

אמונת עתיד

"אמונת - זה סדר זרעים" (שבת לא ע"א).

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

גליון מס' 28

ניסן - אייר תשנ"ט

דמי מינוי לשנה: 36 שקל

אינטרנט

www.toraland.org.il

דואר

toraland@elnet.co.il

בהוצאת

מכון התורה והארץ

כפר דרום - חבל עזה

טל. 07-6847325

פקס. 07-6847055

מערכת:

הרב יואל פרידמן

הרב דורון ותקין

החוברת יצאה לאור

בסיוע המשרד לענייני דתות

אגף לארגונים ומוסדות

המחלקה לשיבות

©

כל הזכויות שמורות

ISSN 0793 - 4262

סדר ועימוד

"עטרת ירושלים"

תוכן העניינים

מאמר מערכת

- השיבה שופטינו כבראשונה 5 הרב דורון ותקין

הגות

- שיר והלל 7 הרב יהודה זולדן

מאמרים הלכתיים

- פטל - אילן או ירק (תגובה) 13 הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א
השקיה בחול המועד 14 הרב עזריאל אריאל
שתילת דשא בחול המועד בשטחים ציבוריים 22 הרב יאיר דרייפוס
צמחים טרנסגניים וההלכה ד"ר אריה מעוז/פרופ' אליעזר גולדשמידט 25
הנדסה גנטית בצמחים 27 הרה"ג דוב ליאור שליט"א

סקירת ספרים

- מפעלו הפרשני והטקסטואלי של ר' שלמה סיריליו 32 הרב ד"ר עמוס סמואל
לירושלמי זרעים

כשרות

- מהדרין בעוף - סקירה 36 הרב שמואל דוד
האם קמח הוא חמץ 38 הרב יעקב אפשטיין

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב עזריאל אריאל	רב הישוב עטרת
פרופ' גולדשמידט פקולטה לחקלאות אוני' עברית רחובות ומכון חקל"ת	
הרב שמואל דוד	רב העיר עפולה
הרב יאיר דרייפוס	"בית מורשה" ירושלים
הרב דורון ותקין	מכון התורה והארץ
הרב יהודה זולדן	ראש הכולל, ישיבת נוה דקלים
הרה"ג דוב ליאור שליט"א	ראש ישיבת ניר, ק. ארבע ורב העיר חברון
הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א	ראש ישיבת כסא רחמים, בני ברק
הד"ר אריה מעוז	ועדה ראשית לצמחים מהונדסים, מדרש החקלאות
הרב ד"ר עמוס סמואל	ראש החוג לתושב"ע, מכללת ליפשיץ ירושלים

הרב דוד ורדי

השיבה שופטנו כבאשונה

מערכת המשפט בישראל עוברת לאחרונה בירור תוכני בהקשר ליחסה אל הגיור בישראל. הקשר בין הגירות למעמד הדין והמשפט איננו מאולץ או מקרי אלא עקרוני.

על הקשר ביניהם עמדו כבר קדמונינו (מגילה יז ע"ב). הסוגיא עוסקת בסדר הברכות בתפילת שמונה עשרה שנתקנה ע"י אנשי כנה"ג, ויש חשיבות לסדר: בתחילה "קבוץ גלויות", אחר כך "השיבה שופטנו כבאשונה" ולאחר מכן "על הצדיקים ועל החסידים", וז"ל הגמ':

"וכיון שנתקבצו גלויות נעשה דין ברשעים, שנאמר: ואשיבה ידי עליך ואצרף כבר סיגין, וכתיב: ואשיבה שפטיך כבאשנה. וכיון שנעשה דין מן הרשעים כלו המינים, וכולל זדים עמהם, שנאמר: ושבר פשעים וחטאים יחדו. וכיון שכלו המינים מתרוממת קרן צדיקים, דכתיב: וכל קרני רשעים אגדע תרומנה קרנות צדיק, וכולל גירי הצדק עם הצדיקים, שנאמר: מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, וסמיך ליה וכי יגור אתכם גר".

בתהליך שיבת ציון וקיבוץ נדחי ישראל מתעוררים ר"שבים" עם הגולים גם גרי הצדק. אמנם הירידה לגלות היתה להתם חטאת - "בגלל חטאינו גלינו מארצנו" (מוסף של חג), אך מלבד זאת הגלות טומנת בחובה יעוד נוסף כדברי הגמ' (פסחים פז ע"ב):

ואמר ר"א לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין העמים אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, שנאמר: וזרעתיה לי בארץ כלום אדם זורע סאה אלא להכניס כמה כורין".

המטרה הנוספת היא זריעת עם ישראל בתוך העמים על מנת להשפיע עליהם, להתחבר וללקוט מתוכם את הגרים העתידיים לבוא.

הגרים הללו היו עימנו במעמד הר סיני כדברי הגמ' (שבת קמו ע"א): "...אנ"ג דאינהו לא הוו מזליהו הוו, שנאמר: ...ואת אשר איננו פה עימנו היום", היינו הגרים, הנשמות שהתפזרו ממעמד הר סיני לבין הגויים. הימצאותם של נשמות אלו בין הגויים וכניסתם תחת כנפי השכינה מעלה ומחברת בין הגויים לישראל. דרכם עם ישראל משפיע וישפיע אמונה ויראת שמים על הגויים. ריה"ל בס' הכוזרי (ד, כג) מסביר שתהליך ארוך ועמוק זה הוא ממטרות הגאולה העתידה ותיקון האנושיות כולה, והוא מדמה את התהליך לזריעת הזרע אשר בתחילה מגיע למצב של רקבון, ובמצב זה של רקבון פועל הזרע על סביבתו וממנה מצמיח לבסוף פרחים ופירות. כאמור, בסדר הברכות של שמונה עשרה לאחר ברכת קיבוץ גלויות אנו מברכים "והשיבה שופטנו כבאשונה". לאחר התיישבות ישראל בארץ, מתעורר הצורך בהנהגה וסדרי חיים - להעמיד משפט וחוקה, לחיות חיי חברה מתוקנים: ראשית, לצורך היחיד שאילולי כן "איש את רעהו חיים בלעו"; אך יותר מכך לשם תיקון החברה והעם, מפני שהיעוד העיקרי של האומה הוא בהופעתה בחייה

הציבוריים. כינון המשפט הסנהדרין והחזרת ההנהגה השלטונית אשר יחדיו חוזרים ומנהיגים את עם ישראל. וכך מפרש המלבי"ם (מיכה ד, ח):
 "שמלכות בית דוד תתגלה בהדרגה, ותחלה לא יהיה רק במדרגת שופט ויתעלה לאט לאט עד שיהיה לה' המלוכה".

אף קבלת גרים היא חלק מתפקידי המשפט הציבורי. הגיור אינו ענין פרטי של הגר או של יחיד אחר בישראל, הגיור הוא בראש ובראשונה חשבון של כלל ישראל שכן הגר הנכנס תחת כנפי השכינה, מצטרף לעם ישראל (עי' רמב"ם הל' אסר"ב פ"ד ה"א, הערת הרב צ"י קוק, דעת כהן ס' קנ, חוות בנימין ס' סז). בית הדין הוא שליח של העם החפץ לקבל את הגרים המתאימים; קבלת הגרים קרויה משפט (יבמות מו ע"ב, ותו' שם ד"ה משפט), ודרושים למעשה הגיור כל כללי ודיני המשפט.

תוכנו של משפט הגיור עוסק בשאלת הזהות: מהו עם ישראל? ועל כן קבלת גרים בהליך שפוטי הוא שפיטת הזהות העצמית של העם. בזהות עומדת למשפט ההכרה העצמית של ישראל ביחס לעצמם וגאולתם; וכאמור לעיל הגאולה משפיעה על התעוררות הגרים.

לאחר ברכת "השיבה שופטינו כבראשונה" אנו מברכים "על הצדיקים ועל החסידים" - מעיצוב מעמד המשפט עולה קרנם של הצדיקים, שהם החבורה המובילה את התרבות ותוכן החיים הרוחניים של ישראל לקראת העמדת מלכות ישראל - היא מלכות בית דוד.

מכיון שהגיור הוא חלק מהמהלך הנרקם מקיבוץ גלויות אל העמדת המשפט, הרי שהגרים נוטלים חלק בהעמדתו. בתפילתנו אנו כוללים אותם עם הצדיקים באהבה: "על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני עמך בית ישראל... ועל גרי הצדק ועלינו יהמו רחמיה". וכך כותב הרב צב"י קוק (לנתיבות ישראל ב עמ' קעב):

"והם (הגרים) הנם כלולים ומפורטים בברכת משען ומבטח לצדיקים בתפילת כל יום. הם הנם לברכה לישראל, שמהם יצאו ונשתלשלו אבות בישראל למלכות ולתורה, לקיום האומה והתורה".

ניתן על כן להבין שהויכוח על מעמד המשפט בעקבות שאלת הגיור איננו אילוף או סתם שאלה מקרית, כיון שהיא חלק מתחיית האומה ושיבת קרן ישראל. בעלוננו לחודשי ניסן-אייר - חודשי הגאולה וקיבוץ גלויות עוסק מאמר ההגות בשיר ובהלל של תקופתנו. בהמשך מאמרים הלכתיים הקשורים לחג הפסח ולחול המועד, תגובה של הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א על מאמר שנכתב בחוברת הקודמת בנושא הפטל, וכן תקציר להרצאות שנאמרו ביום העיון של המכון באוניברסיטת בר-אילן בנושא הנדסה גנטית בצמחים ובנושא כשרות העופות.

בברכת חג פסח כשר ושמח,
המערכת

הרב יהודה זולדן

שיר והלל

בשביעי של פסח אמרו ישראל שירה והלל על הים, וז"ל הגמ' בפסחים (קז

ע"א):

"אמר רב יהודה אמר שמואל: שיר שבתורה, משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. ...הלל זה מי אמרו? ר' יוסי אומר, אלעזר בני אומר, משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. וחזקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו. ונראין דבריו מדבריהן".

מגמרא זו עולה שעל הים אמרו את שירת הים "אז ישיר משה", וכן הלל. פרק ההלל האמור הוא מה שנמצא אחר כך בתהילים (קטו) "לא לנו ה' לא לנו", ונאמר כיום במסגרת פרקי ההלל.

מדוע גם הלל וגם שיר, ומה היחס בין ההלל לשיר?

א. הלל על הישועה והצלה

בהמשך הסוגיה בפסחים (שם), מובאים מצבים נוספים בהם אמרו הלל על ישועה והצלה. ר' אלעזר חוזר על דעתו שמשה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים. ר' יהודה אומר, יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען. ר' אלעזר המודעי אומר, דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא. ר' אלעזר בן עזריה אומר, חזקיה וסיעתו אמרוהו בשעה שעמד עליהם סנחריב. ר' עקיבא אומר, חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנאצר הרשע. ר' יוסי הגלילי אומר, מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהן המן הרשע. בכולם מצוין בגמ' שם, שהם אמרו את אותו פרק בתהילים (קטו).

שני פירושים למשמעות רשימה זו, וכפי שפירש הרשב"ם שם, וראשונים נוספים: (1) אין מחלוקת בין התנאים כלל, אלא כל אחד מציין מי בנוסף אמר הלל כשניצול מצרה. (2) אפשרות אחרת היא, שהתנאים חולקים ביניהם בשאלה מתי בפעם הראשונה נאמר הלל כשניצלו מצרה.

בסיום הברייתא, חוזרת אמירתם של חכמים בהם פתחנו:

"וחכמים אומרים: נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן".

ואכן, בכל הדוגמאות שהובאו, ישנם נביאים באותה עת, שיכולים לתקן את תקנת ההלל. משה, יהושע ודבורה, הם עצמם נביאים. בימי חזקיה נמצא ישעיהו, ובימי חנניה מישאל, מרדכי ואסתר נביאי בית שני: חגי זכריה ומלאכי. תקנת הנביאים לומר הלל כשנגאלים מצרה היא לדורות, וכפי שרש"י מציין שם את חנוכה כחג, בו אומרים הלל.

ב. אומרי הלל ושירה

כל אותם אומרי הלל נוספים, אומרים בנוסף גם שירה. משה וישראל אומרים שיר והלל על הים, כפי שפתחנו בהם. יהושע בן נון אמר הלל וגם שירה. בגמ' במגילה (טז ע"ב) נאמר שרשימת שלושים ואחד המלכים שבספר יהושע (יהושע יב) היא שירה, שלא תהיה תקומה למפלתם. דבורה אומרת בנוסף להלל גם את שירתה, שירת דבורה (שופטים ה). חזקיה אומר הלל, ומן הראוי שיאמר גם שירה, אך הוא אינו עושה כן. כך נאמר בגמ' בסנהדרין (צד ע"א): "גנאי הוא לחזקיה וסיעתו שלא אמרו שירה, עד שפתחה הארץ ואמרה שירה". ובשיר השירים רבה (ד, ח) נאמר: "תשורי מראש אמנה: גבה ליבו מלומר שירה. אמר חזקיה, תורה שאני עוסק בה מכפרת על השירה. אמר ר' לוי: אמר חזקיה מה אנו צריכים לספר נסיו וגבורותיו של הקב"ה, כבר מודעת זאת מסוף העולם ועד סופו. לא כבר עמד גלגל חמה באמצע הרקיע וראו נסיו וגבורותיו של הקב"ה עד סוף העולם? ר' ישמעאל בר' יוסי בשם ר' אבא אומר פרעה מלך מצרים ותרקה מלך כוש היו באותו הנס ובאו לסייע לחזקיה... הלכו וספרו נסיו של הקב"ה".

חנניה מישאל ועזריה אומרים גם כן שירה (מדרש זוטא שה"ש ב) "אני חבצלת השרון". על מרדכי ואסתר נאמר כאן שאמרו הלל, ובגמ' במגילה (יד ע"א) נאמר שהמגילה היא שירה:

"מה מעבדות לחרות אמרין שירה (ביציאת מצרים אמרו שירה על הים - עי' רש"י), ממיתה לחיים לא כל שכן?"

בנוסף לכך בגמ' במגילה (טז ע"ב) נאמר שרשימת עשרת בני המן שבמגילה (אסתר ט) היא שירה.

ג. מהו הלל ומהו שיר

ההלל זהו שבח כללי לקב"ה על הנהגתו בעולם. וכדברי הגמ' (פסחים ק"ח ע"א) בתשובה לשאלה, למה אנו אומרים את ההלל המצרי, אותו הלל שלם שאנו אומרים בשמונה עשר ימים בשנה "על כל פרק ופרק" (חג ראשון של פסח, שבועות, שמונת ימי סוכות); "ועל כל צרה לכשנגאלין ממנה" (ושמונת ימי חנוכה). מדוע בחרו בהלל המצרי? משום שיש בו חמישה דברים הללו: "יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ותחית המתים וחבלו של משיח". יציאת מצרים וקריעת ים סוף הם ראשונים בניסים ובגאולה שנעשו לעם ישראל כאומה, ולכן הם מוזכרים בכל פעם שאומרים את ההלל.

השיר זהו הודאה לה' על ההצלה מהאירוע המסויים שקרה. סיפור העניין, הניסים והישועה הגדולה שהיתה בו, ושבח לקב"ה.

שירת הים מספרת על קריעת הים וההצלה מהמצרים, רשימת המלכים ביהושע מספרת כנגד מי התמודד עם ישראל והצליח. דבורה מספרת את הנצחון הניסי כנגד סיסרא. מחזקיה ציפו שיספר על הנצחון הניסי כנגד מנחם אשור כשהם נמצאו כולם פגרים מתים, אך חזקיה הסתפק בשבח הכללי על גבורותיו ונסיו של הקב"ה ולא היה מוכן לומר שירה שעוסקת ישירות בנס שאירע עם חילות אשור.

חנניה מישאל ועזריה מספרים את סיפור הצלתם מכבשן האש, ורשימת עשרת בני המן שבמגילה מספרת גם כן על הנס הגדול וההצלה הגדולה שהיתה, ובמיוחד מאותה משפחת המן שידם היתה בכתיבת כתב השטנה כנגד יושבי יהודה וירושלים וגרמה להפסקת בנין בית שני (רש"י אסתר ט, י). בחנוכה, נראה שאומרים גם הלל וגם שיר: "לשנה אחרת קבעום בהלל ובהודאה" (שבת כא ע"ב). ההלל השלם - אותו אנו אומרים בשמונת ימי חנוכה, וההודאה בתפילת "על הניסים" אותה אומרים במודים בתפילת י"ח, ובנודה לך בברכת המזון, ובו סיפור נסי המלחמה של חנוכה - וזהו השיר.

ד. הבדל בין הלל לשיר

השירה היא מתפרצת, ספונטאנית, יוצאת מהלב, ושלא בנוסח או במסגרת קבועה. "אז ישיר משה" (שמות טו, א). רש"י מבאר (שם) "אז כשראה הנס, עלה בליבו שישיר שירה". ובמהר"ל (גור אריה שם):

הגיע בלבם השמחה מן הנס, ולא שהיו מכריחים עצמם אל השירה על ידי שכלם, כאדם שהוא מכריח עצמו לדבר.

השירה היא השתוקקות הנבראים לבוראם. (על פי המהר"ל בגבורות ה' פרק מז), לכן "אפילו עוברין שבמעני אימן אמרו שירה על הים, שנאמר (תהילים סח, כז): במקהלות ברכו אלוקים ה' ממקור ישראל" (ברכות נ ע"א). וכן כתב הרב קוק זצ"ל (עין איה לברכות שם): "על הים נתעורר זה הכח הצפון שהתרגשו הנפשות לשירה... גם עוברין במעני אימן".

השירה על הנס הוא לא דבר מחוייב, כמו אמירת ההלל שנתקנה על ידי הנביאים, לומר אותה על כל פרק ועל כל צרה. השירה לא נתקנה כדבר מחייב לדורות, גם אותן שירות שכבר שרו בעבר. השירה היא כשעולה על הלב, ברצון ובהתנדבות¹. כך למדו חז"ל משירת דבורה. "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' (שופטים ה, ב), התנדבו ראשי עם, כשהקב"ה עושה לכם ניסים תהו אומרים שירה" (ירושלמי פסחים פ"י ה"ה). כך ציפו מראש העם, מחזקיה מלך יהודה שיאמר שירה, ומשלא התפרצה השירה ממנו, פתחה הארץ ואמרה שירה.

וכן כותב הרב קוק זצ"ל (חבש פאר דף כד ע"ב):

"עניני העולם הזה לא היו כל כך חשובים לחזקיה להתעורר ולומר עליהם שירה, שחשב שהם מעיקים לעניני העולם הבא והקדושה האמיתית... עד שפתחה הארץ ואמרה שירה כי מצד קדושת הארץ וכבודה וברכת ה' עליה עם רוב קדושתה, זה גרם להכיר לכל שראוי לומר שירה על הצלחה גופנית של עם ה' בארץ ישראל בפרט".

1. דברים בכיוון זה כתב גם ד"ר דוד הנשקה בספר ישועות עוזו (לזכרו של הרב עוזי קלכהיים זצ"ל הלל של גאולה עמ' (94-99)).

יש גם שירות בלי הלל, כמו שירת הבאר של מרים, שירת דוד (תנחומא בשלח י) ויש מצבים נוספים בהם היתה צפיה שיאמרו שירה, ולא אמרו. "ראוין ישראל לומר שירה על מפלתן של סיחון ועוג" (שיר השירים רבה ד, ח).

ה. בחינת המקום - שיר והלל על נס שבחוץ לארץ

הבחנה בין ההלל המחויב על פי תקנת נביאים ובו שבח והודיה כללית לקב"ה, לבין שירה ספונטאנית לא מחויבת שעוסקת במאורע הספציפי שקרה, מסייעת בידינו להבין את ההודאה על הנס בפורים. כאמור לעיל הגמ' במגילה (יד ע"א) לומדת "מה מעבדות לחרות אמרין שירה (ביציאת מצרים אמרו שירה על הים, עי' רש"י), ממיתה לחיים לא כל שכן"? בהמשך שואלת הגמ', אם כך שיאמרו גם הלל בפורים? ההנחה שבבסיס השאלה היא שאין אומרים הלל בפורים². הגמ' משיבה שלוש תשובות לשאלה זו:

1. אין אומרים הלל על נס שאירע בחו"ל, וע"כ שואלת הגמ': "יציאת מצרים דנס שבחוץ לארץ היכי אמרין שירה? כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה, משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה".

המדייק בדברי הגמ' שם יראה שעל אמירת ההלל, נאמר בגמ' שם בבירור שאין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ, ומשמע שכן הוא בכל מקום שהוא מחוץ לגבולות ארץ ישראל. לגבי שירה הנוסח הוא לא חד משמעי. לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. יש ארצות שכן. ניתן לומר שהדיון בגמרא שם הוא לא בשאלה היכן יש לומר את השירה, אלא האם ניתן לומר שירה אף בארץ ישראל, על ניסים שלא ארעו בארץ ישראל. הלל נאמר רק על הצלה מצרה שהיתה "לכל ישראל כדכתיב (במדבר י, ט): וכי תבואו מלחמה על הצר הצורך אתכם בארצכם והרעותם" (רבינו יונה ברכות בדף ח ע"א מדפי הר"ף). כל ישראל האמור הם יושבי ארץ ישראל בלבד. שירה ספונטאנית ומתפרצת מהלב יכולה להאמר גם בחוץ לארץ במצבים מסויימים כדוגמת פורים. 2. תירוץ נוסף הוא שקריאת המגילה זהו ההלל של פורים. מתירוצ זה שנפסק אף להלכה (רמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ו), ניתן ללמוד שהשיר הוא גם הלל, והלל בצורה של שיר ניתן כאמור לומר גם בחו"ל. פרקי ההלל המקוריים, הם אינם בבחינת שיר, וכשעוסקים בהלל הכוונה אך ורק להלל; (לקמן נראה את אותו עקרון גם ביחס לפרקי ההלל שבליל הסדר).

3. תירוץ אחר הוא, שההצלה בפורים לא היתה שלמה, כי נשארו כפופים למלכות אחשורוש. שיר כמו קריאת המגילה ניתן וצריך לומר גם כשההצלה לא שלמה מבחינה מדינית וריבונית, אם כי הלל, לא אומרים במצב שכזה.

2. במבט ראשון נראה שמהלך זה חולק על דברי ר' יוסי הגלילי בגמ' בפסחים (ק"ז ע"א) האומר שמרדכי ואסתר אמרו הלל. אך ניתן לומר שעיקר הדיון בגמ' הוא בשאלת קביעת ההלל בפורים לדורות, בו בזמן שר' יוסי הגלילי עוסק באמירת ההלל באותה שנה של הנס בלבד.

ו. בחינת הזמן - שיר והלל בליל פסח

מחנוכה ומפורים למדנו שכללי אמירת שירה, אינם מקבילים ואינם כפופים לתקנת ההלל, במרחבי המקום. על נס בארץ ישראל עם חיזוק וחידוש העצמאות והריבונות, אומרים הלל ושיר (הודאה) כדוגמת חנוכה (רמב"ם הל' חנוכה פ"ג, ה"א-ה"ג). לעומת נס שבח"ל ללא עצמאות מדינית וריבונות, כדוגמת פורים, בו אומרים שיר אך לא אומרים הלל.

מליל הסדר נלמד שכך גם במרחבי הזמן. שמונה עשרה ימים בשנה אומרים הלל (ערכין י ע"א) והלל זה נאמר ביום ולא לילה; לעומת זאת, שיר ניתן לומר אף בלילה. וכך נאמר במדרש (בראשית רבה ו, ב):

"בשעה שאתה עושה לנו ניסים ביום אנו אומרים לפניך שירה ביום. ובשעה שאתה עושה לנו בלילה אנו אומרים לפניך שירה בלילה".

הלילה היחיד בו אומרים הלל הוא ליל פסח: "ימים שמונה עשרה, ולילה אחד, יחיד גומר בהן את ההלל" (מסכת סופרים כ, ט), ובגמ' (ערכין י ע"ב) מובא ש"לילה המקודש לחג טעון שירה" ונלמד מהפסוק (ישעיהו ל, כט) "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג". לדעת רב האי גאון (מובאים דבריו בשערי תשובה סי' קב, ובר"ן לפסחים דף כו ע"ב מדפי הר"ף) זהו הלל שלם שאומרים אותו בתורת שירה. הרב יצחק זאב הלוי סולוביצ'יק (חידושי הגר"ז בהל' חנוכה פ"ג ה"ז) הסביר את דברי רב האי וכותב, שההלל בשמונה עשרה הימים נאמר בתורת הלל של קריאה, וההלל בליל פסח בתורת שירה.

פרקי ההלל הנאמרים בליל הסדר הם במסגרת ההגדה עצמה, בתוך מצוות סיפור יציאת מצרים. וכך כותב ספר החינוך (מצוה כא):

"לספור בענין יציאת מצרים בליל חמישה עשר בניסן כל אחד לפי צחות לשונו ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הניסים שעשה לנו שם".

פרקי ההלל שבליל הסדר נאמרים בתורת שירה ולא הלל, אך חיובם מדאורייתא בשל היותם חלק ממצות המגיד.

הדבר מתבטא בסוף חלק ה"מגיד" בו אנו אומרים את שני פרקי ההלל הראשונים, ומסיימים בברכה: "ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו. בא"י גאל ישראל". מבארים הראשונים (אורחות חיים וכל בו) "על גאולתנו זו הגאולה העתידה, ועל פדות נפשנו – זו גאולת מצרים", או "על גאולתנו ועל פדות נפשנו – לעתיד לבא, גאל ישראל – ממצרים" (אבודרהם בפירושו להגדה).

פרקי ההלל האחרונים שבסוף ליל הסדר, בין ה"ברך" ל"נרצה", מסתיימים בברכה, שחז"ל קוראים לה ברכת השיר, וז"ל הגמ' (פסחים קז ע"ב-קח ע"א):

"רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר. מאי ברכת השיר? רב יהודה אמר יהללוך ה' אלוקינו, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי..."

זהו אכן הלל שלם בלי ברכה הנאמר אף בלילה והוא בבחינת שיר, ועל כן הברכה המסיימת את ליל הסדר היא ברכת השיר.

הביטוי הספונטאני הגדול ביותר לשיר הוא ליל הסדר עצמו. בהגדה מספרים את סיפור ההצלה והישועה שהיה ביציאת מצרים, ועל אף היות נוסח קבוע להגדה,

כל המרבה לספר הרי זה משובח. שיר ללא גבולות, שמנוסח כל שנה מחדש, על ידי כל אחד מישראל. אפילו כולנו חכמים וכולנו נבונים מצווה עלינו לספר.

ז. שיר והלל ביום העצמאות

מאז חנוכה לא נקבע יום טוב בהלל והודאה לדורות על נס שארע לכלל ישראל בארץ ישראל וחידש את הריבונות והעצמאות של עם ישראל בארצו, עד שזכינו בחסדי ה' לתקומתה של מדינת ישראל בה' באייר תש"ח. רבותינו שבארץ ישראל קבעו לומר הלל ביום זה, ואף שירה. תפילת יום העצמאות נפתחת בתהילים (קז) "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו; יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר". ר' מנחם המאירי בפירושו לתהילים (שם) כותב:

"נראה לי שזה המזמור נאמר בנבואה על הגאולה מזה הגלות הארוך שאנחנו בו בצרות גדולות. והזכיר בו ד' מיני צרות. הראשונה הליכה בשבי בארץ ממרחקים תמיד דרך מדבר וארץ חריבה וסובלים רעב וצמא. והשנייה היותו נלכד בשחיתות מאסר. והשלישית היותו מדוכא בחליים, והרביעית הליכה בשבי גם כן דרך ים וסובלים צער הים והמון גליו. ורוב הצרות נכללות באלו. והכונה בהם שהם מעונים בכל מיני הצרות וכשיגאלם האל ינצלו מכל זה ויודו לה' ויפרסמו נפלאותיו לבני אדם וישוּבו לארצם החריבה ויכוננו ערי מושב ויצליחו בה בכל מיני הצלחות, ומלאה הארץ דעה כאשר ישלימו עצמם בכל מיני שלימות".

תקומתה של מדינת ישראל היא ראשית הגאולה מאותה גלות ארוכה שכתב עליה המאירי. עם ישראל עבר בגלות צרות רבות, רעב, מאסר, חולי, ומעברי ים וכעת הוא שב לארצו, ממזרח וממערב מצפון ומים, ובונה בה ערי מושב, זורע שדות נוטע כרמים, "ויברכם וירבו מאד" (תהילים קז, לז-לח). נדרשת התבוננות עמוקה במציאות המורכבת שבפנינו, ולראות בה את חסדי ה'. "מי חכם וישמור אלה ויתבוננו חסדי ה'" (תהילים קז, מג). פרק זה, הוא השיר של יום העצמאות³, יחד עם תקנת אמירת ההלל⁴.

3. תפילות יום העצמאות הם למעשה לקט תפילות ומזמורים קודמים, ששונו במעט, והותאמו ליום זה. "שיר המעלות בשוב ה'" במנגינת התקוה, לכה דודי של ערב שבת, כשהפזמון שונה ל"זה היום עשה ה'", הפטרת "עוד היום בנב" שהיא הפטרת יום טוב שני בחול בשביעי של פסח, ועוד. מלבד אמירת תהילים קז בשיר, ומתוך הנחה שפרשנות הפרק ברורה, יש מקום לשיר והודאה שמתייחס ישירות ובצורה ברורה לעניינו של היום, כדוגמת "על הניסים" בימי מתתיהו, ובימי מרדכי ואסתר. על שירים ופיוטים ליום העצמאות, בספרו של אהרון ארנד (פרקי מחקר ליום העצמאות עמ' (35-38)).

4. באשר לאמירת ההלל בליל יום העצמאות, אם בכלל, והיותו הלל בתורת שיר, נחלקו קמאי. הרב שלמה גורן בספר תורת השבת והמועד (קריאת הלל בליל חג העצמאות, עמ' (419-431)), ולעומתו הרב משה צבי נריה בספר ענבי פתחיה (אימתי קוראין את ההלל, עמ' (129-140)).

הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א

פטל – אילן או ירק (תגובה)

בגליון 27 עמוד 26 כתוב שסברת המתירים שאם נגדיר את הפטל כאילן יהיה אסור עולמית - אין לה מקור מפורש, וכל הסוברים שישנם פירות שנאסרים עולמית כגון הבננות והחצילים חולקים עליה.

הנני להודיע שהגאון ר' משה הכהן זצ"ל (חי בשנים תק"ן - תרכ"ג) כתב גם הוא לתמוה על הרדב"ז שסבר לאסור החצילים, שלא מצינו שום עץ שנאסר למאכל מן התורה מלבד עץ הדעת לפני חטא אדם הראשון.

בברכת מרבין בשמחה,

נאמ"ן ס"ט

תודתנו נתונה לרה"ג מאיר מאזוז שליט"א ששלח לנו את תשובתו של הרה"ג משה הכהן זצ"ל ואלו דבריו של הרב שליט"א במכתבו השני:

מצ"ב צילום מדבריו בסוף ס' קרן דוד (ג'רבה תרע"ו) ובספרו פני משה הנד"מ. גם צילום מדברי מאמר מרדכי שכתב כעין זו בסימן רג ס"ק ג.

בברכה רבה,

נאמ"ן ס"ט

וז"ל הרה"ג משה הכהן זצ"ל (פני משה יר"ד עמ' קמב):

"בענין הבידנגא"ן (חציל). זכורני שהרדב"ז בשני חלקי תשובותיו, באחת אסר ובשניה שרי. ותימה דמאי ספק הוא זה והיכן מצינו בתורה או בדברי רז"ל שאסר רחמנא שום אילן או מין נטע חוץ מעץ הדעת למי שזכה וראהו לפי הפשט; ואי הוה אסיר לא לישתוק קרא מיניה ולא לישתמיט שום אחד מהתנאים או בעלי הש"ס להודיענו שיש בעולם במציאות פרי שהוא אסור באכילה..."

הרב עזריאל אריאל

השקיה בחול המועד

שאלה

כיום רגילים חקלאים רבים להשתמש במחשבים לצורך השקיה בשדות ובמטעים. אל מערכת השקיה אחת מחוברים גידולים שונים, שצרכי ההשקיה שלהם שונים, והמחשב נותן לכל אחד מהם את כמות המים הדרושה לו בזמנים המתאימים (במקומות אחרים משתמשים בקוצב מים חשמלי, שדינו דומה מאד למחשב). בחלק מהמצבים ההשקיה היא "דבר האבד", ובחלק מהם היא באה להרווחה בלבד. האם מותר לתכנת את המחשב (או את קוצב המים) בחול המועד, כך שלאחר מכן, בשעה שהוא פותח את הברז, ישקה את הצמחים שההשקיה אינה דרושה להם אלא להרווחה, עם הצמחים שהשקיתם היא "דבר האבד"?

שאלה זו מורכבת ממספר שאלות עקרוניות:

- א. האם השקיה ע"י מחשב היא "גרמא" או מלאכה בידיים?
- ב. מה דינה של מלאכה הנעשית בחול המועד בגרמא?
- ג. האם יש איסור בהשקיה שאין בה שום טירחה, למעט לחיצה על מספר מקשים?
- ד. מה דין "ריבוי בשיעורין" בחול המועד?

א. גרמא בחול המועד

בשבת הותרה גרמא רק במקום הפסד¹; וביר"ט נחלקו אם הותרה גם שלא במקום הפסד². ועפ"י זה יש לומר שגרמא מותרת בחוה"מ גם שלא במקום הפסד. אמנם הגרש"ז אויערבך זצ"ל³ הורה שביר"ט אין היתר לעשות מלאכה בגרמא אלא באקראי ולא בקביעות. אך יתכן שאין הדברים אמורים בחוה"מ. וכך הורה לי הרה"ג יהושע נויבירט שליט"א.

אלא שעל כך יש להקשות מהאיסור לדייר בחוה"מ⁴, דהיינו: להעמיד בהמות בשטח על מנת שיזבלו אותו. והדבר אסור למרות שפעולת הזיבול נעשית ע"י

1. שו"ע (או"ח סי' שלד סעי' כב בהג"ה).
2. עי' משנ"ב (סי' תקיד, שעה"צ ס"ק לא) שכתב שגרמא הותרה ביר"ט גם שלא במקום הפסד. ולעומת זאת בשש"כ (פרק יג סעי' יג והע' נח) כתב עפ"י המג"א (סי' תקיד ס"ק ה) שלא התירו גרמא ביר"ט אלא במקום הפסד. ועי' שו"ת יביע אומר (ח"ג סי' ל אות ז).
3. מובא בשש"כ (שם).
4. שו"ע (סי' תקלו סעי' יד).

הבהמות, וזה קל יותר מגרמא. מדברי הר"ן⁵ והנמוק"י⁶ משמע שאיסור "מדייר" הוא גזירה מיוחדת, וא"כ אין בו אלא חידושו. אך לעומת זאת יש לעיין בשיטת רש"י הנדפס⁷ שכתב: "לפי שנושה מלאכה בחולו של מועד", ומשמע שגרמא היא מלאכה. אך ייתכן שכוונת רש"י לומר שהדבר אסור משום "שביתת בהמתו"⁸. וא"כ אין מכאן ראייה לגרמא.

ראיה נוספת לאיסור, יש להביא מדין השקיה בחול המועד, שם נאמר (מ"ק ו ע"ב):

"ר' אליעזר בן יעקב אומר: מושכין את המים מאילן לאילן, ובלבד שלא ישקה את השדה כולה".

משיכת מים היינו "אם יש מים תחת אילן אחד, עושין דרך קטן מאילן לאילן כדי שיימשכו המים מאילן זה לאילן אחר" (פירוש המיוחס לרש"י, ב ע"א ד"ה מושכין)⁹. ובטעם ההיתר לא מצאנו אף אחד מן המפרשים שיכתוב שפעולה זו היא "גרמא" בהשקיה (ראה בהרחבה לקמן אות ב), למרות שהפעולה נעשית ב"כוח שני"¹⁰. אך ניתן לדחות ולומר שאמנם פתיחת תעלת השקיה היא מלאכה בחוה"מ; אך לא מחמת ההשקיה, שהיא תולדת מלאכת "זורע", אלא בגלל תיקון תעלת המים, שהיא תולדה של "בונה"¹¹. ואילו פתיחת מחסום בתעלת השקאה, באופן שאין בו משום "בונה" אלא הוא כפתיחת דלת בלבד - מסתבר שאין בה איסור מצד מלאכת ההשקאה, מפני שהיא גרמא בלבד.

5. מ"ק (יב ע"א ד"ה אין).
6. לר"ף (מ"ק ה ע"ב ד"ה אין).
7. מ"ק (יב ע"א ד"ה אין מרביעין).
8. הב"י (סי' תצה ד"ה כתב הכלבו) הביא בשם הכלבו (סי' נח) מחלוקת ראשונים בדין שביתת בהמתו ביר"ט, ונוטה להחמיר. וכן נקטו המג"א (סי' רמו ס"ק יב) והגר"א (סעי' ג ד"ה ודוקא). לעומת זאת, הרמ"א (סי' רמו סעי' ג בהג"ה) הורה לקולא. וכן דעת התו"ט (ביצה פ"ה מ"ח) והט"ז (סי' תצה ס"ק ג). ובמחה"ש (סי' תצה ס"ק ה) כתב בשם הפר"ח שגם המתירים שביתת בהמתו ביר"ט אוסרים "מחמר" מן התורה.
- מתוך כך יש לעיין בדין שביתת בהמתו בחוה"מ: הב"י (שם) כתב בשם הכלבו, שאף אם אדם מצווה על שביתת בהמתו ביר"ט - הדבר מותר לכתחילה בחול המועד. אך המשנ"ב (בה"ל (סי' תקלו סעי' ב ד"ה ומותר) כתב בפשיטות שדינו של חוה"מ כיר"ט לענין שביתת בהמה. ועי' מנ"ח (מצוה שכג ס"ק ב) שתלה שאלה זו במחלוקת אם מלאכת חוה"מ אסורה מה"ת; וא"כ לרוב הפוסקים, הסוברים שמלאכת חוה"מ מדרבנן, אין דין שביתת בהמה בחוה"מ. ועי' שש"כ (פרק סח סעי' כו) שכתב להקל בחוה"מ הן בשביתת בהמתו והן במחמר. וכן הסיק בס' "כחו ממתקים" (סי' תקלו הע' ב). וכך הסיק בס' "חוה"מ כהלכתו" (פרק ב סעי' יד והע' לה), וכתב שמסתבר להתיר גם לסוברים שמלאכת חוה"מ מן התורה.
9. וכן כתבו: תוס' שם ד"ה מושכין; מאירי (מ"ק ב ע"א ד"ה ראב"י); שו"ע (סי' תקלז סעי' ח).
10. עי' סנהדרין (ע"ז ע"ב). הגדרת "כוח שני" ראה לקמן (אות ב).
11. וכן יש לומר בהסבר המשנה (ב ע"א) המתירה תיקונים באמת המים בחוה"מ, שהה"א לאסור היא משום "בונה" ולא משום "זורע". ואכן בגמרא (ה ע"א) מדובר על תיקון מערכות מים שאינן נחוצות לצרכי השקיה. וע"כ האיסור הוא משום "בונה".

אך למרות שהסקנו שגרמא מותרת בחוה"מ, עדיין לא די בכך בשביל להתיר. אמר"ר, הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, העירני שמלאכות שיש בהן טורח נאסרו בחוה"מ גם אם אין מקום לאוסרן מצד גדרי איסור מלאכה¹². ולפיכך יוצא שמכיון שפתיחת הברז נעשית ע"י הקשות בודדות במחשב (שהן הגורמות לכך שלאחר זמן ייפתח הברז) שאין בהן טירחה כלל אין לאסור אותה בחול המועד.

ב. הגדרת "גרמא"

אך יש לעיין אם אכן פתיחת הברז ע"י מחשב היא בכלל גרמא; שכן הקו המפריד בין "גרמא", "כוח", "כוח כוח", "כוח כוח", "אשו משום חציר" וכדו', הוא דק מאד. והפוסקים התחבטו מאד בשאלות אלו¹³.

בראשית הדברים יש לדון בדינה של פתיחת הברז. בדיני רציחה¹⁴ ובהלכות נטילת ידיים¹⁵ ידועה ההלכה שמה שנעשה כתוצאה מפתיחת הברז ב"כוח ראשון" נחשב מעשה בידיים; ואילו מה שנעשה בהמשך, שאינו אלא "כוח שני", נחשב כגרמא. ומסתבר שבמערכת ארוכה של צנרת טפטוף כל המים הזורמים נחשבים

12. במקומות רבים משמע שגדר איסורי המלאכה בחוה"מ הוא משום טירחה: ע"י ע"ז (נ ע"ב); מ"ק (ב ע"ב) ופירוש המיוחס לרש"י (ד"ה בשלמא); מ"ק (יג ע"א) וריטב"א (ד"ה אלא אמר); חז"א (סי' קלה, לדף יב ע"א ד"ה רא"ש); ועוד.
- בספר "חוה"מ כהלכתא" (פרק ב סעי' כח-כט ובהערות שם) הביא דוגמאות רבות לכך שחז"ל אסרו בחוה"מ אפילו פעולות שאינן מלאכה בשבת, משום טירחה, כגון:
 - א. הכנסת סחורה: שר"ע (סי' תקלח סעי' ב) ומשנ"ב (ס"ק יא).
 - ב. פינוי כלים מבית לבית: שר"ע (סי' תקלה סעי' א) ומשנ"ב (ס"ק א).
 - ג. הבאת כלים מבית האומן: שר"ע (סי' תקלד סעי' ג) ומשנ"ב (ס"ק טז).
 - ד. פינוי זבל: שר"ע (סי' תקלה סעי' ג) ולבוש (שם).
 - ה. הושבת תרנגולת על ביצים: (שר"ע סי' תקלו סעי' ד) ולבוש (שם).
 - ו. הרבעת בהמה: שר"ע (סי' תקלו סעי' ג).
 - ז. איסוף מציאות: שר"ע (סי' סי' תקלט סעי' ו) ולבוש (שם). אך יש לדחות מפני שאיסוף בעלי חיים, יש בו משום מלאכת "מעמר" לכל הפחות מדרבנן (עי' אג"ט מלאכת מעמר סעי' ו).
 - ח. סחורה: שר"ע (סי' תקלט) ומשנ"ב (ס"ק א).
13. ע"י אנציקלופדיה תלמודית (כרך יח עמ' תרנו-תרצא, תשנז-תשסט).
14. סנהדרין (עז ע"ב); רמב"ם (הל' רוצח פ"ג ה"ד).
15. שר"ע (אר"ח סי' קנט סעי' ט) ומשנ"ב (ס"ק סג).

כ"כוח שני" בלבד¹⁶. בנוסף לכך כתב החת"ם סופר¹⁷ בתשובה שאמנם לשני הדינים שהזכרנו אכן פתיחת ברז נחשבת כ"כוח" כאשר מדובר בכוח ראשון, אבל לדינים אחרים (כגון: להלכות מקוואות) גם הקילוח הראשון נחשב כגרמא בלבד¹⁸. לעומת זאת יש אומרים שלדינים אחרים, כגון: נזיקין, אף "כוח שני" ו"כוח כוח" נחשבים כמעשה בידיים¹⁹.

כמו כן יש לדון בדינה של פעולה הנעשית לאחר זמן ע"י מחשב או קוצב-מים חשמלי. שאלה דומה נידונה בעבר בענין הדלקה וכיבוי של חשמל ע"י כיוונון של שעון שבת. הגרש"ז אויערבך זצ"ל²⁰ נוקט שכיוונון של שעון שבת²¹ הוא גרמא, ולכן הוא מתיר להקדים את זמן הדלקת החשמל ביר"ט ע"י שעון-שבת. לעומת זאת נכתב בשו"ת מנחת יצחק²² שיש לחשוש לדעות הסוברות שהדלקה וכיבוי הנעשות ע"י שעון שבת אינן "גרמא" אלא "כוח" כדלעיל. וכן דעת הגר"מ אליהו שליט"א.

16. כך עולה מדברי רש"י (סנהדרין עז ע"ב ד"ה בכוח, אבל; חולין טז ע"א ד"ה בכוח ראשון ואילך) והמאירי (סנהדרין שם ד"ה מי). ועי' רש"י (מ"ק ב ע"ב ד"ה משקה), שמדבריו משמע שאכן מי ששפך מים במרחק מעיקרי הזרעים לא נחשב "זורע". לעומת זאת כתב היד רמ"ה (סנהדרין שם ד"ה אמר) שכל הזרימה הישירה של המים נחשבת כ"כוח ראשון", ורק אם המים פסקו מלזרום ואח"כ חידשו את זרימתם היינו "כוח שני". ולפי דעתו יוצא שפתיחת ברז היא "כוח ראשון" לכל דבר. ועי' ר"ח (מ"ק ב ע"ב ד"ה אתמר) שכתב "והממשיך מים לזרעים", ומדבריו משמע שסובר כדעת הרמ"ה. ועי' חתם סופר (לש"ע, אר"ח סי' רנב, למג"א ס"ק כ); הר-צבי (טל הרים, זורע סי' ד).

17. יר"ד (סי' ריד).

18. עי' ילקוט יוסף (סי' שיח הע' לה) שכ"כ בענין פתיחת ברז של מיחם חשמלי בשבת, כאשר הדבר גורם לכך שהמים הפושרים הנמצאים במדיד יתערבו במים הרותחים ויתבשלו מחדש.

19. תוס' (סנהדרין עז ע"א ד"ה סוף) בפירושו השני (ובניגוד לפירושו הראשון); ר"ן (ע"ב ד"ה זרק), אך עוסק רק בנזיקין ומחייב מדינא דגרמי; הגרש"ז אויערבך ("מאורי אש" עמ' עה ע"א ד"ה ונראה) בדעת הרמב"ם. ולדעה זו, אמנם "כוח שני" הוא מעשה בידיים, אך אינו "כוח גברא", ולכן נפסל בנטילת ידיים.

לעומת זאת יש הסוברים שאכן "כוח שני" הוא גרמא לכל דיני התורה: תוס' (סנהדרין שם) בפירושו הראשון; תוס' (ב"ק ד ע"ב ד"ה ואימא). ואף לדעה זו כתב הגרש"ז אויערבך זצ"ל ("מאורי אש" עמ' עד ע"ב ד"ה ולפי"ז) שהמדליק חשמל בשבת חייב, ואינו נחשב כ"כוח שני", מפני שזוהי דרך ההפעלה של החשמל. וא"כ ה"ה לפתיחת ברז של מערכת השקיה. וכסברא זו כתב החזו"א (שביעית סי' כה ס"ק לח; סי' כז ס"ק א) בענין חרישה ע"י טרקטור. ועי' שו"ת הר-צבי (זרעים ח"ב סי' לב אות ד) החולק על סברא זו. עוד כתב הגרש"ז שם (עמ' סא) שאם אין מרחק של זמן בין המעשה לבין התוצאה הרי זה מעשה בידיים. ומכאן יוצא שאמנם פתיחה של תעלת השקיה יכולה להיחשב כ"גרמא", מפני שעובר זמן מרגע הפתיחה עד הרגע שהמים מגיעים לצמח; אבל פתיחת ברז בצנרת השקיה גורמת ליציאת מים מיידית, בגלל שהצנרת כבר מלאה במים ורק נדרש לחץ כדי להוציא אותם, ולכן היא נחשבת כמעשה בידיים.

20. עי' שש"כ (פרק י סעי' כה-ל ובהערות).

21. שש"כ (פרק י סעי' כז והע' צט-ק).

22. ח"ב (סי' טז אות ב).

23. תוס' (סנהדרין עז ע"א ד"ה סוף בתירוץ השני); ר"ת (מובא בתוס' שבת מז ע"ב ד"ה מפני). ועי' בהרחבה במקורות המובאים באנציקלופדיה תלמודית (כרך יח עמ' תרפד).

למעשה, אמנם יש מקום לחשוש לאפשרות שפעולה הנעשית לאחר זמן ע"י מחשב נחשבת כ"כוח", ואף יש הסוברים שפתיחת ברז כשלעצמה נחשבת כ"כוח"; אבל בצירוף של שני הדברים יחד: הפעלת מחשב הפותחת ברז לאחר זמן ממושך קרוב לוודאי שאין בכך אלא גרמא, שלא נאסרה בחוה"מ כשאין בה טירחה.

ג. הגבלת כמות בהשקיה

השאלה שנשאלה לפנינו עוסקת בהשקאה של חלקה שבה זהו דבר האבד, ובאותה פעולה להשקות גם חלקה שבה הדבר בה להרווחה בלבד. ויש לשאול א"כ: האם ישנה חובה לצמצם בכמות המים או שכאשר אדם עוסק בהשקיה, מותר לו לעשותה ללא הגבלת כמות.

לכאורה ניתן להשיב על שאלה זו מדברי המשנה (מ"ק ו ע"ב):
 ר' אליעזר בן יעקב אומר: מושכין את המים מאילן לאילן, ובלבד שלא ישקה את כל השדה²⁴.

כאן הרי מדובר במי שהתירו לו להשקות, ואעפ"כ לא הותר לו להשקות אלא מעט, בסמוך לאילנות²⁵ אך יש שלמדו ממשנה זו שאמנם אין להשקות שטחים נוספים אגב השטח שבו הדבר הכרחי, אבל במקום שבו יש הכרח להשקות אין הגבלה על כמות המים²⁶.

התייחסות מפורשת לשאלה זו ישנה בדברי הרמ"א (ד"מ סי' תקלז ס"ק א):
 "וכתב (רבנו ירוחם) בתולדות אדם וחוה (נתיב ד ח"ה, דף לו ע"ד): ולא נאמר שיעשה מלאכה עד כדי שלא יפסיד; אלא בכל דבר יעשה המלאכה מכל וכל ויגמור אותה".

והדברים מובאים להלכה גם ע"י הגרעק"א (לשר"ע סי' תקלז סעי' א).
 וכך פסק בשמירת שבת כהלכתה²⁷ שמותר להוסיף על השיעור הדרוש למניעת ההפסד²⁸. ולכן נראה שאין שום איסור לכוון את מערכת ההשקיה לכמות האופטימלית לצמחים, ואין צורך לכוון אותה לכמות המינימאלית²⁹.

24. וכן נפסק להלכה בשר"ע (סי' תקלז סעי' ז).

25. וכן משמע מהמג"מ (הל' יר"ט פ"ח ה"ג).

26. וכן משמע מדברי הפירוש המיוחס לרש"י (ד"ה מושכין). והלבר"ש (לשר"ע סי' תקלז סעי' ז) כתב שראב"י אוסר השקאה של כל השדה משום שיש בכך טירחה יתירה. וכן משמע מדברי הרמב"ם (בפיה"מ, פ"א מ"ב, ובהלכות י"ט פ"ח ה"ג). וכ"כ בכה"ח (סי' תקלז ס"ק מ).

27. (פרק סז סעי' י והע' סג, ועי' הע' כט). והוסיף שאסור להעביר צינורות ממקום למקום ולהשקות במקום אחר (ומסתבר דהוי דומיא דהשקאת כל השדה).

28. אלא שצ"ע מאיזו סיבה התירו. הניחא אם נאמר כדעת רוב הפוסקים, הסוברים שמלאכת חוה"מ אסורה מדרבנן (עי' ב"י סי' תקל בשם הרמב"ם, התוס' ועוד). ובדוחק אפשר להבין גם לדעה שהתורה מסרה לחכמים להגדיר את גבולות האסור והמותר מדאורייתא (עי' ב"י שם בשם היראים, סי' דש). אך אם ננקוט כדעת הרמב"ן (מובא בב"י, סי' תקל; וכמה אחרונים נוטים לפסוק כמותו), הסובר שמלאכה שאינה דבר האבד ואינה צורך המועד אסורה מדאורייתא, איך התירו כאן מלאכה שלמעשה איננה בכלל "דבר האבד"?

29. וכן נפסק בענין השקאה בשמיטה: עי' "שבת הארץ" (עם "תוספת שבת", פ"א ה"ח אות ג); מדר"ך שמיטה לחקלאים (תשנ"ד, פרק ח הע' 5).

עכ"פ למדנו מכאן שמי שעושה פעולה לצורך "דבר האבד" יכול להמשיך לעשות אותה גם לאחר שסיים את השיעור ההכרחי; אך זאת בתנאי שהמשך הפעולה נעשה באותו חפץ ולא בחפץ אחר³⁰. ולא למדנו מכאן היתר להשקות בפעולה אחת גם גידולים אחרים לגמרי.

ד. "ריבוי בשיעורין"

בשאלה זו, של השקיה להרווחה הנעשית בפעולה אחת עם השקיה הנעשית לצורך "דבר האבד", יש לדון מגדרי "ריבוי בשיעורין". כאשר מדובר על מלאכה הנעשית לצורך פיקוח נפש בשבת, הדין הוא ש"ריבוי בשיעורין" אסור³¹. אך מצאנו שהתירו "ריבוי בשיעורין" באיסור בישול ביו"ט³². ובטעם הדבר נחלקו הראשונים: לדעת הר"ן (לר"ף ביצה ט ע"ב ד"ה ומיהא) התירו ריבוי בשיעורין בבישול ביו"ט משום שהוא בבחינת "הותרה" ולא "דחיה". ונראה שה"ה למלאכות שהותרו בחוה"מ, שמסתבר שהן בבחינת "הותרה". ולדעת ר"י (מובא שם) התירו ריבוי בשיעורין בבישול ביו"ט משום שאין בו אלא איסור לאו. ועפ"י זה נפסק בש"כ³³ שבשעת הדחק התירו ריבוי בשיעורין במלאכות דרבנן³⁴ אף בשבת. ומכיון שלרוב הפוסקים איסור מלאכה בחוה"מ אינו אלא מדרבנן, יש לומר ש"ריבוי בשיעורין" מותר לדעה זו מק"ו. וכן נפסק להלכה בש"כ בענין חול המועד³⁵. ומכאן יוצא שאין כל איסור בהשקיית שטחים שהשקאתם היא להרווחה, אם הדבר נעשה בפתיחה של ברז אחד עם שטחים שהשקייתם היא דבר האבד.

ה. השקאה להרווחה ע"י פתיחת ברז

מלבד כל האמור, יש מקום לומר שכיום, שהשקיית הגידולים נעשית ע"י פעולה קלה של פתיחת ברז, ייתכן שאין בה שום איסור גם אם היא באה להרווחה. מקור סברה זו היא דברי רש"י (לר"ף דף ב ע"א ד"ה מושכין)³⁶: מושכין את המים – שתחת אילן זה לאילן אחר – אע"ג דהוי הרווחא, דהא ליכא טירחה ולא מידי". ובהמשך (ד"ה אבל):

30. שש"כ (פרק סז סעי' י והע' כט).
31. שר"ע (סי' שכח סעי' טז).
32. שר"ע (סי' תקג סעי' ב).
33. פרק מ (סעי' סה והע' קלח).
34. ראה לעיל (הע' 23).
35. שש"כ (פרק סז הע' קלז).
36. כידוע, הפירוש בגוף המסכת אינו מרש"י, וכבר יצא פירוש רש"י עצמו מכת"י, והוא מתאים לשיטת רש"י שנדפס על הר"ף.

- אבל לא ישקו את השדה כולה – ובבית הבעל מיירי, דהיינו הרווחא. וכיון דאיכא טירחה במקצת, אינו משקה³⁷.
- ולדעתו מותר לעשות מלאכה גם להרווחה, אם אין בה טירחה. בהסבר דעה זו יש לומר שמכיון שיסוד איסורי חול המועד הוא "טירחה" ולא "מלאכה"³⁸, לא אסרו פעולות שאין בעשייתן שום מאמץ ומשך זמן³⁹.
- הר"ן (בחיידושו לדף ו' ע"א, ד"ה מתני') מביא את שיטת רש"י בהרחבה: "ופירש רש"י ז"ל דבשדה בית הבעל מיירי. ואע"ג דליכא פסידא אלא הרווחה – שרי ר' אליעזר, כיון דליכא טירחה. ולהכי נקט 'מושכין' – דמשמע דליכא בה טירחה, שיכול להשקות בלא דלי ובלא כלי, שיפתח ראשי האמות העשויות להוליך בהן לאילנות; אבל בטורח שאיבה אסור. אבל השדה כולה לא, כיון דאיכא טירחה כל דהו במקום הרווחה – לא שרי".
- ולפיכך אין כל איסור בפתיחת ברזי השקיה בחוה"מ לדעת רש"י, משום שאין בזה אפילו טירחה כל-דהו⁴⁰. (אך יש להעיר שהר"ן עצמו מביא גם את הדעות החולקות). וכן משמע גם בטור (סי' תקלז)⁴¹.
- לעומת זאת נכתב בפירוש המיוחס לרש"י (ו' ע"ב ד"ה מושכין, וכן בדף ב' ע"א ד"ה לא ישקה) שההיתר להמשיך את המים מאילן לאילן הוא משום שמניעת ההשקאה היא הפסד. וכן דעת התוס' (ב' ע"א ד"ה מושכין) ורבנו ירוחם (נ"ד ח"ה דף לה ע"ג). ומשמע שלהרווחה אין שום היתר.
- ויש לעיין היטב בדברי המשנ"ב (סי' תקלז ס"ק כז), כאשר הוא מסביר את האיסור להשקות את כל השדה:
- "דאף אם לא ישקה כולה ליכא פסידא לאילנות; דאף שע"י ההשקאה יהיה הרווחה לאילנות – לא שרינן טירחה רבה בשביל הרווחה".
- ובשעה"צ (ס"ק כג-כד) ציין את המקור לדבריו מן הנמוק"⁴². מדברי הנמוק"י עצמו משמע שהוא הולך בשיטה המחמירה, ומכאן יוצא שאף המשנ"ב סובר כמותו, ואוסר השקיה להרווחה גם אם אין בה טורח. מאידך גיסא יש לדייק מדברי המשנ"ב
37. וכך מובא בשמו בריטב"א (ו' ע"ב ד"ה רבי). וכשיטה זו נוקט גם הריצב"ג (עמ' ט, מובא במהדיר לר"ן שם, הע' 7).
38. ראה לעיל (הע' 12).
39. מקורה של הגדרה זו בס' "חוה"מ כהלכתו" (פרק ב' סעי' ט והע' כה-כז) בשם הגרש"ז אויערבך שהתיר עפ"י זה הבערת גפרור, כיבוי וקשירה של קשר פשוט. ומטעם זה התירו גם הוצאה מרשות לרשות.
40. גם המאירי (מ"ק ב' ע"א ד"ה ראב"י) מביא את שיטת רש"י, ומבאר שהכוונה היא לגומה שהצטברו בה מים רבים והאדם עושה דרך ברגליו בשביל המים כדי שיעברו לגומות האחרון (וזהו גם הפירוש השני בר"ן בדעת רש"י), "שדבר מועט כזה אנו מתירין אף שלא במקום פסידא". ובשם "גדולי המפרשים" כתב המאירי שאסור. והמאירי חוזר ומביא את שיטת רש"י גם בהמשך (ד"ה לענין).
41. ועי' ב"ח (ד"ה שדה) שפירש שאמנם מדובר בבית הבעל, אבל באילנות גם בית הבעל הוא מקום פסידא.
42. לר"ף (דף ב' ע"א ד"ה מושכין, אבל).

שלא אסרו לשם הרווחה אלא טירחה רבה, ולא טירחה מועטת⁴³. וכך משמע מהמשך דבריו (ס"ק כה), שכתב בטעם ההיתר להשקות שדה לחה: "שכיון שהיתה לחה במים מקודם אין בה טורח יותר ע"י ההשקאה".

ומביא את המקור לדבריו מן הרמב"ם (הל' י"ט פ"ח ה"ג). אלא שאת דברי הרמב"ם אפשר לפרש במקום הפסד.

בצורה ברורה יותר נכתב בכף החיים (ס"ק כה) עפ"י השולחן גבוה (סוף אות יב): "ונראה דהא דאסור להשקותן להשביחן היינו דווקא לדלות המים בידיים, דאיכא טירחה טובא; אבל גנות ופרדסים דידן, שמשקין אותן מבור עמוק ע"י רזיים של דלי בסוס נראה דשרי אפילו לירקות שאינם לצורך המועד, כיון דליכא טירחה כלל. כנהרות המושכין מן האגמים דמי⁴⁴. וכן נהגו".

וכן דעת החזו"א (אר"ח סי' קלד ס"ק יד)⁴⁵. לעומת זאת, בשמירת שבת כהלכתה (פרק סז סעי' יז) נכתב בפירוש: "ואפילו אם הממטרות נמצאות במקומן ולא יצטרך אלא לפתוח את ברזי המים – גם אז אסור".

וכך פסקו גם אחרונים נוספים⁴⁶. ולמעשה נראה לענ"ד, שמכלל ספק לא יצאנו; ולכן אין להקל בהשקיה להרווחה הנעשית רק ע"י פתיחת ברז (אך במקום שבו ישנם שיקולים נוספים, יש מקום להקל).

תשובה

למעשה נראה שבהשקיה הנעשית באמצעות מחשב, מותר להשקות את כל הגידולים עם אלה שהשקייתם הכרחית; וזאת בצירוף השיקולים הבאים: א. השקיה הנעשית ע"י ברז הנפתח לאחר זמן באמצעות מחשב (או קוצב מים חשמלי) היא גרמא, וגרמא הותרה בחוה"מ כשאין בה טירחה. ב. השקיית גידולים שונים, כשהיא נעשית בפעולה אחת של פתיחת ברז, היא "ריבוי בשיעורין", שלא נאסר במלאכה הנעשית בחוה"מ לצורך "דבר האבד"³².

43. וכך הבין מדבריו גם בשש"כ (פרק סז הע' סח). וכ"כ להלכה הרב שלמה אבינר ("תחומין" ג' עמ' 97 הע' 84).

44. שר"ע (סי' תקלז סעי' ג). וצ"ע, שכן השר"ע התיר שם רק בבית השלחין.

45. וכך פסק הרב שלמה אבינר ("תחומין" ג' עמ' 97 הע' 84).

46. "חוה"מ כהלכתו" (פרק יא הע' יג, וביאורים אות א); חכמו ממתקים (סי' תקלז סעי' ב וס"ק ח). השש"כ שם (הע' סח) ציין את המקור לדבריו מדברי השר"ע (סי' תקלז סעי' ח): "אסור לפתוח מקום לשדה כדי שייכנסו בה מים להשקותה". אך ראיה זו צ"ע, מפני שניתן להעמיד את דברי השר"ע במקום טירחה. ובחוה"מ כהלכתו הביא ראיה לאסור מדברי הפמ"ג (מש"ז ס"ק ג בסופו).

הרב יאיר דרייפוס

שתילת דשא בחול המועד בשטחים ציבוריים*

א. באופן כללי אסורה מלאכה בחול המועד, פרט לחמישה עניינים¹: דבר האבד², צורכי אוכל נפש³, פועל שאין לו מה לאכול⁴, צורכי רבים⁵, ושאר צורכי המועד, אם הם מעשה הדיוט⁶.

ב. בעניין צורכי הרבים קיימים הכללים הבאים⁷:

1. מעשה הדיוט (בהמשך - יבואר המושג) לצורך רבים, כגון: לשחרר סתימות מבורות מים ושאר פעולות דומות שאינן מעשה אומן - מותר לעשות במועד אפילו אם ההנאה תהייה רק אחרי המועד⁸, ואף אם הדבר אינו מצורכי הגוף⁹.
2. מעשה אומן - כגון: יציקת בורות מים ופעולות דומות - מותר בשני תנאים: (א) שהרבים ייהנו מן המלאכה במועד עצמו¹⁰. (ב) דברים שהם צורך הגוף, או שהם

* תשובה זו נכתבה ע"י הרב יאיר דרייפוס בשנת תשמ"ה, בעת שכהן כרב היישוב בית יתיר שבהר חברון, ונדפסה לראשונה בקובץ "מדרש דחד יומא" (ג) בהוצאת בית יתיר. עריכה מחודשת והערות: הרב עזריאל אריאל.

1. משנ"ב (סי' תקל ס"ק א); שש"כ (פרק סו סעי' ג).
2. שר"ע (סי' תקלז סעי' א). אבל הדבר אסור בטרחה יתירה: מר"ק (ב ע"א); שר"ע (סעי' ב).
3. שר"ע (סי' תקלג).
4. שר"ע (סי' תקמו סעי' ב).
5. שר"ע (סי' תקמד סעי' א).
6. שר"ע (סי' תקמ סעי' א, ה, ו).
7. מקורם בטור (אר"ח סי' תקמד) וב"י (ד"ה ומ"ש) בשם הרא"ש (מר"ק פרק א סי' ו) והרשב"א (בתשובה, ח"ד סי' שכו). וצ"ע בדעת הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ז ה"י-ה"ב) שלא הביא חילוקים אלו, ומשמע מדבריו שהתיר כל צורכי רבים. ועי' מאמר הרב שלמה אבינר ("תחומין" ג עמ' 86-88) שעסק בהגדרת המושג "רבים".

אך על כך יש להעיר: הנימוק להיתר של צורכי רבים הוא משום שבזמן אחר קשה מאוד לכנס אותם לעבודה, אך על כך כתב המג"א (ס"ק ג): "משמע שאם יש מנהיג, שהרשות בידו לעשות לבדו, אסור לעשותו במועד". ונראה שה"ה ליישוב שיתופי, שיש בו סדרן עבודה היכול להטיל חובת עבודה על החברים במועד אחר. לעומת זאת יש להעיר שעררה"ש (סעי' ו) חולק על המג"א וסובר שהתירו אף בכה"ג, ובילקוט יוסף (ח"ה עמ' תקז סעי' ח) כתב שהמיקל יש לו על מה שיסמוך. והרב שלמה אבינר ("תחומין" ג עמ' 90 הע' 42) כתב שאם הממונה אינו מצליח לבצע את צורכי הרבים אלא בחוה"מ, יש להקל. אך לענ"ד הדבר צ"ע, דמאי שנא מיחיד שאינו מספיק לעשות את מלאכתו לפני המועד, ואם יתאמץ יותר, או יקבע לעצמו סדרי עדיפויות אחרים, יצליח?

עוד יש להעיר שביישוב שיתופי אפשר להגדיר כ"צרכי רבים" רק פעולות הנעשות תמיד ע"י חברי היישוב כדי לחסוך בהוצאות, מסתבר שאין זה כלול בהיתר של צרכי רבים וצ"ע, (הערות הרב יהודה עמיחי).

8. שר"ע (סי' תקמד סעי' ב).
9. שש"כ (פרק סח סעי' ד והע' טו).
10. שר"ע (סי' תקמד סעי' ב) ומשנ"ב (ס"ק א); שש"כ (פרק סח סעי' ד).

מונעים נזק או תקלה לרבים¹¹, כגון: הסרת קוצים ומכשולים מרשות הרבים או תיקון מרחצאות (הנחשב צורך הגוף)¹².

צורכי רבים במעשה אומן מותרים רק לצורך גוף האדם ולא לצרכים אחרים, לכן בניית בית כנסת אסורה בחול המועד¹³.

ג. לפי זה יש לומר שלשתול דשא בשטחים ציבוריים במעשה אומן - אסור. שהרי ההנאה ממנו תהיה רק אחרי המועד, וכן אין כאן מניעת נזק או תקלה לגוף האדם. כנגד זה, אפשר יהיה לשתול במעשה הדיוט¹⁴.

ד. בעניין הגדרת "אומן" ו"הדיוט" בשתילת דשא, יש להבחין בין הקילטור לבין השתילה. אם ניתן לקלטר במכונה לפני החג - זה רצוי. במקרה שאין אפשרות - יחפרו בידיים בשורות לא סימטריות¹⁵. וכן כדאי שיעסקו במלאכה זו גם נשים וילדים שבדרך כלל אינם נחשבים לבעלי מקצוע בתחום זה¹⁶.

הוא הדין ביחס לשתילה - רצוי שתיעשה ע"י עובדים בלתי מקצועיים, או באופן שאופי העבודה לא יהיה מקצועי, ויהיה ניכר הבדל וחוסר סימטריה בהנחת השתילים. וכל זה כמו שמצינו בש"ע (א"ח סי' תקמא סעי' ה), שחיט שרוצה לתפור בחוה"מ יעשה שינוי הניכר ע"י תפירות רחבות כשינוי הכלב (לא סימטרי)¹⁷.

ה. להיתר זה יש לצרף את העובדה, שהדשא אמור למנוע סחף שימנע את שקיעת השבילים, ואם ימתינו עד אחרי חוה"מ, ייתכן שהדשא לא ייקלט¹⁸, וא"כ זוהי מניעת תקלה לרבים¹⁹. ויש גם אפשרות של "דבר האבד", אם השבילים יינזקו

11. ש"ע (סי' תקמא סעי' א).

12. משנ"ב (סי' תקמא ס"ק ב-ה); שש"כ (פרק סח סעי' ד, ז).

13. שו"ת הרשב"א (ח"ד סי' שכו); רמ"א (סי' תקמא סעי' א בהג"ה); שש"כ (פרק סח סעי' ט).

14. כדלעיל (סעי' ב/ו).

15. עפ"י ש"ע (סי' תקמא סעי' ה).

16. שש"כ (פרק סו סעי' לו) עפ"י ש"ע (סי' תקמא סעי' ה).

אך נראה שיש בעבודה ציבורית של שתילת דשא, הנעשית בהשתתפות הנשים והילדים, ונראית כמין "הפנינג", משום זלזול בולט בקדושת חול המועד, ולכן יש להימנע מכך: עי' מש"כ בשש"כ (פרק סו סעי' ד) עפ"י ערוה"ש (סי' תקמא סעי' ז) בעניין צורכי רבים: "ובכלל יש לברוח מפני היתרים כאלה שיש בהם משום זלזול מועד". ולעומת זאת עי' ש"ע (סי' תקמא סעי' ב), שם התירו מלאכה בפרהסיא ובטירחא יתירה.

ולמעשה נראה לענ"ד שמשום כך עדיף לגייס קבוצה קטנה של בני נוער בלתי מקצועיים ולעשות את העבודה על ידם.

17. עי' ספר החינוך (מצוה שכג). אך נראה שיש לחלק בין תפירה לבין נד"ד. תפירה כשינוי הכלב היא שינוי בפעולה עצמה ולא רק בצורה החיצונית שלה. ובנד"ד לעומת זאת, שתילת הדשא באדמה נעשית כדרכה, ורק הצורה החיצונית של השתילים נראית פחות מסודרת. הגע בעצמך: מי שתופר כפתור כדרכו, אך קובע אותו במקום אחר, כך ששורת הכפתורים נראית עקומה, האם ייחשב כתופר בשינוי? (הערות הרב יהודה עמיחי).

18. המדובר בחול המועד סוכות, שהוא סמוך מאוד לחורף.

19. אך יש לברר אם שקיעת שבילים גורמת רק לאי-נוחות או גם לתקלה של ממש.

בעתיד²⁰, וגם בספק "דבר האבד" אפשר להקל אם הוא דבר מצוי (בה"ל, סי' תקלז סעי' א ד"ה דבר האבד, בשם האחרונים)²¹.

ו. באופן כללי, כדאי לכוון את סידור החיים הציבוריים בחוה"מ למינימום של עבודה, כדי לאפשר להתעסק בשמחת החג ובלימוד תורה, וליצור צביון כללי של חג, וכמו שכותב המשנ"ב (סי' תקל ס"ק ב) בשם הירושלמי (מ"ק פ"ב ה"ג): "כלום אסור לעשות מלאכה אלא כדי שיהיו אוכלים ושותים ויגעים בתורה"²².

20. יש לעיין מה נקרא "כליא קרנא" לעניין זה, שהרי פחיתה באיכותו של החפץ אינה נחשבת "דבר האבד" - עי' שש"כ (פרק סז סעי' יח) עפ"י משנ"ב (סי' תקמא ס"ק י; ועי' סי' תקלו ס"ק י) - ואף כאן לא תהייה אלא פגיעה בנוחות ההליכה בשביל. וע"כ נראה שאין בכך כדי להתיר. ובספר "חול המועד כהלכתו" (פרק ח, ביאורים ס"ק ו) כתב שהאיסור אמור רק כאשר אפשר לתקן במעשה הדיוט.

21. וכן נפסק בשש"כ (פרק סז סעי' א). ועי' במקורות המובאים בילקוט יוסף (ח"ה עמ' תקו הע' יז). אך נראה לענ"ד שאין כאן בסיס להיתר מטעם "דבר האבד", מפני ששתילת דשא - במיוחד באמצעים ידניים - היא טרחה יתירה, האסורה אפילו בדבר האבד: מ"ק (ב ע"א); שר"ע (סי' תקלז סעי' ב); משנ"ב (סי' תקלו ס"ק יא-יב, סי' תקלט סעי' ה; ועי' בה"ל ד"ה ואפילו). ועי' ספר החינוך (מצוה שכג) שכתב שהדין תלוי בשיעור ההפסד ובסבירות שהוא יקרה. ולכן נראה לענ"ד שיש להחמיר בנקודה זו.

22. ועי' ספר החינוך (מצוה שכג).

ד"ר אריה מעוז/פרופ' אליעזר גולדשמידט

צמחים טרנסגניים וההלכה*

א. הצורך בהנדסה גנטית בצמחים וטכניקות יישום

מבחינה מעשית, עיקר היישום של טכנולוגית ההנדסה הגנטית נעשה כיום בצמחים לצרכים ושימושים הכלולים באורח חיים והקשורים לפיכך לשאלות היתר ואיסור הנמצאות על סדר יומנו כגון המזון שאנו אוכלים, הלבוש, מזון בעלי החיים שיהפכו לבסוף למזון לאדם וכו'. לפי ההתפתחות הטכנולוגית, נראה שהתמונה תהיה דומה גם בעתיד ויתכן שיישום ההנדסה הגנטית בצמחים אף יגבר, לפיכך נראה שיש מקום להרחיב את הדיון ההלכתי גם לתחום זה.

ברוב המקרים לציבור הרחב יש מידע מועט בלבד בנושא ההנדסה הגנטית. מידע מפורט יותר עשוי לתרום להבנת הנושא ולהתייחסות נאותה כלפיו מכל הבחינות.

למרות מורכבות הטכניקה של ההנדסה הגנטית אפשר לתאר באופן כללי את עקרונותיה.

בתחום החקלאות וייצור המזון ניתן לגרום לשינויים תורשתיים בצמחים באמצעות ההנדסה הגנטית. זאת היא טכנולוגיה חדשה שהתפתחה ממדעים ותיקים - הגנטיקה הקלאסית, המיקרוביולוגיה והביוכימיה. למעשה זהו מכלול של תהליכים המבוצעים באופן מלאכותי והגורמים לשינוי המבנה הגנטי של תאים ולשיפור התכונות של גידולים חלקאיים כגון: שיפור ההרכב, הטעם וכו' וכן הגברת עמידותם לפגעים כמו מחלות ועקות. השימוש בטכניקות אלה מביא ליצירת "צמחים טרנסגניים", דהיינו צמחים שעברו שינוי באמצעות אחת מן הטכניקות הבאות:

1. החדרת "גן" חיצוני - במקרה כזה מבודדים מידע תורשתי (דנ"א) ל"גן" (=תכונה) בו מעוניינים. למקטעים אלא "מדביקים" באופן מלאכותי מקטעי דנ"א נוספים המהווים סמני התחלה וסיום לעיבוד המידע התורשתי בתא המקבל. לאחר ההחדרה לתא במידה והוא מכיר סמנים אלה, הגן המוחדר מתבטא בתא ביצירת חלבון חדש הגורם לביטוי התכונה הרצויה. מאותם תאים שאליהם הוחדר הדנ"א החדש, המצליח להתחבר לדנ"א התאי, והמסוגלים להתפתח לצמחים חדשים יתקבלו צמחים טרנסגניים כלומר, צמחים בעלי תכונות גנטיות חדשות.
2. הגברת הפעילות של "גן" - נעשית בעזרת סמן התחלה יעיל יותר, מבלי להעביר את הגן עצמו.

3. "השתקת" הפעילות של "גן" פגום או מזיק - היפוך תרגום הדנ"א, העיקרון ביסודו דומה לדוגמה הראשונה אך במהופך.

* תקציר הרצאותיהם של ד"ר אריה מעוז (ועדה ראשית לצמחים מהונדסים, משרד החקלאות) ופרופ' גולדשמידט (הפקולטה לחקלאות, האוניברסיטה העברית והמכון לחקר החקלאות על פי התורה) ביום העיון שהתקיים בט"ז שבט תשנ"ט באוניברסיטת בר-אילן.

ב. האם הנדסה גנטית בצמחים ויצירת צמחים טרנסגניים מעוררת בעיות הלכתיות

את החששות ההלכתיים העלולים להתעורר בקשר להנדסה גנטית בצמחים ניתן למיין לשלשה סוגים:

1. האם אין במעשה ההנדסה הגנטית משום עבירה על איסורי כלאים, הכוללים איסור של הרכבת צמחים "מין בשאינו מינו"?
2. במידה ומדובר על החדרה לצמח של חומר גנטי (דנ"א) שמקורו בבעלי-חיים, האם צריך להתייחס לצמח הטרנסגני כתערובת המכילה חומר מן החי, על כל המשתמע מכך?

3. באיזו מידה יש בטכנולוגיה של הנדסה גנטית משום התערבות אנושית בלתי נאותה במעשי בראשית?
בנושא הכלאים ניתן להעיר:

1. ביצירת צמח טרנסגני אין "עירוב" מלא של שני אורגניזמים אלא העברה של קטע דנ"א בלבד, קטע שאינו מסוגל כשהוא לעצמו להתפתח לצמח שלם.
2. ביצירת צמח טרנסגני איננו יוצרים בשום מקרה מין חדש. אנו מכניסים שינוי בתכונה מסוימת של מין קיים והצמח המתקבל הוא בעצם מוטנט שהיווצרותו מכוונת על ידי האדם.

3. החדרת הדנ"א נעשית ברבים מן המקרים בדרכי עקיפין שהן בבחינת "גרמא" ולא על ידי החדרה במישרין של הדנ"א לצמח המקבל.

לגבי החשש שעל ידי החדרת דנ"א ממקור אסור (כגון בעל חיים טמא) ויצירת תערובת של איסור צריך להעיר שהצמח הטרנסגני אינו מכיל את הדנ"א המקורי אלא דנ"א שנוצר בצמח בתבניתו של הדנ"א המקורי.

החשש מפני "התערבות במעשה בראשית" דורש דיון רעיוני נרחב, בהתייחס להסברו של הרמב"ן לאיסור כלאים (ויקרא יט, יט). צריך לזכור שהעברת דנ"א מיצור למשנהו מתרחשת באופן טבעי, כידוע לנו היום, ומלבד זאת קיימים טעמים נוספים לאיסור כלאים, שלפיהם אין מקום להחמיר בנושא ההנדסה הגנטית בצמחים. לבסוף, צריך לזכור שגיבוש עמדות ההלכתיות כלפי טכנולוגיות חדשות צריך להיעשות בזהירות רבה, מכיוון שדרוש זמן להתבהרות המושגים החדשים ולהבנת השלכותיהם המעשיות.

הרה"ג דוב ליאור שליט"א

הנדסה גנטית בצמחים*

א. יחס התורה למדע

בבואינו לדון בשאלה ההלכתית של הנדסה גנטית, האם יש בה איסור כלאים אם לא, עלינו להקדים ולהבהיר את השאלה כיצד עלינו להתייחס למחקר ולפתוח מדעי.

בשירת האזינו נאמר (דברים לב, מ) "כי אשא אל שמים ידי, ואמרתי חי אנכי לעולם" ובהקשר לפסוק זה מסביר הנצי"ב (העמק דבר שם):

"הנה כבר נתבאר בתחלת השירה ד"שמים" עיקר משמעו כח המשפיע, והנה בשנות הביניים, כאשר כסה אופל הבערות בעולם לא היו חכמי אוה"ע חוקרים בחכמת הטבע ולא חקרו אלא באמונתם, רק בכוח המדמה, ועל כן היו ישראל הנלווים מכל חכמתם וארצותם בזים בעיניהם, כי לא ידעו את ד' וישראל עמו וכח חכמתם, אבל כאשר "אשא אל שמים ידי" שאתן כחי לגלות כל סתרי הטבע כמה השפעה יש בכל יסוד ובכל בריאה להשפיע ברכה וטובה בעולם ופירוש ידי – יכולתי, ובזה שיהיו עסוקים בחכמת המשפיעים יכירו כח ישראל וחכמתם מלבד שבזה לא נגרע כחם, ואדרבה מעתה יכירו וישכילו חכמת ישראל ותעודתם מכבר לעבוד אך את ד' יוצר כל הבריאה, וממילא יתגדל שמו ית' בעולם וזהו שמסיים המקרא אשר על ידי זה, "ואמרתי חי אנכי לעולם", **דבזה שיגלה סתרי הטבע המשפיעים בשפע רב אשר לא ידע אדם מזה עד כה, אז יתגלה כבודו וחי לעולם וממילא יכירו חשיבות ישראל עמו ויהיה מה שיהיה**.

לכן חשובה ההכרה של התפתחות המדע שתביא בסופו של דבר להכרת המציאות האלוקית בעולם, מי ברא העולם נותן החיים, ומדוע נברא העולם. בתורת ישראל ישנן תשובות לכל הבעיות המתגלות בעולם, כשם שהגמ' אומרת (מגילה יד ע"א) "נבואה שהוצרכה לדורות – נכתבה ושלא הוצרכה לדורות – לא נכתבה". כן גם לענין בעיות המובאות בתלמוד שלפעמים נראות תאורטיות ולא מציאותיות יתכן שבדור מהדורות תעלה שאלה שנצטרך לפתרונה, וזו תגיע לפתרונה עפ"י הווא אמינא המופיעה בתלמוד, ולכן כל סברה "שנצרכה לדורות" הוזכרה בתלמוד.

ב. טעם המצוות והגדרות הלכתיות

הרמב"ן (ויקרא יט, יט) מבאר טעמו של איסור כלאים:

* שכתוב משיעור שנתן הרב ביום העיון בט"ז שבט תשנ"ט באוניברסיטת בר-אילן (עריכה: הרב יהודה הלוי עמיחי).

"והמרכיב שני מינין משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאלו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך, ויחפץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות"

דהיינו בפעולת כלאים יש מיעוט כבוד שמים. אנו יודעים שטעמי המצוות הם באופן כללי, אך כשאנו יורדים לפרטים אנחנו צריכים לדעת את הגדרים ההלכתיים כפי שכתבו חכמי התלמוד.

בשאלת הכלאים עלינו לשאול האם הפעולה היא שנאסרה או התוצאה של המעשה. העולם מתנהג על פי חכמי התלמוד, הם קובעים את סדרי הזמנים, וידועים דברי הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב) "אמר רבי אבין אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי, בת שלש שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו אין הבתולין חוזרין ואם לאו הבתולין חוזרין" שאם ב"ד החליט לעבר חודש מסויים - החלטתם משנה את המציאות הגשמית. מציאות של הרכבה שלא על ידי מעשה אדם אין בה כל איסור, אלא פעולת האיסור היא הקובעת. לכן בכלאים עלינו לדעת שאם הדבר מותר מבחינה הלכתית אין בכך קלקול בעולם למרות שהתוצאות דומות.

בענין כלאי הכרם המשנה אומרת (פ"ה מ"ו):

"הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר כשאחזור אלקטנו אם הוסיף במאתים אסור".

אנו לומדים שאם יש לאדם כלאים בכרם והוא רוצה לעקור, ונאנס ולא עקר - הרי שהדבר לא נאסר כיוון שלא הייתה לו כוונה לעשות איסור. לו יצויר שרוח עשתה את פעולת הכלאים הדבר לא נאסר, מכאן אנו לומדים שלא התוצאה היא הקובעת אלא מעשה האדם הוא הקובע.

דין זה הוא גם בעניני איסורי עריות, האבנ"מ אומר שדין של ממזר הוא בביאת איסור. אשת איש שנתעברה שלא בביאת איסור הולד איננו ממזר, למרות שהתוצאה זהה, כיוון שהמעשה איננו אסור הדבר לא נאסר.

בדרשות הר"ן (דרוש יא) מבואר שאם סנהדרין הורו שהדבר מותר, ולאחר מכן נתברר שטעו, בזמן שהציבור עשו על פי הוראת ב"ד אין בכך פגימה בנפש ובהווית העולם, למרות שכל חטא גורם להרס בהווית העולם, כיוון שהמעשה נעשה על פי הנחיית ב"ד אין בכך שלילה בעולם. לכן אם הפעולה הזאת היא מותרת למרות שהתוצאה איננה רצויה אין בכך חסרון.

כיון שהתברר שבהלכות כלאים, המעשה הוא העיקר, נראה לומר שדברי הרמב"ן הם מבחינה רעיונית ואינם מחייבים מבחינה הלכתית.

ג. הגדרות בהלכות כלאים

בגדרי כלאים כתב הרמב"ם (הלכות כלאים פ"א ה"ד):

"אין אסור משום כלאי זרעים אלא הזרעים הראויין למאכל אדם, אבל ענבים המרים וכיוצא בהן מן העיקרין שאינן ראויין אלא לרפואה וכיוצא בהן אין בהן משום כלאי זרעים".

הכס"מ והרדב"ז נחלקו בדין מאכל בהמה, האם יש בו איסורי כלאים. הכס"מ והרדב"ז נוטים לאסור זריעת מאכל אדם עם מאכל בהמה. דברים ששניהם אינם

ראויים למאכל אדם או בהמה אין בהם איסור כלאים, למרות שאלו שני מינים הנזרעים יחד, בכ"א כיוון שהתורה לא אסרה זאת אין בכך פגיעה בבריאה, ואין חסרון בכבוד שמים. אנו רואים שהגדרים ההלכתיים הם הקובעים, כשם שכהן גדול כדי להכנס לקודש הקודשים פעם בשנה צריך הכנה, טהרה וקורבנות מיוחדים, ואילו הפועל שצריך לתקן את קודש הקודשים יכול להיכנס בלא ההכנות הללו. אנו רואים שלא בכל דבר יש איסור כלאים, אלא הכל לפי גדרי ההלכה. כמו כן, יש מגדולי האחרונים (החזו"א סי' א ס"ק יא ד"ה ומיהו) שכתבו שאיסור כלאים הוא דווקא בצמחים שראויים למאכל אדם אך אין איסור בתערובת צמחים שאינם ראויים למאכל.

כמו כן צריך שיהא זרע שרגילים בני אדם לזרוע, אבל דברים שאין רגילות לזרועם אין בכך איסור כלאים, כפי שנפסק ברמב"ם (פ"ה ה"כ), וז"ל:
 "הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזרועו אף על פי שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה הרי זה לא קדש, עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום, כיצד המקיים קוצים בכרם בערב שרוצים בקוצים לגמליהם הרי זה קידש".
 נמצאנו למדים שלא תמיד עירוב של שני מינים הוא איסור כלאים אלא ישנם גדרים הלכתיים לאיסור.

נאמר במשנה (כלאים פ"א מ"ז):
 "אין מביאין אילן בירק ולא אילן בירק ולא ירק באילן; ר' יהודה מתיר ירק באילן".

תו"ט אומר שר"י אוסר דבר שיכול להתאחות וליצור דבר חדש, אבל ירק ואילן שאינו יוצר דבר חדש מותר, וחכמים אומרים שכל יניקה וחיבור יחדו אוסרת גם אם זו אינה מסוגלת ליצור דבר חדש. (על התו"ט כבר העירו רבים, במראה הפנים פ"א ה"ז ד"ה תמן, ארץ חמדה עמ' רעא, ועיין חזו"א כלאים סי' ב ס"ק טז ד"ה כתב תו"ט). להלכה קי"ל כדעת חכמים שאפילו בלא יצירת תוצר חדש יש איסור.
 החזו"א (כלאים סי' ב ס"ק טז ד"ה הנה) מחדש שאיסור כלאי אילן אינו דווקא אם מרכיבים ענף על אילן, אלא אפילו אם מרכיב שרף מעץ אחד ומרכיבו על עץ אחר - אסור.

ואמנם היה מקום לומר שהתורה אוסרת רק הרכבת יחור כיון שזוהי הדרך הטבעית והרגילה של הרכבה, אך הרכבת שרף אינה דרך מקובלת של הרכבה. ומצאנו דוגמאות רבות בש"ס שהאיסור נקבע לפי הדרך המקובלת לביצוע אותה פעולה; למשל אכילה ביוהכ"פ - האיסור הוא כשאדם אוכל בדרך אכילה רגילה, אבל כאשר אוכל בדרך שאינה מקובלת כגון אינפוזיה וכו' - התורה לא אסרה (שר"ת אחיעזר ח"ג סי' סא ד"ה לדעתי הדבר). כמו כן לענין מצה בפסח, התורה חייבה באכילת מצה, אולם אדם שבולע מצה בפסח העטופה בסיב, מכיוון שלא אכל כדרך אכילה - לא יצא ידי חובה (פסחים קטו ע"ב). וכן כתב המשנה למלך שאכילת נבלה עטופה בסיב אין אדם מתחייב על כך, מכיוון שלא אכל כדרך אכילה. דוגמא נוספת לכך שהתורה דנה רק על דברים רגילים מובאת בגמ' (חגיגה יד ע"ב):

"שאלו את בן זומא: בתולה שעיברה מהו לכהן גדול? מי חיישין לדשמואל, דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם, או דלמא דשמואל לא שכיחא? – אמר להו: דשמואל לא שכיח."

רבינו חננאל מבאר, שאם בתולה התעברה שלא בדרך ביאה הגמ' מסתפקת האם יש לה דין טומאת לידה. הספק הוא, האם התורה מתייחסת ללידה מסוג זה שנגרמה מעיבור בלתי טבעי כלידה רגילה אם לאו.

ובאמת מובא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ס' כשרות ארבעת המינים עמ' קפב) שאין איסור כלאים בהכלאה וגם אם אנו מביאים אבקה של מין אחד ומאביקים את הפרחים של מין אחר - אין בכך איסור כלאים כיון שאין בכוח האבקה לבד להצמיח וממילא היא אינה נקראת לבד "מין". ואמנם לפי שיטת הערוך (ערך נסן) יש התייחסות להאבקה (פסחים נה ע"ב), שכן הגמ' דנה אם מותר להרכיב את הדקלים בערב הפסח, ושם מבאר הערוך שהכוונה לפעולה ההאבקה, אך מ"מ כיון שהאבקה עצמה אינה מסוגלת לבד להתפתח ולהצמיח אין בפעולה זו איסור כלאים.

ונראה שלזאת מסכים גם החזו"א וז"ל (שם):

"נראה דאין חילוק בהרכבה בין מרכיב גוף למרכיב שרף, שאם נוטל שרף ונותנו בסדק והוא חוזר ועושה ענף מאותה שרף – הרי זה מרכיב גמור שאין בדומם חילוק בין העב והנוזל וכיון שיש בשרף כוח ההולדה - חשיב הרכבה... אבל יחזר כל קורט וקורט הוא בריה כל שראוי להרכיב ולהצמיח והלכך גם השרף הוא בריה שלמה".

לכן נראה שאין הכרח לומר שהגרש"ז א חולק על החזו"א, ולכ"ע אם יכול להצמיח אסור להרכיב, ואם לאו - מותר¹.

בהנדסה גנטית מבודדים "גן" מסויים, שמצד עצמו איננו מסוגל לפעול כלל, ומחברים אותו לחיידק או צמח ואז יש בכוחו לשכפל עצמו ונולדים תאים נוספים. ראשית, נראה שאין זו הפעולה הטבעית והרגילה של איסור כלאים כמו זריעה והרכבה, אלא יש כאן תחבולה אנושית של עירוב מינים אך יתכן שלא לזאת התכוונה התורה באוסרה את איסור כלאים.

בנוסף יש לומר שאף לדעת החזו"א שאסר הכנסת שרף לאילן אחר, יש לחלק בין מקרה שניכר שנעשית הרכבת איסור לבין מקרה שלא ניכר במעשה פעולה של כלאים. בשרף מדובר בהרכבה שניכרת, לעומת זאת, בהנדסה גנטית אין היכר שיש בהעברת ה"גנים" פעולה שיש בה איסור כלאים². בידוד ה"גן" מיועד לגרום הארכת

1. בימים אלו, יצא לאור ס' מנחת שלמה ח"ב ומובא מכתב ששלח הגרש"ז א לפרופ' אברהם סופר בענין הנדסה גנטית בבעלי חיים. הגרש"ז א מבחין בין כלאי בהמה לבין כלאי אילן. בכלאי בהמה אין איסור בהעברת "גנים" כיון שמעשה ההרבעה הוא האסור וזהו דווקא בשתי גופות. לעומת זאת, בצמחים האיסור הוא התוצאה, שלא תהיה השדה זרועה כלאים ולכן אסור להעביר "גנים" מצמח אחד למשנהו. וע"ע הרקע למכתבו ודיון בדבריו בס' נשמת אברהם (ח"ד עמ' רטו-ריו). ולכאורה דבריו שבמכתב סותרים למה שכתב הגר"מ שטרן בשמו בס' כשרות ארבעת המינים (המובא במאמר); הערת עורך י.פ.

2. ע"ש בס' מנחת שלמה שהגרש"ז א דוחה סברה זו כיון שאף שה"גנים" עצמם אינם נראים אך

חיי מדף של הפרי או הירק וכדו', ולא ניכר כלל שהיה עירוב כלשהו בין המינים. וכידוע בכלאים האיסור הוא ערבוביא, כפי שהאונקלוס מתרגם (ויקרא יט יט) "בעידך לא תרכיב עירובין חקלך לא תזרע עירובין ולבוש עירובין שעטניזא לא יסק עלך" כלאים - מלשון עירובין. לכן, אם אדם זורע מין אחד סמוך למין אחר אבל ביניהם יש כותל או גדר מפסיק, למרות שישנה יניקה באדמה, היות וכלפי חוץ אינו נראה מעורב - אין בכך איסור כלאים. וכן פסק הרמב"ם (פיה"מ פ"ג מ"א):

"שכלאים אין האזהרה בו אלא למראית העין. לפיכך כשיראה הצמח האחר מובדל - הוא מותר, ואפילו שהיה סמוך לו כמו שאמרנו בראש תור חזיתים".

וכן כתב הרמב"ם (כלאים פ"ג ה"ו) בהביאו את מיני הזרעים וצורתם: "שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית עין". וכן הוסיף (שם ה"ז):

"זכמה מרחיקין בין שני מיני זרעים שהן כלאים זה עם זה, כדי שיהיו נראין מובדלין זה מזה, אבל אם נראין שנזרעו בערבוביה הרי זה אסור".

דהיינו האיסור הוא ראיית עין של ערבוביא ולא היניקה בין זרע לזרע. לכן בנידון הנדסה גנטית שאין איסור מראית עין לכר"ע הדבר מותר.

סיכום

נראה שאין איסור כלאים בהנדסה גנטית בצמחים על פי ההלכה משלוש סיבות:

א. איסור כלאים הוא רק כשמערבים את המינים בדרך הטבעית והמקובלת.

ב. מראית העין הינו כלל גדול בכלאים ובהנדסה גנטית אין היכר לתערובת המינים.

ג. התורה אסרה כלאים רק בעצם או יחור המסוגל להתפתח ולצמות, אבל פעולות להשבחת הפרי ועמידותו לא נאסרו.

מ"מ כיון שרואים אנשים המטפלים בהעברת "הגנים" נחשב כניכר לעיניים. ואמנם הדיון שם הוא בהקשר לסברה ש"לא ניתנה תורה למלאכי השרת" והרה"ג דוב ליאור שליט"א רוצה להתיר מצד שמראית העין הוא כלל גדול בכלאים, ואין היכר במעשה שהוא איסור כלאים; הערת עורך י.פ.

הרב עמוס סמואל

מפעלו הפרשני והטקסטואלי של ר' שלמה סיריליו לירושלמי זרעים*

ר' שלמה סיריליו (ספרד, לפני 1492 - ירושלים, לפני 1555) הוא הראשון מבין פרשני התלמוד הירושלמי שפירושו שרד והגיע אלינו.

רש"ס פירש את אחת עשרה המסכתות של סדר זרעים, ואת מסכת שקלים שבסדר מועד. (הוא גם חיבר "גמרא" למשנת מסכת עדויות, ואף הוסיף לה פירוש, עבודה זו של רש"ס מחייבת מחקר בפני עצמו).

רש"ס הטביע את חותמו כפרשן, על פרשנות התלמוד הירושלמי החל במאה השש עשרה ואילך. ביאורים רבים משלו אומצו על ידי פרשן התלמוד הירושלמי ר' יהושע בנבשתי בפירושו שדה יהושע (קושטא תכ"ב - 1662). דרך ספר זה, הגיעו פירושים משל הרש"ס אל פרשן הירושלמי ר' אליהו פולדא (פירוש רא"פ לזרעים ולשקלים, אמסטרדם ת"ע - 1710), ודרכו אל פרשני הירושלמי שלאחריו.

ר' שלמה סיריליו עסק לא רק בפירוש התלמוד הירושלמי. במהלך עיונו בירושלמי, התברר לו שבנוסח התלמוד נתהוו, במשך הדורות, שיבושים מסוגים שונים. נוכח זאת, הוא מגיע למסקנה שאין די בכתיבת פירוש לירושלמי, אלא יש צורך בעריכה מחדש של התלמוד עצמו, שהפועל היוצא ממנה יהיה נוסח "נקי" משיבושים.

רש"ס לקח על עצמו משימה זו. הוא קבע עקרונות עריכה, לפיהם עיצב נוסח מחודש של התלמוד הירושלמי לסדר זרעים ולמסכת שקלים.

בזכות ראשוניותו, ראוי היה מפעלו הפרשני והטקסטואלי של רש"ס להיחקר באופן שיטתי ומקיף, אולם רוב אלה שדנו בו, עשו זאת על בסיס מדגמי בלבד, עפ"י המסכתות המודפסות שהיו לפניו. לנוכח העובדה שההוצאה לאור בדפוס של עבודת הרש"ס על כל סדר זרעים הושלמה זה מכבר, הרי ניתן עתה לחקור את מפעלו הפרשני והטקסטואלי באופן שיטתי ומקיף, וזוהי המטרה שהצבתי בפניי.

בחלק של המחקר העוסק בפירוש, ביקשתי לבחון את מניעי הרש"ס לכתיבת פירושו, ולהתוות את הקווים המאפיינים של הפירוש. בחלק העוסק בנוסח, ביקשתי לבחון את הקריטריונים שלו בעריכת נוסחו, ולבדוק עד כמה עשוי נוסחו לתרום לחקר הנוסח האותנטי של התלמוד הירושלמי.

* מפעלו הפרשני והטקסטואלי של ר' שלמה סיריליו לירושלמי זרעים, הוא נושא של מחקר מקיף (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה) שערכתי במסגרת האוניברסיטה העברית בהדרכתו של פרופ' יעקב זוסמן. מצאתי לנכון להביא את תמצית המחקר, ולהוסיף לה אי אלו הערות הדגמה מתוך המחקר עצמו, מתוך הנחה שרבים מקוראי "אמונת עיתק", העוסקים במצוות התלויות בארץ, ימצאו עניין במסקנות שעלו מן המחקר, בהיותם נמנים עם העוסקים בלימוד תלמוד ירושלמי לסדר זרעים, ובכלל זה בלימוד הירושלמי עפ"י נוסח רש"ס ועפ"י פירושו. המובאות מנוסח רש"ס ומפירושו במאמר זה הן עפ"י מהדורת ח"י דינקלס (ירושלים תרצ"ד תשכ"ז).

א. על פירושו של רש"ס

להלן סיכום של מניעי רש"ס לכתיבת הפירוש וסיכום המאפיינים העיקריים של הפירוש:

1. רש"ס כתב את פירושו לא לשם פרשנות גרידא. הוא סבר שיש ללמוד ולבדוק מחדש את האמור בירושלמי לסדר זרעים, לצורך הסקת מסקנות הלכתיות בתחום המצוות התלויות בארץ¹. זאת מאחר שעם התחדשות היישוב היהודי בארץ ישראל במאה השש-עשרה, נעשו רוב המצוות התלויות בארץ - למעט מצוות ביכורים - עניין של "הלכה למעשה". מאחר שלנושאים הנידונים בתשע ממסכתות סדר זרעים יש רלוונטיות לעניין מצוות הארץ הנוהגות בזמן הזה, מצא לנכון לבאר את התלמוד הירושלמי לסדר כולו, לרבות את הירושלמי למסכת ברכות שעניינה אינו במצוות התלויות בארץ, ולרבות את הירושלמי למסכת ביכורים, אעפ"י שלמצווה הנידונה בה, מצוות ביכורים, אין משמעות רלוונטית בזמן הזה. (לכתיבת הפירוש לשקלים, יש, כפי הנראה, מניעים אחרים).
2. פירוש של רש"ס הוא, בדרך כלל, פירוש מקורי משלו². רק לגבי פסקאות מעטות, יכול היה להסתמך על דברי ראשונים, אשר שילבו בפירושיהם למשנת סדר זרעים, פירושיהם לקטעים מן התלמוד הירושלמי.
3. רש"ס עצמאי הן בפירושו והן בפסקי ההלכה שלו³. כאשר נראה לבאר את התלמוד בדרך מסויימת, הוא לא נמנע מלחלוק על קודמיו, ואף להסיק הלכה למעשה על פי העולה מפירושו, בניגוד לפסיקת קודמיו.
4. פירושו של רש"ס הוא פירוש יסודי. הוא ביאר את כל מה שנראה לו טעון ביאור, והקדים לפירושו מבואות הדרושים להבנת העניין. בביאוריו מתגלות רגישות לשונית ושליטה בשפות זרות.

1. לעיתים מסכם רש"ס את עיונו הפרשני בסיכום הלכתי - הלכה למעשה, כגון בדמאי (נא ע"ב): "נמצא דין המעשרות בזמן הזה כך הוא...". בשביעית (קמא ע"ב): "אבל העולה להלכה...", ובסיום הדברים שם כתב: "אלו הם ההלכות הנכונות אחר בירור וצחצוח כל השמועות כולן".
2. על המבקש לבדוק את מידת מקוריותם של דברי רש"ס בסוגיא זו או אחרת, לערוך בדיקה משווה בין דבריו לבין דברי הראשונים לאותו עניין. מבדיקה כזו עולה לעתים כי המקור לדבריו הוא בדברי הראשונים אף על פי שלא הזכירם בשמם. על כל פנים, ככלל אפשר לראות את פירוש רש"ס כפירוש מקורי למרות אחיזותיו בדברי ראשונים והתייחסותיו אליהם, לעתים הוא "התלונן" כי אין הוא מוצא נקודות אחיזה בדברי קודמיו וחייב הוא לבאר את הירושלמי על דעת עצמו בלבד, כגון בפירושו לכלאים (פט ע"א): "...ואני לא היה לי בסוגיא הזאת אלא מה שהראוני מן השמים".
3. מצד אחד הכיר רש"ס בסמכותו של הרמב"ם, ראה למשל פירושו לשביעית (צו ע"א): "אני אומר שדברי הרמב"ם ז"ל נכונים בעיני, כ"ש שהוא מחמיר וחייבין לשמוע לו והיה רבן של בני א"י וכמו שכתב הרשב"א ז"ל, אך מצד אחר רש"ס לא נמנע מלבקר את הרמב"ם בלשון די חריפה ובוטה כשמצא לנכון לחלוק עליו, למשל: בפירושו לפאה (כט ע"א) כתב: "ואינו נכון פירושו... והרב שכח סוגיא בפרק כל שעה... אלו דברים שאין הדעת סובלת", ובפירושו לפאה (קד ע"א) כתב: "ובדברים הללו יתברר לך שמש"כ הרמב"ם... כד נאים ושכיב אמרה". דוגמאות נוספות בעבודתי עמ' 168-169).

5. רש"ס השתדל, ככל האפשר, לבאר את הירושלמי באופן שהאמור בו לא יחלוק על האמור בתלמוד הבבלי.

ב. נוסח הירושלמי של רש"ס⁴

השאלה המרכזית שהעליתי - החלק של המחקר העוסק בנוסח רש"ס (להלן ד"ו) - היא, האם הוא השתמש לצורך עריכת נוסח הירושלמי שלו, בנוסח דפוס וינציה (רפ"ג - 1523), שהוא המהדורה המודפסת הראשונה של התלמוד הירושלמי. בשאלה זו דנו חוקרים שונים. לדעת ל' גינזבורג, רש"ס לא השתמש כלל בנוסח ד"ו. לדעת פרופ' מ' עסיס, רש"ס לא נזדקק לנוסח ד"ו לצורך עריכת נוסחו לירושלמי מסכת שקלים, לגבי נוסחו לירושלמי סדר זרעים הנושא טעון לדעתו בדיקה. חוקרים אחרים, הסיקו, על בסיס בדיקה מדגמית, כי רש"ס השתמש בנוסח ד"ו, לצורך עריכת נוסחו לירושלמי זרעים.

אני ביקשתי להגיע למסקנה בשאלה זו על סמך בדיקה שיטתית ומקיפה של נוסח הרש"ס לכל סדר זרעים.

בבדיקתי העליתי כי בעת שעסק בביאור מסכתות סדר זרעים ובעריכת נוסחן, השתמש רש"ס בנוסח ד"ו, ולא זו בלבד, אלא שנוסח זה שימש לו תשתית ויסוד לנוסחו הוא. (בביאור מסכת שקלים ובעריכת נוסחה עסק רש"ס, כפי הנראה, לפני שנת רפ"ג וע"כ לצורך עבודתו במסכת שקלים לא היה יכול להשתמש במהדורת ד"ו).

נוסח ד"ו של התלמוד הירושלמי הוא כאמור התשתית של נוסח הרש"ס, אך במקומות רבים מצא רש"ס לנכון להגיהו על פי קריטריונים שקבע לעצמו: תיקונים והשלמות על פי מקורות תנאיים⁵, תיקונים והשלמות על פי מקורות אמוראיים - לרבות מסורות בתלמוד הבבלי⁶), תיקונים והשלמות על פי מסורות של הירושלמי שמצא בדברי ראשונים ותיקונים והשלמות מטעמים פרשניים ולשוניים. בחלק

4. ראה למשל בפירוש רש"ס לברכות (נב ע"א): "ופירוש קמא עיקר, כדי שלא יהא מחלוקת בין שני התלמודים, ואפילו שיהא פירוש דחוק, כ"ש שהוא פירוש מרווח", וכן בפירושו למעשרות (כ ע"א): "ויכולין אנו לכון הסוגיות (=של הבבלי ושל הירושלמי) לטעם אחד לפירושנו"; וראה עוד בעניין זה בהרחבה בעבודתי עמ' 170-172.

5. למשל בנוסח לירושלמי (ביכורים פרק ג), לאחר: "...אין מעטרין את הבכורים מח"ל", הוסיף רש"ס מדעתו ברייתא מתוספתא (ביכורים פרק ב): "תניא מצוה להביאן בשבעה כלים ואם הביאן בכלי אחד יצא. כיצד הוא עושה..." (רש"ס לביכורים נא ע"א - נא ע"ב). ברייתא זו אינה כלולה בנוסח הירושלמי דפוס וינציה (סה ע"ד) ואינה כלולה אף בתלמוד ירושלמי דפוס קראקא (שס"ט). בעל "שדה יהושע" אימץ תוספת זו בנוסחו (ראה במהדורתו (קפ"ט ע"א), ובעקבותיו אף הרא"ף (ראה במהדורתו ט ע"א). בעקבותיהם נכללה תוספת זו של רש"ס אף בדפוס הירושלמי המאוחרים עד לדפוס וילנא.

6. למשל בנוסחו לברכות (פרק א) הוסיף רש"ס עפ"י בבלי (שבת לד ע"ב): "בין השמשות כהרף עין (זה נכנס וזה יוצא) ולא יכלו..." (רש"ס לברכות ז ע"ב). וראוי להוסיף כאן: בשני מקומות הרשה לעצמו רש"ס לא רק להגיה את הירושלמי ולתקונו עפ"י נתונים שמצא בסוגיות מקבילות בבבלי, אלא אף לשלב שתי סוגיות מבבלי סוטה (מה ע"א), ובמעשר שני (לז ע"א - לט ע"ב) העתיק סוגיא שלמה מבבא מציעא (מד ע"ב - מה ע"ב).

מתיקוני הנוסח של רש"ס עולה מגמה של "בבליזציה", בתחום הלשון, הדקדוק, הסגנון ומסורת הכתיב, ואף בתחום הטרמינולוגיה התלמודית.

לאחר בחינה כוללת של פעולתו של רש"ס בתחום הנוסח, אפשר להסיק כי אין לראות את מפעלו הטקסטואלי כניסיון של שחזור הנוסח המקורי של התלמוד הירושלמי, אלא כעריכה מחודשת תוך עיצוב נוסח מחודש. מסקנה זו מבוססת על "היד החופשית" שהייתה לו בהגהת נוסח הירושלמי, מה"בבליזציה" שדובר בה לעיל, ובעיקר מכך שהוא הרשה לעצמו "לשתול" לתוך נוסחו, קטעים שלמים נוספים ממקורות תנאיים ואף סוגיות שלמות מן התלמוד הבבלי⁷, בהוספת הקטעים, רש"ס הרחיב את נוסח התלמוד הירושלמי באופן מלאכותי. עם כל זאת יש להדגיש כי ככל שנהג ב"יד חופשית" בהגהות ובהוספות הקפיד רש"ס לשמור על המבנה המקורי של סוגיות התלמוד הירושלמי. בשום פנים אין לראות את נוסחו כתלמוד חדש בעריכתו, אלא כתלמוד ירושלמי שנוסחו עוצב מחדש.

מבדיקה מקיפה עולה כי בהישג ידו של רש"ס היו גם כתב יד (כתבי יד?) של התלמוד הירושלמי, אך בדיקה מקפת בנוסח רש"ס לסדר זרעים מעלה כי רק פה ושם עיין בכ"י, והטמיע בנוסח הירושלמי שערך, את ממצאיו מכה"י⁸.

לנוכח העובדה כי רוב השינויים בין נוסח רש"ס לנוסח ד"ו הן פרי הגהות הרש"ס, עולה המסקנה כי ערכו של נוסח הרש"ס לחקר הנוסח האותנטי של התלמוד הירושלמי הוא מצומצם.

חשיבותו העיקרית של מפעלו של רש"ס היא אפוא בעבודתו הפרשנית, וראוי כי כל העוסק בסוגיות התלמוד הירושלמי הדנות במצוות התלויות בארץ, ילמדם עפ"י פירוש ראשון פרשני הירושלמי, ר' שלמה סירליו, עובר לעיונו בפירושיהם של שאר הפרשנים.

7. ראה לעיל הערות 5 ו-6.

8. למשל רש"ס לברכות (כז ע"ב): "ר' זעירא בשם ר' אמי ביומי דר' יוחנן הוינן נפקין לתעניתא, וקורי שמע [בתלת שיעין ולא היה ממחי בידן: ר' יעקב בר זבדי בש' ר' אבהו ביומוי דר' חנינא הוינן נפקין לתעניתא וקרינן ק"ש] בתר תלת שיעין ולא הוי ממחי בידן". הקטע המודגש אינו לא בירושלמי כ"י לידן, לא בכ"י רומי ולא בעדויות נוסח אחרות, והוא משקף ככל הנראה נוסח כ"י ירושלמי שהיה בהישג ידו של רש"ס. וראה עוד בהרחבה בעבודתי עמ' 119-154.

הרב שמואל דוד

"מהדרין" בעוף – סקירה*

מהו הידור? הידור פירושו הקפדה על רמה גבוהה יותר מהנדרשת על מנת לשמור על כשרות רגילה.

להלן נביא מספר דוגמאות המקובלות במשחטות, ונבדוק האם מחוייבים לעשות כן עפ"י הדין או שמא אין זה אלא הידור.

אין פסק הלכה ברור כמה זמן מותר לשוחט לשחוט רצוף, ולכמה זמן מנוחה הוא זקוק כדי לשמור על ערנות. האם עבודה של שעה רצופה (שבה הוא שוחט כ-1200 עופות) היא מעייפת מדי, האם ניתן לעבוד זמן ארוך יותר ברציפות או שמא יש לצאת למנוחה לאחר חצי שעה של עבודה? בכשרות מהודרת השוחטים מתחלפים כל 20 דקות או חצי שעה.

מהי מהירות השחיטה הנדרשת? בכשרות רגילה שוחטים למעלה מ-20 עופות בדקה. בשחיטת "מהדרין" מקפידים שלא לשחוט יותר מ-16 עופות בדקה.

סכין שנמצאה פגומה לאחר חצי שעה של שחיטה, יש להטריף את כל העופות שנשחטו בה מאז הבדיקה האחרונה (עי' שר"ע יר"ד סי' יח סעי' יא, ובד"כ כל פעם ששוחט יוצא למנוחה, הוא מוסר לרב את הסכין שלו לבדיקה). אך אם שחטו מספר שוחטים יחדיו, על פי דין בטלים העופות הפסולים של השוחט האחד בכשרים של חבריו (עי' פמ"ג אר"ח סי' תצח, א"א ס"ק ב, משום שאין כאן דין ברייה לפני שנשחט, ואין היא תתיכה הראויה להתכבד לרוב הדעות, כיון שאינה מבושלת שר"ע יר"ד סי' קא סעי' ג) ואין צורך להטריף את כולם. בכשרות מהודרת פוסלים את כל העופות שנשחטו מבדיקה לבדיקה. יש להדגיש שסכין פגומה המטריפה עופות בדיעבד, הוא דבר מאוד לא מצוי.

האם יש לחשוש כי כאשר הניחו את העופות בכלוב (שהוא עמוק) הם נפלו וכתוצאה מכך נטרפו? מצד הדין איו לחשוש כי העופות נופלים על רגליהם (עי' דרכ"ת סי' נח ס"ק יט), אבל בכשרות מהודרת עומד משגיח במשק בזמן העמסת העופות בתוך הכלובים כדי לוודא שאת העופות מניחים בנחת ואין חשש נפולה. לחילופין, משתמשים בכלובים עם דלת מן הצד בהם אין זורקים כלל את העופות.

עופות מקבלים זריקות נגד מחלות. ניתן להזריק במקומות בהם אין חשש שייפגעו איברים פנימיים (אף על פי שגם אם לא יקפידו, החשש שהזריקות יפגעו באיברים חיוניים, הוא אפסי).

כלום יש לבדוק את הריאות בעופות? התשובה היא שלילית. כמות הטריפה של הריאה (שכתוצאה מכך כל העוף טרף) היא קטנה ואין חיוב לבדוק ריאה בכל עוף (לעומת בקר שחייבים לבדוק את הריאה, עי' שר"ע יר"ד סי' לט סעי' א). הוא הדין בצומת הגידים, אחוז הטריפות שם הוא קטן ולכן אין צורך לבדוק כל עוף אבל בכשרות מהודרת בודקים כל עוף בראיה או במישוש. בכשרות מהודרת יותר פותחים כל עוף ועוף

* תקציר מהרצאה של הרב שמואל דוד ביום העיון בטז שבט תשנ"ט באוניברסיטת בר-אילן. וראה מאמרו של הר"ג יעקב אריאל שליט"א באותו ענין אמונת עתיק 18 עמ' 36.

ובודקים גם ריאות, גם מעיים וגם צומת הגידין וגם את חיבור השוקיים והירכיים לגוף (בוקא דאטמא).

האם קיימת חובה לקנות עוף מהודר? לא. אלה חומרות גדולות שרובן נובעות מחששות רחוקים. אבל המקפיד שכל מוצריו יהיו מהודרים וודאי יקפיד גם על כך. האם צריך לקנות מהודר מן המהודר? וודאי שלא. אך המהדרין מן המהדרין, יהדרו אף בכך. ברם יש לדעת כי הידור על חשבונם של מגדלי העופות או בעלי המשחטות הוא שאלה בהלכה גם מבחינה ממונית וגם מצד איסור "בל תשחית". ואינני בטוח שנכון לקרוא מהדרין לאלה שמהדרים במה שהם מכניסים לפיהם, ובכך מקילים מאד בהלכות אחרות.

מאיך גיסא יש להחזיק טובה למשחטות המהדרות. כי יש להבין מהי הסיבה שבשנים האחרונות עלה כמות השחיטה של עופות כתוצאה מבעיות בריאה ובצומת הגידין? הסיבה לכך היא שכיום מפטמים את העופות כך שבגיל צעיר מאוד הם כבר שמנים מאוד. המשקל של עוף שפעם היה מגיע אליו רק בגיל מספר חודשים, כיום העוף מגיע לאותו משקל תוך שבועות מספר, ולכן המאמץ משפיע ומורגש בריאות ובגידים. זאת ועוד, על מנת שהעוף יגדל וישמין מהר פיתחו זנים חדשים של עופות. מפתחי זנים אלה היו מעוניינים בגדילה המהירה, ולא שמו ליבם לצדדים הכשרותיים, וממילא הבעיה מתעצמת. ולכן אף שכעת אין חובה בהידור, יתכן שעל פי קצב פיתוח הזנים החדשים יתעצמו הבעיות, והטריפות בריאה ובגידים יגדלו ויגיעו למצב של "מיעוט המצוי" (עי' שו"ת הרשב"א ח"א סי' רעד, ביאור הגר"א סי' לט סס"ק ב) המחייב בדיקה על פי דין.

לאחרונה נסעתי ובדקתי כמה משחטות מהודרות מהן מגיעים עופות מהדרין לעפולה. ברובם אין מקפידים על כל הסעיפים שמנינו. רק במשחטות מעטות מקפידים על כל ההידורים, כולל גם הוצאות דם שנצטר שמקשה על המליחה (עי' שו"ע יו"ד סי' סז סעי' ד), ועל שאיבת כל החלקים הפנימיים וחיתוך העוף כך שהמלח יגיע לכל מקום ומקום, ולבסוף גם אורזים את הבשר "חותם בתוך חותם" כדי למנוע מצב של בשר "שנתעלם מן העין" (עי' שו"ע יו"ד סי' סג סעי' א).

האם לתת תעודת כשרות מהדרין למסעדה שקונה עופות בהידור רגיל, או לתת תעודה כזו רק למי שיקנה עופות בכשרות מהודרת יותר?

הגענו למסקנה כי כל בית אוכל שכל מוצריו מהודרים, גם אם יש אפשרות למהודרים יותר, יקבל תעודת מהדרין. ולכן כל מסעדה בה מוכרים בשר חלק, השומן הוא מבשר חלק ומהודר, העוף הוא מהדרין, והירקות הם ללא תולעים (חסלט), תקבל תעודת כשרות מהדרין, תוך ציון המשחטה כגון מהדרין - הוד חפר או מהדרין - עטרה, כך שכל אדם ידע איזו תעודת מהדרין מתאימה לו.

הרב יעקב אפשטיין

האם קמח הוא חמץ

שאלה

נודע לי כי הקמח הרגיל אשר אנו משתמשים בו כל השנה הוא חמץ, במידה וקמח כזה לא נמכר לפני הפסח, האם מותר להשתמש בו לאחר הפסח?

הצגת הבעיה

לאחר בירור עם טוחני קמח מתקבלת התמונה הבאה:
כל הקמח שאינו מיועד לפסח (למצות) עובר תהליך זה: לפני הטחינה מוסעים הגרעינים במסוע סגור (חלזון) בו הם עוברים תהליך הרטבה (אבל לא שריה), לאחר כעשר שעות מההרטבה החיטים נטחנות לקמח. ההרטבה מסייעת להפרדת מלוי הגרעין מקליפתו. במוצרי קמח רגיל לא נעשה שימוש בקליפה (סובין). בתהליך ההרטבה אין החיטים שרויות במים ואינן תופחות או מתבקעות. הטוחנים יכולים להבחין, בסמוך לטחינה, ע"י ריח החימוץ, איזו חיטה הורטבה. כל החיטים נטחנות לאחר פרק הזמן הנקוב, ואינן מונחות להמשך החימוץ. במידה ולא טחנו אותן בזמן החיטים מתייבשות ולא ניתן לברר ע"י ריחן אם הורטבו.
בטחנות הקמח עצמן כמעט ולא נשאר קמח מלפני הפסח, והנשאר נמכר בדרכי לנכרי. עיקר הצטברות הקמח היא במערכת הייצור והשיווק של הקמח ומוצריה.

השאלות העומדות לבירור הן:

- א. מאיזה שלב קרוי שם חמץ על חיטים שנרטבו?
- ב. איך יוגדר מבחינה הלכתית, הקמח שעבר את התהליך הנ"ל?
- ג. האם צריכים למכור לנכרי את הקמח בפסח, ומה דין הקמח לאחר הפסח, אם לא נמכר?

א. דין חיטים שנרטבו

מסוגיית לתיתה (פסחים מ' ע"א) עולות כמה שיטות ראשונים:

1. שיטת הרמב"ם (ח"מ פ"ה ה"ז וח) והר"ף (פסחים שם) שחיטים שלא נתבקעו אינן אסורות מן התורה אלא מדברי חכמים.
2. שיטת הרא"ש (פסחים פ"ב ס' כז) שאף ביקוע אינו סימן לחמץ גמור האסור מן התורה, אלא רק קרוב להחמצה.
3. שיטת רבינו אפרים (רא"ש שם, טור ס' תסז) שהבחין בין חיטים שנפל עליהן מים ולא התעסקו עמן שאצלן חוששים לחימוץ אף אם לא התבקעו, לבין חיטים שהתעסקו עימן שאך בהתבקעות מחמיצות.

4. שיטת היראים (הגה"מ חר"מ פ"ה אות ו) שהבחין בין זליפה מועטת שדוקא ביקוע הוא סימן לחימוץ, לבין שריה מרובה שאפילו לא נתבקעו אסורות.
5. שיטת הרא"ה (מובא בר"ן על הר"ף) והריצב"א (הגה"מ שם אות ז) שחיטים בגלל סידקן אפילו לא נתבקעו כיון שנרטבו החמיצו.
להלכה פסק הב"י (סי' תסז) כר"ף וכרמב"ם, ובשו"ע פסק לאסור לתיתה והביא דברי רבינו אפרים להלכה (סי' תסז סעי' ב).
המשנה ברורה (סי' תסז ס"ק ז) כתב שהאחרונים פרשו את רבינו אפרים בנפלו עליהם מים אפילו שלא נתרככו כלל, ובשער הציון (שם אות יא) התקשה בדעתם.

ב. הגדר ההלכתי של הקמח

גדר החיטים בתהליך הטחינה בימינו, נראה שזוהי לתיתה שנאסרה מזמן הגאונים, וע"כ לפסח אסור להשתמש בקמח. אולם נראה שאפילו לשיטת רבינו אפרים אין חיטים אלו בכלל חיטים שלא עסקו בהן, וע"כ הביקוע צריך להיות הסימן העיקרי לחימוץ. ואפילו אם נחוש שהביקוע אינו סימן במקרה זה, הרי הטוחנים מעידים שאם לא נטחנו לאחר כעשר שעות, הן מתייבשות ואינן רכות ולא ניתן להבחין בכך שהרטיבו אותן (עי' שער הציון שם שהסיק שאם הן קשות מותר למוכרן לעכ"ם). וכש"כ לשיטת הרא"ה שביקוע אינו סימן להחמצה. ואף לשיטת היראים זהו זילוף מועט. ונשארה שיטת הרא"ה והריצב"א שהמצב שלנו אסור לפי דבריהם. וע"כ מעיקר הדין נראה שקמח זה אינו חמץ, ואף אם נחוש לחיטים שנשארו בחורים ופינות של המסוע שהחמיצו לגמרי ונטחנו קודם פסח, הרי הקמח שלהן שהוא קמח חמץ נתערב בשאר הקמח קודם הפסח, ונחשב כתערובת לח בלח שאינו חוזר ונייעור (סי' תמז סעי' ד ובמשנה ברורה ס"ק לב).

ג. חיוב מכירת הקמח

לפי מה שהסקנו אין צריכים למכור כלל את הקמח לנכרי קודם הפסח. אולם אם נעמיד חיטים אלו כחיטים שלא נתעסקו בהן, הרי חיטים אלו אסורות, וצריך לכאורה, למוכרן או לבערן קודם הפסח.
אולם נראה שאף השו"ע שהביא את דעת רבינו אפרים פסקו לחומרא מצד חשש חימוץ, אך לא כחמץ ודאי, שהרי פסק כר"ף וכרמב"ם שאין ביקוע הוא סימן לחימוץ האסור מן התורה. (וכש"כ לפי המ"ב שהזכרנו לעיל). ועי' בחז"א (אר"ח סי' קכא ס"ק כא) שהסיק שהעדר ביקוע סימן לאי החמצה.
אולם לפנינו אין עתה חיטים שהורטבו, אלא קמח שנטחן מחיטים אלו, ולגביו פסק במשנה ברורה (סי' תנג ס"ק כז):
"ואם עבר ולתת אסור לאוכלן וליהנות מהן בימי הפסח, ומ"מ להשהות קמח החיטים הלתותים מותר בפסח אם שרן במים מעט וטחנן מיד אחר הלתיתה..."
וא"כ עולה לפי המ"ב שאין צורך למכור את הקמח לנכרי קודם הפסח.

אמנם החת"ס (א"ח סי' קיד) פסק שסולת לאחר לתיתה היא ספק חמץ, וע"כ עבר על ביסור "בל יראה" מדרבנן ואסור בהנאה לאחר הפסח, אף שכל דין חמץ שעבר עליו הפסח הוא רק מדרבנן. אולם נראה שדברי החת"ס לא התקבלו להלכה בהקשר לדין חמץ שעבר עליו הפסח, והמ"ב לא חש אף לספק חמץ בלתייה כשזמן מה לאחריה נטחנו החיטים.

ובשו"ת בית יצחק (י"ד ח"ב ק"א סי' ט ה"ד שד"ח מע' ח"מ סי' כח אות כד) חלק על החת"ס דבספק אם עבר ב"בל יראה" - לא קנסו ולא נאסר. ודעת החק יעקב (סי' תמט) שבכל ספק חמץ שעבר עליו הפסח מותר באכילה. וכתב בשו"ת בית שלמה (סוסי' פו ה"ד בשד"ח מע' ח"מ סי' ח אות ל) שדעת רוב האחרונים להקל בספק חמץ שעבר עליו הפסח אף באכילה.

ובאנ' תלמודית (ע' חמץ שעבר עליו הפסח הערה 257) הביא שבספק הנובע ממחלוקת שנחלקו בו אם הוא חמץ - כתבו האחרונים שדינו ככל ספק דרבנן ולהקל לענין חמץ שעבר עליו הפסח. וציין לכמה אחרונים. והיינו מקרה דנן וא"כ אף מטעם זה נראה להקל כאן.

סיכום

למסקנה נראה לענ"ד שלכתחילה צריך למכור קמח מחיטה לתותה (כפי שתוארו תהליכי עיבודה לעיל). ואם נשאר קמח כזה אסור להשתמש בו בפסח. ולאחר הפסח אפילו לא נמכר - לפי המשנה ברורה ורוב האחרונים (עי' לעיל בית שלמה) הוא מותר באכילה.