

אמונת עתיד

"אמונת - זה סדר זרעים" (שבת לא ע"א)
"שמאמין בחי העולמים וזורע" (מדרש שוחר טוב תהילים יט).

גליון מס' 41
אייר - סיון תשס"א

דמי מינוי לשנה: 36 שקל

אינטרנט
www.toraland.org.il
דואר
Mahon@inter.net.il

בהוצאת מכון התורה והארץ
כפר דרום - חבל עזה
טל. 08-6847325
פקס. 08-6847055

עורך:
הרב יואל פרידמן

מערכת:
הרב יהודה הלוי עמיחי
הרב גבריאל קדוש
הרב דורון ותקין

החוברת יצאה לאור
בסיוע המשרד לענייני דתות
אגף לארגונים ומוסדות
המחלקה לשיבות

©

כל הזכויות שמורות

ISSN O793 - 4262

סדר ועימוד
א"א 6847761—08
דפוס חמד בע"מ, ירושלים
כל הזכויות שמורות

תוכן

הגות

	האבלות בימי הספירה על מות תלמידי רבי עקיבא
5	הרה"ג משה צבי נריה זצ"ל
9	אבלות בספירת העומר וקבלת התורה הרב יואל פרידמן

מאמרים

	קציר חדש	הרב שמואל דוד
15		
	נטיעת גפן ליד גידולי נוי בדשא	הרב שלמה רוזנפלד
25		
	מטבע של מע"ש שלא נפדה בזמן ביעור מעשרות	
32		הרב אהוד אחיטוב

תשובות קצרות

	ברכת שהחיינו בפירות הנמצאים כל השנה בשוק
41	הרב יהודה הלוי עמיחי
44	הרב יהודה הלוי עמיחי קדושת שביעית בדבש

רשימת המשתתפים בחוברת (לפי סדר הא-ב)

מכון התורה והארץ	הרב אהוד אחיטוב
רב העיר עפולה	הרב שמואל דוד
ראש ישיבת כפר הראה	הרב משה צבי נריה זצ"ל
וראש ישיבות בני עקיבא	
חבר ביה"ד לענייני ממונות קרית ארבע	הרב יהודה הלוי עמיחי
וראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ	
מכון התורה והארץ	הרב יואל פרידמן
רב אזורי עמק בית שאן	הרב שלמה רוזנפלד
וראש ישיבת שדמות נריה	

הרה"ג משה צבי נריה זצ"ל

האבלות בימי הספירה על מות תלמידי רבי עקיבא*

במקום מאמר מערכת

א. מקור המנהג

בימים אלו של ספירת העומר אנו נוהגים מנהגי אבלות: אין מסתפרים ומתגלחים, אין חתונות וכו', ומנהגי אבלות אלו מתקשרים לנו עם תלמידי רבי עקיבא שמתו בין פסח לעצרת. הגמ' ביבמות (סב ע"ב) מסבירה מדוע מתו תלמידי ר"ע — "מפני שלא נהגו כבוד זה בזה".

ב. רבי עקיבא המחנך לאהבת הזולת

גמ' זו, קשה מאד להבינה, כיצד ייתכן שדווקא תלמידי ר"ע היו אלו שנכשלו ב"ולא נהגו כבוד זה בזה", הרי ר"ע הוא שאמר "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה", והוא אשר דיבר על "חביב אדם שנברא בצלם... חביבין ישראל" (אבות פ"ג מ"ד), והוא אשר אזר אומץ לדרוש את אשר לא העזו לדרוש לפניו ש"את ד' אלוקיך תירא — לרבות תלמידי חכמים" (פסחים כב ע"ב). ואם כן קשה עד מאוד להבין כיצד דווקא תלמידיו של גדול המחנכים לאהבת הזולת נכשלו בדבר זה עצמו, בזלזול בכבוד חבריהם.

ג. ההסבר ההיסטורי למותם של תלמידי רבי עקיבא

באיגרת רב שרירא גאון (א, א) נאמר¹:

"והיה השמד על התלמידים של רבי עקיבא".

וצריך לבאר מדוע השמד מכוון דווקא כנגד תלמידי ר"ע, הרי מדובר בתקופה של גזירות כלליות כלפי כל העם — תקופת מרד בר-כוכבא. וניתן להסיק מכאן שבאותה תקופה היה ר"ע בעל השפעה גדולה בין חכמי הדור וכידוע תמך בבר-כוכבא, וכפי שאומר הרמב"ם שרוב החכמים באותו הדור הסכימו אתו², אז מן הסתם תלמידיו היו הראשונים והחלוצים לפני המחנה בהתגייסות למערכה. וא"כ כאשר הרומאים ניצחו, ההרג שהם טבחו ביהודים

* שיכתוב משיעור שניתן ע"י הרב זצ"ל לכיתה י"ב תורנית, ישיבת בנ"ע כפר הרא"ה.

1. ועי' פתשגן הכתב להיימן שם.

2. ורק אחד התנגד לו, עי' הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ג) כתב "ודמה הוא (ר"ע) וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח", ובהל' תענית (פ"ה ה"ג) כתב "ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח". ובירושלמי (תענית פ"ה ה"ג) איתא שר' יוחנן בן תורתא אמר לר"ע: "עקיבא יעלו עשבים בלחיך ועדיין בן דוד לא בא".

(ואשר ע"פ ההיסטוריונים עלה על כמות הנטבחים בזמן החורבן) כוון תחילה ובמלוא העוצמה בעיקר כלפי תלמידי ר"ע שבוודאי תפסו חלק בהובלת המרד והנהגתו. וכעת מובנים דברי איגרת רב שרירא גאון שהגזירה הייתה כנגד תלמידי ר"ע, כי עיקר ההשמדה כנראה כוונה כלפיהם.

בגמ' (ברכות ס ע"ב) נאמר "אומר שכל מאי דעביד רחמנא לטב עביד", ומביאה הגמ' סיפור תמוה ביותר שלכאורה אין אפשרות להבינו כפשוטו. מסופר בגמ' שפעם אחת הגיע ר"ע לעיר מסוימת וביקש ללון בה עם תלמידיו, ולא מצאו אכסניא באותה העיר ויצאו ממנה והלכו ללון בשדה והיו אתם חמור, תרנגול ונר. באה הרוח וכיבתה את הנר, חתול טרף את התרנגול ואריה טרף את החמור. באותו לילה בא גייס על העיר ופגע בה קשה, ור"ע ותלמידיו שישנו בשדה, בחושך כי הנר כבה וללא רעש התרנגול והחמור שנטרפו, ניצלו מכיוון שאיש לא העלה בדעתו שיש חיה בשדות השוממים.

הרב צבי יהודה קוק זצ"ל היה אומר שגמ' זו תמוהה מאוד. וכי ייתכן שיהודים לא יכניסו לביתם אורחים, ולא יתנו להם אכסניה? יתירה מזאת, לא הניחו לר"ע ולתלמידיו להשאר בעיר עד שהוא נאלץ ללון בלילה בשדה הפתוח. וכי חזר על עצמו המקרה של פילגש בגבעה? אין זה מסתבר גם אילו היה מדובר בסתם אדם מישראל אך וודאי שאין זה מובן כאשר מדובר ברבי עקיבא, מגדולי התנאים. הרב צבי יהודה זצ"ל מבאר שהדבר היה בזמן מלחמת בר-כוכבא, כאשר גברה ידם של הרומאים והם החלו לחפש את מנהיגי המרד ובראשם ר"ע ותלמידיו. מן הסתם במצבים כאלו הם התחילו לחפש בכל מקום ולתור אחר עיקבות וסימנים, ואם מצאו עיר שבה מתחבא מי שמבוקש על ידם — וודאי הענישו מיד את כל יושביה של העיר אשר החביאוהו³. כאשר הגיע ר"ע לאותה עיר, חששו יושביה שמא בעקבותיו יגיעו הבולשים הרומאים ואז תיענש העיר כולה. לכן ר"ע החליט מעצמו שאין לסכן את כל העיר, והלך לישון בשדה. מתברר שאכן החשש היה רציני ובאמת בעיקבות העקבות הגיע גייס עונשין רומאי ובגלל שר"ע הלך לשדות ניצל הוא ותלמידיו ואולי אף ניצלה העיר.

מכאן שבאותה תקופה התנהל מירדף אחרי ר"ע ותלמידיו, וזה מה שמספרת איגרת רב שרירא גאון ש"הוה שמתא (=שמד) בתלמידיו ר"ע⁴.

לאור הנ"ל אפשר להבין את המנהג המובא בטור (או"ח סי' שצג אות ד וכן בשו"ע שם) שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה אחרי השקיעה בימי הספירה. ואין מנהג זה כמנהג איסור מלאכה בחנוכה בזמן שהנרות דולקין אלא מסביר הטור, שהטעם הוא

3. עי', נדה (סא ע"א). ויש לציין שאנחנו מכירים סיפורים רבים מתקופת השואה בה פגעו הצוררים באותם חסידי אוה"ע אשר נתפסו מגוננים ומחביאים יהודים.

4. ניתן להוסיף כאן בשולי דבריו של הרב נריה זצ"ל את הסברו של הרב מימון ז"ל ב"חגים ומועדים" (עמ' רט) ביחס לכינוס שהתקיים בביתו של ר"ע כפי שנזכר בהגדה, שהייתה התייעצות של גדולי הדור אשר הובילה בסופו של דבר להחלטה על מרד בר-כוכבא.

מכיוון שבזמן זה הובאו תלמידי ר"ע לקבורה "ובטלו העם ממלאכה". נשאלת השאלה מדוע הם הובאו לקבורה דווקא בערב ולא ביום? אלא שתלמידי ר"ע אלו שהובאו לקבורה נפלו במרד בר- כוכבא והרומאים אסרו לקוברם, וכאשר הצליחו להסתיר מעיני הרומאים גופות חללים היו קוברים אותם בערב מבלי שיראו זאת הרומאים⁵. זה מתבאר מדברי הגמ' (ברכות מח ע"ב) שברכת "הטוב והמטיב" שבברכת המזון, נתקנה על שניתנו הרוגי בית"ר לקבורה; והרוגי בית"ר אלו הרוגי מלחמת בר-כוכבא.

ד. השמטת ארועי המרד מפחד הגויים

כל המקורות הללו מצטרפים יחד לתמונה שלימה על אשר אירע באותה תקופה. אך זה אינו מפורש בגמ', ולכן רק באיגרת רב שרירא גאון נזכר "והיה שמדא". בירושלמי⁶ ניתן למצוא יותר פרטים על ר"ע ובר-כוכבא, אך בבבלי כמעט ואין זכר לכך מלבד האזכור במסכת סנהדרין לזיכרון שהיה בין ר"ע וחכמים בנושא זה. ידוע לנו שישנם כמה מקומות בתלמוד בהם השמיטו עניינים היסטוריים מיוחדים וזאת מתוך צנזורה עצמית על-מנת שלא להרגיז את הגויים, שלא יאמרו שהיהודים מתקוממים. יוצא א"כ, שחז"ל לא רצו או חששו לספר לנו על הפרשה הזאת נוראת ההוד של השתתפות תלמידי ר"ע במלחמת בר-כוכבא⁷.

ה. לא נהגו כבוד זה בזה

נראה לבאר הסבר חדש לדברי הגמ' שתלמידי ר"ע "לא נהגו כבוד זה בזה". יש לנו בהלכה הלכות כבוד הנוגעות ביחס לרב, לחבר ולתלמיד: "והדרת פני זקן" מתייחס למי שקנה חכמה, קדימויות הכהן וקדושתו וכו'. כאשר נכנסים לבית צריכים לקדם ולהקדים את הקשיש יותר או את התלמיד חכם יותר. והנה אומרת הגמ' בברכות (מו ע"ב): "תנו רבנן: אין מכבדין – לא בדרכים, ולא בגשרים ולא בידים מזוהמות". בכניסה או ביציאה מהבית, בחיים השלוים והרגילים, יש מקום לדיני הכבוד, אבל בדרך כאשר האדם ממחר לביצוע תפקידו, אם הוא הולך בדרכו ולפניו צועד זקן באיטיות, אינו יכול להרשות עצמו להאט את צעדיו ולא לעקפו משום "והדרת פני זקן". כן הוא בגשרים, אדם הנמצא בתפקיד אינו יכול להמתין ולהקדים את כל הראויים כיבוד, לכן אומרת הגמ' "אין מכבדין בדרכים והגשרים" – שם אין לדרוש זאת ממנו. לפעמים כאשר מזדמן מפקד צעיר ולו חיילים המבוגרים ומכובדים ממנו (דבר שמזדמן לרוב בשירות מילואים), אין הוא יכול בזמן הפקודות וההוראות לעסוק בעיניי כבוד, הוא נמצא

5. עי' אוצר הדרשות (אייזנשטיין) עמ' 131.

6. עי' ירושלמי (תענית פ"ד ה"ה).

7. עי' הרחבת דברים על הסיבות ההסטוריות של השתתפות תלמידי ר"ע במלחמת בר-כוכבא בצניף מלוכה (עמ' 179-180), וביסוד המשנה ועריכתה (עמ' כא-כה).

כעת בתפקיד והוא צריך לבצע את הפקודה כראוי מבלי לעשות חשבונות מי הם הנמצאים בפניו.

הגמ' ביבמות (שם) מסבירה שתלמידי ר"ע נפלו מפני "שלא נהגו כבוד זה בזה" – ויש לפרש בפירוש פשוט אך שונה לגמרי ממה שהורגלנו. חז"ל רמזו לנו מה קרה לתלמידי ר"ע, הם היו בדרכים ובגשרים, הם היו פרטיזנים ביערות. הם לא לחמו במלחמה סדירה של צבא מאורגן שיש לו כמויות של נשק אלא כדרך שלחמו הפרטיזנים, בהפתעות בדרך לא מסודרת, עושים גשר ומארב מאחוריו וכדו'. תלמידי ר"ע לא נהגו כבוד זה בזה כי הם היו באותה עת במצבים בהם ענייני הכבוד אינם קיימים כלל. כך רמזו לנו חז"ל מה קרה לתלמידי ר"ע, ובגלל שחששו מהגויים השולטים באותה העת הם צנזרו את דבריהם ולא רצו לספר במפורש שתלמידי ר"ע מתו מפני שלחמו במלחמת בר-כוכבא ובכל המאבקים נגד הכובש הרומאי אלא רק רמזו לנו בדרך זו את אשר אירע להם.

לפי זה נפתרת השאלה ששאלנו בפתיחת הדברים: מה קרה לתלמידי ר"ע? כיצד דווקא הם מזלזלים האחד בכבוד חברו? התשובה א"כ שאכן אין הדבר כך ומן הסתם אף הם בחיי היום יום שלהם התנהגו כפי שחינכם רבם שהקפידו בכבוד חברם, אבל כאשר נאלצו להיות במצבים מיוחדים בתנאי מלחמה אזי הם התנהגו בהתאם למצבם.

הרב יואל פרידמן

אבלות בספירת העומר וקבלת התורה

א. אבלות שבין פסח לעצרת

נפסק בשו"ע (או"ח סימן תצג סעיף א, ב, ג) שיש לנהוג מנהגי אבלות בימי ספירת העומר:

"נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעומר, מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא... הגה: מיהו מל"ג בעומר ואילך הכל שרי... מיהו בהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ראש חדש אייר, ואותן לא יספרו מל"ג בעומר ואילך..."

הגמ' (יבמות סב ע"ב) מתארת את מה שקרה לתלמידי רבי עקיבא:

"ר"ע אומר למד תורה בילדותו ילמוד תורה בזקנותו היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו שנא' בבקר זרע את זרעך וגו' אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמעון והם הם העמידו תורה אותה שעה תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת אמר רב חמא בר אבא ואיתימא ר' חייא בר אבין כולם מתו מיתה רעה מאי היא א"ר נחמן אסכרה."

תלמידי ר"ע היו כל עולם התורה באותה תקופה, הם התפרסו מגבת ועד אנטיפרס. המגפה שפקדה אותם הייתה מכה קטלנית לעולם התורה שבאותה תקופה וכפי שמתארת זאת הגמ' "והיה העולם שמם". עם זאת, יש לשאול מהי המשמעות של האסון הנורא הזה לכל הדורות ולדורנו אנו. מדוע אנו מחוייבים כל שנה לנהוג מנהגי אבלות זכר לאותו המאורע.

יתירה מזאת, יש לתמוה על כך שדווקא התקופה שבין פסח לעצרת נקבעה לדורות כתקופה שנוהגים בה מנהגי אבלות! בוודאי היינו מצפים שתקופה שלפני חג השבועות תיקבע כתקופה של שמחה או לפחות תקופה של רצינות לקראת קבלת התורה, אך בשום אופן לא תקופה של אבלות!

מתבאר בגמ' שתלמידי רבי עקיבא מתו בכל התקופה שבין פסח לבין עצרת; אך בהלכה אנו מוצאים שנוהגים מנהגי אבלות רק ל"ג ימים (בין לשו"ע ובין לרמ"א) קשה א"כ מדוע אין נוהגים אבלות בכל התקופה כולה?

הגמ' מציינת את סיבת מותם של תלמידי רבי עקיבא: "מפני שלא נהגו כבוד זה בזה". דוגמא לחוסר כבוד ולחוסר התחשבות בחבר אצל תלמידי ר"ע מצאנו בגמ' נדרים (מ ע"א):

"מעשה בתלמיד אחד מתלמידי ר' עקיבא שחלה לא נכנסו חכמים לבקרו ונכנסו ר' עקיבא לבקרו ובשביל שכיבדו וריבצו לפניו חיה א"ל רבי החייתיני יצא ר' עקיבא ודרש כל מי שאין מבקר חולים כאילו שופך דמים."

אחד התלמידים חלה ולא נמצא בין כל עשרים וארבע אלף התלמידים אחד שייכנס לבקר את החולה. רק ר"ע שהיה ראש הישיבה הטריח עצמו ונכנס לבקרו. הוא גם עשה עבורו את הדברים הבסיסיים ביותר הנצרכים לחולה. הוא דאג לניקיון החדר עד שאמר אותו תלמיד "רבי החייתיני, וחזר ר"ע ואמר כל מי שאין מבקר חולים כאילו שופך דמים".

ב. רבי עקיבא יסוד תורה שבעל פה

מרכזיותו של רבי עקיבא בהופעה ומסירת שרשרת תורה שבעל פה מתבררת במקורות רבים בש"ס ובמדרשים ונביא כמה מהם לדוגמא. ראשית נאמר בגמ' (סנהדרין פו ע"א):

"דאמר רבי יוחנן סתם מתניתין רבי מאיר סתם תוספתא רבי נחמיה סתם ספרא רבי יהודה סתם ספרי רבי שמעון וכולהו אליבא דרבי עקיבא". רבי מאיר הוא התנא המרכזי במשנה, ר' נחמיה — בתוספתא ובמדרשי הלכה רבי יהודה ור' שמעון — אך כולם שאבו את תורתם מר"ע — "וכלהו אליבא דר' עקיבא". רבי עקיבא היה היסוד והבסיס לכל תורה שבעל פה. דבר זה מתבאר ביתר בהירות בסיפור המפורסם המובא בגמ' (מנחות כט ע"ב):

"אמר רבי יהודה אמר רב בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקורא כתרים לאותיות אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך אמר לו אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות אמר לפניו רבש"ע הראהו לי אמר לו חזור לאחורך הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים תשש כחו כיון שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו רבי מנין לך אמר להן הלכה למשה מסיני נתישבה דעתו חזר ובא לפני הקב"ה אמר לפניו רבונו של עולם יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה ע"י אמר לו שתוק כך עלה במחשבה לפני..."

מבחינתו של משה רבנו ר"ע היה ראוי לתפקיד של מקבל התורה, שכן עתיד ר"ע לדרוש כל קוץ וכל תג בתורה שבכתב. אמנם את התורה שבכתב נתן הקב"ה ע"י משה רבנו "אמר לו שתוק כך עלה במחשבה לפני...", וגם יסודה של תורה שבע"פ הלא הוא הלכה למשה מסיני, אך ר"ע נבחר מבין כל התנאים לייצג את תורה שבעל פה. אישיותו של ר"ע מחוברת בצורה מוחלטת לתורה שבעל פה ולהופעת התורה בעם ישראל ובתלמידי החכמים שבכל דור. יסוד זה נמצא במחלוקת שבין ר"ע לר' נחמיה בן עמסוני (פסחים כב ע"ב):

"ואידך את לא דריש כדתניא שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש אמרו לו תלמידיו רבי כל אתים שדרשת מה תהא עליהן אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה עד שבא רבי עקיבא ודרש את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים".

כל חייו, ר' שמעון עמסוני דרש "את" שבתורה לרבות, עד שהגיע לפסוק "את ה' אלהיך תירא" והבין שאין אפשרות לרבות את ה"את" ולצרף משהו להקב"ה

מפני חשש מינות ואפיקורסות; וכהגדרת הרמב"ם (י"ג עיקרים): "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד ואין יחידות כמוהו בשום פנים..." – לכן העדיף ר' שמעון העמסוני לקטוע את מפעל חייו "כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה". ר' שמעון העמסוני בוודאי ידע שאפשר לרבות תלמידי חכמים, אלא שמ"מ היה ירא לצרף את יראת תלמידי חכמים ליראתו של הקב"ה. היחיד שהצליח להמשיך את מפעל ריבוי ה"את" שבתורה להביא את דרשת התורה שבעל פה לנקודה המעמיקה ביותר – הוא ר"ע. הוא הבין בעומק שהופעת תורה שבעל פה מהווה חוליה אחדותית להמשך הופעת התורה בכל דור, ולכן אפשר ואפשר לרבות את תלמידי החכמים ולצרפם לציווי "את ה' אלקיך תירא". מעלתם של תלמידי החכמים היא שהתורה, שהיא דבר ה', נחשבת שלהם כדברי רבא שאומר (קדושין לב ע"ב) "אין, תורה דיליה היא, דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה".

ג. בין פסח לעצרת – הזמן גורם

שאלנו בתחילת המאמר על מקומם של מנהגי האבלות בתקופה הזאת והאם זמן האבלות היה רק בין פסח לל"ג בעומר, בין ר"ח אייר לשבועות או שמא בכל התקופה כולה. מדברי השל"ה מתברר שלא המגיפה שפקדה את תלמידי ר"ע היא שגרמה להתייחסות המיוחדת שלנו לזמן שבין פסח לעצרת, אלא להיפך; הזמן גורם "וכל זמן מאיר בתכונתו" (אגרות הראי"ה א' שעה) והזמן המיוחד ההוא גרם למגיפה של תלמידי ר"ע. וז"ל השל"ה (מסכת פסחים תקכג, תקכה):

"כי ימי הספירה הם ימי הדין, שאף ישראל נתונים בדין, כי עדיין לא נטהרו לגמרי. ומצאתי בקונטרס דהאר"י ז"ל, שבימים האלו פוגע מדת אלהים במדת הדין, לפיכך פגעה מדת הדין בתלמידי רבי עקיבא, ומתו כ"ד אלף. וקרה דבר זה לתלמידי רבי עקיבא. ורבי עקיבא היה שורש תלמוד שבעל פה, כמו שאמרו (סנהדרין פ"א) כולו סתימא אליבא רבי עקיבא. ותלמידיו לא היה שלום ביניהם, על כן פגעה בהם מדת הדין של 'אלהים' השולט בימי הספירה..."

השל"ה אומר שהימים האלו הם ימי דין "כי עדיין לא נטהרו לגמרי". הוא גם מציין שר"ע היה שורש תורה שבעל פה וכיוון שלא היה שלום ביניהם, לכן פגעה בהם מידת הדין.

יש לברר מדוע תקופה זו היא מיוחדת ובה שולטת מידת הדין, וכן מה הקשר בין העובדה שר"ע היה יסוד ושורש תורה שבעל פה לעובדה שפגעה בתלמידיו. הסיפור של הפגיעה והמגיפה בתלמידי בר"ע מובא במדרש (רבה קהלת פרשה יא) בשינוי סגנון:

"רבי עקיבא אומר שנים עשר אלפים תלמידים היו לי מגבת ועד אנטיפרס וכולן מתו בחיי בין פסח לעצרת ובסוף העמידו לי שבעה ואלו הן רבי יהודה ורבי נחמיה ורבי מאיר ורבי יוסי ורבי שמעון בן יוחאי ורבי אליעזר בנו של ריה"ג ורבי יוחנן הסנדלר אמר להם הראשונים לא מתו אלא מפני

שהיתה עיניהם צרה בתורה זה לזה אתם לא תהיו כן מיד עמדו ומלאו כל ארץ ישראל תורה".

בגמ' הסיפור מובא בסתמא "אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד". במדרש לעומת זאת, הסיפור מובא ע"י ר"ע בעצמו: "רבי עקיבא אומר שנים עשר אלפים תלמידים היו לי מגבת ועד אנטיפרס...". במדרש הסיפור נאמר ע"י ר"ע כאומר לתלמידיו — אתם אל תהיו כתלמידי הראשונים שלא נהגו כבוד זה בזה, אלא יש ללמוד לקח ומוסר ממה שקרה. יש לקבל ולקלוט את תורה שבעל פה בצורה שונה. דברי ר"ע אלו מצטרפים לדברים בגמ' (שם) "ר"ע אומר למד תורה בילדותו ילמוד תורה בזקנותו היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו שנא' (קהלת יא) בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים". אך בזקנותו לא יחזור על הטעויות שבצעירותו אלא יש ללמוד מטעויות העבר ובמקרה של ר"ע "ולערב אל תנח ידך" לאחר שהתברר שאלו התלמידים הראשונים לא ראויים היו. לכן מצווה עליהם ר"ע: "אמר להם הראשונים לא מתו אלא מפני שהיתה עיניהם צרה בתורה זה לזה אתם לא תהיו כן!"

בגמ' (יבמות שם) מבואר שהמגיפה הייתה בתקופה אחת מוגדרת "וכולן מתו בפרק אחד". במדרש לעומת זאת אין הכרח שהם מתו בתקופה אחת, אלא ר"ע אומר "וכולן מתו בחיי בין פסח לעצרת". ייתכן שמיתתם התפרסה על פני שנים רבות בחייו של ר"ע אך תמיד היה זה בין פסח לעצרת. באמת לא היה זה בתקופה אחת אלא בזמן מסוים בין פסח לעצרת וכפי שמבאר השל"ה שהזמן גורם וכיוון שימים אלו ימי דין הם, לכן מתו באותה התקופה.

ומעניין שהגמ' (מנחות סח ע"ב) מספרת על **מקרה בודד** של אחד התלמידים של ר"ע שנפטר משום שלא נהג כבוד בר' טרפון, והיה זה בין פסח לעצרת:

"ייתיב רבי טרפון וקא קשיא ליה: מה בין קודם לעומר (שבדיעבד אם הביא פסול) לקודם שתי הלחם (שבדיעבד אם הביא כשר)? אמר לפניו יהודה בר נחמיה: לא, אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט, תאמר קודם לשתי הלחם שהותר מכללו אצל הדיוט? שתק רבי טרפון, **צהבו פניו** של רבי יהודה בן נחמיה. אמר לו רבי עקיבא: יהודה, צהבו פניך שהשבת את זקן, תמהני אם תאריך ימים. אמר רבי יהודה ברבי אלעאי: **אותו הפרק פרס הפסח היה**, כשעליתי לעצרת שאלתי אחריו: יהודה בן נחמיה היכן הוא? ואמרו לי: נפטר והלך לו".

ד. חטא העגל ומיתתם של תלמידי ר"ע

המהר"ל (נצח ישראל עמוד יא/א) תמה על כך שעם ישראל חטא בחטא העגל מיד לאחר נתינת התורה. לכאורה לאחר מעמד מרשים כל כך שקבלו ישראל את התורה בלב אחד ולאחר שהתעלו לדרגתם של מלאכים המקדימים את הנעשה לנשמע לא מובן איך ייתכן שמיד חוטאים בחטא חמור כחטא העגל. המהר"ל מסביר שכגודלו של המעמד כך הנפילה ממנו, ודווקא בגלל גודלו של

מעמד הר סיני לכן חטאו בחטא העגל. הוא מביא מהירושלמי שעם ישראל חטאו בחטא העגל בדיוק בזמן נתינתה של התורה, וז"ל המהר"ל (שם):

"...ובירושלמי דשקלי' (פ"ו הלכה ה') ר' שמואל ב"נ אמר הלוחות ארכן ו' טפחים ורחבן ו"ט והיה משה תופס בטפחיים והקב"ה בטפחיים וטפחיים ריוח באמצע וכיון שעשו ישראל אותו מעשה בקש הקב"ה לחטפן גברו ידיו של משה וחטפן הוא שהקב"ה משבחו לכל היד החזקה יהא שלמא לידה דגברא על ימינא ע"כ. ובדבר זה באו לבאר לך כי אותה שעה היו מוכן לחטא כאשר נתנה להם התורה דוקא, ולפי הסברא היה ראוי בהפך זה, כי בשעה שנתנה התורה היה ראוי שיהיו יותר צדיקים ובאותה שעה באו לידי חטא הגדול, וכל זה מפני כי השטן הוא היצר הרע היה מתגרה בישראל בשביל אותה מעלה שקנו ישראל באותה שעה שאין למעלה מזה..."

הדין בשנים האוחזין בטלית הוא יחלוקו מפני שתפיסת הטלית משני צדדיו מבטאת יותר מכל את השותפות הגמורה שבין שני האנשים האוחזים בטלית. לכן דווקא בעת שהקב"ה תופס טפחיים ומשה רבנו תופס טפחיים ושני הטפחים הנותנים נשארים ביניהם זהו הזמן שהחיבור הגמור שבין עם ישראל להקב"ה, ולכן דווקא בזמן זה חוטא עם ישראל בחטא העגל. בטעם הדבר, מסביר המהר"ל שמציאות עולם הזה הנה מציאות של מאבקים תמידיים, ואין אדם עומד על דברי תורה אא"כ נכשל בהם. הכישלון הוא עצמו חלק מהעמידה על דברי תורה וככל שהאדם מתעלה למעלות עליונות יותר — כך המאבק נעשה קשה יותר; ואם האדם עומד בכך אזי יכול להתעלות למעלה העליונה יותר.

נראה שהתקופה שבין פסח לעצרת אינה תקופה של אבלות במובן שאנו רגילים כדוגמת האבילות של חודש אב. יש בה התרוממות ועליה ממדרגה למדרגה עד לקבלתה השלמה של התורה. בתקופה של עליה ישנה התמודדות וכשיש התמודדות ישנם גם כישלונות. כמו שבמתן התורה חטא העגל היה דווקא בעת נתינתה של התורה, כך זה לעומת זה — לפני עצרת לפני חג מתן תורה, אך בתקופתו של ר"ע, שכאמור הוא יסוד תורה שבעל פה — מתו תלמידי ר"ע.

מדוע הם מתו? משיבה הגמ' "מפני שלא נהגו כבוד זה בזה!" מהו הקשר בין קבלת תורה שבעל פה לבין חטאם של תלמידי ר"ע? מדוע דווקא העובדה שלא נהגו כבוד זה בזה עכבה את קבלתה של תורה שבעל פה? המהר"ל (נצח ישראל עמוד יט/א) מסביר את ההבדל בין חורבן בית ראשון לחורבן בית שני. בית ראשון נחרב מפני ג' עבירות בעוד שבית שני נחרב בגלל שנאת חינוס: "...אבל מעלת מקדש שני היה מחמת ישראל עצמם ודבר זה ברור כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש שהיה להם. כהן אחד מזבח אחד ונאסרו הבמות שלא היה פירוד וחלוק בישראל, והדבר הזה מבואר ועוד ית' בפרק שאחר זה. לכך בית המקדש על ידו הם אומה אחת שלימה

ומפני כך נחרב הבית בשביל שנאת חנם שנחלק לבבם והיו מחולקים ולא היו ראויים למקדש אשר הוא התאחדות ישראל...".

המהר"ל מסביר שהפסד או הרס דבר מסוים הוא כאשר הסיבה לקיומו בטל. לכן נאמר שבית ראשון חרב בגלל ג' עברות לעומת בית שני שחרב בגלל שנאת חנם. סיבת הקיום של בית ראשון הייתה השכינה השורה בתוכנו, וג' עברות הם ההפך לכך וממילא ביטול סיבת הקיום. לעומת זאת, סיבת הקיום של בית השני לא הייתה השכינה, שהרי היה במעלה פחותה מבית ראשון, אלא הייתה אחדות עם ישראל. כאשר הייתה שנאת חנם — חרב הבית.

הרב קוק זצ"ל מסביר שיסודה של תורה שבעל פה הוא בסגולתה ובתכונותיה המיוחדות של עם ישראל הבאות לידי ביטוי בתלמידי החכמים שבכל דור; וכן כתב באורות התורה (פרק א פ"ב):

"תורה שבע"פ מונחת בעצם אופיה של האומה, שמצאה את ברכתה ע"י הגילוי השמימי של תורה שבכתב. בהתגלותה נמוכה היא תורה שבע"פ מתורה שבכתב. כי הרי הגורם הראשי למצוא את נתיבתה היא התורה שבכתב. היחש העליון של האומה עם האלקות העליונה עם המגמה של מגמות, עם הנצח וההוד שבעולמים ומלמעלה של כל כללותם. אבל בצורה הפנימית הלוא התורה ניתנה לישראל בשביל סגולתם הפנימית העליונה, הרי גרמה סגולה אלקית גנוזה זו להופעת תורה מן השמים עליהם, ונמצאת עליונה תורה שבע"פ בשורשה משורש תורה שבכתב, חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה".

תורה שבכתב היא דבר ה'. לכן ההתמודדות שלנו בעת קבלת התורה היא ביחס שלנו אל הקב"ה. הכישלון א"כ היה בעבודה זרה, בחטא העגל. בתקופתו של ר"ע יסוד תורה שבעל פה ההתמודדות הייתה בנקודת האחדות של האומה שכן יסודה של תורה שבעל פה זהו סגולתה של עם ישראל. לכן הכישלון של תלמידי ר"ע היה בדיוק בנקודה זו — אחדות העם — "שלא נהגו כבוד זה בזה". מנהגי האבלות שאנו נוהגים אינם בגלל המאורע של המגיפה ומיתת תלמידי ר"ע. באמת אין זה משנה אם הם מתו בין פסח לל"ג בעומר או בין ר"ח אייר לשבועות; האם הם מתו בשנה אחת או בכמה שנים בימי חייו של ר"ע. אלא כפי שביאר השל"ה הזמן גורם וכל זמן מאיר בתכונתו — הזמן שבין פסח לבין עצרת הוא זמן הכנה לקראת קבלתה של תורה שבכתב ותורה שבע"פ. לכן נוהגים אנו מנהגי אבילות לציין את הנפילה בזמן עליית המדרגה בקבלת התורה של תלמידי ר"ע, שהוא יסוד תורה שבעל פה.

הרב שמואל דוד

קציר חדש

שאלה

האם מותר לקצור תבואה (חטה) חדשה קודם פסח למאכל בהמה?

א. הצגת השאלה

כאשר התבואה אינה עולה יפה מחמת מחסור בגשמים, חוס רב וכיו"ב, אזי יש כמות שולית של חיטה בעלת גרעינים ראויים, ומשום כך כדאי לקצור את החטה למאכל בהמה. קציר זה חייב להיות מוקדם משום שבשלבם מאוחרים יותר, תתייבש כל החיטה ולא תהיה ראויה אף לכך. מחמת זה פונים החקלאים בשאלה לברר אם מותר להם לקצור מן התבואה החדשה קודם לעומר או לאו.

ב. מקור הדין: איסור אכילת חדש

בסוף פרשת הקרבת העומר נאמר בתורה (ויקרא כג, יד):

"ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה. עד הביאכם את קרבן אלקיכם חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם"¹.

לכאורה דין זה קיים דווקא בשעורה שממנה מקריבים את קרבן העומר וכמו שאומרת הגמרא (מנחות ע"א) "אימא ממין שאתה מביא אתה קוצר, ממין שאי אתה מביא אי אתה קוצר?" אך הגמרא דוחה זאת משום שלמד (שם) ר' יוחנן מחלה, שכל חמשת מיני דגן בכלל האיסור. וכן מובא (שם ע"ב) שלומדים איסור חדש ממצה וכתבו התוספות (שם ד"ה אתיא):

"אתיא לחם לחם ממצה פירש בקונטרס מה מצה חמשת מינים ולא אורז ודוחן, וקשה... אלא נראה דאיצטריך לרבות חמשת מינים, דלא תימא דוקא שעורין דמייתי עומר מיניה."

כך מסכם ספר החינוך (מצווה שג):

"שלא לאכול מתבואה חדשה קודם כלות יום ששה עשר בניסן... משרשי המצוה: לפי שעקר מחיתן של בריות היא בתבואות, ועל כן ראוי להקריב מהם קרבן לה' אשר נתנן טרם יהנו מהם בריותיו... וכל זה להכשיר עצמנו שנהיה ראויים לקבל בטוב... וביום ט"ז בניסן היינו מקריבים בזמן הבית קרבן העומר מתבואה חדשה מן השעורים, כי היא התבואה המבכרת יותר מן החטים, והיא מתרת כל התבואות.

1. ועיין ברמב"ם (ספר המצוות לא תעשה קפט, קצ, קצא).

מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שחמש תבואות לבד הן שהן בכלל איסור החדש... ונוהג איסור זה בכל מקום ובכל זמן, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית בזכרים ובנקבות².

ג. קצירת חדש

במשנה (מנחות ע"א) **שנינו בפשטות:** "ואסורים בחדש מלפני הפסח ומלקצור מלפני העומר".

אמנם במשנה (סז ע"ב) **משמע שיש בכך מחלוקת.** נאמר (שם): "משקרב העומר יוצאים ומוצאים שוק ירושלים שהוא מלא קמח קלי שלא ברצון חכמים דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר: ברצון חכמים היו עושים". ובגמרא (שם):

"ולא גזר ר' יהודה דילמא אתי למיכל מיניה?... אמר רבה: שאני חדש, מתוך שלא התרת לו אלא ע"י קיטוף (לכולי עלמא)".
אביי לעומתו סובר שלדעת ר' יהודה מותרת קצירת תבואה חדשה קודם לט"ז ניסן.

ומ"מ יוצא שאך לר' מאיר איסור הקצירה הוא מדרבנן שמא יבוא לאכול ממנו. הרמב"ם פסק כר' מאיר וכתב (הל' תמידין ומוספין פ"ז ה"ג):

"אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר שנאמר ראשית קצירכם, שיהיה תחילה לכל הנקצרים".
ואע"פ שאפשר לומר שזו אסמכתא בעלמא (ומקורה בתורת כהנים). מ"מ פשט דבריו מורה **שגם בשאר מיני דגן הוא איסור תורה**, וכך יוצא מדברי התוספות (סח ע"א ד"ה קוצרים) ושאר ראשונים (שם) שכתבו שאף מה שמותר מן התורה, אסור לפעמים מדרבנן. ונראה שיש בזה מחלוקת: רש"י סובר שיש בכך איסור דרבנן ורוב הראשונים סוברים שהוא איסור תורה.

ד. קצירת חדש בזמן הזה

גבי אכילת חדש תנן (סח ע"א): "משחרב בית המקדש התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהיה יום הנף כולו אסור. **וברש"י:** "שיהא יום הנף יום ט"ז שבו מניפים את העומר כולו אסור לאכול חדש". משמע קצת שדווקא לגבי אכילה דנו אחר שחרב בית המקדש. אבל קצירת החדש כשלעצמה אינה אסורה בזמן הזה שאין לנו עומר (או משום שלא שייך לומר שיהיה תחילת לכל הנקצרים או משום סיבה אחרת).
כך יש לדייק גם מן השלחן ערוך שלא הזכיר איסור קצירת חדש קודם לעומר, אף שחי בארץ ישראל בין יהודים שעבדו את האדמה.
כאמור ניתן להסיק מדברי רש"י ומשלחן ערוך שלא קיים איסור קצירת חדש בזמן הזה. ומשום שהדברים אינם מפורשים, התלבט בזה בחידושי קרן אורה (שם עא ע"ב) וכתב:

2. בהקשר לזה עיין במשנה מנחות (סח ע"א) וּבַגְמְרָא שם. רמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ב) ובשו"ע (יר"ד ס' י' רצג).

"לא מצאתי כעת מבואר דין קצירה קודם לעומר בארץ ישראל בזמן הזה. דאולי לא נאסרה קצירה קודם לעומר, אלא בזמן קציר העומר צריך שיהיה הוא ראשית, אבל כשאין קציר עומר לא נאסרה קצירת הרשות". והביא ראיה להתיר. אך הניח בצריך עיון. בחידושי הרש"ש למסכתנו ברור יותר:

"נראה לי דבזמן שאין מקדש מותר לקצור, דאיסור קצירה הוא מדכתיב ראשית קצירכם, וכיון דאין קציר בעומר שרי ודלא כמשמע בספר משכנות יעקב".

והביא ראיה לדבריו:

"ובזה אתי כמין תומר הגירסא שלפנינו כאן ובריש חלה ואסורין בחדש מלפני הפסח מפני דאיסור אכילה אינו תלוי בעומר דאף בזמן שלכא עומר אסור. ומלקצור לפני העומר משום דאיסור קצירה תלוי בעומר דוקא".

אבל בשו"ת שאגת אריה (החדשות דיני חדש סי' ח) פשיטא ליה איפכא:

"אע"ג דאיסור קצירה קודם לעומר – בעומר תליא רחמנא דכתיב ראשית קצירכם שיהיה הוא תחילה לכל הנקצרים, מ"מ אפילו בזמן הזה דליכא עומר אסור לקצור קודם האיר המזרח דיום הנף".

והביא לכך ראיה מהמשנה המספרת על אנשי יריחו שהיו קוצרים ברצון חכמים ופירש רש"י דאיסורא דאורייתא ליכא משום שמקום שאין אתה מביא הוא, ומסיק השאגת אריה (שם):

"הא ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר אפילו בזמן הזה דהא הא דאנשי יריחו בזמן שאין בית המקדש קיים היו כדמוכח מדברי התוספות... אע"ג דלא נתברר מנא ליה להתוספות ז"ל... דילמא היו בזמן שבית המקדש היה קיים. ובפרט למקצת רבוותא דסבירא להו דבזמן הזה שאין בית המקדש קיים מותר לעשות מלאכה בערב פסח והרי בהני עובדי דאנשי יריחו תני מרכיבים דקלים כל היום כלומר של ערב פסח... ולר' יהודה שלא ברצון חכמים היו עושים כן... על כרחן הני עובדי דאנשי יריחו בזמן שבית המקדש קיים היה, דאילו בזמן הזה הא מותר לעשות מלאכה בערב פסח...

והכי משמע להדיא מדברי הרמב"ם. שכתב אסור לקצור וכו'. ומדלא כתב שאיסור זה אינו נוהג אלא בזמן שבית המקדש קיים, שמע מינה דאפילו בזמן הזה נמי אסור. ואע"ג דשם באותו פרק גבי מצות ספירה כתב בזה הלשון מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן. ומדלא כתב הכי גבי איסור קצירה קודם לעומר דנוהג בכל זמן, שמע מינה דאינו נוהג אלא בזמן שבית המקדש היה קיים, הא לא קשיא דהיינו טעמא דכתב דמצוה זו נוהגת בכל מקום ובכל זמן גבי ספירת העומר, משום דאיכא למאן דאמר דאין מצוה זו נוהגת אלא בזמן שבית המקדש קיים... ואע"ג דגבי אכילת חדש כתב בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, ואילו גבי

איסור קצירה שיירי ולא כתב כן. יש לומר משום דלענין אכילה איכא חילוק בין בפני הבית לשלא בפני הבית...
ואע"פ שסיים את דבריו:

"וזה דבר ברור לדעת הרמב"ם למי שאינו מתעקש. ודבר ברור ופשוט הוא דאיסור קצירה קודם לעומר נוהג גם בזמן שאין ביהמ"ק קיים. דאי אמרת דאיכא חילוק בין בזמן הבית לשלא בזמן הבית לא הוה שתיק הגמרא מיניה. וזה דבר פשוט יותר מכביעתא בכותחא".
מ"מ נראה, כאמור לעיל, שדעת רש"י והבית יוסף היא שאין איסור קצירה בזמן הזה, וכן דעת כמה אחרונים, וגם ההוכחה מהרמב"ם קשה ביותר, ורק דעת תוספות ברורה דכן הוא.

אמנם מצאנו לו חבר בספר תורת זרעים (בחיידושים לתחילת מסכת חלה) שכתב כן מדעתו שאיסור קצירה נוהג אף בזמן הזה, והביא גם מהגר"א שסובר כן, ומכיוון שברש"י ובשו"ע אינו מפורש לחלוטין להיפך, נראה דיש להתייחס לשאלת איסור קצירת חדש קודם לעומר בזמן הזה, כאל ספק.

ה. קציר שונה

לכאורה היה מקום לומר סברא להקל עפ"י הגמרא (שם סח ע"א) שעולה ממנה דלכולי עלמא קיטוף מותר (אף בזמן הבית) כי "מתוך שלא התרת לו (רש"י: לקצור במגל) אלא ע"י קיטוף (רש"י: ביד, ולא במגל) הלא הלא (דחדש הוא ולא אכיל)". ויוצא שם בגמרא שכיוון שקוצר ע"י שינוי — זוכר. וכיוון שהקציר לשחת או לתחמיץ הוא בשינוי מהקטיף הרגיל יש מקום לומר שהוא מותר. ועוד, דהלא בדרך כלל מה שקוצרים אינו ראוי למאכל אדם.

אך צ"ע שהלא באיסור קצירה איכא איסור תורה ד"ראשית קצירכם". ובשלמא ד"בקיטוף" אין איסור דרבנן שמא יאכל, ניחא. אך מדוע אין בזה איסור תורה? ועוד, הלא אף אם בקיטוף אין איסור, הלא בנידוננו שקוצרים לצורך מאכל בהמה — קוצרים כפי שרגילים לקצור תמיד, וא"כ אין בזה שינוי לגבי הקציר הרגיל לבהמה ויש חשש שמא יתנו לה מיד, שהרי אין הבדל בין קציר לשחת ולתחמיץ קודם ט"ז בניסן לקציר שלאחר ט"ז בניסן.

כ"כ יש לפקפק מסיבה נוספת; הרמב"ם לא הביא דין זה שקיטוף ביד מותר. וכנראה שסובר הרמב"ם שרבי מאיר שאוסר קציר אוסר אף ביד³, וכך כתב המאירי (פסחים יא ע"א):

"ולא סוף דבר קצירה גמורה, אלא אפילו קטיפת מלילות מן הקרקע. שלא מגזרת אכילה נאסר עד שנאמר ששינויו מזכירו ושיהא מותר בקטיפה... אלא גזרת התורה היא ואף בשינוי אסור".

אם כן, מסקנה העולה דאין להסתמך על הקציר השונה כדי להתיר קציר חדש (קודם העומר) לשחת ולתחמיץ.

3. ועי' בשאגת אריה (החדשות דיני חדש סימן י).

ו. בית השלחין שבעמקים

במשנה (שם עא) שנינו: "קוצרין בית השלחין שבעמקים, אבל לא גודשין" ופירש רש"י: "מפני שמפסידים מהר. ועוד דרעות הן ואין בהם איסור בקצירה". ונאמר בגמרא (שם):

"תניא ר' בנימין אומר: כתוב אחד אומר וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר וכתוב ראשית קצירכם אל הכהן, הא כיצד? ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר, ממקום שאי אתה מביא – אתה קוצר".

ופירש שם רבנו גרשם:

"ממקום שאי אתה מביא ומאי ניחו – בית השלחין לפי שתבואתה יבשה ואנו בעינן כרמל".

וכך פסק הרמב"ם (שם):

"אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר... במה דברים אמורים בקציר שראוי להביא ממנו עומר. אבל בית השלחין שבעמקים, הואיל ואינו ראוי להביא ממנו – קוצרים אותו מלפני העומר, אבל לא יגדוש".

הנה, בימיהם היו שטחי הבעל – שטחי העידית שהניבו יפה, ושטחי השלחין היו שטחי הזיבורית, שהיו צריכים להשקותן כדי לקבל יבול טוב ומשום כך משטחי השלחין (שבעמקים) לא הביאו עומר ועל כן לא חל עליהם איסור קצירת חדש.

היום המצב הפוך. דווקא את האדמות הטובות הופכים לשדות שלחין ומשקים אותן כדי שהיבול יעלה יפה יותר. לעומת זאת, את האדמות הגרועות משאירים לחסדי שמים – לשדות בעל. אם כן נראה שכל התבואה העולה באדמות בעל – אין עליה איסור קצירת חדש. אך רעיון זה קצת חדשני, ועוד דאין להגדיר את הקרקעות דווקא כנ"ל, עיין ריש מועד קטן ובראשונים שם, על כן נראה דזיל בחר טעמא, וכדלהלן. וצריך עיון עוד, דיתכן שקציר בשדות השלחין הדין כן שהרי שנינו (פה ע"א) שאין מביאים את העומר מבית הזבלים ופירש שם רש"י בלשון הראשון: "משדה שצריכה לזבל שמא לא נזדבלה כל צרכה ונמצאו כל פירותיה כחושין" (ועיין עוד בענין זה בהמשך) ואם כן אף הכא נמי, שמא לא הושקתה כל צרכה ונמצאו גרעיניה כחושין. כמו שעניינו הרואות שכך קרה השנה. ואפילו אם נפרש אחרת "בית הזבלים", הלא יש מקום לומר שמאחר ועינינו הרואות כי התבואה אינה עולה תמיד יפה אף בשדות שלחין, הלא יש להם דין בית השלחין שבמשנה שמותר לקצור שם גם קודם לעומר, משום שפעמים שרעות הן.

עוד יש לומר שיש להתבונן על אותה שנה, ובשנה זו התבואה יבשה וכיון שהשנה התבואה אינה ראויה לעומר יתכן ומצד זה ג"כ יהיה מותר לקוצרה קודם לפסח (עיין בלשון רבנו גרשם הנ"ל).

עוד יש לומר עפ"י מש"כ רש"י "מפני שמפסידים מהר" שתבואה זו השנה, כיוון שאם לא נקצור אותה, היא תשתדף ותתייבש עוד ולא תהיה ראויה אף למאכל בהמה (או שתהיה ראויה פחות) דזה נקרא מפני שמפסידים מהר (וכך כל השנה, יש לקצור את

התבואה, גם הרגילה – לגרעינים, בזמנה ולא לאחר מדי, כי אז היא מתייבשת נגרעת מערכה) – ויש להתיר לקוצרה.

רש"י (שם סח) כתב:

"דכיון דשדה יבשה היא, אי משהו לה לאחר בישולה – אזלה לאיבוד. לשון אחר: רעות הן ואין עומר בא מהן ואמרינן בהאי פירקין ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר, וממקום שאי אתה מביא – אתה קוצר". ויתכן שההבדל בין שתי הלשונות הוא שלפי הלשון האחר – יש להתיר בשדות שלנו, דווקא אם אין מביאים מהם עומר כלל, באף שנה, היינו דווקא אם השדות נחשבות כמקום שאי אתה מביא. ולפי הפירוש הראשון ברש"י אזלינן בתר מצב השדה והתבואה באותה שנה, ואם התבואה יבשה ואין להביא ממנה עומר באותה שנה, שוב אין עליה איסור קצירה קודם לכן.

יש להוסיף עפ"י דברי תוספות (שם) שכתבו וז"ל:

"קוצרים בית השלחין ושל בית העמקים פירש בקונטרס רעות הן ואין עומר בא מהן... וצריך לומר דכיון דלכתחילה לא יביא, אע"ג דאם הביא כשר, ממקום שאי אתה מביא קרינא ביה, דהא בית השלחין אם הביא כשר... ותימה: דהכא לא חשיב בית הזבלים ובית האילן? ובזה יש לתרץ דהני פסידה אי לא קצרי להו ישרו רבנן. אבל הנהו לא פסדי אי משהו להו עד לאחר העומר ואחמור בהו רבנן, כי היכי דאחמור הכא בגדישה". לפי זה עדיין צריך בירור אם ניתן לשדות שלנו (בעל ושלחין) דין בית השלחין שאין מביאים משם, נראה ברור שגם אין איסור קצירה, משום שהשהיה תגרום להם נזק והפסד. אך אם לא ניתן לשדותינו דין בין השלחין לעניין שאין מביאים משם, ונאמר שכן מביאים משם עומר, צ"ע אם אומר לקצור שם בשנים שהתבואה לא עלתה יפה, שבאותם שנים ודאי לא יביאו משם, וכן באותן שנים ודאי שהשהיית הקציר תסב הפסדים. וצ"ע עוד אם גם תבואה לגרעינים שעולה יפה ואפשר להביא משם עומר, אך השהיית הקציר תגרום נזק, האם נאמר שזה כבר נקרא שאי אפשר להביא משם, שהרי ההשהייה היא עד העומר, וכל נזק שייגרם לתבואה עד אז, יתן ביטוי אף בעומר, או שכיוון שהתבואה עלתה יפה, ניתן להביא עומר משם, ואז צ"ע אם הפסד בהשהייה מתיר קציר קודם לעומר. מ"מ בנידונינו שיש מקום רב לומר שאין מביאים משם כלל עומר, והוא גם לא עלה יפה ויהיו מפסידים בהשהייה, שיש להתיר את הקציר קודם לפסח.

אך בהמשך דבריו התוספות מעלים ספקות:

"ואית דגרסי הכא בית השלחין שבעמקים (בניגוד לגירסת התוספות: קוצרים בית השלחים ושל בית העמקים) דההוא אם הביא פסול דאיכא תרתי ולא קרינן ביה ממקום שאתה מביא, אבל היכא דאם הביא כשר, אע"ג דלכתחילה לא יביא, ממקום שאתה מביא הוא ואסור לקצור וכן מוכח בתוספתא... וקצת תימה לפירוש זה דלא משתמיט תנא בשום מקום וליתני בית השלחין שבעמקים לא יביא, ואם הביא פסול. ועוד תימה... ונראה לפרש דודאי גרסינן בכל מקום בית השלחין שבעמקים – כאן ובתורת כהנים. ובית

השלחין ובית הזבלים ובית האילן – מדאורייתא שרו. דכיון דלכתחילה לא יביא לאו ממקום שאתה מביא הוא, אלא מדרבנן אסירי (ואסמכוה אקרא דכתיב בתורת כהנים) אבל בית השלחין שבעמקים דאיכא הפסד גדול יותר מדי – לא העמידו חכמים דבריהם, לפי שממהירים ביותר להתבשל לפני האחרים, ולהפסד מרובה חששו⁴.

יוצא שלפי ההבנה הראשונה בתוספות לגירסא זו תלויה כל השאלה באם לשדות שלנו יש דין בית השלחים דאיכא תרתי, היינו גם בעמק (וכך אמנם שדותינו בבקעה) וגם הם שדה שלחין וחלקם הגדול שדה בעל, שיש לתת לו דין שדה שלחין שבמשנה (ושדה שלחין שלנו יתכן דיהיה אסור) וזה ספק וקשה להכריע. אך לפי הבנתו השניה שמדאורייתא ודאי שרו, אלא רבנן אסרו ובית השלחין שבעמקים התיירו משום הפסד גדול, נראה ודאי שיש להתיר אצלנו גם לגירסא זו, ועיין עוד בתוס' שהקשה גם להבנה החדשה בגירסא זו.

עיין עוד בתוס' ר"ש משאנץ (פסחים יא) שגורס בית השלחין ובית העמקים בגירסת התוס' הראשונה והסביר כנ"ל: "דאע"פ שאם הביא מהם כשר, כיון דלכתחילה לא יביא לפי שהם גרוועים, חשבינן ליה ממקום שאין אתה מביא" והזכיר אף גירסת רש"י, והסבירה כפי שהסביר התוספות, שבבית השלחין שלא בעמקים מותר מדאורייתא ובבית השלחין שבעמקים – מותר אף מדרבנן "משום פסידא, דאי לא קצר להו – נפסדו".

ועיין גם בתוספות רבנן פרץ (שם) שגרס כתוספות והסביר: "בית השלחין – כלומר ארץ עייפה שצריך להשקותה תדיר" (וזו הגדרה מצוינת לשדות הבעל שלנו). והוסיף שבזה לא גזרו רבנן משום שיש הפסד בהשהייה, משא"כ במקום שאין הפסד לא התיירו מחשש שמא יבוא לאכול ממה שקצר. ובמהר"ם תלוואה (שם) גרס כרש"י, והסביר דדווקא בדאיכא תרתי אין מביאים. ובמאירי (שם) גרס בית השלחין ובית העמקים וכתב שמותר לקצור אף בלא שינוי אחר שיש שם חשש פסידא, ולפיו וודאי מותר, ולאחרים נראה ג"כ שיש מקום רב להתיר וכדאמרן⁴.

מ"מ אם אנו מסתמכים על היתר הקציר של בית השלחין, יש לאסור לגדוש את התבואה, היינו לאסוף אותה כרגיל, שהרי בזה שלא יאספו אותה כרגיל אין הפסד, ולא התיירו חכמים אלא בשל ההפסד, עיין בתוס' (שם סח ד"ה אבל), ובתוספות ר"ש משאנץ (שם), תוספות רבנו פרץ (שם) ובחידושי הר"ן והמאירי (פסחים שם).

אבל הרמב"ם בפירוש המשנה הסביר: "אבל אין דשין אלא לאחר הקרבת העומר והוא אמרו אבל לא גודשין". ולפי"ז ערמות מותר לעשות ורק לדוש אסור. אך בהלכות כתב "אבל לא יגדוש" אך אין משם ראייה דאיכא למימר שיסביר יגדוש – ידוש כמו שהסביר במשנה. אך כיון שאין זה פשט הלשון י"ל שחזר בו והסביר יגדוש – יערום.

4. וע"ע בשו"ת שאגת אריה (החדשות דיני חדש סי' צ).

מ"מ נראה דהכוונה אחת היא. מה שאין הפסד בעשייתו אסור, וממילא נראה דאף הרמב"ם בפי' מ"מ יסכים שאם אין כל הפסד בהשהיית האיסור והגידוש דאין להתיר.

ז. בית הזבלים

סניף נוסף להתיר יש למצוא אף בפירוש רש"י למשנה (שם פה), שם שנינו: "אין מביאים (עומר) לא מבית הזבלים ולא מבית השלחים" ופירש רש"י: "משדה שצריכה לזבל שמא לא נזדבלה כל צרכה ונמצאו כל פירותיה כחושין. לשון אחר שהזבל מבאיש ומקלקל טעם הפירות". אם כן, לפי פירושו הראשון של רש"י, כיון שאת שדותינו אנו מדשנים, אין להביא משם עומר. ועיין גם בפירוש רבנו גרשם שם שכתב: "בית הזבלים – משדה שצריכה לזבל. בית השלחין – משדה שצריכה להשקות תדיר" ויתכן שכוונתו זהה לכוונת רש"י, ששדה כזו יש לחשוש שמא לא קיבלה די מים ודי דשן ועל כן לא מביאים ממנה עומר. ולפי גירסת התוס' ובפירוש הראשונים כל מקום שאין מביאים ממנו עומר לכתחילה, אף שאם הביא כשר, אין בו איסור קצירה לפני העומר, ממילא אין איסור קצירה בשדותינו. ואף שמסקנת התוספות וכן שאר ראשונים דלעיל שדווקא במקום הפסד התיור, הלא גם כך – כן הוא, דמדאורייתא מותר, משום שהוא בית זבלים, ואף רבנן לא גזרו משום שיהיה הפסד בהשהייה. אולם כל זה לא נאמר אלא לפירוש הראשון ברש"י (שם), אבל לפירושו השני שהזבל הבאיש ומקלקל טעם הפירות, זה אולי היה דווקא בזבל כימי. אבל היום שמדשנים בדשן אורגני, אפשר להביא משדות אלה עומר אף לכתחילה, וממילא במצב זה אין כל היתר בקצירת התבואה שם קודם הפסח. וכ"ש לפי מה שפירש הרמב"ם בפירוש המשנה דבית הזבלים היינו "חטים הצומחים באשפות", וודאי שמשדותינו אפשר להביא עומר ויש בהם איסור קצירה, וא"כ אין מקום להתיר אלא לפי פירושו הראשון של רש"י בלבד.

ח. מאכל בהמה

במשנה (מנחות ע"א) תנינן: "קוצר לשחת מאכיל לבהמה" ופירש רש"י: "מותר לקצור שחת קודם לעומר להאכיל לבהמתו" אלא שהמשנה מסייגת זאת: "אמר רבי יהודה: אימתי? בזמן שהתחיל עד שלא הביא שלישי". ולפי ר' יהודה זה בתנאי שהתחיל לקצור לפני שהביאה שלישי, וכתבו המפרשים שהלכה כר' יהודה שבא לפרש את תנא קמא.

כך פסק גם הרמב"ם, אלא שכנראה היתה גירסתו בדברי ר' יהודה ללא המילים "בזמן שהתחיל" אלא רק: "עד שלא הביא שלישי" שכן פסק (הל' תמידין ומוספין פ"ז ה"ו): "תבואה שלא הביאה שלישי מותר לקצור ממנה להאכיל לבהמה". ולא כתב גם שאם התחיל יכול להמשיך גם אחר שהביאה שלישי. ועל כרחך לומר שכך היתה גירסתו שכן הסביר בפירוש משנה שלא הביאה שלישי – שלישי אחרון. וא"כ אין התבואה גדלה לאחר מכן כלל, ראה לקמן בהסבר הביאה שלישי.

מ"מ פשוט שלפי גירסתנו אם התחילו לקצור לפני שהתבואה הביאה שליש גידולה, אפשר להמשיך אף לאחר מכן.

ט. מהו "משהביאה שליש"

הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"י מ"ח) פירש: "הביאה שליש – שתגמר שליש גמרה האחרון" (כך בנוסח ר"י קאפח. ובנדפס כיוצא בו: "שלא נגמר השליש האחרון לגמר בישול") היינו שלפי ר' יהודה שפסקנו הלכה כמותו מותר לקצור לבהמה רק עד גמר ההבשלה, אבל אח"כ אסור. יוצא אם כן שכל עוד נמצא גרעין החטה בשלב שהוא עדיין מבשיל ומתפתח מותר לקצור את החטה לבהמה.

כך פירש גם רבנו עובדיה ברטנורא. אך פשוט שכל המפרשים שגירסתם כגירסתנו היינו שר' יהודה אומר בזמן שהתחיל עד שלא הביאה שליש, שיכול להמשיך גם אח"כ, ברור שאינם מסבירים כמו הרמב"ם, אלא שמדובר על שלב מוקדם יותר. ובפשטות היינו כהבאת שליש בכל מקום, והוא שליש ראשון.

כך כמעט מפורש ברש"י (למסכת פסחים כג ע"א): "קוצר לשחת – כשהוא עשב דלאו קציר הוא" והעתיקו בתוס' רבנו פרץ (שם). ובמאירי (שם) כתב: "קוצר הוא לשחת, רוצה לומר בעוד שהוא עשב ושלא הביאה שליש, שכל שלא הביא שליש אינו בכלל חדש להיות קצירתו אסורה". ועיין בחזון איש (שביעית סי' יט ס"ק כג) שהיינו שליש הבשלה או שליש גודל הגרעין.

לפי הבנה זו יש לנסות להגדיר מהו שליש גידולה הראשון של החטה שעדיין היא נחשבת בו לעשב. לצורך זה אעתיק כאן מתוך אנציקלופדיה לחקלאות (כרך ב

עמוד 50):

"אחרי ההפריה מתחילות להתפתח בשק העובר שתי רקמות נפרדות. הנבט והאנדוספרם. הם מגיעים תוך 8 עד 20 ימים לגדלם הסופי. הפרי ממלא את החלל שבין המוך העליון והתחתון. משהגיע הגרגיר למצב זה מתחיל השלב הראשון של ההבשלה, הוא הבשלת חלב. בשלב זה צבע הגרגיר הוא ירוק וכן ירוקים הגבעולים והעלים. האנדוספרם הוא במצב נוזלי וגרגירי העמילן מקנים לנוזל צבע לבן, מכאן הכינוי של השלב הזה. תכולת המים היא כ-40-50 אחוזים..."

השלב השני להבשלה הוא הבשלת דונג, הגרגירים מצהיבים. תכולת המים באנדוספרם היא כדי 25%-30% הבשלה מלאה: הגרגיר מתייבש עד כדי שיווי משקל עם האטמוספירה הסובבת אותו. בתנאי הארץ תכולת המים היא כדי 11%-12% צבירת החמרים נפסקת אז לחלוטין, הגרגירים מתקשים ונפחם קטן משהיה בהבשלת דונג."

נדמה שניתן להסיק כי מהבשלת חלב עד הבשלת דונג זהו השלב הראשון. מהבשלת דונג עד הבשלה מלאה זהו השלב השני, והשלב השלישי הוא בהבשלה המלאה. ולפי זה עד הבשלת דונג יהיה הקציר מותר.

נדמה שאין זה נכון מה שרוצים לומר שהבשלת חלב היא הבאת שליש. בהבשלת חלב רק מתחיל שלב ההתבשלות. בהבשלת חלב עצמו עדיין אין גרעין מוצק.

ראיה לכך אפשר להביא מהמשנה (מעשרות פ"א מ"ב-מ"ג), שם קיימא לן שחייב פירות במעשר מתחיל משיכניסו שליש (סוף מ"ג). אך כאשר המשנה מפרטת יותר – בתחילת משנה ב' נאמר: "מאימתי פירות חייבים במעשרות – התאנים משיבחילו" ופירש הרמב"ם (שם): "פירשו משיתחילו להתבשל ושיעורו משיתלוש תאנה מן האילן ויניחנה עשרים וארבע שעות ותהיה ראויה לאכילה" והיינו ודאי שלב מתקדם בגידול. וכן בהמשך "וכל האדומים משיאדימו" פירש הרמב"ם: "ענינו שכל מה שדרכו שתאדים צורתו כשנגמר בישול, הרי זה חייב במעשרות משיתחיל להאדים" וידוע שמתחיל להאדים אחר שכבר נגמרה צורת הפרי, ובמקביל היינו ודאי הבשלת דונג. עיין בירושלמי שם:

"אמר רב זעירא: כתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך – דבר שהוא נזרע ומצמיח. יצא פחות משליש שאינו זרע ומצמיח".
וראה עוד בפירוש המשנה שם לרמב"ם בעניין התלתן (והוא הקרוב ביותר לחטה) שפירש:

"תלתן כדי שתצמח: אמרו כדי שתזרע ותצמח. רוצה לומר עד כדי שאם יקח זרעוני תלתן זה ויזרענו – יצמח".
וזה לכל המוקדם בהבשלת דונג, שאז יש גרעין כל שהוא.

י. סיכום ומסקנות

אם קוצרים את התבואה למאכל בהמה קודם שהגיעה להבשלת דונג הרי זה מותר. ויש להקל אף אם התחילו קודם שהגיעה להבשלת דונג שימשיכו אח"כ כדברי ר' יהודה במשנה.

אם הגיעה החטה להבשלת דונג ולא התחילו לקצרה, נדמה שאף כאן יש להקל בשדות בעל, לתת להם דין בית השלחין שבעמקים, ואף אם לא יהיה אלא ספק, כיון שיש מחלוקת אם קיים כלל איסור קצירה קודם לעומר בזמן הזה – יש להקל. במיוחד שיש לצרף לזה לתת לשדות דין בית הזבלים אליבא דפירוש הראשון של רש"י.

אבל בשדה שלחין שלנו היום, שהיא שדה מן העידית, אם הביאה התבואה שליש (היינו הבשלת דונג) אין לנו אלא המחלוקת לעניין קציר חדש בזמן הזה אם חל אם לאו (דין בית הזבלים אינו אלא סניף בעלמא) ואע"פ שזהו ספק ודעת השו"ע נראית לי שמקל בזה, מ"מ נראה שאין להקל בכך כיון שאפשר לקצור קודם שהביא שליש ומדוע נחכה לזמן מאוחר יותר? והלא לרוב הראשונים זהו ספק באיסור תורה. מ"מ נראה דיש להקל אף בשדות שלחין אם הן בעמקים דוגמת עמק בית שאן ועמק הירדן.

הרב שלמה רוזנפלד

נטיעת גפן ליד גידולי נוי ודשא

הקדמה

בימינו חוזר האדם לטפח את גינות הנוי שלו. בין היתר יש הרוצים להיות "תחת גפנו" וכן לגדל לידו או מתחתיו דשא ושאר צמחי נוי. ברצוננו לדון בשאלה האם יש דין כלאי הכרם בגידולי נוי בכלל ודשא בפרט.

א. הנאסר בכלאי כרם

ראשית נדון מה נאסר בכלאי כרם מהתורה, מה מדרבנן ומה מותר לכתחילה. שנינו במנחות (טו ע"ב):

"קנבוס ולוף אסרת תורה (דתנן היתה שדהו זרועה קנבוס ולוף לא יהא זורע על גביהם שהן עושות לשלוש שנים, כלאיים פ"ב מ"ה) – שאר זרעים מדרבנן הוא דאסירי".

במה נתייחדו הקנבוס והלוף? רשי מפרש שני פירושים:

1. אין זרעים כלה שיש להם שורש.
2. התורה כתבה (דברים כב) "לא תזרע כרמך כלאיים", זרעים הדומים לכרם, ובאלה תולים אשכולות כעין ענבים. הברטנורא, הר"ש והר"י בן מלכי צדק והתפא"י כתבו: אין התלעה וחרישה מועלת בהם לפי שמשתרשים ועושים לפעמים גם עד שלש שנים. מעין פרוש א' ברש"י.

כ"כ שנינו במשנה (כלאים פ"ה מ"ח):

"המקיים קוצים בכרם ר"א אומר קדש. וחכמים אומרים – לא קדש דבר שכמותו מקיימין. הארוס והקיסוס ושושנת המלך וכל מיני זרעים אינם כלאיים בכרם. הקנבוס ר' טרפון אומר אינו כלאים וחכמים אומרים כלאיים. והקינרס כלאיים בכרם".

הראשונים מנסים ליישב את הסתירות שבין המקורות השונים. הרמב"ם (הל' כלאיים פ"ה ה"ג) כותב: "ואינו חייב מן התורה אלא על קנבוס ולוף וכיו"ב מזרעים שנגמרים עם גמר תבואת הכרם. אבל שאר הזרעים אסורים מדבריהם".

ושם בהמשך (ה"ו):

"אין איסור משום כלאי כרם אלא מיני תבואה ומיני ירקות בלבד. אבל שאר מיני זרעים מותר לזרען בכרם ואצ"ל שאר אילנות".

ושם בהלכה יט:

"הארוס והקיסוס ושושנת המלך ושאר כל מיני זרעים, אינן כלאיים בכרם, הקנבוס והקינרס וצמר גפן הרי הן כשאר מיני ירקות ומקדשים בכרם. וכן כל מיני דשאים שעולים מאליהן בשדה, הרי הן מקדשין בכרם".

הראב"ד מבין ברמב"ם שכוונת הגמ' הנ"ל במנחות: "שאר זרעים מדרבנן אסירי" — לזרעי ירקות כמו קנבוס ולוף שהם מיני ירקות, שכיוון שיש מהם דאורייתא, גזרו חכמים בשאר ירקות. וכמובן שגם תבואה מדאורייתא; אך שאר זרעים מותרים לכתחילה אפי' ראויים לאכילה. הקטניות הן כמו כן ולכן אם אינם נגמרים עם הכרם אסורים מדרבנן ואם נגמרים עם הכרם אסורים מהתורה. הכסף משנה (שם ה"ג-ה"ו) מסביר שתבואה, קטניות וירק הנאכלים וודאי שזה מהתורה. קנבוס ולוף הם זרעים שאינם נאכלים ונאסרו מן התורה, כי נגמרים עם תבואת הכרם, מדכתיב "כרמך... כלאים", משמע זרעים הדומים לכרם דווקא. אך אחרים נאסרו רק מדרבנן בזרעים הנאכלים. ואלה שכלל לא נאכלים, מותרים לכתחילה.

הר"ן והתוס' במנחות (שם) סוברים שוודאי שתבואה נאסרה מהתורה, ולא נאמר קנבוס ולוף אלא למעט שאר זרעוני גינה שאינם נאכלים דומיא דקנבוס ולוף, לפי שהם גדלים הרבה ואינם ערבוביא ועושים אשכולות כגפנים. משמע שבירקות אין זה נאסר מהתורה.

גם מהר"י קורקוס מבין ברמב"ם שאכן יש דברים שיהיו מותרים. מה שנאסר מדרבנן הם זרעים שהם ירק או תבואה אלא שהם נגמרים עם הכרם, כקנבוס וצמר גפן. שלא גזרו אלא בתבואה ובירק הדומים לתבואה. אבל שאר מיני זרעים מותרים כלומר גם בדברים הנאכלים יש שיהיו מותרים לכתחילה. הראב"ד (שם פ"ה ה"ו) מבין שהכל תלוי האם מקיימים כמותם. קנבוס ולוף אסרה תורה אבל שאר מיני זרעים מדרבנן וכגון שמקיימין אותם. ושאר מיני דשאים שאין מקיימים אותם לא הו' כלאיים כלל ויעויין בהמשך בהבנת דבריו.

לסיכום: משמע מכל השיטות הנ"ל: יש דברים שנאסרו מהתורה, יש מדרבנן ויש המותרים לכתחילה. יש דיון פנימי בחלוקת הדברים.

לעומת כל הראשונים הנ"ל שונה שיטת ר' עובדיה מברטנורא המבין ששאר הדברים מותרים מהתורה אך אסורים מדרבנן. ואולי לכך נוטה דעת רש"י במנחות. אמנם המעיין שם ברש"י יראה שמדבר דווקא על קטניות שהם נאסרו מדרבנן. גם שיטת ר' חיים הכהן המובאת בשטמ"ק, מבינה בגמ' שמשפט זה "שאר זרעים מדרבנן אסירי" נאמר בלשון שאלה, והכוונה שבאמת הכל אסור מדאורייתא. א"כ פרט לשיטת ר' חיים כהן ופרט לשיטת רע"ב, לדברים שאינם מאכל כלל, ובמיוחד שהם מיני צמחי נוי: כמו הקיסוס ושושנת המלך, לרוב השיטות האחרות ה"ז מותר לכתחילה. ויעויין בתוס' יו"ט המעדיף את שיטת הרמב"ם על פני שיטתו של רע"ב (שם פ"ב מ"ח). גם השו"ע (יו"ט ס' רצו סעי' ב, וסעי' יד) מביא את לשון הרמב"ם כך שנתרכז בעיקר בשיטתו.

ב. כלאי הכרם בצמחי נוי

בעניין הזיהוי של קיסוס ושושנת המלך יש המזהים זאת כצמחי נוי: ר' עובדיה, הכסף משנה, הר"ש בתחילת דבריו ובעיקר לעניין קיסוס. לעומתם יש המזהים זאת כמיני מרקחת בעיקר בעניין שושנת המלך הר"ש בעקבות הערוך, מהר"י בן מלכי צדק. בכל אופן, אם זה רק לנוי לכו"ע —

פרט לר' עובדיה יהיה מותר בגידול בכרם. בכלל, לא מצאנו שצורכי נוי ייחשבו צרכים שהאדם מקיים ושייאסרו בכלאי כרם. מצאנו צורכי מאכל אדם, מצאנו צורכי בהמה כדלקמן; וכן מצאנו צורכי רפואה. במאכל אדם עסקנו לעיל.

1. כלאי הכרם במאכל בהמה

במאכל בהמה מצאנו שגם הוא נכלל באיסור כלאי הכרם. המשנה הנ"ל בסוף פרק ה' בכלאים אומרת: "המקיים קוצים בכרם ר"א אומר קידש וחכמים אומרים לא קידש". הבבלי (שבת קמד ע"ב) מסביר את ר"א "שכן בערביא מקיימין קוצין לגמליהן" ומחלוקתם היא האם משום מקום אחד נחייב בשאר המקומות דשפיר קרינן בהו: "אשר תזרע", דמשמע, "מה שבני אדם נוהגים לזרוע ורוצים בקיומן" בלשון ר' עובדיה (פ"ה מ"ח) וכן משמע בירושלמי (פ"ה ה"א) שבאותו מקום בערביא, וודאי שייחשב לכלאי הכרם. (יעוין שם גם בר"ש ובפיה"מ לרמב"ם ולהרא"ש). אמנם הרדב"ז (פ"ה ה"ח) מבין שבטלה דעתו של אותו מיעוט וכיוון שאין מקיימין כמוהו — לא קדש אא"כ רוב אנשי המקום אכן מקיימין, שאז גם לדעת חכמים יהא אסור.

הרמב"ם (פ"ה ה"ח) כותב:

"הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזרעו, אע"פ שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה, ה"ז לא קידש עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום. כיצד, המקיים קוצים בכרם בערב, שרוצים בקוצים לגמליהם — ה"ז קדש".

משמע שאם אדם מקיים משהו לצורכי בהמה או רפואה ה"ז קידש. וכן מצאנו לעניין כלאי זרעים בירושלמי (פ"א ה"א) שהזנין אע"פ שאינו כלאיים בחיטים, הוא כלאיים בשאר מינים אע"פ שאינו מאכל אדם, מפני שרוצים בקיומו להאכילו ליונים.

מזה הבין הכסף משנה (פ"א ה"ד) שכל דבר שרוצה בקיומו אסור זה בזה ואפי' אם רוצה בקיומו למאכל בהמה. אף שהרמב"ם לא אמר זאת שם במפורש, אך מתוך השוואה למקיים קוצים שנזכר בכלאי כרם, מבין בכס"מ שיש להם אותו הדין ולא נתכוון שם הרמב"ם לשלול אלא העשבים המרים בלבד. אך יש לדייק בדבריו שזה למאכל בהמה בלבד שכן הוא מסתייע מהדוגמאות של קוצים בערביא וזנין שהן מאכלי בהמה. בכל אופן, יש איסור כלאי הכרם במאכל בהמה.

2. כלאי הכרם בצורכי רפואה

בעניין זה מצאנו בלשונו של הרמב"ם התייחסות בדרך השלילה. וז"ל (שם)

ה"ח):

"הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזרעו, אף על פי שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה ה"ז לא קידש, עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום. כיצד, המקיים קוצים בכרם בערב, שרוצים בקוצים לגמליהם ה"ז קדש".

מצד אחד — הרמב"ם משווה בין מאכל בהמה ובין צורכי רפואה ואם מצאנו שבראשון אוסר הרי גם ברפואה אסור. מצד שני — הוא מזכיר זאת כאן כדוגמה לדבר שאין מקיימים כמותו, אמנם, משמע שאם רוב אנשי מקום מסוים מקיימים אותו לצורך זה, יהיה זה כלאיים¹. בכלל, כל העניין של צורכי רפואה, הוא חידוש שהרמב"ם מחדש, בצרפו את מאכל בהמה ורפואה לאותה הנחייה. עניין זה מחודש ואכן החזו"א (י"ד סי' ריד לדף ס"ה ומיהו) מתלבט בדבר ומסתפק שמא דבר זה של רפואה ראוי גם לאכילה, ולכן נאסר. אך באמרי בינה (סי' י"ד והטעם) מבין בכסף משנה שלרפואה אין רוב העם זורעים אף במקום אחד. ערוך השולחן (סי' רצו סעי' ח) תולה זאת ברוב המדינה ומבין ברמב"ם שאכן גם ברפואה יהא בכלאי בהמה אם רוב המדינה מקיימין זאת לשם זה. מכל הנ"ל ראינו שאפי' צורכי רפואה לא פשוט שייאסר בכלאי הכרם.

3. כלאי הכרם בדשא

לכאורה לא מצאנו שצמחי נוי נאסרו בכלאי הכרם. אדרבה, מצאנו שהארוס והקיסוס ושושנת המלך אינם כלאיים בכרם (פ"ה מ"ח). וכן פוסק הרמב"ם (פ"ה הי"ט) ובשו"ע (סי' רצו סעי' יד)². אמנם הרמב"ם ובעקבותיו השו"ע מביאים שם לעניין דשא: "וכן כל מיני דשאים שעולים מאליהן בשדה הרי הן מקדשין בכרם". מקורו הוא בירושלמי (כלאים פ"ה ה"ז), תוספתא כלאיים (פ"ג הי"ג) אך הגר"א (בהגר"א ס"ק לב) טוען שיש טעות סופר ויש לגרוס בתוספתא:

"האירוס והקיסוס ושושנת המלך מיני זרעים הן ואינן כלאיים בכרם. החשיפה והאיטן והגמי וכל הגדלין באפר, מיני דשאין הן, ואינן כלאים בכרם, ר' דוסתאי בן יהודה אומר: מיני דשאים הרי הם כלאים בכרם". וכן בירושלמי (סוף פ"ה): "החשיפה והאיטן והגמי ושאר כל הגדלין באפר, מין דשאים ואינן כלאיים בכרם". ומסיים שם הגר"א על הרמב"ם: "ואפשר גירסא אחרת הייתה לו בירושלמי"³. אך לפי הגירסא המתוקנת, הרי שמיני דשאים אינם כלאיים, במיוחד שהן גדלים באפר. גם בחזו"א (הל' כלאיים סי' א ס"ק טז) מבין שלדעת הרמב"ם מדובר בדשאים ניחא ליה בהם לצורך אדם או בהמה. וכן מזכיר החזו"א (שם בסי' א ס"ק יב ד"ה ורבנו) את דעת הגר"א (סי' רצו סק"ז) ומכריע שיש להקל כמותו אף שמקיימין אותן לבהמה. גם בליקוטים על חו"מ (סי' יט לדף פא ד"ה תוד"ה אין) תמה

1. גם מהכסף משנה (פ"א ה"ד) משמע שמפריד בין מאכל בהמה ובין עשבים המרים שהם לרפואה. אמנם ניתן לומר ששם זה רפואה שאינה ראויה לאכילה אלא כמו שהוא מגדיר זאת: עשבים מרים. כ"כ שם מדובר על כלאי זרעים אף שמשווה זאת לכלאי כרם. ויש עוד לעיין שם.
2. וכן פוסק ערוך השולחן (סי' רצו סעי' יז) בהסבירו את הסתירה לכאורה בדברי הרמב"ם והשו"ע, שלפעמים מצאנו שנאסרו מדרבנן ולפעמים התירו לגמרי, ומיישב שאכן בדברים שאינם בני אכילה כלל מותרים לגמרי כמו האירוס והקיסוס ושושנת המלך.
3. וכן יעויין בתוספתא כפשוטה (מהדו' ליברמן עמ' 634) הטוען שבכל הגרסאות של הירושלמי נאמר: "מין דשאים ואינן כלאיים בכרם" וכן היה לפני הרמב"ם והר"ן בחולין וכן משמע מהמשך הירושלמי. ואמנם בתוספתא היו גרסאות שונות בין הראשונים.

החזו"א מדוע לדעת הרמב"ם (הל' כלאיים פ"א ה"ב) דשאים העולים מאליהם מקדשים הרי עד שמנכש כל הכרם נחשב לכלאיים ואיך משקה קודם הניכוש. ועונה על כך: "אבל כיון דלא ניחא ליה בכל אותם עשבים העומדים לניכוש לא חשוב כלאיים, והא דמקדשין בדניחא ליה בהם ומקיימים כיו"ב לבהמה..." הרי שחוזר ודורש שיקיימו זאת לפחות לבהמה כדי שיהא כלאי כרם. לפי זה אפי' אם נשאר את הגרסא הקיימת ברמב"ם שדשאים הרי הן כלאיים; ה"ז משום שהאדם צריך אותם למאכל אדם או בהמה. וא"כ בנידוננו שזה לשם נוי, וודאי שיהיה מותר לרמב"ם שהרי הרמב"ם (פ"ה ה"ט) כותב: "הארוס והקיסוס ושונת המלך ושאר כל מיני זרעים אינן כלאיים בכרם". אח"כ כותב: "הקנבוס והקנרס והצמר גפן הרי הן כשאר מיני ירקות ומקדשין בכרם". ומיד מוסיף: "וכן כל מיני דשאים שעולין מאליהן בשדה הרי הן מקדשין בכרם". משמע ממילת הקישור "וכן" שהדשאים הם כמו הקנבוס והקנרס והצמר גפן שהן מיני ירקות, וא"כ זאת הסיבה למה הן כלאיים. זאת, בניגוד לקבוצה הראשונה של ארוס, קסוס ושונת המלך שכנראה אינם מאכל אדם ובהמה. א"כ הדשא שהרמב"ם מדבר עליו ראוי למאכל אדם או בהמה.

כ"כ הוכיח יפה ידידנו הרב יהודה עמיחי שליט"א מהרמב"ם (פ"א ה"ח) שהזרעים קודם היותם בעלי זרע נקראים אצלו דשא וירק. שכן כותב שם: "והשלישי מהן הוא הנקרא זרעוני גינה. והן שאר הזרעונים שאינן ראויין למאכל אדם. והפרי של אותו הזרע מאכל אדם. כגון זרע הבצלים והשומין... כשיזרעו כל מיני הזרעונים אלו ויצמחו, נקרא הצמח כולו, כל זמן שלא ניכר הזרע, דשא, ונקרא ירק". הרי שמוכח מהרמב"ם, שכוונתו במילה דשא לזרע שייאכל ע"י אדם. וא"כ דווקא בדשא שכזה יש כלאי הכרם משא"כ בדשא של ימינו שהוא לנוי. ונראה לומר שגם לדעת הראב"ד — הקובע שהמודד העיקרי הוא האם כמוהו מקיימין או לא — חייבים להכניס את הגורם שמקיימין למאכל אדם או למאכל בהמה. שהרי הראב"ד לא יחלוק על המשנה (פ"ה מ"ח) "המקיים קוצים בכרם" (המובאת לקמן בהרחבה) ופרשוה בגמ' (שבת קמד ע"ב) שמדובר בקיום למאכל בהמה ולכן יש סברא לומר שבני אדם מקיימים זאת ויהיה זה כלאיים בכרם, וכל מחלוקת חכמים ור' אליעזר לעניין היחס בין מיעוט והרוב. אך לכולי עלמא מי שמקיים סתם קוצים שלא למאכל בהמה אין זה כלאיים בכרם. וא"כ כוונת הראב"ד, שלא משנה איזה סוג גידולים כהבנת הרמב"ם אלא העיקר הוא האם בני אדם מקיימים כמוהו למאכל אדם או בהמה. לכן גם מזכיר שיש מיני דשאים שאין מקיימין, וכוונתו למאכל אדם או בהמה.

4. דשא וצמחי נוי כמאכל בהמה

יש לדון אם דשא וצמחי נוי יכולים להיאסר כדין מאכל בהמה. שאלה זאת תלויה בהגדרת מאכל בהמה. האם זה תלוי בכוונת האדם לגדל או לפי יכולת הבהמה לאכול. לכאורה פשוט הדבר שזה תלוי בכוונת האדם וכפי שאכן מאכילים את הבהמה. ראשית, מסברא אין נראה לומר שכל צמח שהבהמה יכולה לאכול, יקדש את הכרם, שהרי יש בהמות כגון עיזים או שאר בהמות דקות שיכולות לכלות כל דבר הצומח עד שאסרו לגדלן בארץ ישראל (ב"ק פ

ע"א). א"כ כל כרם יהיה חייב להיות נקי מצמחים ועשבים ומצאנו במשניות (ע"פ"ה מ"ו) שהדבר תלוי עד כמה האדם מעוניין בעשב הגדל בכרם. לכן תלוי הדבר אם ידע או לא ידע בזרעים שנפלו ממנו בזבלים או עם המים. לכאורה אם הבהמה בכל מקרה אוכלת אותם, הרי זה צריך לקדש. כך מצאנו ברמב"ם שפוסק שיש סוג של מיני זרעים שמותר לזורעם בכרם אף לכתחילה (שם פ"ה ה"ו). שנית מצאנו במפורש במשנה ח' (פ"ה) ה"ל בעניין המקיים קוצים בכרם ר"א אומר קידש וחכמים אומרים לא קידש אלא דבר שכמוהו מקיימין. ומסבירה הגמ' (שבת קמ"ב): "שכן בערביא מקיימין קוצים לגמליהן".

משמע במפורש שתלוי הדבר בכוונת האדם בגידול אותו צמח, וכשמטרת גידול הקוצים היא למאכל בהמה, ה"ז יקדש. וכן לשון הרמב"ם במפורש (פ"ה ח"ח):

"הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזורעו אע"פ שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה ה"ז לא קידש עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום".

וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רצ"ו סעי' יד). הרי שמרחיבין את כוונת האדם לא רק ליחיד אלא לדעת רוב בני המקום. המבי"ט (קריית ספר הל' כלאיים פ"ה) כותב במפורש שתלוי הדבר בדרך בני האדם לזורעו וז"ל: "עשב שאין דרך בני אדם לזורעו אע"פ שרוצה בקיומו לבהמה ולרפואה – לא קדש עד שיקיים דבר שרוב העם מקיימין באותו מקום דאשר תזרע משמע מה שנהגו בני אדם לזרוע ורוצין בקיומן".

כ"כ לעניין דשא מוסיף: "וכן דשאים שעולים מאליהם, אי הוו כהאי גוונא, מקדשין בכרם" משמע שצריך להיות בדשא התנאים הנ"ל – שאדם רגיל לזרועו לצורכו או לבהמה או לרפואה – כדי שיהא כלאיים בכרם. לכן בדשא לא מצאנו גם לעניין שביעית שנחשוב זאת כמאכל בהמה שיהיה אסור לזרוק עליו, משום בזיון, או לאסור שימוש לאחר שכסחו אותו בהיתר לעניין קדושת שביעית. וכן מביא הרב טיקוצינסקי "בספר השמיטה" (פ"ז סעי' ז, עמ' לד) את הסברא שאין בצמחי נוי שאינם לריח הנאה גופנית כדלקמן. הרי שמחשיב הדשא כצמח נוי ולא כמאכל בהמה. גם האמרי בינה בשו"ת שלו (בסוף יו"ד סי' י ד"ה ודעת) מכריע בין השיטות השונות של כלאי כרם: "וא"כ אם זורע בצד הכרם מין זרעוני גינה שאינם נאכלים או אם נאכלים ואין דרכן לקיים, ודאי יש להקל ולצרף דעת הנך פוסקים". וכן סמך עליו בספר חוקות שדה (להגרח"ז גרוסברג, פ"א תלמי שדה הערה ה) כצירוף להיתר לזבל ירוק בכרם ולהופכו לפני צמיחת הפרי.

5. נוי לעומת שאר הנאות

אמנם מצאנו שדעת הגר"י אורנשטיין בספרו עמק הלכה (סי' יח ע"מ כב ס"ק 4) שנוהג איסור כלאי זרעים בעשב הטבק שמעשנים אותו עם מין עשב אחר: "דשאני עשבי רפואה שאין דרך לזרוע מהם שדות שלמות משא"כ עשבי הטבק הנ"ל שזורעין מהם שדות שלמות בכל קצוי הארץ, הרי הם בכלל

4. מביאו גם בחוקת שדה הנ"ל, סוף הערה ו.

דברים הנזרעים וכתוב: שדך לא תזרע.

אך עדיין שונה עניין צמחי ריח ועישון מצרכי נוי. שהרי מצאנו שהריח הוא מצרכיו של אדם עד שחייב לברך ברכה מיוחדת עבורו, ואף יש צמחים לריח שנוהגת בהם קדושת שביעית⁵.

הריח הוא להנאתו של האדם באופן פעיל. משא"כ נוי אין אדם נהנה ע"י צריכה פעילה, גופנית כמו באוכל, שתייה, צביעה, ריח, רפואה וכדומה אלא ע"י צריכה סבילה; אדם נהנה ע"י חוש הראיה באופן סביל כאשר הצמח נשאר במקומו. לכן לא מצאנו שזה נחשב לצרכיו בתחומים אחרים: אין הוא מברך על ראית צמחי נוי. כ"כ אין בצמחי נוי, שאינם לריח, קדושת שביעית.

סיכום

1. לרוב השיטות, ובעיקר לשיטת הרמב"ם ונושאי כליו, שאותו מביא המחבר להלכה, יש סוג של צמחים שמותר לכתחילה לזרועם בכרם.
2. מצאנו במשנה, והובאו ברמב"ם ובשו"ע מספר צמחי נוי כגון קיסוס ושושנת המלך שמשמע שאינם מותרים בכרם.
3. במאכל בהמה וצמחי רפואה משמע מהרמב"ם שאם דרך בני אדם לזרועם, ה"ז אסור בכרם. אמנם המקור לרפואה קצת מעורפל ולכן החזו"א נוטה לומר שגם זה משום שהוא מאכל אדם. אמנם ערוך שולחן מבין כפשוטו שאסור וכן עוד אחרונים.
4. בדשא מצינו גרסאות שונות בתוספתא והירושלמי שלפי דעת הגר"א בהם או כדברי החזו"א מדובר בדשא שראוי למאכל אדם או בהמה. במיוחד שזה סותר את הרמב"ם המתיר לכתחילה צמחי נוי בכרם. לכן היה נראה לנו לומר שאכן מהקשר ההלכה שמובא ברמב"ם, משמע שהדשא המדובר בו הוא מהמינים הנאכלים, ולכן נאסר. וכן הוכיח הרב יהודה עמיחי מלשון הרמב"ם בעצמו במינוח זה בתחילת הל' כלאיים.
5. אין הדשא נחשב למאכל בהמה כיון שתלוי הדבר בדרך בני האדם לגדל ברוב העולם או ברוב אותו מקום לצורך זה. סתם אכילה אקראית או יכולת אכילה ע"י הבהמה, לא מגדיר זאת כמאכל בהמה. וכן מכריע באמרי בינה. וכן מצאנו לעניין שביעית, שאין בזה קדושת שביעית כי ייחשב למאכל בהמה.
6. ההבדל בין צמחי נוי לשאר צורכי האדם, שצורכי האדם הם צרכים חיוביים להנאת גופו כגון צמחי רפואה, או ריח לדעת "העמק הלכה", משא"כ נוי שהוא צורך סביל, שאינו צורך גופו.

5. יעויין במשנה (שביעית פ"ז מ"ו).

הרב אהוד אחיטוב

מטבע של מע"ש שלא נפדה בזמן ביעור מעשרות

שאלה

מטבעות של מע"ש שלא קיימו בהם מצוות ביעור מעשרות בערב פסח ולא בערב שביעי של פסח ונתערבו במעות חולין כיצד עליהם לנהוג?

תשובה

מצוות ביעור מעשר-שני שונה במהותה משאר תרומות ומעשרות, בכך שבשאר המעשרות יסוד המצווה הוא להוציא את הפירות מן הבית ולתת אותם לכהן ללוי או לעני, הרי שבמע"ש כמו בביכורים המצווה היא לאכול בירושלים עד זמן הביעור, ולאחר מכן לבערו מן העולם. הבדל עקרוני זה מובא במשנה (ביכורים פ"ב מ"ב):

"יש במעשר ובכורים מה שאין כן בתרומה שהמעשר והבכורים טעונים הבאת מקום וטעונים ודוי ואסורין לאונן רבי שמעון מתיר וחייבין בביעור ור"ש פוסק..."

והביא זאת הרמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פ"א ה"ח) להלכה תוך שהוא מפרט את הדברים, וז"ל:

"כיצד הוא עושה אם נשאר אצלו תרומה ותרומת מעשר נותנה לכהן, מעשר ראשון נותנו ללוי, מעשר עני נותנו לעניים, נשאר אצלו פירות מעשר שני של ודאי או נטע רבעי או מעות פדייתן ה"ז מבערן ומשליך לים או שורף..."

למעשה, כיוון ששנת ביעור מעשרות היא תמיד אחר שנת מעשר-עני, הרי שלא תיתכן הימצאות של פירות טריים שיש בהם מע"ש. מציאות זו שכיחה רק בדברים שנשמרים זמן רב: כגון יין או שמן מיבול של השנה החמישית שלא הפרישו ממנו תרומה, או במטבעות שהיו מיועדות לחילול מע"ש.

כיון שבזמן שאין ביהמ"ק קיים לא ניתן לאכול מע"ש בירושלים, אף אם נהיה טהורים מטומאת מת, הרי שהדרך המעשית היחידה לבער את המע"ש, היא להקדים לפדותו לפני זמן הביעור על מטבע פחותה יותר אשר יש בה שווה-פרוטה (מטבע של 5 אג), או על אוכל שיש בו שווה-פרוטה, ושלא הוכשר לקבל טומאה (כגון סוכר, קמח מתבואה שאינה לתותה) — ולבערם בזמן הביעור¹.

כאן עולה השאלה מהו הדין של מע"ש שלא נתקיימה בו מצוות הביעור? המנחת חינוך (מצווה תרז מהדורת מכון ירושלים אות ו ד"ה ואינו מבואר) הסתפק בדבר האם גם לאחר מועד הביעור ניתן לפדות את המעות הללו כפי המבואר לעיל, או שאם

1. לענין פירוט חילול מע"ש עי' התורה והארץ (ח"ה עמ' 34-32).

לא ביער את הפירות עד זמן זה, שוב לא ניתן לעשות כן, ויש לאבד את היין שמן וכדו' או מעות המע"ש, גם אם שוויים רב.

אחת הראיות להקל שכתב המנחת חינוך (שם) הם מדברי הרמב"ן (ויקרא כה, ז) שס"ל שאין מצווה לבער פירות שביעית דווקא בשריפה, אלא להפקירם. ומכאן שפירות שביעית גם לאחר זמן הביעור אינם מוגדרים כאיסורי הנאה, ואולי הוא הדין פירות או מטבעות מע"ש אחר הביעור — אינם מוגדרים כאיסורי הנאה וניתן לפדותם גם אחר הביעור, על מטבע אחר.

בשער המלך (הל' מאכא"ס פ"י סוף הט"ז) פשיטא ליה שמע"ש אחר הביעור מוגדר כאיסורי הנאה, ודייק זאת מלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל (הל' מע"ש ונט"ר פ"א ה"ח) הסובר שיש מצווה לשרוף את המע"ש או להטילו לים וכדו'.

בספר אחרית השנים (דבר אליהו ס"ק כו-לא) דחה את ההשוואה שעשה המנחת חינוך (שם) בין שביעית למע"ש, וכתב שמדברי הרמב"ן (יבמות עג ע"א) מוכח שבשונה מביעור פירות שביעית, ביעור פירות מע"ש הוא בשריפה, שהרי הרמב"ן (שם) פירש את דברי המשנה (ביכורים שם): "וחייבין בביעור" שהכוונה "לבערו מן העולם כמו ביעור חמץ".

ודייק מכך האדר"ת (אחרית השנים ס"ק כו):

"וצריך לומר שהלכה למשה מסיני הוא שזהו ביעור הקודש וכמו קדשים פסולים שנשרפים דווקא. ומיהו אין צריך שריפה במקום אכילתם דווקא כמו התם..."

אמנם בהמשך הדברים הביא האדר"ת (שם ס"ק כו-לא) צדדים להקל ולהחמיר, ולא הכריע בצורה מוחלטת לאסור. אמנם בספר כרם ציון (אוצר התרומות הלכות פסוקות פרק מג סעי' ט) הבינו מדבריו שנוטה לאסור.

בשו"ת מנחת שלמה (סימן סה אות ב) אחר שהביא את דברי האוסרים כתב שמסברא יש להבחין בין הגדרת מצוות הביעור שאכן היא בשריפה כפי שכתב הרמב"ן (יבמות שם) והרמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פ"א ה"ח), לבין השאלה האם אחר שעבר הזמן הפירות או המעות נאסרים בהנאה ולא ניתן לפדותם. בכך הוא דחה את ראיית האדר"ת (אחרית השנים שם) מלשון הרמב"ן. ולדעתו יתכן שגם הרמב"ן (יבמות שם) שכתב שמצוותם בשריפה כמו ביעור חמץ, אין הכרח שס"ל שמע"ש לאחר הביעור מוגדר כאיסורי הנאה.

החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה ונראה שאם עבר) נוקט בצורה פשוטה שגם אם עבר וביער אין המע"ש נאסר, והשווה זאת לאדם שנדר להביא קרבן ועברו עליו ג' רגלים מבלי שהקריב שעבר על "בל תאחר" ומכל מקום אין הקרבן נאסר, ואפשר להקריבו גם לאחר הזמן.

דין זה מבואר בגמ' (ר"ה ה"ע"ב) עפ"י הפסוק "כי תידור נדר לה' לא תאחר לשלמו" שגם במע"ש יש דין "בל תאחר", והסיקה הגמ' (שם) "והיה בך חטא — ולא בקרבנך חטא" שגם אם אדם עבר על "בל תאחר" אין הקרבן נאסר בהקרבה.

ההשלכה למע"ש אחר זמן הביעור מתבארת לדעת החזו"א, מדברי התוס' (שם ד"ה מה מעשר). התוס' (שם) חידשו שיש חילוק בין מע"ש שכבר הופרש ועוד לא

העלוהו לירושלים — שאז חייבים להעלותו לירושלים עד אחר ג' רגלים כסדרן. אולם אם שמר אדם פירות טבל ולא הפריש מהם מע"ש (כגון: יין שמן, שימורים וכדו'), מותר לו להשאירם ברשותו עד זמן ביעור מעשרות שהוא פעמיים בשבע שנים ברביעית ובשביעית.

מחדשים התוס' (שם) שהדרשה של הגמ' (שם) "והיה בך חטא — ולא בקרבנך חטא" באה לומר שבכל אחד משני המצבים הנ"ל ניתן לבערו גם אחר הזמן. ולכן הוצרכו שני פסוקים בביעור מע"ש; אחד לגבי מע"ש שהופרש ועברו ג' רגלים, והשני לגבי פירות שעוד לא הפרישו מהם מע"ש שבהגיע זמן הביעור חייבים הם בהפרשה.

אמנם לענ"ד יתכן לומר שכל מה שכתבו התוס' הוא שגם לאחר זמן הביעור יש מצווה לשרוף את המע"ש, אך אין זאת אומרת שניתן לפדותו לאחר הביעור. שהרי גם אם יפדה אותו הוא לא יוכל לאכול את כסף הפדיון שחלה עליו קדושת מע"ש כמו קרבן שלמים; ממילא עצם ההשוואה לשאר הקרבנות היא בעייתית מעצם דיניו המיוחדים של מע"ש, וצ"ע.

בשו"ת מנחת שלמה שהבאנו לעיל, אף שדחה את הראיות מדברי הרמב"ן (יבמות עג ע"א) שפירות מע"ש לאחר הביעור הם איסורי הנאה, מכל מקום נקט המנחת שלמה (שם ד"ה אך אע"ג) למעשה להחמיר, שלא ניתן לפדותם לאחר הביעור, אלא חייב לבערם כמות שהם. בדבריו הוא מסתמך על כמה מפרשי הירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ה) שביארו את תשובת הירושלמי לשאלה מדוע קבעו חכמים את זמן וידוי המע"ש לשביעי של פסח בשעת המנחה, וז"ל הירושלמי (שם): "ויתודה ביום טוב ראשון של פסח? כדי שיהא לו מה לוכל ברגל, ויתודה בשחרית? עד כאן מצוה הוא לוכל".

ופירש הרש"ס (שם ד"ה ומשני כדי): "דאחר הוידוי, מע"ש אסור באכילה", וכן ביאר הגר"א (שם ד"ה עד כדין מצווה היא לאכול) שהירושלמי סובר שזמן הוידוי נקבע לאחר שפירות מע"ש נאסרים באכילה שהוא משעת המנחה של יו"ט אחרון של פסח. וכן כתב המלאכ"ש (שם ד"ה במנחה).

מדבריהם הבין המנחת שלמה (שם) שאם אחר הביעור הפירות נאסרים באכילה, פשוט שגם לא ניתן לפדותם².

מקור נוסף שניתן להבין ממנו מהו המעמד של פירות מע"ש אחר זמן הביעור הם דברי המשנה (מע"ש פ"ה מ"ז):

"מי שהיו לו פירות בזמן הזה והגיעה שעת הביעור, בית שמאי אומרים צריך לחללן על הכסף ובית הלל אומרים אחד שהן כסף ואחד שהן פירות".

2. שאם לא כן מה הראיה מדברי המפרשים (שם) הרי כפי שחילק המנחת שלמה (שם) בין הדין של הלכתחילה שיש לבער את הפירות לבין בדיעבד שיתכן שאינם איסורי הנאה, כך ניתן היה לומר שאף שאחר הוידוי הפירות אסורים באכילה, אך ניתן לפדותם על מטבע או אוכל ששווים פחות, ובהם לקיים את מצוות הביעור.

כך כתבו באופן ברור חלק מפרשני המשנה (שם) ולדבריהם מחלוקת ב"ש וב"ה היא כיצד לנהוג בפירות שהגיעה שעת הביעור בזמן הזה: שדעת ב"ש שיש לחללם תחילה על כסף ואת הכסף לבער, וב"ה חולקים ואומרים שכיוון שאינו יכול להעלות את הפירות לירושלים ולאכלם, לכך אין חיוב לחלל תחילה על כסף שבין כך יצטרך לגנוז, אלא יכול להשאיר את הפירות בלא חילול קודם. דברים אלו מבוססים עפ"י לשון הירושלמי (שם) שכתב:

"מאי טעמא דב"ש וצרת הכסף בידך – ובלבד בידך, ומאי טעמא דב"ה אפילו מחללו מהו מועיל?!"

ופירש הרש"ס (מע"ש פ"ה ה"ד ד"ה ואפילו מחללו) את דברי ב"ה שאינם מחייבים לחלל דווקא משום ש"אפילו מחללו מהו מועיל דאין כאן מחיצות, ואחד כסף ואחד פירות טעוניה גניזה ומניח הפירות במקום המוצנע עד שירקבו". וכך כתב גם הפני משה (שם הלכה ו ד"ה וב"ה אומרים):

"כלומר מה מועיל החילול בזמן הזה הלא בין שיהיו הפירות בעצמן בזמן הזה הדין הוא שירקבו כדתינון בפ"ק ואם אין מקדש ירקבו ובין שיחללן על הכסף טעון הוא גניזה ואם כן למה לו לחלל בחינם".

כך גם נקט המבי"ט (קריית ספר הל' מע"ש ונט"ר פ"א) להלכה בעקבות אותה משנה שאחר הביעור "אחד כסף ואחד פירות טעוניה גניזה ומניח הפירות עד שירקבו". לכאורה מתוך דבריהם משמע שאין צורך בחילול כיון שאף שנחלל את הפירות – יהיה צורך לגנוז את המטבע או הפרי שחללנו עליהם³. אך עדיין אין ראיה שלא מועיל חילול.

וכך אמנם ביאר החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה והיה אפשר לפרש) שכוונת ב"ה לומר שבזה"ז אין חובת ביעור מעשרות, כיון שכל חובת הביעור היא הגבלת זמן אכילה, וכאשר אין אפשרות לאכול מע"ש במשך כל השלוש שנים, ממילא גם לאחר השלוש שנים אין חובה לבער ולכן מניח את הפירות עד שירקבו. ואף שהחזו"א (שם ד"ה ולדינא) נוקט להלכה שלא כפירושם אלא כפי דעת הראשונים שפירשו שהמחלוקת היא כיצד לבער את המע"ש בזמן הזה; אולם כאמור אין עדיין ראיה מפירושם, שלא ניתן לפדות פירות או מטבעות מע"ש אחר זמן הביעור.

אולם בדברי הגר"א (שם ד"ה מ"ט דב"ש) בפירוש הסוגיה מפורש שדעת ב"ה היא שלא מועיל חילול פירות של מע"ש לאחר הביעור שכתב (שם): "וב"ה סברי כיון שאין תועלת, דבין זה ובין זה הולך לאיבוד אינו יכול לחלל".

בעקבות זאת נקט במנחת שלמה (שם) שלא ניתן לפדות מע"ש לאחר זמן הביעור.

3. אמנם ניתן היה לומר שבזה"ז שניתן לחלל לכתחילה שווה מנה על שווה פרוטה יש רווח במעשה החילול, אך דין זה נתחדש בהקשר למעשר שני רק בדברי השאילתות ומשמע שבזמן המשנה חיללו מע"ש בשווי ג' כשהלך לאיבוד, ומשום כך ב"ה ס"ל שאין תועלת בחילול אך אין זאת אומרת שהחילול אינו מועיל. אמנם עי' בפירוש הרא"ש (מע"ש שם) ובדברי התבונה (הוצאת מכון מוצל מאש שם סוף ה"ג ד"ה מ"ט דבית שמאי).

ב. ביטול מטבעות של מע"ש במטבעות חולין

במקרה הנידון מדובר על מטבעות של מע"ש שלא ביערו אותם בזמן, והם מעורבות במטבעות חולין אחרות. לכאורה, מצד דיני ביטול איסור, הרי מאכל שהוא יבש שנתערב באיסור אחר כמותו מאותו מין – הוא בטל ברוב. וכפי שפסק הרמב"ם (הל' מאכא"ס פט"ו ה"א):

"דבר אסור שנתערב בדבר מותר מין בשאינו מינו בנותן טעם, ומין במינו שאי אפשר לעמוד על טעמו יבטל ברוב".

אמנם פירות מע"ש שהתערבו לפני זמן הביעור שאז ניתן לפדותם ודאי שאינם בטלים, שהרי "דבר שיש לו מתירים – אינו בטל", כפי שנפסק בשו"ע (י"ד סי' קב סעי' סעי' א). אולם פירות מע"ש לאחר הביעור לדעות שלא ניתן לפדותם צריכים הם להיות בטלים, כפי שפסק הרמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פ"ו הט"ז) לגבי מע"ש שנכנס לירושלים ויצא שלא ניתן לפדותו, "ונמצא דבר שאין לו מתירין ובטל ברוב כמו שביארנו בהלכות איסורי מאכלות". כלומר, כל מע"ש שאין לו פידיון ונתערב מין במינו ביבש, בטל ברוב.

אמנם לדעות שגם לאחר זמן הביעור ניתן לפדות מע"ש, לא ניתן להתסמך על ביטול. לכן אם הייתה מציאות דומה אך לא במטבעות אלא בפירות מע"ש שלא נתבערו בזמן, ונתערבו ברוב פירות חולין מאותו המין – הפיתרון היה פשוט: לפדות על פרוטה את המע"ש שבתערובת, כאשר אותה תערובת הייתה ניתרת ממה נפשך, או משום שפדו את המע"ש ואז כל הפירות חולין, ואם תאמר שלא מועיל פדיון אחר זמן הביעור, אם כן ניתן להסתמך על דיני ביטול שהמע"ש המועט בטל ברוב חולין.

אולם במקרה הנידון מדובר על מטבעות של מע"ש שנתערבו באחרות וכאן עולה השאלה האם ניתן להסתמך על דיני ביטול בנוגע למטבעות. שהרי מצאנו בכמה דברים חשובים שאינם בטלים כגון חתיכה הראויה להתכבד או דבר שבמניין וכדו'. והשאלה היא האם גם לגבי מטבעות של מע"ש שנתערבו קיים דין זה.

שאלה זו נידונה בפוסקים אודות מטבעות ששילמו בהם עבור פירות שביעית, שאז חלה על המטבעות קדושת שביעית כמבואר במשנה (שביעית פ"ח מ"ז). לאור זאת דנו האחרונים מדוע אין צורך להתייחס לכל המטבעות הניתנים כעודף בחנויות או בבנקים וכדו', שמא הם מטבעות הקדושים בקדושת שביעית, שהרי חלק מהאנשים עושים סחורה בפירות שביעית ומעבירים על ידי כך דמי שביעית לסוחרים ולצרכנים?

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קכט) כתב שלא שייך ביטול ברוב במטבעות של שביעית, והביא את דברי התוס' (מעילה כא ע"ב ד"ה פרוטה) שדנו בדברי המשנה (שם):

"נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו, או שאמר, פרוטה בכיס זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה – מעל, דברי ר"ע. וחכמים אומרים: עד שיוציא את כל הכיס".

והקשו התוס' (שם) מדוע חלים כאן דיני מעילה, הרי המטבע של ההקדש בטלה בתוך שאר מטבעות החולין שהיו בכיס? ואף שניתן לפדות את המטבע ומדרבנן דבר שיש לו מתירין אינו בטל, עדיין קשה שהרי דין דבר שיש לו מתירין הוא חומרא מדרבנן, וכיצד ניתן לומר שאם הוא משתמש במטבע שהתערבה הוא יעבור על איסור מעילה מן התורה?!

ותירצו התוס' (שם) שני תירוצים: "דליכא אלא חד בכיס דליכא ביטול אי נמי מטבע חשיב ולא בטיל".

ההבדל בין שני התירוצים:

שלפי התירוצ הראשון אכן מטבע בטלה ברוב, ורק שם לא היה רוב חולין כנגד המטבע של ההקדש. לעומת זאת לפי התירוצ השני גם אם היה רוב חולין המטבע לא בטלה כיון שהיא חשובה ולכך היא לא בטלה.⁴

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קכט) צירף כמה צדדים להקל לגבי תערובת של דמי שביעית, צד אחד להקל הוא מה שכתב בשו"ת עונג יו"ט (סי' קב) בשם שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קלב — לא נמצא שם) שדין השטרות כיום הוא כדין מטבעות כיוון שגם המטבעות שלנו אין ערכם המסחרי לפי שווייה העצמי של המתכת שממנה נעשו, כי אם לפי הערך שטבוע עליהם.

עפ"י זה ניתן לומר שהוא הדין לעניין שביעית, כמו שבשטרות אין קדושת שביעית הוא הדין במטבעות. אלא שבשו"ת עונג יו"ט (יו"ד סי' ק"ב) חולק על החתם סופר (שם), כך שלא רצה המנחת יצחק (שם) להסתמך על זה כסברה בלעדית.

אולם בשו"ת מנחת שלמה (סי' מה) כותב שייתכן שכל המחלוקת היא על מטבעות שיש להם ערך עצמי אך פחות מערכם הנקוב, לכן קיים דיון האם הם דומים לשטרות או לכסף. אולם המטבעות של ימינו אין שום ערך לשווי המתכת שלהם, וערכם הוא רק מחמת היותם הילך חוקי מבחינת חוקי המטבע, לכך יתכן שאינם מוגדרים כדבר חשוב לכו"ע, והם בטלים ברוב.

סיבה נוספת להקל במטבעות של שביעית כותב המנחת שלמה (שם) שיתכן שרק במטבע של הקדש קיים הדין שמטבע אינה בטלה ולא בשביעית. בדבריו הוא מתבסס על ההלכה שנפסקה בשו"ע (יו"ד סי' קא סעי' ב) ש"אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד אלא אם כן איסורה מחמת עצמה כגון נבילה ובשר וחלב, אבל אם נאסרה מחמת שקבלה טעם מאיסור ולא היה בה ששים לבטלו... אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד".

לדעתו ניתן לומר מסברא, שזהו החילוק בין מטבע הקדש למטבע שיש בה קדושת שביעית; מטבע הקדש, איסורה הוא מחמת עצמה שהרי היא ממון של

4. החידוש שיוצא מדברי התוס' (שם) שבשאר הדברים שאין להם ביטול מחמת חשיבותם, זוהי חומרא מדרבנן כמו בריה שאינה בטלה אפילו באלף וכן חתיכה הראויה להתכבד, וכן דבר שבמניין שאינו בטל. ואילו כאן יוצא שאדם חייב בקרבן מעילה על שימוש במטבע שבאופן עקרוני היו צריכים לחול עליה דיני ביטול, אך כיוון שהיא חשובה היא אינה בטלה.

הקדש, ולכן אינה בטלה מחמת חשיבותה. לעומת זאת מטבע של שביעית היא ממון הדיוט, וחלה עליה קדושת שביעית, היות שניתן לממש בה את דין "לאכלה" האמור בשביעית, על ידי שקונים בה דברי מאכל שיאכלו אותם בקדושת שביעית. לכן מטבע כזו אף אם נאמר שגם מטבע של ימינו היא דבר חשוב, מכל מקום מטבע של שביעית אין איסורה מחמת עצמה אלא מחמת דבר אחר שכביכול "בלוע" בה.

אך לענ"ד אין זה מיישב את המקרה הנידון בשאלה העומדת לפנינו, כיוון שכאן מדובר על מטבעות של מעשר שני, ומעשר שני פסק הרמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פ"ג הי"ז והכ"ד)⁵ שהוא ממון גבוה, ולפי האמור לעיל הוא אינו יכול להיבטל כיוון שהוא כדבר שאיסורו מחמת עצמו, וכן זהו ממון של מע"ש שלכאורה לא שייך בו דיני ביטול.

ובאמת המנחת שלמה (שם) מביא סברה נוספת להקל גם במע"ש, ולפיה כל מה שכתבו התוס' (מעילה שם) שאין ביטול למטבע הוי דווקא בהקדש, ולא בשאר דברים, וז"ל:

"דאפשר שמטבע לא הוי דבר חשוב כיון דהאי כללא דדבר חשוב לא בטיל הוא רק מדרבנן⁶, וגם דבר זה דמטבע הו"ל דבר חשוב לא נזכר בתוס' אלא בשל הקדש, לכן אפשר דהבו דלא להוסיף על זה".
אולם למעשה במנחת שלמה (סי' מה) לא רצה להתיר על סמך הסברות הנ"ל לעניין שביעית, כיוון שבתערובת של פירות שביעית יש חיוב לאכול את כל התערובת בקדושת שביעית, גם בפירות שאינם נחשבים לדבר חשוב. אולם משמע מהמנחת שלמה במקום אחר (שם סי' סז) שפשיטא לו שניתן להחיל גדרי ביטול על תערובת של מטבעות. בדבריו (שם) הוא דן בשאלה: כאשר

5. וכן פסק הרמב"ם בעוד מקומות (הל' מע"ש פ"ה הי"א, פ"ז הי"ט, פ"ט ה"ב).

6. מה שכתב להקל על סמך שביטול דבר חשוב אינו אלא מדרבנן, אכן כך כתב הש"ך (יו"ד סי' קא ס"ק ב) וכן האריך הפר"ח (סי' ק ס"ק ג) להוכיח שדין חתיכה הראויה להתכבד וכל הדברים שאינם בטלים, זהו רק מדרבנן, כיון שמן התורה הולכים אחר הרוב, אולם גם הפר"ח (שם ד"ה אמנם) דייק מדברי התוס' (מעילה שם) שס"ל שדין זה שדבר חשוב אינו בטל הוא דין תורה. שהרי התוס' (שם) מבארים מדוע לדעת ר"ע הוא מביא אשם תלוי, ולא אומרים שהמטבע התבטלה משום שדבר חשוב אינו בטל. ואם הדין שדבר חשוב אינו בטל זהו רק מדרבנן, הרי יוצא שהוא מביא חולין בעזרה, ועיי"ש שדן בדבריהם. ועיי' גם בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' קנח) שדן באריכות בשיטת התוס', והרמב"ם, יעוי"ש.

החסדי דוד על התוספתא (מעילה פ"ג ה"א) ביאר שאכן ס"ל לתוס' (מעילה כא ע"ב ד"ה פרוטה, בתירוצם השני), כפי שביאר המאירי (ביצה לח ע"ב סוף ד"ה הכי גרסינן) את טעם הדין שאם התערב כר של אחד עם ככרות של אחר, לא אומרים שכל הככרות הם של בעל רוב הככרות. משום שלא שייך לומר שממון של השני יתבטל ברוב הממון של הראשון. והוא הדין לא שייך לומר שפרוטה של הקדש תתבטל מן התורה בתוך ממון של חולין. ועיי' חזון יחזקאל (מעילה פ"ג בחידושים שם אות א). אולם מתוך דברי המנחת שלמה (שם) שכתב בפשיטות שדין זה שמטבע אינה בטלה זה רק מדרבנן — מוכח שאינו מקבל את חילוקו של החסדי דוד.

חיללו מע"ש על שווה פרוטה שבתוך מטבע חולין ששוויה רב, האם שייך לומר שרוב החולין שבמטבע מבטלים את השווה-פרוטה שנתקדש בקדושת מע"ש, כשאז חוזרת על המטבע להיות מטבע של חולין ואין לה דין "מעות הראשונות"⁷. מסקנתו שהמטבע הנ"ל ממשיכה להיות קדושה בקדושת מע"ש, כיוון שלא שייך לומר ביטול מע"ש ברוב חולין שבתוך אותה מטבע, משום שלא שייך לומר שחלק מסוים בה כולו חולין וחלק אחר כולו מעשר, אלא בכל המטבע קיימת שותפות של חולין ומע"ש. אולם אם התערבו מטבעות של מע"ש ברוב חולין כותב המנחת שלמה (שם) באופן פשוט שחלים עליהם דיני ביטול. את דבריו (שם) סתם ולא פירש, מדוע נפשט ספיקו במקום אחר (שם סי' מה).

ונראה לי שדעתו הייתה להקל כיוון שכל הדין שמטבע אינה בטלה במחלוקת היא שנייה. שהרי כפי שהבאנו לעיל, לפי התירוצ הראשון שביארו התוס' (מעילה כא ע"ב) אכן פרוטה של הקדש יכולה להיות בטלה ברוב חולין, והסיבה שר"ע מצריך להביא אשם תלוי, כיוון שהייתה שם רק פרוטה נוספת שהיא חולין ולא היה לפרוטת ההקדש רוב של חולין לבטל אותה. וכך נראה שס"ל לשטמ"ק (מעילה שם כא ע"ב על הגליון אות כא) שהוכיח מדברי התוספתא (מעילה פ"ג ה"א) דווקא כתירוצ זה. שהרי בתוספתא (מעילה פ"ג ה"א) נאמר:

"פרוטה של הקדש שנפל לתוך הכיס או שאומר פרוטה מן הכיס זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה מביא אשם תלוי ואת השניה מביא אשם ודאי דברי ר' עקיבא וחכמים אומרים אין מביא אשם תלוי אלא על דבר שיש בו כרת ושגגתו חטאת".

וכתב על כך השטמ"ק (שם כא):

"והכי משמע בתוספתא דקתני והשנייה משמע דליכא אלא שנים".

בהבנה ראשונית ניתן היה להבין שהשטמ"ק (שם) רצה להוכיח מהדיוק הלשוני שכתוב שם "ראשונה" ו"שניה". אולם לענ"ד פשוט שכוונת השטמ"ק (שם) להוכיח מלשון התוספתא שיש שם רק שתי מטבעות אחת של הקדש ואחת של חולין. שהרי בתוספתא (שם) נאמר שברגע שהוציא את הראשונה הוא מביא עליה אשם תלוי, ועל השניה מביא אשם ודאי, משום שבזמן שהוציא את הראשונה עדיין אין וודאות שזו פרוטה של הקדש, שהרי יתכן שהפרוטה השניה היא הקדש. אולם אחר שהוציא את השניה ודאי שהוא מעל שהרי הוציא את כל הפרוטות שהיו בכיס, ולכן מביא אשם ודאי. ואם היו באותו כיס עוד פרוטות, הרי שגם על השניה הוא היה צריך להביא אשם תלוי עד שיוציא את כל הפרוטות שבכיס.

7. הנפק"מ לספק זה הוא שאם לאדם יש מע"ש שאין בו שווה פרוטה נאמר בגמ' שהוא יכול לחלל אותו רק על "מעות הראשונות" היינו מטבע שחיללו עליה קודם לכן מע"ש ונשאר בה חלק של חולין. ועי' התורה והארץ (ח"ד עמ' 219-233).

מסקנה

מטבע של מע"ש שלא קיימו בה מצוות ביעור מעשרות לכתחילה יש לשוחקה או להטילה לים הגדול, ולא לפדותה, כיון שדעת הרבה פוסקים שלא ניתן לפדות מע"ש לאחר זמן ביעור מעשרות.

אולם מטבע של חילול מע"ש שלא קיימו בה מצוות ביעור מעשרות השנה והתערבה ברוב מטבעות של חולין. ניתן לצרף שתי סברות להקל: האחת שיש המקילים לפדות מע"ש גם לאחר זמן הביעור, ואף אם נאמר שלא ניתן לחלל מע"ש אחר הביעור, הרי שיש שלושה טעמים לומר שמטבע של מע"ש בטלה ברוב חולין:

א. לדעת חלק מההסברים בגמ' (מעילה כא ע"ב) גם במטבע של הקדש שייכים דיני ביטול ברוב.

ב. גם לסוברים שמטבע של הקדש היא דבר חשוב, יתכן שבשביעית ומע"ש היא בטלה.

ג. יתכן שלכו"ע מטבעות שבזמנינו אינן מוגדרות כדבר חשוב והם בטלות ברוב.

למעשה:

יקח סוכר בשווי פרוטה וחומש ויאמר "המטבע של המעשר-שני הנמצאת במטבעות שלפניי, מחוללת על הסוכר שלפניי". לאחר מכן יבער את הסוכר תחת מים שזורמים לכיור. ומכל מקום "מהיות טוב" הרי שבמקרה כזה רצוי שלא להמשיך להשתמש במטבע לחילול מע"ש בפעמים אחרות⁸.

8. הסברא היא שבדבר שאף אם מקילים בדבר הרי לדעות שלא ניתן לחלל על מטבע זו אלא יש מצווה לאבדה, וכמו כן שהמטבע לא נתבטלה באחרות, נמצא שכל החילולים שהוא יעשה על מטבע זו לאותם דעות אינם תופסים. לכן מ"היות טוב" אף שניתן להקל להשתמש במטבע זו, אך לא יחלל עליה פעמים נוספות.

הרב יהודה הלוי עמיחי

ברכת שהחיינו בפירות הנמצאים כל השנה בשוק

שאלה

האם יש לברך עליהם שהחיינו בפירות שנמצאים כל השנה בשוק בעזרת קירור וכדו'?

הד"מ (סי' רכה אות ב) הביא את דברי מהר"י וייל (תשובות, דינין והלכות סי' לט):
"אין מברכין שהחיינו על ירק חדש, משום דעומד על הקרקע כל ימות השנה, ואין ניכר בין חדש הגדל בשנה זו למה שגדל אשתקד".

א. דעת הפרישה

הפרישה (ס"ק ה) כתב שאין ללמוד מהלכה זו גם לעניין צנון וליפתן, שיש לחלק בין ירק, לצנון וליפתן, מכיוון שהצנון והלפתן הם מהדברים העומדים כל החורף בקרקע, לאחר הפסח קוצרים אותם מהקרקע והחדשים אינם צומחים עד אחר השבועות, נמצא שאינם מגיעים אלו לאלו בעודם בקרקע, לכן צריך לברך שהחיינו, ואילו ירק שנמצא בקרקע כל הזמן אין מברכים שהחיינו, והוסיף הפרישה שלפי יסוד זה אפילו אם הליפתן הישן נקצר ונשאר עד גדילת הליפתן החדש מברכים עליו שהחיינו, **שהרי לא היה בקרקע בשעת ביאת הלפתן החדש**. שיטת הפרישה היא ששעת הגידול בקרקע הוא הקובע, ואילו מעשה בני אדם אינם משפיעים כלל.

ב. דעת השל"ה

השל"ה (שער האותיות, קדושה , כלל יא סעי' ב) כתב שכיון שאנשים אינם יודעים להבחין בין ירק חדש לישן תקנו במיני ירק לא לברך שהחיינו.
דברי השל"ה צ"ע, מדוע בפירות מברכים שהחיינו, הרי גם בהם יש מקום לחשוש שלא יבחינו בין פרי שגדל השנה לפרי שגדל שנה שעברה? על כרחינו להסביר בדעת השל"ה שמדובר בירקות הגדלים בקרקע תקופות ארוכות בשנה, וא"כ יש לחוש שמא לא יבחינו בין ירק חדש לישן, או שיתבלבלו בין חדש לישן, ומשום כך אין מברכים על הירק שהחיינו מחשש ברכה לבטלה, אבל פירות שאינם גדלים אלא תקופה מסוימת, ולא יכולים להישאר בקרקע עד בא הירקות הטריים, לכו"ע יכול לברך שהחיינו. אפשר להביא ראיה לדברינו ממקור דברי הרמ"א, הוא ספר המנוח (הובא בב"י), ושם נאמר "מסתברא דעל עשב המתחדש כגון אלחבק"א וכיוצא בו אינו מברך, **שהרי פעמים שיכול להתקיים כל השנה**, משא"כ בקרא ובשאר פירות הארץ והעץ". אנו לומדים מדברי רבינו מנוח שהיסוד הוא יכולת הקיום כל השנה, לכן גם בדברי השל"ה עלינו לבאר שכל הדיון הוא על מיני ירק שקיימים כל השנה. כמו כן ברור בדברי רבינו מנוח שברכו שהחיינו על קר"א שהיא הדלעת. וא"כ מוכח שיש ירקות שמברכים

עליהם שהחיינו, ומכאן שגם לשל"ה לא דנו אלא על ירק, וכנראה כוונתו לעלי ירק, כגון חסה, פטרוזיליה, שיכולים לגדול כל השנה. אבל בדברים שאינם גדלים כל השנה לכו"ע יש לברך שהחיינו.

העולה שגם השל"ה לא דן אלא בירק שיכול להישאר בקרקע עד הבשלת המין החדש, וכפי שדקדק בלשונו שאנשים יתבלבלו "בדבר שנחלש עתה מקרוב מהקרקע, נראה לבריות כחדש", משמע שבעיקרון מודה השל"ה לפרישה שצריך שהירק יגדל בקרקע עד תקופה קרובה לקצירת הירק החדש.

ערוה"ש (סי' רכה סעי' יב) הבין שהשל"ה סובר שבכל הירקות אין לברך שהחיינו, וכתב אנו אין אינו נוהגים כשל"ה, אלא מברכים על ירק חשוב שהחיינו, כגון; מלפפונים, אבל על ירק פשוט כגון; חסה אין מברכים, ונ"ל שגם השל"ה לא דיבר אלא על ירק פשוט כחסה ושמיר שגדל כל השנה, ולא על מיני ירקות עונתיים.

ג. דעת המג"א

הרמ"א (סי' רכז סעי' ו) כתב "אין מברכין שהחיינו על ירק חדש דעומד כל השנה בקרקע". מדייק המג"א (סי' רכה ס"ק יד) שהרמ"א שינה מלשון המהר"י וייל שכתב שעומד "על הקרקע" ללשון ש"עומד בקרקע", מכאן נראה למג"א שאם נשאר בקרקע עד בוא הפירות החדשים פטור מברכת שהחיינו, אמנם לענין פירות אפילו אם יש מיעוט הטומנים את הפרי בקרקע הרי שאלו הם מיעוט דמיעוט, ולכן על ירק אין מברכים עליהם שהחיינו, ואילו על פירות מברכים. מדברי המג"א עולה שאין לברך שהחיינו כאשר ישנם עוד פירות משנה שעברה אפילו תלושים, ונראה מדבריו שאם ישנה כמות גדולה של פירות בקירור אין לברך שהחיינו, שהרי כתב שרק משום שאלו המשמרים הם מיעוט דמיעוט — מברכים שהחיינו, אבל אם הרבה משמרים אין לברך שהחיינו.

נשאלת השאלה לדעת המג"א מדוע הימצאות הירקות באדמה פוטרת מברכת שהחיינו, הרי הפרי הוא מתחדש ומה בכך שפירות ישנים נמצאים בקירור? אפשר לבאר שעיקר הטעם הוא שכל דבר שנמצא כל הזמן בשוק אין שמחה בהופעתו, שהרי ברכת שהחיינו נלמדת מדברי רב יהודה (עירובין מ ע"ב) "אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן" משמע שאפילו בקרא היה אומר "זמן" בגלל שמחתו, דהיינו שהעיקר הוא השמחה המתחדשת בפרי החדש, והשמחה איננה על האכילה אלא אפילו על הראיה (רש"י שם). בכו"א למדנו שיש צורך שתהיה חשיבות לפרי על מנת שיוכלו לברך עליו שהחיינו, והחידוש של רב יהודה שאפילו דלעת נחשבה בעיניו. ומכאן שהיסוד בברכת שהחיינו הוא פרי חשוב ששמחים בהופעתו המחודשת, וכפי שנאמר לגבי חבר שלא ראהו שאם הוא "חביב עליו הרבה ושמח מאד בראייתו" (טור סי' רכה) יברך ברכת שהחיינו, כן גם לגבי פרי שצריך להיות חביב עליו הרבה, ושמח בראייתו, אולם דבר שנמצא כל הזמן אין כאן שמחה וחביבות מיוחדת ולכן אינו מברך על כך.

אלא שסברא זו דחוקה שהרי עיקר השמחה היא על התחדשות הפרי בעולמו של הקב"ה, כפי שרבי יהודה אמר שדווקא על דלעת חדשה הוא מברך,

אבל אם הייתה דלעת מלפני שנים לא היה מברך, דהיינו הגידול החדש הוא המשמח, וכן בפירות האילן הפירות החדשים שמגיעים הם המשמחים, ומחייבים בברכת שהחיינו, וא"כ מה לי אם הדבר הוטמן בקרקע, הרי כעת בפנינו יבול חדש. עוד יש להוסיף להקשות על דברי המג"א שדייק מתוך שהרמ"א שינה מלשון מהר"י וייל, וכתב שטמונים בקרקע, אולם הד"מ בהגהותיו לטור העתיק את לשון המהר"י וייל שעומד על הקרקע כל השנה. א"כ מנ"ל שהרמ"א בהגהותיו לשו"ע שינה וסובר שאפילו הוטמן ג"כ פטור מברכת שהחיינו.

עוד יש להוסיף שבהלכות קטנות (ח"א סי' רלג) כתב:

"ומה שהביא ההג"ה בשם ה"ר מנוח שהאלחבק"ה אין לו זמן קבוע לגידולו לא כן הוא, שזמן ועת יש לכל הבריות, ומה שיוצאין פרחים חוץ לזמנם מחמת הגננים הוא שמכריחין את הארץ להוציא דבר שלא בעתו, ומ"ש שאין אומרים עליה שהחיינו הוא מפני שמקיימין אותה בארץ בלחותה, ואין שם היכר בין חדשה לישנה".

מדבריו עולה שמעשה בני אדם אינו פוטר מברכת שהחיינו, ואפילו אם על ידי אמצעיים חיצוניים יש פריחה כל השנה אין להחשיבו כפוטר מברכת שהחיינו. נראה שלדעה זו אפילו מלפפונים ועגבניות, המצויים בחורף מגידולי חממות, ג"כ יש לברך עליהם שהחיינו בקיץ, שהרי גידולי החורף הם מעשה הגננים. ברור שלדעה זו אין הטמנה בקרקע פוטר מברכת שהחיינו, וא"כ ברור שהלק"ט חולק ג"כ על המג"א. על כרחינו ליישב את המג"א על פי הסברו של האג"מ (אר"ח ח"ג סי' לד) שמעשה בני אדם שרגילים לעשותם הרי זה חלק מתהליך הגידול, ולכן למרות שאין הירק מחובר לקרקע, אם נמצא בהטמנה עד הגעת הירק החדש אין לברך עליו שהחיינו. אולם אם ההקפאה היא מעשה מיוחד ולא רגיל הרי שאין זה חלק מהגידול, ותכלית הגידול אינו לצורך שימור, לכן יש מקום לברך שהחיינו על פירות חדשים למרות שיש פירות ישנים בקירור, ואילו בירקות שרגילים בהטמנה אין לברך שהחיינו.

לכן נראה שיש לברך שהחיינו בירקות חשובים למרות שיש כאלו ששומרים אותם בקירור, ובוודאי שיש לברך שהחיינו בפירות.

יש להוסיף שהפירות שנמצאים בקירור ופירות העונה החדשים שונים בד"כ במראיהם ובטעמם, ויש דעות שאפילו תאנים לבנות ושחורות מברך, אמנם הגר"א (סעי' ד) חולק, בכו"א כשיש שינוי בטעם לכו"ע יש לברך שהחיינו. אמנם אם ישארו הירקות והפירות באותה תכונה לאורך ימים, נראה שיש חשש תערובת וברכה לבטלה. כשם שבשקדים ואגוזים מיובשים, שאין הבדל בין הפירות, ולא ניכר השוני ביניהם אין לברך ברכת שהחיינו. וכפי שכתב בבא"ח (פרשת ראה אות י'), כן יהא הדין בפירות וירקות, אם הם ישמרו על מעמדם, וכן ראיתי שכתב בשו"ת באר משה (ח"ה סי' סה אות ח).

סיכום

אפשר לברך שהחיינו על פירות המתחדשים למרות שיש עדיין ממינם בקירור.

הרב יהודה הלוי עמיחי

קדושת שביעית בדבש

האם יש קדושת שביעית בדבש? עיקר השאלה היא על פי דברי הגמ' (בכורות ז ע"ב) שדבש דבורים מותר באכילה מכיוון שהדבורים מכניסות אותו לגופן ואין ממצות אותו מגופן. וא"כ הדבש בא מצוף הפרחים הקדושים בקדושת שביעית, וקדושתם להיכן הלכה? ובמה שונה דין הדבש מכל דבר הקדוש בקדושת שביעית שמעבדים אותו שעדיין קדושתו עליו?

במעדני ארץ (סי' ד אות ה ד"ה והנה) כתב על פי דברי הגמ' (ע"ז יד ע"א, שבת צ ע"א) "כל שיש לו עיקר יש לו שביעית, וכל שאין לו עיקר אין לו שביעית", א"כ דבש כיוון שאין לכוורת שורש בקרקע אין לה קדושת שביעית. אולם לא ברור מדבריו היכן הלכה לה קדושת שביעית שהייתה בעצים והועברה דרך הדבורים לכוורת.

הגרצ"פ (גאון צבי, כרם ציון הלכות שביעית, עמ' נח) כתב ליישב שאלה זו שהדבורים אכלו את הפרחים, ונעשתה המצווה בפרחים, וכל דבר שנעשה בו מצוותו פקעה קדושתו, כמו דם קדשים לאחר זריקה.

אולם גם הסבר זה צ"ע שכן מנ"ל שפקע קדושת שביעית מהפרחים בגלל אכילתם, בשלמא דם קדשים הרי נתקיימה המצווה וכעת מותר לזרים אולם בפירות שביעית אין איסור אכילה אלא קדושת שביעית בלבד וא"כ מדוע תפקע הקדושה? ועוד יש לעיין בדברי הגרצ"פ זצ"ל שכל דבר שנעשה בו שימוש הרגיל אין קדושה יותר, א"כ בגד הנצבע בצבעי שביעית, לא יהיה בו קדושה, שהרי נעשתה בו מצוותו. ואילו הרש"ס (פ"ט מ"א) כתב שיש בו קדושת שביעית אפילו לאחר צביעה, משמע שאפילו נעשתה בו מצוותו עדיין יש קדושה.

נראה שהפטור של הדבש מקדושת שביעית נובע מכך שמציצת הדבורים את הצוף הוא בשלב הפרחים, לפני נפילת עלי כותרת. וקדושת שביעית חלה על הפירות בשלב מאוחר יותר. קדושת שביעית חלה בעת שהפרי מגיע לשלב של סמדר או בוסר (עי' גמ' פסחים נב ע"ב, רמב"ם פ"ה הי"ז, חזו"א סי' כ ס"ק כב) ולדעת המקדש דוד (סי' ס) והגרצ"פ (הר צבי זרעים ח"ב סי' מד) מעת עונת המעשרות. עכ"פ בשעה שהדבורים מוצצות את הצוף מהפרחים — עדיין לא הגיע השלב שקדושת שביעית חלה.

העולה לנו שאין בפרחים שמוצצות הדבורים קדושת שביעית, ולכן גם בדבש אין קדושת שביעית, ואין מקום להחמיר בכך.