

אמונת עתיד

"אמונת - זה סדר זרעים" (שבת לא ע"א).

"שפאפין בחי העולמים וזורע" (מדרש שוחר טוב תהילים יט).

לע"נ אבינו היקר
ויקטור בן סאלם סיגאוו
נפל למשכב י"ז תמוז
השיב את נשמתו לבוראו ז' אב
עשיק פ' דברים
נלביע ט' אב תשנ"ד
איש טוב וישר, נהנה מיגיע כפיו
משתתף בצער עמו ומצפה לישועתו
בסוף ימיו זכה וישב בישיבה
תנצב"ה

גליון מס' 18

אב - אלול תשנ"ז

דמי מינוי לשנה: 36 שקל

בהוצאת

מכון התורה והארץ

כפר דרום - חבל עזה

טל. 07-6847325

פקס. 07-6847055

מערכת:
הרב יואל פרידמן
הרב עזריאל אריאל

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



כל הזכויות שמורות

ISSN 0793 - 4262

סדר ועימוד
"מיזם ופיתוח קטיף" בע"מ
כפר דרום

תוכן העניינים

	מאמר מערכת	
5	היה אמונת עתיד	הרב יואל פרידמן
	הגות	
7	ט"ו באב	הרב שמואל דוד
	מאמרים הלכתיים	
11	יציאה לטיול מסוכן	הרב יהודה הלוי עמיחי
15	משום יישוב ארץ ישראל - בעצי שבעת המינים	הרב יהודה זולדן
20	הרכבה על כנה עקרה (סרק)	הרב יואל פרידמן
	תשובות קצרות	
26	נטיעת עץ פרי רב-מיני	הרב יואל פרידמן
28	הקנאת מעשר עני בקנין חצר	הרה"ג יעקב אריאל שליט"א
29	שיחי עגבניות שגדלו בשדה מלפפונים	הרב אהוד אחיטוב
	תגובות	
30	הפרשת תרומ"מ ע"י קטן הסמוך לגיל בר-מצוה	הרב מרדכי רבינוביץ
32	הערות לגליון מס' 16	הרב רפאל שוואב
	חינוך	
34	אבות האומה - ערכים בראי היהדות	גדעון נאור
	כשרות	
36	בשר עוף למהדרין	הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

רשימת המשתתפים בקובץ

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א	רבה של רמת גן, נשיא מכון התורה והארץ
הרב שמואל דוד	לשעבר רב ראש צורים, עפולה
הרב יהודה זולדן	ר"מ ישיבת נוה דקלים
הרב מרדכי רבינוביץ	רב כוכב יעקב
הרב רפאל שוואב	צפת
הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב יואל פרידמן,	
הרב אהוד אחיטוב, גדעון נאור	מכון התורה והארץ

הרב יואל פרידמן

והיה אמונת עתיד

תחילת פרק ל"ג בישיעה עוסקת בנחמת ישראל הן בזמן חזקיהו המלך והן בזמן המלך המשיח (רד"ק). "הרי שודד ואתה לא שדוד ובוגד ולא בגדו בך, כהתימך שודד תושד כנלתך לבגוד יבגדו בך". הקב"ה מבטיח לסנחריב מלך אשור ולמלכי אומות העולם שאמנם שודדים מצליחים הם, אך יגיע גם זמנם - "כהתימך שודד תושד כנלתך" - כאשר תשלים להיות שודד, כי אז תושד גם אתה. בהמשך (שם פס' ו) אומר ישעיה ופונה לעם ישראל: "והיה אמונת עתיד חסן ישועות חכמת ודעת, יראת ה' היא אוצרו". פשט הפסוק הוא שאם ישראל רוצים בקיום הישועה ובהמשכיותה - רק עיסוק בחכמה, בדעת וביראת ה' יכול להיות הערובה לכך (רד"ק). רש"י מוסיף פן שונה; האמונה בהקב"ה בעיתים שעברו עליך, בכל המאורעות - הן אלו המשמחים והן אלו הקשים יותר - מחזקת את החוסן הרוחני של האדם.

חז"ל התייחסו לפסוק הזה בהיבט הרבה יותר כללי, שאינו קשור בדווקא למציאות הספיציפית של הצלת עם ישראל בימי חזקיהו או אף לישועת העם בימות המשיח. הפסוק עוסק בסדר החיים של עם ישראל בכל הזמנים. הפסוק מדבר על חלקי התורה שהאדם צריך להיות עסוק בהם. אלו מקיפים את כל חלקי החיים, ואעפ"כ "יראת ה' היא אוצרו", היא נשארית הפנינה שבכתר. וכן נאמר בגמ' (שבת לא ע"א):

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב "והיה אמונת עתיד..." - "אמונת" - זה סדר זרעים, "עתיד" - זה סדר מועד, "חוסן" - זה סדר נשים, "ישועות" - זה סדר נזיקין, "חכמת" - זה סדר קדשים, "ודעת" - זה סדר טהרות; ואפילו הכי - יראת ה' היא אוצרו..."

מאמר דומה מופיע בשם ר' תנחומא (מד' תהילים יט אות יד, במ"ר פ' יג פ' טז):
 "תורת ה' תמימה..." - זה סדר נשים. "עדות ה' נאמנה מחכימת פתי" - זה סדר זרעים, שהוא מאמין בחיי העולם הזה. "פקודי ה' ישרים..." - זה סדר מועד. "מצות ה' ברה..." - זה סדר קדשים. "יראת ה' טהורה..." - זה סדר טהרות. "משפטי ה' אמת..." - זה סדר נזיקין."

ויש להבין, מדוע מצוין סדר זרעים בשם "אמונת"?

התוס' (שבת שם) מביאים את הירושלמי (לא נמצא בנדפס אלא בתנחומא דלעיל):
 "שמאמין בחי העולמים וזרע". סדר זרעים - אין הכוונה דוקא למצוות שמובאות בסדר זרעים, אלא עצם העיסוק בחקלאות מחייב את האדם להיות בעל אמונה. לפי הבנה זו, "אמונת" מתייחס לאדם שמאמין בהקב"ה.

המהר"ל (דרוש על התורה עמ' לא ועי' ח"א ח"א עמ' טז) מפרש:

ר"ל, כי בזריעה יורה האדם שהוא ביד ה', שזולת שהיה הוא ית' מצמיח הזריעה - היה העולם כלה ח"ו, והוא הנרמז בלשון "חי העולמים", שהוא ית' מחיה העולם, ושהעולם בידו, וראוי זה להיקראות "אמונת"...

מצאנו משמעות אחרת לקשר בין סדר זרעים לאמונה. המהר"ל (תפארת ישראל פרק י' עמ' לד-לה) מסביר שחכמים חילקו את התורה שבעל פה לששה חלקים, שהם החלקים של המציאות, כאשר כל חלק במדרגה גבוהה יותר מקודמו. סדר זרעים הוא המדרגה הנמוכה יותר, השייך לסדר הארץ. מעליו סדר מועד - סדר השמים, השמש והירח. מעליו סדר נשים וסדר נזיקין השייכים לסדר האדם; ומעליהם סדר הקדושה, הבא לידי ביטוי ע"י קדשים וטהרות. המהר"ל מבאר שם ש"אמונת" זה סדר זרעים, כי הצומח נאמן לסדר שהקב"ה טבע בו:

וקרא זה אמונת, מפני שאין משנים פעלם, וכאשר זורע הארץ חטה - מגדלת מה שראוי לה לגדל, ואינה משנה מה שנפקד בתוך הארץ, כמו שהאדם שהוא נאמן ומה שמפקידים הבריות אליו הוא מחזיר לבעליו. ישנו קשר חי ויחס חוזר בין האדם, הארץ והקב"ה. הפסוק "והיה אמונת עתיד..." מתייחס (כאמור לעיל) לעם ישראל - העיסוק ב"אמונת עתיד" הוא המביא חוסן וישועות. לכן יש להסביר את ה"אמונת" מצד האדם הזורע, שטמונה בו האמונה ברבוננו של עולם. הפסוק השני "תורת ה' תמימה..." עוסק בתורה, וכן במציאות העולם, בהיותה בבואה של התורה, וכמאמר חז"ל "קב"ה איסתכל באורייתא וברא עלמא". בפסוק זה נראה יותר להסביר את ה"אמונת" מצד הטבע, שהוא נאמן לסדר שטבע בו הקב"ה.

היכן מקום החיבור שבין שני הפירושים? בארץ ישראל! טבע הארץ אינו כטבעו של כל מקום שרק אינו משנה מסדרו של עולם. הארץ מגיבה בהתאם למעמד של עם ישראל בה, וכמאמר הרמב"ן (ויקרא כו טו): "ושממו עליה אויבכם" - היא בשורה טובה מבשרת בכל הגלויות, שאין ארצנו מקבלת את אויבנו... ולעומת זאת, כאשר ארץ ישראל נותנת פירותיה בעין יפה - אין לך קץ מגולה מזה (רש"י סנהדרין צח ע"א). זה מצד הארץ! אך לעם ישראל הפן השני של המטבע, וכמאמר הכוזרי (מאמר ה' אות כז):

"אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד, כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו" - רוצה לומר כי ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכסף עד שיחוננו אבניה ועפרה.

בחוברת זו ישנם כמה מאמרים ותשובות בעניני זרעים כפשוטם של דברים: כלאים, מעשר עני ועוד. אנו מפרסמים גם שני מאמרים שקשורים לארץ ישראל במובן הרחב יותר - מאמר אחד, של הרב יהודה זולדן, המוכיח שכל מקום שהוזכר הביטוי "משום יישוב ארץ ישראל" בהקשר לנטיעת עצים - מתייחסים הדברים לשבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. דבר בעיתו מה טוב, במאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי הדן בעריכת טיולים במרחבי ארץ ישראל כשיש בהם לעיתים גם מידה של סיכון. כפי שהבטחנו, אנו מוסיפים מדור בנושא כשרות; ביקשנו מהרה"ג יעקב אריאל שליט"א שיבהיר מהן דרכי ההשגחה בעופות, מהי כשרות למהדרין ומהי כשרות רגילה.

המערכת

הרב שמואל דוד

ט"ו באב

א. הסיבות ליום טוב

בסוף מסכת תענית (כו ע"ב) שנינו: "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו". **הגמרא (ל ע"ב) מבררת את טעם השמחה ומקור היום טוב ביום זה:**

בשלמא יום הכפורים, משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות. אלא ט"ו באב מאי היא? אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה. מאי דרוש? "זה הדבר אשר צוה ה' לבנות צלפחד" - דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה. אמר רב יוסף אמר רב נחמן: יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל... אמר רבה בר בר חנה אמר רב יוחנן: יום שכולו בו מתי מדבר... עולא אמר יום שביטל הושע בן אלה פרדסיות (משמרות) שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל ואמר: לאיזה שירצו, יעלו. רב מתניה אמר: יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה... רבה ורב יוסף דאמרי תרוויהו: יום שפסקו מלכרות עצים למערכה.

בספר שופטים (כא יט) מסופר באשר להיתר שבט בנימין לבוא בקהל: "הנה חג ה' בשילו מימים ימימה... לכו וארבתם בכרמים וראיתם והנה אם יצאו בנות שילו לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שילו". וייתכן בהחלט כי אותו חג קדום מימים ימימה נוצר בעקבות כך שהותרו שבטים לבוא זה בזה או משום שבו כלו מתי מדבר (שתי הסיבות המוקדמות יותר למסופר בסוף ספר שופטים). אם נפרש כי החג הקדום הוא מחמת שהותרו שבטים זה בזה, הרי התופעה של המחול ואולי אף של בחירת הנשים בין הבנות לגברים ביום זה נבעו מכך שסוף סוף לא היו צריכים לחשוש מהגבלות על נישואין מחמת בעיות בין שבטיות באשר לחלוקת הארץ, וקיים כמובן דמיון עז בין היתר השבטים זה בזה להיתר שבט בנימין לבוא בקהל. אם נאמר שהחג מימים ימימה היה עקב הפסקת המוות של דור המדבר, ניתן לומר שהדמיון בין סיבות החג מתבטא בכך שכשם שהיה ביטול גזירה על דור המדבר, כך פסקה גזירת ההכחדה משבט בנימין. אך כמדומה שיש למצוא קו משותף לכל האירועים שהביאו לסיבות השמחה בט"ו באב.

ב. חג האחדות

ניתן לומר כי הקשר הפנימי בין כל ההסברים שניתנו לט"ו באב הוא האחדות והאיחוד. התרת שבטים זה בזה, והתרת שבט בנימין לבוא בקהל, ודאי מורים על אחדות האומה. ביטול המשמרות המונעים עליה לרגל אף הוא מוסיף אחדות האומה כולה ברגל בבית המקדש. כמו כן בסיום מיתת מתי מדבר

הפסיקה החלוקה בין מי שיזכה לנחול את הארץ לבין מי שסופו למות במדבר. מעבר לחלוקה השמימית, היתה כאן ודאי גם קנאה באלה שיזכו לנחול את הארץ מצד אלה שנגזר עליהם "במדבר הזה יתמו ושם ימותו". באותו זמן פסקה גם החלוקה האכזרית בין מי שנח בשלום על משכבו לבין אלה שלא ניתנו לקבורה. גם סיום כריתת עצי המערכה שבני משפחות מיוחסות היו מביאים (עיין במשנה שם) ובט"ו באב פסקו מלהביא, ודאי החזירה את האחדות למחנה. כל זה משתלב היטב עם יום הכפורים, שהוא יום בו כל העם מתאחד בתפילה לה'.

ג. חג חופש הפרט

לעניות דעתי נראה לומר את ההיפך מן האמור לעיל. יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה אינו חג האיחוד, כי אם אדרבה יום של פירוד. הלוא בימי משה היה מאבק: ראשי שבט מנשה טוענים אל משה כי טובת השבט, טובת הציבור, היא שבנות צלפחד לא יקבלו נחלה או יקבלו נחלה ויתחתנו רק אם בני שבטן. אם יקבלו נחלה ויתחתנו עם בני שבט אחר, בניהם יורשים ויספחו את הנחלה לידי שבט האב, ומן היובל ואילך תחשב הנחלה על שם שבט האב ולא על שם שבט מנשה וייגרע מנחלת מנשה. הם מעמידים כאן את טובת הפרט, בנות צלפחד לרשת נחלה או חופש הפרט להתחתן עם הטוב בעיניהן, מול טובת הכלל שמגבילה אותן. תשובת הקב"ה (סוף ספר במדבר) "כן מטה בני יוסף דוברים: לטוב בעיניהן תהיינה לנשים, אך למשפחת מטה אביהן תהיינה לנשים ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה". טובת השבט, בכלל, הציבור מכריעה את חופש הפרט. והנה בדורות מאוחרים בוטל האיסור על בנות נוחלות ירושה להתחתן עם בני שבט אחר! ואם כן, ביטול האיסור אינו מורה על אחדות כי אם אדרבה, על התחשבות בחופש הפרט והפסקת הגבלתו.

גם כאשר הותר שבט בנימין, אין כאן רק אחדות השבטים בלבד כי אם העלאת חופש הפרט ברמה נוספת, כך שכל אחד יכול לשאת את הטובה בעיניו, ללא ההגבלה השבטית. הפסקת עונש המוות מעל אנשי דור המדבר, הפסקת הגזירה שהגבילה חייו של אדם לגיל 60, גם כן משתלבת היטב עם חופש הפרט. גם היום שבוטלו המשמרות בדרכים ודאי היה יום טוב לכל שוחרי חופש הפרט, כך שכל אחד יכול להתפלל ולעבוד את בוראו במקום הטוב בעיניו ובאופן הנראה לו, בלא שהשלטון יכתוב לו "כפיה דתית". אף יום בו ניתנו הרוגי ביתר לקבורה, ביטול ההחלטה השרירותית שהגבילה אף את חופש הקבורה, לאחר המוות, ודאי היתה יום טוב לכל הלוחמים הגדולים בעד ביטול הכפיה הדתית והשלטונית. ואחרון חביב: כריתת עצי המערכה הפכה בבית שני לחגים פרטיים של משפחות מביאי העצים (עיין במשנה פ"ד דתענית), וחגיגת כל הפרטים האלה היתה בסיום כריתת עצי המערכה, שאז התפנו כולם לחגוג.

הנה ביום טוב זה, שהוא שיא חופש הפרט, ידעו בנות ירושלים לעשות הכל כדי שלא לבייש את מי שאין לו; כי חופש הפרט אסור שיפגע בפרטים האחרים,

כמו שאסור שיפגע פגיעה אנושה בכלל. וכאשר הדבר נעשה שלא בכפיה, אלא בהבנה של אותם יחידים שיצאו ביום זה בבגדי לבן שאולים, על מנת שלא לבייש את אותם שאין להם זוהי ההוכחה הטובה ביותר שחופש הפרט בישראל לא חצה את הגבולות, לא פגע בפרטים האחרים ולא בכלל.

דומה שזו עיקר ההשוואה בין ט"ו באב ליום הכיפורים. יום הכיפורים הוא יום הכלל, אחדות הפרט עם הציבור, והוא שעומד ביסוד בקשת הסליחה והכפרה. ועל כן מדגישה הגמרא "בשלמא יום הכיפורים, משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונים"; היינו שהסליחה והמחילה ביום הכיפורים אינן לכל יחיד בפני עצמו, כי אם יום שניתנו בו לוחות האחרונים, שה' סלח בו לכל ישראל. אם כן הוא יום שבו הפרט והסליחה לפרט הם במסגרת הכלל. ראויים הם ישראל ליום בו יחגגו את חופש הפרט, משום שחופש זה הוא במסגרת הכלל, ואינו פוגע לא בו ולא בפרטים האחרים.

ד. יום הנחמה

נראה להוסיף שכידוע חודש בשנה נחשב שנה לעניין ערלה, ולכן כל שהנטיעות נקלטו שלושים יום קודם לראש השנה - בראש השנה תסתיים שנה ראשונה למניין שנות הערלה. לארבעה עשר יום, שהוא זמן קליטת השרשים באדמה נוסף חודש אחד, הוא הזמן המינימאלי לחישוב שנה ולכן נטיעות שניטעו עד ט"ו באב נחשבות כנטועות בשנה הקודמת. נמצא שיום ט"ו באב נחשב ראש השנה, ולאחריו מתחילה שנה שניה למניין שנות ערלה. ואם כן יום חמשה עשר באב הפך מחמת כן ליום הנטיעות. הכל מיהרו לטעת בו כדי שלא להפסיד שנה. נמצא יום ט"ו באב (ולא ט"ו בשבט, כנהוג עתה) הוא יום הנטיעות, יום ארץ ישראל.

עוד יש לאמר: בסעודה המפסקת אסור לאכול בשר ולהשקות יין, כדין אונן טרם שנקבר מתו. כך גם היה מנהגו של רבי יהודה בר עילאי שהיה אוכל פת במלח ודומה כמו שמתו מוטל לפניו (תענית ל ע"א). בתשעה באב עצמו חלים כל דיני אבלות שבעה, וגם אין מניחים בו תפילין, כדין יום ראשון של אבלות. נמצא איפוא שתשעה באב הוא כיום ראשון של אבלות, והיום השביעי, היום בו יוצאים מן האבלות, הוא יום ט"ו באב. תשעה באב הוא יום האבלות, וחמשה עשר באב הוא יום הנחמה.

אם נתבונן היטב, נוכל להבחין כי אותם אירועים אשר מחמתם נקבע יום חמשה עשר באב כיום טוב הם תשובה ונחמה לחמשת הדברים שארעו לאבותינו בתשעה באב. וכך שנינו (תענית כו ע"ב): "בתשעה באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ וחרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר ונחרשה העיר". בולט ביותר כי הנחמה על הגזרה שדור יוצאי מצרים לא יכנסו לארץ הוא "כלו מתי מדבר". והנחמה על כך שנלכדה ביתר הוא שניתנו מתי ביתר לקבורה. אף בשאר המקרים כן הוא, ראה טבלה להלן:

בתשעה באב	בחמשה עשר באב
נגזר שלא יכנסו אבותינו לארץ	כלו מתי מדבר
נלכדה ביתר	ניתנו מתי ביתר לקבורה
נחרשה העיר	פסקו מלכרות עצים למערכה
חרב הבית הראשון - מפני עבודה זרה	ביטל הושע בן אלה משמרות, שלא יעלו לרגל ויעבדו לעגלים
חרב הבית השני - מפני שנאת חינוס	הותר שבט בנימין לבוא בקהל

ויתכן לומר כי הנחמה על חורבן הבית הראשון שהיה בו עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים הוא בכך שהותר בנימין לבוא בקהל משום שבאותו מקרה היה גם גילוי עריות, גם שפיכות דמים וגם עבודה זרה (פסל מיכה, שבעטיו נגפו ישראל בפעמים הראשונות עד שצמו ובכו ובטלו את זיכרו, עיין במדרשי חז"ל ובשור"ת ר"א בן הרמב"ם סימן לא). וכשהותר שבט בנימין היתה בכך תשובה על כל העבירות. הנחמה על חורבן הבית בשניה, שהיה מפני שנאת חינוס, הוא בכך שהותרו שבטים לבוא זה בזה, שהפסיקה עיניהם של שבטים להיות צרה בבנות יורשות נחלה, שמא יעבירו נחלתו לשבט אחר.

ה. יום הכיפורים וחמשה עשר באב

עתה גם מובן היטב הקשר בין יום הכיפורים לחמשה עשר באב. בי"ז בתמוז (ארבעים יום אחר מתן תורה בו' סיון) עשו ישראל את העגל, ומשה שבר את הלוחות. יום הכיפורים, אית ביה סליחה ומחילה (על חטא העגל), יום שניתנו בו לוחות אחרונים (כפרה על שבירת הלוחות). נמצא יום הכיפורים הוא יום הנחמה והסליחה על י"ז בתמוז. ט"ו באב הוא יום הנחמה והכפרה על תשעה באב. נמצינו מבינים היטב גם את משמעות המילים "יום שניתנו בו לוחות אחרונים" (כי לכאורה מאי נפקא מינה, והלא העיקר הוא שה' סלח ביום זה על חטא העגל), וגם את הקשר בין יום הכיפורים לחמישה עשר באב (שבמבט ראשון נראה תמוה). שבעה עשר בתמוז ותשעה באב הם ימי זכרון לחטאים ולחורבן; יום הכיפורים וחמשה עשר באב הם ימי הסליחה והנחמה.

יהי רצון שננוחם במהרה בימינו בבנין שלם של ציון וירושלים, אכ"ר.

הרב יהודה הלוי עמיחי

יציאה לטיול מסוכן

בטיולים בארץ ישראל, פעמים רבות יוצאים למקום מדבר וציה, ועוד מוסיפים על כך פעולות גלישה וירידה בחבלים וגלגליות. נשאלת השאלה האם הדבר מותר מבחינה הלכתית, ובאלו תנאים.

א. חשיבות הטיול בארץ ישראל

הקב"ה מצווה את אברהם בבואו לארץ ישראל (בראשית יג יז):

קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה, כי לך אתננה.

מתוך כך אומרת הגמ' (ב"ב ק ע"א) שההליכה היא מקנייני שבילי הארץ, וכדי שתהא נוחה לבניו להיכבש לפניהם.

חז"ל אמרו (כתובות קא ע"ב):

כל המהלך ד' אמות בא"י - מובטח לו שהוא בן עוה"ב, שנאמר "נותן

נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה".

על מטרת הטיול אפשר ללמוד מהשאלה המופיעה בספר תורה לשמה (סי' תיח): האם מותר לאדם שגר בצפת לילך בשעת גידול פירות למקום מסויים בא"י שבו גדלים פירות מיוחדים, ולשבות שם מספר ימים כדי לאכול מהפירות, משום חיבוב ארץ ישראל? וז"ל:

גם לפי מידת חסידים לית בהא פקפוק וחשש, דכן מצינו בגמרא (עירובין ל ע"א)... שהיו הולכין רבי יוחנן וסיעת מרחמוהי, מאה רבנן, ממקום למקום כדי לאכול פירות מתוקים וטובים. וכל הליכתם בשביל זה, שכן מוכח מן הלשון, ובוודאי הם היו מכוונים בזה בשביל חיבוב ארץ ישראל, לאכול מפירות המתוקים וחשובים שלה, וכוונתם לשם שמים, והנה ודאי כולם היו חסידים וקדושים. נמצא דבר זה הוא משנת חסידים, ולית ביה פקפוק. ולכן מאחר שגם אתה השואל כוונתך לשם שמים, בשביל חיבוב ארץ ישראל ולהודות לד' על הארץ ופירותיה הטובים, לך אכול בשמחה, והכל הולך אחר כוונת הלב.

למדנו מדברי הרב יוסף חיים זיע"א, שהתירו טיול בא"י אפילו כשיכול להיגרם ~~א~~יעוט בתורה, כאשר הכוונה היא ליתר חביבות א"י, אבל אין מצוה סתמית של טיול בארץ ישראל (אא"כ יש טיולים שעיקרם להוכחת בעלות על הארץ, אולם לא בשאלה זו אנו עוסקים).

ב. חובת השמירה מסכנות

התורה מצווה אותנו להישמר מסכנות ומכשולות, באומרה "השמר לך ושמור נפשך מאד" (דברים ד ט). למרות שפסוק זה עוסק בדברים רוחניים, כמבואר בהמשכו "פן תשכח את הדברים אשר דאו עניך". הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"ד) למד מפסוק זה גם לענין שמירת הגוף, וז"ל: וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצוות עשה להסירו ולהישמר ממנו

ולהיזהר בדבר יפה יפה, שנאמר: "השמר לך ושמור נפשך". ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצוות עשה ועבר על "לא תשים דמים".

וכבר הקשה המנ"ח (מצוה תקמו, ובקומץ המנחה), כיצד למד הרמב"ם חובת שמירת הגוף כמצוות עשה מהנאמר "השמר לך" בשמירת הנפש? וכן שאל המהרש"א (ברכות לב ע"ב). ועיין תשובת התורה תמימה (דברים פרק ד אות טז).
אולם עדיין הסבר זה צריך עיון, שהרי הפסוק מדבר על זכירת מעמד הר סיני ולא על שמירת הגוף.

אולי אפשר להסביר את הדבר על פי באר הגולה (סי' תכז ס"ק ע), בנמקו מדוע יש להיזהר ולהישמר, וז"ל:

נלע"ד הטעם שהזהירה התורה על שמירת הנפש, הוא מהטעם שהקב"ה ברא את העולם בחסדו, להטיב לנבראים שיכירו גדולתו ולעבוד עבודתו בקיום מצוותיו ותורתו, כמו שאמר הכתוב "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", וליתן להם שכר טוב בעמלם. והמסכן עצמו, כאילו מואס ברצון בוראו, ואינו רוצה לא בעבודתו ולא במתן שכרו; ואין לך זלזול ואפקידותא יותר מזה; ולשומעים ינעם.

א"כ מובן שכשם שאנו צריכים לשמור את נפשותינו לזכור תמיד את מעמד הר סיני, קבלת התורה המצוות והשכר הטוב, כן אנו צריכים לשמור גופנו לקיים רצון הקב"ה ולקבל שכר בעולם.

ג. חובת הזהירות מדאורייתא או מדרבנן

לשון הרמב"ם (הל' רוצח פ"א ה"ד) היא:

וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצוות עשה להסירו ולהישמר ממנו ולהיזהר בדבר יפה יפה, שנאמר "השמר לך ושמור נפשך".
ומדבריו משמע שהחובה להישמר מסכנות היא מדיני תורה, ולכן הזכיר מצוות עשה. לעומת זאת הוסיף הרמב"ם (שם ה"ה):
הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך - מכין אותו מכת מרדות.

מכך שהרמב"ם הזכיר "אמרו חכמים" משמע שהצווי הוא מדרבנן. אמנם בבאב הגולה (סי' תכז ס"ק ע) הביא שייתכן שהאיסור הוא מדאורייתא, אלא שאין לוקים עליו אלא מכת מרדות, וכן הביא בעין זוכר (מערכת הלמ"ד אות יט) בשם תבואות שור, שהרמב"ם נוקט לשון "אסרו חכמים" על כל דבר שאינו מפורש בתורה, אבל איסורו מהתורה. בכל אופן מפשטות לשון הרמב"ם נראה שיש שוני בין סוגי הסכנות.

על איסור ההסתכנות יש מקום להקשות, שהרי בנימוק "שומר פתאים ד", התירו חז"ל להסתכן בדברים מסוימים, כגון: הקזת דם אפילו בזמן שכוכב מאדים שולט (שבת קכט ע"ב), שהוא עת סכנה (וע"ע נדה מה ע"א).
אלא שיש לחלק בין שני סוגי סכנות: דברים שהסכנה שבהם ידועה וברורה,

כגון קיר נטוי וגשר רעוע - על כך דן הרמב"ם בדבריו הראשונים (ה"ד), ובהם מי שאינו נזהר עובר על לא תעשה. אולם דברים שאינם סכנה ברורה, אלא יתכן שיש בכך סכנה, ובייחוד אם הסכנה היא רק בדברים שחז"ל גילו לנו, באלו אין מכין אותו אלא מכת מרדות מדרבנן (ה"ה), ובהם חז"ל הורונו "שומר פתאים ד'". (ע"ע אגרות משה ח"מ ח"ב סי' עו, שם אריה סי' כז ד"ה אך).

ומ"מ אנו למדים שחובת הזהירות מפני מכשולות וסכנות ידועות ומפורסמות הוא מדין תורה לכ"ע.

ד. הסתכנות בטיול

ישנם דברים מסוימים שהתירו להסתכן בעבורם, כגון לפרנסת משפחתו של אדם, וכן מבואר בגמ' (ב"מ קיא ע"ב) שהפסוק (דברים כד טו) "ואליו הוא נושא את נפשו" מלמדנו שהשכיר מסתכן בעלייתו על עצים למסוק זתים ולגדור תמרים. ונשאלת השאלה א"כ עד כמה התירו להסתכן בטיול.

מין הרב קוק זצ"ל כתב לבנו הגרצ"י הכהן קוק זצ"ל באגרת (אגרות הרא"ה ח"ג סי' תתנב, עמ' קלב):

על דבר עצם ההליכה לטייל במקום שיש אפילו חשש רחוק של סכנה ח"ו, כבר גיליתי את דעתי כמדומה באיזה ממכתבנו, שאינה מהראוי.

וביאר את הדברים על פי השוואת הבבלי (מ"ק יד ע"א) והירושלמי (מ"ק פ"ג ה"א): הירושלמי אומר שלדעת רבי יהודה אסור לפרש לים הגדול, וביאר הפנ"מ שהוא משום הסכנה, והבבלי הסביר שהיוצא לשוט בעולם ולראותו לכ"ע אסור. מהשוואת סוגיות הבבלי והירושלמי הוכיח הרב קוק זצ"ל שאסור לצאת לטיול בכל מקום שיש בו חשש סכנה, אע"פ שלסחורה או להרווחה מותר לסכן עצמו כדרך שהאומנים עושים.

לכאורה יש להקשות על דבריו, שהרי הראב"ד סובר, שדעת רבי יהודה האוסרת לשוט היא כשיוצא מא"י לחו"ל, אבל לא מפני הסכנה שבנסיעה במדינת הים (הובא ברא"ש מ"ק פ"ג סי' א). והק"נ (אות ג) הסיק מכאן שלדעת הראב"ד אין איסור להסתכן במדינת הים או בארץ ישראל אלא אם כן עוזב את ארץ ישראל, והרא"ש כתב שדעת הראב"ד היא כמבואר בירושלמי. ולכאורה, לפי דברי הרב קוק זצ"ל, הרי שמתוך השוואת הבבלי והירושלמי עולה שר"י אוסר לשוט בכל מקום סכנה ולא דווקא ביציאה מארץ ישראל? אלא שכבר הגר"א (א"ח סי' תקלא סעי' ד) כתב על דברי הרא"ש: "וצ"ע דבירושלמי משמע להיפך.... משמע דר"י מיירי שלא בחו"ל, והטעם כמו שכתב דאסור לפרוש לים הגדול משום סכנה". ובדמשק אליעזר (סי' תקלא ס"ק ח) הביא שדעת הגר"א להלכה היא שאסור ללכת במדינת הים על מנת לטייל משום הסכנה.

העולה - שדעת מין הרב קוק זצ"ל היא כדעת הגר"א בביאור הירושלמי.

על פי מסקנת הדברים הוסיף הרב קוק זצ"ל (שם):

ונראה לענ"ד דהוא הדין בכל מקום שיש בו חשש סכנה, אפילו בדרך

מיעוט ורחוק מאד.

כדברים אלו כתב בשו"ת "שם אריה" (נ"ד סי' כז, הובא בדרכ"ת סי' קטז ס"ק נב; וע"ע

באבני נזר אר"ח ח"א סי' לט אות ד).

לעומת השיטות הללו כתב באגרות משה (אר"ח ח"ב סי' נט ד"ה ומדוייק) שבחשש רחוק מותר לאדם לצאת אפילו לטיול. ונשאלת השאלה מדוע לדעתו הותר לאדם לצאת לטיול במקום שהחשש הוא רחוק?

נראה שהאגר"מ סובר כפשטות הראב"ד, הרא"ש, הטור והב"י (אר"ח סי' תקלא), שהירושלמי (מ"ק פ"ג ה"א), האוסר לטייל הוא ביציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ, אבל טיול ממדינת הים למדינת הים - מותר (עי' משנ"ב סי' תקלא ס"ק יד).

נראה שגם לשיטות האוסרות לצאת לטיול כאשר ישנו חשש מסוים, אפשר להתיר כאשר הדרכים מסודרות, מתוקנות ומתוחזקות, ואין ליסטים וחיות רעות מצויות, והרי ההולך בהם הוא כהולכי דרכים ולא כהולכי מדבריות. וכידוע בני אשכנז וצרפת אינם מברכים "הגומל" כאשר הולכים בדרכים מעיר לעיר, ולדעתם רק להולכי מדבריות, ששכיחים בהם חיות וליסטים, תיקנו לברך, אולם הולכי דרכים אינם צריכים לברך. לעומתם, בני ספרד, מדמים הולכי דרכים להולכי מדבריות, ולכן אפילו בין עיר לעיר הם מברכים (עי' טור ושו"ע סי' ר"ט סעי' ז). ובערוה"ש (סעי' י) הוסיף שלא שמענו בימינו מי שיברך ברכת הגומל אפילו בנסיעות ארוכות. ועל פי דברינו אלו, אם אין דרך מסודרת, או שהממונים על כך אסרו לילך שם, אין זה בהגדרת הולכי דרכים, אלא חוזר למצב של הולכי מדבריות, וחוזר האיסור לטייל באותם המקומות. ואולי הרב קוק זצ"ל התייחס לטיולים שאינם בדרך מסודרת ומתוקנת ונחשבים כהולכי מדבריות, ואילו הגר"מ פיינשטיין זצ"ל איירי בדרכים מקובלות ומתוקנות.

נראה שהאיסור לעבור תחת קיר נטוי (ר"ה טז ע"ב, תענית כ ע"ב), שחז"ל אמרו שאפילו אם עושים לו נס ולא נפל, בכל אופן מנכין לו מזכויותיו - הוא כאשר הסכנה בפנינו, ואין אנו יודעים מתי יפול הקיר או הגשר הרעוע, ולכן אסרו כל הסתכנות, אבל בדבר שאם ייעשה כהלכתו אין בו חשש סכנה, מדוע שנחשוש שמא כעת ייווצר מצב של סכנה, ולכן העושה כן לא מוגדר כמכניס עצמו לסכנה, כגון: נהיגה ברכב או טיסה במטוס. שהרי רבו העושים, ומיעוט דמיעוט ניזוקים. ואינו נחשב קיר נטוי, אלא כאשר ישנה סכנה מוחשית בפנינו, אבל אם הולך תחת קיר נטוי והוא מוגן כך שלא יינזק, אין איסור. אולם אם אין יודעים כיצד לעשות פעולות אלו, ברור שהם נחשבים כנכנסים לסכנה וכעוברים תחת קיר נטוי.

ה. סיכום

1. הטיול צריך להעשות על מנת לחזק את חיבתה של ארץ ישראל.
2. נחלקו האחרונים אם מותר לאדם ללכת לטיול במקום סכנה הרים וגבעות.
3. יש מקום להתיר ללכת לטיולים בשבילים מוכרים ומסודרים, על פי הנחיות.
4. ההולך במקום שאינו מסומן ומוגדר עובר על לא תעשה מהתורה.
5. נחלקו האחרונים אם מותר לאדם לעשות גלישת צוקים (סנפלינג).
6. יש צד היתר לבצע גלישה רק על פי הנחיות והוראות מוסמכות. כל שינוי מההנחיות וההוראות גורם לעבור על "השמר לך ושמור נפשך".

הרב יהודה זולדן

משום יישוב ארץ ישראל - בעצי שבעת המינים

ישנן הלכות רבות שהם יחודיות לארץ ישראל ולא נוהגות בחוץ לארץ. בנוסף עליהם מצאנו מספר הלכות, שלא רק שהם מתקיימות רק בארץ ישראל, אלא שכל תקנתם היא "משום יישוב ארץ ישראל". מטרת הענין היא להרבות ולפתח את יישוב עם ישראל בארץ ישראל, ובעיקר בהלכות ובתקנות הנוגעות לבנין בתים ולנטיעת עצים. כך הגדיר הרב צבי יהודה קוק בהערותיו לדעת כהן (עמ' תמט) את ההלכות שנאמר בהם "משום יישוב ארץ ישראל":

הפירוש הוא שטעמו של אותו הדין הוא כדי לגרום ולהרבות על ידו יישוב ארץ ישראל, וענין יישוב ארץ ישראל שם הוא בתור תולדה שצריכה להימשך מתוך קיום אותו הדין, ולא בתור סיבה שהיא בעצמה גורמת ומחייבת אותו.

במאמרנו נברר את הגדר של: "משום יישוב ארץ ישראל", במה שקשור לנטיעת עצים, ונוכיח שהוא תקף רק לגבי עצים משבעת המינים שנשתבחה בהם א"י. (באשר לשימוש בנימוק זה במה שקשור לבנין בתים בא"י, בעז"ה במאמר אחר).

עצי המערכה

בגמ' נאמר (תמיד כט ע"א):

כל העצים כשרים למערכה, חוץ משל זית ושל גפן. אבל באלו היו רגילים במורביות של תאנה של אגוז ושל עץ שמן. ושם בע"ב מובאת ברייתא בה נאמר: "ר' אליעזר מוסיף אף של מייש ושל אלון ושל דקל ושל חרוב". באשר לסיבת פסולם של הזית והגפן, נאמר בגמ' שם: "מאי טעמא? רב פפא אמר: משום דקטרי. רב אחא בר יעקב אמר: משום יישוב ארץ ישראל".

על כך שואלת הגמ' שם:

למאן דאמר משום יישוב ארץ ישראל, דקל מי לית ליה משום יישוב ארץ ישראל? אלא מאי אית לך למימר - בתאנה דלא עבידא פירא. דקל נמי בדלא עביד פירא.

כך פסק הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ז ה"ג):

כל העצים החדשים כשרים למערכה. ולא היו מביאין משל זית ולא משל גפן משום יישוב ארץ ישראל. ובאלו היו רגילין במורביות של תאנה של חדשים שאינן ביישוב ובשל אגוז ובשל עץ שמן.

הכסף משנה (לרמב"ם שם) גורס בדברי הרמב"ם "של תאנים חדשים" ומסביר שזו כוונת הגמ' המעמידה בעץ שאינו עושה פירות - עצים שגדלים ביערים. המשנה למלך (לרמב"ם שם) מאריך לפרש את סוגיית הגמ', ודיונו הוא, האם רב אחא מסכים עקרונית עם דברי רב פפא, ומוסיף נימוק נוסף, או שהוא חולק עליו. במהלך דבריו הוא כותב שהנימוק "משום יישוב ארץ ישראל", שייך רק באילנות שנשתבחה בהם ארץ ישראל. ומוכיח זאת מכך שהגמ' שאלה רק על דקל האם

אין בו משום יישוב ארץ ישראל, ולא שאלה על חרוב, למשל. כך גם הוא מדקדק בדברי הרמב"ם שכתב על תאנה של חרשים שאינה ביישוב ולא כתב כך גם על אגוז ועץ שמן, ומכאן שמגבלה זו לא שייכת לגביהם, ואף אגוז "שהוא ביישוב" דהיינו עם פירות, יקחו מעצו למערכה. רק באשר לאילנות שהם משבעת המינים מתייחס הנימוק "משום יישוב ארץ ישראל". יוצא אם כן שמעצי שבעת המינים לא לקחו למערכה משום יישוב ארץ ישראל, ומעצים אחרים לקחו, ובתנאי שהם לא מעלים עשן או שאינם מתפוררים. מכאן נוכל ללמוד שהמושג משום יישוב ארץ ישראל באשר לנטיעות, הוא רק ביחס לשבעת המינים.

שטף נהר זיתיו

נאמר במסכת בבא מציעא (ק ע"ב - קא ע"א):

שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו; זה אומר זיתי גדלו וזה אומר ארצי גדלה - יחלוקו... תנא: אמר הלה זיתי אני נוטל, אין שומעין לו. מאי טעמא? אמר ר' יוחנן: משום יישוב ארץ ישראל. אמר ר' ירמיה: כגון דא צריכא רבה.

מפרש רש"י: צריכא רבה - שאם לא פרשה ר' יוחנן לא היינו אומרים אותה מסברא. הרמב"ם (הלכות שכנים פ"ד ה"י) פוסק כשיטת ר' יוחנן:

שטף נהר זיתיו ושתלם בתוך שדה חבירו ואמר הלה זיתי אני נוטל - אין שומעין לו משום יישוב הארץ, אלא יעמדו במקומן.

יש לשים לב שהמקרה בגמרא וברמב"ם הוא בזית, ועליו נאמר "משום יישוב א"י". הרמב"ם כתב באופן סתמי משום יישוב הארץ, ולא כתב כדברי ר' יוחנן משום יישוב ארץ ישראל. אכן הכסף משנה שם כותב שכוונת הרמב"ם היא גם כן לארץ ישראל. כך גם פסק בטור (ח"מ סי' קסח). ובשולחן ערוך (ח"מ שם סי' א) כתב מפורש שהדין נוהג בארץ ישראל. בבאר הגולה (לש"ע שם) ציין שמקור דברי השולחן ערוך הם דברי הרמב"ם (ע"ע בסמ"ע שם ס"ק ג ובערוך השולחן שם שכתבו ארץ ישראל).

אך האור שמח (לרמב"ם הל' שכנים שם) כותב שכוונת הרמב"ם היא גם לחוץ לארץ, מקום שישראלים מצויים בו. לפיו כוונת הגמ' "משום יישוב ארץ ישראל" בא לשלול מקומות בחר"ל בהם אין יושבים יהודים. הוא מוכיח מלשון הרמב"ם (שם) ש"משום יישוב הארץ", הכונה לכל מקום בחוץ לארץ בו גרים יהודים. הרמב"ם שם פוסק שאם לוקח רוצה לבנות בית בקרקע, ובן המצר רוצה לזרוע שם זרעים - הלוקח זוכה משום יישוב הארץ, ואין שם דין דינא דבר מצרא. לפיו ברור ששם אין הכוונה דווקא לארץ ישראל. הוא מציין שהבנה כזאת בפשט הגמרא שם לעגין "שטף נהר זיתיו", מצינו בשיטה מקובצת לבבא מציעא שם, בשם הרמ"ך הכותב שבחר"ל אין שומעין לו, מפני שראוי לבנות שם בתים שנאמר: "בנו בתים ונטעו כרמים" (ירמיהו כט, ה) ואולי דווקא בבבל, וכמו שמצינו שעשו בבל כארץ ישראל לבהמה דקה (ב"ק פ ע"א). וממשיך להסביר האור שמח: כפי הנראה סבר (הרמ"ך) שבעת שהיתה ארץ ישראל ביד ישראל ואז היו

מצווים כל ישראל להיות בארץ ישראל, בזה אמרו דבחו"ל שומעין לו אם בא לעקור זיתיו, אבל השתא בגלות, דכתיב "בנו בתיים" וכו', בזה גם בחו"ל הדין כן, וכמו שמצאנו בעשר תקנות של יהושע דנוהגין אף בחו"ל כמ"ש בסוף מרובה (בבא קמא פ ע"א - פא ע"א). סוף דבר כוונת רבינו (הרמב"ם) ודאי כן הוא.

- על דברי האור שמח, הן בהבנת הרמב"ם והן בהבנת הרמ"ך, יש להעיר:
1. הרמב"ם בהל' שכנים (פ"ד ה"א) פסק את הגמ' בב"מ (קח ע"ב), ושם לא נזכר כלל יישוב א"י.
2. לפי פרשנים אחרים, כגון הרא"ש (ב"מ פ"ט סי' סג), גם הגמ' בב"מ (קח ע"ב) עוסקת בשאלה שעניינה הוא משום יישוב א"י. כך הבינו גם הרש"ש (לב"מ קא ע"ב) ובשר"ת מהר"ש מוהליבר (סי' יט).
3. הרמ"ך (בשטמ"ק שם) כתב את דבריו כהשערה, וסיים בצ"ע.
4. אין הכרח לדמות דין איסור גידול בהמה דקה, שזהו איננו דין ייחודי לא"י לפי רוב הפוסקים, לבין נידוננו. כך גם באשר לכל תקנות יהושע בין נון.
5. אין הכרח שדין זה נוהג רק כשא"י ביד ישראל. הנימוק "משום יישוב א"י" לא מותנה לכאורה בריבונות (אם כי עי' תו"ט ב"ב פ"ב מ"ז).

יורד לשדה חבירו

בהמשך הגמ' בבא מציעא (קא ע"א) נאמר:

איתמר" היורד לתוך חורבתו של חבירו ובנאה שלא ברשות ואמר לו עצי ואבני אני נוטל - רב נחמן אמר: שומעין לו. רב ששת אמר: אין שומעין לו... מאי הוה עלה? אמר ר' יעקב אמר ר' יוחנן: בבית - שומעין לו, בשדה - אין שומעין לו. מאי טעמא? משום יישוב ארץ ישראל. איכא דאמרי: משום כחשא דארעא. מאי בינייהו? איכא בינייהו חוצה לארץ. רש"י (שם) מפרש שהיורד לשדה חבירו הכונה היא למי שנטע בלא רשות וכעת רוצה לקחת נטיעותיו.

הרמב"ם (הל' גזלה ואבידה פ"י ה"ט) פוסק ביורד לתוך חורבתו של חבירו כאיכא דאמרי, מפני שמכחיש את הקרקע, וכן פוסק ביחס ליורד לשדה חבירו (שם ה"ד-ה"ה).

בעל מרכבת המשנה שואל מדוע ביחס לשטף נהר זיתיו פסק הרמב"ם (הל' שכנים פ"ד ה"י) שאין לבעל הזיתים ליטול את עציו משום יישוב ארץ ישראל, ואילו בדין יורד לשדה חבירו פסק הרמב"ם (הל' גזלה ואבידה פ"י ה"ה, ה"ט) שאין שומעים לו מפני שמכחיש את הקרקע, ולא כטעם השני שמופיע בגמרא - משום יישוב ארץ ישראל. יושם לב לכך שבשתי הסוגיות, המביא את הנימוקים הוא ר' יוחנן שהיה ראש הישיבה בארץ ישראל. שאלת בעל מרכבת המשנה יכולה להישאל על ר' יוחנן עצמו: מדוע בשטף נהר זיתיו אמר רק את הנימוק משום יישוב ארץ ישראל, ואילו ביורד לשדה חבירו הביא שני נימוקים, משום יישוב ארץ ישראל ומשום שמכחיש את הקרקע? התוספות (ב"מ קא ע"ב ד"ה בשדה וע"ע בבא מציעא קט ע"א תוס' ד"ה אין) כותבים שבשטף נהר זיתיו לא שייך הנימוק

שמכחיש את הקרקע מאחר שהוא לא נטע את הזית בידיו, אלא הנהר שטף והביאו למקומו החדש. ובחוף לארץ, שם לא שייך הנימוק משום יישוב ארץ ישראל, מתקיים הטעם משום שמכחיש את הקרקע. כדברי התוס' מופיע גם בתוס' הרא"ש שם (עי' בהערות המהדיר שם הערה קלו).

אכן הראב"ד (הל' גזלה ואבידה פ"י ה"ה) משיג על דברי הרמב"ם הללו, ומוסיף גם בענין זה את השיקול של מצוות יישוב ארץ ישראל:

אמר לו בעל השדה עקור אילנך ולך שומעין לו - אמר אברהם: נראה לי שאין אומרים כך בארץ ישראל, מפני יישוב ארץ ישראל. וכן אם אמר הנוטע, הריני עוקר אילני - אין שומעין לו, כמו שכתב הוא, ואפילו בחוף לארץ, מפני שמכחיש את הקרקע; וזה מוסיף הוא, דאית ליה נמי משום יישוב ארץ ישראל.

מדברי הראב"ד עולה שאם מדובר בארץ ישראל, אין עוקרים את הנטיעות כלל, גם על פי בקשת בעל השדה, משום יישוב ארץ ישראל. הכסף משנה שם מעיר שהרמב"ם איננו מקבל זאת, אלא אם כן בעל השדה רוצה בכך. אך אם שווה יותר לזרעים מנטיעות, מאחר שמדובר בשדה שאינה עשויה ליטע, אין זו טענה. גם המגדל עז שם מעיר שהרמב"ם פסק כפשט דברי הגמרא בבבא מציעא (שם), ואין מקור לדברי הראב"ד.

נראה להסביר את שיטת הרמב"ם ב"שטף נהר זיתיו", ר"ב יורד לשדה חבירו" על פי דברי בעל המשנה למלך בהל' איסורי מזבח (פ"ז ה"ג) שציינו לעיל, ובדרך זו גם את השגת הראב"ד.

יש לשים לב שמלבד ההבדל שציין התוס' בין המקרים, בשטף נהר מדובר דוקא על עץ זית ולא על כל האילנות. לעומת זאת ביורד לשדה חבירו ונטע, מדובר על כל האילנות. עפ"י דברי המשנה למלך, זית הוא משבעת המינים, ורק לגביו שייך המושג יישוב ארץ ישראל. אשר על כן ר' יוחנן הדגיש דווקא את הנימוק "משום יישוב ארץ ישראל", וכך גם פסק הרמב"ם. ולפי דברינו לעיל כוונתו לנימוק זה, על אף שכתב בלשון כללית משום יישוב הארץ. אך ביורד לשדה חבירו, מדובר על כלל העצים ואשר על כן ציין ר' יוחנן שני נימוקים: משום יישוב ארץ ישראל, ומשום כחשא דארעא. כונתו לומר שאם נטעו עץ משבעת המינים אזי אין לעוקרו, משום יישוב ארץ ישראל, ונימוק זה תקף כמובן רק בארץ ישראל. אך אם אין מדובר על עץ משבעת המינים, אלא על סתם אילן, בין בארץ ובין בחו"ל, אין לעקרו ללא הסכמת בעל הקרקע. הרמב"ם הציג את ההלכה כפי שהיא מופיעה בגמרא, בסתם אילן, ולכן ציין את הנימוק שמכחיש את הקרקע.

אכן הראב"ד בהשגתו לא בא לחלוק על הרמב"ם, אלא הדגיש שאם מדובר בארץ ישראל, אזי מצטרף נימוק נוסף משום יישוב ארץ ישראל. אלא שלפי הסברנו על פי דברי המשנה למלך זהו רק אם מדובר במין משבעת המינים. כמו כן לשיטת הראב"ד גם בהסכמת בעל הקרקע אין ליטול בארץ ישראל משום יישוב ארץ ישראל, ויש לדון מה תהיה עמדת הרמב"ם בענין. הרמב"ם (הל' גזילה

ואבידה פ"י ה"ה) כתב שבהסכמת בעל הקרקע יכול הוא לעקור את אילנותיו, אך זהו רק לפי הנימוק של הכחשת הקרקע. לעומת זאת בהל' שכנים (פ"ד ה"י), כשהרמב"ם פסק שאין רשות לבעל הזית לעקור משום יישוב ארץ ישראל, הוא לא העלה לדיון כלל מה יהיה הדין אם בעל הקרקע מסכים שבעל הזית יקח את זיתיו. באבן האזל (הל' שכנים שם) כותב שגם במקרה זה יחלקו הרמב"ם והראב"ד באותה מחלוקת, ולפיו יוצא שהרמב"ם יסבור שבהסכמת בעל הקרקע יוכל בעל הזית לקחת את זיתיו. כך אכן נפסק בטור ובשולחן ערוך (ח"מ סי' קסח סעי' א). בבית יוסף (שם) כתב שהלכה זו נלמדה מכך שבגמ' נידון המקרה שבעל הזיתים רוצה ליטול ולא נאמר באופן כללי שאין עוקרים זיתים בארץ ישראל, ומכאן שאם בעל הקרקע מסכים יכול ליטלם. כמו כן אין להכריח את בעל הקרקע ליטע, ואם הוא איננו מעוניין בזיתים יכול הוא לאפשר לבעל הזית ללוקחם. וע"ע (שם) סמ"ע (ס"ק ה), באר הגולה (ס"ק ח) ובהגר"א (שם ס"ק ו).

לענ"ד אין הכרח לומר כך, ולפחות בדעת הרמב"ם שלא כתב זאת במפורש. הנימוק "משום יישוב ארץ ישראל", בא לבטא את מחויבותם של כולם, כולל בעל הזית ובעל הקרקע, ליישובה של ארץ ישראל, וזה איננו תלוי ברצונו של אף אחד. כשהדיון הוא סביב הכחשת הקרקע, אזי יכול בעל הקרקע לוותר לבעל העצים, ולאפשר לו ליטול את עציו, על אף שקרקעו תוכחש. הגמ' הציגה את המקרה שבעל הזית רוצה ליטלם, מאחר שסוף סוף אילו זיתיו שלו, והוא רוצה לשתלם חזרה במקומם, ועל כך חידשה הברייתא שאסור. אך לבעל הקרקע אין כל טענה, ורצונו האישי לא משנה כאן, בשל המחויבות ליישובה של ארץ ישראל. כך התייחס הרמב"ן (שבת קל ע"ב) לסוגית קנין בית בארץ ישראל בשבת מנכרי משום יישוב ארץ ישראל. סיבת ההיתר היא מפני שיש כאן מאבק ציבורי-כללי על ארץ ישראל, על אף שמדובר בקנין פרטי בין שני אנשים. כך ניתן להבין גם מדברי הראי"ה קוק בספר חזון הגאולה (עמ' לב-לג) בהתייחסו לסוגייתנו (אם כי הוא מציין בדבריו את פסק השולחן ערוך ולא את הרמב"ם):

והנה יקר להם עין אחד שנתוסף במטעי הארץ, עד שנפסקה ההלכה בבבא מציעא (קא ע"א), שאם שטף נהר זיתיו ושתלן בתוך שדה חבירו, בארץ ישראל אסור לעקור אותם, שמאחר שניטע עץ בארץ ישראל חסו שלא להחריבו, וכן הוא להלכה בשולחן ערוך (חושן משפט סי' קסח סעי' א), אלא נותן לו דמי זיתיו כמו שעומדים לנטיעה, ובלבד שלא תגע יד למעט את יישוב ארץ ישראל... הרי שגם בחלקים קטנים של ענייני היישוב נקבעו הלכות לכל הדורות כדי לחזק את יישוב הארץ.

(וע"ע בהערות הרב צבי יהודה קוק לדעת כהן עמ' תמט-תנ).

לדברינו על פי המשנה למלך, דין זה הוא בזית ובמינים האחרים משבעת המינים, משום שרק לגביהם שייך הנימוק משום יישוב ארץ ישראל (וע"ע בשו"ת דובב מישרים ח"ג סי' קכא).

הרב יואל פרידמן

הרכבה על כנה עקרה

מדובר בכנה בשם Ferciana (p.322 x 871, להלן פרסיאנה) משתשמים בה בתור כנה לשזיף ולאפרסק. הכנה נוצרה מהכלאה (מינית בדרך האבקה של פרחים) של כנת שזיף עם אפרסק. העלים וצורת העץ בכנה "פרסיאנה" דומים לצורת העלים וצורת העץ של השזיף. לאחר הבירור עם אנשי מקצוע ואנשי שטח לא נמצאו לכנה זו פירות. וייתכן שהדבר נובע מכך שכנת האם Meroblan עצמה הינה כנה של שזיף בר ובקושי נותנת פירות. יתכן גם שההכלאה עם האפרסק גרמה לכך שהיא אינה נותנת פירות. השאלה היא אם מותר להרכיב שזיף על הכנה הנ"ל ואם מותר לחקלאי לנטוע את האילן המורכב.

כיון שהכנה היא הכלאה מינית של שזיף ואפרסק אשר הם בפשטות שני מינים, היה מקום לדון אם אזלינן בתר זרע האם או שחיישינן לזרע האב כמבואר בגמ' חולין (עט ע"א, ע"י שר"ת בית אפרים אר"ח סי' נו דף עח ע"ב ד"ה אמנם, ע"י חז"א כלאים סי' ב ס"ק יב, יג, טו וסי' ג ס"ק ז הערת הר"ה ג שאול ישראלי זצ"ל ברקאי ו' מ' 190, וע"י התורה והארץ ב עמ' 398) אך בנד"ד, שלא ידוע מהו זרע האב ומהו זרע האם נקודת המוצא שלנו הוא שאין בירור שהכנה הנ"ל נחשבת מין השזיף. בנוסף, יש לדון בדין הרכבת אילן מאכל באילן סרק, מאחר שהכלאה זו גרמה לסירוס הכנה וכתוצאה מכך אין בה פרי, ובפשטות נחשבת היא כנת סרק.

א. הגדרת המין בכלאים

בירושלמי (כלאים פ"א ה"ה) על המשנה: "הצנן והנפוס... אעפ"י שדומין זל"ז - כלאים זב"ז", מובא מאמרו של ר' יונתן:

יש מהן שהילכו אחר הפרי; ויש מהן שהילכו אחר העלין. הלפת והצנן הילכו בהן אחר הפרי; הלפת והנפוס הילכו בהן אחר העלין. התיבון הרי צנן ונפוס הרי פרי דומה והעלים דומים ותימר כלאים? אמר ר' יונה - בזה הילכו בהן אחר טעם הפרי.

הראשונים נחלקו האם אנו צריכים את שלושת הסימנים: דמיון בטעם הפרי, בצורת העלים וכן טעם הפרי וזוהי דעת הר"ש (פ"א מ"ה) ונראה שזוהי גם דעת הראב"ד (הל' כלאים פ"א ה"ו ופ"ג ה"ו). לעומת זאת, דעת הרמב"ם (פיהמ"ש שם) וכן בהלכה (הל' כלאים פ"ג ה"ה) שדי בדמיון בצורת העלים או בצורת הפרי. ולהלכה כבר פסק השו"ע כרמב"ם (ע"י שו"ע י"ד סי' רצה סעי' ו ובביאור הגר"א שמציין לדברי השו"ע סי' רצז סעי' טו) בניגוד לדעת הר"ש.

הרמב"ם בתחילת פ"ג מקדים הקדמות לפני שהוא מגדיר את המין בכלאים: ישנם צמחים שהם מין אחד שאינם דומים ואעפ"כ אינם כלאים זב"ז; ישנם צמחים שהם שני מינים והם גם דומים אך הם כלאים זב"ז מפני שהם שני מינים; וישנם צמחים שהם שני מינים ובגלל דמיונם הם אינם כלאים זב"ז. וז"ל הרמב"ם בה"ה:

וכן יש שם זרעים ואילנות אחרות, אעפ"י שהן שני מינים בטבען, הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה או פרי של זה דומה לפרי של זה דמיון גדול עד שייראו כשני גוונים ממין אחד - לא חששו להן לכלאים זה עם זה. שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין... אבל הצנון עם הנפוס אעפ"י שהעלין דומין זה לזה והפרי דומה לפרי - הרי אלו כלאים הואיל וטעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר...

מצאנו שני כיוונים בהסברת הרמב"ם באשר למהות ענינו של הטעם לעומת הדמיון של העלים והפרי.

1. הטעם כמגדיר את המין

במשנה ראשונה (פ"א מ"א ד"ה אינם) כתב שכאשר טעם הפרי רחוק זה מזה אסור משום כלאים: "מ"ח שני מינים הם שהטעם הוא עיקר", וכ"כ הלבושי שרד (עטרת זהב סי' רצה ס"ק ו, ולב"ש חידושי דינים סי' קו ס"ק רכ-רכד ובאריכות בשו"ת נאות דשא סי' יב), וכ"כ הרה"ג שאול ישראלי (ארץ חמדה עמ' קפה).

לפי זה הרמב"ם יתבאר שאזלי' בתר דמיון העלים ובתר דמיון הפרי - אבל בצנון ונפוס הרי אלו כלאים זב"ז הואיל וטעם פרי זה רחוק ביותר - כלומר שהמרחק בטעם הוא סימן מובהק שיש כאן שני מינים ולכן הרי אלו כלאים זב"ז. לפי הסבר זה העיקר בכלאים הוא באמת המין ואם ידוע בצורה ברורה שיש כאן שני מינים - בוודאי שאסור משום כלאים ולא יועיל דמיון ומראית עין.

על גישה זו יש להקשות כמה קושיות כגון מחיטים שאינם כלאים עם הזונין אף שהזונין הינם מאכל בהמה, ואף אינם אוכל כלל כמבואר במשנה (תרומות פ"ב מ"ז) וממילא וודאי טעמם שונה מן החיטים. כמו כן גם הבנות שוח הינם תאנים גרועות ואעפ"כ אינם כלאים עם התאנים. וכבר יישב הרה"ג שאול ישראלי שיש להבחין בין טעם שונה לבין טעם בסיסי שונה. ההבדל בטעם קובע רק כאשר הטעם הבסיסי שונה, אך הטעם של הזונין אף שהוא גרוע הוא טעם שוה לזה של החיטים ולכן אינם כלאים זב"ז. אף שכאמור אפשר ליישב את הקשיות, לענ"ד גישה זו מוקשית היא, שכן אילו הטעם מגדיר את המין - הרמב"ם לא היה מקדים הקדמות על מיקרים שהם מין אחד ומיקרים שהם שני מינים כשלכל האורך לא ברור מהי כוונתו במילה "מין". בוודאי הרמב"ם היה קובע בתחילה: זה הכלל - המין נקבע עפ"י הטעם (וכן הקשה מרן הרב קוק זצ"ל במשפט כהן סי' כה). יתר ע"כ, אם הכל נקבע עפ"י הטעם לשם מה יש צורך בדמיון העלים והפירות - עדיף היה לקבוע שבכל מקרה של ספק יש לבדוק את טעם הפירות ועפ"י להחליט האם מדובר במין אחד או בשני מינים.

2. משמעות מראית העין בכלאים

מכל הנ"ל נראה לומר שהטעם אינו מגדיר את המין בכלאים. מדברי הרמב"ם (שם ה"ה) משמע שישנה הגדרה שהיא מיוחדת להל' כלאים ואינה קשורה למהות

המינים, וזהו שבהל' כלאים הולכים אחר מראית העין. לכן כתב הרמב"ם: "יש אילנות שהן שני מינין בטבען הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה... דמיון גדול... לא חששו להן לכלאים זה עם זה שאין הולכים בכלאים אלא אחר מראית העין". לפי הסבר זה יש לומר שהמרחק בטעם אינו סימן לכך שמדובר בשני מינים, אלא זוהי הגדרה נוספת במראית העין, כלומר שאם הטעם של הפירות שונה כל כך אזי הם נראים כשונים מצד מראית העין.

לפי זה ישנן שתי הגדרות בכלאים:

1. המין.

2. הדמיון הנובע ממראית העין.

גם כאשר מדובר בשני מינים אך הדמיון בין המינים הוא כה גדול שכמעט אין מבחינים ביניהם - מותר מפני מראית העין. לכן הרמב"ם מדבר בהתחלה על המין, ולא ביאר בדבריו מהו המין. המין הינו כנראה הגדרה ידועה לבני אדם הנובעת ממכלול תכונות שוות. שיתוף השם למשל, אינו יכול להיות לבדו סימן לאותו מין שהרי מצאנו דלעת מצרית ודלעת יוונית שהינם כלאים זב"ז. עם זאת, השם יחד עם תכונות נוספות יכולים להיות סימן לכך שמדובר במין אחד, וכפי שהגדיר החזו"א (כלאים סי' ג ס"ק א): "סידור המינים הוא עפ"י קיבוץ הרגשות רבות...".

לפי"ז יש לומר שהדמיון קובע בכלאים גם בשני מינים גמורים, וכן הבין גם מרן הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' כה) "ואמת הוא שמדיוק לשון הרמב"ם נראה, שבשני מינין ממש לא מהני שיווי בעלין או בפירות, ורק בדמיון גדול מהני...". גם מדברי החזו"א (כלאים סי' ג ס"ק ז) משמע שהבין כן: "ומיהו אם ע"י הרכבה נדמה לאחד המולידים ובא לכלל השתוות הפירות והעלים הותר עם מין הנדמה לו, דהא אפי' חשבת ליה ב' מינים - שיווי הדמיון מתיר...". וכן ביאר באריכות בס' מעשה רוקח (לרמב"ם כלאים פ"ב ה"א), והביא ראיה מפיה"מ (לרמב"ם פ"ג מ"א). לכן כתב בס' זרע הארץ (עמ' רנח) שאין היקש גמור בין הפרשת פירות מאותו מין לדין כלאים כי בכלאים אזלי' בתר מראית העין. לעומת זאת בתר"מ אזלי' בתר המין; והנאמר במשנה (תרומות פ"ב מ"ו) היינו לחומרא, שמה שהוא כלאים בודאי - אינו מינו לתר"מ.

בנד"ד כנת ה"פרסיאנה" דומה בעלים לשזיף, וכאמור לדעת הרמב"ם די בדמיון אחד כדי להתיר מדין כלאים.

אם אנו אומרים שבכלאים אזלינן בתר המין בלבד יקשה מאד להתיר, כי לאחר ההכלאה של שני המינים (אפרסק ושזיף) יש להסתפק אם התוצר יכול להיחשב מין שזיף, ויתכן אפילו שדינו כמין חדש. ובפרט אם אזלינן בתר הטעם והטעם הוא הסימן למין, בנד"ד שאין פרי יש לומר שלפנינו שני מינים (כל עצי סרק נחשבים חד מינא אך מאכל בסרק לכאורה שני מינים הם). לעומת זאת, לפי מה שביארנו שבכלאים אזלינן גם בתר מראית העין אפי' במקום שיש לנו בוודאות שני מינים - לא אכפת לן שהכנה נוצרה משני מינים שונים.

לפי"ז אפשר לומר שגם במקרה שאין לכנה פרי - די בדמיון העלים כדי להחשיבם מין אחד. וכ"כ מרן הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' כד אות ד) והביא ראיה מהירושלמי (סוטה פ"ח ה"ה דף לז ע"ב) שדן בדברי המשנה שמרכיב חוזר מעורכי המלחמה: "מה אנו קיימין..." ואם בשהרכיב אילן מאכל ע"ג אילן סרק מין במינו - נוטע כבתחילה הן... ומכאן שיש היכי תימצי של אילן מאכל ואילן סרק שהינם מין במינו וזהו כאשר יש שויון בעלים (ועי' חזו"א כלאים סי' ב ס"ק יח). ובאמת עי' ארץ חמדה (עמ' רסז) שחולק על הרב קוק זצ"ל בכך, ואזיל לשיטתיה שהטעם קובע את המין.

ב. דין כנת סרק

גם אם לא נקבל את חידושו של מרן הרב קוק זצ"ל שאילן סרק יכול להיות מינו עם אילן מאכל, יש להקל מצד קולת איסור הרכבה של אילן מאכל ע"ג אילן סרק וכדלהלן.

כאמור הכנה המדוברת אינה נותנת פרי ובפשטות נחשבת אילן סרק. בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) נאמר:

תני גוי ששהרכיב אילן מאכל ע"ג אילן סרק אנפ"י שאין ישראל רשאי לעשות כן - חייב בערלה, מאימתי מונה לו משעת נטיעתו.

ומכאן שאסור לישראל להרכיב ע"ג כנת סרק (ובהמשך הירושלמי נאמר: "אפי' כר"ל לית כאן מרכיב, ובבהגר"א ופנ"מ ביארו שכיון שהרכבה ע"ג סרק הינה הרכבת איסור - לית כאן מרכיב, ועי' בפי' הרש"ס).

הרמב"ם (הל' מע"ש פ"י ה"י) הביא תוספתא זו בהתייחסו להרכבה ע"ג אילן סרק וכותב שהיא הרכבת איסור, (ועי' חידושי הרמב"ן ר"ה י ע"ב, ר"ן שם ט ע"ב, ריטב"א והמאירי ר"ה שם וכן סוטה מג ע"ב).

מקור הדין של הרכבה של אילן מאכל ע"ג סרק הוא בתו"כ (קדושים פרק יט פס' יט אות מט):

מיניין שאין מרכיבין עץ סרק ע"ג עץ מאכל ולא עץ מאכל ע"ג עץ סרק ולא עץ מאכל ע"ג עץ מאכל - ת"ל את חוקותי תשמרו.

ובירושלמי (כלאים פ"א ה"ז) מובאת ברייתא זו בשינוי סיגנון:

תני מיניין שאין מרכיבין עץ סרק ע"ג עץ מאכל ולא עץ מאכל ע"ג עץ

מאכל מין בשאינו מינו מיניין, ת"ל את חוקותי תשמרו.

ר' יונה ר' לעז' בשם כהנא - דר' אליעזר היא משום חוקים שחקקתי

בעולמי. מעתה אסור לאדם הראשון. ר' יוסי בשם ר' הילא - דברי הכל

היא משום חוקים שחקקתי בעולמי.

הר"ש ורע"ב (כלאים פ"א מ"ז) והרא"ש (הלכות קטנות הל' כלאים אות ב, רא"ש כלאים פ"א

מ"ז) הביאו את הדין שאסור להרכיב אילן סרק באילן מאכל וכן מובא בטור (סי'

רצה), ושו"ע (סי' רצה סעי' ג).

1. שיטת הרמב"ם בהרכבה ע"ג אילן סרק

הרמב"ם (כלאים פ"א ה"ה) מביא כדוגמא להרכבת איסור הרכבת תפוח באתרוג וכו' ולא הביא שאסור להרכיב אילן מאכל ע"ג אילן סרק. ולכאורה תמוה שהתעלם מברייתא ארוכה, מירושלמי ותנ"כ!!
בישועות מלכו (קריית ארבע כלאים פ"א ה"ד-ה"ה) כתב שהרמב"ם אמנם כתב תפוח על אתרוג, אך הוא מודה שאסור להרכיב אילן מאכל על אילן סרק ולוקה על הרכבה זו ג"כ. ומה שהרמב"ם ציין תפוח על אתרוג, זהו לאפוקי סרק ע"ג סרק שאין בהם כלאים אעפ"י שהם מינים שונים.

תירוץ נוסף מובא במראה הפנים (ירושלמי שם ד"ה מיניין), אך הוא יובן עפ"י ביאור שיטת הרמב"ם בהקשר להרכבת הגוי.

הרמב"ם (כלאים פ"א ה"ו) כתב: "ואסור לישראל להניח לגוי שיירכיב לו אילנו כלאים", ובהל' מלכים (פ"י ה"ו) כתב: "מפי הקבלה שבני נח אסורין בהרבעת בהמה ובהרכבת אילן בלבד, ואין נהרגין עליהן...".
ישנן שתי גישות בהסברת הרמב"ם:

1. הכס"מ (הל' כלאים שם וה"ג) ביאר שהרמב"ם נוקט כחכמים שהרכבה אינה בכלל שבע מצוות ב"נ, ומ"מ אסור להניח לנכרי להרכיב מדין אמירה לגוי כמבואר בגמ' ב"מ (צ ע"א), וכן נקט החזו"א (כלאים סי' א ס"ק א).
2. המשל"מ (לרמב"ם שם) והגר"א (סי' רצה ס"ק ז) דחו את דברי הכס"מ וביארו שאסור להניח לגוי מפני איסור לפני עיוור, ושכן משמע סוגיות קידושין חולין וירושלמי כדעת ר' אליעזר שאיסור הרכבה הינו בכלל שבע מצוות ב"נ.

לפי הסבר הכס"מ, מיישב מראה הפנים (לירושלמי שם) מדוע לא כתב הרמב"ם איסור אילן מאכל באילן סרק ומדוע התעלם מהתנ"כ ומהירושלמי. המאמר בתנ"כ וכן בירושלמי אזלי לדעת ר' אליעזר כמבואר בירושלמי לעיל אליבא דר' יונה ולדעת הרמב"ם לא קי"ל כר' אליעזר, (וכן ביאר בארץ חמדה עמ' רסו, ועי' משנה ראשונה כלאים פ"א מ"ז, חוקות שדה להגר"ז גרוסברג עמ' יט הערה לב).

לפי"ז אפשר למצוא היתר לנד"ד. כי אם קי"ל כר' אליעזר שגוי אסור בהרכבה, מסתבר שאסור גם בהרכבה של אילן מאכל ע"ג אילן סרק כמבואר בירושלמי ובתנ"כ. אך לדעת הרמב"ם לפי הסבר הכס"מ, שלא קי"ל כר' אליעזר - לא אסרנו את הרכבת הגוי אלא מפני אמירה לנכרי שהוא איסור דרבנן. אך זאת, רק באילן מאכל ע"ג אילן מאכל באינו מינו, אך אילן מאכל ע"ג אילן סרק שאינו אלא איסור דרבנן יש לומר שלא אסרו חכמים.

ג. איסור הרכבה בגוי

ולהלכה בהקשר לאיסור הרכבה בגוי, ישנה מחלוקת ראשונים: לדעת הריטב"א (קדושין לט ע"א ד"ה מה בהמתך) ותוס' (סנהדרין ס ע"א ד"ה חוקים) אין איסור לגוי להרכיב וכדברי חכמים, ואסור לומר לגוי להרכיב עבור הישראל מדרבנן.

ולדעת הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ו, הל' מלכים פ"י ה"ו) אסור אף לגוי ואסור להניח לגוי לבצע הרכבה; ונחלקו אם זהו משום איסור אמירה לגוי ואם משום איסור לפני עיוור. ועי' חזו"א (כלאים סי' א ס"ק א, סי' ג ס"ק יב) שהתיר לסמוך על הריטב"א והרא"ש במקום ספק איסור, וע"ע חוקות שדה (עמ' ז אות ט).

סיכום

- ולהלכה היוצא מכל הנ"ל: נלע"ד להתיר להרכיב שזיף על הכנה "פרסיאנה" ובלבד שגם ההרכבה וגם הנטיעה ייעשו ע"י גוי מכמה טעמים:
- א. כיון שהעלים של הכנה דומים לעלים של השזיף אף שאין בכנה זו פרי - מותר כיון שאזלי' בתר מראית העין.
- ב. הרכבת גוי עבור הישראל אסורה לדעת הרבה פוסקים מדרבנן בלבד. ויש אומרים שאף הרכבה של אילן מאכל ע"ג אילן סרק אינה אסורה אלא מדרבנן. ובכה"ג יתכן שלא גזרו אמירה לגוי.
- ג. בנד"ד שאלת החקלאי היא האם מותר לנטוע את האילן המורכב, לכן יש מטעם נוסף: דעת מרן הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' כ) היא שנטיעת אילן מורכב אינו אסור אלא מדרבנן כיון שרק מעשה ההרכבה נאסר דומיא דהרבעה - דבר המסוים בדבר המסויים כמבואר ברש"י (סנהדרין ס ע"א; אף שהחזו"א חולק וסובר שנטיעת אילן מורכב אסורה מדאורייתא, חזו"א כלאים סי' ב ס"ק ט).
- ד. אם הנטיעה נעשית כשהשזיף מורכב על הכנה הנ"ל ונמצא בגוש אדמה יש להתיר בשופי מטעם שאין תוספת חיות בנטיעה זו, וכפי שפסק הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל (התורה והארץ ג עמ' 118).
- ה. לאחר שהתרנו את ההרכבה והנטיעה ע"י גוי - יש להתיר גם את הקיום, שהרי לגבי קיום אילן מורכב ישנה מחלוקת ראשונים, שלדעת תוס' רא"ש (סוטה מג) ותוס' ר"י הזקן (קידושין לט ע"ב) - מותר. אך בשו"ע (סי' רצה סעי' ז) אסר, ועי' ברכ"י (סי' רצה ס"ק ז) ובמאמרו של הרב עזרא בצרי (התורה והארץ ב עמ' 383).
- לכך יש להוסיף את מה שחידש מרן הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' כג עמ' לח) להתיר את הקיום במקום שההרכבה נעשתה בהיתר, כגון בנד"ד שההרכבה נעשתה ע"י גוי וזו מותרת כנ"ל (אף שלישאל בודאי אסור להרכיב אילן מאכל ע"ג סרק) - לא אסרנו אף את הקיום.

הרב יואל פרידמן

נטיעת עץ פרי רב-מיני

שאלה

בשנה האחרונה פורסם שאפשר לקנות עץ אחד ובו כמה מיני הדר - אשכולית, תפוז, לימון, מין מיני הקליפים ופומלה - הכל על אותו עץ. מהבחינה המקצועית הדבר הוא פשוט; מבצעים הרכבות "עין" על אחת מכנות ההדרים, כשכל הרכבה הינה של מין אחר מפירות הדר. השאלה היא האם הדבר מותר מבחינה הלכתית.

תשובה

א. בכלאי אילן (מין באינו מינו) יש לחלק בין שלש פעולות:

1. ההרכבה - זו אסורה מדאורייתא, כמבואר ברמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ה).
2. נטיעת האילן המורכב, נחלקו בכך האחרונים: הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' כ) סובר שזהו איסור דרבנן בלבד, ומן התורה נאסרה רק פעולה של הרכבה בלבד דומיא דהרבעה (קדושין לט ע"א). החזו"א (כלאים סי' ב ס"ק ט) לעומת זאת, סובר שזהו איסור דאורייתא והריהו בכלל "שדך לא תזרע כלאים".
3. קיום העץ, השקאתו דישובו וכו' - נחלקו ראשונים ואחרונים האם זהו איסור דאורייתא, או איסור דרבנן, או שמא אין בכך איסור כלל. למעשה יש להחמיר, כפי שפסק השו"ע (סי' רצה סעי' ז), אך בספק מינו - יש להקל (חזו"א שם).

ב. השאלה היא, איך אנו מתייחסים לפירות הדר: האם כל פירות הדר נחשבים מין אחד או שמא הם מין באינו מינו. גם בשאלה זו נחלקו אחרונים: דעת הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' כה) שהרכבת אשכולית על תפוז הינה של מין באינו מינו. למעשה נהוג לפסוק כדעת החזו"א (כלאים סי' ג ס"ק ז) להחשיב את כל פירות ההדר כספק מינו. עם זאת, נראה שאפשר לחלק את מיני ההדר לשלושה:

1. התפוז והקליפים.
2. לימון ואתרוג.
3. אשכולית, פומלה ופומלית.

וכן סיווגו הגר"ש ישראלי זצ"ל, ויבדל"א, הראשל"צ הגר"מ אליהו שליט"א, את מיני ההדר.

ג. בנד"ד יש שני צדדים להחמיר מעבר למה שנהוג בדו"כ בהדרים:

1. הרה"ג שאול ישראלי מחדש חידוש לקולא (שאמנם לא סמך עליו למעשה: עי' ארץ חמדה מהד' ראשונה עמ' רעה), אך ממנו אנו למדים להחמיר. לדעתו, ההרכבה האסורה היא רק באופן הגורם הפריה בין שני המינים; ולכן, ההרכבות המקובלות, כשאין מאפשרים לענפים של הכנה להתפתח, אינן בכלל איסור

תורה של הרכבה. בנד"ד, לעומת זאת, נעשות הרכבות "עין" שונות, וכל מטרתו של עץ מיוחד זה היא לגדל כמה מינים על אותו עץ (אם כי יש לציין שלא ברור שמדובר במינים שונים לגמרי, כאמור לעיל).

2. ישנו כלל גדול בכלאים - מראית העין. ויש מבארים שהכלל הזה אינו כדוגמת "מראית העין" המקובלת בהלכה, שהיא סיבה לגדר ולסייג מדרבנן, אלא זהו עיקר בהלכות כלאים, שעל פיו נקבע המין בפירות, כדברי הרמב"ם (הל' כלאים פ"ג ה"ה):

וכן יש שם זרעים ואילנות... אעפ"י שהן שני מינים בטבען, הואיל ועלין של זה דומין... לא חששו להן לכלאים זע"ז - שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין.

(אף שאפשר לדחות שכן מבואר בירושלמי פ"א דכלאים: הייתי אומר אפי' שני מיני חיטים... פירש בבגדים... צמר ופשתים יחדיו... מה כלאי בגדים... שני מינים... ומשמע שהרכבה אסורה דווקא בשני מינים; אך עי' היטב בס' מעשה רוקח כלאים פ"ב ה"א שמראית העין אינו דווקא לקביעת המין. ועוד לא בריא שמיני הדר הוי מין אחד. וע"ע תורת זרעים ריש כלאים).

ולפי זה יתכן שלמרות שאנו מסופקים אם מיני ההדר הינם אותו המין או שמא הם מינים שונים, בנד"ד שעניינו הרואות מינים שונים על עץ אחד - יש להחמיר בכך.

סיכום

כאמור לעיל, חילקנו את מיני ההדר לשלושה. לכן אם אפשר לקנות שתיל של תפוז ומיני קליפים המורכבים על כנה המותרת לתפוז (כגון: וולקא, חושחש וכדו' - עי' "אמונת עתיד" 11 עמ' 41, סקירה על כנות הדריס) - בכה"ג מותר. אך בשתילים הנמכרים ועליהם כל מיני ההדר, לענ"ד יש להחמיר ולא לקנותם, כיון שאסור לנוטעים ואולי אף אסור לקיימם; עם זאת, המיקל יש לו על מה לסמוך, ובלבד שיבצע את הנטיעה ע"י גוי.

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

הקנאת מעשר עני בקנין חצר

שאלת בדבר הקנאת מעשר עני בקנין חצר, כאשר המשגיח ישמש גם כשכירם של העניים לקנות להם את המעשר.

לכאורה, לפי פסק הרמ"א בהלכות מכירה (ח"מ סי' ר סעי' א), אין צורך שהמשגיח יהיה שלוחם של העניים, שכן לדעתו, חצר, המשומרת לדעתו של המוכר או של הנותן - קונה למקבל, וכדעת רב פפא בסוגיא בב"מ (יא ע"ב).

אולם הש"ך שם (ס"ק א) הוכיח שסתימת הסוגיא במסכת קידושין (כז ע"א) חולקת על רב פפא. כי לרב פפא ה"מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באים בספינה, ואמר ר"ג, עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו..." (מע"ש פ"ה מ"ט) - היה בקנין חצר. ולמרות שלא היתה לו בהם אלא טובת הנאה, כאשר יש דעת אחרת מקנה אפשר להקנות טובת הנאה לאחרים בקנין חצר. אך בקידושין (שם) הגמ' מוכיחה מאותו מעשה, של רבן גמליאל וזקנים, שמטלטלין נקנין ב"אגב"; וכן ניתן לקנות מטלטלין במתנה ושדה במכר בקנין "אגב". ולמדו גם זאת ממעשה דרבן גמליאל וזקנים. כלומר, המדובר בקנין "אגב" ולא בקנין חצר, ודלא כרב פפא.

הנתיבות שם (ס"ק א) תירץ את קושיית הש"ך, וכתב שרבן גמליאל הוצרך להקנות ב"אגב" רק את מעשר העני לר' עקיבא, שהיה גבאי צדקה, וזכה במעשר העני לאחרים ולא לו; ואי אפשר להקנות לאחרים בחצר טובת הנאה בדעת אחרת מקנה. אך ר' יהושע, שהיה לוי, זכה לעצמו במעשר הראשון, ויכול היה לקנותו בקנין חצר.

ומבואר מדברי הנתיבות, שאפילו לרב פפא - הסובר שקנין חצר מועיל במתנה בדעת אחרת מקנה ע"י שמירת בעל הבית בטובת הנאה - אין אפשרות להקנות בחצר לאחרים. א"כ בנד"ד, שהמשגיח מזכה לאחרים, אין קנין חצר מועיל. ולדבריו, אם המשגיח יהיה שכירם של העניים, יועיל קנין חצר.

אך בקצוה"ח (סי' ערה ס"ק א) תירץ את קושיית הש"ך הנ"ל בדרך אחרת; וכתב שגם לרב פפא אפשר היה להקנות בחצר רק את טובת ההנאה, אך לא את כל המעשר. כי לגוף המעשר אין בעלים, ודינו כהפקר, ואי אפשר להקנות הפקר בחצר. רק את ערכה של טובת ההנאה ניתן להקנות בחצר, כי לערך זה יש בעלים; אך בקנין אגב אפשר להקנות גם בהפקר. ולדעת הקצות אין המשגיח, לכאורה, יכול לקנות בחצר את גוף המעשר לעניים; שהרי גוף המעשר אין לו בעלים, ואינו נקנה בחצר.

מיהו נראה לענ"ד שאם המשגיח הוא שכירם של העניים והוא קונה עבורם, ניתן לקנות זאת בחצר. כי רק הנותן את המעשר, שאין לו בעלות עליו, אינו יכול להקנות בחצר. אך הזוכה, המכניס את המעשר לרשותו, שיהא כולו בבעלותו, יכול לקנות בחצר. ולכן נראה לענ"ד שאם יקנו למשגיח חלק בחצר עבור העניים, והוא יהיה שכירם, הוא יוכל לזכות עבורם בחצר.

הרב אהוד אחיטוב

שיחי עגבניות שגדלו בשדה מלפפונים

שאלה

שטח ששתלו בו מלפפונים, ונבטו בו זרעים של עגבניות שנשארו בשדה מהעונה הקודמת. האם יש חיוב לעקור את שתילי העגבניות?

תשובה

א. איסור כלאי זרעים אינו רק במעשה הזריעה, כי אם גם בקיום של כלאים שצמחו מאליהן. יתירה מזאת, ב"ד שלחו שליחים בסוף החורף לדאוג לעקירת הכלאים, וכך פסק הרמב"ם (כלאים פ"ב טו-ז). משום כך, כל אדם חייב לעקור כלאים שצמחו מאליהם בשדהו או בגינתו. אמנם במקרה שזריעת הכלאים לא היתה מכוונת, אין חיוב לעקור את כל מה שצמח מהמין השני, כי אם לעקור רק חלק ממנו (כלאיים פ"ב מ"א), באופן שיהיה ניכר שהעגבניות לא נזרעו יחד עם המלפפונים. טעם הדבר מבואר בירושלמי (שם ה"א), שכיון שהעירוב לא נעשה בכוונה, האיסור הוא רק מחמת מראית-העין, שמא יאמרו שמותר לזרוע כלאים. משום כך, כאשר המין שנתערב הוא קטן יותר מ-1/24, כל הרואה יודע שלא היתה כאן זריעה מכוונת של כלאים. ולדעת הרמב"ם (שם ה"א) אין זה משום מראית העין, אלא שאם יזרע כשיש יותר מ-1/24 הרי שהוא עובר על איסור תורה. אמנם כשנוצרה תערובת של גידולים בשדה מודה הרמב"ם שהחיוב למעט מהשיעור של 1/24 (כלאים פ"ב ה"ז) אינו אלא מחמת מראית העין, וז"ל: הזורע שדהו... וכשצמח ראה בו כלאים - אם היה המין האחר אחד מעשרים וארבעה בשדה, הרי זה ילקט עד שימנענו, מפני מראית העין...

ב. ביחס לצורת המדידה בשדה, אף שבתערובת של זרעים לפני הזריעה לכו"ע היחס של 1/24 הוא על פי כמות הזרעים (עפ"י רמב"ם שם ה"א), הרי שבתערובת של גידולים שנוצרה בטעות, נחלקו הראשונים: לדעת המאירי (מר"ק ו ע"א ד"ה בראשונה) ועוד ראשונים, מודדים גם כאן לפי כמות הזרעים; אולם מפשט לשון הרמב"ם (ה"ז) משמע שהחישוב הוא ביחס של 1/24 מגודל השדה. הגר"ש ישראלי זצ"ל (ארץ חמדה כלאים מדור א עמ' קסד) מבאר שטעמו של הרמב"ם הוא, שכיון שהאיסור הוא משום מראית העין, הרי שמה שנראה בשדה הוא הקובע.

למעשה: יש לדלל את שתילי העגבניות עד שיהיה ברור שאם נאסוף את כל העגבניות לחלקה אחת היא תהיה פחותה בגודלה מ-1/24 מהשטח כולו.

הרב מרדכי רבינוביץ

הפרשת תרו"מ ע"י קטן הסמוך לגיל בר-מצוה שיטת הרמב"ם

לכבוד

מערכת "אמונת עת'ך"

שלום וכט"ס!

הגיעני גליון מס' 16, ובמאמר "הפרשת תרו"מ סמוך לגיל בר-מצוה" (עמ' 27, מאת הרב עזריאל אריאל) ראיתי דברים התמוהים בעיני.

באות ג' כתב המחבר שבמשנה (תרומות פ"א מ"ג) נאמר ש"מופלא הסמוך לאיש תרומתו תרומה", ובהערה (מס' 4) ציין לרמב"ם (הל' תרומות פ"ד ה"ה). והנה לפנינו ברמב"ם (תרומות שם) איתא:

קטן שהגיע לעונת נדרים, אע"פ שלא הביא שתי שערות ולא נעשה גדול - אם תרם, תרומתו תרומה.

הרי שלא הזכיר הרמב"ם "מופלא הסמוך לאיש", אלא "קטן שהגיע לעונת נדרים". ועיין הל' נדרים (פ"א ה"ג), שם כתב הרמב"ם:

ואחר הזמן הזה שנמצא הבן י"ג שנה ויום אחד... אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו... - דבריהן קיימים, והקדשן הקדש ונדריהן נדרים, ואע"פ שלא הביא שתי שערות. - וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום. ועיין הגהות מיימוניות (שם אות א), שנחלקו בזה הראשונים. ועיין שבשמעתא (שמעתא ה פרק יב), ואכמ"ל.

הנה שפתי הרמב"ם ברור מיללו, שקטן שהגיע לעונת הנדרים הוא קטן בן י"ג שנה, אלא שהואיל ועוד לא הביא שתי שערות, דינו כקטן (וכן משמע בהל' נזירות פ"ב ה"ג). ואף אם היה מקום לומר שכוונת הרמב"ם במילים "וזו היא עונת נדרים" היא לשלב הקודם, שנידון שם בהלכה א', הרי במהדורת הרב פרנקל מופיע משפט זה בפתיחה להלכה ד', שם נאמר: "הואיל והגיעו לשני הגדולים, נדריהן קיימין אע"פ שלא הביאו סימנים". ובאמת כן כתב הרמב"ם מפורש גם בפיה"מ (תרומות פ"א מ"ג, במהדורת הר"י קאפח שליט"א):

עונת נדרים הוא הזמן שיהיו נדריהן בו קיימין, והוא כשיהיה בן י"ג שנה ויום... אע"פ שלא הביא שתי שערות. והלכה כר' יוסי.

ומבואר, שקטן פחות מבן י"ג אין תרומתו תרומה! וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ (נזיר פ"ד מ"ו ונדה פ"ה מ"ו, וכן משמע בשו"ת הרמב"ם, מהד' בלוי סי' צח, ע"ש). אמנם בדפוס וילנא (בתרומות ובנדה שם) הולך הרמב"ם בשיטת רש"י, שעונת נדרים היא שנה

* עריכה: הרב עזריאל אריאל. ההערות נלקחו מתוך מכתב מפורט יותר ששלח הכותב.
1. ודלא כפי שנכתב ב"דרך אמונה" (תרומות שם, בהל' סד"ה קטן).

שלפני גדלות, אך עתה שזכינו לאורו של כת"י הרמב"ם בעצמו שנתפרסם בתרגומו של הר"י קאפח שליט"א, מתברר שבכל המקומות כבר תיקן הרמב"ם ואימץ את שיטת הבה"ג, שעונת נדרים היא שנים בלא סימנים.²

ולפי שיטת הרמב"ם נראה לבאר את לשון המשנה שתמהו עליה המפרשים:

קטן שלא הביא שתי שערות - ר' יהודה אומר: תרומתו תרומה. רבי יוסי אומר: אם עד שלא בא לעונת נדרים, אין תרומתו תרומה; משבא לעונת נדרים, תרומתו תרומה.

וקשה, מה זה "קטן שלא הביא שתי שערות" (עיין תו"ט ומשנ"ר)? ולפי שיטת הרמב"ם נראה שכוונת המשנה היא כזאת: לדעת ר' יהודה, בין קטן שהגיע ל"ג שנה אך לא הביא שתי שערות, ובין קטן שלא הגיע ל"ג שנה - תרומתו תרומה. ולדעת ר' יוסי, דווקא קטן שהגיע ל"ג שנה ולא הביא שתי שערות, תרומתו תרומה (והיינו מי שהגיע לעונת נדרים); אך קטן פחות מבן י"ג (שלא הגיע לעונת נדרים) אין תרומתו תרומה³, ודר"ק⁴.

2. אמנם החזו"א כתב באיגרת שאין לסמוך על כתבי יד שלא עמדו בפני רבותינו הפוסקים. אבל החזו"א עצמו כתב (או"ח סי' לט, קונט' השיעורים ס"ק ו) וז"ל: "אח"כ ראיתי תשובת גאון הנדפס באוצר הגאונים עירובין פ"ג, ואף שאין לסמוך על כת"י הנמצאין בהפסקת מסורת דור דור, אבל כאן נראין הדברים שהן דברי גאון". ונראה שה"ה כאן.

3. על כל האמור יש להקשות מהאמור בהל' נדרים (פ"א ה"א), שכן י"ב שנה ובת י"א שנה שנדרו, נדרהו נבדקין. ואם המשנה והרמב"ם משווים הפרשת תר"מ לנדרים, מדוע לא קבלו את ההשוואה אף לענין קטן הקרוב לשנות גדלות. אך כבר העירו הצ"פ (הל' שבת פכ"ד ה"א) והאג"מ (אה"ע ח"א סי' קע ענף ב, עמ' שעט), שהדין שקטן המתקרב לשנות גדלות נדריו נדרים אינו אלא מדרבנן. ולכן לא תקנו שיועיל בתרומה ובנזירות אלא בנדרים ובהקדשות. ועי' העמק שאלה (שאלתא קטז ס"ק ג, עמ' רפד).

4. הערת העורך (ע. א.): ולענין הלכה, אף שמרן המחבר (סי' שלא סעי' לג) מעתיק את דברי הרמב"ם, נראה לענ"ד שדבריו מטיין לקולא. כן משמע מפשטות לשונו, וכן מוכח מדברי הגר"א בביאורו, שחלק עליו בענין קטן שלא הגיע לשנים. ומן הסתם מרן לא הכיר את המהדורות שהוציאו הרב קאפח והרב פרנקל, ולא סמך עליהן אלא על פשטות דברי הרמב"ם בדפוסים (והראיה - מדברי מהר"י קורקוס בהל' תרומות שם, ומשתיקת מרן בכס"מ שם). ואכן כמעט כל האחרונים שעסקו בסוגיא פסקו כשיטת רש"י, שקטן יכול להפריש בשנה הקרובה לשני גדלות (עי' תשובתי ב"אמונת עתיד" 16). ואף אם נוכיח ששיטת הרמב"ם שונה - לא נראה שההלכה, שנתקבלה כשיטת רש"י, תזוז ממקומה; ובמיוחד כשהמדובר בחיוב דרבנן, בו סומכים בכל מקום על חזקה דרבא. וישר כוחו של הכותב שהאיר את עינינו בשיטת הרמב"ם.

הרב רפאל שוואב

הערות לגליון מס' 16

לכבוד מערכת אמונת עתיד,
שר"ב...

א. קטניות בפסח (עמ' 14-17)

הכותב מדייק בדרכי משה (סי' תנ"ג ס"ק ב) שכותב: "וכן משמע לעיל בסי' ר"ד דאני"ס ואליד"ר אינם מין קטניות", שכל שאין מברכין עליו "בורא פרי האדמה" אינו בכלל גזירת קטניות. ואינו, כי כוונת הרמ"א לומר, שאם אני"ס הי' קטניות, דין ברכתו לא היה צריך להיות כתוב בסימן ר"ד, אלא בריש סימן ר"ה או בסימן ר"ח סעי' ח (ועיין שו"ע אדה"ז סימן רב הלכה יז, סדר ברכות הנהנים פ"ז הל"ב-הכ"ד), ששם מבואר איזה ברכה מברכים על קטניות.

אלא גדר קטניות האסור בפסח מפורש בדברי הסמ"ק: "דכיון דקטניות מעשה קדרה הוא... אולי אתי לאחלופי ולהתיר דייסא... וגם יש מקומות שרגילים לעשות מהן פת כמו מחמשת המינים", שמזה מובן שכל מין שעושים ממנו דייסא אסור, ואם לא מותר. וזוהי תמיהת הט"ז (ס"ק א) על חרדל, כי אין עושים ממנו דייסא או פת שמתחלף במיני דגן, ותירוצו: "לפי שגידול החרדל הוא בשרביטין דומה לגידול קטניות", ולכן הוא בכלל גזירת הקטניות. ומובן מזה שאין כל נפק"מ - במינים הדומים לקטניות מצד גידולם - אם הם עשויים לטעם או שאוכלים אותם בעצמם. ומ"מ ברור שגדר קטניות האסורות לפי הטור "שמא התערבו בהם גרעינים של דגן", אינו כנ"ל, והנפק"מ ביניהם, שלפי הטור גדר קטניות תלוי במנהג אם יש בהם מנהג לאסור, אבל אין כך דעת הסמ"ק.

ולהלכה, הט"ז (סק"א) מביא את ב' הדעות (טור וסמ"ק) ואינו מכריע ביניהן; אבל בחק יעקב (סק"ה) עושה מב' הדעות דעה אחת: "גזרו משום דדגן מעשה קדרה וקטניות מעשה גזירה...; ואתי לאחלופי בדייסא... תבואה מעורבת בהם וא"א לבררם יפה". ואדה"ז (הל' גידה) פוסק כדעת הסמ"ק והט"ז, ומוסיף (ממ"א סק"ג): "כל מיני הזרעים המותרים בפסח צריכים בדיקה רבה קודם שיעשה מהם תבשיל לברור גרעיני דגן שדרכן להימצא ביניהם", ולכן גדר קטניות האסור הוא כנ"ל. ועי' בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סי' כ) שיש לברך על החרדל שהכל.

ב. חיוב השבת אבידה במעשר עני (עמ' 22-26)

בביאור ההבדל בין מעשר עני המתחלק בגרנות לבין מעשר עני המתחלק בבית, עשה מחלוקת בין תוס' לר"ת (תוד"ה במעשר, נדרים פד ע"ב). ואינו, כי מובן מדברי התוס' שאין ר"ת חולק על מה שכתוב לפני כן אלא רק מפרש את החילוק על פי הספרי, וכן מוכח מתוס' (ד"ה מעשר חולין קלא ע"א), ששם הוא בהמשך אחד ואין ר"ת מוזכר שם. אבל עי' תוס' (יבמות ק ע"א ד"ה מעשר) שמחלק בין שני סוגי המעשר באופן אחר, ומ"מ לדבריו מוכח עוד יותר שצריך להכניסו לבית שלא ייפסד. כמו כן מה שכותב בדעת הרמב"ם שאין חיוב על הבעלים לדאוג למעשר

שבגרנות צריך עיון גדול, כי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו ה"י) כותב: "ומעשר עני המתחלק בגורן אין בו טובת הנייה לבעלים, אלא עניים באים ונוטלים על כרחו", שמזה מובן שלדעתו, מעשר עני הוא ממון שיש לו תובעין, דלא כשיטת התוס' (חולין קלא ע"א ד"ה יש; ועי' רדב"ז וספר המפתחות פרנקל הל' מתנ"ע פ"א ה"ח); ופשוט מזה שיש יותר חיוב השבת אבידה במעשר עני (שנחשב ממון שיש לו תובעין) ממה שיש חיוב כזה בתרומה. ואף לפי שיטת התוס', שמעשר עני הוא ממון שאין לו תובעין, מ"מ (כשהוא בגורן) יותר נחשב הוא של העניים, כי אין בו טובת הנאה לבעלים, מתרומה, שיש בה טובת הנאה לבעלים (ויש עוד להעיר מדעת הסוברים שכל ספק ממון עניים הוא לחומרא). ומזה מובן שאין הכרח להמציא מחלוקת בין תוס' ד"ה "מעשר" לתוס' ד"ה "יש" (הבא אחריו, חולין קלא ע"א). ולכן גם אם מעשר עני הוא ממון שאין לו תובעין, מכל מקום, צריך לדאוג שלא ייפסד. וכל שכן לדעת הרמב"ם שמעשר הוא ממון שיש לו תובעין. וכך דעת הרוגאצ'בי, אליבא דהרמב"ם, שלמרות שאין השבת אבידה בתרומה, יש השבת אבידה במעשר עני.

ג. מצה שלו (עמ' 29)

הכותב עשה מחלוקת בין הרא"ש לבין הרמב"ם בטעם שאינו יוצא ידי חובה במצה גזולה. וצע"ג מכמה טעמים:

א. הרא"ש אינו לומד דין מצה "שלר" מדין "לכם" בד' מינים, אלא מ"לחם" "לחם" מחלה, כמפורש שם, ורק מוכיח מד' מינים שיש מקום לחלק בין גזולה למעשר שני, ולאסור גזולה יותר ממע"ש.

ב. הובא ציטוט ממשנ"ב, אך אין שם רמז לד' מינים. וכ"כ אדה"ז (סי' תנד סעי' ט). ג. ברמב"ם אין כתוב טעם ההלכה, ואפשר לפרש שטעמו כדעת הבבלי (גז"ש "לחם" "לחם") או כטעם הירושלמי (מצוה הבאה בעבירה).

ד. גם מהירו' משמע שאינו פסול ב"מצה" אלא ב"ברכה" (עי' שר"ע אדה"ז ה"י); וז"ל הרא"ש: "אבל בדיעבד נפיק בה", ומ"מ מסיק שם: "ואפשר דהני אמוראי פליגי, ואית להו כיון דלא עשאן כמצוותן אינה מצוה ולא יצא ידי חובתו". לסיכום, יתכן וישנה מחלוקת בין הבבלי והירו' אך לא בין הרא"ש לרמב"ם.

ה. ברכת האילנות (עמ' 35-38)

1. ברכה אחרי ניסן: ב"לוח" (יב, כג; שהוא משנה ראשונה) כתב אדה"ז ש"אם חזר ורואה אחר שלוש יום אילנות שמוציאים פרח - יברך בלא שם ומלכות", אבל ב"סדר" (פ"ג ה"ד; שהוא משנה אחרונה) השמיט זאת רבנו - מכאן יש להוכיח שב"לוח" סבר רבינו ש"ניסן" הוא לאו דווקא, ואילו ב"סדר" דעתו כפוסקים שהכוונה ב"ניסן" היא כפשוטו (שערי הלכה ומנהג א-רכ, הוצ' קה"ת תשנ"ג).

2. ברכה על פירות שחנטו: ב"לוח" מובא שאם נפל הפרח וגדלו הפירות "טוב לברך בלא שם ומלכות", אבל ב"סדר" השמיטו, ורק כתב "וראה אילנות שמוציאין פרח", לכן אין לברך אלא על הפרחים.

3. נוסח הברכה: (בהערה 23 ו-24 יש להוסיף: "גי' בני עדות המזרח וכן הוא נוסח אדה"ז בסדר ברכות הנהנים (נוסח חב"ד)").

גדעון נאור

אבות האומה - ערכים בראי היהדות

תכנית חדשה זו של המדרשה "יוצאת לדרך". התכנית מיועדת בעיקר לתלמידי בתי הספר הממלכתיים אך יכולה להתאים לכלל התלמידים. המדרשה פונה לתכנית זו בעקבות הדרישה ההולכת וגוברת של העם היהודי להתחבר למורשת אבותיו ואל לנו להחמיץ את השעה.

בשנת תשנ"ד פורסם דו"ח של וועדת שנהר הקובע שיש לחולל שינויים במערכת החינוך הממלכתי בלימודי היהדות. דו"ח זה מטווה עקרונות חשובים שעל פיהם אנו פועלים בבניית התכנית.

אמנם מדרשת התורה והארץ שמה לה למטרה להתמקד במצוות התלויות בארץ. אך בכדי להגיע למהותם של המצוות יש לברר ולהעמיק בנושאים רבים. שהרי מצוות התורה קשורות זו בזו בקשרים מעשיים ורוחניים רבים. וכאשר אנו פונים לחינוך בכלל ולציבור הכללי בפרט, אנו צריכים להתקשר לנושאים הברורים והידועים יותר ולהעמיק ולהגיע לראיה עמוקה יותר לאחר מכן. ולכן אנו מבססים תכנית זו על ערכים המשותפים לבני האדם בראיה יהודית, בבחינת "דרך ארץ קדמה לתורה".

הערכים המשותפים בין בני האדם הם רבים. ניתן ללמוד מידות אלו ממקורות שונים ומגוונים. אחת הדרכים לבחון ולהכיר את הערכים הוא התבוננות בדמויות המוכרות לתלמיד. אבות האומה הם דמויות מוכרות שדרכם ניתן להעביר לתלמידים ערכים רבים. מקורות היהדות מזכירים את אבות האומה כמסר חינוכי-ערכי האמור לשמש כדגם לחיקוי. אמנם כל אדם גדול מכיל בתוכו ערכים רבים אך בזכרון הלאומי הקולקטיבי אדם גדול מובלט כמאפיין של ערך מיוחד בעל מסר חינוכי לדורות הבאים. ולכן בתכנית הלימודים נעדיף לשייך ערכים מסויימים לדמויות שונות.

כאשר אנו פונים אל התלמיד הצעיר אנו רוצים להבליט את הקשר היום יומי בין הערכים הנלמדים לבין חייו. היישום של האבות מהווה מעין תמרור חיים לפני התלמיד - שמיישמים את הדברים בלבוש "מודרני". כאשר התלמיד חווה את ההתנהגות הערכית של האבות הוא מרגיש מצד אחד כ"ממשיך דרך" אך מצד שני הוא מניח "לבנה נוספת" שהיא מקורית משלו, המתבצעת במציאות עכשווית וריאלית. זאת ועוד כל תלמיד יכול למצא בתוך הישום הנלמד את דרכו הוא עפ"י מציאות חייו.

בתוך הערכים הללו המדרשה מדגישה את הקשר ביניהם ובין הצדדים הקשורים לארץ ישראל ולערכיה המיוחדים. לעיתים ע"י קישור ישיר - לדוגמא, ערך העבודה בארץ ישראל, ובאופן עקיף - לדוגמא, מקומות חשובים בארץ בהם פעלו וחיו אבות האומה.

כדי להדגים את העקרונות שפורטו לעיל בחרנו להתמקד בדוגמא של שיעור העוסק בערך העמל, הכלול בתוך הפעילות סביב דמותו של אברהם אבינו:

שלב א' - אברהם עוזב את ארצו

כל קבוצה מקבלת לוח שכתוב בו הפסוק "ויאמר ד' אל אברהם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". הכיתה דנה בהבדלים בקושי העזיבה בין שלושת המקומות המוזכרים בפס' ולמה הם מוזכרים בסדר הזה? את הפעילות הזו מסכמים יחד עם התלמידים ע"י שקף שממחיש את הקושי שהוצב בפני אברהם ללכת למקום שאינו ידוע ואף לעזוב את בית אביו.

שלב ב' - אברהם מחפש את הארץ

מקרינים שיקופיות בליווי קלטת הממחישים את המדרש המתאר כיצד הולך אברהם ומחפש את הארץ אשר בחר ד'. כאשר הוא מגיע לארץ ארם נהרים ורואה אנשים אוכלים ושותים הרבה, רבים ושונאים זה את זה. ובארץ ארם נחור הוא ראה אנשים שאוכלים ושותים הרבה, ומתבטלים ביום ובלילה. ואברהם אומר: הלואי ולא תהיה לי הארץ הזאת. אך כאשר אברהם מגיע לארץ כנען ורואה אנשים עובדים בשדות, חורשים וזורעים ועמלים מן הבוקר ועד הערב. אומר אברהם: הלואי ותהיה לי הארץ הזאת. ואז עונה לו ד' "לבניך אתן את הארץ הזאת". לאחר מכן מרכיבים התלמידים ע"י כרטיסיות עבודה על הסיפור תמונת נוף הממחישה את העמל בארץ ישראל, התמונות מורכבות הן מאנשי העליה לפני קום המדינה והן ממפעלים וכלי עבודה בימינו.

שלב ג' משחק קבוצתי - המחשת העמל

כל קבוצה מקבלת ציור נוף גדול שמופיעים בו חומרי גלם שונים. בתוך ציורי חומרי הגלם מוצנעים ציורים של תוצרים מאותם חומרי גלם כגון: בגזע של עץ מוצנעים שולחן, כסאות ועוד. התלמידים צריכים לעמול ולמצוא כמה שיותר תוצרים ולהעתיקם על השקף.

שלב ד' - מה לומדים מעמלה של הנמלה

כל קבוצה מקבלת ציור רב שכבתי. בציור העליון רואים אדם היושב מתחת לעץ. התלמידים מסירים שכבות מן התמונה ומגלים את אורח חייה של הנמלה מתחת לפני הקרקע. על בסיס זה עורכים עם התלמידים דיון מה אפשר ללמוד מהנמלה. מסכמים ע"י הצגת הפסוק ממשלי "לך אל הנמלה עצל". אם אתה מתעצל מלעשות מעשים טובים לך למד מן הנמלה זריזות. היא אוספת הרבה אף על פי שאינה צריכה אלא מעט.

שלב ה' משחק הרכבה קבוצתי - עמלו של אדם לא רק בשבילו

כל קבוצה מקבלת ערמה של כרטיסים מצוירים ציורים וליד כל ציור משפט אחד על התלמידים לסדר את כל התמונות בסדר נכון. סידור נכון מציג לתלמידים את הסיפור הידוע על קיסר רומי שפגש את הזקן העובד בגינתו ונטע שתילי תאנים. כאשר המסקנה מהסיפור היא שעמל האדם אינו מיועד אך ורק בשבילו אלא גם לדורות הבאים - כלומר למען הכלל.

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

בשר עוף למהדרין

פתיחה

יש לברך על התופעה החיובית, שאנשים אינם מסתפקים באכילת מזון "כשר" (שהיא מדרגה גבוהה לכשעצמה, שאדם בודק כל דבר שהוא מכניס לפיו), אלא דורשים כשרות למהדרין. דא עקא שלא הכל מתמצאים בבעיות ואינם יודעים מהי כשרות למהדרין. לא כל מוצר הנושא את השם "מהדרין" הוא אכן כזה, ולא בכל מוצר יש צורך ב"מהדרין". התבקשתי אפוא לתדרך את הציבור במושגי יסוד של כשרות למהדרין בעופות. בעיקר קיים בלבול במושג "חלק", מהי משמעותו בעופות, ומה בינו לבין בשר רגיל, או כשר למהדרין, ומה ההבדלים בין הספרדים לאשכנזים? במאמר זה אנסה לפזר את הערפל הקיים כיום ולהביא את הציבור להבנה בהירה יותר של הנושא.

א. מהו מהדרין?

במסכת חולין (מד ע"ב) משתבח יחזקאל הנביא בכך שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם. ובש"ע (י"ד סי' קטז סעי' ז) נפסק להלכה: מסוכנת, אע"פ שניתרת בשחיטה, המדקדקים מחמירים על עצמם שלא לאוכלה. ובהגהת הרמ"א: "בהמה שהורה בה חכם מסבירא ולא נמצא הדין בפירוש שהיא מותרת - בעל נפש לא יאכל ממנה". הרמ"א הדגיש: מסבירא; אך הלכה מפורשת בפוסקים, אין להחמיר בה. אדרבה, בפתחי תשובה (שם) בשם הסולת למנחה (כלל עו דין ח) כתב בשם תורת האשם שמי שרוצה לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו בו אמוראי, כגון ביטול בשישים, או בכלי שני - הוי כמו אפיקורסות, ויצא שכרו בהפסדו. יתירה מזאת כתב בבני יששכר (חודש אדר, מאמר ב' דרוש ז) שדבר איסור שהוכשר ע"י התורה, כגון ביטול בשישים וכדומה, זכות היא לאכול ממנו, כי כנראה היתה סיבה מאת השם יתברך ששייב את האיסור להיתר... (עי' דרכי תשובה י"ד שם). ובפרי מגדים על או"ח (אשל אברהם סי' תעב ס"ק ו) כתב שרק במקום שיש חילוקי דיעות רשאי אדם להחמיר כאחת מן הדיעות, אך במקום שאין חילוקי דיעות אין להחמיר.

ב. חלק - גלאט

ההבדל העיקרי בין השחיטה הספרדית לבין האשכנזית הוא במיעוץ ומשמוש של סירכות. הספרדים מחמירים בדבר (י"ד סי' לט סעי' י) והאשכנזים מקילים (שם סעי' יג בהג"ה). האמת ניתנה להאמר שלא כל הספרדים החמירו, ובקהילות רבות במרוקו, תימן ועוד נהגו להקל כאשכנזים. מאידך היו בין האשכנזים שהידרו ואכלו רק בשר "חלק", שלא היו בו סירכות מפקפקות. בעופות אין כלל בעיה של סירכות, ולכן המהדרין שאכלו "חלק" העדיפו עופות על פני בהמות.

המונח "חלק" (או "גלאט" באידיש) מתייחס אפוא לבהמות בלבד. בעופות אין מקום להבחנה בין "חלק" לכשר. ולכן אין מקום לענ"ד לכנות חלק מהעופות בשם "חלק". זהו מונח חדש, שהוחל להשתמש בו לאחרונה, והוא מטעה. כי יש ספרדים הנמנעים מאכילת עופות כשרים למהדרין אם אינם מכונים בכינוי "חלק". לענ"ד בעופות יש לדרג את הדירוג הכשרות ע"י "מהדרין" ו"מהדרין מן המהדרין", ולא ע"י המונח "חלק", אותו יש להשאיר לבהמות בלבד.

ג. הזריקות

חיסון העופות נעשה לעתים ע"י זריקה. הזריקה מוחדרת לעוף בצלעות, או בשוק, ליד צומת הגידין, או בצואר. יש שחששו לכך שמחט הזריקה תפגע באחד האברים החיוניים, בריאות, בצומת הגידין, או בוושט (מן הראוי להעיר, שכמעט אין אפשרות לגדל עופות, בתקופה של אפדימיה, ללא הזרקה). גם החקלאים מודעים לכך, מסיבות כלכליות. גם הם אינם מעוניינים בכך שהעוף ייפגע. לכן ננקטים אמצעי זהירות למנוע פגיעה באברים חיוניים. בזריקה אוטומטית, למשל, אין כמעט אפשרות שהמחט תחדור מעבר לנחוש. גם בזריקות ידניות משתמשים במזרק שאינו מאפשר למחט לחדור עמוק פנימה, וההזרקה נעשית ע"י מומחה היודע להיזהר. זריקה ידנית בשוק נחשבת לבטוחה ביותר. יש מקרים שאין מזריקים כלל אלא משתמשים בשיטות אחרות, כגון ערפול וכדומה. כאמור, גם האוכלים עופות מוזרקים אינם אוכלים טריפות חלילה. אולם המהדרין, שאינם רוצים לאכול דבר שיש בו ספק, נמנעים מאכילת עופות שהוזרקו להן זריקות שיש בהן חששות, ואוכלים רק מעופות שקיבלו את הזריקות בשוק. והמהדרין מן המהדרין אוכלים מעופות שאינם מוזרקים כלל.

ד. ההגשה

כדי להקל על השוחט ולאפשר לו להתמסר לשחיטה בלבד, מגיש לו עובד אחר את העוף ומוסר לו לשחוט. השוחט שוחט את העוף כשהוא מחזיק אותו בידו, תולה אותו בעצמו או מניח אותו בתוך קנקן מיוחד. יש להקפיד על כך שהשוחט יתלה או יניח את העוף בעצמו, ולא ימסור אותו למישהו אחר. כי יתכן מצב שבו הפועל הנוטל את העוף מידי השוחט עלול בטעות ליטלו עוד בטרם נגמרה השחיטה, ואז השחיטה פסולה. מלבד זאת, עצם העובדה שמישהו אחר מצפה לגמר השחיטה כדי ליטול מיד את העוף, עלולה להלחיץ את השוחט. מניעת תופעה זו אמנם מאטה את קצב הסרט הנע, אולם היא הנותנת; האטה זו מאפשרת גם למשגיחים על צומת הגידין והריאות לעשות את מלאכתם כראוי, בנחת, מבלי שאפילו עוף אחד ישמט מידם. קצב השחיטה חייב להיות מתון, כדי שהשוחט לא ישחוט תחת לחץ זמן. במשחטה תעשייתית, בה מגישים את העוף לשוחט, מסוגל שוחט מומחה לשחוט בין 10 ל-12 עופות בדקה, כשהוא גם שוחט וגם בודק את הסימנים לאחר השחיטה. שחיטה מהודרת היא אפוא שחיטה שבה השוחט שוחט בין 10 ל-12 עופות בדקה, מבלי

שמישהו אחר נוטל ממנו את העוף, וכל-30 דקות הוא יוצא למנוחה לזמן דומה.

ה. השוחטים

כידוע, השחיטה חייבת להעשות ע"י שוחט ירא שמים, מתוך מתינות ואחריות. בעיקר יש צורך גדול בכך בבדיקת הסכין. כאן יש צורך במומחיות ובזהירות רבות ובריכוז גבוה. שוחט שאין לו הרגשה דקה מן הדקה, פסול לשחיטה. כששחטו עופות בודדים, היתה בדיקת הסכין נעשית לפני כל שחיטה ולאחריה. בשחיטה תעשייתית ניתן לקחת סיכון ולבדוק את הסכין בסוף כל כלוב של עופות (המכיל מעל ל-200 עופות). והיה אם יימצא הסכין פגום, תיפסל כל השחיטה למפרע. בפועל הניסיון מראה שדבר כזה כמעט שלא קורה. המשחטות נוטלות על עצמן סיכון כזה, מתוך הנחה שהסכינים שלנו חזקים דיים לכמות כזו של עופות בכל שחיטה. ההפסקה לאחר שחיטת כל כלוב נחוצה גם כדי שהשוחט ינוח, ישחז מחדש את הסכין ויבדוק אותו היטב בנחת. נמצא שכל שוחט שוחט כ-30 דקות ונח זמן דומה. יום עבודה נמשך כשמונה שעות. יש להקפיד על כך ששוחט לא יעבוד שעות נוספות, ובפרט שלא יעבוד גם בלילה וגם ביום. למותר לציין שכדי שהשוחטים ינוחו כדבעי בין שחיטה לשחיטה יש צורך בשוחטים מחליפים במספר דומה. ומלבדם יש צורך בבדוק סכינים המבקר את סכיניהם של השוחטים. בודק זה חייב להיות פנוי למטרה זו, ולא לעסוק בשחיטה. במשחטה מהודרת יש לוודא שכל התפקידים הנ"ל מאויישים כהלכה ע"י אנשים מומחים ויראי שמים.

ו. בדיקת ריאות בעופות

בש"ע (י"ד סי' לט סעי' א) נפסק להלכה:

אין צריך לבדוק אחר שום טריפות מן הסתם, חוץ מן הריאה צריך לבדוק בבהמה וחייה אם יש בה סירכה.

והרמ"א הוסיף:

ונהגו ג"כ לנפוח כל ריאה, אפילו לית בה ריעותא. ובקצת מקומות מקילין שלא לנפחה, רק אם היתה בה סירכא עוברת ע"י משמוש; וכן עיקר.

כמו כן נהגו לבדוק ריאות של בהמות בדיקת פנים ובדיקת חוץ, כי הטריפות מצויות בריאות. לעומת זאת לא נהגו לנפח ולבדוק ריאות של עופות, משום שאין הטריפות מצויות בהם כמו בבהמות (ע' דרכי תשובה סוף סימן לה). אלא ששכיחותן של טריפות תלויה בבריאותם של בעלי החיים באותו מקום ובאותה תקופה. וכאשר משתנה המצב לרעה, חלה חובת בדיקה באותו מקום ובאותה עת שמצויות בהן הטריפות. אי לכך, בימינו, כשהעופות גדלים בלולים, יש עונות שבהן מתחוללת מגיפה מדבקת בדרכי הנשימה של העופות, ואחוז גבוה של העופות נתקף במחלה, והריאות נטרפות. באותה עונה ובאותו משק שבהם אחוז הטריפות גבוה חלה חובת בדיקה גם בעופות. במשחטה מהודרת יש אפוא

לבדוק תחילה את הריאות של כל משק ומשק, ואם אחוז הטריפות הוא גבוה יש להמשיך ולבדוק כל ריאה וריאה מהעופות של אותו משק. אך אם האחוז הוא נמוך, אין צורך לבדוק את הריאות באותה יסודיות. מה נחשב לאחוז גבוה, דהיינו מיעוט המצוי? יתכן לומר שכשאחוז הטריפות עובר את ה-4% ומגיע ל-5% הוא הופך להיות מיעוט המצוי. אמנם ידועה שיטת המשכנות יעקב שרק 10% מהווים מיעוט המצוי, ואפשר לסמוך על שיטתו במשחטות רגילות. אך במשחטות מהודרות גם 5% ייחשבו למיעוט המצוי לצורך חיוב בדיקת הריאות. לנתונים הנ"ל יש להוסיף שהמשגיח הבדוק את הריאות אינו יכול לבדוק בדיקה יסודית. הוא מוריד מהקו כל שאלה. יתכן שאם היו בודקים כל ריאה וריאה בצורה יסודית אחוז הטריפות היה יורד, אולם כאמור למשגיח אין זמן לכך. וניתן אפוא לומר שכל העופות היוצאים מהמשחטות בהן נערכת בדיקת ריאות, הם כשרים למהדרין. אין עוף ששאלו בו שאלת חכם, אלא כל שאלה נחשבת מיד לטריפה. עם זאת יש לוודא שאכן המשגיח מסוגל לבדוק כל ריאה וריאה לפחות כדי לגלות אם יש בה שאלה בכלל. נראה שבמשק בריא מספיקה שניה אחת לכל ריאה, וקצב התנועה של העופות בסרט הנע חייב אפוא להיות כ-60 לדקה.

ז. צומת הגידין

בעבר נחשב אחוז הטריפות בצומת הגידין למיעוט שאינו מצוי, שלא הצריך בדיקה. בגלל שיטות הגידול החדשות, בהן העופות מתפטמים במהירות ואין להם מרחב גדול לתנועה, התרבו הטריפות בצומת הגידין. הרב ג. אקסלרוד (רב ברמת-גן לפני כ-20 שנה, וכיום דיין בחיפה) עמד על האחוז הגבוה של הטריפות בצומת הגידין, והחל לבדוק את רגליו של כל עוף ועוף. משחטה מהודרת אכן בודקת כל צומת גידין בדיקה חיצונית. וכל שאלה מוסרת מהקו. במקום שיש מומחה לדבר ניתן לבדוק כל שאלה ושאלה ע"י ספירת הגידין. מסתבר שגם עוף שעבר בדיקה כזאת ונמצא כשר הוא נחשב לעוף "חלק", וגם המהדרין יכולים לאכול ממנו, כי אין כאן שום צורך בהכרעה מסברה, אלא ספירת הגידים השלמים. אם כי לא בכל משחטה נמצא כוח האדם המיומן והזמן הנדרש לבדיקה כזו, וממילא כל שאלה הופכת לטריפה.

פתיחת השוק

יש מקומות שאינם מסתפקים בבדיקה חיצונית של העוף אלא פותחים את השוק כדי לוודא שצומת הגידין שלם ולא פגוע. אחוז הטריפות אינו עולה בהרבה בעופות שנפתחו לעומת עופות שנבדקו בדיקה חיצונית בלבד, ולכן לא נראה שיש צורך הלכתי בכך, וגם עופות שנבדקו חיצונית נחשבים כשרים למהדרין. מיהו המהדרין מן המהדרין אינם מסתפקים בכך, ואוכלים רק עוף שנפתח. וכידוע, בענייני שחיטות ובדיקות תמיד היו בישראל חסידים שהידרו גם בחששות רחוקים. אך גם מי שאינו חסיד נחשב עדיין למהדר במצוות.

ח. מליחה

במשחטה תעשייתית המליחה נעשית בשיטת הסרט הנע, כאשר יש 4 מולחים על כל 60 עופות לדקה, ועליהם עומד משגיח. הם עובדים בזוגות, כאשר אחד מולח מליחה פנימית והשני מליחה חיצונית. ההוראות הן לא לחסוך במלח. ואכן המליחה נעשית כדת וכדין, ולית אתר פנוי ממלח בכל חלקי העוף. אולם זאת בתנאי שעור הצואר אינו ארוך מדי. כי כאשר עור הצואר ארוך, הוא מונע כניסת מלח לכל חלקי העוף. וא"כ יש צורך לחתוך את עור הצואר קרוב לעוף ככל שניתן. תנאי נוסף למליחה מהודרת הוא ניקוי יסודי של העוף היטב היטב מבפנים. שלא יישארו בו חלקי פנים (כגון: כבד וחלקי אברים אחרים). שאיבת ואקום מבטיחה ניקיון מקסימלי.

פתיחת גב

יש הסבורים שפתיחת הגב של העוף מבטיחה מליחה טובה יותר. ואכן מצינו בפוסקים דעה כזו (עי' דרכי תשובה סי' סט סעי' ד אות פה). ונימוקם עמם, שכשהעוף פתוח ניתן לנקותו היטב ולוודא שהמלח הגיע לכל אתר ואתר. אך אם העוף נקי לחלוטין והמלח נזרק בשפע וממלא את כל חלל העוף, אין לחוש לכך שמא נשאר מקום ללא מלח. יש להבחין אפוא לא בין עוף פתוח לעוף סגור, אלא בין עוף נקי לעוף שאינו נקי, ובין מליחה דלילה לבין מליחה טובה. כשהעוף נקי והמליחה מרובה וטובה, העוף נחשב כשר למהדרין גם אם לא נפתח פתיחת גב. אעפ"כ יש מהדרין מן המהדרין הדורשים גם פתיחת גב. מאידך יש אומרים שבפתיחת גב נוצר דם צרור שקשה לנקותו. יש אפוא המהדרין בגב פתוח ויש מהדרין שאינם דורשים זאת.

ט. צרירות דם

לפעמים נצרר הדם במקום השחיטה, ואם מולחים את העוף עם הדם הצרור נאסר כל אותו המקום. לפיכך יש לחתוך את החלק הצרור במקום השחיטה. בדיעבד יכול גם הלקוח לחתוך בעצמו חלק זה, אולם לכתחילה אסור למשחטה לשווק עוף עם דם צרור. יש מהדרין לחתוך את קצות הכנפיים בהן נצרר לפעמים קצת דם.

י. סיכום

המהדר באכילת עופות חייב לדעת את הנושאים שבהם הוא מעוניין להדר, ואת המציאות הקיימת בכל משחטה ומשחטה. כינויים כגון: "מהדרין", "חלק" וכדו', אינם אומרים דבר. חייבים לוודא ולבדוק מה עשו בפועל במשחטה. ומכאן פניה לרבנות הראשית, ל"תנובה", לבד"צים ולכל נותני הכשרות, לקבוע קריטריון אחיד, או לדרוש פירוט מדויק על כל שקית ושקית, כמקובל כיום במוצרי מזון בעולם.

