# ביכורי הארץ

## מצות הביכורים – אסופת מאמרים

**מכון התורה והארץ**

**כפר דרום — גוש קטיף**

**אייר תשס"ג**

**עורך:** הרב יהודה זולדן

**מערכת:** הרב יואל פרידמן, הרב יהודה עמיחי, מנחם הראל

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**

הספר יצא לאור
בסיוע המשרד לענייני דתות
אגף לארגונים ומוסדות
המחלקה לישיבות

©
כל הזכויות שמורות

**ISSN O793 - 4262**

עיצוב שערים וכריכה: ליאת יצחקי

סדר ועימוד: א"א 08-6847761

דפוס חמד בע"מ, ירושלים

# תוכן


| | | |
|---|---|---|
| | פסוקי ביכורים | 7 |
| הרב יהודה זולדן | מבוא — ראשית הביכורים | 10 |

**ביכורי ראשונים**

| | | |
|---|---|---|
| הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל | עין איה למסכת ביכורים | 19 |
| הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל | זכר לביכורים | 36 |
| הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל | ביכורים — והיה כי תבא אל הארץ | 38 |

**ביכורים במקרא**

| | | |
|---|---|---|
| הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן | פרשת מקרא ביכורים בתרגום אונקלוס | 47 |
| הרב יהודה שביב | מצות ביכורים — מיקומה במקרא ובתושבע"פ, עניינה ומהותה | 66 |
| הרב צבי שורץ | תיקון לביכורים הראשונים — קין והבל | 79 |
| הרב יואל בן נון | חמץ, מצה וביכורים | 84 |
| הרב יהודה זולדן | ביכורים בימי עזרא ונחמיה | 107 |

**ביכורים — היחיד והציבור**

| | | |
|---|---|---|
| הרב משה צבי נריה | הבאת הביכורים — עמידת היחיד לפני ה' | 125 |
| הרב יעקב אפשטיין | ביכורי יחיד וביכורי ציבור | 132 |
| הרב שלמה רוזנפלד | ייחודה הציבורי של העלאת הביכורים | 143 |
| הרב צבי סלושץ | נשים במצות ביכורים | 150 |

**ביכורים — הארץ והמקדש**

| | | |
|---|---|---|
| הרב יהושע ויצמן | קדושת הארץ — עומר ביכורים ושתי הלחם | 161 |
| הרב יהודה הלוי עמיחי | ביכורים כמצוה התלויה בארץ | 165 |
| הרב בניהו ברונר | הביכורים כתרומה וכקדשי מקדש — חיבור הארץ והמקדש | 173 |
| הרב יגאל אריאל | ביכורים מארץ זבת חלב ודבש | 184 |
| הרב שמחה שטטנר | הבאת ביכורים מעבר הירדן | 202 |

## ביכורים — הבאה וקריאה


| | | |
|---|---|---|
| הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא | קנין פירות בביכורים | 215 |
| הרב יהודה הלוי עמיחי | מקראות ביכורים | 226 |
| הרב יעקב אפשטיין | הבאת ביכורים ומקרא ביכורים | 240 |
| הרב אהוד אחיטוב | ביכורים הראויים לקריאה ושאינם ראויים לקריאה | 251 |
| הרב ד"ר מאיר גרוזמן | הבאת ביכורים — הודאה על הארץ | 280 |
| הרב גבריאל קדוש | ארמי אובד אבי — הגדת הפסח והביכורים | 293 |


## ביכורים — המינים


| | | |
|---|---|---|
| הרב שלמה משה עמאר | הבאת ביכורים ממשקים | 309 |
| הרב יעקב אריאל | ביכורים מאילן היונק מקרקע של חברו | 322 |
| הרב ד"ר נריה גוטל | ביכורים מאילן הסמוך למיצר | 330 |
| ד"ר ישראל רוזנסון | שבעת מיני הבכורים — טבע ואמונה | 342 |


## ביכורים - הזמנים


| | | |
|---|---|---|
| הרב ישראל אריאל | ט"ו באב — חג הביכורים — חג בנות ישראל | 353 |
| הרב ד"ר בן ציון רוזנפלד | זמני הבאת הביכורים למקדש | 384 |
| הרב יואל פרידמן | ביכורים בשנה השביעית | 407 |
| הרב יהודה ברנדס | ביכורים ללא מקדש בספרות החסידות | 437 |
| הרב יהודה זולדן | חגיגות ביכורים לאחר החורבן | 463 |


## ביבליוגרפיה


| | | |
|---|---|---|
| הרב ד"ר מאיר רפלד | ביבליוגרפיה למצות ביכורים | 485 |

## רשימת המשתתפים (לפי הא' ב')

| | |
|---|---|
| הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל | **הרב הראשי לארץ ישראל** |
| הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל | **ראש ישיבת מרכז הרב, ירושלים** |
| הרב אהוד אחיטוב | **מכון התורה והארץ כפר דרום; נוה דקלים** |
| הרב יעקב אפשטיין | **מכון התורה והארץ; עצמונה** |
| הרב יגאל אריאל | **רב המושב נב** |
| הרב יעקב אריאל | **נשיא מכון התורה והארץ; רב העיר רמת גן** |
| הרב ישראל אריאל | **ראש מכון המקדש, ירושלים** |
| הרב יואל בן נון | **ראש ישיבת הקיבוץ הדתי, עין צורים; אלון שבות** |
| הרב בניהו ברונר | **ראש ישיבת ההסדר צפת** |
| הרב ד"ר יהודה ברנדס | **ראש בית המדרש בבית מורשה, ירושלים** |
| הרב ד"ר נריה גוטל | **המחלקה לחינוך והמדרשה לבנות, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, ירושלים** |
| הרב ד"ר מאיר גרוזמן | **המחלקה לתלמוד אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; תל אביב** |
| הרב יהושע ויצמן | **ראש ישיבת ההסדר 'מעלות יעקב', מעלות** |
| הרב יהודה זולדן | **המדרשה לבנות אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; ר"מ בישיבת ההסדר נוה דקלים** |
| הרב משה צבי נריה זצ"ל | **ראש ישיבות בני עקיבא** |
| הרב צבי סלושץ | **מחנך, מעורכי 'שמעתין'; בני ברק** |
| הרב שלמה משה עמאר | **רב העיר וראש אבות בתי הדין תל אביב** |
| הרב יהודה הלוי עמיחי | **ראש מחלקת המחקר התורני, מכון התורה והארץ, כפר דרום; קרית ארבע** |
| הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן | **המחלקה לתנ"ך והמדרשה לבנות אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; ירושלים** |
| הרב יואל פרידמן | **מכון התורה והארץ, כפר דרום; נוה דקלים** |

| | |
|---|---|
| הרב גבריאל קדוש | **מכון התורה והארץ, כפר דרום; רב היישוב גני טל** |
| ד"ר ישראל רוזנסון | **מרצה במכללת אפרתה, ירושלים, ובמכללת הרצוג, אלון שבות; ירושלים** |
| הרב ד"ר בן ציון רוזנפלד | **המחלקה להיסטוריה והמדרשה לבנות אוניברסיטת בר אילן, רמת גן** |
| הרב שלמה רוזנפלד | **ראש ישיבת ההסדר שדמות מחולה, מחולה** |
| 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 | **ר"מ בישיבת ההסדר שדרות; מיתר** |
| הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא | **הרב הראשי לישראל (תשמ"ג — תשנ"ג), ראש ישיבת מרכז הרב, ירושלים** |

# פסוקי ביכורים

### שמות פרק כב פסוק כח

(כח) מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן לִי:

### שמות פרק כג פסוקים טז–יט

(טז) **וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה** וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה: (יז) שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה': (יח) לֹא תִזְבַּח עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין חֵלֶב חַגִּי עַד בֹּקֶר: (יט) **רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹקֶיךָ** לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ:

### שמות פרק לד פסוקים כב–כו

(כב) **וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים** וְחַג הָאָסִיף תְּקוּפַת הַשָּׁנָה: (כג) שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה' אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל: (כד) כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה: (כה) לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח: (כו) **רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹקֶיךָ** לֹא תְבַשֵּׁל גְּדִי בַּחֲלֵב אִמּוֹ:

### במדבר פרק יח פסוקים ח–יג

(ח) וַיְדַבֵּר ה' אֶל אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכָל קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק עוֹלָם: (ט) זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן הָאֵשׁ כָּל קָרְבָּנָם לְכָל מִנְחָתָם וּלְכָל חַטָּאתָם וּלְכָל אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ: (י) בְּקֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים תֹּאכְלֶנּוּ כָּל זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ: (יא) וְזֶה לְךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכַל אֹתוֹ: (יב)

כֹּל חֵלֶב יִצְהָר וְכָל חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה' לְךָ נְתַתִּים: (יג) **בִּכּוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם** אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה' לְךָ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכְלֶנּוּ:

## דברים פרק כו פסוקים א–יא

(א) וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה וִירִשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ: (ב) וְלָקַחְתָּ **מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה** אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֶיךָ נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: (ג) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹקֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ: (ד) וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה' אֱלֹקֶיךָ: (ה) וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: (ו) וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה: (ז) וַנִּצְעַק אֶל ה' אֱלֹקֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ: (ח) וַיּוֹצִאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים: (ט) וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: (י) וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת **רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה** אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה' וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ: (יא) וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹקֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ:

## יחזקאל פרק מד פסוק ל

(ל) **וְרֵאשִׁית כָּל בִּכּוּרֵי כֹל** וְכָל תְּרוּמַת כֹּל מִכֹּל תְּרוּמוֹתֵיכֶם לַכֹּהֲנִים יִהְיֶה וְרֵאשִׁית עֲרִסוֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַכֹּהֵן לְהָנִיחַ בְּרָכָה אֶל בֵּיתֶךָ:

## נחמיה פרק י פסוק ל לו

(ל) מַחֲזִיקִים עַל אֲחֵיהֶם אַדִּירֵיהֶם וּבָאִים בְּאָלָה וּבִשְׁבוּעָה לָלֶכֶת בְּתוֹרַת הָאֱלֹקִים אֲשֶׁר נִתְּנָה בְּיַד מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹקִים וְלִשְׁמוֹר וְלַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹת ה' אֲדֹנֵינוּ וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקָּיו: ...(לו) וּלְהָבִיא אֶת **בִּכּוּרֵי אַדְמָתֵנוּ וּבִכּוּרֵי כָּל פְּרִי כָל עֵץ** שָׁנָה בְשָׁנָה לְבֵית ה':

## נחמיה פרק יג פסוקים כט–לא

(כט) זָכְרָה לָהֶם אֱלֹקַי עַל גְּאֻלֵי הַכְּהֻנָּה וּבְרִית הַכְּהֻנָּה וְהַלְוִיִּם: (ל) וְטִהַרְתִּים מִכָּל נֵכָר וָאַעֲמִידָה מִשְׁמָרוֹת לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם אִישׁ בִּמְלַאכְתּוֹ: (לא) וּלְקָרְבַּן הָעֵצִים בְּעִתִּים מְזֻמָּנוֹת **וְלַבִּכּוּרִים** זָכְרָה לִּי אֱלֹקַי לְטוֹבָה:

## דברי הימים ב פרק לא פסוקים ד–י

(ד) וַיֹּאמֶר לָעָם לְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם לָתֵת מְנָת הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם לְמַעַן יֶחֶזְקוּ בְּתוֹרַת ה׳: (ה) וְכִפְרֹץ הַדָּבָר הִרְבּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל רֵאשִׁית **דָּגָן תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר וּדְבַשׁ** וְכֹל תְּבוּאַת שָׂדֶה וּמַעְשַׂר הַכֹּל לָרֹב הֵבִיאוּ: (ו) וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה הַיּוֹשְׁבִים בְּעָרֵי יְהוּדָה גַּם הֵם מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן וּמַעְשַׂר קָדָשִׁים הַמְקֻדָּשִׁים לַה׳ אֱלֹקֵיהֶם הֵבִיאוּ וַיִּתְּנוּ עֲרֵמוֹת עֲרֵמוֹת: (ז) **בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִשִׁי הֵחֵלּוּ הָעֲרֵמוֹת לְיִסּוֹד וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי כִּלּוּ:** (ח) וַיָּבֹאוּ יְחִזְקִיָּהוּ וְהַשָּׂרִים וַיִּרְאוּ אֶת הָעֲרֵמוֹת וַיְבָרְכוּ אֶת ה׳ וְאֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל: (ט) וַיִּדְרֹשׁ יְחִזְקִיָּהוּ עַל הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם עַל הָעֲרֵמוֹת: (י) וַיֹּאמֶר אֵלָיו עֲזַרְיָהוּ הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ לְבֵית צָדוֹק וַיֹּאמֶר מֵהָחֵל הַתְּרוּמָה לָבִיא בֵּית ה׳ אָכוֹל וְשָׂבוֹעַ וְהוֹתֵר עַד לָרֹוב כִּי ה׳ בֵּרַךְ אֶת עַמּוֹ וְהַנּוֹתָר אֶת הֲהָמוֹן הַזֶּה:

# ראשית הביכורים

## מבוא

### ביכורי כל אשר בארצם

שלושה דברים קראה התורה ביכורים:

א. **עומר:** "ואם תקריב מנחת **ביכורים** לה', אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת ביכוריך" (ויקרא ב, יד).

ב. **שתי הלחם:** "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שתי עשרונים סלת תהיינה חמץ תאפינה **ביכורים** לה'" (ויקרא כג, יז).

ג. **שבעת המינים:** "ראשית **ביכורי** אדמתך תביא בית ה' אלוקיך" (שמות כג, יט; לד, כו).

העומר מובא בט"ז בניסן במקדש, ומתיר את החדש במדינה (מ' מנחות י, ב-ו), והוא בא מהשעורים המובחרים של ארץ ישראל (שם ח, א).

שתי הלחם היו מובאים במקדש בחג השבועות, מהחיטים המובחרים של ארץ ישראל (מ' מנחות ח, א), ומתירים את החדש במקדש (מ' מנחות י, ו). חג השבועות נקרא יום הביכורים בשל שתי הלחם הקרבים ביום זה. "וחג הקציר **ביכורי** מעשיך" (שמות כג, טז), "**וחג שבועות** תעשה לך **ביכורי קציר חטים**" (שמות לד, כב) "**וביום הביכורים** בהקריבכם מנחה חדשה לה' **בשבעותיכם**" (במדבר כח, כו). רש"י בכל המקורות הללו מציין שהכונה לשתי הלחם.

הביכורים היו באים משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, מעצרת עד חנוכה. תקופה בת חצי שנה, היא העונה החקלאית של שבעת המינים. בתקופת חג שבועות יש בשדות חיטים ושעורים, בקיץ גדלים גפן תאנה ורימון, ומתשרי עד חנוכה התמר והזית.

העומר ושתי הלחם אלו הם מנחות חובה של ציבור, ובשל כך היה העומר נקצר ומובא אף בשבת, וכן שתי הלחם. ואילו ביכורי שבעת המינים הם ביכורי יחיד, ואין מביאים ביכורי יחיד בשבת וביום טוב, וכיון שכך לא היו מביאים ביכורי יחיד בחג השבועות. כאמור, חג השבועות הוא יום הביכורים בשל שתי הלחם הנקראים ביכורים.

העומר ושתי הלחם עבודתם במקדש ע"י הכהנים בזמן קבוע, בעוד שביכורי יחיד של שבעת המינים שותפים בהם כל מי שבבעלותו מפירות שבעת המינים. הוא היה מביא את הפירות למקדש, מניפם עם הכהן, וקורא פסוקי הודיה לה' על הארץ ועל פירותיה.

## מעלין את הביכורים

עם חורבן בית המקדש, נפסק מהאומה קשר חי וישיר עם בורא עולם. מצוות רבות לא מתקיימות על ידינו, בשל חסרון המקדש, ובתוכן גם מצות הביכורים:

> אמרה כנסת ישראל: לשעבר הייתי עולה לפעמי רגלים וסלי ביכורים על ראשי, המשכימים היו אומרים: 'קומו ונעלה ציון אל ה' אלקינו' (ירמיה לא, ו). בדרכים היו אומרים: 'שמחתי באומרים לי בית ה' נלך' (תהלים קכב, א). בירושלים היו אומרים: 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים' (תהלים קכב, ב). בהר הבית היו אומרים: 'הללו א-ל בקדשו' (תהלים קנ, א). בעזרה היו אומרים: 'כל הנשמה תהלל י-ה' (תהלים קנ, ו). ועכשיו: 'אדדם עד בית אלקים' (תהלים מב, ה). דמומה סלקא ודמומה נחתא. (איכה רבה (בובר) פרשה א ד"ה אלה אזכרה ואשפכה).

משכימים קום, עולים בדרכים, שמחים בבנינה של ירושלים, מהללים בהר הבית, וכשמגיעים לשיא, לעזרה: כל הנשמה מהללת.

כל זה איננו כבר שנים רבות, וגדול כים שברנו.

לאחר אלפיים שנות ניתוק קשות וארוכות, בהם נרקבנו בגלויות השונות, הננו מתחילים לשוב לארצנו, לקומם מחדש את גווה של אומתנו. הגלויות השונות שבות ומתקבצות בארץ, והארץ מאירה לנו פנים. בניה-בוניה מפריחים את השממה, זורעים ונוטעים, משכללים ויוצרים, וזרימת החיים של הארץ שבה לאט לאט לאיתנה. ארץ ישראל נותנת לנו את פירותיה בעין יפה, פירותיה החומריים והרוחניים. עם ישראל חזר להיות הריבון על הארץ, לאחר נתק של שנים רבות. כנהר שהיה יבש שנים רבות בשל בצורת, ולאחר זמן רב התברך, בשנים משופעות בגשמים, והמים שוב שוצפים וקוצפים, והעצים והצמחים

מסביב פורחים כבראשונה. קמעא קמעא, עם סיבוכים ועיכובים מבית ומחוץ, בנין עקבי ומיוצב.

תהליך שיבת עם ישראל לארץ הוא בעיצומו, ויש להציב את החזיון השלם:

> הנה החזיון מתיצב לפנינו, והננו מתמלאים רוח שירה רוממה, בתעופת נשרים, לעומת האורה של הימים המאושרים, המחכים לאומתנו על אדמתנו הברוכה. הנה המקדש על מכונו, לגאון ולכבוד לכל הגוים והממלכות, והנה אנו נושאים ברנה אלומות ארץ חמדתנו, באים ברוח מלא חפש אמתי ובטחה טהורה אל הגרן והיקב, המלאים בר ויין, ולבנו שמח על טוב ארץ חמדה, והנה לפנינו מופיעים כהנים אנשי קדש, משרתי מקדש ד' אלקי ישראל, לבם מלא אהבה וחסד, רוח הקדש שפוך על פניהם, וזוכרים אנו את כל רוממות רגשי הקדש, אשר מלאנו בעת ראינו את פניהם בעלותנו לרגל, בראותנו אותם בעמדם לשרת בקדש בתוך מקדשנו, גאון עוזנו ומחמד עינינו, כמה נהדרים ונעימים הם לנו. ועתה הנה גרננו המלא ברכת ה' מארץ חמדה זאת אשר הנחילנו מאבותינו וחלקי האנשים הללו, אנשי הרוח, אתנו הם. מאושרים אנו לתן להם את תרומתם בשמחה, מוצאים אנחנו בקרבנו רגש מרומם, ועולים יחד עם התרומה אל אותו הגבה הרוחני ששם אנשי קדש הללו מתעלים, ונפשנו רוויה ממגד שמים. והנה הלויים, אלה הטובים והענוגים, אשר לקחו לבבנו בנעם זמרתם בקדש, בהתקדש חג, כאשר עלינו לראות בהדרת כבוד מקדש א-ל בירושלים, לראות את פני האדון ד' אלקי ישראל. פניהם הצוהלים ועדינים מזכירים לנו את זמרתם קדש, ואנחנו מתעדנים בנחלי עדנים רוחניים, ונותנים להם בלב מלא שמחה ואושר את חלקם, את המעשר. **עוד נתראה בהר ד' במועד הקרוב, ומה ירחב לבבנו לראות אלה כהני ד' ולוייו בעבודת קדשם ובשירת עוזם. אשרי העם שככה לו, אשרי העם שד' אלקיו** (הראי"ה קוק, עולת ראיה חלק א עמ' שנד-שנה).

הביכורים אף הם נקראים תרומה (דברים יב, יז; ספרי דברים פיסקא עב ויבמות עג ע"ב, ועוד), והחזיון הוא אף על הבאת הבכורים למקדש.

מצות הבאת ביכורים נוהגת אך ורק כשבית המקדש קיים, אך יש להתכונן לקראת הזמן בו נתחייב במצות הביכורים בשלמותה. המצוה, ההלכות והרעיונות העמוקים שבה.

> א"ל הקב"ה למשה, אמור להם לישראל כשתכנסו לארץ ישראל אני מחזיר לכם את כל הטובה, שנאמר כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה וגו' ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון וגו' ארץ אשר לא במסכנות וגו' (דברים ח). (מדרש תנחומא [בובר] פרשת קדושים סימן ז).

## ביכורי הארץ

מכון 'התורה והארץ' בכפר דרום שבגוש קטיף, עוסק בעיקרו במחקר וביישום סוגיות ושאלות שונות הקשורות למצוות התלויות בארץ — שמיטה, כלאים, ערלה, תרומות ומעשרות, ועוד. עם זאת, יש ערך רב בעיסוק במצוות שאין אנו מקיימים אותן בימינו בעיקר בשל חסרון המקדש.

בשלהי שנת השמיטה תשס"א הוציא מכון 'התורה והארץ' שבגוש קטיף את **ספר הקהל,** ובו אוסף מאמרים של רבנים וחוקרים תורניים העוסקים במצות הקהל. מצות הקהל מתקיימת בסוכות של מוצאי שנת השמיטה, בבא כל ישראל אנשים נשים טף וגרים, למקום אשר יבחר ה', והמלך קורא פרשיות מספר דברים בפני העם. מעמד הקהל היא פיסגה רוחנית גבוהה עם סיומה של שנת שמיטה הבאה לאחר שש שנות עבודה בשדה, ולקראת שש שנים חדשות המתחילות עתה. המגמה בהוצאת ספר הקהל היתה לעורר את הכמיהה החשק והרצון לקיימה בשלמות ובהידור לכשיבנה בית המקדש בימינו. בסייעתא דשמיא, הספר התקבל בשמחה ע"י הציבור וזכה לתפוצה רחבה.

ההתעניינות הגדולה בספר שעוסק במצוה שאיננה מקויימת לעת עתה על ידינו, עוררה ועודדה את רבני מכון התורה והארץ, להמשיך ולהוציא יחד עם רבנים וחוקרים נוספים, ספר העוסק במצות הביכורים.

מצות הביכורים מתקיימת רק כשבית המקדש קיים. היא נוהגת בשבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל אותם יש להביא למקדש, להניפם עם הכהן, ולקרוא פסוקי הודיה לה' על הארץ ופירותיה.

שם הספר: **ביכורי הארץ,** מבטא את אופיה המיוחד של מצות הביכורים. פירות הארץ, שיש בהם קדושת בכורה במקדש. חיבור בין החקלאי, איש האדמה לבין הכהנים שבבית המקדש.

העמדת המקדש במרכז האומה, כשתוצרת הארץ מונפת ומתברכת בה.

עבודת האדמה היא לא רק צורך ואמצעי קיומי, כי אם ערך לאומי, ביטוי מקודש לאחיזתנו בארץ, בפיתוחה ובהפרחתה. "הביכורים הם המורים על החבה היתירה הנודעת ליסוד עבודת האדמה לאומה הישראלית" (הראי"ה קוק, עין איה ביכורים). מביאי הביכורים היו עולים ומתעלים בקדש.

**מבנה הספר**

על מצות ביכורים נכתבו ספרים ומאמרים רבים. אע"פ כן אין בית המדרש ללא חידוש, וראינו ערך בהוצאת ספר העוסק אך ורק במצות ביכורים, ובו אוסף מאמרים שרובם מתפרסמים לראשונה, ושנכתבו במיוחד לספר זה. המאמרים מתמקדים בנושאים מרכזיים הקשורים למצות הביכורים, והשערים מחולקים לנושאי משנה. בכל שער מאמרים העוסקים בהיבטים שונים של מצות הביכורים, מזויות הלכתיות, ומזויות אמוניות, וזאת כדי שהכל ימצאו את אשר חפץ ליבם. רבנים — תלמידי חכמים, חוקרים, וכל המתענין. בחג השבועות נוהגים רבים להיות ערים כל הלילה ולעסוק בתורה. לימוד ועיון בספר זה, ביום בו הביאו את ביכורי שתי הלחם שהתיר את החדש במקדש, וממחרתו החלו להביא את ביכורי שבעת המינים, יהיה בבחינת נשלמה פרים שפתינו.

בהזדמנות זו נודה למחברים, ולחילופין לבני משפחה, שאפשרו לנו לפרסם את המאמרים בספר זה. תודה, ומיטב הברכות.

להלן תמצית שערי הספר:

**ביכורי ראשונים**

פתחנו בדברים מאת מורינו ורבותינו, מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ובנו מרן הרב צבי יהודה קוק זצ"ל. עין איה על מסכת ביכורים כבר נדפס בעבר, אך בשל חשיבותם וערכם של הדברים הדפסנום פעם נוספת. כמו כן, נוסף מכתב שכתב הרב זצ"ל לחברי נהלל, בשל חגיגות הביכורים

שקיבוצי העמק נהגו באותן שנים. שיחת הרב צבי יהודה לפרשת כי תבא, בה כתובה פרשת הביכורים, ומיקומה לקראת סיום חומש דברים, חותמת שער זה.

**ביכורים במקרא**

פרשת הביכורים בתורה - המצוה ומיקומה של המצוה בתורה, יישומה על פי דרשת חז"ל כבר אצל קין והבל, עובר דרך יציאת מצרים, ועד קיומה בתחילת בית שני.

**ביכורים — היחיד והציבור**

הבאת הביכורים היא חובה אישית המוטלת על כל מי שבבעלותו מין משבעת המינים. יש ביכורים ציבוריים כמו עומר ושתי הלחם, וביכורי שבעת המינים של יחיד. יש בה עמידה אישית לפני ה' במקדש, יחד עם שותפות ותמיכה ציבורית של תושבי ירושלים כולל החשובים שבהם, עם המביאים. בין רשימת האישים החייבים להביא, נידון חיובן של נשים.

**ביכורים — הארץ והמקדש**

ביכורים היא מצוה התלויה בפירות שבעת המינים של ארץ ישראל, ותלויה גם בקיומו של בית המקדש. יש בה חיבור מיוחד של הארץ והמקדש. הארץ וגבולותיה ממנה מביאים ביכורים, בעיקר גבולה המזרחי של הארץ, הקריטריונים ומשמעותם.

**ביכורים — הבאה וקריאה**

מצות ביכורים מורכבת משתי מצוות: הבאת הביכורים וקריאה עליהם. אך יש מצבים ואישים שמביאים ולא קוראים. תוכנה של הקריאה, אלו פסוקים היה קורא מביא הביכורים, מה משמעותם ותוכנם, ומה הסיבה שדוקא פסוקי מקרא ביכורים — "ארמי אובד אבי" משמשים בסיס למצות סיפור יציאת מצרים.

**ביכורים — המינים**

ביכורים מובאים משבעת המינים. האם מביאים ביכורים ממיצים של

פירות הביכורים? האם מביאים מפירות, שהאילן עליו הם גדלים יונק מקרקע אחרת? כיצד נקשר הדבר לתקנה שתיקן יהושע בן נון בענין? מה המשמעות של היות הביכורים משבעת המינים הללו?

**ביכורים — הזמנים**

הזמן בו הביכורים הובאו למקדש הוא בין עצרת לחנוכה, לא לפני ולא אחרי. יתכן שהחגיגות המיוחדות בכרמים בט"ו באב קשורות לזמן המיוחד של הבאת ביכורי הקיץ. שאלת הזמן קשורה גם לשאלת הבאת ביכורים בשנת שמיטה, וכן לתקופה שלאחר החורבן. המשמעות שניתנה בתורת החסידות לביכורים ללא מקדש, וכן על הקדשת פירות לביכורים במסגרת חגיגות הביכורים בזמן הזה.

**ביבליוגרפיה**

ספרים ומאמרים רבים נכתבו על מצות הביכורים. ביבליוגרפיה מוערת, חותמת את הספר.

**תודות**

תודה מקרב לב, לכל העוסקים והמעשים שסייעו בהוצאת הספר. למכון 'התורה והארץ' ולעומדים בראשו, שהסכימו ונתנו כתף להוצאת הספר. נשיא 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, לקלדנית הגב' הדסה דה יונג, ולמעצבת הגרפית הגב' ליאת יצחקי, שסייעו ועמלו רבות כדי שספר זה יצא לאור. יישר כח וחילכם לאורייתא.

יזכו כל המסייעים והעוסקים שיקוים בנו הפסוק ממצות הביכורים: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך". (דברים כו, יא).

ז' אדר ב' תשס"ג

לסדר "תקריב את מנחת ביכוריך" (ויקרא ב, יד) **הרב יהודה זולדן**

גוש קטיף עורך

# ביכורי ראשונים

**הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**

# עין איה מסכת ביכורים

**א. כיצד מעלין את הבכורים? כל העיירות שכמעמד מתכנסות לעירו של מעמד ולנין ברחובה של עיר ולא היו נכנסים לבתים, ולמשכים הי' הממונה אומר: קומו ונעלה ציון, אל בית ד' אלקינו (משנה ביכורים ג, ב).**

בנוהג בין האומות הוא, שאומה שכל עסקה ומחיתה אינה כ"א עבודת אדמה ולא תשים מגמתה למסחר ולחרשת המעשה שהוא מורכב עם המסחר, לשום מקום דרישה למעשי ידי האומנים בעלי מלאכה וחרשת, היא יורדת בהתפתחותה בכשרונות נפשותיה, מפני שהיא ע"פ זה המצב מתבודדת לעצמה ואין לה מקום לקלוט רוחות של דיעות ומדות חדשות מיתר האומות. אמנם עם ד' אלה אע"פ שתכליתם הוא ודאי להיות עם חכם ונבון כלילי המעלות המדות והדיעות היותר טהורות ומושכלות, מ"מ חפץ ד' הוא שיהיו דוקא נטועים על אדמתם נהנים ונזונים מטוב ארצם, איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו, ולא ישימו כל מעיינם בעניני כלכלה זולת עבודת אדמתם ויבולה, שמביא להיות נפזר בעמים שונים לעשות מסחר וקנין. והוא מפני שכבר שם בכח האומה היקרה הזאת שתהי' יכולה להשתכלל בעצמה בכל חמדת שכל ורעיון וכל כשרון, ואין לה צורך לקלוט רוחות מן החוץ. אמנם באומות העולם כח המסחר יחזק את האגד החברותי, מפני המשא ומתן שיש להסוחרים הצריכים זל"ז, ועובדי אדמה שכ"א מתענג על טוב ארצו אינם נאגדים זע"ז ע"י דברים כאלה. אמנם כך היא המדה שיהי' האגד המקשר את עם ד', אהבה שאינה תלויה בדבר, כ"א קשר רוחני, אהבת ד' ותורתו, שכל הטוב והנשגב היוצא מזה אינו נבנה כ"א ע"י כח העממי שבעם ישראל.

ע"כ הביכורים הם המורים על החבה היתירה הנודעת ליסוד עבודת האדמה לאומה הישראלית, שתרבותה יגדל דוקא בהיותה בתור עם לבדד ואינה ראויה ללמוד אל דרך הגויים, וכח האחדות נשלם ע"י הצד הרוחני שהוא אדיר בה. ע"כ **כל עיירות שבמעמד מתכנסות לעירו של מעמד**, תחת

שבאוה"ע הי' יסוד אחדותם נבנה ע"י יריד ומסחר, נבנה כאן ע"י הדבר המשותף בעבודת ד' טהורה. **ולנים ברחובה של עיר**, להורות ג"כ על חבתם לחיי הטבע שנמצאת בעבודת האדמה. **ואינם נכנסים לבתים**, ג"כ מפני טומאת אוהל, שאמנם טומאות רבות גורמת ההתרחקות מחיי הטבע הטהורים. ואשרי העם שבורר לו חיי תם טבעיים, בהנצלו עם זה מירידה של פראי אדם, כ"א להיות תרבותי ובעל דעה רמה וזכה עד מאד, וזה א"א כ"א בעם ד' אלה שהוא כרכא דכולא ביה ממנו מלכא ממנו נביאיו ממנו (חכמיו) [שריו] (חולין נו ע"ב), וכה"א "ממנו פינה ממנו יתד ממנו קשת מלחמה" (זכריה י, ד). שכל יתרונו יהיה רק כשישים לב לפתח את החמודות הקדושות הגנוזות בכחו העצמי הגדול, וכי אינו צריך כלל לכרמי זרים. **ולמשכים הי' הממונה אומר קומו ונעלה ציון אל בית ד' א–להינו**, העמים יקראו לבית ד' "הר", ואברהם קראו הר "בהר ד' יראה" (בראשית כב, יד), היינו מהצד המשותף שיש לכל העמים כולם באורן של ישראל, כהר גבוה המושקף לכל. אבל יעקב קראו בית (בראשית כח, יט), שכבר יצאו מקרבו ההתיחדות של ישראל בערכם המובדל ומתבודד מן האומות. "וישכן ישראל בטח בדד עין יעקב" (דברים לג, כח), כי לגבי ישראל צריך להיות ציון בית ד', כלומר מוגדרת במחיצות ומשומרת בגבולים, עד שאין צורך לרוח זר לשלוט בנו בפנימיות תרבותינו, כי כל טוב לא יחסר בתורת ד' תמימה להכשירנו לעם רם ונשא, ועם זה לרומם נפשנו ג"כ בתכונות יקרות המפתחות כשרונות הנפש לכל מדע והשכל, ושליטת רוחות של אומות אחרות בקרב בית יעקב היא כרקב לבית ישראל, וכבר ידענו מה שנמשך מהרעה מאת שפנו אל ילדי נכרים להשפיק בהם. אמנם אוה"ע הם יכירו את ערך רוח ד' השפוך על ישראל ויקלטו מרוחם אליהם, ע"כ לגביהם הנהו "הר ד'". אבל בהכרת ערך הביכורים המשבח את יסוד עבודת האדמה, המכשיר להתבצרות בפנימיות האומה ונתינת כח ההתחברות הפנימית רק מצד השיתופים הרוחניים הנעלים, היא נקודת ציון[1] ששם התגלה הוד ד' והדרו. התכלית הנשגבה של אומה שלימה המתאמצת להטביע עליה חיים של קדושת המעשים והמדות והדיעות וכל העושר הרוחני, הוא צפון בעצמותה הנשגבה עד שתחת ההתחברות החומרית של יתר האומות היא

1. עיין אורות עמ' קכג, ואורות התשובה יב, יב.

מתחברת ע"י קשרים רוחניים קדושים. ומה תוכל השפעה של תרבות מאוה"ע לפעול עליה רק להוותה חלילה, כי היא צריכה להטביע עליהם כחה הקדוש הרוחני, ולא לקלוט ולהתלמד מהם שודאי יביאו לה רק ירידה ולא עליה. אמנם עליה לה יהי' רק בהתחזקה במעוז הכחות הצפונות בעצמה להגדילם ולהאדירם ובזה תהי' אדירה לעצמה, וממילא ימשך תועלתה הכללי המשותף לכל האדם. **קומו ונעלה** היה אומר, ועלייתינו תהי' **ציון** שהיא בית ד' אלקינו, לא הר ד' לנו כ"א בית ד'. ע"כ שינו ג"כ לשון הכתוב ירמיה ל"א ה' שנאמר שם "קומו ונעלה ציון אל ד' אלקינו", ולא נאמר בית והם הוסיפו בית.

**ב. הקרובים היו מביאים תאנים וענבים, והרחוקים מביאים גרוגרות וצמוקים (משנה ביכורים ג, ג).**

העלאת הבכורים אל מקום המקדש, מקום עינם ולבם של ישראל (מלכים א, ט, ג), ראוי לו להתוות את הערך של היחש של כל איש פרטי ועסקיו הפרטיים אל קרבת ד' ואורו, אור ישראל הכללי. והנה כשם ש**התאנים והענבים** הם לחים מלאים לשד רענן, וטובים מאד לענין הקרובים שאין עליתם ריחוק דרכים וטורח טיפול שמירה, ומוטעמים ביותר לערך **הגרוגרות והצמוקים**, שבהם מוותרים קצת על נועם הטעם כדי להתקיים, למען יוכל לבא גם ממקום רחוק אל הר ד'. כך יש חילוק בין דרכי החיים הרוחניים, שבהם מעלות רבות חלוקות, ובכלל הם כח התורה וכח הנבואה. כח התורה ע"י הרחבת תורה שבע"פ, ע"י קיבוץ וריבוץ פעלים לתורה, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים בעומקי הלכות, שהם נראים דברים יבשים לערך הלשד הנראה בענינים המתיחשים לנבואה, העסוקה בחכמות אלקיות ודרכים עליונים, שמהם יסתעפו דברים גדולי ערך בהגיון לב בתפילה וחכמת צפוני תורה. אמנם בהיותנו קרובים אל אור האלקי נטועים בארצנו, הי' אור הנבואה ממלא מקום גדול בעולמנו. וכן אנו מובטחים לעתיד באופן יותר נעלה, הלח המחיה את הלב והנפש באור דעת ד', והוד כבודן של ישראל העליון הכללי, שהוא מלא זיו וזוהר חיים מלאים טל דשן מאד. הננו רק אז מוכנים לקבל באופן שיהי' ביניינו נשמר, בהיותינו קרובים אל בית ד', נטועים על אדמתנו ובטוחים מכל בלבולי רוחות וערבובי דיעות. אמנם כאשר התרחקנו באשמתנו מארץ חמדה, והוטל עלינו עול דרך רחוקה של

גלות מרה ונמהרה כזאת, אז עלינו לחגור עז ע"י דברים המתקיימים הנשמרים בצביונם, אע"פ שקצת מלחותם אינו נראה לנו במילוי נועמו כערך ההוד המלא חיים שיש בדברים המסתעפים מאור הנבואה והמבטים הגדולים האלקיים. ומה הם, הם ד' אמות של הלכה שמיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא הם (ברכות ח ע"א). אמנם דברים יבשים נראים גופי הלכות למסתכל רק בשטחיותם, אבל כח חיים רענן צפון בהם. והם הם שהעמידו אותנו לעם קדוש לד' אלקינו בכל כבד הגלות החל הזה. ע"כ בבית שני שהי' בעיקרו הכנה אל העתיד הארוך של הגלות והפזור, כבר פסקה הנבואה, כדי שיהיו הכוחות הרוחניות שבאומה שהתעסקו בנועם אור הנבואה, עסוקים במקומה בעומק פרטי הלכות להגביל דרכי תורה באופן מדוייק מאד, כדי שיוכל עם ד' להתקיים גם במרחקים ע"י הצטיינותו היתירה בריבוי הדקדוקים, ו'חביבין עלי דברי סופרים יותר מד"ת' (שמות רבה א, יח), אומרת כנסת ישראל. דוגמת הביכורים, שאמנם **הקרובים** הקדימו את היפה המוטעם ומלא לח מורגש **התאנים והענבים**, חביבים הם גם **הרחוקים** שהביאו **הגרוגרות והצמוקים**, שע"י שלחם התעלם בהם, ולמראית עין הם צנומות ויבשות בשביל כך הם מתקיימות ולאורך ימים יעמד טעמם בם וריחם לא יהי' נגמר, ויהיו פרי קודש הלולים לשם ד' מטע לתפארת, ובאוצר הכלל יתאחדו הכחות הלחים והרעננים שלחותם ולשדם מורגש עם הכחות שכח קיום שלהם הוא טמון אבל חזק מאד, שבא ע"י חוק המעשה בדקדוקי תורה ומצות, ומשניהם יחדו ישלם העז וההדר.

ויצוייר ג"כ באנשים פרטיים בכל זמן, ישנם אנשים אשר קרבת אלהים יחפצון בלב ער ומרגיש, לא ימצאו לנפשם מנוחה כי אם בהשתפך נפשם בתפילה מלא גילה אורה וצהלה, ולב מלא רגשות חמים באהבת ד' ותפארת עזו, והם לפעמים רחוקים מעולם המעשה. ואם יבאו לעבוד בפרך בדברים החומריים בעסקי כספים ודברים מדיניים לא יוכלו לעמוד לפי תכונתם, הם הקרובים שצריכים להביא **תאנים וענבים**. אמנם ישנם אנשים כאלה שהם תמימי דרך, חזקים ביראת ד' ואהבת שמו ותורתו, אם כי לבבם בקרבם נח ושקט,[2] הם מוצאים לנפשם חובה לעבוד ולמשא, ולהגדיל תורה ולהרבות חסד משפט וצדקה. לפעמים יהיו נשקעים בעולם המעשה לרגלי

2. עיין מוסר הקודש עמ' קכו.

מעשיהם בכשרון ולא יוכר אורם הצפון, **רחוקים** אלה הם **מביאים גרוגרות וצמוקים**, המתקיימים בכל הזמנים ובריבוי הדרכים וארכם, "יראת ד' טהורה עומדת לעד" (תהילים יט, י), "תורת אלקיו בלבו לא תמעד אשוריו" (תהילים לז, לא). ומה נאה המחזה לראות שבציון מכלל יופי (תהילים נ, ב) שם עלו שבטים (תהילים קכב, ד), וכשבת אחים גם יחד (תהילים קלג, א) יתקבצו יחד כללי ופרטי בעלי התכונות השונות, וכ"א יכיר בפעולת רעהו הטובה ופוריה אף שהיא רחוקה מתכונתו ומחלקו הפרטי, "שלום שלום לרחוק ולקרוב" (ישעיהו נז, יט).

**ג. השור הולך לפניהם וקרניו מצופות זהב ועטרה של זית בראשו (משנה ביכורים ג, ג).**

אומה שיש לה מטרה עליונה ונשגבה היא מציינת את דרכה לחבב את העבודה, כי רק בעבודה ויגיע כפים בלאום יסודרו חיים כשרים וישרים. והנה אם לא הי' לה שאיפה יותר גבוהה מחיי הגוף לא הי' לה לפנות לעושר וגדולה. אבל כיון שיש לה נפש רמה השואפת להגדיל פעלה בעולם ע"כ תשאוף ג"כ לעושר ע"י העבודה. אמנם העושר לא יהי' מכוון לעצמו כ"א כדי שעל ידו תבא להאיר את עצמה ואת העולם באור החכמה והדעה האמתית, אור ד' אלקי עולם. וזאת היא תעודת ישראל, **השור הולך לפניהם**, מכוון אל העבודה "רב תבואות בכח שור" (משלי יד, ד), **וקרניו מצופות זהב**, להורות שאל העושר תביא בדרך ישר רק העבודה, ולא לשלול ולבוז ולבלע חיל זרים, רק בכח וגבורת שור בעבודת יגיעה ועמל. אמנם לא זאת היא גמר התעודה כ"א **עטרה של זית**, המורה אורה, כשמן זית שבמנורה המורה לאור תורה ודעת, הרוצה שיחכים ידרים סימן לדבר מנורה בדרום (בבא בתרא כה ע"ב). וכן אמרו חז"ל (שיר השירים רבה, ד) ביונה שהביאה עלה זית דבר המביא אורה לעולם, כלומר מגמתינו שהעבודה תביא לעושר והעושר לעטרת החכמה והאורה, למען יאמרו כולם יגדל ד' מעל לגבול ישראל. זאת היא מגמת העבודה והעושר, עטרה של זית בראשו.

**ד. החליל מכה לפניהם עד שהיו מגיעים קרוב לירושלים (משנה ביכורים ג, ג).**

החליל הוא מיוחד ביותר לשמחה גם לאבל, חלילין לכלה או למת (בבא מציעא עה ע"ב). אמנם השמחה השלמה היא מתנוצצת ביותר כשלא יחסר עמה ההרגש של מציאות האבל האפשרי לבא והוא נשמר וניצל ממנו. ע"כ אלה שלושת הכחות הראשיים המצליחים את האומה, העבודה בכח הגוף, השור ההולך לפניהם, העושר הבא ע"י קרניו המצופות זהב, וההשכלה הבאה עם העושר והחריצות, עטרה של זית שעל ראשו. אפשר שכל אלה יביאו ג"כ שוה על האומה כשישתמשו עם אלה החמודות להרע, העבודה תוכל להשפיל את הצורה האנושית אל השקיעה החמרית לבדה. העושר יביא המון חמדת תענגי החיים שמטמטמת את הלב מבינה אמתית וחכמת צדק אלקית. החכמה תוכל להועיל להרע כמאמר "חכמתך ודעתך היא שובבתך" (ישעיהו מז, י). אמנם עם ההישרה האלקית, עם מעגלי צדק ומשרים שתדריכנו תורת ד', דבר ד' היוצא מירושלים, הננו בטוחים שאלה ההצלחות המכשירות את אושר האומה יביאוה באמת לרום מעלתה. ע"כ החליל המוכשר ג"כ לאבל, מכה לפניהם בתכונת דפיקת קול צהלה ושמחה עזה, עד שמגיעין קרוב לירושלים, כי שם צוה ד' את הברכה.

**ה. הגיעו קרוב לירושלים שלחו לפניהם ועטרו את ביכוריהם (משנה ביכורים ג, ג).**

האגודה הלאומית תוכל להיות מובנת בשני אופנים, או שיסוד מרכזה אין עמו תוך מיוחד כ"א מה ששם מתרכזים הכחות הנפוצים בפרטי האומה להתקבץ לתועלת הכלל, שעי"ז שב לכל יחיד ויחיד תועלת פרטית באופן מלא, מה שלא הי' כלל אפשר בלא הקישור הכולל. בזה האופן המרכז לעולם הוא רק מקבל מן הכלל ואינו נותן לו מאומה. אמנם במעלה עליונה בממלכת כהנים וגוי קדוש המרכז הוא מטרה אלקית גדולה ונשגבה עד אין חקר, המרכז הוא דבר קיים לעצמו, וכשם שהוא משתלם ע"י הפרטים כן ביותר הוא משפיע עליהם רעננות וכח חיים מלאים קדושה והוד אלקי. וזה הוא יחשׂם של ישראל אל המרכז האלקי, תל תלפיות (ברכות ל ע"א), ירושלים עיר הקודש, שאמנם הרחוקים מביאים גרוגרות וצמוקים, המורה

ג"כ על כח הקיום הנפלא שיש בההשקפה הרחוקה, שאם גם נעלם כח הלח של החיים, הם חיים באמת. עתה כשנעשו קרובים אל הר ד', שב כח החיים המורגש להתחבר אל כח הקיום, וזה ע"י השפעה היוצאת מהמרכז, מליבן של ישראל אל הכלל כולו. **שלחו לפניהם,** להורות שהם צריכים להיות מושפעים מהודה של ירושלים, ולא רק הם הנותנים להמרכז את ערכו כ"א גם שואבים ממקורו מקור מים חיים, **ועטרו את בכוריהם**, שמה בהר הקודש יפוח כח החיים, להיות מורגש וממלא בפועל את כל לב ונפש. ועל העז הקיום האדיר של הרחוקים, המה הנטישות המעשיות, תילי תילים של הלכות שחיי עולם קבועים בהם, "אהבת עולם אהבתיך ע"כ משכתיך חסד", משך החסד ההולך ומתרחב במה שרצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, "ד' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר" (ישעיהו מב, כא) על העז ההוא חופה ההדר, "על כל כבוד חופה", "גילת ורנן כבוד הלבנון ניתן לה" (ישעיהו לה, ב). "שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ד' ורפאתיו" (ישעיהו נז, יט), הרחוק שהי' קרוב גם בריחוקו, וכשנעשה קרוב בפועל כאשר בא עד מקום בית חייהם ולבן של ישראל, אז יגלה הוד החיים המלאים הדרת קודש, "כן בקודש חזיתיך לראות עוזך וכבודך. כי טוב חסדך מחיים שפתי ישבחונך. כמו חלב ודשן תשבע נפשי ושפתי רננות יהלל-פי" (תהלים סג, ג), שלחו לפניהם להאציל עליהם הדר החיים מעיר עז לנו, ועטרו את בכוריהם, גם הרחוקים הנזקקים לגרוגרות וצמוקים, נעטרו בפרי חמד מלאים לשד חיי נועם.

**ו. הפחות והסגנים והגזברים יוצאים לקראתם (משנה ביכורים ג, ג).**

בנין האומה בשלמותה תהי' ע"י התאחדות שלשה כחות ראשיים בהנהגה. כח הממשלה שהוא כח סידור הפעולות, כח הרוחני מתורה חכמה ועבודת ד', וכח הכסף, העושר הנצרך לתכלית הכלל והפרטים. ע"כ היו יוצאים לקראת מביאי הביכורים שמורים על אחדות פרטי האומה והצטרפות העבודות הפרטיות לאוצר הכלל כולו, למען תבא התכלית העליונה הנכספת מכלל האומה, שהוא חפץ ד' בעמו. היו הראשים בשלשת החלקים, **הפחות** הם שרי הממשלה, **הסגנים** הם שרי הקודש כי מצינו סגן הכהנים, **והגזברים** הם הממונים על עניני הכספים, שמורה על הרכוש והעושר הכללי,

וכשתעמוד הממשלה והכסף, לחזק את התעודה היוצאת מכח הקדושה אז תפרח האומה בגאון ד'.

**ז. ולפי כבוד הנכנסים היו יוצאים (משנה ביכורים ג, ג).**

אף שהבאת הביכורים תרהיב לבבנו לראות התאחדות הכחות של כלל האומה למקום אחד, מכחות העבודה הפשוטה העבודה האיכרית, עד העבודה היותר נשגבה ותכליתית עבודת ד' בבית המקדש, שזה מורה על ערך האהבה הטהורה העומדת להיות כבריח התיכון מברחת את כל העם כולו מן הקצה אל הקצה, מצדו החמרי והרוחני. והנה במערכה זאת עלינו להשמר מטעות שיוכלו קלי עולם לטעות שהאהבה הכללית אך בזאת תהי' נכונה בהסירה את ערך המדרגות שבעם, ולא יוכר איש פחות לפני איש מעלה וחכם לב לפני כסיל אדם. ובאמת זאת הדעה היא המהרסת את כל גדרות עולם, ותשוב לפוקה ומכשול לקטני בנ"א, שיזנחו ע"י פריקת עול כזאת את עצת חכמים וקדושי עליון בין בדורותיהם בין בדורות שלפניהם, ומזה תפוג ג"כ תורה ויראת ד' הטהורה. ע"כ הזהירות של מניעת ההשויה של קטן וגדול וחילוק המעלות היא מאד נחוצה במעמד של הגברת הרוח של התאחדות כללית כהבאת הביכורים, למען יהיו הקטנים נשמעים לגדולים, והכרת החופש האמיתי שהיא שמירת המשטר הכללי תבא רק ע"י ההכרה היותר ברורה בערך של כל יחיד וכל כתה בין הכלל. ע"כ **לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים**, למען דעת שיש הבדל בין קודש ובין קודש קדשים, בין איש נעלה ובין מי שהוא עוד יותר נעלה, ועל אחת כמה וכמה בין עובד אלקים לאשר לא עבדו (מלאכי ג, יח), ובין אויל לחכם לב.

**ח. כל בעלי אומניות שבירושלים עומדים בפניהם ושואלים בשלומן (משנה ביכורים ג, ג).**

החיים האנושיים בכללן מתחלקים לחיים טבעיים ולחיים מלאכותיים, בזמן שהאומה ירודה במוסרה ועין יחידיה ולבם רק אל בצעם. אז מתרחקים מאד המפלגות, אלה העוסקים בחיים הטבעיים ואלה הנתונים בחיים מלאכותיים, אלו מאלו. האיכרים עובדי האדמה שוכני הכפרים הקרובים אל הטבע בפשטותה בחייהם, יהיו בלתי מכובדים בעיני בעלי האמנות שכבר השכילו לחיות ע"פ סדר התרבות וההתרחקות מן הטבע. עם מניעת

הכבוד תבא ג"כ קרירות האהבה וחסרון היחש, כ"ז יוכל לבא רק ע"י העדר קשר קדוש אמיץ מורגש בלב כל יחיד מהמטרה העליונה של כלל האומה, שתבנה דוקא ע"י התחלקות הענפים בין יחידים ומפלגות. חיי הטבע הפשוטים הם חסרים לאיש שכבר רכש לו משאלות חיים גדולות ע"פ כשרונו, ידיעותיו וחריצותו. אבל כל מגמת האומנות וכל הידיעות השימושיות אי אפשר כלל שיהיו נשארים לעד במעמדם המקולקל, להרחיק את האדם מחיק הטבע שהיא הורתו ובה ימצא עונג וחיים רעננים, כ"א הם עומדים להעלות את האדם למעלה מוכשרת כזאת שתהי' קרבתו אל הטבע בנויה לא ע"פ יסוד של חסרון הרגשה וחכמה, כ"א על עומק הכרה ושכלול אמיץ. לזאת בשרו חז"ל (יבמות סג ע"א) עתידים כל בעלי אומניות שיעמדו על הקרקע. ע"כ ביחש ההתחברות הכללית של כל חלקי האומה ומעמידיה, מעבר מזה האיכרים עובדי האדמה העמלים בהוצאת החומרים הדרושים לחיי האדם מחיק האדמה, והם נושאים את ידיהם קודש ושואפים שתהי' עבודתם הפרטית מצטשֹפת לחשבון התכונה הקדושה של הר ד' ובית אלקי יעקב, ובזה מושפעים הם מבעלי המשטר וההנהגה, הפחות הסגנים והגזברים, אלה הם הקצוות של האומה חמרה וצורתה, הם מתנועעים להכיר יחשם זה לזה בלב מלא רגשי קודש. אמנם היחש יבא ע"י העומדים באמצע, בעלי האומנות המשתמשים בשכל המעשי ובעבודה גם יחד, על ידם יוכלו להתקיים המפלגות הרוחניות, ע"י עבודת בעלי העבודה המעשית, ועל ידם יושפעו ג"כ מההשפעה הרוחנית של המסדרים הראשים, גם אלה האחוזים כולם בחיי הטבע הפשוטים, ותחת אשר באין רגש טהור ואין צפיה טהורה יוכל בעל האמנות לבזות בלבבו את האיכר שמלאכתו בשדה, ועומד בתרבותו במעלה נמוכה מאותה התרבות של בעלי האומניות שכוללים כל כשרון חברותי מעשי, בהיות הלב טהור ונאמן יבא הרגש הברור לכבד עד מאד את התם והיושר שבחיי החברה הטבעיים, ולהכיר כי תכלית העמל המלאכותי הוא לא להיות נשקע בשאון החיים החיצונים, כ"א למצוא כל הצרכים האנושיים, בין צרכי הגוף בין צרכי הנפש, מרווחים, למען יוכל האדם לחיות במנוחה ושמחת לב חיים טבעיים מלאים שקט ואהבה ותום. ע"כ **עומדים מפניהם בעלי האומניות** להורות את היתרון ורחש הכבוד שהם מכירים בחייהם הפשוטים, **ושואלין בשלומם** להורות על תעודתם הם להגדיל אשרם בחיים ע"פ דרכם, לא להוציאם מעולמם כ"א להוסיף בהם ובכלל האומה שכלול וטוב, שמתחבר כולו אל היסוד היותר עליון שהוא

מגמת האומה הישראלית, שיכיר כל חלק מן האנושיות את ערך התועלת היוצא מאותו החלק הרחוק ממנו בתכונותו. ודוקא ע"פ ריחוקו והשתנותו יוסיף לו אהבה וכבוד, שרק אז בהתמלא ההכרה העליונה הזאת בכל צדדיה, יזרח האור של ההבטחה התכליתית לנו "אז אהפך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ד' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט), והנה לבד הפגישה המקרית, נאה אות התחברות קצוות האומה הרחוקות ונבדלות לגבי היוגבים והאיכרים, **בעלי אומניות שבירושלים** דוקא, עיר הבירה המלאה תשואות וכלילת יופי בארמנותיה והיכלי חמדתה, ישיבת הכרכים עם כל הנלוה עמה לעומת חיי הכפר הפשוט והשלו. ואמרו חז"ל (כתובות קי ע"ב) בהא דכתיב: "ויברכו את כל המתנדבים לשבת בירושלים" (נחמיה יא, ב), מכאן שישיבת כרכים קשה.

## ט. אחינו אנשי מקום פלוני בואכם לשלום (משנה ביכורים ג, ג).

ההתחלקות וההתכללות כשהם משולבים במדרגה נאותה והגונה הם מעמידי האושר וההצלחה החברותית, ודבר זה נוהג בין בעמים ביחושם איש לרעהו, בין בפלגות ושדרות שבעם אחד. כשם שכל עם יש לו דברים מיוחדים בין רוחניים בין גשמיים. ואם יהיה עם אחד גדול ונשגב ולו יקהת עמים, יש רק אז תקוה שבכח הגדול העצום של העם הגדול לא יבלע את היושר והצדק, כשישים לב שאף שטוב מאד הוא ההתאחדות של כחות רבים למרכז אחד, וטוב ג"כ להיות עמים רבים מתכנסים תחת דגל אחד כשיהי' בעל הדגל ראוי לכך מצד ערכו הרוחני, אבל עליו להשכיל כי עם האהבה הזאת הבאה לרגלי ההתאחדות, צריך שכל אחד יעמוד בקנינו השייכים לו כ"ז שאינם רעים ומשחיתים. וכן הדבר נוהג ג"כ בין ערים מיוחדות ביחש אל המטרפולין, עיר הבירה ועיר החכמה, השואבת אל תוכה את ערי השדה ומשתכללת על ידם. נכון וכשר הדבר שבני העיר הגדולה והמרכזית יכירו באחיהם בני ערי השדה את היחש של ההצטרפות והאחוה, שמצד זה ראוי שכולם יהיו פונים לתל תלפיות, לבלי להעמיד שום מרכז אחר המביא לחילוק התיומת. אמנם עם זה לא יאבדו דבר בני הערים מזכיותיהם בעריהם, בין החומריות בין הרוחניות, עד שאפילו במה שנוגע לדיעות במנהגים חשו לחוש למנהגי בני הערים הבאים, כדברי הירושלמי בפ' מקום שנהגו (פסחים פ"ד ה"א), וכתו' ד' י"ד פסחים ד"ה שתי פרות היו חורשות,

להכיר הזכות המיוחדת הרוחנית והחמרית של כל עיר ועדה ביחד עם ההתאחדות להאחוה הכללית. ע"כ הביעו טוב לבבם ואמתת משפטם גם יחד, באמרם **אחינו**, אתם מתאחדים עמנו בכח האחוה שמשתכללת בכח המרכז של עיר ד' הר הקודש. אמנם הננו מכירים שעם זה הנכם ג"כ **אנשי המקום פלוני**, ואין לנו חפץ בהסיר יחושכם אל עיר מגורכם החביבה עליכם בטבע, וזה יהיה ג"כ כעין הרגל והדרכה לשלום הכללי הגדול שירחש ישראל ע"פ תורת ד' אשר דרכיה דרכי נועם ושלום לכל העמים, "גר ותושב וחי עמך" (ויקרא כה, לה), אמרה תורה גם ליחס בני נכר הגרים אתנו בארצנו, אנו רק מקפידים על הסרתו מדרך רעה ומזקת ולהיות איש אישר כחובת בני נח (רמב"ם הל' עבודה זרה י, ו). אמנם אם יש לו אומה וארץ אבות יכול להיות לו עליהם געגועים וחבה ומזה יהי' גר, אך בכ"ז תכירהו לתושב לענין קירוב הדעת וחופש וזכיות הראויות לאדם. ולא יקחך לבך להכחיד ממנו את רגשותיו הטבעיות לעמו ולארצו עד שיהי' רק תושב, כ"א "גר ותושב וחי עמך". וכפי ההדרכה הכללית ביחש אומות העולם תהי' ג"כ ההדרכה הפרטית מעיר הבירה ליתר הערים, להכירם כאחים מאוחים ומחוברים ועם זה באפס ביטול לערך מקומם ודרישותיו כולם. זהו השלום הישר האמיתי, **אחינו אנשי המקום פלוני בואכם לשלום**.

**י. החליל מכה לפניהם עד שמגיעים להר הבית, הגיעו להר הבית אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס עד שמגיע לעזרה, הגיעו לעזרה דברו הלווים בשיר, ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי** (משנה ביכורים ג, ד).

באשר יסוד הבאת הביכורים הראה בפועל את ההתאחדות לתכלית הכללית שמתקבצת ע"י כל פרט ופרט מפרטי האומה, בעבודתם היותר פרטית שהיא עבודת האדמה. והנה צריך שיתרשם לפי ענין הקדושה המיוחדת לישראל, שיהיה חותם ההתאחדות התכלית הרוחנית והתעודה הנפלאה של ישראל. ע"כ אחרי המעלה של ההתאחדות שבא בהכנתם להתקרב לירושלים, שהו מקום הקיבוץ הלאומי "ששם עלו שבטים" (תהילים קכב, ג-ד), "עיר שחוברה לה יחדו" (ישעיהו סו, כב). עוד צריך לסמן מעלה יותר עליונה שהיא העליה להר הבית ששם מתגלה התכלית הרוחנית. אמנם התכלית הרוחנית שהיא מביאה להתאחדות הכללית אפשר לציירה בתור אמצעי אל חיי הפרט או

שהיא לעצמה תכלית נשגבה. וההבדל הוא שאם היא תכלית לעצמה ראוי להעשות בגופו של כל יחיד מיחידי הכלל, תחת אשר [אם היא] אמצעי להתאחדות די לה שתהיה נפעלת אפי' ע"י שליח, רק שימצא לאוצר הכלל. ע"כ בבא ההכנה היותר מבוררת, בואם **להר הבית** מקום היעוד הרוחני, הר ד', שם **אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו**, להורות שהתכונה הרוחנית אינה בישראל תלויה באיזה דבר ומשמשת ליסוד הקיבוץ, כאשר אפשר הדבר בין רוחניותם של אוה"ע, ביחוד עובדי ע"ז שכל תוכנם הי' רק שע"י התכונה הרוחנית יהי' מעמד להקיבוץ הלאומי גם מצדו הרוחני, שיש להאנושית עליו דרישה חזקה. לא כן תורת ד', אמת שהיא לעצמה בתעודתה ועומק הצדק והגיון האמת שבה [היא] התעודה היותר נעלה גם מצד כל פרט. ע"כ אין כאן מקום להיות הדבר רק נפעל, כי הדבר שהוא עיקר המגמה האנושית צריך שיהיה לנחלה לכ"א בפני עצמו, ועצם החיים אי אפשר לעשותו ע"י שליח. והנה זאת היא שעומדת לישראל להיות עם עולם לפני ד', "כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני וגו' כן יעמוד זרעכם ושמכם" (ישעיהו סו, כב). מפני שכל האומות שיש להם תעודה גם לרוחניותם, שהיא איזה דבר אמצעי, ע"כ תחול עליהם זקנה, ובבא תור ההתרוממות היותר עליונה כבר שמשו את אשר עליהם להכין והם מתחילים לרדת (ילקוט שמעוני ירמיהו ל, רמז שיב). אמנם בישראל שיסוד התעודה שלהם היא התעודה בעצמה, דעת אלהים אמת ושלום עולמים, שהחיים עצמם יבאו עי"ז למטרתם. א"כ אין להם ירידה וזקנה, "כי כימי העץ ימי עמי ומעשי ידיהם יבלו בחירי" (ישעיהו סה, כב). ע"כ לעומת שאצל שאר אומות יתכן להיות שבהגיעם לתכלית רוממותם ישמחו אויביהם, שידעו ע"פ חק עליית וירידת העמים שכבר קרוב קצם לבא, כי כבר מלאו תעודתם האמצעית. לא כן אנחנו בני א-ל חי, תעודתינו היא לעצמה תכליתית, ע"כ **דברו הלויים בשיר "ארוממך ד' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי".**

## יא. הגוזלות שע"ג הסלים היו עולות ומה שבידם נותנים לכהנים (משנה ביכורים ג, ה).

העולה מכוונת כנגד הרעיון, מכפרת על המחשבה העולה על הלב כדחז"ל (ירושלמי יומא ח, ז). הוד האומה ויתרונה יראה בהיות המחשבה והבינה

נתונים לכל בניה, "כל בניך למודי ד'" (ישעיה נד, יג). אמנם עם היותה רבתי בדעות תהיה המשמעת המעשית גדולה, לבלתי סור מן המצוה לכל דבר דת ודין ע"פ התורה, המתפרשת כרגיל ע"פ הכהנים מורי התורה. **הגוזלות** אמנם היו **ע"ג הסלים**, הרעיון התנשא מעל המעשה והרים עי"ז את ערך המעשה מדעת נפש. (ועקב ענוה יראת ד', שמה שבידם נותנים לכהנים) והיו עולות כולן כליל, בהוראה להכונה הרוחנית ששרויה בלב כל יחיד מישראל בטעם המעשה. ומ"מ מה שבידם נותנים לכהנים כפי ערך הדעה היותר מתרבה ומתגדלת בעם. עוד יותר היה מובן ערך הגודל הניתן למעשה התורה והמצות כולם מצד הערך המעשי שבהם, וערך ההצלחה הכללית היוצאת מהאחדות המקודשת שמתמלאת רק ע"פ ההמשכה למרכז אחד בכל חוקי החיים. אמנם לולא קדושת התורה ואלוקיותה הי' מוכרח להמצא כח מנגד מוחלט בין תעופת הרעיון שהוא מחולק הרבה לפי מעלת הפרטים אל כיוון המעשים לפרטיהם. אבל בהיותה תורת ד' וערוכה בעצה עליונה, היא מכוננת באופן כזה שגם כל הפרטים המסתעפים ממנה בתולדותיה ע"פ דרכי המשפט, ישאו בד בבד עם כל רעיון נשגב שיוכל להגותו לב כל חכם יותר נעלה. ע"כ עם היות הגוזלות באות עולות, רצופות במחשבה עליונה ואידאלית, אינו מונע וגם עוזר שמה שבידם נותנים לכהנים, ותרומת היד המעשית הנראית מצומצמת בדיוק פרטיה מתאימה היא עם המחשבה היותר מתנשאת ומתרחבת בעז רעיונותיה. ובזה יונח קו להתאמת העבודה היותר חמרית עם כל מרום ונאצל. איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה "בכל דרכיך דעהו'" (משלי ג, ו).

**יב. עודהו הסל על כתפו קורא מהגדתי היום לד' אלקיך עד שגומר כל הפרשה, ר' יהודה אומר עד ארמי אבד אבי. הגיע לארמי אבד אבי מוריד את הסל מעל כתפו כו', וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו וקורא מארמי אבד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה (משנה ביכורים ג, ה).**

הקדושה הכללית שמתמלאת ע"י האחדות המושג ע"פ כל דרכי ד' היא מצטיינת בשני ענינים, במעשה וברעיון. האחדות המעשית מביאה לאחדות הדעות, כי רק ע"י התיסדות חק ומשפט התורה בכלל האומה יזדככו הדיעות לבא לקדושת המחשבות שסגולת ישראל בהם תלויה להאיר באור ד'. החילוק הנמצא בין המעשים והדיעות הוא שהמעשים הם יותר תלויים ע"פ

הוראת הכהן המיוחד להורות תורה כאשר ביארנו, ע"פ המשפט אשר יאמרו לך. אע"פ שאין ההכרה הפנימית של הפרט מכרת את ערך הדבר על ימין שהוא שמאל שמע לו (דברים יז, יא), מפני שכך הוא חפץ ד' למען אחדות הכלל (חינוך מצוה תצו), וזקן ממרא שרצו ב"ד למחול לו אינם מוחלין אמרו חז"ל (סנהדרין פח ע"ב) כדי שלא ירבה מחלוקת בישראל. אמנם החלק העיוני ממילא הוא מתישר ע"י ישרת המעשים, אבל תלוי הוא ביותר בההכרה העצמית, כאשר האריך בחובת הלבבות בהקדמה, שלא נאמר בפרשת כי יפלא ממך דבר למשפט שום דבר מתוצאות השכליות בחובת הלב, מפני שע"ז לא נסמך העיון אל המרכז וחכמי הסמך, כ"א ע"פ יושר מעשה התורה כבר ימצא השכל העצמי מסילה לדון דין הדיעות הרוחניות ע"פ דרכי יושר וצדק. ע"כ נחלקה כאן ההגדה, בתחילה יאמר **הגדתי היום לד' אלקיך** מכוון כנגד האחדות המעשית, ובזה פונה הוא אל הכהן ומיחד עליו שם שמים. כלומר ע"פ ההדרכה הכוללת היוצאת מההשפעה הכללית ע"פ התורה, אשר יורו מורי התורה יושבים במקום אשר יבחר ד', בזה אמצא מגמת ביאתי לארץ. ואין בענין המעשה מבוא לרגש העצמי, כי אפי' תהי' התחייבות המעשים ע"פ הוראות ב"ד נגד הכרתו ודעתו הפרטית מחוייב הוא לבטל דעתו נגד שלמות הכלל של האומה בכללה שצריכה להתנהג ע"פ מוריה. אח"כ יפנה להעיר לבבו בצד העיוני של האחדות, בזכירת העבר דרך ה' והשגחתו, **מארמי אבד אבי**. פה יאמר ד' אלקי אבותינו ולא ייחד שם ד' דוקא על הכהן, כי שלמות המעשה גורמת שההשגה הפרטית מכרת כבר בעצמה את הדיעות האמתיות, לא רק מצד הסמיכות על הכהן המורה. והנה ביחש הדיעות עם המעשים ישנם שני דרכים, דרך אחד הוא, שהמעשים יהיו נשמרים בכל תוקף זהירות ביראת ד' תמימה וטהורה, מבלי נגע כלל אל האוצר של הדיעות ורעיוני הלב. כי המעשים צריכים שיהיו כלולים ע"פ מרכז האומה המעשי, שהוא צריך שווי גמור באין חילוק כל דהו הגורם למחלוקת והתבודדות. אמנם שדה הרעיונות רחב הוא, והרבה פנים לתורה לעבוד את ד' במקהלות ממקור ישראל, כ"א ואחד כפי כחו ושכלו. ע"כ צריך שיהי' השיתוף שיש לכהן עם הבעלים הפרטיים בביכורים נגמרים בעודנו עסוק בהצעה המעשית בשעה שקורא את שם ד' על הכהן. וזהו דעת ר"י שקורא עד ארמי אבד אבי, ומשם משתתף עם הכהן במעשה התנופה. אמנם אח"כ ע"י אמירת הענין המענין את הרעיון אז כ"א קובע ברכה לעצמו, כ"א כפי שכלו יהולל, ואין לשתף בזה ענין המעשה שתלוי בהוראה

והסכמת ב"ד קבוע. ולפי פשטן של דברי ת"ק שאחרי גמר כל הפרשה היתה התנופה המשותפת בין הישראל והכהן, נראין הדברים שמ"מ המעשה פועל הרבה על המחשבה, ועם הרכוש המחשבי ראוי שישתמש גם בחלק המעשי שבו הכהן משותף. כי יש ג"כ דרך נכון שיפעלו לטוב ולרומם בכח העיוני על המעשים כולם. ועם התרוממו להשכיל בעיון כפי שכלו, יבא אח"כ להשתתף עם כח ההוראה לפרטי המעשים, אז ימצא בהם עצמם אוצר רב דעת, ע"כ נכון הדבר שאחרי גמרו ג"כ ההצעה העיונית ישוב להיות משתתף עם הכהן במעשה התנופה. והדברים נוגעים אם יש מקום להשכלות עיוניות עם פרטי המעשים בהלכות ופרטי המצות. שלפי דעת הרמב"ם במו"נ (ג, כו), אין העיונים השכליים מוצאים מקום כ"א בכללי המצות, ובקשת עילה לפרטיהם בעיניו ז"ל הוא שגעון ארוך, א"כ אין יד העיון מגעת כלל למעשים שבהם יש שיתוף לכהן. אמנם כפי מחקרי חכמים רבים יש לצייר אוצרות תבונה ודעת ד' בכל פרטי המצות בסוד ד' ליראיו. וכן מטין דברי חז"ל (פסחים נ ע"א) בענין טעמי תורה שיקרים בעוה"ז קפויין יהיו לע"ל, וכמה מאמרים בזוהר מורים כן. ולפ"ז יש יחש גדול לפרטי המעשים עם הצד העיוני שבתורה ע"פ ההכרה העצמית, וראוי להורות ע"ז בהשתתפות עם הכהן במעשה אחר שכבר הקדים הצעתו בהכרת ההכרה המדעית, שאם שהיא פרטית ותלויה בבינת כ"א בפ"ע, היא כללית, שהיא בטוחה שכבר יביא יושר המעשים שכל האומה תכיר את המאור האמיתי שבדיעות שאליהם פונה התורה בכוונתה הכללית, "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג).

**יג. והניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא (משנה ביכורים ג, ה).**

המזבח הוא אות הברית על האחדות הרוחנית, על שם ד' אחד השוכן בישראל, ע"כ הי' קצף גדול על ב"ג וב"ר כשבנו מזבח אחר. (יהושע כב, יב). ולאות שההתאחדות המעשית תהי' לעולם הולכת שלובת יד עם ההתאחדות הרוחניות, שכמו שיהיו המעשים כולם מחזקים את דרך ד' בפועל בכלל האומה כן יחזקו את הדעות הנשגבות שלה. אמנם התנאי הנצרך לבא מקיבוץ פרטים לאחדות שלמה במעשה ובעיון הוא שלא יעמיד היחיד את פרטיותו בעיקר, בין בפועל בין במחשבה. כי כל הרעיונות (המחשביות) [המחשבתיות] וכל המעשים צריכין להיות הולכים בעיקרם לטובת הכלל

הגדול בעיקר, בין מצד בפעולות בין מצד הדיעות, ובזה ילך בדרך טובה ואורח חיים בפועל וישיג ארחות חיים בדיעות טהורות. וזהו שורש ההשתחואה המורה על הביטול של הערך הפרטי מול האור הגדול אור ד' הטוב לכל שכבודו מלא עולם. ע"כ לתמם כל החזיון של הביכורים לכל הצדדים **הניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא.**

**יד. בראשונה כל מי שיודע לקרות קורא ומי שאינו יודע לקרות מקרין אותו. נמנעו מלהביא, התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע (משנה ביכורים ג, ז).**

הענין הראשי להתכללות הכלל מכחות פרטיים שהתגלה במילואו ע"י הביכורים, הקיף את כל צדדי ההתאחדות, עד שלא הניח ג"כ את הנחת הכבוד ויתרון המעלה שהי' מקום ליחידים באומה להניח לעצמם לפי ערכם ברשות עצמם. וגם אותו החופש יניחו מידם באהבה כשיראו שבחק הכלל יביא לתוצאות לא טובות. ישנם ענינים כאלה שהם נעשים בדין תורה ע"פ מטבע קבועה, והנה כיון שהמטבע נקבעה כבר, שולל מיחידים התגלות לבבם ע"פ ערכם והשקפתם הפרטית. אמנם כ"ז שלא הזיק הדבר אל הכלל כולו, טוב הוא שכל יחיד מצויין ימלא את הנהגתו בעניניו הרוחניים ע"פ מדתו לעצמו. אמנם כיון שבערך הכלל מאין מטבע שוה ומסויימת ירד הרוח ויבא למצב מורה ועזוב צריכה המטבע להיתקן, וכיון שנתקנה הכל חייבים לעבוד עבודת הכלל, גם אלה היחידים שלא הוצרכו לזה מצד עצמם. למשל התפילה, לפי המצויינים בעלי רגש ודעה יותר הי' לבבם קרוב להתמלא רגשי קודש אם היו מתפללים כמו קודם תקנת הנוסח, כ"א כפי רוח בינתו ורגשי לבבו. אמנם למען הכלל, שמבלעדי התפילה הקבועה הי' יסוד התפילה נעזב לגמרי, והוצרך הדבר לבא לידי תיקון מטבע כוללת, ועכשיו שנתקנה חלילה ליחיד לפרוש מן הציבור. ואם תעלה על לבבו מחשבה שצמצום המטבע עושקת ממנו הרחבת הרגשת לבבו ע"פ רוחו, עליו להשכיל כי עבודתנו לצורך הכלל היא כוללת ג"כ כמו כל התנדבות גם את שאר רוחנו אע"פ שהיא הגדולה שבנדבות לאיש אשר רוח בו. ויפה נתגלה לימוד זה כאן בביכורים, שכ"ז שלא בא הדבר למדה זו **שמי שאינו יודע לקרות** ימנע מהבאה בשביל שירצה לדמות עצמו להיודע, הי' נכון חילוק המדות, ובודאי קורת רוח היא לבעל לב רגש שקורא בעצמו ומוציא אל הפועל

רגשותיו הסוערות באהבת ד' ועזו בדיבור פה. אמנם כיון **שנמנעו מלהביא**, כבר יש צורך בענין מרכזי אע"פ שמצמצם את הרעיון והרגש קצת אצל היודע, הנה תגדל שמחתו השכלית בידעו שבמה שהוא מחסר התגלות לבבו ברגש הוא עובד את עבודת הכלל ע"י שגם בעלי המעלה הנמוכה יבאו ויביאו ביכוריהם. **התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע**, והיתה ההשואה הזאת אב להרבה דברים מוגדרים, שכל חכם לב הי' מצד עצמו יכול ללכת באורח יותר רחבה ע"פ מדתו הפרטית, אבל זאת היא הצדקה היותר נעלה ומדת הקדושה היותר רוממה שחייבים ראשי העם להתנדב בצמצום רוחני לפעמים לטובת הכלל הגדול, ובהשכילם את הטוב היוצא מכח אחדות הכלל, הם עומדים כבר בצמצומם על יסוד רחב המרהיב את הלב הטוב של החכם הרואה את הנולד (תמיד לב ע"א) וחפץ בשלום עם ד' הגוי כולו. "שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביך" (תהילים קכב, ו), "למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך למען בית ד' אלקינו אבקשה טוב לך" (תהילים קכב, ח-ט).

**טו. העשירים מביאים מביכוריהם בקלתות של כסף ושל זהב והעניים בסלי נצרים של ערבה קלופה, הסלים והביכורים ניתנים לכהנים (משנה ביכורים ג, ח).**

נפש האדם נמשכת אחר היופי, ע"כ יש מבא גדול ליופי והידור במצות, שבזה יהיו הלבבות נמשכות להתעורר על ההוד הפנימי הנמצא בהם. אמנם ההכנות של היופי אינם מצויים ביד כל אדם, ע"כ זהו הדבר המסור **לעשירים לעטר את ביכוריהם בקלתות של כסף ושל זהב.** אמנם כל מה שיוכל היופי לעשות להמשכת הלב יותר מזה תעשה האהבה הפנימית, שתמשיך חוט של חסד גם על דבר שאין בו יופי חיצוני. ע"כ העניים שאין בכחם לעטר המצוה ביופי חיצוני, התאמצו להראות סימני האהבה הפנימית בעמל גופם, לפאר כהשגת ידם שיהיו **סלי הנצרים של ערבה קלופה** ונאה בערכה, ובהראותם נדיבות רוחם לתן גם הסלים עם הביכורים לכהנים, והיה התגלות כח האהבה עומד במקום כח היופי החיצוני של עשירי העם.

**הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**

# זכר לביכורים*

אחים חביבים, בנהלל והסביבה, שלו' רב,

אחי היקרים!

זכר הבכורים שהונהג להיות נחגג בארצנו בתחיתה בקשר עם חג השבועות, הוא מכמה פנים מעוררנו ונותן לנו חדות נפש, אמנם לא בכורים רק זכר לבכורים אנו חוגגים כעת. אנחנו לא נהיה מהמסתפקים במועט בשיבת שבותינו, כל זמן שזרים שולטים על מקום בית חיינו, כל זמן שהננו רצוצי משפט גם בתוך ביתנו הלאומי, כל זמן שאין לנו כח לכנס את רוב עמנו המעונה אל אדמת קדשנו, ולסדרו בגאון עולם כימי קדם שהמקדש והממלכה בכל מילואיהם הם הם תוי החיים השלמים הללו. אין אנו יכולים לומר את השם המלא "בכורים" המקושר עם הקודש והמקדש, שהוא מקושר עם החירות והממלכה העצמית בכל ההוד המלא שלנו. אבל רטית נופש היא לנו גם המחיה הזעירה גם הצד הזעיר של הפדות ההולך ומתגלה ע"י מפעלינו הבנינים, שהנכם אחים אהובים אקטיבים בו במסירתכם החלוצית המפליאה.

ובכן זכר לבכורים טוב ונאה הוא לנו וברוכים תהיו על השתתפותכם הנהדרת ועל המאמץ וההוד אשר הנכם נותנים בזה לקרן הקימת לישראל. אבל זכרו את התנאי היסודי שהוא ההוקרה כלפי אוצר החיים של נחלת האבות שבו גנוז הוא סוד חיינו, על כן ככל ההתלהבות הקדושה גם מפני האור הדקיק של התחיה הלאומית ההולכת ומקרנת את פנינו בם כעת, אל נא תשכחו את המקור החי המפכה לנו, את אור החיים בכל מלואו ונצחו, זאת היא קדושת המסורת קדושת התורה אשר בעבורה באש ובמים באנו, והיא היא, אשר היא מחיה את רוחנו לעד באור חייה הנפלאים.

* מכתב מיום י"ט אייר תרצ"ג. נמסר ע"י הרב זאב נוימן, ותודתנו נתונה לו.

ובשביל כך כבר הוסכם והונהג שהכינוס וכל עניני החגיגה השייכים לזה לא יהיו ביום טוב עצמו כי אם ביום אסרו חג וחלילה לשנות מזה, שלא להביא חילול יום החג הקדוש ע"י הזכר הנכבד הזה. ואל נא תחללו חלילה את היום הקדוש, יום הבכורים, שהוא ג"כ זמן מתן תורתנו, במלאכת עבודה האסורה. התעוררו ובאו והרנינו לאות התחלת מפעלי חיי האומה על ארץ ירושתה הנצחית והקדישו את אשר יקדשו כל עם ישראל הגוי כולו, שומר האמונים ונוצר חיי העם לדורות עולמים. הכינו בשביל יום החגיגה של זכר הביכורים שיהיה ביום אסרו חג אחר חצות היום, ואת אשר דרושים להכין לפני החג הקדוש או אחריו, אבל יום החג הקדוש יום הביכורים עצמו יהיה לכם, כמו לכל ישראל, שבתון מקרא קודש וחדוות ד' יהיה מעוזכם. בטוח אני שבזה יגדל כבודנו ויחזק רוחנו ללכת בצעדי און לקראת המעלה העומדת אחר כתלנו שהיא צפייתנו הדורית של העתיד הגדול לעמנו, שהנביאים העומדים לאור עמים ממנו יצאו, ובטוחים אנו שגם לעתיד תהיה ארצנו ארץ החזון הגדול לאושר האדם גם אחרי נפלו.

הקשיבו אחים, ולכו בדרך הרוממה המתאימה לגוי קדוש על אדמת קדשו,

אחיכם הנאמן המסור לעבודתכם בכל לב.

**הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל**

# ביכורים — והיה כי תבוא אל הארץ*

**ראשי פרקים**

א. משנה תורה
ב. קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות
ג. התפרטות מצוות
ד. והיה — לשון שמחה
ה. כי תבוא אל הארץ — שמחה
ו. ירושלים משוש כל הארץ
ז. העם והארץ
ח. ביכורים ומעשרות

## א. משנה תורה

משנה תורה הוא חזרה של התורה, חזרה על כל הבנין. והוא מופיע בשלישיה: ישראל-תורה-מצוות. כך הוא סדר הבנין: "בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" (ברכות התורה). מתוך שבחר בנו מכל העמים, מתגלית תורתו. ומהתורה מתגלות המצוות לפרטיהן. השלישיה הזו: דברים-ואתחנן-עקב. קודם כל, ישראל. וישראל הוא **עם ישראל** השלם, והבריא. עם ישראל בארצו, במלכות, במדינה. "ומי כעמך כישראל, גוי אחד בארץ" (שמואל ב, ז, כג). עם ישראל המסתדר באופן נורמלי. וזה לא נעשה ביוֹ אחד, לא משך תקופות ההיאחזות והכניסה של העם הזה בארץ הזאת: יהושע, שופטים, ואח"כ מלכות ומקדש. לכן עם מעשה ה' המתגלה לנו, עם הסדור האמיתי הבריא והשלם של עם ה' בנחלתו, יש הכרח, צורך, חיוב

* מתוך שיחות הרב צבי יהודה — דברים (תשכ"ז ותשל"ה). עריכה, מקורות וכותרות: הרב שלמה חיים הכהן אבינר.

אלקי לחזור על התורה. התורה חוזרת, נשנית ומתחדשת עכשיו, מתגלית בהרחבה, בריכוז תמציתי.

שלמותם של ישראל בארץ. בהתחלת דברים, זה נאמר במילים אחדות ויסודיות: "ה' אלקינו דיבר אלינו בחורב לאמר" (דברים א, ו): "רשו!" (שם ח) מיד. ולכן חוזרים הדברים ונשנים במשנה תורה. מתוך **החברתיות** היסודית של מציאות עם ה' המסתדר בארץ. דברים הוא הפרוזדור, פרשה של עם ישראל וארץ ישראל.

## ב. קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות

ואתחנן — עקב: שמע — והיה אם שמע. והמשנה (ברכות ב, ב) מחלקת: יקבל עול מלכות שמים תחילה ואח"כ עול מצוות. וזה כל כך הכרחי ואמיתי, שכן הוא הסדר האלקי של הפרשיות. קודם, פרשה מיוחדת של עול מלכות שמים ומתן תורה: ואתחנן. תורה ואמונה. עול מלכות שמים, זה אמונה, זה יראת שמים, זה **היסוד הכללי**. תורה זה אמונה.[1] תורה במובן: נשמת ישראל. ואח"כ פרשה שניה מיוחדת לפרטי מצוות: עקב תשמעון.

## ג. התפרטות מצוות

ומתוך עקב, הפרשה היסודית של ענין המצוות, שלש פרשיות של מצוות: ראה, שופטים, כי תצא, מצוות **מרובות**. אמונה זה איכותי, מצוות זה כמותי.

ויש חלוקים ביניהם. כל פרשה עם התכן המצוותי והמגוון שלה. ועם זה, הן מערכה **אחת**, **מערכת המצוות**. שופטים עוסק בצבור, בכלל ישראל (תורה נבואה כהונה ומלכות). פרשת ראה, רובה מצוות פרטיות לכל אדם מישראל, כגון שילוח הקן, שהוא ענין פרטי, וכהנה וכהנה. פרשת ראה הוא גם איש יחידי וגם כלל ישראלי. מה שניכר גם מהסגנון. "**ראה** אנכי נותן לפניכם" (דברים יא, כו). יחיד ורבים. כגון "**זכור**... בדרך **בצאתכם**" (דברים כה, יז). הכללי והיחידי, כי תצא זה סיום המצוות. הריבוי הגדול. אבל הן נמשכות

1. "והיו הדברים — ומהו אהבה, והיו הדברים האלה, שמתוך כך אתה מכיר בקב"ה ומדבק בדרכיו". רש"י דברים ו, ו.

בפרשת כי תבוא. ודווקא שתי מצוות השייכות לסדור הבריא והשלם של עם ה' בארץ ה'. והיה כי תבוא אל הארץ.

## ד. והיה — לשון שמחה

"והיה — לשון שמחה, ויהי — לשון צער".[2] במסכת מגילה (ו ע"ב) יש בירורים אם כלל זה מתאים לכל מקום. מתברר שלא תמיד 'ויהי' הוא לשון צער, אבל "ויהי בימי" הוא תמיד לשון צער. דיונים אלה הם לגבי המציאות של סבל וצער בהנהגה האלהית. אבל לגבי "והיה — לשון שמחה" הדבר פשוט. וא"ו המהפך הוא אחת האקסיומות הראשונות של הקוד במציאות הדבור שלנו. בכל שפה יש הבחנות ברורות בין לשון יחיד ללשון רבים, ובין זכר לנקבה, וכמו כן יש בכל שפה חילוקים בזמנים. האדם נמצא בעולם הזה בסדר של זמנים ויש בסדר זה שלש מדרגות. פתגם קדמונים לגבי מציאות הזמן אומר: "**העבר אין, העתיד עדיין וההווה כהרף עין**" העבר כבר היה, העתיד עוד לא היה, וההווה שהוא עצם המציאות שלנו הוא כהרף עין. בכל שפה יש כלל פשוט ויסודי שאין לשנות ולהחליף את הזמנים. דבר מציאותי ומינימלי שכל אדם יבטא כל דבר על פי הזמן המתאים לו; כל אופן הדבור הנורמלי של האדם. כשמדברים על דבר מה, הכרחי להבחין בסגנון הדבור, אם דבר זה נמצא עכשיו, היה או יהיה. כך הוא בכל השפות שבעולם, אבל בלשון הקודש יש מהפכה מעבר לעתיד ומעתיד לעבר. בלשון הקודש מדברים על העבר כאילו עומד לבוא, ועל דבר שיהיה כאילו כבר היה!! זהו דבר משונה ביותר! זו סגולה מיוחדת של לשון הקודש, של הלשון האלקית, של לשון הדבקות בה': **מהפכה בעולם**! בשפה משונה וניסית זו, יש מהפכות מעבר לעתיד ומעתיד לעבר. ויש פה סוד אלקי מיוחד. כל מציאות האדם בעולם קשורה לסדר זמנים. כשעתיד נהפך לעבר, יש צער, וזה מובן, **כי העתיד הוא תקות האדם**. ה"לעתיד לבוא" הנחמד, "האידיאלי" העומד לבוא, הוא היסוד המשמח שבחיים. לעומת זה בעבר נמצאים המעשים שעברו, שעלינו להתפשר אתם. כשהעתיד הזה שאליו מקוים,

2. "זה המדרש עלה בידינו מן הגולה: כל מקום שנאמר 'ויהי בימי' — צרה, 'והיה' — לשון שמחה". בראשית רבה מב, ד.

מתהפך לעבר — הרי זה מין רשעות. העתיד וכל תקותיו, אמונותיו ונחמותיו מתגלה כאיננו, כאילו לא כלום. זה מכאיב מאוד: 'ויהי — לשון צער'. כל תצפית אל העתיד — כלא כלום, עבר. לעומת זאת ההיפך הוא לשון שמחה. העבר אשר חשבנו עליו שנסתיים ואיננו, באמת לא נסתיים. הוא קיים. העבר, עם כל האין שלו, לא נפסד והוא מקבל ערך של עתיד. רבונו של עולם "קורא הדורות מראש" (ישעיהו מא, ד), מקיף את כל הדורות, את העבר, את ההוה ואת העתיד. על כן בחשבון האלקי הנצחי מה שהיה **נראה כעבר מתגלה כעתיד**, וזה שיא השמחה. בנוהג שבעולם העבר אין וחבל, והנה עכשיו מתגלה שהעבר הוא עתיד. כך מופיע בלשון האלקית כח מחדש המהפך עבר לעתיד. הכח המהפכני הגדול הזה מתגלה בתשובה מאהבה שמהפכת עוונות לזכויות.[3] לזכויות! לכן במעמד הנשגב הזה של תשובה מאהבה אין לאמר ש"הימים הראשונים יפלו" (ע"פ במדבר ו, יב), אלא אדרבה "בימים ההם ובעת ההיא נאום ה' יבוקש את עוון ישראל ואיננו, ואת חטֹאת יהודה ולא תמצאינה, כי אסלח לאשר אשאיר" (ירמיהו נ, כ). בהשקפת עולם בה הרוממות האלקית מקפת כל, מתגלה המהפכה מעבר לעתיד, וזו השמחה היותר גדולה.

## ה. כי תבוא אל הארץ — שמחה

מתוך מהפכה גדולה זו אנו נפגשים במלה הראשונה של פרשת כי תבוא: והיה. ועל זה דברים ברורים של הגאון הקדוש בעל אור החיים. רבי חיים בן עטר: אין והיה אלא לשון שמחה. ואין שמחה אלא כי תבוא אל הארץ.[4] כשבאים אל הארץ, זו שמחה. לעומת זאת, בחוץ לארץ, "ונתן ד' לך שם לב רגז" (דברים כח, סה) שם בחו"ל, אבל כאן בארץ — שמחה.[5]

3. יומא פו ע"ב.
4. "אמר והיה, לשון שמחה, להעיר שאין לשמוח אלא בישיבת הארץ, עד אומרו, אז ימלא שחוק פינו".
5. "אמר רבי יוחנן, ונתן ה' לך שם לב רגז, שם בבבל, אבל בארץ ישראל, לא". נדרים כב ע"ב. עיין מורה נבוכים ג, לז שסיבת הסתלקות הנבואה בגלות, כי אין שם שמחה. ועיין שו"ע או"ח קכח, מד, הגה שאין ברכת כהנים בחו"ל כל יום כי אין שם שמחה.

## ו. ירושלים משוש כל הארץ

יש מדרגות בארץ. מרכז הארץ היא ירושלים. לכן ירושלים עניה שמחה ונחת רוח ונקראת "משוש לכל הארץ" (איכה ב, טו). זהו טבעה של ירושלים שהיא משוש.[6] אין שמחה אלא כי תבוא אל הארץ. אל הארץ בכלל, ובמיוחד לירושלים. שמחה בעליה לתורה, תורה מירושלים. אוירא דירושלים. אשרינו, והגוים מקנאים בנו.[7]

ישנה אצל חז"ל מסורת שמחוץ לירושלים היה אהל שהיה משמש לברר חשבונות.[8] האהל היה מחוץ לירושלים מכיון שלפעמים יש צער בבירור חשבונות.[9] אז לא בירושלים. להצטער מחוץ לירושלים, כאן לא מקום של צער. כאן משוש, שמחה, נחת רוח, "עבדו את ה' בשמחה" (תהילים ק, ב). הארץ בכלל, ארץ חיינו ענינה שמחה ומתוך כך שיא הארץ, מרכזיותה, עיקרה, ירושלים. לכן פרשתינו מתחילה במילה זו: **והיה.**

## ז. העם והארץ

משנה תורה הוא סיום חתימה כללית. הכל חוזר כל הבנין כולו של רוממות קדושת האומה הזו, כל סדר מציאות החיים של העם הזה, של היצירה הזו. "כי בחר ה' בציון" (תהילים קלב, יג), "בחר בנו מכל העמים", "כי יעקב בחר לו י-ה" (תהילים קלה, ד).

6. ישעיהו לב, יג; סה, יח; סו, י. ירמיהו מט, כה, הושע ב יג, ועוד.
7. "והיה ביום ההוא, ושמתי את ירושלים, אבן מעמסה לכל העמים." זכריה יב, ג.
8. "כיפה של חשבונות היתה מחוץ לירושלים וכל מי שמבקש לחשוב הולך לשם. למה? שלא יחשוב אדם בירושלים ויצר, לפי שנקראת משוש כל הארץ". (שמות רבה נב, ד). "כי העיר מלאה שמחה ועוסקים רק בענינים משמחים ובענינים קדושים, לכן כל החשבונות המטרידות והמביאים לפעמים עצב לבעליו, כי אולי הפסיד בעסקו, היה נעשה חוץ לירושלים שלא יצר ויצטער בירושלים". עץ יוסף ומתנות כהונה.
9. "התשובה העליונה היא למעלה מן החשבון המפורט, והחשבון בא מתולדתה 'וקופה של חשבונות' היתה דוקא למטה מירושלים, מפני שירושלים עצמה היא משוש כל הארץ, מכון השמחה של אור התשובה העליונה". הראי"ה קוק, אורות התשובה טז, א.

בחירה אלוקית זו יצירה! בחירה ויצירה של החלק האנושי הזה, של החלק הגאוגרפי הזה, בחירה ויצירה באדם ובעולם. לא אנו בחרנו בארץ הזו, ריבונו של עולם בחר. הכל ממנו ולא ממנו. הוא בחר ויצר את הארץ הזאת ואת העם הזה. האחיזה והקישור של כלל ישראל בארץ ישראל, מתחילים מן השמים, הארץ הזו היא שמימית. והעם הזה — "עם זו יצרתי לי" (ישעיהו מג, כא), שמימי, ומן השמים נמשך לארץ.

כמובן "קדושים תהיו כי קדוש אני" (ויקרא יט, א), מתוך הקדושה שלי מתגלה הקדושה שלכם.[10] היסוד הוא תורה מן השמים, ומן השמים נמשך לארץ, נמשך הסידור האלוקי והחלוקה האלוקית של הנחלות — אלינו. מתוך התורה הזאת, מופיעה חלוקת הארץ לכל השבטים, ולכל פרטי האנשים, הנשמות מישראל.

## ח. בכורים ומעשרות

ומתוך הסידור האלקי של היצירה הזאת והבהירה הזאת, נמשכים סדרי חיינו בארץ. מתוך כך ברכת החקלאות, ומתוך כך סדרי המצוות בארץ.

בביכורים מתגלה חיוניות כח הצמיחה[11], כח הנטיעה. בכורים, הם גלוי הארץ אליך. הכוח השמימי שמתגלה בארץ, שאינו מצידך. ממנו ולא ממנו. כי תבוא אל הארץ, מתוך הדבקות וההתקשרות אל המציאות הזאת, הארץ נותנת לך ומתברכת לך. קיים חילוק בין ביכורים למעשר. קודם, ביכורים, מה שמופיע לך **מהארץ**. עובדה. בזה מתגלה אליך הארץ באלוקותה. ואח"כ, מעשר, מתוך יחס ישראל לארצו, מתוך פרטי מעשיך, מתוך הפעילות החקלאית שלך. ולכן "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל" (דברים כו, טו).

שתי מצוות שמגלות את הקישור היסודי של נשמת ישראל והארץ, שהם סידור עם ה' בנחלתו.

10. "קדושתי למעלה מקדושתכם" ויקרא רבה כד, ט.

11. עיין: הרב צבי יהודה קוק, "נויו של אילן", לנתיבות ישראל, חלק ב, עמ' קמד.

# ביכורים במקרא

**הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן**

# פרשת מקרא ביכורים 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 וחוקרי ת"א.

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.

1. ראה גם: "פרשת הקהל בתרגום אונקלוס", **ספר הקהל,** (עורך: הרב י' זולדן), כפר דרום תשס"א, עמ' 25-37.
2. התרגומים הארמיים יהודים 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, תורה שלמה, כרכים כד ו-לה), תרגום 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].

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 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, הן נקיות משגיאות שלא כדפוסים מצויים ואכמ"ל.

מן הראוי להזכיר שתרגום אונקלוס שונה מתרגומי ארץ ישראל בשתיים: 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 הכוללים 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

3. א' שפרבר, כתבי הקדש בארמית, כרך א: תרגום אונקלוס לתורה, ליידן, 1959.

עיון מדוקדק בכל תיבה תוך השוואת תרגומו על אתר עם מקומות אחרים בתורה.[4]

הקטע שלפנינו כולל את ה"פרשגן" לפרשת מקרא ביכורים שבתורה (דברים כו, א-יא).

## 1. דברים כו, א

> והיה כי **תבוא** אל הארץ אשר ה' אלקיך נֹתֵן לך נחלה וירשתה וישבת בה — וִיהֵי אֲרֵי **תֵיעוֹל** לְאַרְעָא דַּיְיָ אֱלָקָךְ יָהֵיב לָךְ אַחְסָנָא וְתֵירְתַהּ וְתִתֵּיב בָּהּ

בפרשת ביכורים חוזרים הפעלים תָּבִיא או תָּבוֹא (משורש בו"א) שש פעמים. וכבר נתבאר בפסוק " **בא**... אל התבה" (בר' ז, א) "**עוֹל**... לְתֵיבוֹתָא" שאונקלוס מבחין בין בָּא במשמע הִגִּיעַ המתורגם בפועל "אתא", לבין בָּא בהוראת נִכְנַס, המתורגם עָל (משורש עלל, כמו "עולו אושפיזין", הכנסו), כדברי "נתינה לגר" (בר' כז, ד):

> לשון עָל מורה על ההכנסה מחוץ לבית או מחוץ למקום או מחוץ לארץ, אל הבית או אל המקום או אל הארץ. כמו "ובאת אל התבה" (בר' ו, יא) "וְתֵיעוֹל לְתֵיבוֹתָא".... אולם אם ההבאה היא באותו מקום, באותו בית, או באותה ארץ — יתרגם אַתָא ולכן יתרגם "ובאת אל הכהן" (פסוק ג) "וְתֵיתֵי לְוָת כַּהֲנָא".

בכך מתבארים חילופי התרגום בפרשתנו: "והיה כי **תבוא** אל הארץ" (פסוק א) "וִיהֵי אֲרֵי **תֵיעוֹל** לְאַרְעָא", כשתכנס לארץ, כמו "**בְּבֹאֲכֶם** אל הארץ" (במ' טו, יח) "**בְּמֵיעַלְכוֹן** לְאַרְעָא", כשתכנסו.[5]

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 ומ' צפור), רמת גן: בר אילן, תשס"ב, עמ' 193-215.

5. בשני הפסוקים משקף ת"א את דרשות חז"ל: בדומה לפסוקנו שדרשו בו "והיה כי **תבא** אל הארץ — עשה מצוה האמורה בענין שבשכרה **תיכנס** לארץ" (ספרי דברים רצז), נדרש גם "**בְּבֹאֲכֶם** אל הארץ" כלשון כניסה: "ר' ישמעאל אומר שינה הכתוב ביאה זו

כנגד זאת: "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר **תביא** מארצך" (פסוק ב) מתורגם ברוב הנוסחים ובתאג': "דְּ**תַעֲיל** מֵאַרְעָךְ", (שתכניס [לביתך] מארצך), ובמקצת נוסחים: "דְּ**תֵיתֵי** מֵאַרְעָךְ".

לכאורה גרסת דְּתֵיתֵי יותר מכוונת, שהרי משהפריש ביכורים בשדה היה מביאם לירושלים וזהו "דְּתֵיתֵי" לשון הֲבָאָה. אמנם יא"ר פירש גרסת דְּתָעֲיל: "כלומר שתביא לביתך", וכן יוב"ע תרגם: "דְּתַעֲיל". נמצא שגרסת "דְּתַעֲיל" מלמדת שחובה להכניס ביכורים לבית ומשם להביאם למקדש, וכן כתבו רמב"ן ורבינו תם.[6] ואולם מכיוון שאין דרכו של אונקלוס לרמוז לפרטי הלכה, הדבר צריך עיון.

"**ובאת** אל הכהן" (פסוק ג) "וְ**תֵיתֵי** לְוָת כַּהֲנָא", שאין זה לשון כניסה אלא קריבה והגעה לכהן ותרגם בפועל אֲתָא כמשפט. אבל בהמשך הפסוק: "הגדתי היום לה' אלקיך כי **באתי** אל הארץ", המזכיר ביאה לארץ מתורגם "אֲרֵי **עֲלִית** לְאַרְעָא" לשון כניסה.

על פי זה יקשה תרגום "וַ**יְבִאֵנוּ** אל המקום הזה" (פסוק ט) "וְ**אַיְתַיְנָא** לְאַתְרָא הָדֵין" בלשון הַגָּעָה, ולכאורה היה לו לתרגם "וְאַעֲלַנָא" בלשון כניסה. אמנם באחד מכתבי היד מתורגם: "וְאַעֲלַנָא", ואולם התאג' וכל שאר הנוסחים גורסים "וְאַיְתַיְנָא" וכן תיוב"ע. יא"ר ניסה ליישב שאין לתרגם "כניסה" אלא רק מחוץ לארץ לארץ אבל לא בתוך הארץ עצמה:

> "וַיְבִאֵנוּ אל המקום הזה" — "וְאַיְתַיְנָא". צ"ע למה לא תרגם "וְאַעֲלַנָא" כמו שתרגם "כי **באתי** אל הארץ" "אֲרֵי **עֲלִית**

מכל ביאות שבתורה שבכל ביאות שבתורה הוא אומר "והיה כי תבאו אל הארץ", "והיה כי יביאך ה' אלקיך" וכאן הוא אומר "בבואכם" ללמדך שכיון **שנכנסו** ישראל לארץ מיד נתחייבו בחלה" (ספרי במדבר, קי).

6. רמב"ן כאן: "טעם ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך — שתקח מראשית כל הפרי אשר תביא אל הבית מארצך אשר ה' אלקיך נותן לך. יצוה שיפריש הפרי בשדה ויקרא עליו שם, **ויביאנו לביתו** וישים אותו בכלי ראוי להוליכו לבית הבחירה". וראה את דברי הרב מאיר שמחה מדוינסק, משך חכמה כאן, שציין לדעת רבינו תם הסובר כרמב"ן (ב"ב פב ע"א, תוד"ה בצרן: "ומה שפירש הקונטרס דבצירה היא הלקיחה אין נראה לר"ת, דלקיחה לא משמע בצירה אלא בתוך הבית").

לְאַרְעָא". ונראה שאותם שתרגם לשון "ואעלא" — מחוצה לארץ. אבל בארץ עצמה נופל לשון "אתיא" כלומר הביאנו אל המקום שאנו בו היום.

ודבריו קשים, שהרי "וַיְבִאֵנוּ אל המקום הזה — זה בית המקדש" (ספרי, וכן רש"י) וביאה למקדש, גם מן הארץ, מתורגמת ככניסה כגון "ואל המקדש לא **תָּבֹא**" (ויק' יב, ד) "וּלְמַקְדְּשָׁא לָא **תֵּיעוֹל**".

ואולם להלן "**בבוא** כל ישראל לֵרָאוֹת את פני ה' אלקיך **במקום** אשר יבחר" (לא, יא) "**בְּמֵיתֵי** כָל יִשְׂרָאֵל" (ולא "בְּמֵיעַל"), הוכחנו שאונקלוס מתרגם לשון כניסה רק כשנתבאר המקום המסוים. מכיוון שכאן נאמר "**וַיְבִאֵנוּ** אל **המקום** הזה" ולא נאמר "אל המקדש", תרגם בו לשון הגעה. וראה שם טעם נוסף.

"ועתה הנה **הבאתי** את ראשית פרי האדמה" (פסוק י) "וּכְעַן הָא **אַיתֵיתִי** יָת רֵישׁ אִיבָּא דְּאַרְעָא", הפסוק מציין את ההבאה בלבד (ולא את ההכנסה למקדש) לכן תרגם "אֵיתֵיתִי" ולא "אָעֵילִית". אבל ראה גם "ראשית בכורי אדמתך **תביא** בית ה' אלקיך" (שמ' כג, יט) "**תַּיְתֵי** לְבֵית מַקְדְּשָׁא" ולא "תַּעֵיל".

### 2. דברים כו, ב

ולקחת מראשית כל **פרי** האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נֹתֵן לך ושמת **בטנא** והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לְשַׁכֵּן שמו שם — וְתִסַּב מֵרֵישׁ כָּל **אִיבָּא** דְּאַרְעָא דְּתָעֵיל (ח"נ: דְּתֵיתֵי) מֵאַרְעָךְ דַּה' אֱלָקָךְ יָהֵיב לָךְ וּתְשַׁוֵּי **בְּסַלָּא** וּתְהַךְ לְאַתְרָא דְּיִתְרְעֵי ה' אֱלָקָךְ לְאַשְׁרָאָה שְׁכִינְתֵּיהּ תַּמָּן

א. **פרי** האדמה — **אִיבָּא** דְּאַרְעָא

פרי מתורגם באמצעות "פֵּירֵי" וגם "אִיבָּא" מלשון "אִבֵּי הַנַּחַל" (שה"ש ו, יא). ולדוגמה "**מפרי** עץ הגן" (בר' ג, ב) מתורגם: "**מִפֵּירֵי** אִילָן גִּינְּתָא", וכן: "**ומפרי** העץ אשר בתוך הגן" (שם ג, ג) "**וּמִפֵּירֵי** אִילָנָא". אבל: "ותקח **מפריו** ותאכל"

(שם ג, ו) "וְנִסֵּיבַת **מֵאִיבֵּיהּ** וַאֲכַלַת". בטעם ההבחנה נאמרו הרבה הצעות דחוקות. על כן עדיפה הבחנת "נתינה לגר":[7]

> 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' יט, כג) "איביה".

ואמנם כל תרגומי "פירי" באים רק בצירופי "עץ פרי" או "פרי עץ" אבל כאן שנאמר "**פרי** האדמה" תרגם "**אִיבָּא** דְּאַרְעָא". ואף על פי שההבחנה היא טכנית, כל שאר ההצעות אינן עומדות במבחן.

ב. ושמת **בטנא–** וּתְשַׁוֵּי **בְּסַלָּא**

תרגום "ושמת בטנא" הוזכר בתלמוד ירושלמי מגילה ד, א. שם מסופר שכאשר מתורגמנים תרגמו "ושמת **בטנא**" — "וּתְשַׁוֵּי **בְּמָנָא**" (בכלי) היה ר' יונה מחזירם ומורה להם לתרגם "וּתְשַׁוֵּי **בְּסַלָּא**".[8] "שמתרגום בְּמָנָא נשמע שכל כלי כשר להביא בתוכו ביכורים — ואינו כן. לכן יתרגם וּתְשַׁוֵּי בְּסַלָּא דנשמע מיניה דאין כשר אלא כלי עץ, וכן תרגם אונקלוס" (קרבן העדה).

### 3. דברים כו, ג

> ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו **הגדתי** היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו — וְתֵיתֵי לְוָת כַּהֲנָא דְּיהֵי בְּיוֹמַיָּא הָאִינוּן וְתֵימַר לֵיהּ **חַוֵּיתִי** יוֹמָא דֵּין קֳדָם ה' אֱלָקָךְ אֲרֵי עֲלִית לְאַרְעָא דְּקַיֶּים ה' לַאֲבָהָתַנָא לְמִיתַּן לַנָא

7. "נתינה לגר" לבר' ג, ב. וראה שם הצעות נוספות. [= ר' נתן אדלר, נתינה לגר: באור על תרגום אונקלוס, בתוך חומש (דפוס ראם) עם עשרה פירושים, הוצאת עץ חיים תשכ"ח (חמ"ד) (וילנה תרל"ד).

8. ירושלמי מגילה פ"ד, ה"א [דף ע"ד]: "רבי יונה ורבי ירמיה. חד מחזר 'מנא', וחורנה מחזר 'פטירין עם ירקונין' נאמר 'פטירין עם מרורין', ולא ידעין מאן אמר דא ומאן אמר דא. מן מה דאמר ר' יונה מהו להביאן בתמחויין של כסף הוי דהוא מחזר "מנא" ויאמר "סלא".

**הִגַּדְתִּי** היום — **חַוֵיתִי** יוֹמָא דֵין

הגדה של פסח נתייסדה על דרשות חז"ל לפרשת מקרא בכורים ואחד הטעמים לכך הוא לשון הַגָּדָה המשותף לשתיהן: "וְהִגַּדְתָּ לבנך" (שמ' יג, ח) כלשון "הִגַּדְתִּי היום" שבפרשתנו. התרגום המשותף לשניהם הוא בפועל "חוי"; "**הִגַּדְתִּי** היום" "**חַוֵיתִי** יוֹמָא דֵין", "**והגדת** לבנך" "**וְתְחַוִי** לִבְנָךְ", מלשון "וְלַיְלָה כְּלַיְלָה **יְחַוֶּה** דָּעַת" (תהי' יט, ב). לכאורה "חוי" לשון חיווי, עינינו הבעה קולית כמצוות הַגָּדָה "לְסַפֵּר ביציאת מצרים". ואולם בפסוק "וְהִגַּדְתָּ לבנך" התבאר שלשון הַגָּדָה מתפרשת לפעמים גם כהמחשה חזותית שכן וְהִגַּדְתָּ משורש נג"ד משמעו: "תאמר לו וגם תְּרַאֶה לו את הדבר שמנגד". כוונה זו נשמעת היטב בתרגום "חוי" שהרי בארמית "אחוי" משמעו הֶרְאָה כגון יוב"ע המפרש "**וַיּוֹרֵהוּ** ה' עץ" (שמ' טו, כה) וַיַּרְאֵהוּ, ותרגם "**וְאַחְוֵיהּ** לֵיהּ ה' אִילַן מְרִיר". וכן "אחוי שטרך", הַרְאֵה שטרך (בבא בתרא מא ע"א).[9] וזהו "**וְתְחַוִי** לִבְנָךְ", תַּרְאֶה לו. וכן בפסוקנו: "הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי" והרי עדיין לא אמר כלום? אלא משמעו, "הראיתי היום בהבאת בכורים אלו כי באתי" וזהו שתרגם "**חַוֵיתִי** יוֹמָא דֵין", הראיתי.[10]

ואולם בתרגום ירושלמי "**הגדתי** היום" מתורגם: "**אוֹדִינָן וְשַׁבְּחִינָן** יוֹמָא דֵין". ודומה לכך ביוב"ע: "**אוֹדִינָן** יוֹמָא דֵין". על פי התרגומים מפרש אבודרהם (עמ' רכא) את שם המצוה "הגדה":

> ונקראת הַגָּדָה על שם "והגדת לבנך". ועוד מפני שמגיד בה ענין יציאת מצרים, הניסים ונפלאות שעשה עמנו הקב"ה באותו זמן.
>
> ויש מפרשים הַגָּדָה שהוא לשון הודאה ושבח לקב"ה על

9. ומכאן בלשון ימינו חֲוָיָה, לדבר המושג בחוש הראיה והשמיעה.

10. וכן פירש רמב"ן בפירושו הראשון: "הגדתי היום — בפרי הזה שהבאתי הגדתי והודיתי לשם אלקיך שהביאני לארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו, והנה השם מקיים דבריו, ואני מודה ומשבח לשמו".

שהוציאנו מארץ מצרים **כמו שתרגם בירושלמי שַׁבַּחִית יוֹמָא דֵין** וכן תרגמו רבינו סעדיה בערב.[11]

**4. דברים כו, ד**

ולקח הכהן הטנא מידך **וְהִנִּיחוֹ** לפני מזבח ה' אלקיך — וְיִסַּב כַּהֲנָא סַלָּא מִן יְדָךְ **וְיַחֲתִינֵיהּ** (ח"נ: וְיַצְנְעִינֵיהּ) קֳדָם מַדְבְּחָא דַּיְיָ אֱלָקָךְ

**וְהִנִּיחוֹ — וְיַחֲתִינֵיהּ**

הַנָּחַת חפץ למשמרת מתורגמת בלשון הַצְנָעָה כמבואר בפסוק: "ואת כל הָעֹדֵף **הַנִּיחוּ** לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת" (שמ' טז, כג) "**אַצְנְעוּ** לְכוֹן". לכן תרגם בבגדי כהן גדול של יום כיפור: "**וְהִנִּיחָם** שם" (ויק' טז, כג) "**וְיַצְנְעִינוּן** תַּמָּן" משום שטעונים גניזה, וכן באפר פרה אדומה: "**וְהִנִּיחַ** מחוץ למחנה במקום טהור" (במ' יט, ט) "**וְיַצְנַע** מִבַּרָּא לְמַשְׁרִיתָא", "ליטול ממנו בני העיירות וכל הצריכין להטהר" (רש"י) וכן בכל מקום.

אבל בפרשת ביכורים תרגם הַנָּחָה כהורדה: "**וְהִנִּיחוֹ** לפני מזבח ה' אלקיך" — "**וְיַחֲתִינֵיהּ** קֳדָם מַדְבְּחָא" וכן "**וְהִנַּחְתּוֹ** לפני ה' אלקיך" (פסוק י)

11. ויש לצרף: לשאלה מה ההבדל בין סיפור יציאת מצרים המיוחדת לליל הסדר, לבין מצות זכירת יציאת מצרים שחובתה כל השנה, נמסרו בשם ר' חיים סולוביצ'יק מבריסק זצ"ל שלש תשובות (חידושי ר' חיים על הש"ס [סטנסיל] עמ' לג; מופיע גם בהגדה של פסח מבית לוי, ירושלים תשמ"ג, עמ' קי):
א. מצות הזכירה היא לומר בקצרה שיצאנו ממצרים וכנגדה מצות הסיפור היא להאריך בתאור הניסים.
ב. מצות הזכירה היא בינו לבין עצמו ומצות סיפור היא לספר לבנו.
ג. זכירת יצ"מ מצותה לקבל עליו עול מלכות שמים כחלק מקריאת שמע ואילו מצות סיפור יצ"מ היא מצוה כשלעצמה.
נכדו הגרי"ד סולוביצ'יק, הוסיף תשובה רביעית: מצות סיפור יצ"מ מחייבת גם להודות ולהלל לה' על הנס. והוסיף, כי לפי שיטת בית בריסק שיוצאים בד' כוסות רק אם על ידן מתקיימת מצות סיפור יצ"מ, גם בכוס רביעי כוס ההלל וההודאה, מתקיימת מצות סיפור יציאת מצרים שהרי "הגדתי" מתורגם "שבחית". (הגדה של פסח שיח הגרי"ד, ירושלים תשנ"ה, עמ' לז-לח).

"**וְתַנְחִתִינֵיהּ** קֳדָם ה' אֱלָקָךְ".[12] והטעם כפול: ראשית, לרמוז להלכה "הנחה לפני המזבח מעכבת בהן דשנה בה קרא: **וְהִנִּיחוֹ** לִפְנֵי וגו' **וְהִנִּיחָהוּ** לפני וגו'" (רש"י מכות יז ע"א). ועוד שכאן לא מדובר בהַנָּחָה למשמרת אלא הנחה לשעה בלבד כמשתמע מן המשנה (ביכורים ג, ו): "הגיע לארמי אובד אבי מוריד הסל מעל כתפו... ומניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא", ומיד היו נחלקים בין אנשי המשמר.[13] ודוגמתו באשת פוטיפר: "**וַתַּנַּח** בגדו אצלה" (בר' לט, טז) "**וַאֲחַתְתֵּיהּ** לְלְבָשֵׁיהּ לְוָתַהּ", שהיתה הנחה לשעה בלבד. ובמקצת נוסחים גרסו גם כאן "וְיַצְנְעִינֵיהּ" והוא שיבוש.[14]

### 5. דברים כו, ה

> וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אֹבֵד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב — **וְתָתִיב** וְתֵימַר קֳדָם ה' אֱלָקְהּ **לָבָן** אֲרַמָּאָה **בָּעָא** לְאוֹבָדָא יָת אַבָּא וּנְחַת לְמִצְרַיִם וְדָר תַּמָּן בְּעַם זְעֵיר וַהֲוָה תַּמָּן לְעַם רַב תַּקִּיף וְסַגִּי

**א. וענית** ואמרת — **וְתָתִיב** וְתֵימַר

עָנָה במשמע הֵשִׁיב עַל שְׁאֵלָה, הֵגִיב עַל דִּבְרֵי אַחֵר, מתורגם: אֲתֵיב (השיב) כגון "ויען עפרון החתי את אברהם" (בר' כג, י) "**וַאֲתֵיב** עֶפְרוֹן". אבל עָנָה בפתיחת דיבור, כגון בדברי איוב הראשונים: "וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר" (איוב ג, ב)

12. בפשוטו וַיַּחֲתִינֵיהּ הוא משורש נח"ת כבפסוק הבא "**וירד** מצרימה" "**וּנְחַת** לְמִצְרַיִם". ויש שקשרוהו עם "וּבַקְּרוּ בְּבֵית סִפְרַיָּא דִּי גְנָזַיָּא **מְהַחֲתִין** תַּמָּה בְּבָבֶל" (עזרא ו א) וברש"י: "ובדקו בבית הספרים שהאוצרות **מונחים** שם בבבל".
13. רמב"ם הלכות ביכורים ג, א: "הבכורים נותנין [אותן] לאנשי משמר והן מחלקים אותן ביניהן".
14. "לחם ושמלה" [=ר' ב"צ יהודה בערקאוויץ, לחם ושמלה: באור דברי המתרגם אונקלוס, יפרד לשנים: 'לחם אבירים' 'שמלת גר', ווילנא תר"י-תרט"ן], "מרפא לשון" [= ר' יחיא זכריה קורח, **מרפא לשון**, י' חסיד (מהדיר), התאג' הגדול כתר תורה, עם חמישים פירושים ואלה מן החדש: חלק הדקדוק, מרפא לשון, מחברת הכללים, מאמר ברית הלשון, א-ה, ירושלים תש"ל], ו"אור התרגום" [= ר' ש"א וערטהיימער, אור התרגום, ירושלים תרצ"ה], שלא כ"נתינה לגר".

משמעו, קָרָא, הֵרִים אֶת קוֹלו ותרגומו בפועל ״ענה״ כגון ״**ותען** להם מרים״ (שמ׳ טו, כא) ״**וּמְעַנְיָא** לְהוֹן מִרְיָם״, ועיין עוד שם.

מכיוון שהמביא ביכורים פותח בדיבור ואינו משיב לאחרים, התקשו בתרגומו ״וענית ואמרת״ ״**וְתָתִיב** וְתֵימַר״ בלשון תשובה, ולכאורה הוא ״לשון הרמת קול״ (רש״י), וכן תרגם רס״ג: ״ואחר כך תתחיל ותאמר״. ואם כן מדוע תרגם אונקלוס ״**וְתָתִיב** וְתֵימַר״ וכאילו הוא משיב לאחרים? ייתכן שסבר כראב״ע: ״וענית״ לשאלת הכהנים.[15] אבל יותר מסתבר שרמז לדרשות חז״ל:

> בראשונה כל מי שהוא יודע לקרות קורא ושאינו יודע לקרות מקרים אותו. נמנעו מלהביא. התקינו שיהו מקרים את היודע ואת מי שאינו יודע. סמכו על המקרא ״וענית״ אין עניה אלא מפי אחרים (ספרי דברים, שא).
>
> תני: אין ענייה אלא מפי אחד.[16] ולא עוד אלא שסמכו למקרא ״וענית ואמרת״ (ירושלמי ביכורים ג, ד [סה ע״ד]).

והואיל והיו מקרין אותו, הרי הוא כמשיב לדבריהם וזהו ״**וְתָתִיב** וְתֵימַר״.[17] על דרך זו מתבארים גם התרגומים הבאים: ״**וענו** ואמרו ידינו לא שָׁפְכָה את הדם״ (דב׳ כא, ז) ״**וְיָתִיבוּן** וְיֵימְרוּן״, ״וחלצה נעלו... **וענתה** ואמרה״ (שם כה, ט) ״**וְתָתִיב** וְתֵימַר״, ״**וענו** הלוים... קול רם״ (שם כג, כד) ״**וְיָתִיבוּן** לֵיוָאֵי״. בכל אלה מתבקש היה לתרגם בלשון הרמת קול (״ענה״) אבל אונקלוס תרגם בכולם אֲתֵיב כרמז להלכה, כמבואר במקומם.

15. ראב״ע: ״וענית — יתכן שישאלו הכהנים לאמר: מה זה שהבאת? על כן: וענית. או כדמות תחלה, וכן ויען איוב הראשון (איוב ג, ב)״. וכן כתב בפירושו לאיוב שם: ״ויען איוב — כמו ״וענית ואמרת״ בהביאו הבכורים ויהיה עניינו כמתחיל. או שאלוקו חבריו אחר מלאת שבעת ימים מה לך אז ענה להם. וכן ״וענית ואמרת״ בהביאו הבכורים, ישאלוקו הכהנים: מה זה?״. ובדרך דומה כתב המלבי״ם כאן.

16. אבל הגר״א גרס ״מפי אחר״, וכן בקרבן העדה.

17. ״נתינה לגר״, ״חליפות שמלות״. [= ר׳ ב״צ יהודה בערקאוויץ, חליפות שמלות או הוספות וביאורים על תרגום אונקלוס, וילנה תרל״ד].

### ב. ארמי אֹבֵד אבי — לָבָן אֲרַמָּאָה **בְּעָא**

לפי אונקלוס אֲרַמִּי שבצירוף "ארמי אבד אבי" זהו לָבָן, והואיל ולבן לא איבד את יעקב תרגם: "לָבָן אֲרַמָּאָה **בְּעָא** לְאוֹבָדָא יָת אַבָּא" (לבן הארמי ביקש לאבד את אבי), על שם הכוונה.[18] וכן דרשו בהגדה של פסח: "צא ולמד מה **בִּקֵּשׁ** לבן הארמי לעשות... שנאמר אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי".[19]

ואולם כנגד התרגום, ומבלי להזכירו, טען ראב"ע שאוֹבֵד הוא פועל עומד ואילו היתה הכוונה לומר שלבן התכוון לאבד את יעקב היה לו לכתוב "אֲרַמִּי מַאֲבִיד אָבִי" או "אֲרַמִּי מְאַבֵּד אָבִי" בפועל יוצא. ועוד, אם אֲרַמִּי מוסב על לבן, קשה הסיפא "וירד מצרימה", שהרי לבן לא ירד למצרים.[20]

מטעם זה פירש ראב"ע אֲרַמִּי כמוסב על יעקב: "והקרוב שארמי הוא יעקב, כאילו אמר הכתוב: כאשר היה אבי בארם, היה אובד".[21] ובדומה לו פירש רשב"ם אֲרַמִּי כמוסב על אברהם שבא מארם נהרים: "אבי אברהם, ארמי היה, אובד וגולה מארץ ארם".[22] לפי שניהם מובנת הסיפא "וירד מצרימה" שהרי אברהם וגם יעקב ירדו למצרים. ואולם אונקלוס נמנע מלתרגם כדבריהם משום שלא רצה לכנות את יעקב "ארמי" ועוד שלא מצינו בתורה "ארמי" אלא ככינוי ללבן או לבתואל אביו (בר' כה, כ; כח, ה; לא כ, כד).

18. נמצא שתרגם את הפסוק כמשפט אִינְטֶנְצִיוֹנָלִי (משפט הרומז לכוונתו ולרצונו של הפועל). לתרגומים מסוג זה עיין "הֲמָלְכָּ תִּמְלֹךְ עלינו" (בר' לז, ח) "הֲמַלְכוּ אַתְּ **מְדַמֵּי** לְמִמְלַךְ עֲלַנָא".
19. וכן ברש"י: "ארמי אובד אבי, לבן בקש לעקור את הכל, כשרדף אחר יעקב. ובשביל שחשב לעשות, חשב לו המקום כאלו עשה".
20. ראב"ע: "מלת אובד מהפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה ארמי על לבן, היה הכתוב אומר מאביד או מאבד. ועוד, מה טעם לאמר 'לבן בקש להאביד אבי', וירד מצרימה? ולבן לא סבב לרדת אל מצרים". וראה רא"ם ומרפא לשון שהשיבו על דבריו.
21. ונקרא אוֹבֵד על שם עוניו, שלא היה עמו אלא מקלו (בר' לב יד), ככתוב "תְּנוּ שֵׂכָר לְאוֹבֵד... יִשְׁתֶּה וְיִשְׁכַּח רִישׁוֹ" (משלי לא, ו–ז) הרי שעני נקרא אובד.
22. ונקרא אוֹבֵד על שום שהיה תועה ממקום למקום ככתוב "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי" (בר' כ, יג) "ולשון אובד ותועה אחד הם באדם הגולה כדכתיב תָּעִיתִי כְּשֶׂה אֹבֵד" (תהי' קיט, קעו).

וכן, כדעת ת״א, מורים גם טעמי המקרא.[23] וכבר העירו שגם דרשות חז״ל חלוקות בדבר.[24]

## 6. דברים כו, ו

וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ המצרים ויענונו ויתנו עלינו **עֲבֹדָה קשה** — וְאַבֲאִישׁוּ לָנָא מִצְרָאֵי וְעַנְיוּנָא וִיהַבוּ עֲלַנָא **פּוּלְחָנָא קַשְׁיָא**

**עֲבֹדָה קשה** — **פּוּלְחָנָא קַשְׁיָא**

לדעת יא״ר הצירוף ״עֲבֹדָה קשה״ מתורגם בצורות קְשֵׁי או קַשְׁיָא על פי ההטעמה: ״ויתנו עלינו עֲבֹדָה **קשה**״ שהוא סוף פסוק, מתורגם ״פּוּלְחָנָא **קַשְׁיָא**״. וכמוהו ״וימררו את חייהם בַּעֲבֹדָה **קשה**״ (שמ׳ א, יד) המוטעם ברביע, טעם מפסיק, מתורגם ״בְּפוּלְחָנָא **קַשְׁיָא**״. אבל ״מִקְצֵר רוח וּמֵעֲבֹדָה **קשה**״ (שמ׳ ו, ט) — קְשֵׁי, משום שלפי קריאתה בתרגום אינה בטעם מפסיק:

23. שהטעימו ״ארמי, אובד אבי״ ולא: ״ארמי אובד, אבי״. וראה ״הכתב הקבלה״, ״נתינה לגר״ ו״באורי אונקלוס״ [= ר׳ שמשון ברוך שעפטעל, באורי אונקלוס, מינכן תרמ״ח].

24. מדרש תנאים לפסוקנו [= מדרש תנאים על ספר דברים, מהדורת ד״צ האפפמאנן, ברלין תרס״ח-תרס״ט] הוא כת״א: ״ארמי אבד אבי — לבן הארמי בקש לאבד את אבא. מלמד שלא הלך אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד מן העולם ומעלה על לבן הארמי כאילו אבדו״. ואולם בספרי דברים, שם הנוסח שונה: ״ארמי אובד אבי — מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לֶאָבֵד ומעלה על לבן הארמי כאילו איבדו״. לפי מדרש זה, עצם בריחתו של יעקב היה בה סכנת אובדן. ואם כך לא ברור האם ״ארמי״ הוא לבן או יעקב המכונה ״ארמי״ משום ירידתו אנוס לארם. ראה לכך רד״צ הופמן, מדרש תנאים, עמ׳ 172; ד׳ גולדשמיט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תשל״ז, עמ׳ 34. ויוב״ע תרגם: ״לארם נהריא נחת אבונן יעקב מן שרויא ובעא [לבן] לאובדותיה״ (לארם נהרים ירד יעקב אבינו כראשונה ויבקש לבן לאבדו). וכבר העיא רד״צ הופמן שם שהתרגום עמום: ״ארמי״ מוסב על יעקב אבל ״אובד״ חוזר ללבן. וציין שכנראה הרכיב את נוסח ספרי עם מדרש תנאים. תרגום השבעים מפרש אוֹבֵד במשמע נטישה והזנחה ועל פי זה תרגמו ״את ארם נטש אבי וירד מצרימה״ אלא שלפירושם אֲרַמִּי הוא ארץ ארם ולא תואר לאדם מסוים, שלא כנוסח המסורה.

"וּמִפּוּלְחָנָא דַּהֲוָה **קְשֵׁי** עֲלֵיהוֹן". וכן הבחין בין דְּכֵי לבין דַּכְיָא כמבואר בפסוק "מכל הבהמה **הטהורה**" (בר' ז, ב).

### 7. דברים כו, ז

> ונצעק אל ה' אלקי אבתינו **וישמע** ה' את קֹלֵנוּ **וירא** את עָנְיֵנוּ ואת **עמלנו ואת לחצנו** — וְצַלִּינָא קֳדָם ה' אֱלָקָא דַּאֲבָהָתַנָא **וְקַבֶּיל** ה' צְלוֹתַנָא **וּגְלֵי קֳדָמוֹהִי** עַמְלָנָא וְלֵיאוּתַנָא וְדוּחְקַנָא

1. **וישמע** ה' את קֹלֵנו — **וְקַבֶּיל** ה' צְלוֹתַנָא

מכיוון ששְׁמִיעָה או רְאִיָּה המיוחסות לבורא נתפסות כהגשמה, מסלק אותן אונקלוס בקביעות. רְאִיַּת ה' מתורגמת באמצעות המושג המופשט "התגלות" וזהו "**וירא** את עָנְיֵנוּ" "**וּגְלֵי קֳדָמוֹהִי** עַמְלָנָא".[25] כנגד זאת "שמיעת" ה' מסולקת בשתי דרכים: יש שהעקיפה נעשית באמצעות שינוי דקדוקי; צורת הפָּעיל "וישמע" מתורגמת בסביל — שְׁמִיעַ קֳדָם ה' (בינוני פעול) — תרגום המציין כי הדבר היה "שָׁמוע לפניו" וידוע לו. בדרך זו המתרגם מוסר את התוצאה בלבד ועוקף את תהליך השמיעה. לצד תרגום זה קיים פתרון נוסף המבוסס על שינוי המלים: הֶמְרַת פועל "שמע" בפועל "קבל" ובתוספת "צלותא".

שתי הדרכים שגורות בת"א. דוגמה לסוג הראשון הוא תרגום: "הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר **וישמע ה'**" (במ' יב, ב) "...**וּשְׁמִיעַ קֳדָם ה'**". ומן הסוג השני — "ולישמעאל **שמעתיך**" (בר' יז, כ) "וְעַל יִשְׁמָעֵאל **קַבֵּילִית צְלוֹתָךְ**", קבלתי תפלתך.

מאחר ששתי הדרכים כשרות, מהו העיקרון המכתיב את דרך העקיפה? עניין זה כבר נחקר על ידי הרמב"ם, אשר גם קבע כלל בדבר:[26]

> כל מה שבא מענין הַשֵּׁמַע מיוחס לה' ית', תמצא אנקלוס הגר נשמר ממנו, ופירש ענינו בהגיע המאמר ההוא אליו ית' —

25. בהרחבת הדברים ראה ביאורנו לפסוק " **וירא** ה' כי רבה רעת האדם בארץ" (בר' ו, ה).

26. רמב"ם מורה נבוכים א, מח.

> כלומר, שהוא השיגהו; ואם היה בכלל הצעקה והתפלה יפרש ענינו שהוא קבל או לא קבל — ויאמר לעולם בתרגום 'שמע ה': שמיע קדם ה'. ובענין הצעקה תרגם: 'שמע אשמע צעקתו' — 'קבלא אקבל'. וזה נמשך בפרושו לא נטה בזה במקום מן המקומות.

נמצא כי לדעת הרמב"ם המתרגם מבחין בין "שמיעה" הבאה כתוצאה מ**פנייה אל ה'** ומתורגמת כקבלת תפילה, לבין "שמיעה" שאינה אלא **לציין את ידיעתו** על שהתרחש בעולם המתורגמת בלשון "שמיע קדם". הבחנה זו, מטעים הרמב"ם, נשמרת בעקיבות מלאה לאורך התורה כולה. ומכיוון שכאן מפורש "ונצעק **אל ה'**", תרגם צעקה זו כתפילה, "וְ**צַלֵּינָא** קֳדָם ה'" ואת "שמיעתה" כקבלת התפילה: "**וישמע** ה' את קֹלֵנוּ" — "וְ**קַבֵּיל** ה' צְלוֹתַנָא".

והנה בהגדה של פסח דרשו חז"ל את פסוקנו על פי המקרא המקביל בחומש שמות:

> "**ונצעק** אל ה' אלקי אבתינו" כמה שנאמר: "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן הָעֲבֹדָה **ויזעקו**".
>
> "**וישמע ה'** את קֹלֵנוּ" כמה שנאמר: "**וישמע אלקים** את נאקתם" (שמ' ב, כג-כד).

על פי זה ראוי היה לתרגם שם כתרגומו כאן, אבל אונקלוס תרגם: "ויאנחו בני ישראל מן הָעֲבֹדָה **ויזעקו**" "וְזַעֲקוּ", ולא "וְצַלּוּ" (והתפללו) כתרגומו כאן. וכן תרגם "**וישמע ה'** את קֹלֵנוּ" "וּשְׁמִיעַ קֳדָם **ה'** יָת קְבִילַתְהוֹן", היינו קוּבְלָנָתָם היתה "שמועה" לפניו, ולא תרגם "וְקַבֵּיל ה' צְלוֹתְהוֹן", כתרגומו כאן. ומדוע? שכן בספר שמות לא נאמר כי צעקו אל ה'! כל שנאמר הוא "ויאנחו... וַיִּזְעָקוּ" מבלי לציין שפנו אל ה' ועל כן תרגם "וְזַעֲיקוּ". ובהתאם לכך תרגם גם "וישמע אלקים את נאקתם" — "וּשְׁמִיעַ קֳדָם ה' קְבִילַתְהוֹן"; קובלנתם היתה אמנם "שמועה" אבל בהעדר פנייה ישירה אל ה', נמנע אונקלוס מלתרגם "וְקַבֵּיל ה' צלותהון", שכן לא היתה שם תפילה. בכך מעצים התרגום את עומק השעבוד ואת ריחוקם של בני ישראל מן ה'. עקב שקיעתם בעבדות ומבלי שידעו לזעוק אל ה', אין זעקתם נתפסת כתפילה לה' והיא "שמועה" לפניו בלבד!

דוגמה זו משקפת יפה את נאמנותו התרגומית: הגם ששני המקראות מתארים מעשה זהה — יתר על כן: בדרשות חז"ל אף נתבאר מקרא אחד באמצעות

חברו — נצמד אונקלוס ללשון הכתוב בשני המקראות אף על פי שלפי תרגומו מתקבלים תיאורים סותרים![27]

27. ההבדל שבין התיאור בחומש שמות לחומש דברים מיוסד על נקודת התצפית השונה: בעוד שחומש שמות מתעד את המאורעות בשעת התרחשותם, ב"משנה תורה" נמסרים הדברים בראייה רטרוספקיבית, היינו בהתבוננות לאחור. על כן בחומש שמות המדבר בשעת מעשה, כשבני ישראל היו שקועים במ"ט שערי טומאה ולא ידעו את ה', נאמר "ויזעקו" מבלי שפנו אל ה' (וראה עוד שם בביאורנו, ובמיוחד בדברים הנמרצים של ה"חזון איש" בעניין זה [= 'אגרות חזון איש', ב, איגרת קפה]). כנגד זאת משה רבנו המתבונן במאורעות לאחר ארבעים שנה, מפרש שגם אותה אנחה היתה צעקה אל ה' בחינת "לבא לפומא לא גליא".
הבדל זה שבין חומש דברים לשאר החומשים נרמז כבר במקרא עצמו: "הואיל משה **בֵּאֵר** את התורה הזאת" (דב' א, ה) מלמד שחומש דברים מבאר את התורה, וזהו שת"א "שָׁרִי מֹשֶׁה **פָּרֵישׁ** יָת **אוּלְפַּן** אוֹרַיְתָא הָדָא" ורמז להוספות ולפירושים שבדברי משה, כמבואר שם בביאורנו. מכאן בא גם בלשון חז"ל על מעמד הקהל: "[המלך] קורא מתחלת אלה הדברים עד שמע וכו' ופרשת המלך עד שגומר את כולה **ופרשות הנדרשות בה**" (תוספתא סוטה ז, יז), המלמד שחומש דברים כולל פרשות הדורשות את הכתובים. "דרשת" חומש דברים הוטעמה במיוחד ביחס לפסוקי מקרא ביכורים: "**ודורש** מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה" (משנה פסחים י, ד) ולדעת הכתב והקבלה, היסוד לדרשה נלמד מן המקרא: חז"ל פירשו "ואמרת אליו — ולא כפוי טובה! — הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי" (ספרי דברים, רצט) ומניין למדו לפרש כך? כתב הכתב והקבלה: "הגדתי היום... יוסיפו בזה רבותינו הגדה חדשה שלא הוזכרה בתורה. ולדעתי יורו רבותינו בזה תוכן המובן הֻגַּדְתִּי שאינו לשון הגדה פשוטה כאשר יבינוהו המפרשים". כלומר בלשון "הגדתי" נרמזה הגדת-דרשה ועל כן הונחו פסוקים אלה ביסוד ההגדה של פסח (וראה גם: ד' גולדשמידט, הגדה של פסח, עמ' 30).
ההבדל שבין חומש דברים, הדורש ומפרש, לשאר החומשים נשמע גם מדרשת ר' סימון המוצא הקבלה בין חמש תיבות "אור" שבבריאת היום הראשון לחמשה חומשי תורה. מכאן קבע "ויקרא אלקים **לאור יום** — כנגד ספר משנה תורה שהוא מלא הלכות רבות" (ב"ר ג, ה). והקשו עליו חבריו: מדוע זכה חומש דברים לכפל תואר "אור" ו"יום" בניגוד לויקרא שאף הוא "מלא הלכות רבות"? והשיב להם: "אף הוא שנה בו דבר" (גרסת ילק"ש: "אף הוא שנה בו דברים") רוצה לומר ואינו דומה ממש (לשון הפירוש

ב. את **עמלנו** ואת **לחצנו** — **עֲמָלֵנָא וְלֵיאוּתָנָא וְדוּחְקָנָא**

הגדה של פסח דורשת את פסוקי מקרא בכורים על פי מקראות מקבילים. ולמשל בדרשת "וְאֶת עֲמָלֵנוּ — אלו הבנים כמה שנאמר: כָּל הַבֵּן הַיִּלּוֹד הַיְאֹרָה תַּשְׁלִיכֻהוּ וְכָל הַבַּת תְּחַיּוּן (שמ' א, כב)", תיבת "עֲמָלֵנוּ" מתבארת באמצעות פסוק אחר ממנו עולה ש"עֲמָלֵנוּ — אלו הבנים".

בדומה דרשו גם "וְאֶת לַחֲצֵנוּ — זו הדחק, כמה שנאמר: וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלַּחַץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם (שמ' ג, ט)". ולכאורה דרשה זו היא חסרת מובן: ראשית, מה מקום לבאר את "לַחֲצֵנוּ" באמצעות פסוק אחר החוזר על תיבת "לַחַץ" מבלי לפרשה? ועוד, כיצד מוכיח הפסוק "וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלַּחַץ" ש"לַחֲצֵנוּ — זו הדחק"?

אכן המתבונן ימצא שהדרשה מיוסדת על התרגום והיא מדוקדקת מאד: מתברר שאונקלוס מבחין בין לחץ גופני ללחץ נפשי-פסיכולוגי. הראשון מתורגם "דחק" כגון, "ותרא האתון את מלאך ה' **וְתִלְחֵץ** אל הקיר **וַתִּלְחַץ** את רגל בלעם" (במ' כב, כה) "וַחֲזַת אֲתָנָא... **וְאִדְּחֵיקַת** עִם כּוּתְלָא **וּדְחַקַת** יָת רַגְלָא דְּבִלְעָם". וכן בלשון המקרא "דחק" הוא גופני, השווה "וְאִישׁ אָחִיו לֹא **יִדְחָקוּן**" (יואל ב, ח). אבל השני מתורגם "עוק", לשון הֲצָקָה (עוק=צוק, חילוף ע-צ) דוגמת "וגר לא תוֹנֶה ולא **תִלְחָצֶנּוּ**" (שמ' כב, כ) "וּלְגִיּוֹרָא לָא תוֹנוֹן וְלָא **תָּעִיקוּן**".

ובא הדרשן ללמד שהקב"ה לא זו בלבד שראה את הלחץ הנפשי, אלא גם את הלחץ והסבל הגופני שגרמו המצרים. וההוכחה: כשם ש"וירא... את **לחצנו**" מתורגם "**וְדוּחְקַנָא**", גם "ראיתי את **הלחץ** אשר מִצְרַיִם **לֹחֲצִים** אֹתָם" מתורגם "**דּוּחְקָא** דְּמִצְרָאֵי **דָּחֲקִין** לְהוֹן". וזהו שדקדק "ואת לַחֲצֵנוּ — זו הדחק".

כעין זה, דרשה המיוסדת על התרגום, בפסוק הבא "וּבְמֹרָא גָּדֹל" — זו גילוי שכינה, עיין שם.

המיוחס לרש"י, וראה גם מהרז"ו שם). כלומר, "משנה תורה" מלבד שנכללו בו הלכות רבות, הוא גם מפרש את יתר החומשים.

**8. דברים כו, ח**

> וַיּוֹצִאֵנוּ ה׳ ממצרים ביד חזקה וּבִזְרֹעַ נטויה **וּבְמֹרָא** גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים — וְאַפְּקַנָא ה׳ מִמִּצְרַיִם בְּיַד תַּקִּיפָא וּבִדְרַע מְרָמַם **וּבְחֶזְוָנָא** רַבָּא וּבְאָתִין וּבְמוֹפְתִין
>
> **וּבְמֹרָא** גָּדֹל — **וּבְחֶזְוָנָא** רַבָּא

בכל מקום מוֹרָא (משורש יר״א) מתורגם במשמע פַּחַד, אֵימָה, יִרְאָה, כגון ״**וּמוֹרַאֲכֶם** וְחִתְּכֶם״ (בר׳ ט, ב) ״**וְדַחֲלַתְּכוֹן** וְאֵימַתְכוֹן״, ״פַּחְדְּכֶם **וּמוֹרַאֲכֶם**״ (דב׳ יא, כה) ״דַּחְלַתְּכוֹן **וְאֵימַתְכוֹן**״. ואם כן מדוע תרגם כאן ״**וּבְמֹרָא** גָּדֹל״ ״**וּבְחֶזְוָנָא** רַבָּא״ (ובמראה גדול)? מניין למד לפרש מוֹרָא במשמע מַרְאֶה (משורש ר״ה) וכמו ״אָסָרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת **הַמַּרְאֶה** הַגָּדֹל הַזֶּה״ (שמ׳ ג, ג) ״אֶת **חֶזְוָנָא** רַבָּא״?

בדומה לפסוק הקודם, גם תרגום זה מיוסד על דרשת חז״ל בהגדה של פסח:

> **וּבְמוֹרָא** גָּדוֹל — זו **גילוי שכינה** שנאמר: או הֲנִסָּה אלקים לבוא לקחת לו גוי מִקֶּרֶב גוי בְּמַסֹּת בְּאֹתֹת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה **וּבְמוֹרָאִים** גְּדֹלִים ככל אשר עשה לכם ה׳ אלקיכם במצרים לעיניך (דב׳ ד, לד)

מכיוון שבפסוק ״**וּבְמוֹרָאִים** גְּדֹלִים... אשר עשה ה׳ במצרים **לעיניך**״ ״מורא״ מתפרש כ״מראה״ (לעיניך!), פירשו חז״ל גם כאן ״**וּבְמוֹרָא** גָּדוֹל זו **גילוי** שכינה״ דבר הגלוי לעין. לכן תרגם אונקלוס כאן ״**וּבְחֶזְוָנָא** רַבָּא״ וגם שם ״**וּבְמוֹרָאִים** גְּדֹלִים״ ״**וּבְחֶזְוָנִין** רַבְרְבִין״. גם ״ולכל **הַמּוֹרָא** הַגָּדוֹל אשר עשה משה **לעיני** כל ישראל״ (דב׳ לד, יב) מתורגם ״וּלְכֹל **חֶזְוָנָא** רַבָּא דַּעֲבַד מֹשֶׁה״, לשון מַרְאֶה. וכן דרשו חז״ל שם ״ולכל המורא הגדול — זו קריעת ים סוף״ (ספרי דברים, שנז) דבר הנראה לעין.

ומכיוון ש״מורא״ שבניסי יציאת מצרים נתפס כ״מראה״, תרגם יוב״ע ״וַתֹּצֵא אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם... **וּבְמוֹרָא** גָּדוֹל״ (ירמ׳ לב, כא) ״**וּבְחֶזְוָנָא**

רַבָּא״. אבל בשאר פסוקים תרגמו במשמע פחד כגון ״אֶת ה׳ צְבָאוֹת אֹתוֹ תַקְדִּישׁוּ וְהוּא **מוֹרַאֲכֶם** (ישע׳ ח, יג) ״וְהוּא **דַּחְלַתְּכוֹן**״.[28]

### 9. דברים כו, ט

וַיְבִאֵנוּ אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש — וְאַיְתְיֵנָא (ח״נ: וְאַעֲלָנָא) לְאַתְרָא הָדֵין וִיהַב לָנָא יָת אַרְעָא הָדָא אֲרַע עָבְדָא חֲלַב וּדְבָשׁ

לנוסחי תרגום ״**וַיְבִאֵנוּ** אל המקום הזה״, ״וְאַיְתְיֵנָא״ או ״וְאַעֲלָנָא״, ראה לעיל ״והיה כי **תבוא**״ (פסוק א) ״אֲרֵי **תֵיעוֹל**״.

### 10. דברים כו, י

ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה׳ **והנחתו** לפני ה׳ אלקיך והשתחוית לפני ה׳ אלקיך — וּכְעַן הָא

28. על פי יא״ר (דב׳ לד, יב). [ = 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]. אבל רוו״ה ב״הבנת המקרא״ לפסוקנו כתב : ״אף על פי שזה [מראה] הוא מבעלי ל״ה וזה [מורא] מבעלי פ״י, מ״מ עיקר עניינם אחד הוא ושניהם מיסוד ״רא״. והטעם: כי אין יִרְאָה בלא רְאִיָּה אם חושיית ואם שכלית. והפילו שם דבר מַרְאֶה על כל חזיון, והפילו שם דבר מוֹרָא ביחוד על חזיון נורא ומבהיל. וזה שאז״ל ובמורא גדול זו גילוי שכינה״. והסכימו עמו הכתב והקבלה, לחם ושמלה, ונתינה לגר (דב׳ לד יב) ומרפא לשון (דב׳ ד לד). וראה גם: עוטה אור עמ׳ 98. אבל באורי אונקלוס (דב׳ ד לד) כתב שנמנע מלתרגם **וּבְמוֹרָא** גָּדוֹל ״דחלא״ משום שהוא משמש גם לע״ז כגון ״**אלהי** מסכה״ (שמ׳ לד, יז) ״**דַּחְלָן** דְּמַתְּכָא״. וכבר הראינו שלא נמנעו המתרגמים משימוש ב״דחלא״ כלפי הקב״ה, כתיוב״ע לישעיהו שהובא בפנים. וראה גם: ד׳ גולדשמידט, הגדה של פסח, עמ׳ 32-36 בשלילת הטענה שדרשת ״במורא גדול זו גילוי שכינה״ יסודה בחוגי הצדוקים כדרכם לבאר מושג מופשט בדבר הנראה לעין, דבר שהפרושים התנגדו לו. אבל גולדשמידט הוכיח בראיות מוצקות שהמדרש יסודו אצל התנאים.

אֵיתִיתִי יָת רֵישׁ אִיבָּא דְּאַרְעָא דִּיהַבְתְּ לִי ה' **וְתַחְתִּינֵיהּ** קֳדָם ה' אֱלָקָךְ וְתִסְגּוֹד קֳדָם ה' אֱלָקָךְ

**והנחתו** — **וְתַחְתִּינֵיהּ**

תרגם הַנָּחָה כהורדה ולא בלשון הצנעה כדרכו, מן הטעם שנתבאר לעיל "**וְהִנִּיחוֹ** לפני מזבח ה' אלקיך" (פסוק ד) "**וְיַחֲתִינֵיהּ** קֳדָם מַדְבְּחָא".

## 11. דברים כו, יא

ושמחת בכל הטוב אשר נָתַן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך — וְתִתְחַדֵּי בְּכָל טָבְתָּא דִּיהַב לָךְ ה' אֱלָקָךְ **וְלֶאֱנָשׁ** בֵּיתָךְ אַתְּ וְלֵיוָאָה וְגִיּוֹרָא דְּבֵינָךְ

ולביתך — **וְלֶאֱנָשׁ** בֵּיתָךְ

מכיוון ש"ביתך" הוא ביטוי מושאל והכוונה לאנשי הבית, הוסיף: "**אֱנָשׁ** בֵּיתָךְ" להבהרת הכוונה. וכן לעיל "כי אֲהֵבְךָ ואת ביתך" (דברים טו, טז) "אֲרֵי רַחֲמָךְ **וְלֶאֱנָשׁ** בֵּיתָךְ".[29]

29. לתופעה זו המכונה מֶטוֹנִימְיָה [= שימוש במלה בהוראה מושאלת] ולדרכו של ת"א בתרגומיה, ראה בהרחבה בפסוק "וישמע בית פרעה" (בר' מה ב) המתורגם "וּשְׁמַע **אֱנָשׁ** בֵּית פַּרְעֹה".

**הרב יהודה שביב**

# מצות ביכורים

## מיקומה במקרא ובתושבע"פ, עניינה ומהותה

**ראשי פרקים**

א. ביכורים בתורה
ב. ביכורים במשנה
ג. ביכורים בספר משנה תורה לרמב"ם
ד. מצוה התלויה בארץ או במקדש?
ה. ביכורים כחלק ממערכת הקרבנות
ו. מעין קרבן של עתיד
ז. תיקון חטא המרגלים

### א. ביכורים בתורה

מצות ביכורים מופיעה בתורה יותר מכל מצוה אחרת התלויה בארץ. כבר בספר הברית בפרשת משפטים מוזכרת המצוה פעמיים, ואולי שלוש. לראשונה בכתוב "מלאתך ודמעך לא תאחר" (כב, כח), ונאמר במכילתא: "'מלאתך' — אלו ביכורים".[1] בפעם השנייה נזכרים הביכורים בכתוב

1. וכך הוא באונקלוס, בתרגום יונתן וברש"י. המכילתא, ובעקבותיה רש"י הסבירו: 'מלאתך' — ביכורים; 'דמעך' — תרומה (וראה ברמב"ן שם הסבר לכך). לתרגום יונתן, שניהם מדברים בביכורים: ביכורי פירות וביכורי יין. אפשר שראה כל הפסוק כמדבר בבכורה, שהרי גם הסיפא עוסקת בבכור — "בכור בניך תתן לי". ואילו הרשב"ם פירש ששני הדברים מכוונים לתרומה: תרומת התבואה ותרומת משקים, יין ושמן.

האחרון בפרשת המצוות שם: "ראשית בִּכּוּרֵי[2] אדמתך תביא בית ה' אלקיך" (כג, יט).

והוסיף האחרון על הראשון, שקובע הוא גם את המקום אליו אמורים להביא את הביכורים, ובכך כבר ייחד את מצוות ביכורים משאר מתנות היבול, שהשאר אפשר שיינתנו בכל מקום ('בגבולין'), ואילו ביכורים יובאו דווקא לבית ה'. כתוב זה מופיע פעם נוספת בפרשת הברית החוזרת בכי תשא (לד, כו). לשון 'ביכורים' נזכר גם בעניין חג הקציר: "וחג הקציר ביכורי מעשיך אשר תזרע בשדה" (כג, טז).

ולפי מדרש הלכה שמביא רש"י, הכתוב בא לציין לא רק את זמנו של חג השבועות — שהוא עת קציר הביכורים — אלא גם לקבוע את זמנם של הביכורים, שאפשר להביאם מחג השבועות ואילך: " 'בכורי מעשיך' — שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאין בעצרת היו מתירין את החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש, שנאמר (במדבר כח, כו) 'וביום הבכורים' ". ולפי זה אפשר לנו לומר, ששתי הלחם הם כמין ביכורים[3] שמביא כלל ישראל. ומיום הבאת שתי הלחם ואילך, הוא זמן ההבאה של כל יחיד בישראל.

שוב נזכרים ביכורים בתורה כחלק ממתנות כהונה המנויות בפרשת קרח:

> בכורי כל אשר בארצם אשר יביאו לה' לך יהיה, כל טהור בביתך יאכלנו (במדבר יח, יג)

בצורה המפורטת ביותר באה המצוה בספר דברים, בתחילת פרשת כי-תבוא:

> והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה... ולקחת מראשית כל פרי האדמה... והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם... ובאת אל הכהן... ואמרת אליו הִגדתי היום... ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלקיך.

2. לא נתברר לגמרי פשר כפל הלשון הלזה — 'ראשית בכורי', אם לא שנבין 'ראשית' במשמע של מובחר.

3. ואכן הם קרויים "לחם הבִּכּוּרים" בפרשת קרבנות המועדות בספר ויקרא (כג, כ).

> וענית ואמרת לפני ה' אלקיך: ארמי אֹבֵד אבי וַיֵּרֶד מצרימה... ויוֹצִאֵנו ה' ממצרים... ויבִאֵנו אל המקום הזה... ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה', והִנחתו לפני ה' אלקיך והשתחוית לפני ה' אלקיך. ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך... (כו, א-יא).

לא רק פרטי המצוה מפורטים בזה, אלא מודגש עניין מקרא ביכורים, היינו: נוסח ההודעה וההודייה.

## ב. ביכורים במשנה

חרף מרכזיותה של המצוה בתורה,[4] הרי שבמשנה היא תופסת מקום מועט יחסית. המסכת העוסקת בענייני ביכורים אינה מחזיקה אלא שלושה פרקים,[5] והיא נתונה בירכתי סדר זרעים, בסופו. וזה לכאורה תימה, שהרי נתינת ביכורים היא ראשונה למתנות היבול, ואם המביא איחרה למתנות אחרות הרי הוא עובר על מה שכתוב: "מלאתך... **לא תאחר**" (שמות כב, כח) — "שלא תקדים... תרומה לביכורים" (מכילתא שם).[6]

4. לא רק עובדת הזכרתה כמה פעמים מלמדת על מקומה המרכזי, אלא גם העובדה שהיא מצוייה בקבוצת המצוות שבאו בספר הברית, ושהיא חותמת את המצוות הפרטיות בתורה (יחד עם וידוי מעשרות), שכן לאחריה תבואנה רק מצוות כוללות, כמו מצות הקהל ומצות כתיבת ספר התורה. וראה עוד מאמרי: "למיקומן של מצוות מקרא ביכורים ווידוי מעשרות", מגדים, י (תש"ן), עמ' 39-44.
5. אמנם במשניות שבידינו ישנם ארבעה פרקים, ברם, לדעת רבים, אין הפרק הרביעי מגוף המשנה, אלא נטול הוא מן התוספתא (פ"ב הלכות ג-ז), שכן בירושלמי אין הוא מופיע כלל, ואף הרמב"ם ופרשנים אחרים לא הזכירוהו. ובאמת אין בו כל עניין לביכורים, והוא כהמשך לדיון ביצור המשונה כוי, עליו דיברה המשנה בשלהי פרק ב.
6. הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, כשהוא מסביר את סדר המסכתות, כותב על טעם איחור ביכורים לערלה, שזה "כפי סדר הכתוב: הערלה בויקרא וביכורים ב'והיה כי-תבוא'. ועל כך יש לכאורה לתמוה, שהרי מצות ביכורים כבר מופיעה בספר שמות כמה פעמים. עוד הבהיר שם הרמב"ם, לגבי סדר המסכתות — תרומות ומעשר-שני —

אפשר כי הנסיבות גרמו, שכן בזמן סידור המשנה כבר היה המקדש חרב, ומצות ביכורים כבר לא נהגה למעשה, לעומת תרומה ומעשרות הנוהגים גם שלא בפני הבית (משנה ביכורים ד, ג).[7]

אכן, בהצבתה בסוף סדר זרעים יש דווקא משום הבלטה, שכן הכל הולך אחר החיתום.[8] במידה רבה כל כולן של המצוות התלויות בארץ מוליכות לאותה נקודת ראשית היא ביכורים, שהיא ראשית אבל גם תכלית, ועוד ידובר על כך בהמשך.

לפי שעה נעיר, כי בהצבת מסכת ביכורים בסוף סדר זרעים, יש משום סגירת מעגל, וחתימת הסדר היא במידה רבה מעין הפתיחה,[9] שאם הסדר פותח במצוות בהן מצוה האדם להשמיע דברים בפיו, כמו: קריאת שמע, תפילה וברכת המזון, הרי אף החתימה היא במצוה הכוללת גם אמירה שבפה, מקרא ביכורים. ויתרה היא מצות אמירה זו על חברותיה — תפילה וברכות — שבה נוסח האמירה מפורש בתורה.

נמצא שהסדר שעניינו מצוות התלויות בארץ וקשורות בעבודת האדמה, כרוך בשני קצותיו בתפילות ובהודיות על הארץ הטובה. תפילה שקודם לצמיחה[10] והודייה בעקבות היבול.

"לפי שהתרומה מתנה ראשונה המופרשת מן התבואה", ואף על כך ניתן לתמוה — והלוא ביכורים היא המתנה הראשונה. אכן תמיהה זו תיושב בס"ד, על פי מה שייאמר להלן.

7. מסתבר שזה הטעם לכך שהמשנה מתארת את סדר הבאת הביכורים בפרק ג; שכיוון שאין המצוה נוהגת למעשה זה דורות, רואה המשנה צורך לשחזר את הסדר והטקס, כדרך שמצינו בסדרי עבודה במקדש במסכתות יומא, פסחים, מידות, תמיד ועוד.
8. על מיקומה של המסכת וזיקתה למסכתות אחרות, עמדתי במאמרי: "לסדר סדר זרעים", מכלול ג, (תשנ"ב), עמ' 43–65.
9. על מגמה זו בסידור המסכת עמדתי במאמרי: "מסכת ראש השנה בעיות ופתרונות", נטועים, א (תשנ"ה) עמ' 11–18. וראה שם גם מאמרו של ר"א וולפיש, "שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה" עמ' 33–60. וראה עוד במאמרי ב'מכלול' הנ"ל, עמ' 62–63.
10. ראה רש"י לבראשית (ב, ה): "... וכשבא אדם וידע שהם (= הגשמים) צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים" (בעקבות הגמרא בחולין ס ע"ב).

## ג. ביכורים בספר משנה תורה לרמב"ם

אף הרמב"ם כלל את הלכות ביכורים בתוך ספר זרעים שעניינו מצוות התלויות בארץ, ואף הוא הציב את ההלכות הללו כאחרונות בהלכות נתינה, אלא שאצלו הלכות שמיטה ויובל הן החותמות את הספר. ואפשר שההסבר עולה מספר המצוות. הרמב"ם שם מונה את מצות הפרשת הביכורים והבאתם ואת מצות מקרא ביכורים כשתי מצוות נפרדות. מצוה קכה היא מצות ההפרשה וההבאה למקדש, והיא אכן ראשונה למצוות ההפרשה, ואילו מצות מקרא ביכורים היא מצוה קלב, מוצבת בסוף, אף לאחר מצות וידוי מעשרות (למרות שהתורה הקדימה מקרא ביכורים לוידוי מעשרות). וכך כותב הרמב"ם בביאורה:

> היא שִׁוָּנו לספר טובותיו אשר היטיב לנו והצילנו, ומתחיל בענְיָן יעקב אבינו, ומסיים בעבודת המצריים וענותם אותנו, ולשבחו על כל זה ולבקש ממנו להתמיד הברכה כשיביא הבכורים, והוא אמרו יתעלה 'וענית ואמרת'...

ואפשר שהפרשת הביכורים אכן צריכה להיות מוקדמת לשאר המתנות, אבל ההבאה בפועל למקדש אפשר היה לה להיעשות במועד מאוחר יותר, ומסתבר שבפועל עסקו בהבאת ביכורים מאוחר לנתינת שאר מתנות. דבר זה ניתן ללמוד מהמסופר במשנה:

> הקרובים מביאים תאנים וענבים והרחוקים מביאים גרוגרות וצימוקים (ביכורים ג, ב).

אימתי תאנים נעשים גרוגרות וענבים צימוקים? הווי אומר זמן מרובה לאחר שכבר ארו את התאנים ובצרו הענבים.

הלכות ביכורים מחזיקות אצל הרמב"ם י"ב פרקים, והן בינוניות בגודלן ביחס לשאר הלכות הספר. אולם, התבוננות בגופן של ההלכות יגלה, כי אך מיעוטן מוקדשות להלכות ביכורים, ורובן למתנות כהונה אחרות. וכן היא החלוקה:

פרקים: ב-ד הלכות ביכורים

ה-ח הלכות חלה

ט מתנת זרוע, לחיים וקיבה

י ראשית הגז

יא פדיון בכור

יב פדיון פטר חמור

ואילו הפרק הראשון מדבר על כלל כ"ד מתנות כהונה,[11] ומסווג אותן לפי שתי אמות מידה. אכן צריך עיון מה ראה לצרף מתנות כהונה לענייני ביכורים,[12] ועוד לדבר בזה על כלל המתנות, למרות שבחלק מהן עסק כבר קודם.[13]

דבר זה נותן פתח להתבוננות שונה במקצת על מצוות ביכורים, שאם כי שורשיה קבועים בקרקע ארץ ישראל כמצוה התלוייה בארץ, הנה נופה עולה עד למקדש ומציב את מצוות ביכורים כחלק ממערכת העבודה.

## ד. מצוה התלויה בארץ או במקדש?

אין כמצות ביכורים לקשר אל הארץ: "'אשר תביא מארצך' — למיעוטי חו"ל" (חולין קלו ע"א), ורק בעניינה מזכיר מקיים המצוה את זיקתו אל הארץ ואת ביאתו אליה — "הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ"

11. ובזה אף קשר בין סוף הלכות מעשר שני לתחילת הלכות ביכורים, שבסוף הלכות מעשר שני כותב הרמב"ם: "כהנים ולויים מתוודים, שאף על פי שלא נטלו חלק בארץ, יש להם ערי מגרש". ערי מגרש אלו הרי הן כמין מתנות כהונה הניתנות על ידי שבטי ישראל לבני לוי, ומכאן לכ"ד המתנות בתחילת הלכות ביכורים.
12. שמן המלא של ההלכות ברמב"ם הוא: הלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין (ראה במהדורת פרנקל).
13. כמו הלכות תרומה ותרומת מעשר, וגם דין החרמים שכבר באו בספר הפלאה בהלכות ערכין, כפי שמציין הרמב"ם בהלכות ביכורים א, טז.

(דברים כו, ג). ובכל זאת התחבטו ראשונים אם לסווגה כמצוה התלוייה בארץ.

הקשו תוספות במסכת בבא בתרא (פא ע"א ד"ה ההוא למעוטי): מה צורך יש בכתוב מיוחד למעט חו"ל, והרי כל מצוה התלויה בארץ אינו נוהגת אלא בארץ, כמפורש במשנה בקידושין (א, ט)? ואחת התשובות:

> ולרשב"א נראה, דלא חשיבי בכורים מצוה תלויה בארץ, דלא דמי לתרומה ומעשר וחלה, דהתם גוף הפירות מחוייבין בתרומה, דטבל נינהו ואסורין באכילה, ולכך חשובין הן תלויין בארץ, אבל בכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם, דאין נאסרין באכילה אף על פי שלא הפריש מהן בכורים... בכורים ודאי חובת הגוף נינהו.[14]

כלומר: בעיקרו של דבר זו חובה המוטלת על האדם, אלא שתנאי לחיובו הוא שיהיו לו פירות מאדמתו.

נראה, שבעיקרו של דבר יש להבחין בין שאר מתנות, שבהן עיקר ההפרשה, לבין ביכורים שעיקר מצוותם ההבאה. צא ולמד מלשונו של הרמב"ם. בהלכות תרומות (ב, א) כתב: "כל אוכל אדם הנשמר שגידוליו מן הארץ חייב בתרומה. ומצות עשה להפריש ממנו ראשית לכהן", ואילו בהלכות ביכורים (ב, א) כתב: "מצות עשה להביא בכורים במקדש".

הפרשה, עיקר מגמתה להתיר את היבול באכילה, ואילו בהבאה — הנתינה היא העיקר. מכאן לחילוק ההלכתי שמצינו ביניהן. אפשר לו לאדם לעשות כל שדהו ביכורים (הלכות ביכורים ב, יז), אבל אי אפשר לו לעשות כל יבולו תרומה, וצריך הוא לשייר מקצת חולין (הלכות תרומות ג, ה). כשהמצוה היא להפריש, הרי צריך הוא להפריש משהו ממשהו, כלומר: צריך שיהיו שיריים. לעומת זאת, כאשר המצוה היא הבאה, אפשר לו להביא את הכל.[15]

14. וראה גם רש"י בגיטין מז ע"ב ד"ה מדאורייתא לא, שהבחין בין מצות מעשר למצות ביכורים, שהיא "מצוה דרמיא עליה".

15. ואולי גם זה מונח ביסוד השמות 'מלאתך ודמעך', שנתפרשו ע"י חז"ל כביכורים ותרומה. 'מלאה' — שכן כל היבול במילואו אפשר לו להיות ביכורים. לעומת זאת

כיוון שהבאה היא עיקר המצוה, כבר כרוכה היא במקדש — אין ביכורים נוהגים אלא בפני הבית (משנה ביכורים ב, ג). "שנאמר... 'תביא בית ה' אלקיך' — כל זמן שיש לך בית יש לך ביכורים, אין לך בית — אין לך ביכורים" (תוספתא שקלים ג, טו).

מצוה הדורשת להביא דבר מה למקדש, כבר היא מזכירה את עניין הקרבן. ואכן מכמה בחינות ביכורים הם כקרבנות.

## ה. ביכורים כחלק ממערכת הקרבנות

כמה וכמה סממני קרבן מצינו בהם, בביכורים: כדרך שמצינו עניין וידוי בקרבנות, כך מצינו עניין וידוי בביכורים: "מצות עשה להתודות במקדש על הבכורים בשעה שמביאם" (רמב"ם הלכות ביכורים ג, י).[16]

כדרך שבקרבנות טעונים תנופה ושיר, כך גם ביכורים (שם, יב-יג). בסוף פרק ג מונה הרמב"ם שבעה דברים שהביכורים טעונים, והם מזכירים דברים שטעונים הקרבנות.[17]

תרומה היא תמיד חלק ממשהו כולל יותר, נמצא החלק העתיד להיות מופרש לתרומה מעורב עם החלק העתיד להיות חולין, והרי כאן תרומה וחולין פוטנציאליים מעורבים זה בזה. ואפשר שזה מובנו של השם 'דמע', שעניינו ערבוביה (ראה בערוך השלם ערך 'דמע' א'). ומכאן הפועל דמע בלשון חכמים.

16. למקרא ביכורים קורא הרמב"ם — וידוי. והנה מעניין, שבדבריו על וידוי הקרבנות בסוף פ"ג מהלכות מעשה הקרבנות, וידוי הנוהג בחטאת, באשם ובעולה (שם בהלכה יד), כותב הרמב"ם: "ויראה לי שאינו מתוודה על השלמים, אבל אומר דברי שבח" (ג, טו). משמע שאמירת דברי שבח אינה וידוי. ואילו לגבי מקרא ביכורים, שעניינם דברי שבח, כותב הרמב"ם 'מתוודים'. ואפשר ששם ביקש הרמב"ם להבחין בין וידוי בשאר הקרבנות, שיש בהם הודאה בחטאים, לבין דברים הנאמרים בעת הקרבת השלמים. עכ"פ נראה, שהאמירה בעת הביכורים היא מעין גדר האמירה בעת השלמים. וראה בטורי אבן למגילה כ ע"ב סד"ה ולוידוי מעשר, שתמה על הר"ן הגורס — 'ולוידוי ביכורים', שלא מצינו בשום מקום שקורא למקרא ביכורים וידוי. והנה צריך היה לתמוה אף על דברי הרמב"ם כאן.

17. בין שבעת הדברים נמנה גם קרבן, אולם אין קרבן מעכב בביכורים (שם, יב).

אנשי משמר היו מחלקים ביכורים ביניהם, כדרך שהיו נוהגים בקדשי מקדש (משנה ביכורים ספ"ג, לדעת חכמים).

מצינו בביכורים לשון הקרבה, שכך דרש רבי ישמעאל בספרי:

> 'וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן' (במדבר ה, ט) — ר' ישמעאל אומר: וכי תרומה מקריבין לכהן? מה תלמוד לומר 'אשר יקריבו לכהן', לפי שהוא אומר 'ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך', אבל לא שמענו מה יעשה בהם, תלמוד לומר 'אשר יקריבו'....

והרמב"ן בפירושו לכתוב, הוסיף בדעת ר' ישמעאל: "כי על דעת ר' ישמעאל, לא יבוא לשון הקרבה בתורה אלא בקרבים על גבי המזבח, לפיכך דרש 'אשר יקריבו' בביכורים, שהם טעונים תנופה והגשה, יאמר הכתוב כי כל הביכורים אשר יקריבו הבעלים לשם, לכהן המקריב לו יהיה".[18]

ועוד מצינו כתוב:

> כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ. כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'. **קרבן** ראשית תקריבו אתם לה'... (ויקרא ב, יא).

ומהו **קרבן** ראשית? — משמיע רש"י:

> מה יש לך להביא מן השאור ומן הדבש? — קרבן ראשית: שתי הלחם של עצרת הבאים מן השאור... וביכורים מן הדבש כמו ביכורי תאנים ותמרים.

הרי לנו: ביכורים קרויים קרבן.

18. ועיין בגמ' בעבודה זרה נא ע"א שפרכילי ענבים נחשבים לעבודת פנים, שכן במקדש באים הם לביכורים, ובצירתם לשם ביכורים הרי היא כעין זביחה. כך פירשו הרמב"ן, הריטב"א והר"ן בחידושיהם שם, ולרמב"ן אף נקראים קרבים על גבי המזבח, כנראה בשל דין הנחתם על המזבח (ראה בירושלמי ביכורים פ"ג ה"ד, שיש להניחם על גבי המזבח). אכן יש ראשונים (ר"י הזקן ועוד), שכתבו שפרכילי ענבים לא שייכי בפנים.

אבל יתרה היא הקרבת ביכורים על הקרבת קרבנות, שבביכורים יש גם מצוה מיוחדת של אמירה, ובאמצעותה הופך בית המקדש להיות גם בית תפילה.

## ו. מעין קרבן של עתיד

ראיית ביכורים כקרבן מעלה חיזיון של קרבן הבא מן הצומח, והרי זה מעין הקרבנות האמורים להיות נהוגים לעתיד לבוא. כתב הראי"ה קוק בסידורו (עולת ראיה ח"א עמ' רצב):

> לעתיד לבוא, שפע הדעת יתפשט ויחדור אפילו בבעלי החיים... וההקרבה שתהיה אז של מנחה, מהצומח, תערב לה' כימי עולם וכשנים קדמוניות.

ואפשר שיש בקרבן זה מן הצומח משום תיקון חטאתו של קין. קין, מספרת התורה, הביא "מפרי האדמה מנחה לה'" (בראשית ד, ג), ואליו ואל מנחתו לא שעה ה'. רק אל הבל ואל מנחתו שעה, שכן הבל הביא "מבכרות צאנו ומחלבהן" (שם, ד).[19]

19. ומכאן יש ללמוד שקין הביא מן הגרוע (רש"י שם, על פי בראשית רבה כב, ה).

כשאדם מישראל מביא מביכורי פרי אדמתו, יש בזה אולי משום תיקון אותו חטא של הקרבה שלא היתה ראוייה.[20] נמצא, קרבן שיש בו מן האחרית[21] מכפר על קרבן ראשית. ואפשר שאף זה במשמע של **'כימי עולם'**, אלא שאז לא ערבה המנחה לפני ה', ועתה — מתפללים אנו — תערב.[22]

מצות ביכורים מזמנת את האדם מישראל לירושלים ולבית המקדש, בנוסף לשלושת הרגלים בהם עולה הוא לרגל יחד עם שאר ישראל. שכדרך שהקריבו אז קין והבל קרבן יחיד, כן הביכורים קרבן יחיד הם (לעומת קרבנות הרגלים שקרבנות ציבור הם) ובו במקום שהקריבו קין והבל[23] — בו במקום מניח מביא הביכורים את טנא הביכורים.

20. יושם לב לדמיון ולשוני בתיאור: קין הביא "מפרי האדמה", ואילו האדם מישראל מצווה להביא "מראשית כל פרי האדמה".
אפשר שעניין זה גם הוא מן הסיבות לכך שמצינו מגמה של הידור יתר במצוות ביכורים שהרמח"ל בספרו מסילת ישרים (פרק יט) רואה בה דגם ראוי להידור מצוות: "ומי שממעט בהידור מצוה, במקום שיכול היה להרבות — אינו אלא חוטא. ...וסדר העלאת ביכורים יהיה לנו לעיניים לראות מה הידורן של מצוות. שכך שנינו "השור הולך לפניהם וקרניו מצופות זהב ועטרת של זית בראשו" (ביכורים ג, ג)... ועוד אמרו: שלש מידות בביכורים: ביכורים, תוספות ביכורים ועטור ביכורים (ביכורים ג, י). הרי לנו בהדיא כמה ראוי לנו להוסיף על גופה של מצוה כדי להדרה, ומכאן נלמד לכל שאר מצוות שבתורה". אם חטאו של קין היה בחוסר הידור מובהק של קרבנו, הרי התיקון יהיה בהידור יתר.

21. ואולי מיקום המצוה בחתימת המצוות בתורה, ובחתימת סדר זרעים, רומז אף הוא לפן ה"אחריתי" שבמצוה, ששייכת היא ביותר לאחרית.

22. ובזה הסבר נוסף לכן שמצות ביכורים היא החותמת את מסכת המצוות הפרטיות שבתורה, שיש עמה סגירת מעגל. תחילה מצינו בתורה הקרבה מקולקלת, והנה טוב אחרית דבר — הקרבה מתוקנת — מראשיתו.

23. הרמב"ם הלכות בית הבחירה ב, ב כתב: "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק... והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל...".

## ז. תיקון חטא המרגלים

תיקון נוסף אמורה מצות הביכורים לתקן. נמסר בשם האר"י הקדוש שמצות ביכורים מתקנת את חטא המרגלים. מסתבר שכוונתו למצות מקרא ביכורים, שהרי על עצם ההבאה כבר ציותה התורה בספר הברית בפרשת משפטים, הרבה לפני חטא המרגלים.

ואפשר שזה הדבר: המרגלים הביאו עמם מפרי הארץ ופירות אלו שימשו הוכחה בידם שהארץ משונה היא, שכדרך שמשונה היא בפירותיה הגדולים למעלה מן המידה הרגילה, כן אנשיה משונים,[24] אנשי מידות שאי אפשר יהיה להכניעם. נמצא כי הפירות שבידם נועדו לסייע להרחיק את לבם של ישראל מן הארץ ולכפירה בטובתה. מעתה התיקון הוא בהבאת הפירות אל המקדש ובהשמעת דברי הודייה על הטובה שהנחיל ה' לעם בהורישו לו את הארץ שהיא זבת חלב ודבש.

חטא המרגלים והבכי שבכה העם אותו לילה, גרם לגזרת גלות וחורבן, כפי שהשמיע משורר תהלים "וימאסו בארץ חמדה לא האמינו לדברו, וירגנו באהליהם לא שמעו בקול ה'. וישא ידו להם להפיל אותם במדבר. ולהפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות" (קו, כד-כז). ובמסכת תענית (כט ע"א) אמרו חכמים: "אותו לילה ליל תשעה באב היה, אמר להם הקב"ה: אתם בכיתם בכיה של חינם ואני קובע לכם בכיה לדורות".

מסתבר שלבד מן הנתק שנגזר אותו לילה בין העם לארצו — נתק שהחלו בו המרגלים והחרו אחריהם שאר העם, נתק שזכה כביכול ל'גיבוי' של מעלה — יש בזה גם סממן של עונש על חטא או תוצאת חטא, אותו מוצאים אנו כבר בחטאי בראשית. לאחר שרצח קין את הבל אחיו נגזר עליו 'נע ונד תהיה בארץ' (בראשית ד, יב), שכבר אין האדמה 'נשמעת' לו ועונה לעבודתו "כי תעבד את האדמה לא תסף תת כחה לך".

אף חטא קודם, חטאם של אביו ואמו אדם וחוה, גרם להם לחוטאים שאיבדו הם את אחיזתם בגן עדן וגורשו ושולחו משם. ואף גם זאת נגזר

24. ראה רש"י במדבר יג, כג.

על אדם הראשון, ששוב לא תישמע לו האדמה אלא תצמיח לו קוץ ודרדר, ותחת אכול מפרי הארץ יאכל הוא את עשב הארץ.

והנה עתה בהביא אדם מישראל את ביכורי פירותיו הרי הוא מכריז ואומר: "הגדתי היום... כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבֹתינו לתת לנו" — לא עוד תלישות ונדודים בארצות נכר, אלא השתרשות בארץ זבת חלב ודבש. כמו ניתקן בזה חטאם של הקדמונים, חטא שתלישות בעקבם, ושוב נשמעת לנו האדמה ונותנת היא פירותיה בעין יפה, ושוב אנו כעצים עצמם המכים שורשים באדמה.

**הרב צבי שורץ**

# תיקון לביכורים הראשונים — קין והבל

**ראשי פרקים**

הקדמה
א. ביכורי קין והבל
ב. מעצרת ועד החג ומן החג ועד חנוכה
ג. וענית ואמרת לפני ה' אלקיך
ד. הכרת טובה וכפיות טובה
ה. אחרית וראשית
ו. חיטה גפן ותאנה
סיכום

## הקדמה

למצות הביכורים ייחוד ושונות משאר המצוות התלויות בארץ. במצוה זו חובה לקרוא פרשת את הפרשה בתורה — פסוקי הביכורים בנוסף להפרשת המינים. מגוון המינים מהם מביאים ביכורים מצומצם — רק משבעת המינים. לביכורים סממנים של קרבן: "שהבכורים טעונין שבעה דברים: הבאת מקום, וכלי, קריאה, וקרבן, ושיר, ותנופה, ולינה" (רמב"ם הל' ביכורים ג, יד). ההבאה נעשית בעסק גדול, בהידור ובקהל רב (משנה ביכורים ג, ב-ד).

מה פשר ייחודה של מצוה זו?

## א. ביכורי קין והבל

קרבן הביכורים הראשון, נמצא בדרש אצל קין והבל: "ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה' והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן" (בראשית ד, ג-ד). יונתן בן עוזיאל מתרגם: "ואייתי קין מאיבא דארעא מזדרע כיתנא **קרבן בכורייא קדם ה'**".

אם הם הביאו מעין ביכורים, ניתן להבין מדוע שעה ה' אל הבל ואל מנחתו, ואל קין ואל מנחתו לא שעה. קין הביא מפרי האדמה. המדרש בבראשית רבה כב, ח ממשיל את קין לאריס שהיה אוכל את הבכורות ומכבד למלך את הסייפות. גם רש"י שם כותב שקין הביא מן הגרוע. את הביכורים יש להביא מהמשובח ומהשמן — "**מראשית** כל פרי האדמה", ואילו קין הביא מן הפסולת, מפרי האדמה ולא מן הראשית. הבל לעומתו, הביא "מ**בכרות** צאנו ומחלביהן".

מכאן, שהביכורים הבאים מן הראשית, משמשים תיקון למנחה הראשונה של קין שנדחתה. יש בהבאת הביכורים סממנים של קרבן, המתקנים את הקרבן שלא התקבל.

להלן נראה יסודות נוספים במצות הביכורים וכיצד מתקנים הם את חטאי בראשית — חטא אדם ומנחת קין.[1]

## ב. מעצרת ועד החג ומן החג ועד חנוכה

במדרש בבראשית רבה כב, ד נאמר:

> "ויהי מקץ ימים" ר' אלעזר ורבי יהושע. ר' אליעזר אמר בתשרי נברא העולם, רבי יהושע אמר בניסן נברא העולם. מאן דאמר בתשרי נברא העולם עשה הבל קיים מן החג ועד החנוכה, מ"ד בניסן נברא העולם עשה הבל קיים מן הפסח ועד העצרת.

'מקץ' משמעו בסוף פרק זמן מסוים. חנוכה זה הזמן שבו מסתיים הסתיו, ומתחיל החורף, ואילו עצרת הוא סוף האביב וסמוך לתחילת הקיץ. על פי תרגום יונתן, קין חטא בכך שלא הביא ביכורים ראויים, ויתכן שהכוונה היא למימד הזמן.

זמן הבאת הביכורים מופיע במשנה ביכורים פ"א מ"ו: "מעצרת ועד החג מביא וקורא, מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא". העונה החקלאית בהם גדלים שבעת המינים היא במשך תשעה חודשים, מניסן ועד כסלו. הדגנים — חיטה

1. רעיון זה שהביכורים הם תיקון לבכורי קין, נזכר גם במאמרו של הרב יהודה שביב, מצות ביכורים, בספר זה (העורך).

ושעורה בניסן ואייר, והפירות מסיון ועד כסלו. הגפן — בסיון ובתמוז, התאנה — באב והרימון — באלול. בחודשי הסתיו — תשרי חשון וכסלו, מבשילים התמרים והזיתים "התמרים מטילים שאור אחר ר"ה" (ירושלמי שביעית ה, א), והזיתים סמוך לעונת הגשמים (ירושלמי ביכורים א, ג). לאור זה יתכן גם שהמילה "ארץ" לפני הזית והתמר בפסוק המלמד על שבעת המינים: "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש" (דברים ח, ח), מציינת שזית ותמר גדלים בשנה חקלאית חדשה, לאחר ראש השנה "באחד בתשרי ראש השנה לשנים... לנטיעה ולירקות" (ראש השנה פ"א מ"א).

כיון שכך, "מעצרת ועד החג מביא וקורא ומהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא" (ביכורים פ"א מ"ו). בגמ' בפסחים לו ע"ב נאמר שהיות ולקיטת רוב הפירות עד החג, אז הוא זמן שמחה, וכתוב בביכורים "ושמחת בכל הטוב".

אולם אפשר לראות בחלוקה זו את ההבדל בין המינים. הזית והתמר שמבשילים בשנה החדשה על אף שהם משבעת המינים, יש להם דין אחר ואינם מצטרפים יחד עם המינים שנלקטו עד חג האסיף "וחג האסיף תקופת השנה". כך מפרש הרב עובדיה מברטנורא: "אע"פ שהרבה פירות נלקטים עד חנוכה מכל מקום **שמחת אותה שנה** כבר נגמרה בחג הלכך מביא ואינו קורא".

מכל מקום, קין לא הביא את ביכוריו בזמן הנכון. או שהוא הביא לפני הזמן, מפסח ועד עצרת, או שהוא הביא בסוף הזמן, מחג סוכות עד חנוכה, הזמן שאין בו שמחה. קיצוב הזמן בו מביאים ביכורים מעצרת עד חנוכה, הוא תיקון לאי עמידה בזמנים של קין.

### ג. וענית ואמרת לפני ה' אלקיך

בשל דחיית מנחתו, מדרדר קין עד לרצח אחיו: "ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (בראשית ד, ח), ובשל כך מגורש הוא מעל פני האדמה נע ונד בארץ "ויצא קין מלפני ה' — היא ארץ הקודש אשר נקראת לפני ה'" (כוזרי ב, יד).

קין דיבר להבל, והתורה אינה מגלה מה אמר לו. מעלתו של הדיבור בהיותו מחבר בין בני אדם, ואילו כאן היו דיבורים של ריב ומדון שהביא לידי רצח. התיקון הוא באמירת פסוקי הביכורים ע"י מביא הביכורים.

תחת "ויהי בהיותם בשדה" (בראשית שם) — "והיה כי תבא אל הארץ" (דברים כו, ב). תחת דיבורו הלקוי של קין "ויאמר קין" (בראשית שם) — "ענית ואמרת לפני ה' אלקיך" (דברים כו, ה). תחת "ויצא קין מלפני ה'" (בראשית ד, טז), שגורש מן הארץ — "וענית ואמרת **לפני** ה' אלקיך" (דברים שם).

במשנה סוטה פ"ז מ"ה נאמר שמקרא ביכורים נאמר בלשון הקודש בלבד. עד לדור הפלגה היתה כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים וזו היתה לשון הקודש שהיא לשון יחידו של עולם (ירושלמי מגילה א, ט). מצות הביכורים הנאמרת רק בלשון הקודש באה לתקן את המעגל שנפתח בראשית הבריאה. "וענית ואמרת" בלשון הקודש בלבד.

## ד. הכרת טובה וכפיות טובה

על האדם הראשון נאמר שהיה כפוי טובה. בגמ' ע"ז ה ע"א: אמר להם משה לישראל כפויי טובה בני כפויי טובה... כפויי טובה דכתיב: "ונפשנו קצה בלחם הקלוקל" (במדבר כא, ה), בני כפויי טובה דכתיב: "האשה אשר נתת עמדי" (בראשית ג, יב).

האיכר היהודי מביא את הביכורים לאחר ארבע עשרה שנה של כיבוש וחלוקת הארץ ובידו מבחר הפירות ולבו מלא על גדותיו תודה, והוא מגולל בדבריו את כל הטובה שעשה ה' עם עם ישראל והציל אותם ממצרים עד שהגיעו לארץ ואינו מסתפק רק בהכרת הטוב בליבו אלא אומר בפיו: "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ" (דברים כו, ג). וברש"י: **שאינך כפוי טובה.**

## ה. אחרית וראשית

מצות הביכורים ווידוי מעשרות (דברים כו, א-טו), הן מהמצוות האחרונות שבתורה. כך כתב הרמב"ן בדברים כו, טז: "הנה השלים משה לבאר את התורה ולחדש את כל המצוות אשר ציוה אותו ה' לחדש להם, ולכך אמר 'היום הזה ה' אלקיך מצוך לעשות את החוקים האלה ואת המשפטים', כי כבר השלמתי לך הכל".

יתכן שהתורה מסיימת במצוות אלו כדי לסגור את המעגל שנפתח עם חטאי אדם וקין וקללת האדמה וכאן מופיע תיקון החטא ע"י הבאת המבחר שבפירות הארץ ולבסוף גם ברכת האדמה "וברך את עמך ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש".

### ו. חיטה גפן ותאנה

במדרש בבראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה טו נאמר, שעץ הדעת היה חיטה, גפן או תאנה. זיהויים אלה עולים מתוך רמזים שונים. זיהוי החיטה כעץ הדעת הוא לפי דברי הגמרא בברכות מ ע"א: "אין התינוק קורא אבא ואמא עד שלא טועם טעם דגן".

זיהוי עץ הדעת כגפן, מתאים להגדרת עץ הדעת טוב ורע, מאחר שטבעו של היין הוא גם טוב וגם רע. וכך בגמ' בברכות לה ע"ב: "טובא גריר, פורתא סעיד". היין משמח אלוקים ואנשים אך גם גורם לשכרות ולזנות, כדברי הגמ' בסוטה ב ע"א: "הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין".

זיהוי עץ הדעת כתאנה, מבוסס על העיקרון שמן העץ שבו קלקלו בו נתקנו "ויתפרו עלי תאנה ויעשו להם חגורות" (בראשית ג, ז).

המשותף לזיהויים אלו, שהם כולם **משבעת המינים.** ואפשר, שבגן העדן שנמצא בין הפרת והפישון (נילוס) ובו גדלים שבעת המינים, **זוהי ארץ ישראל** ארץ נחלי מים וארץ חיטה וגפן ותאנה. ולכן התיקון לחטא אדם הראשון הוא לבא אל הארץ ולהביא את שבעת המינים.

### סיכום

הביכורים נקראים ראשית: "ראשית ביכורי אדמתך תביא אל בית ה' אלקיך". היא מהמצוות התלויות בארץ, והיא המצוה הראשונה המתחילה בעוד שהפרי על העץ. בתחילת הכניסה לארץ מוטל עלינו להתחיל לבנות עולם חדש ו"בראשיתי".

חטאי בראשית של קין ואדם גרמו לגלות, לעונש ולקללה, ותיקון הראשית ע"י הבאת הביכורים כקרבן מנחה מן המיטב יביא את עם ישראל לשכון לבטח בארצו ולברך את האדמה כימי אדם הראשון בגן עדן לפני החטא.

**הרב יואל בן נון**

# חמץ מצה וביכורים*

**ראשי פרקים**

א. חמץ ומצה במקרא
ב. כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו
ג. קרבן תודה
ד. קרבן המילואים ומנחת חינוך
ה. קרבן נזיר
ו. מצת הפסח וחג המצות
ז. שתי הלחם — חמץ
ח. ביכורי היחיד

## א. חמץ ומצה במקרא

חמץ ומצה עומדים בתורה פעמים רבות כצמד, זה לעומת זה. יש שהחמץ אסור והמצה היא חובה; יש שדווקא החמץ מחויב, והוא עיקרה של המצוה. ובתווך: יש אשר חמץ ומצה מעורבים, וחובה לאחוז בזה וגם מזה. עיון במקומות השונים המופיעים בתורה, בתוספת הבנת מהותם של החמץ כנגד המצה מורה, שלא מקרים מנותקים זה מזה יש כאן, אלא מערכת אחת שיטתית, שלמה ואחידה. כל הסבר של מהות חמץ ומצה צריך לקחת בחשבון את כל ההקשרים ואת כל האיסורים והמצוות. ראשית, נציג את ההקשרים שבהם מופיע בתורה עניין חמץ ומצה:

*. ערוך ומקוצר מתוך: "חמץ ומצה — בפסח בשבועות ובקרבנות הלחם", מגדים, יג (אדר התשנ"א), אלון שבות.

**א. הפסח:** חמץ אסור בלאו ומצה מחויבת במצוה[1], הקשר האיסור הוא ביחס לקרבן הפסח בארבעה-עשר בניסן[2], ואולי גם לימים שאחריו[3].

**ב. חג המצות:** חמץ אסור בכרת ומצה מצויה. כאן ההקשר של האיסור לדורות הוא במצות של יציאת מצרים: "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ, כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה..." (שמות יב, לט).[4]

**ג. שתי הלחם בחג הביכורים:** קרבן זה של מנחת ביכורים קשור בוודאי לעומר השעורים של חודש האביב, ובעקיפין גם לפסח ולחג המצות, שהרי תלוי הוא בספירת חמישים יום "ממחרת השבת" (ויקרא כג, טו-טז) או "מהחל חרמש בקמה" (דברים טז, ט), שהוא, לפי קבלת חכמינו ז"ל, מחרת השבתון, דהיינו יום טוב ראשון של חג המצות. אך בניגוד לפסח ולחג המצות — כאן החמץ מחויב: "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרנים, סלת תהיינה, חמץ תאפנה, בכורים לה'" (ויקרא כג, יז).

**ד. מנחה:** כל המנחות הקרבות למזבח הן מצה ולא חמץ: "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'. קרבן ראשית [= ביכורים] תקריבו אתם לה' ואל המזבח לא יעלו לריח ניחח" (ויקרא ב, יא-יב).

**ה. תודה:** כאן יש מזה ומזה, חמץ עם מצה: "והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן, ורקיקי מצות משחים בשמן, וסלת מרבכת חלת בלולת

1. שמות יב, יח-כ; דברים טז, א-ח; פסחים קכ ע"א.
2. ראה לעיל הערה 1, וכן: במדבר ט, ב-ג.
3. ראה דברים טז, א-ח, שם נזכר בשמו רק חג **הפסח**, אך נזכר איסור שאור וחובת מצה כל שבעת הימים.
4. יש אפוא להבחין לא רק בין הפסח לחג המצות, אלא גם בין סוגי המצות הקשורות לכל חג. מצת ליל הסדר שלנו כוללת בתוכה הן את מצת חג הפסח והן את מצת חג המצות (וכן ליל הסדר כולו). בכך גם מוסברת השיטה, שנפסקה להלכה בשו"ע (או"ח סימן תעה, א), שיש לאכול שיעור **שני** זיתים מצה — אחד כנגד הפסח לקראת היציאה, ואחד כנגד חג המצות, ומיושבת בכך תמיהתו של בעל ביאור הלכה שם ד"ה כזית מכל אחד.

בשמן. על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו, על זבח תודת שלמיו" (ויקרא ז, יב-יג), כלומר שלושה סוגי מצות וסוג נוסף של חמץ כנגדן.

**ו. קרבן המילואים**:[5] בדומה לתודה יש כאן שלושה סוגי מצה — "לחם מצות, וחלת מצות בלולת בשמן, ורקיקי מצות משחים בשמן, סלת חטים..." (שמות כט, ב; ויקרא ח, כו), והמשנה במנחות (ז, ב) אכן מקבילה ביניהם: "המילואים היו באים כמצה שבתודה: חלות ורקיקים ורבוכה". אך בניגוד לתודה, כאן לא היה חמץ כלל.

**ז. איל נזיר:** "ביום מלאת ימי נזרו" מביא הנזיר קרבנות עולה, חטאת ושלמים, ויחד עם השלמים גם "סל מצות סלת חלת בלולת בשמן, ורקיקי מצות משחים בשמן" (במדבר ו, טו) — כלומר שני סוגים של מצות, וכהסבר המשנה במנחות (ז, ב) "הנזירות הייתה באה שתי ידות כמצה שבתודה: חלות ורקיקים — ואין בה רבוכה".

**ח. מנחת חינוך:** מנחה זו אשר מביא כל כוהן ביום שמתחנך לעבודה במקדש, או כוהן גדול קודם כניסתו לתפקידו זה, אף היא, בדומה לקרבן המילואים, מצה ללא חמץ (ויקרא ו, יב-טז).[6]

**ט. איסור חמץ על המזבח:** "...כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'. קרבן ראשית תקריבו אתם לה', ואל המזבח לא יעלו לריח ניחח" (ויקרא ב, יא-יב). לכן, גם קרבן שתי הלחם ביום הביכורים (שנזכר לעיל),

5. הכינוי 'מילואים' בתורה מכוון ל'מילוי ידיים' כלומר לשלָב של חינוך הכהן והכשרתו, לפני כניסתו לעבודה סדירה. הוא מקביל בלשוננו היום לביטוי 'טירונות'. 'מילואים' בלשוננו בא מ'מילוי מקום' ומשמעותו הפוכה בדיוק.

6. אמנם לא מופיע שם במפורש 'מצה', אך בהכרח מצה היא — שהרי "לה' כליל תקטר" (ויקרא ו, טו), ואין חמץ קרב על המזבח כלל: "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תֵעָשֶׂה חמץ" (ויקרא ב, יא).

שמצותו דווקא בחמץ, בא עד המזבח ומונף לפני ה׳, אך על המזבח ממש לא יעלה,[7] וכמוהו ביכורי הדבש, כלומר דבש הפרות המתוקים.[8]

כיצד יש להבין תופעות אלו? לשם כך יש לעמוד על טיבם ואופיים של החמץ והמצה, לאור כל המקרים הללו, ולמצוא את הבריח התיכון הקושר ביניהם.

השאור החמץ וכן הדבש (שהוא דבש הפרות המתוקים) הם היעד והתכלית הסופית שאליהם שואף החקלאי המגדל, מראשית עבודתו. הלחם החמץ והפרי הבשל והמתוק שניהם ביטוי מוצלח לסוף התהליך, לתכלית הנכספת, ולפיכך גם לעושר ולהצלחה, לברכה ולשפע, של מי שמשיג את התכלית הנכספת, ומגיע אל סוף התהליך.

לעומתם, המצה מבטאת את עצירת התהליך באמצעו טרם הגיעו לתכליתו, והיא בבחינת חסרון המצפה עדיין להשלמה ולשלמות. אף המלח מבטא ראשוניות גולמית שיד אדם לא נגעה בה וכל כולו בבחינת מתנת שמיים.

נרחיב במעט קו זה, ונאמר, שהמצה — הן מעשית והן כסמל — היא לחמו של העני, זה שאין בידו כוח ויכולת להביא את התהליך החומרי לתכלית

7. המלח, לעומת זאת מחויב על המזבח: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית א-להיך מעל מנחתך. על כל קרבנך **תקריב מלח**" (ויקרא ב, יג).
8. הדבש מופיע במקרא בשני מובנים. האחד, בהקשר של "ארץ זבת **חלב ודבש**" (שמות ג, יז; במדבר יג, כז; יד, ח; טז, יג-יד; ועוד), הוא דבש דבורים; והשני, בהקשר של "ארץ חטה ושעֹרה וגפן ותאנה ורִמון ארץ זית שמן ודבש" (דברים ח, ח), הוא הפֵּרות המתוקים. כלומר, כאשר מדובר על שטחים שאינם מעובדים בידי אדם, דבש הדבורים וחלב העִזים הרועות במרעה הטבעי העשיר — הנפוץ ומרכזי. אולם כאשר החקלאות נעשית מסודרת, ושטחי הפַּלחה והמטעים המעובדים בידי אדם תופסים שטחים נרחבים, המרעה ודבש הדבורים נדחקים הצִדה כמקורות כלכליים, וכאשר מדברים על דבש במצב זה — הכוונה לפֵּרות המתוקים. יש לשים לב, שאין הכוונה לתמר בלבד (כפי שלמדו חכמים מן הפסוק לעניין שבעת המינים), אלא בהכרח לכל הפֵּרות המתוקים. כך מוכח למשל מן הפסוק "וינִקֵהו דבש **מסלע** ושמן מחלמיש צור" (דברים, לב, יג), שהרי התמר אינו גדל בהרים המסולעים, ועל כורחנו הכוונה בפסוק ל**תאנה**, ואולי גם לשאר הפֵּרות.

השלמה והמלאה של העוגה היפה, ואחת היא אם עני הוא בהון או באון. לעומת זאת, החמץ השאור המתפיח את העיסה עדי גלוסקה שמנה, הוא סמלו של בעל הכוח העשיר, המדושן ובעל היכולת.

הבנה זו נותנת בידינו מפתח להבנת כל המקרים בתורה כמערכת אחת, שיטתית ושלמה.

## ב. כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו

הקרבה שאדם מקריב על המזבח הרי היא, בדומה לתפילה, עמידת האדם לפני ה', מתוך הרגשת קטנות ואפסות ובתחושת "לך ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד... וכי מי אני ומי עמי כי נעצר כח להתנדב כזאת, כי ממך הכל ומידך נתנו לך" (דבה"א כט, י-טו). אי אפשר לעמוד לפני המזבח בתחושת עשירות גאה האומרת 'יש לי', או "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ח, יז), והקרבה כזאת יש בה משום חוצפה של גאווה וגבהות-לב, אחד החטאים החמורים ביותר במקרא.[9]

9. כך, כמדומני, יש להבין את ראשית נפילתו של קין: הבאת הקרבן לה' "מפרי האדמה" (בראשית ד, ג) מבטאת את מלוא גאוותו של בעל השדה או האדמה, על כך ש"יש לו" פרי נחלה, וזאת לעומת הרועה הנודד; ועל כן מאס ה' בקרבן הגאווה ובחר בקרבן העני. וכיוון שבא העשיר איש החיל לכלל גאווה, בא לכלל כעס, ולא יכול היה לעכל את דחייתו עד שבא לכלל רציחה.
שאלה כבדה וקשה היא זו — מדוע לא שעה ה' אל קין ואל מנחתו? חומרת השאלה עולה מפני תוצאותיה של הסתרת פנים ראשונה זו. קין לא הצליח לשאת אותה, נפל בחטא הרציחה, ומילא את הארץ דמים. רש"י מפרש (על-פי מדרש חז"ל), שחטאו של קין היה הזלזול בהבאת הקרבן, "**מ**פרי האדמה — מן הגרוע", לעומת הבל שהביא" **מ**בכורות צאנו ומחלביהן — מן המשובח". פירוש זה נראה דחוק מעט לאור התוצאות החמורות. הסברים אחרים שנאמרו בעניין זה, כל-שכן שאינם מספקים, אלא שהרמב"ן הותיר רמז בקביעתו כי "הבינו האנשים האלה סוד גדול מהקרבנות והמנחות", ויצר בכך פתח לפירוש העניין כולו לאור האיסור החמור להביא קרבן חמץ או פֵּרות, אלא בתורת ביכורים. ההקבלה בין "ויבֵא קין מפרי האדמה מנחה לה'" לבין "ולקחת מראשית כל פרי האדמה. אשר תביא מארצך" שבפרשת הביכורים, בולטת

על כן "כל שאר וכל דבש" — סמל העשירות ותחושת השובע — "לא תקטירו ממנו אשה לה'" (ויקרא ב, יא-יב). אמנם "קרבן ראשית תקריבו אתם לה'" (שם), וביכורים אלו "מראשית כל פרי האדמה" (דברים כו, ב) באים עם ההצהרה החגיגית של מקרא ביכורים אשר באה בדיוק כדי לבלום את הסכנה שמא הרגשת השובע תוביל לבעיטה, "וישמן ישרון ויבעט" (דברים לב, טו). אך גם אז אין הם בגדר "תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו" (תהילים קב, א), ולכן אי אפשר להקריבם על המזבח — "ואל המזבח לא יעלו לריח ניחח" (ויקרא, שם).

באופן סמלי אכן דומה ההצלחה ותחושת 'יש לי' המבטאת אותה לפרי הבשל והמתוק ולחמץ — זה אף זה פגיעים מאוד, מתקלקלים ומתפרקים בקלות. דווקא העשיר "הרך בך והענג מאד", כמוהו כגברת "הרכה בך והענוגה אשר לא ניסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרך" (דברים כח, נד-נו), דווקא הם פגיעים מאוד וכל סבל קטן גורם להם לזעזוע עצום כי הם מפונקים. לעומת זאת אדם למוד סבל ומחושל מקשיים, אינו נבהל כל כך מפגע רע. ובדומה לכך: מצה, לחם עוני, כמו המלח, עמידותה ושרידותה גבוהים לאין שיעור מלחם החמץ התפוח ומפרי הדבש המתוק.

לא לחינם מזוהה במקורותינו החמץ, השאור שבעיסה, עם יצר הרע. מי שיש לו בגופו, בביתו ובכיסו מכל טוב הארץ, ואפילו ארץ ישראל ותורתה בידו, עלול ליפול בתחושת הכזב של עצמתו ועצמאותו המדומה, ולשכוח את ה' אלוקיו "כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל" (דברים ח, יז-יח). וזה הרי ממש המובן של יצר הרע המפתה את האדם דווקא בארץ ישראל ועלול להסירו מן הדרך הראויה לו (דברים, ח, ושירת האזינו)!

וניכרת לעין. מכאן המסקנה, שמדובר בחטא של גאוות כוח והשתלטות של בעל האדמה, הוא בעל הפרי, שאיננו מכיר במגבלותיו ולא במעמדם של אחרים כאנשים רועי צאן. לזה רומז הכתוב "ויהי בהיותם **בשדה**", כלומר: קין בשלו — אין השדה ראוי אלא לו. חטא הגאווה וההשתלטות נחשב בעיני הנביאים לאחד החטאים הכבדים ביותר אצל כל בן-תמותה, והוא החטא של כל ממלכות האלילים (ראה ישעיה ב-י, יג-יד, כב, לו-לז; מיכה ו-ז; נחום ג; חבקוק ב; צפניה ב-ג; זכריה ט-יא; ירמיה מח-נא; יחזקאל כו-כח; ועוד).

על כן חייב האדם לזכור את ימי עוניו ומרודיו, את נדודי המדבר ואת המן של יציאת מצרים דווקא בעת הצלחתו הגדולה בארץ ישראל: "וזכרת את כל הדרך אשר הליכך ה' אלקיך זה ארבעים שנה במדבר, למען ענתך לנסתך, לדעת את אשר בלבבך, התשמר מצותו אם לא. ויענך וירעיבך, ויאכלך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבתיך, למען הודעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ב-ג). זהו גם המובן של פרשת מקרא ביכורים (דברים כו), אשר באה להזכיר את ימי העוני והנדודים של בני ישראל מאז האבות, דווקא בחגיגת השפע וההצלחה של הקציר והבאת הביכורים.

## ג. קרבן תודה

קרבן תודה מביא אדם שהיה בצרה ונושע ממנה. על כן, בעת ישועתו ראוי באמת שיהיו בקרבנו זה גם חלות חמץ וגם חלות מצה: המצות — כנגד המצוקה שבה היה שרוי, כנגד זעקתו בצר לו, וכנגד תהליך גאולתו מן המצר אל המרחב והרווחה. החמץ — כנגד סוף ישועתו וישיבתו עתה בשלווה, ביטוי לסיום הדרך כשהגיע אל המנוחה ואל הנחלה.

הקבלה מעניינת ניתן למצוא בין קרבן זה ומרכיביו לבין תהילים מזמור קז, אשר מציג ארבעה מקרים של פדות מצרה לרווחה. אמנם מבחינה הלכתית למדנו משם דין פרטי על "ארבעה שצריכים להודות" (ברכות נד ע"ב; שו"ע או"ח סימן ריט, א), אך מצד הפשט עוסק המזמור כולו בקיבוץ גלויות — "יאמרו גאולי ה', אשר גאלם מיד צר. ומארצות קבצם, ממזרח וממערב מצפון ומים", והוא מתאר ארבעה אופנים של גאולה, כאשר בכל אחד מן האופנים מתוארים ארבעה שלבים בדרך מן הצרה אל התודה: א. הצרה והפורענות; ב. הזעקה אל ה'; ג. הישועה; ד. התודה.

הישועה הראשונה במזמור מתייחסת ליציאה ממדבר השממה: "תעו במדבר בישימון דרך" (פס' ד) — זו הצרה; "ויצעקו אל ה' בצר להם" (ה) — הזעקה; "ממצוקותיהם יצילם, וידריכם בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב" (ו-ז) — הישועה; ולבסוף התודה: יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. כי השביע נפש שקקה, ונפש רעבה מלא טוב" (ח-ט).

בדומה לזה, גם במקרה השני, המתאר "ישבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל", מצויים ארבעה שלבים אלו. כך גם במקרה השלישי, המתאר "אוילים מדרך פשעם", העומדים על פי שחת "ויגיעו עד שערי מות" (פס' יח-כב), ולבסוף במקרה הרביעי של "יורדי הים באניות עשי מלאכה במים רבים", שאנייתם המיטלטלת הולכת ונטרפת בסערת גלים. ארבעה אלה, שניים שהם ארבעה הם — הראשון והאחרון הם ההולכים בדרך קיבוץ הגלויות מרצונם דרך מדבריות וימים, השניים האחרים הם החוטאים שאינם רוצים להתקבץ ובאים עד שערי מות של מחלות, מחנות אסורים ובתי כלא — "כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו" (פס' יא). ואין 'עצת עליון' בפרק זה אלא זו שנזכרה בראשיתו: עצם קיבוץ הגלויות לארץ ישראל.

ייתכן שיש לפרש את שלוש המצות של קרבן התודה כמקבילות במידה רבה (במישור הדרש ובמישור הרמז) אל שלושת השלבים אשר קודמים לתודה — שלבי הצרה, הצעקה והישועה (שהיא לעצמה תהליך קשה המאופיין בהדרגתיות ובחוסר מנוחה), ולעומתם עומדת בקרבן זה חלת החמץ, הבאה כנגד השלב הרביעי, שירת התודה לריבון העולם פודה האדם ומצילו, לאחר שהגיע אל המנוחה ואל הנחלה.[10]

10. המשך מזמור קז ראוי לתשומת לב אף הוא. הוא מציג שתי בעיות קשות שהגאולים נתקלים בהם לאחר שכבר באו אל הארץ. מפתיע עד כמה התקיימו בדורנו דווקא בעיות אלו. אם נביט בהן במבט הנבואי שבהן (ומעולם לא התקיים קיבוץ גלויות מכל ארבע כנפות הארץ, כבפסוק ב, אלא בימינו):

א. "ישם נהרות למדבר ומצָאֵי מים לצמאון. ארץ פרי למלֵחה..." (לג-לד). העולים מוצאים את הארץ שוממה וחרבה, ומיד אחר-כך בא תיאור פריחת הארץ לאחר שבאו אליה: "ישם מדבר לאגם מים וארץ ציה למצָאֵי מים. ויושב שם רעבים ויכוננו עיר מושב. ויזרעו שדות ויטעו כרמים ויעשו פרי תבואה" וכו' (לה-לט), כפי שאירע בשיבת ציון שלנו.

ב. התמעטות מספרית קשה יחד עם משבר מנהיגות: "וימעטו וישׁחו מעֹצֶר רעה ויגון. שֹפֵך בוז על נדיבים ויתעֵם בתֹהו לא דרך" (לט-מ). ואף ממשבר זה מובטח להם שיצאו — "וישַׂגֵּב אביון מעוני וישם כצאן משפחות. יראו ישרים וישמחו, וכל עַוְלָה קפצה פיה" (מא-מב).

### ד. קרבן המילואים ומנחת חינוך

קרבן זה מביאים הכהנים בכניסתם לעבודה. כניסת כהן לעבודתו — חותם של תחילת דרך יש בה, תחילתה של כהונה אשר נמשכת מכאן והלאה כל ימי הכוהן על משמרתו, ללא נקודת גבול וסיום, מכאן ועד עולם. על כן רק המצה בלבד ראויה כאן, ואין מקום לחמץ כלל.

המשנה במנחות (ז, ב) הקבילה בין קרבן המילואים לבין קרבן התודה: "המילואים היו באים כמצה שבתודה: חלות ורקיקים ורבוכה". אמנם לפי פשט הפסוקים (שלא על דרך המשנה) ייתכן שיש מקום להבחין בתוכן וברעיונות בין "סלת מרבכת חלת בלולת בשמן" שנאמרו בתודה (ויקרא ז, יב), לבין "חלת מצת בלולת בשמן" "וחלת לחם שמן אחת" שנאמרו במילואים (שמות כט, ב, כג; ויקרא ח, כו). העובדה שהמשנה מקבילה ביניהם אמנם עדיין אינה הוכחה לכל דברינו, אבל יש בה הוכחה, שהמשנה אכן תפשה סוגיה זו על-פי הדרך שהצענו בזה, דרך ההקבלה וההשוואה בין כל סוגי המצות והחמץ בתורה!

### ה. קרבן נזיר

בחינה של קרבן הנזיר לאור העיקרון שהצגנו לעיל תפרש לנו את הנזירות באור המדויק שלה: תקופת הנזירות אינה תכלית לעצמה, אלא רק תקופת הכשרה לחיים מתוקנים יותר ומעולים יותר לאחריה. כל כולה מכוונת אל העתיד, "ואחר ישתה הנזיר יין" (במדבר ו, כ) — כלומר, הנזיר יחזור אל חיים נורמאליים, אך בדרגה גבוהה יותר, עם מערכת הגנה משופרת מפני סטייה והימשכות אחר היין[11] — אז יוכל לשתות יין, בטהרה מוסרית.

לכן מביא הנזיר "ביום מלאת ימי נזרו" מצות בלבד ללא חמץ. סיום נזירותו אינו התכלית והפסגה, אלא רק תחילתה של דרך חיים מתוקנת ומעולה, ועבודתו הגדולה לחיות חיים מתוקנים מתחילה בעצם רק עם סיום הנזירות. אין לו לנזיר שום צידוק לחגוג מדושן עונג על חלת חמץ בתום נזירותו,

11. "שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין" — סוטה ב ע"א.

אלא ינהג בדומה לכוהן שנכנס לעבודתו, ויקריב שתיים מן המצות שבסל המילואים.

כך יש להבין גם את עניין הנזיר הנקרא בתורה 'חוטא' (שם יב: "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש"). מחלוקת תנאים היא בהבנת מהות 'חטא' זה[12] — ר' אלעזר הקפר סובר "על שציער עצמו מן היין". ר' ישמעאל אומר: "בנזיר טמא הכתוב מדבר... שמיטמא למתים". פשט הפסוקים הוא בוודאי כר' ישמעאל, שהכוונה לזה שלא זכה להיזהר כראוי מטומאת המת ונטמא לנפש, שהרי ההקשר הוא: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם וטמא ראש נזרו" (פס' ט). חטאו על הנפש הוא בכך שנטמא בנפש מת. לעומת זאת, דעת ר' אלעזר הקפר נראית כמדרש רחוק מאוד מן הפשט. אך לאור המהלך שהצגנו צריך לומר, ששיטת ר' אלעזר הקפר ברורה מאוד בשורש העניין: 'חטאו' של הנזיר הוא בכך, שהנזירות שנהג לא נתקבלה ולא הביאתו לידי המעלה והתכלית אשר ביקש להשיג. לפיכך מתקיים בו "והימים הראשנים יפלו כי טמא נזרו" (פס' יב), וצריך הוא להתחיל מחדש את נזירותו. מכיוון שבנזירות כשלעצמה אין כל טוב — נקרא המתנזר מן היין 'חוטא'. אילו היה ערך כלשהו בעצם הנזירות (כתפישת הנצרות, למשל), הרי שבכל אופן התנזר זמן-מה מן היין, ומה לנו כי נלין עליו?! אבל התורה אומרת שאין הנזירות אלא פתח לחיים שלמים וטהורים יותר, ועל כן יש לראות בהיטמאותו במת אות משמים, שדרכו ומאמציו לבוא לידי מעלה זו לא נתקבלו. הינזרות זו מן היין לא הובילה באמת אל התכלית המעולה והרצויה, ועצם הנזירות היא חטא — לפיכך נקרא הנזיר חוטא דווקא כאשר נפלו ימי נזירותו בשל טומאת מת. (הרי לנו ראיה לדרך הבנתנו גם משיטתו של ר' אלעזר הקפר!)

בשולי העניין נעיר, שלמרות הדמיון בין קרבן הנזיר הנמצא בראשית דרכו ובין קרבן הכוהנים בימי המילואים, אף הם בראשית דרכם, הבדילה התורה ביניהם הבדל מסוים: בקרבן הכוהן בימי המילואים ישנם שלושה סוגים של מצות, ואילו בקרבן הנזיר שני סוגים של מצות בלבד, וחסרה לו המצה השמנה, הרבוכה. מקור ההבדל מצוי אולי בכך, שהכוהנים משנים את

12. ראה ספרי במקום; נזיר יט ע"א; תענית יא ע"א; נדרים י ע"א; ועוד.

מעמדם מבחינה מהותית לטובה, הם זוכים למעמד ייחודי בקרב ישראל. על כן ראויים הם למצה רוויה בכפל שמן — שהיא מעין "מצה עשירה". הנזיר, לעומת זאת, אינו משנה את מעמדו לאחר נזירותו למעמד מיוחד, אלא חוזר לחיים רגילים ולמעמד רגיל גם לאחר שהתעלה מבחינת הטהרה שבנפשו, וגם אם בתקופת נזירותו יש דמיון רב בינו לבין הכוהן הגדול, שנאמר בו: "ועל כל נפשת מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא. ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלקיו כי נזר שמן משחת אלקיו עליו, אני ה'" (ויקרא כא, יא-יב; השווה לבמדבר ו, ו-ז: "...כי נזר אלקיו על ראשו"). ובכל זאת, אחרי הנזירות הרי הוא כהדיוט.[13]

## ו. מצת הפסח וחג המצות

לאור האמור עד כאן נוכל להוכיח, שגם החמץ והמצה, בפסח מחד ובחג השבועות מאידך, שייכים למערכת ההבחנה דלעיל, ומה שמייצגים החמץ והמצה — לחם עושר ולחם עוני — אינו דרש רעיוני, אלא קו שיטתי המשתלב בכל המערכת ההלכתית של חמץ ומצה בתורה. מקרא מלא מכריז על כך: "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים..." (דברים טז, ג). אין זה לחם עוני רק מפני החיפזון באפייתו, אלא שהיוצאים ממצרים נהגו כמנהג עניים ופליטים היוצאים למדבר לדרך רחוקה. ומכיוון שהמצה היא לחם עוני, מובן מאליו שהחמץ הוא לחם עושר!

13. אמנם יש מי שרואה בכך ירידה ממעלתו "כי האיש הזה חטא נפשו במלאות הנזירות, כי הוא עתה נזיר בקדושתו ועבודת ה', וראוי היה לו **שיזיר לעולם** ויעמוד **כל ימיו** נזיר וקדוש לאלוקיו... והנה הוא צריך כפרה בשובו להיטמא בתאוות העולם" (רמב"ן במדבר ו, יא). אך תפישה זו של הרמב"ן עומדת בניגוד לתפישת הרמב"ם הידועה (הלכות דעות ג, א), ואנו נקטנו כאן בדרך הרמב"ם שהתורה לא רצתה בנזירות עולם כדרך חיים לרבים — פרט ליחידי סגולה כמשה רבנו — ודי לו לאדם במה שאסרה עליו תורה בתוך העולם שבו נברא. סל המצות, על-פי ביאורנו, מוכיח את שיטת הרמב"ם.

בליל הפסח עוד ישבו בני ישראל במצרים. עד חצות הלילה עדיין בחזקת עבדי פרעה היו. במצב זה — הן בפסח מצרים והן לדורות — אין מקום כלל לחמץ; הפסח נאכל על מרור ומצה — "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים".

בחצות הלילה הזה יצא ה' והיכה כל בכור בארץ מצרים, ופדה את עמו מבית האסורים. דורות של שעבוד רוחני ופיזי הגיעו בבת אחת אל התגשמות התוחלת המקווה של הגאולה. לכאורה אפשר היה אז להתרווח כבני חורין, לערוך שולחן חג ולברך ולהלל בניחותא ובשלוות הדעת על פת שמנה ועשירה.

או-אז התברר לפתע עד כמה רחוקה הגאולה מלהיות שלמה: "ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ... וישא העם את בצקו טרם יחמץ, משארתם צררת בשמלתם על שכמם" (שמות, יב, לג-לד). מתחילים הם במסע תלאות ארוך "במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים" (דברים ח, טו). טרם היה בידם סיפק להתרווח, לנוח ולמלא ריאותיהם אוויר פסגות של חירות וחופש, וכבר מתנשמים ומתנשפים הם בכבדות במסע מזורז בארץ צייה ועייף בלי מים.

מתברר, שהגאולה היא עניין מתמשך וקשה, הדורש אורך רוח וכוח סבל רב, וגם אז לא היה בכוחם להביא דברים לשלמות העושר והרווחה. החמץ רחוק מהם עד מעבר לאופק, וביציאתם רק מצת עניים בידם: "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ. כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (שמות יב, לט).

כך גם שאר פרנסתם וחייהם כגולים-פליטים — לא מכוחם, אלא מלחם חסד שירד משולחן גבוה לפי בקשתם: "שאל ויבא שלו, ולחם שמים ישביעם. פתח צור ויזובו מים, הלכו בציות נהר" (תהילים קה, מ-מא).

על כן מוכרח החמץ להיות אסור לדורות בכל חומרתו דווקא בימים שלאחר היציאה ממצרים, ומצה זו של שבעת הימים בחג המצות מבטאת אפוא את

הגאולה האמיתית על כל קשייה וחבליה, גאולה מתמשכת העשויה שלבים שלבים.[14]

בכך מתבררים גם ההבדלים בין הפסח שלפני היציאה ממצרים לבין חג המצות שמציין את היציאה עצמה. בפסח, עיקר החיוב הוא הקרבת הפסח ואכילתו על מצות ומרורים כמצוות עשה, זכר לסיום השעבוד במצרים שבא מיד אחריו. איסור החמץ הוא "לא תעשה" בלבד: לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילין לבקר זבח חג הפסח" (שמות לד, כה). לעומת זה, עיקר החיוב בחג המצות הוא להימנע מכל חמץ, עד כדי "בל ייראה ובל יימצא", ואכילת מצה כל שבעת הימים, איננה אפילו מצוות עשה, אלא רשות. האוכל חמץ בחג המצות ענוש כרת, ואילו ביום הפסח — מי שאיננו מקריב את קרבן הפסח ענוש כרת, כרת מיוחד על מצוות עשה, ממש כמו ברית מילה. עיקר עניינו של חג המצות הוא, לפיכך, האזהרה החמורה מפני האשליה של גאולה שלמה בבת אחת, כאילו החמץ של חג השבועות הוא בהישג יד, מיד אחרי הפסח. הציפייה לחמץ המיידי, ציפייה טבעית לעם נגאל, היא הרקע לחומרת האיסור והרחקותיו, בכתוב ובהלכה לדורות.

דרך מפותלת זו, שתחילתה בגנות השעבוד והיציאה ממנו וסופה אל שאיפת המנוחה והנחלה של ארץ ישראל בסוף הדרך, באה לביטוי גם בספירת חמישים יום מראשית הקציר (דברים טז, ט), מיום הבאת עומר התנופה, עד חג הקציר, הוא יום הביכורים ממחרת השבת השביעית. סיום ספירת העומר — בלחם הביכורים, שהוא גם הסיום והתכלית של יציאת מצרים.

### ז. שתי הלחם — חמץ

יום הביכורים עצמו מבטא כאמור את סיום התהליך, את השגת הפרי והתכלית. סיום זה בא לביטוי בשני מובנים: האחד, הרמוז, מוביל מיציאת

14. מי שאינו מודה לה' על ראשיתה של גאולה, אף על פי שאין בה עדיין לא תורה ולא שבת, לא ארץ ולא מקדש, הרי הוא כמי שלא אמר **הלל** בפסח ולא הקריב קרבן פסח. מן הצד השני, הרואה 'אתחלתא דגאולה' כזו כאילו היא **כבר** גאולה שלֵמה — הריהו **כאוכל חמץ** בפסח!

מצרים אל מעמד הר סיני ומתן תורה. השני, המפורש, מבטא את הישיבה הקבועה בארץ ישראל, ושניהם נפגשים ונקשרים אל יום הביכורים.

הכניסה לארץ והישיבה בה בקביעות נזכרו ביום הזה במפורש "...כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה, והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן... וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה... עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'. ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרנים, סלת תהיינה, חמץ תאפינה, בכורים לה'" (ויקרא כג, ט-יז). חג השבועות, שהוא גם חג הקציר וחג הביכורים, הוא אפוא חג חקלאי בכל שמותיו, ראשית הביכורים של קציר החיטה דווקא בארץ ישראל המקודשת[15], והוא יום הבאת שתי לחם חמץ ממושבותיכם ביום החמישים, פסגת התהליך של ראשית הקציר שראשיתו בקרבן העומר.

הפן הראשון, סיום תהליך שראשיתו ביציאת מצרים — ופסגתו במתן תורה — נקשר אף הוא בעקיפין לתאריך יום הביכורים. אמנם הקשר אינו מפורש בכתוב כמו החג החקלאי הקשור לארץ, אך הוא עולה בכל זאת מרמזי הכתובים[16] ומן ההקבלה הרחבה שבין מתן תורה לבין מתן הארץ. נרחיב

15. ראה משנה כלים א, ו-ט: "עשר קדושות הן: ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות. ומה היא קדושתה? מביאים ממנה **העומר והביכורים ושתי הלחם**, מה שאין מביאין כן מכל הארצות" (יש גם מקום להשוות זאת לנוסח במדבר רבה ז, ח).

16. הקשר של חג השבועות החקלאי הארץ-ישראלי לעשרת הדיברות של מתן תורה כמעט מפורש בכתוב בשני מקומות, באותו האופן עצמו, על-ידי קשר ברור לדיבור הראשון: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". הציווי "ובקֻצרכם את ארצכם לא תכלה פאת שדך בקֻצרך, ולקט קצירך לא תלַקט, לעני ולגר תעזֹב אֹתם, אני ה' אלקיכם" (ויקרא כג, כב) — צמוד לקריאת מקרא קודש "בעצם היום הזה" של חג השבועות, והוא מכניס לחג ההודיה החקלאי על ביכורי-הקציר (חמץ!), תוכן מרכזי של יציאת מצרים: זכירת העני והגר בתוך החגיגה. אין זה חלק אינטגרלי מן החג החקלאי, שכן איננו נובע במישרין מן השפע של ברכת הארץ אשר נתן ה' ליושביה, אלא מזיכרונם ההיסטורי כעַם עבדים שיצאו ממצרים ללא שדות וללא יבולים. ייתכן שרבים היו מעדיפים להזכיר את הקולות והברקים והענן במעמד הר סיני, או

מעט בעניין זה בגלל חשיבותו העקרונית, הנעוצה בזיהוי של חז"ל בין חג השבועות ובין זמן מתן תורתנו.

א. מועד בואם של ישראל לכינוס לקראת מתן תורה נראה מפורש בכתוב: "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני... ויחן שם ישראל נגד ההר" (שמות יט, א-ב), כלומר, מן הסתם, בראש-החודש השלישי (הוא סיוון) של השנה הראשונה לצאתם ממצרים.[17]

בדיוק במקביל לכך יש לראות את התכנית המקורית של בואם הרצוי והמתוכנן של ישראל אל קדש ברנע, שער ארץ כנען מדרום, לקראת כיבושה. תכנית המסע המקורית חותרת כנראה אל אותו התאריך של זמן

את איסורי שבת ועבודה זרה, אולם התורה והנביאים רואים את עבודת ה' האמיתית כדאגה לחלשים בחברה (ראה ישעיה א; נח; עמוס ח; ועוד). בדיוק כך, גם בדברים טז, ט-יב: "שבעה שָׁבֻעֹת תספר לָךְ... ועשית חג שָׁבֻעות לה' אלקיך מִסת נדבת ידך אשר תתן, כאשר יברכך ה' אלקיך. ושמחת לפני ה' אלקיך, אתה ובנך ובתך, **ועבדך ואמתך, והלוי אשר בשעריך, והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך... וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית את החֻקים האלה**". אמנם גם בחג הסוכות נצטוו לשתף בשמחה את העניים והחלשים (בניגוד לפסח, שהעלייה לרגל בו היא בת יום אחד בלבד — שם פס' ז), אבל לא מופיע שם נימוק מפורש כזה, המזכיר את יציאת מצרים. הווה אומר: חג השבועות הוא בעיקרו חג הודיה חקלאי ארץ ישראלי, חג האסיף; אבל מכוח יציאת מצרים ומתן תורה יש לתת מקום מיוחד לעניים ולחלשים, שאם לא כן, אין יוצאים בו ידי חובה של יציאת מצרים (מעין "כל דכפין" של ההגדה).

17. **ברוב** המקומות במקרא, "חדש"/"החדש" פירושו ראש חודש, כלומר יום המולד של הירח המתחדש ("מחר חדש", "לא חדש ולא שבת", "חדשיכם ומועדיכם", "מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו" ועוד). המובן של חודש 'יֶרַח', כמו בלשוננו היום נמצא במקרא ("ובראשי חדשיכם" ועוד), אבל הוא גלגול **משני**, כמו שעולה ממשמעה הראשוני של המילה: חודש — הירח המתחדש. "בחדש השלישי" יכול, לפיכך, להתפרש גם לכאן וגם לכאן. אבל המשך הפסוק: "ביום הזה באו מדבר סיני", מבלי לציין באיזה יום, הוא שמכריע את הכף, ממש כפי שפירשו חז"ל, שמדובר ביום החודש ולא בתקופת החודש, כלומר ביום זה של חידוש הירח. ופירוש זה עדיף מאשר לומר שהיה תאריך אחר ונשמט או הועלם בכוונה.

מתן תורה לאחר שנה — כלומר, אל ראש-החודש השלישי (סיוון) בשנה השנייה: "ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש נעלה הענן מעל משכן העדת. ויסעו בני ישראל ממדבר סיני... ויסעו בראשונה, על פי ה' ביד משה" (במדבר י, יא-יג). הוסף לכך את הכתוב המפורש המסכם את המסע: "אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע" (דברים א, ב) — ותקבל שהיו ישראל אמורים להגיע אל שערי ארץ כנען, אל קדש ברנע, בראש-חודש השלישי (סיוון) בשנה השנייה, בדיוק שנה אחרי התייצבם מול הר-סיני. ועוד: שני מסעות אלו באים כרצף ובהמשך ישיר לפסח: במתן תורה הדבר פשוט, שהרי מראש נאמר להם ולמצרים, שמטרתם לעבוד את ה' במדבר בדרך יציאתם:[18] "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג, יב). לפיכך, אין זו רק אמירת תירוץ לפרעה, אלא גם מטרת אמת מלכתחילה,[19] כפי שמוכיח הפסוק הזה וכמובן מעמד הר סיני באותו המקום. כמו יציאת מצרים, גם המסע אל ארץ כנען בחודש השני בשנה השנייה בא ברצף אחרי פסח מדבר, שבכללו פסח שני[20] בארבעה עשר בחודש השני (במדבר ט, א-יד). אף מעניין הדבר שבכל אחת מן השנים מופיעה בכתוב, 'בין פסח לעצרת',

18. ראה: שמות ג, יב, יח; ה, ג; ז, כו; ח, טז; ט, א; ט, יג; י, ג, ז-יא, כד-כו.

19. יציאת מצרים יש לה, לפיכך, שתי מטרות: א. עבודת האלוקים על הר סיני וקבלת תורה ומצוותיה; ב. השיבה אל ארץ האבות וכיבושה, כהגשמת הברית והשבועה לאבות. כל אחת משתי המטרות ממלאת לגמרי את התכלית של יציאת מצרים, אך שתיהן כאחת באות בדבר ה' לישראל. רק חולשה אנושית גורמת לחרדים שבינינו לראות רק את הראשונה כחשובה, כעיקר התורה, ולציונים שבינינו לראות רק את חשיבותה של השנייה — "כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכַי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם" — ועיין עוד במאמרי 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו', מגדים ט [תשרי תש"ן], עמ' 15-26.

20. פסח מצרים הוא הפותח את יציאת מצרים, פסח מדבר הוא הפותח את המסע מהר חורב דרך המדבר. ורמז לדבר — ההולך "בדרך רחוקה" העושה גם הוא פסח שני, נוסף על הטמאים לנפש אדם אשר שאלו וביקשו ממשה: "למה נגרע". על-כן פרשת הפסח במדבר בחודש הראשון ובחודש השני עבור הטמאים (והרחוקים) קודמת בתאריך, אך גם בעניין המהותי, למסע בעשרים לחודש השני, כך גם בכיבוש הארץ — פסח גלגל

משפחת יתרו (שמות, יח, א-כז; במדבר י, כט-לג; בכלל, יש מקום להשוות בין שני המקומות, על דרך המפרשים ועוד).[21]

ב. תיאור מתן הארץ בדומה למעמד הר סיני אמנם אינו מופיע בתורה אלא בספר יהושע, לפי שבעטיים של מתלוננים ומתאווים ושל מרגלים השתבשה התוכנית המקורית: האספסוף, אנשי תאוות הבשר, גרמו גם לייאושו של משה רבנו וגם לאיחור של חודש ימים לערך בתכנית המקורית (במדבר יא, יט-כ), ובני ישראל באו לקדש ברנע לא בימי קציר חטים אלא ב"ימי בכורי ענבים" (במדבר יג, כ), ובחום הקיץ, בשיא העייפות והחולשה, נגזרה הגזרה כבכייה לדורות.[22]

אמנם, בספר דברים אנו מוצאים את הברית בערבות מואב כמקבילה לברית חורב (דברים, ד-ה; ולעומת זה כז-כח), אבל תיאור המעמד שמזכיר לנו את מעמד הר סיני מופיע לפנינו בספר יהושע, בכיבוש יריחו. ראשיתו של מהלך זה ביהושע מהווה גם היא מקבילה ליציאת מצרים: מי הירדן שנכרתו ודאי מקבילים לקריעת ים סוף — הן באופי האירוע, הן בתיאורו והן בהשלכותיו הפסיכולוגיות על "כל מלכי האמרי אשר בעבר הירדן ימה וכל מלכי הכנעני אשר על הים... וימס לבבם ולא היה בם עוד רוח מפני

פותח את כיבוש הארץ. ניתן אולי לצרף לכאן גם את מהפכת חזקיהו **שנפתחת** בפסח (דבה"ב, כט). מאידך, מהפכת יאשיהו איננה נפתחת בפסח אלא מגיעה לשיאה בפסח של השנה השמונה עשרה ליאשיהו (דבה"ב לד).

21. ראה בפירושי רש"י, אבן-עזרא ורמב"ן לשמות יח, א, ולבמדבר ו, כט, ועוד.

22. העייפות הפיזית והעייפות הרוחנית הולכות אפוא בד בבד. בעת ששמש המדבר יוקדת על הראש, העם מבקש להישאר בינתיים בנוה המדבר בקדש ברנע. יזמת העם לשליחת מרגלים (על-פי דברים, ד), יכולה להתפרש כניסיון 'להרוויח זמן' ולדחות את העלייה, והעונש — מידה כנגד מידה — בהחמצת השעה המתאימה לכיבוש מהיר ומפתיע של הארץ, ובעיכוב במדבר לדור שלם. בחודש אב, לאחר הבכייה, כבר מאוחר מדַי להעפיל ולתקן (במדבר יד, לט-מה), וכבר נגזרה הגזֵרה. זה מה שעומד כנראה מאחורי מאמר חז"ל הידוע, המבטא את הקשר המהותי בין הבכייה והאבל לבין חודשי תמוז ואב: "...אמר להם הקב"ה אתם בכיתם בכייה של חינם, ואני קובע לכם בכייה לדורות" (תענית כט ע"א; ירושלמי, תענית ד, ה).

בני ישראל" (יהושע ה, א). אכן, כך מפורש בתהילים קיד, ג: "הים ראה וינס הירדן יסב לאחור", והכותרת הכוללת לשניהם היא: "בצאת ישראל ממצרים"!

ברית המילה בגבעת הערלות בגלגל אף היא חלק מהותי מיציאת המדבר שהיא כעין יציאת מצרים מחודשת, בהיותה מוגדרת כתו ההינתקות ממצרים וממה שהיא מסמלת: "ויאמר ה' אל יהושע: היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם" (שם, ט), "כי מלים היו כל העם היצאים, וכל העם הילדים במדבר בדרך בצאתם ממצרים — לא מלו" (שם, ה). בהקבלה זו של יציאת המדבר והכניסה לארץ לעומת יציאת מצרים טמון פירושה של "חרפת מצרים" זו, שכה התקשו בה פרשנים, דרשנים וחוקרים,[23] וכאן רמוזה באמת גם ברית המילה שקדמה ליציאת ממצרים, אשר נתפרשה בכתוב רק בעקיפין.

23. עיין רש"י, רד"ק ורלב"ג ליהושע ה, ט, ורש"י שם לפס' ב; רש"י לבמדבר ט, א; יבמות עא ע"ב — עב ע"א, ותוספות שם ד"ה משום. הקושי בכתוב הוא שהיה צריך לומר 'חרפת המדבר', שהרי יוצאי מצרים מלו, ורק נוגדים במדבר היו ערלים. רוב הפרשנים תולים את "חרפת מצרים" בחרפת המדבר, אבל הערלה עצמה היא שנקראה "חרפה" כמפורש בבראשית לד, יד. האומר שהמצרים, נחשבים ערלים טועה. שכן יש לפרש בירמיהו, טו, כד-כה, שגם הגויים **המלים** עצמם, ובראשם מצרים, **נחשבים** ערלים, וכך גם ייפקדו לרעה כערלים. וביחזקאל לב, יט-לב, יש לפרש שהמצרים ייפלו לשאול כערלים מה שנחשב **גם אצלם** לחרפה וביזיון ולאבדון גמור בשאול. רק כך אפשר להבין את הנבואה כקללה קשה על המצרים. לפיכך, רק ההקבלה בין פסח מצרים לפסח גלגל תפרש את העניין, שהיו המצרים בזים לישראל ומחרפים אותם על ערלתם, שאינם מקיימים את בריתם, ובעבדותם ושפלותם. מדוע אם כן לא מלו בני ישראל במצרים (ברובם, לפי חז"ל, להוציא שבט לוי הנכבד)? זאת לדעתי מפני הקשר הראשוני בין ברית מילה לבין ארץ נחלה, שהברית יתנה למשפחת אברהם בנחלתה, והם היו גולים ועבדים. עין היטב בבראשית יז, ובמקומו האורגני של פס' ח — "ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגֻריך את כל ארץ כנען לאחֻזת עולם" — בתוך ההקשר של ברית המילה. וראה בראשית רבה, מו, ז, רש"י ליהושע ה, ד. לפיכך "חרפת מצרים", היא הערלה, סרה מהם **לראשונה** כשמלו **לפני** היציאה ממצרים לקראת הפסח, ו"**שנית**" (יהושע ה, ב), כשמלו **לפני** כיבוש הארץ, ובכך יצאו לגמרי מעבדותם ומערלתם כאחד, סרה מהם "חרפת מצרים" וזכו שוב לארץ נחלתם. "חרפת מצרים" כוללת

הפסח שעשו ישראל בערבות יריחו בארבעה עשר בחודש הראשון, פסח גלגל, אשר מקדים את כיבוש יריחו עם הכניסה לארץ, אין בו רק קדימה כרונולוגית אלא גם הכרח מהותי: קרבן פסח לקראת יציאת מצרים וקרבן פסח לקראת קבלת הארץ.

העולה מדברינו, שיציאת מצרים מהווה נקודת מוצא למהלך כפול: מטרתו מצד אחד מתן תורה ומצד שני מתן הארץ, שהוא התכלית של יציאת מצרים המפורשת ברוב הכתובים.[24] כיוון שמתן הארץ לא יצא לפועל בדור יוצאי

לפיכך, את חרפת הערלה, ואת חרפת הגלות והעבדות. הקבלת פסח מצרים לפסח גלגל היא, אם כן המפתח להבנות שתי הפרשיות כאחד, שהרי המילה שנזכרה ביהושע ה, נזכרה בשמות יב, אלא שבאה שם בעקיפין בפרשת חוקת הפסח (פס' מג-מט): "כל ערל לא יאכל בו". רק בספר ויקרא (יב, ג) מופיעה המילה כמצוה לדורות, בתור חלק מקדושת ישראל, בלי תלות בארץ.

24. ברוב הפסוקים המפורשים בתורה, תכלית יציאת מצרים היא השיבה לארץ האבות כארץ נחלתם של ישראל, תוך קיום השבועה לאבות: שמות ג, ח, טז-יז; ו, ו-ח; יג, ג-ה, יא-טז; טו, יז-יט; (טז, לה); כג, כ-לג; לב, יא-יג, לד; לג, א-ג; לד, ט-כו; ויקרא יח, ב-ה, **ובמפורש**: "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים" (ויקרא כה, לח). בספרי במדבר ודברים אין, כמובן, טעם לפרט, כי כל הספרים האלה עוסקים בכך. מלבד האמירות לפרעה, שבעו להסתיר את המטרה אמיתית, היא ארץ כנען, מפני פרעה (שהיו לו אינטרסים שונים בכנען), נזכרה עבודת ה' בהר חורב במקום הסנה או קדושת המשכן שמדבר או שמירת המצוות והקדושה, **כמטרת** יציאת מצרים רק בשלושה פסוקים: א. שמות, ג, יב (רק אם נפרש שהאות הנזכר בפסוק הוא **הסנה** והמטרה היא סיני; ועיין שם ברש"י ובמפרשים); ב. שמות כט, מה-מו: "וידעו כי אני ה' אלקיהם אשר הוצאתי אֹתם מארץ מצרים **לשכני בתוכם**"; ג. ויקרא כב, לא-לג: "ושמרתם מצוֹתַי ועשיתם אֹתם, אני ה', ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל, אני ה' מקדשכם. המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים, אני ה'". גם שלושה פסוקים אלה ניתנים להתפרש כמשתלבים במטרה של הכניסה לארץ. הראשון יכול להתפרש שמעמד הר סיני הוא **האות** לשליחות משה להביאם אל הארץ. השני יתפרש שהשכינה בתוך בני ישראל במדבר על-ידי המשכן זהו הצעד הראשון לקראת השכינה בתוכם בארץ ובמקדש, והשלישי — שמצוות הקדושה יתקיימו דווקא בארץ, שהרי פסוק זה מקביל לויקרא, כה, לח.

מצרים, פותח הניסיון החדש לבוא אל הארץ בימי יהושע בכריתת הירדן, בברית מילה ובפסח גלגל, מעין יציאת מצרים מחודשת.[25]

נמצאנו למדים שיום הביכורים, חמישים יום לאחר הפסח, מבטא את הסיום והתכלית גם ליציאת מצרים וגם לראשית העומר הנקצר בארץ — הן במובן של מתן תורה והן במובן של נתינת ארץ ישראל, ושני המשמעים האלה מתחברים כבר בכתובים, ולא רק במסורת חז"ל.

נכון לדעתנו לומר, שמטרת היציאה ממצרים כפולה: מתן תורה וארץ ישראל, ובמקביל: מעמד הר סיני וביכורי הארץ. אבל מי שאיננו מוכן לקבל את מושגי הכפילות הזו, ודורש בשם 'האמת האחת' מטרה אחת ויחידה, על-פי התורה, לא יוכל להציג כמטרה הנכונה אלא את ארץ ישראל, כשם שהביכורים של ארץ ישראל מפורשים בתוכנו של חג השבועות, ומתן תורה רמוז. על כן, כשבאים יראי ה' החרדים אל דברו לבטל את ערכה של הציונות המובילה לארץ ישראל מכול וכול **כמטרה העיקרית** של היציאה מן הגלות, וטוענים ש**מתן תורה בלבד** היא המטרה, וארץ ישראל אינה אלא **חלק ממצוות התורה**, הרי **אין בידם אפילו תורה**, שכן ביטלו את המפורש בתורה כמטרה העיקרית, ותפשו רק את המועט ואת הרמוז, ואת התביעה שהושמעה באוזני פרעה. ממש כך בחג השבועות: מי שמקיים אותו כחג של ביכורי ארץ ישראל וקדושתה, יש בידו גם מתן תורה הרמוז, שנקבע לדורות בחג של ביכורי הארץ. אבל מי שמבטל את עיקריותו של חג השבועות כחג הביכורים בארץ ישראל, גם "זמן מתן תורתנו" אין בידו, אלא דרשות מעורפלות בלבד.

25. אולי לא יהא זה נועז מדַי לשער שהמשכו של מהלך כיבוש הארץ אצל יהושע מהווה ביצוע בפועל של מה שהיה בתכנית המקורית שלושים ושמונה שנים לפני כן, אלא שעיר היעד הראשונה המתוכננת בוודאי לא היתה יריחו אלא חברון, מכיוון שכיוון העלייה המתוכנן היה מדרום, מקדש ברנע. לפיכך שליחת המרגלים על-ידי משה (דברים, א, יט-כה) מכוונת לאזור חברון: "ויפנו ויעלו ההרה ויבֹאו **עד נחל אשכֹל**, וירגלו אֹתהּ" (שם, כד). כיבושה של חברון היה צריך להיעשות, בדומה ליריחו, בדרך נֵסית — "ה' אלקיכם ההֹלֵך לפניכם **הוא יִלָחם לכם**, ככל **אשר עשה אתכם במצרים** לעיניכם" (שם, ל), אלא שהמשלחת ברובה לא האמינה בכך, והפילה את ישראל בחששה מלעלות. על כן באה יריחו במקום חברון.

לפיכך, עיקר ייחודו של יום זה במצוות שתי הלחם, דווקא חמץ, ומצה אינה מצויה כלל, אות וסימן לכך שהושלמה תכלית יציאת מצרים, וראוי עתה לערוך את שולחן החג, לחגוג במנוחה ובנחלה את השלמת יציאת מצרים עם השלמת ספירת הקציר, ולהביא לחם תנופה חמץ, ביכורים לה', כקרבן ציבור מיוחד, מן הארץ שממערב לירדן.[26]

## ח. ביכורי היחיד

לזה יש לקשור כמובן גם את ביכורי היחיד, שתחילת הבאתם מיום זה ואילך,[27] ואת פרשת מקרא ביכורים הנקראת עמם: "והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך... ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, ואמרת אליו: הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו" (דברים כו, א-ג). עיקרה של הצהרה חגיגית זו היא ההודעה וההגדה שאכן נגמר התהליך גם לגבי היחיד: "וענית ואמרת לפני ה' אלקיך: ארמי אבד אבי וירד מצרימה... וירעו אתנו המצרים... ונצעק אל ה' אלקי אבתינו... ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה...[28] ויבאנו אל המקום

26. אין מביאים ביכורים מעבר הירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש (משנה ביכורים, א, ו; ובירושלמי שם מחלוקת בנחלת חצי המנשה בבשן). והיו שהביאו מעבר הירדן כעיטורי ביכורים (ירושלמי ביכורים, ד, ה), עד שעקרו חכמים טעותם. יש מקום להקביל לעניין זה מאמר אחר, ש"אין עבר הירדן ראויה לבית שכינה" (במדבר רבה, ז, ח), כלומר לבית המקדש.

27. ראה משנה ביכורים א, ו. ראה מאמרי: 'יום ייסוד היכל ה' (על-פי נבואות חגי וזכריה)', מגדים יב [תשרי תשנ"א] עמ' 49-97.

28. חכמים השעינו ההגדה של פסח על הגדה זו של מקרא בכורים, אך עצרו אותה בליל הסדר באמצעה, לפני הפסוק "ויבֵאנו אל המקום הזה", וכמובן ללא "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'" (פס' י) — שהרי זה כבר סופו של התהליך, ואינו שייך לפסח. רק בדרך רמז יש למצוא בהגדה את הכוס החמישית הרומזת אל סוף התהליך, כנגד "והבאתי אתכם אל הארץ...", שאחרי ארבע לשונות הגאולה. דווקא דרך זו של חיתוך הפרשה ועצירת הקריאה באמצעה, שנקטו מסדרי ההגדה שלנו

הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה', והנחתו לפני ה' אלקיך, והשתחוית לפני ה' אלקיך. ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך, אתה והלוי והגר אשר בקרבך" (שם, ה-יא).

אין כאן תפילת בקשה ועמידה כעני בפתח ואין גם מצוקה, אלא הצהרה חגיגית, 'הגדה' מתוך עשירות, יכולת וכוח של מי ש'יש לו'. האדם מודיע שטוב לו, אך עם זאת עליו לזכור ולהודיע מניין בא, היכן החל כל התהליך הארוך והקשה, מניין באו לו שדות ופרות שלא היו לאבותיו. והוא מצהיר, שכל שיש לו הוא מכוחו של ריבונו של עולם, שהוציא את אבותיו ממצרים, והוא שנתן לו פרות בשדהו, בארץ נחלתו, היא נחלת אבותיו.

בעצם זו הרחבה גדולה ומהותית של הברכה שלפני האכילה ושלאחריה: שם מברכים לה' "המוציא לחם מן הארץ", ו"על הארץ ועל המזון", וכאן מרחיבים זאת על הארץ אשר ה' נתן לנו אחרי שהוציאנו ממצרים כעם, ועל השדה והפרות שנתן ה' לפרט המביא והקורא. בכך יש חיבור מוצהר בין האמונה בה' אלוקי ישראל במובן ההיסטורי-הלאומי של יציאת מצרים, לבין האמונה בו במובן הדתי-הקוסמי, שהוא זן ומפרנס בארץ. תכנים אלה נעוצים גם בכפילות היסודית של הלוח העברי ושל הרגלים. התוכן הכפול של הביכורים ויציאת מצרים מפורש אפוא בתורה במקרא ביכורים.

בכך בולט גם הניגוד בין הביכורים לתפילה — "תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו" (תהילים קב, א), "תפלת הערער" (שם, יח) הנאמרת כזעקת הצלה "ביום צר" (שם, ג) מתוך מצוקה וחוסר אונים.[29]

(בניגוד לפשט דברי המשנה בפסחים קטז ע"א, האומרת: 'ודורש מארמי אובד אבי על שמסיים כל הפרשה כולה') מדגישה היטב שפסח הוא רק תחילתו של התהליך והגאולה בו עדיין רחוקה מסיומה. לפי רעיון זה יש לשקול ולבחון שנית את הצעתו של רד"צ הופמן, שההגדה של ארץ ישראל כללה את סיום הפרשה, ורק בבבל קיצרו. עיין: ד' הנשקה, "מדרש ארמי אובד אבי", סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 25-33.

29. עיין גם בתהילים ג, ד-יב.

לעומת זאת, פרי הביכורים המתוק והחמץ, שאינו קרב על המזבח לעולם[30] גורר עמו מקרא ביכורים, שנאמר כהצהרת 'הגדה' מתוך באופן סמלי אכן דומה ההצלחה עושר ושמחה: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך" (דברים, כו, יא).

30. "כל מתיקות פרי קרויה דבש" (רש"י לויקרא, ב' יא, על-פי ספרא, ומנחות נז, ע"ב - נח ע"א). כבר אמרנו (לעיל, הערה 8) ש"דבש" שבצומח הוא הפרי המתוק שבכל מקום — התאנה בהר והר והתמר בבקעה. על כן, הביכורים טעונים הנפה (מנחות סא-סב) אבל אין מקטירים מהם על המזבח ולא כלום (מנחות נח ע"א), שכן הביכורים, הפֵּרות המתוקים מבטאים הצהרת גאווה של הישגים (הגדה), אך זו סותרת העיקרה את יסוד התפילה של העני, וגם כל עשיר הוא עני גמור בלידתו ובמותו, וכן גם בתפילתו על נפשו.

**הרב יהודה זולדן**

# ביכורים בימי עזרא ונחמיה

**ראשי פרקים**

הקדמה
א. חובת ביכורים בבית שני
ב. להביא את בכורי אדמתנו
ג. מקרא ביכורים
1. נמנעו מלהביא ביכורים
2. תקנה לטובת אחדות הכלל
3. מי שיצא ידי חובתו, מוציא חייב אחר ידי חובתו

## הקדמה

בכתב האמנה מתחייבים שבי ציון: "ולהביא את בכורי אדמתנו ובכורי כל פרי עץ שנה בשנה לבית ה'" (נחמיה י, לו). נחמיה מזכיר פעם נוספת את היותו מעורר את העם להביא בכורים: "זָכְרָה לִּי אֱלֹקַי עַל זֹאת וְאַל תִּמְחֶ֣ה חֲסָדַי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּבֵית אֱלֹקַי וּבְמִשְׁמָרָתָיו. וְטֹהַרְתִּים מִכָּל נֵכָר וָאַעֲמִידָה מִשְׁמָרוֹת לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם אִישׁ בִּמְלַאכְתּוֹ. וּלְקָרְבַּן הָעֵצִים בְּעִתִּים מְזֻמָּנוֹת **וְלַבִּכּוּרִים** זָכְרָה לִּי אֱלֹקַי לְטוֹבָה" (נחמיה יג, כט-לא).

במאמר זה נברר מספר שאלות הקשורות להבאת הביכורים בימי עזרא ונחמיה, כשהפסוקים הללו משמשים בסיס לדיון.[1]

### 1. חובת ביכורים בבית שני

שבי הגולה מתחייבים להביא את ביכוריהם למקדש. האם הבאת הביכורים

1. התמקדנו בהשלכות ישירות העולות מהפסוקים ומהפרשנות להם, וכן בהתייחסויות של פרשנים להבאת הביכורים בימי עזרא ונחמיה. לא עסקנו בשאלות אחרות הקשורות להבאת הביכורים במהלך כל תקופת בית שני.

בבית שני, היא חובה מהתורה או מחכמים? ההתלבטות בשאלה זו הוא מאחר ולשון הפסוק הוא "כי תבוא" — "והיה **כי תבוא** אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה וירשתה וישבת בה, ולקחת מראשית כל פרי האדמה..." (דברים כו, א-ב). במצוות אחרות בהם לשון הפסוק דומה, או הטיה אחרת לשורש ב.ו.א, פירשו חכמים שהכונה היא כשרוב עם ישראל בארץ, ואלו בימי עזרא ונחמיה רוב עם ישראל לא היה בארץ. כך נדרש ביחס למצות חלה בגמ' בכתובות כה ע"א, ובנדה מז ע"א:

> דתניא: בבואכם אל הארץ (במדבר טו, יח) — אי בבואכם, יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים? ת"ל: בבואכם — בביאת כולכם אמרתי, ולא בביאת מקצתכם, וכי אסקינהו עזרא, לאו כולהו סלוק.

מכאן שביאת עם ישראל לארץ היא ביאת כולם, ולא כפי שהיה בימי עזרא, שרק מקצת העם עלה.[2] הפוסקים החלו עקרון זה גם על מצוות אחרות כמו תרומות ומעשרות ושביעית, וכשרוב עם ישראל איננו בארצו, חובת המצוות הללו הם מדרבנן.[3] כאמור גם במצות ביכורים משתמשת התורה בביטוי "כי תבוא", והרמב"ם לא כתב האם ביכורים נהגו בבית שני, ובעיקר בימי עזרא ונחמיה, מהתורה או מדרבנן.

מספר אחרונים עסקו בשאלה זו.[4] הרב יוסף באב"ד, מנחת חינוך מצוה רטז, ס"ק טו, מביא את דברי הכסף משנה בהל' תרומה א, כו הכותב שהרמב"ם למד שגם בתרומה יש צורך בביאת כולכם, מכך שחלה נחשבת אף היא לתרומה. אם כך, מאחר ומספר פעמים הוקשו ביכורים לחלה ולתרומה (יבמות עג ע"ב), וכן ביכורים עצמם נקראים תרומה, מדוע לא כתב הרמב"ם

2. בסוגיה זו ראה בהרחבה בספרי: מלכות יהודה וישראל, "מדינת ישראל, וחיוב המצוות התלויות בה מהתורה", עמ' 377-403.
3. הרמב"ם בהל' בכורים ה, ה, ובהל' איסורי ביאה כ, ג, פסק כך ביחס לחלה. ובהל' תרומות א, כו פסק כך הרמב"ם ביחס לתרומות ומעשרות, ובהל' בית הבחירה ו, טז כתב הרמב"ם כך גם ביחס למצות שמיטה. כשיטת הרמב"ם נפסק גם בשו"ע יו"ד שכב, ב ביחס לחלה, וביו"ד שלא, ב ביחס לתרומות ומעשרות.
4. הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה, עמ' פא מציג את הבעיה, אך איננו משיב עליה.

במפורש שביכורים בימי עזרא חובתם מדרבנן כפי שכתב ביחס לחלה תרומות ומעשרות? מסקנתו של המנחת חינוך היא: "נראה דביכורים חייבין היו בזמן בית שני מן התורה".

המנחת חינוך איננו מנמק את דבריו מלבד העובדה שהרמב"ם לא כתב אחרת וכפי שכתב ביחס לחלה ולתרומות ומעשרות.

גם הרב אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש שביעית ג, ט, עוסק בשאלה זו. הוא מצין את דברי הרמב"ם שכתב שקדושת עזרא קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, וכותב:

> ויש לעיין למאי הלכתא, כיון דתרומה ומעשר וחלה ושביעית דרבנן, וערלה וחדש אסורים גם בחו"ל? וצריך לומר לענין כלאים ומתנות עניים וספק ערלה **וכן בכורים משמע שהיא דאורייתא בבית שני.**

הרב דן פלוצקי, כלי חמדה, דברים פר' כי תבוא עמ' רסג כותב בשם הרב זכותא דאברהם על הרמב"ם הל' תרומות א, כו, שכתב שמאחר וביכורים נקראים אף הם תרומה. אך הכלי חמדה עצמו סובר אחרת ולפיו מסתימת הרמב"ם נראה להיפך, "ולא נתחייבו בביכורים כי אם לאחר ירושה וישיבה ואינו דומה לחלה ולתרומה בזה דתליא בביאה שפיר יש לומר דצריך ביאת כולכם, מה שאין כן ביכורים דלא תליא בביאה לארץ, לא שייך להקיש לחלה שיהיה צריך בזה ביאת כולכם".

נראה אכן, שאין במצות הבאת ביכורים, את התנאי של ביאת כולכם, וכפי שהוא בחלה ובתרומות ובמעשרות ובשביעית. נדמה שהכלי חמדה רומז אולי לדברי ר' ישמעאל הטוען שמאחר שבמצות מלך כתבה התורה "כי תבא", והתורה אף הוסיפה ירושה וישיבה, "**כי תבא** אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה **וירשתה וישבתה** בה ואמרת אשימה עלי מלך" (דברים יז, יד), ניתן ללמוד שבכל מצוה שכתוב בה ביאה, הכונה לאחר ארבע עשרה שנות ירושה וישיבה. כך נדרש בספרי במדבר פיסקא קז:

> ר' ישמעאל אומר... כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך וירשתה וישבתה בה (דברים יז, יד) הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם ופרט לך הכתוב באחת מהם שאינו אלא לאחר ירושה

וישיבה [אף פורט אני לכל ביאות שבתורה שלא יהו אלא לאחר ירושה וישיבה].[5]

מדרש זה מובא בסוגית הגמ' בקידושין לז ע"ב, אך יש החולקים עליו וסוברים שמאחר שבתורה נאמרה ביאה יחד עם ירושה וישיבה בשתי מצוות בלבד — במלך (דברים יז, יד), ובביכורים (דברים כו, א), הרי אלו שני כתובים הבאים כאחד ואינם מלמדים.[6] ואשר על כן בביכורים אין את התנאי של

5. ראה: ספרי במדבר פיסקא קנט; מדרש תנאים לדברים יז, יד; מדרש תנאים לדברים כו, א; קידושין לז ע"ב. בירושלמי ערלה א, ב אומר רבי הילא בשם רבי לעזר "מודי רבי ישמעאל בחלה ובערלה ותני כן בבואכם — לפי ששינה הכתוב משמעו שינו חכמים חיובו". בערלה ובחלה שם כתוב בלשון אחר "בבואכם", מודה ר' ישמעאל שהחיוב הוא מיידי ולא לאחר רבע עשרה שנה.
6. נוסיף עוד שגם מבנה הפסוק כולו במלך ובביכורים דומה מאד, ואין עוד פסוקים כאלה במקרא.
מלך — "**כי תבא** אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה **וירשתה וישבתה** בה" (דברים יז, יד).
ביכורים — "והיה **כי תבוא** אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה **וירשתה וישבת** בה" (דברים כו, ב).

ביאת כולכם, כמו בתרומות מעשרות[7] ושמיטה,[8] ומפס' זה יש ללמוד רק את תחולת המצוה לאחר ארבע עשרה שנה.

מכאן שחובת הבאת ביכורים בבית שני היא חובה מהתורה, והתחייבותם של שבי הגולה הוא לדבר שממילא הם חייבים בו מדאורייתא.[9] בכתב האמנה ישנן מצוות נוספות שחיובם מהתורה, עשה ולא תעשה, שהם מקבלים על עצמם לשמור (שלא לשאת נכריות, שמירת שבת ועוד).

7. חלה חיובה מיד עם הכניסה לארץ (כתובות כה ע"א; קידושין מ ע"ב). אמנם גם החיוב בתרומות ובמעשרות הוא לאחר ארבע עשרה שנה, ובכל זאת נצרך התנאי של ביאת כולכם, אלא שבתרו"מ התחולה רק לאחר ארבע עשרה שנה משנכנסו לארץ, איננה נובעת בשל הפס' "וירשת וישבת בה", מאחר שלא נאמר דבר כזה בתרומות ובמעשרות, אלא מסיבות אחרות. רש"י (כתובות כה ע"א; קידושין מ ע"ב) מסביר שבתרומה נאמר "תבואת זרעך", וכל זמן שלא חילקו אין זו תבואת זרעך מאחר ואין כל אחד מכיר את חלקו. הסבר נוסף (רש"י בכתובות שם) הוא מפני שתרו"מ קשורות לשמיטה ושמיטה היא לאחר ארבע עשרה שנה. הסבר נוסף הוא (רש"י בבא מציעא פט ע"א) שבתרו"מ נאמר "אל המקום אשר יבחר ה'" (דברים יד, כה), ורק משבאו לשילה לאחר ארבע עשרה שנה היה המקום נבחר. לפי כל ההסברים, אלו סיבות ייחודיות שאינם קשורות לירושה וישיבה. ראה בדברי הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה עמ' עז.
8. גם בשביעית החיוב הוא לאחר ארבע עשרה שנה, אך גם כן לא בשל האמור בפס' "וירשתה וישבת בה", כי לא נאמר פסוק כזה בשביעית. אלא על פי האמור בספרא: "שדך וכרמך" — עד שיהא כל אחד מכיר שדהו וכרמו. ראה בדברי הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה עמ' פג.
9. על ההתחדשות בקיום מצות הביכורים ניתן גם ללמוד מהמדרש שיר השירים רבה (וילנא) פרשה ב ד"ה ג: דבר אחר: "וקול התור נשמע בארצנו, אמר ר' יוחנן קול תייר טב נשמע בארצנו, אי זה זה, זה קולו של כורש הה"ד (עזרא א) כה אמר כורש מלך פרס וגו' כל ממלכות הארץ וגו' מי בכם מכל עמו, התאנה חנטה פגיה, **אלו הסלים של בכורים**, והגפנים סמדר נתנו ריח, אלו הנסכים". דברים דומים גם בפסיקתא רבתי (איש שלום) פרשה טו: "וקול התור נשמע בארצינו זה כורש, כה אמר כורש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי אלקי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה (עזרא א ב), **התאנה חנטה פגיה אלו סלי הביכורים**, והגפנים סמדר נתנו ריח אלו הנסכים".

אמנם אין שבועה חלה על קיום מצוה שממילא חייבים בה, אך השבועה היא "לזרוזי נפשייהו" (נדרים ח ע"א).[10]

## ב. להביא את בכורי אדמתנו

"בכורי אדמתנו" – זהו ביטוי שכבר מופיע במקרא (שמות כג, יט; לד, כו). אך מה פשר ההתחיבות להביא בכורי פרי כל עץ, הלא אין מביאים בכורים אלא משבעת המינים בלבד (משנה ביכורים א, ג)?

רש"י מפרש: "ובכורי כל פרי עץ – בכורי של כל פרי האילן הם מדברי חכמים". כנראה רש"י מתכוין לאמור במשנה בביכורים ג, ט: "ר"ש בן ננס אומר מעטרין את הבכורים חוץ משבעת המינים. רבי עקיבא אומר אין מעטרין את הבכורים אלא משבעת המינים". לפי ר' שמעון ניתן לעטר את הביכורים שלא בשבעה מינים, ולר' עקיבא אין עושים כן כדי שלא יחשבו שניתן גם להביא את הביכורים עצמם בפירות שאינם משבעת המינים. כך מוסבר בירושלמי בביכורים ג, ה. הגמ' בחולין קכ ע"ב עוסקת בהבאת ביכורים מיין תפוחים. התוס' שם בד"ה אף תרומה (וכן בתוס' רא"ש שם), שואל כיצד הביאו ביכורים מיין תפוחים הלא מביאים רק משבעת המינים? ומשיב שזהו מדרבנן. כך גם כותב הר"ן בחידושיו שם:

> וקשה לי והלא יין תפוחים היאך חייב בביכורים, והא קימא לן דאין בכורים נוהגים אלא בשבעת המינים בלבד? יש לומר דאע"ג דאינו חייב להביא בכורים אלא משבעת המינים, מכל מקום אם רצה להביא משאר מינין מביא, דתנן התם ר' שמעון

10. במסגרת אותה אמנה הם קבלו על עצמם גם לשמור שמיטה. הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק, שו"ת בית הלוי, חלק ג סימן א טען שבשל השבועה, חובת מצות שביעית הפכה להיות דאורייתא. אך הראי"ה קוק, שבת הארץ, מבוא פרק ח, לא קבל את דבריו. מ"מ ביחס להתחייבותם להביא ביכורים, החובה במקורה היא מהתורה.

> אומר מעטרין את הביכורים חוץ משבעת המינים ר' עקיבא אומר וכו', משמע שאם רצה להביא משאר מינין מביא.[11]

ר' אברהם אבן עזרא מפרש: "ולהביא את בכורי אדמתינו — כעומר ושתי הלחם: כל פרי עץ — הם הנזכרים בפסוק הגפן ותאנה ורמון ושאר העצים והם שבעה מינים וכן אמרו חז"ל אין מביאין בכורים אלא משבעת המינין בלבד כענין ולקחת מראשית כל פרי האדמה".

העומר המובא מהשעורים נקרא ביכורים (ויקרא ב, יד), וגם שתי הלחם המובאים מחיטים נקראים ביכורים (ויקרא כג, יז; שם כ; במדבר כח, כו). אלו הם דגנים מפרי אדמה, ושבי ציון התחייבו להביא גם אותם. פרי כל עץ הכוונה לבכורי היחיד הבאים משבעת המינים.

המלבי"ם מפרש: בכורי אדמתנו — חיטה ושעורה, ובכורי כל עץ — שאר חמשת המינים". זאת על אף שבלשון הפס' בתורה (שמות כג, יט; לד, כו), בכורי אדמה כולל את כל שבעת המינים ולא רק את הדגנים.

## ג. מקרא ביכורים

### 1. נמנעו מלהביא ביכורים

דבר נוסף שקשור להבאת ביכורים בתחילת בית שני, נוגע למקרא הביכורים. מקרא הביכורים הוא בלשון הקדש. כך נאמר במשנה בסוטה ז, ב: "ואלו נאמרין בלשון הקודש מקרא בכורים...". מה עושה מי שאינו יודע לקרוא? על כך נאמר במשנה בביכורים ג, ז:

> בראשונה כל מי שיודע לקרות קורא, וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו. נמנעו מלהביא. התקינו שיהו מקרין את מי שיודע ואת מי שאינו יודע.

11. המלבי"ם מקשה על רש"י, שבירושלמי מבואר שאם הביא בכורים חוץ משבעת המינים לא התקדשו? אך יש לומר שרש"י פירש את הפס' כאן אליבא דר' שמעון. אם כי נעיר שרש"י בדברים כו, ב ציין שרק משבעת המינים מביאים, וראה בדברי הרמ"ל שחור, אבני שהם, עמ' שפה-שפו.

בתחילה היו מקרין למי שלא יודע, אך זה גרם לכך שאותם שלא יודעים לקרוא, נמנעו מלהביא כנראה בשל הבושה, ולכן התקינו שיהיו מקרין לכל, ליודעים ולשאינם יודעים. הבסיס לשנות מהמקובל, נלמד בירושלמי ביכורים ג, ד: "תני אין ענייה אלא מפי אחד, ולא עוד אלא שסמכו למקרא וענית ואמרת". כוונת הדברים שהעניה היא מפיהם של אחרים, ולכן יכול אחר לקרוא במקום המביא.

מתי נתקנה תקנה זו ובעקבות מה? הרמב"ם בפירוש המשנה בביכורים שם כותב:

> ומפני שכל בני אדם לא היו יודעים לשון הקדש כמו שנתבאר **בעזרא**, חזרו להקרות כל העם כדי שלא יתביישו אותם שלא היו יודעים לקרות, וסמכו זה למה שנאמר וענית ואמרת, אמרו אין עניה אלא מפי אחרים.[12]

הרמב"ם רומז לתקופת עזרא, ויתכן שבא לומר שתקנה זו נתקנה בימי עזרא. כונתו כנראה לפסוקים בנחמיה יג, כג-כד: "גַּם בַּיָּמִים הָהֵם רָאִיתִי אֶת הַיְּהוּדִים הֹשִׁיבוּ נָשִׁים אשדודיות עמוניות מוֹאֲבִיּוֹת: וּבְנֵיהֶם חֲצִי מְדַבֵּר אַשְׁדּוֹדִית וְאֵינָם מַכִּירִים לְדַבֵּר יְהוּדִית וְכִלְשׁוֹן עַם וָעָם". הרמב"ם פסק בהל' בכורים ג, יא את המשנה להלכה, אם כי שם לא הזכיר שהתקנה נתקנה בימי עזרא.

יתכן אם כן שתקנה זו סללה את הדרך לאותה התחייבות של שבי ציון להביא מעתה ואילך ביכורים. עד עתה נמנעו מפני הבושה, ומעתה ואילך כשיהיו מקרים את הפסוקים בין למי שיודע ובין למי שאינו יודע, תמנע הבושה ממי שאינו יודע, והכל יביאו.

יתכן עוד שתקנה זו של עזרא במקרא ביכורים, הנובעת בשל אי ידיעת השפה, קשורה לתקנה אחרת שנתקנה בימי עזרא ואף היא בשל קשיי השפה. במקום אחר כתב הרמב"ם, שאי ידיעתם של עולי בבל את לשון הקדש, הביאה לכך

12. תקנה זו קשורה לתקנות נוספות המוזכרות בתלמוד, הנובעות מהטעם "שלא לבייש". על תקנות אלה ראה: הרב ישראל יעקובוביץ', "כדי שלא לבייש", תחומין, ו (תשמ"ה), עמ' 92-96; הרב חיים דוד הלוי, "תקנות כדי שלא לבייש", מים חיים, חלק ב סימן פה.

שגם לתפילה עצמה נתקן נוסח קבוע. כך כתב הרמב"ם בהלכות תפילה ונשיאת כפים א, ד:

> כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות, ונולדו להם בנים בארצות הגוים, ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש, שנאמר: **ובניהם חצי מדבר אשדודית וגו' ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם,** ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות, וכיון שראה **עזרא ובית דינו** כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר, שלש ראשונות שבח לה' ושלש אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן, כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה, ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג.

אפשר לראות את התקנה במקרא ביכורים כחלק ממערך כולל של תקנות שניתקנו בימי עזרא בסדרי התפילה, כתוצאה מכך שלא היו בקיאים בלשון הקדש. העולים לארץ בתחילת בית שני היו פגומים בשמירת תורה ומצוות. היתה בעיה קשה של נשואי תערובת (עזרא ט-י; נחמיה י, לא; יג, א- ג, כג-ל), של חילול שבת (נחמיה י, לב; יג, יד-כ), ובאופן כללי, גם לאחר שהם הקימו את המקדש ובנו את חומת ירושלים, הם לא קיימו את מצוות המקדש (נחמיה י, לג-מ). המצב הרוחני הירוד של חלק לפחות משבי ציון מחד, ומאידך גילויי הרצון לחזור ולשמור תורה ומצוות, שהתגלו במסירות הנפש עם בנין החומה, קיום מועדי חודש תשרי ברוב עם (נחמיה ח), ובהתחייבויות הציבוריות שבאו אחריהם (שם ט-י), מצריכות את המנהיגות למצוא דרכים לקרב את השבים לארץ ולתורה, ע"י התקנת תקנות שיסייעו עד כמה שניתן למבקשים את ה', שלא ימנעו ושלא יתביישו באי ידיעתם את לשון הקדש.

הבאתם את הביכורים למקדש ללא כל בושה תקשור אותם לעבודת המקדש בכללה.

מתקנה זו היו שרצו ללמוד הלכה אחרת לקריאת התורה בבית הכנסת. בעל הקורא-החזן, קורא את הקריאה לכל מי שעולה ומברך על התורה בין אם הוא יודע לקרוא בעצמו ובין אם הוא איננו יודע.[13] אך לא הכל הסכימו לכך. הטיעון המרכזי הוא: "מקרא ביכורים חייב בו כל המביא ולכך אי אפשר שלא יתוודה, וקריאת התורה אינה חובת כל אדם ולכך לא יקרא אלא מי שיודע לקרות".[14] כדי שלא ימנעו מלקיים את המצוה שהיא חובה על כל המביא ביכורים, התקינו תקנה מיוחדת זו.

אי ידיעת לשון הקדש, יתכן וקשורה לכך שגם תוכן הקריאה לא מובן, לא רק המילים. עזרא רואה את ייעודו עם עלייתו ארצה: "לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט" (עזרא ז, י). ואכן הוא מכנס את העם וקורא בפניהם את התורה (נחמיה ח-ט; יג, א-ב). הוא מעמיד לוים שיסבירו לעם את התורה: "והלוים מבינים את העם לתורה והעם על עמדם, ויקראו בספר בתורת האלקים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא... כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם" (נחמיה ח, ז-ח, יב). הדברים שהעם שומע בעת הקריאה בתורה הם חדשים לגביהם. "וימצאו כתוב בתורה" (נחמיה ח, יד) — על מצות סוכות, ופעם נוספת: "ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם ונמצא כתוב בו" (נחמיה יג, א), על איסור החיתון עם עמוני ומואבי. על מעשיו של עזרא נאמר בגמ' בסוכה כ ע"א: "כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה".

13. כך למשל סוברים בעלי התוס' במספר מקומות: תוס' ב"ב טו ע"א ד"ה שמונה פסוקים; תוס' ראש השנה כז ע"א ד"ה אבל; תוס' מועד קטן כז ע"ב ד"ה בכליכה.

14. תשובות הגאונים החדשות — עמנואל (אופק) סימן לד ד"ה משנת בכורים. דברים דומים כתבו: הרא"ש מסכת מגילה פרק ג סימן א (בית יוסף אורח חיים סימן קמא אות ב ד"ה וצריך שלא); הרב יצחק אור זרוע, ספר אור זרוע ח"ב — הלכות שבת (מב-פח) סימן מב; הרב דוד אבודרהם, ספר אבודרהם דיני קריאת התורה ד"ה והכל עולין.

יש צורך להרבות בלימוד תורה בעם. ועזרא מוסיף ומתקן בענין זה. כך נאמר בירושלמי מגילה ד, א:

> משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד שנ' "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל". עזרא התקין לישראל שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה.

בגמ' בבבא קמא פב, ע"א מוצג הענין בצורה רחבה יותר:

> עשר תקנות תיקן עזרא: שקורין במנחה בשבת, וקורין בשני ובחמישי...שיהו קוראין במנחה בשבת משום יושבי קרנות. ושיהו קוראין בשני ובחמישי, עזרא תיקן? והא מעיקרא הוה מיתקנא? דתניא: "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" (שמות טו, כב). דורשי רשומות אמרו: אין מים אלא תורה, שנאמר: הוי כל צמא לכו למים (ישעיהו נה, א), כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה! מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי, אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי, כנגד כהנים לוים וישראלים, אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי, כנגד עשרה בטלנין.[15]

הרמב"ם מחבר בין האמור בבבלי לירושלמי, ורואה את תקנת הנביאים לקרא בתורה, כתקנה של משה רבנו, ואת ההנהגה שהתחדשה בימי עזרא לתרגם את התורה:

> משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא

15. בירושלמי מגילה א, א משמע שעזרא הוא זה שתיקן קריאה בתורה בשני וחמישי. (כך גם במסכת סופרים י, א). עמדו על כך כבר הראשונים. רבנו חננאל במגילה ד, ב, תוס' ראש ומאירי במגילה ב, א, ובדברי הראי"ה קוק, בבירור הלכה מכת"י, מגילה עם הלכה ברורה עמ' ע. נראה שתקנת עזרא היא על שלושה קרואים ולא על עצם הקריאה.

> שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים (רמב"ם הלכות תפילה יב, א).
>
> ...מימות עזרא נהגו שיהא שם תורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו ענין הדברים (רמב"ם הלכות תפילה יב, י).[16]

במקרא ביכורים לא מצינו שתרגמו למי שאינו יודע לקרוא את הקריאה, על מנת שגם יבין מה הוא קורא, על אף שסביר להניח שמי שלא ידע לקרוא, גם לא הבין את תוכן הקריאה שקרא לו הכהן. מה שחשוב במקרא ביכורים הוא שהקריאה תהיה בלשון הקדש, ושתאמר על ידי כל מביאי הביכורים באותו האופן.

**2. תקנה לטובת אחדות הכלל**

תקנה זו, פוגעת לכאורה באותם שידעו לקרוא. סביר להניח שמי שהביא את ביכוריו וידע לקרוא בודאי היה רוצה לקרוא בעצמו את פרשת "ארמי אובד אבי". בעצם, אותה שאלה יכולה להישאל גם על התקנה האחרת שתיקן עזרא – נוסח קבוע לתפילה. גם כאן מי שהיה יודע להתפלל ללא נוסח קבוע, יתכן והיה משיג השגות רוחניות גדולות יותר לו היה מתפלל בלשונו שלו, וללא נוסח קבוע ומוכתב? מדוע בכל זאת נתקנו תקנות גורפות שכאלו, הפוגעות לכאורה ביודעים להתפלל ולקרוא? ומה משמעות הדברי? הסביר זאת בהרחבה הראי"ה קוק, עין איה ברכות ב, עמ' 418:

> בראשונה כל מי שיודע לקרות קורא ומי שאינו יודע לקרות מקרין אותו, נמנעו מלהביא, התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע. הענין הראשי להתכללות הכלל מכחות פרטיים שהתגלה במילואו ע"י הביכורים, הקיף את כל צדדי ההתאחדות, עד שלא הניח ג"כ את הנחת הכבוד ויתרון המעלה שהי' מקום ליחידים באומה להניח לעצמם לפי ערכם ברשות

16. מקור דברי הרמב"ם בירושלמי מגילה ד, א ובבלי מגילה ג ע"א.

עצמם. וגם אותו החופש יניחו מידם באהבה כשיראו שבחק הכלל יביא לתוצאות לא טובות. ישנם ענינים כאלה שהם נעשים בדין תורה ע"פ מטבע קבועה, והנה כיון שהמטבע נקבעה כבר, שולל מיחידים התגלות לבבם ע"פ ערכם והשקפתם הפרטית. אמנם כ"ז שלא הזיק הדבר אל הכלל כולו, טוב הוא שכל יחיד מצויין ימלא את הנהגתו בעניניו הרוחניים ע"פ מדתו לעצמו. אמנם כיון שבערך הכלל מאין מטבע שוה ומסויימת ירד הרוח ויבא למצב מורה ועזוב צריכה המטבע להיתקן, וכיון שנתקנה הכל חייבים לעבוד עבודת הכלל, גם אלה היחידים שלא הוצרכו לזה מצד עצמם. למשל התפילה, לפי המצויינים בעלי רגש ודעה יותר הי' לבבם קרוב להתמלא רגשי קודש אם היו מתפללים כמו קודם תקנת הנוסח, כ"א כפי רוח בינתו ורגשי לבבו. אמנם למען הכלל, שמבלעדי התפילה הקבועה הי' יסוד התפילה נעזב לגמרי, והוצרך הדבר לבא לידי תיקון מטבע כוללת, ועכשיו שנתקנה חלילה ליחיד לפרוש מן הציבור. ואם תעלה על לבבו מחשבה שצמצום המטבע עושקת ממנו הרחבת הרגשת לבבו ע"פ רוחו, עליו להשכיל כי עבודתנו לצורך הכלל היא כוללת ג"כ כמו כל התנדבות גם את שאר רוחנו אע"פ שהיא הגדולה שבנדבות לאיש אשר רוח בו. ויפה נתגלה לימוד זה כאן בביכורים, שכ"ז שלא בא הדבר למדה זו שמי שאינו יודע לקרות ימנע מהבאה בשביל שירצה לדמות עצמו להיודע, הי' נכון חילוק המדות, ובודאי קורת רוח היא לבעל לב רגש שקורא בעצמו ומוציא אל הפועל רגשותיו הסוערות באהבת ד' ועזו בדיבור פה. אמנם כיון שנמנעו מלהביא, כבר יש צורך בענין מרכזי אע"פ שמצמצם את הרעיון והרגש קצת אצל היודע, הנה תגדל שמחתו השכלית בידעו שבמה שהוא מחסר התגלות לבבו ברגש הוא עובד את עבודת הכלל ע"י שגם בעלי המעלה הנמוכה יבאו ויביאו ביכוריהם. התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע, והיתה ההשואה הזאת אב להרבה דברים מוגדרים, שכל חכם לב הי' מצד עצמו יכול ללכת באורח יותר רחבה ע"פ מדתו הפרטית, אבל זאת היא הצדקה היותר נעלה ומדת הקדושה היותר רוממה שחייבים ראשי העם להתנדב

> בצמצום רוחני לפעמים לטובת הכלל הגדול, ובהשכילם את הטוב היוצא מכח אחדות הכלל, הם עומדים כבר בצמצומם על יסוד רחב המרהיב את הלב הטוב של החכם הרואה את הנולד! וחפץ בשלום עם ד' הגוי כולו. "שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביך" , "למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך למען בית ד' אלקינו אבקשה טוב לך".

את הפס' "שאלו שלום שלום ירושלים" (תהילים קכב, ו), פירש המאירי: "להיותם שם אגודה אחת **שפה אחת** ודברים אחדים להודות לשם ה'". לעיתים, הכלל הוא אחד, ואחד הביטויים לדבר הוא ששפתו היא אחת. יש מצבים בהם הפרט מותר על התעלותו הפרטית לתועלת הכלל. הוא מצטמצם ברוחניותו לטובת הכלל הגדול.

הראי"ה הקביל בין התקנה במקרא ביכורים לקרוא ליודעים ולשאינם יודעים, לתקנת נוסח הקבוע של התפילה. תקנת נוסח הקבוע בתפילה היא תקנת עזרא, ותקנת הקריאה בביכורים היא מימי עזרא ולשתיהן מטרה אחת. אחדות הכלל, תוך ויתור מסוים בעבודת ה' האישית של יחידים לטובת הכלל, לעילויו, ולרוממותו.

**3. מי שיצא ידי חובתו, מוציא חייב אחר ידי חובתו**

מביאי הביכורים שידעו לקרוא ויתרו במידת מה על קיום המצוה באופן מה, לתועלת הכלל. גם ביחס לאותם המקרים את מקרא הביכורים ליודעים לקרוא ולשאינם יודעים לקרוא, יש כאן חידוש. המקרים אינם צריכים לקרוא, מאחר שהם לא הביאו עתה את הביכורים. הם מוציאים ידי חובת קריאה את האחרים, למרות שהם עצמם כבר יצאו ידי חובת הקריאה כשהביאו את ביכוריהם שלהם. דבר זה מתאפשר על פי האמור בירושלמי ברכות ג, ג:

> תני כל מצוה שאדם פטור, אדם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון. והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן הא אם היה חייב אפילו אם יצא מוציא? א"ר לייא שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה: "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך" (דברים ח, י), מי שאכל הוא יברך.

למעט ברכת המוציא, כל ברכה אחרת מי שיצא ידי חובה יכול להוציא אחרים שעדין לא יצאו ידי חובתן. בבבלי ראש השנה כט ע"א נאמר בדומה:

> תני אהבה בריה דרבי זירא: כל הברכות כולן, אף על פי שיצא — מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא — מוציא, ואם יצא — אינו מוציא.[17]

מה המקור לתקנה זו, שמי שיצא ידי חובה יכול להוציא אחרים? כותב על כך הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולז'ין, בהעמק שאלה, פר' יתרו, שאילתא נח, יח:

> ונראה לי **דאבוהון דכולהי** משנה מפורשת ביכורים פ"ג מ"ז: 'מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו'. הרי דהמביא מחויב לקרוא מן התורה ומי שאינו מחויב בדבר מקרא אותו ומוציאו. ולא תימא דפירושה מקרא אותו שאומר אחריו מילה במילה, אם כן היאך יתפרש מש"כ הרא"ש מגילה פ"ג ה"א שרצה להביא ראיה מכאן לעלות לס"ת בור שאינו יכול לקרוא אחר הש"ץ ודחה, הרי שמפרש מקרא כמשמעו במשנה בסוכה פ"ג מ"י מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהם אומרים, ואם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה, הרי דסתם מקרין פירושו שומע ושותק. הרי דמי שאינו מחויב בדבר מוציא את המחויב מן התורה ועל כרחך משום שיהיה בר חיובא.

לפי דברי הנצי"ב, המקור לכך שמי שיצא ידי חובתו יכול להוציא אחר שלא יצא ידי חובתו, זוהי התקנה בביכורים. מכאן למדו גם לברכות אחרות, למעט ברכת המזון שם יש לימוד מיוחד. הבסיס הוא בתקנה זו, ומאחר שלרמב"ם תקנה זו נתקנה בימי עזרא ונחמיה, הרי שלפנינו תקנה כפולה. היודעים לקרוא, אינם קוראים לטובת אלו שאינם יודעים לקרוא, ומי שאינו מחויב לקרוא, מקרא לאותם שאינם יודעים לקרוא. עזרא מאחד את האומה לגוניה באופן מיוחד. השוואת היודעים לקרוא ושאינם יודעים לקרוא בכך שאף אחד מהם לא יקרא, ובכל זאת מי שיודע לקרוא, אלא שאינו מחויב בדבר היה מוציא את האחרים המביאים היודעים לקרוא ושאינם יודעים לקרוא.

17. לדין זה יש הסתעפויות רבות בהלכה. מאחר שאין זה עיקר דיוננו לא הרחבנו בו.

# ביכורים - היחיד והציבור

**הרב משה צבי נריה**

# הבאת ביכורים — עמידת היחיד לפני ה׳

**ראשי פרקים**
א. תפילה וביכורים
ב. הבאת ביכורים קרוב למזבח
ג. המביא בכורים לן בירושלים
ד. מביא הביכורים ביום שאחרי
ה. אין להביא ביכורים לפני שבועות
ו. העלאת ביכורים ברוב פאר והדר

ירכיבהו על במתי ארץ — זה **בית המקדש** וכו׳, ויאכל תנובות-שדי — אלו סלי **הביכורים** (ספרי, דברים לב, יג).

## א. תפילה וביכורים

בתנחומא פרשת כי-תבא, א:

> צפה משה רבנו עליו השלום ברוח-הקודש, שבית-המקדש עתיד להחרב, והביכורים עתידים להפסק, עמד והתקין לישראל שיהיו מתפללין שלוש פעמים בכל יום.

והדברים צריכים ביאור, וכי מצות בכורים מצות כל יום היא, שכתחליף לה קבע משה רבנו ע״ה סדר תפלות יום יומי? והרי ביכורים מצוה חד-פעמית היא, מצוה שהיתה נעשית אחת לשנה, בימים שבין חג השבועות לחג הסוכות (״מעצרת ועד החג — מביא וקורא״, [משנה בכורים א, ו]), ואפילו הביא בכוריו בשתי פעמים בה בשנה, מקרא-הפרשה רק פעם אחת הוא נוהג, ואם כן מה טעם לקבוע במקום מצות הבאת-בכורים וקריאת פרשתה, שלוש תפלות יום-יום? ובכלל: מה הקשר שבין הבאת ביכורים לתפילה?

אכן, עיון בהלכות תפלה יביא אותנו לפתרון התמיהות. "המתפלל צריך שיכוון את ליבו לשמים" (ברכות לא ע"א). ופירש מרן הגראי"ה קוק, מצות ראי"ה עמ' ה:

> יש לחלק בין כוונה של פירוש המילות לכוונה של הכנעת הלב לפני ה', שהרמב"ם (הל' תפילה ד, טז) כתב: 'כיצד היא הכוונה? — שיפנה את ליבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה'. ויש לומר שכוונת פירוש המילות אולי אינה מעכבת כל כך, אבל דבר זה, העמידה לפני ה' — זו כוונה המעכבת!

ואכן כך היא גם דרך הבנתו של הגאון ר' חיים מבריסק — שכוונת ותחושת העמידה לפני ה' היא עיצומו של מעשה התפילה, ומי שאינו רואה את עצמו עומד לפני ה' ומתפלל, אין זה מעשה תפילה. (הגר"ח על הרמב"ם הל' תפילה ד, א).

## ב. הבאת ביכורים קרוב למזבח

ומשעמדנו על יסוד חשוב זה בקיום מצות תפילה, מצינו במצות ביכורים עניין ייחודי בצורת קיום המצוה, ובשונה ממצות עליה לרגל. מצות עלייה לרגל היא לראות ולהיראות לפני ה', והיא היתה מתקיימת בדממה ובהשתחוויות, "והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה" (יחזקאל מו, ט). העולה לרגל היה נבלע כולו בתוך המון העולים והבאים. ואילו בהבאת הביכורים, היה כל אדם מישראל נגש **אישית** קרוב למזבח, וקורא את הפרשה בקול רם בפני הכהן (ובתרגום יונתן בן עוזיאל ישנו חידוש: כהנא-רבה — היינו בפני הכהן הגדול, ועיין כלי חמדה ואבני שהם שם). המלבי"ם (דברים כו, ד) כותב: "ודבר **חידוש** הוא, שישראל יכול להתקרב כל כך אל ההיכל, אפילו לצורך תנופה והשתחויה".

נתאר לעצמנו. הדרת קודש שוררת בבית המקדש. הכהנים מרוכזים במלוא הכוונה בעבודת הקודש, מקיימים "ושם נעבדך ביראה", הכל נעשה בזריזות, ללא אומר וללא דברים. והנה בתוך דממת הוד זאת, מגיע מביא הביכורים ומתקרב מול המזבח. הוא פותח בקול רם, וקורא את מקרא הבכורים: "הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ". קריאה רמה זו היתה מרוממת

מאד את נפשו. באותם הרגעים דומה היה לכהן בעבודתו, בכוונתו וביראתו, ונפשו היתה נפעמת ונרגשת מעוצמת חויית הקדושה של העמידה לפני ה׳. עמוקה ומרגשת היתה החויה של העמידה לפני ה׳.

## ג. המביא בכורים לן בירושלים

עוד נתחייב מביא הביכורים להישאר וללון בירושלים — וכל כך למה?

כדי להעמיק חוויה זו וכדי שתכה שרשים עמוקים בנפש, באה ההתייחדות במשך היום והעמקת ההתרגשות בשוכבו על משכבו בלילה. נצטווה מביא הבכורים להשאר בירושלים כל אותו היום, ורק למחרת בבוקר רשאי הוא לחזור לביתו. אותה עמידה לפני ה׳, טעונה העמקה לאחריה. שלא תשאר רק זכרון-נעים בעלמא, משהו ארעי, בבחינת "התעיף עינך בו — ואיננו". שלא תהא זאת רק התרוממות-לשעתה שאין אחריה המשך, בחינת "תצא רוחו — ישוב לאדמתו", אלא שתטביע חותמה על לבו, ותלווהו נאמנה גם בשובו אל נוהו.

ניתן להבין את הדבר במשל מאמנות הצילום: הצילום עצמו נעשה תוך שניה, ואילו עיבוד התמונה ופיתוחה, מצריך זמן הרבה יותר ארוך.

גם שהייה קצרה ביותר מספיקה לצורך ההתרשמות הנפשית, קליטת הרטט ורוממות-היראה מהדרת-הקודש. ברם אילו היה האדם נחפז לצאתו לביתו, היתה ההתרשמות רק לשעה ומתנדפת מיד לאחריה. לא כן כשאדם יודע שהיום הוא נשאר בירושלים. עצם הידיעה הזאת כבר יוצרת אצלו שקט נפשי, נוסכת בו שלוה פנימית, שהרי אינו אַץ ואינו בהול לדרך. ואילו הלינה בירושלים נותנת מקום וזמן לפיתוח ההרגשות של כל מה שנקלט ונרשם, להעמקת החויות בשכבו על יצועו תוך רגיעה "בנפול תרדמה על אנשים". היה זה איפוא יום השלמת ההתייחדות וליל העמקת ההתרגשות. ואכן רישומה של חוויה זו — "יום אשר עמדת לפני ה׳ אלקיך" הטביע את חותמו על כל מהלך החיים היומיומיים, חותם העמידה לפני ה׳.

רוחו של אדם מעכלת רשמיה רק על-ידי **לינה**, על-ידי רגיעת-לילה. בהתבודד-בהתיחד אדם עם עצמו, עם מחשבותיו, רק אז יעמיקו-יחדרו הרשמים בחגוי-ההגות, בשיתין שבנשמה. ואולי מתוך התבוננות זו בכושר

ספיגת-היקר באמצעות לינה, הגיע המשורר בתהילים לניסוח החריף: "ואדם ביקר בל ילין — נמשל כבהמות נדמו" (תהילים מט, יג).

ועל אותה **לינה** הוא שנאמר — בין עשרת הנסים שנעשו בביהמ"ק — "ולא אמר אדם מעולם צר לי המקום ש**אלון** בירושלים" (אבות ה, ז). מי שעולה למקדש, ומשתחוה מול פני הארון, שמקומו "אינו מן המדה" (מגילה י ע"ב), אף מקומו הוא — אינו מן המידה. ומי שהוא למעלה מן המקום — לא צר לו המקום. ועל כן זכו לראות בבית המקדש: "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים" (אבות שם, ועי' שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רלד) — עצם ההשתחויה, עצם ההתבטלות העצמית, היא שהוציאה את האדם מן המיצר, היא שיצרה רווחה.

## ד. מביא הביכורים ביום שאחרי

הציווי על חובת לינה בירושלים, אחרי יום עליה לרגל, התבטא בלשון-הכתוב בהזכרת הבוקר שלאחריו — "ופנית **בבוקר** והלכת לאהליך", שכן כל עיקרה של הלינה הוא בכדי לפתוח דף רענן חדש, להתחיל בוקר חדש של אמונה מחודשת — "חדשים לבקרים רבה אמונתך".

שהרי כך למדנו מלשונו של הרמב"ם, שהלילה אינו רק סיכומו של היום שלפניו, אלא הוא גם פתיחתו-הליכתו של היום שלאחריו. הרמב"ם פותח סדרו של יום בברכה שנתקנה על השינה, בברכת "המפיל חבלי שינה" הנאמרת על המטה (רמב"ם הלכות תפלה ז, א). ואכן מסתיים מטבע-של-ברכת לילה זו באיזכור תחילת-היום: "המאיר לעולם כולו בכבודו", צפיה לאור החדש של הבוקר הבא. ולמדנו כי השינה היא בעיקרה הכנה ליום החדש.

"ופנית בבוקר" — ובקום האדם רענן עם בוקר ב"האיר פני המזרח עד שבחברון", והיה הבוקר לפותח-שער למהלך מחודש, מוקרן כולו מזיו חויות האתמול, האתמול המבורך של ראיית-הפנים בעזרה, התלוי גם הוא כגלגל חמה **בשמי** הנפש ומאיר לגוף-**לארץ** בכבודו.

ובצאת מביא הביכורים עם בוקר מבין חומות ירושלים, ובפנותו ללכת לאהלו, לביתו, לא דמדומי-שקיעה מלוים פעמיו, לא ערב-מטיל-עצבות, לא לילה נוסך-עייפות, אלא זריחת עולה, מכינה מצעדי-גבר, צעדים גבריים

מאוששים טופפים בעוז ובהדר — "ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום" (משלי ד, יח).

"מה יפו פעמיך בנעלים — כמה נאין רגליהם של ישראל בשעה שעולים-לרגל" (חגיגה ג ע"א) — הרגלים היחפות אשר ספגו חום-הר-הבית, חלקת רצפת-העזרה, חזרו עכשיו ונתכנסו בנעלים. והולכים העולים — מביאי ביכורים בחדוה וברננה להביא ברכה אל ביתם, כי 'חדות-ה' היא מעוזם'. וברכת הקודש והמקדש, אשר תאצר ואשר תחסן בגנזי-הלב, היא אשר תנחה אותם בנתינות-הימים, באורחות-המעשים, ולכל בני ישראל יהיה אור במושבותם.

ומעתה ברור לנו מאמר הספרי (דברים פיסקא רכז): "עשה מצוה האמורה בענין שבשכרה תיכנס לארץ". גדול כוחה של מצות הבאת הבכורים החד פעמית, שהשפעתה משתרעת על פני השנה כולה, ואדם מישראל מוצא עצמו עומד לפני ה', בשוכבו ובקומו ובלכתו בדרך. באור פניך יהלכון. ומשצפה משה רבינו שעתידה מצות ביכורים ליפסק, והכרח הוא למצוא תחליף לרישומה היום-יומי של מצוה רבה זו, עמד והתקין לישראל סדר של שלוש תפילות בכל יום, סדר של עמידה לפני ה', כשפני המתפלל מופנים לצד ירושלים, מכוונים למקום המקדש.

ולמדנו: במפתח מצות ביכורים פתח משה רבינו לפנינו את שערי תפילה, ממנה הוציא את סדר העבודה שבלב, שעיקר מהותה היא העמידה לפני ה'.

## ה. אין להביא ביכורים לפני שבועות

ואולי זהו טעם מניעת הבאת ביכורים **לפני חג-השבועות**. כי ראשית עלינו להעמיק את תוכן עמידתנו **לפני ה׳** — "יום אשר עמדת **לפני ה׳** אלקיך בחורב" (דברים ד, י), ולחזור על כך ב"יראה כל זכורך", ורק אח"כ הוכשר האדם מישראל לקליטת עומק החויה של **העמידה לפני ה׳**, מול המזבח, עמידה בלתי-אמצעית, **אישית**, כעמידת הכהן-הגדול בבית קודש-הקדשים ביום -הכיפורים.

לעומת חג-הפסח שבו לא נזכרה בפרוש מצות שמחה, ולעומת חג-הסוכות שבו נאמר בצורה כללית "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד), מצינו שנאמר בחג השבועות: "ושמחת **לפני ה׳** אלקיך" (דברים טז, יא) כי בחג מתן-תורה צריך

להמשיך את החויה של "יום אשר עמדת **לפני ה'** אלקיך בחורב" (דברים ד, י). והואיל ובפרשת הביכורים נאמר "וענית ואמרת **לפני ה'** אלוקיך (דברים כו, ה), הרי זמנה הוא **אחרי** חג-השבועות, אחרי תחושת מעמד-הר-סיני, שאז באה העמידה **האישית** מול המזבח והקריאה בקול רם, ומעמיקה את ההכרה וההרגשה של התיצבות האדם מישראל **לפני ה'**, עד כדי כך שהן מלוות אותו לאורך השנה כולה.

ולפי האמור, מבואר מה שנאמר שם "**היום** הזה ה' אלקיך מצוך לעשות" (דברים כו, טז), ולפי פירוש רש"י שם על ההמשך "ושמרת אותם", משמע שזה עולה על **יום הבאת הביכורים**, והיינו שרישומו של **יום** זה צריך להיות כה-חזק, כאילו בו-**ביום** נתחדשה בתוכו קבלת התורה.

והגאון הרב מאיר שמחה מדוינסק, מציין במשך חכמה פ' כי תבוא, שבפרשת **ביכורים** נזכר י"ג פעמים שם ה-ו-י-ה — ובפרשת "ויעבור ה' על פניו", הזהיר על "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה'". ושנינו באגרת-התשובה (פרק ח) לאדמו"ר בעל התניא: "י"ג מדות הרחמים מתקנים כל הפגמים". (ועיין במלבי"ם שם פר' כי תבוא בתורה אור, הרחבת דברים בעומק תכנה של מצות הביכורים, ועיין פרי צדיק לאדמו"ר רבי צדוק הכהן, ריש פרשת כי תבוא).

## ו. העלאת ביכורים ברוב פאר והדר

ומטעם זה, בכדי לפתוח שערי-הלב לקראת החויה הגדולה, האדירו את הבאת הביכורים — וביתר דיוק: **העלאת** הביכורים ("כיצד מעלין הביכורים") — ברוב פאר והדר ורוב-עם (דבר שלא מצאנוהו בהבאת מעשר-שני או פדיונו לירושלים).

וכבר עמד עמד רבי משה-חיים לוצאטו, על רוב **ההידור** שבקיום מצוה זו, וראה אותו כבנין אב לכל המצוות שבתורה: "וסדר **העלאת הביכורים** יהיו לנו לעינים, לראות מה **הידורן** של מצוות, שכך שנינו (משנה בכורים ג, ו) "השור הולך לפניהם וקרניו מצופות זהב וכו'. ועוד שם: שלוש מדות בביכורים: בכורים, תוספת הביכורים, ועיטור ביכורים. הרי לנו בהדיא כמה ראוי לנו להוסיף על גופה של מצוה, כדי **להדרה**, ומכאן נלמד לכל שאר מצוות שבתורה" (מסילת-ישרים, פרק יט).

(ועיין **אהבת איתן** במשניות ביכורים, ג, ח, מה שכתב בישוב שאלת התוספות-יום-טוב, מדוע לא תקנו שגם עשירים יביאו בכוריהם בסלים של ערבה קלופה כמו העניים, שלא לבייש מי שאין לו? וה"ט משום שבביכורים **העיטור וההידור** הוא חלק **מעצם-המצוה**).

גדולה מאד היתה איפא החויה של **העמידה-לפני-ה'**, והיא הרשימה עמוקות את מביא הביכורים, במדה כל כך מרובה, שהיתה עומדת לעיניו יום-יום — "יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך" בהביאך את בכורי-פרי-אדמתך.

**הרב יעקב אפשטיין**

# ביכורי יחיד וביכורי ציבור

**ראשי פרקים**

א. ביכורים במקרא — שם כולל לביכורי שבעת המינים, לעומר ולשתי הלחם
ב. הגר"א: ביכורי יחיד ממקום שיש קדושת מצוות, עומר ושתי הלחם מכל ארץ ישראל
ג. ביכורי יחיד — מצוה התלויה בארץ או במקדש
ד. הרמב"ם: ביכורים מכל ארץ ישראל
סיכום

## א. ביכורים במקרא — שם כולל לביכורי שבעת המינים, לעומר ולשתי הלחם

"בכורים" במקרא, בתורה ובנביאים, מתפרש הן לגבי מצות ביכורים של היחידים "ראשית בכורי אדמתך" (שמות כג, יט; לד, כו), והן לגבי ביכורים של ציבור, העומר "ואם תקריב מנחת בכורים" (ויקרא ב, יד), ושתי הלחם "חמץ תאפינה בכורים לה'" (ויקרא כג, יז). בעוד שבלשון חכמים במשנה בתלמוד ובמדרשים, מבדילים בין מצות היחיד כביכורים בלבד, לבין ביכורי הציבור הנקראים עומר ושתי הלחם בלבד.[1]

ביכורים במקרא כשם כולל לביכורי יחיד ובכורי ציבור, הוא גם לגבי **המינים מהם מביאים ביכורים**, כאמור בספרי (דברים פיסקא רצז, ב):

> ולקחת מראשית כל פרי האדמה, יכול כל הפירות יהו חייבים בבכורים תלמוד לומר מראשית ולא כל ראשית. ועדין איני יודע איזה מין חייב ואיזה מין פטור, הריני דן נאמר הבא בכורי ציבור

1. גם על כך ניתן להחיל את שאמרו בעבודה זרה נח ע"ב: "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמו". וכן בחולין קלז ע"ב.

> והבא בכורי יחיד, מה בכורי ציבור האמורים (ויקרא כג יז) להלן משבעת המינים אף בכורי יחיד האמורים כאן משבעת המינים, מה להלן חטים ושעורים אף כאן חטים ושעורים, מנין לרבות שאר מינים תלמוד לומר (שמות כג יט) בכורי אדמתך ריבה אחר שריבה הכתוב מיעט הא אין עליך לדון אלא כדין הראשון, נאמר הבא בכורי ציבור והבא בכורי יחיד מה בכורי צבור משבעת המינים האמורים בשבח הארץ[2] אף בכורי יחיד משבעת המינים האמורים בשבח הארץ, ואלו הם (דברים ח ח) חטה ושעורה וגפן ותאינה ורימון ארץ זית שמן ודבש...

וכן בדברי ר' עקיבא בספרא (דבורא דנדבה פרשה יג, ד"ה פרשתא יג, ד):

> ואם תקריב מנחת בכורים לה' זו מנחת העומר מנין היא באה מן השעורין או יכול מן החטין... ר' עקיבא אומר נאמר לצבור הבא בכורים בפסח והבא בכורי' בעצרת כמה מצינו שממין שהיחיד מביא חובתו ממנו יהא הצבור מביא בכוריו בעצרת, אף ממין שהיחיד מביא חובתו ממנו יהא הצבור מביא בכוריו בפסח, מאי זה מין היחיד מביא חובתו מן השעורין אף צבור לא יביא אלא מן השעורין, אם תאמר מן החטין אין שתי הלחם בכורים.

השימוש במילה "ביכורים" של יחיד ושל ציבור, קשור גם למימד **הזמן**. כדברי הבריתא בספרי (במדבר פיס' קמח):

> מנחה חדשה לה' — שתהא חדשה לכל המנחות, שלא תקדמנה מנחה אחרת. מיכן אמרו אין מביאין מנחות **וביכורים** ומנחת בהמה קודם **לעומר** ואם הביא פסול, קודם **לשתי הלחם** לא יביא ואם הביא כשר. מה הפרש בין עומר לשתי הלחם, הקודם לעומר אסור לגבוה ואסור להדיוט לפיכך אם קרבו לא יעלו.

2. צ"ע היכן מצינו ביכורי ציבור משבעת המינים, הרי באים רק מחטה ושעורה. ואולי רומז לאמור בר"ה (טז ע"א): "ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן, אמר הקב"ה: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן". וברש"י עץ שאכל אדה"ר חטה היה. ראה בספרי: חבל נחלתו, "היתר חדש מיין ושמן במקדש", ח"א סי' סה.

הקודם לשתי הלחם אסור לגבוה ומותר להדיוט לפיכך אם קרבו יעלו.

וכן במשנה במנחות י, ו: "העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש. אין מביאין מנחות ובכורים ומנחת בהמה קודם לעומר ואם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא ואם הביא כשר". וכן פסק הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין ז, יז).

מתוך נקודות ההשוואה, ננסה לעמוד על חילוק בין סוגי הביכורים ביחס לשטח ממנו הם מובאים בא"י, ועל מהות המצוות בכלל.

## ב. הגר"א: ביכורי יחיד ממקום שיש קדושת מצוות, עומר ושתי הלחם מכל ארץ ישראל

על המשנה בכלים (א, ו): "א"י מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה שמביאין ממנה עומר והבכורים ושתי הלחם מה שאין מביאין כן מכל הארצות",[3] הגיה הגר"א: "והבכורים נמחק". וכן נכתב באליהו רבא (משנה כלים א, ו): "בכורים לאו משום קדושת ארץ ישראל אלא שהיא חובת הארץ ואינה נוהגת אלא בארץ ישראל. אלא עומר ושתי הלחם מה שאין מביאין אלא מא"י הוא משום קדושת א"י", ועי' במשנה אחרונה (כלים שם).

דבריו של הגר"א צריכים הבהרה. מצות הבאתם של עומר ושתי הלחם מא"י בלבד (פרט לשיטת ר"י ב"ר יהודה שעומר בא מחו"ל). כמבואר במשנה במנחות ח, א: "חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ".[4]

לגבי שתי הלחם פוסק הרמב"ם שבאים אף מן העליה (היינו משנים קודמות אבל מא"י, ועי' ראב"ד פ"ח ה"ב ור"י קורקוס וכס"מ על אתר).

לגבי עומר, בגמ' בראש השנה יג ע"א מובא:

3. החיבור בין ביכורים לעומר ושתי הלחם בתוך עשרת הקדושות שבא"י מופיע אף בספרי זוטא (פיס' ה), במד"ר (פר' ז, ח), ובכפתור ופרח (פ"י).
4. כך הוא גם בגמ' במנחות פג ע"ב. וברמב"ם: עומר — הלכות תמידין ומוספין ז, ה. שתי הלחם — שם ח, ב.

> דבעו מיניה חברייא מרב כהנא: עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו? אם תאמר דעייל ביד נכרי, "קצירכם" (ויקרא כג, י) אמר רחמנא, ולא קציר נכרי. — ממאי דאקריבו? דלמא לא אקריבו! — לא סלקא דעתך, דכתיב: "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח. (יהושע ה, יא) ממחרת הפסח — אכול, מעיקרא — לא אכול, דאקריבו עומר והדר אכלי. מהיכן הקריבו? אמר להן: **כל שלא הביא שליש ביד נכרי**. ודלמא עייל ולא קים להו? — אלא: קים להו, הכא נמי: קים להו. — ודלמא לא עייל כלל, אבל היכא דעייל ריבעא — בין שליש לפחות משליש לא קים להו! — לא סלקא דעתך, דכתיב (יהושע ד, יט) והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש, ואי סלקא דעתך דלא עייל כלל — בחמשה יומי מי קא מליא? — אלא מאי — דעייל רבעא או דנקא, אכתי בחמשה יומי מי קא מליא? — אלא מאי אית לך למימר — (דניאל יא, טז) ארץ צבי כתיב בה, הכא נמי — ארץ צבי כתיב בה.

עולה מן הסוגיא כי תבואה שהביאה שליש ביד נכרי פסולה לעומר. אולם הרמב"ם אינו מביא זאת להלכה. ולפי דבריו עולה כי די שהתבואה תגדל בא"י ואפילו נקנתה מיד נכרי כשהיא בשלה, ראויה לעומר.

וסיוע לרמב"ם מ"שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה" (משנה שקלים ד, א). והרי העומר הפקר ואינו "קצירכם" עד לאחר שקצרוהו, וכש"כ שלא הביא שליש ביד ישראל שהרי הוא הפקר. אלא מכך שעומר מובא בשביעית מוכח שאין צריך בהבאת שליש ביד ישראל. (ועי' טורי אבן ר"ה יג ע"א ששואל שקציר הפקר יתמעט כקציר נכרי). וסיוע נוסף מהגמ' בקידושין לח ע"א, המזכירה שהביאו עומר ואחר כך אכלו מעבור הארץ (מן החדש), ולא שאלו, שכיון שנכנסו לארץ בעשרה בניסן גדל אותו עומר בחזקתם חמישה ימים בלבד.

מתבאר כי ביכורי ציבור **בניגוד לכל שאר הקרבנות והמנחות** באים רק מיבול א"י, ואף ממה שגדל ביד נכרי. לעומת זאת ביכורי יחיד הם מצוה התלויה בארץ והם חובת קרקע שאינה נוהגת אלא בארץ (עי' קידושין לח ע"א). אין הבאתם מא"י מיחדתם משאר מצוות התלויות בארץ שכולן תלויות בארץ

ואינן מתקיימות אלא בא"י (פרט לערלה וכלאים). וע"כ אין ללמוד מקיומן בא"י, לגבי קדושת א"י, כשם שלא מנו את כל שאר מצוות התלויות בארץ.

טעם זה, שמדגיש הגר"א בהגהתו, גורם לכאורה להבדל הלכתי נוסף בין ביכורי יחיד לביכורי ציבור. ביכורי ציבור, באים מכל א"י ללא תלות בקדושה ראשונה ושניה, מפני **שקדושת הארץ** היסודית מתירה הבאתם, ואינם מצוה התלויה בארץ. ואילו ביכורי יחיד, מסתבר, שחובת הבאתם בבית שני היתה רק ממקום בו נהגה קדושת המצוות היינו קדושה שניה, מפני שהם מצוה התלויה בארץ.

### ג. ביכורי יחיד – מצוה התלויה בארץ או במקדש

אולם הבחנת הגר"א וההבחנה הנוספת שהעלינו בין ביכורי יחיד לביכורי ציבור, הן דוקא עפ"י ההנחה שמצות ביכורים – ביכורי היחיד היא מצוה התלויה בארץ. קביעה זו אינה מוסכמת על כל הראשונים.

כך כתבו תוספות בבבא בתרא פא ע"א ד"ה ההוא:

> ותימה אמאי איצטריך מיעוטא הא אמר בסוף פ"ק דקדושין (דף לו ע"ב) כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ? ויש מפרשים משום דבכורים איתקשו לבשר בחלב דכתיב (שמות כג, יט) ראשית בכורי אדמתך וגו' לא תבשל גדי בחלב אמו, ובמכלתא בהדיא מקיש להו, וס"ד שיהו נוהגין אף בחוצה לארץ כמו בשר בחלב. **ולרשב"א נראה דלא חשיבי בכורים מצוה תלויה בארץ** דלא דמי לתרומה ומעשר וחלה דהתם גוף הפירות מחוייבין בתרומה דטבל נינהו ואסורין באכילה ולכך חשובין הן תלוין בארץ, אבל בכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם דאין נאסרין באכילה אע"פ שלא הפריש מהן בכורים. ועוד מדלא חייב תרומה ומעשר עד שיתמרח בכרי מוכח שהחיוב תלוי בפירות לפי שלא הגיע עדיין זמן חיובן, אבל בכורים ודאי חובת הגוף נינהו כע"ז דילפינן מינייהו בקדושין (לז ע"א) שאין החיוב תלוי בפירות אלא באדם, ואפי' בעודן באילן מתחייב כדתנן במסכת בכורים (פ"ג מ"א) כיצד מפרישין בכורים יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר קושרו בגמי

ואומר הרי אלו בכורים. ואע"ג דאם אין לו [אינו] חייב לקנות מ"מ חובת הגוף נינהו, כמו חובת ציצית דאע"ג דאין חייב לקנות טלית כשאין לו, חשיב חובת הגוף.

מתבאר שנחלקו בעלי התוס' בנקודה, עליה מתבסס הגר"א בהגהתו. הדעה הראשונה בתוס' סברה שביכורים הם מצוה התלויה בארץ, לעומת זאת הרשב"א (=הר"ש משאנץ) סבר שביכורים אינם תלויים בארץ אלא חובת הגוף[5] וע"כ מה שנוהגים רק בא"י מצריך גזה"כ מיוחדת.[6]

יש שהביאו ראיה לשיטת הר"ש משאנץ מדברי ראשונים נוספים.[7] רש"י, בכמה מקומות שהזכיר מצוות התלויות בארץ השמיט את מצות ביכורים. בקידושין לז ע"א ד"ה חובת קרקע, כתב: "שמוטלת על הקרקע או גידוליו כגון תרומות ומעשרות, חלה, לקט שכחה ופאה, שביעית, חדש, ערלה, כלאים". וכן בסנהדרין לה ע"ב ד"ה חובת הגוף היא, כתב: "חובה המוטלת על האדם ואינה מוטלת על הקרקע, כגון מצות שביעית, ולא על פירות קרקע, כגון ערלה וכלאים ותרומות ומעשרות, ותנן בפרק קמא דקידושין (לו, ב): כל מצוה התלויה בארץ, כלומר על הקרקע ופירותיו, אינה נוהגת אלא בארץ, וכל שאינה תלויה בקרקע – בין בארץ בין בחוץ לארץ ויליף מעבודה זרה".[8]

היינו, לפי הגר"א ביכורים היא מצוה התלויה בארץ וע"כ מביאים רק מגבולות קדושת עולי בבל. וכן סברו כנראה בעלי התוס' (החיד"א בברכי יוסף או"ח סימן תפט סעיף ג, מזכיר אף את הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א שסברו כתוס'). לעומת זאת רשב"א בתוס' סבר שביכורים אינה מצוה התלויה בארץ,

5. עי' בברכ"י (או"ח תפט, ג) שתמה על מהר"י קורקוס (בכורים פ"ב ה"א) שכתב שביכורים הם מצוה התלויה בארץ.
6. עי' ברכ"י (או"ח תפט, ג) שלימוד זה אינו אך לר"מ ולענות על שאלת התוס' ושאר הראשונים, אלא הברכ"י מוכיח שהוא המקור לאי-הבאת ביכורים מחו"ל, וכן מביאו הר"י קורקוס.
7. באנצקלופדיה תלמודית ערך א"י וערך ביכורים.
8. וכן הביאו באנ"ת ראיה מן הרשב"ם (ב"ב קכ ע"א ד"ה נצטוו בנים) שכתב: "מצוות התלויות בארץ תרומה ומעשר חלה ערלה ורבעי לקט שכחה ופיאה וכן הרבה". וסיום דבריו מורה שלא פירט את כל המצוות התלויות בארץ, וע"כ אין מדבריו ראיה.

ומה שמביאים רק מא"י היא גזה"כ מיוחדת. וע"כ נראה שלפי דעה זו ניתן להביא ביכורים מכל א"י ולא רק לפי גבולות הכיבוש.

ונלענ"ד להביא ראיה כי ביכורים הם מצוה התלויה בארץ, מוידוי מעשרות.

במשנה בביכורים ב, א: "והביכורים... וטעונין וידוי... וחייבין בביעור". ובירושלמי: "וטעונין וידוי דכתיב וענית ואמרת לפני ה' אלקיך, עד כדון מעשר ביכורין מניין כיי דאמ' ר' יעקב בר אחא בשם ר' לעזר הקודש העליון במשמע". הרמב"ם בהלכות מעשר שני יא, ח פסק לגבי ביעור, ושם בהלכה יד כתב באשר לוידוי: "וכן אם לא היה לו אלא ביכורים בלבד מתודה שנאמר בערתי הקודש, הקודש הראשון שהוא הבכורים". צירוף הביכורים לוידוי על קיום מצוות התלויות בארץ מוכיח שהיא מצוה התלויה בארץ.

## ד. הרמב"ם: ביכורים מכל ארץ ישראל

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה ז, יב כתב שלא כגר"א, וחיבר, עפ"י גירסת המשנה, בין כל סוגי הביכורים. הרמב"ם הזכיר פעמיים את המקומות מהם מביאים ביכורים.

לגבי ביכורים כתב הרמב"ם בהלכות ביכורים ב, א:

> מצות עשה להביא בכורים למקדש, ואינם נוהגין אלא בפני הבית **ובארץ ישראל** בלבד שנאמר ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך, ומביאין בכורים של דבריהם מערי סיחון ועוג ומסוריא, שהקונה בסוריא כקונה בירושלים [אבל עמון ומואב ובבל] אע"פ שהן חייבין בתרומה ובמעשרות מדבריהם, אין מביאין מהן בכורים, ואם הביא בכורים מחוץ לארץ אינן בכורים.

למה התכוון במונח "ארץ ישראל", האם לגבולות האמורים בפר' מסעי או לכיבוש יהושע ואחריו השטח שקידש עזרא הסופר.

נלענ"ד להוכיח שכוונתו לכל א"י בגבולותיה[9] שבפר' מסעי.[10]

כך צריך להבין את הדגשתו של הרמב"ם בפעם השניה לגבי ביכורים, בהל' בית הבחירה ז, יב:

> **כל** ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם והביכורים מה שאין מביאין כן משאר ארצות.

נראה שכוונת הרמב"ם בהדגשה "כל" להוציא מההשוואה לאמור בהגדרת א"י בפרק הקודם שהיא לגבי תרומה ושביעית (יובא להלן).

הרמב"ם בהלכות תרומות א, ב כתב:

> ארץ ישראל **האמורה בכל מקום** היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום **אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם** אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אע"פ שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו.

הקושי בדבריו שכותב "האמורה בכל מקום", וקשה, וכי לפני שכבשו, וכן אחרי שיצא מידינו בחורבן בית ראשון, לא היה למקום חשיבות כא"י, ונראה שכוונתו כאן לא"י האמורה בהל' תרומות ומעשרות,[11] אבל כל מקום בו הוא

9. ולא ככתוב באנצקלופדיה תלמודית שעפ"י הרמב"ם ביכורים עומר ושני הלחם מביאים רק ממקום הקדוש בקדושת מצוות — קדושה ראשונה או שניה.
10. בדברי הרמב"ם ניתן להבחין בהגדרות שונות ביחס לארץ ישראל: "עולי בבל", "עולי מצרים", "ארץ ישראל האמורה בתורה", "ארץ ישראל שהובטחה לאברהם אבינו", "כל ארץ ישראל". כפי שיובא בדוגמאות השונות. ונלענ"ד ש"עולי מצרים", ו"ארץ ישראל האמורה בתורה", שווים בהגדרת השטח.
11. הרמב"ם בהל' תרומות א, ז כותב תחום עו"מ בגבולות עו"ב וכבר תמהו עליו מעצם הדברים ומסתירתן לתשובתו (סי' קכז), שם כתב את גבולות עו"מ המקובלים. וכ"נ מכמה הלכות שיובאו להלן.

משתמש בשם "ארץ ישראל" בשאר הלכות טעון בירור בפני עצמו. ראיה לכך מדברי הרמב"ם בהלכות מלכים ה, ו שכתב: "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין, הרי זה כבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר, והוא שכבשו אחר כבוש **כל ארץ ישראל האמורה בתורה**". היינו, ישנו גדר מדוייק של "א"י האמורה בתורה" ועל גביו מתקיימים כיבוש ראשון ושני.

וכן נראה מלשון הרמב"ם בהלכות תרומות א, ג:

> הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר, ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו. ומפני מה ירדו ממעלת א"י **מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י** אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס **כל ארץ כנען לגבולותיה** ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא.

מפורש בדבריו כי ישנו שטח מוגדר אותו היה מצוה לכבוש קודם לכיבושים חוצה לו, והוא "ארץ כנען לגבולותיה".

מצוות התלויות בארץ הן מצוות המושתתות על קדושת המצוות, וע"כ הן בטלות או מצטמצם שטחן לפי הכיבושים השונים. אבל מצוות שאין תלויות בארץ ותנאי קיומן קשור בא"י, הן מתייחסות לכל ארץ ישראל בגבולותיה שבתורה.

כך כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה ו, טז:

> ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה

> מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה.

ונראה שקדושת הארץ לענין שאר מצוות שאינן שביעית ומעשרות לא פקעה, והיא עפ"י גבולותיה אשר נקבעו בתורה. או שמצוות התלויות במקדש וגדר הבאתן מא"י, זיקתן למקדש גורמת שלמצוות אלו לא תיבטל קדושת הארץ.

וכך צריך לדקדק מדברי הרמב"ם בהלכות אישות יג, כ, ביחס לכפית בני זוג זה את זה לעלות לא"י: "והוא הדין **לכל מקום מארץ ישראל** עם ירושלם". בעוד שביחס לאמירת בפני נכתב ובפני נחתם בגט, הרמב"ם בהלכות גירושין ז, י מדגיש שתחומי א"י בדין זה שוים לדיני תחומי א"י שבהל' תרומות — תחום עולי בבל. וכך מדגיש הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות יא, כה: "בזמן שהיתה **ארץ ישראל כולה** לישראל היו לוקחין היין מכל אדם מישראל ואין חוששין לו". וכן מדברי הרמב"ם בהל' מעשר יג, ד מודגש שהביטוי "בכל ארץ ישראל" כולל הן את תחום עולי מצרים והן את תחום עולי בבל (וכן ניתן ללמוד מדבריו שם הלכה ח):

> פירות שידוע שהן מפירות הארץ שהחזיקו בה עולי בבל אע"פ שהן נמצאות בסוריא ואין צריך לומר בארץ שהחזיקו בה עולי מצרים בלבד הרי אלו חייבין בדמאי, ומפרישין מהן תרומת מעשר ומעשר שני, לפיכך הדבילה השמינה שאין כמותה אלא בארץ שהחזיקו עולי בבל, וכן התמרים הגדולים והחרובין השוים והאורז הלבן ביותר והכמון הגדול מתעשרין דמאי **בכל ארץ ישראל** ובסוריא וכן כל כיוצא בפירות אלו.

אף לגבי הפרשת ערי מקלט (רמב"ם הלכות רוצח ח, א ו-ד) בולטת הדגשתו לגבי כל ארץ ישראל, וכן נראה לגבי עגלה ערופה (רמב"ם הלכות רוצח י, א) וכן באשר לסמיכה כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין ד, ו: "**כל ארץ ישראל** שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה". כך גם באשר לרשות לדון בכפיה ולהיפטר מתשלום בטעות (רמב"ם בהלכות סנהדרין ד, יד).

על כן נראה, כי הרמב"ם מבחין בגדרן של מצוות, אותן הקשורות לתחום עולי מצרים ועולי בבל, ואותן שאינן קשורות לתחום זה אלא לכל א"י בגבולותיה. לגבי ביכורים נראה שחובת הבאתם אף מתחום עולי מצרים ולא רק מעולי בבל, ובכך חלוק הרמב"ם על הנחת הגר"א כי ביכורים היא מצוה התלויה בארץ, אלא היא **מצוה התלויה במקדש** יחד עם עומר ושתי הלחם.[12] (ובכך מסכים הרמב"ם עם שיטת הר"ש משאנץ אם כי לא מטעמו).

## סיכום

שלוש הבנות ביחס למצות ביכורים:

1. שיטת הר"ש משאנץ כי זו מצות יחיד של חובת הגוף, כשמכשיר המצוה מפרי האדמה.
2. שיטת כמה ראשונים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א) והגר"א שביכורים הן מצוה התלויה בארץ. וחלוקה מעומר ושתי הלחם במקום הכשר להבאתם ממנו.
3. שיטת הרמב"ם שביכורים היא מצוה התלויה במקדש, והיא כעומר ושתי הלחם, שמובאת מכל א"י.

12. לגבי חיוב הוידוי על הביכורים, אשר אינו מצד היותה מצוה התלויה בארץ, אולי הוא מצד תלותם במקדש, וכשם שלהבאת הביכורים מצורף מקרא ביכורים, כן עם סיומם כללה אותם התורה בוידוי מעשרות.

**הרב שלמה רוזנפלד**

# ייחודה הציבורי של העלאת הביכורים

**ראשי פרקים**

הקדמה
א. קבלת פנים בירושלים למביאי הביכורים
ב. עמידה בפני מצוה המקוימת ע"י רבים
ג. מהות הבכורה בישראל
סיכום

## הקדמה

במשנה בביכורים ג, ג נמצא תיאור מפורט ומרשים אודות ההתכנסות המשותפת, השיירה העולה לירושלים וקבלת הפנים המיוחדת שעשו להם אנשי ירושלים. דיוננו יסוב בענין זה, ובחובת העמידה של אנשי ירושלים בפני מי שעושה מצוה.

## א. קבלת פנים בירושלים למביאי הביכורים

במשנה בביכורים ג, ג נאמר:

> הגיעו קרוב לירושלים, ועטרו את ביכוריהם. הפחות והסגנים והגזברים יוצאים לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים. וכל בעלי אומנויות שבירושלים עומדים לפניהם ושואלים בשלומם. אחינו אנשי מקום פלוני, באתם לשלום.

הגמ' בקידושין לג ע"א משווה בין קימה לפני זקן ות"ח ובין הקימה שנעשתה לשיירת הביכורים בקבלת הפנים. על ההנחה שבגמ': "מכאן אמרו אין בעלי אומניות רשאין לעמוד מפני ת"ח, בשעה שעוסקין במלאכתן" שואלת הגמרא: האם אין עומדים לכבודם, והרי במשנה בביכורים שנינו שעומדים לכבוד שיירת ביכורים? עונה ר' יוחנן, אכן מפני שיירת בכורים עומדים אך לא מפני

תלמידי חכמים. ר' יוסי בר אבין מסביר שהסיבה לכך היא: "בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי מפניהם עומדים, מפני ת"ח אין עומדים". אך הגמרא דוחה את דבריו ואומרת שישנה סיבה מיוחדת בגללה עומדים לכבוד שיירת הביכורים: "דאם כן נמצאת אתה מכשילן לעתיד לבא".

משמע מהבבלי, שההנמקה: "חביבה מצוה בשעתה", מחייבת בעלי מלאכה לעמוד לפני כל עושי מצוה בשעתה. ואכן כך מבין גם ר' עובדיה מברטנורה בפירושו למשנה בביכורים שם: "ומטעם זה עומדים נושאי המיטה שהמת בה, ומפני נושאי התינוק לברית המילה".[1]

בפירוש משנה ראשונה, לקידושין א, ב-ג, תמה מדוע לא מופיעים כל הדינים של שיירת ביכורים גם בעניין מעשר שני ועולי הרגלים, הרי גם הם עולים לירושלים? לפיו, בביכורים נאמר לשון שמחה: "ושמחת בכל טוב", דבר שלא נאמר במעשר שני ועולי רגלים. הסבר נוסף, שכל המביא ביכורים ומעשר שני הוא מתעכב עד עלייתו לרגל, שלא יטריחוהו פעמיים. דבריו הם על פי דברי רש"י (סנהדרין יא ע"ב ד"ה בעצרת על פירות האילן) המסביר שמעברין על פירות האילן, אם רואים שהפירות לא יבשילו עד עצרת, כדי לא להטריחו לבא פעמיים.

לפיו, לא רק בעלי אומנויות מתבטלים ממלאכתן, אלא גם תלמידי חכמים צריכים לעמוד בשעה שעוסקים בתורה, בשל הכלל של "חביבה המצוה". הוא תמה על טעמו של הרמב"ם בפירושו למשנה, שכתב שזה משום כבוד הציבור (כפי שיוסבר בהרחבה לקמן), שלפי הבנת הרמב"ם, יחיד המביא ביכורים או הנושא תינוק למול, אין צורך לעמוד בפניהם? אין זה מתאים לבבלי, המבוסס על הכלל של "חביבה המצוה", שלכאורה גם במקרים אלה יצטרכו לעמוד בפניהם.

1. כך משמע גם מרש"י בקידושין דף לג ע"א ד"ה נמצאת. ראה באנציקלופדיה תלמודית כרך יב הע' 62.

## ב. עמידה בפני מצוה המקוימת ע"י רבים

האם בפני כל עושה מצוה יש לעמוד, הרי מצאנו במפורש שעומדים רק לפני תלמיד חכם או שיירת הביכורים. מה כוונת הגמ' בקידושין לג ע"א בדחייתה: "דא"כ נמצאת מכשילן לעתיד לבוא". האם הגמ' חוזרת בה מהכלל של "חביבה מצוה בשעתה", ויש לקום רק במצוה שיש לחשוש ל"נמצאת מכשילן לעתיד לבוא". מהו טיבו של חשש זה "נמצאת מכשילן לעתיד לבא", הרי בכל עניין אפשר לחשוש לזה, ובכלל מדוע שנתחשב בו?

בירושלמי בביכורים ג, ג, נמצא כיוון שונה מהבבלי. הירושלמי שואל על האמור במשנה: "לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים" – " וכי יש קטן וגדול בירושלים"? הגר"א בשנות אליהו מסביר: "כי בדבר ה' אין לחלק בין קטן בגדול וכולן שווין בעשיית מצוה". ועונה הירושלמי: "באוכלוסין, לפי רוב הנכנסין היו יוצאים", כלומר, אין זה תלוי בחשיבות השיירה אלא בכמותה. אם באו הרבה יצאו לקראתם הרבה ואם מעט, מעט. שוב מקשה הירושלמי מדוע בעמידה לפני זקן עושים זאת כשאין חיסרון כיס ובביכורים אין דין כזה? עונה הירושלמי: "שונה הוא כאן שהוא אחת לקייצים". פירושו: "אחת לעיתים ואין בו חיסרון כיס", כהסבר מהר"א פולדא, וכן מבין הרב יצחק אריאלי, בעינים למשפט שם, וזו היא הבנתו של הרמב"ם, כדלקמן. ממשיך הירושלמי: "בוא וראה כמה כוחן של עושי מצוה, שמפני זקן אין עומדין ומפני עושי מצוה עומדין". דוגמה לדבר: "אותם שקמים מפני המת, לא מפני המת קמים אלא מפני אלה שגומלין חסד איתו". מהירושלמי משמע, שקבלת הפנים היתה במעמד של רבים ולכן עומדים מפני המביאים. כנראה היו עושים זאת פעם בזמן מסוים, כשהיו מתכנסים רבים. לכן גם הקימה ממלווי המת, זה מפני הציבור שמלווה אותו דווקא.

זהו הבסיס לשיטתו של הרמב"ם, שלא כתב בפירושו למשנה ובהלכות ביכורים את הטעם של "חביבה מצוה בשעתה" וכתב את הנימוק "מפני כבוד הציבור... וברוב עם הדרת מלך". בפירושו למשנה בביכורים ג, ב כותב: "ומה שמתקבצים ולא היה הולך כל אחד בפני עצמו, היה להדור. כמו שכתוב: 'ברוב עם הדרת מלך' (משלי יד, כח)". ובמשנה שם ג, ג כותב: "והעיקר אצלנו אין בעלי אומנויות רשאין לעמוד מפני ת"ח אבל חייבו לאלו לעמוד, לפי שהנכנסים הם קהל, וכבוד הציבור שאני".

גם ביד החזקה הרמב"ם מדגיש מאד את הפן הציבורי. וכך כותב הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, טז: "כיצד מעלין את הביכורים. כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעירו של מעמד כדי שלא יעלו יחידים, שנאמר: "ברב עם הדרת מלך. ...אם באו אנשים הרבה יוצאים לקראתם רבים ואם מעט מעט".

מה המקור לדברי הרמב"ם המנמק שהסיבה היא "ברב עם", ומדוע השמיט את ההנמקה "חביבה מצוה בשעתה"? נראה שמקורו של הרמב"ם הם דברי הירושלמי הללו. גם הירושלמי הדגיש את העניין הציבורי, בהסבירו את ריבוי היוצאים לפי ריבוי הנכנסים. כמו כן הוא שינה את הביטוי "חביבה מצוה בשעתה" המופיע בבבלי, לביטוי "כמה כוחן של **עושי** מצוה". כך גם יש להבין את ההבחנה שהוא עושה בין הקימה לגומלי החסד עם המת ולא עם המת עצמו, שזה קשור לעובדה שהם רבים.

בדרכו של הירושלמי הלך הרמב"ם. הוא אף הוסיף לחדד את העניין הציבורי, בכך שהוסיף על המשנה – בסיפור ההתכנסות של עולי הביכורים דברים מהתוספתא בביכורים ב, ח: "כדי שלא יעלו יחידים", וכן בהדגישו, הן בפירושו למשנה והן בהלכות, את הביטויים "ברב עם" ו"כבוד הציבור". כנראה שכך גם הבין את הירושלמי, שכאן קמים לכבוד הנכנסים "שהוא אחת לקייצים", שזה משום שמתכנסים העולים רק לעיתים, כשמצטרפים לציבור.

יתכן לומר, שאף הגמ' הבבלית התכוונה להבנת הירושלמי. לכן כשאמרה "חביבה מצוה בשעתה" לא התכוונה לכל מצוה, שיעמדו בפני מי שעושה אותה, שהרי יהיה בכך הרבה חסרון כיס. גם היא התכוונה למצוה ציבורית דווקא.

אכן, המהרש"א בקידושין שם, מסביר על פי דברי רש"י גם את דחיית הגמ': "נמצאת מכשילן לעתיד לבא" באופן דומה: "היינו דווקא במצוה זו שבאים לשם בכבוד גדול כמפורש שם, שלא יאמרו נבזים אנו בעיניהם, כפרש"י". לפי זה מתבארת תמיהתנו לעיל, האם תמיד נחשוש לטיעון זה, שאכן לא ניתן לטעון אותו תמיד, אלא במצוה שמתקיימת ע"י ציבור גדול.[2]

2. גם הרב יצחק אריאלי, עינים למשפט, קידושין לג ע"א הבין בדומה את הירושלמי.

בכך מיושבות גם תמיהותיו של בעל משנה ראשונה שהובאו לעיל. כנראה שמביאי מעשר שני, וכן עולי הרגלים, לא היו באים ברוב עם, אלא הייתה זאת עליה של יחידים שעלו לעיתים קרובות ולא "אחת לקייצים". לכן לא נזכר אצלם במשנה בהרחבה מסע העלייה לירושלים, כמו בביכורים. אין קמים בפני כל עושה מצוה יחידי.

העניין הציבורי של המצוה, מבהיר לנו את ההתכנסות הציבורית שהייתה בהבאת הביכורים כך נאמר במשנה: "כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד" (ביכורים ג, ב). המעמדות עצמן הם הייצוג הציבורי של העם בעניין הקורבנות. אין כאן עליה של יחידים. זהו גם פשר ההידור שנהגו בתוספת ובעיטור הביכורים שקישטו סמוך להגעתם לירושלים, וכן את ההידור שקישטו את השור שהוביל וקרניו המצופות זהב ועטרה של זית בראשו. החליל היה מכה לפניהם עד שמגיעים קרוב לירושלים (ביכורים ג, ג).

גם מסירת הביכורים לכהנים, שהם נציגי ה' אצל העם, מיוחדת למצוה זאת בניגוד למעשר שני או נטע רבעי, שאף הם עולים לירושלים אך נאכלים שם ע"י הבעלים (ביכורים ב, ד).

## ג. מהות הבכורה בישראל

ההיבט הציבורי של העלאת הביכורים ופרטים נוספים של מצוה זאת, מביאים אותנו להסתכלות נוספת במהותה של המצוה. הלא יש עוד מצוות הקשורות לפירות הארץ ואין נוהגים בהן היבט ציבורי כזה בכל הדרו. מה מיוחד במצוה זאת? נראה שבמצוה זאת ישנה התייחסות נאותה לרעיון הבכורה שהוא שורש המילה ביכורים. בתורה מצאנו שהבכור, ברוב המקרים, לא מימש את תפקידו ואת מעמדו המיוחד המצופה ממנו. הבכור בהיותו הראשון בבית או בחברה, אמור להיות המנהיג הרוחני או הסמכות המובילה את האחרים, מתוך אחריות מוסרית וערכית. אך לרוב המציאות לא הייתה כך. הבכורים, בהיותם בעלי מעמד טבעי, ניסו לנצל זאת לטובתם האישית בדרכים לא כשרות.

כך היה הדבר אצל קין ויפת, ישמעאל ועשו, ולהבדיל בישראל אצל ראובן ועוד. הבכור אכזב בדרכו ובמיוחד אצל אלו שלא מישראל, הרחיקו לכת

עד כדי דרגה שפלה ביותר: גם בין אדם למקום וגם בין אדם לחברו. גם בתחום הכלכלי וגם בתחום הרוחני.

בשני תחומים אלה, אמור הבכור להיות מנהיג ולכן גם יהיה מועדף בהם. נח בברכתו חילק בין הבנים, ונתן ליפת הגדול את הצד החומרי: "יפת אלוקים ליפת" (בראשית ט, כז). לשם הוא נתן את הצד הרוחני: "וישכן באהלי שם" (שם). גם יצחק רצה לחלק בין האחים ולתת לעשו את ברכת השפע והכלכלה, "ויתן... מטל השמים ומשמני ארץ" (בראשית כז, כח), וליעקב את ברכת אברהם (בראשית כח, ד). אך לפי מה ששמעה רבקה כשדרשה את ה', דאגה שיעקב יקבל את שני התחומים. אכן יצחק הסכים לכך, באומרו על יעקב שקבל במרמה את ברכת השפע: "וגם ברוך יהיה". להבדיל, גם יעקב חילק את הבכורה שהייתה אמורה להיות כולה לראובן, ופיזרה בין האחים. אמנם גם הוא המשיך להיות ככל השבטים ואף נשאר עם זכות כלשהי.

במצות הביכורים אנו מבטאים את ההפך ממה שקרה לבכורים הללו. עם ישראל קיבל מה' את תפקיד הבכורה, לפני התהוותו לעם. לכן ה' מצוה את משה להציג את עמו לפני פרעה: "כה אמר ה' **בני בכרי** ישראל. ואמר אליך שלח את בני **ויעבדני**" (שמות ד, כב-כג). בתחילת אותו עניין, מזכיר ה' לישראל, מהו המקור שלהם שזיכה אותם בתפקיד הבכורה, ואיפה יעבדו אותו: "ה' אלקי אבתיכם נראה אלי, אלקי אברהם יצחק ויעקב... ואמר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני... אל ארץ זבת חלב ודבש" (שם ג, טז-יז). כל אחד מעם ישראל, מאותו העם שזכה בתפקיד הבכורה, לוקח את ראשית האוכל שלו, שבדרך כלל משמש את חוסנו הכלכלי ואשר עלול להביאו ל"כוחי ועוצם ידי", במיוחד בהיותו בכור – ומביא אותו לבית המקדש, אל הכהנים שהם נציגיו של ה'. הוא לא אוכל אותו בנחלתו הפרטית, בה היה מבטא את גדולתו, אלא מביאו למקום רוחני. שם הוא אומר את פרשת הביכורים, בה הוא מבטא את רוח הדברים שקיבל משה, בעת מינוי השליחות.

אם כן, גם במעשים וגם באמירה אנו מכריזים קבל עם ועדה על תפקידנו כעם הנבחר לבכורה, בדרך המיוחדת לנו, ע"פ מה שהוטל עלינו ע"י ה'. במעשים, האדם מביא את הביכורים תוך כדי הדגשים ציבוריים וביטול ההיבט האישי, המפרסמים את הכרתו שאסור לו לפספס את ייעוד הבכורה.

באמירה, הוא אומר בעזרה את "פרשת הביכורים", בה הוא מציין שהארץ ממנה זכה באוכל זה, נתנה ע"י שבועה לאבותינו. אח"כ הוא סוקר את תולדות עמנו, השזורים בצרות ואויבים, שרק התערבותו המיוחדת של ה' אלוקי אבותינו, היא שאפשרה לנו להינצל מהם ולהגיע אל ארצנו, ולזכות בשפע ברכותיה.

עם ישראל קיבל את תפקיד הבכור שבין העמים, ומבטא זאת גם בתחום הרוחני וגם בתחום המעשי. המעמדות עצמן הם הייצוג הציבורי של העם בעניין הקורבנות. כך הוא מתקן את מה שהם לא הבינו.

נעזר בדבריו היפים של הרש"ר הירש שנאמרו כהקדמה לשתי המצוות המסיימות את התורה: ביכורים ווידוי מעשרות (שם בתחילת פר' כי תבא). לדעתו, שני עניינים אלה שהם "המצרפים את עובדות היסוד של ההיסטוריה הלאומית היהודית ואת כללי היסוד של התפקיד הלאומי היהודי... מצוות אלה מבטאות ע"י מעשי הודאה רבי תוכן רעיוני, כיצד עלינו להעריך את ירושת הארץ ואת העושר החומרי הנובע ממנה, כי הארץ ופירותיה הם יסודות קיומנו הלאומי ועלינו להכיר אותם על פי מקורם וייעודם".

## סיכום

1. המשנה בביכורים מאריכה בפרוט העלייה של הבאת הביכורים, מה שלא מצאנו במצוות אחרות, גם כאלה שמעלים אותן לירושלים.
2. בירושלמי מודגש העניין הציבורי של השיירה, בכמה נקודות. בבבלי בקידושין, משמע בתחילה ההיבט של קיום מצוה בשעתה.
3. הרמב"ם מרחיב מאד את העניין הציבורי, בעקבות הירושלמי.
4. נראה שהוא הבין גם את הבבלי באותה משמעות של הירושלמי. לפי זה, עומדים דווקא בפני רבים המקיימים מצוה בשעתה.
5. תפקיד הבכור הוחמץ במשך הדורות בעיקר ע"י העמים ונוצל למטרות אישיות כוחניות. במצוה זאת הקשורה לרכושו הראשוני – הבכורי, אנו מפרסמים "ברוב עם", הן במעשים והן באמירה, שאנו נבחרנו להיות בכורים ע"י ה', בזכות אבותינו. לכן נקיים בתפקיד זה רק את השליחות שהועיד לנו ה'.

**הרב צבי סלושץ**

# נשים במצות ביכורים

**ראשי פרקים**

א. נשים מביאות ולא קוראות
ב. ביכורים — מצוה שהזמן גרמא?
ג. מקרא ביכורים על ביכורי אשתו

## א. נשים מביאות ולא קוראות

במשנה בביכורים א, ה נאמר:

> האפוטרופוס והשליח והעבד והאשה וטומטום ואנדרוגינוס, מביאין ולא קורין משום שאינם יכולים לומר "אשר נתת לי ה'".

נראה שכל אותם המנויים במשנה, חיובם להביא ביכורים מדאורייתא, אלא שהתורה מיעטה אותם מקריאה, מאחר שאינם יכולים לומר "אשר נתת לי ה'" (דברים כו, י). שהרי אם הם אינם חייבים להביא מדאורייתא, לא היה צורך למעטם מקריאה, שהרי אין קריאה בלא ביכורים. אלא ודאי מן התורה חייבים בהבאה ובאה התורה ומיעטם רק מקריאה מהטעם דלעיל.

אבל כתבו אחרונים[1] שכל אותם המנויים במשנה עליהם נאמר שמביאים ולא קורין, חיובם להביא הוא רק מדרבנן. זאת מאחר שכשם שנתמעטו מדאורייתא מקריאה מפני שאינם יכולים לומר "אשר נתת לי ה'" — כך צריך לומר שנתמעטו מדאורייתא גם מהבאה, שם נאמר: "אשר תביא **מארצך** אשר ה' אלקיך נותן לך", והם: האפוטרופוס והשליח והעבד שהקרקע לא שלהם; והאשה והטומטום והאנדרוגינוס שלא קיבלו נחלה בארץ ולא קרינן בהם "מארצך". לפיכך מן התורה כולם פטורים מהבאה, והוא הדין שהמשנה היתה יכולה למעטם מהבאה מפסוק זה, אלא שתקנו חכמים הבאה ולא תקנו

1. ראה: הרב יצחק הכהן ארונובסקי, מנחת יצחק, פירוש לספר החינוך מצוה צא.

קריאה, והביאה המשנה את הכתוב כאסמכתא למעט מקריאה. ומה שלא תקנו רבנן גם לקרוא מקרא ביכורים, הוא משום שזה נראה כשקר, וכמו שנאמר בבא בתרא פב ע"א שאינם יכולים לומר ולקרוא "מן האדמה אשר נתת לי ה'".

אמנם במכילתא (פרשת משפטים, כ) מרבה מפסוק הבאה בלא קריאה מן התורה לכל אותם המנויים במשנה. וזה לשונם:

> "אשר ה' אלקיך" – להוציא גרים ועבדים [שלהם לא נתן הקב"ה הארץ, ואע"פ שקנו קרקע אין מביאין]. "נותן לך" – להוציא נשים טומטום ואנדרוגינוס [דמשמע דוקא זכרים ולאפוקי נשים, וטומטום ואנדרוגינוס דלאו זכרים ודאים]. משמע מוציאם שלא יקראו ושלא יביאו? ת"ל "תביא בית ה' אלקיך" מכל מקום. ומה הפרש בין אלו לאלו? – אלו מביאים וקורין ואלו מביאים ואינם קורין.

פירוש: מאחר שריבה מ"תביא" הבאה לכל, מה הפרש בין כלל מביאי הביכורים לבין אלו שבמשנה, הרי סוף סוף הכל מביאים? תשובה: אלו מביאים וקורים ואלו המנויים כאן מביאים ואינם קורין. וצ"ל שהטעם שאינם קורין מאותו טעם שכתוב במשנה שאינם יכולים לומר "אשר נתת לי ה'".

מהמכילתא עולה שחיוב הבאתם הוא מדאורייתא אע"פ שאינם בקריאה. אבל יתכן שדרשות אלה אינן אלא אסמכתות בעלמא ועיקר הבאתן של נשים הוא מדרבנן.

### ב. ביכורים – מצוה שהזמן גרמא?

ביחס לנשים כתב החינוך במצוה צא: "ונוהגת בזמן הבית בזכרים". והקשו עליו, הרי נאמר במשנה בביכורים א, ה שנשים מביאות ביכורים, רק מקריאה נתמעטו. וצריך לומר שגם החינוך מודה שעיקר חיוב הבאתן מדרבנן, אם כי קשה על החינוך, שהיה לו לכתוב זאת במפורש כמו שכתב שם: "ומדרבנן היו מביאים ביכורים מערי סיחון ועוג ומסוריא".

ונראה שדעת החינוך שנשים פטורות מהבאת ביכורים הוא לא מטעם שלא קבלו חלק בארץ, אלא משום שזו מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי זמן הבאת

ביכורים הוא מעצרת ועד החג ולכל היותר עד חנוכה (משנה ביכורים א, ו). לכן כתב החינוך שנוהגת מצוה זו רק בזכרים. אמנם עדין קשה לשיטת החינוך שאפילו מדרבנן פטורות נשים מהבאת ביכורים, מה יענה על משנתנו ובריייתא מפורשת שנשים מביאות ואינן קוראות.

על עצם דין המשנה יש לתמוה מנין למשנתנו שנשים מביאות ביכורים, אולי הכתוב מיעטן לגמרי. ומה שמצאנו שהברייתא ריבתה אותן להביא מ"תביא", היינו לאחר ששנינו כן במשנה, באה הברייתא ומפרשת דברי המשנה בדרשת אסמכתא, אבל עדין יש להקשות על המשנה מנין שנשים חייבות להביא ביכורים, והרי מצוה זו הוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות.

הרב נח חיים צבי ב"ר אברהם מאיר ברלין, בספר מעין החכמה (דף קלז הערה 97),[2] משיב על פי המכילתא הדנה מנין שאיסור בשר בחלב נוהג בזמן הזה ונוהג גם בחו"ל, אולי אין איסורו רק בזמן שבית המקדש קיים ובארץ ישראל? משום שהוקשו בשר בחלב לביכורים שנאמר "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך לא תבשל גדי בחלב אמו". (שמות כג, יט; לד, כו). וכמו שמצות ביכורים נוהגת רק בזמן הבית ובארץ ישראל דווקא, כך נאמר שאיסור בשר בחלב יהיה נוהג רק בא"י ובזמן המקדש? ודנה המכילתא "במה מצינו" מנבילה שנאמר "לא תאכלו כל נבלה" (דברים יד, כא) ונאמר "לא תבשל גדי" מה נבילה נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, אף בשר בחלב יהיה נוהג כן.

גם התוס' בבבא בתרא פא ע"א ד"ה ההוא, השתמשו בהיקש זה הפוך להקיש ביכורים לבשר בחלב. התוס' הקשו למה לומדים מהפס' "ארצך" שבא למעט ביכורים בחו"ל, נאמר שביכורים זו מצוה התלויה בארץ שאינה נוהגת בחו"ל. ומתרצים משום דהוקשו ביכורים לבשר בחלב הכתובים באותו פסוק, והיה מקום לחשוב שיהיו נוהגין בחו"ל, לכן ממעטים מהמילה "מארצך" — ולא מחוץ לארץ.

2. אב"ד ור"מ דק"ק אה"ו, דפוס רעדלהיים שנת ה' תקס"ד, הוצאה (צילום) חדשה בתוספת מפתחות לסדר המצוות, ברוקלין ניו יארק, תשמ"ב.

לפי"ז יש לומר שעל פי אותו היקש יש לחייב נשים בהבאת ביכורים, כיון שהוקשו ביכורים לבשר בחלב נקיש גם לחייב נשים בביכורים, שכל שישנו באיסור בשר בחלב ישנו בהבאת ביכורים. ומאחר וגם על נשים נאסר בשר בחלב, הן שייכות גם בהבאת ביכורים, אע"פ שמצות ביכורים היא מצות עשה שהזמן גרמא, ההיקש מחייבו. כמו שלמדנו חיוב לנשים באכילת מצה בלילה הראשון של פסח מאותו טעם, שכל שישנו באיסור אכילת חמץ, ישנו בקום אכול מצה (פסחים מג ע"ב), אע"פ שאכילת מצה הוי מצות עשה שהזמ"ג.

מהיקש זה ידעה המשנה לחייב נשים בהבאת ביכורים, למרות שהמצוה הזאת היא זמנה גרמא. אלא שצריך לומר שהחיוב לנשים הוה מדאורייתא, אלא שנתמעטו מקריאה בלבד. ההנחה שהבאת ביכורים היא מצות עשה שהזמן גרמא, היא בניגוד למה שכתב הרב אריה לייב ממיץ, בספר טורי אבן למגילה כ ע"ב ד"ה ולוידוי ולמעשר, והביאו ר' עקיבא איגר בתוספותיו למשניות למשנה זו:

> דדוקא מצוה שאינה נוהגת בכל זמן מצד עצמו זהו מקרי זמן גרמא. אבל הא דתנן דמן חנוכה ואילך אינו מביא, אינו מצד עצמו של הימים שגורמים שאינם בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להם, שאין מצויין על פני האדמה עוד. ואילו היו מצויין עוד על פני השדה היו הימים ימי הבאה. וכן הא דאחר החג אינו זמן קריאה אינו מצד עצמן של הימים אלא דבר אחר גורם להם דאין קריאה אלא בזמן שמחה שזהו בזמן קצירה ולקיטה שאדם שמח בהם. ואילו היה גם אחר החג זמן קצירה ולקיטה היה באמת ראוי לקריאה, הלכך לאו מצות עשה שהזמן גרמא נינהו משום הכי נשים מביאות.[3]

אלא שמטעם אחר רצה בעל טורי אבן לומר שהבאת ביכורים הוי מ"ע שהזמ"ג, מטעם שאינה נוהגת בלילה. ולא רק לשיטת הר"ן במגילה כ ע"ב

3. במשנה ראשונה שם הקשה למה צריך מיעוט לנשים תיפוק ליה דהוה מצות עשה שהזמן גרמה? ותירץ "דהכא כתיב ולביתך לרבות אשה". ומ"ש שם עוד "וצריך מיעוט ולביתך מוקמינן שבעלה מביא" לא הבנתי דבריו.

שסובר שמקרא ביכורים אינה בלילה, כל שכן ההבאה אינה בלילה, שהרי ההבאה עיקר והקריאה טפלה, וכיון שהקריאה הטפלה אינה אלא ביום כל שכן ההבאה צריכה להיות ביום, מאחר ולא מצינו טפל חמור מן העיקר. אלא אפילו שלא כדברי הר"ן שקריאת מקרא ביכורים נוהגת גם בלילה, מ"מ ההבאה צריכה להיות ביום דוקא, מאחר וביכורים צריכים תנופה בשעת הבאתן ותנופה אינה אלא ביום (מגילה כ ע"ב).

אך בעל טורי אבן דוחה סברא זו ומחדש שביכורים אף אם לא נוהג בלילה משום שאי אפשר להניפם בלילה — אין זה מצות עשה שהזמן גרמא. והטעם משום שביכורים מצותן אינה אלא פעם אחת על הפירות הללו, ואם הביאם למקדש ביום פקע מצותן לעולם מפירות הללו. ואע"ג שאין מצותן בלילה, אין הלילה מפסיק חלות המצוה מן הפירות ולא מבטלות מן האדם חיוב המצוה כמו ציצית או תפילין. ואצל מצות ביכורים המצוה ממשיכה לחול גם הלאה אלא שאם כבר הביא ביכורים אין פירות שיחולו עליהם, משום כך לא נחשבת מצוה זו למ"ע שהזמן גרמא.[4]

מכאן שלדעת הטורי אבן ורע"א אין בביכורים פטור של מ"ע שהזמן גרמא, ונשים חייבות בהבאת ביכורים מדאורייתא, ומה שאינן קוראות אין לזה זיקה להבאה כי הן שתי מצוות נפרדות: מצות הבאה לחוד ומצות קריאה לחוד.[5] ולא שייך לומר כל ביכורים הראויים לקריאה אין קריאה מעכבת, וביכורים שאינם ראויים לקריאה קריאה מעכבת בהם את הביכורים (מכות יח ע"ב), מאחר שהרי הביכורים עצמם האשה מביאה על מנת שלא לקרא עליהם, זאת מפני שאשה אינה קוראת שלא יכולה לומר "אשר נתת לי", ומתחילה לא הוו ראויה לקריאה — ואין קריאה מעכבת בהם כדפירש רשב"ם בבבא בתרא פא ע"ב ד"ה כל הראוי לבילה.

מכאן שיש מחלוקת בין האחרונים, על דין המשנה שנשים מביאות ואינן קוראות, אם החיוב הוא מן התורה או מדרבנן. לדעת בעל מנחת חינוך

4. וראה עוד: הרב יצחק מירסקי, הגיוני הלכה, חלק א עמ' 107–108, המביא הסברים שונים להגדיר מהי מצות עשה שהזמן גרמא.

5. וראה בחידושי הרמב"ן לקידושין לג ע"ב בסוגיא דמ"ע שהזמן גרמן, שמנה מצות ביכורים למצוה שאין הזמן גרמא וסיוע הוא לשיטת הטורי אבן ור' עקיבא איגר.

בביאור שיטת החינוך מדאורייתא לא נוהגת הבאת ביכורים בנשים, כי מצוה זו היא זמן גרמא, אלא שרבנן החמירו עליהן להביא. ולדעת טורי אבן ור' עקיבא איגר, מדאורייתא נוהגת בנשים רק הפטור הוא מקריאה בלבד מאחר שהן אינן יכולות לומר "אשר נתת לי ה'".

בשו"ת חדות יעקב תניינא סימן קמה אות לז חידש שרק במצוות עשה שבין אדם למקום כמו תלמוד-תורה, תפילין, סוכה, שופר וכיו"ב, אז נשים פטורות כשהמצוה היא בזמן גרמא. אבל במצות עשה שבין אדם לחבירו אף אם הזמן גרמא נשים חייבות. לפי הנחה זו מבאר המחבר שביכורים היא מצוה שבין אדם לחבירו הואיל והם ניתנים לכהן ולא נפטרו נשים ממצות ביכורים אף אם נאמר שביכורים היא מצות עשה שהזמן גרמא.

לפי הסבר זה הוא מיישב קושיית שער המשפט סימן לג, למה לי קרא "ועמדו שני האנשים" שאשה פטורה מלהעיד (שבועות ל ע"א), הרי אין מקבלים עדות בלילה (כחו"מ סימן כח סעיף כד) וזו מצות עשה שהז"ג ממנה היא פטורה. אלא שלפי דבריו מיושב מאחר שעדות היא בין אדם לחבירו ובלי הפסוק הייתי מחייבה בעדות.

## ג. מקרא ביכורים על ביכורי אשתו

יש להביא ראיה שאשה חייבת מן התורה בהבאת ביכורים משדה שלה, אם כי היא לא קוראת. בגמ' בגיטין מז ע"ב נאמר: "ולביתך" — מלמד שאדם מביא ביכורי אשתו וקורא". בביכורים נאמר: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך" (דברים כו, יא), ובאה התורה וריבתה שביכורי אשתו שגדלו בקרקע נכסי מלוג שהכניסה לבעלה והבעל אוכל הפירות והקרקע שלה, מביא הבעל ביכורים וגם קורא, וכן פסק הרמב"ם בהל' ביכורים ד, ו. אם נאמר שאשה שיש לה קרקע חייבת בהבאת ביכורים מן התורה אלא שנתמעטה מקריאה בלבד, גילתה תורה מפסוק "ולביתך" שגם הבעל מביא וגם קורא, משום שעיקר הטעם הוא שהפירות שזכתה לו אשתו הם בחיוב הבאה וריבתה תורה שהבעל יכול גם לקרוא עליהם שהרי הזכרים קבלו נחלה בא"י. אבל אם נאמר שאשה לאו בת חיוב כלל בהבאת ביכורים, הרי הפירות גדלו בשדה הפטור ומניין שיתחייב הבעל להביא ע"י זכיית הפירות ממנה? הרי זה דומה לקונה פירות מן השוק בלא קרקע שפטור להביא ביכורים, וכפי שפסק הרמב"ם בהל' ביכורים ב, יד. פירות נכסי מלוג

הם עוד פחותים מקונה בשוק ששם לכל הפחות הפירות ביכרו בקרקע בר חיובא ואעפ"כ פטור הלוקח מביכורים, כ"ש פירות נכסי מלוג שגדלו וביכרו בקרקע הפטור של האשה. אלא ודאי מוכח מזה דאשה חייבת, רק שאינה יכולה לקרות משום שנשים לא נטלו חלק בארץ, וכיון שהיא זיכתה הפירות לבעל באה התורה וריבתה שהבעל יכול גם לקרוא.[6]

בתוספות אנשי שם במשנה במעשר שני ה, יד הביא בשם הרמ"ז שמסתפק אם נשים יכולות להתוודות וידוי מעשרות, משום שנאמר בוידוי "ואת האדמה אשר נתת לנו" (דברים כו, טו), ונשים לא קבלו חלק בארץ, ומה זה שונה מביכורים שנשים אינן קוראות לפי כולם. הרמ"ז מחלק בין האמירה "אשר נתת לי" האמור בפרשת מקרא ביכורים, לבין האמירה "אשר נתת לנו" בוידוי מעשרות. כשכתוב בלשון רבים, זהו כעין מה שכתבו הפוסקים, והביאם בבית יוסף באו"ח סימן תקפט, שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמ"ג ולומר "אשר קדשנו במצוותיו וציונו", ורצונו לומר לכללות ישראל. כל שכן במעשרות שהנשים חייבות מאחר שיכולות לומר "אשר נתת לנו" לכללות ישראל. אבל בביכורים אף שנשים חייבות בביכורים, אבל אינן יכולות לומר בלשון יחיד "אשר נתת לי".

במנחת חינוך מצוה צא דן אם נאמר שנשים אין חייבות בביכורים אלא מדרבנן מדוע לא אמרו בתלמוד, וכן הרמב"ם לא כתב שחייבות קודם הבאתן להפריש תרומות ומעשרות ולהקדיש הפירות שלא יביאו חולין בעזרה כמו שאמרו גבי הבאה מספק אם יש לו קרקע או אין לו קרקע בקונה שני אילנות? ופלפל שם ליישב שיטת הרמב"ם בדוחק עיין שם.

בספר מנחת יצחק תירץ שמה שתקנו חכמים שנשים תביאנה ביכורים לא מצד הספק אלא משום חומרא בעלמא, והם אמרו שפירות אלו של ביכורים מצד הדין חייבים בתרומות ומעשרות. אלא שאם רבנן קבעו לחייבן בביכורים נמצא שגמר מלאכתן ע"מ לתיתן לכהן וכבר פסק הרמב"ם בהלכות מעשר ב, א: "אינו חייב להפריש מן התורה אלא הגומר פירותיו לאכלן לעצמו, אבל הגומרן למכור פטור מן התורה וחייב מדבריהם שנא' עשר תעשר וגו' ואכלת — אינו חייב אלא הגומר תבואתו לאוכלה, וכן

6. ואולי לזה התכוין בעל משנה ראשונה, ראה לעיל הערה מס' 3.

הלוקח פטור מן התורה שנא' תבואת זרעך וחייב מדבריהם". אם כן כאן שהפירות בכרו וקשרה עליהם גמי ואח"כ משנגמרו בישולן קטפתן ע"מ להביאם ביכורים לכהן — ודאי שאשה זו אינה חייבת בתרו"מ רק מדרבנן, שהם אמרו שתביא ביכורים וגם הם אמרו שחייבת בתרו"מ. וכיון שכל החיוב בתרו"מ הוא רק מדרבנן, הם גם אמרו שתביא ביכורים ולא צריכה להפריש מפירות ביכורים אלו תרו"מ. וכן ניחא מה דלא הצריכו לכל התנאים כמו בקונה שני אילנות שמביא מספק וצריך להתנות כל התנאים.

מה ששנינו במשנה שהאשה מביאה ביכורים ואינה קוראה, כתבו מפרשי המשנה שהטעם הוא שלא נחלקה הארץ לנקיבות. ואע"פ שאבותיה נטלו חלק בארץ, מ"מ את אותה הקרקע לא קבלה בתור נחלה, אלא מדין ירושה ואינה יכולה לומר "אשר נתת לי ה'". ואף בנות צלפחד לא בתורת חלוקה לקחו אלא בתורת ירושה.

ובירושלמי ביכורים א, ו נאמר: "כתוב ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך — מלמד שאדם מביא ביכורים מנכסי אשתו וקורא". ועל זה נחלקו ריש לקיש ור' יוחנן אם הפסוק מרבה בחיי אשתו שיש לו לבעל קנין פירות בקרקעה או רק לאחר מיתה כשיורשה. ריש לקיש סבור: "לאחר מיתה הא בחיים לא". ר' יוחנן אמר: "לא שניא — היא בחיים היא לאחר מיתה". ופירשו התוס' בבלי גיטין מז ע"ב ד"ה מתה, שריש לקיש מרבה שהבעל מביא רק לאחר מיתת אשתו, משום שהיו לו פירות הנכסים קודם מיתתה ועכשיו שמתה ירש גם הקרקע והוא כקונה פירות תלושים ואח"כ קנה קרקע שמביא ביכורים (כרמב"ם הלכות ביכורים ב, יד). וכן כתב הר"ש שלריש לקיש אינו קורא אלא לאחר מיתת אשתו שיורשה והוי הכל שלו, והפס' מלמד למקרה שהיה מביא בכורי אשתו ושמע שמתה אשתו, ומשמיענו שאע"ג שבשעת הבאה לא היה לו קנין הגוף והיה כקונה פירות ואח"כ קנה קרקע סתם שפטור, מלמדנו הפסוק שכיון שקודם היה לו בה קנין פירות ואח"כ נעשית הקרקע שלו מביא וקורא, שהרי כל הקרקע משועבדת לפירות ומתקיים "מארצך" ויכול גם לומר "אשר נתת לי", אבל בחייה מביא ואינו קורא מפני שקנין פירות בלבד לאו כקנין הגוף.

אבל מדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, ו משמע שלריש לקיש אפילו מחיים מביא וקורא, שאע"ג שקנין פירות לאו כקנין הגוף, כאן לימדה התורה שאפילו מחיים מביא: "אבל מביא אדם מנכסי אשתו ביכורים

וקורא אע"פ שאין לו גוף הקרקע שנאמר אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך, אע"פ שמתה אשתו אחר שהפריש והוא בדרך, מביא וקורא". וממה שכתב אע"פ שמתה אשתו בדרך משמע שמחיים בודאי מביא וקורא כי ריבה הכתוב. אלא שלאחר מותה הייתי אומר שיהיה דינו כשליח ואינו קורא קמ"ל שלא, כמו שנאמר בגמרא בגיטין מז ע"ב לפי ר' יוחנן. וזה בניגוד לירושלמי ופסק הרמב"ם כבבלי, לפי ריש לקיש שאפילו מחיים מביא שיש כאן ד"ולביתך", כי לפי הבבלי המחלוקת של ר"י ור"ל מה בא הכתוב "ולביתך" לרבות, לפי ריש לקיש בא לרבות שגם בחיי האשה הבעל מביא וקורא, אע"פ שיש לו רק קנין פירות וקנין פירות לא כקנין הגוף בעלמא כאן חדשה תורה שלא כן ויביא ויקרא. אבל לר' יוחנן הפסוק "ולביתך" האמור גבי ביכורים מלמד על כל מקום שיש קנין פירות בלבד הוי כקנין הגוף שהרי ביכורי אשתו יש לו לבעל רק כקנין פירות ומביא וקורא. והרמב"ם פסק כר"ל שקנין פירות לא כקנין הגוף, לכן הדגיש הרמב"ם אע"פ שאין לו גוף הקרקע, אלא שבביכורים התורה ריבתה שהבעל יביא מ"ולביתך".

# ביכורים - הארץ והמקדש

**הרב יהושע ויצמן**

# קדושת הארץ — עומר, ביכורים ושתי הלחם

**ראשי פרקים**

א. קדושה עצמית וקדושת הקנין
ב. תרומות ומעשרות ושביעית
ג. ביכורים
ד. לא יהיה לכהנים הלווים חלק ונחלה

## א. קדושה עצמית וקדושת הקנין

במשנה כלים א, ו נאמר:

> ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר וביכורים ושתי הלחם.

מדוע מצוות אלו דווקא מציינות את קדושת הארץ, ולא תרומות מעשרות ושביעית, שאף הן מצוות התלויות בארץ, והן מצוות מצויות יותר.

הרמב"ם בהעתיקו את המשנה, בהלכות בית הבחירה ז, יב הוסיף מלה אחת על לשון המשנה וכתב: "**כל** ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות". מה כוונת הרמב"ם בהוסיפו את המילה "כל". בדברי חז"ל מצאנו שיש חילוק בין המצוות השונות התלויות בארץ ביחס לקדושת הארץ.

## ב. תרומות ומעשרות ושביעית

על הפסוק "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון יהיה גבולכם" (דברים יא, כד), נדרש בספרי דברים פיסקא נא:

> אם ללמד על תחומי ארץ ישראל הרי כבר נאמר "מן המדבר והלבנון הזה ועד הנהר הגדול נהר פרת", ומה תלמוד לומר "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם", אמר להם (הקב"ה): כל המקום

> שתכבשו חוץ מן המקומות האלו הרי הוא שלכם... הרי שכבשו חוץ לארץ, מניין שמצוות נוהגות שם, הרי אתה דן, נאמר כאן "יהיה" ונאמר להלן "יהיה" מה "יהיה" האמור כאן, מצוות נוהגות שם, אף להלן מצוות נוהגות שם.

הרי שמצוות התלויות בארץ כתרומות ומעשרות ושביעית, נוהגות במקומות שכבש עם ישראל כדין כבוש, אף במקומות שמחוץ לגבולות הנזכרים בתורה.

### ג. ביכורים

על הפסוק: "מארצך אשר ה' אלקיך נתן לך ושמת בטנא" (דברים כו, ב) נדרש בספרי דברים רעז (עפ"י גירסת הגר"א):

> אשר ה' אלקיך נותן לך — פרט לעבר הירדן שנטלו מעצמן.

הרב יוסף דב סולוביציק, שו"ת בית הלוי חלק ב סימן נ, מבאר שבמקומות אשר תדרוך כף רגלי עם ישראל מחוץ לארץ, לא יהיה דין ביכורים נוהג שכן זהו מקום שנטלו מעצמן, וכדבריו:

> אפילו יהיה כבוש רבים ונתקדשו בקדושת ארץ ישאל ממש לענין חיוב תרומות ומעשרות ושביעית, מכלל מקום יהיה פטור בביכורים.

הרי שדין ביכורים אינו נוהג במקומות שכבש עם ישראל כדין כבוש, מחוץ לגבולות התורה. וכדין הביכורים, כן דין העומר ושתי הלחם שאין מביאין אותם מעבר הירדן וק"ו מחוץ לגבולות ארץ ישראל. (עיין ר"ן נדרים כב ע"א; וספרא אמור פרשה י).

### ד. לא יהיה לכהנים הלווים חלק ונחלה

באיסור חלוקת הארץ והביזה ללויים נאמר: "לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה" (דברים יח, א). הרמב"ם מחדש ומחלק בין גבולות הארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם, לבין המקומות שמחוץ לגבולות אלו. וכך כתב בהלכות שמיטה ויובל יג, יא:

> יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם, אבל

> שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים באותן ארצות ובביזתן ככל ישראל.

הרי שדין חלק ונחלה ללויים אינו נוהג במקומות שכבש עם ישראל כדין כבוש מחוץ לגבולות התורה. יש להבין, אפוא, את החילוק בין מצוות תרומות ומעשרות ושביעית הנוהגות גם בכל המקום אשר תדרוך כף רגלכם, לבין ביכורים ומצוות הלויים, שאינן נוהגות אלא בגבולות הנזכרים בתורה.

נראה ששני מקורות קדושה יש לארץ ישראל:

א. הקדושה הנובעת מכבוש וקנין עם ישראל בארץ.

ב. קדושת השכינה הנמצאת בפלטרין של מלך ובמקום אשר עיני ה' בו מראשית השנה ועד אחרית שנה.

בקדושה הבאה מכח כבוש וקנין, מובן הדבר שהכבוש וקנין עם ישראל, הם שגרמו לקדושה לבוא. ואילו הקדושה הבאה מצד היות המקום פלטרין של מלך קיימת עוד קודם לכבוש ולקנין, ואף שהיה צורך בכבוש הארץ על מנת להוציא אל הפועל את הקדושה הגנוזה בה, מ"מ ברור שלא הכבוש הוא שיצר את הקדושה.

לפי זה יש לומר, שיש שתי משמעויות לשם **ארץ ישראל**:

א. ארץ של עם ישראל, שייכות המקום לעם, ובה סגולות מיוחדות.

ב. ארץ ישראל היינו ארץ ששמה ישראל מצד עצמה.

הגדרות אלו מסייעות להבנת דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה ו, טז:

> ...אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן **ארץ ישראל.**

מובן מדבריו שכשנכבשה הארץ מאתנו אינה ארץ ישראל לענין מעשרות ושביעית, כיון שאין עם ישראל שולט בה ואינה ארץ של עם ישראל בפועל.

שני סוגי הקדושות של הארץ, קדושת הקנין והקדושה העצמית, באות לידי ביטוי במצוות השונות. מצוות תרומות ומעשרות ושביעית, חלות בכל מקום בו יש קדושת הקנין של העם בארץ ומצוות ביכורים והלויים חלות במקום בו יש קדושת הארץ העצמית.

ההבדל ביניהם הוא בשני אופנים:

א. בתוך הארץ המובטחת, אם חלילה נלקחה מאתנו הרי שאין קדושת הקנין אבל נשארת הקדושה העצמית.

ב. מחוץ לגבולות, במקום שנכבש על ידי עם ישראל קדושת הקנין קיימת ולא חלה קדושה עצמית של פלטרין של מלך.

מובן, אפוא, מדוע הביאה המשנה בכלים (בה פתחנו) דוקא את העומר, שתי הלחם וביכורים כדוגמאות לקדושת הארץ, כי מצוות אלו מבטאות את הקדושה העצמית של הארץ מצד השכינה ועיני ה' אשר בה. הרמב"ם שהוסיף **כל** ארץ ישראל, בא לומר ולחדש שאף שחלק מן הארץ נלקח (כפי מה שקרה עם כבוש עולי מצרים), מכל מקום חייבים בביכורים עומר ושתי הלחם מכל הארץ ולא רק מחלק עולי בבל.

**הרב יהודה הלוי עמיחי**

# ביכורים כמצוה התלויה בארץ

**ראשי פרקים**

א. ביכורים והגדרת מצוה התלויה בארץ
ב. שיטת רש"י: הגדרת מצוות התלויות בארץ
ג. ביאה לארץ וגילוי קדושת הארץ
ד. ביכורים — מצוה התלויה בארץ וגם חובת האדם

## א. ביכורים והגדרת מצוה התלויה בארץ

על השוני בין מצוה התלויה בארץ לזו שאינה תלויה בארץ, נאמר במשנה בקידושין לו ע"ב:

> מצוה שהיא תלויה בארץ — אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ — נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה והכלאים; ר"א אומר: אף החדש.

על פי הגדרת המשנה, כל מצווה התלויה בארץ, נוהגת רק בארץ. ביכורים זו מצוה התלויה בארץ, ומכאן שהיא נוהגת רק בארץ. אולם הגמ' בבבא בתרא פא ע"א, לומדת מהפסוק (דברים כו, ב) "אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ" — למעט של חו"ל, שביכורים נוהגים רק בגדולי הארץ. ומדוע הגמ' הייתה צריכה ללמוד הלכה זו מפסוק הרי לפי הכלל שנאמר במצוות התלויות בארץ הדבר ברור שנוהגת מצוה זו רק בארץ?

שתי תשובות לשאלה זו בתוס' בבבא בתרא פא ע"א ד"ה ההוא. תירוץ ראשון, ביכורים היא מצוה התלויה בארץ, והצורך בלימוד שנוהג בארץ נובע בשל

הסמיכות בפס' לאיסור בישול גדי בחלב אמו, שהיה מקום לחשוב שכשם שאיסור בשר בחלב נוהג גם בחו"ל, כך גם ביכורים.[1]

תירוץ שני בשם הרשב"א (הר"ש משאנץ), ביכורים היא מצוה שבגופו של האדם ואיננה תלויה בארץ, ולכן צריך מיעוט מיוחד שנוהג רק בארץ.[2] הרשב"א גם מגדיר מהי מצוה התלויה בארץ, ומדוע ביכורים איננה מוגדרת כמצוה התלויה בארץ:

1. על ההסבר הראשון יש להקשות מלקט שכחה ופיאה, שהם ממצוות התלויות בארץ, אך גם בהם, אם לא השאירו לקט שכחה ופאה, לא נפסל הפרי במאכל?!
2. על ההסבר השני קשה הרי כלאים נאסרים מיד, והם נחשבים להיות ממצוות התלויות בארץ, למרות שגודל הפרי איננו קובע באיסור כלאים.

על פי קושיות אלו, ניתן להבין מדוע התוס' בתירוצם הראשון, לא הגדירו את מצות הביכורים כתלויה בארץ. עוד יש להוסיף ולשאול על דברי הרשב"א, מהמשנה בביכורים ב, ה:

> תרומת מעשר שוה לביכורים בשתי דרכים, ולתרומה בשתי דרכים. נטלת מן הטהור על הטמא ושלא מן המוקף כביכורים, ואוסרת את הגורן ויש לה שיעור כתרומה.

ולכאורה, אם אין חובת הביכורים על הפירות, מה המשמעות לדין מוקף, ולדין הטהור על הטמא? ובכלל, מה הדמיון כלל בין תרומת מעשר ובין ביכורים, הרי ביכורים היא מצוה המוטלת על הגברא, ותרומת מעשר מוטלת על הפירות? ממשנה זו נראה שביכורים היא מצוה התלויה בארץ, ושלא כדברי הרשב"א שסבר שביכורים היא מצוה שבגוף האדם.[3]

1. כך כתבו גם: הרשב"א, ר"ן, רמב"ן, ריטב"א בתרוץ שני, ריטב"א בחדושי רבנו קרשקש גיטין מז ע"ב ד"ה מפני.
2. במחלוקת זו האריכו הרב משה קלירס, תורת הארץ פרק א אותיות א-י; הרב גרשון אריאלי, עטור ביכורים עמ' עד, צט, קעט.
3. עיין בדברי הרב יצחק אריאלי, עינים למשפט בבא בתרא פא ע"א.

נראה שאף הרמב"ם סובר שלא כרשב"א ולפיו, ביכורים היא מצוה התלויה בקרקע. במשנה בביכורים א, ז נאמר, שהמפריש ביכוריו ומכר את שדהו, מביא ואינו קורא, והקונה אינו מביא ביכורים כלל מאותו המין. ר' יהודה אומר שהקונה מביא וקורא אף מאותו המין. הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, ה פוסק כחכמים והוסיף שאם ירצה יביא ויקרא. ולכאורה, מדוע הקונה אינו מחוייב להביא הרי יש לו קרקע ופירות? מכאן שביכורים הם חובת הפירות, ומכיוון שהמוכר הפריש כבר את ביכוריו הרי זה פוטר אף את הקונה מהבאת ביכורים, אלא אם ירצה יכול להביא.[4] ראיה נוספת היא מדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים ב, ח שפירות השותפין חייבין בביכורים למרות שלכל שותף יש רק חצי פרי וכיצד יכולים להפריש, אלא שאין זאת חובת האדם אלא חובת הפירות ולכן אין נפק"מ אם יש בעלים אחד או שניים.[5] א"כ מוכח שביכורים היא מהמצוות התלויות בארץ ואינה חובת האדם, וקשה על שיטת הרשב"א שהביכורים מצווה שבארץ.

## ב. שיטת רש"י: הגדרת מצוות התלויות בארץ

מסקנת הגמ' בקידושין לז ע"א היא שמצוה התלויה בארץ היא חובת הקרקע, ומצות הגוף איננה תלויה בארץ. רש"י כותב:

> חובת הגוף — היינו אינה תלויה בארץ, אינה מוטלת לא על הקרקע ולא על גידוליו אלא על גופו של אדם, כגון שבת ותפילין, עבודת כוכבים ופטר חמור, מילה עריות וכיוצא בהם.
>
> חובת קרקע — שמוטלת על הקרקע או גידוליו, כגון תרומות ומעשרות, חלה, לקט שכחה ופאה, שביעית וחדש, ערלה וכלאים.

רש"י לא הזכיר ברשימת המצוות שהן חובת קרקע את הביכורים, אך אי אפשר להוכיח שמצות ביכורים איננה תלויה בקרקע, שהרי רש"י החסיר מצוות נוספות התלויות בארץ, כגון: פרט, עוללות ויובל. נראה שרש"י נקט דוגמאות בלבד.

4. עיין תורת זרעים פ"א מ"ו; הרב גרשון אריאלי, עטור ביכורים עמ' קעט.
5. עיין עטור ביכורים פ"ב ה"ח; מנחת חינוך מצוה צא לגבי שותפות עם נכרי.

בגמרא בגיטין מז ע"ב נאמר שיהודי שמכר שדהו לנכרי, צריך לחזור ולקחת פירות מהנכרי ולהביאם ביכורים, מפני תיקון העולם. בסיבת הדבר כתב רש"י:

> ואי אין קנין לעובד כוכבים להפקיעה מקדושתה הויא לה לענין קדושתה ברשות ישראל כאילו משכנה, וכיון דביכורים מצוה דרמיא עליה היא ולא טבלי לאסור פירות באכילה, מיחייב ליקח ולהביא. ולא דמי למעשר, דאפילו למאן דאמר אין קנין לא מיחייב לעשר על חלקו של עובד כוכבים, דמעשר טביל ואסר ליה באכילה ולאו מצוה דרמיא עליה היא אלא אם כן אוכלן או מוכרן דקא משתרשי ליה אבל ביכורים מצוה דרמיא עליה היא.

מדברי רש"י אלו נראה שהוא סובר, שמאחר שביכורים אינם טובלים, הרי זו מצוה שהיא חובת האדם ולא חובת הקרקע. אולם על יסוד זה יש להקשות מדברי הגמ' בקידושין לז ע"א, שפאה היא מצוה התלויה בקרקע, והרי אין הפאה טובלת את הפירות אלא מצוה המוטלת על האדם להפרישה?! עוד יש להוסיף ולהקשות על דברי רש"י מהמקורות המובאים לעיל, שמצות ביכורים היא חובת הפירות ולא חובת האדם.

## ג. ביאה לארץ וגילוי קדושת הארץ

הגמרא בקידושין לו ע"ב מסבירה מהי מצוה התלויה בארץ:

> מאי תלויה, ומאי שאינה תלויה? אילימא תלויה — דכתיב בה ביאה, ושאינה תלויה — דלא כתיב בה ביאה, והרי תפילין ופטר חמור דכתיב בהן ביאה, ונוהגין בין בארץ בין בח"ל! אמר רב יהודה, הכי קאמר: כל מצוה שהיא חובת הגוף — נוהגת בין בארץ בין בח"ל, חובת קרקע — אינה נוהגת אלא בארץ.[6]

6. הגמ' ממשיכה ומבררת את המקורות לחילוק בין מצוות שבגוף או בקרקע. מנה"מ דת"ר: (דברים יב) אלה החוקים — אלו המדרשות והמשפטים — אלו הדינים, אשר תשמרון — זו משנה, לעשות — זו מעשה, בארץ — יכול כל המצוות כולן לא יהו נוהגים

ממהלך הגמרא נראה שההעמדה שמצוה התלויה בארץ היא כל שנאמר בה לשון ביאה לארץ — נדחתה, והקובע הוא אם המצוה היא חובת הקרקע או לא. אולם הרמב"ם בפירוש המשנה ערלה ד, י כתב:

> אבל ערלה וכלאי הכרם אינן אסורות מן התורה אלא בארץ ישראל, לפי שהן תלוין בארץ, שהרי אמר ה' בערלה: 'כי תבואו אל הארץ ונטעתם וערלתם', ובכלאי הכרם אמר: 'לא תזרע כרמך כלאים', והכונה על כרם שיהיה לו בארץ ישראל, כמו שנאמר: 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור', וזה אינו אלא בארץ ישראל.

דעת הרמב"ם היא שמצוה התלויה בארץ היא זו שנאמר עליה: "כי תבואו". יסוד זה מופיע גם ברמב"ם בהלכות מאכלות אסורות י, י:

> במה דברים אמורים בנוטע בארץ ישראל שנאמר כי תבאו אל הארץ וגו', אבל איסור ערלה בחוצה לארץ הלכה למשה מסיני.

הרמב"ם הזקיק גם את הלימוד של כי תבואו (למרות שסברא זו נדחתה בגמ'). הלחם משנה כתב שהרמב"ם דרכו להביא דרשות שנדחו, אבל כיוון שאנו רואים שהרמב"ם חזר על כך הן בפירוש המשנה והן בהלכה, קצת משמע שהרמב"ם הזקיק את התנאי של ביאת כולכם ואת חובת הקרקע. ואמנם בעל הקרבן אהרן (תו"כ אמור פי"א, עיין תוה"א פ"א אות ב) כתב שההסבר שכל מקום שנאמר בו לשון ביאה הוא מצוה התלויה בארץ לא נדחה לגמרי אלא נשאר אבל צריך עוד תנאי של חובת הקרקע. ולכן עדיין נשאלה השאלה מהי חובת הקרקע?

הרב משה קליערס, תורת הארץ, פרק א אות א (ד"ה ולכאורה), הקשה האם כל מצוה הנעשית בגדולי קרקע או בקרקע למרות שאיננה טובלת הרי היא

אלא בארץ? ת"ל: (דברים יב) כל הימים אשר אתם חיים על האדמה, אי כל הימים, יכול יהו נוהגים בין בארץ בין בח"ל? ת"ל: בארץ, אחר שריבה הכתוב ומיעט, צא ולמד ממה שאמור בענין: (דברים יב) אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם וגו' — מה עבודת כוכבים מיוחדת שהיא חובת הגוף, ונוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ, אף כל שהיא חובת הגוף — נוהגת בין בארץ בין בח"ל.

מצווה התלויה בארץ, א"כ מדוע אין ארבעת המינים מצוה התלויה בארץ? והסביר שכיוון שבארבעת המינים ומצה האדם עושה מצוה עם הדבר עצמו בנטילתו או באכילתו אבל איננו עושה מעשה בדבר עצמו, ואילו בלקט ושכחה, פאה ותרו"מ המצוה נעשית בגדולי קרקע, ולמרות שאין זו חובת הקרקע, היא נקראת מצוה התלויה בארץ. על כך הקשה מדוע איסור לא תחסום שור בדישו וכן איסור מניעת אכילת הפועל אינם נחשבים להיות מצוות התלויות בארץ הרי הן נעשות בקרקע ובגידוליה? ומתרץ שכיוון שאם עבר ולא נתן אותם אין עליו חובה לשוב ולתת, הרי זה מצוה שבגוף ולא חובת הקרקע.

הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה, ספר א, שער ב, סי' א, אות ה, כתב שבמצוות אלו החיוב נובע מכך שאדם עשה מלאכה בבהמה או בעבדו ולכן אין זה מצוה התלויה בארץ אלא זו מצוה שאינה תלויה בארץ. אך גם לקט היא תוצאה של הקצירה, ובכל אופן מוגדרת כמצוה התלויה בארץ?

ונראה שניתן להגדיר מהן מצוות התלויות בארץ על פי דברי הרב יעקב משה חרל"פ, מעייני הישועה פרק מז עמ' שיד:

> כשם שקדושת ישראל היא קדושה עצמית ופנימית, ואינה תלויה בשום סיבה וטעם, ודווקא מפני זה עצמו נתן להם הקב"ה את התורה והמצוות 'חפץ הקב"ה לזכות את ישראל — לפיכך הרבה להם תורה ומצוות' (סוף מכות), כך גם קדושת ארץ ישראל, שהיא קדושה עצמית ופנימית, ומפני זה ישנן מצוות מיוחדות שתלויות רק בה. לא שקדושת ארץ ישראל תלויה במצוותיה — אלא אדרבה מתוך קדושתה נצטוו עליה במצוות אלו, **ועל ידי קיום המצוות התלויות בארץ מגלים את קדושתה העצמית של הארץ**.

מצוות התלויות בארץ הן המגלות על קדושתה של ארץ ישראל, וגלוי הקדושה הוא בכך שאין לנו לאכול את הפירות בצורתם הרגילה אלא בתנאים מסוימים, כגון הגבלה בזמן האכילה או למי ניתנים חלק מהפירות, כל דבר המייחד את הפירות הללו משאר פירות העולם הוא המגלה על קדושת הפירות. ארבעת המינים אין בהם איסור אכילה ולאחר החג נאכלים ככל המאכלים וכן המצה אין בה קדושה מיוחדת, וכן הפועל או הבהמה אוכלים כרגיל. א"כ אין כאן מצוה התלויה בארץ כלקט, שכחה ותרומות ומעשרות,

שהתורה הטילה עלינו חובה לתתם לאנשים מסוימים או במקומות מסוימים בלבד, כיוון שאלו המצוות המגלות את קדושתה של ארץ ישראל.

## ד. ביכורים — מצוה התלויה בארץ וגם חובת האדם

לפי הגדרה זו הרי שמצות ביכורים היא תלויה בקרקע, שהרי יש הגבלות מיוחדות באכילתם — מותרים רק לכהנים וזקוקים להבאה לירושלים, ומדוע רש"י בגיטין מז ע"ב, והרשב"א תוס' בבבא בתרא פא ע"ב הגדירו ביכורים כמצוה המוטלת על האדם.

נראה להסביר את דברי רש"י והרשב"א כך. במצות הביכורים ישנם שני צדדים: חובת הקרקע, וחובת האדם. המצוה עצמה היא מחובות הקרקע, אולם מוטלת חובה גם על האדם שיביא את הביכורים לירושלים, ועל כן זאת מצוה המורכבת משני צדדים.

יסוד זה נראה גם בדברי רבנו קרשקש בגיטין מז ע"א, המסביר את דברי הגמ' אודות לקט שכחה ופאה מפירות עכו"ם שנלקטו על ידי ישראל, שאם הופקרו על ידי הנכרי פטור הלקט מתרו"מ, ואם לא הופקרו הרי הם חייבים במעשר. משמע שבגלל שאין קניין לעכו"ם להפקיע מקדושת הארץ, לכן חייבים הלקט, השכחה והפאה במעשר. ועל כך שואל רבינו קרשקש אם אין קניין לגוי להפקיע מקדושת הארץ — ולכן חייב בתרו"מ, מדוע איננו חייב [הגוי] בלקט עצמו ויפטר מתרומות ומעשרות? ומתרץ שלקט זאת היא מצוה המוטלת על הקרקע ועל הישראלי לעשות בקרקע, אבל על הגוי היא אינה מוטלת, ולכן אין גוי שייך כלל בלקט, אבל מעשר הרי זו מצוה, שמכיוון שהפירות נטבלים מעצמם אפילו מבלי שיהודי יעשה מעשה, א"כ זאת היא מצוה עצמית, ולכן לקט שכחה ופאה מפירות של הגוי יש בהם חיוב מעשר ולא נפטרו מדין לקט. מדברי רבנו קרשקש ניתן ללמוד שיש מצוות שמלבד היותן תלויות בקרקע יש עוד חובה על היהודי לעשות, והם מצוות שהם חובת הקרקע וחובת הגוף. ונראה שכן שיטת רש"י בגיטין מז ע"ב, שביכורים היא מצוה התלויה בקרקע אולם יש גם חובה על הישראלי לעשותה, ולכן כתב שביכורים היא מצוה המוטלת על האדם, לא שהיא מצוה התלויה בגברא בלבד, אלא היא מצוה התלויה בקרקע. אולם מכיוון שהחובה היא גם על האדם להביאו הרי שאי אפשר לצוות על הנכרי שיעשה

זאת, ובכך שונה מצות ביכורים ממצות מעשרות, שהפירות טובלים מעצמם, ולכן הם חובה גמורה.

מכאן שביכורים היא מצוה התלויה בקרקע אולם יש חובה על ישראל להביאם, לכן בדברים ששייכים בהבאה אי אפשר לצוות על נכרי. על פי דברנו אלו נסביר את דברי הרשב"א בבבא בתרא פא ע"א ד"ה ההוא, שמה שביכורים לא חשיבי כמצוה התלויה בקרקע, אין פירושו של דבר שביכורים אינם כלל מצוה התלויה בקרקע, אלא זו מצוה שיש לה שייכות הן לקרקע והן לאדם, ועל כך היתה הווא אמינא שמאחר שיש כאן חיוב על האדם להביאם, א"כ הרי זה כמצוות הגוף ולכן איננה כמצוות התלויות בקרקע בלבד (תרו"מ, חלה וכו') הנוהגות בארץ אלא נוהגת מצות ביכורים אף בחו"ל, קמ"ל אשר תביא מארצך למעוטי חו"ל, אבל גם הרשב"א מודה שביסוד הדבר הרי זו מצוה התלויה בקרקע. ועל פי דברים אלו מובן מה שהקשנו מדין מוקף, טמא וטהור והלוקח שדה עם פירות שמצות ביכורים היא מצווה התלויה בארץ, וכיצד הרשב"א ורש"י סוברים שהיא מצות הגבראז אלא שהרשב"א סובר שביכורים יש בה מלבד מצוה התלויה בארץ גם עניין מיוחד של מצוה שהיא חובת האדם. לעומת זאת, התוס' בתירוץ הראשון סובר שכיוון שהמצוה יסודה בגדולי קרקע הרי זה חובת הקרקע, וחובת האדם להביאה איננה מפחיתה מהיות המצוה תלויה בארץ.

כפי שהבאנו, לכו"ע מצות הביכורים יש בה מהמצוות התלויות בארץ, ואשריהם ישראל שזוכים לעלות לבית הבחירה ולהביא מראשית פרי האדמה, לגלות את קדושתה העצמית של הארץ.

**הרב בניהו ברונר**

# הבכורים כתרומה וכקדשי מקדש — חיבור הארץ והמקדש

**ראשי פרקים**

פתיחה
א. הפרשת הבכורים
ב. הבכורים בכניסתם לירושלים
ג. הבכורים בבית המקדש
ד. השלבים השונים בסדר הבאת הבכורים
ה. הבכורים ושתי הלחם
ו. מצות הבכורים — פסגת המצוות התלויות בארץ
ז. קרבן הפסח והבכורים

## פתיחה

מצות בכורים נראית ככל המצוות התלויות בארץ. היא מוטלת על היבול "ולקחת מראשית פרי האדמה" (דברים כו, ב). החובה היא לקחת משבעת המינים, ולהעלותם לירושלים ושם לתתם לכהן. בניגוד למתנות כהונה אחרות שניתן לתת אותן ישירות לכהן בכל מקום.

החיוב להעלות את הביכורים לירושלים, דומה למעשר שני ולנטע רבעי, שגם אותם יש להעלות לירושלים. אלא שאת הביכורים יש להביא למקדש, ואילו את מעשר שני ונטע רבעי יש להביא לעיר ירושלים. גם באשר לקדושת הפירות. מחד הם לא כמעשר הטובל, זאת אומרת שעד שלא מפרישים לא ניתן לאכול את שאר הפירות, אך מאידך דינם של הפירות כתרומה שאסורה לזרים.

במאמר זה נברר מהם השלבים בקדושתם של הפירות, האם הם נחשבים כבכורים כבר מקריאת שמם כבכורים במטע הפירות או מכניסתם לירושלים, או רק מהרגע בו הונפו ליד המזבח וניתנו לכהן. לאחר מכן נברר

את ייחודה של מצוה זו, שיש בה מרכיבים, המשלבים קדשי מקדש עם קדשי גבול.

## א. הפרשת הבכורים

במשנה בכורים ג, א נאמר:

> כיצד מפרישין הבכורים? יורד אדם בתוך שדהו, ורואה תאנה שבכרה, אשכול שביכר, רמון שביכר, קושרו בגמי ואומר: הרי אלו בכורים. ורבי שמעון אומר: אף על פי כן חוזר וקורא אותם בכורים, מאחר שיתלשו מן הקרקע.

לפי תנא קמא ההפרשה מתבצעת בעוד שהפירות מחוברים לקרקע, שאז קורא להם שם, ולאחר שיתלשו, אין צריך לקרוא להם שם פעם נוספת, בניגוד לדעת רבי שמעון שיש צורך לקרוא להם שם כשהם תלושים. כתנא קמא פוסק הרמב"ם בהלכות בכורים ב, יט. הרמב"ם שם מוסיף עוד:

> לא הפרישן במחובר ולא קרא להם שם ותלשם, הרי זה מפרישם אחר שנתלשו, ואם נטמאו הפירות כולן אינו מפריש בכורים בטומאה, אלא מפריש מן הטהור על הטמא לכתחילה, ואם אין לו פירות אחרות להפריש מהן, **יראה לי** שאינו מפריש בטומאה שאין מפרישין לאבוד, וכן **יראה לי** שהבכורים שנטמאו אינו מסיק בהן התנור כתרומה טמאה מפני שהן כקדשי מקדש.

הרמב"ם כותב בהלכה זו פעמיים: "יראה לי". הדין הראשון ברור, מאחר שבכורים לא טובלים, ואין טעם להפריש, אם הפירות ילכו לאיבוד. הדין השני הוא חידוש, כיון שהרמב"ם מגדיר בכורים כ"קדשי מקדש" ומסיק מכאן הלכה שבניגוד לתרומה טמאה שניתן להסיקה בתנור בבכורים לא ניתן לעשות זאת כיוון שהם כקדשי מקדש.

הרדב"ז שם כותב שהדין בתרומה עצמה הוא חידוש, אלא שהייתה הווא אמינא בגמרא ביבמות (עג ע"ב), שכיוון שבכורים נקראים "ותרומת ידך" יהיה דינם כתרומה גם לענין הסקה תחת תבשילו, בא הרמב"ם לחדש שהדין שונה.

הכסף משנה שם מקשה מדוע הרמב"ם כתב בהלכה זו "יראה לי", הרי זו גמרא מפורשת ביבמות (עג ע"ב): "ואילו אסור לבער מהן בטומאה ואוכלן בטומאת עצמן לוקה, מה שאין כן בתרומה". ומכאן שבכורים ומעשר שני שונים מתרומה, בענין זה של הסקה תחת תבשילו. רש"י מפרש:

> ואילו אסור לבער מהן בטומאה — לת"ק דמקיש בכורים למעשר לכל מילי ה"ל למיתני ואסור להדליק מהן אם נטמאו דאין טומאתן מתירתן להבערה ולא אמרי' אע"ג דלא ניתן מעשר אלא לאכילה ושתיה וסיכה כדכתיב (דברים יד, כג) 'ואכלת', הני מילי טהור, אבל היכא דנטמא דלא חזי לאכילה ידליק בו אלא אסור לבער בטומאה כדכתיב (דברים כו, יד) ולא בערתי ממנו בטמא.
>
> משא"כ בתרומה — דטומאתה מתירתה בהבערה כדיליף לקמן בשמעתין.

הכסף משנה מציין שגם בירושלמי בביכורים ב, א מפורש כך. ועונה שהחידוש הוא בטעם הדבר "מפני שהם כקדשי מקדש", ולא בדין עצמו. בגמרא מובא מקור למעשר שני שלא מבערים אותו בטומאה אבל לא לבכורים, והרמב"ם מבאר את הנימוק לבכורים. לפי דברים אלו עולה שקיימת מחלוקת בין רש"י לרמב"ם, שלדעת רש"י הנימוק הוא מצד ההיקש למעשר שני, ולדעת הרמב"ם הנימוק הוא מצד שבכורים הם קדשי מקדש.

הרמב"ם מביא נימוק זה גם בנוגע לאשרה. הרמב"ם בהלכות ביכורים ב, טז כותב: "אשרה שבטלה אין מביאין ממנה בכורים **שהבכורים כקדשי מקדש הן**".

בירושלמי בביכורים א, ב הדבר שנוי במחלוקת:

> הכל מודין באשירה שביטלה שאינו מביא ממנה גיזירין למערכה. רבי שמעון בן לקיש בעי מהו שיביא ממנה לולב מצוות כגבוה הן או אינן כגבוה? אין תימר כגבוה הן אינו מביא, אין תימר אינו כגבוה מביא. פשיטא שהוא מביא ממנה לולב שאין מצות כגבוה. **מהו שיביא בכורים? כרבי יודה דו אמר הוקשו לקדשי הגבול מביא כרבנין דאינון מרין הוקשו לקדשי מקדש אינו מביא.**

הרמב"ם פוסק כחכמים, שבכורים הוקשו לקדשי מקדש.

מהו התוקף של הפרשת הבכורים? האם מדובר כאן על הפרשת קדשים, שמאז שאדם קרא להם שם הם קדושים כקדשי מקדש? ממתי הם שייכים לכהן?

רבי יוסף ראז'ין, בצפנת פענח על הרמב"ם (מהדורא תנינא עמ' 16, 90) סובר, שבכורים מאז שקרא להם שם, הם בגדר נדר, וכך הוא מסביר את לשון המשנה במסכת בכורים ב, ד: "ויש בבכורים מה שאין כן בתרומה ובמעשר שהבכורים נקנין במחובר לקרקע". נקנים הכוונה לנדר, וכך מסביר שם הרמב"ם בפירוש המשנה: "בגדר נדר וקנין לכהן". הוא משווה מצב זה ללחמי תודה לפני שחיטה שהם בגדר נדר, לראשית הגז, ולעומר לפני קצירה, בכל המקרים האלו החיוב הוא רק משום נדר, כדברי התוספות במנחות (עו ע"א ד"ה דאפרשינהו). הוא מוכיח את דבריו גם מן הירושלמי בכתובות ח, ה לגבי בעל שקרא שם בכורים על פירות נכסי אשתו במחובר, וגירשה שפקעה הקדושה.

מכאן עולה שמאז קריאת שם במחובר חל על הבכורים רק "קדושת הפה" זאת אומרת דין נדר, אבל אין בהם קדושת הגוף.

מצב זה לדעת הצפנת פענח נמשך עד העלאתם של הבכורים לירושלים. אבל לכאורה קשה מן ההלכה ברמב"ם לגבי בכורים שנטמאו שאסור להסיקם תחת תבשילו, ושם בפשטות מסדר ההלכות ברמב"ם עולה שמדובר אחרי שהפרישם, והדין שם נובע מהיותם קדשי מקדש? יתכן לומר שלדעת הרמב"ם גם בדברים שעתידים להיות קדשי מקדש חלים דינים אילו, משום שעובדת היותם בעתיד כקדשי מקדש גוררת בעקבותיה דינים אלו. בהמשך הדברים ננסה למצוא הגדרה כללית לדין הבכורים.

ניתן להביא ראיה לענ"ד לחידושו של הצפנת פענח, מדברי הרמב"ם בהלכות אחרות. הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, טו פוסק: "הזורע בכורים, קודם שיכנסו לירושלים הגידולין חולין", ובהלכות ביכורים ב, כ: "המפריש בכוריו ונמקו או נבזזו או אבדו או שנגנבו או שנטמאו חייב להפריש אחרים תחתיהם שנאמר תביא בית ה' אלקיך מלמד שהוא חייב באחריותן עד שיביאם להר הבית". החיוב באחריות גם הוא מראה שיש כאן דין נדר, שהרי בנדבה שאבדה אין אדם חייב באחריותה, ואילו נדר מוטל על גופו של האדם להשלימו. וכן פוסק הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, ב שבכורים שמקצתן בתוך ירושלים ומקצתן בחוץ, החלק שבחוץ דינו כחולין לכל דבר, ואילו החלק שבפנים דינו כהקדש.

## ב. הבכורים בכניסתם לירושלים

הרמב"ם בהלכות ג, א פוסק:

> הבכורים נותנין [אותן] לאנשי משמר והן מחלקים אותן ביניהן **כקדשי המקדש**, וכבר בארנו שהן קרויין **תרומה**, ולפיכך זר שאכל בכורים בכל מקום חייב מיתה בידי שמים והוא שיאכלם מאחר שנכנסו לחומת ירושלים.

היותם של הבכורים "קדשי מקדש", והיותם קרואים "תרומה", מביאה לכך שזר שאכל בכורים בכל מקום חייב מיתה בידי שמים, אבל בתנאי שהבכורים נכנסו לירושלים. המקור להלכה זו הוא בגמרא במכות יט ע"א: "מאימתי מחייבין עליהן? משיראו פני הבית". הרמב"ם מסביר את ההגדרה של "משיראו פני הבית" משיכנסו לחומת ירושלים. כך כתב הרמב"ם גם בספר המצוות, לא תעשה קמא: "שהתבאר בסוף מכות (יט ע"ב) והוא שיאכלהו בחוץ אחר שראה פני הבית, כלומר שהגיעו לפנים מחומת ירושלם, והוא אמרם שם מאמתי חייבין עליו משיראה פני הבית".

הכסף משנה בהלכות ביכורים ג, א מסביר את שיטת הרמב"ם, שמשנכנסו לפנים מן החומה, אז רואים פני הבתים שבעיר, ומדייק מדבריו שכתב "משיראו" ולא "עד שיראו". ועוד שרבי שמעון לומד שהאוכל ביכורים חוץ לחומה לוקה בקל וחומר ממעשר. ואם האיסור בבכורים קיים רק משיראו את פני הבית — בית המקדש, היה מקום לפרוך את הקל וחומר, שהרי בכורים יותר קלים ממעשר שני. האור שמח שם כותב שהרמב"ם גרס בגמרא: "משיראו פני החומה".

הכניסה לירושלים משמעותית גם לגבי אכילת הכהן את הבכורים. הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, ג פוסק:

> כהן שאכל בכורים חוץ לירושלים, מאחר שנכנסו לפנים מן החומה לוקה מן התורה, שנאמר: 'לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ותרומת ידך' (דברים יב, יז), והם הבכורים כמו שבארנו בהלכות תרומה. וכן אם אכלן הכהן בירושלים קודם הנחה בעזרה, לוקה מן התורה, כמי שאכלן בחוץ לפי שהן טעונין הנחה בעזרה שנאמר והנחתו לפני מזבח ה' אלקיך.

## ג. הבכורים בבית המקדש

האדם שמביא את הבכורים, מגיע לעזרה, ומניח את הבכורים. בגמרא במכות (יח, א — יט, א), נחלקו התנאים והאמוראים, האם קריאת הבכורים מעכבת או ההנחה מעכבת. הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, ד פוסק שקריאה אינה מעכבת אבל הנחה מעכבת:

> משיניחם המביאם בעזרה הותרו לכהן ואע"פ שעדיין לא התודה עליהן שאין הקריאה מעכבת אכילתן, ובכורים שיצאו חוץ למחיצתן וחזרו מותרין באכילה.

זאת בניגוד לקדשים שמאז שהגיעו לעזרה אם יצאו חוץ למחיצתם נפסלו. הבאת הבכורים טעונה קרבן, שיר, תנופה ולינה, כדברי המשנה בבכורים ב, ד:

> ויש בבכורים מה שאין כן בתרומה ובמעשר שהבכורי' נקנין במחובר לקרקע ועושה אדם כל שדהו בכורים וחייב באחריותם וטעונים קרבן ושיר ותנופה ולינה.

מלבד זאת, כותב הרמב"ם הלכות ביכורים ג, יד שהביכורים טעונים שלושה דברים נוספים: הבאת מקום, כלי וקריאה. הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, יב-יג, מתאר בצורה מפורטת את סדר הבאת הבכורים לעזרה:

> המביא את הבכורים יש לו רשות ליתנם לעבדו וקרובו בכל הדרך עד שמגיע להר הבית, הגיע להר הבית נוטל הסל על כתיפו הוא בעצמו, ואפילו היה מלך גדול שבישראל ונכנס עד שמגיע לעזרה וקורא ועודהו הסל על כתיפו הגדתי היום לה' אלקיך וגו', ומוריד הסל מעל כתיפו ואוחזו בשפתיו והכהן מניח ידו תחתיו ומניף וקורא ארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו' עד שגומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח בקרן דרומית מערבית בדרומה של קרן וישתחוה ויצא, ומניין שהן טעונין תנופה שנאמר ולקח הכהן הטנא מידך לרבות את הבכורים לתנופה, וכשם שטעונין תנופה כך טעונין קרבן שלמים [ושיר] שנאמר בהן ושמחת בכל הטוב וברגלים אומר ושמחת בחגך מה שמחת החג בשלמים אף כאן בשלמים, ואין הקרבן מעכבת.

> ואימתי קורין בשיר עליהן, משיגיעו לעזרה הלוים היו מתחילין וקורין ארוממך ה' כי דליתני...

הנחת הבכורים היתה בקרן הדרומית מערבית של המזבח. זו פעם יחידה בה הותר לזר להגיע לחלק המערבי של המזבח, החלק הסמוך לפתח האולם. אחרי הנפת הבכורים והגשתם למזבח, הם מותרים באכילה לכהן ואכילתם היא כאכילת תרומה, למרות שיש מספר הבדלים, כדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, ה:

> אכילת בכורים כאכילת תרומה לכל דבריו, יתר בבכורים שהן אסורין לאונן וטעונין הבאת מקום, וכהן טהור שאכל בכורים טמאים לוקה כשם שלוקה ישראל טהור שאכל מעשר שני שנטמא מה שאין כן בתרומה.

ומעבר לכך לא ניתן לאכול את הבכורים מחוץ לירושלים בניגוד לתרומה שניתן לאכלה בכל מקום כפי שראינו לעיל. ניתן לומר שדיני מעשר שני — איסור לאונן, הבאת מקום ואכילה רק בירושלים, חלים על הבכורים.

### ד. השלבים השונים בסדר הבאת הבכורים

עולה שהבכורים עוברים שלושה מצבים:

א. מההפרשה עד הכניסה לירושלים — גדרי נדר של קרבן.
ב. מהכניסה לירושלים עד העזרה — חלה קדושה על הפירות, והם בגדר של קדשים לפני הקרבה, וגם לכהנים אסור לאכול מהם.
ג. אחרי הבאתם לעזרה ועשיית הפעולות הנדרשות, במיוחד ההנחה שמעכבת, הם הופכים להיות תרומה ומותרים לכהן לאכילה בירושלים.

הבכורים הם קרבן "קרבן ראשית", אלא שקרבן זה אינו עולה על המזבח כיון שקיים איסור מפורש בתורה: "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'" (ויקרא ב, יא).

ההגדרה של בכורים כ"תרומה" נובעת מן העובדה, שהם אינם עולים על המזבח, בגלל עובדת היותם פירות, אלא מגיעים לכהן בתור אחת ממתנות כהונה. אלא שזו תרומה מיוחדת שניתן לאכלה רק בירושלים, ולכן חלים עליה דינים של מעשר שני.

### ה. הבכורים ושתי הלחם

קיים דמיון בין בכורים לשתי הלחם, שתי הלחם גם הם מובאים לעזרה, מונפים ליד המזבח, ולא עולים על המזבח כיוון שהם חמץ. את הביטוי "קרבן ראשית" (ויקרא ב, יב), מסביר רש"י שמדובר על שתי הלחם ועל בכורים. אבל קיים הבדל בין שתי הלחם לבכורים, שתי הלחם נאכלים לכהנים רק בעזרה, זאת אומרת שהם בגדר של קרבן ממש, בעוד שהבכורים דינם כתרומה — מעשר שני, ולכן ניתן להוציאם מחוץ לעזרה ולאכלם שם. בגלל סיבה זו שתי הלחם מוגדרים כ"מנחה" (רמב"ם הלכות איסורי מזבח ו, טו).

הבדל נוסף הוא שעם שתי הלחם מביאים כבשי עצרת לשלמים, וזה מעכב, בניגוד לקרבן המובא עם הבכורים שאינו מעכב. (רמב"ם הלכות תמידין ומוספין ח, טו; רמב"ם הלכות ביכורים ג, יב).

שתי הלחם פתחו את הקרבת המנחות מן התבואה החדשה (רמב"ם הלכות איסורי מזבח ה, י), ובמקביל נראה לומר שהבאת הבכורים פותחת את אכילת פירות החולין של השנה החדשה. דין זה שלא מביאים מנחות מן התבואה החדשה לפני הבאת שתי הלחם הוא רק לכתחילה, וכך בבכורים שהרי ניתן לאכול פירות לפני שמביאים בכורים.

הקשר המיוחד שבין שתי הלחם לבכורים, בא גם לידי ביטוי בכך שהתורה קוראת גם לשתי הלחם "בכורים" (ויקרא כג, טז-כ). הרמב"ן שם מדמה את שתי הלחם ללחמי תודה, שהרי מטרת הבאת שתי הלחם הינה תודה לה' על התבואה החדשה, וברור שגם הבכורים הם תודה על הפירות החדשים של השנה.

### ו. מצות הבכורים — פסגת המצוות התלויות בארץ

הרמב"ם סידר את הלכות בכורים בספר זרעים, כנראה על פי ההבנה הפשוטה, שמצוות בכורים היא מצוה התלויה בארץ. אבל כפי שראינו היא מצוה מיוחדת שהרי בכורים יש להם דין קרבן. **נראה לומר שמצוות בכורים מהווה את החיבור בין הארץ למקדש**. קדושת הארץ מגיעה לשיאה בקדושת המקדש, האדם המביא את הבכורים למקדש מחבר את הארץ למקדש,

ומכאן ואילך ניתן לקיים את שאר המצוות התלויות בארץ, שרובן אינן קשורות במישרין למקדש. חוץ ממצות מעשר שני שאמנם קשורה היא לירושלים ולמזבח, אך אינה טעונה הבאת המקום והגשה אל המזבח. שאר המצוות התלויות בארץ כמו שמיטה ויובל, תרומות ומעשרות וערלה, נוהגות גם שלא בפני הבית.

הבכורים הם מכלל מתנות כהונה והם נכסי כהן ובכך הם בודאי חלק מהמצוות התלויות בארץ, אלא שהם טעונים הבאה לעזרה ובכך הם הופכים להיות "קדשי מקדש". אחרי ההבאה לעזרה הכהן אוכלם כתרומה בדיני מעשר שני. יתכן שאכילת הבכורים בדיני מעשר שני בירושלים מאחדת את הכהנים עם כל ישראל, מאחר שכל השנה אוכלים מעשר שני בירושלים. הכהנים בעקרון מחויבים בהפרשת תרומות ומעשרות (רמב"ם הלכות מעשר א, ג), אלא שמעשרותיהם לעצמם, ונראה שמציאות זו היתה נדירה כיון שלכהנים אין נחלה. הכהנים היו מתפרנסים ממתנות כהונה ומאכילת קדשים ואילו אכילת מעשר שני הייתה נדירה אצלם. אכילת הבכורים משלימה חסרון זה, ומאחדת את כל ישראל.

יש כאן שילוב מיוחד במינו, ולכן הגדרתם ההלכתית של הבכורים נעה בין מעשר שני לתרומה ועולה על שניהם, שהרי הבכורים מוקרבים ליד המזבח ובכך הם מהווים את פסגת המצוות התלויות בארץ.

## ז. קרבן הפסח והבכורים

פרשת בכורים קשורה בצורה ברורה לפסח. פסוקי מקרא בכורים מהווים את התשתית של ההגדה של פסח, ונראה לומר ש"הגדתי היום" המופיע במקרא בכורים, קשור בצורה הדוקה למצוות "והגדת לבנך" שהיא מצוות ההגדה של פסח. מצוות "והגדת לבנך" מקיימים כשמצה ומרור מונחים לפניך (מכילתא דרבי ישמעאל פרשת בא, יז), ומצוות "הגדתי היום" מקיימים כשבכורים בידך. התוכן של מקרא בכורים מהווה הודאה על יציאת מצרים: "ועניתָ ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב". (דברים כו, ה-ז). זאת אומרת שמקרא בכורים סוגר את המעגל שהחל ביציאת מצרים. כל מטרתה של יציאת מצרים היא הכניסה לארץ ישראל כדברי הקב"ה למשה בסנה: "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה

אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסי" (שמות ג, ח).

המנחת חינוך במצוה תרו, דן האם מצות מקרא בכורים היא מצוה עצמאית או חלק ממצוות בכורים ונוטה לומר שהיא מצוה עצמאית, גם בכך קיים דמיון לפסח, שגם שם יש את הקרבן ואת ההגדה, וגם אצלנו הבאת הבכורים לעזרה ומקרא בכורים.

קיים דמיון גם בין קרבן פסח שהוא הקרבן הראשון שהצטוו עליו, לקרבן "ראשית" — קרבן הבכורים. מעבר לכך קרבן הפסח הוא קרבן מיוחד במינו, מצד אחד כל אחד נמנה על הקרבן והוא טעון הקדש של בעל הקרבן, ומאידך דיניו של קרבן הפסח הם דינים של קרבן ציבור הוא דוחה שבת וטומאה, הוא בא בכנופיא, וכלל ישראל מביא אותו יחד בירושלים (יומא נא ע"א). בכורים גם הם באים מיבולו הפרטי של כל אחד, אבל היו עולים לירושלים בקבוצה כמו שמתואר במשנה בביכורים ג, ב-ג:

> כיצד מעלין את הבכורים כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד ולנין ברחובה של עיר ולא היו נכנסין לבתים ולמשכים היה הממונה אומר קומו ונעלה ציון אל בית ה' אלקינו.
>
> הקרובים מביאים התאנים והענבים והרחוקים מביאים גרוגרות וצמוקים והשור הולך לפניהם וקרניו מצופות זהב ועטרת של זית בראשו החליל מכה לפניהם עד שמגיעים קרוב לירושלם הגיעו קרוב לירושלם שלחו לפניהם ועטרו את בכוריהם הפחות הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים וכל בעלי אומניות שבירושלם עומדים לפניהם ושואלין בשלומם אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום.

קרבן הפסח נאכל בכל ירושלים כמו קדשים קלים וכך הבכורים נאכלים בכל ירושלים אחרי הנחתם בעזרה, אלא שהבכורים הם מתנה לכהן, מטרתם לחנך את האדם לתת מיבולו, על מנת שיודה לקב"ה שזיכה אותו ביבול.

כל מי שקורא מקרא בכורים משייך את עצמו לכל עם ישראל שיצא ממצרים. דבר מעין זה לא מופיע בשאר המצוות התלויות בארץ ולא בשאר הקרבנות.

קרבן פסח המחזיר את העם לרגע היציאה נעשה במשותף בירושלים, קרבן הבכורים שהוא קרבן הודאה על ההתנחלות בארץ ישראל שכל אחד קיבל את נחלתו הפרטית, הוא מצוה על כל אחד להביא מראשית יבולו, אבל כשמביא הוא מודה שאת נחלתו הפרטית הוא קיבל מכח יציאת מצרים והזכות של כלל ישראל על ארץ ישראל.

במקביל לפסח ובכורים יש את קרבן העומר ושתי הלחם הקשורים לתבואה, מנחת העומר הנקראת גם "מנחת בכורים" ושתי הלחם המונפים ליד המזבח ודומים לבכורים בכך שאינם מועלים על גבי המזבח. העומר ושתי הלחם נאכלים בתוך העזרה ולא בכל ירושלים, והם קרבנות ציבור, המבטאים את הקשר הציבורי הכללי בין העם לארץ, ואילו פסח ובכורים מבטאים את ההודאה על היציאה ממצרים והכניסה לארץ ישראל.

**הרב יגאל אריאל**

# ביכורים מארץ זבת חלב ודבש

**ראשי פרקים**

א. חלב ודבש
ב. מן המובחר
ג. איחוד הניגודים
ד. אשר בה זבת חלב ודבש
ה. אשר נתת לי
ו. ארץ חמשת עממים
ז. ביכורים מעבר הירדן לשיטת הרמב"ם

## א. חלב ודבש

במשנה בבכורים א, י:

> ואלו מביאין וקורין, מן העצרת ועד החג, משבעת המינים, מפירות שבהרים, מתמרות שבעמקים, ומזיתי שמן מעבר הירדן. רבי יוסי הגלילי אומר, אין מביאין בכורים מעבר הירדן, שאינה ארץ זבת חלב ודבש.

ר' יוסי הגלילי סובר ש"זבת חלב ודבש" היא הגדרה מחייבת. לא זו בלבד שיש להביא ביכורים משבעת המינים ומן המובחר, אלא שיש להביאם ממקום שהוא "זבת חלב ודבש" בלבד, כאמור בוידוי ביכורים: "וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה' וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה' אלקיך וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אלקיך" (דברים כו, ט-י).

אם מקום מגדל פרי מובחר משבעת המינים, האם הוא כבר בכלל "זבת חלב ודבש"?

ייתכן שהכוונה לשלול מקום שמגדל פרי אחד משבעת המינים והדרישה היא שיהיה מסוגל לגדל את כולם. ואולי לא די בהצלחה לגדל פירות כאלה באקראי אלא צריך שתהיה למקום היכולת להניב את המיטב הזה בקביעות.

אולם אפשר לעמוד על טיבו של הכינוי הזה כאשר בודקים את הופעותיו במקרא ורואים בו סגולה דווקנית ולא מליצה בלבד. דבש וחלב הם עיקר שבחה של הארץ והם מופיעים באופן מורחב בפרשת האזינו: "יַרְכִּבֵהוּ עַל בָּמֳתֵי {בָּמֳתֵי׃} אָרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבֹת שָׂדָי וַיְנִקֵהוּ דְבַשׁ מִסֶּלַע וְשֶׁמֶן מֵחַלְמִישׁ צוּר. חֶמְאַת בָּקָר וַחֲלֵב צֹאן עִם חֵלֶב כָּרִים וְאֵילִים בְּנֵי בָשָׁן וְעַתּוּדִים עִם חֵלֶב כִּלְיוֹת חִטָּה וְדַם עֵנָב תִּשְׁתֶּה חָמֶר" (דברים לב, יג-יד). תיאור זה כולל את דבש הפירות, שבעת המינים בהם נשתבחה הארץ: "אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ" (דברים ח, ח), ואת החלב הבא מן החי. וכיוון שהחלב (בקמץ) קרוב מבחינה לשונית גם לחלב (בצירה) יש בו אולי גם רמז לחלב האילים ולחלב כליות החיטה.

חלב ודבש הם המיטב, מזון יסודי מרוכז, בריא ומעולה, לקטן ולגדול: "חֶמְאָה וּדְבַשׁ יֹאכֵל לְדַעְתּוֹ מָאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב" (ישעיהו ז, טו). "נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתוֹתַיִךְ כַּלָּה דְּבַשׁ וְחָלָב תַּחַת לְשׁוֹנֵךְ וְרֵיחַ שַׂלְמֹתַיִךְ כְּרֵיחַ לְבָנוֹן" (שיר השירים ד, יא). הארץ כה טובה שהיא מספקת את התמצית הזאת, גם כאשר התשתית החקלאית המסודרת נהרסת: "וְהָיָה מֵרֹב עֲשׂוֹת חָלָב יֹאכַל חֶמְאָה כִּי חֶמְאָה וּדְבַשׁ יֹאכֵל כָּל הַנּוֹתָר בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (ישעיהו ז, כב). מניעתם של המזונות הללו היא עונש: "אַל יֵרֶא בְּפִלַּגּוֹת נַהֲרֵי נַחֲלֵי דְּבַשׁ וְחֶמְאָה" (איוב כ, יז). והם גם ביטוי לטובה של הגאולה לעתיד לבוא: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִטְּפוּ הֶהָרִים עָסִיס וְהַגְּבָעוֹת תֵּלַכְנָה חָלָב וְכָל אֲפִיקֵי יְהוּדָה יֵלְכוּ מָיִם וּמַעְיָן מִבֵּית ה' יֵצֵא וְהִשְׁקָה אֶת נַחַל הַשִּׁטִּים" (יואל ד, יח).

"חלב ודבש" הוא צרוף של תנובת החי עם מיטב הצומח ומשום חשיבותה הרבה של ההגדרה הזאת רואה בה ר' יוסי הגלילי קביעה מחייבת, שבאה לסנן את אזורי הארץ מהם צריך להביא ביכורים. אולי משום כך עטרו את תהלוכת הביכורים בנציג מן החי והציבו בראשה את השור, כאמור (משנה ביכורים ג, ג): "וְהַשּׁוֹר הוֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם, וְקַרְנָיו מְצֻפּוֹת זָהָב, וַעֲטָרָה שֶׁל זַיִת בְּרֹאשׁוֹ".

ישנה שיטתיות באזכורי הכינוי "זבת חלב ודבש" ביחס לארץ ישראל. בספר שמות, כאשר העם נמצא בגלות מצרים, הארץ עוד רחוקה, אי אפשר להסתפק ביידוע "הארץ" ומתחברים אליה דרך האבות באמצעות רשימת העמים העתיקה. ארבע פעמים מופיע בספר שמות הכינוי "זבת חלב ודבש (ג, ח; ג, יז; יג, ה; לג, ב), תמיד בצמוד לרשימת העמים: "וָאֵרֵד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲלֹתוֹ מִן הָאָרֶץ הַהִוא אֶל אֶרֶץ טוֹבָה וּרְחָבָה אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ אֶל מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי" (ג, ח).

בספר דברים, ערב הכיבוש, הארץ קרובה, במקום להשתמש ברשימת העמים שהשתנתה, אפשר להורות עליה באצבע ולקרוא לה "הארץ" ואפילו "הארץ הזאת" (כמו בבראשית, שם נמצאים בתוך הארץ). הכינוי "זבת חלב ודבש" מופיע בספר דברים שש פעמים ובשלוש מהן (יא, ט; כו, טו; לא, כ) הוא צמוד לאזכור השבועה לאבות. אמנם בשבועה לא הודגשו טיב הארץ ושבחה, אלא ממדיה ורוחבה, אף על פי כן נקשרה השבועה כאן קשר הדוק לברכת הארץ ומתיקותה.

שלושת התכנים, רשימת העמים, השבועה והכינוי "זבת חלב ודבש" מופיעים יחד בשניים מן האזכורים בספר שמות:

> "וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה" (יג, ה).
>
> "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ עֲלֵה מִזֶּה אַתָּה וְהָעָם אֲשֶׁר הֶעֱלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה. וְשָׁלַחְתִּי לְפָנֶיךָ מַלְאָךְ וְגֵרַשְׁתִּי אֶת הַכְּנַעֲנִי הָאֱמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי. אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ" (לג, א-ג).

נראה שכאשר מגיעה עת הגאולה וקיום השבועה, מצביע הכתוב על הארץ לא כארץ סתמית אלא כארץ הטובה והמבורכת, להגדיל את שבחו של הקב"ה. הדבר מתחדד עוד יותר ערב הכניסה לארץ, כאשר השבועה הולכת ומתממשת.

גם בספר במדבר מופיע הכינוי "זבת חלב ודבש" ארבע פעמים (יג, כז; יד, ח; טז, יג-יד) אולם שם הוא בא דווקא בפי המורדים בארץ או בעימות אתם ואלה מעניקים לו נימה צינית.

את מרכזיות השבח "זבת חלב ודבש", עם שני הקשריו, רשימת העמים והשבועה, אפשר להעמיק במשמעות הרעיונית שהוא מבטא.

ברכת הארץ משפיעה על טיבו של העם ומכוונת לתכליתו, כדברי רבינו בחיי (שמות ג, ח):

> כל השבחים הללו על שם התורה נאמרו, ארץ טובה ורחבה ארץ של טובה ושל רחבה. טובה, שנאמר: 'כי לקח טוב' (משלי ד, ב). רחבה, שנאמר: 'רחבה מצותך מאד' (תהלים קיט, צו), וכתיב: 'ורחבה מני ים' (איוב יא, ט), ארץ זבת חלב ודבש, שנאמר: 'דבש וחלב תחת לשונך' (שיר השירים ד, יא).

יחס ארץ זבת חלב ודבש להבטחות האבות הוא מכוון מאד. לעם שפל אין צורך בהרחבת החיים ועוד תזיק לו. ברכת ה' היתרה והגדושה תתנהו לנום בחיק העצלות באשר אין לו מעורר הכרחי, או תוציאהו לתרבות רעה. אבל עם נעלה וגוי קדוש ראוי שיחיה חיים של הרחבת הדעת, לא על הלחם לבדו כי עם על ברכת השם. חיי התענוג הנלקח לתועלת רוממות הנפש הוא מרומם גוי. על כן לאות על מצב ישראל הרם, שסוף כל סוף יגיע אליו, באה ההבטחה כי ארצם תהיה ברוכה, ארץ זבת חלב ודבש. ובאות זה נתבשרו האבות שבניהם יהיו אנשים רמי המעלה, שברכת ה' הרוחנית תתגדר בהם על ידי חיי השלוה והעידון.

לכן אמרו חז"ל שדבש וכל מיני מתיקה מרגילין את הלשון לתלמוד תורה. על כן יסוד זבת חלב ודבש שנשבעת לאבותינו אינו מציין את הריבוי הכמותי של העושר החומרי בלבד, שעדיין אין בו מפורש היתרון על העם הצריך לברכה זו כי אם היתרון האיכותי שתתן טעם בפירות כלומר, טעם נאה וערב המעדן את הנפש ומשמחה. "זהו דבר גדול ועיקרי בעם אשר פנייתו היותר אדירה היא שלמותו הרוחנית, השכל וידוע את ה', שזאת הייתה המגמה של שבועת ה' לאבות" (ע"פ דברי הראי"ה קוק, עין איה, ברכות, חלק ב, עמ' 410-411).

### ב. מן המובחר

משנתנו מבארת בדרך החיוב מה שנאמר במשנה בביכורים א, ג בדרך השלילה:

> אין מביאין בכורים חוץ משבעת המינים, לא מתמרים שבהרים, ולא מפירות שבעמקים, ולא מזיתי שמן שאינם מן המובחר.

המשנה קבעה שיש להביא ביכורים רק משבעת המינים ופירות מובחרים בלבד ומשנתנו מוסיפה שרק המביא את המובחר, בזמן המובחר, מביא וקורא.

האמוראים למדו זאת בשתי דרכים. כך נאמר בגמ' במנחות פד ע"ב:

> רבי יוחנן חזאי בחלום, מילתא מעלייתא אמינא, אמר קרא: מראשית — ולא כל ראשית, מארצך — ולא כל ארצך. וריש לקיש האי ארצך מאי עביד ליה? מיבעי ליה לכדתניא, רבן גמליאל בר רבי אומר: נאמר כאן ארץ ונאמר להלן ארץ, מה להלן שבח ארץ, אף כאן שבח ארץ.

וברש"י:

> מראשית ולא כל ראשית — למעוטי שאר פירות שאינן משבעת המינין. מארצך ולא כל ארצך — למעוטי שלא מן המובחר.
>
> וריש לקיש נאמר כאן ארץ — אשר תביא מארצך ונאמר להלן (דברים ח, ח) ארץ חטה ושעורה.

המשנה שאומרת "זיתי שמן מעבר לירדן" מתכוונת לכאורה לדבר אחד, מביאים זיתי שמן הבאים מעבר הירדן, שהם המובחרים, בניגוד לסתם "זיתי שמן שאינם מן המובחר", שהוזכרו במשנה ג. הדבר מוכח מסגנון המשנה המגדירה את ייחודו של הפרי המשובח על פי מקומו, "פרות שבהרים, תמרות שבעמקים", ומסתבר שגם לעניין הזית מדובר בעניין אחד "זיתי שמן שמעבר הירדן".

כך פרש הר"ש: "מעבר הירדן הוא דמביאין מכל הני אבל משאר מקומות לא כדתנן בריש פרקין משנה ג שאינו מן המובחר אבל מעבר לירדן מעלו".

על טובו של עבר הירדן יכולים אנחנו ללמוד גם מכך ש"ארץ טוב" אליה ברח יפתח (שופטים יא, ג) נמצאת בעבר הירדן (נחלקו הדעות היכן: בצפון מזרחו, בסוסיתא, או בארץ טוביה). כינוי זה לארץ הוצמד פעמיים לכינוי "זבת חלב ודבש". בפעם הראשונה שהוזכר בתורה נאמר: "אֶל אֶרֶץ טוֹבָה

וּרְחָבָה אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ" (שמות ג, ח) וגם כלב קרא לה בהקשר דומה "טובה הארץ מאד מאד" (במדבר יד, ז-ח).

ברור שהערכת זיתי עבר הירדן כמובחרים ביותר אינה מדויקת, שהרי "תקוע אלפא לשמן" (משנה מנחות ח, ג; גמ' מנחות פה ע"ב) ועבר הירדן רק במקום השני, "שניה לה רגב בעבר הירדן". צריך לומר שדילגו על תקוע והזכירו את עבר הירדן כדי לחדד את העניין ולהשמיע את דעתו של ר' יוסי הגלילי שאין מביאים מעבר הירדן כלל ("משנה ראשונה"). אלא שהפער בין ת"ק הסובר שזיתי עבר הירדן מובחרים ביותר לבין ר' יוסי הגלילי שסובר שאינו "ארץ זבת חלב ודבש" כלל, הוא בלתי אפשרי, הן לא ייתכן שיחלקו במציאות ובאופן כה קוטבי.

ואכן הרע"ב פרש (בעקבות פירוש המשניות לרמב"ם) שמדובר בשני ענינים, מביאים זיתי שמן מובחרים (כמו שכינתה אותם התורה "זית שמן"), וגם מביאים ביכורים מפירות עבר הירדן אף על פי שאינם מובחרים ואינה זבת חלב ודבש: "מפירות של עבר הירדן נמי מביאים בכורים אף על פי שאינה ארץ זבת חלב ודבש, שכיון שנתנה הקב"ה לישראל קרינא בה 'פרי האדמה אשר נתת לי'. ופליג ר' יוסי הגלילי ואמר אין מביאין בכורים מעבר הירדן ואין הלכה כר' יוסי הגלילי". אולם אם זיתי עבר הירדן אינם מובחרים לא מובן הקשר של עבר הירדן למשנתנו העוסקת במובחרים, המקום לדון בו הוא משנה ג' העוסקת בפירות שאינם מובחרים.

לשיטת ר' יוסי הגלילי אין קשר בין ברכתו של עבר הירדן בשמן ובזיתים מובחרים ביותר, לבין "זבת חלב ודבש", הצטיינותו בגידול הזית לא מעניקה לו את מתיקות הפרי ועושר חלב הצאן. השבח הזה הוא כה יסודי, שהוא מחייב ומגדיר את הארץ ממנה מביאים ביכורים. ואילו תנא קמא סובר שדברי הוידוי "וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ" (דברים כו, ט), באו לתאר את הארץ וטובה ואינם עיקר. רק הפסוקים הביצועיים של המצוה קובעים את הלכותיה: "וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אלקיך נֹתֵן לָךְ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהָלַכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אלקיך לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם". "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה' וְהִנַּחְתּוֹ לִפְנֵי ה' אלקיך וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אלקיך" (דברים כו, ב י). פעמיים הוזכר בהוראות המצוה "נותן לך" ו"אשר נתת לי" (ראה ערוך השולחן החדש, זרעים, קלח, ד) ועל כן הוא מעכב ושולל

בעלות זמנית וחלקית מהבאת ביכורים, ולעומת זאת נחלת מנשה חייבת בביכורים משום שקבלו אותה מן השמים ולא נטלו מעצמם.

### ג. איחוד הניגודים

אפשר להסביר את מהותו של "זבת חלב ודבש" בכיוון אחר. זה צרוף של ניגודים: פרי האדמה וחלב הצאן, החקלאות והרעייה, הקבוע והנייד, שמרנות והתפתחות, צניעות והישגיות. היו שתלו בניגודים האלה את המאבק הקדום: "וַיְהִי הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה. וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לה'. וְהֶבֶל הֵבִיא גַּם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמֵחֶלְבֵהֶן וַיִּשַׁע ה' אֶל הֶבֶל וְאֶל מִנְחָתוֹ" (בראשית ד, ב-ד). בכוחה של ארץ ישראל להכיל את שניהם ולפיכך המאבק ההיסטורי הראשוני שבין קין והבל מאבד בה את טעמו ועוצמתו.

גם המהר"ל הדגיש את כוונתו של השבח הזה לחבר ניגודים (גבורות ה' פרק כד). אין זה עוד פרי ברשימת ברכותיה של הארץ "שלא תחסר כל בה", אלא מעלה אחרת לגמרי, ארץ ישראל מסוגלת להכיל את הכל ולגדל גם הפכים: "בברכת המזון אנו אומרים כל הברכות שיש לארץ, כי אנו אומרים שהארץ לא חסירה דבר. אבל מה שאמר 'אל ארץ זבת חלב ודבש' הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר והדבש חם בטבעו הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ בריבוי מאוד, וכדכתיב זבת חלב ודבש שהוא בריבוי. ושאר ארצות אם הוא מוכן לדבר אחד אינו מוכן להפכו, ובארץ אינו כך רק הכל הוא בריבוי ואף כי הם הפכים".

"זבת חלב ודבש" איננו רק בתחום הארצי אלא יש לו גם משמעות רוחנית:

הצמדת טיב הארץ לשמות הכנעני ובניו מדגישה את סגולתה להפוך את פני הדברים, ליטול את נקודות הטוב הנעלמות ולהרימם למעלה. כך הסביר הראי"ה קוק עולת ראיה א עמ' מ:

> ארץ ישראל יש לה הסגולות החיות העליונות של יסוד הקדושה היותר עליונה המתגלה בעולם שיש בכוחה להפך את התכן היותר רע והיותר מקולקל לטובה ולברכה. לפיכך שם הארץ היא כנען, האיש המקולקל והמקולל, אוצר הכיעור והזוהמה והשפלות

> האנושית וכל אלה הנטיות השפלות נטעו באנושיות, מפני שיש אוצר חיים נעלה מאד גנוז בה דווקא אוצר אור שבמטמוני החשך. ורק הכוח הנעלה הנובע מיסוד האורה העליונה יסוד שבעות עולמים בדבר ה' המוטבע בסגולת הארץ הפנימית העלול להתגלות רק על ידי עם ה' הממשיכים את יסוד קדושתם מאבות העולם עד דור אחרון זהו היסוד הבסיסי לבחירה הנפלאה של העם ושל הארץ יחדיו.

רבנו בחיי (דברים ח, ח, ועוד) מוצא את חיבור הניגודים גם בתחום הרוחני: "נשתבחה בארץ זבת חלב ודבש, כלומר הרצון המשפיע הרחמים והדין".

ומו"ר הרב צבי יהודה זצ"ל היה אומר, ששבחה של הארץ הוא שיש לה כוח לא רק להכיל את הניגודים אלא גם להפוך את הטמא לטהור, הדבש יוצא מן הטמא והוא טהור, והחלב בא מן החי ואף על פי כן הוא מותר. (שיחות הרב צבי יהודה קוק, במדבר עמ' 179–180, 196–201).

הבנת מהות "זבת חלב ודבש" כאיחוד של ניגודים והפכים יכולה להעמיק את מה שאמרנו לעיל ולבאר מדוע הביאה משנתינו מצד אחד את דעת תנא קמא, שכלל את עבר הירדן עם המקומות המובחרים לשמן, ומן הצד האחר את דעת ר' יוסי הגלילי, שעבר הירדן איננו "זבת חלב ודבש". לכאורה עמדות קוטביות. כוונת ר' יוסי הגלילי, שאמנם עבר הירדן מבורך בשמן וזיתיו מובחרים ביותר, הוא גם מקום מרעה ויש בו הרבה חלב, אבל לא ראינו שפירותיו מתוקים כדבש. הצטיינותו בגידול אחד לא מעניקה לו את היכולת המופלאה לצרף את הניגודים, חלב ודבש יחד.

## ד. אשר בה זבת חלב ודבש

רק מיעוטה של ארץ ישראל פורה במיוחד ושופע חלב ודבש, אף על פי כן די באותם חלקים טובים כדי לקרוא לכל הארץ על שמם. כך נאמר בירושלמי ביכורים א, ח:

> רבי יוסי בשם רבי שמעון בן לקיש, רבי יונה רבי זעירה בשם רבי חנינה: ששה עשר מיל חיזור חיזור לציפורין הן הן ארץ זבת חלב ודבש. אמר רבי יונה: מאן דמקדר אילין שגרונייה דבישן מינהן, מאן דמקדר הדא בקעת גיניסר מינהן. מתיבין לרבי יונה:

> והא כתיב, ואומר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ טובה ורחבה ארץ זבת חלב ודבש. אמר לון: אשר בה זבת חלב ודבש.

הירושלמי אומר זאת על המשנה שלנו, כלומר, "זבת חלב ודבש" איננו קנה המידה להגדיר את ארץ ישראל, כי רובה אינו כזה. משום כך עבר הירדן, אף על פי שאיננו זב חלב ודבש, עדיין הוא חלק בלתי נפרד מן הארץ.

גם הגמ' בבבלי כתובות קיא ע"א, מצמצמת את השטח שהוא זבת חלב ודבש ממש:

> רמי בר יחזקאל איקלע לבני ברק, חזנהו להנהו עיזי דקאכלן תותי תאיני, וקנטיף דובשא מתאיני וחלבא טייף מנייהו ומיערב בהדי הדדי, אמר: היינו זבת חלב ודבש. א"ר יעקב בן דוסתאי: מלוד לאונו שלשה מילין, פעם אחת קדמתי בנשף, והלכתי עד קרסולי בדבש של תאינים. אמר ר"ל: לדידי חזי לי זבת חלב ודבש של צפורי, והוי שיתסר מילין אשיתסר מילין. אמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל, והויא כמבי מיכסי עד אקרא דתולבנקי, כ"ב פרסי אורכא ופותיא שיתא פרסי.

הבבלי אף מוסיף שאין זו הגדרה מוחלטת ונצחית, מצבה של הארץ משתנה ומקומות שהיו בכלל זבת ודבש עלולים להשתנות ולחדול מלתת את מתקם (ואולי גם להפך).

תפיסה זו עשויה לתרץ את שאלת הראשונים, מדוע לא נזכר בנוסח ברכת המזון שבחה של הארץ כזבת חלב ודבש. הרב אהרון בן יעקב בספר כלבו סימן כה כתב: "כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה לא יצא ידי חיוב, ששבח זה הוזכר למשה רבינו ע"ה כשנגלה לו השם בסנה, כמו שכתוב (שמות ג, יז) אעלה אתכם מעני מצרים וגו', והוסיפו לומר חמדה, שעל ידי שהיא זבת חלב ודבש היא ארץ חמדה, ונמצא שבזה הלשון נכללו כל שבחיה אשר בכתוב".

אבל הרב דוד אבודרהם בהלכות ברכת המזון, כתב בעקבות הבבלי והירושלמי, שזבת חלב ודבש אינו מתקיים במלואה של הארץ אלא באופן חלקי, "כל מי שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו. פירוש, שהרי הנביאים קראוה כן בהרבה מקומות ואנו צריכין לספר

בשבח הארץ כדי שישתוקקו לה הנפשות. ומה שלא הצריכו להזכיר בה ארץ זבת חלב ודבש, לפי שאין כל הארץ כן אלא מקומות ממנה".

## ה. אשר נתת לי

הראשונים ביארו את דברי תנא קמא שהשבח "זבת חלב ודבש" אינו עקרוני, לעומת "האדמה אשר נתת לי" שהוא מחייב, ולכן גם לתנא קמא יש להבחין בין הגלעד הצפוני והבשן, נחלת מנשה, שהוא מתנת שמים, לעבר הירדן הדרומי, נחלת בני גד ובני ראובן שקבלו אותו ביוזמתם. יסוד הדברים בברייתא שמובאת בירושלמי ביכורים א, ח:

> תני, אשר נתתה לי, לא שנטלתי לי מעצמי. מה ביניהון? אמר רבי אבין: חצי שבט מנשה ביניהון, מאן דאמר אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי, חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן. מאן דאמר, ארץ זבת חלב ודבש, אפילו כן אינה ארץ זבת חלב ודבש.

ובדומה לזה הבחינו במדרש תנאים לדברים (כו, י): "אשר נתת לי, לא מה שבררתי לעצמי, להוציא ארץ בני ראובן ובני גד שאין מביאין ממנה בכורים". (בניגוד גמור לפירושו התמוה של בית הלוי ח"ב סימן נ, שהובא להלן בשיטת הרמב"ם, "לאו דוקא נקט חצי שבט מנשה וה"ה לראובן וגד").

הדברים מיוסדים על פשט הכתוב. בכל פרשת בני גד ובני ראובן (במדבר לב) והתדיינותם עם משה לא מופיע שבט מנשה, הוא לא ביקש לו נחלה בעבר הירדן המזרחי, רק כאשר הגיעה שעת החלוקה שיתף משה לפתע את מנשה והעניק לו נחלה רחבת ממדים בצפון עבר הירדן: וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶן יוֹסֵף אֶת מַמְלֶכֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב" (במדבר לב, לג).

גם בספר יהושע מתוארת הנתינה למנשה לבדה, בנפרד משבטי גד וראובן. מנשה השתתף עם ראובן וגד בהקמת המזבח על הירדן במחווה של סולידריות, אבל מעמדו שם אינו שווה לשני השבטים האומרים: "וּגְבוּל נָתַן ה' בֵּינֵנוּ וּבֵינֵיכֶם בְּנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד אֶת הַיַּרְדֵּן אֵין לָכֶם חֵלֶק בה' וְהִשְׁבִּיתוּ בְנֵיכֶם אֶת בָּנֵינוּ לְבִלְתִּי יְרֹא אֶת ה'" (יהושע כב, כה).

ייחודה של נחלת מנשה עולה כבר בשעת הכיבוש. נחלת מנשה היא ארץ הרפאים שניתנו לאברהם בברית בין הבתרים. המלחמה עם סיחון פרצה בגלל שסירב לתת לישראל לעבוד דרך ארצו אל הירדן, אפשר לראות בה אפוא מלחמה של בדיעבד ולא לכתחילה, לעומת זאת ארצו של עוג לא הפריעה לישראל, היה צריך לפנות ולעלות עליה למלחמה והדבר נעשה בצו אלוהי מפורש: "וַיִּפְנוּ וַיַּעֲלוּ דֶּרֶךְ הַבָּשָׁן וַיֵּצֵא עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן לִקְרָאתָם הוּא וְכָל עַמּוֹ לַמִּלְחָמָה אֶדְרֶעִי. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אַל תִּירָא אֹתוֹ כִּי בְיָדְךָ נָתַתִּי אֹתוֹ וְאֶת כָּל עַמּוֹ וְאֶת אַרְצוֹ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן. וַיַּכּוּ אֹתוֹ וְאֶת בָּנָיו וְאֶת כָּל עַמּוֹ עַד בִּלְתִּי הִשְׁאִיר לוֹ שָׂרִיד וַיִּירְשׁוּ אֶת אַרְצוֹ" (במדבר כא, לג-לה).

"האדמה אשר נתתה לי — ולא שנטלתי מעצמי", אינה דרשה בעלמא אלא סתירה מהותית לעצם מהותה של מצות הביכורים. תוכן המצוה הוא וידויה, ההכרה שכל הטובה שיש לאדם ניתנה לו מן השמים. משום כך איננו ממהר לקחת את הראשית לעצמו אלא נוטל אותה ומביאה אל המזבח, מחזיר אותה אל מקורה.

"עיקר קבלת האלקות אשר דברנו ממנו, הוא במה שיכיר האדם שממנו באות כל הטובות כלם, ושכחו ועוצם ידו לא עשו את החיל בשום פנים. והמחשבה בחלוף זה הוא פריקת עול ומורא שמים מעליו, אשר ימשכו לו כל הרעות המתרגשות על דרך העונש כנזכר. לזה הזהיר ואמר, אחר שתבא אל הארץ ואחר שתירש אותה ימים ושנים רבים ונושנתם בה, השמר לך פן יהיה עם לבבך דבר בליעל לאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. לפי שכבר ישכח מפי זרעך, או זרע זרעך את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה לך עד הביאך שמה. על כן אתה צריך לעשות מעשה, ולקחת עמך דברים המזכירים תמיד כי לה' הארץ ומלואה, ומידו נתנה לך למתנה, והוא המשפיע תמיד כל הצלחותיה, ולזה ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך" (ע"פ דברי הרב יצחק עראמה, עקידת יצחק פרק צח).

רעיון זה הוא הבסיס לירושת ארץ ישראל ("שלוש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל... תורה וארץ ישראל ועולם הבא" (ברכות ה ע"א). ראובן וגד שלא המתינו לחלוקת הארץ על ידי הגורל מן השמים, החמיצו את העיקר.

## ו. ארץ חמשת עממים

ר' יוסי סובר שעבר הירדן אינו זבת חלב ודבש, כלומר, לא די בכך שחלקים מן הארץ הינם "זבת חלב ודבש", אלא זה תנאי מעכב המגדיר את המקום החייב בביכורים, ועבר הירדן איננו כזה. קביעה זו אינה קלה וצריך קנה מידה מוצק יותר כדי לקבוע זאת. הרי רואים אנו בעינינו שעבר הירדן מבורך בשמן, מדוע יוגדר כאיננו זבת חלב ודבש, בניגוד למציאות? ומדוע להזכיר דווקא את עבר הירדן, כאשר רובה של הארץ איננו כזה?

משום כך היו שראו בהגדרת "זבת חלב ודבש", לא מציאות בשטח, אלא קביעה מוחלטת, על פי הגדרת המקרא.

הרמב"ן (דברים יח, א) כותב שהפס' (שמות יג, ה) המזכיר "זבת חלב ודבש" מונה חמשה עמים והוציא את ארצות הפרזי והגרגשי מכלל השבח הזה:

> נחלת חמשה עממין הנזכרים בפסוק 'כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני והחתי והאמורי והחוי והיבוסי אשר נשבע לאבותיך לתת לך ארץ זבת חלב ודבש', והם עיקר נחלת ישראל, שהייתה ארצם זבת חלב ודבש, אבל השנים הנשארים והם הפרזי והגרגשי אין ארצם זבת חלב ודבש ואינה חייבת בבכורים. ולכך הזכיר בלויים, שלא יטלו חלק עם ישראל בעיקר נחלתם בארץ הטובה שהיא נחלת החמשה, וגם לא בנחלת השבעה שהם השנים הנשארים אף על פי שאין ארצם טובה ואינה חשובה בעיני ישראל כל כך.

קביעה זו ביחס לפרזי ולגרגשי אינה קשורה לעבר הירדן, שהוא ארץ האמורי, והרמב"ן (שמות יג, ה) הוסיף, בדרך מציאותית ניסיונית, גם את עבר הירדן: "מעטו ארץ שני העממים מן הבכורים לפי שאינה זבת חלב ודבש, ור' יוסי מיעט אף עבר הירדן שהייתה של אמורי, לפי שגם היא אינה זבת חלב ודבש, והאמורי המוזכר כאן הוא אותו שבא"י עצמה".

אלא שהדבר צריך עיון. אמנם בשמות (יג, ה) חסר הפריזי והוזכרו רק חמשה עממים בהקשר של "זבת חלב ודבש", אולם בשלוש ההופעות האחרות בספר שמות, בהן הוא מוזכר, מופיעים ששה עמים ומצוין גם הפריזי. אז איך אפשר ללמוד מכאן שזבת חלב ודבש הוא רק בחמשה עממים?

המלבי"ם תרץ שהפרזי הוזכר רק ביחס לארץ טובה ורחבה שבתחילת הפסוק ולא ביחס לארץ זבת חלב ודבש שהוזכר שם, טוב אמור במקום אחד (שמות ג, ח), אבל בשני האזכורים האחרים (שמות ג, יז; לג, ג) קיים התואר זבת חלב ודבש בלבד, ואף על פי כן הוזכר הפרזי.

אחרי כל זה עוד צריך ר' יוסי הגלילי להוסיף בדוחק ובלא הוכחה, שהכוונה כאן היא רק לאמורי שבמערב הירדן. ועוד קשה מדוע אם כך דיבר ר' יוסי על עבר הירדן ולא שלל בהקשר הזה את הארצות המפורשות בכתוב, את הפרזי והגרגשי?

לכן פרש רש"י את הפסוק (שמות יג, ה) אחרת לגמרי. הכתוב שהזכיר חמשה עמים מתכוון בעצם לכל השבעה, אלא שלא הקפיד להזכיר את שמות כל העמים וכולם כלולים ברשימה: "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני אע"פ שלא מנה אלא חמשה עממין, כל שבעה עמים במשמע שכלם בכלל הכנעני הם, ואחת מן המשפחות היתה שלא נקרא לה אלא כנעני".

מקורה של החלוקה לארץ חמשה עממים ושבעה עמים אינו בכתוב הזה בשמות, אלא היא מופיעה בדברי חכמים ביחס לנחלת הלוויים (דברים יח, ב) "וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לּוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו ה' הוּא נַחֲלָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ", שפירשו את הביטוי "בקרב אחיו" כנחלת חמשה עממים. בדין תמה רש"י שם על הגדרה זו ואמר, "ואיני יודע מה היא", הרי לא מוזכרת כאן לא רשימת חמשת העמים ולא זבת חלב ודבש? משום כך הסביר שמדובר בחלוקה אחרת, שאין לה כל קשר ל"זבת חלב ודבש": "ונראה לי שארץ כנען שמעבר הירדן ואילך נקראת ארץ חמשה עממין, ושל סיחון ועוג, שני עממין אמורי וכנעני. שוב נמצא בדברי רבי קלונימוס, הכי גרסינן בספרי: ונחלה לא יהיה לו אלו נחלת חמשה. בקרב אחיו אלו נחלת שבעה. נחלת חמשה שבטים ונחלת שבעה שבטים. ומתוך שמשה ויהושע לא חלקו נחלה אלא לחמשה שבטים בלבד, שכן משה הנחיל לראובן וגד וחצי שבט מנשה, ויהושע הנחיל ליהודה ואפרים ולחצי שבט מנשה, ושבעה האחרים נטלו מאליהן אחרי מות יהושע, מתוך כך הזכיר חמשה לבד ושבעה לבד".

המהר"ל בגור אריה שם, חיפש את המקור לדברי הרמב"ן במכילתא, ותמה על כך, כי "כלל אין גירסא זאת נכונה. אבל הגירסא במכילתא (מס' דפסחא בא פרשה יז): 'והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני, בארץ שבעת עממים הכתוב

מדבר. אתה אומר כן או אינו אלא בארץ ה' עממין הכתוב מדבר? הרי אתה אומר נאמר כאן ביאה ונאמר להלן ביאה מה להלן בארץ ה' עממין שהן ז' במקום אחר הכתוב מדבר, אף כאן בארץ ה' עממין שהן ז' הכתוב מדבר. ר' יוסי הגלילי אומר: אשר נשבע לאבותיך לתת לך, למה נאמר? לפי שהוא אומר, ולקחת מראשית כל פרי האדמה, שומע אני כל הארצות במשמע, הרי אתה דן נאמר כאן שבועה ונאמר להלן שבועה, מה להלן בארץ ה' עממים שהם ז' במקום א' אף כאן בארץ ה' עממים שהם ז' במקום א'. ר' יאשיה אומר: נאמר כאן ארץ זבת חלב ודבש ונאמר להלן ארץ זבת חלב ודבש מה להלן בארץ ה' עממים שהן ז' במקום א' אף כאן בארץ ה' עממים שהן שבעה במקום אחר'. והרי אין הפירוש כלל שארץ חמשה עממים הוא ארץ זבת חלב ודבש, רק ארץ חמשה עממים הכתוב כאן הם השבעה הנזכרים במקום אחר (דברים ז, א)".

אלא שהרמב"ן לא הסתמך בדבריו על המכילתא אלא על דברי הספרי בפרשת הביכורים (דברים פיסקא שא): "ארץ זבת חלב ודבש. נאמר כאן ארץ זבת חלב ודבש ונאמר להלן (שמות יג, ה) ארץ זבת חלב ודבש, מה ארץ זבת חלב ודבש האמורה להלן חמשת עממים, אף ארץ זבת חלב ודבש האמור כאן ארץ חמשת עממים. רבי יוסי הגלילי אומר: אין מביאים בכורים מעבר לירדן שאינו זבת חלב ודבש".

## ז. ביכורים מעבר הירדן לשיטת הרמב"ם

הרמב"ם הפך את הקערה על פיה וכתב שמביאים ביכורים מעבר הירדן, אולם חיוב זה הוא רק מדרבנן. כך כתב הרמב"ם בהלכות ביכורים ב, א:

> מצות עשה להביא בכורים למקדש, ואינם נוהגין אלא בפני הבית ובארץ ישראל בלבד, שנאמר, ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך. ומביאין בכורים של דבריהם מערי סיחון ועוג ומסוריא, שהקונה בסוריא כקונה בירושלים.

הכסף משנה באר את דבריו: "ידוע דהלכה כתנא קמא. ומשמע לרבינו דלא פליג תנא קמא אלא מדאורייתא אבל מדרבנן מודו דמחייב". כלומר, ביכורים מן התורה מביאים לכל הדעות רק מארץ זבת חלב ודבש ומאחר

שעבר הירדן איננו כזה, פטורים מלהביא ממנו ביכורים מן התורה וחייבים בהם מדרבנן בלבד.

אמנם הרמב"ם בספר המצוות במצוה קכה כתב: "ולא יובאו אלא מפירות ארץ ישראל וסוריא ועבר הירדן ומז' המינין", אבל ר' חיים הלר (בספר המצוות, פתח דבר אות ו) הביא את גירסת ר' שלמה אבן איוב: "ולא יביאו אלא מפירות א"י ומז' המינין", סוריא ועבר הירדן לא הוזכרו כלל. (בספר החינוך שהעתיק מספר המצוות כתב גם כן במצוה צא: "ונוהגת בזמן הבית בזכרים ובפירות ארץ ישראל וסוריא ועבר הירדן", אבל במצוה תרו כתב: "ומדרבנן היו מביאין ביכורים בזמן הבית מערי סיחון ועוג ומסוריא").

וכבר תמהו הקדמונים על דברי הרמב"ם. כך הקשה המהרי"ק סימן קכב:

> קשה קצת, מנא להו להרמב"ם וסמ"ג דרבנן דפליגי עליה דרבי יוסי הגלילי דמודו דמדאורייתא אין מביאין, נימא דלית להו כלל טעמא דארץ זבת חלב ודבש, כדמשמע לשון המשנה, דאין לנו להוציא המשנה מפשטה אם לא מכח ראיה?

והרי הרמב"ם עצמו כתב בפירוש המשניות (ביכורים א, י) שתנא קמא סובר שזבת חלב ודבש אינו מעכב: "ועבר לירדן, אע"פ שאינה זבת חלב ודבש, הש"י נתנה לנו, ואפשר לנו לומר אשר נתתה לי. ואין הלכה כר' יוסי הגלילי".

מספר תירוצים נאמרו על שאלה זו:

**1. אינו זבת חלב ודבש**

המהרי"ק באר את דברי הרמב"ם באמצעות דברי הספרי דלעיל: "נראה לע"ד דס"ל להרמב"ם והסמ"ג דאיכא בין רבי יוסי הגלילי ותנא קמא דלתנא קמא מביאין מדבריהם ואף על גב דמדאורייתא פטור כדיליף לה מגזרה שוה ואתא רבי יוסי הגלילי לאוספי דאפילו מדרבנן נמי אין מביאין כדמשמע לשון אין מביאין, דמשמע אין מביאין כלל. ומינה נלמד פי' המשנה דפרק קמא דבכורים דודאי רבנן דרבי יוסי נמי מודו דמדאורייתא אין מביאין, כמו שכתב הסמ"ג דפשיטא דתנא קמא דפליג ארבי יוסי הגלילי במתניתין דפרק קמא דבכורים ותנא קמא דר' יוסי הגלילי דברייתא דספרי חדא הוא וחדא מילתא קאמר".

פירוש זה מתבסס על דברי הספרי אבל אינו מיישב את המשנה העוסקת בחייבים בביכורים מן התורה: "מדחשבה משנה לעבר הירדן בהדי כל הני דמביאין וקורין ודאי משמע להדיא דתנא קמא מחייבו מדאורייתא דומיא דאינך" (בית הלוי ח"ב סימן נ).

**2. אשר נתת לי ולא שנטלתי מעצמי**

בית הלוי באר באופן מחודד, ש"אשר נתת לי" מכוון גם לנחלת ראובן וגד ולא רק נחלת מנשה, ולא נטלוהו מעצמם, משום שצוו בו "החל רש", אלא שהציווי הזה נאמר לשעתו, והועיל בקדושה ראשונה ואינו תופס בכיבושו המחודש. לכן היום, בקדושה שנייה, שנטלו את עבר הירדן מעצמן, אין בו חובת ביכורים מן התורה:

> למדנו דגם תנא קמא סבירא ליה הך דרשה, 'אשר נתת ולא שנטלתי מעצמי', ורק דעבר הירדן מקרי אשר נתת דלא נלחמו בסיחון ועוג רק עפ"י הדיבור כדכתיב בקרא (דברים ב, לא) 'ואת ארצו החל רש'. והא דקאמר מה ביניהון, פירוש מאי איכא בין דרשה דר' יוסי הגלילי דממעט שארי מדינות מזבת חלב ודבש ובין הך דרשא דלא שנטלתי מעצמי ומשני חצי שבט מנשה, פי' עבר הירדן, ולאו דוקא נקט חצי שבט מנשה וה"ה לראובן וגד. ולפי זה הא דמחייב תנא קמא לעבר הירדן הוא רק משום דנלחמו על פי הדיבור, הא בלאו הכי, אפילו אם היה כיבוש רבים ונתקדשו בקדושת ארץ ישראל ממש לענין חיוב תרומה ומעשר ושביעית, מכל מקום היה פטור בביכורים. אם כן נראה פשוט דזה ניחא בזמן בית ראשון וגם בבית שני למ"ד דס"ל דקדושה ראשונה קדשה לע"ל וא"כ גם עתה נמשך בה החיוב ביכורים מאותו זמן שקדשה משה רבינו ונלחם בה עפ"י הדיבור. אבל למ"ד דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא וכשנחרב בית הראשון בטלה קדושת הארץ ואח"כ כשעלו בימי עזרא נתקדשה שנית, נהי דקידוש עזרא גם לעבר הירדן, מ"מ הרי השתא הם בכלל דלא שנטלתי מעצמי. ואין לנו לחייב עתה בביכורים רק א"י ממש דהרי כתיב מארצך.

שני חלקי התירוץ קשים. הסברו שהירושלמי מדבר בכל עבר הירדן, דחוק ביותר, כי הירושלמי דיבר במפורש על נחלת מנשה והבדיל באופן ברור בינה לבין זו של ראובן וגד. גם ההנחה שעבר הירדן אינו בגבולות הארץ והציווי "החל רש" היה לשעתו בלבד, צריכה עיון רב.

שיטת הרמב"ם ביחס למעמד עבר הירדן אינה ברורה ובדבריו מופיעות שתי גישות. מצד אחד הרחיק לכת יותר מבית הלוי והשווה את עבר הירדן לסוריה לא רק לגבי בכורים אלא גם לגבי ספיחין, וכתב שנוהגת בעבר הירדן רק מדבריהם (רמב"ם הלכות שמיטה ויובל ד, כח). אלא שמאידך גיסא כלל את עבר הירדן המזרחי בתחומי ארץ ישראל והשווה אותו לעבר המערבי בהלכות עגלה ערופה (רמב"ם הלכות רוצח י, א) וערי מקלט (רמב"ם הלכות רוצח ח, א). הרמב"ם קבע את תחומי הארץ על פי הגדרות המשנה בתחילת גיטין, שהזכירה את שלוש הנקודות הקיצוניות מתוך ברייתת התחומין: "מרקם שהוא במזרח א"י עד הים הגדול, מאשקלון שהיא לדרום א"י עד עכו שהיא בצפון" (רמב"ם הלכות תרומות א, ז), רקם נמצאת במזרחו של עבר הירדן ורובו כלול אפוא בתחומי עולי בבל. בהתאם לשיטת חכמים שיש שלוש ארצות בארץ ישראל: יהודה, עבר הירדן והגליל, ומעמד שלושתן שווה. (אמנם הרמב"ם כתב את הגבולות האלה תחת הכותרת של הארץ שהחזיקו בה עולי מצרים אבל בהמשך הוא מתייחס לעולי בבל. ראה ספרי: ארץ ירדן וחרמונים, שיטת הרמב"ם, עמ' 195 ואילך).

בדברים אלה מסכים הרמב"ם לכאורה עם שיטת הרמב"ן (במדבר כא, כא ועוד) שעבר הירדן הוא מארץ ישראל לכל דבר: "ארץ סיחון ועוג ירושתם של ישראל הייתה, כי לאמורי היא, והיה מן הדין שאם יענו שלום ופתחו להם שיהיה כל העם הנמצא בה להם למס ועבדום. אבל משה היה יודע כי ישראל עתה לא יכבשו כל עשרה עממים, והיה חפץ שיהיה כל כבושם מעבר לירדן והלאה, שיהיה מושבם יחד, ושהיא הארץ הטובה אשר היא זבת חלב ודבש, הלא תראה שאם לא בקשוהו ממנו בני גד ובני ראובן לא היה מניח שם אדם אלא שתהיה לחרבה".

### 3. מערי סיחון ועוג

הרמב"ם לא אמר כאן את הכינוי המקובל, "עבר הירדן", אלא השתמש בסגנון חריג, "ערי סיחון ועוג", אפשר שביקש לומר שמושגים אלו אינם

חופפים. הרי גבולות המושג ההלכתי "עבר הירדן", אינם שווים לאלה של האזור הגיאוגרפי. יש בעבר הירדן שלושה חלקים שונים מבחינה הלכתית, עמון ומואב, עמון ומואב שטהרו בסיחון, וארצות סיחון ועוג המקוריות. הרמב"ם אף לא נמנע מלסמן תחת השם "עבר הירדן" (רמב"ם הלכות שמיטה ויובל ז, ט) את גבולות הביעור בשביעית בצדו המערבי של הירדן, על אחת כמה וכמה שהכינוי הקמאי "ערי סיחון ועוג" עשוי להיות מכוון לחלק אחר באזור.

אפשר שהיה קשה לרמב"ם שיחלקו ת"ק ור' יוסי במציאות, זה אומר שעבר הירדן הוא מובחר בשמן וזה אומר שאינו זבת חלב ודבש כלל, ומאחר ואין לכך מקור בכתוב אלא הדברים מבוססים על המציאות, סבר שאין כאן מחלוקת ושניהם צודקים. יש אזור בעבר הירדן שהוא זבת חלב ודבש ולכן אמר תנא קמא שמביאים ממנו שמן כי הוא חייב בביכורים מן התורה, ויש אזור אחר בעבר הירדן שאיננו כזה ולדעתו מביאים ממנו ביכורים רק מדרבנן, כעולה מדברי הספרי.

**הרב שמחה שטטנר**

# הבאת ביכורים מעבר הירדן

**ראשי פרקים**

מבוא
א. זבת חלב ודבש
ב. סוריה ועבר הירדן
ג. ארץ שבעה עמים או חמישה עמים?
ד. ראשית ואחרית
ה. מעלת ארץ ישראל

## מבוא

במאמר זה נעסוק בחובת הבאת ביכורים מעבר הירדן בשני מישורים - ע"פ ההלכה וע"פ החסידות. ההלכה על כל פרטיה ודקדוקיה, היא בבחינת לבוש, הופעה חיצונית, להנהגה אלוקית — לשורש רוחני, אותו רוצה הבורא להוריד לעולם. הירידה לעולם, העברת הרצון האלוקי לעולם יהא באמצעות ודרך העולם החומרי בו אנו חיים שהוא בבחינת לבוש תחתון, כאשר ההלכה המעשית היא צינור מרכזי בענין זה. ממילא יש לעיין בכל נושא הלכתי בשורשיו הפנימיים, ע"מ לגלות את הרצון האלוקי המופיע דרך אותו הנושא.

## א. זבת חלב ודבש

במשנה בבכורים א, י:

> ואלו מביאין וקורין מן העצרת ועד החג משבעת המינין מן הפרות שבהרים ומן התמרים שבעמקים ומזיתי שמן מעבר הירדן. רבי יוסי הגלילי אומר אין מביאין בכורים מעבר הירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש.

הרמב"ם בהלכות בכורים ב, א פסק משנה זו להלכה:

> מצות עשה להביא בכורים למקדש ואינם נוהגים אלא בפני הבית ובארץ ישראל בלבד שנאמר ראשית בכורי אדמתך תביא בית ד' אלקיך. ומביאין בכורים של דבריהם מערי סיחון ועוג ומסוריה, שהקונה בסוריה כקונה בירושלים. אבל עמון ובבל אע"פ שהן חייבים בתרומות ומעשרות מדבריהם אין מביאין מהן בכורים ואם הביא בכורים מחוץ לארץ אינם בכורים.

הכסף משנה והרדב"ז שם מבארים, שהרמב"ם סובר שעוג וסיחון הם עבר הירדן, ות"ק ורבי יוסי נחלקו אם חייב להביא בכורים מעבר הירדן כחובה מדרבנן, אולם מדאורייתא הכל מסכימים שפטור.

על המשנה בביכורים שהובאה לעיל, נאמר בירושלמי בבכורים א, ח:

> תני אשר נתתה לי לא שנטלתי לי מעצמי. מה ביניהון? אמר רבי אבין חצי שבט מנשה. מאן דאמר אשר נתתה לי ולא שנטלתי לי מעצמי חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן. מאן דאמר ארץ זבת חלב ודבש אפילו כן אינה ארץ זבת חלב ודבש.

לפנינו אם כן, מחלוקת בטעם הפטור של מצות ביכורים המובאים מעבר הירדן. לדעת ר' יוסי הגלילי במשנה, החיסרון הוא משום שאינה ארץ זבת חלב ודבש, ולדעת הברייתא החיסרון הוא משום אשר נתתה לי ולא שנטלתי לי מעצמי. הרי"ד סולוביצ'יק, בשו"ת בית הלוי ח"ב סי' נ ס"ק ג מבאר שתנא קמא שבמשנה הסובר שמביאים ביכורים מעבר הירדן, מדבר על בית ראשון בו כבשו את עבר הירדן ע"פ הדיבור, או אף בבית שני וזאת בהנחה שהוא סובר שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, וממילא יהא חייב מהתורה. אך הרמב"ם איננו יכול לפסוק כמותו מאחר שהרמב"ם פוסק בהלכות תרומה א, ה, שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, וממילא החיוב יהא רק מדרבנן.

על הסבר זה קשה, שהרי אם הרמב"ם איננו יכול לפסוק כת"ק, היה צריך לפסוק כר' יוסי הגלילי, ואין זה כך. מה גם שאין כל הכרח להניח שת"ק סובר שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ומעמיד דבריו בבית ראשון.

אלא שנראה לומר שהרמב"ם סובר שגם ת"ק מודה לטעם של ארץ זבת חלב ודבש, ויתן מתוך עדיפות לטעם המשנה על טעמה של הברייתא. עוד נראה לומר שגם האמור בברייתא הוא על פי טעמה של המשנה. אלא

שהסברה בברייתא היא שבמקום שקיים התנאי של אשר נתת לי ולא נטלתי לי לעצמי, הרי שמתרחב הגדר של ארץ זבת חלב ודבש, מה שאין כן ביחס לכבוש יחיד. בדרך זו ניתן להסביר את דברי הרמב"ם ולפיו, לת"ק במידה והנתינה התבטלה כמו לאחר בית ראשון, והרי לשיטתו קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, הרי שבטל ממקומות אלו שם ארץ זבת חלב ודבש. על מנת להחיל מחדש גדר זה, צריכה להיות נתינה מחודשת, מה שאין כן ביחס לאותם המקומות המוגדרים מעיקרא כארץ זבת חלב ודבש. לא כך לרבי יוסי הסובר שרק את ההגדרה המקראית הגיאוגרפית של ארץ זבת חלב ודבש, היא זו שקובעת.

## ב. סוריה ועבר הירדן

הרמב"ם סובר שמביאים ביכורים מעבר הירדן, אם כי חובה זו היא מדרבנן. מי שסובר במשנה, שמביאים ביכורים מעבר הירדן, זהו תנא קמא. אלא שדברי הרמב"ם לפי תנא קמא קשים. לפי דעת ת"ק במשנה, נראה שאין שום הבחנה בין פרות שבעמקים לפרות שבעבר הירדן. אדרבא נראה כי לשניהם יש דין אחד, שהרי נכתבו באותה הרשימה ללא שום חלוקה ביניהם. א"כ מנין לו לרמב"ם שחיוב בכורים בעבר הירדן הוא רק מדרבנן? ועוד קשה שהרי באותה רשימה של חיובי דרבנן כתב הרמב"ם גם את סוריה, והרי יש חילוק מהותי ועקרוני בין עבר הירדן — עוג וסיחון, לבין סוריה. לגבי עבר הירדן, מסיק החזו"א בהל' שביעית סימן ג ס"ק ג שלפי כולם היא א"י וחובות הארץ נוהגות בה מהתורה. הוא מוכיח יסוד זה ממקומות רבים, כמו מההלכה שמאז שגלו בני ראובן גד וחצי שבט המנשה שישבו בעבר הירדן, פסק היובל מלנהוג (ירושלמי שביעית י, ב). לעומת זאת סוריה היא בגדר כבוש יחיד. בגמ' בע"ז כא ע"א, נחלקו תנאים אם כבוש יחיד שמיה כבוש. רבי מאיר סובר שכבוש יחיד שמיה כבוש ורבי יוסי סובר שלאו שמיה כבוש. הרמב"ם בהל' תרומות א, ב פסק שהלכה כרבי יוסי. א"כ מה ההקבלה כלל בין עבר הירדן לסוריה?

אפשר להסביר ולדייק בדברי הרמב"ם ולומר, שודאי הוא שהרמב"ם סובר שיש להבחין ולחלק בין סוריה לעבר הירדן, ולכן כשהרמב"ם כתב את דינה של סוריה, הסביר הרמב"ם מדוע יש להביא בכורים מדרבנן "שהקונה בסוריה כקונה בירושלים". ביחס לעבר הירדן אין הרמב"ם כותב טעם

לחיוב, משום שלרמב"ם עבר הירדן היא א"י, וממילא נוהגות בה כל חובות הארץ, א"כ ודאי שמעיקרא צריך היה שיהא שם גם חיוב הבאת בכורים מהתורה. אך מאחר שיש גדר מיוחד בבכורים שצריך להיות מארץ זבת חלב ודבש, יורדת דרגת החיוב לדרבנן בלבד. א"כ ביחס לסוריה שביסודה היתה צריכה להיות פטורה מהבאת בכורים, הרי שיש כאן עליית דרגה וחייבת מדרבנן, ועל כן כתב הרמב"ם טעם בדבר. ואלו ביחס לעבר הירדן זו ירידת דרגה, ובכך לא כתב הרמב"ם טעם על מנת לחלק בין שני סוגים של חיוב דרבנן.

### ג. ארץ שבעה עמים או חמישה עמים?

על פי דברי רבי יוסי במשנה (ולדברינו לעיל גם ת"ק יודה לכך), הסיבה בגללה אין חייבים להביא בכורים מעבר הירדן היא, משום שאינה ארץ זבת חלב ודבש. מצאנו מחלוקת בין המכילתא בשמות יג, לבין הספרי בדברים כו, מהו הגדר של ארץ זבת חלב ודבש, האם הכוונה היא רק לשטחם של חמשת העממים בלבד כדעת הספרי ואז עבר הירדן אינה נכללת כלל בגדר של ארץ זבת חלב ודבש, או שמדובר בשטחם של כל שבעת העממים כדעת המכילתא, ואזי ארץ זבת חלב ודבש כוללת גם את עבר הירדן.

הרב שלמה בעדני, בפירושו מלאכת שלמה שם, דן בביאור המחלוקת ע"פ הבנות שונות במשמעות הפסוקים. האם הכוונה היא רק למה שמוגדר כארץ כנען, ואז ממילא בארץ כנען נכללים רק חמשת העממים בלבד, או שמא כנען הוא שם כולל הכולל את כל שבעת העממים. הגמ' בכתובות קיב ע"א לומדת מארץ זבת חלב ודבש על טיבם של הפירות. ע"פ דרשה זו שם בגמ', היה נראה כי יש להכריע מחלוקת זו ע"פ המציאות קרי ע"פ טיבם של הפירות.

הרמב"ן בשמות יג, ה מיישב את מחלוקת בין המכילתא לספרי:

> וכענין זה שנוי במכילתא בפרשה הזאת ועוד שנוי בספרי ונחלה לא תהיה לו זו נחלת חמשה עממין, בקרב אחיו, זו נחלת שני עממים. הפרישו בפני עצמן ה' עממין הללו, לפי שהם עיקר הארץ שבה הבטיחם שהיא זבת חלב ודבש.

א"כ לפי כולם ארץ ישראל המערבית היא לבדה ארץ זבת חלב ודבש מפני שהיא עיקר הארץ לענין שבח הפירות. יתכן כי במציאות ימצאו גם פירות בעבר הירדן שאינם פחות משובחים מפירות א"י המערבית, אולם כיון שלענין שבח הפירות הגדירה התורה את ארץ חמשת העממין בלבד כעיקר הארץ, הרי שלענין בכורים אין הם נכללים בפירות ארץ זבת חלב ודבש. הגמ' בכתובות קיב ע"א באה ללמד על ההבטחה כי ארץ חמש העממין היא ארץ זבת חלב ודבש, וע"כ פירותיה משובחים. מה שאין כן ביחס לעבר הירדן שודאי שיש בה פירות משובחים, אולם לא מצד ההבטחה של ארץ זבת חלב ודבש.

חיזוק לדבר נראה מדבריו של הרב משה זכות, קול הרמ"ז בבכורים פ"א מ"ד האומר: "דנראה שהשבועה קאי שתהיה זבת חלב ודבש. ואומרת המשנה במע"ש פ"ה מי"ג כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש כדי שתתן טעם בפירות". א"כ כל המציאות של שבח הפירות, היא רק מכח השבועה וההבטחה, וזו נתנה רק ביחס לארץ ישראל המערבית.

ע"פ דברינו יש לבאר שת"ק ורבי יוסי נחלקו, האם יש לגזור על הבאת בכורים מעבר הירדן. כיון שיש גם פירות משובחים בעבר הירדן, והרי סוף סוף היא א"י לכל חובות הארץ, אלא שכל חסרונה שאינה ארץ זבת חלב ודבש מצד ההבטחה, על כן סובר ת"ק שיש לגזור על הבאת בכורים מעבר הירדן. רבי יוסי סובר שכיון שהפקיעה התורה את עבר הירדן מההגדרה של ארץ זבת חלב ודבש והרי כל הנ"מ היא רק ביחס להבאת בכורים, הרי שאין לגזור. משום שבמידה ונגזור הפקענו גדר למעשה של ארץ זבת חלב ודבש. עוד יסבור ת"ק שלא גרע עבר הירדן מסוריה, אלא אדרבא אם גזרו בסוריה הרי שבעבר הירדן עאכ"ו שיש לגזור. ואילו רבי יוסי סובר שביחס לסוריה החשש שאמרנו לעיל כלל לא קיים, משום שיש עוד נ"מ בין סוריה לא"י.

על פי הדברים הללו יובנו דברי ת"ק במשנה האומר שמביאים וקורין רק מפירות משובחים "מן הפרות שבהרים ומן התמרים שבעמקים ומזיתי שמן מעבר הירדן". אין הוא מחלק בין חיוב מדאורייתא או מדרבנן. לעיל בארנו שודאי גם פירות עבר הירדן יש בהם מהמשובחים אך לא מצד ההבטחה, ולדעת ת"ק שיש לגזור על פירות עבר הירדן, מובן מדוע הוא כולל את פירות עבר הירדן, שהרי כל עניינה של המשנה כאן הוא שבח הפירות, בין אם חיוב המקום הוא מדאורייתא בין אם חיובו הוא מדרבנן. הרמב"ם שפוסק כת"ק מוסיף באור מה חייב מהתורה ומה מדרבנן.

## ד. ראשית ואחרית

בדברינו בדין הבאת בכורים מעבר הירדן, הגדרנו כי הבאת הבכורים תלויה באותם המקומות בארץ ישראל המוגדרים כארץ זבת חלב ודבש. בדברינו הבאים ננסה להבין בדרכה של החסידות את השורש הפנימי לקביעה הלכתית זו.

בפרשת בכורים נאמר: "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נתן לך ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם" (דברים כו, ב). התורה מקדימה לציווי על מצות בכורים, את הכניסה לארץ ירושתה וישיבתה. כמאמר הכתוב שם, "והיה כי תבוא אל הארץ אשר ד' אלקיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה" (שם א). נבאר תחילה את הזיקה בין כבוש הארץ וישיבתה, לבין בכורים שהם גם בבחינת ראשית.

הרב חיים מוולז'ין, בנפש החיים שער ד פי"ג מבאר מה היא נקודת השמחה כביכול אצל הבורא ית':

> וע"י עסק התוה"ק נשלם כוונתו ית' בבריאה שהיה רק בשביל התורה שיעסקו בה ישראל. כמאמרם ז"ל בראשית בשביל התורה וכו', ובשביל ישראל וכו', ובשביל משה וכו' שהוא סרסור בקבלת התורה. וכביכול הוא ית' שמח במעשיו בעולמו ובריותיו שמעלים חן לפניו ית' כשעה הראשונה בעת הבריאה.

נקודת הראשית היא נקודת השמחה הגדולה ביותר. לבושו של יסוד זה קיים וידוע בחיים הגשמיים היומיומיים, שכאשר אדם קונה קנין חדש, הרי ששעת הקנין היא שעת השמחה הגדולה ביותר( נפקא מינה לברכת שהחיינו). וככל שהזמן עובר משעת הקנין ואילך, השמחה הולכת ופוחתת. השאיפה הגדולה של כל אחד בכל תחום וענין, היא לשמר את אותה שמחה בראשיתית לאורך זמן ארוך ככל שניתן. היסוד כאן הוא השאיפה לחבר את האחרית אל הראשית.

הרב נחמן מברסלב, מבאר בליקוטי מוהר"ן א' ע"פ הפס' "אילת אהבים ויעלת חן" (משלי ה, יט), שהתורה היא שמעלה חן על לומדיה. מובא בזוהר בתיקונים תיקון יד, כי יעקב זכה לבכורה שהוא ראשית שהוא בחינת חכמה.

החכמה היא המידה העליונה ממנה מקבלים את השפע, היא למעשה בחינת הראשית עבור בני האדם (לכן גם שייכת החכמה לניקוד הפתח, קרי שהיא נפתחת אלינו). הח' של ח"ן היא בחינת החכמה, היא לשון חיות. כי החכמה והשכל הם החיות של כל דבר כמו שכתוב בקהלת ז' החכמה תחיה. הנ' של ח"ן היא בחינת מלכות כמו שכתוב בתהלים ע"ב לפני שמש ינון שמו, ופירש רש"י שם לשון מלכות. וזה בחינת הלבנה כי הלבנה אין לה אור מעצמה, כי אם מה שמקבלת מהשמש. וזוהי בחינת מלכות דלית לה מדגרמא כלום (המלכות אין לה מצד עצמה כלום, אלא כל תפקידה לנצל נכון את אוצרותיה, הן בחומר והן ברוח). נ' זו, מלכות זו מקבלת מו הח' מהחכמה, ואז נעשית אור הלבנה כאור החמה (ישעיה ל). עפ"ז נבאר כי ישראל כאשר הם לומדים תורה, הם ממשיכים את השפע הגדול מהחכמה אל המלכות, דהיינו מחברים את העליונים לתחתונים. חיבור זה הוא בבחינת חיבור האחרית אל הראשית, וממילא עי"ז מביאים אל האחרית את נקודת השמחה השלימה של הראשית. באופן מדויק יותר אפשר לומר, כי מעלים את האחרית ומחברים אותה אל השמחה הבראשיתית. א"כ ישראל שע"י לימוד התורה מעלים חן לפניו ית', פועלים מחדש את השמחה הבראשיתית שהיא השמחה הגדולה. לימוד התורה, מפני שהוא למעשה מחבר באופן תמידי את התחתונים למקור החכמה העליונה, יש לו את הכח לשמר את נקודת השמחה הראשונה השלימה.

הרב שלמה מרדאמסק, בתפארת שלמה חלק המועדים בדרשה לשבת תשובה, מחבר את מצות הבכורים לכבוש הארץ וישיבתה. האדם ע"מ לחזור בתשובה קרי ע"מ לחזור לראשית, צריך לכבוש את תאוותיו לכבוש את כל ארציותו, הכבוש הפשוט של הארץ הוא מלבוש לכבוש הארציות הפנימית של האדם.

> כשתכבוש תחתיך ותירש כל בחינת הארציות שלך כמ"ש (במדבר לב, כב-כט) ונכבשה הארץ לפניכם ואחר תשובו, כאשר נכבשה הארציות לפניכם אח"כ תשובו בתשובה עילאה וזה בישבת בה ר"ל בה' שהוא מ"נ למלכות (ידוע כי ה' אחרונה של שם הוי'ה י-ה-ו-ה, היא שייכת למידת המלכות, היא המקבלת מכל המידות שלפניה הנכללות באותיות י-ה-ו של שם הוי'ה). אז ואח"כ ולקחת מראשית כל פרי האדמה, ראשית הוא המחשבה והרצון הקודמת על בריאת העולם, וכמו שהיה כן יהיה לעתיד לבוא,

> כמ"ש (בכתר בקדושה דמוסף) הן גאלתי אתכם אחרית כראשית. וע"ז רמז רש"י כי לא נתחייבו בבכורים עד שכבשו וחלקו. לשון בכורים הוא בכור הוא המחשבה ר"ל שלא היה באפשרי להמשיך בחסדים העליונים עד בחינת יחוד עליון שהוא בחינת ראשית עד שכבשו וחלקו את הארציות, אז ולקחת מראשית כל השפעות טובות לעולם א"ס.

הרב יוסף גיקטליי"א, בספר שערי אורה שער א כותב שארץ ישראל שייכת למידת המלכות, היא המקום שייעד השי"ת לעמו שאליו אפשר למשוך את כל השפע האלקי. הוא המקום שבו אפשר לחבר את הראשית לאחרית. הבכורים שהם בבחינת ראשית בבחינת בכור בבחינת חכמה, יכולים להתחבר למלכות לארץ ישראל, רק לאחר שיבואו ישראל לארץ ישראל יכבשו אותה וישבו בה. כלומר יחילו עליה את בחינת המלכות, גם בבחינת כיבוש הארציות. (זה גם כמובן יסוד ענין קדושת הארץ התלויה בכיבוש. יש עוד להאריך ולחלק חילוקים בענין זה, אך לא זה המקום).

לעיל בארנו את חיבור האחרית לראשית, דהיינו יצירת המשך שכביכול תהא לראשית במקום נקודה התחלתית בלבד, יהא לה קו מתמשך ובלתי פוסק, המגלה את השמחה הגדולה. עפ"ז מובן מה שפותחת הפרשה בלשון והיה, שזה לעולם לשון שמחה. עוד מבאר הרב צדוק הכהן מלובלין, בספר דובר צדק אות א, כי בכורים הם דוקא במקום שמחה. וזה גם יסוד דברי רש"י על הפס' "עשיתי ככל אשר ציויתני" (דברים כו, יד), שמחתי ושימחתי בו. הרב קלונימוס קלמן אפשטיין, במאור ושמש לפרשת כי תבוא בביאור מצות הבכורים, כותב כי מצוה שמקיימים בשמחה כדוגמת מצות בכורים, היא יסוד של מצוה גוררת מצוה, שתקיים אותה שוב בשמחה. לדברינו יש לומר כי השמחה היא תוצאת החיבור של האחרית אל הראשית, והיא אף מקיימת חיבור זה ע"י רצף רוחני בסוד מצוה גוררת מצוה.

## ה. מעלת ארץ ישראל

על הפס' "ונטעתם כל עץ מאכל" (ויקרא יט, כג), נאמר בויקרא רבה כה, א: "הדא הוא דכתיב: 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (משלי ג, יח)".

הרב קלונימוס קלמן אפשטיין, במאור ושמש על פרשת קדושים שם מבאר ע"פ מדרש זה:

> דהנה כוונת הבורא ברוך הוא וברוך שמו היה בזמן שנתן לבני ישראל ארץ הקדושה, מחמת שהוא ארץ אשר אוירה מחכים כי הוא מכוון כנגד ארץ עליונה אשר היא נקראת מלכות שמים וממילא בקל יכול האדם לבוא לשם לעבוד את ה' באמת, בבחינת מלכותא דארעא כעין מלכותא דשמיא. על כן העצה היעוצה לזה שנתן הקב"ה לישראל שידע האדם כל טוב שנותן לו השי"ת לא נותן לו בשביל עצמו, רק כדי להיות משפיע מטובו לאחרים וכו'. שפע גשמי זה הקיים בארץ התחתונה, מעיד על השפע הרוחני העצום היורד מהארץ העליונה אל הארץ התחתונה, ממלכותא דשמיא למלכותא דארעא.

הרב דוד שלמה אב"ד קראקא (מח"ס לבושי שרד על השו"ע), בערבי נחל לפרשת שלח משמע כי המרגלים לא הבינו את המשמעות הפנימית של ארץ זבת חלב ודבש, את יסוד הקדושה והתענוג הנשפע לשם מאת ד'. מה שאין כן כלב שהבין יסוד זה ובכך בא לנחם את ישראל ולומר להם שכל הקדושה הגדולה הזו, תבוא אליהם שם בארץ הקודש.

הרב חיים טירר מצ'רנוביץ, בבאר מים חיים לפרשת שמות ג, יז, כותב שארץ ישראל היא המקודשת מכל הארצות והיא שער השמים, היא ארץ זבת חלב ודבש. ועל כן זה שאמר הקב"ה להם בשבח הארץ ארץ זבת חלב ודבש, הנה כן הוא כפשוטו, ועיקרי אמיתות הדברים הם בשורשם שרומזים שם במעלת ארץ ישראל בקדושת האורות אשר בה אשר עבור האורות האלו חפץ הקב"ה להביאם שם להקדישם לחלקו. ומאורות אלו נשתלשל בהשתלשלויות רבות עד שנעשה למטה ארץ זבת חלב ודבש. והאוכל מפריה בכוונה הראויה והרצויה לפני יוצר כל וכו', אז הוא זוכה להיות מאירין עליו כל האורות הללו שדברים הללו נשתלשלו מהם. ברור א"כ שהבחינה של ארץ זבת חלב ודבש בצד הגשמי הפשוט, היא בחינת לבוש של כל השפע העליון היורד ומשתלשל לארץ ישראל.

תוספת באור לענין זה נמצא בדברי הרב אריה לייב מגור, בשפת אמת לפרשת מסעי (שנת תרס"ד):

> והנה א"י היא מעט הכמות ורב האיכות, כי העיקר הוא הפנימיות ולכן נדמה כצבי שאין עורו מחזיק את בשרו. שהפנימיות רב מאוד מן החיצוניות מלבוש החיצון. ולכן נקראת זבת חלב ודבש סופי תיבות: שב"ת, שגם השבת היא כך שמתגלה בה פנימיות השפע, ולכן הוא מוכן רק לבנ"י דגם הם מעט הכמות, אתם המעט מכל העמים.

הבריאה התחתונה הגשמית היא כאין וכאפס ביחס לבריאה הרוחנית העליונה, ולכן היא מופיעה בתחתונים בכלים קטנים ביחס לגודלה. אותם הכלים שהם עם ישראל וארץ ישראל, אשר קטנים הם גם ביחס לשאר העולם התחתון, באים לבטא את יסוד המעט המחזיק את המרובה. הם מהווים את הלבוש התחתון של כל הבריאה כולה, הם מהווים את יסוד התגלות האין סוף בבריאה, הם מהווים את חיבור התחתונים לאין סוף. הם שורש ההנהגה התחתונה בהוי'ה. הם למעשה בבחינת חיבור האחרית אל הראשית, שזה סוד הבכורים כפי שהארכנו לעיל. מכאן מובן מדוע תלויה מצות בכורים בגדר של ארץ זבת חלב ודבש.

בארנו לעיל בחלק ההלכתי כי כל הענין של ארץ זבת חלב ודבש, הוא רק מכח השבועה וההבטחה ולא מצד עצמיותה של הארץ. א"כ כעת הדבר מובן, שהרי נתן לנו הקב"ה את הארץ ע"מ להשפיע עלינו מטובו במקום זה. א"כ דוקא מקום זה הוא הראוי לקבל בו את כל ההשפעות הרוחניות. ההבטחה לשפע גשמי במקום זה, ההבטחה לארץ זבת חלב ודבש במקום זה, היא למעשה הלבוש של ההבטחה לשלימות קבלת השפע הרוחני במקום זה.

מכאן יובן החסרון הפנימי שבעבר הירדן, שבשלו אין עבר הירדן בגדר של ארץ זבת חלב ודבש, וממילא לא יכול יסוד הבכורים להתגלות שם.

הרב משה חיים אפרים אב"ד סדילקאב (נכדו של הבעש"ט) בדגל מחנה אפרים לפרשת דברים, אומר שמשמעות עבר הירדן היא שלעולם יראה אדם עצמו כאילו הוא מעבר הירדן שעדיין לא נכנס לארץ העליונה היא ארץ ישראל. הירדן היינו הר דין שהוא מלא דינים. עבר הירדן הוא מקום ההכנה לפני הכניסה לארץ העליונה. הוא המקום בו יש טוב גמור, אולם יש בו גם בחינת רע גמור. הוא המקום בו אפשר לקנות את הרוחני, ורק מתוך כך להכנס לארץ העליונה.

הרב נחום מצ'רנוביל, במאור עיניים לפרשת מטות, אומר ביחס לבני ראובן שזכו למקנה רב, שע"י טוב מעשיהם שאחזו הכל בטוב עד שעל ידי זה נתרחבה גבול הקדושה ברוחני ונמשך כן בגשמי, גם כן שעבר הירדן נעשה גם כן ארץ ישראל קדוש בקדושת ארץ ישראל. ומזה תבין שארצות שכיבש דוד היה להן קדושת ארץ ישראל כי הכבוש ההוא היה מקודם ברוחני כאמור ע"י עבודת דוד המלך ע"ה עם דורו ונמשך מזה גם כן כבוש גשמי.

מכאן נבין את הכללת סוריה לענין מצות בכורים מדרבנן, שהרי עלתה בדרגה לדרגת עבר הירדן שאף חיובה הוא רק מדרבנן לת"ק. עבר הירדן נתקדשה בקדושת א"י שהיא בבחינת זבת חלב ודבש, אולם לא קיבלה עבר הירדן עצמה בחינה זו. כיון שהיא רק הרחבה של ארץ ישראל, אין היא מהווה את היסוד הפנימי של חיבור אחרית לראשית. מובן הדבר שהרי לענין קדושת הארץ אין עבר הירדן בבחינת ראשית, שהרי הקדושה נמשכה אליה מן הראשית מהארץ העליונה היא ארץ ישראל ארץ זבת חלב ודבש, וממילא חסר בה כל יסוד הבכורים. ע"פ מה שבארנו לעיל בהבנת הברייתא התולה את טעם החיוב בבכורים בענין של אשר נתת לי, י"ל שהיא מבינה שההרחבה הרוחנית של הארץ, רק בזמן ההרחבה בפועל יהא לה גדר מלא של ארץ זבת חלב ודבש. אלא שגדר זה יכול להסתלק בזמן חורבן, ולא יחזור מעצמו אלא ע"י נתינה מחודשת מפני שאין מקום זה ביסודו זבת חלב ודבש, אלא הרחבה בלבד, וביסודו יש למקום זה חסרון כפי שנתבאר לעיל.

עבר הירדן יש לה אף בחינה של גלות כפי שמבאר הרב לוי יצחק מברדיצ'ב, בקדושת לוי לפרשת דברים, א, ב: "בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה". רש"י: באר — בשבעים לשון. בקדושת לוי כותב שבאר להם התורה בשבעים לשון כיון שעתידים ישראל לצאת לגלות וע"מ שתהא להם אחיזה של תורה גם בארצות גלותם, נצרכו לבאור התורה בשבעים לשון. זאת נעשה דוקא בעבר הירדן ללמדך שיש בה יסוד של גלות, שאין היא ממש כארץ ישראל לענין בחינת זבת חלב ודבש, וע"כ אינה שייכת בבכורים מהתורה. מובן הדבר ע"פ מה שבארנו לעיל שעבר הירדן יש בה גם בחינה של רע גמור, והיא מקום ההכנה לכניסה לארץ העליונה, שלבושה הוא בארץ ישראל המערבית. מכאן מובנת הכרעת הרמב"ן דלכ"ע ארץ זבת חלב ודבש היא רק ארץ ישראל המערבית בלבד ללא עבר הירדן.

# ביכורים - הבאה וקריאה

**הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא**

# קנין פירות בביכורים

**ראשי פרקים**

א. המוכר שדה לפירות — קריאה והבאה
ב. הודאה על האדמה, הבאה של פירות שיש לו קנין בהם
ג. קנין אילן וקרקע

## א. המוכר שדה לפירות — קריאה והבאה

בגמ' בבבא בתרא קלו ע"ב נאמר:

> המוכר שדהו לפירות. רבי יוחנן אומר: מביא וקורא, קנין פירות כקנין הגוף דמי. וריש לקיש אומר: מביא ואינו קורא, קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.

מפרש הרשב"ם:

> מביא ואינו קורא — שאינו יכול לקרות האדמה אשר נתת לי, ומיהו בהבאה חייב, דכתיב 'אשר תביא מארצך', שהרי שעבד לו יניקת הקרקע לפירותיו.

התוס' ד"ה מביא, תמהו: "דאם קרינא ביה אדמתך, קרינא ביה נמי מן האדמה אשר נתת ליי", ולכן פירשו: "מדרבנן תקנו להביא, אבל קריאה לא כדאמרינן בהספינה (בבא בתרא פב ע"א) אי משום דמיחזי כשיקרא או משום דאתי לאפקוע מתרומות ומעשרות". אבל גם מרש"י גיטין מז ע"ב ד"ה כקנין הגוף, משמע דסבר כהרשב"ם, דעל מה דאמרינן שם אלמלי אמר רבי יוחנן קנין פירות כקנין הגוף לא מצא ידיו ורגליו בביהמ"ד, דהרי סבר דהאחין שחלקו לקוחות הן ואם כן לא משכחת ביכורים אלא חד בר חד עד יהושע בן נון, ופירש"י מח, א ד"ה לא, לא משכחת שיביאו ויקראו. ונראה דר"ל שמהבאה לבד לא קשה, דגם מחמת קנין פירות מביא, ורק מקריאה הוא דיש להקשות. וכן נקט בשאגת אריה (סימן צ) מסברא דנפשיה, דהקשה על קושית

התוס' לשיטת רש"י שם גם בשותפין שחלקו היינו דבכל קלח וקלח הם שותפים, א"כ משכחת ביכורים, דהרי חלק שלו ישנו כאן ועל השאר יקדיש ולא יהיה חולין בעזרה כדאמרינן כן בב"ב פא ע"ב, והקשה הרי בלא"ה לא הוי חולין דהרי חייב להביא מחמת קנין פירות, ורק על הקריאה הוא דקשה, ושפיר יוכל לקרוא על שלו בלבד. ולא הזכיר דתוס' פליגי על עצם הדבר דמביא מדאורייתא. ועכ"פ נראה דמסברא צ"ל דמן התורה יביא.

ובאמת נראה דשיטת הירושלמי מפורש כן דאמרינן בירושלמי גיטין ד, ט: "אמר רבי אליעזר רבי יוסי קומי ר' יוסי כל עמא מודו דמביא, במה פליגי, בקריאה", (ר"י אמר מביא וקורא ור"ל אמר מביא ואינו קורא). ובפשטות הכונה דמה"ת הוא, דאל"כ הרי פליגי באמת אם מחמת קנין פירות מביא מה"ת או אינו מביא, ולא שייך לומר דמודי, ואם כי יש לדחוק אבל הכונה הישרה נראה דמן התורה קאמר.

עוד נראה ראיה מוכרחת מהסוגיא דלקמן (ירושלמי בכורים א, א) דמפרש טעמא דר' יהודה דבדרך הרבים באמצע מביא, דסבר כר' אליעזר דעושין חלל תחת רה"ר, ופריך אי כר"א יביא ויקרא? ומשני לא דהן שלו לעולם, אלא כל הקודם זכה. ור"ל דזכי רק כל זמן שהוא שם, אבל אין זה קנינו, (עיי"ש בגר"א). והרי כיון דאין זה שלו אלא כ"ז שמשתמשים הרי זה לא יותר מקנין פירות, וא"כ ממ"נ אי כקדושת הגוף דמי יביא ויקרא, ואם לאו כקדושת הגוף דמי לא יביא כלל. והנה דעת התוס' בגיטין ובב"ב דר"י סבר קנין פירות לאו כקדושת הגוף, וקשה אמאי מביא? וע"כ שמשום קנין פירות לחוד נמי מביא.

ועל פירוש התוס' יש להקשות דאמרינן בביכורים א, י: "ואלו מביאין וקורין מן העצרת עד החג וכו' ריה"ג אומר אין מביאין ביכורים מעבר הירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש". והוכיח במהרי"ק סי' קכב, דהפלוגתא היא בדרבנן, אבל מה"ת לכו"ע אין הירדן ראוי לביכורים. הרי מפורש שגם מדרבנן יתכן חיוב הבאה וקריאה.

והרי גם התם המיעוט הוא מהכתוב אשר נתת לי, ולא שנטלתי מעצמי. אכן לכאורה י"ל דכל זה רק בקריאה אבל בהבאה לא כתיב אלא ארצך, וארצך הוי, דהרי חייב בתרו"מ, וכ"נ מהרמב"ן שמות יג, ה, וכיון דהוי ביכורים מה"ת ל"ש למיפטר משום דמפקיע מתרו"מ דבאמת פטור מתרו"מ. אכן לסברא שהטעם שאין לקרוא על בכורים מדרבנן הוא דמשום דמחזי כשיקרא, יקשה

למה כאן קורא. וע"כ שלא בכל מקום לא תקנו קריאה מדרבנן, אלא רק בספק ביכורים. אבל באמת הדיחוי הנ"ל אינו, דהראיה שהביא מהרי"ק הוא מהספרי דלת"ק אינו מביא מה"ת עיי"ש שכן מבארים הר"מ והסמ"ג, ויבואר במק"א מה שיש באמת לחלק שם.

ונראה דגם הרשב"ם אינו מחלק דמה דבעי בקריאה אדמה שונה היא מהבאה, אלא כונתו דגם זה שיש לו קנין פירות יש לו חלק באדמה, דהרי קונה הפירות ולא הוי דבר שלא בא לעולם, וא"כ יש לו אדמה. אולם אעפ"כ הרי גם למוכר יש קנין באדמה, וע"כ בהבאה שפיר חייב, אבל בקריאה דכתיב אשר נתת לי, בעי המיוחד לו, וקרקע זו אינה מיוחדת לו, ואע"ג דבחולין קלו ע"א אמרינן דכו"ע מודי דשותפין חייבים בביכורים, הרשב"ם מפרש דרק בהבאה אמרינן כן, וכן יש להוכיח משיטת התוס' כאן ד"ה טבל דעל כל קלח של שותפין יש ספק משל מי הוא, וא"כ זה אפשר ששותפין יפרישו כאחד את הבכורים, אבל בקריאה הרי אין לקרוא מספק כמ"ש בב"ב פא ע"ב, ויש לדון הרבה בזה מהמשנה דביכורים ואכמ"ל.

## ב. הודאה על האדמה, הבאה של פירות שיש לו קנין בהם

ויש לבאר עוד מה שלגבי קריאה בעינן קרקע המיוחדת לו. בביכורים א, ו אמרינן: "יבש המעין נקצץ האילן מביא ואינו קורא". ובירושלמי (שם ה"ה) פריך מכאן למ"ד הראוי לקריאה אינו ניתר אלא בקריאה ומשני "עוד היא ביבש משעה הראשונה". ופירש הר"ש קודם שהפריש הביכורים, ופירש שם ברמב"ם למה אינו קורא לפי שאינו יכול לומר אשר נתת לי, וכן שם במשנה ז הפריש ביכורים ומכר שדהו מביא ואינו קורא. וצריך עיון דאם בעינן האדמה אשר נתת לי עד שעת קריאה ועכ"פ עד שעת הפרשה א"כ לא יביא גם לכתחילה, וכאן אי"ל דהוא מדרבנן דא"כ מאי מקשה בירושלמי. ועכ"פ חזינן מכאן דיתכן שמחמת מעוט ד"האדמה אשר נתת לי" רק הקריאה מתמעטת ולא ההבאה, אבל הטעם עדיין צריך ביאור.

ולכן נראה הטעם דדין קריאה הריהו גדר של הודאה, וכמ"ש במק"א דחייב להודות על כל האמור באותה פרשה, וכיון דכתיב שם האדמה אשר נתת חייב להודות על שנתן לו האדמה, ואם אין לו עכשיו אדמה אינו יכול להודות, אבל לעצם חיוב הבאה לא בעי כלל אדמה שלו.

לפי"ז יש לפרש טעמו של הרשב"ם המחלק בין דין בעלות על הקרקע שצריך לחיוב וידוי בכורים, לבין דין בעלות שצריך לחיוב הבאה, דמשום גדר הודאה על האדמה שנתן לו יש צורך שתהיה הקרקע מיוחדת לו, משא"כ לגבי חיוב ההבאה סגי בקנין פירות כדי שיהיה בכלל ראשית פרי אדמתך.

והנה התוס' בבבא בתרא כז ע"א ד"ה לא שש, הקשו למ"ד קנין פירות כקנין הגוף דמי, אמאי לוקח אילן אחד אינו מביא וקורא, ומ"ש ממוכר שדהו לפירות? ותירצו, חדא, דאם קנוי לו לזמן עדיף מקונה אילן שיכול להתיבש מיד, ועוד תירצו דיש חילוק אם קנה לכל דבר גם למישטח בה פירות ובין שאינו קנוי אלא ליניקה בלבד. והנה לפירוש הרשב"ם קושיית התוס' יש להקשות גם לר"ל, דהרי לריש לקיש קנין פירות מהני עכ"פ להתחייב בהבאה ובקונה אילן אחד אינו מביא. אכן התירוץ השני של התוס' לא סגי, דבשלמא אם צריכים לומר שקנין יניקה יהיה כקנין הגוף, ומוכח בגיטין דקנין פירות כקנין הגוף ר"ל דהכל ללוקח ואין למוכר כלום כל הזמן, ולהכי כשחוזר אח"כ ליורשי המוכר, הוי ראוי ואין הבכור נוטל פי שנים, ע"כ יש לומר באמת דאם אין לו קנין כל הפירות אלא תשמישים אחרים נשארים בקנין המוכר לא מסתבר לומר דקנין הגוף הוא ברשות הלוקח בשביל תשמיש אחד. אבל אם גם קנין הגוף לא הוי, קנין פירות עכ"פ הוי, דאם אין צריכין שיהיה כקנין הגוף, הרי כל זכות בפירות של השדה נקרא קנין פירות וזה פשוט. וא"כ לר"ל דסגי בקנין פירות שאינו כקנין הגוף, גם אם יש לו קנין פירות של יניקה יתחייב להביא משום זה, ומה בכך אם יש בשדה זו לעוד אחד בקנין פירות אחר.

לכן נראה דמעצם הגדר אין הדברים דומים, דיש לחלק בין מוכר אילן של שדה ובין שדה לאילן, דאילן של שדה אין לו כלום בשדה גופא, ואפילו קנין פירות לא הוי, ושדה לאילן יש לו קנין פירות בשדה, ולפי"ז פשוט דהרשב"ם הרי קאמר דבעי ארצך וסבר דקנין פירות מקרי ארצך, ור"ל דכיון דלפירות שקנה קנה שדה, הוי לזה ארצך, דלא בעי אלא קנין פירות באדמה, ורק להודאה בעי שיודה על גוף האדמה שמיוחדת לו, אבל להביא סגי שיביא פירות שיש לו קנין באדמה לפירותיה, אבל קנין פירות עכ"פ בעינן, משא"כ מכר לו אילן אחד בשדהו אין לו קנין פירות בגוף השדה ואינו מביא כלל.

## ג. קנין אילן וקרקע

ולפי"ז היה אפשר ליישב קושיית הראב"ד על הרמב"ם בהל' בכורים ב, יג, בקנה ג' אילנות אף שלא קנה קרקע, מ"מ מביא. והשיג הראב"ד דאם אין לו קרקע אמאי מביא. אולם הראב"ד גופא הביא מקור לרמב"ם מהירושלמי ביכורים א, א דמבריך ברשות מביא, אבל הקשה על זה א"כ אמאי קנה שנים אינו מביא הרי גם זה ברשות, דהרי קנה ממנו.

ולכן פירש הראב"ד פירוש אחר בירושלמי ויבואר לקמן, אבל לפי הנ"ל הרי יש לבאר בפשטות ההבדל בין מבריך למוכר אילן אחד, דבמבריך דנותן לו רשות לשעה, עכ"פ הוי קנין פירות בשדה, אבל מוכר לו אילן אין לו לזה קנין פירות. ומה שבמוכר ג' אילנות מביא גם כשקנאו בדרך שאין לו קרקע, ומדברי הראב"ד נראה שהבין בכונת הר"מ דאעפ"י שפירש לו חוץ מקרקע מביא, יש לבאר, דהנה טעם של קנה ג' סתם קנה קרקע נראה מתוס' ב"ב דבכלל ג' אילנות הוי גם קרקע, ועוד טעם נראה דמוכר בעין יפה, וכנראה חדא הוא, דאם משום מוכר בעין יפה גם מוכר אילן אחד כן, אלא צ"ל כן, דבג' זה יכול להיות כלול במכירתו אילנות עם הקרקע שלהן, אבל באחד אין זה מסתבר כלל שיכלול, וכיון שבג' יכול להיות כלול בדבריו, אמרינן מוכר בעין יפה מוכר, ומכר לו גם קרקע. ולפי"ז נראה דאפילו שייר לעצמו גוף הקרקע אבל כל מה שיכול להוסיף לו בעין יפה הוא מוכר, וכיון שגם קרקע יכולה להיות כלולה במכירת ג' אילנות, אמרינן עכ"פ שמכר לו הקרקע לפירות, ונמצא שלא הפסיד כלל, שהרי גוף הקרקע נשאר למוכר. וכיון שיש ללוקח קנין פירות מביא. ומדוייק מה שהרמב"ם לא כתב מביא וקורא, דבאמת אינו קורא.

אכן בירושלמי א"א לומר כן, דמפורש תני הבריך ברשות מביא וקורא, ומפרש ר"י דברשות לשעה קאמר. ולכאורה יש לומר כן, דהנה הרמב"ם גם שם לא הזכיר מביא וקורא אלא מביא לבד. ובמהר"י קורקוס הביא גירסא מהשגת הראב"ד דצריך להביא ולקרוא, אכן בירושלמי פריך על המשנה דר"י אומר בהיתה ברה"ר באמצע מביא, דאם סבר כר"א יביא ויקרא, משמע דסתמא לשון מביא, מביא ואינו קורא הוא, וא"כ סתמא משמע שהרמב"ם פוסק באמת דמביא ואינו קורא. אכן הרי בירושלמי מפורש מביא וקורא, אבל י"ל כן, דהברייתא סוברת קנין פירות כקנין הגוף, ולהכי

מביא וקורא, אבל הרמב"ם שפסק כר"ל לא הביא הברייתא, אלא שמביא אבל אינו קורא כשאר קנין פירות. ולכאורה בע"כ צ"ל כן, דהרי קשה, דהירושלמי קאמר דרק לר"י דמפרש שם דמשנתינו משום גזל פשיטא דרשות לשעה מביא וקורא, אבל לרבי יוסי דהטעם משום אדמתך לא, והרמב"ם הרי נקט כר' יוסי עיי"ש, ולפי"ז ניחא דהירושלמי לא קאמר אלא לפרש הברייתא דמביא וקורא, ובזה יש מקום למחלוקת, אבל להבאה לבד כו"ע מודי דמביא ואפילו ר' יוסי, ולהכי נקט הרמב"ם מביא לבד.

אבל עצם הקושיא הזאת אינה מוכחת לדעתי, דיתכן לומר בפשטות דהירושלמי קאמר רק דלר' יוחנן פשיטא הוא שברשות לשעה מביא וקורא, וא"א שיהא אחרת, דהרי כאן אין טעם דמשנתינו מועיל שלא יביא ויקרא, אבל לר' יוסי אפשר לחלוק, אבל לא שזה מוכרח אלא דבזה פליגי ר' יונה ור' יוסה בשם ר' אמי, והרמב"ם א"ל דפסק כחד מינייהו אבל לא משום דפסק כר' יוחנן (וצע"ק דר' יוסה גופא מפרש דברשות לעולם קאי).

אכן עיקר היסוד דמדקאמר מביא לחוד ראיה שאינו קורא, אין זה הכרח בלשונות הרמב"ם, דהרי בהלכה זו כתב קנה אילן וקרקעו מביא ולא כתב קורא, וע"כ דהדין הוא דקורא כמ"ש הכ"מ מהמשנה. אולם בעצם דברי הרמב"ם בהלכות נראה, דלא מסתבר לפרש בדעתו דר"ל שפירש חוץ לקרקע, דאפילו אם הדין היה נכון, אין זה מדרכו של הרמב"ם להזכיר מדעתו דינים חדשים שלא הוזכרו בגמ'. ואם כי הכ"מ כתב דכן הוא מפרש במשנה, צ"ב שהר"מ יביא הדין המחודש מתוך לשון המשנה ואילו הדין שבמשנה בג' אילנות סתם ולא פירש. ולכן נראה דהרמב"ם מפרש דתמיד בג' אילנות סתם אין לו קרקע שתהיה שלו ממש, דהרי לשון המשנה בב"ב קנה ג' יש לו קרקע, ומפרש שם (פב ע"א) כמלא אורה וסלו, ואפ"ה אמר אביי שם (שם פב ע"ב) דעל הקרקע זורעים, ואיך זורעים אם לא הוי שלו, ואפילו במסקנא לא אמרינן כן רק משום דזריעתו תזיק לבעל האילן, ומשמע מכ"ז שאין הקרקע ממש שלו בתור קנין ממונו, וזהו מה דר"ל הרמב"ם כאן דאע"פ דאין זה שלו ממש הרי"ז מביא.

והנה הראב"ד פירש פירוש חדש בדברי הירושלמי, דלא מיירי אלא בעיקר האילן שנטוע בתוך שלו, אבל במה שהבריך אף שברשות הבריך אינו מביא, דאין לו קרקע, אלא דהירושלמי קאמר דאף דבמשנה אם הבריך שלא ברשות אינו מביא גם מהעיקר, אבל ההברכה ברשות מועילה שעכ"פ לא

ימנע מה שהבריך ברשות שאינו שלו את העיקר מחיוב ביכורים, והנה הראב"ד נתן טעם לדבריו משום שיניקת הברכה מועטת היא לכן אינה אוסרת. והנה דבר זה אם נתינת רשות לשעה מהני תלה הירושלמי בכורים שם בפלוגתא של ר' יוחנן ור' יוסי אם פטור דהרכיב בתוך של חבירו דמתניתין הוא משום גזל או משום אדמתך, ולפי פירוש הראב"ד דהירושלמי מיירי רק על העיקר ולא על מה שהבריך, א"כ צ"ל דגם הפלוגתא היא על העיקר ולא על ההברכה. ולפי"ז היה מיושב מה שקשה על ר"י דמפרש טעם דמשנתינו משום גזלן וכי לא סבר לה מה דמצינו בכל מקום דבעי בביכורים אדמתך, ועוד דהרי גם במשנה מפורש דין זה. ולפירוש הראב"ד י"ל שפיר, דזה פשוט דממה שהרכיב אינו מביא דהרי אין זה אדמתך, אלא דפליגי למה אינו מביא מהעיקר, ולר"י הטעם כיון שההרכבה איננה בשלו א"כ מה שיש שם גזול הוא, ויש כאן תערובת גזל ופוטר הכל, ולר' יוסי אף שאינו גזול אם יש בו תערובת יניקה מאדמה שאינה שלו פוטר הכל.

אכן צריך עיון עוד, דהנה לקמן בירושלמי אמר ר"ז מתניתין כרבי דשרשין ינקי אהדדי, ומשני דגם לרשב"ג אתא, דגזה"כ הוא דכל הגידולין יהיו מאדמתך. [צ"ע אם מקצת היה תחת גג.] וקשה, בשלמא לפירוש הרמב"ם דר' יוחנן ור' יוסי פליגי על טעם הפטור של ההברכה א"ש דדן אח"כ אמאי פטור גם השאר, וקאמר דלרבי דשרשין ינקי אהדדי, כיון דיש כאן שורש פטור, או משום גזל או משום אדמתך, ממילא פטור הכל, דכולם ינקי אהדדי, ולרשב"ג אף שלא ינקי, אכן הרי עכ"פ בהברכה פטור כל אחד לפי טעמו וממילא הכל פטור. אבל לפירוש הראב"ד דעל הברכה לא הוצרך כלל לפרש הטעם דלכו"ע משום שאין לו קרקע, ופליגי רק בטעם הפטור של העיקר, א"כ עכצ"ל דר"ל דכל המחלוקת לא אתיא אלא אליבא דרבי, דלדידיה שייך לומר שיש כאן תערובת גזל או תערובת משאינו אדמתו, אבל לרשב"ג הרי אין כלל תערובת, אכן מה דמשני דגם לרשב"ג אתא כיון שחלק אחד פטור, א"כ אין צורך כלל לטעמו של ר' יוחנן דמשום גזל הוא, הא בהברכה מודי דפטור גם לא משום גזל אלא משום אדמתך, וכיון שיש כאן חלק שפטור, ממילא הכל פטור בלאו טעמא דגזל, אלא ודאי דגם ההברכה גופא אלמלא פטור דגזול לא היה נפטר משום אדמתך.

אבל לכאורה הרי בלא"ה קשה, דהרי נקט פטור דאדמתך, ועכצ"ל גם לשיטת הרמב"ם דלאו דוקא, אלא דר' יוחנן מפרש דפטור דאדמתך ר"ל

משום דגזול הוא, וז"פ. א"כ גם לראב"ד י"ל דאם כי חידוש התורה שמקצת פטור פוטר הכל, אין זה אלא בפטור של גזול אבל פטור אחר אינו פוטר. וכעי"ז מחלק בירושלמי בדין שורש פטור פוטר לגבי ערלה דלא כל הפטורים שוים, וה"נ הכא לר"י רק פטור גזלן פוטר הכל ולא פטור אחר.

והנה בב"ב אמר עולא אילן הסמוך למיצר גזלן הוא ואינו מביא ממנו ביכורים, ופיר"ח דאין מביאים משום דביכורים קרבי למזבח וגזול פסול למזבח, ובתוס' הקשו עליו דא"כ סמך ברשות מביא, והרי בסוגיא פריך על עולא מקונה אילן וקרקעו מביא וקורא, ולכן הכריעו כפירש"י דמשני דכתיב ארצך וליכא, והנה לכאורה כך היא מחלוקת ר' יוחנן ור' יוסי כאן אם משום גזלן או משום אדמתך, וכמו כן הנפ"מ שכתבו בתוס' אם נטע ברשות, אותה נפק"מ אמרינן גם כאן בירושלמי בנפ"מ בין ר' יוחנן ור' יוסי. והנה לפירש"י יקשה לכאורה מכאן, דהרי עולא אומר גזלן הוא, ורש"י מפרש דר"ל דאין זה אדמתך, וכאן מוכח דכ"ז הם שני גדרים מיוחדים. אולם באמת יתכן דגזלן דהכא אין זה פסול של גזול למזבח, דלכאורה צ"ע מה שאמר ר"י טעם דגזלן ולא משום אדמתך, והרי במשנה בפירוש איתמר משום מה אינו מביא דכתיב אדמתך, וע"כ נראה דכו"ע מודי דהעיקר משום דאין כאן ראשית אדמתך ולא של אחר, אלא דפליגי אם מה שיש למעט של אחר אם ר"ל שגזל מאחר, או דהעיקר מה שאינו שלו, ודמיא לאיבעיא בירושלמי תרומות א, א בהאי דממעטינן התורם את שאינו שלו, אם שאינו שלו דוקא או של חברו דוקא, ונפ"מ לכרי של הפקר עיי"ש, וה"נ י"ל אם הפטור הוא משום שהקרקע אינו שלו בלבד או רק משום שהקרקע גזולה היא בידו, ואין זה שייך לגדר דגזל למזבח.

בגמ' בגיטין מז ע"ב מקשי ר"ל לר"י דסבר קנין פירות כקנין הגוף מדתניא היה מביא בכורי אשתו ושמע שמתה מביא וקורא, מתה אין לא מתה לא, אלמא קנין פירות לאו כקדושת הגוף. והקשו בתוס' לוקמי שהאשה לא הקנתה קנין פירות לבעלה, ותירצו דא"כ הוי כקונה פירות ואח"כ השדה דמביא ואינו קורא, וכמ"ש בירושלמי בכורים פ"א ה"ו, אבל לר"ל כיון דמעיקרא אגיד בה לפירות לא הוי כקונה פירות ואח"כ השדה.

והנה באמת מה שהתוס' כתבו בשם הירושלמי בכורים א, ו דקונה פירות ואח"כ שדה מביא ואינו קורא, הנה באמת בירושלמי לא כתיב אלא רק דמביא, אלא דהתוס' מפרשים דכונת הירושלמי למעט מקריאה, אכן

הרמב"ם בהלכות ביכורים ב, יד פליג בזה. עיי"ש ברדב"ז, וסבר דמביא וקורא, דמפרש כן כונת הירושלמי, וצ"ב במאי פליגי. וביאר הג"ר איצל'ה מפוניבז' זצ"ל (עי' זכר יצחק עמ' שמב) דפליגי בביאור הגדר דבעי פרי אדמתך, אם מצד דהקפידה התורה שהפירות שיביא יהיו פירות של שדה שלו ולא של אחר, או דגם היניקה של הפירות האלו תהיה בשדהו, דהפירות יהיו שלו מצד היניקה ולא מצד הקנין שקנה, והרמב"ם סובר דהעיקר רק שתהא השדה והפירות שלו, ולהכי כתב כאן דמביא וקורא שהרי יש לו קרקע ופירותיה, אבל התוס' סברי דבעי שיהא שלו מצד היניקה וכאן הרי כשצמחו לא היה שלו. (דיון נרחב בדברי הג"ר איצ'לה מפוניבז', ראה עוד: מנחת אברהם חלק א סימן יט עמ' ריא-רטז).

והנה דברי הגאון רי"י מסבירים היטב רק במה דפליגי על הרמב"ם וסברי דאינו קורא, אבל צ"ב א"כ אמאי מביא, הרי כיון דהחסרון לקריאה הוא משום דבכך לא נקרא אדמתך, הרי מה דנתמעט מאדמתך מהני בכ"מ גם על ההבאה.

ולכאורה י"ל לפי שיטת הרשב"ם בבבא בתרא פא ע"ב ד"ה ולקחת, דלקיחה והבאה כאחד היינו קצירה והבאה, וא"כ כאן הרי מיירי שקנה בתלוש והקצירה היתה על ידי המוכר ולא הוי כאחד עם ההבאה, ולהכי מביא ואינו קורא. ויהא מיושב בזה מה שהקשה הגר"א בביאורי הירושלמי בכורים על שיטת הרמב"ם והיא גם שיטת התוס' כאן, שלוקח בתלוש מביא, דמה בעי אח"ז בירושלמי במכר הפירות וחזר ולקחן אם מביא, הרי לא גרע מכל לוקח שדה ופירות. ולפ"ז כיון דאינו קורא דלא הוי קצירה בידו שפיר יל"פ דהירושלמי בעי על הקריאה, כיון דהקצירה היתה על ידו. אבל באמת מהירושלמי מוכח דעל הבאה בעי, דאל"כ אין ראיה מדפסלינן אתנן דפרכילי ענבים לבכורים, הא בל"ז מביא ומוכח דהמוכר מביא עיי"ש, והרי כל הבעיא על הקריאה, ועוד הרי אשה לעולם מביאה ולא קוראת.

ובאמת גם לשיטת הגר"א יש לפרש כן, דשיטתו צ"ב, מאי גריעותא דקונה תלוש מזה שקונה פירות מחוברין אבל אינן צריכין לקרקע שמפורש בירושלמי שם דמביא, הרי תרוייהו לא גדלו באדמתו. ולשיטת רשב"ם י"ל כיון דלקיחה היינו קצירה, אפשר דקצירה בביכורים הוי כמרוח לתרומה, וכיון דלא נתחייב ע"י הקצירה תו פטור לגמרי גם מהבאה, והא דמביא ואינו קורא הוא כשכבר הפריש בכורים לפני הקצירה, אבל לא הפריש

פטור מלהפריש. אבל באמת עיקר הדבר צ"ע די"ל איפכא, דהרשב"ם מודי דקצירה לפני הפרשה ע"י אחר לא מעכבת אפילו את הקריאה ואכמ"ל.

ואולי י"ל בשיטת הגר"א דאע"ג דפרי אדמתך הוי אפילו לא היה הגידול אצלו כלוקח מחוברין שא"צ לקרקע, אבל עכ"פ לקוח הוי פטור בבכורים כמו בתרומה דהוקשו זל"ז בחולין (קכ), והרי זהו הטעם בכל תרו"מ שפטורים בלקוח משום שהוקשו זל"ז, וה"נ בבכורים, וכ"ז כשלקח מתלוש, אבל במחובר אין פטור דלקוח כדמוכח בר"ש פ"ק דפאה מ"ו.

אמנם בשיטת הרמב"ם והתוס' נראה, דרק אם אצל המוכר נתחייבו הפירות בבכורים נתחייב גם הלוקח, אבל אם אז היו פטורין לא יתחייבו ביד לוקח, וע"כ הירושלמי דבעי כשמכר פירות ושייר קרקע הרי ביד הלוקח פטורין היו, ואילו אחר חזר ולקחן אפילו אם קנה השדה מהמוכר היה פטור, אבל על המוכר הראשון גופא בעי אם מביא.

אבל מפשטות התוס' לקמן נראה דלא סברי כהרשב"ם, ועכ"פ לא סתמו כדבריו. ונראה דבב"ב פא ע"א פריך לשמואל דס"ל לוקח פירות מהשוק מביא וקורא והכתיב אשר נתת לי, דיהבת לי זוזי וזבנית. ור"ל דפליגי אם אשר נתת הוא נתינה ע"י הגידול מאדמתו או ע"י קנין בכסף. והנה קרא דאשר נתת מפורש במשנה דיש למעט מזה רק מהקריאה ולא מהבאה, ועכצ"ל דכאן פריך רק אמאי קורא, והנה למסקנא דלא כשמואל עדיין צ"ע אם גם מה דפליגי בפירוש הקרא דאשר נתת לי נמי אין הלכה כשמואל. וי"ל דבזה פליגי הרמב"ם והתוס', דלהתוס' גם הפירוש בקרא נדחה ובעי אשר נתת ע"י גידול, וכשאינו ע"י גידול פטור, אבל דוקא מקריאה אבל בהבאה חייב, ולהרמב"ם לא נדחה פירושו דשמואל וגם ע"י נתינת מעות קרינן אשר נתת לי, ולהכי מביא וקורא.

בירושלמי שם כולם מתורת הגזלן ירדו להם ור' יוסי אומר דהטעם דמתניתין מפורש משום שנאמר בכורי אדמתך, עיי"ש בביאורי הגר"א. נראה דאין לפרש תורת הגזלן דקאמר ר"י היינו שהפירות גזולים הם בידו, דשל חבירו הם, דא"כ אדרבה יביאם חבירו דשלו הם, והרי גם שותפים באילן חייבים בבכורים, ואין נפ"מ אם חלק השותפים מסויים או לא. אלא ודאי דמכח יניקה בשדה אחר אין הפירות לבעל השדה, וצריך לומר דאם כי היורד בתוך שדה חבירו ונטע שלא ברשות מסלקים אותו וידו על התחתונה.

כלומר שאין השבח שלו אלא שעור הוצאה, היינו רק בשעה שבעל השדה בא למחות, אבל כ"ז שלא מחה כל הפירות שגדלו שייכים לנוטע, וע"ז אמרינן כאן דמפירות אלו אין מביאין בכורים. וכן נראה ממה שכתבו הראשונים דלהכי זכי בעל השדה באילן שנטע בשדהו, דהנוטע דעתו לכתחילה להקנות לבעל השדה והלה קונה משום חצר. וכן יש לומר לפי"ז דהא דקיי"ל דקרקע אינה נגזלת והמחזיק משלם כל הפירות שאכל, היינו מאילנות הנטועים, אבל ממה שהוא נטע אינו משלם כ"ז שבעל השדה לא מחה בידו. והא דאמרינן נרה וזרעה והצמיחה הוי חזקה, היינו משום דאילו היה מוחה היה השבח היתר על ההוצאה שלו. אכן יש עוד לעורר ממ"ש סוכה בסוגיא דאוונכרי דאמר ר"ה דהעכו"ם בעצמם יגזזו האסא כדי שלא יהא גדול בידי האוונכרי, משום דסתם עכו"ם גזלנים הם וקרקע אינה נגזלת, וקשה הרי אם כי סתם קרקעות בחזקת גזולה אבל עכ"פ הדסים אלו נטע האנס ועכ"פ שלו הם. ואולם י"ל דיש גם להסתפק שמא עץ ההדס גדל גם אצל בעלים הראשונים, אולם יש לעורר עוד ממ"ש בסוטה דולא חללו בפרשת חוזרי המלחמה אתא לרבות מרכיב, ומקשינן אם הרכיבו ילדה בילדה תיפוק ליה דבעי למיהדר משום ראשונה, ועיי"ש דאמרינן דאין לאוקמי דהרכיב באילן.

**הרב יהודה הלוי עמיחי***

# מקראות בכורים

**ראשי פרקים**

א. מצות הביכורים בתורה
ב. אלו פסוקים קרא מביא הביכורים
ג. שני סוגי מביאי ביכורים
ד. הגדתי היום בדבור ובמעשה
ה. בכל לשון ולשון הקודש
ו. מחלוקת תנאים מה נכלל במקרא ביכורים
ז. "הגדתי היום" כוידוי ביכורים
ח. התמדת הברכה

## א. מצות הביכורים בתורה

מצות הבאת הביכורים והקריאה, היא בדברים כו, א- יא:[1]

(א) והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה:

(ב) ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נתן לך ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם:

(ג) ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו **הגדתי**

* המאמר נכתב לעילוי נשמת אמו"ר הרב ישראל שניאור הלוי וגנר הכ"מ, איש תורה, עבודה וגמ"ח. נפטר בשם טוב יד מרחשוון תשס"ג.

1. כל איזכורי הפסוקים במאמר זה המובאים בסוגריים ( ), ללא ציון חומש ופרק, הם מדברים כו.

**היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו:**

(ד) ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלקיך:

(ה) וענית ואמרת לפני ה' אלקיך **ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב:**

**(ו) וירעו אתנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבדה קשה:**

**(ז) ונצעק אל ה' אלקי אבתינו וישמע ה' את קלנו וירא את עניו ואת עמלנו ואת לחצנו:**

**(ח) ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרע נטויה ובמרא גדל ובאתות ובמפתים:**

**(ט) ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש:**

**(י) ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה' והנחתו לפני ה' אלקיך והשתחוית לפני ה' אלקיך:**

(יא) ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך:

הפסוקים המודגשים הם פסוקי מקרא הביכורים. על מצות מקרא ביכורים, כתב הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה קלב:

> שצונו לספר טובותיו אשר הטיב לנו והציל אותנו, ומתחיל בענין יעקב אבינו ומסיים בעבודת המצרים וענותם אותנו, ולשבחו על כל זה ולבקש ממנו להתמיד הברכה כשיביא הביכורים. והוא אמרו יתעלה (שם) וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אובד אבי ומה שבא אחר זה מן הפרשה כולה. ומצוה זו נקראת (סוטה פ"ז מ"ב-ג) **מקרא ביכורים**.

## ב. אלו פסוקים קרא מביא הביכורים

אלו פסוקים היה קורא מביא הביכורים? להלן מספר מקורות העוסקים בשאלה זו:

1. במשנה בביכורים ג, ו, נאמר:

> עודהו הסל על כתפו קורא מ'הגדתי היום לה' אלקיך' (ג) עד שגומר כל הפרשה. ר' יהודה אומר: עד 'ארמי אובד אבי' (ה). הגיע ל'ארמי אובד אבי', מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו, וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו וקורא מ'ארמי אובד אבי' (שם ה) עד שהוא גומר כל הפרשה, ומניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא.

לפי ת"ק כל הפרשה היא אחת ואין לחלק ביניהם, והמביא קורא מ'הגדתי היום' עד סוף הפרשה (ג-י). לפי ר' יהודה יש לחלק את הקריאה לשנים: א. בתחילה קרא מ'הגדתי' עד 'ארמי אובד אבי' (ג-ה). ב. מ'ארמי אובד אבי' עד סוף הפרשה (ה-יא). מה המחלוקת בין תנא קמא ור' יהודה? מה סברת תנא קמא שהכל קריאה אחת, הרי נאמר בתחילה 'ואמרת אליו' (ג), ונאמר שוב 'וענית ואמרת' (ה), אם כן אלו שתי קריאות. כמו כן הפסוק 'ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלקיך' (ד), מפסיק בין הקריאות?

2. הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, י כותב על מקרא ביכורים:

> מצות עשה להתודות במקדש על הבכורים בשעה שמביאם, מתחיל וקורא: 'הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ וגו' ארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה עד אשר נתת לי ה' (י), ואין קורין אותה אלא בלשון הקדש שנאמר: 'וענית ואמרת' (ה), בלשון הזאת.

מדברי הרמב"ם ביד החזקה עולה שהוא קורא פרשת ביכורים מהפסוק "הגדתי היום" עד הסוף (ג-י), ואילו בספר המצוות מצות עשה קלב (מובא לעיל פרק א) כתב שמתחיל מ'ארמי אבד אבי' (ה). מה פשר השוני שבדברי הרמב"ם.

3. עוד יש להעיר על דברי הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, י הכותב: "ואין קורין אותה אלא בלשון הקדש שנאמר וענית ואמרת בלשון הזאת". החובה לקרוא את פרשת הביכורים בלשון הקודש מבוארת בגמ' בסוטה לב ע"א והיא נלמדת מגזרה שווה. בבכורים נאמר: "**וענית** ואמרת" (ה), ואצל הלויים נאמר: "**וענו** הלווים... קול רם" (דברים כז, יד), מה הלויים בלשון הקודש אף בכורים

בלשון הקודש.[2] מכאן שאם חובת לשון הקודש היא מהמלה "וענית", אזי לכאורה רק מפסוק "ארמי אבד אבי" (ה) יש חובה לומר בלשון הקודש, אך את הנאמר בפסוק "הגדתי היום" (ג) אין חובה לאמרו בלשון הקודש. וכן משמע מדברי הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה קלב,[3] ומלשון הרמב"ם בהלכה שם משמע שמהפסוק "הגדתי היום" (ג) עד סוף כל הפרשה, יש לומר בלשון הקודש. הרע"ב (סוטה ז, ב) כתב שיש לומר בלשון הקודש מארמי עובד אבי, והקשה עליו בתוספות חדשים (ביכורים ג, ו) הרי במשנה כתוב שקורא מהגדתי, ומשמע שאת כל הפרשה (ג-י), צריך לומר בלשון הקודש וכדברי הרמב"ם. אולם תמיהתו איננה ברורה, שהרי ממהלך הפסוקים עולה, שרק מהפסוק "וענית ואמרת" (ה) יש לומר בלשון הקודש, ולא מהפסוק "הגדתי היום" (ג), ודברי הרמב"ם עצמם צריכים הסבר.

4. עוד יש להוסיף ולעיין במצוות הנחת הביכורים.

בפסוק נאמר "ולקח הכהן הטנא מידך **והניחו** לפני מזבח ה' אלקיך" (ד), ולאחר מקרא ביכורים נאמר: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה' **והנחתו** לפני ה' אלקיך והשתחוית לפני ה' אלקיך". מי הרימם מלפני ה', מאז ההנחה הראשונה? במשנה בביכורים ג, ו נאמר: "וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו וקורא מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא". מכאן שישנה רק הנחה אחת, והיא **לאחר** קריאת "ארמי אבד אבי".

לפני קריאת "ארמי אבד אבי" ישנה תנופה. הכהן מניף את הביכורים עם המביא, וכפי שדרשו בספרי המקיש בין "ידך" המוזכר בביכורים "ולקח הטנא מידך" (ד), ובין "ידיו תביאנה" (ויקרא ז, ל). מה בקרבן יש תנופה כן בביכורים צריך תנופה. כך גם כתב הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, יב:

> ואפילו היה מלך גדול שבישראל ונכנס עד שמגיע לעזרה וקורא ועודהו הסל על כתיפו הגדתי היום לה' אלקיך וגו', ומוריד הסל

2. חובת הלויים לומר בלשון הקודש נלמדת מהקול שהיה בהר סיני, וכשם שהלוחות נתנו בקול לשון הקודש, כן גם הלויים אומרים בלשון הקודש, ומכאן שגם הביכורים בלשון הקודש. הרמב"ם קיצר בלשונו והביא את הדרשה הכללית (עיין מהרי"ק פ"ג ה"י).
3. כשיטה זו כתבו גם: רש"י סוטה לב ע"א ד"ה מקרא; חינוך מצוה תרו.

> מעל כתיפו ואוחזו בשפתיו והכהן מניח ידו תחתיו ומניף וקורא ארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו' עד שגומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח בקרן דרומית מערבית בדרומה של קרן וישתחוה ויצא.

לאחר אמירת "הגדתי" (ג) ולפני אמירת "ארמי אבד אבי" (ה) ישנה הנפה אחת, ולאחר קריאת "ארמי אובד" הייתה ההנחה. אך בהלכה אחרת כתב הרמב"ם בהלכות בכורים ג, ד: "משיניחם המביאם בעזרה הותרו לכהן ואע"פ שעדיין לא התודה עליהן שאין הקריאה מעכבת אכילתן". משמע שהנחה היא קודם קריאה ווידוי, (עיין ערול"נ מכות יח ע"ב ד"ה הרי הנחה). וא"כ לכאורה בפנינו סתירה בדברי הרמב"ם עצמו האם ההנחה היא לאחר כל הקריאה או לפני ארמי אובד אבי.[4] כמו כן מדברי המשנה נראה שהייתה הנחה אחת בסוף הקריאה ואילו במקרא משמע שהיו שתי הנחות אחת לפני "ארמי אבד אבי" (ה), ואחת אחרי הקריאה.

5. עוד יש להקשות על כך שבספר המצוות (מצות עשה קלב) כתב הרמב"ם שאנו מבקשים מהקב"ה להתמיד הברכה, והמעיין בדברי הכתוב ימצא שלא מוזכרת כלל התמדת הברכה, אלא רק הודאה ושבח על העבר שבני ישראל באו אל הארץ הטובה, אולם לא הוזכרה בפרשה בקשה על התמדת הטובה. אמנם מצינו בקשת התמדת הטובה בפרשת וידוי מעשרות, וכפי שנאמר: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתתה לנו כאשר נשבעת לאבתינו ארץ זבת חלב ודבש" (טו). אולם פסוק זה איננו שייך לפרשת מקרא ביכורים אלא לפרשת ביעור מעשרות, והיכן למדנו שאנו צריכים לבקש על התמדת הברכה בהבאת הביכורים?

## ג. שני סוגי מביאי ביכורים

בפרשת ביכורים ישנן שתי מצוות: א. הבאת ביכורים (רמב"ם ספר המצוות מצות עשה קכה). ב. קריאת ביכורים (רמב"ם ספר המצוות מצות עשה רלב). הקריאה איננה מחויבת תמיד. ישנם מצבים בהם ניתן להביא אך לא

4. עיין תויו"ט ביכורים ג, ד (סוף), שהתלבט האם היו שתי הנחות או אחת. ועיין משנה ראשונה ד"ה וכהן.

קוראים, כדברי המשנה בביכורים א, א: "יש מביאין וקורין ויש מביאין ואין קורין". מספר משניות מפרטות את רשימת המביאים שאינם יכולים לקרוא מסיבות שונות. האחרונים נחלקו האם הקריאה חייבת להיות צמודה להבאה[5] או שמא אפשר להביא בשעה אחת ולקרוא בפעם אחרת,[6] ומכאן שיש מקרים שבהם מביאים וקוראים מיד ויש שמביאים אולם אינם קוראים כעת.

נראה שפסוקי פרשת הביכורים מתייחסים לשני סוגי מביאי ביכורים. הפסוקים הראשונים (א-ד), עוסקים במצוות הבאת ביכורים ללא מצות קריאה. הפסוקים האחרונים (ה-י) עוסקים במצוות קריאת ביכורים. ומכיוון שאין שתי מצוות אלו מחייבות זו את זו, לכן יש שתי הנחות לפני המזבח. ההנחה הראשונה היא בפסוק (ד) שהיא סיומה של מצוות ההבאה. אם אדם איננו קורא באותו הזמן את פרשת הביכורים הרי שההנחה היא סיומה של ההבאה. אולם אם האדם גם קורא הרי שאיננו צריך לעשות הנחה לפני המזבח בין הפרשיות, ולכן ההנחה לגביו היא ההנחה הכתובה בסוף פרשת מקרא ביכורים (י). מבואר א"כ שאמנם בתורה מוזכרות שתי הנחות, אולם למעשה אלו שתי הנחות שונות, וכאשר אדם מביא וקורא הרי שהסדר הוא כדברי המשנה שעושה הנפה לפני ארמי אבד אבי, והנחה לאחר הקריאה. (בכך מיושבת שאלה 4 לעיל אות ב).

## ד. הגדתי היום בדבור ובמעשה

הפסוק: "הגדתי היום כי באתי אל הארץ אשר נשבע ד' לאבתינו לתת לנו" (ג), נכתב במסגרת הבאת הביכורים. האם הוא גם קשור עם קריאת הביכורים. משני מקורות ניתן להוכיח שפסוק זה הוא חלק ממצות מקרא

5. המנחת חינוך מצוה תרו הוכיח מדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, י: "מצות עשה להתודות על הביכורים בשעה שמביאם" שחובת הוידוי היא רק בשעת ההבאה, ואין להפריד בין ההבאה ובין הוידוי.
6. הרב גרשון אריאלי, עיטור ביכורים על הרמב"ם ביכורים ג, י הקשה על דברי המנחת חינוך במצוה תרו, וסובר שאפשר להביא ביכורים ולקרוא במועד מאוחר יותר. ועיין במנחת חינוך שם אם אפשר לקרוא כשהפירות נאכלו על ידי הכהנים.

ביכורים. בירושלמי בביכורים א, ו נאמר: "הפריש בכוריו ומכר את שדהו מביא ואינו קורא, והשני (הקונה) — מאותו המין אינו מביא, דאמר קרא 'הגדתי היום' (ג), פעם אחת הוא מגיד ואינו מגיד פעם שני". מפסוק זה נלמד לפטור את האדם מקריאה חוזרת של פרשת ביכורים. במשנה בביכורים א, ד נאמר שגר מביא ואינו קורא, מכיוון שאיננו יכול לומר "אשר נשבע ד' לאבותינו לתת לנו" (ג). מכאן שהפסוק: "הגדתי היום" (ג) שייך גם לפרשת קריאת הבכורים, למרות שנכתב בפרשת הבאת הביכורים.

נראה שניתן לפרש בשני אופנים את לשון הפסוק "הגדתי". הפירוש הפשוט הוא ההגדה שיאמר לאחר מכן, והיא הקריאה מ"ארמי אבד אבי" (ה) עד סוף הפרשה. פירוש נוסף הוא שההגדה היא עצם ההבאה, שהרי הלשון היא תמוהה, כיצד יאמר מביא הביכורים "הגדתי היום" ועדיין לא אמר דבר, שהרי רק לאחר תנופה יקרא את הפרשה? אלא מכאן שהגדתי איננה האמירה לאחר מכן, אלא עצם ההבאה בשירים ותשבחות היא ההגדה, וכפי שכתב המלבי"ם לדברים כו, ג:

> לשון הגדה יבוא גם במקום שאין אומר ודברים רק פרסום על ידי מעשה, כמו: השמים מספרים כבוד אל, ומעשה ידיו מגיד הרקיע, אין אומר ואין דברים, וכן (ש"א כד, יח) אתה הגדת היום את אשר עשית אתי טובה, ורצונו על פרסום המעשה... וכן כאן הגדתי היום לד' על ידי הבאת הביכורים, כידוע שהיתה הבאתה בכבוד ושמחה והכל היו יודעים שאין ראוי זה בשביל המעט פירות, ועוד למה לו לישא ממרחק הלוא שוקי ירושלים מלאים מפירות ובנקל יוכל להביא משם מנחה ודורון, אלא הכל לפרסם כי הארץ היא במתנה מה' ונתן להם שיהיו כאריסים בעבודת האדמה, ולזה יביאו ביכורים.

שני פירושי המילה "הגדתי" אינם סותרים זה לזה. לגבי מי שעומד לפני קריאת הפרשה, הרי הוא אומר לכהן את תמצית מה שעתיד הוא לומר בעוד מספר דקות לפני ה',[7] אולם מי שלא יקרא את פרשת הביכורים, הרי ההגדה

7. המלבי"ם בתורה והמצוה (כו, ג) כתב, שהאמירה לכהן קודם נועדה על מנת להבהיר שהוא יודע את מטרת הבאת הביכורים: "שאם לא ידע המביא כוונת המצוה יהיה עניין

שלו היא בעצם המעשה של ההבאה וצורת ההבאה, ובזה הוא מקיים את ההגדה שלד' הארץ, למרות שאיננו קורא את הפרשה בצורה מפורשת.

נראה מכאן שהמביא וקורא את הפרשה היה מתחיל לקרוא מ"הגדתי היום", מכיוון שהיא הפתיחה וההסברה לגבי מה שעתיד לפרש ולומר לפני ה'. ואילו מי שלא קורא כעת את מקרא הביכורים הרי שההגדה שלו היתה במעשה ההבאה, בשירה ובשמחה, ובזה הגיד על כך שהקב"ה הוא אדון הארץ.

לפי דברינו אלו עולה שפסוק (ג) "הגדתי היום" שייך למצוות ההבאה וגם למצוות הקריאה, ולכן הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קלב) בבארו את מצוות קריאת הביכורים הזכיר שמפסוק "ארמי אובד" (ה) הוא מקרא ביכורים, אולם בהלכות שבהן הוא עוסק במביא הביכורים כותב, שבאופן מעשי היה מתחיל לקרוא מהפסוק "הגדתי היום" (ג). (בכך מיושבת שאלה 2 לעיל אות ב).

## ה. בכל לשון ולשון הקודש

לפי הסברנו, הפסוק: "כי באתי אל הארץ אשר נשבע ד' לאבותינו לתת לנו" (ג) מתייחס למביא ביכורים והוא חלק מהקריאה, ואנו לומדים ממנו דיני קריאת ביכורים. עם זאת, את מקרא ביכורים (ה-י) חייבים לקרוא בלשון הקודש, ואילו את הפסוק של "והגדתי היום" (ג) יכולים לומר בכל

הבאתה בלתי משובח, ונראה ככפוי טובה, שעל החסד הגדול שעשה ה' לכלל האומה והחסד הפרטי שעשה למביא אשר נתן לו נחלה אדמת זבת חלב מביא דורון לבית ה' מעט פרי אדמה, וגם האמירה לפני ה' לא תהיה מובנת כי אחרי שאמר ארץ זבת חלב ודבש משבח את עצמו באמרו ועתה הנה הבאתי וגו' מפרי האדמה, מה נחשבו פרי האדמה בארץ זבת חלב ודבש, לכן יקדים לומר כי עניין הבאת הביכורים הוא לפרסם שנתן ה' להם את הארץ במתנה משמרו את השבועה שנשבע לאבות, והביכורים הוא לעדות שהארץ היא לה' והוא נתן להם בתורת אריסות ולכן יביא הביכורים לבית ה' כחוק האריסים להביא לבעל השדה מראשית תבואתה, וזהו שאמרו בספרי ואמרת אליו שאינך כפוי טובה פי' למה יאמר מאמרו אל הכהן קודם מאל ה' בכדי שיבין הכהן שיודע טעם המצוה שאינו מנחה ודורון עד חסדי ה' רק לפרסם אשר נתינת הארץ מה' במתנה היא לנו".

לשון. שהרי הלימוד על חובת הקריאה בלשון הקודש הוא מהפסוק: "וענית ואמרת" (ה). הסיבה לכך היא שאת הפסוק "הגדתי היום" אמר המביא לכהן, ואליו יכול לפנות בכל לשון, אולם כאשר הוא בא ומתוודה לפני ה' הרי שדרשו חז"ל שצריך להיות בלשון הקודש, כפי שהקב"ה דיבר בהר סיני בנתינת עשרת הדברות בלשון הקודש, כן אנו בעמדנו לפני ה' צריכים לומר בלשון הקודש. בכך מדויקים דברי הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, י:

> מצות עשה להתודות במקדש על הבכורים בשעה שמביאם, מתחיל וקורא הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ וגו' ארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה עד אשר נתת לי ה', ואין קורין אותה אלא בלשון הקדש שנאמר וענית ואמרת בלשון הזאת.

חובת הקריאה היא מהפסוק "הגדתי היום" (ג) שיכולה להאמר לכהן בכל לשון, אולם לשון הקודש וקול רם הכרחיים רק מהפסוק "וענית ואמרת...ארמי אבד אבי" (ה), שהוא עיקר מקרא ביכורים הנאמר לפני ה', וזהו שכתב הרמב"ם "אין קורין אותה", היינו עיקר הפרשה.[8] (בכך מיושבת שאלה 3 לעיל אות ב).

## ו. מחלוקת תנאים מה נכלל במקרא ביכורים

על פי הסברנו, הפסוק "הגדתי היום" (ג) שייך להבאת ביכורים ולמקרא ביכורים. בכך אנו יכולים להבין את דעת תנא קמא במשנה ביכורים ג, ו, שקורא מהגדתי היום עד שגומר את כל הפרשה. אחר כך נאמר: "ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלקיך" (ד), וכמו כן בתחילת פסוק (ה) נאמר שוב "וענית ואמרת", כשמשמעות הדבר היא שישנם כאן שני חלקים. עד פסוק (ד) דנה התורה באדם שמביא ואיננו קורא, ולכן הובאה

8. כך כתב בתועפות ראם סי' רסה. הכלי חמדה (תבא א) רצה לחדש שהפסוק הגדתי היום הוא מדאורייתא רק בביכורים הראשונים אולם מכאן ואילך אין חובה לומר את הפסוק הגדתי, ודבריו צע"ג שהרי אנו לומדים הלכות מפסוק זה גם לימינו, וכן הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, י הזכיר קריאת הפסוק "הגדתי היום" ולא חילק בין הבאה ראשונה לימינו.

פרשת הנחת הטנא לפני ד', ואילו בתחילת פסוק (ה) מוזכרת אמירה חדשה המתייחסת למקרא ביכורים. אולם כאשר הייתה ההבאה והקריאה כאחד, לא היה צורך לעשות הפסקה ע"י הנחה ואמירה מחודשת, אלא היה קורא ברצף מהגדתי היום עד שגומר כל הפרשה. לדעת ת"ק המילה "והניחו" (ד) היא כפשטותה הנחה לפני המזבח ואין מצווה מיוחדת של הנפה,[9] ולכן מתחילת "הגדתי היום" קורא עד סוף הפרשה.

לעומת זאת, רבי יהודה סובר שאמנם קורא מ"הגדתי היום", אולם כפי שבארנו לעיל יש הבדלים בין הנאמר לכהן והנאמר לפני ה', בכך שפסוק "הגדתי היום" יכול להאמר בכל לשון ובקול נמוך, ואילו את עיקר מקרא ביכורים יש לומר בלשון הקודש ובקול רם, וכן סובר רבי יהודה שהמילה "והניחו" (ד) פרושה שיש לעשות פעולת הנפה עם הכהן, ללמדנו שאנו עומדים כעת בפני קריאת הביכורים. ועל כן ר' יהודה מחלק את ההבאה והקריאה לשני חלקים. (בכך מיושבת שאלה 1 לעיל אות ב).

## ז. "הגדתי היום" כוידוי ביכורים

במצות מקרא ביכורים הוזכרה גם מצות וידוי. כך נאמר במשנה ביכורים ב, ב: "יש במעשר ובכורים מה שאין כן בתרומה שהמעשר **והבכורים טעונים** הבאת מקום וטעונים **וידוי**". וכן כתב הרמב"ם בהלכות בכורים ג, ד: "ומשיניחם המביאם בעזרה הותרו לכהן, ואע"פ שעדיין לא **התודה** עליהן שאין הקריאה מעכבת אכילתן". יש אם כן, בפרשת מקרא ביכורים גם חובת וידוי. היכן הוא הוידוי?

הרה"ג יהודה גרשוני זצ"ל, קול יהודה עמ' שמט, חידש שיש בפרשת מקרא ביכורים שתי הלכות, א. וידוי ביכורים. ב. מקרא ביכורים. מצות קריאת ביכורים היא מ"ארמי אבד אבי" ומספר בשבח הקב"ה, ואילו הפסוק "הגדתי היום" הוא מצות וידוי ביכורים, והוסיף שוידוי זה נלמד מהיקש למעשר שני לעניין אונן שאסור בבכורים (יבמות עג ע"ב), וכן מצות ביעור אנו לומדים בבכורים ממעשר שני, וא"כ גם וידוי אנו לומדים ממעשר שני. הוידוי הוא באמירת "הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר

9. עיין באור הגר"א כלאים ג, ו.

נשבע ה' לאבתינו לתת לנו" (ג). הרב שלמה אפרים לונטשיץ, בכלי יקר (דברים כו, ג) מפרש שהמביא מודה שלא קיבל את הארץ בזכותו אלא בזכות אבותיו שהקב"ה נשבע להם, ולכן הפסוק "הגדתי היום" הוא וידוי בכורים. על פי יסוד זה חידש הקול יהודה, שכיוון שביכורים הוקשו למעשר שני, הרי שמוסיפים בוידוי ביכורים את המשפט שנאמר במעשר שני "השקיפה ממעון קדשך... וברך את עמך ישראל".[10]

דבריו אלו צריכים עיון רב מדברי הרמב"ם בספר המצוות. במצות מעשר שני (ספר המצוות מצות עשה קלא), כתב שהמצוה היא להתוודות, ובמצות מקרא ביכורים (שם קלב) לא הזכיר וידוי. כמו כן בפירוט המצוות לפני הלכות מעשר שני כתב הרמב"ם 'להתודות וידוי המעשר', ואילו בפירוט ההלכות בתחילת הל' ביכורים כתב שהמצוה עלינו לקרות על הביכורים, ולא הזכיר וידוי. ואדרבא, חובת הוידוי קורא הרמב"ם למצות קריאת הביכורים, וכפי שכתב בהל' בכורים ג, ד: "ומשיניחם המביאם בעזרה הותרו לכהן, ואע"פ שעדיין לא **התודה** עליהן, שאין **הקריאה** מעכבת אכילתן". ההנחה המתירה היא לאחר הפסוק "הגדתי היום", א"כ הוידוי הוא לאחר מכן, והוא נכלל במשפט "ארמי אבד אבי". וכן מדברי הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, א: "כל המביא ביכורים טעון קרבן ושיר ותנופה ולינה, אבל **הוידוי** אינו שוה בכל, לפי שיש שחייבין להביא ביכורים ואינן **קורין** עליהם" אנו למדים, שקריאת ביכורים היא הוידוי ולא אמירת "הגדתי היום".[11]

10. יסוד זה אנו מוצאים גם בדברי מדרש תנחומא (תבוא א) וז"ל: "יורד אדם לתוך שדהו ראה אשכול שביכר תאנה שביכרה רמון שביכר מניחו בסל והולך לירושלים ובא ועומד באמצע העזרה ומבקש רחמים על עצמו ועל ישראל ועל ארץ ישראל שנאמר השקיפה ממעון קדשך וגו', ולא עוד אלא שהיה אומר איני זז מכאן עד שתעשה צרכי היום הזה שכתוב אחריו היום הזה ה' אלהיך מצוך לעשות, ארשב"ל יצתה בת קול ואמרה לו תזכה לשנה הבאה ותביא כהיום הזה כאדם שהוא נותן פרי חדש לחברו ואומר לו יהי רצון שתשנה ותתן לי לשנה האחרת".

11. הגר"א בפירושו למשנה ביכורים ב, ב הסביר שמסקנת הסוגיא היא, שלדעת ר"ש קריאת הביכורים היא הוידוי.

גם מדברי רש"י (יבמות עג ע"ב) עולה שוידוי ביכורים הוא הפסוק "הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ד'" (ו), א"כ מוכח שלא הפסוק "הגדתי היום" (ג) הוא הוידוי. הרב גרשון אריאלי, בספר עיטור ביכורים על הרמב"ם הלכות ביכורים ג, י, הוסיף להקשות על דברי הקול יהודה שאין ללמוד דיני הבאת ביכורים מדיני מעשר שני, ואדרבא אם היה הוידוי בביכורים כחובתו במעשר שני, א"כ וידוי מעשר שני אין לאמרו בלילה, וכפי שפסק הרמב"ם בהלכות מעשר שני יא, ד: "אין מתודין אלא ביום", וא"כ לענין ביכורים ג"כ הוידוי רק ביום, וממילא הוי מצות עשה שהזמן גרמא, ומדוע פטרו נשים מביכורים מכיוון שלא יכולות לומר "אשר נתת לי ד'"? אלא מוכח שאין ללמוד דיני ביכורים מדיני מעשר שני.[12] גם בדברי המהרי"ק בהלכות ביכורים ג, ה מבואר שאין לומדים דיני ביכורים מדיני מעשר שני, ואדרבא הרמב"ם הביא למוד מיוחד לפטור אונן מביכורים "ושמחת בכל הטוב, מכלל שהוא חייב לאוכלן בשמחה ולא באנינות" ולא למד בגזרה שווה ממעשר שני. אנו רואים שאין ללמוד מדיני מעשר שני לביכורים, ודברי הקול יהודה צע"ג.

נראה שהביטוי של "וידוי" בביכורים ענייני הוא פרוט הטובות שעשה הקב"ה עימנו, וכשם שבוידוי על חטאי האדם העיקר הוא הפרוט הלשוני והדקדוק בו, וכפי שבמעשר שני אנו מדקדקים על פרוט סדרי ההבאה ושמירת המעשרות, כן וידוי בבכורים פירושו פרוט כל הטובות שהקב"ה עשה עימנו, וכפי שכתב החינוך (מצוה תרו) "ומתוך התעוררות נפשו בשבח הש"י ובטובו זוכה ומתברכת ארצו, ועל כן צוה ברוך הוא על זה כי חפץ חסד הוא". א"כ וידוי ביכורים פירושו פרוט הטובה שעשה עימנו הקב"ה - והוא מקרא ביכורים, ואיננו כוידוי מעשרות שאנו מפרטים את דרך ההפרשה לבל נחטא.

12. הרב אריה לייב ממיץ, בטורי אבן (מגילה כ ע"ב סד"ה מיהו) הקשה על הרי"ף הסובר שיש מושג של וידוי ביכורים, הרי לא מצאנו בביכורים אלא מקרא ביכורים ולא וידוי ביכורים. בהערות הגרי"פ זצ"ל הקשה על הטו"א הרי המשנה והרמב"ם מכנים את מקרא ביכורים כוידוי. אולם כוונת הטו"א מבוארת שאין זה עיקר השם וידוי ביכורים אלא מקרא ביכורים.

## ח. התמדת הברכה

מכיוון שאין היקש בין מעשר שני וביכורים, א"כ לא היו אומרים את הפסוק "השקיפה ממעון קדשך".[13] מה אם כן כוונת הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קלב) שאנו מבקשים ממנו על התמדת הברכה?

על דברי הרמב"ם אודות הבקשה להתמיד הברכה, היה אפשר לומר שהוא מהתפילות שהיה מתפלל מביא הביכורים, וכפי שכתב הכלי חמדה (תבא ג) שבדברי התורה אודות ההשתחויה של מביא הביכורים טמונה גם התפילה שהיה מתפלל בשעת ההשתחויה,[14] וכן משמע גם בדברי המדרש הגדול (תבא כו, י). אולם לכאורה מדברי הרמב"ם שאמר "ומתחיל בענין יעקב אבינו ומסיים בעבודת המצרים וענותם אותנו, ולשבחו על כל זה ולבקש ממנו להתמיד הברכה כשיביא הביכורים. והוא אמרו יתעלה (שם) וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אובד אבי ומה שבא אחר זה מן הפרשה כולה", משמע שבקשת התמדת הברכה היא בתוך הקריאה עצמה, והיכן היא הוזכרה?

נראה שבפסוק: "הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו" (ג), כלולה הבטחת הארץ לאבות, לעומת מקרא הביכורים עצמו שבו נזכרת ביאת הארץ בלבד, ללא ההבטחה לאבות. אך בסופו של המקרא אומר מביא הביכורים "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'", דהיינו המשכת הטובה מהבטחת האבות עד לביאתי לארץ. כאן מתגלה התמדת הברכה מאבותינו לנו, וזו היא

13. לעיל בהערה 10 הבאנו דברי המדרש תנחומא (תבא א) שהיו אומרים את הפסוק השקיפה, אולם דברי המדרש צ"ע מנין שהיו אומרים פסוק זה, ועוד יתר על כן הקשה בכלי חמדה (תבא ג), הרי הרמב"ם בהלכות מעשר שני יא, יז כתב שגר לא מתוודה בגלל הפסוק השקיפה, ואילו בביכורים כתב שגר מתודה, ואם צריך לומר בהבאת ביכורים את הפסוק "השקיפה" הרי שגר לא יוכל להביא ביכורים.

14. המנחת חינוך מצוה תרו, כתב שאסור להוסיף במקרא ביכורים כמו בברכת כהנים, אולם הכלי חמדה סבור שכיוון שחייבה התורה תפילה הרי שצריך להוסיף עוד תפילות.

הבקשה שהיה מביא הביכורים אומר, שתמשיך להתמיד הברכה. (בכך מיושבת שאלה 5 לעיל אות ב).

יהי רצון שיזכנו הקב"ה לעלות לבית הבחירה להביא בכורי אדמתנו ולהודות לקב"ה על כל תגמוליו עימנו.

**הרב יעקב אפשטיין**

# הבאת ביכורים ומקרא ביכורים

**ראשי פרקים**

א. קריאה מעכבת את ההבאה
ב. הבאה ע"י שליח
ג. ביכורים אינם ניתרים אלא בקריאה
ד. כוונה בעת לקיטת הביכורים
ה. סיבות המונעות את מקרא הביכורים

## א. קריאה מעכבת את ההבאה

הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, א פסק:

> כל המביא בכורים טעון קרבן ושיר ותנופה ולינה, אבל הוידוי אינו שוה בכל, לפי שיש שחייבין להביא בכורים ואינן קורין עליהם.

ישנן אם כן, שתי מצוות בביכורים: הבאת הביכורים, ומקרא ביכורים (בלשון הרמב"ם — וידוי). היחס בין שתי המצוות הוא, שהקריאה מצוה נוספת לראוי לכך. ההבאה מעכבת כמובן את הקריאה, אבל לא נראה שאי האפשרות לקרוא מאיזו סיבה שהיא, תעכב את ההבאה, או את היציאה בה ידי חובה.

אולם הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, ד כתב עפ"י הגמ' בבבא בתרא פא ע"א:

> הקונה שני אילנות בתוך [שדה] של חבירו מביא ואינו קורא לפי שהדבר ספק אם יש לו קרקע או אין לו, וכיצד עושה? מקדיש אותם תחלה לבדק הבית מפני שהן ספק חולין ואין מכניסין חולין לעזרה והכהן פודה אותן מיד ההקדש ואח"כ אוכלן, ומפריש מהן תרומה ומעשר מפני שהן ספק חולין ונותן המעשרות שלהן לכהנים שמא בכורים הם ואסורין לזרים, ואינו מביא אותן בעצמו אלא משלחן ביד שליח **כדי שלא תעכב אותן**

**הקריאה מלאוכלן, שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו.**

היינו, מפאת הספק האם הקונה שני אילנות קנה קרקע, ואם יביא בעצמו לא יוכל לומר: "הנה הבאתי... פרי האדמה אשר **נתת לי**". הוא משלחן ע"י שליח ובכך מתאפשרת לו הבאתם. משמע שללא ההבאה ע"י שליח, הוא לא היה יכול לקרוא מצד הספק, **ואי אפשרות הקריאה מעכבת מלהביא** ולצאת ידי חובה בהבאה זו.

## ב. הבאה ע"י שליח

על יעילות ההבאה ע"י שליח, נאמר בגמרא בבא בתרא פא ע"ב:

> ודלמא בכורים נינהו ובעו קרייה! קרייה לא מעכבת. ולאו? והאמר ר' זירא: **כל הראוי לבילה — אין בילה מעכבת בו, ושאינו ראוי לבילה — בילה מעכבת בו**! דעביד להו כר' יוסי בר חנינא, דאמר: בצרן ושגרן ביד שליח, ומת שליח בדרך — מביא ואינו קורא; מאי טעמא? דכתיב: (דברים כו, ב, י) ולקחת והבאת, עד שתהא לקיחה והבאה כאחד, והא ליכא. א"ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: מכדי פסוקי נינהו, ליקרי! א"ל: משום דמחזי כשיקרא. רב משרשיא בריה דרב חייא אמר: דלמא אתי לאפקועינהו מתרומה ומעשר.

כלומר, הגמרא סברה בתחילה שקריאה אינה מעכבת, ודוחה שהקריאה מעכבת את ההבאה, שכל הראוי לקריאה הקריאה מעכבת בו, ועל כן שולחן ע"י שליח כאשר אצלו אין הקריאה מעכבת מפני שאין הלקיחה וההבאה כאחד.

מסביר זאת הרשב"ם: בהבאת מנחה, צריכה המנחה להיות ראויה לבלילה (עד ששים עשרון), וכיון שהיא ראויה לבילה שוב אין הבלילה בפועל מעכבת בה. לעומת זאת אם הביא יותר מששים עשרון ה"בכח" שתהא ראויה לבילה מעכב, ועל כן המנחה פסולה. כך גם לגבי קריאה בביכורים, הראוי לקריאה מלקיטה — אין הקריאה בפועל מעכבת, ועל כן אם היה ראוי לקריאה ומאיזו סיבה חל עיכוב שאינו יכול לקרוא, כאן הקריאה מעכבת והביכורים ירקבו בעזרה. אולם בביכורים קיים סוג מקרים נוסף בו הקריאה אינה מעכבת, אם

מתחילה נלקטו שלא על מנת לקרוא בהם, כגון גר או מהחג עד חנוכה. (ועפ"י סוג זה הציעה הגמרא לשלוח ע"י שליח בכונה מתחילה וע"י כך להפקיע חיוב הקריאה, ויבואר להלן).

כשנשוה בין מנחה לביכורים נמצא שהם אינם שוים. בביכורים, ישנם מקרים שמלכתחילה אינם ראויים לקרוא ובהם אין הקריאה מעכבת, ומכאן שיש שני סוגי ביכורים: ביכורים שבהם לא ניתן לקרות ובהם הקריאה אינה מעכבת כלל, וביכורים שבהם ניתן לקרות, ועקרונית הקריאה בפועל מעכבת, ורק עליהם נאמר הכלל 'כל הראוי לבילה' וכו'. לא הוגדר בבירור מה החילוק העקרוני בין סוג זה למשנהו. אף הרמב"ם בהלכה ד שהובאה לעיל, כתב כרשב"ם.

### ג. ביכורים אינם ניתרים אלא בקריאה

אף בתלמוד הירושלמי ביכורים א, ו נידון דין השליח:

> שליח — רבי יוסי רבי שמעון בן לקיש בשם רבי יוחנן: **בשלקטן לשלחן ביד אחר**, אבל אם להביאם הוא לא ישלחם ביד אחר, ולא מחסל לה (=לא מסיים מה טעמה). רבי יונה מחסל לה. רבי זעירה רבי אמי רבי שמעון בן לקיש בשם רבי הושעיה בשלקטן לשלחן ביד אחר, אבל אם לקטן להביאו הוא לא ישלחם ביד אחר, **שכל הביכורים שנראו ליתור בקרייה אינן ניתורין אלא בקרייה.**

טעמו של הירושלמי נראה כבבלי, ומוסיף עליו בכך שביכורים שנלקטו על מנת שיביאם הוא בעצמו, אינם ניתרים ללא קריאה. לעומת זאת אם לקטן על מנת לשולחן ביד אחר שוב לא נראו לקריאה ומותר לשולחן בידו. על פי זה, הדבר שמבחין בין ביכורים הראויים לקריאה לשאינם ראויים הוא כונת הבעלים ברגע הלקיטה.

הירושלמי ממשיך:

> אמר רבי מנא אף על גב דלא אמר רבי יוסי הדא מילתא אמר דכוותה. אמר רבי זעירא לרבי יסא נהיר את כד איתאמרת הדא דרבי הושעיא, ואמר רבי יוסי בי רבי חנינה מתניתא פליגא, הפריש בכוריו ואחר כך מכר שדהו מביא ואינו קורא — קיימונה

> **בשנתן דעתו למסור משעה ראשונה.** והתנינן: יבש האילן נקצץ האילן — עוד היא **ביבש משעה ראשונה.**

הירושלמי מביא שני מקרים שבהם לכאורה הקריאה היתה צריכה לעכב, ודוחה בשני המקרים שכונתו היתה משעה ראשונה להביאם ללא קריאה. אולם אם באמת לא התכוין לכך משעה ראשונה, אינו יכול להביאם ולצאת בהם ידי חובה מפני שהקריאה מעכבת בהם, והביכורים ירקבו בעזרה.

המשך הירושלמי מלמדנו שהקריאה בפועל בראויים לקריאה אינה מעכבת (אלא הנחה בלבד. כך כתבו מפרשי הירושלמי):

> וקרייה מעכבת? אמר רבי שמואל בר רב יצחק: **הראוי לקרייה אין קרייה מעכבת**. לקטן לשלחם ביד אחר לא ישלחם ביד אחר שמא ימלך הוא להביאן. רבי אבהו בשם רבי יוחנן: היורש מביא ואינו קורא מה נן קיימין אם יורשה בחיי אביו — שלוחו, ואם לאחר מיתת אביו — שלו הן, אלא כי נן קיימין בשהיה אביו חולה או מסוכן.

כאמור, הירושלמי נראה שמתאים לבבלי ומסבירו. סיומו של הירושלמי מוסבר ע"י הבבלי במכות יח ע"ב:

> אמר ר' אלעזר אמר ר' הושעיא: בכורים — **הנחה** מעכבת בהן, קרייה אין מעכבת בהן. ומי אמר ר' אלעזר הכי? והא אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: הפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהן החג — ירקבו, מאי לאו משום דלא מצי למיקרי עליהן, ואי ס"ד קרייה אין מעכבת בהן, אמאי ירקבו? כדרבי זירא, דאמר ר' זירא: כל הראוי לבילה — אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה — בילה מעכבת בו. ר' אחא בר יעקב מתני לה כדרבי אסי אמר רבי יוחנן.

מתבאר, כי הקריאה בביכורים שנלקטו קודם סוכות והיו ראויים לקריאה קודם הסוכות והובאו לאחר סוכות — מעכבת, ועל כן הפירות ירקבו ולא יצא ידי חובה בהבאת הביכורים. כך כתבו גם תוספות בבא בתרא פא ע"ב שלגבי ביכורים שנשלחו ע"י שליח היה צריך להיות הדין כמו אם הביאם אחר החג. ותרץ:

> ותירץ רבינו חיים דהכא איירי **כגון שהיה בדעתו מתחלה כשבצרן לשגרן ביד אחר** דאז יכול לשגרן ביד אחר **כאילו לא נראו לקריאה מעולם...**[1]

ומוכיח את דבריו מירושלמי בביכורים. כך כתבו אף ראשונים נוספים - רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, תוס' רי"ד, מאירי. מהתלמודים ומן הראשונים מתבאר כי כל ביכורים הראויים למקרא ביכורים, אם לא כיון בשעת לקיטתם שיפטרו מקריאה ע"י הבאה ע"י אחר וכד', או שרק לאחר לקיטתם שלחם וכד' — הקריאה מעכבת בהם והביכורים פסולים וירקבו בעזרה. ולהבנה זו מסכים הרמב"ם בהלכות ביכורים ב, כא:

> המפריש בכוריו להעלותן בידו לירושלים לא ישלחם ביד שליח, ואם לקטן מתחלה על מנת לשלחם ביד שליח ה"ז מותר לשלחם.

לפי הסוגיות לעיל הדברים מתפרשים שאם שלחם ביד שליח הרי הביכורים צריכים קריאה ועל כן הם **יפסלו**, לעומת זאת אם לקטם משעה ראשונה ע"מ לשלחם בידי אחר, הביכורים ראויים להבאה ללא קריאה.

## ד. כוונה בעת לקיטת הביכורים

אולם, המעיין ברמב"ם יראה כי בפרק ב הביא את דיני ההבאה, ובפרק ד את דיני הקוראים ושאינם קוראים. בתווך בפרק ג, כתב את דיני הביכורים במקדש. וא"כ, אם הדין שהובא לעיל מסוף פרק ב שייך לתלות שבין הבאה לקריאה, היה לו לציין כי הקריאה מעכבת כפי שכתב בהלכות ביכורים ד, ח, ולא לסתום: "לא ישלחם...".

ועוד לפי סוגיות הש"ס שהובאו לעיל, שצריך להתכוין בזמן לקיטת הביכורים שיהיו פטורים מקריאה, קשות מספר הלכות ברמב"ם.

הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, ה כתב:

1. לפי שיטה זו תימה גדולה: מחד אמרינן שכל הראוי לקריאה אין הקריאה מעכבת; ומאידך אמרינן שאינם ניתרים בלא קריאה. והרי לפי מה שאמרנו די שראוי לקריאה, וכן הלכה שקריאה אינה מעכבת, ולא רק באותם שמלכתחילה לא נראו לקריאה, אלא דוקא באלה הראויים לקריאה, ולא מצאתי מי ששאל כן וצ"ע.

> הפריש בכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נתת לי ה' שהרי אין לו, והלוקח אינו חייב להפריש בכורים אחרים מאותו המין שכבר הפריש ממנו המוכר, ואם הפריש מביא ואינו קורא אבל ממין אחר מפריש ומביא וקורא.

והרישא קשה, הרי הביכורים נראו משעה ראשונה לקריאה, ואם לא כיון בשעה שליקטם למכור את השדה — הביכורים נפסלו מדין כל הראוי וכו' וכמו שכתב הירושלמי.

עוד קשים דברי הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, ח:

> הפריש בכורים וחלה והרי הוא מסוכן — זה שראוי ליורשו מביא ואינו קורא, הפריש בכוריו ושלחן ביד אחר ומת השליח בדרך אע"פ שחזר הוא והביאן אינו קורא שנאמר ולקחת ובאת עד שתהיה לקיחה והבאה כאחת.

ושוב, אם לא התכוין לכך משעה ראשונה מדוע הביכורים לא יפסלו.

וכן שם הלכה יב:

> הפריש בכוריו ויבש המעיין או שנקצץ האילן מביא ואינו קורא לפי שזה כמי שאין לו קרקע שהרי אבדה.

והלא הירושלמי כתב שהתנה משעה ראשונה?

עוד קשה הלכה יג:

> המביא בכורים מאחר חג הסכות ועד חנוכה אע"פ שהפרישן קודם החג **מביא ואינו קורא** שנאמר ושמחת בכל הטוב, ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות עד סוף החג, ושאר המביאין חוץ מאלו מביאין וקורין.

והרי הבבלי במכות כתב שירקבו ורק אם התכוין משעה ראשונה להביאם אחר החג — לא נפסלו. כל ההלכות האלה בהן לא נזכרה התנאה משעה ראשונה קשות מהסוגיות לעיל, ומצביעות על שיטה שונה של הרמב"ם.

הר"י קורקוס ובעקבותיו הכס"מ בהלכות ביכורים ד, יג מתרצים את הרמב"ם כך: הרמב"ם דחה את ההלכה שירקבו בגלל שלא נראו לקריאה (עפ"י מכות יח ע"ב), בגלל המימרא של ר' יוסי בר חנינא בבבא בתרא פא ע"ב שאמר

בפירוש שאם שיגרן ע"י שליח ומת השליח מביא ואינו קורא, ולא חילק שליקטן לשגרם דוקא ע"י שליח כפי שכתב הירושלמי. משמע שלא ס"ל שצריך להיות ראוי לקריאה. וכן המשניות שהפריש ביכוריו ואח"כ מכר שדהו וכן יבש המעין ונקצץ האילן שמביא ואינו קורא, משניות אלו לא תלו שהפרשת הביכורים היתה על סמך ההתפתחויות בהמשך. ועל כן דחה הרמב"ם גם את מימרת רבי אלעזר, שהביא לאחר החג ירקבו, מהלכה. ומוסיף המהר"י קורקוס שאולי מי 'דלא מחסל לה' בירושלמי אף הוא סובר שאין הפסול משום כל הראוי לבילה בשליח. וע"כ הרמב"ם לא תלה זאת בסוף פרק שני משום כך, ולא כתב שהביכורים נפסלו.

אמנם קשה סיומה של הלכה ד ברמב"ם: "שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו", המלמד שפסול זה נאמר בביכורים. ועל כך עונים הר"י קורקוס והכס"מ שדוקא כשאינו ראוי לקריאה **מחמת הספק** קריאה מעכבת. וכ"כ הרשב"ם אשר הובא לעיל. והדברים קשים מצד הסברא. מדוע אם חיוב הקריאה מספק קריאה תעכב, ואם ודאי חייב לקרות — קריאה לא תעכב?

ולכן כנראה סיים המהר"י קורקוס: "ועדיין אינו מתיישב כל הצורך וצריך עיון עוד. ורבותינו בעלי התוספות ור"ש והרא"ש והרמב"ן כולם סמכו על מימרא דר' אלעזר בשם ר' אושעיא דמכות וכסוגיא דירושלמי שכתבתי **והוא הדרך הנכון**".

בדומה לדבריהם כתב המאירי במכות יח ע"ב:

> כבר ביארנו שהבכורים הנחה מעכבת בהן ולא קריאה, ולא סוף דבר בבכורים שהוא יכול לקרות עליהם, שהרי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכמו שביארנו בבתרא פרק ספינה, אלא אף בשאין יכול לקרות עליהם, ואעפ"י שכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו כמו שבארנו שם, **אין אומרים בזו כן**. ומעתה הפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהן החג קודם שהביאן, הרי זה מביא, אע"פ שאינו יכול לקרות... ואין אומרים שירקבו אחר שאינו יכול לקרות אלא מביא ואינו קורא.[2]

2. דבריו סותרים לפירושו בבבא בתרא וצ"ע.

אולם מפירושו נראה שדחה אף במקרי ספק אמירת הכלל כל הראוי לבילה בביכורים.

יש לציין כי הראב"ד לא השיג על הרמב"ם ולכאורה מסכים לדעתו. ובדבריו המובאים בשטמ"ק [ב"ב פא ע"ב] לא הזכיר שצריך לקיטה מתחילה לשם שליחה ע"י שליח.

מתבאר כי בדין זה פסק כרמב"ם. אולם עדיין צ"ע הרמב"ם בהלכה ד שכתב מפורש דין הראוי לקריאה, קריאה מעכבת.

## ה. סיבות המונעות את מקרא הביכורים

במעשה רקח בהלכות ביכורים ד, יג לאחר שהקשה את הסתירות ברמב"ם תרץ:

> לכך נראה שכוונת רבינו בסוף פרק ב אינה אלא מטעם דבעינן לקיחה והבאה באחד, וכמ"ש ג"כ ממ"ש בדין ד ואינו מביא אותם בעצמו וכו' וכמ"ש שם. ואף דקריאה אינה מעכבת מ"מ **לכתחילה** בעינן לה. והירושלמי הנז' מפרשו כן, אלא דר"י פליג וס"ל דהוי טעמא מטעם נראו ונדחו ולדידיה צ"ל כל אותם משניות כן. אך לדעת רי"ה דקאמר סתמא, כל אותם המשניות הוו כפשטן.

משמע מדבריו כי בכל מקרה הקריאה היא רק תוספת להבאה ומצוה נוספת שאינה מעכבת, ולא מובן כיצד מתרץ את הלכה ד' ברמב"ם שקריאה מעכבת.

האור שמח בהלכות ביכורים ד, ד האריך להסביר את דברי הכס"מ וכותב:

> והנראה לי דהירושלמי לא מזכיר כלל משום שאינו ראוי לבילה, רק כיון שנראו לקריאה ונדחו,[3] ובכל מילי דדחיה אמרינן דהיכי

3. אף המעשה רקח הזכיר גדר זה, אולם הוא לא הבחין בינו לבין 'כל הראוי לבילה' ואולי כוונתו להשוות ביניהם. והחילוק בין הטעמים: אם כל הראוי נאמר לגבי כל המקרים (ולא כביכורים), בכל הראוי המצב ההתחלתי קובע, ואם הוא ראוי לבילה שוב היא אינה מעכבת. וכן במקרה הנגדי אם אינו ראוי בתחילה, הוא פסול. לעומת

> דנראה ונדחה גרע מלא נראה כלל יעויין סוכה פרק לולב הגזול. אבל לשיטת הבבלי משום שאינו ראוי לבילה טעם אחר איכא בהו, דשליח דלא קרינא הבאתי ואשה וכהן דל"ק אשר נתת לי וכיו"ב א"כ אין כאן מה לקרות והוי כאילו קראו, אבל הפרישן קודם לחג והביאן אחר החג הלא כל הקריאה איכא רק ושמחת וכו' ואמרו דקורא דוקא בזמן שמחה, א"כ המיעוט הוא מצד אחר והוי כמו אלם גבי חליצה לכן ירקבו, וזה סברא נכונה בס"ד ופוק חזי בכ"מ הא דמייתי הגמ' מאין ראוי לבילה הכל באופן זה דחסר הכסוי או האמירה מצד אחר ודוק.

כמה חידושים בדבריו. ראשית מסביר את הירושלמי לא משום 'כל הראוי לבילה' אלא טעם הפסול אשר מצריך להתכוין משעה ראשונה הוא שלא יראה וידחה. שהנראה לקריאה ושוב נדחה פגמו חמור מביכורים שמתחילה לא נראו לקריאה, ועל כן הם נפסלים. אולם אם מתחילה לא נראו לקריאה אין הם נפסלים. כלל זה כולל את כל סוגי הביכורים. כולם אם נראו בתחילה לקריאה נפסלים אם אח"כ המביא בפועל אינו קורא. אולם אם משעה ראשונה חשב עליהם להביאם בלא קריאה אין הם נפסלים.

אולם הבבלי, לפי האור שמח, נשען על דין 'כל הראוי לבילה', ופירוש הכלל אם אינו ראוי לקרות מצד סיבה עצמית אין הקריאה מעכבת, אולם אם העיכוב הוא צדדי אי אפשרות הקריאה מעכבת. והוא מוכיח זאת מיבמות קד ע"ב: "אמר רבא: השתא דאמרת קרייה מעכבא, לפיכך אלם ואלמת שחלצו - חליצתן פסולה. ומתניתין כר' זירא, דאמר ר' זירא: כל הראוי לבילה — אין בילה מעכבת בו, וכל שאין ראוי לבילה — בילה מעכבת".[4] והרי אצלם משעת

זאת בדחוי מעיקרו הפגם הוא מתחילה והוא קלוש, אבל בנראה ונדחה הפגם חל בהמשך ופוסל את העבר, ואין הפסול מתחיל עם התחלת המצוה כבראוי לבילה. ושיטת האור שמח שבכלל כל הראוי לבילה היינו שאין שלילת הבילה עצמית אלא צדדית אז ה'ראויות' לבילה פוסלת, ואם היא עצמית כאילו ראוי לבילה ואינה מעכבת.

4. אמנם הרב משה פיינשטיין, בשו"ת אגרות משה אה"ע א סימן קנא חלק על דברי האור שמח וכתב שאין ללמוד מדין אילם בחליצה לדין ביכורים לעניין 'כל הראוי לבילה'. ז"ל: "הנה פשוט לע"ד שהתם הוא משום שיש שני עניני הבאת בכורים **חדא בדין**

מיתה, שאז נפלה היבמה לחליצה, לא היו ראויים לקריאה ואעפ"כ הקריאה מעכבת. מכאן שכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת הכונה היא שאינו ראוי לבילה מסיבה צדדית, אבל אם אינו ראוי מסיבה עצמית נחשבת אי-ראיותו כאילו כבר יש בו בילה.

עפ"י זה נצרך האור שמח להסביר מדוע שני אילנות שאינו יכול לקרוא מספק בהם הקריאה מעכבת ומדוע זה נחשב לחסרון צדדי הלא חסרון קרקע הוא חסרון עצמי. ומסביר שכיון שהספק אמור להתברר נחשב הדבר כסיבה צדדית המעכבת את הביכורים. ועל כן צריך לשלוח ע"י שליח כדי שכלל לא יהיו ראויים לקריאה.

ונלענ"ד להוסיף מעט לתירוצם של מהר"י קורקוס והכס"מ. המשוה בין הבבלי לירושלמי ימצא שבשניהם מופיע ר' יוסי בר חנינא. בירושלמי חולק על הכלל של 'ראוי לבילה' ביחס לביכורים. וכיון שכן, סמך עליו הרמב"ם את פסיקתו. ואולי, אף ר' יוסי בר חנינא לא פסל כלל את דין 'ראוי לבילה' בביכורים,

**קריאה וחדא בלא קריאה**, ותלוי על איזה אופן היתה הלקיטה לבכורים שאז הוא נעשה החיוב לבכורים שאפשר בקריאה או בלא קריאה, וע"ז כתב הרשב"ם שם כדנפקא לן מקראי בספרי. אבל בחליצה שליכא קראי שנימא שיהיה עוד ענין חליצה שהוא בלא קריאה יש לן לומר בכל אופן שיעכב מה שצריך שיהיה ראוי לקריאה. וכדחזינן מפורש שאף ביש רק אח אחד והוא אלם מתחלתו או שהיבמה אלמת מתחלתה נמי אינה חולצת מטעם דאינם ראוין לקריאה והא לא היו ראוין מעולם לקריאה אלמא דבחליצה לא אמרינן זה".

ובהתאם לדעתו כתב: "ומה שרצה כתר"ה לתרץ עוד דכיון שבעצם ראוי הבעל לקרא שאין שום חסרון בגופו רק שלא שייך הקריאה אינו ענין לאינו ראוי לבילה בקריאה דחליצה, ובבכורים הוא איפכא שצריך שיהיה שייך הקריאה וחסרון בגוף אינו כלום אינו מובן מנלן חלוק כזה. ופשוט שמה שאילם מביא בכורים הוא מצד ענין השני שיש בבכורים כמו הגר שמביא אף שאינו קורא שילפינן מהקרא. ואם ליקטן כשהיה מדבר ואח"כ נעשה אלם אה"נ שלשיטת התוס' לא יותרו. אך לשיטת הרמב"ם יותרו משום דלא אמר שירקבו בלא ראוי לקריאה אלא כשאינו ראוי לקריאה מפני הספק עיי"ש בכ"מ פ"ד מבכורים הי"ג ואף שאין טעמו מבורר מ"מ הא סובר כן ולכן לא מצינו דין זה דאלם ברמב"ם".

אלא סבר שראוי לקריאה הוא בכל מקרה אשר יש סיבה הלכתית המונעת מקריאה כגון: מכר שדהו, או שלח בידי אחר, או הביא אחר החג. והמקרה היחידי בו אי אפשרות הקריאה מעכב הוא ספק, אשר בו אין הלכה מהתורה למונעו, אלא שהוא מנוע מסיבה צדדית,[5] כדברי האור שמח. ובמקרה זה אף ר' יוסי בר חנינא זקוק למשלוח ע"י אחר בכונה תחילה ע"מ שהביכורים לא יפסלו. וע"כ הן הרמב"ם והן הרשב"ם הדגישו שדוקא אם אינו יכול לקרות מחמת הספק אז הקריאה מעכבת.

## סיכום

א. שיטת רוב הראשונים כי עפ"י הכלל 'כל הראוי לבילה' כל שארעה סיבה שאינו יכול לקרות שלא התכוונו אליה משעה ראשונה הביכורים פסולים.

ב. שיטת הרמב"ם מוקשית, ומספר תירוצים לה:

[1] תירוץ מהר"י קורקוס והכסף משנה שהרמב"ם סמך על שיטת ר' יוסי בר חנינא. ושני הסברים לה:

א. הסבר האור שמח שחילק בין דין צדדי המונע מלקרות ומעכב, לבין מניעה עצמית שאינה מעכבת את כשרות הביכורים.

ב. הסברנו שרק במקרי ספק המונע מלקרוא הקריאה מעכבת, ובשאר מקרים שיש מניעה מהתורה מלקרוא, אין אי-הקריאה פוסלת את הביכורים.

[2] שיטת ספר מעשה רקח שהקריאה בכל מקרה אינה מעכבת את ההבאה והיא רק מצוה נוספת.

5. בתירוץ זה שדוקא בספק חוששים ל'כל הראוי' וכו' תירוץ לשאלה נוספת. כידוע שיטת הרמב"ם שכל הספקות מדאורייתא לקולא (הל' אסו"ב פי"ח הי"ז, הל' כלאים פ"י הכ"ז, הל' ט"מ פ"ט הי"ב) ואך חכמים החמירו בספק דאורייתא לחומרא וכאן הוא ספק שאם נחמיר בו תצא מחומרו תקלה שהרי פוסלים את הביכורים ופוסקים שירקבו. וע"כ היה ראוי לפסוק לקולא כדי שלא להביא ביכורים לבית הפסול, אולם אם המעכב הוא לא הספק עצמו אלא הוא גורם שלא יהיו ראויים לקריאה, מובן מדוע מחמירים על הביכורים ופוסלים אותם.

**הרב אהוד אחיטוב**

# ביכורים הראויים לקריאה ושאינם ראויים לקריאה

**ראשי פרקים**

א. הבאת ביכורים ומקרא ביכורים
ב. הפריש ביכורים לפני החג ועבר החג
ג. שיטת הירושלמי — נראו לקריאה ונדחו
ד. שני מיני ביכורים — החייבים, ושאינם חייבים בקריאה
ה. שיטת הרמב"ם: מביא ואינו קורא — אף כשהיו ראויים ונדחו
ו. שיטת הרמב"ם: כשהפריש ביכורים להעלותם בעצמו, וביד שליח
ז. שיטת הרמב"ם: ביכורים שאינם ראויים לקריאה — רק בספק
ח. אין ראוי לבילה — מחמת ספק במציאות, מקום המזבח והקרבה לאחר החורבן
ט. אינם ראויים לקריאה — מקרא ביכורים על ידי אילם
י. אינם ראויים לקריאה — רק בשל סיבה חיצונית
יא.אינם ראויים לקריאה — כשנראו לקריאה לפנים מן החומה
יב.אינם ראויים לקריאה — בביכורים מיין ושמן

שתי מצוות בביכורים. הבאת הביכורים, וקריאה עליהם (ספר החינוך, מצוה צא, תרו). מה הזיקה בין שתי מצוות אלו? מהו העיקרון הקובע אימתי ניתן להביא ביכורים בלא קריאה, ואימתי ההבאה תלויה במקרא ביכורים? נקדים תחילה את התנאים הבסיסיים הנדרשים לקיום כל אחת משתי המצוות.

## א. הבאת ביכורים ומקרא ביכורים

לקיום מצות הביכורים יש למלא מספר תנאים. על הפירות להיות משבעת המינים ודוקא ממקומות שגדלים בהם הפירות המשובחים של אותו המין, ודוקא ממקומות המוגדרים כארץ זבת ודבש.

אחד התנאים הוא שהמביא ביכורים יביאם **מפירות אדמתו**. כך נאמר בספרי (דברים פיסקה רצז; משנה בביכורים א, א-ב, בסדר אחר):

> ולקחת מראשית כל פרי **האדמה** — פרט לעריסים ולחכורות ולסיקרקון ולגזלן שאין מביאים משום אותו הטעם שנאמר ראשית בכורי אדמתך.

כמו כן, גם מאילנות הגדלים באדמת הבעלים, אך יניקתם גם מאדמת אחרים, לא ניתן להביא ביכורים מפירותיהם. כך נאמר בהמשך הספרי (שם):

> אשר ה' אלקיך נותן לך — פרט לנוטע בתוך שלו ומבריך בתוך של יחיד או בתוך של רבים... מאיזה טעם אינו מביא משום שנאמר (שמות כג, יט) **בכורי אדמתך** — **עד שיהו כל הגדולים מאדמתך.**

מגבלה נוספת היא מגבלת הזמן בהם ניתן להביא את הביכורים והיא מעצרת ועד החנוכה.

בעת הבאת הביכורים יש לקרוא את פרשת הביכורים. עם זאת, חז"ל הורו במצבים מסוימים שמביאים את הביכורים אך אין קוראים.

גר שאין אמו מישראל, מביא ואינו קורא, מאחר שאינו יכול לומר "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו".[1] אפוטרופוס, שליח, עבד, אשה, טומטום אנדרוגינוס מביאים ולא קוראים מפני שאינם יכולים לומר אשר נתת לי. מי שיש לו שני אילנות בלא שיש לו קרקע. יבש המעיין המשקה את האילן, או שנקצץ האילן עצמו (משנה ביכורים א, ד-יא). לדעת חכמים מעצרת ועד החג מביא וקורא, ומהחג עד חנוכה מביא ואינו קורא (ספרי שם).

### ב. הפריש ביכורים לפני החג ועבר החג

האם קריאת פרשת הביכורים מעכבת את מצוות הבאתם. במקרים שבהם ניתן היה להביא ולקרוא, ובכל זאת שכח לקרוא את הפרשה או נאנס. האם הוא קיים מצוה זו. כך נאמר בגמ' במכות יז ע"א:

1. אמנם הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, ג פסק שמביא וקורא.

> אמר ר' אלעזר אמר ר' הושעיא: ביכורים — הנחה מעכבת בהן, קרייה אין מעכבת בהן.

ובגמ' שם יח ע"ב:

> ומי אמר ר' אלעזר הכי? והא אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: הפריש ביכורים קודם לחג ועבר עליהן החג — ירקבו, מאי לאו משום דלא מצי למיקרי עליהן, ואי ס"ד קרייה אין מעכבת בהן, אמאי ירקבו?

מיישבת הגמ' (שם) שדינו של ר' אליעזר מבוסס על הכלל בגמ' במנחות קג ע"ב:

> דאמר ר' זירא: כל הראוי לבילה — אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה — בילה מעכבת בו.

הגמ' בשלב הראשון סברה שבכל מקרה אין תלות בין מקרא ביכורים להבאתם למקדש, ואם כך שאלה, מדוע אם הפריש ביכורים קודם החג ועבר החג ירקבו, הרי הוא יכול להביאם בלא קריאה גם אחר החג?! תשובתה היא שדין זה מבוסס על הכלל: "כל הראוי לבילה אין בעילה מעכבת בו". כלל זה אמור על הלכה בהלכות מנחות, והוראתו הוא שגם אם לא בללו את המנחה בכלי, אך צריך להביא אותה בכלי כזה שראוי לבלול בו את המנחה ובלשון הגמ' "ראוי לבילה", כלומר צריך שתהיה יכולת עקרונית לקיים את מצוות הבלילה באותה מנחה.

מה ההשוואה בין המקרה של הפריש ביכורים לפני החג ועבר עליהן החג, להבאת מנחה בכלי שלא ניתן לבלול בו ששים עשרונים?

רש"י במכות שם ד"ה כדרבי זירא מסביר, שההשוואה לדין "הראוי לבילה" היא שכשהפריש ביכורים לפני החג הם נעשו ביכורים ה"ראויים לקריאה", ומכיוון שמאיזו סיבה שהיא עבר עליהן החג בלא הבאתם בזמנן, שוב לא ניתן להביאם כיוון "שעבר זמנן ואינן ראוין עוד לקרייה", והם דומים ל"שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו".

אך עדיין הדבר טעון ביאור, הרי כל הביכורים שדינם ש"מביא ואינו קורא" הם אינם ראויים לקריאה, ואם בכל זאת למדו שיש ביכורים ש"מביא ואינו קורא", אולי ניתן ללמוד מכאן דין הפוך, שהכלל ש"כל שאין ראוי לבילה

בילה מעכבת בו", אינו יכול להיאמר בביכורים בכלל, ואף אם הפריש ביכורים לפני החג ועבר עליהן החג, צריך להיות דינם ש"מביא ואינו קורא"?!

### ג. שיטת הירושלמי — נראו לקריאה ונדחו

הירושלמי בביכורים א, ה ביאר את הנאמר במשנה בביכורים א, ה, אודות שליח שהביא ביכורים, שמביא ואינו קורא. לפי הירושלמי, שליח מביא ואינו קורא, דוקא אם כבר בעת הפרשת הביכורים ייעדו הבעלים להביאם על ידי שליח. אך אם ייעדו להביאם בעצמם, אינם יכולים להתחרט ולשולחם על ידי שליח כיוון שהם **נראו לקריאה ונדחו**.

כך גם מבואר בסוגיה אחרת בירושלמי ביכורים א, ו על המובא בספרי ביחס לאדם שהפריש ביכורים קודם החג ועבר עליהם החג ודינם שיירקבו. דין זה אמור דוקא כשתכנן בשעת ההפרשה להביאם לפני החג. אבל אם בשעת ההפרשה קודם החג תכנן להביאם אחר החג, הוא יכול להביאם אחר החג בלא לקרוא.

מדברי הירושלמי, ניתן להסיק כך:

1. המקרים המובאים במשנה בביכורים א, ודינם הוא ש"מביא ואינו קורא", זהו דוקא כשלא נראו מעולם לקריאת ביכורים, ולכך אין הקריאה מעכבת בהם. אך אם נראו לקריאה ונדחו, הקריאה מעכבת בהם, וישארו עד שיירקבו.[2]

2. כך ביארו הפני משה (שם ד"ה וקרייה מעכבת) והרש"ס (שם ד"ה דכל הביכורים). לדעתם דברי הירושלמי תואמים לסוגיית הגמ' במכות יז ע"ב המשווה בין דינו של רבי זירא לגבי "ראוי לבילה" במנחות, ל"ראוי לקריאה" בביכורים. נראה שדייקו כן מתוך לשון הירושלמי בסוף אותה סוגיה: "וקרייה מעכבת?! אמר רבי שמואל בר רב יצחק הראוי לקרייה אין קרייה מעכבת". משמעות הדבר שגם הירושלמי שם מקבל את ההגדרה הפשוטה של "ראוי לבילה". ניתן היה אמנם לבאר שדברי הירושלמי אינם עוסקים בהגדרת "ראוי לבילה" בביכורים, וכל חידוש הירושלמי הוא להשוות ביכורים לדיני קדשים אחרים, שכל מה שהיה ראוי להקרבה ונדחה מסיבה כלשהי, נדחה מהקרבה לצמיתות, שלא כמו דבר שהיה דחוי מתחילתו, באופן שאין להסיק

2. כשם שבעה"ב יכול להפריש ביכורים על מנת להביאם על ידי שליח, ויכול להביאם בלא קריאה, כך בעה"ב יכול להפריש ביכורים בשעה שהם ראויים לקריאה על מנת להביאם אחר שייפסלו מקריאה, כגון להפריש ביכורים על מנת שיביאם לאחר שייקצץ האילן או ע"מ להביאם אחר שייבש המעיין וכדו'.

על פי זה ביארו התוס' גיטין מז ע"ב ד"ה מביא, את דברי הגמ' (שם): "בצרן ושגרן ביד שליח, ומת שליח בדרך — מביא ואינו קורא" דבעינן "שתהא לקיחה והבאה באחד", זהו דוקא כשבצרן להביאם מראש על ידי שליח, אך אם בצרן להביאם בעצמו אינו יוכל לשלוח על ידי שליח, ודינם שיירקבו כדין המפריש בכורים לפני החג ועבר עליהן החג.[3]

מאחר שנראה שגם הירושלמי סובר שבביכורים אומרים את הכלל "כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו" — חוזרת השאלה במשנה תוקף: הרי יש הבדל עקרוני בין מצוות קריאת ביכורים למצוות בלילה במנחות. במנחות אין מצב שאותו קרבן מותר להביאו בלא בלילה, לעומת ביכורים שניתן להביא ללא קריאה?!

### ד. שני מיני ביכורים — החייבים, ושאינם חייבים בקריאה

נראה להציע, שיש שני סוגים של ביכורים: ביכורים החייבים קריאה וביכורים שאינם חייבים קריאה.

הדברים מבוארים בגמ' בבבא בתרא פא ע"ב, אשר דנה ביחס לאמור במשנה בביכורים א, ז: "הקונה שני אילנות בתוך של חבירו — מביא ואינו קורא", וקבעה שדעת רבנן במשנה שמביא ואינו קורא, נובעים מחמת הספק

מהירושלמי לבבלי ומהבבלי לירושלמי, כך ביאר האור שמח (ביכורים ד, יג) את דעת הרמב"ם כפי שיבואר להלן, אולם ברור שהראשונים והאחרונים שדנו בדבר הבינו ככל הנראה, שאין כאן מחלוקת בבלי וירושלמי.

3. דברים דומים כתבו התוס' ב"ב פב ע"א ד"ה בדרך בשם רבינו חיים הכהן; ריטב"א מכות יח ע"ב ד"ה ומי; רמב"ן ב"ב פא ע"ב ד"ה דעביד להו, מכות יח ע"ב ד"ה הפריש; הר"ש ביכורים א, ו ד"ה והשליח, וד"ה יבש המעיין; הרא"ש שם א, ז ד"ה הפריש.

האם גם הקרקע של בעל האילנות ויכול להביא ולקרוא, או שמא אין הקרקע שלו והוא פטור מהבאת ביכורים לגמרי. בשל כך הדין שמביא ואינו קורא. אלא שהוא עצמו אינו יכול להביאם בלא קריאה, וצריך שיפרישם להביאם על ידי שליח שאז הוא בוודאות "מביא ואינו קורא". אך הבעלים עצמם מנועים מלהביא בלא קריאה, כיוון שעל הצד שאלו ביכורים גמורים הם חייבים לקרוא, מאידך הם מנועים מלעשות כן מחמת שזה מיחזי כשקרא, או שילמדו מכך שגם ספק ביכורים הם ביכורים גמורים ויפטרו אותם מתרו"מ. בכגון זה חל הכלל ש"כל הראוי לבילה — אין בילה מעכבת בו, ושאינו ראוי לבילה — בילה מעכבת בו".

הרשב"ם שם בד"ה כל הראוי לבילה, מבאר שלומדים מדין בילה במנחות לכל התורה כולה, שאף שיש הרבה פרטי מצוות שאינם מעכבות בדיעבד, אך צריך שתהיה לו יכולת עקרונית לקיים את כל פרטי המצוה שהוא עומד לקיים. לדעתו, באותם מקרים שידוע בודאות שדין הביכורים הוא ש"מביא ואינו קורא", הרי שכבר בשעת ההפרשה, פרטי המצוה לא כוללים חיוב מקרא ביכורים, וממילא אין הבאת ביכורים כאלו, נכנסת לכלל של אלו ש"אינם ראויים לקריאה (בילה)" כיוון שאלו ביכורים ש"אינם צריכים קריאה (בילה)". בדומה כתב גם המאירי בבא בתרא פא ע"ב ד"ה ביכורים.

האור שמח בהל' ביכורים ד, יג ד"ה ראה, כתב כהו"א שהסיבה שביכורים שמראש לא היו בני קריאה אין הקריאה מעכבת בהם, משום שהציווי בפרשת משפטים "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיך" מלמדנו שניתן להביא ביכורים אשר מראש לא ניתן לקרוא עליהם מקרא ביכורים.

אלא שהאור שמח (שם) דחה זאת בלא לנמק את דבריו, ולכאורה דברי הרשב"ם והמאירי (שם) ושאר הראשונים שהבאנו לעיל, מחזקים את ההבנה שקיימים בתורה שני מסלולי חיוב בביכורים: ביכורים בקריאה, וביכורים בלא קריאה. את ייעודם חייבים להגדיר כבר בזמן ההפרשה, שהיא נעשית לכל המאוחר בעת הקטיף. לפי זה הקביעה אם הם ראויים לקריאה או לא — היא לפי מצב הביכורים בשעת ההפרשה:

א. ביכורים בקריאה — ביכורים שבזמן הפרשתם ניתן היה להביאם בקריאה. ביכורים אלו "היו ראויים לקריאה ונדחו", ולא ניתן להקל לגביהם להביאם בלא קריאה כיוון ש"כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו".

ב. ביכורים בלא קריאה — ביכורים שבזמן הפרשתם היו פטורים מקריאה — במקרה זה אין שום חסרון בכך שלא יכול לקרוא מקרא ביכורים, כיוון שהתורה לא ציוותה לקרוא מקרא ביכורים על פירות אלו, ולפיכך בעת הבאתם הוא יכול לקיים את המצוה עם כל תנאיה. ביכורים אלו אינם מוגדרים כ"ביכורים שאינם ראויים לקריאה" אלא "ביכורים שאינם חייבים בקריאה".

הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חלק קדשים וטהרות סימן ו ד"ה והנכון לע"ד, כתב אף הוא שיש שני סוגי ביכורים, אם כי מטעם אחר. לדעתו, כשאדם הפריש ביכורים על מנת לשולחם בידי שליח, דינו ש"מביא ואינו קורא", וזה מונע ממנו לחזור בו ולהביאם בעצמו לירושלים בקריאה. מכאן מוכח שיש שני סוגי ביכורים. שאם לא כן: "**מאי טעמא יהיה בבצרן לשגרן ביד אחר, או בצרן להביאן אחר החג, או נתן דעתו למכור שדהו משעה ראשונה, לא נראו לקריאה, דאם אח"כ יביא בעצמו וקודם החג ולא ימכור שדהו, מ"ט לא יוכל לקרא, וא"כ הוו נראו לקריאה ותעכב**. אלא ודאי צריך לומר דביכורים שאין קורין הוא ענין אחר. ביכורים דבלא קריאה, דאם ידוע בשעת הבצירה שלא יוכל לקרא לא נתחייב כלל בביכורים דקריאה אלא בביכורים דבלא קריאה שילפינן שישנם ביכורים כאלו, ולכן אף לקטן להביאן באופן שלא יצטרך לקרוא לא נתחייב במצות ביכורים דקריאה אלא בביכורים דבלא קריאה".

לענ"ד כוונת הרב משה פיינשטין לומר שאף אם היתה גזירת הכתוב, ואין כלל חיסרון של "אין ראוי לבילה" בכל מי ש"מביא ואינו קורא", מכל מקום חייבים היינו לומר זאת מטעם אחר, שאם לא כן, אדם שהפריש ביכורים להביאם בלא קריאה, ואח"כ מתאפשר לו להביאם בקריאה, הם היו צריכים להיחשב כ"נראו לקריאה ונדחו", שלא ניתן להביאם. מאחר שאין אומרים כך, מוכח שיש שני מיני ביכורים. אולם בסופו של דבר גם הרב משה פיינשטין כתב במסקנת הדברים שהעובדה שיש מציאות של "מביא ואינו קורא" בלא שאומרים לגביה את הכלל ש"כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו" מוכח שזו מצוה אחרת של הבאת ביכורים: "**וניחא עתה שאין חלוק בין ביכורים לכל אינו ראוי לבילה שאף באינו ראוי מעולם נמי מעכב, דבביכורים הוא מחמת שנתחייב בביכורים דמצוה חדשה אחרת שאין בה קריאה**".

באופן דומה כתב הרב משה פיינשטיין בעצמו במקום אחר, שו"ת

אגרות משה יו"ד ג סי' קכד ענף ה, בדעת הרשב"ם (שם) שכמו שהשווה מנחה שאינה ראויה לבלילה כאילו הביא קטניות במקום סולת, הוא הדין שביכורים שאינם ראויים לקריאה הם כמין קדשים אחרים שאינם ראויים לאכילה, ממילא הם סוג אחר של ביכורים.

## ה. שיטת הרמב"ם: מביא ואינו קורא — אף כשהיו ראויים ונדחו

בשיטת הרמב"ם מצאנו כמה הבדלים בחלק מהמקרים שנידונו לעיל. הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, יג, הביא להלכה את הדין הנזכר בגמ' במכות יז ע"ב:

> המביא ביכורים מאחר חג הסכות ועד חנוכה אע"פ שהפרישן קודם החג מביא ואינו קורא שנאמר ושמחת בכל הטוב ואין קריאה אלא בשעת שמחה. מחג השבועות עד סוף החג.

קשה על הרמב"ם, מדוע פסק שלא כסוגיה מפורשת בגמ' (מכות יז ע"ב) ש"הפרישן קודם החג ועבר עליהן החג ייקרבו"?

המהר"י קורקוס (על הרמב"ם שם) ביאר שלדעת הרמב"ם, רבי יוסי בר חנינא בירושלמי בביכורים א, ה, חולק על דברי האמוראים המובאים בסוגיה במכות שם. לפיו, רבי יוסי בר חנינא סובר שדין המשנה בביכורים א, ז: "הפריש בכוריו ואחר כך מכר שדהו מביא ואינו קורא", נאמר בכל מצב, שאף אם בשעת הפרשת הביכורים הם היו ראויים לקריאה ונדחו מקריאה, ניתן להביאם בלא קריאה כיוון שאין משמעות לכוונת הבעלים בשעת הפרשת הביכורים. לפיכך הבין הרמב"ם שלמרות שהגמ' במכות (שם) כתבה לגבי פירות שהופרשו לפני החג ועבר עליהם החג שייקרבו, לא נפסקה מסקנת הסוגיה להלכה, "כיוון שבפרק השולח (גיטין מז ע"ב) ובפרק הספינה (ב"ב פא ע"ב) הביאו אותו לתרוצי מתנייתא, משמע דהלכתא היא" דהיינו שסוגית הגמ' במכות, נדחתה מפני הכרעה של שתי סוגיות הנוקטות שכל הדינים האמורים במשנה "מביא ואינו קורא" נאמרו בכל מצב. כך ביאר המהר"י קורקוס (שם) גם את דברי הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, יב:

> הפריש בכוריו ויבש המעיין או שנקצץ האילן מביא ואינו קורא לפי שזה כמי שאין לו קרקע שהרי אבדה.

הרמב"ם פסק במקרה זה שמביא ואינו קורא, בלא להביא את ההעמדה של הירושלמי שמדובר שהפרישם על דעת להביא בלא קריאה.

באופן זה ביאר גם הכס"מ (שם הלכה יב) את דברי הרמב"ם מדוע לא חילק מהי היתה דעת הבעלים בשעת ההפרשה, ביבש המעיין, בנקצץ האילן, בהפריש פירותיו קודם לחג, בהפריש ביכורים ומכר שדהו, בין אם ידע זאת מראש ובין אם אחר כך נוצרו השינויים במעמד הביכורים הללו בכל מקרה אין זה מעכב ממנו להביא את הביכורים אע"פ שלא יוכל לקיים את מצוות מקרא ביכורים.

ביאור זה מיישב גם את תמיהת המשנה ראשונה בביכורים א, ו, מדוע "הרמב"ם בחיבורו פ"ד העתיק המשנה כלשונה ולא חילק".

לאור הבנה זו של הרמב"ם, אין צורך לחדש שיש שני סוגי מצוות של הבאת ביכורים — כיוון שאינו פוסק להלכה את הכלל המובא בירושלמי בביכורים א, ה: "הואילו ונתחייבו בקריאה אינם ניתרים אלא בקריאה" — אלא שבכל מקרה שניתן להביא מביא — אם יכול לקרות קורא ואם לאו אינו קורא.

## ו. שיטת הרמב"ם: כשהפריש ביכורים להעלותם בעצמו, וביד שליח

לעומת זאת, בשני מקומות בדברי הרמב"ם בהל' ביכורים, משמע שהוא כן חשש לכך שאם הפירות היו ראוים בשעת הפרשה שקריאה מעכבת בהם. שני המקרים הם: מביא ביכורים על ידי שליח, ובאדם שיש לו רק שני אילנות פרי בתוך שדה חבירו. הרמב"ם שם מקפיד על כך שכבר בשעת ההפרשה כוונת האדם מישראל תהיה להביא בלא קריאה.

נדון בפרק זה בדין הראשון. הרמב"ם בהל' ביכורים ב, כא כותב:

> המפריש בכוריו להעלותן בידו לירושלים לא ישלחם ביד שליח, ואם לקטן מתחלה על מנת לשלחם ביד שליח הרי זה מותר לשלחם.[4]

4. יש לציין שיש שינוי בלשון הרמב"ם בין אם הפריש להעלותם על ידי עצמו לבין הפריש להעלותם על ידי שליח. בחלק הראשון של ההלכה זו הזכיר את שלב **הפרשת הביכורים** כשלב הקובע וכלשונו: "המפריש בכוריו להעלותן בידו לירושלים לא ישלחם ביד אחר".

מדברי הרמב"ם נראה שהוא פוסק כאותה דעה הסוברת ש"הואיל ונתחייבו בקריאה אינם ניתרים אלא בקריאה", המבוססת על הכלל ש"כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו". שאם לא כן מדוע הוא מתחשב בדעת האדם בשעת הפרשת הביכורים, שאם רצונו להעלותן בעצמו, אז לא ישלחם ביד אחר, ורק אם דעתו לשולחם ביד שליח יכול להעלותם בידי שליח?!

חוזרת אם כן השאלה אם זו דעת הרמב"ם, מדוע בשאר המקרים שדינם ש"מביא ואינו קורא", כגון: הפריש בכוריו לפני החג ועבר עליהן החג, יבש המעיין, נקצץ האילן וכדו' — לא הגביל הרמב"ם את היכולת להביאם רק אם בשעת ההפרשה הם כבר לא היו ראויים לקריאה, כפי שעשה כן בשליח?!

המהר"י קורקוס (שם) מבאר שמה שכתב הרמב"ם שהמפריש בכוריו להעלותן בעצמו, "לא ישלחנו ביד אחר", אין כוונתו שאם לא שילח ביד אחר יירקבו, אלא כוונתו ש"**לא ישלחם ביד אחר לכתחילה אלא מביאם הוא אבל אם אינו יכול להביאם, או שעבר ושלחם ביד אחר לא כתב רבינו שיירקבו** אלא סובר דמביא ואינו קורא".

ובאשר לשליח פסק הרמב"ם שהזמן הקובע הוא שלב לקיטת הביכורים וכלשונו (שם) בהמשך ההלכה: "ואם לקטן מתחלה על מנת לשלחם ביד שליח ה"ז מותר לשלחם". קשה לקבל שהרמב"ם התכוון לאותו שלב בשינוי לשון, היות שבנוגע לזמן קריאת שם ביכורים על הפירות הזכיר הרמב"ם את ההפרשה במחובר ואת ההפרשה בעת הלקיטה כשני מצבים ראויים כאשר ניתן להבין מלשונו שהראשון הוא לכתחילה והשני הוא בדיעבד, כלשונו (הל' ביכורים ב, יט): "כיצד מפרישין הביכורים יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול ענבים שבכרו רמון שבכר קושרן בגמי ואומר הרי אלו ביכורים והם נעשים ביכורים במחובר משקרא להן שם, ואע"פ שעדיין לא בשלו כל צרכן; ומשיגמרו ויתלשם מן הקרקע אינו צריך לחזור ולקרות להם שם. **לא הפרישן במחובר ולא קרא להם שם ותלשם ה"ז מפרישם אחר שנתלשו".** לפיכך נראה שכוונת הרמב"ם שאף שלכתחילה יש להפריש במחובר, ניתן להמתין עד הלקיטה ולהחליט כיצד יעלו את הביכורים לירושלים. ועיין לקמן אות יא.

גם הסמ"ג, עשין סי' קלט, המבאר בדרך כלל את דבריו עפ"י שיטת הרמב"ם פסק באופן סתמי כחילוק הירושלמי הנ"ל רק בנוגע לדין לכתחילה, אך לא פסק שאם לא עשה כן יירקבו.

ראייתו של המהר"י קורקוס מבוססת על כך שהרמב"ם בהלכות ביכורים ד, ב פסק: "וכן האפוטרופין והעבד והשליח אינן קוראין". הרמב"ם לא כתב ששליח מביא ואינו קורא דוקא אם מלכתחילה הפריש על מנת לשולחם ביד שליח.[5] משמע שבכל מקרה אין הדבר מונע בדיעבד את השליח מלהעלותם לירושלים. השאלה היא אם הרמב"ם אינו סובר שזה מעכב, מדוע פסק שאדם שהפריש ביכורים להביאם בעצמו, לא "ישלחם על ידי שליח", הרי לדעתו אין עיכוב מצד "נראו לקרייה שאינן ניתרין אלא בקריאה"? קשה גם לומר שהרמב"ם נקט בסתמא את הדין שמצוה בו יותר מבשלוחו שאם כן עדיף שיאמר כן שלכתחילה עדיף שאדם יפריש בעצמו את הביכורים על מנת להביאם בעצמו, ומדוע פסק דין זה דוקא כשהפרישן להביאן בעצמו, הרי מצוה בו יותר מבשלוחו קיימת בכל מצב. וכיצד פסק בסוף ההלכה "ואם לקטן מתחלה על מנת לשלחם ביד שליח ה"ז מותר לשלחם" — הרי מצוה בו יותר מבשלוחו?! מוכח שאין זו נקודת העדפה של המשלח על פני השליח. ואם זו לא הסיבה ואין משמעות לכוונת הבעלים בשעת הפרשה לעיכובא מה טעם הזקיק הרמב"ם את הבעלים להביא את הביכורים בעצמם, כשהפרישם להביאם בעצמו?

במרכבת המשנה בהלכות ביכורים ד, יג ד"ה המביא, מבאר שזה מדין נדר שאדם צריך לקיימו לכתחילה, אך בדיעבד אם שלחם ע"י שליח כשר.

כך גם ביאר הלחם יהודה בהלכות ביכורים ד, יג את דברי הרמב"ם עפ"י דברי הכסף משנה בהלכות ביכורים ב, כא הסובר ששיטת הרמב"ם מבוססת

5. לענ"ד לא ניתן לדחות את ראייתו של המהר"י קורקוס בכך שהרמב"ם סמך על מה שכתב בהלכות ביכורים ב, כא, שאם התכוון לשולחם בעצמו לא ישלחם ביד שליח. שהרי כאשר הרמב"ם סבר שהדבר לעיכובא אם יביאם הוא עצמו כפי שפסק בהלכות ביכורים ד, ד בקונה שני אילנות בתוך של חבירו, והפיתרון הוא "משלח אותן ביד שליח" — וגם אז לא כתב שצריך להפריש על דעת לשלוח בידי השליח — מוכח שאין לדעתו משמעות לענין דיעבד מה היתה כוונתו בשעת ההפרשה.

על דברי הירושלמי. לפיו, אם ליקט הוא חלה עליו חובת קריאה ואף שאינה מעכבת יש מצוה לכתחילה להביאה על פי כל הכללים, אולם אין מצוה להפרישם מראש על מנת להביאם בקריאה.[6] וכן כתב הצפנת פענח (ח"ב מהדורא תניינא עמ' 110), והוסיף: "ולכך רבינו דייק שם בסוף פ"ב לשון מותר".

בספר מעשה רוקח בהלכות ביכורים ד, יג מסכים אף הוא לפרשנות דברי הרמב"ם שזה רק דין לכתחילה, אך הנימוק הוא בשל הצורך "שתהא לקיחה והבאה באחד". לדעתו בזה גופא נחלקו הרמב"ם ושאר הראשונים. לדעת שאר הראשונים, משמעות דברי הירושלמי בביכורים א, ה שהצורך ב"לקיחה והבאה באחד" הוא צורך הכרחי, לפיכך אם הלקיחה נעשתה על ידי בעה"ב על מנת להביאם בעצמו, חייב הוא להביאם כיוון שביכורים ש"נראו לקריאה אינם ניתרים אלא בקריאה", ואם לא עשה כן יירקבו. לפיכך האפשרות לשולחם ביד אחר הוא כשמתנה כן בשעת ההפרשה. אולם הרמב"ם פוסק כדעת רבי יוסי בר חנינא החולק על הכלל ש"כל שנראה לקריאה אינו ניתר אלא בקריאה". ממילא הדין של "לקיחה והבאה באחד" הוא רק דין לכתחילה. יסוד זה דייק המעשה רוקח מלשון הרמב"ם בהלכות ביכורים ד, ד שפסק לגבי קונה שני אילנות בשל חבירו שיפרישם על מנת שהשליח יביאם לירושלים וייפטר מקריאה בשעת ההפרשה, בלא להכנס לספק חיוב קריאה. הקשה המעשה רוקח מדוע לא כתוב באופן פשוט שיאמר לשליח לבצור ולהביא? אלא ראיה שגם במצב זה, מצוה בו יותר מבשלוחו?

מדברי המעשה רוקח בפרשנות הרמב"ם נלמד שתי הלכות:

1. רצוי להביאם בעצמו ולקרוא.
2. רצוי שהלקיחה וההבאה יהיו על ידי אדם אחד.

אבל בדיעבד, אין הדבר מעכב את הבאת הביכורים וניתן להביא ביכורים באופנים אחרים.

באופן זה יישבנו את שיטת הרמב"ם שמה שפסק שהמפריש ביכורים להביאם בעצמו לא ישלחם על ידי אחר, זה לא נובע מהכלל ש"כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו", אלא דין לכתחילה מטעמים שונים.

6. לכאורה יוצא מדבריו שאין מקרא ביכורים מצוה חיובית שצריך לקיימה.

### ז. שיטת הרמב"ם: ביכורים שאינם ראויים לקריאה — רק בספק

כמבואר לעיל פסקה הגמ' בבבא בתרא פא ע"ב, שאדם הקונה שני אילנות בשל חבירו, דעת חכמים שיש כאן ספק אם חייב להביא, אך הגמ' סייגה זאת בהרבה תנאים, ובסופם שהם יופרשו על ידי הבעלים ולא על ידי שלוחו, שכיוון שאינו יכול לקרוא מספק הרי שאלו ביכורים שאינם ראויים לקריאה והקריאה מעכבת בהם. הרמב"ם בהל' ביכורים ד, ד פסק סוגיה זו כך:

> הקונה שני אילנות בתוך [שדה] של חבירו מביא ואינו קורא לפי שהדבר ספק אם יש לו קרקע או אין לו. וכיצד עושה? מקדיש אותם תחלה לבדק הבית מפני שהן ספק חולין ואין מכניסין חולין לעזרה והכהן פודה אותן מיד ההקדש ואח"כ אוכלן, ומפריש מהן תרומה ומעשר מפני שהן ספק חולין ונותן המעשרות שלהן לכהנים שמא ביכורים הם ואסורין לזרים. **ואינו מביא אותן בעצמו אלא משלחן ביד שליח כדי שלא תעכב אותן הקריאה מלאוכלן, שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו**.

מכאן שלמרות כל האמור לעיל, הרמב"ם קיבל את הכלל ש"כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו", גם ביחס לביכורים. הקושי הגדול בדברי הרמב"ם הוא שתינח לסוברים שגדר "אין ראוי לבילה" קיים בכל המקרים ש"מביא ואינו קורא", ולפיכך גם במקרה של ספק חיוב הבאה אומרים כן. אבל לשיטת הרמב"ם יוצא שבמקרה שנוצר מצב המונע קריאת ביכורים בוודאות — אף שהם יועדו מלכתחילה לקריאה — בזה אין חיסרון של "אין ראוי לבילה", ודוקא במקרה הפחות פשוט כשיש ספק אם בכלל קיים חיוב הבאה, קיימת מניעה שלא להביאם בכלל משום הגדר של "אין ראוי לבילה"?!

המהר"י קורקוס בהל' ביכורים ד, יג ביאר שבביכורים מחמת הספק, גם הרמב"ם מודה שאומרים את הכלל "כל שאין ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו". לדבריו, ההבדל בין ספק חיוב קריאה, לבין סתם "מביא ואינו קורא" נובע מכך שלשיטת הרמב"ם ביכורים שהיו ראויים לקריאה ונדחו אינם נפסלים, כיוון **שעתה הם פטורים באופן ודאי מקריאה**. לפיכך אין כאן ביכורים ש"אינם ראויים לקריאה" אלא ביכורים "שאינם חייבים בקריאה"

שלדעתו אין בזה סיבה לעכב. אולם בביכורים שיש ספק בעצם חיוב הבאתם — שם אין הפטור מקריאה באופן ודאי — אלא מחמת עכובים הלכתיים כגון "מיחזי כשקרא" או מחשש שמא יאכלם בלא תרו"מ, המונעים מקרא ביכורים בספק. לפיכך שם יש בעיה כיוון שהוא אולי מחוייב אך "אינו ראוי לקריאה". במצב זה, מודה הרמב"ם שאומרים את הכלל "כל שאינו ראוי לקריאה קריאה מעכבת בו".[7]

ניתן לומר עפ"י זה, ששיטת הרמב"ם שמצות ביכורים בשלימותה היא הבאה וקריאה, כל עוד שנתקיימו התנאים לכך, אך אם בתנאים מסויימים נוצר שינוי הוא נפטר מחיוב מקרא ביכורים, בלא שהדבר משפיעה על הבאתם — גם אם בשעת ההפרשה היו הביכורים ראויים לקריאה — במקרה זה אין מניעה מלקיים את עיקר מצוות ההבאה. לעומת זאת אם יש חיוב הבאה מספק וחיוב הקריאה גם הוא נתון בספק אך יש מניעה מלעשותו, גם הרמב"ם מודה שהדבר מונע את הבאת הביכורים, ויש להפרישם במקרה זה מראש על מנת להביאם על ידי שליח, כפי שנתבאר לעיל.

כך גם כתב בשו"ת שאגת אריה סי' לז, ומדבריו משמע שספק הלכתי מהווה כסיבה בפני עצמה לעכב הבאת ביכורים מחמת הכלל ש"כל שאין ראוי לבילה — בילה מעכבת בו", ולא אומרים שנחמיר לשני הצדדים להביא ביכורים מספק ולא לקרוא מספק.

וכן דייק בשו"ת רבי עקיבא איגר, תניינא סי' יד ד"ה אמנם: "דהא מעיין בסוגיא דב"ב (דף פא ע"ב) יראה כיון דעכ"פ אנחנו מספיקא אי אפשר לעשות מעשה — מקרי אינו ראוי לבילה, ולא הוי ממה נפשך".

7. כדברי המהר"י קורקוס ביארו: הכסף משנה ביכורים ד, יג; ר' עקיבא איגר ביכורים א אות ז. הרב יעקב אפשטיין, במאמרו: "הבאת ביכורים ומקרא ביכורים" בספר זה (ובספרו: שו"ת חבל נחלתו, חלק ב סי' קיב אות יג), הביא סיוע לדיוק המהר"י קורקוס והכס"מ שדין "ראוי לבילה" בביכורים נאמר רק בספק, גם לדעת הירושלמי, מהעובדה שבשני התלמודים מופיעה ביחס לאותו דין דעת רבי יוסי בר חנינא. ניתן אם כן לומר שאף בירושלמי אין המושג ראוי לבילה נאמר כאן במפורש, מכל מקום דעת רבי יוסי בר חנינא שאומרים את דין "ראוי לבילה" בביכורים, אלא שהוא מגביל זאת רק למקרה של ספק כפי שכתבו המהר"י קורקוס הכסף משנה ועוד אחרונים.

כך ביאר גם הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה חלק יו"ד ג סי' קכד ד"ה ענף ה על פי היסוד שהבאנו בשמו לעיל שיש שני סוגי ביכורים, אלא שבתשובה זו כתב כן גם **בדעת הרמב"ם הסובר שכל דין ראוי לבילה הוא רק בביכורים מספק**.

## ח. אין ראוי לבילה — מחמת ספק במציאות, מקום המזבח והקרבה לאחר החורבן

דיון דומה מצאנו ביחס לשאלה העקרונית האם הכלל ש"כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו" נאמר גם בספק מציאותי המונע מאיתנו קיום מצוה בשלימותה. שאלה זו נידונה בעקבות ספקו של הרב דוד קארלין, בשו"ת שאילת דוד כתב קונטרס (דרישת ציון וירושלים) ביחס לשאלת הקרבת קרבנות בזמן הזה, האם היא אפשרית כאשר אין ידוע בודאות מקומו של המזבח אשר מקומו ומידותיו מדוייקים, כפי שכתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה ב, א-ב:

> המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר זה מזבח לעולה לישראל, ובמקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר ולך לך אל ארץ המוריה ונאמר בדברי הימים ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדויד אביהו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוסי. ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק...

השאילת דוד (שם מאמר ראשון ד"ה עוד לא אבין) נשאר בספק שמא אף אם מקום המזבח מעכב את קיום המצוה של בניית המזבח, אך אינו מעכב את יכולת הקרבת הקרבנות במזבח במקום אחר בהר הבית שלא במקומו המדויק. אלא שהוא אסר הקרבת קרבנות בזה"ז מטעמים אחרים. כך גם נקט מטעמים אחרים מו"ז הרב עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי חלק א יו"ד סי' יח, שאין להתיר הקרבת קרבנות בזמן הזה, אף אם נדע את מקום המזבח. הוסיף על דבריו הראי"ה קוק בהסכמתו לשו"ת ישכיל עבדי חלק א (נדפסה גם בשו"ת משפט כהן סי' צא), שאי ידיעת מקום המזבח מהווה סיבה מספקת לאסור קרבנות בזה"ז. לדעתו, ובשונה מדעת השאילת דוד, אף אם היינו נוקטים בודאות שמקום המזבח אינו מעכב זה נכון דוקא בזמן שביהמ"ק

קיים. אולם עתה שחרב הבית בעוונותינו ואיננו יודעים את מקומו המדוייק של המזבח — הדבר מעכב את יכולת הקרבת הקרבנות עליו, עפ"י הכלל "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו". בדבריו הוא משווה זאת ל"אין ראוי לבילה" האמור בביכורים. כך כתב הראי"ה קוק:

> ולאות חבת דברי קדשו אעיר במה שחזיתי... בענין הקרבת הקרבנות בזה"ז, מצד עיכוב הידיעה בכוון מקום המזבח. הנה האריך בזה גדול הדור הגר"ד מקארלין בספרו שאלת דוד, בקונטרס דרישת ציון וירושלים במאמר ראשון שם, שקשה לנו לכוין מקום המזבח. ואף דהוא ז"ל שדי נרגא בזה, דאולי מקום המזבח כולו הוא רק למצוה ולא לעכב, ע"ש בדבריו הקדושים. לענ"ד יפלא, **דאיך אפשר להשתמש בנידון דידן, בשעה שאין אנו יודעין לכוין את המקום בדיוק, בסברה זו דהמקום הוא רק למצוה ולא לעכב**. והרי קיי"ל שכל דבר שאין אנו יכולין לקיימו מפני הספק הוי בכלל אינו ראוי לבילה, שבילה מעכבת בו... ודוחק גדול לחלק, דדוקא גבי ביכורים, שאסור לקרות במקום ספק, כדאמרינן התם (ב"ב פב ע"א) משום דמחזי כשיקרא, הוי אינו ראוי מפני ס' הקריאה, אבל לא בנידון, שכן מפני הספק אין אנו יודעים אם נבנה במקומו, אבל איסור אין בו, ואדרבה מצוה איכא לבנותו במקומו, **דמ"מ מאחר שאין בידינו למלא את החסרון הזה הוי אינו ראוי, דמאי נפקא-מינה אם יש איזה עיכוב ע"י מה שאין בידינו כח הגופני, כמו ששים וא' אין נבללים, שהכונה היא שאין בידינו כח לבלול יותר מששים עשרון בכלי אחד, ומשום הכי בילה מעכבת במנחה כזו, או שאין בידינו כח הרוחני של הידיעה בכוון המקום, א"כ אינו ראוי הוי לדידן...** ומוכרח הדבר שכל שיש עיכוב בכח שלנו הוי אינו ראוי, **וה"ה כשיש עיכוב מצד החכמה שלנו דהוי עיכוב.**

בדבריו הוא מתבסס על הרשב"ם שיסוד "אין ראוי לבילה" קיים בכל מצב המונע מאיתנו את יכולת קיום המצוה בשלימותה. בין אם זה חשש איסור של "מיחזי כשקרא" בקריאת מקרא ביכורים כשיש ספק בדבר אם הקרקע שלו, בין אם זה חוסר יכולת גופנית לקיים מצות בלילה של ששים ואחד

עישרון הנמצאים בכלי אחד, ובין אם זה נובע מחיסרון בחכמתינו היכן היה בדיוק המזבח בזמן שהיה ביהמ"ק קיים, שיבנה במהרה בימינו.

## ט. אינם ראויים לקריאה — מקרא ביכורים על ידי אילם

העיקרון שנלמד בפרק הקודם, נידון גם במסגרת השאלה האם אילם יכול להביא ביכורים לביהמ"ק.

המשנה למלך בהל' ביכורים ג, ד הסתפק האם אילם יכול לקיים מצוות הבאת ביכורים, לאור דברי הרמב"ם (שם) שאין מקרא ביכורים מעכב את מצוות הבאת הביכורים, גם כשהאדם מחוייב בה, וכלשון הרמב"ם: "ומשיניחם המביא אותם בעזרה הותרו לכהן ואע"פ שעדיין לא התודה עליהן. שאין הקריאה מעכבת אכילתן...", או: "דאפשר דדוקא במי שראוי לקרות אין הקריאה מעכבת אבל במי שאינו ראוי מעכבת וכדר' זירא דאמר (קג ע"ב) כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו... **ואע"ג דאיכא טובא דמביאים ואינם קורין (לקמן פ"ד) התם שאני דקרא פטרינהו משום דאין להם קרקע ולא חל עליהם חיוב קריאה אבל באלם שחל עליו חיוב קריאה אלא דפומיה כאיב ליה אפשר דקריאה מעכבא** דומיא דקונה שני אילנות (שם סוף ה"ד)".

אלא שהמגיה של המשנה למלך (שם) הסתייג מהסברא לפטור אילם מהבאת ביכורים מחמת ש"אינו ראוי לבילה", ולדעתו אי אפשר להשתמש בכלל זה על דעת עצמנו: "א"ה, והר"ב כנסת הגדולה בכללים שלו (כללי הגמ' קעד) כתב בשם מהרד"ך דלא אמרינן כל הראוי לבילה, אלא היכא דאתמר בגמרא יעויי"ש".

על סמך שיטה זו חלק הרב יעקב חי זריהן ובתשובתו למו"ז הרב עובדיה הדאיה (נדפסה בשו"ת ישכיל עבדי חלק ב — יו"ד סימן יד ד"ה אחרי כל),[8] השיג על דברי הראי"ה קוק, ולדעתו לא שייך לומר את הכלל "כל הראוי

8. דברים דומים הגיב גם הרב ירוחם פישל פערלא, בעקבות דברי הראי"ה קוק. דבריו מובאים במכתבו של הרב עובדיה הדאיה, אגרות לראיה סימן שכב. הרב הדאיה מציין במכתבו זה את דבריו בשו"ת ישכיל עבדי חלק ב שיצא אז לאור (שנת תרצ"ד).

לבילה בילה מעכבת בו", בנוגע לאי ידיעת מקום המזבח וכסברת השאילת דוד לעיל. ניתן להסיק שאילם יכול להביא ביכורים, כיוון שלא נאמר בשום מקום בגמ' שאילם אינו יכול להביא בגלל שהוא מוגבל בקריאתו.

על דבריו אלו השיב מו"ז הרב עובדיה הדאיה, בשו"ת ישכיל עבדי חלק ב יו"ד סי' יד, להרי"ח זריהן, שדברי כנסת הגדולה אינם באים לומר שאין אנו יכולים לומר מדעתנו את הכלל ש"כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו" ביחס למצות השונות. לדעתו, בעל כנסת הגדולה "**לא בא רק למעט הדברים שאינם מפורסמים בתלמוד רק בספרי הפוסקים וכיוצא. אבל בדברים המפורסמים וידועים בתלמוד גם שלא מצינו שאמרו עליהם בתלמוד בפירוש אתמר כלל זה, שפיר אנו יכולים לומר עליהם כלל זה**. ומכל שכן דכבר מצינו בהקרבת הקרבנות בזה"ז שאמרו עליו בתלמוד לשון זה גבי ההיא דהשוחט ומעלה בחוץ בזה"ז חייב משום שראוי לבא בפנים וכ"פ הרמז"ל בסוף ה' מעה"ק כנ"ל ולכאורה משמע הלשון דראוי לבוא בפנים אם יבנו המזבח במקומו. וזהו מטעם כל הראוי לבילה...". כלומר, ניתן לומר לדעתו את הכלל בכל מצוה אף שהגמ' לא אמרה זאת לגביה, אך פרטי ההלכות הקובעות אם זה "לא ראוי לבילה", הם פרטי הלכות המוזכרות בגמ' ולא לאחר מכן.

נראה להביא ראיה לדבריו מכך שהנימוקים שהביאה הגמ' בבבא בתרא פא ע"ב, שהקונה שני אילנות בשל חבירו, מוגדר כ"אינו ראוי לבילה" יסודם בגזירה דרבנן, או משום שנראה כדובר שקר שאולי אין לו קרקע והוא אומר "האדמה אשר נתת לי", או מחמת החשש שאם יקרא עליהם מקרא ביכורים הוא עלול להתייחס אליהם כבכורי ודאי, ולאכלם בלא הפרשת תרו"מ כביכורים רגילים. וקשה, אם מדין תורה ניתן לקרוא מקרא ביכורים כקורא בתורה, כפי שאמרה הגמ' עצמה בהו"א, כיצד אומרת הגמ' שהוא אינו ראוי לבילה, הרי הוא ראוי לעשות כן?! אלא ודאי שהגמ' סוברת שגזירות מדרבנן יוצרות גדר של "אין ראוי לבילה" ועל כך אמר כנסת הגדולה ש"לא אמרינן כל הראוי לבילה אלא בדברים המפורסמים בתלמוד". לא כן בפרטי הלכות שהובאו בגאונים ובראשונים שאם לא ניתן לקיימם מחמת סיבה מסויימת הם לא מחילים על כל המצוה את הכלל "כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו".

לפי דבריו, אילם אינו יכול להביא ביכורים אף שלא נאמר בפירוש לגביו כלל זה בדיני ביכורים, כיוון שכלל זה נאמר בדיני ביכורים בדברים אחרים, ומאידך הוא נאמר ביחס לאילם במצוות אחרות המצריכות אמירה — לפיכך גם באילם אומרים שאינו יכול להביא ביכורים מחמת שאינו יכול לקיים את מצות מקרא ביכורים שנאמר בה "וענית ואמרת".

גם הראי"ה קוק בתשובה נוספת לרב עובדיה הדאיה (נדפסה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ב קונטרס אחרון יו"ד סי' ב, ובשו"ת משפט כהן סי' צב)[9] התייחס בחלק מתשובתו למה שהשיג הרב יעקב חי זריהן על דבריו:

> ומה שכתב הגרי"ח זריהן שיחי', מדברי הכנסת הגדולה, דלא אמרינן כלל דכל שאין ראוי לבילה, רק במה דמפורסם בתלמוד, תמיהני, הלא הפוסקים ראשונים ואחרונים דנו בזה, כמו בהגהות אשר"י לגבי אלם מטעם שאינו ראוי לדיבור אם יוצא בשמיעה, ועין שאגת אריה בכמה מקומות, ועוד כמה גדולים, מבואר שמה שיש לו דמיון גמור אין לנו שום מניעה שלא לדון בזה.

בהמשך דבריו הוא מוסיף, שאכן לפי התוס' בקידושין כה ע"א ד"ה כל הראוי לבילה, יש מגבלה גדולה יותר אימתי לומר את הכלל "כל הראוי לבילה", כשלדבריהם משמע שרק כשיש דרשות פסוקים מהתורה אומרים את הכלל הזה, אך במקום שאין לכך דרשות מפסוקים לא אומרים כן. התוס' דייקו עיקרון זה מדברי הגמ' (קידושין שם) שאם התורה מדגישה בלשונה "**ומנחה בלולה בשמן**", **כוונתה שהיא צריכה להיות בלולה אף על פי שהיא ציוותה על כך במקום אחד — כוונתה לומר שזה צריך להיות ראוי לבילה אף על פי שהבילה אינה מעכבת**. אלא שהראי"ה קוק מסיק שדעת התוס' עומדת מול פשט הגמ' והפוסקים בהרבה מקומות מהם מוכח שהכלל "כל שראוי לבילה" אינו מוגבל רק למקומות שיש בהם דרשות של פסוקים. וכך כותב הראי"ה קוק (שם):

> קשה איך דימו חז"ל בכמה מקומות להא דרבי זירא ענינים שלא

9. ראה את התייחסותו של הרב עובדיה הדאיה לתשובה זו של הראי"ה קוק, אגרות לראיה סימן שכז.

> נתבארו לנו דרשות על זה, כמו קריאה דביכורים בבבא בתרא (פא ע"ב), ואמירה דיבם ויבמה (יבמות קד ע"ב)... **ובאופן זה יש לדון בכמה דברים, שאע"פ שיש פרט שאינו מעכב, אבל מאחר שזה הפרט יש בו מצוה לא דברה תורה כי אם בראוי לזה, ובאינו ראוי מוכרחין לומר דמעכב, ועל פי זה יש לומר דלא צריך דרשות מיוחדות**. ויש להאריך בזה ואין הזמן גרמא כעת.

לכאורה מכל האמור לעיל יוצא שלדעת התוס' קידושין כה ע"א ד"ה כל הראוי, אילם יכול להביא ביכורים כיוון שאין דרשה האומרת שהוא צריך להיות ראוי לקריאה. כך גם יסבור הכנסת הגדולה כפי שהבין את דבריו המגיה במשנה למלך הלכות ביכורים ד, ד, כיוון שאילם לא נתמעט בגמ' מלהביא ביכורים, מה עוד שמצאנו שיש הרבה אנשים שכבר בשעת הפרשת הביכורים אינם יכולים לקרוא את פרשת הביכורים ולא התמעטו מהבאת הביכורים בשל כך. וכך נראה שנקט באופן פשוט הגר"י זריהן.

לעומתם דעת הרשב"ם (ב"ב שם) שהיא הדעה הרווחת בש"ס ובפוסקים, וכפי שכתב הראי"ה קוק — המושג "ראוי לבילה" האמור במנחות הוא בנין אב לכל התורה כולה, וממילא לכאורה גם היה צריך לומר אותו גם ביחס לאילם, שכיוון שהוא אינו יכול לקרוא מקרא ביכורים האמור בפרשה, ממילא הוא גם אינו יכול להביא ביכורים, וכפי שכתב המשנה למלך בהלכות ביכורים ג, ד באחד מצדדי הספק.

אלא שכאן יש להקשות על עצם חילוקו של המשנה למלך (שם) שהבחין בין אילם לאנשים בריאים שאינם יכולים לקרוא מקרא ביכורים מחמת שנתמעטו על ידי כך מלשון הפסוק? הרי מוסכם על כל הראשונים שאם כבר בשעת ההפרשה לא היה ניתן לקרוא מקרא ביכורים על ידי בעל הפירות — שוב אין הקריאה מעכבת בהם. אם כן, נתחדשה בביכורים דרשה הפוכה שלא אומרים "כל הראוי לבילה" אם כבר בתחילת ההפרשה ידוע בודאות שלא יהיה ניתן להביאם בקריאה. לפי עקרון זה אין הדבר משנה אם החיסרון בקריאה הוא חיסרון גופני כמו באילם, או שהחיסרון הוא הלכתי. ואין להשוות זאת לדין ספק חיוב ביכורים שאינו יכול להביא בלא קריאה משום שאינם ראויים לקריאה, כיוון ששם הדבר נובע מכך שגם בשעת ההבאה הוא בספק חיוב, ובשל כך שמא הוא חייב בקריאה באותה שעה ולכך שייך לומר לגביו "כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו".

הבנה זו מתחזקת, לפי הבנתו של האגרות משה שהובאו לעיל, הסובר שיש שתי מצוות בהבאת ביכורים, יש מצות ביכורים עם קריאה, ויש מצות ביכורים ללא קריאה. כאשר לפי הבנה זו לכאורה אין סברא לחלק בין אילם לשאר המקרים שכבר בשעת ההפרשה הם נתחייבו במצות ביכורים ללא קריאה, וממילא אין שום מניעה שיוכלו להביאם בלא קריאה. אמנם המשנה למלך לא סבר כך, וצריך לבאר לשיטתו מה ההבדל בין שאר הביכורים שדינם ש"מביא ואינו קורא" ולא קיימת לגביהם המגבלה של "כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו", לעומת אילם שבשל העובדה שאינו יכול לקרות מקרא ביכורים — הוא מנוע מלהביא בשל הכלל הנ"ל?!

## י. אינם ראויים לקריאה — רק בשל סיבה חיצונית

נראה לומר ששיטת המשנה למלך בנידון היא כפי שיטת הגמ' מכות יז ע"ב, כהבנת האור שמח בהלכות ביכורים ד, יג. לדעתו, יש מחלוקת בין הסוגיות העוסקות בתלמוד הבבלי מכות יז ע"ב, ובבבא בתרא פא ע"ב, לבין הסוגיות לתלמוד הירושלמי ביכורים א, ה-ו, באשר להבנת המשניות בביכורים פרק א, העוסקות בכל הביכורים שדינם ש"מביא ואינו קורא".

בעוד שהתלמוד הבבלי סובר שהחיסרון הוא משום ש"אינם ראויים לבילה", סובר הירושלמי שהחיסרון הוא בכך ש"הואיל ונראו לקריאה ונדחו — יידחו". אם נדייק בשיטת האור-שמח, קיימים שני הבדלים עקרוניים הנובעים משתי שיטות אלו, אשר יש בהם חומרא וקולא לכל שיטה:

לדעת הירושלמי יש משמעות לכוונת האדם בשעת הפרשת הביכורים. אם התכוון להביאם בקריאה ולאחר מכן לא יוכל לקרוא, הם ייהפכו לכאלו ש"נראו לקריאה ונדחו", ובכדי למנוע זאת, עליו להפרישם מראש שלא בקריאה על מנת שיהיו בכלל אלו ש"לא נראו לקריאה כל עיקר". אולם דעת הבבלי, שהיכולת להביא בלא קריאה, אינה מותנית דוקא אם זו היתה כוונתו בשעת ההפרשה, אלא הדבר נובע מכך שקיימת סתירה מציאותית בין מעמדם האישי של הבעלים או בעלותם על הפירות, לבין נוסח מקרא ביכורים — סיבה זו לדעת האור שמח, היא לא בכלל "אינם ראויים לבילה" אלא שנוסח הקריאה לא מתאים להם, ואף אם הם יקראו כאילו לא קראו.

מאידך, לדעת הירושלמי גם ביכורים שהופרשו לפני החג ועבר עליהם החג, יכול להביאם אחר החג אם בשעת ההפרשה דעתו היתה להביאם אחר החג, שהרי "לא נראו כל עיקר".

אולם הבבלי סובר במקרה זה שכיוון שבשעת הפרשתם לא היתה סתירה בינם לבין האמור במקרא ביכורים, ממילא הם היו בכלל חיוב מקרא ביכורים, וכיוון שעבר עליהם החג, ורק מחמת הזמן הקריאה אינה מתאימה להם — זוהי מניעה חיצונית, ובמניעה כזו סובר הבבלי שלא ניתן להביא ביכורים כיוון שהם בכלל "כל שאינם ראויים לבילה, בילה מעכבת בהם".

לדעתו, הרמב"ם סובר כמו הירושלמי ואף שלא כתב זאת במפורש, דעתו היא, שכל אלו שדינם ש"מביא ואינו קורא" מדובר שזו היתה כוונת הבעלים כבר בשעת ההפרשה, ואם לאו יירקבו.

מאידך, כשהפריש בכוריו קודם החג ועבר עליהן החג, פסק ש"מביא ואינו קורא" כיוון שמדובר שהתכוין לכך בשעת ההפרשה וכשיטת הירושלמי.

יוצא מדבריו, שהשאלה אם אילם יכול להביא ביכורים תלויה במחלוקת הבבלי והירושלמי. לדעת הבבלי הבאת ביכורים על ידי אילם היא דבר שאינו אפשרי, כיוון שהוא אינו יכול לקרוא מקרא ביכורים בשל סיבה חיצונית — הפגם הגופני שאינו מאפשר לו לקרות. וחל עליו הכלל ש"כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו".

לעומת זאת לדעת הירושלמי (שם) קיים חידוש במצות ביכורים שכל אלו שאינם ראויים לקריאת ביכורים, יכולים להביאם אם בשעת ההפרשה התכוונו להביאם בלא קריאה. ואין זה משנה מה מעכב אותם ממקרא ביכורים, כל עוד שהעיכוב הוא ודאי ואינו מחמת הספק.

יוצא לפי הירושלמי, שגם אילם יכול להביא ביכורים אם הוא היה אילם בשעת ההפרשה, שאז הוא כבר ידע שיביאם בלא מקרא ביכורים. וכיוון שלדעתו הרמב"ם פוסק כדעת הירושלמי נמצא שהרמב"ם סובר שאילם יכול להביא ביכורים ולא חל עליו הכלל ש"כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו".

הקושי בשיטתו של האור שמח הוא, שכל הראשונים שהבאנו לעיל הבינו שהבבלי אינו חולק על הירושלמי. כמו כן מפשט הרמב"ם משמע, וכפי

שהבינו שאר האחרונים בדבריו שאין הוא מקבל את חילוקו של הירושלמי התולה את דין "מביא ואינו קורא" בכוונת הבעלים בשעת ההפרשה.

ומכל מקום ודאי שלדעת האור שמח לא ניתן לפטור אילם מהבאת ביכורים לפי שיטת הרמב"ם, אם כי המשנה למלך בהלכות ביכורים ד, ב נקט באופן פשוט שאילם אינו יכול להביא ביכורים, וכתב כן גם בדעת הרמב"ם, וצ"ע.

## יא. אינם ראויים לקריאה — כשנראו לקריאה לפנים מן החומה

במרכבת המשנה בהלכות ביכורים ד, יג ד"ה מיהו, חולק על ההבחנה שעשו המפרשים בדעת הרמב"ם, שרק ביכורים שאינם ראויים לקריאה מחמת הספק חל עליהם הכלל ש"כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו" בעוד שביכורים שאינם ראויים לקריאה באופן ודאי (כגון: שליח, ויבש המעיין וכדו') אין בהם חיסרון זה. לדעתו, דוקא ביכורים שהבאתם וחיוב הקריאה בהם הוא מספק — והמניעה מלקרוא עליהם מקרא ביכורים הוא רק מגזירת חז"ל (מיחזי כשקרא, או שעלולים להיאכל ע"י הכהן בלא הפרשת תרו"מ) — היה צריך להיות הדין שמביא ואינו קורא, בלא להחיל עליהם את הכלל ש"כל שאינם ראויים לקריאה קריאה מעכבת בהם". ואם בכל זאת קבעה הגמ' בבבא בתרא שם שגם בספק חיוב הבאה אומרים כלל זה, כל שכן שיש לומר כן בביכורים שהיו חייבים לקריאה בוודאות, ולאחר הפרשתם פקע מהם חיוב הקריאה מדין תורה — שצריך לחול עליהם הכלל ש"כל שאינם ראויים לקריאה אינם ניתרים אלא בקריאה". וקשה מדוע לדעת הרמב"ם בכל הדינים הנ"ל אנו אומרים שיכול להביא בלא קריאה ואין העדר הקריאה מעכב את ההבאה?![10]

10. לענ"ד קושיית מרכה"מ על שיטת המהר"י קורקוס ודעימיה: כיצד דוקא בספק חיוב ביכורים אומרים "כל שאין ראוי לבילה" כשאינו יכול לקרוא — נובעת ממחלוקת עקרונית יותר האם אכן ניתן לומר שיש שני סוגי חיוב ביכורים: כפי שכתב הרב משה פיינשטין, שו"ת אגרות משה חלק יו"ד ג סי' קכד ד"ה ענף ה, גם בדעת הרמב"ם, וכפי שהובא לעיל (סוף אות ט).

לפיכך מבאר מרכבת המשנה (שם ד"ה ולייש) ששיטת הרמב"ם היא, שהכלל ש"כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו" קיים באופן עקרוני גם בביכורים שפטורים מקריאה באופן ודאי, בכל מקרה ש"נראו לקריאה ונדחו". **אלא שהזמן הקובע לדעתו שהביכורים "נראו לקריאה או שלא בקריאה", אינו שעת ההפרשה כי אם כניסת הפירות לפנים מחומת ירושלים**. את דבריו הוא מבסס על כך שהרמב"ם נקט במפורש כדברי הגמ' במכות יח ע"ב-יט ע"א, שזמן חלות קדושת הביכורים הוא משיראו פני הבית. וכך פסק הרמב"ם בהל' ביכורים ג, א-ב:

> הביכורים נותנין [אותן] לאנשי משמר והן מחלקים אותן ביניהן כקדשי המקדש, וכבר בארנו שהן קרויין תרומה, ולפיכך זר שאכל ביכורים בכל מקום חייב מיתה בידי שמים והוא שיאכלם מאחר שנכנסו לחומת ירושלים. היו מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ, זה שבפנים חייבין עליו מיתה והרי הוא הקדש לכל דבריו, וזה שבחוץ הרי הוא חולין לכל דבריו.[11]

לדעתו, הטעם שהרמב"ם בהלכות ביכורים ד, יג, לא פסק כדעת רבי הושעיא בגמ' במכות יז ע"ב, שהפריש ביכורים לפני החג ועבר החג שיירקבו, כיוון שרבי הושעיא סבר שחלה קדושת ביכורים על הפירות מיד בעת הפרשתם, ואילו בהמשך הגמ' במכות יט ע"ב הכריעה במפורש שלא כדעת רבי הושעיא, כפי שהובא לעיל, שאין משמעות לזמן הפרשת הביכורים כי אם לזמן הגעתם לירושלים. אכן הרמב"ם מודה שאם הביאם לירושלים לפני החג באופן שנראו לקריאה, אינו יכול להביאם לעזרה אחר החג, כיוון שהם היו ראויים לקריאה ולא ניתרין אלא בקריאה. לדעתו אין זו רק מחלוקת סוגיות בתלמוד הבבלי, כי אם מחלוקת אמוראים בסוגיה בירושלמי ביכורים א, ו באותו דין של "הפריש ביכורים לפני החג ועבר עליהן החג". בסוגיה שם נאמר:

> חברייא בשם ריב"ל הפרישן קודם לחג ועבר עליהן החג מביא

11. לדעה זו דומים ביכורים למעשר שני, שהרבה הלכות הקיימות לגביהן, הן רק אחר שנכנס לפנים מן החומה — אך במעשר שני לא נאמר שהוא חולין לכל דבריו עד שיכנס לפנים מן החומה.

> ואינו קורא... ולית ליה לרבי זעירא כהדא דחברייא? סבר רבי זעירא שכל הביכורים שנראו ליתור בארץ אינן ניתורין אלא בקרייה. ולית לדחברייא כן? אית להון בשהפרישן קודם לחג להביאן אחר החג.

לדעת ריב"ל קדושת ביכורים לא חלה בשעת הפרשתם אלא כדעת רבי יצחק במס' מכות יט ע"ב שכל עוד שלא נראו הביכורים בירושלים אין בהם שום קדושה ולפיכך לא שייך לומר לגביהם את הכלל "שכיוון שנראו ליתור קריאה אינם ניתרים אלא בקריאה" — היות שכל עוד שהם לא נכנסו לירושלים, הרי הם כחולין לכל דבריהם ואין דיחוי בחולין. לעומת זאת, רבי זירא סובר שכבר בשעת ההפרשה, חלה קדושת ביכורים על הפירות, וממילא הם נראו לקריאה ונדחו.

היוצא מדבריו, שכל הראשונים התולים את יכולת הבאת ביכורים בלא קריאה, בדעת הבעלים בשעת ההפרשה סוברים, שקדושת הביכורים מתחילה כבר משעת הקדשתם, ואם בשעת הפרשתם הם נראו לקריאה ויכולת הקריאה פקעה לאחר מכן הם בכלל: "כל שאין ראוי לקריאה קריאה מעכבת בו".[12]

## יב. אינם ראויים לקריאה — בביכורים מיין ושמן

במכילתא דרבי ישמעאל, משפטים פרשה כ, נאמר:

> ראשית בכורי אדמתך. למה נאמרה פרשה זו, לפי שנאמר (דברים כו, ב) ולקחת מראשית כל פרי האדמה, אין לי אלא פירות דרך ביכורים, משקין מנין? תלמוד לומר: תביא בית ה' אלקיך, מכל מקום.

אולם במשנה בתרומות יא, ג מפורש שהדבר אמור גם ביחס ליין ושמן ולא לשאר משקין: "אין מביאין ביכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים".

12. בדומה לחילוקו של מרכבת המשנה (שם) נקט הצפנת פענח ח"ב הל' תרומות פרק ב עמ' 71.

הירושלמי בתרומות יא, ג מבאר שאכן ניתן להביא משאר משקין, אך רק אם בשעת הפרשת הביכורים חשב להביאם כמשקין, ולא כשהפריש פירות בסתם והתחרט ועשה מהן משקין.[13]

גם במשנה חלה ד, יא, משמע שאף בכורי יין ושמן לא ניתן להביא: "יוסף הכהן הביא בכורי יין ושמן ולא קבלו ממנו". אלא שגם לגבי אותה משנה מבאר הירושלמי (שם יב):

> תמן אין מביאין ביכורים משקין רבי הילא בשם רבי לעזר כיני מתניתא אין עושין ביכורים משקין אפילו משזכו בהן בעלים. והתני דרך ביכורים משקה להביאן מניין שיביא תלמוד לומר תביא?! תיפתר שלקטן משעה הראשונה על מנת כן וכאן לא לקטן משעה ראשונה על מנת כן.

כלומר, יוסף הכהן הביא ביכורים מיין ושמן ולא קבלו ממנו, לדעת הירושלמי כיוון שבשעת הפרשת הזיתים והענבים התכוון להביאם לירושלים כבכורי פירות, ולאחר מכן שינה דעתו ועשה מהן יין ושמן.

אולם הרמב"ם בהלכות ביכורים ב, ד פסק כדעת המשנה בתרומות יב, ג שלא לפי ההעמדה בירושלמי:

> אין מביאין ביכורים משקין חוץ מזיתים וענבים בלבד שנאמר פרי האדמה [ולא משקה], ואם הביא משקין אין מקבלין ממנו.

הרדב"ז (שם) מעלה אפשרות שהרמב"ם הסתמך בדבריו על הגמ' בערכין יא ע"א, הנוקטת את דין המשנה (תרומות שם) שמותר להביא לכתחילה ביכורים מיין, ולא הובא שום חילוק האם זה נראה משעה ראשונה לכך. כך נאמר בגמ' בערכין יא ע"א:

> א"ר מתנה: מנין לביכורים שטעונין שירה? אתיא טוב טוב מהכא. איני? והא א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: מנין שאין אומרים שירה אלא על היין? שנאמר: (שופטים ט) ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים, אם אנשים

13. בענין זה עיין במאמרו של הרב שלמה משה עמאר: "הבאת ביכורים ממשקים", בספר זה.

> משמח, אלקים במה משמח? מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין! משכחת לה כדתני ר' יוסי: פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקין; הביא ענבים ודרכן, מנין? ת"ל: תביא.

אך הרדב"ז דוחה הסבר זה כיוון שמהגמ' בערכין שם, משמע שלכתחילה מביאים פרי גמור ורק אם הביא ענבים ודרכן מותר לקבל ממנו, דבר שהרמב"ם לא חילק ומשמע שסבר שניתן לכתחילה להביא משקים, ולא משנה אם בצרן לכך או שהפריש ענבים להביאם כפרי, ושינה דעתו להביאם כמשקה. מתוך זה הסיק הרדב"ז שהרמב"ם למד כפשטות המשנה בתרומות (שם) וכדברי הגמ' בחולין קכ ע"ב המביאה את אותה ברייתא שמובאת בערכין (שם) וממנה משמע שמדובר על דין לכתחילה. שהרי הגמ' לומדת שמביאים משקה לביכורים מגזירה שווה "פרי פרי" מתרומה, וכדברי הגמ' בחולין קכ ע"ב:

> וביכורים גופייהו מנלן? דתני ר' יוסי: פרי — פרי אתה מביא, ואי אתה מביא משקה, הביא ענבים ודרכן, מנין? תלמוד לומר: (דברים כו) תביא... ורבי יהושע סבר: דון מינה, מה ביכורים — משקין היוצאין מהן כמותן, אף תרומה — משקין היוצאין מהן כמותן, ואוקי באתרה, מה משקין דקדשים בתרומה תירוש ויצהר — אין, מידי אחרינא — לא, אף משקין היוצאין מהן כמותן — תירוש ויצהר אין, מידי אחרינא לא; והא דתנן: אין מביאין ביכורים משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים מני — רבי יהושע היא, דאמר: דון מינה ואוקי באתרה, וגמר להו לביכורים מתרומה.

מכאן שיין ושמן מביאים מהם ביכורים כמו תרומה, וכשם שתרומה מפרישים מהם לכתחילה, כך גם ביכורים מביאים מהם לכתחילה.

הרדב"ז מציין שדברי הרמב"ם שם, סותרים את מה שכתב בפיהמ"ש (תרומות שם) שאין הלכה כרבי יהודה הסובר שמותר להביא ביכורים מיין ושמן. מכל מקום מציין הרדב"ז (שם) שהרמב"ם חזר בו בהל' ביכורים ופסק כר' יהודה, שלא כדברי המשנה (חלה ד, יא) הסוברת שאף בדיעבד לא ניתן להביא

ביכורים מיין ושמן, שהרי "יוסף הכהן הביא בכוריו יין ושמן ולא קבלו ממנו".[14]

היוצא מדברי הרדב"ז שדעת הרמב"ם להלכה כפשט המשנה בתרומות יא, ג בלא שום אוקימתא שניתן להביא ביכורים לכתחילה מיין ושמן.

אך עדיין יש להבין, כיוון שכאן מדובר על מעשה שהיה, כשלפי דברי הרמב"ם בהלכה (שם) המעשה המובא במשנה בסוף מס' חלה ד, יא ש"לא קבלו ממנו" הוא מעשה שלכאורה נעשה שלא כהלכה, דבר שאינו מובן.

אכן לפי הירושלמי לא קשה, כיוון שלירושלמי מותר להביא ביכורים מכל המשקים רק אם מתחילה חשב לעשות כן, דבר שלא נעשה על ידי יוסף הכהן, שבתחילה חישב להביאם כפירות והתחרט והביאם בצורת משקה, ולפיכך לא קיבלו ממנו אותם בתור ביכורים, כפי שכתב הירושלמי בחלה ד, יב.

אולם לפי הרמב"ם שאינו תולה זאת בכוונת האדם, קשה כיצד הוא נוקט שמותר לכתחילה להביא ביכורים מיין ושמן בכל מצב, בעוד שמהמעשה המובא במס' חלה, מוכח שנהגו למעשה להיפך?

אולם גם על דברי הירושלמי קשה, מנין לירושלמי לומר שצריך לייעד את הזיתים והענבים בשעת הפרשת הביכורים להביאם כיין ושמן, ושאם לא עשה כן הדבר מעכב, הרי דבר זה מצינו רק בביכורים שבמצב מסויים מביא וקורא ובמצב מסויים מביא ואינו קורא, והיכן מצינו דבר זה בבכורי יין ושמן?!

לכך נראה שהירושלמי פסק כדברי המכילתא דרבי ישמעאל (הובא לעיל בתחילת הפרק), השונה מדברי המשנה תרומות יא, ג, בשני דברים:

14. הרדב"ז הוצרך לומר שהרמב"ם חזר בו כיוון שהיה מונח לפניו מהדורא קמא של פירוש המשנה של הרמב"ם, אך במהדורא בתרא כתב הרמב"ם במשנה בתרומות (מהדורת הרב יוסף קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק): "ואמרו שמביאין ביכורים יין ושמן זוהי דעת רבי יהודה שלומד לביכורים מן התרומה והלכה כרבי יהודה". אלא שגם לפי מהדורא בתרא נחוץ תירוצו של הרדב"ז כיוון שבפיהמ"ש למס' חלה ד, יא גם במהדורא בתרא (מהדורת הרב יוסף קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק) כתב הרמב"ם: "ואמרו הביא בכוריו יין ושמן ולא קבלו ממנו — זה הסברא הנכונה, ויתבאר כל זה במס' ביכורים שאין מביאים ביכורים משקין".

1. שבמכילתא אין חילוק בין שמן לשאר משקין.
2. למכילתא המביא ביכורים ממשקין דינו שמביא ואינו קורא

וכך נאמר בסוף המכילתא (שם):

> "ומה הפרש בין אלו לאלו? אלא אלו מביאין וקורין, ואלו מביאין ואין קורין".

לאור זאת מחלק הירושלמי (תרומות, חלה) בין אם הפרישם משעה ראשונה לכך לבין אם לא הפרישם משעה ראשונה לכך. שהרי אם לא הפרישם משעה ראשונה לכך אלו ביכורים ש"נראו לקריאה ונדחו" שאינם ניתרים אלא בקריאה.

ולענ"ד, זו כוונת הצפנת פענח ח"ב מהדורא תניינא (עמ' 110) בפירוש דברי הרמב"ם בהל' ביכורים ב, ד, שמסכים לדעת הירושלמי שניתן להביא ביכורים מיין ושמן, רק אם דעתו היתה לפני שנתקדשו הביכורים, אלא שהוא חולק על הירושלמי לגבי הזמן שהם מתקדשים. שלדעת הירושלמי (תרומות וחלה) ההפרשה בביתו מקדשת אותם, והרמב"ם פוסק כדעות אחרות בירושלמי בביכורים א, ו, ובגמ' במכות יט ע"ב שזמן קידוש הביכורים הוא הבאתם לירושלים, כפי שנתבאר לעיל (פרק יא).

ואף שהרמב"ם בהל' ביכורים ב, ד, לא חילק כלל בדין זה בין אם חשב עליהם לפני שנכנס לירושלים להביאם כמשקין לבין אם חשב אחר כך. נראה לבאר כפי שכתב מרכבת המשנה בהלכות ביכורים ד, יג לגבי ביכורים שעבר עליהם החג, שזו מציאות רחוקה שאדם שינה דעתו לאחר כניסתו לירושלים, ולפיכך לא הזכירה הרמב"ם. אולם אם באמת אדם יעלה ענבים או זיתים כביכורים ואחר הכניסה לירושלים יתחרט וירצה להביאם כבכורי יין ושמן, הוא לא יוכל לעשות זאת.

ונראה שזו כוונת הצפנת פענח לתרץ גם את השאלה שנשאלה על דברי הרמב"ם, כיצד דחה מהלכה דבר שנפסק למעשה, כשנדחו בכוריו של יוסף הכהן. לפיו, הרמב"ם סובר שהמעשה של יוסף הכהן זהו מקרה מיוחד שגרם לו שיידחו בכוריו משום שהם נראו לקריאה כשנתקדשו בתוך ירושלים ונדחו. אך כל עוד שהביכורים לא נכנסו לירושלים, יכול האדם להפריש ביכורים מתוך כוונה להביאם ולקרוא עליהם את מקרא הביכורים, ואחר כך להתחרט ולהביאם לירושלים כביכורים בלא קריאה.

**הרב ד"ר מאיר גרוזמן**

# הבאת ביכורים — הודאה על הארץ

**ראשי פרקים**
א. הודאה לה' על הפירות
ב. הודאה לה' על הארץ

## א. הודאה לה' על הפירות

מקובל להסביר את תעודתה ומטרתה של מצות ביכורים כביטוי להכרת הטוב, דהיינו: להביע תודה לה' על היבולים הטובים והמבורכים, שהוא מעניק לעמו, היושב בארצו הטובה ועל אדמתו המבורכת. טעם זה, כאמור, ידוע, מקובל ונפוץ, והוגי הדעות כמו פרשני התורה עמדו על כך בחיבוריהם. כך כותב בעל ספר החינוך במצוה צא:

> ונזכור ונדע כי מאתו ברוך הוא יגיעו לנו כל הברכות בעולם, על כן נצטוינו להביא למשרתי ביתו ראשית הפרי המתבשל באילנות ומתוך הזכירה וקבלת מלכותו והודאתנו לפניו, כי הפירות ויתר כל הטובה מאתו יבואו, נהיה ראויים לברכה ויתברכו פירותינו.[1]

לאמור: יש להודות לה' על הפירות שנתן ואגב כך לדעת, כי כל הטובה ניתנת ממנו. ובדרך זו הלכו פרשנים רבים, ובהם הרב יצחק אברבנאל, הכותב בדברים כו, א:

> כי ה' אלקיך נותן לך ממה שתביא אל תוך ביתך לאכול לשבעה... מאותו פרי עצמו תביא לפניו כיון שהוא נתנו לך... ואחרי שלה' הארץ ומלואה והוא בעל השדה והוא נותן התבואה והפרי גם כן, הנה ראוי היה שתהיה כל התבואה או רובה שלו,

1. והשווה לדבריו במצוה תרו.

> כי הוא בעל השדה והוא נתן זרע לזרוע ואנחנו עבדיו וצאן מרעיתו, הוא עשה ולא אנחנו, ולכן היה ראוי שיטול כלו, אבל עם כל זה איננו חפץ כי אם בדבר מועט מהראשון שיבוכר ויהיה לה'.

ואכן, הלכות אחדות מהלכות ביכורים יכולות להצביע כי הן ניזונות מרעיון זה. ההלכה האומרת, כי אין להביא ביכורים "מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים ולא מזיתי שמן שאינם מן המובחר" (משנה ביכורים א, ג) אומרת בעצם, כי אין להביא מן הפירות הפחותים והזולים, הגרועים והפגומים. כי כאשר מבקשים להודות לה' על טובו ועל ידו המלאה הפתוחה והגדושה — יש להציג פירות משובחים ומייצגים.[2]

זו גם אחת משלש סיבות, על שום מה אין להביא ביכורים לאחר חג החנוכה,[3] מפני שהפירות שמתבכרים לאחר חנוכה אינם אלא פסולת והתורה אמרה,

2. ההלכה המחייבת להביא פירות משובחים, הביאה את הפרשנים לפרש את המילה "מראשית" במובן "מן המובחר". ראה רבינו בחיי בפירושו לפרשת ביכורים האומר: "כמו 'וראשית שמנים ימשחו' (עמוס ו, ו), וכן כל דבר שהאדם מקדיש ומקריב להקב"ה צריך שיהיה מן המובחר, וכן מצינו בהבל הצדיק שהביא קרבן מן המובחר — מבכורות צאנו ומחלבהן, ועל זה אמר 'מראשית כל פרי האדמה' — מן המובחר שבפרות אדמתו", וראה דברים אלה גם בפירושו של רבינו יוסף בכור שור לפרשת ביכורים. כן ראה משנה ביכורים ג, א, המפרשת את "מראשית" במובן "תאנה שבכרה, אשכול שבכר, רימון שבכר" ולא במובן המשובח. וראה בספרי דברים רצז ב, וירושלמי ביכורים א, ג. כן ראה מנחות פד ע"ב את חלומו של רבי יוחנן.
3. אי הבאת ביכורים לאחר חנוכה נלמדת מהמשנה בביכורים א, ו שקבעה: "מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא", משמע, כי אין להביא כלל לאחר חנוכה. ראה בכסף משנה הלכות ביכורים ב, ו.

"מראשית".[4] כי, כאמור, כשבאים להודות על היבולים, יש להציגם נאים, ראויים וטריים.

במשנה (ביכורים ג, ט) נאמר שיש לעטר את הביכורים בפירות נוספים,[5] כלומר להוסיף לטנא "פירות נאים ומשובחים" (לשון הברטנורא), מסייעת אף היא לרעיון זה, שמביאי הביכורים מתכוונים לשבח את ה' על יבוליו הטובים והיפים, ומן התעודה ההיסטורית המספרת, כי "העשירים מביאים ביכוריהם בקלתות של כסף ושל זהב" (משנה שם ח) יש ללמוד, שמעלי הביכורים בקשו לייפות ייפוי נוסף את תשורתם כדי להביע בהבלטה מיוחדת את תודתם לה' על הפירות שניתנו להם. זאת ועוד: אפשר שדעת רבי מאיר, הסבור שאף הלוקח פירות מן השוק חייב להביא ביכורים (בבא בתרא פא ע"א), ניזונת מרעיון זה, ולפיכך כל פרי שמקורו באדמת ארץ ישראל מחייב את בעליו - גם אם הוא לוקח בלבד — להפריש ביכורים ולהעלותם לה'.[6]

ברם, לשיטה זו יש מקום לשאול לטיבה של הקריאה "ארמי אובד אבי", שאותה חייב מביא הביכורים לקרוא. בין אם נאמר שהמילים מתייחסות לאברהם,[7] ובין אם נאמר — ליעקב,[8] לא ברור מה מקום למשפט זה ומה מקום לסיפור הבא אחריו — על אודות ירידת בני ישראל למצרים, שהייתם שם, סבלם ויציאתם מבית עבדים זה. כלום לא היה עדיף, שמביא הביכורים

4. זו דעת הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם שם. שתי הסיבות הנוספות הן: האחת — דעת הרמב"ם שם "שהביכורים שביכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה", והשניה — דעת הברטנורא בפירושו למשנה שם "דכתיב 'אשר תביא מארצך' — כל זמן שמצויין בארצך, ועד חנוכה הן מצויין".
5. לדעת רבי עקיבא רק משבעת המינים ולדעת רבי שמעון גם מפירות אחרים (משנה, שם).
6. ראה: הרב י"ל בוגץ', הגיון לבי, "הבאת ביכורים וקריאת הפרשה", עמ' קנז-קפה.
7. כדעת הרשב"ם המפרש: "אברהם ארמי היה, אובד וגולה מארץ ארם".
8. כדעת תרגום אונקלוס ויונתן בן עוזיאל וכדעת אבן עזרא האומר, שארמי הוא יעקב "כאילו אמר הכתוב, כאשר היה אבי בארם היה אובד". זו גם דעת הרלב"ג: "אבי היה אובד בארם... שהארמי והוא לבן היה מאבד אבי". כך גם דעת רבינו בחיי המפרש "אובד — עני בלא ממון".

יקרא פסוקים בהם פרטים על עבודת החקלאי בשדה, על איסוף היבולים ועל שביעות רצונו מברכת ה'? האם הפסוקים, למשל, "הזורעים בדמעה ברינה יקצורו, הלוך ילך ובכה נושא משך הזרע, בא יבוא ברינה נושא אלומותיו" – אינם תואמים את מעמד הבאת הביכורים יותר מאשר האיזכורים על סיבלם של אבות האומה בארם ושל בני ישראל במצרים?

אף לשיטת הרמב"ם הסבור, שמצות ביכורים היא חלק מקבוצת מצוות (כמו נטע רבעי, תרומה, חלה, ביכורים וראשית הגז) שאפיונן "כל הראשיות לה'", ונועדו "להשריש מידת הנדיבות ותמעט התאותנות באכילה וברכישה" (מורה נבוכים ג, לט), יש מקום לשאול: מה הקשר בין "ארמי אובד אבי" וסיפור בני ישראל במצרים למידת הנדיבות והמעטת התאווה? הרמב"ם עצמו הכיר, ככל הנראה, בקושי זה והציג את דעתו כך:

> אבל מקרא ביכורים יש בו גם מידת הענוה, כי הוא שלוקח הסל על כתפיו, ויש בו ההכרה בחסדי ה' ובעמו, שידע האדם כי מן העבודה שיזכור ימי מצוקתו בזמן שירוח לו, וענין זה מודגש בתורה הרבה, וזכרת כי עבד היית וגו', לפי שיש לחוש מן המדות הידועות לכל מי שנתחנך בעושר, כלומר הבעיטה והגאוה והזנחת ההשקפות האמתיות, פן תאכל ושבעת ובתים וגו', ואמר וישמן ישורון ויבעט וגו', ומחמת חשש זה צוה במקרא בכורים בכל שנה לפניו יתעלה ובמקום שכינתו. וכן כבר ידעת הדגשת התורה לזכור תמיד המכות אשר באו על המצרים, למען תזכור את יום צאתך וגו', ואמר ולמען תספר באזני בנך וגו', וראוי הוא דבר זה לכך, מפני שהן ההגדרות המאמתות נכונות הנבואה והגמול והעונש, וכל מצוה המביאה לזכירת אחד מן הניסים או להשרשת אותה השעה כבר נודעה תועלת אותה המצוה.

אף בעל ספר החינוך במצוה תרו הכיר בקושי זה והציע:

> ויספרו חסדיו יתברך עלינו ועל כל עם ישראל דרך כלל, ועל כן מתחיל בענין יעקב אבינו שחלצו הא-ל מיד לבן וענין עבודת המצריים בנו והצילנו הוא ברוך הוא מידם.

ובאשר לקשר עם הבאת הפרי הוא אומר:

> לפי שהאדם מעורר מחשבותיו ומצייר בלבבו האמת בכח דברי

> פיו, על כן בהיטיב אליו השם ברוך הוא ובברכו אותו ואת אדמתו לעשות פירות וזכה להביאם לבית אלוקינו, ראוי לו לעורר לבבו בדברי פיהו ולחשוב כי הכל הגיע אליו מאת אדון העולם.

גם רבינו בחיי בדברים כו, ה סבור, שבעת שמחה יש לזכור את העבר העגום והשפל: "והכוונה במליצת הפרשה הזאת שיתחייב האדם לתת אל לבו בזמן מעלתו ושלותו בזמן הירידה והשפלות שהיה לו, וכן אמר קהלת 'ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה', באורו: ביום טובה ראה ביום רעה, וזה כדי שיתבונן ביתרון שיש לו ואז יודה על זה לשם יתעלה הטוב והמטיב לו".

לדעת פרשנים אלה אכן אין כל קשר בין איזכור "ארמי אובד אבי" וסיפור העבדות במצרים להבאת הביכורים. האיזכור נועד להעלות בימי שמחה את ימי היגון. והמטרה, כמובן, חינוכית: חובה על האדם, לצורך חיזוק האמונה והעמקת מידת הכרת הטוב, להזכיר בעת שמחה את ימי הרעה שחלפו.

## ב. הודאה לה' על הארץ

ברם, עיון חוזר בפרשת ביכורים יצביע על הבנה אחרת, נוספת, בתוכנה, במהותה ובמטרתה של מצוה זו. עיון זה יוביל למסקנה כי מטרת הבאת הביכורים איננה רק להודות לה' על הפירות הטובים שנתן לנו, אלא ובעיקר על שנתן לנו **ארץ** ועל שהביא אותנו אליה. להודות לה' על שאנו נמצאים בתוכה, חיים בה, עובדים את אדמתה ונהנים מפירותיה.

כבר בתחילת הפרשה נאמר פסוק, שאין כדוגמתו אף לא באחת מן המצוות התלויות בארץ. במצות שמיטה נאמר: "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם" (ויקרא כה, ב). במצות חלה נאמר: "בבואכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה" (במדבר טו, יח). במצות ערלה נאמר סתם: "כי תבואו אל הארץ" (ויקרא יט, כג). אך במצות ביכורים נאמר: "כי תבואו אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה וירשתה וישבת בה" (דברים כו, א). מודגשת כאן ביאת הארץ, נתינתה לעם ישראל, הנחלתה, הורשתה והישיבה בה. אומנם, בפרשת "המלכת מלך" נאמר משפט דומה: "כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך וירשתה וישבת בה" (שם יז, יד) — אך חסרה בה

מילה משמעותית אחת: "נחלה", ומכאן, שמטרת מצות הביכורים קשורה קשר אמיץ בירושת הארץ ובקבלתה כנחלה.

המילים "ארץ", "נתינה", "ביאה" ו"שבועת ה'" חוזרות בפרשה זו פעמים אחדות: "אשר תביא **מארצך**"; "אשר ה' אלקיך **נותן** לך"; "כי **באתי** אל הארץ אשר נשבע ה' לאבֹתינו **לתת** לנו"; "אשר **נתת** לי" וכדומה. בכך הן משמשות כמילים מנחות בפרשה ואומרות, כי מצות ביכורים — אף שהיא תלויה בהבאת פירות למקדש, ואף שהיא גורמת, שיתברכו פירות האילן[9] אין היא מביעה תודה אך ורק על היבולים החקלאיים, אלא גם, ואולי בעיקר, על הארץ הטובה אשר נשבע ה' לאבותינו לתיתה לעמנו.

זאת ועוד: כאשר החקלאי, מביא הביכורים, מתייצב לפני הכהן עם הטנא בידיו, הוא קורא, כידוע, שתי קריאות. בראשונה הוא אומר: "הגדתי היום לה' אלוקיך, כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", ולאחר מכן: "ארמי אובד אבי". אין בקריאה הראשונה כל התייחסות לפירות, ליבולים ולתנובת הארץ, אך יש בה הצהרה, שהוא, מביא הביכורים, בא לארץ המובטחת, שהובטחה לאבות האומה. אם היתה המטרה להודות לה' אך ורק על היבולים, שהשדות הניבו לחקלאי זה, היינו מצפים להכרזה מעין זו: "הגדתי היום לה' אלקיך, כי הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתי לי" (כפי שהוא, אומנם, אומר אחר כך בתום מקרא: "ארמי אובד אבי"). הכרזה זו כפי שהיא לפנינו, מדברת בעד עצמה ומצביעה על מטרתה העיקרית של מצות ביכורים.

על פי הדברים הללו, יובנו הלכות אחדות, שתוכנן מעיד על מטרה זו של הבאת ביכורים.

שנינו במשנה בביכורים א, יד: "הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר 'אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו'", כך גם שנינו (שם): "האפוטרופוס והשליח והעבד והאשה והטומטום והאנדרוגינוס — מביאין ולא קורין שאינן יכולין לומר 'אשר נתת לי ה'", כי אלה שלושת האחרונים, שאינם

9. ראה בתוספתא ראש השנה א, יד: "הבא חיטים וביכורים בעצרת שהוא פרק אילן כדי שיתברכו עליך פירות אילן". וכך גם כתב רבינו בחיי בדברים כו, ב: "כי בזכות המצוה הזאת היו הפירות מתרבין ומזונות העולם מתברכים".

זכרים ודאים — לא קיבלו חלק בארץ,[10] ומכאן אתה למד, שהביכורים באים להודות לה׳ על הארץ שנתנה לנו.[11]

כך ניתן להסביר את דעת חכמים הסבורים, שיש להביא ביכורים גם מעבר לירדן (משנה שם, א, י). ״שכיוון שנתנה הקב״ה לישראל קרינן ביה ׳פרי האדמה אשר נתת לי׳״ (ברטנורא),[12] ומכאן שאין להביא ביכורים מפירות חוץ לארץ, שהרי כך נאמר במשנה כלים א, ו: ״עשר קדושות הן, ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומהי קדושתה, שמביאין ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם, מה שאין מביאין כן מכל הארצות״, והסיבה כנ״ל: ״אשר תביא מארצך״.[13]

10. אך הבעל יכול להביא מבכורי אשתו, אם היתה לה קרקע משלה, שהרי נאמר ״אשר נתן לך ה׳ אלקיך ולביתך״. ובאשר לשלושת הראשונים: ״האפוטרופוס, השליח והעבד, שאינם רשאים לקרוא מקרא ביכורים — משום ״שמביאין ביכורים בשביל אחרים ואינם יכולים לומר ׳אשר נתת לי׳״ (חינוך, מצוה תרו).
11. כך כתב הרמב״ן בדברים כו, ג: ״הגדתי היום בפרי הזה שהבאתי, הגדתי והודיתי לה׳ אלוקיך שהביאני לארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו והנה ה׳ מקים את דבריו ואני מודה ומשבח לשמו. ובהרחבה ראה את פירוש המלבי״ם לדברים כו, ג: ״שעל החסד הגדול שעשה ה׳ לכלל האומה, והחסד הפרטי שעשה להמביא אשר נתן לו נחלה — אדמת זבת חלב ודבש, מביא דורון לבית ה׳ מעט פרי אדמה... לומר, כי ענין הבאת הביכורים הוא לפרסם שנתן ה׳ להם את הארץ במתנה משמרו את השבועה שנשבע להאבות, והביכורים הוא לעדות שהארץ היא לה׳ והוא נתן להם בתורת אריסות, ולכן יביא הביכורים לבית ה׳ כחוק האריסים — להביא לבעל השדה מראשית תבואתה״.
12. וראה בספרי, דברים כו, ג, את דעתו של רבי שמעון, הסבור שאין להביא מעבר הירדן ״שנטלתו מעצמך״, כלומר: שנטלו מעצמם, וכך גם דעתו של רבי יוסי הגלילי, שם כו, ט, אך מן הטעם שאינה ארץ זבת חלב ודבש.
13. זו דעת הברטנורא, אולם הרמב״ם בהלכות ביכורים ב, א מסתמך על פסוק אחר: ״ראשית בכורי אדמתך״. ועיין בחולין קלו ע״א, שם מוסקת הלכה זו מן הפסוק: ״בכורי כל אשר בארצם״.

כך ניתן להבין הבנת יתר את ההלכה האומרת במשנה גיטין ד, ט: "המוכר את שדהו לעובד כוכבים לוקח ומביא ממנו ביכורים מפני תיקון העולם".[14] לדעת רש"י בפירושו למשנה בגיטין מז ע"א, חייב המוכר מדי שנה לקנות מן הנוכרי "ביכורי פירותיה בדמים יקרים ומביאם לירושלים", והסיבה: "מפני תיקון העולם", כלומר: "שלא יהא רגיל למכור קרקע לנוכרי וגם אם מכר יטריח לחזור אחריה ולפדות", (לשון רש"י שם). דברים אלה עולים בקנה אחד עם ההצעה לראות בהבאת ביכורים ביטוי תודה על שה' נתן לנו ארץ, שאם לא כן, מדוע מטילים על המוכר להביא ביכורים מן השדה המכור לנוכרי ולא מחייבים אותו, למשל, להפריש ממנו תרומות ומעשרות?[15]

כך ניתן גם לדייק בגזירה המכונה "על ביכוריהם", שהיא אחת מתוך י"ח גזירות שגזרו "בו ביום".[16] גזירה זו אומרת, שנוכרים לא יביאו ביכורים למקדש, ואם הביאו לא יקבלו מהם. אמנם, קרבן העדה בירושלמי שבת א, ד מפרש, שהגזירה מופנית כלפי ישראל המוכר את אדמתו לנוכרי, והיא מחייבת אותו להמשיך ולהביא ממנה ביכורים כפי שנהג בעבר.[17] אולם גם אם נפרש כפשוטם של דברים, שחכמים גזרו על הנוכרים שלא יביאו ביכורים כלל, יובן הדבר היטב לאור ההצעה דלעיל, שכן ארץ ישראל ניתנה לישראל בלבד וביכורים מובאים להודות על כך. מה לו לנוכרי, שלא קיבל ארץ זו ואף לא חלק ממנה, להביא ממנה ביכורים? כלום יכול הוא להודות לשמים על ארץ שלא נתנה לו?

כך ניתן גם להפנות מבט להלכה העוסקת בהבאת ביכורים בשנת השמיטה. בספרות ההלכה בכלל וברמב"ם ביד החזקה בפרט, אין כל איזכור לנושא זה, אולם רש"י בפירושו לפסוק "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה'

14. במשנה זו גרסאות אחדות ואין כאן המקום לדון בהן. הציטוט הובא מן הגירסה שבבבלי.

15. ראה על כך בתוספות גיטין, שם, ד"ה לוקח ומביא, וראה שם את ההערה העוסקת בזיהוי האיש — הלוקח, המוכר או כל לוקח.

16. ראה משנה שבת א, ד: "ושמונה עשר דברים גזרו בו ביום", וראה בירושלמי שבת, שם, את רשימת י"ח הגזירות.

17. כדלעיל, וכפי שנשנה במשנה גיטין ד , ט.

אלקיך" (שמות כג, יט) אומר: "אף השביעית חייבת בביכורים, לכך נאמר כאן ביכורי אדמתך".

המפרשים התחבטו בדברי רש"י אלה, ותרו אחר מקור לקביעתו זו. וכבר שאל המהר"ל מפראג בגור אריה שם: "דאיך שייך דיהיה השביעית חייב בביכורים, שאיך קורא אני כאן 'ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי', דהא לו לא נתן, ואיך שייך שחייב בביכורים"? לפיכך קבע המהר"ל, שדברי רש"י אלה "בוודאי טעות סופר הוא". גם רבינו אליהו מזרחי (הרא"ם) תמה על דברי רש"י אלה, דחה אותם והצביע על כך שישנן גרסאות ברש"י ללא המילים "אף השביעית חייבת בביכורים".

לעומת רש"י, סבור רבנו מנחם המאירי (בפירושו ליבמות עג ע"א מהד' אלבק, עמ' 273), כי אין להביא ביכורים בשנת השמיטה. וכך הוא כותב: "ונוהגין (הביכורים) בכל שנה ושנה חוץ משנת השמיטה, שאין אדם זורע בה".

בעל תפארת יעקב (בפירושו למשנה ביכורים סוף פרק ב), הוכיח מפירושו של רש"י ליבמות עד ע"א, שרש"י עצמו סובר שאין הבאת ביכורים בשביעית, שכן רש"י אומר שם בד"ה ונוהגין: "תרומה וביכורים (נוהגין) בשאר שני שבוע בכל שנות השמיטה, אבל מעשר שני אין נוהג ב-ג' וב-ו'" (בשנה השלישית ובשנה השישית).[18]

אולם עיניינו להציג את דבריו של רבי חיים בן עטר, אור החיים לדברים כה, ד: "כי לפי ששייר ה' לו (לעצמו) חלק בארץ, והוא שנת השמיטה, דכתיב (ויקרא כה , ד), 'ובשנה השביעית... שבת לה' ', לזה בא דברו הטוב שאינו

18. וראה את דבריו של החזון איש לערלה, סימן יז סעיף יח, התומך בדעת רש"י. כן ראה את מאמרו של הרב יצחק אייזיק הלוי פרג, "הבאת ביכורים בשנה השביעית", קובץ השמיטה, ירושלים תשס"א, עמ' שנא-שנד, ואת מאמרו של הרב זבולון זקש, "מצות ביכורים — האם נוהגת בשביעית", שם, עמ' שנה-שסה. מקורות נוספים הדנים בנושא זה, ראה אצל הרב ראובן מרגליות, נר למאור, ירושלים תשי"ט, ע' י (לדברים).

מצווה (להביא ביכורים) אלא על זמן הנתונה לך, שהם ו' שנים, אבל שנת השמיטה אין בה הבאת ביכורים לפי שאינם שלו אלא מופקרת לכל".[19]

בעקבות ההצעה דלעיל, יובנו דברי בעל "אור החיים" הבנת יתר. אם הבאת הביכורים נועדה בעיקר להודות לה' על ארץ שניתנה לעמו — תבוא שנת השמיטה שנועדה להפקיע למשך שנה אחת את הארץ מיושביה — "כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי" — ותפטור את יושביה, מחוסרי ארץ, מהבאת ביכורים. לא כן אם המטרה הבלעדית היתה להודות על פירות שהניבו בשדות הארץ, שכן ישנם פירות בשדה גם בשנת השמיטה, והם נועדו ללקיטה ולאכילה, מדוע, איפוא, לא יובאו ביכורים גם מפירות ההפקר?

ובעיקר ניתן להבין עתה את ההלכה המחייבת להביא ביכורים אך ורק משבעת המינים. כך שנינו במשנה בביכורים א, ג: "אין מביאין ביכורים חוץ משבעת המינים" ומחלוקת היא בין התנאים — רבי שמעון בן ננס ורבי עקיבא — אם ניתן לעטר את הטנא בפירות "חוץ משבעת המינים" (שם ג, ט). חובה זו נלמדת מן המילה "מראשית",[20] אך לאור ההצעה דלעיל נקל להסביר הלכה זו. כי הבאת הפירות נועדה, כאמור, להביע תודה על ארץ ישראל הטובה שניתנה לנו, ואין לך ביטוי גדול יותר לכך מהצגת שבעת המינים, שבהם, כידוע, נשתבחה ארץ ישראל.

עתה אנו מגיעים ל"מקרא ביכורים". לאחר שהכהן לוקח את הטנא עם הפרי מידי החקלאי ומניחו לפני מזבח ה', פותח זה בקריאה שניה: "ארמי

19. ראה את תגובתו של רבי יוסף באב"ד, מנחת חינוך מצוה צא לדבריו אלה של בעל אור החיים.

20. ראה ספרי, לדברים כו, ב (פיסקא רצז, ב), הדורש: "מראשית — ולא כל ראשית". כך בירושלמי ביכורים א, ג וכך בחלומו של רבי יוחנן במנחות פד ע"ב. השווה גם לרש"י שם. ברם, מדברי יחזקאל מד, ל: "וראשית כל ביכורי כל", ומדברי נחמיה י, לו: "בכורי כל פרי כל עץ" משמע, לכאורה, שהביכורים אינם מובאים דוקא משבעת המינים, וראה בפירוש ר"א מזרחי על התורה, המצטט פרשנים האומרים בשם ר"ת מאורליינש, שהוא סבור שהמילה "מראשית" מלמדת שיש להביא ביכורים רק ממין אחד.

אובד אבי". תחילה הוא מספר על אברהם הארמי שהיה נודד ("אובד") או (תלוי בפרשנים) על יעקב, שלבן הארמי רצה לאבדו, ולאחר מכן הוא מספר על ירידת יעקב למצרים, על התרבות בני ישראל בה, על הסבל הנורא שעבר עליהם שם עד שה' הוציאם ב"יד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים", ועל שהביאם אל המקום הזה: "ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש".

מה פשר צירוף שני סיפורים אלה לטקס הגשת הטנא, המכיל פרי ביכורים. אם מטרת הביכורים להודות לה' על היבולים הטובים שהאדמה הניבה, אין מקום לשני סיפורים הסטוריים אלה, אך לאור האמור לעיל, על דבר המטרה הנוספת, ואולי העיקרית של מצוה זו — יש ויש! שני הסיפורים האלה מצביעים על סיבלם של בני ישראל בגולה, על היותם משועבדים ל"מארחיהם" הזרים, על היותם מוכים ומעונים ועל היותם נתונים לסכנת מוות. יעקב סבל בנדודיו, בהיותו אצל לבן, ובני ישראל סבלו בהיותם במצרים. אולם כאן, בארץ ישראל, בהיותנו יושבים על אדמתנו ונהנים מעמל כפינו, אין אנו נתונים עוד למשיסה ולסכנה. עם ישראל מתאים לאדמתו, וזו מאירה לו פנים ומעניקה לו חלב, דבש ויבולים מבורכים. הניגוד — שבין גולה חשוכה ומאיימת לבין ארץ טובה, הנותנת את פירותיה ותנובתה — הוא שמהווה תוכן ונותן ענין לקריאה זו. שני הסיפורים מהווים ביטוי לשלילת הגלות, ואילו הבאת הביכורים נועדה להודות לה' על היותנו בארץ טובה, בארצנו ולא בארץ אחרת.

דומה, כי לאור הסבר זה ייקל להסביר את העובדה, שהטיקסיות בהבאת ביכורים, היתה גדולה, מקיפה וכרוכה בהמולה מצד אחד ובשמחה מצד שני. המשנה בביכורים ג, א-ט, מתארת את תהלוכת הבאת הביכורים, החל בהתכנסותן של העיירות שבמעמד ועד לסיום מקרא ביכורים ויציאה מן המקדש. על תיאורי התהלוכה והשמחה הללו נוספו בתלמוד הירושלמי פרטים נוספים, והם הנותנים מימד נוסף רחב יותר להוויית השמחה: "בדרך היו אומרים 'שמחתי באומרים לי בית ה' נלך'; בירושלים היו אומרים 'עומדות היו רגלנו בשעריך ירושלים'; בהר הבית היו אומרים 'הללוי-ה הללו א-ל בקדשו'; ובעזרה היו אומרים 'כל הנשמה תהלל י-ה הללוי-ה'".

קשה להניח, כי הטקסיות המרשימה הזאת נועדה לפאר מצוה, שמהותה - הודיה לה' על שנתן לחקלאי את שבעת המינים. סביר יותר להניח, שהתודה

היא, כאמור, על שנתן לעם ישראל נחלת ארץ, ועל שזה זכה ונמצא על אדמת ארץ זו. מאחר ומדובר בהוויה כללית של עם על אדמתו, שאינו נאלץ יותר להיות משועבד לעם אחר ולשהות על אדמה זרה, תוך כדי ספיגת עלבונות, עבדות ועינויים — יובן, איפוא, הצורך בהבעת תודה מרשימה, טקסית ורבת רושם, כוללנית ומקיפה.[21]

בגישה זו ניתן לסלק את קושייתו של בעל משנה ראשונה, בפירושו למשנה (בביכורים ג, ב). הוא שואל: "לכאורה היה נראה, שכל הדינים הללו (טכסי ההבאה) יש לנהוג גם כן במביאין מעשר שני לירושלים, דמאי שנא?", והוא מתרץ: "וקצת יש ליישב דביכורים דכתיב בהו שמחה — 'ושמחת בכל הטוב' - שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ושמח בהם... לכך סמכו חכמים להביאן בשמחה, אבל מעשר שני ועולי רגלים לא אשכחן בהו שמחה ושמחת הרגלים אינה אלא ברגל ולא בעלייתן". אולם לאור ההצעה דלעיל, הרואה בהבאת ביכורים הבעת תודה על נתינת הארץ לישראל — יש הבדל מהותי ואף תהומי בין ביכורים למעשר שני. כי זה האחרון מובא אמנם לירושלים, אך אין מטרתו להודות הודיה כל שהיא, וודאי שלא על המתנה הגדולה והחשובה הקרויה ארץ. לפיכך אין מקום לתהלוכות המוניות ולטקסי שמחה.

הצעה זו מאפשרת גם להבין את הקשר שבין הבאת ביכורים לאמירת פרק ל בתהילים, שאותו אמרו הלויים בשעה שתהלוכת נושאי הביכורים הגיעה להר הבית ונכנסה לעזרה. כך נאמר במשנה בביכורים ג, ד: "הגיע לעזרה ודברו הלויים בשיר — ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי".[22] לכאורה, אין קשר בין פרק תהילים זה הפותח ב"מזמור שיר חנוכת הבית" להבאת ביכורים. וכבר העלה שאלה זו בעל מלאכת שלמה, והשיב: "משום דבכנופיא גדולה נעשו, דלכך תקנו שיהו באין אל עירו של מעמד כדי שיהו מתקבצין שם רבים ודמי לחנוכת הבית". תשובה זו אינה מניחה את הדעת

21. לאור זאת יש להסביר את המילים "אשר נתת לי", שבפסוק "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי", כמוסבות על הארץ "שנתת לי" ולא על הפרי. ראה בפירוש הרשב"ם ובפירוש ר"ע מספורנו על פסוק זה.

22. ראה במלאכת שלמה למשנה זו, המצטט את דעתו של ר"י מסמפונט, האומר כי לפנינו משנה חסרה: "וה"ק הגיע לעזרה ולקח הכהן הטנא מידו ודברו הלווים בשיר".

בשל העובדה, שהמשנה לא מציינת את הפסוק הפותח — "מזמור שיר חנוכת הבית" — אלא את המשכו: "ארוממך ה'". ועוד הרי כל הפרק לא עוסק כלל בחנוכת הבית אלא באדם שכמעט אבד, ירד לשאול, וה' העלה אותו, החייה אותו והפך את מספדו למחול!

נכון, ניתן למצוא קשר בין הפרק למקרא ביכורים, כי בשניהם מדובר על תקופת סבל שאחריה באה הישועה,[23] אך מן הראוי שיהא קשר בין הפרק להבאת הביכורים עצמה, הלא כן?

לאור ההצעה דלעיל, שהבאת ביכורים באה להודות לה' על שנתן לנו ארץ, לאחר שהעם היה בגלות וסבל עוני שפלות ועבדות, יש מקום לשיר את "ארוממך ה'", על כך שלא שימח את האויבים שרצו להורידנו שאולה, אלא להפך: גאלנו מבור גלות ומעומק השאול והחזירנו לחיים ולקיום כאן, בארץ, שניתנה לנו לנחלה.

23. וכך כתב אמנם בעל משנה ראשונה: "ונראה דכלפי שבוידוי של הביכורים אומר 'ארמי עובד אבי' וגו', אומר ג"כ שיר זה — 'ולא שמחת אויבי לי', שהציל את אבינו מיד לבן אויבו".

הרב גבריאל קדוש

# ארמי אובד אבי — הגדת הפסח והביכורים

**ראשי פרקים**

הקדמה
א. תוכן פרשת מקרא ביכורים
ב. כאילו יצא ממצרים, והנה הבאתי
ג. מקרא ביכורים בעת הבאת הביכורים

## הקדמה

בבכורים שתי מצוות. הבאת ביכורים ומקרא ביכורים (דברים כו, א-יא). שתי מצוות אלו נכללות במניין המצוות כמצוות עשה נפרדות. הרמב"ם מונה בהקדמתו להלכות ביכורים שלוש מצוות, הנוגעות לביכורים. לא תעשה: שלא יאכל הכהן בכורים חוץ לירושלים. ושתי מצוות עשה: להפריש בכורים ולהעלותן למקדש, ולקרות עליהן.

מה משמעותה של מצות מקרא ביכורים, והאם קיים יחס בין מצות הבאת הביכורים לבין מצות קריאת הביכורים?

במה נתייחדה מצות הבאת הביכורים משאר מצוות הנתינה הנתינות לכהן וללוי כתרומה ומעשר, שלא מצאנו בהן חיוב אמירה כמצות עשה נפרדת לפני קיום מצות הנתינה? גם הפסוקים עוסקים בעניינים שלא קשורים כלל למצוות הבאת הביכורים. בפסוקים תיאור מעמד, בו האדם הבא עם ביכוריו לכהן, מספר את ההיסטוריה של עם ישראל ואת כל הקורות את העם במשך השנים הרבות. מלבן הארמי, לירידת יעקב אבינו למצרים, לשעבוד ולגאולה ממצרים, לכניסה לארץ. לאחר פירוט היסטורי זה, אומר מביא הביכורים אל הכהן העומד מולו: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי

האדמה אשר נתת לי" (דברים כו, י). מה הקשרם של ציונים היסטוריים אלו, למצות הבאת הביכורים?[1]

פרשת "ארמי אובד אבי" היא מקרא הביכורים, והיא מרכיב מרכזי בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר בפסח.[2] "והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח" (רמב"ם הלכות חמץ ומצה ז, ד). אלא שבליל הסדר המצוה בעיקרה היא "והגדת לבנך" (שמות יג, ח), ובמקרא ביכורים, ניתן לומר שהעיקר הוא "והגדת לעצמך". מדוע מביא הביכורים אומר דוקא פסוקים אלו, ומדוע היא שולבה גם בליל הסדר?

## א. תוכן פרשת מקרא ביכורים

מה תוכנה של פרשת ארמי אובד אבי?

### הכרת הטוב

מהספרי (כי תבא פיסקא ג) נלמד שתוכן הפרשה הוא **הכרת הטוב.** וכך דרשו: "ואמרת אליו. שאינך כפוי טובה". בספר החינוך מצוה תרו מסביר כיצד אמירה זו מביאה לידי כך:

> על כן בהיטיב אליו השם ברוך הוא ובברכו אותו ואת אדמתו לעשות פירות, וזכה להביאם לבית אלקינו, ראוי לו **לעורר לבבו בדברי פיהו** ולחשוב כי הכל הגיע אליו מאת אדון העולם, ויספר חסדיו יתברך עלינו ועל כל עם ישראל דרך כלל... ועל כן ציונו ברוך הוא על זה כי חפץ חסד הוא.

בכדי להמחיש את גודל הכרת הטוב אנו מצרפים לאמירה את סיפור תקופותיו הקשות של עם ישראל "שמעבודת הא-לוה הוא שיזכור עיתות צרתו ועניני מצוקותיו כשירחיב לו הא-לוה" (רמב"ם מורה נבוכים ג, לט), וכדברי

1. ראה: הרב יחיאל העליר, אור לישרים על הגדה של פסח עמ' 21.
2. ראה: הרב יהודה שביב, "ההגדה ומקרא ביכורים", שדה חמד, לב (תשמ"ט), עמ' 82-85 המסביר את פשר הכנסת פסוקי מקרא ביכורים להגדה של פסח.

הגמ' פסחים קטז ע"א: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח מאי בגנות? רב אמר: מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו". הוסיף על כך הריטב"א בפירושו להגדה: "לתת שבח והודאה לשם יתברך אשר מאשפות ירים אביון".

הרב צבי הירש קידנובר, בספר קב הישר פרק יח, למד מהפסוק במקרא ביכורים ציווי מן התורה שלא להיות כפוי טובה:

> לא להיות מכפוי טובה. ולא זו בלבד אלא כל מי אשר משפיע עליו הקב"ה שפע של ברכה שזכה לישב בביתו בהשקט ובבטחה ופרנסתו היא סדורה שצריך ליתן שבח והודיה למקום על זאת. **ומה מאוד מזהיר בספר החרדים שזהו מכלל מצות עשה של "הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ"** (דברים כו, ג), מכאן אזהרה על בני אדם המקבלים טובה והשפעה מהש"י ליתן שבח והודיה, ולא לקרות קול קובלנא כדרך צרי העין אשר יותר מאשר נותן להם ה' מזון ומחיה כל ימיהם, יותר הם בוכים וקובלים נגד העולם כאלו שאין להם פת לחם לאכול, וכל טוב אין בידם, וכל כוונתם הוא למנוע העניים ואביונים מפתח ביתם.

האלשיך הק', הרב משה אלשיך, בפירושו להגדה של פסח ד"ה צא ולמד, הרחיב את גודל ענין הכרת הטוב כיסוד ועיקרי הדת:

> צא ולמד מה בקש וכו' זה שנאמר בפרשת ביכורים וכתבנו כי עיקר כוונתו ית' להרחיקנו ממדת כפוי טובה ולהביאנו אל גדר החזיק טובה שראוי כי הוא גדר גדול ועיר גדול בכל ענינים ועיקרי הדת כי בו תלוי כל עבודת אלקים להכיר כי הנשמה לו יתברך והגוף פעלו וכולנו עבדיו לו יתב' ושבשכר זה הוא מקנה לנו את הארץ למורשה ואם לאו הארץ תעזב מהם.

**אמונה בה'**

מקרא ביכורים הוא **ביטוי לאמונה בה'.** כך כתב רבינו בחיי, דברים כו, ג:

> הגדתי היום לה' אלקיך — היה ראוי שיאמר לה' אלקינו ושלא יוציא עצמו מכלל אמונת האלקות, אבל אילו אמר כן לא היתה אמונתו מתבררת אצלנו ולא היינו יודעים כוונתו למי הוא קורא

ה', ומי הוא שמקבל עליו אלקותו, אבל עתה בבואו לפני הכהן (הגדול) שהוא מיוחד לעבודת אלקי ישראל וידע אותו, כשהוא אומר לה' אלקיך נסתלק הספק מאצלנו ונתברר אמונתו הטובה, כי הוא מעיד על עצמו כי אלקי הכהן הוא אלקיו שבשבילו בא אל הארץ.

כך ממשיך גם הרב יצחק עראמה, עקידת יצחק שער צח:

לפי שעקר קבלת האלקות אשר דברנו ממנו, אשר בו ישתרר האדם על הנמצאות ועל יתר האומות, הוא במה שיכיר האדם שממנו באות כל הטובות כלם, ושכחו ועוצם ידו לא עשו את החיל בשום פנים... לזה הזהיר ואמר אחר שתבא אל הארץ ואחר שתירש אותה ימים ושנים רבים ונושנתם בה, השמר לך פן יהיה עם לבבך דבר בליעל לאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, לפי שכבר ישכח מפי זרעך או זרע זרעך את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה לך עד הביאך שמה, על כן אתה צריך לעשות מעשה, ולקחת עמך דברים המזכירים תמיד כי לה' הארץ ומלואה, ומידו נתנה לך למתנה, והוא המשפיע תמיד כל הצלחותיה ולזה ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר הביא מארצך. ירצה מאותה שאתה סבור שהיא ארצך, ואינו כן, כי ה' אלקיך נתנה לך, ושמת בטנא והלכת אל המקום וגו'. **כי באמת הבאת הבכורים וכל מנחת ראשית המובאות, יורו על אדנות של אלקות.**

גם הרב אפרים לונטשיץ, בכלי יקר לדברים כו, א:

...וכל זה יביאך לידי רום שתשכח את ה' על כן אנכי מצוך מצות הביכורים וכן פירש הרמב"ם שעיקר טעם מצוה זו ההכנעה וההשתעבדות אל השי"ת, והעד על זה מ"ש הגדתי היום לה' אלקיך.

יש בהבאת הביכורים גם השגחה והתקדשות מיוחדת. כך הסביר זאת הראי"ה קוק, מאורות הראי"ה, שבועות עמ' שטו:

מדת הקדושה היא מיוחדת לכהנים, ומה היא קדושתם? שהמעשים הגשמיים עצמם יתקדשו, לא שיהיו רק בדרך הכרח

והכנה. ולתכלית זו היא **הבאת בכורים להעלות על ידם כל הפעולות הגשמיות שיהיו בעצמם מקודשות לשמים**. על כן אמר "הגדתי היום לה' אלקיך" (דברים כו, ג), פי' במדת העבודה שהכהן שהוא בבחינת הקדושה עובד בה. אל קדושת ישראל והתנגדות מצרים להם, כי לבן עיקרו היה נגד יעקב, שמדת יעקב היתה לעשות כל הדברים הגשמיים קודש מצד עצמם, והוא היה בכח טומאה שלו מתנגד לזה, ע"כ היתה התנגדותו התנגדות כוללת לעקור את מעלת הטהרה.... **ע"כ אומר בהבאת הביכורים שהתכלית היא "לפני ד' אלקיך", פי' לבוא למדריגת הקדושה.**

**שלמות אישית**

בהבאת הביכורים ובמקרא הביכורים **עובד האדם על יצרו, למנוע גאווה ותאווה.** כך הסביר זאת הרמב"ם מורה נבוכים ג, לט:

אבל 'מקרא ביכורים' יש בו מדת ענוה גם כן, שהוא לוקח סל על כתפיו ומודיע חסדי הא-לוה וגמולותיו, להודיע לבני אדם — שמעבודת הא-לוה הוא שיזכור עיתות צרתו וענייני מצוקותיו כשירחיב לו הא-לוה. וזאת הכונה חיזקה אותה ה'תורה' במקומות רבים: "וזכרת כי עבד היית וגו'" — מפני שפחד מן המידות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ונחת — רצוני לומר: הבעיטה, והגאוה, ועזיבת הדעות האמיתיות — "פן תאכל ושבעת ובתים" (דברים ח, יב), ואמר: "וישמן ישורון ויבעט" (דברים לב, טו), ומפני זאת היראה צוה ב'מקרא בכורים' בכל שנה לפניו ית' ולפני שכינתו.

כך הסביר גם הרב קלונימוס קלמן הלוי אפשטיין (מאור ושמש, פרשת תבא ד"ה והיה):

זהו טעם מצות הבאת בכורים כי מטבע האדם מצד חומריותו ונפשו הבהמית בעת יראה ביכורה בטרם קיץ, באוות נפשו וחמדתו וגודל תאותו בעודו בכפו יבלענה וחשש השם יתברך פן בבואם אל ארץ חמדה... יתמשכו ח"ו אחרי תאותם ויחזור הדבר לקלקולו, על כן גזר אומר שיחסמו תאותם ותאנה ורמון המתבכרים תחלה ימשוך ידיו מהם... ומטעם זה מזכירין כאן מה

> שנעשה להם במצרים... כי כל זה היה לשבר כח תאוותם לבל יתאוו לדבר ערוה... ולכן נצטוונו מצות ביכורים בכדי שלא נמשך עוד אחר תאוות לבנו ולא יתערבו בתוכנו סיגי תאות החומריות.[3]

**קשר לארץ ישראל**

הטעם הנגלה מהפסוקים למצות "קריאת הביכורים" הוא **הקשר לארץ ישראל**, וכך מפורש בפרשת כי תבוא (דברים כא): "וְהָיָה כִּי תָבוֹא אֶל הָאָרֶץ... וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה". דרשו חז"ל בקידושין לז ע"ב, שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה.

מעיון בפרשנים נראה שטעם הביכורים כהכרת הטוב על היבול, הוא משני, ועיקר הכרת הטוב היא דווקא על **הכניסה והנחלה את ארץ ישראל** וכך דברי הרמב"ן בדברים כו, ג:

> הגדתי היום — בפרי הזה שהבאתי הגדתי והודיתי לשם א-להיך שהביאני לארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו, והנה השם מקיים דבריו, ואני מודה ומשבח לשמו".[4]

הרב משה טיטלבוים, בס' ישמח משה (תבא דף קכז ע"ב) משלב בפירושו את טעם הכרת הטוב בביכורים עם הקשר לארץ:

> הנה קודם שמתעורר בתשובה אינו מרגיש בביאת ארץ, רק אחר שמתעורר (בגלל הבאת הביכורים לפני הכהן) אז מרגיש והוי כאלו היום בא לה, והיינו ואמרת אליו הגדתי היום כו' באתי, ר"ל הרגשתי בטובת השי"ת במתנת ארץ.

הרב דוד שלמה איבשיץ בספרו ערבי נחל (פרשת בראשית) כותב: "כי במה שהבאתי הראשית הגדתי והוריתי שאיני כפוי טובה במה שבאתי לארץ

3. ראה עוד: הרב יגאל שפרן, "מקרא ביכורים בליל הסדר", קובץ הציונות הדתית, ב (תשנ"ט), עמ' 95-101, המדגיש את מידת ההכנעה והענוה דווקא בעיצומו של חג.
4. עיין בספורנו דברים כו, ג: "הגדתי היום. הודעתי לכל מתוך מעשי אלה... כי באתי אל הארץ".

ישראל שהוא ראשית ומובחר העולם נגד זה אני רואה את עצמי מחויב ליתן לו ג"כ הראשית".

נמצא שהכרת הטוב במצוות הביכורים הוא על נתינת הארץ ועל הקשר שלנו אליה, שכמו שהארץ היא ראשית ומובחר העולם כך אנו ראשית העולם נותנים את ראשית הפרי אל הכהן.

ניתן לראות קשר מהותי זה בין הבאת הביכורים והמקרא לארץ ישראל בדרשת הגמ' בכתובות קי ע"ב ביחס ל"דר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ — דומה כמי שאין לו א-לוה". בזוהר (יתרו דף עט ע"ב) מבואר על פי דרשת חז"ל זו את שינוי הלשון במקרא ביכורים, במקום לומר "הגדתי היום לה' **אלקינו**" נאמר "הגדתי היום לה' **אלקיך**", ללמד שדווקא אלו הנכנסים לארץ, שיזכו במצות הביכורים, הם אלו שראוי לומר עליהם ה' "אלקיך", אך משה רבנו שלא נכנס לארץ לא יכל לצוות את העם בנוסח של "לה' אלקינו":

> אלא הכי תנינן כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו א-לוה... ומה דלא אמר אלקינו משום דהא משה לא זכה למיעאל לארעא ובגיני כך אלקיך ודאי בכל אתר משום דאינון הוו זמינין למיעאל תמן.

נראה שמהות קריאת הביכורים בסגנון זה, הוא לחבר את ישראל הנכנסים לארץ לאלוקותו של השי"ת. היות הביכורים מצוה לנכנסים לארץ הוא מהותי. האדם מקבל את אלוקותו של הי"ת עליו. בעת אמירת מקרא הביכורים "הגדתי היום לה' **אלקיך**", מקבל מביא הביכורים על עצמו עול מלכות שמיים.

קבלת עול מלכות שמים, נעשית בהדרגה ובהפנמה. כך הסביר הרב יצחק עראמה, עקדת יצחק שער צח:

> ענין ההגדה הזאת הראשונה הוא להודות ולהלל כי הארץ ההיא אשר הבכורים האלו באו ממנה, לא בחרבם ירשוה ולא בקשתם לקחוה כי הוא יתעלה אשר עשה להם חיל לתת אותה להם ולהביאם שמה, לשמרו ברית האבות ושבועתם והוא שמגיד עכשיו לבד על קרבן בכוריו להכרה וסימן כי לה' חלקי ארץ וענין ההגדה הוא הודאתו בדבר כי הוא מגיד דבריו ושיעור הודאתו

שם לפני ה' **והנה נתן הכתוב רווח והפסק בין אלו הגדות, כדי שיובן הענין יפה ויתנו לב המגידים בדברי ההגדה וכוונתם.** וזה, כי אחר שבאת ההגדה ודברי ההודאה בענין הארץ בכלל, אמר ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלקיך. ירמוז לו בהנחתו זאת כי עדין יש לו להודות ענין אחר חלקי יצטרך אליו על כל פנים, וזה כי אותו השפע המיוחד אשר הביא ממנו אלו הבכורים.

**ב. כאילו יצא ממצרים, והנה הבאתי**

מה היחס בין הבאת הביכורים והקריאה הכפולה של פרשת ארמי אובד אבי, בליל הסדר במסגרת מצות סיפור יציאת מצרים, ובעת הבאת הביכורים?

תשובה לדבר כותב הרב יחיאל העליר בפירושו "אור לישרים" על הגדה של פסח:

והנה גלגולי הדברים להביא כאן (בהגדה) פרשת מקרא ביכורים, כי היא קשורה בענינה לסיפור יציאת מצרים... לשון פרשת ביכורים (דברים כו) הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ, וכבר טרחו המפרשים בביאור מלת הגדתי, ומה ענין הגדה זו, הלא ידוע כי בארץ הוא... כי התורה אמרה והגדת לבנך ביום ההוא [ליל פסח] לאחר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, **אולם עדיין לא נשלמה הגדת הישועה ותכליתה, דהיינו סיפור הכנסתם לארץ, ובהביאו בכורי פירותיו למקדש, הוא תכלית רצוי מבואם לארץ**, כי יאכלו פירות גידולי' ביכורי כל אשר בארצם, אז יענה ויאמר **הגדתי היום** לבד הגדתי בליל פסח **כי באתי אל הארץ**, לכן חיבר בעל ההגדה פרשת בכורים לכאן, כי אצלו ית' נחשבו לתכלית אחד צאתם ממצרים לבא לארץ.

יש קשר מהותי בין יציאת מצרים להבאת הביכורים. היציאה ממצרים היא תחילתו של תהליך, וסיומו הוא עם הבאת הביכורים לכהן. בשניהם אנו מצווים לחוות את חווית היציאה ממצריים והכניסה לארץ בזמן העכשווי.

כך הביא בשמו של רבי אייזיק שר, מו"ר הרב חיים יעקב גולדוויכט זצ"ל,

ראש ישיבת כרם ביבנה, באסופת מערכות, פורים עמ' לט-מא (דברים דומים באסופת מערכות, הגדה של פסח, עמ' פח-פט):

> ובאת אל הכהן וכו' עומד — מתפעל אדם לפני המזבח, דור עשירי בארץ, ארבעים או חמישים שנה הוא עולה עם תנובת ידו, וחוזר על אותה מטבע לשון: "הגדתי היום כי באתי אל הארץ". אדם הניצב לפני המזבח עם מתנת ידו, אינו מדקלם. פיו ולבו שוין, וכשהוא אומר בריגשת הלב: "הגדתי היום כי באתי אל הארץ" הוא שב וחש את ההרגשה המלאה והשלימה של "באתי אל הארץ". זוהי ההרגשה שתורה תובעת מאדם הניצב לפני מזבח ה' עם מתנת ידו. לחוש מחדש בכל עצמותיו את כובד העול של השעבוד "ארמי אובד אבי", ותמצית פרשת סבלות מצרים, ורק מכח ההרגשה הזו הוא עשוי להרגיש בחלבו ודמו את כל הטוב הצפון "ויביאנו אל המקום הזה, ארץ זבת חלב". מכאן ואילך מקבלים הבאת הבכורים, ה"השתחוויה", וה"שמחת בכל הטוב" — פנים חדשות. ...זהו המצב שעלינו לכסוף אליו, גם בליל פסחים וגם בעת הבאת הביכורים. לראות את עצמנו עתה כאילו יצאנו ממצרים. וכדי לבסס את ההרגשה הזו בתוכנו, נתקנה פרשת הביכורים בליל הסדר, ופרשת מצרים בעת הבאת הביכורים.

**הגדתי היום** הנאמר בפרשת ביכורים, הוא ביטוי לתחושת הכניסה לארץ, והוא מקביל למצוות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, שם אנו מבטאים את חווית השעבוד והיציאה ממצרים, ע"י סיפור היציאה מצרים, ישיבה דרך חרות, בציעת לחם עוני, אכילת מרור, הטבלה בחרוסת כטיט ועוד עניינים רבים.

ההגדה — הקריאה בעת הבאת הביכורים, משלימה את ההגדה שנאמרה בפסח. השלמת היציאה ממצרים היא ע"י הכניסה לארץ. מטרתה של יציאת מצרים היתה בכדי שנכנס לארץ — "לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' **וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם... וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ** אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה אֲנִי ה'" (שמות ו, ו). יציאת ישראל ממצריים לא הושלמה אלא רק בכניסה לארץ. מביא הביכורים אומר במקרא ביכורים "**ועתה** הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה

אשר נתת לי ה'". וו' החיבור של המילה "**ועתה**" מוסיפה על עניין ראשון, "וַיּוֹצִאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם" וההמשך חייב לבוא: "וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת... **וְעַתָּה** הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה'".

כך כותב הרב יהונתן אייבשיץ, יערות דבש חלק ראשון, דרוש יא:

> ופסח מורה על ארץ ישראל, **כי עיקר יציאת מצרים בשביל ארץ ישראל כנודע**.

ובחלק ב דרוש ב:

> דידוע במדרש [עיין שמו"ר כ, ח] שאמר משה אתה אמרת המתחיל במצוה אומרים לו גמור, ואני שהתחלתי במצוה להוציאם ממצרים, אין מהדין שאגמור להביאם להארץ. אך זהו תליא, אם תכלית יציאת מצרים היתה בשביל כניסה לארץ, יפה טען, אבל אם יציאת מצרים היתה עיקרה להוציאם מעבדות לחירות ולקבל התורה במדבר, א"כ זהו כבר נגמר ונעשה ע"י משה, ואין שייכות עוד ליציאת מצרים הכניסה לארץ. ואין טענה בזה למשה... **על כרחך צריך לומר דצורך יציאה היה בשביל הכניסה לארץ ישראל**, וא"כ חזרה טענתו דהתחיל במצוה ועליו לגמור.

היציאה ממצרים והכניסה לארץ, אלו הם שתי פעולות המשלימות זו את זו. מאמירה בעת סיפור יציאת מצרים בליל הפסח: "חייב אדם לראות את עצמו **כאילו הוא יצא ממצרים**", "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", מגיע החלק המשלים של תהליך הגאולה: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי".[5]

כך הסביר זאת האדמו"ר מגור, שפת אמת ויקרא, פסח, שנת תרל"ט:

5. רש"י (שמות פרק ו, ב) "נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני. ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים". רשב"ם (שם) "גם שלחתיך בעבור שנשבעתי לתת להם את ארץ כנען". ובמהר"ל (גור אריה, שמות יג, יא) "כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה... ובזה עצמו נתינת הארץ, **כי עם יציאת מצרים זכו בארץ**, כדכתיב (לעיל ו, ו-ח) "והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגומר".

> פסח פה סח כדאיתא בספרים... כי עיקר כחן של ישראל בפה... לכן סיפור יצ"מ הכנה אח"כ לקבלת התורה וזה ואמלאהו. וכן במצות בכורים וענית ואמרת. וכמו כן בפסח התחלת השנה צריכין להודות על התחלת בחירת בנ"י כי פה הוא התחלת הדבר פתיחת ההסגר. אח"כ בקבלת התורה נגמר הבאת הביכורים כדכ' וביום הביכורים שהוא גמר הבאת פרי העבודה של בנ"י בכל שנה ושנה.

במקרא ביכורים אנו מספרים את מצוקותיו וישועותיו של עם ישראל מתוך הבנה שאדם שיודע מאין הוא בא, יודע הוא להעריך לאן הוא הולך. הבנה זו מוסיפה לחוויה הרגשית של "הגדתי היום". כך גם בליל הסדר בכדי לחזק ולהבליט את החוויה של הרגשת היציאה ממצריים בערב ליל הסדר, מזכירים אנו את השבח מתוך המצוקות. לא מסתפקים אנו בהזכרת הפסח שמסמל את הפסיחה על בתי ישראל, ולא מסתפקים אנו בהזכרת המצה המסמלת את הגאולה ממצרים, אלא אנו נדרשים לציין במשקל זה גם את המרור המזכיר לנו את חייהם המרים של אבותינו במצרים.

כך גם במקרא ביכורים לא מסתפקים אנו באמירה **"ועתה הנה הבאתי"** אלא מדגישים את **"ארמי אובד אבי וירד מצרימה"**. בכדי להודות ולהלל לא מספיק להזכיר את הנסים וההצלה, אלא יש צורך כחלק מההודיה להזכיר גם את הגלות והשעבוד. רק באופן כזה מתקבלת תמונה שלמה של גודל ההרגשה של יציאת מצרים והכניסה לארץ כעת. (עיין מהר"ל, נצח ישראל פרק א).

ההדגשה היא על ההגדה היום, כעת אני מחויב בהרגשה הזו של באתי, אני, לארץ אשר נשבע ה' אלקינו לאבותינו לתת לנו. וכי אני באתי אל הארץ, וכי היום באתי אל הארץ? ולא מובנות ההדגשות בגוף ראשון שבמקרא ביכורים: "וירעו **אותנו**... ויתנו **עלינו**... **ונצעק** אל ה'... וישמע את **קולנו**... וירא את **עניינו**... **ויוציאנו**... **ויביאנו**...?

יש במקרא ביכורים את אותה הרגשה מיוחדת של זמן ליל הסדר שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, וכעת בעת הבאת הביכורים, הוא מראה את עצמו כאילו הוא נכנס כעת לארץ ישראל. ע"י פעולת הבאת הביכורים לכהן, חווה מביא הביכורים את הכניסה לארץ

כעת. אין כאן רק סיפור דברים של כניסת עם ישראל לארץ אלא ברגע זה ממש, בעת הבאת הביכורים מרגיש הוא את כניסתו לארץ.

משלימים לדברינו דברי הרב משה טיטלבוים בספרו ישמח משה (כי תבא דף קכז, ב), המסביר שבכניסה לארץ יש הרהור תשובה, שהרי "אוירא דא"י מחכים" וממילא כאשר מזכיר זאת מביא הביכורים בדבריו הוא מהרהר בתשובה ובכך הוא מרגיש את חווית נתינת הארץ וקבלת אלוקותו ית' כעת:

> אוירא דארץ ישראל מחכים... על כן עשיית התשובה שם בנקל... והנה קודם שמתעורר בתשובה אינו מרגיש בביאת ארץ, רק אחר שמתעורר **אז מרגיש והוי כאלו היום בא לה**, והיינו ואמרת אליו הגדתי היום כו' באתי, ר"ל הרגשתי בטובת השי"ת במתנת ארץ.

חז"ל אף דרשו: "הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי, פעם אחת אתה קורא בשנה, ואין אתה קורא פעמים בשנה" (ספרי, פיסקה רצט). כדי להגיע לחוויה זו של הגדתי היום, כאילו הוא כעת נכנס לארץ, הדבר אפשרי רק פעם אחת בשנה, כמו שאת הרגשת יציאת מצרים אנו חווים רק בליל הסדר.

מובנת לפי הבנתנו גם דרשת חז"ל "אשר נתת לי ה', מיכן אמרו האפוטרופוס והעבד והשליח... מביאים ולא קורים שאין יכולים לומר אשר נתת לי ה'" (ספרי פיסקא שא). מלבד החסרון של נתת לי יש גם החסרון של ההרגשה שאני הוא זה שמחויב להרגיש היום את ההרגשה של באתי אל הארץ: "הגדתי **היום** לה' אלקיך כי **באתי** אל הארץ וגו'".

האדם בעצמו צריך להביא ולקרוא, ולא יוצא ידי חובה ע"י שליח כשאר מצוות מכיוון שהדגש הוא על החוויה האישית של יציאת מצרים והכניסה לארץ כעת, בזמן הבאת הביכורים, כמו החוויה של ליל הסדר שאי אפשר לעשותה ע"י שליח ולא ע"י אחר, כך במקרא ביכורים אי אפשר למנות שליח בכדי לחוש את ההרגשה הזו של חווית היציאה ממצרים והכניסה לארץ.

### ג. מקרא ביכורים בעת הבאת הביכורים

החזרה הנוספת של מקרא הביכורים בעת הבאתם מעצימה עוד את תוכנה של מצות הביכורים.

**הקשר לארץ** — מקדים מביא הביכורים את האמירה: "וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לה' אֱלֹקֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ", ובכך מבטא הוא את קישורנו לארץ.

**אמונה בה'** — באמירה: "וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדֶךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח ה' אֱלֹקֶיךָ" מזכיר ומורה לעצמו מביא הביכורים שהכל הוא מאת ה', אמונה בה' שהוא זה שנתן לנו את הארץ שרק לפני רגע הצהיר מביא הביכורים את הצהרה זו והוא זה שנתן לך את הפירות.

**הכנעת הלב (שלמות אישית)** — לאחר שכבר חש הוא את הרגשת "לפני ה' אלקיך" אומר הוא: "וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ ... וַנִּצְעַק אֶל ה' אֱלֹקֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ.", מכניע מביא הביכורים את לבו, מתוך מה הגעתי למעמד נשגב זה של הבאת פירות לה' אלוקיך מתוך מצוקות של ארמי אובד אבי, מתוך גלות מצרים הקשה, מתוך ה"מתי מעט" הגעתי כעת ל"גוי גדול עצום ורב".

**הכרת הטוב** — צריך הוא להכיר בטובה וכיצד עושה זאת? ע"י שהוא שמח ומכיר בעובדה שכל פירותיו ויבולו מאת ה' יתברך והוא משמח בהם אחרים "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה'" עד כאן נוסח מקרא ביכורים ומיד מצטרף לו הציווי: "וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱ-לֹקֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ".

# ביכורים - המינים

**הרב שלמה משה עמאר**

# הבאת בכורים ממשקים

**ראשי פרקים**

א. ענבים וזיתים שליקטן ליין ושמן
ב. ביכורים משבח הארץ
ג. ענבים וזיתים הנדרכים ליין ושמן
ד. יין ושמן חשובים כגופם של זיתים וענבים

## א. ענבים וזיתים שליקטן ליין ושמן

במשנה בתרומות יא, ג נאמר: "אין מביאין בכורים משקין אלא היוצא מן הענבים ומן הזיתים". בגמ' בחולין קכ ע"ב נאמר על משנה זו: "מני, רבי יהושע היא דאמר דון מינה ואוקי באתרה, וגמר להו לבכורים מתרומה". רש"י בד"ה רבי יהושע היא דאמר: "גבי תרומה לא קדישי דאית ליה דון מינה ואוקי באתרה, וכיון דבתרומה לא מתסרי, הדר גמר לבכורים מינה, דהא דרבי רחמנא בהו 'תביא', זיתים וענבים הוא דרבי".

דיון זה הוא המשך הסוגיה הדנה לפני כן בשאלה: "בכורים גופייהו מנלן?" [= שהמשקים שלהם כמותם], "דתני ר' יוסי פרי, פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה. הביא ענבים ודרכן מניין? תלמוד לומר תביא". ובהמשך הגמ' נאמר שלומדים תרומה מבכורים, ורבי יהושע סבר "דון מינה ואוקי באתרה". "דון מינה" — יש ללמוד תרומה מבכורים שיהיו המשקין ממנה כמותה. "ואוקי באתרה" — אחר שלמדנו מבכורים מעמידים התרומה במקומה, ובתרומה כתוב תירוש ויצהר ולא שאר משקין, ועל כן רק המשקים הכתובים בה, הם שלומדים מבכורים שיהיו כמותה.

הרמב"ם פסק זאת בהלכות בכורים ב, ד:

> אין מביאין בכורים משקין חוץ מזיתים וענבים בלבד שנאמר פרי האדמה ולא משקה, ואם הביא משקין אין מקבלין ממנו.

אמנם בפירושו למשנה בתרומות שם, כתב שמשנה הזו היא כרבי יהודה (צ"ל כר' יהושע וכגירסתנו במשנה ובגמ' בחולין) "כי הוא למד בכורים מן התרומה, וכן אמרו מני ר' יהודה היא דאמר דון מינה ואוקי באתרה, וגמר לה בכורים מן התרומה. ואין הלכה כר' יהודה". אמנם גם במשנה בחלה ד, יא נאמר: "יוסף הכהן הביא בכורי יין ושמן ולא קבלו ממנו", אך בפסקיו חזר בו ופסק כמו המשנה בתרומות.

מרן הרב יוסף קארו בכסף משנה בהלכות בכורים ב, ד, הביא דברי הירושלמי בתרומות יא, ג והירושלמי בחלה ד, ה, שהקשו מהמשנה בתרומות על המשנה בחלה, והתשובה היא שהמשנה בחלה האומרת שלא קבלן מיוסף הכהן בכורי יין ושמן, היא מאחר שלא בצרן (= ליקטן) מתחלה לשם כך, והמשנה בתרומות עוסקת כשבצרו (= ליקטו) את היין והשמן מתחלה לשם כך. הכסף משנה תמה על הרמב"ם שלא חילק כך.

הגר"ח קניבסקי שליט"א בדרך אמונה (בכורים ב, ד אות לד) כתב שיש אומרים שגם יין ושמן אין מביאין אא"כ בצרן מתחלה לכך, כמו ר"ש והרא"ש ור"י בן מלכי צדק ורע"ב ושנו"א בתרומות שם, וכן נראה הסכמת המאירי בסוף מסכת חלה, וכמובן שאלו הן דברי הירושלמי הללו.

ובביאור ההלכה שם (ד"ה אין מביאין) הביא תמיהת הכסף משנה על הרמב"ם שלא חילק כהירושלמי הנזכר, ותירץ שהגמרא בחולין קכ ע"ב האומרת: "דון מינה" שלומדים תרומה מבכורים שהמשקים שלהם כמותם "ואוקי באתרה" שזה רק ביין ושמן המפורשים גבי תרומה, ואחר כך למדו בכורים מתרומה שרק זיתים וענבים משקים שלהם כמותם, ולא בשאר פירות, חולקת על הירושלמי. אם הבבלי היה סובר כירושלמי, שלא התירו יין ושמן לבכורים אלא כשליקטן מתחלה לשם כך, א"כ גם בתרומה אין היתר לעשות מהן יין ושמן אא"כ הפרישן מתחילה לשם כך (צ"ל אלא אם ליקטן במקום הפרישן),[1]

1. בביאור ההלכה שם כתב: "אא"כ הפרישן", ונראה שטעות דפוס הוא, מאחר שבא לדמות תרומה לבכורים ובבכורים אמרו בשליקטן מתחילה לכך, וגם בתרומה צ"ל כן, בשליקטן מתחילה לכך. ועוד, שהליקוט קובע מהו גמר מלאכה, שאם הגוי בצר ענביו למוכרן בשוק לאכילה וישראל עשה מהן יין פטור מתרו"מ בנגמרה מלאכתן בידי הגוי, אבל אם בצרן לצורך היהודי שיעשה מהן יין חייבים בתרו"מ, מאחר שלא נגמרה

וא"כ עשה שלא כדין שהפריש לפני גמר מלאכתן, שלא נגמרת מלאכתן עד שיעשו מהן יין, ושם נחלקו ר' אליעזר ורבי יהושע בפירות של תרומה שסחטן, אם המשקה שלהן יש לו דין תרומה או לאו, (משנה תרומות יא, ב), יוצא שהפרישו התרומה בעודם פירות, וזהו קודם גמר מלאכתן, ואסור להפריש קודם גמר מלאכה, ואם הפריש הוי תרומה ויחזור ויתרום, כמ"ש הרמב"ם בהלכות תרומות ה, יט. ונמצא בכל המחלוקות של התנאים במשנה בתרומות (יא, ב), ובירושלמי תרומות (יא, ג) ובתוספתא תרומות (י, י) אם מותר לעשות יין ושמן מזיתים וענבים בטמא ובטהור, האם נקרא הפסד, כל זה מדובר כשתרם באיסור לפני גמר מלאכתן. וכל זה דוחק גדול, ומזה מוכח שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שמותר להביא בכורים יין ושמן גם כשלא בצרן וליקטן מתחילה לשם כך. ולפי"ז המשנה בחלה (ד, יא) חולקת על המשנה בתרומות (יא, ב), והרמב"ם פסק כמשנה בתרומות, שהרי הגמ' בחולין (קכ ע"ב) מסיקה שהלכה כר' יהושע, ולכן הרמב"ם לא חילק בין בצרן לשם כך או לא, מאחר שאין נפקא מינה בזה לשיטת הבבלי.

אך אחר העיון בדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א, נלע"ד שיש מקום לדון בדבריו, שלעולם י"ל שגם לשיטת הבבלי אין להביא ביכורים יין ושמן אא"כ ליקטן מתחילה לשם כך, וכירושלמי. אך בתרומה אינו כן, ולא כמ"ש הגר"ח קנייבסקי שליט"א, אלא בתרומה תמיד מותר לסחוט זיתים וענבים של תרומה לעשותן תירוש ויצהר, אפילו שלא ליקטן לשם כך. ולא נלמדו תרומה וביכורים זה מזה אלא לענין זה שהמשקים שלהם כמותן רק בזיתים וענבים, ולא בשאר פירות, בזה בלבד דיניהם שווים זה לזה, אבל לא לשאר הדינים, מאחר שיש חילוקים רבים וגדולים ביניהם, כגון זה שביכורים הם רק בשבעת המינים שנשתבחה בהן הארץ, מה שאין כן בתרומה, כאמור במשנה במעשרות (א, א): "כל שהוא אוכל ונשמר" וכו', ולא הגבילו את זה רק למינים מסוימים.

מלאכתן עד שיעשה יין, והו"ל גמר מלאכתן בידי ישראל, וכ"כ בשם תשו' מרן ז"ל. אבל הפרשת התרו"מ לא מעלה ולא מוריד לענין זה. ובע"כ צריך לומר שטעות דפוס היא וצ"ל אא"כ בצרן לשם כך, שבזה לא הוי גמר מלאכה עד שיעשום יין או שמן.

כמו כן יש דין מיוחד לביכורים, שאין מביאים אותם אלא מן המובחר וכדברי הגמ' במנחות פד ע"ב, ונפסק ברמב"ם בהלכות ביכורים ב, ג: "אין מביאים לא מתמרים שבהרים, ולא מפירות שבעמקים, ולא מזיתי שמן שאינן מן המובחר וכו'. ואם הביא שלא מן המובחר כגון תמרים שבהרים ותאנים סורות ומרוקבות, וענבים מאובקות ומעושנות, לא נתקדשו". הגמ' במנחות שם לומדת זאת מהפסוק בו כתוב "מארצך" (דברים כו, ב) ולא כל ארצך, שאין מביאים ביכורים אלא משבח שבארצך. ובירושלמי ביכורים א, ג אמרו שאין מביאין מפירות ציפורי ובית שאן (הציפרנין והבישנים) שהם גרועים. והמשנה למלך בהלכות ביכורים שם, למד מהירושלמי שפירות גרועים פטורים לגמרי מביכורים, ועיין עוד בדרך אמונה שם (אות כב).

## ב. ביכורים משבח הארץ

סמוך לדין זה ממנו למדים שיש להביא פירות משבח הארץ, ואם אינו משובח אינו קדוש לביכורים, כתב הרמב"ם בהלכות ביכורים ב, ד את הדין שאין מביאין ממשקין אלא מהפרי חוץ מתירוש ויצהר. ונלע"ד שגם דין זה הוא מאותה סיבה, מאחר שביכורים הם מהמשובח שבארצך, ובפירות המשובח הוא גוף הפרי ולא המשקה שלו, לבד מהזיתים והענבים שהמשקה שלהם חשוב ביותר ומשובח מאד.

ועפי"ז יש לפרש דברי הירושלמי המחלק בין ליקטו אותם מתחילה לשם כך או לא, שהירושלמי סובר שגם ענבים שאמרו שאפשר להביא את המשקים שלהם, היינו רק כשליקטם לשם כך, מאחר שאם לא ליקטם לסחיטה אלא לאכילה, היא הוכחה שפרי זה טוב יותר לאכילה ואינו מתאים ליין, וא"כ חסר בשבח הפרי. שהרי ידוע ומפורסם שיש ענבים המיוחדים לאכילה ויש ענבים המיוחדים ליין, ויש בזה סוגים רבים, ליין מתוק או יין יבש, לבן או אדום, ושאר טעמים וגוונים, ובדרך כלל מלקטים מראש את הענבים למה שהם ראויים, וכן גם בזיתים יש זיתי שמן וזיתי מאכל. ואעפ"י שכל הסוגים ראויים גם לאכילה וגם לסחיטה, מ"מ יש בזה סדרי עדיפות, וזהו שבחן. על כן הירושלמי סובר, שאם ליקטו אותם פירות מתחילה לעשות מהם יין ושמן, א"כ זהו ייעודם וזהו שבחם, והוה ליה מן המשובח שבארצך וקדושים הם לבכורים, אבל כשליקטו אותם לאכילה,

והוא עשה מהם יין או שמן, חסר בשבחן של הביכורים וע"כ לא מביאין אותו יין או אותו שמן לביכורים.

ואם כנים דברינו אלה, הרי מובן מאליו שזה שייך רק בדין הבכורים בלבד, ואין שייכות בזה לתרומה שכל פרי הראוי לאכילה חייב בתרומה ונעשה תרומה, ואין מקום לדמות התרומה לבכורים לדין זה, מאחר שצריך שילקטום מתחילה לשם כך, וממילא אין שום הכרח לומר שהבבלי חולק על הירושלמי בזה. ניתן להסביר, שהבבלי גם כן מצריך שילקטו אותם מתחילה לכך לענין בכורים וכמ"ש בירושלמי, אך בתרומה א"צ שילקטום לשם כך, מאחר שבתרומה אין דין שבח ארצך. וגם פירות שנלקטו לאכילה ולא לסחיטה, אם נמלך ועשאן יין ושמן, חל דין תרומה על יין ושמן זה, וא"כ מה שדנו ונחלקו האמוראים בפירות של תרומה שסחטן, מדובר שעישרן בעודם פירות ואח"כ סחטן, ואין חיסרון של גמר מלאכה, שמדובר בליקטן ע"מ לאוכלן, וע"כ עישרן בעודם פירות, ואח"כ סחטן, ונחלקו אם חלה תרומה על המשקין או לא. והסיקו שהלכה כר' יהושע שרק זיתים וענבים המשקין שלהם כמותן, בין לתרומה ובין לכלאיים ובין לערלה. וכ"כ הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה י, כב לענין שאר הדינים, וכ"כ הרמב"ם בהלכות כלאים ב, ד לעניין כלאים.

### ג. ענבים וזיתים הנדרכים ליין ושמן

אלא שחוזרת קושיית מרן הכסף משנה למקומה. למה הרמב"ם לא חילק לענין בכורים בין כשליקט את הענבים והזיתים לשם כך, ובין כשלא ליקטן לשם כך.

ולפי עניותי נראה שהרמב"ם למד שהמשניות בתרומות ובחלה הנזכרים, חולקים זה על זה. הדבר מפורש בדבריו בפירוש המשנה בתרומות יא, ג: "ומ"ש שהביכורים מביאין אותו יין ושמן הוא לדעת ר' יהודה. כי הוא למד הביכורים מן התרומה, ואין הלכה כר' יהודה". (כאמור לעיל, צ"ל ר' יהושע במקום ר' יהודה). גם בפירושו למשנה בחלה ד, יא חזר וכתב דברים דומים. נמצא שפשוט לרמב"ם שמשניות אלו חולקות זו על זו, ושם בפירושו כתב לפסוק כמשנה בחלה, שאין מביאין בכורים אפילו מיין ושמן. ולפי"ז אין מקום ליישב כמו הירושלמי מאחר שהמשניות חולקות. ונראה שהרמב"ם הבין זאת כך, על פי הגמ' חולין קכ ע"ב שם נאמר: "והא דתנן אין מביאין

בכורים משקין אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים, מני, ר' יהושע היא דאמר דון מינה ואוקי באתרה". ומכך ששאלו: "מני", יש ללמוד שהיה ידוע להם שדבר זה שנוי במחלוקת, וא"כ אין צורך להעמיד המשניות בהעמדות שונות כירושלמי, כי לפנינו שתי משניות החולקות זו על זו.

ואולם אין זה מוכרח כלל, מאחר שהשאלה "מני", לא מתייחסת על מה שכן מביאים ביכורים מיין ושמן, אלא השאלה היא על מה שאין מביאים ביכורים ממשקים של שאר פירות. לפי ר' אליעזר משקין שלהן כמותן גם בשאר פירות, וע"ז אמרו: "מני? ר' יהושע היא, דאמר דון מינה ואוקי באתרה". והוא סובר שתירוש ויצהר כן, שאר פירות לא, מאחר שהם מפורשים בתרומה, ולומדים בכורים מתרומה שגם בהם אין המשקים כמותן אלא בתירוש ויצהר בלבד. אבל לר"א אפשר להביא מכל המשקים, של כל הפירות. וכן נראה גם מרש"י שם שכתב בד"ה ר' יהושע היא דאמר: "גבי תרומה לא קדישי וכו', וכיון דבתרומה לא מתסרי, הדר גמר לבכורים מינה, דהא דרבי רחמנא בהו תביא, זיתים וענבים הוא דרבי". הרי שרש"י מפרש שהנאמר בגמ' ר' יהושע היא, זה לא על מה שמביאים יין ושמן, אלא על מה שלא מביאים משקין משאר פירות.

והיה מקום לישב שלא יקשה מהמשנה בחלה ד, יא, שלא קבלו מיוסף הכהן יין ושמן עפ"י דברי רש"י בחולין שם בד"ה אין מביאין בכורים משקה: "לגמרי משמע, אפילו הביא פירות ודרכן, דאי בדרוכים ועומדים אפילו ענבים נמי לא, דהא אמרן פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה". נמצא שגם זיתים וענבים לא התירו להביא משקה שלהם בפני עצמו, אלא יביא הזיתים או הענבים גופם, ואח"כ ידרכם להוציא מהם משקה שלהם, אבל בשאר פירות אפילו באופן שכזה לא מקבלים מהם.

וכן הוא בפירוש משנה ראשונה, תרומות יא, ג: "ובסוגיא דהעור והרוטב [חולין קכ ע"ב] משמע דהא דאמרינן הכא אין מביאין בכורים משקה אלא היוצא מן הזיתים והענבים, היינו אם הביא ביכורים וקראו עליהן שם ואח"כ דרכן. אבל דרכן מתחלה ואח"כ קרא שם אפילו זיתים וענבים לא יביא, כדאמר התם פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקה". ובמלאכת שלמה שם ד"ה אין מביאין בכורים משקין: "כתב בירושלמי, דה"ק אין עושין בכורים משקין ומיירי בכהן שניתנו לו. וע"ש הר' יהוסף ז"ל". ונלע"ד דהן הן דברי רש"י הללו, שהירושלמי מפרש את כוונת המשנה "אין מביאין",

כלומר אין עושים משקה בכורים, אלא היוצא מהזיתים והענבים. והכונה שזיתים וענבים של בכורים מותר לדורכם לעשות מהם יין ושמן, אך פירות אחרים שמביאים מהם בכורים אסור לעשותם משקים. נמצא מבואר בירושלמי כדברי רש"י, שגם זיתים וענבים שאמרו שמותר להביא מהם משקים, הכוונה להביא זיתים וענבים, לקרא עליהן שם בכורים, ורק אח"כ מותר לעשות מהן יין ושמן. אבל לא להביא יין ושמן לכתחילה.

לפי שיטה זו יובן טוב המעשה במשנה בחלה ד, יא עם יוסף כהן שלא קבלו ממנו יין ושמן, מאחר שגם לפי המשנה בתרומות יא , ג, לא אמרו אלא כשמביא הענבים עצמם לבכורים ואח"כ דרכם ליין, אבל אין להביא יין תחילה, וע"כ לא קבלום מיוסף הכהן. מלשון המשנה שם נראה שהביא ממש יין ושמן.

אלא שלפי זה קשה, למה הירושלמי מקשה סתירה בין המשניות הללו בחלה ובתרומה, ומעמידם בהעמדות שונות, והלא בירושלמי עצמו נאמר שזה ש"אין מביאין" היינו אין עושים, ונמצא שגם לפי המשנה בתרומות אין להביא יין ושמן לבכורים כלל, וכפי הסברנו לעיל, ואם כן מה קשה מהמשנה שלא קבלו מיוסף הכהן יין ושמן.

ועוד קשה בדברי בעל משנה ראשונה, שפירש במשנה בביכורים יא, ג כפירושו של רש"י בחולין, וכהסברנו לעיל, ובפירושו למשנה בחלה ד, יא כתב שלא קבלו מיוסף הכהן מפני שלא בצרום מתחילה לכך. ולפי פירושו במשנה בתרומות לא היה צריך לפרש כך, מאחר שיין ושמן גופם, גם לפי המשנה בתרומות אין להביא. וצריכים להדחק ולומר שהירושלמי מבאר שהמסופר במשנה בחלה על יוסף הכהן, אין הכונה שהביא יין ושמן ממש, אלא שהביא פירות ענבים וזיתים ואח"כ דרכם, וגם זה לא קבלו ממנו. וע"ז מקשה הירושלמי שבמשנה בתרומות נאמר שבאופן שכזה מקבלים, וחילקו בין ליקטום מתחילה לכך או לא.

## ד. יין ושמן חשובים כגופם של זיתים וענבים

מדברי הרמב"ם נראה שלא פירש כרש"י בחולין, אלא ניתן להביא משקה של זיתים וענבים לכתחילה, וזה גם שלא כמו הירושלמי שהובא לעיל, וזה נראה מדוקדק כלשונו. ובאמת גם פשט לשון המשנה בתרומות, נראה

שמותר להביא לכתחילה משקה של ענבים וזיתים. ולכאורה גם זה קשה איך התעלם מן הירושלמי, שפירש במשנה כפירושו של רש"י.

ואולי י"ל שהרמב"ם למד מהסוגיא בחולין קכ ע"ב שלא כמו הירושלמי, הסובר שלא ניתן להביא יין ושמן לבכורים, רק הענבים והזיתים גופם, ומה שהתירו הוא רק לדורכם ולעשותם ליין ושמן. זאת מאחר שהירושלמי סמך רק על הברייתא בה נאמר פרי ולא משקה, ומאידך מרבים את היין והשמן מזה שכתוב תביא. והואיל ואותו פסוק ממעט את המשקים ומצריך פרי דוקא, ומאידך באותו פסוק יש גם רבוי מזה שכתוב תביא, והוא בא לרבות זיתים וענבים שהם חשובים בכל מקום, אז אין לנו לרבותם לגמרי, אלא למעט ברבוי ככל האפשר, כדי שלא יסתור את הרישא של הפסוק בו כתוב פרי למעט משקה. וע"כ אמרו שהרבוי לא בא להתיר להביא יין ושמן גמורים מאחר שכבר מיעטנו משקים, אלא בא לרבות דין מיוחד בזיתים וענבים, שמביאים אותם כמו שהם, פירות גמורים וכמו תחילתו של הפס', ומרבה שיכול לדורכם ולעשותן יין ושמן.

ואולי זה כתוב בתוך הברייתא הנזכרת: "דתני ר' יוסי: פרי. פרי אתה מביא, ולא משקה. הביא ענבים ודרכן מנין? ת"ל תביא". הרי כמו שמפורש בברייתא, שלא מרבים יין ושמן גופם, אלא רק כמו שכתוב בה, הביא ענבים ודרכן מנין ת"ל תביא. זה מה שמרבה ותו לא, והטעם מאחר שיש לקרב את הרבוי לתחילתו של הפסוק.

אבל הסוגיא בחולין שם עוסקת בדיני משקים מכל הסוגים ומכל האיסורים, שהרי הגמ' בחולין קכ ע"א דנה במשקה של חלב, חמץ, נבלת העוף ועוד, ולמדו אותם מן הפסוקים דכתיב נפש לרבות השותה, ושם בחולין קכ ע"ב הביאו את הברייתא: "דתניא הטבל והחדש והשביעית וכלאים וההקדש כולן משקין שלהן כמותן". ודנו בגמרא שם מנין לומדים אותם, והסיקו שלומדים מבכורים. ובכורים גופן מנין, ולמדום מן התרומה. והסיקו שבכל המשקים של פירות הם אינם כמותם, חוץ מהמשקים של זיתים וענבים, בין לתרומה ובין לבכורים ובין לערלה ולכל הנ"ל. וכשהביאו בגמ' שם את המשנה בתרומות האומרת שבכורים באים רק ממשקה של זיתים וענבים, אמרו שגם זה כר' יהושע שאמר "דון מינה ואוקי באתרה". נמצא שהסוגיא לומדת שהמשקים של הזיתים והענבים הם חשובים מאוד, ודינם כמו גופו של פרי לכל הדינים כולם. [ובפרט לפי מ"ש בעוניי בתשובה

אחרת בענין לעשר ממשקה של פירות, שהוכחתי שלדעת הרמב"ם ז"ל גם החמשה דברים שבברייתא הנ"ל הטבל וכו' גם הם נלמדים מביכורים ותרומה], וגם לענין ברכה מברכים עליהם כמו הפרי לפחות, שלא כשאר משקים, דאפי' דבש תמרים וכו' ברכתם שהכל, משום דהוו זיעה בעלמא (וכמ"ש בברכות לח ע"א).

נמצאנו למדים שתירוש ויצהר שונים מכל המשקים שבעולם. והרי הם כמו הפרי ממש, ולוקים על תירוש ויצהר של ערלה וכו', וגם חלה עליהם תרומה כמו על הפרי, וכן גם שמביאים מהם בכורים, מאחר שהם כגופו של הפרי לכל דבר וענין.

וע"כ אין מקום להגבילם ולומר שיביא את הפרי ואח"כ ידרוך אותם, מאחר שהם כמו הפרי ממש, ומביא יין ושמן לכתחילה לבכורים, ושלא כשיטת רש"י וסיעתו, ולא כמשמעות הירושלמי. וע"כ סתם הרמב"ם את דבריו, והתיר להביא בכורים מהמשקים של זיתים וענבים, ואין צריך להביא הענבים על מנת לדורכם ליין.

ולפי"ז מובן ג"כ, שלפי הסוגיא שלנו גם אין מקום לחלק ולומר שאין להביא יין ושמן אלא אם ליקטם לשם כך מתחילה. מאחר שלא שייך להתנות כך ביחס ליין ושמן, מאחר שהם שוים לגמרי לענבים וזיתים, ואין מקום לשום תנאי בזה. ומה שלא קבלו מיוסף הכהן יין ושמן לבכורים (במשנה בחלה ד, יא), הטעם פשוט וברור מאחר שהמשנה ההיא חולקת על התנא של משנתנו בתרומות, ופסק הרמב"ם כמשנתנו מכח הסוגיא בגמ' בחולין הנ"ל. והואיל והמשניות חלוקות זו עם זו, אין מקום להעמדה של הירושלמי ולומר שזו מדברת בליקטום מתחילה לכך, וכאן לא. זאת מפני שלפי הבבלי, אין כאן העמדות שונות, אלא דעות שונות של שני תנאים, והלכה כמו המשנה בתרומות שהיא לדברי ר' יהושע.

דרך פשוטה נוספת ליישב קושית הכסף משנה, היא ע"פ דברי היפה עיניים בחולין קכ ע"ב, שכתב שבספרי (כי תבא סימן רצז) נאמר שגם מזיתים וענבים אינו מביא משקה, וכתב שהוא נגד המשנה בתרומות יא, ג ונגד הסוגיא בחולין בה נאמר שמביאים ממשקה של זיתים וענבים, ואח"כ הביא דברי הירושלמי הנ"ל בלשון זה: "דבלקט מתחלה על מנת לעשות מהן משקה גם בשאר פירות יכול להביא משקה".

נמצא שהיפה עיניים מבין שלדברי הירושלמי, גם בשאר פירות אפשר להביא משקה שלהם, והוא שליקטן תחלה לכך, ולפי"ז ניתן לומר שהרמב"ם פוסק כסוגייתנו בחולין קכ ע"ב, שמשקה של שאר פירות אינו כמותן לשום ענין, וגם לבכורים אינו כלום, ואין שום נפקא מינה אם ליקטום מתחילה למשקה או לאו, ורק במשקה של זיתים וענבים הוא מפני שמביאים מהם בכורים, ובזה גם לפי הירושלמי אין צורך שילקטום לשם משקה מלכתחילה, וע"כ כתב הרמב"ם בסתם, שמביאים משקה מזיתים ומענבים לבכורים, ולא התנה בזה שום תנאי. ואפילו אם נאמר שהירושלמי סובר שגם בזיתים וענבים צריך שילקטו אותם מתחילה למשקה, מ"מ אין אנו סוברים כירושלמי החולק על הסוגיה בחולין.

נעמיק עוד בירושלמי בחלה ד, ה. וכך נאמר שם:

> תנינן תמן אין עושין בכורים משקין, רבי הילא בשם רבי לעזר, כיני מתניתין אין עושין ביכורים משקן אפילו משזכו בהן בעלים, והתני דרך ביכורים משקה להביאן, מנין שיביא? תלמוד לומר תביא. תיפתר שליקטן משעה ראשונה על מנת כן, וכאן לא לקטן משעה הראשונה על מנת כן.

והנה ממה שכתוב: "כיני מתני' אין עושין בכורים משקין אפילו משזכו בהן בעלים", נראה שמפרשים במשנה ש"אין מביאין" היינו שאין עושים מהם משקה, ונראה שמפרשים את זה בשאר פירות שעליהם נאמר שאין מביאים אותן משקה, ומפרש הירושלמי שאפילו זכו בפירות כבר, אסור להם לעשותן משקה.

וכפי הנראה שלזה כיוון בפירוש מלאכת שלמה במשנה בתרומות יא, ג, שכתב שבירושלמי מפרש שאין עושין בכורים משקין ומיירי בכהן שניתנו לו. וכאמור נראה שהירושלמי מפרש את זה על שאר פירות, שבזה אמרה המשנה שאין מביאים מהם משקה, ומפרש הירושלמי שגם אחר שזכו בהם, אין עושים מהם משקה. וזה ממש כדברי היפה עיניים בחולין שם.

כך גם פירש בפירוש מראה הפנים בירושלמי בחלה שם: "וכבר כתבתי בתרומות שם ד"ה והתני וכו' דטעמיה דהרמב"ם דלא סמך אהאי ברייתא, משום דלמאי דמפרש לה הכא משמע, דאפילו בשאר משקין אם ליקטן משעה ראשונה לכך מביא, וזה נגד הגירסא דהתם (ר"ל דאותה ברייתא הובאה גם

במסכת חולין (קכ ע"ב) ושם הגרסא היא:) הביא ענבים ודרכן מנין וכו'. אלמא רבויא דתביא לענבים ודרכן, הוא דאתא. וגם לגרסא דחולין קשיא, שהרי בזיתים וענבים אפילו לכתחילה מביאין כדתנן בתרומות וכו'".

לפי זה הירושלמי שאמר "והוא שלקטן מלכתחילה", הוא להכשיר גם המשקה בשאר פירות, וזה דלא כסוגיא בחולין כלל, וע"כ לא כתב הרמב"ם תנאי זה שצריך שילקטו אותם מתחילה לשם כך.

עוד כתב שם, שהמפרשים שתמהו על הרמב"ם היו סוברים, שהירושלמי מקשה מהמשנה בחלה ד, יא, שלא קבלו מיוסף הכהן יין ושמן לבכורים, על המשנה בתרומות יא, ג, אבל באמת אינו כן, שהרי בירושלמי תרומות יא, ג ג"כ הקשה כן, ולא הזכיר את המשנה בחלה כלל, אלא הקושיא היא מהמשנה בתרומות לברייתא "תביא — רבויא הוא". וכתב שם שהכל בשאר משקין מתפרשת לפי הגירסא שכאן, "וא"כ ממילא אין לנו אלא כסתמא דמתניתין דתרומות [יא, ג], משום דמתניתין דהכא (בחלה) לא אתיא אלא כהאי תנא דברייתא דהעור והרוטב, לפי גירסא דהתם, וא"כ יחידאה היא, ול"ק כלל דאמרן". ועיין עוד בפירושו לירושלמי תרומות יא, ג ד"ה והתני, שכתב בכל הדברים הללו.

וממילא מובן למה לא כתב הרמב"ם את החילוק האמור בירושלמי, מאחר שזה נאמר לגבי שאר פירות שעשאן משקה, ואנו סוברים כמו המשנה בתרומות וכמו הסוגיא בחולין, שאין להביא שום משקה לביכורים, כי אם תירוש ויצהר לבדם.

וכבר כתבתי שלפי הסוגיא בחולין עולה שדין היין והשמן, כדין הענבים והזיתים ממש לכל הדינים ולכל העניינים ועיקר הלימוד הזה הוא מביכורים ומתרומה, והם בית אב בזה לכל שאר הדינים כמו ערלה והקדש וטבל ושביעית וכלאי הכרם והחדש, ועוד, וע"כ אין מקום בראש להעלות תנאים וסייגים על היין והשמן בשביל הביכורים. והירושלמי רוח אחרת עמו וכמ"ש לעיל באורך.

הכלל העולה דגם בביכורים דלא מביאין משקה, דכתיב פרי ולא משקה, מ"מ העיקר לדינא דזה רק בשאר פירות, אבל בזיתים וענבים דין המשקין שלהם כדין הפרי בלא שום הבדל כלל ועיקר.

אחר הדברים הנ"ל שבתי וראיתי בביאור הגר"א בירושלמי תרומות יא, ג:

> ה"ג תמן תנינן יוסף הכהן הביא ביכורים יין ושמן ולא קבלו ממנו, פירוש וקשיא על מתני' דתני אין מביאין וכו'. אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים, משמע דמן הזיתים וענבים מביאין, וכאן אמרת הכין כדפירשית: ר' אילא בשם ר' לעזר כיני מתני' אין עושין בכורים משקין וכו'. אבל להביא אפי' מזיתים וענבים אין מביאין אלא של כהן מותר לעשות משקין מזיתים וענבים: ת"ל תביא, פי' אלמא שמותר אפי' להביא, ואמאי לא קבלו ממנו: ה"ג א"ב יודן מודו ר"א ור"י בזיתים וענבים טהורות שיעשו, על מה נחלקו, על הטמאים וכו'.

ובודאי שהגר"א אינו גורס כמראה הפנים שכתב שהירושלמי לא הזכיר את המשנה ממסכת חלה על יוסף הכהן, וקושית הירושלמי היא מהמשנה בתרומות לברייתא דתביא לרבות משקים. והגר"א ז"ל פתח דבריו במשנה דיוסף הכהן, והוא גורס כן בירושלמי. ואין ספק שזו הייתה גירסת מרן בכסף משנה, וע"כ כתבו שהירושלמי העמיד את המשנה בתרומות שליקטם לשם כך, והמשנה של יוסף הכהן בשלא ליקטום מתחילה לשם כך, ותמהו על הרמב"ם שלא כתב חילוק זה.

ואולם לפי הגירסא של הגר"א גם כן לא קשה על הרמב"ם, מפני שר' אילא מפרש את המשנה בתרומות שמביאים ביכורים מענבים ומזיתים, היינו שעושים מהם הכהנים משקים, אבל להביא מהן משקה לא. ולפי"ז מובן למה הרמב"ם לא פסק כירושלמי, מאחר שהירושלמי אוסר להביא בכורים יין ושמן כלל, ובסוגיא בחולין מפורש שמביאים בכורים מיין ושמן.

אלא על פי דברי הגר"א נראה שחזרו והקשו, ובפירוש כתב "אלמא דמותר גם להביא יין ושמן", אך בדברי הגר"א לא נזכר כלל החילוק שליקטו מתחילה לכך או לא, ובדברי הכ"מ וסיעתו רואים שהם כן גורסים חילוק זה.

ובביאור הגר"א לירושלמי בחלה ד, ה ד"ה תמן תנינן אין מביאין משקין ביכורים וכו': "דסיים התם חוץ מזיתים וענבים משמע בזיתים וענבים מותר להביא, והכא אמרת שהביא ביכורי יין ושמן ולא קבלו ממנו. וע"ש עוד בזה, ואח"כ כתב: "ת"ל תביא אלמא שמותר להביא בכורים משקה וכו': התם בשל קטן משעה ראשונה. פי' לכך מותר להביא". נמצא שגם הגר"א ז"ל גורס בירושלמי חילוק הזה. ומכך שמביא את הקושיה מהמשנה בתרומות על

המשנה בחלה עם יוסף הכהן, שמדובר רק במשקים מזיתים וענבים ולא בשאר פירות. ולגירסא זו א"א לתרץ כתירוצו של מראה הפנים הנ"ל. וזו היא קושיית הכסף משנה.

ולפי מה שכתבתי לעיל להוכיח מהסוגיא בחולין החולקת על דברי הירושלמי, הדברים ברורים.

**הרב יעקב אריאל**

# ביכורים מאילן היונק מקרקע של חברו

**ראשי פרקים**

א. יונק משדה חבירו — גזילה או שאינה אדמתו
ב. מצוה הבאה בעבירה
ג. זכות יניקה, ובעלות על האדמה
ד. ביכורים בקונה שני אילנות והספקות נכנסים לדיר להתעשר

## א. יונק משדה חבירו — גזילה או שאינה אדמתו

הרמב"ם הל' ביכורים ב, יא פסק:

> אם היה האילן סמוך למיצר חברו או נוטה לשדה חברו, אע"פ שחייב להרחיק, הרי זה מביא וקורא שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ.

על דברי הרמב"ם יש להקשות:

א. הרמב"ם כתב: "שחייב להרחיק". הרי להלכה אנו נוקטים כר' יוסי שזה נוטע בתוך שלו וזה חופר בתוך שלו (משנה בבא בתרא ב, יא; גמ' בבא בתרא כה ע"ב) וכן פסק הרמב"ם עצמו בהל' שכנים י, ז.

ב. הרמב"ם כתב: "שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ". אך הרמב"ם עצמו בהל' נזקי ממון ה, ג לא מנה תקנה זו בכלל תקנות יהושע.

והנלענ"ד להסביר את דבריו, עפ"י הסוגיא בבבא בתרא כו ע"ב: "אמר עולא אילן הסמוך למצר בתוך ט"ז אמה גזלן הוא ואין מביאין ממנו ביכורים". והגמ' מקשה עליו כמה קושיות, ובהם מהקונה אילן וקרקעו מביא וקורא, מאי לאו כל שהוא? לא ט"ז אמה.

בתוס' שם ד"ה גזלן הביאו את פ' הר"ח שכתב הסבר לדברי עולא, משום שאין מביאין גזל על גבי המזבח, שנאמר: "אני ה'... שונא גזל בעולה" (ישעיהו סא, ח). התוס' הקשו על פירושו מקושית הגמ' מהקונה אילן וקרקעו, מה

הקושיה, גם אם אין לו ט"ז אמה אינו גזלן שהרי קנה את האילן מבעליו? ומכח קושיה זו דחו את פרוש ר"ח ופירשו כרש"י משום שנאמר "מארצך". (יש להעיר מהמשנה בביכורים א, ב שלמדו פטור הבאת ביכורים במבריך ברשות חברו משום שנאמר "אדמתך". ועיין בבא בתרא פא ע"א שהגמ' לומדת לימודים שונים גם מארצך וגם מאדמתך אך לא לימוד זה של יונק מרשות חברו. ואכמ"ל).

ולכאורה מחלוקת ר"ח ורש"י ביונק משל חברו אם הוא משום גזלה או משום שאינה מאדמתו, היא מחלוקת אמוראים בירושלמי ביכורים א, א:

> אלו שאינן מביאין. הנוטע תוך שלו והבריכו בתוך של יחיד או בתוך של רבים. אמר ר' יוחנן כולהון משום תורת הגזלן ירדו להם. א"ר יוסי מתניתא אמרה מאיזה טעם אינו מביא משום שנאמר ראשית בכורי אדמתך. (גרסנו כגירסת הר"י ענגיל בגליוני הש"ס, ובעקבות פי' הגר"א לסוגיא זו).

ר' יוחנן ור' יוסי נחלקו בטעם הפטור של יניקת חברו. לר' יוחנן הוא משום גזל (וכפי' ר"ח) ולר' יוסי הוא משום אדמתך (וכפי' רש"י).

ולכאורה קשה על ר' יוחנן ממשנה מפורשת שנקטה הטעם של "אדמתך" ולא הטעם של גזל? וצ"ל בדעת ר' יוחנן שפירש את המשנה לא משום שהיניקה אינה מאדמתו, אלא שמכיון שהיניקה אינה מאדמתו הריהו גזלן ואינו יכול להביא ביכורים גזולים.

דומה לזה מצינו בסוכה ט ע"א שלמדו מהפס': "חג הסוכות תעשה לך" (דברים טז, יג) למעט גזולה. התוס' שם בד"ה מה, הקשו תלמד זאת משום מצוה הבאה בעבירה? ותירצו שמצוה הבאה בעבירה היא רק מדרבנן, ולכן היה צורך ללמוד פסול סוכה גזולה מ"לך". ואם כן י"ל גם בדעת ר' יוחנן שפסול ביכורים גזולים הוא משום שה' שונא גזל בעולה. אולם מפס' זה אין ללמוד שהוא פטור מהתורה, והיה צורך ללמוד מאדמתך שביכורים גזולים פסולים. אולם פסולם אינו משום שהיניקה אינה מאדמתו, אלא משום עבירת הגזל שבהם. ובדעת ר' יוסי אפשר אולי לומר שהוא סובר שמצוה הבאה בעבירה היא מהתורה (וכפי שמשמע מתוס' בסוכה ל ע"א בד"ה משום), ועל כרחך מאדמתך למדנו שכל יניקה משל אחר פוסלת הבאת ביכורים, גם אם אין בה איסור גזלה.

ובהמשך הסוגיא בירושלמי שם: "תני אם הבריך ברשות, מביא וקורא". ומשמע לכאורה כר' יוחנן שאם אין עבירת גזל מביא ביכורים למרות שהיניקה אינה משלו. ותירץ ר' יוסי בשם ר' אימי והוא שנתן לו רשות לעולם. ר"ל שהקנה לו זכות קבועה ליניקת שורשיו, וזכות עולמית נחשבת לבעלות גמורה ואדמתך מקרי. ור' יונה חולק שם וסובר שגם זכות לשעה מועילה, דהינו שאין צורך בבעלות אלא רק שלא יעבור על איסור גזל, וכר' יוחנן. הירושלמי מביא ראיה לר' יונה מאילן הסמוך למיצר חברו מביא וקורא (זוהי גירסת הגר"א), אע"פ שאם חברו היה חופר בור קוצץ ויורד והשורשים שלו, אולם כל עוד לא חפר בור יש לבעל האילן רשות לנטוע אילן סמוך למיצר. ורשות לשעה אינה בעלות אלא מניעת איסור גזל בלבד ובכל זאת מביא וקורא, כר' יוחנן. ור' יוסי סובר שמכיון שיש לו רשות קבועה לנטוע אילן סמוך למיצר, אע"פ שקוצץ את השורשים והם שלו, זכות הנטיעה היא עולמית ולכן מקורו אדמתך.

הארכנו בהסברת הסוגיא בירושלמי שממנה עולה לכאורה שר"ח סובר כר' יוחנן ורש"י כר' יוסי. אך באמת זה אינו. בדעת עולא חייבים לומר כר' יוסי וכפירוש רש"י שהיניקה אינה מאדמתו, וכמו שהוכיחו בתוס' מקושית הגמ' בקונה אילן וקרקעו מביא וקורא. ור' יוחנן שפירש משום הגוזל אכן חולק על עולא, ולדעתו אילן הסמוך למיצר מביא וקורא וכמבואר בסוף הסוגיא בב"ב כז ע"ב: "אמר ר' יוחנן: אחד אילן הסמוך למיצר ואחד אילן הנוטה מביא וקורא, שע"מ כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ". נמצא אפוא, שר' יוחנן לשיטתו בירושלמי שרק גזלן פטור מהבאת ביכורים, אך מי שיונק ברשות חייב בביכורים (ודוחק לומר שיהושע הקנה לבעל האילן בעלות על השורשים שבמצר חברו) ועולא סובר כר' יוסי שכל יניקה שאינה שלו, אף שאין בה גזל, פוטרת מהבאת ביכורים.

אלא שעל ר"ח שפירש בדעת עולא כר' יוחנן בירושלמי אכן קשה וכמו שהקשה בתוס'. ואולי לא פירש ר"ח כן כדעת עולא אלא בדעת ר' יוחנן, שאלמלא תקנת יהושע בן נון היה אסור להביא ביכורים משום מצוה הבאה בעבירה, אך לאחר תקנת יהושע בן נון מותר וחייב להביא ביכורים גם מאילן הסמוך למיצר חברו.

## ב. מצוה הבאה בעבירה

הרשב"א בחידושיו לבבא בתרא כז ע"ב כתב:

> ולפי פירושו של רש"י אין צריך להביא, לפי שאינו יכול לומר מן האדמה אשר נתת לי, אבל לפירושו של ר"ח ז"ל שפירש דגזלן גמור הוא אסור להביא ממנו ביכורים.[1]

כלומר, מצוה הבאה בעבירה לא זו בלבד שאינו יוצא בה ידי חובה אלא גם אסור לקיים מצוה בעבירה, את המצוה אינו מקיים ובנוסף לכך עובר גם עבירה.

ונפקא מינה לביכורים. כי מצות בכורים מוטלת עליו כחובה להביא ביכורים דווקא מחפצא מסוים ואינו דומה ללולב שאינו חייב לנענע לולב זה דווקא, מאחר וחיוב הבאת ביכורים הינו מפרי האילן שיש לו. ואם האילן נטוע סמוך למיצר חבירו בעבירה, אי אפשר לומר שהוא חייב להביא ביכורים, אדרבה אסור לו להביא ביכורים.

ונראה על פי זה להסביר את הסוגיא בסוכה ל ע"א שהביאה שני מקורות למצוה הבאה בעבירה: א. והבאתם את הגזול והפיסח. מקיש גזול לפיסח, כשם שאין להביא קרבן פיסח כך אין להביא גזול. ב. "אני ה'... שונא גזל בעולה". לשם מה הביאה הגמ' שני מקורות למצוה הבאה בעבירה? ונראה ששני דינים הם במצוה הבאה בעבירה:

א. המצוה פסולה ואינו יוצא בה ידי חובה כמו בפיסח. ב. אסור לו לקיים את המצוה כי ה' שונא גזל, ולכן גם במקום שמוטל עליו חיוב לקיים את המצוה בחפצא זו, עליו להתרחק מהגזל.

ולכאורה דין זה של איסור לקיים מצוה גם במקום שהוא מחויב בחפצא זו כמו בביכורים נכון רק למ"ד מצוה הבאה בעבירה מדאורייתא. כי אם היא רק מדרבנן, כיצד פטרוהו רבנן ממצות עשה דאורייתא? אמנם י"ל שרבנן העמידו דבריהם במקום תורה ויש כח בידם לבטל מצות עשה בשב ואל

1. ראה עוד בדברי הרשב"א שם כה ע"ב ד"ה אמר רב יהודה.

תעשה. אך גם זה הוא רק משום שה' שונא גזל בעולה, לכן חכמים ראו צורך לבטל קיום מצות עשה במקום שיש חשש גזלה.

יש לתמוה על עולא שאמר: "אילן הסמוך למיצר גזלן הוא ואין מביאין ממנו ביכורים". הרי הלכה כר' יוסי שזה נוטע בתוך שלו וזה חופר בתוך שלו, ואין כאן גזלה כלל. ובשלמא לרש"י שפי' משום אדמתך י"ל שאע"פ שמותר לסמוך למיצר ואינו אדמתך, אך לפי' הר"ח שפי' משום גזל, אין פה שום גזלה, שהרי מותר לסמוך? וכן קשה לר' יוחנן שאילן הסמוך למיצר מביא ביכורים שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ, למה צריך להזדקק לתקנת יהושע בן נון, גם ללא תקנת יהושע בן נון הרי לר' יוסי מותר לסמוך?

אך לפי הסברנו שבמצוה הבאה בעבירה יש שני דינים, דין פסול במצוה, ודין איסור משום שה' שונא גזל בעולה ולכן יש להתרחק מן הגזל ככל שאפשר, וביותר כשמקיימים מצוה. י"ל שלמרות שלר' יוסי זה נוטע בתוך שלו, זהו רק לדיני ממונות, אך למצות ביכורים, גם לר' יוסי מן הראוי להרחיק מן המיצר כדי שלא יהיה שמץ גזל במצות הביכורים, כי ה' שונא גזל בעולה. ולכן סבר עולא שאינו מביא ביכורים כלל. ולר' יוחנן זו היתה תקנת יהושע בן נון שההיתר יהיה היתר גמור ומוחלט ולא יהיה בו אפילו שמץ כל שהוא של גזל ולכן מביא ביכורים.

ולפי"ז זוהי כוונת הרמב"ם באומרו "ואע"פ שחייב להרחיק", וכונתו שמדין מצוה הבאה בעבירה היה ראוי להרחיק את האילן כדי לקיים מצות ביכורים ללא כל שמץ גזלה, אך בכ"ז מביא קורא בגלל תקנת יהושע בן נון.

ומעתה מובן גם מדוע לא נכללה תקנה זו בכלל עשר התקנות שכתב הרמב"ם בהל' נזקי ממון ה, ג, כי אין זו תקנה בדיני ממונות, שהרי גם בלעדי תקנה זו היה מותר לנטוע סמוך למיצר כר' יוסי, אלא זוהי תקנה במצות ביכורים שמותר להביא ביכורים ללא כל חשש, אפילו רחוק, של גזל.

### ג. זכות יניקה, ובעלות על האדמה

ולאור הנחתנו שבביכורים אין צורך שהאדמה תהיה שלו מבחינה חיובית, אלא רק שלא תהיה גזולה מבחינה שלילית, יש להבין את דברי הרמב"ם בהל' ביכורים ב, יג הכותב:

והקונה שלושה אילנות יש לו קרקע ואע"פ שאין לו אלא האילנות בלבד הרי הוא כמי שקנה קרקע.

השגת הראב"ד: לא כי אלא מפני שבסתם קנה עמהם קרקע ואם פירש בלא קרקע אינו מביא.

והנראה בדעת הרמב"ם שהלך לשיטתו כפי שביארנוה לעיל, שבביכורים אין צורך בבעלות חיובית על הקרקע אלא רק שלא תהיה גזלה, לכן גם בקונה ג' אילנות אע"פ שלא קנה את הקרקע עצמה מכיון שיש לו זכות יניקה בקרקע לעולם אין כאן גזל ולכן חייב בביכורים. משא"כ קונה אילן אחד זכות היניקה היא רק לשעה ולכן אינו מביא.

ואע"פ שהרמב"ם בביכורים ב, יא פסק: "נתן לו חברו רשות להרחיק בתוך שלו אפילו לשעה הרי זה מביא". ואם כן במה זה שונה מקונה אילן אחד שגם שם יש לו זכות יניקה לשעה? אלא שאין זה דומה. בהברכה עיקר האילן ברשותו ורק ההברכה אינה ברשותו לזה מועטה רשות לשעה. אך אילן אחד שכל האילן אינו ברשותו ויש לו רק זכות יניקה לשעה, אין כאן בעלות על הקרקע כלל ולא מקרי אדמתך. ואכן הראב"ד בהמשך השגתו בהל' יב כתב: "ולמבריך ברשות אינו דומה כלל, שהמבריך עיקרו ברשות עצמו ויניקת ההברכה מעוטה היא וכיון שהוא ברשות אינה אוסרת". ואכן נראה שהרמב"ם יסכים אתו בנקודה זו. בשלושה אילנות לדעת הרמב"ם אע"פ שאין לו קרקע מכיון שיש לו זכות יניקה לעולם מביא וקורא. נמצא אפוא שלדעת הרמב"ם יש שני אופנים לגדר "אדמתך": א. עיקר הגידול באדמתו וחלק מהשורשים יונק משל חברו, ביניקה כזו מספיקה רשות לשעה, וזהו גם הגדר של תקנת יהושע בן נון. ב. כל הגידול אינו באדמתו ממש אולם יש לו זכות יניקה לעולם. וזהו הדין של קונה ג' אילנות.

במילים אחרות. גם הרמב"ם מודה לפשוטו של מקרא שכתוב "אדמתך" ומי שאין לו קרקע פטור מביכורים. וכגון מי שיביא בכורים מההפקר, אין זו אדמתך אע"פ שאין בה גזל. אך אם יש לו זכות מלאה לעולם בקרקע אע"פ שאינה אדמתו לגמרי, מכיון שאין כאן גזל, הרי זו "אדמתך". והוא הדין אם על חלק מהיניקה יש לו רק זכות לשעה ובחלק אחר יש לו בעלות גמורה, מה שחסר ביניקה מתמלא בבעלות הגמורה ונקרא "אדמתך".

## ד. ביכורים בקונה שני אילנות והספקות נכנסים לדיר להתעשר

ולדברי הרמב"ם שהקונה שלושה אילנות לא קנה את הקרקע אלא רק את זכות היניקה, יש לישב את קושית הרב שלמה זלמן ליפשיץ, שו"ת חמדת-שלמה או"ח סימן א, שהקשה מההלכה: "הקונה שני אילנות מביא ואינו קורא" (רמב"ם הלכות ביכורים ד, ד), על סוגית תקפו כהן בבבא מציעא ו ע"ב, שם מוכיחה הגמ' מכך שהספקות נכנסים לדיר להתעשר, שאם תקף הכהן מוציאין מידו. שאם תמצי לומר שאין מוציאין מידו, איך הלה פוטר עצמו בממון כהן?! וקשה, הרי קמי שמיא גליא שאולי הספקות הם באמת שייכים לכהן, ואע"פ שתקפו כהן מוציאין מידו, אך עצם הבעלות יתכן שהיא של הכהן, וכמו שמצינו בקונה שני אילנות, אע"פ שאין לו קרקע, כלפי שמיא גליא שאולי יש לו קרקע ולכן מביא ביכורים, וא"כ מדוע הספקות נכנסים לדיר להתעשר, אולי הם ממון כהן וכיצד הלה פוטר עצמו בממון כהן?

לפי דברינו לעיל יש לישב, שבבכורים אין צורך בבעלות גמורה על הקרקע אלא די בזכות יניקה, שהרי אפילו הקונה ג' אילנות לא קנה קרקע ובכל זאת מביא ביכורים בגלל זכות היניקה וק"ו לקונה ב' אילנות שהוא גופא הספק אם קנה זכות יניקה. וזכות יניקה אינה פוגעת כל כך בבעלותו של המוכר על עצם הקרקע, כי הקרקע נשארת שלו. ואעפ"כ בגלל זכות היניקה מביא הלוקח ביכורים. אין כאן קיום מצוה בממון של אחרים. הבעלות של המוכר נשארת בעינה, אלא שהיא מוגבלת במקצת ע"י זכות היניקה של הלוקח, ודיה לזכות זו לחייבו בבכורים כי אינו מפחית בעצם את בעלותו של המוכר. ומכאן שקמי שמיא גליא שאולי קנה, ולכן חייב בביכורים. משא"כ בספק בכור, גם אם קמי שמיא גליא שאולי הכהן הוא הבעלים, הבעלות לענין מעשר בהמה צריכה להיות בעלות מוחלטת, ומשום כך אם תקפו כהן מוציאין מידו, אין זו בעלות כלל ויכול הישראל לעשר מהספקות, אך אם תקפו כהן אין מוציאין מידו אין לישראל בעלות מוחלטת על הספקות ואינו יכול לפטור את עצמו בממון כהן. ומכיון שהקובע למעשר היא הבעלות בפועל שהבהמה היא בידו, גם אם יתפסו ממנו, לא מועילה

העובדה שאולי כלפי שמיא גליא שהבהמה היא של הכהן, ויכול הישראל לעשר ממנה על יתר בהמותיו.[2]

2. עיין בדברי ר' שמעון שקופ, שערי יושר שער ה פרק ח שכתב סברה דומה לזו לתרץ את הקושיא הנ"ל, אולם באופן אחר. וכמו"כ עיין באור שמח על הרמב"ם כאן שאולי הוא תירץ בסברה דומה.

**הרב ד"ר נריה גוטל**

# בכורים מאילן הסמוך למיצר

**ראשי פרקים**

א. בכורים מארצך
ב. תנאי יהושע בן נון
ג. עשר תקנות או יותר — שיטת הרמב"ם
ד. יניקה מהקרקע ובעלות עליה
ה. תנאי יהושע בשעה שהנחיל ובשעה שחילק את הארץ

## א. בכורים מארצך

במשנה בבא בתרא ב, יב:

> לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות.

ובגמרא שם כו ע"ב:

> אמר עולא, אילן הסמוך למיצר בתוך שש עשרה אמה גזלן הוא, ואין מביאין ממנו בכורים.

מכאן שחובת האדם להרחיק אילנותיו מקצה גבול שדה חבירו, אינה נוגעת רק להלכות שכנים — בין אדם לחבירו, אלא גם להלכות שבין אדם למקום. אם לא יקיים את הלכות השכנים כנדרש, לא יוכל להביא בכורים מאותו העץ.

רש"י (ד"ה גזלן, וד"ה אין מביאין), ביאר כי היניקה משדה חבירו היא היא הגזילה, ודברי עולא: "אין מביאין", הכוונה היא ש"**אין צריך** להביא ממנו בכורים, דבעינן אשר תביא מארצך". פירושו קשה, שהרי אם כן גזלן הוא, ואין זה "מארצך", ושורת הדין גורסת, לכאורה, כי לא רק ש"אין צריך" הוא להביא, אלא שאסור להביא מן הגזילה שבידו!

תוס' שם (ד"ה גזלן) מציין את שיטת ר"ח הגורס שאכן אסור להביא, וטעמו משום ש"אין מביאין גזול על גבי המזבח".[1] עם זאת, התוס' הקשו על ר"ח, מסוגית הגמרא (שם כז ע"א) בהלכות הקונה אילן, ולבסוף דחו את פירוש ר"ח, ושבו לצדד בשיטת רש"י. לדידם, הטעם לאי הבאת אותם בכורים, היא בשל הדגשת הכתוב, שיש צורך להביא "מארצך", ולעומת זאת, הגזול או הקנוי, אינם "מארצך". זאת ועוד, בהתאם לכך, אף את התנאי שהתנה יהושע "אילן הסמוך מביא וקורא שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ", מפרש התוס' לא על כך שמותר לסמוך אילן למיצר, שהרי ממילא מותר, אלא "על מנת כן הנחיל, שיהא חשוב כמו מארצך ויכול לומר מן האדמה אשר נתת לי".

אלא שגם דברי תוס' קשים. בתוס' כתוב ששיטתם כשיטת רש"י, אך על פניו השיטות רחוקות מלהיות זהות. בעוד שלתוס' כלל אין בסמיכת האילן למיצר איסור ממוני, הרי רש"י עצמו אימץ את לשונו של עולא כפשוטה וכתב במפורש שהיניקה האסורה אכן גורמת לגזילה ממשית המעכבת הבאה.

בנוסף, אם להלכה הוכרע כי "זה נוטע בתוך שלו" ומותר לאדם לסמוך אילנו לשדה חבירו, אם כן מה ראו צורך בתקנה, ומה הוה אמינא היתה שיעוכב מהבאת פירות שדהו? אם מותר לאדם לטעת וליהנות מאדמה שאינה "ארצו" ו"אדמתו" אלא של זולתו, מדוע נאסור עליו להביא?

נוסיף עוד, שלשיטת תוס' ראוי יותר להדגיש את הבעייתיות בקריאת הבכורים ולא בעצם הבאתם, מאחר שנוסח הקריאה הוא: "מן האדמה אשר נתת **לי**", והוא הטומן בחובו קושי, כמובע בלשון תוס' עצמם. מדוע הדיון בגמ' (שם כו ע"ב וכן כז ע"ב) הוא על עצם ההבאה, בעוד שבקריאה טמון עיקר הבעיה.

## ב. תנאי יהושע בן נון

בשלהי הסוגיא (שם כז ע"ב) צויין שאמירת עולא אינה מוסכמת, אלא נתונה במחלוקת אמוראים בדעת ר' יוחנן. רב דימי אכן גרס שדעת ר' יוחנן היא,

1. אלא שהוסיפו והעירו תוס', שאין כן הלכה, ולמעשה "זה נוטע בתוך שלו" כרצונו.

כי הסומך אילנו למיצר בתוך ט"ז אמה גזלן הוא ואין מביאין את הפירות בכורים, וזה תואם לסוגיה הנ"ל ולאמירת עולא. רבין, לעומת זאת, גרס כי דעת ר' יוחנן היא ש"אחד אילן הסמוך למיצר ואחד אילן הנוטה, מביא וקורא, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ" — "התנה עמהם שלא יקפידו על כך" (רש"י).[2]

תוס' (כז ע"ב ד"ה שעל מנת) מפנים לסוגייה בבבא קמא (שלהלן), ומציינים כי שם "פריך אמאי לא חשיב לה בהדי עשרה תנאין של יהושע".[3] ואכן, לא ניתן לנתק את סוגיית בבא בתרא מזיקתה הישירה לסוגיית בבא קמא (פ ע"ב — פב ע"א), שם האריכו בדיון אודות אותם "עשרה תנאים שהתנה יהושע" עם ישראל הנכנסים לארץ ישראל. הגמ' שם מפרטת את עשרת התנאים, דנה בכל אחד ואחד מהם, שואלת על השמטת תנאים מסויימים, ומשיבה מה שמשיבה, ולבסוף דנה בשאלה מדוע הושמט דין אילן הסמוך למיצר והיתר הבאה וקריאה שהוא גם כן מתנאי יהושע, ומשיבה:

> אלא מאן תנא עשרה תנאין שהתנה יהושע, ר' יהושע בן לוי הוא
> [רש"י: דריב"ל אמורא הוא, ור' יוחנן פליג עליה]

המנין הנוקב בעשרה תנאים, הוא דעת ריב"ל, ולפיו לא נכללת סמיכת אילנות באותה מסגרת. ר' יוחנן לעומתו, מכליל גם את הסמכת אילנות במסגרת התנאים שהתנה יהושע, ולפיו לא עשרה תנאים התנה יהושע אלא אחד עשר. ומכאן שעולא, בסוגיית בבא בתרא שם, אשר לא סבר לתנאי יהושע זה באילן הסמוך למיצר, ושלל הבאה וקריאה מאילן שכזה, סובר כריב"ל, ולפיהם עשרה תנאים התנה יהושע.

לפנינו מחלוקת סדורה: ריב"ל ועולא סוברים שעשרה תנאים התנה יהושע, והם שוללים הבאת בכורים מאילן הסמוך למיצר, ולעומתם סובר ר' אבין משם ר' יוחנן שאחד עשר תנאים הם ומתיר הבאה וקריאה מאילן הסמוך למיצר.

2. קצת צ"ב לפשר התנאה קדומה זו על קפידת רגישות אישית, ולדורות, של כל אדם ואדם.
3. על חתימת התוס' שם, כי בסופו של דבר, סוגיית בבא קמא "משני לה" - לקושיה, לשון שלכאורה אינה כה מדוייקת, ראה להלן אות ה.

### ג. עשר תקנות או יותר — שיטת הרמב"ם

נושאי כליו של הרמב"ם, המשנה למלך בהלכות בכורים והלחם משנה בהלכות נזקי ממון, תמהו על סתירה מיניה וביה בפסיקת הלכותיו במשנה תורה. הרמב"ם בהלכות בכורים ב, יא פסק שמאילן הסמוך למיצר מביא וקורא, "שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ". אך הרמב"ם בהלכות נזקי ממון ה, ג מונה את עשרת התנאים שהתנה יהושע, והוא איננו מזכיר את התנאי הנוגע לאילן הסמוך למיצר. כאמור, בסוגייה בבבא קמא התבאר שהסובר "עשרה תנאים הם", פוסק שאין מביאין מאילן הסמוך למיצר, ואין כאן תנאי של יהושע. ולהיפך, הסובר שמביא וקורא, בשל תנאי יהושע, על כרחו סובר שיותר מעשרה תנאים הם. המשנה למלך והלחם משנה נשארו בצ"ע.

אחרונים רבים התמודדו עם השאלה, ותשובותיהם על שני צירים עיקריים, ומכנה משותף להם: הבחנת חריגותה וייחודה של תקנת אילן הסמוך למיצר ביחס לשאר עשר התקנות.

הציר הראשון הוא הסברם של מעשה רוקח (בהלכות בכורים), מראה הפנים (לירושלמי בבא קמא י, ב) וכן ערוך השלחן (העתיד, הלכות בכורים, סי' קלט ס"ה). הם מבחינים בין תקנות שעיקר עניינן דיני ממונות, נזיקין ו"בין אדם לחבירו", והללו מסתכמות בעשר בלבד, ובין אותה אחת, חריגה, שאינה ממונית אלא "תורנית" וכלפי שמיא ("מביא וקורא"). זו החריגה אכן הושמטה מכלל העשר, ונשנתה לחוד, במקומה.[4] לפיהם, באמת סובר הרמב"ם שאחת עשרה תקנות הן, ותקנה זו הופרדה מן העשר האחרות, משום ההבדל הענייני.

ברם, על פרשנות זו קשה משלושה טעמים:

ראשית, גם לדין הרחקת האילן יש השלכה ומשמעות לענייני נזיקין, ממונות ו"בין אדם לחבירו". הרמב"ם הקדים וכתב בהל' בכורים ב, יא: "אף על פי שחייב להרחיק" את האילן ממיצר חבירו, וזו גופא הלכה בדין נזקי שכנים זה כלפי זה. ואם כי חלק זה של ההלכה, איסור הסמיכה וחובת ההרחקה,

4. וראה גם עינים למשפט - בבא בתרא כז ע"ב אות ג.

איננו מעיקרה של התקנה, עם זאת ודאי מצוי לה בסיס ענייני משותף עם שאר התקנות ואין מקום להפרידן ולנתקן משאר התקנות של יהושע.

שנית, הרמב"ם בהלכות נזקי ממון ה, ג נוקט את המספר עשר ביחס לתקנות יהושע, ומונה בפרוטרוט את כל התקנות, אחת לאחת, ומבלי להזכיר את קיומה של תקנה נוספת, ולו גם מסוג שונה, אם שם ואם במקום ובענין אחר. הגמרא, הזכירה את התקנה, העלתה את השאלה והשיבה, אך הרמב"ם כלל לא הזכיר אותה. מכאן ניתן להבין שהרמב"ם סובר שישנן עשר תקנות ותו לא. שלישית, אם ההבחנה המחלקת בין התקנה להסמיך אילן למיצר לבין תקנותיו האחרות של יהושע, כה נוחה וכה מחוורת, אזי מדוע הגמרא עצמה לא יישבה בדרך זו? מדוע תלתה הגמ' את הדבר במחלוקת אמוראים?

הציר השני הוא פרשנותם של מרכבת המשנה (ח"ג, בכורים שם) ומעין זה בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה קמא, א, סי' קכד, דף לח, א). הם הבחינו בשוני נוסף בתקנת בכורים — היותה נוהגת בארץ ישראל בלבד. כלומר, מאחר שהרמב"ם פסק בהלכות נזקי ממון ה, ג כשמואל (בבא קמא שם פא ע"ב), שתחולת עשר התקנות נוהגת "בכל מקום אפילו בחוצה לארץ", לכן לא מצא הרמב"ם לנכון להכליל עמהן תקנה הנוהגת אך ורק בארץ ישראל — כבכורים.[5] הרמב"ם הפריד תקנה זו ומיקמה לחוד, שלא בצמידות ושלא בסמיכות לאותן עשר תקנות, הכלליות.

גם כאן קשה, מדוע הגמרא לא השיבה כך, לשאלתה מדוע תקנת סמיכת אילן למיצר לא נכללת בין עשר תקנותיו האחרות? כמו כן כעין שהקשינו על ההסבר הקודם, הרמב"ם כותב שיש עשר תקנות ולא יותר, ולפי דבריו אלו לא היה לרמב"ם לכתוב שיש עשר תקנות, שהרי ישנן עוד?

עלינו לחפש אם כן ביאור נוסף ונוח יותר, לפשר הסתירה שברמב"ם. נציין שני ביאורים נוספים שנכתבו בנדון:

5. אגב כך יש להוסיף, שהגדרת מצות בכורים כמצוה התלויה בקדושת ארץ ישראל, אינה כה מוחלטת. ראה בתוס' בבא בתרא פא ע"א ד"ה ההוא למעוטי חו"ל, ובדעת הרשב"א שם: "דלא חשיבי בכורים מצוה תלויה בארץ"; גר"א, כלים פ"א מ"ו.

המהרש"ל (ים של שלמה, בבא קמא ז, מב) כתב כי אליבא דאמת, ולהלכה, ריב"ל ור' יוחנן אינם חלוקים. לדידו, לדינא גם ריב"ל מסכים שמביא וקורא מאילן שכזה, אם משום תקנה שתיקנו אחרים זולת יהושע בן נון, ואם משום שכך הדין בלא תקנה. המחלוקת מסתכמת אם כן רק בזיהוי האישיות המתקנת, לא על עצם קיומה של תקנה, ודאי לא על תוצאתה. דייק זאת מהרש"ל מתוס' בבא בתרא הנ"ל, אשר בהתייחסם לסוגיית בבא קמא, סגננו את דבריהם בנוסח "ומשני לה", כביכול הגמרא "מתרצת" את הקושיא, בעוד שלמעשה נראה כי הגמרא אינה 'מיישבת' אלא יוצרת מחלוקת! מכאן הסיק המהרש"ל שלא במחלוקת עסקינן אלא בתירוץ, בביאור, העולה לבסוף לשניהם בקנה אחד, ולא פליגי. אכן, דומה כי גם אם יתקבל דיוקו של מהרש"ל בלשון התוס', שלא כמפורש ברש"י ומשתמע בגמרא שהם כן חלוקים, אולם לרמב"ם עצמו אין בכך די. אצלו הלוא מפורש שזו תקנת יהושע (היינו: א' — תקנה; ב' — יהושע) ועם זאת הוא נוקב במפורש במנין "עשר" תקנות ולא "אחת עשרה", והרי זה לא כר' יוחנן אף לא כריב"ל, תהא פרשנותם אשר תהא.

הרב גרשון אריאלי, בספר עיטור בכורים, עמ' מד-מה, גם כן כתב שר"י וריב"ל לא חלקו להלכה אלא רק ביחס לאופן המניין, אלא שהוסיף כי חיוב ההרחקה המוזכר ברמב"ם, בהלכות בכורים, לא מהלכות שכנים ודין נזקי ממון הוא נובע אלא משום היניקה, ובזה באה תקנת יהושע לומר שעם זאת הוא מביא וקורא; ומשום היותה מענייני בכורים ולא מנזקי ממון, לכן לא הובאה במקומו.

ואולם, אף על זה יש לטעון: א. כאמור ביחס למהרש"ל, לא רק שברש"י מפורש ובגמרא משתמע שהם כן חלוקים, לדידו של הרמב"ם ודאי אין בכך די. ב. לא משתמע ברמב"ם שחיוב ההרחקה נובע מהלכות בכורים, מה גם שאמירה זו עצמה קשה, אחר שתיקן יהושע, למה חייב להרחיק? ואם חייב להרחיק ונהג שלא כדין, מדוע יוכל להביא. ג. כבר נאמר לעיל שאי שייכות

הדין לענייני ממון, אין בה כדי להסביר את פשר ההשמטה המוחלטת והבעת המניין המפורט אך החסר, המופיע ברמב"ם בהלכות נזקי ממון.[6]

## ד. יניקה מהקרקע ובעלות עליה

דומה כי בתשתית המענה יש להציב תחילה חמש הערות המחייבות הבהרה בפסיקת הרמב"ם בהלכות בכורים, נוסף לכל האמור לעיל:

א. בגמרא מפורש ששיעור ההרחקה הנצרך לאותו אילן הוא ט"ז אמות, והוא שיעור ההרחקה היוצר דיון לגבי ההבאה והקריאה. הרמב"ם סתם ולא פירש: "אילן הסמוך למיצר וכו' אף על פי שחייב להרחיק הרי זה מביא ממנו וקורא". אותם ט"ז אמה המפורשים בגמרא נעלמו מלשונו.

ב. הרמב"ם בהלכות שכנים י, ז פסק הלכה כר' יוסי, שזה נוטע בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו ומכאן שמותר לאדם לסמוך אילן למיצר שדה חבירו. מדוע כתב אפוא הרמב"ם "אף על פי שחייב להרחיק", והדגיש מהר"י קורקוס על אתר שאסור לסמוך, והרי הרמב"ם עצמו פסק, כאמור, הלכה שמותר לנטוע בתוך שלו סמוך למיצר חבירו?

6. הרב אשר פויכטוונגר, אשר למלך, על הרמב"ם בהל' ביכורים שם, רצה להוכיח מדברי הלחם משנה (הל' שמיטה ויובל ה, ב) על סמך דברי הגמרא בחולין (מג, א), שאצל אמוראים - בשונה מתנאים - אין ראיה מנקיבת מספר על דיוקו ועל דקדוקו בשלילת חסר ויתר. זו אם כן הסיבה מחמתה ניווטו את האמירה אל ריב"ל האמורא, שכן כך שוב אין בעייתיות בנקיבת המספר! ברם גם על כך יש להעיר, שמהסוגיה ודאי לא משמע שלכך כיוונה, ולא רק זאת שמעמדו של ריב"ל כאמורא אינו מוחלט (ראה משנה שלהי עוקצין), אלא בעיקר ציונו של הרמב"ם את המנין "עשרה", עליו יש לעמוד. יהא הכלל אשר יהא לגבי אמוראים, שגם לגביהם יש צורך לעיין, אך אין זה תואם בהכרח את דרכו של הרמב"ם כשהוא נוקב במספר. וע"ע: הרב יצחק זאב סולוביצ'יק, חידושי הגרי"ז על הרמב"ם הלכות תרומות א, כד; הרב שאול ישראלי, חוות בנימין, ח"ב סי' צא, ומכלל דבריהם, ובהוספה, להלן; ועי' בספר משנת ראשונים סוף ח"ג, סי' יד.

ג. אם לפי הרמב"ם "חייב להרחיק", ולאותם אנשים תיקן יהושע שלמרות הכל יביא ויקרא, נמצא שתקנת יהושע היא לעבריינים, מאחר שהנוהגים כדין ומרחיקים, ודאי יכולים להביא ולקרוא, מעיקר הדין. האם תקנת יהושע היא לעבריינים הנוהגים שלא כדין?

ד. יש לדייק בלשון הרמב"ם. בגמרא עצמה הושם דגש עיקרי על ההבאה, ואף הרמב"ם עצמו פתח תחילה בדין הבאה, אך בנדון דידן לעומת זאת, הדגיש הרמב"ם "הרי זה מביא ממנו וקורא". לא רק בהבאה מתמקד דיונו אלא במפורש גם בקריאה. מהו פשר הדבר?

ה. דיוק נוסף בלשון הרמב"ם מתברר מתוך השוואת דבריו בהלכות בכורים ובהלכות נזקי ממון. בהלכות בכורים כותב: "שעל מנת כן **הנחיל** יהושע את הארץ". ובהלכות נזקי ממון כתב: "התנה יהושע ובית דינו בשעה שחלק את הארץ". כאן שעת 'הנחלה' וכאן שעת 'חלוקה'. בודאי יש לו לרמב"ם כוונת מכוון, בשינוי לשון זה.

לעומת סוגייתנו שקבעה את חובת ההרחקה וציינה לתקנת יהושע, הרמב"ם בהלכות תרומות א, כד פסק שאילן הנוטה מארץ ישראל לחוצה לארץ, דינו תמיד אחר עיקרו, ועיקרו הוא שיקבע את דינו להלכות תרומות ומעשרות. שם לא ציין הרמב"ם חובת הרחקה ממיצר הגבול, בשיעור כזה או אחר, בכדי למנוע "תערובת" של חיוב ארץ ישראל, ופטור חוצה לארץ, ואף לא הדגיש קיומה של תקנת יהושע בהקשר זה. זאת, הגם שראוי היה לו, לכאורה, לחייב הרחקה, למניעת התערובת, ובמידה שנוצרה, לקבוע בה "הלכות יניקה" בדומה לבכורים. מכך שהרמב"ם לא עשה זאת, נראה שאין הנדון דומה לראיה, ואין זיקה בין הסוגיות.

ניתן ללמוד מכאן שלא תיקן יהושע תקנתו אלא בכדי לבטל גדרי בעלות מן היניקה. היינו: שלא כבעלותו המוחלטת של אדם על רכושו וממונו, הרי לגבי היניקה מתוך שדהו, ביטל יהושע את גדרי הבעלות ותיקן שאין אדם "בעלים" עליה.

ממילא ברור שאין תקנתו שייכת אלא רק בכל שנצרכת בו בעלות, כקריאת בכורים המצריכה "אדמתך" ו"ארצך", אך אין התקנה שייכת בנושא שאינו קשור לבעלות — כיניקת חו"ל לדין תרומות ומעשרות. לכן, בהלכות תרומות, שם נקבעה הלכה כי גידרו של עץ נקבע אחר עיקרו, ולקביעה זו אין כמובן כל נגיעה לבעלות, הרי ברור שאין לתקנת יהושע שום שייכות. לא כן

בסוגייתנו, שיסודה בבעלות על היניקה, הרי כאן תקנת יהושע מהווה נושא ראשי, ראשון במעלה.
מכאן שעניינה המרכזי של תקנת יהושע היא ביטול גדרי בעלות מן היניקה, ומתן בעלות מוחלטת וגמורה לבעל פירות על פירותיו.
עתה נראה כי תקנתו זו של יהושע, האמורה כלפי כל יניקה, יהא מרחקה אשר יהא, עשויה להופיע ביישומים שונים. אחר שנפסקה הלכה כר' יוסי, והוכרע כי בט"ז אמה "זה נוטע בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו" אך בכל זאת יש להרחיק ד' אמות משום מחרישת חבירו, הרי כלפי שני המצבים נצרכת התייחסות ליניקה.
כלפי אותו שסומך אילנו בטווח שבין ד' האמות לט"ז האמות, ונוהג כדין, יכול היית לומר שגם אם נהג כדין משום הלכות הרחקה, אך היניקה משדה חבירו, תעכבו מקריאה. הודיע אפוא יהושע בתקנתו כי אין בעלות על יניקה ולכן אין כל מניעה שיביא הלה בכוריו ואף יקרא, כדת וכדין.
כלפי אותו שסומך אילנו בתוך ד' האמות ונוהג שלא כדין הרחקות, הרי לגביו בהחלט נשאלת השאלה אם הנהגה שלא כדין זו, והיניקה — גרורתה, יעכבו אותו מהבאה ומקריאה. אף בזה הורה הרמב"ם כי אין די בביטול חובת ההרחקה לעכב הבאה וכי ביטול גדר הבעלות מהיניקה הסיר עיכוב מחובת הקריאה, וגם הלה מביא וקורא.
נמצא שתקנת יהושע מקיפה הן את הנוהג כדין ומרחיק, והן את הנוהג שלא כדין ואינו מרחיק. כלפי שניהם נצרכת תקנת יהושע, אשר אופיה הכללי חל על הכל. מכאן גם שהשמטת שיעור ההרחקה מכוונת ומדוקדקת, שהרי באמת כלפי הכל תוקנה אותה תקנה, אשר לא על חובת ההרחקה היא מוסבת ולא רק במרחיקים — או לא מרחיקים — היא עוסקת. אדרבה, אופיה הכללי של תקנת ביטול הבעלות מהיניקה, חייבה את הרמב"ם שלא לנקוב בשיעור מדוייק.
גם מה שפסק הרמב"ם הלכה כר' יוסי שזה נוטע בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, ואף על פי כן כתב "שחייב להרחיק" (וכהדגשת מהר"י קורקוס הנ"ל: שאסור לסמוך), אך אין זה מחמת היניקה אלא משום מירווח ד' אמות המחרישה, אם כי גם אדם זה מביא וקורא אחר שתיקן יהושע תקנתו וביטל עיכוב היניקה.
באשר להדגשתו של הרמב"ם את הקריאה, אף היא אינה צריכה לפנים, אחר שבאמת נדבך חשוב במיבנה התקנה בא לאפשר דוקא את הקריאה,

תוך ביטול זיקת היניקה מאדמת חבירו. נכון הוא שגם על ההבאה היה מקום לערער, מצד היניקה, אך ודאי חידוש גדול יותר הוא בהיתר הקריאה בנוסף על ההבאה [שהרי מצינו "מביא ואינו קורא", אך לא מצינו "קורא ואינו מביא"].

זאת ועוד. דוקא אחר שהובהר כי גם בכאלה שאינם עבריינים עסקינן, היינו באותם שמרחיקים יותר מד' אמות ופחות מט"ז, הרי לגביהם עיכוב הבאה מצד עבריינות ודאי לא שייך, ורק על אי קריאה משום יניקה צריך לדון, ואחר התקנה להכריע לקולא. בדין הדגיש אפוא הרמב"ם בהדגשה יתירה את הקריאה, לצד ההבאה, והדבר מתאים היטב להתייחסותו הכוללת כלפי כל הסומך אילנו, בכל מרחק שהוא, בהנהגה ראויה ושלא ראויה כאחד.

ביחס לתמיהה החמישית: נראה כי אכן לא בכדי דייק הרמב"ם בפיצול הסגנון בין "החלוקה" שבהלכות נזקי ממון ובין "ההנחלה" שבהלכות בכורים. אופיין של תקנות יהושע אשר נימנו בפרוטרוט בסוגיית בבא קמא וברמב"ם הלכות נזקי ממון, מורה על הפקעת "שטחים ציבוריים" מכלל החלוקה הראשונית של ארץ ישראל. משל, כביכול, חבלי ארץ אלה לא נמסרו לאחוזתם הבלעדית של שבטי ישראל, אלא נותרו תחת חסות כלל-ישראלית, וכל הרוצה נוהג בהם כבתוך שלו. כך לדוגמא: מתן היתר למרעה בהמה דקה ביערות, היתר לקיטת עצים פחותים וכן עשבים העולים מאליהם, קטימת נטיעות, צידת דגים מים טבריה וכיו"ב עיי"ש.

לא כן אותה תקנה ייחודית וחריגה של ביטול גדרי בעלות מן היניקה. לזו אין כל שייכות עם אותה "הפקעה ציבורית", אלא מדובר בתקנה פרטנית הנוגעת לנחלתו הפרטית של כל אדם ואדם. כשכל אחד קיבל את אחוזתו האישית והפך "בעלים" על אותם רגבי אדמה, הודיעו יהושע שהוא אינו בעלים אלא על רגבי האדמה, וכמובן על כל הצומח והנבנה עליהם ושימושיהם, אך לא על היניקה. ההשלכה המעשית היא לבכורים.

ענין זה הובלע בלשון הרמב"ם. בהלכות נזקי ממון הוא מציין לעשר תקנות יהושע שתחולתן "בשעה שחלק את הארץ", תוך הפקעת שטחים אלה ואחרים מן החלוקה השבטית. בהלכות בכורים לעומת זאת, הוא מציין לתקנה יחידאית שתחולתה "בשעה שהנחיל יהושע את הארץ" לכל אדם ואדם, את אחוזת נחלתו הפרטית, והפקיע ממנה בעלות מן היניקה.

אם כנים אנו בזה, הרי בכך לא רק שבטלה הסתירה ברמב"ם, "עשר" מחד

ואחת נוספת מאידך, אלא גם התבאר שהרמב"ם עצמו כבר דקדק ורמז בלשונו את פתרונה.

## ה. תנאי יהושע בשעה שהנחיל ובשעה שחילק את הארץ

אלא שלכאורה חוזרת הקושיא אותה הקשינו על תירוצי האחרונים לעיל. אם חלוקה זו נכונה וברורה היא, אם כן מדוע הגמרא עצמה לא אמרה אותה. מה לה לגמרא ליצור מחלוקת, הרי קל ונוח יותר לחלק ביניהם, כאמור כאן, ולהותירן זו לצד אלה?

בסוגית הגמ' בבבא קמא (פ ע"ב) ישנה אמירת כללית: "עשרה תנאין התנה יהושע", ומשם פתחו בפירוט אותם עשרה תנאים. לא נאמר שם אם התנה יהושע תנאים אלו בשעה שחילק את הארץ או בשעה שהנחילה. זאת, שלא כרמב"ם המדגיש את זמן החלת התנאים ואת אופיים המוגדר, בשעה שחלק את הארץ, או בשעה שהנחילה. יוצא אם כן, שדוקא ההגבלה והתיחום המפורשים ברמב"ם, הן בהלכות בכורים והן בהלכות נזקי ממון, אשר הושמטו לחלוטין מלשון הגמרא, הם הם שהצריכו את הדיון על התקנות הנוספות, עד יצירת המחלוקת לבסוף (שם פב ע"א).

העולה מדברי הרמב"ם הוא:

א. אחת עשרה תקנות הן.
ב. קיימת הבחנה מהותית בין העשר ובין האחת הנוספת.
ג. הבחנה זו היתה חסירה בלשון הברייתא ולכן חייבת היתה הגמרא להסיק פלוגתא.
ד. הרמב"ם, שדייק פעמיים בלשונו, מחלק ברורות בין העשר ובין האחת הנוספת.

* * *

סוף דבר: כדין פסק הרמב"ם בהלכות בכורים שהסומך אילנו מביא וקורא. נכון הוא שהרמב"ם פסק הלכה (בהלכות שכנים) כר' יוסי, שזה וזה נוטעים בתוך שלהם, אך בשל היניקה, נזקק בזה לתקנת יהושע. על אחת כמה וכמה אותו שחייב להרחיק ד' אמות, אשר אף הוא לא יחוש ליניקה, ויביא ויקרא. התקנה עצמה משותפת לשניהם, ולא רק לעבריין.

אזכורו של הרמב"ם את התקנה, אין בה משום סתירה כלשהי למנייתו עשר תקנות בלבד, בהלכות נזקי ממון. הרמב"ם דקדק והפריד בין ה"עשר" לבין האחת הנוספת. ה"עשר" קשורות לחלוקה ולהפקעה ואילו האחת קשורה לנחלה הפרטית, ולא נגעה מלכות בחברתה. נכון הוא שהגמרא עצמה היתה מנועה מהבעת פתרון שכזה, משום סגנונה המצומצם של לשון הברייתא, אך אחר מסקנתה, סלולה היתה הדרך לפני הרמב"ם להבחנה ולהפרדה.

בפרשנות הסוגיה יכול אפוא הרמב"ם ללכת הן בדרכו של רש"י, ולעולא היניקה אוסרת מחמת הגזילה (רש"י) או הקריאה (תוס'), והן בדרכו של ר"ח, שהיניקה אסורה בשל איסור הבאת גזול למזבח, וגם בקונה, סוף סוף אין זה בבעלותו המליאה, שכן בדרכו של הרמב"ם נופלים מאליהם הקשיים הנ"ל שבפירושיהם. וכל זה עד שצויינה תקנת יהושע, שכן משמעה של זו ביטול גדרי בעלות מן היניקה, וממילא היתר הבאה וקריאה.

ד"ר ישראל רוזנסון

# שבעת מיני הבכורים — טבע ואמונה

**ראשי פרקים**

א. ביכורים משבעת המינים
ב. הפרשת ביכורים — הסדר במשנה
ג. הפרשת ביכורים — הסדר בתוספתא
ד. ההשלכות הרעיוניות למצות ביכורים — הסדר במשנה
ה. ההשלכות הרעיוניות — הסדר בתוספתא
ו. מצות ביכורים — בין טבע לאמונה

## א. ביכורים משבעת המינים

התורה מכנה את חג השבועות גם בשם "יום הביכורים" (במדבר כח, כו), ומיום זה מתחילים להביא את הביכורים ולקרוא את פרשתם עד לחג הסוכות, ולפי דעה אחרת עד לחנוכה (משנה, ביכורים א, ו). מצות הביכורים מתקיימת ב"שבעת המינים" (שם א, ג) וחז"ל אף הורו כיצד להביא את שבעת הגידולים השונים האלו:

> ...מצוה להביאן בשבעה כלים, אם הביא אחד יצא. כיצד הוא עושה? נותן שעורים מלמטה ודבר אחר על גביהן, חיטין על גביהן ודבר אחר על גביהן, וזיתים על גביהן ודבר אחר על גביהן, תמרים על גביהן ודבר אחר על גביהן, רימונים על גביהן ודבר אחר על גביהן ותאנים למעלה מכולן. מקיף להם אשכולות של ענבים מבחוץ (תוספתא ביכורים ב, ח).[1]

אין ספק שיש בדרך זו יופי והדר, אך קשה מאוד לבצעה אם אכן מקפידים להביא כביכורים פירות טריים שהבכירו זה עתה, ועל כן מצדיקים את

1. על הנוסח, ראה: ש' ליברמן, תוכ"פ, ביכורים עמ' 847.

השימוש במונח "ביכורים". זאת באשר עונת ההבשלה של הגידולים השונים שב"שבעת המינים" אינה אחידה והיא משתרעת מתחילת האביב, שעה שהשעורה מתחילה להבשיל, ועד אמצע הסתיו, שאז מבשילים הזיתים. אגב אורחא, כאן המקום לעורר למחשבה — על אודות הצורך בהכרת מועדי ההבשלה של הפירות השונים, הכרוכה כמובן בהכרה יסודית של הגידולים עצמם, וחשובה לקיום נכון של מצות הביכורים, ולהבנתה. ובאופן כללי, הכרת הטבע והצומח בארץ ישראל מהווה יסוד חשוב וחיוני במחשבה הדתית של עמנו.

## ב. הפרשת ביכורים — הסדר במשנה

חז"ל משרטטים את קיום מצות הביכורים בדרך צבעונית ויפה. כך במשנה:

> כיצד מפרישין את הביכורים? יורד אדם לתוך שדהו. ורואה תאנה שביכרה, אשכול שביכר, רימון שביכר — קשרו בגמי ואומר: הרי אלו ביכורים (משנה ביכורים ג, א).[2]

אכן, יש כאן ללא ספק חריגה מהסגנון המשפטי הקצר והיבש משהו של המשנה האופייני להיגדים הלכתיים. בתוספתא מתואר המצב באורח דומה אך הסדר שונה במקצת:

> ...יורד אדם לתוך שדהו. רואה אשכול שביכר ותאנה שביכרה ורימון שביכר וקושרן במשיחה... (תוספתא ביכורים ב, ח).

בשני המקורות הללו מדובר בביכורי הפירות — "גפן תאנה ורימון", אך הם מובאים בסדר שונה. כשבמשנה, וכן בספרי (כי תבא פיסקא שא), התאנה היא הפותחת, ואילו בתוספתא פותח דווקא אשכול הענבים. האם יש משמעות לסדר שבכל אחד מהמקורות, או שמא לא הקפיד על כך התנא. דומה שהסדר בשני המקורות אכן משקף שתי גישות שונות לפירות הללו. הסדר — תאנה, גפן, רימון שבמשנה, הוא סדר הבשלתם של הפירות — ראשון ראשון ואחרון אחרון. בעוד שבתוספתא הסדר הוא שיקוף של סדר הפירות ברשימה המפורסמת של "שבעת המינים" בתורה: **"...גפן תאנה ורימון..."**

2. על פי מהדורת צוקרמנדל עמ' 101.

(דברים ח, ח), ובמובנים רבים זהו גם דבר חשיבותם היחסית של הפירות הללו לאדם.

עיסוק בשאלת סדר ההבשלה מחייב לומר דבר מה על מקומה של התאנה בסדר הזה. בניגוד לפרי הגפן, או הזית, אין לתאנה עונה קצרה של הבשלת הפרי שבה מרוכזת מלאכת האירייה (קטיף). פרי התאנה מבשיל קמעה קמעה לאורך עונה ארוכה מאוד, מן האביב ועד לסתיו. יש לדבר עדות בדברי חז"ל — "מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים" (בבלי ערובין נד, ע"א). וכן — "למה נמשלה תורה בתאנה? שרוב האילנות, הזית, הגפן והתמרה נלקטין כאחת והתאנה נלקטת מעט מעט. כך התורה. היום לומד מעט ולמחר הרבה שאינה מתלמדת לא בשנה ולא בשנתיים" (במדבר רבה כא), עונת ההבשלה הארוכה נחלקת לכמה חלקים, כשבראשונה מופיעות "התאנים הביכורות" המשובחות, אחרי כן מגיעה העונה המרכזית של אריית פירות התאנה. עונה זו מכונה במקורות בשם "קיץ", והקיץ מהווה שם מקביל לאריית התאנים. לפי זה ניתן לראות בתאנה פרי שמבכיר בראשונה, אם כי עונת ההבשלה בכללותה ממושכת למדי! את התאנים האחרונות, שאגב אינן משובחות, אורים בסתיו.

התפיסה כי התאנה פותחת את עונה ההבשלה איננה רק נתון בוטני! היא מעוגנת בחיבה הגדולה שרחשו הכול לתאנה שהייתה הפרי הטרי הראשון בשוק לאחר חודשים שבהם לא נראו פירות טריים. בכך ניתן להסביר את המליצה בה נקט ישעיהו כשרצה לתאר את נפילתה המהירה של ממלכת אפרים האמורה להיות **"כבכורה בטרם קיץ אשר יראה הרואה אותה בעודה בכפו יבלענה"** (ישעיהו כח, ד). רוצה לומר, התאנים הביכורות הנקטפות ונאכלות בתאווה רבה. וכך קרא גם ירמיהו, המתאר את גלות יהויכין, בהמשילו אותה לדוד תאנים משובחות: **"הדוד אחד תאנים טובות מאד כתאני הבכורות"** (ירמיהו כד, ב, וראה גם נחום ג, יב). הנה כי כן, הבוטניקה והפסיכולוגיה חברו יחדיו כדי להעניק לתאנה את הבכורה!

### ג. הפרשת ביכורים — הסדר בתוספתא

סדר הפירות בתוספתא — גפן, תאנה רימון, הוא ככל הנראה, סדר חשיבותם של פירות אלו בעולמו של האדם. בסדר הזה מופיעים פירות אלו גם ברשימת "שבעת המינים". פרי הגפן הוא החשוב שבהם הואיל וממנו

מכינים את היין שעל חשיבותו לאדם בימי קדם, לא רק כדי "לשמח לבב אנוש", אין עוררין. הגפן מופיעה במה שזכה לכינוי "המשולש החקלאי הקלסי של ארץ-ישראל הקדומה", הכולל את הדגן, התירוש והיצהר, שלישייה שנזכרה במקורותינו פעמים רבות. ויושם אל לב, הגפן היא הנזכרת במשולש הזה ולא התאנה. הגפן חשובה מן התאנה, וזו חשובה מן הרימון, שכמעט שאינו נזכר במקרא בהקשר למאכל האדם. אגב, דוק ומצא, שגם באיזכורים אחרים של הגפן והתאנה במקרא, שומר הכתוב על הסדר גפן ראשון ואחריו התאנה.

שאלת הסדר הפנימי ב"שבעת המינים" כגורם הלכתי אינו עולה אם כן בסוגיה זו. הוא נדון על ידי חז"ל בהלכות "ברכות הנהנין", בשאלת הקדימות בברכות. שם נקבע הכלל — "כל המוקדם בפסוק זה, מוקדם לברכה, שנאמר: ""ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש"" (בבלי ברכות מא ע"א).

אמנם, יש בכלל זה בעייה מסויימת בקשר למקומו של הזית, וחכמים קבעו ש"ארץ הפסיק העניין" והקנו בכך ל'זית' ראשוניות מסויימת, בהנחה שעצם פעולת הברכה משקפת התייחסות למהות, חשובה בעיני המברך. ברור שיש בעיקרון זה של קדמות ברכות כדי להמחיש את החשיבות היחסית של המינים הללו בעולמם של אבותינו, ולגבי הפירות בהם עוסקים אנו, יש בכך כדי להדגים את חשיבותה של הגפן ביחס לתאנה ושל זו ביחס לרימון. נמצאנו למדים שהתנא בתוספתא נקט סדר גפן, תאנה ורימון שהיה מקובל על אבותינו כסדר החשיבות של הפירות האלו. סדר זה יסודו מן הסתם בשיקולים כלכליים, אך בדיונים אלו הוא עוטה חשיבות דתית.

## ד. ההשלכות הרעיוניות למצות ביכורים — הסדר במשנה

הצבענו על כך שאין ההבדל בסדר שבין הפירות במשנה ובתוספתא עניין של מה בכך. עתה יש לשאול מה עולה מכל זה, ומה ניתן ללמוד מכך לגבי הרעיונות שבמצוות הביכורים. דומה שמאחורי שני סדרי הפירות, במשנה ובתוספתא, מסתתרות שתי השקפות עקרוניות הקשורות לביכורים, ל"שבעת המינים" ולארץ שנתן הקב"ה לאבותינו ולנו. הסדר במשנה: תאנה, גפן, רימון — עונה על השאלה מי קודם להבשיל. כאן מדובר בתכונות טבעיות של צמחים שונים, שאינן מסורות כלל בידי אדם, המוצא אותן כנתונים

קבועים שמעמיד הטבע מולו. הסדר בתוספתא — גפן, תאנה ורימון נקבע במידה רבה על-ידי האדם המחליט מהו הפרי החשוב ביותר בשבילו כלכלית ודתית.

הרעיון הראשון שנדגישו קשור במהותה של מצות הביכורים. לכאורה זו מצוה בעלת רקע חקלאי, שיש בה הכרת תודה לקב"ה על היבול שהעניק בחסדו לאיכר. אולם, לא את הנוסח הזה נוקטת התורה בפרשת מקרא ביכורים. שם נאמר:

> והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה... ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נותן לך... כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו... ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת... ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'... (דברים כו, א-יא).

אין זו תודה על הפירות בלבד. תודה על הפרי המופנית לכוחות שמעבר לאדם היתה מקובלת בכל דת ובכל תרבות (ראה: מ' בובר, בין עם לארצו, עמ' 16). כאן מדובר בתודה על הארץ, וזהו דבר מיוחד לעם ישראל. נתינת הארץ לעם ישראל היתה החלטה אלוקית שאינה תלויה כלל באדם. מצות הבאת הביכורים מפרי הארץ מציינת את מודעותו של הנותן לכך והדבר בא לידי ביטוי מפורש במקרא הביכורים. הנה כי כן, סדר הפירות בביכורים המובא במשנה, המשקף תכונות טבעיות של הגידולים והארץ, תכונות שקבע הקב"ה, והאדם מקבלן כפי שהן, מתאים להשקפה זו על הביכורים. יש לתפוס את הארץ על טבעה המיוחס וגידוליה כמתנה בידינו, והביכורים מהווים את תודתנו על כך. מתנת הארץ, והכרתנו בחשיבותה וערכיותה של מתנה זו והמודעות לסדר הגידולים, מסמלת את המודעות למתן-ארץ זו, בבחינת מי שנתן את הארץ נתן גם את גידוליה.

למותר לציין, שתוכנה של פרשת הביכורים, בה סוקר מביא הביכורים את תולדות ימיו הראשונים של העם, משתלב יפה ברעיון זה. אין בפרשה זו תודה חקלאית, אלא התייחסות עמוקה לקורותיו של עם ישראל, ששורשם באותה החלטה אלוקית ליצור עם סגולה אור לגויים. וחשוב לציין, שיצירת המודעות לרעיון חשוב זה נעשית באמצעות הבאת פרי האדמה, כמו רמז כאן הכתוב

שאין ערך לתולדותיו העשירות והמרתקות של עם ישראל בלא אותו רגע קטן של הבאת פרי ארץ-ישראל למקדש שבארץ-ישראל.

## ה. ההשלכות הרעיוניות — הסדר בתוספתא

מה מלמדנו הסדר של הפירות בתוספתא — גפן, תאנה ורימון, סדר שנקבע בשבעת המינים ומשקף כזכור את החשיבות היחסית לאדם? כדי להבין זאת נעמוד בקצרה על חשיבותם הדתית של "שבעת המינים". אין הם רק גידולים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. חלקם הגדול של מינים אלו הם גידולי בעל מובהקים המושקים על ידי הגשם. לפיכך משקפים את השגחתו המיוחדת של הקב"ה בארץ-ישראל, השגחה הבאה לידי ביטוי בדברי התורה:

> כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים (דברים יא, יא-יב).

אכן, מול מצרים המושקית על ידי הנילוס, מושקית ארץ-ישראל על ידי הגשם. לא נוכל להעמיק במסגרת זו באשר לערך הדתי של עובדה אקלימית זאת. נציין רק שהתלות בגשם יוצרת את "האקלים" הנכון לעבודת הקב"ה. אין זה המקום היחיד שבו מעמיד הכתוב את טבעה של מצרים מול טבעה של ארץ-ישראל ורומז להשלכות הדתיות של השוואה זו. בבמדבר יא, מסופר על בני ישראל המתאווים תאווה לבשר ודגים וגם לירקות מצרים המובהקים — "קישואים, אבטיחים, חציר, בצלים ושומים", כולם קשורים בקשר בל יינתק לחקלאות השלחין שלה ומשקפים את טבעה ואקלימה. והנה, בפרשה הבאה (במדבר יג), כששולח משה את המרגלים לארץ, הוא מקפיד לציין שעליהם להתחזק, להביא מפרי הארץ, והמרגלים אכן מביאים משלושה מינים אלה: פירות הגפן, התאנה והרימון. אין זאת אלא שמשה התכוון לרמוז בכך לעם על טיבה של הארץ המובטחת המוציאה פירות משובחים שאינם נופלים מפירותיה של מצרים, אך בניגוד להם, הם גדלים מגשמי ארץ-ישראל המהווים אות וסמל להשגחתו המיוחדת על הקב"ה בארצו. הנה כי כן, מפגש ראשון של העם וארצו לאחר השעבוד כרוך בפירות אלו. מה טעם לחשוף את העם לפירות אלו עוד בטרם יכנסו לארץ? יבואו לארץ, ירשוה, ישבו 'איש תחת גפנו ותאנתו' ויתוודעו לטעמם של פירותיה?! הבאה מוקדמת של הפירות

יכולה להתפרש רק כחינוך, והציפיה היא, כי באותה דרך שמשגיח ה' על פירות הארץ, ישגיח גם על כיבושה. אלוהי הטבע הוא אלוהי ההיסטוריה! הכוח שיסייע לגידול הפירות ולכיבוש הארץ חד הוא! שבעת המינים, ובתוכם הגפן, התאנה והרימון, מהווים על כן סמל להשגחה זו, והבאת הביכורים הכוללים את שבעת המינים, מדגישה את המודעות והכרת התודה להשגחתו המיוחדת של הקב"ה. גם זכרון הפגישה הראשונה עם הארץ שהוצגה באמצעות פירותיה וגם תודה על הברכה בהווה, ברוח הגדרת בעל ספר החינוך:

> ...על כן בהיטיב אליו ה' ברוך הוא ובברכו אותו ואת אדמתו לעשות פירות וזכה להביאם לבית אלוקינו, ראוי לנו לעורר לבנו בדברי פיהו לחשוב כי הכל הגיע אליו מאת אדון העולם... (מצוות עשה תרו).

הקב"ה משגיח על ארץ-ישראל במיוחד, אך ראוי לזכור שהנעשה והמתרחש בארץ זו נקבע במידה רבה על ידי האדם. אם נתפס לעניין הגשם, הרי שהוא משקף את מצבו הדתי-מוסרי של העם, תפילותיו ובקשותיו מעם הקב"ה. ואם אמרנו שהסדר של שבעת המינים — ובתוכם הגפן, התאנה והרימון — משקף את ההתייחסות לעולם האדם, סביר לשער שסדר זה יזכיר את הקשר בין "שבעת המינים" לבין הגשם והשגחתו היומיומית של הקב"ה בעם ישראל.

כללו של דבר, יש בביכורים תודה על חסדו היומיומי של הקב"ה ותודה על חסדו בעבר. במיוחד חסד מתן הארץ. מהויות בסיסיות אלו באות לידי ביטוי בהלכה, הקובעת שיש לתת ביכורים משבעת המינים ובסדר בו מופיעים פירות שבעת המינים במשנה ובתוספתא.

## ו. מצות ביכורים — בין טבע לאמונה

הדברים שנאמרו כאן מבוססים על הבנה שונה של אופני סידור שונים של הפירות ברשימות בדברי חז"ל. הם שימשו נקודת מוצא לדיון רעיוני בשאלת ההשגחה והסמליות הגלומה במצוות ביכורים. דומה כי ניתן לפסוע בלימוד זה צעד נוסף קדימה — ובמסגרת זו צעד קל בלבד — ולדבר על התייחסות מצות ביכורים לטבע ולהיסטוריה מתוך מודעות למתח הדתי העמוק הקיים ביניהם. העולם האלילי — ואנו מודעים לאופי המכליל של דברינו —

המעיט בהערכתו את מושג ההיסטוריה. האופי המחזורי של עונות השנה הקובעות את המצב החקלאי הוכפף לסדר האלילי שהוא מחזורי במהותו ושיקף מאבקים בלתי פוסקים בין כוחות אליליים שונים. המיתוס האלילי (ושוב, הכללה לפנינו!) שיקף אפוא מאבק מהותי, ואם יש בו סדר, הרי שסדר זה הוא תוצאה של עימות ומאבק. לאמונת הייחוד זר מושג המאבק. המחזוריות אינה אלא חוקיות בטבע ואין לה שום משמעות מהותית מעבר לעצם קיומה כחלק מעולם הטבע. הא-ל השולט בטבע, קובע את החוקיות המעגנת את עונות השנה בסדר הקיים, ו'מנצל' את הסטיות הסטטיסטיות מחוקיות זו לצורך השגחתו על הבריות.

אשר להיסטוריה, זו איננה מחזורית, ולכן העולם האלילי התקשה לקבל את המושג. היא מתחילה מנקודת אפס — בריאת העולם, ומסתיימת באחרית הימים ומסגרתה משקפת תוכנית אלוקית עקרונית. מובן שניתן להתווכח מה קבוע ומה מוחלט במסגרת זו ומה פתוח לשינוי בזכות בחירתו החופשית של האדם, אך תוכנית קיימת.

כיצד משתלבת מצות ביכורים בסכמה הזו? האדם המביא את ביכוריו, אומר בפיו דברים שהם בגדר סיפור היסטוריה והבעת השקפה על ההיסטוריה. נתינת הארץ שאותה בא לשבח איננה נתינה של פיסת טבע, בית גידול לשבעת המינים, אלא דוגמה לשלטונו של ה' בהיסטוריה וטענה חזקה לביסוס אמונת הייחוד. החקלאי הופך בנקודת הזמן הזו לפילוסוף דתי שאופקי מחשבתו חורגים בהרבה מעבר לגבולות שדהו. הנקודה המהותית מבחינה דתית קשורה כמדומה לשאלת מעמדה הדתי של ההיסטוריה. כיצד משתלב האדם בתוכנית האלוקית שהוזכרה לעיל. בפרשת ביכורים נאמר:

> "ונצעק אל ה' אלקי אבותינו וישמע ה' את קולנו וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו. ויוציאנו ה' ממצרים..." (דברים כו, ז-ח). פסוק זה מהווה פרשנות עקרונית למסופר בספר שמות. שם הודגשה הצעקה בהקשר שונה: "ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה. וישמע אלקים את נאקתם ..." (שמות ב, כג-כד).

בשמות — התיאור פסיבי: הם זועקים זעקת כאב וה׳ שומע, ואילו בפרשת ביכורים — צעקה מודעת! זעקה מתוך רצון לשנות! איננו באים לשפוט איך התנהלו הדברים בפועל, ומן הסתם עבדים חסרי שורשים לא ידעו כל כך למי להפנות צעקתם, אך פרשת ביכורים המודעת ליכולתו של האדם לשנות את ההיסטוריה בתפילתו מדברת על צעקה מכוונת וביודעין מתוך הכרה באדנותו של ה׳ על ההיסטוריה! בנקודה זו נפגשים הטבע וההיסטוריה — הטבע שמוביל את החקלאי להכיר תודה לה׳ מעורר למחשבות היסטוריות בכוחה של פרשת ביכורים שהתורה העמידתנו עליה!

# ביכורים - הזמנים

**הרב ישראל אריאל**

# ט״ו באב — חג הביכורים — חג בנות ישראל

**ראשי פרקים**

א. המחולות בכרמי שילה: חג נישואין — או 'חג ה״?
1. לא היו ימים טובים לישראל כט״ו באב — כיצד?
2. למי נועדו המחולות?
3. חג ה' בשילה
4. מהו התאריך בשנה בו התקיים חג ה' בשילה?
5. הסיבות שמנו חז״ל לתוכנו של ט״ו באב, והקשר ביניהן והמחולות
6. מגילת תענית: ייחודו של ט״ו באב — שאין מספידים בו

ב. שמחת בנות שילה — שמחת הבאת הביכורים
1. שמחת הבציר וההודיה לה' — בתורה ובתקופת השופטים
2. שמחת הבציר מדי שנה — בדברי הנביאים
3. 'חג ה' בשילה' — חג הבאת הביכורים בחמישה עשר באב
4. החליל מכה לפניהם
5. חמישה עשר באב — רגל רביעי להבאת ביכורים
6. הרגל הרביעי בו עלה אלקנה לשילה — ט״ו באב

ג. ט״ו באב — חג הביכורים בימי בית ראשון
1. הבאת ביכורים לירושלים — בט״ו באב בימי בית ראשון
2. ט״ו באב — חג קרבן העצים
3. ט״ו באב — ביטול הפרוזדאות וההיתר להביא ביכורים למקדש
4. ט״ו באב — יום שביטל הושע בן אלה את הפרוזדאות על הדרכים לירושלים
5. הגירסה במגילת תענית: גזירת מלכי ישראל — או מלכי יון

ד. מנהג המחולות בשילה — ושרשיו בהלכה
1. כיצד נולד המנהג של בנות שילה לצאת במחולות בכרמים?
2. ט״ו באב — יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה
3. בנות צלפחד — יכולות לקיים שתי מצוות: הבאת ביכורים ומקרא ביכורים
4. המקור למנהגן של בנות שילה לצאת במחול בעת הבציר
5. מחול בנות ישראל — בבגדי לבן ובטהרה
6. ט״ו באב ותיקון חטא המרגלים

7. לוחמי ביתר שניתנו לקבורה בט"ו באב — ממשיכי הדרך של נשות ישראל במדבר

## א. המחולות בכרמי שילה: חג נישואין — או 'חג ה'"?

### 1. לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב — כיצד?

חמישה עשר באב נזכר במסכת תענית (כו ע"ב) כ'יום טוב' שיש לו מעלה על פני ימים טובים אחרים. זה לשון המשנה שם:

> אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו. כל הכלים טעונין טבילה. ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים. ומה היו אומרות: בחור! שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך, אל תתן עיניך בנוי, תן עיניך במשפחה.

מחד נזכר יום טוב זה כיום טוב לכלל ישראל, אך מן ההמשך מתברר, שהיום טוב אינו אלא לנשים.

כך גם נראה ממקור אחר המזכיר את ט"ו באב, בתרגום לאיכה (א, ד): "דרכי ציון אבלות מבלי באי מועד... בתולותיה נוגות והיא מר לה"'. ובתרגום: "בתולותיה סופדות, על שפסקו לצאת בחמישה עשר באב וביום הכיפורים לחול במחולות". נראה אפוא, שייחודו של היום בהיותו יום למחולות הנשים, וזאת בעיקר בירושלים. מדוע אם כן נאמר במשנה, ש'לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב'?

עוד יש לתמוה על ההשוואה בין ט"ו באב ליום כיפור. ט"ו באב לא נזכר לא בתורה שבכתב, ולא בדברי הנביאים, ואף לא בתקנות חז"ל כדוגמת פורים וחנוכה. אם כן, איך אפשר להשוות יום טוב של ט"ו באב ליום הקדוש — יום הכיפורים? מה עוד שיום הכיפורים אינו מוגדר כ'יום טוב' — כדוגמת שלשת הרגלים, אלא כצום הכיפורים וכיום הדין — וייחודו בעבודת כהן גדול במקדש ובקודש הקדשים?

עצם התיאור, כיום ריקודים ומחולות של בנות ישראל, ופנייתן לבחורים, באמרן: 'בחור! שא נא עיניך, וראה: מה אתה בורר לך!' מתמיה: הלזה יקרא יום טוב?! — והצניעות היכן? הרי כשהיו עושים במקדש את שמחת בית השואבה התקינו גזוזטראות מפני הצניעות, ואילו כאן מחוללות הבנות בכרמים לעיני הבחורים, וזאת, ללא איזכור של תקנות חכמים בשאלת הצניעות? וכשהדבר מתרחש ביום הכיפורים הדבר תמוה כפלי כפליים?

מצינו אזהרות חמורות באשר להתקבצות נשים וגברים לשמחה. כך כתב הרמב״ם בהל' יום טוב ו, כא:

> חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים, שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות, כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים... שמא יבואו לידי עבירה.

איך, אם כן, התקינו יום טוב למחולות הבנות בנוכחות הבנים, וזאת, בכרמים — מקום שיכולים לבוא לידי עבירה, וחז״ל משבחים את המנהג ומרימים אותו על נס כיום טוב שאין דוגמתו?

**2. למי נועדו המחולות?**

על מנהג המחולות של בנות ישראל, בצדדים המעשיים של הריקודים, ובשאלה, כיצד נישאו הבנות במעמד זה, דן הרב אהרון בן יעקב בספר כלבו (סימן סב):

> אמרו ז״ל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים... ובאלו הימים היו בנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים בכלי לבן שאולין כדי שלא לבייש מי שאין לה... ומה היו אומרות? בחור! שא עיניך וראה מה אתה בורר לך! פירוש, שכל מי שאין לו אשה נפנה לשם. ואומרות לו: אל תתן עיניך ביופי תן עיניך במשפחה. ויש תמהין: איך היה טוב המנהג הזה בעיני החכמים שיחטפו איש את אשתו, וחס ושלום דומה כאילו היו בנות ישראל הפקר? ואין זה תימה. כי יש לדעת, שכל מי שידו מגעת להשיא בתו לא היה שולחה שם, שאם היתה קטנה — מה תועיל חטיפתו, הרי אינה מקודשת בלתי דעת אביה. ואם היתה

> נערה או בוגרת — אם חושש לזה [שיחטפוה ותתרצה להתחתן מדעתה] לא יניחנה [אביה] לצאת [למחולות]. ואם יתירנה לצאת — יזהירנה שלא להתקדש אלא להגון לה. והדבר ידוע שאינה מתקדשת אלא לדעתה. אבל המנהג [נתקן] בשביל הבנות שאין יד אביהן משגת להשיאן. ואולי היו יושבות [בלא להנשא] עד שתלבין ראשן — אם לא על ידי המנהג הזה.

יש לדון בדבריו מכמה צדדים, שכן נראה שסבר שמנהג ה'חטיפה' נהג לא רק במקרה המיוחד של בני בנימין אלא גם בהמשך מדי שנה בשנה. דומה, שלו זה היה המנהג, אף בת בישראל לא היתה יוצאת למחולות אלו מרוב פחד מי יחטפנה. דומה, שגם מסקנתו, שמנהג המחולות לא נתקן אלא עבור דלת העם — לאלו שאין ידם משגת להשיא את בנותיהן — אינה עומדת בפני הביקורת. שכן, הגמ' בתענית (לא ע"א) אומרת, שכל בנות ישראל נהרו לשם, אף בת המלך ובת כהן גדול, וכד'. המעמד כולו היה על דעת חכמים, שכן התקינו, ש'כל הכלים טעונים טבילה'. זה לשון הגמרא: 'תנו רבנן: בת מלך שואלת [בגדי לבן] מבת כהן גדול, בת כהן גדול מבת סגן, ובת סגן מבת משוח מלחמה, ובת משוח מלחמה מבת כהן הדיוט, וכל ישראל שואלין זה מזה, כדי שלא לבייש את מי שאין לו'. כן נאמר שם, ש'מיוחסות שבהן מה היו אומרות — תנו עיניכם למשפחה', הווה אומר, שהמנהג הקיף את בנות ישראל, אפילו החשובות והמיוחסות שבהן?

עוד יש לתמוה, שהרמב"ם, המביא את כל עניני ההלכה הנוגעים לתקופה שבית המקדש היה קיים, עם זאת, לא הביא את חמשה עשר באב כיום טוב להלכה? (אמנם ט"ו באב נזכר במגילת תענית והלכה היא ש'בטלה מגילת תענית', אך מנהג המחולות וכלי לבן לא נזכר שם, ואם הובא הדבר במשנה מפורשת, ונידון כיום טוב, אין מקום לדחות את דברי המשנה בלא מקור מפורש). אכן, כתב בשולחן ערוך (אורח חיים סי' קלא, ו) שאף בזמן הזה עושים קצת שמחה בט"ו באב, ו'אין אומרים בו תחנון', אך לא הזכיר את המחולות, ואת מנהגן של בנות ישראל ללבוש בגדי לבן ושאר הפרטים הנזכרים בגמרא.

מן הראוי, אפוא, לברר, מה ענינו של יום זה, האם, אכן, יום טוב זה עולה בערכו על ימים טובים אחרים בשנה — כנראה מדברי חז"ל, או שמא הוא יום שעושים בו 'קצת שמחה' ותו לא?

### 3. חג ה׳ בשילה

בבואנו לברר מהו ט״ו באב, ראוי לעיין בפסוקי ספר שופטים (כא, טז) שם נזכר ׳חג ה׳ בשילה׳. חג זה נזכר אגב ההיתר לבני בנימין לשאת אשה מישראל, בעקבות המאורעות במלחמת פילגש בגבעה.

> וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי הָעֵדָה: מַה נַּעֲשֶׂה לַנּוֹתָרִים לָנָשִׁים, כִּי נִשְׁמְדָה מִבִּנְיָמִן אִשָּׁה? וַיֹּאמְרוּ: יֶרֶשֶׁת פְּלֵיטָה לְבִנְיָמִן וְלֹא יִמָּחֶה שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל. וַאֲנַחְנוּ לֹא נוּכַל לָתֵת לָהֶם נָשִׁים מִבְּנוֹתֵינוּ, כִּי נִשְׁבְּעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אָרוּר נֹתֵן אִשָּׁה לְבִנְיָמִן. וַיֹּאמְרוּ: הִנֵּה חַג ה׳ בְּשִׁלוֹ מִיָּמִים יָמִימָה אֲשֶׁר מִצְּפוֹנָה לְבֵית אֵל מִזְּרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ לִמְסִלָּה הָעֹלָה מִבֵּית אֵל שְׁכֶמָה וּמִנֶּגֶב לִלְבוֹנָה. וַיְצַוּוּ אֶת בְּנֵי בִנְיָמִן לֵאמֹר לְכוּ וַאֲרַבְתֶּם בַּכְּרָמִים. וּרְאִיתֶם, וְהִנֵּה, אִם יֵצְאוּ בְנוֹת שִׁילוֹ לָחוּל בַּמְּחֹלוֹת, וִיצָאתֶם מִן הַכְּרָמִים וַחֲטַפְתֶּם לָכֶם אִישׁ אִשְׁתּוֹ מִבְּנוֹת שִׁילוֹ וַהֲלַכְתֶּם אֶרֶץ בִּנְיָמִן... וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי בִנְיָמִן, וַיִּשְׂאוּ נָשִׁים לְמִסְפָּרָם מִן הַמְּחֹלְלוֹת אֲשֶׁר גָּזָלוּ, וַיֵּלְכוּ וַיָּשׁוּבוּ אֶל נַחֲלָתָם וַיִּבְנוּ אֶת הֶעָרִים וַיֵּשְׁבוּ בָּהֶם.

מלשון הפסוקים עולה שמדובר בחג בעל משמעות הלכתית, שכן, זה ענינו של ׳חג ה״, חג שה׳ קבע אותו. בדברי הפרשנים יש שרצו לומר, שהכוונה היא לאחד משלשת הרגלים, או ליום הכיפורים. כמו כן, ברור, שמדובר בחג שמביאים בו קרבנות, שכן, זה ענינו של המושג ׳חג׳ בתורה, שענינו קרבן שלמים. מן המלה ׳חג׳ למדו חז״ל שיש להביא ברגלים קרבן שלמים. בגמ׳ בחגיגה (י ע״ב) נאמר, ש׳וחגתם אותו **חג** לה״ האמור בחג הפסח, הכוונה היא להקרבת קרבנות שלמים בחג. הדבר נלמד בין השאר מן הפסוק בו תובע משה מפרעה: ׳שלח את עמי **ויחוגו** לי במדבר׳ (שמות ה, א) שענינו קרבנות. משה תובע מפרעה צאן ובקר לקרבנות: ׳גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות׳ (שמות י, כה), הווה אומר, ש׳ויחוגו לי׳ ענינו — יזבחו לי קרבנות. ממילא גם ׳חג ה״ ענינו — חגיגה בקרבנות.

### 4. מהו התאריך בשנה בו התקיים חג ה׳ בשילה?

מהגמ׳ בתענית (ל ע״א) עולה, שחג ה׳ בשילה חל בט״ו באב:

> אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל

> כחמשה עשר באב... חמשה עשר באב מאי היא?... אמר רב יוסף אמר רב נחמן: **יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל**.

הווה אומר: היום בו חטפו בני בנימין איש אשתו מבנות שילה, זאת, על פי הצעת זקני השבטים — הוא ט"ו באב. זה היום בו הותר בפועל האיסור לתת אשה לבני בנימין. נמצא, שמה שנאמר בספר שופטים 'הנה **חג ה'** בשילה מימים ימימה' הכוונה לט"ו באב. על כך יש לשאול, היכן מצאנו שחמישה עשר באב הוא 'חג ה'' בשיר ובמחולות ובהבאת קרבנות למקדש?

רד"ק בספר שופטים (כא, יט) מעלה אפשרות, שחגן של בנות ישראל בשילה היה באחד משלשת הרגלים:

> והנראה בעיני, כי החג היה בשילה מימים ימימה, ופירושו — משנה לשנה, ואמר בו התרגום: מזמן לזמן, ממועד למועד. ואפשר, כי מפסח לפסח היה זה או מסוכות לסוכות שהיה זמן שמחה, או ביום הכפורים שהיו בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים — כדברי רז"ל. והמחול זה שהיה לבנות ישראל — **חוץ לעיר שילה,** באותו המקום אשר מצפונה לבית אל... וכרמי שילה היו סמוכים לזה המקום. והנה הפסוק יוכיח כי המחול חוץ לעיר היה, כמו שכתוב: והיה **אם יצאו בנות שילה...** ואמרו להם שיארבו בכרמים.

רד"ק מצביע על תאריך קבוע בשנה — מימים ימימה — אך התאריך משוער: אחד מארבעת החגים בשנה. גם לא הצביע על קשר כל שהוא בין אחד מן החגים הנ"ל לכרמים: מדוע בנות ישראל מחוללות בחג זה, ודווקא בכרמים?

### 5. הסיבות שמנו חז"ל לתוכנו של ט"ו באב והקשר ביניהן והמחולות

רשימה ארוכה של מאורעות אירעו בט"ו באב והמתבונן ברשימה תוהה: היש קשר פנימי בין המאורעות שאירעו בתאריך זה, או שמא אין זה אלא צירוף מקרי של מאורעות, בבחינת — 'מגלגלים זכות ליום זכאי' (תענית כט ע"א)?

בגמ' בתענית (ל ע"ב) נאמר שבנוסף למאורע המרכזי שהיו בנות ירושלים יוצאות ביום זה בכלי לבן, בגמרא ובמגילת תענית מנו **עשר סיבות** שונות לקביעת יום זה כיום טוב:

1. יום שכלו בו מתי מדבר.
2. יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה.
3. יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל.
4. יום שביטל הושע בן אלה פרוזדאות שהושיב ירבעם על הדרכים.
5. יום שפסקו מלכרות עצים למערכה... וקראו לו: 'יום תבר מגל'.
6. בט״ו באב תיקנו להביא 'קרבן עצים' הנקרא — 'זמן עצי כהנים'.
7. תקנת חכמים: מי שמביא קרבנות וביכורים ביום זה — אסור בהספד.
8. יום טוב של בית זתוא שהביאו קרבן עצים קבוע ביום זה.
9. יום טוב של 'בני גונבי עלי', 'בני קוצעי קציעות', ו'בני סלמאי הנטופתי'.
10. יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה.

כאמור, למקרא רשימה זו נראה שאין לפנינו אלא צירוף מקרים בלי כל קשר ביניהם. כמו כן, לא נראה לעין כל קשר בין עשרת המאורעות הללו, לבין המחולות של בנות ישראל. כמו כן, לא ברור, מדוע קוראת הגמרא ליום זה 'יום טוב' שאין דוגמתו?

## 6. מגילת תענית: ייחודו של ט״ו באב — שאין מספידים בו

במגילת תענית נאמר שגדולת היום היא שתיקנו אותו כיום כללי להבאת עצים למקדש, ולכן אין אומרים בו הספד:

> בחמשת עשר באב זמן אעי כהניא ודי לא למספד [בחמישה עשר באב, זמן עצי כהנים — המביאים לעבודת המזבח — ואין סופדים ביום זה]. מפני שכשעלתה גולה בראשונה, התקינו להם את יום תשעה באב שיהו מביאין בו קרבן עצים. אמרו חכמים: כשיעלו למחר הגלויות הן אף הן צריכין [ימים מיוחדים להבאת עצים] — התקינו להם את **יום חמשה עשר באב שיהו מביאין בו קרבן עצים.** וכל המתנדב קרבן למקדש — אפילו עצים — פטור מן ההספד באותו יום. ואינו צריך לומר [שפטור המביא]: חטאות ואשמות, נדרים ונדבות, בכורות ומעשרות, תודות ושלמים. לכך הוא אומר [בהלכה עתיקה זו]: ואינש דיהוי עלוהי אעין או בכורין! [ואדם שיש עליו להביא קרבן עצים או ביכורים — פטור מהספד] והאומר: הרי עלי עצים למזבח וגיזרין למערכה — אסור בהספד ותענית... ומהו — זמן אעי כהניא [זמן עצי

כהנים]? — זהו שאתה אומר [ריכוז הבאת קרבנות עצים, ביכורים וקרבנות אחרים] : בחמשה עשר בו — בני זתוא בן יהודה. ועמהם בני הכהנים, ולויים, וגרים, ונתינים, וממזרים, ועבדים משוחררים, וכל מי שטעה בשבטו. ובני גונבי עלי, ובני קוצעי קציעות, ובני שלמי הנטופתי.

מתברר, למעשה, שכל אדם ביום הבאת קרבנו במהלך השנה היה אסור בהספד ובתענית. כל ייחודו של יום זה, שכיון שהיה בו ריכוז של הבאת עצים וקרבנות למקדש, לפיכך יום זה היה בו איסור כללי בהספד. עם זאת דומה, שאיסור הספד אין בו עדיין, כדי להפוך יום זה ליום טוב שאין דוגמתו?

למרות האמור, המעיין בדברי חז"ל לעומקם, יווכח, כי יש קשר פנימי בין עשרת המאורעות הללו, ולא בכדי אמרו חז"ל: 'לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים'!

## ב. שמחת בנות שילה — שמחת הבאת הביכורים

### 1. שמחת הבציר וההודיה לה' — בתורה ובתקופת השופטים

להבנת השרשים מהם צמח ט"ו באב, עלינו לשוב לתקופת שפוט השופטים, שם הננו מוצאים תיאור על שמחת הבציר בשכם בימי אבימלך. מדובר בטכס מיוחד שיש בו עבודת ה', וכלשון הפסוקים בשופטים (ט, כז): 'וַיֵּצְאוּ הַשָּׂדֶה **וַיִּבְצְרוּ** אֶת כַּרְמֵיהֶם **וַיִּדְרֹכוּ**, וַיַּעֲשׂוּ **הִלּוּלִים** וַיָּבֹאוּ בֵּית אֱלֹקֵיהֶם וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ'. בפסוק נזכר בציר הענבים וכן דריכת הענבים ליין, וכך גם שירה ו'הלולים' המתלוים לשמחה. בתרגום שם מתרגם את המלה הלולים 'חנגין', כלומר, ריקודים ומחולות, וכך גם מסביר רש"י. כמו כן ברור, שמדובר בטכס שיש בו עבודת ה', שכן, המלה 'הלולים' נזכרת פעם אחת בלבד בתורה, זאת בהקשר לבציר הכרם.

בויקרא (יט, כג-כד) נאמר: 'וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל... וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ **הִלּוּלִים** לה". אף שם מתורגם 'הלולים' לשון שמחה, ראה בתרגום יונתן: 'קודשי **תושבחן** קדם ה", ומסביר רש"י: 'ודבר זה הלולים לה' הוא, שנושאו שם **לשבח, ולהלל לשמים**'. אמנם רש"י שם מדבר על נשיאת פירות הכרם בשנה הרביעית לירושלים, לאכלם שם

ולהלל ולשבח לה׳, אך אין בכך כדי לעמעם את המושג ׳הלולים׳, שענינו, שמחה שבח והלל לה׳.

גם בגמ׳ בברכות (לה ע״א) לומדים מהמלה ׳הלולים׳, שכרם הוא ׳דבר שאומרים עליו **שירה**׳. משם גם לומדים חז״ל, שאין פותחים בשיר במקדש אלא לאחר ניסוך היין, וכדברי הגמרא: ׳מנין שאין אומרים שירה [במקדש] אלא על היין? — שנאמר (שופטים ט, יג): ותאמר להם הגפן: החדלתי את תירושי **המשמח אלקים** ואנשים?!... מכאן, שאין אומרים שירה [במקדש] אלא על היין׳! ומפרש רש״י: ׳שאין אומרים — הלוים שיר של קרבן במקדש אלא על היין, כשמנסכין נסכי מזבח׳. הווה אומר, ׳הלולים׳ הוא מושג של שירת קודש הקשורה לפרי הגפן.

אמנם בספר שופטים נאמר, שאת השמחה הזו עשו ב׳בית אלקיהם׳, ומשתמע שהיה בין אנשי שכם איזה ערבוב עם עבודה זרה. אכן בתקופת השופטים מצינו דברים כגון אלה של ערבוב ענייני עבודת הבעל עם עבודת ה׳ (יסודות כאלה מצויים בימי ירובעל הוא גדעון, וכמו כן בפסל מיכה ועוד). עם זאת, הביטוי ׳הלולים׳ הוא אחד ויחיד בספר ויקרא בקשר לבציר כרם רבעי, כנ״ל, ממילא איזכורו בספר שופטים בקשר לבציר הענבים, מורה על טכס לעבודת ה׳ בתקופת הבציר.

**2. שמחת הבציר מדי שנה — בדברי הנביאים**

למרות שהמצוה להביא את פירות הכרם בשנה הרביעית לירושלים נוגעת ל׳כרם רבעי׳ בלבד, נראה עם זאת, שברבות הימים הרחיבו את שמחת הבציר ודריכת היין, וקיימו אותה ברוב עם לכלל הבוצרים מדי שנה בשנה.

הרמב״ן בדברים (כ, ו) דן במצוה שבתורה, לשלח יוצא צבא מעורכי המלחמה לביתו, ובכלל זה, מי שנטע כרם ולא חיללו. ומפרש הרמב״ן, **ש׳חיללו׳** ענינו, מנהג ישראל בעת הבציר לשמוח ולחלל בחלילים. זו לשונו: ׳כי **המנהג בכרם** בבוא תבואתו [מדי שנה], **שיחולו** שם [במחול] וילכו בו **בחלילים.** וציוה הכתוב (ויקרא יט, כד) שיהיה כל פריו [בשנה הרביעית] קדש **הלולים**, **שיהללו** את השם הנכבד בשמחה ההיא׳.

נראה מדברי הרמב״ן, שהוא מדבר על מנהג ידוע מדי שנה בארץ ישראל בתקופתו, ושראה אותו בעיניו בבואו ארצה, שמנגנים בחלילים בבוא עונת

הבציר, ומזה הסיק לענין השנה הרביעית בכרם, שהתורה קבעה להביא את הפרי לירושלים לשמוח בו שם לפני ה'.

לאור האמור ניתן להבין את הפסוקים בירמיהו (לא, ג) המזכיר את חידוש שמחת הבציר בעתיד בהרי שומרון. ירמיהו מתאר, שתהיה זו שמחה בהשתתפות בנות ישראל, הנוטלות את התוף בידן כדוגמת מרים הנביאה על שפת ים סוף. כך הם דברי נבואתו על חידוש השמחה הזו בעתיד: 'עוֹד אֶבְנֵךְ וְנִבְנֵית **בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל**; עוֹד תַּעְדִי תֻפַּיִךְ וְיָצָאת **בִּמְחוֹל מְשַׂחֲקִים**; עוֹד תִּטְּעִי כְרָמִים **בְּהָרֵי שֹׁמְרוֹן** נָטְעוּ נֹטְעִים **וְחִלֵּלוּ...** וּבָאוּ וְרִנְּנוּ בִּמְרוֹם צִיּוֹן... עַל דָּגָן וְעַל **תִּירֹשׁ [יין]** וְעַל יִצְהָר... אָז **תִּשְׂמַח בְּתוּלָה בְּמָחוֹל** וּבַחֻרִים וּזְקֵנִים יַחְדָּו' ובהכרח שכוונתו לחידוש השמחה הקדומה 'מימים ימימה', זו שנערכה בשילה.

מדבריו עולה, שהשמחה תתחיל בכרמי שומרון כבעבר, אך סיומה בירושלים ובמקדש. כך גם מתנבא ישעיהו (סב, ח) באומרו: 'נִשְׁבַּע ה' בִּימִינוֹ וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ... וְאִם יִשְׁתּוּ בְנֵי נֵכָר **תִּירוֹשֵׁךְ** אֲשֶׁר יָגַעַתְּ בּוֹ: כִּי מְאַסְפָיו יֹאכְלֵהוּ — **וְהִלְלוּ** אֶת ה'! וּמְקַבְּצָיו יִשְׁתֻּהוּ — **בְּחַצְרוֹת קָדְשִׁי**!'

מדובר, אפוא, במנהג של שמחה בתקופת הבציר, שהבוצרים היו אוכלים מן הפרי ומהללים את ה', ואף שותים מן היין בחצרות הקודש.

אמנם רד"ק שם מסביר, שמדובר בהבאת פירות הכרם בשנה הרביעית ב'הלולים לה" לירושלים, וכן במעשר שני הנאכל בירושלים ש'היה [הבעלים] מתודה ומהלל לאל'. ואף שגם לכך מתכוין הנביא, אך דומה, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו — כמוכח מתוך המקורות דלעיל, שהיה מנהג שמחה בעת הבציר מדי שנה בשנה, בשילה, בשכם, וכך בירושלים.

### 3. 'חג ה' בשילה' — חג הבאת הביכורים בחמישה עשר באב

עיון במקראות, ובדברי חז"ל, מביא לכלל מסקנה, ששמחה זו של בנות ישראל בט"ו באב היתה סביב הבאת הביכורים. כלומר, 'חג ה" אינו אלא חג הבאת הביכורים למשכן שילה, ומאוחר יותר, משעבר המשכן למשכנו הקבוע בירושלים הועתק גם חג ה' לירושלים. כך גם מה שמובא במשנה, שבנות ירושלים יוצאות בכלי לבן לחולל בכרמים, מנהגן זה אינו אלא

המשך למנהג הקדום בשילה. (על כך שהיו מביאים ביכורים לשילה, ראה: ספרי לדברים כו, ב, רמב״ן, מלבי״ם, ותורה תמימה שם).

להבנת הדברים יש להקדים, שהבאת הביכורים למקדש מותאמת לעונת הגידול של הפירות. אמנם החובה היא להביא מפירות שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל — כמובא במסכת ביכורים (א, ג): 'אין מביאין בכורים חוץ משבעת המינים'. עם זאת, הביאו מביאי הביכורים את ביכוריהם בהתאם לטבע הדברים בארץ ישראל, לכשהצטברו בידם מירב הביכורים שניתן להביאם למקדש. לאור האמור, חיטה ושעורה ניתן להביא כבר בחג השבועות, אך ענבים ותאנים מגיעים לכלל בישולם רק בסוף תמוז ותחילת חודש אב.

ט״ו באב הוא תאריך המהווה את שיאה של עונת הבציר, זה גם הזמן שדורכים את הענבים בגת. ומכאן השמחה הטבעית באיסוף היבולים, בדריכת היין וגמיעת עסיס הענבים של ענבי השנה.

ט״ו באב הוא גם זמן הופעת ביכורי התאנים בשווקים. אמנם עונת הענבים והתאנים נמשכת גם בחודש אלול ותשרי, הדבר תלוי במקום הגידול בהרים או בעמקים, וכן בזנים השונים של פירות אלו, אך תחילת העונה היא בט״ו באב לערך.

בכך תובן המשנה במסכת ביכורים האומרת (ג, א): 'כיצד מפרישין הבכורים? — יורד אדם בתוך שדהו, ורואה **תאנה** ש**בכרה**, **אשכול** שביכר, רמון שביכר, קושרו בגמי ואומר: הרי אלו בכורים!' כלומר, בחודש אב ובט״ו באב מופיעים ביכורי הענבים והתאנים על העצים, והאדם מייחד אותם להבאת הביכורים למקדש.

עוד מתואר במסכת ביכורים שפירות אלה בעיקר הובאו למקדש. המשנה שם (ג, ג) המדגישה את התאנים והענבים מבין שאר הפירות של שבעת המינים: 'הקרובים [לירושלים] מביאים **התאנים והענבים**, והרחוקים — מביאים גרוגרות וצמוקים'.

### 4. החליל מכה לפניהם

כן מוסיפה המשנה: 'והשור הולך לפניהם וקרניו מצופות זהב ועטרת של זית בראשו. החליל מכה לפניהם עד שמגיעים קרוב לירושלים'. במשנה

מתואר שהשור הולך בראש, שכן, הבאת הביכורים טעונה קרבן ושיר (משנה ביכורים ב, ד). משהביאו את הביכורים למקדש הביאו עמם גם קרבן שלמים, כדי לשמוח בירושלים באכילת הקרבן יחד עם קיום מצות הבאת הביכורים מאדמת ארץ ישראל. כאמור, עליה זו למקדש היתה מלווה שירה ושמחה.

בעת הבאת הביכורים למשכן ולמקדש, נהגו העולים לנגן בחליל, והדבר נזכר בדברי הנביאים. כך נאמר בישעיהו (ל, כט): 'הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ חָג, **וְשִׂמְחַת לֵבָב כַּהוֹלֵךְ בֶּחָלִיל** לָבוֹא בְהַר ה' אֶל צוּר יִשְׂרָאֵל'. רש"י במקום מסביר, שהנביא מביא דוגמה מהבאת הביכורים לשמחה הגדולה שתהיה בישראל עם מפלת סנחריב. הדוגמה מוכרת לכולם מן העליה לרגל, וכלשון רש"י: 'כהולך בחליל — ותשמחו במפלת סנחריב — **כשמחת מביאי ביכורים, שהיה החליל מכה לפניהם** לבוא בהר ה', כמו ששנינו במסכת בכורים'. הווה אומר, זו צורת השמחה העתיקה כפי שהיתה בימי בית ראשון.

כך גם רד"ק מסביר: 'השיר — באותו היום שתהיה המגפה במחנה אשור יהיה לכם יושבי ירושלים שיר ושמחה... ותהללו לאל שעשה לכם נס גדול, והשיר הזה הוא בפה והשמחה היא בלב... לפיכך אמר: ושמחת לבב, ואמר: **כהולך בחליל**, כי ההולך בחליל באמת יש לו שמחת לבב... כי המחול הוא שהולכים רבים איש ביד חברו סביב סביב והחליל מכה בתוכם'.

נמצא, לאור האמור, שט"ו באב הוא 'חג ה'' במשמעות ההלכתית המדוייקת, שכן, קיימו בו מצוות מן התורה, היינו, הבאת ביכורים בשירה והלל למקדש בירושלים. כמו כן אכלו בחג זה קרבנות שלמים בשמחה ובטוב לבב. זאת, על כל הטוב שעשה ה' עמם בברכת הארץ ואיסוף היבולים מן הגפן, היין, מן התאנים ופירות אחרים שהיו בידם, והרי זה 'חג ה'' לכל דבר.

### 5. חמישה עשר באב — רגל רביעי להבאת ביכורים

לאור האמור יובנו דברי המדרש ב'אליהו רבה' (ט) שם אומרים חז"ל, שאלקנה היה מקיים רגל רביעי בנוסף לעליה בשלושת הרגלים:

> ויהי איש אחד מן הרמתים ושמו אלקנה (שמואל א, א): היה אלקנה עולה ארבעה פעמים בשנה, שלשה מן התורה ואחת שקיבל עליו, שנאמר: ועלה האיש ההוא מעירו **מימים ימימה**.

> אלקנה, הוא עלה ואשתו ובניו ובנותיו ואחיו ואחיותיו וכל קרוביו עמו, וכל בני ביתו היה מעלה את הכל עמו... כשהיו עולין בדרך ולנין ברחובה של עיר, מתקבצים האנשים לבד והנשים לבד, שכן האיש מדבר עם האיש, אשה עם האשה (ראוי לשים לב להפרדת נשים מגברים) גדול עם גדול, קטון עם קטון, והיתה המדינה מרגשת. והיו שואלין להן: להיכן תלכו? ואומרים: אל בית האלקים שבשילה, שמשם תצא תורה ומשם מצוות. [ושואלים אלקנה וביתו]: ואתם — למה לא תבואו עמנו ונלך ביחד? מיד עיניהם משגרות דמעות. אמרו להן: נעלה עמכן? — אמרו להן — הין. עוד לשנה הבאה חמשה בתים, לשנה אחרת עשרה בתים, לשנה אחרת הרגישה [העיר] כולה לעלות, והיו עולין הימנה כששים בתים. ובדרך שהיה עולה שנה זו — לשנה אחרת אינו עולה, אלא בדרך אחרת. אלקנה הכריע את ישראל לכף זכות וחינך אותם במצוות, וזכו רבים על ידו, הקב״ה, בוחן לבות וכליות אמר לו: אלקנה אתה הכרעת את ישראל לכף זכות, וחינכתם במצוות, וזכו רבים על ידיך — אני אוציא ממך בן שיכריע את ישראל לכף זכות, ויחנך אותם במצוות ויזכו רבים על ידיו.

נראה, שהרגל הרביעי, שאלקנה עשה לו למנהג לעלות לשילה, היה ט״ו באב, שכן לו רצה, יכול היה להעלות את פירות הביכורים בחג הסוכות — כשאר ישראל, אך אלקנה, ברצותו להגדיל את מספר העולים לרגל, עשה לו למנהג, לעלות מעירו — רמתיים צופים שבהר אפרים — לשילה, גם בט״ו באב. (ראה מה שכתבנו בענין זה בתחילת מחזור המקדש ליום הכיפורים, שמרבית עולי הרגל הביאו את ביכוריהם למקדש לקראת סוף הקיץ, עם עלייתם לרגל לחג הסוכות, שכן, אז הולכת ומסתיימת תקופת האסיף. (הדברים אמורים במיוחד באשר לזיתים ולתמרים הבאים לגמר בישולם בסוף הקיץ). מסתבר שבני הכפרים הסמוכים לשילה, הביאו את ביכוריהם בט״ו באב, שכן, כבר היה בידם רוב מתוך שבעת המינים: חטה, שעורה, גפן ותאנה. עבורם אין זה מאמץ מיוחד להגיע למשכן הנמצא במהלך שעות אחדות מישוביהם והם יכולים לעלות למשכן ולשוב עם בוקר לביתם.

על הרגלו של אלקנה להעלות את ישראל לרגל, מוצאים אנו גם בקהלת רבה (ה, יט): 'כי האלקים מענה בשמחת לבו, זה אלקנה, שהיה מדריך את ישראל ומעלה אותם לשילה בכל שנה ושנה בדרך אחרת, לכך הכתוב מקלסו (שמואל א, א): ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה'.

**6. הרגל הרביעי בו עלה אלקנה לשילה — ט"ו באב**

דומה, שעלייתו של אלקנה לשילה בט"ו באב דווקא, מוכחת מלשון הפסוקים. שכן, בתיאור עלייתו של אלקנה לשילה נאמר: 'וְעָלָה הָאִישׁ הַהוּא מֵעִירוֹ **מִיָּמִים יָמִימָה** לְהִשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבֹּחַ לה' צְבָ-אוֹת בְּשִׁלֹה'. כך גם באשר לחג המחולות של בנות שילה נאמר: 'הִנֵּה חַג ה' בְּשִׁלוֹ **מִיָּמִים יָמִימָה'.** יש במילים אלה הקבלה וגזירה שווה: מה החג של בנות שילה 'מימים ימימה' התקיים בט"ו באב, אף הרגל של אלקנה בט"ו באב.

כן נאמר באלקנה שעלה 'להשתחוות ולזבוח'. ביטוי זה נוגע להבאת הביכורים, שכן, הבאת ביכורים כוללת השתחוייה, ככתוב: 'והשתחוית לפני ה' אלקיך', כן כוללת הבאת הביכורים הקרבת קרבנות כנ"ל.

(אמנם במחזור המקדש לראש השנה (פרק יב) העלינו השערה, שתאריך עלייתו של אלקנה לשילה ב'רגל הרביעי' היה בראש השנה. עתה נראה לנו לדייק ולומר, שאכן, עלה לשילה **גם** לראש השנה, אך הרגל הרביעי שעשה לו אלקנה להרגל לעלות לשילה — היה בט"ו באב. ובאשר למה שהבאנו שם, שתפילת חנה לבנים, וכן נידרה שבנה ישרת במשכן — תפילה זו נאמרה בראש השנה במשכן שילה — אין הדברים עומדים בסתירה לאמור. שכן, עלתה להתפלל בשלשת הרגלים וכך ברגל זה — ט"ו באב, אלא שעלתה פעם נוספת גם בראש השנה, יום הדין. זאת, כדברי חז"ל בפסיקתא רבתי (מג): 'חנה, על שהיתה **תדירה,** להיות עולה ומתפללת בבית המקדש, ומתחננת לפני הקדוש ברוך הוא — שמע תפילתה ופקדה', כלומר, חנה הייתה עולה תדיר למשכן שילה להתפלל, לא אחת ולא שתים אלא פעמים רבות. זכתה חנה שתפילתה המיוחדת — זו שבה נענתה — התקיימה בראש השנה, וכדברי הגמ' בברכות (כט ע"א): 'בראש השנה נפקדה חנה').

בכך מוסבר המדרש ב'שכל טוב' (בראשית ל, ב) המזכיר את הרגל הרביעי מבלי להסביר את מהותו: 'וירא והנה באר בשדה — זו ציון. שלשה עדרי צאן — אלו שלש רגלים... והאבן גדולה על פי הבאר — זו שמחת בית

השואבה... והשיבו את האבן — **לרגל רביעי**'. הביטוי 'רגל רביעי' סתום, אולם לאור האמור, היה רגל רביעי לצורך הבאת הביכורים בט״ו באב, וככל הנראה לכך מתכוין המדרש.

## ג. ט״ו באב — חג הביכורים בימי בית ראשון

### 1. הבאת ביכורים לירושלים — בט״ו באב בימי בית ראשון

על הבאת ביכורים בט״ו באב בימי בית ראשון — ובמסירות נפש, למדים אנו מן הגמרא בתענית (כח ע״א):

> תנו רבנן: מה היו בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות? — אמרו: פעם אחת גזרה מלכות גזירה על ישראל שלא יביאו [ישראל]... **ביכורים** לירושלים. והושיבו פרוזדאות על הדרכים [שומרים ומחסומים בדרכים] כדרך שהושיב ירבעם בן נבט שלא יעלו ישראל לרגל. מה עשו כשרין שבאותו הדור ויראי חטאז? — הביאו סלי ביכורים וחיפום בקציעות [תאנים מיובשות] ונטלום על כתפיהן. וכיון שהגיעו אצל פרוזדאות, אמרו להן: להיכן אתם הולכין? אומרין להם: לעשות שני עיגולי דבילה במכתשת שלפנינו ובעלי שעל כתפינו. כיון שעברו מהן, עיטרום בסלים והביאום לירושלים.

הלשון 'גזרה מלכות', יש בה כדי להטעות, כאילו מדובר במלכות נכרים, כגון, מלכות יון ורומא בימי בית שני. אולם מעיון בתוכן המאמר מתברר, שמדובר בימי בית ראשון, כש'גזירת מלכות' זו אינה אלא גזירת מלך ממלכי ישראל (וראה להלן את מקור השינוי בגירסא). ניכר מתוך הגזירה, שהמלכות לא גזרה על עבודת המקדש בכלל, אלא על הבאת **הביכורים** דווקא. שכן, לא מדובר כאן על מצור שהוטל על ירושלים, אלא על מחסום ביקורת, שתפקידו לוודא, שהעולים לירושלים לא יביאו עימם ביכורים. כך גם נראה מן הלשון בהמשך, שהפרוזדאות שהושיבו היו 'כדרך שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים **שלא יעלו ישראל לרגל**', כלומר: ירבעם גזר רק על העליה בשלשת הרגלים, ובימי העליה לרגל דווקא העמיד ירבעם שומרים ופרוזדאות בדרכים. אך במשך הזמן נוכחו מלכי ישראל, שישראל עושים לעצמם 'רגל רביעי', כנ״ל, ועולים לירושלים להביא ביכורים בעונת הבציר של הענבים וקטיף התאנים. לפיכך

הציבו פרוזדאות, לא רק ברגלים אלא גם בתקופת הבאת הביכורים. ואכן, מלשון הגמרא נראה, שהשומרים לא מנעו את המעבר אלא מאלו שנשאו סלי ביכורים לירושלים, אך אנשים 'קוצעי קציעות' שעברו במעברים לעבודות חקלאיות, כגון, הכנת עיגולי דבלה, מאלה לא מנעו מלעבור את המחסום.

ההנחה דלעיל, שמעשה הבאת הבכורים של 'בני גונבי עלי', אירע בתקופת בית ראשון, מוכחת מנוסח הדברים כפי שהוא מובא בתלמוד הירושלמי (תענית ד, ד) שכך נאמר שם:

> מהו בני גונבי עליו?... בשעה **שהושיב ירבעם בן נבט** פרסדאות על הדרכים, כל מי שהיה כשר וירא חטא באותו דור, היה מביא את **בכוריו** ונותן את הסל על כתיפו ונוטל את העלי בידו... וכיון שהיה עובר את אותו משמר היה מעטרן ומעלן לירושלים...

גירסת הירושלמי אינה מותירה מקום לספק, שמדובר בגזירה מיוחדת בימי בית ראשון — וזאת, על ידי ירבעם עצמו, אשר אסר על עשרת השבטים להביא ביכורים לירושלים.

גירסת הירושלמי מוכחת מתוך 'מאמר אחרון' — הפרק החותם את מגילת תענית, שם נאמר: 'בעשרים ושלשה בסיון [ימי ביכורי הענבים] בטלו **ביכורים** מלעלות לירושלים, **בימי ירבעם בן נבט'.** כלומר, מקור הגזירה בענין הביכורים, ראשיתו בהתפלגות עם ישראל לשתי ממלכות בימי ירבעם.

**2. ט"ו באב — חג קרבן העצים**

כאן מצטרף 'חג' נוסף לט"ו באב הנותן לתאריך זה משמעות נוספת כחג המקדש, דהיינו: תאריך סיום הבאת עצים לעבודת המזבח.

כמובא לעיל, אחד התכנים של יום ט"ו באב, ענייננו: 'יום שפסקו מלכרות עצים למערכה'. כלומר החל מיום זה כריתת העצים למערכה אינה תועלתית, וכמובא בגמ' בבבא בתרא (קכא ע"ב): 'כיון שהגיע חמשה עשר באב תשש כחה של חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה'. ומסביר רשב"ם שם: 'מניסן ועד ט"ו באב — היו כורתים עצים לצורך המערכה לכל השנה, מכאן ואילך תשש כח החמה ויש בעצים לחלוחית ומעלין עשן. וגם יגדל [העץ] תולעת

וכמובא במדרש איכה... שכל עץ שנמצא בו תולעת פסול למזבח... ואותו יום שפסקו היו שמחים לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת׳.

זה ענינו של המעשה הנוסף המובא בתענית (כח ע״א) בדבר הגזירה על הבאת עצים למקדש:

> תנו רבנן: מה הן בני סלמאי הנתופתי? אמרו: פעם אחת גזרה המלכות גזירה על ישראל, שלא יביאו עצים למערכה, והושיבו פרוזדאות על הדרכים, כדרך שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים, שלא יעלו ישראל לרגל. מה עשו יראי החטא שבאותו דור? הביאו גזיריהן, ועשו סולמות, והניחו על כתפיהן והלכו להם. כיון שהגיעו אצלם, אמרו להם: להיכן אתם הולכים? אמרו להם: להביא גוזלות משובך שלפנינו ובסולמות שעל כתפינו. כיון שעברו מהם פירקום והביאום לירושלים [כעצים בודדים הראויים לאש המבח]. ועליהם וכיוצא בהן [על בני **סלמאי** שעשו **סולמות** מן העצים] הוא אומר: ׳זכר צדיק לברכה!׳ (משלי י, ז) ועל ירבעם וחביריו נאמר: ׳ושם רשעים ירקב׳ (שם).

סיום המעשה מלמד, כי מדובר במלכות ישראל בימי בית ראשון, שכן, המאמר מסיים בשבח לצדיקים וגנאי לרשעים כירבעם. משתמע מן הענין, שמשבחים את צדיקי ישראל ביחס לרשעי ישראל, שהם ׳ירבעם **וחביריו**׳, שכן היו מלכי ישראל כאחאב שהרשיעו והתנכלו למקדש יותר ממנו.

נראה להוסיף, כי גזירתם של ׳ירבעם וחבריו׳ היתה מחשש, שמא יביא הדבר לאיחוד מחדש של יהודה וישראל. שכן, העובדה שיהודים מכל ארץ ישראל נוהרים עם ביכורים ועצים למקדש בירושלים, מדגישה את האמת הפשוטה, שאין שתי מדינות: ׳ישראל׳ ו׳יהודה׳, אלא ארץ ישראל כולה — היא ארץ אחת, והעם הוא עם אחד, ולהם מרכז אחד — המקדש, והכל תחת מלך אחד, שהוא כמובן מלך מבית דוד. מכאן הגזירות והפרוזדאות על הבאת ביכורים ועל הבאת העצים ממלכות ישראל לירושלים, זאת להבטחת שלטון ׳ירבעם וחבריו׳ על עשרת השבטים.

**3. ט"ו באב — ביטול הפרוזדאות וההיתר להביא ביכורים למקדש**

כאמור, מדובר בגזירה שנגזרה על ידי מלכי ישראל בימי בית ראשון. המחסומים וה'פרוזדאות' הוצבו בדרכים דווקא בתקופת שלשת הרגלים, וכן בימים שסביב ט"ו באב, שזו עונת בציר הענבים ואריית התאנים. זאת, למנוע מעשרת השבטים לעלות ולהשתתף ב'רגל הרביעי' של הבאת ביכורים ועצים למקדש בירושלים.

ניתן ללמוד זאת גם מתאריך **ביטול** גזירת הפרוזדאות. שכן אמרו חז"ל במשנה בתענית (כו ע"א): 'זמן עצי כהנים והעם... — **בחמישה עשר בו** — בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות'. המשנה שם מביאה רשימת משפחות בישראל, אשר זכו, שיקבעו להם תאריכים במהלך חודש אב להבאת קרבן עצים לצורך הקרבת קרבנות במקדש, וזה היה יום חגם. כאמור, חגם של 'בני גונבי עלי' לנדבת העצים נקבע דווקא לחמישה עשר באב.

הגמרא בתענית (כח ע"א) שואלת מדוע זכו משפחות אלו שבמשנה להביא נדבת עצים למקדש, דבר שלא זכו לו אחרים? כמו כן, מדוע זכו המשפחות בשמותיהן אלו דווקא להביא ביכורים בט"ו באב? ומשיבה הגמרא, שהעובדות המתוארות לעיל בדבר עקיפת הפרוזדאות, ומסירות הנפש של משפחות אלה להביא בכורים ועצי קרבן בהתמדה אפילו בשעת גזירה, היא שזיכתה אותן ביום חג זה.

עם זאת, הגמרא אינה מפרשת מדוע נקבע להם **תאריך זה** של חמישה עשר באב דווקא ליום חגן? אך כאמור, ט"ו באב הוא חג ה' — חג הביכורים, ביום זה עשו משפחות אלה — הנימנות על עשרת השבטים — את דרכן לירושלים, והערימו על שומרי המחסומים כדי להשתתף בהבאת הביכורים ובהבאת העצים למקדש, לכן, יום זה דווקא שמור למשפחות אלו כיום חגם המיוחד.

**4. ט"ו באב — יום שביטל הושע בן אלה את הפרוזדאות על הדרכים לירושלים**

הדבר מוכח גם מסיום הסוגיא בגמרא, האומרת: 'לא היו ימים טובים לישראל **כחמישה עשר באב**'. ומציין עולא בגמרא סיבה נוספת לשמחה ביום זה, באומרו: 'יום **שביטל הושע בן אלה פרוזדאות** שהושיב ירבעם בן

נבט על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל, ואמר: לאיזה [מקום] שירצו יעלו׳ בכך נפתח השער לעליית עשרת השבטים למקדש בירושלים לאחר כמאתיים שנה של חייץ בין מלכות ישראל ליהודה.

השאלה היא, אפוא: מה ראה הושע בן אלה לבטל את הפרוזדאות דווקא בט״ו באב?

אולם כאמור, ט״ו באב הוא עונת הבציר ועונת התאנים, והעם היה נוטל ביכורים בימים אלה דווקא ועולה לירושלים. לפיכך, כיון שראה הושע בן אלה, שיש אנשים מעשרת השבטים העוקפים את הפרוזדאות ומערימים על השומרים ומביאים ביכורים ועצים למקדש בירושלים, החליט להפסיק את המאבק במקדש בירושלים (אולי בהנחה שרוב הציבור כבר קשור לעגלי הזהב בבית אל ובדן) והתיר לאלו שחפצים בכך שיעלו ויביאו ביכורים ועצים.

נמצא, שלא בכדי נקבע יום חמישה עשר באב, כיום חגם של ׳בני גונבי עלי׳ ו׳בני קוצעי קציעות׳, שהרי ראויות משפחות אלה, אשר התמידו גם בשעת גזירה להביא ביכורים ועצים לירושלים, ושבזכות עיקשותם בטלו הפרוזדאות, שיום ביטול הגזירה יהיה להם ליום חגם הקבוע. ביום זה יביאו קרבן עצים למזבח, בלא מורא ופחד מפני המלכות, ביום זה יביאו ביכורים ללא הערמה, אלא כבני חורין המביאים קרבנם למקדש בהלל ושמחה ובריש גלי.

נראה שזו כוונת הדברים במגילת תענית, שביום זה הביאו קרבנות רבים: ׳אשמות, נדרים ונדבות, בכורות ומעשרות, תודות ושלמים׳. אך עיקר היום הוא הבאת ביכורים וקרבן עצים. זה לשון המגילה שם: ׳לכך הוא אומר [כלומר, הלכה היא]: **ואינש דיהוי עלוהי אעין או בכורין**׳ כלומר, זה ענינה של ההלכה שנקבעה, שכל מי שיש לו קרבן עצים או ביכורים יביא ביום זה; ומסיים שם בענין איסור ההספד והתענית לאיש זה: ׳והאומר: הרי עלי עצים למזבח וגיזרין למערכה — **אסור בהספד ותענית,** שכן יום זה לאנשים אלה הוא ׳חג ה״.

**5. הגירסה במגילת תענית: גזירת מלכי ישראל — או מלכי יון**

האמור עד כה, שמלכי ישראל הם שחסמו את העליה לירושלים, עומד בסתירה — לכאורה — עם האמור במגילת תענית פרק ה (הפרק הדן בתאריכי שמחה בחודש אב, וכגון ט"ו באב) שם מובא, ש'בני גונבי עלי' זכו להביא קרבן עצים ביום זה, לא בגלל **ירבעם**, אלא בגלל שהערימו על הפרוזדאות שהקימו **מלכי יון**?

אולם עיון נכון בדברים מוכיח, כי נפלה טעות בגירסה שם, וגירסת התלמוד הבבלי והירושלמי כפי שהובאה לעיל היא הנכונה. זה לשון מגילת תענית: 'בחמישה עשר באב — זמן אעי כהניא [עצי כהנים]... ומה הן בני גונבי עלי?... פעם אחת גזרה מלכות הרשעה, שלא יעלו ביכורים לירושלם והושיבו **מלכי יון** פרדיסאות על הדרכים... ולא היה **אחד מעשרת השבטים** יכול לעלות לירושלם'. הביטוי 'עשרת השבטים' מוכיח כנזכר לעיל, שהצבת הפרוזדאות נעשתה על ידי מלכי ישראל ולא על ידי מלכי יון. שכן, בזמן מלכי יון עשרת השבטים כבר היו בגלותם הרחוקה קרוב לשלוש מאות שנה.

הטעות מוסברת בעובדה פשוטה. שכן, מגילת תענית עוסקת רובה ככולה בתאריכים של נצחונות על מלכי יון, ומובאים שם **עשרות** מקרים הקשורים לתקופת מלכי יון בימי בית שני. במגילה נזכרים מקרים בודדים מתקופה קדומה יותר. לאור האמור מובן מדוע שינו המעתיקים את מגילת תענית (שנפלו בה שיבושים רבים מאד) וכתבו 'מלכי יון' במקום 'מלכי ישראל', שכן, כאמור, המגילה ברובה עוסקת במאורעות מימי מלכי יון.

ואכן במגילת תענית בגירסה מדוייקת (ליכטנשטיין) מובא הקטע בנוסח שונה: 'מה הם גונבי עלי? — גונבים העלי והבכורים **בימי ירבעם בן נבט**. שהושיב משמרות שלא יעלו ישראל לרגל, והיו הם מעטרין סליהם בתאנים ועלי עץ על כתפיהם. מצאו משמרות ואמרו להם: להיכן אתם הולכין? — אמרו להם: למקום פלוני לעשות צמוקין במכתשת שלפנינו ובעלי שעל כתפינו. הגיעו לירושלם הורידום והניחום לפני המזבח. הסלים — **לבכורים**, והגוזלות — לקיץ המזבח. על דבר זה נכתב להם שם במגלה לדורות'.

נמצא, על כל פנים, שחמישה עשר באב היה מאז ימי המשכן 'חג ה'. ביום זה חגגו את הבאת הביכורים גם במקדש ראשון וגם בימי בית שני. כמו

כן חגגו בתאריך זה את סיום הבאת העצים למזבח, זאת, בתוספת קרבנות ונדרים ונדבות.

## ד. מנהג המחולות בשילה — ושרשיו בהלכה

### 1. כיצד נולד המנהג של בנות שילה לצאת במחולות בכרמים?

לאור האמור, שט״ו באב היה יום הבאת הביכורים למשכן ולמקדש, נשאלת השאלה: מה ענין המחולות של בנות ישראל לכאן? כן יש לשאול למה לבשו כלי לבן? עוד יש לשאול למה היה צריך לטהר את הבגדים במקוה?

ניכר מדברי חז״ל בענין סדר שאלת הבגדים, שבת מלך שואלת את בגדי הלבן מבת כהן גדול, שמדובר במנהג עתיק, מתקופת בית ראשון, עת מלכו מלכים בירושלים, שכן בתקופת בית שני לא היו מלכים בירושלים. כן גם התקנה, ש׳כל הכלים טעונין טבילה׳ מלמדת שיד חכמים היתה בהנהגת מנהג המחולות, ואין מדובר, חלילה, בריקודי עם אלא במחולות של קודש.

מן העצה שנתנו הזקנים לבני בנימין יש ללמוד, שהמחולות היו טכס פנימי של הנשים, שכן, בני בנימין שנחלתם קרובה למקדש שילה לא ידעו על הטכס אלמלא גילו להם הזקנים את קיומו ואת מקומו המדויק. שכך אמרו זקני העדה לבני בנימין: ׳**הִנֵּה** חַג ה׳ בְּשִׁלוֹ מִיָּמִים יָמִימָה, אֲשֶׁר מִצְּפוֹנָה לְבֵית אֵל מִזְרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ לִמְסִלָּה הָעֹלָה מִבֵּית אֵל שְׁכֶמָה וּמִנֶּגֶב לִלְבוֹנָה׳. כל מקום שנאמר ׳הנה׳ משמעו דבר חדש שלא היה ידוע עד כה, וכגון (בראשית ח, יג): ׳וַיָּסַר נֹחַ אֶת מִכְסֵה הַתֵּבָה, וַיַּרְא **וְהִנֵּה** חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה׳, ולא כאן המקום להאריך בדוגמאות. אף כאן, מנהג המחולות התחדש לבני בנימין. גם הצורך לתאר את המקום המדויק: **מצפון** לבית אל **וממזרח** למסילה **ומנגב** ללבונה, הדבר מלמד שהמחולות נעשו בצנעה. היתה זו שמחת בנות ונשים בלבד ולא הגיעו גברים למקום, שכן, היה צריך להסביר לבחורים שעליהם להסתתר ולארוב בכרמים מבלי להתגלות. כיצד, אם כן, נולד המנהג של בנות שילה לצאת למחולות של קודש בכרמים?

להבנת הדברים יש להרחיב בהסבר אחד מן היסודות הרעיוניים של ט״ו באב, שכן, חז״ל מנו כאחד המרכיבים של היום הזה: ׳יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה׳.

**2. ט״ו באב — יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה**

כאן יש להקדים, שבנות צלפחד היו מן הראשונות בישראל שהביאו ביכורים למשכן שילה. שכן, בנות צלפחד זכו לנחלה בנחלת בני מנשה בעבר הירדן, זאת, על פי הוראה מיוחדת מפי ה׳ לתת להן נחלה בארץ ישראל.

ככתוב בבמדבר (כז, א-יא) שבנות צלפחד בהיותן חמש בנות לאב אחד תבעו את חלקו בנחלה, ואכן, נתברר כי דרישתן מוצדקת וקיבלו את חלקו בארץ ישראל. זה לשון הכתובים: ׳וַתִּקְרַבְנָה בְּנוֹת צְלָפְחָד... וַתַּעֲמֹדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה... וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת: **נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם** וְהַעֲבַרְתָּ אֶת נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן׳

בהמשך ספר במדבר (לו, א) מתעוררת בעיה נוספת, שכן, אם הבנות תנשאנה תעבור הנחלה לשבט אחר? שאלה זו נשאלה על ידי ראשי האבות, ככתוב: ׳וַיִּקְרְבוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי גִלְעָד... וַיֹּאמְרוּ: אֶת אֲדֹנִי צִוָּה ה׳... לָתֵת אֶת נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחִינוּ לִבְנֹתָיו... וְנִגְרְעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ וְנוֹסַף עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם! ...וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל פִּי ה׳ לֵאמֹר: כֵּן מַטֵּה בְנֵי יוֹסֵף דֹּבְרִים: זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ לִבְנוֹת צְלָפְחָד לֵאמֹר: לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים, אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים... וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׳.

מסביר הרמב״ן בבמדבר שם, שהיתה מצוה מיוחדת לאותו דור של באי הארץ, ש׳**לא תסוב נחלה ממטה אל מטה**׳, אלא נחלות השבטים באותו דור ישארו גושים גושים — כל שבט ונחלתו. ובלשונו: ׳שתי מצוות ציוה ביורשות נחלה: (א) שלא תנשאנה רק למטה אביהן. (ב) וציוה בנשואות כבר, [וכן אלו] אשר תבוא אליהן נחלה אחרי היותן לאיש, ש׳לא תסוב הנחלה ממטה למטה אחר׳, אבל יירשו אותן אחיהן וקרוביהן [מאותו השבט] לא בניהן ולא בעליהן [משבט אחר!]... ולא נהג כל זה רק בדור הנוחל את הארץ בעת החלוקה׳.

אכן, משעברו ישראל את הירדן בקשו בנות צלפחד את הנחלה המגיעה להן גם בארץ ישראל המערבית. ביהושע (יז, ד-ו) חוזרת פרשת בנות צלפחד בעבר הירדן המערבי, ככתוב: ׳וַתִּקְרַבְנָה לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִים לֵאמֹר: ה׳ צִוָּה אֶת מֹשֶׁה לָתֵת לָנוּ נַחֲלָה בְּתוֹךְ אַחֵינוּ...

כִּי בְּנוֹת מְנַשֶּׁה נָחֲלוּ נַחֲלָה בְּתוֹךְ בָּנָיו, וְאֶרֶץ הַגִּלְעָד הָיְתָה לִבְנֵי מְנַשֶּׁה הַנּוֹתָרִים׳.
בעקבות בקשתן מחלק יהושע נחלות לבנות צלפחד בנחלת בני מנשה שבעבר הירדן המערבי, זאת, בנוסף למה שקבלו הבנות בעבר הירדן המזרחי.

בילקוט שמעוני (פנחס רמז תשעד) נאמר שנתנו לבנות צלפחד קרקע פעמיים, ככתוב: ׳**נתן תתן** — שנטלו בעבר הירדן [המזרחי] וקרבו [פעם נוספת] לפני יהושע ואלעזר בארץ כנען, שנאמר: ותקרבנה לפני אלעזר הכהן ולפני יהושע בן נון. ואף יעקב אבינו ראה שנוטלות מכאן ומכאן [משני עברי הירדן]... ואמר לו [יעקב ליוסף]: בנותיך נוטלות מכאן ומכאן׳.

נמצא, שבנות צלפחד זכו לנחלה בין הראשונים בארץ ישראל, וזאת, משני עברי הירדן, בה בשעה שחלק מן השבטים טרם זכה לנחלה כלל. ביהושע (יח, א-י) נאמר שתחילה נתן יהושע לבנות צלפחד את המגיע להן, ורק אחר כך הנחיל את הנחלה לשבעה מן השבטים אשר טרם קיבלו את נחלתם בארץ, ככתוב: ׳וַיִּקָּהֲלוּ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל **שִׁלֹה**, וַיַּשְׁכִּינוּ שָׁם אֶת אֹהֶל מוֹעֵד... וַיִּוָּתְרוּ בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר לֹא חָלְקוּ אֶת נַחֲלָתָם — **שִׁבְעָה שְׁבָטִים**. וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: עַד אָנָה אַתֶּם מִתְרַפִּים לָבוֹא לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם ה׳? ...הָבוּ לָכֶם שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים לַשָּׁבֶט וְאֶשְׁלְחֵם, וְיָקֻמוּ וְיִתְהַלְּכוּ בָאָרֶץ, וְיִכְתְּבוּ אוֹתָהּ לְפִי נַחֲלָתָם וְיָבֹאוּ אֵלָי. וְהִתְחַלְּקוּ אֹתָהּ לְשִׁבְעָה חֲלָקִים... וַהֲבֵאתֶם אֵלַי הֵנָּה וְיָרִיתִי לָכֶם גּוֹרָל פֹּה לִפְנֵי ה׳ אֱלֹקֵינוּ... וַיִּשְׁלַח לָהֶם יְהוֹשֻׁעַ גּוֹרָל בְּשִׁלֹה לִפְנֵי ה׳, וַיְחַלֵּק שָׁם יְהוֹשֻׁעַ אֶת הָאָרֶץ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל כְּמַחְלְקֹתָם׳.

מן הכתובים עולה, ששילה היתה בירה זמנית ומרכז, לא רק לענין המשכן והקרבת הקרבנות, אלא גם לעניני ארץ ישראל. משם יצאו האנשים ׳לכתוב את הארץ׳, שם הפילו גורל לחלוקת הנחלות לשבטים, ומשם יצאו השבטים לכבוש כל שבט את חלקו ונחלתו בארץ.

### 3. בנות צלפחד יכולות לקיים שתי מצוות: הבאת ביכורים ומקרא ביכורים

מסדר הדברים עם כניסת ישראל ארצה בימי יהושע נראה, שאחת המצוות הראשונות שקיימו ישראל בארץ היתה מצות הבאת הביכורים, ובנות צלפחד היו מן הראשונות שיכלו לקיים מצוה זו. יש להקדים, אפוא, בהארת פרטים אחדים של המצוה הנוגעים לענייננו.

מצוה זו היא מן המצוות התלויות בארץ ובמקדש, והיא מביעה יותר מכל מצוה אחרת את ההודיה לה' על מתנת ארץ ישראל לישראל, ככתוב (דברים כו, ב-יא): 'וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה... וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא... וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו: הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לה' אֱלֹקֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵינוּ לָתֶת לָנוּ... וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ... וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה... וְשָׂמַחְתָּ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלֹקֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ'.

גם המשנה בכלים (א, ו) אומרת שמצוה זו מבטאת את קדושת הארץ יותר ממצוות אחרות, וכלשון המשנה: 'ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה? — שמביאים ממנה העומר **והביכורים** ושתי הלחם מה שאין מביאים כן מכל הארצות'.

כאמור, בנות צלפחד היו מן הראשונות שיכלו להביא בכורים למשכן, שכן הלכה היא, שאשה שירשה שדה חייבת להביא ביכורים מן השדה שנפל לה בירושה, כדין כל אדם מישראל (רמב"ם הלכות ביכורים ד, ב).

כאן יש להבדיל בין בנות צלפחד שקיבלו נחלה בארץ ישראל, לשאר נשים שירשו שדה. שכן מצות הבאת ביכורים מתחלקת לשתי מצוות עשה: האחת — להביא ביכורים כהלכתם למקדש. השניה — 'מקרא הביכורים', כלומר, מביא הביכורים צריך לעמוד בעזרה ולומר: 'ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר **נתת לי ה'**' (דברים כו, י) כלומר, הבאתי את הפירות מנחלתי אשר נתת לי בארץ ישראל. ממילא, בנות צלפחד, שקיבלו נחלה בארץ ישראל בדבר ה' — חייבות בקיום שתי המצוות: הבאת ביכורים ו'מקרא ביכורים'.

לא כן אשה שירשה שדה, אשה זו מביאה ביכורים לעזרה אך אינה קוראת את 'מקרא הביכורים' (רמב"ם הלכות ביכורים ד, ב). יתירה מזו, מאחר שבנות צלפחד נחלו נחלות גם בעבר הירדן המזרחי, דינן שונה משני השבטים ראובן וגד שהתיישבו שם, שכן, יש מחלוקת בגמרא, האם בני ראובן וגד יכולים לומר: 'ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'', שהרי הם שהחליטו על המקום בו הם רוצים להתנחל, וקיבלו נחלה ממשה על פי בקשתם, ממילא אינם יכולים לומר: 'אשר **נתת לי ה**'. (ירושלמי ביכורים א, ח). שם נאמרה ההלכה בענין שנים וחצי השבטים

בקצרה: 'תני: אשר נתתה לי — לא שנטלתי לי מעצמי!... חצי שבט מנשה — לא נטלו מעצמן!' ויכולים לומר: 'אשר נתת לי'. גם במדרש תנאים לדברים כו, י מובאת דעה שראובן וגד לא יביאו כלל ביכורים: 'אשר נתת לי — **לא מה שבררתי לעצמי!** — להוציא ארץ בני ראובן ובני גד, שאין מביאין ממנה בכורים'. (ראה מחזור המקדש לחג השבועות עמ' 29 שם הרחבנו בענין מעמדם של בני גד וראובן בענין הביכורים, ושלדעת הרמב״ם אף הם רשאים לומר: 'אשר נתת לי ה״, שכן, בסופו של דבר ניתנה עבר הירדן לשנים וחצי השבטים על פי ה'). לעומת שני שבטים אלה, בנות צלפחד קיבלו נחלה על פי ה', ככתוב: 'נתון תתן להם נחלה', ויכולות לומר: 'אשר נתת לי', לפיכך הן מקיימות את שתי המצוות: הבאת ביכורים, ומקרא ביכורים. כלומר, לבנות צלפחד היה יתרון על פני מביאי ביכורים אחרים מעבר הירדן.

### 4. המקור למנהגן של בנות שילה לצאת במחול בעת הבציר

דומה, שבכך יתבאר מנהגן של בנות שילה לצאת במחול בכרמים. כאמור, לחמש בנות צלפחד, שהן: מחלה, נועה, חוגלה, מלכה, ותרצה היו נחלות משני עברי הירדן. בנות צלפחד יכלו להביא ביכורים מדי שנה לשילה. כן גם היו חייבות להביא ענבים של כרם רבעי — אם נטעו כרם חדש — ואף פירות אלה יש להביא לשילה לאכול שם את הפירות בקדושה. כן היה עליהן להביא מעשר שני מפרי נחלותיהן לאכול בשילה. בנות צלפחד אינן אלא דוגמה של משפחה אחת מני רבות שבנותיה זכו לנחלה. מטבע הדברים היו עוד משפחות רבות כמשפחת צלפחד, שהיו להן בנות בלבד במשפחה. מציאות זו היא שחייבה את האיסור הכללי שהוטל על אותו דור שלא לשאת אשה משבט אחר, זאת, עד שהותרו השבטים לבוא זה בזה. נמצא, שבראשית תקופת ההתנחלות היו נשים רבות — ובנות צלפחד בראשן — שיכלו להביא ביכורים למשכן שילה.

כאן יש לעמוד על סדר הבאת הביכורים כפי שמתואר במשנה. אחת מן ההלכות קובעת, שיש לקדם את מביאי הביכורים למקדש לפי כבודם, זאת, מפני ש'חביבה מצוה בשעתה' וכדי לעודד את הבאים ממרחקים עם ביכוריהם למקדש המקיימים מצוה בטורח ועמל. המשנה בביכורים (ג, ג) מתארת כיצד קבלו את פני הבאים: 'הגיעו קרוב לירושלם שלחו לפניהם...

הפחות הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם: **לפי כבוד הנכנסים** — **היו יוצאים**... ושואלין בשלומם: אחינו אנשי המקום פלוני — באתם לשלום! כן מבואר שם שאפילו בעלי אומנויות — האסורים בביטול מלאכה — יוצאים לקראת מביאי הביכורים. דומה, שהלכה זו אינה הידור מצוה אלא יש לה מקור בתורה. במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (יח, ו) מובא: 'ויצא משה לקראת חותנו — אמרו: יצאו משה ואהרן, נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. ויש אומרין אף **ארון יצא עמהם**'. הווה אומר: ממשה רבנו יש ללמוד, שהבא מרחוק לראות פני השכינה, יש לצאת לפניו בעם רב ובגדולי הדור — ואפילו להוציא את הארון והלוחות לכבודו.

כאמור, בנות צלפחד היו מן הראשונות שהגיעו לשילה עם סלי הביכורים, שהרי שבעה שבטים טרם קיבלו את נחלתם ולא היה להם מהיכן להביא ביכורים. במקרה שלפנינו, דהיינו, בואן של נשים לשילה עם סלי הביכורים, הרי טרחו ובאו מרחוק — וכגון מעבר הירדן, וכן מנחלת מנשה בהרי הכרמל. היה זה גם מפגש משפחתי של בנות צלפחד המתכנסות למשכן שילה משני עברי הירדן להודות לה' על שזכו לנחלה מפי ה'.

נראה, אפוא, שכך צמח מנהג המחולות בשילה, שכן, בהעדר אנשים — כגון הפחות הסגנים והגזברים — שיקדמו את פני הנשים, זאת מפני הצניעות, יצאו בנות שילה — בנות הכהנים הסגנים והגזברים — לקדם את פניהן של בנות צלפחד וחברותיהן משאר השבטים במחול. היתה זו למעשה, שמחת נצחון על שזכו בנות צלפחד לחלקן בישוב הארץ על פי ה', ועל קיום מצווה חדשה בישראל — הבאת ביכורים לפני ה' בשילה. המחולות התקיימו בכרמי שילה, שכן, שם התקיים בציר הענבים ודריכת היין. שם גם חגגו בחלילים את חילול הכרם, ובכרמים שמחוץ לעיר יכולות הנשים לשיר, לזמר ולחולל בינן לבין עצמן ללא הפרעה.

כאמור, שירת בנות ישראל בעת הבציר היתה סמל לשמחה של מצוה מאין כמוה. אף הנביא ירמיה (פרק לא) מרים אותה על נס בחזון, כי יבוא יום ואותה שמחה קדומה בשילה שבשומרון עתידה להתחדש, באומרו:

'עוד אבנך ונבנית **בתולת ישראל**!

עוד תעדי תופיך ויצאת **במחול** משחקים!

עוד תטעי **כרמים בהרי שומרון** נטעו נוטעים וחיללו!

ובאו וריננו **במרום ציון**...

אז תשמח **בתולה במחול**...'

**5. מחול בנות ישראל — בבגדי לבן ובטהרה**

מעתה מובן מדוע אומרת המשנה שבנות ירושלים ילבשו בגדי לבן דווקא, שכן, מדובר בהבאת ביכורים למקדש בירושלים. מן המקורות בדברי חז״ל עולה, שמשום כבוד המקדש לבשו עולי הרגל — אנשים ונשים — בגדי לבן, ואף כאן, שמדובר בעליית הנשים למקדש להביא ביכורים לבשו לבנים. (ראה מחזור המקדש לפסח עמ' 43 שם הבאנו מקורות מדברי חז״ל בדבר לבישת בגדים לבנים בעת עליה לרגל, וכן עדויות מדברי יוסף בן מתיתיהו, המתאר את מנהגם של אנשי בית שני לעלות למקדש בכל ימות השנה בבגדים לבנים).

מכאן גם מובן מדוע הובאה במשנה תקנה, ש'כל הכלים טעונין טבילה'. שכן יש לתמוה: הרי מדובר בבנות ישראל המחוללות שטרם נישאו. מטבע הדברים בנות לפני הנישואין אינן הולכות למקוה להטהר מטומאתן. מה תועיל, אפוא, טבילת הבגדים במקוה, הרי רוב רובן של הבנות אינן טהורות והבגד נטמא מיד בלבישתו, ומה הועילו חכמים בתקנתם ש'כל הכלים טעונים טבילה'?

אולם תקנה זו מוכיחה, שטכס המחולות היה קודש, זאת, כחלק מהבאת הביכורים. בהתאם לאמור, לאחר שבנות ישראל טהרו ולבשו בגדים לבנים, התקיימו המחולות בכרמים לרגלי העיר, זאת, כחלק משמחת הבציר ודריכת היין. כך נערכה קבלת פנים לנשים הבאות לשילה עם ביכוריהן, ומן הכרמים עלו יחד כל הנשים אל המשכן להביא את הביכורים. לאחר הבאת הביכורים במשכן היו מביאות הביכורים נשארות בתחומי העיר, אוכלות מקרבן השלמים ומפירות כרם רבעי ומעשר שני, ואולי אף טועמות מן היין החדש — כדברי הנביא ישעיה (סב, ט): 'ומקבציו ישתוהו בחצרות קדשי'.

מכאן מתבררת חובת הטהרה, הן למשתתפת באכילה ושתיה, והן לזו שאינה משתתפת, שכן עלולה היא לטמא במגעה אוכלים ומשקים — ואף את סלי הביכורים או את הקרבן. ברור, אפוא, שלא רק את הבגדים טיהרו בטבילה

במקוה, אלא הבנות עצמן — אלו שיכלו להטהר — הלכו לטבול כדי לעלות אל המשכן בטהרה.

**6. ט"ו באב ותיקון חטא המרגלים**

כאמור, המחולות בכרמים היו לא רק על הבאת הביכורים, אלא על חלקן של נשי ישראל — ובנות צלפחד במיוחד — בירושת הארץ ובהתנחלות בה.

המדרש בבמדבר רבה (כא, י) עוסק בשינוי המהותי וההשפעה של בנות צלפחד על הדור כולו בהגברת הקשר עם ארץ ישראל:

> 'ותקרבנה בנות צלפחד: אותו הדור היו הנשים גודרות מה שאנשים פורצים... וכן במרגלים שהוציאו דיבה (במדבר יד) וישובו וילינו את כל העדה, ועליהם נגזרה גזירה [שלא יכנסו לארץ] שאמרו: לא נוכל לעלות! אבל הנשים לא היו עמהם בעצה... ככתוב: ולא נותר מהם **איש** [מן המתלוננים] כי אם כלב בן יפונה. איש — ולא אשה! על מה שלא רצו ליכנס לארץ. אבל הנשים קרבו לבקש נחלה בארץ [ולכן האריכו ימים ונכנסו לארץ]... משם פרצו האנשים — וגדרו הנשים'.

זה ענינו של ט"ו באב, יום הבאת הביכורים מן הענבים ומן התאנים, בו ראוי להוכיח את אהבת הארץ ולתקן בכך את אשר עיוותו המרגלים. שכן, המרגלים הביאו אשכול ענבים מנחל אשכול וכן תאנים, אך באמצעות פירות אלה הוציאו את דיבת הארץ רעה. לעומתם ישראל במקדש מביאים את ביכוריהם מפירות אלה עצמם, ומשבחים לפני הקב"ה על ברכת הארץ, ומכריזים: 'ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה **אשר נתת לי ה'**!' בכך הם מכריזים קבל עם ועולם, כי הכל בידי הקב"ה ובכך בא חטא המרגלים על תיקונו.

כאן יש להוסיף תוכן נוסף הנוגע לט"ו באב — כמובא בגמרא בבא בתרא (קכא ע"א) שם מוסבר, שט"ו באב — 'כלו בו מתי מדבר', כלומר, ביום זה מת אחרון האנשים שנגזר עליהם למות במדבר ושלא יכנסו ארצה. הדבר מבואר בהרחבה במדרש איכה רבה (פתיחתות לג) וכלשון המדרש בענין ט"ו באב:

> יום שבטל החפר מן מתי מדבר. אמר רבי לוי: כל ערב תשעה

> באב היה משה מוציא כרוז בכל המחנה ואומר: צאו לחפור! והיו יוצאין וחופרין קברות וישנין בהן. לשחרית — היה מוציא כרוז ואומר: קומו והפרישו המתים מן החיים! והיו עומדין ומוצאין עצמן חמשה עשר אלף בפרוטרוט — שחסרו משש מאות אלף. ובשנת הארבעים האחרונה עשו כן, ומצאו עצמן שלמים. אמרו: דומה שטעינו בחשבון, וכן בעשור, ובאחד עשר, ובשנים עשר... כיון דאיתמלא סיהרא [שנתמלא הירח] אמרו: דומה שהקב״ה ביטל אותה גזירה מעלינו, וחזרו ועשאוהו יום טוב.

נמצא, שט״ו באב הוא ׳יום טוב׳ להולכי המדבר, שיצאו ביום זה ממוות לחיים, אך לנשים, אשר דבקו בארץ ישראל וחפצו בה, עבורן, ט״ו באב הוא יום שמחה כפולה: האחת — שנימנו על אוהבי ארץ ישראל, וזכו לאריכות ימים יותר מן הגברים ומעבר לארבעים שנות הנדודים במדבר. והשניה — שהנה הן רואות בעיניהן את תחילת הכיבושים בארץ ישראל. שכן, לפי המבואר במדרש, מיד לאחר ט״ו באב של שנת הארבעים — בו פסקה מיתתם של הולכי המדבר, פתחו ישראל בכיבושים בעבר הירדן. ככתוב (דברים ב, טז): ׳וַיְהִי כַּאֲשֶׁר **תַּמּוּ כָּל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה** לָמוּת מִקֶּרֶב הָעָם... וַיְדַבֵּר ה׳ אֵלַי לֵאמֹר: ׳רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן הָאֱמֹרִי וְאֶת אַרְצוֹ הָחֵל רָשׁ...׳. וראה במדרש (במדבר רבה יט, לב) שעם סיום חודש אב של אותה שנה כבר היו צבאות ישראל בעיצומה של מלחמה על כיבוש הארץ, וכלשון המדרש: ׳מלחמת **סיחון** עשו **באלול.** ועשו את הרגל [סוכות] בתשרי. ואחר הרגל [בתשרי] עשו **מלחמות עוג מלך הבשן**׳.

זו, אפוא, ענינה של שמחת בנות שילה בט״ו באב. שמחה על חלקן של נשות ישראל באחיזה בארץ ישראל, והבאת ביכורים מפרי הארץ לחצרות הקודש. אשרי העם שנשיו ובנותיו באות לפני ה׳ כשפרי הארץ בידן, להשתחוות לפניו ולהודות לו על כל אשר עשה עמהן להפליא.

### 7. לוחמי ביתר שניתנו לקבורה בט״ו באב — ממשיכי הדרך של נשות ישראל במדבר

המעיין, לאור האמור, בעשרת האירועים שהובאו לעיל — והסיבות שמנו חז״ל להגדרת ענינו של ט״ו באב — יווכח, כי אכן עשרת הסיבות שמנו, אין אלו סיבות שהתגלגלו ובאו באופן מקרי ל׳יום זכאי׳ — כנ״ל, אלא

מדובר בשרשרת אירועים רצופה, בעלת תוכן פנימי, כשכל אירוע קשור ומשתלשל האחד מחבירו.

עם זאת, נותר אירוע אחד ברשימה, הנראה חריג מכלל עשרת האירועים, והוא מה שאמרו חז"ל, שב'ט"ו באב ניתנו הרוגי בית לקבורה'. מאורע זה נראה חסר קשר עם שאר המאורעות הנזכרים בדברי חז"ל בהקשר לט"ו באב. אולם בעיון נוסף, נראה שאף מאורע זה שייך לרשימה זאת, ולא בכדי הוא חותם אותה.

להבנת המאורע וקישרו, בגמ' בברכות (מח ע"ב) נאמר, שברכת 'הטוב והמטיב' שבברכת המזון נתקנה כנגד הרוגי ביתר. זה לשון הגמרא: 'הטוב והמטיב — ביבנה תקנוה, כנגד הרוגי ביתר. דאמר רב מתנא: אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תיקנו ביבנה — הטוב והמטיב: הטוב — שלא הסריחו, והמטיב — שניתנו לקבורה'.

תקנה זו צריכה הסבר, שכן, מה ענין הרוגי ביתר לברכת המזון? הרי המקור לברכת המזון הוא מה שנאמר בתורה: 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך', לכן, תיקנו לברך: על המזון, על הארץ ועל ירושלים (עיין שם בגמרא). אך מה ענין הרוגי ביתר לכאן? דומה, שאם יש מקום להזכירם, ניתן לעשות זאת בשבת לאחר הקריאה — כדרך שמזכירים את שאר קדושי ישראל שנהרגו במהלך הדורות, או בקינות ובתפילות אחרות כדרך שמזכירים את עשרה הרוגי מלכות, אך הקשר בין הרוגי ביתר לברכת המזון תמוה?

אולם להבנת ברכה זו לאשורה, באיכה רבה (ב) מובא בענין זה: 'כרם גדול היה לאדריינוס מהלך שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל, כמן טבריא לצפורי, והקיפוה גדר מהרוגי ביתר [כל אחד] מלא קומתו ופישוט ידים ורגלים — ולא הבאישו ולא הסריחו. ולא נגזר עליהם שיקברו עד שעמדה מלכות אחרת, וגזרה עליהם קבורה'. מאמר זה מלמד על צדקותם של הרוגי ביתר, שכן, רק קדושי עליון יחידים בישראל זכו שגופם נשמר לאחר מיתה. בגמ' בבבא בתרא (יז ע"א) מובא: 'שבעה לא שלט בהן רימה ותולעה: ואלו הן: אברהם, יצחק ויעקב, משה, אהרן ומרים, ובנימין בן יעקב'. שאלה היא, אפוא, מה זכו הרוגי ביתר ש'לא הבאישו ולא הסריחו' — כלשון המדרש?

אולם דומה, שבניגוד לדור המדבר, שנאמר בהם (משנה סנהדרין י, ג): 'דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין', זאת, על שהוציאו את דיבת הארץ רעה, לא כן, הרוגי ביתר ולוחמי בר כוכבא, אשר היו הניגוד המוחלט לדור המדבר, שכן, למרות הסכנה המוחשית מפני הרומאים קמו כנגדם ולחמו בהם כדי לגרשם מן הארץ. יתירה מזו! בראש מעיינם היה שחרור ירושלים ובנין המקדש — כפי שמוכח מן המטבע שהוציא בר כוכבא, וטבע עליה את חזית המקדש בתוספת המילים: 'לחירות ירושלים'.

מול אנשי דור המדבר, שהתמלאו פחד מפני 'בני הענק' ובכו בכייה של חינם ומאסו בארץ ישראל, קמו לוחמי בר כוכבא, וללא פחד וללא רתע לחמו בגבורה מול מלכות רומא האדירה לשחרור הארץ ולבנין המקדש מחורבנו. נמצא, שלוחמי ביתר תיקנו במעשיהם את חרפת דור המדבר ואת אשר עיוותו. לעומת שש מאות אלף קברי 'מתי מדבר' הפזורים ברחבי המדבר — ולדעת רבי עקיבא אין להם חלק לעולם הבא — הרוגי ביתר נשמר גופם בשלימותו גם לאחר מיתתם, שכן, צדיקים היו.

גבורת לוחמי בר כוכבא — שרבי עקיבא היה אחד מהם — היא המשך לחוזק הנפשי שגילו הנשים במדבר. כמובא לעיל, הנשים במדבר גדרו את מה שפרצו האנשים, זאת, הן בענין מאיסת הארץ והן בענין חטא העגל, וכך התרומה לבניית המשכן. מכאן מובן מדוע צירפו חז״ל את ברכת ה'טוב והמטיב' לברכת המזון דווקא, שכן ברכת המזון ענינה — הודאה לה' על 'ארץ חמדה טובה ורחבה'. ארץ זו, דור המדבר מאס בה, אך דורו של בר כוכבא דבק בה לאהבה, לפיכך ראוי הוא הדור שיזכירוהו בברכה מיוחדת: 'הטוב — שלא הסריחו, והמטיב — שניתנו לקבורה'.

זהו, אפוא, ענינו של המאורע העשירי שהתרחש דווקא בט״ו באב — הבאת הרוגי ביתר לקבורה. שכן, תאריך זה, שתוכנו — אהבת הארץ והמקדש, הוא גם התאריך הראוי לביטול גזירת המלכות, ולהבאת לוחמי הארץ והמקדש לקבורה באדמת הארץ אותה אהבו ועליה לחמו.

**הרב ד"ר בן ציון רוזנפלד**

# זמני הבאת הבכורים למקדש

**ראשי פרקים**

מבוא
א. ראשית זמן קיום מצות הבאת בכורים
ב. סוף זמן הבאת הבכורים
ג. בין חנוכה לט"ו בשבט
ד. ביעור בכורים בערב פסח של שנה רביעית ושביעית
ה. האם הבכורים מצות עשה שהזמן גרמא
ו. הבאת בכורים בעצרת-חג השבועות עצמו
סיכום

## מבוא

שלוש מצוות הקשורות לבכורים מנה הרמב"ם בפתיחה להלכות בכורים: א. להפריש בכורים ולהעלותם למקדש. ב. שלא יאכל הכהן בכורים חוץ לירושלים. ג. לקרוא עליהם.[1] נעסוק כאן בהיבט מרכזי של המצוה הראשונה, משך זמן הבאת הבכורים, אם כי יש בנושא זה היבטים הנוגעים גם לשתי המצוות האחרות.

מצות הבאת ביכורים למקדש מיוחדת גם בין המצוות התלויות בארץ. היא מתקיימת רק בזמן שבית המקדש קיים ורק בארץ ישראל, כדברי הרמב"ם בהלכות בכורים ב, א. מצוה זו מקויימת במשך זמן ארוך המקביל בעיקרו לעונת הקיץ, עת בכורי התבואה ופירות האילן בארץ ישראל. בכורים יש להביא רק משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל: חיטה, שעורה, גפן, תאנה, רימון, זית ותמר (רמב"ם הלכות ביכורים ב, ב). כיון שלא כל הפירות

1. בספר המצוות לרמב"ם הם, לפי הסדר כאן, עשה קכה, לא תעשה קמט, עשה קלב. וכן בראש הלכות בכורים.

מבשילים באותו זמן מביאים אותם בפרקי זמן שונים (שם, ב, ג-ה). שלושה נושאים עיקריים מרכיבים את משך זמן קיום המצוה לפי הרמב"ם. א. ממתי עד מתי מתקיימת המצוה. ב. מה דינו של המביא בכורים לפני זמנו ולאחר זמנו. ג. האם הבאת בכורים היא מצות עשה שהזמן גרמא.

## א. ראשית זמן קיום מצות הבאת בכורים

האם יש זמן קבוע לתחילת קיום מצות בכורים ועד כמה הוא מחייב? במשנה בבכורים א, ג (משנה חלה ד, י):

> אין מביאין בכורים קודם לעצרת. אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת ולא קבלו מהם, מפני הכתוב שבתורה, 'וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה' (שמות כג, לד).

המשנה עוסקת בשתי הלכות. בזמן הבאת הבכורים למקדש המתחיל בעצרת ולא קודם לכן. וכן, המביא מי שמביא בכורים קודם לכן לא קיים את המצוה, כאנשי הר צבועים שלא קבלו מהם. כלומר, הקיום חל רק מהעצרת, הוא חג השבועות וראשית זמן הבאת הבכורים.

ברם, לכאורה יש סתירה ממשנה אחרת, במנחות י, ו: "אין מביאין מנחות ובכורים ומנחת בהמה קודם לעומר, ואם הביא פסול. קודם לשתי הלחם לא יביא, אם הביא כשר". גם לפי משנה זו ראשית הבאת הבכורים בעצרת, מיד לאחר הבאת שתי הלחם במקדש. אך הזמן אינו מוחלט, ואם הביא אחרי העומר ולפני העצרת כשר, ולא כדברי המשנה הקודמת שהמביא לפני כן אינו כשר, ועל כן לא קבלו מאנשי הר צבועים.

דברים הקרובים למשנה במנחות הובאו בתוספתא בבכורים א, א: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת, ואם הביא ימתין עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן". התוספתא מתייחסת למשנה בבכורים, ומשמע שהיא הבינה משנה זו כמשנה במנחות, או שזו דעה נוספת. מדברי התוספתא ניתן להסיק שרק לכתחילה אין להביא לפני העצרת אך אם הביא, קיים את מצות הבאת בכורים, וימתין עד העצרת ואז יבוא לקיים את המצוה השניה, קריאת בכורים. המשנה במנחות ציינה שאם הביא לפני הזמן כשר, שזה רק מהעומר עד העצרת, והתוספתא לא הזכירה את העומר ומשתמע שאין הגבלה, ומי

שהביא בכורים לפני העצרת קיים בדיעבד את מצות הבאת הבכורים ויבוא לקיים את המצוה השניה של מקרא בכורים מהעצרת ואילך.

הירושלמי, חלה ד י, המוסב על המשנה, שהיא מקבילה למשנה הנזכרת בבכורים, העיר על הסתירה בין משנה זו ומקבילתה משנת בכורים לבין משנת מנחות, והשיב: "שנייא היא שהדבר מסויים, שמא יקבע הדבר חובה". כוונתו שלא קבלו את בכורי אנשי הר צבועים משום שהיו רבים וחששו שהדבר יתפרסם ויחשבו שמותר לכתחילה להביא לפני העצרת. אך גם לפי המשנה הראשונה בבכורים וחלה יקבלו בדיעבד מידי יחידים ויחשב להם שקיימו את המצוה, ויצאו ידי חובתם והכהנים לא יחזירו להם. לפי הירושלמי שתי המשניות קבעו זמן הבאה בעצרת רק לכתחילה, ובדיעבד ניתן להביא לפני כן, שהוא לפי שעה זמן לא מוגדר. יתר על כן, לפי הירושלמי המשניות בבכורים וחלה מתאימות למובא בתוספתא ולא מגבילות את ההבאה רק מהעומר כמשנת מנחות. אך ההבאה תהא כשרה בדיעבד אם הביאו יחידים לפני העצרת ולכאורה אין הגבלה בזמן.

הרמב"ם בהלכות בכורים ב, ו: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת שנאמר וחג הקציר בכורי מעשיך. ואם הביא אין מקבלין ממנו, אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן".

הרמב"ם פסק כמעט במפורש כלשון התוספתא, ולפי הסבר הירושלמי שאין סתירה מהמשנה בבכורים. אלא שהרמב"ם הוסיף דבר שלא נאמר "אם הביא אין מקבלין ממנו", ובכך משתנה גם ההלכה. שכן לפי דבריו אם הביא לפני העצרת לא יצא ידי קיום מצות הבאת הבכורים, ובהמשך כתב שיניח במקדש ויבוא שנית למקדש ואז יצא ידי חובתו יחד עם מצות הקריאה. אך קיימת בעייה אם לא יצא למה יניח במקדש, ואם יניח למה כתב לפני כן שאין מקבלין ממנו, הרי קבלו ממנו והניחם שם.

נראה שהרמב"ם כתב כך לפי תרוץ הירושלמי, אלא שפרשו בצורה שונה. אכן אין הכהנים מקבלים מהמביא בכורים, והוא לא יצא ידי מצוה. אלא שכנראה לא רצו להטריח את היחיד שיחזיר בכוריו ויבוא פעם נוספת, או שמא ירקבו מטלטולי הדרך, וכיון שכבר הביא בכוריו למקדש אמרו שיניחם במקום. דברי הרמב"ם הם מעין דרך ביניים כמשתמע מציטוט הפסוק המוכיח שאין להביא לפני חג הקציר, וכן עקב המעשה הנזכר במשנה באנשי

הר צבועים שלא קבלו מהם ולא יצאו ידי חובת מצות הבאת בכורים ולא רצו שילמדו מהם, וכך יפרש הרמב"ם גם את הירושלמי. אך יחיד שאינו דוגמא לאחרים איפשרו לו להשאירם במקדש. מכאן שהרמב"ם פרש את המקורות כפשוטה של משנת בכורים שזמן התחלת קיום מצות הבאת בכורים הוא בעצרת ולא לפני כן, והמביא קודם יניח במקדש ויחזור לקיים את המצוה בזמנה.

אמנם מפשוטן של משנת מנחות וביותר מהתוספתא בכורים, משתמע שהיחיד יצא ידי חובת המצוה בעצם ההבאה למקדש, ויבוא לאחר מכן למקדש לקיים את המצוה השניה של קריאת בכורים. אך דומה שהרמב"ם פרש את התוספתא קצת אחרת והלך בעקבותיה, וכהערת הרדב"ז במקום שהיא המקור לרמב"ם. התוספתא לא אמרה במפורש שאין מקבלין ממנו, אך הלשון שם דומה: "ואם הביא ימתין עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן". משמע לא מקבלים ממנו אלא ימתין עם בכוריו עד העצרת היכן שהוא רוצה. והרמב"ם הבין שאם כבר הביא בכורים חששו שמא ירקבו פירותיו, וכדי שלא יתיאש ויטרח, איפשרו לו להניחם במקדש. אך הכהנים לא קבלו ממנו, והוא לא קיים את מצות הבאת בכורים, ויצטרך לבוא פעם נוספת מהעצרת ואילך לקיים את המצוה.

במקום אחר פסק הרמב"ם כרישא של המשנה במנחות. הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין ז, יז כתב: "כבר ביארנו שאין מביאין מנחות, ולא מנחת נסכים ולא ביכורים מן החדש קודם הבאת העומר ואם הביא פסול. ולא יביא קודם להבאת שתי הלחם, ואם הביא כשר". מכאן שהמביא בכורים מן החדש קודם העומר פסול, ורק כשהביא אחריו, ולפני שתי הלחם בעצרת, בדיעבד כשר. וזו סתירה לדבריו בהלכה הקודמת שלא הגביל את ההבאה רק מהעומר, ומאידך, סבור שאין מקבלין ממנו ומשמע שלא קיים את המצוה אף אחרי העומר.

אין אלא לומר שיש כלל ויש לו פרטים. הכלל הוא שלפני העצרת אין מקיימים את מצות הבאת בכורים אלא מניחים במקדש ואין זה פסול. אך הפרטים משתנים לפי שבעת המינים שהרי יש לכל אחד מהם בארץ ישראל עונה משלו, כפי שיוכח להלן, ובהתאם לזאת משתנים דיניהם מחוץ לעונת ההבאה. בהלכות תמידין ומוספין, לפי הקשר ההלכה, הרמב"ם עוסק במיני התבואה שבהם יש ענין מיוחד, היוצא דופן מיתר חמשת המינים, שהבאתם

על ידי היחיד מותרת רק לאחר שמקיימים בהם את מצות ״הראשית״ על המזבח, העומר הבא מהשעורים, ובכורים מחיטה. לכן אין להביא בכורים לפני העומר ואפילו בדיעבד פסול, ופסק כדברי המשנה במנחות.[2] וכבר פרשו כן התוספות יום טוב, על המשנה הנזכרת במנחות י, ו, ד״ה ואם הביא פסול, וכן המלאכת שלמה בפירושו למשנה שם, והרש״ש בחדושיו למנחות סח ע״ב. אמנם מי שיש לו בכורים מתבואה ושעורים שבכרו לפני העומר, אף זמן רב, ולא הביאם למקדש לפני העומר אין בכוריו פסולים וישמרם בביתו עד העצרת.[3]

לעומת זאת מחמשת מיני פירות האילן של שבעת המינים מביאין את הבכורים הישר מהשדה ואין תנאי קודם של הבאה למזבח. לכן לא נזכרת הגבלה כמו העומר והמביא בדיעבד לפני כן למקדש אין זה פסול ויניח עד העצרת.

## ב. סוף זמן הבאת הבכורים

במשנה בבכורים א, ו נאמר: ״מעצרת ועד החג מביא וקורא. מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא. רבי יהודה בן בתירא אומר: מביא וקורא״. לפי שתי הדעות עד חנוכה מביאים בכורים. המחלוקת ביניהם היא על הקריאה, לתנא קמא, קורא רק עד חג הסוכות ולרבי יהודה בן בתירא עד חנוכה. טעם המחלוקת התפרש בספרי דברים רצז: ״ואמרת ושמחת. אין קריאה

2. כך פורש גם בתורת כהנים, הספרא, אמור פרק יב ט. וראה גם: ספרי, במדבר, פנחס פיסקה קמח. וכן פרוש המשנה לרמב״ם מנחות י, ו.
3. הדבר מסביר הלכה נוספת ברמב״ם בהלכות חמץ ומצה ו, ח: ״אבל אין יוצאין במצה של בכורים אפילו בירושלים מפני שהבכורים אין להם היתר בכל המושבות״. כיצד מפריש אדם בכורים מדגן לפני הפסח, הרי הרמב״ם אומר שהמביא בכורים לפני העומר פסול? אלא הפרשה בלבד אינה פוסלת את הבכורים, רק הבאתם לפני העצרת למקדש פוסלת. לכן קיימת אפשרות שאדם עשה בערב פסח מצה מבכורים, אף שאין לעשות כן. אמנם יש אפשרות שאדם שמר בכורי חיטים משנה שעברה ולא העלם למקדש, אך זה מקרה שולי.

אלא בשעת שמחה". זו דעת תנא קמא שסוף זמן השמחה הוא בחג ועד אז קורא, ור' יהודה בן בתירא אינו תולה בזמן השמחה.[4]

בירושלמי בבכורים א, ו, נאמר על משנה זו:

> חברייא בשם ריב"ל, הפרישן קודם לחג ועבר עליהן החג מביא ואינו קורא. הפרישן קודם לחנוכה ועבר עליהן חנוכה ונרקבו לאחר חנוכה לא קדשו... והתנינן, אין מביאין בכורים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש. מה נן קיימין, אם בפירות שהביאו שליש לפני ראש השנה על הפירות שהביאו שהביאו שליש לאחר ראש השנה, מכיון שלא הביאו שליש לפני ראש השנה, דבר ברור שלא השרישו קודם לעומר, והן אסורין עד שיבוא העומר ויתירן. אלא כי אנן קיימין בפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט, מכיון שהוא מחדש על הישן, הא מחדש על החדש מביא. וסברינן מימר לאחר חנוכה אנן קיימין, אמר ר' חיננא בזמנן.

לפי פירושו של הפני משה, (ובדבריו המרחיבים במראה הפנים שם), משתמע שהחברייא בשם ריב"ל סברו שרק אם נרקבו לאחר חנוכה לא קדשו, אך אם לא נרקבו קדשו, ויש להביאם למקדש. הירושלמי שאל מהברייתא האומרת שאין להפריש מחדש על הישן ולהיפך, ואומר שלא מדובר בתבואה שבראש השנה מתחילה שנה חדשה, ואם לא הביא שליש לפני ראש השנה, אז העומר הקודם לא התירו, וחייבים להביא בכורים ממנו רק לאחר היתר העומר בשנה הבאה, ולא חנוכה קובע. לכן הסיק הירושלמי שמדובר בפירות אילן שראש השנה שלהם הוא בט"ו בשבט, ואין להביא מפירות שחנטו לפני כן שהם מהישן על הפירות שחנטו לאחר מכן, שהם מהחדש. אך ברור גם מדברי הירושלמי שאין מניעה להביא מפירות שחנטו בין חנוכה לט"ו בשבט, רק שלא יפרישם על פירות שחנטו לאחר מכן. לכן הסתפק הירושלמי האם אחר חנוכה אנו עוסקים? והשיב ר' חיננא, בזמנן, שיקבלום בזמנם, כלומר ניתן

4. טעם השמחה הובא גם בירושלמי בכורים א, ז (בסוף); בבלי פסחים לו ע"ב; כן העיר הרמב"ם בפירושו למשנה זו, בכורים א, ו. וסיים שם שר' יהודה בן בתירא חולק: "אינו תולה הקריאה בשמחה. ואינה הלכה".

להניחם במקדש עד שיגיע זמנם בעצרת ואז יתנם לכהן. אם כן, לפי הירושלמי יש זמנים שונים לשבעת המינים, סיום עונת הדגן שהתירו העומר הקודם הוא בראש השנה. ואם הדגן הביא שליש לאחר ראש השנה לא יפריש ויביא למקדש אלא יניחם בביתו עד העצרת הבאה, שהרי צויין לעיל שאסור להביא בכורי תבואה למקדש, ואף להניחם שם אסור לפני העומר הבא. ואילו מפירות האילן מביאים בכורים עד חנוכה ולאחר מכן יניחם עד העצרת, אך לא יערב פירות שחנטו לפני ט״ו בשבט עם אלה שחנטו לאחר ט״ו בשבט.

הרמב״ם חילק פסקו לפי שני הנושאים במשנה. הרמב״ם בהלכות בכורים ד, יג כתב: ״המביא בכורים מאחר חג הסכות ועד חנוכה, אע״פ שהפרישן קודם החג מביא ואינו קורא, שנאמר, ושמחת בכל הטוב, ואין קריאה אלא בשעת שמחה, מחג השבועות עד סוף החג״. עיקר מצות הבכורים היא מהעצרת ועד החג שאז זמן השמחה ומביאים וקוראים. מהחג ועד חנוכה מקבלים ממנו אך אין קוראין אף כשהפרישו לפני החג.

וביחס לחלק השני, לאחר חנוכה, הרמב״ם פסק כמוסכם במשנה לפי שתי הדעות ובצרוף התוספת מהירושלמי. כך כתב הרמב״ם בהמשך ההלכה שהובאה לעיל, בהל׳ בכורים ב, ו: ״וכן אין מביאין בכורים אחר חנוכה. שהבכורים שבכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר עצרת״. סוף זמן הבאת הבכורים הוא חנוכה, ואם בכרו לפני חנוכה יכול להביאם גם לאחר החנוכה כחיוב של השנה שעברה. אך אם בכרו אחר חנוכה והביא, ייחשב לשנה הבאה ויניח במקדש,[5] אף שבכוריו נשארים במקדש זמן ארוך, כמעט חצי שנה, מחנוכה עד העצרת. ההנחה במקדש אינה כקיום

5. כבר דייק כן, מלשון בכרו אחר חנוכה, ערוך השולחן העתיד, זרעים, חלק שלישי, הלכות ביכורים, סימן קלח אות יד. הוא מוסיף שזה לא נכלל בדרשת הספרי, אשר תביא מארצך, כל זמן שמצויים בארץ, שכן הדרשה טובה לכל המינים נמצויים עד חנוכה. ואלה שבכרו לאחר חנוכה: ״א״א ללמוד מהך דרשא, כיון דאצלו מצויים בארץ״. כלומר, יש כאלה שארצם מגדלת פרי משבעת המינים אחרי חנוכה, ולכן הם יביאו כבר לקראת השנה הבאה. אם כי מדבריו נראה שאם ביכרו לפני חנוכה, לאחר חנוכה אין להביאם כלל. ולמעשה הוא מבין שזו דעת הראב״ד בהשגתו על הרמב״ם. וראה עוד חזון איש, על הרמב״ם, הלכות בכורים ב ו.

המצוה אלא כשמירת פקדון, כנראה כדי שלא יטרח ויתיאש. וזה משלים היטב את דברי הרמב"ם בחלק הראשון של ההלכה שזמן קיום מצות הבאת בכורים הוא קבוע וראשיתו בעצרת וכאן נקבע הסוף בחנוכה, ומי שהביא בכוריו בין הזמנים הללו, יניחם במקדש כפקדון וייחשבו כבכורי השנה הבאה.

נראה שכך הבין גם הרדב"ז במקום שכן דייק בדברי הרמב"ם: "ומסתברא לי שאין הדברים אמורים אלא בפירות שאינם נפסדים. אבל בפירות המתקלקלים אין קורין עליהם, דלא עדיפי מתמרים שבהרים וכל הנך דאמרן לעיל שלא נתקדשו, אע"פ שבשעת הבאתם היו ראויים. כיון שבשעת קריאתן אינם ראוין לא נתקדשו מתחלה". לאחר חנוכה ניתן לשמור במקדש רק פירות שאינם נרקבים ויהיו ראויים להתקדש בזמנם בעצרת ואף יקראו עליהם וידוי בכורים. אך פירות רקובים, אע"פ שלא כך היו כשהביאם, אינם נחשבים כראויים להתקדש כשתבוא שעתם. לפי הגדרתו הפירות שאינם רקובים הם בדרגת ראויים ולא קדושים. הקדושה תחול עליהם רק כשיבוא זמן קיום המצוה בעצרת. הבאתם למקדש לא שיפרה את מעמדם ההלכתי אלא מנעה איבודם מפני שהובאו לא בזמנם.

הראב"ד על אתר בהלכות בכורים השיג על הרמב"ם:

> ואיך יתכן זה, והלא חנוכה קודם שבט הוא, והוא שנה שעברה. ונראה לי, מפני שהפירות שמתבכרין אחר חנוכה אינן אלא פסולת הפירות, והתורה אמרה מראשית, ודינם כתאנים סורות ומרוקבות שלא קדשו, ואפילו אם יניח אותם לא קדשו. ואם הפרישן קודם חנוכה ועברה עליהן חנוכה ירקבו, והכי איתא בירושלמי במנחות פרק כל קרבנות ציבור, אחר חנוכה לא קדשו.

הראב"ד משיג על הגדרת סוף זמן המצוה לפי הרמב"ם. הלכה היא שאין מביאין בכורים מן החדש, שהתבכר אחרי ט"ו בשבט, על הישן שהתבכר לפני כן, שהוא מהשנה שעברה, והרמב"ם עצמו מביא מיד לאחר מכן הלכה זו. אם כן, מדוע כתב הרמב"ם להשאיר פירות שהביאו אחרי חנוכה עד העצרת וייחשבו על בכורי השנה הבאה, הרי חנוכה לפני ט"ו בשבט, וזה מהחדש על הישן. לכן סבור הראב"ד שפירות שהובאו מחנוכה, אף כשהופרשו לפני כן, נחשבים כרקובים והם פסולת ולא נחשבים "ראשית" פרי האדמה כבכורים, והם דחויים מתחילתם ואינם יכולים להתקדש ואין להשאירם במקדש, וככל

הנראה כוונתו שדינם כרקובים ויש לבערם. כלומר, דעתו כרמב״ם שסוף זמן מצות בכורים הוא בחנוכה. אלא שהוא מקפיד בכך יותר וכל שהובא אחר חנוכה אין להביאו כלל למקדש ונחשב כרקוב. מטרתו לומר שאין זמן ביניים אחרי חנוכה, אלא המצוה נגמרה והיא תתחיל מחדש רק בעצרת. אמנם הוא מבחין בין חנוכה להבאה לאחר ט״ו בשבט שהוא ראשית שנת המעשר, והיה ניתן לומר לפי דבריו שאם הופרשו בכורים לאחר ט״ו בשבט הם יונחו במקדש וימתינו לעצרת. ואז כל המחלוקת בינו לרמב״ם היא רק על פרק הזמן שבין חנוכה לט״ו בשבט, ולאחר מכן אף לדעתו המביא בכורים יכול להניחם במקדש.

אכן יש לקבל הסבר זה כאפשרות אחת. אך הראב״ד מדגיש שלוש פעמים, ומביא שכך כתב הירושלמי, שהפירות שהובאו אחרי חנוכה ״לא קדשו״. גם לפי הרמב״ם הם לא התקדשו אך הם נחשבים כראויים, כדברי הרדב״ז, ויתקדשו רק בעצרת בעת חלות המצוה. כנראה שהראב״ד אינו מחלק בין ראוי וקדוש, וכדבריו, הם פסולת כתאנים רקובות. לכן עדיף להניח שזו נקודת המחלוקת העיקרית ביניהם. לפי הרמב״ם הזמן שבין חנוכה לעצרת מקנה לבכורים שהובאו למקדש מעמד של ראוי ואינו פוסלם. והראב״ד סבור שכיון שאין בהם קדושה הם פסולים כרקובים ונדחו לחלוטין ואין להביאם למקדש.

### ג. בין חנוכה לט״ו בשבט

ובמבט רחב יותר, מחלוקתם היא האם בכורים קשורים למערכת של מצוות תרומות ומעשרות שט״ו בשבט הוא ראש השנה שלהם. ונראה שכך סבר הכסף משנה שאין ט״ו בשבט ראש השנה לבכורים. שכן הוא מתרץ דברי הראב״ד: ״וי״ל דכיון דמחנוכה ואילך כלים לחיה מן השדה ולא קרינן בהו מארצך כדדריש בספרי אינם נחשבים משנה שעברה״ . בהסתמכו על דרשת הספרי הוא קובע שחנוכה הוא מעין סוף שנה לענין הבכורים כיון שכלים לחיה מן השדה ואין עוד פירות, ואין זה ״מארצך״. עצם ההזדקקות לדרשת מארצך בספרי מבלי להסתפק בט״ו בשבט, מעידה שלפי הכסף משנה, לרמב״ם, יש חידוש מיוחד ביחס לחנוכה שהוא סוף השנה לענין בכורים, ואין לערבבו עם ט״ו בשבט שהוא ראש השנה ליתר תרומות ומעשרות. ההסתמכות על הספרי מלמדת שחנוכה הוא גמר אסיף של כל צמיחת תבואות ופירות ארץ ישראל של השנה הקודמת, ולכן תמה מצות הבכורים

של השנה הקודמת. אך מה שיהיה ראשית צמיחת פרי בהמשך ייחשב כחדש ואינו נחשב כרקוב, אלא אם כן הוא כזה, ויהיה ראוי אם יובא למקדש וישאר שם עד העצרת. כלומר, לבכורים יש שנתון שונה ומיוחד מיתר מצוות התלויות הארץ.

אמנם הרדב"ז הסביר אחרת את שאלת הראב"ד. כפי שציין בעצמו נאמן לשיטתו, כבחלק הראשון, שגם הרמב"ם אמר דבריו רק "בפירות שהם מתקיימים כגון גרוגרות וצמוקים וחטים ושעורים וכיוצא בהם ואינם פסולת הפירות, ולפיכך קדשו ויניחם עד שתבא עצרת ויקרא עליהם. והירושלמי (שהראב"ד הביא, והרדב"ז מעיר שאינו לפנינו) איירי בפירות לחים ורכים שאינם מתקיימים, ולפיכך לא קדשו מתחילה". לפי דבריו הרמב"ם עוסק רק בפירות שניתן לשמרם, והם מרבית שבעת המינים כפי שהוא מונה, והם מתקדשים וניתן להניחם עד העצרת. ואילו בפירות רקובים הוא יודה שאינם מתקדשים ומבערים אותם. כנראה שרצה לצמצם את המחלוקת ביניהם, ואולי נתכוון שלפי שיטתו יתכן שאין מחלוקת ביניהם.

אך הוא לא הדגיש בעיה חשובה שהעלה הראב"ד, הבאת בכורים ישנים בזמן שיש חדש, ודבריו קשים. ועוד זאת, הרדב"ז משתמש גם כלפי הרמב"ם רק בביטוי "קדשו" הפירות השמורים. ולפי זה מה שהצענו למעלה כדרגת ראויים, לפי הרמב"ם, אצלו הם קדושים. אך נראה שגם אצלו משמעות הביטוי קדשו שאם הובאו למקדש אין לבערם ובזה קדושתם, וימתין ויבוא בעליהם מהעצרת ואילך לקיים את המצוה. שכן קשה להניח שקדשו ובעליהם קיים את המצוה, ואין זה אלא שהכנסתם למקדש נתנה להם קדושה ואין להוציאם אלא לשומרם עד שתגיע עצרת ובעליהם יבוא לקיים את המצוה. מכל מקום הרדב"ז מוסיף את הדיוק ברמב"ם שמחנוכה מקבלים רק פירות שניתן לשמר טריותם עד העצרת. אך דומה כי דבריו לא פתרו את בעיית הראב"ד על ההבאה מהישן על החדש. ואילו לפי הכסף משנה יש תשובה עקרונית שבכורים שונה בזמני קיומו מיתר מצוות תרומות ומעשרות. אם כי קיים קשר בין מצות בכורים ותרומות ומעשרות שתחילת השנה שלהם הוא בט"ו בשבט, וגם לפי הסבר הכסף משנה, לא יביא אדם מפירות שלפני ט"ו בשבט על כאלה שחנטו אחריו כמו לגבי תרומות ומעשרות. אלא שחנוכה מציין את סוף מצות ההבאה של השנה שעברה.

ולאחר מכן כל מה שיובא יהיה שייך לשנה הבאה, אלא שלא יערבבו בין פירות שלפני ואחרי ט״ו בשבט.

על מנת לחזק הסברו של פרט זה נעיין ברמב״ם שאמנם פסק שאין להביא מהישן על החדש. הרמב״ם בהלכות בכורים ב, ז כותב: ״אין מביאין בכורים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש. כיצד, לא יביא מפירות שחנטו קודם ט״ו בשבט על פירות שחנטו אחר ט״ו בו״,[6] והוסיף בין נטוע או עלה מאליו.

הלכה זו סותרת את ההלכה הקודמת, ולכאורה מצדיקה את דברי הראב״ד. אם החדש בבכורים הוא ט״ו בשבט, איך פסק לפני כן שמחנוכה יניח את הבכורים עד העצרת וייחשבו לו לשנה הבאה, הרי אלה בכורים מישן על החדש. נראה כי הרמב״ם שילב בין שני התאריכים. חנוכה הוא העיקר לענין בכורים ולאחריו אין מביאים בכורים אלא הם נשמרים לשנה הבאה. ברם מאותם הפירות שמהם מביאים בכורים חלים עליהם מיד לאחר מכן דיני תרומות ומעשרות. וקיים חשש בלבול וערבוב בין הפירות השונים עקב ריבוי החיובים. על כן, התאימו את דיני הבכורים והמעשרות, ולא יביאו משל אלה שחנטו לפני ט״ו בשבט על אלה שחנטו אחריהם. כך גם יפרידו בין שני הסוגים גם אם יביאום למקדש ויניחום בנפרד, וכשתגיע העצרת יקיימו בהם בנפרד הבאת בכורים.

לכן הרמב״ם לא קיבל את דעת הראב״ד שטען שלאחר חנוכה אין הפירות קדושים לבכורים אלא הם כרקובים שאין להביא מהם. לדעתו אינם כרקובים אלא לאחר זמנם הם התקדשו לקראת שנה הבאה, אלא שאינם יכולים להתקבל כי אינם עדיים בזמן קיום ״הראשית״ מהעצרת ואילך לכן יפרישום ויבדילו בין אלה שלפני ואחרי ט״ו בשבט וישמרו במקדש.

כדי לסייע להבין את פסק הרמב״ם על שמירת הפירות שבכרו לאחר חנוכה, ניתן להביא ראיות מדברי הרמב״ם, על פי חז״ל, שיש בארץ ישראל פירות שסוף עונתם הוא לאחר חנוכה והתחשבו בדבר גם בהלכה במצוות התלויות בקרקע. על כן גם לענין בכורים אין לפסול אותם אלא יניחם במקדש ויירא לשנה הבאה.

6. וכן כתב בהלכות מעשר שני יא, טו.

בנושא מצות ביעור שביעית. הרמב"ם פסק בהלכות שמיטה ויובל ז, יא: "ושלש ארצות אלו כולן חשובות כארץ אחת לחרובין ולזיתים ולתמרים. ואוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער. ואימתי הוא כלה. עד הפורים. ואוכלין בזיתים עד העצרת. ובענבים עד הפסח של מוצאי שביעית. ובגרוגרות עד החנוכה".[7] מותר לאכול פירות שביעית כל זמן שאותו מין מצוי בשדה. ולאחר מכן חייב לבער את הפירות מביתו (רמב"ם שם, א, ב). ארץ ישראל חולקה לשלוש ארצות לביעור, יהודה גליל ועבר הירדן (שם ט, י). אך אלו שמנה הרמב"ם בהלכה זו שוים בזמן הביעור; תמרים אוכלים עד הפורים כשכלה בצוער, זיתים אוכלים עד העצרת, ענבים אוכלים עד

7. הרמב"ם פסק על פי הבבלי, פסחים נג ע"א: "ורמינהי, אוכלין בענבים עד הפסח, בזיתים עד העצרת, בגרוגרות עד החנוכה, בתמרים עד הפורים, ואמר רב ביבי, ר' יוחנן תרתי בתרייתא מחליף (- "בגרוגרות עד הפורים, בתמרים עד החנוכה", רש"י)? אידי ואידי חד שיעורא הוא. ואי בעית אימא הא קתני בהדיא, אם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהם". לפי הבבלי משמע ששעורי מצות ביעור שביעית של כמה מסוגי הפירות החשובים הם בתאריכים מאוחרים בהרבה לחנוכה של השנה השמינית, ענבים עד הפסח, זיתים עד העצרת, וגרוגרות או תמרים או שניהם, לפי תירוצי הבבלי, עד הפורים. קצת בשינוי הובא גם בירושלמי, שביעית ז, ב (גג): "ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק, ביין עד הפסח, בשמן עד העצרת, ובגרוגרות עד הפורים. רבי ביבי בשם רבי חנינא ובתמרין עד החנוכה". גם הירושלמי מלמד שאכן שעת הבעור של הפירות הללו הם מועדים שלאחר החנוכה, פרט לתמרים. אלא שבירושלמי יש שינוי בהגדרת הפירות. לא נאמר ענבים וזיתים אלא יין והשמן, ועם הגרוגרות הם מוצרי פירות ולא הפירות עצמם, והם נשמרים לזמן ארוך אף לאחר הפסח. וכוונת הירושלמי שזמן הפיכתם מפרי למוצר הוא תהליך שבוצע בשדה, או במקום אחר, עד הכנסתו לבית לאיחסון כשהוא מוצר. לכן נחשב כטרם נגמרה שעתו גם בשנה השמינית. פירוש זה מסתבר וכך כתב ר"י פליקס, ירושלמי, שביעית, ח"ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 129, 253-254. אחרת ניתן לשאול, הכיצד פירות שביעית מותר לאוכלן בתאריכים כה מאוחרים בשנה השמינית. וקצת קשה על הרמב"ם שפסק כבבלי, וייתכן שסבר שיש סוגי ענבים וזיתים המבשילים מאוחר.

פסח של מוצאי שביעית (כלומר, מקביל גם לביעור מעשרות!), וגרוגרות אוכלים עד חנוכה.[8]

מכל מקום תמרים, זיתים וענבים נאכלים זמן רב אחרי חנוכה ואפילו לאחר ט״ו בשבט. אם כן, כשם שלענין ביעור קיימים פירות הגדלים אחרי חנוכה, כך אין מניעה להניח, כדברי הרמב״ם, שהדין כן גם ביחס למצות בכורים. שכן ישנם פירות משבעת המינים שהרחוקים מירושלים מעבדים אותם כגון ליין ושמן, ואולי קטיף כמה מזניהם הם בין חנוכה לעצרת, ואז הם ״ראשית פרי האדמה״ של אותם המינים. כלומר, העונה הרשמית והטבעית בארץ ישראל היא עד חנוכה ובה מסתיימת מצות הבאת בכורים של השנה הקודמת. וכל הפירות יוצאי הדופן, המעובדים או הצומחים לאחר העונה, או אף המקדימים של השנה הבאה, ייחשבו כשייכים כבר לשנה הבאה, אך רק לענין שלא יפסלו, והם יובאו וייראו לאחר העצרת הבאה.

משמעות הלכתית נוספת יוצאת לפי האמור עד כה גם ביחס לפרטים נוספים הקשורים למצות הבאת בכורים. הרמב״ם בהלכות בכורים ג, יד, וכן ד, א, פסק שמצות הבאת בכורים טעונה: ״קרבן ושיר ותנופה ולינה״. משמע מי שהביא בכורים לאחר חנוכה שצריך להניחם במקדש ואינו מקיים, כאמור, את מצות הבאת הבכורים, אינו יכול לקיים את חלקי המצוה הנוספים שהרמב״ם מונה כאן, וכשיעלה למקדש מהעצרת ואילך יצטרך לקיים את מצות ההבאה ויחד עמה את חלקי המצוה הנוספים שהם קרבן, שיר, לינה ותנופה. הסבר זה על חלקי המצוה הנוספים מרחיב את המשמעות ההלכתית של סיום קיום המצוה בחנוכה. שכן המביא לאחר חנוכה לא קיים את המצוה וכן לא את פרטיה השונים כמו קרבן ושיר ויתר הדברים. וזה נותן טעם למשמעות שכשיבוא מהעצרת ואילך יצטרך לעשות פעולה של הבאה שהרי עד כה זה היה רק כפקדון במקדש. ונראה

8. אף ביחס לספיחי תבואה ירקות וקטניות של שביעית, פסק הרמב״ם, בהלכות שמיטה ויובל ד, ו (ושם בכסף משנה), שהם אסורים עד החנוכה של שמינית ולאחר החנוכה מותרים. מכאן שלגבי דגנים הצמיחה המאוחרת ביותר של ספיחיהם הם עד חנוכה, ולא מאוחר יותר, שלא כפירות האילן (וראה ברמב״ם, שם, שם, הלכות א-ג).

שיגביה את סלו ובכוריו ואז הכהנים יקבלו ממנו מחדש ויקיים ביחד את כל חלקי המצוה האחרים.

## ד. ביעור בכורים בערב פסח של שנה רביעית ושביעית

במשנה במעשר שני ה, ו נאמר:

> ערב יום טוב הראשון של פסח, של רביעית ושל שביעית, היה בעור. כיצד היה בעור? נותנין תרומה ותרומת מעשר לבעלים (- לכהן), ומעשר ראשון לבעליו (ללוי), ומעשר עני לבעליו (- לעני). ומעשר שני והבכורים מתבערים בכל מקום. רבי שמעון אומר: הבכורים נתנין לכהנים כתרומה.

המשנה קובעת שיש תקופת ביעור לבכורים כמו ליתר תרומות ומעשרות, בערב פסח של שנה רביעית ושביעית. אלא שלפי תנא קמא הבכורים ומעשר שני שונים בצורת הבעור שלהם, הם אינם ניתנים לכהן בשעת הבעור אלא מכלים אותם בכל מקום, אם לא העלם לירושלים עד שעת הביעור כמצותם. ר' שמעון סובר שביעורם של הבכורים הוא כיתר המעשרות והם ניתנים לכהן ולא מתבערים מהעולם.[9]

הרמב"ם ייחד למצות וידוי פרק שלם בהלכות מעשר שני, פרק יא. הוא מציין שהוידוי צריך להיות במקדש (הלכה ו), אחר שנתן את כל המתנות. "וערב יום טוב אחרון היה הביעור ולמחר מתודין" (הלכה ז), ולא כנוסח המשנה, בערב יום טוב ראשון. ובהלכה ח, לענין הבעור, פסק כתנא קמא, שתרומות ומעשרות ניתנים לכהן, ומעשר שני מתבער. ובכורים: "נשאר אצלו בכורים הרי הן מתבערים בכל מקום".

לפי המשנה ובעקבותיה הרמב"ם עולה, שקיימת אפשרות לתת בכורים של השנה השלישית עד ערב יום טוב ראשון (או האחרון) של פסח בשנה הרביעית. שהרי אם הבכורים חייבים בביעור בתאריך זה, משמע שאדם יכול להחזיק

9. כמשתמע במשנה בבכורים ב, ב. ובתוספתא בבכורים א, ז הסבירו, שהטעם של ר' שמעון, שאינו מקיש בכורים למעשר שני הצריך בעור, כדברי ר' יוסי הנזכר שם, וכתנא קמא. וכך גם פירשו כאן מפרשי המשנה.

בבכורי אדמתו ולתתם עד הפסח. והרי כנזכר חובת הבאת בכורים היא רק עד חנוכה? ועוד, כיצד יתן בכורים הרי הוא צריך להעלותם למקדש, ולפי המשנה והרמב״ם אם מתבערים בכל מקום, משמע שלא היו במקדש אלא בביתו, כי אז יש לשאול האם יש להם כלל קדושת בכורים, מחנוכה עד הפסח? וכבר הרגישו בבעיות אלה מפרשי המשנה.

בעל תוספות יום טוב, על משנה זו במעשר שני ה, ו בד״ה של פסח, כותב:

> כתב הר״ב שאין פירות של שנה שלישית נגמרים להיות נלקטים כולם עד שיבוא פסח וכו׳. כלומר, שכשיבוא פסח כבר נגמרים להיות כל הפירות נלקטים. ואין ה״נ דקודם נגמרים דהיינו מחנוכה, וכמפורש במשנה ו פרק קמא דבכורים. אלא שצריך שיהיה במועד והמועד הקודם לחנוכה עדיין אין כל הפירות נלקטים. אבל המועד שאחריו שהוא פסח כבר נגמרים כו׳. וזהו שאמרו בירושלמי, אי כשתכלה לעשר את כל הפירות. יכול אפי׳ בחנוכה, נאמר כאן מקצה וכו׳, מה להלן במועד אף כאן במועד.[10]

לדבריו, הפירות נגמרים מחנוכה והיה צריך לבערם אז, אך חנוכה אינו מועד מהתורה, ובסוכות הקודם לו עוד יש פירות נלקטים, ולכן המועד הבא מהתורה הוא פסח ובו הביעור. משמע מדבריו שחנוכה הוא סוף זמן לקיטת כל הפירות של כל המעשרות ובכללם בכורים, ואין הבדל בין הבכורים ליתר המעשרות בכך.

גם לדבריו יש להסביר את הרמב״ם שחנוכה הוא סוף השנה הקודמת לענין בכורים ואותם צריך לבער בפסח בשנה הרביעית והשביעית. ואם כן, המביא בכורים מפירות שגדלו באדמתו לאחר חנוכה של השנה הרביעית, לרמב״ם מדוע יניחנם במקדש ולא יבערם בפסח? אלא היות ובכורים אלה שהובאו מלאחר החנוכה כבר קדשו לשנה הבאה המתחילה בעצרת שאחרי הפסח, הרי

10. וראה עוד בגר״א, שנות אליהו בפירוש הארוך למשנה זו, מעשר שני ה, ו. וכן בערוך השולחן העתיד, זרעים, חלק ג, הלכות מעשר שני, סימן קלו אות ג, המציין בפירוש: ״דאז נגמר כל לקיטת הפירות כמבואר בבכורים פ״א דאחר חנוכה אינו מביא בכורים משום דכתיב אשר תביא מארצך, ואחר החנוכה אינם מצויים עוד בארצך״.

אינם שייכים לשלושת השנים הקודמות ולא חלה עליהם מצות ביעור. הדבר יוצר מצב מורכב של דין הבאת בכורים בין חנוכה לעצרת, שהביעור בפסח בשנה הרביעית והשביעית אינו כולל בכורים שהובאו למקדש באותן השנים מחנוכה ואילך.

על בעיה נוספת עונה בעל המשנה ראשונה, אף הוא על משנה זו, בד"ה כיצד היה ביעור, ומתבערין בכל מקום. פירוש דברי המשנה שבכורים מתבערים בכל מקום הוא, שהכהן שקיבל מהבעלים את הבכורים בזמנם ולא אכלם עד הפסח חייב לבער. וכן אם הבעלים לא הפרישו בכוריהם עד שעת הבעור, ולא העלו אותם לירושלים, יבערו אותם במקומם. ור' שמעון חולק ומסתפק בנתינה לכהן, כנראה במקדש, ובבכורים שלפני חנוכה, והוא אינו חייב לבער. ולפי דברי בעל המשנה ראשונה, כיון שפסק הרמב"ם כתנא קמא, הכהן והבעלים צריכים לבער בכורים שנתחייבו לפני חנוכה ולא ניתנו במקדש לכהן או ניתנו ולא אכלם הכהן עד הפסח.

לפי דברי מפרשים אלה משמע שדברי הרמב"ם על חנוכה כסוף השנה הקודמת במקומם. ובאשר למצות הביעור שהיא בפסח, אכן מטרתה לבער את הבכורים שלא הובאו למקדש עד חנוכה, או הובאו וניתנו לכהן והוא לא אכלם עד הפסח. לעומת זאת אין להביא למקדש בכורים מחנוכה ועד העצרת. ואם בכל זאת הביא בכורים שגדלו לאחר חנוכה הם יונחו במקדש עד העצרת ואינם מתבערים בשעת הביעור בפסח. ובכך גוברת מצות הבאת בכורים בפרט זה על מצות ביעור.

### ה. האם הבכורים מצות עשה שהזמן גרמא

קביעת הרמב"ם שזמן קיום המצוה הוא מעצרת עד החנוכה, ולאחר מכן הבאה נחשבת כחלק משנה הבאה, מעלה שאלה האם מצוה זו היא עשה שהזמן גרמא?

הרמב"ן בחידושיו לקידושין לד ע"א, ד"ה והוי יודע, מנה מצוה זו כאחת ממצוות עשה שלא הזמן גרמא. רמזו לכך גם התוספות בפסחים לח ע"ב, ד"ה נאכלים: "דביכורים הואיל ויש להם זמן גדול כל כך לא חשיב זמן קבוע. ורשב"א מפרש דמשום הכי הוו ביכורים חובה, שאין להם זמן קבוע, כיון שאם אין לו פירות לא יביא ביכורים". התוספות מביאים שתי דעות

מהן משתמע שהבאת בכורים אינה הזמן גרמא, והם מגדירים זאת במילים אין זמן קבוע. הדעה הראשונה מתייחסת לפרק הזמן הארוך של קיום המצוה, שזה אינו זמן גרמא, הצריך להיות יותר קצר. לפי הדעה השניה, של רשב״א, אין זמן קבוע לקיום המצוה כי לא תמיד יש לאדם פירות, ואז אינו מביא כלל בכורים.

בטורי אבן במגילה כ ע״ב, שואל על המשנה, הרי מהעצרת עד החג או עד חנוכה זה זמן קבוע. והוא משיב: ״דלא מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא... אבל הא דמן חנוכה ואילך אינה זמן הבאה אינו מצד עצמן של הימים שגורמין שאינן בני הבאה. אלא דבר אחר גורם להם שאין מצוין על פני השדה. ולא פוטרן הכתוב מן הבאה מצד עצמן של הימים אלא מפני דבר אחר. ואלו היו מצויין עוד על פני השדה היו הימים בני הבאה״. כך גם מהחג שאינו קורא ״כי זה אינו זמן שמחה״. הגדרת מצות עשה שהזמן גרמא היא שהזמן גורם לה שתפסק, אך בכורים לא הזמן גורם להפסקתה אלא טבע הארץ שאין יותר פירות. לכן הבאת הבכורים אינה בכלל מצות עשה שהזמן גרמן.[11]

הטורי אבן לא התיחס לרמב״ם אלא למשנה בבכורים שמעצרת עד החג וחנוכה מביאים בכורים. להיפך, הוא מביא את הרמב״ם שאומר שפירות שביכרו אחר החנוכה והובאו נחשבים לשנה הבאה ומניחם עד העצרת. והראב״ד המשיג עליו שפירות אלה שאחר החנוכה הם פסולת. והוא מסיק שלפי שניהם פירות שביכרו קודם חנוכה: ״מביאין מהם בכורים אפילו לאחר חנוכה דהוי פירות חשובין ולא פסולת וגם חשובין עדיין משנה שעברה״. כלומר, חנוכה הוא התחום בין השנים לענין הבאת בכורים, ואם ביכרו פירות לפניו ניתן להביאם אף לאחר חנוכה. וכנראה עד זמן הבעור בפסח. אך הוא דוחה מסקנה זו משום שמוכיח מהמשנה שכוונתה עד חנוכה בדיוק ולא לאחר מכן. לכן אף אם ביכרו לפני כן אין להביא אחר החנוכה.

11. כמה פוסקים קבלו את חילוקו של הטורי אבן והשתמשו בו כיסוד לענינים נוספים. ראה למשל: הרב צבי פסח פרנק, שו״ת הר צבי, אורח חיים, א, סימן קיח, ד״ה ומעתה ניהדר; הרב משה פיינשטיין, שו״ת אגרות משה, חלק אבן העזר, א, סימנים קנט-קס; הרב עובדיה יוסף, שו״ת יביע אומר, ה, אורח חיים סימן לו, ד״ה בסנהדרין.

גם הפרי שונה זאת מטעם אחר שכתוב אשר תביא מארצך, "כל זמן שמצויין על פני ארצך. ולהאי טעמא אפילו ביכרו קודם חנוכה אין מביאן לאחר חנוכה". הוא מוכיח כן מלשון הירושלמי. מסקנת דבריו שגם לפי הרמב"ם צריך יהיה לומר שחנוכה הוא סוף לבכורי השנה שעברה ואחריו אין להביא מהם אלא ימתינו ויבערו אותם בפסח. והוא מסיים "אלא כדפי' עיקר". ומתכוון להסברו שאין הבכורים מצות עשה שהזמן גרמן, כי זמנם תלוי בטבע. אך ניתן לומר שבזה יודו גם הרמב"ם והראב"ד, שהבכורים של השנה שעברה מסתיימים בחנוכה כי בצורה טבעית אין יותר פירות של השנה שעברה. ומה שגדל וביכר אחרי חנוכה הוא חדש ולכן ניתן להניחם במקדש עד העצרת.

הוא מוסיף שאלה מהיבט שונה, מראשית הבאת הבכורים בעצרת: "וכ"ת הא מ"מ הבאת הבכורים הוי לה מ"ע שהז"ג דהא התם תנן אין מביאין בכורים קודם לעצרת. י"ל, כיון דתנן התם אם הביא כשר. וכדאמר במנחות פ"י (פח ע"א), ה"ל קודם לעצרת נמי זמנה ואין זה זמן גרמן". השאלה היא למעשה דיוק פשוט מהמשנה בבכורים שקבעה שהעצרת היא ראשית זמן מצות הבאת הבכורים. והשיב בעזרת אותה סתירה בין המשניות בבכורים ומנחות שהוצגה בהתחלת הדיון, שהמשנה במנחות מוכיחה שעצרת לאו דוקא ואפשר להביא לפני כן, ואין זה זמן קבוע. דבריו יפים גם ביחס לרמב"ם שקבע גם הוא, כאמור למעלה, שאם הביא לפני העצרת כשר וינחום עד העצרת.

המנחת חינוך במצוה צא, הביא את הטורי אבן, וציין את מסקנתו שאין מביאין בכורים אחר חנוכה כלל, ולדבריו הוא "השיג" בכך על הרמב"ם והראב"ד, שלדבריהם אם קדשו לפני חנוכה ניתן להביאם אחריו. אם כי ייתכן לומר שהטורי אבן לא השיג אלא הסביר כך את שניהם. ומוסיף בדבריו המנחת חינוך: "וע"ש שפלפל דביכורים ה"ל מעשהז"ג, כיון דאין מביאין אלא עד חנוכה. ואפשר שזה דעת הרב המחבר (- החינוך) דפוטר נשים מביכורים מחמת מעשהז"ג אף שהוא לא כ"כ". אחר כך הסתפק במסקנתו זו בדברי הטורי אבן והביא סברתו שאין הבאת בכורים מצות עשה שהזמן גרמא, כי סיומה בזמן טבעי. ומוסיף ביחס לבעל החינוך: "עכ"פ אפשר שזה דעת הרהמ"ח דפוטר נשים ממצוה זו דסובר דה"ל מעשהז"ג". הוא מקשה על כך, ומסיים: "וצ"ע, אך בודאי הרהמ"ח מצא באיזה מקום

כן דנשים פטורים מה״ת״.[12] כלומר, אינו בטוח שזו מצות עשה שהזמן גרמא לפי דעת בעל החינוך הפוטר נשים מהבאת בכורים. אך משתמע שהאפשרות שהחינוך במצוה זו, צ״א, סבור שזו כן זמן גרמא.

בעקבות דברי הטורי אבן והמנחת חינוך יש לבדוק האם לפי הרמב״ם הבכורים מצות עשה שהזמן גרמן, בעיקר לפי מסקנתנו שלמעלה שלרמב״ם זמן הבאת הבכורים הוא קבוע בין העצרת וחנוכה, ואחרי כן אינו מקיים מצות בכורים של השנה הקודמת, אלא הפסידה, ורק אם הביא יניחם במקדש עד העצרת, ואז יעלה לקיים בבכורים אלו את מצות הבאת הבכורים של השנה הבאה?

הרמב״ם בהלכות בכורים ג, ב , פסק במפורש שאשה מביאה בכורים. ולו הייתה זו מצות עשה שהזמן גרמא נשים היו צריכות להיות פטורות. שכן פסק הרמב״ם עצמו בהלכות עבודה זרה יב, ג: ״וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח, ואכילת הפסח, ושחיטתו, והקהל, ושמחה שהנשים חייבות״. בדבריו הגדיר מהי מצות עשה שהזמן גרמא, שהיא מתקיימת בזמנים מסוימים ואינן קיומה רצוף, תדיר. הרמב״ם אינו מזכיר את מצות בכורים בין המצוות שנשים פטורות, ולהיפך כאמור, הוא כתב שהן חייבות בבכורים, לכן אין סיבה לראות בהבאת בכורים מצות עשה שהזמן גרמא. יתר על כן, מצות בכורים אמנם מתקיימת רק מהעצרת עד החנוכה, ובכך היא באה בפרק זמן מסויים ואין בה רצף. אך העובדה שלפי פסקו בהלכות בכורים, שניתן להביא בכורים מחנוכה עד העצרת, וייחשבו כבכורי שנה הבאה. זה יוצר מעין ספיח למצוה הכולל את כל השנה. שכן באופן מעשי אין זמן מסוים בשנה שלא מתקיימת מצות בכורים, ואין זמן שהמצוה נפסקת וייפסלו הבכורים. על כן אין הבכורים מצוה שהזמן גרמא והיא מתפרסת על פני כל השנה, בחציה מתקיימת המצוה כדברי התורה, ובחציה השני היא נחשבת על השנה הבאה. דומה שכך ניתן להבין טוב יותר את מחשבת הרמב״ם בהלכה זו. בכורים היא מצוה ייחודית בכמה תחומים הן ביחס למצוות התלויות בארץ שהיא נמנית עליהם, והן ביחס למצוות של מתנות כהונה

12. וראה במנחת חינוך מצוה צא, (הוצאת מכון ירושלים), הערה יא על החינוך.

שגם עימן היא נמנית, כדברי הרמב"ם בפרק א מהלכות בכורים. הרמב"ם אינו מזכיר את מצות ביכורים בין אלה יוצאי הדופן שנשים כן מקיימות.

## ו. הבאת בכורים בעצרת–חג השבועות עצמו

הרמב"ם בהלכות בכורים ב, ו כתב: "אין מביאין בכורים אחר חנוכה. שהבכורים שבכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר עצרת", וזה על פי התוספתא (א א). מדבריו משתמע שיניח את הבכורים שלאחר חנוכה עד לאחר העצרת ולא בעצרת עצמה, כלומר, אין להביא בחג שבועות. אף ששתי הלחם מתירין את הבאת הבכורים של היחיד כבר בעיצומו של החג.[13] אמנם הרמב"ם כתב שם בבכורים ד, יג, שאם הביא מחג סוכות ועד חנוכה מביא ואינו קורא: "ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות עד סוף החג". ולפי זה עיקר ההבאה והקריאה הבאה אחריה היא גם בחג שבועות עצמו ולא רק לאחריו. על כן, לכאורה קשה לדקדק בדבריו, אך המקור האחרון על הקריאה הוא כללי ובא רק לציין את משך זמן הקריאה, ואילו במקור הקודם נאמר במפורש שיש להביא רק לאחר החג והוא נראה עיקר.

גם בתוספות שאנץ בבכורות כו ע"ב (מהדורת י"ד אילן, עמ' 47), כתב במפורש: "דבכורי יחיד לא מייתי עד לאחר עצרת".

על דברי הרמב"ם והתוספות דן המהרי"ט אלגאזי בפירושו על הלכות בכורות לרמב"ן פרק ד. תחילה הביא דעת התוספות חיצוניות [כנראה התוספות שאנץ הנזכר לבכורות], (וכן הובא בשמם בקצרה בשיטה מקובצת בכורות כו ע"ב), שבכורי יחיד אין מביאין אלא לאחר העצרת. וציין שלא משמע כך מהרמב"ם בכורים (א)[ב] ו:

> כתב אין מביאין בכורים קודם לעצרת וכו' ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא ינחם שם עד שתבא עצרת ויקרא עליהם עכ"ל, ודבריו הם מדברי התוספתא בפ"ק דבכורים. דמשמע

13. כדבריו בהלכות תמידין ומוספין ז, יז, ובהלכות אסורי מזבח ה, ט. אמנם האסור הוא רק לכתחלה, ועיין במהדורת הרב קפאח בדיוני המפרשים על אתר.

> דביום עצרת עצמו יקרא עליהם דאחר הקרבת שתי הלחם הותר להביא״. והסביר לפי התוספות הנזכר ״ואולי דס״ל להתוס׳ דהיינו דוקא בדיעבד שכבר הביא מקודם. אבל להביא לכתחלה ביום עצרת עצמו לא. וה״ט דכיון דהבאת הבכורים טעון קרבן עמהם כמ״ש הר״ם בפ״ג מהלכות בכורים בדין י״ב. ואפשר דכיון דכתב הר״ם שם דאין הבאת הקרבן מעכבת, אינו בסוג קרבן חגיגה ושמחה שמקריבים ביו״ט מפני שהם חובה. אלא הוי כנדרים ונדבות דאין מקריבין ביו״ט כמ״ש בפ״א מהל׳ חגיגה דין ח. ואפילו את״ל דקרבן זה קרבן חובה מקרי, מ״מ כיון דאין זמנן קבוע ביו״ט כמו שלמי שמחה אינו דוחה יו״ט. וכיון דעיקר המצוה לכתחלה להביא הבכורים עם הקרבן בבת אחת ודאי דלכתחלה לא יביא בעצרת כדי להביא הקרבן עמהם.

רי״ט אלגזי במסקנתו השוה בין דברי בעל התוספות חיצוניות והרמב״ם, שביום טוב אין מביאין בכורים לכתחלה, שכן עם הבכורים היחיד צריך להביא קורבן, ואין מביאים קורבן ביום טוב, כי אינו נכלל בסוג קרבנות החובה ביום טוב, אלא הוא כנדרים ונדבות שאינם קרבים ביום טוב. אם כן, המביא בדיעבד בכורים בעצרת עצמה קיים את מצות הבאת בכורים, ויביא קרבנו בנפרד ממחרת העצרת ואילך. וזה שהביא לפני העצרת גם לכתחלה יבוא לקיים מצותו לממחרת לעצרת, אך אם לקח בכוריו שהיו במקדש והביאם לכהן בעצרת בדיעבד יקבלוהו וקיים מצותו, וקרבנו יביא ממחר ואילך.

דברי הרי״ט אלגזי תמוהים. שכן הוא הביא את הרמב״ם בציטוט שלכאורה אינו מדוייק. הוא כתב בשם הרמב״ם פרק א, וזה בפרק ב, והוסיף שלרמב״ם כשהביא בכורים לאחר חנוכה יניחם במקדש ״עד שתבא עצרת ויקרא עליהם״. אך הגירסה סותרת את גירסת הרמב״ם לפנינו ובכל הנוסחאות הידועות שכתוב: ״עד לאחר העצרת״. ולפי זה אי אפשר להוכיח כדבריו בתחלה שלרמב״ם אפשר להביא לכתחלה בעצרת. ואף כשחזר הרי״ט והשוה את הרמב״ם לתוספות, עשה זאת עקב הקושי להביא את הקורבן הבא עם הבכורים בעצרת. ולכן הוא הסיק שגם הרמב״ם מתיר להביא רק בדיעבד. אך

אם הנוסח הנכון כלפנינו, אי אפשר להביא אף בדיעבד ולא מטעם הקורבן אלא משום שהרמב"ם עצמו אומר שיש להביא לאחר העצרת.[14]

המנחת חינוך למצוה יח, אות ד, (וכן כתב במצוה צא, ז, ובמצוה שז, יז) הביא דברי הרי"ט אלגאזי וחולק עליו וסבור שהקרבן הוא חלק ממצות בכורים והוא כקרבן שמחה שהרמב"ם כתב שאפשר להביא ביום טוב עצמו. לכן יכול אדם להביא בכוריו בעצרת עצמה ויחד עם זה את קרבן הבכורים שהוא חלק ממצות הבאה. כל זה ייעשה לאחר שקרבן שתי הלחם הוקרב במקדש והתיר הבאת בכורי היחיד. אלא שהוא מודה שביום טוב שחל בשבת אין להביא בכורים היות ואין מביאים קורבן של היחיד בשבת. יש לציין שדבריו אינם מתאימים לרמב"ם האומר שיש להביא אחר העצרת ולא העיר על כך ועל בעית הדיוק של ציטוט הרמב"ם על ידי הרי"ט אלגאזי.

## סיכום

הרמב"ם פסק שמצות הבאת בכורים מתקיימת בין העצרת-שבועות לחנוכה. אך מסוכות עד חנוכה מביא ואינו קורא שאינו זמן שמחה. בקרוב למחצית השניה של השנה מחנוכה עד העצרת אינו מביא לכתחלה. אך אם היו לו בכורים והביא למקדש יניחם שם אך הכהנים אינם מניפים לקיים את המצוה, וכנראה לא רצו להטריח את מביא הבכורים לקחתם בחזרה ולטפל מחדש בהבאתם למקדש שלא יתיאש ובכך עודדוהו להגיע למקדש. צריך להזהר להפריד בין פירות שבכרו מחנוכה עד ט"ו בשבט ומשם ואילך וכשהביאם למקדש יניחם בנפרד. ומהעצרת ואילך כשיקיים מצות ההבאה יטפל בהם בנפרד. ברם, דינים אלה הם ביחס לחמשת מיני הפירות שבשבעת המינים, אך חיטה ושעורה שלא הביאו שליש עד ראש השנה כבר צריך להניחם בביתו ולא להביאם למקדש, ואם הביא לפני העומר של

14. גם טעמו של הרי"ט אלגאזי קשה כפי שהעיר לנכון מהדיר התוספות שאנץ, י"ד אילן, בעמ' 47 בהערה 1. שכן הקורבן אינו חלק מחובת הבכורים אלא ענין בפני עצמו כמשתמע מכמה מפרשים. ועל כן יכול היה להביא את הקורבן בנפרד לפני או אחרי היום טוב, ואת הבכורים להביא בעצרת עצמה. והעיר שהבעיה היא גם לפי התוספות שאנץ.

השנה הבאה הבכורים פסולים. בעצרת עצמה ספק אם יכול להביא בכורים, גם אלה שהניח מלפני העצרת, לכתחלה או בדיעבד, ויותר מסתבר מדברי הרמב״ם שיביאם לאחר העצרת. הבאת בכורים אינה מצות עשה שהזמן גרמא שכן אינה באה מזמן לזמן קבוע אלא תלויה בזמן בכורי פירות הארץ המתבכרים בזמנים שונים, ואין אחידות בזמן קיום המצוה. זו גם דעת ראשונים נוספים ואף האחרונים, למעט אפשרות שונה שהעלה המנחת חינוך. נראה שלפי הרמב״ם מצות הבאת בכורים נמשכת שנה שלימה. שכן מחנוכה מתחיל החיוב של השנה הבאה אף שהמצוה מתקיימת בפועל רק מהעצרת ואילך, ואין למעשה אף דקה אחת בשנה שבה אין כלל קיום מצות הבאת בכורים.

נראה שהמניע לדברי הרמב״ם הוא שהפירות שמהם מביאים בכורים הם, כאמור, שבעת המינים שהשתבחה בהם ארץ ישראל. וכל אחד מהם יש לו זמן משלו ולעיתים חלק מסוגי המין, אולי באזורים שונים, מתבכרים לאחר חנוכה, או ניתן להביאם לאחר חנוכה. על כן זמנה של המצוה מתפרט להרבה חלקים שאף הם מורכבים מפרטים שונים. ואף שקיום המצוה הלך אחר רוב הפירות שזמנם בין שבועות לסוכות, יש מיעוט ניכר המתבכר עד חנוכה ויש להביאו, ויש מיעוט דמיעוט שזמנו גם לאחר החנוכה והתחשבו אף בו. בכך ביסס הרמב״ם שיטה כוללת בהלכותיו ביחס למצות הבאת בכורים עם פירוט מדויק של פרטי קיומה במשך השנה.

**הרב יואל פרידמן**

# ביכורים בשנה השביעית

**ראשי פרקים**

א. ביכורים בשביעית
1. מקורות תנאים ואמוראים
2. ר' נתן אב הישיבה
3. רש"י
ב. חלות הביכורים קודמת לקדושת שביעית
1. חלות קדושת הביכורים
2. חלות קדושת הביכורים — שיטת הרמב"ם
3. זמן חלות הביכורים וזמן חלות קדושת שביעית
4. ביכור הפרי כשלב המחייב בביכורים
ג. בעלות על הקרקע ועל הפירות
1. בעלות על הקרקע
2. בעלות על הפירות
ד. ספיחי שביעית

## א. ביכורים בשביעית

### 1. מקורות תנאים ואמוראים

בדברי תנאים ואמוראים לא מצינו דיון מפורש בשאלה, אם יש חובה להביא ביכורים בשנה השביעית. עם זאת, ממספר מקורות ניתן ללמוד על חובת ביכורים בשביעית, אם כי לא במפורש אלא רק במשתמע.

במשנה ביכורים ב, ד, מפורטים הבדלי דינים בין ביכורים לבין תרומה ומעשר שני. כגון: חיוב ביכורים במחובר, עושה אדם כל שדהו ביכורים, אחריות, חיוב קרבן, שיר, תנופה ולינה. לא נאמר במשנה שם שחייבים

בביכורים גם בשנה השביעית, לעומת תרומה ומעשר שפטורים,[1] ומכאן הוכיח בהגהות תפארת יעקב (ביכורים ב, ד) שאין ביכורים בשביעית.

בתוספתא ביכורים א, ו:

> חומר בתרומה שאין במעשר שני ובמעשר שני שאין בתרומה שהתרומה אין ניטלת אלא מן המוקף... ונוהגת בכל הפירות מה שאין כן בבכורין ונוהגת בשאר שנים מה שאין כן במעשר שני...

בתחילה מביאה התוספתא הבדלים בין תרומה לבין מעשר שני, ובהמשכה כותבת: "ונוהגת (בתרומה) בכל הפירות מה שאין כן בביכורים. ונוהגת בשאר שנים (בתרומה) מה שאין כן במעשר" (=שנוהגת רק בשנים א,ב,ד,ה). אין בתוספתא זו כל התייחסות לשאלת חובת ביכורים בשנה השביעית. אך הר"ש ליברמן, בביאורו הארוך לתוספתא כפשוטה (זרעים, חלק ב עמ' 831) מציין שהנוסח לעיל הוא על פי כת"י וינה, אך בנוסח כת"י ערפורט: "חומר בתרומה שאין במעשר שני ובמעשר שני **וביכורים** שאין בתרומה...". ובהמשך נאמר: "...וביכורים נוהגת בשאר השנים". מעל האות ו' של המילה "וביכורים", ישנן נקודות לסימן מחיקה, וצ"ל נוהג' דהיינו ונוהגים, ואזי הנוסח הוא: "ביכורים נוהג' בשאר השנים". יתכן אם כן, שישנה ראיה מהתוספתא שאין חיוב ביכורים בשנה השביעית.

הרב מנחם מנדל כשר, הביא ראיה מדברי הירושלמי פאה ז, ה הדן בדברי ב"ש במשנה פאה ז, ו שכרם רבעי בשביעית — אין לו חומש ואין לו ביעור. אך משתמע שבעיקרון יש כרם רבעי בשביעית, וממשיך הירושלמי: "מעתה אל יהי לו קדושה וקדשתו מאיליו למדו **קודש הילולים** הרי הוא כקודש שקורין עליו...".[2]

1. עי' מכילתא משפטים פ' כ ד"ה ויתרם; שו"ע יו"ד סי' שלא סעי' יט, וביאור הגר"א שם ס"ק נו.
2. הרמ"מ כשר, תורה שלמה, שמות כג, יט, אות רס, מביא ראיה זו משם ס' גור אריה יהודה סי' ה אות ו.

יש שפירשו שהירושלמי משווה בין נטע רבעי לבין הביכורים, ומכאן שיש חיוב ביכורים בשביעית.[3] אלא שמצות הביכורים אינה מוזכרת בפירוש בירושלמי.[4]

**2. ר' נתן אב הישיבה**

ר' נתן אב הישיבה בפירושו בתחילת מסכת מעשר ראשון,[5] פותח בהקדמה העוסקת במתנות כהונה, שם הוא מציין את הביכורים, קרבן העומר מן השעורה, שתי הלחם מן החיטה, ופאה. ובהמשך הוא כותב:

> ואחרי שקוצרין ומביאין הזרע לגרנות נקרא **טבל** עד שיפרישו ממנו **מתנות** הכהנים והלווים. הראשונה התרומה לכהנים, והיא אחד מחמישים, וזה נקרא תרומה גדולה; **ומתנות אלו נוהגות**

3. כן פירשו: רש"ס, מהר"א פולדא, רידב"ז, שדה יהושע לירושלמי שם, מהר"ם בן חביב, פני משה, ירושלים: מכון אור המזרח, תשנ"ד, ירושלמי זרעים (פאה שם), וכן אור שמח על הרמב"ם הל' מעשר שני ט, ב.
4. לא רק זאת, גם הקשר בין הביכורים להלל, אינו ברור, שכן הרש"ס ומהר"א פולדא מפרשים שקורין את ההלל בשעת הנפת הביכורים, והרידב"ז מפרש שמקרא ביכורים הוא הללו. ראה בענין זה אנצקלופדיה תלמודית כרך ט ערך הלל, הערה 194. אכן הריבמ"ץ מעשר שני ה, ג, והר"ש פאה ז, ו מביאים את דברי הירושלמי: "למדו קודש הילולים..." אך מסבירים זאת בהקשר לנטע רבעי ואינם מזכירים כלל את הביכורים. הרב קלמן כהנא, "השביעית והביכורים", חקר ועיון, ירושלים: המכון לחקר החקלאות עפ"י התורה, תשמ"א, חלק ד, עמ' קמח, הערה יב, כותב שפירוש זה לקוח מהרשב"א (ב"ק סט ע"א, המיוחסות לרמב"ן סי' קנו), אך המעיין בדבריו יראה שאין הוא מזכיר את מצות הביכורים ומבאר את הירושלמי כריבמ"ץ והר"ש.
5. הרב מרדכי יהודה ליב זק"ש, במבוא לפירוש ר' נתן הישיבה, ששה סדרי משנה, אל המקורות תשט"ו, ומאורות תשל"ג, מצין למחקרים הסבורים שר' נתן היה אב הישיבה בארץ ישראל בזמן ר' אביתר גאון בשנת ד' אלפים תתנ"ה (1095) ונפטר לפני ד' אלפים תתס"ב (1102). ר' נתן אב הישיבה היה מקביל ואולי קצת לפני רש"י (להלן) שנולד בד' אלפים ת"ת (1040) ונפטר בד' אלפים תתס"ה (1105); ראה: אליעזר מאיר ליפשיץ, רש"י, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ו, עמ' כא, קצה.

> **בכל שנה חוץ מהשביעית והיובל**, אבל המעשרות — שונים הם, והם מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני, ושנים מהם מתחלפים כמו שנבאר... הנשארים בשנה ראשונה ושניה — מעשר שני... ובשלישית מחלקין אותו בגידולין לעניים... ודין שנה ד' וה' כ-א' וב'... **והשביעית** אין חלק לשום אדם בה...".

המהדיר, הרב מרדכי יהודה לייב זק"ש, כותב: "ואף הביכורים בכלל שביכורים אינו נוהג בשביעית וביובל, ודלא כמו שכתב רש"י בשמות כג, יט" (שם הערה 8). לפיו, ר' נתן אב הישיבה סובר שאין הביכורים נוהגים בשביעית. אך לענ"ד נראה ברור שרבינו נתן אב הישיבה לא התכוון למתנות שמדובר עליהן בתחילה (ביכורים, קרבן העומר וכו') אלא רק לתרומות ומעשרות אליהם הוא התייחס בסוף דבריו. אלו הם מתנות שבלא הפרשה הרי הם טבל: "ואחרי שקוצרין... נקרא **טבל** עד שיפרישו ממנו **מתנות**" — ואלו המתנות "נוהגות בכל שנה חוץ מהשביעית והיובל", לעומת מעשר שני שנוהג בשנים א, ב, ד, ה ומעשר עני בשנים ג, ו. ראיה לכך שהוא איננו מתייחס במשפט זה לכל המתנות שהוזכרו בתחילה, הוא מכך שביניהם נזכר גם העומר הקרב אף בשנה השביעית, כמבואר בגמ' בבבא מציעא קיח ע"א: "שומרי ספיחי שביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה" (ועי' תוס' מנחות פד ע"א ד"ה שומרי). ומכאן שאין ללמוד דבר מדברי רב נתן באשר לחובת ביכורים בשביעית.

**3. רש"י**

רוב האחרונים העוסקים בסוגית ביכורים בשביעית, מציינים כמקור ראשוני, את דברי רש"י לשמות כג, יט:

> ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך לא תבשל גדי בחלב אמו — אף השביעית חייבת בבכורים, לכך נאמר אף כאן בכורי אדמתך. כיצד, אדם נכנס לתוך שדהו, ורואה תאנה שבכרה, כורך עליה גמי לסימן ומקדישה. ואין בכורים אלא משבעת המינין האמורין במקרא (דברים ח, ח) ארץ חטה ושעורה וגו'.

הרב אליהו מזרחי, הרא"מ (שמות שם), מציין ש"בקצת נוסחאות אינו כתוב אלא ביכורי אדמתך: אדם נכנס לשדהו...". לפיו, משפט זה לא מופיע כלל ברש"י. המהר"ל מפראג (גור אריה שם) מתבטא ביותר חריפות:

> בוודאי טעות סופר הוא, דאיך שייך דיהיה השביעית חייב בביכורים שאיך קורא אני כאן ועתה הבאתי ראשית פרי האדמה אשר נתת לי, דהא לא לו נתן, ואיך שייך שחייב ביכורים".

וכ"כ ר' דוד ב"ר שמואל הלוי סגל, (בעל טורי זהב לשו"ע) בספרו דברי דוד, שמות שם.[6]

מבחינה פרשנית אין שום צורך ואין שום הכרח לרבות שאף בשביעית מביאים ביכורים, ולכן לא ברור מדוע נזקק רש"י לתוספת זו. בנוסף, אין לדרשה זו מקור במדרשי הלכה, ולכן יש מקום לטענה שאכן טעות סופר יש כאן. הרא"מ מסביר מה מקורה של טעות זו. בכל הפרשה רש"י לומד סמיכות לפרשת השמיטה: בהקשר לפסוק "וביום השביעי תשבות" (שמות כג, יב), כתב רש"י:

> וביום השביעי תשבת — **אף בשנה השביעית** לא תעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר הואיל וכל השנה קרויה שבת, לא תנהג בה שבת בראשית.

וכן בהקשר לפסוק "שלוש פעמים בשנה" (שמות כג, יז), מבאר רש"י:

> שלש פעמים — לפי שהענין מדבר **בשביעית** הוצרך לומר שלא יסתרסו רגלים ממקומן.

לכן היה מקום לומר שגם בפסוק העוסק בביכורים (שמות כג, יט), דרשו שהביכורים אינם נידחין מפני השביעית. הרא"מ נוטה לדחות דרשה זו מפירושו של רש"י. הוא מבחין בין שתי הדרשות הראשונות לבין דרשת

6. הרב זבולון זק"ש, "מצות ביכורים — האם נוהגת בשביעית", מוריה - קובץ השמיטה, ירושלים תשס"א, עמ' שנה, מציע להגיה ברש"י ולהוסיף את המילה "יכול": "יכול אף השביעית חייבת בבכורים? לכך נאמר אף כאן בכורי אדמתך", ולפי"ז לדעת רש"י אין השביעית חייבת בביכורים. אלא שאין זה מסתבר, כי בעיית הביכורים בשביעית אינה נובעת מכך שאין בעלות על הקרקע אלא שאין בעלות על הפירות (ראה להלן פרק ג); ולפי פרשנותו - מהפסוק "ביכורי אדמתך" נלמד שאין ביכורים בשביעית כי אינה אדמתו, וזה אינו נכון כאמור לעיל.

הביכורים בשביעית. מקור הדרשה המקשרת בין "וביום השביעית תשבות" לבין השביעית, הוא במכילתא, והדרשה על הפסוק "שלוש פעמים בשנה..." נובעת מהסמיכות לפרשת השביעית, אך דרשתנו אינה סמוכה לפרשת השביעית וגם אינה נראית במכילתא.[7]

הרב ח"ד שעוועל, בהערתו לפירוש רש"י[8] שבדפוס ראשון של רש"י לאחר ציון ד"ה "ראשית בכורי אדמתך" יש נקודה על התיבה "אף" שבתחילת המשפט, ונקודה על התיבה "אף" שבסוף המשפט. ומוסיף המהדיר: "כאילו נאמר ש"כאן" מתחיל הדיבור בכורי אדמתך; ויש טעם להערה זו, כי המזרחי וגור אריה ודברי דוד — כולם כתבו שזו טעות סופר...".[9]

בהנחה שדברי רש"י בפירושו לשמות כג, יט נאמרו על ידו, אזי הם סותרים לפירושו בגמ' יבמות עג ע"ב:

> אמר רב אשי: מרישא נמי שמעת מינה דתנא ושייר, מדלא קתני ונוהגין בשאר שני שבוע ואין להם פדיון מה שאין כן במעשר, שמע מינה.

רב אשי מוכיח מהרישא של המשנה ביכורים שתנא ושייר, וראייתו: "מדלא קתני ונוהגין בשאר שני שבוע ואין להם פדיון מה שאין כן במעשר". מפרש

7. במכילתא לפסוק זה נדרשה דרשה אחרת: "ולקחת מראשית כל פרי..." לרבות את המשקין". דרשה זו סותרת את האמור במשנה בתרומות יא, ג, שאין מביאים ביכורים מן המשקים, וכן פסק הרמב"ם בהלכות בכורים ב, ד.
8. הרח"ד שעוועל, רש"י פירושי התורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ח, עמ' רסד-רסה, הערה 220.
9. על דבריו יש להעיר שדפוס ראשון של רש"י — רג'יו די קלבריאה, הוא משנת רל"ה (1475) כמובא בצילום השער של דפוס ראשון בספר רש"י פירושי התורה עמ' 16. אך בתשובת התשב"ץ ח"ב סי' קמז, מביא את פירוש רש"י, כפי שנמצא אצלנו בדפוסים: "ולענין בכורים רש"י ז"ל כ' בפ' אם כסף תלוה שהיו מביאין אותם בשנת השמטה וכיון שהיו מביאים היו קורין ג"כ...", התשב"ץ, ר' שמעון בן צמח דוראן, נולד בספרד ב 1361 ונפטר באלג'יר ב 1444. (עי' שו"ת התשב"ץ, מכון ירושלים תשנ"ה, מבוא, עמ' 20 והערות 2, 3). נמצאה א"כ עדות לפירושו זה של רש"י מכת"י לפני הוצאתו הראשונה של הפירוש בדפוס.

רש"י: "ונוהגין — תרומה **ובכורים** בשאר שני שבוע בכל שנות השמיטה אבל מעשר שני אין נוהג בג' ובו' ".

מוכח מדברי רש"י (יבמות שם) שאין ביכורים בשביעית. וכך כתב שם גם הרב מנחם המאירי: "וטעונין נטילת ידים (התרומה והביכורים עי' ביכורים שם מ"א)... ונוהגין בכל שנה ושנה חוץ משנת השמיטה שאין אדם זורע בה...".[10]

אין בידינו מקור ברור העונה בצורה ישירה לשאלה אם יש חובה להביא ביכורים בשביעית.

## ב. חלות הביכורים קודמת לקדושת שביעית

### 1. חלות קדושת הביכורים

במנחת חינוך במצוה צא, דן על חובת הביכורים בשביעית, ומציב שתי בעיות מרכזיות:

א. חובת הביכורים חלה על פירותיו של אדם, אך בשביעית הפירות הם הפקר.

ב. בגמ' בבכורות יב ע"ב מבואר שאילולא פסוק מפורש, עיסה של השנה השביעית פטורה מן החלה, שכן אם היא נטמאת חייבת היא בשרפה, ואסור לשרוף עיסת שביעית, וא"כ הוא הדין לגבי ביכורים!

כך נאמר בגמ' בבכורות שם:

> ואמר רב חסדא: בהמת שביעית — פטורה מן הבכורה וחייבת במתנות. פטורה מן הבכורה — לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה... מיתיבי האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה — חייב מיתה ואמאי? כיון דאילו מטמיא בת שריפה היא, לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה! שאני הכא דכתיב לדורותיכם. תנ"ה: מנין לאוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה שחייב

10. ועי' גם בצפנת פענח הל' מתנות עניים ב, ט עמ' 70 כתב שאין ביכורים בשביעית והביא לכך כמה ראיות. וע"ע בתוספתא כפשוטה שם מה שהקשה.

> מיתה — שנאמר לדורותיכם. ולגמר מינה! התם — עיקר לאכילה, הכא — עיקר לשריפה.

כאמור ביכורים בשביעית עלולים להיטמא ולהישרף, ולכן לא יתחייבו כלל בביכורים?!

המנחת חינוך דוחה ראיה זו, כי ממסקנת הגמ' נראה שמבחינים בין בכור שעיקרו לשרפה ולכן פטור בשביעית, לבין חלה שאין עיקרה לשריפה, ולכן חייב גם בלי הפסוק "לדורותיכם". אמנם המנחת חינוך מציין שייתכן שחלה חמורה יותר כי היא טובלת, ולכן חייבת בשביעית, לעומת ביכורים שפטור.

הרב צבי פסח פראנק, שו"ת הר צבי, זרעים חלק ב סי' מה, וכן הגרי"ב ז'ולטי, משנת יעב"ץ על הלכות שמיטה ויובל, הל' ביכורים ב, א מיישבים את שתי השאלות בנושא הביכורים בשביעית בחדא מחתא. לדעתם חלות הביכורים קודמת לחלות קדושת שביעית וכן להפקר. כיוון שכן בעת הפרשת הביכורים עדיין אין הפירות הפקר וממילא הם בכלל פירותיו של בעלים. בזה גם שונים הביכורים מעיסת שביעית, כי זו האחרונה הרי היא כבר עיסת שביעית ואין אנו רוצים להטיל עליה את חובת הפרשת חלה שמא תיטמא ותישרף. לעומת זאת, בעת חלות קדושת שביעית, כבר חלה על הפירות חובת הביכורים — אין אפשרות למנוע את חלות הביכורים בגלל קדושת שביעית.

כאמור נקודת המוצא של האחרונים שהזכרנו לעיל, שהביכורים חלים לפני ההפקר ולפני קדושת שביעית. נאמר במשנה בביכורים ג, א:

> כיצד מפרישין הבכורים? יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול שביכר רמון שביכר, קושרו בגמי ואומר: הרי אלו בכורים. ורבי שמעון אומר: אף על פי כן חוזר וקורא אותם בכורים מאחר שיתלשו מן הקרקע.

הרב עובדיה מברטנורא, בד"ה כיצד מביא את דרשת הירושלמי (ביכורים פ"ג ה"א): "מה טעמא דרבנן? ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה. בשעת הבאה — פרי, אף (צ"ל "**הא**" לגי' הרש"ס והגר"א) בשעת הפרשה אפי' בוסר

אפי' פגים...", ולפי"ז כונת המשנה שאדם יורד לשדהו וקורא ביכורים לפני היות הפרי, כאשר הוא בוסר או פגין.[11]

הרב יו"ט ליפמאן הלוי העליר, בתוס' יום טוב ד"ה שבכרה[12] מבין בדברי רע"ב, שאמנם אין צריך שהפרי יהיה בשל, אך צריך עכ"פ שיהיה בוסר. התוי"ט חולק וסובר שאין צריך שיהיה בוסר, אלא אפילו הוא סמדר — קורא עליו שם ביכורים. והסיבה שהירושלמי נקט בלשון בוסר לאפוקי עונת המעשר. לדעתו כיוון שקיי"ל כרבנן דר' יוסי (משנה ערלה א, ז; קדושין נד ע"ב) שהסמדר אינו פרי, אך הבוסר הריהו פרי (עי' ברכות לו ע"ב), באה המשנה ללמדנו **שבשעת ההפרשה אינו צריך שיהיה פרי** — כלשון הירושלמי: "בשעת הבאה — פרי — הא בשעת הפרשה — אפי' בוסר אפי' פגים".

על התוי"ט קשה מדברי הגמ' בברכות (שם) בה מבואר שרבנן מודים לר' יוסי שהסמדר נחשב פרי, ולפי"ז נצטרך לומר שאפשר לקרוא שם ביכורים אף לפני הסמדר. ובאמת לדעת הגר"א בפירושו לירושלמי, מסתפק בכך הירושלמי (ביכורים שם): "ר' זעירא בעי: ביכורי יחור מהו שיתירו חנטו... "

11. הרש"ס פירש שהפירות החלו להבשיל. וצ"ע. כדרכו פירשו גם חנוך אלבק והרב פנחס קהתי. וראה אליעזר בן יהודה הלשון העברית, תל אביב הוצאת לעם, עמ' 541. שמפרש את המילה "ביכור": "ביאת דבר מוקדם" ונמשך מהמילה "בכור" (ילד ראשון). אמנם במילה "ביכורה" מפרש: "הפרי הראשון שבשל ונעשה ראוי לאכילה", ומביא את הפסוק ישעיהו כח, ד: "כביכורה בטרם קיץ אשר יראה הראה אותה בעודה בכפו יבלענה", ופירש רש"י: "כבישולה של תאנת ציץ נובל". ובערך "ביכורים" פירש בן יהודה: "בישול התבואה והפירות" וכראיה הביא את הפסוק במדבר יג, כ: "והימים ימי ביכורי ענבים" ומפרש רש"י: "ימים שהענבים מתבשלים בביכור". וכן בשמות לד, יח מפרש רש"י: "למועד חודש האביב: חודש הביכור שהתבואה מבכרת בבישולה". וכן בערך "בכר" שם עמ' 542, פירש בן יהודה כהוראה ראשונה: "הביא פרי, ילד בפעם הראשונה בעת מוקדמת", וכהוראה שניה פירש: "גמל, בשל, ונעשה ראוי לאכילה בעת מוקדמת". וכדוגמה לכך הביא את משנתנו: "יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה..." אך לאור דרשת חז"ל שמדובר בשלב מוקדם בגידול הפרי, עוד לפני שהוא מוגדר כפרי, יש לפרש כהוראה הראשונה דהיינו הפירות הראשונים של המטע. וראה להלן הערה 14.

12. עי' תוי"ט מעשר שני ה, ה ד"ה ובין.

והספק הוא, אם קריאת שם ביכורים על פירות שבכרו על ענף של עץ פרי, מועילה אף לפירות מאותו ענף שרק חנטו — אם לאו. לפי זה ייתכן שחלות הביכורים היא בעת החנטה.

לכאורה יש לבאר את המאמר "ואפילו בוסר ואפילו פגין" — מן הקל אל הכבד, דהיינו שאין מועילה קריאת שם ביכורים רק על הבוסר אלא אפילו על הפגין, שמציינים שלב מוקדם יותר בהיווצרות הפרי. הוכחה לכך הפסוק (שיר השירים ב, יג): "הַתְּאֵנָה **חָנְטָה פַגֶּיהָ** וְהַגְּפָנִים **סְמָדַר** נָתְנוּ רֵיחַ קוּמִי לָךְ רַעְיָתִי יָפָתִי וּלְכִי לָךְ" — הפגין הם בשלב החנטה של הפרי. מאידך, מהאבן עזרא משמע שהתאנה חנטה פגיה מקביל לשלב מאוחר בהתפתחות הפרי: "חנטה — **המתיקה**... פגיה — הוא הפרי **טרם שיתבשל** וכן הוא בלשון ישמעאל".[13] לדעתו, נראה שהחנטה היא שלב מאוחר קרוב להבשלה, ולכן גם הפגין הם לפני הבשלת הפרי. וכן נראה לכאורה מהמדרש בילקוט שמעוני דברים רמז תתקלח:

> אלא אדם יורד לתוך שדהו רואה אשכול שבכר תאנה **שבכרה** רמון שבכר **מניחו בסל** [והולך לירושלים ובא] ועומד באמצע (השדה) [העזרה] ומבקש רחמים עליו ועל ישראל ועל הארץ...

מדברי המדרש נראה שתאנה שבכרה משמעותה שהגיע לשלב של הבשלה, שכן מניחה בסל ומביאה לירושלים, ואילו לפי המשנה נאמר רק שמניח עליה גמי ומשאירה על העץ להמשך התפתחותה. אלא שיש לדחות שהמושג "בכר" משמעותו שהם הפירות הראשונים שצצים על העץ,[14] אלא שרבנן למדו מהנאמר "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי" שרק בשעת הבאה צריך שיהא פרי, אבל ברור גם לדעתם שאפשר לראות ולהפריש תאנה שבכרה בשעה

13. וכעין זה פירש רד"ק בספר השורשים שורש חנט ושורש פג, וכן במצודת ציון שיר השירים שם.

14. את השורש "בכר" מצאנו בירמיהו כד, ב: "הַדּוּד אֶחָד תְּאֵנִים טֹבוֹת מְאֹד כִּתְאֵנֵי הַבִּכֻּרוֹת וְהַדּוּד אֶחָד תְּאֵנִים רָעוֹת מְאֹד אֲשֶׁר לֹא תֵאָכַלְנָה מֵרֹעַ"; מבאר הרד"ק שהתאנים הבכורות הן התאנים הראשונות שנמצאות על העץ בתחילת העונה, ולכן "הן נחמדות בעיני מוצאיהן". וע"ע: רד"ק להושע ט, י; משנה מעשרות ה, ג.

שהיא ראויה להבאה, וזהו שנאמר במדרש בילקוט שם שמניחו בסל ומביאו לירושלים.

אך מכמה מאמרים במשנה ובתוספתא עולה שהפגין הם שלב מקביל לבוסר ובכל מקרה לפני עונת המעשר. במשנה בעוקצין ג, ו: "**הפגין והבוסר** — ר"ע מטמא טומאת אוכלין. ר' יוחנן בן נורי אומר משיבואו לעונות המעשרות". בתוספתא בבא קמא ו, כא: "ר' שמעון בן יהודה אומר משם ר' שמעון במה דברים אמורים בזמן שאכלה יחורי תאנים או שקטפה לולבי גפנים אבל אם אכלה **פגין או בוסר** רואין אותן כאילו הן פירות גמורין..." — משמע פגין מקביל לבוסר. בתוספתא שביעית ד, כ: "רבן שמעון בן גמליאל אומ' מהוצאת עלין עד הפגין חמשים יום מן הפגים ועד שיתין ונובלות חמשים יום ומשיתין ונובלות עד התאנים חמשים יום...", כלומר שאם זמן גידול התאנה הוא מאה חמישים יום עד ההבשלה, אזי הפגין הם לאחר חמישים יום בלבד, דהיינו בתחילת גידול הפרי.

על הפסוק: "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה'..." (דברים כו, י) נדרש בספרי (דברים פיסקא שא):

> **ועתה, מיד. הנה, בשמחה. הבאתי, משלי. את ראשית (כל) פרי האדמה,** מיכן אמרו **יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול שבכר רימון שבכר קושרים אותו בגמי ואומר הרי אלו בכורים.**

איך נלמד דין קושר גמי על הפרי בתחילת הגידול, מ"ראשית פרי האדמה". המלבי"ם לדברים כו, יא מסביר שממשמעות הפסוק ראשית פרי האדמה, יש ללמוד שצריך להפריש את הפרי שהבשיל בראשונה, וא"כ שואל המלבי"ם "ומאין מכירה אחרי כן? וזהו מה שנאמר בספרי מיכן אמרו יורד אדם... קושרים אותו בגמי וכו'". לאור דברי המלבי"ם מבוארים דברי רש"י, שכן הוא מפרש את הפסוק (שמות כג, יט) "ראשית בכורי אדמתך": "**כיצד**? אדם נכנס לתוך שדהו ראה תאנה שבכרה כורך עליה גמי...". מדוע נזקק רש"י לפרש מהי הדרך שקוראים שם לביכורים, ובמה זה קשור לפרשנות הפסוק "בכורי אדמתך"? לכן יש לפרש שהמילה "כיצד" בדברי רש"י אינה מתפרשת כדברי המשנה "כיצד מפרישין?" אלא כיוון שמפריש את הביכורים, איך יידע בשעת

ההבשלה, כאשר קוטף את הפירות מהעץ, אלו פירות הן הביכורים שחנטו בתחילה, והתשובה: "כורך עליה גמי וכו'".[15]

לאור הנ"ל נראה שזמן חלות הביכורים היא כאשר הפרי מגיע לשלב של סמדר או בוסר,[16] ואולי בשלב החנטה.

## 2. חלות קדושת הביכורים — שיטת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם בהל' ביכורים ב, יט משמע שחלות הביכורים הוא בשלב מאוחר יותר:

> כיצד מפרישין הבכורים? יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול ענבים שבכרו רמון שבכר קושרן בגמי ואומר הרי אלו בכורים והם נעשים בכורים במחובר משקרא להן שם, **ואע"פ שעדיין לא בשלו כל צרכן** ומשיגמרו ויתלשם מן הקרקע אינו צריך לחזור ולקרות להם שם, לא הפרישן במחובר ולא קרא להם שם ותלשם ה"ז מפרישם אחר שנתלשו...

לדעת הרמב"ם קושרים גמי על הפרי "ואע"פ שעדיין לא בשלו כל צרכן", משמע שמדובר בשלב מאוחר בהתפתחות הפרי, לפני הבשלתו.

15. בחידושי הגרי"ז, תמורה ד ע"א ד"ה בגמ' משום, מציין לקושיית המשל"מ הל' ביכורים ב, יט, מדוע למד רש"י ש"כורך עליה גמי..." מהפס' "**ראשית** ביכורי..." ולא כירושלמי שלמד מהפסוק "ועתה הנה **הבאתי**" — שאין ההפרשה כהבאה; ומבאר הגרי"ז שרש"י מחדש שקריאת השם מועילה בהיות הפרי פגין או בוסר ואין צריך קריאת שם נוספת על תוספת הגידול. ומעניין שהגרי"ז מפרש לדעת הרמב"ם שר' שמעון חולק על חכמים רק בשאלה אם צריך שיהיה פרי, אך לא בשאלה אם מועילה קריאת שם על המחובר (משנה ביכורים ב, ד), וקצת משמע כן בפיה"מ (לרמב"ם ביכורים ג, א). אך עי' ר"ש וברא"ש (למשנה שם) שר' שמעון חולק על חכמים גם בנקודה זו; וכן משמע פשט המשנה: "ורש"א אעפ"כ חוזר וקורא אותם בכורים **מאחר שיתלשו מן הקרקע**". וע"ע חדושים וביאורים לגר"ח גריינימן, ביכורים סי' ג ס"ק ב ד"ה ברשב"א.

16. וכ"כ החזון איש שביעית סי' א ס"ק ג סד"ה והא.

מאידך יש להביא ראיה שזמן חלות הביכורים הוא בחנטה, מדברי הרמב"ם הל' ביכורים ב, ז:

> אין מביאין בכורים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, כיצד לא יביא מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו אחר ט"ו בו, אחד הנטוע ואחד העולה מאליו שנאמר בכורי כל אשר בארצם.

החנטה היא הקובעת את השנה בביכורים. ולכאורה שיטת הרמב"ם היא שאין החנטה קובעת את השנה אלא עונת המעשרות (עי' רמב"ם הל' מעשר שני א, ב; הל' שמיטה ויובל ד, ט) בניגוד לשיטת רוב הראשונים (רש"י ראש השנה יב ע"ב ד"ה מנא הני מילי; תוס' ר"ה שם ד"ה התבואה) — מדוע א"כ בהקשר לביכורים קובע הרמב"ם שהחנטה היא הקובעת את השנה?

במקום אחר[17] הארכנו בנושא קביעת השנה במצוות התלויות בארץ, והבאנו את דברי הפני יהושע[18] שמפרש לדעת הרמב"ם שהשלב הקובע את השנה הוא גם השלב שבו חל החיוב במעשר. וכיון שחובת ההפרשה חלה כאשר הפירות ראויים למאכל דהיינו עונת המעשר — זהו גם השלב שקובע את השנה של הפרי.[19] לפי"ז יש לומר שבאמת לדעת הרמב"ם שונה דין ביכורים ממעשרות ושביעית, שכן הביכורים חלים בשעה שעדיין אינם פרי, ולכן תלה הרמב"ם את קביעת שנת הביכורים בחנטה. לעומת זאת חיוב מעשר ושביעית חל מאוחר יותר, ולכן תלה הרמב"ם את קביעת שנתם בעונת המעשר. וכ"כ המשנה ראשונה שביעית ה, א סד"ה שביעית: "ביכורים שאני דחיובא משעת הביכור מיד והיינו חנטה", וכ"כ מקדש דוד (סי' ס ד"ה הנה בפ"ב).

17. ראה: "ראש השנה לאילנות בשביעית", התורה והארץ, כפר דרום תשס"א, חלק ו עמ' 164-174.

18. ר"ה יב ע"ב ד"ה תנן, יג ע"ב ד"ה אמר, טו ע"ב ד"ה כגון, קדושין סב ע"ב ד"ה אמר רבה.

19. עי' במאמרים של הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, "מהי חנטה", התורה והארץ, כפר דרום תשמ"ט, חלק א עמ' 37-56; הנ"ל, באהלה של תורה, כפר דרום תשס"ב, חלק ד עמ' 283-304; הרב יהודה הלוי עמיחי, "חנטה ועונת המעשרות במצוות התלויות בארץ", התורה והארץ, כפר דרום תשס"א, חלק ו עמ' 149-163.

הרב יו"ט ליפמן הכהן ממיר, שו"ת מלבושי יו"ט קונט' חובת הקרקע סי' טו ד"ה אח"כ מצאתי, כותב שיטה אחרת, וזאת בעקבות המהרי"ק הל' מעשר שני א, ב ומבאר לדעת הרמב"ם שהמושג חנטה והמושג עונת המעשר הם היינו הך. לפי"ז מבאר מדוע נאמר בגמ' בר"ה יג ע"ב, טו ע"ב, שהחנטה היא הקובעת בפירות האילן, ואילו הרמב"ם כתב שעונת המעשר היא הקובעת. לשיטתו המינוח חנטה והמינוח עונת המעשר משמעותו אחד לא רק בדברי חז"ל אלא גם בלשון הרמב"ם עצמו, ולכן המלבושי יו"ט מרחיק לכת לומר **שגם בביכורים עונת המעשר** קובעת אף שהרמב"ם השתמש במינוח "חנטה". ואמנם המלבושי יו"ט אומר זאת בלשון זהירה "ולפי"ד **קרוב לומר** דלפי הרמב"ם...". ולפענ"ד קשה לקבל פירוש זה שכן לאחר שהרמב"ם הל' מעשר שני א, ב כותב שעונת המעשר קובעת את השנה בפירות האילן: "וכן פירות האילן שבאו לעונת המעשרות קודם חמשה עשר בשבט...", כותב בהלכה שלאחר מכן: "והחרובין אעפ"י **שחנטו** פירותיהן קודם חמשה עשר בשבט מתעשרין להבא **הואיל ומעשרותיהן מדברי סופרין**".

בוודאי כוונת הרמב"ם לומר ששונה דין פירות האילן שמעשרותיהן מדאורייתא (רמב"ם הלכות תרומות ב, א), מדין החרובים שחיוב המעשר הוא מדרבנן. ואם נאמר שגם בלשון הרמב"ם המינוחים חנטה ועונת המעשר שווים, במה שונה דין החרובים מדין שאר פירות האילן?

כמו כן, אפשר גם להוכיח מהרמב"ם בהל' תמידין ומוספין ז, כ, שהמינוח חנטה בלשון הרמב"ם מציין תחילת היווצרות הפרי, ולדעתו אין החנטה קובעת, אלא עונת המעשר — כמוסבר לעיל (שם):

> וכן תבואה שהיתה בקרקע **וחנטו עליה או הנצו עלים** שלה כשהביאו שתי הלחם הרי זה ספק אם הנצת העלין או חנטתן כמו השרשה והותרה להביא ממנה מנחות...

חנטת העלים מקבילה להנצת העלים דהיינו תחילת הופעתן.

ואמנם בשו"ת מלבושי יו"ט (שם) מוכיח דבריו מלשון הרמב"ם בהל' ביכורים ב, יט: "...יורד אדם לתוך שדהו... ואעפ"י שעדיין **לא בשלו כל צרכן**" ולכאורה משמע שצריך שהפרי יגיע עכ"פ לעונת המעשר. אלא שאפשר לדחות ראיה זו, עפ"י דברי הגרי"ז הלוי (חידושי הגרי"ז תמורה ד ע"א ד"ה בגמ' משום) שהרמב"ם השתמש בלשון זו לאפוקי מדעת ר' שמעון (ביכורים ג, א) שצריך

קריאת שם פעם נוספת על תוספת הגידול מעת חנטת הפרי ועד הבשלת הפרי.[20]

**3. זמן חלות הביכורים וזמן חלות קדושת שביעית**

יוצא אם כן, שיש מחלוקת מתי חלה קדושת ביכורים. מדברי הירושלמי, חלה קדושת הביכורים משעת שהפירות הם בוסר. לדעת התוי"ט חל קדושת ביכורים אפילו כאשר הפירות הם סמדר לפני היותם פרי או אפי' משעת חנטה, ולדעת הגר"א מסתפק בכך הירושלמי; וכן הסיקו משנ"ר (שם) ומקדש דוד (שם).

לעניין שביעית[21] נחלקו אם חלה קדושת שביעית מדאורייתא כאשר הפרי הוא בוסר או סמדר[22] או שמא רק כאשר הוא מגיע לעונת המעשר.[23] לשיטת המלבושי יו"ט ייתכן אפילו שחלות קדושת שביעית תקדם לחלות הביכורים, שכן מפורש בגמ' פסחים נב ע"ב שאסור להפסיד פירות שביעית משעת הבוסר, וכן פסק הרמב"ם הל' שמיטה ויובל ה, יז, ולעומת זאת חלות הביכורים היא בעונת המעשר.

כאמור לרוב השיטות חלות הביכורים היא כשהפרי מגיע לשלב בוסר או סמדר, ויש אומרים אף בעת החנטה. אם נאמר שקדושת שביעית היא משעת עונת המעשר, אליבא דכו"ע הביכורים חלים לפני השביעית. אם נאמר שקדושת שביעית משעת בוסר או סמדר אזי הביכורים וקדושת שביעית חלים בעת ובעונה אחת כאשר הפרי מגיע לשלב של סמדר או בוסר. אמנם ייתכן שבעוד ששביעית חלה לדעת רבנן דר' יוסי **בעת שנחשב**

20. עי' בדברי האבן עזרא שהבאנו לעיל וייתכן שיש לדחות את מה שכתבנו בהסברת הרמב"ם שכן אולי הרמב"ם כתב "ואעפ"י שעדיין לא בשלו כל צרכן" כי בלשון ישמעאל הפגין הם שלב הקרוב להבשלה.

21. עי' במאמרי: "דילול אפרסקים", התורה והארץ, כפר דרום תשס"א, חלק ו עמ' 199-201.

22. חזו"א שביעית סי' כ ס"ק כב, תורת הארץ (פ"ח סי' סג-סה), קהילות יעקב (זרעים סי' ט) עפ"י הגמ' פסחים נב ע"ב, וברכות לו ע"ב.

23. ר' יהוסף במלאכת שלמה, מעשרות ה, ג; הרב צבי פסח פרנק, הר צבי ח"ב סי' מד; ייתכן שאף המקדש דוד סי' ס ד"ה והנה סוברים שקדושת שביעית מדאורייתא חלה רק כאשר הפרי מגיע לעונת המעשר, ורק מדרבנן אסרו את הפסד הפרי בעודו בוסר.

**פרי** דהיינו סמדר או בוסר — הביכורים חלים **לפני שמוגדר כפרי** (כדברי הירושלמי), דהיינו בעת החנטה ולפי"ז תקדם חלות הביכורים לקדושת שביעית.

לפי השיטות שחלות הביכורים קודמת לחלות קדושת שביעית, תיתכן הפרשת ביכורים בשנה השביעית כאשר הפירות עדיין ברשות הבעלים ואינם מופקרים לכל. הגר"מ קליערס (תורת הארץ פ"א אות יט ד"ה ואין) מעיר שאפילו אם נאמר שהביכורים חלים לפני השביעית — אין זה מונע חלות קדושת שביעית, שכן מצאנו בירושלמי בפאה ז, ז: "הנוטע כרם להקדש — פטור מן הערלה ומן הרבעי ומן העוללות, וחייב בשביעית. דין זה נלמד מדרשת ר' זירא בשם ר' יוחנן: "ושבתה הארץ שבת לה' דבר שהיא לה' — שביעית חלה עליו" ומכאן ששביעית חלה על ההקדש. ואמנם הוא דוחה ראיה זו, כי למדנו רק שיש לאכול את הפירות עם ההגבלות החלות על פירות שביעית, אך חובת ההפקר "והשביעית תשמטנה ונטשת" וודאי אינה חלה על ההקדש.

**4. ביכור הפרי כשלב המחייב בביכורים**

עד עתה עסקנו בשני מושגים: א. השלב בגידול הפרי שבו חלה מצות ביכורים, באופן שמשלב זה אפשר להפריש פרי אחד או כמה פירות ספציפיים לביכורים, ולקרוא עליהם שם ביכורים. ב. השלב בגידול הפרי הקובע את שנת הפרי. נראה שיש מושג שלישי והוא הביכור. **הביכור הוא הופעת הפירות הראשונים של המטע והוא קובע חובה כללית להפריש ביכורים מפירות המטע.** ייתכן אמנם שהביכור שווה מבחינת שלב הגידול לשלב חלות הביכורים (למשל לשיטות שהחנטה קובעת) אך אין הכרח לכך.

לאור זה, יש להבחין בין שתי השאלות של המנחת חינוך שהבאנו לעיל. לגבי השאלה הראשונה שהפירות הם הפקר ואינם שלו, אין די בחלות כללית של חובת הביכורים על פירות השדה, אלא צריך קריאת שם וייחוד פירות מסוימים לביכורים. לעומת זאת, לגבי השאלה השניה די בכך שיש חלות כללית של הביכורים הקודמת לחלות קדושת שביעית, שכן החשש שמא ייטמאו הפירות והחשש שיישרפו עשוי רק למנוע את חלות חובת הביכורים, אך לאחר שזו חלה — חייב בביכורים.

ביכור הפרי, הוא ההופעה הראשונה של הפרי במטע, וחלה חובה כללית של הבאת הביכורים, אף שבוודאי אין החובה מיוחדת לפירות מסוימים עד ההפרשה וקריאת השם. וכך כותב המשנה ראשונה בביכורים א, ו:

> יבש המעיין... מביא ואינו קורא — וצריך טעם אי דיינת ליה כמו שאין לו קרקע — מהבאה נמי ליפטר, כיוון דקודם הפרשה יבש ונקצץ כמ"ש הר"ב א"כ בשעת הפרשה — אין לו קרקע?! **ושמא בשעת הביכור חייל חיובא מקמי הפרשה נמי**...".

כתב הרמב"ם בהל' ביכורים ב, טו:

> המוכר שדהו לעכו"ם וחזר ולקחה ממנו הרי זה מביא ממנה בכורים מן התורה, שאינה נפקעת מן המצוה בקנין העכו"ם כמו שביארנו.
>
> השגת הראב"ד: המוכר שדהו לעכו"ם וכו'. א"א אע"פ שבכרו ברשות העכו"ם.

הרדב"ז (לרמב"ם שם) מסביר שהרמב"ם אינו חולק על הראב"ד, וסובר שאף במקרה שהפירות ביכרו ביד הגוי — חייב בביכורים מפני שאין קניין לגוי.[24] המהרי"ק והכס"מ מבארים שאם ביכרו ביד הגוי — פטור מן הביכורים כמו שפירות פטורים מתרומות ומעשרות אם נתמרחו ע"י גוי. אמנם הם כותבים שלא ברור שיש להשוות בין הביכור לבין גמר מלאכה, וייתכן שרק גמר מלאכה ע"י גוי פוטר מתרו"מ, אך ביכור בידי גוי אינו פוטר מן הביכורים. נמצא שהמחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד, וכן המחלוקת בין פרשני הרמב"ם היא בשאלת היחס של חיוב הביכורים בעוד הפירות גדלים אצל הגוי כי "אין קניין לגוי" לפטור בגלל שהביכור היה ביד הגוי. אך לדעת כולם נראה שביכור הפירות אצל ישראל גורם חיוב כללי של הבאת הביכורים מפירות המטע.

בנוסף יש לציין שהראשונים שגורסים במשנה בגיטין ד, ט כגי' ר"ח: "הלוקח מביא ביכורים מפני תיקון העולם", ולא כגי' רש"י "ומביא" סוברים כשיטת הראב"ד, ולדעתם באה המשנה ללמדנו שהלוקח מביא את הביכורים אף

24. וכן מסביר החזו"א (שביעית סי' א ס"ק ג ד"ה והא) את דעת הרמב"ם.

שרוב הגידול היה ביד הגוי. כלומר אף שבשעת ה"ביכור" היה הפרי ביד הגוי — חייב בביכורים.[25]

דעה חולקת מצאנו ברשב"א המובא בתוס' ב"ב פא ע"א ד"ה ההוא. ביכור הפרי אינו שלב שגורם חיוב ביכורים. הרשב"א סובר שמצות הביכורים היא חובת הגוף ואינה חובת הקרקע או הפירות, וכראיה לדבריו הוא מביא את המשנה בביכורים ג, א:

> ועוד מדלא חייב תרומה ומעשר עד שיתמרח בכרי מוכח שהחיוב תלוי בפירות לפי שלא הגיע עדיין זמן חיובן אבל בכורים ודאי חובת הגוף נינהו כע"ז דילפינן מינייהו בקדושין שאין החיוב תלוי בפירות אלא באדם ואפי' בעודן באילן מתחייב כדתנן במסכת בכורים כיצד מפרישין בכורים יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים...

אם נאמר שהביכור של הפרי גורם חיוב ביכורים על המטע, נמצא שחובה זו היא חובה שחלה על הקרקע או על הפירות. בתרו"מ, החיוב תלוי בפירות ולכן יש שלב בגידול הפרי שמחייב (מירוח של הכרי). בביכורים האדם יכול להפריש ולקרוא שם כשהפרי מחובר, ועדיין לא נגמר גידולו. יש א"כ לומר לדעת הרשב"א, שהביכור אינו גורם את חיוב הביכורים, אלא הכל תלוי בהפרשה ובקריאת שם ביכורים ע"י האדם.

בהקשר לביכורים בשביעית כותב האבני נזר (יו"ד סי' תמה) שהביכור של הפרי קובע את חיוב הביכורים על המטע. הוא משווה בין הפטור מביכורים כאשר הפירות היו ביד הגוי לבין הפטור מביכורים בשביעית. כשהפירות ביכרו ביד הגוי — פטור מן הביכורים, לדעת הרמב"ם (עי' לעיל), כך יש לפטור

25. כשיטה זו סוברים: רי"ף (גיטין דף כד ע"ב מדפי הרי"ף), ר"ת (תוס' גיטין שם ד"ה לוקח), רמב"ן גיטין מז ע"א ד"ה גירסת ר"ח), בעל המאור (המאור הגדול, דפי הרי"ף שם) והוא מציין שם בפירוש "וקמ"ל אעפ"י שבכרו וכל גדלתן היתה ברשות עובד כוכבים — לא מפקעי מביכורים", ר"ן (דפי הרי"ף שם, ד"ה לוקח), רמ"ה (הוצ' מכון אופק, גיטין שם, ד"ה מתני' המוכר), מאירי (גיטין שם), ר' קרשקש (חי' הריטב"א, הוצ' מוסה"ק, גיטין שם ד"ה מתני').

מן הביכורים פירות שביעית, שכן בשעת הביכור הפירות היו הפקר. אמנם אפשר לדחות את דבריו כי לא ברור שזוהי דעתו של הרמב"ם, ובנוסף ייתכן שההפקר חל לאחר שכבר חייב בביכורים וכדלעיל.

אמנם הגר"מ קליערס (תורת הארץ שם) מעלה טענה נוספת על הסברו של הגרצ"פ פראנק, כי כאמור ייתכן ששביעית חלה על ההקדש ובצורה דומה תחול שביעית על הביכורים, נמצא שבשעת הבאה אין הוא מביא פירות שלו. אף אם לא נאמר כן, אין קדושת ביכורים על הפירות עד שייכנסו לירושלים (רמב"ם הלכות ביכורים ג, א-ב) או עד שייכנסו הפירות לעזרה (ר"ש ביכורים ב, א).

## ג. בעלות על הקרקע ועל הפירות

### 1. בעלות על הקרקע

הרב חיים בן עטר, אור החיים הקדוש (דברים כו, ב) פירש את הפסוק "אשר ה' אלקיך נותן לך...": "לפי ששייר ה' לו חלק בארץ והוא שנת השמיטה דכתיב ובשנה השביעית וגו' שבת לה' — לזה בא דברו הטוב שאינו מצווה אלא על הזמן הנתונה לך, שהם ו' שנים; אבל שנת השמיטה אין בה הבאת ביכורים לפי שאינם שלו אלא **מופקרת** לכל". לפי פירושו המילים "אשר ה' אלקיך נותן לך" מתייחסים ל"ארץ" ולא לפירות. כלומר לנאמר לפני כן "אשר תביא מארצך" ולא לתחילת הפסוק "ולקחת מראשית כל פרי האדמה".[26] אלא שיש להקשות שאין הקרקע מופקרת אלא ההפקר

26. הרי"מ חרל"פ, שו"ת בית זבול, חלק ג סי' מא מפרש שפירוש הפסוק תלוי במחלוקת אם מקרא נדרש לפניו או גם לפני פניו (עי' זבחים כד ע"ב; שבת לב ע"ב). ד"ר אליהו נתנאל (אלון שבות) אמר לי בע"פ שאפשר להבין את פשט הפסוק עפ"י הטעמים. בפסוק נאמר "ולקחת מראשית כל פרי האדמה" ומעל "האדמה" בא טעם רביעי, שהוא טעם מפסיק. בהמשך הפס' "אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נתן לך", מתחת למילה "ארצך" בא טעם תביר, שאף הוא טעם מפסיק, אך הוא מפסיק פחות מהטעם רביעי. ע"כ המשפט "אשר תביא מארצך אשר ה' אלקיך נתן לך" הוא משפט מוסגר, והמילים "אשר ה' אלקיך נתן לך" מתייחסים אליו. ובאמת בס' גור אריה (מהר"ל מפראג על

מתייחס רק לפירות הגדלים בשביעית והקרקע עצמה נשארת רכוש הבעלים, ולכל היותר הקרקע עצמה מופקרת רק לעניין איסוף הפירות בלבד כמבואר בגמ' (נדרים מב ע"ב) וברמב"ם (הל' שמיטה ויובל ד, כד; הל' נדרים ו, יג). ואמנם הרב קלמן כהנא, השביעית והביכורים, חקר ועיון ח"ד, הוצ' המכון לחקר החקלאות עפ"י ההלכה, תשמ"א, עמ' קמו הערה ז, מסביר שכוונת אור החיים לפרש שהנאמר "אשר ה' אלקיך נתן לך" מתייחס ל"פרי האדמה". ולא נראה כן כי דבריו בס' דברים (שם) נמשכים מהסברת טעם השמיטה (אור החיים, ויקרא כה, ד) : "אכן נתכוון ה' לומר סמוך לזכרון הנתינה להם שיור לה' בארץ, והוא אומרו אני נותן ולא מתנה חלוטה אלא ושבתה וגו' לה'..." — כלומר הארץ לה' היא בשנת השמיטה ואינה של עם ישראל, ולכן ושבתה הארץ, אך מאידך אין אנו מצווים להביא את הביכורים.

האחרונים הסבירו הסבר נוסף, שאמנם בעל השדה אינו בעלים על הפירות כי הם מופקרים ועומדים, אך יש אפשרות להתחייב בביכורים אם הבעלים יזכה מן ההפקר.[27] נקודת המוצא של התשובה, שכדי להתחייב בביכורים צריך הן בעלות על הקרקע והן בעלות על הפירות.

העובדה שצריך בעלות על הקרקע, כדי להתחייב בביכורים באה לידי ביטוי בהרבה הלכות, כגון הנוטע לתוך שלו והבריך לתוך של יחיד וכו' — אינו מביא את הביכורים, שנאמר "ראשית ביכורי אדמתך" — עד שיהו כל הגידולין מאדמתך (ביכורים א, א-ב). כן הוא גם לגבי נוטע אילן הסמוך למיצר, שאינו מביא את הביכורים כי "בעינן אשר תביא מארצך" (רש"י ב"ב כו ע"ב ד"ה ואין מביאין, ועי' רש"י ב"ב פא ע"ב ד"ה מאי טעמא). גם

פירוש רש"י, שמות כג, יט) כשמסביר שדברי רש"י הם טעות סופר — טענתו היא שהפירות אינם שלו, וכראיה מביא את הפסוק מדברים כו, י: "וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי..." האמור בפרשת מקרא ביכורים, אף שבוודאי אפשר לדחות ולהבחין בין חובת ההבאה לבין מקרא הביכורים.

27. מותר לקצור מעט, עי' רמב"ם הל' שמיטה ויובל ד, א. יש מהאחרונים שהגדירו "מעט" היינו שיעור אכילה, ויש שהגדירו מזון ג' סעודות, עיין שבת הארץ, הוצאת מכון התורה והארץ, פ"ד ה"א אות ד. ולנד"ד אין לזה נפ"מ שכן חובת הביכורים היא בכלשהו.

הרמב"ם פסק כן בהלכות ביכורים (ב, י-יג), ואף שהראב"ד השיג עליו בהקשר לקונה שלושה אילנות מפני שהבין בדבריו שבמקרה זה חייב בביכורים גם אם אין לו קרקע, כבר הסבירו פרשני הרמב"ם (מהרי"ק, רדב"ז וכס"מ) שמעולם לא עלה על דעת הרמב"ם לחייב קונה שלושה אילנות בביכורים, כשאינו בעלים על הקרקע.

הצורך בבעלות על הקרקע מפורש הוא גם בגמ' ב"ב פא ע"ב, שמסבירה את ההו"א של ר' מאיר שאף הלוקח פירות מן השוק — חייב בביכורים. הגמ' מקשה על הו"א זו:

> "והא כתיב: אשר תביא מארצך (דברים כו, ב)?! — ההוא למעוטי חוצה לארץ.
>
> והא כתיב: אדמתך (שמות כג, יט)?! למעוטי אדמת עכו"ם.
>
> והכתיב: אשר נתתה לי (דברים שם, י)?! — דיהבת לי זוזי וזבני בהו (ה' נתן לי כסף לקנות פירות מן השוק)".

במסקנה הגמ' דוחה הו"א זו, ואליבא דכו"ע צריך בעלות על הקרקע כדי להתחייב בביכורים.

אף על פי כן, נראה שאין צורך בבעלות גמורה על הקרקע כדי להתחייב בביכורים וכדלהלן.

מחד הגמ' ב"ב (שם) מסבירה את מחלוקת ר"מ ורבנן בהקשר לקונה אילנות (ביכורים פ"א מי"א): "הקונה שלשה אילנות בתוך של חברו מביא וקורא ר' מאיר אומר אפילו שנים קנה אילן וקרקעו מביא וקורא ...". מתבאר שר"מ הסתפק שמא אף הקונה אילן אחד — נחשב שקנה את הקרקע יחד עם האילן. רבנן הסתפקו שמא הקונה שני אילנות — נחשב שקנה את הקרקע, וכן פסק הרמב"ם הל' ביכורים ד, ד). ולהלכה הקונה אילן אחד — **אינו מביא** ביכורים "לפי שאין לו קרקע" (רמב"ם שם ב, יג). מאידך אנו נוקטים שקניין פירות — לאו כקניין הגוף (יבמות לו ע"ב, רמב"ם הל' ביכורים ד, ו), אך במקרה זה מביא את הביכורים אף שאינו קורא את פרשת הביכורים.[28] במה שונה

28. עי' גיטין מז ע"ב שהמחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש אם קניין פירות כקניין הגוף היא רק בהקשר לקריאה אך לכו"ע מביא את הביכורים, וכן הוא בירושלמי גיטין סוף פ"ד.

הבעלות באילן אחד מהבעלות בקונה קרקע לפירותיה (קניין פירות)? מסביר הר"ש (ביכורים א, ו וכן רא"ש ביכורים שם) שגם למ"ד קניין פירות — לאו כקניין הגוף, רמת הבעלות בקניין קרקע לפירותיה הרבה יותר רחבה מאשר בקונה אילן אחד. כשקונה את הקרקע לפירותיה, יש לו בעלות וכל זכות שימוש מהקרקע, וכדברי הר"ש: "כשהקרקע קנוי לפירות לכל מה שירצה ואפילו לאוקומי בה חיותא ולמשטח בה פירי...". לעומת זאת, כשקונה אילן אחד, יש לו בעלות רק לשם אכילת הפירות בלבד.

התוס' בב"ב כז ע"א ד"ה לא, בתירוצם הראשון, מגדירים את היתרון ברמת הבעלות של הקונה קרקע לפירותיה על הקונה אילן אחד, אינו מבחינת איכות הבעלות אלא מבחינת זמן הבעלות. הבעלות של הקונה קרקע לפירותיה, מוגבלת היא אמנם בזמן, אך היא אינה תלויה בגורמים חיצוניים. בעלות הקונה אילן אחד תלויה בקיום העץ, שכן אם יתייבש העץ פוקעת בעלותו לגמרי.

נמצאנו למדים הן מדברי הר"ש והן מדברי התוס', שחיוב הביכורים תלוי בבעלות על הקרקע, אך די בבעלות מוגבלת על הקרקע, אם זה מבחינת איכות הבעלות ואם זה מבחינת זמן הבעלות.

האחרונים שואלים אם קניין פירות — לאו כקניין הגוף דמי, דהיינו שאין הלוקח בעלים גמורים על הקרקע, מדוע הוא מביא ביכורים?

הפני יהושע בגיטין שם ד"ה ר"ל מסביר שיש הבדל בין ההבאה לבין הקריאה. הפסוק שמתייחס להבאה הוא: "ולקחת מראשית כל פרי האדמה **אשר תביא מארצך** (דברים כו, ב). לעומתו הפסוק שמתייחס לקריאה הוא: "וענית ואמרת... ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי..." (דברים שם, י). אמנם לריש לקיש קניין פירות — לאו כקניין הגוף, דהיינו שאין לו בעלות על גוף הקרקע, ומ"מ בוודאי יש לו בעלות על הקרקע לגידול הפירות, ולכן נכלל ב"אשר תביא מארצך". לגבי הקריאה יש צורך בבעלות יותר רחבה ומעמיקה, ובעלות על הקרקע לפירותיה — אינה בכלל "האדמה אשר נתתה לי". ויש להסביר את דבריו עפ"י הירושלמי בערלה א, ב שהנוטע בבית חייב בערלה מפני שבית נחשב "ארץ" ("כי תבואו אל הארץ") ולעומת זאת פטור מן המעשרות כי בית אינו "שדה" ("היוצא השדה"). מכאן שהמושג "ארץ" הוא רחב והוא כולל בתוכו אף את הבית לעומת ה"שדה" שהיא מושג ספציפי ולכן

אין הבית בכללו. גם בנדוננו "ארצך" כולל כל סוג של בעלות ואף קניין הקרקע לפירותיו, אך "אדמתך" הוא מושג מצומצם יותר וכולל רק בעלות ממשית של קניין גוף הקרקע.

ההסבר צ"ע, מאחר שבירושלמי ביכורים א, א מבואר שהנוטע לתוך שלו והבריך לתוך של יחיד, וכן דוגמאות אחרות בהם החסרון שהפירות לא גדלו בקרקע שלו, והמשנה מביאה סמך לדין שאין חובת הבאה של הביכורים במקרה זה מן הפסוק "ביכורי אדמתך" — שיהו כל הגידולין מאדמתך.

כאמור נקודת המוצא של התשובה שיש לבעלים בעלות על הקרקע, ויש לברר האם אין ההפקר מתייחס כלל לקרקע. המשנה בנדרים ד, ה: "המודר הנאה מחבירו... ובשביעית אינו יורד לתוך שדהו אבל אוכל הוא מן הנוטות..." ושואלת הגמ' בנדרים מב ע"ב: "ובשביעית — אין יורד לתוך שדהו כו'. מאי שנא דאוכל מן הנוטות? דפירי דהפקירא אינון, ארעא נמי אפקרה!". ומפרש הר"ן: "ארעא נמי רחמנא אפקריה — כלומר ללקיטת הפירות ולמה לא ירד לתוכה ללקוט פירותיה?" וכן פסק הרמב"ם הל' נדרים ו, יג (ועי' הל' שמיטה ויובל ד, כד). כלומר שההפקר מתייחס גם לקרקע, וא"כ אולי נאמר שבשנה השביעית אין לבעלים בעלות על הקרקע לפירותיה! ואמנם נראה שזכות השימוש של כל אחד מישראל בקרקע, שמיועדת ללקיחת הפירות אינה מוגדרת כבעלות על הקרקע לפירותיה, שכן בעלות הקרקע לפירותיה — משמעותה כל זכויות השימוש בקרקע לגידול הפירות. וכיוון שבנדון דידן כל אחד מישראל רשאי להיכנס לקרקע רק לשם קטיף הפירות, נמצא שהבעלים החוקיים של הקרקע לא השתנו בשנה השביעית.

ואולי תלוי הדבר במחלוקת בין המהרי"ל דיסקין לבין הרב קוק בדין אוקמי פירא.[29] המהרי"ל דיסקין קונ"א אות רנט, כותב שמותר לעשות מלאכות דרבנן לאוקמי פירא, והוא מטעים היתר זה כך: "ואיך שרינן להאי עבודת קרקע משום פירי דלאו דליה? אך י"ל דהאי כיוון דכתב קרא אביוני עמך... א"כ חשיבי הני פירי דשייכי לכלל ישראל". ומתאימים הדברים למה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה שביעית ד, י שאיסור הפסד פירות שביעית הוא מפני

29. עי' שבת הארץ, כפר דרום: מכון התורה והארץ, תשנ"ד, פ"א ה"ה אות טז.

שבכך גוזל את הרבים.[30] ולפי"ז יש לציבור בעלות על הקרקע ומותר לנציג הציבור לעשות מלאכות בקרקע ובאילן לקיום הפירות, ואולי נחשב הדבר בעלות על הקרקע לפירותיה.[31] לעומת זאת דעת הרב קוק זצ"ל (שבת הארץ הוצאת מכון התורה והארץ, פ"א ה"ה אות טז, הערה 86) היא שיש איסור מוחלט לעשות מלאכות לקיום הפירות, כיוון שהם מופקרים. לדעתו הציבור אינו בעלים על הקרקע, וזכות השימוש של היחיד מצטמצמת לכניסה לקרקע לשם קטיף הפירות בלבד.

**2. בעלות על הפירות**

הר"מ קליערס, תורת הארץ חלק א, פ"א אות י, יז, יח, מעלה אפשרות שצריך בעלות על הקרקע כדי להתחייב בביכורים **אך אין צורך בבעלות על הפירות**. לאור הנ"ל הוא מסביר את דברי רש"י שחייב בביכורים בשביעית, שכן אף שהפירות הם הפקר, אין זה מעכב את חובת הבאת הביכורים. הוא דוחה אפשרות זו, שכן נאמר מפורשות בירושלמי בביכורים א, ו: "מכר לו פירות שייר לו קרקע, המוכר אינו יכול להביא שאין לו פירות..." — נמצא שאי אפשר להביא את הביכורים אם אינו בעלים של הפירות, וגם אם ישאל את הפירות מהקונה או יבקש ממנו רשות — אינו יכול להביא את הביכורים; וכן פסק הרמב"ם הל' ביכורים ב, יד.[32]

לאור הנ"ל מציעים האחרונים[33] שחיוב הביכורים חל על הפירות של בעל הקרקע לאחר שזכה בהם מן ההפקר.

30. ועי' מה שכתב הגר"ש ישראלי, התורה והארץ, כפר דרום תשנ"ז, חלק ג, עמ' 102-104.

31. הגרח"ז גרוסברג והגר"ש ישראלי נחלקו (ס' התורה והמדינה תשי"ח-תשי"ט ח"ט-ח"י, עמ' שמו-שנה) האם אוקמי פירא מותר טרם יציאת הפרי, ואף שהגר"ש ישראלי אוסר, מ"מ הוא משתמש בסברה המובאת בגוף המאמר שהציבור נחשב בעלים על הפירות, ולכן התיר לעשות מלאכות לאוקמי פירא במסגרת אוצר בי"ד. עיין בספרו חוות בנימין חלק ג עמ' תרכה.

32. בס' תורת הארץ כותב שאולי יש לחלק בין פירות שביעית לבין מכירת הפירות, שכן בידו לזכות בפירות השביעית שהם הפקר.

33. ס' תורת הארץ פ"א אות כא; תורת זרעים ביכורים פ"א מ"ו ד"ה והנה לעניין.

יש לברר מאיזה שלב בגידול צריך להיות בעלים על הפירות או שמא אין חשיבות לגידול ודי בכך שבשעת הבאת הביכורים, המביא יהיה גם בעלים על הקרקע וגם בעלים על הפירות. התייחסות לכך מצאנו בירושלמי ביכורים ב, ו:

> רבי בון בר כהנא בעא קומי רבי אילא מכר לו שדה בקמתה — הלוקח, מהו שיביא ממנה ביכורים? **אמר ליה: למה לאו. עד כדון לחה אפילו יבישה! אמר ליה: אפילו יבישה אפילו קצורה!** מעתה, אפילו חיטין — כן אנו אומרים: הלוקח מן השוק — מביא ביכורין? פשיטא הדא מילתא מכר לו פירות ושייר לו קרקע המוכר אינו יכול להביא שאין לו פירות....

ר' בון שואל את ר' אילא האם יש חובה להביא ביכורים כאשר קונה שדה חיטה באמצע גידולה. עונה ר' אילא שבמקרה זה, בוודאי חייב בביכורים. שוב שואל ר' בון מה הדין כאשר החיטים הם בסוף גידולם או בשלב של התייבשות? יש לציין ששאלת ר' בון מתייחסת לחיטה שעדיין מחוברת לקרקע. על כך עונה ר' אילא **שיש חובת הבאת ביכורים הן במקרה שקונה את החיטה שהתייבשה והן במקרה שחיטה זו קצורה כבר ואינה מחוברת עוד לקרקע**. ע"כ שואל ר' בון: מעתה, אפילו חיטין — כן אנו אומרים: הלוקח מן השוק — מביא ביכורין? כלומר שלפי זה נאמר שאף אם קונה חיטה בשוק יתחייב בביכורים, והגמ' מוכיחה שבכה"ג פטור מפני **שאינו בעלים** על הקרקע. כך פירש הפני משה.[34] מסקנת הגמ' לפי זה, שאם קנה חיטים בשוק, והוא גם

34. אלא שלדעתו הקושיה האחרונה של הגמ' אינה מובנת, שכן מדוע נסיק ממקרה שבעל הקרקע גם קנה את הפירות לאחר הקטיף למקרה שקונה חיטים בשוק בלא שהוא גם בעלים על הקרקע? ואולי יש לומר שסברת הגמ' שאם די בבעלות על הפירות גם בשלב שהפירות אינם קשורים עוד לקרקע, אין משמעות לבעלות על הקרקע. ואמנם יש לציין שגם חובת הפרשת תרומות ומעשרות היא בעת גמר המלאכה, כאשר החיטה כבר קצורה ואעפ"כ מדאורייתא החובה היא על הבעלים של השדה בלבד, ורק מדרבנן חייבו גם את הלוקח. ועי' בפירוש שדה יהושע שמבחין בין חיטה קצורה שעדיין היא חלק מן השדה לחיטה מן השוק שאין לה שום קשר לקרקע.

בעלים על הקרקע שעליה גדלו החיטים — חייב בהבאת ביכורים. וכן פסק הרמב"ם הל' ביכורים ב, יד:

> הלוקח פירות תלושין ולקח הקרקע **הרי זה מביא בכורים** שהרי יש לו קרקע ופירותיה, מכר לו פירות חוץ מן הקרקע אפילו מחוברים, מוכר אינו מביא שהרי אין לו פירות ולוקח אינו מביא שהרי אין לו קרקע, חזר המוכר ולקח הפירות מן הלוקח הרי זה מביא שהרי יש לו קרקע ופירותיה.

הגר"א (בפירושו לירושלמי שם) מסביר את הירושלמי בצורה שונה והוא משנה את הגירסא של הדפוסים:

> רבי בון בר כהנא בעא קומי רבי אילא מכר לו שדה בקמתה — הלוקח, מהו שיביא ממנה ביכורים? אמר ליה: למה לאו. עד כדון לחה אפילו יבישה! **אמר ליה: אפילו יבישה. מעתה אפילו קצורה!** אפילו חיטין — כן אנו אומרים: הלוקח מן השוק — מביא ביכורין? פשיטא הדא מילתא מכר לו פירות ושייר לו קרקע... חזר ולקח ממנו? נשמעינא מן הדא נתן לה קדשים...

לדעתו רק אם מכר לו שדה כשהחיטה מחוברת לקרקע — מביא ביכורים, זאת אף אם החיטה בסוף הגידול, במצב של התייבשות. "מעתה אפילו קצורה?" אינו בלשון ניחותא אלא בתמיה, ולפי"ז אם החיטה קצורה — אינו מביא ביכורים כמו שאין מביאים ביכורים מן החיטים שבשוק. הגר"א גם מוכיח דבריו מהמשך הסגיא, שכן הירושלמי מברר: "חזר ולקח ממנו?" ולפי הסברו של הרמב"ם, לאחר שהגמ' הסיקה שהקונה פירות בשוק חייב בביכורים אם הוא קנה גם את הקרקע, אין צורך לברר דין ביכורים במקרה שבעל הקרקע עצמו חוזר וקונה מהלוקח את הפירות!

הגמ' בגיטין מז ע"ב מקשה על ר' יוחנן הסובר שקניין פירות כקניין הגוף:

> איתיביה: היה בא בדרך וביכורי אשתו בידו, ושמע שמתה אשתו — מביא וקורא; מתה אין, לא מתה לא!.

ושאלו תוס' שהגמ' יכלה ליישב, שהבעל אינו מביא ביכורים בעודה בחיים במקרה שהאשה לא זיכתה את הפירות לבעל. התוס' ד"ה מתה [תירוץ שני], וכן התוס' רא"ש משיבים:

> ועוד דהוה ליה כקונה פירות בשוק ואח"כ קנה שדה **דאינו קורא** כדאמרי' **במסכת בכורים** (פ"א) אבל לריש לקיש שהיו לו פירות תחילה אתי שפיר דבמתה מביא וקורא כיון דמעיקרא אגיד בה לפירות.

כלומר שאילו היה מדובר במקרה שהאשה לא זיכתה לבעל — גם אם מתה לא היה קורא, שכן "הו"ל כקונה פירות בשוק ואח"כ קנה קרקע דאינו קורא". ראיית התוס' לדין זה — מס' ביכורים פ"א ועי' בהגהות מהר"ב רנשבורג שהכוונה לירושלמי הנ"ל.

הגאון ר' משה בצלאל רנשבורג מוסיף הערה נוספת, ומציין שהרמב"ם (הל' ביכורים שם) כתב רק "הלוקח פירות תלושין ולקח הקרקע הרי זה **מביא** בכורים" ולא התייחס לקריאה, וכן התוס' כתבו רק שהקונה פירות בשוק — אינו קורא. כלומר שהרמב"ם והתוס' לא נחלקו מעולם בדין לוקח פירות מן השוק, וגם הרמב"ם יוכל לתרץ כתירוץ התוס' שאין מדובר בגמ' (גיטין שם) במקרה שלא זיכתה האשה את הפירות לבעל, שאילו היה כן, גם במקרה של מתה — לא היה הבעל קורא את הפרשה. אלא שלענ"ד אין זה מסתבר בפירוש הרמב"ם ואף לא בפירוש התוס'. לדעת הרמב"ם ברור שהקונה פירות בשוק כשהקונה הוא גם בעלים על הקרקע, מביא את הביכורים ואף קורא את הפרשה. הרמב"ם נקט בלשון "מביא" וכלל בלשון זו גם את הקריאה, וכבר כתב מרכבת המשנה (בהלכה קודמת, הי"ג): "דכל מביא שבפרק זה (פ"ב) מביא וקורא, ואותן שמביא ואינו קורא — עשה להן רבנו מדור בפני עצמו בפ"ד מהלכות ביכורים...".[35] וכן לדעת התוס' ברור שהלוקח חיטים מן השוק, אינו מביא ביכורים כלל, ונקט בלשון "אינו קורא" שכן מתייחס לסוגיית הבבלי שדנה במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש האם בקניין פירות קורא אם לאו. המחלוקת בין הרמב"ם לבין התוס' נובעת מהבדלי הפרשנות בירושלמי כנ"ל

35. עי' הלכה יא: נתן לו חברו רשות — מביא ביכורים, והשיג הראב"ד שמביא וקורא, ועי' מהרי"ק שהרמב"ם מסכים עם הראב"ד כמבואר בירושלמי. בהלכה יג: קנה אילן וקרקעו — מביא, הכוונה שגם קורא שכן הוא בעלים על העץ ועל הקרקע, וכ"כ מהרי"ק. וכן בסוף הלכה יד: חזר המוכר ולקח פירות מן הלוקח — הרי"ז מביא שהרי יש לו קרקע ופירותיה, בוודאי הכוונה שמביא וקורא.

בפירוש הפני משה ופירוש הגר"א. ואכן הדיון בסוגיא הירושלמית הוא אם חייב בהבאת הביכורים ולא אם יש חובת קריאת הפרשה: "רבי בון בר כהנא בעא קומי רבי אילא מכר לו שדה בקמתה — הלוקח, **מהו שיביא** ממנה ביכורים?".

נמצא שיש מחלוקת קוטבית בין הרמב"ם לבין התוס' הנובעת מפרשנות הירושלמי עפ"י פירוש הפני משה או עפ"י פירוש הגר"א. אליבא דכו"ע צריך להיות בעלים הן על הקרקע והן על הפירות, השאלה היא ממתי.

היה מקום לומר שלדעת הרמב"ם צריך להיות בעלים עליהם בשעת הבאת הביכורים, לאחר הקטיף, ולדעת הגר"א בשעת ביכור הפירות. ואולי מתאימים דברי הרמב"ם עם ההלכה שלאחר מכן (הט"ו) שחולק על הראב"ד וסובר שאם ביכר ביד הגוי — פטור מן הביכורים (מהרי"ק לרמב"ם שם, ועי' לעיל). אך ברור שגם לדעת הגר"א אין צורך בבעלות על הקרקע והפירות משעת הביכור, שכן הגמ' מסיקה שאם הוא בעל הקרקע ובעל הפירות כשהחיטים עדיין מחוברים, ואפילו הם יבשים — חייב. ולדעתו יש להסביר שיש משמעות לבעלות על הקרקע יחד עם בעלות על הפירות רק אם שתי הבעלויות הן בזמן שלא נגמר הגידול, כדי שייחשב "ביכורי אדמתך" — גידולי אדמתך. לדעת הרמב"ם אין קשר בין הבעלות על הקרקע לבין הבעלות על הפירות, אלא התנאי למצוה שבשעת ההבאה של הביכורים — המביא יהיה בעלים על הפירות ועל הקרקע.

לאור הדברים הללו, נראה לומר בניגוד למה שכתב בס' תורת זרעים בכורים פ"א מ"ו ד"ה והנה לעניין. בס' תורת זרעים מבאר שהם נחלקו האם ביכורים זהו דין בפירות והיא מצוה התלויה בארץ או שמא מצות הביכורים היא חובת הגוף (עי' תוס' ב"ב פא ע"א ד"ה ההוא). לדעת התוס' מצות ביכורים היא חובת הגוף, היא חובת גברא ואינה חלה על הפירות. לכן כיוון שאותו אדם לא היה הבעלים של הקרקע בהיות הפירות מחוברים, ותנאי המצוה מתקיימים רק כאשר הפירות הם תלושים — לא חוזר ומתחדש חיוב ביכורים, לכן אינו קורא. לדעת הרמב"ם חובת הביכורים כבר חלה על הפירות בהיותם במחובר

אצל המוכר. לכן כיוון שכבר חל חיוב ביכורים על הפירות, אם אדם אחר קנה את הפירות וגם את הקרקע, מביא וקורא.[36]

ולענ"ד נראה שאין אפשרות להעביר את חובת הבאת הביכורים מאדם אחד לחברו, וראיה לכך מהירושלמי ביכורים א, ה: "הפריש בכוריו ואחר כך מכר שדהו מביא ואינו קורא קיימונה בשנתן דעתו למסור משעה ראשונה", אך אם לא נתן דעתו לכך משעה ראשונה — אינו מביא, שכיוון שהתחייב האחד, אינה עוברת חובה זו לאחר. לכן נראה לומר כאמור לעיל, שדעת התוס' שביכורים היא מצוה התלויה בארץ כפירוש ראשון (תוס' ב"ב שם), וחובת הביכורים נקבעת בעת שהפירות מחוברים. לכן הבעלות על הפרי אינה מנותקת מהבעלות על הקרקע, וכדי להתחייב בביכורים צריך להיות בעלים על הפרי ועל הקרקע בזמן הגידול. וייתכן, לדעת הרמב"ם שמצות הביכורים אינה לגמרי מצוה התלויה בארץ, ולכן הכל נקבע בשעת ההבאה ולא בשעת גידול הפרי, ולדעתו די בכך שהגברא יהיה גם בעלים על הפרי וגם בעלים על הקרקע בשעת ההבאה.[37]

לאור זאת הסבירו האחרונים, ששאלת הביכורים בשביעית תלויה במחלוקת בין הרמב"ם לבין התוס'. כאמור לעיל מסתבר שמי שהיה בעלים על הקרקע במשך שש השנים הוא גם נחשב בעלים על הקרקע בשנה השביעית. את הפירות, התורה הפקירה אך מותר לו לזכות בהם ככל אדם, ולכן לדעת הרמב"ם אינו גרוע ממי שקונה פירות בשוק והוא גם הבעלים של הקרקע, שמביא וקורא. לעומת זאת לדעת התוס' כיוון שהוא לא היה בעלים על הפירות בזמן הגידול — פטור מהבאת הביכורים.

## ד. ספיחי שביעית

המהר"ם שיק (מצוה צא אות ב) וכן הגרי"ב ז'ולטי בהל' שמיטה ויובל ד, כד כתבו שיש להסביר את המחלוקת אם יש חיוב ביכורים בפירות שביעית

36. סברה דומה כתב הגר"ח גריינימן, ביכורים, חידושים וביאורים סי' ג ס"ק ה ד"ה ונראה.

37. עי' רמב"ם הל' ביכורים ב, א: "ואין הביכורים נוהגין אלא בפני הבית ובארץ ישראל בלבד שנאמר ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך", ואם זו מצוה התלויה בארץ לשם מה צריך פסוק?! ועי' בספר המפתח (לרמב"ם שם הוצ' פרנקל).

לאור המחלוקת בין הבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל סי' כד, לבין המבי"ט בשו"ת סי' יא, כא אם ההפקר בשביעית הוא אפקעתא דמלכא (מבי"ט) או שמא הוא חובת גברא (ב"י). רש"י (שמות שם) שכותב שיש ביכורים בשביעית יסבור כבית יוסף, וחובת הביכורים תהיה בשביעית במקרה שהבעלים לא הפקירו את הפירות וממילא עדיין נמצאים ברשותו. אלא שלענ"ד קשה לקבל שחובת הביכורים הנלמדת לדעת רש"י מהפסוק "ראשית ביכורי אדמתך" חלה רק כאשר האדם עבריין ועובר על העשה של "והשביעית תשמטנה ונטשתה". בנוסף, מגמת הפרשנים לצמצם את חידושו של הבית יוסף, שכן מפורש בגמ' (ב"מ לט ע"א) שחובת ההפקר היא אפקעתא דמלכא. לכן ביארו, לדעת הבית יוסף שרק לעניין פטור בשביעית מן המעשר צריך פעולה חיובית של הפקר, או שכוונת הבית יוסף הייתה שאם אדם עושה פעולה חיובית המנוגדת להפקר, כגון נועל כרמו וכדו' — אין ההפקר חל, אך בסתמא גם הבית יוסף מודה שההפקר הוא אפקעתא דמלכא; ועי' שבת הארץ (הוצאת מכון התורה והארץ, פ"ד הכ"ד אות ד).

**הרב יהודה ברנדס**

# ביכורים ללא מקדש בספרות החסידות

**ראשי פרקים**

א. מצוות לדורות
ב. התביעה החסידית לנצחיות התורה
ג. ביכורים — משמעות רוחנית ומעשית כשאין מקדש
ד. כאילו מקריב ביכורים
ה. דורון לתלמיד חכם
ו. ביכורים ותחליפיהם
ז. פרשת ארמי אובד אבי בליל הסדר
סיכום

## א. מצוות לדורות

מצות ביכורים היא מן המצוות התלויות בארץ ובמקדש, ולפיכך אינה נוהגת בזמן הזה.[1] גם בזמן שבית המקדש היה קיים, היה היקפה של המצוה מוגבל ולא כל אדם יכול היה לקיימה. המצוה יכולה להתקיים רק על ידי מי שיש לו קרקע בארץ ישראל. נשים פטורות ממנה, ויש עוד פטורים שנמנו במשנה מסכת בכורים.

הראשונים רואים בדרך כלל את אי היכולת לקיים את מלוא המצוות בגלות כעונש, ומחשיבים זאת לפגם ביכולת האומה לעבוד את השם כראוי. בולטת ביותר בזה שיטתו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, המכנה את מצבה של האומה בגלות "עצמות יבשות", בעקבות הנביא יחזקאל. זאת, מכיון

1. רמב"ם, ספר המצוות, מצות עשה קכה. ספר החינוך מצוה תרו.

שבעיניו, לא יתכן קיום שלם של הופעת הענין האלקי, השראת שכינה, וגילוי הנבואה, אלא רק כאשר הגפן נטוע בכרמו — עם ישראל יושב על אדמתו.[2]

לעומת זאת, העובדה שתרי"ג מצוות אינן מוטלות על כל האנשים לא הטרידה את הראשונים בדרך כלל, כאשר דובר במצוות שאינן תלויות בארץ. דהיינו, במצוות שבהן הגבלת היקף החיוב נובעת מן ההגדרות הבסיסיות של המצוה. כגון מצוות עשה שהזמן גרמן שאינן מוטלות על נשים, או מצוות המיועדות לכהנים בלבד, או שיכולות להתקיים על ידי סוחרים בלבד, או מצוות שנועדו למלך או לתקופה שיש בה מלוכה בישראל. לפי התפיסה הלאומית, כעין זו של הכוזרי והרמב"ן, התורה ומצוותיה היא מערכת שניתנה לאומה ככלל, ולא לכל אחד מן הפרטים. כל אחד מבני האומה מחויב למלא את חלקו במכלול המצוות. יש מהן שמוטלות על כולם, ויש מהן שמוטלות רק על יחידים — ככהן גדול, או קבוצות — גברים או נשים, כהנים, לויים או ישראלים, וכיוצא בזה.[3]

בשונה מריה"ל והרמב"ן, הציג הרמב"ם במורה-נבוכים ג, כז, את המצוות כמכוונות להשלמת האדם: "כוונת כלל התורה — שני דברים, והם, תקון הנפש ותקון הגוף". לפי שיטתו זו, אמור להתעורר קושי גדול יותר בהמצאותן של מצוות שאינן מתאימות לכל אדם בכל זמן. הרמב"ם במורה נבוכים ג, לד (תרגום ר"י קאפח), פתר את הבעיה בהסבירו שהמצוות ניתנו על דרך הרוב:

> ממה שאתה צריך לדעת עוד, כי אין התורה מביטה על הבודד, ולא יהיה הצווי כפי הדבר המועט, אלא כל מה שרצוי להשיגו,

2. ספר הכוזרי, ב, ל; ג, יא, ועוד. וכעין זה דרכו של הרמב"ן הרואה את כל המצוות כחובה המוטלת בארץ בעיקר, והקיום של המצוות בגולה נתפס אצלו כקיום ברמה משנית. כפי שהסביר בענין "אלקי הארץ". ראה בפירושו לתורה: בראשית כו, ה; ויקרא יח, כה; דברים יא, יח.

3. רס"ג באמונות ודעות, במאמר השלישי, בפרקים בהם הוא עוסק בהפרכת הטענות על אפשרות ביטול המצוות, מבחין בין העובדה שיש מצוות שנוהגות בזמנים מוגבלים ובהגבלות אחרות, לבין הטענה שהתורה בכללותה יכולה להבטל. בעובדה שיש פרטים שאינם מתקיימים בזמנים מסוימים אין הוא רואה פגם בשלמות התורה ונצחיותה.

> השקפה או מדה או מעשה מועיל, אין מביטים בו אלא לדברים שהם הרוב, ואין שמים לב לדבר מועט האירוע, ולא לנזק שיהיה ליחיד מבני אדם בגלל אותה הגזרה וההנהגה התורתית, כי התורה היא דבר אלקי, ויש לך ללמוד מן הדברים הטבעיים אשר אותם התועליות הכלליות המצויות בהן, יש בכללן ומתחייב מהן נזקים אישיים. כמו שנתבאר בדברנו ודברי זולתנו. ועל פי הבחנה זו, כך אל תתפלא שאין מטרות התורה מתקיימים בכל אחד ואחד, אלא מתחייב בהחלט שימצאו אנשים שאין אותו הניהול התורתי מביא להם שלמות, כי הצורות הטבעיות המיניות לא יושג כל מה שמתחייב מהן בכל אחד ואחד, כי הכל מאלוה אחד ופועל אחד, נתנו מרועה אחד, והפך זה נמנע, וכבר בארנו כי לנמנע טבע קבוע לא ישתנה לעולם. ועוד על פי הבחנה זו לא יתכן שיהו המצות נרשמות כפי שנויי מצבי בני אדם והזמנים, כמו הרכבת התרופה, שמיוחדת הרכבה לכל אדם כפי מזגו באותה העת, אלא ראוי שתהא ההנהגה התורתית מוחלטת כללית לכל, ואף על פי שיהא זה חיובי ביחס לאנשים וביחס לאחרים אינו חיובי, כי אלו היו לפי היחידים יהיה הפסד לכל, ונתת דבריך לשיעורין. ומפני זה אין ראוי שיוגבלו הדברים המכוונים מטרה ראשונה שבתורה, לא בזמן ולא במקום, אלא יהיו הדינים החלטיים באופן כללי, כמו שאמר יתעלה הקהל חקה אחת לכם, אלא מכוון בהם התועליות הכלליות שהן על הרוב כמו שבארנו.

לפי דברי הרמב"ם, אין לצפות שכל המצוות יתאימו לכל אדם ולכל דור. יתר על כן, לדבריו, יש אפשרות שמצוה תהיה לגמרי בלתי-רלוונטית לאנשים מסוימים או אפילו לדור מסוים, ובכל זאת אין בכך כדי לפגוע, לא בערכה של המצוה ולא בנצחיותה של התורה, שכן התורה ניתנה לכלל ולדורות, והחשבון של ערך המצוה נעשה בהסתכלות רחבה.[4]

4. המשל של הרפואות משמש רבים מן ההוגים בישראל להבהרת עניינים בתחום המצוות ופרטיהן. הרמב"ם מתנגד למשל הרפואות בגלל עמדתו הכוללנית, שהרי כרופא, ודאי ידע שתרופות מצריכות התאמה אישית. ריה"ל השתמש במשל התרופות בעיקר כדי

מסתבר, שלפי דרך המחשבה הזאת, אין טעם לרדוף באופן מלאכותי אחרי מצוה, שאינה מופיעה על סדר חייו הרגיל של האדם. לדוגמה, אין ענין לחפש קן צפור על מנת לקיים מצות שילוח הקן, אם לא מזדמנת לאדם ציפור היושבת על אפרוחיה והוא באמת זקוק לביצים.[5] בדיוק באותה מידה שלא היינו מציעים לאדם לגרש את אשתו, ולהחזירנה מייד, כדי לקיים ולו פעם אחת בחייו מצות גירושין.

להבהיר את ההכרח בדייקנות במילוי המרשם. (כוזרי א, עט). ר' צדוק הכהן מלובלין מפתח בדיוק את הנקודה שהרמב"ם שלל: התורה-שבעל-פה, שמשתנה מדור לדור, והמחלוקת, שמשקפת שינוי בין אדם לאדם, היא היא מערכת ההתאמה הפרטנית של התורה לכל דור ולכל נפש. ראה: שיחת מלאכי השרת, פרק א עמ' 9 ד"ה ובחגיגה; צדקת הצדיק אות צ. להלן יתבאר שהתאמת המצוות לכל פרט בכל דור, היא אכן תביעה בסיסית של המחשבה החסידית.

5. שילוח הקן אינו דוגמה מקרית. בשנים האחרונות החיפוש אחרי מצוה זו הפך להיות תופעה משמעותית, כפי שניתן לראות מפרסומם של ספרי הדרכה רבים לביצוע המצוה: כגון: ר"י ברנדסודרפר, ספר שילוח הקן, ברוקלין, ניו יורק, תשמ"א; ר"ד שוואַרץ, ספר קן צפור השלם. ירושלים תשמ"ו; ר' יואל שורץ, מדריך לקיום מצות שלוח הקן, ירושלים תשמ"ח. ר"נ וינברגר, 'ספר שלח תשלח על מצות שלוח הקן', ירושלים תשס"א; ובו שלשה חלקים: חלק ההלכה, חלק האגדה וחלק ההדרכה המעשית; מאמר מחקרי על מצוה זו וטעמיה: י' תבורי, "שלוח הקן: על היחס בין טעם המצוה לבין דיניה", בתוך: מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן, בר אילן, רמת גן תשנ"ד, עמ' 121-141. (גם מחקר זה בא בעקבות שאלה מעשית. כך סיפר לי המחבר — הערת העורך). ביסוד הכיסופים לקיום המצוה בזמננו עומדים רעיונות מעולם הח"ן, הקשורים לעובדה שהמשיח שוכן ב"היכל קן צפור".

## ב. התביעה החסידית לנצחיות התורה

ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה, ראשון המחברים החסידיים ותלמידו הגדול של הבעש"ט,[6] קובע בספרו תולדות יעקב יוסף, כלל יסודי בפרשנות המצוות, החלוק על כל מה שנאמר עד כאן. לפי דעתו, לא יתכן שתהיה מצוה מן המצוות שאין לה משמעות קיומית בעבור כל אדם, גם אם הוא רחוק מן המציאות שבה מתקיימת המצוה, בכל המישורים של הקיום האנושי: עולם, שנה, נפש.[7]

פירושו למצות ביכורים הוא דוגמה אופיינית להתמודדות עם הבעיה הזאת. מצות ביכורים אינה מתקיימת אף לא באחד משלשת המימדים. אין היא מתקיימת **במקומו** של ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה — בווהלין שבמזרח אירופה. אין היא מתקיימת **בזמנו** של ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה — כאלף ושבע מאות שנים אחרי חורבן בית המקדש השני. וממילא ברור שאין היא מתקיימת בכל **אדם**. שהרי אפילו בזמן שבית המקדש היה קיים יכול היה לקיימה רק מי שיש לו קרקע בארץ ישראל, וקרקע זו הניבה פירות שהיו חייבים בביכורים.

תופעה זו, של מצוה שאין אפשרות לקיימה, היא בלתי אפשרית מבחינתו של ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה.

6. ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה, נפטר בשנת תקל"ג. חיבורו הגדול והחשוב הוא: תולדות יעקב יוסף. בין היתר, הוא מהווה אוסף גדול ביותר של עדויות ממקור ראשון של תורת הבעש"ט, שכידוע לא השאיר אחריו ספרים.
7. עולם שנה נפש, הממדים היסודיים של המציאות על פי הקבלה. על פי ספר יצירה (פ"ו מ"א ומ"ד), קיימת הקבלה בין שלשת הממדים, וכל מה שיש בעולם, יש גם בשנה וגם בנפש: "כי כל מה שיש בעולם יש בשנה, וכל מה שיש בעולם ובשנה יש בנפש". (פירוש ר"י סגי נהור לספר יצירה, פרק שלישי, ד"ה שלש אמות). אפשר לתרגם את המונחים הללו למונחים השגורים בלשוננו, אף על פי שהזהות אינה שלמה: עולם הוא מימד המקום, שנה הוא מימד הזמן, ונפש — הוא המימד האנושי. (עפ"י פירוש רמ"ק לספר יצירה, שם; הקדמת השל"ה לספר ויקרא).

הוא מציג את עמדתו בתוך סדרת הקושיות שהציב בפתח עיונו בפרשת הבכורים שב"כי תבא". מתוך תשע הקושיות הפותחות את דרשת הביכורים, שלש מתייחסות ישירות לשאלה הקיומית. וכך כותב בתולדות יעקב יוסף, פרשת כי תבא, סימן א:

ויש להקשות,

א. כמו שהקב"ה נצחי היה הוה ויהיה כך תורתו נצחי ומצוותיה גם כן נצחיים, ועל כרחך מצוה זו נוהג בכל זמן. וקשה עתה שאין מקדש ואין הבאת ביכורים, וכי ח"ו בטלה מצוה זו עתה?

ב. דהאדם נקרא עולם קטן, ועל כרחך נכלל בו הבאת ביכורים, וכל הפרשה ארמי אובד אבי וגו', וצריך להבין איך נרמזו בהאדם כל זה...

ג. לשון 'תבוא אל הארץ' דמשמע לביאה יחשב אז, בבוא אל הארץ, משא"כ עתה.

שלש השאלות מתאימות לשלשת הממדים היסודיים של המציאות אצל המקובלים והחסידים: עולם, שנה, נפש. השאלה הראשונה פונה אל מימד הזמן: "שנה", השאלה השניה אל האדם: "נפש", והשאלה השלישית אל מימד המקום "עולם".

פתיחת הדרשה בסדרת קושיות היא דרך אופיינית לדרשותיו של בעל תוי"י, והיא מזכירה את סגנונו של ר"י אברבנאל ודרשנים אחרים בכל הדורות. אולם השאלות אודות מידת הקיומיות של המצוה אינן פתיח דרשני בעלמא, אלא שיטה כוללת בתורתו של המחבר. דבר זה ניכר מכך, שהצעת השאלות הללו, אודות המימוש הקיומי של המצוה בזמן הזה, אינה ייחודית לפרשת ביכורים, אלא היא חוזרת פעמים רבות בספר. כל אימת שהוא פוגש במצוה שאינה קיימת ברובד ההלכתי המעשי שלה, בימינו. כך לדוגמה, בדרשתו לפרשת ויקרא, הפותחת את העיסוק בנושא הקרבנות, הוא מציב בפתיחה את השאלה הבאה: "איך שייך פרשה זו בכל אדם ובכל זמן שהתורה נצחי"?[8] וכן במקומות רבים נוספים. השאלה שגורה עד כדי כך, שלא תמיד טורח המחבר לכתוב משפט שלם והוא מקצר בלשונו: בענין "ולבש הכהן

8. תולדות יעקב יוסף ויקרא אות ב.

מדו בד" הקשה: "איך שייך מצוה זו בכל זמן ובכל אדם **דאל"כ** וכו' ח"ו אינו נצחי".[9] ברור אם כן, שמדובר כאן בשיטה רעיונית, ולא בכלי דרשני.[10]

יש לו, לר' יעקב יוסף, שיטה קבועה לפתור את הקושי הזה. דרכו היא למצוא את המשמעות הרוחנית העומדת מאחרי הצד המעשי של המצוה, ולהציע פעולות אחרות, שבהן אפשר להשיג את המשמעות הזאת, גם בלי לקיים את המצוה המעשית.

יסודה של שיטתו נעוצה בתורת הבעש"ט רבו, שדרש להדגיש בכל מצוה את הפן הרוחני הפנימי שבה. נראה, ששני תלמידיו הגדולים של הבעש"ט, בעל התולדות והמגיד ממזריטש, חלקו ביניהם במידה מסוימת את המסקנות הנובעות מהתביעה היסודית הזו של הבעש"ט.

הדרישה הבסיסית של הבעש"ט היתה לקיים מצוות שלא בבחינת "מצות אנשים מלומדה", אלא מתוך התכוונות לתוכן הפנימי והרוחני שלהן.

9. שם, פרשת צו, אות ב.

10. הדרך הזאת מצויה גם בחיבורים חסידיים אחרים בני הזמן, כגון בספר מאור עיניים לר"נ מטשרנוביל. אלא שבדרך כלל, הספרים החסידיים מעלים את השאלה הזאת ביחס לסיפורי התורה, כפתיח לדיון בשאלה מהו הלקח הרעיוני והמוסרי של הסיפור. כגון במאור עיניים בראש פרשת וירא: "וירא אליו וגו' נודע היות התורה נקרא תורה על שם הוראת הדרך וצריך להבין בזה בכל סיפורים מכל תיבה שבתורה איך ליטול עצה לעבודתינו עבודת השם יתברך אף שהסודו אין באפשרי להשיג על בוריין עד ביאת משיח צדקינו במהרה בימינו כמו שכתוב ומלאה הארץ דעה וגו' מכל מקום התורה נדרשת בדרך פרד"ס וצריך לראות הרמזים שבתורה המרמזין והמורים דרך לעבודתו יתברך שמו". במקרים האלה, רגילה אצל המחברים החסידיים ההפניה לדברי הזוהר, שבהם הוא תוקף בחריפות את מי שחושב שסיפורי התורה הם סיפורי דברים בעלמא. מה שנקרא בלשוננו "עובדות היסטוריות". הזוהר מבהיר שבכל סיפורי התורה גנוזים עניינים רעיוניים נשגבים. (עי' זוהר בהעלותך, ח"ג, קמט, ב; קנב, א). חידושו של ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה, הוא בכך שהעביר את הגישה הזאת גם אל מערכת המצוות, וגם בה הוא דורש תרגום מן הפשט המעשי למשמעות רוחנית, אקטואלית ורלוונטית.

המגיד,[11] הדגיש בעיקר את הפן של ההתכוונות הכללית המשותפת לכל המצוות: עשיית המצוה לשם דבקות, ואילו ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה הדגיש את הפן של המשמעות הרוחנית הפרטית של כל מצוה.[12]

## ג. ביכורים — משמעות רוחנית ומעשית כשאין מקדש

לפי בעל התולדות, הרעיון היסודי של מצות ביכורים הוא פשוט למדי: יש לתת את הראשית לקב"ה. הוא גם מתרגם זאת ליישומים מעשיים, וכך כותב בתחילת פר' כי תבוא:

א. להקדיש את ראשית החיים לעבודת השם ותשובה:

החכם אשר עיניו בראשו, יזהר בנפשו ויזהיר בניו אחריו שיהיה

11. ר' דב בער, המגיד הגדול, ממזריטש. נחשב למי שירש את הנהגת החסידות מן הבעש"ט. רוב גדולי החסידות בדור השלישי, שהפיצו את החסידות ברחבי אירופה היו תלמידיו. המגיד היה הצינור להעברת תורת הבעש"ט בע"פ, והרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה היה הצינור להפצת תורת החסידות בכתב.

12. רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תש"מ, עמ' 62, הקדישה את הפרק החמישי לנושא: "מעמדן של המצוות". בפרק זה הדגישה ביותר את הפן של כוונת הדבקות במעשה המצוות. עד כדי כך, שכתבה כך: "החסידות לא ביקשה טעם פרטי לכל מצוה ומצוה, שכן היא התעניינה רק בעקרון של היחס בין מעשה וכוונה באופן כללי. על כן נתפשו המצוות כחטיבה אחת של ציוויים שנידונו בתורת שכאלו". היא יכולה היתה להגיע למסקנה קיצונית זו, מפני שהתמקדה בתורתם של המגיד ואחדים מתלמידיו, שאף לפי דבריה הצטיינו ב"ספיריטואליזם" שלהם, יחסית להוגים חסידיים אחרים. בעמ' 61 שם היא מנגידה בין ה"ספיריטואליסטים", המיוצגים על ידי ר' חיים חייקא מאמדור ור' מנחם מנדל מויטבסק, ואשר הציטוטים מכתביהם עומדים במרכז הפרק ובסיס הנחותיה, לבין המאור עיניים, הוא ר' נחום מטשרנוביל, ור' זאב וולף מז'יטומיר, בעל אור המאיר. כתבי בעל התולדות אינם נזכרים כלל בכל הפרק הזה. כל פרשה ופרשה מספר תולדות יעקב יוסף מהווה סתירה לעמדה המוצגת על ידי רבקה שץ כעמדת "החסידות" באופן כללי. בכל אופן מתברר, שקיים שוני בין מה שמודגש בכתבי המגיד וחלק מתלמידיו, ושימש כבסיס לדיון של רבקה ש"ץ, לבין מה שמודגש בתורתו של ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה וההולכים בדרכו.

> הילדות והשחרות עיקר בעבודת ה' יתברך, ולעמוד בקשרי מלחמות יצר הרע, וכמו שנאמר באבות (ג, יב) 'הוי קל לראש', כמו שאמר האלשיך [בפירושו לספר] משלי על פסוק 'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו'... 'אוגר בקיץ בן משכיל', יעוין שם. וכמו שנאמר בש"ס: 'אשרי איש, אשרי למי שעושה תשובה כשהוא איש' (ע"ז יט ע"א) וכ"כ בזוהר: (קדושים פז ע"ב) 'מפני שיבה תקום — קודם שיבה תקום נגד יצר הרע'.

ב. להקדיש את כל ההתחלות לשם ה':

> ומכל דבר תקח ראשית לה' אלקיך... וכן בכל דבר בכל חושי אדם יהיה ראשית לה'. הן בדיבור תינוק המתחיל לדבר ילמדו תחלה לשון הקודש תורה צוה לנו (רמב"ם הל' ת"ת א, ו). הן במעשה יום ביומו, יהיה ראשית פרי האדם שילך לבית הכנסת קודם שיעסוק בעסקיו והוא תועלת גדול לכמה דברים, שיוכל להתפלל בכוונה בלי מחשבה זרה, וכיוצא בזה, מלבד מה שיצליח בעסקיו. וכן בשאר חושי האדם, בראיה ובשמיעה, ובהילוך ובמישוש, ישמע חכם ויוסיף לקח... וכיוצא בכל דבר ודבר ימצא שיהיה ראשית לה', וזהו נקרא ביכורים.

ג. לתת ראשית ומובחר לעני:

> גם במאכל משתה, ראשית ומובחר יתן לעני הגון.

יש שני יסודות שעליהם עומדת שיטת ההתאמה של המצוה להווה, אצל ר' יעקב יוסף הכהן, וייחודם בפשטותם. ראשית, אין כאן סודות קבליים, ולא דרשות עמוקות ונשגבות. הקשר בין הטעם הפשוט של המצוה בתורה, לבין תרגומה להנחיה מעשית הוא ברור לגמרי. שנית, ר' יעקב יוסף הכהן הופך את מצות הביכורים לדבר שווה לכל נפש. אך אין לטעות בדבר, אין כאן הורדת הערך של המצוה וזלזול בה, שכן, אפשר לקיימה ברמות שונות, ולעלות במדרגות הקיום מעלה מעלה.[13]

13. המגמה החינוכית שעולה מדבריו של ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה היא אקטואליזציה ורלוונטיזציה של המצוות, כך שיהפכו להיות קיומיות עבור כל יהודי באשר הוא. הרבה

כדי להבהיר את הפשטות והבהירות של תפיסתו של ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה, ניתן להשוותה עם גישה חסידית אחרת, שאף היא מיוסדת על פירוש רוחני למצוות מעשיות. זו היא גישתו של הרב יצחק איזיק יהודה יחיאל סאפרין, האדמו"ר מקומרנה,[14] אוצר החיים, מצות בכורים, בתוך חומש היכל הברכה, שמות, כג, יט:

> ואמתת סוד המצוה וחקיקתה... סוד בכורים, חזרת אורות נוקבא לכהן שהוא חסד כדי שלא יינקו החיצונים ממנה. ...וביאור ענין זה, כי כל פעל ד' למענהו שהכל ברא לכבודו, לברר נצוצי טהרה שנתפזרו בכל הדברים ...ואיש הדבוק באלקיו עושה יחוד שמו בכל דבר שרואה ושומע ומריח וממשש ...אבל באמת לאו כל מוחא סביל דא, שיהיה נפשו דבוקה באל עליון לעשות עם כל הדברים שבעולם יחודים וקישוטים וצרופים. והא-ל יתברך ברוב אהבתו לעם הקודש צוה להביא בכורים למקדש, ובזה עושה יחוד גדול ונורא להעלות נפש כל חי. ועל ידי מצוה זאת נקשרים כל החפצים והעשיות והנאות עולם הזה באל עולם כי הכל הולכין אחר הראשית, כיון שגילה בפעם הראשון שכל כוונתו להעלות נפש כל חי לא-ל עולם אז כל מה שיש לו מפירות

נכתב על כך בתחום החינוך הדתי בזמננו, אך נראה שעדיין לא ניתנה הדעת כראוי, על השפע שניתן לדלות ממעיינות החסידות בכוונים אלו. טעמי מצוות הן נושא רחב בחסידות, ויוחדו לכך ספרים שלמים, מלבד הטיפול בהם בספרי דרוש "רגילים" על פרשיות השבוע. לדוגמה, נזכיר את ספרו של אדמו"ר הצמח-צדק, דרך מצוותיך, ואת ספרו של האדמו"ר מקאמרנא הנזכר בהערה הבאה. פעמים רבות, טעמי המצוות החסידיים מהלכים בדרך הקיומית שהתוו ראשוניה.

14. ר' יצחק איזיק יהודה יחיאל סאפרין מקאמרנא, תקס"ו — תרל"ו (1806 — 1876) אדמו"ר בשושלת חסידית גדולה בהונגריה וגליציה. גאון בנגלה ובנסתר ומחבר פורה ביותר. חיבר פירוש מקיף על כל ספר הזוהר, פירוש לתורה, ועוד ספרים רבים. ספרו אוצר החיים עוסק בטעמי המצוות על פי הקבלה והחסידות. ומשלים לספר דרך מצוותיך העוסק במנין המצוות ובחיבורי מנין המצוות על דרך הנגלה. ספר אוצר החיים, נדפס בתוך חומש היכל הברכה, ומשם הובאו הציטוטים. (עי' י. אלפסי, ספר החסידות, בערכו).

> ותבואת הארץ הכל נתקנו ונתבררו. והוא סוד דורון של תלמידי חכמים. והבינהו מאוד, כי יש בכח הצדיק לתקן הכל וכל מה שיש לאדם הזה נתקן בדורון הזה. וזה היה עבודת הבעש"ט זי"ע עם תלמידי תלמידיו. כי לפעמים הצדיק עובר במקום אחד באיזה יחוד שמו יתברך ובמחשבה קדושה ומתקן כל עשבי השדה... ויש בזה דרושים ארוכים למעיינים אין כאן מקומו.[15]

האדמו"ר מקומרנה, כמו הרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה, וכדרכה של החסידות בכלל, מחפש את המשמעות הרוחנית והקיומית של המצוה. אולם, נקודת המוצא שלו אינה כזו של הרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה, וגם הדרך שבה הוא מהלך שונה במידה רבה. בעוד שהרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה ביקש את המימוש הקיומי של המצוה בזמנו, האדמו"ר מקומרנה מחפש את המשמעות הרזית, הקבלית של המצוה. אמנם, כדרכם של החסידים, הוא אינו נשאר במישור הקבלי, ומתרגם את הדברים גם למשמעות מעשית וקיומית, אלא שהעובדה שלא זו הבעיה העיקרית שהעסיקה אותו, מאפשרת לו להשאר גם מן הבחינה המעשית-קיומית, במקום "גבוה" יותר מזה של הרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה.

בשני יסודות, התלויים זה בזה, נבדלת ההצעה הקיומית של האדמו"ר מקומרנה מזו של הרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה: ראשית, המשימה הקיומית שהוא מזהה במצות הבכורים נשגבה מאד: העלאת ניצוצות מכל הנבראים. לא נכנס כאן לדיון איך עושים זאת, לדידנו, די בכך שהאדמו"ר עצמו מודה בכך שזו משימה שלא כל אדם מסוגל לה, ובודאי לא בכל עת. משום כך, הוא מסביר את מצות הבכורים כעין הצהרת כוונות: על ידי הבאת ביכורים מראשית כל פרי האדמה, מבטא האדם את רצונו להיות מסוגל להעלות את כל מעשיו ולתקנם, אף על פי שאינו יכול לחיות במדרגה הזאת כל הזמן. שנית, וזה עיקר, היות והמשימה נשגבה מאד, האדמו"ר מקומרנה מעביר את מרכז הכובד של המצוה מן הישראל המחויב במצוה, אל הכהן, מקבל הביכורים. ובעולם החסידי: מן החסיד אל הצדיק, היינו האדמו"ר, שיש בכוחו

15. נמשך כאן דיון ארוך במשמעויות של המצוה על דרך הנסתר, והוא חוזר על כך בהרחבה ובהדגשים אחרים גם בפרשת הביכורים שב"כי תבא".

לפעול את הפעולה הרוחנית הנשגבה, ולהעלות ניצוצות. בזמן הבית, היה הכהן מעלה אותם בהניפו את הפירות. בזמן הזה, עושים זאת הצדיקים על ידי התיקונים שיש בכוחם לעשות.[16]

עם זאת, אין להתעלם מכך שגם האדמו"ר מקומרנה תרגם את מצות ביכורים להנהגה מעשית האפשרית לכל אדם, בכל מקום ובכל זמן: הבאת מתנות לנביאים היא הנהגה מצויה במקרא. היא נשנית בגמרא ביחס לתלמיד חכם, והיא חוזרת ומשתלשת אצל החסידים ביחס לאדמו"ריהם. הזיהוי בין הדורון לבין הביכורים ובין האדמו"ר לכהן במקדש, מעלה, כמובן, את הנוהג הזה למעלה גבוהה בקודש, הרבה מעבר לעניינים פשוטים וארציים של כלכלת האדמו"ר וחצרו[17]. בניגוד לדעתם של אי אלו חוקרים, שנטו לזלזל בחסידות ולכן נטו לפרש את כל הענין כמהלך ציני שכוונתו היתה להגדיל את ההכנסות של החצר החסידית, הפרשנות החסידית אינה מטה כלל לכוון זה[18]. גם אדמו"רים שחיו בדחק ובצמצום, וכל מה שקיבלו פיזרו מייד לצדקה, נהגו לקבל פדיונות מחסידיהם, בשל התפיסה הערכית העקרונית, שההתקשרות של הצדיק עם חסידיו היא בחינת יחסי הכהנים עם העם, ולפיכך, במסגרת חובתם לסייע לחסידים להתעלות ולהעלות את חיי החומר שלהם לעולם של משמעות רוחנית ושל קדושה, עליהם ליצור עבורם את התנאים שהיו קיימים בזמן שבית המקדש היה קיים.

16. בפירוש הזה של האדמו"ר מקומרנה, מופיע בהבלטה תפקידו המרכזי של הצדיק בחסידות. הוא כמובן אינו הראשון שמחדש דרך זאת, וכבר בתולדות יעקב יוסף עצמו אפשר לראות את היסודות של משנת הצדיק החסידית. ראה: מ' פייקאז', ההנהגה החסידית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 81–85.

17. אין לשלול כמובן גם את המשמעות הפשוטה ביותר. הצדיק וחצרו משרתים את הקהילה, ותמורת זה, הקהילה מתחייבת באחזקתם הכספית. זה אינו שונה כנראה מן הנוהג להביא מתנות לנביא שבמקרא, ומן המקובל בכל תפוצות ישראל לתת לרב מתנות, באופן מוסדר, בזמנים קבועים. כגון ה"רח"ש" (ר"ת רב, חזן, שמש — המונח משמש למתנות שנתנו להם בימי מועד קבועים).

18. לענין פרנסת הצדיקים וצידוקה האידיאולוגי, ראה: ד' אסף, דרך המלכות, ירושלים תשנ"ז, פרק טו, עמ' 388 ואילך. ועי' שם בעמ' 392 שעמד על כך שבנועם אלימלך הקו היסודי של ההסברה הוא בבחינת תרומה לכהן.

נמצא, שמצד אחד, דברי הרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה והאדמו"ר מקומרנה הם מנוגדים, אף על פי שהסתמכו על יסוד משותף דומה, שהוא חשיפת המשמעות הרוחנית של המצוה. בעוד שהרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה איפשר למצוה להתקיים בכל אדם, בכל זמן ובכל מקום, מפני שהרוחניות שבה שחררה אותה ממגבלות זמן ומקום ועשתה אותה "שוה לכל נפש", הרי שהאדמו"ר מקומרנה הרחיק והגביה אותה עד כדי כך, שגם אם אדם מקיים את המצוה בפועל, בהבאת בכורים לבית המקדש, את התוכן הפנימי הרוחני שלה יכול היה לקיים רק הכהן, שבדרגתו הוא מסוגל להעלות את הניצוצות הקדושים. ואילו מצד שני, שניהם הגיעו בסופו של דבר להישג דומה: הם תרגמו את מצות ביכורים להנהגה שניתנת לקיום בעולמם.[19]

## ד. כאילו מקריב ביכורים

כבר בגמרא בכתובות קה ע"ב, הוצעה דרך מעשית לקיום מצות ביכורים בלא מקדש וכהן:

19. התרגום המעשי של האדמו"ר מקומרנה בזמנו היה, כאמור, בהתקשרות אל האדמו"ר. אולם כשננסה לתרגם את ההדרכה של האדמו"ר מקומרנה לחינוך בזמננו, עומד לפנינו מחסום שלא היה קיים עבורנו כשביקשנו להשתמש בתורתו של הרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה. הבעיה היא, היחס אל מושג הצדיק בחסידות. התודעה המודרנית, מעניקה משקל רב ליחידיותו של היחיד ולעמידתו העצמאית בפני ה', ואינה נוטה לקבל את הדגם של החסיד המתבטל לפני רבו. התלמיד המודרני, בודאי בחינוך הממלכתי-דתי, יתקשה לקבל את הרעיון, שהדרך לקיים מצות ביכורים בימינו היא בהתקשרות אל הצדיק ובהבאת תשורות לרבו. מובן, שבדברנו על תודעה מודרנית, איננו מתכוונים כמובן לכל אדם דתי החי בעידן המודרני. חלק ניכר מן החינוך המכונה חרדי, ואולי גם הדתי, מבוסס דווקא על שלילת התודעה המודרנית הזאת של מרכזיות האדם, ומבקש להשאר בתפיסה השוללת את העצמת האני. עם זאת, במאמרי: אורות האדם, אקדמות, י (תשס"א), עמ' 159-184, ניסיתי להצביע על חשיבותה של הגישה המעמידה את האדם הפרטי במקום מרכזי בבנין הרוח והאומה — בתורתו של הראי"ה קוק. לפיכך נצטרך לשקול, על בסיס הנחות אלה, מהי האפשרות לתרגם גם את תורת הצדיק להדרכה מעשית חינוכית לזמננו. ועי' לקמן בהערה 29.

> דתניא: 'ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלקים לחם בכורים עשרים לחם שעורים וכרמל בצקלונו' (מלכים ב ד, מב) — וכי אלישע אוכל בכורים הוה? אלא לומר לך: כל המביא דורון לתלמיד חכם — כאילו מקריב בכורים.

ובנוסח אחר בויקרא רבה לד, יג:

> אמר ר' אבין: כל המארח תלמיד חכם בביתו מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב בכורים. נאמר כאן 'תביא' ונאמר להלן (שמות כג) 'תביא בית ה' אלקיך' מה להלן בכורים אף כאן בכורים.

אך יש לעמוד על הבדל משמעותי בין העצה שבגמרא לבין הדרך החסידית.

ראשית, נקודת המוצא של הברייתא ושל ר' אבין, לא היתה השאלה איך אפשר לקיים מצות ביכורים בזמן הזה. בשונה ממה שראינו בתוי"י, אין בגמרא ובמדרש הצעה מעשית לכל אדם כיצד לקיים את מצוות הביכורים כשלא ניתן לקיימה ללא בית מקדש. הכוון הוא הפוך — כדי להעלות את ערכה של מתנה לתלמיד חכם, השוו אותה לנתינת ביכורים לכהן.

אמנם, גם אצל חז"ל קיימת גישה של המצאת "תחליפים" למצוות שאי אפשר לקיימן בזמן הזה. הדוגמה הבולטת ביותר היא כמובן התפילה שמחליפה את הקרבנות, בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו".[20] יש מצוות שמקיימים אותן כזכר למצוות מימי הבית, כגון אכילת שני תבשילין בליל הסדר[21] וכדומה. אולם, יש הבדל מהותי בין הצגת הדברים בחז"ל לבין דבריו של בעל התולדות. המצוות שהותקנו אחרי החורבן נועדו לשמש "פיצוי" או "זכר" למה שאבד. ברור לגמרי, שאין דין התפילה כדין הקרבנות ואינה דומה אכילת שני

20. יומא פו ע"ב, פסיקתא דרב כהנא פכ"ד, אות יט ובמקבילות שצוינו שם. במקורות אלה נאמר רק שתפילה נחשבת במקום הקרבנות. אבל בברכות כו ע"א-ע"ב מבואר שתפילות הקבע **נוסדו** "כנגד תמידים".

21. פסחים קטז ע"ב. בפשטות, עניינם של שני התבשילין הללו הוא למצות סעודת יום טוב. אבל בגמרא כבר הסבירו אמוראים שיש בכך גם זכרון לקרבן פסח וחגיגה. ראה: י' תבורי, פסח דורות, תל אביב תשנ"ו, עמ' 105-122. (ראה עוד: הרב יהודה עמיחי, "תקנות זכר למקדש", ספר הקהל, כפר דרום תשס"א, עמ' 606-617; הרב יהודה זולדן, "זכר למקדש — דרשה ודרישה לציון", מעלין בקודש, ו (תשס"ג), עמ' 115-136).

תבשילין להקרבת פסח וחגיגה. בענין התפילה, נאמר בפירוש שהקב"ה הואיל בחסדו לקבל את התפילה כאמצעי כפרה במקום הקרבנות. כך נאמר בפסיקתא דרב כהנא פרשה כד, יט:

> ...ונשלמה פרים שפתינו (הושע יד, ג). א"ר אבהו: מי משלם אותם הפרים שהיינו מקריבים לפניך? שפתינו, בתפילה שאנו מתפללים לפניך. א"ר יצחק כפרה זו שאת מכפר על נפשותינו. ומה טובה גדולה את עושה על נפשותינו ומה עלינו לומר, טוב, טוב להודות לה' וגו' (תהלים צב, ב), הודו לה' כי טוב וגו' (תהלים קיח, א).

הביטוי הרגיל "מעלה עליו הכתוב כאילו", מכיל בתוכו את ההכרה בכך שהדבר עצמו לא נעשה, אלא שמחשיבים אותו לעושה "כאילו" עשאו. כמו בדוגמה הבאה, שאף היא קשורה לתחליפי קרבנות. כך נאמר באבות דר' נתן, נוסחה א, פרק ד:

> [משנה אבות: על שלשה דברים העולם עומד] 'על התורה', כיצד? הרי הוא אומר: 'כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעולות' (הושע ו, ו) מכאן לעולה שהיא חביבה מזבחים, מפני שהעולה כולה כליל לאישים, שנאמר: 'והקטיר הכהן את הכל המזבחה' (ויקרא א, ט). ובמקום אחר הוא אומר: 'ויקח שמואל טלה חלב אחד ויעלה עולה כליל לה'' (שמואל א ז, ט). ותלמוד תורה חביבה לפני המקום מעולות, לפי שאם אדם למד תורה יודע דעתו של מקום, שנאמר: 'אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא' (משלי ב, ה). מכאן לחכם שיושב ודורש בקהל **שמעלה עליו הכתוב כאלו** הקריב חלב ודם לגבי מזבח.

באמת החכם אינו מקריב קרבן, ואין מעשהו דומה להקרבת קרבן. אדרבה, הברייתא הזו באה להבהיר את ההבחנה בין קרבן לבין תלמוד תורה, ואף להעדיף את לימוד התורה על פני הקרבנות. בתחילתה היא מעמידה את העולה כקרבן העדיף בין הקרבנות, ובסופה היא מעמידה את התורה אף מעל לעולה. היא מסבירה את יתרונו של לימוד התורה על הקרבנות, בכך שמי שלומד תורה "יודע דעתו של מקום".

יהודי שרוצה לקיים מצוה, מעלה עליו הכתוב **כאילו** עשאה — אף על פי שבאמת לא עשאה. כך באבות דר' נתן נוסחה ב, פרק יח:

> כל מי שהוא מחשב בלבו לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו המקום כאילו עשאה, שנאמר: 'אז אמרתי [וגו'] הנה באתי לעשות רצונך אלקי חפצתי' (תהלים מ, ט).

וכך יש לפרש גם את ההבדל בין שני המאמרים הבאים, המופיעים בזה אחר זה בגמ' בברכות יד ע"ב-טו ע"א:

> אמר רבי יוחנן: הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה — יפנה ויטול ידיו, ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה.
>
> אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל — מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, דכתיב: (תהלים כו, ו) 'ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה''.

המימרא הראשונה, מדברת על הממשי, והשניה על ה"כאילו". מי שנפנה ונטל ידיו והניח תפילין וקרא קריאת שמע והתפלל — קיים קבלת מלכות שמים בשלמותה, ממש, בפועל. אבל המימרא השניה אינה אומרת שהוא גם בנה מזבח והקריב עליו קרבן, כמובן, אלא רק ש"מעלה עליו הכתוב כאילו" עשה זאת. ואין דומה ה"כאילו", לממש.

"זכר", הוא אף פחות מ"כאילו". ב"זכר", אין מקיימים את הדבר כלל ואף אין זה נחשב כאילו קיימוהו, אלא רק מזכירים שהיה ואיננו עוד. אכילת תבשילין בליל הסדר, אחד "זכר לפסח" והאחר "זכר לחגיגה", מזכירה את המעשים הללו, אך כמובן, אינה נחשבת אפילו "כאילו עשאם".

רק במקרים בודדים ניתן למצוא גם בדברי חז"ל מקומות שבהם משמע, שעשיית המעשה החלופי זהה למעשה המקורי, כמו במימרא הבאה של ר' ברכיה בגמ' ביומא עא ע"א:

> ואמר רבי ברכיה: הרוצה לנסך יין על גבי המזבח — ימלא גרונם של תלמידי חכמים יין, שנאמר: 'אליכם אישים אקרא' (משלי ח, ד).

כאן, לשון הגמרא משתמעת יותר כממשות עצמה. ר' ברכיה מציע למי שרוצה לנסך יין על גבי המזבח, לעשות זאת על ידי מילוי גרונם של תלמידי החכמים

ביין. ואכן, גם המעשה כאן הוא מאד דומה בתכנו, מזיגת היין. אלא ששוב יש לחזור ולהדגיש, אצל חז"ל אין להצביע על מגמה שכל אדם בכל זמן יוכל לקיים כל מצוה. הם התקינו תחליפים ומעשי זכרון למצוות שבטלו עם החורבן. אך לא חשבו להציע דרך מעשית לכל יהודי לקיים את כל המצוות בתורה שאינן רלוונטיות לגביו. לא הציעו, וגם לא נראה שהיתה בתפיסתם דרישה שכזאת ביחס למצוות.

הדרך החינוכית המוצעת מתוך הגישה הזאת היא בעיקר העלאת ערך מעשה המצוה. כלומר, אפשר לרומם את המעשה הנראה כמעשה של חולין, או כמצוה מדרגה פשוטה יחסית, למעלה גבוהה יותר בקודש. לדוגמה: ניתן להמליץ על תשלום מסים כעל "נתינת מעשר",[22] להתייחס לשלחנו של אדם כמזבח מכפר — וממילא אל סעודת שבת וחג, ושאר סעודות מצוה, כאכילת

22. עי' סוכה מט ע"ב, בענין העושה חסד, צדקה ומשפט. יש לדון בנפרד בשאלה ההלכתית אם יש בתשלום מסים משום קיום מצות מעשר כספים. גם אם נקבל את הדעה שאין בכך משום מעשר כספים, עדיין אין זה מונע מלהתייחס למסים "כאילו" היו מעשרות, ולרומם בכך את ערך הנתינה הזאת. כידוע, כספי המסים מוצאים ברובם הגדול למטרות בעלות חשיבות גבוהה ביותר בסולם ערכי הצדקה: בטחון, בריאות, חינוך ורווחה מכסים את חלק הארי של תקציב המדינה. עי' הרב עזרא בצרי, דיני ממונות, חלק א עמ' תח, ובמקורות אליהם הפנה שם בהערה 9.

קדשים.[23] לראות את הקריאה בתורה[24] ולימוד התורה לבנים כשחזור של מעמד הר סיני,[25] את טקס הנישואין כשחזור של מעמד הר סיני[26] או של הזיווג הראשון של אדם וחוה ביום הששי הראשון של הבריאה,[27] וכיוצא באלה. אין זו יצירה מלאכותית של חויות רגשניות, אלא העמקה והעלאה

23. זו התודעה המלווה את עריכת השלחן, ה"טיש" החסידי. עי' תענית יא ע"א-ע"ב. בסוכה מה ע"א, נמצא שנטילת לולב כעבודה לפני המזבח. (הערת העורך — ראה מאמרו של הרב יעקב נגן, "ארבעה מינים כקרבן בהלכה של חז"ל", דעת, 49 (תשס"ב), עמ' 5-34, בו הוא מראה שהלכות רבות בדיני ארבעת המינים יסודם בהשוואה להלכות קרבן). סוכה מה ע"ב: "כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן". חגיגות המימונה, כפי שהן מתקיימות כיום באסרו חג של פסח, אינן נתפסות לצערנו בציבור הרחב באופן הזה, אבל ראוי ליראי ה' מבני העדות הנוהגים לחוג אותה, שיחוגו אותה בקדושה ורוממות שכזאת.

24. עי' טושו"ע או"ח סימן קמא ונו"כ שם. כך לשון המשנ"ב סי' קמו סעיף יט: "ויש מחמירין ועומדין — ...דס"ל דראוי להדר ולעמוד מפני שצריך האדם להעלות בדעתו כששומע הקריאה מפי הקורא כאלו קבלה אותה שעה מהר סיני ובהר סיני היו כל ישראל עומדין כדכתיב אנכי עומד בין ה' וביניכם וגו'".

25. בבבלי קדושין ל ע"א, נראים הדברים כמליצה, אולם בירושלמי קידושין א, ז, מסופר מעשה שמורה על כך שר' יהושע בן לוי ממש חש כך כאשר למד עם בן בנו פרשת השבוע: "רבי יהושע בן לוי הוה יליף שמע פרשתה דבר בריה בכל ערובת שובתא. חד זמן אינשי ועל מיסחי בההן דימוסין דטיבריא והוה מיסתמיך על כתפיה דרבי חייה בר בא. אנחר ונפק ליה מן דימוסא. אמר כך הוה רבי לעזר בר יוסי אמר שליח מטי א"ל רבי חייה בר בא לא כן אלפן רבי אם התחילו אין מפסיקין? אמר ליה חייה בני, וקלה היא בעיניך שכל מי שהוא שומע פרשה מבן בנו כאילו הוא שומעה מהר סיני? מ"ט והודעת' לבניך ולבני בניך וגו' יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב כיום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב".

26. עי' בספר תשב"ץ קטן לר' שמשון ב"ר צדוק, תלמיד המהר"ם מרוטנבורג, סי' תסה, שהסביר את כל מנהגי החופה כ"שחזור" של מעמד הר סיני.

27. כך עולה מברכות אשר יצר את האדם שאותן מברכים בין ברכות הנישואין. ועי' שו"ת הרשב"א א סי' ט, (במהדורת ר"ז דימיטרובסקי כרך א, חלק א, סימן א, ובהערות שם). וכן עי' בספר כלבו סי' עה, ובאבודרהם בסדר ברכות אירוסין ונישואין.

איכותית של משמעות המעשים שנעשים לעתים קרובות בצורה שגרתית כמצות אנשים מלומדה, ללא תחושת ערך רוחני ועצמה דתית.

## ה. דורון לתלמיד חכם

הגישה החסידית מהלכת, כאמור, בדרך אחרת. החסידים ביקשו דרך לקיים בפועל את המצוה, אף על פי שאי אפשר לקיימה מבחינת התנאים הנדרשים על פי ההלכה. לפיכך, הם ביצעו תהליך דו-שלבי. ראשית, הציעו את הטעם הרוחני של המצוה, שמעבר לקיום המעשי שלה. שנית, הציעו קיום מעשי אחר, שיש בו ביטוי לטעם האמור.

כך לדוגמה, פירושו של ר' קלונימוס מקראקא בעל מאור ושמש לפרשת ביכורים (דברים כו).[28] בשלב ראשון, הצעת טעמי המצוה:

> וזה מטעמי מצות הבאת ביכורים אל הכהן, כי האדם היורד לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה, מורה כי ישנו ניצוץ קדוש מגולגל בתוך התאנה ההיא, אשר לו משפט הבכורה להעלותו קודם. והנה כל אדם יתכן שיחזיק את עצמו אשר עוד איננו שלם בתכלית השלימות, ומהראוי להיות ירא לנפשו ליגע בפרי ההיא, כי באולי לא יהיה ביכולתו להעלות הניצוץ ההוא ואפשר שיפסיד גם מה שבידו. על כן מן ההכרח היה שילך אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, שהוא גדול מאחיו בחכמה ועובד את בוראו עבודה תמה, והוא יניפנו לפני ה' ויעלה הניצוצות ההם...

28. ר' קלונימוס מקראקא, בעל מאור ושמש, היה תלמידו של ר' אלימלך מליז'נסק. על אישיותו, ועל תפיסת הצדיק במשנתו, ראה: ג' נגאל, מחקרים בחסידות, ירושלים תשנ"ט, כרך א עמ' 254–286; מ' פייקאז', ההנהגה החסידית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 213–219, דן בתפיסת הצדיק אצלו. חיבור מאור ושמש, הוא אחד מן החיבורים הנפוצים של תורת החסידות. נדפס במהדורות מקראות גדולות ולכן היה לו תפקיד חשוב בפרסום השקפות החסידות בכלל ותורתו של ר' אלימלך מליז'נסק, רבו, בפרט. ר' אלימלך נחשב לאחד האדמו"רים שביססו את תורת הצדיק בחסידות.

בשלב השני, הצעת היישום החלופי שלה, שמקורו בדברי חז"ל ויישומו בהנהגה החסידית:

> ולכן אמרו חז"ל 'כל המביא דורון לתלמיד חכם כאלו הקריב בכורים', מפני שבכל דור ודור הוא כן, שאין השפעה יורדת רק על ידי צדיקי הדור האמיתים שהם הם הממשיכים ההשפעה, וזה שמביא לו דורון הוא מורה בזה שהוא מכיר גודל הטובה שעושה עמו הצדיק, ושכל ברכת ידיו באתה לו על ידי הצדיק לא בכוחו ועוצם ידו, ולכן הוא כאילו הקריב בכורים, שהיו באים גם כן על כונה זו.

לפיכך, יש הבדל גדול גם ברמה המעשית בין הגמרא לבין החסידות. בעוד שהגמרא נוקטת לשון של שבח למי שמביא דורון לתלמיד חכם, דבר שבהחלט יכול להיות קביל בעיניו של אדם מודרני, הדרישה של החסידות הרבה יותר מקיפה. היא רואה במצות הביכורים הדרכה כוללת להנהגת חייו של האדם.[29]

29. כאן, כאמור, עולה השאלה אם הדרכה כזאת יכולה להיות משמעותית ל"מתנגד". או לאדם מודרני, שלבו מתקומם נגד הדרישה להכנעה בפני הצדיק. ושלש תשובות בדבר. ראשית, בניגוד לדימוי הרווח בכלי התקשורת, של רבנים וכלי קודש רודפי בצע וציבור עשוק הנזקק לשרותיהם ומשלם להם, מי שמכיר את דפוס הקשר הרגיל בין ציבור מסורתי לבין רבנים ומשמשים בקודש יודע, שה"יהודי הפשוט" רוצה ושמח לבטא את הכרת הטובה שלו לרב בנתינה כלשהי. ומניעתו מכך עשויה לפגוע בו. הן ברמה האישית, והן בהכרה שהוא "משלם" עבור השירות שקיבל ובכך רואה את עצמו כשותף בזכות ולא בחסד. תפיסה שלילית ועוינת של רעיון הפדיון לאדמו"ר מלווה את החסידות מראשיתה, וכאמור בפנים נזכרת כבר בתנ"ך ובמדרשים בתיאור של בני עלי על דרך השלילה, ושל נקיון כפיהם של משה ושמואל על דרך החיוב: את שור מי לקחתי וכו'. בין הקוטב החמדני והנצלני השלילי, לבין הקפדנות הקיצונית של המנעות מלקחת כל דבר מן הקהל, צריך הרב לנתב דרך אמצעית שמאפשרת לקהלו להודות לו על השירות מבלי שהדבר יגיע למערכת שלילית עכורה.
שנית, וזו עיקר, נראה, שיש מקום לשיקול דעת נוסף אפילו לגבי עצם יכולת ההכנעה בפני גדולים. יש צד אחר להעצמת האני בחברה המודרנית: יותר ויותר מתגלה הקושי

## ו. ביכורים ותחליפיהם

הפרשנות החסידית עשויה להוביל למסקנה, שקיימת אפשרות לקיים מצות ביכורים בגלות ובלא מקדש. מתוך כך, היא עלולה לגרום למיעוט השתוקקות לעליה לארץ ישראל, לבנין המקדש ולחזרת העבודה כפשוטה לירושלים. נראה, שהעלאת חשש שכזה אינה מופרכת לחלוטין. כווני

של היחיד לשאת על שכמו את מלוא הנטל של האחריות לעיצוב אישיותו הרוחנית. מתוך כך, מתגלה נטיה להתכנס לתוך מסגרות חברתיות מגוננות של קהילה, ישיבה או מוסדות חינוך אחרים, לדגם כזה או אחר של התישבות, או למסגרת פוליטית. כמו כן, נחשפת והולכת, במפתיע, דווקא בעידן הפוסט מודרני של התפוררות ההגמוניות ומרכזי הסמכות, נטיה מחודשת להעצמת סמכות, קבלת מרות של מנהיגים כריזמטיים, ונהיה אחרי תנועות וכתות מיסטיות וסמי דתיות, בנוסח ה"ניו אייג'". לפיכך, אין לדחות על הסף את ההדרכה החסידית, ויש לבחון דרכים איך לעשות בה שימוש מועיל גם בקהילה וחברה שהם כביכול מודרניים בתודעתם, אך מתגלים כ"חסידיים" באופיים. מישור אחר שבו ניתן להשתמש ברעיון הכהנים והעדה, מושג השליחות הייצוגית בעבודת ה', הוא ביחסים בין דתיים וחילוניים. גם אם אינם רוצים בכך, משמשים הדתיים ובתי הכנסת עבור חלק נכבד מן הציבור המסורתי והחילוני, כתחליף למקדש. האדם החילוני מופיע בבית הכנסת בדיוק במשמעות המקורית של המילה "חילוני" בתרגום אונקלוס: "זר", להבדיל מכהן. בית הכנסת הוא מקדש מעט, הדתיים ואנשי המימסד הדתי הם הלויים והכהנים המשרתים בו. החילוני אינו נזקק לשירותי בית הכנסת והמימסד הדתי באופן יומיומי, אך גם אינו מנותק מהם. הוא זקוק להם בעת שמחה או לחילופין אבלות, והוא רוצה שיהיה בית כנסת ומימסד דתי שיספק לו את השירות הזה. זו הפינה ה"מקדשית" של חייו. לעתים הוא גם מביא "ביכורים" — בתרומה לבית הכנסת, לקהילה, או במתת לרב, למוהל או לחזן שנזקק לשרותיהם. יתכן, שיש מקום לא רק לתת לגיטימציה שבדיעבד לתופעה זו, אלא לקבל אותה בדיוק כפי שהנהיגו ראשוני החסידות את הדרך הזאת כהנהגה ראויה לפשוטי העם בזמנם. יתכן שיש כאן "עיסקה" לגיטימית, המאפשרת גם לאדם ממעגל מרוחק יותר מן הקודש, להרגיש שותפות ושייכות, ואין להרתע מאותם המקטרגים שטוענים שאין כאן אלא רדיפת בצע של הכהנים. יש בני עלי ויש בני אהרן, להבדיל. אלו ואלו מקבלים מתנות כהונה. אלו משניאים ואלו אוהבים את הבריות ומקרבים לתורה.

מחשבה כאלה מצויים בחסידות, והם נעים בין הקוטב הרואה במקומו של הצדיק בחוץ-לארץ "בחינת ארץ ישראל" לבין הקוטב הרואה ערך אידיאלי במיצוי הגלות והמטלות שהוטלו על עם ישראל בה, עד תום, תוך התנגדות ל"דחיקת הקץ" — בעיקר על ידי התנועה הציונית.[30]

על כגון זה כתב ריה"ל בספר הכוזרי ב, כג-כד:

> אמר הכוזרי: אם כן הלא עובר אתה על מצוה המחיבת לפי תורתך אם אינך עולה אל המקום ההוא ואינך עושהו בית חייך ומותך... אם כן אין כריעתך והשתחויתך נכחה כי אם מעשה צביעות או עבודה שאין עמה כונה...
>
> אמר החבר: אכן מצאת מקום חרפתי מלך כוזר. כי אמנם חטא זה הוא אשר בגללו לא נתקים היעוד אשר יעד האלוה לבית השני: 'רני ושמחי בת ציון כי הנני בא ושכנתי בתוכך נאם ה'', כי הענין האלוקי עמד לחול עליהם כבראשונה אילו נענו כלם לקריאה ושבו לארץ ישראל בנפש חפצה אבל רק מקצתם נענו ורבם והחשובים שבהם נשארו בבבל מסכימים לגלות ולשעבוד ובלבד שלא יפרדו ממשכנותם ומעסקיהם... אף אנו, אילו היינו מוכנים להתקרב אל אלקי אבותינו בלבב שלם כי אז היה הוא יתברך מושיענו כאשר הושיע את אבותינו במצרים. עכשיו שאין הדבר כן, אין הדברים שאנו אומרים בתפלותינו: 'השתחוו להר קדשו', 'והשתחוו להדם רגליו', ו'המחזיר שכינתו לציון' וכדומה, כי אם כדבור התכי וכצפצוף הזרזיר, כי בלא כונת הלב אנו

30. עמד על כך מ' פייקאז', חסידות פולין, ירושלים תש"ן, עמ' 205–231, בעיקר בפרק השמיני: "השלמה עם הגלות והבלטת יתרונותיה". ועי' גם בספרו ההנהגה החסידית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 154–159, בפרק "מעמדה של הגלות". קיים כמובן גם כוון נגדי, של כיסופים, השתוקקות ופעילות מעשית למען קירוב הגאולה וביאת המשיח, עליה לארץ ישראל ובניינה, מאז נסיונו של הבעש"ט לעלות לארץ, עליות תלמידיו והקמת המרכזים החסידיים בגליל, ועד דורות אחרונים, בעיקר בבית רוז'ין, שהיו מגדולי תומכי ההתיישבות ובנין הארץ. כבר עסק בכך י. ורפל (רפאל), החסידות וארץ ישראל, ירושלים ת"ש.

> אומרים דברים אלה או דומיהם, כאשר העירות בצדק שר הכוזרים.

אם כן, אנו למדים שיש גם מחיר ל"אקטואליזציה" ו"רלוונטיזציה" יתירה. במקום שבו הזיהוי של מצוות התורה עם תחליפים מוביל לכוון של העדפת התחליף על המקור, שכחה וויתור, אין לקבל את הגישה הזאת.

מעתה עלינו לומר שיש להקפיד על המינון הנכון של השימוש בכלי החינוכי הזה. מצד אחד, צריך לתת משמעות וקיום למצוות גם בזמן ובמקום שאי אפשר לקיימן, אבל אסור ליצור תודעה מוחלפת, שהערך המקורי של המצוה יכול להתקיים גם באופן אחר, ומתוך כך להגיע חלילה למצב של שכחת המצוה המקורית וביטולה.

הצד השני של המטבע הוא, שיש בקיום החלקי של תחליפי מצוה דווקא כדי לעורר את הזכר ולשמר את הצורך במצוה המקורית. כעין דברי הרמב"ן, בעקבות הספרי, בענין קיום המצוות בחוץ לארץ, שהוא בבחינת "הציבי לך ציונים". מה שאמר הרמב"ן על כלל המצוות, נכון בהקשר שלנו לגבי המצוות התלויות בארץ, שנשאר להן קיום אפילו בגולה, והוא דווקא משמר את הטעם ואת הערך של המצוה בלבבות, מונע את השכחה, ומעורר את התקוה לשיבת ציון, בנין המקדש, והשבת העבודה.

## ז. פרשת ארמי אובד אבי בליל הסדר

כהשלמה לדיוננו בדרכי הקיום של מצות ביכורים, יש להעלות את האפשרות, שהצעד הראשון שנעשה בכוון של שימור זכר מצות הביכורים, הוא בקביעת לימוד פרשת "מקרא בכורים" בליל הסדר.[31] דוק: לימוד, ולא קריאה. מכיון שההוראה במשנה בפסחים י, ד, היא: "ודורש מארמי אובד

31. הדברים אמורים בהנחה שהלכה זו, שדורש מ"ארמי אובד אבי" שייכת לסדר ליל הפסח כפי שנתקן בימי התנאים שאחרי החורבן. אין אנו יודעים האם בימי הבית כבר היה נוהג לדרוש את הפרשה הזו כחלק ממצות סיפור יציאת מצרים. ראה: ד' גולדשמידט, הגדה של פסח — מקורותיה ותולדותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 14; י' תבורי, פסח דורות, תל אביב תשנ"ו, עמ' 356-359 ובמקורות נוספים שהביא בהערות שם.

אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה", ולא 'קורא פרשת ארמי אובד אבי', כמו שנאמר ביחס למצות קריאת שמע וביחס למקרא ביכורים עצמו, במסכת סוטה. הסיבה לכך אינה מפורשת במשנה וניתן להעלות מספר אפשרויות. יתכן שאחד ההסברים לכך הוא שלא רצו לקבוע את קריאת ביכורים מחוץ לזמן חיובה, בדיוק מאותה סיבה שהסברנו לעיל, שלא ליצור את הרושם שנוצרה חלופה מספקת למצות הביכורים וקריאת הביכורים עצמה. מקרא ביכורים חייב להכיל גם את הפסוק המסכם: "ועתה הנה הבאתי מראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'", ובלעדי זה, הקריאה היא חלקית. מקרא ביכורים אינו עומד בליל הסדר כמצוה בפני עצמה, אלא כ"טקסט" הלימוד הבסיסי של סיפור יציאת מצרים. שהיא, כמובן, מצוה שונה, בגדרים שונים ובתוקף שונה.

הקישור של מקרא ביכורים לליל הסדר אינו מקרה בלבד. נקודת הפתיחה של ימי הקציר, והבאת ביכורי קציר שעורים — הוא העומר, היא מיד למחרת, בט"ו בניסן. אמנם, במקדש עצמו אין מביאין ביכורים קודם לעצרת (בכורים א, ג) כי בעצרת, המכונה "יום הבכורים", מביאים את מנחת הביכורים והיא שמתרת את החדש במקדש, אבל משחרב הבית, שוב אין משמעות לביכורים של המקדש, ותחילת אכילת החדש היא עת הביכורים, וממילא, המקום לפתוח בו את העיסוק בביכורים הוא בפסח.

הדבר משתלב יפה גם עם רעיון הראשית שפתחנו בו, בדברי בעל תולדות יעקב יוסף. ניסן הוא החודש הראשון, והוא בבחינת ראשית. פסח הוא ראשון הרגלים, ולכן יש טעם בקישור שבין הראשוניות של ניסן לבין

ברור, שאם נאמר שלימוד "ארמי אובד אבי" קדם לחורבן, אין זו תקנה חלופית למצות מקרא ביכורים אלא שימוש משני בפרשה זו בליל הסדר, שיכול להיות מוסבר באופנים שונים.

הבחירה בפרשת מקרא בכורים, לעמוד במוקד קיום מצות והגדת לבנך בליל הסדר.[32]

## סיכום

למדנו על דרכו של בעל התולדות יעקב יוסף, לתבוע משמעות קיומית — רלוונטית ואקטואלית, לכל מצוה בתורה, עבור כל אדם ואדם. הצבענו על השיטה שבה הוא נוקט כדי לממש את התביעה הזאת: מציאת הטעם הרוחני של המצוה, ואיתור מעשים ראויים שניתן לעשותם ולהביא בהם לידי ביטוי מעשי את השורש הרוחני האמור.

הראינו את יסודותיו הקדומים של רעיון זה כבר בדברי חז"ל, אבל הצבענו על כך שבעל התולדות קידם את הרעיון, שכלל אותו והפך אותו לשיטה עקבית לכל מערכת המצוות כולה.

ציינו, שאחד מחידושיו של בעל התולדות, כדרכה של החסידות הבעש"טית מיסודה, הוא מתן האפשרות לכל אדם, גם לפשוט שבפשוטים וגם לגדול שבצדיקים, לקיים בעצמו תוכן המצוות כולן.

החסידות המאוחרת יותר, שינתה מעט את המגמה, והעבירה חלק מן האחריות אל הצדיק, שיש ביכלתו להעלות את עבודתו של היהודי הפשוט. לפיכך, במקום ההצעה של בעל התולדות, המכוון כל יהודי להקדיש את הראשית שלו לה', מציעים ר' אלימלך מליז'נסק וממשיכי דרכו לקיים מצות ביכורים בדרך של "הבאת דורון לתלמיד חכם".

כהשלמה לשתי הדרכים הללו: הקדשת הראשית והבאת הדורון, הזכרנו גם את לימוד פרשת "ארמי אובד אבי" בליל הסדר, שמשמרת את זכרה של פרשת מקרא בכורים, בכל בית בישראל, בכל שנה ושנה, עם תחילת האביב וימי ראשית הקציר.

32. ועי' עוד במאמרו של הרב יגאל שפרן, "מקרא ביכורים בליל הסדר", קובץ הציונות הדתית, ב (תשנ"ט), עמ' 95–101, שבו הוא מסביר את הצד הרעיוני של מקרא פרשת ביכורים במידת ההכנעה והענוה דווקא בעיצומו של חג, ואף לדבריו, יסוד הדברים הוא במכנה הרעיוני המשותף שיש לחגיגת ליל הסדר והבאת הביכורים.

בחלק מן ההערות למאמר הופנתה תשומת הלב לתועלת החינוכית שניתן להפיק מן הגישה החסידית, על ידי אקטואליזציה ורלוונטיזציה של המצוות: קירובן ללבו של כל אדם ואדם מישראל. מצד שני, הזהרנו מפני הסכנה האפשרית בהצעת חלופות שמשכחות את המקור. ולכן הדגשנו שהדרך הקיומית המעשית צריכה להתפרש ולהיות מוסברת לא כאלטרנטיבה למצוה המקורית, אלא כדרך ביניים, זמנית וחלקית, לקיום ערכיה של המצוה. מתוך כך, היא אמורה דווקא לעורר את ההשתוקקות והכיסופים להגיע ולקיים את מצות הביכורים בשלמותה, בהעלאת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, לירושלים עיר הקודש ובית המקדש הבנוי שבתוכה — במהרה בימינו.

**הרב יהודה זולדן**

# חגיגות ביכורים לאחר החורבן

מבוא
א. המפריש בזמן הזה
ב. המקדיש ביכורים לבדק הבית ובזמן הזה — שיטת הרמב"ם
ג. טקסי ביכורים בהתיישבות — התייחסות הראי"ה קוק
1. הזמן — התקופה, וקיום החגיגות בשבת ובחג
2. האדמה אשר נתת לי
3. זכר לביכורים

## מבוא

במשנה בשקלים ח, ח נאמר:

> השקלים והביכורים אין נוהגים אלא בפני הבית.

כך ניתן ללמוד מהמשנה בביכורים ב, ג, שהביכורים אינם אלא בשבעת המינים, ובפני הבית.

מקור הדין הוא מהפסוק בשמות כג, יט ולד, כו: "ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיך". מאחר שכיום אין בית מקדש, מה דינם של פירות שיועדו לביכורים — האם חלה בהם קדושה? אם כן, כיצד יש לנהוג בהם? בהמשך המשנה בשקלים נאמר:

> המקדיש שקלים וביכורים הרי זה קודש. ר' שמעון אומר: האומר ביכורים קודש, אינם קודש.

ניתן לראות במחלוקת שבמשנה זו מחלוקת בשאלה שהוצבה לעיל. בביאור משנה זו ובפסק ההלכה מצינו מספר דעות במפרשים. פסיקת ההלכה בשאלה זו הפכה להיות ענין מעשי, משנת תרפ"ד ואילך, שעה שבהתיישבות העובדת בארץ ישראל הנהיגו טקסי הבאת ביכורים.

## א. המפריש בזמן הזה

בתלמוד ירושלמי שקלים ח, ד נאמר:

> הא שקלים קדשו? רבי שמעון בן יהודה אמר משם רבי שמעון בין אילו ובין אילו לא קדשו.

המחלוקת בין חכמים ור' שמעון היא גם ביחס לשקלים. לא רק זאת בסוף אותה סוגיה בירושלמי נאמר: "רב המנונא ורב אדא בר אהבה בשם רב הלכה כר' שמעון". האם כונת הירושלמי כר' שמעון שבמשנה, הסובר שבכורים לא קדשו ושקלים התקדשו? האם כר' שמעון המובא ע"י ר' שמעון בן יהודה שביכורים ושקלים לא קדשו? או כדברי ר' שמעון בן יהודה עצמו? הגר"א בליקוטיו שם כותב שהכונה כר' שמעון המובא ע"י ר' שמעון בן יהודה. בפני משה שם מפרש שהלכה כר' שמעון המובא במשנה. לפי שניהם, התלמוד ירושלמי פוסק שהמקדיש בכורים בזמן הזה הם אינם קדושים. הרב חיים הלוי סולוביצ'יק מבריסק, על הרמב"ם בהלכות ערכין ו, טז כתב שלר' שמעון ביכורים הינם ממון כהן, וניתנים לאנשי משמר, ולכן אינו יכול להקדישם לבדק הבית. ואילו חכמים החולקים עליו סוברים שביכורים יש בהם הנאה לבעלים לכן התקדשו. לפיו, המחלוקת במשנה זו מקבילה למחלוקת ר' יהודה וחכמים במשנה בחלה ד, ט ובביכורים ג, יב, כשר' שמעון במשנה בשקלים סובר כחכמים במשנה בחלה ובביכורים, וחכמים במשנה בשקלים סוברים כר' יהודה במשנה בחלה ובביכורים.[1] הרב אברהם ישעיהו קרליץ, חזון איש, ליקוטים זרעים ח, ד מסביר שטעמו של ר' שמעון שאין נתפסת קדושת ביכורים בפירות, מאחר שאין לכהן טובת הנאה מהם. ואילו חכמים סבורים שלמרות שאין הכהן יכול כיום להשתמש בפירות הללו, בכל זאת יש לו טובת הנאה מעצם קבלתם.

בין הפוסקים, ראשונים ואחרונים מצינו דעות שונות באשר לפסיקת ההלכה בשאלה זו.

1. ראה מה שהשיג עליו הרב זעליג ראובן בענגיס, חידושי הגרז"ר, חלק ב סימן סז סעיף א, וכתב בדומה לחזון איש לקמן.

הראב"ן בסי' נ פוסק:

> וביכורים, דבעו הנחה לפני המזבח וליכא מזבח, לא מפרש להו כלל, דלא לייתי בהו לידי תקלה, דלאו בני פדייה נינהו, ובעי לשהינהו עד שירקבו.

הראב"ן פוסק אם כן כתנא קמא, ולפיו המקדיש פירות לביכורים לאחר החורבן נתפסת בהם קדושה ויש לחכות עד שירקבו.

ר' עובדיה מברטנורא כותב בפירושו למשנה שקלים ח, ח:

> ביכורים אינם קודש — כיון שכתיב בהו: "תביא בית ה' אלקיך", אפילו הפרישן בדיעבד לא קדשי, ואין שם ביכורים חל עלייהו שלא בפני הבית... והלכה כר' שמעון.

כך גם מפרשים קרבן העדה ותקלין חדתין.

הרב יוסף באב"ד, מנחת חינוך, דן בסוגיה זו במספר מקומות. במצוה צא מביא את דעת הרע"ב הפוסק כר' שמעון, ומציין שהרמב"ם לא גילה דעתו בזה, ונשאר בצ"ע. כן כתב גם במצוה קה. אך במצוה תמט כותב:

> מבואר בסוף שקלים: "המקדיש ביכורים הרי זה קודש, ר' שמעון אומר אינו קודש", ועיין ברע"ב. ובודאי הלכה כתנא קמא, אם כן האידנא אינו נאכל, אבל הלאו נוהג, כמו מעשר שני בזמן הזה. אך הרמב"ם פירש פירוש אחר במשנה שם, וגם התוספות במכות יט ע"א כתבו שהאידנא ביכורים חולין.

הרב גרשון אריאלי, מאריך להוכיח כדינו של ר' שמעון, ולפיו, חיוב הבאת ביכורים הוא רק כשיש מזבח, וממילא כשאין מזבח, לא רק שאין חיוב ומצוה בהפרשת ביכורים, אלא שלא חל מעיקרא דין קדושה על הפירות. באופן מעשי הוא מורה שיש להחמיר ושלא להפריש ביכורים בזמן הזה.[2]

2. הרב גרשון אריאלי, "בדין ביכורים בזמן הזה", נעם, ז (תשכ"ד), עמ' קצט-ריא. וראה עוד: הרב שלמה חיים ברנשטיין, "ביכורים ושתי הלחם שלא בפני הבית", שמעתין, 58 (תשל"ט), עמ' 35-37.

## ב. המקדיש ביכורים לבדק הבית ובזמן הזה — שיטת הרמב"ם

הרמב"ם מפרש אחרת את המשנה בשקלים ח, ח. וכך כתב בפירוש המשנה:

> ואמרו המקדיש שקלים וביכורים, הוא שיתן אותם הקדש לבדק הבית, והלכה כר' שמעון.

וכן הרמב"ם בהל' ערכין ו, טז:

> המקדיש שקלו לבדק הבית אינו קודש. הקדיש בכורים לבדק הבית אינן קודש.

כך גם פירש המאירי בגמ' בשקלים. מדברי הרמב"ם הללו משמע שהוא לא ביאר את המשנה כאילו היא עוסקת בהקדשת ביכורים בזמן הזה, אלא כמחלוקת בין חכמים ור' שמעון בזמן הבית. נושא המחלוקת הוא מה דין הפירות כשהמקדיש שינה את יעודם. פירות ביכורים ניתנים לכהן, ואילו כאן הקדישם לבדק הבית (עין בחזון איש זרעים ליקוטים סי' ח ס"ק ד בסופו).

מה תהיה עמדתו של הרמב"ם בשאלתנו — המקדיש פירות בזמן הזה לביכורים, האם חלה בהם קדושה או לא? אמנם הרמב"ם בעצמו פוסק בהל' ביכורים ב, א שהביכורים נוהגים רק בפני הבית, אך עדיין לא יהיה ניתן ללמוד מכאן, מה תהיה עמדתו באשר למקדיש בזמן הזה. נשיב על שאלה זו לכשנצרף את שיטת התוספות להבנת שיטת הרמב"ם, אותם הזכיר המנחת חינוך במצוה תמט.

הגמרא במכות יט ע"א דנה בהלכה בהלכות ביכורים (לא ניכנס כאן לסוגיה עצמה). התוס' בד"ה מה, אומרים שמדובר: "בביכורים שהופרשו בפני חורבן הבית (צ"ל — לפני חורבן הבית. כך מעיר הרש"ש שם), דאם הופרשו לאחר הבית אינם קדושים כלל, וחולין הם, דתנן בביכורים ב, ג: יש בתרומה ובמעשר מה שאין כן בביכורים, שהתרומה והמעשר יש אוסרין, ויש להם שיעור, ונוהגין בכל הפירות, בפני הבית ושלא בפני הבית, וביכורים אינם אלא בשבעה מינים". יוצא שאף התוס' פסקו כר' שמעון, שהמקדיש ביכורים בזמן הזה אינם קודש, וחולין הם.

אולם דברי התוס' קשים:

1. מדוע לא הביאו התוס' ראיה לדבריהם מהמשנה בשקלים, בה קבע ר' שמעון שהאומר ביכורים קודש, אינן קודש?

2. מה ההוכחה של התוספות מהמשנה בביכורים? לעיל ציינו שברור לכל שחייבים להפריש ביכורים רק כשיש בית. הדיון שאנו עוסקים בו הוא, מה דין אדם המפריש בכל זאת בזמן הזה, האם חלה קדושה בפירות או לא. התוספות סבורים שאם הפריש בזמן הזה ("לאחר החורבן" בלשונם), הפירות אינם קודש, אלא חולין. אך כיצד ניתן ללמוד דין זה מהמשנה בביכורים? הלא לכך הכל מסכימים שהביכורים נוהגים רק בפני הבית, כל המחלוקת היא מה דין המקדיש בזמן הזה, ובמשנה בביכורים אין כל תשובה לכך.

הרב יעקב עטלינגר, בערוך לנר במכות שם, כותב שהתוספות סוברים כמו הרמב"ם בפירוש המשנה בשקלים, שהמשנה עוסקת בדין מקדיש ביכורים בזמן הבית, ולכן לא יכלו להביא הוכחה מדעתו של ר' שמעון שם. יתכן שלפי זה יצא, שמשמעות המשנה בביכורים, האומרת שביכורים נוהגים רק בפני הבית, הוא לא רק ללמד את צד החיוב — שביכורים נוהגים רק בפני הבית - אלא גם את המשמעות ההפוכה, דהיינו שבזמן שאין בית אי אפשר להחיל קדושה בפירות מאחר ואין בית. לפי זה ברור כיצד למדו התוס' דין זה מהמשנה בביכורים, וממילא גם ברורה דעת הרמב"ם בענין, וכאמור מחלוקת ר' שמעון וחכמים איננה נוגעת לענייננו. (ע"ע בשו"ת חתם סופר או"ח סי' קלט).

אפשרות אחרת להסביר את שיטת הרמב"ם היא על פי דברי הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן סי' נז שנשאל כיצד יש להתייחס למנהגם של המתיישבים המביאים ביכורים לטובת הקרן הקיימת, האם יש בזה איסור של הקדשת ביכורים.[3] מסקנתו הסופית היא שאין קדושה בפירות אלו אף בדיעבד, מאחר שידוע שפירות אלו הם לשם הקק"ל ולגאולת הארץ, אם כי הוא קורא להמנע מלקרוא לפירות הללו ביכורים. בדבריו שם הוא מלמד זכות על נוהג זה, מאחר שממילא לא חל שם ביכורים על הפירות הללו, מפני שלא מדובר בפירות הראוים לביכורים. הפירות שהובאו לטקסי הביכורים הללו לא היו בהכרח משבעת המינים.

3. ברקע ההיסטורי של התשובה, ולהתייחסותו של הראי"ה קוק לענין נעסוק לקמן בפרק ג.

זאת על פי דברי הגמ' בכתובות קה ע"ב שם מסופר על אדם שהביא לרב ענן "כנתא דגילדני דבי גילי" (רש"י: דגים קטנים). רב ענן שאלו מדוע הוא מביא לו מתנה, ותשובת אותו אדם היתה שיש לו דין תורה אצלו. רב ענן לא קבל את המתנה ופסל את עצמו מלדון אותו.[4] אותו אדם ביקש, שלמרות שרב ענן פסל עצמו מלדון, בכל זאת שיקבל את המתנה מידו, ושלא ימנע ממנו מלהקריב ביכורים, שנאמר: "ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלוקים לחם ביכורים, עשרים לחם שעורים בצקלונו" (מלכים ב ד, מב). וכי אלישע אוכל ביכורים הוא? אלא לומר לך, כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו הקריב ביכורים. אמר לו רב ענן, שבתחילה לא רצה לקבל ממנו, אך מאחר שאמר לו דברי טעם הוא מקבל (דברי הגמרא מתורגמים מארמית לעברית).[5]

הראי"ה קוק מסיק מגמרא זו, שרב ענן בכלל לא חשש לקדושת ביכורים, משום שברורה היתה כוונתו של אותו אדם לתת מתנה לתלמיד חכם. אך שם מדובר בדגים קטנים שאינם ראויים לביכורים, וייתכן שאם הם היו פירות משבעת המינים, אולי היה חושש על כל פנים לכתחילה, או שהיה מעיר לאותו אדם שלא יאמר כך. מכאן משמע שבמקום שיש הוכחה גמורה לעניין אין כאן מקום לחשוש. גם אצל אלישע לא נאמר בלשון ביכורים ממש. לכן מסיים הראי"ה קוק את תשובתו שם, שבמקום שאפשר למנוע מלומר על הפירות שהם ביכורים, טוב להמנע מכך. אבל ודאי שאין בפירות הללו שום קדושה.

מדברי הגמרא שם ניתן להביא הוכחה נוספת לדברי הראי"ה קוק, הסובר שבמקום שברור שאין מתכוונים להביא ביכורים אין בהם קדושה כלל. הגמרא שם מספרת שאותו אדם הביא לרב ענן דגים, שהם בכלל לא ראויים לביכורים. אך גם אם היה מביא משבעת המינים לא היו אלו ביכורים, מאחר

4. בענין נתינת מתנה לדיין ע"י התובע קודם הזמנת הנתבע לדין, בעקבות המעשה עם רב ענן, ראה עוד בדברי הראי"ה קוק, באר אליהו, סימן ט ס"ק ה עמ' צ.

5. בחוברת: לשלושה באלול, ירושלים תשל"ח, עמ' ח (הרב משה צבי נריה, בשדה הראיה, עמ' 25) מסופר שבהיות הראי"ה קוק רב בזיימל, הביא כפרי לרב מתנה — עגלה עמוסה תפוחי עץ. הרב צוה בבית שלא להשתמש בהם, ואח"כ התברר שהם היו פירות ערלה, והמביא טעה וחשב שזה גם כן ממתנות כהונה.

שרב ענן לא היה בארץ ישראל אלא בבבל, ובכלל לא היה כהן. זאת היתה גם הוכחתו של אותו אדם מהסיפור על אלישע, שהרי אלישע לא היה כהן אלא משבט גד (לשיטת רש"י שם), ואף אם היה כהן, אלישע חי בשומרון (הרש"ש שם מדייק מסדר הכתובים שאלישע היה אז בגלגל), ואין ביכורים נאכלים מחוץ לחומה, "ובמקומו לא היה מקדש, ולא מזבח, ולא כהן גדול" (עפ"י סדר אליהו זוטא, מופיע בדברי התוס' שם בד"ה וכי). מכאן ברור שבמקום שידוע שאינם מתכונים להביא את הפירות כביכורים, מחמת מניעות שונות, אין להחשיבם כביכורים.

יתכן אולי לומר שזה גם שורש המחלוקת שבין ר' שמעון וחכמים, מה יהיה הדין כשמפרישים ביכורים, אך לא ניתן להביא אותם מחמת מניעות שונות. לדעת חכמים, מאחר שהקדיש ביכורים, אף על פי שבאמת לא ניתן להקריבם בגלל סיבות שונות (הפירות אינם ראויים, אין שם כהן, אין בית מקדש וכד'), אין קדושה חלה בהם. הנפקא מינה היא גם בזמן שבית המקדש קיים, כשאי אפשר להקריב מחמת העובדה שהפירות לא ראויים.

אם נכון הסברנו, הרי שזו כוונת הרמב"ם בהבנת המשנה ובדבריו בהל' ערכין. הרמב"ם שם כתב: "הקדיש ביכורים לבדק הבית, אינן קודש". לדברינו, הם אינם קודש, מאחר שהקדש כזה לא ניתן לממש, מאחר שביכורים מובאים למקדש לכהן ולא לבדק הבית. פירות נתפסים בקדושת ביכורים רק כשאפשר לממש את הקרבתם. לפי זה יהיה ברור מה תשובת הרמב"ם בנידוננו. מאחר שאי אפשר היום להקריב ביכורים כי אין בית מקדש, אין נתפסת בהם קדושה, וכדעת ר' שמעון.[6]

### ג. טקסי ביכורים בהתיישבות — התייחסות הראי"ה קוק

כאמור שאלת "המקדיש ביכורים בזמן הזה" הפכה להיות שאלה מעשית, החל משנת תרפ"ד, שעה שבהתיישבות העובדת בארץ ישראל הנהיגו טקסי

6. דברים ברוח זו בהבנת שיטת הרמב"ם, כתב הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל, מהדורא תנינא, יו"ד סימן ק.

הבאת ביכורים. הראי"ה קוק עסק בזה בהרחבה רבה בשו"ת משפט כהן (עניני א"י) סימן נז, ולהלן פתיחת תשובתו.[7]

> ב"ה עיה"ק ירושלים תובב"א, כ"ד סיון תרפ"ז. לכבוד ידי"נ הרב הגדול לתורה ולתעודה בישראל מוהר"מ ברלין שליט"א. שלו' רב. אהובי הרב!
>
> בתשובה על הערתו של ידידנו הרא"מ ליפשיץ שליט"א, נגד מנהיגי הקהק"ל, שדורשים להביא בכורים לטובתה, אם יש בזה משום איסור של קידוש בכורים.

בהמשך דן הרב זצ"ל בשאלת איסורי הנאה בביכורים, ובשאלת המקדיש ביכורים לאחר החורבן, ומסיק:

> אבל בבכורים לקהק"ל, שעצם הענין מוכיח שהוא כדי לגאול את הארץ, יכול להיות שגם לכתחילה אין בזה בית מיחוש, ובפרט שלדעת הרע"ב הלא קיי"ל כר"ש, ולפירושו אין חל כלל שם בכורים בזה"ז, מכח גזה"כ של תביא בית ד"א. ע"כ לא מצאתי בזה מקום להקפיד כ"כ, בדיעבד, אבל מנהלי הענינים הלאומיים שלנו ראויים הם לגערה, על אשר הם נוהגים קלות ראש בכל קודש ואינם שמים לב שלפעמים יוכל איזה בטוי להביא תקלה לרבים, והי' הדבר ראוי להעשות ע"פ הוראת רבנים.

לאחר זאת ממשיך הרב לדון בשאלת הקדשת פירות שאינם ראויים לביכורים עפ"י הסוגיה בכתובות קה ע"ב (שהובאה לעיל), ומסיים:

> ומ"מ מה שאפשר בדרכי נועם למנוע מבטוי זה משום לעז, ודאי ראוי הוא והגון.

7. תשובה זו, בתוספת מספר מקורות לנושא, הובאה ע"י: הרב משה צבי נריה, מועדי הראי"ה, עמ' תקכב.

### 1. הזמן והתקופה — קיום החגיגות בשבת ובחג

פתיחת המכתב, תשמש בידינו כנקודת מוצא להבנת הרקע ההיסטורי של התשובה.[8] בשנת תרפ"ד החלו לחגוג בקיבוצי עמק יזרעאל המזרחי (עין חרוד, גבע, וכפר יחזקאל), חגיגה משותפת שנקראה: "חג הביכורים". היתה זו הדגשה אחרת לחג השבועות. הם העניקו לעבודתם החקלאים משמעות היסטורית וערכית וראו בה חידוש הקשר בין האדם היהודי לארצו, לאחר שנות הגלות הארוכות. היה זה ביטוי טקסי, סמלי ומרוכז למערכת הערכים של ההתיישבות העובדת. במשך השנים הצטרפו קיבוצים נוספים לחוג ביחד חג זה. חגיגה זו היא חלק ממכלול שלם של עיצוב מחודש של חגים מסורתיים.

חגיגות אלה התקיימו בחג השבועות או בשבתות הסמוכות לחג השבועות, והם גובו ע"י המוסדות הלאומיים, ההנהלה הציונית והקרן הקיימת לישראל. הרבנים החלו להתייחס לחגיגות אלו, לאחר השנה השלישית לקיומם של החגיגות, בשנת תרפ"ז, בשל הפומביות והפרסום שניתנה אז לחגיגה זו. בשנה זו גם נכתבה תשובתו זו של הראי"ה קוק. ההתייחסות המרכזית היתה סביב חילול השבת והחג באדמת הלאום ע"י המוסדות הלאומיים. הרבנים

8. הרקע ההיסטורי המתומצת להלן, לקוח משני מקורות מרכזיים: עזרא שפרוט, "חג הביכורים בעמק יזרעאל (1923–1929) בעיני החוגים הדתיים", מחקרי חג, 1 (תשמ"ח), עמ' 91–103; מוטי זעירא, קרועים אנו — זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ב, עמ' 167–183: "הפולמוס סביב חג הביכורים בעמק יזרעאל"; שם עמ' 184–200: "ההתיישבות העובדת והרב קוק"; שם עמ' 249–254: "פדיון הבכורים קודש לקרן הקיימת". בספר תמונות מחגיגות הביכורים בעמק בשנות העשרים, והוא עוסק בנסיונות של ההתיישבות העובדת להעניק משמעות אחרת למועדי ישראל, גם כאלה שנוהגים רק בזמן שבית המקדש קיים. בשני המקורות בולטת העובדה שהמתח בין הרבנים ואנשי ההתיישבות היה סביב שאלת חילול השבת והחג, אך אין כל התייחסות לשאלת הקדשת הפירות בזמן הזה, בה עוסקת תשובתו זו של הראי"ה קוק.

הראשיים, ורבנים נוספים ניסו להשפיע על החוגגים לקיים את החגיגה בימי חול, לפני החג או אחריו.[9]

בחודש אייר שנת תרפ"ז, סייר הראי"ה קוק בישובי העמק, עם הרב א"י הכהן בורוכוב, והרב מאיר בר אילן, ודיבר איתם אף בענין חגיגת הביכורים, אך החגיגה התקיימה בכל זאת באותה שנה בחג. הרב מאיר בר אילן, יו"ר הנהלת המזרחי, שלח מכתב חריף בענין להנהלת הקק"ל, ובכ' בסיון תרפ"ז, שבועיים לאחר חג השבועות, זימנה הנהלת המזרחי אסיפת מחאה בבית כנסת הגדול 'בית יעקב' שבחורבת ר' יהודה החסיד שברובע היהודי. נאמו בה הרבנים הראשיים- הראי"ה קוק והרב יעקב מאיר, הרב מאיר בר אילן, והרב מ"ז מרגליות נשיא הכבוד של אגודת הרבנים באמריקה.[10]

יומיים לאחר עצרת המחאה, בכ"ב סיון תרפ"ז, פירסם הרב יהודה לייב פישמן — מימון מאמר בעיתון בענין:

> חוגגים הם את חג הביכורים ושמים חגי האומה לחגא. את חגם הם חוגגים ואת חגנו הם מחללים. ...מנהגים כאלה בשום פנים לא תוכל כנסת ישראל לסבול אותם בימי מועד וחג.[11]

גם הסופר ר' בנימין (ר' יהושע רדלר — פלדמן), כתב רשימה כואבת בענין:

> הן את חגי ישראל הם אמורים לחוג, חג האומה העברית, חג האדמה העברית. ...הן זה להם חפץ לשוב אל המסורת העממית. והם הזרים למחצה לא שיערו בנפשותם כי דוקא בזה הם עושים מסורת קדושה זו פלסתר, כי המעשה הזה הוא חיתוך באיזמל

9. בכתבי הראי"ה קוק מצויים מספר אגרות ובהם דברי עידוד לרכישת קרקעות והתישבות בהם לצד מחאה ותערומת על חילול שבת. מקורות בכתביו העוסקים בכך, ראה: הראי"ה קוק, חזון הגאולה עמ' רכ-רל; הרב ד"ר נריה גוטל, מכותבי הראי"ה, ירושלים תש"ס, עמ' עח הע' 205; הנ"ל, "הלכות והליכות הקק"ל והחוג ההתיישבותי במערכת התכתבויותיו של הרב קוק", סיני, קכא (תשנ"ח), עמ' קג-קיב.
10. ראה עוד: "יומן פעילות של הרבנות הראשית", הרבנות הראשית לישראל — שבעים שנה לייסודה (עורכים: א' ורהפטיג, ש' כץ), עמ' 1204.
11. "אוי לנו משמחתם", עיתון התור, כ"ב סיון תרפ"ז.

בגופו החי של העם, אשר בהכרח יתגודד ויזדעזע מעוצמת הכאב.[12]

המחאות הללו בשל חילול השבת והחג ע"י רבנים ואישים מרכזיים אחרים, הם באותם ימים בהם נשאל הראי"ה קוק את השאלה בדבר עצם קיומם של החגיגות הללו, בשל החשש לקדושת הפירות, ומבלי כל קשר לשאלת חילול השבת והחג. מכתבו של הרב מאיר בר אילן לראי"ה קוק, ובו שאלה משמו של הרב אליעזר מאיר ליפשיץ, שנכתבה בכ"ב סיון תרפ"ז,[13] והראי"ה קוק השיב עליה יומים אחר כך, בכ"ד סיון תרפ"ז. עושה רושם שבמסגרת הנסיונות למנוע את חילול השבת, הועלתה שאלה עקרונית יותר על עצם הענין. וכאן, באותו שבוע בו התקיימה אסיפת המחאה על חילול החג ע"י המתיישבים בעמק, משיב הראי"ה קוק תשובה ענינית לגופה של השאלה מבלי לערב זאת עם שאלת חילול החג. לא רק זאת, אלא שבמהלך התשובה הוא אף דן אותם לכף זכות באשר לקריאת השם על הביכורים, מאחר שהפירות המובאים, לא ראוים לביכורים אם הם אינם משבעת המינים.

גם בשנה שאחר כך, נעשו נסיונות לשכנע את המתיישבים שלא לקיים את החגיגה בחג ובשבת (ו' בסיון חל ביום ששי),[14] ובסופו של ענין התקיימה חגיגה תוך חילול החג. אך המאמצים והפעילויות למנוע את חילול החג במשך כל השנה הועילו ונשאו פרי, ובשנת תרפ"ט לא התקיימה החגיגה בחג אלא ביום חול.[15]

12. ר' בנימין, "בחרדת עין חרוד", ההד תמוז תרפ"ז.

13. מכתבו של הרא"ם ליפשיץ מתאריך זה נמצא בגנזך הציונות הדתית בירושלים, תיק המרכז העולמי של המזרחי תרפ"ז.

14. ראה לעיל בהע' 10, יומן פעילות של הרבנות הראשית, עמ' 1207.

15. אם כי מספר ימים לפני חג השבועות, בג' סיון תרפ"ט כותב הרב אבא יעקב הכהן בורוכוב, אגרות לראי"ה עמ' שסה, מכתב לראי"ה קוק על דבר חילול שבת וחג הצפוי בחגיגות הביכורים. הראי"ה קוק שלח מכתב תודה להסתדרות העובדים על פועלה בביטול החגיגה, ומניעת חילול שבת ויום טוב. ראה לעיל הע' 10, יומן פעילות של הרבנות הראשית, עמ' 1211.

בשנת תרצ"ג שוב פונה הראי"ה קוק במכתב לאנשי נהלל בענין זה. גם כאן הראי"ה קוק מברך על עצם המפעל ההתישבותי, ועל הביטוי המיוחד שהם נותנים לו בחגיגה זו, אם כי הוא מבהיר שאין אילו ביכורים ממש, ואין לחלל את השבת והחג בעבורם:

> זכרו את התנאי היסודי שהוא ההוקרה כלפי אוצר החיים של נחלת האבות שבו גנוז הוא סוד חיינו, על כן ככל ההתלהבות הקדושה גם מפני האור הדקיק של התחיה הלאומית ההולכת ומקרנת את פנינו בם כעת, אל נא תשכחו את המקור החי המפכה לנו, את אור החיים בכל מלואו ונצחו, זאת היא קדושת המסורת קדושת התורה אשר בעבורה באש ובמים באנו, והיא היא, אשר היא מחיה את רוחנו לעד באור חייה הנפלאים.
>
> ובשביל כך כבר הוסכם והונהג שהכינוס וכל עניני החגיגה השייכים לזה לא יהיו ביום טוב עצמו כי אם ביום אסרו חג וחלילה לשנות מזה, שלא להביא חילול יום החג הקדוש ע"י הזכר הנכבד הזה. ואל נא תחללו חלילה את היום הקדוש, יום הבכורים, שהוא ג"כ זמן מתן תורתנו, במלאכת עבודה האסורה. התעוררו ובאו והרנינו לאות התחלת מפעלי חיי האומה על ארץ ירושתה הנצחית והקדישו את אשר יקדשו כל עם ישראל הגוי כולו, שומר האמונים ונוצר חיי העם לדורות עולמים. הכינו בשביל יום החגיגה של זכר הביכורים שיהיה ביום אסרו חג אחר חצות היום, ואת אשר דרושים להכין לפני החג הקדוש או אחריו, אבל יום החג הקדוש יום הביכורים עצמו יהיה לכם, כמו לכל ישראל, שבתון מקרא קודש וחדוות ד' יהיה מעוזכם. בטוח אני שבזה יגדל כבודנו ויחזק רוחנו ללכת בצעדי און לקראת המעלה העומדת אחר כתלנו שהיא צפייתנו הדורית של העתיד הגדול לעמנו, שהנביאים העומדים לאור עמים ממנו יצאו, ובטוחים

> אנו שגם לעתיד תהיה ארצנו ארץ החזון הגדול לאושר האדם גם אחרי נפלו.[16]

נוסיף עוד, שאת בכורי שבעת המינים לא הביאו במקדש, בשבת וביום טוב. בתוס' שאנץ לבכורות כו ע"ב כותב: "וי"ל דבכורי יחיד לא מייתי עד לאחר עצרת". וכך כותב בשמו בשיטה מקובצת שם. המהרי"ט אלגאזי בבכורות שם כותב, שסיבת הדבר היא שיחד עם הביכורים צריך להביא קרבן, ואמנם אם לא הביא קרבן אין מעכבים בעדו, אך מכל מקום כשלא ניתן להביא את הקרבן, אין מביאים לכתחילה גם את הביכורים. ומכיון שקרבן זה הוא כנדרים ונדבות (שהרי אינו מעכב), לכן קרבן זה אינו קרב ביום טוב, כי אין מביאים קרבנות יחיד בשבת וביום טוב. המנחת חינוך במצוה יח, ג (וכן במצוה צא, י, ובמצוה שז, יז) מעיר על דברי המהרי"ט אלגאזי הללו וכותב שניתן להביא קרבן זה ביום טוב כיון שהוא נקרא שמחה, ויוצא משום שמחת יום טוב. אמנם גם הוא מסכים שכשחל יום טוב בשבת לא היו מביאים ביכורים.

שאלת חילול השבת והחג לא נפתרה, ועד היום נהוג במספר קיבוצים לקיים את חגיגות ביכורים, בשבת הסמוכה לחג השבועות או בחג.

**2. את האדמה אשר נתת לי**

את הפירות שהובאו כביכורים, הקדישו לטובת הקרן הקיימת. היה בחגיגה זו רצון להצביע על הישגי ההתיישבות העובדת בתחום החקלאות.

חגיגה שכזו, יש בה ניגוד מה למגמתה של התורה במצוה זו. הרמב"ם מורה נבוכים ג, לט כותב:

> אבל 'מקרא ביכורים' יש בו מדת ענוה גם כן, שהוא לוקח סל על כתפיו ומודיע חסדי הא-לוה וגמולותיו, להודיע לבני אדם - שמעבודת הא-לוה הוא שיזכור עיתות צרתו ועניני מצוקותיו

16. מכתב זה שנכתב בשנת תרצ"ג מוכיח שהראי"ה קוק לא התיאש מלשכנע את אנשי ההתישבות העובדת בדרכי נועם בהסברה ובשכנוע שלא לחלל את השבת והחג, בניגוד לדברי מוטי זעירא, קרועים אנו, עמ' 197.

כשירחיב לו הא-לוה. וזאת הכונה חיזקה אותה ה'תורה' במקומות רבים: "וזכרת כי עבד היית וגו'" — מפני שפחד מן המידות המפורסמות לכל מי שגדל בעושר ונחת — רצוני לומר: הבעיטה, והגאוה, ועזיבת הדעות האמיתיות — "פן תאכל ושבעת ובתים" (דברים ח, יב), ואמר: "וישמן ישורון ויבעט" (דברים לב, טו), ומפני זאת היראה צוה ב'מקרא בכורים' בכל שנה לפניו ית' ולפני שכינתו.

טקס דומה לחגיגת הביכורים היו מקיימים גם בחג הפסח- טקס הבאת העומר. וגם שם הבליטו את ההישגים חומריים. הבלטה שכזו היא ביטוי לגאוה, לכח ולעוצמה. כך הגיבה על חגיגה זו, נחמה ליבוביץ':

בימינו אחרי שובנו לארצנו, ארץ הקודש, לעבדה ולשומרה ולאכול מפריה, חשבו רבים שלא משומרי מצוות על פי התורה ל"החיות" מצווה זו של קציר העומר ולהפכה ל"טקס" חקלאי. הכונה היא (כבמצוות אחרות, **כגון בחג השבועות, בהבאת ביכורים וכד'**), להבליט את אופיו החקלאי הטבעי של טקס זה. יש בזה ביודעים ובלא יודעים- מגמה לטשטש את אופיה התורני של המצווה. להפכה לשמחה ביש החומרי, ללבות את יצר גאוות האדם בעמלו, בכוחו ובהונו (והלא עקרונית אין כל הבדל אם הון זה דגים מלוחים או קמח או שקלי זהב), בזה שיונף העומר לפני **האדם** — הפרטי, הציבורי, במקום שלפי המצוה יונף "לפני ה'". משליטים הם את הטבע את החומר מעל לרוח , מעמידים הם את הגאווה במקום את הכרת התודה. קשה לראות בזה "ריענון" מצוה עתיקה או "החייאתה". הלא אין בזה אלא העמדת הקמח — פשוטו כמשמעו- במקום התודה, ולא ראיית הקמח כאמצעי הכרחי לקיומה של התורה.[17]

עם זאת, יש לראות בחיוב את היות הארץ נותנת פירותיה בעין יפה לעם השב אליה לאחר שנות גלות ארוכות. כך כתב הרב יהודה לייב פישמן — מימון:

17. נחמה ליבוביץ', "עומר התנופה", עיונים חדשים בספר ויקרא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 335.

> אנשי עין חרוד ויתר תושבי העמק... סידרו חגיגת קציר לפי טעמם ורוחם... ושמחנו גם אנו בשמחתם. ...אחרי אלפים שנות שממה ושואה — גאולה היתה לאדמת העמק, מבחר אדמות ישראל עבר לרשותה של האומה.[18]

### 3. זכר לביכורים

כאמור, השאלה לה השיב הראי"ה קוק הוא האם חלה קדושה בפירות שנקראו בשם ביכורים, כיום לאחר החורבן. ראשית הוא דן בשאלה האם יש בפירות איסורי הנאה, והאם יש בהם קדשי מזבח, ואח"כ הוא דן בסוגיה בה עסקנו דין המקדיש בכורים בזמן הזה. הוא מצין שלדעת הרע"ב הלכה כר' שמעון שהמקדיש בזמן הזה אין זה קדוש, ואת שיטת הרמב"ם המבאר שמשנה זו אמורה בזמן הבית. מכאן מסקנתו:

> בבכורים לקהק"ל, שעצם הענין מוכיח שהוא כדי לגאול את הארץ, יכול להיות שגם לכתחילה אין בזה בית מיחוש, ובפרט שלדעת הרע"ב הלא קיי"ל כר"ש, ולפירושו אין חל כלל שם בכורים בזה"ז, מכח גזה"כ של תביא בית ד"א. ע"כ לא מצאתי בזה מקום להקפיד כ"כ בדיעבד, אבל מנהלי הענינים הלאומיים שלנו ראויים הם לגערה, על אשר הם נוהגים קלות ראש בכל קודש ואינם שמים לב שלפעמים יוכל איזה בטוי להביא תקלה לרבים, והי' הדבר ראוי להעשות ע"פ הוראת רבנים.

כבר בתשובה זו רומז הראי"ה קוק על הערך החיובי של חגיגה זו- גאולת הארץ, אם כי לפיו, מן הראוי שלא להקל ראש, בקריאת שם ביכורים לפירות הללו, על מנת שלא לגרום תקלה. נימה חיובית מעין זו, לצד הסתייגות מקריאת שם ביכורים לפירות, נשמעת גם ממכתבו של הראי"ה קוק לאנשי נהלל מיום י"ט אייר תרצ"ג:

> אחים חביבים, בנהלל והסביבה, שלו' רב,

18. "אוי לנו משמחתם", עיתון התור, כ"ב סיון תרפ"ז. באותו מכתב הוא כותב בקורת חריפה על חילול השבת. ראה לעיל הע' 9.

אחי היקרים!

זכר הבכורים שהונהג להיות נחגג בארצנו בתחיתה בקשר עם חג השבועות, הוא מכמה פנים מעוררנו ונותן לנו חדות נפש, אמנם לא בכורים רק זכר לבכורים אנו חוגגים כעת. אנחנו לא נהיה מהמסתפקים במועט בשיבת שבותינו, כל זמן שזרים שולטים על מקום בית חיינו, כל זמן שהננו רצוצי משפט גם בתוך ביתנו הלאומי, כל זמן שאין לנו כח לכנס את רוב עמנו המעונה אל אדמת קדשנו, ולסדרו בגאון עולם כימי קדם שהמקדש והממלכה בכל מילואיהם הם הם תוי החיים השלמים הללו. אין אנו יכולים לומר את השם המלא "בכורים" המקושר עם הקודש והמקדש, שהוא מקושר עם החירות והממלכה העצמית בכל ההוד המלא שלנו. אבל רטית נופש היא לנו גם המחיה הזעירה גם הצד הזעיר של הפדות ההולך ומתגלה ע"י מפעלינו הבנינים, שהנכם אחים אהובים אקטיבים בו במסירתכם החלוצית המפליאה.

ובכן זכר לבכורים טוב ונאה הוא לנו וברוכים תהיו על השתתפותכם הנהדרת ועל המאמץ וההוד אשר הנכם נותנים בזה לקרן הקימת לישראל.

הראי"ה קוק מכנה חגיגה זו בשם: **זכר הביכורים**. הגדרת חגיגה זו כזכר לביכורים, מזכירה הנהגות אחרות שהונהגו כזכר למקדש, מהשנים הסמוכות לחורבן, מהנהגת ריב"ז ליטול שבעה ימים את ארבעת המינים זכר למקדש, דרך הנהגות אחרות שהונהגו אח"כ בימי התנאים והאמוראים — ערנות בליל יום כיפור, כריכת מצה ומרור בליל הסדר, הקפת בימת בית הכנסת עם ארבעה מינים, עד הנהגות חדשות זכר למקדש שהונהגו במאות השנים האחרונות — זכר לשמחת בית השואבה, זכר לוידוי מעשרות, ומעמד זכר להקהל.

כאן זוהי הנהגה שהונהגה תוך חילול שבת וחג, דבר שהראי"ה קוק נאבק כנגדו, על ידי מתיישבים שרחוקים משמירת תורה ומצוות, ובכל זאת מכנה אותה הראי"ה קוק בשם "זכר לביכורים". לא רק זאת. ההקפדה שלא לקרוא לפירות בשם ביכורים, רק זכר לביכורים, מזכירה תחומים אחרים בהם

הנהיגו לעשות זכר למה שהיה במקדש, אך הקפידו לומר שהדבר הוא רק זכר, ולא המצוה עצמה. כמו: "אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח הוא, מפני שנראה כמקדיש בהמתו, ואוכל קדשים בחוץ" (פסחים נג ע"א); שלא לומר על מטבעות שהם מחצית השקל (תשובות הגאונים מזרח ומערב סימן מ), ועוד.

עם זאת יש לזכור שהנהגה זו היא רק זכר ולא המצוה עצמה. לשם קיום המצוה במלואה נדרש בית מקדש, ממלכה וחיים שלמים של האומה בארצה דבר שאין לנו כיום הזה. כך הדגיש גם הרב צבי יהודה הכהן קוק:

> כל כניסתנו והתכנסותנו אל ארץ ישראל מרוכזת ומופנית היא בבנינו ובעניני של בית הבחירה, אשר פאר קדשו ושפעי עוזו ממלא וחודר את כל ארץ ישראל לכל ערכי מדרגותיה. הקדושה הכפולה על עמידתנו על הר סיני, מכוונת ומגיעה, בכל טהרת אמתתה ותמימותה בקביעות יציבותנו בנחלת סגולתנו ב"מקומנו הטבעי לנו" (מהר"ל, נצח ישראל פרק א), בישיבת רובנו ושלטוננו עליה (חינוך מצוה צה), "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאמים יירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו" (תהילים קה, מד — מה), ו"מרום מראשון מרום מקדשנו" (ירמיהו יז, יב). **בכורי תנובות שדותינו** עם בכורי חיינו הפנימיים, של הויתנו העצמית, **עולים ומתרוממים אל הר הבית בקדושתו של חג שבועותינו התמימות**, זמן מתן תורתנו ותוקף קבלתנו אותה, בהיות כולנו כאיש אחד חברים בו.[19]

חגיגת ביכורים זו פשטה גם לישובי הקיבוץ הדתי. לפני חג השבועות תש"ד, פנו חברי קבוצת טירת צבי בעמק בית שאן, לרב יוחנן זרחי, רב ראשי בטבריה:[20]

19. הרב צבי יהודה הכהן קוק, "ישראל שעמדו על הר סיני", לנתיבות ישראל, חלק א עמ' 135–137; מאורות הראי"ה, שבועות עמוד צא–צג.

20. הרב יוחנן זרחי (זופוביץ'), היה משיב לחברי קיבוץ טירת צבי בשנים הראשונות לעלייתם על הקרקע, משנת תרצ"ז עד שנת תש"ה. השואל היה החבר מאיר אור (אורלאן), חתנו של הרב. הפניות לרב היו על בסיס אישי — משפחתי, והרב זרחי לא ראה עצמו כפוסק הלכה לחברי הקיבוץ והוא מדגיש זאת במכתביו. מידע זה, וכן עותק

> על דבר מה שנוהגין בארץ ישראל מנהג ביכורים, שבשביל הנוער ובעיקר בשביל הילדים זהו עונג רוחני ושמחת נפש, כי עושים זאת בלהבת קדש ובחגיגיות יתרה. אם אין בזה משום קדשים בחוץ.

תשובתו היתה שיעשו את החגיגה מדברים שאין מביאים מהם ביכורים כמו תפוחי אדמה, עגבניות גזר, ביצים וכד', וגם אם מביאים מדברים שמביאים מהם ביכורים, יכריזו מראש שזה רק סמל לזכר העבר ושאין מקדישים את הפירות לביכורים, והם חולין לכל דבר, "ואין זה אלא מתנה לקרן קיימת או למה שאתם רוצים, זכר לזמן המקדש, כמו שאנו עושים זכרונות לכמה דברים". הרב זרחי לא הסתפק בתשובתו, והפנה את השאלה לראשון לציון - הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל.[21] בשאלתו לרב עוזיאל הוא מפרט את שכתב בתשובתו הראשונה לחברי הקיבוץ, אך פנייתו היא מפני: "שיש שם חסידים גמורים החוששים על כל דבר שיש בו חשש איסור ורוצים שאם זה מותר להראות להם דין מפורש על ביכורים ולא למילף מילתא למילתא". במקביל הוא כותב שוב לחברי טירת צבי, וכותב שהלכה היא שביכורים נוהגים רק בפני הבית, והלכה כר' שמעון האומר שביכורים כיום אינם קדש.

הרב עוזיאל משיב, שאכן שאלה זו נשאל כבר הראי"ה קוק: "**וזכורני שאז יצאה הוראתו לומר 'זכר לביכורים'**". הוא מאריך להסביר שבכורים נוהגים רק בזמן הבית, ושהלכה היא כר' שמעון שהמקדיש בכורים בזמן הזה אינם קודש, וכך גם לדעת הרמב"ם, וכן אין לחוש לקריאת שם ביכורים אף על פירות שבעת המינים. אלא שכשם שנהגו לומר על מטבעות- זכר למחצית השקל, כך יש לעשות כאן:

> מינה נלמד לביכורים שמותר לעשות זאת באמירת 'זכר לביכורים' וכהוראת הגאון מהרי"ק (=הראי"ה קוק) זצוק"ל, ויש בזה צד חיובי לזכור את חורבן המקדש ולאמץ תקותנו לבנינו.

ממכתביו של הרב זרחי, וכן העתק תשובתו של הרב בצמ"ח עוזיאל (המצוינת בהערה הבאה), נמסרו לי ע"י הגב' יזרעאלה כספי, ארכיונאית בקיבוץ טירת צבי, ועל כך תודתי הרבה לה.

21. שו"ת משפטי עוזיאל, מהדורא תנינא, יו"ד סימן ק.

> אולם דבר זה צריך להיות ברור שאין לקרוא פרשת ביכורים לא כולה ולא אפילו חלק ממנה בחגיגת ביכורים זאת שאנו עושים בארצנו. ...קריאת פרשת הביכורים אינה נוהגת אלא בפני הבית ובקרבן שיר ותנופה ולינה (רמב"ם הלכות ביכורים ד, א), וכדכתיב: "והנחתו לפני ה' אלוקיך, והשתחוית לפני ה' אלוקיך (דברים כו, י) ...וענית ואמרת לפני ה' אלקיך" (שם ה). ועתה שבעונותינו שרבו, אין אנו יכולים לקיים מצוה זאת אין מצוה קריאה נוהגת, וחוששני שיש איסור בדבר מדין אוכל קדשים בחוץ, והוא הדין קריאת פרשת ביכורים בחוץ.
>
> ולכן אין להמנע מחגיגה זאת שיש בה הודאה לשעבר ותפילה לעתיד ותחזינה עיננינו בשובך לציון כבתחילה, וכך נאה ומחויב עלינו לזכור את חורבן ירושלים והמקדש בראש כל שמחותינו בכדי שנזכה לשמוח בבנינה.

גם הרב עוזיאל רואה ערך חיובי בחגיגה זו וממליץ על אופן קיומה, אם כי הוא שולל את קריאת פרשת הביכורים בעת החגיגה.[22]

חגיגות זכר ביכורים נזכרו שוב בעת שחידשו את מעמד זכר להקהל, בסוכות תש"ו. הריא"ה הרצוג, כתב קונטרס ארוך באשר לחידוש מעמד זכר להקהל, בו הוא השיב לטענות מתנגדים. טענה שנשמעה: "כבר ראינו התקלות שיצאו מחידוש של יום הביכורים כידוע". על כך השיב:

> לדעתי אין כאן צל של דמיון. ראשית, הרי עצם קריאת השם ביכורים בזמן הזה שאין בית הוא שלא כהוגן, אבל איזה נדנוד של מעשה שלא כראוי ח"ו יש בקריאת פרשיות בתורה? ושנית וזה העיקר, הרי הכל תלוי במקור. והרעיון הזה שאנו דנים עליו הוא יצא כאמור לעיל ממקור קדוש מאותו גאון וצדיק יסוד עולם האדר"ת, ונתקדש גם ע"י קודמי החסיד האמיתי מרן

22. אמנם הוא איפשר לקרוא בספר תורה ללא ברכות התורה במעמד זכר להקהל שהתקיים בסוכות תשי"ג. ראה: הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, "קריאת פרשת הקהל בציבור מתוך ספר תורה בברכות", השמיטה היובל והקהל במשנת הרב עוזיאל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 167-173.

> אברהם יצחק הכהן קוק זצוק"ל שסמך ידיו על אותו הרעיון הקדוש אלא שלא יצא אל הפועל בימיו מפני סיבות מובנות.[23]

גם לריא"ה הרצוג, אין לקרוא שם ביכורים כיום לפירות, ובדבריו הוא רומז שמקור חגיגות זכר לביכורים באו שלא ממקורות קודש בניגוד למעמד זכר להקהל שהיוזמה לעשייתו באה ממקור קודש- יוזמתו של האדר"ת.[24]

כאמור לעיל, גם בשנים אלה ממשיכים לקיים את טקסי הבאת ביכורים בהתיישבות, ואף בגני ילדים ובבתי ספר נהוג לקיים טקסי הבאת ביכורים בימים הסמוכים לחג השבועות. אופי החגיגה שונה מבעבר. היא נושאת אופי של הפיינינג, הופעות, שעשועים, ואת מוצרי החקלאות תורמים לגופים שונים- נזקקים חילי צה"ל וכד'.

23. הריא"ה הרצוג, פסקים וכתבים, שו"ת בדיני אורח חיים חלק ב עמ' תטו; הנ"ל, קובץ הקהל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ג, עמ' נו בתשובה מערב ר"ח תמוז תש"ה.

24. על פעילותם של הריא"ה הרצוג והרב בצמ"ח עוזיאל ביישום מעמד "זכר להקהל", ראה ספרי: מלכות יהודה וישראל, "לתולדות זכר להקהל מאחר החורבן עד ימינו", מרכז שפירא תשס"ב, עמ' 444-478.

# ב ב ל י ו ג ר פ י ה

**הרב ד"ר מאיר רפלד**

# ביכורים — ביבליוגרפיה נבחרת

להלן ביבליוגרפיה נבחרת לנושא ביכורים, שכינסנו ממערכות הלכתיות, מחקריות וספרותיות שונות. ומראש מודעת התנצלות בפרהסיה, גם על השמטות מדעת. לא התייחסנו במאסף זה ליצירות המוקדשות לפרשנות האגדה, כמו 'יפה מראה' לר' שמואל יפה אשכנזי, וינציא ש"נ [ביכורים צ ע"ב — צד ע"ב], שביאורו שימש בסיס ונקודת מוצא לחיבורים שונים שעסקו בסוג פרשני זה, כמו 'כבוד חכמים' לר"ש וואלף, המבורג תפ"ג. כך גם לא נרשמו מהדורות שונות של 'עין יעקב'. יוצא מן הכלל כאן, הוא חיבורו של הראי"ה (להלן מס' 180), המשמש כחומר לימודי משמעותי, בבתי מדרש שונים. תחום אחר שהשמטנו, על אף חשיבותו המרובה — מתייחס להופעת נושא הביכורים בספרות השו"ת, כמו שו"ת משפט כהן לראי"ה קוק סי' נז, שבו מענה הלכתי מפורט לר"מ בר-אילן, על הבעייתיות בהקדשת פירות ביכורים לקרן הקיימת לישראל. כדוגמא נוספת, נציין לדלות החומר בחיבור הקרוי 'ליקוט ראשונים' לסדר זרעים (תפרח תשמ"ו, ביכורים עמ' רסז-קעג), ובו ליקוטים בודדים משו"ת הרמב"ם, הרשב"א, מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש. כינוס ענייני ביכורים מספרות השו"ת מהווה מלאכה מרובה, וברצות השם נשלים זאת. מטעמים אחרים נמנענו מרישום מאמרים וחיבורים בלועזית, כך גם לא הפנינו לאמצעי עזר פדגוגיים, העוסקים בהוראת הנושא במוסדות לימוד.

הרישום בכללו — המוער בחלקו — נעשה באמצעים המקובלים אצל חכמי הביבליוגרפיה. צרפנו לנתונים ציונים והפניות נוספות, בבחינת עיטור ותוספת ביכורים, שלדעת הכותב מעשירות את עולמו של הלומד בבית המדרש, ומשמשות תשתית לחוקר המתעתד להרחיב אופקיו וידיעותיו בנושא זה. בעבודתנו זו עשינו שימוש במאגרי מידע שונים, העומדים לרשות הכלל ובדרך כלל הגענו למקורות גופם. תפילתנו שחיבור ביבליוגרפי זה, יוליד יצירות בעניני ביכורים, שישמשו תשתית ובסיס לקראת אותה עת, שבה נביא ביכורים ונקרא מקראותיה, כדת וכדין.

להלן פרקי הביבליוגרפיה:

| | |
|---|---|
| פרק ראשון: | המשנה, טכסטים ופרשנות. |
| פרק שני: | התוספתא ופרשנותה. |
| פרק שלישי: | תלמוד ירושלמי ופרשנותו. |
| פרק רביעי: | משנה תורה לרמב"ם ומפרשיו. |
| פרק חמישי: | פרקים וערכים מתוך ספרים, חיבורים כוללים וספרי כינוס. |
| פרק ששי: | מאמרים מתוך כתבי עת ואסופות שונות: |

קיצורים ביבליוגרפים:

בוקסר = Bokser, B, An Annotated Guide to the study of the Palestinian Talmud, The Study of Ancient Judaism (ed. J Neusner), 2: The Palestinian and Babylonian Talmuds, Ktav Publishing House 1981,pp 1-119.

כהן אוצר — כהן פנחס יעקב, הביאורים והפירושים שנתחברו ונדפסו על המשנה, תוספתא ושני התלמודים... על הרמב"ם טור ושלחן ערוך וכו', לונדון תשי"ב.

קעמ"י — דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות.

רפלד שערים — רפלד מאיר, פתחו שערים לתלמודה של ארץ ישראל, רמת גן תשל"ה.

תבורי מאמרים — תבורי יוסף, רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים, מוסף לכרך ס"ד של קרית ספר (תשנ"ב-תשנ"ג).

## א. המשנה ופרשנותה

בפרק זה נרשמה ביבליוגרפיה של המשנה ופרשנותה, באמצעות החלוקה הבאה: בראשית, מהדורות שונות או מיוחדות של המשנה. בהמשך התייחסנו לפרשני המשנה ראשונים ואחרונים. לא כללנו ברשימה תרגומים לשפות זרות (ראה גם הע' 1), כך גם לא פרטנו מהדורות משנה, שיש בהם רק

ביאורי מילים. נתון נוסף שהשמטנו הוא, פירושים קבליים בדרך הסוד למשנה (כמו מעשה רוקח, לר"א מאמשטרדם, אמשטרדם ת"ק). כינוס סוג ספרותי לאכסניא זו, אין בו תועלת שימושית לרוב המשתמשים ברשימתנו, והמעטים — יודעי הח"ן — אינם זקוקים לשכמותו. ולבסוף, נציין שלא התייחסנו לתופעת שבוץ פרק רביעי הקרוי אנדרוגינוס, בתוך פרקי משנת ביכורים, ונותיר מלאכה נכבדה זו בידי חכמים וחוקרים.

1. המשנה: מסכת ביכורים היא האחרונה בסדר זרעים.
דפוסים שונים (בדר"כ צילומי דפוסי וילנא, תרס"ח-תרס"ט, תרפ"א-תרפ"ד). משנת ביכורים — סדר זרעים, נדפסה עם התלמוד בדפוס וינציא רפ"ב, עם פירושי הרמב"ם והר"ש משאנץ. הוצאות משנה נוספות שנציין כאן: ששה סדרי משנה הוצאת מאורות, ירושלים תשכ"ה. משניות זכר חנוך, הוצאת וגשל, ירושלים תשנ"ט. משנה עם שנויי נוסחאות [עורך: הרב נ' זק"ש, זרעים כרך ב, ירושלים תשל"ה [בכורים, עמ' ת-תמה].[1]

**מהדורות מיוחדות**

2. גנזי משנה, מאה וחמישים דפים של המשנה... מאוסף אנטונין... בלנינגרד... ע"י אברהם יצחק כ"ץ, ירושלים תש"ל [ביכורים, צלום הטכסטים ושינויי נוסחאות, עמ' כח-כט].

1. שינוי נוסחאות מדפוסים ישנים, רשומים בשולי מהדורות שונות מצויות. ראה גם דקדוקי סופרים א, לרר"נ רבינוביץ, ניו-יורק תשל"ז, עמ' פט-צ. וראה עוד ר"ק כהנא, חקר ועיון ג, ת"א תשל"ב, "שני ט"ס בדקדוקי סופרים פ"א", עמ' סד-סו. על השוואת נוסחאות משנת ביכורים במקורות שונים, ראה: א' שכטר, המשנה בבלי ובירושלמי [השוואת נוסחאות], ירושלים תשי"ט, עמ' לז-לח. וראה עוד: ז' פרנקל, דרכי המשנה, ת"א 1959, עמ' 268; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה ח"ב, ירושלים תש"ס, במפתח עמ' 1319, הפניות לנוסחאות משנת ביכורים. נציין גם למשנה ביכורים עם תרגום ופירוש בגרמנית, ברלין 1922, עם שינויי נוסחאות עפ"י הגניזה. וראה עוד י' תבורי, "...שרי האלף...", קרית ספר נד (תשל"ט), עמ' 152 הע' 28. נציין כאן גם לקטעי הגניזה מאוסף טיילור-שכטר שבקמבריז', המפורטים במאמרו של ש' שרביט, "מסכת ביכורים על פי הגניזה", בר-אילן ו (תשכ"ח), עמ' 22-32.

3. דפוס בלתי נודע, קושטא או פיזרו [קושטא רע״ו?],[2] מקור ירושלים תשל״א [ביכורים, עמ׳ 58–61].
4. דפוס ראשון, נפולי רנ״ב [עם פירוש הרמב״ם], ירושלים תש״ל (ללא ציוני עמודים).[3]
5. כת״י פאריס 328–329 [עם פירוש המשניות לרמב״ם], כרך א, זרעים מועד נשים, מקור ירושלים תשל״ג [ביכורים, עמ׳ 152–158].
6. כת״י פרמה א די רוסי 138, כרך א, הוצאת קדם ירושלים תש״ל [ביכורים, עמ׳ 46–48].
7. כת״י קופמן כרך א, ירושלים תשכ״ח [ביכורים, עמ׳ 79–83].
8. קטעי גניזה של משנה תלמוד... מקור ירושלים תשל״ד [ביכורים, תיאור: ע״י נחמיה אלוני במבוא, עמ׳ כ–כג. צילומים: עמ׳ 11–12, ״מנוקדים בניקוד ארצי-ישראלי״].
9. כת״י קמבריז׳, מהדורת ו״ה לו, צילום מהדורת קמבריז׳ 1883 חלק א, מקור ירושלים תשכ״ז [ביכורים, עמ׳ 79–83].

## פרשנות המשנה

### ראשונים

10. פירוש רבינו נתן אב הישיבה [בארץ ישראל], תורגם מערבית ע״י ר״י קאפח, מבוא והערות ע״י רמי״ל זק״ש, זרעים ב, הוצאת אל המקורות, ירושלים תשט״ו.

2. על המהדורה, ראה י״צ פיינטוך, מסורות ונוסחאות בתלמוד, רמת גן תשמ״ה, עמ׳ 109–127.
3. על מהדורה זו ונוסחת הרמב״ם, ראה: י״נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה ב, ירושלים תש״ס, עמ׳ 1275–1284.

11. פירוש הריבמ"ץ, לרבנו יצחק ב"ר מלכיצדק מסיפמונט למשנה זרעים, מהדיר: ר' ניסן זק"ש, ירושלים תשל"ה [ביכורים, עמ' תג-תד].[4] הנ"ל: לביכורים פ"א [מהדיר: י' גוטליב], סיני, עו (תשל"ה), עמ' צז-קט.
12. פירוש המשניות לרמב"ם, דפוסים שונים [ד"ר נפולי רנ"ב, לעיל: מס' 4]. עם מקור ותרגום מערבית ע"י הרב יוסף קאפח, כרך א זרעים, ירושלים תשכ"ג [בכורים, עמ' תטז-תלא].
13. פירוש הר"ש משאנץ, דפוסים שונים [עם הגהות מכת"י פאריז, מאת ר"ק כהנא, המעין י/ב (תשל"ב), עמ' 62-65, — הנ"ל: חקר ועיון ג, ת"א תשל"ב, עמ' סז-עא. ראה גם הנ"ל: מסכת בכורים חקר ועיון, ירושלים תשמ"ט, להלן מס' 126].[5]
14. פירוש הרא"ש, דפוסים שונים. מהדורות מיוחדות: פירוש הרא"ש השלם [מהדיר: ר"ש הכהן וילמן], בני-ברק תשל"ו, עמ' פח-צב. פירוש הרא"ש עם פי' פי שניים, לר' אלישע בן אברהם [ד"ר אלטונא תצ"ה], עם הגהות ומראה מקומות הקרויות 'בשלום ציון' [מהדיר: ר"ש אדוין], מלבורן חש"ד.
15 פירוש האגודה לר"א זוסלין הכהן [מהדיר: א' בריזל], ירושלים תשמ"ח [ביכורים, עמ' קעז-קעט].
16. פירוש הרע"ב, רבינו עובדיה מברטנורא, דפוסים שונים [ד"ר וינציא ש"ח-ש"ט].

**אחרונים**

משנה עם פירושים ראשונים ואחרונים, דפוסים שונים. הרישום להלן מתוך הוצאת משניות זכר חנוך, זרעים ב, מסכת ביכורים, הוצאת וגשל ירושלים

4. להערכת חיבורו ומקומו בפרשנות המשנה, ראה: י' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד 1000-1200, ירושלים תשנ"ט, עמ' 221-223.
5. בשרי האלף מהד' כשר-מנדלבוים א, עמ' קצא, נפלה טעות מצערת. ההפניות לפירוש הר"ש למשנה, מוסבות בשוגג לרא"ש. אגב: מהדורה מיוחדת של פי' הר"ש משאנץ לביכורים יצאה לאור בפריז תרכ"ז.

תשנ"ט [פירוש המשניות לרמב"ם, לעיל מס' 12. פירוש הרע"ב, לעיל מס' 16].

**לפי סדר הא"ב של שמות החיבורים:**

אור גדול, ר' ירוחם פרלמן ממינסק.

הגהות וחידושי הרש"ש, ר' שמואל שטראשון ובנו הרמש"ש.

חידושי מהרי"ח, ר' יואל חסיד [ד"ר דובראוונא תקס"ב].

מלאכת שלמה, ר' שלמה עדני [ובתוכו, פירושים והגהות, לר' יהוסף אשכנזי].[6]

משנה ראשונה, ר' אפרים יצחק מפרעמישלא.

נמוקי הגרי"ב, ר' יהודה בכרך.

שנות אליהו, הגר"א מוילנא עם הגהות וחידושים מלוקטים מספרי הגר"א [ביכורים, עמ' תסא-תסח].[7]

תוספות אנשי שם [רשימה מפורטת של המקורות מופיעה בהקדמה לזרעים כרך א].

תוספות חדשים [כנ"ל].

תוספות יום טוב, ריו"ט ליפמן הלר [ד"ר פראג שע"ה-שע"ן].

תוספות ראשון לציון, ר"י פיק [ד"ר זולצבאך תקמ"ג] .

תוספות רעק"א, ר"ע איגר [לבוב תקפ"ד, וילנא תקצ"ב] .

6. ראה ר"י אפשטיין מבוא עמ' 1284: "חוקר ומבקר מעמיק ודייקן היה שלא היה כמותו בדורו". וראה עוד רע"צ מלמד, "מלאכת שלמה לר' שלמה עדני". אגב: דוגמאות מאלפות לפירושו של ר' יהוסף מצויות בביכורים פ"ג מ"ב.
7. על פירוש שנות אליהו לזרעים ראה: ר"ק כהנא, לחקר ביאורי הגר"א, ת"א תשי"ז, עמ' טז-יז. על הגהות הגר"א בכלל, ראה בהרחבה, י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, רמת-גן תשנ"ו, עמ' 384-427.

תפארת ישראל, ר' ישראל ליפשיץ [עם הגהות תפארת יעקב, לר' יעקב צבי שפירא].[8]

**פירושים נוספים למס' ביכורים, המצויים במהדורות שונות של משניות ע"א פירושים, לפי סדר הא"ב.**

אהבת איתן, ר' אבלי מווערזאן.

בית שאול, ר' יוסף שאול נתנזון.

הגהות וחידושים מספר לשון הזהב, ר' צבי טבעלי שיף [ד"ר אופיבאך תקפ"ב].

הגהות וציונים, רא"ש טרויב.

הוספות לתוספות ראשון לציון, ר"י פיק.

חדושי רא"ג, ר' אליהו גוטמכר.

יין הרקח, ר"א מבראד-אמשטרדם.

יש סדר למשנה, ר"י פיק.

יתרון האור, ר"י פרלמן ממינסק [ראה אור גדול, לעיל, מס' 17].

משנת רב, ר"ב פרנקל תאומים.

צבי תפארת, ר"צ הירש ברלין.

שער הציונים, ר' ישכר בער.

**פירושים שונים למשנה לפי סדר הא"ב.**

אור הישר, רש"י הילמן, ירושלים תשל"ז [ביכורים, עמ' קמב-קן].

אמונת זרעים, ר"ל מנדלסון, ניו-יורק תשל"ה [ד"צ וורשא תרפ"ח. ביכורים, עמ' כג-לט. "ילקוט כל מאמרי חז"ל... לפי סדר המשניות, עם לקוטים מפרושי המשנה והתוספתא ותלמוד ירושלמי"].

8. סדר זרעים עם זרע אמונה, חלק מ'תפארת ישראל' לר' ישראל ליפשיץ, נדפס לחוד בהנובר תק"ץ.

אמת ליעקב, ר״י קמנצקי, ניו-יורק תש״ן [ביכורים, עמ׳ רעט-רפא. על הרמב״ם הל׳ ביכורים, שם, עמ׳ רצ-רצב].

אמתחת בנימין, ר״ב פרידבורג, אלטונא תק״ל [ביכורים, ח ע״א-ח ע״ב].

באר אברהם- מי באר, ר״א ליסקער, פפד״א תמ״ג.

בית דוד, ר׳ ד״ח קורינאלדי, ח״א, בני-ברק תש״מ [ד״צ אמשטרדם תצ״ח. ביכורים, ל ע״ב — לב ע״א].

גיליון מהרי״ל, ר׳ יקותיאל ב״ר יעקב, וורשא תרנ״ג [ביכורים, עמ׳ כח ע״א — כט ע״א].

גפי אש, ר״א שטרן, כרך א, גאלנטא תרפ״ד [ביכורים, עמ׳ שמד-שנז].

הגהות מהרשא״ד, ר׳ שמעון אריה כהנא, וורשא תר״מ.

הון עשיר, ר״י עמנואל חי ריקי, אמשטרדם תצ״א.

הר המור, ר׳ יעקב ממאהליב, לבוב תרל״ג [ביכורים, עמ׳ יז ע״ב — יח ע״א].

הרועים בשושנים, רצ״ה ברוידא מקיצע, ברוקלין תש״ן [ביכורים, עמ׳ כח-כט].

זכרון יהודא, ר״י זיינדיל מעיר ישן, פרעמישלא 1876 [ביכורים, עמ׳ כה ע״ב — כו ע״ב. ״הרבה דברים״ מלוקטים מקול הרמ״ז ובית דוד].

זרע יצחק, ר׳ יצחק חיות, פפד״מ תצ״ב.

זרע ישראל, ר׳ ישראל ליפשיץ בעל התפארת ישראל, דפוסים שונים [האחרון: בני-ברק תשס״א, ביכורים, עמ׳ קצט-רט].

חזון נחום, ר׳ אליעזר נחום, ירושלים תשנ״ט [ביכורים, עמ׳ ר-רב. המחבר הינו רבו של החיד״א, שימש רב בירושלים בשנים תצ״ג-תק״ה].

חידושי הריצ״ד, ר׳ יוסף צבי דינר, ח״א, ירושלים תשמ״א [ביכורים, עמ׳ ה].

חסד לאברהם, ר׳ אברהם ב״ר יחיאל, טשרנאוויץ תרמ״ד [ביכורים, עמ׳ קלא ע״ב — קלה ע״ב].

טוב דמשק, ר׳ אליעזר קריינר, ירושלים תר״ס [ביכורים, דף ז ע״ב — ח ע״א. בחיבור, דיון בנוסחאות ובעדויות נוסח].

יד דוד לברכות וזרעים, ר' יוסף דוד זינצהיים, ירושלים תשל"ז[ביכורים, עמ' רלו-רמא].

כף נחת, ר' יצחק גבאי, דפוסים שונים [ד"ר וינציא שס"ט].

לחם משנה, ר"מ ליפשיץ, קראקא שצ"ז.[9]

לחם שמים, ר' יעקב עמדין, כרך א, ירושלים תשל"ח [ד"ר וונזיבעק תפ"ח.[10] ביכורים, עמ' קע-קעב. ראה גם שם, עמ' קעד, עשרה הלחם על ביכורים פ"א מ"ד].

לפנים בישראל, ר' ישראל זאב מפודקאמין, לעמברג תר"ס [ביכורים, עמ' לה-לו].

לקוטי המשנה, ר' שבתי סג"ל פרנקל, ברסלאו תרל"ג [ביכורים, עמ' יט ע"א-יט ע"ב].

לקוטי משנה, ר' מנחם דב שיש, ירושלים תשס"ב [ביכורים, עמ' תקג-תקסד. לקוטים מחיבורים שונים].[11]

לקח טוב, ר' מנחם צבי רבינוביץ, ווילנא תר"ל.

מוסר המשנה, ר' יהודה לייב גינזבורג, סנט- לואיס, תרצ"ט [ביכורים, עמ' 136-142].

מלא כף נחת, ר' שניאור פייבוש, דפוסים שונים [ד"ר אמשטרדם תפ"א].

מנחת יצחק, ר"י זעלער, ח"א זרעים, ניו-יורק תשמ"ה [פסקי משנה לר"י מפראגה. ומנחת יצחק וליקוטי יצחק מהמחבר. ביכורים, עמ' 418-440].

9. כך עפ"י כהן אוצר, עמ' 5 מס' 54, וכך גם רשם ח"ד פרידברג בתולדות הדפוס העברי בפולין, ת"א תש"י, עמ' 29. אך ראה י' אלבוים, פתיחות והסתגרות, ירושלים תש"ן, עמ' 404.

10. ראה כהן אוצר, עמ' 5 מס' 55.

11. גם מתוך משניות מבוארות לר' פנחס קהתי, ללא ציון שמו. החיבור זכה להסכמות של חבר הבד"ץ של העדה החרדית, ר' משה הלברשטאם, וגם של ר' ניסים קרליץ!

מעינה של משנה, ר' משה שלמון, ירושלים תשנ"ט [ביכורים, עמ' פא-פז. אמרות חסידיות במתכונת חיבורי 'מעינה של...', מלוקטות לפי סדר המשניות].

מעיני יהושע, ר"י העשיל כ"ץ, ד"צ ווילנא תרמ"ח, ברוקלין תשנ"ג ["פירוש וביאור על ספר שנות אליהו לגר"א", ביכורים, עמ' 78-79].

מעיני מים, רמ"י שמואל ווילנא תרנ"ח [ביכורים, עמ' 72-76].

מעשה ארג, ר"י סאפרין, לבוב תרכ"א.

משנת חיים, ר' חיים ב"ר אריה מהרושוב, אמשטרדם תצ"א.

משנה יפה, ר' יעקב ב"ר אהרון, ברדיטשוב 1912 [ביכורים, עמ' 78-82, ישוב לקושיות התוס' יו"ט].

משנה מפורשת, ר' אליעזר לוי, כרך א, ת"א תשי"ב [עם מבוא. ביכורים, עמ' תעו-תצה].

משניות מבוארות, ר' פנחס קהתי, מהדורות שונות [ביכורים, עמ' שג-שמח].

משנת חכמים, ר' משולם הורוויץ, כרך א ירושלים תשנ"א [ד"ר אוסטרהא תקנ"ו. ביכורים, עמ' עמ' סח-סט].

משנת יהודה, ר' יוסף שרגא ב"ר איסר יהודה, וורשא תרס"ח.

משנת ר' נתן, ר' נתן אדלר, פפד"מ תרכ"ב [ביכורים, עמ' 73-76].

סדר תפארת ירושלים, ר' מ"י לייב, נדפס במהדורות שונות של הוצאת אל המקורות [כמו ירושלים תשי"ח. "חדושים נפלאים ותרוצים ישרים על כל הקושיות אשר השאיר ...מוהר"ר עקיבא איגר... והניחם בצ"ע"].

נזיר שמשון, ר' יעקב שמשון סיניגאליא, פיסה תקע"ג.

נמוקי הרא"ה, ר' אריה העליר, לבוב תרצ"ד.

עטרות ראש, ר' ברוך יצחק לעוונטאהל, פיטריקוב תרפ"ד.

עיקר תוספות יום טוב, ר' יואל כהן צדק, לבוב תק"ן.

עץ חיים, ר' יעקב חאגיז [ד"ר זרעים, וירונא ת"י, ועם הוספות: ליוורנו תי"ג-תט"ו. בדפוס ברלין כרך א, תע"ה, ביכורים, פז ע"ב — צב ע"א].

פאת השדה, ר' אברהם גרנדש, בני-ברק תשמ"ו [ביכורים, עמ' תמב-תסה].

פרי עץ חיים, ר' חיים קרויס, לונדון תשנ"ו [חיבור מפורט על מסכת וענייני ביכורים.כולל: ענף א: פירוש משניות ביכורים, ענף ב: ביאורים וציונים לירושלמי ביכורים. ענף ג: נ"ד סימנים בענייני ביכורים. ענף ד: לקט שיטות עם מקורות והערות, ובסופו דברי אגדה. תנג עמודים].

פרט ועוללות, ר' יעקב גולדמן, ירושלים תר"ץ.

צבא רב, ר' צבי הירש ברלין, פיעטריקוב תרס"ח [ביכורים, עמ' 41-44].

קב ונקי, ר' אלישע בן אברהם דפוסים שונים [ד"ר אמשטרדם תנ"ז].

קול הרמ"ז, ר' משה זכות, כרך א זרעים-מועד, ירושלים תשנ"ט [ביכורים, עמ' קפ-קצ].[12]

קול סופר, ר' חיים סופר מפעסט, מונקאטש תרמ"א [ביכורים, יט ע"ב - כ ע"ב].

קונטרס עיונים והערות, ללא שם מחבר, ירושלים תשל"ט [ביכורים, עמ' קנ-קנג].

שושנים לדוד, ר' דוד פארדו, בני-ברק תש"מ [ד"ר וינציא ת"צ, ביכורים, דף עג ע"א-עו ע"ב].

שש המערכת, ר' שמעון ל"ש מפראג, דרך אמונה על זרעים, פרעסבורג ת"ר [ביכורים, דפים כט-ל].

ששה סדרי משנה מפורשים, ר' חנוך אלבק, כרך א זרעים, ירושלים-ת"א תשי"ט [ביכורים, עמ' 305-321. השלמות ותוספות שם, עמ' 414-416].

תורת זרעים, ר' אריה פומרנציק, ת"א חש"ד [מהדורה שניה. הראשונה ת"א ת"ש. "בדרכי המשנה, תוספתא, וירושלמי ובדרכי רבותינו הראשונים". ביכורים, עמ' קלא-קלד].

תפארת ציון, ר' יצחק יאדלר, ירושלים תשנ"ט [ביכורים, עמ' תכו-תמו].

12. קטעים ומובאות מחיבור זה [ד"ר אמשטרדם תע"ט], השתקעו בפירושים שונים כמו תוס' אנשי שם.

## ב. התוספתא ופרשנותה

התוספתא, בדפוסים שונים בצמוד להלכות הרי״ף [ד״ר וינציא רפ״א].[13]

**מהדורות מיוחדות:**

101. תוספתא על פי כתבי יד ערפורט ווינה, מהד׳ רמ״ש צוקרמנדל, מהדורה שניה ירושלים תרצ״ח [ד״ר פאזעוואלק תרל״ט-תרמ״א], עם תשלום תוספתא, מאת הרב שאול ליברמן [ביכורים, עמ׳ 100-102].[14]

102. תוספתא ע״פ כתב יד ווינה ושינוי נוסחאות מכתב יד ערפורט קטעים מן הגניזה ודפוס וינציא רפ״א, מאת... שאול בהר״מ ליברמן, ניו-יורק תשט״ו [ביכורים, עמ׳ 286-293].

103. תוספתא כפשוטה באור ארוך לתוספתא מאת... שאול בהר״מ ליברמן, שם, עמ׳ 823-855.

13. ראה ר״ש ליברמן בהקדמה לתוספתא, עמ׳ ז: ״כל ההוצאות שבאו אחריה (חוץ מהוצאת צוקרמנדל וגרוריה), עיקרם בדפוס וינציא הראשון, אלא שנתווספו בהם שיבושים משלהם ותיקונים נכונים שתיקנו חכמים ומפרשים אבל בלי יסוד בנוסחאות כתב יד״. נציין כאן לדברי המדפיס בווילנא על מיקום התוספתא: ״כי מקום כבודה הוא בש״ס ואין לו יחס להאלפס, ורק במקרה ספחוה המדפיסים הראשונים אל האלפסי שלא כראוי״.

14. לטיבו של כת״י ערפורט ראה: ש״י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת-גן תשס״ג, עמ׳ 79-86.

**פרשנות:**[15]

104. אור הגנוז [״כולל נוסחאות שונות ע״פ תוספתא שנכתבה בשנת ד״א תתנ״ו].[16]
105. הגהות הגר״א [משולבות משתי הוצאות: ווילנא תקנ״ט להלן מס׳ 114, ווילנא תר״א].
106. מנחת בכורים ומצפה שמואל, ר׳ שמואל אביגדור מקרלין [לזרעים ד״ר ווילנא תר״א, עם תוספות עיטור ביכורים הקרוי תנא תוספתא].[17]
107. נוסחאות כתבי יד [״כתבי יד עתיקים״].

**פרושים לפי סדר הא״ב:**

108. הגיון אריה, אריה שוורץ, וילנא תר״ן (ביכורים עמ׳ 418–430). כולל פתיחה ובה השואה בין נושאי המשנה לאלו שבתוספתא.[18]
109. חזון יחזקאל, ר׳ יחזקאל אברמסקי, כרך א זרעים, עם באורים, חדושים וחלופי גרסאות, וילנא תרפ״ה [ביכורים, עמ׳ 299–304].
110. חסדי דוד, ר׳ דוד פארדו, כרך א, ירושלים תשנ״ד [ביכורים, עמ׳ תקא–תקכ. ד״ר ליוורנו תקל״ו. ״פירוש נפלא על כל התוספתא״, ליברמן, שם].
111. חשק שלמה, ש׳ פרידלנדר, פרשבורג תרמ״ט.

15. ראה ר״ש ליברמן במבוא לתוספתא כפשוטה ברכות- תרומה, עמ׳ יד:״ברם, איתרע מזלה של התוספתא ולא הגיעו אלינו ידיעות על חיבור פירוש לתוספתא ע״י אחד מרבותינו הראשונים״. וראה עוד שם, עמ׳ יד-כב, סקירה על פרשני ופרשנות התוספתא.
16. נדפס לראשונה בתלמוד דפ׳ ווינא תר״כ-תרל״ג. וכוונת המדפיסים לשינוי נוסחאות מכת״י ווינא דלעיל. (״ולא העתיקו אלא מעט מזעיר״, הע׳ ר״ש ליברמן במבוא, עמ׳ ז). וראה עוד י״נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש״ס, עמ׳ 1343, במפתח לנוסחאות התוספתא.
17. במצפה שמואל רשומים מראי מקומות המקבילים לתוספתא, והחיבור גופו מהווה תשתית למסורת התוספתא, בתוספתא מה׳ ר״ש ליברמן.
18. ראה את בקורתו הסמויה של ר״ש ליברמן, לעיל הע׳ 15, על טיבו של חיבור זה ועל 'חשק שלמה', להלן מס׳ 111.

112. מנחת יצחק עם שיירי מנחה, ר׳ יצחק שוואדרון, ירושלים תשמ״א [ביכורים, דף ק ע״ב - קג ע״א. ד״ר ירושלים תר״ע. המחבר השתמש בפירוש לתוספתא של ר׳ יצחק אייזיק מזלאטשוב, שנמצא בכת״י].
113. עינים למשפט לתוספתא זרעים, ר׳ יצחק אריאלי, ירושלים תש״מ [ביכורים, עמ׳ רנג-רס. עם מקורות לבאורים מאת בן המחבר, ר׳ גרשון אריאלי].
114. תוספתא ראשונים, ר״ש ליברמן, ירושלים תרצ״ז [ביכורים, עמ׳ 115-119. נוסחאות ופירושי התוספתא המצויים בראשונים].
115. תוספתא זרעים עם הגהות הגר״א וביאורים, ר׳ יונה ב״ר גרשון, ווילנא תרנ״ט [״פירושי עצמו מיוסדים על אבני השכל הישר בחריפות ובבקיאות״, ליברמן, שם].

## ג. תלמוד ירושלמי ופרשניו[19]

תלמוד ירושלמי לביכורים עם פרשנים, דפוסים שונים, הנפוץ ביותר דפוס ווילנא תרפ״ב-תרפ״ו,[20] וממנו צילומים. רישום הפרשנים למס׳ ביכורים להלן, נעשה על פי תלמוד ירושלמי, הוצאת מכון חתם סופר, ירושלים תשכ״ט, לפי סדר הא״ב של כותרות הפירושים.

19. על הירושלמי ומפרשיו עד דפוס וילנא תרפ״ו, ופרשנים נוספים שם, ראה רפלד שערים. בפרסום זה נעזרתי על ידי הרב פרופ׳ י׳ תבורי, ואף כאן אני מוצא חובה נעימה להודות לו. השלמות והוספות למפעל זה, אי״ה בקרוב. לפרשני הירושלמי, ראה גם י׳ רובינשטין, ״קונטרס השלם של מפרשי הירושלמי״, נספח לתלמוד ירושלמי על פי דפוסי ויניציא-קראקא-קראטשין, ניו-יורק תש״ט. בוקסר עמ׳ 144-146.
20. על דפוס זה ראה: י׳ זוסמן ,״פרקי ירושלמי״, מחקרי תלמוד ב (תשנ״ג), עמ׳ 223 הע׳ 14, הכותב: ״דפוס וילנא תרפ״ב, אינו אלא הדפסה חוזרת ומורחבת של דפוס פיעטריקוב תרנ״ח-תר״ס. אבל כדי להשביח את מקחם רשמו המדפיסים על השער: ועל כל אלה הוספנו... השבת אבדה גדולה שהושבנו אליו בעז״ה בשלש מאות הלכות ומאמרים שאבדו מכל ספר הירושלמי שלפנינו״.

116. ביאור הגר"א והגהות הגר"א [ונוסחה נוספת על פי הגהות העתקת הרד"ל].[21]
117. הר"א גריידץ [הגהות ר' אליהו גוטמכר].
118. ככר לאדן ["הגהות איש קדוש מספר ככר לאדן לחיד"א].
119. מהר"ם די לונזאנו [כנ"ל] .
120. מהר"ם יפ"מ ["מהגאון מורנו מרדכי יפה מרגלית מאובן ישן, שחי בזמנו של מהר"ם מינץ"].
121. מערכת הערוך [ליקוטים מספר הערוך והערות ממוסף הערוך לר' בנימין מוספיא].
122. נר מערבי, הכולל: מסורת הש"ס, עין משפט, נר מצוה ותורה אור, ר' מרדכי זאב סג"ל איטנגא ור' יוסף שאול נתנזון. בצרוף גליון הש"ס לראשון, וציון ירושלים לחכם השני [ד"ר זיאטמיר תר"כ-תרכ"ז].
123. עמודי ירושלים ועמודי ירושלים תניינא, ר' ישראל אייזנשטיין.
124. פני משה ומראי הפנים, ר' משה מרגליות [לרוב סדר זרעים ולביכורים. ד"ר זיאטמיר תר"כ-תרכ"ז].
125. רידב"ז ותוס' רי"ד, ר' יעקב דוד מסלוצק [ד"ר פעטריקוב תרנ"ט-ס].
126. תורתן של ראשונים [מבוסס על אהצו"י לר"ב ראטנער, להלן מס' 129].

21. לביבליוגרפיה מוערת המרמזת במידת מה על כמה ספיקות בדבר מקוריותם של חיבורי הגר"א לירושלמי זרעים, המתייחסת גם למס' ביכורים, ראה: י' דיסטאג, "רבנו אליהו מווילנא (רשימה ביבליוגרפית)", תלפיות ד/א-ב (תש"ט), עמ' 285-286, וראה עוד רפלד שערים, עמ' 66-67. וראה: ר"ז קורן, ר"י הלוי פרנקל, "הגהות והערות הגר"א לירושלמי זרעים בעצם כתי"ק", ישורון ד (תשנ"ט), עמ' מג-עז [במבוא פירוט על חיבורי הגר"א לס' זרעים. מעמ' נה ואילך, המאמר מתייחס לביאור הגר"א לירושלמי ביכורים, פ"ב ה"ב]. וראה עוד: ידידיה הלוי פרנקל, "על הטופס המקורי של הגהות הגר"א לתלמוד ירושלמי סדר זרעים", הגר"א ובית מדרשו, רמת גן תשס"ג, עמ' 29-62.

**מהדורות מיוחדות**

127. חקר ועיון למסכת ביכורים, ר׳ קלמן כהנא, כולל: א. המשנה עם פירוש ר׳ שמשון משאנץ. ב. תלמוד ירושלמי נוסחת ר׳ שלמה סירליאו...[י]. פירוש ר׳ שלמה סירלאו. ג. תלמוד ירושלמי נוסחת דפוס אמשטרדם ת״ע, בצירוף הגהות הגר״א ושנויי נוסחאות. ד. עיטור ביכורים, לקט מדברי ראשונים ואחרונים. ירושלים תשמ״ט [נוסח משנה ביכורים עפ״י כת״י פריז סורבון Hebr 362, הר״ש משאנץ עפ״י דפ׳ וינציא רפ״ב, ומוגה על פי כת״י פאריז הנ״ל. בסוף הכרך (עמ׳ קמא-קנו), ביאורים הלכתיים לביכורים פ״א מ״ו. שם, מ״ח-מ״ט. פ״ב מ״ו. וראה עוד י׳ עמנואל, ״מסכת ביכורים חקר ועיון״, המעין ל (תש״ן), עמ׳ 52-60].

128. ירושלמי דפוס ראשון [ללא מפרשים], וינציא רפ״א (ביכורים סג ע״ג-סד ע״ב).

129. ירושלמי כתב יד ליידן, עם מבוא מאת י׳ זוסמן, ירושלים תשס״א [ביכורים עמ׳ 349-362].[22]

**פרשנות הירושלמי**[23]

130. אהבת ציון וירושלים, ר״ב ראטנער, כרך יב, ווילנא תרע״ז [״כולל שינויי נוסחאות וגירסאות״. ביכורים, עמ׳ 135-160. אגב: מיקומה בין דמאי למעשר שני, בניגוד למובא בשער החיבור].

22. שינויי נוסחאות מדפוסים ישנים נרשמו בשולי ירושלמי דפ׳ וילנא ותואמיו. על שינויי נוסחאות מדפוס וינציא, ראה: ר״נ אפשטיין במפתח לירושלמי ביכורים, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש״ס, עמ׳ 1358. הנ״ל: דקדוקי ירושלמי שינויי נוסחאות לירושלמי דפוס וינציא מכת״י ליידן, עם הערות מפרשות והשלמת החסרונות [נערך והשלם ע״י... ע״צ מלמד], בתוך: מבואות לספרות האמוראים, ירושלמי תשכ״ג [ביכורים, עמ׳ 495-498].

23. על פרשנות הירושלמי, ראה: ר״ש ליברמן, במבוא לירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ״ה, עמ׳ ז-ח. רע״צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל״ג, עמ׳ 525-534. י׳ ישכר, עלי תמר (להלן: מס׳ 114), כרך א, עמ׳ 9-14.

131. אוצר הירושלמי, רא"מ הרשברג, ירושלים תשל"ח [כולל מבוא נרחב. ביכורים, עמ' קטז-קכא].
132. אור הישר, רש"י הילמן, כרך ו ירושלמי ורמב"ם, ירושלים תשל"ז [ביכורים, עמ' 49-52].
133. הראל, רא"א אלפרשטיין, פירוש לירושלמי בכורים, שיקאגו תרמ"ז ["שלשה פירושים האחד ביכורי ענבים... השני פרי הלולים... והשלישי יעלת חן". מהדורה שניה שם, תר"ן. ראה גם: רפלד שערים, עמ' 104-105].
134. זרעי יוסף, רי"צ ארונסון לתרומות מעשרות... בכורים, ירושלים תשל"ח.
135. חידושי הריצ"ד, רי"צ דינר, ח"א, ירושלים תשמ"א [ביכורים, עמ' שנה-שנו].
136. יד אליהו, ר"א שלזינגר, ירושלים תשל"ט [ביכורים עמ' צט-קג].
137. ידיד נפש, רי"א בר-לב, זרעים ח"ד, פתח-תקוה תש"ס ["מתורגם ומבואר בתוספת עיונים והשוואות לתלמוד הבבלי, עם פסקי הלכות מהרמב"ם ומהשו"ע"].
138. לחיים בירושלים, ר' חיים פלאגי', ירושלים תש"ס ["עריכה חדשה מוגה ומתוקן", ד"ר אזמיר תרל"ח. ביכורים, עמ' לו-לט].
139. נועם ירושלמי, רי"א חריף, וילנא תרל"ג [ביכורים, עמ' 176-184, נדפס גם במהדורות שונות של הירושלמי. בדפוס וילנא תרפ"ב-ו מופיע פירושו של ר' אפרים לאפ מוירזבלוב, הקרוי 'גליון אפרים', המתמצת את 'נועם ירושלמי' ומוסיף עליו].
140. ספר ניר לסדר זרעים, ר"מ מארים, וורשא תרל"ה [ביכורים, עמ' 149-154. נדפס בשולי מהדורות שונות של הירושלמי].
141. עלי תמר, ר' ישכר תמר, סדר זרעים ב, ת"א תש"מ [ביכורים, עמ' ריז-רסו].
142. עינים למשפט א, ר' יצחק אריאלי, ירושלים תשכ"ג [ביכורים עמ' ס-סא].
143. פירוש מהר"א פולדא, ר' אליהו מפולדא, אמשטרדם ת"ע [נדפס גם במהדורות שונות של הירושלמי, רפלד שערים, עמ' 24-25].
144. פירוש הר"ש סירלאו, לירושלמי לביכורים, ירושלים תרצ"ד [המהדיר ר' ח"י דינקלס, הוסיף את פירוש 'אמונת יוסף'].

145. פני אריה, ר' אריה יהודה לעוו, ירושלים תשמ"ז ["סובב והולך ...על פירוש הרא"פ].
146. פנים מאירות. רמ"י קוטקין, ירושלים תשנ"ד [ד"ר וורשא תרנ"ה. רפלד שערים, עמ' 108–109].
147. שדה יהושע, ר' יהושע בנבנישתי, קושטא תר"ב [במהדורה, פירושים לירושלמי ברכות, פאה, ערלה, חלה וביכורים. רפלד שערים, עמ' 20–21].
148. שושן בצלאל, ר' בצלאל שושן (רוזנברג), ירושלים תרצ"ח-ת"ש, [לסדר זרעים כולל ביכורים].
149. שלום ירושלים, ר' נחום טרייביטש, ירושלים תש"מ [ביכורים, עמ' קצד–רא].
150. שמחת תורה, ר' שמחה שטטנר, ירושלים תשנ"ד [ביכורים, עמ' שכה–שס].
151. שערי תורת ארץ ישראל, ר' זאב וואלף רבינוביץ, ירושלים ת"ש [ביכורים, עמ' 141–144, "פירושים הערות והגהות"].
152. תולדות יצחק ותבונה, ר"א קראסילשציקאוו, בני-ברק תשנ"ז [מהדורה זו כוללת גם פירושי הר"ש סירליאו, שדה יהושע לר"י בנבנישתי, פ"י מהר"א פולדא, נועם ירושלמי לרי"א חריף, "וחידושי רבותינו... מראשונים ואחרונים...". חידושי האחרונים נדפסו בוילנא תרפ"ח, בחיבור הקרוי השלמה לירושלמי, כמו: החתם סופר, בעל האור שמח, מיכל המים לרי"מ אפשטיין בעל ערוך השולחן, ובנו ר' ברוך עפשטיין בעל התורה תמימה ועוד].

## ד. משנה תורה לרמב"ם ומפרשיו

הביבליוגרפיה לרמב"ם ומפרשיו הרשומה להלן היא חלקית ביותר. רשמנו את ההוצאות המקובלות היום, שיש בהן חידוש טכסטואלי או פרשני והרוצה להוסיף דעת על פרשנות הרמב"ם בהל' ביכורים, יפנה לנספחים למהדורת ר"ש פרנקל המפורטת להלן, המפנים בצורה מסודרת לספרות המתאימה. כך גם למפתח לפירושים על משנה תורה לרמב"ם [עורכים ב' כהנא, א"ש רענן, י' בלום], כרך א, ירושלים תשנ"ה, עמ' 584–589.

רמב"ם, משנה תורה, דפוסים שונים. החומר ההלכתי מרוכז בספר זרעים, וכותרתו: הלכות ביכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין. לביכורים מוקדשים פרקים ב-ד. סקירת הפרשנות להלן, עפ"י משנה תורה, מהדורת שבתי פרנקל, כרך ו ירושלים תש"נ. הרישום לפי סדר הא"ב של החיבורים:

153. הגר"א ["נלקט מתוך ביאור הגר"א לשלחן ערוך, ומתוך חידושים מפוזרים שנדפסו"].
154. השגות הראב"ד ["בשלמותן, עפ"י שבעה כת"י וספרי ראשונים"].
155. כסף משנה [למרן ר' יוסף קארו, מוגה עפ"י דפוס ראשון (וינציא של"ה)].
156. מהר"י קורקוס [לר' יוסף קורקוס, "עפ"י שלושה כת"י " (ד"ר אזמיר תקי"ז)].
157. משנה למלך [לר' יהודה רוזאניס].
158. הרדב"ז [לר' דוד בן זמרה, עפ"י שני כת"י].
159. רעק"א ["אשר רשם בגליון הרמב"ם שלו"].

**רשימת הוצאות משנה תורה, שיש בהן חידוש טכסטואלי או פרשני**

160. מהדורת פרנקל. בשולי הרמב"ם ובצידיו, מופיעים גם: א. מקורות וציונים [ציון לדברי הרמב"ם במקורות אחרים בחיבור. ב. שנויי נוסחאות [מתוך ילקוט שנויי נוסחאות, ראה להלן]. בסוף כל כרך, מצויות היצירות הבאות: ג. ספר המפתח ["מפתח ליותר מתשע מאות ספרים ראשונים וגדולי אחרונים אשר נשאו ונתנו בדברי הרמב"ם... וביארו דבריו ושיטתו". רשימתם בעמ' תרז-תרי. ביכורים, עמ' תשיט-תשכז]. ד. ספר הליקוטים ["חידושים ומקורות הגהות וציונים לדברי הרמב"ם". רשימת החיבורים בתחילת כל כרך. ביכורים, עמ' תקצח-תקצט]. ה. ילקוט שנויי נוסחאות רשימת כתבי היד והדפוסים, שם עמ' תשפא. [ביכורים, תתלז-תתמ].

**מהדורות ופירושים מיוחדים**

161. ספר משנה תורה, יוצא לאור בפעם ראשונה על פי כתבי יד תימן עם פירוש מקיף... יוסף...קאפח. ספר זרעים כרך יא, תשנ"א [ביכורים עמ' רנח-רצ].

162. משנה תורה, דרך אמונה פרוש לס' זרעים, רשי"ח קניבסקי, ח"ד, ירושלים תשמ"ד, [ביכורים עמ' 7-54. החיבור בנוי במתכונת המשנ"ב וכמוהו מתחלק לשלושה חלקים. א. דרך אמונה, כעין משנה ברורה. ב. ביאור ההלכה. ג. ציון ההלכה. ודוק: ציון ההלכה ולא שער הציון, בשל: "איזה הערות אשר לא נכנסו בביאור ההלכה וקנו מקומן כאן".

163. עטור בכורים, על הרמב"ם הלכות ביכורים, ר' גרשון אריאלי, ירושלים 1970.

## ה. פרקים וערכים בתוך ספרים, חיבורים כוללים וספרי כינוס.

164. אדלר שמואל אברהם [עורך], ביכורים בתוך: אספקלריה (קובץ אנצקלופדי למחשבת היהדות), כרך ג ירושלים תשל"ה, עמ' 414-420 [חלקו ילקוט מובאות וחלקו מפנה למקורות שונים].

165. אייזשטיין יהודה דוד, בכורים בתוך: הנ"ל, אוצר דינים ומנהגים, ניו-יורק תרע"ז, עמ' 44.

166. אייזנשטיין יהודה דוד, [עורך וכותב הערך], ביכורים, בתוך: אוצר ישראל אנציקלופדיה, לונדון תרפ"ח, עמ' 78-80.

167. אנציקלופדיה תלמודית, בכורים, כרך ג, עמ' רצט-שח.

168. אריאל ישראל, הבאת ביכורים בתוך: מחזור המקדש לשבועות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 19-53 [כולל, פ"ג: ביכורים וקדושת הארץ והמקדש. פ"ד: סדר הבאת הביכורים לירושלים (ביאור ביכורים פ"ג משניות א-י)].

169. [י"מ גרינץ-צ' קפלן] ביכורים, אנציקלופדיה עברית, כרך ח, עמ' 705-709.

170. הרטום שמואל, ביכורים, אנציקלופדיה מקראית, כרך ז, עמ' 126-128.

171. הרמן דב, מעמד הבאת הביכורים למקדש. בתוך: הנ"ל, כל חג ומועד, ת"א 1995, עמ' 91-92.

172. זוין שלמה יוסף, שתי הלחם. בתוך: הנ"ל, המועדים בהלכה, ת"א תשט"ז, עמ' שיב-שיט [בתחילת המאמר: שתי הלחם=ביכורים].

173. לויסקי יום טוב [עורך], חג בכורי קציר חיטים, בכורים בהלכה ובאגדה. בתוך: ספר המועדים שבועות, ת"א תשכ"ה, עמ' 8-17.

174. ליכט יעקב שלום, חג הביכורים, בתוך: מועדי ישראל [עורך: י"ש ליכט], ירושלים תשמ"ח, עמ' 163–166.
175. למפרונטי יצחק, בכורים, בתוך: פחד יצחק מהדורא קמא ובתרא [מהדיר: רב"מ כהן], כרך שלישי, ירושלים תש"ל, עמ' שעח-שפב [עשרים וחמישה ערכי משנה].
176. מדיני חיים חזקיה, אם יש איסור טבל קודם הפרשת ביכורים, בתוך: בשדי חמד מהד' בית הסופר, חמו"ד כרך ג, עמ' 95.
177. מדיני חיים חזקיה, בכורים איננו נוהג בז' מינים, שם, כרך ה, עמ' 328.
178. עפשטיין יחיאל מיכל, הלכות ביכורים בתוך: ערוך השלחן העתיד דיני זרעים, ירושלים תשכ"ט, עמ' קמג-קנז [סי' קלז: שהבכורים בכלל מתנות כהונה. סי' קלח: מה זה בכורים וממה מביאים ביכורים. סי' קלט: שאין מביאין ביכורים אלא מקרקע שלו. סי' קמ: שיעור הביכורים וכיצד מפרישין ולמי נותנים. סי' קמא: דין קריאה ווידוי ויש שאינם קוראין. סי' קמב: דין שהביכורים בנכסי כהן ודין תערובתן].
179. צלניק נחמן, בכורים, בתוך: הנ"ל, עצרת (מסכת ערוכה — לכל ימי העצרת בשנה), ירושלים תשל"ג, עמ' 146–208 [ילקוט מגוון].
180. קוק אברהם יצחק [הראי"ה], עין איה לשבועות, ירושלים תשנ"ב [ביכורים: פרק בתוכן הענינים, וראה עוד: הנ"ל, מאורי הראי"ה, ירושלים תשנ"ד, עמ' שטו-שלא].
181. רפל יואל, ביכורים, בתוך: הנ"ל, מועדי ישראל, ת"א 1990, עמ' 56–57.
182. תבורי יוסף, חג הביכורים, בתוך: הנ"ל, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 149–150.

## ו. מאמרים מכתבי עת ואסופות מיוחדות

רישום מאמרים מכתבי עת, מהווה מלאכה מקפת, ועל אף עזרתם של מאגרי מידע שונים, קבציים או ממוחשבים, היא תמצא חסרה, זאת בשל

ההכרה המאוחרת מידי של עורכים ומערכות, בדבר חשיבות הרישום.[24] ומכאן עולה שרשימתנו כאן תהיה חלקית, וכל המוסיף יבורך. הרישום להלן נכתב כמקובל לפי סדר הא"ב, בהשמטת התארים של הכותבים.

183. אלדד גד, "שיעור ביכורים", עלון שבות 137 (תשנ"ב), עמ' 66-75.

184. אברמוביץ זכריה, "הצורך בבעלות על קרקע להבאת ביכורים", עלון שבות 159 (תשס"א), עמ' 99-103.

185. אירנשטיין ישראל חיים, "מבריך בתוך של רבים", בני ציון במה לסיום הירושלמי של ישיבות גור, ירושלים תשנ"ג, עמ' תקסז.

186. אריאלי גרשון, "בדין ביכורים בזמן הזה", נעם ז (תשכ"ד), עמ' קצט-ריא. [במפתח המאמרים לנעם, י (תשכ"ז), עמ' שמה, מחולק מאמר זה לכותרות הבאות: "ביכורים בזה"ז" (עמ' קצט). "ביכורים נוהג בשביעית" (עמ' רב). "ביכורים מארץ זבת חלב ודבש" (עמ' רו). "בכורים דבעינן מן המובחר" (עמ' רח)].

187. אשבל דב, "שבועות חג הקציר, חג הלחם וחג הביכורים", בית מקרא יג (תשכ"ח), עמ' 116-121.

188. בוגץ' יהודה, "הבאת ביכורים וקריאת הפרשה", מוריה יג/ ה-ו (תשמ"ד), עמ' נא-נט. ["הבאת ביכורים וקריאת הפרשה", הגיון לבי, ירושלים תשמ"ח, עמ' קנז-קפה].

189. בורגנסקי טל, "הודאה על הגאולה — במצות הביכורים", אלפא לשמו, ב (תשס"ב), עמ' 85-92.

24. חלק גדול מכתבי העת נוסד בעידן הטרום מיחשוב, ובשל כך לא זכו כתבי עת שונים ומהם חשובים, למפתחות מסודרים וממוינים לפי נושאים ומחברים. על נושא זה אני מתעתד אי"ה לפרסם מאמר מיוחד, המלווה בדוגמאות רבות, המורות, שכתבי עת ובתוכם מאמרים חשובים נתעלמו מן העין בשל פגעים שונים. דומה שחיסרון זה אם יתוקן יהיה לברכה רבה ללומד ולחוקר. ראה דוגמאות ל"תיקונים" שונים בנושא זה, כמו ביבליוגרפיה לכתב העת הרבני החשוב 'וילקט יוסף', תרנ"ט-תרע"ח, שי"ל בברוקלין תשנ"ג, בעריכת א' ערנרייך. כך גם מפתח חדש ובעייתי... לירחון 'תורה מציון' (תרמ"ז-תרס"ד), ירושלים תשמ"ט. כך גם מפתח לירחון התורני ה'מסילה' , המשקף את חיי הדת בארה"ב בשנת תרצ"ב, שי"ל ע"י ר"י רובינשטיין, בניו-יורק תשל"ז, ועוד כהנה וכהנה. וראה עוד במבוא של תבורי מאמרים, עמ' א-ה, י-יא.

190. בזק יצחק, "חג הביכורים- האמנם?", אלפא לשמן, ב (תשס"ב), עמ' 77-84.

191. בלידשטיין יעקב, "הבאת ביכורים בהלכת חז"ל", אשל באר—שבע א (תשל"ו), עמ' 78-87.

192. בן דוד אבא, "לשונות חג השבועות", לשוננו לעם כה/ח (תשל"ד), עמ' 199-212.

193 בן נון יואל, "חמץ ומצה — בפסח בשבועות ובקרבנות הלחם", מגדים, יג (תשנ"א), עמ' 25-45. [בעיקר בעמ' 44-45].

194. בן שמעון מ', "הבאת ביכורים מסוריא", מוריה ז (תשל"ז), עמ' ח-י.

195. בר אילן מאיר, "בכורים ומתן תורה", למועד שבועות ג (תש"ז), עמ' ד-ו.

196. ברוינשפיגל אבא, "קריאת שם בביכורים", הפרדס מג (שבט תשכ"ח), עמ' 27-28.

197. ברוינשפיגל אבא, "קריאת שם בביכורים", הפרדס מג (אייר תשכ"ח), עמ' 28-29.

198. ברנשטיין שלמה חיים, "ביכורים ושתי הלחם שלא בפני הבית", שמעתין 58 (תשל"ט), עמ' 35-37.

199. ברסלר חנוך שמחה, "חצי שבט מנשה בעבה"י", בני ציון (לעיל מס' 183), עמ' תקס"ז. הנ"ל: "ירושלים שעושה כולם לחברים", שם, עמ' תקס"ט.

200. גאלדברג משה צבי, "שומע כעונה בקריאת ביכורים" עם התורה יח (תשל"ג), עמ' נד [ביכורים פ"ג מ"ז].

201. גוטל נריה, "ביכורים בשביעית", אור המזרח קל-קלא (תשמ"ח), עמ' 242-256.

202. גולדשלג יצחק, "חג התורה והביכורים", מחניים [ס"י], כב (תשי"ב), עמ' 6-63.

203. גולדשמידט אלי, "מצוות הביכורים", בתוך: חג השבועות, האגף לחינוך עירית בת-ים, סיון תשנ"ד, עמ' 20-23.

204. גורן שלמה, חג השבועות ראש השנה לצומח, בתוך: תורת המועדים, ת"א תשכ"ד, עמ' 406-420.

205. גרוזמן מאיר, חג הביכורים — חגה של ארץ ישראל, על המועדים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 232-242.

206. גרוזמן מאיר, "השמיטה והביכורים", דף שבועי בר-אילן מס' 406, ראה תשס"א.
207. גרוס מיכאל, "הצעה להוראת פרק במסכת ביכורים", שמעתין 83 (תשמ"ו), עמ' 30-37.
208. גרינבלט אפרים, "בדיני בכורים", קול תורה לו/א (תשכ"ה), עמ' יב-יג.
209. גרשוני יהודה, "גר לענין מקרא בכורים", הדרום כ (תשי"ח), עמ' 36-43.
210. הילר ראובן, "זמני הבאת ביכורים", התורה והארץ ג (תשנ"ז), עמ' 462-470.
211. הכהן רא"מ, "דין קריאה בביכורים", עלון שבות שנה י גליון 74 (תשל"ט), עמ' 12 ואילך.
212. הלבני דוד, "יש מביאין ביכורים", בר- אילן ז-ח (תש"ל), עמ' 73-79.
213. המר שמואל, "קרקע לענין ביכורים", מגל ו (תשמ"ו), עמ' 125-138.
214. הראובני אילת השחר, "חג מתן תורה חג הביכורים", מחניים [ס"י], כט תשט"ז, עמ' 37-39.
215. וילקומירסקי דוד, "ביכורים בקרקע שלו", מוריה א (תשכ"ט), עמ' ח-י.
216. ויס משה, פרקי משנה "בעלי אופי תוספתאי" קעמ"י 11 ג (תשנ"ד), עמ' 55-62 במס' ביכורים ופאה. ראה גם: א' וולפיש, "מן הנעשה בתחום המשנה", נטועים ג (תשנ"ז), עמ' 55.
217. ורהפטיג יעקב, "גר במקרא ביכורים", דף שבועי בר-אילן, פרשת כי תצא מס' 303, תשנ"ט.
218. זולדן יהודה, "האם הביאו ביכורים בחג השבועות", שמעתין 95 (תשמ"ט), עמ' 43-44 [וראה עוד: מ' טרופר, הערות למאמרו של י' זולדן, שם, 96, עמ' 83].
219. זולדן יהודה, "הקדשת ביכורים בזמן הזה", אמונת עתיך, 10 (תשנ"ו), עמ' 21-24.
220. זולדן יהודה, "השיר שבביכורים", עצרת ליחיאל, מאסף לעניני חג השבועות לזכרו של יחיאל מרדכי ויצמן הי"ד, בית-אל תשנ"ז, עמ' 200-206.

221. זק"ש זבולון, "מצות ביכורים האם נוהגת בשביעית", מוריה טו/יא-יב (תשמ"ז), עמ' צח-קג.

222. זק"ש מי"ל, "ביכורים בשביעית", בתוך: כרם ציון השלם [עורך: ר"א רוזנטאל], ירושלים תשכ"ה, אוצר השביעית גידולי ציון, עמ' עז-עט.

223. יונגרמן מ', "בדין הבאת ביכורים מאדמתו", זכרון מיכאל לר"י מיכאל יונגרמן, זכרון יעקב תשמ"ט, עמ' תב-תט.

224. כהן ידידיה, "מצות הבאת ביכורים כסמל לאידיאל ההתישבות החקלאית בישראל" (עיון בפירושו של הראי"ה זצ"ל על משנת ביכורים), שדמות עא (תשל"ט), עמ' 61-65.

225. כסלו מרדכי, "פרי התמר — הלח והיבש", תחומין יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 121-122 [תת פרק בשם: "מקום התמרים בסל הביכורים"].

226. כ"ץ ראובן, "בענין ביכורים", סיני מג (תשי"ח), עמ' כד-כט.

227. לוינסקי יו"ט, "הבאת הביכורים", מחניים [ס"י], לה (תשי"ח), עמ' 105-108.

228. ליכטנשטיין אהרון, "בדין קול רם בברכת כהנים ומקרא ביכורים", עלון שבות, שנה ה גליון י (תשל"ד), עמ' 3.

229. ליכטנשטיין אהרון, "הבאת ביכורים קדם העצרת", עלון שבות, שנה ח גליון ד (תשל"ז), עמ' 21.

230. ליכטנשטיין קלמן, "בעניני ביכורים", הפרדס מג (סיון תשכח), עמ' 14-16.

231. לנדוי בצלאל, "וביום הביכורים", המודיע, תוספת לגליון ד סיון תשנ"א.

232. לעוונברג יהודה העשיל, "בענין שיר בביכורים", עם התורה מהדורה ג, יב (תשנ"ו), עמ' לט-מד.

233. מאיר אלישיב, "יום הביכורים", מאבני המקום, יא (תש"ס), עמ' 259-266.

234. מוסקוביץ לייב, "למשמעותה של מצות הבאת ביכורים", דף שבועי בר-אילן 148, כי תבוא תשס"א.

235. מנקין פתחיה, "עטרת תפארת", התורה והארץ ג (תשמ"ז), [ביכורים עמ' 80, על תפארת ישראל למשניות זרעים].

236. נבנצאל אביגדור, "תוספת ביכורים ועיטור ביכורים", מוריה קא-קב, (תשנ"א), עמ' 1-2.

237. נחום אליעזר, "וידוי ביכורים בגר", אדרת אליהו, ספר זכרון לר' אליהו ראם [עורך: ש"ד רוזנטאל], ירושלים תשמ"ח, עמ' קט-קיא.

238. נריה משה צבי, "עבר הירדן ורמת הגולן — נחלה לישראל", תחומין יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 16-17 [תת פרק בשם: "הדין המיוחד של הבאת ביכורים"].

239. נריה משה צבי, "ראשית בכורי אדמתך", הצופה, ד סיון תשמ"א.

240. סלוטניק יוסי, "הבאת ביכורים — בין האדם ואלוקיו", תורה מציון (תשס"ב), עמ' 33-41.

241. סלושץ צבי אברהם, "ביכורים שנראו לקריאה ודין הבאת ביכורים ע"י שליח", מגל יא (תשנ"ה), עמ' 85-89.

242. סלושץ צבי אברהם, "הבאת ביכורים משקים", מגל י (תשנ"ד), עמ' 85-91.

243. סלושץ צבי אברהם, "קנין פירות לענין הבאת ביכורים", שמעתין 128 (תשנ"ז), עמ' 67-71.

244. סלושץ צבי אברהם, "הבאת ביכורים מארץ ישראל ומעבר לירדן", שמעתין 100 (תש"ן), עמ' 208, 217-221 [כולל הפרקים הבאים: א. חיוב ביכורים רק מפירות שגדלו בארץ. ב. האם פירות שגדלו בכל מקום בא"י חייבים בביכורים. ג. חיוב עבה"י בביכורים. ד. חיוב ביכורים בעבה"י מדאוריתא או מדרבנן. ה. טעם נוסף למעט עבר הירדן מביכורים. ו. ביאור שיטת הרמב"ם שחיוב הבאת ביכורים מעבה"י מדרבנן. ז. ארצות הכבושות ע"י מלך המשיח לענין ביכורים].

245. סלושץ צבי אברהם, "סלי הביכורים הנתנים לכהנים", שמעתין 53-54 (תשל"ט), עמ' 50-56.

246. סליי מנחם, "סדר העלאת הביכורים לירושלים", נעם כד (תשמ"ב), עמ' קפב-רט [עיון בחלק הסיפורי במשנה מבחינה הלכתית].

247. עופר יוסף, "הנחה ותנופה בביכורים", המעין כא (תשמ"א), עמ' 4-9.

248. פיינטוך אברהם, "בענין מצות מקרא ביכורים ווידוי מעשר", ברקאי ד (תשמ"ז), עמ' 311-314.

249. פעלדער גדליה, "הבאת ביכורים לירושלים", תורה שבעל-פה כב (תשמ"א), עמ' קסב-קסו [= הנ"ל, "הבאת ביכורים לירושלים", הדרת מלך ד (תשמ"ו), עמ' צ-צו].
250. פרג יצחק איזיק, "הבאת ביכורים בשנה השביעית", מוריה קעט-קפ (תשמ"ז), עמ' צא-צב.
251. פרידמן יואל, "מצות הביכורים", אמונת עיתך, 10 (תשנ"ו), עמ' 5-6.
252. פרנקל חיים, "בדין מכר וביכורים בירושת האחים", ביכורים, מאסף תורני משכן משה, ירושלים תשנ"ה, עמ' תרנג-תרנח.
253. קלוגר שלמה, "בענין ביכורים", בשמן רענן, ספר זכרון לרש"נ רענן קוק זצ"ל [עורך: ב"צ שפירא], ירושלים תשנ"א, עמ' קסג-קסז.
254. קרומביין אליקים, "בעלות על קרקע כתנאי לחיוב ביכורים", עצרת ליחיאל, (לעיל מס' 220), עמ' 185-199.
255. קרומביין אליקים, "טקס העלאת הביכורים לירושלים", מעלין בקדש, ה (תשס"ב), עמ' 57-70. [וראה עוד: כנרתי עמיחי, תגובה למאמרו של א' קרומביין, שם ו (תשס"ג), עמ' 167-168].
256. רגב מנחם, "חג הביכורים כאמצעי לחינוך לערכים ציונים ולאומיים", רוח אחרת ד (1998), עמ' 64-72.
257. רוזנסון ישראל, "תאנה שביכרה", הצופה, ה סיון תשמ"ט.
258. רוזנבום אברהם, "ביאור חדש במסכת ביכורים", קול תורה י-יא (תשכ"ז), עמ' יז [לסדר המשניות ביכורים פ"ב. וראה עוד הנ"ל: סיני סב (תשכ"ח), עמ' 190-191].
259. רויטפארט יצחק, "קונטרס בענין תרומה וביכורים בשביעית" (שבועות תשס"א. המחבר פירסם חמישים ותשעה קונטרסים בענייני מועדים עד שנת תשס"ג. רשימה מופיעה בסוף כל קונטרס).
260. ריס משה, "ראשית סל פרי אדמתך", המודיע, תוספת לגליון כ אלול תשנ"ב.
261. שביב יהודה, "ביכורים", עלון שבות 150, ספר היובל לישיבת הר-עציון (תשנ"ח), עמ' 201-208 וראה עוד הנ"ל: עצרת ליחיאל, לעיל מס' 220, עמ' 202-215.
262. שביב יהודה, "ההגדה ומקרא ביכורים", בשדה חמ"ד לב/ ה-ו (תשמ"ט), עמ' 82-85.

263. שביב יהודה, "למיקומן של מצוות מקרא ביכורים ווידוי מעשרות", מגדים י (תש"ן), עמ' 39–44.
264. שוורץ ש', "בדיני ביכורים", ספר היובל לישיבת מקור חיים, ירושלים תשנ"א, עמ' שצו–תטז [אבל כותרת המאמר היא: "בעניני הפרשת חלה..."].
265. שוורץ צבי, "ביכורים מארץ שבעת המינים" עצרת ליחיאל (לעיל מס' 220), עמ' 216–221 [בתוכן הענינים הכותרת: "ביכורים משבעת המינים"].
266. שוורץ צבי, "הביכורים אחרית כראשית", אמונת עתיך, 17 (תשנ"ז), עמ' 17–20.
267. שטרנבוך משה, "מצות ביכורים ועיטור ותוספת", בתוך: מועדים וזמנים השלם ח"ד, ירושלים תשל"א, סי' שכב, עמ' קמז–קנ.
268. שניאורסון מ"מ [האדמו"ר], "מצות ביכורים", המודיע, טו אלול תשמ"ט.
269. שעוול ח"ד, "ביכורים שנטמאו בעזרה", מוריה ה (תשל"ד), עמ' יא–יב.
270. שפרוט עזרא, "חג הביכורים בעמק יזרעאל, 1923–1929", מחקרי חג 1 (תשמ"ח), עמ' 91–103.
271. שטיצברג יוסף דב, "שינה בבית הכנסת לצורך מצוה", בני ציון (לעיל מס' 183), עמ' תקסז.