

# אמונת עתיד

**"אמונת — זה סדר זרעים"**

(שבת לא ע"א)

**"שמאמין בחי העולמים וזרע"**

(מדרש שוחר טוב תהילים יט)

גליון מס' 64

תמוז — מנחם-אב תשס"ה

מכון התורה והארץ ★ כפר דרום — חבל עזה

**עורך:**

הרב דורון ותקין

**מערכת:**

הרב יהודה זולדן

הרב יהודה הלוי עמיחי

הרב יואל פרידמן

בהוצאת מכון התורה והארץ

חוות כפר דרום, ד"נ חוף-עזה 79720

טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055

אינטרנט

[www.toraland.org.il](http://www.toraland.org.il)

דוא"ל

[Mahon@inter.net.il](mailto:Mahon@inter.net.il)

דמי מינוי לשנה 36 שקל

יוצא לאור בסיוע משרד החינוך

התרבות והספורט - מינהל התרבות

©

כל הזכויות שמורות

ISSN O793 D - 4262

**סדר ועימוד**

א"א 08-6847761

**דפוס האוזר בע"מ, גבעתיים**

## תוכן

### מאמר מערכת

|   |                 |                    |
|---|-----------------|--------------------|
| 5 | הרב יהודה זולדן | בין המצרים נגאל עם |
|---|-----------------|--------------------|

### הגות

|    |                 |                                                  |
|----|-----------------|--------------------------------------------------|
| 9  | הרב דורון ותקין | ירושת הארץ וירושת התורה                          |
| 19 | הרב יהודה זולדן | האם תוקנו תקנות "ליום שאחרי"<br>חורבן הבית השני? |

### מצוות התלויות בארץ

|    |                  |                                         |
|----|------------------|-----------------------------------------|
| 28 | הרב יעקב אפשטיין | האכלת בהמה משותפת לכהן וישראל<br>בתרומה |
| 36 | הרב אהוד אחיטוב  | אכילת ארעי במטעים                       |
| 52 | הרב יעקב אפשטיין | האכלת בהמה בטבלים - תגובה               |

### מצוות יישוב ארץ ישראל

|    |                 |                                                   |
|----|-----------------|---------------------------------------------------|
| 55 | הרב יואל פרידמן | שיטת רבנו ברוך ב"ר יצחק<br>במצוות יישוב ארץ ישראל |
|----|-----------------|---------------------------------------------------|

### כשרות

|    |               |                                                 |
|----|---------------|-------------------------------------------------|
| 62 | הרב חננאל סרי | סוגית דם ביצים - התנגשות מדומה<br>בין תורה ומדע |
|----|---------------|-------------------------------------------------|

## רשימת המשתתפים בקובץ

|                                        |                  |
|----------------------------------------|------------------|
| מכון התורה והארץ                       | הרב אהוד אחיטוב  |
| מכון התורה והארץ                       | הרב יעקב אפשטיין |
| מכון התורה והארץ                       | הרב דורון ותקין  |
| ר"מ ישיבת נווה דקלים, מכון התורה והארץ | הרב יהודה זולדן  |
| ר"מ ישיבת גבעת שמואל                   | הרב חננאל סרי    |
| מכון התורה והארץ                       | הרב יואל פרידמן  |

הרב יהודה זולדן

## בין המצרים נגאל עם

ימי התעניות שבמשך השנה אינם רק תזכורת למה שארע בעבר, אלא לחוות את שאירע מחדש, ולנסות ללמוד משם ומאז, לכאן ולהיום, על מה ולמה היתה צרה זו בישראל, ומהן הלקחים והמסקנות, כדי שאנו נלמד מהם, לתקן ולשפר את מעשינו. כדבריו המפורסמים של הרמב"ם (הל' תעניות ה, א):

יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב.

לימי בין המצרים של שנת תשס"ה, יש משמעות נוספת. המצור שהחל בתחילת חודש תמוז סביב גוש קטיף, הרשעות והאכזריות שמתגלה לבושתנו ואכזבתנו ממערכות שלטוניות שעושות יד אחת כנגד מתיישבי גוש קטיף, על מנת לעקורם מבתיהם ומכל נכסיהם החומריים והחינוכיים, מעיקה ומכבידה מאד. זאת בנוסף לירי הנמשך, כמעט ללא תגובה מצידו של צה"ל. תושבי גוש קטיף וצפון השומרון מודעים תקופה ארוכה לצרות ולמיצרים, אך ככל שהימים קרבים, הקושי מתעצם.

על צרות שבהווה, גם כן יש לזעוק ולהריע, ולנסות להבין על מה ולמה באה הצרה, ומה התיקון שיש לעשות לדבר. אי אפשר לומר, ואין בודאי מי שסובר: "שדבר זה ממנהג העולם אירע לנו, וצרה זו נקרה נקריית" (רמב"ם הל' תעניות א, ג), אלא יש כאן קריאה אלוקית שמנענעת ומזעזעת אותנו לעלות קומות נוספות, לתקן דברים שאולי הזנחנו, שאולי טשטשנו, שאולי התחלנו להתרגל אליהם כאילו כך צריך להיות, שהיה לנו אולי נח להתעלם מהם. הזעזוע נועד לחשוף כוחות גדולים יותר, כדי לרומם את הויתנו. כך ברא הקב"ה את העולם. לעיתים, בפרקי זמן מסוימים שהמציאות ההווית מיצתה את כוחותיה, יש צורך

גם בכח מהרס ומרעיש בעז, בתוך סדרי ההויה, כדי לדחוף על ידו את המצוי והיש להתחדש בחידוש יותר מעולה, בסדור יותר נעלה, ובעליה יותר פנימית. (הרא"ה קוק, עולת ראיה, א, עמ' קסה).

המאבק שאנו בעיצומו הוא לא רק על גוש קטיף, הוא על הכל. על האמונה, על הזהות היהודית של עם ישראל ושל המדינה, על ייעודו של הצבא, על תכניה של מערכת החינוך, על תפקידה והתנהלותה של מערכת המשפט, התקשורת, ועוד ועוד. כנראה שיש צורך בטלטלה עזה וכבדה, כדי שנתנהל אחרת, וכדי שנהיה שותפים פעילים בקידומה ובשכלולה של מציאות מתחדשת ונבנית.

צרת הגירוש לימדה אותנו שיש ביכולתנו לדבר עם עם ישראל, פנים אל פנים לב אל לב, על ארץ ישראל, על אידיאלים, על אמונה ותורה, ובעצם על הכל. הטלטלה חשפה כוחות גדולים של אמונה. ציבור שמאמין בחיי עולמים, בונה וזורע, וממשיך הלאה בשגרת חייו, ליצור ולבנות על אף כל הקשיים. אלפי פצצות שנחתות עליהם, ונסים גלויים בהשגחה פרטית, מדי יום ביומו, השמצות ודיס-אינפורמציה, ועם זאת ממשיכים וב"ה עומדים בהם בגבורה. גם הציבור הרחב ברחבי הארץ והעולם, גילה מסירות גדולה מאד ותמך במהירות, לקריאה לסייע ולהיות שותף לחקלאי גוש קטיף, להמשיך ולעבד את אדמותיהם. גילויי החיבה והתמיכה עוררו חסד גדול ועצום בעולם. ההמונים שבאים לכאן בימים אלה, התומכים הרבים האחרים שמחוץ לגוש קטיף, כל אלה מעוררים כוחות עצומים של אמונה, טוהר וזכות, למול שררה ושלטון שלצערנו מגלה וחושף כוחות של רוע ורשע, נגד ציבור חלוצי, אידיאליסטי, אוהב העם והארץ. אנו מתפללים ומקוים, שהמעשים הטובים הללו, עוררו את ליבותינו שלנו, אך בודאי פעלו גם בשמים, כדי שנוכל להמשיך מכאן, מגוש קטיף, יחד עם כל בית ישראל, לעלות הלאה. כל הפעילות שנעשתה בשנים האחרונות, איננה הולכת ריקם. היא מועילה ונותנת את פירותיה, גם אם לא רואים זאת מיד. צריך סבלנות של ברזל, כח פנימי עז, כדי לתת לתהליכים לפעול ולהשפיע.

הכותרת שבראש המאמר, לקוחה מפתגם החודש של מרן הראי"ה קוק זצ"ל:

בין המצרים נגאל עם, ע"י מורים החמושים בגבורה רוחנית, שאינם צריכים למקל חובלים.

מהצער והמיצר, עולה ומתעלה גאולת העם. לא באלימות ולא בכח. אי אפשר ואף אסור לנצח בכח חלקים אחרים בעם ישראל. אלא בגבורה פנימית, באהבה, במסירות נפש ובאמונה גדולה, ע"י תלמידי חכמים ארץ ישראלים המנעימים זה לזה, וע"י ציבור שמקרינ נעם ושמחה, ומוסר את נפשו, מתפלל ועושה מעשי חסד גדולים, וממשיך

הלאה את שגרת חייו, באמונה גדולה מתוך הקשיים והסיבוכים הרבים. המיצרים הללו הם כואבים, הם מדאיבים את הלב, אבל יש לדעת ולהכיר שכל אילו נועדו על מנת להשיג השגות גבוהות יותר. זעזוע ורעידת אדמה, שייעודה הוא התעלות גדולה וגבוהה יותר של המציאות:

ואע"פ שהדאגה והעצבון מתפשטים למראה ההרס וקלקול הסדר, ואם יש הכרח לסבול גם מרורים כאלה... בהתעלות הדברים לחשבונם של עולם מלא אז הכל שמח, הכל מרנין, וההכרה שהמטרה הכללית הקדושה בתמידותה מתבסמת היא ביותר מעלה, מכניסה את אור השמחה גם בכל התכונה והחזון המרעישה בעוזו והראי"ה קוק, שם עמ' קסו).

צריך להיות אנשי אמונה גדולים, צופי ישועה אמיתיים וענקיים, על מנת לדעת שכל הטלטלה הזו, הבריור הנוקב הזה פנימה בתוך עם ישראל, נועד על מנת לעלות קומה נוספת. זה קשה, אך זהו המיצר ממנו ובעקבותיו יגאל העם.

\* \* \*

בתוך הסערה הזו נמצא גם מכון "התורה והארץ" שחידש במשך כל שנותיו כאן בגוש קטיף, את העיסוק המעמיק והרחב בכל הקשור למצוות התלויות בארץ, למצוות יישוב ארץ ישראל, ולכשרות ע"י הימנעות מאכילת שרצים. לימוד ועיון לצד מחקר יישומי ומעשי. המכון הפך להיות כתובת מרכזית לשאלות הלכתיות בנושאים אלה, ע"י חקלאיים, צרכנים, גופי כשרות שונים, ועוד. גם הספרים שיצאו לאור במשך השנים, הוסיפו קומה של עיון מעמיק, במצוות אילו. חוברת "אמונת עתיד" היוצאת מדי חודשיים, מביאה בפני קהל הקוראים והלומדים התמודדות עדכנית – הלכתית, לשאלות העומדות על הפרק.

גם חוברת זו עוסקת בנושאים השגריים בהם אנו עוסקים בכל השנים. שאלות הלכתיות שונות במצוות התלויות בארץ שעלו לאחרונה ונידונו ע"י רבני המכון, יחד עם מאמרים מחקריים אחרים. הקביעות, תמידים כסדרם, נותנת את הכח והעוז, להתחיל כבר עכשיו בעריכתו ובהכנתו של גיליון אמונת עתיד, של חודשים אלול-תשרי, שייוחד לשנת השבעים לפטירתו של רואה הארץ הגדול, מרן הראי"ה קוק זצ"ל, ולדבריו ולכתביו בכל הקשור למצוות התלויות בארץ.

אנו ממשיכים הלאה בהתמדה ובקביעות, והמיצר הזה יוליד כוחות חדשים ורעננים, כוחות של גאולה וישועה. נעמיק עוד ועוד, בתכני מצוות ישוב הארץ, והמצוות התלויות בה, נחשוף בסיעתא דשמיא, מדרגות שעדין לא היינו בהם. "גדול הוא עברנו,

ויותר גדול מזה הוא עתידנו, שמתבאר יפה, בחפצנו בצדקת האידיאלים הגנוזים  
בנשמתנו" (הראי"ה קוק, אורות, עמ' נו).

בשנה זו באופן במיוחד, אנו מייחלים ומתפללים לנבואתו של הנביא זכריה: "צום  
הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי, יהיה לבית יהודה לששון  
ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו" (זכריה ח, יט). נוסיף את דברי  
הנביא ישעיהו, בדברי נחמותיו אותם נקרא בהפטרות של שבע דנחמתא, לאחר ט'  
באב: "ששון ושמחה ישיגון נסו יגון ואנחה. אנכי אנכי הוא מנחמכם מי את ותיראי  
מאנוש ימות, ומבן אדם חציר ינתן" (ישעיהו נא, יא- יב).

יהי רצון שההתמודדות כאן בגוש קטיף, תסלול את הדרך לבנין גדול ורחב יותר של  
האומה כולה, לתורה ולמצות, לבנין הארץ והתורה, במסילה העולה ירושלים, לבנין  
אריאל, במהרה בימינו.

מערכת אמונת עתיד

הרב דורון ותקין

## ירושת הארץ וירושת התורה

### מהות הירושה

כתב הרמב"ם בספר המצוות שמצוות הירושה הכתובה בתורה היא חובה המוטלת על בית הדין לדון בדיני ירושות ולקיים אותן. בי"ד הם המנחילים, עפ"י דין התורה, את הירושה ליורש (מ"ע רמח):

והמצוה הרמ"ח היא התורה שהורנו בדיני נחלות והוא אמרו יתעלה (פנחס כז) איש כי ימות ובן אין לו וכו'. ומכלל דין זה בלא ספק היות הבכור יורש פי שנים. שזה משפט ממשפטי היורשים. וכבר התבארו משפטי מצוה זו בשמיני ותשיעי מבבא בתרא.

בהקדמה להל' נחלות כותב הרמב"ם: "מצות עשה אחת והיא **דין סדר נחלות**. וביאור מצוה זו בפרקים אלו". גם בהלכות סנהדרין (פ"ג ה"ה):

הנחלות כדינין שנאמר בהן לחוקת משפט, לפיכך אין מפילין נחלות בלילה.

היינו, קיום הדין של סדר הנחלות, והעברת הירושה ליורש הוא קיום דין התורה והוא נעשה ע"י בתי דינים של ישראל, בשלושה, ואין בית דין דנים בלילה. לפיכך גם דיני נחלות דנים ומפילים רק ביום. בי"ד הם מבצעים את סדר ההנחלה והם דיני נחלות. כך משמע מדברי הסוגיה (ב"ב קיג ע"ב):

דלמא דין נחלות קא אמרת! דתניא: והיתה לבני ישראל לחוקת משפט (במדבר כז) - אורעה כל הפרשה כולה להיות דין.

כך מפרש הרשב"ם<sup>1</sup> את הסוגיה (שם ד"ה "וכדרב יהודה"): "דצריך ג' לחלק נחלות כדין וביום". ולמדנו שאין חלוקת הירושה כמו חלוקת שותפין, כיון שללא חלות פסק דין שעל פי בית דין של שלושה לא תתקיים החלוקה.

בספר החינוך כתוב (מצוה ת):

שנצטוינו בדיני נחלות, כלומר שמצוה עלינו לעשות ולדון בענין הנחלה כאשר דנה התורה עליה, שנאמר (במדבר כז, ח – ט), איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו ואם אין לו בת וגו', וסוף הפרשה (שם, יא). והיתה לבני ישראל לחוקת משפט כאשר צוה ה' את משה.

מדבריהם למדנו שהמצוה היא לעשות דיני נחלה. פירוש, עלינו לדון ולהוריש ליורש על פי דיני התורה כפי שקבעה התורה את סדר הירושה. כוח המשפט של בי"ד הוא מוריש ומקנה את הירושה ליורש. משמעות העניין שהירושה אינה עוברת מעצמה ליורש מכוח המוריש אלא רק לאחר פסיקת בי"ד יקנה היורש את הירושה. זהו המצב של "תפוסת הבית" שבו לאחר מיתת המוריש אין ליתומים בתפוסת הבית עד לחלוקה. כך סבר הרב עוזיאל (שערי עוזיאל ח"א במבוא, עמ' 27 בהוצאה חדשה) בהגדרת דיני הירושה:

הירושה לפי השקפה של תורה איננה עוברת ליורשיה החוקים מפאת יחוסם המשפחתי של הנוחלים אל המנחילים. אבל היא עוברת בכוח המשפט, והמנחילים היסודיים הם שופטי העם, וכן נאמר בפרשת נחלות: איש כי ימות ובן אין והעברתם את נחלתו וכו', וכן נאמר: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחל את הארץ, הא למדת שבית דין הם המנחילים והם המה גם יד זוכה ונוחלת לזכותם של הנוחלים בכוח המשפטי. וכן נאמר בפרשת נחלות: והיתה זאת לכם לחקת משפט, ואמרו ע"ז רז"ל: אורעה כל הפרשה כולה להיות דין.

אולם, ספר החינוך, שהבאנו לעיל, כותב בהמשך דבריו:

ואל תחשוב שאמרי בזה שהמצוה היא שנעשה בענין הנחלה כאשר דנה התורה עליה, שארצה לומר שיהיה האדם מצווה מהאל לתת מה

1. אמנם תוס' (שם, ד"ה אורעה כל) ושאר הראשונים חולקים על הרשב"ם ומפרשים אחרת את הסוגיה. ויתכן שמשמעות ההבנה מהי הירושה עומדת ביסוד מחלוקתם.

שיש לו ליורשו על כל פנים, כי האל ברוך הוא לא רצה להוציא נכסי האדם מרשותו שלא לעשות מהם כל חפצו בשביל יורשו כל עוד נשמתו בו כמו שיחשבו חכמי האומות, אבל הודיענו שזכות היורש קשור בנכסי מורישו, ובהסתלק כח המוריש מן הנכסים במותו מיד נופל עליהם זכות היורש, כענין השתלשלות היצירות שרצה היוצר ברוך הוא זה אחר זה מבלי הפסק. ורבותינו זכרונם לברכה יקראו לזכות החזק שיש ליורש בנכסי מורישו בלשון משמוש, כלשון אמרם בהרבה מקומות נחלה ממשמשת והולכת, כלומר, שזכות היורש במוריש כאילו הגופים דבוקים זה בזה. שכל היוצא מן האחד נופל על השני.

מדבריו עולה שיסוד הירושה והעברת הממון איננה בגלל בי"ד שמעבירים ומקנים את הממון, אלא היא באה ממילא. דהיינו, מבלי פעולות של מנחילים, אלא שסילוק המוריש גורם שהירושה מתפשטת מאליה אל המקבל, היא משתלשלת אל הקרוב בקשר שהיה ביניהם בעוד המוריש היה בחיים. לכן אין למוריש מצווה לתת את מה שיש לו ליורש, כי זכות היורש קשורה בנכסי מורישו. חכמים קראו לזכות החזקה שיש ליורש בנכסי מורישו "משמוש", הנחלה ממשמשת והולכת – כלומר שזכות היורש במוריש כאילו הגופים דבוקים זה בזה.

אמנם, על בי"ד לאשר את הירושה, ולזה אמרו דין נחלות – אורעה כל הפרשה להיות דין (מובא לעיל, ב"ב קי"ג ע"ב), לפיכך כל חלוקה גם אם אין בה בעיות ממוניות או קשיים בסדר החלוקה, והאחים חלקו ביניהם, ללא בי"ד לא תקבל חלוקתם תוקף ממוני כדי שיחשבו היורשים עומדים בנכסים במקום אביהם.<sup>2</sup>

כך מפרש הרב הנזיר את יסוד מהות הירושה (נזיר אחיו ח"א עמ' קצז-רב<sup>3</sup>):

**תורה רווחת במהות הירושה, דממילא קא אתיא, כי הבן קם תחת**

2. עי' בספרי (במדבר פסקא קלד): "והיתה לבני ישראל לחקת משפט, נתנה תורה דעת לחכמים לדרוש ולומר כל הקרוב בשאר בשר הוא קודם בנחלה" (פירוש התורה והמצוה למלבי"ם). הרב הנזיר במאמרו (נזיר אחיו עמ' קצח) מפרש: "ויש כאן דין מלשון סברה, הדין נותן בלשון מדות שהתורה נדרשת בהם, היינו סברה להעדיף ולסדר את הירושה – סברה שהיא סדר נחלות של התורה".

3. שם הוא מביא את דעתו של הראש"ל הרב עוזיאל זצ"ל, וחולק עליה.

**אביו, כאילו האב קיים בבן, ושם נחלתו עליו.** וזו דעת בעל המאור

(ריש פרק יש נוחלין) כשם שהוא קם תחת אביו ליעדה דין הוא שיהא כך קם תחתיו לנחלה, שתהא רואה את הבן כאילו אביו קיים.

...וכן בחידושי הרמב"ן על התורה (פנחס, כז ט) 'כי הירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו ולא בצדדין', א"כ ונתתם את נחלתו לאחיו משמוש נחלה שהאב יורש בקבר וממנו תבוא לאחים.

מוסיף הרב הנזיר להסביר שיסוד עניין הירושה, כיצד עוברת הנחלה מאב לבנו, אינו פרטי אלא הוא בנוי על יסוד לאומי כללי. מקור העניין הוא בנחלת ארץ ישראל, שהשבטים נחלו את הארץ ומהם ממשמשת נחלה ועולה עד בני יעקב ראשוני השבטים. זהו היסוד שארץ ישראל מוחזקת להם מאבותיהם, וארץ ישראל התחלקה ליוצאי מצרים ולבאי הארץ מפני שהמתים מורשים לחיים, או משום שנכון היה לומר שהחיים מורשים למתים וחוזרים לקבל מהם. הרי נחלה הולכת וממשמשת עד האבות והשבטים וחוזרת לבנים.

כך מוסבר בירושלמי (ב"ב פרק שמיני, סוף ה"ב):

רבי יוחנן מתיב והבאתי אתכם אל ארץ אבותיכם וגו' אם מתנה למה ירושה ואם ירושה למה מתנה אלא מאחר שנתנה להן לשום מתנה חזר ונתנה להן לשום ירושה אמר רבי הושעיה כל מקום שנאמר מורשה לשון דיהא (פני משה – בדוחק).

הדוחק הוא מפני הקושי שהמתנה היא מעכשיו והירושה היא לאחר זמן, משמע שהם – האבות הראשונים מורשים לבניהם, מתים את החיים. אבל אם נפרש כמו המ"ד שחיים מורשים את המתים, קשה מדוע המתים לא נחלו את הארץ. אלא שיסוד אחד לכל ההנחלות כנחלת הארץ נחלה ממשמשת, וע"כ יכולים החיים לתת למתים והמתים מחזירים את הירושה לחיים.

מפני שרעיון המשמוש הוא שהנחלה היא של השבט, ועל כן הנחלה איננה יוצאת מהשבט כי אם עוברת דרך המוריש לקרוב באותו השבט, אבל היא בעצם כל הזמן מוחזקת באותה הבעלות – גם בשעה שהיא עוברת מהמת ליורשו<sup>4</sup>.

4. במאמרו מרחיב הרב הנזיר זצ"ל, בשיטות האחרונים אם דין המשמוש בבן שווה לשאר הקרובים וכולם יורשים במשמוש בשווה או רק בבן שהוא המשכו של האב חל דין משמוש באופן זה, והנ"מ שבעניין.

על פי עיקרון זה מסביר הרב הנזיר זצ"ל שעיקר הירושה ומהותה הוא מיוחד לישראל ובארץ ישראל. לסיכומו של דבר הוא כותב:

סוף דבר הירושה עוברת ממילא, מפאת ייחוסם המשפחתי (והשבטי) של הנוחלים והמנחילים. והוא יסוד מהות הירושה, לפי השקפת התורה לרבותינו הראשונים.

### ירושה בארץ

נאמר בפרשת וארא: (שמות ו, ח): "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". ארץ ישראל נתנה לנו גם במתנה וגם בירושה. מה המשמעות של שתי דרכי הקנינים שלכאורה אחד מהם מיותר – אם הארץ ירושה מדוע ניתנה גם במתנה, ואם מתנה מדוע היא גם ירושה?

בירושלמי (שם) מובא שר' יוחנן הסתפק בדבר זה והתקשה, מדוע משה רבנו לא ידע כיצד לפסוק לבנות צלפחד על חלק אביהן בכורה שהיה להן לקבלו, שהיה צלפחד בכור והארץ הייתה להם מורשה – ירושה כמו שנאמר בפסוק (שם): "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'". ונמצא שגם חלק בכורה מוחזק להם מאבותיהם.

ההבדל בין לשון מתנה לירושה, שמתנה משמע שה' ייתן את הארץ בעתיד, ולשון ירושה משמע שהיא כבר ניתנה, ולדעתו של ר' יוחנן מאחר והיא תינתן להם במתנה, רק לכשיגיעו לארץ בעתיד, ואם לא יגיעו לא יקבלו, הוסיף להם לשון ירושה – שכבר בעבר הם קיבלו אותה, וכאמור היא כבר מוחזקת בידם. לכן תמה ר' יוחנן – מדוע התקשה משה בתשובתו לבנות צלפחד, והרי הארץ מורשה – מוחזקת מאבותיהם, ובנות צלפחד יכולות לזכות בחלק אביהן.

על זה מיישב לו ר' הושעיה, שלשון מורשה "דיהא". לשון ספק ושמא. בלשון הפנ"מ: לשון דיהא הוא לשון כהה וספק ואף כאן יש לפרש על הספק, דמורשה משמע נמי שמורשים לבניהן והם אינם יורשים בעצמם שלא באו לארץ, והיינו דמספקא ליה למשה, ופשיט ליה הקב"ה דאף לשון ירושה משמע ומוחזקת היא.

כיון שלשון מורשה הייתה קשה, אולי האבות קיבלו את הארץ אבל לא הורישו אותה לבניהם מפני שלא זכו לבוא לארץ בגלל החטא, ואינם יכולים להוריש לבניהם

הנכנסים לארץ. לכן שאל משה את ה', האם בנות צלפחד ראויות לירושה, והשיב לו שאכן ראויות הן כי הארץ מוחזקת להם מאבותיהם.

ישנו הבדל מהותי בין קניין ע"י מתנה שהוא קניין מעשי פועל, לבין קניין בירושה, כמו שהסברנו לעיל במהות הירושה, שהוא קניין משמוש בהמשכיות הדורות, מדור לדור – ללא פעולה קניינית מעשית.

על כן לכל אחת משתי הדרכים הללו יש השלכה על האופי והחיבור של העם לארץ, האם הוא מתחיל ותלוי במעשה הקניין שלנו, שהקב"ה נותן את הארץ, אבל זכותנו עליה תהיה במעשינו. או שהקניין על הארץ יותר עמוק ושורשי ואיננו מותנה כלל במעשים, היא ירושה ממשמשת ועוברת באופן עצמי סגולי בעם ישראל לשבטיו, ולצאצאיהם לדורי דורות, ואין החטא פוגם בהשתלשלות הירושה. ולכן הייתה הארץ מוחזקת להם מימי אבותיהם גם לעניין שאלת בנות צלפחד.

לכן מובן מה חידש ר' הושעיה לר' יוחנן, למרות שלשון התורה במורשה ולא בירושה, משמעות העניין ירושה והארץ מוחזקת, אלא שהיה מקום לבדוק את הלשון. אכן יש מקום לשאול מדוע לא כתבה התורה לשון ירושה? בעניין זה אפשר להסביר את הסברו של הנצי"ב על הנאמר בתחילת ברית בין הבתרים (בראשית טו ז): "ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה". מתקשה הנצי"ב מדוע לרשתה ולא ירושה, שהרי הכוונה היא לירושה שעוברת בין הדורות ללא תנאי או פגם, אלא משום שיש כאן חידוש בירושת הארץ למרות שהיא עוברת במשמוש, יש לעם ישראל חיוב לפעול כדי לממש את ירושתם, וז"ל:

ע"ז אמר הקב"ה אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה, הוסיף לו תיבת לרשתה. וגם לירושה מיבעי, כמו ונתתי לכם מורשה, כי לבני נתתי את ער ירושה. **אלא לרשתה משמעותה שיעשה פעולה שבזה תגיע לו הארץ בטבע, כמו היורש.** כד הוצאתיך שזרעך יעשו פעולה שהיא סגולת הארץ, ובזה מובן שזרע אברהם ג"כ מסוגלים לאותה פעולה עד שבפעולתם תגיע הארץ להם בטבע היצירה. ...ואמר ה' שמאז שיצא אברהם מאור כשדים מדעת עצמו אני ה' הוא שהוצאתיך במה שהעירותי את לבבך לכך, להגיע לירושת הארץ כטבע יצירתה. ומזה הטעם אין לך לירא שמא יגרום החטא אחר שטבע היצירה היא ולא משום שהיא צדקה.

חידוש יש בלשון מורשה, שהוא מובן הכולל גם את הירושה וגם את הפעולה הקניינית שפועלת להביא את הקניין למדרגת ירושה. יש בכך תרתי דסתרי: אם ירושה אין כאן קניין, ואם קניין אין כאן ירושה. אלא יש כאן ירושה שיש צורך לגלות שהיא ירושה. יש כאן לכאורה קניין רגיל – חיצוני אבל מעשה הקניין, הכיבוש והחזקה בארץ יבררו שהבעלות לא בכוח המעשה אלא בזכות הירושה. אולי כמו בי"ד שמבררים את מהות הירושה שהיא בכוח המשמוש.

כמו אברהם שהיה נדמה שהתעורר לבוא לארץ כנען בעצמו, כמו שמסופר בסוף פרשת נח, שהתעורר משום קדושת הארץ לבוא אליה, אבל היה בזה רק הכנה אלוקית להגביה את אברהם וצאצאיו למדרגת הירושה שבארץ.

יתכן שבדרך זו יש רמז אף לזמננו, למרות שדרכה של הציונות לשוב ארצה לא הייתה מפני הירושה וזכות האבות על הארץ, אלא משום מקלט בטוח או ככל העמים בית ישראל וכדומה. התעוררות חילונית שלא באה בשם ירושת אבות, בכל אופן "אני הוא שהוצאתיך במה שהעירותי את לבבך לכך", כדברי הנצי"ב. משום כך תיהפך הביאה החילונית הזו להתרומם לירושה הטבעית של הארץ – ירושת האבות.

## ירושה בתורה

דבריו של הנצי"ב שאף בקניין טבעי כמו ירושה דרוש מעשה כדי לבססו ולקיימו, מסבירים את המשך דברי הירושלמי (שם), שהתקשו על הסברו של ר' הושעיה האם כל לשון מורשה דיהא?

התיבון, והכתי' מורש' קהילת יעקב? אמ' לית דיהא סוגין מיניה מן דו לעי הוא משכח כולה.

האם ניתן לומר שבלשון מורשה ישנה ירושה אבל לא ודאית, שתובעת בירור מיהו היורש או מהי הירושה, והרי אף על התורה נאמר לשון מורשה? ואין ספק שהתורה היא ירושה לנו, כמו שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב". ועל כך משיב הירושלמי שאף בתורה ישנם שני שלבים, שלב של פעולה קניינית כמו אירוסין ונישואין, שלב ראשוני של עמל ובירור שרק לאחריו ניתן לומר שהתורה קנויה בטבע – ירושה.

בלשון הפני משה (ד"ה התיבון):

ומה שייד לשון דיהא על התורה ומשני אין דלית דיהא וספק יותר ממנה. בתחילה כשבא להתעסק וללמוד בתורה כמה וכמה ספיקות

יבאו לו ואין מבין על בוריה... ואחר שיגע הרבה מוצא את כלה עם טעמה ונימוקה.

באופן דומה מפורש בספרי על הפסוק (דברים לג, ד):  
תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב, אל תהי קורא מורשה אלא מאורשה, מלמד שהתורה מאורשה היא לישראל.  
כך גם בגמרא בפסחים (מט ע"ב):

תנא רבי חייא: כל העוסק בתורה לפני עם הארץ - כאילו בועל ארוסתו בפניו, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה, אל תקרי מורשה אלא מאורסה.

וכך מפרש המהרש"א את דברי הגמרא הללו:  
הוציאו מלת מורשה מלשון ירושה ע"פ מ"ש שאינה ירושה לך, והיא מונחת בקרן זוית כל מי שרוצה ליטול יטול, וע"כ דרשוהו מלשון מאורסה כי התורה נמשלה לאשה בכמה מקומות ובתחילת נתינתה לישראל הרי היא כארוסה עד אחר שילמדה שנעשית לו כאשה...  
למדנו שהתורה בתחילת דרכה היא מלשון מאורסה, שעמלים עליה לקנות אותה לעומת ירושה שהיא כנתונה ללא קניין, ולכן היה חשוב לדרוש ולפרש כן את הפסוק. למרות שמשמעות הירושה איננה בטילה שהרי כתוב מורשה, אלא שלעם ישראל היא ירושה ונתונה לכלל ישראל בירושה, ללא תנאים או מגבלות בקניין, אלא שלקניין התורה לכל אחד ואחד הוא כמו באירוסין ע"י עמל ולימוד.

כך מפרש בעל המשך חכמה על הפסוק את ההסבר לדברי הירושלמי:  
הכוונה כמו שאמרנו בפסחים (סח:): "מעיקרא כי עביד אינש אדעתא דנפשיה עביד", דעושה כן בשביל להתכבד או להתפרנס או כיו"ב, וכל כמה שאינו מייגע עצמו בשלמות התורה לאמיתה לשון דיהא, כי אינו נתגלה אליו עמקי חכמתה וסתריה ואז הוא לשון ארוסה שאין שמחה בלא סעודה, הוא הנאת החומר והטבע. אבל אם אדם מייגע על דברי תורה לשמה ואז נעשה כמעין המתגבר וזוכה להבין אמיתת התורה בלא הנאת החומר כלל, וזה אל תקרי מורשה (ולשון דיהא כמו"ש בירושלמי) אלא מאורסה, כשעביד אדעתא דנפשיה להנאות טבעו או לאיזה מטרה זרה אז היא אינה אצלו באמיתיות רק דיהא.

המאורסה הוא השלב בו צריך לעלות לקומה של העמל והיגיעה, ולימוד לשמה ואז זוכים שהתורה תהיה ירושה.

## קנין הירושה

המכנה המשותף בין התורה לארץ במעשה הקנין, מעמידנו על המשבר בו אנו נמצאים עתה. כיצד מהקנין החיצוני – מקלט בטוח וכדומה עוברים אל הקנין הפנימי המהותי של הארץ.

הקנין הטבעי עליו דיבר הנצי"ב, שהוא קנין הירושה של הארץ, איננו עומד בספק, הוא קיים והוא נצחי. ברית שכרת ה' בין העם לארץ, ברית שמבטיחה את ירושת הארץ. עלינו לחשוף את המסכים המונעים את ההכרה ותודעת הארץ, שהם המניעים להגיע למדרגה הגבוהה של הכיבוש הטבעי.

כשם שהיחיד השב ארצה מהגלות הקשה עובר מעברים ומשברים עד שזוכה לקנין מדרגתו בארץ, כיון שישנה התחדשות נשמתית בביאה לארץ כדברי החסד לאברהם, כפי שלימד על כך מורנו הרצ"י קוק זצ"ל בשיעוריו וכתביו (לדוגמא: לנתיבות ישראל ח"ב עמ' קעח):

ההתחדשות הפנימית, המתהווה בחיי כל נשמה ישראלית, של כל אדם מישראל, בבואו לארץ ישראל כפי מסורת הקודש אשר ב'חַסד לאברהם', מופיעה וקיימת היא כמו בחיי האישיות היחידית, כן ועל אחת כמה וכמה בחיי צבוריותנו, של כל קהלנו המתכנס כאן, במציאות כלליותנו, של כולנו יחד.

משמעות העניין שלכל יחיד השב מהגלות לארץ ישראל, ישנם קשיים גדולים, תהפוכות נפש ואף ייסורי גוף כדי להתאים את עצמו ממצאות גלותית לקדושת ארץ ישראל. עד שנולדת בו נשמה חדשה שמאירה את אורח חייו בגלוי על פי מדרגת ארץ ישראל. על אחת כמה וכמה ציבור שלם של עם ישראל, רבבות רבבות של עולים השבים לארץ ומתחברים למרקם חדש של צבור. כיון ששבים שלא מתוך הכרה ברורה ומובנת על תהליך הגאולה, אלא מתוך תפיסות כלליות של לאומיות שאולה מעמים אחרים. וכל תהליך השיבה נראה להם טבעי כמו עמים אחרים השבים למולדתם. בקומה כזו חייבים לעבור תהפוכות ובידורים רבים עד שנזכה לקנין הטבעי – הפנימי המתאים לעם ישראל, שתואם את הברית האלוקית. התהפוכות והייסורים נועדו למחוק את הקומה הקודמת ולבנות במקומה קומה חדשה. אלא שכלפי חוץ נדמה לאנשים הפועלים שהם עושים והם יוצרים, אבל בפנימיות התהליכים עומדת המחשבה האלוקית, שמכוונת ומוציאה אל הפועל את התוכנית האלוקית את הברית והשבועה, להשיב את עם ישראל לארצו, לקדש שם ה', ולהשיב את השכינה למקומה.

תקופת ההסתגלות לקדושת הארץ ורוממותה, בניגוד להבנה הדמיונית - שרק כלפי חוץ היא ארץ ככל הארצות, וכדי לזכות בה דרושה הכנה וידיעה לקראת מה הולכים. משום כך עוברים עלינו המשברים והמהפכים, עד להסתגלותנו לקדושת הארץ - המתנה האלוקית.

במתנה האלוקית ישנן קומות והשגות שאינן תלויות בנו, כמו השגת תהליך הגאולה והבנת קנין ארץ ישראל. ההשגות כ"כ גבוהות עד שהן תלויות בזריקת הנשמה, בבריאת נשמה גאולתית חדשה בקרבנו. והיא שפועלת עלינו את המהלך הארוך הנסתר והמפותל בו אנו שרויים. כדי להבין את המצב עלינו להשלים את ההבנה, שמעבר להשגתנו ומעשנו יד ה' פועלת ומכוונת, והיא מכה בנו לגדלנו ולהכשירנו לקומה הראויה. בניית התודעה שעיקרה של הגאולה היא פנימית - נשמית, ושם התחולל השינוי, וממנו מקבלים אנו את הזרחת האורות, כדברי הרב אברהם יצחק קוק זצ"ל (איגרות הרא"ה ח"ד עמ' סב):

ע"ד הארת הגאולה. אין הרעיון סובב על המעמד המעשי, כ"א על ההזרחה הנשמית. וזו היא באין ספק באה מאוצר הגאולה העליונה שהחלה להיות מופעת על נשמת כנסת ישראל, ועתה קרואים אנחנו לעבד את ההזרחות אחרי שהם מסתתרות בסבכי החיים המעשיים, ומצד העיבוד הפרטי הרינו עומדים במצב של אתחלתא דגאולה.

ככל שנשכיל להבין שתהליך הגאולה איננו מתחיל ממעשינו, אלא הנשמה החדשה שבקרבנו פועלת עלינו, כך נוכל יותר לסייע לעם ישראל הקרב ובא לארצו. עם ישראל מתקרב לארץ ומתייסר להבין מהי ארץ ישראל עבורו, והייסורים פועלים עלינו להצמיח בנו הבנה חדשה, שצומחת מפנימיותנו אל חיינו המעשיים והחיצוניים. הקומה החדשה תמעיט את הצורך בייסורים ואור חדש על ציון יאיר.

## האם תוקנו תקנות "ליום שאחרי" חורבן הבית השני?

כשנגזרת פורענות וצרה על עם ישראל, האם יש להשקיע מחשבות ולהתכונן ליום שאחרי, או שכל הכוחות והמשאבים צריכים להיות מופנים למנוע ולעצור את הפורענות המיועדת?

האם חכמים שחיו בשנים שסמוכות לחורבן הבית השני, למשל, עסקו גם בשאלות הקשורות למציאות רוחנית חדשה שיהיה עליהם להתמודד לאחר החורבן? האם התקנות שתוקנו בעקבות חורבן בית שני, תוקנו כבר לפני החורבן, או שכל עוד הבית קיים לא עוסקים בזה, וממשיכים לעסוק בבנינו?

### א. תקנת פרוזבול ע"י הלל לפני החורבן לדור שאחרי

הלל שימש כנשיא מאה שנה לפני החורבן (שבת טו ע"א). הוא עלה מבבל על מנת לייסד תורה שהשתכחה בישראל (סוכה כ ע"א), ובין תקנותיו, תקנת הפרוזבול. כך נאמר בגמ' בגיטין ולו ע"א:

הלל התקין פרוזבול וכו'. תנן התם: פרוזבול אינו משמט. זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן, שראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה: "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל" (דברים טו, ט), עמד והתקין פרוזבול.

בגמ' שם נאמר שתקנתו של הלל היא רק כששביעית מדרבנן. בהמשך דנה הגמ' (שם לו ע"ב) בשאלה האם תקנתו של הלל היתה רק לזמנו - לדורו, או זו תקנה לדורות, ולמעשה, תקנת הפרוזבול היתה לדורות (רמב"ם הל' שמיטה ויובל ט, טז; שו"ע חו"מ סי' סז, א).

רבנו תם (גיטין לו ע"א ד"ה בזמן), מפרש שהלל תיקן פרוזבול לדור שאחר החורבן: ולא תיקון הלל פרוזבול לדורו, שהרי היה בזמן הבית, ודהלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית ק' שנה (שבת טו). אלא לאחר חורבן דהוו ידעי דחרוב ביתא כדאמרינן בנזיר בפ' בית שמאי (דף לב). והא דבעי בסמוך לדריה תקין, לאו לדריה ממש, אלא לדור הסמוך אחר חורבן.

הרשב"א שם מביא את דברי ר"ת כך:

לדרי עלמא תקין דמידע ידעי צדיקי דאית בהו דביתא חריב כדאמרי' בנזיר נהי דידעי דחריב ואימת חריב אכתי מי ידעי בהי יומא, וצפה הלל שעתידין הדורות לעבור על מה שכתוב בתורה ועמד והתקין מעתה פרוזבול לדורות הבאין, ...ולפי דעת ר"ת ז"ל צריכין אנו לומר שצפה הלל שעתידין חכמי הדורות לתקן שתהא שמיטת כספים נוהגת ועמד ותקן כנגד תקנתו, ועוד שחשש שמא הדורות הבאין תהיה תקנתן חביבה עליהן ולא יתקנו פרוזבול לתקנת מלוין ונמצאת דלת נעולה בפני לויין ועוברין על מה שכתוב בתורה ועמד ותקן מעתה<sup>1</sup>.

מה שמחייב את ר"ת להסביר כך, היא שיטתו – שבזמן בית שני, שמיטה ויובל נהגו מהתורה, ועל כן לא ניתן לתקן פרוזבול, שהרי רק בזמן ששביעית מדרבנן ניתן לתקן פרוזבול. לפיו, תקנתו היא לדור שלאחר החורבן, ושאלת הגמ' האם הלל תיקן לדורו או לדורות, הכונה לדור שאחר החורבן. המחשבה לתקן תקנה למציאות או "ליום שאחרי" החורבן, היא מתוך ידיעה שהבית השני עתיד להיחרב. זאת ע"פ האמור בגמ' בנזיר (לב ע"ב), שם דורש רב יוסף את נבואת החורבן של ירמיהו ליושבי ירושלים שהאמינו לנביאי השקר שהבית לא יחרב:

אמר רב יוסף: "היכל ה' היכל ה' המה" (ירמיהו ז, ד), זה מקדש ראשון ומקדש שני! נהי דידעין להון דיחרוב, מי יודעין לאימת. אמר אביי: ולא ידעין לאימת? והכתיב: (דניאל ט, כד) "שבועים שבעים נחתך על עמך ועל עיר קדשך"! ואכתי מי ידעין בהי יומא?

1. דברי ר"ת מובאים בראשונים רבים בגיטין (שם): רמב"ן, ריטב"א, ועוד.

אמנם לא היה ידוע התאריך המדויק בו יחרב הבית, אך ידוע בבירור שהבית עתיד להיחרב. מהסוגיה בירושלמי נדרים (ט, ב) עולה שאכן הסתמכו על הנביאים שאף בית שני עתיד להיחרב.

את שכתוב בגמ' שהלל ראה שנמנעים מלהלוות ועל כן תיקן, ומכאן שהצורך לתקן תקנה היתה בשל התנהגות בני דורו, הסביר המהר"ם שיף (גיטין שם): "שהוא ראה שימנעו, או אף בזמנו החלו במידה רעה זו", ועל כן תיקן לעתיד.

על כך שהיה ידוע במסורת, שבית שני עתיד להיחרב, מצינו גם במקורות אחרים. בגמ' ביומא (לח ע"א)<sup>2</sup> נאמר, שבני בית גרמו לא רצו ללמד כיצד עושים את לחם הפנים, וכן שבני בית אבטינס לא רצו ללמד את מעשה הקטורת, בטיעון: "אמרו: יודעין היו של בית אבא שבית זה עתיד ליחרב, אמרו: שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן, וילך ויעבוד עבודה זרה בכך". היתה זו מסורת במשפחתם. כך נאמר גם בגמ' ביומא ולט ע"ב:

תנו רבנן: ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה בימין, ולא היה לשון של זהורית מלבין, ולא היה נר מערבי דולק, והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן, עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי. אמר לו: היכל היכל! מפני מה אתה מבעית עצמך? יודע אני בדך שסופך עתיד ליחרב, וכבר נתנבא עליך זכריה בן עדוא: "פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך" (זכריה יא, א).

מעשיהם של בית גרמו ובית אבטינס היו על מנת למנוע תקלות לאחר החורבן, וזאת ע"י שהם נמנעו מללמד את אומנותם לאחרים, אך אין מדובר כאן בהכנות מעשיות לעת החורבן. ריב"ז לא עושה כאן דבר, מלבד העובדה שגם הוא מודיע על המסורת שבידיו שהבית עתיד להיחרב. יושם לב, שאף ריב"ז אומר: "היכל, היכל", כרומז לפס' בירמיהו, ממנו למד רב יוסף (נזיר לב ע"ב), שירמיהו רומז בכך על חורבן שני הבתים.

2. וכן: ירושלמי יומא (פ"ג, ה"ט); ירושלמי שקלים (פ"ה, ה"א).

## ב. אל יפתח פיו לשטן ודיה לצרה בשעתה

אך רוב הראשונים חולקים על ר"ת וסוברים שבימי בית שני לא נהג יובל, ואם נהג היה זה רק על מנת לשמור את מנין שנות השמיטה, שאף הם מדרבנן. כאמור בגמ' בערכין לב ע"ב:

ומי מנו שמיטין ויובלות? השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות, עזרא דכתיב ביה: "כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים ושש מאות וששים" (עזרא ב, סד) הוה מני? דתניא: משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות, שנאמר: "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה" (ויקרא כה, י), בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן; יכול היו עליה והן מעורבין, שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה בבנימין, יהא יובל נוהג? תלמוד לומר: לכל יושביה, בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין! א"ר נחמן בר יצחק: מנו יובלות לקדש שמיטין.

לפיהם לא החורבן הוא זה שמשפיע על תקנתו של הלל, אלא המציאות לפיה נמנעים מלהלוות. מאחר ובעיה זו התעוררה כבר בימי הלל, תיקן תקנה זו, וכוחה גם לדורות. לפיהם אין לקבל את שיטת ר"ת שהלל לא היה יכול לתקן תקנה לדורו מאחר ושביעית מהתורה ועל כן תיקן תקנה שתחל לאחר החורבן. להלן התייחסות ראשונים לדברים הללו של ר"ת, כשהכל טוענים דברים דומים. אעפ"כ ניתן לדייק הדגשות שונות ומשלימות בדבריהם.

נפתח בדברי הרמב"ן (גיטין לו ע"א):

[א] שאם לא היה הלל מתקן דורו לא הי' מתקן לדורות הבאים, אלא הם יחושו לעצמם. [ב] ועוד אי אפשר לומר שיתקן הלל ויאמר לכשיחרב בית המקדש יעשו פרוזבול, חס ושלוש. שלא היה פותח פיו לשטן, ולא מתקן תקנות לחרבן, אע"פ שהיו יודעין שיחרב.

לרמב"ן, אין טעם והגיון לתקן תקנה לדור שאחרי, ובמקרה זה כמאה שנים קדימה. מנהיגי הדור הבא, יתקנו תקנות בהתאם לצרכים ולנסיבות. בנוסף לכך, לא עולה על דעתו שהלל יתקן תקנה שייעודה לאחר חורבן המקדש, אע"פ שהיה ידוע שהבית יחרב. העיסוק ביום שאחרי החורבן הוא פתיחת פה לשטן, על אף הידיעה על חורבנו.

האיסור לפתוח פה לשטן מופיע בגמ' בברכות (יט ע"א; ס ע"א):

תנא משמיה דרבי יוסי: לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן; ואמר רב יוסף: מאי קראה - שנאמר: "כמעט כסדום היינו" (ישעיהו א, ט), מאי אהדר להו נביא? "שמעו דבר ה' קציני סדום" (שם). הרמב"ן מיישם את ההוראה שלא לפתוח פה לשטן גם במה שקשור לפורענות וצרה שהיא על כלל ישראל. אין עוסקים בדברים שיש בהם פורענות, אין פותחים פה לשטן.

גם המאירי (גיטין שם; מגן אבות סימן טו) כותב כרמב"ן, ומוסיף: ועוד היאך היה מתקן לעתיד ופותח פיו לשטן לומר בית המקדש יחרב ויצטרכו לתקנה זו, ודיה לצרה בשעתה. "דיה לצרה בשעתה", נמצא בגמ' בברכות (ט ע"ב), בדו-שיח שבין הקב"ה למשה רבנו:

"אהיה אשר אהיה" (שמות ג, יד). אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמור להם לישראל: אני הייתי עמכם בשעבוד זה, ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכיות. אמר לפניו: רבנו של עולם! דיה לצרה בשעתה. אמר לו הקדוש ברוך הוא: לך אמור להם "אהיה שלחני אליכם" (שם). רש"י (שם) מסביר:

דיה לצרה בשעתה - דיה לצרה שיתאוננו בה בשעה שתבא עליהם, למה תדאיבם עכשיו בבשורה קשה. משה רבנו לא מוכן לקבל את הבשורה ואת הנחמה על השעבוד העתידי, שעבוד המלכויות. "דיה לצרה בשעתה". עם צרות מתמודדים בעיקר בשעתם ולא מתכוננים אליהם, גם בידיעה שהם יבואו. עיקר המאמץ מופנה לכך שהם לא יבואו. הידיעה על הצרות העתידיות כבר מעכשיו ולא מאפשרת להתמודד. את הסיבה לפיה אין לפתוח פה לשטן הסביר הראי"ה קוק (עין איה ברכות ב עמ' 325):

אל יפתח אדם פיו לשטן, כי התכונה החלשה המחוברת לעם ה' ע"י תגרת יד אויביו, וצרותיו הרבות, אם כי בקרבו רוחו מלא אומץ וגבורה. אבל צריכה היא שמירה מכל ציור מרעיד ומחליש. וההחלשה, והפחד, ומיעוט הגבורה, הם מכינות את האדם לנפילות רבות, גשמיות ורוחניות. והדבר נוהג אפילו בתכונות רוחניות, וגם במצב הכללי בעת ההתמוטטות וחסרון הגבורה הבריאה, כי אז מוצאים הציורים החיצונים מקום לפעול על פי דרכם. ...ויש בזה מקום לימוד בעניני

התוכחה והלימוד וההתעוררות הכללית בעניני הכלל, שלא לתאר המצב בין הרוחני ובין הגשמי בצבעים של יאוש ואפילה גדולה. שאין אותם הציורים מביאים לרומם את העם, כי אם להשכין כבודו לעפר, לרפות ידים ולהשפילו, והרעיונות המשפילים את הרוח, פועלים בעל כרחו של האדם הפרטי, וגם בעל כרחו של האומה בכללה. פתיחת הפה היא עצמה מגביר את היאוש, ומחליש את כח ההתמודדות, הן של הפרט והן של הכלל.

הריטב"א (גיטין שם) כותב כרמב"ן אך מדגיש אחרת: היאך אפשר דהלל שהיה נשיא ישראל, אע"פ שהיה יודע שיחרב בית המקדש, שיעשה תקנה אחר חרבן, בעוד שהבית קיים. התוספת וההדגשה בדברי הריטב"א היא שלא יתכן שהלל שהיה נשיא ישראל, יתקן תקנה לאחר החורבן בעוד הבית קיים. הריטב"א איננו מנמק מדוע דבר כזה לא יעלה על הדעת, אך ניתן אולי לבאר שהצפי מנשיא ישראל שיפעל ויעשה כל מה שביכולתו, ויתקן תקנות לדורו כדי שהמקדש לא יחרב, ולא יעסוק בהכנות לעוד מאה שנה. גם הר"ן (גיטין יט ע"א ברי"ף) כותב:

וזה דוחק גדול שאע"פ שהיה יודע שיחרב הבית, לא היה ראוי שיעשה תקנה אחר החורבן בעוד שהבית קיים.

"לא היה ראוי" אם כי איננו כותב מדוע אין זה ראוי. האם זה בשל מעמדו של הלל או בשל הענין עצמו. כל עוד הבית קיים אין עוסקים בהשלכות שיהיו לאחר חורבנו.

לראשונים אילו (רמב"ן, רשב"א ריטב"א, ר"ן, מאירי), גם שידוע על פורענות המיועדת לבא, אין מתכווננים ליום או לדור שאחרי. יש בזה פתיחת פה לשטן, סימני יאוש והשלמה, והדבר מונע ולפחות במובן הנפשי-פסיכולוגי, מלעשות מה שניתן על מנת למנוע את הפורענות. ממנהיגים רוחניים נדרש לעשות מה שביכולתם כדי למנוע את הפורענות, ולא לעסוק בהכנות ליום שאחרי. יש לעורר את הציבור, לעודדם ולתמוך בהם אחרי החורבן. אך עכשיו בעוד הבית קיים, אין לתכנן מהלכים רוחניים עתידיים, דיה לצרה בשעתה.

### ג. ריב"ז – מתקן תקנות רק לאחר החורבן

רבן יוחנן בן זכאי, חי בשנות החורבן ולאחריו, והוא תיקן מספר תקנות בעקבות החורבן. התבוננות מעמיקה בכתוב עליו, תלמד שהוא תיקן את תקנותיו רק לאחר החורבן, לא לפני. כך נאמר בתוספתא ראש השנה (פ"ב ה"ט):

...אמ' ר' יהושע בן קרחא: דברים אילו התקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש. לכשיבנה הבית במהרה (בימינו), יחזרו דברים אילו ליושנן.

"משחרב" – לא לפני. כך במפורש באחת מתקנותיו הידועות זכר למקדש, כאמור במשנה בראש השנה ול ע"א, ובסוכה (מא ע"א):

בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור.

גם כאן, "משחרב בית המקדש". דברים מפורשים כותב בענין, התוס' בביצה (כג ע"א ד"ה תליסר)

רבן יוחנן בן זכאי היה עושה תקנות מיד לאחר חורבן הבית. ...כדאמר משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי.

"מיד לאחר החורבן", לא לפני. אמנם כן, משהתהדקה החרב סביב ירושלים, לאחר שלוש שנמות מצור, ביקש ריב"ז מאספסיינוס קיסר:

תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא דמסיין ליה לרבי צדוק (גיטין נו ע"א- ע"ב)

או ע"פ אבות דרבי נתן (נוסחא א פרק ד):

איני מבקש ממך אלא יבנה, שאלך ואשנה בה לתלמידי, ואקבע בה תפלה, ואעשה בה כל מצות.

אמנם בגמ' בגיטין (שם), יש ביקורת על מעשיו:

קרי עליה רב יוסף, ואתימא רבי עקיבא: "משיב חכמים אחר ודעתם יסכל" (ישעיהו מד, כה). איבעי למימר ליה לשבקינהו הדא זימנא. והוא סבר, דלמא כולי האי לא עביד, והצלה פורתא נמי לא הוי.

יש הסוברים שהיה עליו לדרוש יותר, אך ריב"ז סבר שאם הוא ידרוש כל כך הרבה, אזי הוא לא יקבל כלום.

מ"מ כאן מדובר על הצלה של עולם התורה, שושלת הנשיאות, ורפואה אישית לר' צדוק, בעיד הבית קיים, אך אין בה תיקון תקנות הלכתיות, ערכיות, ליום שאחרי. מכח הצלה זו של עולם התורה שמרכזו עבר ליבנה, יכל ריב"ז לתקן תקנות חדשות, שייעודם הוא "זכר למקדש" או "מהרה יבנה המקדש", ותקנות אחרות במידה מסוימת שימלאו חלל עצום שנוצר עם החורבן. הרי"ד סולוביצ'יק, ורשימת שיעורים למסכת סוכה, עמ' רט) הסביר את מטרת התקנות של ריב"ז:

לזכור את המצוות הקשורות למקדש, היינו להעלות על ליבנו את המקדש שיהיה בבנינו במהרה בימינו. יסוד דינים אלו מהפסוק "ציון היא דורש אין לה" (ירמיהו ל, יז). אין בכך חלות על העבר, אלא קיום על שם העתיד לבא כשהמקדש יבנה.

זהו לא זיכרון היסטורי על העבר, אלא זיכרון חי לקראת העתיד בו יבנה הבית שוב. אך כל אלה נתקנו על ידו רק "משחרב הבית", לא לפני.

#### ד. היום אם בקולו תשמעו

קשה לשרטט עולם רוחני לאחר שבר כ"כ נורא כמו חורבן הבית. קשה גם לדמות עולם רוחני בימים עתידיים, בעולם מתוקן כמו ימות המשיח, וכדברי הרמב"ם (הל' מלכים יב, ב):

וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו.

אשר על כן, העיסוק בבנין רוחה ואמונתה של האומה, הוא ע"פ המציאות ההווית, קומה על גבי קומה, ואין מתכננים קדימה, תוך דילוג על שלבים שנבנים זה על גבי זה. בנין הרוח של הפרט ובודאי של הכלל, הוא בהתייחסות למציאות המתהווה אותה אי אפשר לצפות מראש. כך מסופר בגמרא שהשיב מלך המשיח היושב בשערי רומי, לשאלותיו של ר' יהושע בן לוי, בגמ' בסנהדרין (צח ע"א): אמר ליה: לאימת אתי מר? אמר ליה: היום. אתא לגבי אליהו. אמר

3. על תקנות ריב"ז, ראה בספרי: מועדי יהודה וישראל, "נטילת לולב לאחר החורבן, ומיסוד ההנהגות זכר למקדש" (עמ' 113-132).

ליה: מאי אמר לך? אמר ליה: שלום עליך בר ליואי. אמר ליה:  
אבטחך לך ולאבוד לעלמא דאתי. אמר ליה: שקורי קא שקר בי,  
דאמר לי היום אתינא, ולא אתא! אמר ליה: הכי אמר לך "היום אם  
בקלו תשמעו" (תהלים צה, ז).

בכל יום אנו מתקדמים לקראת ימים גדולים יותר, גם אם על פניו המציאות  
נראת הפוכה וכאילו מתרחקים. כל יום בו שומעים בקול ה' הוא המכשיר את הדרך  
לקראת ימים גדולים יותר. אבל היא יום יומית, היא חייבת לכלול בתוכה את הכל,  
ללא חסרונות וללא דילוגים. המשיח יכול להגיע בכל יום, אם נהיה קשובים לקול  
ה'. לשמוע את הקול של היום, של ההווה, וממנו והלאה יהיה אפשר להתקדם לימים  
הבאים, קמעא קמעא, נדבך אחר נדבך.

הרב יעקב אפשטיין

## האכלת בהמה משותפת לכהן וישראל בתרומה

### שאלה

עדר השייך לשוב שיתופי ובו כהנים וישראלים, האם מותר להאכיל תרומות (גדולה ומעשר) לעדר, בהנחה שבכל בהמה שותף כהן וישראל, או שכדי להאכיל את העדר בתרומות צריך למכור את כולו לכהנים בלבד?  
שאלה זו נפוצה במקומות בהם קובעים את התרומות מהפרי הנשאר ע"ג האדמה בשעת האיסוף, ומעלים עדרים לרעה ע"ג השדות לאחר שנאסף היבול; או אם מפרישים תרו"מ בבית אריזה, ויש לבעלי בית האריזה עדר בו שותפים כהנים<sup>1</sup>.

### תשובה

א. נאמר בפר' אמור (ויקרא כב, יא): "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו". מפסוק זה נלמד שכהן מאכיל את משפחתו וקנייניו בתרומה. קניינים היינו: עבד כנעני ובהמה. כמובן, אפשרית שותפות בין כהן אשר מאכיל בתרומה לבין ישראל שאינו מאכיל ועולה השאלה: האם במקרה כזה מותר להאכיל את העבד או את הבהמה בתרומה, או שהשותפות של הזר אוסרת. השותפות

1. עי' כרם ציון (תרומות ח"ב משואות יצחק סי' א) שם מסקנת הגרי"א הרצוג כי כדי להאכיל חיות בגן החיות תרומות צריך למוכרן לכהן. ואף בזה נמנע מלהתיר בגלל הערמה שבדבר.

עצמה יכולה להיות בכמה דרכים כגון: שותפות ממונית לחצאים, מלוג וצאן ברזל, שכירות ועוד.

בספרא (אמור פר' ה, ג) נאמר:

אוציא את עבד עברי שאינו כסף ולא אוציא את של שותפין תלמוד לומר כספו, הוא פרט לשחציו עבד וחציו בן חורין. מלשון הספרא לא ברור כ"כ מה דינו של עבד של שותפים, אולם ברור שחציו עבד וחציו ב"ח אינו אוכל בתרומה. בפ' הר"ש על הספרא כתב:

ולא אוציא את של שותפין, עבד של שני כהנים, אבל ישראל שותף בו פשיטא, דלא גרע מדתנן בסוף תרומות ומייתי לה ביבמות בפ' אלמנה (סו ע"ב) כהן ששכר פרה מישראל אע"פ שמזונותיה עליו לא יאכילנה תרומה. וחציו בן חורין והאי נמי כחציו בן חורין, וכענין זה (ב"ק ז ע"א) בפ' החובל גבי יום או יומים.

כלומר, השאלה שהמדרש התקשה בה הוא דינו של עבד ששני שותפיו כהנים, האם אוכל בתרומה או שצריך להיות קנין של כהן אחד בלבד. ולא ענה הר"ש. אבל עבד שאחד משותפיו ישראל ודאי שאינו אוכל בתרומה. בפ' רבינו הלל על הספרא כתב:

ולא אוציא עבד כנעני דהוי של שותפין משום דהוי כסף וקאכיל. ת"ל כספו, דהיינו דחד ולא של שותפין.

לפי דבריו, אין מקום לשאלתנו. עולה מדבריו שהן עבד והן בהמה צריכים להיות בקנין מלא של כהן יחיד, וא"כ עבד של כמה כהנים או בהמה<sup>2</sup> של כמה כהנים אינם אוכלים בתרומה. וכן כוונת הר"ש, וכ"כ בפ' זית רענן על ילק"ש.

לפי"ד הספרא צריך להסביר את הבריתא ביבמות (סז ע"א): "הניח בנים אלו ואלו אוכלים". (רש"י: "אלו ואלו – עבדי מלוג ועבדי צאן ברזל אוכלין דעבדי מלוג אוכלין בשבילה שהיא אוכלת בשביל בניה, ועבדי צאן ברזל אוכלין בשביל בנים"). עבדים אלה יש להם זיקה ממונית לשני בעלים לאחד קנין הגוף ולשני רק קנין פירות. ונראה שכיון שלאחד מהבעלים קנין

2. בספרא אמור (פר' ה, ו): "יכול לא תאכל (=בהמה) בכרשינים, תלמוד לומר נפש". היינו היא בכלל נפש שכהן קונה אותה.

עיקרי הוא מאכיל ואין הם נחשבים עבדים של שתי רשויות. ולגבי עבדי צאן ברזל צ"ל שאע"פ שהעבדים שייכים לבנים רבים ויש כמה בעלים לעבדים – אוכלים, משום שהמדובר בתפוסת הבית קודם חלוקה<sup>3</sup>.

בהגהות וביאורי הגר"א על הספרא (פר' ה הל' ב) אף הוא כתב כר"ש ורבנו הלל וז"ל: יכול אפילו קנה ע"ע יאכל בתרומה ת"ל תושב ושכיר, יכול אף חציו עבד וחציו בן חורין יאכל בתרומה ת"ל הוא, אוציא את שחציו עבד וחציו ב"ח ולא אוציא עבד של שני שותפין, פ' ושניהם כהנים דה"א שיאכל בתרומה ת"ל כספו פ' כספו של אחד ולא כספו של שנים כצ"ל. הגר"א שינה את הגירסא והקדים ח"ע וחב"ח לעבד של שני שותפים. כמו"כ לומד כאיסור מהתורה להאכיל עבד ששייך לשני שותפים כהנים, משום שאינו קניינו המלא של אחד מהם וחוזר על שיטתו של רבנו הלל.

בחי' הגאון מאיר שמחה הכהן ז"ל על הספרא רצה בתחילה להסביר שהאוסר שותפות ישראל עם כהן הוא ר' אליעזר הסובר בב"ק (צ) 'כספו המיוחד לו' וה"ה להכא. אולם בהמשך חזר בו והוכיח שאיסור האכלה הוא **אם שותף בו זר**. והביא ממס' עבדים: "עבד שישראל שותף בו, פירוש כהן וישראל שותפין בו, ה"ז בן חורין פירוש הוא כמשוחרר שאסור בתרומה". ומבין שדוקא **שותפות זר פוסלת** אבל לא שותפות של כהן אחר.

וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"ז הי"ז): "עבד של שני שותפין שהיה אחד מהן כהן אינו מאכיל ה"ז העבד אסור לאכול". ולא הזכיר כלל את דברי הספרא, עפ"י פרשני הספרא, שהמדובר בעבד ששני שותפיו כהנים. וע"כ נראה בבירור שלא נפסקה הלכה כאותה ברייתא בתוספתא ועבד של שני כהנים אוכל בתרומה<sup>4</sup>.

**ב. במשנה במסכת תרומות (פ"א מ"ט):**

ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה כרשיני תרומה וכהן ששכר פרה

3. אף בספרא (שם ה, א) נזכרו עבדי מלוג בלי לקרוא להם בשמם: "מנין לאשה שקנתה עבדים... אף קנינו שקנה – אוכל".

4. אף שניתן לחלק בין שותפות בין זר לכהן לבין שותפות של שני כהנים, בכ"ז כיון שאף בשותפות עם זר הוא אינו קנין כספו של כהן יחיד בלבד, נראה שאף שותפות כהן זר נאסרה מלימוד זה.

מישראל אף על פי שמזונותיה עליו לא יאכילנה כרשיני תרומה.  
ישראל ששם פרה מכהן לא יאכילנה כרשיני תרומה, וכהן ששם פרה  
מישראל מאכילה כרשיני תרומה.

פרש הרמב"ם:

וידוע שאם קנה הכהן בהמה מאכילה תרומה שנאמר וכהן כי יקנה  
נפש קנין כספו וכו', לפיכך אם שכר בהמה לא יאכילנה תרומה לפי  
שאינה קנין כספו. וישראל ששם פרה מכהן, הוא שיקנה אותה  
הישראלי מן הכהן בדמים ידועים, ויסכימו ביניהם שיפטמנה הישראלי  
עד זמן ידוע וימכרוה, וכל מה שיוסיף על אותם הדמים יהיה ביניהם  
יחד, באופן המותר לפי הדין... וזה הוא ענין ששם, כי שומה בלשונם  
ההערכה. ואלו מעריכין דמי בהמה זו כמה היא שוה ומפטמין אותה  
ווידעין מה שתוסיף. ולפי שכבר קנאה הישראלי אע"פ שיש לכהן בה  
הריוח לא תאכל בתרומה לפי שאינה קנין כספו. ואם היה הכהן הוא  
שקנאה מישראל על הדרך שביארנו, הרי זו אוכלת בתרומה.

היינו לפי הרמב"ם כדי להאכיל בתרומה צריך קנין מלא של הכהן, וע"כ בשכירות  
מכהן, השוכר אינו מאכיל מפני שהבהמה שייכת עדיין לכהן. לעומת זאת בשומא  
מישראל אע"פ שלישאל שהיה בעליה הקודמים של הבהמה יש חלק ברווחים, כיון  
שהבהמה שייכת עתה לכהן אוכלת בתרומה. וכ"פ רע"ב. ולעומתו הריבמ"ץ גרס להיפך ופרש  
שישראל ששם פרה מכהן תאכל בתרומה כי היא עדיין קניינו של כהן.

וכך פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ט ה"ז) לגבי שכירות<sup>5</sup>:

ישראל ששכר בהמה מכהן מאכילה תרומה וכהן ששכר בהמת ישראל

5. הטעם שישראל ששכר מאכיל התבאר בתוספות (יבמות סו ע"ב): "אר"י היינו משום דבהמה  
האוכלת היא קנין כספו של כהן וישראל אין נהנה אלא הדמים והרי הוא כמוכר תרומה  
לכהן והדמים שלו, אבל כהן ששכר פרה מישראל לא יאכילנה דלאו קנין כספו דכהן הוא  
דשכירות לא קניא". היינו כיון ששכירות לא קניא אין לו בה קנין אלא זכות הנאה מפירותיה  
כגון: עבודתה וחלב וגוזה. אולם ישראל ששכר, אע"פ שאינה שלו, מותר לו להאכיל בהמת  
כהן בתרומה, ואין כאן אלא בעיה ממונית, ולכן אם התרומה שלו – כגון שירש מאבי אמו  
כהן ה"ז כפורע חובו בתרומה. ויש שפרשו שחובת ההאכלה על בעליה ולא על השוכר ולכן  
רשאי להאכילה.

אע"פ שהוא חייב במזונותיה לא יאכילנה תרומה מפני שאינה קניין כספו.

וכך כתב האו"ז (ע"ז סי' קלח):

רבינו אפרים זצ"ל כתב בארבעה פנים, שאם שכר ישראל בית מגוי אסור לישראל להניח לגוי שיכניס אליל לתוכו וכן אם שכר בהמה וחומר אחריה בשבת חייב חטאת דהא דקיימא לן דשכירות ושאלה לא – היינו, להוציא כולו מרשות בעליו כגון גוי מישראל דאמרי' אכתי נשאר לישראל בגוף הבהמה דשכירות לא קניא לגמרי ואסור אם יעשה גוי מלאכה בשבת בבהמתו, אבל קצת קניא. ואינו נראה בעיני מההיא דלעיל (דף טו) דשמעינן מינה דשכירות לא קניא לגמרי, דקתני ישראל ששכר פרה מכהן יאכילנה כרשיני תרומה, ואי קניא קצת א"כ יש בה שותפות לישראל באותה בהמה וא"כ היכי מאכילה בתרומה...

היינו, רבינו אפרים סבר ששכירות היא בעלות חלקית. האו"ז מקשה מבהמת כהן בשכירות אצל ישראל שמאכילה כרשיני תרומה ואם היא אף בבעלות ישראל כיצד אוכלת בתרומה, ומתרץ שישראל מאכיל בגלל הבעלות של הכהן על הבהמה, והשכירות אינה מוציאה את הבהמה מרשות בעליה. אמנם אם היא רק של ישראל אף כהן עצמו היה אסור להאכילה תרומה.

ג. לגבי בהמה שנישומה מכהן לישראל או להיפך נאמר בירושלמי (תרומות פ"א ה"ה): לא כן תני: מניין לכהן שקנה עבד ולישראל בו שותפות אפילו אחד ממאה בו שאינו מאכילו בתרומה, תלמוד לומר וכהן כי יקנה, תני בר קפרא אחד זה ואחד זה לא תאכל בתרומה.

מפרשי הירושלמי מסבירים שהשאלה היא על החלק השני במשנה שכהן ששם לישראל וכן ישראל ששם לכהן יש לשניהם חלק בבהמה, וא"כ כיצד תאכל בתרומה הרי חלק הישראל אסור אפילו באחד ממאה. ומסיק עפ"י הבריתא של בר קפרא ששומא המבוארת במפרשים אסורה משום שיש לישראל חלק בה.

אמנם הרמב"ם (הל' תרומות פ"ט ה"ח) פסק כמשנה ולא כסוגית הירושלמי:

ישראל ששם פרה מכהן לפטמה ולהיות השבח ביניהן לא יאכילנה בתרומה אע"פ שיש לכהן חלק בשבחה, אבל כהן ששם פרה מישראל לפטמה אע"פ שיש לישראל חלק בשבח הואיל וגופה לכהן שהרי שמה על עצמו ה"ז מאכילה תרומה.

בסיכום, חלק זה נראה שבירושלמי לא סברו כספרא שצריך בעלות של כהן אחד, וע"כ נראה שבעלות ישראל אוסרת מהאכלה בתרומה הן לעבדים כנענים והן לבהמות.

ד. האחרונים דנו בנושא בהמה משותפת והעלו מסקנות שונות ביחס לשאלה.

במנ"ח (מצ' רפ אות ה) הקשה מדוע הרמב"ם (הל' יז) אסר לעבד של שותפים שאחד מהם זר לאכול בתרומה הרי לפי שיטת הר"ן בנדרים פ' השותפים בדבר שאין בו חלוקה כ"א משתמש ביומו ואז יש לו קנין הגוף בכל השותפות, וא"כ מדוע ביומו של כהן יהא העבד אסור לאכול בתרומה. ומשיב שמן הסתם היה לרמב"ם מקור לדבריו. ואמנם בח' הגאון מאיר שמחה הכהן ז"ל על הספרא כתב: "ובאמת לפי שיטת הירושלמי (פ"ד ה"ה) דעובד את רבו יום אחד מתחלק לענין איסור גם כן, וכמד"א קידש אשה כו' ביום של עצמו חוששין כו', אוכל בתרומה ביום של עצמו, ופשוט". וכן בשו"ת הר צבי (סי' רנד) הביא משו"ת פנים מאירות (ח"א סי' י) שכהן יכול להאכיל בהמה משותפת לו ולישראל כאשר הבהמה ברשותו.

בפי' משנה ראשונה (תרומות פי"א מ"ט) נאמר:

ונראה דאם הכהן וישראל יש להם בהמה בשותפות יכול הישראל להאכילה כרשיני תרומה דה"נ אגן סהדי דניחא ליה לכהן כו' כדלעיל בשכורה ושוב ראיתי שכ"כ הרמב"ם בהדיא פי"א מה"ת דין ט"ז שהכהן השותף עם הישראל מותר ישראל להדליק שמן שרפה ע"כ.

בשאלה זו עסקו הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רנד, רנה), הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה מהדו"ת סי' קיא) ויבלח"א הגר"ש ואזנר בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קפב).

שלושתם התנבאו בסגנון אחד שיש להתבונן בטעמי השיטות השונות האוסרות לישראל להאכיל את בהמתו בתרומה. כאשר סיבת החילוק בין עבד לבהמה היא שעבד כנעני חייב במצוות כאשר וע"כ היתר או איסור האכילה בתרומה נוגע לו אישית. בהמה אינה חייבת במצוות אלא בעליה מותרים או אסורים להאכילה, לגביהם זהו איסור הנאה, וע"כ השאלה אינה על איסור האכלה בתרומה אלא על איסור הנאה מתרומה, ובשאלה זו לראשונים שיטות שונות.

ה. שיטת ר"ת (תוס' שבת כ"ג ע"א ד"ה אין מדליקין, פסחים לד, א ד"ה מחמין, יבמות ס"ו ע"ב ד"ה לא יאכילנה) של ישראל נאסרה הנאה של כילוי מתרומה. ולכן הדלקה או הסקה תחת תבשילו או האכלה לבהמתו אסורה. מקור האיסור מהלימוד במס' שבת (כו ע"א): ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה. מה תרומה טהורה - אין

לך בה אלא משעת הרמה ואילך, אף תרומה טמאה - אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך.

מסביר ר"ת:

פירוש עיקר הנאותה דהיינו אכילה אף תרומה טמאה אין לך בה עיקר הנאה דהיינו הדלקה אלא משעת הרמה ואילך (ויבמות שם).

האם איסור הנאת כילוי מהתורה או מדרבנן על כך חלקו הראשונים. יש שסברו שאסור מן התורה (כן משמע מפ' הר"ש בסוף תרומות ועי' סה"י תשובות סי' נא אות ד) ויש שכתבו שהאיסור מדרבנן (ריטב"א ע"ז טו).

לפי דברי ר"ת אסור לישראל ליהנות הנאה של כילוי מתרומה וע"כ אסור לו לתת לבהמתו לאכול תרומה (פרט לבעיה הממונית). אולם אם כהן מאכיל את בהמתו וישראל נהנה מכך אין הישראל היוזם זאת, וממילא מותר יהיה לכהן להאכיל בהמה משותפת לו ולישראל. ודוגמא לכך הדלקה בשמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אע"פ שאין כל הנהנים כהנים.

ו. שיטת רבי משה בן אברהם מפונטייזא (תו"י יבמות סו ע"ב ובר"ש תרומות פי"א מ"ט)

ז"ל:

דכל הנאות של תרומה מותרות לישראל רק להאכיל לבהמתו משום דהוי בכלל נפש כדדרשין על כל נפשות מת לא יבא שומע אני אפילו נפש בהמה כשהוא אומר לאביו ולאמו וכו' משמע דבהמה הויא בכלל נפש ולהכי אמרי' הכא דהיכא שהפרה של ישראל אין להאכילה תרומה כדכתיב וכהן כי יקנה נפש קנין כספו דבעינן שהנפש יהיה קנין כספו כשאוכל בתרומה.

עפ"י דברי הרמב"א עולה שכל ההנאות מותרות לישראל מתרומה ואפילו להדליק לו לנר וכד', ונאסרה דוקא האכלת בהמת ישראל בתרומה מגזה"כ. ולפי"ז אסור להאכיל אף בהמה משותפת לישראל ולכהן.

ועי' בשו"ת מנחת שלמה (מהדו"ת סי' קיא) שר"ל שמחלוקת בין הירושלמי לבבלי האם הושוותה בהמה משותפת לעבדים. ולפי הבבלי יש מקום לומר שבהמה חלוקה מעבדים ומותר לכהן להאכילה תרומה אע"פ שהיא משותפת לישראל. אולם לפי הירושלמי הושוו הושוו בהמות ועבדים לגבי האכלה ע"י כהן, וע"כ נאסר להאכיל בהמות.

ז. במרדכי (יבמות פרק אלמנה לכה"ג סי' סה) הובאה סיבה נוספת: "כהן ששכר פרה מישראל אף על פי שמזונותיה עליו לא יאכילנה כרשיני תרומה, תימה והלא תרומה מותרת בהנאה לישראל כדתנן פ"ג דעירובין מערבין לנזיר ביין ולישראל

בתרומה, ותירץ ר"ת דהנאה של כילוי אסור וכו', ורבינו יקר תירץ דהא דאמרין הכא לא יאכילנה כרשיני תרומה מפני שבהמה מתפטמת מן התרומה נמצא הישראל יאכל תרומה". דברי רבינו יקר (ו"ג יקיר) אינם מובנים, וכי משום שבהמתו אוכלת נחשב אף הוא כאוכל? ואף המרדכי עצמו מסתייג: "ולא נראה דא"כ אמאי אנו אוכלין תרנגולין המתפטמים מן השרצים?". ונראה ששיטתו לא התקבלה להלכה. ועי' בשו"ת חתם סופר חלק ב (ו"ד) סימן סז, שו"ת הר צבי (סי' רנה) ובשו"ת שבט הלוי (ת"ב סי' קפב) בביאור שיטה זו.

נוספות לשיטות הראשונים שהובאו, שיטת האור זרוע שהובאה לעיל, האוסרת להאכיל בהמה משותפת לכהן ולישראל בתרומה, ושיטת הרמב"ם אשר משמע ממנה שאסור להאכיל אף לבהמה משותפת כעולה מדבריו (פ"ט ה"ז-ה"י).  
ח. הגרשז"א לאחר שנוטה לכך ששיטת הרמב"ם שאסור להאכיל בהמה משותפת לכהן וישראל, מחדש:

וממילא יצא לנו לפ"ז חדוש גדול להלכה דבזה"ז אסור גם לכהן להאכיל כרשיני תרומה לבהמתו, שהרי אהא דפסק הרמ"א ביו"ד סי' של"א סעי' י"ט שגם בזה"ז דאין לנו כהן מיוחד וכמבואר במג"א סוף סי' תנ"ז עייש"ה) מותר ליהנות מן התרומה בשעת שריפה, כתב רבנו הגר"א ז"ל באו"ק מ"א דהוא משום דקיי"ל כהירושלמי והר"ש דנקטי שאיסור הנאה של כילוי לזר הוא רק מדרבנן, וא"כ בהאכלה לבהמה דנתבאר שהירושלמי והר"ש וגם הרמב"ם סברי דטעמא דאסור הוא משום דבהמה איקרי נפש, אסור לנו בזה"ז שאין לנו כהן מיוחד להאכיל תרומה לבהמת כהן, ובפרט שמדברי הט"ז והש"ך ביו"ד סוף סי' שכ"ב משמע דבזה"ז לא די שאין לנו כהנים מיוחדים אלא גם כהני חזקה אין לנו, ולכן צע"ג למעשה.

למעשה הגרשז"א נוטה לאיסור. וכן מסקנת שו"ת שבט הלוי להחמיר ולאסור. וע"כ לגבי השאלה שפתחנו אע"פ שיש שיטת ראשונים המתירה, אוסרים האחרונים למעשה.

הרב אהוד אחיטוב

## אכילת עראי במטעים

שאלה:

מטיילים או חיילים המקבלים רשות לקטוף פירות ולאוכלם במקום, ברשות בעלי המטעים - האם הם חייבים בהפרשת תרו"מ לפני האכילה?

תשובה:

א. היתר אכילת עראי בלא הפרשת תרו"מ

במשנה (מעשרות פ"א מ"ה-מ"ח) מובאים שלבי גמר המלאכה בירקות ובפירות השונים, וכלשון המשנה (שם מ"ה):

איזהו גורנן למעשרות הקשואים והדלועים משיפקסו ואם אינו מפקס משיעמיד ערימה...

אולם גם לאחר מכן מותר לאכול מהם אכילת עראי, באם מטרת הבעלים להכניס את הפירות לביתו. לעומת זאת אם בדעתו לשולחם למכירה, אסורה אכילת עראי לאחר השלב של גמר המלאכה, כפי המבואר בסיפא של המשנה:

...במה דברים אמורים במוליך לשוק, אבל במוליך לביתו אוכל מהם עראי עד שהוא מגיע לביתו.

השאלה היא מהי הגדרת אכילת עראי במקרים אלו? אחת ההשלכות לכך היא אכילת עראי הנעשית על ידי מטיילים ברשות בעל המטע.

## ב. הגבלה על אכילת עראי כשהפירות נקטפים בחצר

קיימים מצבים בהם מצאנו הגדרות ברורות לאכילת עראי, כגון כאשר אדם קוטף פירות או ירקות בתוך חצירו, או לאחר תשלום על הפירות וכדו'. דוגמאות לכך מפורטות במשניות במספר מקומות ועי' מעשרות פ"ג מ"ג, מ"ח-מ"י, ושם פ"ד מ"ג, מ"ה), כשהקו המאחד את אותם מקרים הוא, שקטיף בודד של פרי אחד ואכילתו המיידית בטרם קוטפים את הפרי השני, מוגדרת כאכילת עראי. לעומת זאת, קטיף של שני פירות בבת אחת בידו, יוצר על הפירות שם של "קביעות למעשר", וכתוצאה מכך נאסרים הפירות באכילה ללא הפרשת תרו"מ.

אולם במקרה הנדון, אין מדובר על מצב בו הפירות נקטפים במצב היוצר קביעות למעשר, כיוון שהם נקטפים במטע או בשדה, וללא תשלום כלשהו. כמו כן מתנה אינה כמכר לענין קביעות למעשר<sup>1</sup>, לפי מה שפסק הרמב"ם (מעשר פ"ה ה"ד) וכפי מה שנקטו למעשה רוב הפוסקים בדורינו<sup>2</sup>.

לאור זאת עולה השאלה: האם קיימים כללים מיוחדים לאכילת עראי במטע או בשדה, או שהגדרת אכילת עראי במטע דומה להגדרת אכילת עראי בחצר?

1. דברי הרמב"ם (שם) מבוססים על דין המשנה (מעשרות פ"ב מ"א) "היה עובר בשוק ואמר טלו לכם תאנים אוכלים ופטורים". וביארו בירושלמי (שם ה"א) שהמחלוקת אם מתנה כמכר תלויה במחלוקת אם תרו"מ בזה"ז דאורייתא או דרבנן. ערוה"ש (סי' קב סעי' טז) כותב שלדעת הרמב"ם גם כאשר תרו"מ ינהגו מן התורה, לא תיחשב המתנה כמקח כיון שדין קביעות מקח למעשר הינו דין דרבנן ולגבי זה לא החשיבו את המתנה כמקח. יש להדגיש שבמקרים מסויימים גם לדעת הרמב"ם מתנה הריהי כמקח, אך שם מדובר במתנה חשובה ולא בנתינת רשות גרידא לקטוף מן העץ כמו במקרה שלנו, ועי' תפא"י (מעשרות פ"ה אות ה), ומשנ"ר (שם פ"ד מ"ב סוף ד"ה תינוקות).

2. ערוה"ש (סי' קב סעי' י וסעי' טז), כרם ציון (תרומות ח"ב פרק ט סעי' טז) המעשר והתרומה (פרק ח' סעי' ח), כיון שגם החכמת אדם (שם) עצמו כתב כן לחוש לפוסקים שתרו"מ בזה"ז הם מן התורה, כחומרא ולא מן הדין. למעט דעת החכמת אדם (שערי צדק שער מצות הארץ פרק ה סעי' ט) שנקט למעשה שיש לחוש לסוברים שמתנה קובעת למעשר, לפי פשט הירושלמי (מעשרות פ"ב סוף ה"א) שכאשר תרו"מ נוהגות מן התורה מתנה כמכר גם לענין קביעות למעשר. ועי' ערוה"ש (סי' קב סעי' טז) שביאר את דעת הרמב"ם (שם) עפ"י הגמ' (ביצה לה ע"א) שלדעתו היא סוברת שגם בתרו"מ החייבים מן התורה, מתנה אינה כמכר.

## ג. הגבלה על אכילת עראי של חטים ושעורים

### דין המקלף שעורים

במשנה (מעשרות פ"ד מ"ה) נאמר:

המקלף שעורים מקלף אחת אחת ואוכל ואם קלף ונתן לתוך ידו  
חייב...<sup>3</sup>

פרטי הדין במשנה זו דומים לתנאים בהם התירו אכילה בחצר ללא הפרשה<sup>4</sup>,  
וניתן לציין בהם שני תנאים, בהם התירו אכילת שעורים קלופות ללא הפרשת  
תרו"מ:

- א. שיקלף בכל פעם גרעין בודד ויאכל לפני שמקלף את השני
- ב. שלא יתן לתוך ידו

יוצא מכך, לכאורה, שהמקלף פרי בודד ונותנו לתוך ידו - מתחייב במעשר. כן  
משמע מדברי רש"י (ביצה יג ע"ב ד"ה ואם קלף), רש"ס (שם ה"ד ד"ה ואוכל ופטור מן המעשר),  
וכך כתב הפנ"מ (מעשרות פ"ג ה"ה במשנה ד"ה המקלף) בצורה מפורשת: "שמסיר את  
קליפתו מקלף אחת אחת ואוכל דאין זה אלא אכילת עראי, אבל אם קילף ונתן  
לתוך ידו חייב דהוי קביעות", וכן דעת התוס' יו"ט (מעשרות פ"ד מ"ה ד"ה ואם קלף)<sup>5</sup>.

3. המשניות הראשונות (פ"ד מ"ג-מ"ד) עוסקות באכילה עראית של זיתים מן המעטן או שתיית  
יין בגת, אך בחרנו לעסוק בדוגמא של מקלף שעורים כיוון שהיא דומה במציאות לאכילת  
פירות במטע או בשדה.

4. הבנה זו יסודה שכאשר המשנה דנה באכילה בחצר היא כותבת זאת בפירושו, ואף כאן היה  
צריך להיאמר: "המולל מלילות בחצר" וכדו', בנוסף לכך קשה לומר שהמשנה דברה על  
קצירת חטים בחצר מבלי שכתבה זאת במפורש, כיוון שחטים ושעורים דרך גידולן הוא  
בשדות גדולים, ולא בערוגות כמו ירק.

5. ועי' תוס' יו"ט (שם) מביא את לשון התוס' (ביצה יג ע"ב ד"ה ואם קלף) שמשמע מהם שניתן  
להקל בכי האי גוונא, שהרי כתבו שטעם החיוב בנותן לתוך ידו הוא ש"הואיל והוא קולף  
הרבה ביחד דהיינו דגונו".

אולם התוס' יו"ט מסיק שקשה לומר כן שהם חולקים על פשט המשנה בה נאמר שדוקא:  
"קולף אחת אחת ופטור", ומשמע שקילוף של שני גרעינים יחד יוצר חיוב הפרשה, ומסקנתו  
שגם התוס' מסכימים שאם הוא יקלף יותר משני שעורים יחד הוא חייב בהפרשה, אף אם  
לא יתנם לתוך ידו.

כך גם דעת הבית דוד (פ"ד מ"ה ד"ה בא"ד) המציין ש"הוא הדין אם קלף ונתן בכלי דחייב...

הירושלמי (פ"ד ה"ד) מביא גם את דעת התוספתא (מעשרות פ"ג ה"ז-ז) השונה במקצת בלשונה מדברי המשנה, כשהיא מתירה לקלף ולאכול שני גרעיני שעורה יחד ללא הפרשה, כמו כן היא מתירה בגרעיני חיטה אף שלושה יחד, וכלשונה: המקלף שעורים שתיים פטור שלש חייב ובחטים שלש פטור ארבע חייב.

הרא"ש (פ"ד מ"ה) סובר כפי הנראה מלשונו שהתוספתא חולקת על המשנה, שכתב: המקלף מסיר קליפה מקלף אחת אחת שבולת אחת אי נמי שעורה אחת. בתוספתא שרי בשנים ואוסר בג' ובחטין שרי בג' ואוסר בד'...<sup>6</sup>. אולם מדברי הרש"ס (שם ד"ה מקלף אחת אחת) נראה שאין מחלוקת, ולדעתו הירושלמי מבין שלשון המשנה "שתיים חייב" זהו לאו בדוקא, ובאמת רק המקלף שלושה גרעיני שעורה ומעלה מתחייב בהפרשה. גם החסדי דוד (פ"ג ה"ז ד"ה המקלף) סובר שאין מחלוקת, אלא שלדעתו התוספתא עוסקת במציאות חריגה בה ניתן לקלף מספר גרעינים בו זמנית, אך אין מחלוקת שאכילה הפטורה מתרו"מ, נמדדת עפ"י דרכם של בני אדם.<sup>7</sup>

### דין המולל מלילות

בדומה לקילוף גרעינים ואכילתם ללא הפרשה, מצאנו התייחסות להיתר אכילה ללא הפרשה של מלילות חטים שמנפים אותם בכמויות קטנות, וכלשון המשנה: "המולל מלילות של חטים, מנפה מיד ליד ואוכל ואם נפה ונתן לתוך חיקו חייב"<sup>8</sup>. ובירושלמי (מעשרות פרק ד ה"ג) נחלקו בפירוש הדברים:

אלא ע"כ דאורחא דמילתא הוא דנקט", וכך נראה שמסקנת השושנים לדוד (פ"ד מ"ה ד"ה ואם).

6. באופן דומה נקט הרע"ב (שם).

7. ועי' לקמן האם המשנה מגדירה מהי אכילת עראי.

8. בתוספתא הלשון קצת שונה והיא "מנפה לתוך ידו". המפרשים נחלקו בפרטיו של הניפוי המוזכר במשנתנו: לדעת הרש"ס (פ"ד ה"ד ד"ה מנפה) המתבסס על פירוש הערוך הכוונה ש"מנענע מיד ליד שילך לה הקליפה מלשון נפה", כשפעולה זו נעשית לאחר הבהוב באש, דהיינו "שמהבהב השיבולין באש וממעכן בידו להסיר מהם הפסולת מנפה מיד ליד ואוכל ואם ניפה ונתן לתוך חיקו חייב דאין זה עראי". לעומת זאת לדעת הפנ"מ (שם ה"ה) שמדובר פה בניפוי על ידי אויר וכגירסתו: "מנפיח", אך גם לדבריו הכוונה לפעולה לאחר קליית גרעיני החיטה. המשנה דברה על אכילת חטים קליות שלא היו אוכלים אותם באופן בודד,

הונא בר חנינא ורב תחליפא בר אימי הוון יתיבין קומי רבי לעזר...  
והוין ליה עד קשרי אצבעתיה והוון סבין מיניה והפך אפוי לכותלא  
וחוי לון מלא שיעלון ותני כן ובלבד שלא ינפה לא בקנון ולא בתמחוי  
ולעניין שבת עד כגרוגרת.

ופירש הרש"ס (שם ד"ה עד קשרי וד"ה וחוי לון) שהמחלוקת היא איזו כמות מותרת  
באכילה ללא הפרשה: האם רק כמות שאצבעותיו של אדם מכילות, או כמות המכילה  
את כל כף ידו.

הרמב"ם (מעשר פ"ג ה"ג) "העתיק המשנה כלשונה" כלשון התוס' יו"ט, וכלל לא  
התייחס למכלול ההבדלים שבין התוספתא למשנה. והדבר קשה, במיוחד לאור  
העובדה, שמהירושלמי משמע שהאמוראים **הסתמכו למעשה** על התוספתא.  
יתכן ליישב שהרמב"ם סובר כהסבר החסדי דוד (פ"ג ה"ו ד"ה המקלף) שהתוספתא  
התייחסה למקרים יוצאים מן הכלל שיש יכולת לאנשים לקלף בבת אחת שני שעורים  
בבת אחת, וכפי הדוגמאות שהביא הירושלמי. אך בסתמא הולכים כפי יכולתם של דרך  
בני אדם הממוצעים, ואותם ציינה המשנה וכך נקט הרמב"ם הלכה למעשה.

#### ד. טעם ההגבלה באופן קילוף השעורים ומלילת החטים

קיימת מחלוקת ראשונים ואחרונים מהו הטעם שהגבילה המשנה את אופן  
אכילת השעורים והחטים במשנתנו, כפי שיתבאר.

##### 1. הסוברים שהמשנה עוסקת בהגדרת אכילת קבע בשדה

מלשון רש"י (ביצה יג ע"ב ד"ה ואוכל) נראה שס"ל, שהמשנה מגדירה לנו מהי  
אכילת עראי, מתוך שכתב "מקלף אחת אחת ופטור... **דכי האי גוונא אכילת**  
**עראי היא**", אך אם קילף שנים ביחד אפילו לפני מירוח הכרי - "חייב במעשר, דהוה  
ליה קבע".

ועל כך הקפידה המשנה שלא לצבור כמות גדולה של חיטים יותר מאשר בתפיסת יד אחת,  
ובהמשך תתבאר למה בדיוק הכוונה.

9. אמנם לדעת התוס' יו"ט (מעשרות פ"ד מ"ה ד"ה ואם קלף) רש"י לא התכוון בביטוי "קבע"  
לאכילת קבע או לאכילת עראי כי אם למושג "גמר מלאכה" כשיטת התוס' שתתבאר  
בהמשך, אך ודאי שבדעת המאירי והרש"ס לא ניתן לפרש כך כיוון שהם כתבו במפורש את

כשיטה זו נקט גם הרש"ס (פ"ד ה"ד במשנה ד"ה ואוכל ופטור) שכתב: "דכה"ג אכילת עראי היא ובלא נתמרחו קאי שמקלפן מתוך שבולת שלהן".

בפשטות זו גם כוונת הרמב"ם (מעשר פ"ג הי"ג) שפסק את לשון המשנה, והקדים לה שלוש מילים: "כיצד היא אכילת עראי"<sup>10</sup>. וכן כתב המאירי (ביצה יג ע"ב ד"ה כיצד היא אכילת עראי), ובעקבותיהם הפני משה (פ"ד ה"ה ד"ה המקלף בשעורים), והתפא"י (מעשרות פ"ד אות לו)<sup>11</sup>.

לדעה זו ברגע שאדם חרג מהגדרת הארעיות של האכילה היא נחשבת כאכילת קבע, האסורה בפירות טבל בכל מצב<sup>12</sup>.

## 2. הסוברים שהמשנה עוסקת בהגדרת גמר מלאכה

התוס' (ביצה יג ע"ב) סוברים שהמשנה עוסקת בהגדרת גמר מלאכה ואינה עוסקת באכילת קבע, וז"ל:

ומה שפרש"י הכא דאם קלף ונתן לתוך ידו חייב מפני שהוא קבע, לא נהירא דבסמוך משמע שהטעם מפני שהוא גמר מלאכה הואיל והוא קולף הרבה ביחד דהיינו דגונו.

כדעת התוס' נקטו הריטב"א (הוצאת מוסה"ק ביצה יג ע"ב ד"ה ונתן), והרשב"א (הוצאת מוסה"ק ביצה יג ע"ב ד"ה ואם קלף). וכן כתב המלאכ"ש (מעשרות פ"ד מ"ה ד"ה המקלף)<sup>13</sup>.

הקושי בדבריהם הוא מדברי המשנה בתחילת המסכת (פ"א מ"ג-מ"ה) שם מופיעות הגדרות אחרות ל"גמר המלאכה" של התבואה.

הביטוי "אכילת עראי", ובודאי שכן למדו התוס' (ביצה יג ע"ב) בדעת רש"י, וזאת מלשון קושייתם.

10. כתבנו "בפשטות" כיוון שיש המפרשים את דבריו באופן אחר כפי שיתבאר בהמשך.
11. יש לציין שהרא"ש הרע"ב והגר"א בפירושם למשנתנו כלל לא התייחסו לשאלה זו.
12. ועי' במאמרו של הרה"ג ישראל יעקב פישר זצ"ל (כרם ציון אוצר התרומות ח"א עמ' שטז ד"ה והנה אף), הסובר ששיטת הרמב"ם היא כשיטת התוס' שיתבאר בפיסקה הבאה.
13. כתבנו באופן פשוט, כיוון שהתוס' יו"ט (מעשרות פ"ד מ"ה ד"ה ואם קלף) כתב שיתכן שמה שכתב רש"י (שם "דהוה ליה קבע" כוונתו לדעת התוס' יו"ט (שם) "דבכך הוי גורנו". ועי' בספר בית דוד (קורנאלדי פ"ד מ"ה ד"ה וכן נראה לי) שדן בדבריו ונראה שלא הבין כמותו ברש"י, ולדעתו רש"י (שם) ס"ל שצורת האכילה שהמשנה (שם) מתירה היא מגדירה מהי אכילת עראי, לכל הפחות של אותם דברים המוזכרים במשנה.

לפיכך חייבים לומר שהמשניות בתחילת המסכת, עוסקות בהגדרה הרגילה של "גמר מלאכה" כשאדם אוסף את כל תבואתו; לעתים להכניסה לביתו ולעתים למכור בשוק, אך משנתנו עוסקת במושג חדש שהוא "גמר מלאכה" **לשם אכילה מיידית**, אף כשאין בכוונת הבעלים למהר לגמור את המלאכה של שאר היבול<sup>14</sup>.

דוגמה לכך מצאנו אודות גמר מלאכה של זיתי שמן. ידוע שאם אדם סוחט שמן בכמות גדולה בבית הבד, גמר מלאכתו הוא "משירד לעוקה" כמבואר במשנה ומעשרות פ"א מ"ז. ובכל זאת אם אדם סוחט זית לשימוש מייד, הוא חייב כשסחט ונתן לתוך ידו, או כשסחט ונתן לתוך הקדירה, כמבואר במשנה ומעשרות פ"ד מ"א:

הסוחט זיתים על בשרו פטור אם סחט ונתן לתוך ידו חייב. המקפא

לתבשיל פטור לקדירה חייב **מפני שהוא כבור קטן**.

וכפי שביאר הריב"מ<sup>15</sup> (שם ד"ה הסוחט): ש"הסוחט זיתים על בשרו" פטור, "דכי האי גוונא אין נטבל היוצא מהן". לעומת זאת "ואם סחט ונתן לתוך ידו חייב". משום "שידו כבור דמי", כלומר יש כאן גמר מלאכה באופן זעיר.

## ה. הגדרת אכילת עראי במטע או בשדה

### הסתירה בין המשניות באיסור אכילת עראי

על שיטת הרמב"ם וההולכים בשיטתו שהמשנה מגדירה מהי אכילת עראי, ומהי אכילת קבע, הקשה המשנ"ר (פ"ד מ"ד):

וביותר אני תמה על דברי הרמב"ם בחיבורו... שכתב "כיצד היא אכילת עראי כגון שהיה מקלף שעורים מקלף אחת אחת ואוכל, ואם קלף וכנס לתוך ידו חייב לעשר", **על כרחך מבואר בהדיא שסובר כל שכנס יותר מאחת הוי אכילת קבע**. ואי אפשר להעמידה שהרי **הלכה פסוקה היא בכמה משניות דשתיים שתיים בלא דבר אחר**

14. ועי' בחוברת שיעורים שערי עיון (מעשרות עמ' קז ד"ה מעתה) שהרחיב את הדברים. יש לציין שעיקרון זה מצאנו בפוסקים המבארים מדוע אסור לאכול ללא הפרשה אם צירף שני פירות יחד בחצר או אחר מקח וכדו', משום שצירוף לאכילה של שני פירות זהו "גמר מלאכה" לאכילה, והיות שכן הם נקבעו למעשר ע"י החצר או המקח ועי' אמונת עתיך (מס' 47 עמ' 33 אות ב') בענין "קטיף תיירותי".

**שקובעתן מותר.** ופשיטא, דאכילת קבע אסור מיד שהגיע לעונת המעשרות, אפילו בלא דבר אחר הקובע אותה. **וגם אי אפשר דשתי שעורים יהו אכילת קבע ובכולי תלמודא משמע דאכילת קבע היא שקובע עצמו לאכול כדי שבעו!** ובפ"ב דסוכה מ"ה פ' הר"ב דאכילת עראי אפילו יותר מכביצה היא, שאינה אלא להסיר רעבונו ודעתו לסעוד אח"כ ע"ש. ודעתי קצרה להבין דברי רבותינו!

כוונת המשנ"ר להקשות, שמלשון הרמב"ם "כיצד היא אכילת עראי" משמע שהוא בא להגדיר שתמיד "אכילת עראי" היא דוקא כשהפירות נקטפים בודדים, אך אם קטף שני פירות יחד אסור לאכלם ללא הפרשה, גם במטע או בשדה. לעומת זאת מתוך דברי מס' משניות במס' מעשרות (פ"ג מ"ג, מ"ח-מ"י, ושם פ"ד מ"ג, מ"ה) מוכח שההגבלה שלא לקטוף שני פירות יחד ולאכלם ללא הפרשה, נאמרה **דוקא בסמיכות לאחד מו' הדברים הקובעים למעשר** (חצר מקח וכדו'), אך כשהקטיף מתבצע במטע או בשדה, אין מגבלה זו<sup>15</sup>.

#### מספר אופנים ליישוב הסתירה בין המשניות

ליישוב הסתירה בין המשניות ניתן להביא מספר הסברים, ומכולם עולה שקיימת הבחנה בין אכילת עראי הנעשית במטע ובשדה, לבין אכילת עראי הנעשית בחצר.

#### 1. ההגבלות על אופן הקילוף הן דוקא בחצר

המשנ"ר (פ"ד מ"ד) מיישב את הסתירה בכך שאכן גם המשנה של "המקלף שעורים..." - עוסקת באכילת עראי בחצר, או בסמיכות לשאר דברים הקובעים למעשר, וכפי שכתב:

והנלענ"ד דהכא נמי משנה זו הולכת על העיקרים הקודמים שצריך שלושה תנאים לקביעות שייאסר לאכול ממנו עראי: האחד שנגמרה מלאכתו, והשני שיבוא לו דבר הקובע; חצר או מקח או מלח וכו',

15. ועי' בכרם ציון (הלכות פסוקות סעי' ו) שהביאו להלכה את לשון הרמב"ם בסתמא, ולא דנו בשאלת המשנ"ר וצ"ע.

והשלישי שיאכלנו בצירוף שתיים. והשתא י"ל דמתני' דהכא שזה המקלף ומהבהב הוא בתוך חצר או בית... .

לדעתו המשנה מחדשת, שאף שעדיין לא נגמרה מלאכת כל התבואה, כיוון שהוא לקח לאכילה שני גרעינים יחד, נחשב הדבר שנגמרה מלאכתם לאכילה באופן נפרד משאר התבואה, וכפי שראינו אודות סחיטת שמן מזית בודד וכדו'. סימוכין להבנה זו הוא מביא מדברי התוס' (ב"מ פט ע"ב ד"ה שתיים), וז"ל:

**ואתי למימר דבצירוף שתיים אסור הכא אפילו לא נגמרו מלאכתן**  
שזמן גמר מלאכה של תבואה אמרי' בפ"ק כשימרח או יעמיד ערימה וסתם תבואה עומדת לטחון לאפות ולבשל אבל אין עומדת לכוס לאכול שעורים שלמים או חטים. וקודם שבא למרח כל התבואה או להעמיד ערימה מפריש לעצמו כמה גרעין קב או קביים לאכלן חיים בלא טחינה או בישול. וכיוון שאלו הגרעינים מיוחדים לאוכלן כמו שהן, שוב אין תלוין בגמר מלאכת שאר התבואה, שאלו כבר נגמרה מלאכתן... .

עפ"י זה מבאר המשנ"ר שהמשנה כלל לא התייחסה להגדרת אכילת עראי בשדה, שהיא רחבה לדעתו, הרבה יותר מאשר אכילת עראי בחצר. אלא שהמשנ"ר מבאר את הדברים רק עפ"י שיטת התוס' הסוברים שהמשנה מלמדת אותנו מהו גמר מלאכה לאכילה מיידית, אך הוא נשאר בקושיה על שיטת הסוברים שהמשנה מגדירה לנו מהי אכילת עראי, כיצד הם יתרצו את הסתירה בין המשניות שהובאה לעיל, וכלשונן:

**ומה שפירש רש"י דלתוך ידו הוי קבע, גם הרמב"ם בחיבורו כתב כן, דשתיים הוי אכילת קבע וכבר כתבנו במתני' דלעיל שדעתם נעלמה מאיתי.**

אולם החכמת אדם (שער משפטי ארץ פרק ו סעי' א בבית אדם אות א) סובר שבאותו אופן ניתן ליישב גם את שיטת הרמב"ם. לדעתו לשון הרמב"ם: "כיצד היא אכילת עראי" באה להגדיר רק את הגדרת אכילת עראי בבית או בחצר, וכלשון החכמת אדם ש"צריך לדחוק דכל זה מיירי באוכל בבית. ואף שהרמב"ם לא כתב דמיירי בבית, "הוא מעתיק לשון הברייתא כדרכו...".

החכמת אדם מסתמך בדבריו גם על דברי רש"י, וז"ל:

וכן כתב רש"י בהדיא בב"מ (דף פ"ט ע"ב ד"ה שתיים) דשתיים מכי מטא לה מלתא דחשיבותא כגון קציצה או מקח חל עליהו שם גורן". וכן כתבו

התוס' (שם ד"ה שתיים). משמע דוקא כשיש מלתא דחשיבות לקבוע, אבל במקום שאין כאן דבר לקבוע לא חל שם גורן על ב'... מסקנתו היא, שגם הרמב"ם ורש"י מודים שאכילת עראי רגילה היא אף אם קוטף ואוכל יותר משני פירות יחד, וכלשונו "ובודאי אין חילוק בין שנים או עשרה או עשרים ויותר, דכל זה נקרא ארעי, ובלבד שלא יקבע סעודתו עליהם". בספר ארץ חפץ (נתיב ג' סעי' א) הביא את דברי החכמת אדם במשפטי ארץ (שם) ונשאר בצ"ע. לעומתו בספר המעשר והתרומה (פ"ו הע' כט) נקט להלכה את חילוקו של החכמת אדם, שבאכילה במטע או בשדה הגדרת אכילת עראי היא רחבה הרבה יותר. שני ראיות עיקריות ציין החכמת אדם.

### הראיה מאכילה בראש התאנה

כראיה לשיטת החכמת אדם ניתן להביא מדברי המשנה (מעשר פ"ג מ"ח): תאנה שהיא עומדת בחצר אוכל אחת אחת ופטור ואם צירף חייב רבי שמעון אומר אחת בימינו ואחת בשמאלו ואחת בפיו. עלה לראשה ממלא חיקו ואוכל. המשנה מבארת שהגבלה על אכילת פירות מעץ שבחצר, אינה קיימת כשהוא עומד בראש העץ, כיוון שאז מותר לו לאכול בלא הגבלה, וכלשון המשנה: "ממלא חיקו ואוכל". החידוש העקרוני הוא, שאף שחצר קובעת למעשר, מ"מ אויר החצר אינו קובע למעשר. וכן כתב במפורש התפא"י (שם אות נג)<sup>16</sup>. הרמב"ם (מעשר פ"ד ה"ו) אף הוא פסק את המשנה כלשונה, שכתב: תאנה העומדת בחצר אוכל ממנה אחת אחת ופטור ואם צירף חייב במעשר, בד"א בשהיה עומד בקרקע, אבל אם עלה לראש התאנה ממלא חיקו ואוכל שם שאין אויר חצר קובע למעשר. מדין זה מוכח בעליל שגם אצל הרמב"ם קיים אופן של אכילת עראי המותרת ללא הפרשה, גם כשהאדם ממלא בחיקו מספר פירות ואוכלם בבת אחת. מכאן ראייה לדברי החכמת אדם שאף שהרמב"ם (הל' מעשר פ"ג ה"ט) הגביל את האדם שאוכל מלילות של חטים ש"אם מילא חיקו חייב" – הוא דיבר על אכילת עראי שבתוך חצר או בסמיכות

16. ועי' תוס' אנ"ש (שם ד"ה תאנה), מלאכ"ש (שם ד"ה ממלא), משנ"ר (שם ד"ה ממלא) פנ"מ (פ"ג הלכה ז ד"ה עלה לראשה).

לדברים הקובעים למעשר, אך במקום שאין קביעות למעשר, הוא מודה שהגדרת אכילת עראי רחבה הרבה יותר.

וכך כתב במפורש ערוה"ש (זרעים סי' קא סעי' יז) שבתאנה הנטועה בחצר קיימת חומרא מיוחדת באכילת העראי שלה **"שלא כאכילת עראי שבכל מקום אלא אחת אחת..."**, משמע שבדרך כלל אכילת עראי היא אפילו בשני פירות יחד או יותר. וכן הוא כתב (שם סי' קב סעי' ח) אודות חילוק בין אכילת עראי הסמוכה למקח לבין אכילת עראי סתמית, וז"ל:

דזה שאמרנו בלוקח תאנים מחבירו שצריך ליטלן אחת אחת זהו בלקחן לאכילה דזהו גמר מלאכתן אבל לקחן לקצות והיינו לייבשן מותר לקבלן כולן **ולאכול אפילו שנים ושלוש בבת אחת דרך אכילת עראי**, דכיוון דלקחן לקצות אין כאן עדיין גמר מלאכה ולא קבע למעשר<sup>17</sup>.

### הראיה מאכילת פועל בכרם

ראיה נוספת שהגדרת אכילת עראי בשדה גרידא שונה מאכילת עראי בחצר, הביא החכמת אדם מדין אכילת פועל בכרם הפטורה מתרו"מ במצבים מסויימים. המשנה (מעשרות פ"ב מ"ז) קבעה כלל שאכילת פועל הפטורה מתרו"מ היא רק אכילה שהוא זכאי לה מדין תורה, וכלשונה: **"זה הכלל האוכל מן התורה פטור ושאינו אוכל מן התורה חייב"**.

ההבחנות בין מה שהוא זכאי מדין תורה לבין מה שאינו זכאי, הובאו בגמ' (ב"מ פט ע"א), ולאור מסקנתה ניתן ללמוד אימתי חלה המגבלה על אכילת שני פירות יחד ללא הפרשה, וז"ל:

17. דברים אלו לכאורה סותרים למה שכתב ערוה"ש (זרעים סי' ק סעי' ד) ש"אוכל אחת אחת ופטור" זוהי הגדרת אכילת עראי, וכלשונו (שם): **"דכל הדברים גמר מלאכתן מלמדנו מהו עראי שלהם דגמר מלאכתן אינו בריבוי, כמו: ירקות משיאגוד וקישואים ודלועים משינטל הפיקס, ובצלים משיפקל וקטניות משיכבור מן העפר ועיגול משיחליקנו כמ"ש בס' צ"ח ממילא דכשאינו אוגד ואינו מפקס ומפקל ואינו כובר ואינו מחליק אלא אוכל אחד אחד הוי עראי**. משא"כ בחטים ושעורים דגמר מלאכתן הוי העמדת כרי ומירוח ויין וזיתים עד שיכנסו לגתים ולבדים שהם בריבוי עצום צריך לבאר מהו עראי, מהו קבע". ועי' באבן האזל (הל' שכירות פי"ב ה"י ד"ה והנה בביצה).

אלא אמר רבא: בין בארץ בין בחוצה לארץ, חדא - לא קבעא ספיתא, תרתי - קבעא ספיתא. קצץ, בין ספת ובין לא ספת, אחת אחת - אוכל, שתיים שתיים - לא יאכל<sup>18</sup>. לא קצץ ולא ספת - אוכל שתיים שתיים. ספת, אחת אחת - אוכל, שתיים שתיים - לא יאכל ואף על גב דנטל רשות מבעל הבית, דאיטביל להו למעשר וקבעא ספיתא. ותרתי דקבעא ספיתא מנא לן? - אמר רב מתנא: דאמר קרא (מיכה ד') כי קבצם כעמיר גרנה.

ממסקנת הגמ' נראה שבאותם מקרים בהם הפועל אוכל עפ"י דין, הוא יכול לאכול אף יותר משני פירות בבת אחת בלא הפרשת תרו"מ. לעומת זאת, במקרים בהם בעה"ב נותן לו מעבר למה שציוותה אותו התורה, חל על נתינה זו דין מקח הקובע למעשר, כמו כן כשהפועל סופת את הפירות במלח ואוכל נחשבת פעולה זו כדבר הקובע למעשר, ואסור לו לאכול שני פירות יחד, וכפי שביאר רש"י (ד"ה קצץ):

קצץ - והתנה עם בעל הבית על מנת שאוכל - הוה ליה כעין מקח. אחת אחת אוכל - דפחות משתיים לא חייל איסור שם גורן בדבר שלא נגמרה מלאכתו. **שתיים שתיים לא יאכל - דשתיים מכי מטי להו מילתא דחשיבותא, כגון קציצה או מקח חייל עליהו שם גורן...<sup>19</sup>.**

וכן ביארו התוס' (ב"מ פט ע"ב ד"ה שתיים), וכמו שכתב בפסקי ריא"ז (ב"מ פ"ז הל' ב סע' ח) שבלאו הכי מותר לו לאכול "אפילו הרבה כאחת ופטורין מלעשר". חילוק זה מובא גם בשטמ"ק (ב"מ פט ע"ב ד"ה לא קצץ, וד"ה והא דתנן בשם תוס' שאנץ) שפועל "אוכל שתיים שתיים ואין לחוש משום מעשר - דאינו חשוב לוקח שהתורה זכתה לו". זאת בניגוד לבעה"ב שאסור לו לאכול בחצר שנים. וכך היא דעת הר"ן (ב"מ פט ע"ב ד"ה קצץ), המאירי (ב"מ פט ע"ב ד"ה השוכר את הפועל), והריטב"א (הוצאת מוסה"ק ב"מ ד"ה אחת אחת אוכל): "דאחת אחת לעולם שריא, שתיים שתיים לעולם אסור **אא"כ כשלא קצץ ולא ספת**".

18. וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ה ה"י).

19. החידוש בדברי רש"י שסייג את החילוק בין אחד לשתיים רק בדברים הקובעים מדרבנן לדברים הקובעים מן התורה, שהרי כתב (שם בהמשך הדיבור): "וקביעותא דקציצה ומקח דרבנן היא, כדאמרן לעיל /בבא מציעא/ (פח, ב). **דאי מדאורייתא - אין חילוק בין שתיים לאחת**".

הרמב"ם (הל' מעשר פ"ה ה"ט) אף הוא פסק דין זה להלכה, וכתב:

השוכר את הפועלים לעשות עמו בפירות בין בתלושין בין במחוברין הואיל ויש להם לאכול מן התורה במה שהן עושין הרי אלו אוכלין ופטורים מן המעשר, ואם התנה עמהן שיאכלו מה שלא זכתה להן תורה כגון שהתנה עמהן הפועל שיאכלו בניו עמו או שיאכל בנו בשכרו או שיאכל אחר גמר מלאכתו בתלוש הרי זה אסור לאכול עד שיעשר הואיל ואוכל מפני התנאי הרי זה כלוקח.

משמע מדבריו, שכאשר אדם קוטף פירות לצורך אכילה מיידית, בלא צירוף של אחד מהדברים הקובעים למעשר, מותר לאכול אכילת עראי אפילו שני פירות יחד. כפי שביאר המהר"י קורקוס (שם ד"ה השוכר):

דלוקח אחת אחת דוקא אוכל, שתים אינו אוכל, אפילו בלא ספיתה דעיניו במקחו ותרתיו קבעה וחשיבי להו גמר מלאכה והו גורן. אבל

**פועל אוכל אפילו שתים ולא הו שתים גורן אא"כ ספת.**

לאור זאת נראה, שבכדי שדברי הרמב"ם לא יהיו סותרים למה שפסק (הל' מעשר פ"ג הי"ג) "כיצד היא אכילת עראי המקלף שעורים מקלף אחת אחת ואוכל אבל לא יקלף שתים שתים...". דייק החכמת אדם שלשון הרמב"ם "כיצד היא אכילת עראי", לא באה להגדיר מהי אכילת עראי באופן כוללני, אלא מהי אכילת עראי שנעשית בחצר או בסמיכות לאחד ממשושה הדברים הקובעים למעשר<sup>20</sup>.

## 2. ההגבלות בשדה על אופן הקילוף הן דוקא כשכוונתו להוליך לשוק

אפשרות נוספת ליישוב הסתירה בין המשניות ביאר הרה"ג ישראל יעקב פישר זצ"ל (כרם ציון אוצר התרומות ח"א עמ' שטז ד"ה והנה אף) שהמשנה המגבילה את "המקלף שעורים", שלא לאכול בבת אחת יותר מגרעין אחד - מדברת על אדם שבכוונתו להוליך את שאר התבואה לשוק. זאת עפ"י דין המשנה (מעשרות פ"א מ"ה) שהבאנו לעיל, שאיסור אכילת עראי אחר גמר מלאכה, הוא דוקא כשכוונתו למכור את הפירות, ולא כשבכוונתו להכניסם תחילה לביתו. מדבריו נראה שאם אדם מקלף

20. ועי' גם בארץ הבחירה (מעשרות פ"ד מ"ה).

שעורים או חטים ואת שאר היבול אינו מתכוון להוליך לשוק אלא להוליך לביתו, מותר לו עדיין לאכול מהם אכילת עראי<sup>21</sup>.

### 3. ההגבלות על אופן הקילוף אינן על עצם הצירוף אלא על אופן האכילה

החזו"א (מעשרות סי' ד ס"ק טז ד"ה פ"ד מ"ה) ביאר שהן לשיטת התוס' והן לשיטת הרמב"ם כאשר אדם מקלף שני שעורים או מולל יותר חטים יותר מכף ידו, **אסור לאכול מהם עראי אפילו בשדה**, כדין "גמר מלאכה" שלא לצורך הכנסה לבית: לשיטת התוס' – שהקילוף הוא גמר מלאכה לאכילה מיידי, סיבת האיסור היא משום שאין כוונתו להוליך את הפירות לביתו, אלא לאוכלם מיד, ואז אסורה אפילו אכילת עראי אחרי גמר מלאכה. וכלשון החזו"א (שם):

דבקולף ואוכל אין השעורין שבידו קובעין שם לעצמן אלא הוא אכילת עראי מפירות השדה כולה, אבל כשקולף ומניח נפרדו אלו לעצמן וקבעי גורן לעצמן<sup>22</sup>, דהקילוף וברירת הזרעונים לעצמן הוא ענין חשוב להתייחס לעצמן. **ונראה דאיידי בשדה ומכל מקום אסורין באכילת עראי... משום שאין סופן לבוא לבית.**

לשיטת הרמב"ם – שהמשנה מגדירה מהי אכילת עראי, ביאר החזו"א (שם ס"ק י ד"ה ענין) ש"ענין עראי וקבע אינו תלוי בכמותה של האכילה אלא באיכותה...". לדעתו (שם ס"ק יז ד"ה ר"מ פ"ג הי"ט), הרמב"ם אכן אוסר בכל מקרה לאכול שני שעורים מקולפות יחד ללא הפרשה, משום שזוהי צורה של אכילת קבע, וכלשונו: מבואר דעת רבינו כפרש"י ביצה (יג ע"ב) דמשום אכילת קבע אתינן

21. החידוש בדבריו שהוא כתב כן דוקא בשיטת הרמב"ם כיוון שלדעתו הרמב"ם סובר כתוס' שהמשנה מבארת מהי "גמר מלאכה" של אכילה בשדה. אלא שברמב"ם מוכרחים לומר שס"ל שמדובר בקציר תבואה לצורך הולכה לשוק כיוון שהוא הביא חילוק זה להלכה בהל' מעשר (פ"ג ה"ב). וכך יתכן שסוברים התוס', אלא שבדעתם עדיין אין הדבר מוכרח כיוון שיתכן שס"ל כראב"ד (הל' מעשר פ"ג ה"ב) שבתבואה אסורה אכילת עראי אחר גמר מלאכה, בכל מקרה,

22. באשר לשאלה הרי בכל אכילה שאדם אוכל בשדה זוהי אכילה שלא על מנת להוליך לבית וממילא נאסרת אפילו אכילת עראי, ומדוע מותרת אכילת עראי, הרי במוליך לשוק אסורה אפילו אכילת עראי? מבאר החזו"א (שם ד"ה וא"ת): "דהמיעוט לעולם נגרר אחר רובו וכיוון שרובן מוליך לבית אין זה הנפרש לאכילה בשדה נקבע מן הדין וכמו שכתבנו לעיל סי' ג ס"ק יד, אלא מדין אכילת קבע נאסר".

עלה, ואין הקילוף קובע גורן לעצמו למחשב גמר מלאכה, **אלא כל שמשמש באלו שהוא אוכל שימוש מרווח הוא אכילת קבע**. ולא משום לתא בעלמא דמכאן אני אוכל אתינן עלה, אלא כל שאינו מכין אלא נוטל ואוכל אינו בכלל זה, וכמו שכתבנו לעיל. רק התנהגות קבע עושה אכילתו קבע....

כלומר, כאשר מקלף אדם שני גרעינים יחד בעת אכילתו, אופן האכילה מחייב אותו בהפרשת תרו"מ כדין אכילת קבע, ואם יאכל אחד אחד פטור מדין אכילת עראי. כמו כן אם הוא מנפה חטים בידו לצורך אכילה, מותר לו לאכול בלא הפרשה, כמות של גרעינים הנכנסת לתוך ידו. אך אם נתן לתוך חיקו חייב בתרו"מ כדין אכילת עראי. הדגש בדבריו הוא שאופן האכילה של שני גרעינים מקולפים יחד, נחשב לאכילת קבע, ולא עצם צירוף גרידא של שני פירות. כלומר, פעולת הקילוף של שני גרעיני שעורה יחד, מחשיבה את האכילה להיות אכילת קבע, לדעת הרמב"ם. וכן לדעת התוס' פעולת הקילוף מחשיבה את הדבר כגמר מלאכה מיוחד לאותם גרעינים שהוא רוצה לאכול. הבנה זו מתבארת לאור דברי החזו"א במקום אחר. החזו"א (דמאי סי' ז ס"ק יז ד"ה ויותר) ביאר במסקנת דבריו, שצירוף של שני פירות יחד אינו נחשב לא כאכילת קבע ולא כגמר מלאכה בפני עצמו, אלא רק אם הוא נעשה בסמיכות לששת הדברים הקובעים למעשר (חצר, מקח, מלח, אש שבת וכדו') וכך הוא כותב:

ויותר נראה דהא דשתים חשיב גמר מלאכה, אינו אלא בצירוף מקח וחצר, וכי היכי דס"ל לרבי מאיר (מעשרות פ"ב מ"ה) דמקח קובע באחת אחת דמקח קובע קודם גמר מלאכה, הכי נמי לדין מהני מקח להיחשב גמר מלאכה בשתיים שתיים, וכן בבעה"ב האוכל בחצר כשאין בדעתו ללקט עכשיו יותר. אבל בלא מקח ולא חצר אין שתיים חשיב גורן אע"ג דמוליד לשוק אלא בעינן גמר מלאכה חשובה כדרך הגומרין כדתנן פ"ק דמעשרות.

החזו"א מדגיש שקטיף של שני פירות יחד בשדה או במטע לצורך אכילה מיידית, אינו נחשב כ"גמר מלאכה" אף אם אין כוונתו להוליד לביתו. לדעתו, "גמר מלאכה" במקרה זה צריך להיות "גמר מלאכה חשובה" כהגדרתו. לפיכך דוקא כאשר אדם **מקלף שני שעורים יחד** לצורך אכילה, או מולל מלילות בחיקו לצורך אכילה, אז ניתן לחייבו בהפרשה משום שפעולה זו נחשבת כ"גמר מלאכה חשובה" לצורך אכילה מיידית לדעת התוס', או אכילת קבע לדעת הרמב"ם. אך כאשר אדם קוטף במטע או בשדה ומצרף שני פירות יחד בעת הקטיף אף שעושה כן לצורך האכילה, אין הדבר

נחשב כ"גמר מלאכה חשובה" בכדי לאסור אכילת עראי לאחריו, ובודאי שאינו נחשב כאכילת קבע לדעת הרמב"ם.

ודוקא לעומת זאת כשהוא נעשה בסמיכות לדברים הקובעים למעשר, במקרה כזה עצם הצירוף של שני פירות בעת הקטיפה נחשב כגמר מלאכה וקביעות למעשר, האוסרת ממילא את אכילת הפירות אפילו באכילת עראי.

דברים אלו מפורשים גם בחזו"א (דמאי סי' ז ס"ק כד ד"ה מן האמור) שכתב שכאשר אדם מקבל במתנה מבעה"ב מותר לו לקטוף ולאכול אפילו שני פירות יחד, וז"ל:

מן האמור נלמד דבעה"ב אוכל בפרדס אכילת עראי כשלוקח מן האילן ואוכל בפרדס אפילו שתיים שתיים, ואע"ג שאין מלקט עכשיו את כל הפרדס....

### סיכום:

- א. האוכל פירות מהעץ - בתוך חצר הקובעת למעשר מחוייב להפריש תרו"מ - אלא אם כן קטף בכל פעם פרי בודד, ואכלו.
- ב. האוכל פירות מהעץ בכרם או במטע תמורת תשלום - חייב בהפרשה בכל אופן כדין מקח הקובע למעשר.
- ג. האוכל פירות מהעץ תוך כדי סעודה נראה באופן פשוט שחייב להפריש מהם תרו"מ קודם לכן.
- ד. פועל האוכל תוך כדי קטיפה, בציר וכדו' רשאי לאכול בלא הפרשה אף אם מחזיק בידו מספר פירות ביחד.
- ה. מטיילים או חיילים הקוטפים פירות ממטעים בהסכמת הבעלים, יכולים לאכול ללא הפרשה אף אם קטפו מספר פירות יחד.
- ו. יש הסוברים שפירות שצריך לקולפם, אין לקלף מספר פירות יחד על מנת לאוכלם, אלא יש לאכול כל פרי לאחר הקילוף, בטרם שיקלפו את הפרי הבא.

הרב יעקב אפשטיין

## האכלת בהמה בטבלים - תגובה

בחוברת 'אמונת עתיד' (גליון 63) השיב הרב יהודה הלוי עמיחי בענין אכילת בהמה בחצר, מפרי עצים (קלמנטינה ואגוז) הגדלים בחצר. להלן אעסוק בתשובתו ואקדים קיצור דבריו בתשובתו.

תשובתו בנויה על כמה יסודות: א. לגבי קלמנטינה הסיק שאסור להאכילה לבהמה בחצר המשתמרת מפני שצירוף הפלחים לאכילה הוא גמר מלאכה בפרי שאכילתו היא בחלקים, וכיון שעץ הקלמנטינה עומד בחצר המשתמרת הרי היה - הן גמר פרי והן קביעות למעשרות מצד ראית פני חצר, וע"כ אסור להאכיל לבהמה. ב. לפי הראב"ד אם החצר נזרעת ברובה אינה קובעת למעשרות אולם אם היא נטועה ברובה לכו"ע קובעת למעשרות. ג. מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד אם מותר להאכיל בהמה עראי בחצר. ד. לפי הרמב"ם המתיר האכלת בהמה בחצר נשאלת השאלה כיצד הוא מותר להאכיל טבל לבהמה הרי האכלתה היא הנאת כילוי - האסורה בטבל, לחלק מהראשונים מהתורה ולחלק מדרבנן. ותירץ בשני אופנים: (1) מותר להאכיל לבהמה עראי בטבל ורק הנאת כילוי לאדם נאסרה. (2) מותר להאכיל בדבר שלא נגמרה מלאכתו אפילו כבר נקבע למעשרות. ומסיק שקשה להתיר לקטוף ולתת לה אפילו מאגוזים (שאין בכ"א צירוף) משום שדעת הרמב"ם מסופקת, ומשום שקטיף הפרי הוא גמר מלאכתו, אולם מותר לתת לה לגשת ולאכול בעצמה מהעץ. כמו"כ ניתן להפקיר פרי הנופל בשעת נפילתו ואז מותר להאכילו לבהמה משום שפטור ממעשרות.

אעיר על דבריו לפי קוצר דעתי.

א. המשנה בפאה (פ"א מ"ו) כותבת:

ומאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד שימרח...

ופרש ר' עובדיה מברטנורא: "ומאכיל לבהמה וכו' - ואפילו הוא עצמו מותר לאכול אכילת עראי קודם מירוח, אבל הבהמה אוכלת אפילו אכילת קבע". למדנו שמותר להאכיל לבהמה קודם מירוח אפילו אכילת קבע.

וכך פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג ה"כ): "וכשם שמותר לאכול עראי מפירות שלא נגמרה מלאכתן כך מותר להאכיל מהן לחיה ולבהמה ולעופות כל מה שירצה... ואם גמרו אעפ"י שלא נקבעו למעשר לא יפקיר, ולא יאכיל לבהמה ולחיה ולעופות אכילת קבע עד שיעשר, ומותר להאכיל לבהמה עראי מן הטבל ואפילו בתוך הבית, ומאכיל פקיעי עמיר עד שיעשם חבילות". היינו, הרמב"ם, מחד אינו מתיר להאכיל בהמה אכילת קבע בדבר שלא נגמרה מלאכתו (ועי' כס"מ, פ"ג ה"ו, שנשאר על הרמב"ם בצ"ע), אולם מאידך מתיר להאכיל אכילת ארעי אפילו בדבר שנגמרה מלאכתו, אפילו בתוך הבית. השו"ע פסק כרמב"ם (יו"ד סי' שלא סע' פח), ובאר הגר"א (ס"ק קנג): ר"ל אפילו נגמר מלאכתו ובתוספתא (פ"ב דמעשרות): רשב"א אומר אין בהמה אוכלת עראי בחצר וסובר דרבנן פליגי עליה, וע' בהשגות שם. מבואר מדברי הגר"א שמותר עפ"י הרמב"ם להאכיל לבהמה בבית ובחצר עראי אפילו בפירות שנגמרה מלאכתם.

ב. והנה הרמב"ם פסק (הל' מעשר פ"ד ה"ז): "גפן שנטועה בחצר לא יטול את כל האשכול ויאכל אלא מגרגר אחד אחד וכן ברמון לא יטול את כל הרמון אלא פורט את הרמון באילן ואוכל הפרד משם, וכן באבטיח כופתו בקרקע ואוכלו שם היה אוכל באשכול בגנה ונכנס מן הגנה לחצר אע"פ שיצא מן החצר לא יגמור עד שיעשר". ומקורו ממשניות (ח, ט) בסוף פ"ג דמעשרות. פירוש ההלכה שכיון שמצרף את הפירות – ה"ז גמר מלאכה, וכיון שעושה זאת בתוך החצר, וחצר קובעת למעשרות ממילא נאסרה הן אכילת עראי והן אכילת קבע עד שיפריש תרו"מ. אולם הרמב"ם הרי פסק שבהמה אוכלת בחצר אפילו בדבר שנגמרה מלאכתו, וא"כ עולה מחיבור הדברים שיש לחלק בין אדם לבהמה, אדם אסור לאכול בחצר אלא אם לא צירף, אבל מותר להאכיל בהמה עראי אפילו אחר גמר מלאכה. וא"כ מותר להאכיל קלמנטינה שגדלה בחצר לבהמה ואי"צ לפרוט לה כל פלח בפ"ע. ג. עוד נראה שדין גרגור ברימון או פריטת האשכול אינו שייך במקרה זה לסוברים שלא כרמב"ם.

כתב בתוס' רעק"א עה"מ (מעשרות פ"ג מ"ח) העוסקת בצירוף בפרי עץ העומד בחצר, בשם תוס' בב"מ (פח ע"א ד"ה בעל הבית) שדוקא כאשר בעה"ב אינו רוצה ללקוט יותר נחשב צירוף כגמר מלאכה, אבל אם רצה ללקוט יותר אינו גמר מלאכה ואף הוא מותר לאכול עראי. וא"כ כש"כ לגבי בהמתו שמותר להאכילה אכילת קבע מדבר שלא נגמרה מלאכתו. כ"כ הרשב"א בסוף תשובתו (ח"א סי' שסא), וכ"כ הריטב"א (ב"מ פז ע"ב): ד. עוד יש לחלק בין אכילת בהמה לאכילת אדם. אדם במה שמכניס לפיו באכילה אחת נחשב עראי, וצירוף כמה פירות או כמה חלקי פרי שאינם נאכלים באכילה אחת

נחשב כצירוף וכגמר מלאכה, שאחריו אין לאכול אפילו אכילת עראי. אבל לגבי בהמה נראה שכל מה ששמים לפניה בהאבסה אחת נחשב כאכילה, וע"כ אין להבדיל בין אכילת קבע בבהמה לאכילת עראי. ואמנם הרמב"ם [פ"ג ה"כ] חילק בין אכילת קבע לאכילת עראי בבהמה, אולם אף הרע"ב שבדר"כ נאמן לשיטת הרמב"ם חולק עליו, כמו שהבאנו לעיל, וכותב שבהמה אוכלת אף אכילת קבע. ולרמב"ם נראה שאע"פ שמצרף או נותן פרי בעל פלחים נחשב עדיין עראי אצל בהמה).

ה. דין זה שאין לחלק בין אכילת עראי לקבע בבהמה, נלמד מהאמור במסכת פסחים (ט ע"א): "דאמר רבי אושעיא: מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר".

ופרש רש"י: "כדי שתהא בהמתו אוכלת - ואפילו קבע, דכל זמן שאין שם גורנו של טבל עליו - אינו אוסר באכילת עראי, וכל אכילת בהמה לא גזרו עלה משום אכילת קבע, דתנן במסכת פאה (פ"א מ"ו): מאכיל לבהמה ולחיה ולעופות ופטור מן המעשרות עד שימרח, אבל למאכל אדם, נהי דלא טביל מדאורייתא - מיהו אפילו קודם מירוח אסרו לאכול קבע בכולי גמרא". וכן ברש"י בנדה (טו ע"ב) כתב: "אבל מאכל בהמה קבע שלה עראי חשיב לה". ולכן כשם שלאדם מותר לאכול עראי היינו ללא צירוף כש"כ שמותר להאכיל בהמה. וכרש"י כתבו תוס' בע"ז (מא ע"ב ד"ה ומכניסה במוץ) והרשב"א (ברכות לא ע"א). וכן הכפתור ופרח (פכ"ז ופל"ג).

ו. עולה מדברינו ששיטת הרמב"ם מיוחדת בכך שמחלק בין אכילת עראי לאכילת קבע בבהמה בדבר שנגמרה מלאכתו - אולם הוא מתיר להאכיל עראי לבהמה אפילו בדבר שנגמרה מלאכתו בתוך הבית וא"כ כש"כ לגבי חצר (הקובעת מדרבנן עי' ב"מ פח). ולפי הרמב"ם אין כאן שאלת הנאת כילוי בהאכלת טבל לבהמה. וכן פסק השו"ע. ואף לפי הרמב"ם מסתבר שגדרי צירוף להחשב 'קבע' שייכים לאדם ולא לבהמה.

לשיטת ראשונים אחרים אין בבהמה כלל אכילת עראי אלא אף אכילת קבע נחשבת אצל בהמה עראי, ולשיטת ראשונים רבים דין צירוף הוא דוקא שלא בבעל העץ, אבל בעל העץ כאשר בכוונתו לקטוף עוד ועוד הצירוף אינו גמר מלאכה ומותר לאכול בחצר. ולשיטתם, ק"ו אצל בהמה שהאכלתה אינה נחשבת לגמר מלאכה וע"כ מותר להאכילה בחצר.

ונותר יחידי הראב"ד (לפ"ג ה"כ, הו"ד ע"י הרב עמיחי במאמרו), המסתפק אם בהמה אוכלת לאחר קביעות למעשר (=חצר) בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

על כן, נלענ"ד, להלכה שמותר להאכיל לבהמה מעץ העומד בחצר אפילו אם החצר קובעת למעשרות.

הרב יואל פרידמן

## שיטתו של ר' ברוך ב"ר יצחק על מצוות ישיבת ארץ ישראל (מאמר תגובה לספר נחלת יעקב)

הרב יעקב זיסברג פרסם לאחרונה ספר מקיף ויסודי העוסק כולו בבירורים במצוות ישיבת ארץ ישראל ו'נחלת יעקב' שמו, 930 עמ', בהוצאת המכון התורני ישיבת אור עציון. האמת שראוי היה לכתוב מאמר ביקורת לספר כולו (ועוד חזון למועד), שכן ניכרת עבודתו היסודית של הרב זיסברג. הוא מביא את כל השיטות: ראשונים ואחרונים; מאמרי הגות, מאמרי הלכה ומאמרי מחקר. הוא מנתח את כל השיטות ומביא בפני הקורא דבר דבור על אופניו, ובסוף הספר, מפתח מפורט למי שמחפש ומעוניין ללמוד את הנושא – על הכל יישר חילו לאורייתא.

מאמרנו מתרכז בפרק אחד קטן מתוך הספר העוסק בשיטתו של ר' ברוך ב"ר יצחק, לאחר שעניינו צדה נושא שאנו עוסקים בו לאחרונה<sup>1</sup>.

1. במסגרת עבודתנו במכון, עובדים אנו על הוצאה וההדרה של ספר התרומה, הל' ארץ ישראל והל' חלה.

מדובר בר' ברוך ב"ר יצחק 'איש צרפת'<sup>2</sup> מחבר 'ספר התרומה', שבין פרקי ההלכה הרבים, הקדיש פרק להלכות ארץ ישראל<sup>3</sup>. בתחילת מביא הרב זיסברג את הקדמתו הנפלאה והמקורית להלכות ארץ ישראל של ר' ברוך ב"ר יצחק וכדלהלן בקיצור, ולפי החלוקה לפרקים שהציע הרב זיסברג) וממנה רוצה הוא להסיק וללמוד על שיטתו של ר' ברוך במצוות ישיבת ארץ ישראל.

א. למען ציון לא אחשה ולמען ירושלם לא אשקוט עד יצא כנגה צדקה<sup>4</sup> ויבא מורה צדק לנו והקדושים גאוני עולם שוכני ארץ אשר יעורו ויקיצו ויציצו ויאירו להורות לנו הדרך אשר נלך בה<sup>5</sup> אמת כי חביבה ארץ ישראל ואשריו איש הדר בה כי אפי' ליוצאים מתוכה יכניה וגלותו הביאו עמהם אבנים ועפר ארץ ישראל ועשו בית הכנסת בבבל כנשתא דשף ויתיב<sup>6</sup> קיים מה שנא כי רצו עבדיך את אבניה ועפרה יחננו<sup>7</sup>. וכן מצינו שנתן אלישע לנעמן משא צמד פרדים אדמה למזבח בחוצה לארץ<sup>8</sup>. ובסוף כתובות<sup>9</sup> אמרי ר' אבא מנשק כיפי דעכו. ר' חייא

2. בעמ' 335 הערה 51 מביא הרב זיסברג את דעתו של א"א אורבך (בעלי התוספות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו, עמ' 346-361) שהרב ברוך ב"ר יצחק היה אמנם צרפתי אך זכה לכינוי איש גרמיזא לאחר שהתיישב בוורמייזא. אך ראה שמחה עמנואל ('ואיש על מקומו מבואר שמו': לתולדותיו של ר' ברוך בר יצחק', תרביץ ג' תש"ס עמ' 423-440) שמסיק שהכינוי הזה בטעות יסודו ור' ברוך ב"ר יצחק היה ונשאר איש צרפת.
3. הרב זיסברג (שם עמ' 335) כותב: "על שיטת בעלי התוספות ניתן ללמוד מספר התרומה – הלכות ארץ ישראל. ספר הלכה זה העוסק רק במצוות התלויות בארץ...". משפט זה יכול להטעות שכביכול ס' התרומה כולו עוסק בהלכות ארץ ישראל – ולא כן הוא. ספר התרומה עוסק בהלכות רבות, ובו יש פרק קטן העוסק במצוות התלויות בארץ. ואגב לגבי פרק זה (הל' א"י) ראה מש"כ א"א אורבך (בעלי התוספות, שם עמ' 349 הערה 25), וייתכן שהיא תוספת מאוחרת של רבינו ברוך.
4. ישעיהו (סב, א).
5. עפ"י ירמיהו (מב, ג).
6. עפ"י מגילה (כט ע"א) וע"ז (מג ע"ב); ועי' תשובות גאוני (שערי תשובה סי' עא בשם רב האי גאון): "שף ויתיב – כלומר השכינה נסעה ממקדש ושכנה בההוא מקום..."; רש"י (מגילה שם ד"ה דשף, ע"ז מג ע"ב ד"ה דשף).
7. תהילים (קב, טו).
8. עי' מלכים (ב, ה, יז).
9. כתובות (קיב ע"א).

בר אבא<sup>10</sup> מגנדר בעפרא שנ' כי רצו עבדיך את אבני ועפר' יחננו.  
ב. וכל שכן הדר בה מקיים מצות התלויין בה זוכה להיות במחיצתו של הקב"ה. ולא מיבעיא בימי התנאים שהם יכולים להפריש תרומות ומעשרות בטהרה ואפילו לאחר חורבן שהיה להם אפר מן הפרה שנעשית בפני הבית... אלמא נוהגין תרומה בטהרה וגם חולין נוהגין על טהרת קודש.

ג. ואפילו בסוף האמוראים דמסתמא פסקה להם הזאה לבני ישראל אפילו הכי היו עולין לארץ ישראל מפני חבתן<sup>11</sup> ומפרישין תרומות ומעשרות שנה ראשונה ושנייה של שמיטה מעשר ראשון ומעשר שני. ושנה ג' מעשר ראשון ומעשר עני. ובשנה השביעית היא שמיטה דפטור מתרומה ומעשר וחוזר חלילה... ואע"פ שכל מה שהיו מפרישין היה טמא היו נוהגין בהן משפט כתרומה כיוון שלא היתה ראויה לאוכלה מחמת טומאה יפרישו מעט דמן התורה חטה אחת פוטרת הכרי...

הרב זיסברג כותב:

חשיבותה של הקדמה זו היא בכך שאפשר ללמוד על שיטתו ביחס למצוות ישיבת ארץ ישראל...

לדעתו שיטתו של ר' ברוך ב"ר יצחק משתלבת עם שיטתם של בעלי התוספות כר' חיים כהן<sup>12</sup> ורשב"ם<sup>13</sup> הסוברים שמצוות ישיבת ארץ ישראל היא רק אמצעי לקיום

10. כתובות (שם ע"ב); בדפוס: ר' חייא בר גמדיא.

11. מדרש תנחומא (בובר, פר' מסעי סי' ה): "להודיע חיבתה של ארץ ישראל, אמר הקב"ה למשה הארץ הזאת חביבה עלי, שנאמר ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה"; ילקוט שמעוני (פר' עקב רמז תתס): "ובארץ כתיב ואכלת ושבעת וברכת, ראה מה חיבה חבב הקב"ה את ארץ ישראל ששקולה כנגד כל הבריות שברא בעולמו".

12. תוס' (כתובות קי ע"ב ד"ה הוא): "הוא אומר לעלות כו' - אינו נוהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים והיה אומר רבינו חיים דעכשיו אינו מצוה לדור בא"י כי יש כמה מצות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם".

13. רשב"ם לב"ב (צא ע"א ד"ה אין יוצאין): "ת"ר אין יוצאין מארץ לחוץ לארץ" מפרש הרשב"ם: "שמפקיע עצמו מן המצות". הרב זיסברג נוקט כדבר פשוט יותר הסברם של הרבה אחרונים שהכוונה להפקעה ממצוות התלויות בארץ. אמנם הוא מזכיר את הסברו של הרצב"י קוק

מצוות התלויות בארץ. אמנם הוא כותב, לדעתו של ר' ברוך, שיש חשיבות לדירה בארץ ישראל מצד ה'זכות' ו'החביבות' של השוכן בפלטרין של מלך. הוא מביא כמה ראיות לכך שמצוות ישיבת ארץ ישראל היא אמצעי לקיום המצוות התלויות בארץ:

א. ר' ברוך מאריך להסביר שהתנאים והאמוראים הפרישו תרומות ומעשרות בטהרה, כי המצוות התלויות בארץ הם אמצעי לקיום מצוות הדירה בארץ ישראל. הרב זיסברג מצטט את דברי ס' התרומה: "היו עולין לארץ ישראל **מפני חיבתן** (של המצוות התלויות בארץ: הוספה של הרב זיסברג) ומפרישין תרומות ומעשרות..."

ב. הרב זיסברג גם מזכיר את המשפט של ס' התרומה: "וכל שכן הדר בה מקיים מצות התלויין בה זוכה להיות במחיצתו של הקב"ה", ורומז לכך שהחשיבות של הדר הוא בכך שהוא מקיים את המצוות התלויות בארץ.

הגישה שיש להסביר דעות של ראשונים לפי המקבילות שמוצאים אצל ראשונים אחרים מאותו בית מדרש<sup>14</sup>, אף שבעיקרון נכונה היא, אך היא צריכה זהירות יתירה. הרצון להשוות בין דעת ר' חיים כהן והרשב"ם מחד (כפי שמזכיר הרב זיסברג) לבין דעתו של בעל ס' התרומה מאידך, אינה נכונה לדעתנו ונביא לכך כמה ראיות.

א. בדקנו שמונה כתבי יד של ספר התרומה, וביניהם שני כה"י הקדומים ביותר<sup>15</sup>, ובכולם הנוסח הוא "**מפני חיבתה**"<sup>16</sup> ולא מפני חיבתן; להלן נוסח כ"י לונדון 518: ואפי' הכי היו עולין לארץ ישר' **מפני חיבתה** ומפרישין תרומות ומעשרות...

זצ"ל (גליון הש"ס, למס' ב"ב מהדורת הלכה ברורה, ירושלים תשנ"ו), שהכוונה להפקעה מכל המצוות, אך הוא מבכר את פירושם של האחרונים האחרים. ראוי לציין שמדברי הרשב"ם עצמו אין הוכחה לדבריהם, ופשטות לשונו ניתנת להתפרש כפי שפירשה הרב צבי יהודה קוק.

14. ראה הרב זיסברג (שם, עמ' 337 הערה 54); וראה להלן (הערה 34) על תופעת עלייתם לארץ ישראל של רבים מחכמי צרפת.

15. כ"י לונדון 518 (קולופון משנת 1254, דהיינו 52 שנה לאחר כתיבת החיבור, ראה אורבך שם עמ' 349 הערה 23 ועמ' 352 הערה 49\*; לונד 3 (עם קולופון משנת 1285); וטיקן 145 (מאה 13); אוקספורד 640 (מאה 13); פריס heb 359/1 (מאה 13-14); פרמא 1231 (מאה 13); אוקספורד 800/1; בהמ"ל, ניו יורק rab.1115 וראה עוד אפרים קופפר ("קונטרס ארץ ישראל" קבץ על יד סדרה חדשה ספר ז יז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 117 הערה 1) שאף בהל' ארץ ישראל, המיוחס לטור, כ"י וטיקן 153, הגרסה היא 'מפני חבתה'.

16. ראה הרב זיסברג (שם, עמ' 337 הערה 54).

כלומר, היו עולין מפני חיבתה של ארץ ישראל ולא מפני חיבתן של המצוות התלויות בארץ.

ב. בתחילת פסקה ב', הרב זיסברג מביא את גרסת הדפוס: "וכל שכן הדר בה מקיים מצות התלוין בה – זוכה להיות במחיצתו של הקב"ה", אך בכל כתבי היד שבדקנו כתוב: "הדר בה ומקיים מצות התלויות בה", לאמור יש שני דברים, האחד לדור בארץ ישראל והדבר השני לקיים את המצוות התלויות בארץ, ואין האחד תלוי בהכרח בשני. זאת ועוד, בפסקה א' כותב ר' ברוך: "אמת כי חביבה ארץ ישראל ואשרי הדר בה..." מצד חיבתה וקדושתה של ארץ ישראל, ולכן כשיצאו לגלות הביאו אתם מעפרה ומאבניה של א"י ו"ר" אבא הוה מנשק כיפי דעכו" – ובפסקה ב' הוא כותב (כפי שהבאנו לעיל): "וכל שכן הדר בה ומקיים מצות התלויות בה – זוכה להיות במחיצתו של הקב"ה". מה'כל שכן' אנו למדים שמעלה יתירה נודעת למי שגם מקיים את המצוות התלויות בארץ.

ג. גם בחלוקה לפסקאות של הרב זיסברג ישנה מגמתיות, שכן בפסקה השניה הוא מחבר את המשפט שהבאנו לעיל: "וכל שכן הדר בה ומקיים מצות התלויות בה זוכה להיות במחיצתו של הקב"ה" למשפט שבא לאחר מכן ולא מיבעיא בימי התנאים שהם יכולים להפריש תרומות ומעשרות..." לכן, מסביר הרב זיסברג ושם עמ' 336 סעי' 3, שרבינו ברוך מאריך ומבאר שבימי התנאים הפרישו תרומות ומעשרות גם בימי התנאים וגם בימי האמוראים, וכל זאת מפני ש"סיבת העלייה לארץ ישראל הייתה מפני חיבתן של המצוות התלויות בארץ..." אך לדעתנו ההקדמה של ר' ברוך להלכות ארץ ישראל מסתיימת במילים "וכל שכן הדר בה..." במחיצתו של הקב"ה, ומשם ואילך מתחיל הדיון ההלכתי, שאינו עוסק בהפרשת תרומות ומעשרות אלא באכילת התרומה בימי התנאים והאמוראים. לכן בשני כה"י הקדומים (לונדון 518; לונד 3) במקום "ולא מיבעיא בימי התנאים שהם יכולים להפריש תרומות ומעשרות" כתוב: "ולא מיבעיא בימי התנאים שאוכלים תרומות ומעשרות..."

ד. בעמ' 336 סעי' 4 כותב הרב זיסברג שרבינו ברוך פסק בס' התרומה שחייב תרומות ומעשרות הוא מדרבנן כי קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. אך הדברים אינם מדויקים, והרבה יותר מכך פסק רבינו ברוך. הוא פסק שגם

קדושה שניה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא<sup>17</sup>, ולכן לדעתו חייבים אמנם להפריש תרומות ומעשרות רק מדרבנן, אך אם הפירות גדלו בקרקע הגוי, מחדש רבינו ברוך שפטרס מהפרשת תרומות ומעשרות כי אנו נוקטים להלכה ש'יש קניין לגוי להפקיע' באיסור דרבנן<sup>18</sup>. רבינו ברוך מסביר מהן הבעיות שעומדות בפני המפריש, כגון מה יעשה הכהן עם התרומה הגדולה ומה יעשה במעשר שני, לכן הוא מחדש שדי בכמות של כלשהו לתרומה גדולה, ובמעשר שני הוא מאמץ את הצעת הגאונים<sup>19</sup> לחלל שווה מנה בשווה פרוטה. לאחר כל זאת כותב רבינו ברוך דבר מפתיע<sup>20</sup>:

וטוב יותר על הכל לקנות מפירות שגדלו בקרקע הגוי ומתבואות הגוי דכיון דלא קדשה ואף בקרקע ישר' אין תרומ' אפי' מדרבנן... וכאן אנו תמהים, אם הדר בארץ ישראל מקיים את מצוות ישוב ארץ ישראל רק בזכות קיום המצוות התלויות בארץ, ורק בזכות זו זוכה "להיות במחיצתו של הקב"ה", איך מציע רבינו ברוך לקנות מפירות הגוי, ובזה להפקיע את קיום הפרשת תרומות ומעשרות?? אלא יש להסיק מהפך ממה שכתב הרב זיסברג. רבינו ברוך כותב את הקדמתו הנפלאה ומדגיש את העובדה ש"חביבה היא ארץ ישראל, ואשרי הדר בה", ועד כדי כך היא חביבה ש"ר' אבא היה מנשק כיפי דעכו" והיוצאים לגלות יכניה הביאו עמם אבנים ועפר של ארץ ישראל לקיים את מה שנאמר "כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יכוננו". דווקא משום שאין קשר בין העובדה שקדושה ראשונה ושניה בטלות, ולמרות משמעות הדבר לחובת המצוות התלויות בארץ בזמן הזה, "אשרי הדר בה".

זאת ועוד, רבינו ברוך לא הסתפק בדרשות, אלא עזב את צרפת והתחיל בדרכו לכיוון ארץ ישראל, וייתכן שאף הגיע לארץ ישראל<sup>21</sup>. יש לכך עדויות ברורות המופיעות

17. ז"ל ס' התרומה שם: "ויש להביא ראיה דאפי' קדושת עזרא בטלה ובזמן הזה תרומה ומעשר מדרבנן..."

18. וכדין סוריא, עי' גיטין (מז ע"א), רש"י לגיטין (שם ד"ה בסוריא); ביאור הגר"א (יו"ד סי' שלא ס"ק כח).

19. שאילתות דר' אחאי (פר' קדושים, ד"ה שאילתא).

20. הנוסח עפ"י כ"י לונדון, אך במקרה זה אין הבדלים משמעותיים.

21. בעניין זה ראה אורבך (בעלי התוספות שם, עמ' 352); י' תא-שמע ("כרוניקה חדשה לתקופת בעלי התוספות מחוגו של ר"י הזקן", שלם ג'): מחקרים בתולדות ארץ ישראל וישובה (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשמ"א, עמ' 321-322 ושם הערה 8), ובמיוחד אלחנן ריינר (עליה

בתקנות קהילת קאנדיה<sup>22</sup>. קובץ התקנות נפתח בעשר תקנות שנקבעו בבית הכנסת אליהו הנביא קאנדיה, בנוכחות "חכמי הקהילות... ועמהם הגאון ה"ה רבינו ברוך נר"ו הנמצא כעת ביננו". באישורן החוזר של תקנות אלו בשנת קכ"ג (1363) נאמר: שכבר הסכימו כל הרבנים החכמים הגדולים בישראל שהיו פה ושהלכו בארץ ישראל כגון הרב הגדול החסיד רבינו ברוך...

ואף כאן אנו תמהים, אם רבינו ברוך הולך בשיטתו של ר' חיים כהן, שמצוות ישוב ארץ ישראל תלויה בקיום המצוות התלויות בארץ, היה הוא צריך גם להסיק את המסקנה המתבקשת שאליה הגיע ר' חיים, לאמור אין טעם לעלות לארץ, בפרט שיש סכנת דרכים. אך כאמור, אנו מוצאים ההפך מכך, שרבינו ברוך מתכוון ואולי אף עולה לארץ ישראל.

סיכומם של דברים, רבינו ברוך בוודאי אינו תולה את מצוות ישיבת ארץ ישראל בקיום המצוות התלויות בה. האמת ניתנת להיאמר, ובניגוד למה שכתב הרב זיסברג, אי אפשר ללמוד מהקדמתו של רבינו ברוך דבר ולא חצי דבר לגבי מצוות ישיבת ארץ ישראל. מה שברור ולזאת מסכים הרב זיסברג, שיש בדבריו הדגשה מיוחדת של חיבתה וחביבותה של ארץ ישראל והזכות לדור בה.

ועלייה לרגל לארץ ישראל, חיבור לשם קבלת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח מעמ' 69 ואילך). ראוי לציין שרבינו ברוך לא היה יחידי בעלייתו לארץ ישראל אלא הרבה מחכמי צרפת עלו לארץ, כגון הר"ש משאנץ, בעניין זה ראה אלחנן ריינר (שם מעמ' 55 ואילך).

22. ראה אלחנן ריינר שם.

הרב חננאל סרי

## סוגית דם ביצים – התנגשות מדומה בין תורה ומדע

א. מבוא

בסוגית דם שנמצא בביצה, ניתן לראות פער בין התיאור התורני<sup>1</sup> של התהליכים הביולוגיים ובין התיאור המוכר לנו מהטבע<sup>2</sup>. כוונת מאמר זה לעקוב אחרי הגורמים להיווצרותו של פער זה, ולבחון האם אכן מדובר במצב אמיתי או שזוהי תוצאה בלתי אפשרית ומציאותה נובעת מחוסר הבנה של אחד התחומים. נפתח בהערה מקדימה. הרבה פוסקים מסווגים את איסור דם ביצים כאיסור דרבנן, שכל כולו נובע מחשש למראית העין, ולכן איסורו לדעתם אינו חמור. דבריהם נובעים מסוגיה במסכת כריתות שלא נעסוק בה במאמרו זה, אולם נציין

1. הרב מתתיהו ברויד, "דם ביצים בימינו" (תחומין כא, אלון שבות תשס"א, עמ' 516-519); הרב משה פיינשטיין, **אגרות משה** (יורה דעה ח"א לו, אורח חיים ח"ג סו); הרב יצחק יעקב וייס, **מנחת יצחק** (ח"א קו, ח"ד נו); הרב חיים דוד הלוי, **מקור חיים השלם** (ח"ה, עמ' 218-217); הרב עובדיה יוסף, **יביע אומר** ח"ג ב, **יחזק דעת** ח"ג נז; אברהם קורמן, **הטהור והמותר** (תל אביב תש"ס, עמ' 89); **אנציקלופדיה תלמודית** (ז, ערך "דם ביצים", ירושלים תשכ"ה, עמ' תמח-תנו).

2. תודתי לכל האנשים שסייעו לי בבירורה של סוגיה זו, ובמיוחד לד"ר יואב איתן מקבוצת יבנה ולד"ר אליקים ברמן מהשירותים הוטרינריים ממנו גם השגתי את התמונות להדגמת הדברים. בנושא המדעי ראה גם ד' ניו, "הביולוגיה של ביצת התרנגולת" (**טבע וארץ**, ה', ב, תל אביב 1959, עמ' 65-74); **ספר הלול לשנות ה-80** (עורכים: ש. בורנשטיין, שלום נחמן, בן עמי רון, 1980); א' ברמן, "הביצה", **אמונת עתיד** (63, עמ' 66-71 תשס"ה).

שקיימות שתי אפשרויות בהבנתה, וכפי שנראה יש סיבות מבוססות ביותר לקבל דוקא את הדעה הסוברת שמדובר באיסור דאוריתא<sup>3</sup>.

## ב. סקירת התיאור המדעי:

### מבנה הביצה

#### 1. מבנה הביצה

לביצה ישנן שלוש קליפות: החיצונית עבה, ומתחתיה עוד שני קרומים דקים היוצרים תא אויר בצד העגול של הביצה. החלק הפנימי של הביצה נחלק לחלבון שהוא הנוזל השקוף שהופך ללבן בזמן הבישול, והחלמון שהוא הכדור הצהוב. משני צידי החלמון ניתן למצוא מעין סלילים קפיציים שקרויים 'ליף' או 'חאלאצה'. סלילים אלה יוצרים מעין ציר שמאפשר לחלמון להתגלגל בקלות סביב עצמו ובכך יכול מקום התרקמות האפרוח להיות תמיד למעלה ולצדדים האחרים הביצה אינה יכולה להתגלגל בשל צורתה המאורכת, בכך ניתנת לאפרוח הגנה מסוימת מפני מקרים בהם

3. ראה "דם ביצים", אנציקלופדיה תלמודית (ז, עמ' תצח-תנו). המחלוקת תלויה בשאלה האם דם ביצים שדנו בו חז"ל (כרתות כא"ע), הוא דם שנמצא בביצי תרנגולת או שהכוונה לדם שבבשר ביצי הזכר. הפירוש הפשוט הינו שדם ביצים הינו דם שנמצא בדם ביצת העוף, שכן הוא מתואר בבריתא כדבר שאינו מין בשר. מאחר וברור מסוגית חולין שיש בו איסור כלשהו יתכן שמדובר באיסור תורה והלימוד בא למעט ממנו רק את חיוב הכרת שיש בדם הנפש, ויתכן שרק איסור דרבנן יש בו מחשש למראית העין. מלשון הבריתא שמזכירה רק את דם דגים וחגבים כדבר שכולו היתר, נראה שמדובר באיסור דאוריתא.

יורדת הטמפרטורה, דבר שמורגש יותר בחלקה התחתון של הביצה, ועשוי לעצור את התפתחות האפרוח.

תחילת התרומות האפרוח מתחילה מטבעת לבנה קטנה שנמצאת על גבי החלמון, במקרים שלא היתה הפרייה מתרנגול זכר, במקום טבעת עם חור במרכז, יופיע על החלמון עיגול לבן קטן.

### **ביצה ללא הפרייה**

#### **2. תהליך היווצרות הביצה**

בגוף התרנגולת מתפתחים החלמונים בשחלה. כשאחד מהם גומר לגדול הוא משתחרר מנימי הדם העוטפים אותו, כשהשתחררותו מנימי הדם מתרחשת בדרך כלל דרך קו סדק העובר לאורך כל קוטר החלמון ובו אין מצויים נימי דם. במידה ומעטפת החלמון נפתחת ונפרדת במקום אחר, הרי שיימצא דם על החלמון כתוצאה מהנימים שייקרעו. לאחר שהחלמון ניתק מהנימים העוטפים אותו בשחלה הוא עובר למעין חצוצרה שהיא תחילתו של צינור הביצים. בצינור זה עובר החלמון, הוא יעטף תחילה בחלבון, בהמשכו של הצינור הוא יעטף בשאר שלוש הקליפות של הביצה, ולבסוף הוא יצא בהטלה החוצה.

### **תרשים היווצרות הביצה**

### **התרקמות הביצה**

#### **3. תהליך התרקמות האפרוח**

כאשר מדובר בביצה מופרית, הרי שכעבור 2-3 ימים שבהם התרנגולת דוגרת על הביצה, ניתן כבר לזהות נימי דם שמתפשטים על החלמון. האפרוח מתפתח בין החלבון והחלמון מאותה נקודה לבנה שהיתה בחלמון. החלמון קטן בהדרגה והופך למעין כדור שמחובר לטבורו של האפרוח ומזין אותו, והחלבון משמש נוזל שבו מתפתחת גדילתו של האפרוח.

#### **4. כתמי דם ובשר**

כאשר אנו מוצאים כיום, כתמי דם בביצה כמעט כל המקרים הם תוצאה של נימי דם וחתיכות בשר שניתקו מדופן צינור הביצים ונעטפו עם החלמון והחלבון.

מכונה לשיקוף ביצים מגלה את הביצים שיש בהן דם, והשימוש בה הוא אשר הביא לכך שרק במעט מהביצים המשווקות למאכל אנו מוצאים כיום כתמי דם.

### ג. סקירת התיאור ההלכתי

במסכת חולין (סד ע"ב) מובאת בריתא שזו לשונה:

תנו רבנן: גיעולי ביצים – מותרות. ביצים מוזרות – נפש היפה תאכלם. נמצא עליה קורט דם – זורק את הדם ואוכל את השאר. הבריתא פוסקת את דינם של המקרים שבהם יש מקום לחשש הלכתי כלשהו. לזיהוי המקרה הראשון שבהם – גיעולי ביצים, העלו המפרשים שתי אפשרויות. האחת שמדובר בביצים שהתבשלו עם ביצת עוף טמא בעודם בקליפתן<sup>4</sup>. והשניה שמדובר בביצים שהוטלו לפני הזמן, בשל מכה שקיבלה התרנגולת<sup>5</sup>. במאמרנו כאן לא נעסוק בשתי הבעיות האלו, אלא רק נשתמש בחלק זה של הבריתא כדי ללמוד ממנו שהבריתא טרחה להתייחס גם למקרים שהפסיקה בהם היא להיתר, כיון שמטרתה לסלק חשש שהתעורר, והיא באה לסקור את הבעיות השכיחות שמעוררות בנו ספק לגבי מידת כשרותה של הביצה. המקרה השני בבריתא – ביצים מוזרות, קשור יותר לנושא שלנו. רש"י הסבירו במלים אלו: "שאינן של זכר ואין אפרוח קלוט בהם לעולם. נפש היפה תאכלם – שאינו אסטניס ואין דעתו קצה בהם תאכלם, ואע"פ שישבה עליהם תרנגולת ימים רבים". רש"י מתאר ביצים שהתרנגולת דגרה עליהן ימים רבים והן לא התפתחו

4. רש"י במקום.

5. תוספות במקום (בד"ה גיעולי ביצים) בעקבות הערוך. לפנינו בערוך חסר פירושו לערך זה.

כמו שאר הביצים. ההסבר שמוצע לכך בדרך כלל הוא שכנראה ביצים אלו לא הופרו על ידי זכר<sup>6</sup>. מכיון שאחרי הדגירה הן כבר לא טריות, ומראיהן השתנה עד שהוא דוחה את רוב האנשים (צבע דהוי וצורה צמיגה יותר), רק מי שאינו אסטניס רשאי לאכלן. זאת על פי ההלכה שאסרו חכמים על האדם לאכול דברים שהוא נגעל מהם<sup>7</sup>. את חשיבותו של מקרה זה לסוגיתנו נראה בהמשך<sup>8</sup>.

המקרה השלישי בבריתא - נמצא עליה קורט דם, הוא כבר הנושא עצמו שאותו אנו רוצים לבחון. דינו בבריתא שרק הדם אסור באכילה, ושאר הביצה מותרת. בגמרא הובאו בנוגע אליו שתי התיחסויות:

- אמר רבי ירמיה: והוא שנמצא על קשר שלה.

- תני דוסתאי אבוב דר' אפטוריקי: לא שנו אלא שנמצא על חלבון שלה, אבל נמצא על חלמון שלה אפילו ביצה אסורה, מאי טעמא דשדא תכלא בכולה.

רבי ירמיה מגביל את ההיתר של שאר חלקי הביצה למקרה שהדם לא התפשט מעבר לקשר הביצה.

אחריו מובא שדוסתאי גם הוא הביא הגבלה להיתר של הבריתא. לפי ההגבלה שהביא, כל מה שהתירה הבריתא התייחס רק למקרה שהדם נמצא בחלבון, אולם אם הוא נמצא בחלמון כל הביצה כולה אסורה.

רש"י סבר ששתי הדעות אומרות למעשה אותה הגבלה:

[קשר הביצה] "הוא זרע של תרנגול הקשור בראש הכד של ביצה ומשם יצירת האפרוח מתחלת, וכיון דעדיין הוא שם, לא נתפזר בשאר הביצה הלכך אוכל השאר, אבל נמצא על חלמון שלה כולה אסורה כדמפרש לקמן דשדא תכלא בכולה - נתפשט הקלקול בכולה".

ובהמשך כשבאר את דברי דוסתאי כתב: "על חלבון - על הקשר כדאמרן".

6. למעשה יכולות להיות לכך סיבות נוספות כגון התקררות של הביצה באמצע תהליך הדגירה.

7. רמב"ם (סוף הל' מאכלות אסורות). במהלך לימודה של סוגיה זו, סיפרו לי שבימי הצנע עקב המחסור הגדול, לא זרקו את הביצים שלא התפתחו, וניצלו אותן לצריכה תעשייתית.

8. בדומה לרש"י פירש גם הר"ן: "מוזרות מלשון טויה כדאמרינן בפ"ק דסוטה (דף ו' ע"ב) מוזרות בלבנה כלומר טויות. שכשהביצים עומדין זמן מרובה נפסדין ונעכרין והם נטוים כחוט...". גם ר' תנחום הירושלמי מכנה אותן במילוניו "מד'רה פאסדה" (ערך זור) שתירגומן הוא דלילות מקולקלות (מובא בפירוש הרב קאפח למשנה תורה, קדושה ב', עמ' פג).

לדעת רש"י אם כן, הסליל שקשור לחלמון מצידה העגול של הביצה הוא זרע התרנגול הזכר, ולכן ממנו יתחיל ריקום האפרוח. ממילא אם הדם שהוא כנראה תחילת הריקום נמצא רק בו, אין צורך לאסור את שאר חלקי הביצה. אולם אם הדם כבר יצא מן הקשר, הרי שהריקום מצוי כבר בכל חלקי הביצה, ואזי אין להתירם.

לעומת רש"י, הרמב"ם לא הזכיר את קשר הביצה כלל<sup>9</sup>, והביא רק את החילוק בין דם שנמצא בחלבון לדם שנמצא בחלמון. המגיד משנה הסביר שלדעת הרמב"ם והגאונים יש מחלוקת בין ר' ירמיה לדוסתאי וההלכה הוכרעה כדעת דוסתאי. הוא הוסיף והביא את דעת הרשב"א שפסק שיש לחשוש גם לפירוש של רש"י<sup>10</sup>, אולם הוא מסיים את פירושו כשהוא מכריע שאין לחוש לדעה זו כאשר פסקת הרמב"ם נסמכת על קבלת הגאונים.

בפועל המשיכו להתקיים בעולם הפסיקה שתי הדעות, רבי יוסף קארו (מרו) שפסק בשלחן ערוך כדברי הרמב"ם<sup>11</sup>, ולעומתו הרמ"א שהביא את שיטתו המחמירה של הרשב"א ואף הוסיף שהמנהג הרווח הוא לאסור בכל מקרה שנמצא דם. מפרשיו ביארו חומרה זו כנובעת מחשש נוסף לשיטת הרא"ה בבדק הבית (הגהותיו על ספר תורת הבית של הרשב"א) שטען שיש להחמיר בחלבון יותר מהחלמון כיון שממנו נוצר האפרוח לדעתו<sup>12</sup>.

והנה בצידה של מחלוקת זו, כמעט כל המפרשים הסכימו לחידוש שהתבקש כמעט מאליה. מאחר והחשש הוא שמא החלה התרקמותו של האפרוח, הרי שבכל מקרה שאין חשש כזה, כגון שמדובר בביצים שאינן מופרות, הביצה צריכה להיות מותרת. גם דין הדם שנמצא בתוכה צריך לכאורה להיות כך, אלא שבו יש מקום לאסור מחשש אחר של מראית העין. חידוש זה חשוב במיוחד לימינו, שכן כיום עבור גידול ביצי המאכל ישנם לולים גדולים שבהם מקפידים שלא ימצא אף זכר.

רבים מהפוסקים כינו את הביצים שלא הופרו "ביצים מוזרות". כינוי זה הגיע מהבנתם שביצים מוזרות שנזכרו בבריתא הינן ביצים שאינן מופרות, ואין מקום

9. הלכות מאכלות אסורות (פ"ג הל' ח-ט).

10. **תורת הבית** (בית שלישי שער חמישי, ירושלים תשל"ב, עמ' פט-צ).

11. יורה דעה (סו ג).

12. ראה ש"ד (ס"ק ח) וט"ז (ס"ק ב במקום), וראה גם בתוד"ה והוא בסופו. כבר בירושלמי תרומות (פ"י ה"ו), נמצאה מחלוקת בשאלה זו מהיכן מתחיל האפרוח להתרקם.

לאוסרן גם כשיש בהן דם, ואדם לא נגעל לאכול מהם<sup>13</sup>. אולם כפי שראינו רש"י לא הזכיר דם כלל בפירושו לביצים אלו, והן אף קדמו בבריתא לבעית "נמצא עליה קורט דם".

יתרה מזו, הבנת דברי רש"י כאילו "ביצים מוזרות" הינו כינויים של הביצים שאינן מופרות היא הבנה שגויה. לביצים אלו ישנו שם אחר בדברי חז"ל "ביעי דספנא מארעא" (ביצה ז א) בניגוד ל"ביעי דדכרא".

ראיה ברורה למשמעות המושג "ביצים מוזרות" מונחת בהלכה אחרת שענינה הוא הזיבה, אותה הפרשה שגורמת לזב להטמא. חז"ל הגדירו לנו כיצד נראית הזיבה ובמה היא נבדלת מששכבת זרע תקינה<sup>14</sup>: "זוב דוהה כלובן ביצה המוזרת, ושכבת זרע קשורה כלובן ביצה שאינה מוזרת". מאחר ואין הבדל בין לובן ביצה מופרית ללובן ביצה שאינה מופרית, חייבים לומר שלא לכך התכוונו חז"ל במושג "ביצה מוזרת". דיוק דבריו של רש"י שראינו למעלה יבהיר שמדובר בביצה שאינה טריה ובה אכן לובן הביצה כבר השתנה עד שמראהו מעורר דחיה אצל רוב האנשים, ואילו התכוונו חז"ל. רש"י הוסיף בדבריו את מה שכל אדם מסיק בצורה הגיונית, שאם הביצה לא התפתחה למרות דגירת התרנגולת, הרי שכנראה לא הופרתה, אולם לא היה בכוונתו לומר שזהו מה שהפך אותה להיות מוזרת. וכפי שהערנו כבר, ההנחה שמדובר בביצה שנמצא בה דם אינה מסתדרת עם סדר המקרים בבריתא. לפי הסידור שבבריתא, מדובר בבעיה בפני עצמה כשרק בהמשך הובא המקרה שדן בביצה שנמצא בה דם<sup>15</sup>.

13. מגיד משנה (הלכות מאכלות אסורות פ"ג ה"ט).

14. תוספתא זבים (פ"ב ה"ב); רמב"ם (הלכות מחוסרי כפרה פ"ב ה"א).

15. הבנת המונח ביצים מוזרות כל כך הושפעה מסוגיתנו עד שגם בהלכות זב יש שהמשיכו לבאר את דברי חז"ל על פי ההבנה הרווחת, למרות שלא ניתן למצוא הבדל בין לובן ביצה שאינה מופרה ולובן הביצה המופרה. ראה לדוגמה פירוש שפתי חכמים לדברי רש"י שהביא את החילוק של חז"ל בין זיבה ושכבת זרע בויקרא טו, ב. להבנת דברי רש"י בצורה השגויה יש בסיס לכאורה בדבריו במסכת כריתות (כ ע"ב), אולם יש לשים לב שמדובר שם בפירוש שני שהביא, ונראה סביר שלדעתו אין זה הפירוש המועדף לסוגיה.

#### ד. סיכום השוואת שני התחומים

כפי שניתן להבחין, דברים רבים בסוגיה אינם תואמים את התיאור המדעי כפי שנפרט:

1. קשר הביצה ודאי אינו זרע התרנגול, שהרי הוא מצוי גם בביצים שלא הופרו.
2. התחלת התרקות האפרוח איננה מהקשר, אלא מהנקודה הלבנה שעל גבי החלמון<sup>16</sup>. מי שידע זאת והתיחס לכך הוא רבי יוסף חיים, מחבר ה"בן איש חי" שמתאר אותה במדויק כפי שהיא בביצים מופרות בדמות כתר<sup>17</sup>. האפרוח מתפתח בנקודה שמצויה בין החלמון לבין החלבון, דבר שמסביר את חילוקי הדעות בין המפרשים מהיכן מתפתח האפרוח מהחלבון או מהחלמון.
3. נקודות הדם שנמצאות בביצה אינן בהכרח קשורות להתרקות האפרוח. אנו מוצאים אותן גם בביצים שאינן מופרות. מאחר ומדובר בתופעה שכיחה לא מסתבר שהבריתא תתיחס רק לדם של תחילת ריקום, ותתעלם מ"ריעותא" כל כך בולטת ודומה, שמופיעה בביצים ולא תפסוק את דינה ולא פחות מכפי שעשתה בבעית גיעולי ביצים). כמו כן בירושלמי וברמב"ם המקרה של "נמצא בה קורט דם" מובא בצידו של המקרה של "אפרוח שהחל להתרקם", ומשתמע מהם שאין זה אותו מקרה.

#### ה. איזכורים לבעיה בראשונים

כבר התוספות בסוגיה<sup>18</sup> תמחו כיצד יתכן שלעיתים נמצא דם בביצה כבר ביום הראשון להטלה, כשודאי לא היתה עדיין אפשרות לריקום כלשהו. תשובתם גם היא קשה, שכן הם מיחסים את הדם לפציעה שנגרמה לתרנגולת המטילה מנשיכת תרנגול. כפי הנראה לא ניתנה הצעת פתרון אחרת לשאלה זו, וכך באנציקלופדיה תלמודית בערך "דם ביצים", ההסבר היחיד שמובא הוא הסברם של התוספות. הסבר

16. ניתן היה לחשוב שאולי רש"י מתכוין לנקודה זו כשהוא מדבר על זרע הזכר ומכנה אותו חלבון, אולם בדיקת השמות הלועזיים בהם השתמש רש"י בדף הקודם לחלבון, בעזרת הספר "אוצר לעזי רש"י" שוללת אפשרות זו, וברור שהוא מתכוין למה שאנו מכנים כיום חלבון וחלמון.

17. ר' יוסף חיים, **בן איש חי** (שנה ב, פרשת טהרות, מצורע, סעיף ה, ירושלים תשמ"ו, עמ' קנז).

18. ד"ה והוא.

זה קשה לא רק מהבחינה המציאותית שפציעה במקום חיצוני כל כך אינה יכולה להגיע לביצה לפני שהיא נעטפת בקליפות החיצוניות, אלא גם בשל הקושי ההלכתי שנותר בעינו, שהרי גם אם מדובר בדם פציעה של התרנגולת, עדיין יש להחיל עליו את איסור אכילת דם, והוא לא יכול להאסר רק מחמת מראית-עין. בעלי התוספות לא היו היחידים ששמו לב לקושי הקיים בהסבר הסוגיה, גם הרא"ה לדוגמה, הזכיר את הבעיה במהלך דיונו בסוגיה, אולם הם לא ראו סיבה מספקת לשנות את הבנת הסוגיה מכפי שהיתה.

## ו. הפירוש האחר לסוגיה

בפירוש שכתב הרב קאפח לרמב"ם הובא הסבר אחר התואם גם את לשון הרמב"ם וגם את סוגיית הגמרא<sup>19</sup>. עדיפותו של ההסבר החדש נובעת במיוחד לאור התאמתו לתהליכים המוכרים לנו בהתפתחות הביצה. מדובר בתהליכים שכיום אנחנו יודעים עליהם פרטים רבים יותר, אולם גם בימי חז"ל מחקר שיטתי ודייקני היה יכול לדעת אותם<sup>20</sup>.

לטענתו של הרב קאפח כל דם הביצים אסור משום שהוא דמה של התרנגולת המטילה (שהינו איסור דאוריתא), וכלל לא מחמת ריקום, שהיא בעיה אחרת שדנו בה בנפרד<sup>21</sup>. כאשר דם זה נמצא בחלבון הרי שהוא נספח לחלמון במהלך דרכו החוצה, ולכן אם נסלקו אין סיבה לאסור את שאר הביצה. לעומת זאת, כאשר הדם נמצא בחלמון עצמו, ברור שמוצאו בשלב שלפני יציאת החלמון לדרכו בצינור הביצים. הוא נמצא בחלמון בגלל שמערכת נימי הדם שהזינה וגדלה אותו לא ניתקה ממנו, ויש חשש שכפי שדם זה נמצא כאן ישנם עדיין נימים קטנים נוספים שלא ניתקו מהחלמון, אלא שאינם גלויים לעינינו, ולכן יש לאסור את הביצה כולה<sup>22</sup>.

19. פירוש מקיף למשנה תורה, קדושה ב (עמ' פב-פג ועמ' קמג).

20. מתיאור נכדו של הרב קאפח על חייו ואורחותיו, עולה שאת הרקע להסברו הוא הכיר עוד בתימן, מתוך התחקות פשוטה ללא מיכשור מודרני, מניסויים שערך לפניו סבו בתימן (עופר קאפח, "סבא זצ"ל", ספר הזכרון לרב יוסף בן דוד קאפח, רמת גן התשס"א, עמ' 18).

21. ברמב"ם ההלכה שדנה באפרוח שהחל להתרקם היא ההלכה הקודמת לנושא שלנו.

22. הרב קאפח לא הסביר מדוע גם את החלבון יש לאסור, אולם כפי שניתן לראות בתמונות, לעיתים משתחרר מנימי הדם הקרועים דם שמתערב בחלבון, עד שהוא עצמו נראה אדמומי.

הסברו של הרב קאפח מסביר יפה מדוע לא מצאנו ברמב"ם וגם לא בגמרא חילוק בין ביצים מופרות לביצים שאינן מופרות הקרויות בשפה התלמודית "דספנא מארעא". אמנם בתלמוד מצוי המונח "ביצים מוזרות", אולם כפי שכבר הראנו הוא מכונן לביצים שאינן טריות ולא לביצים שלא הופרו.

## ז. משמעויותיו של הפירוש החדש

להסבר השונה של הרב קאפח ישנן מספר השלכות חשובות. משמעויות המעשית היא שאין להקל כל כך בביצים המשווקות למאכל. אמנם אין צורך להבהל, שכן רוב הביצים הינן תקינות, והצורך להזהר הינו בעיקר כאשר נתקלנו בביצה כזו. יחד עם זאת ישנה סיבה נוספת שמחייבת להעמיד דברים על דיוקם. כבר היום מדווח על כך שבארה"ב הביצים שהתגלו בשיקוף כמכילות כתמי דם, מופרדות ומשווקות כסוג ב' לייצור<sup>23</sup>. לפי מה שביררתי<sup>24</sup>, המצב כיום בתנובה הוא שכל הביצים הללו מופנות להשמדה. אולם הדבר נעשה מסיבות אסטטיות בלבד, כיון שהצרכנים נגעלים מביצים כאלו, ולא משיקולים הלכתיים. כל זמן שאין הכרה בביצים אלו כביצים שיש בהן בעיה הלכתית, לא מן הנמנע שבאחד הימים הם יופנו לתעשייה של אבקות ביצים או עוגות (כאשר מספרן יהיה רב יותר, או כשיהיה מחסור בשוק). אם יקרה דבר כזה, כבר לא יהיה מדובר בבעיה שמתעוררת במיעוט הביצים, שכן בעקבות מכונות השיקוף שמפרידות את הביצים, אנו נעמוד בפני בעיה שנוגעת לכמעט 100% של אותן ביצי ייצור. כאן לא תהיה אפשרות להקל בהסתמכות על רוב הביצים שהינן תקינות, מצב שנכון בתחילת התהליך, לפני עריכת השיקוף. דבריו של הרב קאפח הראו את חשיבות השילוב של מחקר מסודר ויסודי בלימוד המקורות ההלכתיים. לדעתו, חוסר הכרות עם השטח מוביל פעמים רבות לפרשנות שגויה. בכתביו הצביע הרב קאפח על שגיאות דומות גם בתחומים אחרים: טריפות<sup>25</sup>, שבת<sup>26</sup> ועוד, ומסיבה זו ראה חשיבות גדולה בלימודם של המדעים השונים<sup>27</sup>.

23. ראה לדוגמה מאמרו של הרב מתתיהו ברויד "דם ביצים בימינו" (תחומין כא, עמ' 516-517).

24. שיחה שערכתי עם מר מרק שניידר מתנובה.

25. ראה מאמרו "ברור שיטה" (כתבים א, ירושלים תשמ"ט, עמ' 74-76).

26. ראה פירוש מקיף למשנה תורה (זמנים א, עמ' שפג, וכן עמ' רנ-רנא).

27. ראה מאמרו "לימודי 'חול' במשנת הרמב"ם" (כתבים ב עמ' 587-596).