

אמונת עתיד

"אמונת - זה סדר זרעים" (שבת לא ע"א)

"שפאצין בחי העולמים וזורע" (מדרש שוחר טוב תהילים יט)

**גליון מס' 29
סיון תמוז תשנ"ט**

דמי מינוי לשנה: 36 שקל

אינטרנט
www.toraland.org.il

דואר
toraland@elnet.co.il

בהוצאת
מכון התורה וחארץ

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

- האור מתוך החושך הרב יהודה הלוי עמיחי 5

הגות

- שלוש רגלים - שתיים שהם ארבע הרב צבי שורץ 7

מאמרים הלכתיים

- | | | |
|-----------------------------------|----------------------|----|
| איבוד פירות שחיללו עליהם מעשר שני | הרב אהוד אחיטוב | 12 |
| עציץ המונח על יריעת פלריג | הרב יואל פרידמן | 18 |
| הפרשת תרו"מ פעם נוספת | הרב יהודה הלוי עמיחי | 24 |
| הפרשת תרו"מ בזיתים כבושים | הרב יהודה הלוי עמיחי | 27 |

תגובות

- השקיה בחול המועד הרב יעקב אפשטיין 31

חינוך

- מוזיאון התורה והארץ גדעון נאור 37

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב צבי שורץ

ישיבת נוה דקלים

הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב יעקב אפשטיין

הרב יואל פרידמן, הרב אהוד אחיטוב,

גדעון נאור

מכון התורה והארץ

הרב יהודה הלוי עמיחי

האור מתוך החושך

הימים העוברים עלינו הם ימי סערות, סערות פנימיות של ימי בחירות, שמטבעה של תקופה מתחדדות הדעות ופורצות הרגשות. כאשר ממשלותינו מתחלפות עומדים אויבינו סביבנו ומחככים כפיהם בסיפוק, אבל הקב"ה יושב בשמים ושוחק למו, כדברי דוד המלך בתהילים (ב, א-ד) "למה רגשו גויים ולאומים יהגו דיק, התייצבו מלכי ארץ ורוחנים יסדו יחד על ה' ועל משיחו... יושב בשמים ישחק למו ילעג למו".

אנו בעיני אדם איננו רואים כיצד אור הגאולה מפציע מתוך המהלכים השונים. אולם חז"ל הדריכונו (ב"ר פ' מא) "שתי מציאות רות המואביה ונעמה הנעמונית, א"ר יצחק מצאתי דוד עבדי והיכן מצאתיו בסדום" וכדברי הגמ' (ב"ב צא ע"ב) שהקב"ה נקרא "עתיק יומין" גילה סודו באומרו "מצאתי דוד עבדי", וכתוב "שתי בנותיך הנמצאות", מציאתו של דוד היתה בשעה שהביא הקב"ה את מהפכת סדום. הקב"ה מסובב הסיבות מנהל עולמו בחסד ובריותיו ברחמים, כבר בשעה של צער ודין בורא מתוך כך את האור הגדול. אנו שאיננו מבינים תמיד את דרכו של מסובב הסיבות, בטוחים אנו שלמרות מה שנראה לנו כחושך הרי בתוכו כבר טמון אור גדול, ועלינו מוטלת החובה לגלות ולהרבות באור, מתוך אמונה ואהבה.

ההכרה באורו של משיח יכולה להגיע רק לאחר שהאדם עלה והתעלה באורה של תורה, לאחר ארבעים ותשעה יום של ספירת העומר, מתוך ההתעלות מקרבן העומר - מאכל בהמה אל קרבן שתי הלחם - מאכל אדם, העם עולה מיציאת מצרים - כבני עבדים למתן תורה - גוי קדוש, ואז מתוך התעלות רוחנית זאת, באותה שעה גם מתחילה להוצר מלכות בית דוד ואורו של משיח.

באורה מרוממת זו מסתיים חודש סיון ונכנס חודש תמוז עד ליום שבירת הלוחות - י"ז בו, כמו שמתארת התורה את עמידת משה על הר סיני ארבעים יום וארבעים לילה "ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה" (שמות כד יח). הימים האחרונים של חודש תמוז והראשונים של אב הם ימי צער על חורבן הבית וגלות ישראל והשכינה, ימי חשבון הנפש הלאומי, חשבון בין ישראל לעמים. בעיצומו של החשבון נזכרים במעשה ר"ע וחביריו, כדברי הגמ' (מכות כד ע"ב):

פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע מצחק אמרו לו מפני מה אתה מצחק? אמר להם: מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו, ולא נבכה! אמר להם לכך אני מצחק, דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו, וכי מה ענין אוריה אצל זכריה, אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני? אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב לכן בגללכם ציון שדה תחרש [וגר'] בזכריה כתיב עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם, עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו

שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו: עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו.

ר"ע רואה בתוך חושך החורבן והגלות את האור, אורו של משיח הולך ונבנה, ומאיר מתוך החורבן. אלא שנשאלת השאלה וכי ר"ע לא התאבל על חורבן המקדש? והרי אדרבא הגמ' אומרת שכאשר הגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם, וא"כ מהו ענין השחוק של ר"ע, לאחר הקריעה על מקום המקדש?

נראה שכוונת דברי ר"ע היא על פי דברי הפסוק (תהילים ב, ד) "יושב בשמים ישחק, אדני ילעג למו" ודרשו חז"ל (מדרש תנחומא (בובר) פרשת נח סימן כח ד"ה ויאמרו איש) "ויאמרו איש אל רעהו הבה נלבנה לבנים" (בראשית יא ג). כל מה שהיו עושים הקב"ה מצליח בידם, כדי לשחק עליהם באחרונה, שנאמר יושב בשמים ישחק (תהילים ב, ד). השחוק מבטא הסתכלות אלוקית עתידית, שרק היושב בשמים יכול לראות. הסבלנות האלוקית האדירה של רבש"ע בתוך מהלכי המציאות להאיר אורו של משיח. ר"ע בכה על החורבן וקרע את בגדיו, אולם עם זאת שחק והתחבר לראיה ולסבלנות העתידית שאיננה כמו הראייה העכשווית.

אנו צריכים ללמוד מתכונת הימים האלו, שאין לאדם להסתכל רק בעיני בשר ודם, אלא לאמץ את הראייה והסבלנות העליונה שתוכנה הוא הטוב המוחלט.

בגליונו הנוכחי, אנו עוסקים עדיין בספיחים מחג השבועות, השייכים גם לרגלים הבאים עלינו לטובה בחודש תשרי; וכן בתגובה למאמרו של הר' עזריאל אריאל על השקיה בחול המועד. כמו כן אנו מפרסמים מאמרים בנושא הפרשת תרו"מ, חילול מעשר שני וערלה. אחרון חביב - מאמר על מרכז התצוגה שאנו בונים בימים אלו במכון, המסמל בתוכנו יותר מכל, את המשך הבניה והפיתוח במקום, הנובע מההסטוריה של עמנו בארץ ישראל.

צום הרביעי והחמישי יהפך לנו ולכל בית ישראל לששון ולשמחה.

המערכת

הרב צבי שורץ

שלוש רגלים – שתיים שהם ארבע

התורה מצווה על שלוש רגלים: שלש רגלים תחוג לי בשנה (שמות כג, יד) ולפי הגמרא (ר"ה ד ע"ב) גם שמיני עצרת הוא רגל לעניין מספר דברים. בהתבוננות עמוקה במהות רגלים אלו מוצאים אנו הבדלים בולטים בין פסח וסוכות לבין שבועות ושמיני עצרת - כשפסח וסוכות הם רגלים ראשיים ושבועות ושמיני עצרת הם חגים משניים.

א. סוכות ופסח - רגלים ראשיים

יש קווי דמיון רבים בין חג הפסח וחג הסוכות. חודשי תשרי וניסן הם חודשי "ראשית" ונחלקו ר' אליעזר ור' יהושע מתי נברא העולם ר' אליעזר אומר בתשרי נברא העולם ור' יהושע אומר בניסן נברא העולם (ר"ה י ע"ב) כמו כן ניסן הוא "ראשון לחודשי השנה" (שמות יב) ובמשנה (ר"ה פ"א מ"א) נמנים שניהם כראשי שנים: "באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים ובאחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות".

תאריך שני החגים הללו זהה בט"ו לחודש. כמו כן רגלים אלו נמשכים שבעה ימים ובשניהם הקפידה התורה שיהיו מותאמים לעונות השנה. בפסח - "שמור את חודש האביב" (דברים טז, א) שמור אביב של תקופה שיהא בחודש ניסן (ראש השנה כא ע"א) ובסוכות - "וחג האסיף תקופת השנה" (שמות לד, כב) ודרשו על כך בסנהדרין (יא ע"ב) שמעברים על תקופה כדי שיהיה החג בתקופה חדשה.

לעומת רגלים אלו שונה חג השבועות על אף שנקרא בתורה רגל, בכך, שאין לו ימי חול המועד, ולא זו בלבד אלא התורה לא קבעה לו בכלל תאריך מיוחד אלא חל ביום החמישים לעומר וכשבית המקדש היה קיים וקידשו את החודש ע"פ הראיה היה חל פעמים בה' בסיון פעמים בו' ופעמים בז'. וכך גם שמיני עצרת אין לו ימי חול המועד ועל אף שלענין מספר דברים נחשב הוא כרגל, הרי דומה הוא גם לשביעי של פסח שנחשב כחג אחרון; מלבד זה לא נזכר שמיני עצרת בתורה כרגל.

ב. שבועות ושמיני עצרת חגי סיכום

בתורה נקרא יום השמיני של חג הסוכות "עצרת" (ויקרא כג, לו) ובלשון המשנה נקרא כך גם חג השבועות "ובעצרת על פירות האילן" (ראש השנה פ"א מ"ב), מלבד דמיון זה בשם, יש בהם גם מן המשותף בכך שהם נחשבים כסיומו של חג. שמיני עצרת בא לאחר שבעת ימי חג הסוכות "ביום השמיני עצרת תהיה לכם" (במדבר כט, לה) וחג הביכורים שנקרא גם חג השבועות מכונה כך על שם שבא בסוף שבעה שבועות של ספירת העומר המתחילים ממחרת הפסח.

רעיון זה ששבועות נחשב כסיומו של חג הפסח ודומה לשמיני עצרת מובא ברמב"ן (ויקרא כג, לו ד"ה עצרת):

"וציוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפנייהם ולאחריהם כי כולם קדושים ובתוכם ה', ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם; וקדש יום שמיני כשמיני של חג והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד, בין הראשון והשמיני בחג והוא יום מתן תורה שהראש בו את אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש. ולכן יקראו חכמים בכל מקום חג שבועות עצרת, כי היא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן. וזהו מאמרם: שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב, ולכן יזכיר בפרשת כל הבכור בשלוש רגלים חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות שבעת ימים ולא הזכיר השמיני".

וכך גם ברבנו בחיי (ויקרא כג, טז):

"ולא הזכירה התורה חג שבועות ביחוד, בחודש השלישי בשישי בו – חג שבועות, כמו שאמר בפסח, ובא ללמד כי החג נגרר אחר מצוות העומר מ"ט יום הספורים בין ראשון של פסח עד השבועות הנה הם כחול המועד בין ראשון של סוכות לשמיני עצרת".

הרי לפי דבריהם נחשבים ימי ספירת העומר כחול מועד ארוך וחג השבועות שחל אחרי שבעה שבועות כשמיני עצרת שחל אחרי שבעה ימים ויום החמישים כיום השמיני.

ג. שלושת חגי תשרי - ראש השנה

פסח וסוכות, מלבד היותם רגלים מרכזיים יש בהם מעלה נוספת שהם נחשבים כראשי שנים.

יש יותר מרמז שראש השנה בתורה הוא תקופה המתמשכת על פני כל חודש תשרי ולציון תקופה זו נקבעו שלושה זמנים בחודש והם חג הסוכות, יום כיפור וראש השנה.

בתורה נקרא חג הסוכות "תקופת השנה" (שמות לד) או "בצאת השנה" (שמות כג) ובמצוות הקהל: "במועד שנת השמיטה בחג הסוכות" (דברים לא, י) והרי זו שנה שמינית? מכאן שסוכות הוא בסוף השנה השביעית ובו מתחילה השנה השמינית. גם הפסוק "עניי ה' אלוֹקֶיךָ בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב) המדבר על השגחת ה', המוריד גשמים, מתכוון כנראה לחג הסמוך לימי הגשם שזהו חג הסוכות.

וכן יום הכיפורים הוא ראש השנה של שנת יובל: "בעשור לחודש ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם" (ויקרא כה, ט); וכך מפורש ביחזקאל (מ, א): "בראש השנה בעשור לחודש".

ואחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים, ובגמרא - לתקופה, וברש"י: "לתקופת חמה ולבנה שמונים לברייתן והילוכן של תקופת החמה ומולדות הלבנה מתשרי, כר' אליעזר שאמר בתשרי נברא העולם".

ההסבר לקביעת תקופה זו על פני כל החודש הוא, שבאים לציין את תקופת תשרי (של חמה) המתחילה בחודש זה אולם בהתחשב בתאריך של התקופה הנקבעת לפי עונות השנה הרי יוצא שתאריך זה משתנה משנה לשנה באחד עשר ימים (ההפרש שבין שנת החמה לשנת לבנה) ולכן בין שנה מעוברת אחת לשנייה יכולה תקופה זו לחול בסוכות, ביום כיפור או בראש השנה; (רעיון זה שמעתי מפי הרב יואל בן נון).

ד. סוכות ופסח ראשי שנים

בתוך תקופה זו, המשתרעת על פני חודש תשרי, מבליטה התורה את חג הסוכות יותר מכל חגי חודש תשרי. מרכזיותו של חג הסוכות הוא בכך שהוא סוגר את השנה ופותח אותה; בו מסתיימת תקופת תמוז ומתחילה תקופת תשרי. לכן נקרא חג הסוכות "תקופת השנה" (שמות לד, כב) ומבאר רש"י: "שהיא בחזרת השנה בתחילת השנה הבאה". ולכן תקופה יכולה להיות סוף השנה כמו "יהי לתקופות הימים ותהר חנה" (שמואל א, א) וכך נאמר במפורש "וחג האסיף בצאת השנה" (שמות כג, טז) ותקופה יכולה להיות גם התחלה. וכתב אבן עזרא על הפסוק "וחג האסיף תקופת השנה": "ובמקום אחר בצאת השנה כי סוף השנה היא תחילת שנה אחרת". ופסח הוא בחודש ניסן שאותו מכנה התורה "ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (שמות יב, א). ועל המשנה בתחילת מסכת ר"ה "באחד בניסן ראש השנה לרגלים" מסבירה הגמ' (ר"ה ד ע"ב) רגל שבו, ראש השנה לרגלים, ומבאר רש"י: "רגל שהוא בחודש הנכנס באחד בניסן. הוא ראש השנה לרגלים".

ה. סוכות וארבעת המינים

את מעמדו של חג הסוכות כחג המסיים תקופה ומהווה ראש לשנה חדשה, אפשר לראות בפרשת המועדות (ויקרא כג, לג-מד) שם מופיע חג הסוכות בסדר פסוקים מוזר. שאחר הציווי על חג הסוכות (פס' לד-לו) מסכמת התורה את ענין המועדות (פס' לז-לח) ולאחריהם שוב מתחילה התורה בפרטי חג הסוכות ומצוותיו. וכך ניסח אברבנאל את השאלה:

"למה אמר במצוות חג הסוכות באמצעיתה "אלה מועדי ה'" כאילו כבר השלים כל מצוות ה' ואינו כן כי אחר כך ציוה בה עוד דברים באומרו אך בחמישה עשר יום באספכם את תבואת הארץ ושאר הפסוקים שהיו ראויים להיכתב קודם אלה מועדי ה'?"

אולם לפי דברינו לעיל אפשר להסביר את טעם ההפסקה הזאת בכך שהתורה רצתה להראות שבחג הסוכות מסתיימת השנה וכל המועדות, ולכן מסכמת במילים "אלה מועדי ה'"; לאחר מכן היא חוזרת לפרטי חג הסוכות כדי להראות שבחג זה גם מתחילה שנה חדשה ובחג סוכות עובר קו הסיום וקו ההתחלה.

וכך אפשר להסביר גם מדוע בחג זה ישנן שתי מצוות: סוכות וארבעת המינים בשונה משאר החגים שישנה רק מצווה אחת בכל חג. הסוכות הם סימן לתקופת תמוז כי בקיץ יושבים בסוכות, ומן הדין היה צריך לעשות סוכות בפסח אולם אז אין הדבר ניכר כי הכל יוצאים מן הבית אל הסוכה, ולכן עשו זאת בסוף תקופת

הקִיץ. אולם **ארבעת המינים מבשרים את תחילתה של תקופת תשרי** וכולם באים "לרצות על המים" (תענית ב ע"ב) ולהתפלל על גשמי השנה הבאה. ובשל היות החג מבדיל בין תקופה לתקופה יכולים גם גשמים לרדת בו, אולם אז הם סימן קללה (תענית פ"א). מאידך, יכול הקב"ה להוציא גם חמה מנרתיקה, וחום רב גם הוא קללה (ע"ז ג ע"ב) כי בחג סוכות נגמרת תקופת תמוז ותש כוחה של חמה ועדיין לא החלו גשמי שנה אלא עם סיומו של חג.

ו. סיומם של חגים - מתן תורה

מהותם של פסח וסוכות - כחגים שיש בהם מן הראשוניות וההתחלה; אולם סיומם של החגים הוא בשבועות ובשמיני עצרת, שמהותם מתן תורה שיש בה תכלית ויעוד.

כבר בתורה רואים אנו שתכלית היציאה ממצרים היא: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על החר הזה" (שמות ג, יב). הרי שסיומו ותכליתו של תהליך היציאה הוא רק עם נתינת התורה ועיצובו כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש". חג שבועות נקרא בפי חכמים "זמן מתן תורתנו", ובו או בסמוך לו התרחש מעמד הר סיני. וקריאת התורה שתִּיקֶנוּ בחג השבועות היא בפרשת מתן תורה ועשרת הדיברות. כמו כן חלק גדול מדיני ומנהגי החג סובב על הקשר בין מתן תורה לחג השבועות.

גם בשמיני עצרת מצווה התורה על "הקהל" במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. ישנה מחלוקת מתי קוראים בהקהל. הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ג) פוסק שמצוות הקהל היא ב"מוצאי יום טוב ראשון" של חג שהיא תחילת ימי חולו של מועד של שנה שמינית. הוא פסק זאת על פי הגמרא (סוטה מא ע"ב): "בבוא כל ישראל – מאתחלתא דמועד", וכך הוא גם לשון המשנה שלפנינו (סוטה פ"ז מ"ח): "מוצאי יום טוב ראשון של חג הסוכות בשמיני במוצאי שביעית". אולם נראה שלרש"י (מגילה ה ע"א) היתה גירסה אחרת שכן כתב שמצוות הקהל חלה בשנה הראשונה של שמיטה במוצאי יום טוב אחרון של חג, וזו היתה גם הגירסה של האברבנאל (תחילת פרשת וילך הספק השישי):

"למה צוה ה' יתברך שתהיה קריאת התורה מקץ שבע שנים ובחג הסוכות בלבד ובא בקבלת חז"ל **שבשמיני חג העצרת** ולא קודם לזה בשאר ימי החג".

וכן לשון הירושלמי (סוטה פ"ז ה"ז): "**מוצאי יום טוב אחרון של חג**, בשמיני, במוצאי שביעית".

כאמור נאמר במשנה (סוטה שם): "מוצאי יום טוב ראשון של חג הסוכות **בשמיני** במוצאי שביעית" - לפי הבבלי, המילה "בשמיני" מתפרשת בהקשר לשנה השמינית ולא על שנת השמיטה, ולפי הירושלמי הכוונה ליום השמיני של חג ולא ביום השביעי של החג (יום הושענא רבה).

לפי דעות רש"י ואברבנאל מצוות הקהל חלה בשמיני עצרת; ואף לדעת הרמב"ם שפוסק שהוא במוצאי יום טוב ראשון, הרי אם חל יום הקהל בשבת

מאחרין אותו לאחר השבת וכנראה גם לפיו אפשר לעשותו כל ימי החג עד שמיני עצרת.

מצוות "הקהל" היא כעין מעמד הר סיני שהיה במעמד גדול ב"יום הקהל" (דברים יח, טז) והרמב"ם בסוף הלכות חגיגה (ה"ו) מדמה את מעמד הקהל למעמד הר סיני, וז"ל:

"וגרים שאינם מכירים חייבים להכין ליבם ולהקשיב אוננם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני... ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומענה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל".

הרי שגם חג סוכות המהווה ראש השנה מסתיים בכל שנה בשמיני עצרת שיש בו התייחדות של הקב"ה עם עם ישראל, אולם שיאו של חג בשמיני עצרת של מוצאי שמיטה במעמד "הקהל". כי השנה השמינית גם היא מהווה סיכום לשבע שנות שמיטה ולכן מתאים מעמד "הקהל" שהוא כמעמד הר סיני בסיומו של חג אחר שבעה ימים ובסיומה של תקופה אחר שבע שנים.

סיכום

שני רגלים מרכזיים יש בשנה: האחד, בראש השנה לחודשי השנה והשני בראש השנה לתקופת החמה. ושני רגלים נוספים שנגררים אחרי רגלים אלו ומהווים סיומו של החג שהם צמודים אליו, ששיאם ותכליתם של רגלים אלו בקבלת תורה, בהתייחדות עם ה', ובסיכום שבע שנות שמיטה במעמד "הקהל" שהוא כמעמד הר סיני.

הרב אהוד אחיטוב

איבוד פירות שחיללו עליהם מעשר-שני

הצגת הבעיה

כאשר מחללים מע"ש על פירות, כיצד יש לנהוג באותם פירות שנתקדשו לאחר החילול?

ראשית יש לציין שהיכולת לחלל מע"ש על פירות מבוססת על דעת הרמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פ"ב ה"ג) שניתן לחלל מע"ש על פירות חולין אחרים כפי שניתן לחלל מע"ש על כסף, וז"ל:

"וכן אם חילל מעשר שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרות הרי זה מחולל..."
הראב"ד (שם) השיג עליו שאף בדיעבד אין תפישה כשמחלל מע"ש על פירות כיון שחילול מע"ש הוא רק על כסף. השו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' קלג) פסק כדעת הרמב"ם.

יש שדייקו מלשון הרמב"ם שכתב: "וכן אם חילל מעשר שני שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרים...", שרק בדיעבד זה מחולל אך אין לעשות כן לכתחילה (עי' בהרחבה המעשר והתרומה פ"א הע' נו), אולם הגר"א (שם ס"ק רא) נקט שלדעת הרמב"ם והשו"ע הדבר מותר לכתחילה. אך גם לדעת הראב"ד כאשר נתמלאה המטבע יש לחלל אותה על פירות.

א. השוואת מעשר-שני לתרומה

הרמב"ם פסק (שם ה"ג) שלאחר החילול יש לשרוף את הפירות שאליהם עברה קדושת המע"ש, וז"ל:

"...ושורף את הפירות שחילל עליהם כדי שלא יהיו תקלה לאחרים כפדיון נטע רבעי בזמן הזה כמו שביארנו בהל' איסורי מאכלות."
הקושי בדבריו הוא כיצד ניתן לאבד פירות אלו שחלה עליהם קדושת מע"ש??
ואכן לדעת הגר"א (שם ס"ק רב) שריפת הפירות שחיללו עליהם מע"ש, אפשרית דווקא אם הפירות נטמאו, כפי שמותר לשרוף תרומה רק אם נטמאה, וז"ל:
"ושורף וכו' אם נטמאו כמו תרומה טמאה".

הגר"א הסיק זאת מכך שמע"ש הוא קדוש לפחות כמו תרומה, שכן מצאנו השוואה בין תרומה לבין מע"ש לענין איסור הפסד (רמב"ם שם פי"ב ה"א, מע"ש ונט"ר פ"ג ה"ט) ולפי זה הוא הדין שאין לשרוף את הפירות שחיללו עליהם מע"ש.

אמנם מצאנו שהשוואה בין מע"ש לתרומה שנויה במחלוקת, כפי שמתבאר מתוך פירוש המשנה (שביעית פ"ח מ"ב). במשנה (שם) מובא הכלל מהו אופן השימוש המותר בפירות שביעית, והשוואתו לתרומה ומעשר שני, וז"ל:

"שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול... וכן בתרומה ובמעשר (שני)... קל מהן שביעית שניתנה להדלקת הנר".

והקשה הר"ש (שביעית פ"ח מ"ב ד"ה להדלקת הנר) מדוע הותרה הדלקת הנר רק בשביעית, הלא מצאנו היתר הדלקה גם בתרומה טמאה וגם במע"ש טהור, וז"ל: "...ומיהו מעשר שני טהור מותר להדליקו מדאמר רחמנא (דברים כו) לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי וגו' ולא בערתי ממנו בטמא - ש"מ דטהור מותר...".

לכן פירש הר"ש שבשביעית מותר להדליק בין בטהרה ובין בטמאה. לעומת זאת, בתרומה מותר להדליק רק לאחר טומאה ובמע"ש - רק בטהרה, וכך נקט בפשטות גם הרע"ב (שם).

בתוס' רבי עקיבא איגר (שם) תמה על כך שלא מצאנו מקור נוסף בדברי הראשונים שמותר להדליק בשמן טהור של מע"ש. לדעתו הפסוק "לא ביערתי ממנו בטמא" האמור במע"ש, אינו בא להקל בהדלקת נר בשמן של מע"ש טהור, אלא מלמד שהדלקת הנר אסורה במע"ש שנטמא. זאת, בניגוד לשמן של תרומה שהותרה הדלקה בו לאחר שנטמא.

היוצא מדבריו שאסור להדליק בשמן טהור של מע"ש כמו בתרומה (רמב"ם פי"א ה"א).

בדעת הר"ש צריך לבאר, שהוא הבין שהפסוק "לא ביערתי ממנו בטמא" מלמד אותנו שקיים הבדל בדיני הדלקת הנר בין מע"ש לתרומה. ואף שקיים איסור מן התורה להדליק בשמן של מע"ש טמא, ובכל זאת בשמן של תרומה טמאה הדבר מותר (והוא אף מצוה לדעת חלק מן הראשונים, עי' ("המעשר והתרומה" פרק א' בית האוצר ס"ק לא, ופרק י' ס"ק כד, כו). כך להיפך, התורה התירה הדלקת הנר בשמן טהור של מע"ש, אף שאסרה כן בתרומה.

לסיכום:

לדעת הר"ש אסורה הדלקת הנר במע"ש טמא, ובמע"ש טהור מותרת, לדעת הרע"ב א אסורה הדלקת הנר בין במע"ש טהור ובין במע"ש טמא.

בדברי הרמב"ם משמע שלא כדברי הר"ש, שכן פסק (מע"ש ונט"ר פ"ג ה"י): "מע"ש ניתן לאכילה ושתיה שנאמר ואכלת לפני ה' אלוקיך, וסיכה כשתייה. ואסור להוציאו בשאר צרכיו". משמע שסובר שרק אכילה ושתיה מותרות, אך לא הדלקת הנר. שאילו היה הרמב"ם סובר שמותר להדליק נר בשמן של מע"ש טהור, הוא היה כותב כן במפורש, כפי שציין לגבי הדלקת נר בשמן של שביעית (רמב"ם הל' שמטו"י פ"ה ה"א).

אולם כל המחלוקת בין הר"ש לשאר המפרשים היא רק בנוגע להדלקת נר בשמן של מע"ש וההנאה ממנו, אך הפסד פירות מע"ש טהור אסורה לכו"ע, כמבואר במשנה (דמאי פ"א מ"ב) ונפסק ברמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פ"ג ה"ט): "מע"ש אסור לאבד אפילו מיעוטו בדרכים...".

לאור כל האמור לכאורה מובנת דעת הגר"א שאסור לשרוף ולאבד את הפירות שחיללו עליהם מע"ש אא"כ הם נטמאו כמו בתרומה.

ב. ביעור מעשר-שני טמא

דעת המרדכי (הל' א"י מהדורת ירושלים תשלח עמ' 34) שאסור לשרוף מע"ש טמא, כיון שלדעתו מצוותו בקבורה ובמשנה (תמורה פ"ז מ"ו) נאמר: הנקברים לא ישרפו...". לדעתו, הפתרון היחיד למנוע הפסד מע"ש טמא הוא רק לפדותו, וז"ל: "ומעשר שני שננטמא פסק רידב"ן שאין לו תקנה אלא קבורה, ושרפו (אולי צ"ל לשרפו) אינו רשאי כדתנן במסכת תמורה הנקברין (לא) ישרפו. ואם לפדותו רשאי ומחללו על שוה פרוטה...".

וביאר הדרך אמונה (פ"ב ציון הלכה אות מח) שאין להקשות מהמשנה הנ"ל על דעת הגר"א שכן הכלל ש"הנקברין לא ישרפו" נאמר רק במקרה שהאפר נאסר בהנאה, דבר שאינו שייך במע"ש טמא. חילוק זה כמעט מפורש גם בלשון הרמב"ם בפיהמ"ש (תמורה פ"ז מ"ו ד"ה אינו רשאי).

אמנם בספר עשר תעשר (שם עמ' תרכג ד"ה שורף) הקשה על הגר"א הרי בפסוק נאמר: "לא ביערתי ממנו בטמא" - משמע שאסור לשרוף פירות מע"ש גם לאחר טומאה, וכיצד כתב הגר"א ששריפת הפירות שחיללו עליהם מע"ש אפשרית לאחר טומאה !!!

ותירץ בספר מעשר והתרומה (פ"א סעי' מא ושם הע' נז) שהאיסור "לא ביערתי ממנו בטמא" הוא רק ביחס לביעור מע"ש טמא כשמטרתו ליהנות מהביעור. אבל מותר לאבד מע"ש טמא על ידי שריפה בלא ליהנות מהביעור, וכ"כ כרם ציון (ערלה הלכות פסוקות עמ' קז הע' טז).

חילוק זה מבוסס על דברי המשנ"ר (מע"ש פ"ג מ"י ד"ה ר"י אומר) שכתב: "דנהי דלבערו אסור, הא בכל דוכתא משמע דוקא כשנהנה ממנו בשעת ביעורו אסור כהדלקת הנר וכיוצא בו אבל לשורפו דרך השחתה לא אשכחן".

ואכן הגמ' (שבת כה ע"א-ע"ב) הביאה פסוק זה להוכיח ששריפת תרומה טמאה מותרת אף באופן שיש לו הנאה של כילוי בעת השריפה: "ממנו אי אתה מבעיר - אבל אתה מבעיר שמן קדש שננטמא", משמע שגם איסור הביעור במע"ש טמא הוא רק כשנהנים הנאה בשעת הביעור, אך ביעור של הפסד אינו בכלל האיסור.

ג. שיטת הרמב"ם

כאמור, הגר"א סובר שמותר להפסיד פירות מע"ש רק אם נטמאו. אך נלענ"ד שהגר"א לא התכוון לומר שזו גם דעת הרמב"ם, כיון שמלשון הרמב"ם (שם פ"ב ה"ג) משמע שבכל מצב מותר לשרוף או לאבד את הפירות שחילל עליהם את המע"ש. וצריך לומר שהוא סובר שיש קולות מיוחדות בנוגע לחילול מע"ש בזה"ז מהטעם שיתבאר, ולכך הדגיש באותה הלכה (שם פ"ב ה"ג) שהמדובר על חילול מע"ש בזה"ז, וכלשונו (שם): "והורו הגאונים בזה"ז...". חידוש זה מדויק מדברי השאילתות דרב אחאי גאון (ויקרא פרשה ק, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' רב-רה), בנידון חילול כרם רבעי בזה"ז, וז"ל (שם):

"והיכי פריק להו? מייתי חמשה אשכולות מאותו הכרם ארבע מארבע פינותיו ואחד מאמצעיתו, ומביא חטים או שעורים זה כנגד זה ומברך על פדיון הכרם, ואומר: תחול קדושתיה דהאי פרדסא על הלין חטי או שערי ושדי להו דפרדיסא כי היכי דמברך."

והביא הנצי"ב (העמק שאלה שם אות יז) את דברי הראב"ד (תמים דעים סי' קלב) שלאחר המשפט "תחול קדושתיה דהאי פרדיסא..." המובא בשאלות, הוסיף ר"י גאון, וז"ל:

"...וקלי להון להנך חטי או שערי ושדי להו במשקינא דפרדיסא כי היכי דנברך."

בדברי הגאונים נאמר במפורש שמותר לאבד בשריפה את הפירות שחיללו עליהם נט"ר שדינו כמע"ש. קשה לומר שהתירו לעשות כן רק בפירות טמאים, כשלא ציינו זאת במפורש, בעוד שהאריכו בפרטים שנועדו לסימן ברכה בעלמא, כמבואר בנצי"ב (שם).

לאור זאת פסק הרמב"ם שאף שיש איסור לאבד מע"ש בזמן הבית, אבל בזה"ז הדבר מותר בכדי למנוע תקלה.

דין זה מבוסס על הגמ' (יומא סו ע"א) לגבי הקדש בזה"ז, שכן דין מע"ש דומה לדין הקדש בהרבה דברים, וכפי שפסק הרמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פ"ג הי"ז) ש"מעשר שני ממון גבוה", וז"ל הגמ' (שם):

"...אלא אמר רבא משום תקלה, דתניא: אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזמן הזה, ואם הקדיש או העריך או החריס, בהמה תיעקר, פירות כסות וכלים ירקבו, מעות וכלי מתכות – יולך הנאה לים המלח."

וס"ל לרמב"ם שהוא הדין במע"ש בזמן הזה, שהרי גם מע"ש לא ניתן לאכלו בזמן שאין ביהמ"ק (רמב"ם הל' מע"ש ונט"ר פ"ב ה"א), ולכך כתב הרמב"ם (שם ה"ב-ג) שאם פדה מע"ש בזה"ז על מטבע יש לשחוק או להשליך לים המלח, ואם חילל על פירות – בין אם טמאים ובין אם הם טהורים – יש לשורפם "שלא יהיו תקלה לאחרים".

אלא שקשה הרי הגמ' (שם) התירה מחשש תקלה רק גרם הפסד בידים, וכן פסק הרמב"ם (הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ח): "...ואם היו פירות... מניחן עד שיירקבו...", וכיצד במע"ש הוא התיר מחשש תקלה, אף לאבד בידים?!

וצריך לומר שהרמב"ם הבין בדעת הגאונים שבמע"ש בזה"ז היקלו יותר מהקדש, משום שבמע"ש תיתכן מציאות של איבוד הפירות בזמן הביעור. וכלשון המשנה (ביכורים פ"ב מ"א): "ויש במעשר וביכורים מה שאין כן בתרומה... ומעשר יש לו ביעור...".

כוונת המשנה שתרומה תרומת מעשר ומעשר ראשון ניתנים לכהנים וללויים, עד סוף זמן הביעור, וביעורם הוא נתינם. לעומת זאת פירות מע"ש או אוכל אחר הנקנה בכסף פדיונם, המצווה היא לסיים את אכילתם עד מועד הביעור, ואם לא עשה כן חייב לשורפו, כמבואר באריכות ברמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פ"א).

וביאר החזו"א (דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה נראה) שהמצוה לאכול את פירות המע"ש בהקדם, וזמן הביעור הוא רק מועד האכילה האחרון, ולא מצוה בפני עצמה, וז"ל:

"... ולא מסתבר שאם נותן לכהן תרומה בזמן ביעור יהיה יותר רצוי מאילו נתנו קודם, אדרבה יש בזה מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה וממדת הזריזות להקדים... אלא שהוא לאו הבא מכלל עשה שלא יעכב מלבער, והלכך לא חשבוהו הראשונים ז"ל במנין המצוות".

לפי זה ניתן לומר שהרמב"ם סובר שניתן להפסיד מע"ש בזה ז"ל על ידי שריפה, כיון שכל ההמתנה עד ערב פסח של ג' או ז' היא לאפשר לבעלים לאוכלם בירושלים, ובזה ז"ל שאין הדבר אפשרי מקדימים את הביעור בשריפה מיד לאחר הפדיון. ואף שיש סברה להמתין שהרי "מהרה יבנה בית המקדש" וניתן יהיה לאוכלו בטהרה, מכל מקום סובר הרמב"ם שכאשר קיים חשש לתקלה אין ממתינים עד זמן הביעור.

ד. המנהגים באופן חילול מע"ש בזמן הזה

מתוך עיון בספרי הפוסקים על אופן חילול מע"ש בזה ז"ל, ניתן לומר שהטיפול בפירות שחיללו עליהם מע"ש אכן שנוי במחלוקת.

בתשובת הר' יוסף אשכנזי (נדפסה בשו"ת הר"ב אשכנזי סי' ב) הוזכר שהמנהג בצפת לחלל מע"ש על קמח ולהפריחו באויר, אך הוא עצמו חלק על כך משני טעמים: א. לדעתו יש לנקוט כדעת הראב"ד שאין אפשרות לחלל פירות מע"ש על פירות אחרים, אלא יש לחללם על מטבע ורק את המטבע ניתן לחלל על פירות אחרים, לפי הצורך.

ב. כאשר מחללים מטבע של מע"ש על פירות, אין לחללה על פירות טמאים שאינם ראויים לאכילה בירושלים, כדברי התוספתא (מעשר שני פ"א הט"ו). לעומתו בשו"ת הלכות קטנות (סי' קלט) כתב להיפך, שעדיף לחלל אותה על פירות טמאים כיון שניתן לאבדם אח"כ בידים.

בכרם ציון (פרק מא גידולי ציון אות ה) מבואר שכך סובר גם הגר"א, שאם לא כן כיצד כתב שניתן לשרוף את פירות המע"ש אם נטמאו - הרי אסור לחלל על פירות טמאים. אולם בספר דרך אמונה (מע"ש פ"ב ציון הלכה אות מה) כתב שלדעת הגר"א אין לחלל מע"ש על פירות טמאים, ומה שהתיר לשרוף "אם נטמאו" הכוונה שנטמאו בטעות לאחר הפדיון.

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רלח) הסתפק בשאלה זו של שריפת מע"ש טהור בזמן הזה אך לא הכריע בדבר. אולם בספר ארץ ישראל (פרק ה) להרה"ג יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי זצ"ל כתב שהיו מגדולי ירושלים שהורו להקל בדבר, וז"ל:

"שמעתי שהיו מגדולי ירושלים שהורו להקל לחלל מע"ש גם על חתיכת סוכר בשווי פרוטה דגם סוכר הוא פרי ולמסס את הסוכר במים ולשפכם".

וכן כתב הגרצ"פ פרנק זצ"ל (כרם ציון פרק מא גאון צבי אות ח) בשם הגר"ש סלנט זצ"ל. וביאר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (כרם ציון הלכות פסוקות פרק מא גידולי ציון אות ה, בשם הרה"ג דוד בהר"ן זצ"ל) שהם סברו שיש לחלל דוקא על פרי טהור, והעדיפו לחלל על סוכר שכן ודאי שלא הוכשר לקבל טומאה, שאם כן היה נמס. ומכאן שגם הגר"ש סלנט זצ"ל העדיף איבוד מע"ש טהור ששוויו מועט, מאשר להקל בחילול מע"ש על פרי טמא שלדעות מסוימות אינו תופס.

אמנם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל העיר שלא מסתבר שהם המיסו אותו אח"כ במים, כיון שעל ידי שהם ממסים אותו בידיהם במים נמצא שהם מטמאים את המע"ש בידים, וזה דבר שאין בו צורך. אולם יתכן שאותם שנהגו לחלל על סוכר, הקפידו להניחו בכלי ורק לאחר מכן לשפוך עליו מים ולהמיסו, באופן שהם לא נגעו בו וטימאוהו אחר שהוכשר לקבל טומאה, וכך פסק למעשה הגר"מ אליהו שליט"א (פסקי הגר"מ אליהו הל' זרעים - הוצאת המכון עמ' 21). גם לדעת הרה"ג יוסף צבי הלוי זצ"ל (עשר תעשר הלכה רנב-רנג) ניתן לאבד בשריפה פרי טהור שחיללו עליו מע"ש. זאת למרות שהיקל לחלל על פרי שהוכשר לקבל טומאה.

מאידך דעת החזו"א (דמאי סי' ג ס"ק י ד"ה והנה) היא שיש לחוש לכל השיטות, לדעתו אין לחלל מע"ש תחילה על פירות כי אם על מטבע, ולאחר שנתמלאה המטבע לחלל אותה דוקא על פרי טהור, ואת הפרי הטהור יש לקבור באדמה כדין תרומה טהורה בזה"ז.

סיכום

- א. ניתן לחלל לכתחילה בזמן הזה מע"ש על שוה פרוטה מפירות אפילו ממין אחר, והעושה כן על פירות שלו יש להוסיף חומש. יש שחשו לדעת המחמירים לחלל את פירות המע"ש על כסף, ורק כשנתמלא הכסף מחללים אותו על פרי.
- ב. כשמחללים את המע"ש על פירות רצוי לחלל אותו על פרי שידוע בוודאות שלא הוכשר לקבל טומאה.
- ג. פירות אלו שחילל עליהם את המע"ש יש הסוברים שיש להתנהג בהם כמו בתרומה טהורה ולהניחם בשקית סגורה בפח, או לקוברם שלא בדרך ביזיון. ויש חולקים וסוברים שבזמן הזה שמע"ש אינו ניתן לאכילה ויש חשש לתקלה, ניתן לאבדם בכל צורה שהיא אף שהם טהורים.

הרב יואל פרידמן

עציץ המונח על יריעת "פלריג"

שאלה

האם יריעת "פלריג" חוצצת כאשר שתילים הנמצאים בשקיות מונחים עליה.

הצגת הבעיה

כאשר נוטעים עצי פרי הגדלים במשתלה בשקיות, מונים את שנות הערלה מעת הכנת השתיל במשתלה. זאת בשלושה תנאים מרכזיים:

1. העץ צריך להיות בגוש אדמה המספיק למחייתו.
2. בשקית, יש נקב של 2-2.5 ס"מ.
3. השקיות במשתלה עומדות על הקרקע או על משטח שאינו חוצץ בין הנקב של השקית לבין הקרקע.

בנושא זה ראה באריכות במאמרו של הרב עזריאל אריאל (התורה והארץ ח"א עמ' 184-244) ובחברות (אמונת עתיק 2, 5, 7, 8).

יריעת "פלריג" עשויה סיבים של פלסטיק, ובה הרבה נקבים קטנים. מנסיונו המעשי למדנו ששתילים שעמדו על היריעה, ללא תזוזה, במשך כשלשה חודשים (ואולי אף פחות מזה), חודרים את היריעה ומשתרשים באדמה. השורשים שחודרים קטנים אך השורש השיפודי ושאר השורשים הגדולים נשארים בתוך השקית. השאלה היא, האם היריעה חוצצת בין השקיות לבין הקרקע או שמא נחשבים השתילים מחוברים לקרקע.

חשוב לציין, שיש יתרונות מהבחינה המעשית-הלכתית בגידול על "פלריג". אם השקיות עומדות ישירות על הקרקע, חלק גדול ממערכת השורשים נמצא באדמה, דבר העלול לגרום התפוררות הגושים בעת הנטיעה ומנין שנות ערלה יהיה מעת הנטיעה בשטח ולא מעת הכנת השתיל במשתלה. לעומת זאת, כאשר מגדלים על יריעת "פלריג", עיקר מערכת השורשים מצטמצמת בשקית וגוש האדמה מגובש הרבה יותר ואינו מתפורר.

א. צירוף נקבים

נאמר בגמ' (שבת צה ע"ב) "חמש מידות בכלי חרס..." ושם מבואר שבזרעים צריך שיהא כשורש קטן כדי להיחשב עציץ נקוב. אלא שכבר כתב (חזו"א שביעית סי' כג ס"ק א) שכיון שלא ידעין מה גודלו, אנו מחמירים שיהא קצת קטן משיעור כזית. לכן, אף שאנו רואים ששורשים חודרים דרך יריעת ה"פלריג", יתכן שהעציצים אינם נחשבים מחוברים לקרקע, כיון שעל כל פנים אין נקב בגודל של זית מתחת לעציצים אלא יריעה שמנוקבת בהרבה נקבים קטנים.

ויש לדון מדין צירוף נקבים, שכן אין ביריעה נקב בגודל של זית אך אם נצרף את כל הנקבים שיש ביריעה נגיע לשיעור הנ"ל. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' צב סעי' ב) כתב שאין מצרפים נקבים כי יסוד הסברה להחשיב עציץ נקוב כמחובר לקרקע הוא מפני שהנקב פוסל את הכלי משימוש וממילא מבטלו; נמצא שהצמח הנתון בתוך הכלי נחשב כביכול מונח ישירות על הקרקע. לכן צריך דווקא נקב כשורש קטן כדי לבטל את הכלי, אך הרבה נקבים קטנים אינם מבטלים את הכלי. נד"ד שונה מהדיון של בעל המנחת יצחק: שם נידון צירוף נקבים בעציץ הנחשב כלי, ולכן כל עוד אין נקב כשיעור דינו כעציץ שאינו נקוב. לעומת זאת, בנד"ד השתיל גדל בתוך עציץ שהוא נקוב כשיעור, אלא שהעציץ מונח על יריעת פלריג. יריעת ה"פלריג", כשלעצמה, אינה כלי כמבואר ברמב"ם (פיה"מ עוקצין פ"ב מ"י) לגבי "טבלא שאין לה לזביו", וממילא אין מניעה שהנקבים הרבים יצטרפו.

לעומת המנחת יצחק סובר הגרש"ז אויערבאך (בראש ס' הארץ ומצוותיה לרב אברהם הלל גולדבג) שנקבים מצטרפים. בס' מנחת שלמה (ח"א עמ' שצט) מביא הגרש"ז שני טעמים לכך שעציץ נקוב נחשב מחובר:

א. מטעם שהשורשים של הצמח הגדל בעציץ נקוב עתידים לחדור ולהשתרש באדמה. לפי"ז בנד"ד השורשים חודרים וממילא נחשב השתיל מחובר לקרקע.
ב. הצמח הגדל בתוך עציץ נקוב יונק בפועל מהאדמה דרך הנקב, ולכן נחשב מחובר לקרקע. הגרש"ז"א מוכיח שנקבים מצטרפים ומביא ראיה מעציץ של חרס הנחשב מחובר (לשיטת רש"י גיטין ז' ע"ב ד"ה עפר, וע"ע התורה והארץ שם עמ' 202) גם אם הוא אינו נקוב. הוא מסביר שהצמח מסוגל לינוק דרך הנקבוביות שבדפנות החרס, ולכן פשיטא שנקבים קטנים מצטרפים ולא גריעא מדפנות חרס¹.

ב. אילן שהשתרש

עד עתה התייחסנו לדין עציץ נקוב, ודנו האם נחשב העציץ כנקוב אם לאו. אך נראה שנד"ד עדיף מדין עציץ נקוב, כי השתילים בפועל משתרשים באדמה, כאמור לעיל. לכן דמי לדין המשנה (ערלה פ"א מ"ד): "אילן שנעקר ונשתייר בו שורש – פטור, וכמה... כמחט של מיתון"; ובחזו"א (דיני ערלה אות יח) פוסק שמחט של מיתון הוא דק ביותר.

אלא שאפשר לדחות, שיתכן שהמשנה עוסקת בדין אילן שהיה נטוע לגמרי באדמה ונעקר; בכה"ג די בשורש כמחט של מיתון אך במקרה דנן שהוא תחילת נטיעה מצאנו שיעור אחר, והוא שיעור נקב של שורש קטן ולכן צריך כמוציא זית לחומרא וכדלעיל.

נראה שיש לתלות את דיוננו במחלוקת הראשונים בהקשר לטעם שנצרף שורש כמחט של מיתון במקרה שנעקר האילן:

1. אמנם יש לבדוק האם בצירוף כל הנקבים שב"פלריג" שמתחת לנקב של השקית - נקבל שיעור נקב. ומ"מ אף אם הנקבים הם קטנים כ"כ שאינם מצטרפים לשיעור נקב, לא גריעא מכלי חרס או עץ.

הרשב"א (ח"ג סי' רכה) מוכיח מהגמ' (ב"מ ק ע"ב) שהגדרת "יכול לחיות", היא שהצמח מסוגל להתקיים כמה ימים בגוש האדמה, שכן הגמ' אומרת שכאשר נעקר עץ זית והשתרש אצל חברו - זה אומר כל הפירות שלי וזה אומר כל הפירות שלי, הדין - שיחלוקו בשלוש השנים הראשונות. ואם נרצה לומר שכדי להיחשב המשך הנטיעה הראשונה צריך שהאילן יהיה בגוש אדמה שיכול לחיות ממנו ג' שנים (ומדובר בגוש אדמה כזה שאל"כ הפירות אסורים באיסור ערלה) מדוע אין כל הפירות לבעל הזיתים, הרי הוא כלל לא צריך את בעל הקרקע? וע"כ מדובר באופן שגוש האדמה קטן יותר והאילן מסוגל להתקיים רק כמה ימים מגוש זה, ולכן בעל הזיתים צריך את בעל הקרקע². כהוכחה לדבריו מביא הרשב"א את המשנה (שם): "אילן שנעקר ונשתתיר בו שורש - פטור, וכמה... כמחט של מיתון", והוא יוצא מנקודת מוצא שהעץ אינו מסוגל להתקיים ע"י שורש כזה, ואעפ"כ פטור מערלה. הרשב"א מסביר את הסברה "שכיון שכבר היה נטוע ועברו עליו שלש שנים ממקום פטור הוא בא". מזה מוכיח הרשב"א שהוא הדין לגבי גוש האדמה, אעפ"י שהצמח יכול לחיות רק מספר ימים - די בכך, כיון שבא ממקום פטור. מבואר בדברי הרשב"א שיש להבחין בין מצב שהאילן היה נטוע קודם לבין מצב של תחילת נטיעה, ולפי"ז יתכן שאין די בשורש של מחט של מיתון³. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם (פיה"מ שם והל' מע"ש פ"י הי"ב) עץ שנעקר ועדיין מחובר לקרקע ע"י שורש כמחט של מיתון - דינו כמחומר, כי קיים להו לרבנן שהעץ יכול להתקיים. כלומר שאין הפטור מחמת שהיה נטוע קודם², אלא אפי' שורש אחד כמחט של מיתון נחשב מושרש ומחומר לקרקע. לפי"ז פשיטא שכאשר שורשי הנטיעות בתוך השקיות חודרים את יריעת ה"פלריג" הוה ליה כמחט של מיתון - וחשיב ליה כמחומר. וכשיטה זו כתב גם הרא"ש בפירוש המשנה (ערלה פ"א מ"ד אות ז, וכן הלכות קטנות, הל' ערלה אות ד), וכ"כ הטור (יו"ד סי' רצד), ר' ירוחם (נתיב כא חלק שני) ושו"ע (סי' רצד סעי' כ), וכן נקט למעשה החזו"א (סי' ב ס"ק יב ד"ה ואחרי) כדעת הרא"ש והרמב"ם⁴.

עכ"פ ברור לכל השיטות, שאם העץ מסוגל להתקיים זמן קליטה (משפט כהן סי' ת, חזו"א שם ס"ק יב) ע"י השורשים שחודרים את ה"פלריג" - בוודאי נחשב האילן מחומר לקרקע.

ג. מהו שורש של מיתון

השורשים שחודרים את יריעת ה"פלריג" הם שורשים קטנים ודקים, והשאלה: האם הם מוגדרים כ"שורש של מיתון"?

2. ועי' רשב"א (מובא בשטמ"ק לב"מ קא ע"א) שפירש בענין אחר שבאמת האילן יכול להתקיים ג' שנים אך אין הוא מסוגל לתת פירות, ולכן חייב בעל הזיתים לתת מחצית מהפירות לבעל הקרקע. לשוב שני תירוצי הרשב"א עי' אג"מ (יו"ד ח"א סי' קפה), מנח"ש (סי' סט אות ז).
3. עי' חזו"א (ערלה סי' ב ס"ק י) ואמונת יוסף (לירו' שם ד"ה אמר חזקיה).
4. עי' חזו"א (ערלה סי' ב ס"ק יב) שתלה מח' הרשב"א והרא"ש בשאלה אם יכול לחיות הוי ג' שנים או כמה ימים, שלרשב"א שורש של מיתון אינו יכול לחיות לפי הצד דבעי' ג' שנים, ולענ"ד בדברי הרשב"א מוכח להיפך כי ממשנה של נעקר האילן מוכיח דלא בעי' ג' שנים, וצע"ג.

ניתן לכאורה להביא ראיה מהירושלמי (ערלה פ"א ה"ג) :
 "אמר ר' יוחנן בשם ר' ינאי "מכין שיש כמחט של מיתוי דבר בריא שיש לו
 שלש שנים"

משמע שמדובר בשורש גדול לאחר שלוש שנות גידול האילן, אך כיון שדברי
 הירושלמי ניתנים לפרשנויות שונות נעיין בדברי הגמ' (שם):
 "כני מתני' אם היה יכול לחיות פטור ואם לאו חייב; חזקיה שאל פחות מיכן
 כתלוש... אמרין חזר בית חזקיה א"ר יונה מן הדא חזר ביה דא"ר יוחנן בשם
 רבי ינאי מכין שיש כמחט של מיתוי דבר בריא שיש לו שלש שנים חזקיה
 שאל שליש מחט שנה שני שלישי שתי שנים חברייא בעיי מחט ושליש דבר
 בריא שיש לו ארבע שנים אין תימר לא חזר ביה למה שאל כן אמר רבי יונה
 מן מלתיה חזר ביה דאמר רבי יוחנן בשם ר' ינאי מכין שיש כמחט של מיתוי
 דבר בריא שיש לו שלש שנים..."

מבאר רש"ס שבתחילה מובאת דעתו של חזקיה ששורש שהוא קטן מ"מחט
 מיתון" נחשב תלוש ומנותק מהקרקע. בהמשך מסתפקת הגמ' אם חזקיה חזר בו
 מכך אם לאו, ומוכיחה הגמ' שאמנם חזר בו חזקיה אך מדבר אחר חזר בו. הוא חזר
 בו ממה שאמר ר' ינאי רביה: "דבר בריא שיש לו ג' שנים", כלומר לא יתכן שמחט
 מיתון הוא סימן לכך שהאילן הוא בוודאות בן ג' ומאידך לפני הגיעו למחט מיתון
 נחשב תלוש, שא"כ תחילת המנין של שנות ערלה צריך להיות רק לאחר ג' שנים
 כאשר השורשים נחשבים מחוברים!! ומבאר רש"ס את מסקנת הגמ': "דמיתוי הוי
 עדות לשנים ואין השנים עדות למיתוי דאין מתעבה שורשו כל כך"; וכך פירש גם
 בפני משה והגר"א.

נמצאנו למדים ששורש כמחט של מיתון הוא שורש גדול⁵ ועץ בעל שורש כזה
 בוודאי הינו בן ג' ומעלה; ולפי"ז יתכן שהשורשים שחודרים את הפלריג לא יספיקו
 כדי להחשיב את העץ מחובר.

מדברי הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' ח עמ' יז צד 1) יש להוכיח שהשורשים
 שחודרים את יריעת הפלריג יספיקו להחשיב את העץ מחובר. הרב קוק מוכיח
 מדברי הירושלמי שכאשר מעבירים אילן שנעקר, ואילן זה גדל בגוש אדמה המספיק
 למחייתו, אם האילן הוא בן שנתיים נמנה רק את השנה הנותרת ולא נצטרך למנות
 מנין חדש של שנות ערלה.

נאמר בירושלמי (שם): "חזקיה שאל שליש מחט – שנה; שני שלישי – שתי שנים";
 חזקיה שואל: אם שורש של מיתון מהוה עדות לגידול של ג' שנים, האם שליש מחט
 מהוה עדות לשנה אחת? ובמקרה זה נמנה רק את השנים הנותרות. ומכאן שאמנם
 בשורש שהוא כ"מחט של מיתון" וודאי שהעץ הוא בן ג', אך לאחר שנה אחת
 השורש קטן יותר ואעפ"כ נחשב העץ מחובר לקרקע. בנד"ד, אין מדובר באילן בן

5. ועי' משפט כהן (סי' לח אות ד) שמפרש "דבר בריא שיש לו ג' שנים", כלומר שבוודאי השורש
 מספיק לחיות לשלוש השנים הבאות ולא שכבר גדל שלוש שנים בעבר; וע"ע מנח"ש (ח"א סי'
 סט עמ' שעה-שעה).

ג' שנים ולכן נסתפק בשורש שהוא קטן מ"שורש של מיתון" כדי להחשיב את העץ מחובר. והסברה היא פשוטה, כי אילן גדול זקוק לשורש גדול כדי להתקיים, לעומת זאת, באילן בן שנה גם שורש קטן מקיים. וראיה לדבר מהגמ' ר"ה (ט ע"ב) שאם נטע ארבעים וארבע יום לפני ר"ה - נחשב לו שנה, ומכאן שברגע שהעץ נקלט, מיד, נחשב מחובר אף שלא היגיע לגודל של מיתון. וכן כתב בחזו"א (שם ד"ה חזקיה) וביאר שכל המחלוקת בין חזקיה לר' ינאי היא במקרה שהעץ נעקר, שלחזקיה בפחות מ"שורש של מיתון" נחשב מנותק ולר' ינאי אמנם אינו מנותק אך ע"י הוספת עפר הוי נטיעה חדשה. אך מציין החזו"א שם שלכו"ע בתחילת השרשה - אין שיעור לשורש וכל שתאחה באפרו - מחובר⁶.

בנוסף, יש להבדיל בין אילן שנעקר לבין אילן שהאדמה עוטפת את השורשים (וכ"כ בדרך אמונה פ"י הי"ב) וזאת הסיבה שבעצין נקוב די בשורש קטן ובמקרה שהעץ נעקר צריך שורש גדול יותר (כמחט של מיתון); בעצין כל האדמה נמצאת מסביב לשורשים, לעומת זאת, בנעקר - אין אדמה המחברת את האילן ולכן צריך שורש גדול יותר (וכן משמע במשפט כהן סי' לח סוף אות ד). ובנד"ד שהשקיות עומדות על ה"פלריג" וכל האדמה נמצאת מסביב לשורשים - די בשורשים הקיימים.

ובר מן דין, כאמור, בין לרשב"א ובין לרמב"ם (בפירושם למשנה, עי' לעיל פרק ב') שורשים שמקיימים את הצמח בודאי מחברים אותו לקרקע, וכן משמע בדברי הרמב"ם בהלכה (הל' מע"ש פ"י הי"ב):

"וכן אילן שנעקר ונשאר ממנו שורש אחד, אפילו כמחט שמלפפין עליו

הרוקמין את השני והחזירו למקומו ונטע פטור, מפני שיכול לחיות..."

וכן פסק בשו"ע (סי' רצד סעי' כ), וכן נקט למעשה החזו"א (שם) שלא ידעין שיעורא דשורש אחד (עי' דיני ערלה אות יז שכתב שהוא דק ביותר) ולכן בעי אומדנא אם יכול לחיות.

סיכום

נראה שיריעה של פלריג אינה מהווה חציצה בין העצצים לבין האדמה, מכמה

סיבות:

- א. הנקבים הקטנים שיש ביריעת הפלריג מצטרפים, כפי שכתבנו בפרק א'.
- ב. השורשים שחודרים את היריעה אינם צריכים להיות בגודל של "מחט של מיתון", אם מפני שהעץ הינו רק בשנתו הראשונה, ואם מפני שהאדמה עוטפת את השורשים (בניגוד לאילן שנעקר).
- ג. מבירור שערכנו עם אגרונומים נראה שהשורשים שחודרים את הפלריג מסוגלים לקיים את העץ.

6. וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' יט אות כט) והביא שם את פירוש מהר"א פולדא המבחין כנ"ל בין אילן בתחילת גידולו לבין אילן זקן הצריך שורש כמחט של מיתון.

לכן לענ"ד נראה שעצי פרי העומדים על יריעת פלריג נחשבים מחוברים ואפשר למנות שנות ערלה מהזמן שהשורשים חודרים את היריעה ומשתרשים באדמה (4 חדשים לערך לאחר הנחת השקיות על היריעה).

עם זאת יש לציין שעפ"י הנחיות הרה"ר לישראל, שתילים שעומדים על יריעת פלריג אינם נחשבים מחוברים לקרקע.

כדי להוכיח את גישתנו ברצוננו להציע ניסיון, על ידו יוכח שהעץ מתקיים מהשורשים החודרים את היריעה.

בדרך כלל, ההשקיה מגיע לכל שתיל באופן נפרד בעזרת טפטפות מלמעלה, לכן לא ברור אם העץ מתקיים מהשורשים הגדולים שבתוך השקית או שמא יכול להתקיים אף מהשורשים שחדרו לקרקע. כדי לברר אם העץ יכול להתקיים מהשורשים הקטנים שחדרו את יריעת ה"פלריג", יש לעשות כדלהלן:

מנתקים את הטפטפות שמשקות את השתיל מלמעלה, ואז גוש האדמה שבשקית מתייבש, ולעומת זאת, משקים את השתילים דרך טפטפות מתחת ליריעת ה"פלריג". אם נראה שהעץ מסוגל להתקיים שבועיים ויותר יתברר בעליל שדי בשורשים הקטנים שחדרו את יריעת ה"פלריג" כדי לקיים את העץ זמן רב.

ואמנם ניסיון זה תלוי בשאלה ההלכתית אם הגדרת "יכול לחיות" שנאמרה בהקשר לגוש האדמה היא שהאילן מתקיים בגושו עם תוספת השקיה, וכן כתבו החזו"א (ערלה סי' ב ס"ק י ד"ה ולכן) והגרשז"א (מנחת שלמה ח"א סי' סט אות ו, סי' ע עמ' תו) או שהכוונה לקיום של העץ בגושו ללא שום תוספת השקיה וכן משמע באגרות משה (יו"ד ח"א סי' קפה). לדעתו יש לבצע ניסיון אחר: לקחת עץ גדול יחסית ולהשאירו במשך שבועיים ללא השקיה. הנחתנו היא שבעץ עם נוף רחב העלים יתייבשו ויכמשו.⁷

יש לקחת עץ באותו גודל ובגוש אדמה שווה הנמצא על יריעה של "פלריג" ובמצב שהשורשים חדרו לאדמה, ולהפסיק את ההשקיה גם בעץ זה. אם בעץ זה העלים לא כמשו ולא התייבשו - הוכח שהשורשים שחדרו את יריעת ה"פלריג" מקיימים את העץ.

7. ראה דו"ח ניסויים שערך אג' מרדכי שומרון (אמונת עתיד 7 עמ' 44-41, שם 8 עמ' 39-37 והערותינו שם עמ' 40).

הרב יהודה הלוי עמיחי

הפרשת תרו"מ פעם נוספת

שאלה

מדוע יש הנוהגים להפריש תרו"מ מכל דבר שגידולו מהארץ, למרות שיש על האריזה חותמת שהופרשו תרו"מ, והאם אין בכך משום "בל תשחית"?

תשובה

ראשית, יש להדגיש שישנם דיני נאמנות, שנפסקו בשו"ע (יו"ד סי' קיט), בו מבוארים דין קניה מנאמן ומהי הגדרת הנאמן, וכן מצינו בגמ' (מעש"ש פ"ה) שרבי יוחנן העביר הודית מעשר, ובימיו לא הוצרכו אנשים לשאול על הדמאי מכיוון שהעמיד שני משגיחים שבדקו שכל יהודי מעשר; מוכח א"כ, שיש מושג של נאמנות, ועל סמך נאמנות זו אין אדם צריך לחזור ולהפריש.

א. בעיות מציאותיות

על אף שנאמנים המשגיחים וועדי הכשרות שהפרישו תרו"מ, ישנם מקומות שאמנם מושגיחים בצורה טובה, אך למרות זאת קורות תקלות טכניות. וכמה דוגמאות לכך:

סחורה המגיעה ממקומות שונים ומבעלים שונים, ויש פעמים שלמרות כל המאמצים הטכניים, קורה שישנם פירות שיוצאים ללא הפרשה מסודרת, (ככל שמערכת הכשרות טובה יותר התקלות הן מועטות יותר). במקרים אלו נזקקים לכל מיני היתרים שונים ומשונים, פעמים הסחורה כבר לא ברשות המפריש, או שלא ניתנה רשות למשגיח להפריש, או שישנה תערובת של פטור וחיוב, הופרשה כמות חסרה, בכל המקרים הללו ורבים נוספים, מסתמכים בסופו של דבר על היתרי בדיעבד. לכן אדם ירא שמים המדקדק במצוות ולא רוצה לאכול דברים שיש בהם חששות שלא עושרו כדין יחזור ויעשר בביתו, למרות שלפעמים הפרשתו אינה מועילה ואינה מתקנת (כגון בתערובות חיוב ופטור, הפרשה מכמות חסרה ועוד). עם זאת לפעמים הפרשתו מועילה וממילא חשש אכילת טבל פוחת, ביחוד אם המפריש (המשגיח) התנה שהפרשתו תהיה רק על דעת כן שלא יחזרו ויפרישו ממאכל זה, שכן ע"י תנאי זה, אדם שחוזר ומפריש, עוקר את ההפרשה הראשונה וכעת חלה הפרשה חדשה.

ב. הפרשה למהדרין

מלבד הבעיות המציאותיות, שהם מקרים שקורים בכל מערכת ועל פי רוב אלו ענייני בדיעבד, יש להוסיף שיש מניעים הלכתיים לגבי אדם שרוצה להיות מהמדרין בהפרשת תרו"מ.

על הגדרת "מהדרין" כותב בעל הישועות משה (שביעית עמ' רכט אות ו):
 "הכשר למהדרין פירושו עדות ולא הוראה... כי בכל הכשר למזון מצהירים
 נותני ההכשר, נקי מחשש ערלה טבל ושביעית, וכן הוא הנוסח על התו או
 החותמת, שלא היה על מצרך זה שום בעיות הלכתיות, ונקי הוא מכל חשש
 איסור, ובכן אין כאן הוראה אלא עדות. שונה מזה סתם הכשר למזון שאמנם
 אפשר שהיו בעיות הלכתיות אלא שהרב הורה שזה כשר, זו הוראה של הרב
 החתום על ההכשר".

יתכן שזו השאיפה של כל כשרות או כשרות מהדרין, אולם מתוך ההכרות
 בשטח עלינו לדעת שכל ההכשרים ואפילו המהודרים שבהם, נוהגים לפי דעה
 הלכתית מסויימת, וכל גוף כשרות מקפיד על דברים מסויימים ועל דברים אחרים
 איננו מקפיד. פעמים רבות הקונה איננו רוצה לנקוט לפי דעה הלכתית של נותן
 הכשרות אלא לפי דעה הלכתית אחרת. כגון דין הפרשת תרומה גדולה מן המוקף,
 שהרמב"ם ומרן כתבו שיש להחמיר בו ביותר, ויש רבניות וועדי כשרות שאינם
 מקפידים באיסור זה. כמו כן נתינת מעשר ראשון ללוי, יש שאין מקפידים בכך
 (מסיבות הלכתיות) ויש הרבה אחרונים הסוברים שישנה חובה ליתן מעשר ראשון ללוי,
 וכל שאינו נותנו אלא אוכלו הרי זה גוזל את שבט הלוי (תשובת ר' בצלאל אשכנזי סי'
 ב, ועי' ס' התורה והארץ ח"ד עמ' 280). וכן בענין מעשר עני ישנם שאינם נותנים אותו
 לעני, אעפ"י שאין חולק שישנה גם כיום חובת נתינה לעני. כמו כן ישנן צורות
 שונות של פדיון מעשר שני, שחלק מהפוסקים לא מקבלים אותם (מסיבות הלכתיות,
 עיין הלכות זרעים פסקי הגר"מ אליהו שליט"א, פ"ב סעי' ד). כמו כן האם יש להפריש מדברים
 המגיעים לארץ בצורה אחת וכאן גומרים מלאכתם, שחלק פוסקים ממעשרות כיוון
 שאלו פירות חו"ל, וחלק מחייבים שהרי נגמרה מלאכתם בארץ.

מדוגמאות אלו שהבאנו אנו לומדים שכל רבנות או וועד כשרות נוהגים על
 פי דעות מסוימות והולכים על פי רבונותיהם, אולם עדיין אין זה מחייב את מי שרוצה
 להדר ולנהוג על פי פסיקה אחרת שאיננה כמנהגי הרב המכשיר או וועד הכשרות.
 לכן יש מקפידים לעשר שוב את הפירות הבאים לרשותם, שמא נותני הכשרות
 נהגו על פי דעה הלכתית שאיננה מקובלת עליהם, (כגון שלא הפרישו בדבר שנגמרה
 מלאכתו בארץ). אמנם על פי רוב לאחר שהפירות הופרשו הרי שבדיעבד ההפרשה
 חלה, והפרשה חוזרת לא תועיל, אלא אם המפריש מטעם ועד הכשרות מתנה מראש
 שכאשר אדם יחזור ויפריש תתבטל הפרשתו, ואזי המפריש בביתו יכול לחזור
 ולהפריש ככל הלכותיו והידוריו.

ג. האכלת איסור למחמיר

על פי דברינו מתעוררת לכאורה שאלה הלכתית עקרונית בענייני כשרות,
 שהרי הרמ"א (סי' קיט סעי' ז) כתב:
 "מי שנהג באיזה דבר איסור מכוח שסובר שדינא הוא הכי או מכוח חומרא
 שהחמיר על עצמו, מותר לו לאכול עם אחרים שנהגים בו היתר דודאי לא
 יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור".

משמע שבאופן סתמי אסור לתת לפני אחר האוסר מאכל מסויים, ללא אזהרה שבמאכל זה ישנו היתר לדעת הנותן. נחלקו האחרונים האם אדם הסובר שמאכל מסויים הינו היתר, ועל סמך זה הוא נותן אותו לאדם הסובר שהינו איסור, האם יש בכך איסור "לפני עוור" או לא: דעת המהרלב"ח (סי' קכא הובא בש"ך יו"ד סי' קיט ס"ק כ) היא שיש איסור לפני עוור, ואילו הפר"ח (או"ח סי' תצו ס"ק כג בהנהגות איסור) כתב שאין עוברים ב"לפני עוור" אפילו אם לא ניכר שבמאכל יש איסור לדעת האוסר. בכל אופן קשה כיצד אפשר לכתוב שהדבר כשר למהדרין כאשר ישנם דעות חלוקות שאוסרות והרי יש איסור להאכיל לאוסר דבר שאסור לדעתו.

אלא שיש לחלק בין אדם המוזמן לבית חברו המתיר ומגיש לפניו אוכל שבכך הרמ"א נקט כדבר פשוט שיש לידע את המקבל, לבין מציאות של ימינו שבה וועד הכשרות כותב שהדבר כשר למהדרין אולם מכיוון שעל הקונה ללכת ולקנות חפץ זה הרי שאין כאן הגשה לפני האוסר לאכול דבר מסויים. אלא שעל הקונה מוטלת החובה לבדוק על פי אלו כללים נוהג גוף הכשרות והאם כללים אלו מקובלים עליו.

ד. בל תשחית

בהקשר לשאלה, האם אין בהפרשה שנייה איסור "בל תשחית", כבר הורנו חז"ל שאיסור בל תשחית הוא כאשר אדם עושה פעולה שאין בה צורך כלל, כפי שהרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ה) הגדיר שדרך השחתה אסרה תורה, אבל כל שאין בו דרך השחתה אין בו איסור. כפי שאנו לומדים על ר' יוחנן שקרע י"ג בגדים של משי בפטירת ר' חנינא, כיוון שעשה להגדיל תורה אין בכך גדר של השחתה, וכן מותר לגנוז דף של ס"ת אם האותיות אינן יפות כל כך, למרות שאין בספר טעות אבל איננו מהודר (ספר חסידים סי' תתעט). לכן גם בהפרשת תרו"מ כל העושה לצורך ספק הלכתי או מחשש מציאותי הרי שאין בכך איסור בל תשחית, רק מי שיודע כיצד הפרישו והוא חוזר ומפריש ללא תועלת עליו יש איסור "בל תשחית".

ה. סיכום

1. על פי דין אפשר לסמוך על כל הכשר שיש בו עדות שהדבר תוקן והוכשר כהלכה, וכפי שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' קכז סעי' ג, ועיי"ש בדרכ"ת ס"ק מד לענין סוגי רוב שונים).
2. בגלל בעיה מעשית ובעיה הלכתית, ישנם יראי שמים הנוהגים לחזור ולהפריש בביתם.
3. המהדרים לחזור ולהפריש עליהם להקפיד שלא יהא במעשה ההידור זלזול במשגיחים או בנותני כשרות מסוימים, ולא להוציא שם רע על אחרים.

הרב יהודה הלוי עמיחי

הפרשת תרומות ומעשרות בזיתים כבושים

במפעל זיתים כבושים המשגיה מפריש מפסולת הזיתים בשעת הגילעון, דהיינו לאחר כמחצית זמן הכבישה, מוציאים את הגרעין ועליו פטוורת קטנה שיש בה כ-5% מהזית, שממנה מפריש המשגיה על כל השאר, והזית המחורצן מוחזר להמשך תהליך הכבישה (כמחצית התקופה), לאחר שיוכשר לאכילה יעבור אריזה, כולל פיסטור. נשאלת השאלה האם מותר להפריש מהזיתים לפני גמר הכבישה, אע"פ שעדיין אינם ראויים לאכילה?

א. גמר מלאכה מהתורה או דרבנן

כאשר מפרישים מהזיתים לפני גמר תהליך הכבישה על שאר הזיתים הנמצאים באותו שלב של הכבישה, יש לברר האם נחשב מפריש מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו ומה הדין בכה"ג.
נאמר ברמב"ם (פ"ה מהלכות תרומות ה"ד):

"אין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, **שנאמר כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב**, מן הגמור על הגמור, ואם תרמו תרומתן תרומה."
המקור שהובא לאיסור הפרשה מדבר שלא נגמר הוא הפסוק, אולם הש"ך (יו"ד סי' שלא ס"ק פ) כתב שאין זה אלא מדרבנן, שהרי עיקר הפסוק נזקק לענין הפרשה ממין על שאינו מינו.

מדברי הר"ש (פ"א דתרומות מ"י) נראה שהאיסור הוא דאורייתא, וכן נקט באו"ש (הל' תרומות פ"ה ה"ד), וכן משמע בראשונים (קדושין מו ע"ב) שהקשו על ההבדל בין חלה ותרומות ומעשרות, והביאו דרשות מהתורה.

ב. גמר מלאכה בגורן ויקב או אף בשאר מינים

הירושלמי (ספ"א דתרומות) הקשה מדוע מותר להפריש יין על ענבים לעשותם צמוקים והרי זה מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו? ותרץ הירושלמי:

"אין לך אסור לתרום מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, אלא גורן ויקב בלבד."

באור הדברים הוא מכיון שדין גמר מלאכה נלמד מהפסוק "כדגן מן הגורן, וכמלאה מן היקב" א"כ רק בתבואה ויקב יש דין של מגמר מלאכה על גמר מלאכה, אבל בשאר דברים אין למוד לחייב להפריש מהגמור על שאינו גמור, ויכול להפריש אף משאינו גמור על שאינו גמור, (עי' מהרי"ק לרמב"ם הל' תרומות פ"ה הי"ח ד"ה אבל).

האור שמח (הל' תרומות פ"ה ה"ד) ביאר שכך גם סובר הרמב"ם ולפיכך מובן מדוע פסק (מעשר פ"ב ה"ח) שאפשר להפריש קשואים ומלפפונים קודם גמר מלאכה. האור שמח (לרמב"ם שם) מגדיר שהאיסור לתרום לפני גמר מלאכה אינו דוקא בגורן ויקב, אלא בכל דבר שהוא מחוסר מעשה גדול כמו בגורן ויקב, כפי שחיטה שעדיין בשיבולין מחוסרת מלאכה גמורה.

על פי הסבר זה מיושבת קושיית הרדב"ז (הל' תרומות פ"ה ה"ח) מדוע יש לנו משנה (תרומות פ"א מ"ד) שאין מפרישין שמן על זיתים ויין על ענבים, משמע שאיסור ההפרשה לפני גמר מלאכה הוא דווקא בשמן ויין, ולעומת זאת, המשנה (תרומות פ"א מ"י) כותבת בסתמא שאין מפרישין משנגמרה על שלא נגמרה, ולפי"ז האיסור הוא בכל המינים החייבים בתרו"מ. אלא יש לומר שהכלל המובא במשנה הוא שאין מפרישין בדבר שלא נגמרה מלאכתו בכל הדברים שיש בהם גורן ולא דוקא בזיתים וענבים.

לפי"ז מיושבת גם שאלת הר"ש (תרומות פ"א מ"ד ד"ה אין) שדברי רבי יוחנן שגם בשאר מינים יש איסור להפריש משאינו גמור על הגמור, היינו במינים שיש בהם גורן.

העולה לנו שלדעה זאת ברור שאפשר להפריש בזיתים כבושים קודם גמר מלאכתם, שהרי אין עושים מהם גורן ויקב.

ג. גמר מלאכה בזיתים הנכבשים

חלק מהראשונים לא קבלו את דברי הירושלמי לדינא, וכן כתב הרדב"ז (הל' תרומות פ"ה ה"ח) שהרמב"ם סובר שבכל המינים אין להפריש לפני גמ"מ, וכן לכאורה נראה מדברי הפוסקים שלא חילקו וסתמו שאין להפריש מלפני גמ"מ ומשמע בכל המקרים, וא"כ לשיטתם אין להפריש מזיתים על זיתים שהרי זה מלפני גמ"מ על לפני גמ"מ? ועיין רע"א (הל' תרומות פ"א אות ג) שזיתים על זיתים הוי כמלפני גמ"מ על לפני גמ"מ.

המהרי"ק הוכיח שבזמן כבישת זיתים נחשב להיות כגמר מלאכתם, והביא ראיה מדברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"ה ה"ט):

"אין תורמין שמן על זיתים **הנכתשים**... שזה דומה לתורם מדבר שנגמרה מלאכתו, על דבר שלא נגמרה מלאכתו."

לעומת זאת כתב (שם ה"ח) לענין זיתים הנכבשים

"אבל תורמין שמן על זיתים **הנכבשין**... למה זה דומה לתורם משני מינין שאינן כלאים זה בזה מן היפה על הרע."

ובאר המהרי"ק (ה"ט ד"ה ומה שכתב רבינו):

שזה כיון שהתחיל לכותשן ורוצה לעשות מהן שמן ומן הענבים יין נקרא דבר שלא נגמרה מלאכתו, מה שאין כן, באותה של מעלה, (זיתים הנכבשים) שהכל נגמרה מלאכתו."

למדנו מכאן שזיתים הנכבשים נחשבים כנגמרה מלאכתן. ולכאורה יש לשאול מדוע באמת נחשב גמר מלאכה לפני כבישת הזית?

ויש לבאר לפי הרמב"ם (הל' תרומות פ"ה ה"ה):

"המכנים שבליס לתוך ביתו לעשות מלילות הרי זה תורם מהן שבליס"
כלומר כיון שכוונתו היא רק להכניס מלילות הוי גמ"ל כבר בעודם שיבולים.
נמצאנו למדים שבדבר שאין בו שינוי גדול כגון הורדת והסרת הקליפה - גמר
המלאכה הוא מייד. וכן נראה לשיטה זו בזיתי כבש, שברגע שנכבשים אין כבר
טרח מרובא, ולכן נחשב כגמר מלאכתם.

לעומת זאת שיטת הרדב"ז (פ"ה ה"ח) והרב יהוסף (מלאכת שלמה תרומות פ"א
מ"ט) שזיתים במהלך כבישתם נחשבים כלא נגמרה מלאכתם. עם זאת מבאר
הרדב"ז שזהו רק כשהתחיל תהליך הכבישה אך לפני תחילת התהליך - נחשב כנגמר
מלאכתו. לכן כתב הרמב"ם שתורמים שמן על זיתים הנכבשים כיון שלפני תחילת
תהליך הכבישה נחשבים כנגמרו מלאכתם, כמו שבענבים נגמר מלאכתם לאכילה
לפני ששטח אותם לעשותם צימוקים.

ועל כך יש להקשות שזיתים שונים מענבים: בעוד שהענבים ראויים למאכל
גם לפני תהליך הייבוש לצימוקים, הזיתים אינם ראויים למאכל לפני סיום תהליך
הכבישה¹.

ד. לא נגמרה מלאכתו - בזה"ז

יסוד דין של הפרשה בגמר מלאכה נלמד מדברי הירושלמי (תרומות פ"א ה"י).
הרע"ב (ד"ה על) הביא את הדרשה של "כדגן מן הגורן" לענין שאין מפרישים מהגמור
על שאינו גמור, ולא משאינו גמור על הגמור. ולא הזכיר דרשה זו לענין משאינו
גמור על שאינו גמור. התויו"ט (שם) כתב שהרע"ב התכוון גם לדין שאינו גמור על
שאינו גמור אלא שנקט שני מקרים מכיון שזו ואצ"ל זו, דהיינו בשני המקרים אחד
מהם גמור, ובכו"א אין מפרישים מזה על זה, ק"ו שבמקרה האחרון שאין שום דבר
גמור, ברור שלא יכול למעשר.

אולם הטור (יו"ד סי' שלא אות מג) והשו"ע (שם סי' שלא סעי' נד) הזכירו את האיסור
להפריש לפני גמ"ל רק בהקשר לשני המקרים דהיינו, המפריש מהגמור על שאינו
גמור או משאינו גמור על הגמור; אך הם לא הזכירו שיש איסור בהפרשה משאינו
גמור על שאינו גמור. והגר"א בביאורו (לשו"ע שם ס"ק קב) כתב: "ונשמט בטוש"ע שם
עוד בבא, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו".

מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל (התורה והארץ ח"ב עמ' 298) כתב שהמפריש משלא
נגמר מלאכתו על שלא נגמר מלאכתו דומה למפריש מהרע על היפה; לעומת זאת
המפריש מהגמור על שאינו גמור או משאינו גמור על הגמור הרי זה כמפריש ממין
אחד על חברו. לפי זה כתב שבזה"ז אין מפרישים מהגמור על שאינו גמור או
משאינו גמור על הגמור, כיון שאין מפרישים ממין על שאינו מינו גם בזמן הזה.
לעומת זאת איסור הפרשה מהרע על היפה אינו נוהג בזמן הזה כמבואר בשו"ע

1. ראה אריכות דברים בענין זה במאמרו של הרב שמעון בירן ז"ל בס' התורה והארץ (ח"ב עמ'
268-273).

(סי' שלא סעי' נב). על פי זה הסביר מו"ר זצ"ל מדוע מרן השמיט בשו"ע את איסור ההפרשה מהאינו גמור על האינו גמור כיון שאינו נוהג בזה"ז.

ה. סיכום

יש להקל להפריש מזיתים באמצע תהליך הכבישה על זיתים אחרים באותו שלב מכמה סיבות:

א. ישנם ראשונים הסוברים שהאיסור להפריש לפני גמר מלאכה הוא רק בגורן ויקב.

ב. יש הסוברים שגמר מלאכת הזיתים היא לפני הכבישה.

ג. יש הסוברים שאין איסור להפריש מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו בזה"ז.

ד. מכל מקום נראה שעדיף להפריש לאחר תהליך הכבישה. (יש לציין שבדרך כלל כאשר מפרישים תרו"מ באמצע תהליך הכבישה, ההפרשה אינה מן המוקף).

הרב יעקב אפשטיין

השקיה בחול המועד (תגובה)

ידידי הרב עזריאל אריאל כתב מאמר על השקיה בחוה"מ ע"י תיכנות מחשב במועד (אמונת עתיד 28 עמ' 14). מסקנתו להתיר כיון שתיכנות המחשב הינה פעולה של גרמא, וכיון שתוספת השקיה הריהי בבחינת ריבוי בשיעורים. לענ"ד נימוקים אלו אינם מתאימים למלאכות חול המועד; מאידך נראה להתיר בשאלה הנידונה לאחר הבירור באיסור השקיה בחול המועד.

א. איסור השקיה בחול המועד

בראש פרק ראשון של מו"ק נאמר במשנה:

"משקין בית השלחין (משום שגידוליה יפסדו אם לא יושקו) במועד ובשביעית... אבל אין משקין לא ממי הגשמים ולא ממי הקילון (משום שיש בשאיבה מהם טירחא יתירה)".

ועולה שמשקים במועד לצורך דבר האבד, ודוקא שלא ע"י טירחא יתירה. ור"א בן יעקב הוא אחד התנאים הסוברים שהשקיה לצורך הרווחה אסור. המשנה (שם ו ע"ב) משמיעה דין נוסף:

"ד"א בן יעקב אומר: מושכין את המים מאילן לאילן ובלבד שלא ישקה את כל השדה, זרעים שלא שתו לפני המועד לא ישקם במועד. וחכמים מתירין בזה ובזה".

ובגמרא נאמר: "אמר רב יהודה: אם היתה שדה מטוננת (לחה) מותר".¹

בגמרא על משנה זו, מובאת ברייתא בה נאמר:

"זאין משקין שדה גריד במועד² (תוס': בית הבעל), וחכמים מתירין בזה ובזה. אמר רבינא: שמע מינה האי תרביצא שרי לתרביצי בחולא דמועדא. שדה גריד מאי טעמא דאפלא משרי לה חרפא, ה"נ אפלא משרי לה חרפא".

ובהמשך מובא שהרבצה במועד שנויה במחלוקת בין ראב"י שאוסר לבין חכמים שמתירים. השקית תרביצא היא השקית הרווחה בטירחא מועטת³. (הרי"ף

1. מהראשונים יש שפרשו את היתר השקית האילנות לראב"י בבית השלחין - רי"ף, רמב"ם; ויש שפרשו בבית הבעל - רש"י, המיוחס לרש"י, ר"ע מברטנורא, בעל המאור. כשרש"י פירש שאף לראב"י מותר הרווחה בטירחא מועטת, ואילו הרי"ף הסביר משום דבר האבד.

2. את דברי רב יהודה בשדה המטוננת יש שפרשו לגבי הרישא של המשנה - בשדה אילן - מיוחס לרש"י, ויש פרשו לגבי זרעים שלא שתו - הרי"ף, הטור ועוד.

3. הרי"ף גורס משפט זה בתוך המשנה, והנ"י מסביר שחכמים המתירים בזה ובזה לא התירו בשדה גריד, אלא בשדה אילן ובזרעים שלא שתו.

הריטב"א ובעקבותיו הנ"י מסבירים תרביצא: "והוא גן שעושין בבתים שזורעין שם דברים שיש להם ריח ומראה והוא עומד לח תמיד, שאין השמש נופל בו שכותלי הבית מגינים עליו ומספיק לה השקיה מועטת כעין ריבוע הבית. וכ"כ רבינו ירוחם.

גורס: "שדה גריד מ"ט לא, אפלא..." ומבין זאת כפירכא של הגמ' לדברי רבינא שנשארה ללא מענה. ואילו בגירסאות האחרות, משפט זה מובן כראיה לרבינא וכהמשך דבריו.)
 הרי"ף מסיק שהלכה כר"א בן יעקב, וע"כ כל השקיה להרווחה אסורה. ראיותיו מכך שרב יהודה סבר כמוהו (בשדה מטוננת). ואת דיוק רבינא לגבי הרבצה הוא דוחה עפ"י הקושיה משדה גריד.
 הרא"ש (סי' ח) מוסיף שאף הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ח ה"ג) פסק כרי"ף. לעומת זאת לפי הסבר רש"י בדברי רבינא מסיק הרא"ש שהלכה כחכמים. והרא"ש מכריע כרי"ף עפ"י הירושלמי, וכן פסקו הטור והשו"ע.
 אעפ"י שבשו"ע מובאת דעת הרי"ף ללא חולק, רבים הראשונים החולקים עליו, ומתירים השקית הרווחה בטירחא מועטת, או ללא טירחא. המצטרפים להסבר רש"י הם: בעל המאור הסובר שהקדמת הבשלה (אפלא לשוויי חרפא) אינה הרווחה אלא מניעת פסידא, וכן עניינה של הרבצה. הרמב"ן (במלחמות) מוסיף שאף בעל הלכות גדולות סבר כן כשלעומתו הרי"ף צ"ל גיאת פסק כרי"ף. אף השאילתות (ברכה סי' קע) פסק כבעל המאור (עיין בהסבר העמק שאלה אות ז), וכן הראב"ד (על הרמב"ם) פסק כבעל המאור. יתירה מזו מובא באוצר הגאונים (תשובות אות ו):

"ושדה גריד ארץ צמאה שלא שתת מים ואין דעתו לזורעה או (אצ"ל אלא) לשני חדשים או לשלשה, וכשנזדמנו לו מים בחולו של מועד היתירו לו חכמים להשקותה אע"פ שלא היתה בדעתו לזורעה היום. דבר שזורעין אותו בתחילת החורף קורין אותו חרפא ודבר שנזרע באמצע החורף קורין אפלא, אמר רבינא האי תרבוץ... תרביצא מהו, שדה שאין דעתו לזורעה היום, וכשנזדמנו מים מביא מרא ומרפיק אותה ומשקה אותה מים, והוא לומדה משדה גריד..."

היינו, רב פלטוי גאון (בעל התשובה) פוסק שמותר להשקות השקית הכנה לזריעה (לא ברור אם הזריעה עצמה לאחר המועד, או אף במועד!)
 רבינו ירוחם (נ"ד ח"ה) הביא את שתי הדעות ופסק כרי"ף. המאירי מביא את שתי הדעות ונוטה לשיטת רש"י. וכן הריטב"א נוטה להקל בהרבצה. והראב"ה (מו"ק סי' תתי"ג) פוסק:

"זמושכין את המים מאילן לאילן וזרעין בין ששתו לפני המועד ובין שלא שתו לפני המועד מותר להשקותן כרבנן דמתניתין, וכן בשדה מטוננת ושדה גריד. אמר רבינא האי תרביצא שרי לתרבוץ מיא פורתא אבל טובא לא שרי כדי ליפותו כעובדא דרבינא ורבא תוספאה".

לסיכום דיון זה, אף שהשו"ע פסק כדעת הרי"ף לאסור כל השקית הרווחה אפילו ללא טירחא או בטירחא מועטת, הרי הגאונים (רב פלטוי, שאילתות, בעל הלכות

4. עי' כנה"ג (סי' תקלז) שמביא הגהה מכת"י של ראשונים על יישום הכלל: "משנת ר"א בן יעקב קב ונקי" בסוגיין. לדבריו, יש לומר לדעת התוס' שנפסק כראב"י בהשקיה אבל לא נפסק כמותו בהרבצה.

גדולות), רש"י, הראב"ד, בעל המאור והראב"ה הכריעו לקולא שהשקיה מועטת בטירחא מועטת או ללא טירחא כלל מותרות במועד. ואף הרב עזריאל במאמרו הביא שכן פסקו בשלחן גבוה ובחזו"א⁵.

ב. הגדרת איסורי מלאכות בחול המועד

במו"ק (יב ע"א) נאמר:

"אמר רב חמא בר גוריא אמר רב הלכות מועד כהלכות כותים... לומר שהן עקורות ואין למדין זו מזו".

ובמיוחס לרש"י:

"עקורות כאשה עקרה שאין לאדם ממנה פרי אלא גופה. ואין למדין זו מזו דאימא כשם שזו מותרת כך זו מותרת כמו בכותים, ולא אמרינן כי היכי דמחזיק בהאי מחזיק בהאי אלא לא ילפי הני מהני".
אף לגבי דרך הדיון בשאלה שלפנינו נראה לי שאין להעביר מושגים שלא נאמרו לגבי חול המועד, שהרי אם הלכות המועד עקורות זו מזו וטעמיהם שונים, כש"כ לגבי לימודם משטחי הלכה אחרים (אלא בהשואה לשטחים שהגמרא השוותה כגון שביעית ואבלות).

המושג גרמא לא נמצא כלל בהלכות חול המועד (וכן המושגים שביתת בהמתו וריבוי בשיעורים ויידונו להלן). הסיבה לכך, נלענ"ד, משום שבאיסורי חוה"מ בכוונת חכמים היה לאסור את התוצאה ואת הטורח ולא את המלאכה גופה, וע"כ לא הדרך - מלאכת האיסור נאסרה, אלא תוצאתה בכל אופן שהוא⁶.

יוכחו טענה זו גדרי ההיתר למלאכות בחוה"מ: דבר האבד, צרכי רבים, פועל שאין לו מה יאכל, עשיה בחינם ולא בשכר, הקפדה על טורח מועט ומלאכת הדיוט ולא מלאכת אומן - כל אלה מלמדים על הדגשת צד הרווח מהמלאכה (או מפעולה אפילו מותרת) לעומת הפסד (לאו דוקא ממוניים). גדרים אלו מלמדים על מערכת שיקולים להיתר ואיסור שונה מזו של שבת ויו"ט.

בשבת ויו"ט הקובעים הם: דרכי עשיית המלאכה, וכוונת עשייתה והם בלבד. שיקולי רווח והפסד (פרט לפיקו"נ וסכנת רבים) זרים לגמרי כשיקולים לדיני תורה (הם קיימים בדינים דרבנן - הפסד מרובה, צער, צרכי מצוה וכד'). אפילו טורח בפני עצמו אין לו חשיבות (אלא מצד עובדין דחול). אף המערכת של איסורי דרבנן של שבת ויו"ט מכוונת בחלקה לדמות פעולות מדרבנן לפעולות דאורייתא ולאוסרן מכוח זה, (כש"כ במקום שאסרו מפני שאחד מגורמי החיוב חסר כמו כוונה או עשייה כדרכה או שלא לתכליתה). הסתכלות

5. יצויין שהחזו"א (או"ח סי' קלד ס"ק יד) מתיר השקיה ללא טירחא בימינו, לצורך דבר שקצת אבד, אבל לא לשם הרווחה. ניתן להוסיף להיתרו להשקית פרדסים, שהירושלמי התיר לצורך י' אילנות בבית סאה להשקות מאילן לאילן, והיום נוטעים בצפיפות הרבה יותר גדולה.

6. פשר אולי להגדיר שרוב איסורי שבת ויו"ט הם איסורי גברא, בעוד שאיסורי חוה"מ הם כאיסורי חפצא. וכל טעדי שיעשו לא יתירו במקום שאסרו חכמים.

זו מלמדת שהשבת (וכן יו"ט) היא מערכת של פעולות אסורות שיוצרות בהגבלות על הכלל והיחיד את מהות השבת ללא התחשבות עם מושגי רווח והפסד.

לעומת זאת נראה שבמועד (וכדוגמתו באבלות) ראשית הוגדרו תחומים (בין למ"ד חוה"מ דאורייתא בין למ"ד חוה"מ מדרבנן) כגון מלאכת או"נ, צרכי חוה"מ, צרכי רבים ועוד, ועליהם הונחו הגדרים להיתר ואיסור (אפשר לעשותן, מלאכת אומן וכדו').⁷ הקו העיקרי בכל איסורי חוה"מ הוא מיעוט התעסקות ופינוי זמנו לעבודת ה'. דוגמא לדבר: המגלחים במועד, כיון שלא יכלו לפני המועד הותרו במועד, אע"פ שהמלאכה היא גוזז ואסורה בשבת ויו"ט מהתורה.

תוצאה נוספת מההגדרה היא שבשבת ויו"ט נאסרו דוקא פעולות בצורת עשייה מסויימת, ואם נעשתה הפעולה בדרך אחרת, כגון בגרמא ע"י נכרי, שלא כדרך ויעוד הן לא תאסרנה מהתורה. אבל במועד כיון שהעיקר הוא יצירת תחום אסור כל הדרכים לעשייה נאסרו. על כן כללו חז"ל בהל' מועד: "כל שאסור לעשותו במועד אינו אומד לגוי לעשותו" (מו"ק יב ע"א, רמב"ם הל' יו"ט פ"ז הכ"ד, וכ"נ בשו"ע סי' תקמג).⁸ וכן לדבר האבד הותרו מלאכות, ובמקום שהטורח גדול אסרו חכמים אף לדבר שאינו מלאכה.

לכאורה פירא על סברא זו שמצינו פעולות שהותרו דווקא בשינוי, כגון: חפירת מצודה בשדה לבן (ו ע"ב), קירוי פירצת כותל גינה (ז ע"ב), כתיבת דברי הרשות (מרדכי סי' תתנט) ונטילת צפורנים לצורך טבילת מצוה. וא"כ מצינו לכאורה פעולות שתוצאתן שווה שבדרך אחת מותר ודרך אחרת אסור, כשעיקר השינוי בדרך, וכדוגמת שבת ויו"ט שהוקלו בשינוי.

אולם נראה שקיים חילוק בין מלאכות בשבת בשינוי בהן השינוי גורם שאין זו מלאכה האסורה מן התורה,⁹ לבין חוה"מ שהשינוי, במקום שקבעוהו חכמים או הפוסקים, עיקר עניינו למעט ולצמצם מעשיית הפעולה, ובכך אף התוצאה תהיה ממועטת, וכדוגמת איסור מלאכת אומן והיתר מלאכת הדיוט בצרכי מועד.

ג. הערות על שביתת בהמתו וריבוי בשיעורים

שביתת בהמתו - באמצע פרק א' של המאמר, מעלה הרב ע' אריאל את האפשרות שמדייר נאסר במועד משום שביתת בהמתו. הצעה זו לא מובנת שהרי איזה איסור שביתה הופר ע"י הבהמה? הרי עשיית צרכיה הוא טבעה, וכמובן לא נאסרה באדם (וגדירתה במקום מסויים אינו נעשה על ידה), והרי אפילו אכילה מהמחומר בשבת מותר לבהמה, ואין בכך משום קוצר (סי' שכד סעי' יג)!!

7. דוגמא לדבר: מלאכות או"נ ביו"ט הופרדו מהתורה משאר המלאכות. התורה יצרה תחום שבו

המלאכה מותרת. ועליו באו חכמים ושמו גדרים של אפשר לעשותן מעיו"ט, ועוד.

8. אע"פ שכבר בגאונים מצינו דרכים להקל ע"י נכרי עי' אוצה"ג (ח"א סי' א), ועוד בפוסקים כגון חיי אדם (כלל קו סעי' ה).

9. עי' הק' המגיד משנה (הל' שבת פ"ח), ורמב"ם (הל' שבת פ"א הי"ד, פי"ח הכ"ב ועוד).

ריבוי בשיעורים - אף מושג הלכתי זה לא נזכר לגבי חוה"מ, והסיבה מתבארת היטב לפי הנאמר לעיל. אם התוצאה מותרת הפעולה תותר אף ללא היתר הריבוי. ורק במקום שפעולת הטורח היא אחת, והיא הגורם להיתר ואיסור צריך לדון כפי שדן הרב ע' אריאל, האם הותר בכללה אף לצורך דבר האסור¹⁰. כמו כן חתימת דבריו בפרק על ריבוי בשיעורים אינה נראית לי כנכונה. המלאכה שעליה אנו דנים אינה ההשקיה בלבד אלא אף התכנות. וע"כ אם לדוגמא, בתכנות המחשב, באותה פעולה גופה במקום לכתוב 200 ממ"ק (קוב) היה כותב 300 ממ"ק, וההשקיה היתה בשפע לאותה חלקה. או שבהגדרת השטח המושקה עם ההיתר הוא מוסיף שטח נוסף (ללא הקשות וכתובה נוספות) - זהו ריבוי בשיעורים. אבל מדבריו עולה כאילו בכתובה ע"ג המחשב הוא כותב דברים נוספים, ומכל מקום כיון שהברז נפתח ע"י המחשב, דנים רק על ההשקיה שבה הריבוי בשיעורים¹¹!?

ד. היתר השקיה כשאין בכך טורח ובמקום הפסד

ה. נלענ"ד שצריך לדון על מלאכות שכאשר קבעו חכמים את איסורן היו מלאכות מרובות טורח, ובימינו הן מעוטות טורח או ללא טורח כלשהו, האם התירן או אסורן.

כתב בשבלי הלקט (סי' רכא) מדברי היראים:

"ובפירושי רבותי ממו"ק מצאתי דאיסור מלאכת חולו של מועד דאורייתא. מכל מקום למדנו מדתני תלמודא איסור מלאכת חולו של מועד בטירחא, למדנו דלא מיסתברא (אצ"ל: מיתסרא) אלא מלאכת טורח".
וקצת משמע שלא את המלאכות גופן אסרו חכמים, אלא את עשייתן ע"י טירחא. וכעין זה כתב בנ"י (דף א ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה תנו) בשם הראב"ד:
"דכל ענין זה נמסר לחכמים והם ראו שלא כל הפנים שוים, אלא לפי אבידתו התירו את טרחו..."

ואולי ניתן לדמות את השינוי מטירחא מרובה למועטת לפרקמטיא שנזדמנה (עי' סי' תקל"ט), שהעיקר בה הטירחא ולא המלאכה.
לגבי השקיה, נראה מס' שלחן גבוה והחזו"א, שהביא הרב ע' אריאל שהקלו כשהיא כמעט וללא טורח.

10. הרב ע' אריאל הביא משש"כ להתיר ריבוי בשיעורים במועד. אולם בפ' סו הערה רנא לגבי הוספה לאותו תוף במכונת כביסה בגדים שאינם נצרכים למועד, הביא מהאג"מ שאסר ונשאר הרב נויבירט בצ"ע.

11. ואולי התכוין הרב ע' אריאל לפסק הרשב"א (מ"מ הל' יו"ט פ"א) המתיר להוסיף אפילו לאחר שהקדירה על האש משום שמחת יו"ט. אולם במאמרו רצה להתיר עפ"י הר"ן, ולפי הרשב"א אי חייש למלאכה במועד, צ"ע אם יתיר במקום שאין בו משום שמחת מועד. אולם בלאו הכי נ"ל שהרשב"א שבמלאכות ביו"ט כתב שמסרן הכתוב לחכמים (עבוה"ק ש"א) כש"כ לגבי חוה"מ.

וניתן להוסיף טעמים נוספים להקל. השקיה עתה, שעל כל טיפת מים החקלאי משלם טבין ותקילין, אינה נעשית להרווחה בעלמא ללא צורך כלל, אלא יש בה רווח מסויים המתורגם לממון, ובכך אנו חוזרים לשיטת הראשונים שהובאה לעיל. בתוספת המצב בימינו: **שהחקלאות ברובה הגדול היא פרקמטיא**. כמו"כ בשום שטח חקלאי יהודי במדינה אין משקים בהצפה, היא שיטת ההשקיה עליה דנו בש"ס, ההשקיה נעשית בטפטוף או בהמטרה, בין ע"י ממטרות נייחות ובין ע"י קו-נועים. כל שיטות ההשקיה הללו באות למנוע בזבז מים, ושליטה מלאה על כמות המים, מועדי ההשקיה, הוספת דשנים ועוד. כך שקרוב לודאי שהוספת מים לחלקה אינה נעשית רק ע"מ לראותה מלבלבת וירוקה¹². וע"כ יש בכך ספק דבר האבד שהעירו (כנה"ג ס' תקלז) כבר מתשו' המהרש"ך שיש להקל בכך. מה גם שאף שהגרש"ז אורבך הגדיר כתיבה ע"ג דיסקט כמלאכת בונה (שש"כ ח"ב פס"ו הע' ריא) משום שהדיסקט ללא כתיבה עליו אינו שווה כלום, והכתיבה יוצרת את שימוש. הנה לגבי דיסק בתוך מחשב הדבר אינו יכול להאמר, שהרי הוא ודאי שווה למלאכתו בין אם הדיסק כתוב ובין אם לאו. וע"כ תיכנות מסוג כזה הוא ככתיבה שאינה מתקיימת ולא כבניין. ומצינו לגבי כתיבה כמה דברים להקל (כמבואר בשו"ע ס' תקמה).

בכלבו (הל' חוה"מ ס' ס) מסיים:

"ירושלמי: אמר ר' אבא בר ממל: אלו היה מי שימנה עמי התרתי שיהיו עושין מלאכה בחולו של מועד. כלום אסור לעשות מלאכה אלא כדי שיהיו אוכלין ושותין ושמחים ויגענים בתורה, ועכשו אוכלין ושותין ופוחזין. נראה מדעת זה החכם שאיסור גדול בשחוק ובקלות ראש יותר מעשיית מלאכה וכן האמת, כי מי שעוסק במלאכה עוסק ביעורב העולם והוא מצוה גדולה. שכן מצינו בונה בית ונוטע כרם שחוזר מעורכי המלחמה אויבי השם לפי שעוסק ביעורב של עולם".

ובימינו ובארצנו, ניתן להוסיף על דבריו שיש בכך משום ישוב ארץ ישראל, וע"כ למעשה נראה לענ"ד להתיר.

12. וניתן להוסיף לדבריו את דברי הנמוקי יוסף (דף א ע"א מדפי הרי"ף ד"ה משקין) לגבי השקיה בשביעית: "דאע"ג דכל עבודת הקרקע נאסרת בשביעית... כל אלו מלאכות חשובות הן דסגי להו בפעם אחת בשנה דומיא דזריעה וזמירה אבל השקיה דצריכה תדיר לא מקרי עבודה חשובה ולפיכך שריא" (וכ"כ במאירי). ואמנם נראה מדבריו שכתב זאת דוקא לגבי שביעית, אולם הרב הגאון ר' יוסף אוטלינג (מסדר חידושי הדינים בנ"י ובמרדכי) כתב (סי' א) טעם זה על המועד.

גדעון נאור

מוזיאון התורה והארץ

בימים אלו הולך ומוקם המוזיאון שמהווה נדבך חשוב באתר המבקרים הפועל בהצלחה בחוות כפר דרום.

מטרת המוזיאון להעביר למבקר את הקשר המיוחד בין עם ישראל לארץ ישראל דרך המצוות התלויות בארץ. התצוגה מובילה את המבקרים דרך ההסטוריה של עם ישראל ובכל תקופה מובע הקשר לארץ ישראל דרך המאפיינים של אותה התקופה.

תקופת האבות

התצוגה נפתחת בתקופת האבות וסוקרת את "צעדי הענקים" בארץ ישראל. כאשר אנו מתבוננים במעשיהם של אבותינו בארץ הם נראים, באופן אובייקטיבי, למעשים קטנים ולא משמעותיים. אבל כאשר אנו מתבוננים במעשיהם כתקיעת יתד איתנה בארץ בבחינת "מעשה אבות סימן לבנים", אזי כל מעשה מהווה סמל ומהווה דוגמא לקשרים שיזכו צאצאיהם לקשור עם ארץ אבותיהם. המעשים הללו ממחישים את גודל ההשקעה והמסירות שהיו לאבותינו מחד, ואת האמונה בהבטחת בורא העולם, שזאת הארץ אותה ירשו הם וצאצאיהם, מאידך.

תקופת בית ראשון:

המשך התצוגה עוסקת בתקופת בית ראשון, שבה המצוות התלויות בארץ הן את המנגנון המופלא שקישר ואיחד בין המערכת החקלאית - אנשי המעשה העוסקים בחומריות, לבין המערכת הרוחנית - אנשי הקודש, שהם הכהנים והלויים. הרמוניה זו מורכבת בצורה הדדית כאשר כל צד ממנה שותף בקיומה של האומה ואחראי על הצדדים המיוחדים לו.

בתוך הרמוניה זו, משתלבות המגמות של הצדק החברתי במתנות עניים ואת ההדגשה של קדושתה העצמית של ארץ ישראל - בשנת השמיטה והיובל.

תקופת בית שני

החלק השלישי עוסק בתקופת בית שני שמתאפיינת בחסרונות רבים בקשר שבין העם לארצו - הן במישור הרוחני - חמישה דברים שהיו חסרים במקדש שני, והן במישור הארצי - מעטים עלו לארץ, השלטון היה כפוף ל"שלטון-על" של מלכויות נכריות מבחוץ.

גלל חסרונות אלו ראו חז"ל צורך לתקן תקנות שונות בתחומים רבים ושונים בתוך המצוות התלויות בארץ, שיבואו לתקן ולחזק את הקשר ההולך ומתרופף של העם לארצו. תקנות אלו מתוארות בתצוגה ע"י דוגמאות בולטות שהיוו בסיס חשוב להלכות בהם אנו נוהגים בימינו.

תקופת הגלות

כעת המבקר פוגש את הנתק האיום בין העם לארצו, מצד אחד עם ישראל מושפל ונרדף בגלות, ומאידך ארץ ישראל שוממה וחרבה מבלי יושב. הנתק הזה בא לידי ביטוי בכך שהמצוות התופסות את המקום העיקרי בחיי היהודים, הם מצוות התלויות בגוף ובזמן. ומאידך מתפתחים מנהגים ותפילות המבטאים את הגעגועים לציון ולבנינה.

ימינו

כאן פוגש המבקר את החזרה של עם ישראל לארצו, החקלאות שוב עולה ומשגשגת. אך להבדיל מהתקופות הקודמות, החקלאות לובשת פנים חדשניות, השונות בצורות הגידול ובאמצעים הטכנולוגיים המגוונים בהם היא משתמשת. יחד עם ההתפתחות ההתיישבותית והמעשית מתעוררות שאלות על הקשר בין העם והארץ, בין המצוות התלויות בה וקיומם המעשי ע"י העם מבחינה ציבורית ומבחינה פרטית, כאשר מסגרות החיים משתנות; החקלאות במשך השנים מאבדת גובה בתודעה הישראלית, והתפתחות התעשייה וההיטק נוגשים במעמדה. מקומם של המצוות ואופן קיומם בזמננו יכולים לשמש בירור בשאלות עקרוניות אלו. בתוך ההתחדשות וההתרחשות הזאת מומחשת העשייה הברוכה של מכון התורה והארץ, בחיזוק הקשר המתהווה מחדש בין עם ישראל לארצו. לפעילותו של המכון פנים רבות, הן במחקר ההלכתי והן במחקר ובפיתוח המעשי. התצוגה בנויה כך שהיא ממחישה את העובדה שאנו נסמכים על היסודות שהונחו לפנינו ותפקידינו לשלב את כל היסודות הללו בכדי לחיות כעם מיוחד הנטוע בארצו הקדושה. בנוסף וכהמשך לביקור במוזיאון, יוצג בעתיד חיזיון אור קולי שיעסוק בהתעוררות חזרת עם ישראל לארץ, תוך שימת דגש על ראשית ההתעוררות ע"י גדולי התורה, שממנה החלה שיבת ציון המעשית עד לימינו.