

מעמד הנכרי במדינה ישראלית לאור התורה

קביעת היחס בין העולם היהודי לעולם הנכרי היא אחת מנקודות היסוד של התורה, ששימשה לא אחת כאמצעי לשיסוד ביהודים ע"י שונאי ישראל. משפט התורה בענין זה הוא קיצוני וללא התפשרות. המלחמה ללא ויתור של היהדות עם עבודה זרה לכל צורותיה ולכל אביזריה נתנה אותותיה גם ביחסה לנכרי שהנהו לעתים קרובות מאד זהה עם מושג עובד עכו"ם.

בבואנו לברר אי אלה מהלכות אלה שיש להם משמעות מעשית כימינו, מחויבים אנו לזכור שהיחס החשדני לנכרי הנהו אך ורק על יסוד הדעות המשובשות שהוא נושא בתוכו, ולא בשום פנים לאדם באשר הוא אדם שבקרבו, מעמדו של גר התושב דהיינו הנכרי שקיבל עליו ז' מצוות בני נח מתוך הכרה ואמונה בנבואתו של מ"ר ע"ה הוא מעמד מכובד בתור חסידי אומות העולם שמקומם מובטח גם בעולם הנצח כמסק ההלכה: חסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב (ה' מלחים פ"ח הי"א). מרובות הן המימראות בחז"ל מתוכן זה הן במובן מחשבתי הן במובן הלכותי. אולם זאת התורה אשר תבעה את ההתנהגות בכל חומר הדין כלפי כל סטי' בכיוון ע"ז בקרב ישראל עצמם, דאגה לשמור מכל משמר על הגרעין של המין האנושי שנבחר לשמור ולהורות את דרך ה', שהיא "עם לבדד ישכון" מוגן מהשפעות זרות מניקות. מפתח אורח חיים הבנוי על אמונה טהורה באחדות ה' ומתממש בצדקה ומשפט, שרק עי"ז יובטח קיומו ותאפשר השפעתו המכריאה על משפחת העמים כולה.

פרק א. ישיבת הנכרי בארץ לפי הרמב"ם ושאר ראשונים

א. כתב הרמב"ם (פ"י מע"ז ה'): — אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עכ"רם בינינו. ואפילו יושב ישיבת עראי וכו' אלא עד שיקבל עליו שבע מצוות שנצטוו בני נח, שנאמר לא ישבו בארצך, אפילו לפי שעה וכו'. ואם קבל עליו ז' מצוות ה"ז גר תושב, ואין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'. הראב"ד משיג על הרמב"ם: זאת לא מצאנו ולא שמענו מעולם, והפסוק שהוא מביא ב' אומות הוא וכו'. וכן במה שמסיים הרמב"ם שאין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, כתב הראב"ד: א"א איני משהו לו בישיבת הארץ. בכ"מ כתב על דברי הראב"ד האחרונים שגם הרמב"ם ודאי יודה בזה, כיון שקיבל עליו ז' מצוות בני נח, שוב אין בו החשש שמא יחטיאו, ולמה ימנעו ממנו ישיבת הארץ.

ב. אכן אין נראה כן דעת הרמב"ם, שהרי כתב שאסור לנו להניח להם בינינו א"כ קיבלו עליהם המצוות, ורואים שלא מספיק מה שבפועל שומרים

המצוות אלא עד שיקבלו, וקבלה זאת שהוא דן עליה היינו לפי דיני קבלה שנתפרטו בגר תושב, שהרי כך מסיים „ואם קבל עליו ז' מצוות הרי זה גר תושב“, הרי בפירוש שהדיון הוא על קבלת המצוות לפי הסדר הקבוע שעל ידם נקרא „גר תושב“. ועל זה מסיים שאין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג. יוצא מזה שבזמן שאין היובל שאין קבלתו בתור גר תושב אפשרית, ממילא אסורה ישיבתו בארץ (כשירא ישראל תקיפה). ולא ה' מקום כלל להביא שאין מקבלים ג"ת אלא בזמן היובל בענייננו שאין כאן הנידון על דיני ג"ת לפרטיו רק לשאלת ישיבת הארץ ואם לענין זה אין נפ"מ כי לזה מספיקה הקבלה גם שלא לפי הסדר הקבוע בג"ת, למה הזכיר ענין זה בכלל כאן. אלא ודאי שסובר שבזמן שאין מקבלים ג"ת אסור ישיבתו בארץ גם כשמקיים בפועל הו' מצוות אם יד ישראל תקיפה עליהם. ג. וכן יוצא מפורש מדבריו במקום אחר (פ' י"ב מאיסורי ביאה ה' ז'—ח) שכ' שם וז"ל: איזהו גר תושב? — זה עכ"רם שקבל עליו שלא יעבד עכו"ם עם שאר המצוות שנצטוו בני נח, ולא מל ולא טבל, ה"ז מקבלים אותו והוא מחסידי אוה"ע. ולמה נקרא שמו תושב? — לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בא"י, כמו שביארנו בהל' עכ"רם, ואין מקבלים ג"ת אלא בזמן שהיובל נוהג וכו'.

מכאן יוצא שכל עיקר שמו שהוא מקבל רק לאחר קבלת ז' המצוות ובפני ג' חברים לפי סדר הקבלה — „גר תושב“, ה"ז על סמך היתר היותו תושב בארץ. ומכאן ברור שכשלא קיבל לפי הסדר הקבוע ולא חל עליו שם ג"ת אסורה ישיבתו, שהרי ע"ש היתר ישיבתו נקרא ג"ת. ויוצא מזה שהראב"ד הבין נכון דעתו של הרמב"ם והשיג עליו על זה, שישבת הארץ לדעתו אינה תלוי' בקבלת המצוות לפי הסדר הקבוע של ג"ת, אלא גם בלי זה מותרת ישיבתו בארץ ושם „גר תושב“ לראב"ד ודאי ג"כ לא על שם היתר ישיבתו בארץ אלא על החובה להושיבו בינינו ולדאוג להחיותו. וצריך ביאור דעת הרמב"ם בתשובה להשגות הראב"ד וענין מחלוקתם.

ד. והגראה לבאר לראשונה דעת הרמב"ם שאיסור „לא ישבו בארצך“ כולל כל העמים ושלא כהראב"ד, ואעפ"י שפשטות הכתובים ודאי דן בו' עממים וכמש"כ הראב"ד. והוא עפ"י מ' שפסק הרמב"ם (פ"ב מא"ב ה"א) שאיסור חיתון עם העכ"רם הוא בכל האומות. ובגמרא (יבמות כ"ג.) שאלו בזה: האי בו' אומות כתיב, ומתוך: „כי יסיר“ לרבות כל המסירים. והיינו שאעפ"י שפשטות הכתוב בו' אומות, מהטעם שנתן הכתוב לזה אנו למדים לאיסור בכל מקום ששייך טעם זה. וא"כ גם בענייננו שאמרה תורה „לא ישבו בארצך פן יחטאו אותך לך“, ג"כ עלינו לומר „שפן יחטאו אותך לך“ לרבות כל המחטאים, שהרי נימוק ההחטאה קיים בכל האומות כמו שאמרנו שם לענין ההסרה.

ואפ"ל שהדבר תלוי בפירוש הכתוב „כי יסיר“ והריבוי לרבות כל המסירים כי רש"י וכן הר"י (יבמות י"ז ד"ה ואין) פירשו מלשון הסרה מאת ה', ונתרבו כל המסירים, ואעפ"י שבו' אומות יש סברה יותר לחשש הסרה מצד אדיקותם בע"ז, מ"מ מכח ריבוי הכתוב „כי יסיר“ אנו למדים שחשש זה ואיסור זה קיים גם בשאר האומות שאינן אדוקות ביותר (ע"י ע"ז רש"י יבמות כ"ג ותוס' שם). ולפ"ז יוצא שגם בענייננו ה"ז דרך דרשה הדומה ממש לזה, שגם כאן ניתן הטעם „פן יחטאו“ וגם זה יתפרש לרבות כל המחטאים דהיינו משאר אומות ואעפ"י שאין

בהם חשש ההחטאה חזק כמו ב' האומות, הרי ריבה הכתוב „כל המחטיאים". אולם ר"ת (יבמות י"ז הנ"ל) פירש ההסרה במובן היחס, שאמרה תורה שבנך הבא מעובדת ע"ז אינו קרוי בנך וזהו פירוש „כי יסיר", ולפ"ז אפ"ל שרק שם ניתן להדרש לרבות „כל המסירים" כי ענין זה של היחס אחרי האם כשהאם היא עכ"ר אין ניתן להבדיל בין שהיא מז' אומות או משאר האומות. משא"כ בני"ד לא מסתבר כלל לדרוש מן הכתוב „פן יחטיאו" לרבות כל המחטיאים, כי אדרבא הרי הדגשה זו על חשש ההחטאה משמעותה דוקא לענין ז' האומות, שאילו האחרים אינם אדוקים בע"ז, וכמו שכ' רש"י הנ"ל. ולא נפרש הריבוי להוציא הכתוב מיד פשוטו, שמשמעותו ז' האומות שבהם הוא ששייך חשש ההחטאה.

עפ"ז אפ"ל שבזה חלוקים הרמב"ם עם הראב"ד, שהראב"ד מפרש הגמרא של „כי יסיר" כר"ת, ואילו הרמב"ם מפרש כרש"י והר"י. וע"כ לפי הרמב"ם ודאי שגם בעניננו זה נדרש לרבות כל המחטיאים, משא"כ לפי הראב"ד.

ה. ובזה ניתן אולי להסביר גם מחלוקתם האחרת בנידון איסור זה, שלרמב"ם אסור להניח גם העברתו ממקום למקום בסחורה, ואילו הראב"ד כתב ע"ז: ישיבה כתיב בהו ולא העברה. והנה לכאורה דעת הרמב"ם היא כיון שישבה אסורה אפילו עראי, שכל שכירות היא ישיבת עראי כמו שנראה מדבריו שם לעיל (ה"ד) לענין „לא תחנם" שהוא איסור למכור להם קרקעות „שאם לא יהי' להם קרקע, ישיבתו ישיבת עראי היא", וכיון שגם ישיבת עראי אסורה, שוב אין מקום לחלק בשיעור העראי, כי גם כשעובר ממקום למקום בסחורה נמצא הוא עכ"פ באופן עראי בארץ. אולם הראב"ד מאחר שלא ניתן לדעתו לפרש הכתוב „פן יחטיאו" לענין ריבוי לרבות כל המחטיאים וכנ"ל, יפרש הכתוב שבא להדגיש ולומר שאין האיסור קיים אלא במקום שקיים החשש של החטאה. ואילו כשעובר ממקום למקום בסחורה אין כאן חשש החטאה, שאינו מתעכב במקום כלל אלא לרגל עסקיו, בזה אין איסור. אולם לרמב"ם שמש"כ „פן יחטיאו" לרבות כל המחטיאים הוא בא, ממילא אין לנו גילוי הכתוב לחלק בין עראי דשכירות לעראי של סחורה, והכל בכלל האיסור. ו. מעתה נבא לבאר המחלוקת לענין אם קיבל עליו ז' מצוות אלא שלא לפי

הסדר הקבוע שיקרא עליו שם ג"ת, וכגון שלא בפני ג' חברים ושלא בזמן היובל נהג, שהראב"ד סובר שהוא מותר בישיבה. ויתבאר מש"כ הכ"מ שגם הרמב"ם יודה לזה. אכן לעיל הוכחנו שהרמב"ם באמת חולק על הראב"ד בזה. ונראה שהכ"מ לטעמ' שבהלכה הנ"ל לענין איסור חיתוך בשאר האומות, שדרשו ממש"כ „כי יסיר" — לרבות כל המסירים, נתבאר בגמרא יבמות הנ"ל שהוא לדעת ר"ש דדריש טעמא דקרא. וכתב הכ"מ שם שהרמב"ם פוסק באמת כר"ש שדורשים טעמא דקרא. והנה מחלוקתו של ר"ש מצינו לענין איסור „לא ירבה לו נשים" שנאמר במלך, שר"ש סובר שהאיסור הוא אפילו אם הן כאביגיל שאינן מסירות לבו, שאילו מסירה לבו אפילו אחת לא ישאנה (סנהדרין כ"א). ופירשו שם בגמרא: מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא, א"כ לכתב קרא לא ירבה לו נשים ולישתוק, ואנא אמינא מה טעם לא ירבה? משום לא יסור, „לא יסור" למה לי? אפילו אחת ומסירה לבו ה"ז לא ישאנה אלא מה אני מקיים „לא ירבה"? דאפילו כאביגיל. ובאופן זה פירש"י ותוס' גם את דרך הדרשא של „כי יסיר", שאל"כ למ"ל טעם, הרי גם בלי שהיתה התורה פורטת הייתי יודע הטעם ומפרשו רק לענין ז' האומות

שבהם שייכת בעיקר ההסרה, אלא שבא לרבות שגם בהם שייך קצת חשש החטאה. ולפ"ז בעניננו אין לנו לרבות מן המקרא כשלא שייך בהם הסרה כלל, בדומה לריבוי נשים, שהרי הטעם והריבוי נאמרו לא לענין לרבות כשאין חשש הסרה, אלא לרבות שאר אומות מצד שגם בהם שייכת הסרה באיזה צד שהוא. נמצא שעצם ההלכה נשארת תלוי' ביסודה בטעמא, שהרי קי"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא. וע"כ כשקיבל המצוות ומתנהג באופן שאי"ב חשש של החטאה אין מקום לאסור. משר"כ כתב הכ"מ שודאי גם הרמב"ם יודה לראב"ד.

ז. אכן הלח"מ (רפ"ג מלוה ומלוה) משיג על הכ"מ, ממה שהרמב"ם פוסק לענין משכון אלמנה, שגם עשירה אין ממשכנים, ולפי המבואר בגמרא הוא שלא כר"ש. ומסיק שהרמב"ם פוסק בדרך כלל שלא כר"ש, מלבד במקום שפירש הכתוב הטעם, וזה טעם פסק ההלכה לענין איסור חיתון שכולל בני כל העמים, משום שפירט הכתוב בפירוש הנימוק כי יסיר וזה שייך בכולם, ולא מגדר ריבוי הוא אלא מעצם הטעם, ושלא כרש"י ותוס' שם שכתבו שאילולי ריבוי, מעצם הכתוב והטעם היינו אומרים שזה שייך רק בז' עמים שבהם קיים ביותר חשש ה"כי יסיר". עי"ש בדבריו שהאריך. אכן עדיין גם הוא לא העלה ארוכה לשיטת הרמב"ם, שלפ"ז באיסור ריבוי נשים שנתפרש הטעם ו"לא יסור" היה לו לפסוק כדעת ר"י שם המתיר ריבוי נשים כשאין מסירות, וכמו שנתפרש הטעם שם בגמרא: שאני הכא דמפרש טעמא דקרא — מה טעם לא ירבה? — משום "דלא יסור לבבר". ואילו הרמב"ם פסק (פ"ג ממלכים ה"ב) בסתם שאסור ריבוי הנשים ולא הזכיר שהוא רק במסירות את לבו.

ח. ועי' כ"מ ורדב"ז שם שביארו שפוסק כדעת ת"ק החולק גם על ר"י גם על ר"ש, ולדעתו אין איסור אלא בריבוי נשים, אולם אין הבדל בין מסירות לשאינן מסירות. וא"כ לכאורה סובר כדעת ר"י בענין אין דורשין טעמא דקרא. אכן כנ"ל אינו סובר גם כר"ש, א"כ דעתו צריכה ביאור, שלכאורה אין דרך אחרת אלא או כר"י או כר"ש. והנראה לבאר דעתו עפ"י"מ שאמר שם (כ"ו:) ר' יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן ונכשל בהם גדול העולם וכו'. דברים אלה צ"ע לכאורה, לדעת מי הם אמורים, אם לדעת ר"ש הרי לעולם דרשינן טעמא דקרא, ואילו ממשמעות דבריו כאילו שאין ראוי לעשות כן, ושמשר"כ לא נתגלו הטעמים. ואם לדעת ר"י, הרי בענין ריבוי נשים עכ"פ דורשים טעמא דקרא, שמש"כ אין האיסור אלא במסירות לבו. ולדעת ר"י לכאורה כשם שיש היתר בשאינן מסירות, כמו כן שייך גם היתר מצד השיקול אני ארבה ולא אסור, דהיינו כשהוא גדול העולם ומצד דעתו הרחבה אין לחשוש שיכשל, א"כ לא עשה שלמה שלא כדיו. ובכלל ל"ש כאן ההסבר של ר' יצחק, שכאילו ניתן כאן הטעם ללא כל מטרה דינית מיוחדת, ואילו לפי ר' יהודה הרי הטעם מלמדנו כאן הלכה לענין אם אינן מסירות לבו.

ולזאת נראה שדברי ר' יצחק הולכים לפי שיטת ת"ק של המשנה, ומכאן נוכל לעמוד על דעתו וטעמו.

ט. דעת ת"ק היא שלעולם אין דורשים טעמא דקרא גם כשהוא מפורש, בכדי להוציא מכאן הבדל הלכותי שלא נתפרש בדברי הכתוב. דהיינו כיון שהתורה אסרה בסתם ריבוי נשים אין יכולים להתיר גם כשהתורה פורטת טעם האיסור.

הוא לכאורה כפי הנראה לנו אינו קיים אלא בנשים המסירות ולא בשאינן מסירות, כי הדין באופן כללי נאמר, ולא ניתן לחלק. ואעפ"י שעיקר הטעם איננו, לא רצתה התורה לחלק בדבר, בכדי שלא לתת פתח להקלות והוראות היתר, שבסופו של דבר יפגעו גם במקום שהטעם קיים ויבא לידי הסרת הלב. וכשם שעצם האיסור אינו אלא על סמך חשש שמא יסירו לבבו, שהרי יתכן שיעמד נגד פיתוייהן ולא יסור, ומ"מ אסרה תורה באופן מחלט, שמיד עובר באיסור אף אם עוד לא סר לבבו, כן גם במקרה שבנידון מסוים אין החשש, האיסור בעינו עומד, ולא חילקה תורה באיסורה.

יוצא שלפי ת"ק בעיקר דרך הדרשה סובר כ"י, ומוסיף עליו שגם במקום שנתפרש בפירוש אין דורשים לחקל. ונמצא שטעם הכתוב בני"ד הוא באמת מיותר, שהרי ממילא אין לומדים ממנו להקל (והרשת ר"ש לאסור באחת המסירה לבו, ג"כ לא ס"ל, כנראה מפני שמשמעות הכתוב היא רק בהרבה נשים, ולא נדרוש מן הכתוב להפוך משמעותו). ומעתה עולים יפה דברי ר' יצחק, שטעמי מצוות לא נתפרשו כי הטעם אינו מעלה ואינו מוריד לגבי פסק ההלכה, ואין להוציא מן הטעם שום חילוק מצד שבנידון מסוים הטעם אינו קיים, ממילא נמצא שגילוי הטעם יכול לגרום לטעות, היינו שילמדו להקל במקום שאין הטעם, והרי זה אינו נכון. ולזה הביא הדוגמאות שנתפרט הטעם וגרמו באמת לטעות, עד שנכשל ומוזה נתברר שאסור לסטות מן התורה כמלא נימא עפ"י נסיון לחלק בין מקום למקום ובין איש לרעהו וכי"ב. ומישוב מה שהזכיר ר' יצחק רק שתי מצוות אלה, והרי עוד מצוות נתפרט טעמן כגון, "לא יחבל ריחים ורכב כי נפש הוא חובל", וכן בנידונים שלנו — איסור החיתוך שהוא משום "כי יסיר" ואיסור הישיבה בארץ שהוא משום "פן יחטיאו", אלא שלא נקט אלא שאין הטעם מוסיף דבר להלכה משא"כ במקומות אחרים שהטעם בא להוסיף באיסור עוד מאלה שלא נתפרטו בפירוש. כגון בריחים ורכב שבא לאסור כל מיני כלים שעושים בהם אוכל נפש, וכן בענייננו באיסור החיתוך ואיסור הישיבה בארץ, כדלהלן.

י. ונמצא שהרמב"ם שפסק להלכה כת"ק סובר שאין דורשין טעמא דקרא להקל ואפילו אם נתפרש הטעם בפירוש, כי הדין באופן כללי נאמר ואין להכנס לברר בכל מקרה אם שייך בו הטעם או לא. ולענין חיתוך פסק לאיסור בכל האומות, והיינו כסברת הלח"מ שפירט טעם האיסור בא להוסיף בכל מקום ששייך טעם זה, ולזה נתפרט הטעם, ושלא כסוגית הגמרא יבמות שתלה הדבר בדעת ר"ש. כי לחומרא מועיל טעמא דקרא כשנתפרט בפירוש להרחיב האיסור, ולא לקולא. (ועי' חת"ס יו"ד קכ"ד שר"ל שלדעת ר"י דורשים לחומרא טעמא דקרא).

ומעתה בנידון איסור הישיבה של עכ"ם בא"י, שנאמר הטעם, "פן יחטיאו" יש לאסור ישיבת כל עכ"ם ששייך בהם טעם זה, וכמו באיסור חיתוך שנתרבה ממש"כ כי יסיר כל המסירים. אכן כשבפועל שומרים המצוות שממילא אין בהם החשש פן יחטיאו אין להתיר שהכתוב לא חילק בדבר ואסר בדרך כלל כל שהוא עכ"ם, ואין להשתמש בטעם בכדי להתיר האיסור הכתוב בצורה כללית ללא כל חילוק.

ונראה שאיסור זה קיים בכל האומות ואעפ"י שאין עובדים ע"ז. ואין לומר כיון שכל עיקר לא נתברר הללו לאיסור אלא מצד מש"כ "פן יחטיאו", כשאין

חשש זה קיים דהיינו כשאין עובדים ע"ז שוב לא שייך לרבותם. שא"כ הי' לנו לומר כן גם לענין חיתון ואילו דין חיתון כולל לאיסור כל עכו"ם ואפילו גר תושב, כמבואר ברמב"ם (פי"ב מא"ב הי"ז) שרק לאחר גירות מותרים. וע"כ עלינו לומר שמה כתוב כי יסיר אנו למדים שהדין אמור כלפי כל הגויים בכלל ולא רק לענין ז' אומות, וממילא שוב אין מחלקים גם בשאר האומות, כשם שאין מחלקים בז' האומות, שע"י שנאמר „כי יסיר“ הרי זה כאילו נתרבו גם שאר האומות בפירוש, ושוב לא נחלק ביניהם גם כשאין קיים בהם החשש, כי אין התורה מחלקת באיסור גם כשהטעם איננו, וכנ"ל בשיטת ת"ק שהלכה כמותו. ואכן הי' מקום לאסור ישיבת עכו"ם בא"י גם כשקיבל הז' מצוות וכמו לענין חיתון. אלא שהרי מקרא מלא הוא דין גר תושב שיושב „בשעריך“. ומ"מ אין זה אלא בגר תושב ממש שקיבל המצוות בפני ג' וקבלוהו דהיינו בזמן היובל. אבל כשאין היובל נהג שאז אין מקבלים ג"ת, ממילא אעפ"י שבפועל מקיים מצוות ב"ג, לא יצא מכלל עכו"ם והוא בכלל איסור הישיבה. וזהו מה שנראה בשיטת הרמב"ם שאיסור הישיבה כולל כל העכו"ם והם באיסור זה כל עוד לא חל עליהם שם „גר תושב“ בפועל ע"י קבלתו, כסדר הקבוע בזה.

יא. יוצא לדעה זו שמה שנחלקו חכמים (ע"ז ס"ד:) איזהו גר תושב לא רק לענין להחיותו נחלקו כפי שנזכר שם בגמרא, אלא לעצם שמו ולרשות ישיבתו בא"י. ומה שנזכר שם „כי תניא ההיא להחיותו“ (ס"ה). לא הזכירו אלא אחד הענינים. ולפ"ז הרי קבלת המצוות בפני ג' שמוציאה אותו מכלל כל בני נח ונותנת לו השם „גר תושב“ היא ממש גירות מסוימת (וכנראה גם מכאן השם „גר תושב“). כי ע"ז משתנה דינו. ואעפ"י שבעצם כל ב"ג מצווים בז' מצוות, וג"ת אף הוא אינו מקבל עליו יותר, מ"מ הרי נאמר עליהם שהם רק בגדר אינו מצווה ועושה (ב"ק ל"ח). ועי"ז הם חוזרים למעמד הראשון של מצווה ועושה, וזהו שהגדירים הרמב"ם בתור חסידי אלה"ע (פי"ב מא"ב) ויש להם חלק לעוה"ב (ספ"ח ממלכים). וכן נראה מתוך סדר ההלכות של הרמב"ם, שקבע דיני ג"ת יחד עם דיני גר צדק (פי"ב מא"ב), וכן מצא לנכון להדגיש בג"ת שהוא בקיבל ז' המצוות „ולא מל ולא טבל“, ולכאורה תוספת זו מיותרת שמשום מה הי' עולה על הדעת לומר שצריך מילה וטבילה. אלא משום שאף זו סוג מיוחד של גזירות הוא להוציא מכלל עכו"ם, ולזה הי' עולה על הדעת שצריך מילה או טבילה.

יב. שיטת הרמב"ם מסבירה לנו את דעתו לענין מלחמה עם העכו"ם שכ' (פ"ו ממלכים א—ד) שאין להשלים עמהם אא"כ קיבלו על עצמם נוסף על הכניעה והשעבוד גם ז' מצוות בני נח. והראב"ד השיגו יובאו דבריו להלן. וכן הרמב"ן עה"ת כתב בענין זה וז"ל: „ויתכן שלא נצטרך להודיע להם רק השלום והמסים והשעבוד, ואחרי שיהיו משועבדים לנו נגיד להם שאנו עושים משפטים בע"ג, בה ובעובדיה בין יחיד בין רבים“. אולם לפי הרמב"ם אין הדבר תלוי רק במצב העובדתי היינו שלא יעבדו ע"ז וכן שאר מצוות ב"ג, אלא הם צריכים לקבל עליהם את המצוות, ואם אינם מקבלים, הרי נלחמים עמהם והורגים אותם למרות שעדיין לא עברו על עצמם ז' המצוות. וכן מביא שם להלן (פ"ח הי"י) שאנו מצווים „לכוף את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל יהרג והמקבל אותם הוא הנקרא ג"ת בכל מקום“. הרי שאין להסתפק בעובדא שאינם עוברים

על מצוות בני נח אלא צריכים לקבל עליהם המצוות באופן חיובי וכדרך שנקרא עליהם שם ג'ת, דהיינו בפני ג' חברים כמו שמסיים שם בפירושו. והיינו משום שבענין זה של הכניעה צריך שיהיו גרי תושב ולזאת נחוצה קבלה מפורשת ולפי דיניה. ושלא כפי שנוקט הרמב"ן שבעיקר הדבר נצרך שלא יעברו בפועל, וזה הרי הם בעצם מצווים ועומדים בתור בני נח ולזאת אין צורך להודיעם ולחייבם בזה בשעת הכניעה, כי אין כאן שום דבר חדש שבאים לחייבם בזה, שהיה צריך לקבל הסכמתם ע"ז.

ומקור לדברי הרמב"ם בענין תנאי הכניעה נראה שהוא מש"כ „לא ישבו בארצך" וכו' שתכנו כנ"ל לרמב"ם לאסור ישיבת עכו"ם בא"י כל עוד לא קיבל עליו ז' המצוות בתור „גר תושב", וזה אינו חייב עליו מעצם דיני בני נח, שבוה אינו כלול אלא חייב לשמור בפועל על המצוות, ע"כ זה צריך קבלה מפורשת. ואם אינם מקבלים מחויבים אנו לעשות זאת בעל כרחם והיינו על ידי מלחמה (וע"ע רדב"ז שם ה"א וה"ד).

ונראה שמש"כ הרמב"ם שנצטוינו לכוף כל באי עולם לקבל המצוות ב"נ (פ"ח ה"י הג"ל) אין הכונה שהחייב עלינו להפיץ ההכרה בז' מצוות והפיכתם לגרי תושב של כל באי העולם כולה, כי היכן מצינו זאת בתורה וחז"ל, וכן לפ"ז לא תצויר מלחמת רשות, שהרי כל מלחמה עם העכו"ם היא מחוייבת מטעם זה. אלא ודאי כונתו לאלה שכבשו מקומם במלחמה שאין להניחם שם מצד „לא ישבו בארצך". והוא מש"כ „ואם לאו יהרג" דהיינו שאין משלימים אתם אלא על תנאי זה. ולפ"ז אינו כולל גם הנשים, שהרי גם אם לא השלימו וכבשום כתב הרמב"ם שאין הורגים הנשים והטף (פ"ו ד).

יג. שיטת הראב"ד מתבארת מתוך השגותיו בכל הלכות אלו על הרמב"ם. בה' עכ"רם השיג על הרמב"ם שאיסור „לא ישבו בארצך" הוא רק לגבי ז' עממין. וכן במש"כ הרמב"ם שאין ג'ת נהג אלא בזמן היובל כ' הראב"ד: איני משהו לו בישיבת הארץ. דבריו אלה מתבארים יותר בהשגתו בה' אי"ב (פי"ב הז"ח) במש"כ הרמב"ם שאין מקבלים ג'ת אלא בזמן שהיובל נהג, וכתב הראב"ד: דעת זה המחבר סתום וחתום ולא פירש מהו אין מקבלים ג'ת אלא בזמן שהיובל נהג ומה הן מצוות ג'ת והוא שאין מושיבים אותו בתוך העיר וכו' ומצוה להחיותו וכו'. ואלו הדינים שאינם נהגים בו אלא בזמן שהיובל נהג וכו'.

וכן בהלכות מלכים (פ"ו א) כתב: א"א אין שואלים למלחמת רשות אלא שיהיו למס. וביארו המפרשים שכונתו להשיג על הרמב"ם שמונה כתנאי בהשלמה גם קבלת המצוות, ולדעתו אין זה תנאי במלחמת רשות. והיינו כפי שנתבאר לעיל מהרמב"ן שג"כ סובר כן.

הנה בראש וראשונה רואים אנו (בה' אי"ב) שאינו מקבל ההגדרה של הרמב"ם שנקרא ג'ת על שם היתר ישיבתו בארץ, כי זה אינו תלוי בקבלת המצוות בפני ג' חברים בדוקא, ואין מזה נפ"מ אלא לענין להחיותו. ונראה שתוכן קבלת המצוות בפני ג' חברים, היינו שכלל ישראל מקבלם לתוכם ומתחייבים לדאוג לקיומם, וזהו מושג גר תושב, היינו לא על שם היתר ישיבתו אלא על שם החובה להושיבו בינינו ולדאוג לו. ובזה הוא שאמרו אין מקבלים ג'ת אלא בזמן שהיובל נהג, היינו שאין ישראל מקבלים אותו לתוכם בכדי לדאוג לו אלא בזמן היובל, וכפי

שהסביר שם הראב"ד בטעמא דמילתא מפני שלק או שישאל שרונים בשלוח יכולים לקבל ע"ע התחייבויות מסוג זה. אבל אין זה תנאי לשיבתו. אלא אדרבא כשאין היובל נהוג דינו יותר קל, שמותר לשבת גם בתוך העיר. וזהו שהשיג בה' עכו"ם שאינו מודה בישיבת הארץ, היינו שזה אינו קשור כלל ביובל נהוג. והנה לעיל מזה השיג על הרמב"ם ונתבארה דעתו שכל האיסור „לא ישבו בארצך" אינו אלא בו' עממים. ולפ"ו נראה שגם דבריו אלה מתיחסים על ז' עממים שאעפ"י שבהם קיים איסור ישיבת א"י, ולא הותרה ישיבתם אא"כ יקבלו על עצמם המצוות במפורש. וכן דבר זה מבואר בהשגתו בה' מלכים (פ"ו ה"ד) שבו' עממים צריך שיקבלו המצוות. אכן נראה שמכיון שאין לדעתו מושג קבלת המצוות מעין גירות ושינוי מעמד הב"נ, מה שדורשים זה מו' עממים אינו אלא בגדר הצהרה והכרזה שאכן ישמור על המצוות, שאל"כ אין לנו בטחון בו ואסור להשהותו אף אם עוד לא עבר עליה, לענין זה לא שייך להבדיל בין שהיובל נהוג או לא כי כל עוד שמכריו ומקבל ע"ע המצוות אין חשש זה קיים גם בו' האומות.

ומכיון שאין בכל האומות איסור ליישבם בינינו כל שאינם עוברים על המצוות, (שאו ג"כ אין הטעם מצד האיסור אלא שמחויבים לעשות בהם דין כדין ב"נ שעבר על מצותיו), ממילא השיג על הרמב"ם בה' מלכים, שאין קבלת המצוות תנאי בהשלמה במלחמת רשות, כי איסור ישיבה אין בהם, אלא שאם יעברו יעשו בהם דין, והוא מעיקר חיובם במצוות אלה בתור בני נח, ול"ש בזה קבלה והתחייבות מיוחדת כתנאי להשלמה. ולפ"מ שראינו לעיל בדברי הרמב"ן לענין השלמה היא מתאימה עם הראב"ד ומכאן שסובר כמותו בכל השיטה לענין מהות „גר תושב" היתר ישיבתם של נכרים בארץ.

יד. היתר הישיבה בארץ לפי הרמב"ם תלוי ודאי בקבלת כל ז' המצוות שהרי כן כתב איהו ג"ת שקבל עליו ז' המצוות, ולמה נקרא שמו תושב לפי שמותר להושיבו בינינו. הרי ששם גר תושב שכל עיקר שמו הוא ע"ש היתר ישיבתו אינו אלא בו' מצוות.

אכן בלשון הגמרא גיטין (מ"ה.) לפי שנאמר לא ישבו בארצכם יכול בנכרי שקבל עליו שלא לעבד ע"ז הכתוב מדבר? ת"ל עמך ישב וכו', נקט בלשון רק ע"ז, ומכל מקום מסיק ללמד להיתר. אך נראה שמה שנקט לשון זה הוא או לפי ר"מ הסובר שגר תושב היינו שקיבל עליו שלא לעבד ע"ז או שנוקט ע"ז לדוגמא לפי שהיא העיקרית וכלשון הרמב"ם „שקבל עליו שלא יעבד עכו"ם עם שאר המצוות" (פ"ב מא"ב). שהרי בערכין (כ"ט.) למדו שאין ג"ת נהוג אלא בזמן היובל ממשכ"ב ב"טוב לו", והיינו מפסוק זה של „עמך ישב". (ואעפ"י שבסוגית הגמרא גיטין נדחה פירוש זה והפסוק מתפרש לענין עבד שברת, צ"ל שלא נדחה לגמרי אלא תרתי שמעינן מיני'). ואם להיתר הישיבה מספיקה קבלתו שלא לעבד ע"ז לחד, א"כ איך נלמד מכאן שאין ג"ת נהוג אלא בזמן היובל, הרי יתכן שרק ג"ת לחצאין. דהיינו רק שלא לעבד ע"ז, הוא שאינו אלא בזמן היובל, אבל ג"ת שמקבל על עצמו כל ה' מצוות לעולם נהוג.

וכן הראב"ד שאינו מודה לרמב"ם בישיבת הארץ ודאי אינו יכול להתפרש, שמשגיג וסובר שמספיקה הקבלה שלא לעבד ע"ז, שהרי כנ"ל מהגמרא בערכין מבואר שהמדובר בכתוב לא תסגיר וכו' הוא בגר תושב לכל דיניו. וכן בהשגותיו

בה' מלכים (פ"ו לה"א וה"ד) חולק על הרמב"ם שמצריך קבלת ז' המצוות גם במלחמת רשות, ואילו לדעתו אין זה אלא במלחמת ז' עממין. וזהו ע"כ על יסוד הכתוב „לא ישבו בארצך" שמתפרש לדעתו בז' עממים דוקא. ויוצא עכ"פ ברור שבהם נצרכת קבלת ז' המצוות דוקא ולא מספיק בקבלת מצות ע"ז לחוד.

טו. וראיתי בהערות ל„משפט כהן" מאת בנו ידידי הרב ציה"ק שליט"א (עמ' שס"ג) שנקט בדעת הראב"ד שלענין ישיבת א"י מספיק קבלה לענין ע"ז: „מצינו מדרגה ממוצעת בין נכרי לג"ת והוא לפי המתבאר עפ"י דעת הראב"ד בזה שקיבל שלא לעבוד ע"ז שהוא כג"ת לענין הישיבה בארץ". והסתמך בזה על הגמרא גיטין הנ"ל שמפרשה לענין מי שקיבל שלא לעבוד ע"ז בדוקא. וכן על דברי רש"י בערכין: „וכן פירש"י שם בערכין מקודם אהא דאין ג"ת נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, שהוא לענין שיהא ישראל מצווה להחיותו, גר תושב שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז ואוכל נבלות", והוא כמו שנתבאר לדעת הראב"ד. והנה כבר נתבאר בדברינו שאין דברי הראב"ד מתפרשים כהבנתו אלא שהמדובר רק על קבלת ז' מצוות גם שלא לפי הסדר הקבוע שבפני ג' חברים ובזמן היובל, אבל לעולם המדובר על ז' מצוות. וכן הדבר מפורש בכ"מ שם. ומה שמסתמך על רש"י ערכין תמוה מאד, שהרי אפילו אם נאמר שלענין ישיבת הארץ יש דרגה יותר נמוכה של גר תושב הרי לענין להחיותו שהזכיר רש"י היא ודאי מחלוקת במס' ע"ז, ולדעת חכמים אין זה אלא בז' מצוות. ואם רש"י הולך לשיטת ר"מ שם בע"ז, א"כ אין ממנו ראיה לדעת חכמים ולחלק בין דין להחיותו, לבין מצות ישיבת הארץ. ויותר מתקבל על הדעת לומר שרש"י נקט בלשונו שתי הדעות הקיצוניות האחת של ר"מ והשניה של האחרים שקיבל כל המצוות אלא שאוכל נבלות, כי בפשוטו זה תמוה, מכיון שכתב רש"י שג"ת היינו שקיבל רק מצות איסור ע"ז, מה ה' לו להוסיף שאוכל נבילות, הרי רק מצוה אחת קיבל וממילא מובן שנבילות אוכל.

או אולי י"ל שנקט ע"ז לפי שהיא העיקרית, וכנ"ל בלשון הרמב"ם ולא נכנס כאן למחלוקת לענין איזהו ג"ת, עכ"פ בזה כולם מודים שקיבל לענין ע"ז. טז. הרמב"ם תלה מצוה זו לזמן שיד ישראל תקיפה (פ"י מע"ז ה'), ולכאורה אינו תנאי מיוחד, שלעולם המצוה קיימת תמיד, אלא שבזמן שאין יד ישראל תקיפה אין לבצע זאת, אם משום שחסרה האפשרות המעשית כשיד הנכרים תקיפה, ואם משום שהדבר כרוך בסכנה שע"ז זה יכולים להגרר למלחמה שהיא מסוכנת בזמן שאין יד ישראל תקיפה. אולם אם כך הדבר, לא ה' צריך הרמב"ם להזכיר זאת, כי זה דבר המובן מאליו, וכשם שאינו מזכיר פטור מעין זה בכל המצוות. ונראה ליישב עפ"י"מ שנתבאר לעיל שמכח מצוה זו נובע הדין שלא להשלים עם הנכרים אלא כשמקבלים עליהם המצוות. ויוצא שנתחייבו להלחם על מצוה זו, ומלחמה היא כרוכה תמיד בסכנה, ונמצא שלגבי מלחמה לא קיים הדין „וחי בהם" כמו שהעיר המנ"ח בזה (מצ' תכ"ה). וא"כ בא הרמב"ם להשמיענו שגם כשישנה יכולת להוציא הנכרים, אלא שיש בזה סכנת מלחמה שינוצחו בה פטורים, וזהו כשאין יד ישראל תקיפה. וטעם הפטור הוא אולי ממה שנתבאר בגוף הפסוקים „מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ" (שמות כ"ג), שמהו רואים שלא נצטוו על הוצאת הנכרים מהארץ „עד אשר תפרה ונחלת את הארץ", דהיינו שתהא ידם תקיפה.

אף אין זװ מספיק שהגדרה זו של יד תקיפה או לא מצד פחד במלחמה בהשוואה לכח האויב, לא תתכן במלחמות אלו של ירושת הארץ. שהזהירה התורה בפירוש שלא לפחד מפניהם גם כשהם נראים חזקים לאין שיעור מישראל כי עלינו לבטוח בעזרת ה' שימגרם, וכיון שנצטוו על עיקר המלחמה עבור קיום מצוה זו וכו״ל, שוב אין מקום לשיקולים וחששות על אי הצלחה אלא יש לבטוח בצור ישראל וגואלו שיבוס צרינו לפנינו. ואינו ענין למה שאמר הכתוב „מעט מעט אנרשנו מפניך“ כי שם הכונה מצד מיעוט האוכלוסים, שמשר״כ לא יוכלו להתפשט בארץ, אולם אין מדובר מצד הפחד, כי זה אינו פטור כלל במקום שנתחייבו במצות המלחמה.

עוד יש לדקדק בלשון הרמב״ם בהלכה זו שכתב וז״ל: אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העכו״ם או שיד העכו״ם תקיפה עליהם אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם וכו״, תלה הפטור בשתי אפשרויות ואילו בסיום דבריו הודגש רק שיד ישראל תקיפה, ובאמת לכאורה הרי הכל אחד, שמה שגלו ישראל מארצם אין לך יד עכו״ם תקיפה מזה, א״כ מה היה צריך בראש דבריו לחלק זאת לשנים.

יז. לכן נראה שהנימוק הוא אחר. והוא לפ״מ שהוכחנו לעיל שיש במצוה זו דין מלחמה, א״כ שומעים אנו שאין זו מצוה המוטלת על היחיד אלא על הכלל כולו, כי להם המלחמה. וראיתי בחזו״א (שביעית מהדורא ב׳ דף ע״ה:) שנוקט בפשיטות שהיא מצוה על היחיד שכ׳ וז״ל: והוא חיוב על היחיד, וכש״כ מי שמוכר לו בית או שמשכירו שעובר בל״ת זו. (מה שהזכיר מכירת והשכרת בית שעובר בלאו זה מכש״כ, יתבאר עוד להלן בע״ה ונראה שם מה שהכריחו לזה). אולם לא נראה כן לענ״ד, וכו״ל.

ולפ״ז נראה שאין ענין המצוה נגד כל נכרי ביחד כי לזה ל״ש מצות מלחמה, אלא שעיקר המצוה היא שלא ישבו כלל בארצנו, וכל עוד שגרים מהם בארץ לא נתקיימה המצוה כלל. וכן מכיון שהיא מצוה המוטלת על הכלל אין חיוב זה אלא כשיש רוב ישראל בארץ. ובדומה למש״כ החינוך לענין בנין ביהמ״ק (מצוה צה). ובזה נראה לפרש כונת הרמב״ם שאין מצוה זו נוהגת בזמן שגלו ישראל מארצם, היינו שאעפ״י שחלק נשאר בארץ ושם ידם תקיפה, מכל מקום אינם חייבים במצוה זו, כי היא מצוה המוטלת על הצבור כולו והיינו בזמן שרוב ישראל על אדמתם, וכו״ל. כמו כן אם אין יד ישראל תקיפה היינו שאמנם יכולים להוציא איזה מהעכו״ם אבל אין בכוחם להוציא כולם, גם אז אין מצוה זו קיימת גם כלפי אלה שיכולים להוציאם, כיון שישארו עוד מהעכו״ם לגור בארץ מבלי אפשרות להוציאם. ולזה מיושב שחילק הרמב״ם הרישא לשתי בבות, כי יש כאן שני אופנים שפטורים האחד מצד שאין כאן רוב ישראל, והשני מצד שישארו ממילא עוד עכו״ם בארץ, ואז הוצאת איזה מהם אינה מעלה ואינה מורידה. ולפ״ז אין הפירוש שהמצוה קיימת אלא שאנוסים מלקיימה, אלא שגם במה שיכולים ג״כ פטורים, ואין זה בדומה לפטור מצד אונס או אי אפשרות, ולזאת הצריך הרמב״ם להשמיענו פטור זה.

יח. בסיכום הדברים יוצא לפי הרמב״ם: שיש שלשה זמנים לענין חלות המצוה לא ישבו בארצך. בזמן שהיובל נוהג וידם תקיפה דהיינו שרוב ישראל

בארץ ויש בכוחם להשתלט על כל הארץ, או המצוה נהגת, אולם אפשר לקבל מהם בתור גרי תושב. בזמן שיד ישראל תקיפה אולם אין חיוב, שאז אסור להושיבם ביניהם, גם אם קיבלו עליהם ז' המצוות, כיון שאין אפשרות של קבלתם בתור גרי תושב. ובזמן שאין יד ישראל תקיפה להוציאם מכל הארץ, אעפ"י שידם תקיפה בחלק ממנה או שאין רוב ישראל בארץ, אין קיימת מצוה זו כלל.

ולדעת הראב"ד: אין איסור ישיבה בארץ אלא לז' עממין, ואף בהם קבלת ג' מצוות מועילה בכל זמן. וברש"י גיטין (מ"ה) מפרש ג"כ לכתוב זה של לא ישבו בארצך בז' אומות, מזה נראה שסובר כראב"ד שבשאר אומות אין איסור הישיבה קיים כלל. ומדברי הרמב"ן לענין השלמה עם שאר האומות נראה שאף הוא נוקט כראב"ד, שאין צריך לשם היתר ישיבה בארץ קבלת המצוות, אם כי בפועל נדרוש מהם קיום המצוות ומצד החיוב לדון ב"נ בז' מצוות שלהם.

ולענין זמננו אף שמבחינת מקרה בודד זה או אחר יש הכח ביד המדינה אין חיוב לעשות זאת כי אין אנו בגדר יד ישראל תקיפה, אם מצד החשש של סיבוך במלחמה כפי שצדדנו בהתחלה בדברי הרמב"ם, ואם כפי המסקנא מכיון שאין רוב ישראל בארץ ואף הארץ אינה כולה בידינו ואין באפשרות לכלל ישראל לקיים מצוה זו של הוצאתם כליל מהארץ, ממילא אין החיוב גם כלפי אותם מקומות שיד ישראל תקיפה, וכן"ל באורם.

איסור זה של ישיבת עכו"ם בארץ הוא בכל אופן לפי הדעות שהוזכרו איסור בפני עצמו שאינו שייך לאיסור „לא תחנם“. שאיסור זה הוא מצוה המוטלת על הציבור כולו (ויש עליו גם חובת המלחמה) והוא כולל ישיבת העכו"ם בארץ אפילו ישיבת עראי דהיינו כשגר שם ע"י שכירות, ולרמב"ם אפילו עובר ממקום למקום, בעוד שאיסור „לא תחנם“ הוא על מכירה דוקא, וממילא הוא מצוה פרטית המוטלת על כל אחד שלא למכור מאדמתו. וכן, אעפ"י ש„לא ישבו בארצך“ אינו קיים אלא בזמן שיד ישראל תקיפה, איסור לא תחנם קיים בכל זמן. ולהלן נראה עוד הבדלים ביניהם. זהו לפי המתבאר ברמב"ם בספר היד והשגות הראב"ד עליו.

פרק ב. ביאור שיטת הרמב"ם בסהמ"צ בישיבת הנכרי בארץ

א. שיטת הרמב"ם בסהמ"צ וכן שיטת בעל החינוך שהלך כפי שנראה להלן בעקבות הרמב"ם בסהמ"צ נראה שהיא שונה משיטתו בס' היד, כפי שיתבאר: בסהמ"צ (מצוה ג) הביא האיסור „לא תחנם“ ופירשו לענין איסור החמלה ומתן חן לעכו"ם ולא הזכיר איסור מתן חניה בקרקע כמו שדרשו בזה בגמרא (ע"ז כ.). שלשה דברים מן המקרא וביניהם גם איסור מתן חניה בקרקע. עוד שם להלן (מצוה נא) כתב וז"ל: — ואילו רצה העכו"ם לעמוד בארצנו אינו מותר לנו עד שיקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה. ואולם ערע"ו לא ישכנו עמנו ולא נמכר להם נחלה ולא נשכיר להם בית ובביאור אמרו לנו הפירוש לא תתן להם חניה בקרקע". הנה הביא הדרשא לאיסור חניתם בקרקע, אולם לא במקומה, אלא עירבה עם האזהרה האחרת שלא להושיב ערע"ו בארצנו.

נוסף ע"ז יש לראות כאן כמה הבדלים בהשוואה למש"כ בס' היד: הגדיר מצוה זו בלשון שלא להושיב ערע"ו בארצנו, ולשון זה משמע שהאיסור איננו אלא כשעושים פעולה חיובית, דהיינו שמושיבים אתו בעוד שבספר היד ניסח האיסור

„להניח עכר"ם בינינו", שמשמעותו שעלינו לעשות מעשה בכדי להוציא. וזה בהתאם למה שבספר הירד אסר אפילו כשעובר ממקום למקום, שאז ודאי אין כאן מעשה הושבה מצדנו אלא משום שמחויבים שלא להניחו בינינו. אולם בסהמ"צ הזכיר האיסור לענין מכירה והשכרת בית, ונראה שרק באופן זה האיסור שמשכינים אותו בינינו, והאיסור של „לא ישבו בארצך" היינו רק באופן זה. ונראה מזה שאיסור מתן חניה הוא האיסור של לא ישבו בארצך ולא הזכיר כלל לחלק בין זה לזה, שהחניה בכל זמן ואילו לא ישבו בארצך רק בזמן שיד ישראל תקיפה. כמו כן הזכיר בלשונו האיסור רק מצד שהוא עובר ע"ז בהדגישו „עד שיקבל עליו שלא לעבוד ע"ז" וחזר והדגיש „אולם עו"ז לא ישכנו עמנו", נראה גם שעיקר הקפידא אינה בו' המצוות רק בע"ז לחוד.

וכך הם הדברים בס' החינוך. במצוה צד הביא האיסור שלא לשכון עו"ז בארצנו וז"ל: — ואם לא הניח ע"ז אצל שאין מוכרים לו קרקע שישכון בארצנו אלא אפילו להשכיר לו בית אסור כל זמן שישכור לדירה, לפי שמכנים שם ע"ז. רואים אנו שאף החינוך השמיט מלהזכיר איסור על עצם המצאות עכר"ם בא"י (שאפילו אם נאמר שהולך בשיטת הראב"ד ואין אסור ישיבה דרך סחורה אלא בדרך שכירות דוקא, הרי עכ"פ איסור הוא להניחו לישוב שם דרך שכירות אפילו אם שכר מאחר, ולא רק להשכיר לו בעצמו). אלא אדרבא ציין האיסור ע"י מכירת קרקע וכן בשכירות בתים דוקא מצד שמכנים לשם ע"ז. וכן במצוה תכו בדיני „לא תחנם" לא הזכיר אלא את איסור החמלה והחן והשמיט האיסור של מתן חניה בקרקע. והוא בדיוק כמו הרמב"ם בסהמ"צ.

ב. המנ"ח שם כ': „ודעת הר"מ אפילו לעבור דרך ארצנו, והראב"ד סובר דוקא ישיבה ודעת הרהמ"ח נראה כראב"ד". אולם כל רואה יראה שדברי החינוך אין להם שום שייכות עם הראב"ד, שלא נחלק על הרמב"ם אלא באיסור העברה לסחורה. אבל בשכירות בית גם הוא מודה לאיסור מצד לא ישבו בארצכם, שכן כתב שם: ישיבה כתיב בהו ולא העברה, והיינו ששולל איסור העברה וסחורה, אבל שכירות בין של קרקע בין של בתים ואפילו כשאינו מכנים ע"ז לשם אסורה. וכן הרי זה מוכרח לשיטתו שאין איסור זה אלא בז' אומות ואילו מכירת שדות והשכרת בתים שמכנים ע"ז הרי אסור בכל עכר"ם כמבואר במשנות ע"ז (יט, כ:). אלא ברור ומוכח שהחינוך הלך בעקבות הרמב"ם בסהמ"צ, כי כפי שראינו זהו בדיוק לשונו שם.

עוד כ' במנ"ח: ומש"כ הרהמ"ח כאן דין מכירת בתים יבואר אי"ה בלאו דלא תחנם כי זהו מלאו זה. מש"כ „מכירת בתים" לא דק בלשונו כי הרהמ"ח לא הזכיר אלא מכירת קרקע, ושכירות בתים ואיסור מכירת קרקע הוא שגלמד בגמרא מלא תחנם, ואילו שכירות בתים נזכר בגמרא מצד „לא תביא תרעבה אל ביתך" (ע"ז כא). על כל פנים מה שרוצה לומר שעיקר האיסור של מכירת קרקע אינו נלמד מכאן אלא מצד איסור לא תחנם, ודאי אינו נראה מהחינוך שנזכר להביא איסור זה דוקא במקום שאינו מקומו, ואילו באזהרה של „לא תחנם" לא הזכירו לגמרי. וגם מכאן יוצא ברור ששיטה אחרת היא בפירוש הגמרא בשני איסורים אלה, ומקורה ברמב"ם בסהמ"צ וכנ"ל.

ג. הבאנו לעיל (פ"א, י"ז) דברי החזו"א שכ': ודין איסור ישיבה

הוא שנתחייבנו לגרשו מארצנו, והוא חייב על כל אחד מישראל, וכל שכן מי שמוכר לו בית או מי שמשכירו שעובר בל"ת זו. כונתו ברורה שרצה להסביר בזה דברי הרמב"ם בסהמ"צ והחינוך במה שנקטו באיסור „לא ישבו בארצך“ מכירה והשכרה, בעוד שאסור בכלל להניחו ואפילו אם לא הוא שהשכיר לו ומכר לו. ומתוך בזה לפי שבכלל מכירה והשכרה כלול האיסור של „לא ישבו“ מכש"כ, והשמיענו בזה שאם מוכר לו או משכירו, נוסף על איסור לא תחנם ו„לא תביא תועבה“ עובר גם מצד „לא ישבו“ שלא זו בלבד שאינו מגרשם אלא משכנים בינינו. אך לא העלה מזור מכמה טעמים: (א). אם שייך האיסור „לא ישבו בארצך“ דרך מסירת קרקע לרשותו הרי זה שייך גם בהשכרה וכמו בבית ולמה הזכירו הרמב"ם והחינוך בקרקע רק מכירה. וכן הרי כתבו בהשכרת הבית מצד שמכנים לשם ע"ז, ואילו מצד האיסור לא ישבו בארצך לפי שיטת הרמב"ם בס' היד אינו שייך לזה וגם אם אינו מכנים ע"ז אסור (לפי שנתבאר לעיל, אפילו אם אינו עובד ע"ז בכלל כל עוד שלא קיבל המצוות בתור ג"ת). והרואה יראה שהחזו"א באמת שינה קצת לשונם ונקט „וכש"כ מי שמוכר לו בית או מי שמשכירו“ נקט הכל לענין בית, אולם הרמב"ם והחינוך שיכלו לשונם, וברור שכונתם היתה להעתיק ההלכה שבגמרא שלענין קרקע אסורה המכירה בדוקא ואילו בבית שאסורה ההשכרה דוקא בבית דירה ומצד שמכנים לשם ע"ז, ואיסור זה שבגמרא דעתם שהוא נובע מצד „לא ישבו בארצך“; (ב). איך יתכן שאת עצם האיסור הנובע מכתוב זה דהיינו להניחו בארץ אפילו מבלי שום פעולה מצדו ואפילו בקרקע אחרים, זה השמיטו ולא הזכירו כלל, ובמקום זה הביאו אופן אחר כשהוא עצמו מוכר ומשכיר לענין לעבור בשני לאוין: (ג). החינוך במצוה צד כתב: ועובר עליה ומכר להם קרקע או שכרה להם במקום שאינו רשאי עבר על מצות המלך ואינו לוקה לפי שאפשר להם למכור להם קרקע או להשכיר בלי עשיית מעשה. והנה הדיון במצוה צד צריך להיות מצד האיסור שבו הנידון דהיינו מצד לא ישבו בארצך, שבו לחייב במוכר ומשכיר מכש"כ וכמש"כ (כי על ל"ת של „לא תחנם“ לא דיבר כאן ולא הזכיר מזה, ולא עוד אלא שגם במצוה תכו לא הזכיר שאיסור מכירת הקרקע בכלל זה וכו"ל, וכן מה שהזכיר כאן בהשכרת בית מפני שמכנים לתוכו ע"ז, התוס' שם (כא: ד"ה אף מסיקים שאי"ב איסור תורה כלל). ואיסור זה הרי אין לו שום שייכות למכירה כי עיקר האיסור הוא מה שיושבים על אדמת ישראל מבלי הבדל של מי היא אדמה זו, וא"כ למה ה' לו לחינוך לפוטרו ממלקות משום שאפשר למכור ולהשכיר גם בלי מעשה. והוא עפ"י שיטתו הידועה שכל לאו האפשרי בלי מעשה גם כשעושה ע"י מעשה פטור עליו, ורבו החולקים עליו. ולמה לא נימק הדבר בפשוטו, לפי שהאיסור לא עבר במכירה ובהשכרה אלא בזה שהניחם על המקום והמכירה וההשכרה אינם חלק בגוף הלאו, א"כ עצם ההנחה אינה במעשה, ושלפ"ז יוצא שאפילו אילו היה למכירה או השכרה הכרח במעשה מצד המוכר ג"כ לא היה לוקה: (ד). במצוה תכו כתב החינוך שאין לוקים על לא תחנם משום שאי"ב מעשה ולא כ' שאין לוקין משום לאו שבכללות. וכבר נגע בזה המנ"ח שם וכתב שאי"ז לאו שבכללות, שהכל משרש אחד. וכל זה נחא לענין איסור החנינה והחן, ששרשם יפוי והחשבת העכו"ם, משא"כ אם נאמר שגם כלול בזה האיסור להחנותם בקרקע ישיבת קבע שאין לזה שום שייכות עם ענין החן והחנינה

וענינו אחר לגמרי, א"כ אינו משורש אחד כלל, והיה מקום לפוטרו ממלקות מצד לאו שבכללות. מכל זה אנו למדים, שמה שהשמיט מלכלול מכירת קרקע באיסור „לא תחנם" אינו שכחה ומקרה אלא מכוון מעיקרו, כי לדעתו אין מקור האיסור מפסוק זה אלא ממקום אחר.

ד. מכל זה מתבקשת מאליה המסקנא שהרמב"ם בסהמ"צ הולך בשיטה אחרת ממש"כ בס' היד. והחינוך הולך בשיטתו בסהמ"צ. שיטה זו סוברת שמ"ש בגמרא ע"ז שאיסור מכירת קרקע הוא מצד „לא תחנם" אינו לומר שמקור האיסור נלמד מכאן, שעיקר מקורו בתורה הוא מש"כ „לא ישבו בארצכם", ולא תחנם שהובא לענין זה בגמרא אינו אלא לפרש האיסור ולהגדירו שאיסור זה מצד מש"כ לא ישבו בארצכם ה' מתפרש גם לאסור ישיבת ארעי כגון פרקמטיא ומכש"כ השכרה, ובא הכתוב „לא תחנם" ללמדנו שהאיסור הוא רק ע"י מכירה שנותן להם חני', ורק אופן זה הוא שנאסר מצד „לא ישבו בארצך". וכן איסור „לא תביא תועבה אל ביתך" שהביאו בגמרא ע"ז (כ"א) לענין השכרת בתים, עיקרו הוא כשמכניסו לביתו שלו, ולא מה שמכניס העכו"ם לבית שהשכירו לו כמש"כ התוס' שם (ד"ה אף), אלא שמכח איסור זה מתפרש הכתוב „לא ישבו בארצך" לגבי בתים שהוא גם ע"י שכירות, כיון שרואים שהקפידה תורה על הכנסת ע"ז לבית, בא זה ולימד אף על אזהרת „לא ישבו בארצך" שבבתים הוא גם ע"י שכירות. וה"ה קרא „לא תחנם" מצד עצמו לא ה' בו בכדי לחדש איסור מכירת קרקעות, שפשטות הלשון אינה אלא ממושג חנינה וכן. ואעפ"י שבגמרא דייקו דיוק לשוני, י"ל שלא ה' מספיק מצד עצמו לחושבו בתור ל"ת, אלא בתור אסמכתא לפרש הכתוב „לא ישבו בארצכם". וזה כמעט מבואר בלשון הרמב"ם בסהמ"צ שמיסים: „ובביאור אמרו לנו הפירוש לא תתן להם חני' בקרקע", והיינו שחז"ל ביארו האיסור של לא ישבו בארצכם עפ"י הפסוק השני שתכנו איסור חנינה בקרקע.

ובזה מתישבת שיטה זו במלואה. מובן למה כללו הרמב"ם והחינוך שני איסורים אלה של לא ישבו בארצך עם חני' בקרקע יחד. כן מובן למה לא הזכירו שאיסור „לא ישבו" כולל גם ישיבת עראי, ולמה לא הזכירו באזהרה של „לא תחנם" איסור מכירת הקרקע, ומה שלא פטרו ממלקות לאו זה מצד לאו שבכללות, וכן מיושב מה שכ' החינוך שאינו לוקה בלאו זה של לא ישבו בארצך משום שמכירה והשכרה אפשריים בלי מעשה, כפי שהערנו לעיל מכל זה. אבל לפי הנ"ל מיושב כי הכל ממקור אחד נובע, והוא שבסהמ"צ נוקט שאין כאן שני לאוים נפרדים על ישיבת עכו"ם ועל מכירת קרקע לעכו"ם וכן השכרת בית, אלא שעיקר הל"ת הוא „לא ישבו בארצך" ו„לא תחנם" וכן האסמכתא מ„לא תביא תועבה אל ביתך" אינם אלא מבארים ל"ת זה. ומדוקדק שינוי לשון הרמב"ם בראש דבריו בסהמ"צ מאשר בס' היד: „הזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו", ואילו בס' היד כתב: „אסור לנו להניח עכו"ם בינינו", ולפי הנ"ל הדבר מובן מאד, שלפי סהמ"צ כל האיסור הוא המכירה או ההשכרה בבתים, נמצא שהאיסור הוא דוקא כשהישראל מושיב אותו על הקרקע ע"י פעולות אלה. משא"כ בס' היד שסובר שהוא איסור בפנ"ע, ואיסור זה שלא בדומה ל„לא תחנם" הוא איסור גם כשאינם יושבים בקרקע שלו, אלא שאסור להניחם להיות בארץ, ע"כ נוסח זה שהאיסור להניח אותם בינינו. ה. ונראה להסביר המקור להבדל שבין הרמב"ם בסהמ"צ לס' היד, שהכל

תלוי בהבדל שבין ספרים אלה בפסק הלכה לענין מהו גר תושב. הנה כבר הבאנו לעיל מה פסק בס' היד שג"ת היינו זה שקיבל עליו ז' מצוות, והוא כשיטת חכמים בע"ז. אולם בסהמ"צ נראה שפסק כדעת ר"מ שכ"כ שם: וכן אמרו איזהו ג"ת? זה שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז (ל"ת נ"א). וכבר העיר על הבדל זה בפסק ההלכה הגר"ח העליר בהערותיו שם. וטעמו של ר"מ הוא לכאורה, לדעת הרמב"ם שגר תושב תלוי בהיתר ישיבתו בארץ, כיון שנאמר באיסור ישיבת העכו"ם הטעם „פן יחטיאו אותך לי" לשון זה משמעותו מצד ע"ז שזהו פירוש „לי", וכן גם מסברא עיקר חשש החטאה הוא בע"ז, וכלשון הרמב"ם בסהמ"צ (לאוין מ"ט) „כדי שלא יפסידו בנ"א ויסיתום לע"ז, שאם אנו באים לחוש לשאר עבירות, מה מזה שקיבל ז' מצוות, הרי ישראל מחויבים בתרי"ג א"כ עדיין החשש שמא ילמדו ממעשיו. אלא שעיקר החשש הוא מע"ז. וע"כ כשקיבל ע"ע שלא לעבוד ע"ז שוב אין איסור בישיבתו. ולפי ד"מ יוצא שהחשש הוא ממשי וישיר, וע"כ כשקיבל עליו שאז אין חשש זה מותר. וע"כ גם מסתבר שאין לדעתו איסור בישיבת עראי שכולל גם פרקמטיא וכנ"ל אלא רק בקניית קרקע או שכירות בית. וממילא אין מקום להבדיל בין לאו זה ללאו דחנני ושכירות בתים. ע"כ לפי דעתו צ"ל שהכל אחד. אכן בס' היד שפוסק כחכמים שאין ג"ת אלא קבלת ז' מצוות בדקא ולא מספיק בזה שאינו עובד ע"ז, א"כ צ"ל שהחשש פן יחטיאו אינו ישיר היינו לאותו ענין הנידון שכיון שאינו עובד ע"ז כבר אין בזה חשש החטאה וכנ"ל. ומה שמ"מ אסור היינו מפני חשש עקיפין, שע"י שיתירו אלה לגור יבא גם להתיר לעובדי ע"ז וסופו של דבר יצא שיחטיאו. א"כ שוב יש מקום לומר שהאיסור הוא גם בישיבת עראי, שמא ישתלשל מזה גם ישיבת קבע ויגיע לידי החטאה.

ו. וספר החינוך כבר ראינו שנמשך אחר דעת הרמב"ם בסהמ"צ לגבי זהות איסור לא תחנם עם האיסור של לא ישבו בארצך, והוא כנ"ל מפני שכך היא השיטה לר"מ, וגם החינוך הבא לפסוק כמו ר"מ שכ': איזהו ג"ת זה שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז. ומש"כ עליו במנ"ח שהוא שלא כהלכתא שפסק כר"מ וקיי"ל כחכמים, לא הרגיש ששיטת החינוך היא שיטת הרמב"ם בסהמ"צ אלא שחזר בו מזה בסהמ"צ (ומש"כ שם: „ודעת הראב"ד וסמ"ג ושאר פוסקים דאינו נוהג לאו זה אלא בז' עממין וכה"ד הרה"מ כאן", זה תמוה מאד שהחינוך לא הזכיר בלשונו ז' עממין אלא אדרבא נקט בלשונו „שלא לשכון עו"ז" וזה כולל כולם. וכן הדברים מפורשים במצוה צג שלפניה: „ששאר האומות אם אינם נלחמים עמני אין מצוה עלינו להרגם אלא שלא ישבו בארצנו עד שיעזבו ע"ז". הרי מפורש שאיסור זה „שלא ישבו בארצך כולל כל עו"ז". ואולי ט"ס נפלה בדבריו ומלים אלה „וכה"ד הרה"מ כאן" מקומם לעיל לאחר שהביא דעת הר"מ, היינו שדעת החינוך מסכימה בזה עם דעת הרמב"ם). וראיתי באנצ. תלמודית (ע' ג"ת עמ' רצ"א) שכ': „ויש מן הראשונים שכתבו שאם הניח ע"ז אעפ"י שעבדה מתחלה מותר לו לשכון בארצנו", וציין שם שזהו החינוך ושלא כהמנ"ח. והדברים תמוהים שדברי החינוך הם בדיוק כרמב"ם בסהמ"צ שכ' שם: „ואילו רצה העכו"ם לעמוד בארצנו אינו מותר לנו עד שקבל עליו שלא לעבוד ע"ז, אולם עובדי ע"ז לא ישכנו עמנו", הרי שהדגיש וחזר והדגיש שהאיסור הוא רק על עו"ז. אולם כ"ז הוא מפני שבסהמ"צ פסק כר"מ לענין ג"ת, וכנ"ל, והרי הרמב"ם מקשר הגדרת מושג ג"ת

עם היתר ישיבתו בארץ שמכאן שמו נובע וכו"ל. וע"כ בסהמ"צ שפסק כר"מ שג"ת היינו שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז, ממילא מובן שבקבלה זו מיתר לשכנו בארץ. ואילו בס' היד שחזר בו מפסק ההלכה כר"מ ופוסק כרבנן, בהכרח שהיתר הישיבה תלוי בו' מצוות בדוקא. והחינוך שתלה היתר הישיבה בע"ז בדוקא היינו משום שגם הוא פוסק כר"מ לענין איזהו גר תושב וכו"ל וכן הסביר גם הוא השם ג"ת ע"ש היתר ישיבתו (מצ' צד), א"כ לפי שיטה זו ודאי מוכרח שכל שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז מותרת ישיבתו בארץ, כי הרי זהו גר תושב לשיטה זו לכל פרטי ג"ת ומובן שהוא גם לענין ישיבה בארץ. אבל היכן מצינו חלוקה מעין זו בין היתר הישיבה לבין שאר דיני ג"ת? שכנ"ל אין לה סמוכים ויסוד בדברי הראשונים. ונגררו בזה כנראה אחרי דברי הרצ"י קוק שליט"א בהערותיו ל"משפט כהן" שהובאו לעיל (אות ט"ו), ושם נתברר שאין הדבר כן.

פרק ג. מכירת קרקע לנכרי

א. באיסור "לא תחנם" כולל הרמב"ם בס' היד איסור לרחם עליהם, לספר בשבחם ולמכור להם קרקעות (ה' ע"ז א—ד), ופירט האיסור לרחם במה שאמרו "אין מעלין". עוד כ' שם בזה: "מכאן אתה למד שאסור לרפאות עובדי ע"ז אפילו בשכר. ואם ה' מתירא מהם או שהיה חושש משום איבה מרפא בשכר אבל בחנם אסור".

דברים אלה לא נזכרו בפירוש בגמרא שהם מצד "לא תחנם" שהוא לפי הרמב"ם איסור לרחם עליהם. וכן לא נזכר בגמרא בכלל בגמרא "לא תחנם" כמובן של רחמים. אולם הוא לשון אונקלוס, "לא תרחם עליהון", והיינו כפשטות הוראת המלה. וכפי הנראה מהרמב"ם שם"ש בגמרא שריפו גם בכסף אסור, היינו איסור תורה, שהרי כ"כ: מכאן אתה למד שאסור לרפאות עובדי ע"ז אפילו בשכר". נראה שהמקור הוא מדרשת הכתוב. ובכ"מ שם דייק: "ומדברי רבנו שהזכיר בכל זה עובד כוכבים משמע שאם אינו עובד כוכבים מותר לרפאותו בשכר וכן להעלותו מהבור". יוצא מהכ"מ שגם מכירת קרקעות מותרת למי שאינו עובד ע"ז, שהרי גם זה נלמד מ"לא תחנם", וג"ז כלול בהלכות אלו שמנה הרמב"ם. ונמצא ששונה איסור "לא תחנם" מאיסור לא ישבו בארץ בזמן שהיד תקיפה. ששם כל שאינם שומרים ז' מצוות הם באיסור זה, ואין מקום לדון אלא אם מועילה קבלה בזה"ז ושללא בפני ג' חברים וכו"ל באורך. ואילו דין "לא תחנם" בזמן שאין היד תקיפה הוא רק כלפי עובד ע"ז ממש, וכל שאינו עובד ע"ז אינו באיסור זה.

אלא שלכאורה אינו מובן מה זה שהזכיר הכ"מ בלשונו ההיתר דוקא לרפאותו בשכר, כיון שאין בו איסור לא תחנם מה לי בשכר מה לי בחנם. עוד יש לנו לברר ההיתר שהזכיר הרמב"ם משום איבה. התוס' ע"ז (כ"ו ד"ה סבר) הקשו איך נתיר לילד בשבת משום איבה, הרי יש בזה איסור תורה. ותירצו שכשיושבת על משבר אי"ב האיסור. ובריטב"א פירט עוד יותר: "דהא פשיטא דמשום איבה לא שרינן אפילו שבות של דבריהם ח"ר". אכן לפי הרמב"ם לפ"מ שנראה מדבריו שלרפא בשכר הוא איסור תורה, ומ"מ משום איבה מותר, הרי לכאורה שסובר שגם איסור תורה מתירים משום איבה. ואי"ל שכשעושה משום איבה אי"ב משום איסור כלל, וכמש"כ התוס' ע"ז (כ' ד"ה ר"י) דדרכי שלום אין זו מתנת חנם. שהרי סברת

התוס' שייכת בגונא שאסור מצד מתנ"ה. בזה אפ"ל שאם נותן מחמת איוז מטרם שהיא, וכגון משום דרכי שלום, שוב אין זה בגדר מתנת חנם. אבל בריפוי שאסור אפילו בשכר וכנ"ל, א"כ ש"מ שבזה אין הדבר תלוי בתשלום אלא בעצם עובדת הרפואה, וא"כ מה יוסיף לנו מה שבכה"ג אין זה מתנת חנם כיון שגם בשכר אסור. ובע"כ שלדעתו האיבה מתירה איסור תורה. וזה תמזה שזה בניגוד למה שנוקטים התוס' בפשיטות, וביותר מתמיה שהריטב"א כנ"ל פשיטא ל"י שאפי' איסור דרבנן לא ידחה משום איבה.

ב. אכן נראה שכונת הדברים היא אחרת. וראשית נציין שהרמב"ם לא הביא בין הדרשות שדרשו בגמרא מ"לא תחנם", האיסור של מתנת חנם. אלא הביא איסור זה בסוף דבריו ממקור אחר: „ואסור ליתן להם מתנ"ה אבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי, במכירה ולא בנתינה". מסיום לשונו נראה ברור שהדין לאסור ליתן להם מתנ"ה מקורו מפסוק זה של נבילה שלנכרי אסורה הנתינה. ויוצא שאינו לומד דין זה מ"לא תחנם" וכפי שמובא בגמרא שלנו. וצ"ל שהדרשא מ"לא תחנם" אינה עיקר הדרשה, וביותר י"ל שלפ"מ שמסיק שם „ומתנ"ה גופא תנאי היא, ולר"י נאמר איסור נתינה בנבילה, שוב אין דורשים זאת מ"לא תחנם". ועי"ש בתוס' (ד"ה ר"י) שהתקשו באמת תרי קראי ל"ל, עי"ש מה שתירצו, ולפי הרמב"ם באמת למסקנה אין דורשים זאת מ"לא תחנם".

ונראה פשוט לפי הרמב"ם הנ"ל שאיסור מתנ"ה אסור בכל נכרי שאינו ג"ת, שהרי מקרא מלא נאמר „לגר בשעריך תתננה, או מכור לנכרי", מזה ברור שכל שאינו בכלל „גר", הרי הוא בכלל נכרי, והיינו לפ"ז אפילו אם אינו עובד ע"ז, כיון שמ"מ אינו בכלל „גר", הרי הוא ממילא בכלל „נכרי" שנאמר בו מכירה ולא נתינה.

ג. ומעתה יובנו יפה דברי הרמב"ם שהובאו לעיל שמחלק בדין איבה בין בשכר לחנם, שבשכר האיסור מצד לא תחנם שמרחם עליהם. וכבר הקשה במנ"ח למה אסור בשכר, הרי אינו עושה זאת מפאת שמרחם עליהם רק מפני שרוצה להרויח השכר, והנראה שהמדובר כשיכול להשתכר במק"א, שאז נמצא שהישראל אינו נהנה מזה שעושה זאת אצל הנכרי, שהרי כל"ז מוצא להשתכר. ע"כ פעולה זו כלפי הנכרי יש בה משום „לא תחנם". אכן אם יש בו משום איבה, נמצא שעושה זאת לא מפני שמרחם על הנכרי אלא מפני שמרחם על עצמו, שוב אי"ב איסור כלל. וכ"ז בשכר אבל בחנם שיש בו האיסור שנלמד מ"או מכור לנכרי", איסור זה ס"ל לרמב"ם הוא לא מצד שהישראל נותן לו מתנ"ה (שא"כ ה"י זה בכלל „לא תחנם"), אלא עיקר האיסור הוא מה שהנכרי מקבל מתנ"ה, וע"כ גם משום איבה לא נתיר, כי הנכרי עכ"פ מקבל זאת בתור מתנ"ה. בסיכום הדבר: הנימוק „משום איבה" יכול להתיר כשהאיסור הוא על הנתינה מצד הישראל, אולם א"י להתיר כשהאיסור הוא מצד הקבלה של העכור"ם, כשהנכרי משלם אין לדון אלא מצד הנתינה של הישראל, ובה הנימוק „משום איבה" מתיר, משא"כ כשהנכרי מקבל זאת בחנם וזה אסור. באופן שיוצא שההבדל בין בשכר לחנם, אינו משום שבחנם אין שייך איבה, כי אין זה פסוק ולפעמים גם בחנם שייך איבה כמש"כ הרמב"ן (הרד בב"י) אלא שאיסור זה לא הותר משום איבה, וזה שהותר בשכר היינו

משום שאז נימוק האיסור הוא רק מצד מה שהישראל נותן וזה אינו קיים כשנותן מצד איבה וכנ"ל. ולעולם אין איסור נעשה מותר משום איבה, וכנ"ל מהתוס' והריטב"א. ועפי"ז נראה שמחלק הכ"מ בנכרי שאינו עו"ז שמותר לרפאותו בשכר ולא בחנם, כי בשכר האיסור מצד "לא תחנם" וזה אינו אלא בעובד ע"ז, משא"כ בחנם האיסור מצד "או מכור" וזה ישנו בכל נכרי ואפילו אם אינו עובד ע"ז, כל עוד שאינו גר תושב. וכבר העמידנו על המיוחד שבאיסור "או מכור" שכולל כל נכרי הסמ"ע (ח"מ סי' רמ"ט) הורגיש בזה מרן הרב זצ"ל ב"משפט כהן" (סי' ס"ג). ויוצא מדברינו שלפי דיוקן של הכ"מ ברמב"ם, מכירת קרקע לישמעאלי שאינו עובד ע"ז מותרת בזמן שאין יד ישראל תקיפה שאין איסור להניח עכ"ם לשבת בארץ. ולענין ע"ז ודאי אין מקום להצריך דוקא קבלה בפני ג' כדין ג"ת, כי כפי שנתבאר לעיל לא מצינו ג"ת לחצאין, אלא שדין לא תחנם אינו קשור עם ג"ת, אלא כל עיקרו לא נאמר אלא בעו"ז בפועל.

ד. ועל פי הנ"ל נראה לי תמוה הויכוח שבין מרן הרב זצ"ל לבין הגאון הרידב"ז זצ"ל בשאלה אם מותר למכור קרקע לישמעאלים (להיתר השביעית), שכתב בהם הרמב"ם שלענין י"ג אינם בכלל עו"ז. הרב זצ"ל צידד שלענין חני' בקרקע הרי הם כג"ת והרידב"ז הקשה עליו מדברי הב"י (ח"מ רמ"ט) שדין ישמעאלים כעו"ז לענין מתנ"ה. והרב השיב לו שיש להסתמך על הב"ה שחולק שם על הב"י ומדייק מהטור להיתר. ומוסיף עוד וז"ל: "ולענין חני' בקרקע הוי סברא גדולה יותר דאינם כעו"ז. כיון דמפורש בקרא לא ישבו בארצך פן יחטאו אותך לי וכו' א"כ עיקר הקפידא הוא בע"ז. וכ"נ מדברי הסמ"ע בסי' רמ"ט דגבי מתנ"ה יש יותר להקפיד שיהי' דוקא ג"ת, משום דהתורה אמרה "או מכור לנכרי", א"כ כל שהוא נכרי דוקא במכירה. אבל בחניה בקרקע דהדיוק מקרא הוא להיפוך י"ל דכ"ע מודים שאינו כ"א כג"ת. וכ"נ מלשון הראב"ד בה' ע"ז (שהבאתי במכתבי הקודם) דשיבת הארץ קילא היא יותר משאר ענינים לגבי ג"ת, וי"ל דה"ה חני' בקרקע דבישיבת הארץ מישך שייכא", עכ"ל. הנה הביא ממרחק לחמו ללמוד דיני "לא תחנם" מדיני "לא ישבו בארצך". ובדין לא ישבו בארצך דייק מלשון הכתוב שעיקר הקפידא רק בע"ז. אולם בזה לא מצינו לו חבר, שכפי שהוזכר לעיל, הכ"מ מפרש הראב"ד רק בששומר בפועל על ז' המצוות וכן כשכותב שם שגם הרמב"ם מודה לזה הוא בע"כ בששומר ז' המצוות בדוקא. שהרי כך הדגיש הרמב"ם בפירושו. ואם גם נסכים עם הכ"מ שהרמב"ם מודה שבוה מספיקה קבלה כל שהיא, גם שלא לפי דיני ג"ת, מ"מ הרי הרמב"ם ברור אמר שנקרא ג"ת ע"ש היתר ישיבתו בארץ ופסק כחכמים שצריך ז' מצוות בדוקא. ובמקום ללכת בדרכים רחוקות, הרי קיימים דבריו המפורשים של הכ"מ שאין דין "לא תחנם" אלא בעובד ע"ז דוקא. הרי שהוכרע כבר הדבר להיתר ע"י מרן הב"י.

ה. וכמדומה אני, שהרב זצ"ל וכן הרידב"ז זצ"ל רצו לפרש כונת הכ"מ במה שהבדיל לענין לא תחנם בין שעובד ע"ז לשאינו עובד, שרק לדוגמא נקט ע"ז והכונה לכל ז' מצוות ב"ג. והדיון של הכ"מ אינו אלא אם צריך לזה כל דיני ג"ת או שמספיק מה שבפועל מקיים הו' מצוות. ובזה הוא שדייק מלשון הרמב"ם שהעיקר חשוב איך שהוא מתנהג בפועל. ונמצא לפ"ז שדיון זה מישך שייך בדיון דלקמן לענין איסור לא ישבו בארצך שגם שם נוקט הכ"מ שהרמב"ם מודה לראב"ד

שעיקר הקפידא היא אם שומר בפרעל המצוות או לא. אלא שיתכן שלענין „לא תחנם” נוטה הדבר להקל יותר, וכמו שדייק מלשון הרמב"ם. עכ"פ אין מדובר כלל אלא בשומר על ז' המצוות.

אבל נראה שאין כן הפירוש בכ"מ. חוץ ממה שאין לנו כל יסוד להוציא לשון הרמב"ם ודיוקו של הכ"מ מידי פשוטם ששניהם נקטו בלשונם עובדי ע"ז ולא הזכירו שאר מצוות. וכן יש לראות שהב"י עצמו מוצא לנכון להעיר בדברי הטור הנ"ל (ח"מ רמ"ט) שמה שנקט אסור ליתן מתנ"ח לעו"ז הוא לא דוקא ולא בא אלא למעט ג"ת ששומר ז' מצוות. ולא העיר כזאת בדברי הרמב"ם, אדרבא בפשטות הדברים הוא בא להעמידנו על דיוק זה. אך יותר מזה נ"ל להכריח שלא יתכן כלל לפרש כן בדברי הכ"מ. כי הנה לשון הטור שם הוא: „אסור ליתן מתנ"ח לעכו"ם, אבל מותר ליתן לגר תושב, שהרי מצוה להחיותו”. והרי כידוע אין הטור מביא אלא דברים הנוהגים בזה"ז, וא"כ מה זה שהביא שמותר ליתן לג"ת, הרי אין בזה"ז ג"ת, ובע"כ אתה אומר שכונת הטור לומר שכששומר בפרעל הו' מצוות, אעפ"י שאין כיום ג"ת, היינו רק לחיוב להחיותו, וכמו שהסביר הראב"ד הנימוק לתלותו בזמן שהיובל נוהג בדוקא, אבל איסור מתנ"ח מ"מ אין בו. ומש"כ „שהרי מצוה להחיותו” הכונה, שהרי בזמן שהיובל נוהג ה' גם מצוה להחיותו, ומכאן שגם בזה"ז אם אמנם מצוה להחיותו אין כאן, אבל גם איסור לא יתכן בזה. כ"נ לענ"ד לפרש דברי הטור. וכ"נ גם מדיוק לשון הב"י שם שכ' שדברי הטור „לאו לאפוקי ישמעאל”, והרי עדיפא הו"ל למימר שלא לאפוקי מי ששומר ז' מצוות בפרעל (ולא איסור דעכו"ם כישמעאל), אלא דוקא אם הוא ג"ת בפרעל. אלא ברור שכונת הב"י לפרש הטור כנ"ל, שגם בזה"ז מותרת מתנ"ח אם הוא בפרעל שומר המצוות שלו. והנה כבר ראינו מש"כ הכ"מ שאם אינו עובד ע"ז מותר לרפאותו בשכר, ונתבאר לעיל שאילו בחנם יש בו איסור מצד „או מכור לנכרי”. וא"כ בע"כ שהמדובר כשאינו שומר בפרעל על ה' מצוות, שאל"כ הרי באמת מותר גם מתנ"ח, וכנ"ל. אלא ע"כ הדיוק כשאינו עובד ע"ז, אבל שאר המצוות אינו נזהר, שמתנ"ח אסורה בו וע"כ אין לרפאותו בחנם, ומ"מ בשכר מותר כי דין לא תחנם אין בו. א"כ יוצא ברור שדברי הכ"מ הם בדוקא, וכל נכרי שאינו עובד ע"ז אי"ב איסור לא תחנם. ומכאן שגם מכירת קרקע מותרת לו, שג"ז נלמד מ„לא תחנם”.

ו. המנ"ח (מצ' צד) נוקט כדבר פשוט שאין איסור לא תחנם במכירת קרקעות לעכו"ם אלא במקום שיש עליו קדושת א"י, אבל למ"ד שבטלה הקדושה אי"ב משום לא תחנם. ובחזו"א (שביעית ע"ה) כ', „שהדבר מוכרע בסברא שדין זה בכלל הרצון שתהי' הארץ מיושבת מישראל ולא יחנו בארץ עו"ז וא"י היא גם בגלותנו וכו'. והדבר מבואר בהדיא בר"מ פ"י מה' ע"ז ה"ג שכ' „מותר למכור להם בתים ושדות בחו"ל מפני שאינה ארצנו”, ואילו הדבר תלוי בקדושת הארץ לא שייך למיהב טעמא על היתר חו"ל וכו', וזהו שדקדק הר"מ שלא נפטרנו אלא מחו"ל לפי שאינה ארצנו, עכ"ל ולענ"ד אין הדבר מוכרע לא מסברא ולא מכח דברי הרמב"ם. שכל שאין לנו גילוי מפורש מסתבר שהדבר תלוי בקדושת הארץ, שרק ע"ז חל על המקום שם „ארצך” שהוא ארץ ישראל. ומש"כ שהדבר מבואר להדיא ברמב"ם, לאחר בקשת המחילה — אין זה מבואר כלל, שדברי הרמב"ם כך הם: אין מוכרים להם בתים ושדות בא"י, ובסוריא מוכרים להם

בתים אבל לא שדות וכר' ומותר למכור להם בתים ושדות בחור'ל מפני שאינה ארצנו. וצריך לדקדק שלאחר שכי' שגם בסוריא יש איסור מכירת שדות והיינו מדרבנן ומחמת גזירה כמבואר בגמרא. מה זה שנותן טעם להיתר המכירה בחור'ל „לפי שאינה ארצנו“, הרי עיקר השאלה לא היתה למה לא נשוה חור'ל לא"י, שא"כ קושיא זו היתה קיימת גם ביחס לסוריא עצמה, ושם לא מצא הרמב"ם צורך להוסיף שום נימוק. ובע"כ שעיקר הקושיא היא למה גזרו דוקא על סוריא ולא על כל ארץ אחרת שהיא, וכמו שעמדו באמת בגמרא על החילוק שבין סוריא לשאר חור'ל. וא"כ מהו התירוץ „לפי שאינה ארצנו“, מ"מ יקשה למה לא גזרו בדומה למה שגזרו בסוריא, ובע"כ צ"ל שהרמב"ם מכין בדבריו אלה להעמידנו באמת על ההבדל שבין סוריא לשאר חור'ל, ור"ל שחור'ל „אינה ארצנו“ כלל גם במובן קניני, משא"כ סוריא היא ארצנו שהרי נכבשה ע"י ישראל אלא שאין לה קדושת הארץ מצד שהיא כיבוש יחיד. ונראה שהרמב"ם מפרש כן מ"ש בזה בגמרא „כיון דמרחק לא גזרינן“ שאין הכונה למרחק במובן מקום, שהרי במקומות שזה גובל עם א"י אינו רחוק יותר מסוריא. אלא הכונה, שמתוך שלא נכבשה ע"י ישראל בדומה לסוריא לכן אין אתה קשרים הדוקים בדומה לסוריא. על כן אין מקום לגזור שם אטו א"י. וזהו שניסח הרמב"ם בדקדוק לשונו „לפי שאינה ארצנו“, כלומר גם במובן קניני לזאת לא חיישינן שיבא להתחלף בא"י ואין גזירים שם אטו א"י בדומה למה שגזרו בסוריא. נמצא עכ"פ שעיקר הדיון אינו על חלות דין התורה של „לא תחנם“ אלא רק בנוגע לגזירת חור'ל שגזרו על סוריא. ומעתה אין מכאן שום רא' לנידון שלנו, והדרינן למה שנראה פשוט מסברא, שרק מה שנתקדש בקדושת א"י הוא שיש שם איסור „לא תחנם“.

פרק ד. בחירת הנכרי למוסדות מינהליים עירוניים ומדיניים

א. כתב הרמב"ם (פ"א ממלכים ה"ד) אין מעמידים מלך מקהל גרים וכר' עד שתהא אמו מישראל שנאמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. ולא למלכות בלבד אלא כל שררות שבישראל וכר' שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך, כל משימות שאתה משים לא יהוא אלא מקרב אחיך. והכנה"ג (חור"מ סי' ז') על סמך קושיתו איך נתמנו שמעי' ואבטליון לאב"ד לדעת הסוברים שהיו גרים מחדש שע"י שקבלוהו עליו ה"ז אפשרי בכל שררות חוץ ממלך שנאמר בו לא תוכל לתת עליך איש נכרי. וכמו שמצינו חילוק אחר בין מלך ושאר שררות שאם אמו מישראל מותר בשאר שררות ולא במלך. ובתומים (סי' ז') מקשה ע"ז שעדיין לא הועיל בזה. שלא מצינו קבלה אלא בדיני ממונות ולא בדינ' „וא"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת משמע' ואבטליון שהיו בסנהדרין.

ובס' מאזנים למשפט תירץ שמהרישא של הפסוק „שום תשים“ שמשם נתרבו גם שאר שררות אין אנו שומעים אלא איסור בדרך כפי' ושררה שכך היא משמעות „שום תשים“ בדרך שימה וכפי'. אכן במלך נתרבה לאיסור גם דרך קבלה מהמשך הכתובים לא תוכל לתת עליך איש נכרי. ואיסור זה אינו אלא במלך לחד, כי שם אין ריבוי לענין שאר שררות. ועפי"ז ר"ל שכשקבלוהו עליו בשאר שררות לא פסלה התורה כלל מינוי זה בתור שררה, וע"כ שוב כשר גם לדינ'.

והנה לפי דרך זאת יוצא שסברא זו תתכן גם לשיטת הרמב"ם, אעפ"י שאיננו מחלק בין מלך לשאר שררות לענין אמו מישראל, שזה כשר לדעתו גם במלך וכו"ל, ושלא כשיטת התוס' בסוטה (מ"א ד"ה אותו). כי למעשה אין עיקר ההסתמכות של כנה"ג על חילוק זה של התוס', אלא על יסוד הכתובים עצמם, המוסיפים איסור במלך גם ע"י קבלה ואילו בשאר שררות לא נאסר אלא שלא ע"י קבלה. ולא הזכיר להסתמך על החילוק שביניהם לענין אמו מישראל, רק בגדר דוגמא בעלמא, שמצינו מקום לחלק בין מלך לשאר שררות לדעת התוס', וה"ה שיש לחלק ביניהם לדעת כו"ע לענין אם קבלהו עליו.

ב. ויש לשאול על דבריו ועל דברי כנה"ג, כי לכאורה פשוט שעיקר מינוי מלך הוא ע"י קבלה שמקבלים אותו על עצמם כל כלל ישראל, שהרי כך היא המצוה „למנות להם מלך" (רמב"ם פ"א ממלכים ה"א). ואעפ"י שאין מעמידים המלך אלא ע"י ב"ד ונביא (שם ה"ג), אין הפירוש שהם ממנים אותו על הציבור מכח עצמם, אלא שזה נחשב כמינוי מדעת רוב ישראל, שישראל מתוך המצוה לשמע בקול זקניהם, הבחירה של הסנהדרין נחשבת כאילו כל ישראל בחרו בו, שכן כנ"ל כל ישראל מצווים במינוי המלך עליהם. וכ"נ מתוך הדרב"ז שכתב להלן (פ"ג ה"ח) לענין דין מורד במלכות: „והאי מלך היינו שהומלך עפ"י נביא, או שהסכימו עליו כל ישראל" ששמענו מדבריו שמועילה הסכמת כל ישראל לתת לו כל דיני מלך. ומנין לו זה, הרי לא מצינו ברמב"ם אלא מינוי ע"י סנהדרין דוקא. אלא משום שכנ"ל מה שהסכמת סנהדרין מועילה אין זה אלא שמחשיבים בזה הסכמת כל ישראל, ע"כ למד מכאן שהסכמת כל ישראל ודאי מועילה (וכבר כתבנו מזה במק"א). וכן שומעים אנו מהרמב"ם ראש ה' תרומות (פ"א ב, ג) שהסכמת סנהדרין נחשבת מדעת רוב ישראל.

ולפ"ז הרי יוצא שכל עיקר דין מלך שהוא ע"י מינוי בהסכמת ישראל נקבע שצריך להיות רק „מקרב אחיד" ושם נתרבה ממש"כ „שום תשים" כל משימות גם כשהם בדומה למלך דהיינו בהסכמת מי שמתמנה עליהם שמ"מ צריך להיות דוקא „מקרב אחיד".

והנראה מזה שהם אינם מפרשים כהרב"ז, ולדעתם המצוה היא על הסנהדרין למנות המלך ועל העם לקבל על עצמם המינוי, ואין המלך בתור נבחר הצבור אלא בתור בחיר ה', שנקבע ע"י נביא ונבחר ע"י הסנהדרין שיונקים מכוחם איש מפי איש עד מרע"ה שקיבל סמכותו מהשכינה. וא"כ סתם מלך אינו מכח קבלת הצבור ובזה מיירי קרא.

ג. אך נראה לדקדק שלדעת הרמב"ם לא יתכן כלל לפרש הכתובים עפ"י דרכו של הבעל מאזנים ומשפט. ולראשונה נעמד בזה שהרמב"ם לא הזכיר כלל האיסור להעמיד מלך שלא מקרב אחיד מכח לאו הבא מכלל עשה של „מקרב אחיד תשים עליך מלך" שמשמעו למעט אלה שאינם מקרב אחיד, ולא הבא מכלל עשה — עשה. ואילו הרמב"ם לא הזכיר מזה כלום לא בס' היד ולא בסהמ"צ, רק הביא בס' היד (וכן בסהמ"צ) בסתם רק את סוף הפסוק לא תוכל לתת עליך איש נכרי. וכן קשה שמנין לו שבמינוי גר שאין אמו מישראל עובר בל"ת זה של לא תוכל לתת עליך איש נכרי כמו שנוקט בפשיטות הרי המשמעות הפשוטה של „איש נכרי" היינו מי שלא נתגייר כלל, באופן שניתן להאמר שיש כאן שני איסורים

שונים בנכרי יש בו ל"ת מכח הכתוב „לא תוכל לתת עליך איש נכרי" ואילו בגר אין בו ל"ת זה שאינו נכרי והוא „אחיק", ויש בו רק משום הלאו הבא מכלל עשה של „מקרב אחיק".

הן אמת שברמב"ם בסהמ"צ (שס"ב) מבוארת שיטתו שנכרי כאן כולל כל מי שהוא פסול למלכות שכ"כ שם: „אמנם המלכות לבד כבר ידעת מספרי הנבואה שזכה בה דוד וכן זרעו אחריו וכו'. וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות נכרי קרינו בית, כמו שכל זרע אחר בלתי זרע אהרן לענין עבודה זר קרינו ביה", ע"כ. ולפ"ז יוצא שמכיון שגר נתמעט ממש"כ „מקרב אחיק" ממילא הי' עליו תורת „נכרי" מאז ומעולם גם טרם שנבחר בית דוד.

[ד. ובזה מיושבת קושית התוס' בסוטה (מ"א: ד"ה אותו) שאמרו שם שנתחייבו שונאיהם של ישראל כלי' שהחניפו לאגריפס שאמרו לו אחינו אתה. ופירש"י שם דהיינו לפי שהיתה אמו מישראל. והקשו התוס' שא"כ למה נתחייבו כלי' הרי באמת כשר הוא למלכות כשאמו מישראל. וחידשו מכח זה שבמלך צריך שיהא אביו ואמו מישראל, ושלא ככל שדרות. אכן הרמב"ם הרי אינו מודה בחילוק זה, שכן פוסק כנ"ל, שגם במלך כשר אם אמו מישראל, ותשאר קושית התוס' בתקפה (וע"ע תוס' יבמות מ"ה: ובב"ג: שמסיקים אחרת לענין אגריפס, אולם זה קשה כי עפ"י המקורות ההיסטוריים נראה כרש"י שהיתה אמו מישראל).

אולם לפי דברי הרמב"ם הללו יבואר הדבר יפה, שאמנם הי' מצד ייחוסו כשר למלכות, אולם הרי כל ישראל הם בגדר נכרי לענין המלוכה מאז שנבחר זרע בית דוד, ע"כ נתחייבו שונאיהם של ישראל כלי' שהחניפו לו באמרם לו „אחינו אתה", כאילו לומר שכשר הוא למלכות בעוד שהוא פסול לזה דלא עדיף מכל ישראל. ה. ובזה ייושבו דברי הרדב"ז התמוהים מאד. שכתב בדברי הרמב"ם הנ"ל (פ"א ממלכים ה"ד) שמכשיר אמו מישראל למלכות שמסייע לו עובדא דאגריפס „שאמרו לו כל ישראל אחינו אתה, ולא היו כל ישראל מחניפים לו", ודבריו אלה תמוהים שהרי בפירוש אמרו ע"ז בגמרא שנתחייבו משר"כ כלי' לפי שהחניפו לו, והאיך יכחיש הגמרא. ועפ"י הנ"ל י"ל כונתו שר"ל שלא יתכן שהחניפו לו בשקר, שאם אין עליו תורת „אחיק" לענין מלכות הי' בדבריהם ממש שקר. אע"כ שגם לענין מלכות יש עליו תורת „מקרב אחיק" והיינו כמש"כ הרמב"ם כיון שאמו מישראל אלא שמ"מ אינו ראוי למלכות מטעם אחר שתורת נכרי עליו כמו כל ישראל, לאחר שנבחר זרע בית דוד, וע"ז נתחייבו שונאיהם של ישראל כלי', שהי' נראה מדבריהם שבאים להכשירו למלכות, וזה אינו. ומ"מ לא הי' שקר בעצם דבריהם, וזהו כשיטת הרמב"ם].

ו. אכן עדיין קשה מנין לו לרמב"ם חידוש זה שתורת נכרי על כל אחד מישראל לענין מלכות, ושע"כ עוברים בל"ת זה, שקשה לומר שהוא רק על סמך הגמרא הנ"ל בסוטה שמתורצת בזה, שמ"מ אין הדבר מבואר שם.

ולזאת נראה שהרמב"ם סובר שאין בכלל במינוי גר משום איסור נוסף על הל"ת, כי מה שכתבנו שלכאורה יש בזה משום לאו הבא מכלל עשה של „מקרב אחיק" ולא זה שאינו מקרב אחיק" זה אינו סובר הרמב"ם. כי אפ"ל שכונת הכתוב אינה אלא לומר שבוה שממנים „מקרב אחיק" מקיימים המ"ע של „שום תשים עליך מלך", ואם אינו מקרב אחיק אין בו המ"ע, אבל מניין לנו שיש איסור בדבר.

ואעפ"י ששמצויות ועומדים למנות עליהם מלך, ע"י מינוי אחר כמלך ממילא מבטלים המ"ע הזה, מכל מקום עדיין יתכן הדבר בזמן שאין עליהם המצוה למנות מלך, שזוהי רק מצוה בזמן שרוב ישראל בארץ, כמש"כ החינוך (מצ' תצ"ז), ואז אין בזה שום איסור, כיון שאז אין מ"ע זה. וכן יהי' נפ"מ לשאר מינויים שאין איסור למנות גם אלה שאינם „מקרב אחיד“. ומה למד הרמב"ם שכונת הדרשא הפוסלת אלה שאינם „מקרב אחיד“ לומר שעל כן הם נכנסים לגדר „נכרי“ שאוסרת התורה בל"ת. שראש הכתוב „שום תשים וכו' מקרב אחיד“ בא לבאר את הסוף שלו „לא תוכל לתת עליך איש נכרי“ היינו כל אלה שאינם בגדר מקרב אחיד אסור לך למנותם כי הם בגדר „איש נכרי“ לענין זה.

ולזאת מיושב מאד שהרמב"ם לא הביא כלל לאיסור מכח ראש הכתוב „מקרב אחיד“ שבא כאילו למעט אלה שאין אמם מישראל, ותחת זאת כלל כל אלה שאינם מקרב אחיד, היינו גם גרים בכלל הל"ת של „איש נכרי“, כי כנ"ל כך הוא הדבר באמת, שראש הכתוב אינו בא לשמש איסור בפני עצמו, אלא רק לקבץ מה נקרא נכרי לענין מינוי זה, ועיקר איסורו הוא בסיום הכתוב האוסר בל"ת מינוי של „נכרי“.

והנה לפ"ז יוצא ברור שאיסור זה של הל"ת הולך לא רק לענין מלך אלא גם לשאר המינויים, שאל"כ הרי אין לנו בהם שום יסוד לאיסור, אלא רק באלה שיש מ"ע במינויים שע"י מינוי אחרים ביטל מ"ע זה. אבל בגמרא וכן הביא הרמב"ם הרי כלולים בזה כל מיני מינויים גם אלה שאין מ"ע במינויים כגון ממונה על אמת המים. ובע"כ שגם הסיפא ד„לא תוכל“ מתפרשת על כל מינויים אחרים וגם בהם יש הל"ת הזה. וממילא אין לפרש כלל כשיטת המאזנים למשפט בדברי הרמב"ם. ז. ועפ"י הנ"ל נראה שדברי המאזנים למשפט לא ייתכנו ביישוב שיטת הכנה"ג אפילו לשיטת התוס'. שנראה שהם אינם סוברים חידושו של הרמב"ם ש„נכרי“ כולל כאן כל מי שפסול מחמת איזו סיבה שהיא למלכות, שא"כ היו יכולים לתרץ קושייתם מאגריפס כמו שתירצנו לדעת הרמב"ם. א"ו שמפרשים נכרי כפשוטו, ומכאן שבגר איסור המינוי הוא מצד לאו הבא מכלל עשה ד„מקרב אחיד“, ושלל כרמב"ם ולדעתם יוצא שיש באמת כאן שני איסורים שונים: בנכרי ממש האיסור מכח ל"ת דלא תוכל לתת עליך איש נכרי, ובגר אין איסור זה ויש בו איסור מכח רישא דקרא „מקרב אחיד“ שמשמעותו למעט גר, כדרשת הגמרא.

והנה בספרי מצינו הדרשא לאסור מינוי שאר שררות שלא מישראל, לא מכח דרשת „שום תשים“ שמרבה כל מיני משימות כמבואר בגמרא שלנו (קידושין ועי' רש"י שם), אלא מכח הכתוב „לא תוכל לתת עליך איש נכרי“. ועי' מלבים שם שפירש דהיינו מכח משמעות הכתוב שאינו מדבר כאן דוקא במלך. לרמב"ם צ"ל שהספרי חלוק עם הגמרא בדרך הדרשא. והביא הרמב"ם הדרשא של הגמרא שלנו ולא הזכיר מזו של הספרי. אכן לתוס' י"ל שאין כאן מחלוקת, ששתי הדרשות נצרכות, כי הגמרא מביאה הרישא דקרא לענין לפסול גר, שבו אין איסור ל"ת כנ"ל, רק לאו הבא מכלל עשה. ואילו הספרי דורש לענין נכרי ממש, שיש במינוי גם ל"ת ד„לא תוכל“, ולזה צריך ריבוי מיוחד, שגם בשאר מינויים יש בנכרי ל"ת, ולא רק לאו הבא מכלל עשה.

ולפ"ז אין לנקוט כהמאזנים למשפט שהסיפא דלא תוכל אינה כוללת שאר

מינויים שהרי לפי הספרי, שכנ"ל אין כל הכרח לחדש שהבבלי חולק ע"ו, יוצא שגם הסיפא קאי לענין כל מינויים.

אלא שעפ"ד מתחדש דרך אחר לבסס חידושו של כנה"ג אם כי לא לפי דרכו. כי לפי הנ"ל הרי הרישא דנה באיסור של מינוי גר והסיפא באיסור מינוי נכרי, ברישא הוא מכח לאו הבא מכלל עשה ובסיפא הוא מכח ל"ת. אכן לפ"מ שראינו לעיל בדברי כנה"ג, יש עוד הבדל בין הרישא לסיפא, כי הרישא דנה לענין מינוי שלא ע"י קבלה, ואילו הסיפא אוסרת גם ע"י קבלה, כי כך היא משמעות הלשון „לא תוכל“, שאסרה התורה המינוי בכל אופן שהוא. ולפ"מ שנתבאר בדעת התוס' יוצא שבגר האיסור הוא רק ע"י מינוי משא"כ בנכרי האיסור הוא גם ע"י קבלה. ומעתה ניתן לפרש כחידושו של כנה"ג שמועילה קבלה בענין גר, ושע"כ לא קשה משמע"י ואבטליון שהיו גרים. אכן בנכרי אין מועילה קבלה במשמעות לשון הכתוב „לא תוכל לתת עליך איש נכרי“. וזה עפ"י העקרון של כנה"ג אם כי לא כפי דבריו ובדיקו, שלעולם אין הבדל בין מינוי מלך לשאר מינויים, ועיקר החילוק הוא בין קבלת גר לקבלת נכרי.

אך כאמור כל זה שייך לפי שיטת התוס', משא"כ לפי הרמב"ם זה לא יתכן, כי כנ"ל לפי דבריו איסור הל"ת ד„לא תוכל“ קאי על כל מה שנתרבה ברישא, וגם שאר מינויים הם באיסור ל"ת זה שהוא אפילו אם קבלוהו על עצמם וכנ"ל. יוצא מזה שבנידון של נבחרים נכרים לכל השיטות אין מקום להכשירים מצד קבלת הציבור, כי לדעת הרמב"ם קבלת הציבור אינה מועילה בשום מקום, ואף לדעת התוס' ש"ל שמועילה הקבלה אין זה אלא בגרים. אבל בנכרים ממש גם לדעתם פסולים.

ח. והנראה שיש לדון בנבחרים ע"ד הבחירות הנהוגות במדינה שהיא בחירה לזמן מסוים, ואין הבנים יורשים זכות האבות, שאין כאן לגמרי מתוכן שררה שהתורה דנה עליה. כי אין תוכן הנבחרים כיום בגדר מתן זכויות אישיות להם לשררה על הצבור, ואינם אלא באי כח הצבור ושליוחיו לפעול מה שצריך לטובת הציבור. ואעפ"י שיש בידם כח להכריע וגם לכופף את המסרבים, אין זה ג"כ מכוח הזכויות שהוענקו להם, אלא החלטת הצבור הוא לפעול לטובת הענין הכללי גם כשהיחידים סובלים או אינם מסכימים. וכל הנכנס לכלל הצבור על דעת כן נכנס, והיחידים שהועמדו בראש ומחליטים מנקודת ראות זו הנם ממלאים שליחות הצבור, ובשמו פועלים ומכחו הם עושים.

ומכיון שאינם אלא שליחים אין כאן גדר שררה כלל, כי מכח המשלחים הם יונקים את כוחם, ואין כאן אלא שררה שהצבור שורר על עצמו, ומגביל לעצמו לטובתו ע"י שלוחיו שמסר להם ייפוי כח זה.

ובזה יבואר גם שאין סטיה מדין התורה בעצם התקנה שהנבחרים הנם מוגבלים לזמן מסוים וכן אינם מורשים מינויים לבניהם אחריהם, ולכאורה הרי זה נגד הדין שפסק הרמב"ם (פ"א ממלכים ה"ז): כל השררות וכל המינויים שבישראל ירודה לבנו ולבן בנו עד עולם, אלא שזה אמור כשמוסרים לו זאת בגדר שררה שאז זוכה בזה ושוב אין הדבר בידי הנותנים לסלקו. אולם בנידון שלנו אין מוסרים לו מעיקרא שררה ושלטון אלא בשמם של המוסרים הוא עושה מה שעושה, ועל כן יש אפשרות להגבילו בזמן, ואין גם מקום לדיני ירודה בזה.

דבר זה מבואר בשו"ת מהר"ם שיק (חו"מ סי' י"ט) שכ' וז"ל: „כל צבור וצבור במקהלות בני" הם כשותפים וכו' אבל כדי שלא יהא הדבר כקדירה דבי שותפי ויהי' זה מושך לכאן וזה מושך לכאן וכו' ולזאת המנהג בכל תפוצות ישראל לבחור להם טובי העיר ולהם מסרו זכות שלהם וכו'".

הרי שעמד על תפיסה זו בבחירת טובי העיר שהיא מגדר ב"כ הצבור שהם שותפים ועשו את טובי העיר כשלוחיהם. ולכאורה הדבר ברור שאין כונתו באלה מטובי העיר שיש להם גדרי שררה, כי אז מה מקום לדבר כאן על עניני שותפות, שמסרו להם הזכות כדי שלא יהא הדבר כקדירה דבי שותפי, אלא כונתו לפי המנהג בטובי העיר שאין מוסרים להם זכות שלטון אלא לפעול רק בשם הצבור ולטובתו, אז הוא שיש לראותם כב"כ הצבור שהם שותפים בדבר עם זכויות שוות לכל אחד.

ומעתה נראה פשוט שכשם שאם יש עסק משותף ליהודים ונכרים אפשר לסדר חלוקת תפקידים ביניהם, באופן שהנכרי יטפל בניהול העסק ובתור שכזה יתן הוראות ויקבע לכ"א את סדר פעולתו וכיו"ב, ולא נראה בזה משום ענין של שררה, כי אינו אלא ב"כ השותפין ובשםם הוא נותן ההוראות, כמו כן בשותפות הגדולה יותר של ניהול עיר ומדינה, אין משתנה התוכן היסודי של זכות הנבחרים, שאינם מקבלים שררה, ואינם אלא שליחי צבור המצווים ועומדים לפעול לטובתו, ובתור שכאלה נמסרו להם זכויות מיוחדות. ומ"מ אין בגדר זכויות אלה משום שררה אלא כל פעולתם בתור שליחים, שאין שום איסור למנות כשליחים גם את הנכרים.

בסיכום הדבר: נראים הדברים שלפי הדרך המקובלת במדינה של מתן הסמכויות לנבחרים למוסדות ניהול מקומיים או כלל מדיניים, שתכנה מתן ייפוי כח בתור שליחי הצבור לפעול במקומו ולמענו, ואף זו ניתנת רק לזמן מסוים ובתנאי שהנבחר ימלא את תפקידו באופן נאות, אין בזה משום שררה שאסרה תורה לתתה לנכרים.

וראו להביא בזה דברי החינוך (מצ' תצ"ח) שכ' בטעם מצוה זו: שורש המצוה ידוע כי מהיות הממונה לראש ולהכניע לכל ככל אשר ידבר, צ"ל עכ"פ מזרע שהם רחמנים בני רחמנים כדי שירחם על העם שלא להכביד עולם בשום דבר מכל הדברים ויאהב האמת הצדק והיושר. בידוע לכל שהוא ממשפחת אברהם שיש בה כל טובות אלו, וכענין שאמרו חכמי הטבע שטבע האב צפון בבניו. עכ"ל. פירוש הדבר שיש חשש שמינוי שררה לנכרי ינוצל ע"י שלא כראוי. וגם לטעם זה יש מקום למש"כ, שכל שכהונתו מוגבלת ואין חשש שינצל זאת באופן שיזיק לצבור, ממילא אין האיסור קיים.