נטיעות הארץ

נטיעות וט"ו בשבט — אסופת מאמרים

מכון התורה והארץ

כפר דרום — גוש קטיף

טבת תשס"ד

עורך: הרב יהודה זולדן

מערכת: הרב יואל פרידמן, הרב יהודה עמיחי, מנחם הראל, הרב יעקב אפשטיין

בהוצאת מכון התורה והארץ
חוות כפר דרום, ד"נ חוף-עזה 79720
טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055
אינטרנט
www.toraland.org.il
דוא"ל
Mahon@inter.net.il

©
כל הזכויות שמורות
ISSN O793 D-4262

עיצוב שערים וכריכה: ליאת יצחקי

סדר ועימוד: א"א 08-6847761

דפוס האוזר, גבעתים

תוכן

מבואות לנטיעות

הרב יהודה זולדן ..... פתיחה — ונטעתים על אדמתם 11
הרב נעם חיים כהן .... ט"ו בשבט — ראש השנה לאילן ולא לנטיעה 19

נטיעת ראשונים

הרב עוזי קלכהיים..... הראי"ה קוק — מגד ירחים לחודש שבט 31
הרב דוד הכהן (הנזיר)..... שביבי אורות ט"ו בשבט 39

עת לטעת

הרב יהודה שביב .... האדם עץ השדה — ליחסי הגומלין שבין האדם לעץ 47
הרב צבי שורץ ..... ויחל נח איש האדמה ויטע כרם 54
הרב ישראל סמט ..... נטיעת ישראל באדמתו 62
הרב נעם חיים כהן ..... נטיעה והיאחזות בנבואות ירמיהו 82
הרב יהודה זולדן ..... רבי נטע נטיעה בפורים 88

וכי תבואו אל הארץ ונטעתם

הרב אליהו בקשי דורון..... נטיעות בט"ו בשבט בשביעית לצורך אחזקת הארץ 103
הרב חיים דרוקמן ..... הוו זהירין בנטיעות 110
הרב שלמה אבינר ..... נטיעה בארץ ישראל סימן משיחי 119
הרב יהושע ויצמן..... יישוב ארץ ישראל — באנשים, בבניין ובנטיעה 128
הרב מרדכי אלון ..... שירת הנטיעות 140
הרב יעקב זיסברג ..... משום יישוב ארץ ישראל — נטיעה ובנין 150

ונטעתי בהם עץ כל פרי

הרב משה צבי נריה..... האתרוג בט"ו בשבט 169
הרב שלמה דיכובסקי ..... שבחה של ארץ ישראל 174
הרב חיים דרוקמן ..... פירות ארץ ישראל 181

הרב יעקב אריאל ..... איסור השחתת עצי סרק 193
הרב ד"ר יצחק קראוס ..... נטיעת יער בארץ ישראל 205
הרב בן ציון קריגר ..... אילנות ארץ ישראל ופרותיהם 221

נטעו נוטעים וחללו

הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן ..... פרשת נטע רבעי בתרגום אונקלוס 245
הרב שמחה שטטנר ..... פדיון נטע רבעי 253
הרב אליעזר חיים שנוולד .. מה בין חילול נטע רבעי לפדיון מעשר שני 264

מי האיש אשר נטע... ילך וישוב

הרב יאיר גנז .... חזרה מעורכי המלחמה — ומצות ישוב ארץ ישראל 287
הרב יהודה זולדן ... נוטע כרם, בונה בית, נושא אשה — שירות צבאי בזמננו 296
הרב יעקב אפשטיין ..... בנין ונטיעה — תהלוכות חיי האומה עפ"י הרצף: אשה, בית וכרם 315

יושבי נטעים

הרב יהודה הלוי עמיחי ..... נטיעת אילנות וזריעת זרעים במגרשי הלווים 329
הרב ד"ר איתמר ורהפטיג ..... איסור נטיעת עץ אצל המזבח 340
הרב אברהם סוחובולסקי ..... זריעה ונטיעה בשבת שביעית וכלאים 349

פירות ט"ו בשבט

הרב מרדכי גרינברג ..... חודש שבט — תורה ואכילת פירות 375
הרב דב כהן ..... תפילה על אתרוג ואכילתו בט"ו בשבט 390
הרב יגאל אריאל ..... תיקון הפירות באכילתם בט"ו בשבט 406
הרב ד"ר מאיר רפלד ... "ונוהגים האשכנזים להרבות בו [בט"ו בשבט] במיני פירות" 420
הרב יצחק יהודה רוזן ..... מנהגי חב"ד לט"ו בשבט 426
הרב עזריאל אריאל ..... "הגדות" חדשות לט"ו בשבט 434

וחיי עולם נטע בתוכנו

הרב יצחק אמיתי ..... נטיעה וזריעה — דרכים בעבודת ה' 443
הרב אלעזר אהרונסון ..... חלום חוני המעגל, ונטיעה לשבעים שנה 451
הרב חננאל אתרוג ..... חוני המעגל ונוטע החרוב 470

זכרון לנוטעים — הרב שמעון בירן הי"ד

הרב שמעון בירן ..... החרוב — חשבון נפש של ראש השנה לאילנות 487
הרב משה הרשטיק ..... החרוב — נטיעה שלמה 489
הרב עזריאל אריאל ..... נטיעתם של צדיקים 490
הרב עזריאל אריאל ..... על החלום ועל החרוב 492
הרב צבי שורץ ..... החרוב — העץ היהודי 495

ביבליוגרפיה

הרב שמואל כ"ץ ..... ט"ו בשבט במקורות — ביבליוגרפיה נבחרת 503

רשימת המשתתפים (לפי סדר א׳ ב׳)

הרב שלמה אבינר	**ראש ישיבת ׳עטרת כהנים׳ ירושלים; רב הישוב בית אל**
הרב אלעזר אהרונסון	**ר״מ בישיבת ההסדר נוה דקלים**
הרב מרדכי אלון	**ראש ישיבת ההסדר ׳הכותל׳, ירושלים**
הרב יצחק אמיתי	**מנהל תלמוד תורה, עצמונה; מורג**
הרב יעקב אפשטיין	**מכון התורה והארץ, כפר דרום; עצמונה**
הרב יגאל אריאל	**רב המושב נב**
הרב יעקב אריאל	**נשיא מכון התורה והארץ, רב העיר רמת גן**
הרב עזריאל אריאל	**רב היישוב עטרת**
הרב חננאל אתרוג	**ר״מ בישיבת ׳שבי חברון׳, חברון**
הרב שמעון בירן הי״ד	**מכון התורה והארץ, ורב הישוב כפר דרום**
הרב אליהו בקשי דורון	**הראשון לציון והרב הראשי לישראל (תשנ״ג — תשס״ג); ירושלים**
הרב יאיר גנז	**ראש אולפנת נוה דקלים; קטיף**
הרב מרדכי גרינברג	**ראש ישיבת ההסדר ׳כרם ביבנה׳; מבשרת ציון**
הרב שלמה דיכובסקי	**בית הדין הגדול ירושלים; תל–אביב**
הרב חיים דרוקמן	**יושב ראש ישיבות בני עקיבא, וראש ישיבות ׳אור עציון׳ מרכז שפירא**
הרב דוד הכהן (הנזיר) זצ״ל	**מרבני ישיבת ׳מרכז הרב׳ ירושלים**
הרב משה הרשטיק	**מכון התורה והארץ, כפר דרום; נוה דקלים**
הרב יהושע ויצמן	**ראש ישיבת ההסדר ׳מעלות יעקב׳, מעלות**
הרב ד״ר איתמר ורהפטיג	**הפקולטה למשפטים אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; ירושלים**
הרב יהודה זולדן	**מכון התורה והארץ, כפר דרום; נוה דקלים**
הרב יעקב זיסברג	**מכון להכשרת מורים ישיבת ההסדר קרני שומרון; קדומים**
הרב דב כהן	**ר״מ בישיבת ההסדר ׳שדמות נריה׳, שדמות מחולה**
הרב נעם חיים כהן	**רב בית הספר כפר דרום; נוה דקלים**
הרב שמואל כ״ץ	**רב אולפנת חורב וממ״ד תורני הר נוף, ירושלים**
הרב משה צבי נריה זצ״ל	**ראש ישיבות בני עקיבא**

נטיעות הארץ

הרב אברהם סוחובולסקי	**מכון התורה והארץ, כפר דרום; עצמונה**
הרב ישראל סמט	**ר"מ בישיבת ההסדר 'אור עציון', מרכז שפירא**
הרב יהודה הלוי עמיחי	**ראש מחלקת המחקר התורני, מכון התורה והארץ, כפר דרום; קרית ארבע**
הרב ד"ר רפאל פוזן	**המחלקה לתנ"ך, והמדרשה לבנות אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; ירושלים**
הרב עוזי קלכהיים זצ"ל	**ראש המדרשה להכשרת רבנים ודיינים בית אריאל, ירושלים**
הרב ד"ר יצחק קראוס	**סגן מנהל המדרשה לבנות אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; גבעת שמואל**
הרב בן ציון קריגר	**המדרשה לבנות אוניברסיטת בר אילן, רמת גן ומכללת בית וגן, ירושלים; ירושלים**
הרב יצחק יהודה רוזן	**מזכיר מערכת בטאון פרד"ס, חב"ד; לוד**
הרב ד"ר מאיר רפלד	**המחלקה לתלמוד אוניברסיטת בר אילן רמת גן; מרכז שפירא**
הרב יהודה שביב	**ר"מ בישיבת ההסדר 'הר עציון', מכון צמ"ת, אלון שבות**
הרב צבי שורץ	**רב אולפנת צביה אשקלון; נוה דקלים**
הרב שמחה שטטנר	**ראש כולל גרעין מורשת, נס ציונה; מיתר**
הרב אליעזר חיים שנוולד	**ר"מ בישיבת ההסדר הגולן, וראש המרכז התורני נחלת ש"י ומכון הראל, חיספין**

פתיחה — ונטעתים על אדמתם

ענפיכם תתנו ופריכם תשאו

יחזקאל הנביא מנבא על ימי שיבת עם ישראל לארצו:

> ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא (יחזקאל לו, ח).

הארץ שהחמיצה פנים לגוים שישבו כאן במשך שנות גלות ישראל, תאיר לעם השב אליה לחיקה. כשעם ישראל יתחיל בתהליך השיבה לארצו, תתברך הארץ, ותכין את עצמה לקבל את פני השבים. "קיבוץ גליות לאחר ברכת השנים — דכתיב 'ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא'" (מגילה יז ע"ב). לכשיתקבצו הגלויות לכאן, הארץ תתעורר אף היא לתחיה. העצים שהיו אף הם רדומים במשך השנים יצמיחו ענפים רעננים, והענפים ישאו פירות. זהו הביטוי העצום והעמוק ביותר המסמל את השיבה לארץ. "ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר: 'ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבא'" (סנהדרין צח ע"א). "כשתתן ארץ ישראל פריה בעין יפה אז יקרב הקץ, ואין לך קץ מגולה יותר" (רש"י שם).

וכך אכן מתרחש מלפני למעלה ממאה שנה, מעת שעם ישראל החל לשוב לארצו. הארץ התעוררה, והחלה לגלות ולחשוף את שהיה טמון בה כל השנים. בניה השבים נתנו יד, והחלו אף לנטע מטעי מאכל, ועצי סרק, שדות וחורשות.

> 'כי תבואו אל הארץ ונטעתם', אמר להם הקב"ה לישראל אע"פ שתמצאו אותה מליאה כל טוב, לא תאמרו נשב ולא נטע אלא הוו זהירין בנטיעות שנאמר ונטעתם כל עץ מאכל, כשם שנכנסתם ומצאתם נטיעות שנטעו אחרים, אף אתם היו נוטעים לבניכם" (מדרש תנחומא (ורשא) פרשת קדושים סימן ח).

המאפיין את העליות הראשונות לארץ הוא, היותם חלוצים המפריחים את השממה בבנית מושבות חקלאיות (שלימים הפכו לערים גדולות בישראל), מושבים וקיבוצים, ובהם נטיעות חדשות בארץ.

הנטיעה בארץ היא לא רק לצרכי מאכל או נוי, אלא היא מצוה. את יצחק אבינו צוה הקב"ה: "שכון בארץ אשר אומר אליך" (בראשית כו, ב). במה מתבטאת אותה שכינה בארץ? "עשה שכונה בארץ ישראל, הוי נוטע, הוי זורע הוי נציב" (בראשית רבה סד, ג).

על ר' ינאי מסופר שנטע ארבע מאות כרמים, ויתכן שהכונה לקבוצות גפנים בני חמשה עצים, שנים כנגד שנים ואחד בזנב (בבא בתרא יד ע"א). ראשונים מסבירים שנטיעות אלו הם: "משום ישוב ארץ ישראל" (הרשב"א, הר"ן, ובשטמ"ק בשם הראב"ד בב"ב שם). האם יש ללמוד מכאן שכל אחד מישראל חייב לטעת בעצמו — בגופו, או שיכול אדם מישראל לעשות גם ע"י שליח? הסביר זאת הראי"ה קוק:

> ...מצות ישוב ארץ ישראל מצד עצם עצמיותה היא מצוה פעולתית, ועל כל אחד מישראל מוטלת החובה לפעול ולעשות שהארץ תבנה ותתישב. ואין הפרש אם פעולה זו של בנין ושל ישוב תעשה על ידי עושי המצוה בעצמו או ע"י שליחו. ואולם אחרי שר' ינאי לפי הסברת הגמ' השתדל לנטוע בעצמו למצער שטח של שנים כנגד שנים, הרי זה מוכיח כי מצוה זו יש בה גם מעין מצוה עצמית, נפשית, פנימית, המחייבת כל נפש מישראל לבלתי לצאת ידי חובה רק ע"י שליח, כי אם לעשותה עד כמה שאפשר בעצמו ולא ע"י אחרים. (מאמרי הראיה, "תורה וארץ ישראל", עמ' 465-467).

נטיעה בארץ ישראל, היא הליכה בדרכי ה'.

> מתחילת ברייתו שלעולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה, הה"ד: "ויטע ה' אלקים גן בעדן" (בראשית ב, ח), אף אתם כשאתם נכנסין לארץ ישראל לא תתעסקון אלא במטע תחילה, הה"ד "כי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" (ויקרא יט, כג). (ויקרא רבה [מרגליות] פרשה כה, ג).

כך החל עם ישראל לבנות ולהקים את גן העדן המחודש כאן עלי אדמות בארץ ישראל, עם שיבתו ארצה. אז באותם שנים ראשונות של התיישבות חקלאית מחודשת, בגליל, בשרון, ביהודה ובנגב, ביטא הראי"ה קוק את התחושות הגדולות שיש לו מהנטיעות החדשות, בפתגם החודש, לחודש שבט תרע"ב:

> מטעי עצי פרי על אדמת קודש
>
> יפריחו תקוות דור דורים.

השמחה בנטיעות החדשות עוררו לתחיה את התקוות שהיו כמוסות גם באומה במשך דורות רבים.

ובפתגם חודש שבט תרע"ד, ההדגשה היא שהרצון והחשק הפנימי לטעת, לשכלל את הארץ בנטיעות, נובע מתוך מבט אמוני גדול לעתיד, לדורות

הבאים שימשיכו ויפתחו את אשר החלו כעת, באיזכור מובלע לחוני המעגל הנוטע לדורות הבאים:

חשק נטיעת אילנות,

נובע מחפץ הטבת הדורות הבאים,

המובלט בתוקפו בעץ החרוב.

ראש השנה לנטיעה

לא רק ששבי ציון החדשים עסקו בנטיעה ובהפרחת השממה, הם בקשו לעשות יום חג שיציין זאת. בט"ו בשבט בשנת תר"ן, החל זאב יעב"ץ לקיים עם ילדי בית הספר בזכרון יעקב חגיגת נטיעות ברוב עם, ויום זה הפך להיות חג הנטיעות, אמנם במשמעות שונה ואחרת מהכתוב במשנה. (ראש השנה לנטיעה הוא א' בתשרי לענין חשבונות הקשורים למנין שנות הערלה. כאמור במשנה ראש השנה א, א). היה זה גם פירוש אחר לראש השנה לאילן החל בט"ו בשבט לשיטת בית הלל, שהוא יום מעבר בין שנות ערלה, נטע רבעי, ומעשרות (משנה שם). ט"ו בשבט ועונה זו בכללה, איננה מתאימה כל כך מבחינה חקלאית לנטיעות, מאחר שכבר יצאו רוב גשמי השנה. אף על פי כן, התקבל ונשתרש הדבר, ויום ט"ו בשבט מזוהה כיום עם חגיגת נטיעות ברחבי הארץ. זאת כביטוי ארץ-ישראלי ליום אותו נהגו לציין בגלות באכילת פירות.

כאמור, על אף ש"חג" נטיעות זה ביום זה, איננו מהתורה או מתקנת חכמים, הוא קיבל ערך וחשיבות בשל המצוה החשובה שיש בנטיעה.

הראי"ה קוק הביע זאת במכתב שנשלח להסתדרות המורים ומועצתה בירושלים, שקבעה יום זה כיום חג ארצי בבתי הספר:

> בדבר המנהג הכשר והיפה הנהוג אצלנו באה"ק, לעשות טיול כללי, עם התלמידים ביום ראש השנה לאילנות, חמישה עשר בשבט, ולנטוע אז עצי פרי ביחוד להרבות את ישוב ארץ ישראל ולרומם את רוח התלמידים ביסוד החיים של הבניין הלאומי בארץ אבות וצפיית עתידו הגדול.

אלא שחגיגת נטיעות ט"ו בשבט אלו היו בשנת שמיטה, ובשנה זו אין לטעת:

> וכאשר השנה הזאת שנת שמיטה היא שמן הדין ראוי ומחוייב הוא להמנע מכל עבודת הארץ ככתוב בתוה"ק, ושבתה הארץ. (אגרות הראיה חלק ד א'רה, עמ' קעג).

גם רבנים נוספים תמכו ועודדו חגיגות אלה, כמו הריא"ה הרצוג, הרב בצמ"ח עוזיאל, ועוד.

הקב"ה מחזיר כיום את הברכה לארץ, על אף התמעטות העוסקים בחקלאות. הארץ מאירה פנים בגידולים נאים באיכות ובכמות, וארץ ישראל היא יצואנית גדולה של פירות וירקות למקומות רבים בעולם. אומות העולם נהנים אף הם מטעמם של פירות הארץ. גם בגוש קטיף, מקום חולי ומדברי, הארץ מאירה פנים באופן מיוחד, והירקות הגדלים במקום זה משובחים באיכות ובכמות, ומפורסמים בכל ישראל בארץ ובעולם, בטיבם ובנקיותם מחרקים. איכות גשמית ורוחנית כאחד. כל העת מפתחים מחקרים, כדי לאפשר להוציא מהארץ הזאת עוד ועוד, וזאת מאחר שעם כל השפע, ועם זה שהארץ נותנת פירותיה בעין יפה, עדין היא לא הגיעה למיצוי. זוהי כנראה רק ההתחלה. הפסוק המתאר את הקץ המגולה עדין לא התממש בשיאו.

> מעשה בסופר אחד שהיה עולה לירושלים בכל שנה ושנה, והכירו אותו בני ירושלים שהיה גדול בתורה, אמרו לו טול לך חמשים זהובים בכל שנה ושנה ושב לך אצלינו, אמר להם יש לי גפן אחת והיא יפה לי מכולן, והיא עושה לי שלש דיפריאות בכל שנה, ושש מאות חביות היא עושה בכל שנה, הראשונה היא עושה שלש מאות, ושניה מאתים ושלישית מאה, ואני מוכר אותם בדמים יקרים הרבה, וכל השבח הזה לירושלים, בשביל ניסוך היין שהיו מקריבין, כיון שביטלו נמנעו כל הטובות הללו, ...אבל לעולם הבא הקב"ה מחזיר את הברכות שהיתה עושה, שנאמר: 'ואתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא' (מדרש תנחומא (בובר) פרשת תצוה סימן י).

לכשישלם תהליך ביאת כל ישראל לארץ, ישבו הכל במקומותיהם, בית המקדש יהיה על מכונו, ונביא לשם את המעשרות והביכורים, נקיים שמיטה ויובל במלואם, או אז גם הארץ תפיק במלוא כוחה.

> הנה ימים באים נאם ה' ונגש חורש בקצר ודרך ענבים במשך הזרע והטיפו ההרים עסיס וכל הגבעות תתמוגגנה. ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו ונטעו כרמים ושתו את יינם ועשו גנות ואכלו את פריהם. ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם אמר ה' אלקיך (עמוס ט, יג-טו).

ספר נטיעות הארץ

מכון 'התורה והארץ' בכפר דרום שבגוש קטיף, עוסק בעיקרו במחקר וביישום בסוגיות ובשאלות שונות הקשורות למצוות התלויות בארץ — שמיטה, כלאים, ערלה, תרומות ומעשרות, טיפול בחרקים, ועוד. המכון הפך במשך השנים להיות כתובת מרכזית למחקרים ולפתרון שאלות ונושאים חדשים במה שקשור למצוות התלויות בארץ. במשך השנה כולה, מדי יום ביומו, מתקבלות פניות ושאלות הלכתיות (בטלפון, באינטרנט, במכתבים), בתחומים אלו.

במסגרת המכון נמצאת גם מדרשת התורה והארץ, המקיימת במשך כל ימות השנה פעילות חינוכית — ימי עיון, סדנאות, והרצאות בכל רחבי הארץ, בבתי ספר, ישובים, קהילות, בתי כנסת ועוד. שיאה של פעילות זו מדי שנה, היא בחודש שבט בסמיכות לט"ו בשבט.

לקראת ט"ו בשבט תשס"ד, ולקראת יום העיון השנתי המתקיים בסביבת ט"ו בשבט, מוציא מכון התורה והארץ את הספר "נטיעות הארץ". ספר שלישי בסדרה של ספרים, שהם אסופת מאמרים של רבנים וחוקרים תורניים בנושא ממוקד הקשור למצוות שיש בהם פנים יחודיות בהיותם מקוימים בארץ ישראל. בשלהי שנת השמיטה תשס"א ולקראת חג הסוכות תשס"ב, יצא ספר הקהל, ובו אוסף מאמרים במצות הקהל, מצוה המתקיימת בסוכות של מוצאי שנת השמיטה, בבא כל ישראל אנשים נשים טף וגרים, למקום אשר יבחר ה', והמלך קורא פרשיות מספר דברים בפני העם. לקראת חג השבועות תשס"ג יצא הספר ביכורי הארץ, ובו אסופת מאמרים במצות ביכורים, מצוה שהתקיימה בזמן שהמקדש היה קיים עת הביאו מעצרת ועד חנוכה ביכורי שבעת המינים.

בסייעתא דשמיא, הספרים התקבלו בשמחה, אצל תלמידי חכמים ובציבור הרחב, שחיבת המצוות הארץ ישראליות קרובה לליבם, והם זכו לתפוצה רחבה.

הספרים הקודמים עסקו במצוות שלצערנו אין אנחנו יכולים לקימן כעת, בשל חסרון המקדש שיבנה במהרה בימינו. הספר **נטיעות הארץ**, שונה מקודמיו במובן זה שהוא עוסק במצוה שהיא מתקיימת על ידינו גם בזמן הזה, והיא משמשת נדבך ומרכיב משמעותי בחיזוק ההתיישבות של עם ישראל בארצו, ובהפרחת השממה.

הספר יוצא לקראת ט"ו בשבט, שכאמור זהו יום שנתפס בתודעה הציבורית כיום של נטיעות ע"פ המסורת היהודית, על אף שאין זה כך. אך כיון שהדבר

התקבל בכל זאת, הקדשנו אף אנו את הספר העוסק בעניני נטיעות, סביב יום זה.

כקודמיו, כותבי המאמרים בספר זה הם רבנים מכל הארץ ורבני מכון התורה והארץ וחוקריו, וכן חוקרים תורניים. יישר כח וחיילהם לאורייתא לכל הכותבים, ובמיוחד לכותבים שלא היו שותפים בספרים הקודמים. רוב המאמרים נכתבו באופן מיוחד לספר זה, ואם כבר פורסם המאמר בעבר, הדבר צוין בתחילת המאמר.

מאחר שכותבי המאמרים עוסקים באותו נושא, וכל אחד כותב ממקומו שלו, ישנן לעיתים כפילויות, הן בציטוט מובאות, והן בהסברים הלכתיים ורעיוניים. על מנת לא לפגוע ברצף התוכני והרעיוני לא שינינו את תוכנם ולא קצרנו את המאמרים.

מבנה הספר ותוכנו

מאמרי הספר מחולקים לעשרה שערים. למאמרים שבכל שער יש מכנה משותף רחב, בנושאים בהם עוסקים המאמרים. המאמרים הם פרשנות פרשיות בתנ"ך, עיון מעמיק בסוגיות בגמרא, בירורי הלכה ומנהג, נושאים באמונה, ומעט מחקר היסטורי.

להלן תמצית המאמרים על פי שערי הספר:

מבואות לנטיעות — הספר נפתח בסקירה על ט"ו בשבט במשנה, משם למנהג אכילת הפירות ול"חג" הנטיעות, עד ט"ו בשבט שמקבל צביון נוסף והוא יום המוקדש לעיון במצוות התלויות בארץ, ולבירור ערכה ותוכנה של מצות ישוב ארץ ישראל.

נטיעות ראשונים — הראי"ה קוק כתב פתגמים לחודש שבט ובהם מתומצתת התייחסותו לנטיעות בארץ ישראל. את דבריו ביאר הרב עוזי קלכהיים זצ"ל, ע"פ מקורות נוספים מכתביו וממקורות נוספים. הרב 'הנזיר', הרב דוד הכהן, העמיק במשמעות המחלוקת על תאריך ראש השנה לאילנות, על יום זה כיום הקובע למעשר, ועל המנהגים שביום זה.

עת לטעת — על נטיעה ונוטעים בתנ"ך ובחז"ל. מהנטיעות הראשונות אצל האדם הראשון, נח לאחר שיוצא מהתיבה, ובימי ראשית מלכות ישראל בארץ בימי דוד ושלמה, עד לשנים האחרונות בו היו ישראל בארץ בימי ירמיהו הנביא. הנהגה מיוחדת היתה לרבי יהודה הנשיא שהיה נוטע דוקא בפורים.

וכי תבואו אל הארץ ונטעתם — על נטיעות בט"ו בשבט בשנת שמיטה, ועל ערך הנטיעה במשך השנה כולה. הנטיעה בארץ היא מרכיב משמעותי

במצות ישוב ארץ ישראל, בבנין האדם והאומה, וכשלב ונדבך משמעותי בהליך שיבת עם ישראל לארצו לקראת גאולתו השלמה.

ונטעתי בהם עץ כל פרי — על ענינו המיוחד של עץ האתרוג בט"ו בשבט, ועל מעלת פירות ארץ ישראל, וקדושת הארץ הנשפעת בפירותיה, על האיסור להשחית אף אילנות סרק, ועל ערך נטיעת עצי סרק בארץ.

נטעו נוטעים וחללו — על מצות נטע רבעי הנוהגת בשנה הרביעית לנטיעת העץ, על פדיון הפירות, והשוואה לחילול מעשר שני.

מי האיש אשר נטע... ילך וישוב — נושא אשה, בונה בית ונוטע כרם פטורים או משוחררים משירות צבאי. חיזוק העורף של ארץ ישראל, והתמודדותו של מי שלא שוחרר, וכן ראיה היסטורית של תהליכים העוברים על האומה ע"פ מצוה זו.

יושבי נטעים — מספר נושאים הקשורים לנטיעות ועצים. נטיעת אילנות בערי הלוים, נטיעת אילנות ע"י המזבח, הגדרת פעולת נטיעה וזריעה בשבת בכלאים ובשביעית.

פירות ט"ו בשבט — מלפני מאות שנים נוהגים בקהילות ישראל לאכול מיני פירות בט"ו בשבט — "סדר" ליל ט"ו בשבט. על המנהג, מקורותיו, ומשמעויותיו. עוד על מנהגי חב"ד בט"ו בשבט, וכן התיחסות ל"הגדות" שחוברו בשנים האחרונות.

וחיי עולם נטע בתוכנו — מנטיעת העץ ניתן ללמוד על תהליכים דומים בחינוך ועבודת ה'. חוני המעגל והתייחסותו לנטיעה שמפירותיה נהנו לאחר שבעים שנה. הסיפור כמשל לתהליכים היסטוריים שעברו על עם ישראל.

זכרון לנוטעים — הרב שמעון בירן הי"ד — הרב שמעון בירן הי"ד היה רבה של כפר דרום ומחוקרי מכון התורה והארץ. הוא נרצח בכ"ד באייר תשנ"ב, בשערי מכון התורה והארץ. לקראת ט"ו בשבט תשנ"ב, מספר חודשים לפני הרצחו כתב הרב בירן דברי חיזוק ועידוד בעלון כפר דרום, כשהוא מתייחס לנטיעת עץ החרוב. במשך השנים, לקראת יום הזכרון, נכתבו דברים לזכרו, והם לוקטו לספר זה. לזכרו של הרב בירן הי"ד, ניטע עץ חרוב אל מול שער הכניסה למכון התורה והארץ.

ביבליוגרפיה — ביביליוגרפיה קצרה על נטיעות ט"ו בשבט ומנהגיו.

תודות

תודה מקרב לב, לכל העוסקים והמעשים שסייעו בהוצאת הספר. למכון 'התורה והארץ' ולעומדים בראשו. לנשיא המכון ורב העיר רמת גן הרב יעקב

אריאל, ראש המכון הרב יגאל קמינצקי, מנהל המכון ר' אליעזר ברט, ומנהלו האדמינסרטיבי ר' עמי גיאת, ולחברי המערכת: הרב יהודה עמיחי, הרב יואל פרידמן, הרב יעקב אפשטיין, למגיה ר' מנחם הראל, למזכירה הגב' זהבה שונם הלוי, למדפיסות הגב' רעות צימרמן, והגב' תרצה בן ארי, למעצבת הגרפית הגב' ליאת יצחקי, שסייעו ועמלו רבות כדי שספר זה יצא לאור. יישר כח וחיילכם לאוריתא.

יזכו כל המסייעים והעוסקים שיקוים בהם הפסוק שאמר דוד לשלמה: "ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיהו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד" (דברי הימים א יז, ט).

חנוכה תשס"ד

בהלל ובהודאה

על נסיך בימים ההם ובזמן הזה

הרב יהודה זולדן

עורך

הרב נעם חיים כהן

ט"ו בשבט – ראש השנה לאילן ולא לנטיעה

ראשי פרקים

א. ט"ו בשבט ר"ה לאילן
ב. משמעויות הלכתיות ביום ט"ו בשבט — שנות ערלה, מעשר ושביעית
ג. אכילת פירות בט"ו בשבט
ד. "חג" הנטיעות בט"ו בשבט
ה. ט"ו בשבט — יום לעיון ולימוד במצוות התלויות בארץ

א. ט"ו בשבט ר"ה לאילן

במשנה בראש השנה א, א נאמר:

> ארבעה ראשי שנים הם: ...אחד בתשרי ראש השנה **לנטיעה...** באחד בשבט ראש השנה **לאילן** כדברי בית שמאי. בית הלל אומרים: בחמישה עשר בו.

ראש השנה בא' בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה. החל מא' בתשרי מתחילים למנות שנה חדשה בתוך מנין שנות הערלה, ובלבד שהאילן ניטע עד ט"ו באב שלפניו. מט"ו אב עד א' תשרי נחשב לשנה ראשונה, ומא' בתשרי מתחילה השנה השניה. עד ט"ו באב זהו גם זמן מועדף לנטיעת עצים. העץ ניטע לקראת סוף הקיץ, לפני הגשמים שירדו בחורף.

ראש השנה שבט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן. זהו תאריך קובע למספר עניינים הלכתיים הקשורים למצוות התלויות בארץ:

א. חישוב שנות ערלה ונטע רבעי. **ב.** חישוב שנות המעשר. **ג.** קדושת שביעית (לחלק מהדעות).

את הסיבה לקביעת ראש השנה לאילן דווקא בט"ו בשבט, מסבירה הגמרא בראש השנה יד ע"א בכך שתהליכים בטבע הצפונים בקרבו של העץ יוצאים לפועל בתאריך זה. "יצאו רוב גשמי שנה", ומסביר רש"י: "ועלה שרף באילנות

* מאמר זה הופיע בגירסה ראשונה: הרב נעם חיים כהן, "מהו ט"ו בשבט", אמונת עתיך, 51 (תשס"ג), עמ' 27-36.

ונמצאו הפירות חונטים מעתה". המאירי שם כותב שט"ו בשבט הוא באמצע תקופת טבת ומאז תשש כח הקרירות ומתחזקת החנטה.

בירושלמי ירושלמי ר"ה א, ב מובא טעם נוסף: "עד כאן הן חיין ממי השנה שעברה, מכאן ואילך הן חיין ממי השנה הבאה". על כן, פירות שחנטו לפני ט"ו בשבט נחשבים לפירות השנה שעברה ואלו שחנטו לאחר ט"ו בשבט שייכים מבחינת הדין לשנה הנוכחית.[1] לעומת זאת ירקות, שברור לעין, שהם הולכים וגדלים ככל שמשקים אותם וללא השקיה יכמשו במהרה, קביעת השנה שלהם היא לפי לקיטתם מהאדמה לפני או אחרי א' בתשרי.

רב האי גאון הביא ראיה לדברי הגמרא מלשון הישמעאלים הקוראים לזמן הזה "אלג'מרה אל ת'אינה" (הגחלת השניה) ובו מתלחלחין עצי אילנות ומתחילים לשתות ולחיות והוא קרוב לט"ו בשבט של התקופה, "ובדין הוא שיהיה ראש השנה לאילנות".[2]

ב. משמעויות הלכתיות ביום ט"ו בשבט — שנות ערלה, מעשר ושביעית

1. שנת ערלה ונטע רבעי

נאמר בויקרא יט, כג-כה:

> וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו **שלש שנים יהיה לכם** ערלים לא יאכל. **ובשנה הרביעית** יהיה כל פריו קדש הלולים לה'. **ובשנה החמישית** תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו אני ה' אלוקיכם.

כאמור לעיל, חישוב שנת ערלה אינו מיום ליום מזמן נטיעת האילן אלא לפי שנות העץ. התאריך הקובע את שנת **הנטיעה** הוא **א' בתשרי**, ואילו לענין שנת פירות **האילן**[3] התאריך הקובע הוא **ט"ו בשבט** (כבית הלל שנקבעה הלכה כמותם).

1. לפי זה מתבארת המשנה "ראש השנה לאילן" שהכוונה היא "ראש השנה לפירות האילן". כן פסק בשו"ע יו"ד סי' רצד, ד: "לאחר ר"ח תשרי של שנה רביעית, כל הפירות שיחנטו בו קודם ט"ו בשבט יש להם גם כן דין ערלה, אע"פ שנגמרים אח"כ".
2. תשובות הגאונים, הרכבי סי' רמג. בביאור דברי רב האי גאון מבחינה בוטנית, ראה: נגה הראובני, "ט"ו בשבט — חג הארץ שהתפתח בגולה", טבע ונוף במורשת ישראל, עמ' 106-110.
3. כך משמע מרש"י בבאור הגמרא ראש השנה י ע"א.

חישוב שנות הערלה מתבצע באופן הבא: שתיל או זרע לא נחשב כנטיעה עד שהוא נקלט באדמה, וחולפים שבועיים עד להשרשתו בקרקע. כמו כן שלושים יום בשנה נחשבים כשנה, ולכן אם היתה הנטיעה (ההשרשה) שלושים יום לפני א' בתשרי, הרי כשהגיע תשרי כבר מונים לו שנה, כיון שא' בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה.[4] לדוגמא: עץ שניטע בט"ו באב תשנ"ו, (44 יום לפני ראש השנה) הרי כשהגיע א' בתשרי תשנ"ז כבר מנו לו שנה (14 ימים עד להשרשה + 30 יום להחשב שנה). בא' בתשרי תשנ"ח, הוא היה בן שנתיים, ובא' תשרי תשנ"ט מלאו לו שלוש שנים. אך כיון שראש השנה לאילן הוא ט"ו בשבט, לכן רק פירות שחנטו אחרי ט"ו בשבט תשנ"ט יצאו מגדר פירות ערלה, והם שייכים לשנה הרביעית של האילן — שנת "נטע רבעי"[5]. פירות שחנטו מט"ו בשבט תש"ס ואילך יהיו מותרים באכילה כחולין.

מכאן שהמינימום של משך שנות ערלה בהן יהיה אסור לאכול את הפירות הוא שנתיים וחצי. מט"ו באב עד ט"ו בשבט שנתים וחצי לאחריו.

2. שנות מעשר

יום ט"ו בשבט הוא תאריך קובע גם לענין שנות מעשר. בשנים א' ב' ד' ה' לשמיטה, מפרישים מעשר שני. ובשנים ג' ו' לשמיטה, מפרישים מעשר עני.

4. כר' יוסי ור' שמעון במשנה שביעית ב, ו, והובא בבבלי ראש השנה ט ע"ב, וכן פסקו הרמב"ם הלכות מע"ש ט, ח, והשו"ע יו"ד סי' רצד סע' ד. עקרון זה של קביעת תאריך קובע לענין מסויים חלה בכל ראשי השנים המופיעים במשנה: מלך שמלך בכ"ט באדר, כשהגיע א' בניסן כבר מונים שנה שניה למלכותו אף שמלך יומיים בלבד. וכן בשאר התאריכים, ראש השנה מציין שהסתיימה התקופה לאותו ענין. זהו ראש שנה לענין הלכתי ולא ציון זמן שעברה שנה מיום ליום.

5. לדעת הרז"ה והר"ן, תמיד ט"ו בשבט הוא מעבר מערלה לנטע רבעי. אך לשיטת הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי ט, יא, אם לא "הקלנו" בתחילה למנות ל' יום כשנה, אלא מנינו שנה מלאה, הרי שכבר בא' בתשרי של שנה רביעית, הפירות יצאו מגדר ערלה והרי הם נטע רבעי. השו"ע יו"ד סי' רצד סע' ה הביא את שתי הדעות, בסתם כרמב"ם וי"א כרז"ה. הרא"ש בהלכות ערלה סי' ט פסק שמכיון שבזמננו אין שום אילן החונט לפני ט"ו בשבט, לכן אין נ"מ במחלוקת זו ותמיד ימנו לערלה ג' שנים מלאות. (אמנם מצוי הדבר באתרוג וחרוב ותאנה וכן במינים שהתחדשו בארץ כמו שסק ולימון, שהחנטה שלהם קודמת לט"ו בשבט. כמו כן הדבר מצוי בחצי הכדור הדרומי). בכרם ציון הלכות ערלה ט, ח כתב להחמיר כדעה השניה, ע"פ דברי הרש"ס (שביעית ב, ו. על שיטות נוספות, ראה: הרב יעקב אפשטיין, "ט"ו בשבט בדיני ערלה", חבל נחלתו, חלק ב סי' מג.

יום המעבר משנה לשנה הוא ט"ו בשבט.[6] בדברים יד, כב נאמר: "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה". התורה אוסרת לעשר פירות שנה אחת על פירות שנה אחרת.[7] שחנטו לפני ט"ו בשבט שייכים לשנה אחת, ופירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט שייכים לשנה אחרת.[8]

3. שנת השמיטה

לשיטת הסוברים שט"ו בשבט הוא תאריך קובע גם לעניין שביעית.[9] פירוש הדבר, שפירות שגדלו בשנה השמינית אך חנטו לפני ט"ו בשבט של השנה השמינית, דינם כפירות שגדלו בשנת השמיטה וחלים עליהם דיני קדושת פירות שביעית. צריך להפקירם, אסור להפסיד אותם, חייבים לבערם בסוף עונתם, ועוד.

ג. אכילת פירות בט"ו בשבט

מאז שגלינו מעל אדמתנו, אף שהיינו מנועים מלקיים את כל המצוות התלויות בארץ הקשורות ליום ט"ו בשבט, התפתחו בקרב עדות ישראל בתפוצות מנהגים חגיגיים לציון יום זה. בידינו פיוט שהוא מעין תפילת שמונה עשרה לכבוד יום זה, שהתחבר בארץ ישראל לפני כאלף שנה.[10] רוב המנהגים היו סביב אכילת פירות ואמירת תפילות ודברים בשבח ארץ

6. נאמר בדברים כו, יב: "...בשנה השלישית שנת המעשר...". רש"י שם: "שאין נוהג מאותן שני מעשרות אלא האחד ואיזה, זה מעשר ראשון. ותחת מעשר שני תן מעשר עני".
7. משנה תרומות א, ה: "אין תורמין... מן החדש על הישן", וביאר הרע"ב: "מפירות שנה זו על פירות שנה שעברה, ולא מפירות שנה שעברה על פירות שנה זו, דכתיב: "היוצא השדה שנה שנה". עי' בבלי ראש השנה יד ע"ב. ראה: רמב"ם הל' תרומות ה, יא.
8. בירקות ההבדלה היא בין פירות שנלקטו לפני ואחרי ראש השנה א' בתשרי.
9. נאמר בתורת כהנים בהר א, ד: "כיון שיצאת שביעית, אע"פ שפירותיה שמיטה מותר לעשות מלאכה בגופו של אילן אבל פירותיו אסורים עד חמישה עשר בשבט". בפי' הר"ש שם כתב שהוא רק לחומרא במוצאי שביעית אך לא בפירות של שישית הנכנסים לשביעית התופסים קדושת שביעית כבר מא' תשרי. מהרמב"ם בהל' שמיטה ויובל ד, ג נראה שאינו סובר כך, אלא תמיד שמיטה מתחילה מא' תשרי גם לעניין פירות האילן. ראה: הרב יואל פרידמן, "ראש השנה לאילנות לשביעית", התורה והארץ, ו (תשס"א) עמ' 164-174, הרחבת השיטות בעניין זה.
10. מחברו ר' יהודה הלוי ברבי הלל. הפיוט במלואו מופיע אצל: יום טוב לוינסקי, ספר המועדים — ט"ו בשבט, כרך ה, עמ' 325-328.

ישראל ופרותיה.[11] המג"א הביא מדברי תיקון ישששכר, שנהגו האשכנזים להרבות אז במיני מתיקה של אילנות.[12] ייתכן שדווקא בגלל העובדה שלא קיימו בגלות מצוות התלויות בארץ, רצו היהודים בכל מקום לציין את הקשר למצווה החשובה של יישוב הארץ בדרך סמלית אחרת. ביום ט"ו בשבט אין אומרים תחנון[13] ואין גוזרים בו תענית.[14] בתקופת המקובלים בצפת נוסד "סדר ליל ט"ו בשבט", הנזכר לראשונה בספר "פרי עץ הדר".[15] ב"סדר" זה ישנם קטעי לימוד מהתנ"ך, מהמדרשים ומהזוהר וכן תפילה להצלחת פירות הארץ תוך כדי אכילה של פירות שונים המציינים את העולמות השונים, אצילות בריאה יצירה עשייה, ועל ידי שתיית ארבע כוסות יין שונים כבליל הסדר בפסח.[16]

ד. "חג" הנטיעות בט"ו בשבט

ט"ו בשבט מזוהה כיום, עם נטיעות. החיבור בין ט"ו בשבט לנטיעות ביום זה, נעשה בתקופת התבססות הקבוצות והמושבים הציוניים בארץ. כשבאו החלוצים לארץ המתחדשת, מחד הם רצו לפרוק מעליהם את מה שנראה בעיניהם כמסורת "גלותית", ומאידך רצו לאמץ סממנים טקסיים לציון החיים המתחדשים בארץ. הם קבעו מועד שהיה קיים כבר במורשת היהודית אולם אין בו משמעות דתית מסורתית. יום ט"ו בשבט אשר מתאים הוא להוויה החקלאית לאדמה ולטבע, נקבע כ"חג" להתיישבות ולהאחזות המחודשת בארץ והובע בטקסים של נטיעות עצי פרי ויער.

ה"חגיגה" הראשונה של הנטיעות מיוחסת לזאב יעבץ, מנהל בית הספר בזכרון יעקב, בט"ו בשבט תר"ן, שעשה עם תלמידיו "יום טוב" בנטיעת עצים

11. "על ידי זה שמרבים בפירות יזכור שהוא ראש השנה לאילנות ויתפלל עליהם שיתברכו הפירות... דוגמא שמעמידים אילנות בבתי הכנסת בשבועות להזכיר להתפלל עליהם". אדני פז על שו"ע או"ח סי' קלא.
12. מגן אברהם או"ח סי' קלא ס"ק טז. הביאו המ"ב שם.
13. הרב יצחק אייזיק טירנא, ספר המנהגים, מנהג של כל השנה ד"ה אלו ימים. אם כי יש מקומות שבהם אמרו תחנון. ראה: ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות טבת, שבט, אדר ד"ה [ב] שבט. ראה עוד: שו"ע או"ח סי' קלא סע' ו, מ"ב שם.
14. ר' שמעון בן צדוק, ספר תשב"ץ קטן סימן קי. ראה: שו"ע או"ח סי' תקעב, ג.
15. מתוך הספר חמדת ימים. על מנהג אכילת פירות בט"ו בשבט, ראה במאמריהם של: הרב יגאל אריאל, הרב דב כהן, והרב ד"ר מאיר רפלד בספר זה.
16. ראה: נגה הראובני, "לבן ואדום בט"ו בשבט: בחזון זכריה ובמנהג המקובלים", טבע ונוף במורשת ישראל, עמ' 114-117. יום טוב לוינסקי (לעיל הע' 10), עמ' 334-362, על מנהגי סדר ט"ו בשבט, בקהילות ישראל.

ופרחים ביום ט״ו בשבט בחוצות המושבה.[17] מנהג זה נקבע אחרי כמה שנים על ידי הנהלת הסתדרות המורים כיום חג ארצי בבתי הספר.[18] התקבל בקרב שדרות העם, והתפתח כמסורת לגדולים ולקטנים לצאת לפרדסים, לשדות וליערות ולנטוע עצי פרי ועצי נוי אשר יפארו ויפריחו את הארץ. יערות רבים בארץ, כ״יער המגינים״ בפרוזדור ירושלים, ״יער הקדושים״ בהרי ירושלים ועוד, ניטעו בט״ו בשבט.[19]

שותפה משמעותית ופעילה בייעור הארץ, היא הקרן הקיימת לישראל, שהוקמה בשנת תרס״ב. יום הקק״ל היה בי״ט טבת, והנטיעות בט״ו בשבט בעיקר של עצי סרק, הם חלק משמעותי בפעילותה המבורכת של הקק״ל.[20]

17. ראה: אליהו הכהן, ״מתי התחילו לנטוע״, עת-מול, 3 (5) (שבט תשל״ו), עמ׳ 11–13. זאב יעב״ץ ארגן חגיגה מונית בט״ו בשבט, אם כי עוד קודם לכן בט״ו בשבט תרמ״ד, נטעו ביסוד המעלה, ט״ו מאות אילנות (1500). כך מספר ר׳ אליעזר פישל סאלומון, במכתב לחותנו. הובא אצל: יום טוב לוינסקי (לעיל הע׳ 10), עמ׳ 459.
18. באסיפה הכללית של הסתדרות המורים ביפו, אלול ה׳ תרס״ו ובטבת תרס״ז. יום טוב לוינסקי (לעיל הע׳ 10), עמ׳ 471–475. ספר תל אביב (עורך: א׳ דוריאנוב) עמ׳ 123–124. על הצעות הסתדרות המורים לקיום טקסי נטיעות בט״ו בשבט, ראה: ד״ר ברוך בן יהודה, תנועת מורים למען ציון וגאולתה, ירושלים: הלשכה הראשית של הקרן הקיימת, תש״ט, עמ׳ 79–82, 133–138. בהצעה לקטס הנטיעות: תקיעה בחצוצרות, הכרזות, הקראת פסוקים ושירים, קבלת פנים מיוחדת לנוטעים, ועוד. (תודתי לרב ד״ר יצחק קראוס, שהפנה אותי למקור זה).
19. ראה: יום טוב לוינסקי (לעיל הע׳ 10), עמ׳ 420, 452, 468, 470, 472, 744, 481, 483, ובעמוד האחרון בנספח התמונות, תמונות מנטיעות ט״ו בשבט במקומות שונים בארץ, ע״י תלמידי בתי ספר, חיילים, מנהיגי הציבור והמדינה, ועוד. עוד שם בעמ׳ 459–491 תיאור חגיגת נטיעות ט״ו בשבט במקומות שונים בארץ, ושם בעמ׳ 480–482, אף על נטיעות ט״ו בשבט בחו״ל — תיאור נטיעת עצים ע״י חיילי הבריגדה היהודית עם ילדים יהודים בפירנצי שבאיטליה בשנת תש״ה. עוד על חגיגות ט״ו בשבט בקבוצי העמק, ראה: מוטי זעירא, ״קרועים אנו — זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית״, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס״ב, עמ׳ 226–233; יוסף רוט-רותם, ״ט״ו בשבט — מיום קובע למעשר האילן לחג הנטיעות״, מחקרי חג, 1 (תשמ״ח), עמ׳ 57–60.
20. הראי״ה קוק תמך בפעילות הקק״ל אם כי היתה לו הסתייגות חריפה מחילול השבת שהיא ביצעה לעיתים. ראה: ״הרב קוק והקרן הקימת לישראל״, שנה בשנה, (תשנ״ב), עמ׳ 526–529. עוד על ההבדל בהתייחסות השונה והחיובית לקק״ל, לעומת יחסו האחר של הראי״ה קוק לקרן היסוד, ראה: הרב צבי יהודה הכהן קוק, לשלושה באלול, עמ׳ כב פיסקא מד. במשך שנים רבות דווח על פעילות הקק״ל במסגרת הבטאון: שנה בשנה שיצא ע״י ׳היכל שלמה׳ בירושלים, מקום מושבה (בעבר) של הרבנות הראשית לישראל. ראה למשל את דברי הרבנים הראשיים, הרב ישראל מאיר לאו, והרב אליהו בקשי דורון, בטקס נטיעות ט״ו בשבט מטעם הקרן הקימת לישראל, בשבט תשנ״ח — שנה בשנה, ירושלים: היכל שלמה, תשנ״ט, עמ׳ 627–630. ראה עוד: הרב יהודה הלוי

ישנה אמנם חשיבות רבה למצוות נטיעת עצים בארץ, אך ט"ו בשבט הינו מועד חקלאי בעל משמעויות הלכתיות ביחס לפירות העץ (ערלה, מעשר, שביעית), ואינו מתאים לנטיעות בתקופה זו. אדרבה, הזמן המתאים יותר לנטיעת עצי יער הוא בסוף הקיץ — בתחילת החורף, ולא בסוף החורף כשכבר "יצאו רוב גשמי שנה".[21]

מאחר שמקור מנהג נטיעות ט"ו בשבט, איננו בא ממקורות קדומים וכמנהג ותיקין, היו רבנים שהתנגדו בתקיפות ל"מנהג" הזה, כנראה בגלל המניעים החדשניים, אנטי מסורתיים של יוזמיו ומייסדיו, והשתדלו לשרש את הקישור בין הפסוק "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם" לנטיעות ט"ו בשבט.[22]

אך היו רבנים שהחשיבו והעריכו את המנהג מאחר שעיקרו הוא חיובי, נטיעת אילנות בארץ ישראל, חיזוק ההתישבות בארץ, וחיבוב הארץ והתקשרות אליה דרך פעולת הנטיעה. כך למשל כתב הראי"ה קוק במכתבו להסתדרות המורים, כשנושאו העיקרי של המכתב הוא להמנע מלנטוע בט"ו בשבט בשנת שמיטה. כך נכתב באגרות הראיה חלק ד א'רה (עמ' קעג):

> ג' שבט תרפ"ד, מכתב להסתדרות המורים ומועצתה בירושלים.
>
> בדבר המנהג הכשר והיפה הנהוג אצלנו באה"ק, לעשות טיול כללי, עם התלמידים ביום ראש השנה לאילנות, חמישה עשר בשבט, ולנטוע אז עצי פרי ביחוד להרבות את ישוב ארץ ישראל ולרומם את רוח התלמידים ביסוד החיים של הבניין הלאומי בארץ אבות וצפיית עתידו הגדול. וכאשר השנה הזאת שנת שמיטה היא שמן הדין ראוי ומחוייב הוא להמנע מכל עבודת הארץ ככתוב בתוה"ק, ושבתה הארץ. אמנם מפני הדוחק הגדול ומצב ההפקעה של המכירה את מה שהוא נחוץ להחזיק את הקיים בארץ, אבל רק להחזיק את הקיים הותר. ובכל אופן לא לנטע מטעים חדשים ביחוד כשאינם מוכרחים לשאלות קיומנו.
>
> ע"כ אבקשכם נא עשו זכר לשביעית, והטיול דהאי שתא יהיה בלא נטיעות. ונעלה נא על לבנו ועל לב צעירנו את המצב האיתן

עמיחי, "הרבנות הראשית והמצוות התלויות בארץ", בתוך: הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה, (עורכים: הרב א' ורהפטיג, הרב ש' כץ), ירושלים תשס"ב, חלק ב, עמ' 667-686.

21. ראה: נגה הראובני, "ט"ו בשבט — האמנם עת לטעת?", טבע ונוף במורשת ישראל, עמ' 117-118.

22. ראה במאמריהם של הרב יצחק רוזן, והרב ד"ר יצחק קראוס בספר זה.

> שאנחנו מקוים בחסדי צור ישראל וגואלו להגיע אליו, במהלך בנין עמנו וארצנו, עד שישובו לנו אז כל חמודותינו וכל אורח החיים הגדול אשר היינו בו לאות ולמופת בתבל, וארצנו הקדושה תדע כימי עולם, כי יש לנו בעולם ארץ אחת שיש בה שנת שבתון שבת לה'. זכר קדוש זה ירומם רוח צעירנו היקרים ויתן להם שלומים, תמורת העונג של הנטיעה הנהוגה אשר נחזיק בו בכל עז בששת שנות עבודה בארץ.[23]

המנהג הוא כשר ויפה, ויש להחזיק בו בכל עז, אם כי לא בשנת שמיטה.

על מנהג זה יש לומר את האמור בחז"ל "דאי איהו לא חזי, מזלי חזי"[24], העם היהודי מביא לידי ביטוי את תאוותו לקשר עם ארץ הקודש דווקא מתוך שורש נשמתו הטהורה, אף שבגילוי החיצוני שלו הוא מנותק ממצוות. כיוון שעצם נטיעה בארץ יש בה משום מצוות יישוב הארץ, הרי שמתפקידנו לנצל את החיבה הזו על מנת לרומם דרכה את התקשרות העם לבורא עולם, לארץ ולמצוותיה.

ה. ט"ו בשבט — יום לעיון ולימוד במצוות התלויות בארץ

מכון התורה והארץ בגוש קטיף, מקיים מדי שנה בשנה החל משנת תשמ"ט, יום עיון במצוות התלויות בארץ, ביום ט"ו בשבט או בימים הסמוכים לו. בשנים הראשונות התקיים יום העיון בירושלים (ביכנ"ס ישורון, היכל שלמה), ובשנת תשנ"ו התקיים הכנס בכפר הרוא"ה, והוקדש לזכרם של הרב שאול ישראלי זצ"ל, והרב משה צבי נריה זצ"ל. החל משנת תשנ"ז, מתקיים יום העיון באוניברסיטת בר אילן ברמת גן, בתמיכת הנהלת האוניברסיטה, ובשיתוף רב הקמפוס, הרב שלמה שפר. יום עיון זה נועד ללבן נושאים בהלכה הנידונים במסגרת מחקרי המכון, ונושאים אחרים העולים לדיון במסגרת יום העיון בלבד. השיעורים וההרצאות ניתנות ע"י רבנים אורחים, רבני מכון 'התורה והארץ' וחוקריו, וכן ע"י אנשי מחקר ואקדמיה בתחומים שונים, המפרים ומסייעים לדיון ההלכתי בתחומים אילו.

23. הראי"ה קוק נדרש לכך גם בשמיטה שאחר כך בשנת תרצ"א, בו הוא פונה לרבני תל אביב הר"ש אהרונסון והרב"מ עוזיאל, שיזכירו לועדי החינוך את שהיה מקובל בשמיטות הקודמות שאין נוטעים בט"ו בשבט בשנת שמיטה. ראה: הראי"ה קוק, מכתבים בעניני שביעית, ניצני ארץ, ו (תשמ"ח), עמ' 39. עוד על אזהרה זו, ראה: הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה, (לעיל הע' 20), עמ' 1218.

24. ע"פ מגילה ג ע"א.

ט"ו בשבט – ראש השנה לאילן ולא לנטיעה

בין המשתתפים הקבועים במשך מספר שנים, ניתן לציין את: הרה"ג הרב שאול ישראלי זצ"ל, וכן את הרבנים הראשיים, הרה"ג הרב אברהם שפירא שליט"א, והראשל"צ הרב מרדכי אליהו שהשיב לשאלות הקהל בנושאים שונים. הרב יצחק לוי, כיום סגן שר הדתות, ובעבר שר החינוך והתחבורה ויו"ר המפד"ל, שיום העיון מתקיים לזכרו של אחיו, פרופ' יהודה לוי ז"ל שהיה ממיסדי המחלקה למדעי החי באוניברסיטת בר אילן.

שיעור קבוע ניתן מדי שנה ע"י הרה"ג הרב יעקב אריאל שליט"א, רבה הראשי של רמת גן ונשיא מכון התורה והארץ, ממייסדי המכון ואשר מלווה את פעילותו במשך כל השנים בהדרכה, לימוד, ותשובות לשאלות שמתעוררות.

הנושאים שנידונו בימי העיון במשך השנים הם רבים ומגוונים: ערכה של החקלאות במדינת ישראל, שאלות שונות הקשורות להפרשת תרומות ומעשרות, התייחסות מיוחדת למעשר עני — בית האוצר, סוגיות הקשורות לערלה, כלאים והנדסה גנטית, שנת שמיטה והיתר המכירה, אוצר בית דין, מלאכות חקלאיות מותרות, גידול בחממות ובמצע מנותק, ייצוא בשביעית, פרוזבול, ומצות הקהל.

יום ט"ו בשבט (והימים הסמוכים לו) הם ימים מתאימים להעמקת התודעה של חשיבות יישוב הארץ, קדושת הארץ ומצוותיה. ללמוד וללמד ברבים, במסגרת תוכנית הלימודים בבתי הספר, מהיסודי עד גיל תיכון, בישיבות, מדרשות ומכללות, ובמסגרת קהילות בתי הכנסת, את המצוות התלויות בארץ בכלל, ואת אלו הקשורים ביום ט"ו בשבט בפרט. לתקן ולפרסם תקנות בענייני המצוות הללו, כך שיום זה יהיה יום של נטיעה והשתרשות עם ישראל בתורתו ובארצו.

הרב עוזי קלכהיים

הראי"ה קוק — מגד ירחים לחודש שבט

א. נטיעת אילנות — כאתחלתא דגאולה

מטעי עצי פרי על אדמת קודש,
יפריחו תקוות דורים. (שנת תרע"ב)

ותטענו בגבולנו

חיבת ישראל לארצו, יצוקה על גבי יסודות נפשיים שמתחילת היצירה, מתפשטת על פני דורות כמהי גאולה וחוכי ישועה, באה לכלל ביטוי-באמצעות הנטיעה.

עמל האדם בהכשרת הקרקע, לעובדה ולשומרה ולהוציא את פירותה, זוהי נקודת האחיזה של האדם באדמה, ועונה הארץ לעומתו ביבולה, בשפע תנובתה-כתשובה למשאלות ליבו. הנטיעה ופירותיה מהווים את חוליית החיבור בין שני הצדדים, המתאחדים יחדיו במעגל היצירה המשותף. התלישות מן הקרקע מערערת את יסודות הקיום של האדם. "אדם שאין לו קרקע אינו אדם (יבמות סג ע"א)" — וכן ניתן לומר בהרחבת הלשון: "עם שאין לו קרקע — אינו עם". אמנם ישראל ברוב תולדות חייו הראה כיצד אפשר להתקיים גם ללא קרקע, ללא בסיס חומרי המעמיד את קיומו ככל שוכני בתי חומר. יש לדעת שמצב זה אינו נורמאלי, זה תרגיל אקרובטי של "עמידה על הראש" — שיש לקבלו כתופעה ארעית. ואילו השיבה לארץ — היא חזרה למקום הטבעי המיועד לישראל מראשית הבריאה.

* הראי"ה קוק זצ"ל פרסם בלוח ארץ הצבי שיצא לאור ביפו, שלושה מחזורי פתגמים לחודשי השנה. בשנים תרע"א, תרע"ב, תרע"ד. הרב עוזי קלכהיים זצ"ל כתב ביאור לפתגמים אלה וקראם: באר מגד ירחים, על בסיס הפסוק בברכת משה ליוסף: "וממגד תבואת שמש וממגד גרש ירחים" (דברים לג, יד). להלן ביאור פתגמי חודש שבט. הפתגם לשנת תרע"ב, פורסם בגירסא ראשונה בספר: אבי הנחל — לזכרו של אהרל'ה בן יעקב, הוצאת המשפחה, החברים וישיבת כרם ביבנה, תשל"ד, עמ' 103-107. הפתגם לשנת תרע"ד פורסם בגירסא ראשונה: קובץ הראי"ה — שלושים שנה לפטירת הראי"ה קוק, (עורך: יצחק רפאל), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ו, עמ' קצו-קצז.

נלך בדרך אבות, נתבונן במעשיהם, שהם בבחינת סימן לבנים. נכיר את שורשי הנטיעה ולהיכן נופה נוטה.

בעקבות קריאת האלוקים, נוטש אברהם את מולדתו והולך לארץ לא נודעת, "אל הארץ אשר אראך". הוא מועתק מארצו על מנת למצוא מקום בו תגמר השלמתו, "וישוב פרדסי אחר שהיה מדברי"[1]. מעניין הוא סימן ההיכר להבחנת הארץ הנכספת: "בשעה שהיה אברהם מהלך בארם נהריים ובארם נחור, ראה אותם אוכלים ושותים ופוחזים, אמר: הלוואי לא יהא לי חלק בארץ הזאת. וכיון שהגיע לסולמה של צור, ראה אותם עסוקים בניכוש בשעת ניכוש, בעידור בשעת עידור, אמר: "הלואי יהא חלקי בארץ הזאת"[2].

מראה האנשים העוסקים בישובו של עולם, בניכוש, בעידור הארץ הנעבדת, הפוריה — ריתק אותו דווקא לרגבי אדמה אלו. על רקע זה ניתן להסביר ולראות באור חדש את נטיעת האשל. לאחר שהלך בה לאורכה ולרוחבה, הכיר בה את נחלתו המיועדת, ועשה בה כבתוך שלו, בהליכה הכין את הדרך לקנותה לבניו[3], בפעולת הנטיעה נעץ יתד ראשון לקביעות הישיבה בה, בצורה זו נתן את תשובתו לחן המקום ויושביו, ונהיה שותף ביצירה עוד בטרם זכה להיות אדון הארץ בצורה מושלמת.

יצחק מבטא שלב נוסף ביתר תוקף, את דבקותנו לארץ בכל המצבים והתנאים. הוא נצטווה להשאר בארץ בשנת רעבון, "שכון בארץ"! "הוי נוטע, הוי זורע, הוי נציב"[4]. בצו זה של "שכון בארץ" נוצר קשר בל ינתק בין יצחק לארץ. ומכאן הסמל לדורות, לזרע יצחק, להאחז בחבל נחלתם — גם כשאמצעי הקיום דלים וקשים. יעקב מבטא בעלות גמורה — על ידי הקנין, "ויקן את חלקת השדה"[5]. האבות קשרו את גורלם עם הקרקע וגידוליה.

חכמינו מעמיקים ורואים בנטיעה הליכה בדרכי ה'. כשם שנטע ה' אילנות גן עדן, כביטוי לקשר לעולם הארצי, כן נצטוו ישראל בכניסתם לארץ להתחיל בנטיעה, כצעד ראשון, המביע את אחיזתם בה. וכך הם דברי המדרש: "אחרי ה' תלכו ובו תדבקון, וכי אפשר לבשר-ודם לעלות לשמים ולהדבק בשכינה... אלא מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא

1. כוזרי ב, יד
2. בראשית רבה לט, ח.
3. עיין רמב"ן בראשית יג, יז.
4. בראשית-רבה סד, ג.
5. בראשית לג, יט. ועיין בדבריו הנפלאים של ר"א אבן-עזרא "והזכיר זה הכתוב להודיע כי מעלה גדולה יש לארץ-ישראל, ומי שיש לו חלק בה, חשוב כחלק עולם-הבא".

במטע תחלה, הדא הוא דכתיב: ויטע אלוקים גן בעדן, אף אתם כשתיכנסו לארץ — לא תעסקו אלא במטע תחילה, הדא הוא דכתיב: כי תבואו אל הארץ ונטעתם".[6]

הארץ בחורבנה

עם היציאה לגלות — נפסק מעגל היצירה, הארץ נעזבה לשממה, וישראל נתלשו ממקומם, עד לעת קץ שיחונן ה' את ישראל — וישיבם לאדמתם. בתקופה זו נגזר על הארץ שלא תזרע ולא תצמיח. מצב זה ממחיש את הניתוק ההדדי ביניהם, שאין מקום לנטיעה להניב את פירותיה, כל זמן שגולים ישראל משולחן אביהם.

על רקע זה נבין את קריאתו של רבי זירא: "בוא וראה כמה היא חצופה ארץ-ישראל שעדיין עושה פירות!"[7] רבי זירא ראה בתופעה זו עזות, חוצפה. כיצד מסוגלת הארץ לתת פירותיה מבלי בניה? היאך יכולים זרים ליהנות מיבולה? והמדרש משיב: "מפני שמהפכין באדמתה", או "מפני שמזבלין אותה". כביכול אונסים את הארץ על-ידי זיבול ועיבוד שתוציא את תנובתה, אבל בדרך הטבעית נסכרו מעינותיה — ולא תתן פירותיה. וכן רבי יהושע בן לוי כשנקלע לגבלא וראה אשכולות גדלים בין הגפנים וחשב שהם עגלים, לאחר שהתברר לו שהם אשכולות הגפן, הזדעק וקרא: "ארץ, ארץ, הכניסי פירותיך! למי את מוציאה פירותיך, לערבים הללו שעמדו עלינו בחטאתינו".[8] הוא לא השלים עם העובדה שהארץ נותנת יבולה בעין יפה לזרים, לאלו שזכו בה מפני חטאתינו, ראה בכך בגידה וסילוף בתפקיד הארץ, וצוה עליה: הכניסי פירותיך!

תופעה כאובה זו של נתינת הפירות לזרים קיבלה הארה חדשה על-ידי הרמב"ן. בעומדו על חורבות ירושלים חיבר קינה גדולה על חורבן הארץ וגלות העם, ובין השאר כתב:

> דימיתיך הורתי ליולדת שמת בנה בחיקה,
>
> והחלב בשדיה למכאובים,
>
> ותיניק את גורי הכלבים.[9]

6. ויקרא-רבה כה, ג.
7. איכה-רבה פתיחתא, לד.
8. כתובות קיב ע"א.
9. כתבי הרמב"ן, הוצאת מוסד הרב קוק, חלק א, עמוד תכח.

ארץ זבת חלב ודבש, שנועדה לתת תנובתה בשפע, אינה מסוגלת לאצור בקרבה את הטוב. היא משולה ליולדת הסובלת ומתייסרת כשנאגר החלב בקרבה — ועל-מנת לשכך כאביה, היא מוכנה בשעת הדחק לתיתו לגורי הכלבים. הרמב"ן ראה את האויבים — ככלבים הנהנים מטוב הארץ, כשבניה גלו ממנה, הם מנצלים את ההזדמנות שאין מי שיזכה בטוב — והוא נמסר לזרים. ולמרות כל זה, אף כשהגויים ניסו להאחז בה, עדיין מצפה הארץ לבניה:

ואם כל זה מאסו בך עוגבים,

ושממו עליך אויבים...

ורבה העזובה בקרב הארץ השמנה והרחבה,

כי הם אינם הגונים לך,

וגם את אינך ראויה להם, מהמונם,

ולא מהמהם ולא נח בהם.[9]

בעובדה זו שהארץ נשארה שוממת — ראה אות ובשורה לגלויות ישראל. וכך כתב בפירושו על התורה: "ושממו עליה אויביכם — זוהי בשורה טובה מבשרת לכל הגלויות שאין ארצנו מקבלת את אויבנו, וגם זו ראיה גדולה והבטחה לנו, כי לא תמצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם, והיא חרבה כמוה, כי מאז יצאנו ממנה, לא קיבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם".[10]

קץ מגולה

מכאן אנו מתקרבים להבין את הסימן שנתן רבי אבא לקץ הגלות. לאחר הדיון הארוך בין רבי יהושע ורבי אליעזר, כיצד תופיע הגאולה ובמה היא תלויה, — האם בתשובה ובמעשים טובים או ברצון גבוה, — מסיים רבי אבא את המחלוקת בהגדרה ברורה: "ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר: "ואתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא". (סנהדרין צז ע"ב — צח ע"א). הוא ראה בכך סימן גלוי וברור לסיום הגלות. לאחר שנים של ניתוק בין הארץ לבניה — הרי תנובת הארץ, המתגלה בנתינת הפירות, זוהי התעוררות שלאחר תרדמת הגלות. הניצנים הראשונים מבטאים את תחילתה של תקופת התחיה לעצמות היבשות.

10. רמב"ן ויקרא כו, טז.

כאן אין אנו נתפסים לחישובי קץ נסתרים שבינת אנוש אינה מסוגלת לרדת לעומקו, כאן רואות העיניים בשוב ה' שיבת עמו. והמפגש החדש בין הארץ לבנים מתחיל לרקום בשר וגידים, זהו ביטוי לעידן חדש, ובשורה לכל גלויות ישראל על פעמי המשיח. ועל כך מנמקים חכמינו את קדימת "ברכת השנים" — העוסקת ביבול הארץ, כשלב שלפני "תקע בשופר גדול לחירותנו", כי כך הוא תהליך הגאולה.

בדרך זו נבין את תפילתו וצפייתו של אחד מיחידי הדורות, הגאון רבי אליהו מוילנא, שזירז את תלמידיו לעלות לארץ ולחדש את היישוב בה:

> יזכני ה' יתברך לנטוע במו ידי עצי פרי בסביבות ירושלים,
> לקיים 'כי תבואו אל הארץ ונטעתם', בסוד קץ המגולה".

הגאון הכיר את המהלכים הפנימיים של כנסת-ישראל, ידע שהגיע הזמן לחזרת שכינה לציון, ועת פקודה לישראל באה. את ממשותה של האתחלתא-דגאולה יש לקיים בנטיעת אילנות, ואת שאיפתו הכמוסה להיות שותף פעיל במעשה יצירה זה, רצה להמחיש בנטיעה, שהיא בסוד קץ המגולה, אלא שלא זכה לזאת.

שנים רבות לאחר מכן, התרחב הישוב, ומשאלות הלב שהיו בחזון רוחו של הגאון הפכו למציאות ממשית. הקץ המגולה — עשה כברת דרך — וארץ ישראל החלה לתת פריה בעין יפה. ועמד תלמיד תלמידיו — חניך ישיבת וולוז'ין, מרן הרב קוק זצ"ל, וניסח עניין זה בצורה מוחשית יותר, בהתאם להתקדמות פעמי הגאולה. בראותו את החזון המתגשם על אדמת ארצנו כתב בפתגם של חודש שבט: "**מטעי עצי פרי על אדמת הקודש יפריחו תקוות דור דורים**".

דור דורים — הוא דורו של המשיח. בדיון על משך תקופת משיח, מביא רבי ראיה שאותה תקופה תמשך שלושה דורות, מן הפסוק: יראוך עם שמש ולפני ירח **דור דורים**". בזמנו של הרב קוק זצ"ל — מטעי עצי פרי היו לחזון גלוי, — אלא שלא רבים ראו בכך את הסימנים דתחלתא, והיה צורך להשריש בלבבות שאכן ביאה שלישית החלה, עצי פרי באדמת קודש, מפריחים בלבבות את תקוות דור דורים, את אמונת המשיח שפעמיו קרבים והולכים ככל שתוסיף ארץ-ישראל להניב פירותיה. המפגש בין העם והארץ נותן אותותיו בתנובת הארץ. ברכת הארץ היא ביטוי מוחשי להתחדשות היצירה והנטיעה כבימי קדם. ודברי הנביא מתגשמים וניצבים לעינינו במלוא הדרם:

> "והארץ הנשמה תעבד,
> תחת אשר היתה לשממה לעיני כל-עובר.

ואמרו: הארץ הלזו הנשמה — היתה כגן-עדן,
והערים החרבות והנשמות והנהרסות — בצורות ישבו.
וידעו הגויים אשר ישארו סביבותיכם,
כי אני ה' בניתי הנהרסות, נטעתי הנשמה,
אני ה' דברתי ועשיתי".

ב. תיקון העולם

חשק נטיעת אילנות

נובע מחפץ הטבת הדורות הבאים,

המובלט בתקפו בעץ החרוב. (שנת תרע"ד)

"חשק נטיעת האילנות", שמחת היצירה בנטיעת עצי מאכל, נובעת על-פי רוב מעולם החומר. "החשק" קשור לעולם החושים, 'כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים' (בראשית ג, ו) והנוטע מתכוון להנאתו הוא, לזכות בפרי העץ למאכל, למלא תאות האכילה בפירות העץ. ברם, כיון שפעולה זו משכללת את העולם ומוציאה אותו מחורבנו, הרי בשורשה של פעולה זו יש קשר לכל ה"יש", השואף לעילוי ותיקון. לכן נובע חשק זה גם מ"חפץ הטבת הדורות הבאים". ה"חפץ" הוא אבי כל שאיפות האדם,[11] ממנו נובע ה"רצון" — המתפרט גם ל"רצונות" יותר פשוטים, קטנים וגסים, הקשורים לעולם החומר, כ"חשק", כ"תאוה", וכדומה.

אמנם, בנטיעת עץ החרוב, שאת פירותיו ישא לאחר "שבעים שנה", שהם תקופת חיי האדם, מתגלה חפץ זה בטהרתו. רק לשם "הטבת הדורות",

11. אורות הקדש חלק ב, התעלות העולם פרק כז: "ובמוסר החיים של האדם, אותו הרצון דוחפו תדיר. ובידו לישא עין להחפץ המגמתי העומד ממעל לו, נזר אלוקיו על ראשו". ה"חפץ" מבטא את הצד המופשט שברצון. אין משתמשים ב"חפץ" לצרכים מעשים כמו: "אני חפץ בספר", אלא: "רוצה בספר". משמע ש"הרצון" למטה מה"חפץ", ו"החשק" למטה מ"הרצון", שימושו הרגיל לעניני תאוה. בבראשית לד, ח, בתחילה: "שכם בני חשקה נפשו בבתכם", אחר כך נצטרפו עוד חלקי נפש לענין זה, ונתעצם הדבר בלבו 'כיחפץ בבת יעקב'. בתחילה סתם הכתוב: 'בבתכם' אחר כך 'בת יעקב', מפני עצם מעלתה שהיא בת יעקב.

כתשובת הזקן לחוני המעגל: "אני מצאתי את העולם בחרובים, וכשם שנטעו אבותי בשבילי, כך אטע אני לבני" (תענית כג ע"א).

יסוד ה"ערלה" בעצי מאכל, בא מפני "חשק" זה, מפני שהנוטע התכוון רק להנאתו החומרית במילוי כרסו, והראיה — "הנוטע אילן מאכל ודעתו עליו שיהיה סייג לגינה, או שנטעו לקורות האילן ולא לפירותיו, הרי זה פטור מן הערלה" (רמב"ם הל' מעשר שני י, ב). בקשת ההנאה הפרטית לשם אכילה היא אשר גורמת לערלה עד שנה רביעית. בשנה הרביעית אדם מעלה את הפירות לירושלים ואוכל אותם שם בקדושה, ואז הפירות הם קודש הילולים. במקום זה, מתעלית אכילתו לא רק לשם בנין 'גופו הפרטי' אלא "שהוא מניח בזה אבן אחת בבנין העולם היותר כללי והיותר קדוש ונשגב".[12] אחר-כך מותרים הפירות באכילה בכל מקום, לאחר שעלתה אכילתו מפניה פרטית למגמה כללית.

כעין זה פירש הרב קוק זצ"ל לענין ערלת אדם:

> היא אוטמת את נביעתה של תשוקת החיים ממקור הכל, ומטה אותה לצד החלקיות והפרטיות המנותקת ממקור הכל, ואנו נכנסים לברית קודש, שעל-ידו מתגלה הציביון של המשכת החיים לדורות, בתכונה הקשורה ליסוד הכל (עולת ראיה א עמ' שצז).
>
> יסוד הסרת הערלה היא עליית חפץ החיים למידה העליונה המגמתית. (אורות הקדש חלק ב החיות העולמית).

סילוק הערלה הוא תיקון להנאה הפרטית והחלקית, והתקשרות ל"המשכת הדורות הבאים". לכן בעץ החרוב, שאין כאן הנאה פרטית, מתגלה "חפץ הטבת הדורות הבאים" ב"טהרתו" במילואו, ללא כל פניה חלקית. לא במקרה מסמל עץ החרוב את ההסתפקות במועט ואת שלילת חיי המותרות שבהנאת הגוף,[13] כי משעת נטיעתו היתה כאן נטיעה אידיאלית. תיקון העולם השלם יבוא כשיתעלה האדם מ"חשק" פרטי — ל"חפץ" הטבת הדורות. ממגמה אנוכית-פרטית לשאיפה כללית מאוחדת.

12. עולת ראיה א עמ' שסה; עין איה ברכות פרק ז סעיף לא.
13. "וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת" (ברכות יז ע"ב).

הרב עוזי קלכהיים

עולם תוהו עומד הוא לפנינו, כל זמן שאין אנחנו מגיעים לידי התיקון העליון של אחדותם של כל זרמי החיים וכל הנטיות השונות אשר להם. כל זמן שכל אחד מתנשא לומר, אני אמלך ואני ואפסי עוד, אין שלום בעצמנו, ואין שם ד' מופיע עלינו, שמא גופיה דאקריה שלום, אשר אור האמת רק ממנו ועל-ידו מופיע. (אורות הקדש חלק ב התעלות העולם פרק לט).

הרב דוד הכהן (הנזיר)

שביבי אורות ט״ו בשבט

ראשי פרקים
א. השקפת עולם וחיות העולם
ב. מעשר חרובין ופירות האילן
ג. מנהג ט״ו בשבט

א. השקפת עולם וחיות העולם

״ארבעה ראשי שנים הם:... באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי, בית הילל אומרים: בט״ו בו״[1]. למה אמר **כ**דברי ולא **דברי** בית שמאי? אמנם זה בקישור לכל, ברוח המשנה, שכולן באחד לחודש[2], וכן באחד לשבט כדברי בית שמאי לפי דבריהם מה שאין כן לבית הלל.

ובירושלמי[3], ״כדי שיהיו כל חודשי השנה שוין, לא יהא חודש אחד נחלק לב׳ שנים. התיבון, והתנינן באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים בט״ו בו, הרי אין כל חודשי השנה שוין, וחודש אחד נחלק לב׳ שנים״.

א״כ כדברי בית שמאי, כל החודשין שוין. ובגמרא[4], באחד בשבט ר״ה לאילן, מ״ט? אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הואיל ויצאו רוב גשמי שנה ועדיין רוב תקופה מבחוץ, מאי קאמר? ה״ק, אע״פ שרוב תקופה מבחוץ, הואיל ויצאו רוב גשמי שנה״. ובתוד״ה ״באחד בשבט״[5], מפרש לבית הלל כמו לבית שמאי.

* פורסם: חוברת 'מורשה' ד (תשל״ד) עמ' 87-91. ערך והתקין: הרב יוסף טולדנו.
1. משנה ראש השנה א, א.
2. שם, באחד בניסן ר״ה למלכים ולרגלים. באחד באלול ר״ה למעשר בהמה וכו'...
3. ירושלמי ראש השנה א, ב.
4. ראש השנה יד ע״א.
5. שם.

ובירושלמי[6], "חד אמר: כבר יצאו רוב גשמי שנה וכבר רוב התקופה מבחוץ, וחד אמר: עד כאן הן חיין ממי השנה שעברה, מכאן ואילך הן חיין ממי השנה הבאה".

ונראה דלא פליגי, וח"א טעמא דבית שמאי וח"א טעמא דבית הלל, דבהא תליא פלוגתא דבית שמאי ובית הלל. לבית הלל בט"ו בשבט כבר רוב תקופת טבת מבחוץ משא"כ לבית שמאי, רק שליש התקופה, אלא שעד כאן חיין ממי השנה שעברה, מכאן ואילך חיין ממי השנה הבאה.

ועומק הדברים כך; יש שתי השקפות עולם, או יותר נכון **יש השקפת עולם ויש חיות עולם**. הא' הכל ניתן בראיה, כראש חודש, שמקדשין בראיה[7]. הכל בראיה, בעיון, תאוריא זו שיטת בית הלל, שרדפו שלום במעשה ובעיון, הקרוב לעין הדור.

מה שאין כן בית שמאי החזיקו **במקוריות המוחלטה** שאינה יודעת פשרות, וויתורים ואמצעים.

החיות היא עיקר בעולם[8], (ותורה) ולכן ר"ה עד כאן חיין ממי השנה שעברה, מכאן ואילך חיין ממי השנה הבאה.

וכן בתורה, אור תורה וחיי תורה ד"א חיים. אומנם שניהם כאחד, וכל מי שיש בו אור תורה, אור תורה מחייהו, שנאמר: "כי טל אורך טלך"[9].

ומעתה לאורות מרן הרב זצ"ל. הן אורות, הכל אצלו אור ממש, אור שמח בהיר, ניתן להשקפה ולהארה שיכלית.

6. ירושלמי ראש השנה א, ב.
7. ראש השנה כ ע"א.
8. חיות עליונה זו, שהיא מתגברת באדם, דעתו מתוספת עליו, ורוח חכמה ובינה שפוכה בו בשפע עז, בצער ובמכאוב, דעת ולב, ובקורת רוח של ידיעה והכרת אמת לאמיתה, לפתיחת מנעולי שערי החידות, הסגורים ומסוגרים, לבני תמותה, והוא הולך ומתעמק, נוקב ויורד עד התהום (מכי"ק, "מגילת סתרים", כרך ג'). ובספר קול הנבואה (עמ' קכט) כותב מורנו: "העיקר הוא, שנוסף לאור המראה האידיאלי, הנראה, והצפוי, יש החיות העולמית האלהית, ממקור החיים, שהיא פנימית, נראית, הנקשבת והנשמעת, המעלה על אור המראה הנראה, ביחוד העליון. בראש עומד הכתוב, לעולם ה' דברך ניצב בשמים, שדברו הוא נפש וחיות הכל, והדיבור נשמע". ע"ע מבוא לאורות הקודש, מאת מורנו הרב המחבר זצ"ל; אורות הקודש, א, עמ' 19; אורות הקודש, ב, מערכת החיות העולמית; קול הנבואה, עמ' קכג, קכז-קכט.
9. [ישעיה כו, יט], עפ"י כתובות קיא ע"א.

אבל עיקר תוכיותם ופנימיותם היא החיות האלוהית[10] שחיים חיי תורה, וחיי עולם[11] אורות (אורות הקודש) וטללי אורות!

צריך, לחיות בהם, זה ניתן לתחושה פנימית, לחיות אישית נפשית רוחנית ונשמתית, חיה יחידה האור הוא הנושא, ותוכם החיות, החיים, ממקור א' חיים, חי עולמים.

ב. מעשר חרובין ופירות האילן

חמישה עשר בשבט — ראש השנה לאילן.
למאי נפקא מינה? למעשרות.
(פרק קמא דמס' ר"ה)

חשק נטיעת אילנות נובע מחפץ הטבת
הדורות הבאים, המובלט בתוקפו בעץ
החרוב.
(מגד ירחים, פתגמי החדשים
של מרן הראי"ה קוק זצ"ל)

המנהג בחו"ל לאכול מפירות ארץ ישראל בט"ו בשבט ביחוד חרובין. ואמרנו, דנקטו לישנא דגמרא[12], "אמר רבי יוחנן: נהגו העם בחרובין כרבי נחמיה". וקיימו כפשוטו של לשון, נהגו העם בחרובין.

לבאור הגמרא, "ת"ר: אילן, שחנט פירותיו קודם ט"ו בשבט מתעשר לשנה שעברה, אחר ט"ו בשבט מתעשר לשנה הבאה. אמר רבי נחמיה: בד"א באילן שעושה שתי בריכות בשנה. שתי בריכות ס"ד? אלא אימא כעין שתי בריכות, אבל אילן העושה בריכה אחת כגון דקלים וזיתים וחרובין אע"פ שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט מתעשרין לשנה הבאה[13]. וע"ז אמר רבי יוחנן: "נהגו

10. "זיו אור אלוקים, הממלא את העולמים כולם, מחיה ומרוה אותם מדשן נועם עליון של מקור החיים, הרי הוא נותן חיל בנשמות, במלאכים, ובכל יצור, לחוש את פנימיות תחושת החיים". (אורות הקודש-ב, "החיות האלוהית העולמית", עמ' שכט).
11. עפ"י "וחיי עולם נטע בתוכנו". וכן "מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה" (שבת י ע"א).
12. ראש השנה טו ע"א.
13. שם.

העם בחרובין כרבי נחמיה"[14]. ובתוספות[15], "לאו דווקא חרובין דהוא הדין, דקלים זיתים וכל אילנות העושות בריכה אחת בשנה".

ולא כן שיטת הרמב"ם, "החרובין, אעפ"י שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט, מתעשרין להבא, הואיל ומתעשרין מדברי סופרין"[16]. ומוסיף[17], יראה לי, שאין הדברים אמורים אלא בחרובי צלמונה וכיוצא בהן, שאין ראויין למאכל רובי האדם, והן הן שמתעשרים מד"ס. אבל שאר החרובין יראה לי, שהן כשאר הפירות האילן". ודעתו, שכל מעשרות פירות האילן הן מדאורייתא, חוץ משאין ראויין למאכל כמו חרובי צלמונה.

והיכן נזכרו חרובי צלמונה? מפורש בירושלמי[18] "פרי העץ, לרבות כל פירות האילן, יכול שאני מרבה, חרובי שיטה וצלמונה, וחרובי גדירה, תלמוד לומר "מפרי העץ"[19], ולא כל פירות האילן".

ועל זה סומך הרמב"ם, שכל פירות האילן דאורייתא חוץ מחרובי צלמונה וכיוצא בהן (שיטה, גדירה) שהן דרבנן. ומשום נהגו העם בחרובין, של צלמונה, שהן מדברי סופרים, כרבי נחמיה.

והראב"ד משיגו[20]: "אין סברתו נכונה... אבל כל פירות האילן מדבריהם חוץ מתירוש ויצהר וכשאמרו בגמרא, אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן, הוא הדין לכל פירות האילן, שהן מדרבנן".

והנה לעיל[21], "תנא, ירק, דרבנן", ובתוספות[22], משמע דשאר כל פירות דאורייתא. וכן משמע בירושלמי ריש מס' מעשרות — "פרי העץ לרבות כל פירות האילן יכול שאני מרבה חרובי שיטה וצלמונה, ת"ל "מפרי העץ".

ומסיימי, אבל אי אפשר לומר כן[23], והוא כשיטת הראב"ד.

14. שם.
15. שם, ד"ה נהגו בחרובין כרבי נחמיה.
16. רמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי, א, ג.
17. שם.
18. ירושלמי מעשרות א, א.
19. ויקרא כז, ל.
20. השגות הראב"ד, על הרמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי, א, ג.
21. ראש השנה יב ע"א.
22. שם ד"ה תנא דרבנן.
23. שם, שם דלקמן בפרקין (טו ע"א) אמרו: מעשר חרובין דרבנן, ובפרק כיצד מברכין (ברכות לו ע"א) מעשר צלף מדרבן וכו'...

והנה הברייתא, המובאה בירושלמי[24], היא מספרי [25] ראה פיסקה עה"כ "עשר תעשר"[26] ודריש מהכתוב " וכל מעשר הארץ מזרע הארץ"[27], "מפרי העץ"[28] פירות האילן וכו'...

וכל הברייתא מובאת גם בתורת כהנים[29], והרב מלבי"ם[30], מביא דעת שלישית, "הר"א ממיץ בס' יראים[31], וסמ"ג[32], דרק מעשר שני הוא דאורייתא". וכן בפירוש הראב"ד לתורת כהנים[33], "יכול שאני מרבה חרובי שקמה, צלמונה וחרובי גדירה...

יש מי שאומר כי הזרעים ופירות האילן מעשרותם מן התורה אבל תרומתן אינה אלא מדרבנן, דכ' "ראשית דגנך ותירושך ויצהרך"[34], אבל הירקות מעשרותם דרבנן... וי"א דקרא דדרשינן הכא לרבות זרעים פירות האילן אסמכתא בעלמא היא... והאי מזרע הארץ דגן, מפרי העץ תירוש ויצהר.

וכן בפירוש הר"ש משאנץ, לת"כ[35], ופירות האילן מעשרותיהן מן התורה כדכתיב "וכל מעשר הארץ". אבל תרומה שלהן מדרבנן דכ' "ראשית דגנך" אבל מעשר ירקות דרבנן. וי"מ, שגם זרעים ופירות אילן מעשרין מדרבנן בעלמא וכ"ו...

בס' יראים, אבל מעשר שני נוהג בשאר פירות אפילו בירקות, שבו ריבה הכתוב, בפ' ראה אנכי,... מנין לרבות פירות? ת"ל "תבואת זרעך", מנין לרבות ירקות למעשר? ת"ל "כל מעשר הארץ האמור בסוף פ' בחקתי, וההוא במעשר שני משתעי — והא דאמרינן בכ"מ דמעשר פירות דרבנן, הנהו במעשר ראשון תרומה גדולה ותרומת מעשר מיירי דכתיב בהו דגן תירוש ויצהר... כך נ"ל עד יורה לי צדק[36].

24. ירושלמי מעשרות א, א.
25. פרשת ראה יד, כב.
26. דברים יד, כב.
27. ויקרא כז, ל.
28. שם.
29. פרשת בחוקותי, פרק יב, ט.
30. המלבי"ם, התורה והמצוה על הספרא.
31. סי' קעג.
32. עשין קלו, קסא.
33. פירוש הראב"ד על הספרא, פרשת בחוקותי, פרק יב, ט. הוצאת ספרא, ירושלים.
34. דברים יח, ד.
35. פרשת בחוקותי, פרק יב, ט.
36. "ספר יראים", חבור נפלא על מצות התורה מאת הרב אדמו"ר רבינו אליעזר ממיץ זצ"ל אחד מבעלי התוספות ותלמיד רבינו יעקב תם זצ"ל. סימן קמז. דפוס ווילנא [תרנ"א].

והנה לי"א, דמעשר מפירות דאורייתא, ותרומתן דרבנן, נמצא זה לא כסדר תרומות, שקודם תרומה למעשר, שכן הלכה. ובפירות, אין קודם תרומה למעשר. ואיך יפרישו תרומה דרבנן לפני מעשר דאורייתא ונמצא כהן אוכל אינו מתוקן דאורייתא.

וכבר פלפלו בזה בס' תועפות ראם[37], על ספר יראים.[38]

ג. מנהג ט"ו בשבט

> על פי המנהג יש בו (ט"ו בשבט) איזה
> רושם של יום חגיגה, של התעוררות
> לתחיה ישובית באה"ק.
> (הראי"ה קוק, אגרות ראיה, ב, עמ' סא).

במנהגי מהרי"ל, בט"ו בשבט אין אומרים תחינה אך במגנצא ובוורמיישא אומרים תחינה. ובהגהת מהרי"ל אומרים תחנון בט"ו באב וט"ו בשבט. ובמנהגי ר"י טירנא, בט"ו בשבט אין נופלים לילה ויום, כי הוא ר"ה לאילנות[39].

בטור, לא נזכר, רק בבית יוסף וכן המחבר[40], נהגו שלא ליפול על פניהם בט"ו באב ולא בט"ו בשבט וכ"ו...

ובמגן אברהם[41], נוהגים האשכנזים להרבות במיני פירות של אילנות[42], בשם "תיקון יששכר" והוא ספר העיבור, לר' יששכר ב"ר מרדכי סוסן.[43]

37. מאת אברהם אבא בא"א מהו"רר אליהו שיף נ"י יליד מינסק דליטא. דפוס ווילנא. [תרנ"א].
38. סימן קמז, ס"ק ה.
39. וכן צבור שבקשו לגזור תענית בה"ב ופגע בתענית ט"ו בשבט התענית נדחה לשבת הבאה כדי שלא יגזרו תענית בט"ו בשבט שהוא ראש השנה לאילנות (שו"ע או"ח סימן תקעב, ג) ואפילו חתן ביום חופתו אינו צם בט"ו בשבט (משנה ברורה, סימן קלא, ס"ק לב).
40. שו"ע או"ח סי' קלא, ו.
41. שם ס"ק טו.
42. וכן נוהגים הספרדים. ("פרי עץ הדר" — סדר לימוד לט"ו בשבט, ירושלים תשי"ז). ובספר "שבט מוסר", פרק טז, בצוואת ר"א הגדול כתב: בני, הוי זהיר לברך על הפירות בט"ו בשבט, שמנהג ותיקין הוא.
43. ונקרא גם כן תיקון יששכר, אוצה"ס, קונשטנטינא שכד דף שלט.

הרב יהודה שביב

האדם עץ השדה — ליחסי הגומלין שבין האדם לעץ

ראשי פרקים

א. זיקה שמבראשית
ב. השפעה הדדית
ג. קרע
ד. אדם ועץ לא נכחדו במבול
ה. עבודת האדם תחת עבודת האדמה
ו. ראשית גאולה — שיקום היחסים עם האדמה
ז. כי יש לעץ תקווה — ולאדם?
ח. כימי העץ ימי עמי
ט. נטיעת האדם ונטיעת הבורא

א. זיקה שמבראשית

שני תיאורי בריאה באו בספר בראשית.[1] בראשון (בפרק א) סדורים הברואים לפי סדר בריאתם, למן היום הראשון ועד לשישי. והסדר שנראה בהם הוא: דומם, צומח, חי מדבר. ואילו בתיאור השני (בפרק ב) אין הבחנה בסדר זמנים של נבראים שונים וכל החלקים נראים כאילו נבראו בו זמנית.

בתיאור הראשון רחוקים העצים והאדם מרחק של שלושה ימי בריאה, שהעצים — כיתר הצומח — נבראו ביום השלישי והאדם ביום השישי.

ואילו בתיאור השני באו שני אלו — העצים והאדם — סמוכים זה לזה, כשתיאור בריאת האדם קודם, כאמור:

> אלה תולדות השמים והארץ בהִבראם...
>
> וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ...
>
> וייצר ה' א-להים את האדם...
>
> ויטע ה' א-להים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר.

1. על ההבדל בין התיאורים כבר העמידו חז"ל במדרשים עת אתר ופרשנים ראשונים והוגים אחרונים נזקקו לו. ואף לנו דברים בעניין ועוד חזון למועד בע"ה.

> ויצמח ה' א-להים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע (בראשית ב, ד-ט).

לא זו בלבד שנבראו סמוכים, אלא אף הוצבו בסמיכות זה לזה. ואף שמבחינה התפתחותית קרובים יותר בעלי החיים לאדם, הרי זיקתו הראשונית של האדם למי מן הברואים היא אל העץ.

והבחינה שנבחן האדם היא בהתייחסותו אל העץ. והיחס עפ"י המצוָה עליו ע"י הקב"ה — אמור היה להיות אמביוולנטי: מחד — "מכל עץ הגן אכל תאכל" (שם שם טז).[2] ומאידך — "מעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (שם שם יז).

ב. השפעה הדדית

תוארי העצים — עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע — מכוונים להשפעתם על האדם. פרי עץ החיים בכוחו להעניק חיי נצח לאדם ("פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעֹלם" — ג, כב[3]), ואילו פרי עץ הדעת — דעה יתירה ("כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כא-להים יֹדעי טוב ורע" — ג, ה). כך שני עצים מיוחדים אלו, ואילו שאר העצים מעניקים לאדם חיים במידה ודעת במידה.

אבל ההשפעה היא הדדית: לא רק העץ מגדל ומחזק את האדם[4], אלא האדם הוא הקרוא לגדל ולחזק את העצים. שהרי זה הוא ייעודו כאמור: "ויקח ה' א-להים את האדם וינִחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (ב, טו). הרי שוב שניות: 'לעבדה' — היינו לטפח ולפעול בחיוב; ל'שמרה' — למנוע קלקולים ונזקים.

2. האם היתר כאן או אף מצווה, נחלקו, כנראה, קדמונינו. מתרגום רס"ג, ראב"ע והמדרש הגדול נראה שהבינו שרק היתר כאן; לעומת זאת מרד"ק ורבינו בחיי עולה כי מצווה היתה.
3. ואילו השכיל האדם לאכול מעץ חיים בתחילה, ולא נפתה לאכול מעץ הדעת – כי אז היה זוכה לחיי עד.
4. ראב"ע מבאר בשונה מראשונים אחרים את הכתוב האוסר השחתת העצים בעת מצור ('כי האדם עץ השדה' — דברים כ, יט): "כי חיי בן אדם הוא עץ השדה". וכבר קדמו לו בפירוש זה חז"ל בספרי באומרם: "כי האדם עץ השדה — מלמד שחייו של אדם אינם אלא מן האילן". באמת לא רק חיותו הפיסית של האדם נבנית מפרי העץ, אלא גם הנאתו האסתטית ודבר זה עולה ממטבע ברכת האילנות — "שלא חסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות נאים להנות בהם בני אדם". נמצא כי אף אילנות שאין פריים למאכל מחיות את האדם.

נמצא: האדם עובד בגן ושומר על העצים, והעצים מזינים ובכך מגינים על האדם, על גופו ונפשו.[5]

ג. קרע

כך המצב האידיאלי הרצוי והראוי. אולם משחטא האדם ועבר על מצות בוראו שציווהו לבלתי אכול מפרי עץ הדעת, כבר חל קרע בינו לבין הטבע. מגן העדן גורש הוא, ואף מחוצה לו כבר אין האדמה נענית לו כבתחילה, אלא "בעצבון תאכלנה כל ימי חייך, וקוץ ודרדר תצמיח לך" (ג, יז-יח); לא עוד אכילת פרי העץ, אלא "ואכלת את עשב השדה" (שם).

מכאן ואילך אנו עדים לשרשרת של הידרדרות מדור לדור. שאם אדם עוד יכל להפיק מה מן האדמה, אם גם בזיעת אפו — הרי קין בנו, רוצח אחיו, נענש בכך שגם "כי תעבד את האדמה לא תסף תת כחה לך" (ד, יב).

ואמנם תיקון מה התחולל בימי נח שהתקין להם מחרשות לחרוש בהם את האדמה[6].

ד. אדם ועץ לא נכחדו במבול

ומעניין שכשירד המבול הגדול ומחה את כל החיים אשר על פני האדמה, מדגישה התורה:

> ויגוע כל בשר הרמש על הארץ, בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השרץ על הארץ וכל האדם... וימח את כל היקום אשר על פני האמה מאדם ועד בהמה, עד רמש ועד עוף השמים (ז, כא-כג).

ומכלל הפירוט הרב בחי אתה למד: החי נכחד כולו (פרט לאותם שנקבצו לתיבה); הצומח לא נכחד[7]. הרי לנו: האדם לא נכחד, כי מצא מפלט בתיבה (העשויה מעצים); העצים אף הם לא נכחדו.

5. מעתה, לחם שאוכל האדם אינו לחם חסד. שהרי בזכות הוא אוכל. ואולי הטעם שלא הותרה לו לאדם הראשון אכילת בשר בעלי חיים (ראה סנהדרין נט ע"ב, וראשונים לבראשית ט, ג) הוא שאכילה כזאת היתה בגדר לחם חסד, שכן האדם לא פעל מאומה לחיותם ולשימורם של בעלי החיים. רק לאחר המבול, שבע"ח חבו את חייהם לנח ולבניו הותרה אכילת בע"ח לבני אדם.
6. מדרש תנחומא לפרשת בראשית, סוף פסקה יא.
7. ומכאן לעלה זית שהביאה היונה טרף בפיה לאחר שוך המבול (ח, יא).

ה. עבודת האדם תחת עבודת האדמה

עצים שרדו את המבול; עצים לא שרדו את המכות במצרים. ואדרבא התורה מדגישה את שאירע לעצים. כך במכת הברד: "ויך הברד בכל ארץ מצרים את כל אשר בשדה" (שמות ט, כה) וכך במכת הארבה: "ואכל אל כל העץ הצמח לכם מן השדה" (שם י, ו).

אפשר שכך אירע שכן במצרים כבר אין האדם עובד את האדמה, אלא האדם כעבד עובד את האדם[8].

הרי לנו: גלות פוגעת באדם ואף העץ נפגע. כיוצא בזה יארע לימים בעת חורבן הארץ. כך נאמר בפרשת התוכחה בבחוקותי: "ולא תִתן ארצכם את יבולה ועץ השדה לא יִתן פריו" (ויקרא כו, כ).[9]

ו. ראשית גאולה — שיקום היחסים עם האדמה

ומכאן צעד ראשון בגאולת האדם מישראל — קריאת גאולה גם לעץ.

> וכי תבֹאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל (ויקרא יט, כג)

ואף שפִסקה זאת נראית כמשפט הקדמה להלכות שבעקבותיה, הלכות ערלה ונטע רבעי, הנה חז"ל במדרשם רואים אותה גם כבעלת מסר לעצמה, שכך דרשו:

> כשהיו ישראל במדבר ארבעים שנה, היה המן יורד והבאר עולה להן והשליו מצוי להן וענני כבוד מקיפין אותן ועמוד ענן מסיע לפניהם, כיוון שנכנסו לארץ אמר להם משה: כל אחד ואחד מכם יטעון מכושיה ויפוק וינצוב ליה נציבן [=יטעון מכושו ויצא ויטע לו נטיעות]... מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה... אף אתם כשתכנסו לארץ לא תתעסקו אלא

8. ולא כך הייתה ראשית העבדות במצרים. שהעבדות, כפי שהנהיג אותה יוסף בשנות הרעב, התמקדה בעבודת האדמה. כפי שהורה יוסף: "ויאמר יוסף אל העם: הן קניתי אתכם היום ואת אדמתכם לפרעה. הא לכם זרע וזרעתם את האדמה" (בראשית מד, כג).
9. וכשישראל גולים מארצם, אין אדמת הארץ נענית למי מעובדיה ועציה אינם נותנים את פריים כאמור: "והשְמֹתי אני את הארץ ושממו עליה איביכם הישְבים בה" (ויקרא כו, לב). וכתב הרמב"ן: "וכן מה שאמר כאן 'ושממו עליה אויביכם', היא בשורה טובה מבשרת בכל הגלויות, שאין ארצנו מקבלת את אויבינו. ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם והיא חרבה כמוה, כי מאז יצאנו ממנה לא קבלה אומה ולשון וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם".

במטע תחילה, הה"ד: "כי תבואו אל הארץ ונטעתם" (ויק"ר כה, ה).

המדרש מבליט את הניגוד בין הכניסה לארץ לחיי הנדודים במדבר, אולם ניתן לראות ניגוד גם לחייהם במצרים. צא וראה מהם ה'מעדנים' שהיו מנת חלקם במצרים, עליהם הם מתרפקים –

"זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים... את הקִשָּׁאים ואת האבטִחים ואת החציר ואת הבצלים ואת השומים" (במדבר יא, ה). ואין בכל הרשימה הזאת ולו פרי אחד! לעומת שבחה של ארץ ישראל שהוא דווקא בפירותיה. אכן אינו דומה הפקת פרי עץ להפקת אבטיחים ובצלים. שראשונים דורשים אורך רוח והתמדה לעומת פרי האדמה הנותן תשואה מיידית. אבל אורך הרוח וההתמדה משתלמים, שהעץ נותן פריו לשנים הרבה לעומת ירקות השדה.

ז. כי יש לעץ תקווה — ולאדם?

אמרנו כי העץ נותן פריו לשנים הרבה. ולא זו בלבד, אלא שמצינו לו לעץ תכונה ייחודית, עליה העמיד איוב:

> כי יש לעץ תקוה — אם יכרת ועוד יחליף ויֹנקתו לא תחדל.
>
> אם יזקין בארץ שרשו ובעפר ימות גזעו, מריח מים יפריח ועשה קציר כמו נטע (יד, ז-ט).

הרי תכונת התחדשות, שגם אם ייכרת גזעו או יזקין הרי הוא מצמיח חליפים חדשים. ובזה לא שווה האדם לעץ, כפי שממשיך שם איוב:

> וגבר ימות ויחלש ויגוע אדם ואין... ואיש שכב ולא יקום.

לאדם דרך כלל אין תקווה. אולם ישנם בני אדם המבורכים בברכת ובתכונת העץ.

כזה הוא האיש המתואר במזמור הראשון בתהלים.

> האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד, ובמושב לצים לא ישב, כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה.

הרי הוא:

> כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יִתן בעתו...

כזה הוא הגבר אשר יבטח בה', שהוא

> כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראֶה כי יבֹא חֹם

והיה עלהו רענן ובשנת בצרת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי (ירמיהו יז, ח).

כזה הא הצדיק, שהוא

כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה...

עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו (תהלים צב, יג-טו).[10]

ח. כימי העץ ימי עמי

באריכות ימים אין האדם יכול להשתוות לעץ. שימיו של אדם קצובים לו – "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה" (תהלים צ, י). ואילו העץ הבודד אפשר לו לשרוד מאות שנים. האדם היחיד אינו יכול להשתוות; האומה כולה, כיחידה אורגאנית אחד — יכולה. וכבר דימה הנביא את ימיה של האומה לימי העץ — "כי כימי העץ ימי עמי" (ישעיהו סה, כב). מעתה נאמר אף אנו, כי אם אמנם אין לאדם יחיד תקווה כלעץ — כדרך שקונן איוב כנ"ל, הרי לאומה יש תקווה, ואף אם ייכרת מי מענפיה ואף אם יזקין בארץ שורשה, הרי מריח מים תפריח, "ויצא חטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה" (ישעיהו יא, א).

ט. נטיעת האדם ונטיעת הבורא

הדרך מן הגלות לגאולה עוברת דרך המדבר. המדבר — ארץ תוהו ("ימצאהו בארץ מדבר ובתהו ילל ישמן (דברים לב, י).

שהייה במדבר הרי היא כחזרה אל עולם בראשית של תוהו ובוהו, עולם של טרם עץ וטרם שיח. בעולם של בראשית יש להתחיל מבראשית וכדרך שבראשיתו של עולם עסק הקב"ה במטע תחילה, כן מצווים ישראל להיות עוסקים במטע תחילה –

וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל (ויקרא יט, כג).

מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה, הדא הוא דכתיב (בראשית ב, ח): "ויטע ה' אלוקים גן בעדן" –

10. יושם לב לדימויים אלו, לעומת דימויים לבעלי חיים שמצינו בברכת יעקב לבניו ואף בברכת משה לשבטי ישראל.

> אף אתם כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה (ויקרא כה, ג)[11].

ואם אמנם אוחזים בני האדם באומנותו של הקב"ה ונוטעים נטיעות, עדיין שמורה לו לקב"ה נטיעה מיוחדת — נטיעת עם ישראל בחלקה המיועדת והמיוחדת לכך, כדרך שצפו משה ובני ישראל בשירת הים:

> תְּבִאמו **וְתִטָּעֵמו** בהר נחלתך (שמות יו, יז).

ומרחיב אסף בשירתו:

> גפן ממצרים תסיע תגרש גוים ותִּטָּעה
>
> פנית לפניה ותשרש שרשיה ותמלא ארץ...
>
> תשלח קצירה עד ים ואל נהר יונקותיה (תהלים פ, ט-יא).

ושם הצדיקים — שהם כזית וכארז — שתולים בבית ה' ובחצרות אלוקינו יפריחו (תהלים צב) קרואים לפעול עם אל, לטעת משתילי עץ החיים ועץ הדעת ולהפוך את העולם כולו לגן עדן.

11. אף לאחר שחרב העולם לראשונה וחזר להיות תוהו ובוהו, לא נתעסק נח אלא במטע תחילה, כאמור: "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם" (בראשית ט, כ).

הרב צבי שורץ

ויחל נח איש האדמה ויטע כרם

ראשי פרקים
א. נח נוטע כרם
ב. כרם, בית, אשה
ג. מטע מתחילת ברייתו של עולם
ד. שירה ושמחה על היין
ה. עץ הדעת טוב ורע
ו. נח אחר המבול
ז. ונטעו כרמים ושתו את יינם

א. נח נוטע כרם

"ויחל נח איש האדמה ויטע כרם" (בראשית ט, כ). פסוק זה מציין לכאורה פעולה סתמית של נטיעת כרם. 'ויחל' לשון תחילה — זוהי הפעולה הראשונה באדמה, שנח עושה לאחר המבול. אך במדרש בראשית רבה (וילנא) לו, ג מסבירים שהמילה 'ויחל' איננה במשמעות של פעולה ראשונה, אלא היא מורה על פעולה שלילית: "ויחל — נתחלל ונעשה חולין וכי לא היה לו ליטע דבר אחר של תקנה?! לא ייחור אחד (של זית) ולא גרופית אחת (של תאנה)". המילה ויחל מתפרשת מלשון חילול.

רש"י בפירושו לתורה משלב בין שתי המשמעויות של המילה. תחילה וחילול: "ויחל — עשה עצמו **חולין** שהיה לו לעסוק **תחילה** בנטיעה אחרת". רש"י מביא את דברי המדרש, והוסיף את המילה תחילה. השפתי-חכמים שם מסביר שרש"י הבין את המשמעות הכפולה של הפס' מכך שהיה צריך לפתוח ישירות במילים 'ויטע כרם' ולא במילה 'ויחל'. כך פירש שם גם הספורנו: "ויחל — התחיל בפועל בלתי נאות ולכן נמשכו מזה מעשים אשר לא ייעשו, כי אמנם מעט הקלקול בהתחלה יסבב הרבה ממנו בסוף".

בהקשר שלילי זה גם נתבאר על ידי המדרש בבראשית רבה (וילנא) לו, ג הכינוי "איש האדמה", שירד מדרגתו "ואחר שנקרא איש צדיק נקרא איש אדמה".

ב. כרם, בית, אשה

הפירושים הללו המתארים את דרגתו הירודה של נח שהפך להיות איש אדמה ונתחלל-נתחלן, הם בשל הפסוק הבא אחר כך העוסק בשכרותו של נח "וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה" (בראשית ט, כא), אלא שאפשר היה לפרש את כל הפסוק במשמעות חיובית.

פסוקים רבים במקרא משבחים נטיעת כרם. כך בנבואות הנחמה של הנביאים: "ונטעו כרמים ואכלו פרים" (ישעיהו סה, כא), וביחזקאל "ובנו בתים ונטעו כרמים" (יחזקאל כח, כו), "ונטעו כרמים ושתו את יינם" (עמוס ט, יד) ובירמיה "עוד תטעי כרמים" (ירמיהו לא, ד), ואשת החיל משתבחת: "מפרי כפיה נטעה כרם" (משלי לא, טז).

כך כתב הרמב"ם בהלכות דעות ה, יא:

> דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה, שנאמר: "מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו" (דברים כ, ו), "מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו" (שם ה), "מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה" (שם ז). אבל הטפשין מתחילין לישא אשה, ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית, ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה. וכן הוא אומר בקללות "אשה תארשו בית תבנהו כרם תטע" (דברים כח, ל), כלומר יהיו מעשיך הפוכין כדי שלא תצליח את דרכיך, ובברכה הוא אומר: "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו" (שמואל א יח, יד).

מהרמב"ם נלמד שסדר העולם הוא: מציאת פרנסה, בנין בית ולבסוף נישואין. הדוגמה שהרמב"ם מביא למציאת פרנסה היא נטיעת הכרם. אם כך, מדוע התגנה נח שנטע כרם, הרי פעולה זו היא הביטוי החיובי ביותר לפרנסה וזו הדרך לבניין העולם?

על הרמב"ם עצמו קשה מהפסוקים אותם הוא ציין מהחוזרים מעורכי המלחמה. שם הסדר: "ודברו השטרים אל העם לאמר מי האיש אשר **בנה בית** חדש ולא חנכו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו. ומי האיש אשר **נטע כרם** ולא חללו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו. ומי האיש אשר **ארש אשה** ולא לקחה ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה" (דברים כ, ה-ז). הרמב"ם ציטט פסוקים אלה, אך בסדר שונה.

הכסף משנה שם מתרץ שהרמב"ם למד זאת מן הקללות. שם נאמר: "אשה תארש ואיש אחר ישכבנה, בית תבנה ולא תשב, כרם תטע ולא תחללנו"

(דברים כח, ל), וסדר זה הוא קללה, ומקרא זה הוא עיקר. לפיכך סדר הברכה הוא הפוך כרם, בית ואישה.

כך גם עולה מהגמ' בסוטה מד ע"א, ומשם למד זאת הרמב"ם

> תנו רבנן: "אשר בנה, ...אשר נטע, ...אשר ארש" (דברים כ, ה-ז), לימדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה. ואף שלמה אמר בחכמתו: "הכן בחוץ מלאכתך ועתדה בשדה לך אחר ובנית ביתך" (משלי כד, כז). הכן בחוץ מלאכתך — זה בית, ועתדה בשדה לך — זה כרם, אחר ובנית ביתך — זו אשה.

לפי דברי הכסף משנה העיקר הוא להנשא בסוף התהליך לאחר נטיעת הכרם ובנין הבית. אך אין זה כל כך משנה מה קודם למה, נטיעת כרם או בנין בית.

נח נשא כבר אשה ובנה בית (אהל) עוד לפני המבול, ואילו נטיעת הכרם היתה אחר כל זה, אבל הרי עם היציאה מן התיבה אחר המבול **התחיל** עולם חדש והכתוב רואה בפעולה זו התחלה, ולכן ראוי ללכת כדרך בעלי הדעה ולנטוע כרם **תחילה** כדרך שעושים בתחילת בניין העולם, כי הוא מורה בכך דרך לאחרים כיצד יש לבנות עולם, ומדוע ביקרו אותו חז"ל בשל מעשה זה?

ג. מטע מתחילת ברייתו של עולם

ככלל, נטיעה **בתחילת ישובו של עולם** היא דבר ראוי ונכון. כך נאמר במדרש בויקרא רבה כה, ג על הפס': "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" (ויקרא יט, כג):

> ר"י ברבי סימון פתח: "אחרי ה' אלוקיכם תלכו" (דברים יג, ה). וכי אפשר לבשר ודם להלוך אחר הקב"ה... ואתה אומר "ובו תדבקון" (שם)? אלא מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה הה"ד "ויטע ה' אלוקים גן בעדן" (בראשית ב, ח) אף אתם כשנכנסים לארץ לא תתעסקו אלא **במטע תחילה** הה"ד "כי תבואו אל הארץ ונטעתם (ויקרא יט, כג)".

החשיבות היא בעצם הנטיעה, בה יש משום ישוב הארץ, עד כדי שהיא אחד הביטויים הנעלים של הליכה בדרכיו של הקב"ה. גם התרגום הירושלמי (המיוחס ליונתן בן עוזיאל) מתרגם את הפס': ויחל נח איש האדמה" (בראשית ט, כ) "ואשכח גופנא דמושכי נהרא מן גינוניתה דעדן ונצביה לכרמא". זאת כדי להדגיש, שפעולה זו היא ממש אותה פעולה שנעשתה על ידי הקב"ה בתחילת בריאתו של עולם. מהמקורות הללו עולה שהיה ראוי לשבח את נח

על התחלה זו, מאחר ויש בה הליכה בדרכי הבורא וממידת דרך ארץ לישובו של עולם.

ד. שירה ושמחה על היין

גפן היין היא אחת מן המטעים המשובחים, מלבד היותה אחד משבעת המינים שנשתבחה בהם א"י. מיד אחר תבואת הארץ היא ראש לפירות המשובחים: "ארץ חטה ושעורה, וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש" (דברים ח, ח). ברכת הגפן שונה מברכת הענבים כי "אישתני למעליותא אישתני לברכה" (ברכות לה ע"ב). היין משמש גם לנסכים במקדש, ואין אומרים שירה אלא על היין (ברכות לה ע"א), שנאמר: "החדלתי את תירושי המשמח אלוקים ואנשים" (שופטים ט, יג). בתוס' שם ד"ה שאין, פירש: אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת הדם וניסוך המים. כמו כן, כוס היין משמשת למצוות רבות: 4 כוסות בליל הסדר, מצוות קידוש בשבת ויו"ט, בברכת הנישואין, בברית המילה, כוס של ברכה בברכת המזון. ביו"ט אין שמחה אלא בבשר ויין (תוספתא פסחים י, ד), כדברי הפסוק "ויין ישמח לבב אנוש" (תהילים קד, טו). בפורים, היין הוא מרכז הסעודה "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע" (מגילה ז ע"ב), ובו מתקיימת מצוות היום: "ימי משתה ושמחה" (אסתר ט, כב).

ה. עץ הדעת טוב ורע

אחד הזיהויים של עץ הדעת, שממנו אכל אדם הראשון הוא הגפן, ומקור הלימוד הוא מנח. בגמ' בברכות מ ע"א:

> דתניא: אילן שאכל ממנו אדם הראשון, רבי מאיר אומר: גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אלא יין, שנאמר: 'וישת מן היין וישכר' (בראשית ט, כא).

על עץ זה נצטווה: "מכל עץ הגן אכל תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (בראשית ב, טז-יז). זיהוי זה נסמך כנראה גם על התואר "טוב ורע". זאת מאחר שכשם שישנם פסוקים המדברים בשבחו של היין, כך גם יש פסוקים המדברים בגנותו של היין. היין הוא משקה משכר, ולכן הזהירה התורה את הנזיר להתרחק "מכל אשר יעשה מגפן היין" (במדבר ו, ד). ההקשרים הרבים שבהם נזכר היין במקרא הוא בהקשר לשכרות, זנות, זלילה וסביאה. "זנות יין ותירוש יקח לב" (הושע ד, יא), "אל תהי בסבאי יין" (משלי כג, כ), ושתיית היין גרמה לכישלון לוט בבנותיו (בראשית יט, לג-לה) "והרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין" (סוטה ב ע"א).

הכרם, הגפן והיין, הם אכן מן המטעים המשובחים ביותר, אולם הם יכולים להיות המסוכנים ביותר, ולכך התכוונו חז"ל בזיהוי עץ הדעת "טוב ורע". הוא יכול להיות טוב והוא יכול להיות רע. הטוב והרע הם אף במה שקשור לכמות היין אותו שותים. הגמ' בברכות לה ע"ב משוה בין יין ללחם, ומסיקה: "יין — פורתא סעיד ומשמח (ואילו לחם סועד אבל לא משמח) ואילו טובא — גריר". שתיית יין מועטה משמחת ומלבבת, ואילו ריבוי היין משכר ומערבב את הדעת.

כך אפשר להסביר, את כל המקורות העוסקים בשכרות, שגוררת לזנות. כי מדובר בשתייה מרובה ובין חזק. וכך מדייק הפסוק "אל תהי בסבאי יין ובזוללי בשר" (משלי כג, כ) הדגש הוא על סביאה ולא על שתייה מועטה, וכל עניינו של בן סורר ומורה התחיל מכך שהוא "זולל וסובא" (דברים כא, כ) ובמשנה סנהדרין ח, ב כתוב: "משיאכל תרטימר בשר וישתה חצי לוג יין" שהוא ביטוי לאכילה ושתייה מרובה.

הבחנה זו בין שתיה מועטה לשתיה מרובה, עולה במפורש ממדרש אבכיר (מובא בתורה שלמה בראשית ט אות קכד):

> ויטע כרם — בא לקראתו השטן רצונך שניטענה יחדיו אני ואתה? אמר לו הן. מיד הביא תחילה רחלה אחת ושחטה על הגפן, ואח"כ הביא אריה אחד ושחטו על אותו הגפן, ואח"כ חזיר אחד ושחטו על אותו הגפן. מפני מה עשה כן השטן? כשאדם שותה כוס אחד הוא כרחלה — עניו ושפל רוח, וכשהוא שותה שתי כוסות — מיד נעשה גיבור כארי ומתחיל לדבר גדולות ואומר מי כמוני, וכשהוא שותה ג' או ד' — מיד הוא נעשה כחזיר שמתלכלך בטיט ורפש אף הוא מתלכלך ואף במי רגלים.

חטאו של נח הוא בתכלית הנטיעה. הוא רצה לנטוע כרם כדי להשתכר. המדרש בבראשית רבה לו, ד מדייק זאת מריבוי השימוש בו"ו החיבור בפסוקים אלו:

> אר"י לעולם לא תהי להוט אחר היין שכל פרשת היין כתיב בה וי"ן י"ד פעמים. הה"ד **ו**יחל נח, **ו**יטע כרם, **ו**ישת מן היין, **ו**יתגל, **ו**ירא חם, **ו**יגד לשני אחיו, **ו**יקח שם ויפת, **ו**ישימו על שכם שניהם, **ו**ילכו אחורנית, **ו**יכסו את ערות אביהם ופניהם אחורנית וערות אביהם וגו' **ו**יקץ נח **ו**ידע את אשר עשה לו, **ו**יאמר ארור כנען עבד עבדים וגו'.

ויחל, **ו**יטע, **ו**ישת, **ו**ישכר, **ו**יתגל שזה מראה על מהירות ותכיפות שבין הנטיעה לשתיה. על השתיה עצמה מוסיף המדרש שם: "וישת מן היין, וישת, שתה שלא

במדה ונתבזה". בפירוש מתנות כהונה שם הסביר שהדבר מדויק מהמילים: "מדכתיב 'מן היין' משמע מן היין כולו ולא חש ליקח ממנו במידה משוערת".

ו. נח אחר המבול

אולם יתכן להסביר הסבר נוסף להיבט השלילי שבנטיעת כרם. בגמ' בסנהדרין ע ע"א נאמר:

> "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם" (בראשית ט, כ). אמר רב חסדא אמר רב עוקבא, ואמרי לה מר עוקבא אמר רבי זכאי: אמר לו הקדוש ברוך הוא לנח: נח, לא היה לך ללמוד מאדם הראשון, שלא גרם לו אלא יין. כמאן דאמר אותו אילן שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה. דתניא, רבי מאיר אומר: אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה.

אפשר לראות במדרש זה ביקורת כפולה. אחר שראה את הידרדרות העולם שהחל מאכילת עץ הדעת והביא יללה על האדם ונגמר בדור המבול ש"השחית כל בשר את דרכו על הארץ" (בראשית ו, יב), היה לו לעשות תשובת המשקל ולהתרחק מדבר מסוכן, וכדברי המדרש בבראשית רבה (וילנא) לו, ג, בפנית ה' לנח: "וכי לא היה לו ליטע דבר אחר של תקנה?! לא ייחור אחד (של זית) ולא גרופית אחת (של תאנה)". נטיעת גרופיות של תאנים או יחורי זיתים, הם מיישבים את הארץ, משביעים ומישבים את הדעת ואין בהם שום צד של סכנה.

יתכן עוד שיש כאן ביקורת נוספת על נח, שאחר המבול הוא מתיאש ובורח מתיקון העולם, מעין לקיחת סמים כדי לברוח מהתמודדות. העולם נחרב ועל נח וביתו הוטל לבנותו מחדש בישוב הארץ בבניין ובנטיעות ואח"כ למלא את העולם בתורה ומצוות, בדעה רבה וביראה טהורה, ואילו הוא מתחיל בנטיעת כרם ומשתכר ומתגלה באהלו. נטיעה זו היא בריחה ויאוש מתיקון עולם. עיתוי זה של נטיעת כרם מיד אחר המבול, עומד ביסוד הביקורת, שהיה לו להתעסק במטע אחר **תחילה**, זו אינה נטיעה ראויה **להתחלה אחר המבול**. הכל כמובן תלוי בכוונת הנטיעה, נטיעה שעניינה בניין הארץ ויישובה וכל מטרתה לגדל פירות משבעת המינים לפרנסה, להלל ולשבח את ה' וללכת בדרכיו ולנטוע עצים כמו בגן עדן היא משובחת, ועליה נאמר "ויין ישמח לבב אנוש" והיא מעטרת כל שמחה בביתו של אדם ובבית המקדש. אולם, נטיעה שעניינה להיטות אחר המשקה המשכר ורצון לבריחה ולשינה במקום תיקון העולם, ועוד על ידי שתייה מרובה, היא מגונה ביותר ומחריבה עולם. אין גנאי

בנטיעת כרם בתחילת בניינו של עולם כי זו הדרך הראויה לבני אדם כדברי הרמב"ם בהלכות דעות, שהיא מציינת פרנסה המכבדת בעליה ואח"כ בניין בית ונשיאת אשה. אולם נטיעת הכרם ע"י נח שהיה תחילה אחר המבול היא נטיעה של חולין, כי אותה נטע לשם שכרות ובריחה וכך מביא מהרז"ו בפירושו למדרש שם: "שנטע כרם לא לקיום העולם אלא לשתות יין הרבה".

המילה "ויחל" שבה פותח המקרא את פרשת נח אחר המבול ודורש אותה לחולין, היא בשל האכזבה הרבה דוקא מנח, מאדם שראה את כל העולם נחרב ויודע מה הן הסיבות שגרמו לכך, והוא מתחיל לייסד עולם בנטיעת גפן, שהיא התחלה מסוכנת והוא להוט אחר היין אף שראה את תוצאותיו ההרסניות. אחר המבול אנו מצפים לשינוי מהותי בהתנהגותו של נח, להסתערות פעילה ללא לאות, לבניית עולם מוסרי וערכי, לפעולה של הנהגה אחראית ולדוגמה אישית רוחנית ומעודנת מאדם שממנו תצמח כל האנושות.

ז. ונטעו כרמים ושתו את יינם

בנבואות הנחמה מוצאים אנו את נטיעת הכרמים כבשורה של גאולה הכוללת שפע, התיישבות והשתרשות. "עוד אבנך ונבנית בתולת ישראל עוד תעדי תפיך ויצאת במחול משחקים. עוד **תטעי כרמים** בהרי שמרון נטעו נטעים וחללו" (ירמיהו לא, ג-ד). "וישבו עליה לבטח ובנו בתים **ונטעו כרמים** וישבו לבטח" (יחזקאל כח, כו). "ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו **ונטעו כרמים ושתו את יינם** ועשו גנות ואכלו את פריהם. ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם אמר ה' אלקיך" (עמוס ט, יד-טו). "ישם מדבר לאגם מים וארץ ציה למצאי מים. ויושב שם רעבים ויכוננו עיר מושב. ויזרעו שדות **ויטעו כרמים** ויעשו פרי תבואה. ויברכם וירבו מאד ובהמתם לא ימעיט" (תהילים קז, לה-לח).

אפשר להסביר את הדגש בפסוקים על נטיעת כרמים דווקא, כחזרה ותיקון לנטיעת הגפן בגן עדן והכרם שנטע נח, ולתיקון חטאיהם של האדם הראשון ונח.

בנבואת הגאולה בישעיהו נאמר: "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ ועגל וכפיר ומריא יחדו ונער קטן נהג בם. ופרה ודב תרעינה יחדו ירבצו ילדיהן ואריה כבקר יאכל תבן. ושעשע יונק על חר פתן ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה. לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא, ו-ט). מסביר הרד"ק שם בד"ה ושעשע יונק על חור פתן: "והנה איבת הנחש הנגזרת בימי בראשית עם האדם תסתלק בימות המשיח בכל ארץ ישראל ולעם ישראל בכל מקום שילכו לא יזיקם נחש ולא חיות רעות".

כך גם קללת הכרם המשכרת תסור ולעתיד לבא יחזור הכל למצבו של העולם לפני החטא והכרמים ישמשו רק לשתיה משמחת ולא לשכרות, לבניין של תקוה ולא של יאוש, לצמיחה, התחדשות רוחנית ושפע ולא לבריחה, שינה וחידלון.

הרב ישראל סמט

נטיעת ישראל באדמתו

ראשי פרקים

מבוא
א. בין רועה לנוטע
ב. המלך דוד — רועה
ג. מאוהל לבית
ד. תקופת השופטים — המשך תקופת הנדודים
ה. איסור השיבה למצרים
ו. המשך יציאת מצרים
ז. איפה יום העצמאות?
ח. חנוכת בית המקדש הראשון
ט. מקדש ומשכן
י. כרובים — קבע ועראי
יא. שלמה שדומה לנטיעה במלכותו
יב. הסכנה האורבת לנוטע
יג. לעתיד לבוא — נטיעה נצחית

א. מבוא

נטיעה ראשונה בעולם, של הקב"ה היתה:

> ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר (בראשית ב, ח).

על האדם הוטל "לעבדה ולשמרה" (שם טו). מיד לאחר בריאתו היה האדם לעובד אדמה.

דבר רגיל הוא במקרא שעצמים שהכתוב מספר עליהם, משמשים בשתי משמעויות: האחת ממשית והשניה סמלית. המשמעות הסמלית קשורה לעולם האנושי שבהקשרו העצמים מוזכרים.[1] העצים בגן עדן מסמלים איפוא את

1. ראה: הראי"ה קוק, ערפלי טוהר, ירושלים תשמ"ג, עמ' ל, ד"ה אין רחוק הוא הרעיון. עין במאמרי: "טעמו של פסח", בתוך: משעבוד לגאולה — מפסח עד שבועות, לזכר משה ברי הי"ד, מרכז שפירא: מכון תורני ישיבת אור עציון, תשנ"ו, עמ' 32-33, ושם הערה 5.

המציאות האנושית: הגן ניתן לאחריותו של האדם, ושם בגן עדן, היה צריך להיות מקומו. כשם שהעצים נטועים במקומם, כך צריך היה האדם להיות נטוע במקומו. ברם, חטאו של האדם גרם לכך שכוונה זו לא התממשה. מערכת היחסים שבין האדם לאדמתו התקלקלה, מעתה תצמיח האדמה קוץ ודרדר ומזונותיו של אדם יבואו בקושי, ולא עוד, אלא שאדם גורש מגן עדן ונאלץ לנדוד למקום אחר.

בניו של אדם, קין והבל, עסקו בשני מקצועות שונים: קין היה עובד אדמה, ואילו הבל היה רועה צאן. אחר כך חטא קין ברצח הבל. עונשו של קין היה דומה לעונשו של אדם: "כי תעבד את האדמה לא תסף תת כחה לך נע ונד תהיה בארץ" (בראשית ד, יב). נמצא, ששני עובדי האדמה הראשונים — אדם וקין — חטאו וגורשו מאדמתם. המסקנה המתבקשת מפרשה זו היא שעבודת האדמה משחיתה את האדם, ואילו חיי נדודים ורעיית צאן מתאימים יותר לרצון ה'.[2]

ברם, מצאנו שכשיבואו ישראל לארצם הם עתידים ליטוע בה עצים, כך נאמר בויקרא יט, כג:

> וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל.

חז"ל אף הפליגו וראו בפסוק זה לא רק ציווי ליטוע, אלא ביטוי עיקרי להליכה בדרך ה'. כך נאמר בויקרא רבה (מרגליות) כה, ג:

> ר' יהודה בר' סימון פתח: אחרי ה' אלקיכם תלכו ואתו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקולו תשמעו ואתו תעבדו ובו תדבקון (דברים יג, ה). אמ' ר' יהודה בר סימון: וכי איפשר לאדם לבשר ודם להלוך אחרי הקב"ה, אותו שכתוב בו: 'בים דרכך ושבילך במים רבים' (תהלים עז, כ), ואת אמרת: 'אחרי ה' אלקיכם תלכו'? 'ובו תדבקון' (שם), וכי איפשר לבשר ודם לעלות בשמים ולהדבק באש, אותו שכת' בו: 'כי ה' אלקיך אש אכלה' (דברים ד,כד), 'כורסייה שביבין דינור, נהר דינור' (דניאל ז, ט-י), ואת אמרת: 'ובו תדבקון'? אלא מתחילת ברייתו שלעולם לא נתעסק אלא במטע תחילה, הדא הוא דכתיב: 'ויטע ה' אלקים גן בעדן' (בראשית ב, ח), אף אתם כשאתם נכנסין לארץ ישראל לא תתעסקון אלא במטע תחילה, 'כי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל'.

2. כפי שמצאנו אח"כ אצל נוח שנוטע כרם, והדבר הוליך לשכרותו. השוה: הרב אלחנן

הקב"ה נטע גן, וגם אנו מצווים לעשות כמותו: ליטוע עצים בארץ ישראל ולנסות להפכה לגן עדן. צורת מחשבה זו ראויה לעם השב לארצו ודבק בה, כדברי חז"ל: "כשאתם נכנסים לארץ ישראל". כך התנבא הנביא יחזקאל (לו, ח) על פריחת הארץ לאחר השיבה מהגלות: "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא". כך חשו גם הבאים לארץ בתקופתינו, והפכו את נטיעת העצים לאחד הסימנים הבולטים של השיבה לארץ.[3] התורה מייעדת את עם ישראל לחיים של עבודת אדמה בארץ ישראל. בכל מקום בתורה, עם ישראל מתואר כעם של עובדי אדמה האוכלים מיגיע כפיהם. ברכתם היא ברכת האדמה וענשם הוא עונש של בצורת ורעב.

עם ישראל עבר מרעיית צאן לחיים חקלאיים. מעבר זה היה כרוך בסיכונים הקשורים בנטיעה — בחיים החקלאיים. בדברים שלהלן נעסוק במעבר זה — מיציאת מצרים להתישבות בארץ — ובמשמעויותיו.

א. בין רועה לנוטע

בשחר ימיו של עם ישראל, היו אבותינו רועי צאן. שלושת האבות ושנים עשר בני יעקב עסקו כולם ברעיית צאן. עיסוק זה, אִפְשֵׁר להם לא להיות תלויים במקום מסויים. כך אנו מוצאים את אברהם ויעקב עוברים עם מקניהם מארץ לארץ. אברהם עלה לארץ ישראל, ויעקב וכל מקנהו עלו לארץ מפדן ארם ואחר כך ירדו מצרימה. כשבאה משפחת יעקב למצרים, המשיכה בעיסוק המשפחתי המסורתי.[4] אף לאחר יציאת מצרים, בשנות נדודיהם במדבר, עסקו ישראל במרעה.[5] אמנם מכל שבטי ישראל היו שהתייחדו בכך שהיה להם 'מקנה רב',[6] אך גם לאלה שלא היה מקנה רב, היה מקנה.

על פי העקרון שהוזכר לעיל, יש לחפש בתיאור אבותינו כרועים גם את משמעותו הסמלית. הצאן ורועיהם נודדים ממקום למקום. תיאור אבותינו כרועים מדגיש את היותם נודדים ולא חקלאים הנטועים במקום אחד ואינם זזים ממנו. אין זה מפתיע איפוא, שאנו מוצאים בתנ"ך מקומות רבים

סמט, עיונים בפרשות השבוע, בראשית שמות, ירושלים תשס"ב, עמ' 14-17.

3. ראה למשל: אניטה שפירא, 'המוטיווים הדתיים של תנועת העבודה', בתוך ציונות ודת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 319.
4. בראשית מו, לב.
5. שמות יב, לח.
6. במדבר לב, א.

בהם מדומה עם ישראל לצאן, ומנהיגיו לרועים.[7] גדולי המנהיגים של עם ישראל, היו רועי צאן: משה ודוד. מצאנו שאף הקב"ה מכונה: רֹעֵה ישראל.[8]

הכניסה לארץ גרמה לשינוי. עם ישראל התנחל בארץ והפך לעם של עובדי אדמה. מרועי צאן, הפכו אבותינו לחורשים, זורעים ונוטעים. כשם שמצאנו שעם ישראל מדומה לעדר צאן, כך במקומות רבים בתנ"ך מדומה היאחזות עם ישראל בארץ לנטיעה, והקב"ה למי שנוטע את העם בארצו.[9]

ב. המלך דוד — רועה

דוגמא לשינוי שעבר על עם ישראל, נוכל למצוא בנבואת נתן לדוד, בה מסביר ה' לדוד מפני מה לא יוכל לבנות את בית המקדש. הנבואה חוזרת לימי הנדודים במדבר, כדברי ה' לדוד, בשמואל ב ז, ו-ז:

> כי לא ישבתי בבית למיום העלתי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה ואהיה מתהלך באהל ובמשכן: בכל אשר התהלכתי בכל בני ישראל הדבר דברתי את אחד שבטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי את ישראל לאמר למה לא בניתם לי בית ארזים.

ה' כביכול התהלך באהל, כנודד במדבר. מנהיגי ישראל במדבר מדומים לרועים,[10] והם לא נצטוו לבנות בית לה' המתהלך עמם באוהל. אף דוד

7. למשל: במדבר כז, טז-יז; שמואל ב ה,ב; ירמיהו ב, ח; ג, טו; כג, א-ד, ועוד. השוה גם שמות רבה ב, ב: "...במה הוא בוחנו (= את הצדיק) במרעה צאן, בדק לדוד בצאן ומצאו רועה יפה שנא' (תהלים עח, ח) 'ויקחהו ממכלאות צאן', מהו ממכלאות צאן כמו (בראשית ח) ויכלא הגשם, היה מונע הגדולים מפני הקטנים והיה מוציא הקטנים לרעות כדי שירעו עשב הרך ואחר כך מוציא הזקנים כדי שירעו עשב הבינונית, ואח"כ מוציא הבחורים שיהיו אוכלין עשב הקשה, אמר הקב"ה מי שהוא יודע לרעות הצאן איש לפי כחו יבא וירעה בעמי, הה"ד (תהלים עח, ח) 'מאחר עלות הביאו לרעות ביעקב עמו', ואף משה לא בחנו הקב"ה אלא בצאן, אמרו רבותינו כשהיה מרע"ה רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסית כיון שהגיע לחסית נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות, כיון שהגיע משה אצלו אמר אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא עיף אתה הרכיבו על כתיפו והיה מהלך, אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך חייך אתה תרעה צאני ישראל, הוי ומשה היה רועה" (שמות ג, א).
8. תהלים פ, ב; ישעיה מ, יא, ועוד.
9. ישעיהו ס, כא; ירמיהו לא, כז, ועוד.
10. רד"ק לפס' ז: "את אחד שבטי ישראל — שופטי ישראל ומלכם כמו "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י) כמו שאמר "אשר צויתי לרעות את עמי ... ישראל" והשופט

רועה היה, ועובדה זו מתבטאת בהמשך הנבואה בהבנת תפקידו ההסטורי, כפי שמופיע שם ח-ט:

> ועתה כה תאמר לעבדי לדוד כה אמר ה' צבאות אני לקחתיך מן הנוה מאחר הצאן להיות נגיד על עמי על ישראל. ואהיה עמך בכל אשר הלכת ואכרתה את כל איביך מפניך ועשתי לך שם גדול כשם הגדלים אשר בארץ.

הנבואה מבטאת את המהפך שחל בחיי דוד: מרועה צאן אלמוני הפך דוד למלך גדול ששמו מפורסם. ברם, ראייה רחבה יותר של משמעות רעיית הצאן, מביאה למסקנה שהכתוב הזכיר את דוד כרועה כיוון שרעיית הצאן קשורה לנדודים, לחוסר קביעות. חיי הנדודים של המלך מבטאים את מצב עמו. עד עכשיו עדיין לא נקבעו ישראל על אדמתם וכעת צריך להתרחש מהפך הסטורי, כפי שממשיך ה' את דבריו לדוד, שם י:

> ושמתי מקום לעמי לישראל **ונטעתיו** ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יסיפו בני עולה לענותו כאשר בראשונה.

אמנם דוד ניצח את אויביו, אך עם ישראל עדיין לא התיישב היטב על אדמתו, עדיין חסרה ה'נטיעה'. ה' — רועה ישראל, משנה כביכול את תפקידו, והופך לנוטע.[11] רק כשייטע הקב"ה את עמו, כשעם ישראל ישב על אדמתו בבטחה גמורה, אז יוכל בנו של דוד לבנות בית לה' את בית המקדש.

נבואת נתן מלמדת אותנו פרק בהלכות מנהיגות. דוד חש שהגיע הזמן בו 'ישב' הקב"ה בבית. הקב"ה משיב שעדיין הוא רועה ישראל, על כן אין הוא יושב אלא מהלך בקרב צאנו.[12] "... כי לא **ישבתי** בבית למיום העלתי את בני ישראל ממצרים ועד היום הזה ואהיה **מתהלך** באהל ובמשכן. בכל אשר התהלכתי בכל בני ישראל..." (שם שם ו-ז). דוד אמנם חש שעכשיו הניח ה' לו מכל אויביו, אך לא כך היה מצבו תמיד. אף הוא החל את מלכותו כנודד, וה' התהלך עמו: "ואהיה עמך בכל אשר **הלכת**...". רק לאחר שיֵשבו ישראל על אדמתם בדרך של נטיעה, אז תבוא גם השכינה למקומה הקבוע.[13]

או המלך הוא הרועה; וכן במקומו בדברי הימים את אחד שופטי ישראל (דברי הימים א יז, ו)."

11. שינוי מעין זה בדימוי המיוחס למעשה ה', ישנו גם בתהלים פ. בתחילת הפרק מדומה ה' לרועה: "**רעה ישראל** האזינה נהג כצאן יוסף ישב הכרובים הופיעה (פס' ב), ובסוף הפרק לנוטע: גפן ממצרים תסיע תגרש גוים **ותטעה** (ט); וכן: וכנה אשר **נטעה** ימינך ועל בן אמצתה לך (טז).
12. השוה דברים א, לג, ועוד.
13. התיישבות דוד בבית הקבע היא חלק מהמעבר משלב הנדודים לשלב הקבע. בינתיים

המקרא מדמה את נדודי עם ישראל לנדודי הצאן, ואת האחזותו בארץ לנטיעת עץ. הקב"ה מדומה לרועה ולנוטע, בהתאם לתקופה המתוארת.

ג. מאוהל לבית

המלך דוד חשב שהשעה ראויה לבנות את בית המקדש. כדי להבין את אורח מחשבתו, עלינו לחזור לציווי התורה על בנין בית המקדש. לאחר הציווי על הבאת כל הקרבנות למקום אשר יבחר ה', מצווה התורה, בדברים יב, ח-יא:

> לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו. כי לא באתם עד עתה אל **המנוחה** ואל הנחלה אשר ה' אלקיך נתן לך. ועברתם את הירדן וישבתם בארץ אשר ה' אלקיכם מנחיל אתכם **והניח לכם מכל איביכם מסביב** וישבתם בטח. והיה המקום אשר יבחר ה' אלקיכם בו לשכן שמו שם שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עולתיכם וזבחיכם מעשרתיכם ותרמת ידכם וכל מבחר נדריכם אשר תדרו לה'.

בינתיים, כל זמן שלא באו ישראל 'אל המנוחה ואל הנחלה', לא נבחר 'המקום' לעבודת ה'. אבל לאחר שישראל יעברו את הירדן, ישבו בארץ וה' יניח להם מכל אויביהם מסביב, אז עתיד להבחר 'המקום' — בית המקדש.

כבר בשמות טו, יז, נרמז היחס בין השלמת תהליך ההתישבות בארץ לבין בניית בית המקדש:

> תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך.

ה' נוטע את עמו בארץ תחילה, ורק אח"כ ייבנה מקדש ה'.[14]

לאחר שדוד ניצח את אויביו, חש שהגיעה השעה לבחור מקום לה', וכדברי דוד לנתן הנביא, בשמואל ב ז, א-ב:

> ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל איביו. ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון האלוקים ישב בתוך היריעה.

על הנימוק הכתוב בתורה, שה' הניח לישראל מכל אויביהם, הוסיף דוד נימוק נוסף: המלך עצמו יושב בבית ארזים, ואי אפשר שארון מלכו של עולם, יימצא באוהל. 'בית ארזים' מסמל בית מפואר וחזק. רק מלכים ועשירים גדולים יכלו

אין המעבר שלם. לאחר שיתקיים 'ונטעתים', יבוא ה' וישב בביתו.

14. כדברי רבי לבנו, כתובות סב ע"ב.

להרשות לעצמם יבוא ארזים מהלבנון כדי לבנות את ביתם.[15] אך מלבד זאת, מסמל הארז נטיעה גדולה וחזקה, שאינה נעקרת ממקומה בקלות, נטיעה אלוקית — "עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע" (תהילים קד, טז). דוד הבין שביתו הבנוי מבטא את 'המנוחה והנחלה' אליהם צריך עם ישראל להגיע כתנאי לבניית בית המקדש, והוא מוסיף ומטעים: אי אפשר שישראל יושבים בכבוד, ואינם מכבדים את ה'. טהרת לבו של דוד, העזרה האלוקית לה הוא זוכה תמיד ובעיקר נימוקיו של דוד נראו כה משכנעים, עד שנתן הנביא מבלי להוועץ בה' אמר על כך לדוד:"ויאמר נתן אל המלך כל אשר בלבבך לך עשה כי ה' עמך" (שם שם ג).

ברם, לא כך ראתה ההשגחה את המצב. כאמור, מקומו של דוד הוא בין הרועים. רועה צאן היה ותפקידו הוא עדיין להוליך את הצאן למקומן. על אמירת דוד שהוא יושב בבית ארזים משיב לו הקב"ה, שם יא-יג:

> והגיד לך ה' כי בית יעשה לך ה'. כי ימלאו ימיך ושכבת את אבתיך והקימתי את זרעך אחריך אשר יצא ממעיך והכינתי את ממלכתו. הוא יבנה בית לשמי וכוננתי את כסא ממלכתו עד עולם.

דוד אמנם בנה לעצמו בית ארזים, אך בית ממש לא בנה. איזהו בית ממש? הוי אומר: בית מלוכה.[16] משפחת מלוכה, שושלת, היא הבית האמיתי והנטיעה האמיתית.[17] בית הארזים יכול להיות קבוע במקומו רק כשהנטיעה האלוקית תושלם. רק כשיבנה ה' את ביתו של דוד, אז יוכל בנו של דוד לבנות את בית ה'. תפקידו ההסטורי של דוד היה לנצח את אויבי ישראל, אך רק בזרעו יהיה ניכר שההישג שהשיג לא היה עוד נצחון זמני בשרשרת שעבודים. רק שלמה יהיה 'איש מנוחה'.[18]

15. שלמה נצרך לכמות גדולה של ארזים, אותם קנה ממלך צור (מלכים א ה, טז-לב). בוני הבית השני הוצרכו לקבל צו מלכותי שיאפשר להם להביא ארזים לבנית הבית (עזרא ג, ז).
16. ראה תרגום על 'בית יעשה לך ה'': בֵּית מַלְכוּ — בית מלוכה.
17. השוה לדבר ר' יוסי על חמשת בניו: נטעתי חמשה ארזים בישראל (שבת קיח ע"ב, ומקבילה בבראשית רבה פה, ה).
18. דברי הימים א כב, ט. אצל המלך שלמה מודגש שבית המקדש נבנה רק כשהניח ה' לישראל מאויביהם. כך שלח שלמה לחירם: "ועתה הניח ה' אלקי לי מסביב אין שטן ואין פגע רע. והנני אמר לבנות בית לשם ה' אלקי כאשר דבר ה' אל דוד אבי לאמר בנך אשר אתן תחתיך על כסאך הוא יבנה הבית לשמי" (מלכים א ה, יח-יט). וכן בתפילת שלמה: "ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל..." (שם ח, נו).

במילים אחרות: אם דוד הוא עדיין רועה, תקופת שלמה בנו תהיה תקופת נטיעה.

ד. תקופת השופטים — המשך תקופת הנדודים

מנבואת נתן לדוד, ניתן ללמוד על התקופה שקדמה לבנין בית המקדש.[19] עד לימי שלמה לא ראו ישראל את עצמם ולא ראתה אותם ההשגחה כ'נטועים' על אדמתם, כמי שיושבים ישיבת קבע בארצם. הדבר מתבטא בסקירה על ירושת הארץ המופיעה בפתיחת ספר שופטים, בה בולט מספר השבטים שלא הורישו גוים מנחלתם. אפילו מקומו של בית המקדש היה בידי גוים עד שקנאו דוד מידי ארונה היבוסי.[20] עוד מצאנו שהכתוב התייחס לשעבוד הפלשתי כאל שעבוד מצרים, ולישועה ממנו כאל יציאת מצרים. דימוי זה עולה שוב ושוב. כבר למושיע הראשון מיד פלשתים, שמשון, נעשה נס של בקיעה שאחריו יוצאים מים, כדרך שנעשה למשה במדבר.[21] הדמיון בין השחרור משעבוד הפלשתים לבין יציאת מצרים מתחזק בספר שמואל. שבי הארון ביד פלשתים סימל את שעבוד בני ישראל במצרים, ויציאתו של הארון בדרך נס מארץ פלשתים, לאחר שורה של מכות שהוכו הפלשתים, מזכירה את יציאת מצרים. הכתוב אינו מסתפק בדמיון בלבד, אלא מצטט את דברי הקוסמים הפלשתים (כעין חרטומי מצרים) שערכו השוואה כזו באופן מפורש.[22] ההשוואה בין תקופת השופטים לבין שעבוד מצרים מלמדת אותנו שבמובן מסויים שעבוד מצרים עוד לא תם. אף על פי שישראל כבר יושבים על אדמתם, אין זו ישיבה של בני חורין הנטועים על אדמתם בדרך קבע.

ה. איסור השיבה למצרים

לאור זאת אפשר להבין את הציווי למלך, בדברים יז, טז:

> רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וה' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד.

על המלך למעט בסוסים, כדי שלא ישיב את העם למצרים, שהיתה מקור הסוסים. תלות בטחונית במצרים, היתה עלולה לחזור ולהוליך לתלות

19. מיציאת מצרים ועד לבנין בית המקדש עברו ארבע מאות ושמונים שנה (שם ו, א).
20. שמואל ב כד.
21. שופטים טו, יח-יט.
22. שמואל א ה-ו. דברי הקוסמים שם ו, ו. השוה גם דברי הפלשתים שם ד, ח.

תרבותית. השיבה למצרים המשיכה להיות סכנה מאיימת. ולכן נאמר בתוכחה בדברים כח, סח:

> והשיבך ה' מצרים באניות בדרך אשר אמרתי לך לא תסיף עוד לראתה והתמכרתם שם לאיביך לעבדים ולשפחות ואין קנה.

הקללה האחרונה שבתוכחה, אולי זו הכוללת את כולן, היא ביטול יציאת מצרים. אולי אפילו שיבה למצב נחות מאשר במצרים. אז היינו עבדים וכאן ינסו ישראל למכור עצמם לעבדים ולשפחות ולא יהיה מי שיקנה אותם.[23] לפי מה שראינו עד כה, עד לימי שלמה החשש מפני שיבה למצרים אינו רק מפני אפשרות ביטול יציאת מצרים. חשש זה נובע מכך שיציאת מצרים נתפסה כמעשה שלא הושלם. עם ישראל אמנם נכנס לארץ ישראל, אך כל זמן שהיציאה ממצרים לא הושלמה, כל זמן שעם ישראל לא הכה שורש בארצו, הוא עלול להעקר ממנה ולשוב למצרים.

ו. המשך יציאת מצרים

כניסת ישראל לארץ, היתה סמוך לחג הפסח. ביהושע ה, מסופר שאחרי חציית הירדן חנו ישראל בגלגל, שם מלו את עצמם ואח"כ חגגו את הפסח. אפשר להסביר את הכניסה לארץ בעונה זו בסיבות גשמיות: נוח להתחיל מלחמה באביב ולא בחורף. אך קשה להימלט מתחושה שלא במקרה הוצמדה הכניסה לארץ לחג הפסח. חג הפסח מזוהה יותר מכל חג אחר עם יציאת מצרים. קרבן הפסח הוא קרבן היציאה: אותו אכלו ישראל מעט לפני שיצאו ממצרים, דמו הגן עליהם מפני מכת בכורות, והוא מסמל את לידתו של עם ישראל כשיצא מתחת יד מצרים.[24] כידוע, לא היתה היציאה ממצרים קלה, לא רק בגלל המצרים שניסו להשיב את בני ישראל למצרים, אלא גם בגלל ישראל שהתקשו להתנתק ממנה. בני ישראל לא הסתגלו למצבם החדש וכשנתקלו בקשיים בדרך, ביטאו רצון לחזור למצרים.[25] דור יוצאי מצרים התקשה להשתחרר מהעבדות שבליבו.

כאמור, עם הכניסה לארץ ישראל, לפני הקרבת קרבן הפסח, נצטוו ישראל למול את עצמם. לאחר המילה, אמר ה' ליהושע:

23. ראה רש"י וראב"ע.
24. השוה מאמרי 'טעמו של פסח' (לעיל הע' 1) בעיקר עמ' 40-42.
25. שמות יד, יא; במדבר יד, ג-ד.

ויאמר ה' אל יהושע היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם ויקרא שם המקום ההוא גלגל עד היום הזה (יהושע ה, ט).

לכאורה אין הדבר מובן: מה עניין 'חרפת מצרים' אצל המילה שעשו ישראל? אדרבה: מפורש בכתוב שדווקא במצרים מלו, ובמדבר לא! הדבר גם קשה מצד עצמו: מדוע מלו במצרים, ואילו במדבר, כשהיו ישראל חופשיים, דווקא אז לא מלו את בניהם?

התשובה לתמיהות אלה תלויה בהבנה שיציאת מצרים הינה תהליך, ולא אירוע חד פעמי. אף שהדבר אינו מפורש בכתוב מסתבר שעוד במצרים ישראל מלו את עצמם לפני הקרבת הפסח, כיון שהקרבתו היתה מותנית במילה. כלומר: כשהתקרבו פעמי החירות, היו כל ישראל נימולים. כשגרם חטא המרגלים, ונתעכבו ישראל במדבר, נוצרה עצירה בתהליך הגאולה. תגובת העם על דבריהם של המרגלים היתה: "ויאמרו איש אל אחיו נתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד). העם עדיין חולם על שיבה למצרים ולא הפנים את החרות שניתנה לו. זו היא 'חרפת מצרים' — העבדות שבתוך העם.[26] העדרה של ברית המילה ביטא את חרפת העבדות שלא סרה. חידוש ברית המילה, עם כניסתו של הדור החדש לארץ, ביטא את הסרתה של חרפה זו. דור חדש נוצר, אשר לא ידע גלות. ברור אם כן, מדוע נבחר זמן הפסח לשם כניסה לארץ. קרבן הפסח בצירוף למילה שקדמה לו, סימלו את היציאה ממצרים. הכניסה לארץ היא המשך התהליך של יציאת מצרים ובדין שתיעשה סמוך להקרבת הפסח.[27]

ז. איפה יום העצמאות?

שאלה מפורסמת היא מדוע לא נותרו בידינו חגים מימי הבית הראשון, כגון: חג כניסה לארץ, חג בניין בית המקדש, וכיו"ב.[28] לפי האמור התשובה

26. כמה מפרשים ביארו שהערלה היא החרפה. רלב"ג פירש: אמונותיהם הנפסדות. ר' יוסף אבן כספי פירש שהמצרים לא האמינו שיכנסו לארץ ויחזיקו בה, ועם הכניסה לארץ נגולה מעליהם חרפה זו.

27. מעין זה ברוקח על חג הסוכות (סי' ריט): "כל זמן שלא כבשו וחלקו קורא יציאת מצרים, כמו שכתוב: 'אשר הכה משה ובני ישראל בצאתם ממצרים'" (דברים ד, מו). לדבריו, הביטוי 'יציאת מצרים' בלשון התנ"ך, עשוי לתאר את התקופה שנמשכה עד סוף השנה הארבע עשרה ליהושע בן-נון.

28. אמנם עיין: הרב משה צבי נריה, "תוספת ימי שמחה לישראל", צניף מלוכה, כפר הרוא"ה תשנ"ב, עמ' 103 הכותב שיום ט"ו בחדש אב נוסף עוד בימי המקרא. אמנם אין ראיה מהמקרא שיום זה נחגג, ושנחגג על ידי כל ישראל. ראה עוד: הרב שלמה

לכך היא שבימי הבית הראשון נתפסו האירועים ההסטוריים כהמשך לאירועים המצויינים בתורה. הכניסה לארץ לא נתפסה רק כעניין העומד בפני עצמו, אלא כהמשך הנדודים במדבר ויציאת מצרים. אין צורך לחגוג בנפרד את הכניסה לארץ, אלא להוסיף על זכרון יציאת מצרים. יתר על כן: יציאת מצרים והכניסה לארץ נתפסו כהישג שאינו מובטח לגמרי ויש לשמור עליו. אם עם ישראל יחטא, הוא עלול לשוב לימי הנדודים במדבר, או אף לשעבוד מצרים. גם אם אין מדובר על שיבה למדבר ממש, השיבה למדבר עלולה להיות ע"י הפיכת ארץ ישראל למדבר, על ידי בצורת שהופכת את הארץ למדבר,[29] והשיבה למצרים עלולה לבוא גם באופן אחר, על ידי שעבוד בארץ. הנבואה ראתה בכל שעבוד — אפילו בארץ ישראל — כשיבה למצרים, ובכל ישועה חיזוק ליציאת מצרים. באי הארץ לא חשו בצורך להוסיף ימי זכרון לכניסה לארץ כיוון שחגי התורה שהם זכר ליציאת מצרים, ביטאו גם את המשכה של היציאה, את ההאחזות בארץ ישראל.

ח. חנוכת בית המקדש הראשון

הכניסה לארץ ישראל בימי יהושע היתה סמוך לפסח. סוג נוסף של אירועים, היה רגיל להיות סמוך לחג הפסח: חנוכת בית המקדש. מצאנו בתנ"ך פעמים רבות בהן נחנך משכן או מקדש. בימי משה, נחנך המשכן בחדש ניסן (שמות מ; במדבר ז). חזקיהו שיפץ את בית המקדש בחודש ניסן ואחריו חגג את הפסח (דברי הימים ב כט). נראה שטיהור בית המקדש בימי יאשיהו, היה לפני חג הפסח ואחריו חגגו את הפסח ברוב עם (מלכים ב כג). בימי בית המקדש השני, הושלם המקדש בשלושה באדר, ואחר כך חגגו את הפסח (עזרא ו). לעומת כל אלה, נחגגה חנוכת בית המקדש בימי שלמה, סמוך לחג הסוכות ובחג עצמו.[30]

אפשר להסביר את התאריך החריג שנבחר לחנוכת בית המקדש בכך שאז הושלמה בנייתו, אך טיעון זה אינו נכון. בניית בית המקדש הסתיימה

גורן, "הסמכות לקביעת יום-טוב בזמן הזה", תורת השבת והמועד, ירושלים תשמ"ב, עמ' מט. הרב נתן צבי פרידמן "בדין יום העצמאות", בתוך: הלכות יום העצמאות ויום ירושלים (עורך: פרופ' נחום רקובר), ירושלים תשמ"ה, עמ' קג.

29. ראה מאמרי: "הגשם בירושלים", בתוך: כלביא שכן — אסופת מאמרים בנושא ימי זכרון וגאולה לזכרו של גד עזרא, מרכז שפירא: מכון תורני ישיבת אור עציון, תשס"ג, עמ' 468-469.

30. מלכים א ח, ב; שם ח, סה; דברי הימים ב ז, ח-י.

בחודש חשון,[31] וחנוכתו נדחתה כמעט בשנה — עד לתשרי שאחריו. מסתבר איפוא, שתאריך חנוכת בית המקדש בימי שלמה נבחר בכוונת מכוון. מהי הסיבה לחנוכת בית המקדש סמוך לחג הסוכות?

הכתוב מתאר את הזמן בו נחגגה חנוכת בית המקדש במלים הבאות:

> ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האתנים בחג הוא החדש השביעי (מלכים א ח, ב)

בכתוב מודגשת העובדה שחנוכת בית המקדש היתה 'בחג', כלומר בחג הסוכות.[32]

כדי להבין את הבחירה שבחר שלמה, לחנוך את בית המקדש 'בחג', סמוך לחג הסוכות, עלינו להבין את משמעות חג הסוכות.

מלבד קרבנות החג,[33] ישנן בסוכות עוד שתי מצוות עיקריות: ארבעת המינים והסוכה. מצוות אלה מייצגות את פניו הכפולות של חג הסוכות, את הצד ההסטורי והצד החקלאי. הסוכה מייצגת את ההליכה במדבר כנאמר בויקרא כג, מב-מג:[34]

> בסכת תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסכת. למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם.

31. מלכים א ו, לח.
32. 'חג' סתם הוא חג הסוכות, ראה יחזקאל מה, כה.
33. אפשר ששבעים קרבנות החג מייצגים את הפן האוניברסלי של החג והם מסמלים את שבעים האומות (סוכה נה ע"ב, ועוד). לפי זה נוכל להסביר ששלמה בחר בחג הסוכות לחנוכת בית המקדש כי בית המקדש נתפס כמקום תפילה גם לגוים (כפי שנאמר בתפילת שלמה עם חנוכת ביהמ"ק, מלכים א ח, מא-מג). הפן האוניברסלי של חג הסוכות הודגש גם בדברי הנביא זכריה (יד, טז-יט). אמנם יתכן שראית חג הסוכות כחג אוניברסלי נובעת מכך ששלמה, שהיה בעל ראיה אוניברסלית, בחר בחג הסוכות לחנוכת המקדש, ולא להפך.
34. או לתקופה הראשונה של ההאחזות בארץ, שלפי האמור כאן ממשיכה את תקופת הנדודים במדבר. בספר נחמיה (ח, יז) מסופר על שבי הגולה שחגגו את חג הסוכות: "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות וישבו בסכות כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא ותהי שמחה גדולה מאד". פסוקים אלה מוקשים. וכי לא חגגו ישראל את חג הסוכות מימי יהושע? כמה הסברים לתמיהה זו נאספו בפירוש דעת מקרא שם, הערה 20. מכנה משותף לשתי חגיגות הסוכות — זו שבימי יהושע וזו שבימי עזרא הוא, שהן נחגגו בתקופה של התנחלות בארץ ישראל. קודם שהתיישבו ישראל על אדמתם ובבתיהם, ישבו בסוכות. השוה לדברי הרוקח (סי' ריט) שסבר שהסוכות הן סוכות הצבא הכובש את ארץ ישראל.

ארבעת המינים, הצומחים בארץ ישראל, מייצגים את שמחת עובד האדמה ב'חג האסיף'.[35] ישנו ניגוד מסויים בין שתי בחינות אלה של החג.[36] היציאה מהבית לסוכה יש בה עזיבת הרכוש, יציאה מבית מוגן ובטוח. ואילו שמחת חג האסיף מבטאת את מה שהאדם הצליח לצבור במשך השנה החקלאית. אפשר לראות בניגוד זה מסר חינוכי: דווקא בשעה שטוב לנו, עלינו לזכור מי הביא אותנו לכך, ומאיזה מצב. כך פירש רשב"ם בויקרא כג, מג:

> למען ידעו דורותיכם [וגו'] — ... זה טעמו של דבר. חג הסוכות תעשה לך באוספך מגרנך ומיקבך באוספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלקיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן וגו'. ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה [וגו'] ואכלת ושבעת [וגו'] ורם לבבך ושכחת את ה' וגו' ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל. ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הק' את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה.

בפרקים העוסקים בחנוכת בית המקדש, נקרא חג הסוכות רק בשם 'חג'.[37] יתכן שאין זה מקרה שהשם סוכות אינו מופיע. שלמה בחר בחג הסוכות לחנוכת המקדש, תוך הדגשת ההאחזות בארץ ישראל. בחג הסוכות שחגג שלמה בחנוכת בית המקדש, נדחק זיכרון יציאת מצרים. הסוכה המזכירה את יציאת מצרים לא נועדה אלא לדור שהחל להתנחל בארץ, ועל השובע רצתה תורה שיזכור גם את ימי הרעה במדבר. אבל בשעה שנועדה להשלים את

35. אחד משמותיו של חג הסוכות בתורה, שמות כג, טז; לד, כב ועוד.
36. אמנם אפשר לראות גם ביציאה לסוכה חלק משמחת האדם בטבע. אין זה מקרה שהסוכה עצמה מסוככת ב'פסולת גורן ויקב' (סוכה יב ע"א), כרמזו של רשב"ם המובא כאן.
37. מלכים א ח, ב; שם ח, סה.

ההיאחזות הקבועה בארץ, אין להזכיר את אפשרות הנדודים. בניין בית המקדש בימי שלמה, מסמל את הקביעות, את נטיעת עם ישראל בארץ, ועל כן לא הוזכרו בו סוכות. על המעבר מסוכה לבנין של קבע, עמדו חז"ל בבראשית רבה (וילנא) נו, י:

> ר' ברכיה בשם רבי חלבו אמר עד שהוא שלם עשה לו הקב"ה סוכה והיה מתפלל בתוכה שנאמר: "ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון" (תהלים עו, ג), ומה היה אומר? יהי רצון שאראה בבנין ביתי.

הסוכה קשורה לתקופת הנדודים. תפילתו של מקום בתקופה זו היא: יהי רצון שאראה בבנין ביתי, כאדם המשתוקק להגיע אל המנוחה ואל הנחלה. שלמה לא בחר בחודש ניסן ובחג הפסח כדי לחנוך את בית המקדש, משום שרצה להדגיש שבניין בית המקדש לא יהיה רק המשך התהליך (ההפיד) של יציאת מצרים, אלא התחלה של תקופה חדשה. בניין בית המקדש היה צריך להתחיל תקופה של נטיעה. שלמה ביקש שבית המקדש שהוא בונה יהיה נצחי, ששכינה תשרה בו תמיד ועם ישראל לא יגלה עוד מארצו. כך הבין שלמה את הנטיעה של ישראל בארצו: לא נטיעה לזמן, אפילו לא לזמן מרובה, אלא לנצח, 'כימי השמים על הארץ'.

ט. מקדש ומשכן

הבנה זו של המגמה העומדת ביסוד חנוכת המקדש של שלמה, יכולה לבאר תמיהות אחדות שמעוררת צורתו של בית המקדש הראשון. המקדש שבנה שלמה, היה שונה מהמשכן בפרטים רבים. נמנה כמה מהם: ארכו ורחבו של המקדש היו כפולים מאלה של המשכן.[38] במקדש נוספו כיורים ומנורות (מלכים א ז, מט) ולפי המסופר בדברי הימים גם שולחנות (דברי הימים ב ד, ז-ח).[39] בבית המקדש נוספו בקודש הקדשים שני כרובי ענק מעץ,[40] שהועמדו על רצפת הבית, והארון הוכנס מתחת לכנפיהם (מלכים א ו, כג-כח; שם ח, ו-ז).

38. אורך המשכן היה 20 אמה, ורחבו כ10 (שמות כו, טו-כב). אורך המקדש היה 60 אמה ורחבו 20 (מלכים א ו, ב).

39. על הצורך גם בשולחנות, ראה: הרב יונה מרצבך, "בית המקדש והמשכן" בתוך: עטרת צבי — ספר היובל לכבוד הרב יוסף ברייער, ניו יורק: פעלדהיים, תשכ"ב, עמ' לח-מד.

40. גבהם עשר אמות ואורך כל כנף חמש אמות (מלכים א ו, כג-כז).

הרוח הכללית העומדת מאחורי שינויים אלה, היא הצורך לבטא את ההאחזות של ישראל בארץ. כאמור לעיל, מבטא בית המקדש את המנוחה, את נטיעת ישראל בארצם. הנביא ישעיהו התנבא על עם ישראל במשל, בו הוא מתאר נטיעת כרם וטיפול טוב בו, שלא הניבו את הפירות המקווים. על פי דברי הנביא "... כרם ה' צבאות בית ישראל ואיש יהודה **נטע** שעשועיו..." (ישעיהו ה, ו). כלומר: נבואה זו מצטרפת לנבואות המדמות את הדרך בה ה' מנהיג את עמו, לנטיעת עצים. מצאנו שחכמים דרשו בגמ' בסוכה מט ע"א, על פסוק בפרק זה את המשל הבא:

> "אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו כרם היה לידידי בקרן בן שמן. ויעזקהו ויסקלהו ויטעהו שרק ויבן מגדל בתוכו וגם יקב חצב בו...". (ישעיהו ה, א-ב) **ויטעהו שרק — זה בית המקדש.**

לפי מדרש זה בנין בית המקדש מבטא את השלמתה של נטיעת ישראל על אדמתם.

השינויים בבניין בית המקדש, מבטאים רעיון זה. גדלו של בית המקדש מסמל קביעות. אין זה אוהל מטלטל, אלא מבנה גדול וקבוע בנוי מאבן.[41] מספר המנורות[42] מתחייב מגדלו של המבנה.

י. כרובים — קבע ועראי

אחד השינויים הבולטים במקדש שלמה ביחס למשכן, היו הכרובים שהוסיף שלמה. כאמור, שלמה לא הסתפק בכרובי הזהב שעל הכפורת, אלא הוסיף כרובי עץ ענקיים שעמדו על רצפת המקדש. במשכן היו הכרובים מקום השראת השכינה, משם נשמע קול ה' המדבר אל משה כאמור בבמדבר ז, פט:

> ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר

41. אע"פ שעיקר הבניה של שלמה מאבן היתה, מרובים בה התיאורים על שימוש בעצים, לקירוי או לציפוי וריצוף. המלה עץ מופיעה רק בפרקי שלמה כעשרים פעם, יותר מאשר בכל אחד מספרי הנביאים הראשונים האחרים. (בספרים יהושע שופטים ושמואל מופיעה המלה עץ בסה"כ עשרים ושמונה פעמים). בתיאור גדולתו ועושרו של שלמה נאמר: "ויתן המלך את הכסף בירושלם כאבנים ואת הארזים נתן כשקמים אשר בשפלה לרב" (מלכים א י, כז). ריבוי הזכרת העצים אצל שלמה קשור לריבוי הבניה, אך גם מסמל את נטיעת ישראל בארץ.

42. ואולי כתוצאה מכך מספר השולחנות, עי' במאמרו של הרב מרצבך, לעיל הערה 39.

> אליו מעל הכפרת אשר על ארן העדת מבין שני הכרבים וידבר אליו.

מה משמעות הוספת הכרובים?

הכרובים במשכן עמדו על הארון. הסיבה להשראת שכינה ממקום זה מובנת. בארון נמצאים לוחות הברית שכרת הקב"ה עם ישראל, והוא הכלי שנמצא במרכז קודש הקדשים. ישנו שוני בין הארון לבין שאר כלי המשכן בפרט בעל משמעות. לכל כלי המשכן היו בדים, מעין מוטות ששימשו לנשיאת הכלי ממקום למקום על ידי הלויים. הארון הוא היחיד מבין הכלים שהבדים נמצאים עליו תמיד, ויש איסור להורידם ממנו:

> בטבעת הארן יהיו הבדים לא יסורו ממנו׃ (שמות כה, טו)

מדוע אין להסיר את הבדים מן הארון?[43] הנושא בו אנו עוסקים, מאיר את השאלה מזוית מיוחדת: בדי הארון הנמצאים עליו תמיד, מדגישים את היות הארון מוכן לתזוזה. כביכול אין השראת השכינה בישראל קבועה. בתיאור הכנסת הארון אל הדביר בימי שלמה נאמר במלכים א ח, ו–ח:

> ויבאו הכהנים את ארון ברית ה׳ אל מקומו אל דביר הבית אל קדש הקדשים אל תחת כנפי הכרובים. כי הכרובים פרשים כנפים אל מקום הארון ויסכו הכרבים על הארון ועל בדיו מלמעלה. ויארכו הבדים ויראו ראשי הבדים מן הקדש על פני הדביר ולא יראו החוצה ויהיו שם עד היום הזה.

הארון הוכנס אל תחת כנפי הכרובים (שעשה שלמה). לאחר שהוכנס הארון אל מקומו, הבדים שלא הוסרו, בלטו ונראו מן הקודש. הכתוב הדגיש את הבדים הבולטים ללמדנו שאמנם הארון הוכנס 'אל מקומו', אך הבדים לנשיאתו ממנו, מוכנים. כביכול לא ישב אלקים על הארץ אלא בדרך עראי. הכרובים שהוסיף שלמה, ביטאו את ההפך: הם היו מעץ ולא מזהב, ועמדו על רצפת המקדש. השראת השכינה עוברת כביכול מכרובים המצויים על הארון הנייד, לכרובים המצויים אמנם מעל הארון, אך הם גדולים מאד, לא מיטלטלים, ורגליהם נטועות באדמת הארץ. הם עשויים מעץ — מעין עץ הנטוע באדמה.

43. תשובות רבות נאמרו לשאלה זו. חלקם נאספו ע"י נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תשל"ה, עמ' 358–360; הרב אלחנן סמט, עיונים בפרשות השבוע, ירושלים תשס"ב, עמ' 228–231.

יא. שלמה שדומה לנטיעה במלכותו

חז"ל בגמ' בבבא בתרא צא ע"ב דרשו:

> יושבי נטעים (דבהי"א ד, כג) — זה שלמה שדומה לנטיעה במלכותו.

דרשת חז"ל מבטאת היטב את תקופת שלמה: תקופה המאופיינת בהרגשה של נטיעה וקביעות. עם ישראל הגיע אל המנוחה ואל הנחלה, ושכינת ה' התיישבה במקומה הקבוע. לא נותר לעץ אלא לצמוח ולהתפשט. כפי שלמדנו כאן, בית המקדש של שלמה ביטא אף הוא את הרעיון שעם ישראל הגיע למצב של קבע.

כאמור לעיל, הסיבה לבחירת חודש תשרי לחנוכת בית המקדש היתה הרצון להסמיך אותה לחג הסוכות, חגה של ארץ ישראל. בזמן חנוכת בית המקדש, התפלל שלמה על כך שנטיעה זו תהיה קבועה במקומה, שעם ישראל יוסיף לשבת על אדמתו בהנהגת מלך מבית דוד.[44] כידוע, רצונו זה של שלמה לא ניתן לו. עוד במהלך בניית בית המקדש אמר ה' לשלמה במלכים א ו, יא-יג:

> ויהי דבר ה' אל שלמה לאמר. הבית הזה אשר אתה בנה אם תלך בחקתי ואת משפטי תעשה ושמרת את כל מצותי ללכת בהם והקמתי את דברי אתך אשר דברתי אל דוד אביך. ושכנתי בתוך בני ישראל ולא אעזב את עמי ישראל.

אין די בבית אם אין השכינה יכולה לשרות בישראל.[45] שכינת ה' בתוך ישראל, תלויה בתנאי: אם המלך ועמו ילכו בחקות ה' וישמרו את משפטיו.

לאחר תפילת שלמה, אמר ה' לשלמה שנית, במלכים א ט, ד-ט:

> ואתה אם תלך לפני כאשר הלך דוד אביך בתם לבב ובישר לעשות ככל אשר צויתיך חקי ומשפטי תשמר. והקמתי את כסא ממלכתך על ישראל לעלם כאשר דברתי על דוד אביך לאמר לא יכרת לך איש מעל כסא ישראל. אם שוב תשבון אתם ובניכם מאחרי ולא תשמרו מצותי חקתי אשר נתתי לפניכם והלכתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחויתם להם. והכרתי את ישראל מעל פני האדמה אשר נתתי להם ואת הבית אשר הקדשתי לשמי אשלח מעל פני והיה ישראל למשל ולשנינה בכל העמים. והבית הזה יהיה עליון כל עבר עליו ישם ושרק ואמרו על מה עשה ה'

44. מלכים א ח, טו-סא.
45. כך נאמר גם בתורה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כה, ח).

> ככה לארץ הזאת ולבית הזה. ואמרו על אשר עזבו את ה' אלקיהם אשר הוציא את אבתם מארץ מצרים ויחזקו באלוקים אחרים וישתחוו להם ויעבדם על כן הביא ה' עליהם את כל הרעה הזאת.

בנבואה זו נוסף שלא רק השראת שכינה תלויה במעשי ישראל, אלא גם ישיבתם על אדמתם. אם לא ישמרו ישראל את דרך ה' יעקרו מעל אדמתם.

יב. הסכנה האורבת לנוטע

נחזור למה שפתחנו בו. בבריאת העולם, נטע ה' גן, וישֶׂם שם את האדם הראשון. נטיעת העצים מסמלת את שאמור היה להיות גם בתחום האנושי: האדם היה צריך להשאר במקום אותו ייעד לו ה'. החטאים של אדם וקין מלמדים על הסיכון שיש בנטיעת האדם במקום אחד. אדם הנטוע במקומו נקשר לעולם הגשמי ומזדהה עמו, צובר כוח ורכוש ועלול להגיע להשחתה מוסרית.[46] עונשם של אדם וקין נועד לתקן את הסיבה לחטא. המשחית את דרכו גולה ונעקר ממקומו.

ייעודו של עם ישראל הוא לעסוק בעבודת האדמה בדרך שלא תקלקל אותו. להנות מהשפע שמציעה הארץ בלא להיות מושחת. לדאבונינו לא תמיד הדבר עולה יפה. ריבוי כסף וזהב, הצלחה כלכלית וצבאית, עלולים לגרום להידרדרות חברתית ודתית.[47] אין זה מקרה איפוא, שחג האסיף, החג בו מודגש ביותר קשר הקבע לארץ וההנאה ממנעמיה, הוא החג בו בחרה התורה להזכיר לנו את ימי ההליכה במדבר בזמן יציאת מצרים. "...למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג).[48] הנסיון לבסס את נטיעת ישראל בארץ ולהפכו לנצחי, כפי שניסה שלמה לעשות, לא עלה יפה. סופם של העושר וההצלחה שגרמו לקלקול ובסופו של דבר הוליכו לגלות. כשלון שלמה בירר שזכרון יציאת מצרים נחוץ לא רק כל זמן שתהליך הנטיעה בארץ לא הצליח, אלא גם, ואולי דווקא, לאחר הצלחתו. התברר שנטיעת ישראל בארץ אינה נצחית, אלא מותנית בתנאי.

46. עי' במאמרי: 'הגשם בירושלים', (לעיל הע' 29), עמ' עמ' 460 -462.
47. כפי שתיארה התורה בדברים ח, יא-יח; שם לב, טו.
48. וכדרך שפירש רשב"ם שהוזכר לעיל, ועוד.

עובדה מפתיעה היא, שמצאנו שהמקרא מדמה את מנהיגי העם לרועים, אך לא מצאנו בשום מקום שמנהיגי העם מדומים לנוטעים.[49] לפי האמור כאן אנו מצפים לכך, שמלך כמו שלמה שבימיו ישבו כל ישראל על אדמתם "איש תחת גפנו ותחת תאנתו" (מלכים א ה, ה), היה צריך להיות מדומה לנוטע. כך דרשו חז"ל על שלמה, 'שדומה לנטיעה במלכותו',[50] אך הדבר אינו מפורש במקרא. יתכן שהסיבה לכך היא שהמקרא הסתייג מייחוס נטיעתם של ישראל לאדם. למרות שבני האדם עושים מאמץ גדול להאחז בארץ, נטיעה זו אינה נצחית אלא אם ה' יעשנה. אין בכוחו של אדם להביא את ישראל לחיי קבע בלא שה' יטע אותם, ונטיעת ה', על תנאי היא באה. אם ייטיבו ישראל מעשיהם, יזכו להיות כעץ שתול על מים; אם ירעו ישראל את מעשיהם, יחזרו לנדוד כצאן.

יג. לעתיד לבוא — נטיעה נצחית

מתחילה, מטרת בוא ישראל לארץ היתה להיות נטועים בדרך קבע. כך דרשו חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל בשלח — מס' דשירה פרשה י:

> "תביאמו ותטעמו" נטיעה שאין בה נתישה שנאמר: "ובניתים ולא אהרוס ונטעתים ולא אתוש" (ירמיה כד, ו), "ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד" (עמוס ט, טו).

עם זאת, למדנו שנטיעה קבועה דורשת הליכה בדרך ה'. כשחטאו ישראל נעקרו וניתשו מעל אדמתם. תקופת שלמה היתה קרובה למצב הנטיעה השלֵמה, ושימשה לנביאים דגם לימות המשיח. אחדים מתיאורי תקופת הגאולה בדברי הנביאים, נלקחו מתיאורי תקופת שלמה.[51] ברם, רצונו של שלמה להפוך את ישיבת ישראל בארצם לנצחית, הקדים את זמנו. לפי מה שראינו, אין די בזכרון הנדודים והגלות כדי לתקן את מעשי האדם. עדיין היה צורך באפשרות ממשית של ביטול ההאחזות בארץ. המלך שלמה ניסה להביא את העם למצב בו גלות לא תתכן עוד, ואף זכרון הגלות יהיה מיותר. השאיפה להביא את ישראל לנטיעה נצחית, שאיפה ראויה היתה, אך כל זמן שלא הפכה האנושות מתוקנת, הטילה התורה מגבלות על כך. אין לחגוג את חג האסיף ללא הדגשת יציאת מצרים, ואף ללא הידיעה שהיא עשויה להבטל.

49. אמנם מצאנו כמה ממנהיגי האומה עוסקים בחקלאות: שאול בא אחרי בקרו (שמואל א יא, ה), אלישע החורש בשנים עשר בקר (מלכים א יט, יט), ועוד. אך לא מצאנו שהמקרא מדמה מנהיג בשר ודם לנוטע האומה במקומה.
50. דבריהם הובאו לעיל בפרק יא.
51. דוגמא בולטת לתופעה זו — עי' ישעיהו ס.

אין מלכות מתוקנת ללא המגבלות שהטילה תורה עליה: איסור ריבוי נשים, סוסים וכסף וזהב. שלמה סבר שכבר התעלה מעל מגבלות אלה, הרבה נשים, סוסים וכסף וזהב. אך לא זכינו, והנטיעה שניטעה בימיו שבה ונעקרה.

המעשה האחרון המסופר על אנשי הבית הראשון, היה החלטת שארית הפליטה שישבה בארץ, להמלט מפני הכשדים לארץ מצרים (ירמ' מב-מג). לפני שהחליטו כך (בניגוד לצו ה'), אמר ה' להם, בירמיהו מב, י:

> אם שוב תשבו בארץ הזאת ובניתי אתכם ולא אהרס **ונטעתי** אתכם ולא אתוש כי נחמתי אל הרעה אשר עשיתי לכם:

החמצה היסטורית זו, גרמה לכך שגם ימי הבית השני לא הפכו לימי הנטיעה הקבועה, וזו נדחתה לימי גאולה אחרונה.[52] על הגאולה האחרונה התנבא ישעיהו (יא, א): "ויצא חטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה". נטיעת המלכות בישראל לא היתה לשווא. למרות שהנטיעה נעקרה, שרשיה נותרו בקרקע ומהם עתידה המלכות לחזור ולצמוח. יהי רצון שבביאתינו לארץ יתקיימו בנו דברי הנביא ונטיעתינו לא תעקר עוד.

52. ראה מאמרי: "על דברי הצומות — למהותם של צום גדליה ועשרה בטבת", בתוך: בהיותו קרוב — אסופת מאמרים לימים הנוראים, לזכרו של יחיאל שי פינפטר הי"ד, מרכז שפירא: המכון התורני ישיבת אור-עציון, תש"ס, עמ' 261-267.

הרב נעם חיים כהן

נטיעה והיאחזות בנבואות ירמיהו

ראשי פרקים

פתיחה
א. הנטיעה שקלקלה
ב. עונשה של הנטיעה שקלקלה — נתישה
ג. המנעות מנטיעה טרם החורבן
ד. נטיעת שארית הפליטה
ה. נטיעה בגלות
ו. תיקון — נטיעה חדשה בארץ

פתיחה

כבר בנבואת החניכה של הנביא ירמיהו, נקבע לו תפקידו (א, ט-י):

וישלח ה' את ידו ויגע על פי,
ויאמר ה' אלי:
הנה נתתי דברי בפיך.
ראה הפקדתיך היום הזה
על הגויים ועל הממלכות לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס
לבנות **ולנטוע**.

ירמיהו הנביא חי וניבא בתקופת סוף ימי בית המקדש הראשון ולאחר החורבן. הוא קרא לעם ישראל להיטיב דרכיהם שאם לא כן יבואו חורבן וגלות לעם ישראל. ישראל לא שבו מדרכם הרעה והחרבן אכן הגיע. לאחר חרבן בית המקדש וגלות יהודה, ולאחר מות גדליה בן אחיקם גלה ירמיהו עם שארית הפליטה למצרים.

בדברי הנביא ירמיהו אנו מוצאים שימוש רב בפעולת **הנטיעה**. לפעמים כציווי ותאור הפעולה החקלאית של שתילת עצים באדמה, ולפעמים בצורת דימוי מטאפורית לקביעה וכינון של אדם או עַם במקומו או כביטוי של הצלחה והרווחה.

נראה כי שתי המשמעויות הללו קשורות זו בזו, שכן על ידי הנטיעה החקלאית בארץ ניטע עם ישראל בארצו. נעקוב אחרי התהליכים שעברו על ירמיהו ובני דורו ערב החורבן ולאחריו ונראה כיצד הנטיעה מלווה את האירועים בזמנים אלו.

א. נטיעה שאיכזבה

הנביא קורא בדברי תוכחה (יא, טז-יז):

> זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך
>
> לקול המולה גדלה הצית אש עליה ורעו דליותיו.
>
> וה' צבא-ות **הנוטע אותך** דבר עליך רעה בגלל רעת בית ישראל ובית יהודה אשר עשו להם להכעסני לקטר לבעל.

בפסוקים אלו ממשיל ירמיהו את עם ישראל בארצו לזית רענן אשר עלהו לא יבול והנם לחים במשך כל השנה. אולם עליהם תבוא הרעה על מעשיהם הרעים. [לפי המדרש פסוקים אלו מתייחסים לכך שיבואו הגויים וישרפו את בית המקדש].

הקב"ה אשר נטע את הזית, הוא גם שמדבר להביא עליה את הרעה.

לפרי נוסף שנשתבחה בו הארץ, מדמה הנביא את העם בארצו (ב, כא):

> **ואנכי נטעתיך שֹׂרק**, כלה זרע אמת.
>
> ואיך נהפכת לי סורי הגפן נכריה?

טענת הקב"ה בפי הנביא, כיצד זה נטיעה כל כך טובה, שורק, גפן מובחרת, שבאה מזרע מעולה, הופך להיות סר מדרכו הטובה ומתנכר אליה. (הדבר מזכיר את דברי הנביא ישעיהו במשל הכרם: "ויקו לעשות ענבים ויעש באושים").

במשלי הזית והשורק, תיאור הנטיעה הוא מקור טוב ומשובח בסביבה האידיאלית שלו. אלא שבנבואות אלו הנטיעה אכזבה, ובכפיות טובה עשתה הרעה. על כן ראויה היא שתקבל את עונשה.

בצורה ברורה יותר מוצאים אנו את ה"נטיעה" כמשל להצלחה גשמית בעולם הזה. כאשר ירמיהו טוען את טענת "רשע וטוב לו" (יב, א-ב):

> מדוע דרך רשעים צלחה?
>
> שלו כל בוגדי בגד?
>
> **נטעתם** גם שורשו ילכו גם עשו פרי.

הרי ששלוות הרשעים בעולם הזה נמשלת להיותם נטועים ומושרשים בארץ ומניבים פירות.

ב. עונשה של הנטיעה שקלקלה — נתישה

אי מימוש התפקיד של הנטיעה, מוביל לעונש — נתישה.

בדומה לפעלים טעה — תעה, שבו דמיון הצליל, הוא גם דומה במשמעות [טעה = שגה, לא הגיע לאמת; תעה = נדד ללא מטרה, לא הגיע ליעדו], כך גם בפעלים נטש — נתש. לנטוש מובנו לעזוב מקום או חפץ שהיה שייך לו קודם לכן. הנטישה מעידה על ניתוק פיזי ורגשי בין הנוטש לננטש. בדומה גם נתישה היא עקירה תלישה וסילוק מהמקום אליו היה שייך קודם.

בדברי הנביא ירמיהו הניגודיות לנטיעת ישראל על אדמתם היא הנתישה. הטוב ניתן מאת ה', וכאשר ישראל לא מקיימים את ייעודם הם מקבלים את עונשם מאת ה' (מה, ד):

כה אמר ה':

הנה אשר בניתי אני הורס

ואת **אשר נטעתי אני נותש**

ואת כל הארץ היא.

צדקיהו המלך הוגלה לאחר ששחטו את בניו לעיניו. הבבלים שרפו את בית המקדש את בית המלך ובתי העם. נתצו את חומות ירושלים. את יתר הנשארים לאחר הטבח הגדול הגלה נבוזראדן רב טבחים לבבל.

ג. המנעות מנטיעה טרם החורבן

ירמיהו נשלח בצו ה' אל משפחת הרכבים, מצאצאיו של יונדב בן רכב. כנראה הם מצאצאיו של יתרו חותן משה שהתיישבו בארץ. הנביא רוצה להוכיח לעם ישראל עד כמה צריכים הבנים להיות נאמנים למצוות אביהם ועל כן מבקש מבני רכב לשתות יין. הללו מסרבים ומסבירים מדוע (לה, ו):

כי יונדב בן רכב אבינו ציוה עלינו לאמר:

לא תשתו יין אתם ובניכם עד עולם.

אולם לא רק על היין גזר עליהם אביהם, אלא אף דברים נוספים (שם ז):

ובית לא תבנו וזרע לא תזרעו **וכרם לא תיטעו** ולא יהיה לכם.

כי באהלים תשבו כל ימיכם.

הסיבה לכך היא (שם):

למען תחיו ימים רבים על פני האדמה אשר אתם גרים שם.

כוונת דבריו הם, שכדי לשרוד את פגעי הטבע כבצורת וכדו' ואת פגעי בני אדם כמלחמות וכדו', הרי שטוב להם לחיות חיי נוודים שיוכלו להמלט מפני הרעה ולהציל את חייהם. צפה אביהם את חורבן יהודה וירושלים והורה להם את הדרך בה יוכלו לחיות. רק מחמת חיילי נבוכדנצר נאלצו לנטוש את השדות ולהכנס לתוך חומות העיר. יתירה מזאת. המהר"י קרא מסביר, שאביהם צפה את החורבן וציוה את בניו להמנע מכל דבר שיכול לשמחם כדי לשתפם בצער הציבור עוד טרם החורבן. כאשר אדם נוטע כרם, הריהו שמח במעשיו וברכושו ומתקשר למקום בו הוא נוטע.

ד. נטיעת שארית הפליטה

לאחר חרבן בית המקדש בידי נבוכדנצר מלך בבל וּגְלוֹת ירושלים בחודש החמישי, השאיר נבוכדנצר מדלת העם להיות יוגבים וכורמים. תפקידם לעבד את הארץ שלא תהיה שוממה וכנראה גם לכלכל את צבא בבל בעברו בארץ. גדליהו בן אחיקם מונה להיות מנהיג על דלת העם. יסוד כזה, של מנהיג מישראל בארץ ישראל, הפיח תקווה בגולים ובאלה שנמלטו לארצות השכנות, עמון ומואב, שיוכלו לחזור ולשקם את מלכות יהודה וישראל. בעליס מלך עמון רצה לשבש רעיון זה, ולכן שלח את ישמעאל בן מתניה להרוג את גדליה.

לאחר רצח גדליה בן אחיקם, תוהה שארית הפליטה כיצד להמשיך את דרכה. האם להשאר בארץ או לגלות למצרים. תשובת ירמיהו הייתה (מב, י):

אם שוב תשבו בארץ הזאת

ובניתי אתכם ולא אהרס **ונטעתי אתכם ולא אתוש**

כי ניחמתי אל הרעה אשר עשיתי לכם.

ירמיהו מלמד את העם, שההתעקשות להאחז בארץ על אף ולמרות הקשיים והחרבן הנורא, הם שיהוו בסיס איתן לשיקום החיים בארץ.

בסופו של דבר, אותה הפליטה הנשארת בראשות יוחנן בן קרח, לא שמעו לדברי ירמיהו ובחרו לרדת למצרים. גם ירמיהו וסופרו ברוך בן נריה היו בין היורדים [לא ברור אם מאונס ואם מרצון].

אל מול הפורענות הצפויה לבוא ליורדים למצרים, מתרעם ברוך בן נריה.

תשובת ה' אליו היא, שכעסו על ישראל הביאו להענישו גם בארץ ההיא (מה, ד):

כה אמר ה':

הנה אשר בניתי אני הֹרס

ואת **אשר נטעתי אני נתש**

ואת כל הארץ היא.

אף שמדרך הטבע הנוטע שומר ומטפח את נטיעותיו, הקדוש ברוך הוא עושה את הדבר ההפוך ומביא כליה על מעשי ידיו.

ה. נטיעה בגלות

כאחת עשרה שנים קודם החורבן, הגלה נבוכדנצר מלך בבל את יכניה מלך יהודה והגלה עימו את החרש והמסגר. מטרתו הייתה למנוע מהעם לייצר כלי נשק ולמרוד. חז"ל הסבירו באופן נוסף, שהחרש והמסגר היו הסנהדרין וגדולי התורה, שבהעדרם חסרה הנהגה רוחנית ומדינית לעם.

בבבל היו נביאי שקר שניסו לחזק את לב גולי גלות יכוניה והבטיחו להם שהגלות תהיה קצרה מאד והם יחזרו מהר מאד לארצם. כנגדם ניבא להם ירמיהו שהגלות עוד "ארוכה היא", ולכן (כט, ה):

בנו בתים ושבו

ונטעו גנות ואכלו את פרין.

הגמרא בבבא בתרא כט ע"א, מעירה שאין כאן ציווי מאת ה' לעשות כך, אלא זו רק עצה טובה שנתן להם, כדי שיוכלו לקיים חיים תקינים במהלך הגלות הארוכה.

נטיעה נוספת המוזכרת בדברי הנביא, היא לצורך זכרון הדרך חזרה לארץ (לא,כ):

הציבי לך ציונים

שימי לך תמרורים

שתי לבך למסלה דרך הלכתו)

אמנם כוונת הנביא כפשטה היא בכפל לשון, תמרורים כסימני דרך, אלם רש"י מבאר, שהסימנים נעשו על ידי נטיעת אילני תומר, שעל ידם יכירו את הדרך חזרה לארץ ישראל.

ו. תיקון — נטיעה חדשה בארץ

בנבואות הנחמה, אותן מנבא הנביא עוד בטרם חרבה ירושלים מעיו הקדמת תרופה למכה, הוא מנחם את לב העם, באומרו שלמרות החורבן הקשה והגלות המרה, הגולים עוד ישובו וינטעו בארץ מחדש (כד, ו):

ושמתי עיני עליהם לטובה

והשבתים על הארץ הזאת

ובניתים ולא אהרס

ונטעתים ולא אתוש.

נטיעת ישראל על אדמתם תתממש באופן מעשי גם על ידי נטיעות פוריות ממש (לא, ד):

עוד תטעי כרמים בהרי שומרון

נטעו נוטעים וחיללו.

החורבות ייבנו והעקורים יינטעו ויזכו הנוטעים לקיים מצוות ערלה ומצוות נטע רבעי. השבים יזכו לאכול את פירות השנה הרביעית בירושלים הבנויה.

התיקון יהיה במידה כנגד מידה (לא, כז):

והיה כאשר שקדתי עליהם

לנתוש ולנתוץ ולהרוס ולהאביד ולהרע

כן אשקד עליהם **לבנות ולנטוע**

נאום ה'.

אז יבוא המצב על תיקונו. עם ישראל יהיה נטוע וייטע נטיעות בארצו ועל אדמתו. קשר של חיבה והטבה יהיה לו מאת ה' (לב, מא):

וששתי עליהם להטיב אותם

ונטעתים בארץ הזאת באמת,

בכל לבי ובכל נפשי.

הרב יהודה זולדן

רבי נטע נטיעה בפורים

ראשי פרקים

א. רבי היה מפרסם עצמו שני ימים בשנה
ב. מלאכה ונטיעה של שמחה בפורים
ג. רבי רחץ בפרהסיא בי"ז בתמוז וביקש לעקור ט' באב
ד. נטיעות של מלכים

א. רבי היה מפרסם עצמו שני ימים בשנה

בתלמוד ירושלמי מגילה א, א נאמר:

> רבי היה מפרסם עצמו שני ימים בשנה. רוחץ בשבעה עשר בתמוז, ונוטע נטיעות בפורים.

בהמשך הפרק נאמר עוד בתלמוד ירושלמי מסכת מגילה א, ד:

> רבי בא בר זבדא בשם רבי חנינה ביקש רבי לעקור תשעה באב ולא הודו לו.

בבבלי מוזכרים שלושת הדברים כאחד. כך נאמר בגמ' מגילה ה ע"א-ע"ב:

> אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: רבי נטע נטיעה בפורים, ורחץ בקרונה של ציפורי בשבעה עשר בתמוז, ובקש לעקור תשעה באב ולא הודו לו.

נתמקד רק במעשיו של רבי בפורים, אם כי להלן נראה שהנטיעה בפורים קשורה כנראה גם לנסיונותיו של רבי לשנות את אופי התענית בי"ז בתמוז, ולעקור את ט' באב.

ב. מלאכה ונטיעה של שמחה בפורים

מה ראה רבי לטעת דוקא בפורים, ומדוע פרסם את הדבר?

בירושלמי שם מוצג הענין כמחלוקת בין רבי לבין נחמן בנו של רב שמואל בר נחמן באשר לאופיו של פורים, בשאלה האם קביעת חכמים לעשות אותו יום שמחה, משמעותה היא שיש לאסור עשית מלאכה או שמותר לעשות מלאכה בפורים. נחמן בנו של רב שמואל בר נחמן סובר שאין לעשות

מלאכה בפורים, ואילו רבי סובר שאפשר, ועל מנת להביע את דעתו היה נוטע בפורים בפרסום כדי שהכל ידעו שפורים מותר בעשית מלאכה.

בבבלי מוצגת דעתו של רבי באופן שונה. מעשיו נקשרים בתחילה לשאלת עשיית מלאכה בפורים, והמסקנה היא שגם רבי לא מתיר לעשות כל מלאכה, אלא התיר רק לטעת, ודוקא נטיעה של שמחה. כך הוא מהלך הגמ' במגילה ה ע"ב: "ורבי, היכי נטע נטיעה בפורים?" הלא אין לעשות מלאכה בפורים? הגמ' מעמידה שרבי נטע נטיעה זו כשהיה בטבריה, והדיון הוא אם עשה כן בי"ד או בט"ו באדר, בהנחה שהוא סבר שפורים עצמו חל ביום האחר. אם נטע בי"ד מכאן שסובר שיש לקרוא מגילה בטבריה בט"ו. אם נטע בט"ו, כנראה שסובר שיש לקרוא בטבריה בי"ד. גם אם נוהגים שלא להתענות ולהספיד בשני הימים הללו, מלאכה מותר לעשות ביום שאין קוראים בו מגילה. הגמ' גם מספרת שרב ראה אדם זורע כותנה בפורים וקיללה ולא צמחה הכותנה מאחר שזה היה ביום הפורים עצמו.

בסוף הסוגיה קושרת הגמ' את הנטיעה שנעשתה ע"י רבי בפורים, כתקבולת הפוכה לדבר שאסור אם התענו על בצורת גשמים ולא נענו. במשנה בתענית א, ז נאמר:

> עברו אלו ולא נענו ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה באירוסין ובנשואין ובשאילות שלום בין אדם לחברו כבני אדם הנזופין למקום היחידים חוזרים ומתענים עד שיצא ניסן.

הגמ' בתענית יד ע"ב מביאה ברייתא המסבירה את האמור במשנה:

> עברו אלו ולא נענו ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה. תנא: בבנין — בנין של שמחה, נטיעה — נטיעה של שמחה. אי זהו בנין של שמחה — זה הבונה בית חתנות לבנו, אי זו היא נטיעה של שמחה — זה הנוטע אבוורנקי של מלכים.

כך נהגה גם הגמ' במגילה ה ע"ב. היא הסבירה שרבי נטע נטיעה של שמחה:

> ואיבעית אימא: לעולם נהוג, ורבי נטיעה של שמחה נטע. כדתנן: עברו אלו ולא נענו — ממעטין במשא ומתן, בבנין ובנטיעה, באירוסין ובנישואין. ותנא עלה: ונטיעה — נטיעה של שמחה. ואיזו היא נטיעה של שמחה — זה הנוטע אבורנקי של מלכים.

מה הקשר בין נטיעה של שמחה האסורה בשעת בצורת, לבין נטיעה של שמחה אותה מותר לטעת בפורים, ולפי הירושלמי דוקא בפרסום רב? רש"י במגילה שם בד"ה נטיעה של שמחה:

> נטיעה של שמחה — דכיון דפורים יום שמחה הוא, מותר לנטוע נטיעה של שמחה.

רש"י מפרש שמאחר ופורים הוא יום שמחה, ממילא מותר לטעת נטיעה של שמחה. רש"י כנראה לומד מהבריתא שהובאה מהגמ' בתענית, שיש מושג שנקרא נטיעה של שמחה. הריטב"א במגילה שם מחדד ומוסיף עוד:

> פי' וכיון דבתענית צבור אסרינן נטיעה זו מפני שהיא נטיעה של שמחה, דינא הוא דתשתרי לפורים שהוא יום שמחה.

יום פורים והשמחה שבו, הוא ניגוד ליום צרה בו הולכים כנזופים ועושים אך ורק פעולות הכרחיות.

ע"פ תשובה זו של הגמ', אין מדובר על תפישה עקרונית רחבה של רבי המתיר עשית מלאכה בפורים, אלא הוא התיר באופן מיוחד דוקא נטיעה של שמחה שהיא מעין אבורנקי של מלכים, ולא רק זאת אלא שהוא פרסם את הדבר. מהו אבורנקי של מלכים? רש"י שם בד"ה ונטיעה:

> האמורה כאן, נטיעה של שמחה, כגון אבורנקי — אילן שצילו נאה, כגון אילן שכופפין אותו על גבי כלונסות ויתידות, והמלכים אוכלין תחתיו בימות החמה ומתעדנין בה במיני שמחות, ובנין בית חתנות לבנו — כשמשיא אשה לבנו הראשון היה בונה לו בית, ועושה לו חופה בתוכו, אלמא: איכא נטיעה של שמחה.

רש"י בתענית יד ע"ב מציין פירוש נוסף:

> אבוורנקי של מלכים — שכך היו נוהגין: כשנולד בן למלך היו נוטעין אילן לשמו, ויום שממליכין אותו עושין לו כסא ממנו. לישנא אחרינא: אילן גדול המיסך על הארץ לטייל המלך תחתיו, ודומה לו בעירובין (כה, ב): ההוא אבוורנקא דהוה ליה לריש גלותא בבוסתניה.

הרמב"ם בהל' תעניות ג, ח כותב: "נטיעה של שמחה כגון מיני הדס ומיני אהלים".[1]

אין מדובר על נטיעות שהכרח וחיוני לטעת אותם דוקא ביום זה, אלא הם נטיעות של רווחה ונוי, ונתינת תחושה של היות הנוטע, נוהג כמנהגם של מלכים, או כמנהגם של ראשי גלויות שהם כעין מלכים, שיש להם גנים ועצים לנוי וצל, על מנת לטייל תחתם, או נטיעה שהיא סמלית ביסודה, שמטרתה ליצור אחר כך כסא לאותו בן מלך שנולד עתה, כשהוא יתמנה להיות מלך.

1. פירושים מעין אילו נזכרים אצל מספר ראשונים: ר"ן תענית (ה ע"ב ברי"ף); רש"י, ריטב"א ורשב"א עירובין כה ע"ב, ורש"י בעירובין כו ע"א ד"ה להרע; טור אורח חיים סימן תקנא, ומפרשים.

מכאן שאין לטעת נטיעה של שמחה בעת צרה, ולשיטת רבי יש לטעת בפורים, והוא אף עשה זאת בפרסום (לפי הירושלמי).

ג. רבי רחץ בפרהסיא בי"ז בתמוז וביקש לעקור ט' באב

מהירושלמי ניתן להבין שרבי היה נוטע בפורים בפרסום, והיה זה דבר שחזר על עצמו מדי שנה. "נטע נטיעות בפורים" — נטיעות רבות או במשך מספר שנים. מה המשמעות לכך שרבי שנטע את נטיעות השמחה הללו בפרסום? מה הוא רצה לבטא בכך? גם אם רבי רצה לפרסם ברבים שמותר לעשות מלאכה שיש בה שמחה בפורים, מדוע דוקא נטיעה?[2] האם הנטיעה המפורסמת בפורים, קשורה לדבר הנוסף שרבי היה עושה בפרסום מדי שנה — רוחץ בי"ז בתמוז, ולפי הבבלי הוא היה רוחץ בקרונה של ציפורי — "ביום השוק, בפרהסיא, בשעת הילוך קרונות" (רש"י מגילה ה ע"ב),[3] או שאפילו "לאו דוקא בקרונה אלא כלומר בפרהסיא"? (תוס' מגילה שם ד"ה ורחץ). בהמשך המשפט בבבלי נאמר שהוא בקש גם לעקור את תשעה באב ולא הודו לו, ורש"י שם כותב שלא הודו לו רק ביחס לתשעה באב, אבל ביחס לנטיעה בפורים ולרחיצה בפרהסיא בי"ז בתמוז לא חלקו עליו. גם מהירושלמי ניתן להבין כך, מאחר שרצונו של רבי לעקור את ט' באב ושלא הודו לו, נזכר בירושלמי מגילה א, ד, ואילו הנטיעה בפורים, והרחיצה בי"ז בתמוז נזכרת בירושלמי מגילה א, א ושם לא נאמר שלא הודו לו.

נראה שניתן להסביר את מעשיו של רבי בפורים על פי מעשיו בי"ז בתמוז, ובט' באב.

2. יש שהסיקו ולמדו מכאן שמותר לעשות בפורים מלאכות אחרות שיש בהם שמחה. כך למשל כותב המאירי במגילה ה ע"ב: "מכאן סומכים תלמידי חכמים לכתוב סברותיהם אף ביום הפורים דרך שמחה ושעשוע וכענין שאמרו (יז ע"א) היה כותבה דורשה ומגיהה". ראה עוד: ארחות חיים (הל' מגילה אות כז), באופן אחר כתב הרב ישראל איסרלן, שו"ת תרומת הדשן חלק א (שו"ת) סימן קיב, וכפי שהביא זאת תלמידו בלקט יושר חלק א (או"ח) עמוד קנט ענין ג: "נראה לע"ד דאע"ג דכתב הרמב"ם דאין ראוי לעשות מלאכה בפורים, ובסמ"ק כתב דיש מקומות דנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים, מ"מ כל המלאכות שעושין כדי לשמח כגון שתופרין ומציירין ומתקנין כמה כלים ועניינים לשמח, אע"פ שעושין מלאכות גמורות, כלהון שרי. והכי איתא בפ"ק דמגילה ה' ע"ב, דמשני לעולם נוהג איסורא אפילו באתרא דר', אלא ר' נטיעה של שמחה נטע, ואין לך מלאכה גמורה יותר מנטיעה ואפ"ה שרי בכה"ג. זה מצאתי מתשובת הגאון ז"ל". עוד על מלאכה בפורים, ראה: הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר חלק ו, או"ח סימן מז; שו"ת יחוה דעת א סימן צ.

3. כך פירש גם רש"י בכתובות טו ע"א.

אמוראים בתלמודים מפרשים שרבי לא רצה לבטל כליל את ט' באב, אלא מדובר בשנה בה חל ט' באב בשבת ונדחה ליום ראשון, "ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה, ולא הודו לו חכמים" (בבלי מגילה שם).

אלא שגם לאחר ההבהרה שמדובר בנסיונו של רבי לבטל את הצום באותה שנה בה הוא נדחה ליום ראשון י' באב, מדוע הוא רצה לעקור את ט' באב? והאם עמדתו זו של רבי נובעת רק בשל העובדה שמדובר על צום שממילא נדחה מהתאריך הקבוע, או שנסיון זה מלמד על עמדה רחבה יותר של רבי הדוגלת בעקירה מוחלטת של הצום בט' באב, אלא שהוא ניסה לשכנע את החכמים לעשות כן לפחות בשנה בה ממילא נדחה הצום מתאריכו הקבוע? מדוע חכמים לא מקבלים את עמדתו?

מה בדיוק רצה רבי לעקור מט' באב? התוס' במגילה ה ע"ב בד"ה ובקש, מסבירים שרבי רצה לעקור ולקבוע את הצום בעשירי כדברי ר' יוחנן (תענית כט ע"ב), וחכמים לא הסכימו איתו.[4] אך ראשונים אחרים לא מקבלים הסבר זה, ולהבנתם מדובר על סוג של עקירה שיש בה ביטול לדבר קיים, ולא העברת הצום מתאריך אחד לתאריך אחר.[5]

תוס' שם מציע גם הסבר שונה, לפיו רבי רצה להשוות את אופי התענית של ט' באב לאופי התענית של הצומות האחרים המתבטאים רק באי אכילה ושתיה. גם הרשב"א והריטב"א מקבלים הסבר זה, ולפיו, היות ט' באב בעל אופי חמור יותר משאר הצומות ואשר נכלל בו גם איסור נעילת סנדל, רחיצה סיכה ותשמיש המיטה, זהו בשל קבלת הדורות הקדמונים,

4. כך מפרשים גם בתוס' רא"ש, ובשיטה למס' מגילה שם. בגמ' בתענית שם טוען ר' יוחנן, שלו הוא היה בתקופת החורבן, הוא היה קובע את הצום לי' באב מפני שרובו של בית המקדש נשרף בי' באב. חכמים קבעו את הצום בכל זאת בט' באב, מאחר שלפיהם יש עדיפות לקבוע את הצום בתחילת הפורענות. דעת חכמים זו מופיעה בירושלמי תענית ד, ו, ובירושלמי מגילה א, ד, בשמו של ר' ירמיה בשם ר' חייא בר בא. עם זאת מצינו בירושלמי שם חכמים שקבלו את הכרעת חכמים לצום בט' באב אך התענו גם בעשירי, או לפחות גם בליל עשירי.

5. ראה למשל בדברי הרשב"א והריטב"א שם. אחרונים עסקו אף הם בדברי תוס', האם זו היתה כונת רבי, וכיצד הדבר תואם את הכלל שאין בי"ד מבטל דברי בי"ד חברו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. ראה: מהר"ץ חיות שם; הרב נסים חיים משה מזרחי, שו"ת אדמת קודש א חלק יו"ד סימן יד; החיד"א, שו"ת חיים שאל חלק ב סימן כג; הרב שלום מרדכי הכהן, שו"ת מהרש"ם חלק ג סימן רכז, ועוד.

שראו שאותה צרה — חורבן בית ראשון ובית שני ארע באותו תאריך, וכעת רבי חשב שאין לזה מקום.[6]

עדין לא ברור מה השתנה בימי רבי, בשל כך הוא חשב שיש לשנות מאופי הצומות? יש מהראשונים הקושרים את הנהגתו זו של רבי, לסוגיה אחרת בה דנים אמוראים מאוחרים לרבי, בשאלה מהם הקריטריונים לביטול הצומות על פי נבואת זכריה? כך נאמר בבבלי בראש השנה:

> דאמר רב חנא בר ביזנא אמר רב שמעון חסידא: מאי דכתיב "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה, והאמת והשלום אהבו" (זכריה ח, יט). קרי להו צום, וקרי להו ששון ושמחה. בזמן שיש שלום — יהיו לששון ולשמחה, אין שלום — צום.[7] אמר רב פפא: הכי קאמר: בזמן שיש שלום — יהיו לששון ולשמחה, יש שמד — צום, אין שמד ואין שלום, רצו — מתענין, רצו — אין מתענין. (ב' ראש השנה יח ע"ב).

ר' שמעון חסידא מראשוני האמוראים בארץ ישראל, עומד על הקושי בפסוק בזכריה. מחד הם הימים נקראים צום ומאידך הם ימי ששון ושמחה. לפיו, כשיהיה שלום הצומות יתבטלו, כשאין שלום יצומו. אמורא בבלי מאוחר יותר מר' שמעון חסידא — רב פפא, מפרש את הפסוק באופן שונה, ולפיו יש שלושה מצבים. שלום — אין מתענים. שמד — מתענים, אין שלום ואין שמד- הצום נתון לבחירה. מה הכונה "שלום" בהקשר זה? יש המפרשים שהשלום הוא בזמן שבית המקדש קיים (רבנו חננאל, ריטב"א ר"ה שם). יש המפרשים שהכונה היא שישראל שרויים על אדמתם (ריטב"א ר"ה שם), דהיינו שהם

6. הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, משנת יעבץ, או"ח סימן מו, ב, כותב שרבי רצה לבטל כליל את צום ט' באב וחלק על עיקר התקנה של צום ט' באב. להבנה זו הוא הגיע ע"פ הגמ' ביבמות עט ע"ב ורש"י שם, ממנה ניתן להבין שרבי סובר שההלכה שמקריבין אע"פ שאין בית היא רק הוראת היתר להקריב, אלא היא חובה ממשית, "והרי זה כאילו בית המקדש קיים, אם כן נמצא שלא חרב הבית", וממילא אין מקום לצום בט' באב. אך נלענ"ד שדבריו חריפים אך לא מוכרחים.

7. דברי רב חנא בר ביזנא באו להשיב על שאלת הגמ' מדוע אין השלוחים יוצאים להודיע שהתקדשו חודש טבת וכן חודש תמוז, הרי יש לידע מתי הצום. אם כך לא ברורה תשובתו. אם יש שלום יש לשלוח שלוחים שיודיעו שאין לצום, ואם יש שמד יש להודיע שיש לצום. ראה בשו"ת הרדב"ז חלק ב סימן תרעב.

עצמאיים בארץ. ויש המפרשים ששלום הכונה היא שאין יד האומות תקיפה על ישראל (רש"י).[8]

על פי אותם עקרונות שנקבעו בימי האמוראים המאוחרים לרבי, יש ראשונים שהחילו את אותם עקרונות גם לימיו של רבי, ולנמק בכך את המניעים לכך שהוא רחץ בפרהסיא בי"ז בתמוז, ובקש לעקור את תשעה באב. כך למשל כותב הריטב"א במגילה ה ע"ב:

> בימי רבינו הקדוש דהיינו רבי, **אין שמד ואין שלום הוה.** ואמרינן במסכת ר"ה (י"ח ב') דכל שאין שמד ואין שלום רצו מתענים רצו אין מתענים, שכך התנו נביאים שגזרו אותם. דיש שלום היינו שישראל שרויים על אדמתן ואין שמד שמחה, יש שמד צום, אין שלום ואין שמד רצו מתענים רצו אין מתענים, ולפיכך רחץ רבי בי"ז בתמוז. ואפשר דה"ה שאכל דרצו אין מתענים כלל, אלא דנקט רחץ דמיפרסמא מילתא. א"נ לא אכל כיון דנהוג בה איסורא, כגון בזמן הזה נהגו בו ענוי שלא לפרוץ גדרם של ראשונים שנהגו כך. אלא לדידי מסתבר שלא תלו הנביאים ברצו אלא חומר התענית דהיינו רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל אבל לא לאכילה, שאין בדין שיהא בית אלקים ועיר הקדש חרבה ואנו אוכלים ושותים, והיינו דקאמר שרחץ ודוקא רחץ וחביריו, אבל לא אכל. ובזמן הזה ג"כ שאין שמד ואין שלום חייבין אנו להאסר באכילה מגזירה הנביאים ולא בתורת מנהג מלבד. [9]

לפיו, רבי פירש את הפסוק בזכריה כפרשנותו המאוחרת של רב פפא, ובזמנו היה מצב ביניים. לא היה שלום, כי ישראל לא היו שרויין על אדמתן במובן זה שהם לא היו עצמאיים וריבוניים על הארץ אלא היו כפופים לשלטון רומי, אם כי הם גרו בארץ. עם זאת לא היה שמד, לא היה מצב סכנה ליהודים, ולכן רחץ ואולי אף אכל, אלא שהגמ' נקטה דוקא רחץ מאחר שרחיצה ברה"ר

8. בסיכומם ראה: הרב ד"ר נריה גוטל, "צום החמישי בתקופת בית שני", שמעתין, 72 (תשמ"ג), עמ' 5–16 (חלק א); שמעתין, 73–74 (תשמ"ג), עמ' 5–14 (חלק ב); הרב נחום לאם, "תשעה באב בימי בית שני", הלכות והליכות, עמ' קצ-קצח. ראה עוד בספרי: "תקנת הצומות וביטולם", מלכות יהודה וישראל, מרכז שפירא: מכון תורני אור עציון, תשס"ב, עמ' 436–443.
9. הרשב"א במגילה ה ע"א כותב דברים דומים. גם הרמב"ן בתורת האדם שער האבל — ענין אבלות ישנה ד"ה ומסתברא דכולהו, מסביר שההגדרה בימי רבי היא "דאין שלום ואין שמד היה בימיו ומשום הכי רחץ".

נראית ומתפרסמת לכל. אפשרות נוספת היא שהבחירה להתענות או שלא להתענות כשאין שמד ואין שלום, אינה כוללת אכילה ושתיה, אלא רק רחיצה, סיכה, ונעילת הסנדל. כל עוד שבית המקדש לא בנוי, בכל מצב אין אוכלים ואין שותים. הריטב"א, שהיה גר בספרד, אף משליך מסוגיה זו לזמנו, וכותב שגם לזמנו שלו ההגדרה המתאימה היא שאין שלום ואין שמד, וזאת על אף שהריטב"א עצמו לא היה כלל בארץ, ולגביו הקביעה שלו שישראל לא שרויים על אדמתן היא תיאור עובדה, ולא רק ביטוי לכך שעם ישראל בארץ אך לא ריבון בה. לכן אין נוהגים לאסור בי"ז בתמוז סיכה, רחיצה, נעילת הסנדל ותשמיש המטה. רק איסורי אכילה ונראה שאף שתיה אסורים, ע"פ גזירת הנביאים, עד שיבנה המקדש.

יש אחרונים שלא קשרו את רחיצתו של רבי בי"ז בתמוז בפרהסיא לבין הקריטריונים שקבעו האמוראים בגמ' בראש השנה, אלא הסבירו את מניעיו של רבי בשל העובדה שבימיו היה טוב ליהודים, בשל יחסיו הקרובים של רבי ונציגו של הקיסר הרומי בארץ — אנטונינוס. כך כותב הגר"א בשו"ע או"ח סימן תקנ, ב: "לפי שבימיו נחו ישראל מן הצרות כידוע בש"ס". כונתו כנראה לגמ' בעבודה זרה י ע"א-יא ע"א המתארת קשרי ידידות בין רבי לאנטונינוס. כך כותב הרב יעקב עמדין בחידושיו למגילה ה ע"ב: "דרבי בימי אנטונינוס הוה ושלום היה לו מכל עבריו. להכי אורי עובדא בפרהסיא דאפילו מידי דתענוג שרי כי אין מתענין".

מכאן שרחיצתו בפרהסיא של רבי בי"ז בתמוז, קשורה לרקע ההיסטורי של התקופה, ובמעשיו הוא ביקש לבטא שיש מקום לשנות את אופי הצום בי"ז בתמוז, מאחר ובימיו היה טוב יותר ליהודים בארץ. נראה שבשל כך הוא אף ביקש לעקור את ט' באב (ע"פ ההסברים שהבאנו לעיל), אך לכך לא הסכימו איתו, אם כי הסכימו למעשיו בי"ז בתמוז. יתכן וזו הסכמה שבשתיקה, מאחר שלא כתוב בצורה חיובית ביחס לי"ז בתמוז ולפורים שהודו לו. אמנם לאחר מות רבי נאמר בגמ' בסוטה מט ע"ב: "משמת רבי — הוכפלו צרות", אך בימיו היה טוב ולכן בקש לשנות את אופי הצום.

ד. נטיעות של מלכים

מאחר שהירושלמי במגילה א, א הביא את הנהגתו של רבי בפורים ובי"ז בתמוז כענין אחד "רבי היה מפרסם עצמו שני ימים בשנה", נראה שיש קשר בין הדברים.

באחד השלבים בגמ' במגילה ה ע"ב נאמר שרבי נטע את הנטיעה בפורים בטבריה. תוס' שם בד"ה והא רבי, כותב:

> נראה שהיה בימי אנטונינוס כשהיו יחד כדאמר במס' ע"ז (דף י.) שרצה לשחרר בני טבריא ממס לפי שהיו תלמידי חכמים דקאמר ליעביד טבריא קלניא.

לפי התוס' הנטיעה המיוחדת בטבריה, היתה בימי אנטוננינוס שרצה לפטור את תלמידי החכמים שבטבריה ממסים, ומכאן שהנטיעה בפורים קשורה גם כן לרקע ההיסטורי, ולהבנה של רבי, שהמצב היותר טוב של היהודים שבימיו בשל קשריו עם אנטונינוס, מחייב לא רק שינוי באופיים של הצומות ולהקל ממה שתקנו בתחילה, אלא גם בעשיה חיובית בימי שמחה. מאחר שבימי צער ותענית אסרו לטעת נטיעה של שמחה, נטע רבי נטיעה, ביום שהוא שמחה.[10]

יתכן עוד שרבי לא עשה מלאכה או פעולה אחרת שיש בה שמחה, אלא דוקא נטע נטיעה, משום שאין מדובר על נטיעה המעוררת שמחה סתמית, אלא נטיעה שהיא "אבורנקי של מלכים". הנהגה שמלכים נוהגים בה, תחושה של בני מלכים.

קביעת אופיו של פורים כיום משתה ושמחה, וההלכות הנוהגות בו, קשורות גם לשאלת מלכות עם ישראל בארצו. מחד אין אומרים הלל בפורים, לדעה אחת בגמ' במגילה יד ע"א, מאחר: "ואכתי עבדי אחשורוש אנן". על אף הנס הגדול, לא היה זה נס שלם מאחר שנשארנו תלויים וכפופים לשלטון אחשורוש. מאידך, במשנה במגילה א, א נאמר: "מגילה נקראת באחד עשר בשנים עשר בשלשה עשר בארבעה עשר בחמשה עשר לא פחות ולא יותר". מהם התנאים הנדרשים המאפשרים לקרוא מגילה בתאריכים אלה — ימי הכניסה? על כך נאמר בגמ' במגילה ב ע"א:

> אמר רבי יהודה אימתי — בזמן שהשנים כתיקנן, וישראל שרויין על אדמתן, אבל בזמן הזה, הואיל ומסתכלין בה — אין קורין אותה אלא בזמנה.

הראשונים חולקים במשמעות הדברים.[11] יש המפרשים "בזמן שהשנים כתיקנן — כלומר בזמן שאין שם שמד" (רבנו חננאל שם). יש המפרשים שהכונה היא שהשנים כתיקנן ומקדשים את החודש על פי בית דין, וישראל

10. הרב יהושע ויצמן, "לקיים את ימי הפורים", קבעוני לדורות, עמ' 235-242, מוכיח שבפורים המצוה ליצור את שמחת היום "לעשות אותם ימי משתה ושמחה", בשונה מיום טוב שהיום עצמו הוא יום שמחה. יתכן שבמסגרת יצירת השמחה בחג, ניתן לטעת גם נטיעה של שמחה.
11. בסיכומם ובביאור דבריהם, ראה: הרב שלמה גורן, תורת המועדים, "פורים ביום הכניסה וזיקתו למלכות ישראל", עמ' 260-272.

שרויין על אדמתן והשלוחים מגיעים לכל מקום (רש"י מגילה שם). הרמב"ם בהל' מגילה א, ט קושר זאת בצורה ברורה להיות מלכות לישראל:

> במה דברים אמורים שמקדימין וקוראין ביום הכניסה? בזמן שיש להם לישראל מלכות.

בפירוש המשנה במגילה שם כתב הרמב"ם באופן קצת שונה:

> וקריאתה בימים חלוקים היה בזמן שהיתה ידינו פשוטה ותקיפה לקיים המצוות בשלימותן.

מכאן שגם בהלכות פורים ישנה משמעות עמוקה לחזרת המלכות לישראל בארצם.

יתכן שרבי סבר שהמצב הטוב שהיה לעם ישראל בארץ בתקופתו, בשל הקשרים עם המלכות הנכרית בארץ, מאפשר או אף מחייב, לבטא משהו ממידת המלכות, ולכן נטע בפורים נטיעות כדרכם של מלכים.[12]

דברים בנוסח דומה אומר ר' יהודה ביחס להנהגות אחרות בעת צרה. כך נאמר בגמ' בתענית יד ע"ב:

> אמר רבי יהודה: אימתי — בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרוין על אדמתן, אבל בזמן הזה — הכל לפי השנים, הכל לפי המקומות, הכל לפי הזמן!

דברי ר' יהודה הללו מובאים כשאלה על דברי רבי, שפסק לאנשי נינוה הצריכים למטר בתקופת תמוז שינהגו כיחידים. רש"י שם מסביר שינהגו כיחידים בסדר התעניות, ותוס' שם מסבירים שהשאלה היא על שאלה בברכת השנים. לפי ר' יהודה בזמן שאין ישראל על אדמתן ואין השנים

12. לפי דברינו נוכל להשיב על קושיה נוספת שהעירו עליה אחרונים. מו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק, בהערות לגליון מסכת מגילה עמ' ב (בסוף בירור הלכה למס' מגילה), מעיר שלת"ח אסור לעשות מלאכה בפני שלושה (קידושין ע ע"א), וכיצד נטע רבי בפרסום? "וי"ל שהפרסום הוא לאו בשעת מעשה". הרב ישכר תמר, עלי תמר ירושלמי מגילה עמ' יד מפרש שלכן הדגישה הגמ' שזאת עשה בפרסום מה שלא עשה כל השנה "כי כן דרכם בהלכה מסופקת לעשות הדבר ברבים כדי שיראו וכן יעשו ולא יהיה לבם נוקפם". לדברינו נראה להסביר שרבי עשה כן לא בשל העובדה שרצה להראות שמותר לעשות מלאכה בפורים, כי נטיעת העץ דוקא בפורים היא לא מלאכה נצרכת וחיונית, אלא שהוא רצה להעביר מסר שמצבנו כיום הוא כבני מלכים, ולכן נטע נטיעה שמלכים נוהגים לטעת בחצרותיהם.

כתיקנן, כל מקום מבקשים בברכת השנים לפי צרכיהם? על כך השיבה הגמ' בתענית שם:

אמר ליה: מתניתא רמית עליה דרבי? רבי תנא הוא ופליג.

תשובת הגמ' היא שרבי הוא תנא, והוא יכול לחלוק על דברי ר' יהודה. אך האם כונת הגמ' לומר שרבי איננו מקבל כלל את דברי ר' יהודה ושאלת הגשמים בחו"ל וגזרת תענית בחו"ל כשלא יורדים גשמים, אינם קשורים כלל ל"זמן שהשנים כתיקנן וישראל שרוין על אדמתן" אלא ההבחנה היא בין ארץ ישראל לחו"ל, או שהוא רק איננו מקבל את הסיפא של דברי ר' יהודה שבזמן הזה הכל לפי השנים והמקומות, אבל מקבל את העקרון שסדר התעניות על הגשמים הם בארץ ישראל. אם נקבל שרבי רק איננו מסכים לסיפא של ר' יהודה, יתכן לומר עוד שרבי מבין שבזמנו עם ישראל קרוב יותר במידת מה, למצב המוגדר בהלכה: "ישראל שרויין על אדמתן", ולכן חלק רבי על דברי ר' יהודה ויצר הבחנה ברורה בין ארץ ישראל לחו"ל בענין שאלת הגשמים, תוך שהוא מעמיד במרכז את עם ישראל היושבים בארץ ישראל, ואת היהודים יושבי חו"ל כיחידים אך לא כציבור. המציאות השלטונית בימי רבי, שוב מביאה לכך שיש להעניק משהו ממידת המלכות של עם ישראל בארצו.[13]

ההקבלה בין נטיעות של שמחה אותן אין נוטעים בעת צרה כמו עצירת גשמים, לבין נטיעות של שמחה אותם נוטעים בפורים, מקבלת משמעות נוספת אצל רבי, כשהקו המחבר ביניהם הוא ביטוי להנהגת מלכות של עם ישראל בארץ.

הרב יששכר תמר, עלי תמר מגילה עמ' טו, רואה כך את הדברים:

> וזהו כנראה מפני שמתוך ידידותו לאנטונינוס שהיה זמן שלום והארת פנים לישראל חשב רבי שזה סימן תחילת גאולתן של ישראל שבא קימעא קימעא, ורצה שהעם יתכונן לגאולה.

13. רבי עצמו בא ממשפחת בית דוד והוא אף נוהג במעט במידת מלכות בית דוד. בראש השנה כה ע"א מסופר שרבי שולח את ר' חייא לקדש את החודש בעין טב, "ושלח לי סימנא — דוד מלך ישראל חי וקיים". בסנהדרין לח ע"א מרגיע ר' חייא את רבי, לאחר שבני ר' חייא אמרו שאין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות בישראל, הנשיא וראש הגלות. בגמ' בהוריות יא ע"ב, רבי אף מתענין בשאלה לו בית המקדש היה קים, האם הוא היה קרבן שעיר כמלך או שעירה כהדיוט לו הוא היה חוטא. ראה בספרי: "מנהיגים מבית דוד שאינם מלכים", מלכות יהודה וישראל, מרכז שפירא: מכון תורני אור עציון, תשס"ב, עמ' 76-86.

הוא איננו מדגיש את עובדת ההנהגה כהנהגה של מלכות, אלא רואה בנטיעה ביטוי לתחילתה של גאולה.[14]

מכאן שהדיון ההלכתי במתן אפשרות ליטע נטיעה של שמחה בפורים, יסודו בנטיעה של שמחה בשל המצב המיוחד שהיה בארץ ישראל בימי רבי. אלא שלאחר שהיא התפרשה אחר כך ע"י הראשונים, כמקור לכך שמותר לעשות מלאכה שיש בה שמחה בפורים, ולאו דוקא בארץ ישראל, וכמצטרף להבנה הראשונה בסוגיה (בירושלמי ובבבלי) הדנה במעשהו של רבי, כחלק ממחלוקת בשאלה העקרונית אם מותר או אסור לעשות מלאכה בפורים.[15]

14. על נטיעה כאתחלתא דגאולה, ראה במאמרו של הרב עוזי קלכהיים בספר זה.
15. המסקנה ההלכתית היא שמותר לטעת נטיעה של שמחה בפורים (שו"ע אורח חיים סימן תרצו, א). על עשית מלאכה בפורים, ראה: בירור הלכה — מגילה, עמ' י-יא.

הרב אליהו בקשי דורון

נטיעות בט"ו בשבט בשביעית לצורך אחזקת הארץ

ראשי פרקים

א. היתר אמירה לנכרי בשבת משום ישוב הארץ
ב. אמירה לנכרי באיסור שביעית
ג. איסור נטיעה בשביעית
ד. הוראות הגרא"י קוק זצ"ל בדין נטיעה בשביעית
ה. איסור נטיעת אילן סרק
ו. מלאכות בשביעית לצורך בטחוני
ז. אם לבצע הנטיעות בט"ו בשבט במבצע נטיעות

נשאלתי ע"י גבורי כח עושי דברו באחד מישובי השומרון, אם מותר להם לנטוע עצים בט"ו בשבט בשביעית, כשכל מטרת הנטיעות היא להחזיק הקרקעות שלא יפלו לידי נכרים, בכדי לדעת המעשה אשר יעשון הבהירו את הצורך בנטיעות. בסמוך לישוב הנמצא בלב השומרון הוחזקו שטחים ע"י שלטונות צה"ל, השטחים נעזבו, ואם לא יוחזקו באופן מעשי בידי ישראל, יש חשש גדול שיכנסו בהם זרים. כדי לתפוס את הקרקע בבעלות גמורה, לא מספיקה חזקה של נעל גדר, ומלבד גידור השטח, יש צורך בנטיעות. אנשי המקום תכננו לקיים מבצע נטיעות בט"ו בשבט, בכדי להעזר באוהדים מכל הארץ, ונשאלה השאלה האם מותר לעשות את מבצע הנטיעות בשביעית, שהרי נטיעה היא אחת מהמלאכות האסורות בשבת הארץ.

א. היתר אמירה לנכרי בשבת משום ישוב הארץ

כשנשאלה השאלה נזכרתי במעשה שהיה בצוק העיתים הדומה לנידון דידן, שהותר איסור שבות בשבת משום ישוב ארץ ישראל. לפני כשנתיים כשהחלו

* דברים אלו נאמרו ביום העיון שקיים מכון התורה והארץ בט"ו בשבט תשנ"ד, שנת השמיטה, בבית הכנסת 'ישורון' בירושלים. תשובתו זו של הרב אליהו בקשי דורון, פורסמה בשני מקורות: שו"ת בנין אב, ירושלים תשנ"ה, חלק ג סימן מא; משנת השמיטה — לזכרו של הרב יחזקאל דאום זצ"ל, חלק א עמ' 147–154.

הדיונים במשא ומתן המדיני, התחייבה ממשלת ישראל כלפי ממשלת ארצות הברית, על הקפאת הבניה ביש"ע. סוכם שיאפשרו רק בניה שהחלה, ויקפיאו כל בניה חדשה, לצורך זה הוחלט על צילום מצב, ע"י צילומי אויר שיאפשרו את המשך הבניה הקיימת, וימנעו בניה חדשה. בהסכם נקבע שכל בנין שיסודותיו הוקבעו, והוצקה בו הקרקע יגמר. הצילומים נקבעו לראשון לחודש, שהיה יום ראשון בשבוע, הגזירה נודעה ביש"ע בעוד מועד, והחל מבצע מזורז להתחיל ככל האפשר בבנית יסודות ויציקת קרקע, בטרם תחל ההקפאה, כדי להאחז ולבנות יותר בנינים בישובים, ושלא נעזבנה ח"ו לזולתנו מן האומות. ונשאלה השאלה האם מותר להתיר העבודה בשבת שלפני הגזירה ע"י נכרים, כשהעבודה נעשית בתור ישוב ארץ ישראל, ואכן הורו הרבנים הלכה למעשה להתיר העבודה בשבת ע"י קבלנים נכרים בתוך הישובים, ואע"פ שהלכה מפורשת בשו"ע או"ח סימן רמד, שמלאכת בניה במחובר הנעשית ע"י נכרי אסורה גם אם הנכרי עובד בקבלנות, והחמירו חז"ל בבית שנבנה ע"י גוי בשבת עבור ישראל, שאסור לגור בו, משום ישוב ארץ ישראל, הותרה העבודה בשבת, וזאת על סמך הלכה מפורשת, שמקורה בגמ' בגיטין ח ע"ב "הקונה שדה בסוריא כקונה בפרברי ירושלים. למאי הלכתא? אמר רב ששת לומר שכותבין עליו אונו ואפי' בשבת". ושואלת הגמ': "בשבת סלקא דעתך? כדאמר רבא אומר לעכו"ם ועושה, ואע"ג דאמירה לעכו"ם שבות, משום ישוב ארץ ישראל לא גזור רבנן". ופרש"י שם: "אפילו בשבת, אם לקחה מן העכו"ם ורוצה לילך לדרכו בשבת, מותר משום ישוב ארץ ישראל, לגרש עכו"ם ולישב ישראל בה". מפורש שהתירו אמירה לעכו"ם ועשיית מלאכה ע"י נכרי לצורך ישוב ארץ ישראל, וא"כ כשם שמותר לומר לנכרי לכתוב שטר על מנת לגאול קרקע בארץ, ה"ה שמותר לומר לו לבנות בשבת, כשיש חשש שאם לא יעשה כן בשבת לא תגאל הארץ. ההיתר שנזכר בגמ' ובשו"ע בוצע הלכה למעשה, באותה שבת נבנו ע"י נכרים בקבלנות מאות בנינים שמוחזקים היום ע"י ישראל, ולא חלה עליהם גזירת ההקפאה. לאור הלכה זו יש ללמוד גם לנדון דידן, עד כמה חשובה מצות ישוב ארץ ישראל, שאין להחמיץ הזדמנות תפיסת קרקע מן הנכרים, ונכון למצוא הדרך להתיר גם הנטיעות בשביעית במידת האפשר.

מדברי הגמ' ברור שאע"פ שיש חשיבות מירבית למצות ישוב ארץ ישראל, לא התירו איסור מן התורה כדי לגאול קרקע. כדברי הגמ' "שבת סלקא דעתך", והתירו רק אמירה לנכרי, שאסורה רק משום איסור שבות. הרמ"א בשו"ע או"ח סימן שו סעיף יא הוסיף על דברי השו"ע שם שהתיר לקנות בית בארץ ישראל וחותם עליו בערכאות, שההיתר רק בכתב שלהם, שאינו אלא מדרבנן. מקורו הוא באור זרוע הלכות שבת סימן עו שהיתר אמירה לנכרי שבות, הותר רק במלאכה דרבנן, משום שלדעתו כתיבה בכתב עכו"ם אינו אלא מדרבנן,

אולם רבים תמהו על סברת האור זרוע, והוכיחו שכל כתב אסור מן התורה. וביאר בשו"ת הריב"ש בסי' קא ובסי' שפז הטעם שבמצוה זו התירו אמירה לנכרי במלאכה דאורייתא, משום שמצות ישוב ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות, וכל גאולה היא מצוה לדורות, אבל בשאר מצוות רק בשבות דשבות הקילו, וגם בשאר מצוות דעת התוס' ועוד שהתירו שבות דשבות רק במילה שדוחה שבת, ואילו שאר איסורים דרבנן אינם נדחים מפני מצוה דאורייתא, שהרי העמידו חכמים דבריהם אפי' במקום כרת.

ב. אמירה לנכרי באיסור שביעית

לאור הדברים יש מקום להקל לנטוע בשביעית על ידי נכרים, שהרי איסור אמירה לנכרי התירו משום ישוב ארץ ישראל ואפי' במלאכה דאורייתא, וק"ו בשביעית שלדעת רוב הפוסקים שביעית בזמן הזה מדרבנן. אולם בענין זה יש להבחין בין איסור אמירה לנכרי במלאכת שבת, לאמירה לנכרי לעשות מלאכה בקרקע בשביעית. בשבת איסור השביתה ממלאכה הוא על האדם, שישראל לא יעשה מלאכה בשבת, ואילו גוי אינו מצווה ומותר בעשיית מלאכה, וממילא איסור האמירה לנכרי לעשות מלאכה עבור ישראל אינו אלא מדרבנן שלא יהיה נראה כשלוחו, או משום מ"מצא חפצך ודבר דבר", ורק האמירה לנכרי אסורה, ולא עצם פעולת המלאכה. אולם במצות שביעית יש מחלוקת בראשונים, אם איסורי המלאכות חלים על האדם שאסור לו לעבוד בשדה בשנה השביעית, או שהאיסור הוא איסור חפצא שהאדם מצווה שהארץ תשבות, ולא רק שהוא לא יעשה מלאכה. הרש"ל בחכמת שלמה בבא מציעא צ ע"ב בד"ה אבל הכא, ועוד אחרונים סוברים שבשביעית מצווה בעל הקרקע שאדמתו תשבות, ולא רק שהוא לא יעבוד בה. המנחת חינוך במצוה קיב דימה את מצות שבת הארץ, למצות שביתת בהמה בשבת, שאדם מצווה על שביתת בהמתו, וה"ה בשבת הארץ בשביעית, הבעלים מצווים שהארץ תשבות, וגם אם תעשה מלאכה ע"י נכרי, יעברו הבעלים על איסור שביעית. לפ"ז אין להשוות איסור אמירה לנכרי בשבת שהותר משום ישוב ארץ ישראל, להתיר נטיעה בשביעית ע"י נכרי, לפי שנטיעה גם ע"י נכרי איסור דאורייתא היא, ולא רק איסור דרבנן של אמירה לנכרי. אולם בשו"ת מהרי"ט חלק ב יו"ד סי' נב ועוד, לא מחלקים בנדון, ולדבריהם גם איסור שביעית הוא איסור גברא, ורק ישראל העובד בקרקע, עובר בשבת הארץ. ולשיטה זו יש להתיר הנטיעה בשביעית דרבנן, ע"י אמירה לנכרי שיבצע הנטיעה.

ג. איסור נטיעה בשביעית

איסור נטיעה בשביעית לדעת הרמב"ם אינו אלא מדרבנן, כדבריו בהל' שמיטה ויובל א, ב: "אינו לוקה מן התורה אלא על הזמירה או על הזריעה, ועל הקצירה או על הבצירה", והוסיף שם בהל' ד: "המבריך או המרכיב או הנוטע וכיוצא בהם מעבודות האילן מכין אותו מכת מרדות מדבריהן". אולם יש ראשונים המכלילים את הנטיעה בכלל הזריעה, ועיין מה שכתב בזה באגלי טל מלאכת זורע. וכיוצא בזה דנו בדין החרישה אם אסורה מדרבנן שאינה בכלל ארבעת המלאכות האסורות, או שאסורה מן התורה, כפי שנראה מלשון הרמב"ם בתחילת הלכות שמיטה ויובל, שהזכיר הפסוק "בחריש ובקציר תשבת" לגבי שביעית. וביאר הגרא"י קוק זצ"ל בשבת הארץ קונטרס אחרון פ"א, שאכן איסור המלאכות אמור רק על ארבע המלאכות, אבל מדין "ושבתה הארץ שבת לה'", כמצות עשה, אסורה גם החרישה מן התורה לדעת הרמב"ם, וה"ה לנטיעה. והנה בנדון דידן יש לצרף להיתר את מכירת הקרקעות לנכרי. המדובר בקרקע שהיתה מוחזקת בתחילת השביעית בידי צה"ל, וקרקעות אלו נמכרו ע"י הרבנות בהיתר המכירה. ואע"פ שמלאכות דאורייתא לא הותרו בהיתר המכירה, בנטיעה דרבנן ע"י נכרי משום מצות ישוב ארץ ישראל, לכאורה נראה שודאי שאין מקום להחמיר. אולם כשנתבונן בהוראות הגרא"י קוק זצ"ל לנוהגים בהיתר המכירה, נווכח עד כמה החמיר שלא ליטוע בשביעית גם בקרקעות שנמכרו לעכו"ם.

ד. הוראות הגרא"י קוק זצ"ל בדין נטיעה בשביעית

הראי"ה קוק, בשו"ת משפט כהן סימן עא מדגיש את חומרת היתר הנטיעה בשביעית גם לאחר המכירה: "מפני שכל דבר ההיתר הוא מפני הדוחק העצום, ובתורת הוראת שעה, על כן הנהגנו שלא ליטוע נטיעות חדשות כלל, מפני שכל מגמתנו היא להגן על הישוב שכבר נשתכלל וכו'. ואע"פ שמצד הדין הנטיעה היא מכלל המלאכות שלדעת כמה מרבותנו הראשונים אסורה רק מדרבנן, והיה ראוי להקל אחר המכירה לעשותה גם ע"י ישראל, מ"מ מפני שההשערה היא תמיד שע"י מניעת נטיעות חדשות לא תצא קלקלה למעמד הישוב, הנהגנו להחמיר בה עוד יותר מבשאר מלאכות, שהן ע"פ דין תורה חמורות ממנה [כוונתו לחרישה] וכו'. והנה מצד הדין הנוטע בשביעית באיסור יעקור, אבל כפי האמור אי אפשר לי להורות כן על מה שכבר עשוי, כי סוף כל סוף אין כאן איסור ברור, וכבר הוחזקנו בהיתר המכירה".

ועיין שם שרק במקום של "הפסד נורא" כהגדרתו, התיר נטיעה בקרקע המכורה לגוי ע"י נכרי, וזאת בצירוף עוד היתרים אחרים, כגון להקים סככה

מעל הנטיעה שתעשה כמו בתוך בית, שלדעת הירושלמי בערלה א, ב "שדך" כתיב ולא "בית", וכדומה. והנה בפשטות ניתן לומר שגם נטיעות לצורך החזקת הקרקע, הם בכלל הפסד נורא שהתיר הגרא"י קוק זצ"ל במפורש ע"י נכרי, ועוד שכל מה שהחמיר בנטיעה בשביעית יותר משאר מלאכות, הוא משום שנטיעה חדשה אינה נראית כהפסד, וכאן ההפסד ברור.

ונראה לבאר שמה שבקש הגרא"י קוק זצ"ל להתיר הנטיעה בנכרי בצירוף עוד היתרים, אין זה רק בכדי לצרף שני היתרים ביחד עם היתר המכירה, אלא שההיתרים משלימים זה את זה, לפי שבשביעית שני איסורים, האחד איסורי המלאכה "לא תזרע ולא תזמר" וכו', והשני מצות עשה של "ושבתה הארץ שבת לה'", איסורי המלאכה אסורים בכל מצב, ויש להחמיר באיסורים דאורייתא גם לאחר המכירה, ואילו מצות העשה של "ושבתה הארץ" אמורה על בעל הקרקע שתשבות הארץ, כמו דין שביתת בהמתו בשבת. ונפק"מ בעבודת הקרקע ע"י נכרי, אע"פ שאין איסור מלאכות מן התורה, יש איסור חפצא של "ושבתה הארץ", לדעת הרש"ל והמנחת חינוך שהבאנו דבריהם לעיל. אבל בקרקע מכורה לנכרי אין איסור שבת הארץ, והמלאכה אינה אסורה מן התורה, וכן בנוטע בתוך בית וכדומה אין איסור כלל, ולפי"ז ההיתרים משלימים זה את זה, ואעפ"כ נכון ללכת בדרך הגרא"י קוק זצ"ל, ולהתיר נטיעה רק בצירוף עוד היתרים.

ה. איסור נטיעת אילן סרק

הרמב"ם בהל' שמיטה א, ה כתב: "אין נוטעין בשביעית אפי' אילן סרק". וביאר הכסף משנה שמקור הדין הוא מירושלמי שביעית ד, ד: "רשב"ג אומר נוטעין אילן סרק בשביעית", משמע דרבנן אסרי. אולם האחרונים הקשו על כך מנין שרבנן חולקים על רשב"ג, ומנין שהלכה כרבנן הרי קיי"ל הלכה כרשב"ג במשנתינו. יש שלמדו את מקור דברי הרמב"ם מהתוספתא שביעית ג, יא: "וכן היה רשב"ג אומר מותר אדם ליטע אילן סרק כדי לעשות סייג", (גדר לשדה שלו, מפרשים שם). וביארו שכל ההיתר כשהנטיעה לצורך סייג, משמע שאם הנטיעה לצורך גידול חקלאי לקורות האילן, הנטיעה אסורה, וזה שכתב הרמב"ם אין נוטעין אפי' אילן סרק. ולפירוש זה אילן סרק אסור בנטיעה לצורך גידול חקלאי, אבל נטיעה שלא לצורך גידול האילן אלא לסייג מותרת בשביעית. הר"ש סיריליאו בביאורו על ירושלמי שביעית ד, ד, ביאר התוספתא שאיסור שביעית אמור רק על זריעה לצורך מאכל, ולא על זריעה לצורך סייג. ואילו החזון איש שביעית סימן יט אות כ הוסיף ביאור שרק גידולים הקדושים בקדושת שביעית, שנאמר בהם "לך ולחיה אשר בשדה לאכלה", אסורים באיסור שביעית.

בשו"ת מהרי"ל דיסקין סימן כז אות כג הסתפק לפ"ז מה דינם של עצי הצבר (סברס) הנטעים לסייג סביב הכרמים והפרדסים, שיש בהם פירות, אם דינם כעצי סרק הנטעים לסרק ומותרים בשביעית, או כיון שיש להם פירות, אסורים בשביעית אע"פ שנטעים לסרק.

בערוך השולחן העתיד הלכות שמיטה ויובל סי' יט סעיף ה כתב שגם לדעת הרמב"ם שכתב במפורש שאין נוטעין בשביעית אפי' אילן סרק, האיסור ודאי מדרבנן שלא יבא ליטע אילן מאכל, לפי שגם אם רבנן חולקין על רשב"ג, המחלוקת אם גזרו אילן סרק אטו אילן מאכל. לפ"ז דנו האחרונים להתיר עבודות יעור כיון שאין בהם איסור דאורייתא, ואמנם קשה לסמוך על היתר שאינו מבואר להדיא, לפי שהרמב"ם כתב אפי' אילן סרק ולא פירש, עכ"פ ברור שיש להעדיף בעת הצורך ליטוע אילן סרק ולא אילן מאכל, כמו כן יש להוסיף ליטע האילן בעציץ שאינו נקוב, שיש בו עוד צד להיתר, וליטע האילן עם גוש הקרקע שבו, לפי שיש דעה שאינו נחשב לנטיעה בשביעית, כפי שאינו נחשב לנטיעה בשנות ערלה. וראיתי שכתב כן בספר השמיטה להגרי"מ טיקוצינסקי זצ"ל (עמ' יט) להקל בשביעית. ותמה עליו בספר תורת השמיטה להגרח"ז גרוסברג זצ"ל (עמ' ט) שאין לדמות דין נטיעה בשביעית שעיקרה פעולת הנטיעה ואסורה אפי' בגוש, לדין נטיעה בערלה ששתיל עם גוש האדמה נחשב לפי שנותיו אע"פ שניטע מחדש. ואע"פ שנראין דבריו, טוב לכתחילה לצרף להיתר ליטע בגוש אדמה.

ו. מלאכות בשביעית לצורך בטחוני

לאור ההיתר שנטיעה לסייג מותרת, יש להתיר גם נטיעה שעיקרה לצורך שמירת קרקע כנטיעה לסייג. שהרי כל עיקר הנטיעות המבוקשות, הם לצורך החזקת הקרקעות מידי נכרים. והנה שאלות מעין אלה כבר נשאלו ונדונו, הגרא"י קוק זצ"ל נשאל אם מותר לחרוש בשביעית כשכל עיקר החרישה על מנת למנוע מנכרים להשיג גבול, והתיר הדבר כשההפסד ברור, וסיבת הדבר שאין כאן חרישה חקלאית, והוי כזומר וצריך לעצים, ואע"פ שעם הזמירה הרי הוא מגדל ועושה תולדת זורע, כיון שכוונתו לעצים, מותר בשביעית, וה"ה חרישה שכולה לצורך בטחוני, וא"כ ה"ה בנטיעה. החזון איש שם נשאל בזה כשהחרישה הכרחית מסיבות השגת גבול, וכתב שאם הדבר הכרחי יש בכך משום "פוקו זרועו משום ארנונא" (סנהדרין כו ע"א), שאם יש הפסד שאי אפשר לעמוד בו, הותרה הזריעה בשביעית, וה"ה לנדון דידן עיקר הנטיעה הכרח היא, ויש בה משום ישוב ארץ ישראל.

כך השיב הגרא"י קוק זצ"ל בשו"ת משפט כהן סימן עד לועד המושבה עקרון: "אע"פ שקשה להתיר החרישה, מ"מ בחרישה זו שתהיה רק לכוונת

השמירה על בעלות הקרקע, ולא לצורך הקרקע עצמה, ושתיעשה ע"י שינוי וע"י נכרי, יש להתיר במקום דחק כזה. ויעשה לפני זמן צמיחת העשבים כשיהיה קרוב החשש של היזק ע"י הנכרים, אז יחרשו ע"י שינוי כנ"ל".

לאור האמור אפשר לנטוע בשביעית, כשהנטיעה לצורך ישוב ארץ ישראל, שלא נעזבנה לזולתנו מן האומות, בתנאי שהנטיעה תיעשה ע"י נכרים, בקרקע שנמכרה לנכרי בהיתר המכירה, להגביל הנטיעות לאילנות סרק, ליטוע השתילים בגושיהם בעציץ שאינו נקוב, וראוי להוסיף כל שינוי, על מנת שלא יראה כנוטע בשביעית לצורך עבודת הארץ.

ז. אם לבצע הנטיעות בט"ו בשבט במבצע נטיעות

אולם למרות שעצם ההיתר נראה ברור, ויש בו משום ישוב ארץ ישראל, נראה שאין להתיר הנטיעות בט"ו בשבט, ובפרט לא במבצע נטיעות שנקרא ליום זה, לפי שכל מהותם של הנטיעות בט"ו בשבט, בראש השנה לאילן, הוא נטיעה חקלאית האסורה בשביעית, ונטיעה בפרהסיא ביום זה, במבצע נטיעות, יש בה להזכיר את הנטיעות כעבודת הארץ ונטיעה לשמה, ולא נטיעה לצורך סייג על מנת להחזיק את הארץ. ומה יועילו כל השינויים כשנראה הדבר שנוטע לצורך עבודת הארץ, ויש ללמוד עד כמה החמירו חכמים, ואסרו מלאכות סיקול וזיבול וכדומה שלא יהא נראה כחורש שדהו לצורך שביעית. ויש ללמוד מדברי הגרא"י קוק זצ"ל שהתיר החרישה לצורך בטחוני במקום הכרח, אבל התנה חרישה זו דוקא שלא בשעת חרישה, וז"ל במשפט כהן שם "כמובן שתהא חרישה זו דוקא שלא בזמן החרישה הנהוגה, כדי שיהא ניכר גם מצד הזמן שאינה בשביל הכנת הזריעה כ"א למטרת השמירה. גם אין להקדימה כלל יותר מזמן ההכרח הגמור כי באלו אמרו מאחרין ולא מקדימין", עכ"ל.

וה"ה בנידון דידן הגם שמותר לנטוע לצורך החזקת הארץ, הרי שיש לעשותם שלא בזמן הנטיעות, ובדרך שלא יראה כנוטע לעבודת הארץ. על כן יש להמנע מליטוע בט"ו בשבט בו נוטעין נטיעות לשמן, וכן שלא לעשות בשביעית מבצע נטיעות, כדי שלא ילמדו להקל בנטיעות בשביעית.

הרב חיים דרוקמן

הוו זהירין בנטיעות

ראשי פרקים

א. חיי עולם נטע בתוכנו
ב. כי תבואו אל הארץ — ונטעתם!
ג. תכלית המצוה — ישוב ארץ ישראל
ד. קבלת פני משיח או נטיעה
ה. נטיעה — דבקות בשכינה
ו. נטיעה — שורשה באמונה בחי העולמים
ז. נטיעה — גאולה לעם ולארץ

א. חיי עולם נטע בתוכנו

"הוו זהירין בנטיעות" (תנחומא קדושים, ח). במקורותינו לא נזכר כלל עניינן של נטיעות בט"ו בשבט דווקא. כנגד זה מדובר בהרחבה ערכן של נטיעות בארץ ישראל באופן כללי, בלא התייחסות ליום מיוחד בשנה. עם זאת, ט"ו בשבט נזכר כיום בעל מעמד הלכתי משמעותי בחיי האילנות, שכן חמישה עשר בשבט הוא ראש השנה לאילן! משום כך יפה הוא המנהג שפשט בדורות האחרונים, עם שובנו ארצה, לטעת אילנות בחמישה עשר בשבט, ומנהגים יפים ומתאימים — גם אם לא נזכרו במקורות קדומים — יש לקבל בברכה.

מהיכן למדנו על ערך נטיעה בארץ?

ישנה נטיעה אחת, נטיעה א-לוהית הנטועה בקרבנו, והיא המבררת לנו את ערך נטיעותינו האנושיות בארץ. ואיזוהי? זו תורה שבעל-פה. "וחיי עולם **נטע** בתוכנו" — מבאר הטור (או"ח סי' קלט) — "זו תורה שבעל-פה". ונטיעה א-לוהית זו מבררת לנו במקומות שונים את חובתנו שלנו לטעת, את ערך נטיעתנו ואת משמעותה.

ב. כי תבואו אל הארץ — ונטעתם!

בפרשת קדושים (ויקרא יט, כג-כה) נאמר:

> וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו, שלש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל. ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לד'. ובשנה החמישית תאכלו את פריו...

מפשוטם של כתובים אלה עולה, שלא באה התורה כאן אלא לצוות על ערלה ונטע רבעי, והפתיחה לפסוקים אלה אינה אלא הקדמה. לאמור: לכשתבואו אל הארץ ותטעו בה עצים — אתם מצווים לנהוג בהם מצוות ערלה במשך שלש השנים הראשונות: "שלש שנים יהיה לכם ערלים — לא יאכל"; ואילו לגבי השנה הרביעית קיימים דינים מיוחדים: "יהיה כל פריו קדש הלולים לד'", וזוהי מצוות נטע רבעי. אם כן התורה באה להשמיענו כאן שתי מצוות.

באה אותה נטיעה א-לוהית, הלא היא תורה שבעל פה הנטועה בתוכנו, ומבררת לנו, שאף הפתיחה היא אמירה תוכנית.

וכך נאמר בתנחומא על פסוק זה (קדושים, ח):

> "כי תבואו אל הארץ ונטעתם" — אמר להם הקב"ה לישראל: אף על פי שתמצאו אותה מלאה כל טוב, לא תאמרו — נשב ולא נטע. אלא הוו זהירין בנטיעות, שנאמר: "ונטעתם כל עץ מאכל".

חז"ל תופסים שכאן מצווה אותנו התורה לטעת. וישנה אפילו הדגשה (שם): "כשם שאתם נכנסתם ומצאתם נטיעות שנטעו אחרים — אף אתם — היו נוטעים לבניכם", אף אם אין לכם צורך בכך. "שנאמר: 'כי תבואו אל הארץ — ונטעתם' ".

חז"ל מדקדקים בכל תיבה שבכתוב ולומדים הימנה, שהרי אין בתורה מלה מיותרת. לשם מה ציינה התורה "ונטעתם"? כלום על מנת להקדים למצוות ערלה ונטע רבעי פתיחה ספרותית יפה?! אם התורה מעוניינת לצוות על ערלה ונטע רבעי — תפתח ישירות בציווי? אלא שהמלה "ונטעתם" באה אף היא להורות משהו. מכאן למדו חז"ל שיש מצוה לטעת[1].

1. ראוי לציין כי לפני שנים מרובות היתה הקרן הקיימת לישראל נוהגת להשתמש במחצית הפסוק שהבאנו לעיל, כסיסמת עידוד לנטיעות, במיוחד ערב ט"ו בשבט. וכך נהגה לקרוא ולפרסם את הפסוק: "כי תבואו אל הארץ — ונטעתם!". וזכורני, שהדברים היו נשמעים — כמו כל חצי ציטוט, או כל מובאה שהוצאה מהקשרה — כסילוף התוכן המקורי של הכתוב. שהרי מן הסיסמה משתמע שעם הגיענו ארצה קיימת מצוה לטעת — "כי תבואו אל הארץ — ונטעתם!", וכשאתה מסתכל בכתוב, לכאורה לא מיניה ולא מקצתיה! זו בסך הכל פתיחה למצוות ערלה ונטע-רבעי, כמו שראינו לעיל. כלומר —

ג. תכלית המצוה — ישוב ארץ ישראל

אם כן מן התורה שבעל פה — ורק ממנה — נמצאנו למדים, שיש עלינו חובה מן התורה לטעת. רק באמצעות התורה שבעל פה אנחנו עומדים על כך. אך מהי מטרת הנטיעה?

בשולחן ערוך, חושן משפט סימן קסח, א, מובאת ההלכה הבאה:

> שטף הנהר זיתיו, ושתלם בתוך שדה חברו, ואמר הלה — זיתי אני נוטל — אין שומעין לו בארץ ישראל, משום ישוב הארץ...

לפנינו תיאור מציאות: ירדו גשמים רבים, נוצר שיטפון, שסחף שתילי זיתים משדה פלוני ושתלם בשדה אלמוני, בא בעל עצי הזית ותובע את זיתיו בחזרה, שהרי שלו הם. אומרת ההלכה — בארץ ישראל אין שומעין לו. הוא יכול לתבוע בחזרה את התמורה הכספית, אך לא את עציו המקוריים. וכל כך למה? — "משום ישוב הארץ".

פירושו של דבר — מסביר הבית יוסף בטור על אתר:

> שאם לא ניתן לו זיתים אלו, הוא יטע אחרים בקרקעו, כמו שהיו נטועים קודם. ואלו ישארו בקרקע זה, ואיכא ישוב ארץ ישראל.

כלומר: בעל הבית, גם אם לא יקבל בחזרה את שתיליו המקוריים — חזקה עליו שיטע אחרים תחתם, שהרי אם היו לו בשדהו שתילי זיתים — משמע שרצה בכך. ואילו האחר, אם ניטול ממנו את הזיתים — לא יטע אחרים במקומם, כשם שלא היו לו זיתים בשדהו קודם לכן. נמצא שבאופן זה אנו מרוויחים עוד עץ בארץ ישראל! וזהו הפשט של "משום ישוב הארץ".[2]

כאן אנחנו כבר עומדים על ערכן של נטיעות בארץ. כל עץ שניטע מוסיף משהו בישוב הארץ, עץ אחר עץ, "דונם אחר דונם". יש עניין לדאוג שארץ ישראל תהיה מיושבת בכל דרך שהיא, ואני יכול לסייע בכך בנטיעה שלי. יש כאן, איפוא, עניין בעל ערך רב.

בשעה שתבואו ארצה ותטעו בה עצים — חלות עליכם מצוות אלה. באה תורה שבעל פה ומלמדת אותנו, שאכן — הקרן הקיימת צודקת! זוהי הקריאה הנכונה של הפסוק. אכן — יש ויש מצוה לטעת!

2. ובהערת אגב: לגבי כל המתפלפלים אם מצוות ישוב ארץ ישראל נוהגת בזמן הזה אם לאו — יש לזכור: ההלכה הזאת של "שטף נהר זיתיו", מובאת בטור ובשולחן ערוך. הטור והשולחן ערוך עוסקים רק בדינים ששייכים לזמן הזה! ובכן, יש או אין מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה?!

ואכן, אור החיים הקדוש בפירושו לתורה מוצא בפסוק שהבאנו לא פחות משלש מצוות. וכך הוא כותב:

> "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם" — ג' מצוות נאמרו כאן: (א) ביאת הארץ, על דרך אמרם — "הכל מעלין לארץ ישראל" וכו'. (ב) לנטוע כל עץ מאכל לשבח הארץ. (ג) לנהוג שני ערלה.

הדברים עולים בקנה אחד עם הגדרתו של הרמב"ן את מצוות ישוב ארץ ישראל — "והורשתם את הארץ וישבתם בה" (במדבר לג, נג). מסביר הרמב"ן "וישבתם" בהוראת ישוב, בניין, פיתוח הארץ, ולא בבחינת ישיבה ריקה בה. בהגדרה זאת, נטיעת עצים כבר כלולה במצוות ישוב הארץ. היא פרט של מצוה כוללת זו, ומסתעפת ממנה. ואור החיים הקדוש מוצא בקבוצת פסוקים זו שבפרשת קדושים מהלך שלם: יש לבוא לארץ, לטעת בה עצים ולנהוג בהן שנות ערלה.

ד. קבלת פני משיח או נטיעה

עד כאן למדנו על המצוה לטעת בארץ, ועל תכליתה של מצוה זו. ברם, עד כמה גדול ערכה של נטיעה בארץ ישראל מלמד אותנו רבן יוחנן בן זכאי באבות דרבי נתן (נוסחה ב, פרק לא):

> אם היתה נטיעה בתוך ידך, ויאמרו לך — הרי לך המשיח! בוא ונטע את הנטיעה תחילה, ואחר כך צא והקבילו.

הרי לנו ציור מעניין! אדם עומד לטעת עץ, והנה קריאה: "המשיח בא!". לכאורה — התגובה הטבעית היא — הכל נשמט מן הידיים! ומתחילים לרוץ לקראתו... מדריך אותנו רבן יוחנן : לא כך! אלא סיים תחילה את נטיעת העץ, ורק אחר כך — צא והקבילו.

עוד קודם שנעיין באמירה הזאת עלינו לראות לנגד עינינו מיהו "בעל השמועה". רבן יוחנן בן זכאי הוא ראש וראשון לסוללי הדרך לביאת המשיח! רבן יוחנן הוא הוא אביהן של תקנות יבנה, שיסודן "מהרה יבנה המקדש" (סוכה מא ע"א; סנהדרין כב ע"ב). הוא זה שתיקן מיד לאחר החורבן תקנות השומרות על מנהגי ימות הבית, מתוך אמונה שלימה שמהרה יבוא המשיח ויבנה הבית כבתחילה. ואם כן יש להבטיח שלא תשתכחנה הלכות בית המקדש מישראל. רבן יוחנן איננו "חשוד", אם כן, שלא היה חדור אמונה בביאת המשיח, ומשום כך העדיף אולי ערך אחר על פני זה. אלא שאם נעמיק עתה לעיין בדבר, נראה שרבן יוחנן לא העמיד שני דברים זה כנגד זה: נטיעה והקבלת פני משיח — מה קודם למה? שמא ניתן לומר בעומק, שרבן יוחנן בא לומר — היא גופא! רצונך להקביל פני משיח? בוא ונטע את הנטיעה! כל

נטיעה בארץ ישראל מקדמת אותך להקבלת פני משיח, כל נטיעה בארץ ישראל סוללת את הדרך למשיח!

הלא זהו יסוד דברי הגמרא בסנהדרין צח ע"א:

> ואמר ר' אבא. איו לך קץ מגולה מזה שנאמר: "ואתם הרי ישראל, ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא".

כשמתקיים פסוקו של יחזקאל, כשיהודים חוזרים ארצה, וארץ ישראל מתמלאת בעצים מבורכי יבול — זהו הסימן המובהק לגאולה. זהו הקץ המגולה, זהו ביטוי לביאת המשיח. כך מלמד אותנו ר' אבא.

ה. נטיעה — דבקות בשכינה

הרי לנו שיש ערך עצום לנטיעה בארץ ישראל. אך מדוע? מהו באמת ערכה העמוק כל כך של מצוה זו? מה משמעותה הרבה?

על הכתוב בקדושים — "כי תבואו אל הארץ ונטעתם", נאמר במדרש בויקרא רבה כב, ג:

> רבי יהודה ברבי סימון פתח: "אחרי ד' א-לוהיכם תלכו... ובו תדבקון" (דברים יג, ה) ... וכי אפשר לבשר ודם להלך אחר הקב"ה? אותו שכתוב בו, "בים דרכך ושבילך במים רבים" (תהלים עז, כ), ואתה אומר — "אחרי ד' א-לוהיכם תלכו"?! "ובו תדבקון" — וכי אפשר לבשר ודם לעלות לשמים להדבק בשכינה? אותו שכתוב בו — "כי ד' א-להיך אש אכלה הוא" (דברים ד, כד) ואתה אומר — "ובו תדבקון"?!

בשאלה זו אנחנו נפגשים במקומות נוספים בתורה שבעל פה (ספרי עקב, מט; סוטה יד ע"א). ובאופן כללי התשובה היא, שיש להידבק במידותיו של הקב"ה, וכך הולכים בדרכיו. ואילו כאן מלמדים אותנו חז"ל: כיצד דבקים בקב"ה? איך מקיימים "ובו תדבקון"?

> מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה. הדא הוא דכתיב — "ויטע ד' א-להים גן בעדן מקדם". אף אתם, כשנכנסים לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה. הדא הוא דכתיב — "כי תבואו אל הארץ — ונטעתם" (ויקרא רבה שם).

חז"ל דורשים את המלה "מקדם" שבמעשה בראשית, כאילו זה הדבר הראשון שעסק בו הקב"ה בעולמו. אף אתם — בשעה שתכנסו לארץ, הוו עסוקים בנטיעות. הרי זה מן הדברים הראשונים שעליכם לעשות, ובכך אתם דבקים בקב"ה, והולכים בדרכיו.

מסופר על מרן הראי"ה קוק (לשלושה באלול ב, אות נג), שהשתתף בחגיגת נטיעות במגדיאל[3]. כיבדוהו בנטיעה הראשונה. "והיה בהתרגשות נוראה, ברעדת-קודש. זלגו עיניו דמעות ופניו כלפיד אש, ולא לקח את המעדר, אך בידו טיפל ברגבי האדמה. וכשנשאל על התרגשות זו, שהיא כמו שראוהו בקבלת מלכות-שמים בקריאת שמע — אמר: הרי זו התדבקות במידותיו של הקב"ה, להתעסק במטע הארץ, כדברי חז"ל במדרש רבה, פרשת קדושים". כך הוא הדבר כשחשים בפועל — "ובו תדבקון".

בפגישה הראשונה בין יצחק ורבקה מסופר בבראשית כד, סג:

> ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, וישא עיניו וירא והנה גמלים באים. ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק, ותפל מעל הגמל. ותאמר אל העבד: מי האיש הלזה ההולך בשדה לקראתנו? ויאמר העבד: הוא אדוני. ותקח הצעיף ותתכס.

מביא רש"י: "ויצא יצחק לשוח: לשון תפלה".

ובא על כך התיאור במדרש בבראשית רבה ס, יד-טו:

> "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב" — אין שיחה אלא תפלה, שנאמר: "תפלה לעני כי יעטוף, ולפני ד' ישפוך שיחו"... "ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק" — אמר רב הונא: צפתה שידו שטוחה בתפלה. אמרה — ודאי אדם גדול הוא. לכך שאלה עליו.

וכי למה שאלה רבקה את אליעזר "מי הוא זה"? ובאיזו התרגשות! הדבר עלה לה בנפילה מעל הגמל! מי יודע כמה עוברי אורח נוספים היו בדרך. וכי על כל אחד תהתה מי הוא זה? אלא ראתה שאדם גדול לפניה. וממה התרשמה? מאורח תפלתו.

3. אגב, בזמנו היתה לראי"ה קוק ביקורת קשה על השם "מגדיאל". שם זה נזכר בתורה (בראשית לו, מג) כשם אחד מאלופי עשו, וחז"ל מזהים אותו עם רומי. ורומי — הלא היא מחריבת הארץ! אם כן איך אפשר שישוב בארץ ישראל ישא את השם "מגדיאל"?! לימים, בשנת תשכ"ג אוחדו הישובים הדר-רמתיים, רמת הדר ומגדיאל לעיר אחת — "הוד השרון", וכך נתקיים רצונו של אותו צדיק. (ראה עוד: הרב צבי יהודה הכהן קוק, צמח צבי, עמ' קיח; הרב משה צבי נריה, מועדי הראיה עמ' רכב; ה' לוין, אלה מסעי, מבשרת ציון תשס"א, עמ' 211-212, כשביקרו בעתלית, ביקשו הועד שיחליפו את השם לשם עברי. המתישבים טענו ששמו מגדיאל, והראי"ה קוק טען שזהו שם רומי — הערת העורך).

מדגיש כאן בעל העמק דבר: "ותרא את יצחק בעודו עומד ומתפלל, והיה אז כמלאך א-לוהים נורא מאד, וכמבואר, שראתה ידיו שטוחות בתפילה". כלומר — יצחק דבק היה בקב"ה אותה שעה בתפילה.

ואילו הרשב"ם מפרש: "ויצא יצחק לשוח בשדה — לטעת אילנות, כדכתיב: וכל שיח השדה".

כלומר — לפי פירוש הרשב"ם היה יצחק עסוק בנטיעת אילנות, בדאגה לשיח השדה. וכך ראתה אותו רבקה. ראתה את ידיו מטפלות ברגבי האדמה, ראתה את ידיו עוסקות בעצים, נוטעות אילנות, ומזה התרשמה, וגם בזה ראתה אותו כמלאך א-לוהים נורא מאד. היא ראתה את יצחק אבינו דבק בקב"ה בתפילה ובנטיעה, זה אותו עניין עצמו. יצחק היה עסוק בקיום "ובו תדבקון".

על רקע הסיפור על אודות הראי"ה קוק בחגיגת הנטיעות מקבלים דברי הרשב"ם אור חדש. ואנחנו רוצים להדגיש — תפילה ונטיעת אילנות בארץ ישראל, זה היינו הך, אלה הם שני צדדים של הדבר האחד — "ובו תדבקון".

ו. נטיעה — שורשה באמונה בחי העולמים

ועוד נקודה ביחס לנטיעות. בגמ' בשבת לא ע"א אומר ריש לקיש בקשר לששה סדרי משנה:

> מאי דכתיב — "והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת ד' היא אוצרו"? אמונת — זה סדר זרעים; עתיך — זה סדר מועד וכו'.

מפרש רש"י במקום:

> אמונת זה סדר זרעים — שעל אמונת האדם סומכים להפריש מעשרותיו כראוי.

מה הקשר בין "אמונה" ו"זרעים"? אומר רש"י — סדר זרעים עוסק בתרומות ומעשרות, ובהפרשה זו סומכים על אמונת האדם. אדם נאמן להעיד על פירותיו אם מעושרים הם אם לאו, וסומכים עליו בזאת.

התוספות אומרים בפירושם לביטוי זה:

> אמונת זה סדר זרעים — מפרש בירושלמי — שמאמין בחי העולמים וזורע.

לפי פירוש זה יש קשר עמוק מאוד בין "אמונה" ו"זרעים". פעולת הזריעה מבטאת אמונה בחי העולמים, שהרי בהגיון קר — מה משמעות יש לזריעה? על סמך מה פותח החקלאי את האדמה וטומן בתוכה כמות עצומה של זרעים?

אך ורק על סמך אמונתו ובטחונו, שאכן מן הזרע הזה יעלה יבול. "שמאמין בחי העולמים — וזורע".

ואנחנו רוצים להוסיף — בעצם כל זריעה מחייבת אמונה, גם זריעה רוחנית. גם כשזורעים בלבבות — זורעים בדמעה, וצריך אמונה וביטחון ששום דבר אינו הולך לריק, גם אם אין הפירות ניכרים מיד בעין. "שמאמין בחי העולמים — וזורע".

בעצם אין רש"י ותוספות חולקים זה על זה. רש"י מפרש את הבבלי על פי המציאות בבבל. שם אין כל ערך לפעולת הזריעה, אלא יש עניין בהתייחסות מעשית-הלכתית. פירות מגיעים מארץ ישראל, ויש צורך לדעת אם הם מעושרים אם לאו. ואילו התוספות מביאים את הירושלמי, תלמודה של ארץ ישראל. במציאות של הארץ, דברי הירושלמי הם בבחינת התייחסות של הלכה למעשה. בארץ ישראל יש ערך עצום לזריעה ולנטיעה, על כן יש טעם להתייחס ישירות לפעולת הזריעה, כמבטאת אמונה בחי העולמים.

ז. נטיעה — גאולה לעם ולארץ

עד כאן עמדנו בדברינו על ערכה של נטיעה אנושית שלנו, על חובתה ומשמעותה — מתוך דברי התורה שבעל-פה, מתוך אותה נטיעה א-לוהית ראשונית שבתוכנו.

וישנה נטיעה א-לוהית נוספת שחובה להזכירה, והיא היא הקובעת את ערך הנטיעות שלנו בארץ בעת הזאת דווקא.

כך בנבואת עמוס ט, יג-טו:

> הנה ימים באים נאום ד'... ושבתי את שבות עמי ישראל, ובנו ערים נשמות — וישבו, ונטעו כרמים — ושתו את יינם, ועשו גנות — ואכלו את פריהם. ונטעתים על אדמתם, ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם, אמר ד' א-להיך.

"ונטעתים על אדמתם". הקב"ה שב ונוטע אותנו בארץ, נטיעה חדשה ונצחית, נטיעה א-לוהית. והנטיעה הזאת נותנת את מלוא המשמעות לנטיעה שלנו, שבה ועל ידה מתגשמת נטיעת ריבונו של עולם. כל עץ, כל בית, כל ישוב שאנחנו מוסיפים בארץ — מוציא אל הפועל את הנטיעה הא-לוהית הזאת. מכאן ערכה העצום של כל נטיעה שלנו, הפועלת עם א-ל.

ואם ראינו קודם, שהנטיעות שלנו מגלות את דבקותנו בקב"ה, את הליכתנו בדרכיו, את "ובו תדבקון" שלנו באופן פרטי — הרי מתברר עכשיו שהנטיעות שלנו כיום, כחלק מן הנטיעה הא-לוהית — מהוות את היסוד לדביקות

א-להית בכלל. הנטיעות הללו יוצרות את הבסיס למילוי יעודנו כעם ד' בעולם, וממילא הן מהוות את היסוד לגילוי שכינה בעולם כולו.

בסוף פרשת לך-לך בבראשית יז, ח אומרת התורה:

> ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך, את כל ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי לכם לא-להים.

מוסיף רש"י רק מלה אחת:

> **ושם** אהיה לכם לא-להים, אבל הדר בחוצה לארץ — כאילו אין לו א-לוה.

נטיעתנו על אדמתנו — היא היסוד לדביקות א-לוהית באופן כללי. זו משמעותה האמיתית של נטיעה בימינו: השתתפות בנטיעה הא-לוהית הזו. וכל זה — מתוך אמונה שלימה שאנחנו חיים בתהליכיה של הנטיעה הזאת, בתוך המהלך הגדול של "ונטעתים על אדמתם", ומתוך כך יתקיים בנו "לא יבנו ואחר ישב, לא יטעו ואחר יאכל..." (ישעיהו סה, כב). "...ולא ינטשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם, אמר ד' א-להיך" (עמוס ט, טו).

כך כותב מרן הראי"ה קוק, חזון הגאולה עמ' רכז:

> ...ואם צרים ואויבים סביב שתו לנו, התשובה שאנו צריכים להשיב על זה היא שקידה גדולה על גאולת הארץ ביתר עוז ותעצומה. לא נניח את אדמת הקודש בשוממותה. חלק אחר חלק מכל החבלים העומדים ושוממים בארץ אבות מוכרחים הם להיגאל על ידי הבנים הבונים...
>
> תנו גאולה לארץ והחיו עמה את נשמת ישראל וקדושת צפייתו הנצחית.

הרב שלמה אבינר

נטיעה בארץ ישראל סימן משיחי

א. מחשבי קיצים
ב. כי קרבו לבוא
ג. הקץ המגולה
ד. הכל פורח
ה. מצוות ישוב הארץ
ו. פירותיה הקדושים
ז. נבואה על הרים
ח. מה אתה רואה
ט. הרי לך המשיח
י. התאהבות

א. מחשבי קיצים

בט"ו בשבט מתעוררת בתוכנו חובת הנטיעה וחיבת פירות ארץ ישראל, ועל אף שאין לכך מקור מבורר, על כל פנים הוא דבר יפה והגיוני שאינו זקוק למקור. בכל אופן, יש כאן עניין גדול ורחב ששייך לכל מהלך גאולתנו בדורותינו אלה.

כידוע, הסתייגו רבותינו בחריפות מכל החשבונות המשיחיים הללו ושללו את כל הרמזים והסימנים. יתר על כן, הם קיללו את העוסק בכך, ואמרו: "תיפח רוחן של מחשבי קיצין" (סנהדרין צז ע"ב). עושים כל כך הרבה חשבונות, אך אינם מתקיימים, והדבר גורם למשברים ולספקות חמורים באמונה. "שהיו אומרים: כיוון שהגיע עת הקץ ולא בא שוב אינו בא. אלא חכה לו, שנאמר: אם התמהמה חכה לו" (שם). כמובן אין כאן המתנה אוטופית לדבר שלעולם לא יתגשם. זו אמונה מוחלטת. "שמא תאמר: אנו מחכים והוא אינו מחכה? תלמוד לומר: לכן יחכה ד' לחננכם ולכן ירום לרחמכם" (שם).

כל החשבונות האלה הם סברות אנושיות. כמובן מותר לומר סברות, אך פרסום ברבים של סברות בנושאים רגישים ומסוכנים כל כך הוא הרה אסון. לא כל דבר שניתן להיאמר, חייב להיאמר.

* מאמר מתוך: טל אורות — שמות.

כן הרמב"ם סובר כאשר הוא דן בסדר המאורעות של ימות המשיח: משיח בן דוד, מלחמות, אליהו הנביא, ומציין שאי אפשר להכריע דברים ברורים. "כל אלו הדברים כיוצא בהם, לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו. שדברים סתומים הן אצל הנביאים, וגם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים. ולפיכך, יש להם מחלוקת בדברים אלו" (הלכות מלכים יב, ב). פסוקי הנביאים כלליים ולא מפורטים, וניתנים להתפרש באופנים שונים, ולחכמים אין מסורות מדויקות בנדון, לכן אין אפשרות לקבוע בדייקנות סדרי גאולת ישראל. הרמב"ם מוסיף "ועל כל פנים אין סידור הוויית דברים אלו ולא דקדוקיהם עיקר בדת. ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך בדברי המדרשות האמורים בעניינים אלו, וכיוצא בהם, שאין מביאים לא לידי יראה ולא לידי אהבה" (שם). כולנו יודעים שד' יביא ישועה לעמו, ושכולם יעשו תשובה, ושנתגבר על כל המלחמות, אך פרטי העניינים אינם חשובים ואינם ידועים, ולהשתקעות יתרה בהם אין ערך של עבודת ד'. "וכן לא יחשב הקיצין. אמרו חכמים: תיפח רוחם של מחשבי קיצים. אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר" (שם). לא רק בסדר פרטי הדברים אין להתעסק, אלא גם לא לנבא תאריכים. כמו כן, בהזכירו שהרבה פסוקים הם משלים, הרמב"ם אומר: "ובימות המלך המשיח יוודע לכל לאיזה דבר היה משל ומה עניין רמזו בהן" (שם). יש פסוקים שפירושם האמיתי לא יוכל להינתן על ידי החכמים, אלא על ידי מאורעות המציאות.

ב. כי קרבו לבוא

אך גם לכלל הזה, יש יוצא מן הכלל: יש "הקץ המגולה", גלוי, פשוט, מובן לכל, ולא רק לשרידים היושבים לפני ד'. "אמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה שנאמר: ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל, כי קרבו לבוא" (יחזקאל לו; סנהדרין צח ע"א). זה הסימן המובהק שהקיץ הקץ. בסוף הפסוק כתוב: "כי קרבו לבוא", היהודים מתחילים לבוא. במשך אלפיים שנה היה כאן מצב לא נורמאלי שגויים היו בפנים ויהודים בחוץ. ב"ה, עתה היהודים באים, ואין זה במקרה. אין מקרים ובייחוד בדברים גדולים כאלה. זה שייך לסדר ההנהגה האלוקית. בזמן עזרא ונחמיה, קבעו הנביאים שזו פקידה מן השמים, אך עלו רק כארבעים אלף יהודים — מספר שמגיע כיום בחודש אחד. בעלייה הראשונה של זרובבל עלו קצת יותר מארבעים ושנים אלף, בעלייה השנייה של עזרא עוד כאלף וחמש מאות. וב"ה עכשיו אנו אלפי אלפים, מאות אלפים ומיליונים.

רבי הלל צייטלין כתב דו-שיח דמיוני בינו לבין הבעל שם טוב, שבו הוא מתלונן על המצב החשוך בתחתונים, ורבו מלמדו שלא כן, אלא יש לראות

את האור האלוקי בתוך כל מצב ובתוך כל יהודי. בסיום הוויכוח הארוך והניתוח המעמיק של המציאות, אומר לו הבעל שם טוב: אני רואה את השמש עולה על הרי יהודה. הא כיצד? הרי אתה יודע כמה יסורים עברו עלי בדרכי לארץ ישראל ולבסוף הוכרחתי לשוב על עקבי. גם נכדי, ר' נחמן, עלה לארץ וחזר מפני מצוקת הרעב, ועכשיו אני שומע שיש כבר מאה חמישים אלף יהודים בארץ ישראל, מאה חמישים אלף נשמות ואתה שואל איפה השמש העולה על הרי יהודה?! (ספרן של יחידים).

ג. הקץ המגולה

אך היהודים הבאים כעת לארץ אינם בטלנים, היושבים בלי לעשות שום דבר, אלא עובדים. כמובן, גם להיות כאן בלי לעבוד, הוא טוב יותר מלהיות שם, אך בכל זאת אין זה כבוד. יש דיון של האדמו"ר מסוכוצ'וב, האם מי שגר כאן ומתפרנס מכסף מחוץ לארץ, מקיים מצוות ישוב הארץ? והוא משיב בשלילה. מצוות ישוב הארץ היא דווקא להתפרנס מעבודתנו בארץ. לבסוף הוא מכריע שגם זו מצוות ישוב הארץ, אבל המצווה בשלמותה נעשית דווקא באופן פרודוקטיבי (שו"ת אבני נזר יו"ד סי' תנא-ג).

לכן "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא". אם אנו רואים שיהודים חוזרים לארץ, והארץ מתחילה להיעבד ולתת פירותיה בעין יפה, זהו הקץ המגולה, בלי צל של ספק. ראשית האחיזה החקלאית בארץ ישראל, זה הקץ.

מסופר שבראשית הפעולה היישובית של חובבי ציון והקמת המושבות הראשונות של פתח-תקוה וראשון לציון, אמר החפץ-חיים לבנו ר' ליב: העניין מתחיל כבר (הרב צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל ב, עמ' ה). כן מסופר על האדמו"ר מאוסטרובצא, שכאשר סיפרו לו תלמידיו שיהודים עולים לארץ ומתחילים לעבוד אדמתה, אמר: זהו זה!

"כי תבואו אל הארץ ונטעתם". הדבר הראשון לעשות בבואנו לארץ הוא לנטוע. גם ריבונו של עולם, הדבר הראשון שהוא עשה: נטע גן בעדן (ויקרא רבה כה, ג). עלינו להידבק במידותיו של הקדוש ברוך הוא, כמו שהוא נטע, כך אנו נוטעים. הדבר הראשוני בארצנו: חקלאות. "לא על הלחם לבדו יחיה האדם", אך גם על הלחם. ואחר כך שאר צורכי האדם.

ד. הכל פורח

הקיץ הקץ. במשך אלפיים שנה, היה ריבונו של עולם מרוגז על העם הזה, וגם עם הארץ הזאת. זו גזרת הגלות. הארץ הזאת היתה שממה, היתה למשל

ולשנינה של מקום הרס וחורבן, ועכשיו היא מאירה לנו פנים. ידועים דברי הרמב"ן על הפסוק "ושממו עליה אויבכם" (ויקרא כו, טז) שמביא דברי חז"ל שזו ברכה. הארץ הזאת אינה מקבלת אויביה ואינה סובלת אותם, וכשאנו באים, היא מאירה לנו פנים. רבנו המשיל משל לשני בחורים שביקשו ידה של בחורה אחת מאביה, והאריכו בשבח עצמם. אמר להם האב: שאלו את הבחורה עצמה. אכן אחד פנה אליה וקיבל סטירת לחי, והשני נענה בחיוך. באו הרבה עמים אל הארץ הזאת, אך היא החמיצה להם פנים, ולנו היא מחייכת, הכל פורח. זה סימן מובהק.

הקץ המגולה מופיע גם בסדר השמונה עשרה. כידוע נקבעו ברכות אלה על פי סדר מסוים, סדר גאולת ישראל. חז"ל מסבירים לנו שאחרי "תן ברכה על פני האדמה ושבענו מטובה", צריך להיות "תקע בשופר גדול לחרותנו ושא נס לקבץ גלויותינו", על פי הפסוק שלנו: "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (מגילה יז ע"ב).

האם הבעיות של החקלאות הישראלית אינן סותרות את ה"קץ המגולה"? כל דבר יש לראות בהיקף היסטורי. נכון שלפעמים יש איזה קושי. אבל יש לראות את המהלך הענקי של החזרת השכינה לציון. כמובן, כמו בכל דבר, יש אור וחושך המשמשים בערבוביא. אך מבט מקיף וכולל מראה לנו את פריחתה הנפלאה של ארצנו.

ה. מצוות ישוב הארץ

נתינת הארץ את פירותיה אינה הבטחה אלוקית בלבד אלא גם מצווה, היא היא מצוות ישוב הארץ. כידוע יש מחלוקת בין רבותינו ביחס לפסוק "ואספת דגנך", שהוא לכאורה מיותר, וכי אדם זורע דגן ואינו אוספו. אלא אמר רבי ישמעאל, שכיוון שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, הייתי חושב שחייבים לעסוק בתורה יומם ולילה ואסור לאסוף את הדגן, תלמוד לומר שיחד עם לימוד תורה יש גם מצווה לאסוף את הדגן. זהו האידאל: תורה ועבודה. אך רבי שמעון בר יוחאי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא האידאל אינו תורה ועבודה, אלא תורה ותורה. הכרעת הגמרא היא: "הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידן" (ברכות לה ע"ב). דרך הרבים היא תורה ועבודה, ובזה יצליחו בשניהם, אך צריך מיעוט שעוסק רק בתורה.

מוסיף החתם-סופר שכל המחלוקת הזאת היא דווקא בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ מודה רבי ישמעאל שאין שום מצווה לאסוף דגן ולעסוק בחקלאות בשדות איטליה או רוסיה (חידושי החת"ס סוכה לו ע"ב). מצוות

ישוב הארץ כוללת שלושה חלקים, כדברי הרמב"ן: א. לשבת בארץ. ב. ליישב את הארץ. ג. לרשת את הארץ, כלומר ריבונות ממשלתית לאומית (ספר מצוות לרמב"ם, מ"ע ד' לרמב"ן). זו מצווה ליישב את הארץ, וזו גם הבטחה אלוקית.

לכאורה אלו שני מושגים שונים, כי הבטחה ד' מקיים, ומצווה אנו מחויבים לעשות. ליזום או לא ליזום — זאת השאלה. אלא שרבותינו הראשונים כבר ביררו שאין סתירה בין שני עולמות אלה. אנו שותפים לקדוש ברוך הוא. ההבטחה האלוהית מתקיימת על ידי קיומנו את המצווה. ריבונו של עולם עושה ישועה לעמו על ידינו ומתוכנו. כל דבר שצריך להיעשות על פי פקודה אלוקית תמיד אנשים קמים לעשותו. כשהגיע הזמן לכתוב משנה, קם רבי יהודה הנשיא. אך לו יצויר שלא היה עושה זאת, גואל אחר היה קם לה. מרדכי אומר לאסתר: אם את לא תעשי למען ישראל, רווח והצלה יבוא ליהודים ממקום אחר. לולא יהודה מכבי, היה קם מושיע אחר. (עיין מהר"ל, נצח ישראל פרקים סב-סג). יש כאן סדר אלוקי, וריבונו של עולם מגלגל זכות על ידי זכאי. מה שצריך להיעשות, ייעשה, בין שנרצה בין שנמאן, השאלה היא רק אם אני רוצה להיות שליח ושותף, או לעמוד מרחוק לשמוע שריקות עדרים.

ו. פירותיה הקדושים

אגב, בברכת מעין-שלוש, על שבעה מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, אנו אומרים "לאכול מפריה ולשבוע מטובה". אך ספר הטור מסתייג מנוסח זה: וכי באנו לארץ ישראל בשביל ליהנות מאכילת פירות?! באנו בשביל מצוות ישוב הארץ, בשביל קדושת ארץ ישראל, מעלת ארץ ישראל. וכי באנו לארץ כדי לאכול בננות ותפוזים!? (טור או"ח סי' רח). אבל הבית-חדש אומר: בוודאי. יש להבין מה הם פירות ארצנו. הרי השכינה שורה בהם. השכינה שורה בארץ ונבלעת בפירות שצומחים עליה, וכשאנו אוכלים אותם, השכינה נספגת בתוכנו.

כמה מוזר שיש אנשים שאוכלים בט"ו-בשבט פירות מיובאים מתורכיה.

ז. נבואה על ההרים

כל המהלך הזה מופיע בצורה בולטת בפרק מיוחד של יחזקאל הנביא (פרק לו).

א. "ואתה בן אדם הנבא אל הרי ישראל, ואמרת: הרי ישראל שמעו דבר ד'". על פי רוב נביא מדבר אל אנשים, אך גם בהרי ישראל יש לריבונו של עולם עניין מיוחד וגם אליהם הוא פונה.

ב. "כה אמר ד' אלוקים: יען אמר האויב עליכם: האח, ובמות עולם למורשה היתה לנו". האויב קרא עליכם קריאות של שמחה לאיד, וי לכם, אתן, גבעות עולם של עם עולם, תהיו מעתה ירושה ורכוש שלנו.

ג. "לכן הנבא ואמרת: כה אמר ד' אלוקים יען ביען שמות ושאף אתכם מסביב, להיותכם מורשה לשארית הגוים ותעלו על שפת לשון ודבת עם". לא רק שנכבשתם על ידי האויב, אלא שהוא גם עשה בכם שמות, שף אותכם ורמס אותכם, ובזה ביטא את בעלותו. עד כדי כך שנהפכתם למשל לשנינה כארץ החרבה. שלוש קטסטרופות יש כאן: אתם שבויי חרב בידי אויב, אתם שממה, וגם עניין לבוז ולשון הרע.

ד. "לכן, הרי ישראל שמעו דבר ד' אלוקים. כה אמר ד' אלוקים להרים ולגבעות לאפיקים ולגאיות ולחרבות השוממות ולערים הנעזבות, אשר היו לבז וללעג לשארית הגוים אשר מסביב". ברור שההתעניינות אינה רק בהרים, אלא בכל מלוא רוחב הארץ, אלא שההרים הם היותר בולטים, כמו במלחמת גוג ומגוג "וקראתי עליו לכל הרי חרב" (לח, כא) "והביאותיך על הרי ישראל... על הרי ישראל תיפול" (לט, ג-ד). או: "אתה זרובבל ההר הגדול" (זכריה ד, ז). כמה כואב שכל הגבעות והערים ושאר המקומות נמצאים במצב של ביזיון וחילול השם.

ה. "לכן, כה אמר ד' אלוקים: אם לא באש קנאתי דברתי על שארית הגוים ועל אדום כֻּלָּא, אשר נתנו את ארצי להם למורשה בשמחת כל לבב בשאט נפש למען מגרשה לבז". עכשיו, אני מקנא לכם, נגד כל העמים, גם העמים שמסביב, וגם אדום שלפי הפירוש המסורתי הם עמי המערב. טעות לחשוב שהם ידידינו כביכול. הרי מהם בא כל הנשק אל שכנינו, שבלעדיו לא יכלו להרע לנו. עם שכנינו יש סכסוך טריטוריאלי בעלמא, ותוך כמה דורות אפשר לפתור ולקבוע בצורה מוחלטת שהארץ הזאת שלנו היא. אך עם עמי המערב יש סכסוך אידאולוגי עמוק יותר לאין ערוך. כל העמים האלה לקחו לעצמם את ארץ ישראל למורשה, "בשמחת כל לבב" שהארץ הזאת אינה בידינו, "בשאט נפש" בבוז עמוק לארץ הזאת, "למען מִגרשה לבז", כדי לגרש אותנו ולבוז אותה.

ו. "לכן הנבא על אדמת ישראל, ואמרת להרים ולגבעות לאפיקים ולגאיות: כה אמר ד' אלוהים: הנני בקנאתי ובחמתי דברתי יען כלִמת גוים נשאתם". איבדתם את עצמאותכם ואיבדתם פריחתכם. יצאתם לגלות וסבלתם. די. קץ לחושך.

ז. "לכן כה אמר ד' אלוהים אני נשאתי את ידי, אם לא הגוים אשר לכם מסביב, המה כלְמתם ישאו". עכשיו המצב יתהפך. זו שבועה מוחלטת שאינה תלויה בזכויותיהם של ישראל. חרפת הארץ אינה יכולה להימשך. אדרבה, אלה שגרמו לה זאת, הם ישאו עתה חרפה אבל כיצד? האם על ידי כיבוש המדינות האלה? האם על ידי החרבת כל הארצות האלה? לא כן, אלא זאת הדרך:

ח. "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא". מה שהארץ חוזרת ליתן פירותיה לעם ישראל, זהו הביזיון היותר גדול לגויים, זהו העלבון היותר צורב. לא בדרכי שלילה נפעל. אלא אנחנו הולכים ונבנים, והם מרגישים שהארץ הזאת אינה שלהם, ומעולם לא היתה שלהם. הם מתכסים כלימה מפני שלא הצליחו. ניסו זאת הרבה עמים מוכשרים, תורכים ואפילו הגרמנים, ולא עלה בידם. היא נשארה שממה. עכשיו, ב"ה, הארץ חזרה אלינו ומתמלאה צבע ירוק. הכל ירוק. הכל נותן פירות.

ט. "כי הנני אליכם, ופניתי אליכם ונעבדתם ונזרעתם". אני אתכם, ועתה תתחילו לפרות, בע"ה.

י. "והרביתי עליכם אדם כל בית ישראל כֻּלּה, ונושבו הערים והחרבות תבנינה". קודם הארץ נותנת פירותיה, ומתוך כך מופיע קיבוץ גלויות. הארץ מכינה את עצמה ליהודים החוזרים אליה. היו ועידות של מומחים עולמיים אשר טענו שאי אפשר לגור בארץ הזאת, ארץ ביצות ומלריה, מלבד מספר קטן של יהודים. גם האנגלים לא נתנו לנו להיכנס, בטענה זו. אגב, לערבים הם נתנו כניסה חופשית. בתחילת שיבת ציון היו מאתיים אלף ערבים והתרבו למיליונים. אפילו כאשר היטלר ימ"ש החליט על השמדה שיטתית של עם ישראל, כשפנה חיים וייצמן לאנגלים בבקשה לפתוח את שערי הארץ ליהודים המנסים להימלט מהחיה הטורפת, הם קבעו מכסה נמוכה. סיר רוברט פיל, בוועדה הבריטית הממונה על זה, נתן אותה תשובה רשמית: לארץ הזאת אין יכולת קליטה. אכן, היא היתה שממה עקב מאות שנים של נוכחות תורכית וערבית. יום אחד הוא בא לבקר את וייצמן במעבדתו, וראה אותו בודק משהו במבחנה. שאלו מה הוא עושה. וייצמן השיב: אני יוצר יכולת קליטה!

ב"ה, יש מקום, הארץ רחבת ידיים, נעבדת ונזרעת, ופותחת זרועותיה לעם כולו.

יא. "והרביתי עליכם אדם ובהמה ורבו ופרו והושבתי אתכם כקדמותיכם והיטַבתי מֵראשותיכם, וידעתם כי אני ד'". ימינו חוזרים כקדם. רוזוולט, נשיא ארצות הברית ביקש מהרב הרצוג שבזמן מלחמת העולם השנייה היה

בארצות הברית: כבוד הרב, אל תחזור הביתה, הצבא הגרמני עומד בשערי ארץ ישראל, ויבלע את כולכם בין רגע. השיב לו הרב: כבוד הנשיא, יש חורבן ראשון, יש חורבן שני, אין חורבן שלישי! ואכן הצליחו האנגלים לעצור את הגרמנים ימ"ש. גם זה נס.

יב. "והולכתי עליכם אדם את עמי ישראל וירשוך והיית להם לנחלה, ולא תוסף עוד לשכלם". זהו השלב השלישי: ירושת הארץ, כיבוש הארץ, שלטון על הארץ, מדינת ישראל! קודם הארץ נותנת פירות, אחר כך יהודים באים למאות ואלפים, ואחר כך הארץ חוזרת לבעליה החוקיים. הפעם זה לא ישתנה לעולמים. הפעם, אנחנו פה לנצח. בזמן השואה, נסע הרב הראשי הרב הרצוג לחוץ לארץ כדי לנסות להציל את שארית הפלטה ולדבר אל גדולי ארץ, אך אוזניהם לא היו פנויות לשמוע. לבסוף נאמר: "לא תשכלי עוד, נאום ד' אלוקים". לא עוד.

יג. "כה אמר ד' אלוקים: יען אומרים לכם: אוכלת אדם את, ומשכלת גוייך היית". וכי יש עלבון צורב כזה לומר על ארצנו שהיא אוכלת יושביה. חס וחלילה!

יד. "לכן, אדם לא תאכלי עוד, וגוייך לא תכשלי עוד" עוד יותר טוב.

טו. "ולא אשמיע אליך עוד כלְמת הגוים וחרפת עמים לא תשאי עוד, וגוייך לא תכשֵלי עוד נאֻם ד' אלוקים".

ח. מה אתה רואה

יחזקאל מנבא על הרים ועל עצים. ההבדל בינינו לבין נביאינו אינו תמיד כמותי אלא הרבה פעמים איכותי. הם אינם מדברים על נושאים עליונים דווקא, ולא על מלאכים, אלא על עצים, אותם עצים שעינינו רואות כל יום. השאלה היא מה אנו רואים בעצים, האם אלה סתם עצים שאפשר לדשן ולהשקות ולגזום, זה הכל? אינך רואה את אורו של משיח המשחק בין העלים? בשביל זה צריך עין נבואית. זהו מבט עמוק יותר, פנימי יותר. הנביאים מלמדים אותנו לקרוא את מפת המציאות בצורה אמיתית. לראות את יד ד' במאורעות החיים של האומה. כל שדה שנזרע, כל עץ שפורח, כל בית שנבנה, כל יהודי שעולה — הם עוד נקודת ציון בדרך החזרת השכינה לציון.

ט. הרי לך משיח

הגאון מוילנא היה אומר: אני משתוקק לעלות לארץ ישראל ולנטוע עץ מסביב לירושלים בסוד הקץ המגולה, הלוואי ויהיה לי חלק בקץ הזה.

בספר קול התור, המיוחס לתלמידיו, מסופר שהוא נשאל איך אפשר לדבר על הקץ המגולה בניגוד לעמדת חז"ל השוללת חשבונות משיחיים. הוא השיב: השלילה מכוונת לחשבונות פסיביים של התנבאות על כל מיני ישועות. אך הקץ המגולה אינו סימן מבשר, אלא הוא עצמו הקץ, ואנו עושים אותו. הנביאים ניבאו שעם ישראל יחזור לארצו וייבנה בה, וזה בדיוק מה שאנו עושים, על פי פקודת ריבון העולמים. כמובן יש שלבים בישועת ישראל, אך השלב הראשון הוא שאנו יושבים בארצנו ועובדים בה, והארץ נותנת פירות.

ידוע מאמר חז"ל: "רבן יוחנן בן זכאי היה אומר: אם היתה נטיעה בתוך ידך, ויאמר לך: הרי לך משיח! בוא ונטע את הנטיעה, ואחר כך צא והקבילו" (אדר"נ שכטר נוסחא ב' לא). הא כיצד? הרי משיח הוא דבר נורא ואיום, ואיך יפה נטיעת העץ שלנו יותר ממנו? אלא שאין כאן שני דברים! בזה שהנך נוטע נטיעה, בזה גופא הנך מקבל פני משיח.

י. התאהבות

"כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו כי בא מועד" (תהילים קב, טו). בסוף ספר הכוזרי המלך שואל: מתי יבוא משיח. משיב לו החכם: כאשר יכספו בני ישראל לאבנים ולעפר, כי בא מועד. כאשר היהודים יתאהבו באבנים ובאדמה, עד כדי מסירות נפש, אז יקיץ הקץ. ההתעוררות הפנימית, ההתאהבות הפנימית של עם ישראל באדמתו, בארץ ישראל כפשוטה, היא שינוי היסטורי פנימי עמוק בנפש האומה, שמכשיר את האפשרות של הקץ המגולה.

מעשה שנשאל רבנו הרב צבי יהודה אם הוא מוכן להיות במקום הכבוד המאה ועשרים ברשימת המזרחי, הסכים בשמחה. ושוב נתבקש אותה בקשה על ידי הפועל-המזרחי, וגם לכך נענה. באו נציגי שתי התנועות הנבוכים אליו ותמהו. אמר להם: זה טוב וזה טוב. הודיעו לו שזהו מצב בלתי אפשרי ועליו להכריע. אמר: המזרחי קודש והפועל-המזרחי קודש-קדשים! וכן אמר על הקיבוצים והמושבים שהם שיא מצוות ישוב הארץ, ישוב הארץ כפשוטו באדמה ובקרקע של ארץ ישראל. כמובן כל הפעולות לבניין הארץ חשובות וקדושות, אבל האדמה לפני הכל. זאת התחלת ההתחלה. זאת הנשיקה הראשונה בין עם ישראל לארץ ישראל אחרי פרידה ארוכה.

הרב יהושע ויצמן

יישוב ארץ ישראל — באנשים, בבניין ובנטיעה

ראשי פרקים

א. ירושה וישיבה — מצות ישוב ארץ ישראל לפי הרמב"ן
ב. שלטון עם ישראל על הארץ
ג. מלחמה וכיבוש הארץ
ד. התיישבות עם ישראל בארץ
ה. הלכות ישוב ארץ ישראל

א. ירושה וישיבה — מצות ישוב ארץ ישראל לפי הרמב"ן

הרמב"ן בהוספותיו לספר המצוות שמנה הרמב"ם במצות עשה ד:

> מצוה רביעית שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם: "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ" (במדבר לג, נג). ונכפל כזה העניין במצוה זו במקומות אחרים כאמרו יתברך: "באו ורשו את הארץ אשר נשבעתי לאבותיכם" (דברים א, ח), ופרט אותה להם במצוה זו כולה בגבוליה ומצריה כמו שאמר: "ובואו הר האמורי ואל כל שכניו בערבה בהר ובשפלה ובנגב ובחוף הים" (דברים א, ז). שלא יניחו ממנה מקום. והראיה שזו מצוה אמרו יתברך בענין המרגלים: "עלה רש כאשר דבר ה' אלקיך לך אל תירא ואל תחת" (דברים א, כא). ואמר עוד: "ובשלוח ה' אתכם מקדש ברנע לאמר עלו ורשו את הארץ אשר נתתי לכם" (דברים ט, כג). וכאשר לא אבו לעלות במאמר הזה, כתוב: "ותמרו את פי ה' אלקיכם ולא האמנתם לו ולא שמעתם בקולו" (שם), הוראה שהיתה מצוה לא יעוד והבטחה. וזו היא שהחכמים קורין אותה (סוטה פ"ח מ"ו) מלחמת מצוה. וכך אמרו בגמרא סוטה (מד ע"ב) אמר רב יהודה מלחמת יהושע לכבש דברי הכל חובה מלחמת דוד להרווחה דברי הכל רשות. ולשון ספרי (שופטים יז יד) וירשתה וישבת בה בזכות שתירש תשב.
>
> ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת שבע' עממים שנצטוו לאבדם שנאמר: "החרם תחרימם" (דברים כ, יז).

אין הדבר כן. שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם בהלחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים עמהם ונעזבם בתנאים ידועים אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות. וכן אם ברחו האומות ההם מפנינו והלכו להם, כמאמרם (דב"ר ה) הגרגשי פנה והלך לו, ונתן להם הקב"ה ארץ טובה כארצם זו אפריקי, נצטוינו אנחנו לבוא בארץ ולכבוש המדינות ולהושיב בה שבטינו. וכן אחרי הכריתנו את העממים הנזכרים אם רצו אחר כן שבטינו לעזוב את הארץ ולכבוש להם את ארץ שנער או את ארץ אשור וזולתם מן המקומות אינם רשאין. שנצטוינו בכיבושה ובישיבתה. וממאמרם מלחמת יהושע לכבש תבין כי המצוה הזו היא בכבוש. וכן אמרו בספרי (ס"פ עקב) "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם נתתיו" (דברים יא, כד), אמר להם כל המקום שתכבשו חוץ מן המקומות האלו הרי הוא שלכם. או רשות בידם לכבוש חוצה לארץ עד שלא יכבשו א"י? תלמוד לומר: "וירשתם גוים גדולים ועצומים" (דברים יא, כג), ואחר כך: "כל המקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם יהיה" (שם כד). ואמרו ואם תאמר מפני מה כיבש דויד ארם נהרים וארם צובה ואין מצות נוהגות שם, אמרו דוד עשה שלא כתורה התורה אמרה משתכבשו א"י תהיו רשאין לכבש חוצה לארץ והוא לא עשה כן. הרי נצטוינו בכיבוש בכל הדורות.

ואומר אני כי המצוה שהחכמים מפליגין בה והיא דירת ארץ ישראל עד שאמרו (ת"כ בהר פרשה ה, ד) שכל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שנאמר: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלוקים אחרים" (שמו"א כו, יט). וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה הכל הוא ממצות עשה הזה שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה. אם כן היא מצות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה. ולשון ספרי (ראה יב כט) מעשה ברבי יהודה בן בתירה ור' מתיה בן חרש ור' חנניה בן אחי ר' יהושע ור' נתן שהיו יוצאין חוצה לארץ והגיעו לפלטיה וזכרו את ארץ ישראל וזקפו את עיניהם וזלגו דמעותיהן וקרעו בגדיהם וקראו המקרא הזה וירשתה וישבת בה ושמרת לעשות. אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות שבתורה.

הרמב"ן פותח: **מצווה רביעית שנצטווינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב.** מה כונת הביטוי "לרשת" שבדברי הרמב"ן? מקור המילה "לרשת" הוא הפסוק "והורשתם את הארץ"

(במדבר לג, נג), וזהו לשון כיבוש במלחמה, כפי שמבואר בדברי הרמב"ן במספר מקומות בתורה. כך בדברים ב, כד:

> כי אחרי שיצונו השם החל **רש** והתגר בו מלחמה, לא ישלח לו דברי שלום, אעברה בארצך.

ובדברי הרמב"ן בבמדבר כא, לד:

> והנה סיחון יצא לקראת ישראל המדברה וילחם בם על כרחם אז הודיע השם ראה החילותי תת לפניך את סיחון ואת ארצו **החל רש** כי מכאן **התחיל בכבוש** שבעה עממים.

ממשיך הרמב"ן: **ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה, והוא אמרו להם והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה.** "לא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות" מכוון ל"והורשתם את הארץ", והמילים "או לשממה" מכוונות ל"וישבתם בה", שלא נעזוב את הארץ שממה אלא ניישב אותה. אלא שעל פירוש זה יש להקשות שבסוף דבריו במצוה כתב:

> **ואומר אני** שהמצוה שחכמים מפליגים בה היא דירת ארץ ישראל הכל הוא ממצות עשה הזה שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה, אם כן מצות עשה לדורות מתחיב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן הגלות.

מכאן שרק בסוף דבריו חידש הרמב"ן שדירת ארץ ישראל היא מן המצוה הזו, ומקודם לכן הבין הרמב"ן שאין דירת ארץ ישראל חלק מן המצוה הזו.

ונראה שבתחילה הבין כי הירושה והישיבה ענין אחד הם והיא המצוה על כלל ישראל לכבוש הארץ ולשבת בה כחלק מן הכיבוש, ולכן אין היחיד חייב שכן הכיבוש אינו מצוה על היחיד. ובסוף דבריו חידש שגם ישיבת היחיד היא חלק מן המצוה הזו ולכן גם כל יחיד מתחייב אפילו בזמן הגלות שאין כלל ישראל מופיע בפועל.

ב. שלטון עם ישראל על הארץ

רבי צדוק הכהן מלובלין, דברי סופרים, יד, כותב:

> אין נקרא ישוב אלא ישיבה בשלוה...כדרך ישיבת הארץ בשלוה **ובממשלה** דזה נקרא ישיבה... ומשחרב בית המקדש אע"פ שלא גלו כולם ממנה, גם היושבים בה אין נקראים יושבי הארץ ואין להם ישיבה בה מאחר והם עבדים עליה למלכי העמים המושלים

> שם, כמונו בחו"ל, אין זה נקרא ישוב שיושבים בה בישיבה רק גרות בעלמא ולא מקיים "וישבתם".

במקורות רבים מופיע יסוד זה שישיבת ארץ ישראל הינה שלטון העם על הארץ. בישעיהו יא, יא כתוב:

> והיה ביום ההוא יוסף ה' **שנית** ידו לקנות את שאר עמו.

ופירש רש"י:

> שנית — כמו שקנאם ממצרים שהיתה גאולתם ברורה מאין שעבוד, אבל גאולת בית שני אינה מן המנין שהרי משעבדים היו לכורש.

ואף להלכה נפסק שהרואה ערי ישראל בחורבנם היינו שאינם בשלטון ישראל, ובישובם היינו שהם תחת שלטון ישראל (עי' טור או"ח סימן רכד, ובבית יוסף שם).

ג. מלחמה וכיבוש הארץ

ממשיך הרמב"ן:

> ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזו היא המצוה במלחמת שבעת עממים שנצטוינו לאבדם שנאמר החרם תחרימם, אין הדבר כן, שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם בהלחמם עמנו, ואם רצו להשלים נשלים עמהם ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות.

כוונת דברי הרמב"ן באמרו: "אל תשתבש ותאמר", הם ביחס לשיטת הרמב"ם שמנה במנין מצוותיו את מלחמת שבעת עממים (מצות עשה קפז), ולא מנה את מלחמת כיבוש הארץ כמצוה בפני עצמה. דעת הרמב"ן היא כי יש מצוה בפני עצמה לכבוש את ארץ ישראל. נראה כי שורש המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן במצות כבושה של ארץ ישראל נעוץ בשרש הבנת המושג מלחמה.

מכמה מקומות בדברי רמב"ן למדנו, כי הענין היסודי של המלחמה הוא לכבוש ארץ, וזהו המושג הבסיסי של המלחמה. ואף שמצאנו גם מלחמות כנגד אנשים שלא על מנת לכבוש, אין אלו מלחמות רגילות, ואף לא נוהגים בהם דיני מלחמה.

בפרשת מלחמת מדין כתב הרמב"ן בבמדבר לא, כג:

> והזהיר אותם עתה בהגעלת כלי מדין מאיסורי הגוים, ולא אמר להם זה מתחלה בכלי סיחון ועוג שלקחו גם שללם, כמו שאמר: "רק הבהמה בזזנו לנו ושלל הערים אשר לכדנו" (דברים ב, לה).

> והטעם, כי סיחון ועוג מלכי האמורי הם וארצם מנחלת ישראל היא, והותר להם כל שללם אפילו האיסורים דכתיב: "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת" (דברים ו, יא), ואמרו רבותינו (חולין יז א) קדלי דחזירי אשתרי להו, אבל מדין לא היה משלהם ולא לקחו את ארצם, רק לנקום נקמתם הרגו אותם ולקחו שללם ולכך נהג האיסור בכליהם.

הרי שלדעת הרמב"ן יש חילוק בן מלחמה לכבוש ארץ, שבה נוהג ההיתר של שלל אפילו בדבר איסור כגון קדלי דחזירי, לבין מלחמה שלא על מנת לקחת ארץ, שבה אין נוהג ההיתר, ובה נאמר פרשת כלי מדין.

עוד כתב הרמב"ן בסוף השגותיו על ספר המצוות לרמב"ם, באיסור להתגרות מלחמה בעמון ומואב ואדום, והביא הרמב"ן מאגדת בראשית רבה שבשעה שדוד המלך שלח את יואב למלחמה באדום ומואב, טענו הם שאסור ליואב להלחם בהם שהרי נאמר "ואל תתגר בם מלחמה" (דברים ב, ט), ויואב שאל את דוד המלך, ודוד הלך לו אצל הסנהדרין וסיפר להם המעשה, וסבר דוד שמותר לו להלחם בהם שכן "הם פרצו את הגדר תחילה". והקשה הרמב"ן שאם אמנם זה איסור להתגרות מלחמה, איזה היתר הוא שהם פרצו את הגדר תחילה, וכי התורה אמרה איסור זה בתנאי כלשהו. וביאר הרמב"ן:

> והנראה אלי בטענה הזאת כי המניעה בתורה היתה לדורות שלא נערוך עמהם מלחמה לקחת מהם ארצם כי היא נתונה להם ירושה לעולם אבל לזנב מהם הנחשלים לא נמנענו בתורה. אבל הם הוציאו כתובים הללו שהם בידם אונות ושטרות שיש להם זכות בם ואמרו ליואב הנה ארצנו אסורה לכם וגם מלחמתינו מנועה מכם ואדוננו המלך דוד עליו השלום הורה ולימד שאין הכונה בתורה אלא לאסור לקיחת הארץ מהם... אבל אם יתגרו בנו מותר לנו להנצל וגם להנקם מהם כפי הראוי לנקמת מה שעשו עמנו רעה רק ארצם נשאיר להם שהיא נחלת ה' להם. והנה עתה שפרצו הם הגדר לא נמנענו לזנבן ולקחת נקמתינו מהם כמצוה הבאה במדין: "נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים" (במדבר לא, ב) אע"פ שאין לנו בארצם חלק ונחלה.

אף כאן מבואר שמלחמה שאינה לשם כיבוש ארץ, אינה מלחמה אלא נקמה, ורק מלחמה לקחת ארץ היא המוגדרת בתורה כמלחמה.

לעומת דברי הרמב"ן, נראה שהרמב"ם סובר שהמושג הבסיסי של מלחמה הוא דווקא מלחמה נגד אנשים החייבים כליה, ואין הכיבוש אלא אחד האמצעים לכלות את הרשע בעולם.

במצות מינוי כהן משוח מלחמה, מצות עשה קצא, כתב הרמב"ם:

> ...ויאמר בתוכחת הלשון האמור בתורה ויוסיף על זה מאמרים יעוררו הלבבות למלחמה ויביאם לסכן את עצמם לעזור דת ה' לעבוד ולשמור מצוותיו ולהנקם מהסכלים המפסידים יושר המדינות.

הרי שתפקיד המלחמה לפי הרמב"ם אינו לכבוש ארצות אלא להנקם מהסכלים מפסידי יושר המדינות.

ונראה שגם ביחס לארץ ישראל מבין הרמב"ם שאין המצוה במלחמת שבעת עממים באה מפני הכיבוש אלא מפני רשעת העמים וחיובם כליה. כך כתב הרמב"ם במצות עשה קפז:

> שצוונו להרוג שבעה עממים שישבו בארץ כנען ולאבדם שהם שרש עבודה זרה ויסודה הראשון.

הרי לנו שיסוד מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הוא ביחסנו למלחמה בכללה, אם יעודה לכבוש ארצות או לביעור הרשעה. ומיסוד זה נובעת מחלוקתם ביחס למצות הכיבוש בארץ ישראל. לפי הרמב"ם היא אינה מצוה בפני עצמה, אלא תוצאה של רשעת העמים היושבים בה, ולרמב"ן זו מצוה בפני עצמה ללא קשר ושייכות לאופי העמים היושבים בארץ.

והרמב"ן בהמשך דבריו הביא שלושה מקרים בהם מופיעה מלחמת כיבוש הארץ כמצוה עצמאית בלא קשר למלחמתנו נגד היושבים בה. המקרה הראשון מה שהבאנו בראש פרק זה שאם כבר הרגנו את האומות היושבות בארץ או השלמנו עמהם בתנאים ידועים, עדיין את הארץ אנו צריכים לקחת מידם ומיד כל אומה מן הדורות.

המקרה השני בלשון הרמב"ן:

> וכן אם ברחו האומות ההם מפנינו והלכו להם, כמאמרם: הגרגשי פנה והלך לו ונתן להם הקב"ה ארץ טובה כארצם, זו אפריקי, נצטוינו אנחנו לבוא בארץ ולכבוש המדינות להושיב בה שבטינו.

והמקרה השלישי:

> וכן אחרי הכריתנו את העממים הנזכרים, אם רצו אחרי כן שבטינו לעזוב את הארץ ולכבוש להם את ארץ שנער או את ארץ אשור וזולתם מן המקומות, אינם רשאים, שנצטוינו בכבושה ובישיבתה.

ד. התיישבות עם ישראל בארץ

עוד כותב הרמב"ן:

> ואומר אני כי המצוה שהחכמים מפליגין בה והיא דירת ארץ ישראל עד שאמרו (ת"כ בהר פרשה ה,ד) שכל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שנאמר: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלוקים אחרים" (שמו"א כו, יט). וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה הכל הוא ממצות עשה הזה שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה. אם כן היא מצות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה.

לפי ביאורנו לעיל, הרמב"ן בפיסקא זו מחדש, שגם כל יחיד הבא לשבת בארץ מקיים מצות ישיבת ארץ ישראל, ולכן גם בזמן הגלות, שאין עם ישראל מופיע בכללו, מ"מ אפשר לקיים מצוה זו ביחידים היושבים בארץ.

הרב ישראל יהושע מקוטנא, שו"ת ישועות מלכו יו"ד סימן סה כתב, שכוונת הרמב"ן, שדירת ארץ ישראל של היחידים היא בבחינת הכשר מצוה, שהוא מכין את הדרך לשלטון העם בכללו על הארץ, וידוע שהכשר מצוה כמצוה .

בפירוש לתורה על הפסוק "והורשתם את הארץ וישבתם בה" (במדבר לג, נג), כתב הרמב"ן שזו מצות עשה של ישיבת ארץ ישראל:

> על דעתי זו מצות עשה היא, יצוה אותם שישבו בארץ ויירשו אותה כי הוא נתנה להם, ולא ימאסו בנחלת ה'. ואילו יעלה על דעתם ללכת ולכבוש ארץ שנער או ארץ אשור וזולתן ולהתישב שם, יעברו על מצות ה'. ומה שהפליגו רבותינו (כתובות קי ע"ב) במצות הישיבה בארץ ישראל ושאסור לצאת ממנה, וידונו כמורדת האשה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ ישראל, וכן האיש, בכאן נצטווינו במצוה הזו, כי הכתוב הזה היא מצות עשה. ויחזיר המצוה הזו במקומות רבים, "באו ורשו את הארץ" (דברים א, ח).

יש לדקדק ולשים לב להבדלים בין דבריו בפירושו לתורה לבין דבריו בספר המצות:

א. בפירושו לתורה כתב "יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה", הקדים ישיבה לירושה, ושינה גם מסדר הדברים בפסוק המקדים ירושה לישיבה.

ב. בגדרי המצוה כתב בפירושו לתורה רק שלא ימאסו בנחלת ה' ולא ילכו לכבוש ארצות אחרות ובספר המצוות כתב עוד שני דברים כמבואר לעיל.

ג. בספר המצוות לא הזכיר דין המורדת באישה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ ישראל.

ד. בספר המצוות כתב על דירת ארץ ישראל של היחיד "הכל הוא ממצות עשה הזה" היינו חלק מן המצוה (כעין הכשר כדברינו לעיל), ואילו בפירושו לתורה כתב "בכאן נצטוינו המצוה זו" ולא הזכיר כלל את מלחמת המצוה בכבוש הארץ.

ונראה בפירושו לתורה הדגיש "יצוה אותם שישבו בארץ" כיון שהדברים מכוונים לדור באי הארץ בזמן משה ויהושע, ודור באי הארץ נצטוו להלחם ולהחרים את שבעת עממים, ולא רק בפסוק זה של "והורשתם את הארץ". וכיון שנצטוו מכל מקום בכבוש הארץ הרי שאין בפסוק זה חידוש **לאותו הדור** אלא הישיבה בלבד, שכן על המלחמה נצטוו לחוד. לכן בפירושו לתורה מדגיש הרמב"ן את הישיבה שהוא החידוש בפסוק לדור באי הארץ. ובספר המצוות מדבר לדורות והחידוש לדורות הוא דווקא המלחמה לכבוש את הארץ שהיא המצוה הבאה בפסוק זה לדורות.

ומכאן כל ההבדלים. מובן מדוע בפירושו לתורה הקדים ישיבה לירושה. גם מובן מדוע כתב רק שלא ימאסו בנחלת ה' ולא הביא את החלק של מצות המלחמה על הארץ ביחס למלחמת שבעת עממים, כפי שהביא בספר המצוות. ונראה שלכן גם לא הזכיר דין האישה כמורדת בספר המצוות, כי שם הישיבה היא חלק ממצות המלחמה ואישה אין דרכה לכבוש, גם כתב על הישיבה שהיא הכנה למצוה העיקרית של ירושת הארץ על ידי כלל ישראל.

ה. הלכות ישוב ארץ ישראל

ישובה של ארץ ישראל הוא בשלושה אופנים עיקריים: באנשים, בבנין ובנטיעה.

באנשים — "הכל מעלין לא"י ואין הכל מוציאין" ובגמרא אמרו: "הכל מעלין לאתויי מאי לאתויי עבדים, ולמאן דתני עבדים בהדיא לאתויי מאי, לאתויי מנוה היפה לנוה הרעה. ואין הכל מוציאין לאתויי מאי, לאתויי עבד שברח מחו"ל לארץ, דאמרינן ליה זבניה הכא וזיל, משום ישיבת ארץ ישראל" (כתובות קי ע"ב).

אלא שדברי הגמרא על עבד שברח שהוא משום ישיבת ארץ ישראל צריכים עיון. הרמב"ם בהל' עבדים ח, י כותב:

> עבד שברח מחו"ל לא"י אין מחזירין לו לעבדות ועליו נאמר "לא תסגיר עבד אל אדוניו".

מקור דברי הרמב"ם הם בגמרא בגיטין מה ע"א שם נחלקו במה מדבר הכתוב "לא תסגיר עבד אל אדוניו" (דברים כג, טז). רבי אחי בר' יאשיה אמר "בעבד שברח מחו"ל לארץ הכתוב מדבר" וכמותו פסק הרמב"ם. ולפי זה לא שייך לאמר שאין הכל מוציאין לאתויי עבד שברח, שכן דין זה לא מפני ישיבת ארץ ישראל הוא, אלא מן הכתוב לא תסגיר עבד אל אדוניו. ואמנם כן נראה ברמב"ם שם בהלכה ה':

> רצה האדון לצאת אינו יכול להוציא את עבדו עד שירצה ודין זה בכל זמן אפי' בזמן הזה שהארץ ביד עכו"ם.

הרמב"ם שינה מלשון הגמרא ולא הבין ב"אין הכל מוציאין" — עבד שברח, מפני שדין זה מן הכתוב הוא נלמד ולא מדקדוק דברי משנה. וכנראה הבין הרמב"ם שגמרתנו היא אליבא דאידך מאן דאמר בגיטין שביאר "לא תסגיר" באופן אחר.

ומכלל דין זה ד"הכל מעלין" הוא מה שלמדו שכופין את האשה שבעלה רוצה לעלות או את האיש שאשתו רוצה והוא מטעם מצות ישיבת א"י.[1]

בבנין — "הקונה בית בארץ ישראל התירו לאמר לנוכרי לכתוב שטר בשבת" (גיטין ח ע"ב). ואף שאמירה לגוי אסורה משום שבות — התירו משום ישוב א"י, דהיינו שגאולת הבתים מידי הגויים והעברתם לרשות ישראל הם בכלל מצות ישוב א"י. וכן פסק הרמב"ם בהל' שבת ו, יא.

הירושלמי מועד קטן ב, ד למד דין זה ממלחמת יהושע:

> רבי יהושע בן לוי שאל לרבי שמעון בן לקיש: מהו ליקח בתים מן הגויז? אמר ליה אימת רבי שאל בשבת, תני בשבת מותר. כיצד הוא עושה? מראה לו כיסין של דינרין והגוי חותם ומעלה לארכיים. שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת.

וכבר הראנו בדברי הרמב"ן בהוספותיו לספר המצוות מ"ע ד, אחר שדבר על המצוה לכבוש את א"י כתב: "ואומר אני כי המצוה שחכמים מפליגים בה והוא דירת א"י... הכל הוא ממצות עשה זו שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה". ודבריו לכאורה מפורשים בירושלמי שמכבוש יריחו למדו על קנין בית.

עוד למדנו על ישוב הארץ בבנין (ובאנשים) בהלכות מזוזה, במנחות מד ע"א:

> השוכר בית בא"י — עושה מזוזה לאלתר, משום יישוב דארץ ישראל.

1. האריך בזה הקדוש צבי גלאט הי"ד, בספר: מעפר קומי.

ופירש רש"י:

> משום יישוב א"י — דלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם אפי' יוצא ממנו כדאמר בפ' השואל בב"מ (דף קב) הלכך בקושי יצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת ואפי' יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה ונמצאת א"י מיושבת.

ומרן הראי"ה קוק, דן בתשובותיו בזה וכתב בשו"ת דעת כהן סימן קעט:

> ואגב נלע"ד, לולא דברי רבותינו, במה דאיתא שם בגמ' שבא"י חייב מיד משום ישוב א"י. דפירש רש"י ז"ל שע"י שיקבע שם מזוזה ירע בעיניו לצאת משם, קצרה דעתנו מהבין וכי בשביל דבר קטן בערך כמזוזה יתעכב אם יהי' בדעתו לצאת מהדירה. ואולי הוא לפי הטעם הנ"ל שעד שלשים יום חשיב ישיבה ארעית, והישיבה בא"י הרי היא מצוה, כדהרמב"ן בסהמ"צ מוישבתם בה, ובכל יום שדר שם מקיים מ"ע, אולי ע"י כן מיגו דהוי ישיבה לענין ישוב א"י הוי ישיבה ודירה לענין מזוזה, כריש סוכה מיגו דהוי דופן לענין שבת.[2]

בנטיעה — בתוספתא בערכין (צוקרמאנדל) ה, יט שנינו:

> לא יטע אדם את חורבתו גינה, מפני שהוא כמחריב את א"י. רשב"ג אומר נוטע אדם חורבתו גינה שכך הוא ישובה.

במה נחלקו ת"ק ורשב"ג. בלשונו של ת"ק "שהוא כמחריב את א"י", משתמע שגינה אינה בכלל ישוב, ועל זה רשב"ג אומר שגם גינה היא בכלל ישוב. הדבר קשה, כיצד ייתכן לאמר שנטיעה בא"י אין בה משום ישוב א"י ומקרא מלא הוא "כי תבואו אל הארץ ונטעתם"... ואף הסברא הישרה מורה שנטיעות מיישבות את א"י. ועיין בראב"ד המובא בשיטה מקובצת בבא בתרא יד ע"א.

נראה לומר בדעת ת"ק שהעושה חורבתו גינה מדגיש בזה את חורבן ביתו ויש בזה בזיון מיוחד וכמו שמצינו בהלכות בית הכנסת (או"ח סימן קנא) שאת החורבה אין לזרוע, וביאר הב"י: "והטעם לפי שזריעה דבר מגונה הוא ביותר". ובהמשך הביא, את דברי הגהות אשר"י: "ואין זורעין בו אפילו נחרבו כי ביזיון גדול הוא". ולרשב"ג כיון שמ"מ ישובה של א"י מתגדל, עושה אדם חורבתו גינה.

עוד שנינו בגמ' בבבא מציעא ק ע"ב:

2. והאריך בדבריו אלו מרן הרצי"ה קוק, בהערותיו לדעת כהן. וראה עוד בדברי הרי"ד סולוביצ'יק, על התורה — שמות, דף לז ע"ב.

> שטף הנהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חברו זה אומר זיתי גדלו וזה אומר ארצי גדלה — יחלוקו... תנא אמר הלה זיתי אני נוטל אין שומעין לו מאי טעמא אמר רבי יוחנן משום ישוב ארץ ישראל.

הרמב"ם פסק בהל' שכנים ד, י:

> שטף הנהר את זיתיו ושתלם בתוך שדה חברו ואמר הלה זיתי אני נוטל אין שומעין לו משום ישוב הארץ אלא יעמדו במקומן.

מדוע שינה הרמב"ם, ולא כתב כלשון הגמ' "ישוב ארץ ישראל" וכדרכו בכל מקום (עי' הל' שבת שם, והל' איסורי מזבח ז, ג). ואכן בשו"ע חו"מ סימן קסח, א העתיק לשון הרמב"ם, והוסיף: "אין שומעין לו **בארץ ישראל**". המאירי הביא מראשונים שסוברים שדין זה נוהג אף בחו"ל. ואפשר שלמד הרמב"ם כן מהמשך הגמ' בדין היורד לשדה חברו וקנאה שלא ברשות ואמר עצי אני נוטל:

> אמר ר' יעקב א"ר יוחנן בבית שומעין לו בשדה אין שומעין לו. בשדה מאי טעמא? משום ישוב א"י. איכא דאמרי משום כחשא דארעא. מאי בינייהו חו"ל.

תוד"ה בשדה, מחלק בין יורד לשדה חברו שלפי ה"איכא דאמרי" (שכן פסקו להלכה) נוהג גם בחו"ל שאין שומעין לו, לבין שטף הנהר זיתיו. ואפשר שהרמב"ם לא חילק וסבר שה"איכא דאמרי" חולק על מה שנאמר קודם בשם ר' יוחנן וסובר שבכל מקרה אין שומעין לו משום ישוב הארץ גם בחו"ל.

עוד שנינו תמיד כט ע"א:

> כל העצים כשרים למערכה חוץ משל גפן ושל זית.

ובגמ' שם כט ע"ב, נחלקו בטעם הדבר: "רב פפא אמר משום דקטרי (שאינו שורף יפה ומעלה עשן), רב אחא בר יעקב אמר משום ישוב דארץ ישראל". הרמב"ם בהל' איסורי מזבח ז, ג פסק כרב אחא.[3]

מדברי החתם סופר בחידושיו לסוכה לו ע"א אנו למדים שקיום מצות ישוב א"י הוא בכל אופן של חיזוק ישיבתנו בארץ גם בלא הדרך של בנין ונטיעה וזה לשונו שם:

> ...נלע"ד ר' ישמעאל נמי לא אמר מקרא "ואספת דגנך" (בברכות לה ע"ב — הנהג בהם מנהג דרך ארץ) אלא בארץ ישראל ורב

3. ועי' עוד במשנה דמאי ו, א במפרשים ובירושלמי שם. (הערת העורך — ראה בספרי: "תקנות משום ישוב ארץ ישראל", מלכות יהודה וישראל, עמ' 414-426, ובמאמרו של הרב יעקב זיסברג בספר זה).

ישראל שרויין, שהעבודה בקרקע גופה מצווה משום יישוב ארץ ישראל ולהוציא פרותיה הקדושים, ועל זה ציותה התורה ואספת דגנך. ובועז זורה גורן השעורים הלילה משום מצוה. וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עסוק בתורה הכי נמי לא יאמר לא אאסף דגני מפני עסק התורה ואפשר אפילו שארי אומניות שיש בהם יישוב העולם הכל בכלל מצוה, אבל כשאנו מפוזרים בעו"ה בין או"ה וכל שמרבה העולם ישוב מוסיף עבודת ה' חורבן מודה ר"י לרשב"י וע"ז אנו סומכים על ר' נהוראי במתניתין סוף קידושין מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה היינו בחו"ל וכנ"ל.

הרב מרדכי אלון

שירת הנטיעות

ראשי פרקים
א. ונאכל מפריה ונשבע מטובה
ב. נטיעות ארץ ישראל — הידבקות בה'
ג. ויטע ה' אלקים גן
ד. שירת העשבים

א. ונאכל מפריה ונשבע מטובה

לאחר אכילת פרי משבעת המינים או ממיני הדגן, אנו מברכים ברכה אחרונה — ברכה מעין שלוש.

> ברוך אתה... על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה ועל ארץ טובה ורחבה שרצית והנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה.

נוסח ברכה זו עבר מספר גלגולים, וזהו הנוסח הנפוץ. ברכה זו מובאת בפסקיו של הרב יעקב בן אשר, בנו של הרא"ש, בטור שולחן ערוך סימן רח. שם מובאים דברי ספר מצוות גדול (סמ"ג) הכותב:

> ויש אומרים: "ונאכל מפריה ונשבע מטובה", ואין לאומרו. שאין לחמוד הארץ בשביל פריה וטובה אלא לקיים מצות התלויות בה. עד כאן. ובהלכות גדולות ישנו. וא"א הרא"ש ז"ל לא היה אומרו.

הדברים הראשונים נשמעים ברורים מאד. אם נתבונן שוב בנוסח הברכה נגלה כי הוא באמת מוזר מאד. מסתבר כי אנו מודים לקב"ה על ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו, **בשביל** 'לאכול מפריה ולשבוע מטובה'? האם קיבלנו בירושה את הארץ כדי שנאכל בה פירות? האם זהו העניין שבהנחלת הארץ?! על זה קראנו: "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'" (שמות ו, ח)? בשירת הים עסקנו בסיבות האמיתיות לביאתנו לארץ. "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה', מקדש ה' כוננו ידיך" (שמות טו, יז). בברכת מעין שלוש, מסתכם הכל לכאורה באכילת פירות. אמנם, פירות טובים, פירות של ארץ ישראל, אבל בכל זאת פירות...

זו אולי הסיבה בגללה מציין ספר מצוות גדול את הדעה הסוברת שאין לומר נוסח ברכה זו. ובעל ההלכות הגדולות סובר אחרת, ולפיו יש לומר נוסח זה, וכפי שמקובל אצל רובנו.

על הדברים הללו מעיר הרב יואל סירקש, בפירושו בית חדש, הב"ח, הערה מופלאה. הב"ח היה פוסק הלכה גדול, ומנושאי כליו של הטור. כאן, משום מה, הוא חורג מפרשנותו ההלכתית המקובלת, ועוסק בפרשנות רעיונית-פנימית מאד מעמיקה, שלא כמקובל אצלו:

> תימה הלא קדושת הארץ הנשפעת בה, מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת. גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ.

יש קדושה המצויה בארץ עליונה, ומשם היא משפיעה הנה לארץ הזאת. השפעה זו מגיעה אלינו דרך הפירות היונקים מאותה קדושה של שכינה. והיכן נמצאת קדושת השכינה הזאת? כאן, בקרב הארץ, וכפי שמוסיף הב"ח:

> כי על כן הזהיר ואמר בסוף פרשת מסעי: "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה, כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל" (במדבר לה, לד).

התורה מסיימת את הפרשיה שעוסקת ברוצח ובעיר מקלט (במדבר לה), בכך שהארץ לא תכפר "על הדם אשר שופך בה", והיא חוזרת על יסוד זה מספר פעמים. מהכתוב עולה כי הארץ עצמה לא תכפר על הרצח שנעשה בה, ובסופו של דבר היא תגבה מחיר משופך הדם. הפסוק שציטט הב"ח קשה להבנה. מה פירוש: "...אשר אני שוכן בתוכה, כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל" (במדבר לה, לד). שכינת ה' בארץ, ושכינת ה' בתוך בני ישראל, הם אחד או שנים שמחוברים פרט לפרט. הב"ח ממשיך להסביר:

> ואמר אם תטמאו את הארץ נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה, וכבר נסתלקה השכינה מקרב הארץ אשר אני שוכן בתוכה ממש בגוף הארץ. נסתלקה השכינה מפני הטומאה שטימאתם אותה, ונמשך מזה כי גם כן אנכי מסלק שכינתי מתוך בני ישראל. כי עד עתה היכל ה' המה היו בני ישראל לפי שהשכינה היתה שורה בקרבם ממש, ועתה באכלם הפירות היונקים מטומאת הארץ נסתלקה השכינה, כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת פירות בתוך בני ישראל, יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל. ועל כן ניחא שאנו מכניסים בברכה זו ונאכל מפריה ונשבע מטובה. כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה. ונשבע מטובתה.

בדברים אלו, העלה אותנו הב"ח לספירות אחרות לגמרי שגם אנו חייבים להעפיל אליהם שעה שאנו עוסקים באילנות של ארץ ישראל, בראש השנה לאילנות, בהבנת קדושתה של ארץ ישראל, ובעיקר בשעה שאנו עוסקים בחיבור שבין הקב"ה המתגלה אל עמו, לא רק דרך הארץ שלו באופן כללי, אלא גם דרך פירות הארץ באופן הכי ממשי, הכי אישי שיש.

הב"ח מספר שהשכינה שורה בקרב ישראל ממש, ובקרב בארץ הזאת ממש. את הכח הזה מקבלת הארץ מקבלת ממה שהוא קורא 'הארץ העליונה'. כשהאדם מטמא את הארץ, אין פירושו רק במובן המוסרי שהוא מטמא את העם הנמצא בארץ, את החברה, את האווירה שיש מסביב, אלא הוא מטמא את הארץ. פעמים רבות מתבטא המקרא בשרש "ז.נ.ה" ביחס לארץ (ויקרא יט, כט; יחזקאל טז, כט; הושע א, ב, ועוד). 'הארץ מזנה', 'הארץ מקיאה' — "ולא תקיא אתכם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לשבת בה" (ויקרא כ, כב). הארץ הזאת, ארץ ישראל, מופיעה בכל התורה כמגיבה. היא מגיבה לעוולות מוסריות, היא מגלה את העם כאשר הוא לא זכאי לשבת בה. היא מקבלת לקרבה את העם כאשר הוא זכאי לשוב. היא מגיבה באופן מוסרי. יש לה צופן שצריך לתת עליו את הדעת.

הב"ח טוען שיש כח עליון, שצורת ההתגלות שלו מופיעה דרך הארץ הזאת. בדיוק כמו עם ישראל. עם ישראל איננו אתה ואני, ואני ואתה, או כל אחד מאתנו. עם ישראל יתקיים גם אם אני ואתה לא נבטא אותו. "נצח ישראל לא ישקר". אבל עם ישראל מתגלה ממש דרכך ודרכי, דרך כל אחד מאתנו. ישנו רעיון גדול, והרעיון הזה מתבטא דרכנו. כך גם לגבי הארץ. אם כן, נכון לומר את הנוסח: "שהנחלת לאבותינו את הארץ", כדי "לאכול מפריה ולשבוע מטובה".

ב. נטיעות ארץ ישראל — הידבקות בה'

הדברים הפשוטים לכאורה, שמופיעים בטור בשם ספר מצוות גדול, בעולם הריאלי וההגיוני שלנו, הם לכאורה יותר מובנים. אמנם איננו פוסקים שאין אומרים "ונאכל מפריה ונשבע מטובה", אבל בכל זאת, יש להבין מה כוונת הנוסח שקיבלנו את הארץ הזאת כדי לאכול מפריה?

הב"ח דיבר על הפירות, על התוצר, על הפרי של העץ ושל האדמה. עלינו לחזור צעד נוסף לאחור, ולעסוק בנטיעה עצמה. בנטיעה בארץ ישראל, ראו חז"ל, וכפי שהדבר בולט גם מהפסוקים, שישנה דרך אלוקית מיוחדת מאד, שבאה לידי ביטוי בפעולה הזאת של נטיעה בארץ ישראל.

המפגש הראשון של בני ישראל, עם ארץ ישראל הוא בנטיעה : "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל..." (ויקרא יט, כג). במדרש בויקרא רבה (וילנא) פרשה כה, ג נדרש:

> ר' יהודה ב"ר סימון פתח: "אחרי ה' אלקיכם תלכו" (דברים יג, ה). וכי אפשר לבשר ודם להלוך אחר הקב"ה? אותו שכתוב בו: "בים דרכך ושבילך במים רבים" (תהילים עז, כ), ואתה אומר אחרי ה' תלכו? "ובו תדבקון" (דברים יג, ה). וכי אפשר לבשר ודם לעלות לשמים ולהדבק בשכינה, אותו שכתוב בו: "כי ה' אלקיך אש אוכלה" (דברים ד, כד), אלא מתחלת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה, הה"ד: "ויטע ה' אלקים גן בעדן" (בראשית ב, ח), אף אתם כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחלה. הה"ד כי תבואו אל הארץ.

הפתיחה של ר' יהודה בר סימון "אחרי ה' אלקיכם תלכו ובו תדבקון" (דברים יג, ה), היא פתיחה לפרשת "כי תבואו אל הארץ ונטעתם"[1]. ר' יהודה מקשה, כיצד אדם יכול להיות כמו הקב"ה? "וכי אפשר לבשר ודם להלוך אחר הקב"ה? אותו שכתוב בו: "בים דרכך ושבילך במים רבים" (תהלים עז, כ), ואתה אומר אחרי ה' תלכו?"

שאלה זאת נשאלה במקומות נוספים, וניתנו לה מספר תשובות. אחת התשובות היא, שאין הכוונה, אחרי ה' ממש, אלא הידבקות במידותיו: "מה הוא רחום, אף אתה רחום. מה הוא חנון, אף אתה חנון". (מכילתא דרבי ישמעאל בשלח — מס' דשירה בשלח פרשה ג ד"ה זה אלי).

תשובה אחרת היא, שאמנם אי אפשר לדבוק בה', "כי ה' אלוקיך אש אוכלה הוא אל קנא". אלא "הידבק בתלמידי חכמים" (כתובות קיא ע"ב). שתי התשובות הללו מסבירות בעצם את אותו הדבר — הידבק בדבר הכולל, במידות. בצורה שדרכה אתה יכול להבין את ההתגלות של ה' בעולם. במידותיו — חנון, רחום, ארך אפיים.

כאן מציע המדרש תשובה אחרת לגמרי:

> "ובו תדבקון" (דברים יג, ה). וכי אפשר לבשר ודם לעלות לשמים ולהידבק בשכינה, אותו שכתוב בו: "כי ה' אלקיך אש אוכלה"

1. כל פתיחה במדרש היא פתיחה מפסוקים אחרים. לפעמים מהתורה, לפעמים מהנביאים ולפעמים מהכתובים. פתיחה שמבטאת רעיון ובסוף מסבירה אותו דרך הפסוק שבו עוסקים בבית המדרש. את הפסוק הזה של כי תבואו אל הארץ פתחו בבית המדרש אצל רבי יהודה ברבי סימון בפסוק מדברים בפרשת ראה.

> (דברים ד, כד), אלא מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחלה. הה"ד: "ויטע ה' אלקים גן בעדן" (בראשית ב, ח). אף אתם כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחלה. הה"ד כי תבאו אל הארץ.

חז"ל רוצים לומר שבארץ ישראל יש עניין בנטיעות. המדרש אומר מיד בהמשך: 'כי תבואו אל הארץ ונטעתם' — כשתבואו אל הארץ גם אם תמצאו בה נטיעות, תמשיכו לטעת כדי שיהיה לבניכם ולבני בניכם. אלא שכאן אומר המדרש ענין נוסף. הנטיעה שלך בארץ מחברת אותך למידה אלוקית. איך נדבקים בקב"ה? על ידי נטיעה בארץ. קביעה כזאת היא יחודית. הדוגמאות האחרות הן דוגמאות שעוסקות במשהו כולל. רחום, היא מידה אלוקית. כך גם נטיעה היא פעולה אלוקית. אם כן מה המיוחד בכך שדוקא את הנטיעה עשה הקב"ה בראשונה, הלא חייבים להתחיל במשהו? מה הראיה מפה? אלא מכך שה' נטע גן בעדן מקדם, בתחילה, יש ללמוד שהדרך להתדבק בזה היא לא סתם לטעת נטיעות, לאהוב את הארץ, לעשות את מה שה' רוצה. אלא לדבוק בה', ללכת אחרי הקב"ה. שכשתכנסו לארץ תטעו בה נטיעות.

ג. ויטע ה' אלקים גן

אך עדיין קשה מנין שאבו חז"ל את העקרון שנטיעה היא הליכה אחר ה'? את הנטיעה מצאנו בתחילת ברייתו של העולם, בפעולה הראשונה שהקב"ה עושה בשעה שהוא נוטע את גן עדן. אך הנטיעה נמצאת גם באחרית, בגאולה. כפי שכתוב באבות דרבי נתן נוסחא ב פרק לא:

> אם היתה נטיעה בתוך ידך ואמרו לך הרי לך המשיח. בוא ונטע את הנטיעה, ואחר כך, צא והקבילו!

פעולת הנטיעה היא מאד חשובה, היא לא הוזכרה בענין שביעית, או ערלה וגם לא ביחס ליום כיפור. זו איננה מצוה התלויה בזמן. היא לא מופיעה בתרי"ג מצוות, ואין מצווה דאורייתא לנטוע דוקא בט"ו בשבט. גם הציווי "כי תבואו אל הארץ ונטעתם" הוא אינו מצווה. המצווה המוזכרת בפסוק היא מצוות ערלה, שתתקיים כאשר יכנסו ישראל אל הארץ.

תפקיד הפירות הוא להזין אותנו, אך הם הפכו להיות הסיבה שבשבילה באנו לארץ. באנו ארצה כדי לאכול את פירותיה. לא סתם אנו באנו ארצה לאכול פירות, אלא אנחנו קיבלנו בירושה, והנחלת לאבותינו בירושה את כל הארץ בשביל לאכול פירות. וכשאוכלים פירות אז ממילא נדבקים בארץ עליונה, בשכינה.

וכך גם ביחס לנטיעה. כל ריאליסט יסביר שהיא עניין טכני, ואין ערך בנטיעה כשלעצמה. הנטיעה היא אמצעי להשגת פירות. אך בכל זאת, אנו טוענים כי הנטיעה הזו מובילה לדבקות באלוקים. כך נברא העולם, וכשיגיע העולם לתעודתו ויבוא המשיח כדי לחדש ימינו כקדם, הוא יצטרך להמתין עד שהאדם יגמור לטעת את הנטיעה.

"שכשברא הקב"ה את העולם לא נתעסק אלא במטע תחילה". שאלנו שאלה סתמית — הרי חייבים להתחיל במשהו? אם נתבונן בפסוקים, ניווכח שהם מדויקים מאד:

"וייצר ה' אלקים את האדם" (בראשית ב, ז). כזכור זוהי 'המהדורה השניה' של בריאת העולם והאדם. כי בפעם הראשונה בה מוזכרת בריאת האדם, זהו בפרק א בפסוק השישי! בכל הפרשה מופיע הכינוי ה' אלקים. הכינוי אלוקים מוזכר רק בשיחה שבין האשה לנחש. פרק א בבראשית עד סוף ויכולו עסק בבריאה של הימים השונים, ופרק ב לעומתו מתרכז בבריאת האדם, בתפקידו: "לעבדה ולשמרה". כמו כן עוסק הפרק בצורת הגן, ותאורי נהרות גן העדן וכו'. במרכז הגן ממוקם האדם, כפי שמתואר בבראשית ב, ז-ח:

> וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וייפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה. ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם, וישם שם את האדם אשר יצר.

הנטיעה היא גן, לא עץ. הגן על העצים שבו, צריכים להיות המקום הראשון, הסביבה הראשונה, שבה יגדל האדם שנוצר הרגע עפר מן האדמה ונתנה בו נשמת חיים. כל מזונו של האדם יהיה מפירות אילני גן העדן. "ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל" (בראשית ב, טז).

האדם יתמודד ויחיה דרך העצים האלו. תפקידו יהיה לגדל אותם, לא לטעת אותם. את זה כבר עשה הקב"ה. תפקידו יהיה לעבוד ולשמור. וכשהוא נכשל, הוא נכשל בעץ, ודווקא בעץ.

על הפסוק: "ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם" (בראשית ב, ח), נדרש בבראשית רבה (וילנא) פרשה טו ד"ה א האמר:

> ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם. דבי רבי ינאי אמרין: למה הוא מזכיר שם מלא בנטיעת הגן? שמתחלת ברייתה היא צריכה כוון. קודם עד שלא נוצרה ממעי אמה, אדם צריך לכוון את רוחותיה, הה"ד: "ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע" (תהלים קד, טז).

שאלת דבי ר' ינאי היא מדוע מזכירים בנטיעת הגן בעדן, את שמו המלא של הקב"ה: 'ה' אלקים', כמו בבריאת האדם? בבריאת האדם, הסביר המדרש כי הקב"ה ביקש לשתף באדם את מידת הדין ואת מידת הרחמים (בראשית רבה

יד, א). אבל בגן, למה לא כפי שהיה עד עכשיו? למה לא כמו השמש והירח, למה לא כל הבריאה? למה הגן זוכה לשם מלא? על כך התשובה: "שמתחילת ברייתה היא צריכה כיוון. קודם עד שלא נוצרה ממעי אמה אדם צריך לכוון את רוחותיה, הה"ד: ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע" (תהלים קד, טז).

הפסוק הנזכר מתהילים, נמצא במזמור קד — ברכי נפשי. הפסוק הוא חלק ממזמור שלם המתאר כיצד הקב"ה בורא את כל הבריאה. לכל דבר שנברא יש תפקיד, יש הרמוניה. רק העצים זוכים ליחס מיוחד ומוזר: "מצמיח חציר לבהמה... ויין יישמח לבב אנוש" (תהלים קד, יד-טו). לכל דבר יש תפקיד, יש הרמוניה. ואז בפסוק הבא: "ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע" נטיעת ה' מתייחסת לעצים בלבד.

במדרש נאמר שהבריאה צריכה "כיוון". פירוש המושג "כיוון", נדמה שהוא ההתחלה של כל הדברים. הקב"ה בורא את הבריאה ולכל עץ, לכל פרט יש את המקום המיוחד שלו. הבריאה בתחילתה בנויה כך שכל הצומח מן האדמה מזין את כל הבריאה והבריאה שומרת ומעבדת את מה שצומח מן האדמה. הבהמות והחיות שנבראו ביום החמישי יזונו מכל פירות האדמה ומן העצים מחד, ומאידך גיסא, הם גם ידשנו אותה בפעולתם, בזבלם. האדם יאכל מפירות האדמה. לא מן הבהמות. עד לימי נח חל על האדם איסור מוחלט לאכול מן החי, כפי שנצטווה לאכול מכל אילני גן עדן. הוא ניזון מפרי האדמה ומוטל עליו גם לטפח אותו. כך נוצרת הרמוניה בין האדם לבריאה. לכל אחד מן העצים כמו לאדם עצמו, יש את המקום המתאים לו. אם נעקור עץ מן האדמה המתאימה לו ונגדל אותו באקלים אחר ובאדמה אחרת הוא לא יגדל כראוי. העץ זקוק למקור החיים שלו בצורה הכי מתאימה לו. תפקידו הראשון של האדם הוא בעצם לא לקלקל, לא לשבש, לא להרוס את הבריאה. האדם קיבל מצווה אחת מה', ואילמלא חטא, היתה זו המצוה היחידה שהעולם קיבל: אכול ממה שאתה חפץ, אבל דע לך שיש עץ אחד שטבעו האלוקי וטבעך האלוקי מחייבים אותך להימנע מאכילתו! הנחש, ממלא את התפקיד של מי שיוצר דיסהרמוניה בעולם. הוא אמור לסכסך בין אדם לחווה. הוא אמור לסכסך בין הקב"ה לבין האדם: "ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" (בראשית ג, טו). הוא מגיע לעולם שעד עכשיו התנהג בהרמוניה מופלאה ביותר. הקב"ה ברא חיות והאדם נתן להם שמות. את המשמעות של מה שהקב"ה ברא יצר האדם. האדם קיבל את אילני גן העדן כנטיעה ראשונית "ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם". תפקידו היה לתת משמעות לכל דבר בעולם. הן לבעלי החיים, והן לשאר בני האדם, לכן קורא האדם לאישה אישה "כי מאיש לוקחה" (בראשית ב, כג). והאשה קוראת לקין בשמו: "כי קניתי איש את ה'" (בראשית ד, א). כך מתחיל האדם לתת משמעות לבריאה.

במושג נטיעה, משתמשים בעברית לא רק כלפי עצים וצומח. נטיעה בעברית היא פגישה עם המקור של החיים. "ברוך אתה ה'... אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו". פירוש הדבר הוא, שאם נדע לכוון את הרוח נכון, אם נדע להקשיב לטבע הנכון שלנו, נגלה שהתורה איננה חיצונית לנו. לא בשמים היא, לא מעבר לים היא — היא בתוכנו ממש. "נתן לנו תורת אמת: זו תורה שבכתב. וחיי עולם נטע בתוכנו — זו תושב"ע" (טור אורח חיים סימן קלט). התורה שבכתב היא הקבוע, והתורה שבע"פ היא הדינמיקה. לנו יש כח לתת משמעות לאמת הקבועה. לעשות אותה נצחית. לראות את המציאות ולהתאים ביניהם.

בריאת העצים ובריאת כל פרי האדמה, היא היצירה האלוקית הראשונה. תפקידו של האדם להידבק בה', ומשמעותו הוא להצליח לטעת את הנטיעה, וליצור לנטיעה את השורש המתאים לו. לחבר כל דבר בעולם אל השורש שלו. החיבור אל השורש הוא הוא עבודת הגאולה כולה. כל מה שעושה הקב"ה בעולם תחילה הוא לטעת גן. יש נטיעה בידך, אומרים לך: בא המשיח. מה שאתה הולך לעשות עכשיו, זה בדיוק הדבר שבשבילו רוצים שהמשיח יבוא. זה חלק מפעולת המשיח. זה חלק מאותה פעולת גאולה. בוא ונטע את הנטיעה ואחר כך צא והקבילו.

לשון חז"ל זו מעניינת ביותר. אנחנו היינו אולי כותבים אחרת. נטיעה נוטעים בחוץ, בשדה, ולכן היה צריך לומר — צא ונטע את הנטיעה, ואחר בוא והקבילו. בלשון חז"ל נאמר: "בוא ונטע את הנטיעה". אתה צריך לעשות את הפעולה האלוקית הזאת, לטעת, ואחר כך צא והקבילו. עצי ה', ארזי לבנון אשר נטע. את הנטיעה אנחנו לומדים מהקב"ה. היא איננה רק פעולה טכנית. מי שיעמיק יגלה שהנטיעה של הקב"ה היא לא נטיעה טכנית כפי שמוכח מסדר הבריאה של ימי בראשית. חז"ל במדרש תדשא (אוצר המדרשים [אייזנשטיין] עמוד תעד ד"ה [א] כתיב ויאמר), מעירים הערה נהדרת בפשט. הם פשוט מזכירים לנו את ימי הבריאה:

> למה ביום השלישי גזר הקב"ה להצמיח דשאים ועשבים ופרי האילנות מן האדמה, וביום הרביעי ברא המאורות?

כדי להצמיח, צריך שמש, צריך ארץ, שמים ומים. ארץ ושמים ומים כבר יש. מאורות עוד אין. ראינו כי כל סדר הבריאה הוא הגיוני. יש עפר, יש אדמה. לוקחים מן העפר ועושים נפש חיה ויש בהמה. יש ים, עכשיו בוראים את הדגים. אבל כאן הסדר הוא הפוך לכאורה. ביום השלישי מצמיחים את האדמה, דשא עשב מזריע זרע ורק אחר כך ביום הרביעי באים המאורות. משיב המדרש:

> להודיעך כוח גבורתו שהוא יכול בלא מאורות להצמיח אדמה.

אך עדיין קשה. אנו יודעים שה' הוא כל יכול, אם כן מהו החידוש? כאן טמון ההסבר העמוק של הנטיעה. זו לא נטיעה טכנית כפי שעושים בחממה. הנטיעה שהקב"ה נוטע בעולם היא בעצם הכוח לטעת, הכוח לשים כל דבר בשורש שלו מבחינה רוחנית, הוא היסוד של מה שאתה האדם צריך לגלות בעולם. כי טבעך אדם הוא לראות את הכל ולא לקלקל. כך נבראת! טבעך האדם, זה לקחת דברים מן השורש שלהם ולברר להיכן הם מתאימים, לשכלל את הכל, לשנות את הכל. לכן כשתחזרו מן הגלות לארץ ישראל הדבר הראשון שתצטרכו להראות הוא שאתם מצליחים לברר איך מחזירים כל דבר אל השורש שלו, אל הטבע שלו. איך מקנים לכל דבר את מקור החיים שלו- חיי עולם נטע בתוכנו. בדיוק כשם שה' נטע בעולמו בראשונה.

ד. שירת העשבים

את עומק דברי הב"ח ניתן להבין ע"פ שירת העשבים של רבי נחמן מברסלב.

שירת העשבים

> אילו זכית לשמוע את קול השירות והתשבחות של העשבים, כיצד כל עשב ועשב אומר שירה בלי פניה ובלי מחשבות זרות.
>
> הוא לא אדם כל כך משוכלל כדי להצליח להיות מנותק מהשורש ובכל זאת לעשות כאילו הוא שם וכאילו זה השיר שלו.
>
> ואינו מצפה לשום גמול, היית יודע כמה יפה ונאה שירה שלהם וכמה טוב ביניהם לעבוד את ה' ביראה.

כוחם של העשבים לשיר הוא אותו הרעיון של הארץ העליונה עליה דיבר הב"ח. התפקיד שלנו הוא לשמוע את העשבים שרים. כשאני מטמא את הארץ, כשאני מחטיא את המטרה, אני אוכל מן העץ הלא נכון. אני לא מצליח יותר לשמוע את השירה. אני לא מסוגל יותר להרגיש את קדושת הארץ.

קדושת הארץ זאת אותה הרמוניה המחברת את הארץ העליונה עם הארץ התחתונה. הדבר הראשון שעשה הקב"ה בעולם, הוא "התעסק במטע תחילה". הוא חיבר כל דבר אל המקור שלו, כדי שתהיה שירה. ואת האדם הוא תפס ואמר לו כנאמר במדרש בקהלת רבה ז, א: "ראה כל מה שבראתי, וכל מה שבראתי לא בראתי אלא בשבילך, תן דעתך שלא תקלקל". זה כל מה שאני מבקש. אל תהרוס. יש נחשים שמבקשים ליצור דיסהרמוניה. קודם כל בין עץ לעץ, בין אדם לעץ, בין אדם לאדם ולאט לאט בין מקור השירה לשירה שאינה מתגלת, בין האדם ואלוקיו. הם מבקשים להביא אותנו להתחבא

מאחורי העץ מפני הקב"ה. לגרום לנו לשמוע את ה'איכה' ולא לדעת לענות. ומהנחשים האלה תן דעתך להיזהר.

לכשתדע לשמוע את שירת העשבים, תדע גם ש"לאכול מפריה ולשבוע מטובה" זו הסיבה שבגללה "הנחלת את הארץ הזאת לאבותינו". תבין כיצד הארץ מגלה את אותה שירה גדולה שהב"ח קרא לה גילוי שכינה.

כל מה שרצית והנחלת לאבותינו זה שנבוא אל הארץ ונחזיק נטיעה ביד ויאמרו לנו: הנה בא משיח, ונאמר: קודם כל ניטע את הנטיעה, נחבר את זה לשיר, אחר כך נהיה ראויים לצאת ולקבל פני משיח.

הרב יעקב זיסברג

משום יישוב ארץ ישראל — נטיעה ובנין

ראשי פרקים

א. ישיבה ויישוב ארץ ישראל
ב. אמירה לעכו"ם בשבת
1. בנטיעות וחקלאות
2. בקניית מגרש
3. בבניית בתים
4. בעניינים נוספים
ג. משום ישוב ארץ ישראל — באילנות או רק בשבעת המינים

א. ישיבה ויישוב ארץ ישראל

בחז"ל נמצאים שני מונחים ביחס לישיבה בארץ ישראל — "ישיבת ארץ ישראל", ו"יישוב ארץ ישראל". המונח "ישיבת ארץ ישראל" מתייחס לחובת האדם לשבת בארץ, "חובת גברא", וכלשון הרמב"ן בהשמטות לספר המצוות מ"ע ד: "מתחייב בה כל אחד ממנו". זו מצוה שהיא חובת הגוף, ולא תועיל בה שליחות על ידי אחר. המונח "ישוב ארץ ישראל" מתייחס לכך שהארץ צריכה להיות מיושבת. וכיצד מיישבים את הארץ? רש"י בגיטין ח ע"ב (בד"ה יישוב ארץ ישראל) כותב: "לגרש עכו"ם ולישב ישראל בה". גירוש עכו"ם נעשה בדרך כלל על ידי מלחמה (כיבוש). "ולישב ישראל בה" נעשה על ידי קניית שדות, בניית בתים ונטיעת אילנות ופרדסים. חלק זה של המצוה מתקיים גם כשאדם לא נמצא באופן תמידי בארץ, כגון תייר יהודי המבקר בארץ ותורם, או יהודי הדר בחוץ לארץ ומקים מפעל כלכלי בארץ.

במאמרי חז"ל המדברים על חובת האדם לעלות לארץ לגור בה או שלא לצאת ממנה, הלשון היא: "ישיבת ארץ ישראל", כגון במעשה על ארבעת התנאים שרצו לצאת לחוץ לארץ וחזרו בהם. שם הלשון היא: "אמרו: ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות" (ספרי דברים יב, כט). וכן יעקב הירא מאחיו עשיו אומר: "שמא הוא בא אלי מכח כיבוד אב ואם וישיבת ארץ ישראל" (בראשית רבה עו, ב). בגמרא בכתובות קי ע"ב נאמר על עבד הרוצה לעלות לארץ ישראל: "זיל זבנא הכא וזיל, משום ישיבת ארץ ישראל". אומנם התוספות שם כתבו: "הכי גרסינן בכל הספרים — משום

יישוב ארץ ישראל", אבל נראה שהם לא דקדקו כל כך בביטוי יישוב ארץ ישראל, וכל שרצו הוא לדון בגירסה שאינה גורסת בסוגיה בכתובות אותו תירוץ המובא בסוגיה בגיטין.[1]

לעומת זאת, במאמרי חז"ל המתייחסים לחובה לקנות קרקעות בארץ, לבנות בתים ולטעת אילנות ופרדסים — שם הלשון הוא "יישוב ארץ ישראל". כגון בגמ' בבבא מציעא ק ע"ב: "שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חברו... אמר הלה: זיתי אני נוטל — אין שומעין לו. מאי טעמא? אמר רבי יוחנן: משום יישוב ארץ ישראל".[2]

ההבחנה בין "ישיבה" ו"יישוב" נמצא גם בשו"ת הרשב"ש, סימן א:

> המצוה עצמה היא הישיבה, שהיא הדירה (וסיבה קודמת היא העלייה, שמי שהוא חוץ לארץ ישראל אם לא תקדם לו העליה, לא ייכנס לארץ). והישוב הוא כמו נטיעת גנות ופרדסים וקניית בתים... על כן היישוב אינו הישיבה.

נראה שהבחנה זו נמצאת כבר בדברי רש"י. בגמ' בכתובות קיב ע"ב מסופר על רבי אמי ורבי אסי — "קיימא משמשא לטולא, ומטולה לשמשא". פירש רש"י: "כשהשמש הגיע למקום שהן יושבין וגורסין, וחמה מקדרת עליהן — עומדין משם לישב בצל. ובימי הצינה עומדין מן הצל, ויושבין בחמה כדי שלא יוכלו להתרעם על ישיבת ארץ ישראל". המונח בו משתמש רש"י הוא "ישיבת ארץ ישראל".[3]

הגמ' בגיטין ח ע"ב עוסקת בקניית שדה מנכרי בשבת. לפיכך המונח הוא "יישוב ארץ ישראל". כך כותב רש"י שם ד"ה יישוב: "יישוב ארץ ישראל — לגרש עכו"ם ולישב ישראל בה".

גם הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב, בפירוש העמק דבר, בראשית כו, ב (הוספות), עמד על הבחנה זו. על הפסוק "שכון בארץ אשר אומר אליך" (שם) דרשו חז"ל (בראשית רבה סד, ג): "הוי זורע הוי נוטע", וכתב הנצי"ב: "ומכאן למדו יישוב ארץ ישראל כדאיתא בגיטין ח ע"ב". דברים דומים הוא כתב גם בפירושו לויקרא יט, ג: "כי תבאו אל הארץ ונטעתם". וכך כתב בהוספות: "במדרש (ויקרא רבה כה, ג) איתא, שזה גם מצווה שיטעו הרבה, ונטיעות מרבה יישוב הארץ, כדאיתא בעירובין פרק ב ובבראשית רבה פרשה סד".

1. ראה: דקדוקי סופרים השלם — גיטין ח ע"ב, הוצאת יד הרב הרצוג, הערה 42.
2. עיין: הרב צבי יהודה קוק, הערות לשו"ת דעת כהן סימן קעט, עמ' תמט-תנ.
3. האם בגלל שנאמר יושבין ("קיימי") נקט רש"י את המונח "ישיבת ארץ ישראל"? וצ"ב!

יש שמצאו רמז לשני מונחים אלו בתורה. פעמיים הוכפלה בתורה מצוות הישיבה עם הפועל יר"ש.[4] במצוות מינוי מלך נאמר בדברים יז, יד: "וירשתה וישבתה בה". ובמצוות ביכורים נאמר בדברים כו, א: "וירשתה וישבת בה". במצוות המלך נאמר: "וישבתה" בתוספת האות ה"א, ובמצות ביכורים נאמר "וישבת" ללא תוספת האות ה"א. הצווי הראשון מלמד על ישוב ארץ ישראל, "וישבתה" — את הארץ (ישוב הארץ עצמה), ליישבה על ידי בניית בתים ונטיעת אילנות. דברים אלו הם מתפקידי המלך ביישוב הארץ. הצווי השני "וישבת" בא ללמד על מצוות הישיבה המוטלת על כל יחיד, "וישבת" — אתה בעצמך.

לעיל ראינו שמצוות "ישיבת ארץ ישראל" היא מצווה בגופו, ולכן אי אפשר לקיימה על ידי שליח כמו כל מצווה שבגופו.[5] לעומת זאת במצוות "יישוב ארץ ישראל" תועיל שליחות. אף על פי כן, חידש הראי"ה קוק שגם במצוות "יישוב ארץ ישראל" צריך להשתדל לעשותה בעצמו ולא על ידי שליח.[6] הוא הוכיח זאת מן הגמרא בבבא בתרא יד ע"א, שנדחקה לפרש שרבי אמי, שכתב ארבע מאות ספרי תורה, ורבי ינאי, שנטע ארבע מאות כרמים, מדובר שעשו פעולות אלו בזעיר אנפין — רבי אמי כתב ארבע מאות פעמים את הפסוק "תורה ציוה לנו משה", ורבי ינאי נטע כרמים בני חמשה גפנים כל אחד. ומדוע לא תירצה הגמ' שכל אחד מהם עשה זאת על ידי שליח, והרי שלוחו של אדם כמותו? מכאן הוכיח הראי"ה קוק שבשתי מצוות אלו — כתיבת ספר תורה ונטיעת כרם בארץ ישראל — ראוי לכל אדם מישראל לעשות אותן עד כמה שאפשר בגופו ובעצמו ולא על ידי שליח. הוא הוסיף והסביר, שבמצוות אלו יש שני ממדים, אחד חיצוני ואחד פנימי. המצווה המוטלת על כל אדם

4. הרב יונה בלומברג, קונטרס מצוות ישיבת ארץ ישראל, ווילנא תרנ"ח, מענה יב הערה ו, עמ' 72. הנ"ל, מהדורת אור עציון תשנ"ט (עורך: י' רוזן), מענה יב הערה קב עמ' קמט.
5. כדברי תוספות רי"ד בקידושין מב ע"א. ראה עוד: קצות החושן סי' קפב ס"ק ב, וסי' שפב ס"ק ב; שו"ת חתם-סופר או"ח סימן רא.
6. מאמרי הראיה, "תורה וארץ ישראל", ירושלים תשד"מ, עמ' 465-467. מקור נוסף לחידוש זה נמצא במדרש ויקרא רבה (פרק כה סעיף ג). על הפסוק "כי תבואו אל הארץ ונטעתם" (ויקרא יט, כג) דרשו: "מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה. הדא הוא דכתיב (בראשית ב, ח) "ויטע ה' אלוקים גן בעדן" אף אתם כשתכנסו לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה. הדא הוא דכתיב (שם) "כי תבואו אל הארץ ונטעתם". במדרש תנחומא קדושים, ח נוסף: "אמר להם הקב"ה לישראל: אע"פ שתמצאו אותה מליאה כל טוב לא תאמרו נשב ולא נטע, אלא הוו זהירים בנטיעות שנאמר "ונטעתם כל עץ מאכל", כשם שנכנסתם ומצאתם נטיעות שנטעו אחרים אף אתם תטעו לבניכם". מבואר כי כמו שהקב"ה נטע בעצמו, כך ראוי לכל אדם מישראל לטעת בעצמו, ואם אינו יכול ידאג שתינטענה נטיעות.

מישראל לכתוב לו ספר תורה היא מצווה שיש בה פעולה (ובלשונו — "מצוה פעולתית"), והחובה העיקרית היא פעולת הכתיבה, כדי שיתרבו ספרי תורה בעולם וכל הרוצה ללמוד יוכל ללמוד. לכאורה אין הפרש אם פעולת הכתיבה תיעשה על ידי עצמו או שאחרים יכתבו בשבילו. אבל מכיון שרבי אמי כתב בעצמו את הפסוק "תורה צוה לנו משה" ולא רצה לסמוך על שליח, לומדים אנו שיש במצווה זו עניין פנימי שמחייב את כל אחד מישראל שיכתוב בעצמו לפחות משהו, ולא ימסור את כל פעולת הכתיבה לשליח. כמו כן מצוות יישוב ארץ ישראל אף היא מצווה של פעולה, ועל כל אדם מישראל מוטלת החובה לפעול ולעשות שהארץ תיבנה ותתיישב. אין הפרש אם פעולה זו של הבנין והיישוב תיעשה על ידי עושה המצווה בעצמו או על ידי שלוחו. אולם מכיון שרבי ינאי השתדל ונטע גפנים בעצמו, לומדים אנו שמצווה בו יותר מאשר בשלוחו, ועוד שיש במצוות יישוב ארץ ישראל חובה מיוחדת לעשותה עד כמה שאפשר בעצמו ובגופו.[7]

הרמב"ן, שהגדיר שמצוות ארץ ישראל היא ש"לא נעזבנה... לשממה", כלל בדבריו את שתי האפשרויות הקיימות במצווה זו — הישיבה בארץ ויישובה. מכיוון ש"שממה" אינה רק מצב שבו אין בארץ תושבים בכלל, אלא גם אם יש בארץ אנשים אך חלקים ממנה שוממים הרי זו שממה חלקית, ויש לקיים מצות יישוב הארץ ולהפריח שממות אלה.

ראוי להדגיש כי בספרי הראשונים ובספרי השו"ת והפוסקים, לא דקדקו ולא חילקו בין "ישיבת ארץ ישראל" ל"ישוב ארץ ישראל" ומשמעות המונח (הלשון) "ישוב ארץ ישראל" כוונתו ל"ישיבת ארץ ישראל" ולהיפך.

7. זהו גם הסברו של החתם סופר בחידושיו לגמ' בסוכה לו ע"א: "ורבי ישמעאל נמי לא אמר קרא ואספת דגנך אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין בה, שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום ישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים, ועל זה ציותה התורה ואספת דגנך, ובועז זורה גורן השעורים הלילה משום מצוה. וכאילו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, הכא נמי לא יאמר אאסוף דגני מפני עסק התורה, אבל כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם, וכל שמרבה העולם יישוב מוסיף עבודת ה' חורבן, מודה לרשב"י". השוואה בין עבודת האדמה למצוות תפילין קשה. כי רק על מי שלא מניח תפילין נאמר שהוא מפושעי ישראל בגופו (ר"ה יז ע"א) ולא על מי שלא אוסף דגן בארץ ישראל! לכן נראה לענ"ד שההשוואה בין איסוף הדגן להנחת תפילין היא שמצוות אלו חייב האדם לעשותן בגופו ולא מועילה בהם שליחות. תפילין הוא הדוגמה למצווה שאדם חייב לעשותה בגופו (שם) וכך עבודת האדמה בארץ ישראל. דברי החתם סופר נסמכים למשפט הקודם "ובועז זורה גורן השעורים הלילה משום מצווה וכאילו תאמר לא אניח תפילין...". בועז זרה בעצמו את הגורן ולא על ידי שליח, למרות שהיה עשיר והיו לו עבדים ושפחות, מכיון שיש הידור בקיום מצוות ישוב ארץ ישראל בגופו, כמו רבי ינאי שנטע ארבע מאות כרמים (בבא בתרא יד ע"א).

ב. אמירה לעכו"ם בשבת

בגמ' בגיטין ח ע"ב נאמר:

> והקונה שדה בסוריא — כקונה בפראורי ירושלים. למאי הילכתא? אמר רב ששת: לומר, שכותבין עליו אונו (שטר מכירה) ואפילו בשבת. בשבת סלקא דעתך? כדאמר רבא: אומר לעובד כוכבים ועושה, הכא נמי אומר לעובד כוכבים ועושה. ואע"ג דאמירה לעכו"ם שבות, משום ישוב ארץ ישראל לא גזור רבנן.

התוספות שם, בד"ה אע"ג, מסבירים שרק משום ישוב ארץ ישראל לא גזרו רבנן, אבל משום מצווה אחרת לא היינו מתירין אמירה לעובד כוכבים במלאכה דאורייתא. לדעתם גם במצות מילה לא התירו אמירה לעכו"ם במלאכה דאורייתא. מאידך הם הביאו את דעת בעל הלכות גדולות (בה"ג) שאמירה לעכו"ם מותרת גם במלאכה מדאורייתא במקום מצווה. רוב הראשונים נקטו שלא כדעת בה"ג, ואכן אמירה לעכו"ם מותרת רק במצות ישיבת ארץ ישראל ובעוד מקרים מועטים.

בטעם הדבר שבגללו שונה מצות ישיבת ארץ ישראל מכל המצוות, כתב הרמב"ן בחידושיו לשבת קל ע"ב: "דהתם מצוה ותועלת לכל ישראל שלא תחרב ארץ קדושה". הריטב"א בחידושיו לראש השנה לב ע"ב הוסיף: "שאני ישוב ארץ ישראל שאינה מצווה לשעתה, אלא קיימת לעולם, והיא תועלת לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה ביד ערלים וכמו שחששו לזה בהרבה מקומות כדאיתא בגיטין ח ע"ב". וכן כתב בשו"ת הריב"ש סימנים קא, שפז: "ישוב ארץ ישראל אינה מצווה לשעתה אלא מצווה המתקיימת לעולם היא, ומצווה ותועלת היא לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה ביד טמאים, ואין למדין ממנה לשאר מצוות, וכ"כ זה להרמב"ן ז"ל".

הרב חנוך פרידלאנד טען שגם רש"י סובר כן.[8] בגמ' בגיטין ח ע"ב, ברש"י ד"ה משום ישוב ארץ ישראל כתב: "לגרש עובדי כוכבים וליישב ישראל בה".

> ונראה דאין כוונתו משום המצווה שמקיים בקנותו בית בארץ ישראל לדור שם הוא עצמו, כי אם כן היה לו לומר "וליישב בה", כלומר שישב שם הקונה בעצמו, אלא כתב "וליישב ישראל בתוכה" רצונו לומר, שמותר לעבור על שבות כדי שיקנה אחר ("ישראל") בית או שדה. ואע"פ שלא אמרינן לאדם חטא כדי

8. בתוך ספר שיבת ציון (עורך י"א סלוצקי), ורשה תר"ס עמ' 91. וכן כתב הרב משה הופמן, עורי צפון, בודפסט ת"ש, עמ' יא.

> שיזכה חברך, על כורחך משום מצות ישוב ארץ ישראל שהיא מצווה כללית לכל עמינו התירו. לפי זה, ההיתר הוא לא רק כשקונה לצורך עצמו אלא גם לצורך אחרים.

הרב רבי מאיר המעילי מנרבונה, בספר המאורות לגמ' בשבת קלז ע"ב הסביר:

> שאני מצות חיבוב יישוב ארץ ישראל משאר מצוות, דבישוב הארץ תלויות מצוות הרבה שנוהגות בארץ מן התורה ואין נוהגות בחוצה לארץ, הלכך שרינן ליה שבות על ידי גוי.

לפי הסבר זה יחודה של מצוות ישוב ארץ ישראל הוא בגלל ריבוי מצוות התלויות בארץ (כמות המצוות) ולפי הרמב"ן, הריטב"א והריב"ש הסיבה היא קדושתה של הארץ, התועלת לכל ישראל ושהיא מצווה המתקיימת לעולם.

בראשונים מצאנו הסברים נוספים. בספר הבתים כתב:

> מפני שאפשר שאם לא יקנהו היום לא יקנהו למחר ונמצא מפסיד ישוב ארץ ישראל, אבל במילה וכיוצא בזה אם לא יעשה היום יעשה מחר.[9]

בספר המאורות (שם) כתב בשם הרב אשר מלוניל:

> דמדשום הכי שרינן שבות, דליכא למיגזר אי אמרינן דכותבין אונו אפילו על ידי גוי בשבת אתי למיעבד נמי איהו, דישראל אינו בקי בשטרות שלהם, הלכך ליכא למיגזר שמא יעשה ישראל הוא בעצמו, אבל בעלמא לא שרינן שבות במקום מצוה.[10]

ראשונים אלה אינם מנמקים היתר זה משום ייחודה ומעלתה של מצוות ישוב ארץ ישראל יותר מאשר מצוות אחרות, אלא בגלל הבדלים מעשיים, כמו החשש שמא המצווה עלולה להתבטל -"מפני... שאם לא יקנהו היום לא יקנהו למחר" או שאין חשש שתצא תקלה מכאן — מכיוון ש"ישראל אינו בקי בשטרות שלהם, הלכך ליכא למיגזר שמא יעשה ישראל הוא בעצמו".

בשו"ע או"ח סימן שו סעיף יא פסק:

> מותר לקנות בית בארץ ישראל מן האינו יהודי בשבת וחותם ומעלה בערכאות [שלהם]. רמ"א: בכתב שלהם דאינו אסור רק מדרבנן ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו.

9. על הרמב"ם הלכות שבת פרק ו שער שביעי סימן ח. מחבר ספר הבתים הוא רבינו דוד כוכבי, תלמיד רבינו מרדכי [בן יהוספה] שחי בסוף ימי הרשב"א.
10. כן כתב גם המאירי שבת קכט ע"ב; עירובין סז ע"ב. כיוצא בזה כתב בספר הבתים על הרמב"ם שם.

המשנה ברורה שם ס"ק מה הוסיף על פי דברי המגן אברהם שם ס"ק כ:

> וכיצד הוא עושה, מראה לו כיסים של דינרין והאינו יהודי חותם ומעלה בערכאות, אבל אסור ליתן לו מעות בהדיא.

לפי זה, לדעת מרן התירו משום ישוב ארץ ישראל, שבות של אמירה לנכרי במלאכה דאורייתא, ולדעת הרמ"א התירו רק שבות דשבות. כלומר, אמירה לנכרי באיסור דרבנן. וגם היתר זה צמצמו הפוסקים לאמירה להראות לו היכן המעות בלבד ולא למעשה על ידי ישראל.[11]

הרב יונה דב בלומבערג, בקונטרס מצוות ישיבת ארץ ישראל הוסיף:

> נלענ"ד דמותר גם לעשות עם האינו ישראל את החשבון של המעות בנידון זה, אם בעצמו של ישראל בעל פה, או על ידי האינו ישראל גם בכתיבה, משום דמחשבונות של מצוה הוא זה כשבת קנ ע"א, וכתובות ה ע"א. והא דלא הזכירו זאת הפוסקים, יש לומר דמילתא דפשיטא היא.[12]

הלכה זו שהקלו לצורך ישוב ארץ ישראל באמירה לעכו"ם בשבת, הובאה במשנה, בבבלי, בירושלמי ובמדרשים. בגמ' גיטין ח ע"ב נאמר: "והקונה שדה בסוריא". בגמ' בבא קמא פ ע"ב נאמר: "והלוקח בית בארץ ישראל", וכן נאמר בירושלמי מועד קטן ב, ד: "מהו ליקח בתים מן העכו"ם". בבראשית רבה פרשה מז, י, נאמר: "וכן הקונה חצר בארץ ישראל". לפי זה נאמרה הלכה זו בשדה, בבית ובחצר.[13] ואכן, במשנה בחלה ד, יא נאמרה הלכה זו בסתמא: "הקונה בסוריא" ללא פירוט.

הרמב"ם בהלכות שבת ו, יא כתב: "הלוקח בית בארץ ישראל... וכן הלוקח בית מהם בסוריא". וכן הוא לשון השו"ע בהלכות שבת סימן שו סעיף יא: "מותר לקנות בית בארץ ישראל מן האינו יהודי בשבת".

הרב שמואל מוהליבר[14] הוסיף, שישנם סדרי עדיפויות וקדימויות בין נטיעת אילנות, בניית בתים וזריעת שדות (נעסוק בזה בפרק הבא). מכל מקום, ההיתר

11. הראי"ה קוק שו"ת משפט כהן סימן קמו. הראי"ה קוק, שו"ת אורח משפט, במילואים סימן קנב החמיר וכתב: "אי אפשר לנו לזוז מפסק הרמ"א, שלא התירו אלא שבות דשבות משום ישוב ארץ ישראל".
12. הרב יונה דב בלומבערג, מצות ישוב ארץ ישראל, מהדורת אור עציון, מענה יב הערה קג, עמ' קנ.
13. על סיבת השינויים בין בית לשדה ראה: יש סדר למשנה, חלה ד, יא. חידושי כתב סופר, גיטין ח ע"ב. חידושי שבט סופר גיטין ח ע"א.
14. שו"ת מהר"ש מוהליבר סימן יט.

של אמירה לנכרי בשבת משום יישוב ארץ ישראל הוא, בין בקונה בית ובין בקונה שדה לנטיעה או לזריעה. שהרי רש"י כתב, מפני שהוא מגרש את הנכרי וישראל מתיישב בה, וטעם זה נמצא בכולם.

נתמקד בדוגמאות שנטעו ובנו בתים בזמנים בהם אסור לטעת (שבת ושביעית), בשל הנימוק: ישוב ארץ ישראל.

1. בנטיעות וחקלאות

סיפר אהרון נחלון ז"ל מקיבוץ שדה אליהו:[15]

> עד קום המדינה התחלקו מי המעיינות של עמק בית שאן לפי אגני השקאה. תור חלוקת המים לבעלי החלקות היה שונה מאגן לאגן והיה אחת ל-28 יום או אחת ל-35 יום. לדברי הערבים היה זה נוהג עתיק יומין. לפעמים היה תור חלוקת המים של הקיבוצים טירת צבי ושדה אליהו בשבת או בחגים. הבעיה העיקרית היתה שהתעלות שהובילו את המים, היו ארוכות מאד ולאורך קילומטרים רבים, והיו עשויות מאדמה. שכנינו הערבים היו גונבים לנו את המים, בימי חול ועל אחת כמה וכמה בשבת, בכך שהיו פורצים פרצות בתעלות ומטים את אמת המים לשדותיהם. בתחילה, המוכתר שכר שומר מים ערבי שתפקידו היה לשמור על המים. הוא התרשל בשמירה או שגנב את המים לעצמו, אח"כ היו יוצאים שומרי השדות שלנו בלווי ערבי לשמירה על המים. כשגילו שהתעלה נפרצה, היה הערבי מתקן את התעלה. כשהחמיר המצב הבטחוני, ולא יכולנו כבר להעזר בערבי, יצא שכמעט תמיד הפסדנו את המים של שבת. ר' דוד נשר (אדלר) פנה לאביו הרב אברהם אדלר, ששאל את הרב צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים: "מה לעשות"? בשבת היו שתי בעיות: 1) לטלטל כלי עבודה (טוריה) מהחצר לשדות. 2) להרוס את התעלות (הסכרים) מאדמה שהערבים בנו, ולבנות אחרים במקומם. הרב פרנק פסק: התוצאה של גניבת המים שלכם על ידי הערבים תהיה, כי תצטרכו לנטוש את עמק בית שאן. שמירת המים היא, אפוא, עניין של ישוב ארץ ישראל. במסכת גיטין (ח, ב) נאמר: שמשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו רבנן, והתירו איסור שבות בשבת. לכן, כיוון ששמירה על המים בשבת נחוצה למען

15. "על חלוצים, מים גנובים ופסק הלכה אמיץ", עמודים (אלול תשנ"ג), עמ' 401 -403.

> המשך התיישבותכם והישארותכם בעמק בית שאן, מותר לכם לעשות בשבת מלאכה שאסורה מדרבנן. לפיכך, שני שומרים יאחזו את הטוריה ויתקנו ביחד את הפירצה ("שניים שעשאוה"). ואכן פסק זה מנע את השתלטות הערבים על מקורות המים, ואף הרים את כבודנו בעיניהם כשהוכחנו להם שביכולתנו לעמוד כנגד התנכלויותיהם, ובעזרתו הצלחנו להחזיק מעמד בעמק בית שאן למרות התנאים הקשים.

יש להעיר שבהיתר שלפנינו יש חידוש נוסף והוא, שהתירו בשבת שבות שיש בו מעשה הנעשה על ידי ישראל, ולא רק אמירה לנכרי. וכפי שהובא לעיל הפוסקים צמצמו את ההיתר רק לשבות שאין בו מעשה. אמנם ישנם פוסקים שהתירו גם שבות שיש בו מעשה (האליהו רבה ועוד), אך המגן אברהם (או"ח סימן שו ס"ק כ) והמשנה ברורה (ס"ק מה) פסקו שלתת מעות בידים לגוי אסור.

תשובת הרב פרנק עם הנימוקים להיתר אינה מצויה בידינו. ההסבר שהבאנו לעיל הוא לפי הבנתם וזיכרונם של כמה מן השומעים. בדבריו של אהרון נחלון (שם) מהמילים "וזה היה הפסק: התוצאה של גנבת המים שלכם תהיה כי תצטרכו לנטוש את עמק בית שאן..." נראה שלהיתר הצטרף גם החשש של פיקוח נפש של ציבור, שהרי ללא מים אין גידולים חקלאים, ויתכן שיגיעו למצב של רעב שהתוצאה ממנו יכולה להיות — עזיבת המקום, ומסיבה זו בנוסף על הנאמר לעיל התירו גם שבות שיש בו מעשה על ידי ישראל.

הרב מ"צ נריה מביא סיפור מאיש חדרה ר' חיים דוד פיקרש, שממנו עולה שמרן הראי"ה קוק התיר במקרה נוסף:[16]

> הנדיב הברון רוטשילד, שמח לשמוע על הפועלים היהודיים שעוסקים בחקלאות, והורה לפקידיו לרכוש אדמה בחדרה ולחלקה לפועלים הותיקים. כך זכיתי גם אני לקבל חלקת אדמה. בכדי למנוע הסגת גבול מצד הערבים, קיבלנו הוראה לנטוע מיד חורשת אקליפטוסים על גבול אדמתנו, אולם היתה זו שנת שמיטה וידעתי על האיסור לנטוע עצים בשנה זו.
>
> עליתי לירושלים עם אבא ז"ל, והלכתי לרב אברהם יצחק הכהן קוק שיאמר לי מה לעשות. הרב שאל אותי אם חתמתי על שטר מכירה בערב השמיטה, ובירר באיזו מידה קיים חשש של

16. ליקוטי הראי"ה, ח"א, כפר הרואה תש"ן, עמ' 75.

השתלטות ערבים על אדמתנו, ופסק: בשביל ישוב ארץ ישראל מותר לך לנטוע!

הרב אליהו בקשי דורון[17] נשאל על ידי ישוב בשומרון, האם מותר להם לנטוע עצים בט"ו בשבט בשנת השמיטה, כשכל מטרת הנטיעות היא להחזיק את הקרקעות כדי שלא יפלו לידי נכרים. מסקנתו היתה שאפשר לנטוע בשביעית כשהנטיעה היא לצורך ישוב ארץ ישראל, בתנאי שהנטיעה תיעשה על ידי נכרים, בקרקע שנמכרה לנכרי בהיתר המכירה, ולהגביל את הנטיעות לאילני סרק, וליטוע את השתילים בגוש בעציץ שאינו נקוב. אך אין לנטוע בט"ו בשבט ובפרט לא במבצע נטיעות, כי ביום זה ידוע שהנטיעות הם לצורך עבודת הארץ ולכן ייעשו זאת ביום אחר.

2. בקניית מגרש

לאחר שכבר נבנו חלק מהבתים של שכונת בתי מחסה, הנמצא בין חומות העיר העתיקה בירושלים, סמוך אל החומה הדרומית ובמורד הכותל המערבי והר הבית, נותר עוד מגרש אחד בדרומה של השכונה, הפונה אל הר הבית. היה זה מגרש מעולה משום שגבל עם בית-החולים "משגב לדך". אולם באותו מגרש היה בית קברות מוסלמי, וערביי הסביבה איימו על בעל המגרש, שלא יעיז להעביר מגרש זה לידי היהודים. השייך, בעל המגרש, היה מעוניין מאד למכור את המגרש ליהודים. כדי למנוע את המכירה העמידו הערבים משמרות על יד משרד ה"טאבו", כדי למנוע מיהודים לבוא אל המוכר, ולסדר שם את הקניה והרישום.

בירושלים גר אז ר' מאיר שינבוים, שעלה ארצה מבוהמיה עוד בהיותו בן 16. הוא בא בדברים עם המוכר, וקבע עימו שבעיצומו של יום הכיפורים ילכו למשרדי הטאבו, ויגמרו שם את המכירה. ביום הכיפורים לא הניחו הערבים משמרות על יד המשרד, כיוון שהניחו שביום קדוש זה לא יצא אף יהודי מפתח בית הכנסת.

התלבש ר' מאיר כשייך מוסלמי, וירד עם המוכר לטאבו, ואמר לו לחתום בשמו על העברה, שהרי משום ישוב ארץ ישראל לא גזרו על אמירה לנכרי

17. שו"ת בנין אב, ח"ג סימן מא. תשובה זו היא מאמרו של הרב אליהו בקשי דורון בספר זה.

בשבת, וכך עבר אותו מגרש לידינו. עוד שנים רבות לאחר המעשה היו יקירי ירושלים מקנאים בר׳ מאיר שינבוים, על שזכה במצווה גדולה זו.[18]

בבית ספר ״בצלאל״ בירושלים.[19] ר׳ מיכל לייב כץ איש ירושלים שהיה אח״כ ממייסדי פתח-תקוה, החליט לקנות מגרש שעליו יבנו את בית ספר בצלאל בירושלים. הוא קנה את המגרש מידי תורכי אחד במחיר זול, ואלמלא עשה באותו יום בשבת את ה״מצדקה״ (שטר המכירה) היה המוכר בודאי מתחרט. בכדי שלא לעשות זאת על דעת עצמו, הלך כץ לשאול את הרב חיים זוננפלד. הרב התיר את הדבר באומרו, כי למרות שהמגרש נקנה לשם בית ספר ״אפיקורסי״, עצם גאולת שטח של אדמת קודש מעכו״ם מותרת בשבת כמבואר בגיטין ח ע״ב. ר׳ מיכל כץ לא היה צריך יותר, והוא מיהר למקום המכירה שקבעו וקנה מהתורכי את המגרש.

3. בבניית בתים

הרב מרדכי יוסף מיוחס שחי בתקופת החיד״א[20] נשאל, אודות חצר בירושלים, הנמצאת בצד בית הכנסת, ושהיא שייכת ליהודים, אך המקום היה חרב. ועל ידי כמה כרכורים, הוצאות ופיזור ממון, נתנו אילי הארץ רשות לבנות את המקום. היהודים שכרו פועלים נכרים לבנות את הבניין, והיה חשש שאם לא יסיימו את הבניה במהירות יחזרו בהם העכו״ם וישאר המקום חרב. ונשאל: האם מותר לפועלים הנכרים לבנות את הבנין בשבת? והשיב:

> ״יש להתיר בפשיטות, והוא ממה שכתב מרן בשו״ע (סימן שו סעיף יא) וזו לשונו: מותר לקנות בית בארץ ישראל מן הגוי בשבת וחותם ומעלה בערכאות שלהם, דכיון דאינו אסור אלא מדרבנן, משום ישוב ארץ ישראל לא גזרו. ואם מה שלא היה מעולם של ישראל משום ישוב — מותר, כל שכן מה שהוא כבר ביד ישראל ורוצים לתקנו ויש לחוש שמא יתבטל אם לא יגמרו,

18. שבת בשבתו, גליון 490 (כו אייר תשנ״ד). הרב דוד וורנר מחדרה אישר את הסיפור. ראה עוד: זאב וילנאי, אנציקלופדית וילנאי לירושלים, תל-אביב תשנ״ג, ח״א עמ׳ 272, שהביא גם כן סיפור זה אלא שלדעתו מדובר על המגרש שעליו נבנו כל הבניינים של בתי מחסה.
19. ספר היובל פתח-תקוה, תרל״ח-תרפ״ה, (עורך: י׳ יערי), תל-אביב תרפ״ט, עמ׳ קלג-קלד.
20. שו״ת מים שאל, שאלוניקי תקמ״א, לשו״ע או״ח סימן רמד. היה ראשון לציון בירושלים בשנים תקס״ב-תקס״ג. ״מים״ ראשי תיבות של שם המחבר: יוסף מרדכי. ראה עוד: שער החצר סימן מב, ובספר עקרי הד״ט [ר״ת: הצעיר דניאל טיראני], ירושלים תקס״ג, ח״א, או״ח סימן יד אות קח.

> דודאי מותר. דהא עיקר איסור המלאכה על ידי הגוי אינו אלא משום דאמירה לגוי שבות, וכיוון דרבנן לא גזרו משום שבות ארץ ישראל, ליכא איסורא כלל... ומדלא חילק בזה בין צנעא לפהרסיא נראה דבכל גוונא שרי ואפילו בפהרסיא... וכן נעשה מעשה ועשו מלאכה.

4. בעניינים נוספים

הרב חיים פלאג'י נשאל:[21]

> מי שהוא מבקש לשלוח מעות לארץ ישראל, להחיות לב נדכאים, ואירע שביום שבת קודש מצא אדם אחד שקנה שביתה מאתמול והולך היום לארץ ישראל, אם מותר לו לומר בשבת לזה שנוסע לארץ ישראל, תתן בעדי כך וכך מעות לבני ארץ ישראל ועלי לשלם, או איכא איסורא בדבר משום "ממצוא חפצך ודבר דבר"... או זה מקרי חפצי שמים ושרי".
>
> תשובה: נראה דמותר גמור הוא, ואמינא לה ממה שכתב מרן בשולחנו הטהור (או"ח סימן שו סעיף יא) וזו לשונו: מותר לקנות בית בארץ ישראל מן הגוי בשבת וחותם ומעלה בערכאות שלהם... שאינו אסור רק מדרבנן, ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו... ומכל מאי דכתיבנא שריותא איכא.

בספר הכוזרי מאמר ב סימן כב (ע"פ תרגום י' אבן שמואל) מצויה הלכה נוספת הקשורה לנכרי משום ישוב ארץ ישראל — "וכן אסרו למכור קרקע בארץ ישראל לנכרי, ואף אסרו למכור קורות בית ולהניח מקומו חרב". מפרשי הכוזרי התלבטו בביאור הלכה זו. הגרש"י זוין הסביר, ריה"ל חידש שלא זו בלבד שאסור למכור בית לגוי שיגור בו, שהרי ישנם שני טעמים לאיסור: משום "לא תחנם — לא תתן להם חניה בקרקע", ומשום שלא יכניס העכו"ם עבודה זרה לשם (עבודה זרה כ ע"א), אלא אפילו למכור לו את הקורות (העצים) בלבד, שלא ידור כאן העכו"ם כלל, אלא יהרוס את הבית ויטול עמו את העצים והקורות, אף זה אסור משום שהוא מחריב את הארץ.[22] לפי זה, כוונתו, אסור למכור את קורות הבית מפני שהתוצאה תהיה שהמקום יישאר חרב. חידוש דין יש לפנינו: שהרי אין כאן לא משום "חנייה" ולא משום הכנסת עבודה זרה, ובכל זאת אסור מפני "שמניחו חרב".

21. שו"ת לב חיים, ח"ג סימן סד.
22. לאור ההלכה, "הכוזרי בהלכה", ירושלים תשי"ז, עמ' רצז.

לדעתו, מקורו של דין זה הוא בפרק ראשון של עבודה זרה. שתי משניות הן: על איסור מכירה במחובר לקרקע (עבודה זרה יט ע"ב) ועל איסור מכירה והשכרת בתים (עבודה זרה כ ע"ב). כשנתבונן בשני הדינים נראה שינוי. במשנת מחובר לקרקע נאמר: "מוכר הוא על מנת לקוץ" (וכך נפסק להלכה), ואילו במשנת בתים לא נזכר היתר זה של מכירה על מנת שיטול את העצים והאבנים מכאן. סימן, שכאן הדבר אסור.

הרב יוסף קאפח (במהדורתו) תירגם: "ומה שאסרו מכירת קרקע לגוי (עבודה זרה כ ע"א) ואסרו מכירת הריסות הבית והנחתה חורבה". בהערותיו ציין שהמקור לכך הוא, תוספתא ערכין ה, ט. שם נאמר: "לא יסתור אדם את ביתו לעשותו גנה. לא יטע אדם את חורבתו גנה — מפני שהוא כמחריב את ארץ ישראל".

מדבריהם למדנו שמשום ישוב של ארץ ישראל, אסור למכור לנכרי את העצים וקורות הבית — מפני שמניח את המקום חרב.

ג. משום ישוב ארץ ישראל — באילנות או רק בשבעת המינים

במשנה בתמיד ב, ג נאמר:

> כל העצים כשרין למערכה חוץ משל זית ושל גפן. אבל באלו רגילין: במרביות של תאנה, ושל אגוז, ושל עץ שמן.

בגמ' בתמיד כט ע"ב הובאה ברייתא בה נאמר שר' אליעזר מוסיף עצים נוספים: מייש, אלון, דקל וחרוב.

את הסיבה בשלה נפסלו הזית והגפן מסבירה הגמ' שם: "מאי טעמא? רב פפא אמר: משום דקטרי (=יש בהם קשרים והם מעלים עשן), [נ"א: "משום דקטמי-עושין אפר מרובה], רב אחא בר יעקב אמר: משום ישוב דארץ ישראל. שואלת הגמ' שם: "אלא למאן דאמר משום ישוב דארץ ישראל, דקל מי לית ביה משום ישוב דארץ ישראל? ...אלא מאי אית לך למימר — בתאנה דלא עבידא פירא, דקל נמי — בדלא עביד פירא".

כך פסק הרמב"ם בהל' איסורי מזבח ז, ג:

> כל העצים החדשים כשרים למערכה, ולא היו מביאין משל זית ולא משל גפן משום ישוב ארץ ישראל, ובאלו היו רגילין במורביות של תאנה של חדשים שאינן ביישוב, ובשל אגוז ובשל עץ שמן.

הכסף משנה גורס בדברי הרמב"ם: "של תאנים חרשים", ומסביר שזו כונת הגמ' שלא עושה פירות — עצים שגדלו ביערים.

המשנה למלך שם מאריך לפרש את הגמ' ודן האם רב אחא מסכים עם רב פפא ומוסיף נימוק, או שהוא חולק עליו. הוא מביא את דברי המפרש למסכת תמיד ודן בדבריו. המפרש (בגמ' תמיד כט ע"ב ד"ה אלא מאי טעם), והמשנה למלך (שם בסופו בד"ה ודע דזה), מחדשים שהנימוק "משום ישוב ארץ ישראל", נאמר רק לגבי עצים שהם משבעת המינים ולא בשאר אילנות מאכל. וכך כתב המשנה למלך:

> ודע דזה שכתבנו לעיל דטעם זה דישוב ארץ ישראל לא שייך כי אם בשבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, כח הוא מוכרח מהגמ'. דפריך: "דקל מי לית ביה משום ישוב דארץ ישראל?", ומדלא פריך מחרוב, שמעת מינה דחרוב אין בו משום ישוב ארץ ישראל, וכן כתב המפרש מהכרח זה שכתבנו.
>
> והכי דיקי דברי רבנו (הרמב"ם) שכתב: "ובאלו היו רגילין במורביות של תאנה של חדשים שאינן ביישוב, ובשל אגוז ובשל עץ שמן. ע"כ". ומדלא כתב תנאי זה בשאינם בישוב כי אם בתאנה, שמעת מינה דבאגוז אף שהוא בישוב מביאין ממנו, משום דלא שייך ביה יישוב ארץ ישראל כיוון שאינו משבעת המינין, וזה פשוט".

הוכחתו אם כן מכך שהגמ' וכן הרמב"ם כתבו את הנימוק: "משום יישוב ארץ ישראל", רק ביחס לפירות משבעת המינים.

היו שלמדו מסוגיה זו[23] שהמושג "משום יישוב ארץ ישראל", נאמר גם ביחס לנטיעות רק בעצים משבעת המינים. ראייתם, מהגמ' בבא מציעא ק ע"ב-קא ע"א בה נאמר:

> שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו, זה אומר: זיתי גדלו, וזה אומר ארצי גדלה — יחלוקו. ...תנא: אמר הלה זיתיי אני נוטל — אין שומעין לו. מאי טעמא? — אמר רבי יוחנן: משום ישוב ארץ ישראל. אמר רבי ירמיה: כגון דא צריכא רבה.

רש"י שם מפרש: שאם לא פירשה ר' יוחנן לא היינו אומרים אותו מסברא". וכך פסק הרמב"ם ברמב"ם בהל' שכנים ד, י. מאחר והדוגמא בגמ' וברמב"ם

23. ראה: הרב שלום אייזנבד, שו"ת חזון נחום, חלק ב סימן נט סעיף א; הרב יהודה זולדן, "תקנות משום ישוב ארץ ישראל", מלכות יהודה וישראל, מרכז שפירא תשס"ב, עמ' 415-421.

היא **זית**, ועליו נאמר משום ישוב ארץ ישראל, לכן רק בזית ובמינים אחרים משבעת המינים שייך הנימוק משום יישוב ארץ ישראל.[24]

הגאון מטשעבין, הרב נחום וודענפלד, בש"ת דובב מישרים ח"ג סימן קכא, דחה ראיה זו וטען שבכל סוגי הנטיעות גם אילנות שהם אינם משבעת המינים שייך הנימוק משום יישוב ארץ ישראל. שהרי בהמשך הסוגיה בבבא מציעא קא ע"ב נאמר:

> בבית שומעין לו, בשדה — אין שומעין לו. בשדה מאי טעמא — משום ישוב ארץ ישראל. איכא דאמרי: משום כחשא דארעא. מאי בינייהו? איכא בינייהו חוצה לארץ.

אם מדובר רק באילנות משבעת המינים, מדוע לא אמרו איכא ביניהו בארץ ישראל אילנות שהם אינם משבעת המינים, אלא שמכאן שגם באילנות שהם אינם משבעת המינים שייך הנימוק משום ישוב ארץ ישראל.

נראה שהגמ' הביאה דוקא דוגמאות מזית או ממינים אחרים שהם משבעת המינים בשל שכיחותם. שהרי השמן, היין ועצים נוספים משבעת המינים, היו עיקר מזונם של האנשים בארץ ישראל.

בנוסף, אין ללמוד מהסוגיה בגמ' בתמיד לענינים אחרים מאחר שהדיון בשאלה מאילו עצים יש להביא למערכה בבית המקדש לשריפת קרבן התמיד, זוהי בעיה ייחודית. למקדש מביאים רק מהמובחר, ולכן היה מקום לחשוב שיביאו גם משבעת המינים. המסקנה היא שלא מביאים משבעת המינים, אבל מעצים אחרים כן. גם על העצים האחרים מהם מביאים כתב שם המשנה למלך: "ועיין במה שכתב הרע"ב במתניתין דעץ שמן". וכונותו לרע"ב שפירש: "אע"ג דעץ מאכל הוא אין בו צורך כמו בגפן וזית, הלכך לא אסרוהו משום ישובה של ארץ ישראל כדרך שאסרו הגפן והזית". כלומר, גם כשלקחו עצי מאכל למערכה, לקחו כאלה שלא היה בהם כל כך צורך, שפירותיהם פחות חשובים.

אך לענין הנטיעה הסברה הפוכה, הטעם: "משום ישוב ארץ ישראל", ענינו להרבות את ישוב הארץ, אם ע"י אנשים שיבואו לגור בה, אם ע"י פיתוח הארץ, בבנית בתים נטיעת אילנות וזרעים, כדי שאנשים יוכלו להתפרנס בהרחבה ולא בדוחק, ואם בנטיעת עצי סרק ונוי לגינות ציבוריות, כשהמטרה היא שיהיה נעים לגור בארץ. לפיכך אין נכון לצמצם את הנימוק "משום ישוב

24. וצריך לומר שאע"פ שנאמר אח"כ לעניין היורד לשדה חברו ונטעה שלא ברשות ואמר הלה נטיעותי אני נוטל, הכונה היא לזיתים כדלעיל.

ארץ ישראל", בנטיעה רק לעצים משבעת המינים, כשהסברה היא שבכל העצים קיים דין זה.[25]

25. הערת העורך: תשובה להערת הר"י זיסברג (הערה 23), על שכתבתי בספרי. ניתן לדחות את דברי הדובב מישרים בכך שאכן יכלה הגמרא לחלק כך, ועדיפא מיניה נקטה. מ"מ קשה להסיק מסקנה שכזו מכך שהגמ' לא תירצה תירוץ שכזה. מלבד זאת, בסוגית היורד לשדה חברו לא כתוב שם שהוא נטע עץ משבעת המינים, אלא סתם עץ. לכן שם לא שייך לחלק בין עצים משבעת המינים לכלל העצים. העקרון של ישוב ארץ ישראל שהוא בעצי שבעת המינים נלמד מכך שהן בסוגית שטף נהר זיתיו והן ביורד לשדה חברו, ר' יוחנן הוא זה שמדגיש את הנימוק משום ישוב ארץ ישראל, ומאחר שהדוגמא בסוגית שטף נהר עציו היא בזית, וזה הוא עץ משבעת המינים, לכן יש מקום לומר שלשיטת ר' יוחנן הכונה דוקא לעצי שבעת המינים, וכדברי המשנה למלך ביחס לעצי המערכה. מלבד זאת ההבחנה של הר"י זיסברג, בין עצי המערכה לנטיעות היא לא מוכחת ממקורות חז"ל. עם זאת, יתכן שר' יוחנן אכן כך סובר, שרק בעצי שבעת המינים נאמר העקרון של משום ישוב ארץ ישראל, בשל מעלתם המיוחדת, אם כי תנאים ואמוראים אחרים אינם סוברים כך.

הרב משה צבי נריה

האתרוג בט"ו בשבט

ראשי פרקים

מבוא
א. א' תשרי — ט"ו בשבט
ב. ההבדל בין הבשלה בכח ובפועל
ג. רמז בתורה לשני ראשי שנים
ד. קביעת השנה באתרוג

מבוא

לשם קביעת השנה של פירות לעניין הפרשת תרו"מ, נדרש לדון בשני מישורים: א. גודל הפרי. ב. אימתי הוא ר"ה.

בגמרא בר"ה יג ע"ב, מנו את הזמנים המגדירים גודל הפרי:

> אמר רבה, אמור רבנן: אילן בתר חנטה, תבואה וזיתים בתר שליש, (הולכים אחרי הבאת שליש גידול), ירק בתר לקיטה.

ובגמ' בראש השנה יד ע"ב מובאת דעת רבן גמליאל שבאתרוג אנחנו הולכים אחרי עונת הלקיטה.

מה פשר החלוקה הזאת? מדוע אילנות בתר חנטה, ואתרוג בתר לקיטה כמו ירק?

א. א' תשרי — ט"ו בשבט

הגמרא בראש השנה יד ע"א מסבירה מדוע קבעו את ט"ו בשבט כר"ה לאילנות:

> אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיה, הואיל ויצאו רוב גשמי שנה,

* הרב מ"צ נריה זצ"ל העביר שיעור קבוע ברדיו (בשנים: תש"ח-תשי"ד, תש"ך-תשכ"ז) במשך כחצי שעה, ובו דיבר הרב זצ"ל בדברי הלכה השייכים לזמני השנה, ולנושאים אקטואליים שעמדו על הפרק. שיעור זה העביר לקראת ט"ו בשבט. מאמר זה פורסם בגירסה ראשונה: אמונת עתיך, 14 (תשנ"ז), עמ' 13-16.

> ועדיין רוב תקופה מבחוץ. הכי קאמר, אף על פי שרוב תקופה מבחוץ (שטרם עברה תקופת טבת, קבענו את ר"ה לאילנות לט"ו בשבט), הואיל ויצאו רוב גשמי שנה.

רש"י בד"ה הואיל, מבאר:

> שכבר עברו רוב ימות הגשמים, שהוא זמן רביעה, ועלה השרף באילנות, ונמצאו הפירות חונטים מעתה.

התוספות שם בד"ה באחד בשבט, מזכירים את מושג חנטת הפרי, אך מסבירים שכל החונט קודם שבט, חונט מגשמי השנה שהסתיימה לפני ראש השנה (א' תשרי).

דין זה נמצא בירושלמי ר"ה א, ב כמחלוקת בין ר' אילא ורבי זעירה:

> רבי אילא רבי לעזר בשם רבי הושעיה אמר, כבר יצאו רוב גשמי שנה כולה, וכבר רובה של תקופה מבחוץ. רבי זעירה אמר, עד כאן הן חיין ממי השנה שעברה, מיכן והילך הן חיין ממי השנה הבאה.

הטורי אבן בר"ה יד ע"א ד"ה הואיל, מסביר שדברי ר' אילא ור' זעירא בירושלמי הם שני טעמים נפרדים. לפי ר' אליא הפירות חונטים מעתה, כלומר מעתה מתחילה תקופה חדשה לפירות. חכמים עקרו את ר"ה לאילן מא' תשרי לט"ו בשבט מכיון שרוב העצים חונטים בט"ו בשבט.

לעומת זאת, לפי רבי זעירה ר"ה לאילן הוא אמנם בא' תשרי, אלא שעד ט"ו בשבט נמשכת עדיין השפעת המים של השנה הקודמת, מכאן ואילך תתחיל השפעת המים של השנה הבאה, ואנחנו קובעים את המחזוריות של המעשרות לפי המים, אם המים שייכים לשנה השניה, אזי הפרי הוא משנה שניה, ואם עיקר גידול הפרי הוא ממי השנה השלישית הרי הפרי משתייך לשנה השלישית.

כדברי הטורי אבן בהסבר ר' זעירא, כותב כבר הרב יום טוב בן אברהם, הריטב"א בראש השנה י ע"א ד"ה ופירות:

> וטעם הדבר, דכיון שאילן גדל על רוב מים של שנה שעברה, וכל שחונט בין תשרי לשבט אינו אלא מחמת יניקת מים שלפני ראש השנה, ושרף שעלה בו מחמת אותם מים ואותה יניקה הוא שהוציא פירות אלו, הילכך עשאם הכתוב לפירות אלו, כאילו חנטו קודם תשרי, הואיל והחנטה משרף שלפני תשרי הוא.

התאריך הקובע הוא בעצם ראש השנה — א' בתשרי, אלא שט"ו בשבט הוא הזמן שבה נסתיימה יניקת המים מלפני ראש השנה, ועכשיו מתחילה תקופה

חדשה, לכן הפירות שחנטו עד ט"ו בשבט שייכים ליניקת מים מלפני תשרי. וחנטת הפירות שאח"כ היא ממים של השנה הבאה, ועונת התרומות והמעשרות מושפעת מיניקת המים.

ב. ההבדל בין הבשלה בכח ובפועל

הדברים הללו, בצורה שונה קצת, חוזרים גם בדברי הריטב"א בראש השנה יב ע"ב ד"ה תנן התם:

> ואם תאמר מפני מה הלכו באילנות לכל דיניהם בתר חנטה, חוץ מעונת המעשרות? ואומר מורי הרב (הכוונה לרשב"א) שהאילן שכבר הוא גדול וניטע ושרשו בארץ, גזעו שותה ומתרוה בכל גשמי שנה, ומשהגיע לחנטה כבר קבל כל יניקתו הצריכה להביא הפרי לכלל שלמות, ומעצמו הוא ממשיך יניקתו וגומר פריו מכאן ואילך, הלכך אף על פי שהפרי עצמו לא קבל שלמות להיות גמר פרי לענין המעשרות, דלענין עונת המעשרות השתא הוא דבעי גמר פרי בפועל וליכא, אבל בדברים אלו מעתה יש לו שלימות גמר פרי בכח, ולפיכך די לו בכך.

המעבר משנת מעשר שני למעשר עני נקבע על פי שלמות גמר הפרי בכוח. בכוח יש כבר בעץ מלאי חדש של פירות. באילן ישנם שני דברים: א. האילן ב. הפירות שעתידים לגדול ממנו, יש כאן בכוח ובפועל. לעומת זאת, בתבואה שאין בה גמר פרי בכח, כיון שאין לתבואה גזע המסוגל להחזיק את הנצרך לגידול הפרי העתידי — הקובע הוא שליש גדולו ולא חנטתו. וממשיך הריטב"א:

> אבל תבואה עד שלא הביאה שליש אין חשוב שיהא לה שום שלימות ואפילו בכוח, כי אין לה גוף עיקרי ניטע בארץ, לקבל עצמו יניקה ושרף מעתה לגמור בהם פרי שלה מכאן ולהבא.

לכן לענין קביעות שנה של פירות האילן מספיקה הגעת הפרי לבשלות בכח.

ג. רמז בתורה לשני ראשי שנים

בדרך אחרת קרובה לזו מסביר את העניין רבינו נסים גירונדי, הר"ן, בחידושיו לראש השנה יד ע"א ד"ה הואיל, שהביא את דברי רש"י שכבר יצא השרף באילנות, ומשמע שחנטה באילן מקבילה לשליש בתבואה. כשם שהתבואה עיקר גידולה כשמגיעה לשליש, כך הפירות עיקר גידולם כשהם חונטים, וכשכל גדילת הפירות ע"י השרף שעלה באילן לפני החנטה, זה עיקר גידולן של הפירות, הוא שוב מעורר את השאלה המתבקשת:

> וקשיא לי ולהוי נמי הכי, אכתי אמאי ראש השנה שלו שבט? דכי היכי דאזלינן בתבואה בתר שליש, ואפילו הכי אין ראש השנה שלה בזמן שהיא מביאה אלא ראש השנה שלה תשרי, אילן נמי, ניזל בתר חנטה, ולהוי ראש השנה שלו תשרי!

הר"ן אומר שכיון שיש רמז בפסוק: "ובשנה הרביעית... ובשנה החמישית" (ויקרא יט, כד-כה), שדרשו חז"ל בגמ' בר"ה י ע"א: "פעמים שברביעית ועדיין אסורה משום ערלה, ופעמים שבחמישית ועדיין אסורה משום רבעי" — על כרחינו שיש שני ראשי שנים לאילן מדין תורה, האחד — א' תשרי, והשני — חודש שבט, שבו הפירות חונטים. הר"ן רומז בכך לסברה של הריטב"א שלפירות האילן ישנה התחלה אחרת, והיא חנטת הפרי, ומכיון שרוב העצים חונטים בט"ו בשבט, אנחנו הולכים לפיו. כל זה בדין דאורייתא של ערלה או תרו"מ בדגן תירוש ויצהר.

ד. קביעת השנה באתרוג

לדיני דרבנן הוסיף הר"ן:

> בפירות האילן שחיובן מדבריהם לא הלכו חכמים אחר לקיטה, לפי שקודם לקיטתן הן נגמרים, שאף הם גדלין על רוב מים, ולא הלכו בהן אחר שליש שרוב האילנות אין פירותיהם מביאין שליש כאחד, ולפיכך הלכו להן אחר חנטה שהיא ידועה.

חכמים מצאו את התאריך המתאים ביותר בשביל לקבוע אותו, והחליטו לקבוע לפי הצד הכללי של איסוף הפירות או של גידול הפירות. בירקות שהגמר הוא לפני הלקיטה, ונלקטים כולם בזמן אחד, קבעו בהם את השנה לפי שעת הלקיטה. לעומת זאת באילנות הפירות אינם מביאים שליש כאחד, וגם אינם נלקטים כאחד, הלכו בהם אחר שעת החנטה כי רובם חונטים בזמן אחד.

הטורי אבן מעורר שאלה בנוגע לאתרוג. הרי שנינו בגמרא, שיש מחלוקת בין רבן גמליאל לרבי אליעזר, לפי ר' אליעזר אתרוג דינו כאילן לכל דבר, ואילו לדעת רבן גמליאל אנחנו הולכים אחרי לקיטתו כירק, כפי ששנינו במשנה בביכורים ב, ו, ובגמ' בראש השנה יד ע"ב:

> אתרוג שווה לאילן בשלושה דרכים ולירק בדרך אחד. שווה לאילן בג' דרכים: לערלה ולרבעי, ולשביעית. ולירק בדרך אחד שבשעת לקיטתו עשורו (אם לקטו אותו בשנה השלישית חייב במעשר עני).

האתרוג בט"ו בשבט

שואל הטורי אבן מדוע אמרו לגבי אתרוג בשעת לקיטתו עשורו, ואעפ"י כן אמרנו ראש השנה שלו שבט? אם הלקיטה היא הקובעת באתרוג, ולא החנטה כשאר אילנות, מה לשבט שהוא זמן חנטת פירות האילן ללקיטת האתרוג?

הטורי אבן מתלבט בזה מאוד ואיננו משיב על כך.

אנו מוצאים מחלוקת גדולה בגמרא בענין האתרוג, בין רבן גמליאל לרבי אליעזר, אם הולכים בו כאילן לכל דבר או אחרי ירק לענין מעשרות, מאידך רבותינו שבאושא הורו שאחר לקיטתו לכל דבר. ומצאנו בגמ' שאלות לענין דיני אתרוג במעבר משנה לשנה, במעבר מהשנה השישית לשנת השמיטה ומשנת השמיטה לשנה השמינית; רואים א"כ שבאתרוג יש משהו מיוחד.

נראה שעצם הגדרת האתרוג מסופקת מכיון שמצד אחד הוא "גדל על כל מים" (קידושין ג ע"א) ומצד שני גדל על אילן, ודינו כעץ — "פרי עץ הדר". זאת אומרת מצד אחד "גדל על כל מים" ומקבל השקאה חיצונית ולא רק מי גשמים, ומבחינה זו הוא קרוב לירק, אבל מאידך הוא דומה לאילן מצד שלמות הפרי. אותה הסברא של הריטב"א המבחין בין אילן לתבואה, מפני שבאילן יש מושג של פירות בכוח, אותה הבחנה קיימת גם באתרוג. על כן אפילו אם בעצם המעשה אנחנו הולכים אחרי הלקיטה, אולם ראש השנה שלו הוא ט"ו בשבט כי שייכת בו אותה שלמות בכח הקיימת בפירות האילן[1].

על פי סברה זו, המעמידה את דינו של האתרוג באופן שונה ומיוחד מבין שאר הפירות, ניתן להבין את מנהגם של חסידים ואנשי מעשה להתפלל על אתרוג יפה בט"ו בשבט[2].

1. נראה להוסיף הסבר על פי תרועת מלך (סי' כא אות ו), שכל הנלקט בשבט הרי הוכח שהוא חנט ממי שרף של שנה שעברה, ולכן הלקיטה עד ט"ו בשבט מוכיחה שינק ממי שנה שעברה שנמצאים בכח בעץ.
לפי מה שהוסבר לעיל אות ד. הרי שגודל הפרי הקובע נקבע על פי חכמים, על פי האפשרויות, ולכן רק אילן שחנטתו כאחד קבעו חנטה כשעה הקובעת, אבל באתרוג שאין לו חנטה קבועה, שהרי הוא מושקה בכל מים, ודר באילנו משנה לשנה, אין לקבוע כזמן אחיד בחנטה אלא בלקיטה, אולם לענין ר"ה יש להתחשב ביניקת המים מאיזו שנה הם המים.
2. הרב ישכר מדינוב, בני ישכר (מאמר חודש שבט, מאמר ב אות ב) כותב: "ר"ה השנה "לאילן", לא אמר "לאילנות" כמו באינך, יש לרמז מה שקבלנו מרבותינו להתפלל בט"ו בשבט על אתרוג כשר ויפה ומהודר שיזמין הש"י בעת המצטרך למצוה, כי הנה זה היום אשר עולה השרף באילנות, והוא כפי הזכות של כ"א מישראל, הנה מה טוב ומה נעים שיתפלל האדם ביום ההוא ראשית יסוד הצמיחה שיזמן לו הש"י לעת המצטרך את פרי עץ ההדר. והנה תפלתו תעשה פירות, וזה שרמז התנא באומרו לשון יחיד "לאילן" להורות על האילן המיוחד המבואר בתורה למצוה".

הרב שלמה דיכובסקי

שבחה של ארץ ישראל

בדברים ח ז נאמר: "כי ה' אלוקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר".

אילו היינו תולשים פסוק זה ממקומו ושואלים כל מי שראה עולם ומלואו, לאיזו ארץ מכוון הפסוק? דומה שרק בודדים מתוכנו, היו מצביעים על ארץ ישראל. לצערנו, ארצנו אינה מבורכת ב"נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר". אנו נלחמים על כל טיפות מים ונקראים לחסכון בכל צעד ושעל. ללא ספק היינו מצביעים על שוויץ למשל, כתואמת את הפסוק עקב היותה ארץ גדושת מפלים ואגמים, כאשר עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר, פשוטו כמשמעו. כיצד ניתן ליחס פסוק זה לארצנו הקטנטונת הנאבקת על המים, ויש בה אגם אחד בלבד ומפלים בודדים?

השאלה עולה ביתר שאת, כאשר קוראים את הפסוקים בתורה המתארים את ארץ ישראל כ"ארץ זבת חלב ודבש". שלוש פעמים מופיע כינוי זה בפרשת "כי תבוא" (דברים כו, ט; כו, טו; כז, ג), וכן בפרשת "ואתחנן" (ו, ג). גם דתן ואבירם חזרו על כך בפרשת קורח, ועוד ועוד.

גדולי הדורות הראשונים, האירו את הארץ בצבעים שונים לחלוטין. הרמב"ן כותב באיגרת לבנו: "...ומה אגיד לכם בענין הארץ? כי רבה העזובה וגדול השממון, וכללו של דבר, כל המקודש מחברו חרב יותר מחברו. ירושלים יותר חרבה מן הכל, וארץ יהודה מן הגליל". רבי עובדיה מברטנורא כותב, כי בארץ "אין שום ריוח מצוי בה, ולא יקוה אדם ולא ייחל להרויח בשום חכמה ובשום מלאכה... רק להיות רצען או אורג או צורף, אלו ירויחו מזונותיהם ובדוחק".

אפשר לישב זאת בשלוש דרכים:

א) ארץ ישראל מכילה את כל האמור בפסוק, מבחינה פוטנציאלית. התגלות הדברים בפועל, תלויה בהתנהגותו של עם ישראל.

אפשר לראות זאת במספר פסוקים. פרשת "והיה אם שמוע" (דברים יא, יג). אם תשמעו אל מצוות ה', הטבע יתנהג בהתאם: "ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש". אולם, אם חלילה יפתה לבבכם, אז: "ועצר את השמים ולא יהיה מטר". כך מפרש הספורנו את הפסוק: "ארץ אשר ה' אלוקיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלוקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב).

"דורש אותה, להשגיח על מעשי יושביה אם הם ראויים למטר ואם לא".

כך מפרש הספורנו גם את הפסוק: "ארץ זבת חלב ודבש" (דברים ו ג): "ארץ זבת חלב ודבש מוכנת לעובדיו לזה התכלית שתתפרנסו בה שלא בצער, ויהיה לכם פנאי לעיון ולמעשה". בדרך זו, מתפרש הפסוק: "וישמן ישרון ויבעט" (דברים לב טו). מפרש הספורנו: "הנה אתה ישורון קהל תופסי התורה ובעלי העיון, פנית אל התענוגים הגשמיים, ובזה עבית מהבין דקות האמת".

וכבר היו דברים מעולם. המרגלים הביאו מפירות הארץ, כדברי רש"י (במדבר יג, כג): "שמונה נטלו אשכול, אחד נטל תאנה, ואחד רימון". גם בפרשת האזינו (דברים לב, יד) נאמר: "...חלב כליות חטה ודם ענב תשתה חמר". ופירש רש"י: "חיטים שמנים כחלב ככליות וגסים ככוליא", וזה היה בימי שלמה. "דם ענב תשתה חמר", תרגם יונתן בן עוזיאל: "מן ענבא חד מפקין כור חד". הרי פירותיה של א"י ושבח הארץ בימים הטובים ההם. כך גם מטים דברי הרמב"ן המפורסמים, על האמור בתוכחה: "ושממו עליה אויביכם" (ויקרא כו טז). "בשורה טובה מבשרת בכל הגלויות, שאין ארצינו מקבלת את אויבינו... כי לא תמצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם, והיא חרבה כמוה. כי מאז יצאנו ממנה לא קבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה, ואין לאל ידם". מכאן, שטבע הארץ כפוף להתנהגות יושביה. כך, שאם נזכה יתקיים בנו הפסוק במלואו: "עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר", "ארץ זבת חלב ודבש". גם הרמב"ן בסוף איגרתו המצויינת לעיל כתב "...ועם כל חורבנה, היא טובה מאוד".

ב) הכוח הרוחני בדומם ובצומח ובכל חלקי הבריאה האחרים, גדול יותר בארץ ישראל מאשר בחו"ל. אמנם העינות והתהומות בארץ פחותים מן הנמצאים בחו"ל, אבל השפעתם של הנמצאים על הנפש, גדולה יותר. האר"י הקדוש מפרש את הפסוק: "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג). ומפרש, כי בכל דבר גשמי יש דבר רוחני המחיה אותו, כפי שעל כל צמח עומד מלאך ואומר לו גדל. האדם זקוק לא רק לחלק הגשמי שבמאכל, אלא גם לחלק הרוחני שבו, וחלק זה מזין את הנשמה. לכן נאמר באבות ב, א: "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות". האדם זקוק לכל המגוון של מצוות בכדי לפרנס את הנפש, כפי שהגוף זקוק למגוון סוגי המזון בכדי לקיים את החלק הגשמי שבאדם. באותה מידה זקוקה הנשמה לתרי"ג מצוות, כנגד רמ"ח איברים ושס"ה גידים.

בדרך זו, ניתן גם להסביר משנה נוספת באבות ה, א: "בעשרה מאמרות נברא העולם. ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות? אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולתת שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות". המפרשים תמהו, למה יקבלו הצדיקים שכר טוב ולמה יענשו הרשעים בגין המאמרות הנוספים

שנברא בהם העולם? התשובה לכך היא, שאילו היה העולם נברא במאמר אחד, אזי היה דבר ה' נסתר בבריאה, והיה קשה לצדיקים לראות את הקב"ה בבריאה, וכמו כן היו הרשעים יכולים לטעון שלא הבחינו בדבר ה' שבבריאה. אולם, כיון שהעולם נברא בעשרה מאמרות, הרי דבר ה' בבריאה גלוי לכל, בבחינת השמים מספרים כבוד א-ל ומעשה ידיו מגיד הרקיע. לכן, קל יותר לצדיקים לראות את דבר ה' בבריאה, כמו שאברהם אבינו הבחין בבורא, וקשה יותר לרשעים לטעון שלא ידעו ולא הבחינו בבורא. בארץ ישראל יש דבר ה' בבריאה, במידה גדושה: "עיני ה' אלוקיך בה מרשית שנה ועד אחרית שנה". וכפי דבריו הנשגבים של רבי יהודה הלוי בקינתו: "ציון הלא תשאלי לשלום אסיריך": "חיי נשמות אויר ארצך". ארץ ישראל ספוגה ב"חיי נשמות". הטבע הדומם שבארץ מלא רוחניות. על כן הפסוק "עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר" מתיחס לשפע הרוחני שיש בהם, דבר שאין כמותו בחו"ל.

ניתן לצטט כאן התבטאות מפליגה של ה"שפת אמת" (בלק תרמ"ח): "ולכל גרגירי עפר מארץ ישראל, מיוחדים נפשות פרטיות מישראל". גם דברים אלו מתפרשים בדרך זו.

יש לנושא זה גם בסיס בהלכה. הטור (אורח חיים סימן רח) הביא את דעת ספר המצוות (סמ"ג), שאין לומר בברכה מעין ג': "ונאכל מפריה ונשבע מטובה", כי "אין לחמוד הארץ בשביל פריה וטובה אלא לקיים מצוות התלויות בה". והביא הטור שבעל הלכות גדולות היה אומרו. ועיין בשער הציון למשנה ברורה (סימן רח ס"ק נא) שכתב: "הרוצה לאומרו אין מוחין בידו, שבכמה ראשונים איתה נוסח זה". וכך הוא מנהגנו.

הבית חדש בטור שם הסביר את טעם האומרים, וכתב: "קדושת הארץ הנשפע בה מקדושת הארץ העליונה, היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ. כי על כן הזהיר ואמר בסוף פרשת מסעי, לא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה ...ואמר אם תטמא את הארץ נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה... כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת פירות בתוך בני ישראל, יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל. ועל כן ניחא שאנו מכניסין בברכה זו ונאכל מפריה ונשבע מטובה, כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה וטהרתה".

דברי הב"ח מבליטים בבירור את המשמעות המיוחדת בקדושת הארץ ובפירותיה. על כן ניתן לפרש בשבחה של ארץ ישראל, את המיוחד בשילוב של הטבע הגשמי עם הקדושה הרוחנית, בעוד שבחו"ל יש גשמיות בלבד.

ג) יש לקרוא את הפסוק הנ"ל כמקשה אחת עם הפסוקים הבאים: "כי ה' אלוקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר. ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש. ארץ אשר לא

במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחשת. ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך".

אם נשוה את ארץ ישראל לשוויץ למשל, מבחינת פרי האדמה ותנובתה, הרי יוברר לנו, שארץ ישראל היא ארץ מבורכת ועשירה בפרי הארץ, ואילו שוויץ היא ארץ דלה ועניה.

רק 7% מאדמת שוויץ ראויה לעיבוד חקלאי. לא גדלים בה פירות וירקות, למעט מינים בודדים, וגם זה בכמות קטנה. כל הפירות הירקות והדגנים מיובאים מן החוץ. עושרה של שוויץ נובע מן המספר הרב של תיירים (למעלה מ-20 מליון בשנה), ומתעשיות שונות שבה. מאידך, ארץ ישראל מבורכת בפרי הארץ ובתנובת האדמה. ריבוי המים בשוויץ הוא כתוצאה מהשלג והקרחונים הגדולים שבה. אלו הופכים למפלי מים ולאגמים. מסיבה זו, לא ניתן לגדל בה פירות וירקות, שאינם יכולים להתקיים במזג האויר הזה. למעשה, שוויץ היא ארץ עניה, מבחינת היכולת לזון את יושביה, וכל מזונותיה מושתתים על יבוא מן החוץ, ואילו ארץ ישראל היא ארץ עשירה, מבחינת סיפוק צרכי יושביה בתנובת האדמה. יופיה של שוויץ הוא יופי חיצוני, שאינו מניב פירות, ואילו יופיה של ארץ ישראל הוא יופי המותאם לאכול מפריה ולשבוע מטובה. אין זה יופי החיצוני בלבד, אלא יופי תועלתי לאכול מפריה ולשבוע מטובה. את היופי האמיתי הזה קבלנו מן הקב"ה בברכת הארץ, ועלינו להודות לו, כפי שנאמר שם: "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך".

בשולי הדברים:

שתי קדושות לארץ ישראל. האחת, קדושה השכינה, והשניה קדושת עם ישראל. הדברים מפורשים ברמב"ם בהל' בית הבחירה ו, טז: "ולמה אני אומר במקדש וירושלים שקדושה ראשונה קדושתן לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה. ושכינה אינה בטילה. והרי הוא אומר, והשימותי את מקדשכם, ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדין. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומן השביעית שהרי אינה ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה, לא קדשה בכבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה".

בהלכות תרומות (א, כו), מוסיף הרמב"ם כי התרומות והמעשרות בזמן הזה הם מדבריהם ואפילו בימי עזרא, משום: "שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל בלבד ובזמן שיהיו כל ישראל שם, שנאמר כי תבואו, ביאת כולכם...לא

כשהיו בירושה שניה בימי עזרא ביאת מקצתן". הפוסקים למדים מדברים אלו, כי שתי מערכות של קדושה עוטפות את הארץ. האחת, "קדושת הארץ", והשניה "קדושת עם ישראל". המערכת הראשונה היא קדושה עצמית מחמת השכינה, ואילו המערכת השניה היא קדושה הנובעת מן העם שכבשו והחזיקו בארץ. קדושת השכינה נובעת ממה שהארץ היא חלקו של הקב"ה, כמו שנאמר במדרש תנחומא (דברים, ראה, ח): "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה. אתה מוצא, כשברא העולם חילק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. מנין, שכן משה אמר: בהנחל עליון גויים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל. ובחר לחלקו ישראל שנאמר: כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו. אמר הקב"ה, יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי".

אחד המפרשים על הרמב"ם (ר"י עמדין הלכות בית הבחירה ד א, ברמב"ם מהדורת פרנקל), אומר כי קדושת השכינה נובעת מארון הברית הגנוז, כפי שמציין הרמב"ם שהארון נגנז ע"י יאשיהו המלך במטמוניות עמוקות ועקלקלות. ואילו היה הארון גולה, היתה פורחת השכינה עמו.

בפוסקים יש דעות חלוקת ביחס לשתי הקדושות. התשב"ץ (ח"ג ר-רא) אומר, כי חיוב הארץ לדירה, עד שאמרו (כתובות קי ע"ב): כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלו-ה, וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלו-ה, נובע מקדושת השכינה. ואילו חיוב הכל מעלין לא"י והכל מעלין לירושלים נובע מן המצוות הנוהגות בה ומן הכיבוש והחזקה של עם ישראל. התשב"ץ הוסיף, כי "יש סמך וראיה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת, שעדיין הם עולים לרגל ממצרים ומשאר ארצות... ואמרו, כי עדיין נשאר מהניסים שהיו בירושלים שלא אמר אדם לחבירו צר לי המקום, כי בבית הכנסת שבירושלים הם צריכים לאנשי המקום כל השנה, ומתמלאת פה אל פה בעת התקבץ שם בחג השבועות החוגגים, יותר מג' מאות איש, כולם הם נכנסים שם ויושבים רווחים, כי עדיין היא בקדושתה. וזה סימן גאולה שלישית".

דעת ה"חתם סופר" (שות יו"ד רלד), כי דין הכל מעלין לא"י ולירושלים, אינו משום מצוות התלויות בארץ, "אלא משום קדושה עצמה". וקדושה זו היא "קדושת עולמים מימות עולם עד סוף כל ימות עולם, לא נשתנה ולא ישתנה". והוסיף החת"ס, שגם הרמב"ם שלא מנה ישיבת א"י למצוה, כפי שהשיג הרמב"ן (מצוה ד, להשמטות של מצוות עשה), מודה ביתר שאת בקדושה בזמן הזה. והוסיף החת"ס על פי דברי הרמב"ם בענין קדוש החודש, כי אילו ח"ו לא ישאר שום ישראל בא"י, אפילו יהיו יושבים ישראל בחו"ל, מיקרי כליון אומה ח"ו, אחר שאין לנו סמוכים ואי אפשר לקבוע חדשים ולעבר שנים... דמה שחשבו הראשונים שנים וחדשים וקדשום, זה לא יועיל אלא כשעכ"פ נשארו

בא"י אפילו כורמים ויוגבים ישראל... ואי לאו לא יועיל חשבון וקדוש הקדמונים, ושבטלה כל התורה חלילה ואין כאן אומה ישראלית ח"ו".

ועיין בדברי רש"י (דברים יא, יח): "ושמתם את דברי אלה על לבבכם — אף לאחר שתגלו, היו מצויינים במצוות, הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר (ירמיה לא) הציבי לך ציונים (ספרי)". הרי, שקיום המצוות כולן, גם אלו שאינן תלויות בארץ כתפילין ומזוזה, נועד בעיקר להתקיים בא"י, וקיומן בחו"ל הוא בבחינת ציונים לא"י. כך, שללא א"י, קיום המצוות אינו נעשה כראוי.

נקודה נוספת, המנחת חינוך במצוה רפד, ו מחדש, שאמנם קדושת א"י בטלה מן התורה, אבל כיון שקדושת ירושלים והמקדש קיימת, ואין אפשרות לקדושת ירושלים בלי קדושת א"י, על כן גם לאחר שפגה קדושת א"י, בעיר ירושלים חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה. השיג עליו הרב יהושע מקוטנא בשו"ת ישועות מלכו יו"ד סי' סז, כי יש הבדל בין קדושת א"י, שהיא קדושת הקרקע, לבין קדושת מקדש וירושלים, שהיא קדושת האויר, כיון שנובעת מחמת השכינה שנמצאת באוירה של ירושלים. ועיין בשו"ת מהרי"ט (יו"ד סימן כח). לסיכום: קדושת ארץ ישראל נובעת משני מקורות, קדושת השכינה וקדושת עם ישראל השוכן בה. שתי הקדושות מצטרפות ביניהן, לדעת החת"ס, כי בעדר מוחלט של העם בארץ, בטלה התורה ח"ו. הרי, שעם ישראל, ארץ ישראל, יחד עם השכינה הקדושה- חד הוא.

בדרך זו, ניתן להבין את הקשר בין תשובת האדם לתשובת הארץ. אנו אומרים בסדר התפלה: "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון". וכן אומרים: "היום הרת עולם היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים". האר"י הקדוש אומר, כי בכל שנה חוזר העולם לנקודת הראשית. הקב"ה בוחן את כל דרי עולם אם יש להם מקום בהויה החדשה של השנה הבאה. זהו גדרו של יום הדין לכל באי עולם. רק כך ניתן להסביר את האמור בתפלת "ונתנה תוקף": "ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין כי לא יזכו בעיניך בדין". קשה להבין, מה למלאכים וליום הדין, הרי אין להם בחירה ואינם בני חטאז? התשובה היא, שאכן אין הדין על חטאים בלבד. כל יצור נבדק אם יש לו מקום בהויה החדשה של השנה הבאה. האם הוא ראוי להמשיך או שכבר מיצה את תפקידו. ועיין ב"חכמת שלמה" (לר"ש קלוגר או"ח תקפא), שפירש את דברי המדרש רבה (ויקרא ל, ח), כי ישראל ואומות העולם נכנסים לדין בראש השנה, ואין אנו יודעים מי ניצח. וממה שישראל יוצאים ולולביהם בידיהם, מוכח שישראל ניצח. וכתב ה"חכמת שלמה": "עיקר הקטרוג שלהם, מי יפול בחלקו יתברך. כמו דבתחילת הבריאה נעשה הגורל ונפלו ישראל בחלקו יתברך כמו שנאמר יעקב חבל נחלתו, כמו כן בראש השנה כשהקב"ה

מחדש עולמו הוי גורל זה, ואומות העולם נכנסים ומקטריגים שישליך הקב"ה את ישראל ויבחר בהם. ולפ"ז שני דינים יש לנו בר"ה, אחד הנוגע בינינו לו יתברך מה שכל אחד חיים בעוון עצמו, והשני מה שאנו נידונים מי יפול בחלקו יתברך, ובזה אנו בטוחים שבודאי יזכו ישראל בדין בלי ספק".

בספר נתיבות שלום (לאדמו"ר מסלונים זצ"ל עמ' קט), מבאר שראש השנה הוא יום הרת עולם, ובו נעורים מחדש כל המהלכים שהיו בראשית היצירה על בריאת העולם ועל בחירת עם ישראל, כמו שדרשו חז"ל: בראשית ברא אלוקים- בשביל ישראל שנקראו ראשית. ובעשיית חשבונו של עולם בודקים את כל יצורי תבל אם ראויים הם להכלל בבריאה של השנה החדשה. התפקיד העיקרי בראש השנה, הוא "מלכויות"- המלכת הקב"ה בבריאה החדשה של השנה הבאה, וככל שהאדם ראוי ונחוץ לבריאה החדשה של השנה, כך שיש לו סיכוי בדין.

אלו גם דברי ה"שפת אמת" בפרשת "כי תבוא" בענין הביכורים: "הביכורים נקראים ראשית...כי זה קיום העולם, מה שמעוררין תמיד ראשית הכוח שבא מה' יתברך...מצות ביכורים היתה הכנה לראש השנה ...שאחר הסוף מפירות השנה (כי רובן הביאו מסתמא קודם ראש השנה), היו מחזירין הראשית להשי"ת, והוא התדבקות אחרית הדבר בראשיתו".

הקשר בין העם לארץ מתבטא גם ב"האזינו השמים..ותשמע הארץ".

וכדברי רש"י: "שאם יזכו יבואו העדים ויתנו שכרם, ואם יתחייבו תהיה בהם יד העדים תחילה".

המשותף בין עם ישראל וארץ ישראל, שמודגש בדברי הרמב"ן הידועים (הובאו לעיל) על "ושממו עליה אויביכם", מוצא ביטוי חריף בפרשת האזינו: "הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמו עמו". רש"י הביא שני פירושים: "א) ויפייס אדמתו ועמו על הצרות שעברו עליהם. ב)"וכפר אדמתו ומה היא אדמתו-עמו, כשעמו מתנחמים, ארצו מתנחמת. וכן הוא אומר (תהילים פה): רצית ה' ארצך-במה רצית ארצך-שבת שבות יעקב".

לפירוש הראשון, אדמתו ועמו הן שתי ישויות נפרדות, הקשורות אחת בשניה. לפירוש השני, אדמתו ועמו הן ישות אחת, בלתי נפרדת. לשני הפירושים, יש צורך בכפרה לארץ, ולא יכופר לה אלא בדם שופכו: "כי דם עבדיו יקום". רק אז נינחם, ורק אז תבוא נחמה לארץ.

הרב חיים דרוקמן

פירות ארץ ישראל

ראשי פרקים

א. מקודש לקודש
ב. לחם הארץ — מן
ג. קדושת ארץ ישראל הנשפעת בפירותיה
ד. כוחה של ציפיית ארץ ישראל
ה. ארץ זבת חלב ודבש
ו. ארץ ישראל — מרכז העולם
ז. עם ישראל, ארץ ישראל ותורת ישראל

א. מקודש לקודש

בשמות טז, לה, בסוף פרשת המן נאמר:

> ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בֹּאם אל ארץ נושבת, את המן אכלו עד בֹּאם אל קצה ארץ כנען.

מה פשר הכפילות?

עומדת על כך הגמרא בקידושין לח ע"א:

> אי אפשר לומר "עד בואם אל ארץ נושבת" — שכבר נאמר "אל קצה ארץ כנען", וא"א לומר "אל קצה ארץ כנען" — שהרי כבר נאמר "עד בואם אל ארץ נושבת", הא כיצד? בשבעה באדר מת משה ופסק מן מלירד, והיו מסתפקין ממן שבכליהם עד ששה עשר בניסן.

המן פסק לרדת בז' באדר עם פטירת משה, אבל נשאר מן בכלים ארבעים יום, עד ט"ז בניסן. זאת אומרת: אין כאן כפילות, אלא מדובר בשני אירועים

שונים. אחד שהתרחש עוד בהיותם בערבות מואב, והשני לאחר שעברו את הירדן[1].

אלא שלמרבה הפלא אותה כפילות קיימת גם בספר יהושע, כאשר מסופר על הפסקת המן, שבוע לאחר שעברו את הירדן ונכנסו לארץ. כך ביהושע ה, יא-יב:

> ...ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה. וישבות המן ממחרת באכלם מעבור הארץ, ולא היה עוד לבני ישראל מן, ויאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה ההיא.

ההדגשה כאן היא כפולה ומכופלת! אכלו מעבור הארץ ואז שבת המן. ושוב מודגש שלא היה עוד מן, ושוב חוזר הכתוב שאכלו מתבואת הארץ. מה פשר הכפילות?

על ענין זה עומד רבי משה אלשיך בפירושו ליהושע:

> ראוי לשים לב למה תלה שביתת המן באכילה מעבור הארץ. ועוד אומר "ויאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה ההיא", כי הלוא מכל שכן שאכלוה בשאר השנים, ומהו אומר בשנה ההיא? ויתכן עשה להם הוא יתברך בזה כאשר עשה בעמוד אש וענן, כי לא היה מש עמוד הענן עד בוא עמוד האש, כך לא הושבת המן עד אוכלם מעבור הארץ, והוא כי ביום סילוק משה רבנו ע"ה חדל מטר המן מן השמים, ומאשר לקטו ביום ההוא אכלו עד יום ט"ז בניסן.
>
> והנה לא יבצר מהיות תבואה בערבות מואב שהיו יכולים לאכול בין סילוק משה לט"ז בניסן. אלא שרצה הקב"ה שיבואו מקודש לקודש, ועד אוכלם מעבור הארץ כנען, שהוא בט"ז בניסן אחר העומר, בירך את המן שיתקיים לאכול ממנו עד אוכלם כבר מעבור הארץ ואחר כך הושבת.
>
> וזהו "וישבות המן ממחרת באכלם מעבור הארץ", ומאז — "לא היה עוד לבני ישראל מן". "לא ירד" לא נאמר, אלא — "לא היה". כי מאשר היה להם מיום סילוק משה רבנו ע"ה לא נתקיים עוד לזון ממנו.

1. לדעת רש"י "ארץ נושבת" היא ארץ ישראל שממערב לירדן, שהיא חשובה מארץ סיחון ועוג, ו"קצה ארץ כנען" זה ערבות מואב. בתוספות מובאת דעת יש מפרשים, ש"ארץ נושבת" זה עבר הירדן המזרחי שאחרי המדבר, ו"קצה ארץ כנען" זה מעברו המערבי של הירדן.

> ולמה היה הדבר הזה שלא הושבת ונתקיים על דרך נס, כדי צורך כל ישראל מ' יום מה שלקטו ביום אחד? הלא הוא שעל ידי כך נמצא כי "ויאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה ההיא", שנכנסו מקדושת המן ללחם הארץ, ולא אכלו בשנה ההיא ביני וביני מדגן ערבות מואב.

מבאר האלשיך — הכפילות בכתוב איננה סתם כפילות, אלא יש כאן הדגשה שבני ישראל המשיכו לאכול מן שהוא קודש עד למחרת הפסח שאכלו מלחם הארץ שגם הוא קודש. לצורך כך עשה הקב"ה נס גדול; המן שהיה מתקלקל בדרך כלל אחרי יום אחד, החזיק מעמד ארבעים יום, וכל זה למרות שהיתה בערבות מואב תבואה ראויה לאכילה! אומר האלשיך: ההדגשה היא שעברו מקודש לקודש — מקדושת המן ללחם הארץ. **לחם הארץ הוא קודש**!

ב. לחם הארץ — מן

בענין זה כותב הרב אברהם אזולאי ב"חסד לאברהם" (מעין שלישי נהר כא):

> הנה יש להקשות למה בארץ ישראל יגרע ממנו המן הרוחני? ויש לומר כי הטעם לזה הוא כי במדבר אין פירותיו כדאים לקבל את רוחניותה של הקדושה, כי אין גוף טמא נעשה כלי לקבל רוחניות הקדושה... ועל כן נתן להם הקדוש ברוך הוא המן מן השמים. אמנם פירות ארץ ישראל הם על ידי הקדושה, ואותה הרוחניות שהיה ראוי אל המן נתלבש בפירות הקדושים ההם, ועל כן לא היה מן בארץ ישראל כי אם במדבר.

בארץ ישראל לא היה צורך במן. רק במדבר היה צורך להוריד לחם מן השמים מפני שתבואת חוץ לארץ איננה מקבלת את רוחניות הקדושה. הרי אילו רצה הקב"ה, היה מצמיח תבואה במדבר בדרך נס במקום להוריד לחם מן השמים! אלא שהמדבר אין בו קדושה ופירותיו לא יהיו מסוגלים לקבל את רוחניות הקדושה, ועל כן היה צורך להוריד לחם קדוש מן השמים. מה שאין כן בארץ ישראל! פירות ארץ ישראל גדלים באופן טבעי במקום קדוש, ועל כן יש בהם רוחניות הקדושה בדרך הטבע, כפי שהיתה במן שירד מן השמים. מה שצומח מאדמת ארץ ישראל זה, לאמיתו של דבר, מן.

דברים דומים אומר גם החתם סופר. על הכתוב בתחילת פרשת השמיטה "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לד', שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך ואספת את תבואתה, ובשנה השביעית

שבת שבתון יהיה לארץ שבת לד'..." (ויקרא כה, ב-ד), מקשה החתם סופר (חת"ס על פרשת בהר):

> יש לדקדק דהוי ליה להתחיל "שש שנים תזרע ובשנה השביעית תשבות". ועוד יש לדקדק הכא קאמר "**שבת** לד'", ובשנה השביעית "**שבת שבתון** יהיה לארץ".

למה פתח הכתוב "ושבתה הארץ שבת לד'" לפני "שש שנים תזרע"? הרי קודם סופרים שש ורק אחר כך באה שנת השמיטה. ומדוע בתחילה מכונה השמיטה "שבת" ואחר כך "שבת שבתון"?

> ויש לומר דבישר לישראל כי מיד בבואם לארץ ישראל לא תוסיף הארץ תת כוחה הגשמית להם כי אם שפעת א-לוה ממעל היא תושפע על הארץ להוציא צמחה, כעין מן שבמדבר... ועל כן אמר ובשרם, שמיד בבואם אל הארץ תשבות הארץ שבת לד', כי לא תוסיף תת כוחה הגשמי כמו עד עתה, אלא כל השש שנים יהיה כל פריה קודש, חלק א-לוה ממעל, ובשנה השביעית יהיה שבת שבתון. כפל יהיה, שבת גם לאותו השבתון...

בארץ ישראל שש שנות המעשה זה שבת לד'. האוכל שארץ ישראל נותנת זה לא סתם אוכל פשוט, גשמי — זהו אוכל שמקורו ב"שפעת א-לוה ממעל" המושפעת על הארץ שתוציא צמחה, כעין מן שבמדבר. ובשנה השביעית הקדושה היא כפולה — "שבת שבתון".

ג. קדושת ארץ ישראל הנשפעת בפירותיה

בהקשר עם ברכת מעין שלש מביא הטור אורח חיים סי' רח:

> ...ויש אומרים "ונאכל מפריה ונשבע מטובה", ואין לאומרו, שאין לחמוד הארץ בשביל פריה וטובה, אלא לקיים המצוות התלויות בה...

מעיר על כך הב"ח:

> תימה! הלא קדושת הארץ הנשפעת בה מקדושת הארץ העליונה, היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ... ועל כן, ניחא שאנו מכניסין בברכה זו "ונאכל מפריה ונשבע מטובה", כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה, ונשבע מטובתה.

פירות ארץ ישראל יש בהם קדושה, פירות ארץ ישראל יונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ. כשאנו אוכלים מפירות ארץ ישראל, אין זה

אוכל גשמי בלבד, יש בזה קדושה! בפירות ארץ ישראל, מלבד הויטמינים הרגילים, יש גם ויטמין של קדושה. על כן טוב שישתוקק כל יהודי לחיות בארץ ישראל, בארץ הקודש, שהקדושה מתגלה במציאות הארצית שבה, שהקדושה מתגלה בפירותיה.

ד. כוחה של ציפיית ארץ ישראל

כותב הראי"ה קוק באורות הקודש ח"ג, דרך הקודש, פרישות לב, עמ' רצה:

> המאכל של ארץ ישראל מקֻדש בפנימיותו ואינו מגֻשם כי אם בחיצוניותו, אבל ממאכלי חוץ לארץ צריכים להזהר. ולפי רוב הצפיה לארץ ישראל מתעלה המאכל שבחוץ לארץ גם כן.

יש הבדל בין המאכל של ארץ ישראל לבין המאכל של חוץ לארץ. המאכל של ארץ ישראל לעיני בשר הוא גשמי; הוא מגושם בחיצוניותו אבל הוא מקודש בפנימיותו. אבל ממאכלי חוץ לארץ צריכים להזהר; מאכלי חו"ל הם אמנם גשמיים, אך תקנה יש להם — ולפי רוב הציפיה לארץ ישראל מתעלה המאכל שבחוץ לארץ גם כן. יש מדרגות בקדושה. ככל שיהודים יש בהם יותר ציפיה לארץ ישראל, כך גם המאכל שהם אוכלים בחוץ לארץ מתעלה על ידי כך.

ומסביר הרב, כיצד למעשה מתרבה הציפיה לארץ ישראל:

> וזהו סוד הזכרת ירושלים ב"על נהרות בבל" או ב"שיר המעלות שובה" בכל סעודה. צפית ארץ ישראל הבאה תכף למזון מעדנת את המאכל שבחוץ לארץ, ועושה אותו קרוב לעילוי של ארץ ישראל.

טעם המנהג לומר פרקי תהלים אלה לפני ברכת המזון בכל סעודה הוא כדי להגביר את הציפיה לארץ ישראל, ועל ידי כך לרומם את המאכל של חוץ לארץ מגשמיותו ולקרבו למדרגת המאכל של ארץ ישראל.

ומוסיף הרב להסביר מדוע גם בארץ ישראל מועילה אמירת מזמורים אלו:

> גם בארץ ישראל, מפני התמעטות הקדושה שעל ידי החורבן יש הגשמה לפי הערך במאכל, שעולה ומתרחן על ידי צפית הישועה המובלטת במזמורים האמורים.

כלומר, אף על פי שבעקבות החורבן נתמעטה הקדושה בארץ ישראל בכלל, ובהתאמה גם נתגבר הצד הגשמי שבמאכל, על ידי ציפית הישועה המובלטת במזמורים האמורים מתגבר בחזרה הצד הרוחני שבמאכל, והוא עולה ומתרחן (=הופך לרוחני).

בהקשר זה יש להזכיר את המשנה בסוטה ט, יב:

> רבי שמעון בן גמליאל אומר: העיד רבי יהושע — מיום שחרב בית המקדש... ניטל טעם הפירות.

אחרי החורבן הפירות אינם אותם פירות, מפני שהתמעטות הקדושה גרמה להתגברות הצד החיצוני הגשמי של הפירות על הצד הפנימי הרוחני, עד כדי כך שנפגם טעמם האמיתי. על ידי הציפיה לישועה המאכל מתעלה ומתרחן, וכך ניתן לטעום בפירות טעם קרוב לטעמם המקורי.

להבנת דברי הרב, שגם בחוץ לארץ אפשר להתקרב למדרגת ארץ ישראל על ידי הציפיה לארץ ישראל, נביא שתי דוגמאות.

בגמרא בברכות ח ע"א מובאים דברי רבי יוחנן:

> אמרו ליה לר' יוחנן: איכא סבי בבבל. תמה ואמר: "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה" כתיב, אבל בחוצה לארץ לא! כיון דאמרי ליה: מקדמי ומחשכי לבי כנישתא, אמר: היינו דאהני להו.

בית הכנסת בחוץ לארץ זה מעין ארץ ישראל, יש בזה איזו מדרגה מסויימת של ארץ ישראל. התפילה כולה היא כיסופים לארץ ישראל, ומי שמשכימים ומעריבים לבית הכנסת מתוך ציפיה גדולה לארץ ישראל, זוכים לטעום מקדושת ארץ ישראל גם בחוץ לארץ.

דוגמה שניה נביא מהראי"ה קוק עצמו:

כאשר היה בלונדון חיבר ספר קטנטן בכמות ששמו 'ריש מילין'; ספר עמוק מאוד, כולו סוד. ומספר הרב ד"ר יצחק אפשטיין ז"ל, שראה את הרב מעיין בספר הזה הרבה אחרי שיצא לאור, וכששאל לפשר הדבר, ענה לו הרב, שכאשר כתב את הספר היה מועבר רוחנית לארץ ישראל, ובכוח קדושת ארץ ישראל כתב אותו, ועתה הוא מעיין בו כדי לידבק בקדושת ארץ ישראל.

לאחר פטירתו של הרב יעקב משה חרל"פ, פורסמה אגרת שהוא כתב לרא"יה קוק לאחר שקיבל לידיו את הספר 'ריש מילין'. כך כתב הרי"מ חרל"פ, הד הרים עמ' עה:

> ...וביום שביעי של פסח קיבלתי ממר אביו, הרב שליט"א (אביו של הרב שהיה בירושלים), את הספר הנשגב והקדוש "ראש מילין". ואם כי עוד לא זכיתי לעבור עליו בעיון, כי עמוק הוא, לא אוכל להתאפק מלהעלות פה את אשר רחש לבבי בעת שהסתכלתי בו. "מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית א-להים וזה שער השמים", לא נוכל לאמר אחרת, בלתי אשר

> ממרום המקדש, בית קדשי הקדשים עד מקום מגורו של הדרת גאונו שליט"א בלונדון, מופנה מקום מאויר הטמא של אויר חוץ לארץ, וצינור קדוש של אוירא דכיא וקדישא שופע עליו תדירא...

הרי זה פלא! מה שהרב עצמו ענה לרב ד"ר אפשטיין, הרגיש הרב חרל"פ כאשר דפדף בספר. מה שחשוב לענייננו הוא ההבנה כי כאשר הרב כותב שאפשר גם בחו"ל לטעום מקדושת ארץ ישראל, זוהי מציאות חיה! כמובן, כל אחד ואחד לפי מדרגתו.

ה. ארץ זבת חלב ודבש

כפי שראינו, קדושת ארץ ישראל היא מציאות חיה, אף על פי שבעיני בשר אין רואים זאת. בעיני בשר אין רואים שום הבדל חיצוני בין יהודי לגוי ובין ארץ ישראל לחוץ לארץ, ואף על פי כן, ההבדל הוא מהותי; ארץ ישראל יש בה קדושה, וקדושה זו קיימת גם בפירות ארץ ישראל.

בתורה נזכר לא אחת, ביחס לארץ ישראל הביטוי "ארץ זבת חלב ודבש", וממבט ראשון נדמה כי ביטוי זה מבטא שפע כלכלי בלבד. מדוע, אם כן, בחרה התורה להשתמש דווקא בביטוי זה לתאר בו את ארץ ישראל?

אומר החתם סופר בחידושיו לחולין (דף עא ע"ב בחת"ס):

> והנה שבח ארץ ישראל "זבת חלב ודבש", עם שהוא כפשוטו בלי ספק, מכל מקום זה התואר מורה עוד קדושת הארץ ופירותיה, כי הם מולידים קדושה בנפש האוכל אותם, ומוסיפים אהבה ודבקות בד'. כי התורה הברורה בלי סיג ופסולת נקראת "דבש וחלב תחת לשונך"... כן פירות ארץ ישראל! ולרמז לדבר **זבת** חל**ב** ודב**ש** סופי תיבות — אותיות **שבת**, כי בכל מאכליה קדושה כמו סעודת שבת...

פירות ארץ ישראל מולידים קדושה בנפש! פירות ארץ ישראל מוסיפים אהבה ודבקות בד'! כבר ראינו לעיל את דברי החתם סופר על שפעת א-לוה ממעל הנשפעת על הארץ להוציא צמחה, וכאן מברר החתם סופר כי לא מדובר בדבר תאורטי אלא בתכונה ממשית, המשפיעה על הנפש!

עוד לפני שזכיתי לראות את דברי החתם סופר הללו, שמעתי לא אחת ממורי ורבי הרב צבי יהודה הכהן קוק, שהביטוי "ארץ זבת חלב ודבש" מבטא את ייחודה של ארץ ישראל, לא רק מהבחינה הכלכלית אלא גם מהבחינה הרוחנית, הערכית. כיצד? חלב ודבש ממבט ראשון נראים כאסורים, ואף על פי כן התורה התירתם. ביחס לחלב ישנו דיון בגמרא בבכורות ו ע"ב, האם נאסר משום שדם נעכר ונעשה חלב או משום אבר מן החי, אך מכל מקום

התורה התירתו. גם לגבי דבש, התירה התורה דבש דבורים, למרות הכלל שהיוצא מן הטהור — טהור, והיוצא מן הטמא — טמא. (ואע"פ שהתורה מדברת על דבש תמרים, דבש סתם משמע גם דבש דבורים.)

כלומר, מציאות ארצית שממבט ראשון נראית שלילית ומסוכנת, מציאות ארצית שממבט ראשון יש בה סכנה של דרדור, של שקיעה בחיי חומר, באה התורה ואומרת — לא, ארץ ישראל היא ארץ זבת חלב ודבש. ארץ ישראל יש בה קדושה, ארץ ישראל היא "ארץ הקודש", ארץ ישראל מרוממת את האדם לפסגות של קדושה עד כדי מדרגת הנבואה. "ארץ הקודש" — קדושה שקיימת במציאות הארצית. כלומר, מה שלמראה עיניים הוא שלילי, מסוכן ומדרדר, הוא הבסיס לחיי קודש. זוהי משמעות הביטוי "ארץ זבת חלב ודבש" ביחס לארץ ישראל — יש בה חיוב, יש בה קדושה, היא מרוממת.

עומד על כך הראי"ה קוק בסידורו, עולת ראי"ה ח"א עמ' מ, בביאורו לפסוק "והיה כי יביאך ד' אל ארץ הכנעני":

> ארץ ישראל יש לה הסגולות החיות העליונות של יסוד הקדושה היותר עליונה המתגלה בעולם, שיש בכוחה להפוך את התוכן היותר רע והיותר מקולקל לטובה ולברכה. לפיכך שם הארץ הוא כנען, האיש המקולקל והמקולל, אוצר הכיעור והזוהמה והשיפלות האנושית... והיחס של הכנעניות של הארץ כולה — מסר ונתנה לך, בכוחך למזגו, להופכו ולהעלותו אל מרום הקודש...

ארץ הכנעני הופכת להיות ארץ הקודש. לא במקרה אומרת כאן התורה ארץ הכנעני, כי הקב"ה מביא אותנו אל ארץ הכנעני, ובהיותנו בה הופכת ארץ הכנעני להיות ארץ הקודש. זו המציאות האמיתית של ארץ ישראל.

ו. ארץ ישראל — מרכז העולם

על דברי שלמה המלך "עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל פרי" (קהלת ב, ה), אומרים חז"ל במדרש תנחומא (בובר), קדושים י:

> וכי כל בני אדם אינם נוטעים כל מה שהם מבקשים? כל מה שיטע אדם בארץ הוא עושה! בין פלפלים ובין כל דבר, אם יטע אדם הן עושין! אלא שאין אדם יודע מקום של נטיעה ונטיעה היכן היא ניטעת, אבל שלמה שהיה חכם נטע כל מיני אילנות, [שנאמר "עשיתי לי גנות ופרדסים ונתתי בהם עץ כל פרי"]. אמר ר' ינאי: אפילו פלפלין נטע שלמה, וכיצד היה נוטען? אלא שלמה

> היה חכם, והיה יודע עיקר משתיתו של עולם מנין — "מציון מכלל יופי א-להים הופיע" (תהלים נ, ב), מציון נשתכלל כל העולם כולו. למה נקראת אבן שתיה — שממנה הושתת העולם. והיה שלמה המלך יודע איזה גיד הולך לכוש, ונטע עליו פלפלין ומיד היו עושין. הרי מה שהוא אומר "נטעתי בהם עץ כל פרי".
>
> דבר אחר: "נטעתי בהם" וגו' — כשם שהטיבור הזה נתון באמצע האיש, כך ארץ ישראל טיבורו של עולם, שנאמר "יושבי על טבור הארץ" (יחזקאל לח, יב). ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם וירושלים באמצע ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, והאבן שתיה לפני ההיכל, שממנה הושתת העולם. שלמה, שהיה חכם עמד על השורשין היוצאין ממנה לכל העולם ונטע בהם כל מיני אילנות, לפיכך אמר — "עשיתי לי גנות ופרדסים".

בפשטות — הכל מתומצת בארץ ישראל. הפלפלים שצומחים בכוש, זה על ידי גיד שבא מארץ ישראל. צומת הגידים זה ארץ ישראל. לכל ארץ יש את הצמחים המיוחדים לה, אך הכל מקורו בארץ ישראל, ומארץ ישראל מתפשט כל מין למקומו. שלמה המלך ידע למצוא בארץ ישראל את השורש לכל מין ומין. ארץ ישראל היא מרכז העולם, לא במובן הגאוגרפי (כשם שירושלים איננה באמצע ארץ ישראל, ובית המקדש איננו באמצע ירושלים מבחינה גאוגרפית) אלא שהיא עיקרו ומקורו של העולם; כאן יסוד הכל, כאן תמצית הכל.

רש"י בקהלת מתמצת את הענין:

> שהיה שלמה מכיר בחכמתו את גידי הארץ, איזה גיד הולך אל כוש ונטע בו פלפלין, איזה הולך לארץ חרובין ונטע בו חרובין. שכל גידי הארצות באים לציון שמשם משתיתו של עולם שנאמר "מציון מכלל יופי"...

למעשה, במובן הפשוט ביותר דברי המדרש נראים במציאות, וידועים לכל. ארץ ישראל היא צומת של שלש יבשות — אסיה, אפריקה ואירופה, ובארץ ישראל קיימים צורות נוף רבות ומגוונות ואקלימים רבים ומגוונים. ישנם איזורים הרריים ואיזורי גבעות, שפלות ומישורים, עמקים ובקעות, ערבות ומדבריות, וחופי ים ונהרות. לכן בארץ ישראל יכולים לגדול כל הפירות, ולא רק בחממות אלא בטבע, באיזורים השונים של הארץ. ישנן ארצות בעולם שיש בהן אקלים אחד בלבד, אקלים כזה או אקלים אחר, יש ארץ הררית, ארץ מישור וכו', ובארץ ישראל ישנם במציאות כל סוגי האקלים. זהו הפן הפשוט ביותר של דברי חז"ל אלה, והוא ידוע ונראה לעין כל.

אבל הדברים הם דברים מהותיים מאוד. כשם שעם ישראל הוא לב שבאומות כך ארץ ישראל היא לב שבארצות. זוהי מציאות. ואת הדברים האלה אומרים חז"ל (זוהר פנחס רכא ע"ב):

> ...ישראל עבד לון קודשא בריך הוא לבא דכל עלמא, והכי אינון ישראל בין שאר עמין כלבא בין שייפין, כמה דשייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא, הכי עמין כלהו לא יכלין למיקם בעלמא בלא ישראל. ואוף הכי ירושלם בגו שאר ארעאן כלבא בגו שייפין, ועל דא איהי באמצעיתא דכולי עלמא כלבא גו שייפין...
>
> [תרגום: הקב"ה עשה את ישראל לב לכל העולם, וכך הם ישראל בין שאר העמים כלב בין האיברים. כמו שהאיברים אינם יכולים להתקיים בעולם אפילו רגע אחד בלי הלב, כך העמים כולם לא יכולים להתקיים בעולם בלי ישראל. וכך גם ירושלים בתוך שאר הארצות כלב בין האיברים, ועל כן היא האמצע של כל העולם כמו הלב בין האיברים.]

עם ישראל הוא הלב, הוא מקור החיות של כל האנושות כולה במובן האמיתי, של חיי אמת. כך גם ארץ ישראל, שפסגתה ירושלים, היא מקור החיות של כל הארצות.

ז. עם ישראל, ארץ ישראל ותורת ישראל

כותב הראי"ה קוק, אורות, עמ' קנא:

> כל מה שנוגע לישראל ומהותו אינם דברים מוגבלים בחוג הפרטי המצומצם, אלא הם מרוכזים בחוג מיוחד, ומשפיעים מתוך המרכז על ההיקף כולו.
>
> ישראל בעמים, ארץ ישראל בארצות ותורת ישראל בתורות ובאמונות כולן, הינם שלשה מרכזים, שאוצרות חיים ואורות עולמים גנוזים בהם להיות מזינים את כל העולם כולו, מעלים ומקדשים אותו.
>
> ישראל בתור אומה מיוחדת, ברוכה בעומק קדושתה ושאיפתה הא-להית, משפיע הוא על כל ההיקף של כל העמים כולם, לעדן את הנשמה הלאומית שבכל עם, ולקרב את העמים כולם בכוחו למעמד יותר נשגב ויותר אצילי.
>
> ארץ ישראל עומדת להשפיע, מכוח יסוד תרבותה ומפעולתה על

> החיים השוכנים בה, על כל הארצות כולן, לעדנם ולרוממם, ולקרבם אל תכלית הווייתם.
>
> תורת ישראל עומדת להופיע אור גדול מתוכה על כל השטף של רוחות האמונה השונות, אצל עמים וקיבוצים שונים, להסיר מהם כל סיג וטפל, ולהאיר אותם באור הקודש והטהרה הא-להית. "והסירותי דמיו מפיו ושיקוציו מבין שיניו, ונשאר גם הוא לא-להינו, והיה כאלוף ביהודה ועקרון כיבוסי".

כל מה שנוגע לישראל ומהותו אינו מתייחס רק לחוג המצומצם של עם ישראל, אלא מתוך המרכז משפיע על העולם כולו, כמו הלב שמשפיע על הגוף כולו. עם ישראל, ארץ ישראל ותורת ישראל הם שלושה מרכזים שמשפיעים על העולם כולו, כל אחד בתחומו, ומאוצרות החיים ואורות עולמים הגנוזים בהם הם מזינים את העולם כולו, מעלים ומקדשים אותו.

שלושת המרכזים משפיעים כל אחד בתחומו, אך השפעתם המלאה היא רק כאשר הם מרוכזים יחד, ואז הם משפיעים יחד על העולם כולו. השפעתו של עם ישראל על העמים כולם היא שלמה, רק כאשר הוא חי בארץ ישראל, המשפיעה מכוח יסוד תרבותה ומפעולתה על החיים השוכנים בה. לכל ארץ יש השפעה על עיצוב האופי של אלה שחיים בתוכה. ארץ ישראל, בקדושתה המהותית, המציאותית, הממשית היא משפיעה על עם ישראל שחי בה, ומתוך כך ההשפעה על כל הארצות כולן.

תורת ישראל משפיעה על האמונות כולן מפני שהאמונות כולן נעוצות בצמאון הפנימי לא-ל חי. כך כותב רבי שלמה אבן גבירול בכתר מלכות (מהדורת זיידמן, עמ' יח):

> אתה א-לוה,
>
> וכל היצורים עבדיך ועובדיך,
>
> ולא יחסר כבודך,
>
> בגלל עובדי בלעדיך, —
>
> כי כוונת כולם להגיע עדיך.

כולם באמת רוצים להגיע אליך, הם רק תועים בדרך. תורת ישראל באה להאיר להם את דרך האמת, להסיר מהם כל סיג וטפל ולהאיר אותם באור הקודש והטהרה הא-להית. ועל זה מובא הפסוק "והסִרֹתי דמיו מפיו ושקֻציו מבין שִניו ונשאר גם הוא לא-להינו" (זכריה ט, ז); אחרי שאתה מסיר את דמיו מפיו ושיקוציו מבין שיניו אז ישאר גם הוא לא-להינו.

יוצא, שעם ישראל שחי בארץ ישראל מיועד להאיר לכל באי עולם, לכל האנושות ולכל הארצות, ולהעלות את כולם לדרך האמת הא-להית. קדושת ישראל איננה מנותקת מן העולם והמציאות, איננה קדושה שהיא בשמים בלבד, אלא היא משפיעה על המציאות הארצית כולה. **ארץ** הקודש — הקדושה מתגלית במציאות הארצית, הגשמית; פירות ארץ ישראל יונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ. אנחנו חיים על הארץ, וזיכה אותנו הקב"ה בקדושה שמתגלה בארץ, קדושה שמתגלה במציאות הארצית של ארץ ישראל, וממנה ועל ידה הארה והדרכה והעלאה לכל העולם כולו.

הרב יעקב אריאל

איסור השחתת עצי סרק

ראשי פרקים

א. שיטת הרמב"ם — השחתת עצי מאכל וסרק
ב. איסור בל תשחית בעצמים אחרים
ג. השחתה לצורך
ד. השחתת דבר שבקדושה
ה. החומרה שבהשחתת עץ מאכל
ו. השחתת עץ לצורך מקומו
ז. שיטת הרמב"ם — לצורך מקומו
ח. סתירת בית כנסת
סיכום

כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור. רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית וכרת ובנית מצור על העיר אשר הוא עשה עמך מלחמה עד רדתה (דברים כ, יט-כ).

א. שיטת הרמב"ם — השחתת עצי מאכל וסרק

הרמב"ם בספר המצוות, מצות לא תעשה נז כותב:

שהזהירנו מהשחית האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשיה ולהכאיב לבבם והוא אמרו יתעלה (ס"פ שופטי) 'לא תשחית את עצה כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות'. וכן כל הפסד נכנס תחת לאו זה כגון מי שישרוף בגד לריק או ישבר כלי לריק גם כן הנה הוא עובר משום לא תשחית ולוקה. ובסוף מכות (כב, א) התבאר שהקוצץ אילנות טובות לוקה ואמרו ואזהרתיה מהכא "כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות".

מדברי הרמב"ם עולה שאחד עצי מאכל ואחד כל עצם אחר בעולם, אסורים בבל תשחית ולוקים עליהם, ומסתבר שאילני סרק בכלל[1].

אך הרמב"ם בהלכות מלכים ו, ח-י, כותב אחרת:

> ח. אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר: 'לא תשחית את עצה'. וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה.
>
> ט. כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו, וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוץ אותו, וכמה יהא הזית עושה ולא יקוצנו, רובע הקב זיתים, ודקל שהוא עושה קב תמרים לא יקוצנו.
>
> י. ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם.

מבואר בדבריו שרק על עצי מאכל לוקין אך המשחית עצמים אחרים אינו לוקה ועצי סרק מותר אפילו לכתחילה[2].

ב. איסור בל תשחית בעצמים אחרים

אלא שדבריו בהלכות מלכים מוקשים, מה הסברה לחלק בין עצי סרק, שמותר לקוצצם לכתחילה, בין כלים בגדים ובניין שאסור להשחיתם? ומלשונו בהלכה י: "עובר בלא תשחית", העוסקת בכלים ובגדים משמע שאלו אסורים מהתורה אלא שאין לוקין עליהם. וצ"ע, שהאם אכן עוברים עליהם בבל תשחית מהתורה כפי שעולה מפשט דבריו, למה באמת אינו לוקה?

1. ואולי יש לדייק כן גם מלשון הגמ' במכות כב ע"א: "הקוצץ אילנות טובות", משמע שכל אילן טוב המביא תועלת אסור בקציצה ולא רק עץ מאכל. אך י"ל שהמושג "אילנות טובות" אינו מתייחס לעצי סרק אלא לאילני מאכל מניבים פרי, להוציא אילני מאכל שאינם מניבים פרי בכמות סבירה.
2. על כרחנו צ"ל שהרמב"ם חזר בו בספר היד ממש"כ בספר המצוות. עיין שד"ח פאה"ש אות ב.

והנלענ"ד בהסבר דבריו בהלכות מלכים שהתורה כשאסרה את ההשחתה אמרה מפורשות: "לא תשחית את עצה ...כי ממנו תאכל ...רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית". התורה עוסקת במפורש בעץ מאכל. אלא שמבניין אב למדנו שהוא הדין ליתר העצמים בעולם. מאחר שנאסר עץ מאכל, הסברה נותנת שאין להשחית שום עצם המביא תועלת. כך משמע מכמה מקומות בש"ס. כגון בגמ' בשבת קכט ע"א:

> אמר רב חייא בר אבין אמר שמואל: הקיז דם ונצטנן — עושין לו מדורה אפילו בתקופת תמוז. שמואל צלחו ליה תכתקא דשאגא, רב יהודה צלחו ליה פתורא דיונה, לרבה צלחו ליה שרשיפא. ואמר ליה אביי לרבה: והא קעבר מר משום בל תשחית! — אמר ליה בל תשחית דגופאי — עדיף לי.

ובגמ' בקידושין לב ע"א:

> וכי הא דרבה בר רב הונא, דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, אמר: איזול איחזי אי רתח אי לא רתח. ודלמא רתח, וקעבר א'לפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד)! דמחיל ליה ליקריה. והא קעבר משום בל תשחית! דעבד ליה בפומבייני.

ובגמ' בבא קמא צא ע"ב:

> אמר רבי אלעזר: שמעתי, שהמקרע על המת יותר מדאי — לוקה משום בל תשחית, וכ"ש גופו[3].

ודוחק לומר שכל אלו הם רק מדרבנן, כי מפשט לשונם עולה שעוברים עליהם מהתורה. לכן צ"ל שהם אמנם אסורים מהתורה, אך אין לוקין עליהם, כי אינם מפורשים בתורה, רק נלמדים מבניין אב. וכשם שאין עונשין מן הדין כך אין עונשין מבניין אב[4].

עוד נראה לומר שאפילו את"ל שלוקין על דבר הנלמד מבניין אב כאן לא מבנין אב למדנו אלא מדיוק הכתוב. התורה הבחינה בין עץ מאכל לעץ סרק

3. אם כי מכאן משמע שלוקה מהתורה והרמב"ם פסק שלוקה רק מדבריהם? ואם לוקה לאו דווקא גם בל תשחית לאו דווקא.
4. אם כי הדבר תלוי בטעמים השונים שניתנו לכך שאין עונשין מן הדין, האם בגלל שאנו עלולים לטעות בדיוננו גם בבנין אב אנו עלולים לשגות, או בגלל שמדין ק"ו מגיע לו עונש חמור יותר ולכן אין עונשין מן הדין אך בבנין אב מגיע לו אותו עונש ואפשר להעניש מן הדין. עיין בר"ן בנדרים ד ע"ב שכתב שאין עונשין מבנין, והגרעק"א העיר שם מדברי המשנה למלך בהל' נזירות ב, יז. וא"כ י"ל שגם הרמב"ם סובר כהר"ן שאין עונשין מבנין אב.

באומרה: "רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית". בעת צורך הכרחי מותר לכרות עצים, אלא שגם אז יש להעדיף עצי סרק כמו שדרשו בגמ' בבבא קמא צא ע"ב:

> רק עץ אשר תדע — זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא — זה אילן סרק; וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר, מה ת"ל כי לא עץ מאכל? להקדים סרק למאכל.

משמע שגם עץ סרק אסור אלא שעץ מאכל חמור יותר. אך מכיון שאיסור עצי סרק לא נאמר במפורש בתורה אלא רק נלמד מדיוק הכתובים אין לוקין עליו[5].

ג. השחתה לצורך

ועדיין יש ליישב את הסתירה בין הל' ט שם הוא פוסק: "כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו". ואילו בהל' י הוא פוסק: "כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין... דרך השחתה, עובר בלא תשחית". משמע שגם אילן סרק בכלל איסור השחתה, מה זה שונה מהריסת בנין? והרי לדעתו אין איסור השחתה בעצי סרק אפילו שלא לצורך כלל כפי שפסק בהלכה הקודמת?

והנראה לומר בזה, שלמרות שגם השחתת עצי סרק אסורה מהתורה יש הבדל לדעת הרמב"ם בין אילן מאכל לאילן סרק. באילן מאכל לא כל צורך מותר, אלא רק צורך מיידי הבא ישר עם כריתת העץ. בגלל חומרת השחתתו של עץ מאכל צורך שאינו מיידי אינו נחשב לצורך המצדיק את השחתת העץ. לעומת זאת באילן סרק, שאינו חמור כאילן מאכל, גם צורך עקיף ולא מיידי נחשב לצורך. וחילוק זה נלמד לענ"ד ממקור האיסור שהוא כריתת אילנות במצור. לכאורה שם ההשחתה היא לצורך, שהרי זו דרכם של לוחמים שמשחיתים והורסים כדי לא להשאיר לאויב שריד ופליט. וכמו שכתב הרמב"ן בדברים כ, יט-כ:

> והטעם, כי הנלחמים משחיתים בעיר וסביב הארץ אולי יוכלו לה, כענין שנאמר (מלכים ב ג, יט) וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני

5. אם כי דבר זה תלוי בפירושים השונים לדרשה זו, עיין להלן. אך בדעת הרמב"ם צריך לומר כן.

> מים תסתמו, ואתם לא תעשו כן להשחיתה, כי תבטחו בשם שיתן אותה בידכם [6].

ודומה לזה כתב החינוך מצוה תקכט:

> שנמנענו מלכרות האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשי העיר ולהכאיב לבותם.

כלומר, יש הצדקה להשחתה. אולם היא הנותנת. הצורך השלילי להרוס ולשבור גם אם יש בו תועלת כל שהיא הוא האסור מהתורה. ולא התירה התורה אלא כאשר יש צורך חיובי אחר ולא עצם ההשחתה וכמו שכתב הרמב"ן בדברים כ, יט:

> כי לפעמים תהיה ההשחתה צורך הכבוש, כגון שיהו אנשי העיר יוצאים ומלקטין עצים ממנו, או נחבאים שם ביער להלחם בכם, או שהם לעיר למחסה ולמסתור מאבן נגף.

ומקור דבריו בספרי כגון זו האמורה בספרי דברים פיסקא רג:

> לבוא מפניך במצור, הא אם מעכבך לבוא מפניך במצור קצצהו.

אך כאשר המטרה היא עצם ההשחתה התורה אסרה, גם אם עצם ההשחתה יש בה תועלת.

ד. השחתת דבר שבקדושה

דמיון לכך מצינו בגמ' בסנהדרין עא ע"א:

> רבי אליעזר אומר: כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת — אינה נעשית עיר הנדחת. מאי טעמא? אמר קרא: 'ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחובה ושרפת באש' (דברים יג, יז), וכיון דאי איכא מזוזה לא אפשר, דכתיב: 'לא תעשון כן לה' אלהיכם' (דברים יב, ד).

וקשה, מכיון שמצוה לשרוף את עיר הנדחת, השורף את המזוזה אינו עובר בלא תעשון כן, שהרי לצורך מצוה עושה כן. וכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ו, ז:

6. היתר ההשחתה במלחמת מואב שרמז לה הרמב"ן הוא משום שהיא אומה קלה ובזויה כמו שדרשו חז"ל, ואלישע שהורה זאת בהוראת שעה עשה כן כמו שפירש שם הרד"ק, ולא מסתבר לומר שאלישע ציוה על ונדליזם לשמו.

> הסותר אפילו אבן אחת דרך השחתה מן המזבח או מן ההיכל או משאר העזרה לוקה שנאמר בעבודת כוכבים כי את מזבחותם תתוצון וכתוב לא תעשון כן לה' אלקיכם, וכן השורף עצי הקדש דרך השחתה לוקה שנאמר ואשריהם תשרפון באש וכתיב לא תעשון כן לה' אלקיכם.

וקשה, הרי צורך מצוה הוא תיקון ולא השחתה? וי"ל שהיא הנותנת, המצוה היא, לשרוף את עיר הנדחת, לכלות לאבד ולהשחית! וא"כ זוהי גופא המצוה — השחתה! ולכן א"א לומר שצורך המצוה כאן הוא תיקון, כשמהות המצוה עצמה היא השחתה.

אף בענייננו, התורה אסרה להשחית עצי מאכל במצור גם כאשר הכונה היא לצורך הכיבוש ויש בכך תועלת, אולם היא הנותנת, אם התועלת היא בעצם ההשחתה, המטרה היא אפוא השחתה לשמה ואת זאת בדיוק התורה אסרה גם אם כוונת המשחיתים שההשחתה עצמה נחוצה.

ה. החומרה שבהשחתת עץ מאכל

מבואר אפוא שבעץ מאכל התורה החמירה במיוחד שכל השחתה אסורה. וכשלמדנו בבנין אב מעץ מאכל לעצמים אחרים לא למדנו אלא את העקרון של בל תשחית, אולם בעץ מאכל יש חומרא שאיננה בעצמים אחרים שבהם צורך כגון זה של הרתעה וכדו', יתיר את ההשחתה.

זאת כוונת התורה באומרה: "רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית ובנית מצור". (אמנם חז"ל דרשו מפסוק זה שאם יש צורך להשחית עצים עץ סרק קודם לעץ מאכל אולם אין מקרא יוצא מידי פשוטו כמו שכתב החת"ס, עיין להלן).

וכבר שאלו רבים, לדעת הרמב"ם שספק דאוריתא לקולא מהתורה, לשם מה יש לוודא שהעץ אינו מאכל הרי אם יש ספק אם העץ הוא עץ מאכל מותר לקוצצו מהתורה[7]? ולדברינו הדברים מבוארים. במצור התורה החמירה ולא נתנה מקום לפרשנות מקלה אלא דרשה ודאות מוחלטת שהכריתה לטובה. ובעץ מאכל כל טובה אחרת אינה שקולה כנגד ההפסד שבהשחתה. יש צורך בטובה צדדית שאינה בעצם הכריתה. ורק אם ברור לך הדבר

7. עיין שו"ת חת"ס יו"ד סי' קב שמכיון שהוא היה מוחזק בעץ מאכל יש להחמיר ולוודא שעתה יצא מחזקתו הקודמת וכ"כ המלבי"ם ולא ראה כנראה את החת"ס, ובס' הכתב והקבלה תירץ שכאן הספק הוא חסרון ידיעה. הנצי"ב כתב שזוהי גזה"כ מיוחדת במצור.

כשמש שבלעדי עץ מאכל זה לא תוכל להביא את העיר במצור מותר לך לכורתו.

ומכיון שהתורה חידשה איסור השחתה בעצי מאכל, גם אם נדמה לכאורה שהדבר נחוץ, ספק צורך אינו מספיק, יש צורך בודאות מוחלטת שאין מנוס מכריתת עצי מאכל. וכן ספק עץ מאכל אף הוא אסור אלא א"כ ברור לך שעץ זה אינו נושא פרי. ובפרט זה, שההשחתה אסורה אפילו בספק, אין לך בו אלא חידושו בעצי מאכל דווקא, אולם יתר העצמים שלמדנו את איסורם מעץ מאכל הם נשארו בתוך הכלל הגדול שבתורה שספקא לקולא וגם ספק צורך נחשב לצורך והדבר מותר.

ו. השחתת עץ לצורך מקומו

הנפ"מ תהיה בכריתת עץ לצורך בניה במקומו. בעץ מאכל הדבר יהיה אסור, כי יש חשש שלא יבנה ונמצאת כריתתו לבטלה ובעץ מאכל הרי גם ספק אסור. אך בעץ סרק מכיון שכונת הכריתה לצורך, גם אם בסוף לא יבנה הדבר יהיה מותר מאחר והוא ספק.

ולפי"ז הרמב"ם יחלוק על הרא"ש שפסק (בבא קמא ח, טו) שכריתת עץ מאכל לצורך מקומו מותרת. וצריך לחלק לדעת הרמב"ם בין עץ מאכל הצריך למקומו לבין עץ המזיק אילנות אחרים, או המזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים שבכל אלו הרמב"ם פסק להקל. שכל אלו אינם דרך השחתה כי מיד עם כריתת העץ באה התועלת הודאית וא"כ אין זו השחתה כלל ועיקר. בעץ המזיק — מיד עם כריתתו מפסיק הנזק, ובעץ שדמיו יקרים — מיד עם כריתתו הופך העץ מעץ פרי חסר תועלת לקרש תלוש שדמיו יקרים. משא"כ בצורך מקומו התועלת אינה עכשוית היא תורגש רק לאחר שיבנו או יטעו באותו מקום ויש ספק אם יצליחו בכך. מצינו חילוק כעין זה בתוספות שבת קו ע"א:

> ור"ת מפרש דהא דחשיב לר' יהודה מקלקל בצריך לכלבו ואפרו לפי שאין התיקון בא באותה שעה אלא לאחר מכאן דלאחר שנעשית חבורה בא הדם ולאחר שכלתה ההבערה בא האפר, אבל בשוחט בשעת הקלקול בא לו התיקון שמוציאה מידי אבר מן החי וקורע למירמא אימתא אאינשי דביתיה חשוב ליה לר"י נמי תיקון, לפי שבשעת הקלקול בא לו התיקון וכן בהריגת המזיקין (לקמן קכא, ב) חייב לר' יהודה דבא התיקון בשעת הקלקול.

אך בנ"ד ניתן להטעים זאת באופן אחר בצורך מקומו העקירה עצמה אינה מביאה עדיין שום תועלת ורק כשיבנו או יטעו באותו מקום יתברר אח"כ למפרע שהייתה תועלת בעקירת העץ. דבר זה נחשב בעץ מאכל דרך השחתה ואסור. כך כותב הנצי"ב, בשו"ת משיב דבר חלק ב סימן נו:

> השחתת האילן [מאכל] חמיר שהרי יש בזה סכנה וגם התורה החמירה בו שאין מלקות על כל בל תשחית אלא על הקוצץ אילנות [מאכל] כמבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"ו והכי מוכח במכות (כ"ב) ולימא משום קוצץ אילנות שלוקה משום ואותו לא תכרות, ולא קאמר משום בל תשחית [וטעמא דמילתא כתבתי בחיבורי העמק דבר במקומו] והיינו שהביא הגמ' להוכיח שיש בקציצת אילנות חומר מדא' רב האי דיקלא דטענו קבא אסור למקציה. פי' דבאמת קב תמרים בכל השנה ה"ז כאינו, וכל הנאה וצורך הרי שוה יותר ומכ"מ אסור, לא משום שווי האילן אלא משום חומר האיסור, וכל הטעון קב מיקרי עושה פירות, ויש להזהר בו לבטל כל הנאה אשר יש בהשחתת האילן, ורק המפורש בגמ' שרי, דהיינו מה שפי' הרמב"ם שם שמזיק אילנות אחרים מהא דשמואל משום דגם הניזוקין המה אילנות ולאו אולמא דזה האילן המזיק מהם, או שמזיק שדות אחרים, שאינו שדות בעל האילן. וזה למדנו ממשנה דב"ב ובחרוב ובשקמה מוכח הא אין במקום האילנות שדות אחרים רק של בעל האילן אסור לקוץ, ומחויב לסבול ההיזק ולא להשחית האילן שיש בזה לאו ולוקה, אבל היזק הבריות דוחה האיסור שבזה... והוא מימרא דרבינא, והיינו משום שאם העץ יקר מן הפירות הרי העץ הן המה הפירות ותכלית האילן, אבל הנאות אחרות של השחתת האילן מיקרי השחתה אסור, כך היה נראה דעת הרמב"ם ז"ל, איברא רבינו הרא"ש כתב בפי' ואם היה צריך למקומו מותר. ועדיין יש מקום לחלק בין הנאות של השחתת האילן ולומר דוקא דהתועלת בא לבעלים עם ההשחתה, משא"כ אם רוצה לבנות שם, ומי יודע דלמא לא מסתייע מילתא, וכהא דמגילה (כו) לא ליסתר אינש בי כנישתא כו' משום פשיעותא, וכל דבר שאין התירו רק מה שיתקן אח"כ אסור כדתנן במסכת כלאים (פ"ב) לא יאמר אזרע ואח"כ איפך כו' ה"נ אסור להשחית את האילן ואח"כ יבנה בית שמא לא יבנה ונמצא עובר על ל"ת.

ולפי"ז י"ל ש"דרך השחתה" הוא מושג יחסי לחומרת האילן. ו"דרך השחתה" שנקט הרמב"ם באילן מאכל אינה כ"דרך השחתה" שנקט באילני סרק. באילן מאכל גם צורך מקומו נחשב לדרך השחתה יחסית לחומרת עקירת

אילני מאכל משום שאינו צורך מיידי, משא"כ "דרך השחתה" האמורה באילני סרק רק השחתה גמורה נחשבת להשחתה אסורה. אך אם יש צורך כל שהוא גם אם צורך זה יתברר רק בעתיד מותר לכרותו. וה"ה ליתר העצמים בעולם שהם בכלל עץ סרק.

ז. שיטת הרמב"ם — לצורך מקומו

ולכאורה יש לסתור את כל דברינו ממש"כ הרמב"ם עצמו בשו"ת הרמב"ם סימן קיב:

> וכן מותר לכרתו כדי להנות ממקומו או מדמי עציו, לפי שהתורה לא אסרה אלא לכרות על דרך ההשחתה לבד אמר יתעלה לא תשחית את עצה וכו'. וכתב משה.

מיהו המעיין בשאלה שנשלחה לרמב"ם ימצא שהוא לא התכון לצורך מקומו באותה משמעות של הרא"ש. הוא לא נשאל כלל בדבר עקירת אילן לצורך בנייה במקומו, אלא רק באשר לנזק שאילן גורם ועקירתו שתביא לתועלת מידית, ומלשון תשובתו התמציתית משמע שלא התכון להשיב על נושא אחר שלא נשאל עליו. וזו לשון השאלה:

> בדבר דקל בחצר יהודי מול חומת רשות הרבים, קרוב אליה מאד. והוא ארוך וגבוה ונוטה על רשות הרבים. וסמוך לחומת רשות הרבים שממול לו מסגד וחצר מוסלמים. ובימות הסופות והסערות יש לחשוש לו (לדקל), שמא ישברוהו הרוחות ויהרוס את אשר קרוב לו ואת אשר ממולו. ועוד, כל זמן שבו פירות, מידים בו אבנים ומתמלאת החצר, שהוא נמצא בה, מן הרגימה וכבר הזיקה זאת הרגימה למספר אנשים ופצעתם בראשם ובגופם. המתיר הדין לכרתו (לדקל), אף על פי שהוא נושא פרי, בגלל אלו הסיבות המזיקות, הצפויות ממנו, אם לאו? יורנו הדרתו ושכרו כפול.

הרמב"ם בתשובתו רצה לומר שהמקום צריך להיות פנוי מהאילן כי קיומו של האילן במקומו הנוכחי גורם נזק. והשחתה לצורך מיידי אינה השחתה ובכלל זה גם צורך מקומו כגון זה דהיינו שמיד עם עקירת האילן המקום יהיה פנוי ונקי. ואין הכרח לומר שכונה לצורך בניה שתועלתה לאחר זמן והיא מסופקת. אלא י"ל שכונת הרמב"ם לומר צורך מקומו המיידי כגון הסרת הנזק שהיא תועלת מיידית. כדברי שו"ת חת"ס יו"ד סימן קב שחילק בין שני סוגים של צורך מקומו:

> והנה בודאי קרא דלא תשחית דגבי מצור דמיירי דצריך לקורות

האילן לבנות ממנו מצור כדכתי' אותו תשחית וא"א בלא קציצ' לצורך מצור ע"כ הזהיר הכתוב מה שהזהיר שלא ישחית בלא"ה אבל מצורך מקומו לבנות מצור על מקומו מזה הא לא מיירי קרא.

ח. סתירת בית כנסת

מה שהנצי"ב רמז בקצרה למגילה כו ע"א, הוסבר בהרחבה ע"י הרב יצחק אריאלי, בעיניים למשפט בבא בתרא ג ע"ב. נחלקו הרמב"ם והנמוקי יוסף בגדר איסור לסתור ביכנ"ס ע"מ לבנות ביכנ"ס אחר במקומו. לדעת הנמוקי יוסף (בבא בתרא שם) אם יש ביכנ"ס קבוע במקום מותר לסתור ביכנ"ס ע"מ לבנות חדש ואין חשש לפשיעותא, כי גם אם לא יבנו ביכנ"ס חדש יש ביכנ"ס קבוע במקום. אך לדעת הרמב"ם בהל' תפילה יא, יב, גם אם יש ביכנ"ס אחר במקום אסור לסתור ביכנ"ס ע"מ לבנות חדש, כי יש חשש לפשיעותא שלא יבנו ביכנ"ס חדש אע"פ שיש במקום ביכנ"ס קבוע. כי את ביהכנ"ס שסתרו לא בנו מחדש.

וכתב העינים למשפט שם שהרמב"ם לשיטתו בהל' יסודי התורה ו, ז, שהנותץ אבן דרך השחתה חייב משום לא תעשון ולכן הוא חושש לפשיעותא שמא לא יבנו ביכנ"ס אחר ונמצאת סתירת ביהכנ"ס הישן לבטלה, ועוברים על לא תעשון כן. למרות שמטרת הסתירה הייתה לשם בניין, אם הבנייה לא תצא לפועל התגלה למפרע שהסתירה הייתה דרך השחתה. אך לדעת הנמוקי יוסף גם אם לא יבנו ביכנ"ס חדש במקום הישן לא יעברו על לא תעשון, כי מטרת הסתירה היתה לשם בניין ודי בכוונה זו לסלק מהסתירה שם השחתה. וכל החשש הוא רק שמא לא יהי להם מקום קבוע להתפלל בו ומכיון שיש ביכנ"ס אחר לא חיישינן.

ויתכן לומר שבזה נחלקו, לדעת הרמב"ם לא די בכוונה לצורך כדי לא לעבור על השחתה ויש צורך בתיקון בפועל וא"כ הרמב"ם לשיטתו כאן שלצורך מקום בלבד אסור להשחית עץ מאכל שמא לא יבנו במקום שהתפנה ונמצאת ההשחתה חלה למפרע. אך לדעת הנמוקי יוסף כל שהתכון לצורך אע"פ שלבסוף איגלאי מילתא למפרע שהדבר לא נעשה לצורך, אינו עובר על לא תעשון כן, וה"ה לענין בל תשחית אינו עובר וזו דעת הרא"ש שהכורת עץ ע"מ לבנות במקומו אינו עובר בבל תשחית.

אמנם אפשר לומר שנחלקו בשאלה אחרת, האם סתירת ביכנ"ס אסורה מהתורה או מדרבנן? הרמב"ם לשיטתו בסהמ"צ הקצר בפתיחת משנה תורה כתב בל"ת סה שאסור לנתץ אבן גם מביכנ"ס ורמז לכך גם בסהמ"צ הגדול שלו ל"ת סה שאסור לנתוץ את "בתי עבודת הא-ל". ולכן אסור לסתור

ביכנ"ס שמא לא יבנה ביכנ"ס חדש במקומו ונמצאת סתירתו השחתה מהתורה וכנ"ל. אך הנמו"י יסבור כשיטת הרמב"ן במגילה שקדושת ביכנ"ס אינה אלא מדרבנן ולכן אם לא ייבנה ביכנ"ס חדש במקומו לא עבר על איסור לא תעשון כן מהתורה. (ויש להעיר שבהל' יסוה"ת הרמב"ם לא הזכיר את איסור נתיצת אבן מביכנ"ס אלא רק של ההיכל והמזבח וצ"ע).

ויש להעיר לאור האמור, על המובא בפוסקים שמותר למחוק את שם ה' ע"מ לכתוב שם אחר במקומו. מאי שנא מביכנ"ס? וגם שם התיקון אינו במחיקה עצמה, אלא המחיקה מאפשרת רק כתיבה חדשה במקום הישנה. והרי זה דומה ממש לביכנ"ס שאין לסותרו ע"מ לבנות ביכנ"ס אחר במקומו? וא"כ הדבר יהיה מותר רק לשיטת הרא"ש שמתיר השחתת עץ מאכל ע"מ לבנות במקומו אך לא לשיטת הרמב"ם האוסר זאת.

וכמו כן יש להעיר על שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רסח) בענין הוצאת זרע למטרת הפריה שאין זו השחתה, כיון שאותו זרע לא ילך לאיבוד ולבטלה, "דדוקא דרך השחתה אסור וכשעושה ע"מ לתקן באותה זרע בעצמו, דבכה"ג במוחק את השם ע"מ לתקן במקומו שרי, וכן בנותץ אבן בביהכ"נ דשרי ע"מ לתקן במקומו, הכי נמי בזה".

מה שדימה לביכנ"ס הוא נכון רק לשיטת ראשונים אחרים, אך לא לשיטת הרמב"ם, שלדעתו באמת אסור לסתור ביכנ"ס ע"מ לבנות אחר במקומו.

ואולי יש לחלק בין בניית בית לכתיבת שם ה' והפרייה. סתירת ביכנ"ס והשחתת עץ למטרות בנייה אסורות בגלל החשש שלא יבנו בית במקום, כי בניה היא דבר קשה מסובך וממושך. לא כן כתיבת שם והפרייה שהם דברים קלים לביצוע תוך זמן קצר ויש לדמותם יותר למה שהגמ' אומרת בב"ב שם בענין הורדוס שלמלך מותר להרוס ע"מ לבנות, דמלכותא לא הדרא. וצ"ע.

סיכום

העולה מדברינו, שלשיטת הרמב"ם גם עץ סרק וה"ה כל יתר העצמים בעולם אסורים בהשחתה מהתורה, אלא שהאיסור אינו מפורש בתורה אלא נלמד מבניין אב או מדיוק הכתובים, כשהתורה מדגישה שבעץ מאכל יש חומרה יתרה על עצמים אחרים. ומכיון שהתורה הקדימה עץ סרק לעץ

מאכל, מסתבר לומר שעץ סרק אף הוא אסור מכללא[8]. אם כי יש ראשונים המפרשים גמרא זאת אחרת ולדידם עץ סרק אינו אסור מהתורה[9].

8. ובמקום אחר, בשו"ת אהלה של תורה ח"ד סי' יג, הסתפקנו שמא המושג "עץ מאכל" אינו מאכל דווקא אלא צורך שימושי חשוב ויתכן אפוא שבימינו, לאחר שנות החורבן הרבות שבהן נגדעו רוב עצי ארצנו, שהיא ארץ שחונה ללא צל, הצורך השימושי באילני סרק שווה אולי לאילני מאכל. וצ"ע.
9. ומכאן תוכחת מגולה לאלמונים שגדעו מאות עצי זית עמוסי פרי של פלשתינאים. גם אם הם סבורים שהייתה זו פעולת הרתעה, התורה אסרה במפורש פעולה זו! אלא א"כ אין דרך אחרת להינצל מסכנה, כגון כאשר יש צורך בחישוף דרכים מפני כל מסתור המאפשר למחבלים להסתתר מאחריו או להסתיר בו מטען צד וכדו' אך דבר זה נתון לשיקולי הצבא ואינו בסמכותם של אזרחים.

הרב ד"ר יצחק קראוס

נטיעת יער בארץ ישראל

ראשי פרקים

מבוא
א. יער על שם הבעש"ט — נסיון שנכשל
ב. שלילת נוהג נטיעת יערות
ג. אחריתו של יער הבעש"ט
ד. היער כסמל לחורבן ולגאולה
ה. קיום מצוות ישוב ארץ ישראל בנטיעת יערות
ו. תפילת הנוטעים

מבוא

יום ט"ו בשבט שופע מנהגים שהתחדשו במרוצת הדורות כמו אכילת פירות חמישה-עשר, "סדר" ט"ו בשבט ועוד. נוהג הנטיעות שהתחדש בדור האחרון התקבל בקרב הציבור הכללי במדינת ישראל, ובקרב אנשי הציונות הדתית. בקרב העולם החרדי מצויה התעלמות מוחלטת ומכוונת מנוהג זה, ועדות לכך היא אי הזכרתו בעשרות ספרי מנהגי ט"ו בשבט שיצאו לאור ביובל השנים האחרון.[1] יש שיצאו כנגד נוהג זה בטענה שזהו "חג" מחודש, ובעיקר שאין הוא נכלל בכלל מנהגי ישראל, שעליהם נאמר מנהג ישראל תורה הוא. בכתב העת "כפר חב"ד", בגיליון הסמוך לט"ו בשבט, כתב אחד משליחי חב"ד בארץ ישראל על מנהג הנטיעות שפשט בשנים האחרונות, במיוחד בגני הילדים ובבתי הספר. הוא מציין שהוא נדרש לעסוק בנושא זה "כיוון שנוהג זה נתפשט גם לגנים ולבתי ספר חרדים וחסידים, כדאי

* המאמר נכתב בתמיכת הקתדרא ללימוד תולדות קרן קימת לישראל ומפעליה, בראשות פרופ' יוסי כץ, המחלקה לגיאוגרפיה אוניברסיטת בר-אילן רמת-גן.

1. ספרי מנהגים רבים, ומאמרים בכ"ע ועתונים דתיים יצאו לאור בנושא ט"ו בשבט, ראו לדוגמא ספרו המקיף של הרב דוד א' מנדלבוים, תהילה לדוד, ירושלים, מכון אמרי דוד, ירושלים, תשנ"ד. יוצא מן הכלל הוא ספרו של הרב יואל שוורץ, עניני ט"ו בשבט ושבת שירה (כלול בספרו כל בו חנוכה), ירושלים-בית שמש, תשמ"ט, שם הוא מציין בהערה שבשנים האחרונות יש שנהגו לטעת ביום ט"ו בשבט.

ונכון לעמוד על טיבו ושרשו ולגלות 'סודו' ברבים".[2] "חשיפת "הסוד", לדבריו, היא שאין לנוהג זה "יסוד ושורש במנהגי ישראל האמיתיים, המקובלים על ידי גדולי ישראל מדור". לדבריו, לא די בכך שאין יסוד לנוהג זה אלא יש בו פסול שהרי "הורתו ולידתו שלא בקדושה והוא נוהג 'ישראלי' מודרני שהתפתח בבית מדרשה של הציונות".

אכן, אין צורך לחשוף את "סודו" של מנהג הנטיעות שמן המפורסמות הוא שנוהג זה החל לפני כמאה שנים. עיון בראשיתו של נוהג זה מגלה דווקא ש"הורתו בקדושה" על ידי ההיסטוריון והמחנך זאב יעבץ.[3] אכן, נוהג זה התפתח ל"חג" הנטיעות ע"י מועצת המורים למען הקק"ל, ויש שמתחו ביקורת על "חגיגיות" בעלת סממנים דתיים מסולפים וסלקטיביים.[4] אולם, עדין יש לשאול מהי הסיבה שיש להסתייג מנוהג זה של נטיעת עצים? ובעצם זו שאלתו של כותב המאמר לעיל: "מה פגם יש בעניין הנטיעות ומה פסול יש בדברי?".

א. יער על שם הבעש"ט — נסיון שנכשל

אחת הפעילויות המרכזיות של הקרן הקיימת לישראל (קק"ל) היא מפעל הייעור. מפעל שהחל עוד לפני קום מדינת ישראל והורחב לאחר הקמת המדינה. במפעל זה משתפת קק"ל את יהודי ארץ ישראל ואת יהודי התפוצות ע"י סיועם במימון נטיעת וקיום היערות. לאורך כל שנות קיומה

2. יעקב הלוי הורוביץ, "למה לנטוע זמורת זר בקרב בית ישראלי?", כפר חב"ד (842), י"א בשבט, תשנ"ט, עמ' 48–50.
3. על דמותו ראו אנציקלופדיה של הציונות הדתית, כרך ב, עמ' 490–511. ראו עוד: מרדכי בר לב, "ר' זאב יעבץ כמבשר החינוך הדתי לאומי בארץ ישראל", בשבילי התחיה – מחקרים בציונות דתית, ב (תשמ"ז), עמ' 91–110; יונה כ"ץ, "זאב יעבץ — הראשון לנטוע בט"ו בשבט", עמודים, 539 (תשנ"א), עמ' 151; הרב בנימין לאו, "יום נטיעות שלא בדו מליבם", עמודים, 538, (תשנ"א), עמ' 108–110; ישראל רוזנסון, "ט"ו בשבט היער והגאולה", חגי ישראל וארץ ישראל, מבואות ומקורות בתורת המועדים, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 179–180, מציין שפייטני ארץ ישראל לאחר חתימת התלמוד הדגישו בשירתם את ה"חגיגיות" של יום ט"ו בשבט מעבר לפן ההלכתי של יום זה.
4. הרב שמואל דוד, "ט"ו בשבט בזמן הזה", גוילין, ג, (תשנ"א), עמ' 94–96, מייחס, בטעות, נוהג זה לאלו "אשר לא היה להם יד רגל במצוות התלויות בארץ". הוא מציין בדבריו "מכל מקום אף שאינהו לא חזי מזלייהו חזי" ויש לתמוך בנוהג זה הממחיש את כמיהתנו לגאולה. אכן, גלגולו של נוהג טקס הנטיעות הוביל לסילוף מקורות. ראה: ברוך בן יהודה, "סדר הנטיעה בראש השנה לאילנות", תנועת מורים למען ציון וגאולתה, הוצאת הלשכה הראשית של הקרן הקימת לישראל, ירושלים, תש"ט, עמ' 133–138.

קק"ל פנתה גם לציבור הדתי והחרדי לסייע בפעולותיה, והפניה לציבור זה היתה באמצעות "מחלקת החרדים" שליד קק"ל.

בשנת תשכ"ד הוחלט בקק"ל לרתום את הציבור החסידי בארץ ובתפוצות למפעל הייעור והוחלט על פרויקט נטיעת יער ע"ש הבעש"ט. בי"ח בכסלו תשכ"ד שלח ד"ר ישראל ווינשטוק, מנהל "המחלקה החרדית" בקק"ל, מכתב לעשרות רבנים, אדמו"רים ומנהיגים דתיים:[5]

> הרינו מתכבדים להביא לידיעת כת"ה [כ"ק לאדמו"רים] כי נפתח מפעל לנטיעת יער ע"ש ר' ישראל בעל שם טוב. יער הבעל שם טוב יהווה אחד מיערות הפאר בישראל, הוא ישתרע על שטח של הרבה אלפי דונמים בהרי הגליל העליון, בקירבת צפת עיר המקובלים וחסידים. זהו מפעל עולמי, אשר יובא על ביצועו באמצעות חסידים ואוהדי חסידות בכל הארצות.
>
> בראש המפעל עומד כפטרון נשיא המדינה מר זלמן שז"ר, הלוקח ענין אישי מיוחד ביער זה, אשר ינציח את מייסדה של תנועת החסידות ואבות שושלת חסידים על אדמת המולדת. ליד הנשיא מוקם ועד כבוד של גדולי האדמו"רים, רבנים ואישים בולטים בעולם החסידות בארץ ובכל רחבי העולם.
>
> הרינו מתכבדים לפנות בזה לכת"ה [כ"ק לאדמו"רים] שיאות לפאר בהשתתפותו את ועד הכבוד הכולל של יער הבעש"ט, הקרוב בודאי לליבו. נודה לכת"ה [כ"ק] אם יואיל להודיע לנו את תשובתו החיובית בהקדם, בליווי כמה דברי הערכה וברכה

5. ארכיון ציוני מרכזי (אצ"מ) תיק 96172/5LKK. רשימה חלקית של אישים אליהם הופנה המכתב: הרב מנחם מנדל שניאורסון — האדמו"ר מלויבאוויטש, הרב מרדכי שלמה פרידמן — האדמו"ר מבויאן, הרב יו"ט ליפא טייטלבוים — האדמו"ר מסאסוב, הרב אברהם יהושע העשיל — האדמו"ר מקופטשיניץ ניו יורק, הרב שלמה הלברשטם – האדמו"ר מבואבוב, הרב יקותיאל יהודה הלברשטם — האדמו"ר מקלויזנבורג, נתניה, הרב מרדכי שלום יוסף — האדמו"ר מסדיגורא, הרב חיים מאיר האגער — האדמו"ר מוויז'ניץ, הרב אונטרמן — הרב הראשי, הרב יצחק ניסים — הראש"ל, הרב יהושע קניאל — הרב הראשי לחיפה, הרב צבי יהודה קוק — ראש ישיבת מרכז הרב, הרב אליהו פרדס — הרב הראשי לירושלים, הרב שלמה גורן — הרב הראשי לצה"ל, הרב ש"י זוין — עורך האינצקלופדיה התלמודית, הרב יוסף כהנמן — ראש ישיבת פוניבז', הרב יחזקאל סרנא — ראש ישיבת חברון, הרב מ"צ נריה — ראש ישיבות בני עקיבא, הרב יוסף דב סולובייצ'יק — בוסטון ארה"ב, הרב קפלן — צרפת, הרב צבי טויבש — ציריך, הרב א' טואף — איטליה, הרב י"מ לוין — אגודת ישראל, ד"ר זרח ורהפטיג, מר שלמה זלמן שרגאי — הסוכנות היהודית, הרב מרדכי קירשבלום — הסוכנות היהודית.

למפעל מיוחד זה, כדי שנוכל להגיש הדברים בפני נשיא המדינה ולפני יהדות העולם.

לאדמו"ר מליובאוויטש נכתבה תוספת:

השטח של יער הבעש"ט יהווה מסגרת כללית ליערות החסידים. הרינו מצפים שבהסכמת כ"ק ינטע בתוך המסגרת הזאת יער מיוחד על שם סבא קדישא בעל התניא לציון מאה חמישים שנה להסתלקותו.[6]

עפ"י המצוי בתיקי הארכיון נתקבלו תגובות בודדות למכתב הנ"ל, ובתאריך י"ד בשבט תשכ"ד מביע מר יעקב צור, ראש הדירקטוריון של קק"ל, את אכזבתו: "ציפיתי לקבלת ידיעות נוספות מארה"ב על תחילתו של מפעל יער הבעש"ט, אך לצערי מאכזבות התוצאות עד כה. איש מחשובי ידידינו לא 'נדלק' עד כה לרעיון נאה זה, אשר נשיא המדינה הואיל לתת לו את ברכתו וחסותו. וחבל! זוהי הזדמנות גדולה לקרב את הציבור החרדי והחסידי במיוחד, למצוות מעשיות שתלויות בארץ".[7]

ב. שלילת נוהג נטיעת יערות

עיון באגרותיו של הרב מנחם מנדל שניאורסון, האדמו"ר מליובאוויטש, חושף את המניעים להסתייגותו ממפעל הנטיעות בכלל. כאמור לעיל, הנשיא זלמן שז"ר היה פטרונו של מפעל יער הבעש"ט, והוא שיתף בזה את האדמו"ר.[8] במענה למכתבו של הנשיא שז"ר כותב האדמו"ר:

עדיין לא עניתי לכ' על כמה נקודות במכתבו הקודם, ובהן ענין נטיעת יער על שם רבנו הזקן וכו'. אבל, כרשום בזכרוני, עלתה שאלה זו באחת משיחותנו בהיותו כאן, ואז הבעתי תמהוני שבשעה שדתנו ותורתנו חובקות זרועות עולם, עולם כפשוטו ועולם קטן זה האדם, על כל ענייניו ופרטיו ופרטי פרטיו, גם המאורעות השמחים וגם אלו שהם להיפך ח"ו, הרי למה לנו לחזור על פתחי עניים ולמצוא איזו זמורת זר על מנת לנטעה בכרם בית ישראל. ולכאורה לא מצאתי לעת עתה ענין דנטיעת יער על שם מישהו לא בדיני ישראל ולא במנהגי ישראל שמנהג

6. שם, מכתב המיועד לאדמו"ר.
7. אצ"מ תיק יער הבעש"ט 96172/5LKK.
8. על הקשרים בין זלמן שז"ר והאדמו"ר מליובאוויטש, ראה: שמואל קראוס, "נשיא וחסיד", אגודת חסידי חב"ד בארץ הקודש, כפר חב"ד, תשנ"ט.

ישראל תורה הוא, אף שנמצא ענין דבנית בנין ובדוגמת יד אבשלום וכיו"ב.

מובן שהמסופר בדברי חכמינו ז"ל (גיטין נז, א) על דבר נטיעת ארז בלידת בן או בת ישראל וכולי, אינו מסוג האמור. וכן (תענית יד, ב) ש"ב [שמואל ב] יח, ו. ולהעיר מפיאה רפ"ז. — בכל אופן עד שאמצא יסוד להאמור הנני מסתייג מחוות דעת בזה.

ברם ידעתי גם ידעתי שכמה דרכים למגביות כסף וכמה מהן אין להם יסוד במנהגי ישראל, ובחלק מהן רק הנפש היפה סובלתן, ולא גרע ענין דנטיעת יער מהן, ואדרבה הרי תועלת בזה בשטח החקלאות וכולי. בכל זה, בשים לב לתכונת בני דורנו, אשר כשרואים דבר הנעשה ונכפל כמה פעמים מקדשים אותו, ולא עוד — אלא קדושה יתרה, הרי זה לדעתי עכ"פ נכנס בגדר דאבק דלא תוסיף (ובפרט שברוב הפעמים התוצאות מעבירה על לא תוסיף — עבירה על לא תגרע).

כמובן אינני מפרסם יחסי האמור לשתילת אילנות באה"ק ת"ו על שם מישהו, שהרי אין עניני כלל לגרום היזק למגבית וכולי. וזה הי' אחד הטעמים שהססתי עד היום לכתוב גם לכ' כל הנ"ל, אבל כיון שכ' נגע בענין זה ובפרטיות לפי ערך, באתי בכתובים כנ"ל.

אמנם מצאתי בש"ס ענין הנטיעה ובריבוי (ב"ב יד, א) ולכאורה שייכות בזה להאמור, עפ"י יש מפרשים שם — שבזה קיים מצות ישוב ארץ ישראל (אלא ששם המדובר באילנות נושאי פרי, כרמים, משא"כ אילנות סרק (תמיד כט, ב). ולהעיר ממשנה סוף ערכין. ולא עוד אלא שהפליגו חכמינו ז"ל בכגון זה במדרש רבה פ' קדושים (כה, ג), אבל גם הנ"ל אינו מעין המדובר, נטיעה לשם זכרון של איש פלוני או מאורע פלוני.[9]

בין מקבלי מכתב הפניה של קק"ל היה הרב שלמה יוסף זוין, עורך האנציקלופדיה התלמודית, מחשובי חסידי חב"ד בארץ ישראל. הרב זוין שהיה מקורב גם לנשיא שז"ר כנראה קבל ממנו את מכתב האדמו"ר, והוא הקשה על האדמו"ר מספר קושיות. את מכתב הרב זוין לא מצאתי, ומתוך תשובת האדמו"ר בתאריך ר"ח טבת תשכ"ד עולות שאלותיו:

9. אגרות, כרך כג, עמ' כו-כח.

הקושיות — שביער אין שייך ענין היפך התורה והמצוה, גם בעצמו עורר שלא כן הוא, ובפרט בשנת השמיטה, שהועד יעמוד על המשמר, הרי המציאות המרה באה"ק ת"ו ובחו"ל בכגון זה, הראתה, שלא הועד הוא המחליט, כ"א הדירקטור והפקיד וכו'. וד"ל.

להקושיא בקשר עם ישוב ארץ ישראל — כיון שיש בזה תועלת חקלאית וכו' — גם במכתבי העירותי על תועלת זו, אלא שציינתי למס' תמיד כט, ב, שאין באילני סרק מצות ישוב ארץ ישראל, כן לכתבו שמצינו שם לזכרון של פלוני — גם ע"ז העירותי במכתבי, שנמצא זה אבל בנוגע **לבנינים** וכיו"ב.[10]

ויומתק ע"פ המבואר בתורת דא"ח, דבנין ושם וכו' (בספירות) שניהם ענינם ספי' המלכות, משא"כ צומח ויער שייך לז"א.

סכום דעת האדמו"ר מליובאוויטש:

א. נטיעת עצי סרק אינה כלולה במצוות ישוב ארץ ישראל.

ב. נטיעת יער בכדי להציב שם וזכר לנפטר אינה מצויה לא בדיני ישראל ולא במנהגי ישראל, ולכן זו "זמורת זר".

ג. מתן לגיטימציה דתית והשתתפות בנטיעת יער, יש בה חשש לשותפות במעשה אסור הכרוך בעבודות היער בשמיטה.

ד. בטקסיות הכרוכה בנטיעת יערות יש אבק ד"בל תוסיף". במיוחד בדורנו, טוען האדמו"ר, הוספת מנהגים ארץ ישראלים, שאינם מושתתים על מנהגי ישראל עלולה להוביל ל"בל תגרע". כלומר, מנהגים חדשים בעלי אופי "דתי", כמו טקסים לאומיים שונים יש בהם למלא "צורך דתי", ובכך עלול אדם לבנות לו "דת חדשה" שאינה מושתת על מערך המצוות הכולל של התורה.

ג. אחריתו של יער הבעש"ט

ביום ו' בטבת תשכ"ד, כתב ש"ז שרגאי למר יעקב צור, יו"ר דירקטוריון קק"ל:

שוחחתי עם הגאון ר' יוסף זוין והרי סכומנו: אנו מבקשים שהדירקטוריון של קק"ל יחליט, ושנקבל החלטה זו בכתב כדלקמן:

10. אגרות קודש, כרך (ח, תשלא).

א. שום עבודה, לא עבודת הכנה ולא עבודה אחרת, לא תיעשה בשבת ביער הבעש"ט זצ"ל. אמנם אנו יודעים שקק"ל מקפידה שלא תיעשה עבודה גם במקומות אחרים בשבת, אך א"א להתעלם מהמציאות, שיש מקומות שגם הוראות הקק"ל אינן נשמרות ובהרבה ישובים שעל אדמות הקק"ל, למרות הוראת הקק"ל, עובדים, לצערנו בשבת.

ב. שהדירקטוריון יחליט שקק"ל לא תתקין שום מתקנים בתוך יער זה לעשיית פיקניקים וכד', ושהיא לא תתן רשות לאחרים לעשות זאת.

ג. שהדירקטוריון יחליט לשים שלטים בכל פינות היער ובדרכים שבהן אפשר יהיה להכנס ברכב ליער, שאסור להכנס ליער זה ברכב בשבת.

לאחר שנקבל את החלטת הדירקטוריון על שלוש הנקודות הנ"ל, נחתום כמובן — הרב זוין ואני ונדאג לכך שגם אחרים יחתמו.[11]

על חוסר ההיענות של הרבנים לקריאת קק"ל להשתתף במפעל יער הבעש"ט מצביע מכתב התשובה לש"ז שרגאי מראש הדירקטוריון של קק"ל. מר יעקב צור מביע אכזבתו מאי ההיענות של הציבור החרדי להשתתפות ביער הבעש"ט, כאמור לעיל במכתבו מיום י"ד בשבט תשכ"ד. בהמשך מכתבו, מתייחס יעקב צור לדרישת ש"ז שרגאי, שאינה מצויה במכתב הנ"ל. כנראה, הועלתה הצעה הפותרת את הבעיות הכרוכות בשותפות עם קק"ל, ע"י העברת הבעלות על היער לגוף שיקפיד על הדרישות המוזכרות במכתב שרגאי:

שקלתי בקשתך להביא בפני מועצת המנהלים ענין ההתחייבויות הכרוכות ביער זה, ונראה לי, כי אין הדבר נאה לקרן הקיימת. אין יער הבעש"ט מיועד להחכרה, אלא נמצא וימצא לעולם ברשות הקרן הקיימת, ומי יחשוד במוסד שיחללו ע"י סידורים שאינן נאים לשם שהוא נושא?![12]

בסיום מכתבו מתחייב צור בשם קק"ל:

ורואה אני עצמי רשאי להתחייב בשם הקרן הקיימת בפני כל חסות ומתנדבים למפעל, כי לא תיעשה שום עבודה בשבת ביער

11. אצ"מ, תיק יער הבעש"ט 96172/5LKK.
12. שם.

> ע"ש הבעש"ט זצ"ל, פרט לעבודות כיבוי במקרה של שריפה חו"ח, וכן לא יותקנו מתקנים לפיקניקים ולא תינתן רשות למבקרים לעשות כזאת בשבת. אשר לכניסות ליער נדאג ליתר בטחון לסגרם לכל כלי רכב בין בשבתות ובין בימות החול, וניטע אותו במקום המרוחק מדרכי מעבר ראשיות, כדי למנוע תקלה.[13]

בתאריך כ"ו בניסן תשכ"ד מודה הרב ד"ר ישראל ווינשטוק למר ש"ז שרגאי "על דבריך הנלהבים והקולעים שהואלת להביע בהערכת רעיון יער הבעש"ט – שדבריך שבודאי יגרמו נחת רוח לכבוד נשיא המדינה ויעודדו את אחינו בכל הארצות להצלחת המפעל".[14] באותו יום כותב ד"ר וינשטוק לרב זוין בשנית ומבקשו להענות בחיוב לשמש חבר בועד הכבוד של מפעל יער הבעש"ט, ומצרף בקשה לכתוב דברי הערכה על המפעל. בכדי לזרז את הרב זוין הוא מציין שנתקבלה אצלנו אגרת ברכה של מר ש"ז שרגאי.[15] את תגובתו של הרב זוין לא מצאתי בארכיון, וכפי שהביע יעקב צור את אכזבתו, מפעל יער הבעש"ט לא הצליח[16].

במבט לאחור ניתן לומר שהרעיון שעמד מאחורי יער הבעש"ט, שיתוף הקהילה החרדית במפעל נטיעת יער בארץ ישראל, מלמד על ראיה נאיבית של אנשי קק"ל. מקבלי המכתב, הנמנים עם הקהילה החרדית, כלל לא הגיבו לפניה. גם האדמו"ר מליובאוויטש לא הגיב לפניה הרשמית, אלא השיב לנשיא שז"ר, ואח"כ למכתבו של הרב זוין. הסיבה לכך היא אי ההכרה של המיגזר החרדי במימסד הציוני, ורתיעתם מ"חגיגות" מחודשות המציינות את שיבת עם ישראל לארצו כחלק מתהליך הגאולה. הנימוקים שהעלה האדמו"ר מליובאוויטש הם נימוקים המנוסחים על פי עקרונות הלכתיים, אבל נראה שהמגמה היא שלילת הרעיון ביסודו מאחר שנטיעת יער בארץ ישראל המתחדשת מהווה ביטוי לתפיסה הרואה ביסוד מדינת ישראל שלב במהלך הגאולה.

13. שם.
14. אצ"מ תיק 96172/5LKK.
15. שם.
16. לאחר שנה בשנת תשכ"ה, ניטע בכל זאת יער קטן על שם הבעש"ט בצפון הארץ ליד חצור, וללא קשר ליוזמה המקורית. בתוכנית המקורית, בתוך יער הנושא את שם הבעש"ט, היו אמורים להיקרא חלקות יער קטנות, על שם גדולי אדמו"רי החסידות, ובתוכם גם על של האדמו"ר הזקן.

ד. היער כסמל לחורבן ולגאולה

בנבואות הפורענות, היער, המכיל עצי סרק, משמש דימוי לשממה ולחורבן, ויש לכך דוגמאות רבות ואציג שלוש מהן. הנביא הושע מתאר את חורבן כנסת ישראל: "והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדה. והשמתי גפנה ותאנתה אשר אמרה אתנה המה לי אשר נתנו לי מאהבי ושמתים ליער ואכלתם חית השדה".[17] הנביא יחזקאל מדמה את עם ישראל המשול לגפן ואת מצרים ואשור ליער, בנבואת חורבן ירושלים: "לכן כה אמר אדני אלוקים כאשר עץ הגפן בעץ היער אשר נתתיו לאש לאכלה כן נתתי את ישבי ירושלם".[18] מיכה המתאר את דרגות חורבנה של ירושלים מציין את היער כשיא החורבן: "לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלם עיין תהיה והר הבית לבמות יער".[19]

בנבואות הנחמה שוב מוצאים את יערות ארץ ישראל, ועצי הסרק שבהם, אך הפעם כסמל לפריחה ולגאולה.[20] ישעיהו הנביא מתאר את החורבן כשממה, והשיממון יהיה עד הגאולה: "על אדמת עמי קוץ שמיר תעלה כי על כל בתי משוש קריה עליזה עד יערה עלינו רוח ממרום והיה מדבר לכרמל וכרמל ליער יחשב".[21] הנביא ישעיהו מתאר את שירת הבריאה בעת הגאולה: "רנו שמים כי עשה ה' הריעו תחתיות ארץ פצחו הרים רנה יער וכל עץ בו כי גאל ה' יעקב ובישראל יתפאר".[22] גם עצי הסרק יהללו את ה' בעת הגאולה, כדרשת חז"ל על הפסוק: "אז ירננו כל עצי היער – אלו אילנות שאינן עושין פירות".[23]

פשר השימוש במוטיב היער הן לחורבן והן לגאולה מובן על פי התפיסה הרואה בגאולה את תיקון העולם כולו. הראי"ה קוק בביאורו לפסוק "אז ירננו כל עצי היער" מבאר את השימוש ביער הן לחורבן והן לגאולה הקוסמית:

> היער, בו מתגלה, בעת אשר העולם מלא תוהו, אי-הצדק שבעולם

17. הושע ב, יד-יד.
18. יחזקאל, טו, ו. וראו מלבי"ם, שם.
19. מיכה, ג, יב.
20. ראה: ישראל רוזנסון, "טו בשבט — היער והגאולה", חגי ישראל וארץ ישראל, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 179-318.
21. ישעיהו, לב, יג-טו.
22. ישעיהו, מד, כג. וראה מלבי"ם שם "ואף היער וכל עץ אשר בו כי תתפשט ההשגחה על כל פרטי אישי הבריאה אף על הצומח".
23. ויקרא רבה, ל, ד.

> החי. הוא מלא טורפים, אשר החזק רומס את החלש ממנו, והעצים המשמשים את בנין היער ועומדים בתור מגינים על ההויה, הגנוזה בסבכי היערים, הרי הם כמתאבלים על גורל הויתם, להיות מוכנים לסוכך על עולם מלא רשע ושוד. הנה בהופיע אור ה' המלא צדק ומשפט, בהתפשטותו בהויה כולה, מיסוד קדושת האדם, אשר תתפשט על כל היקום להעמידו במצב המתאים לצדק ומישרים, הכל ימלא רינת קודש. ואז ירננו עצי היער מלפני ד' כי בא לשפוט את הארץ, וימצאו אז את צביונם המלא.[24]

ואכן, היער סימל בעת העתיקה את השממה והחורבן והאנושות חששה מחיות היער, מהווה בעידן המודרני מקור לחיים טבעיים ובריאים. ארגונים שונים "נלחמים" על קיום יערות בעולם כולו וזאת כדי לשפר את איכות הסביבה, מונח מודרני כשלעצמו. החורש והיער משמשים "ריאות ירוקות" לסביבה העירונית הדחוסה, והאקולוג פ' סמית הגדיר את היערות כ"הישג הגדול ביותר של האבולוציה האקולוגית"[25]. את תפקידיו השונים של היער הגדיר חוקר ארץ ישראל עזריה אלון, והוא חילק את התפקידים לשלוש קטגוריות:

א. תפקידים ישירים: שיפור נוף הארץ, יצירת ירק בנוף השומם ויצירת אתרי בילוי ונופש.
ב. תפקידים עקיפים: עצירת הנגר של מי החורף ושיפור מאזן המים, עצירת הסחף, מניעת התפשטות שריפות, הודות לקווי האש, שיפור האקלים הסביבתי ותרומה לביטחון.
ג. תפקידים זמניים: יצירת חזקה בשטחי קק"ל והמדינה, יצירת עבודה בעונות של חוסר עבודה, או למען חסרי מקצוע, יצירת בסיס ראשוני להקמת ישובים.[26]

ה. קיום מצוות ישוב ארץ ישראל בנטיעת יערות

הרמב"ן בהגדירו את מצוות ישוב ארץ ישראל מציין שני מרכיבים: "שלא נעזבנה ביד זולתינו מן האומות או לשממה". ריבונות יהודית באה לידי

24. עולת ראיה, א, עמ' רי.
25. Jounal of Foresty December 1970 הובא במאמרו של מ' קולר להלן הערה 25.
26. עזריה אלון, "הרהורים וערעורים על מדיניות היעור", טבע וארץ, כרך יג, (אב-אלול תשל"א), עמ' 204-205. ראו עוד שם מאמריהם של מ' קולר ודן חת על מדיניות היעור, ומאמרו של א' יוספי על היער בחברה המודרנית.

ביטוי בשלטון יהודי הבא לידי ביטוי בשני המרכיבים: א. אין שליט זר. ב. הארץ מיושבת ואינה שממה. שממה, עפ"י רמב"ן, מורה על חוסר בעלות - הפקרת הארץ.[27]

לאור דברי רמב"ן ניתן לומר שנטיעת עצי סרק היא חלק ממצוות ישוב ארץ ישראל, על ידי הפרחת השממה ותפיסת חזקה על חבלי ארץ. ואף שהציווי "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" לא כולל עצי סרק, אין נטיעת עצי סרק פחותה מבנין בתים בארץ ישראל.

זאת ועוד, הרב יעקב אריאל נדרש לשאלת עקירת עצי סרק בזמננו, ובהגדרת השאלה הוא דן מהי הסיבה שהתורה אסרה דוקא עקירת עצי מאכל, האם חשיבות העץ הוא פריו, או שימושו והנאתו? לאור זאת אם בימינו יש חשיבות לעצי הסרק אולי יחול בהם אותו דין? בגוף תשובתו מחלק הרב בין תקופתנו לתקופת המקרא:

> בזמן שהתורה דיברה עליו [על עץ מאכל], קרי בכיבוש הארץ, היו בארץ ישראל עצי סרק רבים, והיה צורך לנטוע במקומם עצי מאכל, כמבואר על דרך הפשט "עלה לך היערה ובראת לך שם ו" (יהושע יז, טו). ועל כניסתם לארץ אמרה התורה "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל", ודרשו במדרשים שיש מצוה לנטוע עצי מאכל. כאמור, עצי הסרק היו רבים בארץ, והיה צורך להעדיף את עצי המאכל על עצי הסרק. אך בימינו נשתנו הטבעים, עצי פרי דורשים מים וטיפול מיוחד, ואפשר לייבא פירות גם מחו"ל, או לגדלם באזורים המתאימים לכך מבחינת תנאי הקרקע, המים והאקלים, ואילו עצי הסרק נוחים יותר לגידול, ואינם דורשים תנאים מיוחדים, ומים רבים - אין, והארץ חשופה לצעריגו, אחרי שנות החורבן הארוכות. א"כ יש מקומות שעצי הסרק הנותנים צל ונוי עדיפים מעצי מאכל. גם מבחינת הפרנסה יש בהם לספק פרנסה, באזורים מסוימים, אולי יותר

27. רמב"ן סהמ"צ מ"ע ד. מעניין הוא ששני מרכיבים אלו, הוזכרו בדברי ראש ממשלת ישראל דוד בן גוריון בעת פתיחת מושב הכנסת השניה. בדבריו הוא הגדיר את תפקידה של קרן קיימת לישראל טרום הקמת המדינה ואת תפקידה לאחר הקמתה. תפקידה ראשוני של קק"ל היה גאולת אדמות הארץ מידי הערבים, ועתה כשארץ ישראל היא בשלטון יהודי תפקידה של קק"ל להפריח את השממה.

> מעצי מאכל, וא"כ יתכן שלאחר השינוי שחל בארץ ישראל ההתייחסות לעצי הסרק תהיה שונה.[28]

על דברי הרב יש להוסיף את החשיבות האקולוגית החשובה הקיימת ביערות כריאות ירוקות[29], כפי שהובא לעיל. דברים אלו תואמים את דברי רמב"ן בחידושיו לגמ' בבבא בתרא כד ע"ב, שמציין שדיני ההרחקות שבמשנה טעמן משום נוי העיר, והן תקפות רק בארץ ישראל משום נויה של ארץ ישראל. ולכן ניתן לומר שהסיבות האמורות לעיל מאששות את הסברא שגם בנטיעת יערות בזמן הזה יש קיום מצוות ישוב ארץ ישראל. הרב אריאל מציין בסוף תשובתו, שאמנם הוא לא מצא מקור לסברא המכלילה את נטיעת עצי סרק בכלל עצי מאכל "ולכן יש להניח שמה שכתבה התורה על עצי מאכל במקומו עומד".[30] והוא מוסיף: "אך מכיון שמסברא יש לומר שגם עצי סרק יש להם חשיבות דומה כיום, י"ל שהסברא נותנת שאותו איסור שחל על עצי מאכל יחול גם על עצי סרק. וסברא יש לה דין דומה לדאורייתא, לפעמים (עי' ב"ק מו ע"ב, נדה כה ע"ב)".[31]

ו. תפילת הנוטעים

במאמר זה הובאה דוגמא לנסיון שלא הצליח לנטיעת יער בשיתוף עם חוגים חרדיים, וכפי שהוסבר לעיל הנימוק לכך אינו רק מטעמי הלכה. הסיבה לכך היא אי הכרה במפעל הציוני כאתחלתא דגאולה. קבלת נוהג הנטיעות מצאנו בקרב יהודים דתיים המזוהים עם המפעל הציוני, וביטוי לכך הוא מתן משמעות "דתית" למנהג הנטיעות. קונטרסים שונים יצאו לאור במסגרת תנועת בני עקיבא ובמסגרת משרד הדתות המלקטים את מנהגי יום ט"ו בשבט.

28. הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, חלק ד, סימן יג, עמ' 122. (הערת העורך: ראה עוד מאמרו של הרב יעקב אריאל, בספר זה. מאמר נוסף, ראה: הרב יהודה הלוי עמיחי, "עקירת עצי סרק", התורה והארץ, ד (תש"ס) עמ' 245-251.
29. שיקול זה נזכר בתשובת הרב נתן צבי פרידמן, "נטיעת אילני סרק בשביעית", התורה והמדינה, ד (תשי"ב), עמ' קפא-קפד, הדן אם מותר לטעת אילני סרק בשביעית, במסגרת תוכנית הייעור של קק"ל לאחר מלחמת השחרור, הייעור משמש לבטחון, מקור תעסוקה, מקור לחומרי גלם לתעשיה, ומשפר את האקלים בארץ. תשובה זו מופיעה גם בשו"ת נצר מטעי, תל אביב תשי"ז, סי' כח.
30. שם, שם.
31. שם, שם.

בקונטרס "סדר ט"ו בשבט – מנהגי היום תפילותיו וברכותיו", שהופק ע"י משרד הדתות, בשנת תשט"ז, מובאים מנהגים שונים ליום ט"ו בשבט. הסעיף האחרון של הקונטרס כותרתו: "מנהג המדינה, חג הנטיעות". ולהלן תוכן דבריו:

> מנהג ארץ ישראל תורה, כל שכן מנהג ישראל בארץ ישראל, כל שכן מנהג טוב ויפה ונהדר. כי הנטיעה מתוך שמחה מעוררת בלבבות הרכים את אהבת המולדת וחיבת הארץ, ומחדירה בם אהבת הטבע וחיבת החקלאות ולא עוד אלא שדרשו רבותינו, זכרם לברכה (ב"ויקרא רבה פרשת "אמור"): גדולה נטיעה שהרי מתחילת ברייתו של עולם לא נתעסק הקדוש ברוך הוא אלא במטע תחילה, כמו שנאמר (בראשית ב, ח): "ויטע ה' גן בעדן". כל שכן נטיעה של ארץ ישראל. ש"אמר להם הקדוש הרוך הוא לישראל: אף אתם כשאתם נכנסים לארץ ישראל לא תתעסקו אלא במטע תחילה, שנאמר (ויקרא, יט, כג) "כי תבואו אל הארץ ונטעתם".[32]

בהמשך, מובא מנהג שאינו מוכר לרבים. הראשון שנטע אילנות בארץ ישראל הוא אבי האומה, אברהם אבינו, ומעניין שהיה זה אילן סרק. ולכן פתיחת טקסי הנטיעות במדינת ישראל, נעשתה בבאר שבע, ובמסגרת טקס זה נאמרה "תפילת הנוטעים":

> בשנת כיבוש באר שבע ע"י צבא הגנה לישראל יצאו לשם שלוחי הציבור ומוסדות החינוך בט"ו בשבט, ונטעו אשל בבאר שבע על שם הכתוב: "ויטע אשל בבאר שבע ויקרא בשם ה' אל עולם" (בראשית כא, לג). וכד[א]י להזכיר על הנטיעות החדשות את אבי האומה אברהם אבינו. מאז חודש המנהג כי מדי שנה בשנה, בערב חג הנטיעות, אור ליום ט"ו בשבט, ראש השנה לאילנות, עולים ל"אשל אברהם" בבאר שבע, ביחוד חברי ארגוני הנוער הדתיים, במקום שם מתאספים גם תושבי באר שבע, חכמיה ורבניה ולאחר תפילת המנחה קורא הרב "מרא דאתרא" של באר שבע את "תפילת הנוטעים" מתוך מגילת קלף. ומכאן פותחים מפעל המטע של חג הנטיעות ברחבי ישראל ומטעם הקרן הקיימת לישראל.[33]

32. עמ' יז-יט.
33. שם.

מהי תפילת הנוטעים? תפילות שונות מסמלות את שיבת עם ישראל לארצו וכינון שלטון יהודי בארץ ישראל, והידועות הן "מי שברך למדינת ישראל" ו"מי שברך לחיילי צה"ל". פחות ידועה היא "תפילת הנוטעים" השייכת לקבוצת תפילות זו. שני נוסחים עיקריים מצויים לתפילת הנוטעים, הנוסח הארוך והנוסח הקצר.

הנוסח הארוך חובר על ידי הרב מרדכי הכהן מירושלים, והופיע לראשונה בחוברת העוסקת במנהגי ט"ו בשבט בשנת תשט"ו. התפילה כתובה בלשון המשלבת את נוסח התנ"ך, המדרש והתפילה. תפילה זו פחות ידועה, וכפי שכותב בן מחבר התפילה: "נדמה לנו שאף תפילה זו היא ארוכה מדי, ואם אמנם יעודה הוא לימים ארוכים, הרי אין ספק כי יחולו בה קיצורים".[34]

תפילת הנוטעים

מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית, עליונים ותחתונים בריות וצמחים וכל יציר נוצר. וגן בעדן מקדם נטעת ואילנות ודשאים הצמחת בצביונם וחביונם. ובראת אדם מן האדמה ותחוננהו בינה והשכל לעבדה ולשמרה, לאכול מפריה ולשבוע מטובה, להחיות נפש כל חי, והיה פרי הארץ למאכל ולמחיה ועלהו לתרופה ולעידון ולעינוג, יוסיפו כוח ועצמה ירבו. וזמן חנטה והתחדשות לאילנות קבעת, קץ ותכלית נטיעות שנה בשנה, זה היום ט"ו בשבט, ראש השנה לאילן.

ובכן יהי רצון מלפניך שתחדש עלינו שנת הנטעים הבאה עלינו לטובה, ותן טל ומטר בעתו וצווה יורה ומלקוש בזמנו ותישפות שפע גשמי ברכה רצון ונדבה על פני האדמה, אם כל חי, תלמיה רווה נחת גדודיה. וכל אילן וכל שתיל וכל צמח וכל נטע וכל פרי וכל שיח עומדים לפניך היום בתפילה, ואתה יוצר כל ומחיה הכל רצה נא עתירתם וקבל הגיגם ופקדם לחיים ולבריאות, הנב תנובתם, דשנם והפריחם. היום תאמצם, היום תגדלם, יציצו גם יפריחו סלה. ושמור עליהם מכל משמר מראשית השנה ועד אחרית שנה. הושע נא זית מנשל, כרם מתולעת, מגד מצלצל, פרות משידפון הושע נא. וביום זיכרון מטעים הזה זכור ופקוד לטובה ולברכה את כל עמך בית ישראל. ותבורכנה ידי כל אחינו המחוננים עפרות ארצנו, כי האדם עץ השדה. זכרנו ה' אלוהינו בו לטובה, לחיים ולא למוות, לשובע ולא לרזון, לשלום ולא למלחמה, לאהבה ולא למשטמה.

ואתה החילות להראות לעמך את כבודך בתחיית ארצנו והקמת מדינתנו

34. פנחס פלאי, "תפילות ישראליות חדשות", מחניים, (תש"כ), עמ' 141.

ראשית צמיחת גאולתנו. לב טהור ברא לנו אלוהים ורוח נכון חדש בקרבינו, שמחנו בבניין ארצך והשישנו בעבודת אדמתך והארץ הנשמה תעבד תחת אשר היתה שממה לעיני כל. ויקוים בנו דברי חוזך וידעו הגויים אשר יישארו סביבותיכם כי אני ה' בניתי הנהרסות נטעתי הנשמה. אני ה' דיברתי ועשיתי.

ברוך הבורא בריות טובות ואילנות טובים להנות בהם בני אדם.

הנוסח הקצר הוא נוסח התפילה, המובא בשם הרב ב"צ חי עוזיאל, הראשון לציון והרב הראשי לישראל תחת השם: "תפילת הנוטעים על אדמת ישראל". בשלב זה לא מצאתי התייחסות של הרב עוזיאל לתפילה זו, וכן לא מצאתי תיארוך לחיבור תפילה זו. התפילה מופיעה בחוברות שונות של קק"ל, ובספר הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה.[35]

אבינו שבשמים

בונה ציון וירושלים

ומכונן מלכות ישראל

רצה ה' ארצך

והשפע עליה מטוב חסדיך

תן טל לברכה

וגשמי רצון הורד בעיתם

לרוות הרי ישראל ועמקיה

להשקות בהם כל צמח ועץ

ונטיעות אלה אשר

אנו נוטעים לפניך היום

העמק שורשיהם וגדל פארם

למען יפרחו לרצון

בתוך שאר עצי ישראל

לברכה ולתפארה

וחזק ידי כל אחינו

העמלים בעבודת אדמת הקודש

35. הרב יהודה שביב, "סדרי תפילה תחינה ורינה", בתוך: הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה, (עורכים: א' ורהפטיג, ש' כץ), ירושלים תשס"ב, חלק ב, עמ' 544-545.

והפרחת שממתה
ברך ה' חילם
ופעל ידם תרצה
השקיפה ממעון קודשך מן השמים
וברך את עמך את ישראל
ואת האדמה אשר נתת לנו
כאשר נשבעת לאבותינו

הרב בן ציון קריגר

אילנות ארץ ישראל ופירותיה

ראשי פרקים

מבוא
א. הנטיעה בארץ ישראל כנטיעות גן עדן
ב. ארץ ישראל — גן עצי פרי, מצרים — גן ירק
ג. עץ הדעת חיטה היה
ד. מלחם שעורים ועד מנחה חדשה
ה. וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה
ו. ונאכל מפריה
ז. ארץ ישראל נותנת פירות בעין יפה — אין לך קץ מגולה מזה

מבוא

בחודש שבט ראש השנה לאילן. באחד בשבט כדברי בית שמאי, ובית הלל אומרים בחמשה עשר בו.

תאריך זה קובע לעניין מעשרות, ערלה ושמיטה. (משנה ראש השנה א, א). אין ברצוננו לדון במאמר זה בפרטי ההלכות הנגזרות מתאריך זה לנושאים שמנינו,[1] אלא להתמקד בצד הרעיוני של ט"ו בשבט כחג.[2] אמרנו חג, כי כך הוא נתקבל במרוצת הדורות, כיום שאין נופלים בו אפיים[3] ושאין קובעים

1. המעונין ימצא סקירה קצרה וממצה בעניין זה אצל: רש"י זוין, המועדים בהלכה, "חמשה עשר בשבט".
2. וכך מכנה אותו הראי"ה קוק במגד ירחים לחודש שבט תרע"א, מאמרי הראיה עמ' 499: "שמחו עצי היער, תריע הבריאה, בהתקדש **חג ראש השנה לאילנות**, טבע הרענן הושב לתחיה".
3. שו"ע או"ח סימן קלו ס"ק ו.

בו תענית,[4] ואף חתן לא מתענה בו,[5] למרות שאין לכל אלו מקור מפורש בחז"ל ובספרות הגאונים.[6]

מזה כמה מאות שנים התפשט המנהג בחלק מקהילות ישראל לערוך סדר ט"ו בשבט ולאכול בו מיני פרות של אילנות, כפי שכתב המגן אברהם (שו"ע או"ח סימן קלא ס"ק לב): "ונוהגין האשכנזים להרבות במיני פרות של אילנות.[7]

בצדק העיר עליו הרב ש"י זוין, המועדים בהלכה עמ' קפה, שדווקא הספרדים מדקדקים במנהג זה יותר, כפי שמובא בלוח ארץ ישראל (לונץ חודש שבט):

> בט"ו בשבט ילמדו הספרדים בישיבותיהם כמעט כל הלילה ויהדרו לאכול מכל מיני פרות הנמצאים בעיר, ולפני אכילת כל פרי ואחריה ילמדו לימודים מיוחדים מלוקטים מתנ"ך וזוהר וגם יתפללו וישוררו תפילות ופזמונים מיוחדים.[8]

מאז חידוש הישוב היהודי בארץ, התקבל המנהג לעסוק ביום זה בנטיעת עצים במרחבי ארץ ישראל.[9] נדמה כי יסודו של מנהג זה בהררי קודש ומכוון לדבר ה'.[10] בשני אלו, בנטיעת עצים ובאכילת פרות נעסוק כאן.

4. שו"ע או"ח סימן תקעב ס"ק ג.
5. שו"ע או"ח סימן תקעג ס"ק א.
6. המקור הקדום ביותר הוא תשובת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פרג) סימן ה, בשם רבנו גרשום מאור הגולה. היא הועתקה גם לשו"ת רבנו גרשום מאור הגולה סימן טז. בתשובה זו הסביר שמכיוון שט"ו בשבט מופיע במשנה יחד עם עוד שלושה ראשי שנים שאין מתענים בהם, הרי גם הוא כמותם. וראה בעניין זה סקירה ממצה בספרו של הרב ש"י זוין, המועדים בהלכה — ט"ו בשבט.
7. בפרי צדיק לט"ו בשבט, שמות עמ' מ ס"ק ג, כתב שלראשונה נזכר מנהג זה בספרו של המהר"ם חאגיז. יש אומרים שהאר"י הוא שהנהיגו בבית מדרשו.
8. ועוד כתב שם הרב זוין שיש על כך ספר מיוחד: "ספר פרי עץ הדר והוא סדר ט"ו בשבט שנהגו בו רבים יראי ה' וחושבי שמו". ומאז נתחברו עוד ספרים וליקוטים רבים כאלה.
9. "יום זה יש בו איזה רושם של יום חגיגה, של התעוררות לתחיה ישובית באה"ק". (אגרות הראי"ה חלק ב אגרת תנג).
10. הגר"א מוילנא השתוקק מאד לעלות לארץ ישראל ולנטוע בה עצי פרי: "יזכני השם יתברך לנטוע במו ידי עצי פרי בסביבות ירושלים, לקיים 'כי תבואו אל הארץ ונטעתם', בסוד קץ המגולה" (חזון ציון, עמ' 139).

א. הנטיעה בארץ ישראל כנטיעות גן עדן

נטיעת עצים בארץ ישראל, מלבד שיש בה ערך אוניברסלי של "לשבת יצרה" כמו לכל נטיעה אחרת בעולם, הרי יש בה גם משום קיום של מצוות ישוב הארץ ששקולה לכל המצוות שבתורה. ואם בעצי מאכל עסקינן, מתפשטת הנטיעה גם לעבר קיום מצוות נוספות, כגון ערלה, תרומות, מעשרות, ביכורים ושמיטה, ובנטיעת דגנים גם לעבר מצוות חלה, עומר, שתי הלחם ועוד.[11]

אחרי עיון בתנ"ך ובחז"ל מתברר שלנטיעת עצים בא"י יש משמעות הרבה יותר גדולה ומקיפה.

כשהתורה מצווה אותנו על איסור ערלה, היא משמיעה לנו גם כי טוב וחשוב ואף חובה לנטוע עצים בארץ ישראל: "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל" (ויקרא פרק יט, כג). כך פירש זאת רבי חיים בן עטר בפרושו אור החיים:[12]

> ג' מצוות נאמרו כאן, א. ביאת הארץ על דרך אומרם (כתובות קי ע"ב) הכל מעלין לארץ ישראל וכו'. ב. לנטוע כל עץ מאכל לשבח הארץ.[13] ג. לנהוג שני ערלה.

חז"ל בעקבות פסוק זה, העלו על נס את נטיעת עצי המאכל בארץ והשוו אותה לנטיעת הגן הראשון בעולם על ידי בורא העולם: כך נדרש בויקרא רבה (מרגליות) פרשה כה, ג:

11. הרמב"ם בהלכות ע"ז י, ג כותב שאין מוכרים ואין משכירים שדה לעכו"ם בא"י מפני שמפקיעה מן המעשרות.
12. ידועים ומפורסמים דברי החת"ם סופר בחידושיו לסוכה לו ע"א הכותב שהפסוק 'ואספת דגנך', הוא בבחינת מצווה, וכשם שאין מצוות תלמוד תורה דוחה מצווה עוברת כגון תפילין, כך אינה דוחה מצוות ואספת דגנך. וראה עוד אריכות דברים בעניין אצל הרב ישעשכר טייכטל, אם הבנים שמחה, עמ' קצב-קצח.
13. כתב הרב שמואל מוהליבר: "וחלק ישוב הארץ ג"כ יתחלק לשלוש מדרגות: א. נטיעת כרמים ופרדסים והוא הישוב היותר גדול. ב. בניין בתים. ג. זריעת תבואה וירקות". ומקורו הוא הפסוק הזה: "כי תבואו אל הארץ ונטעתם. (שיבת ציון עמ' 11). בדומה לכך כתב הרב ישעשכר טייכטל, אם הבנים שמחה עמ' קצט: "כוונתו (של האור החיים) בזה מבוארת, דבאמת עיקר המצוה הוא בהשתדלות ישוב הארץ בנטיעות ובניין, ועל זה בא הלשון "ונטעתם", שאמר הכתוב בלשון מוחלט, שזה עיקר המצוה".

> ר' יהודה בר' סימון פתח: "אחרי ה' אלוקיכם תלכו" (דברים יג, ה). אמר רבי יהודה בר סימון: וכי איפשר לאדם לבשר ודם להלוך אחרי הקב"ה, אותו שכתב בו: "בים דרכך ושבילך במים רבים" (תהלים עז, כ), ואת אמרת אחרי ה' אלוקיכם תלכו?
>
> "ובו תדבקון" (דברים שם יג, ה): וכי אפשר לבשר ודם לעלות בשמים ולהדבק באש, אותו שכתב בו: "כי ה' אלוקיך אש אכלה"? (דברים ד, כד) ואת אמרת ובו תדבקון? אלא מתחילת ברייתו שלעולם לא נתעסק אלא במטע תחילה, הדא הוא דכתיב: "ויטע ה' אלוקים גן בעדן" (בראשית ב, ח), אף אתם כשאתם נכנסין לארץ ישראל לא תתעסקון אלא במטע תחילה, הה"ד 'כי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל'.[14]

גירוש האדם מגן עדן גרם לריחוקו ובידודו מבורא העולם. עד לחטאו של האדם, התהלך ה' בתוך הגן במחיצתם של אדם וחוה, והם לא זעו ולא נבהלו ולא התביישו מפניו, ואילו לאחר חטאם הם התחבאו בתוך עץ הגן מפני פחד ה' ומהדר גאונו. עתה עם בואם של ישראל לארץ, נוצרה הזדמנות גדולה לחזור אל ה' ולהידבק בו, על ידי נטיעת גן חדש בא"י, שיהיה מעין הגן הקדמון בעדן.

כמובן שלא די בנטיעת גן בלבד, אלא גם בהליכה בחוקות ה' ובשמירת מצוותיו,[15] ואז תתקיים ההבטחה הגדולה ויקרא כו, ד-ו, י-יב:

> ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו.[16] והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע ואכלתם לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם. ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין

14. הרב יהודה אסאד, שו"ת יהודה יעלה חו"מ סימן עז, כתב שמדרש זה הוא המקור לדעת הרמב"ם בהלכות דעות ה, יא שאדם צריך קודם לנטוע כרם ואחר כך לבנות בית ולבסוף לשאת אשה. גם מהמדרש תנחומא קדושים אות ח, עולה שהנטיעה איננה רק הכשר למצוות ערלה אלא מצווה בפני עצמה: "כי תבואו אל הארץ ונטעתם, אמר להם הקב"ה לישראל אע"פ שתמצאו אותה מליאה כל טוב, לא תאמרו נשב ולא נטע אלא הוו זהירין בנטיעות שנאמר ונטעתם כל עץ מאכל".
15. כשם שנצטווה האדם בגן עדן, שכן לפי חז"ל בסנהדרין נו ע"ב היה כלול בציווי "מכל עץ הגן אכל תאכל", גם ציווי על שבע מצוות בני נח.
16. כתב שם הרמב"ן: "הקדים דבר הגשמים, כי בבואם בעתם כאשר יאות יהיה האויר זך וטוב והמעינות והנהרות טובים, ויהיה זה סיבת בריאות לגופים, והפרות כולם ירבו ויתברכו בהן כאשר יאמר "ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו", והנה עם זה לא יחלה האדם ולא יהיה בהם משכלה ועקרה ובבהמתם, וימלאו ימיהם כי בהיות הגופים גדולים ובריאים יתקיימו כימי האדם, והנה היא גדולה שבברכות".

> מחריד והשבתי חיה רעה מן הארץ[17] וחרב לא תעבר בארצכם. ... ואכלתם ישן נושן וישן מפני חדש תוציאו. ונתתי משכני בתוככם ולא תגעל נפשי אתכם. והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם.

הבטחה זו מחזירה אותנו לגן עדן, כפי שכתב שם רש"י:

> והתהלכתי בתוככם — אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני? תלמוד לומר "והייתי לכם לאלוקים".[18]

כשהתורה הבטיחה להביא אותנו אל ארץ טובה ורחבה אשר לא במסכנות נאכל בה לחם, כוונתה הייתה לארץ שאוכלים בה לחם ללא זעת אפיים, ללא יגיעת כפיים, ללא עצבות ורוב וכעס, אלא בשמחה ובטוב לבב, כפי שמתואר במדרש תנחומא (בובר), פרשת קדושים סימן ז:

> "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" (ויקרא יט, כג), זה שאמר הכתוב: "ועתה לא כימים הראשונים אני לשארית העם הזה נאם ה' צבאות. כי זרע השלום, הגפן תתן פריה והארץ תתן את יבולה והשמים יתנו טלם והנחלתי את שארית העם הזה את כל אלה" (זכריה ח, יא-יב). מהו לא כימים הראשונים? כיון שיצאו ישראל ממצרים, והיו מהלכין במדבר, והוריד להם את המן, והגיז להם שליו, והעלה להם את הבאר, והיה כל שבט ושבט עושה לו אמת המים, [וממשיכה מן הבאר], ומכניסה אצלו, והיה [כל אחד ואחד] נוטע תאנים וגפנים ורמונים, ועושין פרות בני יומן, כשם שהיה מתחילת ברייתו של עולם, "עץ פרי עשה פרי למינו" (בראשית א, יא).
>
> אילו זכו בני אדם, עד עכשיו כך היה, אדם נוטע אילן ועושה פרות מיד. כיון שחטא אדם נתקללה האדמה שנאמר: "ארורה האדמה בעבורך" (שם בראשית ג, יז), מכאן ואילך "בעצבון

17. כתב שם הרמב"ן: "כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון אין חיה ורמש ממית אדם".
18. הראשונים תמהו מדוע אין התורה מבטיחה לנו שכר לעולם הבא אלא רק גמולים בעולם הזה, וראה דבריו הארוכים של הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ט, אבל אם פרוש הדברים שנחזור למציאות של גן עדן, הרי שגם המוות יחלוף מן העולם, וארץ ישראל תהיה בבחינת העולם הבא.

תאכלנה כל ימי חייך" (שם בראשית ג), זרע חטים ומצמיחה דרדרים, שנאמר: "וקוץ ודרדר תצמיח לך" (בראשית ג, יח).

א"ל הקב"ה למשה, אמור להם לישראל כשתכנסו לארץ ישראל אני מחזיר לכם את כל הטובה, שנאמר "כי ה' אלוקיך מביאך אל ארץ טובה ורחבה ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם" (דברים ח, ז-ט).[19]

כיון שבאו לארץ ישראל התחילו חוטאים, שנאמר "ותבאו ותטמאו את ארצי" (ירמיה ב, ז). ולא היתה עושה פרות כראוי, היו זורעין הרבה ומביאין מעט, שנאמר "זרעתם הרבה והבא מעט" (חגי א, ו), למה? שביטלו את הביכורים. "אכול ואין לשבעה" (שם), משבטל לחם הפנים. "שתו ואין לשכרה" (שם), משבטל ניסוך היין. "לבוש ואין לחום לו" (שם), משבטלו בגדי כהונה. "והמשתכר משתכר אל צרור נקוב" (שם), משבטלו עושי צדקה.

אבל לעתיד לבא אין הקב"ה עושה כן, שנאמר: "ועתה לא כימים הראשונים אני לשארית העם הזה נאום ה' צבאות, כי זרע השלום הגפן תתן פריה והארץ תתן את יבולה והשמים יתנו טלם והנחלתי את שארית העם הזה את כל אלה" (זכריה ח, יא-יב).

לדעתו של רבי מאיר הנטיעה בארץ ישראל אמורה הייתה להיות כל כך טובה ומשובחת, עד שטעם העץ היה צריך להיות כטעם פריו. כך בגמ' בסוכה לה ע"א:

תנו רבנן: 'פרי עץ הדר' (ויקרא כג, מ) — עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה אתרוג. ואימא פלפלין? כדתניא, היה רבי מאיר אומר: ממשמע שנאמר (ויקרא יט, כג): 'ונטעתם כל עץ' איני יודע שהוא עץ מאכל, מה תלמוד לומר עץ מאכל? — עץ שטעם עצו ופריו שוה.

19. בילקוט שמעוני ירמיהו רמז שכח, נאמר: "זה שאמר הכתוב 'אם ישמעו ויעבדו יכלו ימיהם בטוב... ואם לא ישמעו בשלח יעבורו' (איוב לו, יא-יב), אם שומעים ישראל להקב"ה ועובדין אותו אמלא ימיהם בטובה יבלו בטוב ימיהם. אתה מוצא שתי שנים עשתה הארץ פירות מרובים מה שלא עשתה כל ימות העולם, שנה אחת בכניסתן לארץ 'ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת' (דברים ו, יא). שנה אחת שגלו מן הארץ דכתיב: 'ועשרה אנשים נמצאו בם ויאמרו אל ישמעאל אל תמיתנו כי יש לנו מטמונים בשדה חטים ושעורים' (ירמיהו מא, ח), שלא היה להם מקום היכן ליתן והיו טומנים אותם בשדה".

נשלים הדברים בפתגמו של הראי"ה קוק לחודש שבט (שנת תרע"ד):

חשק נטיעת האילנות

נובע מחפץ הטבת הדורות הבאים,

המובלט בתקפו בעץ החרוב.

ב. ארץ ישראל — גן עצי פרי, מצרים — גן ירק

בני ישראל יצאו ממצרים על מנת להגיע לארץ זבת חלב ודבש. מה בין ארץ מצרים לארץ ישראל? בני ישראל התגעגעו למצרים אל הדגים, הקישואים והאבטיחים ככתוב בבמדבר יא, ה:

> זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם[20] את הקישואים ואת האבטחים ואת החציר ואת הבצלים ואת השומים.[21]

אין בכל דבריהם שום איזכור לפרות עץ. גידולי מצרים הם פרות האדמה השורצים על הארץ או בתוכה. גם הדגה שורצת על המים ובתוכם. לעומת זאת ארץ ישראל היא גן עצי פרי, ככתוב בדברים ח, ז:

> כי ה' אלוקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר. ארץ חיטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש.

הבחנה נוספת מצאנו בין ארץ ישראל לארץ מצרים בדברים יא, יא-יב:

> כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק[22]. והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים.

הוי אומר, ארץ מצרים היא כגן ירק, שצריך לזורעו ולהשקותו בכל שנה מחדש, לעומתה ארץ ישראל היא גן עצי פרי שמושקה על ידי בורא העולם, ללא עמל וטורח מצדנו.

20. חנם מן המצוות, אך תמורת עבודת פרך.

21. לעומת זאת נצטוו המרגלים לבדוק: "היש בה עץ אם אין?". וכשהם חזרו הם אמרו: "וזה פריה".

22. אחאב רצה להפוך את כרם נבות לגן ירק ולכן סירב נבות לתת לו את הכרם, כי גן ירק שימש בימים ההם כמקום ע"ז (תוס' סנהדרין דף כ ע"ב). ואפשר לומר גם שהוא סירב להוריד את מעמד הכרם מגן עצי פרי לגן ירק שהוא נחות במעמדו.

בסמוך לכך מבטיחה התורה שאם נשמע אל מצוות ה' ונעבדהו בכל לבבנו ובכל נפשנו, הוא יתן לנו גשם בשפע, כך שנוכל לאסוף את הדגן והתירוש והיצהר (עצים מתוך שבעת המינים) בנחת ובקלות, ועשב השדה (=גן ירק) יהיה לבהמה.[23] דגן תירוש ויצהר הם מהדברים שנשתבחה בהם ארץ ישראל והם המעידים על קדושתה, כי רק הם חייבים בתרומות ומעשרות מהתורה.[24] הם גם המעידים על טובה, כי עליהם נאמר: "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך" (דברים ח, י). גם מצוות ביכורים חלה מהתורה רק על שבעת המינים. לעומת זאת מצטיינת מצרים בעשב השדה, בפרות האדמה, בכל השורץ על הארץ כמו הנחש שהוא סמל הרע והחטא ובעטיו גורשנו מגן עדן.

גם סנחריב מלך אשור הבין שמעלתה של ארץ ישראל היא בהיותה ארץ דגן תירוש ויצהר, והבטיח ליהודים באמצעות רבשקה, שהוא ימיר אותה להם בארץ אחרת כמותה. כך במלכים ב יח, לב:

> עד בואי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם, ארץ דגן ותירוש, ארץ לחם וכרמים, ארץ זית יצהר ודבש וחיו ולא תמותו.

וכן מצאנו בנבואות שונות של הנביאים שמיקדו את נבואות הנחמה בחזרת הדגן, התירוש והיצהר, כך בירמיהו לא, יא:

> ובאו ורננו במרום ציון ונהרו אל טוב ה' על דגן ועל תירוש ועל יצהר ועל בני צאן ובקר והיתה נפשם כגן רוה ולא יוסיפו לדאבה עוד.

וכן הוא בנבואת הושע ב, כג-כד:

> והיה ביום ההוא אענה נאם ה' אענה את השמים והם יענו את הארץ. והארץ תענה את הדגן ואת התירוש ואת היצהר והם יענו את יזרעאל.[25]

23. ראה פרי צדיק (שמות לט"ו בשבט סימן א) שכתב שכך גם היה בתחילה לפני חטא האדם הראשון, שפרי העץ היה לאדם ועשב השדה לבהמה ורק אחרי החטא נאמר לאדם: "ואכלת את עשב השדה".
24. ככתוב בבמדבר יח, יב: "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים".
25. וראה עוד: דברים כח, נא; יואל א, י; יואל ב, יט; חגי א, יא; נחמיה ה, יא; דברי הימים ב לב, כח.

ג. עץ הדעת חיטה היה

ההנחה שהינחנו שארץ ישראל היא גן עצי פרי, אינה עולה לכאורה בקנה אחד עם הכתוב "ארץ חטה ושערה", ועם הכתוב "ארץ דגן ותירוש", שהרי אלו אינם עצים אלא קרובים יותר אל עשב השדה, שבו הצטיינה דווקא מצרים. אלא שהחיטה והשעורה היו עצים ויהיו עצים, והם אולי מסמלים יותר מכל את יחסי הגומלין שבין האדם והעץ, "כי האדם עץ השדה". כך סובר רבי יהודה בגמרא בסנהדרין ע ע"ב:

> רבי יהודה אומר: חטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן.[26]

על פי דעת רבי יהודה מובן גם העונש שהוטל על האדם "ואכלת את עשב השדה", ו-"בזעת אפיך תאכל לחם", כי עד עכשיו הוא אכל את הלחם כפרי בשל ישירות מן העץ, ומעתה הפך העץ הזה לעשב השדה, וכדי לאכול ממנו הוא צריך להזיע קשות, לחרוש ולזרוע ולקצור כל שנה מחדש, ולעבדו מעשב ללחם על ידי שורה ארוכה של מלאכות הפת. ברם השינוי לא חל רק בעץ אלא גם באדם שנתגשם ונדרדר עד למדרגת החמור כדברי הגמ' בפסחים קיח ע"א:

> אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לאדם: "וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה" (בראשית ג, יח), זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו: רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד? כיון שאמר לו: "בזעת אפך תאכל לחם" (בראשית ג, יט) — נתקררה דעתו.

אכן הייתה לאדם הרגשה נכונה, שהוא נפל למדרגת החמור, עד שניחמו הבורא שיש בידו להעלות את מאכלו ואת עצמו למדרגת אדם אוכל לחם, אלא שבינתיים זה כרוך בעמל רב.

ד. מלחם שעורים ועד מנחה חדשה

כיצד ומתי יבוא השינוי והתיקון הגדול? בויקרא כג, י נאמר:

> דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר

26. ראה בפרי צדיק לט"ו בשבט שכתב בשם תיקוני זוהר (תיקון כד, ותיקוני זוהר חדש דף קז ע"ב) שהדעות השונות על מהותו של עץ הדעת, אם חיטה היה או גפן או תאנה, כולם נכונות, שהעץ הכיל בתוכו את כולם והמחלוקת הייתה מהיכן היה תחילת קלקולו של האדם.

> אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן.

תחילתה של מצווה זו היא ממחרת הפסח, המשכה בספירת חמישים ימי העומר וסיומה בהקרבת מנחה חדשה בחג השבועות. מה טעמה של מצווה זו? החינוך (מצווה שז) נקט שהספירה באה להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו,[27] אך כיצד קשור עניין זה לארץ ישראל, למנחת העומר ולמנחה החדשה? כותב הרב משה אלשיך, בפירושו תורת משה שם:

> ועל כן עומר הפסח הוא של שעורים מאכל בהמה, כי עדיין לא היטהרו ובהמה המה להם, אך בהיטהרם בחג השבועות[28], אדם הם, ויביאו מנחה חדשה לה' שתי הלחם מן החטים.

הרב יחיאל מיכל אפשטיין, ערוך השולחן, או"ח סימן תפט, ג מצרף את שני הטעמים יחדיו:

> יש לומר דעיקר הספירה הוא למתן תורה,[29] כמו שמנו ישראל מקודם לפי המדרש שהבאנו. אך הקב"ה צוה להביא קרבנות בתחילת המניין מעומר שעורים ובסופו מחטים להורות, דבלתי התורה אנחנו כבהמות נדמה שמאכלן שעורים, כמו שאמרו בסוטה שקרבן סוטה הוא מן השעורים, היא עשתה מעשי בהמה לפיכך קרבנה מאכל בהמה. וכשקבלו ישראל התורה הוי דמות אדם להנה, ולכן קרבנם מן החטים מאכל אדם, ולכן צותה התורה למנות לקרבן, אבל עיקר הכוונה הוא למתן תורה, ולכן המצוה גם בזמן הזה.[30]

אך המנחה החדשה היא הרבה יותר מסתם לחם חיטים, שהוא בבחינת מאכל אדם. היא רומזת למצב עולמי חדש,[31] שבו החיטה תחזור להיות עץ, ואיש

27. הכוונה ליום מתן תורה שהוא התכלית של יציאת מצרים. דברים דומים בספר שיבולי הלקט בערוגה השמינית.
28. בעל אור החיים מוסיף, שלכן הספירה הינה שבעה שבועות, כמו הספירה של אשה נידה שסופרת שבעה ימים כדי להיטהר ולהיות ראויה לבעלה.
29. ערוך השולחן כתב שלמאן דאמר שעיקר המצווה קשור לקרבן, מצוות הספירה כיום היא מדרבנן, אבל למאן דאמר שעיקר המצווה קשור למתן תורה, המצווה כיום מדאורייתא כפי דעת הרמב"ם.
30. אולם צריך להדגיש שיש מרכיב נוסף למצווה והוא א"י. ושלושתם יחד א. ארץ ישראל, ב. העומר והמנחה החדשה, ג. התורה, יביאו אותנו ממצב של בהמה למצב של אדם.
31. "העולם עומד לעלות ממעל למצב עבודת האדמה, בצורתה האמללה, שתאר קללה יש לה. הזריעה וכל עמלה, הזריה, והניכוש שקדם ליצירה, כל אלה תוצאות של נפילה הן,

החומר הירוד — לאיש המעלה, כדוגמת האדם לפני החטא. כל זאת למדנו מדברי הגמרא בראש השנה טז ע"א:

> אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא:...ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת — מפני שעצרת זמן פרות האילן הוא, אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פרות האילן.

רש"י שם מסביר את הקשר בין שתי הלחם לבין פרות האילן:

> ואני שמעתי דרבי יהודה לטעמיה,[32] דהא אזלא כמאן דאמר בסנהדרין (ע ע"ב) עץ שאכל אדם הראשון חטה היה.[33]

כשם ששתי הלחם מביאים ברכה לפרות האילן, כך קיום מצוות האילן מביא ברכה לתבואות הארץ כפי שכתוב ביחס לערלה בויקרא יט, כד-כה:

> ובשנה הרביעת יהיה כל פריו קדש הלולים לה'. ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו אני ה' אלקיכם.

רש"י שם מסביר את הקשר בין פרות האילן לתבואות הארץ:

> להוסיף לכם תבואתו — המצוה הזאת שתשמרו תהיה להוסיף לכם תבואתו, שבשכרה אני מברך לכם פרות הנטיעות.

הנה כי כן, פרות האילן כוללים את תבואות הארץ ותבואות הארץ כוללות את פרות האילן, כי אלו ואלו היו חלק מעץ פרי עושה פרי למינו.

השפת אמת (ויקרא, פרשת קדושים, שנת תרנ"א) מקשר בין מצוות ערלה ותוספת התבואה ושירת ההילולים:

> כי אחר החטא נתקללה האדמה, אבל בני ישראל זכו לתקן ארץ

מעקבות החטא, בזעת אפך תאכל לחם. יעלה רוח האדם למעלה, ותענה הארץ לעומתו ברכה עליונה, ירעש כלבנון פריו, וגלוסקאות וכלי מילת מארץ יצמחו, ועבודת האדם גם המעשית תקח לה תואר עליון יותר" (הראי"ה קוק, אורות הקדש ח"ב עמ' תקסג).

32. וכן פירש הרע"ב את המשנה בראש השנה א, ב. במקור אחר מובאת דעה זו בשמו של ר' מאיר. בבראשית רבה (וילנא) פרשה טו: "מה היה אותו האילן שאכל ממנו אדם וחוה, ר"מ אומר חטים היו. רבי שמואל בר ר' יצחק בעי קמי רבי זעירא א"ל אפשר חטים היו? אמר לו הין, א"ל והכתיב עץ? א"ל מתמרות היו כארזי לבנון".

33. בשל דין זה קיבל חג השבועות מעמד כראש השנה, כפי שכתוב בגמרא במגילה לא ע"א: "עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבמשנה תורה קודם ראש השנה. מאי טעמא? אמר אביי ואיתימא ריש לקיש: כדי שתכלה השנה וקללותיה. אטו עצרת ראש השנה היא? — אין, עצרת נמי ראש השנה היא, דתנן: ובעצרת על פרות האילן".

> ישראל להוציאה מקללה לברכה. וכמו שיצאה הארץ מתחת יד כנען להיות ארץ הקדושה, כן הוצרך בכל נטיעה להיות סור מרע בשני ערלה ואח"כ קודש הלולים, שהוא התגלות הקדושה,[34] שכל דבר שבקדושה שיצא לחירות מתערובת הסיטרא אחרא,[35] הוא מלא שירה וזמרה. וזה שאמר להוסיף לכם תבואתו, הוא התחדשות שבא משמים שזה מיוחד לבני ישראל. ...וכבר כתבתי במקום אחר פירוש "וכרות עמו הברית לתת...לתת", ב' פעמים לתת, כי הארץ יצאה מתחת יד כנען להיות מתוקן לקבל שפע קדושה ונתהפך אח"כ ונעשה ארץ חדשה, לכך נקרא ארץ ישראל. כמו ישראל דקדשינהו לזמנים כן הם מקדשים המקום. וכמו כן בכל נטיעה נעשה התחדשות כנ"ל להוסיף לכם תבואתו.

לאור הדברים הללו תתבהר תמיהת ראשונים[36], מדוע לא מוזכר בשום מקום בתורה שחג השבועות הוא חג מתן תורה?[37]

עפ"י דברנו נאמר: אמנם כן חג השבועות הוא זמן מתן תורתנו, אך לא רק את קבלת התורה אנו חוגגים ביום זה, אלא בעיקר את יישומה המלא והעליון בארץ ישראל, שבא לידי ביטוי בהקרבת המנחה החדשה.

ה. וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה

מו"ר הרב אביגדר נבנצל, (שיחות לספר דברים, פרשת עקב עמ' עג), נשאל ע"י ר' יונה עמנואל ז"ל, (עורכו של כתב העת: "המעיין"): כיון שחובת ברכת המזון נלמדה מן הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ

34. תהליך דומה יעבור על עם ישראל בשיבת ציון השלישית: "והביאך ה' אלוקיך אל הארץ אשר ירשו אבתיך וירשתה והיטבך והרבך מאבתיך. ומל ה' אלוקיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חייך" (דברים ל, ה-ו). וכתב שם הרמב"ן: "והיא המילה הנזכרת כאן. כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה. וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה לו ברצונו דבר והפכו".
35. כוונתו, שכתוצאה מהחטא פשתה התערובת של טוב ורע בכל העצים ובכל האנשים ועתה היא באה על תיקונה.
36. ראה בדברי הפרשנים בויקרא כג, כא — אברבנאל, עקדת יצחק, תורת משה, כלי יקר. מהר"ל, תפארת ישראל פרק כז.
37. בשמות כג, טז הוא מופיע כחג הקציר. בשמות לד, כב כקציר ביכורי חיטים. בבמדבר כח, כו כיום הביכורים.

הטובה אשר נתן לך", ולפני פסוק זה מופיעים פסוקים העוסקים בכניסה לארץ ישראל: "כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינת ותהמת יצאים בבקעה ובהר. ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש. ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה" (דברים ח, ז-ט). נמצא שדווקא בקשר לארץ זו נאמר ההמשך, "ואכלת ושבעת וברכת", ואם כן מניין לנו שהתורה חייבה לברך גם על לחם שנעשה מחיטה שגדלה בחוץ לארץ? [38]

אפשר עוד לשאול: מנין שיהודי שיושב בחו"ל ואוכל שם אפילו מלחמה של א"י, חייב בברכת המזון? ומדוע יהודי שאוכל בחו"ל מלחמה של חו"ל, צריך להודות לה' על שהנחיל לנו את ארץ ישראל?

שאלה זו שואל רבי צדוק הכהן (פרי צדיק, ט"ו בשבט ס"ק ג). והוא מאשש את שאלתו על פי הגמרא בברכות כ ע"ב, הדנה בפטור נשים מברכת המזון מהתורה, כיוון שלא נטלו חלק בארץ. מוכח משם שברכת המזון אכן קשורה לארץ ישראל דווקא, ומנין שמברכים גם בחוץ לארץ?

עוד הקשה שם על כך שחוגגים ט"ו בשבט בחו"ל:

> אך לכאורה יש להבין, הא טעם דשבט ר"ה לאילן הוא, מפני שיצאו רוב גשמי שנה (ראש השנה יד ע"א) ואז זמן חנטת הפרות (רש"י), וזהו רק בא"י ואיזו טעם שיהיה ט"ו בשבט ר"ה לאילן בחו"ל? ומנהג ישראל לאכול פרות בט"ו בשבט אף בחו"ל, ואם היו אוכלים מפרות א"י דוקא היה מקום, אבל המנהג לאכול פרות חו"ל? גם כל עניין ר"ה לאילן, הוא לעניין מעשר וזה אינו נוהג בחו"ל. אבל באמת הוא על פי מה שכתוב (תענית י ע"א) ארץ ישראל שותה מי גשמים וכל העולם כולו מתמצית ארץ ישראל, שנאמר: "הנתן מטר על פני ארץ, ושלח מים על פני

38. תשובת הרב נבנצל היא, שאין כוונת התורה באומרה "וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך", לארץ ישראל דווקא, אלא לכך שהגענו למקום ישוב שגדלים בו תבואות ופרות, לעומת המדבר היבש והצחיח, שאכלנו בו רק לחם שמים כי לא היו שם גידולים מן הארץ, ושתינו מבארה של מרים כי לא היו שם נחלי מים, עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר. ואם כך החובה היא לברך בכל מקום בעולם ועל כל מאכל אף שהוא תוצרת חוץ, עד כאן דבריו. ברם תשובתו לענ"ד קשה, כי גם אם אפשר להעמיס דבריו בפסוקי התורה, הרי הנוסח של ברכת המזון מוכיח בעליל כי אנו מברכים על ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחיל ה' לאבותינו, דהיינו ארץ ישראל. אם כן חוזרת השאלה ביתר שאת, מדוע אדם שאכל באנגליה מלחמה של אנגליה, צריך לברך את ארץ ישראל?

> חוצות" (איוב ה, י),[39] ארץ ישראל שותה תחילה וכל העולם כולו לבסוף. נמצא שבכל העולם המזון הוא רק מתמצית ארץ ישראל ושפיר יש שייכות ברכת הארץ לברכת המזון אף בחו"ל.

וכן מצאנו שבניגוד למצרים, נאמר על ארץ ישראל (דברים יא, יא) שה' דורש אותה, תמיד עיני ה' בה מראשית השנה ועד אחריתה. ותמה רש"י שם,[40] וכי שאר הארצות אין הוא דורש? הלא נאמר "להמטיר על ארץ לא איש"? (איוב לח, כו). והשיב רש"י:

> אלא כביכול אינו דורש אלא אותה, ועל ידי אותה דרישה שדורשה דורש את כל הארצות עמה:

מעין זה כתב גם הרמב"ן שם:

> ויש בו סוד עמוק, כי הארץ הזאת נדרשת בכל והיא הכל, וכל הארצות מתפרנסות ממנה באמת.[41]

מבינים אנו עתה, מדוע מברכים ברכת המזון גם בחו"ל, ומדוע אנו מודים שם לה' על הארץ הטובה שהוא הנחיל לנו כאן, ומדוע חוגגים אנו ט"ו בשבט בנכר, אך לא ברור מדוע כשאנו אוכלים פרוסת לחם, צריכים אנו להודות לה' על "בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חקיך שהודעתנו", ומדוע תיקנו לנו לבקש בברכת המזון על ירושלים ועל ציון ועל בית המקדש? תשובה לכך בדברי השפת אמת (דברים, פרשת עקב שנת תרנ"ח) המקשה: מדוע תלתה התורה את חיוב ברכת המזון בבואנו לארץ, והלא כבר משה רבנו תיקן לישראל ברכת הזן עוד במדבר?

> והענין הוא מה שעיקר ברכת המזון תלוי בארץ, דכתיב ארורה האדמה, ולכך אין ארור מדבק בברוך, ואי אפשר לברך עד שיצא המזון מכלל ארור לברוך. ובכניסת בני ישראל לארץ ישראל, הוציאו הארץ מכלל ארור.

39. בעין יעקב לתענית כתב בשם הרשב"א, שארץ ישראל מכונה בספר איוב כסתם ארץ ושאר הארצות בשם חוצות, כי א"י היא תכלית הכוונה בארץ ומה שהוא טפל לה נקרא חוצות, על כן נקראת היא נחלת ה' ונתנה לעם נחלה וכו'.

40. מקורו בספרי עקב יב.

41. וראה מדרש תנחומא (בובר) פרשת קדושים סימן י: "כשם שהטיבור הזה נתון באמצע האיש, כך ארץ ישראל טיבורה של עולם, שנאמר: "יושבי על טבור הארץ" (יחזקאל לח יב), ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצע ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, והאבן שתיה לפני ההיכל, שממנה הושתת העולם, שלמה שהיה חכם עמד על השרשין היוצאין ממנה לכל העולם, ונטע בהם כל מיני אילנות, לפיכך אמר עשיתי לי גנות ופרדסים".

> ולכן כתוב מביאך אל ארץ טובה... אשר לא במסכנות תאכל בה לחם, שעד עתה היה הארץ במוסכניתא, עד שבירר בני ישראל טוב מרע, הפך ממה שכתוב בעצבון תאכלנה. ומקודם היה א"י תחת הכנעני הארור,[42] וכשנעשית נחלה לבני ישראל, נתבררה ואז יכול לחול ברכת ה'. לכן ארץ ישראל שיצא מכלל ארור לברוך היה הכנה לברר המזון אפילו בחו"ל, כמו שאמרו חז"ל ה' אלקיך דורש אותה ובשבילה דורש כל הארצות.

למדנו מדבריו, שעם בואנו לארץ הוצאנו אותה מכלל ארור לברוך, וכך הפכה היא לארץ טובה, חמודה ורחבה, לארץ זבת חלב ודבש, לגן עדן של עצי פרי שעיני ה' בו מראשית השנה ועד אחריתה. כמובן שמהפך דרמתי כזה קורה לא רק בגלל כניסתנו הפיזית לארץ אלא גם בזכות הברית והתורה והמצווה, ובזכות ירושלים ובית המקדש, ששם מקום כבודו ושם עיניו ולבו כל הימים[43]. על כן בבואנו לברך את הארץ "הנדרשת בכל והיא הכל", עלינו להתייחס בברכה גם לברית וגם לתורה וגם לירושלים וגם לבית המקדש.

מתוך דברי השפת אמת נעלה ונבוא לכיבוש יריחו שהייתה מנעולה של ארץ ישראל ושקולה כנגד כולה,[44] ועם כיבושה כאילו כל הארץ נכבשה.[45]

מדוע נעשה כיבוש ירחו בצורה המיוחדת של שבעה ימים ושבע הקפות ושבעה כהנים ושבעה שופרות? רבי צדוק הכהן, משיב על כך:

> בכל יום מקיפים המזבח פעם אחת ואותו היום שבע פעמים, וכן אנו עושים עם הלולב וד' מינים... והוא ענין אחד כעין הקפות של יריחו, שבכל יום היו מקיפים פעם אחת וביום השביעי בשבת הקיפו שבע פעמים, עד שנפלה החומה. ובזה הכניעו את כללות שבעה האומות שבא"י, שהיה זה נגד שבע מידות שבקדושה כידוע, מפני שהיתה מנעולה של א"י. ונעשה מזה אור מקיף המכניע החיצונים והקליפות... וזה היה תיקון לחטאו של אדם הראשון.

42. דוקא בארץ ישראל שהיא מקור הברכה והקדושה, התיישב הכנעני שהוא ארור ועבד עבדים.
43. ראה מל"א ט, ג.
44. ראה ספרי דברים פיסקא נב: "לכו ראו את הארץ ואת יריחו — יריחו בכלל היתה ולמה יצאת מלמד שהיתה קשה כנגד כולם"
45. ראה ילקוט שמעוני יהושע רמז לב: "א"ר שמואל בר נחמני יריחו היתה נגרה של ארץ ישראל, אמרו אם נכבשה יריחו מיד כל הארץ נכבשה לפיכך נכנסו לתוכה":

הווה אומר, ששבע ההקפות היו כנגד שבעה עמי כנען שהיו בבחינת ארור, ועם נפילת יריחו הפכה כל ארץ ישראל לארץ ברוכה וקדושה. היה זה תיקון חטאו של אדם הראשון, שבעבורו נתקללה האדמה ויצאה מכלל ברוך לכלל ארור. עתה יבואו בני ישראל ויחזירו עטרה ליושנה. יטעו בארץ גן חדש ויקריבו מנחה חדשה, אשר תערב לה' כימי עולם וכשנים קדמוניות.

אולי גם אברבנאל (יהושע ז, ה) כיוון לרעיון זה בהסבירו את כיבוש יריחו בסימן השבע:

> ולפי שכמו הפועל הנסי שעשה הא-ל יתברך בבריאת העולם, נעשה בששת הימים וביום השביעי שבת וינפש, ככה צוה שיעשו ההקפות שבעה בשבעת ימים ובשבעה כהנים ושבעה שופרות, לרמוז על שזה הפועל ממין אותו הפועל האלקי הראשון. וזהו גם כן תכלית וטעם מצות השבת ומצות השמיטה, שגם כן אמרה התורה בה שבת לה', להיותה רומזת על שבת בראשית. וכמו שביום השביעי היה המנוחה והשביתה והנמצאים כולם ירשו ארץ להמשך עליה, כפי מה שסידר להם הקב"ה ככה בזה צוה שביום השביעי יריעו כל העם ותכבש העיר ויהיה ליהודים אורה ושמחה וששון ויקר.

אפשר להבין מדבריו, שכיבוש יריחו ובעקבותיה כיבוש ארץ ישראל, הוא מעין חזרה על מעשה בראשית, תוך ניסיון לתקן ולשחזר את מעשי הבורא, כולל נטיעת גן עדן חדש במקום הגן הנעלם.

ו. ונאכל מפריה

הטור או"ח סימן רח כתב שאין לומר בברכה מעין שלוש "ונאכל מפריה", כי אין לחמוד הארץ בשביל פרותיה:

> וכתב עוד, וי"א ונאכל מפריה ונשבע מטובה, ואין לאומרו שאין לחמוד הארץ בשביל פריה וטובה אלא לקיים מצות התלויות בה ע"כ.[46] ובה"ג ישנו. וא"א הרא"ש ז"ל לא היה אומרו וגם לא היה אומר ונודה לך וכו'.

46. ראה בגמ' בסוטה יד ע"א: "דרש רבי שמלאי: 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".

למרות ההסתייגות של הטור, הרי המנהג הנקוט בידנו הוא כן לומר נוסח זה. הב"ח הסביר את מנהג אבותינו בטוב טעם ודעת:

> תימה, הלא קדושת הארץ הנשפע בה מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפרותיה, שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ. כי על כן הזהיר ואמר בסוף פרשת מסעי, לא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה, אשר אני שוכן בתוכה, כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל.
>
> ואמר אם תטמא את הארץ, נמשכת הטומאה גם בפרותיה היונקים ממנה... ועתה באוכלם פרות היונקים מטומאת הארץ נסתלקה השכינה, כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת פרות בתוך בני ישראל, יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל. ועל כן ניחא שאנו מכניסין בברכה זו ונאכל מפריה ונשבע מטובה, כי באכילת פרותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה.[47]

ואנו נוסיף ונאמר. בברכה האחרונה על הפרות, אנו מביעים משאת נפש וערגה לארץ טובה ורחבה, אל ארץ שגדלים בה רק עצים טובים כדוגמת עצי גן עדן שהיו רק טובים, (מלבד עץ הדעת שהיה טוב ורע), אל ארץ ברוכה שעיני ה' בה תמיד ומשכן ה' בתוכה לעד, ולא אל ארץ ארורה שיושביה ארורים. וכמו שעציה טובים כך גם אנשיה טובים וישרים, ללא תאוות וללא פניות, וממילא אכילת פרותיה יהיה בקדושה ובטהרה, בשמחה ובטוב לבב למען שמו. בעת כזו אין כל פסול באכילה מפריה ובשביעה מטובה, כי תכף לאכילה ברכה.[48]

דומה שלכך כיוון בעל האשכול ספר האשכול (אלבק) הלכות ברכת מיני מזונות ופירות, מו ע"ב, כשסיים את חלק הברכות:

> ואמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: עתידין בחורי ישראל שיתנו ריח כלבנון שנאמר "ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו

47. הראי"ה קוק (שבת הארץ קונטרס אחרון סימן כה) כתב שמי שנוטל ידיו לפרות שביעית בגלל קדושתם, אין זה בכלל "הנוטל ידיו לפרות הרי זה מגסי הרוח" (חולין קו ע"א), כמו מי שנוטל ידיו לפרות משום כבוד הברכה (ראה או"ח סימן קנח ס"ק ה). עוד כתבו בשמו (לשלושה באלול ח"א עמ' עח) שהוא היה נוהג ליטול ידיו לאכילת פרות הארץ בגלל קדושת הארץ.
48. עוד אפשר לומר, שעל ידי אכילתנו אנו מעלים את הפירות למדרגה גבוהה יותר, ובמיוחד אם אנו גם מוסיפים לאכילה ברכה לפניה וברכה לאחריה. ראה דבריו של הראי"ה קוק, עולת ראיה א עמ' שעא.

כלבנון" (הושע יד, ז). המקום ברחמיו יחיש גאולתינו ויבנה ביתו והיכלו במהרה בימינו ונזכה לברכו ולהללו על פירות ארצו בקדושה ובטהרה, כדכתיב: "ושלמתי לכם את השנים וכו', ואכלתם אכול ושבוע והללתם את שם ה' אלוקיכם אשר עשה עמכם להפליא ולא יבושו עמי לעולם, וידעתם כי בקרב ישראל אני ואני ה' אלוקיכם ואין עוד ולא יבושו עמי לעולם" (יואל ב, כה-כז).

ז. ארץ ישראל נותנת פירות בעין יפה — אין לך קץ מגולה מזה

פרות הארץ הם אות ומופת לגאולה ולישועה כדרשת הגמ' בסנהדרין צח ע"א:

> ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר: "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (יחזקאל לו, ח).

כיון שנשיאת פרות לעם ישראל היא בשורת הגאולה, התקינו אנשי כנסת הגדולה את ברכת הגאולה אחרי ברכת השנים, כדברי הגמ' במגילה יז ע"ב:

> ומה ראו לומר קיבוץ גליות לאחר ברכת השנים? — דכתיב: "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (יחזקאל לו, ח).[49]

ומה היה עד כה בארץ ישראל? מדוע היא לא נתנה היא פרותיה עד עכשיו? ביאר את הדברים באר היטב המהרש"א שם:

> לפי שכל זמן שאין ישראל על אדמתם, אין הארץ נותנת פרותיה כדרכה, אבל כשתחזור לתן פרותיה, זהו קץ מגולה שקרב לבוא זמן גאולה, שיחזרו ישראל על אדמתם.

וכן פירש המלבי"ם את הפסוק ביחזקאל לו, ח:

> כי הארץ הזו ההשגחית, תעצור פרותיה בעת שאין עם ה' עליה המושגחים מאת השגחתו.

ודבריהם כבר ביסוד דברי הרמב"ן בויקרא כו, טז:

49. וכן בירושלמי ברכות ב, ד.

> וכן מה שאמר בכאן (בפסוק לב) ושממו עליה אויביכם, היא בשורה טובה מבשרת בכל הגליות שאין ארצנו מקבלת את אויבינו, וגם זו ראיה גדולה והבטחה לנו, כי לא תמצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם והיא חרבה כמוה, כי מאז יצאנו ממנה לא קבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם.[50]

ישעיהו הנביא השווה את הקשר של ישראל לארץ, לקשר שבין בחור ובתולה דווקא, כפי שמופיע בנבואת שיבת ציון בישעיהו סב, ה:

> כי יבעל בחור בתולה יבעלוך בניך ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלוקיך.

ופירש הרד"ק:

> כי כמו שיבעל בחור בתולה, שהוא דבר נאה ומתקבל בחור שיבעל בתולה יותר משיבעל זקן בתולה או בחור בעולה, כן ארץ ישראל כל זמן שלא היו בניה בתוכה אף על פי שהיו יושבים בה אומות העולם, לא היתה נקראת בעולה כי לא היו מתקבלים בה ולא היה נאה שבתם בה, אלא כמו זקן עם בתולה או בחור עם בעולה, אבל כשישובו ישראל בתוכה הרי היא כבעילת בחור בתולה.

כאשר ראה רבי זירא,[51] שארץ ישראל ממשיכה לתת את תנובתה לנכרים, הוא תמה וגער בה, כאמור באיכה רבה (וילנא) פתיחתות, לד:

> א"ר זירא: בא וראה כמה היא חצופה ארץ ישראל שעדיין עושה פירות, ולמה עושה פירות, ר' חנינא וריב"ל חד אמר על שם שמזבלין אותה, וחרינא אמר על שם שהם מהפכים בעפרה.[52]

אך הקץ המגולה, אינו מצטמצם לנתינת פרות גרידא, כמו בשאר ארצות תבל, אלא יש בו נתינה גדולה ויפה כפי שכתב רש"י שם:

50. וראה רש"י שם פסוק לב: "והשמתי אני את הארץ — זו מדה טובה לישראל שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצם, שתהא שוממה מיושביה".
51. שהיה מהאוהבים הגדולים של א"י, ושנטש את רבו בבבל ועלה לארץ.
52. ראה בגמ' בכתובות קיב ע"א: "רבי יהושע בן לוי איקלע לגבלא, חזנהו להנהו קטופי דהוו קיימי כי עיגלי, אמר: עגלים בין הגפנים? אמרו ליה: קטופי נינהו, אמר: ארץ, ארץ, הכניסי פירותייך, למי את מוציאה פירותייך, לערביים הללו שעמדו עלינו בחטאתינו?"

> כשתתן ארץ ישראל פריה בעין יפה אז יקרב הקץ, ואין לך קץ מגולה יותר.[53]

כך גם רואה את הדברים הרמב"ם בהלכות מלכים יב, ה:

> ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר.

תאור זה אינו סותר את קביעתו של הרמב"ם בהל' תשובה ט, ב, שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד, כפי שהסביר המהר"ל בנצח ישראל פרק נ:

> לא יקשה זה מה שאמר כאן כי תוציא הארץ פרות בכל יום, כי דבר זה לא נקרא נס שהרי היה בתחילת בריאת העולם אם לא היה החטא. והרי לפעמים גם כן היה חידוש שהיו חטים כליות, ואין דבר כמו זה נקרא שנוהג העולם שלא בטבע.

הקץ המגולה יהיה כמו הראשית המבורכת. הארץ תיתן את יבולה בכל כוחה ואונה ועצי השדה יתנו פריים בכל מאודם, כפי התיאור במדרש תנחומא סוף פרשת תצוה סימן י:

> מעשה בר' יונתן בן אלעזר שהיה יושב תחת תאנה אחת, והיתה התאנה מלאה תאנים יפות, ירד טל והיו התאנים שואבים דבש, והיה הרוח מגבלן בעפר, באתה עז אחת והיתה מנטפת חלב בדבש, וקרא לתלמידים ואמר להם בואו וראו דוגמא מעין העולם הבא, וכל כך למה שהיו הקרבנות קריבין.
>
> מעשה בסופר אחד שהיה עולה לירושלים בכל שנה ושנה, והכירו אותו בני ירושלים שהיה גדול בתורה, אמרו לו טול לך חמשים זהובים בכל שנה ושנה ושב לך אצלנו, אמר להם יש לי גפן אחת והיא יפה לי מכולן, והיא עושה לי שלש דיפריאות בכל שנה, ושש מאות חביות היא עושה בכל שנה, הראשונה היא עושה שלש מאות, ושניה מאתים ושלישית מאה, ואני מוכר אותם בדמים יקרים הרבה, וכל השבח הזה לירושלים, בשביל ניסוך היין שהיו מקריבין, כיון שביטלו נמנעו כל הטובות הללו, אבל לעולם הבא הקב"ה מחזיר את הברכות שהיתה עושה, שנאמר 'ואתם הרי

53. רש"י כנראה דייק מלשון הפסוק "ופריכם תשאו לעמי ישראל", שפרושו נתינה בעין יפה. ראה דברי המהרש"א בהמשך שדייק מכאן שגם אילני סרק יתנו פרות.

> ישראל ענפיכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא׳ (יחזקאל לו, ח).

הנתינה בקץ המגולה תהיה כל כך יפה עד שגם אילני הסרק ישאו פרי כפי שאמור היה להיות בראשית הבריאה, כדברי הגמ׳ בכתובות קיב ע״ב:

> אמר רב חייא בר אשי אמר רב: עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פרות, שנאמר: ״כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם״ (יואל ב, כב).

המהרש״א הבין שדברי רב הם חלק מן הקץ המגולה:

> וכמו שכתב בפרק חלק אין לך קץ מגולה מזה שנאמר: ״ואתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל״ (יחזקאל לו, ח), דהיינו שההרים בכלל, גם אלו שאין בהם אילן מאכל רק אילני סרק, ישאו פרים לישראל, וכדאמר הכא מהאי קרא: ״כי עץ נשא פריו״ (יואל ב, כב). ונראה לפרש עוד דבין הכא ובין התם משמע ליה דבאילן סרק איירי, מדכתיב בהו ישא פרי שלא בגידול, וזה סימן לדור שבן דוד בא, ובכן במהרה בימינו אמן סלה.

או אז נזכה לקיומה המלא של נבואת יחזקאל לו, לג-לח:

> כה אמר ה׳ אלוקים ביום טהרי אתכם מכל עונותיכם והושבתי את הערים ונבנו החרבות. והארץ הנשמה תעבד תחת אשר היתה שממה לעיני כל עובר. ואמרו הארץ הלזו הנשמה היתה כגן עדן והערים החרבות והנשמות והנהרסות בצורות ישבו. וידעו הגוים אשר ישארו סביבותיכם כי אני ה׳ בניתי הנהרסות נטעתי הנשמה אני ה׳ דברתי ועשיתי. כה אמר ה׳ אלוקים עוד זאת אדרש לבית ישראל לעשות להם ארבה אתם כצאן אדם. כצאן קדשים כצאן ירושלם במועדיה כן תהיינה הערים החרבות מלאות צאן אדם וידעו כי אני ה׳.

וכן נזכה במהרה להתגשמותה של נבואת עמוס ט, יג-טו:

> הנה ימים באים נאם ה׳ ונגש חורש בקצר ודרך ענבים במשך הזרע והטיפו ההרים עסיס וכל הגבעות תתמוגגנה. ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו ונטעו כרמים ושתו את יינם ועשו גנות ואכלו את פריהם. ונטעתים על אדמתם ולא ינתשו עוד מעל אדמתם אשר נתתי להם אמר ה׳ אלוקיך.

הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן

פרשת נטע רבעי בתרגום אונקלוס

(מתוך "פרשגן" על ת"א)

"פרשגן" הוא חיבור בכתיבה שתכליתו להעמיד לקורא ביאור רציף לתרגום אונקלוס לתורה. דוגמאות ממנו נתפרסמו בעשור האחרון בבמות שונות וביניהן בדפי "שבת בשבתו" במשך כמה שנים[1].

לצד ניפוי ובירור נוסחי התרגום ובהשוואה לנוסחי התאג' — נבדקות סטיות תרגומיות לאורך כל התורה ופיתרונן מוגש לקורא בהסתמך על מיטב מפרשי ת"א וחוקריו.

מלאכת הביאור כוללת השוואת התרגומים הארמיים עם ת"א[2], בדיקת זיקתם של גדולי פרשנינו לתרגום וכן בסיוע פרויקט השו"ת שבבר אילן — נכללים ב"פרשגן" גם הסתמכויות הלכתיות המיוסדות על ת"א, כמותן פזורות למאות במרחבי ספרות הפסיקה.

וזאת למודעי: בדפוסים מצויים קיימים מאות שיבושים בת"א. המהדורה המדעית המוסמכת היא זו של אלכסנדר שפרבר ועליה מבוסס ה"פרשגן"[3]. מהדורתו המיוסדת על בדיקת יותר מעשרים כתבי יד אשכנזים, ספרדים ותימנים ועל דפוסים ראשונים המצטיינים בדיוקם, נחשבת למהימנה שבמהדורות וחשיבותה הרבה היא גם בתיעוד חילופי נוסחים (ח"נ). כמהדורות טובות המצויות בשוק יש לציין את "תורת חיים" של מוסד הרב

1. ראה גם מאמריי: "פרשת הקהל בתרגום אונקלוס", בתוך: **ספר הקהל** (עורך: הרב י' זולדן), מכון התורה והארץ, כפר דרום, תשס"א, עמ' 25–37; "פרשת ביכורים בתרגום אונקלוס", בתוך: **ביכורי הארץ** (עורך: הנ"ל), מכון התורה והארץ, כפר דרום, תשס"ג, עמ' 47–65.
2. התרגומים הארמיים יהודיים לתורה כוללים מלבד תרגום אונקלוס גם את הבאים: תרגום יוב"ע, תרגום ירושלמי (ת"י), תרגום נאופיטי (ת"נ = תרגום שלם לתורה שנתגלה לפני כחמישים שנה. נחקר בהרחבה רבה ע"י הרב מ"מ כשר בכרכים כד ו-לה של "תורה שלמה"), ותרגום הפשיטתא (שנחקר ונתבאר בידי הגאון ר' חיים הלר [=ר' חיים העליר, **פשיטא הוא התרגום הסורי לתנ"ך, מועתק לכתב עברי עם הערות והגהות ובאורים**, ספר בראשית, ברלין תרפ"ז; ספר שמות, ברלין תרפ"ט] ומחדש אצל ישעיהו מאורי, **תרגום הפשיטא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה**, ירושלים תשנ"ה. בנוסף נמצאו שרידי תרגום רבים בגניזה הקהירית שנוהגים לציינם כת"ג [תרגומי גניזה].
3. א' שפרבר, כתבי הקדש בארמית, כרך א: תרגום אונקלוס לתורה, ליידן, 1959.

קוק שבה נבדק נוסח ת"א ע"י הרב יוסף קאפח ז"ל וכן את מהדורת י' חסיד, "התאג' הגדול כתר תורה", ירושלים תש"ל (עם מבוא למהדורה [בכרך ה], מאת הרב יוסף קאפח). אע"פ שמהדורות אלה משקפות מסורות תימן של ת"א ופעמים הן שונות ממסורות שהיו לנגד עיני גדולי אשכנז וספרד, אלה מהדורות נקיות משגיאות שלא כדפוסים מצויים ואכמ"ל.

מן הראוי להזכיר, שתרגום אונקלוס שונה מתרגומי ארץ ישראל בשניים — בלשונו ובאופיו התרגומי, ושני אלה מקילים על הקריאה בו:

אצל התרגומים הארצישראליים (כגון התרגומים המופיעים בחומשים תחת השמות "יונתן בן עוזיאל", ו"תרגום ירושלמי" וכן ת"נ ות"ג) שגורה הארמית הגלילית הפחות מוכרת. זוהי הארמית של התלמוד הירושלמי או גם של מדרשי בראשית רבה או ויקרא רבה. כנגדם הארמית שבת"א קרובה לארמית הבבלית המוכרת מן התלמוד הבבלי.

בנוסף, ת"א נחשב כתרגום מילולי-פשטני: "מילולי" רוצה לומר תרגום מלה במלה ללא תוספות ו"פשטני" — תרגום המוסר את רוח הפסוק כפשוטו מבלי להוסיף מדרשים. בכך שונה אופיו מתרגומי ארץ ישראל המוגדרים כתרגומים מדרשיים-חפשיים: אלה תרגומים המשופעים בחומר רב שאינו מצוי בשפת המקור וכוללים לא פעם תוספות מדרשיות שאין להם אחיזה בכתוב.

דווקא מחמת אופיים המדרשי של תרגומי ארץ ישראל קל לזהות את מגמתם הפרשנית, שהרי הקורא מבחין בנקל בתוספות ובשינויים מלשון הכתוב. כנגד זאת תרגומו ה"תמים" של אונקלוס מכיוון שאין בו שינויים בולטים, מחייב עיון מדוקדק בכל תיבה תוך השוואת תרגומו על אתר עם מקומות אחרים בתורה[4].

הקטע שלפנינו כולל את ה"פרשגן" לפסוקי ערלה ונטע רבעי (ויקרא יט, כג-כה). להשלמת הדיון על תרגום הפועל "נטע" ["נצב"], נוסף גם קטע "פרשגן" על "בגר **ובאזרח**" (שמות יב, יט) "בְּגִיוֹרַיָּא **וּבְיַצִּיבַיָּא**". פרשני ת"א שבדרך כלל אינם ידועים, הוזכרו בהערות בפירוט ביבליוגרפי מלא.

4. להדגמת קריאה ראויה בת"א ראה ר"ב פוזן, "קריאה צמודה בתרגום אונקלוס", **עיוני מקרא ופרשנות (ו)**, — ספר זיכרון ליהודה קומלוש, (עורכים: ר' כשר — מ' צפור), רמת גן: בר אילן, תשס"ב, עמ' 193-215.

1. ויקרא יט, כג

> וכי **תָּבֹאוּ** אל הארץ **ונטעתם** כל עץ מאכל **וערלתם ערלתו** את פריו שלש שנים יהיה לכם **ערלים** לא יֵאָכֵל — וַאֲרֵי **תֵּיעֲלוּן** לְאַרְעָא **וְתִיצְּבוּן** כָּל אִילָן דְּמֵיכַל **וּתְרַחֲקוּן רַחְקָא** יָת (ח"נ: מִן) אִיבֵּיהּ תְּלָת שְׁנִין יְהֵי לְכוֹן **מְרַחַק לְאַבְּדָא** לָא יִתְאֲכִיל.

א. "וכי **תָּבֹאוּ** — וַאֲרֵי **תֵּיעֲלוּן**". הארמית מבחינה בין בָּא במשמע הִגִּיעַ לְמָקוֹם פְּלוֹנִי, קָרֵב, שתרגומו "אֲתָא", לבין בָּא בהוראת נִכְנָס המתורגם "עָל" (משורש עו"ל או על"ל). השווה: "ובארבע עשרה שנה **בא** כדרלעמר" (**בר'** יד, ה) "**אֲתָא** כְּדָרְלָעֹמֶר", וכן "ויהי כאשר **בא** יוסף אל אחיו" (שם לז, כג) "כַּד **אֲתָא** יוֹסֵף". בשני אלה מציין הכתוב את עובדת הגיעם למקום מסוים. כנגד זאת "ויאמר ה' לנח **בא** אתה וכל ביתך אל התבה" (**בר'** ז, א) — "**עוֹל** אַתְּ וְכָל אֱנָשׁ בֵּיתָךְ לְתֵיבוֹתָא", הכנס.

כיוצא בזה "האחד **בא** לגור וַיִּשְׁפֹּט שָׁפוֹט" (**בר'** יט, ט) — לוט אך זה הגיע לעיר וכבר הוא שופט! — מתורגם "חַד **אֲתָא** לְאִיתּוֹתָבָא". אבל "השמש יצא על הארץ ולוט **בא** צֹעֲרה" (שם כג), ומשמעו — לוט נכנס לצוער, מתורגם "וְלוֹט **עָל** לְצוֹעַר".

כלל הדברים: כניסה מן החוץ פנימה — בין כניסה לתוך ארץ, לבית או גם למקום מסוים — תרגומה עָל[5]. ומכאן גם "עוּלוּ אושפיזין", הכנסו. על דרך זאת מתורגם גם בפסוקנו "וכי **תבאו** אל הארץ" — "וַאֲרֵי **תֵּיעֲלוּן** לְאַרְעָא".

ב. "**ונטעתם** כל עץ — **וְתִיצְּבוּן** כָּל אִילָן". בלשון העברית נָצַב (נפעל מן יצ"ב) משמעו עָמַד, כגון "ודתן ואבירם יצאו **נִצָּבִים**" (במ' טז, כז) "נֻפַקוּ **קָיְמִין**" (משורש קו"ם, עמד). אבל פועל נָצַב הארמי משמעו נָטַע, כגון אצל נח "**ויטע** כרם" (**בר'** ט, כ) "**וּנְצַב** כַּרְמָא", וכן "כַּאֲהָלִים **נטע** ה'" (במ' כד, ו) "כְּבוּסְמַיָּא **דִּנְצַב** ה'". וכן כתב רד"ק לפסוק "קָח עַל מַיִם רַבִּים צַפְצָפָה שָׁמוֹ" (יחז', יז ה): "ויונתן תרגם: **נִצְבֵיהּ** עַל מַיִין סגיאין. נִצְבֵיהּ — נְטָעוֹ, כתרגום וַיִּטַּע — וּנְצֵיב"[6].

5. בהרחבת הדברים ראה גם בפסוק "והיה כי תבוא אל הארץ" (דב' כו, א), בתוך: "פרשת ביכורים בתרגום אונקלוס" (לעיל הערה 1), עמ' 49–51.

6. ועיין גם "ויטע **אשל**" (בר' כא, לג) המתורגם "וּנְצַב **אֵילָנָא**", אבל בתאג' מתורגם "וּנְצַב **נִצְבָּא**", וכתב "מרפא לשון" שנוסח זה עדיף, כי "וּנְצַב אֵילָנָא" משמעו שנטע אילן לאכילה ומה רבותא בדבר והלא כל בני אדם נוטעים אילנות? אבל בתרגום "וּנְצַב נִצְבָּא" שמשמעו וַיִּטַּע נָטַע, נרמז שאברהם נטע את אמונת היחוד בעולם, וזהו שכתוב "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם".

ובעתיד צורתו תְצוּב, כגון "לא **תטע** לְך אשרה" (דב' טז, כא) "לָא **תְצוּב**" (ובח"נ: תְצוֹב). וכן כאן: "**ונטעתם** כל עץ" — "**וְתִיצְּבוּן**". ובבינוני — נְצִיב, כגון: "בן פֹּרָת עלי עין" (בר' מט, כב) "בְּרִי דְיִתְבָּרַךְ כְּגוֹפַן **דְּנָצִיב** עַל עֵינָא דְּמַיָּא", "כארזים עלי מים" (במ' כד, ו) "כְּאַרְזִין **דְּנָצִיבִין** עַל מַיָּא". ומכאן בלשון חז"ל (ב"ר פרשה סד ג) "עשה שכונה בארץ ישראל הוי נוטע הוי זורע הוי נְצִיב"[7]. וראה גם "בגר **ובאזרח**" (שמ' יב, יט) "בְּגִיוֹרַיָּא **וּבְיַצִיבַיָּא**" [להלן].

ג. עָרַל בשר מתורגמת כצורתה כגון "**וערל** זכר אשר לא ימול את בשר **ערלתו**" (בר' יז, יד) "**וַעֲרַל** דְּכוּרָא דְּלָא יִגְזַר יָת בִּסְרָא **דְּעוּרְלְתֵיהּ**". אבל כאן שהוא לשון מושאל תרגם "**וערלתם ערלתו** את פריו" — "**וּתְרַחֲקוּן רַחֲקָא** יָת אִיבֵּיהּ". התרגום מתוחכם, כי וַעֲרַלְתֶּם שהוא פועל יוצא עשוי להתפרש כחובת מעשה בפירות, אבל אונקלוס מלמד שאין כאן אלא הרחקה בלבד. לכן קילס ראב"ע את התרגום וכתב: "וערלתם שיהיה נחשב בעיניכם כדבר ערלה, **גם יפה הוא מתורגם בארמית**"[8].

מכיוון שבלשון ריחוק מתרגם אונקלוס גם את השמות פיגול ונדה — "**פגול** יהיה" (ויק' ז, יח) "**מְרַחַק** יְהֵי", "**נִדָּה** הִוא" (שם כ, כא) "**מְרַחֲקָא** הִיא", מוכח שהתרגום אינו מילולי אלא ענייני, כמבואר בפסוק "כימי **נִדַּת** דְּוֹתָהּ" (שם יב, ב) "כְּיוֹמֵי **רִיחוּק** סְאוֹבְתַהּ".

כנגד זאת תרגום יוב"ע "וערלתם ערלתו את פריו" "וְתִגְזְרוּן גְּזָרָא", תמוה: "גזר" נתייחד למילת הערלה, כגון: "אשר לא ימול" "דְּלָא יִגְזַר". לכן היו שהגיהו "וְתִנְגְזְרוּן נִגְזָרָא", לשון הפרשה והרחקה[9].

ד. "יהיה לכם **ערלים**" מתורגם בתוספת: "יְהֵי לְכוֹן **מְרַחַק לְאַבָּדָא**". רבים פירשו שהמתרגם רומז להלכה שערלה היא מאיסורי הנאה הטעונה איבוד[10].

7. ובארמית המקראית מצינו גם יַצֵּב במשמע חַזֵּק, קַיֵּם דָּבָר: "אֱדַיִן צְבִית **לְיַצָּבָא** עַל חֵיוְתָא רְבִיעָיְתָא" (דני' ז, יט), אז רציתי להציב [הדבר] על החיה הרביעית, וממנו נְצִבְּתָא (חוזק), כגון "וּמִן נְצִבְּתָא דִּי פַרְזְלָא" (דני' ב מא, רש"י: מן חוזק מצב הברזל). וראה גם "בגר **ובאזרח**" (שמ' י, יט) "בְּגִיוֹרַיָּא **וּבְיַצִיבַיָּא**".

8. וע"ע "יהל אור" על ראב"ע. ואפשר שלהרחקה מטעות גרסו במקצת נוסחים "וערלתם ערלתו **את** פריו" "**מִן** אִיבֵּיהּ".

9. "אהבת יהונתן" [=ר' בנימין שמערלער, אהבת יהונתן (על תרגום יונתן לתורה, בראשית-ויקרא), בילגוריי תרצ"ב — תרצ"ה].

10. יא"ר [= ספר יא"ר המכונה פתשגן, ביאור נפלא על תרגום אונקלוס ממחבר קדמון אשר לא נודע שמו והיה ספון בכת"י עד כה ונכתב בשנת יא"ר, נדפס בתוך: חומש "נתינה לגר" ווילנא תרל"ד. לזיהוי המחבר ראה א' שישא, צפונות ז (תש"ן), עמ' סו-ע]. "מרפא לשון" [= ר' יחיא זכריה קורח, מרפא לשון, בתוך: י' חסיד (מהדיר), התאג' הגדול כתר תורה, עם חמישים פירושים ואלה מן החדש: חלק הדקדוק, מרפא לשון, מחברת

ואולם "נפש הגר" ו"באורי אונקלוס" דחו ביאור זה; בשום מקום אין המתרגם מזכיר איסור הנאה אף על פי שכך היא ההלכה[11]. לפיכך פירשו "מְרַחַק **לְאַבָּדָא**" להפלגת האיסור: גם אם הצניע את הערלה, אין לה היתר בתום שלש השנים ודינה הוא לאיבוד[12].

2. ויקרא יט, כד

> ובשנה הָרְבִיעִת יהיה כל פריו קדש **הִלּוּלִים** לה' — וּבְשַׁתָּא רְבִיעָיְתָא יְהֵי כָּל אִיבֵּיהּ קוּדֶשׁ **תּוּשְׁבְּחָן** קֳדָם ה'.

חז"ל דרשו "הִלּוּלִים" כלשון הלל וגם כלשון חילול (ירושלמי, פאה ז ה [כ ע"ב]):

> "קודש הילולים" — הרי הוא כקודש שקורין עליו את ההלל.
>
> מניין שהוא טעון חילול? "קודש הילולים" — קודש חילולים, לא מתמנעין רבנין בין ה"י לחי"ת[13].

אונקלוס תרגם כפשוטו: "קדש **הִלּוּלִים** לה'" "קוּדֶשׁ **תּוּשְׁבְּחָן**", לשון הלל ושבח כמו "**וַיְהַלְלוּ** אֹתָהּ אל פרעה" (בר' יב, טו) "**וְשַׁבַּחוּ** יָתַהּ לְפַרְעֹה". וכרמז לאכילתו בירושלים תרגם "קדש הִלּוּלִים **לה'**" "**קֳדָם** ה'". אבל "נטע כרם ולא **חללו**" (דב' כ, ו) תרגם "וְלָא **אַחֲלֵיהּ**", לשון חילול בדמים ולא כרמב"ן וראב"ע שפירשוהו כלשון חלילים ומחולות[14].

ואולם ת"נ, מתרגומי ארץ ישראל המדרשיים, פירש "קדש הִלּוּלִים" מלשון חילול: "קֹדֶשׁ **פֶּרֶקָן לִשְׁמַה** דַה'". ויותר ממנו בתרגום יונתן הרומז לשני העניינים, הילול וחילול: "קדש **הִלּוּלִים** לה'" "קוּדְשֵׁי **תּוּשְׁבְּחָן** קֳדָם ה' **מִתְפַּרְקַן** מִן כַּהֲנָא". אלא שתרגומו "מִתְפַּרְקַן **מִן כַּהֲנָא**" קשה, שהרי נטע רבעי אינו

הכללים, מאמר ברית הלשון, א-ה, ירושלים תש"ל], "נתינה לגר" [= ר' נתן אדלר, **נתינה לגר**: באור על תרגום אונקלוס, בתוך חומש (דפוס ראם) עם עשרה פירושים, וילנה תרל"ד]. וראה משנה, תמורה ז ה: "ואלו הן הנשרפים... והערלה וכלאי הכרם".

11. כגון "לא **תבשל** גדי בחלב אמו" (שמ' כג יט; לד כו; דב' יד כא) המתורגם בכל שלושה הפסוקים "לָא **תֵיכְלוּן** בְּשַׂר בַּחֲלַב", אף על פי שלפי ההלכה הוא איסור הנאה. [=ר' מרדכי לעווענשטיין, נפש הגר: באור רחב על תרגום אונקלוס, א-ב, בילגורייא עת"ר; ר' שמשון ברוך שפטל (שעפטעל), באורי אונקלוס, מינכן תרמ"ח].
12. ספרא, מובא ברש"י: "יכול אם הצניעו לאחר שלש שנים יהא מותר — תלמוד לומר יהיה, בהוייתו יהא".
13. כגון לֶחֶם = נַהֲמָא, חָזַר = הָדַר. על טשטוש האותיות הגרוניות ראה רמב"ן לפסוק "ויאבק" (בר' לב, כה) וביאורנו שם.
14. ראב"ע שם: "חללו — מגזרת חלילים, כי מנהגם היה לחול בכרמים", וכן ברמב"ן.

נפדה מן הכהן. והדבר ידוע ש"תרגום יונתן" לתורה הוא מאוחר ואינו משל יוב"ע[15].

3. ויקרא יט, כה

> ובשנה הַחֲמִישִׁת תאכלו את **פריו** להוסיף לכם **תבואתו** אני ה' אלקיכם — וּבְשַׁתָּא חֲמִישֵׁיתָא תֵּיכְלוּן יָת **אִיבֵּיהּ** לְאוֹסָפָא לְכוֹן **עֲלַלְתֵּיהּ** אֲנָא ה' אֱלָהֲכוֹן.

א. פְּרִי מתורגם באמצעות "פֵּירֵי" וגם "אִיבָּא" מלשון "אִבֵּי הַנַּחַל" (שה"ש ו, יא). ולדוגמה "**מפרי** עץ הגן" (בר' ג ב) מתורגם "**מִפֵּירֵי** אִילָן גִּינְתָּא", וכן "**ומפרי** העץ אשר בתוך הגן" (שם ג, ג) "**וּמִפֵּירֵי** אִילָנָא". אבל "ותקח **מפריו** ותאכל" (שם ג ו) "וּנְסִיבַת **מֵאִיבֵּיהּ** וַאֲכַלַת". בטעם ההבחנה נאמרו הרבה הצעות דחוקות. על כן עדיפה הבחנת בעל נתינה לגר[16]:

> אפשר שבמקום שהפרי מחובר בלשון עם העץ תרגם "פרי" כמו "עץ פרי" או "פרי העץ". אבל פרי לבד תרגם "איבא". כמו "ועץ השדה יתן פריו" (ויק' כו, ד) "איביה".

ואמנם כל תרגומי "פירי" באים רק בצירופי "עץ פרי" או "פרי עץ", אבל בפסוקנו וכן בפסוקים הקודמים, שנאמר "את **פריו**" — תרגם "יָת **אִיבֵּיהּ**". ואף על פי שההבחנה היא טכנית, כל שאר ההצעות אינן עומדות במבחן.

ב. "להוסיף לכם **תבואתו** — לְאוֹסָפָא לְכוֹן **עֲלַלְתֵּיהּ**". השם תְּבוּאָה הנגזר משורש בו"א מתורגם עֲלַלְתָּא, והטעם: כבר נתבאר כי בִּיאָה במשמע כְּנִיסָה מתורגמת "עול" כגון, "וכי **תבאו** אל הארץ" (פסוק כג) "וַאֲרֵי **תֵּיעֲלוּן** לְאַרְעָא", כאשר תכנסו. גם תְּבוּאָה נקראת על שם ביאת הזרע והכנסתו באדמה ומכאן תרגומה עֲלַלְתָּא. וכמוה ביאת אישות כגון "**בא** אל אשת אחיך ויבם אתה" (בר' לח, ח) "**עוֹל** לְוָת אִיתַּת אֲחוּךְ"[17].

15. על קושי זה כבר עמד מהר"ץ חיות בחיבורו אמרי בינה, סימן ד עמ' תתקיז והניחו בצ"ע. [= ר' צבי הירש חיות, אמרי בינה זלקווא, תר"י. נדפס מחדש בתוך: כל כתבי מהר"ץ חיות, ב, ירושלים תשי"ח, עמ' תתקא-תתקכח (סימן ד)]. תירוציהם של אהבת יהונתן וינחנו דחוקים [= ר' יוחנן הר הברזל (אייזנברג), ינחנו 'לשלושה תרגומים מחמשה חומשי תורה' (ת"א, תיוב"ע ות"י), ורשא — זיטאמיר, תר"ס — תרס"א].

16. "נתינה לגר" לבר' ג ב.

17. ומכאן הלכה היא בנדרים "עֲלַלְתָּא כל מילי משמע" (נדרים נה ע"א), שהוא "לשון ביאה והכנסה ושבח" (ר"ן שם). ראה לכך בפסוק "ותבואת הכרם" (דב' כב, ט) "וְעַלְלַת כַּרְמָא".

נספח: שמות יב, יט

> שבעת ימים שְׂאֹר לא יְמָצֵא בבתיכם כי כל אֹכֵל מחמצת ונכרתה הנפש הַהִוא מעדת ישראל בגר **ובאזרח** הארץ — שְׁבָעָה יוֹמִין חֲמִירָא לָא יִשְׁתְּכַח בְּבָתֵּיכוֹן אֲרֵי כָּל דְּיֵיכוֹל מַחְמְעָא וְיִשְׁתֵּיצֵי אֱנָשָׁא הַהוּא מִכְּנִשְׁתָּא דְּיִשְׂרָאֵל בְּגִיּוֹרַיָּא **וּבְיַצִּיבַיָּא** דְּאַרְעָא.

הצירוף "בגר ובאזרח", מציין שני סוגי תושבים: "אזרח" הוא תושב הארץ לעומת "גר" שאינו קבוע. לדעת רד"ק הניגוד בין השניים מקביל לחילופי אור וחושך: אֶזְרָח לשון זריחה, מציין את התושב הקבוע "כי הוא מגולה לכל וידוע מי הוא ומשפחתו, אבל הגר הוא מכוסה ולא ידע אדם מי הוא ומי משפחתו" ("שרשים", זרח). חולשת פירושו היא שבשם "גר" לא נרמז לרעיון הכיסוי והחשכה, כי אם בדרך רחוקה[18].

ואולם לדעת ראב"ע השמות גֵּר וְאֶזְרָח שאולים מתחום הצומח: תושב הקבע הוא אֶזְרָח בהקבלה לעץ נטוע, לשון "וּמִתְעָרֶה כְּאֶזְרָח רַעֲנָן" (תהי' לז להּ). ואילו גֵּר המציין ארעיות נגזר מלשון גרגיר הנכרת מן העץ, כמו "גַּרְגְּרִים בְּרֹאשׁ אָמִיר" (ישע' יז ו). ואלו דבריו[19]:

> נקרא בלשון הקדש האיש שיש לו משפחה כסעיף שהוא דבק בשורש. על כן נקרא אזרח, כי טעמו "כאזרח רענן". וטעם גר, כמו הגרגיר שנכרת מן הסעיף.

רעיון זה קיים גם בארמית: אֶזְרָח מתורגם בקביעות יַצִּיבָא, משורש נצ"ב הארמי שמשמעו נטע, כגון "**ויטע** ה' אלהים גן בעדן" (בר' ב, ח) "**וּנְצַב**".

18. גור=פחד, הַסָּתְרוּת בחושך, "מְגוֹרַת רָשָׁע הִיא תְּבוֹאֶנּוּ" (משלי י, כד), ראה רד"ק, "שרשים", גור.

19. בביאור "ידע תדע כי גר יהיה זרעך" (בר' טו, יג). ומוסיף שם ראב"ע: "ויש חסרי לב שזה הטעם רחוק בעיניהם. ואילו היו יודעים טעם כל אות וצורתו אז יכירו האמת". במשפט סתום זה, רומז ראב"ע לדבריו ב"צחות" שבו ביאר את שמות אותיות הא"ב ואת צורתן הגרפית. וכתב שם: "אות גימ"ל, יתכן להיות מלשון השלמה ושילום הדבר מגזרת וַיִּגְמֹל שְׁקֵדִים (במ' יז, כג). וצורתו קרובה מצורת הבי"ת וכאילו נשלם הבית". כלומר, בדומה לאות בי"ת גם גימ"ל סגורה משלש רוחותיה. צורה זו מייצגת שלמות המובעת בשם גימ"ל, שהרי "ויגמול שקדים" עניינו שלמות הפרי והבשלתו. ואילו ביחס לאות רי"ש כתב: "טעם שמו כמעשה הלשון כאילו יכרת. וממנו רֹאשׁ וְעֹשֶׁר אַל תִּתֶּן לִי' (משלי ל ח). גם צורתו קרובה מהטעם". כלומר, השם רי"ש מתקשר לרעיון של כריתה דלות ועוני, כך בפסוק במשלי המציין הפכים "רֹאש ועושר", וכך גם צורת הרי"ש הדומה ללמ"ד שנכרת גגה (על פי "קרני אור" על ראב"ע לבר' שם).

שיתוף הלשון בין אדם לצומח הקיים בארמית (אֶזְרָח=יַצִיבָא, נטוע) מחזק את דעת ראב"ע: אֶזְרָח אינו לשון זריחה כרד"ק, אלא לשון נטיעה[20]. גם המשל העממי "יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?" (בבא קמא מב ע"א, האזרח למטה והגר למעלה?) נוסד על תרגום "בגר ובאזרח" — "בְּגִיוֹרַיָּא וּבְיַצִיבַיָּא"[21].

20. על שיתוף לשונות אדם וצומח כבר עמד מנחם בן סרוק שכתב: "וּמִתְעֶרֶה כְּאֶזְרָח רַעֲנָן, פתרונו: מתלחלח ומתצמח כאשל הנשרש. ואזרח מאזרחי בני אדם — אנשי שרשים המה" ("מחברת מנחם", אזרח), והובאו דבריו ברש"י לתהילים שם.
ואולם ראב"ע שיכלל והעמיק רעיון זה; הוא הראה שבנוסף לשמות "האזרח והגר", גם שמות נוספים מיוסדים על שיתוף בין אדם ואילן, בחינת "כי האדם עץ השדה". דבריו מנוסחים בקיצור בביאורו לפסוק "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ" (בר' ב ה): "על דעתי שהוא עץ פרי בעבור שהוא נמשל האדם אל עץ. והנה שִׂיחַ וְנִיב וְסָעִיף וּבַד וְאָמִיר וְסַרְעָף". ופירש ב"קרני אור": כשם ש"שיח השדה" רומז לאילנות פרי, גם "שיח", מבטא הפה של אדם, מציין את פרי הדעת. גם שאר השמות המשותפים לאדם ולאילן מציינים פרי; באדם — פרי המחשבה ודיבור או פרי הבטן, ובהקבלה — גם בצומח. כך באדם "נִיב שְׂפָתָיִם" (ישע' נז, יט) ובהקבלה באילן "נוף" (בחילופי פ"ב). באדם "סֵעֲפִים שָׂנֵאתִי" (תהי' קיט, קיג) ובאילן "בְּרוֹשִׁים לֹא דָמוּ אֵל סְעַפֹּתָיו" (יחז' לא, ח). באדם "וְאֹכַל בַּדָּיו" (איוב יח, יג) ובגפן "וַתַּעַשׂ בַּדִּים" (יחז' יז, ו). באדם "וה' הָאֱמִירְךָ הַיּוֹם" (דב' כו, יח) ובאילן "בְּרֹאשׁ אָמִיר" (ישע' יז, ו). באדם "שַׂרְעַפֵּי בְּקָרְבִּי" (תהי' צד, יט) באילן "וַתִּרְבֶּינָה סַרְעַפֹּתָיו" (יחז' לא, ה).
על דרך זו פירש ראב"ע גם "את ה' הֶאֱמַרְתָּ היום" (דב' כו, יז) — לשון גדולה, קרוב לגזרת בְּרֹאשׁ אָמִיר", היינו "האמרת" דומה לגובה האילן "ראש אמיר". זו גם כוונת אונקלוס שתרגם "ית ה' חטבת", ופירשו רד"ק ("שרשים", חטב) "בְּנוֹתֵינוּ כְּזָוִיּוֹת מְחֻטָּבוֹת (תהי' קמד יב) כלומר גבוהות ונשאות. ותרגום האמירך היום — חטבך". ועיין שם ביאורנו. וכן פירש "תעולל" "עוללות" (ויק' יט, י) — כענבים קטנים, לשון עולל", ועיין שם ביאורנו.

21. גם "אמת ויציב" (שמשמעו: נכון בהחלט) הוא מן הארמית: אמת ונטוע! השווה: "תביאמו ותטעמו — בעוה"ז אני מביא אותם ולעתיד לבא אני נוטע אותם **נטע אמת**" (פדר"א, פרק מא). וברש"י לדני' ז, טז: "וְיַצִּיבָא אֶבְעֵא מִנֵּה — והאמת שאלתי ממנו". וראה בדברי הראי"ה קוק, עולת ראיה א עמ' תיד, בהערתו העמוקה, מה טעם שבתפילת השחר אומרים "אמת ויציב" בלשון ארמי, לעומת הלילה שאומרים "אמת ואמונה", בלשון הקודש דווקא.

הרב שמחה שטטנר

פדיון נטע רבעי

ראשי פרקים

א. הנהגת הצנועין בכרם רבעי
ב. פדיון נטע רבעי במחובר לקרקע
ג. פדיון נטע רבעי שאינו ברשותו
ד. ברכה ופדיון
ה. פדיון נטע רבעי — חיבור עליונים לתחתונים
ו. פדיון נטע רבעי שאינו ברשותו — בעלות רוחנית

במאמר זה נעסוק באופן פדיון נטע רבעי בשנת השמיטה בשני מישורים — ע"פ ההלכה, וע"פ החסידות. ההלכה על כל פרטיה ודקדוקיה, היא בבחינת לבוש, הופעה חיצונית, להנהגה האלוקית — לשורש רוחני, אותו רצה הבורא להוריד לעולם. הירידה לעולם, העברת הרצון האלוקי לעולם, תהא באמצעות העולם החומרי בו אנו חיים. עולם זה הוא בבחינת לבוש תחתון, כאשר ההלכה המעשית היא צינור מרכזי בעולם התחתון, שדרכו נבין ונתחבר לסוד ההופעה האלוקית. מטעם זה יש לעיין בכל נושא הלכתי בשורשיו הפנימיים, ע"מ לגלות את הרצון האלוקי המופיע דרך אותו הנושא.

א. הנהגת הצנועין בכרם רבעי

במשנה במעשר שני ה, א נאמר:

> כרם רבעי מציינין אותו בקוזזות אדמה, ושל ערלה בחרסית, ושל קברות בסיד וממחה ושופך. אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים בשביעית. והצנועים מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו.

משנה זו מובאת בגמ' בבבא קמא סט ע"א שם נוסף בדברי רשב"ג:

> אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים? בשביעית דהפקר נינהו, אבל בשאר שני שבוע, הלעיטהו לרשע וימות.

הראשונים חולקים בשאלה, האם הצנועין נהגו כך בשביעית כרשב"ג, או שהם נהגו כך בשאר השנים. הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי ט, ז כותב:

> מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמטה שיד הכל שוה, צריך לציינו

> בקוזזות אדמה כדי שיכירו בו, ולא יאכלו ממנו עד שיפדו. ואם היה בתוך שני ערלה, מציינין אותו בחרסים כדי שיפרשו ממנו, שאם ציינו בקוזזות אדמה שמא יתפררו, שאיסור ערלה חמור הוא שהיא אסורה בהנייה. והצנועין היו מניחין את המעות בשנת שמטה ואומרין כל הנלקט מפירות רבעי אלו מחולל על המעות האלו, שהרי אי אפשר לפדותו במחובר כמו שביארנו.

ואילו התוס' בבבא קמא סט ע"א ד"ה והצנועין כותב:

> אי שביעית נוהג בכרם רבעי כדמשמע דאמילתיה דת"ק קאי, צריך לומר דצנועין אשאר שני שבוע קיימי. דאי אשביעית כיון שהיו זוכים מן ההפקר, לא היו יכולים לחלל.

אמנם ניתן להשיב על טענתו של התוס', כפי שיתבאר בהמשך דברינו. אך על כל פנים, ממחלוקת ראשונים זו, עולות שתי שאלות: א. האם אפשר לחלל במחובר לקרקע? ב. האם יכול אדם לחלל את שאינו ברשותו?

ב. פדיון נטע רבעי במחובר לקרקע

ביחס לשאלה הראשונה כותב שם הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי ט, ב ביחס לנטע רבעי: "ואין פודין אותו (=נטע רבעי), במחובר כמעשר שני". נראה שדברי הרמב"ם מיוסדים על דברי התוספתא במעשר שני [ליברמן] ה, יט האומרת: "אבל הכל מודים שאין פודין במחובר לקרקע". בפירוש מנחת בכורים שם כותב שני טעמים בדבר: הראשון שאין חילול מועיל למה שיגדל אח"כ, ובכמה פעמים הולך וגדל. והשני שזה כמ"ד שאינו נוהג אלא בתלוש לאחר מירוח. ונראה שהרמב"ם סובר כטעם השני המובא במנחת בכורים. וכך גם כותב בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן קנו בדעת הרמב"ם. הר"ש בפרושו למשנה במעשר שני ה, ד כותב על דברי התוספתא: "וקצת היה נראה הטעם שאין מועיל חילול במחובר, משום דילפינן קדש קדש ממעשר ואין מעשר במחובר". ואולם ממשיך שם הר"ש ומקשה על כל ההבנה שאין מועיל חילול במחובר, על פי הגמ' בבבא קמא סט ע"א, ממנה משמע שמועיל חילול במחובר: "דאמר לא תימא כל הנלקט אלא אימא כל המתלקט, כלומר שקודם לקיטה צנועין מחללין ולא לאחר לקיטה שכבר זכו בהן אחרים ולא היה כח ביד הבעלים לחלל דמכח קושיה זו חוזר בו מכל הנלקט". על כן סובר הר"ש בטעם דברי התוספתא שזה "שאין פודין במחובר, היינו לפי שאין בקיאין בשומא בעודו מחובר, מידי דהוה אענבים לב"ש, והא דמחללין במחובר גבי צנועים התם משום תקנה עביד שלא יכשלו". על דרך זו מבאר גם התוס' בב"ק סט ע"א ד"ה אימא כל המתלקט. אמנם שם בהמשך הסוגיה בבבא קמא סט ע"ב חוזרת בה הגמ' ואומרת

לעולם כל הנלקט. ואולם אין הגמ' שם חוזרת בה משום שאין מחללין במחובר, אלא משום שרבי יוחנן איננו סובר דין ברירה. וא"כ מעיקרא אפשר לחלל גם במחובר לקרקע.

ע"פ דברים אלו קשה על הרמב"ם הסובר שאין מחללין במחובר לקרקע מדאורייתא, ואולם הרי בכל זאת כתוב במפורש בתוספתא שאין מחללין במחובר לקרקע, ובפשטות נראה שכך הוא מעיקר הדין, ושלא כדברי ר"ש. הכסף משנה על הרמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי ט, ב חש בבעיה זו ומתרץ: "דאי לא הוה אידך קושיא הוה מהדר מכח האי קושיא דאין פודין במחובר". ונראה הסבר זה קצת דחוק.

ויתכן לבאר ע"פ דברי שער המלך על הרמב"ם בהל' ערובין ח, ז ד"ה ועל פי זה:

> אכן ע"פ האמור הנה נכון דס"ל ז"ל כדעת התוס' דבדבר העומד להתברר יש ברירה והיינו ההיא דאתקין שמואל בגיטא דש"מ כמ"ש התוס'. וההיא דצנועין נמי חשיבי עומד להתברר כמ"ש ומש"ה הוצרך רבינו למיהב טעמא דאין פודין במחובר.

ואין לומר שהרמב"ם סובר כתוס' ור"ש שאין פודין במחובר לקרקע משום שמחובר אין דמיו ידועים, מאחר שהרמב"ם סובר שמדאורייתא לא חל פדיון כבמעשר שני. אפשר לומר שהרמב"ם סובר כתוס' רק לענין הגדרת ברירה, וסובר הרמב"ם שהגמ' חזרה בה לגמרי מהענין של כל הנלקט, דהיינו מההוא אמינא שפדיון חל במחובר, וסוברת שאין זה שייך משום שלא חל פדיון במחובר מדאורייתא. א"כ לפי הרמב"ם ודאי ששייך לדבר רק באמירה של כל הנלקט מדאורייתא, ולא משום התקנה בלבד כשיטת התוס' והסוברים כמותו.

ג. פדיון נטע רבעי שאינו ברשותו

רש"י בבבא קמא סט ע"א ד"ה הנלקט, כותב: "אלמא אע"ג דליתיה ברשותיה, מפריק ותופס פדיונו". כיצד תופס פדיון בדבר שאינו שלו? בירושלמי במעשר שני ה, א נאמר: "אמר רבי יוסי, והיינו "וקם לו" (ויקרא כז, יט). אלו ראה ככר מתגלגל בנהר ואמר ככר זה הקדש, שמא כלום אמר". מבאר שם הפני משה שקושית רבי יוסי היא על המשנה בה נאמר כל הנלקט,

> וכי זה היינו "וקם לו"? וכלומר דהא לאו ברשותיה הוא, שהרי כבר לקטו והיאך יכול לפדותו? הא רבעי ממעשר ילפינן דכתיב גביה קדש וכדין הקדש הן. והשתא קשיא אילו ראה אחד ככר

מתגלגל בנהר ואמר ככר זה הקדש שמא אמר כלום בתמיה, הלא אינו ברשותו שיהא חל ההקדש עליו, וה"נ ברבעי היאך חל בפדיון על דבר שאין ברשותו, דמה שאינו יכול להקדישו אינו יכול לפדותו?

ממשיך שם הירושלמי: "אמר רבי ירמיה עד דאת מקשי לי למ"ד בשחרית, קשייתה למ"ד לעיתותי ערב. אמר לו מאן דאית ליה לעיתותי ערב לית ליה לאילין קשייתא". מבאר שם הפני משה: "דנהי דהאי קושיא מצינו להקשות דהא אינו ברשותו הוא, מ"מ להא מצינן למידחי דאע"ג שאינו ברשותו עשו אותו כמו שהוא ברשותו לענין פדיון והשתא לא קשיא מידי". ויש לשאול על דבריו, אם רבעי דין קדש לו, מניין לו לחלק בין רבעי להקדש ולומר שלענין פדיון אע"ג שאינו ברשותו עשו אותו כמי שהוא ברשותו?

נראה להסביר ע"פ האמור בגמ' בנדרים לד ע"ב: "אמר רבא: היתה לפניו ככר של הפקר, ואמר ככר זו הקדש, נטלה לאוכלה מעל לפי כולה". נחלקו שם הראשונים בדין המקדיש הפקר. הר"ן מעמיד שם בככר שהיתה עומדת בתוך ד' אמותיו שקונות לו בכל מקום. ונראה שהקצות בסי' ר ס"ק א מצדד בשיטת הר"ן. ואולם התוס' שם בד"ה היתה, וכן הרא"ש מעמידים שהככר של הקדש היתה רחוקה ממנו הרבה ואין אדם סמוך לה שיוכל לזכות אלא הוא, ואמר לכשאזכה בככר זו תהיה הקדש, וקמ"ל דחל עליה הקדש דכיון דבידו לזכות בו. ומצדד המשנה למלך על הרמב"ם בהל' ערכין וחרמין ו, כב בשיטה זו. בשו"ת שואל ומשיב תנינא חלק א סי' מד ד"ה והנה, כותב שנראה מדברי המשנה למלך שכשתבוא לידו תהא קדושה למפרע משעת ההקדש. א"כ נראה שהמקשן בירושלמי הבין כדעת הר"ן, שאינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, ולכן העמיד הר"ן בככר שהיתה עומדת בתוך ד' אמותיו שקונות לו בכל מקום, שאזי יחשב ברשותו. ואילו התרצן הבין כשיטת התוס' והרא"ש שיש עכ"פ איזשהו היכי תמצי של הקדש בהפקר אע"פ שאינו ברשותו ועוד לו זכה בו. ואולם עדיין יש לשאול, הרי לא דומה הפקר לרבעי, שהרי הפקר אינו שייך לאיש (ולא נכנס כאן לחקירה ביחס להפקר האם שייך לכל העולם או שמא אינו שייך לאף אחד), ואילו רבעי שייך עכ"פ לאחרים שזכו בפירות. וא"כ במציאות שיש כאן בעלות ממשית של אחרים, ודאי שבהקדש לא יועיל כלום, משום שאינה ברשותו ואינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו. ע"כ י"ל שהירושלמי עצמו תרץ קושיה זו מכך שלא הקשה על פדיון הרבעי ממציאות דומה במקרה של המקדיש דבר הנמצא ברשות אחרים, אלא הקשה דוקא ממציאות של הפקר. בדרך קושיה זו רצה הירושלמי ללמד, שאם יש מציאות של הקדש על אף שאינה ברשותו, יכול להקדיש אפילו שהיא מציאות רחוקה, הרי שכבר נקבע העיקרון שהקדש יכול לחול גם בשאינו ברשותו, וממילא

יחול גם פדיון בשאינו ברשותו. כמובן שאין כאן קביעה גורפת, וצריך טעם מיוחד ע"מ שיחול הפדיון בשאינו ברשותו. א"כ הטעם המיוחד ברבעי הוא על מנת למנוע תקלה ממי שלקח את הפירות, על כן על אף שאינם ברשותו יכול לפדות את הרבעי. כל זאת דוקא בשביעית לפי שיטת הרמב"ם, כלומר יש כאן התנייה נוספת ע"מ שהפדיון יחול בפרות שאינם ברשותו. ואילו בשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות. (עוד יש להסתייע בסברת התוס' בבבא קמא סח ע"ב ד"ה הוא דאמר כצנועין).

מסקנת דברינו שהוסרו החששות משיטת הצנועין ביחס לחילול נטע רבעי בשביעית.

ד. ברכה ופדיון

בדברינו לעיל עסקנו במחלוקת הראשונים העוסקת בשאלה, האם אפשר לפדות במחובר לקרקע. בדברינו הבאים ננסה להבין בדרכה של החסידות, את השורש הפנימי של מחלוקת זו.

בראשית דברינו נבאר יסוד כללי בכל הענין של פדיון והנאה בעולם הזה. בהקדמה לענייני הברכות, כותב במשנה ברורה בפתיחה לסי' מו:

> כל הברכות האלו הוא משום שאסור לו לאדם ליהנות מהעוה"ז בלי ברכה, וכל הנהנה מן העוה"ז בלי ברכה כאילו מעל. דרמו קראי אהדדי. כתיב לד' הארץ ומלואה, וכתיב והארץ נתן לבני אדם. ותירצו לא קשיא, כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה (ברכות לה ע"א). ר"ל קודם ברכה היא לד' ואסורים לן כהקדש שהוא לד', ואחר ברכה הותר הכל לבני אדם. וא"כ כיון שקודם הברכה היא לד' הרי הכל קודש לד' ויש בה מעילה אם נהנה ממנו, כמו בתרומה שהיא קודש. לפיכך תקנו חכמינו ז"ל ברכה על כל דבר ודבר מהנהגת העולם שהאדם נהנה ממנו.

בויקרא כ, ג נאמר: "ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי אותו מקרב עמו כי מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי". רש"י מבאר: "למען טמא את מקדשי — את כנסת ישראל שהיא מקודשת לי כלשון ולא יחלל את מקדשי". הרמב"ן מבאר את דברי רש"י:

> וכבר רמזתי זה איך מטמא כנ"י שהיא מקודשת לשמו הגדול באיש אחד אשר יחטא. וכבר אמרו זה במדרשים שאמרו כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גזל לקב"ה וכנסת ישראל שנא' גוזל אביו ואמו וגו'. אין אביו אלא הקב"ה, ואין אמו אלא כנסת ישראל. חבר הוא לאיש משחית, חבר הוא

> לירבעם בן נבט שהחטיא את ישראל לאביהם שבשמים. כי החפץ ביצירה שיברכו עליה לשמו הגדול משם יהיה קיום העולם, ואם לאו יתעלה בשמו הגדול ותסתלק השכינה מישראל. וכל שכן כשיקריב הפרי למולך שהוא מתעב את גאון יעקב ומשכנו.

כלומר ע"י הברכה ממשיך שפע אל היצירה. ואילו בשכחת הברכה, כיון שאין מה שימשיך את השפע לארץ, אזי תסתלק השכינה מן הארץ, ולא יהיה מקור קיום ליצירה. א"כ גם אדם בודד יש בכוחו למעט את כוח הקיום של היצירה כולה, ולכן הוא גוזל את כנסת ישראל. יש לציין כמובן כי בכל מעשה מצוה מוסיף האדם חיות לבריאה כולה, וכן להפך בכל מעשה עבירה ח"ו ממעט האדם את החיות מהבריאה. אולם הברכה יש לה תפקיד מיוחד בענין זה מעבר לכל שאר המצוות, משום שמודה היא בנותן השפע והחיות לכל העולמות. ביסוד פעולת הברכה מבאר האר"י ז"ל, שאתה מרמז על שם א-ל (שם זה שייך למידת החסד), וברוך הוא לשון המשכה שממשיך חסד ע"י שני השמות אתה ד' (שם י-ה-ו-ה השייך למידת יעקב מידת הרחמים). אזי ממתיק את הדין דהיינו אלוקינו שהוא מרומז על הדין.

בראשית חכמה בשער התשובה פ"ז כותב, כי מי שאינו עוסק בתורה ומצוות כראוי נקרא גזלן. אומר הזוהר הקדוש בפרשת וישב: "מאן דאיהו לא מסתכל באורחי דקודשא בריך הוא גרים לשכינתא דאתכפיא בגו עפרא, כמה דאת אמר ישפילנה ישפילנה עד ארץ" וגו'. ועוד אמרו בזוהר הקדוש בפרשת ואתחנן, שהמונע מלעסוק בתורה כאילו מנע מהשכינה שאר כסות ועונה. לימוד התורה הוא המחוייבות של האדם בזיווגו עם השכינה הקדושה, בבחינת חיוב שאר כסות ועונה שחייב האדם לאשתו. המנעות האדם מחיוביו אלו, הרי הוא בבחינת גזלן, הגוזל את השכינה.

מדברי המהר"ל בנתיב העבודה פרק יד נראה, שיסוד הענין כאן הוא שצריך האדם ליצור מצב, שיוכל בכלל להשתמש בכל היצירה. כל מה שקיים, הכל שלו ית' והכל מאתו ית', ממילא הכל הוא בבחינת קודש גמור. ע"מ שיוכל האדם להשתמש בקודשים אלו, צריך הוא להוציאם לחולין ע"י פדיון. התורה והמצוות הן מכשירות באופן כללי את כל העולם לשימושו של האדם, כלומר יש בתורה והמצוות כוח בבחינת פדיון המתיר את השימוש בעולם שבו אנו חיים באופן כללי. ואילו הברכה מתירה באופן פרטני כל דבר ודבר לשימושו של האדם. ע"י הברכה פודה האדם את הפרטים השונים בבריאה, ומוציאם לחולין ובזה מתירן לשימושו של האדם. כמובן שאין כאן הוצאה ממש לחולין שהרי הדבר הוא קדוש בעצם, ויצירתו של הבורא נשארת לעולם בקדושתה, אלא שיש כאן היתר שימוש, ואף השימוש עצמו צריך שיהא מתוך קדושה.

במידה ואינו לומד תורה ואינו מקיים מצוות בכלל, ואינו מברך לפני כל שימוש ושימוש בפרט, הרי שיש בהתנהגותו גם בחינת גזל וגם בחינת מעילה.

הרב חיים טירר מצ'רנוביץ, בבאר מים חיים לפרשת בראשית, כותב שעיקר שורש כל דבר הוא לחברו לשמים ולהעלות ניצוץ ד' המחיה הדבר ההוא לשורשו אשר בשמים ממעל. ובאופן זה נתן הקב"ה לאדם הדבר הזה להעלותו למרום שבתו, וכשמברך בעת הנאתו יוכל אחר כך להעלותו, כי השרה עליו אור קדושת ד' בברכתו. בכל דבר ביצירה קיימת נקודת החיות אשר מחייה ומקיימת את הדבר. לולא נקודת חיות זו, אין שום דבר יכול להתקיים כלל, ובהעדרה מיד יעלם הדבר. ע"י שמוציאין את הדבר בו האדם רוצה ליהנות לחולין, הרי שעולה הניצוץ המחייה ומתחבר לשורשו. כאן נראה לי לפרש שעליה זו יש בה יתרון עצום. משום שעל ידי עליה זו נוצר חיבור לשורש, למקור, וכך נמשך שפע רב וגדול ע"י השכינה לעולם בכלל, ולאותו הדבר אשר אותו פודים בפרט. א"כ הברכה היא זו שגורמת להמשכת השפע אל היצירה באופן בו בארנו. מניעת הברכה גורמת להתשת כוח השכינה, וזה הגזל הגדול של כנסת ישראל. יסוד זה שייך בכל התורה והמצוות בכלל ובברכות הנהנין בפרט. מטעם כל אריכות דברינו שצריך האדם לפדות את הנאותיו, מובן מדוע צריך לברך לפני כל הנאה והנאה אף בהנהגתו ובמלבושו של האדם בכל בוקר, שהרי גם הבגדים וגם הארץ וכן כל דבר ודבר, יש לפדותו ולהוציאו לחולין, ע"מ שיהא אפשר להשתמש בו. ע"פ דברי הבאר מים חיים בפרשת בראשית, נראה כי ענין נטע רבעי הוא היסוד שממנו נלמד כל הענין בו עסקנו.

ה. פדיון נטע רבעי — חיבור עליונים לתחתונים

קדושה יתירה יש לנטע רבעי, שהרי קראה לו התורה קודש, וע"כ יש לעשות כאן מעשה פדיון בפועל, ואין להסתפק בברכה שתתיר את השימוש בו. תיקון מיוחד יש באכילת נטע רבעי, ומאריך בכך ר' צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק פרשת קדושים אות ב:

> והיינו שכל פגם אדם הראשון היה בפרי העץ שרק פרי העץ ניתן למאכל האדם הראשון. ואחר כך כתיב ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים לד'. ובזוהר הקדוש לפרשת קדושים: "בשנה דא קודשא בריך הוא ותנינן שנה הרביעית דא כנסת ישראל דאיהי קיימא רביעאה לכרסייא". והיינו דהאבות הן הן המרכבה והם ג' רגלי המרכבה. ודוד המלך ע"ה רגל רביעי למרכבה, שהוא מרכבה למידת המלכות כנסת ישראל ואמר שבשנה הרביעית שיהיה זיווג קודשא בריך הוא ושכינתיה, דשנה, היינו שנת החמה

> כי שמש ומגן ד' דא קודשא בריך הוא. הרביעית דא כנסת ישראל, יהיה כל פריו קודש הלולים לד'. ואיתא בזוהר הקדוש (שם): "מאי קודש הלולים תושבחן לשבחא לי לקודשא בריך הוא", והיינו דאכילת נטע רבעי הוא תקון לפגם האדם הראשון.

א"כ באכילת נטע רבעי יש תיקון לפגם האכילה של האדם הראשון, ויש בה תיקון לכל ענייני האכילה. היא מהוה יסוד לכל ענייני הפדיון המאפשר להשתמש בעולמו הקדוש של הקב"ה.

דברים מפורשים כותב בענין זה הבאר מים חיים לפרשת בראשית:

> כל מה שברא הקב"ה בו' ימי בראשית צריכין תיקון כמאמר חז"ל (בראשית רבה י"א' ו'), וקודם התיקון הנה הם קודש לד' לא יאכל כבחינת נטע רבעי שנאמר בו קודש הלולים לד'. ואמרו חז"ל על משנת כיצד מברכין מנא הני מילי דתנו רבנן קודש הלולים לד' מלמד שטעונין ברכה לפניהם ואחריהם מכאן אמר ר' עקיבא אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך. ופירש רש"י קודש הלולים בנטע רבעי כתיב ומשמע כי הלולים טעון באכילתו וכו'. הרי אשר קודם הברכה עדיין בקדושתיה קאי להיות קודש לד'.

באור נוסף נמצא בדברי ר' נתן, ליקוטי הלכות הל' ערלה הלכה ד:

> וזה בחינת נטע רבעי כמו שכתוב ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לד' כי אחר השלש שני ערלה שאז שולטת הסטרא אחרא על הפרות, ואז אסור לאכול הפרות לגמרי כדי שלא יתגבר מזונא דגופא חס ושלום. ואחר אלו השלש שנים אי אפשר לאכול הפרות כי אם כשמתקנין אותם מפגם אחיזת עץ הדעת עד שיהיה הפרות בבחינת מזונא דנשמתא שהוא בחינת ריח בחינת יראה. האכילה באה לחבר בין העולם התחתון לעולם העליון. ע"י השמוש בעולם הזה, מתוך כוונה נכונה וראויה, מביא האדם לזיווג של קודשא בריך הוא ושכינתיה, מחבר את ישראל לאביהם שבשמים.

במשנה באבות ה, א נאמר: "בעשרה מאמרות נברא העולם". כלומר ברא הקב"ה את העולם בדיבור. הדיבור הוא בחינה המחברת בין עולם המחשבה לעולם המעשה, בין העולם הרוחני לעולם המעשי. נחלקו בגמ' במכות טז ע"א, האם דיבור הוא בבחינת מעשה אי לאו. ונ"מ האם לוקין על לאו שבדיבור, שהרי קיי"ל שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. אמנם הכריעה ההלכה שהדיבור אינו בבחינת מעשה, אולם ודאי שמהותו הפנימית של הדיבור הוא,

שהוא שייך לשני העולמות, שהרי אלו ואלו דברי אלוקים חיים. כל מחלוקת במהותה הפנימית היא גוף ההכרעה, כלומר ההכרעה השלימה בנוי משני צידי המחלוקת. א"כ ברא הקב"ה את העולם דוקא בדיבור, כדי לחבר עליונים לתחתונים. כדי שלעולם יושפע שפע רב אל התחתונים. החיבור הוא לעולם ע"י גורם השייך הן לעליונים והן לתחתונים. מטעם דברינו אלו ביחס לתפקיד המהותי של פדיון נטע רבעי ויסוד ענין הפדיון, מובן לשיטת הרמב"ם מדוע אין פודין במחובר לקרקע. שהפדיון שהוא בבחינת הדיבור של בריאת העולם, חייב להיות בין העולמות ולחברם. ומשום כך לא יהיה הפדיון במחובר לקרקע ששייכת לעולם התחתון בלבד.

להבנת מחלוקת הראשונים בענין, י"ל כי השיטה הסוברת כי יש פדיון גם במחובר לקרקע, טעמה הוא כי יש להתייחס לתוצאה ולא לעצם הפעולה. דהיינו חיבור התחתונים לעליונים משמעותה הורדת השפע הגדול מלמעלה למטה. אמנם צריכים התחתונים לעלות כדי למשוך את השפע כלפי מטה, אך התוצאה היא ירידת השפע אל בחינת הקרקע, קרי העולם התחתון. על פי שיטה זו הפדיון סוף סוף פועל בקרקע, וע"כ ניתן מדאורייתא לפדות גם במחובר לקרקע. ואילו השיטה הראשונה מתייחסת לעצם הפעולה, ולא לתוצאה.

ו. פדיון נטע רבעי שאינו ברשותו — בעלות רוחנית

לעיל עסקנו בשאלה, האם יכול אדם לפדות דבר שאינו שלו. נבאר את הענין בדרכה של החסידות. כשם שיש בעלות פיסית על חפץ מסוים, כך ישנה גם בעלות רוחנית על אותו החפץ. כלומר יש לבעלים הפיסיים של החפץ גם השפעה רוחנית על אותו החפץ. מבאר זאת האדמו"ר ר' שמואל מסוכטשוב, שם משמואל פרשת מטות (שנת תרע"ח) עמ' תג:

> בש"ס תמורה ל ע"ב ולד טריפה בנתעברה ולבסוף נטרפה אסור דהיא וולדה נטרפה אבל נטרפה ולבסוף נתעברה מותר. ודייק מזה כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה דה"ה בדבר קדושה שחל על אדם. וע"כ העלה בדין טבילת כלים מפני שנכנסו לקדושת ישראל, בגר שנתגייר וכליו עמו אין הכלים צריכין טבילה שחלות הקדושה שעליו חלה נמי על הכלים שלו, אף שקנה כלים לאחר מכן צריכים טבילה. למען יכנסו בטבילה זו לקדושת ישראל. לפי"ז י"ל דה"ה שבקבורת משה חלה באמצעותו קדושה וענין אלוקי על הארץ. אם בעת חלות הקדושה היא ברשות בעלים מסתמא גם חלה על בעליו באמצעותה. אבל כשנעשה לה בעלים לאחר מכן שלא בעת חלות הקדושה אין הקדושה חלה גם על

> הבעלים. וע"כ היה רצון בני גד ובני ראובן שהארץ תכנס תכף לרשותם, ואז בקבורת משה כשתחול הקדושה תחול גם עליהם.

א"כ מעמדו הרוחני של האדם, משליך גם על הדברים שנמצאים בבעלותו. יש יחס ישיר בין קדושתו של האדם לקדושת הדברים שבבעלותו. כשם שבצד הקנייני הפשוט אין אדם יכול לזכות בדבר כל עוד יש לאותו הדבר בעלים אחרים, כך אינו יכול להשפיע רוחנית על דבר כל זמן שהדבר נמצא ברשות אחרים.

כותב הרב דוד שלמה אב"ד סראקא, ערבי נחל לפרשת שלח:

> והנה כל נשמה מישראל כלולה בחלק אחד מן התורה כאמור, וחלקה המתייחסת אליה שייך לאותו אדם ונקרא חלק תורתו. וכאשר האדם חוטא ח"ו וחומס נפשו לתוך הקליפה, אם שב מעצמו אזי מוציאה תיכף מהקליפות. וכאשר אינו שב ואיש אחר מתקרב לעבירה זו ומשברה וכד', אזי אין נשמה זו עם חלק התורה המתייחסת לה שייכים לאותו האדם שהיו שלו, כי כבר מסרה לקליפות ולא עשה תשובה. אלא הוא הפקר בלי בעלים, ואזי נקרא אותו חלק תורת ד', כי הקב"ה נתן תורה לבני אדם ולא בשמים היא. אבל עכשיו שהופקר ובעליה נתבטלו ממילא נקרא תורת ד', ואי אפשר שישוב למרום כי לא בשמים היא, ולכן הקב"ה נותנה לאדם שהוציאה מיד הקליפה ההיא.

א"כ ע"מ לזכות בבעלות רוחנית, צריך שיופקע הדבר מכל בעלות אחרת. כל זמן שיש שייכות קניינית אחרת בין בתחום הפיסי ובין בתחום הרוחני, לא יכול אחר לזכות בבעלות רוחנית. קיים יחס ישיר בין הגדרות קנייניות רגילות, לבין הגדרות קנייניות רוחניות. וזאת מאחר והקנין הפיסי הוא לבוש של הקנין הרוחני.

מובא ברמ"ע מפאנו מאמר תקוני התשובה פ"א, כי הניצוצות הגנוזים בדבר מסוים, הם ממש הבעלים של אותו החומר. שם הוא מדבר באוכל, אולם ודאי שיסוד זה נכון בכל דבר. א"כ כיון שהצד הרוחני שבדבר הוא למעשה הבעלים של הצד הגשמי של אותו הדבר, הרי שהצד הרוחני משפיע ישירות על הצד הגשמי, והם למעשה אחד מלביש ומולבש. מטעם זה הבעלות על שני הצדדים חייבת להיות אחת, שאם לא כן נוצרת סתירה בלתי אפשרית בבעלויות. מכאן נלמד גם את היסוד שאין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו. במקומות שתיתכן הפרדה, ישנו לעולם טעם מיוחד, וכל מקרה יש לדון בו לגופו.

כך הוא ביחס להקדש, וכך הוא גם ביחס לפדיון, שהרי גם פדיון הוא שינוי רוחני בדבר, וממילא יחולו אותם הכללים כמו בהקדש. על פי זה מובנת

פדיון נטע רבעי

ההבנה הפשוטה של הירושלמי המקשר בין האפשרות להקדיש והאפשרות לפדות או לחלל. האפשרות לפדות את הרבעי על אף שאינו ברשותו, זה משום שהבעלים מעוניינים בפדיון, ע"מ שלא יכשלו באיסור. וע"כ הם הפקיעו למעשה את בעלותם לענין זה שיוכלו הבעלים הראשונים לחלל את הרבעי. וזאת כוונת לשון הראשונים שעשו את הרבעי כמי שברשותו. וכן גם מובנים דברי התוס' שהבאנו לעיל בטעם הפדיון ברבעי על אף שאינו ברשותו.

הרב אליעזר חיים שנוולד

מה בין חילול נטע רבעי לפדיון מעשר שני

ראשי פרקים

הקדמה
א. ההבדל בין מעשר שני לנטע רבעי בתורה
ב. הלימוד של פדיון נטע רבעי מהפסוק
ג. הלימוד של דיני נטע רבעי ממעשר שני, ומחלוקת התנאים
ד. דין החילול — לאור פסיקת הרמב"ם בדין נטע רבעי של נכרי
ה. דין החילול — לאור פסיקת הרמב"ם בדין וידוי מעשרות

הקדמה

דינים רבים של קדושת פירות נטע רבעי נלמדים מדיני מעשר שני. בכלל זה העלאת הפירות לירושלים ופדייתם או חילולם למי שגר רחוק מירושלים. מכך ניתן להסיק לכאורה שמדובר בדינים זהים לגמרי. זו אולי גם הסיבה שאין מסכת נפרדת למשניות נטע רבעי ומשניותיה מופיעות במסכת מעשר שני ה, א-ה[1]. גם הרמב"ם קיבץ את הלכותיהן יחד בהלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק ט, ושם הזכיר פעמים רבות ביחס לדינים שונים שדיני העלאת נטע רבעי ואכילתם בירושלים זהים לדינים המקבילים במצות מעשר שני. גם בספר המצוות במצוה קיט השווה הרמב"ם ביניהם[2]:

> שצונו להיות נטע רבעי כלו קדש והוא אמרו יתעלה (קדושים יט)

* לזכר אח, צורבא מרבנן ורע אהוב — קודש הילולים לד' — סמ"ר מאיר שנוולד הי"ד, שנפל על משמרתו בשערי כפר דרום, בט' ניסן תשנ"ה

1. אך לאורך כל המסכת בה מוזכרים דיני מעשר שני לא מוזכר נטע רבעי. ניתן לומר שבגלל מיעוט הלכותיה היא שולבה במסכת דומה.
2. וכן בפרטי המצוות על סדר ההלכות לרמב"ם על הלכות מעשר שני ונטע רבעי יש בכללן תשע מצוות: שלש מצוות עשה ושש מצוות לא תעשה, וזה הוא פרטן: ... ח. להיות נטע רבעי כולו קדש ודינו להאכל בירושלם לבעליו **כמעשר שני לכל דבר**.

> יהיה כל פריו קדש הלולים לד'. ודינו שיעלה לירושלים ויאכלהו שם בעליו **כמו מעשר שני בשוה**[3].

וכן כתב ספר החינוך במצוה רמז, בהגדירו את המצוה:

> להיות נטע רבעי כולו קדש, פירוש כל פירות היוצאין באילן בשנה הרביעית לנטיעתו הם קדש, כלומר **שהם נאכלים לבעלים כמו מעשר שני בירושלים**, וזו היא קדושתן, שנאמר [ויקרא יט, כג-כד] ונטעתם כל עץ מאכל וגו' ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה'. ובא הפירוש שהם לבעלים, ופירוש הלולים הוא שיאכלוהו הבעלים בירושלים, וזהו ההלול...

גם בפרטי הדינים, השווה הרמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבעי ט, א-ב בין פדיון נטע רבעי ומעשר שני:

> נטע רבעי הרי הוא קודש, שנאמר ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה', ודינו להאכל לבעליו בירושלים כמעשר שני... הרוצה לפדות נטע רבעי פודה כמעשר שני, ואם פדהו לעצמו מוסיף חומש, ...ואין פודין אותו במחובר כמעשר שני והרי הוא ממון גבוה כמעשר, ...ודינו בשאר הדברים לענין אכילה ושתיה ופדייה כמעשר.

ניתן לדייק עוד מלשון הרמב"ם שכתב: "הרוצה לפדות", ובלשון המשנה נאמר: "כיצד פודין נטע רבעי"[4], שלשון זו שונה מלשון התורה שנקטה בהקשר לנטע רבעי לשון "חילול" כפי שנבאר להלן, משום שלכאורה אין הבדל ביניהם. אולם עיון מדוקדק יוביל למסקנה שלמרות שיש דמיון בדיניהם יש ביניהם הבדל עקרוני.

א. ההבדל בין מעשר שני לנטע רבעי בתורה

מצוות המעשר מוזכרת בדברים יד, כב-כז, בצורה מפורטת:

3. ראה גם בסהמ"צ מ"ע קכח. המצוה שם היא להוציא מעשר שני ואגב כך מזכיר הרמב"ם את החובה להעלות ולאכול את המעשר בירושלים ולא מנה את המצוה להעלותו כמצוה בפני עצמה. במצוות ל"ת קמא, מנה הרמב"ם את הלאו שלא לאכול מעשר שני מחוץ לירושלים. הרמב"ן השיג עליו במצוות עשה ששכח הרמב"ם, מצוה א ומנה את המצוה — כמצוות עשה בפני עצמה. המגילת אסתר שם תירץ שהרמב"ם לא מנאה משום שהעלאת המעשר לירושלים היא חלק מהמצוה של הוצאת מעשר שני ולא מצוה בפני עצמה.
4. משנה מעשר שני ה, ד.

> עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה. ואכלת לפני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלוקיך כל הימים. וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלוקיך לשום שמו שם כי יברכך ה' אלוקיך. ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלוקיך בו. ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך ואכלת שם לפני ה' אלוקיך ושמחת אתה וביתך. והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו כי אין לו חלק ונחלה עמך.

רש"י מדייק שם, שחובת האכילה בירושלים של מעשר מגידולי קרקע, מוסב למצות מעשר שני:

> ואכלת וגו' — **זה מעשר שני.** שכבר למדנו ליתן מעשר ראשון ללוים, שנאמר (במדבר יח, כו) כי תקחו מאת בני ישראל וגו', ונתן להם רשות לאכלו בכל מקום, שנאמר (שם יח, לא) ואכלתם אותו בכל מקום, על כרחך זה מעשר אחר הוא.

מפסוקים אלה ניתן ללמוד בצורה מפורטת את הדינים העיקריים של מצוות מעשר שני: את חובת ההפרשה מידי שנה; את חובת העלאת המעשר לירושלים כחובה העיקרית; ואת האפשרות לפדיון המעשר על "כסף צורה" רק כאפשרות משנית לרחוקים שאינם יכולים להעלות את פרותיהם. חז"ל בספרי פרשת ראה קו, למדו מכך גם את הטעם של המצוה להעלות את המעשר לירושלים:

> "למען תלמד ליראה את ד' אלקיך וגו'": מגיד שמעשר שני מביא את האדם לידי תלמוד תורה.

בספר החינוך במצוה שס — "מצות מעשר בהמה טהורה בכל שנה", ביאר כיצד תתרבה דעת התורה ע"י מצוות העלאת המעשר והחובה לאוכלו בירושלים:

> שהא-ל ב"ה בחר בעם ישראל וכחפץ למען צדקו להיות כולם עוסקי תורתו ויודעי שמו, ובחכמתו משכם במצוה זו... על כן סבב בתבונתו ונתן להם מקום שידעו הכל דברי תורתו על כל פנים... ולכן בהעלות כל איש מעשר כל בקר וצאן שלו שנה שנה במקום שעסק החכמה והתורה שם והיא ירושלים ששם הסנהדרין יודעי דעת ומביני מדע, וכמו כן נעלה לשם מעשר תבואתנו בארבע שני השמיטה כמו שידוע שמעשר שני נאכל שם וכן נטע רבעי שנאכל שם על כל פנים או ילך שם בעל הממון עצמו ללמוד

> תורה, או ישלח לשם אחד מבניו שילמוד שם ויהיה ניזון באותן פירות ומתוך כך יהיה בכל בית ובית מכל ישראל איש חכם יודע התורה אשר ילמד בחכמתו כל בית אביו ובכן תמלא הארץ דעה את ד'[5]...

המפרשים בארו בדרך קצת שונה — שהטעם הוא שע"י העליה לירושלים מידי שנה למקום המקדש תתרבה היראה כפי שכתב הרשב"ם לדברים יב, כג:

> למען תלמד ליראה — כשתראה מקום שכינה וכהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם[6].

מכאן שעיקר המצוה היא להעלות את המעשר ולאוכלו בירושלים והאפשרות לפדות אותו היא רק למי שאין הדבר באפשרותו.

לעומת זאת הציווי בתורה על מצוות נטע רבעי שונה מאד, והוא בא בהקשר של סיום שנות הערלה, בויקרא יט, כג-כה:

> וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל. ובשנה הרביעת יהיה כל פריו קדש הלולים לה'. ובשנה החמישת תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו אני ה' אלקיכם.

התורה קובעת שפירות נטע רבעי יהיו "קודש הילולים לד'" אך אינה מציינת במפורש מה עלינו לעשות בהם. בפסוקים גם לא מוזכרת החובה להעלותם לירושלים וכן אין אזכור לאפשרות לפדות את הפירות אם הם נמצאים רחוק מירושלים.

המפרשים מתבססים על הלימוד של חז"ל שלמדו גזירה שווה ממעשר שני — ואף מוצאים לכך רמז במילים "קודש הילולים לד'", כפי שמבואר ברש"י לויקרא יט, כד:

> יהיה כל פריו קדש — כמעשר שני שכתוב בו (ויקרא כז, ל) וכל

5. לעומת זאת הרמב"ם במורה נבוכים ג, מו הביא טעם אחר — מצד ריבוי המזונות והצדקה בירושלים: "וטעם תועלת החג הוא ידוע, למה שיגיע לאדם מן הקבוץ ההוא, מהתחדש התורה בהפעלות ההוא, והתאהב בני אדם וחברה קצתם אל קצתם, וכל שכן מצות הקהל אשר טעמה מפורש, למען ישמעו, וכן דמי מעשר שני להוציאו שם כמו שבארנו, וכן נטע רבעי ומעשר בהמה, יהיה שם א"כ בשר מעשר ויין נטע רבעי ומעות מעשר שני, כדי להרבות המזונות שם, ולא הותר למכור דבר מאלו ולא לאחרו מזמן לזמן, אלא כמו שאמר יתעלה שנה שנה, ועל כרחו יעשה בהם צדקה, וכבר הזהיר על הצדקה במועדים ואמר ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וגו' ".
6. בדומה כתב באבן עזרא בפירוש הראשון שלו וכן הוא בחזקוני.

> מעשר הארץ וגו' קדש לה'. מה מעשר שני אינו נאכל חוץ לחומת ירושלים אלא בפדיון, אף זה כן. ודבר זה הלולים לה' הוא, שנושאו שם לשבח ולהלל לשמים[7].

מאידך, קשה ממקום אחר בתורה ששם מוזכרת מצות כרם רבעי — כסיבה לחזור מעורכי המלחמה ושם מוגדרת המצוה של השנה הרביעית כחילול ולא כהעלאה לירושלים. כך נאמר בדברים כ, ו:

> ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו.

אמנם גם שם מבארים הפרשנים שמדובר על אפשרות החילול כתחליף להעלאה לירושלים כפי שכתב רש"י שם:

> ולא חללו — לא פדאו בשנה הרביעית, שהפירות טעונין לאכלן בירושלים או לחללן בדמים ולאכול הדמים בירושלים[8].

אולם האבן עזרא מפרש את החילול ככינוי לשמחה בכרמים בעת שהכרם הותר באכילה: "חללו — מגזרת חלילים, כי מנהגם היה לחול בכרמים (שופטים כא, כא)"[9].

אכן קשה. אם עיקר המצוה היה להעלות את הפירות לירושלים ולאוכלם שם, היה צריך לומר איש אשר נטע כרם ולא העלה את פירותיו לירושלים[10]! ואכן אם נדקדק ברש"י נמצא שהשווה את האפשרות לאכול בירושלים לפדיון וחילול, בשונה ממה שנאמר במפורש במצוות מעשר שני שהפדיון הוא רק למי שירחק לו המקום.

בספר החינוך מצוה רמז, השווה את הטעם של העליה לירושלים בנטע רבעי עם העליה לירושלים במעשר שני. אולם העלה צדדים מיוחדים במצוות נטע רבעי, העולים מתוך הפסוקים:

> משרשי המצוה, שרצה הא-ל להיות האדם מתעורר להלל השם ברוך הוא בתחילת מבחר פירות אילנותיו, כדי שינוח עליו נועם

7. כך גם ברשב"ם ובאבן עזרא שם.
8. כך כותב גם הרמב"ן על דרך היתכן: "ויתכן שיהיה פירוש 'ולא חללו' שלא עשאו חולין, והוא הפדיון שהזכירו רבותינו (משנה מעשר שני ה, ד), מלשון 'כי חילל יהודה קודש ה'' (מלאכי ב, יא), 'ולא יחלל זרעו' (ויקרא כא, טו)".
9. כן גם ברמב"ן שם: "וטעם ולא חללו — שלא באה השנה הרביעית, כי המנהג בכרם בבוא תבואתו שיחולו שם וילכו בו בחלילים, וצוה הכתוב (ויקרא יט, כד) שיהיה כל פריו קדש הלולים, שיהללו את השם הנכבד בשמחה ההיא".
10. וכן שאל החזון איש הל' ערלה יא, יט.

> השם וברכתו ויתברכו פירותיו, כי הא-ל הטוב חפץ בטוב בריותיו, ולכן צונו להעלותן ולאכול אותן במקום שבחר מימי קדם לעבודתו ברוך הוא, כי שם צוה ה' את הברכה, ומבחר פירות האילן הם היוצאים בשנה הרביעית.
>
> ועוד יש תועלת לאדם בהיותו מצווה לאכול במקום ההוא קצת פירותיו, כגון זה ומעשר שני וגם מעשר בהמה, כי מתוך כך יקבע מושבו או מושב קצת מבניו באותו המקום ללמוד תורה שם, כי שם מורי התורה ועיקר החכמה, וכמו שנכתוב במצות מעשר שני בעזרת השם.
>
> והרמב"ן זכרונו לברכה כתב בטעם מצוה זו בפירושיו[11], **כדי לכבד השם מראשית כל תבואתנו ולא נאכל מהם עד שנביא כל פרי שנה אחת הלולים לה'**, והנה אין הפרי בתוך שלש ראוי להקריבו לפי שהוא מועט, גם שאין נותן בפריו טעם או ריח טוב, גם כי רוב האילנות לא יוציאו פירות כלל עד שנה רביעית לנטיעתן, **ולכך נמתין לכולן, והמצוה הזאת דומה לבכורים.**

בטעם הראשון שמביא החינוך, העלאת פירות נטע רבעי לירושלים קשורה לענין המיוחד של פירות נטע רבעי — הלל לקב"ה בתחילת ההנבה של הפרי, כדי שהקב"ה יברך את הפירות שיבואו אח"כ. על כן עליו לעלות אל המקום המתאים להלל את הקב"ה וממנו יוצאת הברכה לעולם.

וכן בטעם השני שמביא בשם הרמב"ן, דומה מצוות העלאת הפירות למצוות הביכורים. לכבד את הקב"ה מראשית הפירות, לאחר תום שנות הערלה, לפני שנתחיל לאכול מהם.

הראי"ה קוק הוסיף נופך לטעם הערלה ונטע רבעי:

> ערלה יש בו משום קישור המקדש, להיות הגעגוע מתרבה לראות פירות של הנטיעה החדשה ואח"כ להובילה למרכז המקדש שהוא ג"כ מרכז האומה, "קודש הלולים לד'"... איסור ההנאה מרבה את הגעגועים ונותן טעם נחמד **בהילול של החגיגה הבאה בהדרת**

11. כוונתו לרמב"ן בויקרא יט, כד. החינוך מביא גם את המשך פירושו של הרמב"ן למצוות נטע רבעי — כסיום תקופת הערלה: "ועוד כתב כי אמת הדבר עוד שהפרי בתחילת נטיעתו עד השנה הרביעית, רב הלחות דבק מאד, מזיק לגוף ואיננו טוב לאכילה, כדג שאין לו קשקשת והמאכלים הנאסרים בתורה שהם רעים גם לגוף".

קודש בעת הבאת הנטע הרבעי, או בעת חילולו והבאת דמיו אל המקום המרכזי שרוח האומה ובשרה שואף אליו[12].

גם בטעמו של הראי"ה קוק נראה לכאורה, שתכלית המצוה מתקיימת בין אם מביאים את הפירות ובין אם פודים אותם ומביאים את דמיהם לירושלים. קיי"ל שאין דורשים "טעמא דקרא" — ואין מקום לגזור מהם נפקא מינא למעשה, אולם נראה בהמשך, שהבחנתנו עשויה להסביר את ההבדל בין דין החילול בנטע רבעי ובין פדיון מעשר שני.

ב. הלימוד של פדיון נטע רבעי מהפסוק

מה המקור ממנו למדים את דיני העלאת נטע רבעי לירושלים וחילול נטע רבעי? הגמ' בברכות לה ע"א, אגב הברור של דין ברכה ראשונה מהפסוק "קודש הילולים לד'", הזכירה את הלימוד מהפסוק על חובת החילול של פירות נטע רבעי לפני האכילה:[13]

> מנא הני מילי? דתנו רבנן: "קדש הלולים לה'" (ויקרא יט, כד), מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך — והאי קדש הלולים להכי הוא דאתא? האי מיבעי ליה, חד: דאמר רחמנא — אחליה והדר אכליה.

וברש"י שם:

> קדש הלולים — בנטע רבעי כתיב, ומשמע שני הלולים טעון באכילתו כשתאכלנו בשנה הרביעית שהוא מותר באכילה.

12. אוצרות הראיה חלק ד עמ' 37. שם בעמ' 38 הטעאם את מצות המעשרות: "חקי התרומות והמעשרות לשמירת המקדש, רוח א-להי שפוך עליהם בצירוף הלאומי שהמרכז הרוחני לאומה הוא מקור חייה, בחיבור המוסריות של הכרת ערך עבודה רוחנית שהכהנים והלויים מיוחדים לה, והגברת הציור הקיים של סדר ההתנחלות הראשונה בארץ, באופן שלא תשתנה צורת האומה בשום קו ושרטוט יסודי, והיתה עדתו כקדם (ע"פ תהלים עד,ב)".

13. הגמ' בקידושין נד ע"ב לומדת זאת מגזירה שווה (נדון בה להלן). בירושלמי פאה ז, ו מובא לימוד נוסף שניתן לכאורה ללמוד ממנו מקור עצמאי לפדיון נטע רבעי: "תני ר' אייבו בר נגרי קומי רבי לא דרבי ישמעאל ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמישיתו יוסף עליו פרט לנטע רבעי שאין חייבין עליו חומש חזר ותנא קומוי שתי גאולות הן אחת למעשר שני ואחת לנטע רבעי". משם דייק הראי"ה קוק, עץ הדר השלם, סי' לג (עמ' קסא-קסב): "ולכאורה א"א לומר דרק על חומש לבד קאי, דהא מדרשא דקודש קודש ג"כ אנו למדים, ומסתבר דקאי חד אקרן וחד אחומש".

> האי מיבעי ליה — הלולים לשון חלולים; חד מינייהו אתא לאורויי: אחליה והדר אכליה, **הוציאהו לחולין על ידי פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים**, וחד: ללמדך שלא נאמרה תורת רבעי אלא בכרם, שנאמר קדש הלולים — דבר שמהללין בו טעון חלול, וזהו יין.

על פי הלימוד הזה, דין חילול פירות נטע רבעי נלמד ישירות מהפסוק, ולא ממעשר שני. אולם לרש"י החילול הוא רק במקרה שאתה בא לאוכלו חוץ לירושלים. ושמא ניתן לדייק מכאן שלכתחילה צריך להעלותו לירושלים והחילול של פירות נטע רבעי הוא בתורת פדיון ואינו תכלית בפני עצמה. הרשב"א בברכות לה ע"א, ביאר את הלימוד מהפסוק עפ"י הראב"ד:

> הא מבעי ליה חד דאמר רחמנא חלול אחליה לקדושתי' והדר אכליה: פי' לא שנחליף את האותיות ונעשה הלולים כמו חלולים[14]! **אלא פירושא בעלמא הוא שההלול הזה שאמרה תורה כאן היינו הלול של חלול כשמחללין קדושתו על פדיונו**, אבל **עיקר החלול ממקום אחר למדנוהו מדכתיב אשר נטע כרם ולא חללו** ילך וישוב לביתו וגו' אלא שמשם לא למדנו מתי יהיה החלול וכאן גלה הכתוב שהוא בשנה הרביעית דדרשינן האי קודש הלולים שיהא מהולל כקדש שלא יאכל פריו בלא פדיון שיפדנו בשנה הרביעית, הראב"ד ז"ל.

הרשב"א דייק בדברי הגמ' שאין מדובר על שינוי הלשון אלא על המשמעות הנוצרת ע"י הצירוף של דין החילול שנלמד מדין החוזרין מעורכי המלחמה, וההילול המוזכר כאן בשנה הרביעית — שהוא ההלל לקב"ה בעצם החילול. על פי לימוד זה ניתן ללמוד, שעצם הפדיון והחילול של קדושת הפירות הוא המהווה את ההילול לקב"ה, ועל כן הוא תכלית מצות נטע רבעי בפני עצמה, ולא רק העלאת הפירות לירושלים כבמעשר שני. בדרך זו ניתן גם לתרץ את שאלת התוס' בברכות לה ע"א בד"ה אחליה:

> תימה למה לי קרא הא בפ"ב דקדושין (ד' נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני א"כ נילף ממעשר שני וי"ל אי לאו קרא דהלולים

14. עי' בירושלמי מסכת מעשר שני ה, ה: "רבי זעירא בעא קומי רבי אבהו מניין שהוא טעון פדיון שנאמר קודש הילולים קודש חילולים לא מתמנעין דרבנין דרשי בין ה"א לחי"ת". עיין בפני משה בירושלמי פאה ז, ה. ונראה שהוא השוואת הפסוק בנטע רבעי — "הלולים", עם החוזרים מעורכי המלחמה — "חללו".

> הוה אמינא דאדרבה נילף לחומרא קדש קדש משביעית ואין לו פדיון. עוד פי' רבינו חיים כהן אי מהתם הוה אמינא כי מעשר שני ממש ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה נוהג חלול אבל שלישית וששית שמעשר עני דוקא אימא לא קמ"ל חלולים[15].

בשני התירוצים שמביא התוס' הלימוד מקודש הילולים משלים את גדרי הפדיון הנלמדים מהגזירה שוה. הראשון, שלא נבוא ללמוד משביעית שאין כלל אפשרות לפדות את הקדושה מהפירות. השני, שלא נלמד שהפדיון תלוי במעשר שני ובשנים שאין מעשר שני אין אפשרות לחלל. על פי דרכנו נוכל לתרץ שאדרבא, יש מקום ללמוד מהפסוק ולא מג"ש, משום שמהג"ש היינו לומדים שדין העלאת נטע רבעי לירושלים הוא ממש כמו מעשר שני שהתכלית שלו להעלותו לירושלים וע"כ פודין אותו רק כשאין ברירה. ואילו מהלימוד מהפסוק ניתן להבין שלנטע רבעי יש גדר עצמאי ובו הפדיון הוא ג"כ התכלית.

הראי"ה קוק, (עץ הדר השלם, אות לג עמ' קנט-קסב) חקר בגדר חילול נטע רבעי אגב הדיון האם אפשר לברך על אתרוג מורכב. בדונו בדברי הירושלמי על חילול נטע רבעי וחזרה מעורכי המלחמה לגבי פירות של עבירה, חקר האם החילול הוא מצד הקדושה שבפירות או שזו סיבה עצמאית, כך סדר המצוה, יש לחלל לפני האכילה. הוא מעלה אפשרות שניתן לתלות זאת בהבדל שבין הלימוד מהפסוק "קודש הילולים" לבין הלימוד ממעשר שני:

> ...אלא דבאמת יש לחקור **אם החילול נקרא שעושה מצוה בגוף הדבר ואדרבא החילול הוא הפקעה מקדושה,** ולכאורה אין שייך כלל לענין מצוה דנימא שמאיס לגבוה, **אלא בודאי החילול מצד עצמו אינו כ"א הכשר בעלמא והמצוה הוא עושה בדבר שחל עליו הקדושה,** דהיינו הכסף הנכנס לרשות הקדש וקדושה, ...א"כ אין בחילול מצד מה שהוא בא מצד עבירה שום חסרון. **ומה שעצם הפירות מתחלל ויוצא לחולין הרי היא ירידה ולא מעלה, א"כ הי' ראוי באמת שלא להקפיד על ענין של החילול בפירות עבירה,** אלא דיש לומר שאע"פ שהחילול מצד עצמו הוא אפשר להיות ג"כ בפירות עבירה, אבל כיון שאין ראוי שיהי' עצם דין כרם רבעי נוהג בפירות עבירה משום דלא שייך בי' שיהי' קודש

15. בדומה גם בקידושין עד ע"ב בתוד"ה גמר. וע"ע ברמב"ן בקידושין שם שביאר צריכותא נוספת.

הלולים לד', א"כ ממילא אין בו קדושה ולא שייך בו פדיון; **אמנם כ"ז הוא שייך רק אם נאמר דענין הפדיון של נטע רבעי מוכרח להיות דוקא מצד קדושתו, אבל הרי אפשר להיות שיהי' דין החילול גזירת הכתוב.** ועוד די"ל דאימתי אי אפשר שיחול האיסור של נטע רבעי בפירות עבירה דוקא כשיהי' הוא בעצמו בא להיות קודש הלולים לד', אבל כשמהללים אותו אין מעכב, די"ל כיון דסוף סוף אינו בא להלול, ואינו בכלל קודש שאומרים עליו את ההלל, אלא עומד לפדי' חל עליו האיסור של נטע רבעי, וא"צ להוציאו מן הכלל. **והנה זה תלוי אם נאמר דמקור פדיון נטע רבעי הוא ממש כמו פדיון הקדש ומע"ש, א"כ תחילה צריך להיות שייך בו עצם הקודש, ואח"כ יפדה ויחולל. אבל אם נאמר שכך הוא סדר המצוה, שיהי' חילול אין בכך כלום** אע"פ שאינו יכול בעצמו לבוא מהילולים חילולים אחלי' והדר אכלי, י"ל דאפשר להיות נוהג חילולים[16] אע"ג שאינו נוהג בו כלל הלולים משום דהוי פירות עבירה, ואין שייכות לדרשא דחילולים אל דרשא דהלולים, דהלולים א"א כ"א בפירות דאין שייכות כלל לענין חנקי עם ענין הנקי, דזה מיירי לטובה וזה לרעה, ה"נ אפשר לומר דאין שייכות להלולים עם חלולים, **אבל אם נאמר דיש יסוד אחר לענין חיוב החלול שממנו נלמד שהוא מצד עצם הקדושה, י"ל כיון שאין פירות עבירה ראויים לקדושה לא** יהיה שייך בהם ג"כ חילול.

לא נתייחס כאן לנפ"מ של החקירה לגבי נטע רבעי של פירות עבירה, אולם מכאן למדנו שיש מקום להבדיל בין הלימוד מג"ש לבין הלימוד מהפסוק כמקור עצמאי — לגבי מהות חילול נטע רבעי.

ג. הלימוד של דיני נטע רבעי ממעשר שני, ומחלוקת התנאים

בשלושה מקומות מביאה המשנה מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל לגבי דיני נטע רבעי:

כרם רבעי בית שמאי אומרים אין לו חומש ואין לו ביעור ובית

16. במהדורת עץ הדר תרס"ז, מופיע כאן המילה הילולים, אך בכת"י כתוב חילולים וכך צ"ל.

> הלל אומרים יש לו. בית שמאי אומרים יש לו פרט ויש לו עוללות והעניים פודין לעצמן ובית הלל אומרים כולו לגת[17].

ביחס לשיטת בית שמאי, יש לשאול: האם הם חולקים באופן עקרוני על הלימוד ממעשר שני, ואין בו דין פדיון כלל, או שהם מסכימים שיש בו דין פדיון, אלא שהם חולקים רק על הדינים המסוימים של חומש בפדיון, דין בעור וחיוב נטע רבעי במתנות עניים. הגמ' בקידושין נד ע"ב מבארת את נקודת המחלוקת בין ב"ש וב"ה:

> דתנן: כרם רבעי — ב"ש אומרים: אין לו חומש ואין לו ביעור, וב"ה אומרים: יש לו; ב"ש אומרים: יש לו פרט ויש לו עוללות, וב"ה אומרים: כולו לגת. מ"ט דב"ה? גמרי "קודש" (ויקרא יט, כד), "קודש" (ויקרא כז, לב) ממעשר, מה מעשר יש לו חומש ויש לו ביעור, אף כרם רבעי יש לו חומש ויש לו ביעור. וב"ש? לא גמרי קודש קודש ממעשר.

מדברי הגמ' הללו משמע לכאורה שיש מחלוקת עקרונית בין ב"ש לב"ה בלימוד של נטע רבעי ממעשר שני. אולם לפי הרב עובדיה מברטנורא משמע שהמחלוקת היא רק לגבי שלושת הדברים המוזכרים במשנה במעשר שני ה, ג:

> ואין לו ביעור — בשנה שלישית וששית [נ"א: רביעית ושביעית] שהמעשרות מתבערין, דחומש וביעור לא נאמרו בכרם רבעי אלא במעשר. ומיהו מודו ב"ש דפדיון מיהא איתי ליה, ואע"ג דלא נאמר פדיון במקרא בכרם רבעי, דילפי ליה מדכתיב (ויקרא יט, כד) קדש הלולים, קרי ביה חלולים אחליה והדר אכליה.

אולם על כך יש לשאול אם כך לב"ש שאינם לומדים "קודש" "קודש", מניין להם שיש בכלל דין פדיון במעשר שני, וכן מניין לו שיש חובה להעלותו לירושלים? בדומה לכך הקשה התוס' רא"ש בברכות לה ע"א ד"ה אחליה:

> ותימה לב"ש דלא ילפי התם בקידושין קודש קודש ממעשר, מניין שצריך להעלותו לירושלים אם לא יחללנו, דהא תנן כרם רבעי היה עולה וכו' ולא אשכחן מאן דפליג? וי"ל שמא ב"ש ידעי לה מדרשה אחריתי או שמא נפקא לה מסברא כיון דידעינן מחילולים דבעי חילול כמעשר ילמד סתום מן המפורש גם לענין להעלות לירושלים.

17. משנה פאה ז, ו; משנה מעשר שני ה, ג; משנה עדויות ד, ה. החלק הראשון של המשנה נמצא גם בתוספתא מעשר שני (ליברמן) ה, יז.

אולם בתוספתא מעשר שני ה, יז מצינו מחלוקת בין רבי לרשב"ג בהעמדת המחלוקת ב"ש וב"ה האם הם חולקים רק בשביעית או גם בשאר השנים:

> כרם רבעי בית שמיי אומר אין לו חומש ואין לו ביעור ובית הלל אומר יש לו חומש ויש לו ביעור. במי דברים אמורים בשביעית אבל בשאר שני שבוע יש לו חומש ויש לו ביעור דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר אחד שביעית ואחד שאר שני שבוע -בית שמיי אומר אין לו חומש ואין לו ביעור ובית הלל אומר יש לו חומש ויש לו ביעור.

לאור דברי התוספתא שאלה הגמ' בירושלמי מעשר שני ה, ה, לכל שיטה מה יהיה הדין לב"ש בכל מקרה. ולשיטת רשב"ג שהמחלוקת היא בכל השנים, שואלת הגמ' מניין לבית שמאי שיש קדושה לפירות נטע רבעי:

> תני רבן שמעון בן גמליאל אומר אחד שביעית ואחד שאר שני שבוע בית שמאי אומרים אין לו חומש ואין לו ביעור. על דעתיה דהדין תנייא לא למדו נטע רבעי ממעשר שני כל עיקר! — מעתה אל יהא לו קדושה? וקדושתו מאיליו למדו קודש הילולים הרי כקודש שקורין עליו את ההלל! ויהא מותר לאונן? מגיד שהוא אסור לאונן. ויהא חייב בביעור? בגין דר"ש, דר"ש פוטר מן הביעור. ויפדה במחובר לקרקע?[18]...

מהירושלמי אנו לומדים שלפי רשב"ג לב"ש אין לומדים נטע רבעי ממעשר שני בכלל, והמקור לקדושת הפירות המחייבת חילול הוא מ"קודש הילולים". אולם לב"ה לומדים ממעשר שני והלכה כמותו מכאן שלהלכה יש זהות בין דין פירות נטע רבעי ופירות מעשר שני.

ד. דין החילול — לאור פסיקת הרמב"ם בדין נטע רבעי של נכרי

על פי הדברים לעיל, ניתן להסביר גם את פסיקת הרמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבעי בפרק ט, שהביא שם דינים רבים שבהם דין נטע רבעי כדין מעשר שני.

גם לפוסקים כרמב"ם עדיין יש מקום להצביע על הבדלים וצדדים ייחודים שיש להעלאת נטע רבעי ממעשר שני. המנחת חינוך במצוה רמז, אות ב-ג, חקר האם ההשוואה בין נטע רבעי למעשר שני היא בכל, או שהיא לענין

18. עי' בפני משה לירושלמי פאה ז, ה.

מצוות עשה בלבד — עצם ההעלאה והפדיון, אולם לענין מצוות לא תעשה הם שונים, ולמסקנה כתב:

> ובמה שנסתפקתי לעיל אי לוקין על חוץ לירושלים וכן על טומאה ואנינות נראה דלא לוקין מדלא אישתמיט בדינים אלו לכלול נטע רבעי ומעשר שני כאחד.

יש לשאול מדוע יש הבדל בכך? האם ניתן ללמוד מכאן שגם אם באופן מעשי יש דמיון, באופן מהותי גם לרמב"ם יש הבדל ביניהם וזו רק אחת מהנפקא מינות. כדי לענות על שאלה זו נעיין בדין נוסף שקשור לפסיקת הרמב"ם בהלכות נטע רבעי. הגמ' בירושלמי פאה ז, ו מביאה מחלוקת תנאים לגבי חיוב נכרי במעשר שני:

> תמן תנינן רבי יודה אומר אין לנכרי כרם רבעי וחכמים אומרים יש לו[19].

במשנה בתרומות ג, ט הובאה מחלוקת זו בצורה אחרת, וממנה ניתן ללמוד שלדעת חכמים אין הבדל בכך בין דין נטע רבעי לבין דין מעשרות:

> העובד כוכבים והכותי תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר והקדשן הקדש. **ר' יהודה אומר אין לעובד כוכבים כרם רבעי**. וחכמים אומרים יש לו. תרומת העובד כוכבים מדמעת וחייבים עליה חומש ור' שמעון פוטר:

בפירוש הריבמ"ץ שם[20] על המשנה מפרש את נקודת המחלוקת בין ר"י וחכמים:

> ר' יהודה סבר יש קניין לגוי בארץ ישראל להפקיע מכרם רבעי. וחכמי' אומ' יש לו. פי' יש לו לנכרי כרם רבעי, דסברי אין קניין לגוי בארץ ישראל להפקיעו מכרם רבעי.

19. וכן בסוגיה המקבילה בירושלמי מעשר שני ה, ב. ועיי"ש בפני משה שביאר את מהלך הגמ' האם המחלוקת היא רק לגבי נטע רבעי בסוריה או גם בא"י, ולמסקנה משמע שגם בא"י.
20. לר' יצחק בן מלכיצדק מסימפונט — אחד מהראשונים בן דורו של ר"ת.

ומשמע מפירושו שלפי חכמים זוהי קדושה הבאה מאליה משום שאין בכח קנינו של הנכרי להפקיע מקדושת נטע רבעי[21]. הרמב"ם פסק הלכה זו כחכמים[22]:

> עכו"ם שהרכיב אילן מאכל על גבי אילן סרק חייב בערלה, **ויש לעכו"ם נטע רבעי, שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדש כנטע רבעי של ישראל.**

המנחת חינוך מצוה רמז אות יד הקשה על לשונו של הרמב"ם מה ההדגשה בכותבו: "שאם בא לנהוג במצוה זו", שמשמע מלשונו שאין זו קדושה הבאה מאליה אלא תלויה ברצונו:

> ואיני מבין כוונתו מאי זה "שאם בא לנהוג" — דוודאי אם נוהג בגוי אסור לכל ישראל לאכול מפירות אלו כמו שאסור לאכול ערלה של גוי וחדש להאוסרים, כמו כן נטע רבעי דנוהג בשל גוי דישראל צריך לאכלם בקדושה ואפילו אם הגוי אינו רוצה לנהוג קדושה והגוי בעצמו בודאי אינו מצווה ואיני מבין הכוונה...

אמנם היה מי שפירש שרצונו של הנכרי הוא גורם חלות הקדושה של נטע רבעי על הפירות בדומה לתרומה המוזכרת במשנה[23]. אולם המנחת חינוך מקשה מינה וביה. אם הנכרי אינו רוצה לנהוג בפירותיו מנהג עורלה ונטע רבעי — מה לנו בכך, ומצד הישראל שרוצה להנות מפירותיו ודאי שצריך לנהוג בקדושתן, ומכאן שרצונו של הגוי אינו מעלה ולא מוריד, וע"כ קשה לו למאי נפקא מינה "אם בא לנהוג במצוה זו" ונשאר בקושיה.

החזון איש הלכות מעשרות ז, כו, באר את המשנה בתרומות ואת דין מעשר שני ונטע רבעי של נכרי:

> והא דתנן "מעשרותיו מעשר" — היינו אפילו מעשר שני —

21. המשנת יעקב על הלכות מעשר שני ונטע רבעי י, י העיר כי כך היה ניתן גם להסיק לכאורה מפסיקת הרמב"ם שם בהלכה ה: "וגוי שנוטע בין לישראל בין לעצמו... חייבין בערלה ורבעי".
22. רמב"ם הלכות מעשר שני ונטע רבעי י, י. עיי"ש בנושאי הכלים לרמב"ם. וע"ע בפיהמ"ש לרמב"ם על המשנה בתרומה שם, שרק אם רצה הגוי לעשותן נטע רבעי חלה קדושה, דאל"כ הוי כפירות שמירחן נכרי שאינם חייבים בתרומות ומעשרות.
23. עי' בהערות שבהוצאת מכון ירושלים שהפנה ל"שיירי המנחה", שבאר את כוונת הרמב"ם שהנכרי פטור מהמצוות, אבל אם רצה הרי ברצונו הוא יוצר קדושה שאינה מאפשרת לישראל לאכול את הפירות אם אינו מעלה אותם לירושלים. והביא גם שהישועות מלכו על הרמב"ם ביאר בדרך דומה שאין נטע רבעי בפרי של נכרי אולם אם הקדישו ה"ה קודש כמו תרומה של נכרי.

ודאמר בירושלמי: "הוציא מעשר שני", ונראה דמעשר שני נאכל בירושלים לישראל, דנהי דהקדש נכרי הקדש — **אבל אין הנכרי במצוות אכילה,** וכשם שאינו אוכל מעשר שני של ישראל אינו אוכל מעשר שני דידיה. ואי מעשר שני ממון הדיוט — מוכרו לישראל ואי ממון גבוה הוא אין לו שום זכות, ורשות לכל אחד לחטוף מידו.

הבאור של החזו"א לדין מעשר שני של נכרי, שהוא אכן לא אוכל את הפירות בירושלים. ובהמשך מבאר דין נטע רבעי של נכרי ואת המחלוקת בין רבי יהודה וחכמים, ובכך מתרץ למעשה את קושיית המנחת חינוך:

ויש לעיין בהא דאמרו חכמים: יש לנכרי נטע רבעי. ואמאי? הלא מירוח נכרי פוטר? אלמא כיוון דאין הנכרי במצוות ולא חייל שם טבל אף לישראל. ולא דמי לערלה וכה"כ שביד נכרי, דהתם איסורי נינהו וישראל מוזהר על איסורים בכל מקום שהם, אבל איסור טבל אינו אלא במקום חיוב תרומות ומעשרות, וא"כ נטע רבעי נמי אם הפירות כשבאין לסמדר או לבוסר ביד נכרי הדין נותן שלא יתחייבו במצוות נטע רבעי כיון שאין הנכרי מוזהר במצוה זו. ואפילו אם השדה של ישראל והיא בחכירות אצל נכרי אין ראוי לחול מצוות נטע רבעי...

ונראה דאם הגיעו לסמדר ובוסר ולא היה דעת הנכרי שיוקדשו בקדושת רבעי ודאי פטורין, אלא אם היה דעתו שיוקדשו — קדשו! וכי היכי דתרומתו תרומה ומעשרו מעשר — הכא נמי מהני דעתו לקדש רבעי. וכן הוא בלשון הרמב"ם מעשר שני פ"י ה"י: "שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדש..." והאי "בא לנהוג" היינו קודם שגדלו — שאם כבר גדלו בפטור הרי הן פטורין! כמו שאי אפשר לו לנהוג במצוות תרומה לאחר שמירחו בעצמו ונפטר מטבל.

והנה יש רבותא בנטע רבעי יותר מתרומה ומעשר, דתרומה ומעשר עיקרן בפה ושפיר נכרי איתא בהו — כמו דאיתא בהקדש, אבל רבעי שהיא קדושה הבאה מאליה יש מקום לומר שאין רצון הנכרי מועיל כלום, שאין כאן מקום לנדוב רבעי; וכיון שאין הקדושה באה מאליה בפירות נכרי כי רוצה לנדב ולקדשן נמי לא חייל, אבל למדנו ממשנתינו דגם ברבעי אפשר לנכרי לנדב ולהכנס במצוה זו שיוקדשו מאליהן עפ"י רצון הנכרי בעליהם. ובעיקר דין זה לא נחלק רבי יהודה, והא דפליג ר"י שאין לנכרי רבעי כתב הר"ש מהתוס'... ונראה טעמא דר"י כמו

> שכתבתי לעיל דקדושה הבאה מאליה לא מהני רצון הנכרי... **ורבעי של נכרי כמו שכתבתי –** שלו, ומוסרן לישראל לאוכלן בירושלים, אבל הנכרי עצמו אין ראוי למצוות אכילה!

החזו"א עושה הבחנה בין תרומות ומעשרות שקדושתן חלה בפה ולנכרי יש כח להקדיש, לבין נטע רבעי שקדושתו באה מאליה, וע"כ יש מקום לומר שאין בכוחו של הנכרי להחיל קדושה זו. החידוש של חכמים במשנה עפ"י החזו"א הוא, שאעפי"כ יכול להחיל קדושה זו וע"כ הדבר תלוי ברצונו[24]. ומכאן מתורצת שאלתו של המנחת חינוך — שמצד עצמו אין לפירותיו קדושת נטע רבעי אך "אם בא לנהוג **במצוה זו הרי הוא קדש כנטע רבעי של ישראל**". ואמנם עפ"י החזו"א, הנפקא מינה של נטע רבעי הוא, שלא הנכרי אוכלו בירושלים אלא נותנו לישראל. הרב שלמה פישר, בית ישי, חלק א סימן ז (עמ' לג — בדין נטע רבעי), שאל על דברי החזו"א:

> והואיל וכן צריך ברור באמת מה טעם לדין זה, כיון שהנכרי לא שייך במצוות אכילה בירושלים?

וניתן להוסיף דבשלמא במעשר שני ובתרומה שהנכרי יכול להקדישן בפשטות כהקדש. אבל בנטע רבעי של נכרי שחידוש הוא, מה טעם בו אם לא מתאפשר לנכרי לקיים בו את תכלית המצוה ולאכלן בירושלים. הרב שלמה פישר תירץ בצורה מיוחדת עפ"י יסוד שחידש בדין נטע רבעי ע"י הדיוק מפשט הכתובים, כפי שבארנו בתחילת מאמרנו:

> והנראה בזה דיש לחלק בין מעשר שני לכרם רבעי. דהנה יש לדקדק למה כתיב בתורה "אשר נטע כרם ולא חללו", וכמו"כ "קודש הלולים לד'" — דדרשינן "חילולים" והלא אין החילול מצוה אלא אכילתו בירושלים, וכתיב ואכלת לפני ד' אלקיך וגו' למען תלמד ליראה וגו', והחילול הוא רק עצה כי ירחק ממך המקום, ונתת בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום וגו'?! וכבר תמה בזה בחזו"א ערלה סי' יא ס"ק יט, ולא תירץ.
>
> ונראה מזה דגלי לן קרא בזה דאע"ג דילפינן רבעי "קדש" קדש" ממעשר, לא דמו אהדדי. דבנטע רבעי החילול מצוה ותכלית בו — דענין המצוה לכבד את ד' מראשית תבואתנו שיהיה קדש לד', וכמ"ש הרמב"ן על התורה. ואמרה תורה מה יעשה בו לנהוג בו

24. זהו חידוש מפליג, וע"ע במשנת יעקב שם, שהראה שהמשנה הקישה נטע רבעי לתרומה ומעשר שאין דיניהם דומים, משום שרצתה לחדש דכי היכי שבתרומה ומעשר ובהקדש יכול להקדיש כך גם בנטע רבעי.

> מנהג מעשר שני, לחללו או להעלותו לירושלים. ואם כן החילול הוא המעשה המורה על שהוא קודש לד' לא פחות מההעלאה ודו"ק[25].

בדרך זו רצה הרב שלמה פישר לבאר גם את דברי הרמב"ם, וגם את דברי החזו"א. מה הועלנו בכך שהנכרי יכול להחיל קדושת נטע רבעי אם אינו יכול לאוכלן בירושלים:

> אכן לפי המבואר אתי שפיר, דברבעי אין עיקר תכלית המצוה האכילה בירושלים, אלא מה שהפירות קודש הילולים לד' ואף החילול תכלית בהן[26].

כלומר, שהיחוד של מצוות נטע רבעי הוא בכך שגם בפדיון מושגת תכלית המצוה[27].

25. ניתן אולי להביא מקור נוסף להבחנה זו מדברי הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות י, טז: "פירות שנה רביעית כולה אסור לאכול מהן בארץ ישראל עד שיפדו, ובהלכות מעשר שני יתבאר משפטי פדיונן ודין אכילתן ומאימתי מונין לערלה ולרבעי". הקשה על כך המשנת יעקב שם ט, א: "קצת קשה הלשון דאסור לאכול מהן בא"י עד שיפדו — והרי בירושלים אוכל מהן ללא פדיון" ותירץ שם שהכוונה בא"י היא — דוקא בגבולין. ואולי יש להקשות בכוון אחר מהמשנת יעקב — מדוע לא כתב שאסור לאכול מהן עד שיעלה אותן לירושלים — ומכאן נראה לומר שבנטע רבעי אין התכלית העלאת הפירות לירושלים יותר מעצם הפדיון.

26. עיי"ש שביאר עפ"י זה את דברי הגמ' בסנהדרין קיב ע"ב לגבי דין עיסה של מעשר שני בגבולין שעל דעת הכל פטורה מן החלה, משום שאין לה היתר אכילה אלא בפדיה וכו' עי"ש ברש"י. ואילו בגמ' בקידושין נד ע"ב לגבי כרם רבעי מדייק מדברי רבי יהודה שבניגוד לנטע רבעי במעשר שני "בעצם אינו ראוי לאכילה שם אלא שהתורה נתנה עצה ותחבולה היאך להתירו ע"י חילול, מה שאין כן כרם רבעי שהחילול עיקר מצוותו, שפיר קרינן ביה כרמך אף בגבולין ודו"ק".

27. עפי"ז נראה גם להסביר את הגמ' בברכות לה ע"א שלמדה את דין ברכות הנהנין שלפניה — מפסוק של נטע רבעי: "מנא הני מילי? דתנו רבנן: קדש הלולים לה' — מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם". יש לדקדק מה ענין הברכה שלפניה לנטע רבעי? על פי מה שחידשנו לעיל נראה שניתן לבאר זאת בכך שנטע רבעי מיוחד בכך שאנו פודים אותו לכתחילה כדי להוציאו לחולין מקדושתו. להבדיל ממעשר שני ששם מלכתחילה אין לפדות אותו אלא להעלותו לירושלים ולאוכלו בקדושה. וכן גם הברכה נועדה להוציא את הקדושה הראשונית שיש לפרות מעצם היותם בריאה של הקב"ה. כפי שאומרת הגמ' שם בהמשך: "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה — כאילו נהנה מקדשי שמים, וכתיב: 'לה' הארץ ומלואה' (תהלים כד, א). רבי לוי רמי: כתיב: 'לה' הארץ ומלואה', וכתיב: 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהלים קטו, טז)! לא קשיא, כאן — קודם ברכה, כאן לאחר ברכה". ומשמע שהברכה מוציאה את הפירות לחולין ומאפשרת לאדם לאוכלן וללא ברכה הם עדיין בקדושתם. ומכאן שהחילול הוא

ה. דין החילול — לאור פסיקת הרמב"ם בדין וידוי מעשרות

הרמב"ם בהל' מעשר שני, יא, ח פסק כבית הלל שיש בעור לנטע רבעי וכן פסק שיש לו וידוי:

> כיצד הוא עושה אם נשאר אצלו תרומה ותרומת מעשר נותנה לכהן, מעשר ראשון נותנו ללוי, מעשר עני נותנו לעניים, **נשארו אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדייתן ה"ז מבערן ומשליך לים או שורף**, נשאר אצלו מעשר שני של דמאי אינו חייב לבערו, נשאר אצלו בכורים הרי הן מתבערין בכל מקום.

ובהל' מעשר שני, יא, יב ביאר — היכן כלול דין נטע רבעי בוידוי:

> ומניין שאינו יכול להתודות עד שיוציא כל המתנות שנאמר בערתי הקדש מן הבית, **הקדש זה מעשר שני ונטע רבעי הקרוי קדש**, מן הבית זו חלה שהיא המתנה של כהנים בבית, נתתיו ללוי זה מעשר ראשון, וגם נתתיו מכלל שקדמתו מתנה אחרת והיא תרומה גדולה ותרומת מעשר, לגר ליתום ולאלמנה זה מעשר עני ולקט שכחה ופאה, אע"פ שאין לקט שכחה ופאה מעכבין את הוידוי.

לכתחילה כמו בנטע רבעי. וכן שהצורך לחלל הוא עצמו מהווה את ההילול לקב"ה שברא הכל. עקרון זה מתבאר באופן מיוחד בירושלמי בברכות ו, א שדימה את הברכה לחילול נטע רבעי: "כיצד מברכין על הפירות... אמר רבי אבהו כתיב פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם העולם כולו ומלואו עשוי ככרם ומהו פדיונו ברכה". בחי' החת"ס על הבבלי ברכות לה ע"א, שאל מה ההבדל בין שיטת רב יהודה הסובר ש"כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה — כאילו נהנה מקדשי שמים" לבין שיטת רבי לוי שהקשה מהפסוק: 'לה' הארץ ומלואה', על הפסוק: 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ומתרץ: "וי"ל דהנה יש כאן ב' פנים, או שנאמר דהמברך מוציא המאכל לחולין ע"י ברכתו — כעין פדיון הקדש! וזהו דעת לוי דמוקי קרא 'והארץ נתן לבני אדם' — אחר ברכה שהברכה הוציאתו לחולין. או שנאמר דהמאכל לעולם בקידושו קיימא — ולא מצינו פדיון כזה, אלא שע"י הברכה נתקדש המברך ונעשה גם הוא קודש לד' וזוכה משולחן גבוה, ככהנים לאחר זריקה והבעלים באכילת שלמים וכו' ולעולם 'לד' הארץ ומלואה' — גם לאחר ברכה, אלא שהמברך מתברך גם הוא להתקדש לאכול קדשי שמים בהיתר. וזהו דעת רב יהודה אמר שמואל". שני הצדדים הללו של הברכה מתאימים מאד לדין נטע רבעי כפי שהראינו לעיל. מצד אחד העלאת הפירות ואכילתם בירושלים — כפירות של קודש. ומצד שני הוצאת הפירות לחולין ואכילתם.

כיון שהוידוי כולל מספר מצוות התלויות בארץ, כותב הרמב"ם שם בהל' מעשר שני ונטע רבעי, יא, יד, מה הדין כאשר אין לו אפשרות להתוודות על חלק מהם:

> מי שאין לו אלא מעשר שני בלבד מתודה, שעיקר הוידוי במעשר הוא, וכן אם לא היה לו אלא ביכורים בלבד מתודה שנאמר בערתי הקדש, הקדש הראשון שהוא הבכורים, אבל מי שאין לו אלא תרומה בפני עצמה אינו מתודה שאין התרומה טעונה וידוי אלא בכלל שאר המתנות.

דברי הרמב"ם מעלים שאלה, מה יהיה הדין אם לא היה לו אלא נטע רבעי? התשובה לכך תלויה בהבנת הלימוד של הרמב"ם. אם הלימוד של גזירה שוה ממעשר שני הוא מוחלט, הרי שדינו היה שיכול להתוודות. ואם לא, אולי יהיה דינו כביכורים שכן גם הוא "קודש", ושמא הוא דין עצמאי כתרומה. הראי"ה קוק, בשו"ת משפט כהן עמ' קיב, חקר בשאלה זו:

> ו. **ולפ"ז מסופקני באם אין לו כ"א נטע רבעי אם מתודה**, דאם נאמר דאין קפידא כ"א על **ענין הנקרא קודש**, הרי גם נטע רבעי נקרא קודש הלולים, וכדאמרי' בקדושין דנ"ד דדמי למעשר. אבל י"ל כיון שבמעשר שני כתב רבנו הטעם **שעיקר הוידוי במעשר הוא**, ולא הספיק לו הטעם שנקרא קודש, משמע **דכיון דכתיב הקודש בעינן דוקא הקודש הראשון שהוא ביכורים**. אלא שבמעשר, שעיקר הוידוי הוא במעשרות, די במה שמתקיים הלשון של קודש לבד, משא"כ נטע רבעי, שאין שייך בו ענין הקודש הראשון וגם אין עיקר הוידוי בו, **י"ל דאינו מתודה כשאין לו זולתו**. אמנם יש לעיין מהא דקיי"ל אין גז"ש למחצה, והרי לב"ה ילפינן קודש קודש ממע"ש בקידושין דנ"ד, וא"כ יהי' מתודה גם על נטע רבעי בלבד כמו שמתודה על מע"ש בלבד.

הראי"ה קוק תולה שאלה זו בשאלה אחרת שכבר דנו בה ראשונים האם אמרינן גזירה שווה למחצה (שם):

> ויש לומר עפמש"כ בספר הכריתות, בח' בתי מדות בית ב סי' יא... **דש"מ דהיכא דאיכא טעמא רבא לחלק אמרי' יש גז"ש למחצה, וא"כ הכא נמי כיון שכתב הרמב"ם בטעם דמתודה על מע"ש בלבד, משום דעיקר הוידוי הוא על המעשר, י"ל דבכה"ג אמרי' גז"ש למחצה.** ואע"ג דמטעם זה, דעיקר הוידוי הוא על המעשר, הי' ראוי להיות גם מעשר עני בכלל, י"ל דכונת רבנו לצרף עם הטעם הזה **שצריך עכ"פ דבר שנקרא קודש**, אלא שמטעם זה

לבדו **הו"א דצריך דוקא קודש ראשון,** משום דכתיב **הקודש בה"א**, דהיינו העליון דענינא דלעיל, כדאיתא בירושלמי בכורים שם, ע"ז מועיל טעמא דעיקר הוידוי על המעשר לאחשובי כקודש הראשון. **וי"ל עוד דכונת רבנו היא משום דכל הפרטים שבוידוי שייכים דוקא במעשר,** כמו "לא אכלתי באני ממנו" "ולא ביערתי ממנו בטמא" וגו', וזה לא שייך אפי' בתרומה, דתרומה מותרת לאונן ומבעירים ממנה בטומאה, כדאי' בפ' במה מדליקין דכ"ה, וביבמות פ' הערל ד' ע"ג. **וע"פ טעם זה הי' ראוי לומר לכאורה, שיהי' דין נטע רבעי כמע"ש גם לענין וידוי, שלא מצאתי לע"ע בדברי רבנו שיהי' נטע רבעי מותר לאונן ולהבעיר בטומאה,** ולכאורה **מהך כללא דאין גז"ש למחצה ראוי ליתן לו כל דין מע"ש,** ועפ"ז יהי' שייך בו גם הטעם שכ' הרמב"ם על וידוי ויכנס גם בזה בכלל אין גז"ש למחצה. ובר מן דין י"ל, דהאי טעמא שכ' הרמב"ם, אפי' לא יהי' שייך כ"כ בנטע רבעי, מ"מ לא דמי לטעם שכתב בעל ספר הכריתות ז"ל, שממנו הוכיח דהיכא דאיכא טעמא יש גז"ש למחצה... **אבל בטעם כזה של הרמב"ם, משום דעיקר וידוי נאמר במעשר, שאינו כ"א טעם של לשון התורה, ואין בו בעצמו צד חומר במע"ש מבנטע רבעי, שנסמוך עליו לומר שאינו מתודה עליו לבדו, י"ל שאינו מוציא מידי גז"ש,** דאיכא למימר **אדרבה כיון שהקישה התורה ע"י גז"ש אנו למדין מזה שכמו שמע"ש עיקר בוידוי כך נטע רבעי עיקר. אמנם יש ליתן טעם סברי לחלק בין מע"ש לנט"ר לענין הוידוי, די"ל כיון שמצות וידוי היא מצוה זמנית קבועה כסדר השנים, ראוי ליתן אותה עיקר על דבר שנוהג בהן כסדרן כ"ז שיש לו תבואת ארצו, משא"כ נטע רבעי, שאינו נוהג כ"א פ"א בראשית נטיעתו, אין שייך לקובעו עיקר בדבר תמידי, וכה"ג י"ל דהוי טעמא מעליא לומר בזה יש גז"ש למחצה.**

המסקנה היא שאם יש לו רק נטע רבעי אינו מתודה ובדין זה נאמר גזירה שווה למחצה. בכך שונה הדין ממעשר שני. דבר זה מבוסס על ההבדל העקרוני שיש בין מצוות נטע רבעי לבין מעשר שני. שמצות נטע רבעי היא מצוה חד פעמית ומזדמנת, ואילו מצוות מעשר שני היא מצוה סדורה ארבע שנים מתוך השש. ומתוך ההבדל זה אנו מוצאים חילוק נוסף לשיטת הרמב"ם לפי דברי הראי"ה קוק, בין נטע רבעי לבין מעשר שני.

הרב יאיר גנז

חזרה מעורכי המלחמה — ומצות יישוב ארץ ישראל

ראשי פרקים

א. החוזרים מעורכי המלחמה
ב. הסיבה לחזרה מעורכי המלחמה
ג. הפטורים מעורכי המלחמה — ושמח את אשתו
ד. הפטורים מעורכי המלחמה — בונה בית וחנכו, נוטע כרם וחללו

א. החוזרים מעורכי המלחמה

בדברים כ, ה-ז נאמר:

> ודברו השטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו. ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו. ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה.

ובמשנה בסוטה ח, ב:

> כל אלו שומעין דברי כהן מערכי מלחמה וחוזרין ומספקין מים ומזון ומתקנין את הדרכים.

בונה הבית שלא חנכו, נוטע הכרם שלא חיללו, ומארס האשה ולא לקחה, משוחררים מהשתתפות במלחמה עצמה, והם מוצבים בתפקידי עורף, חילות שירותים או תומכי לחימה — מספקים מים ומזון, ומתקנים הדרכים.

ויש שפטורים לגמרי, ואינם משתתפים כלל במלחמה אף לא בתפקידי עורף. כך נאמר בדברים כד, ה: "כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח". מי שנשא אשה פטור לגמרי משירות צבאי אף מתפקידי עורף במשך כל השנה

* מאמר זה פורסם בגירסה ראשונה: "החוזר מעורכי המלחמה וחנוכת בית בארץ ישראל", אמונת עיתך, 49 (תשס"ג), עמ' 23-28.

הראשונה לחתונה. גם מי שנטע כרם וחללו, וכן בנה בית וחנכו פטור בשנה הראשונה. כך נאמר במשנה בסוטה ח, ד:

> ואלו שאין זזין ממקומן: בנה בית וחנכו, נטע כרם וחללו, הנושא את ארוסתו, הכונס את יבמתו, שנאמר: "נקי יהיה לביתו שנה אחת" (דברים כד, ה). "לביתו" זה ביתו. "יהיה" זה כרמו. "ושמח את אשתו" זו אשתו. "אשר לקח" להביא את יבמתו. אינן מספיקין מים ומזון ואינן מתקנין את הדרכים.

המקור הוא הפס' העוסק בנושא אשה וממנו למדו על בית וכרם. וכדברי הרמב"ם בהלכות מלכים ז, י:

> ואלו שאין יוצאין לעורכי המלחמה כל עיקר, ואין מטריחין אותם לשום דבר בעולם, הבונה בית וחנכו, והנושא ארוסתו או שייבם, ומי שחלל כרמו, אין יוצאין עד תום שנה, שנאמר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח. **מפי הקבלה** למדו שיהיה נקי שנה בין לבית שקנה, בין לאשה שנשא, בין לכרם שהתחיל לאכול פריו.

יש שני סוגי חוזרים ממלחמה. יש פטורים לגמרי, ויש משוחררים מלהיות במערך הלוחם. בנה בית חדש וחנכו, נשא אשה, נטע כרם וחיללו, כל אלה פטורים לגמרי בשנה הראשונה מהשתתפות במלחמה. אך נטע כרם ולא חיללו, ארש אשה ולא לקחה, בנה בית ולא חנכו, מספקים מים ומזון ומתקנים את הדרכים. התורה מכנה שיחרור זה "ישוב לביתו" ללמד שהוא עושה תפקידים אלה מתוך ביתו. כך המלבי"ם לדברים כ, ו: "ילך וישוב לביתו — היינו שיכול לשוב לביתו וילך כפעם בפעם להכין מים ומזון".[1] כך פירש גם המשך חכמה לדברים כ, ה: "ילך וישוב לביתו פירוש ילך ממקום המלחמה לספק מים ומזון לתקן את הדרכים למען בכלות המלחמה ישוב לביתו ולא יספה במלחמה, ופשוט".[2]

ההלכות הללו ביחס למשוחררים ולפטורים אמורים במלחמת רשות, אך במלחמת מצוה הכל יוצאים, כדברי המשנה בסוטה ח, ז המסיימת את הפרק:

> במה דברים אמורים, במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.

1. ראה שם אות קיא דבר גירסת הגר"א בספרי.
2. דברים דומים כותב בקצרה החזקוני שם: "ויבוא ויטען מים ומזון לבני המלחמה", וכן הרש"ר הירש שם: "היה יוצא עם הצבא עד גבול הארץ, ומשם שב לביתו, אולם גם בהיותו בבית עליו לסייע למטרות המלחמה ומספיקין מים ומזון ומתקנים את הדרכים".

ב. הסיבה לחזרה מעורכי המלחמה

האם הכרזת השוטרים היא רשות היא או חובה? האם הפטורים והמשוחררים יכולים להתנדב ולהשאר בשדה המערכה למרות שבנה בית חדש ונטע כרם?

ניתן להבחין בין: "הירא ורך הלבב" (דברים כ, ח), שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה, והתורה מנמקת את סיבת שחרורו: "ולא ימס את לבב אחיו כלבבו" (שם) שאכן ילך וישוב לביתו, אבל מי מהמשוחררים — זה שבנה בית חדש, ארס אשה או נטע כרם, אם מתגבר ורוצה להשאר, מדוע שלא ישאר?!

נראה שהדבר תלוי בהסבר המצוה וטעמה:

רש"י לדברים כ, ה כותב ביחס לבונה בית: "ודבר של עגמת נפש הוא זה". ראב"ע (דברים שם) מוסיף ומבאר:

> והטעם כי ליבו וכל תאותו לחנוך ביתו, והנה ליבו לביתו, לא למלחמה, על כן ינוס ויניס אחרים.

דברים דומים כותבים הרשב"ם והרמב"ן בפירוש לתורה שם, וכ"כ הרמב"ן בספר המצוות לא תעשה י. גם בעל ספר החינוך במצוה תקכו כותב:

> כי כל אלו בני האדם חלושים מאד מבוא במלחמה כי מחשבתם נתפסת הרבה על הדברים הנזכרים בכתוב, ואלו יניאו לב חבריהם וכענין שכתוב בפירוש ולא ימס את לבב אחיו.

אדם שבנה בית חדש, נטע כרם, או אירס אישה דעתו טרודה וטרופה עליו, ואינו יכול להתרכז במלחמה ויגרום מורך בלב חבריו, ולכן נוכחותו רק תפריע בעת הקרב, ולכן הוא מועבר לתפקידי עורף.[3]

הרב ברוך הלוי אפשטיין, בעל התורה תמימה (דברים כ, ה) מכריע בשאלה האם החזרה חובה או רשות ע"פ הגמרא בסוטה מד ע"א:

> 'כי יקח איש אישה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר' (דברים כד, ה) יכול בצבא הוא דלא יצא אבל יספיק מים ומזון ויתקן דרכים ? ת"ל, ולא יעבור עליו **לכל דבר**, ומאחר דכתיב ולא יעבור, מה ת"ל לא יצא בצבא ? לעבור עליו בשני לאוין. **הרי מפורש שמי שפטור מלצאת ויצא, עובר בלאו.** ואין

3. טעמים נוספים מדוע משחררים את הבונה ולא חנכו וכד', ראה: הרב שמריה אריאלי, משפט המלחמה עמ' נט-סא.

> לומר דשאני אישה חדשה, דהא כיוון דטעם הדבר משום עגמת נפש מאי שנא הכא והתם ?!

לדבריו, חובה על כולם לחזור.[4]

המארס אשה ולא לקחה, נוטע כרם ולא חללו, בנה בית ולא חנכו, משוחררים אמנם מלהיות לוחמים קרביים, אך הם חוזרים לביתם ומוצבים בתפקידי עורף.

כל זה רק במלחמת רשות. מדוע במלחמת מצווה אין מתחשבים בטרדתו ובחוסר הריכוז של הלוחם? הרי גם במלחמת מצוה, מורך לב ופחד הם תחילת הניסה שהיא תחילת נפילה, שהרי על כן צוו שלא לערוץ ולא לפחוד במלחמה (חינוך, מצוה תקכה) ואם יפחד "כל דמי ישראל תלויין עליו, והרי הוא כאילו שפך דמי כולם אם יפחד וישוב אחור ימינו" ומדוע רק במלחמת מצווה אנו מאמינים ביכולתו של הלוחם להתגבר ודורשים זאת ממנו כמבואר ברמב"ם בהל' מלכים ז, טו:

> ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו ולא ירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באישתו ולא בבניו וכל המתחיל לחשוב ולהרהרו ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויין בצואורו הרי זה כמי ששפך דמי הכלו והרי מפורש בקבלה ארור עושה מלאכת ה' רמיה.

א"כ, אם מדובר על יכולת להתגבר על פחד, מה ההבדל בין מלחמת רשות למלחמת מצווה? מדוע במלחמת מצווה יוצא אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, מי צריך לוחם טרוד? איזה מפקד לא יוותר על לוחם ירא ורך לבב?[5]

4. ונראה שדבר מפורש ברש"י (דברים כ, ז ד"ה פן ימות במלחמה): "ישוב פן ימות שאם לא ישמע לדברי הכהן , כדאי הוא שימות". ומכאן שזוהי חובה. (הערת הרב יואל פרידמן). **תגובת המחבר**: דברי רש"י מקורם בספרי, ועין במנחת חינוך במצוה תקכו שכתב על כך: "ומ"מ בש"ס וברמב"ם לא נתבאר זה וצ"ע בכל זה". לכן יש ערך בדברי התורה תמימה. (הערת העורך: ראה בספרי: מלכות יהודה וישראל, "עריקים וסרבני גיוס", עמ' 328 –331, ובהערות שם דעות שונות בענין, ויש לחלק בין המשוחררים משירות קרבי שרשאים להתנדב, לבין הפטורים לגמרי שאסור להם להתנדב).

5. כך שואל הרב יהודה גרשוני, משפט המלוכה, עמ' נט; הרח"ד הלוי, שו"ת עשה לך רב, חלק ג עמ' שיט-שכד; הרב יהושע הגר-לאו, העז והענוה, עמ' 81–84; הרב יהודה שביב, בציר אביעזר, עמ' 115–117. אולי ניתן לחלק בין שני סוגים של מלחמת מצוה, אם

ג. הפטורים מעורכי המלחמה — ושמח את אשתו

כאמור, הפטורים לגמרי מהמלחמה ונשארים בבתיהם ואינם עוברים אף לתפקידי עורף, אילו הם מי שבנה בית וחנכו, נטע כרם וחללו, נושא ארוסתו או הכונס את יבמתו. הפטור ניתן אם טרם עברה שנה מיום חנוכת הבית, או מיום החילול, או מיום הנישואין או היבום.

מהי סיבת פטורם? הלא הם אינם טרודים מהמצוה שעליהם לקיים, הלא הם קיימו אותה כבר? מדוע דווקא המארס אישה, החונך בית או הנוטע כרם צריכים לחזור מעורכי המלחמה?

פטור נושא אשה הוא היחיד הנזכר במפורש בתורה, והטעם הוא: "ושמח את אשתו" (דברים כד, ה). מה מטרתה של שמחה זו? מסביר בספר החינוך מצוה תקפב:

> משרשי המצוה, כי האל ברוך הוא עלה במחשבה לפניו לבראות העולם, וחפצו שיתישב בבריות טובות הנולדות מזכר ונקבה שיזדווגו בהכשר, כי הזנות תועבה הוא לפניו, על כן גזר עלינו העם אשר בחר להיות נקרא על שמו שנשב עם האשה המיוחדת לנו להקים זרע שנה שלמה מעת שנשא אותה כדי להרגיל הטבע עמה ולהדביק הרצון אצלה ולהכניס ציורה וכל פעלה בלב, עד שיבא אצל הטבע כל מעשה אשה אחרת וכל ענייניה דרך זרות, כי כל טבע ברוב יבקש ויאהב מה שרגיל בו, ומתוך כך ירחיק האדם דרכו מאשה זרה ויפנה אל האשה הראויה לו מחשבתו ויוכשרו הוולדים שתלד לו ויהיה העולם מעלה חן לפני בוראו, וזהו שאמרו זכרונם לברכה [סוטה מד ע"א] שאחד הנושא את הבתולה או האלמנה או יבמה חייב בזה, שכולן ראויין לכך לפי הטעם הנזכר, אבל לא המחזיר גרושתו.

חיזוק התא המשפחתי בשנה הראשונה עומד אל מול הצורך לצאת ולהלחם מלחמת רשות.[6] מצוה זו נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל וכדברי הרב אליעזר ממיץ, ספר יראים סימן רכח [דפוס ישן — קצ]:

> למדנו שבשנה ראשונה שנושא אדם את אשתו חייב לשמחה

מדובר במלחמת הגנה "עזרת ישראל מיד צר", שאז "כל אשר לאיש יתן בעד נפשו" (איוב ב, ד) וחובה להתגבר מול כובש ומאיים. אך אם מדובר במלחמת כיבוש הארץ, אולי שם יש מקום לעיין במצבו הנפשי של הלוחם, וצ"ע.

6. דברים דומים בתורה תמימה דברים כד אות צד; שו"ת חתם סופר, אה"ע סימן קנה; הרב יהושע הגר-לאו, העוז והענוה, עמ' 117.

> דכתיב נקי יהיה לביתו ושמח את אשתו בכל דברים שהוא יודע שיש לה שמחה. וראה כמה הקפידה תורה על מצות שמחה שנפטר מלצאת בצבא ...ומצוה זאת נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ הלכך צריך אדם שיזהר בזמן הזה.[7]

ד. הפטורים מעורכי המלחמה — בונה בית וחנכו, נוטע כרם וחללו

כאמור בתורה נאמר שרק מי שכבר נשא אשה, פטור בשנה הראשונה מלצאת לצבא. חכמים הוסיפו גם את הנוטע כרם וחללו, וכן את הבונה בית וחנכו. כך במשנה בסוטה ח, ד:

> ואלו שאין זזין ממקומן: בנה בית וחנכו, נטע כרם וחללו, הנושא את ארוסתו, הכונס את יבמתו, שנאמר: "נקי יהיה לביתו שנה אחת" (דברים כד, ה). "לביתו" זה ביתו. "יהיה" זה כרמו. "ושמח את אשתו" זו אשתו. "אשר לקח" להביא את יבמתו. אינן מספיקין מים ומזון ואינן מתקנין את הדרכים.

אלא שכאן הגבילו זאת חכמים רק למי שנטע וחלל כרם בארץ ישראל, וכן למי שבנה בית בארץ ישראל. בירושלמי סוטה ח, ד נאמר:

> אשר בנה — יכול הבונה בית בחוצה לארץ יהא חוזר? תלמוד לומר ולא חנכו, את שמצוה לחנכו. יצא זה שאינו מצוה לחנכו. ...יכול הנוטע כרם בחוצה לארץ יהא חוזר? תלמוד לומר ולא חללו את שמצוה לחללו יצא זה שאין מצוה לחללו.

כך פסק הרמב"ם בהלכות מלכים ז, יד:

> וכל הבונה בית או נוטע כרם בחוצה לארץ, אינו חוזר עליהן.

מה המשמעות שהפטור הוא רק למי שנטע או בנה בארץ ישראל? מצות חילול כרם רבעי היא בארץ ישראל, ומדברי הירושלמי עולה שזו מצוה לחנוך בית בארץ ישראל.[8] ישנן עוד מצוות רבות שניתן לקיים ואין חוזרים מהמלחמה

7. בקשר לנושא אשה בחו"ל, ראה בשו"ת ציץ אליעזר חלק יט סי' מא, הכותב שהנושא אשה בחו"ל חוזר מעורכי מלחמה. זאת בשונה מדין נוטע כרם וחללו, או בונה בית וחנכו שחוזר רק אם עשה כן בארץ ישראל. משום שהמצוה לשאת אשה היא מצוה שעל הגוף, ואיננה תלויה בארץ (הערת הרב יואל פרידמן).
8. באשר לנודר לצום עשרה ימים ובאחד מהימים צריך לעשות דבר מצווה, כתב המגן אברהם שו"ע או"ח סי' תקסח ס"ק ה: "והוצרך לדבר מצוה, כגון לסעודת מצוה... דחנוכת הבית בארץ ישראל הווי סעודת מצוה אבל לא בחו"ל". נראה שבחו"ל, חנוכת בית זו רשות. ראה עוד: שו"ת באר שבע, סימן ע; שו"ת תורה לשמה סימן תפב; שו"ת חתם סופר

על מנת לקיימם? אלא נראה שהכונה היא שבהשלמת בנין ביתו בארץ ישראל, וכן המשך הפעילות בכרם שכבר חולל, יש בזה חיזוקו של העורף, לעמידה איתנה ויציבה. יכולת העמידה במלחמה היא לא רק ביכולת להלחם וביכולת להפעיל טקטיקות קרב, אלא בעצם היכולת להחזיק מעמד בעורף חזק, הנותן כוח, תעצומות וביטחון ללוחמים. א"כ המשך בנית הבית שכבר נחנך, והמשך הוצאת היבול מהכרם לאחר שלוש שנות ערלה וזה עתה מתחילים לאכול את פירותיו, הם חלק ממערך המלחמה.

רמז לדבר ניתן למצוא בדברי הספרי דברים פיסקא קצב ד"ה מי האיש:

> מי האיש הירא ורך הלבב, ויספו השוטרים, למה נאמרו כל הדברים האלו שלא יהו ערי ישראל נשמות.

בעל תולדות אדם בפירושו לספרי טוען שהספרי הוא המקור לדברי הרמב"ם:

> שאילו הטעם כרש"י מפני עגמת נפש, ראוי היה להיות חוזר אף הבונה ונוטע בחו"ל, אלא כספרי, שלא יהיו ערי ישראל נשמות, שלא יוסיפו לעסוק בבנין ובנטיעה.[9]

דברים דומים כותב הרב יששכר תמר, עלי תמר, סוטה, עמ' רמא (ובעמ' רנא):

> אין לאדם זכות לחזור מעורכי המלחמה משום שנמצא ברשותו רכוש שעדין לא חנכו כגון מי שרכש כלי כסף וזהב חדשים שעדין לא חנכם. מפני שזהו ענין פרטי הנוגע רק לו ומדוע יקנה לו פעולה זו זכויות מיוחדות. אולם מי שבונה בית בא"י אין זו רק פעולה פרטית הנוגעת רק לו אלא עושה בזה שירות לאומה כולה שהרי זה נחשב ככיבוש ארץ ישראל. אבל הבונה בית בחו"ל שאין זה אלא ענין פרטי כאן אין כל זכות להשתחרר משרות לאומי.

כך ניתן להבין את טעם דברי הברייתא בסוטה מג ע"א:

> אין לי אלא בית. מניין לרבות בית התבן ובית הבקר ובית העצים

יו"ד סימן קלח; שו"ת ציץ אליעזר חלק י סימן לב; שו"ת יביע אומר חלק ד או"ח סימן יד; הרב סיני אדלר, "מצות חנוכת הבית בארץ ישראל", ברקאי, ד (תשמ"ז), עמ' 133–135; הרב יששכר תמר, עלי תמר — סוטה, עמ' רמא – רמב; הרב יהודה גרשוני, משפט המלוכה, עמ' רכב; הרב אפרים וינברגר, יד אפרים, עמ' קח.

9. ראה: הרב יהושע הגר-לאו, העז והענוה, עמ' 89–91, 111. לפיו, הרמב"ם גם פוסק שהגוזל בית אינו חוזר עליו, וזאת מפני שהוא איננו רכוש קבוע ביד האדם, וכן בית בחו"ל הוא איננו קבוע, ולכן לא חוזר עליו. עוד על בונה בית בחו"ל — הרב שמריה אריאלי, משפט המלחמה עמ' סו-סח.

> ובית האוצרות? ת"ל: "אשר בנה" מכל מקום. יכול שאני מרבה אף בית שער אכסדרה ומרפסת? ת"ל "בית", מה בית הראוי לדירה אף כל הראוי לדירה.

בתים הראוים לדירה ולשימושים אחרים המחזקים את האחיזה וההתיישבות, כל אלו הם צרכים הנדרשים לבניין ולייישוב, ובעת מלחמה הם הופכים להיות חלק ממערך המלחמה. חיזוק בנין הבית החדש, הכרם שניתן לאכול מפירותיו, מופקעים מהיותם מצווה אישית והופכים להיות משימה לאומית — לחיזוק ההתיישבות וממילא לחיזוק מערך המלחמה. מעתה זהו סעיף בדיני כיבוש ומלחמה. לפיכך לא רק הלוחם שפטור מלצאת למלחמה כלל, לא יוכל להישאר במערך המלחמה, אלא אף החוזר לספק מים ומזון לא יוכל להשאר במערך הלוחם, משום שעתה משימתו -כחלק מהמלחמה, היא חיזוק העורף ע"י השלמת בנין הבית, חילול הכרם וחיזוק ההתיישבות. זוהי ערכה של מצוות ישוב הארץ בעת מלחמה שדינה כדין מלחמה עצמה.

במצות ישוב ארץ ישראל ישנם שני מרכיבים, ירושה, וישיבה.[10] הירושה היא המלחמה על הארץ, והישיבה היא ההתנחלות, וההיאחזות. כאשר יש מפגש בין שני הדברים, ושניהם צריכים להיעשות כאחד — מכריעה התורה שבמלחמת הרשות ישיבה וחיזוק ההתישבות עדיפים על פני המלחמה.

לעומת זאת, במלחמת מצווה שזהו עצם הכיבוש או ההגנה ובלא זה אין בכלל מקום ישיבה ואין בידינו את ארץ ישראל כלל, בזה אין מקום לחזור אפילו

10. עפ"י הרמב"ן בספר המצוות מצוה ד.

אם היה עסוק ביישוב הארץ, שהרי ללא הכיבוש והירושה לא תתקיים כלל ההתישבות ואז יוצא "אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה".[11]

11. (הערת הרב יואל פרידמן): נקודת המוצא של הכותב היא שהחוזרים מעורכי המלחמה, משום מצוות ישוב א"י נגעו בה, וראיתו המרכזית מדברי הירושלמי שאין חוזרים מעורכי המלחמה בחנוכת בית בחו"ל. אך אפשר לומר שכוונת הירושלמי אינה שמצוות ישוב הארץ היא סיבה לכל החוזרים מעורכי המלחמה אלא זהו גדר במצוות חנוכת הבית. כלומר שהתורה אמרה שחוזר בגלל חנוכת הבית אך זהו רק כשיש מצוה לחנוך את הבית, אבל במקום שאין מצוה וכלל לא היית צריך לבנות ולחנוך — בכה"ג אינו חוזר. כמו"כ בבבלי לא מופיע דרשה זו של ולא חנכו — את שמצוה לחנכו, ויש אחרונים הסוברים (קרן אורה לסוטה מג ע"א, וכן בשיירי הקרבן בירושלמי שם) שהבבלי סובר שאף הבונה בית בחו"ל חוזר.
תגובת המחבר: לא ברורה ההבחנה, שהרי מצוות ישוב ארץ ישראל היא המחייבת בניית בתים וחנוכת בית שהרי בחו"ל היא איננה נוהגת.
(המשך הערת הרב יואל פרידמן): בנוסף יש לברר מה הדין בנוטע כרם ובנושא אשה בחו"ל. **לגבי נוטע כרם ולא חיללו בחו"ל**, נראה שתלוי במחלוקת הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות י, טו, שאין דין נט"ר בחו"ל, לבין השאילתות דרב אחאי גאון פר' קדושים סי' ק אות ו, ורוב הראשונים (עי' רמב"ן ר"ה י, רשב"א בשו"ת ח"ג סי' רלא) הסוברים שיש חיוב חילול בכרם רבעי גם בחו"ל. אלא שהדבר מפורש בירושלמי סוטה ח, ה: "יכול הנוטע כרם בחוצה לארץ יהא חוזר תלמוד לומר ולא חללו. את שמצוה לחללו יצא זה שאין מצוה לחללו...". ולכאורה זוהי קושיא גדולה לראשונים הנ"ל, וכן הקשה בס' קהילת יעקב ברכות לה ע"א, מביאו הנצי"ב העמק שאלה לשאילתות שם, וכן במנחת חינוך מצוה תקכו, ז; באר מרים הל' מלכים חלק ב עמ' רמו. ועוד קשה מדוע הרמב"ם לא הביא ראיה לדבריו מהירושלמי ומדין חוזר מעורכי המלחמה, ותלה את הדין בחובת רבעי בסוריא. ובנוסף הרמב"ם מביא דין זה בתור "יראה לי" שזהו סימן שאין לדין מקור כמבואר בדברי הרמב"ם (אג' הרמב"ם הוצ' הרב שילת, ח"ב עמ' תמג) ובקונט' תשובה מיראה (האדר"ת). ומכאן ראיה לדברי הכותב שיש להבחין בין דין נטע רבעי לבין חוזר מעורכי המלחמה, ולדבריו אפשר לומר שאף אם יש דין נטע רבעי בחו"ל, מ"מ אינו חוזר מעורכי המלחמה כי משום מצוות ישוב א"י נגעו בה. אך הנצי"ב (שם) הסביר בצורה שונה שגם הראשונים הסוברים שיש חובה לחלל בחו"ל, זהו רק אם רוצים לאכול אך אין מצווה לחלל את הרבעי ולכן אינו חוזר מעורכי המלחמה.
תגובת המחבר: אכן הרמב"ם בהל' מלכים ז, יד כותב שהנוטע בחו"ל לא חוזר.

הרב יהודה זולדן

נוטע כרם, בונה בית, נושא אשה — שירות צבאי בזמננו

ראשי פרקים

א. החוזרים מעורכי המלחמה
ב. מלחמת רשות ומלחמת מצוה
ג. חתן, נוטע, ובונה במהלך השנה הראשונה
ד. שירות צבאי לאחר השנה הראשונה לנישואין, לחילול הכרם ולחינוך הבית
ה. למציאות ימינו — שרות צבאי וחיי משפחה

א. החוזרים מעורכי המלחמה

בונה בית ולא חנכו, נוטע כרם שלא חיללו, מארס אשה ולא לקחה, משוחררים מהשתתפות במלחמה עצמה, והם מועברים לתפקידי עורף, חילות שירותים או תומכי לחימה — מספקים מים ומזון, ומתקנים הדרכים (משנה סוטה ח, ב).

יש שהתורה פטרה אותם לגמרי, והם אינם משתתפים כלל במלחמה אף לא בתפקידי עורף. מי שנשא אשה פטור לגמרי משירות צבאי במשך כל השנה הראשונה לחתונה. חז"ל למדו שגם מי שנטע כרם וחללו, וכן בנה בית וחנכו פטור בשנה הראשונה (משנה סוטה ח, ד).[1]

מה מבין הדברים המוזכרים מצוי כיום?

נושא אשה: דין של מארס אשה ולא לקחה, לא מצוי כיום, מאחר שכבר מאות שנים נהוג לחבר את האירוסין עם הנישואין באותו מעמד, ואין מצב כיום בו אשה היא רק מאורסה ולא נשואה.[2] הנושא אשה, וטרם עברה שנה מיום הנישואין, מצוי מאד, בין אם נשאה לפני שהחל את שירותו הצבאי, ובין אם נשאה במהלך השירות הצבאי — סדיר, קבע, וכן אם נקרא למילואים בשנה זו.

1. המקורות עצמם הובאו במאמרו של הרב יאיר גנז, בספר זה.
2. על אחוד האירוסין עם הנישואין אנו שומעים כבר בתקופת הגאונים. ראה: אברהם חיים פריימן, סדר קידושין ונישואין, "מתקופת הגאונים עד גירוש ספרד", עמ' טו–קא.

נוטע מטע: חקלאי שנטע מטע ועדין לא הגיעה השנה הרביעית, או שכבר הגיע השנה הרביעית והוא חילל, אך עוד לא הסתיימה השנה הרביעית, והוא נקרא לשירות מילואים,[3] או איש קבע שנטע מטע תוך כדי שירותו. נראה שלא מצוי בזמננו, מציאות כזו בה חיל הנקרא לשרות סדיר כבר נטע מטע.

בונה בית: הדבר יכול להיות אצל אדם בדרך כלל נשוי, שבנה בית ועדיין לא סימו, או שסיים לבנותו ועדיין לא עברה שנה מיום הכניסה לבית, והוא נקרא לשירות מילואים, או איש קבע שבנה בית תוך כדי שירותו. לא מצוי שחיל הנקרא לשירות סדיר, כבר בנה בית, אא"כ הוא התחתן בגיל צעיר ורכש דירה.

ב. מלחמת רשות ומלחמת מצוה

באילו מלחמות חלים דיני המשוחררים והפטורים, במלחמת רשות או גם במלחמת מצוה? המשנה בסוטה ח, ז, המסיימת את כל הפרק העוסק בדיני הפטורים והמשוחררים נאמר:

> במה דברים אמורים? במלחמת הרשות. אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו 'חתן מחדרו וכלה מחופתה' (יואל ב, טז). אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים במלחמת מצוה, אבל במלחמת חובה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.

רש"י בסוטה מד ע"ב מפרש ששאלת המשנה במה דברים אמורים מתייחסת לשני המצבים: אלו שחוזרים מן המערכה, ויש שאין זזין ממקומם במלחמת הרשות.[4]

3. הרב שלמה גורן, שו"ת משיב מלחמה חלק ב עמ' תנא, תנח, השיב תשובה לחיל מילואים ששאלו ממתי עד מתי מונים לשנה רביעית בכרם, היות "ושאלה זו הינה אקטואלית אצלי כעת לאחר שזכיתי להנות השנה מפרי כרמי שהגיע לנטע רבעי וקבלתי לפני ט"ו בשבט צו גיוס למילואים". בשאלתו הוא מצין שהרבנות הצבאית משחררת כל המתחתן בשנה הראשונה כדין התורה, ודין זה אמור לחול גם על הנוטע כרם. ראה עוד: הרב שלמה גורן, פסקי הלכות צבא (אייר תשכ"ט), עמ' 92–94.

4. כך מפרשים גם המאירי, הרע"ב. ראיה לפרשנות זו ממדרש שמואל מדרש שמואל (בובר) פרשה כב ד"ה [ב] ויצאו שרי. הרב שלמה גורן, שו"ת משיב מלחמה חלק ב עמ' תמט, תנא — תנח, סובר אף הוא שבמלחמת מצוה גם הפטורים חיבים להתגיס, אך הוא טוען שאימונים אינם נחשבים למלחמת מצוה מאחר ואין מדובר על הגנה ישירה וכן הוא אינו חל על כל הכוחות וניתן להדחות לתאריך אחר, לאחר תום שנת הנישואין. אך נראה שגם אימון או בטחון שוטף יש לראות כחלק ממלחמת המצוה, מאחר ולא ניתן להלחם במלחמת מצוה ללא הכנה והכשרה מתאימה. ישנן יחידות קרביות בהם ההכשרה לוקחת תקופה ארוכה מאד, ונדרש לקיים אימונים בתדירות גבוהה על מנת לשמר כשירות

אך מהרמב"ם משמע אחרת. הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ז, עוסק בדיני המשוחררים והפטורים. בהלכות א-ד הוא עוסק בדיני המשוחררים — בונה בית ולא חנכו, ארש אשה ולא לקחה, נוטע כרם ולא חללו. אלו מועברים לתפקידי עורף. ועל אלו מסיים הרמב"ם בהלכה ד וכותב:

> במה דברים אמורים שמחזירין **אנשים אלו** מעורכי המלחמה? במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.[5]

"אנשים אלו" — לא אחרים. בהלכות ה-ט מפרט הרמב"ם מה נכלל ומה לא בנוטע כרם, ארס אשה ובונה בית. בהלכות י-יד, עוסק הרמב"ם בפטורים מהמלחמה שאינם יוצאים כלל מבתיהם. שם איננו מזכיר שהדברים אמורים רק במלחמת רשות ולא במלחמת מצוה. מכאן שהרמב"ם שינה מסדר המשנה שם נאמר שדין הפטורים והמשוחררים חל רק במלחמת מצוה ולא במלחמת רשות, בעוד שהרמב"ם כתב זאת מפורשות רק ביחס למשוחררים לא לפטורים. ומכאן שבין במלחמת רשות ובין במלחמת מצוה, אין הפטורים מגויסים כלל.

הרב אליעזר ולדנברג, העיר על כך וכתב שהרמב"ם סמך על דבריו בהלכה ד ולא ראה צורך לחזור על הדברים פעם נוספת.[6] עדיין לא ברור מדוע הרמב"ם לא כתב את ההלכה בדבר סוג המלחמה המדוברת בסוף הפרק, כדרכה של המשנה?

הרב יהושע הגר לאו, מסביר שבמלחמת מצוה כמו מלחמת מדין בה לא גייסו את הכל, או במלחמה שאנחנו יוזמים ולא האויבים, אזי על אף שהמלחמה מוגדרת כמלחמת מצוה, בכל זאת אין החתן יוצא אליה. למלחמת עזרת ישראל מיד צר גם חתן בשנתו הראשונה יצא.[7] גם על דברים הללו ניתן לערער, מאחר ואין ברמב"ם כאן כל הבחנה בין סוגי מלחמת מצוה.

מבצעית. הרב גורן עצמו מעלה סברה זו בספרו שם עמ' יד. ראה עוד: הרב אליעזר ולדנברג, הלכות מדינה חלק ב עמ' א-ד, ט-יא; הרב עדין שטינזלץ, ערכים במבחן המלחמה עמ' 193-194; הרב יצחק קופמן, הצבא כהלכה, עמ' ה-ז, כה-כו, מט.

5. באילו מלחמות היה הכהן משמיע את דבריו, ראה בספרי: "יהודה המכבי ככהן משוח מלחמה", מלכות יהודה וישראל, מרכז שפירא: המכון התורני אור עציון, תשס"ב, עמ' 314-319, 324-325.
6. הרב אליעזר ולדנברג, הלכות מדינה חלק ב שער ג פרק ז.
7. הרב יהושע הגר לאו, עוז וענוה, עמ' 124-126.

מכל מקום גם אם הבנתנו נכונה ברמב"ם, הרי שהראשונים האחרים פירשו כדרכה של המשנה ולא הבחינו לענין זה בין מלחמת מצוה למלחמת רשות, ומכאן שהפטורים והמשוחררים יוצאים למלחמת מצוה.[8]

האם מצוה זו של שחרור הלוחמים נוהגת כיום? החינוך במצוה תקפב כותב: "מצוה זו נוהגת בזמן הבית.. כי אז היינו נלחמים לפעמים". אך נראה שכונתו לומר שמציאות מלחמה של עם ישראל עם אומות העולם, בין רשות בין מצוה יכולה להיות רק כשקיימת לעם ישראל יישות לאומית וצבאית בארצו.[9] כיום יש לעם ישראל מדינה וצבא משלו, ואשר על כן יש לראות במלחמות מדינת ישראל מלחמות מצוה.[10]

8. הרב יצחק קופמן, הצבא כהלכה, עמ' כו הע' 18 מביא בשם הרש"ז אויערבך, שחתן בשנתו הראשונה הנקרא למלואים לפעילות מבצעית חיונית, אם יש מספיק חילים ראוי שהחתן יגיש בקשת שחרור כדי לקיים את שיטת היראים הסובר שיש מצוה חיובית לשמח את אשתו, או כדי לקים את רוח המצוה וטעמיה כדברי החינוך במצוה תקפב. אך לכאורה הדבר לא ברור, מאחר שלשיטות ראשונים אלה גם חתן בשנתו הראשונה יוצא למלחמת מצוה, אזי אין חלה עליו כלל המצוה של ושמח את אשתו. פעילות מבצעית חיונית כיום, נחשבת למלחמת מצוה. דברי היראים הם על שחרור או פטור ממלחמת רשות. נוסיף עוד שהנצי"ב בהעמק דבר דברים כד, ה כותב ההיפך מהיראים, ולפיו: "ושמח את אשתו אינו מ"ע לשמח את אשתו כל השנה הראשונה, דזה אינו, ואפילו מדרבנן אינו מחויב לשמחה אלא שבוע אחד, וכבר עמד ע"ז בס' יראים, אבל האמת דפי' ושמח את אשתו אינו אלא רשות דיכול הוא לשבת בביתו ולשמח את אשתו אע"ג שכל ישראל בצער מלחמה". כ"כ גם הנצי"ב במרומי שדה לסוטה מג ע"ב. ראה עוד: הרב אליעזר ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר חלק יט סימן מא, אות י; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר חלק ד — אה"ע סימן ח.

9. בחינוך ישנם ביטויים דומים במצוות אחרות הקשורות למלחמה: "בזמן שהיו ישראל על אדמתם" — מצוה תקסב; "בזמן שארץ ישראל בישובה" — מצוה תקכו, "בזמן הבית" – מצוה תקסו, תקסז. נראה שלכל אילו כונה אחת כאמור בגוף המאמר.

10. נקודת המוצא בדברינו הוא שמלחמות ישראל של מדינת ישראל אילו הם מלחמות מצוה. ראה בספרי: "יציאה למלחמת רשות ומצוה בזמן הזה", מלכות יהודה וישראל, עמ' 271–283. באופן כללי, על מצות "ושמח את אשתו", נכתב ספר שלם ובו מקורות רבים. ראה: הרב אברהם חיים פרנקל, שמחה תמימה — על מצות השמחה בשנה הראשונה לנישואין, ירושלים תשמ"ג. בשאלה זו, לאיזה מלחמה יוצא חתן, כתב במפתח השמחה, עמ' כג-כה: "ציווים אלה לענין שאסור לצאת למלחמה – נהגו בארץ ישראל בזמן שבית המקדש היה קים בלבד, כי אז היינו נלחמים לפעמים, והיה מלכות בישראל. ובמלכות עובדי כוכבים יש מי שכתב (בני בנימין — האדר"ת, הל' קידוש החודש ד, יא) שנוהג בזה דינא דמלכותא דינא. המצוה לישב עמה שנה אחת חייבים לקימה גם בזמן הזה, בכל מקום בארץ ישראל ובחו"ל, מפני שהיא חובת הגוף". לפיו, אין גדרי מלחמה כיום כי אין מקדש ומלכות, אך מי שיגויס בשנתו הראשונה לצבא גוים יוכל לילך מכח דינא דמלכותא דינא, וכן מצות ושמח נוהגת כיום. במקורות הוא מצין לדברי החינוך במצוה

ג. חתן, נוטע, ובונה במהלך השנה הראשונה

כאמור לעיל, השאלות המעשיות יותר כיום מבין שלושת סוגי הפטורים הם אצל מי שנשא אשה. ניתן להציג שאלות דומות כפי שמובא להלן גם ביחס לנוטע מטע ולבונה בית אך נראה ששאלות הנוגעות לחתן שכיחות יותר.

הדיון בשאלות אילו הוא מעשי בעיקר לפי הבנתנו את שיטת הרמב"ם הפוטר לגמרי חתן, נוטע כרם וחללו, וכן בונה בית וחנכו בשנתם הראשונה. לראשונים החולקים על הרמב"ם, גם המשוחררים וגם הפטורים, בכל מקרה יוצאים למלחמת מצוה, השאלות הללו לא רלונטיות.

ישנם מספר מצבים בהם ניתן לדון, כשההבחנה היא בין גיוס יזום ע"פ רצונו של החייל, לבין גיוס יזום של הצבא, וכן אם הוא היה נשוי לפני הגיוס, או שהגיוס לצבא קדם לנישואיו:

א. אדם שהתחתן לפני שירות צבאי, והוא מיוזמתו רוצה להתגייס לשירות צבאי כלשהוא במהלך שנתו הראשונה, לשירות סדיר, או לשנת קבע. אפשרות אחרת היא, שהוא גויס לשרות סדיר, או נקרא לשירות מילואים במהלך השנה הראשונה, ע"פ החלטות הצבא.

ב. אדם שהתחתן במהלך שירותו הצבאי מתוך ידיעה ברורה לבני הזוג, שעדיין הבעל לא השלים את שירות החובה המוטל עליו, או עדין לא נשלם פרק הזמן שלו כמשרת בצבא קבע.

מלשון המשנה ניתן להבין שהפטורים והמשוחררים אלו הם אנשים שאינם משרתים בצבא בדרך כלל במסגרת כלשהי. מילות המפתח במשנה הם: "יוצאין", "חוזרין", "אין זזין ממקומן". כך במשנה סוטה ח, ב: "ואפילו שמע שמת אחיו במלחמה, **חוזר** ובא לו. כל אלו שומעין דברי כהן מערכי המלחמה **וחוזרין**". שם ג: **ואלו שאינן חוזרין**"... שם ד: "ואלו **שאין זזין ממקומן**". שם

תקפב (ראה לעיל הע' 9), וכן לשו"ת חת"ס אה"ע סימן קנה הכותב ש"מצוה זו נוהגת בזמן שיש לישראל מלכות ונלחמים עם אויביהם ולא בזמן הזה כלל". דברים דומים כתב הרב יחזקאל לנדא בשו"ת נודע ביהודה אה"ע מהדו"ת סימן קכט. לא מובן איך ניתן להעתיק דברים שכתבו פוסקים מלפני מאות שנים על מציאות שהיתה בימיהם ולהחילה על מציאות זמננו. לדברינו ההנהגה שיש לעם ישראל כיום בארץ, עונה על הקריטריונים: "בזמן שיש לישראל מלכות", ובודאי המלחמות שאנו נלחמים כיום, הם הרבה יותר מאשר מה שמתאר החינוך את העבר "כי אז היינו נלחמים לפעמים". ובכלל, מדוע לא נחשיב את השלטון הקים כיום במדינת ישראל כמחייב ולו רק מכח דינא דמלכותא דינא, שאז גם לפיו ניתן לצאת למלחמה תחת שלטון גוי, שהיא בודאי לא נחשבת מלחמת מצוה? ראה: הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, משנת יעב"ץ הלכות שמיטה ויובל עמ' קנח-קסב, הדן אם מלך יכול להוציא את שבט לוי למלחמה מכח משפט המלך.

ח, ד: "במה דברים אמורים במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה **הכל יוצאין**". מכאן שמדובר על אנשים שהדיון לגביהם הוא אם בכלל לגיסם — אלו שאין זיין ממקומם, או כאלה שהם אמנם מגויסים לצורך המלחמה, אך חלקם מועברים לתפקידי עורף. כך סגנון הגמ' בירושלמי ובבבלי בסוטה פרק ח, וכן בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ז.

מכאן שמי שכבר נמצא בשרות צבאי — סדיר או קבע, ונשא אשה אין מקום לדון אם חוזר או לא, מפני שמחויבותו לצבא קדמה למחויבתו לאשתו, וכן כשנטע כרם או בנה בית. כך כותב הרב משה סופר, שו"ת חתם סופר חלק ד (אה"ע ב) סימן קנה:

> עוד נ"ל דוקא כשנשא ואח"כ אירע מלחמה לא יצא בצבא. אבל משיצא בצבא ונשא אשה בזמן מלחמה אינו נפטר, דאדעתא דהכי נישאת לו.

ניתן ללמוד דין זה גם כן מהלכה המופיעה בירושלמי בסוטה ח, ו:

> קידש אשה מעכשיו לאחר שנים עשר חדש ושלם הזמן במלחמה חוזר ובא לו.

הרמב"ם פסק דין זה בהל' מלכים ז, ז. ומסביר הכסף משנה שם:

> טעם הדבר פשוט דכיון דאמר "מעכשו", איגלאי מילתא דקודם בואו במלחמה אירס אשה ולא לקחה. אבל אם לא אמר "מעכשו", הוי ליה כאילו עכשו אירסה ולא כל הימנו שאחר שהוא במלחמה יארוס אשה לפטור עצמו.[11]

11. על דברי החת"ס הקשה, הרב שמעון פדרבוש, משפט הצבא בישראל, עמ' כב בשם הרב דב בעריש וידנפלד הגאב"ד מטשעבין שתמה על הח"ס איך שכותב לחדש מדעתו דין זה של נשא בזמן מלחמה שאינו נפטר? והשיב שכך מפורש בירושלמי סוטה ח, ו, וברמב"ם מלכים ז, ז. והרב צ"פ פרנק בהסכמתו לספר שם כותב ליישב דברי הח"ס, "דבירושלמי והרמב"ם לא דיברו אלא באירוסין דאם אירע בזמן מלחמה דלא נפטר, ושאני אירוסין דלא מיפטר אלא מלירד לעצם המערכה, אבל אינו פטור לגמרי אלא מספיק מים ומזון וצידה לצבא", אבל בנשואין שהוא פטור לגמרי במשך שנה ראשונה הרי שהיה מקום לחשוב שפוטר גם כשנשא בעצם ימי המלחמה? ולכן מחדש החת"ס שגם בנשואין לא נפטר אם נשא בתוך ימי המלחמה. דברים דומים כתב גם הרב שמריה אריאלי, משפט המלחמה עמ' נב — נג. דברי הרב דב בעריש וינפלד, הגאון מטשעבין, הובאו גם אצל הרב דוד מן, באר מרים עמ' קפג. ראה עוד, שמחה תמימה, מפתח השמחה עמ' קו — קז. הסבר אחר לדברי הירושלמי המחזקים את הבנת החתם סופר, ראה: הרב אליעזר ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר חלק יט סימן מא.

מאחר ואמר "מעכשו", משמעות הדבר שמחויבותו לאשה קדמה למלחמה ולכן חוזר. אך אם לא אמר מעכשו, לא נוצר שום קשר בינו לבינה, ולכן אם הוא נושא אשה במהלך שירותו הצבאי או שירות הקבע, ובהנחה שהאשה מודעת לכך שעדיין הוא חייב למסגרת הצבאית, הוא איננו משוחרר.

נראה שעל פי הכסף משנה הדבר הקובע הוא "האיגלאי מילתא" שבדבר, היינו המודעות שלו ושלה לסדר הקדימויות מה קדם למה, המחויבות לצבא או אליה. שהרי אם לא כן, כל חיל ישא אשה במהלך שירותו הצבאי ויפטר. ניתן אולי להרחיב את הדבר ע"פ הראשונים הסוברים שדין המשוחררים והפטורים חל רק במלחמת רשות, אך במלחמת מצוה הכל יוצאין, שאף לשרות מילואים צפוי וידוע מראש בשנה הראשונה הוא יצא ולא יפטר, משום שמחויבותו לשרות מילואים זה קדמה לנישואיו, והיא אף יכולה לדעת מראש שבמהלך השנה הראשונה בעלה צפוי להקרא למילואים. המציאות בו בעלה נפטר ממלחמה, זהו רק במלחמת רשות, שהיא מלחמה לא צפויה ולא הכרחית, וכלשון החתם סופר: "אם אירע מלחמה". אבל כשהמחויבות היא להשתתף במלחמה כולל אף במסגרת שירות מילואים צפוי וידוע מראש קודם לנישואין, אזי הוא יוצא גם לזה.[12]

נראה שהרדב"ז שם מסכים אף הוא לכך שהקריטריון הקובע הוא מה קדם למה, המחויבות לצבא או לקידושין, אלא שלא מודעות בני הזוג היא הקובעת, אלא חלות מעשה הקידושין:

> כיון שאמר לה מעכשו מאותה שעה היא מקודשת, אלא שלא נגמרו עד שיגיע הזמן אשר קבע. ומשמע שאם לא אמר לה מ"עכשו" אפילו הגיע זמן והוא בתוך המלחמה אינו חוזר, שהרי קדמה המלחמה **לחלות** הקידושין.

לא הידיעה שלהם היא הקובעת אלא חלות הדבר. האם הקידושין חלו לפני המחויבות לצבא, או המחויבות לצבא קדמה לחלות הקידושין. לכן אם הקידושין חלו ואח"כ קיבל זימון לשרות מילואים, איננו יוצא.

הרב שמחה זיסל ברוידא, שם דרך — סוטה, עמ' רמו-רמז כותב שאין צורך בהסבר דבריו של הכס"מ, וניתן להסביר שמה שפוטר אדם ממלחמה אלו הם דברי הכהן המשוח, ולולי דברי הכהן נשאר האדם במחויבותו לצאת למלחמה. ולכן אם קידש אשה בזמן המלחמה, לא עליו דבר הכהן המשוח, ולכן הוא איננו נפטר מלצאת. אם כך מה מעמדם של מי שכבר בנה וחנך, או נטע כרם וחלל, או נשא אשה בשנתם הראשונה?

12. על דברי הכס"מ, ראה: מנחת חינוך מצוה תקכו, ז.

> פטורים מכל חיובי המלחמה אף בלי לספק מים ומזון, גם בלי קריאתו של המשוח מלחמה. אם בימי המלחמה בנה בית וחנכו, או נטע כרם ולחללו, או נשא אשה, יהיו כל אילו פטורים לגמרי ממלחמה, דהרי פטורם ממילא הוא לא משום קריאת הכהן, ואין בהם נפק"מ אם נעשו בשעת מלחמה או שנעשו קודם המלחמה. אולם לסברת הכס"מ שמפרש שהטעם בקדש אשה במלחמה שאינו חוזר מהמערכה משום שעשה מעשה לפטור, הכא נמי בנשא אשה, נטע כרם וחלל, בנה בית וחנך, בשעת מלחמה, לא יפטר שהרי עשה מעשה.

דבריו לכאורה לא מובנים. איך יתכן שמי שנשא אשה בשעת מלחמה יהיה פטור מעיקרא, הלא בשעה שיצאו למלחמה הוא שמע את דברי הכהן ולא נפטר מהמלחמה, שהרי עדיין לא היה נשוי? דברי הכהן חייבו אותו בעצם לצאת, וממילא מה יועיל שישא אשה תוך כדי המלחמה? כך גם ביחס לנוטע כרם ולבונה בית במהלך המלחמה, אם כי צריך להמתין למעלה משלוש שנים מהנטיעה עד שיוכל לחלל את הכרם, וכן לוקח זמן עד שבונים בית וחונכים אותו. אלא שהפטורים הללו אכן אינם תלוים כלל בדברי הכהן מסיבה אחרת. אם בנית הבית וחינוכו, נטיעת הכרם וחילולו, נשיאת האשה קדמו למלחמה אזי הם נשארים בביתם, והם אינם צריכים לבא ולשמוע את דברי הכהן על מנת להפטר. "אין זזין ממקומן". אך אם הם כבר יצאו למקום המלחמה, אם המלחמה קדמה, דברי הכהן חייבו אותם להשאר, ואין הם יכולים להפטר.

הרב שלמה גורן, שו"ת משיב מלחמה ב עמ' תמב — תמג, כותב על פי דברי הכס"מ והרדב"ז שיש מקום לומר שדין זה אמור אך ורק ביחס למי שמארס אשה ולא לקחה, ששם חוזר מעורכי המלחמה אך משמש בתפקידים עורפיים. אך יתכן שמי שנשא אשה ולקחה מאחר שהנישואין תפסו, מצות "ושמח את אשתו" קודמת למחויבותו לצבא, ויחזור מעורכי המלחמה גם אם נשא אשה לאחר צאתו לצבא. אך הוא מוכיח ממקורות שונים בחז"ל ובדברי הרמב"ם שחתן פטור בשנה הראשונה מצבא אם נשא אשה לפני מחויבותו לצבא אך: "כל שהם כבר בצבא ונשאו נשים, לא נפטרו ע"י כך מחובתם הראשונה לצבא ולעם".

כמו כן הוא כותב, שאם מדובר בחתן שנשא אשה במהלך שנות שרות הקבע בצבא, יש לראות את המחויבות שלו לצבא הקבע כפרנסה, ואין כאן כל מניעה. אלא שמדברי הרמב"ם בספר המצוות, לאווין מצוה שיא, משמע לכאורה שגם לצרכי פרנסה אסור, שכך כתב: "ודע כי החתן עצמו גם כן מוזהר

מלצאת מביתו, כלומר ללכת בסחורה, כל שנתו".[13] וכן כתב החינוך במצוה תקפא. מסקנת הרב גורן מדבריהם היא שיש איסור על חתן בשנתו הראשונה להיות בצבא קבע:

> ולכן אם השרות אינו מאפשר המצאו בקרבת הבית, מאחר והחתן עצמו מוזהר על כך, אם תלוי הדבר בו להשאר בצבא או לא להשאר, הוא מצווה לבקש שחרור כדי לקיים את המצוה "נקי יהיה לביתו, לדעת הרמב"ם וסיעתו. אבל כל שהשרות הצבאי מאפשר לו לפי תפקידו ללון כל ערב בביתו אין בזה כל איסור.

אלא שיש להבחין אם הוא היה בצבא הקבע עוד לפני חתונתו, שאז יכול להמשיך בכך, או שכעת הוא רוצה לחתום על שרות קבע. וכדברי הרב משה סופר בשו"ת חתם סופר אה"ע ב סימן קנה:

> לענין סחורה אם נישאת לספן או לגמל פשיטא שנישאת לו אדעתא שאחר הנשואין ישכים למלאכתו כדרכו ולא נצרכה אלא מי שנשא ואח"כ נזדמנה לו נסיעה.

דברי החת"ס הללו הם המשך ישיר לדבריו באשר למי שהיה בצבא לפני שנשא אשה. אם כעת לאחר נישואיו רוצה להתחיל לצאת למסעות רחוקים אף לצרכי פרנסה, הדבר אסור בשנה הראשונה. אם נראה את שרות הקבע כפרנסה, אזי אם היה בשרות קבע לפני החתונה על דעת כן נישאה לו ויכול להמשיך בכך ואין צריך להשתחרר. אמנם גם הרב גורן כותב בהמשך דבריו:

> יתכן ואיש קבע המתחתן על דעת זה שישאר בצבא הרי זה כאילו מחלה אשתו על זכותה, ושתיקתה כויתור דמיא, ואפשר לסמוך בדוחק על שיטת הראשונים שוויתור ומחילה מועילים באיסור זה, אם כי נראה שדעת בעל החינוך בעצמו נוטה לאסור משום שאין במחילתה כלום.

13. אמנם הרדב"ז בשו"ת רדב"ז חלק א סימן רלח כותב שיש טעות סופר בתרגום דברי הרמב"ם וכונת הרמב"ם היא: "כי החתן בעצמו מוזהר שלא יצא מביתו כלומר לצאת לדרך דלאו למימרא שלא יצא מביתו כלל אלא שלא יצא לדרך כלומר לצורכי רבים אבל לצורך עצמו למה לא יצא להרויח לשמח את אשתו אם שאין לו מה יאכל אין לך עצב גדול מזה". גם במגילת אסתר בספר המצוות לא תעשה שיא משמע כרדב"ז. בספר חכמת אדם כלל קכט, בבינת אדם אות לז השיג על הרדב"ז. ראה עוד בזה: הרב יוסף חיים, שו"ת רב פעלים חלק ג, אה"ע סימן ט; הרב חיים יוסף דוד אזולאי, החיד"א, שו"ת חיים שאל חלק א סימן צג; הרב אליעזר ולדנברג, הלכות מדינה חלק ב שער ג פרק ז; הרב יצחק קופמן, צבא כהלכה עמ' כב.

לדברינו אין צורך להזקק ולדון בשאלה אם מציאות שכזו הידועה לאשה מראש נחשבת כמחילה והאם מחילתה מועילה. על פי דברי החתם סופר דלעיל, על דעת כן היא הסכימה אם היה עושה כן לפני החתונה ואין זה מצד מחילתה שלה.[14] הדיון בשאלת תקפותה ויעילותה של המחילה הוא במקרה והוא החל להיות מרוחק מהבית לאחר חתונתו לצרכי עסקיו ופרנסתו, אך לא כן, אם עוד מלפני החתונה נהג כך. לכן נראה שגם איש קבע שמתוקף תפקידו עוד לפני החתונה לא היה בביתו כל יום או לעיתים קרובות, לא צריך לבקש לפרק את חוזה ההתקשרות שלו עם הצבא. אך מי שהתחתן ובשנה הראשונה רוצה להתגייס לסדיר או לקבע, כשהדבר תלוי בו וברצונו, נראה שהוא מחויב קודם לקיים את מצות העשה ושמח את אשתו, ולא יוכל לצאת לצבא.[15]

ד. שירות צבאי לאחר השנה הראשונה לנישואין, לחילול הכרם ולחינוך הבית

מי שנשוי מספר שנים נקרא לצאת למלחמה, ועליו מוטל לעשות את ההיפך הגמור ממה שעושה חתן בשנתו הראשונה. כאמור, חתן בשנתו הראשונה איננו יוצא אף למלחמת מצוה לשיטת הרמב"ם, ולראשונים אחרים רק למלחמת מצוה, אלא "נקי יהיה לביתו ושמח את אשתו". לאחר מספר שנות נישואין, הוא יוצא תוך ניתוק כמעט מוחלט מהבית. את רגשותיו ותחושותיו כלפי בני משפחתו הוא מבטל בעת המלחמה והוא מיחד עצמו אך ורק לצרכי המלחמה. כך כותב הרמב"ם בהל' מלכים ז, טו:

> ...ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על "מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה" (ירמיהו יד, ח), וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה "וישים נפשו בכפו" (שמואל א יט, ה), ולא ייירא ולא יפחד **ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה.** וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר: "אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם" (דברים כ, ג), ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויין בצווארו. ואם לא נצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו, הרי זה כמי ששפך דמי הכל,

14. כך הבין גם בספר דברי צדק, הובאו דבריו בספר שמחה תמימה, בביאורים, עמ' שמט.
15. הרב שמואל כ"ץ, "יומן פעילות של הרבנות הראשית", בתוך: הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה, (עורכים: א' ורהפטיג, ש' כץ), ירושלים תשס"ב, חלק ג עמ' 1323, כותב שבכ"ג – כ"ד שבט תש"ט החליטה הרה"ר שכל חייל הרוצה להנשא ייחקר על ידי רב צבאי ועל פי זה הוא ירשם ברבנות המקומית.

> שנאמר: "ולא ימס את לבב אחיו כלבבו" (דברים כ, ח), והרי מפורש בקבלה: "ארור עושה מלאכת ה' רמיה וארור מונע חרבו מדם" (ירמיהו מח, י). וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, **ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא**, שנאמר: "כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך מימיך...", והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך" (שמואל א כה, כח-כט).

הרדב"ז שם מעיר שדברי הרמב"ם הללו: "קצתו ממדרש וקצתו מדברי רבינו מן הכתובים". דברים דומים כותב המגדל עז שם. לא נעסוק בכל מקורותיו של הרמב"ם להלכה זו. נעיין אך ורק במה שקשור לקשרי הלוחם עם משפחתו. מנין למד הרמב"ם ש: "לא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו"? נראה להציע שהרמב"ם למד כן מדברי הגמרא בשבת נו ע"א, ובכתובות ט ע"ב:

> אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, שנאמר: "ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף ואת אחיך תפקד לשלום ואת ערבתם תקח" (שמואל א יז, יח). מאי ערבתם? תני רב יוסף: דברים המעורבים בינו לבינה.

האסמכתא לגטי מלחמה הוא מכך שישי שולח את דוד בנו, עם גטי המלחמה לבניו — אחיו, שיצאו למלחמה עם פלשתים. שם מדובר עוד במלחמתו של שאול מול פלשתים,[16] ודוד עצמו איננו שותף בה, אעפ"כ ההדגשה היא למלחמת בית דוד. ישי באמצעות דוד משדר מסר עקיף ללוחמי שאול הנמצאים במערכה מול מחנה פלשתים, וכל מחשבותיהם הם מה ישלם המלך למי שיכה את גלית הפלשתי המחרף שם שמים כבר ארבעים יום:

> ויגש הפלשתי השכם והערב ויתיצב ארבעים יום. ... ויאמר איש ישראל הראיתם האיש העלה הזה, כי לחרף את ישראל עלה. והיה האיש אשר יכנו — יעשרנו המלך עשר גדול, ואת בתו יתן לו, ואת בית אביו יעשה חפשי בישראל". (שמואל א יז, טז, כה).

16. רש"י בשבת נו ע"א בד"ה ואת ערובתם, אכן מעיר: "במלחמת שאול כתיב". ראה לקמן עוד בשו"ת הרמב"ם סימן תלט. ובשו"ת תשב"ץ חלק ג סימן צז.

כסף, חיתון עם משפחת המלך, ופטור ממסים. דוד פונה לאנשים בשאלו מה המלך הבטיח למי שיכה את גלית, אבל בשאלתו הוא כבר מדגיש שהענין הוא לא מה השכר המובטח, אלא מאבק בעצם הדבר, באותו חילול השם הנורא שגלית מחרף שם שמים:

> ויאמר דוד אל האנשים העמדים עמו לאמר מה יעשה לאיש אשר יכה את הפלשתי הלז והסיר חרפה מעל ישראל **כי מי הפלשתי הערל הזה כי חרף מערכות אלהים חיים**. ויאמר לו העם כדבר הזה לאמר כה יעשה לאיש אשר יכנו. (שמואל א יז, כז- כח).

גם לשאול מוסר אחר כך דוד את אותו ענין:

> גם את הארי גם הדוב הכה עבדך, והיה הפלשתי הערל הזה כאחד מהם, **כי חרף מערכת אלקים חיים** (שמואל א יז, לו).

כך רואים ב**בית דוד**, ישי ובנו דוד, את מהותה של המלחמה עם הפלשתים ועם גויים בכלל. המלחמה היא על יחוד השם כדברי הרמב"ם לעיל, ומטרתה לא לאפשר למי שמחלל שם שמים ומחרף מערכות אלוקים חיים להוביל ולנצח. לא הטובה האישית הפרטית שתצמח ללוחם שיצליח לנצח את גלית היא במרכז הענינים. לא השאלה מי יזכה בבת המלך, ולא הכסף והפטור ממיסים הם הענין. אלא מי ייחד שמו של מלכו של עולם. בשעת מלחמה צריך הלוחם להתנתק ולהתעלם מכל טובה או הנאה אישית או כל צורך אישי אחר ולהיות כל כולו למען הצלחת המלחמה וליחוד שמו הגדול. "ויפנה מכל דבר למלחמה". הוא צריך להיות פנוי, נקי ללא מחשבות ורצונות אחרים מלבד הצלחת המערכה.[17] כך הסביר זאת הראי"ה קוק:

17. הרב שמואל טל, "חיוב מסירת הנפש כשאויבי ישראל רוצים ליטול מהם חבל ארץ", עז, שעלבים תשנ"ד, חלק א עמ' 227-233, כתב שעל בסיס דברי הרמב"ם הללו, יסודה של מצות מלחמה היא מצות קידוש השם. אלא שלפיו החובה למסור הנפש ולקדש השם איננה דוקא על מקום בארץ ישראל אלא כל חבל ארץ, גם בחו"ל, שישראל יושבים בה. לא ברור מה הערך למסור את הנפש על מקום מושבם של יהודים הגרים אפילו שנים רבות במקומות מסוימים בחו"ל? אין שום ענין וערך שיהודים יגורו בברוקלין או באנטורפן, או בכל מקום אחר בעולם. מקומם צריך להיות בארץ ישראל. הרמב"ם בהל' תעניות ב, ג אמנם כותב שיש להתענות כשגוים רוצים "ליקח מידם ארץ" לסלק יהודים אף בחו"ל ממקום מושבם, אך הענין הוא בשל אי הנוחות והקושי שבדבר, אך אין ענין להאבק על עצם המקום עצמו ולהגדיר אותו כמלחמה. ובכלל, המושג "מלחמה" הוא אך ורק של כלל ישראל, והוא יתכן רק בארץ ישראל – מלחמת מצוה, או להרחיב את גבולות הארץ — מלחמת רשות, וכל זאת בזמן שיש בארץ ישראל מלך או מנהיגות מקובלת אחרת. אין לעם ישראל שום הנהגה שלטונית -לאומית בחו"ל. מצות מינוי מלך היא אך ורק בא"י "אין ממנים מלך בחו"ל" (תוספתא סנהדרין ד, י). נעיר עוד שהטור או"ח סימן

> בבא התור לעבוד לטובת האומה בכללה, אז כשרגא בטיהרה תבטל אהבת המשפחה, לבל תחלל את עז אהבת האומה... על כן כותב גט כריתות לאשתו ליאש את לבבו בכל האפשרי מקשר משפחה ומהרעיון הפרטי התלוי בו בהיותו דורך מהלך של רעיון יותר כללי ויותר עליון, מהלך עבודת הקדש של העם כולו. (עין איה, שבת חלק ב עמ' 56).

עם כל החשיבות שיש לערכה של משפחה בישראל, בשעת מלחמה טובת הכלל, טובת האומה, עולה על טובת המשפחה. טובת המשפחה מתבטלת, כמו היחס של נר למול אור יום. באור יום, אין לנר משמעות.[18]

תקעו, מצטט את הרמב"ם ומשמיט את המילים: "ליקח מידם ארץ": "כתב הרמב"ם ז"ל אפי' לא באו אלא לשאול מהם מס או לגזור עליהם אפי' על מצוה קלה מתענין ומתריעין". (ראה: הרח"ד הלוי, שו"ת מים חיים א סימן לח). יש אם כן לראות את דברי הרמב"ם כמתכון לגזירת שמד ולא לנטילת ארץ בדוקא. הצפנת פענח על הרמב"ם שם מציין לדברי הגמ' בתענית ח ע"ב: "בימי ר' זירא גזרו גזירה", כמקור לרמב"ם. נראה אם כן להסביר את דברי הרמב"ם הללו, שבמלחמות רשות ומצוה, יש מימד של קידוש השם, אך אין כונת הרמב"ם להחיל על מלחמה את גדרי קידוש השם הרגילים כפי שכתבם בהל' יסודי התורה.

18. לא נכנס כאן לדיון ההלכתי כיצד מועיל גט זה ומהם תנאיו. ראה בדברי הראשונים והאחרונים בסוגיה בשבת ובכתובות. במלחמת השחרור ניסה הרב שלמה גורן, בהתייעצות עם הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, שהיה הרב הראשי באותם ימים, לתקן גיטי מלחמה ללוחמים, על מנת לפטור בעיות קשות של עיגון. הדבר לא יצא אל הפועל בעיקר בשל העובדה שחיילים חששו מלחתום על הגיטין הללו, והדבר הכניס מורך ופחד בלבם. אי אפשר היה גם לחייב בפקודה לחתום על הגיטין הללו, מאחר שכפיה כזו היתה הופכת את הגט, לגט מעושה. אם כי ראה: הרב שמואל כ"ץ, "יומן פעילות של הרבנות הראשית" בתוך: הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה, (עורכים: א' ורהפטיג, ש' כץ), ירושלים תשס"ב, חלק ג עמ' 1327 על החלטת מועצת הרה"ר על פיה פנה הרב בצמ"ח עוזיאל לראש הממשלה מר דוד בן גוריון לחוקק חוק צבאי שיחייב כל חייל לחתום על טופס הרשאה לגט. מכל מקום, אין נוהגים בצה"ל להחתים את החיילים על גיטי מלחמה. גם בשם הרש"ז אויערבך נמסר שהוא התנגד לכתיבת גיטי מלחמה. ראה: הרב נחום סטפנסקי, ועלהו לא יבול, חלק א עמ' קנט. דומה, שבהסברה מעמיקה ונאותה, היה ניתן לחדש נוהג זה כיום, אצל מי מבין חיילי צה"ל שיהיה מעונין בכך. דבר זה היה יכול לשמש כעזר רב בפתרון בעיות עגינות, בעיקר למקרים של חיילים נעדרים ח"ו. יש מקום לתת את הדעת על התנאים הנלוים להרשאה (משך הזמן, מהם הנתונים אותם יש לבדוק לפני מתן הגט, ע"י מי, ועוד), אך נראה שאם הדבר יוצג כאפשרות רצינית ומשמעותית לפתרון בעיות עגונות, יהיו מי שיסכימו לנהוג כחיילי בית דוד. על כך, ועל הנוסח שהוצע במלחמת השחרור בפני חיילי צה"ל, ראה: הרב שלמה גורן, שו"ת משיב מלחמה, ג עמ' נט-סג; הריא"ה הרצוג, שו"ת היכל יצחק אה"ע ב סימן א; הרב אליעזר ולדנברג, הלכות מדינה, חלק ב שער ז פרקים א-ב מביא את נוסח הגט שנכתב

לאחר שדוד ניצח את גלית, שאול בקש מדוד שיצטרף לצבא הלוחמים וימשיך במלחמות ה', בראיה השונה והאחרת של משמעות המלחמה ממה שהוא מעביר ללוחמיו. מלחמות ה' — לשם ה' ולקידוש שמו הגדול, עם זאת שהוא רוצה לקים את הבטחתו ולתת לדוד את בתו לאשה. "ויאמר שאול אל דוד הנה בתי הגדולה מרב אתה אתן לך לאשה אך היה לי לבן חיל והלחם מלחמות ה' ושאול אמר אל תהי ידי בו ותהי בו יד פלשתים" (שמואל א יח, יז, יז). אך תשובת דוד היא שהמשפחה האישית, היא לא הדבר החשוב כעת. חשוב לדוד להמשיך באותו קו, ולהדגיש שהוא לא עשה זאת לשם קבלת הפרסים שהבטיח שאול. "ויאמר דוד אל שאול מי אנכי ומי חיי משפחת אבי בישראל כי אהיה חתן למלך" (שמואל א יח, יז — יח). היה צריך לשכנע אותו להסכים ולהנשא לבת המלך. "ויצו שאול את עבדו דברו אל דוד בלט לאמר הנה חפץ בך המלך וכל עבדיו אהבוך ועתה התחתן במלך" (שמואל א יח, כב).

נראה שדברי חז"ל שהובאו לעיל, הם העומדים בבסיס דברי הרמב"ם הללו, בדבר מחית זכרון בני המשפחה מלבו של הלוחם בעת מלחמה. הרמב"ם לא

לחיילי צה"ל במלחמת השחרור ע"י הרה"ר. צילומו מובא גם בתוך: הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה, חלק ב עמ' 434. הרב אליעזר ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר חלק יא סימן צ, מספר שבבית דינו סדרו גט בתקופה שלפני מלחמת ששת הימים, לצעיר ת"ח שבא מיוזמתו ובקש את הדבר, מאחר והוא אמור היה לצאת לפעולה סודית שחשש שלא יחזור ממנה. הגט ניתן לשליח שימסור אותו לאשתו אם לא ישוב כעבור שנה מהפעולה. בשו"ת ציץ אליעזר חלק טו סימן נז, הוא מביא את נוסח ההרשאה לאותו גט, ומשיב על שאלות שונות שהתעוררו בעקבות הענין. גם במלחמות העולם דנו פוסקים בדבר מתן גיטי מלחמה. ראה: הרב שלום מברזן, שו"ת מהרש"ם חלק ג סימן ז, והרב מלכיאל צבי טננבוים, שו"ת דברי מלכיאל, חלק ד סימן מו, וסי' קנו במלחמת רוסיה – יפן. ראה הרב ש"י זוין, "גיטי מלחמה", לאור ההלכה, עמ' סה – פד. במלחמת העולם השניה — הריא"ה הרצוג, שו"ת היכל יצחק אה"ע סימנים לה-מ התכתבות בינו לבין הרב חיים עוזר גרודזינסקי, הרב יעקב קלמס, והרב בצמ"ח עוזיאל. ראה גם: יעקב אבן חן, "פעילותה המדינית של הרבנות הראשית", בתוך: הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה, חלק ב עמ' 995–996, וכן הרב שמואל כ"ץ, "יומן פעילות של הרבנות הראשית" שם, חלק ג עמ' 1250, ושם עמ' 1255 על הרב בצמ"ח עוזיאל הפונה לרבני צרפת להורות לרבנים צבאיים הנתונים לפקודתו להחתים את החיילים הנשואים שהגיעו מא"י על כתבי הרשאה לגט. עוד מדברי ר' חיים עוזר, הפרדס, שנה יד חוברת ז (תשרי תש"ח), עמ' 12–14; מדברי רבנים נוספים: אגודת הרבנים ארה"ב — הפרדס שנה טו חוברת יח/א (שבט תש"ב), עמ' 2–3. הרב יחזקאל אברמסקי, "הסדרת גיטי מלחמה למתגייסים במלחמת העולם השניה", אוריתא, יז (תשנ"ג), עמ' נ–נה. עוד על דברי הר"י אברמסקי, ראה: הרב אליעזר ולדנברג, הלכות מדינה, חלק ב שער ז פרקים א-ב. על גיטי מלחמה בשואה: איתמר לוין, אותיות של אש עמ' 145. סיכום הענין: הרב שילה רפאל, "גיטי מלחמה", משכן שילה, תשנ"ו, עמ' קנג–קסב.

פסק ביד החזקה בצורה מפורשת את דברי הגמ' שכל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו, אך דבריו כאן, יתכן והם רומזים לרוח הדברים העולים מדברי הגמ'. הרמב"ם איננו מחייב הרשאת גט ממשי, אך מחיב נתינת "גט" רגשי ורעיוני. התנתקות והיפרדות טוטאלית מהמשפחה בעת המלחמה.

הרמב"ם התייחס לסוגיה זו באחת מתשובותיו, בשו"ת הרמב"ם סימן תלט:

> שאלה ולנהר עינין בטיבותיה מה פירוש: "כל היוצא במלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו" (כתובות ט ע"ב), שנאמר: "ואת ערובתם תקח" (שמואל א יז, יח) והא האי קרא במלחמת שאול כתיב ולא ידענא להאי מילתא במלוייה. ועוד מאי שנא מלחמת בית דוד משאר מלחמות לא ספקי נינהו ספק אתו ספק לא אתו?
>
> תשובה זה שאמרו למלחמת בית דוד וכן כל כיוצא בה כלומר מלחמה שהיא על פי בית דין שנמצאו בעלי המלחמה צדיקים, **שהרי הם עוסקים במצוה,** ולפיכך מדקדקין על עצמן וכותבין גט. להוציא אותן המלחמות של חבר הקושרים[19] שכולם רשעים גמורים היו, כגון אנשי צבא של ירבעם ואחאב וחביריהם שם רשעים ירקב. אבל מלחמת בית דוד וכיוצא בה כל אנשי הצבא בחזקת צדיקים הם, ואין אדם צדיק חשוד לעשות מכשול לאחרים לא בחייו ולא לאחר מותו זצ"ל. ולך יהיב שולטן ויקר ומלכו ורב ארכא. משה ב"ר מימון זצ"ל.

חיילי בית דוד היו צדיקים, ומאחר שהיו עוסקים במצוה — מצות המלחמה, הם דקדקו על עצמם והשאירו גיטין לנשותיהם, כדי שיהיו פנוים למלחמה ולא לגרום מכשול לנשותיהם אם הם ח"ו לא ישובו ממנה. מה שאין כן חיילי מלכי ישראל שהיו בחזקת רשעים. יתכן שדברי הרמב"ם הללו מסבירים מדוע הוא לא פסק להלכה את הגמ' האומרת שכל היוצא למלחמת בית דוד היה כותב גט לאשתו, מאחר שאין זו הלכה מחייבת, אלא שכך נהגו החיילים הצדיקים.

הרמב"ם מסיים את ההלכה בדברי נחמה לאותו לוחם שיעמוד בכך, ואכן יתנתק בעת המלחמה ממחשבות אישיות על בני משפחתו: "**ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא,** שנאמר: "כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי **מלחמות ה'** אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך מימיך. ...והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך" (שמואל א כה,

19. יתכן שהרמב"ם רומז כאן לדברי הגמ' בסנהדרין כו ע"א: קשר רשעים אינו מן המנין".

כח-כט). בית נכון, לו ולבניו עד העולם. הבית האישי הפרטי יבנה ויתחזק, על אף שבפרק הזמן של המלחמה אבי המשפחה ניתק עצמו מהמשפחה. בית נכון הוא בית יציב וחזק.[20] מקור דברי הרמב"ם הם בדברי אביגיל לדוד. מי שנלחם במלחמות מתוך ידיעה שהוא נלחם את מלחמת ה' ולא את מלחמתו האישית, אזי מובטח לו שרעה לא תמצא לו.

הביטוי 'מלחמת ה'' מופיע במקרא מספר פעמים (שמות יז, טז; במדבר כא, יד; במדבר לב, כט, ועוד), ומשמעותו היא שהמלחמה היא על יחוד שם השם בעולם. המלחמה היא ענין כללי, ציבורי, לא צורך פרטי אישי. גם הרמב"ם בכתביו משתמש בביטוי זה כשהוא מגדיר את ייעודו ותפקידו של המלך במצב של מלחמה. כך כתב הרמב"ם בהל' מלכים ד, י: "ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'". כך כתב גם הרמב"ם בהל' מלכים א, ח: "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו". זהו גם יעודו של מלך המשיח, והאפשרות לבחון האם הוא אכן המשיח. כך כותב הרמב"ם בהל' מלכים יא, ד: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח". ממלך נדרש לראות את המלחמה כמלחמת ה', ולא כענין אישי. אף מלחמת רשות לכשהיא מקבלת את ההסכמה והגיבוי של הסנהדרין, היא גם כן מלחמת ה'. הרמב"ם בהלכות מלכים ה, א מגדיר את מלחמת הרשות: "היא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו". ענינה להרחיב את גבול ישראל ומתוך כך ירבה גדולתו ושמעו של מלך ישראל, אך לא כאדם פרטי אלא כמנהיגה של האומה הישראלית. כך הסביר זאת הריא"ה הרצוג, שו"ת היכל יצחק או"ח סימן לז:

> מה שכותב הרמב"ם ז"ל ויידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה, וכן כשהוא אומר ותהיה כוונתו ליחד את השם בלבד, אין כוונתו דוקא על מלחמה כנגד הגוים שגזרו להעביר את ישראל על הדת, שהרי הוא מדבר שם גם על מלחמת הרשות, שהיא כדי להרחיב גבול ישראל, אלא שאורייתא וישראל וקודש' בריך הוא חד הוא, כדברי הזוה"ק, ומלחמה להרחיב את גבול

20. ביטוי זה מופיע במקרא פעמיים בלבד אצל שמשון: "ויאמר שמשון אל הנער המחזיק בידו הניחה אותי והמישני את העמדים אשר **הבית נכון** עליהם ואשען עליהם...וילפת שמשון את שני עמודי התוך **אשר הבית נכון** עליהם" (שופטים טז, כו, כט).

> ישראל היא ג"כ בבחינת מלחמה ליחד את השם, שכל מה שכח ישראל דורשי יחודך ובפרט בארץ אשר עיני ה' אלוקיך בה מראשית שנה עד אחרית שנה יגבר בעולם, יתקרב היום שעליו נאמר ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד.

כל חייל מצווה גם הוא לראות את המלחמה כענין כללי — לאומי, ולא ישקול בעת המלחמה שיקולים פרטיים — אינטרסנטיים. כמו המלך וכמו מלך המשיח, עליו לראות את המלחמה כמלחמת ה'.

הרמב"ם לא התייחס בדבריו, ללוחם שנטע כרם או מטע אחר וחללו, או בנה בית וחנכו, וכבר עברה השנה הראשונה מאז, כיצד עליו לנהוג כשהוא יוצא למלחמה, וכפי שהוא כתב ביחס לאדם נשוי מעל לשנה, שעליו להתנתק ממשפחתו במהלך המלחמה. גם כאן, יש מקום להדגיש שעל אף שהוא בודאי מוטרד מהמתרחש במטעיו, עליו להתנתק מהנעשה במטע ולהשקיע את עצמו כולו במלחמה. כך גם ביחס לבונה בית. אמנם, בשונה מכרם, כאן אין מחזוריות שנתית או עונתית מתחדשת שהוא עשוי להיות מוטרד ממנה כפי שהדבר מצוי בכרם או מטע אחר, אך בכל זאת העקרון של הניתוק והמחיקה מהזכרון של כל אותם ענינים אישיים פרטיים היו צריכים לבא לידי ביטוי בהלכה זו המסיימת את הפרק בו עסק הרמב"ם בשלושת הפטורים והמשוחררים ממלחמה — בית כרם, ואשה. יתכן והרמב"ם רמז על כך בכתבו: ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו **ויפנה מכל דבר למלחמה".** "מכל דבר" בא לבטא את הניתוק המוחלט מכל הענינים האישיים, ובתוכם גם את כרמו — מטעיו, וביתו. הרמב"ם הדגיש דוקא את הניתוק מהאשה והבנים מאחר שמבין השלושה הדבר הקשה ביותר זהו ניתוק הרגשות והקשר למשפחה. אך העיקרון חל על כל דבר שקשור לחייו האישים של הלוחם.

ה. למציאות ימינו — שרות צבאי וחיי משפחה

כאמור, מצות "יהיה נקי לביתו" שכיחה כיום בעיקר אצל מי שנושא אשה בשנתו הראשונה ופחות אצל מי שנוטע כרם וחללו, או בונה בית וחנכו. נדמה ששכיחותם של השאלות בתחום זה עולות בשנים האחרונות, משזכינו לדור הרואה בשרות בצה"ל מצוה, הכשרה וקיום של מלחמת מצוה למול מלחמותינו עם אויבינו. אנו זוכים יותר ויותר לראות חילים בני תורה, תלמידי ישיבות הסדר ומכינות קדם צבאיות, שנשענים על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה ויודעים שעל יחוד השם הם עושים מלחמה (על בסיס דברי הרמב"ם לעיל בהלכות מלכים ז, טז). השירות הצבאי נעשה תוך הבנה והפנמה שהמערכה היא על גאולתם של ישראל, על הרצון והצורך לתקן

עולם במלכות שדי, ולהגיע לעולם טהור וזך יותר ללא רשע ואכזריות, בו יכירו וידעו כל יושבי תבל וכל אפסי ארץ, כי לה' המלוכה.

החייל הישראלי איננו רק לא ירא מעבירות שבידו, אלא הוא אף מלא בתורה ובמצוות, ומתוך כך השירות הצבאי נעשה באיכות ובשלמות גדולה יותר. הוא נעשה תוך הקפדה על שמירת מצוות ודקדוקי ההלכה, המתאימים לגבורתו וחוסנו הנפשי של הלוחם הישראלי, ויעידו על כך החוברות והספרים שיוצאים בשנים האחרונות ובהם אוסף של שאלות בעיקר בעניני הלכה, מהם ניתן ללמוד על רמתם התורנית של השואלים. יש מהם השואפים להגיע לתפקידי פיקוד וקצונה ברמות הגבוהות ביותר, וביחידות המובחרות ביותר, תוך שהם מקרינים על פיקודיהם וסביבתם רמה אמונית וערכית אחרת, היונקת ממקורות הקדש של עם ישראל, ומתוך מבט אמוני רחב ומעמיק על הזמן המיוחד בו עם ישראל שב לארצו, ובונה מחדש את גויתו וגאותו הלאומית.

גם הבנין האישי של כל לוחם נכלל בהבנה זו, ובתוכו הרצון והצורך להקים בנין של משפחה. לעיתים רצון זה, נובע גם בשל היכרות מוקדמת ומתמשכת עם בחורה, ויש צורך למסד ולקבע את הקשר כדת משה וישראל. הנכונות של בני הזוג להקים את התא המשפחתי, היא תוך ידיעה שהדבר כרוך בקשיים רבים. ניתוק של הבעל מהבית, ולעיתים לזמן ממושך, באותה שנה משמעותית וחשובה לבנין וחיזוק הקשר המתרקם והנבנה בין בני הזוג (לעיתים הדבר נמשך יותר מאשר בשנה הראשונה). על הכלה — האשה, יהיה להתמודד לעיתים לבדה, עם שאלות רבות באותה שנה כמו: מקום מגורים, הריון, לידה, מקום לימודים, מחויבויות נוספות של הבעל בחופשות (למשפחתו למשל), המתח והחרדה לשלומו של הבעל, ועוד. עמידתן של הנשים במצבים קשים אלה, תמיכתן בבעלים, הכרתן בערך השירות הצבאי, והסכמתן לשרותם הצבאי על כל המשתמע מכך, היא חשובה ומשמעותית ליכולתו של הבעל לעמוד ולהצליח במשימות שנטל על עצמו. בגמ' בברכות כז ע"ב מסופר על ראב"ע שרצו למנותו לנשיא, ותגובתו היתה: "אמר להם איזול אמליך באנשי ביתאי". הראי"ה קוק מסביר שההנהגה המעולה הא שהמנהיג מסור לדבר בכל נפשו, כולל גם ביטול ענייניו הפרטיים, "על כן גם הליכות ביתו צריך שתסכים עם ההנהגה הכוללת, ומתוך כך צריך לזה הסכם גברת הבית" (עין איה, חלק א עמ' 112).

גם האחריות והמחויבות שלוקח החתן — הבעל על עצמו עם נישואיו, היא מטלה נוספת ומשמעותית, מלבד המחויבויות והתפקיד שהוא עושה בצבא. כשהדברים נעשים תוך הכרה ברורה ושותפות מלאה שזהו רצון שניהם, הבעל והאשה, שהבעל ישרת את האומה, את הכלל, גם חייהם הפרטיים

האישיים מתמלאים ומתעלים, והדבר נותן כוחות ותעצומות נפש להתמודד,[21] אם כי יש צורך לדעת איך להתמודד נכון וטוב עם הקשיים שעדיין נערמים לפניהם. כל אחד ואחת לחוד, ושניהם כאחד.

עם זאת שהסקנו שמי שמתחתן במהלך שירותו הצבאי פטור ממצות "נקי יהיה לביתו ושמח את אשתו", יש להשתדל לקיים בירור מעמיק ומקיף בין בני הזוג, בעיקר בינם לבין עצמם, ואולי אף עם אישים נוספים — הורים, רבנים, מחנכים, שיוכלו ליעץ ולהדריך האם וכיצד יש להערך ולהתכונן למצב בו לאחר החתונה במהלך השנה הראשונה (ואולי גם בשנה או בשנים שאחריה), הבעל לא יהיה נקי לביתו. הקשיים, המשברים, יחד עם צפיה גדולה בין חופשה לחופשה, של הבעל הלוחם השב מהצבא, ושל האשה הממתינה בבית לשובו. יש צורך לחבר ולאזן בין השאיפות החשובות והגדולות של חיזוק שמירה ומלחמה על בנינה של ארץ ישראל ומדינת ישראל, יחד עם הבנין האישי המשפחתי שאף הוא נחשב גם כן לנדבך בבנין האומה.[22]

21. הראי"ה קוק, מאמרי הראיה, עמ' 446-448 (אגדות רבה בר בר חנה), מסביר שיש שעוסק בצרכי הציבור ותקון הכלל, ונדמה לו שמתמעט על ידי כך תקונו הפרטי. אבל האמת היא שהוא מגיע למעלה עוד יותר עליונה ומתברך בפרטיותו ע"י תיקון הכלל. אלא שהדבר מצריך בטחון בה', מאחר שהתיקון הפרטי הוא דבר הנגלה לעין, אך עילויו ע"י תקון הכלל מגיע אליו בצורה נסתרת ע"י גלגול סיבות, ונצרך לכך זמן כדי לעמוד עליו.

22. ראה עוד: הרב זאב שרון, "הופעת הצד הפרטי והכללי בחוזרים מעורכי מלחמה", ישע ימינו, 35 (טבת תשנ"ג) עמ' 80-88. שאלת היחס בין מסירות לצרכי האומה והכלל, לבין בנין התא המשפחתי האישי, חוזר ונדון גם במסגרת שאלות אחרות. עליה לארץ ישראל, אף במחיר פירוק התא המשפחתי, כשאחד הצדדים איננו רוצה לעלות (כתובות קי ע"ב). לימוד תורה למול הקמת חיי משפחה (קידושין כט ע"ב), כולל ניתוק מהבית והליכה למקום מרוחק ללמוד תורה (גיטין ו ע"ב). יש לבדוק בכל פעם את היחס בין שני הערכים החשובים הללו, המשפחה והאומה, ולמצוא את האיזון והיחס הנכון ביניהם.

הרב יעקב אפשטיין

כי מי שעוסק במלאכה
עוסק בישוב העולם
והיא מצוה גדולה
שכן מצינו בונה בית ונוטר כרם
שחוזר מעורכי המלחמה אויבי השם
לפי שעוסק בישובו של עולם.
(ספר כלבו סימן ס)

בנין ונטיעה

(התבוננות על התהלכות חיי האומה עפ"י הרצף: אשה, בית וכרם)

ראשי פרקים
הקדמה
א. הבית הפרטי בחליפות חיי הציבור
ב. סדרי בנין וחשיבות
ג. בנתיבות המידות
ד. זיקת הבית הפרטי לבית הכללי
ה. בדרכי החיים הלאומיים

הקדמה

הרצף "אשה" "בית" ו"כרם" המופיע בחוזרים מעורכי מלחמה, חוזר עוד פעמים רבות במקרא בהקשרים שונים, וממנו בתורה שבע"פ. ננסה לברר את משמעותו: הרצף כמהות אחת, כל מונח בפני עצמו ונמשליו, והרצף כאשר אחד ממרכיביו חסר.

ייחודם של שלושת היסודות הללו מתגלה לנו בתורה בפרשת עורכי מלחמה. כולם מרכיבי יסוד בבית הפרטי של האדם, כולם צריכים השקעה מוקדמת, ורק בהמשך — ראיית פירות. הבית מחייב בניה עד המגורים בו, חנוכתו. גם עד שתיית הענבים, יש לעבור תהליך ארוך. ראשית יש לעבוד בכרם: "ויעזקהו ויסקלהו ויטעהו שורק ויבן מגדל בתוכו וגם יקב חצב בו". (ישעיהו ה, ב). (בהמשך הפרק מוזכרים זמירה ועידור וגדר סביב). אח"כ השנים הראשונות אלו הם שנות ערלה, האסורות באכילה ובהנאה. בשנה הרביעית – כרם רבעי, יש צורך לפדות או להעלות את הפירות לירושלים, ורק בסופן

הוא זוכה לשתות יין. וכן באשה, החיבור בין איש לאשתו נבנה מאירוסין לנישואין ומשם להעמדת בנים ובנות. "לבשר אחד — הוולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד" (רש"י בראשית ב, כד).

שלושת המרכיבים הללו שייכים למצב האדם בהווה ולהכנה לעתיד. והם מבטאים ומסמלים את סדר פעולת האדם בעולם: הכנה, עבודה, ופירות: "אמר ליה: האי [גברא] עלמא בחרובא אשכחתיה, כי היכי דשתלי לי אבהתי — שתלי נמי לבראי" (תענית כג ע"א). כל דור מכין את הדור הבא ומכין לדור הבא את יסודות קיומו. השימוש בתנ"ך ובחז"ל ברצף הזה, או בחלק ממרכיביו, ללמד על עצמו יצא וללמד על הכלל כולו. בבניין החיובי והשלם, ההשתדלות והזכיה לפירות מידיים, עד כדי טעם העץ כטעם הפרי[1], ובירידה וקלקול ביטול הבניה, או יותר מכך — לקיטת הפירות ע"י אחר.

היחס לשלושת היסודות הללו מקבל עומק עפ"י דברי הראי"ה קוק, אורות הקדש חלק ג עמ' חצר:

> יצרא דעריות יוכל ללפף את האדם יותר עמוק משורש החיים של קישור החיים שלו עצמו, מפני שהוא נעוץ בנטיית המשך החיים של הדורות כולם. ולעומת זה בקדושה יכולים לעלות על ידי **קדושת הברית** למדרגת דוגמא של **צדיק בכל הדורות**.
>
> שני לזה הוא ענין **חמדת גזל**, **שהרכוש** הוא ג"כ **מעמיד על רגליו** את הדורות בתור **ירושה**, שאהבת הקנין הרעה תוכל להשפיל מאד, והטובה שבקדושה תוכל לעלות למרום החיים ועליונותם.

הבית מקומו הפרטי של האדם בעולם, הכרם מקור הפרנסה, והאשה העמדת הדורות הבאים. הכוחות באדם המושקעים להעמדתם, יונקים מכוחות כלליים עזים בעוצמתם הרבה מעבר לכוחות היחיד. הפעולה בהם בקדושה לשם מטרתם האמתית, תביא להתעלות עליונה לאדם ולצאצאיו, וההיסחפות למטרות צדדיות וירודות תפיל את האדם לתהומות של קלקולים.

א. הבית הפרטי בחליפות חיי הציבור

על עורכי המלחמה נאמר בדברים כ, ה-ז:

> ודברו השטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש

1. רש"י בראשית א, יא: "עץ פרי — שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא (פסוק יב) ותוצא הארץ עץ עושה פרי, ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה".

> ולא חנכו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו. ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו. ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה.

שלושת המרכיבים קשורים זה לזה, הם מהוים יחד את התשתית לביתו **הפרטי** של האדם מישראל. תשתית, כי הם אינם במלוא פיתוחם 'לא חנכו', 'לא חללו', 'לא לקחה', ובשלמותם:

> ואלו שאין זזין ממקומן: בנה בית **וחנכו**, נטע כרם **וחללו** הנושא את **ארוסתו**, הכונס את יבמתו שנאמר: "נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח" (דברים כד, ה). לביתו זה **ביתו**, יהיה זה **כרמו**, ושמח את אשתו זו **אשתו**, אשר לקח להביא את יבמתו. אינן מספיקין מים ומזון ואינן מתקנין את הדרכים (משנה סוטה ח, ד).

בעת ההכנה לבנייני היחיד הוא מחובר חלקית למפעלים הכלליים הנעשים בהרחבת השפעה האומה, אבל בעת הבניין עצמו כאשר הוא עוסק בחנוכתו ההתגדרות הפנימית מחייבת ניתוק מלא מהמפעל הציבורי.

כל זאת בזמנים רגילים, עת ישראל עסוקים הן בצרכי העם והן בצרכי עצמם "מלחמות בית דוד **לרווחה** — דברי הכל רשות" (סוטה מד ע"ב). אולם במלחמת מצוה, עת כל עם ישראל כגוף אחד לוחם מלחמות ה', הבית הפרטי נבלע בתוך הבית הכללי. "במה דברים אמורים? במלחמות הרשות אבל במלחמות מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה" (סוטה מד ע"ב). או כפי שנאמר במדרש:

> "ויצאו שרי פלשתים ויהי מדי צאתם..וייקר שמו מאד" (שמואל א יח, ל). רבי יהודה ברבי סימון אמר נתייקר שמו מאוד בהלכה. כיצד? כיון ששמעו פלשתים שנשא דוד אשה, אמרו כתיב בתורה כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא. (דברים כד, ח), הרי שעה שנקפוץ על דוד ונאבדנו מן העולם, והם אינן יודעין שדוד חכם ודורש. במה דברים אמורים במלחמות הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצא, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. רבי יהודה אומר לא כי אלא במה דברים אמורים במלחמת מצוה, אבל במלחמת חובה, הכל יוצא אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. (מדרש שמואל (בובר) פרשה כב, ב).

במלחמת בית דוד, לא רק שהכל יוצאים, אלא אף: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו" (שבת נו ע"א). הסביר זאת הראי"ה קוק:

> בבא התור לעבוד לטובת האומה בכללה, אז כשרגא בטיהרה תבטל אהבת המשפחה, לבל תחלל את עז אהבת האומה...על כן כותב גט כריתות לאשתו ליאש את לבבו בכל האפשרי מקשר משפחה ומהרעיון הפרטי התלוי בו בהיותו דורך מהלך של רעיון יותר כללי ויותר עליון, מהלך עבודת הקדש של העם כולו. (עין איה, שבת חלק ב עמ' 56).

כנגד מצבי ההתקדמות של ישראל בארצו עומדת **התוכחה** בה מופיעים שוב שלושת המרכיבים: "**אשה** תארש ואיש אחר (ישגלנה) ישכבנה,[2] **בית** תבנה ולא תשב בו, **כרם** תטע ולא תחללנו" (דברים כח, ל). לעומת סדרי החיבור והריחוק של היחיד והציבור עת העם מתעלה בסדרי החובה ובסדרי הרשות, הרי עם החורבן הלאומי נהרסים כל יסודות הבנין הפרטי של האדם. ולא רק שאינו זוכה לפירותיו אלא שעם זר, מחריבי מלכות ישראל, הם האוכלים את הפירות.

הקיום הפרטי תלוי בעמידה הציבורית הנשענת על קרבת ה' שבלב העם ומנהיגיו, כאשר מתמוטטת כל העמדה הציבורית-מוסרית, אין ליחידיות לאן להשאיף עצמה[3] וכל הכנתה לעתידה נופלת ביד עם אחר.

2. בניגוד לנאמר "ואיש אחר יחנכנו" שמובנו אחר מתוך עם ישראל, שמא היוצא למלחמה יפול בקרב; הרי בתוכחה האוכלים פירותיו הם גויים.
3. בבא בתרא ס ע"ב נאמר: "ת"ר: כשחרב הבית בשניה, רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נטפל להן ר' יהושע, אמר להן: בני, מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין? אמרו לו: נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח, ועכשיו בטל? נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח, ועכשיו בטל? אמר להם: א"כ, לחם לא נאכל, שכבר בטלו מנחות! אפשר בפירות. פירות לא נאכל, שכבר בטלו בכורים! אפשר בפירות אחרים. מים לא נשתה, שכבר בטל ניסוך המים! שתקו. אמר להן: בני, בואו ואומר לכם: שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר — שכבר נגזרה גזרה, ולהתאבל יותר מדאי אי אפשר — שאין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה, דכתיב: במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו (מלאכי ג, ט), אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט... עושה אדם כל צרכי סעודה, ומשייר דבר מועט... עושה אשה כל תכשיטיה, ומשיירת דבר מועט... שנאמר: אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי" (תהלים קלז, ה). חיי היחיד מאבדים את ערכם באובדן המרכז הלאומי והם ממשיכים מכח הצפיה לעתיד הבריא והשלם של חיי הכלל.

ב. סדרי בנין וחשיבות

סדרם של דברים אצל ההולך בדרך ה', הם בסדר הבא:

למדנו שמצוה גוררת מצוה שנאמר כי יקרא קן צפור שלח תשלח, מה כתיב אחריו — כי תבנה **בית** חדש ועשית מעקה, ותזכה **לכרם** — לא תזרע כרמך, לזרוע **שדה** — לא תחרוש בשור ובחמור, ותזכה **לבגדים** נאים — לא תלבש שעטנז, ותזכה **לציצית** - גדילים תעשה לך, ותזכה **לאשה ובנים** כי יקח איש אשה חדשה"... (מדרש תנחומא (בובר) פרשת כי תצא סימן א).

השומר מצוות ה' עולה ומתעלה, ומצוה מביאה למכשירי מצוה ולקיום המצוה הבאה, ומצוותיו מביאות אותו לזכות אף בשאר צרכי האדם בגדים ציצית ובנים.

ולמדנו סדרם של דברים מצד סדרו הטבעי של האדם:

> תנו רבנן: אשר בנה, אשר נטע, אשר ארש — לימדה תורה **דרך ארץ**, שיבנה אדם **בית** ויטע **כרם** ואח"כ ישא **אשה**. ואף שלמה אמר בחכמתו: (משלי כד) הכן בחוץ מלאכתך ועתדה בשדה לך אחר ובנית ביתך, הכן בחוץ מלאכתך — **זה בית**, ועתדה בשדה לך — **זה כרם**, אחר ובנית ביתך — **זו אשה**" (סוטה מד ע"א).

כך גם בדברי הרמב"ם:

> דרך **בעלי דעה** שיקבע לו אדם **מלאכה** המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה **בית** דירה, ואחר כך ישא **אשה**, שנאמר מי האיש אשר נטע **כרם** ולא חללו, מי האיש אשר בנה **בית** חדש ולא חנכו, מי האיש אשר ארש **אשה** ולא לקחה, אבל הטפשין מתחילין לישא אשה ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה, וכן הוא אומר בקללות **אשה** תארש, **בית** תבנה, **כרם** תטע, כלומר יהיו מעשיך הפוכין כדי שלא תצליח את דרכיך, ובברכה הוא אומר ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו (רמב"ם הל' דעות ה, יא)[4].

סדר קניית **קיומיו–יקומיו**, ועניינם הם: מלאכה המפרנסת **כרם**. מקום לדור בו **בית**. ו**אשה** לקיומו ולקיום בניו.

4. מספר אחרונים עסקו בהסבר דברי הרמב"ם המקדים כרם לבית, שלא כסדר הפסוק. ראה: הרב יצחק בן שמואל, שו"ת דברי ריבות סי' רל; הרב משה סופר, שו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סי' קנה; הרב יהודה אסאד, שו"ת יהודה יעלה ח"ב אה"ע, חו"מ סי' עז; הרב יחיאל יעקב וינברג, שו"ת שרידי אש ח"ב סי' פא.

וכך נאמר בזוהר חדש (כרך א, תורה, פרשת בראשית דף ח ע"ב):

> ר' יוחנן פתח ב'חכמה יבנה בית' שלשה דברים צריך אדם לעשות בדרכי העולם ואלו הן: לבנות **בית** מושבו, וליטע **כרם** להתפרנס בו ואח"כ לקחת לו **אשה** ולהוליד בנים לפרנסם בהם. ולא כדרך השוטים הלוקחים אשה בתחלה ואחר כך נוטעים כרם ואח"כ בונים בית. כי הא דא"ר סימון כל הלוקח לו אשה ואין לו בתחלה במה שיוכל לפרנסה הרי זה חפשי מן המצות כמתים הנקראים חפשים שנא' "במתים חפשי" [תהילים פח, ו], ולמה נקרא חפשי? לפי שהוא חפשי מן המצות מפני שלא יוכל להשתדל בעבודת בוראו אלא בעבודת אשתו... וממי אתה למד מהקב"ה. קודם בנה בית וכוננו, וזימן כל הפרנסה והמזונות קודם שיבא אדם לעולם. האיך? ברא את העולם בראש שהוא **הבית**. וזמן כל **הפרנסה**, היאך? ברא את הבהמות ואת החיות ואת העופות והדגים הצמחים והאילנות שהם זימון כל הפרנסה. לאחר שהכין הבית והפרנסה הביא את האדם וברא אותו ואת אשתו והולידו בנים ועשו ישוב בבית ועל כן נאמר בראשית **בית ראש**.

אף בשלושת היסודות — מדרגות, ישנם המכינים וישנה התכלית. הבית והכרם מכינים, האשה והעמדת המשפחה תכלית. והתכלית התאחרה לשם ההכנות הנצרכות לה.

בני גד וראובן הפכו את הסדר: "נחלה מבוהלת בראשונה — שנבהל למהר וליטול תחלה כגון בני גד ובני ראובן שמהרו לטול חלקם בעבר הירדן ודברו בבהלה שנאמר גדרות צאן נבנה למקנינו פה וערים לטפנו (במדבר לב) עשו את העיקר טפל שהקדימו צאנם לטפם" (רש"י משלי כ, כא). כי הקדימה היא בהכנה אבל לא בחשיבות[5].

5. וכן בבנית המשכן: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך, ואמר לו: עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו: משה רבינו, מנהגו של עולם — אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר: עשה לי ארון וכלים ומשכן! כלים שאני עושה — להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא: עשה משכן ארון וכלים. אמר לו: שמא בצל אל היית וידעת!" (ברכות נה ע"א).

ג. בנתיבות המידות

בירידת מידותיו של האדם מופיע ג"כ סדר זה: "ולא תחמד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר לרעך" (דברים ה, יז).

כך מסביר ספר החינוך במצות גירושי אשה:

> משרשי המצוה... אבל מכל מקום דברי הכל שכשמצא בה דבר גדול, שראוי לגרשה מן הטעם שזכרתי, שהיא לא נבראת אלא בשבילו, ואחר שהיא לו מורת רוח ונפשו קצה בה, אין הכרח עליו להיות איתה על כל פנים כאשר יעשו קצת מן האומות, שיכרתו ברית עם **האשה** ברית חזקה עד שאול תחתית, ולא תירא על הפירוד, ואם תעשה לעיניו **הזמה** ותחריב כל אשר **בבית** ותבעיר באש כל אשר לו מגדיש ועד קמה ועד **כרם** זית" (ספר החינוך, מצוה תקעט).

יסודות קיומיים אלו, והכוחות המביאים להם הם חזקים, אך בירידתם יכולים הם להוריד את האדם עד שאול תחתית.

בהטית ותיקון המידות לטובה: "אמר הקב"ה קנא, שאלמלא הקנאה אין העולם עומד, אין אדם נוטע כרם, אין אדם נושא אשה ואין אדם בונה בית" (מדרש תהלים [בובר] מזמור לז).

ובאורחות צדיקים (שער הקנאה) כתב:

> לעולם יכבד אדם יראי שמים ועוסקים במצוות, ויתן להם יד, ויסייע להם בגופו ובממונו, ואז יקנאו בו אחרים ויחשבו: אם גם אנחנו עושים כך, יכבדו ויעזרו גם לנו. ומתוך שלא לשמה בא לשמה! אמר הקב"ה: קנא לי! שאלמלא הקנאה אין העולם עומד, אין אדם נוטע **כרם**, ואין אדם נושא **אשה**, ואין אדם בונה **בית** (שוחר טוב לז א). כי כל אלו הענינים באים מחמת שאדם מקנא בחבירו: אם יבנה בית גם אחר ישים דעתו לעשות כן, וכן לענין אשה כל אחד מקנא בחבירו. וכיון שקיום העולם תלוי בקנאה, **ישים כל הקנאות לשם שמים**. אם יבנה בית, יבנה בו חדר ללמוד בו תורה, ושיהא ביתו בית ועד לחכמים, ולהכניס בו אורחים, ולעשות בו חסד לבני אדם.

החפץ להיטיב ולתיקון הדרכים מוביל את האדם להוציא יקר מזולל אף בתכונות אשר יכולות להוריד אותו מטה, להופכן לכלי מלא ברכה לו ולעולם.

ד. זיקת הבית הפרטי לבית הכללי

שלמות הבית הפרטי אשר לירא ה' ההולך בדרכיו היא בחיבור **לכלל** – **לאומה**, וממנו תוצאות חיים אף לבית הפרטי. כאמור בתהלים קכח, א-ו:

> שיר המעלות אשרי כל ירא ה' ההלך בדרכיו: יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך. **אשתך כגפן** פריה בירכתי **ביתך** בניך **כשתלי זיתים** סביב לשלחנך. הנה כי כן יברך גבר ירא ה' יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלם כל ימי חייך. **וראה בנים לבניך שלום על ישראל.**

בעת שלום כמו בעת מלחמה יסוד השלמות של הבית הפרטי הוא מתוך הבית הכללי, וע"כ הבית והכרם (גפן וזית) רק נרמזו ועיקר הבית הפרטי מתפרט ומתענף. וע"י ההליכה בדרכי ה' ויראתו זוכה הבית הפרטי להגיע לתכליתו בברכת ה' לו ולזרעו בכל שלושת יסודות הקיום הנלמדים מפרשת עורכי מלחמה.

ואף בארצות הגולה, עת הבנין הלאומי חרב, כן הוא דרך הבנין. שלמות הבית הפרטי תבוא מתוך הזיקה לבנין הלאומי הכללי. כדברי ירמיהו כט, ד-ז:

> כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל לכל הגולה אשר הגליתי מירושלם בבלה. בנו **בתים** ושבו ונטעו **גנות** ואכלו את פרין. קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו שם ואל תמעטו. ודרשו את **שלום העיר** אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה אל **כי בשלומה יהיה לכם שלום.**

שלושת מקַימי-מקַיימי האדם הללו הוקשו זה לזה בפרט ובכלל.

כאמור ברש"י בראשית מו, יט: "בני רחל **אשת** יעקב — ובכולן לא נאמר בהן **אשת**, אלא שהיתה עיקרו של **בית**". וכן ברש"י אסתר ב, ז: "לו לבת — רבותינו פירשו ל**בית** ל**אשה**". ובדברי רבי יוסי: "מימי לא קריתי לאשתי אשתי ולשורי שורי, אלא לאשתי ביתי, ולשורי שדי" (שבת קיח ע"ב). וברש"י: "**אשתי ביתי** — שהיא עיקר של **בית**".

ויש שהכתוב מדבר ב**כרמים** ושדות ומרמז ב**אשה**.

בפניה למלך אדום: "נעברה נא בארצך לא נעבר **בשדה ובכרם** ולא נשתה מי באר דרך המלך נלך לא נטה ימין ושמאול עד אשר נעבר גבולך" (במדבר כ, יז). כותב בתרגום יונתן: "נעבר כדון בארעך לא נשרגנא (=נפתה) בתולן, ולא נאננס (=נאנוס) אריסן (=ארוסות), ולא נבעול נשי גוברין. באורח מלכא דבשמיא ניזיל...". וכן הוא מתרגם בפניה לסיחון (במדבר כא, כב).

כאמור שלושת המרכיבים הללו הם מרכיבי יסוד בחיי האדם הפרטי, ותכליתם זהה — העמדתו על קיומו, וע"כ בנגלה הפגת החשש מהשחתה חיצונית, ובנרמז הפגת החשש מהפגיעה הפנימית.

ה. בדרכי החיים הלאומיים

בתהלוכות החיים הלאומיים, נשמט איזכור הבית הפרטי (=משפחה, אשה), וסדרי הקיום הציבורי נתבטאו ברבים, בתים וכרמים (ולעתים שדות), כמבטאי הקיום הלאומי בצורה שלמה ומסודרת בארץ ישראל, וכהכנה להשראת שכינה בעם ישראל.

עוד לפני הכניסה לארץ משה רבנו מודיע ומזהיר: "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וברת חצובים אשר לא חצבת, כרמים וזיתים אשר לא נטעת, ואכלת ושבעת" (דברים ו, יא). עם ישראל זוכה מייד בכניסתו לארץ לכלי התפתחות וישוב מתוקנים. וכן נחמיה משבח: "וילכדו ערים בצרות ואדמה שמנה ויירשו בתים מלאים כל טוב ברות חצובים כרמים וזיתים ועץ מאכל לרב ויאכלו וישבעו וישמינו ויתעדנו בטובך הגדול" (נחמיה ט, כה).

ובמדרש תנאים לדברים ו, ט:

> ר' שמעון בר יוחאי אומר: והלא בידוע שלא מלאת שעכשו באת לארץ. ובורות חצובים אשר לא חצבת והלא בידוע שלא חצבת שעכשו באת לארץ. כרמים וזיתים אשר לא נטעת והלא בידוע שלא נטעת שעכשו באתה לארץ. מה ת"ל מלאת, חצבת, נטעת **שזכותך היא גרמה**. וכן אתה מוצא שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היו אנשי הארץ בונים **בתים** וחופרין בורות ונוטעין **כרמים** ושדות וכל עץ מאכל כדי שיבאו אבותינו לארץ וימצאו אותה מליאה ברכות.

בהתגדלות והתעלות מלכות ישראל, מתאר שלמה המלך: "הגדלתי מעשי בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים" (קהלת ב, ד). כי בכך ניכר כוחה של המלכות אשר מגדילה את מכשירי מלכותה. ובישראל כלים אלו מתאימים לחיזוק מלכותה לשם השראת שכינה בתוכה.

בעת **ירידת מלכות ישראל** באה העת לצמצום מכשירי עוצמת המלכות בכלל ואף בפרט. — "בוא וראה כמה היה צדקן של בני יתרו שהרי יונדב בן רכב שמע מפי הנביא ש**בית המקדש עתיד ליחרב** ועמד וגזר על בניו שלש גזירות"... (מכילתא דרשב"י יח, כז). כך בירמיהו לה, ו-ז:

> ...כי יונדב בן רכב אבינו צוה עלינו לאמר לא תשתו יין אתם

> ובניכם עד עולם. **ובית** לא תבנו וזרע לא תזרעו **וכרם** לא תטעו ולא יהיה לכם, כי באהלים תשבו כל ימיכם למען תחיו ימים רבים על פני האדמה אשר אתם גרים שם.

כי הבתים הכרמים והשדות שייכים לקיום האומה על אדמתה וכשנשמת החיים וערך החיים מסתלקים, אף הגוף ללא רוח חיים ואין צורך בכל כלי הקיום, ודי בצמצומם והתמעטותם.

והירידה נשפלת והולכת עד חורבן שם. **בחורבן ירושלים** מתקיימת הקללה בתוכחות שבס' דברים במלוא עוצמתה. בנבואת צפניה: "והיה חילם למשסה ובתיהם לשממה ובנו בתים ולא ישבו ונטעו כרמים ולא ישתו את יינם" (צפניה א, יג).

הבית הלאומי נהרס, המלכות בטלה, ביהמ"ק חרב, ואף את הבית הפרטי על כל מרכיביו נוחלים זרים.

לאחר החורבן הראשון באה פקידה חלקית, על אף שהבנין הלאומי עוד אינו בשלמותו, והמלכות לא קמה. על כך מנבא ירמיהו על **עת פקידת ירושלים ויהודה**: "כי כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל עוד יקנו **בתים** ושדות **וכרמים** בארץ הזאת" (ירמיהו לב, טו). אין בנין ונטיעה ע"י ישראל אלא קנין ממחזיק אחר, משומר הפקדון, וכמובן שאין התקוממות לאומית.

אולם עת הבנין בוא יבוא. הבנין הלאומי והבנין היחידי הכלול בו. כך מנבא ישעיהו סה, כא-כג:

> ובנו **בתים** וישבו ונטעו **כרמים** ואכלו פרים. **לא יבנו ואחר ישב לא יטעו ואחר** יאכל כי כימי העץ ימי עמי ומעשה ידיהם יבלו בחירי. לא ייגעו לריק ולא ילדו לבהלה כי זרע ברוכי ה' המה **וצאצאיהם** אתם.

ישראל הם הבונים, ישראל הם הנוטעים, וישראל הם היושבים והאוכלים את הפירות. הם וזרעם (=אשה). ברכת הגאולה, חזרת העמדה הלאומית ובצרונה יביאו כי לא אחרים השולטים ומחריבים יזכו לפירות אלא ישראל בלבד "כי זרע ברוכי ה' המה וצאצאיהם אתם".

ובקול דומה בסגנון אחר שומעים אנו מהנביא יחזקאל כח, כה-כו:

> כה אמר ה' אלוקים בקבצי את בית ישראל מן העמים אשר נפצו בם ונקדשתי בם לעיני הגוים **וישבו על אדמתם** אשר נתתי לעבדי ליעקב. **וישבו** עליה **לבטח** ובנו **בתים** ונטעו **כרמים וישבו לבטח** בעשותי שפטים בכל השאטים אתם מסביבותם וידעו כי אני ה' אלקיהם.

בנין ונטיעה

קיבוץ הגלויות יביא לישיבה לאומית לבטח ולעשיית שפטים באויבי ישראל,
אשר יביא לבנין השלם, בהשקט ובטח, בבנין ובנטיעה ובאכילת פרים.

הרב יהודה הלוי עמיחי

נטיעת אילנות וזריעת זרעים במגרשי הלווים

ראשי פרקים

א. הרחקה סביבות העיר
ב. צורת המדידה סביבות העיר
ג. שינוי יעודי קרקע בערי ישראל
ד. שדה זרעים או שדה אילנות
ה. לרבנן אין לזרוע או לטעת במגרש
ו. המגרש — נוי או חלק מהישוב
ז. מספר האילנות שאסור לטעת
ח. שלא לשנות העיר, המגרש ומקום השדות והכרמים — האיסור בימינו

א. הרחקה סביבות העיר

על מבנה ערי הלווים נאמר בבמדבר לה, ד-ה:

> ומגרשי הערים אשר תתנו ללוים מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב. ומדתם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה ואת פאת נגב אלפים באמה ואת פאת ים אלפים באמה ואת פאת צפון אלפים באמה והעיר בתוך זה יהיה להם מגרשי הערים.

יש ללווים עיר, וסביבה מגרשים. המשנה בסוטה ה, ג (ובגמ' בסוטה כז ע"ב) מבארת את השוני בין שני המגרשים הללו:

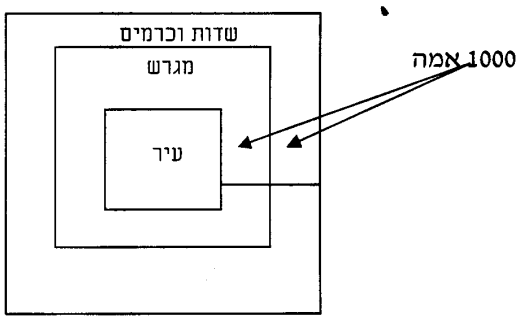
> בו ביום דרש ר' עקיבא: "ומדותם מחוץ לעיר את פאת קדמה אלפים באמה" וגו', ומקרא אחר אמר: "מקיר העיר וחוצה אלף אמה סביב". אי אפשר לומר אלף אמה שכבר נאמר אלפים אמה, ואי אפשר לומר אלפים אמה שכבר נאמר אלף אמה, הא כיצד? אלף אמה מגרש, ואלפים אמה תחום השבת. ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר: אלף אמה מגרש, ואלפים אמה שדות וכרמים.

לפי ר' עקיבא ציון שני המגרשים, איננו מלמד על ייעוד הקרקע אלא אלף אמה הוא מגרש, ומשם אלפיים אמה נוספות זהו תחום שבת. ואילו ר' אליעזר בנו של ריה"ג סובר שיש כאן שני סוגי מגרשים. אלף אמה מגרש, ואלפיים אמה האחרים מיועדים לשדות וכרמים. הגמ' בסוטה ל ע"ב מעמידה את

מחלוקתם בשאלה האם תחומין דאורייתא או לא. לר"ע תחום שבת דאורייתא ואלפיים אמה המוזכרות מסביב לעיר הם כתחום שבת, ואילו לריה"ג תחום שבת דרבנן ולכן אלפיים האמה מוזכרות הם לשדות וכרמים. מכיוון שקיי"ל שתחומין דרבנן[1] לכן הלכה כר' אלעזר בנו של ריה"ג שאלפיים האמה הם שדות וכרמים.

ב. צורת המדידה סביבות העיר

הראשונים חלוקים באשר לצורת המדידה של המגרש והשדות. יש הסוברים שאלף אמה הם מגרש ולאחר אלף אמה אלו הוסיפו עוד אלף אמה לשדות וכרמים, כך שסך אדמות הלויים הוא אלפיים אמה סביב לעיר.[2] לפי הסבר זה עולה שר"ע ור' אלעזר בנו של ריה"ג מסכימים שניהם שאלפיים אמה הם מסביב לעיר, שהרי לר"ע הסובר שההרחקה היא בגלל אלפיים אמה של תחום שבת, בודאי שההרחקה היא סביבות העיר, וגם ר' אלעזר בנו של ריה"ג איננו חולק על ר"ע אלא בייעוד הקרקע, אך סך ההרחקה מסביב לעיר היא אלפיים אמה.

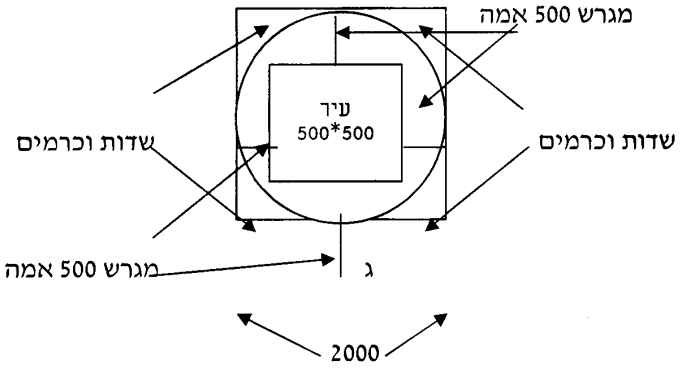


הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל יג, ג כתב שהשטח הניתן ללויים הוא שלשת אלפים אמה, כאשר אלף אמה נתונים למגרש, ואלפיים אמה נוספים

1. רמב"ם הלכות שבת כז, כח; טור או"ח סימן תח.
2. רש"י במדבר שם, וערכין לג ע"ב; רשב"ם במדבר לד, ה; רע"ב ותויו"ט, משנה סוטה ה, ג.

ניתנים כשדות וכרמים. לפי שיטה זו, ר' אלעזר בנו של ריה"ג סובר שאלפיים אמה לשדות וכרמים, הם בהיקף החיצוני, דהיינו לאחר אלף האמה של המגרש, יש להוסיף עוד אלפיים אמה של שדות וכרמים.[3]

הרמב"ן בבמדבר לד, ה חולק על צורת מדידה זו, וסובר שהתורה דנה במקרה שהעיר היא בריבוע של אלף אמה על אלף אמה ומסביבה עיגול של חמש מאות אמה לכל רוח, שהוא המגרש, והשלמת הפינות לרבוע הם השדות והכרמים. לפי דברי הרמב"ן אין שתי מידות, אלף אמה ואלפיים אמה, אלא הכל נמדד במדידה אחת.



ג. שינוי יעודי קרקע בערי ישראל

על אפשרות שנוי והחלפת ייעודי הקרקע, נאמר במשנה ערכין ט, ח:

> אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה, ולא מגרש עיר ולא עיר מגרש. אמר ר' אלעזר במה דברים אמורים? בערי הלווים. אבל בערי ישראל, עושין שדה מגרש ומגרש שדה[4], מגרש עיר ולא עיר מגרש שלא יחריבו את ערי ישראל.

3. כשיטת הרמב"ם כתבו גם: יד רמ"ה, ב"ב ב אות צה; מאירי ב"ב כד ע"ב ד"ה הערים.
4. גירסה זו היא כפי שמופיעה בתוספתא ערכין ה, ט, ובגמ' ב"ב כד ע"ב. בתוס' חדשים, ובראשון לציון (ערכין ט, ח), הביאו שיש הגורסים במשנה בדעת ר' אלעזר "בערי ישראל עושין שדה מגרש, **ולא** מגרש שדה", גירסא זו מופיעה במשניות בגי' הרמב"ם, וכן בכת"י

המקור לדברי המשנה הוא הפסוק: "ושדה מגרש עריהם לא ימכר" (ויקרא כה, לד), והגמ' בערכין לג ע"ב דורשת שפרוש המילים לא ימכר, היינו לא ישנה.[5]

האם לדעת ת"ק אסור גם בערי ישראל לשנות משדה למגרש או ממגרש לשדה, או שמא דין זה הוא רק בערי הלויים?

הרע"ב במשנה ערכין ט, ח מביא את הדרשה "ושדה מגרש עריהם לא ימכר", ומכאן למד התויו"ט שם שלדעת הרע"ב ר' אלעזר איננו חולק אלא מסביר את דעת ת"ק, ולכו"ע האיסור לשנות הוא רק בערי הלווים ואילו ערי ישראל אפשר לשנות מגרש לשדה וכן להפך.

הרמב"ם בפיה"מ ערכין ט, ח כתב שלדעת חכמים הדבר בא בקבלה שאין לשנות קרקע מיועדת למגרש או לשדה לייעוד אחר, ופסק שהלכה כדברי חכמים ולא כר' אלעזר. כך כתב הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל יג, ד-ה:

> אין עושין בערי הלווים עיר מגרש ולא מגרש עיר, ולא מגרש שדה ולא שדה מגרש. שנאמר: "ושדה מגרש עריהם לא ימכר". ומפי השמועה למדו שזה שנאמר לא ימכר לא ישונה אלא השדה והמגרש והעיר כל אחד משלשתן כמות שהוא לעולם. וכן בשאר ערי ישראל אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה, ולא מגרש עיר ולא עיר מגרש.

מקור לדברי הרמב"ם אפשר למצוא בדברי הגמ' בבבא בתרא כד ע"ב הדנה בדין המשנה שמרחיקין את האילנות מהעיר עשרים וחמש אמה, והטעם הוא משום נוי העיר. ועל כך אומרת הגמ':

> מאי טעמא (מרחיקין את האילן מהעיר)? אמר עולא: משום נויי העיר. ותיפוק ליה דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה! לא צריכא, לר' אלעזר דאמר: עושין שדה מגרש ומגרש שדה, הכא משום נויי העיר לא עבדינן.

קופמן. המשנה למלך בהל' שמיטה ויובל יג, ה כתב שכל הגירסאות במשניות הן שאין עושין ממגרש שדה. גירסת הראשונים במשנה מוקשה מהגמ' בב"ב כד ע"ב, שם גרסו שעושין משדה מגרש וממגרש שדה. (יבואר להלן אות ה).

5. רש"י בויקרא כה, לד הביא את דרשת התו"כ שביאר את הפסוק כפשוטו שאם נמכר לא יצא, ועיין רס"ג ל"ת רעח.

מדברי הגמ' נראה שרבנן ור' אלעזר חלוקים, ולדעת רבנן אין עושין מגרש שדה ושדה מגרש אפילו בערי ישראל, ורק ר' אלעזר מתיר בערי ישראל לעשות ממגרש שדה[6].

ד. שדה זרעים או שדה אילנות

לפי כל ההסברים בערי הלווים אין עושים ממגרש שדה, ולפי שיטת הרמב"ם גם בכל ערי ישראל אין עושים ממגרש שדה. איזו שדה נאסרה, האם אסור לשנות לשדה זרעים אבל לשדה אילנות מותר או שמא לשדה אילנות ג"כ אסור? הגמ' ממשיכה אומרת:

> ולרבנן נמי דאמרי: אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה, ה"מ זרעים, אבל אילנות עבדינן, והכא (עשרים וחמש אמה סמוך לעיר) משום נויי העיר — לא. ומנא תימרא דשאני בין זרעין לאילנות? דתניא: קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה, נזרע רובו — הרי הוא כגינה ואסור, ניטע רובו — הרי הוא כחצר ומותר.

מדברי הגמ' עולה בברור שהאיסור לדעת חכמים הוא רק להפוך מגרש לשדה זרעים אולם אין איסור לטעת בו אילנות. הסברא היא כפי שהגמ' אומרת שמקום שיש בו אילנות לא בטל ממנו שם דירה, ורק זרעים הנזרעים מבטלים ממנו שם דירה. הדברים אינם מוסברים שהרי אפילו אם זרעים מבטלים שם דירה ממקום המוקף לדירה לעניין דיני עירובין, הרי שאנו דנים על הרחקה מהעיר, ומדוע שיתירו אילנות במקום שצריך להיות מגרש. אלא שיש להסביר שמקום שיש בו אילנות הרי זה מקום שמוש, אנשים יוצאים ובאים בו, ועל כן יש בו חשיבות של דירה ומעלות יופי, ועל כן איננו פוגע בנוי העיר, שהרי כעת רבים מסתובבים בתוכו, אולם בתוך עשרים וחמש אמה מהעיר אפילו אילנות אסור לטעת.

ולכאורה אם אנו סוברים שיש מחלוקת בין ר' אלעזר וחכמים, על כרחנו שהאיסור באלף אמה סביב העיר הוא רק בזרעים ולא באילנות. וכן כתבו

6. המנחת חינוך מצוה שמב אות א כתב שגם לשיטת הרמב"ם שיש להשוות בין ערי ישראל לערי הלוים, אלא שחומרת האיסור בערי הלויים היא מדאורייתא ואילו בערי ישראל היא רק מדרבנן משום חורבן או משום נוי. אולם מדברי היד רמ"ה ב"ב פ"ב אות צה נראה שסובר שגם בערי ישראל החיוב הוא מעיקר הדין, וכן כתב החת"ס ב"ב כד ע"ב. ועיין עוד: הרב יהודה גרשוני, קול יהודה, עמ' קכד.

מספר ראשונים.[7] הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל יג, ד-ה, פסק שחכמים חלוקים על ר' אלעזר, ולהלכה אף ערי ישראל צריכים הרחקת אלף אמה וסביבם עוד אלפיים אמה, בכל אופן לא הביא שהחיוב להרחיק הוא רק בזרעים ואילו אילנות אפשר לשתול עד עשרים וחמש אמות מהעיר. המאירי בב"ב כד ע"ב הביא שיש פוסקים שהתירו לטעת אילנות בערי ישראל עד עשרים וחמש אמה, וכתב על כך המאירי "ולא יראה כן", אך לא הסביר מדוע אין דבריהם נראים, ולכאורה בפשטות הגמ' הרי צדקו דבריהם.[8]

ה. לרבנן אין לזרוע או לטעת במגרש

הרמב"ם גרס במשנה בערכין ט, ח (ע"פ מהדורת הר"י קאפח) בדעת ר' אלעזר שבערי ישראל עושין משדה מגרש, **ולא** ממגרש שדה. גירסה זו קשה ממהלך הגמ' בב"ב כד ע"ב שהעמידה את המשנה האוסרת נטיעת אילנות עשרים וחמש אמה מחוץ לעיר לפי דעת ר' אלעזר הסובר שבערי ישראל מותר לשנות מגרש לשדה, ובכל אופן אסור לטעת אילנות במרחק עשרים וחמש אמה מהעיר. והרי לפי גירסת הרמב"ם בדעת ר' אלעזר לעולם אסור להפוך מגרש לשדה ואפילו בערי ישראל, וא"כ צריך להרחיק אלף אמה מכל עיר (לויים וישראלים) ולא רק עשרים וחמש אמה?

נראה שהרמב"ם למד את הגמ' כפי שגרס הר"י מיגש בב"ב כד ע"ב[9] שלא הזכירו כלל את דעת רבנן בגמ', אלא הגמ' הביאה שתי גירסאות בדעת ר' אלעזר. תחילה הגמ' הביאה דעה שלר' אלעזר בערי ישראל עושין משדה מגרש וממגרש שדה, ולפי גירסה זו חידושה של המשנה בב"ב הוא שבערי ישראל למרות שמותר לעשות את המגרש שדה, בכל אופן עשרים וחמש אמה יש צורך להרחיק. ולאחר מכן הגמ' ממשיכה ואומרת לגירסה השניה בדעת ר' אלעזר (היא גירסת הראשונים והרמב"ם בערכין) שבערי ישראל אין להפוך מגרש לשדה, א"כ דברי המשנה שצריך להרחיק עשרים וחמש אמה יכולים להתפרש רק אם נסביר שאסור להפוך מגרש לשדה זרעים אבל לשדה אילנות מותר, אבל בכל אופן בעשרים וחמש אמה הסמוכים לעיר אסור לטעת אילנות. לפי הסברו של הר"י מיגש דעת חכמים כלל לא

7. היד רמ"ה, ב"ב ב אות צה; והתוס' ב"ב כד ע"ב ד"ה מרחיקין, שחיוב הרחקת אלף אמה הוא רק בזרעים ולא באילנות.
8. גם המשנה למלך בהל' שמיטה ויובל יג , ה הקשה על דברי הרמב"ם מדוע השמיט את החילוק בין אילנות לזרעים. יש אחרונים הסוברים שגם לרמב"ם מותר לטעת אילנות במגרשים, עיין חסדי דוד בתוספתא ערכין ה, ט.
9. ראה גם : יד רמה ב"ב פ"ב אות צה. ועיין ש"ך חושן משפט סי' קנה ס"ק יב.

הובאה בגמ', והדיון כולו נסוב סביב שתי הדעות בדברי ר' אלעזר[10]. הרמב"ם שקיבל את לימודיו של הר"י מיגש כנראה גרס כמוהו, ועל פי מהלך זה החלוקה בין זרעים ואילנות היא רק לדעת ר' אלעזר לפי הגי' שאסור לשנות ממגרש לשדה, אולם לדעת חכמים לא הובא חילוק זה כלל, והרמב"ם סובר שבמגרש אין לזרוע או לטעת אילנות. עוד ראיה יש להביא שאסרו נטיעת אילנות במגרשים, שהרי המשנה בסוטה ה, ג חילקה בין מגרש ובין שדות וכרמים, ומשמע שדין הכרמים הוא כמטעים ולא התירום אלא באלף הנוסף, אבל באלף הראשון הקרוב לעיר לא התירו, ולכן הרמב"ם לא התיר אילנות באלף הראשון סמוך לעיר.[11]

אלא שעדיין קשה מדוע אסרו לטעת עצים במגרשים?

ו. המגרש נוי או חלק מהישוב

נראה שיש להבין את המשנה האוסרת לשנות משדה למגרש וממגרש לשדה. באשר לערי הלויה הרי הדבר נלמד מדרשת חז"ל לא ימכר — לא ישנה, אולם מהי הסברא של רבנן במשנה בערכין ח, ט לרבות שאף בערי ישראל אין לשנות ממגרש לשדה או משדה למגרש. ובייחוד הדבר קשה אם האיסור לשנות נובע מנוי ערי הלויה א"כ מנ"ל לדמות ערי ישראל לערי הלויים.

לצורך הבנת הדבר יש להתבונן מהו מגרש. הרמב"ם בפיה"מ ערכין שם מסביר את המושג מגרש:

> ומגרש — הם הישובים הקרובים לעיר והם הידועים אצלינו בשם שכונות החיצוניות שבהם דרים הרועים והפלחים, והשדה — הוא מחוץ למגרש.

ואילו רש"י בערכין לג ע"ב ביאר:

10. עיין רש"י שכתב "ה"ג ולרבנן דאמרי אין עושין הני מילי בזרעים אבל באילנות עושין" תיקון הגירסה של רש"י נובע מכיוון שראה בגירסאות קדומות שכתבו שתרוץ זה הוא לדעת ר' אלעזר לפי ההסבר שאין הופכין מגרש לשדה. ועל כן הדגיש רש"י שהוא איננו גורס את הדיון לפי ר' אלעזר אלא לפי רבנן.
11. דין זה הוזכר גם על ידי הרע"ב סוטה ה, ג ד"ה מגרש; תפארת ישראל סוטה ה, ג אות יב. ראה עוד בדברי מו"ח הרב משה צבי נריה, "נויי העיר וצרכי העיר", ענבי פתחיה, עמ' 211, אות ג שכתב בדעת הרמב"ם שרק שדה זרעים אסור, אבל שדה אילנות מותר גם לדעת הרמב"ם.

> מגרש פנוי מכלום ואין בו בית ואין זורעין אותו אלא נוי הוא לעיר.

נראה שבפנינו מחלוקת ראשונים מהו יעודו של המגרש, לדעת הרמב"ם המגרש איננו עשוי לנוי אלא למגורי הרועים והפלחים, וזהו חלק ממבנה העיר הישראלית שיש בה מרכז העיר, לאחר מכן השכונות החיצוניות של עובדי השדות והרועים, ולאחר מכן שדות המרעה. ברור שההורס את המגרש הרי זה ממעט בדיורים, והרי זה כמחריב את ארץ ישראל, וכשם שאסרו לנטוע גינה בחורבתו של אדם מחשש שימעט בישובה של ארץ ישראל[12], כן אסרו להרוס את מגורי הרועים והפלחים, שהרי זה ממעט בישובה של ארץ ישראל. לדעת רש"י המגרש עשוי לנוי, וכל שנוי במגרש הרי זה גורם לירידה בנוי העיר. ונראה שלדעת רש"י והרמב"ן למרות שהתורה הזכירה שהמגרש הוא לצרכי העיר, אבל מכיון שהתורה אסרה לשנות משמע שזהו דין הנובע מנויה של העיר.[13]

ההסבר שבשנוי ייעוד המגרש יש פגיעה ביישוב היא לדעת הרמב"ם רק לפי חכמים, אולם לפי ר' אלעזר שנוי המגרש גורם לירידת נוי העיר, א"כ יש לחלק בין ערי לויים וערי ישראל, שהרי בערי הלויים צריך לדאוג לנוי יותר מערי ישראל, מכיוון שעיני כל העם נשואות לערי הלויים, שמא כל אחד יצטרך להם (כעיר מקלט), ועל כן יופיים של ערי הלויים גדול מיופים של ערי ישראל.[14] העולה לדברינו שמחלוקת רבנן ור' אלעזר היא בשאלה מדוע אסור לעשות ממגרש שדה, לדעת חכמים האיסור נובע כדי לא לשנות ממבנה העיר, ואילו לדעת ר' אלעזר האיסור נובע בגלל נוי העיר.

על פי מהלך זה אנו מבינים שלפי חכמים אין לשנות ייעודי מגרשים בגלל חרבן הישוב, ואין לדמות זאת לסוגיא העוסקת בהרחקת אילנות מהעיר שהיא שאלה של נוי העיר (כפי שעולא הסביר). ולכן השאלה שהייתה בגמ' (ב"ב כד ע"ב) היא רק על ר' אלעזר הסובר (במשנה ערכין ט, ח) שנוי העיר הוא אלף אמה, מדוע במשנה (ב"ב ב, ז) הוזכר שהמרחק הוא עשרים וחמש אמה. אולם לדעת החכמים האיסור הוא לשנות הוא מסדרי העיר ותיקונה שלא תחרב, ולא מדיני נוי העיר, ולכן אין לדמות בין הסוגיות. על פי דברנו אלו אנו יכולים להבין מדוע בהרחקת אילנות מהעיר, כתב הרמב"ם בהל' שכנים י, א:

12. תוספתא ערכין ה, ט; רמב"ם הל' שמיטה ויובל יג, ו.
13. ראה בדברי מו"ח הרב משה צבי נריה (לעיל הע' 11), עמ' 210.
14. חנוך מצוה שמב.

> מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה ובחרוב ובשקמה חמשים אמה **מפני נוי העיר.**

ואילו בדיני שנוי ממגרש לשדה או הפוך הרמב"ם לא הזכיר כלל את נושא נוי העיר, ומשמע שאין דיני שינוי ייעודי הקרקעות שייך לנוי העיר אלא בסדרי העיר ויישובה, ומשום כך הוסיף הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל יג, ה שאין לשנות סדר זה לעולם, דהיינו אין מקום לשנוי בסדר העיר, שהרי כל הבא לעיר בא לגור בה על דעת הסדר הישן ולא להחריבה. ברור ג"כ לפי דברנו שאין היתר לטעת אילנות במקום מגרש, שהרי תרוץ זה הובא בגמ' (ב"ב כד ע"ב) לדעת ר' אלעזר הסובר שאיסור השנוי נובע מנוי העיר, אולם לדעת הרמב"ם הרי דעת חכמים במשנה היא שאיסור השנוי הוא עצמי ולכן אפילו אילנות אין לטעת במקום מגורי הרועים.

על פי דברינו שהאיסור לשנות מגרש לשדה נובע מכך שיש במגרש מקום מגורים, מובן שדין זה למרות שכתוב בערי הלויים, יש מקום ללמוד אותו גם לערי ישראל, ולכן הרמב"ם כתב שיש להשוות בין ערי ישראל לערי הלויים.

ז. מספר אילנות שאסור לטעת

לכאורה יש להביא ראיה שמותר לטעת אילנות בסביבות הערים, שהרי הרמב"ם בהל' בית הבחירה ז, יד כתב על פי דברי הגמ' בבבא קמא פב ע"ב:

> ואלו דברים שנאמרו בירושלים: .... ואין נוטעין בה גנות ופרדסים, ואינה נזרעת ואינה נחרשת שמא תסרח, ואין מקיימין בה אילנות חוץ מגינת ורדים שהיתה שם מימות נביאים הראשונים.

ולכאורה אם יש איסור לעשות מעיר שדה א"כ מה החידוש בירושלים, שהרי בכל הערים יש איסור לעשות מהעיר שדה מפני חרבן ארץ ישראל. ועוד על הפסוק: "ועוד בה עשיריה ושבה והיתה לבער כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת בם זרע קדש מצבתה" (ישעיהו ו, יג), כתב רש"י: "ויש פותרים שער שלכת היתה בירושלים כמו שאמר בעזרא והיו שם אלה ואלון נטועים". וכן הביא הרד"ק, א"כ מוכח שבשערי ירושלים היו נטועים אילנות, ואילו לפי דברי הרמב"ם עולה שאסור לטעת סביבות העיר שהרי אין עושים מגרש שדה, ולא חילק בין שדה זרעים ושדה אילנות (לעיל אות ה).[15]

15. עיין תפארת ישראל במשנה בערכין ט, ח אות נג.

החינוך במצוה שמב, הסתפק האם יש שיעור לגודל השדה שאסור לעשות ממגרש, וכתב "ולא ידעתי שיעור לשינוי זה כמה יהיה ויתחייב עליו, חכם בני ודעהו". ובחסדי דוד, תוספתא ערכין ה, ט, כתב כדבר פשוט שכל שינוי אפילו כל שהוא הרי זה מחייבו, ואפילו אם זרע כל שהוא בתוך האלף של המגרש הרי עשה מגרש שדה וחייב, שהרי לא נשארו שם אלף אמה פנויים. וכן אם עקר גפן אחת בסוף אלפיים אמה הרי עשה שדה מגרש, וכן אם בנה בית כל שהוא במקום המגרש הרי שעשה מגרש עיר. ואולם דבר זה צ"ע שהרי הלשון במשנה הוא אין עושים מגרש שדה, ומשמע שיש דין שיהא שדה, אולם אם לא הגיע לדרגת שדה הרי שאין איסור בכך. ואולם מהי הגדרת שדה יש מקום לדון. הרב אברהם סופר, בהערותיו למאירי בב"ב כד ע"ב מציע שהגודל המחייב הוא ג' אילנות לבית סאה, מאחר שהמשנה בשביעית א, ב החשיבה גודל זה כשדה אילן. כמו כן הגמ' בב"ב יא ע"א כתבה שדין שדה הוא ט' קבין, וא"כ משמע שעד גודל של ט קבין אפשר לנטוע אילנות.[16] לכאורה הגדרות נוספות לשדות אנו לומדים בכלאים שבה גודל בית סאה על בית סאה נחשב להיות שדה, ומכאן שאם אין בו גודל זה הרי שאין איסור לטעתו במגרש או בעיר. העולה שלכאורה דין זה של נטיעת אילנות הוא רק בשדה, וא"כ לא קשה מהראיות שהבאנו שהיו עצים בשערי ירושלים או בירושלים עצמה, שהרי שם לא היה שיעור לאסור, אלא היה עץ או שניים ולא נאסרו אלא בגודל שדה.

ח. שלא לשנות העיר, המגרש ומקום השדות והכרמים — האיסור בימינו

החינוך במצוה שמב כתב שמצוה זו נוהגת בארץ ישראל[17] בזמן שישראל שם, בין בלויים בין בישראלים, בזכרים ובנקבות, שהכל חיבין שלא לשנות שלשה מקומות האמורין לעולם, העיר והמגרש ומקום השדות והכרמים. על כך העיר המנחת חינוך שא"כ כאשר ישנה עיר שידועה שהייתה מערי הלויים (כגון עיר מקלט) הרי שגם כיום אסור לשנות שם שדה למגרש או להפך.

דברי המנחת חינוך צ"ע, שהרי אנו צריכים לדעת במדויק היכן היא העיר, ובלא ידיעה זו האיסור לא חל. וכמו כן מנין שכאשר העיר בחורבנה ג"כ יש איסור לשנות, שהרי הלימוד בגמ' בערכין לג ע"ב "ושדה מגרש עריהם

16. כן כתב הרב יצחק אריאלי, עינים למשפט, ב"ב כד ע"ב אות ו.
17. היד רמה ב"ב פ"ב אות צה כתב שמצוה זו נוהגת גם בחו"ל, אולם מדברי הריטב"א, רמב"ן, רשב"א (ב"ב כד ע"ב) עולה שאין זו מצוה שנוהגת אלא בארץ.

לא ימכר" — לא ישנה, היינו כאשר יש ערי לויה או ישראל, אזי אסור לשנות, אולם כשהם בחורבנן מנין שחל חיוב המגרשים?

מה שכתב הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל יג, ה: "ומפי השמועה למדו שזה שנאמר לא ימכר לא ישונה אלא השדה והמגרש והעיר כל אחד משלשתן כמות שהוא לעולם". היינו כאשר יש עיר אולם כשאין עיר לויה ברור שאפשר לשנות. ועוד שאם כדברי המנחת חינוך, א"כ לדעת הרמב"ם שדין ערי ישראל כדין ערי לויה א"כ אסור בכל עיר לשנות. עוד יש להוסיף את שיטת רש"י[18] הסובר שדין איסור שנוי המטרות הוא רק בעיר מוקפת חומה, משמע שכאשר אין העיר מוקפת חומה מותר לשנות, וא"כ בימינו שאין ערים מוקפות חומה מותר לשנות ייעודי קרקע.[19]

על כן נראה שלמרות שאנו יודעים על ערי לויה, אין איסור לשנות בהם את יעודי הקרקע.[20]

18. שבועות טז ע"א ד"ה כל. הובא במשנה למלך בהל' שמיטה ויובל יג,ה והעיר על דבריו. ועיין בחסדי דוד תוספתא ערכין ה, ט. הטורי אבן מגילה י ע"ב כתב שמערי הלויה שאינן מוקפות חומה ובכל אופן אסור לשנות, מוכח שלא כדברי רש"י.
19. הרב יהודה גרשוני, קול יהודה, עמ' קכב, כתב להסביר בדעת רש"י שעיר מוקפת חומה אפילו שחרבו חומותיה אסור לשנות בה ממגרש לשדה או לעיר, ואולם כל זה נובע מקדושת ערים המוקפות חומה, ומשמע מדבריו שבעיר שאיננה מוקפת חומה הרי שגם לשיטתו אין איסור לשנות ממגרש לשדה ומשדה למגרש.
20. הרב שאול ישראלי, חוות בנימין, ח"ג עמ' תשכז-תשכח, התלבט בשאלה זו.

הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

איסור נטיעת עץ אצל המזבח

ראשי פרקים

מבוא
א. הרמב"ם — איסור נטיעת אילן, הרחקה מעבודה זרה
ב. רש"י — איסור נטיעת אשרה, ואיסור נטיעת אילן ע"י המזבח
ג. העץ מסמל עצמאות ועשיה, המזבח ענוה וכפרה
ד. בנין עץ ואבן בבית כנסת, ודתות העולם

מבוא

> "לא תיטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך אשר תעשה לך" (דברים טז, כא).

מהו גדר האיסור וטעמו? האם לפנינו איסור אחד או שניים, ואם כן מה היחס בין השניים? מה הקשרו של הפסוק, לפניו ולאחריו, בתחילת פרשת שופטים? כיצד פירשוהו חז"ל, וכיצד בואר ע"י הראשונים והמפרשים?

במאמר זה נעסוק בביאור שתי שיטות עיקריות: שיטת הרמב"ם ושיטת רש"י. בגדר ההלכתי, בהיבט הפרשני, ובזיקתם של אלו לדברי חז"ל בנידון, ולאור הדברים הללו נרחיב בהיבט הרעיוני.

א. הרמב"ם — איסור נטיעת אילן, הרחקה מעבודה זרה

הרמב"ם בהלכות עבודה זרה ו, ט כותב:

> הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה, בין אילן סרק בין אילן מאכל, אע"פ שעשאו לנוי למקדש ויופי לו, הרי זה לוקה, שנאמר: 'לא תיטע...'.

וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה יג:

> שלא לטעת אילן במקדש או אצל המזבח על דרך הנוי לו והכבוד ואפילו כוון בזה עבודת הא-ל יתעלה...

בהלכות עבודה זרה שם בהלכה י הוסיף הרמב"ם:

> אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושין בחצרות,

איסור נטיעת עץ אצל המזבח

> אע"פ שהוא בבניין ואינו עץ נטוע הרחקה יתירה היא[1], שנאמר: כל עץ[2], אלא כל האכסדראות והסככות היוצאות מן הכתלים שהיו במקדש, של אבן היו לא של עץ.

וכן כתב בהלכות בית הבחירה א, ו:

> ואין בונין בו עץ בולט כלל אלא או באבנים או בלבנים, ואין עושין אכסדראות של עץ בכל העזרה אלא של אבנים.

תוספת זו היא על פי הספרי שיובא בסמוך. אסור אם כן, ליטע אילן אצל המזבח. "אשרה" שבפסוק לא בא לאסור נטיעת עץ לעבודה זרה, כי יש להשמיד עצי אשרה (דברים יב, ג). אין צורך לאסור נטיעתם, ובכלל אין זה עניין למזבח דווקא, ואין כאן מקומו של איסור זה[3].

"אשרה" המוזכר כאן הוא לשון "ראיה"[4], כי הכל רואים את העץ ומתקבצים אצל המזבח ע"י העץ. הרמב"ן בדברים טז, כא כותב:

> כל אילן הנטוע על פתחי בית האלקים יקרא אשרה, אולי בעבור שהוא שם בדרך מראה אותו לעם יקרא כן מלשון תמוך אשורי במעגלותיך (תהילים יז, ה), יזהיר הכתוב שלא יטע אילן אצל מזבח ה' לנוי ויחשוב שהוא כבוד והדר למזבח ה'...[5].

אפשר גם לפרש כי "אשרה" הוא אכן עץ שמשמש לעבודה זרה, אך כאן הוא בא להסביר טעם הכתוב, שהנוטע אילן בסמוך למזבח הוא דרך עובדי עבודה זרה כמובא בסמוך, ואם כן אפילו שהוא לא התכוון לאשרה של עבודה זרה, הרי נראה הדבר כאילו נוטעים עץ לעבודה זרה.

הטעם מבואר ברמב"ם, בהל' עבודה זרה ו, ט:

1. מפרשים רבים הבינו שהוא רק איסור מדרבנן. ראה רמב"ן על התורה שם, וכסף משנה שם. יש שהסבירו כי הוא איסור דאורייתא אלא שאין לוקין עליו, ראה פירוש תולדות אדם על הספרי שם.
2. בפשטות נראה כי "כל" בא לרבות בניין עץ בנוסף לעץ נטוע, אולם ר' אליעזר נחום והספרי דבי רב (לר"ד פארדו) בפירושם לספרי שם אומרים שהריבוי "כל עץ" בא לרבות אילן סרק כנזכר בדברי הרמב"ם לעיל. ולפ"ז נראה כי אילן סרק הוא מדאורייתא, ואיסור בניין עץ הוא איסור בעלמא, כנראה מדרבנן, ראה להלן.
3. בשאלות אלו התקשו מפרשי רש"י עה"ת, ובראשם הרא"ם (מזרחי על התורה). ובספרי דבי רב על הספרי שם הקשה עוד, הרי איסור זה הוא בכלל "לא תעשה לך פסל", עי"ש.
4. על פי הפסוק "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשרנו" (במדבר כג, ט). ובדעת מקרא שם: אשורנו — אראנו (שור-ראה).
5. וכן פירשו ר' אליעזר נחום והספרי דבי רב על הספרי את הרמב"ם ע"פ דברי הרמב"ן הללו.

> מפני שהיה זה דרך עכו"ם, נוטעים אילנות בצד מזבח שלהן כדי שיתקבצו שם העם.

רעיון זה כתב הרמב"ם גם בספר המצוות לא תעשה יג, וכן הרמב"ן לדברים טז, כא. לפ"ז אין טעם מהותי באיסור נטיעת העץ כשלעצמו, אלא הוא בגדר הרחקה מעבודה זרה. לפי הרמב"ם בהל' עבודה זרה, ולפי הרמב"ן העץ שימש כמראה מקום, ולפי הרמב"ם בסהמ"צ, העץ בא ליופי, ובדבר זה לכשעצמו אין פסול, אדרבה, הנוטע מתכוון לטובה (נוי למקדש, הדרכה לבאים כמבואר בדברי הרמב"ם והרמב"ן), אבל כיוון שכך נוהגים עובדי עבודה זרה, נאסר הדבר[6].

יתר על כן, חז"ל דורשים הרחקה יתירה כך נאמר בספרי שם:

> לא תיטע לך... מלמד שכל הנוטע אשרה עובר בלא תעשה[7], ומנין לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית שעובר בלא תעשה? ת"ל כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך. ר' אליעזר בן יעקב אומר מניין שאין עושין אכסדראות בעזרה? ת"ל לומר כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך....

הרי לנו ריבוי מן הכתוב: "**כל** עץ", אלא שנחלקו תנאים בהיקף הריבוי. לשניהם נאסר גם בניין עץ[8], אם מדאורייתא ואם מדרבנן (ודרשת כל היא אסמכתא מן הכתוב), אלא שנחלקו באשר למרחק מן המזבח. לתנא קמא נאסר בכל הר הבית, ולר' אליעזר בן יעקב בעזרה בלבד[9], והרמב"ם פוסק כר' אליעזר בן יעקב[10].

עד כאן תיאור שיטת הרמב"ם בקצרה. בסברה קשה קצת להבין מדוע הרחיקה תורה ואחר כך הרחיקו חכמים עוד. דוחק לומר שהוא בגדר סייג,

6. קרוב לרעיון זה נאמר בפסוק הבא ביחס למצבה, ועי' במפרשים שם.
7. משפט זה מתפרש היטב לרש"י (כמובא להלן) המבאר תיבת "אשרה" כעבודה זרה ממש, ראה ספרי דבי רב שם, ובדעת הרמב"ם יש לדחוק שאין כוונה בספרי לאשרה של עבודה זרה, אלא כל עץ אצל המזבח נקרא אשרה, כפי שנראה לעיל, ראה פירוש ר' אליעזר נחום לספרי שם.
8. הכס"מ אומר שנחלקו גם בגדר איסור בניין עץ. לתנא קמא הוא מן התורה ולוקים עליו, ולר' אליעזר בן יעקב הוא איסור דרבנן. וי"א שהוא איסור תורה ללא מלקות (לעיל הערה 1).
9. הראב"ד בהלכות בית הבחירה שם אומר שהאיסור הוא משער ניקנור ולפנים, כלומר עזרת ישראל והכהנים, אבל בעזרת נשים מותר, ובכך מתרץ קושי הרמב"ם מבניין עץ שעשו בעזרת נשים. עי"ש.
10. בכס"מ מנמק כי "משנתו קב ונקי", וכן משום שהובאו דבריו בגמ' בתמיד כח ע"ב.

כדי שלא יבואו לזבוח לעבודה זרה. כלומר שאיסור תורה מפורש משמש כסייג לאיסור תורה אחר[11]. ונראה שהרמב"ם לשיטתו על פי דבריו באיסורים נוספים שהם דרך העכו"ם. כך הוא אומר ביחס לאיסור הקפת פאות הראש, השחתת הזקן, כתובת קעקע ושריטה לנפש. כל אלו הם דרך עובדי עבודה זרה (ראה הל' עבודה זרה פרק יב).

אמנם שם בעצם המעשה יש סרך של עבודה זרה, ואילו בנידון דידן כוונתו לשמים (נוי למקדש). ואולי החשש הוא כי בעיני הבריות דרך זו נראית במידת מה כדרך עובדי עבודה זרה, ולכן יש להתרחק ממנה מרחק רב. בין כך ובין כך עניין זה שייך להשקפתו הכוללת של הרמב"ם את מלחמת התורה כנגד עבודה זרה.

ב. רש"י — איסור נטיעת אשרה, ואיסור נטיעת אילן ע"י המזבח

שונה שיטת רש"י, ע"פ פירושו לדברים טז, כא:

> לא תיטע לך אשרה: לחייבו עליה משעת נטיעתה, ואפילו לא עבדה עובר בל"ת על נטיעתה, לא תיטע לך אשרה כל עץ: אזהרה לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית.

הסביר השפתי חכמים:

> אע"פ שבקרא לא כתיב ולא תיטע לך כל עץ אצל מזבח, מ"מ מוכרח אתה לומר דגם "לא תיטע" קאי על "כל עץ", דאל"כ קשה היאך כתיב לא תיטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח, וכי עבודת אלילים דווקא אצל מזבח אסור לעבוד... אלא ה"ק לא תיטע לך אשרה כלל בכל העולם כולו, ולא תיטע לך כל עץ אצל מזבח דווקא...

לפי זה יש בפסוק שני איסורים, נטיעת אשירה בכלל, ונטיעת עץ אצל המזבח. ועדיין צ"ע מדוע התורה כרכה שתי נטיעות אסורות אלו, האם רק בגלל שהנטיעה משותפת להם[12]?

עכ"פ באשר ללאו הראשון, עולה מדברי רש"י כי החידוש הוא שעוברים עליו משעת נטיעה, כשעדיין אין האשרה בפנינו. אך האיסור השני דורש עיון, מה טיבו, הרי איסור זה עומד לכשעצמו ללא קשר לעבודה זרה?

11. מצינו דוגמאות מעטות כאלו, כך למשל יש אומרים שאיסור "בל יראה" חמץ בפסח הוא סייג כדי שלא יבוא לאוכלו (ראה ר"ן פסחים א ע"א ברי"ף).
12. ראה נצי"ב, העמק דבר לדברים טז, כא.

טרם נדון בטעם האיסור נעמוד על ההבדל להלכה בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם. לרש"י איסור תורה קיים בכל מבנה עץ, אם כי נראה שרק בית מעץ אסור ולא בית אבן[13], בניגוד לרמב"ם, שאף מבנה עץ, אינו איסור בר מלקות.

בנוסף, לרש"י האיסור קיים בכל שטח הר הבית, בניגוד לרמב"ם — רק בעזרה.

לכאורה מחלוקת רש"י והרמב"ם היא מחלוקת התנאים שבספרי[14]. רש"י הביא דעת תנא קמא[15], והרמב"ם פוסק כר' אליעזר בן יעקב.

אולם אין הכרח לומר כן, לשני הכיוונים:

לפי רש"י יתכן שהתנאים כלל לא נחלקו, ור' אליעזר בן יעקב מביא רק דוגמא מעשית, שכן בגמ' בתמיד כח ע"ב מבואר שהיו אכסדראות בעזרה, והגמ' מסבירה שהיו עשויים עץ ולא אבן, רק יש אומרים שגם לתנא קמא זהו איסור בעלמא, ואין לוקין עליו[16].

יתר על כן, יש שאין גורסים בדברי תנא קמא את המילים "ולבונה בית"[17], ואם כן, תנא קמא עוסק רק באילן. אדרבה, יתכן שר' אליעזר בן יעקב בא להחמיר ולאסור גם אכסדראות. אך יתכן גם שתנא קמא עוסק בדין תורה שלוקין עליו, ור' אליעזר בן יעקב הוסיף איסור דרבנן, שגם תנא קמא מסכים לו. ואם כן תנא קמא אסר נטיעת אילן בכל הר הבית, ומסכים הוא לתוספת איסור דרבנן של מבנה עץ בעזרה[18].

מאידך גיסא לפי הרמב"ם יש לעיין. לכאורה הוא לא פסק כתנא קמא שאסר בכל הר הבית. אולם הנצי"ב בפירושו עמק הנציב לספרי, סבור שהרמב"ם

13. ראה כס"מ על הרמב"ם. ועדיין צ"ע מדוע תנא קמא מזכיר "בונה בית" ור' אליעזר בן יעקב "אכסדראות", אם שניהם מתכוונים לאותו דבר. אכן ר' אליעזר נחום בפירוש לספרי מבחין ביניהם: תנא קמא אוסר בית ואכסדרה מדרבנן (ולדעת הספרי דבי רב שם — מן התורה), ור' אליעזר בן יעקב אוסר אכסדרה דווקא מדרבנן (ולדעת הספרי דבי רב – איסור בעלמא) אבל בית עץ מותר (והספרי דבי רב מוסיף כי בהיכל ובאולם אוסר הרמב"ם כל מבנה עץ). וראה עוד להלן את פירוש המהר"ל לבית.
14. כך עולה מדברי הכס"מ שם, וכן פירוש הזרע אברהם על הספרי שם.
15. ראה פירוש זרע אברהם על הספרי שם שאומר כי רש"י הוא פרשן ולא פוסק והביא דעת תנא קמא, משום שהיא קרובה יותר לפשוטו של מקרא, עי"ש.
16. ראה פירוש תולדות אדם על הספרי שם.
17. להשמטה זו אישוש מהרבה כתבי יד, ראה ספרי מהדורת פינקלשטיין, וכן גרס הגר"א.
18. אמנם אין לומר כן בדעת רש"י עצמו, אך גורס בספרי "ולבונה בית". ועי' שפתי חכמים על רש"י שם.

לא גרס בדברי תנא קמא "ולבונה בית בהר הבית". ולפ"ז שוב י"ל שאין מחלוקת, ולדעת הכל אין איסור אלא בעזרה, בנטיעת עץ איסור תורה בר מלקות, ובמבנה עץ איסור בעלמא או איסור דרבנן[19].

לרש"י, כאמור, שני איסורים בפסוק. האיסור השני, נטיעת עץ ע"י המזבח, אין לו בהכרח קשר לאיסור עבודה זרה. אם כן מה טעמו?

המהר"ל בפירושו גור אריה לדברים טז, כא, מסביר שלפנינו שני לאווים נפרדים, ובאשר ללאו השני הוא אומר:

> אבל טעם האיסור ההוא כמו שיתוף דבר אחר, שברי ראוי להיות במזבח במיוחד, כדי להורות על מי שנבנה לו המזבח הוא מיוחד, ומי שנוטע אצלו אילן או בית, הרי הוא משתף עמו דבר.

כלומר, למזבח מעמד מיוחד בעבודת הקרבנות[20], ואין לשתף לו דבר אחר. לפ"ז יתכן שהאיסור של בית לידו הוא לאו דווקא בית עץ, אלא כל בית אסור ואפילו בית אבן. המהר"ל עצמו מזהיר בהמשך דבריו שם משיתוף **בית דירה** או אילן למזבח. זהו חידוש גדול, שלא מצאתי לו חבר אדרבה, בגמ' בתמיד כח ע"ב מבואר שהיו שם אכסדראות אבן. ואולי יש לחלק בין אכסדרה לבית וצ"ע. מאידך גיסא, לא ברור מדוע אסור לנטוע גם בעזרה, וכל שכן בהר הבית לדעת תנא קמא, שכן רחוק הוא מן המזבח.

פירוש אחר כותב המשך חכמה, בפירושו לדברים טז, כא, ולפיו יש ניגוד בין עץ למזבח. כבר הנביאים הזהירו שאין הקב"ה צריך לקרבנות. "אם צדקת מה תיתן לו" (איוב לה, ז) וכיוצ"ב רבות. אלא הקורבנות פועלים על נפש האדם, הגויים היו עובדים לכוכבים ומזלות, שכן האמינו שהם מוסיפים בהם כח שפע.

> והנה ידוע שהאבן שהוא דומם אינו ניזון ואינו מתווסף מעצמו, לא כן הצומח והחי, ניזונים וגדלים ומוסיפים שלמות... ולהורות כוונה זו, צווה ית' לעשות מזבח אבנים ולא יהי בו שום עץ, להתבונן, כמו שהמזבח מקום הקורבנות –הוא דבר שאינו ניזון... כן כל עניין הקורבנות הוא לא לסיבת הזנה והתוספות בשלמותו כלל....

אם כן בניין עץ עלול להטעות ח"ו, כי יש בקורבנות רעיון של מזון ותוספת כלפי מעלה, ולכן נאסרה נטיעת האילן, והורחב באיסור על "כל עץ".

19. אולם לגירסה זו אין שום אישוש מן הכת"י שלפנינו, ראה מהדורת פינקלשטיין, שם.
20. ראה עוד מהר"ל, גור אריה לבמדבר כג, ד: "כי המזבח — שעליו הקרבת הקורבן — על ידו הדבקות בו יתברך".

ג. העץ מסמל עצמאות ועשיה, המזבח ענוה וכפרה

לאור דבריו אלו של המשך חכמה, אציע עוד הסבר לניגוד שבין עץ לאבן. גם המהר"ל וגם המשך חכמה הסתמכו על דרשת חז"ל "כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו מעמיד אשרה אצל המזבח", ולמדו מכך כי יש כאן צירוף פסול (ראה סנהדרין ז ע"ב). אם כן אף אנו נצביע על ניגוד בדרך הבאה. העץ מסמל כח מסוים בנפש האדם ומזבח אבנים — כח נגדי, ואין לצרף כוחות אלו. העץ מסמל פריחה[21], תנועה ועליה, שמקורה במעשה האדם. אדם נטע את הגרעין, את השורש וכעת העץ צומח. יש בו דמיון לאדם, "כי האדם עץ השדה", וכבר עמד המהר"ל (תפארת ישראל פרק ג) על הזיקה שבין אדם אדמה, בשניהם יש פוטנציאל שעתיד ליתן פירות. אלא שהעץ, מרגע שניתנה לו "רשות" לפרוח, צומח גם מעצמו, ואינך יודע לאן יטה. שרשו יציב, אך נופו, מי יודע לאן ישאנו הרוח. הדמיון לאדם אומר: יש לך שורשים, יש לך פוטנציאל של צמיחה. אך כעת אומרים לאדם: שמור עצמך, כוון עצמך לכיוון הנכון. רעיון זה כשלעצמו יפה הוא, ואין בו שום גנות לעץ. אדרבה, מדמים את העץ לאדם. אך רעיון זה איננו מתאים למזבח, שמבטא רעיון אחר. עיקר עינייננו של המזבח הוא מזבח כפרה, לפי הרמב"ן בויקרא א, ט, האדם צריך לחשוב שהוא מקריב נפשו, ושהקורבן בא במקומו. הוא מבטל עצמו, כמו שהוא, בפני קונו.

במילים אחרות, יש באדם שני כוחות הפכיים והוא מודע לשניהם בעמדו לפני ה'. מצד אחד, גדלות האדם, אפשרותו להגיע לשיאים גבוהים, ומצד שני אפסותו והתבטלותו בפני הבורא ית', וכפי שנאמר בתהילים ח, ד-ה: "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת, מה אנוש כי תזכרהו ובן אדם כי תפקדהו". הרי לנו שפלות האדם[22], ומיד אחרי זה, שם ו-ז: "ותחסרהו מעט מאלוקים, וכבוד והדר תעטרהו, תמשילהו כמעשה ידיך, כל שתה תחת רגליו". הרי לנו גדלות האדם. כאשר אדם עומד בפני ה' ומבקש כפרה, מתאימה לו הרגשה של אבן, של דומם, שמכיר בשפלותו, כפי שהוא של עץ הצומח ועולה, שיש בו מעין התחרות ח"ו עם הקב"ה יתברך.

21. ראה פירוש הרש"ר הירש לדברים כה, ח: "כי העץ הוא בדרך כלל משל לגדולה ופריחה מתמדת וגוברת...".
22. ראה עוד ישעיהו ב, ה-כב.

המזבח עשוי מאבן דווקא[23], כדברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, יג, לאחר שהוא מתאר בניין ההיכל והעזרות מאבנים, ללא עצים, הוא אומר: "המזבח אין עושין אותו אלא בניין אבנים גזית, וזה שנאמר בתורה מזבח אדמה תעשה לי, שיהיה מחובר באדמה שלא יבנוהו לא על גבי כיפין...".

נשוב ונחדד את ההבדל. עץ צופה פני עתיד. יחודו בכח הגידול שבו. ואילו אבן משקפת את המצב העכשווי, ללא אפשרות גידול. רק הקורבן משקף את האדם כפי שהוא, מקבל בהכנעה את ריבונות הבורא, וניחם על כישלונותיו בעבר. האבן גם נכנעת במובן זה, שהכל דורסים עליה, ואילו על עץ אין דורכים. אדרבה, העץ כביכול דורך על שורשיו ומתעלה מעליהם.

יתר על כן. בכיוון מחשבה זה אפשר גם להבחין בין אבן לאבנים, היינו בין מצבה למזבח, המצבה היא אבן אחת, טבעית, שטוחה, ואילו המזבח הוא בניין אבנים[24], היא מעשה ידי אדם, אלא שכעת האדם ניצב כפי שבנה עצמו עד כה, ואינו מתייחס לפוטנציאל שיש בו. עץ ליד המזבח עלול לבלבל את כוונתו באותה שעה של הקרבה.

לאור האמור ניתן גם להסביר את ההבדל בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם. לרמב"ם נטיעת עץ אסורה בעזרה בלבד, שכן די בהרחקה זו מדרכם של עובדי עבודה זרה. אך לרש"י מקום המקדש כולו מתאים לאבן ולא לעץ, שמבטא רעיון אחר.

ד. בנין עץ ואבן בבית כנסת, ודתות העולם

ר' עקיבא איגר, בהערותיו לשו"ע או"ח סי' קנ, א מביא בשם הרב דוד עראמה, שאין ליטע עצים בחצר בית כנסת. האחרונים הרבו לדון בחידוש זה, ורובם התירו[25].

לאור דברינו יש לציין כי לשיטת הרמב"ם יש אולי מקום לדמות בית כנסת למזבח. אך לשיטת רש"י לכל הטעמים שנזכרו לעיל קשה לומר כן. בית הכנסת עצמו אינו דומה למזבח, יתכן שהוא עצמו עשוי מעץ ועכ"פ הבימה בדרך כלל עשויה עץ, ועם כל הדמיון של התפילות לקורבנות, המבנה עצמו

23. בהקשר זה נזכור גם את אבן השתיה שהיתה במקדש (במקום הארון) שממנה הושתת העולם (עי' יומא נב ע"ב), ובתרגום יב"ע על בראשית כח, כב: "והאבן הזאת... ואבנא בא בשיוויתי קמא תהי מסדרא בבי מוקדשא דה' ויהון פלחין עלה לשמיא...".
24. עי' נצי"ב, העמק דבר דברים טז, כא.
25. ראה סיכומי דברים בענין זה: הרב מנחם סליי, "נטיעת ובניית עץ בחצר בית המקדש ובחצר בית הכנסת", נעם, כב (תש"ם), עמ' רלו-רסד.

אינו דומה למזבח. ואם כן אין טעם לאסור נטיעת עץ סביבותיו. קשה לדבר כאן על שיתוף במובן של המהר"ל, ולא על רעיון של מזון כדברי המשך חכמה, ולא על ניגוד בין עץ ואבן כדברי.

הערה נוספת היא על הביטוי עץ ואבן. מספר פעמים מציינת התורה את העבודה הזרה שימצאו בני ישראל בצאתם לגלות כעץ ואבן. בדברים ד, כח נאמר: "ועבדתם שם אלהים מעשי ידי אדם, עץ ואבן אשר לא יראון...". וכן בדברים כח, לו נאמר: "יולך ה' אתך... ועבדת שם אלהים אחרים עץ ואבן". (וכעי"ז גם בפסוק כח, סד).

ריה"ל בכוזרי ד, יא כותב שאלו רומזים לנצרות ולאיסלאם. ויש להטעים כי העץ הוא עץ האשוח או עץ הצלב שמסמל את הנצרות, והאבן היא האבן השחורה במכה שמסמלת את האיסלאם. לאור האמור נתבונן בכפל שבדרכם.

הנצרות רואה באדם יצור חוטא, אלא שעליו לבוא לכומר ולהתוודות בפניו, ויסולח לו. כלומר, הוא רואה את האדם בשפלותו, ורק בשפלותו, ללא מימד הגדלות. לכך מתאימה האבן. אך דווקא הם עובדים לעץ, שמסמל עליה, במקום שלא מתאים להתרומם, במי שמאמין שהאדם הוא גם כן עץ המסוגל ומצליח להתרומם. הסתירה הזו ללא פתרון מבלבלת עליהם את היוצרות, ויש שבכח צלב העץ הם מכים במי שבאמת דומה לעץ.

אצל האיסלאם להיפך, הם רואים את האדם כמצליח, ככובש, בעל כוחות חזקים ומנצחים. לזה מתאים עץ, ואולי בעץ יש גם מובן של עליה וניצחון רוחני, ולאו דווקא ניצחון פיזי. עכ"פ הם עובדים לאבן, האבן איננה מסוגלת לנוע ולהתעלות, ואם מניעים אותה כוחה רק להשמיד ולהרוס. אכן הם עובדים את האבן בזריקה, זריקת אבנים לעבר האבן השחורה במכה. אבל כאשר האבן איננה מבטאת התבטלות אלא התפארות וכיבוש, היא מתרוממת רק להרע כאמור.

הרב אברהם סוחובולסקי

זריעה ונטיעה בשבת שביעית וכלאים

ראשי פרקים

הקדמה
א. זריעה ונטיעה באיסור שבת
1. נטיעה בשבת
2. הגדרת זריעה ונטיעה בשבת
ב. זריעה ונטיעה בשביעית
1. היחס בין שבת לשביעית
2. נטיעה בשביעית
3. הגדרת זריעה ונטיעה בשביעית
ג. זריעה ונטיעה באיסור כלאים
1. זריעת כלאי אילן באיסור כלאים
2. טעם היתר זריעת כלאי אילן
3. חיוב כלאי הכרם בחרצן (זרע) ובכרם נטוע
ד. השלכות טעם היתר זריעת כלאי אילן לאיסורי שבת ושביעית
סיכום

הקדמה

מלאכת הזריעה והנטיעה, הן שתי מלאכות חקלאיות הנעשות בראשית צמיחת הגידול. מלאכת זריעה היא במיני תבואה וזרעים, ומלאכת הנטיעה במיני אילנות.

במאמרנו ננסה לברר את משמעותם ביחס למספר נושאים: שבת, שביעית וכלאים.

האם הזריעה והנטיעה הם שני שמות נרדפים למלאכה אחת, או שתי מלאכות דומות וקרובות זה לזה כעין אב ותולדה, או כלל שתי מלאכות שונות שאין להשוות דינם זה לזה, וכשאחת אסורה אין סיבה לאסור את חברתה. האם הגדרתם שווה בכל הנושאים או שהגדרתם משתנה לפי הנושא והעניין.

הרב אברהם סוחובולסקי

א. זריעה ונטיעה באיסור שבת

1. נטיעה בשבת

במניין **אבות מלאכות** האסורות בשבת, נמצא במשנה בשבת ז, ב רק את מלאכת הזורע: "**אבות מלאכות** ארבעים חסר אחת **הזורע** והחורש והקוצר והמעמר...".

הגמ' בשבת עג ע"ב קושרת בין מלאכת הנטיעה למלאכת לזריעה:

> תנא: **הזורע** והזומר **והנוטע** והמבריך והמרכיב **כולן מלאכה אחת הן**. מאי קא משמע לן? [הא קא משמע לן]: העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת — אינו חייב אלא אחת.
>
> אמר רבי אחא אמר רבי חייא בר אשי אמר רבי אמי: זומר חייב משום נוטע, **והנוטע** והמבריך והמרכיב חייב משום **זורע**. משום זורע אין, משום נוטע לא? אימא: אף משום זורע.

מדברי רב אחא "**והנוטע** והמבריך והמרכיב חייב משום **זורע**" נראה לומר שהנטיעה הינה תולדה של אב מלאכת הזורע. לפיכך לשון הברייתא "**הזורע** והזומר **והנוטע** והמבריך והמרכיב **כולן מלאכה אחת הן**" אין הכוונה שכולם אב מלאכה אחד שיש להם שמות נרדפים, אלא כוונת הברייתא, שהעושה שתי מלאכות שאחת היא אב והשניה היא תולדתה נחשב כעושה אותה מלאכה פעמיים, וחייב רק חטאת אחת כדברי המשנה בשבת ז, א: "העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת". אכן כך ביאר רבינו חננאל בשבת עג ע"ב: "שמעין מינה שאלו השנויים במשנתנו חשובין אבות והשאר הן תולדות, וכל העושה אב ותולדתו אינו חייב אלא אחת".[1]

אלא שע"פ זה קשים דברי רב אחא: "זומר חייב משום נוטע", שלכאורה משמע שהנוטע הוא אב מלאכה, ולפי דברינו רק המוזכר במשנה הוא אב מלאכה, והנוטע הינו רק תולדה, וא"כ היה ראוי לומר הזומר חייב משום זורע ולא כפי שנאמר משום נוטע? רבינו חננאל הרגיש בקושי זה ומחדש:

> אמרינן משמיה דרב הזומר חייב משום נוטע, והנוטע והמבריך והמרכיב חייב משום זורע. שמעינן מינה מדמוקים המבריך והמרכיב משום נוטע ואף משום זורע **דיש תולדה לתולדה** וכולן נכללין בכלל אב אחד.

1. כדעת הר"ח נקטו גם המאירי שבת עג ע"א; ספר יראים סימן רעד [דפוס ישן — קב]; הרמ"ך הובא בכ"מ הל' שבת ז, א.

לפי רבינו חננאל הנטיעה היא תולדה, כי:

> הנוטע וולד הוא של זורע כי הנוטע נועץ יחור של אילן בארץ ומתגדל, [והזורע][2] כגון המפיל הזרע לארץ וצומח.

כלומר הנפעלים שאיתם נעשית הפעולה שונים הם בין נטיעה לזריעה, שבנטיעה עוסק ביחור, ובזריעה עוסק בזרעים לכן נחשבת הנטיעה לתולדה.

לעומתו סובר רש"י בשבת עג ע"ב בד"ה כולן, שנטיעה היא **אב מלאכה:**

> שזומר מיני לצמוחי אילנא הוא, ונפקא מינה דאי עבד ליה כולן בהדי זורע — לא מיחייב אלא חדא, דהעושה מלאכות הרבה כו' זורע אב מלאכה, **ונוטע נמי אב מלאכה הוא — דהיינו זורע, אלא שזה בזרעים וזה באילנות**, וכן מבריך ומרכיב, אבל זומר תולדה.

ע"פ הבנה זו תחילת דברי רב אחא "זומר חייב משום נוטע" מובנים כפשוטם, שהרי הזומר אכן תולדה של אב מלאכת הנוטע. אלא שלפי הבנה זו סוף דברי רב אחא צריכים ביאור, "**והנוטע** והמבריך והמרכיב חייב משום **זורע**" הרי הנוטע אב מלאכה ומדוע אמר שחייב משום זורע?

אכן רש"י שם בד"ה חייב משום זורע, עמד על קושי זה וביאר את דברי רב אחא בצורה שונה: "כלומר אינהו נמי זורע הן, זה אב בזרעים וזה אב באילנות". כלומר אין כוונת רב אחא לחדש משום איזה מלאכה עובר הנוטע, אלא מבאר שהנוטע הוא הזורע המוזכר במשנה במניין אבות מלאכה, ובדאי שאף הנטיעה היא אב מלאכה, אלא שזה אב בזרעים וזה אב באילנות.

דעת רש"י אף שהנוטע ומבריך ומרכיב הם אבות מלאכה מ"מ הזומר הוא תולדה: "ונוטע נמי אב מלאכה הוא - **דהיינו זורע**, אלא שזה בזרעים וזה באילנות, וכן מבריך ומרכיב, **אבל זומר תולדה**".

נראה לומר לדעת רש"י, הגדרת אב מלאכה הוא, כל שאופן הפעולה שווה אע"פ שהנפעלים שונים נחשב הוא אב. לכן הנוטע ומבריך ומרכיב כולם הם פעולות "זריעה" — הכנסת דבר לתוך דבר כדי שיצמח, לכן כולם הם אבות מלאכה כמלאכת הזורע. לעומת הזומר שאכן משמעות המלאכה ומגמתה היא שווה לזורע שענייננו להצמיח את האילן, מ"מ אופן הפעולה הוא שונה, שכאן נותן דבר לתוך דבר וכאן קוצץ ומסיר דבר מתוך דבר, לכן הזומר נחשב תולדה.

2. עיין רבינו חננאל הוצאת מכון לב שמח.

הרמב"ם בהל' שבת ז, ב-ג הרחיב את מושג אב מלאכה וכלל אף את הזומר באבות המלאכה:

> **כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות**, כיצד הוא ענינן, אחד החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה, שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא.
>
> **וכן אחד הזורע זרעים או הנוטע אילנות או המבריך אילנות או המרכיב או הזומר, כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא**, שכל אחת מהן לצמח דבר הוא מתכוין.

הרמב"ם למד את דברי הברייתא "**הזורע** והזומר **והנוטע** והמבריך והמרכיב **כולן מלאכה אחת הן**" כפשוטה שכולם הם אבות מלאכה כעין הזורע.[3] דברי רב אחא "זומר חייב משום נוטע, **והנוטע** והמבריך והמרכיב חייב משום **זורע**" יתבארו ע"פ הרמב"ם שכל מלאכות אלו שייך בהם זריעה ונטיעה שכולם אב מלאכה אחד.[4]

לסיכום: הראשונים חולקים בהגדרת נטיעה, אם חשובה היא מלאכה אחרת ואסורה בשבת משום שתולדות אסורות כאבות או משום שהיא אב מלאכה כזריעה ששני שמות ישנם לאותה מלאכה מחמת שהנפעלים הם שונים.

2. הגדרת זריעה ונטיעה בשבת (זרעי אילנות ונטיעת שתילי ירקות)

בדיני שבת ההבחנה בהגדרה בין זריעה לנטיעה לא משמעותית, משום שלרוב המפרשים שתי פעולות אלו הן אב מלאכה אחד והעושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת.[5] ואף לדעת הר"ח שהזורע הוא אב מלאכה והנוטע הוא רק תולדה מ"מ בין כך ובין כך שתי פעולות אלו אסורות מן התורה, ואם עשה שתי פעולות אלו בהעלם אחד ג"כ אינו חייב אלא חטאת אחת, שרק העושה מלאכות הרבה חייב על כל מלאכה ומלאכה אך העושה מלאכה ותולדתה אינו חייב אלא חטאת אחת[6].

3. עיין מגיד משנה הל' שבת ח, ג.
4. הגדרת תולדה בדעת הרמב"ם הל' שבת ח, ב: "הזורע כל שהוא חייב, הזומר את האילן כדי שיצמח הרי זה מעין זורע, אבל המשקה צמחין ואילנות בשבת הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא, וכן השורה חיטין ושעורין וכיוצא בהן במים הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהוא".
5. שבת סח ע"א, רמב"ם הל' שגגות ז, ז.
6. עיין שבת ס"ח ע"א רש"י ד"ה אב מלאכה, רמב"ם הל' שגגות ז, ה.

בעצם הגדרת זריעה ונטיעה לדברי ר"ח "הנוטע וולד הוא של זורע כי הנוטע נועץ יחור של אילן בארץ ומתגדל, [והזורע][7] כגון המפיל הזרע לארץ וצומח", נראה לדייק שמלאכת זריעה היא כאשר הנפעלים הם זרעים, ומלאכת הנוטע הוא כאשר הנפעל הוא יחור או שתיל. א"כ כאשר זורע גרעין של אילן יהיה חייב משום אב מלאכת הזורע, וכאשר נוטע שתיל של ירק וכדומה יהיה חייב משום תולדת נוטע[8].

באגלי טל מלאכת הזורע סעיף א אות ו מחדש עוד, שאף הסוברים שנטיעה היא תולדה, מ"מ נטיעת אילני סרק לצורך העצים[9], שגזע היוצא מן האדמה הוא התוצר כבתבואה, יחשב מעשה זה למלאכת זריעה, לעומת נטיעות אילן לצורך הפרי:

> ויראה לי דאם נטע אילני סרק לצורך עצים אף לדעת היש אומרים הוא אב מלאכה. ...ויותר נכון לומר דס"ל דשאני נטיעת עצים לצורך הפרי מנטיעת העצים לצורך העצים גופייהו...הנוטע לצורך הפרי שהפרי לא יגדל בארץ רק ע"י אמצעות האילן בזה ס"ל דהיא רק תולדה דאינו ממש זורע רק בדומה לו...והיוצא לנו מזה שנטיעת אילנות לצורך העצים גם הי"א מודים שהוא אב מלאכה.

ב. זריעה ונטיעה בשביעית

1. היחס בין שבת לשביעית

השנה השביעית נקראת אף היא שבת: "ובשנה השביעית **שבת** שבתון יהיה לארץ **שבת** לה'" (ויקרא כה, ד). אך יש הבדל באיסורי מלאכות בין שבת לשנת שמיטה. בשבת בראשית נאסר לעשות כל מלאכה, "וביום השביעי שבת לה' אלוקיך לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ, ט), ואילו בשנה השביעית אסורים אנו רק ממלאכות הקשורות בקרקע, "שדך **לא תזרע** וכרמך **לא תזמור** את ספיח קצירך **לא תקצור** ואת ענבי נזירך **לא תבצור**" (ויקרא כה,

7. עיין רבינו חננאל הוצאת מכון לב שמח
8. כך דייק ג"כ הרב שמואל וואזנר, שו"ת שבט הלוי חלק ג סי' קנח הערה לפ"א ה"י הובא לקמן.
9. נראה לי שחידוש זה יכול להיות בדעת המאירי והיראים והרמ"ך שלא הגדירו את ההבדל בין זריעה לנטיעה, אך לדעת הר"ח שביאר את ההבדל, שכאן הנפעל הוא הזרע שנופל באדמה וצומח וכאן נועץ היחור באדמה וצומח, הרי שאף בנטיעת יחור של אילן סרק הרי הוא נוטע ולא זורע, וצ"ע.

ד). גם במלאכות האסורות בשבת ובשביעית קיים הבדל מהותי בהגדרת האיסור בין שבת בראשית לשביעית. הנפקא מינא בהבדל בהגדרת האיסור מתבטא בתולדות מלאכות אלו, כשלא הוזכרו בפירוש בתורה, אם הם ג"כ אסורות או לא.

לגבי איסורי שבת, נאמר בגמ' בבא קמא ב ע"א:

> גבי שבת תנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. אבות, מכלל דאיכא תולדות. תולדותיהן כיוצא בהם...".

לעומת זאת בדיני שביעית חלקו אמוראים בדבר, נאמר בגמ' מועד קטן ב ע"ב:

> תנן: משקין בית השלחין במועד ובשביעית. בשלמא מועד משום טירחא הוא, ובמקום פסידא שרו רבנן. אלא שביעית, בין למאן דאמר משום זורע, ובין למאן דאמר משום חורש — זריעה וחרישה בשביעית מי שרי? — **אמר אביי: בשביעית בזמן הזה, ורבי היא.** דתניא, רבי אומר: וזה דבר השמטה שמוט — בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים. בזמן שאתה משמט קרקע — אתה משמט כספים, ובזמן שאי אתה משמט קרקע — אי אתה משמט כספים. **רבא אמר: אפילו תימא רבנן, אבות אסר רחמנא תולדות לא אסר רחמנא** דכתיב ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שדך לא תזרע מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה למאי הלכתא כתבינהו רחמנא למימרא דאהני תולדות מחייב אאחרנייתא לא מחייב.

דעת אביי היא, שתולדות המלאכות שנאסרו בשביעית אסורות מהתורה, אלא שבזמן הזה שביעית נוהגת רק מדרבנן, ולכן כל המלאכות כולן אסורות רק מדרבנן. ואילו דעת רבא, התורה אסרה רק ארבע מלאכות בלבד ואילו תולדותיהן אינן אסורות אלא רק מדרבנן.

בשבת נאסרו ל"ט אבות מלאכה וכל תולדותיהם, דהיינו כל המלאכות המשמשות לאותה תכלית. בשבת "מלאכת מחשבת אסרה תורה", יישום ל"ט מחשבות ולא משנה ע"י איזו פעולה מתקיימת המחשבה, מ"מ אסורה היא מן התורה. דוגמה לכך מלאכת זורע. התורה אסרה כל מלאכה שתכליתה הצמחה ולאו דווקא פעולת הזריעה, אלא שחלקו הראשונים איזו מלאכה נכללת בהגדרת אב מלאכה ואיזו נחשבת תולדה. אך בדיני שביעית לדעת רבא, התורה אסרה מלאכות מסוימות בלבד, זריעה, זמירה, קצירה ובצירה. התורה אסרה את **הפעולה** עצמה ולאו דווקא את תכליתה, וכל מלאכה אחרת אף

שתכליתה שווה לאחת מארבע המלאכות, אינה אסורה מהתורה. וכן פסק הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל א, ב-ד, י:

> אינו לוקה מן התורה אלא על הזריעה או על הזמירה ועל הקצירה או על הבצירה ...וזמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה ולמה פרטן הכתוב לומר לך על שתי תולדות אלו בלבד הוא חייב ועל שאר התולדות שבעבודת הארץ עם שאר האבות שלא נתפרשו בעניין זה אינו לוקה עליהן אבל מכים אותו מכת מרדות.

2. נטיעה בשביעית

אע"פ שבארנו שכל המלאכות שלא הוזכרו בפירוש בתורה אסורות רק מדרבנן, מ"מ חלקו הראשונים אם מלאכת נוטע בשביעית, אסורה מן התורה או לא.

דעת ר"ת בתוס' בראש השנה ט ע"ב ד"ה ומותר, שמלאכה זו אסורה רק מדרבנן, וכן הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל א, ד: "וכן המבריך או המרכיב או הנוטע ...מכין אותו מכת מרדות מדבריהם". וכן הוא דעת מהר"י קורקוס והרדב"ז בביאור דעת הרמב"ם.

לעומתם, דעת הר"ש במשנה בשביעית ב, ו שנטיעה בשביעית אסורה מן התורה:

> דלא תזמור כתוב ואמרינן בריש מועד דזמירה בכלל זריעה וכל שכן נטיעה דדמיא לזריעה טפי **ועיקר מלאכה היא טפי מזמירה** כדמוכח בפרק כלל גדול דזומר חייב משום נוטע...

וכן הר"ש סירליאו בירושלמי שביעית ב, ו סובר כן, שנטיעה אסורה מן התורה והוסיף שאף לוקים עליו:

> ואני אומר דודאי גבי נטיעה לוקין עליה מן התורה בשביעית לכו"ע **ולא הוייא תולדה** אע"ג דבתורה לא כתיב בשביעית לא תטע, דתניא בגיטין פרק הנזיקין (נג ע"ב) ...אלמא דס"ל לתלמודא דגבי נטיעה שביעית ושבת כי ההדי נינהו **ולא תולדה** הויא כמו שכתב ר"ת **אלא אב חשיבא** כמו שאמרו (שבת עג ע"ב) זומר וצריך לעצים **חייב שתים** משום קוצר ומשום **נוטע.**

הם הוכיחו את דבריהם על פי מספר מקורות:

א. בגמ' בשבת עג ע"ב מבואר, שהזומר בשבת חייב משום נוטע. דהיינו שהזמירה תולדה של מלאכת הנטיעה, וכיצד יתכן שלגבי דיני שביעית זמירה שהינה תולדה אסורה מן התורה ולוקים עליה, ואב מלאכתה דהיינו נטיעה

יהיה מותר מן התורה. אלא ודאי שאף מלאכת הנטיעה אסורה מהתורה בשנה השביעית.

ב. הרש"ס הביא ראיה נוספת מהנאמר בגמ' בגיטין נג ע"ב, "הנוטע בשבת בשוגג יקיים במזיד יעקר ובשבעית בין בשוגג בין במזיד יעקר דברי ר"מ ...**מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא** מאי שנא שבת ומאי שנא שביעית ..." הרי נוקטת הגמ' במפורש שהנטיעה בשביעית אסורה מן התורה.

לדעת הר"ש והרש"ס שהזורע והנוטע אב מלאכה אחד הוא, ושמות שונים הם לאותה מלאכה, ששם זורע שייך בזרעים ושם נוטע שייך באילנות, כפי שהזכרנו דעה כזו לעיל בדין נטיעה בשבת, ולכן יש לאסור שתי מלאכות אלו מן התורה[10].

אכן לאור הראיות שהובאו בר"ש וברש"ס, שיטת רבינו תם והרמב"ם צריכה ביאור. שיטת הרמב"ם קשה במיוחד, משום שדבריו בהלכות שבת סותרים את דבריו בהלכות שמיטה ויובל. בהלכות שבת הרחיב הרמב"ם את מושג אב מלאכת הזורע, ופסק שהנוטע ואף הזומר הינם אבות מלאכה. אך בדיני שביעית פסק הרמב"ם: "מכין אותו מכת מרדות מדבריהם" ומכאן שהנוטע הינו רק תולדה.

המנחת חינוך במצווה שכז אות ב, וכן בפאת השלחן סי' כ ס"ק ד בארו את הסוגיה בגיטין לדעת הרמב"ם, שהסוגיה בגיטין הינה לפי דעת אביי במסכת מועד קטן, הסובר שאבות ותולדות אסרה התורה אף בדיני שביעית, לכן נוקטת הגמ' שהנטיעה בשביעית אסורה מן התורה, אך להלכה נפסק כדעת רבא שרק ארבע מלאכות אסרה תורה ולא יותר, ונטיעה הינה אסורה רק מדרבנן.

את הראיה מדין זומר בשבת שחייב משום נוטע אזי כ"ש שנטיעה אסורה בשביעית, תירץ המהר"י קורקוס בהל' שמיטה ויובל א, ד בכך שאין להוכיח מדיני שבת לעניין שביעית, משום שבשביעית פרטה התורה מלאכות מסוימות ללמדך שאלו אסורות ולא אחרות, ולכן אף שלעניין שבת הנוטע הינו אב מלאכה, לעניין שביעית התורה לא אסרה את אב מלאכת הנוטע אע"פ שאסרה את תולדתה — מלאכת הזמירה.[11]

10. לפי הבנה זו נראה שגם הרכבה והברכה יהיה אסור בשביעית מן התורה. עיין שבת הארץ פ"א ה"ד אות ג, הוצאת מכון התורה והארץ, תש"ס, עמ' 192.

11. הזמירה לעניין שבת הינה לדעת הרמב"ם אב מלאכה, אך לעניין שביעית מוכח מלשון הגמ' (מועד קטן ג ע"א) "אהני תולדות חייב אתולדות אחרנייתא פטור" שהזמירה בשביעית נקראת תולדה.

החזו"א שביעית סי' יז ס"ק כ ד"ה שם ה"ד סובר, שאף לדעת הרמב"ם הנטיעה בשביעית אסורה מהתורה, כפי שמפורש בגיטין נג ע"ב: "מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא", ולשון הרמב"ם שכתב "הנוטע... מכין אותו מכת מרדות מדבריהם" ולא מהתורה, אין כוונתו שאיסור נטיעה בשביעית הוא מדרבנן אלא שרק חיוב מלקות הינו מדרבנן. משום שאיסור נטיעה בשביעית נלמד בק"ו מאיסור זמירה "ואפשר דהווי בכלל אין מזהירין מן הדין ולפיכך אין לוקין על הנטיעה אע"ג דהווי דאורייתא",[12] לכן אע"פ שאיסור נטיעה הוא מהתורה מ"מ חיוב מלקות הוא מדרבנן. (ואף שסובר החזו"א שזמירה מהתורה נאמרה דווקא בגפן ולא בשאר אילנות, מ"מ בצירה ונטיעה אסורים מהתורה בכל האילנות).[13]

כלומר לדעת החזו"א אכן נטיעה בשביעית היא ג"כ אב מלאכה כזריעה ואסורה מהתורה, כפי שפסק הרמב"ם בהלכות שבת, אלא משום שאין מלאכה זו נאמרה בצורה מפורשת אלא נלמדה בק"ו, אין לוקין עליו מדין תורה, וחייב מלקות רק מדרבנן.

3. הגדרת זריעה ונטיעה בשביעית

בדיני שבת ההבחנה בהגדרה בין זריעה לנטיעה לא כל כך משמעותית, משום שבין כך ובין כך שתי מלאכות אלו אסורות מן התורה, ועל שתיהן חייב מן התורה. אך בהלכות שביעית יש הכרח להגדיר ולהבחין בין "נטיעה" ו"זריעה", משום שהזריעה אסורה מן התורה וחייב מלקות מן התורה, אך במלאכת הנטיעה ישנה מחלוקת בראשונים אם מלאכה זו אסורה מן התורה או לא, ואף לסוברים שמלאכת הנטיעה אסורה מהתורה מ"מ חיוב מלקות שבה הוא רק מדרבנן. אכן ההבחנה בהגדרה בין זריעה לנטיעה נתונה במחלוקת בין האחרונים, וביטויה הלכה למעשה בשני מצבים: דין זריעת גרעיני אילן, ודין נטיעת שתילי ירקות.

זריעת גרעיני אילן

דעת המנחת חינוך במצווה שכז היא: "דגם באילנות אם זרע אילן עובר, דזריעת **זרע** אילנות הם בכלל לאו זה דשדך **לא תזרע**", וכך ביאר אף הראי"ה קוק במבוא לשבת הארץ (פרק ד, ובקונטרס אחרון סי' ו) בתירוץ

12. עיין בערוך השולחן הלכות שמיטה ויובל סי' יט סעיף ד, שסובר שנטיעה הרי היא כשאר מלאכות ולדעתו על כל מלאכה עובר בעשה עיין לקמן .
13. חזו"א שביעית סי' כא ס"ק טו, אגלי טל זורע ס"ק ד.

הסוגיה בגיטין שהרי מפורש שם שהנטיעה אסורה בשביעית מהתורה, אלא שיש לחלק בין נוטע ייחור שאסור מדרבנן לבין נוטע אילן ע"י זריעת גרעין שאסור מהתורה מדין זורע[14]. כלומר הגורמים להבחנה בין מלאכת הזריעה למלאכת הנטיעה הם הנפעלים שעימם נעשית המלאכה, כאשר לוקח **זרעים וגרעינים** ומניחם באדמה הרי הוא **זורע** בשביעית, וכאשר לוקח **יחור שתיל** ומניחו באדמה הרי הוא **נוטע** בשביעית.

אך החזו"א שביעית סי' יז ס"ק כ כותב: "ונראה דאף **נוטע גרעין לא חשיב זורע** וכדאמר פאה פ"א ה"ד **זרעי אילן אינן קרוים זרעים** עי"ש בבהגר"א"[15]. כלומר אין כלל מושג זריעה באילנות, ואף המפיל גרעין של אילן באדמה הרי הוא **נוטע** ולא זורע[16].

נראה לעניות דעתי שכוונת החזו"א לומר שההבחנה בין מלאכת הזריעה למלאכת הנטיעה היא מחמת "המין". זריעה שייכת במיני תבואה וכל גידולים חד שנתיים, לעומת נטיעה השייכת בעצים וגידולים רב שנתיים.

בשו"ת מהריט"ץ החדשות סימן קעו מבחין אחרת בין זמירה וזריעה האסורים מהתורה ובין נטיעה שאסורה רק מדרבנן:

> כיון דזומר את הגפן עובר בלאו, אמאי נוטע גפן יהיה פטור מן התורה. היה לנו לומר שחייב מן התורה מק"ו דזומר דתרויהו באילן הוו. אמנם הנלע"ד שהטעם הוא דזריעה הוא דבר שנהנה ממנה בשנת השמיטה, וכן זומר את הגפנים או אילנות נהנה ממעשיו בשנת השמיטה, ולכך עובר. אמנם נוטע אינו נהנה ממעשיו בשנת השמיטה עד אשר יגדל נטיעתו ולכך לא גזרה תורה. **אמנם מדברי סופרים גזרו גם על הנטיעה.**

14. וכן כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר חלק ב סי' ס. המנחת חינוך הקשה שלכאורה מצאנו שאין מושג זריעה באילנות, שהרי "בכלאי זרעים אינו חייב אם זרע זרע אילנות, עיין רמב"ם בהל' כלאים א, ו "ותירץ שבאיסור כלאים נאמר "שדך לא תזרע **כלאים**" הינו שהתורה אסרה זריעה בערבוביה, ואף שיש מושג זריעה באילנות מ"מ אין כלאיים ערבוביה בזריעת אילנות, משום שהם גדולים וניכר בהם כל מין למינו, אך במצוות שביעית נאמר: "כתיב שדך לא תזרע ואין מפורש איזה זריעה, נראה פשוט דזריעת זרע אילנות הם בכלל לאו זה דשדך לא תזרע". הראי"ה קוק בשבת הארץ מבוא סי' ד לא רק שלא הקשה אלא אף הוכיח מלשון הרמב"ם הלכות כלאים א, ו: "וכן מותר לערב זרע אילנות **ולזרעם** יחד" משמע שלשון זריעה שייך באילנות .

15. מ"מ אין נ"מ גדולה בדעת החזו"א שהרי לדעתו אף הנוטע אסור מהתורה. בדין שתילת ירקות הראי"ה קוק בקונטרס אחרון סי' ו כתב שכל שלא זורע זרעים הוי אסור רק מדרבנן. החזו"א לא כתב במפורש לא לכאן ולא לכאן.

16. ראה עוד: הרב אברהם דוד רוזנטל, כרם ציון ח"ג עמ' כא.

לשיטת מהריט"ץ ההבחנה בין זריעה שאסרה התורה בשנה השביעית ובין נטיעה שלא נאסרה מן התורה, הוא שהתורה אסרה מלאכות שיש מהם הנאה בשנת השמיטה, ומיני זרעים בדרך כלל צומחים ונהנים מהם באותה השנה, אך מיני עצים, שנוטעים אותם בדרך כלל, אין נהנים מהם באותה השנה, לכן התורה לא אסרה נטיעה בשנה השביעית. א"כ נראה לומר לשיטת המהריט"ץ, שזריעת זרעים של אילנות אף שיש כאן מעשה זריעה מ"מ אין לאסור זאת מדאורייתא בשנה השביעית שהרי אין נהנה מהצמחה זו בשנת השמיטה אלא רק לאחר מספר שנים.

נטיעת שתילי ירקות

לאור הדעות השונות בהבחנה בין זריעה לנטיעה ננסה לברר מה יהיה הדין נטיעת שתילי ירקות בשנת השמיטה.

הראי"ה קוק בשבת הארץ קונטרס אחרון סימן ו חילק בין הנוטע יחור של אילן שחיובו מדרבנן, ובין לוקח זרעים של אילן שחייב מהתורה:

> ולפ"ז בירקות שדרכם לזרוע זרעוני גינה במקום אחד בערוגה בדוחק, וכשיצמחו עוקרים אותם ושותלים אותם דרך שתילה בפיזור, הזריעה הראשונה היא מהתורה, **והשניה מדרבנן**.

כלומר כל שלא זורע זרעים אפילו במיני זרעים ואפילו שהנאתו מהם בשנת השמיטה, אסור בשנת השמיטה רק מדרבנן.

החזון איש לא התייחס לדין זה ולא כתב במפורש לא לכאן ולא לכאן, אך מסתבר לאחר שהגדיר שמושג זריעה שייך למיני זרעים ונטיעה למיני אילנות, א"כ זריעת ירקות שהם מיני זרעים יחשב זריעה ולוקים עליו, לעומת נטיעה שאף שג"כ איסורו מהתורה אך חיוב מלקות רק מדבריהם.

לפי סברת המהריט"ץ נראה ששתילת ירקות אף שלא זורע זרעים מ"מ אסורה מהתורה כזורע, שהרי נהנה מהיבול בשנה השביעית.

ג. זריעה ונטיעה באיסור כלאים

1. זריעת כלאי אילן באיסור כלאים

גם בדיני כלאים ישנו הבדל בין דברים הנזרעים כמיני תבואה וירקות, ובין דברים הניטעים כמיני אילנות. אלא שההבחנה בדיני כלאים בין זריעה לנטיעה הוא לא באופן הפעולה או עשיית המלאכה, אלא ההבחנה היא מצד המינים, התורה אסרה באיסור כלאים זריעת מיני תבואה וירקות וכדומה, ולא אסרה זריעת מיני אילנות. אלא שבמיני אילנות למדנו

מההיקש לאיסור הרבעה (קידושין לט ע"א), איסור הרכבת שני מיני אילנות שונים זה בזה. אלא שיש צורך לברר מה המקור לכך ומה טעמו.

באיסור כלאי זרעים נאמר: "שדך לא תזרע כלאים" (ויקרא יט, יט), ובאיסור כלאי הכרם נאמר "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם" (דברים כב, ט).

התורה לא ציינה במפורש אם איסור זה הוא דווקא בזרעי תבואה וירקות וכדומה או אף בזרעי אילן. בתוספתא כלאים (ליברמן) א, טו מבואר שאין איסור כלאים בזרעוני אילן:

> **וזורעים זרעים וזרעוני אילן כאחד** הזורע חרצנים עם החטים הרי זה לוקה את הארבעים.

גם הגמ' בבכורות נג ע"ב נוקטת בפשטות שאין איסור כלאי זרעים באילנות:[17]

> תנן התם: אין תורמין ממין על שאינו מינו, ואם תרם — אין תרומתו תרומה. מנא הני מילי? אמר רבי אמי אמר רבי ינאי, ואמרי לה א"ר אמי אמר רבי שמעון בן לקיש: 'כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן' (במדבר יח, יב). אמרה תורה: תן חלב לזה, וחלב לזה. אשכחן תירוש ויצהר; תירוש ודגן, דגן ודגן מנין? ק"ו, **ומה תירוש ויצהר שאינן כלאים זה בזה** — אין מתעשרין מזה על זה, **תירוש ודגן, דגן ודגן, שהם כלאים זה בזה** — אינו דין שלא יתעשרו מזה על זה?

כך גם פסק הרמב"ם בהל' כלאים ה, ו:

> ומותר לזרוע **זרעים וזרע אילן כאחד** וכן מותר לערב **זרעי אילנות ולזורען כאחד** שאין לך כלאים באילנות אלא הרכבה בלבד.

הראב"ד משיג באריכות על הרמב"ם, וסובר שיש איסור כלאי זרעים אף בזרעים וזרעי אילנות. יש שהעמידו דבריו, שבודאי מודה הראב"ד שמדין תורה אין איסור כלאים בזורע מין זרע עם זרע אילן, אלא שלדעת הראב"ד מ"מ יש איסור מדרבנן.[18]

17. באילנות יש איסור הרכבה, עיין קדושין לט ע"א.
18. ראה: עמק הלכה סי יב; חזו"א כלאים סי' ג ס"ק יא. עיין עוד מנחת חינוך מצוה תקמח אות א.

2. טעם היתר זריעת כלאי אילן

שני טעמים להיתר זריעת כלאי אילן. ישנו טעם השייך רק לדיני כלאים, ויש טעם המהווה יסוד כללי להבחנה בין זרעי תבואה וירקות לזרעי אילן.

הפרישה ביור"ד סי' רצה אות ד מסביר מדוע אין איסור כלאי זרעים בזרעי אילן:

> שאני אילנות דלא שייך בהו כלאים כל כך דכיוון דגדולים הן מינכרי וכמו שכתב רש"י בפרשת בראשית (א, יב) שנשאו דשאים קל וחומר בעצמן וכ"ו ע"ש (וכל שכן זרעים באילנות דלא מתערבי כלל ו).

כלומר יסוד איסור כלאים הוא שהמינים הזרועים בסמיכות נראה הדבר כזרועים בערבוביה. ע"כ רק בשני מיני תבואה או ירקות וכדומה שאינם גדולים, כאשר הם גדלים, נראה הדבר שגדלים בערבוביה. אך זרעי אילנות כשיגדלו, כל עץ ניכר לעצמו. כל שכן זרע תבואה בסמוך לזרע אילן כשיגדלו, ניכרים הם בפני עצמם האחד גדל לגובה והאחר סמוך לקרקע, ולכן אין בהם איסור כלאים.

מדברי הגר"א בביאורו ליור"ד סי' רצה אות ה נראה טעם אחר. הגר"א מזכיר את דברי הירושלמי בפאה א, ד כמקור נוסף להיתר זריעת זרעים וזרעי אילן. הירושלמי שם עוסק בשאלה מדוע אין איסור כלאים בזרעי אילנות, לעומת דין מים המכשירים לקבל טומאה החל על כל מיני זרעים הן זרעי תבואה והן זרעי אילן:

> אמר רבי יודן קפודקיא בעא קומי רבי יוסי **תמן אמרין זרעי אילן קרויין זרעים וכה את אמר זרעי אילן אין קרויין זרעים**[19] אמר ליה תמן מיעט הכתוב שאין דרך בני אדם להיות קורין אותן זרעים ברם הכא ריבה הכתוב על כל זרע זרוע אשר יזרע.

19. גרסת הירושלמי שלפנינו "**תמן אמרין זרעי אילן קרויין זרעים וכה את אמר זרעי אילן אין קרויין זרעים**" וכן גרס בביאור הגר"א על השו"ע, אך אותה מימרא מוזכרת ג"כ בירושלמי כלאים ח, א ושם הגירסה הפוכה: "ר' יודן קפודקיא בעא קומי ר' יוסי **תמן את אמר אין זרעי אילן קרויין זרעים והכא את אמר זרעי אילן קרויין זרעים** אמר ליה תמן מיעט הכתוב את שאין דרך בני אדם להיות קורין זרעים ברם הכא ריבה הכתוב על כל זרע זרוע אשר יזרע". הגר"א בביאורו על הירושלמי פאה אכן שינה הגירסה וגרס כפי שמוזכר בירושלמי כלאים, וכן בביאור הגר"א על השו"ע בהמשך דבריו הזכיר את הירושלמי בכלאים.

מהירושלמי נראה עקרון יסודי, שהגדרת "זרעים" הינה זרעי תבואה וירקות וכדומה, ואינה כוללת זרעי אילנות, **זרעי אילן אין קרויין זרעים**[20]. לכן בדיני כלאים שם נאמר: "שדך **לא תזרע כלאים**" (ויקרא יט, יט), האיסור הוא רק במיני זרעים של תבואה וירקות וכדומה הקרויים זרעים ולא בזרעי אילנות שאינם קרויין זרעים. לעומת זאת בדין מים המכשירים לקבל טומאה החל על כל מיני זרעים, הן זרעי תבואה וירקות והן זרעי אילן, נובע מייתור מיוחד בפסוק "על **כל זרע** זרוע אשר יזרע" (ויקרא יא, לז), ריבתה התורה כל מיני זרעים הן זרעי תבואה וירקות והן זרעי אילנות.[21]

3. חיוב כלאי הכרם בחרצן (זרע) ובכרם נטוע

את ההבחנה שאין זרעי אילן קרואים זרעים, נמצא גם אצל חלק מבעלי התוספות, בביאורם את מקור דברי ר' יאשיה[22] המחייב[23] משום איסור **כלאי הכרם** רק כאשר יזרע שלושה מינים חיטה שעורה וחרצן.

רש"י בקידושין לט ע"א ד"ה לא קי"ל, כתב:

> **וטעמיה דר' יאשיה לא ידענא מהיכא נפקא ליה דבעינן ב' מיני זרעים וחרצן שלישי**, ומפולת יד נפקא ליה (דברים כב) מ'לא תזרע כרמך כלאים'. משמע שזריעת הכרם עצמה תהיה בכלאים.

התוס' בקידושין לט ע"א ד"ה לא קי"ל, ג"כ התקשה בדבר, ותירץ:

20. באר הפני משה ד"ה תמן: "ואע"ג דאמרינן לעיל דאילן חייב בפאה מדכתיב שדך לרבות אילנות אלמא אילן קרוי שדה ואמאי לא מחייב משום לא תזרע **שדך** כלאים אלא ע"כ דטעמא דזרע אילן לאו בכלל זרע הוא וקרא כתיב לא תזרע דלא קפיד אלא על שני מינין הקרויין זרע...".
21. כך ביארו הפני משה וביאור הגר"א בביאורי השו"ע, אך בביאוריו על הירושלמי פאה לא גרס "**על כל זרע זרוע אשר יזרע**", אלא מבאר את הסוגיה בהבחנה בין דין פאה שקיים באילנות ובין דין כלאים שלא קיים באילנות, וזאת משום שבמצוות פאה ריבה הכתוב שנאמר שדך לרבות אילנות. ונראה לומר שאף שבכלאים ג"כ נאמר "שדך" מ"מ נאמר "לא תזרע" ורק במיני זרעים חל איסור כלאים ולא באילנות.
22. דברי ר' יאשיה מופיעים בגמ' ברכות כב ע"א; קידושין לט ע"א; חולין פב ע"ב, קלו ע"ב; בכורות נד ע"א.
23. דעת ר' יאשיה שזה התנאי **לחיוב מלקות** כלשון הרמב"ם בהל' כלאים ה, ב: "ואינו לוקה משום זורע כלאי הכרם עד שיזרע בארץ ישראל חטה ושעורה וחרצן במפולת יד". אך לעניין איסור תורה דעת הרמב"ם בהל' כלאים ה, ז: "שאף בשני מינים ובלא מפולת יד אסור מן התורה וז"ל: אסור לזרוע ירקות או תבואה בצד הגפנים או ליטע גפן בצד הירק או תבואה, ואם עשה כן אע"פ שאינו לוקה הרי זה קדש". ויש שחלקו בדבר עיין בנו"כ שם.

> וא"ת אמאי לא בעי רבי יאשיה בכלאי זרעי' אלא שני מינים ובכלאי הכרם בעי שלשה מינים? וי"ל דמשמע ליה דקרא ה"ק. כרמך לא תזרע כלאים — **כלומר בעינן שיהיו כלאים קודם שיבואו בכרם.** אבל גבי שדך וכלאי זרעים כגון חטה ושעורה קרוים כלאים להתחייב כשזורען בקרקע דגוף הקרקע קרוי שדה.

כלומר יש להפסיק בלשון הפסוק בין כרמך ובין לא תזרע כלאים. המילה "כלאים" מתייחסת למילים "לא תזרע" ולא למילה "כרמך". דהיינו "לא תזרע, כרמך, כלאים", לא תזרע את כרמך בכלאים. משמעות הדבר שחייבה התורה משום כלאי הכרם, רק שיש מציאות של כלאים בלעדי הכרם דהיינו חיטה ושעורה בלעדי הכרם (חרצן).

אך בתוס' בפסחים מז ע"א ד"ה ומוקדשין,[24] מובא דעת ר"י החולק על הבנה זו בפסוק וביאר באופן אחר:

> וטעמא דר' יאשיה דכלאים בכרם לא מיחייב אלא בשלשה מינין ובכלאי זרעים מיחייב בב' מינין מפר"י דזריעת כלאים משמע בב' מיני זרעים **וחרצן לאו מין זריעה הוא** אבל אין לפרש משום דמשמע לא תזרע בהדי כרמך כלאים אבל שדך בלא שום זרע קרוי שדה דהא לא שייך לפרש כן גבי בהמתך.

ר"י מבאר דעת ר' יאשיה שאיסור כלאי הכרם כולל שלושה מינים, משום שלשון הפסוק "כרמך לא **תזרע** כלאים", לא יכול לכלול איסור כלאים של חרצן וחיטה בלבד, משום שלשון זריעה לא שייך בחרצן "**וחרצן לאו מין זריעה הוא**", דהיינו ממש כדברי הירושלמי "**זרעי אילן אין קרויין זרעים**". לכן יש הכרח לבאר שכוונת התורה "לא תזרע כרמך כלאים" הוא, שאסור לזרוע כלאי זרעים חיטה ושעורה בנוסף לכרם (חרצן).

הבחנה יסודית זו שאין מושג זריעה בזרעי אילנות, ומתוך כך יש לבאר שאיסור כלאי הכרם הוא רק בשלושה מינים — כדעת ר"י בתוס', מבאר ג"כ המלבי"ם בביאורו לספרי פרשת כי תצא אות סט:

> וכבר התבאר אצלי שלשון זריעה לא שייך באילנות רק על הרכבה, **ועל המניח גרעיני הזרע בארץ שייך לשון נטיעה** כמ"ש בתו"כ קדושים (ס' נט). ומזה מוכרח שמ"ש לא תזרע כרמך

24. וכן תוס' בבכורות נד ע"א ד"ה דגן, כתב כן: "ואין לתמוה לר' יאשיה מאי שנא דבכלאי זרעים מחייב בשני מינין ובכלאי כרם בעי ג' מינים דמשמע ליה זריעת כלאים ב' מיני זרעים **וחרצן לאו מין זרעים** הוא הלכך איכא לפרושי קרא הכי לא תזרע בהדי כרמך כלאים דהיינו ב' מיני זרעים".

כלאים היינו שימצאו עמו עוד שני מינים נזרעים חוץ מן הכרם שעליו לא יצדק לשון זריעה.

וכן ביאר המהר"ל גור אריה דברים כב, ט:

אי נמי דלא שייך כלל זריעה בחרצן רק נטיעה וכאן כתיב לא תזרע כרמך כלאים, לכך צריך לפרש שהוא זורע חטה ושעורה דהוא זריעת כלאים תוך חרצן שהוא כרמך.

אכן הרד"ק (בספר השורשים שרש זרע) כתב שזריעה שייכת ג"כ בזרעי אילן:

"וזמרת זר תזרענו (ישעיהו יז, י) , אמר תזרענו לפי **שזורעין החרצן**".

על פי שתי הבנות אלו, ישנה מחלוקת הלכה למעשה בהבנה מה כלול בתנאי החיוב הנוסף שאמר ר' יאשיה, שאינו חייב עד **שיזרע במפולת יד.**[25]

המקור לתנאי של מפולת יד כתב רש"י בקידושין לט ע"א ד"ה לא קי"ל:

ומפולת יד נפקא ליה (דברים כב) **מלא תזרע** כרמך כלאים משמע שזריעת הכרם עצמה תהיה בכלאים.

כלומר שהאיסור הוא **בפעולת הזריעה** דהיינו שבשעת זריעה, כשמפיל מידיו לקרקע אסור שיהיה כלאים.

לסוברים **שחרצן לאו מין זריעה הוא**, ולשון הפסוק "לא תזרע" מתייחס רק לשני מיני הזרעים ולא לכרם (חרצן), הרי שגם התנאי של מפולת יד הנלמד מהלשון "לא תזרע" לא כולל את הכרם (חרצן). א"כ יכול להיות שחיוב התורה בפסוק הוא לא רק בזורע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד, כפי שמשמע מלשון הגמ' קידושין לט ע"א: "עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד". אלא אף לזורע שני מינים, חיטה ושעורה במפולת יד, בתוך כרם נטוע.

כך כתב המאירי בקידושין לט ע"א:

שכל **שני מינין בכרם** או **שלושה מינין שהחרצן אחד מהם** כלאי הכרם הוא נקרא, ואיסורן וחיובן הוא שיזרע **שני מינין כאחד בכרם** או **שיזרע שלושת המינין כאחד** והוא הנקרא במפולת יד, והוא שאמרו עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד, והוא הדין אם זורע חטה ושעורה במפולת יד בתוך הכרם, וחייב באלו משום כלאי זרעים ומשום כלאי הכרם.

וכן נראה לדייק בירושלמי כלאים ח, א שנקט בדעת ר' יאשיה בלשון אחר:

25. עיין ערוך השולחן יו"ד סימן רצו סע' ה-ז; הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה — כלאים, מדור ד פרק ח סע' ב-ג.

> כתיב: 'לא תזרע כרמך כלאים' (דברים כב, ט). מלמד שאינו חייב עד שיזרע **שני מינין בכרם** דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אמר אפילו מין אחד.[26]

משמע שדעת ר' יאשיה שכדי להתחייב צריך שיזרע שני מיני זרעים במפולת יד[27] בכרם הנטוע, ואין צורך כלשון הבבלי בזריעת שלושה מינים במפולת יד, חיטה ושעורה וחרצן בדווקא.

דברי הירושלמי אלו הם לשיטה, שאין זרעי אילן קרואים זרעים, וא"כ גם לשון "זריעה" האמור בכלאי הכרם לא מתייחס לכרם, אלא לזריעת הכלאים בכרם, שהם שני מיני הזרעים בנוסף לכרם, וכן לעניין התנאי הנוסף לחיוב, שהוא מפולת יד, מתייחס רק לשני מיני הזרעים שבכרם שאינו חייב עד שיזרע חיטה ושעורה במפולת יד אפילו הכרם הנטוע מכבר.

אך לסוברים שבכרם (חרצן) שייך לשון זריעה, הרי שגם התנאי של מפולת יד הנלמד מהלשון "לא תזרע" כולל את הכרם (חרצן). א"כ תנאי החיוב של התורה במילים "לא תזרע" — במפולת יד, הוא רק שיזרע את שלושת המינים חיטה שעורה וחרצן יחד כאחד — במפולת יד.

כך נראה דעת הרא"ש בהלכות כלאים סימן ד:

> כיוון דלא אסרה תורה **אלא ג' יחד** מנלן דמיקרי כלאי הכרם אם לא עשה כן.

הרי הבין שמפולת יד מתייחסת לשלושת המינים חיטה ושעורה וחרצן ולא רק לשני מיני הזרעים.

וכן ביאר הטור ביו"ד סימן רצו דעת אביו הרא"ש:

> ולא מקרי כלאי הכרם אא"כ זורע שני מיני תבואות או ב' מיני זרעים **עם חרצן יחד** כר' יאשיה דאמר עד שיזרע חטה ושעורה

26. אך בירושלמי ברכות ג, ד נאמר: "ר' יאשיה אומר לעולם אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפלת יד" כלשון הבבלי.

27. אף שבלשון הירושלמי כאן לא הוזכר מפולת יד, משמע שלא מצריך מפולת יד וכן דייקו בדרך אמונה הל' כלאיים ה, א בביאור הלכה. הגרש"ז אויערבאך, מעדני ארץ כלאים פרק ה הלכה א-ב ד"ה ופלא (עמ' קמד). מ"מ נראה שלעניין כלאי זרעים אף הירושלמי מצריך מפולת יד. כ"כ תורת הארץ פרק י אות י, והגרש"ז אויערבאך, מעדני ארץ כלאים פרק א, הלכה א (עמ' כא). ולכן נראה שאף לעניין חיוב כלאי הכרם שלדעת ר' יאשיה הוא למעשה תוספת לאיסור כלאי זרעים, חרצן בנוסף לשני מיני כלאים חיטה ושעורה, נראה לומר שלפחות בשני מיני הזרעים חיטה ושעורה יש צורך במפולת יד כדי להתחייב, ורק החרצן אין צורך שיזרע במפולת יד.

> וחרצן במפולת יד אבל מין אחד עם חרצן או **שני מינים בין הגפנים מותר לכתחילה לזורען בח"ל**[28]... ויראה מדבריו דאף בא"י קאמר רבי יאשיה שאינו נקרא כלאי הכרם אלא **בזורע שלשתן ביחד** אע"ג דבשני מיני זרעים לבד הוי כלאי זרעים מ"מ אינו לוקה משום כלאי הכרם עד שיהיו שלשתן ביחד.

לאור האמור מדויקים דברי רש"י שלא ידע מקור לצורך בשני מיני זרעים בנוסף לחרצן, שהרי לדעתו נראה ששייך לשון זריעה בכרם (חרצן), מתוך שכתב במקור לחיוב במפולת יד "משמע **שזריעת הכרם** עצמה תהיה בכלאים". לכן תמה: "**מהיכא נפקא ליה דבעינן ב' מיני זרעים וחרצן שלישי**", הרי בפשטות אפשר לומר שכוונת התורה לזריעת כלאים בכרם היינו לחרצן ומין זרע אחר, ומניין להצריך שני מינים בנוסף לזריעת החרצן.

ד. השלכות טעם היתר זריעת כלאי אילן לאיסורי שבת ושביעית

לאור הסבר הפרישה, שביאר שבזריעת כלאי אילן המינים ניכרים ואין ערבוביה, הרי שאין ללמוד מההבחנה בין זרעי תבואה וירק לבין זרעי אילן בדיני כלאים לשאר איסורים, ויכול להיות שלעניין שביעית ושבת דין זריעת זרע אילן שווה לדין זריעת זרע תבואה או ירק.

אך לאור הסבר הגר"א ע"פ הכלל שנקט הירושלמי, הרי שאין כאן הבחנה מיוחדת בדיני כלאים, ואפשר ללמוד לכאורה מדיני כלאים הגדרה כללית לשאר המצוות והאיסורים שזרעי אילנות אינם קרויים זרעים.

אכן בעל כלכלת שביעית[29] והחזו"א שביעית סי' יז ס"ק כ הוכיחו מדברי הירושלמי אלו, שאיסור זריעה **בשביעית** לא כוללת זרעי אילנות, לעומת הראי"ה קוק בשבת הארץ קונטרס אחרון סימן ו שחילק בין נטיעת יחור (שתיל) שנחשב נוטע בשביעית ואסור מדרבנן לבין זריעת זרע אילן שנחשב לנטיעה האסורה מן התורה כזורע בשביעית[30].

כמו כן לפי הגדרת הירושלמי נאמר ג"כ לעניין איסור זריעה או נטיעה בשבת, שהזורע זרעי אילנות עובר על נטיעה בשבת ולא על זריעה בשבת,

28. משמע שאין במקרה זה איסור מהתורה בא"י .
29. דף צו הערה יד.
30. הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן (עניני א"י) סימן כד ד"ה אמנם מקורם, התייחס לדברי ירושלמי לעניין ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הדין הזורע זרעים וזרעי אילנות ולא חש לקושיה על סברתו בדיני שביעית שיש לחלק בין נטיעת יחור לזריעת גרעין.

שהרי אין זרעי אילן קרואים זרעים, אלא שאין נ"מ הלכה למעשה לשום דבר, שהן הזריעה והן הנטיעה אסורים מדאורייתא כפי שבארנו לעיל.

אך מ"מ דברים אלו לא יתיישבו עם דעת הר"ח[31] שביארנו לעיל, שחילק בין זריעה שהינה לדעתו אב מלאכה ובין נטיעה שלדעתו הינה תולדה מצד ההבדל בנפעלים, שהזורע "המפיל הזרע לארץ וצומח" והנוטע תולדה "נועץ יחור של אילן בארץ ומתגדל". לפי הבנתו הזורע זרעי אילן כאשר מפיל הזרע לארץ מתחייב משום אב מלאכת זורע ולא נוטע.

וכן יש להקשות קושיה נוספת על דברי הר"ח, שדבריו נסתרים ממקום אחר. בגמ' במועד קטן ב ע"ב ד"ה איתיביה מפרש ר"ח לעניין איסור לא תזרע כרמך כלאים "אנא ידעינא דאין זריעה אלא בתבואה... אבל באילנות נטיעה היא", משמע שאין כלל מושג זריעה באילנות ואפילו זורע זרעי אילן — נטיעה נחשבת[32] ולא כפי שמשתמע מדבריו במסכת שבת.

הר"ש ישראלי, ארץ חמדה — כלאים, חלק ב סי' ד אות י (עמ' קלז), ניסה לתרץ את המקור מהירושלמי, שלכאורה אינו מחלק בין נטיעת יחור (שתיל) לבין זריעת זרעי אילן כפי שחילק הרב קוק. תורף דבריו שבירושלמי יש "לישנא אחרינא" המרבה אילנות בחיוב פאה, "מה זית וכרם מיוחדין שלקיטתן כאחת ומכנסן לקיום חייבין בפיאה אף כל דבר שלקיטתו כאחת ומכניסו לקיום חייבי...יצא זית ולימד על כל האילנות פיאה יצא כרם ולימד על כל האילנות פרט". כמו כן בגמ' בחולין קלא ע"ב הוזכר הפסוק בזית כמקור לחיוב פאה באילנות "שנים שבאילן, השכחה והפאה, דכתיב: 'כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך' (דברים כד, כ), ותנא דבי ר' ישמעאל שלא תטול תפארתו ממנו, אחריך — זה שכחה". והר"ש (פאה א, ד) כתב "ומסתברא דדרשה דתורת כהנים אסמכתא בעלמא מדאיצריך קרא בפרק הזרוע לכרם וזית...". א"כ הסבר הירושלמי שאין כלאים בזרעי אילנות משום שאין זרעי אילן קרויין זרעים הוא רק "ללישנא קמא" שלמדה חיוב פאה באילנות מלשון "שדך", ועל כן נצרכה לפרש שבכלאים שנאמר ג"כ "**שדך** לא תזרע כלאים" מ"מ אין איסור כלאים באילנות זאת משום שאין כלאי אילן קרויין זרעים.[33] אך ללישנא אחרינא והגמ' בחולין הלומדים חיוב פאה באילנות מכרם וזית נמצא שלשון "שדך" לא כולל אילנות, כתב הגר"ש ישראלי:

31. עין לעיל "זריעה ונטיעה באיסורי שבת".
32. בספר השמיטה עמ יז הערה 5 הובא הר"ח במועד קטן כראיה לשיטת החזו"א.
33. עיין פני משה פאה א, ד ד"ה תמן אמרין זרעי אילן. לעיל הערה 21.

> שפיר יש לומר דגם לעניין כלאי אילנות דנתמעט הוא משום שאינו בתורת "שדך" ולא משום דאינו בתורת זריעה.... ואם כן לפי המסקנא ובפרט לפי מה שכתב הר"ש הנ"ל בגמרא דידן דדרשא ד"שדך", אינה עיקר, יש באמת תורת זריעה גם בגרעיני אילנות, ומיושבים שפיר דברי הרב זצ"ל ואדרבא סיעתא לדבריו איכא מהכא.[34]

אך בהמשך דבריו, הר"ש ישראלי לא קיבל את תירוצו:

> ומכל מקום נראה לפי עניות דעתי דגם למסקנא דירושלמי וגם למה דמסיק הר"ש לא הדרינן מהא דאמרינן ד"שדך" משמעותו גם אילנות, והא דזורעים זרעי אילנות הוא משום דאין זרעי אילן בכלל זריעה ...אם כן מעתה יש לומר דגם אידך לישנא דרבי לה מכרם וזית וגמרא דידן דלא רבי באמת שאר אילנות, לא משום דאין זה משמעות "שדך", אלא דלא ס"ל דקרא ד"שדך" מיותר בכדי להוציא הכתוב ממשמעותו, או אולי ס"ל דלא נוציא מכח היתור את הפסוק ממשמעותו הפשוטה. **אבל לעולם לעניין כלאים נתמעטו זרעי אילן מטעם זריעה נתמעטו דלא שייך בהו וכדנקט בירושלמי לעיל**.

ונראה לעניות דעתי שיש לדייק בלשון הירושלמי "אמר ליה תמן מיעט הכתוב **שאין דרך בני אדם** להיות קורין אותן זרעים ברם הכא ריבה הכתוב על כל זרע זרוע אשר יזרע".

כלומר זרעי אילן ודאי ג"כ קרואים זרעים, אלא **שאין דרך בני אדם** לקרוא אותם זרעים, והירושלמי מחלק בין דיני כלאים בלבד לבין דין מים המכשירים לקבל טומאה. בדיני כלאים **שהתורה אסרה על פי מראית העין** של בני האדם כגון לעניין הגדרת המין,[35] אין כוונתה דווקא למראה הנראה בעין האדם בפועל, שהרי הגדרת המין נקבע ג"כ ע"פ הטעם.[36] אלא הכוונה "שאין הולכים בכלאים אלא אחר מראית העין", היינו **שהתורה הגדירה שאיסור כלאים ופרטיה יהיו על פי הבנת בני האדם**, כל הנראה לבני האדם

34. עיין רש"ס פאה א, ד ד"ה ברם הכא שפירש גם הוא שלמסקנת הירושלמי מרבים אילנות בפאה מהצד השווה בין כרם וזית.
35. רמב"ם הל' כלאים ג, ה: "שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין" .
36. רמב"ם הל' כלאים ג, ו: "כיצד הלפת עם הצנון אינן כלאים זה בזה מפני שפרייהן שוין, והלפת עם הנפוס אינן כלאים זה בזה מפני שהעלין שלהן שוין, אבל צנון עם הנפוס אע"פ שהעלין דומין זה לזה והפרי דומה לפרי הרי אלו כלאים הואיל וטעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר וכן כל כיוצא באלו".

ערבוביה יש בו איסור כלאים מן התורה וכל שאין נראה לבני האדם ערבוביה אין בו איסור כלאים מן התורה. הגדרה זו היא הן לעניין הגדרת המין[37], הן לעניין שיעור ואופן ההרחקות[38] והן לעניין שיעור התערובת הנחשבת ערבוביה[39]. הוא הדין גם כן לעניין הגדרת המילה "זרעים" בפסוק "שדך לא תזרע כלאים", התייחסה התורה על פי הגדרות בני האדם, ומשום שאין דרך בני אדם להיות קוראים לזרעי אילן זרעים, לעניין דיני כלאים אין זרעי אילן קרואים זרעים, ואינם כלולים באיסור "שדך לא תזרע כלאים". אך לעניין שאר דינים, כאיסורי שבת ושביעית הגדרת "זרעים" אינה נקבעת ע"פ דרך בני אדם אלא לפי ההגדרה המוחלטת הכוללת הן זרעי תבואה והן זרעי אילנות וכל זריעת זרעי תבואה או זרעי אילנות נקראת מלאכת "זריעה".

הגדרה כוללת זו של "מראית העין בכלאים" כבר כתב בעל מעשה רוקח, פרק ב דין א עמ' לב:

> עניין הכלאים שאסרה תורה אינו אלא לפי מראית העין שאם נראה במראית העין אסור ולוקין עליו ....טעם איסור כלאים אינו אלא מפני מראית העין אזלינן בתר המיקל ע"כ דאין כוונתו שהוא מדרבנן ...אלא כוונתו **דכיון דמסרה תורה דבר זה למראית העין מעתה אין איסורו מוחלט וברור כשאר איסורין ומועיל לנו לילך בו להקל אף שהוא מהתורה מהטעם האמור**...[40]

הבחנה זו, שאין זרעי אילן קרואים זרעים היא רק מצד התייחסות בני האדם, אך מצד ההגדרה המוחלטת אף זרעי אילן קרואים זרעים, ולכן רק בדיני כלאים מצאנו הבחנה בין זרעי תבואה לזרעי אילן. כך נראה גם כן בכוונת הרי"מ טוקצינסקי בספר השמיטה עמ' יז שתירץ את הירושלמי לדעת הראי"ה קוק: "אבל אף שכן, אמנם בלשון בני אדם אין זרעוני גינה [צ"ל אילן] נקראים זרעים — הנה בנוגע לפעולה הרי גם זו זריעה".

37. רמב"ם כלאים ג, ה: "שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין"
38. משנה כלאים ג, ה: "נוטע אדם קישות ודלעת לתוך גומא אחת ובלבד שתהא זו נטה לצד זה וזו נוטה לצד זה ונוטה שער של זו לכאן ושער של זו לכאן שכל מה **שאסרו חכמים** לא גזרו אלא מפני מראית העין", עיין רמב"ם הל' כלאים ג, ז: "כמה מרחיקין בין שני מיני זרעים שהן כלאים זה עם זה כדי שיהיו נראים מובדלין זה מזה, אבל אם נראין שנזרעו בערבוביא הרי זה אסור".
39. משנה כלאים ב, א; רמב"ם הל' כלאים ב, א.
40. כ"כ החזו"א הל' כלאים סי' ד ס"ק יא; הרש"ז אויערבך, מעדני ארץ כלאים פ"ב ה"א אות ג.

אלא שעדיין אפשר להקשות, מתוך שהירושלמי נצרך לריבוי "כל זרע" כדי לרבות זרעי אילן לעניין הכשר לקבל טומאה, משמע שהכלל הננקט בכלאי אילן היינו כלל לכל התורה. אכן הרש"ס פאה ה, ד[41] ביאר את הירושלמי בדרך קצת שונה:

> תמן מיעט הכתוב את שאין דרך בני אדם — גבי כלאים כתב "הזרע אשר תזרע" (דברים כב, ט) ומשמע אשר אתה רגיל לזרוע ואין בני אדם רגילין לזרוע גרעינין אלא תבואה וקטניות וירק מה שאין כן גבי אילנות דדרך לנטוע זמורות וייחורין וגרופיות.

כלומר שאין כאן כלל, אלא ישנו מיעוט מיוחד בדיני כלאים — "הזרע אשר תזרע" הממעט זרעי אילנות בכלאים, וא"כ כמו שאין ללמוד מדין הכשר מים לקבל טומאה שזרעי אילנות קרואים זרעים כך אין אפשרות ללמוד מדין כלאים שזרעי אילנות אינם קרואים זרעים.

לאור דברים אלו, הרי הכלל שנקט הירושלמי "אין זרעי אילן קרויין זרעים" הוא טעם מיוחד לדיני כלאים, ואין להרחיבו לשאר נושאים. א"כ אפשר לקבל את החילוק שכתב הראי"ה קוק בדיני שביעית בין נטיעת יחור (שתיל) שאיסורו מדרבנן ובין זריעת זרע אילן שחייב משום זריעה בשביעית. שהרי אע"פ שאין דרך בני אדם להיות קוראים לזרעי אילן זרעים מ"מ לעניין שבת ושביעית הולכים אחר ההגדרה העקרונית שכל מה שנזרע ע"י זרעים נקרא "זורע" וכל הניטע ע"י יחור ושתילים נקרא "נוטע".

הרב שמואל הלוי ואזנר, שו"ת שבט הלוי, חלק ג סימן קנא (הערה לפ"א ה"י) ג"כ לא קיבל את דעת החזו"א, וראייתו מהירושלמי: "ואינו מוכרח כל כך, דהכא על פעולת המלאכה דנין ומצד המלאכה הוא ממש פעולת זורע".

כלומר שלעניין דיני שביעית יש להתייחס לעצם הגדרת המלאכה ולא מצד הגדרת בני האדם את המלאכה, ומצד עצם הגדרת המלאכה, נטיעת גרעין זוהי ממש מלאכת זריעה ולא נטיעה, לכן יש לחלק בין נטיעת גרעין בשביעית שהוא נוטע דאורייתא כזורע מה שאין כן נטיעת יחור ושתיל שיהיה איסורו רק מדרבנן.

בעל שבט הלוי אף הוכיח דבריו מתוך דברי הר"ח הנזכר לעיל, הסובר שהנוטע בשבת הוא תולדה משום שהנוטע עוסק ביחור, לעומת הזורע שמפיל זרע בארץ, משמע שהמפיל זרע אילנות יהיה חייב משום זורע. ולכאורה

41. עיין רש"ס כלאים ח, א ד"ה תמן מיעט הכתוב.

התקשינו לעיל, שהנראה מהר"ח במועד קטן שבאילנות אין מושג זריעה אלא נטיעה.

אך לאור דברינו נראה שלא קשה כלל, שהרי הר"ח במועד קטן מתייחס לדין כלאים, ואכן בדיני כלאים הגדרת זריעה היא ע"פ הגדרת בני האדם, שאין זרעי אילן קרואים זרעים אלא רק שם נטיעה עליהם. לעומת זאת בדיני שבת ושביעית, הגדרת זריעה היא ע"פ עצם הגדרת המלאכה, וכל הפלת גרעין או זרע בארץ נחשב זריעה, בין אם הגרעין או הזרע הוא ממין תבואה, בין שהוא ממיני האילנות.

סיכום

מלאכת הזריעה ומלאכת הנטיעה הן מלאכות דומות, ולחלק מן הפרשנים אף שוות. כמו כן יש שהשוו משמעות המלאכה בנושא אחד למשנהו, ויש שחילקו בהגדרת המלאכה ביחס לכל נושא ונושא, ע"כ יש לברר הגדרת מלאכות אלו כל מקרה לגופו.

באיסור שבת:

זריעה ונטיעה אסורים מהתורה אלא שהזריעה לכו"ע אב מלאכה, והנטיעה לדעת רש"י והרמב"ם ג"כ נחשבת אב מלאכה, ולדעת הר"ח הרי היא תולדה. מ"מ נראה גם לדעת הר"ח הזורע זרעי אילן חייב משום אב מלאכת הזורע, והאגלי טל הוסיף שהנוטע אילן סרק לצורך עצים ג"כ חייב משום אב מלאכת הזורע.

באיסור שביעית:

הזריעה אסורה מן התורה. הנטיעה, לדעת ר"ת ופשטות לשון הרמב"ם, אסורה רק מדרבנן, אך דעת הר"ש נטיעה בשביעית אסורה מן התורה, ולדעת והרש"ס אף לוקים עליה.

דעת החזו"א שאף לדעת הרמב"ם הנטיעה אסורה מן התורה אלא שאין לוקים עליה, ואין לחלק בין יחור לזרעי אילן משום שאין זרעי אילן קרואים זרעים.

הראי"ה קוק חילק בדעת הרמב"ם בין נטיעת יחור שאסורה מדרבנן ובין זריעת זרע אילן שחייב מן התורה. כמו כן יש לחלק בין זריעת זרע תבואה או ירק שחייב משום זורע מן התורה ובין נטיעת שתיל של ירק שאסור רק מדרבנן.

באיסור כלאים:

כלאי זרעים — מוכח מהגמ' בבכורות ומהתוספתא שאיסור כלאי זרעים מהתורה חל רק על שני זריעת מיני זרעים או ירקות וכדומה, ולא על זריעת שני מיני זרעי אילן, ולא על זריעת זרע תבואה או ירק בסמוך לזרע אילן. אכן הראב"ד אסר לזרוע זרעי תבואה או ירק בסמוך לזרע אילן אך כתבו האחרונים שהוא איסור מדרבנן.

דעת הפרישה שאין כלאי זרעים בזרעי אילנות הוא מסברא שהרי הם ניכרים, ובירושלמי הובא הטעם שאין זרעי אילן קרואים זרעים. החזו"א למד מירושלמי זה יסוד כללי לשאר נושאים כאיסור שמיטה, אך לדעת הראי"ה קוק נראה שיסוד זה מיוחד לאיסור כלאים.

כלאי הכרם — קיימא לן כדעת ר' יאשיה שאינו חייב עד שיזרע שלושה מינים, חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד. תוס' ביאר שטעמו של ר' יאשיה הוא שכוונת הפסוק כרמך לא תזרע כלאים "**כלומר בעינן שיהיו כלאים קודם שיבואו בכרם**". דעת ר"י "דזריעת כלאים משמע בב' מיני זרעים **וחרצן לאו מין זריעה הוא**" כיסוד הירושלמי שאין זרעי אילן קרואים זרעים. נ"מ ביניהם נראה לומר בביאור מה נכלל בתנאי הנוסף שאמר ר' יאשיה "עד שיזרע... במפולת יד". דעת התוס' נראה שאין חייב עד שיזרע חיטה ושעורה וחרצן בדווקא כפשטות לשון הבבלי, ולדעת ר"י נראה לומר שהוא הדין שחייב גם כשיזרע חיטה ושעורה במפולת יד בכרם נטוע, כמדוייק בלשון הירושלמי.

הרב מרדכי גרינברג

חודש שבט — תורה ואכילת פירות

ראשי פרקים
א. עצרת ופירות האילן
ב. המן במדבר
ג. חטא אדם הראשון
ד. שבט, אדר, ניסן
ה. פירות ארץ ישראל

א. עצרת ופירות האילן

> ארבעה ראשי שנים הן וכו' באחד בשבט ר"ה לאילן, כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים בחמשה עשר בו (משנה ראש השנה א, א).

אך שלא כאדם, אין דינם של פירות האילן בראש השנה שלהם, אלא בזמן אחר:

> בארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה, **בעצרת על פירות האילן**, בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון וכו' ובחג נידונין על המים (שם ב).

הגמ' בראש השנה טז ע"א מפרשת:

> תניא אמר ר' יהודה משום ר' עקיבא, מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח? מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח, כדי שיתברכו לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת? מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא. אמר הקב"ה, הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן. ומפני מה אמרה תורה נסכו מים? אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה וכו'.

והדברים תמוהים, ניחא מה שמביאים עומר משעורים, כדי שיתברכו השדות בשעורים. בסוכות מנסכים מים, כדי שיתברכו גשמי שנה. אך מה הענין להביא שתי הלחם, כדי שיתברכו פירות האילן, הרי הלחם עשוי מחיטה ולא

מפירות האילן, ואיך יתברכו פירות האילן ע"י החיטה, והיה מן הראוי יותר להביא מפירות האילן, כשם שמביאים בכורים בעצרת, כדי שיתברכו פירות האילן.

אמנם רש"י הרגיש בזה, וכתב: "ואני שמעתי דר' יהודה לטעמיה, דהא אזלא כמאן דאמר בסנהדרין ע ע"ב "עץ שאכל אדה"ר, חיטה היה".

ועדיין הדברים טעונים ביאור, שאכן, בעבר הרחוק, היה עץ הדעת חיטה, אך מאז אין החיטה גדלה על עץ, אלא כתבואת השדה, ושוב אינה מין פרי, מדוע א"כ לא יביאו מהפירות כדי שיתברכו פירות האילן, כשם שמביאים שעורים לברך את השעורים ומנסכים מים כדי שיתברכו גשמי שנה.

ב. המן במדבר

שני נושאים שקשורים לאכילה בחדש שבט. נושא אחד הוא המנהג הידוע לאכול פירות בט"ו בשבט, וענין שני בפרשה, שבדרך כלל קוראים בשבת שלפני ט"ו בשבט, היא פרשת בשלח, שיש בה פרשת המן שאכלו ישראל במדבר.

החלק הגלוי שבפרשת המן הוא המסר לדורות בענייני אמונה ובטחון בה'. וכך נאמר בפרשה: "זה הדבר אשר צוה ה', מלא העומר ממנו למשמרת לדורותיכם, למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציאי אתכם מארץ מצרים" (שמות טז, לב). וכתב שם רש"י: "לדורותיכם, בימי ירמיהו, כשהיה ירמיהו מוכיחם, למה אין אתם עוסקים בתורה, והם אומרים, נניח מלאכתינו ונעסוק בתורה, מהיכן נתפרנס, הוציא להם צנצנת המן, א"ל: "הדור, אתם ראו את דבר ה'" (ירמיהו ב, לא). שמעו לא נאמר אלא ראו, בזה נתפרנסו אבותיכם, הרבה שלוחים יש לו למקום להכין מזון ליראיו".

וכך גם נראה בפרשת עקב: "ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך, למען הודיעך, כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג).

כוונת המקרא, הן בפ' בשלח, והן בפ' עקב, שיפנים האדם את האמונה, שלא המאמץ הגשמי מצד האדם הוא שיקנה לו את הבטחון הכלכלי, אלא האמונה שהקב"ה פותח את ידו וזן מביצי כינים ועד קרני ראמים, והבטחון בו הוא שיבטיח לאדם את מזונו ופרנסתו. וע"כ אין טעם להשקיע מעבר למתחייב, ואפשר לעסוק בתורה, ולסמוך על מוצא פי ה' שיביא לו את פרנסתו, כשם שהאכילם לחם מן השמים במדבר, והסיר מהם כל הכרח של טרחה ויגיעה. "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, ויצא העם ולקטו

דבר יום ביומו", "למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", זהו פשוטו של מקרא.

אלא שיש בזה דברים עמוקים יותר.

בשפת אמת דברים, עקב (שנת תרמ"ט), מביא בשם האר"י ז"ל, שיש במקרא הזה משמעות נוספת, וכך צריך לומר "לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' — שבלחם". והיינו, שלא הצד החומרי שבלחם הוא המחיה את האדם, אלא הצד הרוחני שבו, שהוא פי ה'.

והדברים מבוארים עפ"י דברי בעל התניא, שער היחוד והאמונה פרק א בשם הבעש"ט, שכתוב אחד אומר "בדבר ה' שמים נעשו" (תהילים לג, ו), היינו בעבר, וכתוב שני אומר "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (תהילים קיט, פו), ואף בהווה.

> ופי' הבעש"ט כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים, תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים וכו' להחיותם, כדכתיב ודבר אלקינו יקום לעולם, ודבריו חיים וקיימים לעד וכו'. כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו, וחוזרות למקור, היו כל השמים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר יהי רקיע וכו' וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים וכו'.

ובתניא שם פרק ג כתב:

> אבל אילו נתנה רשות לעין לראות ולהשיג את חיות ורוחניות שבכל נברא, והשופע בו **ממוצא פי ה'** ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לענינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו. מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש, כמו קודם ששת ימי בראשית ממש, והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו, הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו וכו'.

ע"פ הדברים הללו, ניתן להבין את דברי הרמב"ן ורבינו בחיי על ענייננו של המן.

בכמה מקומות מדבר הרמב"ן על כך, שכל דבר בעולמנו התחתון יש לו שרש בעליונים, וכשהדבר העליון משתלשל ויורד לעולמנו, הרי הוא מתגשם ומתלבש בלבושים חמריים. כך למשל, כתב הרמב"ן בראשית ג, כב: "דע והאמן כי גן עדן בארץ וכו', והדברים הנקראים עץ החיים ועץ הדעת, למעלה, סודם נעלה ונשגב. והאדם חטא בפרי עץ הדעת תחתון ועליון — במעשה ובמחשבה וכו', אבל כל אלה דברים כפולים, הגלוי והחתום בהם אמת".

וכן כתב הרמב"ן בויקרא יח, כה: "אבל אם תזכה להבין הארץ הראשונה הנזכרת בפסוק בראשית ("בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ") והנזכרת בפ' אם בחוקותי (והארץ אזכור), תדע סוד נשגב ונעלם, ותבין מה שאמרו רבותינו, "ביהמ"ק של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה" (תנחומא ויקהל ז).

ועל דרך זו יש להבין את ענינו של המן. כך כתב הרמב"ן שמות טז, ו:

> ודע כי יש במן ענין גדול, רמזוהו רבותינו במס' יומא עה ע"ב, "לחם אבירים אכל איש" (תהילים עח, כה), לחם שמלאכי השרת אוכלים, דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' ישמעאל, טעית, וכי מלאכי השרת אוכלים לחם, והלא כבר נאמר "לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי" (דברים ט, ט). אלא, לחם אבירים — לחם שנבלע באברים, והענין הזה שאמר ר"ע הוא שקיום מלאכי השרת בזיו השכינה, וכן דרשו "ואתה מחיה את כולם" (נחמיה ט, ו) — מחיה לכלם, ועליו נאמר "ומתוק האור" (קהלת יא, ז), שישיגו בו באור טוב טעם. והמן הוא **מתולדות האור העליון, שנתגשם ברצון בוראו יתּ'** ונמצא שאנשי המן ומלאכי השרת ניזונין מדבר אחד, ור' ישמעאל תפשו (=הקשה עליו), מפני שקיומם אינו בדבר המתגשם מתולדת האור, שהרי קיומם באור העליון עצמו. ומפני זה היו מוצאים טעם המן מכל מה שרצו, כי הנפש במחשבתה תדבק בעליונים ותמצא מנוח חיים, ותפק רצון מלפניו. ואמרו במכילתא (שמות טו, כה), היום אין אתם מוצאים אותו, אבל אתם מוצאים אותו לעוה"ב.

לדברי הרמב"ן חלקו ר' עקיבא ור' ישמעאל, אם מלאכי השרת ניזונים מהתלבשות של המן בדבר גשמי, או שמלאכי השרת היו ניזונים מהאור העליון עצמו, ומ"מ לדברי שניהם המן שאכלו ישראל במדבר היה הלבוש של הדיבור האלקי, והיא דוגמא חיה **למוצא פי ה'** שבלחם. וע"כ הלחם הזה היה נבלע באברים, שלא היה בו פסולת, וכיוון שלא הצד הגשמי הוא המחיה, אין רבוי האכילה גורמת לשובע, וע"כ אחד המרבה ואחד הממעיט, ניזונו כולם במידה שווה. "וימודו בעומר ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר, איש לפי אכלו לקטו" (שמות טז, יח).

מובן מעתה מה שאמר להם ירמיהו, כאשר התלוננו על הצורך בעבודה לצורך פרנסתם ושע"כ אינם יכולים לעסוק בתורה. הוציא להם צנצנת המן ואמר להם, "הדור אתם **ראו את דבר ה'**", שבראיית המן ובהתבוננות בענייני, רואים את דבר ה', את **מוצא פי ה'** שבלחם, ומבינים "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם".

וכך נאמר בשמות טז, ו-ז: "ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים"- ע"י השלו. "ובקר **וראיתם** את כבוד ה' ", שע"י המן **תראו** את כבודו.

ג. חטא אדם הראשון

חטאו של אדם הראשון — מן הנושאים המופלאים שבמקרא. מה היה המניע, מה היה החטא, ומה היה העונש, כל אלו מן הנסתרות לה' אלקינו, ואין לנו אלא להזדקק לדברי רבותינו הראשונים שהסבירו הדברים גם על דרך הפשט. רבנו נסים, הר"ן, ייחד לענין זה מקום נרחב במאמר הראשון בדרשותיו:

> וביום הששי נבראו כל אותם הבעלי חיים שהם שלמי היצירה כנפש החיה והאדם, ולא נתיחד יום אחד לאדם מפני שכל אותן שנתייחדו בהן הימים הוא למעלה נמצאת בהם אי אפשר שתפרד, אבל האדם מפני היותו אפשר, נמשל לבהמות או גרוע מהם כפי מריו, לא נתייחד אליו יום אבל היה המורכב האחרון כדי שיתרחק יותר מהגשמים החסרים ויתקרב אל השלמים שהם הגרמים השמימיים, כדי שיהיה ראוי יותר לקיום ושיהיו החיים דבקים בו. ולזה גם כן הושם בגן עדן אשר הוא מבחר המקומות באויר ומזג נאות אל המין האנושי, יותר מכל מה שאפשר שימצא, מצורף אל זה גם כן שמפני שכוון באדם שלא יתעסק כי אם במושכלות, מפני היות המפורסמות סיבת מותו, הניחו במקום יקח ממנו מזונו בלי עמל ויגיעה, וכל זה לא היה מספיק לו לתת לו חיים נצחיים מפני מזגו והרכבתו, כי מפניהם ראוי שיפסד, אבל מצד תגבורת הנפש וכוחה יותן לגוף קיום והעמדה, כאשר נתקיימו משה ואליהו בלא אכילה ושתיה ארבעים יום.
>
> וזהו אצלי פירוש כי ביום אכלך ממנו מות תמות, כי זה המאמר איננו עונש על המרי, כי לא היה כן איננו ראוי שיקולל בחטאו עוד, אבל יענש בעונש הנגזר עליו אם יעבור על המצווה, והוא שיהיה בן מות לא דבר אחר, ומדוע יקלל עוד מעשה ידיו ושתהיה האדמה ארורה בעבורו. אבל סדר העניין כמו שפירשנו כי כל שלימות מזגו והיותו שוכן במבחר המקומות לא יספיק כל זה להיותו חי לעד לעולם אם לא מצד תגבורת הנפש וכוחה. וידוע שהנפש תגבר כפי מה שירבה האדם להשתמש במושכלותיו וימעט מהביט במפורסמות. וידוע שזה העץ איזה שיהיה היה מטבעו להעיר באדם תאוה ולהמשיכו אל המפורסמות, כמו שאמרו רז"ל: חטה היתה שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא

> עד שטועם טעם דגן, ומפני זה אמר לו ה' יתברך ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי הנני מודיעך כי ביום אכלך ממנו תהיה בן מות, כי יתחזקו כוחות הגוף ותחלש נפשך ואתה מצד גופך אינך ראוי לחיים. הנה אם כן בזה הפסוק באה אליו האזהרה וטעמה, לא ענשה כלל. והאשה לא ירדה לסוד הענין וטעמו ואפשר שהאדם גם כן לא הבינו, ומפני זה לקחה הדברים כפשטן שיהיה טבע העץ ההוא משחית הגוף בטבעו. וזהו אומרו ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וגו', האריך הכתוב בזה להודיענו טעות האשה מה היה, כי לפי מחשבתה בדברי השם יתברך שטבע העץ להשחית הגוף מצד מזג הגוף, ראתה שזה אי אפשר, כי כבר כתבו החכמים כלם שהוא מן הנמנע שהסמים הממיתים יהיה ריחם וטעמם וקורבתם נאות לגוף, וכל מה שימצא שיהיה ערב בטעמו נאות בריחו אי אפשר שיהיה מכלל סמי המות, ומפני זה בראות האשה הפרי ההוא בתכונותיו וריחו ותוארו שהוא מתייחס אל הגוף ואל המזג האנושי, שפטה בסברתה שאי אפשר שיהיה זה ממית ולא מקצר החיים.

לדעת הר"ן, כשהקב"ה אמר להם לא לאכול מפרי העץ, רמז להם שעיקר קיומו של האדם אינו בהשענות על הצד החמרי, אלא דווקא בהתבססות על הרוח, ואילו חוה היתה סבורה שיש בעץ דבר מזיק, ומשום כך נאסר עליהם העץ באכילה, וכשראתה שהעץ טוב למאכל, נחמד למראה ותאוה לעינים, הבינה שהעץ דווקא מסוגל לחזק כוחותיו הגופניים של האדם, שכן הדברים המזיקים בטבעם, אין מראיהם וטעמם נאותים. ובזה נתנה ערך עליון לצד החמרי שבמאכל, היפך מה שאמר הכתוב, שלא על הלחם לבדו יחיה האדם, אלא על מוצא פי ה' שבו, בסגולתו הרוחנית. וע"כ נאמר להם "ביום אכלך ממנו מות תמות", ואין הכוונה שזה יהיה עונשם, שהעונש נאמר אח"כ "בזעת אפיך תאכל לחם", "וקוץ ודרדר תצמיח לך" וכו'. אלא שהמיתה היא תוצאה ישירה של המעשה, שכאשר הענין הרוחני מחיה את האדם, הוא אינו כפוף למגבלות הזמן, ויכול לחיות חיי נצח, אך כאשר הענין החמרי הוא הדומיננטי בחיי האדם, הרי החומר הוא מוגבל, וממילא חיי האדם אף הם מוגבלים, וע"כ "ביום אכלך ממנו מות תמות".

מאז שנתנו אדם וחוה ערך עליון ליסוד החמרי, התחזק החלק הגופני שבהם, התערב עם הנשמה, ושוב אין האדם נוטה באופן טבעי לצד הטוב, כפי שהיה לפני החטא.

על חזון ימות המשיח נאמר בתורה "ומל ה' אלקיך את לבבך" (דברים ל, ו), וכתב על כך הרמב"ן:

> אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה הלב למה שאינו ראוי ולא יחמוד ולא יתאווה, וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדה"ר, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה ברצונו דבר והפכו, כמו שפירשתי בסדר בראשית (ב, ט). וזהו שאמר הכתוב בירמיהו (לא, ל): "הנה ימים באים נאום ה', וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה, ולא כברית אשר כרתי את אבותם וגו', כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם. נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה", וזהו ביטול יצה"ר ועשיית הלב בטבעו מעשה הראוי וכו'.

ובבראשית ב, ט כתב הרמב"ן:

> והיפה בעיני כי האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדה, כאשר יעשו השמים והארץ וכל צבאם, פועלי אמת שפעולתם אמת, ולא ישנו את תפקידם, ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה, ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו, לטוב או לרע, ולכן נקרא עץ הדעת טוב ורע, כי הדעת יאמר בלשוננו על הרצון.

וכבר הקשו רבים על דברי הרמב"ן כמו למשל הרב יצחק עראמה בעקידת יצחק שער ז, איך יעלה על הדעת שאדם היה עושה רצון ה' בטבע, שהרי כל שלמות האדם היא ביכולת הבחירה החופשית שיש לו. ועוד, הרי סוף סוף חטא האדם בבחירתו.

הרב חיים מוולוז'ין, בספר נפש החיים שער א, פרק ו כתב:

> והענין, כי קודם החטא, אם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור, להטות עצמו לכל אשר יחפץ, להיטיב או להיפך ח"ו, כי זה תכלית כלל הבריאה. וגם כי הרי אח"כ חטא, אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכוחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה ישר לגמרי, כלול רק מסדרי כוחות הקדושה לבד, וכל ענייניו היו כולם ישרים וקדושים ומזוככים, טוב גמור, בלי שום עירוב ונטיה לצד ההיפך כלל, וכוחות הרע היו עומדים לצד וענין בפני עצמם, חוץ ממנו, והיה בעל בחירה להכנס אל כוחות הרע ח"ו, כמו שאדם בעל בחירה להכנס אל תוך האש. לכן כשרצה הס"א להחטיא, הוצרך הנחש לבוא מבחוץ לפתות, לא כמו שהוא עתה, שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה לאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העוון, לא שאחר חוץ ממנו מפתהו.

הרב אליהו דסלר, מכתב מאליהו חלק ב עמ' 138 ביאר את דבריו. כיום לאחר החטא, נשמעים לנו דברי היצה"ר בגוף ראשון, "**אני** רוצה", "**אני** מתאוה", והיצר הטוב תובע מאתנו בלשון נוכח, "**אתה** מחויב", "אסור **לך**". האדם מזדהה היום עם תאות יצרו, לעומת האדם שלפני החטא. "אשר עשה אלוקים את האדם ישר" (קהלת ז, כט). וע"כ היה עושה את הטוב בטבעו, והחטא בא כתוצאה מפתוי חצוני, וע"כ בא הנחש מבחוץ ופתה אותם. אין זה אומר שלא היתה לו בחירה חופשית, אלא שבחירתו היתה לפעול נגד האמת שהיתה ידועה לו. כשם שהיום אדם הוא בעל בחירה להכניס ידו לאש, אם ירצה, אלא שבדרך כלל הוא מנוע מלעשות זאת, משום שתוצאות המעשה כ"כ ברורות לו, שכאילו אין באפשרותו להכניס ידו לאש. ומאז, כותב הנפש החיים, נתערבו כוחות הרע בתוכו ממש, וכן בהעולמות, וזהו עץ הדעת טוב ורע, שנתערבו בתוכו ובהעולמות הטוב והרע ביחד, זה בתוך זה ממש, כי דעת פי' התחברות כידוע.

זהו שכתב רש"י בבראשית ב, כה: "לא ניתן בו יצה"ר עד אוכלו מן העץ ונכנס בו יצה"ר". וכן כתב רש"י בישעיהו ה, ב: "ויסקלהו — מיצה"ר, עד שאכל מן העץ ונכנס בו יצה"ר".

מעתה ניתן להבין ביתר עומק דברי חז"ל שאמרו שהנחש בא על חוה והטיל בה זוהמא (שבת קמו ע"א), שמכאן ואילך הזוהמא היא חלק מן האדם.

למעשה זה היתה השפעה מכרעת בתולדות האנושות, "כי משרש נחש יצא צפע" (ישעיהו יד, כט), ובשם האר"י אומרים כי עמלק בגימטריה הוא צפע, והיינו, שמשרש חטא הנחש יצא עמלק. וכן נאמר על עשו: "ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה" (בראשית כה, כז), ותרגומו שם "נחשירכן". ופי' בעל התוס' שם, שהיה נחש חקוק על ירכו של עשו, והיינו שעשו מזדהה עם דמות הנחש וע"כ חקקו על ירכו, וממנו יצא זרע עמלק.

המציאות של ההויה כולה, קשורה היא לתוכנו הפנימי של האדם. כשהתערב הרע באדם, התחולל השנוי גם בהויה כולה. אילמלא שחטא אדם, היה ממשיך להיות ניזון מפרי העץ, ולא כפי שניזון כיום מתבואת השדה. החילוק בין פרי העץ לירק השדה הוא בזה, שהפרי מוכן לאכילה, ואין צורך לטרוח רבות בהכנתו, כפי שיש צורך בירק השדה, שהרי מנו חז"ל י"א מלאכות שזקוק אדם להתייגע בפת עד שהוא ראוי לאכילת אדם. אך פרי העץ מוכן לאכילה לאחר הנטיעה. והקב"ה עשה את האדם ישר, באופן שלא יצטרך לעמול בענייני האכילה, וכך נאמר: "הנה נתתי **לכם** את כל עשב זורע זרע וכו' ואת כל העץ אשר בו **פרי עץ** זורע זרע, לכם יהיה לאכלה (פרי העץ) ולכל **חית הארץ** וכו' את כל **ירק עשב** לאכלה" (בראשית א, כט). "אין הכוונה הכל

לכולם, אלא פרי העץ לאדם ועשב השדה לבע"ח",[1] אך לאחר שחטא נאמר לו "בזיעת אפך תאכל לחם", "וקוץ ודרדר תצמיח לך". הזיעה היא הפסולת היוצאת מן האדם, והיא מעורבת בלחמו, כשם שמעורב בו הטוב והרע. וכך מעורבת האדמה בטוב ורע והיא מצמיחה קוץ ודרדר יחד עם התבואה. וכך ירדה החטה ממדרגתה שבג"ע, וכששמע זאת אדם זלגו עיניו דמעות, ואמר "אני וחמורי נאכל באבוס אחד"?! (פסחים קיח ע"א).

לעתיד לבא יתוקן הדבר, ואמרו חז"ל "עתידה חטה שתתמר כדקל" (כתובות קיא ע"ב), "עתידים חיטים להיות גלוסקאות על האילן" (שבת ל ע"ב). אין הכוונה רק שהחיטים יהיו גדולים בנפחם, אלא שכיום הפסולת מעורבת במאכל וצריך טרחה מרובה כדי להכשירו למאכל אדם. לעתיד לבא יתוקן המאכל, ושוב לא יהיה בו פסולת, ויהיה ראוי לאכילה בלא כל אותה יגיעה. אז תחזור החטה להיות פרי האילן, ושוב ידע האדם, כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, אלא על מוצא פי ה' שבלחם, ואז לא יזדקק גם לאכילה מרובה, שהרי דבר ה' מחייהו ולא הכמות החמרית.

מעמד הר סיני, מעבר להיותו מעמד נשגב שבו ניתנה תורה לישראל, יש בו ענין נוסף, שהרי אנו אומרים בהגדה של פסח "אילו העמידנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה, דיינו". והתמיהה מזדקרת, מה ענין לעמידה על הר סיני בלא קבלת תורה. אלא שמדברי חז"ל נראה שיש לעמידה זו תוכן מיוחד, שהרי אמרו "ישראל שעמדו רגליהם על הר סיני פסקה זוהמתן" (שבת קמו ע"א). והיינו, אותה זוהמא שהטיל בהם הנחש בשעת החטא. במעמד הר סיני פסקה זוהמא זו ותוקן החטא, ושוב היה הרע מחוץ לאדם, וע"ז דרשו חז"ל "חרות על הלוחות" (שמות לב, טז) — על תקרי חרות אלא חירות" (משנה אבות ו, ב). ואמרו על כך: "חירות ממלאך המות ומן הגלויות" (שמו"ר פרשה מא), ואמרו חז"ל: "הוא היצה"ר, הוא השטן הוא מלאך המוות" (בבא בתרא טז ע"א). וכיוון שחטא האדם הביא את המיתה והכניס בו את יצה"ר, ואף שעבוד גלויות נמשך מחטא זה, כאמור "משרש נחש יצא צפע", זהו עמלק. הרי שבמעמד הר סיני פסקה הזוהמא, ושוב אין יצה"ר בתוך האדם ובטלה המיתה, ונעשינו בני חורין משעבוד מלכויות שראשם עמלק.

וכך הוכנה הדרך למתן תורה, שהרי המלאכים התנגדו למתן תורה בארץ, ואמרו "מה אנוש כי תזכרנו וכו' תנה הודך על השמים" (תהילים ח, ה). והיינו, שיצור אנושי חמרי אינו יכול לקבל תורה רוחנית, והם טעו בדבר זה. ישראל אמנם בגופם מצויים בעולם התחתון, הגשמי, אבל באמת הם "מלאכים

1. הובא בר' צדוק, פרי צדיק, שמות ט"ו בשבט א.

גופניים", כהגדרתו של רבינו בחיי (שמות טז, לו), והמן בא להורות ענין זה, שישראל ניזונים מאותו מאכל שמלאכי השרת נזונים בו, והם בהחלט שייכים למתן תורה "ולא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן" (ילק"ש בשלח רמז רנח).

ועל כן, קדמה פרשת המן למעמד הר סיני, ששם פסקה זוהמתן וחזרו למדרגת אדה"ר לפני החטא, כשינק את החיוניות שלו ממוצא פי ה' ולא מהאכילה הגשמית.

כשחטא ישראל בעגל, חזרו שוב על חטאו של אדה"ר, ולאחר שפסקה זוהמתן, שוב חזרה אליהם, "עלובה כלה שמזנה תחת החופה" (שבת פח ע"א). ועל זה נאמר הקרא "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם" (תהילים פב, ו) — כך סברתי לאחר מעמד הר סיני, אך לאחר החטא "אכן כאדם תמותון", שוב חזרה המיתה לעולם, כפי שנגזרה בזמנו על אדם.

עצרת, יום מתן תורה, יום בו נעשו בני חורין ממלאך המות ומן היצה"ר, הוא היום שהחזיר את ההויה למדרגתה הראשונה שלפני החטא, אלא שחטא העגל שוב דרדר אותנו למציאות הנפולה שלאחר החטא, וכיוון שהחטה היתה הגורם לכל הנפילה, נצטוינו לקחת אותה ולהקריבה ביום הזה, ותחת אשר אותה החטה היוותה את השאור שבעיסה, היצה"ר המתסיס, הרי ביום זה היא מהוה גורם לברכה, ועל ידי קרבן זה של שתי הלחם מחטה, יתברכו שוב כל פירות האילן, תסולק הזוהמא ושוב יחזור האדם להיות ניזון מפירות האילן, ולא מירק השדה.

"הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן" (ראש השנה טז ע"א).

"עץ הדעת חטה היה" (סנהדרין ע ע"ב).

ד. שבט, אדר, ניסן

חדש שבט הוא כנראה החדש שיש בו הסגולה המיוחדת לתיקון האכילה.

בספר יצירה מצוינת אות אחת מאותיות הא"ב לכל חדש מחדשי שנה, וכך נאמר שם על חדש שבט, "המליך צדי"ק בלעיטה ושבט בשנה"[2]. לעיטה הוא מושג שלילי בסדר האכילה, "הלעיטני נא מן האדום האדום הזה" (בראשית כה, ל).

2. הובא בר' צדוק, פרי צדיק, שמות ט"ו בשבט.

אמר עשו ליעקב. זוהי אכילה של תאוה, שאיננה ראויה, אדם זקוק לאכילה לקיומו ולהמשך תפקודו, אך אל לו להפוך את האכילה למטרה עצמית של נהנתנות גסה.

האריך בדבר המהר"ל בדרשתו לשבת שובה, כשהוא מפרש באריכות את דברי הגמ', בדבר התינוק המונח במעי אמו כשפיו סתום וטבורו פתוח וכו', ומלמדים אותו כל התורה (נדה ל ע"ב). וביאור שם המהר"ל לשיטתו, שתינוק זה הוא הסמל לדמות האדם האידיאלי. ובענין זה שפיו סתום וטבורו פתוח כתב:

> שזה מורה שלא ירדוף אחר התאוה, רק יהיה אכילתו כדי לקיים הגוף בלבד, לא דבר שנהנה בו חכו, כי זה רדיפה אחר התאוה המוציאה את האדם מן העולם. ומאחר שפיו סתום אין לו תאות אכילה, כי חיך אוכל יטעם, ואין אכילה הנכנסת דרך הטבור שלו, רק לקיום שלו, ולא תאוה.

וכ"כ הרמב"ם בשמונה פרקים פרק ה, שהואיל ואינו שם לב לטיבו של המאכל, ונגרר אחר תאותו לאכול דברים המהנים אך אינם מועילים, ופעמים אף מזיקים לבריאותו, "זה והבהמה אצלי שווים".

ובזה הסביר ר' צדוק הכהן מלובלין פרי צדיק, שמות ט"ו בשבט, דברי ספר יצירה "המליך צדי"ק בלעיטה ושבט בשנה".

> כידוע שתחילת הסתת הנחש היה באכילה, ואח"כ הטיל בה זוהמא, ואיתא בספרי (פ' עקב עה"פ ואכלת ושבעת), שאין אדם מורד בקב"ה אלא מתוך שביעה, וכמש"נ ואכלת ושבעת השמרו לכם פן וגו', פן תאכל ושבעת וגו', ורך לבבך ושכחת וגו'.
>
> והמכות שהיו נגוף למצרים ורפוא לישראל (כמש"נ כ"פ) וסדר המכות מתתא לעילא, והיה מכת ארבה כנגד בינא ליבא, וכתיב במכת ארבה "למען תספר באזני בנך וגו'" (שמות י, ב), וכתיב ביואל ג"כ "לבניכם ספרו" וגו' (יואל א, ג), מרמז שנתקנו ישראל בפנימיות הלב לדורות. וכך נאמר ביואל "ואת הצפוני ארחיק מעליכם" (יואל ב, כ), דקאי לפשוטו על הארבה. ובגמ' (סוכה נב ע"א) צפוני זה יצה"ר, שצפון בלבו של אדם, ולזה היה מכת הארבה בחדש שבט, שיתוקן פנימיות הלב מתאות גשמיות, וזה מרמז המליך אות צ' בלעיטה, שהצדיק מתקן בראשית עבודתו תאות האכילה, כמ"ש "צדיק אוכל לשובע נפשו" (משלי יג, כה), רק להחיות נפשו בלא שום תאוה, וחדש שבט הוא זמן תיקון האכילה מתאוה.

שנינו בגמ' בברכות יז ע"א: "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות".

כנס"י נתונה במאבק כפול. האחד הוא עם השאור שבעיסה, היצר הרע הפנימי, ועיקר עניינו הוא תאות האכילה, והשני הוא היצה"ר החיצוני, שעבוד מלכויות, שראשיתו בעמלק, שאף הוא מקורו בחטא הנחש, כאמור "משרש נחש יצא צפע", הוא עמלק, הוא עשו, שהיה נחש חקוק על ירכו. ושני היצרים קשורים למתן תורה, שהרי אמרו חז"ל: "בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין" (ילק"ש עקב רמז תתע).

וע"כ אמרו חז"ל "חרות על הלוחות — אל תקרי חרות אל חירות" (עירובין נד ע"א), חירות ממלאך המות וחירות משעבוד מלכויות, וע"כ קדמה פרשת המן — היא תיקון ענין האכילה, ופ' עמלק — שעבוד מלכויות, שבפרשת בשלח, לפ' יתרו שהוא מתן תורה.

וכך קדמו החדשים שבט ואדר לניסן, תיקון השאור הפנימי, הוא ענין תאות האכילה מתוקן בחדש שבט, כאמור, ואילו מחיית עמלק נעשה בחדש אדר. ושניהם מפנים הדרך לגאולת ניסן, המגיעה לשיאה בחדש סיון, מעמד הר סיני. וכך המשיך לבאר ר' צדוק שם:

> וחדש שבט תיקון האכילה מתאוה (ובו היתה מכת הארבה שענינו אכילה) ואח"כ בחדש אדר מכת חשך כנגד חכמה מוחא, ואז הוא מחיית עמלק ומרמז כנגד בן יוסף, שאין עמלק נופל אלא ביד בניה של רחל. ושבט הוא ההכנה למחיית עמלק, ואמרנו שלכך המצווה בפורים לעשות סעודה ולשתות, כי כבר נתקן ענין האכילה, ונמחה זכר עמלק ע"י צדיק האוכל לשובע נפשו, ומסמך גאולה לגאולה, היינו, גאולת מחיית עמלק לפסח, וחדש ניסן שמרמז על משיח בן דוד, כתר עליון איהו כתר מלכות, ובמדת כתר עליון נגאלו ישראל ממצרים בניסן, ובו עתידין ליגאל, ובעצרת זמן מתן תורה, שנתקן קלקול אדם הראשון, שהיה חירות מיצה"ר, מקריבין שתי הלחם שיתברכו פירות האילן, דחיטים ג"כ מין אילן, כמאן דאמר עץ הדעת חטה היה, ומרמז שע"י התורה נתקן ונחשב לאילן כמו קודם הקלקול.

וכשם שחדש סיון הוא חדש קבלת התורה שבכתב, כך חדש שבט הוא חדש קבלת תורה שבע"פ. שהרי כך נאמר בתחילת ספר דברים "ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש, דבר משה אל בני ישראל וגו' הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר" (דברים א, ג). וכ' הרמב"ן שם: "וזה רמז במצוות שנאמרו כבר, שיחזור אותם לבאר אותם ולחדש בהם דברים, וטעם "הואיל משה", שרצה לבאר להם התורה".

וביאור זה הוא כל תורה שבע"פ, אך לפני העסק בתורה שבע"פ יש צורך לתקן ענייני האכילה, שהרי אמרו חז"ל, "עד שאדם מתפלל על דברי תורה שיכנסו לתוך מעיו, יתפלל על אכילה ושתיה שלא יכנסו לתוך מעיו" (ילק"ש דברים רמז תתל). וע"כ קשורה תורה שבע"פ שבחדש שבט לענייני אכילה שבחודש זה, "והיינו דעסק חדש זה לתקן מדת צדיק, להיות גבור הכובש את יצרו, ואיתא בזהר הקדוש (ח"א רבא), דלית מלה לתברא יצה"ר אלא אורייתא, והיינו תורה שבע"פ, דכתיב "אור זרוע לצדיק" (תהילים צז, יא), דצדיק שיש לו מלחמת היצה"ר זוכה לאור כי טוב, ועי"ז כובש את יצרו", וכך משולבים בחדש זה ענייני אכילה וענייני תורה שבע"פ.

ה. פירות ארץ ישראל

"וישבת המן ממחרת באכלם מעבור הארץ ולא ירד עוד לבני ישראל מן, ויאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה ההיא" (יהושע ה, יב), גם צנצנת המן נגנזה ע"י המלך יאשיהו. אך שארית פליטה נשארה לכנס"י מן הסגולה המיוחדת שהיתה במן שבמדבר, ואלו פירות ארץ ישראל. אותו מוצא פי ה' שבלחם, שהיה ניכר כ"כ במן, מתגלה בקדושת הפירות שבארץ ישראל. כתב השפת אמת, דברים (שנת תרמ"ח):

> וחז"ל אמרו (ברכות מח ע"ב) משה רבנו ע"ה תיקן ברכת הזן ויהושע תיקן על הארץ וכו', פי' כי המן היה מאכל מן השמים ממש, והוא השפע בשרשו, וארץ ישראל היה דביקות שפע שלמטה. דביקות לחם מן הארץ בלחם מן השמים, והיא מדרגה שלמטה מן המן.

ובמקום אחר כתב השפת אמת, דברים (שנת תרנ"ח):

> והענין מה שעיקר ברכת המזון תלויה בארץ, דכתוב "ארורה האדמה", ולכן אין ארור מדבק בברוך, ואי אפשר לברך עד שיצא המזון מכלל ארור לברוך, ובכניסת בני ישראל לארץ ישראל הוציא הארץ מכלל ארור, ולכן כתיב "מביאך אל ארץ טובה וכו' אשר לא במסכנות תאכל בה לחם" (דברים ח, ט), שעד עתה היה הארץ במוסכניתא, עד שביררו בני ישראל טוב מרע, היפך ממה שכתוב "בעצבון תאכלנה" (בראשית ג, יז), ומקודם היה ארץ תחת כנעני הארור, וכשנעשית נחלה לבני ישראל נתבררה, ואז יכול לחול ברכת ה'. ולכן מקודם לא היה מצות ברכת המזון רק על המן, שהוא לחם מן השמים, ואח"כ נתקן ונברר גם לחם מן הארץ.

ובענין ברכה מעין שלש, כתב הטור או"ח סימן רח:

> וי"א ונאכל מפריה ונשבע מטובה", ואין לאמרו, שאין לחמוד הארץ בשביל פריה וטובה, אלא לקיים מצוות התלויות בה, ע"כ. ובהלכות גדולות ישנו, ואדוני אבי הראש ז"ל לא היה אומרו.

וכ' ע"ז הבית חדש:

> תימה, הלא קדושת הארץ הנשפעת בה, מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ, כי על כן הזהיר ואמר בסוף פרשת מסעי "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה, כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל" (במדבר לה, לד). ואמר אם תטמא אל הארץ נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה וכבר נסתלקה השכינה מקרב הארץ אשר אני שוכן בתוכה ממש בגוף הארץ נסתלקה מפני הטומאה שטימאתם אותה ונמשך מזה כי גם אנכי מסלק שכינתי מתוך בני ישראל כי עד עתה היכל ה' היכל ה' המה היו בני ישראל לפי שהשכינה היתה שורה בקרבם ממש ועתה באכלם מפירות היונקים מטומאת הארץ נסתלקה השכינה כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת הפירות בתוך בני ישראל יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל, וע"כ ניחא שאנו מכניסין בברכה זו, ונאכל מפריה ונשבע מטובה, כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה.

ואף שיהודים רבים נמצאים בגלות, ואף שם נוהגים לאכול מפירות האילן בשבט, מ"מ אין זה אלא מהמשך קדושת של ארץ ישראל, וכמ"ש בזוה"ק (ח"ב צב, א) "ולעתיד יוקדש ארץ ישראל בקדושת ירושלים, וקדושת ארץ ישראל תתפשט בכל העולם, כמ"ש עתידה ירושלים להיות בארץ ישראל, וארץ ישראל ככל העולם כולו" (ריש פסיקתא רבתי). ר' צדוק, פרי צדיק שמות לט"ו בשבט דימה זאת:

> כמו תחילת הבריאה שנברא להיות עיקר שכינה בתחתונים, והיינו להיות כל העולם ארץ ישראל ומשכן לשכינה, רק לאחר הקלקול שיש פסולת מאדם הראשון וכו' כשיתוקן הפגם יהיה כל העולם בארץ ישראל וכו'. ואז זמן (חדש שבט) לזכות לקדושת הארץ, שיהיה האכילה מתמצית קדושת ארץ ישראל, וכמו לעתיד שתתפשט קדושת ארץ ישראל בכל העולם וכו', וע"כ נוהגין לאכול מפירות האילן בט"ו בשבט.

כך הסביר גם הראי"ה קוק, אורות הקדש, חלק ג עמ' רצה:

> המאכל של ארץ ישראל מקדש בפנימיותו, ואינו מגשם אלא בחיצוניותו, אבל ממאכלי חו"ל צריכים להזהר, ולפי רוב הצפיה לארץ ישראל מתעלה המאכל שבחוץ לארץ גם כן. וזה סוד הזכרת ירושלים בעל נהרות בבל, או בשיר המעלות שובה בכל סעודה. צפית ארץ ישראל הבאה תכף למזון, מעדנת את המאכל שבחוץ לארץ, ועושה אותו קרוב לעילוי של ארץ ישראל.

הרב דב כהן

תפילה על אתרוג ואכילתו בט"ו בשבט

ראשי פרקים
א. אתרוג ישראלי — העם והארץ
ב. ט"ו בשבט — יום ארץ ישראלי
ג. תפילה על אתרוג
ד. אכילת אתרוג בט"ו בשבט

קיים קשר מיוחד בין יום ט"ו בשבט לבין האתרוג, הבא לידי ביטוי בשני מנהגים. אכילת מרקחת אתרוג, ותפילה לזכות באתרוג נאה:

> "המנהג שהאתרוג שיצאנו בו ידי מצווה מטגנים אותו אחר סוכות ואוכלים אותו בט"ו בשבט"[1]. מנהג זה קיים הן אצל החסידים והן אצל הספרדים[2].
>
> "קיבלנו מרבותינו להתפלל בט"ו בשבט על אתרוג כשר יפה ומהודר שיזמין השי"ת בעת המצטרך למצווה..."[3].

מה עניינו המיוחד של אתרוג דווקא בט"ו בשבט?

א. אתרוג ישראלי — העם והארץ

על האתרוג נאמר במשנה ביכורים ב, ו:

* עוד משחר ילדותי ראיתי את אמי שתחי', מכינה מרקחת אתרוגים ומחלקת לכל המשפחה לרגל ט"ו בשבט כמנהג המובא לקמן. זה היה הניצוץ הראשון שהביאני לדיון בנושא. בעקבות זאת נכתב מאמר זה, והוא פורסם בעבר: "אתרוגי ט"ו בשבט", עלון שבות, 117 (ניסן תשמ"ז) עמ' 64-80. בספר זה, הורחב המאמר. יהיו דברי כאן לעילוי נשמת אחותי חנה (גידלי) ז"ל בת האמו"ר חיים צבי הכהן יבל"א, מחנכת רבת פעלים, אשר סייעה לאמי תבל"א במנהג חביב זה באיסוף האתרוגים ממכרים רבים ובחלוקת המרקחה המוכנה. נלב"ע ג' מנחם אב תשס"ג. תנצב"ה.

1. ליקוטי מהרי"ח-סיגט מרמרוש חלק ג, עמ' קטו; הרב שלום מקאידינאו, משמרת שלום, חלק ב סימן מד אות ב.
2. הרב יצחק פלאג'י, רפואה וחיים פי"ב אות רמג: "האתרוג מרככין אותו בדבש וסוקאר ומברכים עליו בליל ט"ו בשבט".
3. בני ישששכר לחדש שבט מאמר ב, אות ב.

> אתרוג שווה... ולירק בדרך אחד, שבשעת לקיטתו עישורו דברי רבן גמליאל.

הטעם לכך בגמ' בקידושין ג ע"א:

> מה ירק דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו, אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו.

אתרוג גדל על כל מים כירק, בניגוד לגורן ויקב הגדלים על רוב מים (ראש השנה יד ע"א). כך מפרש רש"י (ראש השנה שם):

> רוב מים — הם מי גשמים שרוב זרעים גדלים על ידם. על כל מים — אף על השאובין שדולין ומשקין אותם תמיד כעניין שנאמר: (דברים יא, י) 'והשקית ברגלך כגן הירק', סתם גן ירק דרכו בהשקאה.

הפסוק, המופיע ברש"י שם, מוסבר בפירושו לדברים יא, י-יב כחלק מפרשה המדברת בשבח ארץ ישראל. שיבחה על הארץ הוא, שאין צורך בעמל האדם להשקאת שדותיו, אלא, הוא ישן על מיטתו, והקב"ה משקה את אדמתו. לעומתו הרמב"ן (שם) רואה באותה פרשה אזהרה, אם בני ישראל יחטאו ימנע מהם הגשם, שהרי ארץ ישראל תלויה תמיד בדרישת ה'.

אולם, ניתן להסביר את הפסוק על פי שניהם: זכו — הבטחה כרש"י, לא זכו, והתנהגו שלא כהלכה, אזהרה, כרמב"ן. אכן, כך נראית דעת הרשב"ם שם:

> כי הארץ הזאת טובה מכל הארצות לשומרי מצוותיו ורעה מכל הארצות ללא שומרם, כי הארץ אשר אתה בא שמה איננה כארץ מצרים שאין צריכים למטר ובין טובים ובין חטאים, בטורח השקאת שדותיהם יש להם לחם. אבל ארץ ישראל, אם אתם שומרים המצוות עיני ה' אלוקיך בה מראשית השנה ועד אחריתה.

נראה, שאף להסבר הרמב"ן קיימת בפרשה זו נקודת שבח. הצורך התמידי בבקשת מים גורם לצורך תמידי בתפילה, וממילא קשר קבוע עם הקב"ה. כך מבואר בספרי חסידות בהסבר עונשו של הנחש, 'ועפר תאכל כל ימי חייך' (בראשית ג, יד). פרנסתו של הנחש תהיה מצוייה בכל מקום, ומתוך כך לא יצטרך לבקש מזונותיו מהקב"ה, ויהיה מנותק ממנו.

אתרוג זקוק ל'כל מים' — להשקאה מלאכותית, וממילא מצבו גרוע מאילנות אחרים. אין בו את זכות ההבטחה המיוחדת של גידול ללא עמל הקיימת לפי רש"י בשאר גידולי ארץ ישראל, ומאידך יש לו את הגריעותא הקיימת לרמב"ן, שהרי עדיין זקוק הוא לגשמים. אך זהו גופא מעלתו. אתרוג צריך תפילה מיוחדת על המים, וכתוצאה מכך נוצר גם קשר מיוחד עם הקב"ה.

בעקבות דברי רבי אליעזר: "הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא מים" (תענית ב ע"ב), מדגיש הרב יצחק אבוהב, מנורת המאור, פרק שלישי אות קמח, את נטילת ארבעת המינים כהלל ושבח לד' שגידלם, וכבקשה לגשמי ברכה לצמיחה וגידול של כל הצריך לקיום העולם. ובהמשך (אות קמט) כותב מנורת המאור:

> וגם כן רמזה תורה בשמות שקראה לאלו הארבעה מינין, להודיענו, כי לא צוה לקחתם לשמחת קלות ראש, אלא להודות בהם להקדוש ברוך הוא המצמיחם ומגדלם ולהורות לנו, שכל הנברא בעולם הכל מאתו ואל יבטח אדם בעשרו ובגבורתו ורב טובו, אבל ידע שכל הנבראים שבעולם אין גדולם וקיומם אלא בחסד הקדוש ברוך הוא ובמאמרו. ולזה רמזו, באמרם במדרש הנזכר: 'פרי עץ הדר', זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב ביה: 'הוד והדר לבשת' (תהלים קד, א); 'וכפת תמרים', זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב ביה: 'צדיק כתמר יפרח' (שם צב, יג); 'וענף עץ עבות', זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב ביה: 'והוא עמד בין ההדסים' (זכריה א, ח); 'וערבי נחל', זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב ביה: 'סלו לרכב בערבות' (תהלים סח, ה). וכן איתא בפסיקתא (כח): ולכונה זאת רמזו, באמרם בפרק לולב הגזול (סוכה לז ע"ב): אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא למי שארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו. רוצה לומר, להודות לבוראו שברא כל זה לשמשו. ואמרינן נמי עלה: מוליך ומביא לעצר רוחות רעות, מעלה ומוריד לעצר טללים רעים. כל זה רומז, שהכונה לבקש מהא-ל יתברך על העתיד ולהודות לו על שעבר. ואל יחשב שום אדם שיכולה לבא ברכה וטובה והצלחה אלא על פי דבורו... וגם כן יש לנו להודות בכל דור ודור על כל הנסים והנפלאות שעושה עמנו וזוננו ומפרנסנו מטוב הארץ בהיותנו גולים בין העמים.

יש באתרוג גם מן הצד הלאומי, שהרי הוא אחד מארבעת המינים, והעיקרי שבהם מצד ענינו הרוחני ומתוך כך אינו נאגד עמם[4]. ארבעת המינים משולים במדרש (ויקרא רבה פרשה ל, יב) לארבעת סוגי האנשים באומה בעלי טעם ובעלי ריח, בעלי תורה ובעלי מעשים, המאוחדים יחדיו, אלו עם אלו. כמו כן, קשורים ארבעת המינים לחג הסוכות אשר "כל ישראל ראויים לישב בסוכה

4. ראה: הראי"ה קוק, עץ הדר השלם, הקדמה – ראש עמיר, עמ' ו.

אחת" (סוכה כז ע"א). נראה אם כן, שהאתרוג מביע גם את אחדות כל חלקי האומה.

באופן כללי, לכל ארבעת המינים יש קשר מיוחד לארץ ישראל, ע"פ דברי הרמב"ם[5], שאחד הטעמים מדוע נוטלים ארבעת המינים הללו דווקא, הוא משום היותם מצויים בשפע בארץ ישראל, והן מצד הקשר שבין סוכות לבין קדושת הארץ ושמחת פירותיה, עד שמעברים את השנה כדי שיחול חג סוכות בזמן אסיפת הפירות[6].

קשר נוסף לארץ ישראל עולה בעקבות הספרי:

> אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוץ לארץ היו מצוינים במצוות, שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים... הוא שירמיה אומר (לא, כ) 'הציבי לך ציונים', אלו המצוות שישראל מצוינים בהם. (דברים יא, יח).

ובעקבות דברי הרמב"ן (בראשית כו, ה; דברים יא, יח; ועוד):

> יסוד קיום כל המצוות כולן מצד עניינן הפנימי והתכליתי הוא רק בארץ...

דברים אלו נאמרו אף לגבי מצוות שהן חובת הגוף. מוסיף הראי"ה קוק, בהקדמתו לעץ הדר, שהבריח התיכון, המחבר בין המצוות התלויות בארץ למצוות שהן חובת הגוף, הן אותן המצוות, שמצד אחד הן חובת הגוף, ומאידך, הן קשורות לארץ ישראל בתוכנן הגלוי. וממשיך הרב קוק: "המצווה המצויינה שכח הארץ הוא ניכר בה הרבה במצוות הגוף היא מצוות ארבעה המינים..." (עץ הדר השלם, ראש עמיר עמ' ה).

ארבעת המינים קשורים באופן מיוחד גם לבית המקדש, מצוותם מדאוריתא "במקדש שבעה ימים ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש" (משנה סוכה ג, יב).

וכן "אמר ר' אבהו אמר ר"א: 'כל נוטל לולב באגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קורבן...'"[7] (סוכה מה ע"א).

5. מורה נבוכים ג, מג.
6. ספרא ויקרא כג סימן קצב.
7. "מה טעם השוו החכמים מצות ארבעת המינים למזבח כפרה? רמז נאה יש כאן: אתרוג, לולב, הדס, ערבה — גימטריא של ארבעתם עולה אלף עשרים וארבעה. וכן במזבח היו אלף עשרים וארבע אמות מרובעות. כיצד? המזבח ארכו שלשים ושתים אמה, ורחבו שלשים ושתים. צא וחשוב: שלשים ושתים כפול שלשים ושתים — אלף עשרים

ב. ט"ו בשבט — יום ארץ ישראלי

יחסים מיוחדים אלו, הקיימים בין האתרוג לבין ארץ ישראל, המקדש ואיחוד עם ישראל, קיימים גם בט"ו בשבט.

הקשר בין ט"ו בשבט לארץ ישראל הוא שט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות כשהמשמעות העיקרית של דין זה היא לגבי מצוות התלויות בארץ (משנה ראש השנה א, א).

גם מימד לאומי קיים בחודש שבט. שנים עשר החודשים הם כנגד שנים עשר השבטים[8]. לפי הסדר המובא בשם האר"י ז"ל, השבט האחד עשר הוא שבט אשר (כעולה מסדר הדגלים, קורבנות הנשיאים ועוד) וכנגדו חודש שבט[9].

המשכן נבנה ע"י בצלאל מיהודה ואהליאב מדן, המקדש ע"י שלמה מיהודה וחירם מנפתלי. המדרש מדגיש ששבטים אלו נמצאים בשני הקצוות של סולם החשיבות בעם ישראל[10]. נראה, שעומדת כאן כוונה לאיחוד עם ישראל כולו סביב המשכן, המקדש ובנייתם, ע"י שילובם של שבטים הנמצאים בשני הקצוות מצד מעמדם. במקביל מופיע במדרש. שבנותיו של אשר היו נשואות לכהנים גדולים ולמלכים הנמשחים בשמן זית[11]. מסתבר, שנפתלי ודן עולים בחשיבות על אשר, שכן אשר היה הצעיר מבין בני השפחות והוא בן שפחת לאה, בעוד דן ונפתלי היו בני שפחת רחל, האהובה. אם כן, נישואי בנות אשר עם כהנים גדולים ומלכים היו מאחדים את השבטים השונים במעמדם ומהווים ביטוי עז לקשר בין כל חלקי האומה הישראלית.

בנחלת אשר מרובים הזיתים, וכן ציינוהו יעקב ומשה בברכתם.[12] הזית הוא משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל.[13] שמן הזית משמש בבית

וארבעה. הרי שענָינם של ארבעת המינים כענינו של מזבח הכפרה" (ספר התודעה, חג הסוכות מספר ענף יוסף בשם נחל קדומים).

8. טור שו"ע, הלכות ראש חודש, סימן תיז.
9. ע"ע בני יששכר חודש שבט, סוף מאמר א.
10. שמות רבה סוף פרשה מ.
11. בראשית רבה סוף פרשה עא, וסוף פרשה צט.
12. בברכת יעקב 'מאשר שמנה לחמו' (בראשית מט, כ) ובברכת משה 'וטובל בשמן רגלו' (דברים לג, כד).
13. הזית אף נתייחד בביטוי 'ארץ זית שמן'. המילה 'ארץ' חזרה פעם נוספת בהקשר לזית. ולכך השלכות הלכתיות. (הערת ר' רוני רדמן, עורך עלון שבות, שם פורסם המאמר בגירסה ראשונה — ראה בהקדמה להערות).

המקדש[14] למנורה ולשמן המשחה, ועם ישראל נמשל לזית בכמה מקומות - "זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך" (ירמיהו יא, טז).[15] יתרה מזאת, על עלה הזית שהביאה היונה לנח נאמר בגמ' בעירובין יח ע"ב:

> רבונו של עולם יהיו מזונותי מרורין כזית ומסורין בידך, ואל יהיו מתוקין כדבש ותלויין ביד בשר ודם.

כאתרוג, גם הזית מביע רצון וצורך להסתמכות תמידית וקרובה לקב"ה, ואי הזדקקות לידי בשר ודם.[16]

ייתכן ורמז לדבר בתהילים קלג:

"שיר המעלות לדוד הנה מה טוב ומה נעים שבט אחים גם יחד (-איחוד כל חלקי האומה). כשמן הטוב על הראש[17] יורד על הזקן זקן אהרון (-שמן שבא מאשר קשור לאהרון הכהן)... כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם ציווה ה' את הברכה..." (-קשר למקדש, לכהונה, לעם ולארץ).

זווית נוספת קיימת בחודש שבט: "ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חודש באחד לחודש... הואיל משה באר את התורה הזאת..." (דברים א, ג-ה).

משה החל לומר את ספר דברים בראש חודש שבט. ספר דברים הוא המקשר בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה, (כגון שאפילו למאן דלא דרש סמוכין בעלמא במשנה תורה דריש).[18]

הזית, שכאמור לעיל מאפיין את שבט אשר המקביל לחודש שבט, קשור אף הוא לתורה: "הרואה שמן זית בחלום יצפה למאור תורה שנאמר 'ויקחו אליך שמן זית זך'"[19] (ברכות נז ע"א). וכן: "ויאמר אלה שני בני היצהר העומדים על

14. המקדש כליו והעובדים בו נמשחו בשמן, וע"י כך נכנסו לקדושתם. בנוסף, בפרשת בהעלותך המנורה ניצבת כחונכת את המשכן כנגד קרבנות הנשיאים (ועיין ברש"י שם). כמו-כן בזכריה פרק ד, בנבואה שנאמרה לזרובבל על דבר הכהונה, מופיעה הכהונה בדמות מנורה. קשר זה בין המנורה, השמן והאור לבין המקדש נראה גם בחנוכה, כשחנוכת המקדש מחדש הייתה דווקא באור ובשמן. מכל האמור לעיל נראה שקיים קשר חזק בין השמן למקדש, ואכמ"ל. (הערת ר' רוני רדמן).
15. עיין דברים ח, ח, עוד שמות רבה פרשה לו, ועוד.
16. "הרואה זיתים בחלום זוטרי פרי ורבי וקאי עיסקיה בזיתים" (ברכות נז ע"א). (העירני על כך הרב ד"ר נריה גוטל).
17. 'ראש' אותיות 'אשר', (העירני על כך ר' ראובן כהן).
18. עיין יבמות ד ע"א ובהגהות מהר"ב רנשבורג שם בשם הראב"ן, ושלא כתוס' ד"ה 'וכי מפני'. עיין עוד פרי צדיק לר"ח שבט אות ו, לט"ו בשבט אות ב, ועוד.
19. ואף רמז למקדש יש כאן — שמן המנורה.

אדון כל הארץ" (זכריה ד, יד) ובראשית הפרק (שם ג) "ושנים זיתים עליה", ודורשת הגמ' בסנהדרין כד ע"א:

> 'יצהר' — אמר ר' יצחק אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שנוחין (גירסת הב"ח שמשמנין) זה לזה בהלכה כשמן זית, 'ושנים זיתים עליה' אלו תלמידי חכמים שבבל שמרורין זה לזה בהלכה כזית.[20]

הרב יצחק לוי מברדיטשב, קדושת לוי (בליקוטים) כתב:

> מחמשה עשר בשבט עד ר"ח ניסן כאשר היה מקדשים ע"פ הראיה מ"ה ימים, וכן מחמשה עשר באב עד ר"ה מ"ה ימים. הכלל כי ר"א ור"י חד סבר בניסן נברא עולם וחד סבר בתשרי נברא עולם. והנה התוספות בר"ה (כז ע"א ד"ה כמאן) מפרש האדם נברא בכ"ה באלול ונמצא מט"ו באב עד כ"ה אלול ארבעים יום נגר יצירת הולד. וכן למ"ד בניסן נברא עולם, האדם נברא בכ"ה באדר. נמצא מט"ו בשבט עד כ"ה אדר ארבעים יום נגד יצירת הולד. ובאמת אנן פסקינן כשני המ"ד וזה שאנו עושין יומא דפגרא בט"ו באב וט"ו בשבט. ונמצא ט"ו בשבט הוא הכנה לפסח ופסח הוא הכנה למתן תורה. נמצא ט"ו בשבט הוא הכנה למתן תורה. והא ראיה גם כן שהתורה ניתנה בסיון ומשרע"ה אמר משנה תורה בשבט ככתוב בעשתי עשר חודש, הרי ראי' שחודש שבט הוא הכנה למתן תורה.[21]

בעקבות מספר ספרי חסידות (בני ישששכר, פרי צדיק וספר הזכות) מסכם הרב אליהו כי טוב, ספר התודעה, חדש שבט:

> לכן אמרו חכמים האחרונים, משול אחד בשבט כיום מתן תורה. בששי בסיון נִתנה תורה לישראל ואותו היום מסוגל לקבלת עול תורה ומצוות, בכל שנה, אף באחד בשבט נפתחים בלבות ישראל מעינות חדשים של תורה, כיון שבו ביום נִתן לישראל משנה

20. הקשר בין תורה לשמן בא לידי ביטוי גם בדרשת חז"ל על פסוק 'וחובל עול מפני שמן', עולו של סנחריב נשבר בזכות השמן שדלק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בזמן חזקיהו (סנהדרין צד ע"א). כמו-כן, אפשר למצוא קשר זה בעובדה שמנחת חוטא קרבה ללא שמן, כי היא מנחת קנאות מזכרת עוון, מכאן שהשמן והחטא הם דברים הפוכים. (הערת ר' רוני רדמן). עיין עוד בבני ישששכר חודש שבט, מאמר א, שהאריך בקשר שבין מזל חודש שבט, דלי, לבין התורה והקשר שבין השמן לבין חכמה המשרתת את התורה.
21. וע"ע ספר אוהב ישראל (ראש חדש שבט וט"ו בו) הדן בעניין על דרך הנסתר.

> תורה, וכל הימים האלה שבין אחד בשבט לז' באדר, מסוגלים לזכות בהם לכח התחדשות בעסק התורה והמצוה.

על האתרוג, נאמר בגמ' שבת פח ע"א: "למה נמשלו ישראל לתפוח? לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו, אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע". ובתוס' שם ד"ה פריו: "הקשה ר"ת... ומפרש דתפוח היינו אתרוג — 'וריח אפיך כתפוחים' (שיר השירים ז, ט) מתרגמין כריחא דאתרוגא". נראה, שקיים קשר גם בין האתרוג לבין קבלת התורה.

קשר נוסף, 'אתרוג' בגימטריה (עם הכולל) — 'תורה' (עיין משמרת שלום). וכך כתב הראי"ה קוק:

> ומה נעים הרמז במספר 'אתרוג' המצטרף עם שלושת המינים לתרי"ג, ככל מצוות כולן, 'מצוות ה' דא אתרוג'[22] (זוהר חדש כי תשא נד, ב) המעורר את הרעיון על יקרת ערך כללותו הנפלאה (ועיין תולעת יעקב, פרק סוד ד' מינים ד"ה כתיב) אע"פ שלמעשה כולם מעכבים זה את זה (עץ הדר השלם, ראש עמיר עמ' ו).

אף הידיעה ש"פרי עץ הדר" הוא האתרוג, באה מתוך שילוב תורה שבכתב ותורה שבעל פה, מתוך שיש בידנו פירוש מקובל מפי משה רבנו ובגמ' חפשו רמז לדבר בכתוב[23].

מסופר בברייתא בסוכה מח ע"ב שכשכהן צדוקי, אשר אינו מאמין בקבלת תושבע"פ, ניסך את המים על רגליו רגמוהו כל העם באתרוגיהם, ונתפרש הדבר כמין חומר — זרקו את האתרוגים בפניו, אם אין אתה מאמין בתושבע"פ, מנין לך מצות אתרוג? (מעיינות ב' עמ' 79)[24].

מעניינת ההשוואה הנאמרת במדרש ויקרא רבה פרשה ל פסקה יא:

> ד"א 'פרי עץ הדר' זו סנהדרי גדולה של ישראל שהידרם הקב"ה בשיבה טובה שנאמר (ויקרא יט) מפני שיבה תקום. 'כפות תמרים' אלו תלמידי חכמים שכופין את עצמן ללמוד תורה אלו

22. ספרהתודעה (בפרק לחג הסוכות) מביא מספר הרוקח: "שקולה מצוַת לולב למי שמקַיֵמה כהלכתה, כאילו קיֵם כל התורה כולה מראש ועד סוף, וכאילו עשה כל תרי"ג מצוות. והיכן זה רמוז? בתורה רמוז התורה מתחילה באות ב' ומסתיימת באות ל'. הנביאים מתחילים באות ו' וסוף כל הכתובים, אות ל'. הרי אותיות לולב שבהן מתחילים ובהן מסתַיְמים כל עשרים וארבעה כתבי קֹדש".
23. עיין רמב"ם, הקדמה לפירוש המשניות, וראה עוד במדרש ויקרא רבה ל, טו.
24. עיין הרב ישעיהו הדרי, שבת ומועד בשביעית, כפר דרום: מכון התורה והארץ (תש"ס), כרך ב עמ' 243.

> מאלו. 'וענף עץ עבות' אלו שלשה שורות של תלמידים שיושבין לפניהם. 'וערבי נחל' אלו שני סופרים של דיינין שעומדים לפניהם וכותבין דברי המזכים ודברי המחייבין.

כתב השפת אמת, דברים, הושענא רבה ושמיני עצרת (שנת תרמ"ז):

> ...ובודאי יש לכל המינים חלק ושורש בתורה, דיש תורה ומצוות חוקים ומשפטים והם ה-ד' חילוקים, כי התורה עיקרו הטעם, ומצוות בחינת הריח, ומשפטים טעם וריח, וחוקים רמז לערבה. ואלו המינים ממש נמצאו בבני ישראל שהוא בחינת תושבע"פ שיש גם כן תקנות וסייגים מכל אלה המינים, ונמצא מנהג ישראל תורה... והד' עניינים שנרמז בפסוק "ד' מסיני בא... משעיר... מרבבות קודש" (דברים לג, ב) בוודאי רומז גם כן על ד' מינים הנזכרים לעיל, תורה ומצוות חוקים ומשפטים והם ארבעת הפירושים, פרד"ס שבתורה.

לאור כל האמור לעיל, ט"ו בשבט, היום המרכזי בחדש שבט, חודש שיש בו קשר מיוחד לתורה, למקדש, לעם ישראל, לארץ ישראל ולנושאי פרנסה מיוחדים המצביעים על קשר קרוב לקב"ה, קשור הוא לאתרוג, שגם בו מוצאים אנו עניינים מיוחדים אלו.

ג. תפילה על אתרוג

אדם זוכה באתרוג לפי מדרגתו הרוחנית[25]. לפיכך דווקא בט"ו בשבט, שיש בו פנים רבות כל-כך, נראה, שמיוחד הוא לתיקון דברים אלו, לתפילה על אתרוג. כך כתב הרב ישששכר מדינוב, בני ישששכר, חדש שבט מאמר ב אות ב:

> 'ראש השנה לאילן' לא אמר לאילנות' כמו באינך (-'למלכים', 'לרגלים', בלשון רבים) יש לרמז מה שקיבלנו מרבותינו להתפלל בט"ו בשבט על אתרוג כשר, יפה ומהודר, שיזמין השי"ת בעת המצטרך למצווה, כי הנה זהו היום אשר עולה השרף באילנות והוא כפי הזכות של כל אחד מישראל. הנה מה טוב ומה נעים שיתפלל האדם ביום ההוא ראשית יסוד הצמיחה שיזדמן לו הש"י לעת המצטרך את ה'פרי עץ הדר'. והנה תפילתו תעשה

25. ואולי רמז לכך: "הרואה אתרוג בחלום הדור הוא לפני קונו... הרואה לולב בחלום אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים" (ברכות נז ע"א). (העירני על כך הרב ד"ר נריה גוטל).

פירות, וזה שרמז התנא באמרו לשון יחיד לאילן להורות על האילן המיוחד המבואר בתורה למצווה.

התפילה על אתרוג נזכרת במספר מקומות בכתבי רבי נחמן מברסלב. כך בספר שיחות מוהר"ן אות פז:

> לפי בחינת הימים נוראים ראוי שיהיה לנו אתרוג נאה. כי אמרי אנשי: 'כל נער יש לו אשה נאה'. והאתרוג הוא בחינת אשה, כמו שכתוב בזהר (תקונים יג, כא) שהאתרוג הוא בחינת "כולך יפה רעיתי ומום אין בך" (שיר השירים ד, ז). ובימים נוראים ישראל הם בבחינת נער, כי אזי הם בבחינת: "והנה נער בוכה" (שמות ב, ו), מיד: "ותחמל עליו" כמו שכתוב בתקונים (תקון יא), ועל כן ראוי שיהיה לישראל אתרוג נאה כנ"ל. ומי שבוכה ביותר ונכנס ביותר בבחינת "נער בוכה" ראוי שיהיה לו אתרוג נאה ביותר כנ"ל.

ושוב בספר שיחות מוהר"ן אות קכה:

> בחג הסוכות תק"ע, אז אמר מענין האתרוג. שלפי בחינת הימים נוראים ראוי שיהיה לנו אתרוג נאה. ועיי"ש שבאותה שנה לא השיגו אתרוגים ורק בערב סוכות השיגו וגם לקהלת בראסלב בא אתרוג מהודר מאד ליד רבנו, זכר צדיק לברכה. והיה שמחה גדולה מאד לרבנו זכרונו לברכה ואמר להביא לו כלי זמר מגדל השמחה. ושלשה ימים רצופים היה לו חיות גדול מן האתרוג. והיה בריא כל אותן השלשה ימים ולא היה מרגיש כלל החולאת הקשה שהיה לו מגדל השמחה שהיה לו מן האתרוג. וגם אחר סוכות ספר הרבה מן האתרוג ואמר שאין אנו יודעים כלל גדל יקרת מעלת מצות אתרוג. והרי אנו רואין שישראל מפזרים ממון הרבה בשביל מצוה זו, יותר מעל שאר מצוות ובודאי לא על חנם הוא. מסתמא מצוה זו הוא יקרה מאד מאד אשר אין לשער רק שאין אנו יודעין גדל מעלתה. אפשר אם היו יודעין גדל מעלת מצוה זו היו עושים מה שהיו עושים בשביל מצוה זו כי ישראל עם קדוש הם חכמים וקשה להטעותם. ובודאי כשהם מפזרים ממון הרבה בשביל מצוה זו לא לחנם הוא. ועוד האריך בספור זה והפליג מאד במעלת מצות אתרוג.

ובספר 'לקוטי עצות' ערך מועדי ה' סוכות:

> ט. על ידי הבכיה שבוכין בימים נוראים, על ידי זה זוכין לאתרוג נאה, ומי שבוכה ביותר ראוי שיהיה לו אתרוג נאה ביותר.

> י. הדור האתרוג נמשך מהצדיק האמת שהוא הראש בית של כל העולם כולו. על כן על ידי אתרוג נאה ומהודר זוכין להתקרב אליו ולהכלל בו, ועל ידי זה נפתחין עיניו וכו' [עין צדיק]. וכן להפך, על ידי התקרבות לצדיקי אמת זוכין לאתרוג מהודר ולקים מצות אתרוג, היקרה וחשובה מאד, בשלמות (ח"ב, סז. ד"ה ודע).
>
> יא. צריך לבקש מאד מאד אחר אתרוג מהודר, ולבכות הרבה בראש השנה ויום כפור, שיזכה לאתרוג נאה, כנזכר לעיל, כי אין אנו יודעים כלל מעלת ויקרת מצות אתרוג, ואי אפשר לנו לשער במח כלל גדל יקרת קדושת מצוה זאת. ועל ידי זה יזכה לקרב בנין בית מקדשנו ותפארתנו במהרה בימינו אמן, כן יהי רצון.

גם בדברי הרב שמואל בורשטיין, האדמו"ר מסוכטשוב, שם משמואל, סוכות (שנת תרע"ח) עמ' קכג:

> ושמענו על הקדושים בדור שלפנינו, שלא רצו לקנות אתרוג עד אחר יום הכיפורים באומרם שלפי מסת התפילה כן מזדמן להם אתרוג נקי, ובדמעותיהן מדיחין את הכתמים מן האתרוג שלהם, ויש שהיה כוחם יפה ולקחו אתרוג צרור כמו שבא ממרחקים ולא ראו אותו ולא פתחו אותו כלל עד יום א' סוכות, שפתחו אותו למצווה, והיה נמצא תמיד הדר ומהודר.

האילן המיוחד, המופיע במשנה, מזכיר לנו את העץ המיוחד, עץ הדעת. כך בבראשית רבה טו, ו:

> מה היה האילן שאכל ממנו אדם וחווה... ר' אבא דעכו אמר אתרוג היה, הדא הוא דכתיב (בראשית ג, ו) 'ותרא האישה כי טוב העץ למאכל'[26]. אמרת צא וראה איזהו שעצו נאכל כפריו ואין אתה מוצא אלא אתרוג"[27].
>
> יתכן, שדווקא האתרוג, שהוא היחיד שנברא כפי שתוכנן העולם מעיקרו — 'עץ פרי עושה פרי' טעם העץ כטעם הפרי (בראשית רבה ה, ט), דווקא בו חטא אדם הראשון ונפל ממדרגתו, ואולי

26. ועיין בעל הטורים על הפסוק "ואת כל העץ אשר בו פרי עץ" (בראשית א, כט): "פרי עץ — ב' במסורת. אשר בו פרי עץ. פרי עץ הדר (ויקרא כג, מ). רמז למ"ד (ב"ר טו, ח) אילן שאכל ממנו אדם הראשון אתרוג היה".
27. מעניין שהמקשר בין האתרוג לעץ הדעת הוא ר' אבא דעכו, שמסתבר שהיה חובב ארץ ישראל גדול שהרי הוא היה מנשק כיפי דעכו (כתובות קיב ע"א) והוא אשר ראה את הקץ המגולה בצמיחת פירות א"י (סנהדרין צח ע"א).

סמל יש בדבר למצב הירידה שהיה קיים לאחר חטא האדמה. הרמב"ן,[28] רבנו בחיי[29] ועוד[30] מסבירים על דרך הנסתר שטעם נטילת האתרוג ושאר המינים הינו כתיקון לחטא אכילת עץ הדעת. יתכן שבתפילה על האתרוג יש גם, אולי, מעין תפילה על העתיד לבוא מתוך ציפייה לשוב למצב הקודם לחטא אדם הראשון ולחטא האדמה, לאותו עולם שעלה במחשבה תחילה, עולם שבו טעם העץ כטעם הפרי.

ד. אכילת אתרוג בט"ו בשבט

אף **באכילת** האתרוג אפשר שיש רמז לכך[31]. כך כתב במי השילוח, פרשת בראשית:

'ויצוו ד' אלוקים את האדם לאמור מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל' לעתיד כשיתוקן חטא אדם הראשון אז יהיה צירוף הפסוקים: 'מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב', ואחר-כך, 'ורע לא תאכל' היינו, שהטוב באילן ייאכל רק הרע לא ייאכל, והש"י יברר כי לא אכל, רק הטוב, והחטא לא היה רק לפי דעתו כקליפות השום ולא יותר.

ומכאן קשר נוסף בין חודש שבט לסוכות, לפי דברי הפסיקתא זוטרתא (פר' בא, פרשה כד), עשרת המכות (או לפחות שלשת האחרונות שהם כנגד שלשת הראשונות, ועיין שמות רבה, ט) התחילו בשבט. אם כן תהליך יציאת מצרים החל בחודש שבט וסיומו לעתיד לבוא כשמצרים יבואו בחג הסוכות להשתחוות לד' (זכריה יד). הבנה זו הרואה את חודש שבט כתחילת תהליך המסתיים בסוכות, עולה גם מן העובדה שט"ו בשבט הוא היום בו עלה העולם במחשבה (בא' ניסן נברא האדם, בכ"ה באדר החלה הבריאה וארבעים יום קודם לכן כשעלה העולם במחשבה היה זה ביום ט"ו בשבט) בצורתו

28. ויקרא כג, מ.
29. ויקרא כב, כז ושם כג, לט-מ. וע"ע בדבריו בראשית ג, ו.
30. כגון קונטרס עמלה של תורה (אות ו ד"ה ובתרגום) וע"ע לקמן בדברי תפארת שלמה.
31. עיין ילקוט שמעוני פרשת בחוקותי רמז תרעב: " 'ועץ השדה יתן פריו' לא כדרך שעושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון... ומנין שאף העץ עתיד (להיות) מאכל... מה פרי מאכל אף העץ עתיד להיות מאכל". על אכילת אתרוגים בט"ו בשבט, ראה: הרב שמואל זעפרני, "מרקחת אתרוגים הברכה, הקדימה, ברכת שהחיינו", אעירה שחר, עמ' צח-קיב.

האידיאלית, ובחג הסוכות עתידה להתקיים נבואת זכריה: "והיה ד' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד"[32].

אכילת האתרוג יש בה מעין אכילת עץ הדעת, אך בצורתה המתוקנת והמתקנת למפרע, את חטא אדם הראשון.

הרב שלמה מרדומסק, תפארת שלמה מועדים — לחג הסוכות, כתב:

> ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וכו' (ויקרא כג, מ). יש לרמז בכתוב הזה בכוונת הענין הכתוב ביום הראשון. דהנה נאמר זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום הראשון כי אע"פ (ויקרא רבה כט, א) שביום כ"ה באלול נברא העולם אומרים בר"ה זה היום תחלת מעשיך כי (שם) האדם נברא בר"ה והכל נברא עבור האדם. אך הנה (ישעיהו מג, כג) אביך הראשון חטא ולא נשלם אז כוונת הבריאה שהיתה מתחלה עליו ולכך מני אז והלאה כל העבודות הוא לתקן חטא אדה"ר כידוע והוא בחי' תיקון אדם העליון כידוע לי"ח. והנה גם מצות ארבעה מינים האלו סובבים לתיקון ההוא ואתרוג הוא כמ"ד (ב"ר טו, ח) עץ שאכל אדה"ר אתרוג היה. וז"ש בגמ' (סוכה מו ע"ב) הפריש ז' אתרוגים לז' ימים כל אחד יוצא בה ואוכל לאלתר כי כשיצא בו ידי חובת המצוה בזה נעשה התיקון אדה"ר ולכך שרי לאכלו אח"כ ועוד באכילה ההיא יתקן האכילה של אדה"ר. והנה ידוע כי כל המצות המינים הללו רומזים ומכוונים למדות העליונות בסודות גבוהים ונעלמים מאד מאד. אך בכל זה הכוונה הפשוטה צריך האם לכוון במה שאומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב. כי לולב הוא הגבוה במינו כי הוא רמוז ליסוד והוא עולה עד הדעת ואומרים אק"ב וצונו על נטילת לולב להיות נמשך אליו קדושה בבחי' היסוד מכאן והלאה ויתקן א"ע בבחי הדעת להיות עובד ד' בדעת שלימה ומחשבה טהורה לתיקון הכבוד והאדם העליון. וז"ש ולקחתם לכם תקחו לכם לתקן הכבוד והאדם העליון ביום הראשון מה שנפגם בחטא אדה"ר. וזהו הנקרא יום הראשון של הבריאה כמ"ש זכרון ליום הראשון תראו במצות האלו לתקן יום הראשון ההוא שנפגם בפרי עץ הדר. האתרוג שאכל אדה"ר ובלולב תיקון הדעת ויסוד. ובהדס וערבה בחי'

32. עיין גם שיעורו של הרב שבתי רפפורט, דף קשר — ט"ו בשבט, ישיבת הר עציון אלון שבות, 31 (תשמ"ו). (הערת ר' רוני רדמן).

שאר המדות ובזה (ויקרא כג, מ) ושמחתם לפני ד' אלהיכם שבעת ימים פי' כי אז בשעת הבריאה לא נשלמו שבעת ימי הבנין בהשמחה כי ביום וא"ו חטא אדה"ר אבל כשיתקן חטא אדה"ר אז יגמרו כל השבעת ימים בשמחה לפני הש"י. וזהו ושמחתם לפני ד' אלהיכם שבעת ימים תיקון כל שבעת ימי הבריאה כנ"ל.

...האמנם כי מבו' בזוה"ק והאר"י ז"ל כי ענין פרי עץ הדר רמז ליסוד והנה אצל אדה"ר נאמר (בראשית ג, יח) וקוץ ודרדר תצמיח לך שהוא רמוז על נוקבא דסט"א שהם ב' ד"ר ד"ר ובקדושה התרין נוקבין הם לדור ודור הללוי"ה. וז"ש בתיקון הגאולה (שמות ג, טו) זה שמי לעולם וזה זכרי לד"ר ד"ר כתיב חסר הרמז על ביטול של הסט"א ד"ר ד"ר כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ וימלוך ד' אלהיך ציון לד"ור ודו"ר (תהלים קמו, י), והנה כאשר האתרוג הוא תיקון פגם אדה"ר לכך הוא נקרא פרי עץ הדר כי הוא בחי' היסוד שלשם ישוב הכל אל תיקונו וזה לשון הדר לשון החזרה וכן (שם קמט, ט) הדר הוא לכל חסידיו ע"י החסידים יחזור הכל אל תיקונו. וזה בתיקון היסוד שנקרא הדר וזה רמוז פרי עץ הדר שיחזור פגם עץ הדעת וזה הי' ענין דור המדבר דור דעה נגד הקליפה דור הרע. וזה הימן ודרד"ע. והנה זהו ע"י מצות אתרוג והסוכה אור פנימי ואור מקיף נעשה התיקון לדור ודור לבטל קליפות ד"ר ד"ר שיהי' הגאולה במהרה ומדר דר תצמיח לך קרן ישועה במהרה.

יש לציין את מה שמובא שאילו אדם הראשון היה ממתין לשבת, היה רשאי כבר אז באותה שבת בראשית לאכול מעץ הדעת וחטאו היה שאכל קודם זמנו! כך לדוגמה כתב בבאר מים חיים (לבראשית פרק ג, וע"ע דבריו שם לפרק ב):

...עץ הדעת בעצמו הנה הוא כולו קודש ועומד במקום הקודש ואילו היה אדם הראשון ממתין עד שבת קודש היה מקדש על היין ואז היה מצווה לאכלו דוקא כי כל בחינתו הוא כתרגום האונקלוס דאכלין פירוהי חכמין בין טב לביש כלומר שנתהוה מאתו ידיעה באדם לדעת בחינת הטוב ובחינת הרע. וידעו אשר רק לזה נברא האדם שיהא יודע בטוב וברע ויבחר בטוב וימאס ברע. ואיך יכול להיות אשר לולא הנחש לא היה האדם אוכל מעץ הדעת ולמה זה נברא ועל מה בא לעולם אם לא ידע כלל משום רע בעולם והרי הוא כמלאך א-להים וכבר ברא ה' מלאכים בשמי השמים לרוב עד אין מספר. ועיקר בריאת האדם

> היה לידע ברע ובטוב ויבחר בחיים. ונמצא ודאי שהיה מוכרח לאכול מעץ הדעת. אך פגה אכל שלא בזמנו עד אשר לא קידש היום ולא נתקדש בקדושת שבת ולא היה בכוחו להתחזק עצמו בה' אחר שנתודע לו בין רע ובין טוב, לברור האוכל מתוך הפסולת לכוף הרע תחת רשות הטוב. אדרבה נתפס חלילה במחשבת עבודה זרה כמאמר חז"ל. ובזה, המחשבה כמעשה (קידושין מ ע"ב), והוצרך למיתה, לטובתו כי נפסלה גוייתו מעלות בהררי קודש כמאז כידוע.

בחסידות האריכו, בעקבות דברי ספר יצירה "המליך אות צ' בלעיטה... וצר בהם דלי בעולם ושבט בשנה וקורקבן בנפש", שזמן חודש שבט מיוחד להכניס קדושה באכילה, כמו שאמר הכתוב 'צדיק אוכל לשובע נפשו'. השם משמואל מקשר זאת לשבט אשר (השבט שכנגדו חדש שבט) ולשמן, שכשם שבזית יש עניין של התהפכות, שהרי זית מבטא שכחה לעומת שמן זית המבטא חכמה, כדלעיל. כך גם חודש שבט הוא הזמן להתהפכות עניין האכילה משורש החטא לתחילת הקדושה. בפרי צדיק לחודש שבט האריך בנושא זה אודות חודש שבט כזמן הכנסת הקדושה באכילה, ותיקון זוהמת הנחש שבאה ע"י האכילה, ותיקון זה בא ע"י אור תושבע"פ, שכן, לדעתו, ימי חודש שבט הם ימי סליחות השובבי"ם זמן מיוחד לתיקון האכילה ופגם הברית. ומסיים הפרי צדיק:

> וכן בחודש הזה, שהעסק לתקן האכילה שיהיה בקדושה, בט"ו בשבט ראש השנה לאילן, והיינו שכשנזכה לתקן האכילה שיהיה בקדושה ואז יתרפאו גם האילנות כמו שהיה קודם קלקול אדם הראשון, (כמ"ש בבראשית רבה פר' י"ב) ולכן אוכלים מפרי האילן ומברכים עליהם, לתקן אכילת הפירות שיהיה בקדושה, וכן יהי רצון שנזכה לתקן האכילה שיהיה בקדושה ולתקן כל פגם הראשון...

ביחס ל"טעם העץ כטעם הפרי" כתב הראי"ה קוק, אורות התשובה ו, ז:

> בתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו. כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה, אבל טבע הארץ, התנוצצות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי של המגמה האחרונה, האידאל הראשי, מורגש הוא בנועמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגידול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואיבדו את טעמם. זהו חטא הארץ שבעבורו נתקללה

כשנתקלל גם האדם על חטאו. וכל פגם סופו לתיקון. על-כן מובטחים אנו בברור שיבואו ימים שתשוב הבריאה לקדמותה, וטעם העץ יהיה כטעם הפרי, כי תשוב הארץ מחטאה וארחות החיים המעשיים לא יהיו גורמים לחוץ בעד הנעם של האור האידאלי, הנתמך בדרכו על ידי אמצעים הגונים, המחזיקים אותו ומוצאים אותו מן הכח אל הפעל[33].

33. ועיין עוד בספרו של הרב ישעיהו הדרי, שבת ומועד בשביעית, כפר דרום: מכון התורה והארץ, תש"ס, עמ' 338-345, שהאריך בעניין היחס בין האמצעים למטרה, ואף מתייחס לעניין התיקון ע"י האכילה.

הרב יגאל אריאל

תיקון פירות העולם באכילתם בט"ו בשבט

ראשי פרקים

א. תיקון סדר ט"ו בשבט
ב. סדר ט"ו בשבט וארץ ישראל
ג. תיקון חטא אדם הראשון
ד. הברכה על הפירות
ה. פרק שירה
ו. הפירות מתקנים את האדם
ז. ארץ ישראל וגן עדן

א. תיקון סדר ט"ו בשבט

מנהג אכילת הפירות בט"ו בשבט הוזכר על ידי מפרשי השולחן ערוך[1], על פי דברי התיקון ישכר[2]: "בט"ו בשבט — ראש השנה לאילנות ונוהגין האשכנזים להרבות במיני פירות של אילנות".

סדר תיקון מיוחד של אכילת פירות, במתכונת דומה לסדר הפסח, יצא לאור כספר בשם "פרי עץ הדר", והוא "סדר ט"ו בשבט שנהגו בו רבים יראי ה' וחושבי שמו", ככתוב על שערו. התיקון הזה נסמך על אילן גדול והועתק מספר המנהגים הקבלי האנונימי, חמדת הימים[3]. הסדר נדפס לראשונה

1. מגן אברהם, אורח חיים סימן קלא ס"ק טז. והעתיקו האחרונים את דבריו. ראה: באר היטב, אליה רבה, פרי חדש, משנה ברורה אורח חיים שם, ובקיצור שולחן ערוך סימן קלט, כו.
2. ר' ישכר ב"ר מרדכי סוסאן, 1564, קושטא, דף ס"ב. מנהג זה הובא לראשונה בספרו עיבור שנים:"שבט יום ט"ו בו ר"ה לאילנות, והאשכנזים יצ"ו נוהגים להרבות בו במיני פירות אילנות לכבוד שמו הגדול". ראה: דוד אברהם מנדלבוים, תהלה לדוד — ט"ו בשבט בהלכה ובאגדה, ירושלים תשנ"ג, עמ' כז-לג.
3. על הספר האנונימי הזה התחולל פולמוס גדול. בשו"ת שאילת יעבץ חלק ב סימן קכד, ייחס אותו לנתן העזתי: "זכורני שבס' חמדת הימים נמצאת תחינה שיסד נביא השקר העזתי לאמרה ביש"ק שמברכין החודש (זולתה לא ידעתי) ואותה מלאה לה גלוליה. רמ"ז וה"ן מספר תתי"ד לרמוז על שקוץ ש"ץ שר"י צפן בתוכה. כמו שכבר העידותי בעם והעירותי על זאת מאז בחתימת ספר תה"ק. אך בעת הזאת לא נמצא ספר קוסמין הלז

תיקון פירות העולם באכילתם בט"ו בשבט

תחת ידי אשר ראיתיו לפני כמה שנים ביד אורח עובר עלינו, בהבטה בעלמא. ולא בא עוד לידי". אלא שאת מנהג אכילת הפירות והתיקון בט"ו בשבט היעב"ץ עצמו משבח, וכך כתב בסידורו בית יעקב (שער הגיא לחודש שבט): "ונהגו להרבות בפירות ולומר עליהם שירות ותשבחות והוא תיקון גדול בעולמות עליונים".

בספר אור החיים אות א', כתב על "הר"ר אלעזר ב"מ שמואל שמעלקא מקראקא שהיה אב"ד בבראד ובקהלות אחרות בפולין ונתקבל לאב"ד של האשכנזים באמשטרדם. ונסע משם ללכת לארץ הקדושה לבא להעה"ק צפת תוב"ב חוה"מ סוכות משנת תק"א, ולא ארכו לו שם הימים כי בסבת התחרות ומריבה אשר היה להרב עם תושבי צפת אודות ספר "חמדת הימים", אשר היה משוקץ ומתועב בעיני החסיד, עבור מחברו הנביא העזתי, נתקצרו ימיו עד שכבר רצה לצאת משם, לולי מן השמים עכבוהו כי הגיע זמנו ליפטר על אדמת הקדש".

התיקון אומר "נכון הדבר לכוין להעץ הנחמד ר' ישי ח"י ע"ל האדמ"ה", והחוקרים ציינו זאת כהוכחה לשבתאיותו, שהרי הוא עולה לגימטריה של — שבתאי צבי.

לעומת זאת כתב מנחם מענכין היילפרין מהוראדנא (המו"ל של ספר נהר שלום, ל"א ב, בהגהה): "על דבר הספר חמדת ימים אשר מרן המחבר הקדוש מביא אותו ספרו זה כמה פעמים בל יפלא לאמר הלא הגאון יעב"ץ ז"ל דבר סרה עליו ואמר כי המחבר חה"י היה אותו נביא השקר נתן שר"י, לכן מוכרח אנכי להודיע בשערי בת רבים כי בעזר השי"ת חברתי קונטרס על דבר זה ושמה הראתי לדעת בעזהשי"ת אשר לשווא התחולל עליו הגאון יעב"ץ ברוח סועה וסער אשר באמת לא דובים ולא יער ויהי ברדפו אחרי הצבאים השבתאים הפראים וישב את שביו גם להצדיק בעל חמדת הימים (כאשר עשה עוד לגאוני ארץ ולקדושי עליון) אך באמת לא כן הוא ולא קלע אל המטרה כי הראתי בראיות נשגבות בעזהשי"ת אשר הרב חמדת ימים פלפל בחכמה עם הגאון מהר"ש הלוי ז"ל בעוד הגאון מהר"ש הלוי ז"ל היה בחיים חיותו וידוע אשר מהר"ש הלוי ז"ל נפטר שנת שצ"ה טרם נולד נתן. ועוד כמה ראיות באופן אשר המחבר חמדת הימים היה גדול מאד בתורה ובחסידות צא וראה את הגאונים אשר נתנו הסכמתם על ספרו חמדת הימים וגם הר"י אלגאזי כותב בהקדמתו לספר חה"י שיגע שתי שנים לסדרו בכדי לזכות את הרבים (כן כתב אלי ידידי הרב הג' מקובל אלקי מו"ה שלמה עלייאשאוו שליט"א משאוויל אשר יש לו ספר חה"י עם הקדמת מהר"י אלגאזי ז"ל) וגם המחבר מקדש מלך על הזוהר מביא אותו יותר מחמישים פעמים ומבאר ע"פ דברי קדשו מאמרים הרבה מזוה"ק וגם מרן המחבר קורא אותו ואת הקדוש בעל משנת חסידים בשם מקובלים אחרונים ופסק כמותו לקמן לענין אמירת מגן אבות בשביעי של פסח שחל להיות בשבת אף שהוא נגד פסק הש"ע. וגם הרב הקדוש בעל שמן משחת קודש על שיר השירים מביא אותו כמה פעמים וגם הרב החסיד אמיתי בעל יוש"ה מביא אותו בספרו הטהור לענין נוסח אתה כוננתה ביוה"כ לומר הנוסח כפי מה שאיתא בספר חה"י. וגם בצוואה שלו סי' ג' מזהיר לבניו שראשון לכל ספרי מוסר ילמדו ספר חה"י ואחריו ראשית חכמה עיי"ש וגם הגאון בעל חיי אדם מביא אותו שני פעמים בהלכות יוה"כ וגם הגאון ר' יעקב מקארלין ז"ל מביא אותו בספרו קהלת יעקב לענין רב יוסף מהדר אפי וגרס בברכות דף ח' ומביא בשמו דבר יקר אשר הראשונים לא עמדו ע"ז וכותב ע"ז שהוא דבר נחמד וגם הרב עיקרי דינים והרב זכור לאברהם מביאים אותו להלכה הרבה פעמים ועוד הרבה והרבה מחברים מביאים את דברי קדשו". ראה עוד בענין זה דברי הרב חיים פלאג'י, כל החיים, מערכה ה אות יח.

בתקי"ג[4] ומאז הופיע בעשרות מהדורות[5]. לאחרונה הייתה לסדר הזה עדנה, הוא אומץ על ידי חלק מן הציבור החילוני ומאז הופץ במהדורות חדשות[6].

המנהג יוחס לאשכנזים אבל דומה שהספרדים מדקדקים במנהג זה יותר[7]. וכבר הביא הרב ש"י זוין[8] את עדותו של לונץ[9] על המנהג שרווח בירושלים בסוף המאה התשע עשרה למניינם "בט"ו בו (בשבט) לימדו הספרדים בישיבותיהם כמעט כל הלילה ויהדרו לאכול מכל מיני פירות הנמצאים בעיר. ולפני אכילת כל פרי ואחריה ילמדו לימודים מיוחדים מלוקטים מתנ"ך וזוהר וגם יתפללו וישוררו תפילות ופזמונים מיוחדים".

4. פרי עץ הדר, שאלוניקי תקי"ג (שנת בצאת"ך).
5. בספר אור החיים אות ב' כתב שנדפס בונציה בשנת תקכ"ב: "הר"ר בנימין איספינוזא — היה חכם גדול בתלמוד ובשאר חכמות ומדקדק גדול והיה דיין מצויין בהעיר ליוורנו בימי הרבנים מו"ה מלאכי הכהן ומו"ה יצחק נוניס ואיס והביא לדפוס בויניציא בשנת תקכ"ב ספר פרי עץ הדר הוא סדר ט"ו בשבט ...לקוח מספר חמדת הימים". הספר הודפס גם בליוורנו על ידי ר' ישראל קושטא בשנת תר"ל ושוב בתרמ"ט.
6. ראה: תהילה לדוד, עמ' רעה–רעט. צילומי שער ממהדורות שונות. יש מהדורות חדשות שהעתיקו בקירוב את הנוסח המקורי, אך ישנן אחרות, חילוניות לגמרי, שהחמיצו את העיקר ולא שימרו ממנו כלום, לא מנוסחו ולא מרוחו, לא תיקון העולם ולא ברכה, אלא רק שתיית ארבע כוסות המזוגים מיין לבן ואדום. כל המהדורות הללו לא אמרו כלום, או לא הבינו כלום, ביחס לתפיסה הקבלית של אדום ולבן כצבעי הדין והחסד והתמזגותם של המידות והשמות האלוקיים יחד. אלו העתיקו נוסח חדש שמקורו כנראה אצל ד"ר יום טוב לוינסקי, ספר המועדים — ט"ו בשבט, וכן מספרו של נגה הראובני, טבע ונוף במורשת ישראל, שבארו את סיבת הכוסות הללו, כביטוי לשינויי גווני הפריחה בטבע. כך כתב יו"ט לוינסקי, ספר המועדים עמ' 329: "הלבן מציין את התנומה והשלכת שבעולם הצומח, עם תשישות כוחה של החמה המתחילה בט"ו באב, ואילו האדום הוא אות מבשר ליקיצת הצומח לפריחה ולגידול עם התגברות כוח החמה, המתחילה בט"ו בשבט. איתני הטבע, קור וחום, חורף וקיץ, נאבקים כאילו זה בזה ומלכות נוגעת בחברתה – עד שמנצח האדום ומלכות האביב יורדת לעולם". תיאור זה הורחב על ידי נוגה הראובני, טבע ונוף במורשת ישראל, עמ' 114, המפרט את שינויי צבעי הפריחה, והמעבר מן הפריחה הלבנה בראשית החורף אל הפריחה האדומה בסופו. אילו היו מביאים את ההסבר הקבלי ומוסיפים עליו את ההסבר הזה, ומחזקים את הקשר בין התיקון הרוחני לבין המציאות, ניחא, אלא שהם הביאוהו כתחליף לו. ההוצאות האחרונות כבר לא ידעו כלל את המקור ונטלו את דבריהם והעתיקו אותם כאילו נתנו למשה מסיני.
7. ראה ר' יעקב רקח בתוספת "פתח הסמדר" בדפוס ליוורנו "כן נהגו מהספרדים על פי סדר הרב חמדת ימים ז"ל".
8. המועדים בהלכה, חמשה עשר בשבט.
9. לוח ארץ ישראל, תרס"ב, חודש שבט.

ב. סדר ט״ו בשבט וארץ ישראל

מוסכמה היסטורית היא, שהמקובלים יצרו את הסדר לט״ו בשבט כביטוי לגעגועיהם לקדושת ארץ ישראל וגאולתה[10]. לא ראיתי מקורות להנחה הזאת[11]. ספר הסדר עצמו לא מזכיר זאת ולא אומר כמעט דבר על ארץ ישראל. הסדר איננו מדבר דווקא בפירות שגדלו בארץ ישראל אלא בפירות בכלל.

סדר ט״ו בשבט מזכיר כמובן את המינים שהשתבחה בהם ארץ ישראל, אולם הם לא עיקר בו. נושא הסדר איננו ז׳ המינים והוא איננו מבחין בין תאנה לתפוח ואגס[12]. מיני הפירות הנאכלים בסדר ומספרם איננו שבעה. נאמר בפרי עץ הדר: ״מקום שמצויים כל שלושים הפירות שהובאו למעלה, ששרשם בעולמות בריאה יצירה עשייה מצווה לחזור עליהם, כי כל המרבה הרי זה משובח. ובמקומות שאינם מצויים כל כך לא יפחות משנים עשר מיני פירות, לעומת פירות אילן העליון״.

ובתוספת פתח הסמדר[13] כתב: ״ועיין להרב מועד לכל חי ז״ל אות ז״ח, מנהגים שנהגו בלקיחת הפירות, והעיקר הם ט״ו מינים. ויש נוהגים ליקח דוקא ז׳ מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. יעויין שם. ומנהגנו פה

10. ראה: ספר המועדים, עמ׳ 330 ״מרכז המקובלים שקם בארץ ישראל התקרב לטבע הארץ, התייחד עם הרי הגליל ושדותיו ולא מצא תיקון יפה לראש השנה לאילן מאשר להרבות באכילת פירות ובעיקר מפרי עצי הארץ״.
11. התיקון נכתב על ידי תלמידי ר׳ חיים ויטאל (1543–1620) שעיקר פעילותו הייתה בארץ, בירושלים ובצפת, אשר על כן התיקון בודאי ספוג מתורת ארץ ישראל, אולם אין בזה הכרח, מסתבר שתוקן בחוץ לארץ כפי שנדפס שם. פירות ארץ ישראל לא הגיעו כלל לחוץ לארץ ולא ניתנו להשגה שם, משום כך הוא עוסק באכילת הפירות באופן כללי.
תיקון אחר, התיקון לליל שבועות החל להתרקם בחוץ לארץ, כמבואר בסיפור ההתגלות הידוע של ר׳ יוסף קארו עוד בהיותו בטורקיה, (הסיפור הועתק בספר השל״ה, מסכת שבועות, נר מצוה, ה׳, ״מכתב המקובל הר״ר שלמה הלוי אלקביץ שהיה מתחבר בבית של רבינו בית יוסף והופיע עליו רוח הקודש״), ובמהלך התיקון הזה צוו הוא וחבריו לעלות לארץ ישראל.
12. בכך נפתרת תמיהה גדולה שאנו תמהים, איך קרה שבט״ו בשבט, כאשר צריך היה הציבור להדר אחרי פירות ארץ ישראל, שבאכילתם ידבק בקדושתה היתירה, הוא בוחר לאכול תאנים מיובשות מטורקיה ואננס מהוואי. כי אכן נושא הסדר הוא פירות העולם ותיקונם. אם כי הרב חיים פלאגי, מועד לכל חי, סימן ל ס״ק ח כותב שיש נוהגים לאכול ז׳ מינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל.
13. ר׳ יעקב רקח, בסוף פרי עץ הדר.

טראבלוס המערב (טריפולי שבלוב) על פי סדר חמדת ימים ז"ל (שלושים מינים) שכתוב בפרי עץ הדר".

במקום חלוקת הפירות לפי שבחן בתורה, מחלק אותם התיקון, בשם ר' חיים וויטאל, לשלושה סוגים על פי תכונותיהם. חומריותם של הפירות, קליפותיהם וחרצניהם, מצביעים ורומזים למהותם הרוחנית וקרבתם לקדושה. הספר מונה אותם מלמעלה למטה:

> ומוהרח"ו (ר' חיים ויטאל) ז"להה ביאר[14] שיש ל' מיני פירות האילן, בעולם הבריאה עשרה מהן לעומת עשר ספירות שלה, ומפני שהם רחוקים מן הטומאה וקרובים לאצילות אין להם קליפה לא בפנים ולא בחוץ ונאכלין כמו שהן. ואלו הן ענבים, תאנים, תפוחים, אתרוגים, למוניס, אגסים, חבושים, תותים, שורבש, חרובין. ועשרה מיני פירות בהם בעולם היצירה והן סוד עשר ספירות דיצירה, שהם בינוניים בין עולם הבריאה ובין עולם העשיה, שאינן קרובות לטומאה כמו עולם העשייה, ולא רחוקים כמו עולם הבריאה ולכן גרעיני הזרע בתוך הפרי אינו נאכל, לפי שאינם רכים כגרעינים שבתוך הפירות דבריאה. ואלו הם זיתים, גודגוניות, שופאי"ופאש, פישקוש, זירגואילאש (פרונאש בלע"ז), משמשים, וי"ש, נאש, אקאראניס, נישפוליש. ועוד עשרה מיני פירות יש בעולם העשייה לעומת עשר ספירות, ולכן נאכל מה שבפנים ונזרק מה שבחוץ, שקליפת הפרי היא מחיצה בינו ובין עולם החמודות כדי שלא יקבל טומאה. וזה סוד היצר הרע והקליפה דבוקה בנפש. ואלו הן: רמונים, אגוזים, שקדים, ערמונים, לוזים, אלונים, פריסין, פיניוניס, פסתוקים, מאוזיש.

ג. תיקון חטא אדם הראשון

כך כתב בפרי עץ הדר:

> ומורי ז"ל היה אומר לכוין באכילת פירותיהן לתיקון חטא אדם

14. חלוקה דומה עם פירוט הפירות מופיעה גם ב"אלפא ביתא דבן סירא", אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד לה (א'). שם פותר בן סירא את שאלותיו של נבוכדנצר ואת סודות גנו ומסיים "אמר לו: ומי נטעם? א"ל: אדם הראשון לקחם מגן עדן ולא יצא עד שלקחם משם ברשות הקב"ה".
המינים ופרטיהם הובאו בחסד-לאברהם לר' אברהם אזולאי (מעין ז' נהר ה'. נפטר בחברון בשנת ת"ד): "ודע כי ל' מיני פירות אילן נבראו בעולם, ומכל מין ומין יש הרבה מינים..."

> הראשון אשר חטא בפירות האילן. כי אף כל ימי שנה כל כונתנו לתיקון זה, מכל מקום חביבה מצוה בשעתה, זה היום תחילה וראש לפירות האילן. ואשר להיות כבר הודענו בכמה מקומות כי יש בכח הדבור להיות מעורר כח מדות העליונות להאירן באור נפלא יתר גדול מאד להשפיע שפע רצון ברכה ונדבה בכל העולמות על כן נכון להגות לפני אכילת כל פרי ופרי בסוד שורשו הבא בספר הזוהר ובתיקונים בקצת מהם, לעורר שרשיהן למעלה.

עניינו של הסדר הוא ה"תיקון", השלמת תכלית הבריאה ותיקונה על ידי אכילה בקדושה. האדם המאמין יודע שהוא אורח בעולמו של הקב"ה, מי התיר לו לקחת מפירותיו ולטעום מיצירתו? מי נתן לו זכות ורשות לגעת במה שאינה שלו?

בראשית הוויית האדם, כאשר הוצב בגן עדן הותרה לו הבריאה (בראשית ב, טז): "ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל". אבל מה עשה האדם? במקום להתנהג כאורח, הוא שלח את ידו אל הפרי האסור ואכל ממנו. מאז אנו מסתובבים נזופים בעולמו של הקב"ה ואיננו יכולים ליהנות ממנו בחופשיות. סדר אכילת הפירות בט"ו בשבט בא לתקן את אכילתו האסורה, הגנובה והחפוזה של אדם הראשון. במקום להסתאב באיסור תבוא אכילה בהיתר, עם ברכה, המכוונת לתכליתו המיוחדת של כל אחד מן הפירות.

האדם בחטאו הרס את ההרמוניה בעולם, אולם הוא לא היה לבדו, עצם טבעו החומרי החסר של העולם מביא לחטא, גם הארץ עצמה חטאה[15]. כך נוצרה בעולם שניות, קיטוב שלא ניתן לגשר עליו, בין החומר לרוח, הקשר ביניהם נותק והם נעשו אויבים זה לזה במקום להשלים זה את זה ולהפרות זה את זה. צריך אפוא לתקן את החטא הקדמון על ידי אכילה בקדושה, המתקנת את החומר ומרוממת אותו, ויוצרת אפיק חדש של חיבור וקשר:

כך כתב הראיה קוק, אורות הקודש ח"ג, קדושת האכילה בישראל, לא:

> חטא הארץ, שאין טעם עצו ופריו שוים, הוא הגורם לכל השינויים של הדרגות, שיהיו באופן מנוגד זה מזה, ובעולם המוסרי והחברותי הוא היסוד לשינויי הדעות שבין האנשים

15. "ותוצא הארץ דשא. עברה על הצווי שאמר לה הקב"ה, עץ פרי עושה פרי, מה הפרי נאכל אף העץ נאכל. והיא לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ דשא עץ עושה פרי הפרי נאכל ואין העץ נאכל, לפיכך נתקללה, ארורה האדמה בעבורך". ילקוט שמעוני, בראשית, א רמז ח; רש"י לבראשית א, יא.

שתפקיד חייהם הוא הרוחניות, המדע, האמונה, התורה והמוסר העליון, ובין האנשים, שהממשלה וההנהגה הוא גורלם, הנדיבים הגבורים המלכים, וכל ההמון כולו.

אכילת הצדיקים, המרימה את יסוד החיים הכמוס שבכח הארץ, היא מחזירה את הארץ לתפקידה, והדרגות מתחילות לקבל צורה הדדית, שתהיה מוכנת להתחברות האופיים של המעשיים והרוחניים בכל יסודי החיים.

ד. הברכה על הפירות

חכמים הציגו שני פסוקים המגדירים את היתר העולם לאדם באופן ניגודי: "ר' לוי רמי, כתיב: לה' הארץ ומלואה. וכתיב: השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"[16], ותשובתם היא: "לא קשיא, כאן לפני ברכה כאן לאחר ברכה!"

כיצד פותחת הברכה לפני האדם את השער הנעול?

הברכה היא קביעת עמדה ערכית כלפי תופעות המציאות בהן האדם נתקל. כאשר הוא יוצא בחודש ניסן ורואה "אילנות בלבלובן", עליו לברך על יופייה של היצירה ופארה "ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם"[17]. בכך מציב האדם את הנאתו במקומה ונותן לה את משמעותה הנכונה. הברכות מעוררות את האדם להכיר את גדולת ה', לשבחו ולהודות לו על טובו וחסדו המלאים את הארץ. להכיר שהיבול לא הושג בכוח האדם, אלא הכל בא מאת ה'. כמו שדוד מודה בענווה: "וכי מי אני ומי עמי כי נעצר כח להתנדב כזאת כי ממך הכל ומידך נתנו לך. כי גרים אנחנו לפניך ותושבים ככל אבתינו כצל ימינו על הארץ ואין מקוה" (דברי הימים א כט, יד-טו).

אדם הראשון גנב ואכל את האסור לו. חכמים מרחיבים את האיסור ורואים איסור גמור גם באכילת היתר בלא ברכה. הם ניסחו את חובת הברכה לא רק באופן חיובי, אלא גם בשלילה והכניסו את הרעיון הזה לתוך הגדרות הלכתיות משפטיות: "אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכל הנהנה בלא ברכה — מעל"[18], הברכה היא התמורה שנותן האדם. כאשר הוא מקלס את בוראו ומגלה את כבודו ותפארתו, הוא נותן תמורה לפרי, הוא עצמו נכנס תחתיו, הפרי יוצא מקדושתו לחולין, לתועלת האדם,

16. ברכות לה ע"א.
17. ברכות מג ע"ב.
18. ברכות שם.

לבניית גופו למלא את תפקידו בהודאה לה', בהכרת גדולת ה' ואדנותו על הבריאה. היעדר הברכה הופך את ההנאה מקדשי שמים למעילה, לפגימה ביצירה, כביכול יצאה האנרגיה האלוקית שבבריאה לשווא וחזרה ריקם.

לכך נועד סדר ט"ו בשבט בו נאכלים הפירות בברכה ובלימוד סודות שורשיהם. כך כתב בפרי עץ הדר:

> ומנהג טוב להולכים בתמים להרבות בפירות בעצם היום הזה ולומר דברי שירות ותשבחות עליהן כאשר הנהגתי לכל החברים אשר עמדי. ועם כי בדברי כתבי הרב זלה"ה לא נמצא מנהג זה, מכל מקום תיקון נפלא הוא בנגלה ובנסתר. כי הנה הובא בירושלמי פרק עשרה יוחסין וזה לשונו, ישמעו ענוים וישמחו, א"ר איבון עתיד אדם לתת דין וחשבון על שראה מיני מגדים ולא אכל. רבי אלעזר הוה מצמצם פריטי למיכל בהון מכל מילי חדש. וטעם הדבר שכשם שהנהנה מן העולם הזה בלא ברכה נקרא גזלן, מפני שעל ידי הברכה גורם להמשיך שפע עליון על ידי כח הברכות, והשר הממונה על אותו הפרי הוא מתמלא משפע זה כדי לגדל הפרי שנית, ולכן הנהנה בלא ברכה גזלן הוי, כי אכל הבריה שהרוחניות היה שורה בה וכילה ומנע כח ההוא מן העולם, והיה ראוי לו להמשיך ברכה מלמעלה, והכח הממונה על זה בטל וריק מאותו השפע שהיה בידו ולכן נקרא גזלן.

ה. פרק שירה

הבריאה כולה אומרת שירה, כלומר, כל יצור העושה את תפקידו בשלמות, מגלה את ההרמוניה שבבריאה, ומעיד על שלמות הבורא וכוונתו[19]. אולם שירת היקום היא שירה אילמת, אין לה ביטוי מפורש בשפה. כאן מקומו של האדם, הוא יכול ליטול את כל האמירות האלה ולתת להם משמעות

19. מבחינה זו יש עדיפות ליצורים על האדם שהם ממלאים את תפקידם באופן אינסטינקטיבי בשלמות ואילו הוא ספק עושה את המוטל עליו ספק לא. זו אולי כוונת חכמים באומרם (ילקוט שמעוני, תהלים קנ, רמז תתפט): "אמרו על דוד המלך בשעה שסיים ספר תהלים זחה דעתו עליו. אמר לפניו: רבש"ע, כלום יש דבר בעולם שאמר שירה כמותי? נזדמנה לו צפרדע אחת, אמרה לו: אל תזוח דעתך עליך שאני אומרת שירה יותר ממך, ועל כל שירה ושירה שאני אומרת אני ממשלה עליה שלשת אלפים משל, שנאמר וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף". ראה גם בספרי: עוז וענווה, "שירת יהושע ושירת הצפרדע", עמ' 120.

ברורה, הכרתית ומודעת[20], לכן קילוסו של האדם גדול ועולה על שלהם עשרת מונים. כך הסביר הראי"ה קוק, עולת ראיה חלק א עמ' יג סעיף ז:

> התפלה היא האידיאל של כל עולמים. כל ההויה כולה למקור חייה היא עורגת, כל צמח וכל שיח, כל גרגר חול וכל רגב אדמה, כל אשר בו חיים נגלים וכל אשר בו חיים כמוסים, כל קטני היצירה וכל גדוליה, שחקי מעל ושרפי קודש, כל הפרטיות שבכל יש, וכל כללותו, הכל הומה, שואף, עורג ושוקק לחמדת שלמות מקורו העליון, החי, הקדוש, הטהור והכביר. והאדם סופג את כל השקיקות הללו בכל עת ובכל שעה, והוא מתרומם ומתעלה בתשוקות קדשו, ובא תור הגילוי לתשוקות רוממות-אל אלה בתפלה, המכה גלי אורה, היוצאת בחופש עזה בהגיון שיח קדשה למרחבי אל. מרומם הוא האדם בתפלה את כל היצור, מאחד הוא עמו את כל היש, מעלה את הכל, מרומם את הכל למקור הברכה ומקור החיים[21].

כאשר האדם יודע את מקומו בעולמו של הקב"ה, ונוטל עליו את האחריות, מפסיק העולם להיות זר לו ולאיים עליו, אדרבה, הוא מצווה ליהנות ממנו ולא לתת לפירות הבריאה ללכת לאיבוד. כאשר הוא אוכל באופן הראוי הוא מביא את הבריאה אל תכליתה, ומגלה את כבוד ה', "השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרקיע"[22], "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו"[23].

תפקיד האדם הוא להיות פה לבריאה ולזמר את שירת היקום, אולם אפשר למלא זאת לא רק בתפילה מילולית אלא גם במעשה, בעצם האכילה בקדושה. הראי"ה קוק משווה את אכילתו של עשיו לאכילתו של בועז ושאר צדיקי ישראל. עשיו אוכל אכילת תאווה, כאומרו "הלעיטני נא", אכילה הדורסת את היקום ומשעבדת אותו ליצרי האדם. הצדיקים אוכלים כדי לחזק את כוחותיהם, והתיאבון פועל בצורה אצילית וכח נשגב אצל גדולי הדעה, להתאחד עם כל ניצוצי הקודש הטמונים בתוך המאכלים, לקבלם אל תוך נשמתם, להוסיף בהם אור ומדות עולמים.

20. "כי כל עשב ועשב יש לו שירה שאומר, שזה בחינת פרק שירה. ומשירת העשבים נעשה ניגון של הרועה... ועל ידי שהרועה יודע הניגון על ידי זה הוא נותן כח בהעשבים" ליקוטי מוהר"ן תנינא ס"ג.

21. ראה מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק יד.

22. תהילים יט, ב.

23. ישעיהו מג, ז.

כך כתב הראי"ה קוק, אורות הקודש חלק ג, שמחת האכילה בקדושה, כט, וקדושת האכילה בישראל, לא:

> ויאכל בעז וישת וייטב לבו, וייטב לבו בדברי תורה... שחוץ ממה שנטיית הלב להגברת הרוחניות של העלאת החיים הכמוסים במאכלים מביאה לחשק רוחני, שמתמלא באהבת התורה ולימודה, עוד התוכן המקודש של אכילה קדושה זו היא בעצמה דברי תורה, וזה השולחן אשר לפני ד'.

ו. הפירות מתקנים את האדם

סדר ט"ו בשבט מניח על פי הסוד, שיש פגם בפירות העולם ועל האדם להעלות אותם ולתקנם באמצעות אכילת הפירות בקדושה. אולם מאז תוקן הסדר השתנו הדברים, סדר החל לשרור בעולם, הדרכים נפתחו, מקצת מפירות הארץ הגיעו לגולה, וכל אחד ביקש באהבה להשיג מהם ולטעום משהו מקדושת הארץ ומאז נדמה שפירות ארץ ישראל חזרו לתפוס את המקום המרכזי בט"ו בשבט. לפיכך יש להקנות לסדר משמעות חדשה לגמרי, לפחות לפי הנגלה, מקום שידינו הכהה מגעת: בפירות של ארץ ישראל יש קדושה משל עצמם[24], לא זו בלבד שאינם זקוקים לאדם שיתקן

24. תיקון פרי עץ הדר (בתוך: תהלה לדוד, עמ' רפא-רפב), מחלק את הפירות לפי קרבתם את הטומאה והקליפות, אולם, בארץ ישראל החששות הללו מתפוגגים. בארץ ישראל אין קליפה אלא כיסוי קלוש, ככתוב בזוהר (ח"ב קמ, ב, וקמא, א): "בארעא קדישא מתתקנא כלא בגוונא אחרא, דהא קליפה תקיפא אתברת מההוא אתר ולא שלטא ביה כלל". "לא יכיל ההיא קליפה תקיפא לשלטאה בההוא דוכתא קדישא, דלאו אתריה איהו. ואי תימא, אי הכי הואיל ולא יכיל ההיא קליפה תקיפא לשלטאה בההוא דוכתא קדישא, אמאי קיימא חרוב, דהא חרבא לא הוי בעלמא אלא מסטרא דההיא קליפה תקיפא? אלא ודאי כד אתחרב לא אתחרב אלא מההוא סטרא, בשעתא דאסתים למוחא, וקודשא בריך הוא עבד דלא תשלוט ההיא קליפה תקיפא על ההוא דוכתא, וכד דחה לון לישראל מניה, ההיא קליפה אתהדרת, ואתפתחת כמלקדמין, ובגין דעמא קדישא לא הוו תמן, חפיא על ההוא פתיחו חופאה קלישא דפרוכתא קלישא, לנטרא ההוא אתר, דלא יסתום ליה ההיא קליפה תקיפא, ואחיד בכל סטרוי". על פי הדברים האלה כתב בספר מגלה עמוקות — אופן סה: "וסוד "לה' הארץ ומלואה", שאין קליפה שולטת בכל ארץ ישראל אפילו בחללה". ראה עוד: הרב צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק, שמות טו, עמ' 78: "וזה ענין מ"ש בשבט ראש השנה לאילן לתקן אילנא קדישא דאית לקב"ה". הוא מאריך להסביר שגם בחו"ל, למרות שהגשמים והחנטה אחרי פסח, בכל זאת הגשמים שם באים מתמצית שיורי הגשמים שנתן הקב"ה בחודש שבט בא"י "ועל כן מנהג ישראל לטעום ביום זה מפירות האילן".

אותם אלא הם מתקנים אותו[25].

לאכילת פירות מעשר שני ונטע רבעי בירושלים, העיר בה השכינה שורה, יש השפעה רוחנית טבעית. מי ששוהה בקרב אנשי ירושלים ילמד מהם: "למען תלמד ליראה את ה' אלוקיך כל הימים" (דברים יד, כג): "לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה כדדרשינן בספרי למען תלמד וגו' גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד לפי שהיה עומד בירושלים עד ליראה שיאכל מעשר שני שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה"[26].

לא רק אנשי העיר קדושים אלא עצם קדושת המקום גורמת ומביאה להשראה רוחנית. קדושה כזו קיימת לא רק בירושלים אלא מופיעה בכל הארץ. יש קדושה בפירות שביעית שבכל מקום, ומשהו מקדושת הפירות המיוחדים בזמן ובמקום המיוחדים מופיע בכל פירות הארץ, גם פירות חולין, של כל השנים. משום כך נקבעה ברכה ייחודית לשבעת המינים שבהם הכתוב משבח את הארץ, החתימה מבליטה ומייחדת את הפירות — "על הארץ ועל פירותיה". לפירות הארץ, גם פירות חולין, יש מעמד מיוחד בגילוי הקדושה.

שפע הקדושה מתגלה בארץ באופן ישיר "עיני ה' אלוקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[27]. ההשגחה האלוקית המיוחדת הזאת מטביעה קדושה ממשית בגוף הפירות. כך הסביר הרב יואל סירקש, בית חדש, טור או"ח סימן רח:

> קדושת הארץ הנשפע בה מקדושת הארץ העליונה, היא נשפעת גם בפירותיה, שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ,

25. המושג תיקון הפירות מופיע בתורה הנגלית בדברי חכמים ביחס להפרשת התרומות והמעשרות, ההפרשה מתקנת את הכרי ומתירה אותו לאכילה. אמנם אין זו המשמעות הקבלית של ה"תיקון", אבל אולי די בתיקון הזה ולא צריך לפירות האלה "תיקון" נוסף.
26. תוספות בבא בתרא כא ע"א ד"ה כי. הראי"ה קוק, אורות הקודש ח"ג, סעודת קדושי ישראל, ל, מבאר מדוע "כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה": "זה השולחן אשר לפני ד'. התרוממות נפשם (של הצדיקים) מתגברת למעלה למעלה, ומרוב זיו חיים העליונים מתגלה גם כן הדר ניצוצות החיים, המפוזרים בכל דבר אשר יאכל, והכחות הכמוסים של השכל, הרצון, השירה האלהית וההכרה העליונה, שבמצב תרדמה וקפאון הם נמצאים בכל היצור, הולכים הם ועולים, ומתאחדים בנשמתו הגדולה של קדוש עליון, והעולם כולו מתמלא אור ושמחה".
27. דברים יא, יב.

> כי על כן הזהיר ואמר בסוף פרשת מסעי "לא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל". ואמר, אם תטמאו את הארץ נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה, וכבר נסתלקה השכינה מקרב הארץ אשר אני שוכן בתוכה ממש בגוף הארץ נסתלקה מפני הטומאה שטימאתם אותה ונמשך מזה כי גם כן אנכי מסלק שכינתי מתוך בני ישראל. כי עד עתה היכל ה' המה היו בני ישראל לפי שהשכינה היתה שורה בקרבם ממש, ועתה באכלם פיורות היונקים מטומאת הארץ נסתלקה השכינה, כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת פירות בתוך בני ישראל, יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל. ועל כן ניחא שאנו מכניסין בברכה זו "ונאכל מפריה ונשבע מטובה" כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה.

אין מדובר בתהליך נפשי המתעורר באדם על ידי ברכת הפירות, אלא הקדושה מיוחסת כאן לפירות עצמם, וכוח הקדושה הממשי הטבוע בפירות מקדש את אוכלם.

ז. ארץ ישראל וגן עדן

אמנם גם בפירות של ארץ ישראל קיימת גשמיות מנוולת, ובגלל חשכת החורבן והגלות מתגברת החומריות הזאת ומתעבה מדור לדור, והסכנה שבמאכל הולכת וגדלה. אולם חומריות זו קיימת רק בחיצוניותם של הפירות ואילו בפנימיותם הם מקדשים את האדם. אם אדם מתחבר אל פנימיותה של הארץ, אל קדושתה ומצפה לישועתה, הוא זוכה לטעום בפירותיה טעם רוחני, וככל שגדלה ציפייתו כך יוכל ליהנות מפנימיות הפרי בלי להשתעבד לחיצוניותו: כך הסביר הראי"ה קוק, אורות הקודש חלק ג, דרך הקדש, סדר שלישי, לב, המאכל של ארץ ישראל:

> המאכל של ארץ ישראל מקדש בפנימיותו, ואינו מגשם כי אם בחיצוניותו, אבל ממאכלי חוץ לארץ צריכים להזהר. ולפי רוב הצפיה לארץ ישראל מתעלה המאכל שבחוץ לארץ גם כן. וזהו סוד הזכרת ירושלים, ב"על נהרות בבל" או "בשיר המעלות שובה" בכל סעודה. צפית ארץ ישראל, הבאה תכף למזון, מעדנת את המאכל שבחוץ לארץ ועושה אותו קרוב לעילוי של ארץ ישראל. גם בארץ ישראל מפני התמעטות הקדושה שעל ידי החורבן יש הגשמה, לפי הערך, במאכל, שעולה ומתרחן על ידי צפית הישועה, המובלטת במזמורים האמורים.

הוטל על האדם לתקן את החטא הקדמון, וארץ ישראל היא היא התיקון לחטא ההוא. האדם גורש בגלל החטא מגן העדן, כל גלגוליו במהלך ההיסטוריה מכוונים להחזיר אותו לשם והכתובת היא ארץ ישראל[28]. אין מדובר בחזון עתידני בלבד, אלא ניצוצות מן העתיד לבוא הופיעו וקיימים בהווה, והמקרא מציג דרכים בהם ניתן לחזור אל גן העדן.

"עץ חיים היא למחזיקים בה ותמכיה מאשר"[29] אמר שלמה, וחכמים ראו כאן כינוי לתורה, הסוללת לאדם דרך רחבה חזרה אל עץ החיים. אין מדובר במושג מופשט, התורה נמצאת בארון הברית שבמקדש ומי שישמור את התורה יזכה להגיע לשם. כך היה בתקופת שלמה. העם הגיע אל שלמותו החומרית והרוחנית. המקדש נבנה והשכינה שכנה בישראל. שלמה מזכיר את מושגיה הפנימיים של פרשת גן העדן וארבעת הפעמים בהם חוזר המושג "עץ החיים" בכל התנ"ך הם דווקא במשלי שלמה.

להיטותו של שלמה לטעת עצים, "עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל פרי"[30], מבטאת את שאיפתו לחזור לתור הזהב ולימי התפארת של גן העדן. אלא ששלמה גילה לאכזבתו שאין מתגברים על מגבלות האדם וחטאיו באמצעים חיצוניים ונטיעת עצים, אלא בתיקון מוסרי פנימי ואמיתי. כל עוד חולשות האדם נותרו בעינן הרי הן חוסמות בפניו את הדרך חזרה: "סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם"[31], ומסקנה זו לגבי כל אדם, כוללת גם את לקחו של אדם הראשון.

ישעיהו תיאר את גאולת ישראל וארצו כשיבה אל גן העדן: "כי נחם ה' ציון נחם כל חרבתיה וישם מדברה כעדן וערבתה כגן ה' ששון ושמחה ימצא בה

28. מקומו של גן העדן הקדום הוא לדעת חכמים בארץ ישראל כך כתב הרמב"ן, בראשית ג כב: "ודע והאמן כי גן עדן בארץ, ובו עץ החיים ועץ הדעת ומשם יצא הנהר ויפרד לארבעה ראשים הנראים לנו, כי פרת בארצנו ובגבולנו, ופישון הוא נילוס מצרים, כדברי הראשונים. אבל כאשר הם בארץ כן יש בשמים דברים יקראו כן". ראה בספרי: ארפא משובתם, עמ' 42–51.
29. משלי ג, יח; יא, ל; יג יב; טו ד. את הדימוי של עץ החיים צריך לקשור למקורו בתורה. גן העדן היה מרכזי מאד בתפיסתו של שלמה, והוא דן במשמעותו לימיו. אפשר משום כך להדגיש את הקשר החיובי שבדבריו בין החכמה — המזוהה על ידי חכמים כתורה, לבין עץ החיים שבגן העדן.
30. קהלת ב, ה.
31. קהלת יב, יג.

תודה וקול זמרה"[32]. גם יחזקאל דימה את הגאולה העתידה לגן עדן: "ואמרו הארץ הלזו הנשמה היתה כגן עדן והערים החרבות והנשמות והנהרסות בצורות ישבו"[33]. והוא חזר לכך בתיאור הנהר המופלא שיצא בעתיד לא מעדן אלא מן המקדש. "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל לא יבול עלהו ולא יתם פריו לחדשיו יבכר כי מימיו מן המקדש המה יוצאים והיו פריו למאכל ועלהו לתרופה"[34].

> יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שבכח סגולת אכילת הפירות שנאכל ונברך עליהן עתה ואשר נהגה בסוד שרשיהן העליונים אשר המה תלוים בם להשפיע עליהן שפע רצון ברכה ונדבה וגם הממונים והמשטרים עליהן יתמלאו מעוז שפע הודן לשוב שנים להגדילם ולהצמיחם מראשית השנה ועד אחרית השנה לטובה ולברכה לחיים טובים ולשלום[35].

32. ישעיהו נא, ג, וכן שם נח, יא; סא, יא; ירמיהו לא, יא. אולי זו גם משמעותו של תיאור שפע העצים והארזים העתידי: "אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדו" (ישעיהו מא, יט).
33. יחזקאל לו, לה. "ארץ ישראל הוא במקום גן עדן שהושם שם האדם, וכמו שבאה ההבטחה על העתיד, דכתיב ביחזקאל (לו, לה), ואמרו הארץ הלזו הנשמה היתה כגן עדן וגו'" (השל"ה הקדוש, נשא בהעלותך, תורה אור, יד).
34. יחזקאל מז, יב.
35. תפילה מיוחדת מפרי עץ הדר (תהלה לדוד עמ' שז).

הרב ד"ר מאיר רפלד

"ונוהגים האשכנזים להרבות בו [בט"ו בשבט] במיני פירות"

(תקון יששכר לר' יששכר בן סוסאן, וינציה של"ט, לא ע"ב)

אחד מסימניו המיוחדים של ט"ו בשבט הוא זיקתו של מועד זה לאכילת פירות מפירותיה של ארץ ישראל.[1] נוהג זה התפשט והתרחב בפזורות שונות החל מהופעת החיבור הקרוי "חמדת ימים", שנדפס לראשונה באזמיר תצ"א-תצ"ב (1731 -1732),[2] שפרק ממנו הקרוי 'פרי עץ הדר' נדפס פעמים רבות כקובץ בפני עצמו, ושימש כתיקון ליטורגי, כעין מחזור לט"ו בשבט.[3]

ברם, איזכורו של נוהג אכילת פירות בט"ו בשבט מצוי כבר בספרות שקדמה לחיבור זה. חכם צפתי בשם ר' יששכר בן סוסאן הוציא לאור ספר בשם "תקון יששכר" שעוסק בעיבור שנים ותקופות, קריאות והפטרות לכל השנה "כמנהגות ארץ ישראל והחוצות" ונושאים נוספים. הספר נדפס לראשונה בקושטא שכ"ד שלא בהסכמת המחבר, ובשנית, הכוללת תוספות והשלמות שנוספו ע"י המחבר, בוינציה של"ט. בשנת תשמ"ח יצאה לאור בירושלים פקסימליה של הדפוס השני ובו מבוא שנכתב ע"י ר' בצלאל לנדוי, המכיל פרטים על המחבר, ספרו ומהדורותיו, וסקירה תמציתית על תוכן הספר, יחודו ודוגמאות המבהירות את יעדי המחבר.

בחיבור זה, בפרק העוסק בחודש שבט רושם המחבר נוהג המצוי בסביבתו: "יום ט"ו בו... ר"ה לאילנות ואין מתענין בו ואין נופל נפילת אפיים **ונוהגים**

1. לכל הענין, ראה: א' יערי, "תולדות ראש השנה לאילן", מחניים, סב (תש"ך), עמ' 15-24. וראה עוד מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס, עמ' 325.
2. לא נתייחס כאן למחברו האנונימי. רק נציין לתאורו הביבליוגרפי הבסיסי של א' יערי, תעלומת ספר, ירושלים תשי"ד. על זהוי המחבר ולפולמוס המקיף על מקורותיו ונטיותיו הקבליות, נכתבו מאמרים רבים ואכמ"ל.
3. נביא כאן מובאה מהחיבור המתייחסת לנושא שלנו: "ומורי ז"ל היה אומר לכוין באכילת פירותיהן [בט"ו בשבט] לתיקון חטא אדה"ר אשר חטא בפירות האילן" (שם, ח"ב קיט ע"ב). עוד נוסיף שמובאה זו בשם "מורו" של המחבר לא נידונה ע"י י' תשבי "'מורי' ו'א"א מורי' בס' חמדת ימים", תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 463-514, בבדיקתו המקפת של מקורות 'חמדת הימים'. על ט"ו בשבט בקהילות השבתאיות, ראה: מ' בניהו, ספונות יד, ספר יון ד (תשל"א-תשל"ח), עמ' רעא-רעב.

האשכנזים להרבות בו במיני פירות האילן לכבוד שמו של היום".[4] לעניני תחנון ותענית נתייחס בהמשך, וכאן רק נציין שנוהג אשכנזי זה של ריבוי באכילת פירות האילן לכבודו של ראש השנה לאילנות, אינו ידוע ממקור אחר, לפחות לא באותה עת שבה נכתב החיבור, דהיינו לפני שלוש מאות ושבעים שנה. נציין כאן, שיש בידינו ידיעות המורות שבאותו פרק זמן היתה קהילה אשכנזית בצפת,[5] שניהלה את עצמה ואת אורחותיה באמצעות תקנות המיוחדות לה.[6] עוד נדגיש שר' ישששכר אבן סוסאן הכיר היטב את הקהילה האשכנזית במקומו, תיאר מקצת מנוהגיה שמוצאם במסורת ההלכה האשכנזית שהיו חריגים בסביבתו, ואף חיווה דעתו עליהם.[7] הנה כי כן, לפנינו מנהג אשכנזי בצפת, שאינו ידוע ממקור אחר קודם לתקופתו של המחבר. נסכם בקצרה את הידוע לנו על תכניו של ט"ו בשבט במקורות השונים ובפזורות כפי שהעלו חכמים שונים, כדי למצוא בסיס כלשהוא למנהג אשכנזי זה, שחודש במאה הי"ח, במרחב מנהגי ספרד בעקבות השפעת החיבור "חמדת הימים", ואח"כ התפשט והפך להיות נחלת כלל ישראל בכל פזורותיו.

אברהם יערי שסקר בפרוטרוט את גלגולי ט"ו בשבט במרוצת הדורות,[8] מסכם בקצרה במאמר אחר, את הפרק הארצי ישראלי הקדום של מועד זה:

4. לא ע"ב, ונכפלו הדברים גם בדף כב ע"ב, זאת בשל קביעת לוחות שנתיים בידי המחבר.
5. ראה א' יערי, שלוחי א"י, ירושלים תשכ"א, עמ' 247–248. על רובעי מגורים של יוצאי אשכנז והונגריה בצפת בשנים שט"ו–שט"ז, ראה במקורות המובאים בדיסרטציה של א' בן-יוסף, צפת במאה הט"ז על פי השאלות והתשובות של ר' יו"ט צהלון, אוניברסיטת דרופסי, פילדלפיה 1980, עמ' 34.
6. ראה שו"ת המבי"ט ח"ג סי' צז, ובו רישום מפורט של תקנות הקהילה האשכנזית בצפת, שיסודן בשנת שכ"ה.
7. נציין לכמה מהם: "וכן ראיתי פה צפת תוב"ב קהל האשכנזים יצ"ו שנוהגין להפטיר במנחה אלו התעניות 'דרשו' וישר בעיני מנהגם. ואמר לי החכם הר' שאול יצ"ו ואחרים משכילים מהם, שכך נוהגים **בארצותיהם באשכנז** ואפילו בתעניות שנוהגים להתענות אחר הפסח ואחר החג שני וחמישי ושני... שמתקבצין במנחה עשרה מתענין ומוציאין ס"ת וקורין בו ג' גברי בפרשת 'ויחל משה' ומפטירין..." (סד ע"א). לפנינו איפוא שני מנהגים אשכנזיים ידועים: א. הפטרת במנחת תעניות. ב. תעניות בה"ב. נציין למנהג אשכנזי נוסף. המחבר מתאר בפרוטרוט את הנוהג האשכנזי בעירו צפת, שלא לקרוא לחתן פרשת "ואברהם זקן", זאת בניגוד למקובל במנהגי ספרד. מאידך: הוא מציין את ההפטרה המיוחדת לחתן "שוש אשיש" (ובה: "ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלוקיך", ישעיהו סב, ה), שנהגה באשכנז במשך זמן רב (ראה למשל: מנהגים דק"ק וורמישא לרבי יוזפא שמש, ב ירושלים תשנ"ב, עמ' נו-נז ובהערה 65 באריכות). ובמקום אחר נרחיב בס"ד.
8. לעיל הע' 1.

> בימי המשנה, לא היה יום חמשה עשר בשבט אלא יום תאריך לענין מעשרות, אבל לא ראו בו יום הדין לאילנות, ולא כל שכן שלא היה חג כלל. ואילו בתקופת הגאונים ראו בו יהודי ארץ ישראל יום הדין לאילנות, ואף נתחברו פיוטים מיוחדים שנאמרו ביום זה בתפלת שמונה עשרה ובהם בקשה לברכת העצים באותה שנה.[9] אלא שעם כיבוש ארץ ישראל בידי הצלבנים נשכח המנהג ונשתקעו הפיוטים, ורק שרידיהם נתגלו בימנו ונתפרסמו על ידי החוקר מנחם זולאי ז"ל.[10]

כאן המקום לשלב בתוך הנושא הנידון את הנתונים על מעמדו של ט"ו בשבט בספרות ההלכה והמנהג האשכנזית הקדומה והמאוחרת יותר. כידוע, סיכום הנתונים מספרות זו מעלה שאירועי היום מתבטאים במקצת נוהגים שהתגבשו כתהליך מתמשך. כבר בתקופה קדומה נהגו באשכנז שלא לקבוע תענית בט"ו בשבט כפי שעולה מהוראה מנומקת המצויה בתשובה המיוחסת לרבנו גרשם מאור הגולה,[11] בשל כנויו של מועד זה כ"ראש השנה" החובר לשאר ראשי השנים המנויים במשנת ר"ה פ"א מ"א. לכך מצטרף נוהג אחר שהיה שנוי במחלוקת בקהילות באשכנז. כבר במאה הי"ג נמצא במנהגי ר' אברהם חילדיק (מהד' ש' שפיצר, בתוך: קובץ על יד ט, תשל"ד, עמ' 179):

9. ראה מ' זולאי, "ר' יהודה הלוי שאינו ר' יהודה הלוי", ארץ ישראל ד, (תשט"ז), עמ' 139–143.
10. א' יערי, "פיוטים לסעודת ט"ו בשבט", מחניים, סה (תשכ"ב), עמ' 81.
11. נדפס בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפ' פראג סי' ה [=מהד' בלוך, בודפסט תרנ"ה, א ע"ב]. בתשב"ץ הקטן לר' שמשון ב"ר צדוק, תלמיד המהר"ם, לעמברג 1858, סי' קי, מקורה מר' ברוך אביו של המהר"ם. במרדכי ר"ה פרק ראשון אות תש"א, התשובה היא אנונימית, ואילו תלמיד אחר של המהר"ם, מחבר הגמ"מ, מביא בהל' שופר פ"א, תשובה זו בשם הריצב"א (תלמידו של ר"י "בעל התוספות"). וראה עוד תשובות רגמ"ה, מהדורת ש' איידלברג, ניו-יורק תשט"ז סי' יד. אחד המערערים של יחוס תשובה זו לרגמ"ה הוא א' הילביץ, שבספרו חקרי זמנים א, ירושלים תשל"ז, עמ' שיב, תוהה על חוסר האחידות בחתימת התשובה שמצויה במקורות דלעיל ובמקורות נוספים. א' גרוסמן, שבדק את מטבעות הלשון הרווחות בתשובות הרגמ"ה (כמו: "כך דעתי נוטה"), משייך אותם לחכם זה, ראה בספרו חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 153 והע' 167. רימ"ל זקש בספרו 'זמנים', הפנה לספר האגודה ר"ה (קמא ע"ג), שמדבריו משמע שהנוהגים להתענות בר"ה, בודאי שלא יאסרו להתענות, או לומר תחנון בט"ו בשבט, שהרי ההיקש האוסר להתענות בראשי השנים מתבטל מעתה. אולי שריד לקשר הקדום שבין ראשי השנים נמצא בחיבור הקרוי נחלת יוסף, לרבי שמואל ישועה, ירושלים תרס"ז דף י, המתאר מנהג בעדן שבט"ו בשבט בערבית ובשחרית קראו פרק ראשון במסכת ר"ה הואיל ונזכר בו ט"ו בשבט שהוא ר"ה לאילנות.

"בט"ו בשבט ר"ה לאילנות שאנו מונין למעשר ולשביעית **ויש** שאין נופלין בתחנון.[12] תיאור אופייני למעמדו של ט"ו בפזורה האשכנזית במאה הט"ו, הוא הניסוח המובא במנהגי מהרי"ל, ירושלים תשמ"ט, עמ' תיב:

> שבט הוא מלך משום דבחמישה עשר בו הוא ראש השנה לאילנות ובחמישה עשר בו אין אומרים תחינה. במגנצא ובוורמישא אומר תחינה.

בשוליים שם, נוספה הגהה מאוחרת של חכם בשם ר' הירץ: "בק"ק פרנקפורט א"א תחינות בחמישה עשר בשבט, אבל אומר 'למנצח' ובערב אומר תחינה". נוסיף עוד שחרף הפסיקה בשו"ע או"ח קלא, סע' ו, שבט"ו בשבט לא נופלים אפיים, עדיין נהגו בפרנקפורט דמיין בראשית המאה הי"ח מנהג פשרה: "חמישה עשר בשבט אומרים תחנון במנחה שלפניו **ומנחה של אותו היום עצמו** אבל לא בשחרית" (נוהג כצאן יוסף, ת"א תשכ"ט, עמ' קצב). ניתן איפוא לקבוע שלא היתה אחידות במנהג האשכנזי בהגדרת מעמדו של ראש השנה לאילנות, והויכוח על אמירת תחנון בט"ו בשבט התמשך עד לתקופה מאוחרת.

סיכומים אלו שנרשמו כאן מראים בעליל שהנוהג של אכילת פירות בט"ו בשבט, אינו מצוי לא במסורת הארצי-ישראלית העתיקה, ואף לא במורשת האשכנזית הסמכותית הקדומה והמאוחרת. חיטוט אחר רמזים לנוהג זה מעלה כמה נתונים מפוזרים, המצויים בשולי מקורות או בספרות עממית, שנרשמו במאה הט"ז. באחד מכתבי היד של מנהגי מהרי"ל (כ"י אוקספורד 906, מיכ. מס' 370), שעל פי תיאור המהדיר הוא מדוייק מאד, על אף שנכתב בסביבות שנת ש=1540, רשומה הערה המתייחסת לנוהגי ט"ו בשבט בהאי לישנא: "ומשמחין בו סעודה".[13] ודוק: מנוסח זה משמע שהכוונה לסעודה, מעין סעודת חג, ולא אכילת פירות. כנראה שהסעודה באה מחמת הכותרת של ראש השנה לאילנות כ"מלך", כלשונו וכניסוחו של רושם מנהגי מהרי"ל דלעיל, כמוהו כראש השנה, א' תשרי המכונה בחיבור זה כ"מלך" (שם, עמ' רעט). אולי אפשר לקשר עניינה של סעודה זו לנוהג שנרשם בתקופה מאוחרת יותר. באחד מספרי מנהגי אשכנז מתאר המחבר "קידוש" שהיו המלמדים עושים

12. ראה עוד בספר המנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג, ניו-יורק תרצ"ח, עמ' 4 ובמנהגי ר' אייזיק מטירנא, ירושלים תש"ט, עמ' קנ-קנא, שכתב: "בחמישה עשר בשבט אין נופלין לילה ויום לפי שהוא ר"ה לאילנות ואם חל בשבת אין אומרים צדקתך צדק". ובהגהות המנהגים שם, אות מב: "משמע... דבערב לפניו נופלין וכך אתא במנהגים ישנים... אכן אין אנו נוהגין כך".

13. ראה גם א' ארנד, "ט"ו בשבט בספרות הרבנית בדורנו", ידע עם, 61-62 (תשס"א), עמ' 124 הע' 1.

לתלמידיהם במקומות שונים באשכנז בט"ו בשבט, בשל היותו יומא דפגרא: "והוא יומא דמפגרי ביה רבנן המלמדים, ובפרט למקרי דרדקי, והוא יום משתה ושמחה למלמדים והתלמידים. ונוהגין לתת לתלמידי' יין שרף ולשמוח עמהם" [14].

נוהג המורה על אכילת פירות בט"ו בשבט מצוי בספר מנהגים עממי שיצא לאור ביהודית — אשכנזית, בוינציה שנת ש"ז, ובו הדברים הבאים:

> חמשה עשר בשבט זגט מן קיין תחינה דז מורגן...מן פפלעגט אליך לייא אופש צו הבן, דען עש איז ראש השנה צו דען באומין".(= חמשה עשר בשבט אין אומרים תחינה בשחרית...נוהגים לאכול כל מיני פירות, כי הוא ראש השנה לאילנות)[15].

מקור זה מורה שהיה מנהג עממי לאכול פירות בט"ו בשבט מחמת היותו ראש השנה לאילנות. ברם, עובדה היא שאין לו מקבילה בספר מנהגים סמכותי שעליו אפשר להשען, או מסורת הקובעת שכך נהגו חכמים שונים — כמקובל במורשת המשקפת את עולם המנהג האשכנזי. כנראה שציון נוהג זה שנרשם ע"י ר' יששכר אבן סוסאן משמש כעדות נוספת **למנהג עממי זה.** וכך גם ראהו המחבר. תדע שכך הוא שהרי ר' יששכר אבן סוסאן אינו טורח כלל לציין מקורות למנהג או לברר את מוצאו באמצעות הקהילה האשכנזית, כפי שהוא עושה במנהגים אחרים.

כידוע, המנהג האשכנזי של אכילת פירות בט"ו בשבט הובא במגן אברהם סי' קלט ס"ק טז, משמו של בעל 'תקון יששכר', ועדיין יש מקום לתמיהתו של רש"י זוין בחבורו 'המועדים בהלכה', ת"א תשט"ז, עמ' קפז: "ואיני יודע למה חלה המנהג באשכנזים, דומה שהספרדים מדקדקים במנהג זה יותר", שהרי גם החכם האשכנזי מפולין ר' אברהם גומבינר, מחבר ה"מגן אברהם", מציין רק לעדותו של החכם הספרדי.[16] אפשר גם להניח שגלגולו של מנהג זה שתארנו כאן בא ללמדנו, שכל מנהג שלא עבר את כור ההיתוך של ספרות

14. מנהגים דק"ק וורמישא לרבי יוזפא שמש, א, ירושלים תשמ"ח, עמ' רמט-רנ. בהערה האופיינית למנהגי אשכנז, שנרשמה בשולי אחד מכתבי היד של החיבור, נכתב: "שחרית חמישה עשר מנגנין ברכו בניגון ר"ח". אגב: המעיין בהגהות שנספחו לחיבור זה בפרק העוסק בחודש שבט (שם), יווכח לדעת, שענייני "שבת שירה" העסיקו את מנהגי אשכנז הרבה יותר מענייני ט"ו בשבט.

15. ראה, א' יערי (לעיל הע' 1), עמ' 20, שתרגם לעברית את הנוהג, ולדעתו לפנינו מנהג קדום.

16. וראה עוד בסידורו של הרב יעקב מעמדין (ירושלים תשנ"ג, ח"ב עמ' תסג): "מנהגו של ט"ו בבית הכנסת שוה לט"ו באב. ואין אומרים תחנון במנחה שלפניו, ונהגו להרבות

"ונוהגים האשכנזים להרבות בו [בט"ו בשבט] במיני פירות"

המנהג האשכנזית העיקרית, לא נצרב בחותמם ובעשייתם של חכמי פזורות אלו ולא נרשם על ידי אחד מתלמידיהם, סופו שיתעלם מן העין.

בפירות ולומר עליהם שירות ותשבחות והוא תיקון גדול בעולמות עליונים". ברם, זוהי הוספה מאוחרת לסידור המקורי, והמהדיר שעשה מלאכתו נאמנה רשם אותה באותיות זעירות להבדיל בין מקורי ומאוחר.

הרב יצחק יהודה רוזן

מנהגי חב"ד לט"ו בשבט

ראשי פרקים

הקדמה
א. התועדויות
ב. אכילת פירות האילן דווקא
ג. פירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל, ואכילת חרובים
ד. אמירת פסוקים, ותפילה על אתרוג
ה. ילדי "צבאות השם"
ו. נטיעת עצים
ז. ט"ו בשבט בחו"ל, וכשחל בשבת

הקדמה

ראש השנה לאילנות[1] החל בט"ו בשבט[2], אוצר בתוכו מנהגים שונים שהונהגו בתפוצות ישראל ביום זה, בכל מקומות מושבותיהם.

נהגו עמך בית ישראל להרבות באכילת פירות האילן, ובפרט מיני פירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל. יש שמתקבצים יחד ואוכלים אותם בחבורה ואומרים עליהם שירות ותשבחות, ויש שאומרים פיוטים מיוחדים. יש שנהגו לומר ט"ו "שיר המעלות" על הפירות, והיו שערכו 'לימוד' באותו הלילה ולמדו בו משנה או זוהר המדברים בענין הפירות ואח"כ מברכין על הפירות ואוכלים מהם.

וציוה התנא רבי אליעזר בן הורקנוס לבנו: "בני, הוי זהיר לברך על הפירות בט"ו בשבט, שמנהג ותיקין הוא".[3]

1. כן הוא בכ"מ. ובמשנה ראש השנה א, א: **לאילן**. ובהתוועדות שבת פר' יתרו תשמ"ה בסופה נתבאר השם חג האילנות דוקא.
2. במשנה שם, כדעת בית הלל שהלכה כמותן. וראה בנדו"ד רמב"ם הל' תרומות ה, יא; הל' מעשר שני א, ב.
3. צוואת רבי אליעזר הגדול, הובא בשבט מוסר (הרב אליהו הכהן – הוצ' בית הספר, תשל"ד) ח"א פרק טז עמ' 159.

גם כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוק"ל נהג בכמה שנים לערוך התוועדות ולדבר במעלת היום, שלא אמרו בו תחנון[4] וגם לא במנחה שלפניו,[5] ואין מתענים בו[6] ואפילו חתן ביום חופתו.[7] להלן נוסיף ונפרט את מנהגי חב"ד ליום ט"ו בשבט.

א. התועדויות

על החשיבות בארגון התוועדות ביום זה לומדים אנו מדברי הרבי: "אע"פ שההתוועדות בחמשה עשר בשבט לא היתה נהוגה בקביעות כמו ההתוועדויות הקשורות עם זמנים אחרים, הרי ידוע מ"ש בשו"ע בנוגע למנהג טוב שנהגו בו שלשה פעמים, אין לשנות בזה ח"ו".[8] "ואפילו אם במקום מסויים לא יצליחו לארגן התוועדות במשך המעת לעת דחמשה עשר בשבט (מסיבות שונות ומשונות) הנה מכיון שההחלטה אודות פעולה זו היתה "ביום זכאי" דחמשה עשר בשבט, הרי אע"פ שפעולת ההתוועדות תהיה בימים שלאח"ז, יחשב הדבר כאילו היה זה בחמשה עשר בשבט כי "מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה".[9]

ב. אכילת פירות האילן דווקא

על החשיבות באכילת פירות האילן דוקא כתב הרבי: "בנוגע לחמישה עשר בשבט איתא במג"א[10] נוהגים "להרבות במיני פירות של **אילנות**". וכן הובא בהשלמה לשו"ע אדה"ז לר' נחמיה מדובראוונא[11] ש"נוהגין להרבות בו במיני פירות של **אילנות**". והנה אכילת פירות האילנות בט"ו בשבט קשורה עם פירות א"י אותם הפירות שבהם נשתבחה ארץ ישראל. ... בנוגע לשבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל איתא בגמרא: "כל המוקדם בפסוק

4. שו"ע סי' קלא סעי' ו.
5. שו"ע או"ח סי' קלא סעי' ו. השלמה לשו"ע אדה"ז שם סעי' ח. סידור אדה"ז לפני ובא לציון גואל.
6. שם, סי' תקעב ס"ק ב.
7. מג"א, סי' תקעג ס"ק א.
8. תורת מנחם (התוועדויות) תשמ"ב ח"ב עמ' 846.
9. שם, עמ' 847 אות ג.
10. או"ח סי' קלא ס"ק טז.
11. סי' קלא סעי' ח. והרבי מוסיף (תורת מנחם התוועדויות, תשמ"ב ח"ב עמ' 850): "ולהעיר מהמובא בספרים (אף שלא מצאתי זאת בסיפורי רבותינו נשיאנו) שה"יארציט" של ר' נחמיה מדובראוונא חל בחמשה עשר בשבט".

זה מוקדם לברכה, שנאמר ארץ חיטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש".[12] ולכן כאשר מונחים לפניו ב' מיני מאכל הרי הסדר והקדימה בזה נקבע ע"פ סדר הכתוב "ארץ חיטה ושעורה וגו'". ועפ"ז אינו מובן: מדוע לא מצינו מנהג מיוחד (בחמשה עשר בשבט) בנוגע לדברי מאכל הנעשים "מחטה ושעורה", שהם קודמים בפסוק לפירות האילנות — "גפן ותאנה ורימון גו'"?! ואע"פ שבהתוועדויות זו מונחים על השלחן מיני מזונות העשויים מ"חטה" (וישנם מקומות שבהם עושים מיני מזונות גם מ"שעורה") אעפ"כ, לא מצינו בשום מקום שישנו חיוב (או "מנהג") לאכול חמשה עשר בשבט[13] סעודה הכוללת "פת" (או מיני מזונות) "מחטה ושעורה". וכאמור לעיל במג"א ועד"ז בספר "פרי עץ הדר" (סדר ט"ו בשבט) מודגש רק המנהג לאכול פירות של **אילנות** "גפן ותאנה ורימון" "זית שמן" — זיתים, "ודבש" תמרים, אבל לא "חטה ושעורה".[14]

ומנהג חב"ד לאכול את הפירות בתוך הסעודה,[15] וע"י שנוהגין להרבות בו במיני פירות של אילנות ניתוסף בברכות, כולל גם ברכת **שהחיינו** על פרי המתחדש משנה לשנה,[16] אך אין מנהגנו בלקיחת פרי באופן מיוחד על מנת לברך שהחיינו ביום ט"ו בשבט.

ג. פירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל, ואכילת חרובים

כתב הרה"ח יעקב הלוי הורוביץ[17] על מה ש"נוהגין להרבות בו באכילת מיני פירות של אילנות" ובפרט מיני פירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל, שגם בזה חל שיבוש באה"ק בזמן האחרון, שכן המנהג המקובל בישראל מדורי דורות הוא להדר לאכול פירות מז' המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. כלומר, מאחר שפירות של שבעת המינים יש להם מעלה מיוחדת ע"פ תורה המתבטאת בכמה דברים כגון לעניין ברכה אחרונה שתיקנו להם ברכה מיוחדת מעין שלוש, וגם לענין ברכה ראשונה לענין קדימה בברכות, שאם

12. ברכות מא ע"א.
13. ולהעיר מהמובא בתורת מנחם (התוועדויות, תשנ"ב ח"ב עמ' 194) כי ראש השנה לאילן שייך רק לחמשה מינים היות וחטה ושעורה אינם אילנות, ור"ה שלהם אינו בחמשה עשר בשבט, אלא באחד בתשרי, שהוא ראש השנה למעשרות תבואה, קטניות וירקות (רמב"ם הל' תרומות ה, יא; הל' מעשר שני א, ב).
14. תורת מנחם (התוועדויות) תשמ"ב ח"ב עמ' 850.
15. ספר השיחות תשמ"ט ח"א עמ' 209.
16. שם, עמ' 220 הע' 104.
17. כפר חב"ד גל' 842.

היו לפניו כמה מיני פירות, משבעת המינים ואחרים, עליו להקדים ולברך על הפרי משבעת המינים דווקא, גם במנהגי ט"ו בשבט מציינים את חשיבותם בזה שאוכלים מהם ומקדימים אותם בברכה וכו'.

אולם בזמן האחרון טועים לומר שחשיבות המנהג הוא לאכול מפירות שגדלו בארץ ישראל דווקא (כלומר, גם אם אינם משבעת המינים), דבר שאין לו שורש ומקור.

והוכחה לכך שאין זה מנהג ישראל המקורי, שכן המנהג להרבות בט"ו בשבט באכילת פירות האילן נהוג ע"י ישראל קדושים מדורי דורות בכל תפוצותיו במזרח ובמערב. ונשאלת השאלה, מהיכן היו פירות שגדלו בארץ ישראל ליהודי רוסיה ופולין לפני 300-400 שנה או ליהודי טורקיה ויוון לפני 500-600 שנה? הרי לא היו אמצעי תובלה אז, ופירות בא"י לא גדלו ולא גודלו אז? ובעל כורחנו צריכים אנו לומר, שהמנהג אינו לחזר אחר פירות שגדלו בארץ ישראל אלא לאכול משבעת המינים שנשתבחה בהם א"י. ובפרט שכן נוהגים בפועל גם כיום בארץ ישראל עצמה, שאוכלים פירות משבעת המינים המיובאים מחו"ל (כגון תאנים),[18] ומקדימים אותם בברכה על פירות שגדלו בארץ ישראל.

וכך כתב הרבי:[19] "ובמיוחד מהדרים לאכול פירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל,[20] כפי שנימנו בכתוב: "ארץ חטה ושעורה **וגפן ותאנה ורמון** ארץ **זית** שמן ודבש" (דברים ח, ח)[21].

כתב הרבי:[22] שעל פי המנהג אוכלים בט"ו בשבט (גם) חרובים, היות שלפרי זה יש שייכות מיוחדת עם ניסים[23].

18. הערת העורך — אמנם תאנים מיובשות וצימוקים, נהוג כיום ליבא מחו"ל. תאנים לחים, וכן ענבים לחים כמו גם המינים הנוספים מבין שבעת המינים, גדלים ב"ה בארץ ישראל הנותנת פירותיה בעין יפה. יש הסוברים שעל פירות שבעת המינים שגדלו בחו"ל והובאו לארץ יש לברך "על פירותיה". ראה: שו"ת אדמת קודש חלק א או"ח סימן ג; ברכי יוסף או"ח סימן רח ס"ק יא-יב; שו"ת הר צבי או"ח א סי' קח.
19. תורת מנחם (התוועדויות) תשמ"ה ח"ב עמ' 1138.
20. וראה ביאור על פירות אלה תורת מנחם (התוועדויות) תשנ"ב ח"ב עמ' 194.
21. "דבש **תמרים**" רש"י דברים כו, ב. רמב"ם הל' ברכות ח, יג.
22. שיחת ש"פ בשלח יא בשבט (התוועדויות) תנש"א עמ' 222.
23. ראה באריכות מקורות ופרטים במאמרי על אכילת חרובים, כפר חב"ד גל' 982 וש"נ.

ד. אמירת פסוקים, ותפילה על אתרוג

בענין אמירת פסוקים כתב הרבי באיגרת:[24] "יש נוהגים לומר ליקוטים מתנ"ך וזהר כו' (נדפסו בס' פרי עץ הדר, ויניציאה, תפ"ח וכמ"פ לאח"ז) ולא ראיתי במדינתנו נוהגים כן[25]". ובספר בני יששכר כתב: "יש לרמוז מה שקבלו מרבותינו להתפלל בט"ו בשבט על אתרוג כשר ויפה ומהודר שיזמין השי"ת בעת המצטרך למצוה כי הנה זה היום אשר עולה השרף באילנות והוא כפי הזכות של כל אחד מישראל הנה מה טוב ומה נעים שיתפלל האדם ביום ההוא ראשית יסוד הצמיחה שיזמין לו השי"ת לעת המצטרך את הפרי עץ הדר".[26]

וכתב הבן איש חי: "יש קבלה אצל חכמי אשכנז ז"ל שצריך לבקש ביום ט"ו בשבט בפרטות על האתרוג, שיזדמן לישראל אתרוג טוב".[27] ואף חיבר תפילה מיוחדת לט"ו בשבט להתפלל על האתרוג נדפסה בספרו לשון חכמים[28].

בספר שם משמואל מובא: "שמעתי על הקדושים בדור שלפנינו שלא רצו לקנות אתרוג עד אחר יוה"כ. באומרם שלפי מסת התפלה כן מזדמן להם אתרוג נקי. ובדמעותיהן מדיחין את הכתמים מן האתרוג שלהן. ויש שהיה כוחם יפה, ולקחו אתרוג צרור כמו שבא ממרחקים ולא ראו אותו ולא פתחו אותו כלל עד יום א' דחג הסוכות, ושפתחו אותו למצוה, והיה נמצא תמיד הדר ומהודר".[29]

מסופר[30] על גביר אחד ושמו הירש ליב שהיה פעם בחמשה עשר בשבט אצל הצדיק הרמ"מ מקוצק. וציוה הצדיק לתת לו בתורת כיבוד דג מלוח. הביאו את הדג מלוח, והצדיק הוציא ממנו את הביצים, שקורין "רויגין", ונתנם להגביר, ואמר: "הירש ליב! עס רויגין" (אכול ביצי דגים"). צליל המלים היה כמו: "אתרוגין", והשומעים לא הבינו פתרון דברים. ובאותה שנה היתה מלחמה בעולם, הדרכים היו משובשות בגייסות, ואי אפשר היה לפני חג הסוכות להשיג אתרוגים. והירש ליב היה אז בחוץ לארץ ועלה בידו

24. תורת מנחם (התוועדויות) תשד"מ ח"ב עמ' 914, וראה אנצקלופדיה תלמודית ערך חמשה עשר בשבט סעי' ד. וש"נ.
25. שם, תשמ"ח ח"ב עמ' 322 הע' 17. אגרות מלך איג' פא עמ' שפט בהע' ד"ה וט"ו בשבט.
26. האדמו"ר רבי צבי אלימלך שפירא מדינוב, ח"ב פ"י.
27. פרשת ראה אות י.
28. ח"א סי' לח.
29. האדמו"ר רבי שמואל בורנשטיין מסוכטשוב, סוכות תרע"ח.
30. רש"י זוין, סיפורי חסידים — מועדים, עמ' 240.

להשיג אתרוג מהודר מאד, והביאו בשלום להצדיק מקוצק. אמרו החסידים: זהו שרמז הצדיק בחמשה עשר בשבט, שכן כתוב בספרים (בני יששכר, חודש שבט) שבחמשה עשר בשבט יש להתפלל על אתרוג כשר.[31] ואכן היו שאכלו אתרוג בט"ו בשבט.[32]

ומנהג חב"ד כל השנה **לכוון** על האתרוג בתפילת שמונה עשרה, כמובא בספר המנהגים[33]: "איתא שכל השנה באמרו בש"ע ואת כל תבואתה לטובה, צריך לכוון לחטים למצה ואתרוג... ואז במילא תהיה כל התבואה לטובה. שע"י אתרוג (ד' מינים) ומצה אזי ממשיכים טובה בכל התבואות ובכל השנה ("כשנים הטובות לברכה").

ה. ילדי "צבאות השם"

בנוגע לעריכת כנסים לילדי "צבאות השם" ביום זה כתב הרבי: "קויתי שיערכו כנס כזה בחמשה עשר בשבט... ובפרט ע"פ המנהג הידוע שבחמשה עשר בשבט היו מקדימים לסיים את הלימודים ב"חדרים" וב"תלמודי תורה", והיו עורכים כמין התוועדות עבור הילדים (באופן המתאים אליהם, כמובן), והיו נותנים להם מיני פירות מהפירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל, כדי שיאמרו ברכות בשמחה על פירות אלו, ועי"ז יחוזק הקשר שלהם עם ארץ הקודש.

... ועי"ז נפעל הענין ד"והשיב לב אבות על בנים", "על ידי בנים" כפי שראו בפועל שע"י עריכת חגיגה בט"ו בשבט עבור ילדי ה"חדר" וה"תלמוד תורה", נפעלה תוספת שמחה בכל הבית כולו".[34]

באשר לילדים וילדות שלפני בר מצוה ובת מצוה אומר הרבי[35]: צריכים להסביר להם את פרשת היום (דחמשה עשר בשבט) באופן המתאים להבנה והשגה שלהם, ביחס לגילם וכו', ולקשר את הדברים עם הוראה במעשה בפועל בענינים השייכים **אליהם**, ולדוגמא: אמירת "מודה אני", ברכות הדלקת נרות שבת ויו"ט אצל ילדות, וכיו"ב בשאר ענינים.

31. האדמו"ר רבי שמואל בורנשטיין מסוכטשוב, סוכות תרע"ח.
32. הרב טוביה פריינד, מועדים לשמחה, ח"ג עמ' כז.
33. חב"ד – עמ' 12, ובספר היום יום, יט תשרי.
34. תורת מנחם (התוועדויות) תשמ"ב ח"ב עמ' 847.
35. תורת מנחם (התוועדויות) תשד"מ ח"ב עמ' 922.

ו. נטיעת עצים

על השלטים המתנוססים לקראת ט"ו בשבט בגני ילדים ובבתי ספר, אף דתיים, בהם מופיע הכיתוב של הפסוק: "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם" (ויקרא יט, כג), ורוצים הם בכך לשכנע את הילדים הרכים בחשיבותה של ה"מצוה" לטעת עצים בט"ו בשבט, כתב הרה"ח יעקב הלוי הורביץ[36] שיש כאן שיבוש הדברים. כלל גדול נקוט בידינו אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ובפסוק זה לא נזכרה שום חובה ומצווה לנטוע נטיעות, והדברים "כי תבואו גו' ונטעתם" אינם אלא הקדמה למצוות ערלה ונטע רבעי. שכאשר תבואו אל הארץ ותיטעו אילנות נושאי פרי הרי "שלוש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל, ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הילולים לה'".

ואגב, יש להעיר כי במדרש[37] על הכתוב "כי תבואו אל הארץ ונטעתם", שם נאמר כי בכך מקיימים את הציווי של "אחרי ה' אלוקיכם תלכו" (דברים יג, ה). כשם שעל הקב"ה נאמר: "ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם" (בראשית ב, ח), כך תעשו אתם, "כי תבואו אל הארץ ונטעתם".

אלא ששתי תשובות בדבר. המדרש כמדרש, דבריו נאמרו בדרך הדרוש, ואין ענין בדרך הפשט וההלכה למעשה. ועוד מדבר המדרש על התוכן החיובי שבעצם ענין הנטיעה (מצד יישוב העולם וכו'), ואמנם, פשוט וברור שאין שום פגם בעצם ענין הנטיעה כשלעצמו, ואדרבה כל הרוצה לנטוע עצים (גם עצי סרק) בכל יום מימות השנה הרשות בידו והוא עושה בזה דבר מועיל (אלא שאין בזה מצוה, גם לא מצוות ישוב ארץ ישראל).[38] וכן על זה הדרך בנוגע לנטיעת יער הנצחה[39].

במענה למחבר ספר העוסק ב"מעגל השנה" וכולל הלכות ומנהגים מעובדים לעם ולציבור הרחב, וביקש את הערותיו של הרבי נשיא דורנו לספרו, כתב לו הרבי:

... מצורף בזה הערותי, ומובן שאין זה בתור הסכמה שאין מדרכי

36. כפר חב"ד גל' 842.
37. ויקרא רבה כה, ג.
38. הערת העורך — בנטיעת עצים בארץ ישראל, יש משום קיום מצות ישוב ארץ ישראל. אמנם אין הדבר קשור לט"ו בשבט בדוקא. כך כתבו ראשונים בגמ' בבא בתרא יד ע"א (הרשב"א, הר"ן, ובשטמ"ק בשם הראב"ד). ראה בספר זה במאמרים שבשער: וכי תבואו אל הארץ ונטעתם.
39. וראה באריכות במאמרו המקיף של הרב יעקב הורוביץ, בקטע 'מה פגם יש ביער הנצחה' שם, עמ' 49. (הערת העורך — ראה במאמרו של הרב ד"ר יצחק קראוס, בספר זה).

> בזה, ומובן ג"כ שאם לא יושמטו מהדפוס מה שלפי דעתי יכול להביא למכשול הרי אין רשות גם להזכיר שראיתי את הכתב יד בכדי שלא יתפרש הדבר שגם לי חלק בהמכשול.[40]
>
> ... יש לברר התבן מן הבר, היינו שלא לערב ענינים חילונים לגמרי, כיון שהקורא משוה להם את שאר העניינים שבספר.[41]
>
> ... בענין נטיעת עצים בט"ו בשבט, הנה אין לערב את זה במנהגי שו"ע וכו' ויש להשמיטו מספר שצ"ל שוה לכל.[42]

הרי כאשר ראה הרבי בספר העומד להתפרסם בציבור הרחב שמוזכר עניין נטיעת עצים בט"ו בשבט, שלל זאת הרבי והורה להשמיטו.

ז. ט"ו בשבט בחו"ל, וכשחל בשבת

אף שראש השנה לאילן נוגע לדינא בארץ ישראל לענין מעשר, ומכיון שבחו"ל אין נוהג מעשרות (ובזמן הגלות — גם החיוב בארץ ישראל (לכמה דעות) אינו מן התורה, אלא מדרבנן[43] כתב הרבי[44] שגם יושבי חו"ל נוהגין להרבות ביום זה במיני פירות של אילנות.

אין אומרים אב הרחמים לפני מוסף וצדקתך צדק בתפלת מנחה[45] וכתב הרבי[46]: "ולהעיר, שבט"ו בשבט שחל בשבת מודגש יותר המנהג "להרבות בו במיני פירות של אילנות" כיון שבלאה"כ יש להשתדל "להשלים מאה ברכות מן הפירות. חוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו".[47]

40. אגרות קודש ח"ט עמ' סב.
41. הע' ד.
42. עמ' ע.
43. ראה רמב"ם הל' תרומות א, כו, ובנו"כ.
44. בתורת מנחם התוועדויות תשמ"ט ח"ב עמ' 263–264.
45. שו"ע אדה"ז סי' רצב סעי' ז. ובסידור.
46. בתורת מנחם (התוועדויות) תש"נ ח"ב עמ' 254 הע' 40.
47. רמב"ם הל' תפלה ז, טו–טז. שו"ע אדה"ז או"ח סי' מו סעי' א.

הרב עזריאל אריאל

"הגדות" חדשות לט"ו בשבט

ראשי פרקים

מבוא
א. תרבות יהודית חילונית
ב. "חילון" או "חילול" יום ט"ו בשבט
ג. ביקורת תורנית-הלכתית על הגדות סדר ט"ו בשבט

מבוא

בשל המתח והנתק הקיים לעיתים בין הציבור הדתי לבין הציבור שאינו דתי, יש ערך בנסיונות השונים שמטרתם לאחות את הקרע, על ידי מפגשים יזומים, לימוד משותף, ואף ניסיון ליצירה משותפת. בנסיונות אלו — יש לא מעט תהיות, לא מעט תעיות, ואף לא מעט טעויות. דוגמא לנסיון שכזה, היא ב"הגדת סדר ט"ו בשבט" שהוצאה לאור על ידי דתיים ושאינם דתיים במשותף, לקראת ט"ו בשבט, במשך השנים תשנ"ח-תשס"א[1]. ההגדות הללו יש בהם שילוב של מקורות מפסוקים ומדברי חז"ל, יחד עם קטעי ספרות חדשים ומודרניים, ושירים ישראלים. העיצוב החיצוני, התהדר והשתפר משנה לשנה, והחוברת האחרונה היא צבעונית, עם תמונות יפות ומרהיבות עין, מודפסת על דפים משובחים.

ל"הגדות" אלו היתה תפוצה גדולה מאד, וההתייחסות אליהם מלווה ברגשות מעורבים. מחד גיסא — שמחה על יכולתם של גופים כל כך מנוגדים ושונים בעם ישראל להתלכד ביחד להוצאה משותפת של דבר הקשור למורשת

1. "הגדת סדר ט"ו בשבט" (עורך ומתקין: יואל רפל, הוצאת: משרד החינוך והתרבות — המינהל לחינוך ערכי, האגף לתרבות תורנית, צו פיוס, שרשים, וגופים נוספים), ט"ו בשבט תשנ"ח-תשס"א. (בחוברות עצמן לא הודפס שנת ההוצאה). הגדות אלו שאבו רעיונות מהצעות קודמות לסדר ט"ו בשבט, שיצאו אף הם ע"י מי שאינם שומרי תורה ומצוות, כגון: נאות קדומים, מכללת בית ברל, קיבוץ בית השיטה, החברה למתנסי"ם, ועוד. ניתן לבקר ולהעיר אף על ההצעות האחרות לסדר ט"ו בשבט, אך מאמרנו זה יתמקד בחוברות אלו, מאחר וכאן חברו להוצאת החוברת שומרי תורה ומצוות ושאינם.

ישראל. מאידך גיסא בלטו לעין גם כמה וכמה נימות צורמות, שיש לתת עליהן את הדעת[2].

א. תרבות יהודית חילונית

מאז ראשית ימיה של הציונות החילונית, עלתה השאלה: כיצד לקחת עם, שהזהות הלאומית היחידה שהיתה לו היתה זהות דתית, וליצור לו זהות לאומית חדשה — חילונית? לכל העמים האחרים באירופה לא היה קושי בכך. אמנם עד לפני זמן לא רב היו כולם דתיים, אבל הדת שלהם לא היתה דת לאומית. הם היו נוצרים בדתם, אבל גרמנים, צרפתים או אנגלים בתרבות הלאומית שלהם. אמנם היתה הקרנה של המסורת הדתית על התרבות הלאומית ולהיפך; אבל לכל אחד מעמי אירופה היתה מערכת ברורה של מאפיינים שהבדילו בינו לבין עמים אחרים, למרות שהדת שלהם היתה דומה או זהה.

בעם ישראל המצב היה שונה במהותו. לא היתה שום מורשת לאומית אחרת פרט לתורה והמצוות, שהן היו המכנה המשותף היחיד לכל יהודי באשר הוא. בתודעה הלאומית היתה זהות מוחלטת בין דת ולאום. משום כך, כאשר התנועה הציונית התחילה לעסוק בשאלת התרבות הלאומית, עמדה בפני בעיה חמורה: איך ניתן ליצור תרבות שתהיה גם "יהודית" וגם "חילונית". נסיונות רבים נעשו במהלך מאה ועשרים שנות ציונות, אך דומה כי לא עלו יפה. נוער חילוני, שנשאל על התרבות הקיימת היום במדינת ישראל, ענה כי אין זו "תרבות ישראלית" אלא "תרבות מיובאת", למרות שנוצרה על ידי יהודים בשפה עברית תקנית.

אחד הנסיונות ליצירה של זהות ותרבות יהודית חילונית נעשה בתחום החגים: לקחת את חגי ישראל ואת מנהגיהם ומצוותיהם, שהם דתיים במהותם, ולצקת בהם תכנים חדשים. ביחס למועדים המופיעים בתורה, היה

2. הוצאתן ותפוצתן של "הגדות" אלו, מעלות שאלות עקרוניות יותר: א. כיצד עלינו להתייחס לכך שיהודים שאינם מגדירים את עצמם כשומרי מצוות עוסקים במקורות ישראל, שלא מתוך גישה של אמונה בקדושתם ובתוקפם המחייב? ב. כיצד עלינו להתייחס לנסיונות שונים לצקת תוכן חדש – חילוני – למועדי ישראל? ג. מה צריך להיות אופיה של יצירה משותפת לדתיים ושאינם דתיים? אך התשובות לשאלות אלו חורגות מנושא ספר זה, ועל כן לא נשיב עליהם כאן.

קשה לעשות זאת (אולי פרט לחגיגות הביכורים בשבועות, בקיבוצים)[3]. אבל ביחס לימים שאינם חגים ממש על פי ההלכה — נעשו נסיונות רבים יותר. כך הפך ל"ג בעומר מיום המבטא את הזיקה אל תורת הנסתר לערב של קומזיץ ואכילת בשר "על האש"... פורים הפך ל"נשף מסכות", וחנוכה נהיה בראשית ימיה של הציונות לחג הגבורה הלאומית, ולאחר שני דורות — לחג של אור. כך קרה גם לט"ו בשבט. מיום הקובע את חלות המצוות התלויות בארץ בעצי פרי, הוא הפך להיות יום נטיעה של עצי סרק (!) מתוך רצון לבטא את חידוש הקשר הטבעי שבין עם ישראל לארצו, ולאחר מכן הפך להיות יום השמירה על איכות הסביבה, המבטא את הקשר אל הטבע מצד כל תושבי הארץ, כולל הערבים...

ב. "חילון" או "חילול" יום ט"ו בשבט

נטיעות ט"ו בשבט, הם אמנם חידוש שיצא מבית מדרשה של הציונות החדשה, אבל הדיוק ההיסטורי מחייב שלא לייחס להן מקור חילוני בדווקא. מי שהמציא את מנהג הנטיעות היה הרב זאב יעבץ — מראשי תנועת ה"מזרחי" והציונות הדתית[4]. אכן יש משמעות חיובית מאד לדרך הזאת של מימוש הקשר שבין העם לבין הארץ. המצוות התלויות בארץ מבטאות את המשמעות הרוחנית של הקשר שבין עם ישראל לארצו; וכדי שיהיה להן על מה לחול, צריך ליצור במקביל את הזיקה הטבעית של האדם אל האדמה, באמצעות הנטיעות. אמנם הפיכת ט"ו בשבט ליום שכל ערכו הוא נטיעת עצי סרק היא "חילון" של היום, אבל אין בכך "חילול" שלו. כשלא מדובר בשינוי תוכן אלא בהוספת נופך — ניתן דווקא לראות את החשיבות בכך שקדושת ארץ ישראל וחיבתה לא נשארות כמושג מופשט הנלמד בבית המדרש, והן מקבלות מימוש על ידי מעשה של נטיעת אילנות באדמה. כבר ר' נחמן מברסלב התאמץ להדגיש, כשחזר ממסעו בארץ ישראל, כי ארץ ישראל היא מקום שבו יש בתים של ממש ואבנים של ממש ועצים של ממש, ואין היא מציאות רוחנית ערטילאית בלבד. א"כ, נטיעות ט"ו בשבט

3. ראה בעניין זה: הרב יהודה זולדן, "חגיגות ביכורים לאחר החורבן", ביכורי הארץ, כפר דרום תשס"ג, עמ' 463-482. אם כי ראה נסיונות לצקת תכנים חדשים גם לחגים אחרים: מוטי זעירא, "קרועים אנו — זעקתה של ההתישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית", ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ב.
4. על הרקע ההיסטורי של חגיגות נטיעות בט"ו בשבט, ראה במאמרו של: הרב נעם חיים כהן, ט"ו בשבט — ראש השנה לאילן ולא לנטיעה.

והמצוות התלויות בארץ הן שני צדדים של אותה מטבע: ההיבט הארצי וההיבט השמימי של הקשר שבין עם ישראל לארצו.

אך משהפכו את ט"ו בשבט ליום של איכות הסביבה — הוגדשה הסאה. האם יש איזשהו קשר בין זה לבין משמעותו המקורית של היום? האם יש בכך ביטוי כלשהו לייחודה של הארץ, לייחודו של הקשר שבין עם ישראל לארצו, האם יש בכך ביטוי לקדושתה של הארץ? כמובן, אין אנו מתנגדים לקביעת יום שבו נעסוק בחשיבות של השמירה על הטבע. אדרבה, בדור החי חיים מלאכותיים, בדור שבו האדם, ברוב גאוותו, מרשה לעצמו להרוס את יצירתו של הקב"ה — ועל ידי כך לפגוע בבריאה ואף בעצמו — חשוב לעשות מעשים שישיבו מעט את האיזון גם בתחום חיוני זה. אבל מה לזה ולט"ו בשבט? מה לזה ולקדושת ארץ ישראל? מה לזה ולייחודו של עם ישראל? ואם תאמר שיום ט"ו בשבט — העוסק בצומח של ארץ ישראל – הוא היום המתאים גם לכך, הרי יום זה מתייחס דווקא לאילנות שמגדל האדם! הרי אילן הפקר, הגדל בר בטבע — פירותיו פטורים מתרומות ומעשרות! אף יש לדון אם בכלל חל איסור ערלה על פירותיו! וודאי שרוב הלכות שמיטה ויובל אינן מתייחסות אליו!

לא! לא נוכל להיות שותפים ל"חילולו" של היום.

ג. ביקורת תורנית–הלכתית על "הגדות" סדר ט"ו בשבט

על ההגדות עצמן, יש להעיר מספר הערות ממבט תורני-הלכתי, והדבר מקבל משנה תוקף מאחר שההגדות הללו יצאו כיצירה משותפת בין שומרי מצוות ואחיהם השונים מהם. אמנם במהלך השנים תוקנו דברים מסוימים שדרשו תיקון, אך לא הכל. החשיבות בהערות אלו היא, מאחר שגם יהודים שומרי תורה ומצוות מקימים סדרי ט"ו בשבט, וחוברות אלו מונחות לפניהם. יש לשים לב שלא להכשל בדברי הלכה, או לומר או לעשות פעולות שמגמתם שונה מהמקובל בהלכה וברוח המסורת היהודית השורשית.

א. ב"הגדה" (מהדורת תשנ"ח), העיקר היה חסר לחלוטין מן הספר! משמעותו ההלכתית של היום לא הוזכרה בו כלל ועיקר. היה חוסר איזון בולט בחוברת, שבה התכנים החילוניים מופיעים בהבלטה כה רבה, בעוד שהתוכן ההלכתי העיקרי של היום מושמט לחלוטין. במהדורה הבאות, ההיבט ההלכתי נרמז בעמודי המבוא, עם הבאת המשנה במסכת ראש השנה א, א, הקובעת את ט"ו בשבט כראש השנה לאילנות. אולם עם זאת, אין שום התייחסות למשמעות הערכית של אותן מצוות שט"ו בשבט נוגע אליהן: תרומה (=כמס שהחברה מעלה

כדי לטפח שכבת עלית של אנשי רוח), מעשר ראשון (=לטיפוח שכבה רחבה של אנשי חינוך ומורי הוראה), מעשר שני (=חשיפת ההיבט ה"כוהני" באישיותו של כל אדם מישראל) ומעשר עני (=הדאגה לשכבות החלשות); וכן ערלה (=איפוק וריסון בצריכה של מיני מתיקה) ורבעי (=כמו מעשר שני). ועל כולן — המשמעות הערכית שיש לעבודת האדמה בארץ ישראל. — כל אלה לא נזכרו כלל.

ב. הברכות — לפני אכילה (מזונות, עץ), ואף לאחריהם (ברכה מעין שלוש), נכתב בדרך כלל: "הנוהגים לברך". לפני שתית יין, מופיעים נוסחי קידוש שונים, שתוכנם מזכיר את הקידוש בחגים, או נוסח אחר המשבח את ה' שנתן לנו את הגפן היין, וסיומם הוא "מקדש ישראל והזמנים" או "ברוך אתה...המלך המרומם לבדו הא-ל הקדוש בורא פרי הגפן". הדבר הביא לידי כך שברוב ההגדות (למעט במהדורת תשנ"ט) נשמטה הברכה המקורית: "בא"י אמ"ה בורא פרי הגפן".

ג. בשתיית כוסות היין, מוזכר לומר: "הנני מוכן ומזומן לקיים **מצוות** כוס ראשונה של ט"ו בשבט". נוסח זה לקוח מן ההגדה של פסח, ונאמר לפני כל כוס מארבעת הכוסות של ליל הסדר. שתית כוסות יין בט"ו בשבט היא איננה מצוה! הקב"ה לא ציוונו על שתיית יין בליל ט"ו בשבט, לא כמצוה מדאורייתא ולא מדרבנן! מצוה — כשמה כן היא – ציווי אלוקי המחבר ו"מצוות" אותנו אליו. "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". לא ניתן לומר "לקיים מצוות כוס ראשונה" על דבר שאינו מצוה כלל ועיקר. אפשר לנסח בצורה פשוטה: "לקיים כוס ראשונה...".

ד. בהגדות הראשונות (מהדורת תשנ"ח ותשנ"ט), אחד המקומות שבהם נרמז שם שמים — אם כי לא בפירוש — היה ה"קידוש" לט"ו בשבט. גם כאן ניתן היה לראות דבר נלעג. לא ניתן לפנות אל הקב"ה ולהודות לו על כך שנתן לנו מועדים לשמחה, חגים וזמנים לששון, כאשר הוא לא קבע בתורתו את היום הזה כיום חג. ההלכה לא קבעה את היום כיום חג אלא כ"ראש השנה לאילנות"! בהגדות האחרונות (מהדורה תש"ס ותשס"א) הושמט לחלוטין נוסח זה של "קידוש", ובמקומו בא נוסח מתוך כתב יד שנתגלה בגניזה הקהירית. העורכים אף הקפידו למחוק את שם ה' מן ה"קידוש" כדי שלא להכשיל מאן דהו בברכה לבטלה.

ה. ההצגה הנלעגת ביותר (למעט במהדורת תשנ"ח), היא לקיחת הנוסח המקודש של הווידוי הנאמר בתפילות כולל אף ביום הכיפורים (אשמנו, בגדנו וכו') והפיכתו ל"וידוי" כלפי אלילי הטבע, כחלק אינטגרלי מן ה"סדר"!

ו. סדר אכילת הפירות אינו תואם את ההלכה! כאשר לא מדובר על קידוש בשבת, החיטה קודמת ליין! ולאחר מכן ישנו סדר ברור בהלכה: קודם כל פרי משבעת המינים, על פי הסדר בפסוק ועל פי מידת הקירבה למילה "ארץ": זיתים, תמרים וענבים על פי הסדר הזה בדווקא, ורק אחר כך שאר הפירות. ועל כן אין מקום לערוך את ה"סדר" לפי הסדר המודפס: יין, חיטה, שקד; אלא חיטה, יין, זית, ואחר כך יכול לבוא השקד.

הדיון בשאלות אלו מעורר מחדש את השאלה, כיצד להתייחס אל התנועה הגוברת של ציבור "חילוני" אל "ארון הספרים היהודי". ההתייחסות לשאלה זו היא דו-ערכית. מחד גיסא, יש לשמוח על כך שציבור זה מעונין להכיר ולחבור למקורות היהדות. אך יש להזהר, ובמיוחד בעת שיתוף פעולה בין יהודים שומרי מצוות לשאינם, להציג את התכנים בצורה נכונה וישרה, וללא סילופים ושיבושים.

הרב יצחק אמיתי

נטיעה וזריעה — דרכים בעבודת ה'

ראשי פרקים
א. זריעה ונטיעה
ב. נוטעים וזורעים במקרא

א. זריעה ונטיעה

שתי אפשרויות עומדות בפנינו בהטמנת צמח בקרקע לצורך גידולו — זריעת זרע ושתילת אילן. הרב שמואל בורנשטיין, האדמו"ר מסוכטשוב, שם משמואל, ויקרא (שנת תרע"א) עמ' רפ, מבחין בין שתי פעולות אלו ומקיש מהן לעבודת ה'. בתחילה הוא מציג את שתי הדרכים בעבודת ה', משווה בין נטיעה לזריעה, ומקשר בין הדרכים בעבודת ה' לנטיעה וזריעה, ולבסוף מראה איזו דרך יש להקדים בעבודת ה'.

> בויקרא רבה פרשה כה: ר' יהודה בר' סימון פתח: "אחרי ה' אלקיכם תלכו" (דברים יג, ה). וכי אפשר לבשר ודם להלוך אחר הקב"ה, אותו שכתוב בו: "בים דרכך ושבילך במים רבים" (תהלים עז, כ) ואתה אומר אחרי ה' תלכו? "ובו תדבקון", וכי אפשר לב"ו לעלות לשמים ולהדבק בשכינה, אותו שכתוב בו: "כי ה' אלקיך אש אוכלה"? (דברים ד, כד)... אלא מתחלת ברייתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחלה, הה"ד: "ויטע ה' אלהים גן בעדן" (בראשית ב, ח). אף אתם כשנכנסין לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחלה הה"ד: "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם" (ויקרא יט, כג).
>
> ונראה דהנה בעבודת הש"י יש שני דרכים, בחינת ביטול היינו שיחשוב מהותו מה הוא, מאין באת מטפה סרוחה, וכי הוא ברי' שפלה וקטנה עומדת בדעת מעוטה וקלה לפני תמים דעות ב"ה ושיהי' נבזה בעיניו נמאס ועי"ז יהי' נכנע להש"י. ויש דרך שיגבה לבו בדרכי הש"י, וחייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, ויראה אדם עצמו חציו זכאי וחציו חייב וכו' עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, ויזכור גודל מעלת נשמתו ויהיה תקיף וחזק בעבודת הש"י וכל מה שהוא זולת

עבודת הש"י יהיה כאפס וכאין ולא ינוח ולא ישקוט אפי' רגע באשר יודע שכל העולם תלוי בו.

והנה כבר אמרנו במק"א ההפרש בין נטיעה לזריעה, שענין זריעה הוא שנותן את הגרעין בארץ והוא נרקב ואח"כ נצמח ממנו זרעים או אילן, ואמרו ז"ל אימת קגביל לבתר דבלה. וענין נטיעה הוא הנוטע יחור או זמורה בארץ והוא משתרש ומתגדל ומתעבה עד שנעשית הזמורה עצמה שנטע לאילן רב.

ובעבודת הש"י מכונים שני דרכים הנ"ל לזריעה ונטיעה, שעבודת הש"י בבחינת ביטול כנ"ל היא כעין זריעה דקגביל לבתר דבלה, וכן הוא המבטל את עצמו ונעשה נכנע להש"י בכל בחינת אז יערה עליו רוח ממרום בחיות חדשה ויצמח ויגדל.[1] והדרך השני להיות תקיף וחזק בעבודת הש"י הוא בחינת נטיעה, כי כל נטיעה הוא לשון חוזק. ועיין בספר נצח ישראל למהר"ל ז"ל (פרק ז), ומקרא מלא הוא (תהילים א, ג) "והיה כעץ שתול על פלגי מים" וגו'. ונגד שתי בחינות אלו אמר הלל: "אם אין אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני" (אבות א, יד). אם אין אני לי מי לי הוא הדרך השני הנ"ל שיהי' תקיף וגיבור בעבודת ה' לא ישוב מפני כל, וכשאני לעצמי מה אני הוא בחי' ביטול.

והנה בעבודת האדם נראה להקדים להיות גבור תקיף בעבודת ה' בחוזק, זו בחינת נטיעה, כי אם יתחיל בבחינת ביטול יש לחוש שיתבטל ויתבייש בפני המלעיגים עליו או יתר המניעות, ע"כ יש להקדים בחינת נטיעה שהיא חוזק הלב והתלהבות, ואחרי כן יבוא לבחינת ביטול, כפי שסידר הלל בראשונה אם אין אני לי מי לי, ואח"כ וכשאני לעצמי מה אני. וכן יש לפרש הכתוב: "ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר" (בראשית ב, ח), היינו שבראשונה ויטע וגו' שנברא בחינת נטיעה, היא התחזקות והתגברות למען כשיבוא האדם יקנה בראשונה הבחינה ההיא ויהיה גיבור תקיף להמשיך את כל העולם לעבודת הש"י, כמו שאמרו ז"ל (זוה"ק ח"א רכא ע"ב) שאמר אדה"ר לכל

1. דברים ברוח זו כותב הרב גרשון חנוך בעניך מראדזין, סוד ישרים, (שופטים תרמ"א). הפס' "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלוקיך", רומז לכך: "...שאצל מזבח ה' אלוקיך צריך שתתבטל מכל וכל ולא ישאר בלבד שום תקיפות. כי באותו מקום מסלק האדם כל תפיסת שכלו ויודע שהשי"ת מושא ומעולה גבוה מעל גבוה. ולכן היה ההשתחויה במקדש בפישוט ידים ורגלים תכלית ההתבטלות".

> הבהמות והחיות בואו ונשתחווה וגו'. וזה שמרומז בדברי המדרש שלא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה וכן הוא הדרך להקדים בחינת נטיעה לבחינת זריעה כנ"ל.

הרב חיים מוואלוז'ין, תלמיד הגר"א, מציג שתי ההסתכלויות, כיצד יראה האדם את ערך עצמו בבואו לעבודת ה'. כך עולה מפרשנותו לשתי משניות במסכת אבות.

באבות ג, א נאמר:

> עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה. דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון. מאין באת מטפה סרוחה ולאן אתה הולך למקום עפר, רימה ותולעה. ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

ובאבות ג, יד נאמר:

> הוא היה אומר: חביב אדם שנברא בצלמו חביבין ישראל שנקראו בנים למקומו חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה...

וכך כותב הרב חיים מוולוז'ין, בפירוש רוח חיים לאבות ג, יד:

> אחר שבמשנה א' גינה את האדם שבא מטיפה סרוחה, אמר כאן שנברא בצלם אלקים. וכנגד לאן אתה הולך, אמר שנקראו בנים למקום, שנאמר בנים וגו' וכתוב שם לא תתגודדו וגו' על מת, כי כשהולך כבן אצל אביו אין להתעצב ע"ז. וכנגד דין וחשבון אמר שנתן להם כלי חמדה, כי ע"י התורה שהיא תבלין להיצר הרע נוכל להנצל מהדין.

בדבריו הוא מציין שפירוש זה מבוסס על פירושים קדמונים המובאים במדרש שמואל לאבות:

> "והרי"א ז"ל פירש שהאלקי רבי עקיבא עשה דבריו וחקירת חכמתו על דברי ר' עקביא בן מהללאל, כאלו מפני שיתוף השם אשר בהם עקביא ועקיבא התאחדו שניהם בדרוש אחד. והוא שעקביא נתן דרך שלא יבא האדם לידי עבירה כשיסתכל בפתיחות חומרו וגנות התחלתו שממנו נברא וגם כן בהפסדו וכלייתו שהוא הולך למקום עפר רמה ותולעה, ור' עקיבא השיב עליו שהדרך היותר אמתי להתרחק האדם מן העבירה, ההסתכלות הצריך לזה, אינו בגנות תואר האדם ופחיתות התחלתו וסופו, אבל היא שיסתכל לשלשה דברים אחרים שמהם יכיר יוקר מעלתו ורוממותו כפי צורתו.

כנגד מה שאמר עקביא שיסתכל שבא מטפה סרוחה, אמר ר' עקיבא שלא יביט לחומר כי עפר הוא ואל עפר ישוב, והיה נוטה אל הפחיתות כפי טבעו, אבל יסתכל בענין נפשו ושלמות יצירתו שנבראת בצלם אלקים ובזה יתדרך לפעול פעולת המעלה והשלימות כפי שכלו וזהו מאמר חביב אדם שנברא בצלם.

וכנגד מה שאמר עקביא שיסתכל שהוא הולך למקום עפר רמה ותולעה, אמר ר' עקיבא שזה אולי יביאהו להיות מחללי היאוש כמאמר איוב אדם ילוד אשה וגו', ויותר טוב שיסתכל בסותרו והוא שנקראו בנים למקום שעניינו חיים נצחיים ונשארים לפניו תמיד כבן העובד לפני אביו, ולזה בא מאמר חביבין ישראל שנקראו בנים למקום. ויעשה ראיתו מפסוק בנים אתם לה' אלקיכם לפי שסוף הפסוק הוא לא תתגדדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, ר"ל שהמתים מבני ישראל אינם נפסדים ולא כלין בעצמן כי הם בני אל חי ואף במיתתן קרויין חיים, וימשך מזה שלהיותם בני האלקים יעשו מעשים משובחים וילכו בדרכי אביהם שבשמים.

וכנגד המאמר השלישי של עקביא ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון ראה ר' עקיבא כי גם בזה היה מאמרו חסר, כי ראשונה היה ראוי לדעת חיוב האדם בתורה ומצות ואחר כך יאמר שיתן דין וחשבון, ולכך הוסיף ר' עקיבא מאמר חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, כי זה מה שראוי שידע האדם בראשונה שנתן לו השם יתברך תורה ומצוות לא למעמס ולטרוח כי אם מתוך חבה כמו שאמר ר' חנניה בן עקשיא רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות וכו'.

וה"ר משה אלשקאר דרך דרך זה בשתי החלוקות הראשונות, אמנם בשלישית פירש כי כנגד מה שאמר ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון אמר חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה אשר תליץ בעדם בפני הדיין ובשבילה יזכו לחיי העולם הבא.

השם משמואל, ויקרא פר' בהר, (שנת תר"ע), עמ' שלז, מראה כי שתי דרכים אלו עולות מתוך דברי משנה א' בעצמה:

יש לפרש כוונת המשנה (אבות פ"ג) הסתכל בשלשה דברים וגו' שהוא לכאורה כפל לשון שהיה צ"ל דע מאין באת מטפה סרוחה. אבל י"ל הפירוש שהתנא אמר שני דברים, ראשון מצד נשמתו שמחצבתה ממקור גבוה מאד מאד וזוהי כוונתו מאין באת, וידוע תיבת אין שרומז על שלש הראשונות, ולאן אתה הולך, היינו

שעתיד לאשתאבא בגופא דמלכא, ולפני מי וגו' היינו למעלה ממי שמי הוא בינה, והשני מצד הגוף מאין באת מטיפה סרוחה וגו'.

ב. נוטעים וזורעים במקרא

ע"פ דברי השם משמואל, שנטיעה וזריעה הם שתי דרכים בעבודת ה' — יש לבדוק את הנוטעים[2] והזורעים[3] במקרא ואת משמעות הדבר.

נח — נוטע כרם: "ויחל נח...ויטע כרם" (בראשית כא, כ). הוא זה שהתחיל בנטיעה (תנחומא נח, יד).

אברהם אבינו נוטע אשל "ויטע אשל בבאר שבע" (בראשית כא, לג).

יעקב אבינו נוטע את עצי השיטים על פי דרשת חז"ל: "יעקב אבינו נטע אותם בשעה שירד למצרים" (תנחומא תרומה ט. הובא ברש"י שמות כה, ה).

שלמה נוטע כרמים ועץ כל פרי: "בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים...ונטעתי בהם עץ כל פרי" (קהלת ב, ד-ה). בשעה שבנה שלמה ביהמ"ק נטע בו כל מיני מגדים (יומא לט ע"ב), ו"עמד שלמה בחוכמתו על משתיתה של ארץ וראה איזה משתיתה מופנה לשם ונטע" (קהלת רבה ב, ז). על אשת החיל אומר שלמה: "מפרי כפיה נטעה כרם" (משלי לא, טז).

הנביאים נשלחים בלשון כללית "לנטוע שמים וליסוד ארץ" (ישעיהו נא, טו), "לבנות ולנטוע" (ירמיה א, י; יח, ט).

וה' מזהירנו לטעת בארץ "א"ל הקב"ה לישראל: אע"פ שתמצאו אותה מלאה כל טוב, לא תאמרו נשב ולא ניטע — אלא הוו זהירין בנטיעות" (תנחומא קדושים ח). ובגלותם לבבל נצטוו לטעת שם גנות, "ונטעו גנות ואכלו את פרים" (ירמיה כט, ה; שם כח).

2. "הבוטח בה' נמשל "כעץ שתול" (ירמיהו יז, ח; תהילים א, ג). והצדיקים יזכו להיות "שתולים בבית ה'" (תהילים צב, יד). הנביא הושע מוכיח את אפרים שבשעת חטאיהם רואה אותם שלוים כ"צור שתולה בנוה" (הושע ט, יג) "בשלוותה מעטירה ועשירה על כל המדינות – כן ראיתי לאפרים שתולה בנוה..." (רש"י).
3. הפועל "זריעה" משמש גם במובן השקעה לעתיד ללא קשר לזריעה באדמה: "זורע עולה יקצר און" (משלי כח, ח); "וזורע צדקה שכר אמת" (משלי יא, יח); "אור זרוע לצדיק" (תהלים צז, יא); "זרעו לכם צדקה" (הושע י, ב).

יצחק אבינו — הוא הזורע היחיד במקרא: "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים, ויברכהו ה'" (בראשית כו, יב).

נח, אברהם, יעקב ושלמה נוטעים, ובודאי שהדבר מתאים לדרך עבודתם את ה', ואילו ליצחק אבינו דרך מיוחדת. הוא היחיד הזורע, זו הפעולה האקטיבית היחידה המיוחדת לו, והזריעה כהסבר ה"שם משמואל" עיקרה בביטול ומסירות. וע"כ כשחז"ל מלמדים מהי מסירות נפש ע"פ הפסוק "בכל נפשך" — דורשים "כיצחק אבינו שעקד עצמו ע"ג המזבח" (ספרי, ואתחנן רמא).[4]

ודאי שאין זה במקרה, שאצל הקב"ה נאמרה רק נטיעה ושתילה ולא זריעה[5]. "ייטע ה' אלוקים גן בעדן" (בראשית ב, ח), "ארזי הלבנון אשר נטע" (תהילים קד, טז).

בגאולה נוטע ה' את עם ישראל בארצם[6] כדכתיב: "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך" (שמות טו, יז), "ונטעתיו ושכן תחתיו" (שמואל ב ז, י), "ויעזקהו... ויטעהו שרק" (ישעיה ה, ב), "ואנוכי נטעתיך שורק" (ירמיה ב, כא), "וה' צבאות הנוטע אותך" (ירמיה יא, יז), "ונטעתים ולא אטוש" (ירמיה כד, ו), "ונטעתים בארץ הזאת באמת" (ירמיה לב, מא), "ונטעתי אתכם ולא אטוש" (ירמיה מב, י) "ונטעתים על אדמתם" (עמוס ט, טו), "גוים הורשת ותטעם" (תהילים מד, ג), "וכנה אשר נטעה ימינך" (תהילים פ, טז), "ונטעתיהו ושכן תחתיו" (דה"א יז, ט).

4. עוד על הנפעליות של יצחק — שיחות הרצי"ה, בראשית, עמ' 218, 228–229, 247.
5. בשני הפסוקים בהם מוזכר לשון זריעה ביחס לישראל "הנה ימים באים נאום ה', וזרעתי את בית ישראל ואת בית יהודה זרע אדם וזרע בהמה" (ירמיה לא, כו). ו"זרעתי לי בארץ, ורתמתי את לא רוחמה ואמרתי ללא עמי – עמי אתה והוא יאמר אלקי" (הושע ב, כה). משנה התרגום מדרכו ומתרגם "ואקים" "ואקמיכון" לשון בנין.
6. ה' מנבא אל יחזקאל שימשול משל על מעשי נבוכדנאצר (לקיחת יהויכין והגולים והשארת צדקיהו) ופניית הנותרים בארץ אל מלך מצרים ותוצאותיה. שארית ישראל הושארה עם צדקיה "אל שדה טוב אל מים רבים היא שתולה" (יחזקאל יז, ח). "והנה שתולה" (שם י). הזרע המופיע בפסוק ה' מדבר על "זרע אדם" וע"כ יתנהו ב"שדה זרע". על השינוי שחל בישראל עקב פנייתם למצרים קוראים אנו אף ביחזקאל יט,י-יג: "אמך כגפן בדמך על מים שתולה, פוריה וענפה היתה ממים רבים... ועתה שתולה במדבר בארץ ציה וצמא". לאחר משל זה ה' מנבא ליחזקאל על הדרך שיגאלם: "כה אמר ה' אלקים ולקחתי אני מצמרת הארז הרמה ונתתי מראש ינקותיו רק אקטף, ושתלתי אני על הר גבה ותלול. בהר מרום ישראל אשתלנו ונשא ענף ועשה פרי והיה לארז אדיר, ושכנו תחתיו כל ציפור כל כנף..." (יחזקאל יז, כב-כג). רש"י שם כותב שהכוונה למלך המשיח. הרד"ק כותב שהכוונה היא לזרובבל "לנטוע אותו בארצו..." "והוא משל לישראל שישכנו בצל זרובבל".

"כגנן הזה שנוטע מערוגה לערוגה — כך עתיד הקב"ה ליטע אותם מארץ טמאה לארץ טהורה" (פרקי דר' אליעזר, יט).

"בעוה"ז היו הכל מתאווים לא"י וע"י עוונות גליתם ממנה, אבל לעתיד לבוא אני אטע אתכם בתוכה נטיעת שלוה" (דברים רבה ג, יב).

בשעת הגאולה, זוכה עם ישראל להקרא מטעו של הקב"ה. כמאמר הכתוב בישעיהו ס: "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח, כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים — ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה. והלכו גויים לאורך ומלכים לנגה זרחך... תחת היותך עזובה ושנואה ואין עובר ושמתיך לגאון עולם משוש דור ודור... וידעת כי אני ה' מושיעך וגואלך אביר יעקב... ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר... אני ה' בעתה אחישנה". המצודת דוד מפרש: "נצר מטעי" — "הענף אשר נטעתי מעשה ידי הוא, ויש מה להתפאר בו...".

ובישעיהו סא, ג: "... לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר, שמן ששון תחת אבל, מעטה תהלה תחת רוח כהה, וקרא להם אילי הצדק מטע ה' להתפאר". ומפרש מצודת דוד "מטע ה'" — "אשר ה' נטע אותם להתפאר בהם".

הראי"ה קוק, עולת ראיה ב עמ' קנט, מסביר מדוע אדם מישראל מכונה דוקא נצר מטעיו של ה':

> מטע ה', האידיאלים הכלליים שהם המגמות העולמיות כולן, אצילות האורות העליונים ברוממות תעודתם — נשמתה של האומה הישראלית, ונשמתו של כל יחיד מישראל בפנימיות מהותה, מאור זה היא אצולה. ויש בה חשק של חפץ חיים ועצמיות עליון זה, שאין טהרתו ועצמתו נפסקת, ולא משתנה מפני שום כח ושום מאורע שבעולם. מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה, ונהרות לא ישטפוה. בפועל היותר מצוייר ויותר טיפוסי נאצלה הנשמה הישראלית, במקוריותה. עולמה המוגבל המעשי אינו אלא משכלל ומבליט את צביונה ביחושים ידועים, מרומם עוד יותר את ערכה.
>
> דומה למטע כרם ע"י שתילי נצרים מוכנים כבר בצורתם, לא כצורה היולנית, שרק כח כמוס בה דוגמת מטע של גרעין, שאם לא יעבד וירקב לא יצלח למאומה, זהו גורל הנפשות הטבעיות אשר לכל עם ולשון, הקשורים בשורש הטבע, לא כן ישראל, אשר רוממנו מכל לשון, ואצילות הנשמה הוכנה מראש מקדם בכליל תפארתה, במעמד מתעלה מכל בחירה וחפץ מוגלם.

האידיאלים הכלליים — המכונים "מטע ה'" — הם הם נשמתה של האומה. ונשמת כל יחיד מישראל נאצלת בפנימיותו מנשמת האומה.

העולם המעשי על הגבלותיו כוחותיו ומאורעותיו — לא רק שאינו מעכיר או משנה את טהרת נשמת היחיד ועוצמתה — אלא רק משכלל ומבליט את אופיה ומרוממה.

נפשו של גוי צריכה לעבור שלב פירוק ועיבוד כדי להשתכלל אך נשמתו של ישראל להבדיל, צורתה כבר מוכנה, ומעתה היא רק מתעלה ואינה צריכה לעבור שלב "רקבון". ע"כ נפשות שאר האומות דומות לזרעים, אך נשמת אדם מישראל כנצר ממטע, אשר ניטע כשתיל והולך ומשתכלל.

הדברים הללו מתאימים למגמה האלוקית בגאולת ישראל, לגלות את סגולת ישראל ע"י שיכלול והעלאת הכוחות ולא בביטולם. כשבא ה' לגואלנו, דרכו אינה לבנות מתוך הרס וביטול כוחות, אלא מתוך חיזוק ושכלול הבנין.

זהו יופיים של ישראל "הנך יפה — בנטיעה" (שיר השירים רבה א, סב).

הרב אלעזר אהרונסון

חלום חוני המעגל, ונטיעה לשבעים שנה

ראשי פרקים

מבוא
א. שבעים שנות חלום
ב. בשוב ה' את שיבת ציון
ג. משמעות החלום
ד. הפרט והכלל, היחיד והציבור
ה. בית ראשון ובית שני
סיכום

מבוא

הגמרא בתענית כג ע"א מספרת על חוני המעגל את הסיפור הבא:

> אמר רבי יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק[1] היה מצטער על מקרא זה: "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (תהלים קכו, א). אמר: מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?
>
> יומא חד הוה אזל באורחא, חזייה להההוא גברא דהוה נטע חרובא, אמר ליה: האי, עד כמה שנין טעין? — אמר ליה: עד שבעין שנין. — אמר ליה: פשיטא לך דחיית שבעין שנין? — אמר ליה: האי [גברא] עלמא בחרובא אשכחתיה, כי היכי דשתלי לי אבהתי — שתלי נמי לבראי.
>
> יתיב, קא כריך ריפתא, אתא ליה שינתא, נים. אהדרא ליה משוניתא, איכסי מעינא, ונים שבעין שנין. כי קם חזייה להההוא גברא דהוא קא מלקט מינייהו. אמר ליה: את הוא דשתלתיה? — אמר ליה: בר בריה אנא. אמר ליה: שמע מינה דניימי שבעין שנין. חזא לחמריה דאתיילידא ליה רמכי רמכי. אזל לביתיה, אמר להו: בריה דחוני המעגל מי קיים? אמרו ליה: בריה ליתא, בר בריה איתא. אמר להו: אנא חוני המעגל. לא הימנוהו. אזל

1. הכוונה כאן לחוני המעגל, שבו עסק הסיפור הקודם המופיע בגמרא, על הורדת הגשמים בזכות שבועתו של חוני.

> לבית המדרש, שמעינהו לרבנן דקאמרי: נהירן שמעתתין כבשני חוני המעגל, דכי הוי עייל לבית מדרשא, כל קושיא דהוו להו לרבנן הוה מפרק להו. אמר להו: אנא ניהו, ולא הימנוהו, ולא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה, חלש דעתיה, בעי רחמי ומית. אמר רבא, היינו דאמרי אינשי: או חברותא או מיתותא[2].

סיפור זה מופיע בגמרא מייד לאחר הסיפור המפורסם יותר על חוני המעגל, שעג עוגה ואיים לא לצאת מתוכה עד שירדו גשמים.[3] אף אלו שמזכירים אגדה זו ועוסקים בה נוטים להתעלם מהחלק הראשון שלה, ולהתרכז בחלקים השני

2. תרגום: יום אחד הלך [חוני] בדרך ופגש באיש נוטע חרוב. שאל: תוך כמה זמן יתן השתיל פירות? ענה לו האיש: תוך 70 שנה. שאל חוני: כל כך פשוט לך שתחיה בעוד 70 שנה? ענה האיש: יש חרובים בעולם, כשם שאבותי נטעו למעני כך נוטע אני למען בני.
ישב ואכל לחם, נרדם והסלע כיסה אותו עד שנעלם מעין אדם. ישן 70 שנה.
כשהתעורר ראה את אותו איש מלקט חרובים מהן. שאל: אתה הוא זה ששתל את העץ? ענה האיש: לא, אני נכדו. אמר לו חוני: אני מבין שישנתי 70 שנה. ראה שאתונו המליטה עיירים עיירים.
הלך לביתו ושאל אם בנו של חוני עוד חי, ענו לו שהבן נפטר והנכד חי, הזדהה לפניהם והם לא האמינו.
הלך לבית המדרש. שמע את הלומדים אומרים שהיום הכל מובן כמו בימי חוני המעגל, שכשהיה נכנס לבית המדרש היה מבאר את כל הקשיים. אמר ללומדים שהוא חוני המעגל והם לא האמינו ולא כיבדוהו כיאות. הצטער, ביקש רחמים ומת. אמר רבא זהו שאומרים או חבר או מיתה.

3. בירושלמי תענית ג, ט מופיע סיפור מקביל אך שונה באופן מהותי. במיוחד בולט השוני בזהות הדמות המרכזית. הירושלמי עוסק בסבו של חוני המעגל, שכונה אף הוא חוני המעגל – ומכאן ראיה שאף הנכד לא כונה כך על שם העוגה שעג בסיפור המפורסם (אם כי ראה רש"י במנחות צד ע"ב ד"ה מעגיל), אלא על שם מקצועו, שהיה לכבוש במעגילה את גגות הבתים מפני הגשמים (כך פירש הר"ש עדני במלאכת שלמה, וראה מכות ז ע"א), ומשלא ירדו גשמים זה שלוש שנים (ע"פ מגילת תענית – כג אדר), הרי שדוקא הוא שקופחה פרנסתו יתפלל מעומק ליבו. על פי פירוש קרבן העדה שם, התרדמה היתה במשך שבעים שנות גלות בבל, וזה מה שנותן משמעות להרדמותו הממושכת, שחסכה ממנו את נוראות החורבן והגלות; לעומת זאת הבבלי עוסק בחוני המעגל הנכד, ולכן לא ברור איזו משמעות יש לכך שנרדם למשך שבעים שנה. [אמנם, אין הכרח לפרש כקרבן העדה שחוני חי בין בית ראשון לשני, ונרדם במשך שבעים השנה שביניהם, אלא שמשך הזמן שבו הוא נרדם שקולים למשך הזמן שבין שני הבתים. – הערת העורך]. ככלל, הסיפור בבבלי מורכב יותר ומאחד כמה חלקים שנראים חסרי קשר, ובכך נעסוק בהמשך דברנו.

והשלישי, שלכאורה הם נושאים את מוסר ההשכל של האגדה.[4] לענ"ד החלק הראשון של האגדה מהווה מפתח להבנה עמוקה יותר של הסיפור כולו ושל המשמעויות העולות ממנו. להלן נעלה כמה תמיהות העולות בקריאת האגדה ולאחר מכן נציע הבנה מחודשת של החלק הראשון, ומתוכו יואר המכלול כולו.

א. שבעים שנות חלום

א. הגמרא פותחת בשאלה שהציקה ל'אותו צדיק' כל ימיו — "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים". אמר: מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?"

כיצד הסיק חוני המעגל שהוא ישן שבעים שנה? ניתן לפרש שכאשר עם ישראל חוזר לארצו בשיבת ציון, "היינו כחולמים" אנו מתקשים להאמין שאנו ערים, כביכול צובטים את עצמנו כדי להווכח שאכן זו מציאות ולא חלום, שכן המציאות הזו היא התגשמות חלומותינו במשך כל שנות הגלות. וכך אמנם ביאר את הפסוק האבן עזרא: "כן יאמר ישראל בשוב השם שבותם — אין אדם רואה בהקיץ הפלא הזה, רק בחלום".

מתוך דבריו של חוני המעגל ברור שהבין את הפסוק באופן אחר. כשעם ישראל שב לארצו בשיבת ציון, הוא מביט לאחור, אל תקופת הגלות, ואומר עליה "היינו כחולמים" — כל תקופת הגלות נראית בעינינו כחלום אחד ארוך, שנמשך שבעים שנה, כימי גלות בבל. באופן זה ביאר את הפסוק בעל מצודת דוד: "כאשר ישיב ה' מן גלות בבל את בני ציון יאמרו אז הנה כל הצרות שעברו הרי הם כאילו חלמנו חלום, ר"ל לרוב הטובה שיהיה להם אז ידמה להם שלא היו הצרות באמת כ"א בחלום ראו כאלו מצרים להם".[5]

אם כן, על פי פירוש זה שואל חוני: "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?" כלומר: איך ניתן לומר שכל שנות הגלות היו חלום, וכי יש מי שישן שבעים שנה בחלום?

4. חלק זה של האגדה מופיע גם בפני עצמו בהקשרים אחרים ובגילומן של דמויות מפתח אחרות. עיין למשל במדרש תנחומא קדושים, ח. הסיפור כפי שהוא בבבלי הועתק גם במדרש תהלים (בובר) מזמור קכו ד"ה [א] שיר המעלות.

5. אף רש"י לתהילים צ, ה מבאר את הפסוק בדומה למצודות. זהו המסר המרכזי של האגדה כפי שהיא מופיעה בירושלמי (לעיל הערה 3) – סבו של חוני המעגל, שישן משך כל זמן הגלות, מביא לביטוי קיצוני את האמירה ש"לא היו הצרות באמת, כי אם בחלום ראו כאילו מצרים להם"...

תמיהתו של חוני המעגל היא עצמה תמוהה, הרי ברור לכל מי שקורא את הפסוק שכוונת המשורר היא מטאפורית בלבד, שכביכול לא היו הצרות באמת אלא חלום בלהות של סיוט מתמשך. בלשון הציורית של השירה אין חובה לדקדק האם המטאפורה הזו יכולה להתגשם גם במציאות, די בכך שהתחושה מובנת והמסר מועבר. מעבר לכך, גם אם נאמר שהדימוי אינו מוצלח כל כך, וכי על כך כדאי שאותו צדיק יצטער כל ימיו? האבסורד שבדבר, בולט במיוחד כאשר אנו משווים את הביטוי הזה למקבילה המפורסמת הנזכרת לגבי ר' עקיבא[6], שכל ימיו היה מצטער על הפסוק "ואהבת את ה' אלהיך... בכל נפשך" — אפילו נוטל את נפשך, והיה אומר "מתי יבוא לידי ואקיימנו" — ר' עקיבא לא הצטער על סתם פסוק שלא הבין אותו כראוי, אלא על פסוק שכל חייו סבבו סביבו, ושאיפתו הייתה להפוך אותו לדרך חיים של מסירות נפש על קידוש ה'.

ב. מהי בעצם התשובה שנותנת הגמרא לתמיהתו של חוני המעגל? בפשטות התשובה נעוצה בכך שחוני ישן שבעים שנה, ואם כך לכאורה אין מקום יותר לשאלתו של חוני: "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?" התשובה היא שאכן יש מי שישן שבעים שנה בחלום, והראייה לכך היא חוני עצמו.

אך במבט שני אנו מגלים שאין כאן תשובה כלל. נכון שהופרכה הנחתו של חוני המעגל, שאין מי שישן שבעים שנה. ועדיין, שאלתו של חוני במקומה עומדת. גם אם נעשה נס וחוני עצמו ישן שבעים שנה, הלא עם ישראל בגלות ודאי לא ישנו שבעים שנה, ואין זו מציאות החיים הנורמלית, ועל כן הנס שאירע לחוני המעגל לא מעלה ולא מוריד לגבי הדיון עד כמה מוצלח הדימוי שבחר המשורר.

ג. מה הקשר בין החלקים השונים בסיפור? האם רק במקרה פגש חוני את הזקן הנוטע חרובים בדיוק לפני שנרדם לשבעים שנה? במה תורם סיפור הזקן והחרובים ליישוב תמיהתו של חוני? שאלה דומה יש לשאול גם בנוגע לסיום הטרגי של המעשה, האם הוא תורם משהו להבנת העניין או שהוא נושא מסר בפני עצמו, "או חברותא או מיתותא", ונזכר כאן רק כבדרך אגב?

6. ברכות סא ע"ב. להבדיל, ביומא יט ע"ב מוזכר צדוקי אחד שהיה לכהן גדול ואמר על עצמו שכל ימיו היה מצטער על מקרא זה "כי בענן אראה על הכפורת", שעל פי הצדוקים פירושו שהכהן הגדול יתקן הקטורת מבחוץ ויכניסנה בוערת לקדש הקדשים. גם בלא לרדת לעמקה של המחלוקת, ברור שיש כאן עניין מהותי בדרכם של הצדוקים, שמבחינתם ראוי להצטער עליו כל ימיהם, ואף מסרו נפשם עליה.

ב. בשוב ה' את שיבת ציון

לשם הבנת אגדה זו, יש לראותה על רקע התקופה בה חי ופועל חוני המעגל.

מהמשנה בתענית ג, ח נלמד שחוני חי בתקופת ר' שמעון בן שטח, שהרי לאחר ש'אילץ' את הקב"ה להוריד גשמים שלח לו שמעון בן שטח: "אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך, כבן שהוא מתחטא לפני אביו ועושה לו רצונו".[7]

תקופת ר' שמעון בן שטח ידועה כתקופה לא פשוטה לעם ישראל ולעולם התורה בפרט. זוהי תקופתו של ינאי המלך, באחד מהשיאים של הסתאבות ממלכת החשמונאים, שמהר מאד זנחה את המורשת הדתית האדוקה שהנחילו לה ראשוני החשמונאים, ונטתה אחרי היוונים ואחרי הצדוקים. ינאי המלך עצמו הרג את כל החכמים, לאחר שביקרו אותו על כך שנטל לעצמו כתר כהונה בנוסף לכתר המלוכה (קידושין סו ע"א).[8] מכל עולם התורה נותר ר' שמעון בן שטח, שניצל ע"י אחותו, היא שלומציון המלכה אשת ינאי המלך.[9] גם לאחר ששככה חמת המלך ור' שמעון בן שטח שב להנהיג את הסנהדרין, היה עליו להתמודד עם הרוב המכריע של צדוקים שהשתלטו במשך תקופה זו על הסנהדרין,[10] עם עיוותי הדין שהנהיגו[11] ועם הפרצות הרבות שנפרצו בתקופה שבה תורה היתה מונחת בקרן זווית.[12]

7. (הערת העורך: כך כתב ר' אברהם זכות, ספר היוחסין, ווארשא תרס"ב, עמ' 17, 58, שחוני חי כשצרו מלכי חשמונאי זה על זה — הורקנוס ואריסטובלוס. הוא מביא זאת מדברי יוסף בן מתיתיהו. ראה: קדמוניות היהודים, ספר ארבעה עשר, תרגום אברהם שליט, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' 119).
8. הגמרא מוסיפה שהיו אומרים שאימו נשבית במודיעים, ולכן פקפקו בכהונתו. אך לא נמצאה עדות מהימנה על כך.
9. ברכות מח ע"א; סוטה מז ע"א.
10. כמובא במגילת תענית — כח טבת.
11. תוספתא סנהדרין ו, ו – על מעשה שעשה ר' יהודה בן טבאי (בן זוגו של ר' שמעון בן שטח) כדי להוציא מליבן של ביתוסין. בסנהדרין יט ע"א-ע"ב, פחדו הסנהדרין מלדרוש מינאי המלך לעמוד בשעת דין עבדו, כשורת הדין, ובדומה במדרש תנחומא שופטים, ז (ובהוצאת בובר אות ו) על המנעותם מלדון את המלך עצמו. בירושלמי סנהדרין ו, ג מסופר על הריגת בנו של ר' שמעון בן שטח בעדות שקר.
12. בסנהדרין מה ע"א-ע"ב, ובירושלמי חגיגה ב, ב מסופר על שמונים נשים שעסקו בכשפים, שר' שמעון בן שטח תלה ביום אחד; בירושלמי סנהדרין א, א מסופר שבימי ר' שמעון בן שטח בטלו דיני ממונות (ר' משה מרגלית, בפירושו 'מראה הפנים', מבאר שר' שמעון בן שטח תיקן שלא יהא יחיד מומחה דן דיני ממונות, מחמת קלקול הדור בימיו). באופן כללי התייחסו חז"ל לפחיתותו של הדור לעומת גדלותו האישית של חוני,

אלו הם ימי בית שני בתקופה שקדמה לתפארת בניין הורדוס או לעצמת עולם התורה של התנאים, כפי שהתפתחה מאוחר יותר. בבית שני אין ארון וכפורת, הנבואה מדלדלת ופוסקת, ההתגלות האלוקית בבית המקדש פוחתת ודועכת.[13] כאן עדיין קשה מאד היה לראות את התגשמות הנבואה "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון"[14] משום בחינה — לא בבניין הפיזי ולא ברוחני, והספק היה מנקר בלב — האם לילד הזה התפללנו? האם זוהי התגשמות חזון הנביאים?

נראים הדברים, שספק זה בא לידי ביטוי בתמיהה שתמה חוני המעגל, ועליה נצטער כל ימיו. שכן אם נביט על ימי בית שני בפני עצמם, אכן קשה מאד לראותם באור חיובי, אור של גאולה. למעשה כל קיומם וכל חיותם של ימי בית שני באו להם משרידי ההופעה האלוקית הגדולה של ימי בית ראשון, וככל שיניקתם מימים קדומים אלו הינה ישירה יותר, כך מתחזקת שייכותם לתהליך הגאולה המתמשך מראשית קיומו של עם ישראל ועד לימינו אנו. ולכאורה זוהי בדיוק משמעותו של הפסוק שעליו הצטער חוני — "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים", היינו: כל הגלות אינה אלא כחלום יעוף, כדבר שאין בו ממש, ולכן אינה מהווה הפסקה בין ימי בית ראשון לשיבת ציון של בית שני. פסוק זה הוא הנותן משמעות לגאולת בית שני, כיוון שהוא משייך אותה כהמשך ישיר של ימי בית ראשון, וממילא ראוי פסוק זה שיצטער עליו אותו צדיק כל ימיו — "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?" — האמנם ניתן לומר שכל גלות בבל אינה הפסקה של ממש בין בית ראשון לשני? וכי אפשר לראותה כחלום, כצל עובר? והלא שבעים שנה אינם תנומה של רגע! ואם אכן אין זו שינה קצרה וחולפת, שלאחריה המשך העירנות, הרי יש כאן מוות של התקופה הראשונה, ובית שני שלאחר שבעים השנה הריהו ישות נפרדת, שהיא כשלעצמה עלובה ומעוררת רחמים.

בעקבות הורדת הגשמים על ידי חוני המעגל כמובא בתענית כג ע"א: "תנו רבנן: מה שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל: 'ותגזר אמר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור' (איוב כב, כח). ותגזר אמר — אתה גזרת מלמטה, והקדוש ברוך הוא מקיים מאמרך מלמעלה. ועל דרכיך נגה אור — דור שהיה אפל הארת בתפלתך, כי השפילו ותאמר גוה — דור שהיה שפל הגבהתו בתפלתך, ושח עינים יושע — דור ששח בעונו הושעתו בתפלתך, ימלט אי נקי — דור שלא היה נקי מלטתו בתפלתך, ונמלט בבר כפיך — מלטתו במעשה ידיך הברורין". ראה עוד: הראי"ה קוק, עין איה, ברכות חלק א עמ' 98: "המגיס דעתו כלפי מעלה כגון חוני המעגל".

13. יומא כא ע"ב.

14. חגי ב, ט.

עבור חוני, שאלה זו היא שאלה קיומית, שראויה היא שיצטער עליה כל ימיו.

במבט ראשון נראה שהתשובה לתמיהתו של חוני נעוצה בעובדה שישן שבעים שנה — הנה, איכא מאן דניים שבעים שנין... אולם אין בכך תשובה מספקת לתמיהתו של חוני אף לא ברובד הפשט, על אחת כמה וכמה שאין די בתשובה זו לשאלה המהותית יותר, כפי שביארנוה. נראה שהתשובה לחוני מצויה דווקא בדבריו של אותו זקן הנוטע חרובים — יש רצף טבעי המתמשך מהאבות לבניהם, אשר מתגלה ברצון האבות להיטיב לבניהם ולעסוק ביישובו של עולם אף באופן שהם עצמם לא יהנו מכך כלל.

כך חידד זאת הראי"ה קוק, בביאור מגד ירחים לחדש שבט תרע"ד:

> חשק נטיעת האילנות
>
> נובע מחפץ הטבת הדורות הבאים,
>
> המובלט בתקפו בעץ החרוב.

הרצון של האב לבנות ולנטוע בעולם נובע מכך שגם לאחר מותו יש לו שייכות אל המציאות שתיוותר אחריו, באמצעות בניו — שהם המשך הקיום הנצחי שלו בעולם הזה[15]. במבט כללי יותר, חושף רצון זה את המהלך הבלתי פוסק של עם, של ציבור שאינו מת לעולם,[16] ולכל היותר הריהו כביכול 'ישן' תקופת ביניים — גם אם היא ממושכת — ושב להתעורר לחיים מתחדשים

15. עקרון זה – שהבנים הם המשך הקיום של האדם בעולם – בא לידי ביטוי מובהק במצוות הייבום: מטרת הייבום אינו לגאול את האלמנה מייסורי אלמנותה, אלא "לבנות את בית אחיו" ע"י כך ש"הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא **ימחה שמו מישראל**" (ואף שחז"ל דרשו מפסוק זה דרשות שונות, אין בהם כדי להוציא מקרא מידי פשוטו). הבנים נקראים בניינו של האדם – "אל תקרי בנייך אלא בונייך" (ברכות סד ע"א) – כך גם כאשר לא נפקדה שרה בוולד, נתנה את הגר שפחתה לאברהם, ואמרה "אולי **אבנה** ממנה" (בראשית טז, ב). המשכיות הבנים לאביהם נזכרת גם בדברי הגמרא (עירובין ע ע"ב) "יורש כרעיה דאבוה" (התוס' מרחיב כלל זה לא רק לגבי ירושה אלא כהגדרה עקורנית של יחס הבן לאב – עיין יבמות ע"א תוס' ד"ה מקמי. באופן כללי בדיני ירושה בולטת ההתייחסות ליורשים כממשיכי הנפטר, לא רק מבחינה ממונית, ואכמ"ל).

16. חטאת שמתו בעליה היא אחת מחמש חטאות המתות, אך הגמרא מציינת ש"אי אתה יכול לומר חטאת שמתו בעליה בצבור, **שאין צבור מתים**" (הוריות דף ו ע"ב). עקרון זה עולה מתוך דבריו של משה רבנו לעם ישראל ערב הכניסה לארץ: "ה' אלוקינו כרת עמנו ברית בחורב. לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כולנו חיים" (דברים ה, ב-ג). כיצד יכול משה לומר שלא עם אבותינו דבר ה' אלא עם החיים כיום?! הלא משה ניצב מול דור הבנים, העומדים להכנס לארץ! ובאמת אותם שדבר ה' עמם פנים בפנים מתוך האש כבר אינם חיים עמנו! דווקא מתוך תשומת לב

שמהווים המשך ישיר לדורות הקודמים. תשובת הזקן, אפוא, מעוררת את חוני להבנה שתקופת הגלות כולה איננה סוף מוחלט של התהליך, ולכן אין לראות בבית שני התחלה חדשה ומנותקת; עם ישראל הוא עם הנצח, שדרכו החלה בבחירת אברהם וזרעו אחריו, ומאז אין הפסקה ואין ניתוק של השלשלת לאורך הדורות. גם אם בתקופות שונות נראה עם ישראל בשפל המדרגה, אין זה כי אם קטע מתמונה שלמה, ובראייה הכוללת מקבל גם חלק גרוע זה את משמעותו ותפקידו. עם הנצח אינו מפחד מדרך ארוכה, ביודעו שהקב"ה מוביל את העולם כולו אל תיקון שלם במלכות שדי, וכל דור ודור הוא שלב במהלך הכולל הזה.

ג. משמעות החלום

החלום, אם כן, מבטא כאן את הארעיות של הגלות, שיש לראות בה רגע חולף שאינו יוצר נתק בתוך מהלך הדורות. פירוש זה מתאים לדברי רש"י לתהלים צ, ג-ו, על הפסוקים המתארים את שפלותו של האדם:

> תשב אנוש עד דכא, ותאמר: שובו, בני אדם! כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור, ואשמורה בלילה. זרמתם שנה יהיו, בבקר כחציר יחלוף. בבקר יציץ וחלף, לערב ימולל ויבש.

חיי האדם אינם אלא צל עובר, שהרי גם אלף שנים הם בעיני ה' כיום אתמול. בהקשר זה מבאר רש"י את המילים "זרמתם שנה יהיו":

> עכשיו חטפתם לאותם השנים והבאתם לימים מועטים שאינם אלא כשנת תנומה ששני הדורות שבעים שנה הם, כמו שמפורש בסוף הענין ימי שנותינו בהם שבעים שנה, והם חשובים שינה אחת כענין (תהלים קכו, א) 'בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים' ועל שבעים שנה של גלות בבל נאמר שהיה שבעים שנה.

לסתירה הפנימית בדברי משה, מתגלה היסוד שאותו בקש משה ללמד את ישראל – אין צבור מתים, אף שלא אנו עצמנו היינו במעמד הר סיני אלא אבותינו, כיוון שהיה זה ארוע לאומי של כלל הצבור, הרי כאילו היינו שם אנו ובנינו עד סוף כל הדורות.

לדברי רש"י כל חיי האדם, שהם שבעים שנה, הם כשנת תנומה שהיא חולפת וארעית, ויסודו מהפס' בתהילים קכו, א. מכאן גם שהגלות כולה היתה חולפת כצל עובר וכחלום יעוף.[17]

נראה שלביאור זה ניתן להוסיף רובד עמוק יותר, לאור משמעותו של החלום במקורות נוספים של חז"ל.

המדרש בבראשית רבה (פרשה יז, ה), העוסק ביצירת האשה מתוך התרדמה שהפיל ה' על אדם הראשון, מתייחס למושג השינה והחלום:

> רב אמר: שלש תרדמות הן. תרדמת שינה, ותרדמת נבואה, ותרדמת מרמיטה... רבנן אמרי: אף תרדמה של שטות...
>
> רבי חנינא בר יצחק אמר: ג' נובלות הן.[18] נובלת מיתה — שינה; **נובלת נבואה — חלום;** נובלת העולם הבא — שבת. רבי אבין מוסיף עוד תרתין: נובלת אורה של מעלה — גלגל חמה; נובלת חכמה של מעלה — תורה.

אנו מוצאים במדרש זה יחס שלילי כלפי השינה, שבה האדם שרוי כמת, בלא תנועה ובלא פעולה חיובית בעולם, אך בה בעת החלום — הפוקד את האדם בשנתו — נתפס כדבר עליון שנגזר מן הנבואה.

17. זאת בניגוד לדברי מצודת דוד שהובאו לעיל, שאף שגם הוא מבין את הפסוק כמתייחס לגלות – שבה "היינו כחולמים", מפרש ש"לרוב הטובה שיהיה להם אז ידמה להם שלא היו הצרות באמת כ"א בחלום ראו כאלו מצרים להם", ולשיטתו מבטא החלום דבר שאינו קיים במציאות.
18. פרשני המדרש פירשו כולם ש"נובלות" פירושו דוגמות, כלומר אין זה הדבר עצמו אלא דוגמא לו. בעל מתנות כהונה מציין שהוא כעלה נובל, שהוא דוגמת העלה החי; המהרז"ו מפרש מילה זו על פי הגמרא בברכות מ ע"ב, העוסקת ב'נובלות תמרה' (הנזכרות במשנה דמאי א, א), ומפרשת (לפי שיטה אחת) שהכוונה ל'תמרי דזיקא' – "והם תמרים קלים שהרוח משירן, שהתמרים הטובים קשים ליפול ברוח. וכשנאצלים דברים קטנים וקלים מדברים גדולים וכבדים נקראים נובלות, וכמ"ש "**כנבול** עלה מגפן" (ישעיהו לד, ד), וכן כאן, שהשינה חלק קטן מן המיתה, והחלום מן הנבואה וכו'" (מהרז"ו שם). גם בגמרא בברכות נז ע"ב: "חמשה אחד משישים, אלו הן: אש, דבש, ושבת, ושינה, וחלום. אש — אחד משישים לגיהנם, דבש — אחד משישים למן, שבת — אחד משישים לעולם הבא, שינה — אחד משישים למיתה, חלום — אחד משישים לנבואה". לענייננו משמעותית ההגדרה של 'נובלות', שכן את המושג 'אחד משישים' ניתן להבין גם בהבנה מינימליסטית, שהגיהנום והאש שניהם בוערים, אך הגיהנום בוער הרבה יותר; הדבש והמן שניהם טעימים, אך המן עולה על הדבש וכו'. הביטוי 'נובלות' משמעו שאין כאן דמיון חיצוני של תכונה משותפת, אלא מקור משותף — העלה הנובל מקורו מהעץ החי, וכן תמרי דזיקא וכו'.

אף הרמב"ם הביא את החלום כרמה הנמוכה יותר של נבואה,[19] וכן גם ריה"ל.[20] מהו, אם כן, היחס בין הנבואה לחלום?

הגמרא בחגיגה ה ע"ב דורשת את הפסוק "ואנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים" (דברים לא, יח)- "אמר רבא: אמר הקב"ה — אף על פי שהסתרתי פני מהם, בחלום אדבר בו".

רש"י מבאר שהגמרא מדייקת שהסתר הפנים הוא דווקא ביום ולא בלילה, ואם כן בחלום ישנה התגלות אלקית גם בזמן הגלות.[21]

על פי דברים אלו מתאים במיוחד להתייחס אל תקופת הגלות כאל חלום – שהוא אופן ההתגלות האלקית בתקופה זו.

בזהר הקדוש, פרשת ויחי, ח"א דף רלח ע"א, בחלום שר המשקים ושר האופים, מופיעה התייחסות למקומו של החלום:

> בזמנא קדמאה הות נבואה שריא עלייהו דבני נשא והוו ידעין ומסתכלי למנדע ביקרא עלאה כיון דפסקא נבואה מנייהו הוו משתמשי בבת קול, השתא פסקא נבואה ופסקא בת קול ולא משתמשי בני נשא אלא בחלמא.
>
> וחלמא דרגא תתאה הוא לבר, דהא תנינן חלמא אחד מששים לנבואה, מאי טעמא — בגין דאתייא מדרגא שתיתאה לתתא והא אתמר, ת"ח חלמא לכלא אתחזי בגין דחלמא מסטר שמאלא אתייא ונחית בכמה דרגין ואתחזי חלמא אפי' לחייביא ואפילו לעכו"ם.

ובתרגום הסולם שם, אותיות תקצג-תקצד:

> בזמן הראשון היתה הנבואה שורה על בני אדם, והיו יודעים ומסתכלים לדעת בכבוד העליון. כיוון שנפסק מהם הנבואה, היו

19. מורה נבוכים ב, מה.
20. אצל ריה"ל בולטת ההתייחסות הנבואית לחלום כבר מהמבוא לספר, בו מתואר כיצד החלום שחלם מלך כוזר מביא אותו לחפש את הדרך הנכונה לעבוד את הא-ל, אף שכפי שמסתבר מאוחר יותר, החלום רק חיזק אותו בדעה שכבר הגיעה אליה במחשבתו קודם לכן (מאמר א, פסקה צח). בנוסף לכך מזכיר ריה"ל את 'החלומות הצודקים', או 'החלומות הנאמנים', שהם גילוי נבואי ברמה פחותה (ראה לדוגמא מאמר ב, ס; ג, יא, ועוד).
21. בעין יעקב מבאר באופן אחר, שהדיוק הוא מן המילה "פני" – הקב"ה מסתיר את פניו, את אותה רמת הנבואה שבה דיבר אל משה, שנאמר בו "ודיבר ה' אל משה פנים בפנים", אך עדיין נשארת רמת הנבואה של שאר הנביאים – "בחלום אדבר בו".

> משתמשים בבת קול. עתה נפסקה הנבואה ונפסקה הבת קול, ואנשים אינם משתמשים אלא בחלום.
>
> והחלום מדרגה תחתונה היא מבחוץ, כי למדנו — החלום הוא אחד מששים לנבואה, מהו הטעם? משום שבאה ממדרגה הששית למטה וכבר נתבאר, כי בא מהוד דנוקבא שהיא מדרגה ששית לנצח והוד דז"א שמשם הנבואה. בוא וראה, החלום נראה לכל, משום שהחלום מצד שמאל הוא, מהוד דנוקבא, ויורד הרבה מדרגות עד המלאך גבריאל שממנו מקבלים החלום, ונראה החלום אפילו לרשעים ואפילו לעכו"ם.

בחלקו הראשון של מקור זה מתוארת ירידת הדורות ברמות הנבואה והקשר עם הקב"ה, ומבואר שהחלום מתגלה אף כאשר כבר אין נבואה ואין בת קול. בהמשך מבאר הזהר הקדוש את מדרגתו של החלום שהיא נמוכה מזו של הנבואה, ועל כן מתגלה החלום גם לרשעים ולעכו"ם — ובהקשר זה הובאה פיסקה זו בדברי הזהר, לבאר כיצד מתגלה חלום של אמת לשרי פרעה.

במקום אחר בזהר הקדוש, פרשת ויצא, ח"א דף קמט ע"א, מופיעים דברים מפורשים יותר על היחס שבין הנבואה לחלום, ומהם ניתן ללמוד עוד על הקשר שבין החלום לתקופת הגלות:

> בההוא שעתא אוליפנא מיניה תליסר רזין עלאין באורייתא, ומן בריה תלת: חד בנבואה וחד בחלמא.
>
> ואמר — מה בין נבואה לחלמא, נבואה בעלמא דדכורא איהו וחלמא בעלמא דנוקבא, ומהאי להאי כשיתא דרגין נחתא, נבואה בימינא ובשמאלא, וחלמא בשמאלא, וחלמא מתפרשא לכמה דרגין לתתא בגין כך חלמא איהו בכל עלמא, אבל כפום דרגיה הכי חמי כפום בר נש הכי דרגיה דנבואה לא אתפשטא אלא באתריה.

ובתרגום הסולם שם, אותיות מד-מה:

> באותה שעה למדתי ממנו (ר' יצחק מספר שלמד מצדוק זוטא, הוא ר' צדוק) י"ג סודות עליונים בתורה, ומבנו למדתי שלשה סודות — אחד בנבואה ואחד בחלום. כלומר, שלמד ממנו ג' סודות בהפרש שבין נבואה לחלום.
>
> ואמר — מה ההפרש מנבואה לחלום? א) נבואה היא בעולם של הזכר שהוא ז"א. וחלום הוא בעולם של הנקבה, שהיא הנוקבא דז"א. ומזה לזה יורדות ששה מדרגות, כי הנבואה היא בנצח והוד לז"א, והחלום בהוד דנוקבא, ויש ביניהם... שש מדרגות. ב) נבואה

> היא בימין ושמאל, דהיינו נצח והוד, והחלום הוא בשמאל, דהיינו בהוד. ג) החלום מתפשט לכמה דרגות למטה, דהיינו עד המלאך גבריאל, שעל ידו מקבלים הארת החלום. ועל כן החלום הוא בכל העולם, אפילו בחוץ לארץ. אבל על פי מדרגתו רואה האדם, ולפי האדם כך מדרגתו, כלומר שלא כל אדם שווה בזה. אבל נבואה אינה מתפשטת למטה ממלכות דאצילות, אלא מאירה במקומה, דהיינו בנוקבא שהיא מקומו דז"א, והוא סוד ארץ ישראל, והנביאים מקבלים ממנה. באופן ששרש הנבואה הוא בנצח והוד דז"א, שמתפשט עד הנוקבא, שעל ידה מקבלים הנביאים. ושרש החלום הוא בנוקבא, בהוד שלה, ומתפשט עד המלאך גבריאל, שעל ידו מקבלים בני האדם.

גם מבלי להכנס 'בסוד ה' ליראיו', ניתן לראות כיצד מתקשרים דברי הזהר לענייננו. האפיון השלישי של החלום, כפי שמופיע בזהר הקדוש, מתאים היטב לתפיסת החלום כאופן התגלות הקב"ה בגלות, כיוון שמבואר שהחלום נגלה אל האדם אפילו בחו"ל. אך בעצם עיקרון זה גנוז כלל רחב יותר — הנבואה היא אלוקית, מצד הקב"ה המשפיע את השפע האלוקי על האדם, ולכן מצד אחד היא עליונה יותר, ומאידך לא בכל מקום ולא על כל אדם היא נגלית, אלא רק כאשר נוצרו התנאים המתאימים לקבל התגלות כה אלוקית. החלום הוא התגלות מצד המקבל, ודרגתו משתנה לפי מדרגת האדם. כלל זה מתבטא בכך שהנבואה שרשה בז"א — הזכר — המשפיע, לעומת החלום ששרשו בנוקבא - הנקבה — המקבלת והמושפעת (כמובן, גם בנבואה יש את צד המקבלים, שהם הנביאים, ועל כך אומר הזהר שהנבואה שרשה בז"א ומתפשטת עד לנוקבא, אך זה שונה באופן מהותי מהחלום, שכל שרשו הוא מצד המקבלים).

גם הכלל השני שמופיע בדברי הזהר, שמקורה של הנבואה בימין ובשמאל - בנצח ובהוד, לעומת החלום שמקורו בשמאל — בהוד, מתאים להגדרת החלום כהתגלות אלוקית המיוחדת לגלות, שכן הגלות — כמו גם החטאים שגרמו לה וכמו כל הנפילות והשלילה שבעולמו של הקב"ה — מתייחסת לצד שמאל.

דברים אלו מחזירים אותנו לגמרא בחגיגה, ולפסוק שאותו דרשה: "ואנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים". בגלות יש הסתר פנים, אין התגלות אלוקית מצד הקב"ה, במדרגת נבואה, אך אעפ"כ יש חלום, שהוא הארה נמוכה, מצד המקבלים.

מעתה ניתן להבין באור חדש את דברי חוני המעגל.

כאשר חוני שואל "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא", הוא תמה — האמנם ייתכן שכל שבעים השנה הללו עדיין קיים החלום, ההתגלות האלקית הנסתרת

המיוחדת לגלות? ככל שמתארכת הגלות, עם ישראל שוקע עוד ועוד בתוך טיט היוון של תחושת הריחוק מרבונו של עולם, בתוך הייאוש וחוסר האמון שניתן יהיה אי פעם לחזור לגדולה הלאומית ולקרבה לאלקים שהיו מנת חלקו. אולם אם ניתן לראות את כל שנות הגלות כחלום — כזמן שאינו ניתוק אלא חיבור נסתר, מתחת לפני השטח, אמנם באופן חלקי וחסר, אך על אף כל זאת חיבור תמידי ללא הפסק — אזי ניתן גם לראות את ימי בית שני, שתחילתם הואפלה בזהרו הרחוק של בית ראשון, כהמשך של אותה גחלת ישנה נושנה שלא פסקה מעולם מלבעור.

ד. הפרט והכלל, היחיד והציבור

סופו הטראגי של הסיפור נראה במבט ראשון שלא ממין העניין. גם בביתו של חוני המעגל וגם בבית המדרש לא האמינו לחוני ולא זיהו אותו, ומאחר ו"לא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה" — חלשה דעתו של חוני עד ששאל נפשו למות. מהו המסר בדברים אלה? האם מטרתם ללמד, שכשאדם לא זוכה לכבוד הראוי לו, אין חייו כדאיים? שאם אין לאדם חברים (או חברה) מוטב לו למות? ומה הקשר שבין מסר זה לחלקיה הראשונים של האגדה?

על פי ההסבר שהובא לעיל לחלק הראשון של האגדה, נראה הסיום תמוה עוד יותר — הלא לפי דברנו התשובה לתמיהתו של חוני אינה נעוצה בעובדה שישן שבעים שנה, כי אם בדבריו של נוטע החרובים! מדוע, אם כן, אנו נזקקים לסיום התמוה של הסיפור?

נראה שסיומה של האגדה בא להוות משקל נגד לראשיתה. חלקה הראשון של האגדה, כפי שנתבאר לעיל, מציג במלוא עצמתה את ההמשכיות שבחייו של עם — אף אם חלפו שבעים שנה, המבטאים את ימי שנותיו של אדם. למעשה כמעט אין איש שראה את בניין הבית הראשון ועדיין חי עמנו[22] – למרות כל זאת עם ישראל חי וקיים, אין ציבור מתים, ואותה מהות רוחנית של עם ישראל עודנה מפכה ממעיין הנצח שלה, ואינה חדלה לעולם.

יחד עם זאת, יש להדגיש את השוני בעניין זה בין ציבור ליחיד — היחיד הוא בן-חלוף, אין לו קיום נצחי כשל עם. אמנם יש ליחיד המשכיות ובניין בעולם באמצעות בניו, אך אין המשכיות זו דומה לחייו הנצחיים של הציבור. היחיד עצמו חולף ועובר מן העולם, ובניו הולכים בדרכם הם — ייתכן שהם ממשיכים את דרכו של האב, אך עדיין הם כלבנים אחרות

22. אמנם היו מעטים שראו את הבית הראשון בעיניהם, וזכו להיות גם בבנין הבית השני. ראה: חגי ב, ג; עזרא ג, יב.

המוסיפות להבנות באותו הבניין, ולא כציבור, שהוא יישות אחת דינמית, המתחדשת ומשתנה עם השינויים המורכבים במרקם האנושי היוצר אותה. מיוחדותו של הציבור בולטת דווקא על רקע חיי היחיד, שעליהם נאמר "ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה, ורהבם עמל ואוון, כי גז חיש ונעופה" (תהילים צ, י) — מציאותו בת החלוף של היחיד מדגישה את מעלת הציבור על פניו. כך כתב הראי"ה קוק, עולת ראיה א עמ' קפא — קפב:

> **ומפרט שהוא צריך לכלל.** אי אפשר כלל להתוות מציאות של פרט בצורה עומדת לעצמה. תיכף כשהפרט יסגר בגבולו תפוג כוחניותה של מציאותו, וישוב לאפס. וכל כחו ואדירותו של הפרט הוא מפני שהוא תמיד נזקק, עורג, וצריך לכלל.[23]

הפרט אינו עומד לעצמו — אין לו זכות קיום עצמאית, בנפרד מהכלל; רק מתוך הקישור לצבור הכללי יש משמעות גם לחיי הפרט.[24] דבר זה מתחוור לחוני המעגל כאשר הוא מתגלגל לדור שאינו דורו — העובדה שאיש אינו מכיר אותו, ואף הוא אינו מכיר אדם, מגלה למעשה שאין לו קשר להוויה הציבורית בדור. למרות שהוא עצמו נשאר אותו חוני המעגל, והשפעתו בבית המדרש ניכרת כשהיתה — "שמעינהו לרבנן דקאמרי: נהירן שמעתתין כבשני חוני המעגל, דכי הוי עייל לבית מדרשא, כל קושיא דהוו להו לרבנן הוה מפרק להו" — אף על פי כן כאשר אין יחסי גומלין בין היחיד לבין הצבור הסובב אותו, אין ליחיד קיום — "אמר להו: אנא ניהו, ולא הימנוהו, ולא עבדי ליה

23. אמנם בפסקה זו מדבר הראי"ה קוק על מושגי כלל ופרט באופן כללי, ולאו דווקא על אדם פרטי לעומת כללות הצבור והעם, אך יחס הפרט לכללים נכון גם לעניין זה, כפי שכותב הראי"ה קוק במקומות רבים אחרים. כך למשל, כותב הראי"ה קוק באורות הקדש ג, עמ' קמז, בפסקה שכותרתה 'היסוד הכללי' (ההדגשות שלי):
"האדם צריך להחלץ תמיד ממסגרותיו הפרטיות, הממלאות את כל מהותו, עד שכל רעיונותיו סובבים תמיד רק על דבר גורלו הפרטי, שזהו מוריד את האדם לעומק הקטנות, ואין קץ ליסורים גשמיים ורוחניים, המסובבים מזה. **אבל צריך שתהיה מחשבתו ורצונו, ויסוד רעיונותיו נתונים להכללות, לכללות הכל, לכללות העולם, לאדם, לכללות ישראל, לכל היקום. ומזה תתבסס אצלו גם הפרטיות שלו בצורה הראויה.** וכל מה שהתפיסה הכללית היא יותר חזקה אצלו ככה תגדל שמחתו, וככה יזכה יותר להארת האור האלקי, כי שם מלא חל על עולם מלא, **ולית שכינתא שריא באתר חסיר**, וכיון דבאתר חסיר או פגים לא שריא, **איך תשרה באתר שהכל נטול וחסר**, ואין שם כי אם נקודה דלה מצערה ואפסית, **שהיא הפרטיות האנכית לבדה**".

24. כמובן, מתוך קישור לכלל ישנה גם משמעות רבה לחיי הפרט באשר הוא. אין מגמת דברנו להמעיט בערכו של העולם המלא הגנוז בכל נפש ונפש מישראל, אלא להדגיש שרק מתוך התפיסה הכללית מתגלה באמת עולמו המלא של הפרט.

יקרא כדמבעי ליה, חלש דעתיה, בעי רחמי ומית". לא הכבוד השטחי הוא שהיה חסר לחוני המעגל, אלא ההכרה של הצבור בו כפרט שמקושר אל הצבור ומגלה את חלקו בהבנת התורה ובהבנת המציאות בדור.

חדלונו של היחיד כאשר הוא עומד לעצמו, מהווה אפוא רקע להשוואה ניגודית בינו לבין הצבור — דווקא חולשתו של היחיד והתלותיות שלו בצבור, מעצים בעינינו את נצחיותו של הצבור, אשר איננו מורכב רק מן היחידים המצטרפים זה לזה, אלא מהמהות הפנימית המלכדת אותם, אשר איננה מתה ואיננה כלה גם כאשר היחידים כבר אינם.

ה. בית ראשון ובית שני

יחס הצבור והפרטים, חשוב במיוחד בתקופת חוני המעגל, לקראת שלהי הבית השני. הראי"ה קוק, במאמרו 'למהלך האידאות בישראל' אורות עמ' קב — קיח (ובפרט בפסקה ה), מחדד ומעמיק בהבדלים בגילויי האידאות הישראליות בין ימי הבית הראשון והשני. ימי הבית הראשון, היו נסיון לממש את האידאה האלקית בחייו של עם — לבנות מודל של עם שלם, החי בכל הסדרים הראויים לעם — מלכות, כלכלה, חקלאות, משטרה, משפט וכו' – ויחד עם זאת חי באור האידאה האלוקית, ומממש בחייו את הרעיון האלוקי.[25] ואכן, בשיאם של ימי בית ראשון היו תקופות שבהם הגיע עם ישראל לשיאים של מימוש האידאה האלוקית בחייו כעם:

> לעד לא יישכח מזכרונה (של האומה) אותו תור הזהב שבפריחת ימי שלמה, בבנין הבית הראשון, בהדר תפארת כבודו ועז החיים שהתגלה בו, בהבעת עושר האידאה האלהית והלאומית המשולבות זו בזו בהתאמה הרמונית, "וקיימא סיהרא באשלמותא"...[26]

עם זאת, גם בימי הבית הראשון לא היה הכל שלם:

> אבל רק הרוח הלאומי בייחושו **הכללי** התרומם למדת גבהו בימים הטובים ההם... המוסר הפרטי עוד לא נזדכך לבוא לידי מדה זו, ותכנית החיים של היחידים לא יכלה להתאים גם היא אל ההרמוניה העליונה הזאת.

25. ראה בהרחבה: אורות עמ' קד-קה, פסקה ב.
26. אורות עמ' קו. התוספת בסוגריים העגולות היא שלי, על פי ההקשר.

בבית ראשון, אם כן, הגיע מושג הכלל הישראלי לשלמות של התאמה לאידאה האלוקית, אך היחידים רחקו ממנה. מצב זה עצמו הוא שהוביל לחורבן הבית הראשון, לגלות, ולימי בית שני שבהם הודגשה עבודת היחידים על פני המימד הכללי:

> מפני שלא הוכשרה עדיין הנשמה הפרטית של היחידים לקבל את כל תקפו וזהרו של אור האידיאה האלוקית עצמה, ולהתאים על ידו את חייהם עם ערך הכלל ושלמותו, לכן הוכרח **להשבר** אותו המצב הנשגב של האומה שהחל לעלות ולהתרומם בימי הבית הראשון. הבית השני לא הוכן להשבת אותה **האיתנות של האומה**, במלא המובן. לא כח צבורי ישראלי הופיע עליו, כי אם כח של יחידים. "הנבדלים מטומאת עמי הארצות", שעל ידם נתן ד' ניר לישראל לעמד לגורלו באחרית הימים... אז מצאה ההשפעה האלהית האישיית, הפרטיית, מקלט לה באומה ובארץ.[27]

הראי"ה קוק מתאר כאן תהליך של עלייה גדולה, שבירה ותיקון. העלייה הגדולה היתה התאמה של חיי הלאום אל רצון ה', האידאה האלוקית. אך מצב זה חייב היה להשבר — חייבת היתה לבוא גלות וחורבן של הבית הראשון, כיוון שהכלל מורכב בסופו של דבר מיחידים, ואם היחידים אינם מתאימים את אורח חייהם לאידאה האלוקית, אין די בכך שסדרי הלאום מתוקנים. לכן התיקון, בעקבות השבירה של גלות בבל, היה ימי הבית השני — שבהם הכוח הצבורי היה חלש וחסר, אך תוקנה המידה הפרטית של עבודת ה'. ימי הבית השני מאופיינים באידאה הדתית, יותר מאשר באידאה האלוקית:

> אז באה תחת האידיאה האלוקית בעצם רוממותה, ועל ידי גניזתה של זו — תולדתה האידיאה הדתית, במלא צביונה והרחבתה; משמשת היא זו ומלבשת את הראשונה, ולעולם לא תתנכר לשרש נשמתה, שהוא האידיאה האלוקית המיוחדת לישראל, בתור אומה המסוגלת לה מצד נשמתה הלאומית. המוסר האישי הפרטי, הדאגה לחיי הנצח האישיים הפרטיים, הדיוק הפרטי של כל מעשה בודד המקושר ברוח הכללי, התבססו יפה על פי ההופעה האלוקית המוקטנת המיוחדת לצד הפרטיות — האידיאה הדתית.[28]

27. אורות עמ' קט-קי, פסקה ב.
28. שם, עמ' קי.

בימי בית ראשון הודגשו המאפיינים של חיי הכלל — הנבואה והמלכות, הכהונה והמקדש. הציפייה הגדולה ביותר היתה לחיים של שלום ושלווה, במלכות משגשגת ופורחת, החיה את חייה על פי דבר ה'. ימי בית שני, לעומת זאת, התאפיינו בכך שהשכינה בבית המקדש כבר לא הופיעה כבראשונה, מעמד הכהונה הסתאב, הנבואה פסקה, המלכות היתה מאד חלקית וזמנית – משליטים מקומיים תחת מלכות פרס, דרך החשמונאים שלא האריכו במלכותם, ועד לצאצאיהם שמלכו תחת שלטון רומי. לעומת זאת בימי בית שני הודגשה עבודת ה' של היחיד — מצד אחד המוסר הפרטי של אדם לחברו ולאנשים הסובבים אותו, והדקדוק בפרטי המצוות (לעומת ימי בית ראשון, בהם הודגש יותר גם המוסר הלאומי — היחס לאומות העולם ולמלכיהם, מוסר לחימה ועוד), ומצד שני השכר שאליו היו נשואות העיניים בימי בית שני היה חיי העולם הבא — "חיי הנצח האישיים הפרטיים"[29] (לעומת השאיפה למלכות ישראל המגלמת בהופעתה את האידאה האלוקית — בימי בית ראשון).[30]

29. הרב עונה בכך על שאלה מפורסמת שעסקו בה גם אחרים – מדוע לא נזכר שכר העולם הבא בתורה שבכתב? הלא אם השארות הנפש היא יסוד מוסד ביהדות, כיצד לא בא הדבר לביטוי מפורש יותר בתורה – מעבר לרמזים שאותם ציינו חז"ל. על פי הדברים הללו, בימי הבית הראשון (ובכל ימי התורה שבכתב) בלט כל כך האור הכללי הלאומי, והשאיפה להתגשמות האידאל הלאומי היתה כה חזקה, שהאור הקטן של שכר היחידים בעולם הבא היה זניח וכלא נחשב:
"כל אותה הפרטיות, המעשית — של שמירת תורה ומצות ודקדוקיהן הפרטיים, והעיונית — של הדעות והאמונות על-דבר "צרור חיי-הנצח" האישיים הפרטיים ו"קבלת-הפרס" של היחידים, אשר מקודם נתגלתה ונתקימה בחיים מתוך הופעת האידיאה האלוקית, בתור נשמת-האומה הכללית וכלולה היתה באוצרה העליון ולא היתה נכרת ובולטת כלל בפני אורה הכללי הגדול של זו — האידיאה האלהית הישראלית — **כנר לפני אבוקה וכשרגא בטיהרא,** — היא החלה עתה, בסלוקו של האור הכללי הגדול בימי הבית השני, להקבע ולהתבלט באפיה הפרטי המיוחד" (שם). להרחבה בנושא זה, ראה: הרב יובל שרלו, וארשתיך לי לעולם, עמ' 37-62.

30. השוני שבין ימי הבית הראשון לימי בית שני בולט גם בהשוואת עשר התנאים שהתנה יהושע עם ישראל בשעה שנכנסו לארץ, לעומת עשר התקנות של עזרא (בבא קמא פא ע"א — פב ע"ב): תנאיו של יהושע עוסקים כולם בסדור החיים החברתיים הכלליים לאור מוסר התורה – שיהו מרעין בחורשין את בהמותיהם ולא תהא לבעל היער קפידא על כך, שיהו מלקטים עשבים בכל מקום (חוץ מתלתן) ולא יוכל בעל השדה שבה צמחו העשבים למנוע זאת, שמעיין היוצא בתחילה בני העיר מסתפקים ממנו, שמותר להשליך חכה בימה של טבריא (ובלבד שלא יפרוס קלע ויעמיד את הספינה), ועוד בדומה לאלו. תקנותיו של עזרא, לעומת זאת, עוסקות בריבוי לימוד התורה, כגון שיקראו בשני ובחמישי ובשבת במנחה; בריבוי ההכנות לשבת, כגון שיהיו מכבסין בחמישי בשבת;

לימי בית שני, בהם התבססה עבודת ה' כיחידים, נודעת חשיבות כפולה: ראשית, כדי להביא לאיזון המצב הלקוי שנוצר והתפתח בימי בית ראשון, שבהם הוזנחה עבודת היחידים, כך שעל ידי תשובת המשקל נוכל לאחר מכן לשלב את הכוח הפרטי של האידאה הדתית בתוך השאיפה רבת העצמה והחיוניות, של הופעת האידאה האלוקית בקרבנו; בנוסף לכך, לימי בית שני היתה השפעה מכרעת על מצבו של עם ישראל בגלות רבת השנים שבאה לאחריהם — בכל ימי הגלות הארוכה שקע הרעיון הלאומי וכמעט נשכח, בתוך הפירוד והפיזור שהיו מנת חלקו של עם ישראל. בלתי ניתן היה לשאוב מחזון רחוק זה כוח עמידה בכל נוראות הגלות, ולשמור מכוחו על גחלת הקשר לאידאה האלוקית הנשגבה. בימי הגלות באמת ישנם רק יחידים, וההופעה הלאומית נעדרת, ולכן היו ימי בית שני, עם התפתחות האידאה הדתית הפרטית בהם, מקור לעצמה הרוחנית של עבודת ה' הפרטית בכל אלפיים שנות הגלות שבאו בעקבותיהם.

נתבאר, אפוא, שימי הבית השני מאופיינים בפן הפרטי, לעומת ימי בית ראשון, המבטאים את כלליות האומה. הבנה זו מוסיפה תוספת ביאור לחלקו האחרון של האגדה בה אנו עוסקים: לא זו בלבד שחסרונו של הפרט מעצים בעינינו את גדולתו של הצבור, יש כאן הדגשה שהיא מהותית וקיומית לדור הבית השני: כאמור, ההופעה הרוחנית בדורכם אין לה קיום בפני עצמה, אלא אך ורק מתוך קישור לרוח הכללי. גם אם כרגע לא הוכשרה ההופעה הלאומית להתגלות בעולם, אסור שעם ישראל יזנח את השאיפה לחיים לאומיים על פי התורה, ויחשוב שתפקידו הוא להיות מפוזר בגויים ולהסתפק באידאה הדתית, שכן הפרט לבדו אין לו קיום — "או חברותא או מיתותא"[31].

בריבוי צניעות וטהרה, כגון שתהא אשה חוגרת בסינר ושתהא חופפת וטובלת, ושיטבלו בעלי קרי קודם שילמדו תורה. יהושע, אם כן, עסק בתיקון האידאה הלאומית על פי האידאה האלוקית, ואילו עזרא עסק בתיקון האידאה הדתית.

31. את ההבדל שבין ההנהגה הכללית להנהגת היחידים ראה הראי"ה קוק כדבר מרכזי ביותר בתקופת בית שני. במקום אחר ביאר הרב שגם המחלוקת שפרצה בכל תוקפה בימי הבית השני – בין הפרושים לצדוקים – אף היא שרשה בוויכוח על היחס בין הפרט לכלל. ראה: שו"ת משפט כהן, סימן קכד, עמ' רעג-רעד. לא במקרה טעו הצדוקים – הדור שבו חיו אכן היה מוכשר בעיקר לעבודת ה' הפרטית, והם חשו נכונה את הנקודה הפנימית של דורם; אלא שכמובן חסרה להם הראייה הכללית להבין שדור זה איננו המצב המתוקן שאליו שואפת התורה, אלא מצב חסר וזמני.

סיכום

שאלתו של חוני המעגל — "מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?", הפותחת את סיפור האגדה שבגמרא, אינה שאלה סתמית על לשונו של הפייטן, כי אם שאלה קיומית עבור חוני ועבור דורו, דור ימי הבית השני, אשר בזמנם עם ישראל נמצא בשפל — במיוחד בהשוואה לימי הבית הראשון, והרגשתם היא שיש טעם לעצם קיומם רק אם הם מהווים באמת המשך לאותם ימי זהר של 'סיהרא באשלמותא' בימי הבית הראשון. שאלת חוני היא האם אמנם ניתן להתייחס לכל ימי הגלות כאל חלום עובר, שאינו מהווה הפסק של ממש בין ימי בית ראשון לשני; כמו כן, החלום מבטא גם את אופן התגלותו של הקב"ה לישראל בימי גלות והסתר פנים — ואם אמנם גם הגלות היתה כחלום במובן זה, הרי שההתגלות האלקית לא פסקה לרגע אלא רק שינתה את פניה, ואם כן שוב אין לראות את ימי הבית השני כעומדים בפני עצמם אלא כחלק ממהלך בלתי פוסק שגדולתו אינה מתעמעמת גם אם יש בו תקופות של חולשה ונמיכות קומה. אלא שלחוני, הנמצא בעיצומם של ימי הקטנות והמחשך, קשה להאמין שכך הוא, והוא תמה — האמנם ייתכן להתייחס לכל הגלות כאל חלום?

התשובה נעוצה בדברי נוטע החרובים — חייו של האדם הפרטי אינם התמונה השלמה, אלא דווקא ההמשכיות שבינו לבין בניו אחריו, ויצירת העצמה של הציבור, שאינו מת לעולם. מכוח נצחיות זו של הציבור, גם אם יש תקופות ארוכות של גלות — עדיין הכל המשכיות אחת, הכל מהלך אחד מראש ועד סוף.

השינה הארוכה של חוני המחישה לו את קטנותו של האדם הפרטי לעומת הצבור — "או חברותא או מיתותא" — אין קיום וחיים לאדם ללא החברה שבתוכה הוא חי. הכרה זו יש בה גם חיזוק להבנת עצמתו של הצבור, אך מעבר לכך היא מהווה אמירה עקרונית כלפי כל ימי בית שני, המתאפיינים בגיבושה של עבודת ה' הפרטית — "האידאה הדתית" בלשונו של הראי"ה קוק, וטשטושה של האידאה הלאומית. דווקא בדור כזה יש לזכור ולדעת שזהו שלב חשוב וחיוני כתיקון לימי בית ראשון וכחלק מהמצב השלם לעתיד לבוא, אולם אין לטעות ולחשוב שהתפיסה הפרטית עומדת בפני עצמה, אלא היא רק כהכנה לחיים השלמים של עם ישראל כציבור כללי החי בחייו הלאומיים הכלליים את האידאה האלוקית.

הרב חננאל אתרוג

חוני המעגל ונוטע החרוב

ראשי פרקים

פתיחה
א. המפגש עם הנוטע
ב. החרוב
ג. שבעים שנה
ד. היקיצה
ה. החלום
ו. פשר בקשת החלום
ז. נוטע החרוב
ח. הנטיעה

פתיחה

בגמ' בתענית כג ע"א מסופר על חוני המעגל[1].

במבט ראשון קשה להבין את חוני המעגל. קשה להבין את שאיפתו מלכתחילה וקשה להבין אותה בעיקר לאור התוצאות.

לא מובן מה יש בו בפסוק זה שחוני המעגל מצטער עליו כל ימיו. להצטער על פסוק כל החיים משמעותו שפסוק זה מבטא פסגה של חיים, שיש בו משמעות המעניקה ערך ומשמעות עילאית לכל הימים כולם. כך אנו פוגשים ביטוי זה ביחס לרבי עקיבא, בגמ' בברכות סא ע"ב:

> בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "בכל נפשך" — אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך ב" אחד" עד שיצתה נשמתו ב" אחד". יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד".

1. הסיפור במלואו ותרגומו, נמצא בתחילת מאמרו של הרב אלעזר אהרונסון לעיל.

הפסוק, שרבי עקיבא רואה בו שיא של קודש, הוא פסוק שניתן להבינו באופן הבא: שייכות לאחדות האלוקית עד כדי מסירות נפש. מה רואה חוני המעגל בפסוק: "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים", עד שפסוק זה נהיה למרכז חייו? קשה להבין מה כל כך גדול במסר של פסוק זה, עד שהוא ממלא בערגה את כל ימיו של חוני המעגל.

גם בחינת **התוצאות** מעלה סימן שאלה גדול — עדיין איננו יודעים מדוע רצה חוני המעגל לישון שבעים שנה, אך התמלאות בקשתו נראית ככשלון. את השנים שנותרו לו לחיות בקרב משפחתו, תלמידיו ובני דורו הוא הפסיד בהיותו ישן, נעלם מעין חי. כשהוא מתעורר הוא יוצא אל עולם חדש שאין לו בו חלק. בני ביתו, צאצאיו, לא מזהים אותו וגם לא מאמינים לו. אותה תמונה חוזרת על עצמה בבית המדרש. המצב חמור עד שחוני המעגל עצמו מבקש מד' למות ותפילתו מתקבלת.

כדי לחדור לעומק המשמעות של המדרש, כדי לאור באורו של אותו צדיק, חוני המעגל, עלינו להקשיב רב קשב לכל מילה של חז"ל, לגלות את הקשיים ודרכם לנסות ולהבין.

א. המפגש עם הנוטע

חוני המעגל איננו יכול לממש את צערו — תקוותו, עד אשר עוזב הוא את ביתו ואת בית מדרשו ויוצא לדרך, שם הוא פוגש באיש הנוטע את עץ החרוב. איש זה נראה כאדם פשוט וגם מעשה הנטיעה פשוט הוא. נראה שחוני המעגל אינו סייר המתעניין בצמחים ונטיעות, יודע הוא שעץ החרוב נותן פריו רק לאחר שבעים שנה ושאלתו היא רטורית. התמיה היא דוקא על חוני המעגל שמתפלא על נטיעת החרוב. האם חוני המעגל עצמו אינו מוכן להשקיע בדורות הבאים? האם חוני המעגל חי כל כולו בהווה ובעכשוויזם? ודאי שלא! כל אדם שיש בו שייכות לרוח משקיע מעצמו למען העתיד ותשובתו של האיש היא פשוטה, ברורה וצפויה — כשם שהדורות הקודמים דאגו לי כך דואג אני לדורות שיבואו.

אדם דואג לעתיד גם במובן הכללי ובודאי שבמשמעות הפרטית. מהלכיה הפוליטיים, בטחוניים וכלכליים של חברה אנושית מושפעים עמוקות מהמשמעויות שיהיו להם על ההמשך. אנו מוכנים לפגוע באינטרסים שלנו כדי להשאיר אחרינו עולם יפה וטוב יותר. כל הורה, כל סבא וסבתא שיש יכולת בידם חוסכים מממונם למען נכדיהם, פותחים תוכניות חיסכון ונוטלים משלהם למען צאצאיהם. תוכניות החיסכון של אותה תקופה הם השקעה בבניה ובמטעים. הבית שאדם דר בו ישמש את בניו אחריו, הם גם

יהנו מפירות העצים שהוא נטע. כל כך טבעי לראות אדם שנוטע עץ, גם אם הוא יתן פרי רק לאחר שבעים שנה.

איננו יודעים מה חושב חוני המעגל למשמע תשובתו של האיש. הוא מתיישב לאכול את ארוחתו, והמדרש מדגיש שהוא אוכל ריפתא — כריך לחם, ואז הוא סוף סוף נרדם. כאשר הוא מקיץ משנתו הארוכה הוא פוגש קודם כל בנכדו של הנוטע. חוני המעגל אינו יודע כמה זמן ישן, מבחינתו יכול להיות שחלפו רק דקות מעטות. בכל זאת הוא שואל את הנכד: "אמר ליה: את הוא דשתלתיה?", אתה הוא הנוטע? שאלה זו מלמד שנכדו של הנוטע דומה להפליא לסבו. קשה לאדם לדעת עד כמה דומה הוא לסבו המבוגר ממנו בשבעים שנה. בחור בן עשרים פוגש בסבו, במקרה הטוב, בגיל תשעים ואז אין כל בסיס להשוואה. דמיון יכול להתגלות רק בגילאים קרובים, בתרבויות דומות. אנו חיים בחברה שנתוני חייה השתנו שינויים דרמטיים בשבעים השנים שחלפו, וכמעט שאין באפשרותנו לחשוף דמיון לבני הדורות הקודמים כשהיו בגיל בו אנו עכשיו. אבל חוני המעגל זכה בעזרת השינה הארוכה לדלג שבעים שנה ולראות את הנכד. מראה עץ החרוב הנותן פירות יכול להיפתר באחת משתי הדרכים — או שקרה נס והשתיל גדל במהירות הבזק עד שנתן פירות[2], או שחלפו לפחות שבעים שנה. חוני המעגל בוחר דוקא באפשרות הראשונה ובכך כאמור הוא מלמד שהנוטע זכה לדבר שחוני המעגל לא זכה בו — נכדו דומה לו לחלוטין. כשחוני המעגל יגיע לביתו לא יטעה בו איש ויחשוב אותו לנכדו, מראה פניו אינו מעורר סימני שאלה. אפשר להסיק זאת גם מההבדל בין תגובת אנשי בית המדרש שגם לא האמינו לו אך כבדוהו, "ולא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה", הם כבדוהו פחות מהראוי. על אנשי ביתו מסופר רק שלא האמינוהו, אין כל ביטוי של כבוד.

ב. החרוב

עץ חרוב הוא חלק מנוף ארץ ישראל. החרוב הוא עץ נאה וחזק. בירושלמי בסוכה ג, ה מתברר מה כונת התורה: "פרי עץ הדר", ושם נאמר שעצו של החרוב הוא הדר, אך אין פריו הדר. אף שלא נימנה בין שבעת המינים, ודאי שהוא שימש כחלק מכלכלת אנשי ארץ ישראל. רבי שמעון בר יוחאי המתחבא במערה עם בנו ניזון רק מפירות החרוב (ירושלמי שביעית ט, א).

2. אפשרות מסובכת גם בגלל שאסור יהיה לאכול את פירות העץ כיון שחל עליהם איסור ערלה.

אולם הבדל גדול קיים בין החרוב לפירות עצי מאכל אחרים — החרוב אינו יכול להיות אוכל. אוכלים אותו אך הוא לא אוכל במובן של רכיב מרכזי בארוחה, אין אדם משביע רעבונו בחרובים. פרי החרוב הוא קשה וכדי לאוכלו יש לכסוס אותו לאט לאט, שלא כמו ענבים, תמרים ורימונים שניתן לאכול מהם כמות גדולה בבת אחת. קשה להגיע לחיוב ברכה אחרונה על פרי החרוב, המתחייבת רק באכילת כזית בכדי אכילת פרס. מסיבה זו קשה למצוא מטעי חרובים, אין תועלת בכמות גדולה של פרי החרוב. מהמשנה רואים שנהגו לנטוע מעט חרובים ולכן הם מוגדרים לענין פאה כמטע אחד גם כשהתפזורת שלהם רחבה מאד. "ולחרובין — כל הרואין זה את זה. אמר רבן גמליאל: נוהגין היו בית אבא נותנין פאה אחת לזיתים שהיו להם בכל רוח, ולחרובין — כל הרואין זה את זה. רבי אליעזר בר' צדוק אומר משמו: אף לחרובין שהיו להם בכל העיר" (משנה פאה ב, ד).

מדברי חז"ל עולה שהחרוב נחשב למאכל גרוע[3] ובמקרים רבים האכילו בהמות בפירותיו[4]. אנשים ניזונו ממנו רק כאשר לא היתה להם ברירה אחרת[5]. היום מקובל לאפיין את החרוב כמאכל בריא, ושוחרי בריאות משתמשים באבקת חרובים כתחליף למוצרים רבים שאינם בריאים, אך זוהי תזה מחודשת.[6]

3. כך נאמר בגמ' בבבא בתרא צ ע"ב: "מותר לאדם לאצור פירות בארץ ישראל ג' שנים, ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית; ובשני בצורת — אפי' קב חרובין לא יאצור, מפני שמכניס מארה בשערים". וכן בילקוט שמעוני משלי רמז תתקסד: "בן עזאי אומר אם מנבל אדם עצמו ואוכל חרובים ולובש בגדים צואים ויושב ומשמר על פתחיהם של תלמידי חכמים והיה כל עובר ושב אומר שוטה הוא זה, לסוף נעשה סופר ונמצא בו כל התורה".
4. כך נאמר במשנה בשבת כד, ב: "אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה בין דקה בין גסה. רבי יהודה מתיר בחרובין לדקה". ובירושלמי יומא ח, ז: "שאין חמור נוהק אלא מתוך כפיפה של חרובין".
5. ספרי במדבר פיסקא פט ד"ה ועשו: "משל אומרים לאדם: מפני מה אתה אוכל פת שעורים? אמר להם מפני שאין לי פת חטים. מפני מה אתה אוכל חרובים? אמר להם מפני שאין לי דבילה". דברים רבה (ליברמן) פרשת עקב ד"ה ושמרתם: "בן העשיר היה הולך לבית הכנסת ועמו חתיכות בשר וביצים מה שהוא מתאוה כל דבר ממה שהיה אביו מותיר. בן העני היה הולך לבית הכנסת ועמו שני חרובין, והיה רואה לבן העשיר מה שיש עמו ונפשו מתעגמת עליו".
6. הערת עורך — ראה: הרב דוד אברהם מנדלבוים, ספר תהלה לדוד — ט"ו בשבט בהלכה ובאגדה, עמ' מה מביא בשם אסף הרופא על החרוב שהוא מאכל בריא, מכניע את הליחה, כובש את המרירה ועוד.

חז"ל מספרים שכיון שרבי שמעון בר יוחאי התקיים במערה על חרובים בלבד — "העלה כל גופו חלודה"[7]. הרמב"ם, שנוסף על ענקיותו התורנית היה גם רופא דגול, ממליץ להימנע מהפרזה באכילה מפירות האילן. לפרי החרוב יש לו התייחסות מיוחדת — "וכן החרובים רעים לעולם" (רמב"ם הלכות דעות ד, יא).

מדוע בכלל נוטעים חרובים?

פירות החרוב הם המקבילה הקדומה לממתקים של היום. בהיותם לא בריאים הם לא יכולים להוות תחליף לעיקר מזונו של אדם, אך יש בהם מתיקות וניתן לכרסם אותם. הם ה"מנה אחרונה" או ה"נשנוש" שבין הארוחות.

ממתקים הם דבר שמצד השכל אולי אין לו מקום במציאות. ברב המקרים הם אינם מוסיפים לבריאות ובדרך כלל גם פוגעים בה. מדוע אוכלים אנשים ממתקים? — כי הם מתוקים!

כולנו יודעים שממתקים אינם יכולים להביא שמחה אמיתית ולא להפיג צער. שמחה תיבנה רק מתוך עמל נפשי ורוחני המרומם את האדם ומעמיק את אמת זהותו. אלא שאדם אינו חי תמיד רק את האמת השכלית הטהורה. בכאבו ובתסכוליו הוא טועם לעיתים ממתקים כדי לחוש מעט מהמתיקות שכה חסרה לו. ויודע הוא היטב שאין בכך כל מזור למצוקתו. הידיעה היא דבר חשוב אלא שהרגש לא תמיד שותף למסקנותיה. אכילת ממתקים היא מעין 'יצר הרע', חטא קטן. חלילה, אין איסור הלכתי באכילתם, אך זוהי מעין כניעה ליצר שאין שכרה בצידה.

אדם מלא אהבה לילדיו ולנכדיו, זו מציאות טבעית הנובעת מן האינסטינקט ובעיקר מתוך שילדינו הם בעצם ההמשך של חיינו. זרעו של אדם הוא המשך הופעת נשמתו אל עבר הנצח, אל העתיד לבא. הם מעניקים לנו קיום בן אלמוות.

הורים אחראים על חינוך ילדיהם ואינם יכולים להרגילם לפינוקים. סבא וסבתא נוטים להותיר את מלאכת החינוך בידי ההורים ולעצמם הם נוטלים בעיקר את תפקיד הפינוק. מחזה שכיח הוא מראה אנשים מבוגרים הקונים ממתקים לנכדיהם ועיניהם נוצצות, כבר בקניה הם חשים את שמחת הנכדים ואת הנאתם.

7. ירושלמי שביעית ט, א: "רבי שמעון בן יוחי עבד טמיר במערתא תלת עשר שנין במערת חרובין דתרומה עד שהעלה גופו חלודה".

נשוב אל חוני המעגל המשתאה מנטיעת החרוב ונשאל — מה טבעי יותר מרצון לפנק את הנכדים? התשובה היא ב" שבעים שנה".

ג. שבעים שנה

שבעים שנה הם עידן שלם. "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". (תהילים צ, י). בחלוף שבעים שנה מתחוללים במציאות שינויים כה עמוקים, עד שכבר אין קשר גלוי בין אשר היה לאשר הווה. אנשים שפער הגילאים ביניהם הוא של 50–60 שנה יכולים ליצור קשרי חיים עמוקים ומשמעותיים. נכד שנולד כשהסב בן ששים עוד יספיק להכיר היטב את סבו, הוא יוכל לגדול לילד סקרן כשהסב עדיין יכול להעניק לו מחכמתו ומנסיון חייו. כשפער הגילאים מגיע ל-70 שנה[8] קשה לקוות שייווצרו קשרים שכאלו. כשהנכד עומד על דעתו, מתקרב הסב לגיל שמונים ואם הוא עדיין איתנו — הוא כבר בתחומי "אם בגבורות שמונים שנה".

שכלית — צאצאיו של אדם יקרים לו גם כשהם צעירים ממנו בשבעים שנה, אך מימד הרגש נדחק. פער של שבעים שנה הוא כזה שאין בו מימד ממשי- חווייתי. אדם דואג לצאצאיו ומשקיע בהם, יבנה בתים ויטע כרמים, יפתח תוכניות חיסכון למענם. נטיעת חרובים היא ענין שונה, אדם לא פותח תוכנית חסכון כדי שהדורות הבאים יוכלו לאכול ממתקים. נטיעת חרוב אינה עולה ממון מרובה, אלא שממתקים הם דבר שהשכל אינו תומך בו. אהבה ממשית עזה גורמת לאדם לפנק את נכדיו כפי שהוא מפנק את עצמו. כלפי אלו שיחיו בעוד שבעים שנה יש אהבה אך אין בה רגש עז, כיון שאין בה הכרות אישית. אף שלמען הבריאות עדיף שלא נאכל ממתקים, מכשיל אותנו הרגש [ואין זה כשלון נורא] גם כלפינו וגם כלפי אהובינו. אך מה לנו להכשיל את הדורות הבאים? עליהם נתפלל שישכילו לבנות חיים בהם אין צורך בפתרונות זולים ובהמתקה מלאכותית.

זה פשר תדהמת חוני המעגל: "פשיטא לך דחיית שבעין שנין?" [פשוט לך שתחיה בעוד שבעים שנה]. האם אתה דואג שיהיו לך ממתקים בעוד שבעים שנה, והרי ספק גדול אם תזכה לחיות עד אז. כלל לא מסתבר לחוני המעגל שהאיש נוטע למען הדורות הבאים. הגמרא מדגישה שמאכלו של חוני המעגל הוא לחם: "קא כריך ריפתא". התנא הקדוש יאכל רק את אשר שכלו

8. הדברים מתייחסים לתוחלת החיים המוזכרת בפסוק שלעיל ובדברי המשנה באבות ה, כג. בימינו התארכה בעזר ה' תוחלת החיים. "עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו" (תהילים צב, טו).

ואמיתתו יורו לו לאכול, הוא לא נכנע ליצרים קטנים ובודאי שהוא לא מעוניין להכשיל את צאצאיו העתידיים.

תשובת האיש מלמדת על אישיותו המופלאה. האיש חי את העתיד. רצונו שצאצאיו הרחוקים יוכלו לאכול מפירות החרוב מלמד שהוא מלא באהבה עזה אליהם. הוא חי בהווה וברור לו שתחומי חייו מוגדרים, שבעוד שבעים שנה הוא כבר לא יהיה כאן. אך האיש מצליח לחיות חיים רחבים הרבה מעבר לגבולות חייו, הוא חש את מתיקות החרוב בפי צאצאיו שעוד לא נולדו וליבו נמלא עונג. ברור לו גם שאיננו חריג, הוא משוכנע בתמימותו שכולם כמוהו. עצי החרוב הפזורים מעידים לדעתו שכך חשו גם הדורות הקודמים. "כי היכי דשתלי לי אבהתי" — ודאי שאנשי הדורות שלפני דאגו להנאות החיים הקטנות שלנו, על אף חוסר ההכרות. מתשובתו משמע שהוא זה שתמה על תמיהתו על חוני המעגל.

ד. היקיצה

חוני המעגל נעלם מעין כל אדם, הסלע בולע אותו ובסתר המערה הוא ישן את שנתו הארוכה. נעלם מעין כל אדם אך יש עיניים שרואות אותו. להפתעתנו מתגלה שחוני המעגל לא לבד, גם האתון היתה במערה. "חזא לחמריה דאיתילידא ליה רמכי רמכי" [ראה שנולדו לאתונו ולדי ולדות]. רש"י מסביר: "רמכי רמכי — וולדי וולדות באלו השנים דניים, מעוברת זכר היתה, וחזר ובא עליה, והולידו".

לא יכול להיות שהאתון עמדה מחוץ למערה במשך שבעים שנה. סביבה גדלים עדרים של חמורים, והם לא זזים ממקומם, ואין אדם נוטל אותם. לו היתה האתון נותרת בחוץ לא היה נזקק רש"י להסביר שדוקא העיר שהמליטה הוא שחזר ובא עליה. ההסבר הוא שהאתון נבלעה במערה ביחד עם חוני המעגל. בורא עולם סיפק לה ולוולדותיה מים לשתיה ועשב למחיה. דרכם החוצה חסומה והם נותרים כלואים במערה.

מסדר המדרש נלמד דבר חשוב, מיד כשחוני המעגל מתעורר, הוא מזנק החוצה אל עבר עץ החרוב. רק אחרי המפגש עם נכד הנוטע, רק אז מספרת הגמרא שהוא רואה את עדר החמורים. חוני המעגל לא מתעורר כדרך שמתעורר כל אדם, יקיצתו מלאת דריכות עד שאין הוא רואה מימינו ומשמאלו, הוא מלא ציפייה.

משנתברר לחוני המעגל שמלקט החרובים הוא נכדו של הנוטע, מסיק חוני המעגל ששנתו ארכה שבעים שנה. אולי מסקנתו של חוני המעגל היא מכך ששתיל החרוב כבר מניב פירות, הוכחה טכנית חסרת משמעות פנימית.

"שבעים שנה" הם פרק זמן משמעותי בחיי חוני המעגל, הרבה לפני המפגש בעץ החרוב. "כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה: "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (תהלים קכו, א). אמר: מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא?". שאיפתו הגדולה של אותו צדיק, בקשת חייו היא לחלום שבעים שנה. חוני המעגל ראה בכך ערך עצום וחתר למימוש מטרה זו בכל כוחותיו. המסקנה שהוא זכה לחלום שכזה אינה איפה נתון טכני גרידא, מה עוד שיש עוד פתרונות טכניים לתנובת הפירות[9]. מסקנתו המוחלטת של חוני המעגל אינה בגלל פירות החרוב אלא מכך שלנגד עיניו הוא רואה בהתגשמות חלומו של נוטע החרוב. הנוטע חלם על צאצא שבעוד שנים רבות יבוא ויתענג על פירות נטיעתו. זכה הנוטע ושבעים שנה חלפו, סדרי עולם השתנו, תרבויות ואופנות נשכחו, מלכים ושליטים אדירי כח נאספו מן החיים — לא נותר דבר מן ההווה ורק חלומו שלו התממש. נכדו מלקט פירות מהשתיל שאותו נטע, נכד הדומה לו כשתי טיפות מים, שהרי חוני המעגל שואלו האם הוא הנוטע. הדמיון החיצוני הוא ביטוי לדמיון פנימי, לזהות במשמעות החיים. כך במדרש בפרשת פקודי סימן יא ד"ה (יא) ויביאו את ביחס לאבות:

> אברהם הוליד ליצחק — דומה לו, שנאמר "אלה תולדות יצחק בן אברהם, אברהם הוליד את יצחק". יעקב הוליד ליוסף — דומה לו, שנאמר (בראשית לז) "אלה תולדות יעקב יוסף", ראובן שמעון לא אמר, אלא יוסף. וכן הוא אומר "כי בן זקונים הוא לו", זיו איקונים הוא לו.

ה. החלום

חלום הוא התרחשות דמיונית שאינה כפופה לחוקי ההגיון[10]. העולם הממשי פועל את פעולתו בהתאם לאפשרויות שקיימות לפניו. הוא כבול לנתוני ההווה ואותם הוא מנסה לשפר, קמעא קמעא. אדם מציאותי יודע שבבואו לקדם את החיים אסור לו לשגות באשליות, הוא מתייחס לרצוי רק בהתאם למגבלות שהמצוי נותן לו.

החולם משוחרר מכל זה, הוא מתנשא על כנפי הדמיון ובונה מגדלי פאר. חלום לא מתעניין בנתוני הפתיחה ולא במצוקות ההווה. בחלומו — אדם חי את העולם כפי שהוא מעוניין שהעולם יהיה. הוא נחלץ מאזיקי

9. אולי חוני המעגל ישן 80–90 שנה, אולי נעשה נס והעץ נתן פירות לאחר 40 שנה.
10. שמונה פרקים לרמב"ם, פרק א.

הריאליזם ויוצר מצבים מלאי שמחה ויופי שרק חיסרון אחד להם — הם לא ממשיים. אין שום קשר בינם לבין מה שקורה פה, זה יופיים אך זהו גם חסרונם, אנו מקיצים מהחלום אל כאבנו וחסרונותינו והחלום נגוז ונעלם.

רוצה חוני המעגל לחלום חלום של שבעים שנה. שבעים השנים הם ביטוי לאיכות החלום ולא לאורכו. חלום של שבעים שנה הוא חלום המשתחרר לחלוטין מכל מועקה שההווה מטיל עליו. כפי שראינו, שבעים שנה הם עולם חדש, עולם שקשה למצוא קשר ישיר בינו ובין העבר. הדאגות והחרדות העמוקים ביותר של העבר כבר עברו חלפו ולא נותר מהם זכר. ההתקדמות האדירה שעובר העולם בתקופה כה ארוכה נראית לנו כחלום. יש חלומות קטנים בהם מתמלא אדם בעוז ומנסה לקדם דברים שסכויי הגשמתם נמוכים, יש חלומות גדולים יותר הנותנים לאדם כח לקדם דברים שסכויי הגשמתם נמוכים עוד יותר. חלום של שבעים שנה הוא חלום שאין סכוי להגשמתו. חלום שלאדם רגיל אין אומץ אפילו לחלום אותו, הוא נראה מנותק לחלוטין מכל אשר ההגיון מרשה לו לקוות. חוני המעגל רוצה לחלום דווקא חלום שכזה, הוא רוצה לחלום ולהשתייך לעתיד שנגאל מכל הבעיות שאנו עסוקים בהן עכשיו, הוא רוצה להיפגש עם עולם שמצא פתרון לכל הקשיים שהריאליזם לימד אותנו שאין אפשרות למצוא להם מזור.

"בשוב ה' את שיבת ציון", שבעים השנים שחלפו בין חורבן בית ראשון לבנין בית שני הם דוגמא קלאסית למבוקש ליבו של חוני המעגל[11]. בחורבן בית ראשון חווה האומה חוויה של מוות, מוות לאומי שגרף איתו לתהום את חייהם של רבים. התחושה היתה שהכל אבוד ואין תקומה, הכל התפרק ונהרס, עם ישראל גורש מארץ מטעו והנורא מכל הוא חורבן בית ד'. היו נמצאים בודאי מי שיוכיחו בסטטיסטיקות ומחקרים מדעיים שחורבן האומה הוא סופי. פרורי האומה הפזורים ונאנקים באבלם האישי והלאומי שבארץ הקודש חטאו ופשעו יסחפו לתהום המצולה. כך קרה לכל עם ולשון.

חלפו שבעים שנה והנה עם ישראל חי וגם ניצב. עבודה זרה, החטא הכבד שאבותינו כשלו בו ללא יכולת מרפא, חלף עבר מן העולם. תורה שבה אל לומדיה וכנסת ישראל הולכת ושבה אל אישה הראשון. בזמן החורבן אי אפשר היה אפילו לחלום על תקומת בית שני, אבל הוא קם.

11. בירושלמי בתענית ג, ט מובא מדרש לפיו ישן חוני המעגל במערה בשבעים השנים שבין החורבן לבנין.

כדי לחלום חלום מעין זה חייב אדם להיות מלא חרות של אמת, צפיה עתידית חודרת ושאיפה עמוקה לתיקון עולם. חולם שכזה הוא אדם מלא באמונה שבתוך ההווה על כל מבוכותיו טמונים זרעים של עתיד מאושר.

ו. פשר בקשת החלום

על שלוש דמויות מתעכב המדרש ומספר מה היה איתם בחלוף שבעים השנים: חוני המעגל, נוטע החרוב והאתון.

נוטע החרוב וכל בני דורו הלכו זה מכבר לבית עולמם, חוני המעגל איבד בשינה את כל השנים שיכול היה לפעול בהם רבות. היקיצה נראית כהחמצה מלאת כאב הדוחפת את חוני המעגל לבקש מאלוקיו את המוות הגואל. במבט שטחי האתון נראית כמרויחה הראשית. היא מאריכה ימים מכולם ואין לה כל מחסור. מזונותיה מצויים לפניה והיא מעמידה ולדות וולדי ולדות. אלא שזהו מבט שטחי מאד, מבט שמצליח לראות רק את ההתרחשות החיצונית ואין עינו חודרת לעומק החיים. חייה הארוכים של האתון הם כמות גדולה של קיום פיזיולוגי, אין בהם גדלות של חיים. חיי האתון הם חיים חסרי חלומות, גוף חמורי שעסוק כל רגע רק באותו רגע. אין היא נושאת עיניים בתקוה לעתיד מאיר יותר וגם לא מסוגלת לשאת, היא פשוט לא מבינה על מה אנחנו מדברים, היא רק חמור. ההדגשה של חומריות האתון היא בדברי רש"י דלעיל: "מעוברת זכר היתה, וחזר ובא עליה", מציאות שאינה קיימת אצל הפחות שבבני האדם. הילדים שלנו הם כאמור החלומות שלנו, גילוי האור הכמוס בעומק חיינו והם אלו שממשיכים אותנו אל קץ הימין. באופן טבעי נמנעים בני אדם מלהינשא לבניהם ולבנותיהם, יש כאן חרדת קודש הבוקעת וחודרת מבעד לכל היצרים. האתון חיה הרבה חיים חמוריים ובחיים שכאלו אין לחוני המעגל כל חפץ, הוא בכלל לא מזהה אותם כחיים. חוני המעגל מוותר במודע על החיים הריאליים, הוא יודע שקרבן גדול הוא מקריב. חוסר יכולתו להשתלב בעתיד אליו הוא מתעורר אינו מפתיע אותו, היה לו ברור מלכתחילה שכך יקרה. חוני המעגל רוצה לחלום חלום כל כך עליון ומשוחרר לא למענו אלא למעננו. אנחנו זקוקים שיהיו בתוכנו חולמי חלומות מופלאים. חולמי החלומות מעניקים לכולנו שייכות אל כל הגודל הגנוז בנו, יכולת להיפגש כבר בהווה באותם דברים שמבחינה ריאלית יתממשו רק בעתיד.

כך מלמדנו, הראי"ה קוק, אורות הקדש א עמ' רכו:

> החלומות הגדולים יסוד העולם הם. המדרגות שונות הם. חולמים הם הנביאים בחלום אדבר בו. חולמים הם המשוררים בהקיץ,

> חולמים בעלי המחשבה הגדולים לתקון העולם. חולמים אנו כולנו בשוב ד' את שיבת ציון.
>
> הגסות של החיים החברותיים, בהיותם שקועים רק בצדם החומרי, עד שהעולם מפרפר במכאובים מתוך עקיצותיה הארסיות של המציאות, חסרת זהר החלום.
>
> רק המכאובים הם יסורי אהבה, הם ימרקו את העולם, יבררו לו, כמה גדולה היא הטעות של המתפארים במציאות הלקויה, בעת אשר רק החלום החפשי, המורד במציאות וגבוליה, הוא הוא באמת האמת היותר הוויתית של המציאות. ואז שב חזון החלום והיה למחזה ברור. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, ותמונת ד' יביט.

על אף שהחלומות נראים כדברים בטלים שאין להם ערך מציאותי, באמת הם יסוד העולם, הם בעוצמתם מעמידים את העולם כולו על גבם. השקיעה רק בדאגות ההווה, בצד החומרי של החיים, "נוטלת את אור החלום מן העולם, את זהר ההרחבה שלו, את עלייתו העליונה מהמציאות הקודרת". ישנם כאלו הכנועים למציאות הלקויה ואין עינם הכהה מסוגלת לחלום, לצפות עמוק ורחוק. הם משקיעים את כל כוחם בעכשיו ובעצמם, נדמה להם ולשכמותם שהם אלו שחיים חיים אמיתיים. וככל שנצמיח מתוכנו חולמי חלומות וככל שהחלומות יהיו חופשיים יותר, קדושים יותר — כך יוכלו החיים לממש את אור החלום.

ז. נוטע החרוב

בית המדרש הוא מקום שכולו חלום, עסוקים בו באמת האידיאלית כפי שהיא צריכה להיות, עמלים בו בדבר ה'. חוני המעגל יוצא מבית המדרש לדרך, לתוככי מגבלות החיים, אל עולם שטרוד בקשיי ההווה. נוטע החרוב הוא לכאורה איש פשוט, אך הוא מדהים את חוני המעגל. נכון הוא שדי קטנוני להיות עסוק בחרובים, אך מצוקות היומיום ואפרוריות מלחמת הקיום נדרשת גם לקטנוניות. חוני המעגל יודע שמקומו של הנוטע הוא מחוץ לבית המדרש, אבל חוני המעגל מזהה גם את האור הזורח מאישיותו, האיש חי בכל עוצמת הרגש והחוויה את העתיד, את נכדיו. דאגתו לכך שיהיו להם חרובים יכולה להיראות משונה בעיני אדם כחוני המעגל, אלא שהוא מקלף את העטיפה וחושף את התוכן הפנימי. והתוכן הפנימי הוא אדם שחי את חלומו. חוני המעגל פוגש בדרך עולם הרחוק מאד מהגובה שבית המדרש עסוק בו, ודוקא בגלל זה העולם זקוק לחלומות. חוני המעגל מכבד את חלומו של הנוטע וגם שואב ממנו כוח. מהגמרא משמע שחוני המעגל מצליח

לחלום את חלומו הגדול רק מתוך שפגש בנוטע. העולם ימשיך לחיות לפי גדריו ויכולותיו, אנשים החיים בתוכו ומסוגלים בד בבד לחיות את חלומם הם אנשים שמעניקים תקוה לעולם. מכוחם ולמענם יחלום חוני המעגל את חלומו.

האתון מייצגת את המתפארים במציאות הלקויה, את אלו שמבחינת החיים החומריים מרויחים לעיתים יותר מכולם. הם שקועים אך ורק בעצמם ובקאריירותיהם, ובעצם גם בחייהם הם מתים.

חוני המעגל הוא האיש שלמען החלום מוכן לוותר על חייו העכשויים. אותם אלה שחולמים, לוחמים ומאמינים בתיקון עולם במלכות שדי, מלאי געגוע ליום בו יהיה ד' אחד ושמו אחד. אין הם עסוקים בלעשות לביתם ומבחינה חומרית הם לא מצליחים במיוחד.

הנוטע מייצג את האנשים הפועלים בתוך החיים. משתדלים לקדם את העולם בתוך ההווה שלהם, כשברור להם שההווה הוא חוליה בשלשלת הדורות, בזרימת הנצח שעוברת דרכם ותמשיך הלאה.

למען עולם שיש בו דמויות שכאלו, למען יצליחו חלומותיהם שלהם להתגשם הולך חוני המעגל לעזוב את ההווה ולהתמסר לחלומו. אנשים שכאלו נוטעים בו את הכוח, משכנעים אותו שכדאי לעזוב הכל וללכת לחלום. חוני המעגל יודע שחלומותיהם שלהם המעורבים בחרות העתיד ובדאגות ההווה ושמחותיו הקטנות יוכלו להתגשם רק אם אנשים כמוהו יחלמו חלומות שכולם נצח, חלום של שבעים שנה. לכן, כשקם חוני המעגל הוא רץ אל השתיל, הוא רוצה לברר אם הוא הצליח. כשרואה חוני המעגל את נכדו של הנוטע מלקט חרובים מהעץ שנטע סבו, כשנפגש חוני המעגל בדמיון הרב שבין הסב ובין הנכד הוא יודע שהוא הצליח. חלומו של נוטע החרוב יכול היה להתממש בשלמות רק מתוך שחוני המעגל חלם חלום שכולו עתיד. "אמר ליה: שמע מינה דניימי שבעין שנין".

בל לנו לכאוב על חוני המעגל, לא רק שהוא זה שהעדיף את החלום על המפעל המעשי אלא שגם במובן המעשי הוא פעל רבות. כשנכנס חוני המעגל לבית המדרש, ממנו יצא שבעים שנה קודם לכן, אומרים התלמידים: "נהירן שמעתתין כבשני חוני המעגל, דכי הוי עייל לבית מדרשא, כל קושיא דהוו להו לרבנן הוה מפרק להו"[12]. לומדים אלו לא היו שבעים שנה קודם לכן מבאי בית המדרש, מנין להם מה היה באותם ימים? חוני המעגל לא

12. ביאור: הלימוד בהיר כבימי חוני המעגל, כאשר היה נכנס לבית המדרש היה מסביר היטב את כל קשיים.

הפסיק לחיות גם מחוץ למערה. מאב לבן ומרב לתלמיד היו מספרים בגעגוע על חוני המעגל, על גדלותו התורנית ועל בהירות תורתו. חוני המעגל חי בלבבות. חיצונית, חומרית הם לא מזהים אותו, אבל את רוחו הם מכירים היטב. כאשר הוא נכנס לבית המדרש הם חשים בעדינותם הרוחנית שתורתו של חוני המעגל שבה להאיר ביתר שאת וביתר עוז.

ח. הנטיעה

"חשק נטיעת אילנות

נובע מחפץ הטבת הדורות הבאים,

המובלט בתקפו בעץ החרוב".[13]

החשק לנטוע אילנות הוא תמיד ביטוי של שייכות לדורות הבאים, הדבר בולט במיוחד בעץ החרוב. לחוני המעגל התגלה יופי אישיותו של הנוטע מתוך המפגש בנטיעת החרוב, הנוטע עצמו חי כך בכל דרכיו, זו מדרגת חייו.

הרא"ש בבא מציעא, פרק ט, לג כותב בעקבות הגמ' בבא מציעא קא ע"ב, שבנטיעת אילנות יש יותר ישוב ארץ ישראל מאשר בבניית בתים[14]. בניית בית דורשת השקעה גדולה וממון מרובה, אך זוהי פעולה חד פעמית שברכתה מיידית. נטיעת אילן היא מעשה פשוט וצנוע, שתיל רך שעלותו מועטה ניטע באדמה. זו פעולה שמעיקרה תיתן פירות רק בעתיד, בשלוש השנים הראשונות יהיו הפירות אסורים משום ערלה. בית הוא חזק ויציב לעומת השתיל הצעיר- מדוע אם כן יש בנטיעה יותר ישוב ארץ ישראל? התשובה נמצאת כנראה בדברי הרמב"ם (שמונה פרקים פרק ד). מעשה חד פעמי, גדול ככל שיהיה משפיע פחות על נפש האדם ממעשה קטן שמתרחש בעקביות. נתינת צדקה של סכום כסף גדול מרוממת פחות מנתינת אותו סכום בפיזור על פני פעמים רבות. ההתמדה היא גורם המפתח. יתרון ההתמדה הוא גם במוכנות לוותר על הסיפוק והתהילה שאדם חש כתוצאה מעשיה גדולה ובולטת, אך בעיקר בהיותה מעידה על שייכות פנימית אמיתית. התמדה היא יכולת להמשיך ולחיות את המגמה מול כל משברי ההווה וכל תהפוכות הנפש.

נטיעת אילן היא פעולה שקטה, אך היא מעידה על אמונתו של הנוטע בקשר החי שבינו לבין אדמתו. כדי שהנטיעה תצליח היא צריכה לברכה עד בלי די. הבית ניבנה וזהו, אין הוא זקוק יותר לטיפול. לא כן השתיל, כל התועלת בו

13. הראי"ה קוק, מגד ירחים, שבט תרע"ד. מאמרי הראיה עמוד 501. במאמריו של הרב עוזי קלכהיים זצ"ל בספר זה.
14. ועיין בגמ' בב"מ שם ברש"ש.

היא רק אם יצליח לחיות שנים רבות, שנים שבכולם יהיו לו מספיק מים. חוסנו של הבית הוא הנותן לו יציבות, האילן יכול להיפגע על ידי גורמים רבים: רוחות, סערות, שיני העיזים, חרקים מזיקים וידי אדם שירצו את עצו. נטיעה היא מעשה שמאמין בעתיד, מאמין שעם כל המצוקות והאיומים יצליח האילן להכות שורשים ולחיות. מתפלל הנוטע שהאילן יאריך ימים הרבה מעבר לימיו שלו ובכך הוא בונה בעצמו את הבטחון שעל האדמה הזאת עוד יזכו לחיות צאצאיו דורות ארוכים.

הגמ' בשבת קיח ע"ב מדמה את הולדת הילדים לנטיעת אילנות, רבי יוסי מדמה את ילדיו לנטיעות -

> נטעתי חמשה ארזים בישראל. ומאן אינון — רבי ישמעאל ברבי יוסי, ורבי אלעזר ברבי יוסי, ורבי חלפתא ברבי יוסי, ורבי אבטילס ברבי יוסי, ורבי מנחם ברבי יוסי. והאיכא ורדימס? — היינו ורדימס היינו מנחם. ואמאי קרי ליה ורדימס — שפניו דומין לורד.

גם הולדת ילדים וגם נטיעת עצים הם מעשים שפועלים הרחק קדימה, הרבה מעבר לתחומי שליטתו והשפעתו של פועלם והם נעשים מתוך הישענות על בורא עולם ומחוללו.

"בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך" (תהילים קכח, ד).

הרב שמעון בירן הי"ד

החרוב

חשבון נפש של ראש השנה לאילנות

מקובל שראש השנה הוא זמן לחשבון נפש. איזה חשבון נפש שייך לעשות בראש השנה לאילנות?

מסופר על חוני המעגל שפגש אדם אשר שתל עץ חרוב. התברר לו, שעץ חרוב זה יתן פירות רק בעוד שבעים שנה. תמה חוני: אם כך למה אתה שותל? האם אתה בטוח שתחיה כל כך הרבה שנים? ענה לו אותו אדם: כשאני נולדתי — מצאתי עץ חרוב שאבי שתל. כמו שאבי שתל עץ בשבילי, כך אני שותל לבני (תענית כג ע"א). עומק דבריו של אותו אדם הם, שהוא מרגיש כחוליה בשרשרת הדורות. יש לו בטחון מוחלט שמשפחתו תמשיך לשבת בחלקת אדמתם, ויזכו בעתיד ליהנות מפירות העץ שהוא שתל. **נטיעת עץ — היא בראש ובראשונה הכאת שורשים שלך באדמה.**

ועתה לחשבון הנפש של ט"ו בשבט. צא ובדוק: האם יש לך הבטחון לטעת עץ פרי בגינתך בשנה זו? האם הכית די שורשים באדמה כאן, שתוכל לחכות בבטחון — לא שבעים שנה, אלא עד סיום שנות הערלה — ותזכה לאכול מפירות עץ זה? הבה ונבטא את אחיזתנו בארץ בשנה זו, דווקא בנטיעת עצי פרי בגינותינו. ומי שבעבר נטע — יוסיף עוד שתיל. ובבוא העת, כשהפירות יותרו באכילה, ותזכה לקיים מצוות הפרשת תרומות ומעשרות בפירותיך שלך, תזכה את עם ישראל בברכה נוספת. שכן אמר רבי אלכסנדרי (תנחומא כי תשא יד א):

> גדול כוחם של מוציאי מעשרות, שהם הופכים את הקללה לברכה.

בדרך כלל הפועל "להשקיף" בתורה מבטא הסתכלות לרעה, כמו שה' השקיף על סדום. אך בפרשת ביעור המעשרות אנו באים בתביעה לקב"ה (דברים כו טו):

* בכ"ד אייר תשנ"ב נרצח רבה של כפר דרום, הרב שמעון בירן הי"ד, שהיה מרבני מכון התורה והארץ. לזכרו, ניטע עץ חרוב בגן המצוות שליד המכון. הדברים להלן הם מתוך דברים שכתב הרב בירן, בעלון הישוב כפר דרום בחודש שבט תשנ"ב והם הודפסו אח"כ בפתיחה לספר "תרומת שמעון", לזכרו של הרב שמעון בירן הי"ד.

> השקיפה ממעון קדשך מן השמים, וברך את עמך ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו, כאשר נשבעת לאבותינו...

בזכות המעשרות שהפרשנו, אנו מצליחים להפוך תוכניות קללה של הקב"ה לתוכניות ברכה.

וזהו למעשה חשבון הנפש הנוסף: את המודעות להפרשת תרומות ומעשרות כהלכה, ולהמנעות מאכילת פירות ערלה, דרוש מעצמך — אך דרוש גם מאחרים. אצל כל ירקן, בכל מסעדה ובכל רשת שיווק, שאל שתי שאלות: האם הפירות ללא חשש ערלה? האם הופרשו מהם תרומות ומעשרות? ואם תתקל מדי פעם בפנים משתאות של חוסר הבנה — אל דאגה. המסר מחלחל, ולחץ הקונים יעשה את שלו להגברת הקפדה במצוות חשובות אלו בכל המגזרים. או אז, עם ישראל יוכל לבא בתביעה לקב"ה:

וברך את עמך את ישראל ואת האדמה.

הרב משה הרשטיק

החרוב — נטיעה שלמה

בכל מקום נוטעים עצי פרי ואילנות סרק, אך הסיבה לנטיעתם שונה. עצי פרי נוטעים לאכילת פירותיהם. ואילו אילנות סרק נוטעים ליופי וצל. הצורך האישי מודגש בנטיעת עצי פרי, והרצון ביישוב העולם ובפיתוחו מודגש בנטיעות עצי נוי.

מצוות ערלה אוסרת לאכול מהפירות בשלוש השנים הראשונות כשהעץ ניטע כדי לאכול מפירותיו. אך כאשר העץ ניטע לנוי, פירותיו מותרים באכילה גם בשנה הראשונה. כך בא לידי ביטוי ההבדל בין נטיעה הבאה למלא צרכים אישיים (אכילה), לבין נטיעה הבאה לפיתוח העולם (נוי).

באופן זה התורה מלמדת אותנו את היחס הנכון בין צורך אישי לצורך הכלל. הצרכים האישיים חשובים מאד, אך אין להשאר רק בהם. יש לרתום את הכוחות האישיים כדי להיטיב לכלל האנושות. כך המעשים מקבלים משמעות כללית הדומה למעשה האלוקי בבריאת העולם.

נטיעת עץ החרוב נעשית תמיד למען הכלל, כי מפירותיו נהנה רק הדור הבא.

זה היה הקו המנחה בחייו של הרב שמעון בירן. לעשות למען הכלל. מתיישבים ובונים לנו ולעם כולו לדורות עולם.

* דברי הרב משה הרשטיק הם מתוך: מדריך לגן המצוות למורשת הארץ ומצוותיה ע"ש הרב שמעון בירן הי"ד עמ' 7. הדברים נאמרים בפני קבוצות הבאות לבקר בגן המצוות.

הרב עזריאל אריאל

נטיעתם של צדיקים

שלוש שנים חלפו מאז אותו יום מר ונמהר בו נלקח מאיתנו חברנו **הרב שמעון בירן הי"ד**. זמן זה, של שלוש שנים — מזכיר לנו את **שלוש שנות הערלה**. ואכן בימים אלו קוראים אנו את פרשת הערלה בפרשת השבוע, קדושים.

שלוש מצוות נרמזו לנו שם בפסוק אחד (ויקרא יט כג): "וכי תבואו אל הארץ" — זו ביאת הארץ. "ונטעתם כל עץ מאכל..." — זו נטיעת עץ מאכל לשבח הארץ ולבניינה. אלא שאחר שמחת הכניסה והנטיעה באות שלוש שנים של ערלה: "וערלתם ערלתו את פריו. שלוש שנים יהיה לכם ערלים". אלו שלוש שנות התרחקות מן האילן שנטענו, כפי שתירגם אונקלוס: "ותרחקון רחקא ית איביה". ופירותיו מכוסים מאיתנו, כפי שפירש רש"י (ד"ה וערלתם): "יהא אטום ונסתם מליהנות ממנו".

הרב חיים בן עטר, בעל "אור החיים" הקדוש עומד על הקשר שבין מצוות אלו:

> וכי תבואו אל הארץ — **שלא תהיה הכוונה לתיאבון המורגשות,** אלא תהיה כוונת הביאה אל הארץ, **לחיבוב ולחשק הארץ הקדושה** אשר בחר ה' בה, הר ה' שמה. ואמר כי אין כוונת דיבור זה להחליט המניעה מהשתדל ביישוב הארץ, אלא "ונטעתם...". הא למדת, שמה שהתנה במאמר "אל הארץ" הוא בבחינת **תכלית המחשבה שתהיה למעלת הארץ במושכלות**...

יפה ונאה הוא יישובה אל ארץ ישראל. אך יש להבחין בין עיקר לבין טפל, בין האמצעי לבין המטרה הגנוזה בו. **איסור הערלה,** המרחיק את פירות האילן מן האדם ומסתיר אותם ממנו — **הוא היוצר את היחס של האדם אל אדמת הקודש**.

קרובים הם הדברים אלינו כאשר אנו מזכירים את חברנו הרב שמעון בירן הי"ד. "לאכול מפריה ולשבוע מטובה" של הארץ — זה אפשר גם במקומות אחרים, בטוחים ונוחים. אך לבוא אל הארץ "בבחינת תכלית המחשבה

* דברי הרב עזריאל אריאל "נטיעתם של צדיקים", פורסמו בחוברת אמונת עתיך, 4 (אייר-סיון תשנ"ה), עמ' 5-6, במלאות שלוש שנים להרצחו של הרב שמעון בירן הי"ד. החוברת הוקדשה לדברי תורתו של הרב בירן.

שתהיה למעלת הארץ" — זה מתקיים במי שעמל ביישובה של הארץ במקומות הקשים ליישוב. זו היתה **דרכו של הרב בירן הי"ד**. לא מעט הוא עסק בצדדים המעשיים של הנטיעה באדמת כפר דרום, אך כל זה לא היה אלא מתוך הכרת המטרה שיש בבניינה של ארץ הקודש. נקודת חיבור זו, שבין קודש לחול בנטיעתה של הארץ, באה לידי ביטוי בעיסוק במצוותיה של הארץ, בעבודתו במכון התורה והארץ.

העלותו מאיתנו, מספר חדשים לאחר נטיעת המכון בכפר דרום - **הרי היא כשנות הערלה.** הערלה — יש בה משמעות של מרחק, המרחק שבין החיים ובין מי שמעבר לחיים. ואף יש בה משמעות של כיסוי, כאשר מי שהיה חי בינינו נעלם מאיתנו. אך שתי משמעויות אלו, עם כל הקושי והייסורים שבהן, אין הן חידלון והעדר מוחלט. הדבר הרחוק — נמצא הוא, אך במרחק. והדבר המכוסה — קרוב הוא אלא שנסתר מן העין. אכן "צדיקים במותם קרויים חיים". דמותו וחזונו של הרב בירן הי"ד ממשיכים ללוות את המכון ואת כפר דרום גם לאחר עלותו מאיתנו.

מותו של אדם, ניתן לראותו כפרק הסיום לחיים, שהיו — ואינם. אך יש גם מבט אחר. **ההבאה לקבורה** בגוש קטיף של מי שנהרג על גאולת ארץ ישראל — הרי היא **כנטיעת אילן מאכל בתוך האדמה**. אין זה רק סוף של מעגל חיים אלא פתיחה של מעגל חיים חדש. איטי הוא המהלך, סמוי מן העין. "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת, בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי אוון". משולים הם פועלי האוון לעשב הארץ. צמיחתם מהירה, והיא נטולת סיבוכים, ריחוקים וכיסויים. **דרכו של הטוב, שהוא נסתר ומרוחק.** "ואתה **מרום** לעולם ה'". כל זאת עד אשר נגיע אל "השנה הרביעית" בה יראה כי "צדיק כתמר יפרח", כעץ פרי אשר צריך לעבור שנים רבות של צמיחה ושל ערלה עד אשר פריו יזכה להיות "קודש הילולים לה'". אז יתיישרו כל הסיבוכים: "להגיד כי ישר ה', צורי ולא עוולתה בו".

זוהי גם **דרכו של חזון.** טבעו של חזון, שהוא מרומם ומשמח בשעתו הראשונה. כל זאת עד שמגיעה שעתו לרדת אל קרקע העולם. הנטיעה באדמה, הירידה אל המציאות עם כל סיבוכיה — ירידה וצמצום יש בה. התוצאות אינן כה מהירות. "שלוש שנים יהיה לכם ערלים, לא יאכל". **רק בשנה הרביעית זוכים לראות פרי הילולים** הראוי לברכה. ואכן, בתחילת שנה זו, השנה הרביעית להסתלקותו של הרב בירן, זוכים אנו לעסוק בבנין הקבע של המכון בחווה בכפר דרום. אותה חווה אשר הרב בירן הי"ד הוא שלחץ ודחף לגאולתה ולבניינה, ובשעריה נהרג על קידוש השם.

מתאימה היא אישיותו של הרב בירן למה שכותב בעל אור החיים בהמשך:

ונקרא בן תורה עץ מאכל, כי ממנו מזון לנפש...

הרב עזריאל אריאל

על החלום ועל החרוב

הגמרא בתענית כג ע"א, מספרת על חוני המעגל:

> אמר ר' יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על המקרא הזה: "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים". אמר: וכי יש מנמנם שבעים שנה בחלום?
>
> פעם אחת היה מהלך בדרך. ראה אדם אחד שהוא נוטע חרוב. אמר לו: זה, לכמה שנים טוען פירות? אמר לו: לשבעים שנה. אמר לו: כלום ברי לך שתחיה שבעים שנה ותאכל ממנו? אמר לו: אני מצאתי את העולם בחרובים; כשם שנטעו אבותי לי, כך אטע אני לבני.

על כך אנו שואלים: כיצד פירש חוני המעגל את הפסוק? ומה היתה התשובה שקיבל מנוטע החרוב?

גלות בבל נמשכה, כידוע, שבעים שנה. חוני פירש את הביטוי "היינו כחולמים" על תקופת הגלות, ואמר: כאשר ישיב ה' את שיבת ציון, נגלה שכל הגלות לא היתה אלא כמו חלום. והדבר היה תמוה בעיניו: האם אדם יכול לחלום במשך שבעים שנה? הרי במשך אותו זמן מתרחשים מאורעות רבים העוברים על כל אדם כפרט ועל העם בכללו!

את התשובה לכך קיבל ממי שנטע את החרוב. החרוב נותן פירות רק לאחר שבעים שנה. הנוטע עצמו, סביר להניח שלא יזכה לאכול מפירותיו, ואף על פי כן הוא עמל ונוטע. מתשובתו של אותו אדם למד חוני המעגל שזמן הגלות אינו זמן של המתנה גרידא. יש לראותו כמו הזמן שעובר בין נטיעת החרוב לבין הבשלת הפירות. במשך כל הזמן הזה צומח עץ החרוב עוד ועוד: שולח שרשים למעמקי האדמה מכאן ומושיט ענפים איתנים אל השמים משם. תהליכים בוטניים מורכבים מתרחשים בתוכו עד שהוא מגיע לשלב בו הוא יכול לשאת פירות. אז מתברר שכל מה שאירע במשך אותן שבעים שנה נדרש היה כשלב מעבר המוביל אל המטרה הסופית. מתשובתו של הנוטע למד חוני שיש ערך לנטיעה גם כלפי אדם שלא יזכה ליהנות מפירותיה. עצם קיומו של

* דברי הרב עזריאל אריאל, "על החלום ועל החרוב", נכתבו אף הם לזכרו של הרב שמעון בירן זצ"ל.

תהליך הצמיחה המוביל אל הפירות — יש לו ערך גדול. כך גם זמן הגלות. לא שינה יש בה. לא חלום בלהות הוא, שצריך לדלג במהירות על פניו כדי להגיע אל היעד הנכסף. תקופת הכנה היא, שכל חלק מחלקיה מכשיר את העם כולו אל גאולתו. וכל הנושא בעולה של הגלות ובחבלי הגאולה — זכות גדולה נפלה בחלקו, גם אם לא יזכה לראות בעצמו את הגאולה השלימה, כדברי רב יוסף, שאמר: הלוואי ואזכה לישב בצל גלליו של חמורו של משיח.

מאחר שגם תשובה זו לא סיפקה את חוני המעגל, קיבל תשובה נוספת מן השמים. הוא ישן שבעים שנה. כשקם, מצא לפניו עולם אחר. הוא לא הכיר את אותו עולם, והעולם לא הכיר בו. אפילו בית המדרש, בו למד לפני כן, לא היה מסוגל לקבל אותו כראוי. אז למד חוני את חשיבותם של התהליכים המובילים אל הגאולה. אי אפשר לדלג על אף אחד מהם. מי שמנסה לדלג על תהליכים ולהגיע במישרין אל המציאות שתתממש רק בעוד שבעים שנה, ימצא את עצמו בלתי שייך אל אותה מציאות. רק אותו דו-שיח מתמיד, בין החלומות הגדולים לבין הדרכים האיטיות והפתלתלות המגשימות אותם במציאות, הוא היכול להביא אותם למימוש אמיתי.

את גבורת הסבלנות, לשאת בעולם של התהליכים, גם אם הם מתמשכים — בידיעה שהם הם המחברים את החזון אל המציאות — זאת למדנו מעץ החרוב של חוני המעגל.

חרוב זה, השתיל הרך,
על גביו עומד מלאך,
לגדלו, עד יהא רם ונישא
רב פארות ופירות למשא.
שרשיו יעמיק בכל פינה,
וענפיו למחסה מחמה וצינה;
אך פריו — לא לנו יהא למנה,
אותו יתן רק לשבעים שנה.
ממנו יאכלו אך נכד ונינה,
ולא תפגע בו שיבה וזקנה.
פרי החרוב — מאכל בהמה,
הסתפקות במועט מפרי אדמה;
כרבי אלעזר ורבי שמעון,
אשר במערה דרו במעון:

הרב עזריאל אריאל

עוסקים והוגים בתורת א-ל
ועטופים באדמת ארץ ישראל.
אל מול החרוב על לבנו נחרוט
את בני עמנו מכל הדורות:
כי בליל ראש השנה לאילנות,
היו יהודים, בגלויות שונות -
אוכלים חרובים בכליון עיניים
ובערגה לארץ ציון וירושלים
ויום יבוא, נהיה כחולמים,
ושבי ציון בשירה עולים
לעיני כל גויים ועמים,
כשטף מים באפיקי נחלים.
וא-להינו אשר הביאנו הלום
יזכנו לראות בהגשמת החלום
מקדשו יבנה, ספיר ויהלום
ובעוזו יברך את עמו בש-לום.

הרב צבי שורץ

החרוב — העץ היהודי

ראשי פרקים

א. גידולו — עמידה בתנאי קיום קשים
ב. נופו הדר
ג. פירותיו — אריכות ימים
ד. מאכל עניים — הסתפקות במועט
ה. צמצום ושפע — חורבן וגאולה
ו. אכילת החרוב — ממנהגי ט"ו בשבט
ז. נטיעתו — חסד ואמונה
ח. ציון לנפש חיה

שונה ומיוחד הוא החרוב משאר עצי הגן: בגידולו, בנשיאת פירותיו, בשימושו ובהקשרים שבהם הוא מופיע במקורות.

א. גידולו — עמידה בתנאי קיום קשים

עץ החרוב אינו דורש טיפול רב, ואינו מטריד את בעליו בעיזוק ובזיבול, בהשקאה ובגיזום. בבראשית רבה יג, יט מובא, שהחרוב מכה שורשים עד התהום, ואחת לשלושים יום תהום עולה ומשקה אותו; ואולי והוא גם נקרא **חרוב** על שם תכונה זו, שיכול לגדול גם בארץ **חריבה.**

ב. נופו הדר

מיוחד הוא החרוב בנופו הרחב והעבות. הירושלמי בסוכה ג, ה מנסה לזהות את "פרי עץ הדר" ואומר:

> פריו הדר ועצו הדר — איזה זה? זה אתרוג. אין תימר רימונא — פריו הדר ואין עצו הדר. אין תימר **חרובה** — עצו הדר ואין פריו הדר".

* דברי הרב צבי שורץ, "החרוב – העץ היהודי", פורסמו בגירסא ראשונה: אמונת עיתך, 10 (אייר-סיון תשנ"ו), עמ' 8-11, במלאות ארבע שנים להרצחו של הרב שמעון בירן הי"ד.

ולכן מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה, **והחרוב** והשקמה חמישים אמה — (משנה ב"ב ב, ז). וברש"י: "שענפיהם רבים".

ואבשלום — ש"לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאוד מכף רגלו ועד קדקודו לא היה בו מום" (שמואל ב יד, כה) — שער ראשו היה, לדברי הירושלמי סוטה א, ח, **כחרובית** גדולה.

ג. פירותיו — אריכות ימים

בגמ' בתענית כג ע"א מובא הסיפור על חוני המעגל, שראה אדם הנוטע חרוב, ושאלו עד כמה שנים הוא טוען פירות, אמר לו: "עד שבעים שנה". כששאלו האם ברור לו שיחיה שבעים שנה, ענה לו: "אני מצאתי בעולם את החרוב שנטעו אבותי, וכך גם אני נוטע לבני".

וכך נאמר גם בגמ' בבכורות ח ע"א, המדמה בימי עיבור בין עולם החי לעולם הצומח:

> בהמה טהורה — תשעה חודשים, וכנגדה באילן — זית. אפעה — לשבעים שנה, וכנגדו באילן — **חרוב**.

מציאות מיוחדת זו סותרת לכאורה את הידוע בטבע, וכן את המקורות המספרים על נשיאת פירות מיידית, כמו הגמרא (שבת לג ע"ב) על רשב"י ובנו, שנבראו להם בנס, עץ חרוב ומעין מים על פתח המערה, ואכלו מפירותיו ושתו ממימיו. (המהרש"א בחידושיו אכן כותב שהיה זה נס בתוך נס, מלבד עצם בריאת העץ, שהוציא פירות מיד ולא לאחר שבעים שנה). אך יתכן, שהכוונה לזמן פוריות רב של החרוב, שהוא נושא פירות במשך שבעים שנה, והוא אף משתבח עם השנים.

ד. מאכל עניים — הסתפקות במועט

במסורת הדורות מהווה החרוב סמל להסתפקות במועט ולמאכל עניים. וכך נאמר בגמ' בתענית כד ע"ב:

> בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת.

וברש"י:

> חסר לחם היה, ומתגלגל היה בחרובין.

ולכן גדולי הרוח בישראל, שהשקיעו את עצמם בעולמה של תורה, מאכלם היה חרוב. כך היה על פתח המערה של רשב"י ובנו, שנקראת בירושלמי

שביעית ט, א "מערת חרובין". וכך גם בגמ' בבבא מציעא נט ע"ב בוויכוח של רבי אליעזר וחכמים לקביעת ההלכה בתנורו של עכנאי:

> אמר להם: אם הלכה כמותי, חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי, אמת המים תוכיח. חזרו אמת המים לאחוריהם. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי, כותלי בית המדרש יוכיחו. היטו כתלי בית המדרש...

ואפשר לומר, שכוונתו בהוכחות אלה היתה, שהוא למד תורה ויגע בה בכל כוחו, ויעידו על כך כתלי בית המדרש, ששם למד יומם ולילה, וחרוב ואמת המים שהסתפק בהם בלבד, ולא נהנה מן העולם הזה, אלא כל עולמו היה תורה, ולכן יש לקבוע הלכה כמותו.

בשל תכונה זו של החרוב מובא בויקרא רבה יג, ד על הפסוק בישעיהו א, כ: "אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם תמאנו ומריתם **חרב תאוכלו**" - "**חרובין תאכלו**", שהוא הניגוד הגמור לטוב הארץ. יש האומרים אשר על כן נקרא החרוב בשם זה על שם שצורתו **כחרב**, או משום שהוא קשה לגוף **כחרבות**. ושם מביא רב אחא: "צריך יהודאה לחרובא עביד תתובא".

מסביר העץ יוסף:

> כאשר יהודי בא לידי עניות וצריך לאכול חרובין מפני דוחקו — עושה אז תשובה, שעניות מועיל להכניע את נפש האדם, ועל ידי זה יעשה תשובה. ויש שפירשו: צריך היהודי חרוב — יעשה יישוב, כלומר יטע וישתול וְיַיְשֵׁב את הארץ, ולא יצטרך רק לפרי זה.

ה. צמצום ושפע — חורבן וגאולה

במשנה בסוטה ט, יב נאמר:

> העיד רבי יהושע: מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות. רבי יוסי אומר אף ניטל שומן הפירות...

דלדול זה בעולם בא לידי ביטוי בעיקר בעץ החרוב, לפי דברי הגמרא בבבא בתרא צא ע"ב:

> אמר רבי יוחנן: נהירנא, כד הוה בצע ינוקא חרובא, והוה נגיד חוטא דדובשא על תרין דרעוהי (כשילד בצע חרוב, נמשך חוט של דבש על שתי ידיו).

ובירושלמי בסוטה א, ח:

> כד סלקת להכא נסיבית איזורא דברי ואיזורא דחמרי מקפא

> כורתא **דחרוביתא** דארעא דישראל ולא מטוון, וקצית חד חרוב ונגד מלא ידויי דבש... דביומוי אשתני עלמא.

ופירש בקרבן העדה:

> שבימיו נשתנה העולם, וניטל טעם פירות.

שפע זה, שהיה בזמן שבית המקדש היה קיים, הצטמצם כל כך, עד שהפך לסמל הענוית והמחסור; ואולי בשל כך זכה להיות סמל למאכל יהודי בפי הגויים. וכך מובא באיכה רבה ג, יב על הפסוק "הייתי שחוק לכל עמי" (איכה ג יד), שהיו האויבים אוכלים ושותים ומשתכרים ומשׂיחים ומלעיגים ואומרים: "בגין דלא נצרוך לחרובא כיהודאי", שמסמל את שולחנו החסר של היהודי המסתפק במאכל דל זה. וייתכן גם שמסמל את הגורל היהודי, שבחורבנו מתדלדל העץ ובבניינו מתמלא שמן ודבש, ושמו **חרוב** על שם מצבו לאחר **החורבן**.

ו. אכילת החרוב — ממנהגי ט"ו בשבט

בגמ' ר"ה טו ע"ב נחלקו באילן שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט מתעשׂר לשנה שעברה, לאחר ט"ו בשבט — מתעשׂר לשנה הבאה.

> אמר רבי נחמיה: בדקלים וזיתין וחרובין, אע"פ שחנטו פירותיהם קודם ט"ו בשבט, מתעשׂרין לשנה הבאה. אמר רבי יוחנן: **נהגו העם בחרובין** כרבי נחמיה...

והרמב"ם בהל' מעשר שני א, ג פוסק כרבי נחמיה ומנמק ומוסיף:

> הואיל ומתעשׂרות מדברי סופרים. יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בחרובי צלמונה וכיוצא בהן, שאין ראויין למאכל רוב האדם, והן הן שמתעשׂרות מדברי סופרים, אבל שאר החרובים, יראה לי שהן כשאר פירות האילן.

בספרי המנהגים מובא לאכול חרובים בט"ו בשבט, כדי לציין את ייחודו של החרוב בקשר לט"ו בשבט בהיותו יוצא מן הכלל. יש שתלו רמז למנהג זה בדברי הגמרא "נהגו העם בחרובים", ואע"פ שהגמרא מדברת על מנהג **לעשר** אחר ט"ו בשבט, הוציאו משפט זה מהקשרו וקבעוהו כמנהג העם **לאכול** חרובים.

ז. נטיעתו — חסד ואמונה

הסיפור על חוני המעגל, שפגש זקן שנטע עץ שנותן פירות ל-70 שנה, נותן מימד נוסף לנטיעה זו, שכולה רק נתינה וחסד לאחרים, ללא שיור של הנאה

עצמית. לכן יש בה מתיקון העלם הנבנה בחסד. וכמאמרו של הראי"ה קוק לחודש שבט: "חשק נטיעת אילנות נובע מחפץ הטבת הדורות הבאים המובלט בתקפו בעץ החרוב". וכן יש בה מן האמונה הזכה שפניה לעתיד המלא שפע ואור. ואם בכל זריעה נאמר "שמאמין בחי העולמים וזורע" (מדרש תהילים יט), הרי נטיעת חרוב היא אמונה עזה וטהורה יותר.

ח. ציון לנפש חיה

בשל כל התכונות של עץ מיוחד זה — המסמל עמידות, כוח צמצום, חסד ואמונה, ומילא לפנים תפקיד של מאכל צדיקים ועמלי תורה — ראוי הוא לתואר "חרובא דיהודאי", ועם בא גואל יתמלא דבש ושומן כמקדם.

אין מתאים יותר מעץ החרוב, הנטוע לזכרו במקום נפילתו בכפר דרום, לסמל את מורנו וחברנו, **הרב שמעון בירן הי"ד** שהיה איש שכולו הדר, מלא באמונה ובחסד, מיישב ארץ ישראל ועמל במסירות על התורה ועל העבודה, אשר זכה לנטוע בארץ ובלבבות נטיעות שיישאו פירות ופירי פירות.

הרב שמואל כ"ץ

ט"ו בשבט במקורות — ביבליוגרפיה נבחרת

הנושא: חודש שבט: שמו ומהותו.

מקורות וספרי עזר:

פסיקתא זוטרתא כא, כ-כד; ספר מהרי"ל הל' חילוקי הפטרות; רמ"א יו"ד סי' יא; סידור יעב"ץ — שער הגיא עמ' שעא; חידושי הרי"מ עמ' קד, קה, קח; פרי צדיק שמות עמ' 30, 40, 74, 129, 130, 137, 167; בני יששכר שבט א-ב; שם משמואל שמות א' עמ' סח, פה, קעט; בית ישראל שמות עמ' 34, כב, 96; ספר התודעה עמ' רט; זיו המנהגים עמ' רסט; נזר אחיו ח"ג עמ' שמח; שנה בשנה תשכ"ח עמ' 250, תשנ"ב עמ' 332; פרחי הבושם עמ' 330; רזי שבת ומועד עמ' צ'; אין מזל לישראל עמ' 53; ברכת חיים ח"ב עמ' לז; אוצר ישראל-שבט; מחניים נג עמ' 123; שבת וחודש עמ' 146; שבילי החודשים עמ' 611; עת לחשוב 18 עמ' 3, 41 עמ' 4-3;

הנושא: א' בשבט באר משה את התורה

מקורות וספרי עזר:

דברים א, ג-ה, תרגום יונתן שם; הקדמת הרמב"ם למשנה (מוסד הרב קוק) עמ' יב; חידושי הרי"מ עמ' קד, קח, קט; פרי צדיק עמ' 40, 77; בני יששכר, שבט, א-ד; אוהב ישראל-חודש שבט; קדושת לוי עמ' שטו; רמתיים צופים על תנא דבי אליהו זוטא טז-ג; בית ישראל עמ' 34, יט, 42, כב, כג, כה, 96, 124, 138.

הנושא: מחלוקת בית הלל ובית שמאי לגבי ראש השנה לאילנות מבחינה מחשבתית

מקורות וספרי עזר:

חידושי הרי"מ עמ' קג, קז, קט; פרי צדיק עמ' 75, 78, 81; בני יששכר שבט ב-א, תמוז אב ד-ג; שם משמואל שמות עמ' ע, פה, קעט, קצו; אוהב ישראל ר"ח וט"ו בשבט; שערי ציון שער טו"ב; קדושת אהרון סוף פר' בשלח;

במעגלי שנה ח"ב עמ' קח קטו; היהדות וחכמיה עמ' קמב; דברי הגות וראות ח"א עמ' 320; בית ישראל שמות עמ' 34, יט, כה, 138.

הנושא: ט"ו בשבט – מהותו של יום ומקורו

מקורות וספרי עזר:

שם משמואל עמ' ע, פה; בני יששכר-שבט, תמוז אב ד-ג; בית ישראל פר' בשלח; מאור ושמש רמזי טו בשבט; אגרות הראיה ח"ב עמ' סא; מועדי הראי"ה עמ' קסט; נפש דוד (האדר"ת) עמ' מט; במלכות היהדות ח"ג עמ' 368; במעגלי השנה ח"ב עמ' קב; מאמרות עמ' 129; מקור חיים ח"ד עמ' 338; טל חרמון מועדים עמ' 127; נתן תורה עמ' מד; חקרי זמנים ח"א עמ' שטו; הזמנים המקודשים עמ' 87; אלה הם מועדי ח"ג עמ' 53; ספר התודעה עמ' ריב; ישראל והזמנים עמ' 75; מחשבת יהודית עמ' 65; רזי שבת ומועד עמ' צ; היהדות וחכמיה עמ' קמ; ספר סנהדראי עמ' 135; קודש וחול בחיינו ח"א עמ' 76; שבת ומועד בדרוש ובחסידות עמ' 394; תורת המועדים עמ' 234; ספר החג והמועד עמ' 168; מועדי ישראל עמ' קעד; אנצקלופדיה למועדי ישראל עמ' 140; חגים ומועדים ח"ב עמ' 7; דברי הגות וראות ח"א עמ' 318; זהב הארץ עמ' 87; ישראל והזמנים ח"ב עמ' 7; ספרא חדתא; לחגים וזמנים עמ' 116; זמנים שבתות ומועדים עמ' 141; דורש טוב עמ' סז; זמנים ומועדים עמ' 332; ספר ברכת דוד על עניני ט"ו בשבט; ספר תהילה לדוד: ט"ו בשבט בהלכה ובאגדה; ספר פרותיך מתוקין; שדי יער; ילקוט למועדים ט"ו בשבט; כלבו חנוכה וקונטרס עניני ט"ו בשבט; ט"ו בשבט ר"ה לאילנות תש"ן; נטעי גבריאל: מט"ו בשבט עד ר"ח ניסן; הלכה וטעמיה ג עמ' רצד; הבית היהודי: מועדים ב' עמ' 128; הלכות חגים עמ' 391; אהל יעקב מועדים א עמ' רנא; אמרי שפר עמ' 94; חזון למועד: פרקי הגות למוסר עמ' רא; מעשה רקם עמ' 217; מנחם ציון עמ' מז; פעמי מועד עמ' 449; שבת וחודש עמ' 157; שבילי החודשים עמ' 631 ; זאב יטרוף: ר"ח ומועדי השנה עמ' רטז; חגים ומועדים עמ' 97, 127; חזון למועד עמ' 435; אישי מועד עמ' 122; לבב ימים עמ' רלט; ספר המועדים תשי"ז עמ' 317; הגיוני הלכה ח"ב עמ' 148; תורת חיים עמ' 101; עם וארצו ח"א עמ' 113; מראשית שנה שנה בשנה, תשמ"ה עמ' 126, תשמ"ח עמ' 282, תשנ"ג עמ' 523, תשנ"ד עמ' 567; מחניים מב, נג, סה, ע; מספרא לסיפא 7 עמ' 14; סיני לב (תשי"ג) עמ' רפח; בשדה חמד, (תשמ"ח) עמ' 241; יד עם יז (41-42), עמ' 33, 27 (61-62) עמ' 120; עמודים 538 עמ' 108; מחקרי חג 1 (תשמ"ח) עמ' 57, 7 (תשנ"ו) עמ' 37; גויליו ג' (תשנ"א) עמ' 94; מורשתנו ד' (תש"ן) עמ' 105; הליכות שדה 99, עמ' 6; אמונת עתיך 51

(טבת-שבט תשס״ג) עמ׳ 27; עלון שבות — בוגרים א׳ (שבט תשנ״ד) עמ׳ 42: ראש השנה לאילנות בקהילות ישראל.

הנושא: ט״ו בשבט כיום הדין לאילן

מקורות וספרי עזר

אדני פז על שו״ע סי׳ קלא; בני ישששכר תמוז-אב ג-ד; חקרי זמנים ח״א עמ׳ שיא; מחניים מב׳; דע את יהדותך גליון קלו.

הנושא: ערך הנטיעה בארץ ישראל

מקורות וספרי עזר

תענית ה ע״ב, כג ע״א; יבמות סג ע״א; בבא קמא סא ע״א; בבא מציעא קא ע״א; בבא בתרא יד ע״א, צה ע״א; תמיד כט ע״א; בראשית רבה מד; ויקרא רבה כה, ג-ה; שיר השירים רבה א, סב; קהלת רבה ג-יד; תנחומא קדושים — ח׳, ראה — יא׳; ילק״ש תרטו, תתקסח; אבות דרבי נתן שכטר ב, לא; שיטה מקובצת בבא בתרא יד ע״א; אור החיים ויקרא יט, כג; מגדל עז בית מדות יא — עליית הבניין; שו״ע חו״מ סי׳ קסח סע׳ א; קול התור א, ט; ב, קיז; ד, א; שפת אמת שמות עמ׳ 185; פלא יועץ — זריעה; תורת משה פרשת משפטים ד״ה ״מי האיש״; דרישת ציון — ראשית לציון סי׳ ז; מכתבי החפץ חיים — קיצור תולדותיו עמ׳ 76; הקדמה לשו״ת נפש חיה; חזון ציון עמ׳ 139; אגרות הראי״ה חלק ד עמ׳ קעג; עץ הדר השלם אות ב; קובץ הראיה עמ׳ קעו; חזון הגאולה עמ׳ לב; מועדי הראיה עמ׳ ריט; ג׳ באלול תצח״ר — כו; שם, תש״ז עמ׳ כב, סעיף נג; מי מרום ח״ו פי״ז עמ׳ רסא; אם הבנים שמחה עמ׳ יד, קצג, קצו; אדרת אמונה עמ׳ 239; במלכות היהדות ח״ג עמ׳ 338; מחשבת יהודית עמ׳ 65; פרחי הבושם עמ׳ 309; ראשית — מס׳ 10; חגים ומועדים עמ׳ 107; בעיני חז״ל עמ׳ 55; עם כלביא ח״ב עמ׳ 210; חקלאות ע״פ התורה מס׳ 30; שו״ת היכל יצחק ח״א סי׳ י; הקבוץ בהלכה עמ׳ 414; עם וארצו א עמ׳ 113; באר מגד ירחים עמ׳ נז, מט; ישועות עוזו עמ׳ 439, 447; טל חרמון: מועדים עמ׳ 127; נתן תורה עמ׳ מד; חזון ציון עמ׳ 139; עמודים 538 (תשנ״א) עמ׳ 108; טבע וארץ ו (1964) עמ׳ 196, ט׳ (1967) עמ׳ 70; מחקרי יהודה ושומרון 1994, עמ׳ 299; חזון למועד עמ׳ 438; עלון שבות — בוגרים, א׳ (שבט תשנ״ד), עמ׳ 45.

הנושא: העץ, הצומח ופריחת הארץ — כסמל לחורבן וגאולת עם ישראל וארץ ישראל. "הקץ המגולה"

מקורות וספרי עזר

ויקרא כו, לב רש"י ורבנו בחיי שם, רמב"ן שם טז; ישעיהו יא, א'; ו, יג; ז, ה; כג; כד, ז; מד,כג; נה, יב; סה, כא; ירמיהו ו, ט; ח, יג; כט, ה; לא, ד; יחזקאל יז, כג; כו, כה; לד, כז; לו, ח; הושע ב, יד; יד, ו; יואל א, יב; ב, כא; ד, יח; עמוס ד, ט; ט, יג; מיכה ד, ד; ו, טו; נחום ג, יב; חבקוק ג, יז; זכריה ג, י; ח, יב; תהילים קכו, ה; שבת ל ע"ב; מגילה יז ע"ב ומהרש"א שם; סנהדרין צח ע"א ומהרש"א שם; כתובות קיא ע"ב; סוף פתיחתא דאיכה רבה; אבות דרבי נתן (שכטר) נוסח ב, לא, כתבי הרמב"ן ח"א עמ' ער; קול התור א, ט סוף סד; הקדמה לשו"ת נפש חיה; אגרות הראיה ח"א עמ' רמד, ח"ב עמ' לז, ח"ג עמ' קנה; מאמרי הראי"ה עמ' 262; הקדמה לשבת הארץ יב; לנתיבות ישראל ח"א עמ' עט, קז, קפא, קצו, רג. ח"ב עמ' קנט; התקופה הגדולה עמ' לב, תסח, תעא; שירת אומה לארצה עמ' רט; אדרת אמונה עמ' 239; עיונים בספר ויקרא עמ' 454; ספר היובל לרב קרישנבלום עמ' קצח; הציונות הדתית ח"א עמ' 96; אדמת מריבה עמ' 114; איבי הנחל עמ' 103; חגי ישראל וארץ ישראל עמ' 179; שערי משה ח"ב עמ' צא; הקץ המגולה ומדינת היהודים; אלה הם מועדי ח"ג עמ' 58; עם וארצו ח"ב עמ' 189, 193.