



תגובות

משטר אנושי, האומנם גנאי? / הרב יעקב אריאל

ידידי הרב עדו רכניץ, במאמרו 'משטר אנושי מצוה או גנאי', אמונת עתיך 104 (תשע"ד), עמ' 103-109, מציג שתי צורות שלטון זו לעומת זו: משטר מלוכני מכאן ומלכות שמים מכאן. המשטר המלוכני מכונה 'משטר אנושי', בעוד שלעומתו מוצגת 'מלכות שמים', משוללת גורם אנושי כל שהוא. הרושם שעלול הקורא לקבל מדבריו הוא ששלטון מלכות שמים הוא כזה שאין שום שלטון אנושי, אלא אנרכיה המתפקדת על ידי גורם שמימי. לא הוסבר כיצד תתפקד מלכות כזו למעשה? האומנם איש הישר בעיניו יעשה (גם אם כוונתו 'לשם שמים')? האם לכך התכוון שמואל בהתנגדותו למינוי מלך? האם לכך התכוונה התורה, למן דאמר שאין מצווה למנות מלך? לא ולא!

לא תיתכן חברה אנושית, ערכית ומוסרית ככל שתהיה, בלא הנהגה אנושית של בשר ודם. הרי משה רבנו מבקש מה' שימנה איש על העדה, לבל תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה. משה רבנו עצמו תיפקד כ'רעיא מהימנא', כבשר ודם הרועה את צאנו, ואין ספק שמשה היה מנהיג ברוח מלכות שמים. גם חז"ל העדיפו שלטון גרוע על פני אנרכיה. 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו' (אבות פ"ג מ"ב). כלומר, אין שום אפשרות מעשית לקיים חיי מדינה, מכל סוג שהוא, בלא הנהגה אנושית. ההכרח לא יגונה. העימות החריף ביותר בין שתי החלופות, מלוכה אנושית מול מלכות שמים, מופיע בשמואל א (ח, ז):

ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם.

הנהגתו של שמואל מוצגת על ידי ה' בתור מלכות ה'. לא הייתה זו אנרכיה. הייתה זו הנהגה אנושית. כנגדה, מוצגת המונרכיה שביקש העם במלוא כיעורה (שם, ט-יא):

ועתה שמע בקולם אך כי העד תעיד בהם והגדת להם משפט המלך אשר ימלך עליהם... ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו.

ואכן שמואל בדברי ביקורתו את העם על דרישתו למלך (בפרק יב פס' ג) מדגיש את השוני בין צורת השלטון שלו לבין זו המלוכנית שמעוניין בה העם:

הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי ואת מי עשקתי את מי רצותי ומיד מי לקחתי כפר ואעלים עיני בו ואשיב לכם.

'מלכות שמים' היא מלכות אנושית שאינה רודנית, אין לה ארמון מלוכה ומנגנון מנופת. היא מנהיגה בכוח אישיותה הרוחנית. אם כי גם שופט זקוק לרשות מבצעת ליישום מדיניותו: 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך'. שמואל הרואה (וגם הרועה) הוא אחרון השופטים. הוא הצליח להנהיג את עם ישראל תחת שרביט הנהגה אחד, דבר שלא קרה בימים בטרם היות דבר ה' חזון נפרץ. הוא גם הראשון שהוביל את עם ישראל, אחרי

תפילה והתעלות רוחנית במצפה, לניצחון על האויב החזק, הקשה והמר ביותר בתקופת השופטים - הפלשתים. בקרב 'אבן העזר' הובס לראשונה הצבא הפלשתי מול צבא ישראל (באותו מקום שבו הובס צבא ישראל בדור שלפניו, בקרב שבו נפלו בני עלי, ונפל הארון בשבי הפלשתים). סמכותו הייתה מכוח תורתו, ולא מכוחו ועוצם ידו כסמכות מלך בשר ודם, ולכן נקראה מלכות ה'. אך היה זה שלטון אנושי של בשר ודם. הבדל אחר בין שני המשטרים אנו מוצאים בעניין גדעון (שופטים ח, כב): ויאמרו איש ישראל אל גדעון משל בנו גם אתה גם בןך גם בןך כי הושעתנו מיד מדין.

מונרכיה מתאפיינת בשלטון שושלת. זה נתפסה בעיני העם בתור שלטון יציב יותר, ולכן גם ראוי יותר. גדעון מסרב לבקשת העם: 'ויאמר אלהם גדעון לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם ה' ימשל בכם'. מהי החלופה שמציע גדעון לבקשת העם? המשך הנהגת השופטים, כולל הנהגתו. לצורת משטר כזו קורא גדעון: 'ה' ימשל בכם'. החלופה לשלטון מלוכני היא שלטון אחר, אולם שלטון! דהיינו מנהיגות אנושית, ארצית. זו נחשבת מלכות ה' לא משום שאין בה הנהגה אנושית, יש גם יש בה, אלא שהיא שונה מהמונרכיה בגלל מאפייניה הייחודיים. היא אינה שושלתית. כלומר, השלטון לא הובטח מראש לאדם מסוים או למשפחה מסוימת (רק לאחר בחירת דוד, הובטחה המלוכה לכשרים שבשושלתו). כלומר אין האדם שולט אלא הרעיון. (ואכן, לא המלך עצמו נמשח בשמן המשחה, אלא השושלת). אולם לשם ביצועו של הרעיון, יש הכרח בבשר ודם שיישם אותו. ייתכן שלכך התכוון הרב עידו ששלטון אנושי שושלתי מגונה (חוץ מהכשרים בבית דוד) אלא שהדברים לא הובררו דיים. במלים אחרות, המלוכה שמבקש העם משמואל היא אכן שלטון אנושי. משמעותו - שהמלך רואה את מקור הסמכות שלו בכוחו האנושי. גם שלטון השופטים הוא שלטון אנושי, אלא שהוא נשען על כוח החוק התורני, שהוא מקור סמכותו ומקור הסכמת העם לשלטון, שקיבל עליו את מרותו. מבחינה זו אפשר אולי לכנותו 'שלטון על-אנושי' (יוספוס הגדיר את המשטר התורני 'תיאוקרטיה', דהיינו שלטון הא-ל. אך צדק יותר מי שהגדיר את המשטר התורני 'נומוקרטיה', כלומר שלטון החוק התורני). האמת ניתנה להיאמר שהתורה דורשת ממלך ישראל שיהיה דומה יותר לשופט מאשר למלך כוחני 'ככל הגויים'. היא דורשת שמלך ישראל יראה בתורה ובעם שבחר בו את מקור סמכותו, ולא יראה בכוחו האנושי את מקור סמכותו. לכן הגבילה התורה את סמכויותיו, דרשה ממנו לכתוב את משנה התורה, ועל כן גם לא כל משפחה ראויה למלכות. המלך האידיאלי הוא מלך המשיח, שמלכותו תהיה 'מלכות שמים'. ציפיותנו ממנו הן שיהיה מלך בשר ודם (שייוולד מאיש ואישה, וימות כדרך כל הארץ) שימלוך בשם ה' וימליך את ה' על העולם כולו, בכוח אישיותו הרוחנית.

ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'... ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע... לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים (ישעיהו יא ב,ד,ט).



על כלאיים בגידולי מים / הרב יעקב אריאל

באמונת עתיך 104, תמוז תשע"ד, העיר הרב דוד אייגנר (שם, עמ' 148), שאין להנביט יחד זירעונים ממינים שונים, בגלל איסור כלאיים. ההנחה היא שאסור לזרוע כלאיים בעציץ לא נקוב מדרבנן, וגם שרייה במים היא זריעה. ואכן לכאורה יש מקור לחשש זה בתוספתא (מעשרות פ"ג ה"ח): 'המטליא לא נהגו בה חכמים היתר לא למעשרות ולא לשביעית', ופירוש 'המטליא' הוא על פי הגמרא (ע"ז לח ע"ב), שהמטליא הוא השורה זרעים שונים במים. אם כן, כשם שלעניין שביעית ומעשרות לא התירו חכמים, הוא הדין לעניין כלאיים. אך היא הנותנת, באותו מקום במס' ע"ז (לח ע"ב) שנינו: היא המטליא היא פשליא היא שיעתא. מאי שיעתא? ארבב"ח אמר רבי יוחנן: מייתו ביזרא דכרפסא וביזרא דכיתנא וביזרא דשבילתא, ותריו להו בהדי הדדי בפשורי ושבקו ליה עד דמקבל.

כלומר, הגמ' מביאה עובדה שנהגו לשרות יחד כרפס, תלתן ופשתי, ולא חששו לכלאיים. ואכן הרמב"ם פסק בהלכות שמיטה ויובל (פ"א ה"ו): 'ושורין את הזרעים בשביעית כדי לזרוען במוצאי שביעית'. אומנם בהלכות שבת (פ"ח), פסק הרמב"ם לאסור שריית זירעונים בשבת, ועל כן יש לחלק בין שבת בראשית לבין שבת הארץ. בשבת בראשית, האיסור חל על הגברא שלא יזרע, ושריית זירעונים היא תולדת זריעה מן התורה. אין כן שבת הארץ, שבה האיסור חל על הארץ שלא תיזרע, ועציץ לא נקוב אינו חלק מן הארץ, ותולדות לא נאסרו בשביעית מן התורה. וגם, מדרבנן האיסור הוא רק באדמה, ולכן אין לזרוע מדרבנן בעפר בעציץ לא נקוב. אך במים אין איסור, אפילו לא מדרבנן, וכמו שכתב ה'נחפה בכסף' (יו"ד סי' ה), וע"ש, שאסר רק אם יש גם עפר במים, אך במים גרידא התיר. ואם כן הוא הדין בכלאיים, שנאמר בהם 'שדך לא תזרע כלאים', האיסור מן התורה הוא רק בקרקע, אך שרייה במים בעציץ לא נקוב אין לאסור.

על הפקר שאינו מופקר לכל / הרב יעקב הילדסהיים

בגיליון 103 (עמ' 69-73) דן הרב איל בן דוד במקרה של המדלל את כרמו ומונע מגויים מלהיכנס ולקחת, האם הענבים חייבים בתרומות ומעשרות בו, כיוון שלא הפקיר לכל. לענ"ד יש כאן עירוב של שני עניינים שאינם נוגעים זה לזה. אין ספק שבנידון זה, הענבים פטורים מחיוב תרומות ומעשרות, כיוון שהם מופקרים, משום שהבעלים השליכם לארץ וסילק ידו מהם לכל מאן דבעי. מניעת הגויים מלהיכנס לכרמו אינה גורעת ממעשה ההפקר. זאת כיוון שבעצם הענבים מופקרים גם לגויים, רק יש סיבה צדדית שמונעת את הגוי מלקחת אותם, והיא שבעל הכרם אינו מעוניין שגויים ייכנסו לכרמו. וכי מחמת סיבה צדדית זו חסר במעשה ההפקר שעשה בעל הכרם כשזרק את הענבים לארץ? הדבר דומה לפירות שביעית שגדלו בחצרו של האדם, שבהם הדין שהפירות הם הפקר, אף על פי שמפורש בהלכה שיש למנוע את הגויים מלקחת פירות

שביעית.¹ עי' רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ל, ועי' 'דרך אמונה' לרמב"ם, שם ס"ק רטו. מבואר שם שביעיות בא"י הסמוכות לגבול ולעירות של גויים, מושיבים שומר שיטמור שהגויים לא ייקחו פירות שביעית. כמו כן נפסק שאם חושש בעל השדה שיבואו אנשים בשביעית ללקוט את פירותיו וישחיתו את האילנות, מותר לו לנעול את השדה ולפרסם היכן ניתן להשיג את המפתח כדי ללקוט את פירות ההפקר. ואין זה נחשב שהוא לא הפקיר את פירותיו ויהיה עליהם דין 'שמור' בשביעית. לכן בנידון שלנו, כיוון שבוודאי הענבים מופקרים, הרי הם פטורים מתרומות ומעשרות.

גבולות מסעי לעניין מצוות התלויות בארץ / הרב יעקב הילדסהיים
הרב ישראל אריאל דן לגבי גבולות הארץ לרמב"ם (אמונת עתיך 103, עמ' 58-63), וכבר הגיב על דבריו הרב נחום אליעזר רבינוביץ. אני רוצה להגיב כאן למה שכתב (שם, עמ' 60) בסעיף ד, שגבולות מסעי חידושם חוקרים מאוחרים, ואין להם מקור בדברי חז"ל. והוסיף שם:

מתברר כי גבולות מסעי אינם גבולות הלכה אלא גבולות התנחלות של תשעה שבטים וחצי בלבד....
לענ"ד הדברים תמוהים, ואפרט:
נאמר בחומש במדבר (לד, ב):
צו את בני ישראל ואמרת אלהם כי אתם באים אל הארץ כנען זאת הארץ אשר תפל לכם בנחלה ארץ כנען לגבלתיה....
ופירש רש"י (שם):

זאת הארץ אשר תפול לכם וגו' - לפי שהרבה מצות נוהגות בארץ ואין נוהגות בחוצה לארץ, הוצרך לכתוב מצרני גבולי רוחותיה סביב, לומר לך מן הגבולים הללו ולפנים המצות נוהגות. מפורש בדבריו שגבולות מסעי נכתבו לצורך קביעת מקום חיוב המצוות התלויות בארץ.
לענ"ד המקור לדברי רש"י, שמטרת הציווי היא לצורך המצוות התלויות בארץ הוא מהמובא במסכת בבא בתרא (נו ע"א):
אמר רב יהודה אמר שמואל כל שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה (בשעת מיתתו, כדכתיב 'ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן - רשב"ם) - חייב במעשר

1. הערת עורך, י"פ: נקודת המוצא של הכותב שהפקר בשביעית הוא גם לגויים, אך נחלקו בכך הפוסקים, ורבים הסוברים שהפקר בשביעית אינו אלא לישראל בלבד, עי' שבת הארץ עם תוספת שבת, עמ' 465-466 והערות 4-5. תגובה, י"ה: ההפקר בשמיטה נכתב רק בתור דוגמה, אבל גם בלי דוגמה זו קיימת הטענה מצד הסברה. נוסף על כך, גם בדוגמה, אם אדם מונע מגויים כניסה לרשותו ולקחה מפירות שביעית, אין זה מפחית ממעשה ההפקר שעשה, ולא נאמר שבשל כך השדה תחשב 'שמור'. א"כ בגדרי הפקר מבואר שבכה"ג נחשב הפקר גמור. לכן אע"פ שבעניין שביעית יש מחלוקת (עי' חזו"א שביעית סי' יג ס"ק כו, שמוכח מהתוספתא ומהרמב"ם שמופקר גם לגויים), אין מחלוקת בעניין הפקר.



(דהם הם ז' עממים הכתובים בכל מקום). לאפוקי מאי, לאפוקי קיני קניזי וקדמוני.

ו'חזון איש', (שביעית סי' ג ס"ק טז) כתב:

ואפשר לפרש דהא דאמר כל שהראהו לא בא לרבות אלא למעט, דדוקא כל שהוא בזה שהראה למשה חייב...

מבואר בזה שרק ארץ שבעת עממים, דהיינו ארץ כנען, חייבת בתרומות ומעשרות. ויש להוסיף על כך את דברי המדרש (דברים רבה ואתחנן, אעברה נא): 'נתן הקב"ה כח בעיניו של משה וראה את גבולות ארץ ישראל'. כלומר הסיבה שהראה הקב"ה למשה את הארץ, הייתה שראה את גבולותיה. הנצי"ב בפירושו 'העמק דבר' (במדבר, שם) הוסיף לחדד את הדברים, וזה לשונו:

באשר נפ"מ בין ארץ ישראל לחו"ל הרבה בדיני תו"מ שלא יתרמו מזה על זה ועוד דינים, משום הכי נדרש לזרוז לדעת בצמצום עד כמה נמשכה קדשות ארץ ישראל להלכותיה ולא יותר.

כלומר הנצי"ב דייק ממה שנאמר 'צו' שהוא לשון זירוז, שצריך להשתדל להגדיר במדויק את גבולות הארץ כדי לדעת עד היכן מתפשטת קדושתה, בנוגע לקיום המצוות הנוהגות בארץ. למדנו מזה שיש מקור איתן בחז"ל ובמפרשים שגבולות מסעי הם גבולות ההלכה של המצוות התלויות בארץ. עוד נלע"ד להעיר שלגבי הגבול הדרומי, ייתכן שאין הבדל בין גבולות ההבטחה לאברהם אבינו לבין גבולות מסעי, כיוון שעל הכתוב בבראשית (טו, יח) 'לזרעך נתתי... מנהר מצרים...', מתרגם יונתן בן עוזיאל 'גילוס דמצרים', וכך הוא גם מתרגם את 'נחלה מצרים' האמור בפר' מסעי לגבי גבולות ארץ ישראל.

על תשלום חוב מכסף של החייב / הרב יעקב אפשטיין

הרב אריאל בראלי (אמונת עתיך 104, עמ' 11, תשובה 6) פסק שמן הראוי שבעל פיקדון אשר רוצה למעול בפיקדון של ממון שהופקד בידו כדי להחזיר חוב של המפקיד לעובד שלו לשעבר - לא ימעל בו אלא ישיבנו למפקיד. ודבריו נכונים, אולם יש שיקול נוסף שלא הוזכר בתשובה האוסר על הנפקד לתפוס את הפיקדון בעבור אחרים. נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קה סעי' א):

הלוא שחייב לשנים או יותר, ואין לו כדי לפרוע לכולם, וקדם אדם א' ותפס מהמטלטלים של לוא כדי לזכות לאחד מבעלי חובות, לא זכה, שכל התופס לבע"ח במקום שיש עליו חוב לאחרים, לא קנה, ואפי' עשאו שליח וכתב לו הרשאה...

במקרה הנידון לא התברר האם המפקיד חייב כסף לאנשים אחרים, אף שבדרך כלל אדם שיש לו חוב, חייב לכמה אנשים ולא רק לאחד. ואם אמנם המפקיד חייב לכמה אנשים, אסור לקונה לתפוס מפני שהמפקיד 'חב לאחרים'. אמנם נאמר שם בסעיף ב': 'אם הלוא חייב גם לתופס, זכה בתפיסתו, מגו דאי בעי זכי לנפשיה, זכי לחבריה', אולם לא ברור על פי השאלה אם אמנם זהו המצב. סעיף ו' באותו סימן ב'שלחן ערוך' עוסק בנפקד שתפס פיקדון בעבור בעל חוב, ונאמר בו כך:

נפקד שתפס בפקדון לתפסו לבעל חוב במקום שאינו חב לאחרים, מועיל לו תפיסתו לענין זה שאם מת המפקיד אינו נעשה מטלטלין אצל בניו ושביעית אינה משמטתו ואם נתנו באגב (פירוש אגב קרקע) או בקנין סודר או במתנת שכיב מרע לאחר אינו נתון. ומכל מקום אם אין בעל חוב כאן, אין הנפקד יכול לעכב הפקדון בשבילו, ואפילו אם הלוח מודה; שהדין נותן בכל פקדון להחזירו למי שהפקידו אצלו, ואם יש לאחרים זכות בו הרי הדין ביניהם...

נראה שהתנאי שנאמר בסעיף א' חל אף במקרה זה, היינו, הנפקד יכול לתפוס את הפיקדון בעבור בעל חוב מסוים אם אין המפקיד חייב לאחרים, שאם לא כן, התפיסה בעבור פלוני היא לחובת אלמוני, שאף הוא בעל חוב. כמו כן, אין הנפקד יכול לעכב את הפיקדון, אפילו בעבור בעל חוב יחיד, אלא אם כן בעל החוב לפניו ותובע את חובו, ואם לאו - 'הדין נותן בכל פקדון להחזירו למי שהפקידו אצלו'.

