

התורה והארץ

בהוצאת מכון התורה והארץ
מכון תורני מדעי למחקר ישום
והסברת מצוות התלויות בארץ
כפר דרום - חוף עזה
טל. 07-6847325
פקס. 07-6847055



טבת ה'תשנ"ז

עורך: הרב יואל פרידמן
עורכי משנה: הרב עזריאל אריאל, הרב יגאל הדאיה

סדר צילום והפקה:
"עטרת" ירושלים 02-6519520
דפוס חמד בע"מ, ירושלים
כל הזכויות שמורות ©

תוכן

7	הקדמה	הרב יגאל קמינצקי
10	עם הספר	הרב יואל פרידמן
12	הגאון הרב שאול ישראל זצ"ל	הרה"ג יעקב אריאל שליט"א
14	זהב הארץ – דרכו של מור"ה הגר"ש ישראלי זצ"ל	הרב יהודה הלוי עמיחי

דובב שפתי ישנים

19	הערות על רמב"ם זרעים	הרה"ג שלום יוסף הלוי פייגנבוים זצ"ל
62	"עטרת תפארת" (הערות למשניות זרעים)	הרה"ג פתחיה מנקין זצ"ל
81	נתינת מעשר עני בספק	הרה"ג אליהו דוד רבינוביץ' תאומים זצ"ל
	התכתבות עם חברי המכון	הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל
	הלכות שביעית	
91	סימן א: זריעה בסוף שישית וקליטה בשביעית	
94	סימן ב: שתילת צמחי סרק בחממות	
	עידור עשביה במטעים	
98	סימן ג: השקיה ודין מצעים מנותקים	
99	סימן ד: מצעים מנותקים שאינם מיטלטלים	
101	סימן ה: דילול פירות במטעים	
104	סימן ו: הגדרת החנטה בלימונים	
107	סימן ז: קדושת שביעית בבוטנים וגרעינים	

הלכות כלאיים

118	סימן ח: נטיעת אילן מורכב שנמצא בגוש אדמה
	הכלאה גנטית של מינים שונים

הלכות ערלה

121	סימן ט: ערלה בעלי צבר אכילים

הלכות תרומות ומעשרות

126	סימן י: הפרשת תרומה בפירות הראויים לאכילה ברוחק
128	סימן יא: הפרשה מעלי הכרובית על הכרובית
130	סימן יב: בענין "שיירה ניכרין"
133	סימן יג: הפרשה משאריות שנותרו בשטחי הגידול
137	סימן יד: הפרשה שלא מן המוקף בזה"ז
140	סימן טו: הפרשת תרומה משק
143	סימן טז: חיוב נתינת מעשר עני באזורי הארץ השונים
145	סימן יז: הדלקת נר חנוכה בשמן תרומה

שונות

150	סימן יח: הגדרת מיעוט המצוי
151	סימן יט: תערובת חמץ לבהמות בפסח
	משנת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל
154	הלכות שביעית
195	הלכות תרומות ומעשרות

הרב עזריאל אריאל

תרומות ומעשרות

198	הזמנה בהקדש תרו"מ וביכורים	הרה"ג אברהם אלקנה שפירא כהנא שליט"א
208	מוצרי חיסה אורז ונבטים לברכה ותרומ"מ	הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א
218	שיורי ניכרין	הרה"ג שלמה מן-ההר שליט"א
221	איסור הפסד וטומאה בתרומה	הרה"ג יעקב אריאל שליט"א
225	באותו ענין	הרב יהודה הלוי עמיחי
228	באותו ענין	הרב יואל פרידמן
240	הפרשת תרו"מ ע"י פועל	הרה"ג יעקב אריאל שליט"א
255	הפרשה ללא מינוי	הרב עזריאל אריאל
291	מילוי מקום המשגיח להפרשת תרו"מ	הרב עזריאל אריאל
322	מינוי שליח להפרשה לדבר שלא בא לעולם	הרב עזריאל אריאל
336	הפרשה מראש כאשר הבעלים מתחלפים	הרב עזריאל אריאל
343	הפרשה מכוח שליטה בנכסים	הרב עזריאל אריאל
363	תיקון פירות שלו שאינם בשליטתו	הרב עזריאל אריאל

כלאים

373	הגדרות כלאי הרכבה	הרב יהודה הלוי עמיחי
382	זריעת חיסה לשם עשיית צל על גזר	הרב אהוד אחיטוב

ערלה

398	הגדרת אילן וירק בהלכה	הרב יואל פרידמן
427	נספח: טבלה - תכונות של כמה צמחים בעיתיים	אגרונום מרדכי שומרון
	תשובה להשגה על מאמרו של הגר"מ אליהו	הרב יואל פרידמן
429	פירות השוק - פריש או קבוע	

תולעים

432	עיבוד מזון שיש בו נגיעות	הרב יגאל הדאיה
453	דין ביצי חרקים	הרב יגאל הדאיה

שונות

462	זמני הבאת הביכורים	הרב ראובן הילר
471	לזהוי תכלת בציצית	הרב יעקב אפשטיין

רשימת המשתתפים בקובץ (לפי סדר א' ב')

הרב אהוד אחיטוב	- מכון התורה והארץ
הרב מרדכי אליהו	- הראשון לציון והרב הראשי לישראל לשעבר
הרב יעקב אריאל	- הרב הראשי לרמת גן ונשיא מכון התורה והארץ
הרב עזריאל אריאל	- מכון התורה והארץ
הרב יעקב אפשטיין	- מכון התורה והארץ
הרב שמעון בירן הי"ד	- מכון התורה והארץ ורב כפר דרום
הרב יגאל הראיה	- מכון התורה והארץ, רב המושב גדיד
הרב ראובן הילר	- רב שכונה הוד השרון
הרב שאול ישראלי זצ"ל	- ביה"ד הגדול לערעורים, חבר מועצת הרבנות הראשית וראש ישיבת מרכז הרב
הרב שלמה מן-ההר	- רב שכונת בית וגן בירושלים
הרב פתחיה מנקין זצ"ל	- רב דאשקובקא ועוד (מדינת רוסיה)
הרב יהודה הלוי עמחי	- מכון התורה והארץ, חבר ביה"ד לממונות קרית ארבע
הרב שלום יוסף הלוי פייגנבוים זצ"ל	- רב לאקאטש (מדינת וועלין - פולין)
הרב יואל פרידמן	- מכון התורה והארץ
אגרונום מרדכי שומרון	- מכון התורה והארץ
הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא	- הרב הראשי לישראל לשעבר, ראשי ישיבת מרכז הרב
הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים זצ"ל	- רב ירושלים

הקדמה

ב"ה אנו זוכים להוציא לאור את ספר "התורה והארץ" חלק ג', המוקדש לזכרו של מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל, שהאיר את דרכו של המכון, וסלל בפנינו דרכים בסוגיות סבוכות ובשאלות קשות במצוות התלויות בארץ. הרב זצ"ל זכה להיות מהחלוצים אשר למדו העמיקו, וישמו מצוות אלו הלכה למעשה בחיי היום יום תוך הנחלתם לרבים.

במצוות מעשרות אנו מוצאים נושא יוצא דופן, יחידי מסוגו בכל התורה כולה.

הגמ' (תענית ט ע"א) אומרת:

עשר תעשר – עשר בשביל שתתעשר. אשכחיה רבי יוחנן לינוקא דריש לקיש, אמר ליה: אימא לי פסוקיך! – אמר ליה: עשר תעשר. אמר ליה: ומאי עשר תעשר? – אמר ליה: עשר בשביל שתתעשר. – אמר ליה: מנא לך? – אמר ליה: זיל נסי. – אמר ליה: ומי שרי לנסוייה להקדוש ברוך הוא? והכתיב לא תנסו את ה' (דברים ו) – אמר ליה: הכי אמר רבי הושעיא: חוץ מזו, שנאמר: הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקתי לכם ברכה עד בלי די, מאי עד בלי די (מלאכי ג)? אמר רמי בר חמא אמר רב: עד שיבילו שפתותיכם מלומר די.

והדבר תמוה במה זכתה דווקא מצוה זו בפרוילגיה מיוחדת ומדהימה, שבה ועל ידה. מותר ונתן לבחון את הקב"ה? יתירה מכך, נשמע מהכתובים "... בחנוני נא בזאת... כאילו הקב"ה מבקש מאתנו שנבחן אותו בסוגיה זו.

הגמ' במסכת קדושין (לא ע"א) מלמדת אותנו שגדול המצווה ועושה ממנו שאינו מצווה ועושה. בקביעה זו יש מן החידוש, שהרי בפשטות, אדם העושה מעשה טוב מתוך הכרה ורצון – גדול הוא מהעושהו מתוך כפיה! ומסביר התוס' (שם) שהעושה מתוך כפיה יש לו צער בכל רגע שמא אינו מקיים את המצוה כנדרש; משא"כ העושה מצווה מרצונו, כשאינו מצווה עליה, אינו מצטער שהרי פתו בסלו – שיכול לחזור בו בכל עת שירצה. וניתן להוסיף שהמאמץ הנדרש מן ה"מצווה ועושה" – עדיף הוא על גילוי הרצון והבחירה של ה"אינו מצווה ועושה" כפי שקבעו חז"ל "לפום צערא – אגרא".

מצינו בגמ' ברכות (לה ע"ב):

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים; דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון – כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים

מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיות – כדי לפטורן מן המעשר (לפיכך לא נתברכו פירותיהם); דאמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית.

ומסביר שם הרב קוק זצ"ל (עק א"ה ברכות פ"ו ס"י יב):

ההבדל שיש בין המכיר ערך המצוות ותכליתן הנשגבה, וחפץ בהן באמת, ובין מי שעבודתו היא רק מצוות אנשים מלומדה – הוכן להיות יוצא אל הפועל בהרבה מצוות מן התורה, שנמצאו בהם דרכים עפ"י דין תורה להפקיע החיוב מעצמו. אמנם, רק בזה יודע שלימות העובד מאהבה, בהיות לאל ידו לפטור עצמו, ובהיותו מכיר את ערך המצוה וקדושתה – הוא נכנס להתחייב בה. ע"כ במצוות מעשרות, שהיא המצווה הראשית המחזקת את כל אושר הכלל כולו, בהיותה לברית בין המיוחדים לעבודת ה' שבט הלוי ובין כל העם כולו – דאגה החכמה האלקית ביותר שתהיה נעשית עפ"י רוח נדיבה המכרת את ערכה הגדול. ע"כ נתנה מקום להחליץ ממנה ע"י הכנסה דרך גגות חצירות וקרפיות, למען שתגיע הרגשת העושה לעשות המצווה מיקרת רוח ונפש נדיבה, שבזה תצא אל הפועל תכליתה להשלים את הכלל כולו כחפץ האדון השם יתברך.

וממשיך הרב (שם ס"י יג):

תעודת המעשר היא ביחוד, לרומם את האדם ממצבו הפרטי הגשמי המוגבל בהתייחסות קניינו ותשוקותיו אל מצבו הכללי הרוחני, שמתעלה להוקיר את ערך הכלל כולו, שהוא חפץ ה' בעולמו... חבית מיוחד בפועל בו, שם הוא מקום המיוחד לעסקי היחיד שאין לזולתו בפועל בו כניסה רחבה כלל – כאן תרשים ההתייחסות בפועל את פעולתה על האדם.

ערכה של מצווה זו לדעת הרב זצ"ל היא בשנים :

א. היא מרוממת את האדם מהנקודה היותר פרטית והיותר אגוצנטרית – האסיף המוכנס לביתו – המביא את האדם לידי כפירה (כפי שנא' בפס': 'כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה... ארץ חטה ושעורה... ואכלת ושבעת... פן תשכח את ה' אלקיך... פן תאכל ושבעת... ורם לבבך תשכח את ה'... ואמרת בלבבך כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה...'). עד לרום פסגת האמונה בקיום מצוות מעשר "שהיא המצווה הראשית המחזקת את כל אושר הכלל כולו בהיותה לברית בין המיוחדים לעבודת ה' שבט הלוי ובין העם כולו".

ב. מצווה זו – אדם מקיימה מתוך רצונו החופשי, שהרי בידו להפקיע עצמו ממצווה זו.

ולכאורה הסבר זה של הרב מוקשה מהגמ' בקדושין דלעיל, שם למדנו, שהעובדה שאדם מקיים מצווה שיכול להיפטר ממנה הנה טעם לגריעותא ולא למעליותא? וי"ל שבמצווה זו, בנגוד לכל המצוות האחרות מתקיים בו זמנית הן ה"מצווה ועושה" והן ה"שאינו מצווה ועושה". בתחילה, עצם קיום המצווה תלוי בבחירתו של

האדם, שהרי יכול הוא להעביר פירותיו דרך גגו ולהיפטר; יחד עם זאת, ברגע שהאדם בחר להכניס את פירותיו לביתו דרך דלת הבית – אין הוא יכול לחזור בו, ואז נכנס הוא לקטגוריה של "מצווה ועושה", ודואג הוא ומצטער שמא לא יקיים את המצווה בשלמות כפי שביאר התוס' (בנגור למצוות אחרות, כגון ציצית, שאין האדם מתחייב בה אא"כ יש לו בגד יום של ד' כנפות, ואעפ"כ אם לבש אדם בגד ונתחייב בציצית – יכול הוא להיפטר מהמצווה בכל רגע ע"י הסרת הבגד למשל).

נמצאנו למדים על מעלתה המיוחדת של מצוות מעשר, שהיא אולי הסיבה להיותה מועדפת ע"י הקב"ה. מצווה זו מרוממת את האדם מהנקודה היותר פרטית, בה מתגלית ביותר הכפירה אל פסגת האמונה. מצווה זו גורמת להתחברות חלקי עם ישראל, תוך גילוי, מיצוי והוצאה לפועל של הכוחות היותר גדולים והיותר משמעותיים של האדם: כח הבחירה וכח הכפיה.

מידת הגילוי האלוקי אלינו אקווילנטית לדרגת השלמות שלנו. ככל שאנו בדרגה רוחנית גבוהה יותר, ועובדים את ה' במגוון רחב ומקיף יותר של כוחות – כך הגילוי האלוקי אלינו גדול יותר. וכן מובא בגמ' עבודה זרה (כ ע"ב):

א"ר פנחס בן יאיר: תורה מביאה לידי זהירות, וזהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי קדושה, קדושה מביאה לידי רוח הקודש, רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים.

נמצאנו למדים שגלוי ה' אלינו (רוח הקודש) הוא פונקציה של מאמצנו (פרישות טהרה

וכו').

ידוע שהכוחות היותר קטביים והיותר מנוגדים משלימים זה את זה, וכוללים בתוכם את סך כל הכוחות, וע"כ עבודת ה' היותר שלמה היא לעובדו בכוחות שהם כביכול הפכיים. "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך" – דורשים חז"ל: בשני יצריך: ביצר הטוב וביצר הרע. וכן מוצאים אנו בתחילת ספר בראשית: "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" – ודורשים חז"ל: טוב – זה יצר טוב; מאד – זה יצר רע. ע"כ בחר הקב"ה לנסותו ולהיגלות אלינו דווקא במצווה זו, בה אנו עובדים אותו בכוחות הפכיים – הבחירה והכפיה – היוצרים שלמות בעבודתו.

אשרינו מתיישבי חבל עזה – חקלאים, בני תורה ואנשי מדע כאחד, שזכינו לעסוק במצווה חשובה זו במחשבה בדבור ובמעשה.

הרב יגאל קמינצקי

ראש מכון התורה והארץ

רב אזורי – חבל עזה

עם הספר

אנו מרגישים, הן את החובה והן את הזכות, להקדיש את ספר התורה והארץ חלק ג' לזכרו של רבינו הגדול מרן הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל. רבינו זצ"ל, לימד אותנו תורה בעת שהיינו בישיבה, ואף לאחר שיצאנו ממנה. הוא הינחה אותנו הן במישור הפרט והן במישור הכלל. כיון שהיה קרוב לתורת ארץ ישראל מעת היותו רבו של כפר הרואה, זכינו, אנו, במכון התורה והארץ להיות קשורים אליו, ולשאול אותו "דבר ה' – זו הלכה" (שבת קלח ע"ב). אחד המדורים המרכזיים של הספר הוא מדור המכתבים שזכינו בע"ה לקבל מרבינו זצ"ל, וכן פסקי הלכה ששמענו ממנו בעל פה. אנו בטוחים שמלבד הערך הסגולי של הדברים, בבחינת דבריהם של צדיקים – הם זכרונם (ב"ר פר פב פ"ס י) יימצאו הרבנים ושוחרי תורת ארץ ישראל הרבה פנינים במכתבים ובפסקים אלו.

בשנתיים האחרונות, פירסמנו את חידושי ההלכה ובירור השאלות שעסקנו בהם בחוברת "אמונת עתיד", שאנו מוציאים אחת לחודשיים. עם זאת, בחוברת הגבלנו את עצמנו בבירורים קצרים כדי לא לעייף את הקורא. ישנם לפעמים שאלות ונושאים שקשה להקיפם במאמרים קצרים, ע"כ ראינו צורך לפרסמם במסגרת אחרת, ולכן נועד ספר התורה והארץ.

לא נרחיב את הדיבור על מיגוון הנושאים המופיעים בספר, כי זאת אפשר לראות בתוכן הענינים, נדגיש רק את כתה"י שהגיעו לידינו שאותם אנו מפרסמים בע"ה. ראשית, הערותיו לרמב"ם (זרעים) של הרה"ג שלום יוסף הלוי פייגנבוים זצ"ל, שהיה תלמיד חכם מובהק בליטא (ראה בהערה בתחילת מאמרו). קיבלנו את כתה"י מר' יששכר יעקבסון הי"ו שמצאו בגניזה של בית העלמין (חולון) ולכן נתונה תודתנו. שנית, אנו מפרסמים את הערותיו למשניות (זרעים) של הרה"ג פתחיה מנקין זצ"ל אביו של הרה"ג משה צבי נריה זצ"ל. ואחרון חביב, את כתה"י של מאמר על נתינת ספק במעשר עני, מפנקסו של הרה"ג אליהו דוד רבינוביץ' תאומים (אור"ת). שני כתבי היד האחרונים הגיעו לידינו ממשפחת נריה – ותודתנו על כך.

ברצוננו לסיים במה שפתחנו תחילה, ולהביא את מה שכתב מרן הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל, בעת פטירתו של מרן הגריא"ה הרצוג זצ"ל – וראויים הדברים למי שאמרם.

סילוקם של צדיקים

(מתוך התורה והמדינה קובץ ט-י עמ' ג מאת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל)

מצינו שסילוקם של צדיקים קשה לפני הקב"ה מחורבן בית המקדש, דאילו התם נאמר: "הפלא ה' את מכותיך", ואילו הכא כתיב: "הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא" (איכ"ר א לו).

ירידת העם בחורבן ביהמ"ק – ירידה נוראה ונפלאה היא כאחד. נפלאה היא באשר למרות הירידה יש בה גם נס נסתר, כדברי חז"ל:

"מזמור לאסף" – וכי מזמור הוא? כך אמר אסף: לא מוטב שהפיג הקב"ה חמתו בעצים ואבנים, ולא בבניו? (ילק"ש).

כי גם בחורבן ביהמ"ק הותיר ה' לנו שריד כמעט. ובו בזמן ששפך חמתו על עצים ואבנים, כבר עמדה מוכנה יבנה וחכמיה, נמשכת שושלת התורה למרות חורבן המדינה. ויבנה זו עסקה בהתקנת תקנות, שכחוט השני עברה בהן התקוה של "מהרה יבנה ביהמ"ק". ואם אמנם "שכינתא בגלותא" הרי נחמה גדולה בזה שכל מקום שגלו שכינה עמם. ועל כן עם גודל הירידה צוין גם הפלא של "הסתר אסתיר" – "ותרד פלאים".

גדולה מזה מיתת צדיקים שבה נאמר "הפלא ופלא", כשבועון הדור נלקח הצדיק, בעוד שאין נראית התמורה. כלל נקוט בידינו "זרח השמש ובא השמש" – עד שלא שקעה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי. אולם כשהשמש באה מבלי שנבחין בזריחה חדשה, כשמסתלק הצדיק והחלל נשאר ריק – שינוי הוא מדרכו של עולם. פלא הוא, ירידת פלאים של הפלא ופלא, ירידה המסוכנת פי כמה מחורבן ביהמ"ק. באשר חורבן העם – חורבן מקדש הרוח הוא, אשר בו התנחמנו בהשפך חמת ה' על עצים ואבנים.

אף אנו עומדים במצב של "הפלא ופלא". אבידה שאין לה תמורה, מי ומי ינהיג הדור? מי ומי ינהל הספינה ביד אמונים?

נשמור לכל הפחות מכל משמר על ירושתו הרוחנית. בעלי תורה יתעמקו ביתר שאת בגנוי חרריה, בעלי עבודה וגמילות חסדים ימלאו תפקידם ביתר מסירות, וכולנו יחד נאחז בכל עוז בהגדרתו את התקופה כ"ראשית צמיחת גאולתנו". יהא זה המצפן אשר לפיו נכוון דרכנו כלפי חוץ וכלפי פנים כאחד. יהא זכרו ברוך ונשמתו צרורה בצרור החיים עד יקום לגורלו לקץ הימין.

יואל פרידמן

מכון התורה והארץ

טבת תשנ"ז

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל

מופת לרב ארץ-ישראלי

הורם הנזר, הוסרה העטרה מראשו של הציבור, עם פטירתו של מו"ר הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל. כשהוא חי בתוכנו התהלכנו זקופי קומה. יש לנו גדולי תורה מהשורה הראשונה. בלעדיו – השתופפה קומתנו.

גדלותו בתורה הקיפה תחומים רבים ומגוונים. לכן ראינו בו דגם של תורת ארץ ישראל בשלמותה. פוסק ומגיד שיעור, איש הגות ומחשבה ודרשן מעולה. איש מידות תרומיות ופה מפיק מרגליות. התנהגות מופתית וכושר הנהגה. איש ההתיישבות וראש ישיבה. מיזוג נדיר זה עשה אותו לרבנו המובהק. נעמוד על כמה נקודות מרכזיות במפעליו התורניים:

א. כרבו של כפר הרא"ה במשך כ"ח שנים התמחה רבנו זצ"ל בהלכות המצוות התלויות בארץ, ונחשב כבר-סמכא וכחד בדרא בנושא זה. דבר זה בא לידי ביטוי בספרו "ארץ חמדה" מהדורה קמא על מצוות יישוב הארץ ועל הלכות כלאים. מקצוע זה הוא מהקשים והמסובכים בהלכה, וספר זה הוא יחיד במינו בדורותינו. גם בעלותו בקודש לכהן כחבר בית הדין הגדול בירושלים, ראו בו רבני הארץ את הפוסק המוסמך במצוות התלויות בארץ כמו ביתר חלקי התורה.

ב. בהיותו ראש הוועדה למצוות התלויות בארץ של הרבנות הראשית לישראל, נהגה ההתיישבות החקלאית ברחבי הארץ עפ"י הוראותיו. הוא שהניח את היסודות ההלכתיים לקיום השמיטה בימינו מקום המדינה ואילך, וכשקיבל על עצמו מכון "התורה והארץ" את עריכת התדריכים לקראת השמיטה, היו פסיקותיו של רבנו נר לרגלנו.

ג. כראש ישיבה בישיבת "מרכז הרב" היו שיעוריו הבהירים בנויים על יסודות הגיוניים ומוצקים.

ד. גם בתחום הרעיוני אנו רואים את מורה דרכנו. ספרו "פרקים במחשבת ישראל" נחשב עד היום כספר הטוב ביותר ללימוד אמונות ודעות בדורנו. הוא היה הראשון שסלל את הדרך, בלימוד מסודר של נושאי אמונה, לרבים שהלכו בעקבותיו. בספר זה הונחו היסודות להשקפה דתית ארץ ישראלית ברוח רבו המובהק, מרן הרב קוק זצ"ל.

ה. רבינו זצ"ל היה מיוחד במינו בדרשותיו הבנויות על הבנה עמוקה של דברי חז"ל, בנאומיו המלוטשים והמסוגגנים ובמשנתו הסדורה בכל עניני התורה, העם והארץ העומדים על הפרק, על כל גווניהם.

- ו. **אישיותו המוסרית**, נקיות דעתו ואצילות נפשו משמשים עבורנו דמות שמן הראוי ללכת בעקבותיה. ולכן ראינו בו מורה דרך בהנהגה ציבורית.
 - ז. היה **חבר מועצת הרבנות הראשית במשך עשרות שנים**. גם לפני שנבחר כחבר מן המניין היה הרב הרצוג זצ"ל משתף אותו בהתיעצויות בשאלות כבדות שעלו על הפרק. כמו כן היה יד ימינם של הרב אונטרמן זצ"ל, ויבלח"א של הרב אברהם שפירא שליט"א והרב מרדכי אליהו שליט"א.
 - ח. הוא ייסד את **חבר הרבנים שלידי הפועהמ"ז** והיה ראש המדברים בכל הכנסים והדיונים של החבר וייצגו בכתב ובע"פ.
 - ט. **ערך את קבצי "התורה והמדינה"**, ובהם גם מאמריו היסודיים והמעמיקים בסמכות השלטון, הקמת קואליציה, צבא ומשטרה, והערותיו-הארוכות על מאמריהם של גדולי הרבנים בארץ ובחו"ל שראו בקובץ זה שבעריכתו את הבמה המכובדת לדיון בשאלות הציבוריות העולות על הפרק.
- בזכות מעלותיו בתורה ובמידות זכה רבנו להערכה על ידי **כל החוגים והזרמים** ביהדות הדתית, תופעה שלצערנו אינה מצויה עקב הקיטוב המר המרקד בחוצותינו. אילו זכינו היה ניתן אולי – באמצעותו – לגשר על הפערים בין פלגי הציבור הדתי, וחבל.
- בשנים האחרונות הוא כאב מאוד על **מעמדן של התורה, של המדינה ושל הארץ, שירד לשפל**. הוא שבנה את היסודות ההלכתיים של מדינת ישראל, הוא שעסק בה רבות בגבולות הארץ והלכותיה, הוא שתרם בה רבות לחיזוק מעמדה של הרבנות הממלכתית בישראל – לא יכול היה לעצור את כאבו עקב התמורות. אין ספק שהכאב הציבורי החיש את קיצו.
- בשבת קודש פרשת שלח, הפרשה שבה מאסו המרגלים בארץ חמדה, כשהבכיה לדורות נמשכת בקולות רמים – נפטר גם מחבר הספר המונומנטלי "ארץ חמדה", שעבורו הארץ – בגלל קדושתה וייחודה – אכן היתה **ארץ חמדה**.
- ברוסיה הקומוניסטית עוצבה מסירות נפשו לתורה. ארץ הצבי, תחת שרביטו של הרב קוק זצ"ל, גידלה שעשועיה. אוי נא לה אמרה ירושלים כי איבדה ארץ חמדתה.

הרב יהודה הלוי עמיחי

זהב הארץ

דרכו של מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל

מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל היה מילדי רוסיה הסובייטית, בה היתה ראשית צמיחתו. הוא למד תורה בבתי הכנסת: "שואבי המים" ו"משכיל לאיתן" במינסק, אצל הגאונים ר' שמעון ירחי זצ"ל ור' אברהם אליהו מייזס זצ"ל, בסגל חבורה של תלמידי חכמים שלמדו בסכנת נפשות מתמדת מחוסר כל. כבר ברוסיה התבלט מרן כת"ח אחד יחיד ומיוחד, שקדן ומעמיק עצום. לאחר בריחתו מרוסיה לארץ ישראל (אדר תרצ"ד) התקבל אצל מרן הרב קוק זצ"ל, שעמד על מיוחדותו ומעמדו והרצה בפניו את שיעוריו הכלליים לפני אמירתם בהיכל הישיבה הקדושה. לאחר מכן היה מקושר ומקורב לאיש ירושלים של מעלה, הגרי"מ חרל"פ זצ"ל. לא ת"ח רגיל היה, אלא כלי שעשוע מיוחד, שהיה בקי בכל מכמני הש"ס וההלכה, תורה ומלכות, מורה ומנהיג "ואהיה אצלו אמן, ואהיה אצלו שעשועים".

בשנת תרצ"ח עלה מו"ר זצ"ל לשמש כרב לעדת קודש כפר הרא"ה. עלייתו לכפר הרא"ה לא היתה מחוסר תעסוקה בירושלים. הוא ראה זאת כשליחות. וכך הסביר בהקדמתו לספרו "ארץ חמדה", שפעמים שתלמידי חכמים עוסקים הרבה בתיקונם הפרטי ואינם מפנים את הדעת לתיקונם והדרכתם של אחרים. הסתגרות זאת יכולה להביא חלילה אפילו לחורבן בית המקדש. רבן יוחנן בן זכאי ביקש את יבנה וחכמיה, מכיון שהיו רגילים לדרוש "אני בריה וחברי בריה" (ברכות יז ע"א) – חיבור מוחלט בין תלמידי החכמים לבין העם.

החת"ם סופר (פיתוחי חותם, הקדמה לשו"ת יורה דעה) מסביר שהקב"ה בחר באברהם אבינו כאבי האומה למרות שקדם לו חנוך שהיה מיחידי הסגולה, שנתעלה להיות כאחד מצבא מעלה, "ואיננו כי לקח אותו א-להים". אלא שבאברהם אבינו נתגלתה מסירות נפש, שהרי אילו נשאר בהתבודדותו ובהתעלותו האישית ודאי היה עולה מעלה מעלה, אולי יותר מחנוך. ברם מסירות נפשו לחנך את העם ולהדריכו בדרך ד' הביאה אותו להתחבר עם העם ולהיטיבו, ייתכן שהיתה בכך פגיעה מסויימת בדרגתו האישית אולם כנגדה עמדה מעלת הכלל. ומתוך כך כתב מו"ר זצ"ל (ארץ חמדה שם): לפי השקפה זו, העם כולו מהווה אחדות שלימה, וממילא אין לחפש את שלימות היחיד מתוך ויתור על עבודה לשם שמירה על רמה מסוימת של צבור רחב יותר. במסגרת הכללית של העם אין אף אחד שאפשר לוותר עליו, אין אחד מיוחד, "אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים". מעתה אין מקום להסתגרות, מעתה נתבעים קשרים הדוקים בין תלמידי החכמים לבין העם.

מתחילת דרכו של מו"ר זצ"ל בכפר הרא"ה נתן אל לבו לברר את ענין המצוות התלויות בארץ. ומתוך עיונו בהלכות אלו, זכה להוציא לאור את ספרו הראשון: "ארץ חמדה". ספר זה לא נכתב כספר הלכה, הכולל סעיפי הלכה והערות, אלא **הלכות הנאמרות מתוך הבאת המקורות ובירורם**. וכך כתב בפתיחה לספרו:

לבידורה של הלכה ולהדרכתה בחיים החקלאיים, ערוך על פי מקורות הגמרא, הפוסקים והמפרשים, הראשונים והאחרונים, בביאור השיטות והמחלוקות ונימוקיהן ומסקנות ההלכה למעשה.

בייחוד ניכר הדבר בחלק השני של הספר, העוסק בהלכות כלאים, שחילק אותו לשני חלקים: (א) ההלכות. (ב) בירורי הלכה. גם חלק ההלכה בנוי על מקורות המשנה והתלמוד ראשונים, אחרונים והפוסקים. על חלק הספר העוסק בהלכות כלאים כתב בהקדמתו לספר:

אין הוא מיועד להיות ספר פוסק הלכות, המגמה היא לתת לפני הלומד והמעייין את המהלך של פסק ההלכה מתוך המקורות שבמשנה ושבתלמודים, דרך הראשונים והפוסקים עד גדולי דורינו. אולם האחריות לפסק הלכה למעשה נשארת על המעייין, שיצטרך לברר את הדברים בעצמו ולהסיק מסקנותיו מהן.

פיסקה זו הושמטה מתוך ההקדמה של הספר שיצא במהדורה מחודשת (מוסד הרב קוק תשמ"ב), מכיון שהחלק העוסק בהלכות כלאים הושמט. כאשר פניתי למו"ר זצ"ל שיאפשר למכון "התורה והארץ" להוציא לאור מחדש את החלק העוסק בהלכות כלאים, ענה מרן זצ"ל שכיון ועברו שנים רבות הרי שהתחדשו דברים נוספים, ובמספר דברים חזר בו, לכן יש צורך בעוד עמל גדול על מנת להוציא מחדש את החלק על הלכות כלאים.

מו"ר זצ"ל ברר את ההלכה לעומקה, ומשום כך לא נשא פנים בהלכה. פעמים רבות היה חולק עם גדולי הדורות ואפילו עם רבותיו. וכך כתב עליו הרה"ג כ. פ. טכורש זצ"ל (התורה והמדינה ט-י עמ' תרכו):

אף הוא אינו חת לדון ולהתווכח עם גדולי ישראל הדנים בעניינים אלה: כפתור ופרח, תורת הארץ, תפארת ישראל, אבני נזר, ישועת מלכו, כרם הארץ, חזון איש ועוד. ולפעמים גם חולק עליהם, ומוכיח את צדקת מסקנותיו.

מתחילת דרכו של מו"ר זצ"ל בכפר הרא"ה נתן אל לבו לברר את ענין המצוות התלויות בארץ, ובייחוד כאשר היתה פגיעה בחקלאים ומושבים דתיים – שהיו בעיניו "כאבני חן נוצצות", וסיכון היישוב כולו. מתוך התבוננות מעמיקה בהלכה ובצרכי השעה העלה מו"ר זצ"ל הצעה שחקלאי הצריך לשתול בקיה ושיכולת שועל, – תחילה ישתול חלק משדהו בבקיה ואח"כ יקנה לחברו את החלק הנשאר, ובו יורעו את המין השני. כדרכו של מו"ר זצ"ל לפנות אל גדולי ישראל לשמוע ולהשמיע, פנה מרן הרב זצ"ל למורו ורבו הגרי"מ חרל"פ זצ"ל (בית זבול ח"ג סי' לג) שסבר לאסור, אולם מו"ר זצ"ל

שהתגלה כלוחם מלחמתה של תורה מברר את ההלכה ממקורה, מוסיף מרחיב ומקשה על דברי רבו הגרי"מ חרל"פ זצ"ל (ארץ חמדה, ספר ב, ח"ב יב). לאחר מכן פנה לרב הראשי הגרי"א הרצוג זצ"ל שהצטרף עמו להתר.

דוגמא נוספת לכך שמו"ר זצ"ל הכיר את קשיי החקלאים ואורחות חייהם, ניתן להביא מכך שבשנת השמיטה (תשי"ב) התיר למי שמכר את קרקעותיו לנכרי בשנת השמיטה לזרוע תחת אוהל מטלטל (עי' פסקים וכתבים, הגרי"א הרצוג זצ"ל, סי' מז אות ה). לאחר שנים חזרתי ושאלתי האם אפשר להסתמך על קולא זו? ענני, שהיתה שעת דחק גדולה, ולא הייתה אפשרות שמלאכות אלו יעשו על ידי נכרים, ובשעת הצורך הוא נטה להקל, אולם אין כל היתר בימינו להסתמך על קולא זו.

דוגמא נוספת אנו רואים בשאלת הגדרת המין בכלאים, שאלת יסוד היא בהלכות כלאים, שבה אסורה הרכבת שני מינים, כיצד מגדירים את המין, ובמה שונה מין אחד מחברו. מרן הרב קוק זצ"ל (משפט בהן סי' כה), וכן החזו"א (כלאים סי' ג ס"ק א) – כל אחד עפ"י דרכו המיוחדת – נטו להגדיר את המין עפ"י סך כל התכונות שלו. ואילו מו"ר זצ"ל חתר לו דרך מיוחדת, שבה הטעם הוא המבחן העיקרי של קביעת המינים (עי' ארץ חמדה מהדורה ראשונה קפב), וכאשר אין הבדל גדול בטעם הרי שאנו קובעים את המין על פי מראה הפרי והעלים. וכך נהג מו"ר זצ"ל להורות למעשה, כשהבאנו בפניו מינים שונים. הוא היה חותכם, טועמם ומסתכל בצורתם, ולאחר מכן היה מכריע בשאלות שגדולי ת"ח לא היו מוכנים להורות.

פעמים שדעת מו"ר זצ"ל לא התקבלה בשדה ההלכה, אולם מכיון שכל נושא נכתב ונבדק מתוך עמל של תורה, המשיך מו"ר זצ"ל להיות נאמן לשיטתו המיוחדת: במקום מכירת הקרקעות בשביעית הציע מו"ר זצ"ל שהבעלים יפקירו את השדות (עי' ארץ חמדה, הוצאת מוסד הרב קוק עמ' קא, חוות בנימין ח"א עמ' מג). שאלה זו עוררה דיונים ארוכים בין פוסקי הדור (התורה והמדינה ח"ג, הגרי"א הרצוג, פסקים וכתבים עמ' רג, ריד). מועצת הרבנות דחתה הצעה זו, ואכן בשנת תשי"ח ביצע מו"ר זצ"ל את היתר המכירה כמקובל. אעפ"י כן, כל ערב שמיטה פנה מרן הרב זצ"ל – בשיעורים, בהוצאות ובשיחות – לחזור ולעייין שמא ניתן להפקיר את הקרקעות ולא למכרן. באיסור הרכבה באילנות חידש מו"ר זצ"ל חידוש עצום, וכתב (ארץ חמדה, מהדורה ראשונה עמ' רעה):

כל שהרכבה נעשית בדרך שאין ראוייה להיות מופרה זה מזה, דהיינו: שקוצץ המין האחד לגמרי ומרכיב במקומו מין שני – אין שייך לדמותו כלל להרבעה, ולא זוהי הרכבה האסורה. ואם כי מספרי האחרונים שדנים בתשובותיהם על הרכבה נראה דלא ירדו לחילוק זה, מכל מקום מתוך דברי הקדמונים והירושלמי נראה הדבר כמו שכתבנו, והאחרונים לא דנו על נקודה זו כלל.

באשר דברנו עמו – מספר חדשים קודם העלותו לגנזי מרומים – על אודות הרכבות כלאים, אמר שכבר לפני כחמישים שנה העלה ספק זה בענין הרכבות הנהוגות בימינו, והורה שאפשר לצרפו לספיקות נוספים, להלכה למעשה.

התעסקות במצוות התלויות בארץ לא היו רק בבחינת הוראת הלכה למעשה, אלא הן היו מערכת שלמה של תורת הארץ ומצותיה. ולכן בתחילת ספרו "ארץ חמדה" הופיע בירור הלכתי ארוך בענין מצוות יישוב הארץ בעבר ובהווה, והיכן נוהגת מצוות יישוב הארץ. כתיבת המהדורה הראשונה של הספר הסתיימה בה' באייר תש"ח, יום הכרזת המדינה. ובהמשך לזה הוא דן בקדושת הארץ, אם היא חלה על מקומות שנכבשו לראשונה בימי מלחמת השחרור (עמ' 19). במהדורה המחודשת של הספר (מוסד הרב קוק עמ' קלח) ישנה תוספת בירור ביחס לכיבוש הארץ בימי מלחמת ששת הימים. כשהתעוררה שאלת אחיזתנו במרחבי ארצינו, חזר והוסיף בויכוחו עם מרן הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א (חוות בנימין ח"א עמ' צח):

שכל אותם המקומות שנכבשו ע"י צה"ל במלחמת ששת הימים, שהיא מלחמה שנכפתה עלינו בעוד שהשתדלנו למונעם מלצאת למלחמה, ובמצורף לזה קנין החזקה שבמעשי ההתנחלויות שבאו בעקבות הכיבוש (אחרי שהובהר למי שעדיין משתעשעים בחלום שיצליחו לזרוק אותנו לים) ושדיו בהסכמת ואף בסיוע של הממשלה – תורת כיבוש עליו לכל דבר. זה אפילו אם נסבור (וכן הוא האמת לעד, וכמש"כ במק"א), שאין לנו כיום מצוות כיבוש לכתחילה ע"י מלחמה שכרוכה באבדן נפשות, מכל מקום באותם חבלי ארץ שנפלו לידינו בחמלת ד' עלינו במלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד צר, ועשינו מעשה המורה על רצוננו לזכות בהם – תורת כיבוש עליהם, ועל כן חייבים לצאת על הגנתם במלחמה, ואין טענת פק"נ תופסת בזה.

קדושת הארץ ומצוותיה מחייבים אותנו גם לברור מהם גבולותיה של הארץ. מו"ר זצ"ל ברוב התמדתו וברורי הלכות חדר לעומקה של סוגיית גבולות הארץ, ולאחר עמל ויגיעה שאינם רגילים בספרות ההלכה, העלה פסקי הלכה גם בסוגיא עמומה זו. על דברי מרן זצ"ל בענין הגבולות כתב הרב כ.פ. טכורש זצ"ל:

השקיע כאן הרבה שקידה ועיון, בכדי להתמצא בגבולות ארץ ביסודם, במקורם ובהשתלשלותם עד הנה, מברר ומחווה את דעתו כאחד הבקיאים בהם, שנדיר למצוא בין הרבנים ותלמידי חכמים. מביא את דעת החוקרים בידיעת ארץ ישראל ומציין ומתווכח עמהם, חוזר לענינים וידיעתם של גבולות הארץ, עומד על גרסאות שונות אף דוחה גרסאות משוערות, מגלה מקורות חדשים, ומהם הוא דולה את השקפותיו וחידישויו בשטח זה, ומכאן שוב בוקעת ועולה מדת אהבתו והתקשרותו של המחבר עם ארץ ישראל, בה ובעבודה

זכורני שלא אחת באתי אצל מו"ר זצ"ל וראיתיו רוכן על מפות, ובשנותיו האחרונות היה מחזיק בידו זכוכית מגדלת ובודק מקומות, ומורה הלכה לכל מקום ומקום בארצנו הקדושה, וזאת מלבד מפת ארץ ישראל שהיתה קבועה מתחת לזכוכית שולחנו.

שאלה מחודשת שמו"ר זצ"ל עסק בה בהרחבה היא חיוב ערלה באילנות הגדלים בעציץ מתכת שאינו נקוב. מו"ר זצ"ל נטה להקל שלא כדעת החזו"א זצ"ל. אולם לא רצה להכריע בשאלה זו לבדו, ופנה, בין השאר, למרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל (ההכתבות הובאה ב"ברקאי" ג עמ' 157—173). תשובתו של הגרש"ז נתקבלה במכתב הפותח במילים:

למע"כ ידידי ומכובדי הגאון המפורסם מוה"ר שאול ישראלי שליט"א.

ומסיים:

בהערצה ובכל אותות טובה וברכה ושמחה.

מו"ר ענה למרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל במכתב הפותח במילים:

הו"כ ידידי המרומם הגאון הגדול, זקן ויושב בישיבה, מרבה פעלים

לתורה ולהאדרתה, כש"ת שלמה זלמן אויערבך שליט"א.

לקיים מה שנא: "נועם – אלו תלמידי חכמים שבא"י שמנעימין זל"ז בהלכה..."

(סנהדרין כד ע"א). לאחר למעלה משנה פנה אלי מו"ר זצ"ל בטרונאי מדוע ת"ח צעירים

לא הביעו את דעתם בשאלה זו.

עליית מו"ר זצ"ל לירושלים (תשכ"ה) לבית הדין הגדול, ולישיבת "מרכז הרב" לא הפסיקה את עיסוקו במצוות התלויות בארץ. הציבור שומרי התורה ראה ברבינו את הכתובת לשאלות במצוות התלויות בארץ, ובייחוד בשאלות המתחזשות בחקלאות. רבות מן השאלות הללו כונסו בספרו "חוות בנימין" (הוצאת מכון התורה והארץ). מו"ר, שהיה ממורי ההלכה המובהקים של מכון "התורה והארץ", האיר פניו למכון וענה לשאלותינו פעמים בכתב ופעמים בע"פ, וכאשר הגשנו בפניו את חוברות השמיטה לצרכן ולחקלאי עבר בשימת לב מיוחדת על כל סעיף וסעיף, העיר את הערותיו והשגותיו מתוך הקפדה על כל תג של הלכה, ותוך זהירות רבה שלא לאסור את המותר.

הרה"ג שלום יוסף הלוי פייגנבוים זצ"ל

הערות למשנה תורה להרמב"ם ספר זרעים

בס"ד, מרחשוון תשנ"ז.

"הכל תלוי במזל, אפילו ס"ת שבהיכל". הרה"ג שלום יוסף הלוי זצ"ל שהיה מגדולי המשיבים בדור הקודם, היה רב בעיירה לאקאטש, עיירה קטנה ליד רדומסק, במדינת וועלין, וכנראה נפטר עוד לפני השואה. אמנם היה הרב המחבר רב בעיירה קטנה, אולם היה "תל תלפיות שאליו פונים בשאלותיהם" כפי שכינהו הרב מכילזאן זצ"ל (בעל בית יחזקאל, דגן השמים ופנת הבית). דברי הרהמ"ח זצ"ל הודפסו בחוברות וקבצים שונים, וביניהם ב"שערי תורה". אולם הוא כתב גם מספר רב של ספרים, כפי שהוא מציין בשער של תשובותיו "משיב שלום", וביניהם: נתינות שלום עה"ת, נתיב הים על ש"ס בבלי, נתיב ירושלים על הירושלמי, נתיב החיים, נתיב הדעת, נתיב לשבת, נתיב משפט, וגם קצת חידושים על הרמב"ם ז"ל, ושו"ת וישב יוסף. רוב הספרים לא הודפסו כלל, מלבד שו"ת משיב שלום (תרצ"א) ונתיבות שלום על התורה (תרצ"ג).

והנה אינה ד' לידי זכאי, הרב יששכר יעקבסון הי"ו, מתושבי קרית ארבע – חברון, ומצא ב"גגיות חולון" חמשה ברכי רמב"ם (ווילנא) ועליהם הערות מכת"י. בתחילה לא היה ידוע מיהו מחבר כתה"י, אך לאחר עיון בכתה"י נמצא כתוב (הל' כלאים פ"ז הי"ז): "ועי' ספרי שו"ת משיב שלום סוף סי' קמג", ואכן הובאו הדברים בשו"ת משיב שלום שם. כמו כן מובא בכה"י בהל' מע"ש (פ"י הי"ז): "אך עי' בספרי נתיב"ד ביו"ד סי' רצד", והוא ספרו "נתיב הדעת" על שו"ע יו"ד, כפי שמובא בשער שו"ת משיב שלום. כך נתגלה שבעל כתה"י הוא הרב שלום יוסף הלוי פייגנבוים זצ"ל.

הרב יעקבסון הי"ו חיפש מי שיכול להוציא לאור כת"י חשוב זה. "מכון התורה והארץ" שבגוש קטיף, העוסק בלימוד ויישום מצוות התלויות בארץ, קיבל על עצמו להוציא לאור עולם את ההערות על סדר הרמב"ם זרעים, לפענחם, לערכם, ולהדפיסם.

אנו בטוחים שלומדי התורה ישאבו תורה ודעת מהערותיו של ת"ח חשוב זה, שהיה מגדולי הבקאים והמשיבים בדורות האחרונים.

* הערות או תוספות הנמצאות בסוגריים הינם של עורך כתה"י: הרב יעקב אפשטיין.

הל' כלאיים

א. הלכות כלאים פ"א ה"א

"הזורע שני מיני זרעים"

עי' בירושלמי (פ"א דכלאים ה"ט) – מבואר דלריש לקיש חייב כשמוציא מתחת ידו הגרעינים, ולר' יוחנן פטור עד שיניח הגרעין ואם חלקן אח"כ בגדר פטור, עיי"ש ובהערותי שם בירושלמי שלי בס"ד על הגליון, דתליא בשיטתם אי התראת ספק שמה התראה או לא, עיין מכות (טו ע"ב). ורבנו ס"ל כר' יוחנן דהתראת ספק שמה התראה בכ"ד כידוע. וא"כ אפשר ס"ל גם בזה כר' יוחנן דאם חלקן בגדר אח"כ פטור, ואפ"ה חייב כשזרע ונח בארץ, ולא הוי פטור משום התראת ספק שמא יחלקם אח"כ בגדר קודם שיצמחו, מ"מ התראת ספק שמה התראה (ולא דמי להא דכתבו תוס' שבת ד ע"א ד"ה קודם, דשם זמן מועט עד שיאפה; אבל כאן עד שיצמח זמן רב). וביותר צ"ע שלא ביאר רבנו דבר זה דאמר ר' יוחנן דאם חלקן בגדר אח"כ פטור.

מבואר שם (בירושלמי) דמודה גם ר"ל בזורע ע"מ לחלקן בגדר דפטור – והיינו אף דלדידיה חייב מיד כשמוציא מתחת ידו, מ"מ באומר בפירוש ע"מ ללקט מיד, פטור. (וצ"ע אם הכונה כשליקט באמת, אבל לא ליקט לאו כל כמיניה לומר שבאמת היה בדעתו כמו שאמר בשעת התראה ללקט רק שנמלך, או דפטור כל שאמר בשעת התראה אף שלא ליקט אח"כ, ואינו חייב רק משום מקיים כלאים שאין בו מעשה ואינו לוקה. ורבנו לא ביאר גם זה, וצ"ע. ועי' מ"ש לקמן בהל' שבת (רפ"ח, ודו"ק).

ב. כס"מ פ"א ה"ג

"בריינתא כפשטה דר"ע"

במחפה משום זורע ולא משום מקיים. והלכה כרב יוסף. אע"ג דבכל מקום קיי"ל לגבי רב יוסף כרבה בר משדה ענין ומחצה (בכ"ב קיד ע"ב, קמג ע"ב), מ"מ היכי דמסתבר טעמיה דרב יוסף פסקינן כותיה. וכאן ג"כ מסתבר כותיה, דאמרו שם בטעמיה דמכוין לזריעה, וכמ"ש המגיד משנה (בפ"ח משבת ה"ג), עיי"ש ומה שכתבתי שם עה"ג, דכה"ג בפ"ג מחמץ ומצה (ה"א), עיי"ש במ"מ ג"כ, דמשום דמסתבר טעמא דרב יוסף פסק רבנו כמותו לגבי רבה, ועיי"ש. והגר"א שם בהגהותיו בה' שבת, עיי"ש¹, כתב דמוכח כר"י מסוגיא דמכות (כא ע"ב), עיי"ש. ותבין דברינו במה שפירשתיים שם ברמב"ם על הגליון, ודו"ק².

1. אר"ח (סי' תמה ס"ק ב).

2. אמנם הגר"א לא כתב כמחבר משום דמסתבר טעמיה אלא בגלל הסגנון: א"ל רב יוסף ולא כתוב ורב יוסף אמר, וא"כ אין מכאן ראייה למו"ק (במח' לגבי מנכש) ששם כתוב: רב יוסף אמר.

ושוב כתב (הכס"מ פ"א ה"ג) אבל קשה ע"ז שרבונו בפ"ח משבת (ה"א) פסק כרבה דמנכש משום חורש. (והנה העירו ע"ז בהגהות בן אריה ורד"ל³, וכן בספר מנ"ח מצוה רמה אות ב: דהא הכ"מ עצמו כתב בפ"ח משבת שם דתרי מיני מנכש יש, ע"ש. וכ"כ הלח"מ שם, וכ"כ בהגהות הפר"ח שם. ונראה דהכ"מ שם רק בדרך אפשר כתב כן, ודחיקא ליה הקושיות מהא. ולכן כתב כאן "אבל קשה" כו', ומשום דשם הניח בקושיא למה השמיט מנכש דמו"ק ג ע"ב, ע"ש). ותירץ ע"כ וי"ל דאף למאי דאוקימנא כולה כר"ע כו'. ור"ל דלעולם ס"ל לרבנו כרבה, וכדפסק שם דמנכש משום חורש, ואפ"ה מקיים כלאים בלא מעשה חיפוי וניכוש אינו לוקה. דאפילו לרבה – דכולה ר"ע, מ"מ רבנן מיהא פליגי, והיינו במקיים בלא שום מעשה. אבל המנכש והמחפה דמקיים במעשה לוקה גם לרבנן. ואהא מייתי דכ"ה מירושלמי מה כר"ע, ואר"י (ד"ה היא) דבלא מעשה אסור מיהא גם לרבנן וע"י מעשה ד"ה לוקה. ובוה אודא לה תמיהת המנ"ח שם מלשון הכ"מ, ע"ש ותבין ודו"ק.

אכן קשה מה שפסק רבנו בפ"ח משבת (ה"ב שם) דמשקה מים לזרעים הוי זריעה, ולרבה בסוגיא (שם) הוי חורש כמו מנכש, ע"ש, דבחדא מחתא מחתינהו, וחדא פלוגתא היא. ולמה פסק בזה דמשקה כר"י ובמנכש כרבה? אבל גם בזה י"ל דדוקא במשקה מסתבר טעמיה דרב יוסף, דמכווין להצמיח ולא אזלינן בתר המעשה דמרפה ארעא, משום דגם חורש ממש לא הוי בפעולתו רק שע"י ההשקיה ממילא חלחולי מיחלחלא ומרפא ארעא. אבל במנכש – שהפעולה היא כחרישה ממש שע"י שתולש עשבים רעים וכ"ש כשחופר בעיקרי האילנות (עי' כ"מ ולח"מ שם בפ"ח משבת), חופר ממש הוא – ודאי דמסתבר כרבה דאזלינן בתר גוף הפעולה והוי חורש ולא זורע, ודו"ק.

והנה להכ"מ, הא דמכות (כא ע"ב) אי לאו דקלסך... ג"כ הו"א ר"ע היא, אבל השתא דקלסך ר"י ש"מ דגם רבנן מודו דע"י מעשה הניכוש והחיפוי לוקה זה המקיים, ודו"ק. וע"י הגהות הגר"א (בה' שבת שם) פי' דמשם מוכח כרב יוסף, ע"ש; ולהכ"מ אין הכרח, ודו"ק. עמ"ש שם עה"ג אצל דברי הגר"א, ותבין.

אכן הקושיא האחת הנשארת ע"ד מרן הכ"מ בזה היא ע"ד מ"ש המנ"ח עוד שם, דא"כ למה הוכרח רבה במו"ק (ב ע"ב) לומר על הברייתא דכולה ר"ע היא, והא א"ש כרבנן נמי דמחפה ומנכש מיחייב משום מקיים, דמקיים ע"י מעשה. אלא על כרחך דהש"ס דילן ל"ס ליה בזה כהירושלמי, עב"ד המנ"ח (שם), ע"ש. וצ"ל בדוחק דהא דקאמר רבה כולה ר"ע היא – כלומר כסברת ר"ע דמשום מקיים הוא דלוקה גם במנכש ובמחפה. וכלפי מה שהקשה שם – דמדקתני סיפא רע"א אף המקיים מכלל דת"ק לאו משום מקיים הוא, ור"ל דאל"כ הכי הול"ל רע"א אף המקיים בלא שום מעשה, כיון דת"ק נמי מיהא משום מקיים מחייב ליה ול"פ אלא אי בעי מעשה, אבל

השתא משמע דת"ק לא איירי כלל בחיובא דמקיים – ולכן הוכרח לתרץ דכולה ר"ע תנא לה, והכי קתני: "שרע"א המקיים" וכו', ודר"ק ותל"מ. ועי' גם במנ"ח (מצוה שכו), הקשה על הכ"מ כאן, עי"ש. והסברא שכתבתי לעיל – דאע"ג דגבי משקה מסתבר כר"י, מ"מ גבי מנכש מסתבר כרבה משום דאזלינן בתר גוף הפעולה – נכונה היא. וכה"ג אשכחן לענין אחר, דגבי שיעורי אכילה קי"ל כזית ואפי' המחזה את החמץ או את החלב, ואפ"ה לענין שיעור שהייה וצירוף שיעורו כשהמחה ושותה דרך שתייה – ברביעית, דבתר גוף הפעולה אזלינן והרי הוא שותה. אע"ג דתולדות אכילה הוא ושיעורו בכזית כאכילה, מ"מ גוף הפעולה שתייה היא (וכמ"ש הרדב"ז על הרמב"ם בפ"א מה' חמץ ומצה ה"א, עי"ש ובתשובותיו ללשונות הרמב"ם ח"ה סי' קמה, עי"ש). עי' פי"ד מהמ"א ה"ט, ודר"ק.

ג. כס"מ פ"א ה"ג

"שרבינו בפ"ה מהל' שבת": צ"ל פ"ח.

ד. כס"מ פ"א ה"ג

"וא"כ אי מספקא לך".

וא"ג, כצ"ל. ור"ל, ואפי' אינו אלא ספק אינו לוקה. וכן העתיק במנ"ח (מצוה רמה אות ב), עי"ש.

ה. משנה למלך פ"א ה"ג

"מ"ש מרן דלרבנן איסורא איכא".

עי' בגליון הש"ס בירושלמי (רפ"ח דף כז) בשם ריטב"א בחידושו לע"ז, דשם בשל עכ"רם מייירי, ומיושב קושית המל"מ, עכ"ד. ועמ"ש על הגליון בש"ס שלי מכות (כא ע"ב).

ו. רמב"ם פ"ב הי"ג

"כמו שלשה ימים".

ר"ל, ולא ג' ימים שלמים אלא מקצת יום ג' ככולו. וכדאיתא בהדיא הכי בירושלמי (פ"ב ה"ב), עי"ש. ופלא שלא ביארו זה נושאי כלי רבנן⁴.

ז. רמב"ם פ"ג ה"ט

"מרובע בין מן האמצע".

ר"ל, באם יש באמצעה או בתחילתה או בסופה שיעור בית רובע לא זרועה, מותר לזרוע ב' מינים אפילו בכל השדה, אפילו במקום שאין בית הרובע מגיע. משא"כ בהלכה ט"ו, וכמ"ש שם בס"ד, עי"ש על הגליון. ועי' היטב מ"ש על הגליון

בירושלמי שלי (בפ"ב הלכה ו) על הגליון באורך בזה. והוכחתי כן ודלא כתפא"י (במשנה ח שם ובהילכתא גבירתא שם), ודו"ק⁵.

ח. רמב"ם פ"ג הט"ו

"בור או ניר".

ברב"ז גורס בור (בחולס) ולא בור (בשורוק). דאם הוא בור, קשה דעכ"פ רוחב ד' טפחים לא מהני. ועיין היטב מה שכתבתי על הגליון בירושלמי (בפ"ב דכלאים הלכה ו), ותבין דיש לפרש בור וניר ששיעורן בית רובע ומהני ההפסק לכל השדה וכדלעיל בה"ט. או דר"ל ברוחב ג' תלמים של פתיח ומיצר והולך (והוא ערך ב' אמות רוחב) דקרובין דברי ב"ה וב"ש (עפ"ב הלכה ד') וכדלקמן (פ"ד ה"ז). ומועיל אם מפסיק בכל משר אורך השדה מקצה ועד קצה. ודו"ק בכל מה שכתבתי שם בירושלמי על הגליון כי כאן אמ"ל הרבה.

ט. רמב"ם פ"ג הט"ו

"או גדר שהוא גבוה עשרה".

לפי מ"ש על הגליון בירושלמי שלי (סוף"ג דכלאים) – לפרש הא דאמר התם היינו קלח א' כו' צריך להפנות לו בית רובע או לעשות לו מחיצה גבוה עשרה טפחים אפי' מין במינו, עכ"ל – דהיינו שמותר לעשות המחיצה אפי' ממין הזרע – ה"מ שמשני המינים, ולא אמרינן במין במינו אינו חוצץ כעין חציצה ביומא (נח ע"א)⁶, עי"ש, דשאני הכא דבעינן הפסק וסגי במפסיק בגדר של עשבים אפי' ממין א' שבב' המינים. ומיהו היינו בתלושין, אבל גדר זרוע אינו מפסיק, ר"ל בגדר מאבנים ועפר זרע ע"ג אע"ג דגבוה עשרה אינו מפסיק, וכדאיתא בירושלמי (שם בפרק ב הלכה ו), עי"ש. וצ"ע שרבנו השמיט כל זה ולא ביארו. וכן הרבה דינים בכלאים המבוארים בירושלמי כה"ג ונחסרו בדברי רבנו. וכעין הא שכתבתי על הגליון לקמן (בפ"ד ה"ד), עי"ש.

י. רמב"ם פ"ג הט"ו

"לסמוך המין האחד".

דו"ק בלשון זה דדוקא לסמוך מצד זה ומצד זה. ולא כדלעיל (בהלכה ט) בהפסק בית רובע, דכתב דבין באמצעה בין בסופה כו' – דשם מהני הפסק זה לכל השדה אפילו ארוכה הרבה מאורך בית רובע המפסיק, מה שאין כן כאן, דוקא על פני משך

5. התפא"י (וכן הרע"ב) מצריך הן בית רובע והן בור או ניר אך מפשט המשנה ומל' הרמב"ם לא משמע כן, אלא או קתני, ועי' במ"ר.

6. פירושו בסוף פ"ג שונה מיתר המפרשים (רש"י, פנ"מ) שפרשו: "אפילו מין במינו" כשאלה – האם צריכים הפסק ביניהם במין במינו שאחד לזרע ואחד לירק. ולשיטתם לא מצאתי שמותר לזרוע על הגדר ממין הסמוך לגדר.

אורך הבור והניר והגפה והגדר מפסיק ולא לכל אורך השדה אם אין אורך ההפסק באורך כל השדה, ודו"ק. ועיין מ"ש לעיל (בהלכה ט) על הגליון.

יא. רמב"ם פ"ד הי"ד

"שהיה כשר מתחילתו".

צ"ע שהשמיט הא דאיתא בירושלמי בזה (בפ"ג ה"ב) דאם זרע שניות בעוד הראשונות קיימות, כשרות. אע"פ שנזרעו אחר שנתמעט הגבול, כיון שהראשונות כשרות, גם השניות מותרות. ואם נעקרו הראשונות נאסרו השניות, עי"ש דפשוט כן ממתניתין דכלים (פייט מ"ו) בנשתברו הראשונות המטה טהורה, ודו"ק. ועמ"ש על הגליון בשו"ע או"ח שלי (סי' יא סעיף י) בזה, ודו"ק.

יב. רמב"ם פ"ה ה"א

"ה"ז לוקה שתיים".

עמ"ש על הגליון בירושלמי שלי בביאור הסוגיא (בר"פ ח). וביותר כתבתי בדעת רבנו בזה בספ"ד שלי בביאור סוגיא זו שם בהא דחברייא אמרין להתראה ובהא דר' בון ב"ר חייא כו', עמ"ש כי אכמ"ל.

יג. רמב"ם פ"ה הי"ט

"הקנים".

עי' עירובין (לד ע"ב) דדוקא בעוזרדין, עי"ש, וצ"ע שלא נתבאר כאן וביר"ד (סי' רצו סעיף טו) שום חילוק, וסתמו. והכ"מ ציין לירושלמי, וכן בבאה"ג ביר"ד שם. וצ"ל דרמב"ם מפרש בש"ס כאן בעוזרדין, ר"ל שאינו מוציא עליו מגופו, וכדמפרש חילוק זה בירושלמי. ולפי"ז נ"מ לדינא בין פרש"י לרמב"ם ז"ל בקנים שהוקשו. ועיין בערוך (ערך עזרד) שפירש עוזרדין ושאיין עוזרדין דב' מינים הם, ולא כרש"י – כאן קודם שהוקשו כו', עי"ש, וכ"ד הרמב"ם ז"ל. כ"ז כתבתי על הגליון ברמב"ם שהיה בידי מדפוס ברדיטשוב. והלום ראיתי ברדב"ז שדרך בדרך אחר, ורחבה דעתו ז"ל מדעתנו ובטלו דברי.

יד. רמב"ם פ"ה הכ"ד

"הרי אותו העיקר".

משמע להדיא דרק העיקר אבל לא הגידולין, והוא כפי' הרא"ש, ועי' בר"ן שם. ועי' בש"ך (י"ד סי' רצו ס"ק לד) ומש"ש ביר"ד שלי על הגליון. ועי' מ"ש על הגליון לקמן (פ"א מתרומות הכ"א) על הגליון אצל הכ"מ שם.

טו. רדב"ז פ"ה הכ"ד

"דבפר קהנודר" צ"ל: דבפרק הנודר.

טז. רמב"ם פ"ז ה"ח

"שתיים כנגד שתיים".

ואין ביניהם אלא ט"ז. עיי' רדב"ז כאן ובר"ש ורע"ב בפירוש המשנה. ועמ"ש על הגליון בירושלמי שלי (ריש פרק ה) באורך בזה בס"ד.

יז. רדב"ז פ"ז הי"ז

"והיינו דלא כתב וחייב באחריותו".

לכאורה תמוה. דאפילו בשל חברו, הרי רבנו פסק לעיל (פ"ה ה"ח) כר"י ור"ש דא"א מקדש דבר שאינו שלו, ודו"ק וצ"ע. ועי' ספרי שו"ת משיב שלום (סוף סימן קמג) כיר"ב.

יח. פ"ח הי"א

"דו"ק צ"ל: זרע.

יט. כס"מ פ"ח הי"א

"וכן הם דברי רבינו".

עמ"ש על הגליון בגמרא שלי כתובות (פ ע"א) דדברי רבנו הכ"מ ז"ל כאן לכאור' צע"ג, דאין דעת רבנו כתוס' ולא כהר"ש (בפ"ז דכלאים מ"ז, עיי' בסוף דברי הר"ש ומ"ש על הגליון בגמ' שם ותבין, דו"ק היטב). אכן כשתעיין לעיל (פ"ה הי"ז) וברדב"ז שם וכן ברדב"ז (הייג) שם, תבין דהאמת כהכ"מ דרבנו כתוס'. דו"ק היטב.

כ. רמב"ם פ"ט ה"ז

"בודק בסימני אזניס".

עי' מ"ש בזה בגליון גמ' חולין שלי (עט ע"ב) דבר נכון בס"ד.

כא. רמב"ם פ"ט ה"ח

"מדברי סופרים".

עמ"ש בזה בגמ' שלי חולין (עט ע"ב). ועיי' מאה"פ (מראה הפנים) בירושלמי (פ"ח דברכות פ"ח דכלאים ה"ג ד"ה הלכה).

כב. ראב"ד פ"ט הי"א

"כצבי וכאיל".

עמל"מ. ועט"ז או"ח (סי' תקפו סק"א) ובהשגות החכם צבי עליו (בס"י לד) והובא בהגרי"פ שם על הגליון. וער"ש (פ"א דכלאים מ"ז) ובערוך (ערך יעל, הובא בתוס' ר"ה כו ע"ב ד"ה של יעל, ודו"ק).

כג. רמב"ם פ"י הל"א

"הלובש לוקה".

עיי' כ"מ שכתב משום דהלובש מזמין עצמו ומקרב גופו והוי מעשה כגבי ניקף. ועי' בנקודות הכסף (ביד"ס קצח) ע"ד הט"ז (שם סקכ"א) שחלוק בענין נטילת צפרנים

על הט"ז, וכתב דדוקא מדי מקיף וניקף, דכתיב לא תקיפו דאזהר לתרוייהו או משום דמשמע שאתנח להקיף, עי"ש. ועי' שו"ת חכם צבי החזיק בדברי הט"ז (בסי' פב), עי"ש. ולכאורה מכאן ג"כ ראייה ברורה. וכ"כ בהגהות יד שאול (ביד' שם), עי"ש. אכן לענ"ד י"ל דהכא דכתיב לא יעלה עליך ולא כתיב לא תעלה, משמע דאפילו אינו מעלהו עליו בידיו רק מניחם שיעלהו עליו אחר נמי חייב, אלא דהוי אין בו מעשה, וכשמסייע גורם דליהוי כמעשה וכמ"ש הש"ך התם, ודו"ק וזה ברור בס"ד.

כד. רמב"ם פ"י הל"ב

"לוקין מפני האבנט".

עי' לקמן בהלכות כלי מקדש (פ"ח הי"ב) ומש"ש בס"ד על הגליף. ועי' ירושלמי דכלאים (פ"ט סוף ה"א דף לא ע"א) ובמראה הפנים (שם ד"ה כאן).

כה. רמב"ם פ"י הל"ב

"כציצית".

מכאן ראייה להכ"מ בה' ציצית (פ"ג ה"ז-ח), עי"ש. דאילו למהרי"א שם, קשה הא גם ציצית הותרו אפילו כלילה דלאו זמן ציצית, ועי' תבת גמא (פ' תצה אות א).

הלכות מתנות עניים

א. פ"א הלכה י"ד

"כתרומות ומעשרות"

ומשמע לפי"ז דאפילו בא"י בזמן הזה הוי דרבנן, עי' (סופ"א מ"ה תרומות) לקמן. ועמ"ש עה"ג בירושלמי פאה (פ"ח ה"ג), ודו"ק. ועי' במנ"ח (מצוה רטז אות יג), דעתו דלאו דוקא כתרומה אלא כוונת רבנו דהוי חובת קרקע, עי"ש וכו', ובחינוך שם מבואר כמש"כ⁷.

ב. כסף משנה פ"א הי"ד

"ירושלמי פ"ג דפאה".

סוף פ"ב דפאה. ועמ"ש בגהש"ס דהראה מקור דין דחו"ל חייב בפאה מדרבנן מחולין (קלו ע"ב) והיינו הא דכתב הרדב"ז כאן, ואהא דמביא הרכ"מ (הרב כסף משנה) כאן משם (חולין קלד) לוי זרע בכישור, הקשה בגהש"ס שם, עי"ש ומש"ש בירושלמי שלי עה"ג דלא דק.

וכונת מרן הכ"מ ז"ל להביא מחולין (קלד) אלקט, והיינו עפמ"ש רבנו "ויראה לי שה"ה לשאר מתנו"ע" כו', דתולה לה ב"יראה לי", משום דלא נתפרש בהדיא בגמרא

7. וכ"כ בפאת השלחן (פ"ד ס"ק לט) דלדעת הרמב"ם מתנ"ע רק מדרבנן בזה"ז, ולראב"ד דפליג בתרו"מ ה"ה במתנ"ע.

דנוהגין בחו"ל כמו בפאה דמפורש בדף קלז (ע"ב). והכ"מ עצמו (בהט"ו) שאח"ז מיד וכן הב"י (ביו"ד סי' שלב) מביא הא (ודף קלז ע"ב) ולא נתעלם זה ממנו ח"ו. אבל כאן חסר בכ"מ מלת "כו" אחרי מ"ש "ומ"ש וכבר נתפרש שהפאה נוהגת בחו"ל מדבריהם וכו', וק"ל.

ג. משנה למלך פ"א ט"ו

"וכתב הר"ש בריש פאה"

וב"כ תוס' (חגיגה ו ד"ה שאין). ועי' מהריט"א (ה' בכורות דף פו ד"ה ועלה דתנן)⁸.

ד. הערה למשנה למלך על פ"א הט"ו

"הכל פטור" צ"ל: אינו פטור.

ה. הערה לפ"ב ה"ג

"קרקע כל שהיא חייבת בפאה"

בירושלמי (פ"ג ה"ז) פרש וליתנן אמרין קמה כ"ש חייבת בפאה. ומשני עולא, בגין דתנא ביכורים תנא קרקע, עי"ש. וראיתי במלאכת שלמה (פירוש על משניות) שכתב דה"פ: ליתני קמה כ"ש חייבת, דהא אפי' לא קנה הקרקע חייב בפאה דקצירך מיקרי. והר"ש שיריליאני יש לו דרך אחרת בפ"י הירושלמי הזה, עכ"ל. ובתפא"י (במשנה ה' בפ"ג) אהא דשנים שלקחו האילן נותנין פאה א' (הוא דין דלקמן פ"ג ה"ב עי"ש) כתב להקשות, הא אפי' קונה ב' אילנות אין לו קרקע, וא"כ אינו חייב בפאה כדתנן בב"ב (פ"ה מ"ב) דאין קרקע לקונה ב' אילנות, וכתוב "פאת שדך", והאריך, עי"ש. ומסיק דמייירי בקנה בפירוש עם הקרקע. ואח"כ בהא דהמוכר קלחי אילן (והוא הדין דלקמן פ"ג ה"ח) כתב דאפי' לא מכר לו קרקע האילן רק הקלחי אילן לבדם, דדמי להא דחולין (קלב ע"א) שאם מכר בני מעיה של פרה הלוקח חייב במתנות, עכ"ל. ונראה כסותרין דבריו ז"ל. ואולי זה שכתב אח"כ (שהוא במוסגר) הוא מבנו הגאון ז"ל. עכ"פ באמת יפה כתב בזה דמוכר מכמה משניות דהקונה הקמה בלא הקרקע נמי חייב. וכן הדין דבסמוך (הלכה ה) קצר חציה ומכר חציה דהלוקח נותן פאה לכל (ומה שהקשה שם מקצרוה ליסטים, דאפי' הניחו התבואה לבעה"ב פטור, לק"מ, ד"קצירך" ולא קציר ליסטים שלא ברשות; אבל לוקח קמה "קצירך" קרינן ביה) – משמע ודאי דאפי' מכר חצי הקמה בלא קרקע דומיא דקצר חציה דהיינו (ע"ב רק) התבואה, ואין הקרקע בקצירה, ה"נ (במשמעות מכר ודלא תנן ומכר חצי שדה הנשאר) אין הקרקע במכירה. מיהו פשוט הוא זה דכל שהתחיל המוכר בעל הקרקע לקצור אפי' שכולת א' נתחייבה השדה בפאה, ושוב כשמוכר הקמה חייב הלוקח בפאה (אף שלא קנה קרקע). וה"ה בהמוכר קלחי אילן, הא מוקמינן לה בשהתחיל בעל השדה לקצור, עי' בחולין (קלח ע"א). וכן ודאי דאפי' מכר קלחים בלא קרקע חייב הלוקח. וכן מוכח (ממשנה ה בפ"ה) דחלק האריס נמי חייב

בפאה ומש"ה אסור בה"ע אע"ג דאין לו בגוף הקרקע רק בהקמה. אך שם נ"ל ג"כ משום דתחילת קציר היתה לבעה"ב, ודו"ק. אבל אם לא התחיל בעל השדה לקצור אכתי לא שמענו. דאפשר דוקא דקונה עם הקרקע. ומתניתין הכי קתני: המוכר קלחי אילן עם הקרקע (וכמשמע מהרמב"ם לקמן פ"ג הי"ח) – דוקא בשלא התחיל לקצור או בלא קרקע כשהתחיל לקצור – הלוקח נותן פאה מכא"א. אימתי – בשלא שייר בעה"ב לעצמו, אבל בשיייר בעה"ב לעצמו הוא נותן אח"כ פאה מכל בשהתחיל לקצור (כדמוקמין לה) דוקא, ואז ודאי אפי' מכר בלא קרקע חייב המוכר ליתן ממה ששייר לעצמו גם על מה שמכר. והרמב"ם (בפ"ג הי"ח) נקט במוכר עם הקרקע, דהיינו בלא שייר לעצמו וגם לא התחיל לקצור, ובסיפא שכתב "ואם התחיל לקצור ומכר מקצת" וכו', אה"נ דאפי' בלא קרקע, ודו"ק.

עי' ברש"ש (בהגהותיו לפאה בש"ס וילנא), כתב בפשיטות פי' הירושלמי כמ"ש בשם מלאכת שלמה הנ"ל. ותמזה על הר"ב דנראה מדבריו (במשנה ז) דאינו חייב (אלא) ביש לו קרקע, וכן על הרשב"ם (ב"ב קנ ע"א ד"ה ואידי), דבפאה כתוב פאת שדך כו', משמע דוקא בקנה עם הקרקע, עי"ש. והביא מהר"ש (בפירושו למשנה דהמוכר קלחי אילן) דמוכח מדבריו שם להדיא דמוקי לה במוכר קלחים בלא קרקע, עי"ש. עכ"ד. ולמ"ש אין מדברי הר"ש ראייה, משום דלקושטא – דמוקמין למתניתין בהתחיל המוכר לקצור וכמו שמביא הר"ש שם – א"כ ודאי דאפי' בלא קרקע כנ"ל, שכבר נתחייבה משעה שהחל המוכר לקצור, ולא כל כמיניה למכור מתנות עניים, וכמ"ש הרמב"ם (בפיה"מ) בקצר חציה ומכר חציה, עי"ש. אבל ודאי דאין ראייה מזה לאם מכר המוכר כל קמתו בלא קרקע ולא התחיל לקצרה שיתחייב הלוקח, ודו"ק היטב.

ומיהו בירושלמי אהא דמוכר קלחי אילן – דמוקי לה גם בשלא התחיל לקצור, יעו"ש, ומדמה לה לראשית הגז במוכר לו חוץ מחובתו ולא משני משום דחובת הפאה בקמה, ונ"מ דאם נשרף מה ששייר המוכר לעצמו מחוייב הלוקח להפריש ונוטל דמים מהמוכר שמכר לו חוץ מחובתו, עי"ש היטב – מוכח להדיא דמיירי במכר לו מקצת קמה בלא קרקע ומשייר מקצת קמה לעצמו, ולכן בעי למימר דמש"ה חייב המוכר ליתן גם על מה שמכר, משום דחובת הפאה בסוף הקמה הנשארת בידו. ואם איתא דהלוקח קנה גם קרקע, הלא קנה שדה שלימה, ובודאי אי לאו משום דהוי כמוכר לו בפירוש חוץ מחובתו, הוי מיחייב, דגם אצלו קרינן לא תכלה פאת שדך ותהא חובת פאה בקמה, ודו"ק.

ובפירוש כתבו המפרשים בשלהי פ"ב במתני' דקצר חציה ומכר חציה, דאם מכר חצי שדה ושייר חציה לעצמו, כ"א נותן פאה משלו. וכ"כ רבנו לקמן (פ"ג הי"ח) וכן ודאי בדין. והיכי מצינן למימר כן דמוכר לו חוץ מחובתו דהיינו ע"מ שיפטר הלוקח

9. לכאורה משם ראייה להיפך דכיון שיש לאריס בקרקע אסור בפאה, אבל אם אמר לו שליש מה שאתה קוצר דהיינו זוכה בתלוש מותר בפאה.

מפאה? דא"ג דאין זה כמתנה עמ"ש בתורה בתנאי שבממון (עי' כתובות נה, וד"ק), ובפרט שהוא יתן עבור מה שמכר ממה ששייר – מ"מ הא אין נותנין פאה משדה על חברתה (בבבב"ר פ"ג); וזה ב' שדות ממש, שחצי שמכר לאחר אין לו שוב שום שייכות בה אם לא התחיל לקצור (ראו שפיר הבין בנותן המוכר ממה ששייר על הכל, וכמ"ש רבנו לקמן פ"ג הי"ח, שכיון שהתחיל לקצור נתחייב בכל, וד"ק), וזה ברור. אע"כ במכר בלא קרקע, ואפ"ה תנא רישא (והיינו באם לא שייר לעצמו) שהלוקח נותן פאה מכא"א מהקלחים שקנה בלא הקרקע וגם המוכר לא התחיל לקצור וכנ"ל. וש"מ ודאי דאפי' מוכר בלא קרקע ולא התחיל המוכר לקצור הלוקח חייב בפאה, וכמו מוכר גז צאנו ובני מעיה של פרה וכנ"ל. ודברי התפא"י בהא דשנים שקנו אילן תמוהים וסתורים מיניה וביה כנ"ל. והרש"ש הנ"ל יפה כתב, ופי' הירושלמי כן הוא וכנ"ל. הגם שהפנ"מ לא פירש כן ואזיל בתר דחקא כדרכו ז"ל במחכ"ת, עי"ש בפירושו, האמת יורה דרכו שכ"ה הפירוש האמיתי (ובלא"ה נמי יש לפרשם. דקשה, דהו"ל למיתני קמה כ"ש חייבת בפאה, כיון דעכ"פ ודאי בהתחיל בעל השדה לקצור, מחויב מי שקונה הקמה לבדה בלא קרקע כנ"ל). ורבנו – דנקט קרקע כ"ש חייבת בפאה ולא נקט קמה כ"ש, אף דל"ש תי' הירושלמי דנקט משום ביכורים דהא רבנו כאן לא הזכיר דין ביכורים – י"ל בפשיטות דדרכו לכתוב כלשון המשנה.

ועו"ל דעכ"פ ודאי דרק קרקע, היינו הגדל בקרקע חייב בפאה ולא הגדל בעציץ, ד"שדך" כתיב. ועי' הטיב בנשמת אדם (הל' ד' מינים בכלל קנא אות א) ובמש"ש בגליון ובח' על א"ת (?) (חיו"ד סי' פו) ובירושלמי שמביאים שם – ובפאה "שדך" כתיב ואין עציץ קרוי "שדך", וד"ק. ומיהו ז"א, דא"כ מאי פריך בירוש' דליתני "קמה". אע"כ דגם מקמה נוכל לאפוקי עציץ דאינו נקרא קמה, וכן הוא האמת. ועוד, דהא עציץ נקרא קרקע. וכן לענין הא דתנן נכסים שאין להם אחריות נקנין עם קרקע כ"ש, גם עציץ בכלל, עי' גיטין (כב ע"א). דהא תנן דכותבין פרוזבול על קרקע כ"ש ובגיטין (לד ע"א) דכותבין על עציץ שא"צ (ושאינו נקוב). דע"כ לענין בכורים אין עציץ בכלל קרקע, כמ"ש בפ"ב מהל' בכורים (ה"ט). מ"מ הא רבנו לא כלל כאן ביכורים עם פאה כבמתניתין, כמ"ש דרבנו נקט לשון המשנה כצורתו, וד"ק. ועדיין צע"ג בכ"ז, כי גם מדברי הגאון יעב"ץ (בלחם שמים, שמביא התפא"י הנ"ל) נראה דקונה אילן בלא קרקע פטור מפאה, וצ"ע כנ"ל. ובלא"ה לא ידענא מאי דוחקיהו דהיעב"ץ והתפא"י אפי' לשיטתם. דבפשיטות י"ל דמיירי הא דשנים שלקחו אילן כשהתחיל כבר בעל השדה לקצור קצת וכנ"ל; וצ"ע בכ"ז. (וגם צע"ק במה דפריך בירושלמי: למה לא תני קמה כ"ש חייבת. והא מקמי הכי פריך: הגע עצמך אם היה רק שכולת א' איך חייב הקרקע בפאה, ומשני דמשכח"ל על קרקע כמלוא שכולת א' נמי חייב פאה, שיש בקלח א' שגדל מהקרקע חמש שכולות עולות בקנה א'. וא"כ אילו תני "קמה" כ"ש (וכל שהוא) הוי קשיא באמת, דקמה כ"ש משמע אפי' שכולת א' ממש, ולא משכח"ל דקודם קצירה לא נתחייב ומשקצר אין כאן פאה. וי"ל דאדרבא קמה כ"ש הוי א"ש טפי, דאין שכולת א' נקראת קמה, ועוד דקמה היינו מלבד הפאה, והוי משמע הכי: קמה כ"ש שנשארת לבעה"ש, אפי' לא נשאר לו רק שכולת א' והשניה צריך להניח פאה ותו ליכא, אבל

השתא ל"ש הכי כותני קרקע, וק"ל. ודברי רבנו לקמן (בפ"ג הי"ח) "המוכר מקומות משדהו" וכו' – אין מוכרחין דר"ל דוקא עם הקרקע, אלא י"ל קלחים קלחים משדהו בלא הקרקע נמי דינא הכי, וק"ל. ולשון הרשב"ם (בב"ב ק"ע א') יש ליישב בפשיטות דה"ק; בשלמא בפאה ע"כ כן הוא דלא משכח"ל פאה בלא קרקע כ"ש, ד"פאת שוך" כתיב. ולאפוקי אתא מי שקנה פירות תלושין שקצרו משדה הפקר, דבשעת קצירה מהקרקע לא נתחייבו, שבעל הקרקע הפקירו והפקר פטור ממעשרות ומפאה. אלא דמ"מ גבי וידוי לא הו"ל למיתני במתני' (לדעת הרשב"ם שם) דקרקע כ"ש חייבת בוידוי, דלאו בקרקע תליא. ונהי דבפירות הפקר לא משכח"ל וידוי מעשר, דפטורין ממעשר – מ"מ ל"ש למיתני ולמיתלי חיובא דוידוי בהקרקע כמו דשייך למיתלי חיובא דפאה בהקרקע (ע"ש ותבין, ודו"ק). דאילו תנא קרקע כ"ש חייבת במעשר, הוי א"ש דומיא דפאה אבל וידוי פטור, דכל החייב במעשר חייב בוידוי, דאינו תלוי בקרקע. ודו"ק. ולשון הר"ב בפרק זה (ג משנה ז) שכתב דאידי דתנא גבי פאה ובכורים ופרחבול "קרקע" תנא נמי גבי אינך, פשיטא דלק"מ. דודאי חיובא דפאה בקרקע דוקא אבל בלא קרקע לא משכ"ל, וחיובה דפאה תלוי בקרקע, לאפוקי אם בשעת קצירה הקרקע היתה פטורה וכו"ל, ודו"ק. ועי' בירושלמי (פרק ה' ה"ה), מבואר להדיא דאם מוכר לו קמתו לקצור ושייר שדה, היינו גוף הקרקע לעצמו – יש חיוב בפאה ולקט ושכחה, ושניהם אסורים בה אם הם עניים כדין עני האסור בשלו, והיינו משום דאצל בעל הקרקע אני קורא "שוך" ואצל בעל הקמה אני קורא "קצירך", עכ"ד יעו"ש. ו"שוך" כתיב בפאה "לת"פ (ולא תקצור פאת) שוך", ו"קצירך" גבי לקט "ולקט קצירך לא תלקט" – וש"מ דכי הדדי נינהו והכתוב בזה כאילו כתיב בזה, וממילא ש"מ דאין לדחות דהתם רק בלקט ושכחה הדין כן, אבל בפאה אין חיוב רק בקוצר שיש לו גוף הקרקע – דליתא, וכו"ל (אות ה') בשם הר"ש שיריליאו דקונה קמה עכ"פ "קצירך" קרינן ביה – ודבריו אמת ומבוארים כך להדיא בירושלמי וכו'.

ו. רדב"ז פ"ב הי"ח

"וקי"ל כ' מאיר בקנסותיו"

עי' תוס' (ביצה כז ע"א ד"ה אלא), ובכל המקומות שנימנו שם עה"ג, ועי' הגהתי לעיל (פ"ב ממלוה ולוה אות ה), ולפי"ד הרדב"ז ז"ל כאן סותר רבנו משם לכאן, ודו"ק. ועי' בשו"ח (כללים מע' ה אות ז) בשם יד המלך שתמזה בזה. וכן בפאת השדה (מע' ה' אות כז קרוב לסופו בד"ה ואם בקנסותיו). ועי' מנ"ח (מצוה רכב-רכג אות ג)¹⁰, מה שהקשה בעין זה על השנות אליהו. ובלשונות הרמב"ם (סי' אלף תקצ – רכו) שנרמזה כאן כתב בסו"ד שם כהכ"מ כאן, עי"ש.

ז. כסף משנה פ"ג הט"ז**"והטעם דבשעת"**

עמ"ש בזה בס"ד עה"ג בירושלמי שלי (פאה פ"ג דף יג) ותבין דקדוק לשון מרן ז"ל כאן וגם מה שיש לדקדק בדין זה וישובו על נכון. וגם שם כתבתי פי' דברי הרדב"ז כאן (בסוף ד"ה חורו) וגם מש"כ (בה"ז) הרדב"ז כאן דלא נמצא כן בירושלמי שלפנינו במפריש מאמצעו על ראשון ועל אחרון, לענ"ד דגי' רבנו בירושלמי "מן האמצעיים על הראשון", ביו"ד בן שי"ן לנו"ן, וכמו בפ"ב סוף ה"ג (בירושלמי פאה), ודו"ק.

ח. פ"ד ה"ה**"ארבעה קבין תבואה"**

עי' ב"מ (קה ע"ב) דמבע"ל אם במפולת יד או במפולת שורים. ועי' רש"ל (שם) מ"ש, ולדבריו פסק רבנו לחומרא. אכן עי' מהרש"א שם. ועמש"ש בגמרא שלי עה"ג אצל דברי רש"ל שם, ותבין. ועי' חולין (קלד) ומש"ש עה"ג, ודו"ק היטב.

ט. כסף משנה פ"ד הכ"ה**"בפרק ראשית הגז"**

עי' מנ"ח (מצוה רב-רכג אות ג) (צ"ל: מצוה רכא אות ב), תמה על הכ"מ, שהרי בתוספתא זו (שמובאה לעיל בסמוך) מבואר גם דין זה להדיא, עי"ש.

י. רדב"ז פ"ה ה"ד**"עה"מ והוא שזכר"**

שלא זכר כו', אבל אם זכר את העליין כו', כצ"ל.

יא. פ"ה ה"ה**"בתוך שדהו ושכח הרי זו שכחה"**

עי' רדב"ז כאן דס"ל דאיפשיטא לזה בסוטה (מה ע"א), ודו"ק (ועי"ש בזה בס"ד בפ"ט מרוצח ה"ח עה"ג, ובגמרא שלי סוטה שם, ותבין. ועי' גם בפ"ב משא"ט הלכה ד). ונראה דמפרש דברי הרמב"ם ז"ל שפזר הרוח העומרים של שדהו באופן שהונחו זעג"ז, ודו"ק. וכן מוכח מהלכה הקודמת, ודו"ק היטב. ועי' רש"ש (בסוטה שם), הניח בצ"ע למא לא כתב רבנו דין צף (ר"ל ע"ג אינו מינו) לגבי שכחה, ודו"ק.

יב. פ"ה הכ"ב**"כמה סאין"**

עי' בסמוך הכ"ד ומש"ש עה"ג.

יג. ראב"ד פ"ה הכ"ד**"זה מחזור", צ"ל: אין זה מחזור.**

יד. פ"ה הכ"ד "שכח כל האילן"

והא דתנן (בפ"ז דפאה מ"ו) "סאה תבואה עקורה וסאה שאינה עקורה וכן באילן כו' אין מצטרפין" – אלמא דסאה וסאה שע"ק (שאינה עקורה) דהיינו סאתיים אינן שכחה גם באילן – ס"ל לרבנו דלגבי אילן הדיוק הוא רק הא: סאה וסאה עקורין מצטרפין, והיינו ציבור זיתים תלושין שיש בו סאתיים אינו שכחה, כמו עומר שיש בו ס"ט, אבל זיתים מחוברין באילן כל הזית נחשב כפרי א' וכשכולת א', ודו"ק. ובתפא"י (במשניות בפ"ז, הילכתא גבירתא מ"ב) ראיתי שכמדומה הרגיש בקושיא זו, וכתב דהא דאילן אפי' יש בו כמה סאין אינו שכחה, היינו בשכח גוף האילן, כגון שהו"ל ה' אילנות ושכח והיה סבור שאין לו רק ד'; אבל אם זכור האילן רק ששכח פירותיו וכגון שכסבור שכבר תלשן, אז ביש סאתיים אינו שכחה עכ"ד, ע"ש. ונראה דס"ל לדמות לענין שבת, ע"י לקמן (פ"ב משגות ה"ב-ה"ג), שאם ההעלם הוא בשבת אינו חייב רק א' אפי' עשה כמה מלאכות, ואם ההעלם הוא במלאכות, שיודע שהיום שבת אלא ששגג במלאכות – חייב עכא"א. וה"נ במה תליא קמה היה השכחה וההעלם. ונלענ"ד אינו כן דל"ד הנושאים זל"ז. ואפי' שכח הפירות כל שעדיין מחוברין באילן – אפי' זוכרהו רק סבור שכבר מסקו ובצרו – הוא שכחה, אפי' יש בו כמה סאין דבחר גוף האילן אולינן, ודו"ק.

טז. פ"ו הי"ז

"אין פורעין ממנו מלוה"

ע"י רדב"ז. והנה האבי העז' והר"ש (במרדכי, הובא ב"י ירד ס"ט רג) הבינו הא דאין פורעין ממנו מלוה דלא משתעבד לבע"ח של העני, ע"ש רצ"ע, ודו"ק.

טז. משנה למלך פ"ו ה"ז

"וזה סותר מה שכתבנו משמם"

עמש"ש בס"ד בספ"ג שלי דלק"מ. ועי' גהש"ס (שם) וגליין רש"א. ועי' נוב"ת (חיד' סי' רא), חידש דלפטור מטבל ולהתיר באכילה סגי בחטה א', אבל לצאת יד"ח נתינה לכהן צריך כדי נתינה, והוא כעין מ"ש המל"מ. אלא דלמל"מ דוקא אם נודמן לו סך של תרומה כו'. ול' הנו"ב אין יוצא ידי נתינה בכל הפרשה וב' מצות הן ע"ש. וסברת הנו"ב הוא מ"ש המל"מ כאן בסמוך משם תוס' רי"ד (קידושין נח), והנו"ב לא הזכירים. ועי' גהש"ס (בירושלמי רפ"ג דביכורים ד"ה א' מששים).

יז. משנה למלך פ"ח ה"א

"בכל לשון נכללו הלילות"

ר"ל: לשון בני אדם, דבתרי' אולינן בנדרים. אבל בלשון תורה אדרבא אין לילות בכלל ימים. עי' סוכה (מג ע"א), ועי' פסחים (ד סע"ב), ודו"ק. וכ"ה מבואר להדיא בשו"ת הרשב"א שזכינו לאורו זה מקרוב (כח"ז סי' נא), עי"ש. ועי' שד"ח (כללים מע' הי"ד כלל מג). ועי' ספ"ז שלי פסחים שם ובשלהי נדה, ודו"ק. ועי' ירושלמי שלהי

פאה ובשקלים (פ"ה ה"ד דף כא), וברכ"י (באורח סי' רלה, ויו"ד סי' רמז) בשם האר"י לענין נתינת צדקה כלילה שהוא זמן שליטת השדים, וצ"ע, ודו"ק.

הלכות תרומות

א. פ"א ה"ב

"וחיובם מדבריהם"

עכ"מ. ועי' פ"מ (בירושלמי דמאי פ"ו ה"ז דף כ"ה ר"ה ישראל).

ב. פ"ב ה"ד

"וליתנה לכהן שנאמר"

עי' בכורות (לד) ושבת (כה). ועי' מ"ש עה"ג בגמ' שלי (ע"ז נו) עה"ג בזה.

ג. כס"מ פ"ג ה"ד

"דלב ב"ד מתנה"

כמבואר באמת בירושלמי דמאי (פ"ה ה"ב דף יז ע"ב דפוס זיטומיר), ועי"ש בגהש"ס.

ד. ראב"ד תרומות פ"ג ה"ז

"מן התורה", נראה דצ"ל: מן התימה.

ה. רדב"ז פ"ג ה"ז

"ובדעתו להוציא שתי סאיף"

עי' בגליקן ירושלמי שלי מ"ש בזה, ועי' לקמן (פ"א ממעשרות חט"ו).

ו. רדב"ז פ"ג ה"ט

"הוי כנדר דאי בעי מתשיל".

נשאלתי מח"א (מחכם אחד) שזה סותר לכאורה הא דבגדרים (יב) דתרומה ל"ה דבר הנדרור ואין מתפסיק בה. והשבתי דודאי להתפסיק בה דבר אחר שאינו תרומה רק לאסור עליו בשר כתרומת אהרן וכחלתו, לא; אבל כאן, מה שבכרי ה"ז תרומה כמו בכרי, הא שפיר מהני מדין התפסה ויד אפילו לא הזכיר שם תרומה על השני, וכמו בנזיר עובר לפניו ואמר הריני כזה, עי' ריש נזיר. כונת הרדב"ז ז"ל ליישב קושיית המאה"פ (בירושלמי שם) על גירסת "כזה", דמאי קמ"ל פשיטא שזה סיום מקום ממש. ולכן השיג על הכ"מ כאן שגריס "כזה", והכריח לגרוס "כזה", עי"ש. ולדברי הרדב"ז ז"ל מתורץ דקיי"ל דמהני אעפ"י שלא הזכיר שם תרומה כלל, ודו"ק.

ז. רדב"ז פ"ג ה"ד

"משום דגרם לישראל שעבר".

זה כפירש"י שם. אבל רבנו לא כ"כ בפיה"מ בתרומות וכן כאן. ועמ"ש עה"ג בגמרא שלי (ביצה י"ג) בזה בס"ד.

ח. פ"ג הי"ט**"על התחתון"**

בירוש' שלפנינו (בפ"ב דתרומות דף ו ע"ב) מסיים בזה ז"ל: "הדא דתימא בשאין שם חלל, אבל אם יש שם חלל תורמין ומעשרין מזע"ז, עכ"ל. ועי' בפ"מ שם ואין לו מובן. ובגליון ירושלמי שלי כתבתי דה"פ: בד"א – כשאין המין עליו בתוך חלל הקופה; אבל אם יש שם – פי': במקום שמונח המין העליון – חלל – פי' חלל הקופה – תורמין; ואע"ג דהסל מצרפן, כמו לחלה (עי' פ"ב מ"ד דחלה, ובטור שו"ע י"ד סי' שכה ובט"ז שם סק"ב), ודו"ק, וה"ה דהוי כמוקף, ודו"ק. וצ"ע שלא הביא זה רבנו ז"ל, ואולי ל"ג ליה. שוב ראיתי דפי' הפ"מ א"ש. וכ"פ בתוספתא בעל מנחת בכורים, דאם יש חלל – כלומר: אם אין המין האחר שבאמצע ממלא כל רוחב חלל הקופה באופן שיש חלל שמין העליון והתחתון רואים זא"ז – מצטרפין. ובתוספתא שם ליתא להא, ונראה דגם בירוש' ל"ג ליה הרמב"ם ז"ל. ועי' היטב מ"ש בגליון ירושלמי שלי שם כי כאן קצרתי, ודו"ק.

ט. פ"ג הכ"ג**"בכורים תחילה לכל"**

והם פטורים מתרומות ומעשרות. עי' ירוש' (פאה פ"א ה"ה דף ו ע"ב-ז) ובמאה"פ (שם ו ע"ב דה"ה הפריש). ועי' בירו' (פ"ג דבכורים סוף ה"ה), מבואר כן ז"ל: "תני פטורה מן הודאי ומן הדמאי". ועי' בתוספתא (רפ"א דבכורים)¹¹. ועי' בפ"י מהר"י בן מלכיצדק שנדפס להשלמת פי' הר"ש (בסוף בכורים בפ"ג).

י. פ"ד הי"א**"אין תרומתן תרומה"**

נלע"ד דאם תרם הגזלן מפירות של עצמו על פירות שגזל אפילו לא נתייאשו מ"מ הוי תרומה, לפי מה שפסק רבנו לעיל בהלכה ב' דתורם משלו עש"ח (ועל של חבירו) א"צ דעתו. וא"ל דהכא כיון שלא נתייאשו הוי כאומרין בהדיא שלא יתרום. דמה ענין זל"ז, הם לא נתייאשו מהפירות ומרדפין אחריהן, ומ"מ במה שתרום זה הגזלן ליכא חובה רק זכות והוי תרומה, וכשהחזיר הפירות לבעלים מותרים משום טבל. וגם הגזלן אם אבל מהן, נהי דבאיסור גזל אבל מאיסור טבל נפטרו, כן נלע"ד. ועמ"ש עה"ג בירושלמי שלי (ריש בכורים פ"א ה"ב דף ג ע"א בזה).

יא. משנה למלך פ"ד הי"ב**"בעת"ה", ר"ת בעל תה"ד.**

11. לי"מ שם ואולי התכוון לפ"ב הי"ג.

יב. פ"ה ה"ח**"הוא כמזיד"**

עמל"מ (פ"טו מהמ"א) דכ"ה ומה שציינתי שם בס"ד עה"ג.

יג. פ"ה ה"טו**"הוא כצומח בשאינו נקוב"**

ר"ל: ופטור הכל, גם התוספות שגדל אחר שניקב. ועי' בירוש' שלי (פ"ה דמעשרות סוף ה"ב דף יז ע"א בדפוס זיטמיר), כתבתי טעם נכון בס"ד לחלק בין עציץ שא"צ לגדל שלישי ביד עכו"ם (רלעיל פ"א ה"ב) דתמיהת התוספות שגדל אח"כ ביד ישראל חייב, עי"ש, ודו"ק, כי כאן אפס מקום להאריך.

יד. מל"מ פ"ה הי"ז**"על הדמאי לא חששו לתרומה עצמה"**

לענ"ד אין ראייה זו מכרעת. דבשלמא בתורם מדמאי על דמאי שפיר דהוי ס"ס. חודא, שמא שניהם אינם מתוקנים. ואת"ל בזה שהפריש עליו מתוקן, דילמא גם זה שהפרישו על חברו מתוקן. וכמו שביארתי בס"ד בירושלמי שלי (סופ"ה דדמאי עה"ג). ומבואר כן בירוש' (שם), דבתורם מדמאי על דמאי ל"א דהתרומ"ע לא תיאכל עד שיוציא עליה תרומ"ע ממק"א, עי"ש, ודו"ק, משא"כ בתורם מדמאי על טבל דרבנן ליכא ס"ס. ודו"ק היטב. ועי' בגליון שלי בירושלמי שם כתבתי עוד בזה בס"ד.

טו. מל"מ תרומות פ"ה הי"ז**"ויש לתרץ בדוחק"**

ועי' מה שתירץ בזה בתפא"י (בחידושים סופ"ה דדמאי), ששם הקשה בתוס' רעק"א קושיא זו מנפשיה ולא זכר דברי הגאון מל"מ כאן, עי"ש.

טז. כסף משנה תרומות פ"ה הכ"ד**"דהלכתא היא"**

ועי' הגהות מ"ח (מים חיים) והפר"ח (בגטין לא ע"ב בש"ס דפוס ווילנא) מ"ש בזה. ועי"ש גם בשם בה"ז (ברכת הזבח), וצ"ע.

יז. פ"ו ה"ג**"תאכל בתרומה וחזה"**

ר"ל דתרומה דאו' דומיא דחזו"ש (חזה ושוק), וא"כ מיירי דוקא בהשיאה אביה. וצ"ע שהשמיט דין נשאת ע"י אמה דאוכלת בתרומה דרבנן, עי' יבמות (ק"ג). ועי' תיז"ט (פ"ה דגיתין) עמד בזה.

יח. פ"ו ה"ד**"אפילו השיאה אביה"**

זה אין מבואר (עי' ביבמות ק"ג) בש"ס. וצ"ע מנ"ל לרבנו ד"ז דאפי' השיאה אביה,

דהא משיאין ד"ת אינה אוכלת. ועי' מנ"ח (מצוה רפ, דף פט) עמד בזה.

יט. רדב"ז תרומות פ"ו ה"ו

"ואע"ג דלא לקי"

ר"ל: לא כן אם לקה כבר, אלא אפי' אם עדיין לא לקה, כיון שחייב ללקות כי היה מזיד והתחייב – לא ישלם אלא ילקה. אבל אין ר"ל להעמיס בדעת רבנו שאפי' היה מזיד בלא התראה, דז"א, ודו"ק, דחייבי מלקות כשלא התרו בהן ופטורין ממלקות, משלמין (עי' ר"פ אלו נערות).

וביתר דבריו כאן העירני ח"א (חכם אחד) דהם תמוהים מאד מה דמקשה מהא דפט"ז מסנהדרין, דשם לחובל בחברו הרי בפירוש ריבתה תורה לתשלומין, אבל בעלמא לריו"ח (עי' בסוגיא דאלו נערות) מלקא לקי ולא משלם. ומה שתירץ דבלאו גרידא מודה רבנו דמשלם ולא לקי, ליתא. עי' פ"א מנערה בתולה (ה"א) מברואר איפכא, וצע"ג. ולחומר הנושא צ"ל דס"ל בודאי משמעות המשנה (דפ"א דמכות) "כל המשלם אינו לוקה" הוא דבכל מקום מלקות וממון ממונא משלם ולא לקי, וכדעולא בפ' אלו נערות – וס"ל דגם רבנו הרמב"ם הכי ס"ל, ומ"ש בפ"א מנערה (ה"א) היינו דוקא התם משום "נערה" "הנערה" דרבי קרא, עי' שם (כט ע"ב) ובתוד"ה אלמא (לב ע"א) – היינו להיכא דלא התרו ביה. אבל בהתרו בו לוקה ואינו משלם משום דלא קרינן בה ולו תהיה לאשה, אבל בעלמא משלם ואינו לוקה. ולא ס"ל כהכ"מ כאן. ומה שכתב בפ"ג מה' גנבה ה"א – עי"ש שכתב רבנו דז"ל: "כבר ביארנו בה' נערה שכל העושה עברה שיי"ב עון מב"ד ותשלומין, אינו משלם, אעפ"י שהיה שוגג. והעושה עבירה שנתחייב בה מלקות ותשלומין, לוקה ואינו משלם" כו' – היינו דוקא אם יש גם כרת או מיתה בידי שמים, ודוחק. ועי' ברע"ב (בפ"א דמכות משנה ב) שכתב ג"כ דמדאמרו חכמים כל המשלם אינו לוקה ש"מ דכל מקום שיש מלקות וממון משלם ואין לוקה, וכן הלכה. עכ"ד, עי"ש. והתווי"ט שם כתב דר"ל דוקא בעדים זוממין, אבל בשאר חייבי מלקות וממון לוקה ואין משלם חוץ מחובל בחברו, וכמ"ש הר"ב (בב"ק פ"ח). עכ"ד, עי"ש. ובאמת שבב"ק כתב הרב להיפך, אבל דבריו במכות שם לא יסבלו פ"י התווי"ט. דאם ר"ל בזוממין – כוונתו מה זה שכתב דכל היכא דאיכא ממון ומלקות הרי רק בזוממין כן. ואם כוונתו דלאו דוקא בגונא דהתם, דמעדיין שפלוני חייב לפלוני ר' זו – דלא רצו לחייבו רק ממון וליכא מכאשר זמם רק חיוב ממון, אלא ה"ה אם העידו על א' שהוציא ש"ר על אשתו שרצו לחייבו מלקות ומאה כסף, ומי"מ אינן לוקין ומשלמין רק משלמין מדגלי קרא בזוממין לשלם – דהא כתבו תוס' בכתובות (לב ע"ב ד"ה שלא השם) דא"נ לר"י כן אלא חייבין מלקות וממון כיון שזממו כן יעו"ש, ועי"ש (בדף לא ע"א) (צ"ל: ל ע"ב) (בד"ה רב אשי) בתי' ר"ת דמיתתו וממון לאחר פטורין הואיל ומתקיים קצת הזמה, וכתבתי שם עה"ג דצריך לחלק בין מיתה וממון למלקות וממון, וע"כ בהכ"ב ס"ל כרדב"ז כאן, ודו"ק היטב. והנה למ"ש הכ"מ והרדב"ז ז"ל (בפכ"א מעדות ה"ד) דאפי' אם רצו לחייבו רק אם

תפס אידך דלא מפקינן חייבין הזוממין, ועי"ש, א"כ לפימ"ש רש"ל – והובא בש"ך (ח"מ סי' כח סק"ב), עי"ש, דכל קלב"מ אי תפס לא מפקינן מיניה, ועי' בנה"מ שם דאפי' אם כבר לקה ועיש"ה – א"כ תמיד בזוממין שהעידו על א' שנתחייב מלקות וממון אע"ג דבאמת אז רק ילקה ולא ישלם – נמצא שלא באו רק לחייבו מלקות כגון בהעידו שאכל תרומה בדרך דהכא – מ"מ כיון שאם תפס הכהן לא מפקינן מיניה – א"כ גם ממון באו לחייבו, ויתחייבו תרתי: ללקות וגם לשלם לו לפי מ"ש תוס' (כתובות לב ע"ב) הני"ל.

וצע"ג בכל זה לברר להלכה, ואין הפנאי גורם, ועי' במנ"ח (מצוה מט) מה שקיהא בענין זה מנ"ל להרמב"ם דבחובל בחבירו, גם במחוייב מלקות מצד אחר, כגון ביו"ט, ולא רק מצד הק' גופא דחבל בו ועבר על פן יוסף להכותו – ג"כ משלם ולא לקי. ואפשר מצד זה הוא, דיש לדחוק כרדב"ז וככ"מ דרבנו בספרו לא ס"ל כבפיהמ"ש, והובא בתויו"ט במכות הני"ל, דדוקא בחובל הזוממין משלם ולא לקי, אלא בכל מקום דמלקות ותשלומין משלם ולא לקי, ודו"ק.

אכן יקשה מה שכתב במנ"ח שם דממנ"פ אם תשלומין חמורין, ועי"ש שם בהפלאה כתובות דכתב דכן ס"ל לרבנו, ועי"כ צ"ל כן, דאל"כ אטו איתגורי איתגור? אכן ז"א, רק די"ל דחסה התורה על ממון הנחבל וכמ"ש תוס' בכתובות, עי"ש ושם במנ"ח, ודו"ק. א"כ למה כתב הרדב"ז דהיכא דאיכא גם כרת או מיתה ביד"ש לוקה כדי לפוטרו מהכרת וכו' משום זה אדרבא מקילין ללקות ולא לשלם דחמור, ואם באמת מלקות חמור א"כ למה בכל מקום משלם ולא לקי הרי בודאי מי שחייב שתיים עכ"פ נידון בחמור עי' מנ"ח שם. וצ"ל דכמ"ש תוס' דמלקות חמור רק דחס רחמנא על ממון הנחבל (ולחרדב"ז להרמב"ם ממון חמור וכהפלאה), רק ביש כרת ומביד"ש (ומיתה בידי שמים) חס רחמנא עליו שלא יכרת וימות ביד"ש, ודו"ק היטב, צ"ע בכ"ז.

כ. תרומות פ"ו ה"ז

"ואם תנשא לישראל"

פשוט דל"ד משיאין אלא אפי' אירוסין פוסלין, כדתנן ביבמות (סו ע"ב ושם בסוף הדין ותחילת דף סח ע"א) דקנאה בהויה, ופירש"י: ומשעת הויה איפסלא זה, עי"ש, וכשגירשה או מת חוזרת מקריא ואינה חוזרת לחוזה ושוק. ועי' שיי"ק (שיירי קרבן) בירושלמי (יבמות פ"ג ה"ב סוד"ה מהו שתמאן ותחזור למזונות אביה) שהניח בצ"ע אם גם ארוסה חוזרת מקריא. ואיני יודע מקום לספק זה, דודאי כיון דנפסלה באירוסין חוזרת מקריא וא"ח לחו"ש וואינה חוזרת לחוזה ושוק).

כא. פ"ז ה"ג

"מפני שהוא בעשה"

עי' מ"ש בתויו"ט (פ"א דפרה מ"ג ד"ה והאוכלה חייב מיתה). ועי' מ"ש בספ"ז שלי בשבת (יד) ע"ד מהרש"א שם. ועי' תוס' (פסחים י ע"א ד"ה הלך) ומש"ש עה"ג בגמרא שלי. וכן בירוש' שלי (חלה פ"ג ה"ה דף יג ע"ב) עה"ג.

כב. כסף משנה פ"ז ה"ז**"לאו ג' ימים"**

ע"י סד"ט (סי' קצו ס"ק לה) דדוקא הוא, עי"ש, ודו"ק.

כג. פ"ז ה"ט**"כמי שטומאה יוצאה עליו מגופו"**

ע"י שאלתות (ריש פ' מצורע). וע"י תוס' (פסחים סז ע"א ד"ה מאי חומרא דזב). וע"י מ"ש בס"ד עה"ג בש"ס שלי (בגדה מ"ב עא).

כד. רדב"ז פ"ז ה"כ**"מחמת חיוב אין זה קנין האוכל שמאכיל שכל קנין האוכל מחמת חיוב מאכיל"**
ע"י בירושלמי שלי (פרק יש מותרות ה"ב דף מג ע"ב), כתבתי שזה צ"ע, עי"ש.**כה. מל"מ תרומות פ"ט ה"ז****"על כהן וצ"ע"**

וי"ל (ויש ליישב) עם מ"ש הרדב"ז (הלכה ז) "ה"ה כמוכר תרומה" כו' והבן.

כו. פ"י ה"ב**"ואחד הסך דבר"**

ע"י שי"ק בירוש' (פ"ט דשבת ה"ד ד"ה מניין שהוא מחזור בעשה). וע"י במאה"פ בירושלמי (פ"ב דמע"ש ה"א ד"ה א"ר יוחנן לית כאן סך).

כז. פ"י ה"ד**"יזלזלו בה"**

ע"י כ"מ שציין לב"מ (נה ע"ב). וע"י תויו"ט (במשנה שם). וע"י במאה"פ (פ"א דדמאי ה"ב ד"ה תמן ר"מ) ופ"ד ה"א (ד"ה תני תרומ"ע ש"ד) (של דמאי). אבל יפה כתב הגר"א ז"ל בשנו"א (פ"ב דערלה) דגם לש"ס דילן (בב"מ נו ע"א) בר"מ רב יוסף תו ל"צ לאוקמי כר"מ, עי"ש. וכוונתו דכיון דגם לר"מ ע"כ לאו כללא הוא דחכמים עשו חיזוק כש"ת (כשל תורה), שהרי בפדיון מיקל, ורק בגטין בחומר אשת איש דחמב"ד (דחייבי מיתת ביד) ובאכילת תרומה דחיוב מיתה ביד"ש מחמיר – א"כ לאו משום דעשו חיזוק. וגם לרבנן י"ל דהחמירו לחייב חומש כי היכי דלא ליזלזלו בה. ודו"ק.

כח. פ"י הי"א**"ונזיר ששגג ושתה יין של תרומה"**

ע"י רדב"ז. וע"י מנ"ח (מצוה רפא) הניח בצ"ע. ולענ"ד י"ל עוד לבד תי' הרדב"ז ז"ל, דשאני איסור יוה"כ מאיסור יין לנזיר, דזה איסור גופו גרם לו זה איסור ד"א מצד יוה"כ גרם לו. וכה"ג בפסחים (מח ע"א) גבי "ממשקה ישראל מן המותר לישראל" אמרינן דלא יביא נסכים מן הטבל דאיסור גופו גרם לו, משא"כ מן המוקצה יביא דאיסור ד"א (כלומר של שבת דומן גורם ואינו מגופו) גרם לו, עי"ש. ודפריך אביי לרבה

(שם) ואי אמרת מוקצה מה"ת י"ל איסור גופו כו' י"ל דאביי גופיה אועוד סמך, ודו"ק שם. ועי' (עירובין ע"ב) ובב"י (א"ח שעב) ובשו"ע (שם סט"ו). והנה אין הענינים דומים לגמרי, ושם נמי מחלק בין איסור שבת גורם ובין איסור דא"ג (דבר אחר גורם). והכי פסק הרא"ש שם כריו"ח. ורבנו דפסק שם כרבה היינו משום דאילו שבות בעלמא, עי"ש, ודו"ק ואבמ"ל. והכא דמי להא דממשקה ישראל הנ"ל, דאיסור מוקצה קרינן ביה מן המותר לישראל משום דמצד עצמו מותר רק איסור שבת גרם. וה"נ ביו"ב מצד עצמו הוי מאכל מותר רק איסור יו"ב גורם. וכן תרומ"ח (תרומת חמץ) בפסח, עי' פסחים (לא), דלמ"ד לפי מדה משלם או לריה"ג דמותבה"נ (דמותר בהנאה) משלם קו"ח (קרן וחומש) משום דאיסור ד"א היינו זמן דפסח גורם. וכ"ת נזיר נמי זמ"ג דסתם נזירות ל"י (ל' יום) – הא בורכא, דהרי אם נזר לעולם אסור לעולם כי האיסור מגופו, ולא תלי בזמן כיו"ב ופסח דבזמן דממילא תלוי ולא משכח"ל כלל רק בזמן זה, ודו"ק. והנה נראה לתרץ גם הא דקשה טובא לטעם שכתב מרן הכ"מ דכיון שגם בחולין אסור ביין לאו שתייה הוא. דאם לחומש בעינן דוקא אכילה בהיתרא א"כ הרי גם בלא נזירות אכילה דאיסורא היא תרומה. אבל נראה דחו"ל דרשו "ואיש כ"י (כי יאכל) קדש בשגגה ויסף חמישתו" ד"קדש" מיותר, דסגי למכתב ואיש כ"י בשגגה וקאי א"קדש" דמקמי הכי כתיב שם (ויקרא כב) "וכל זר ל"י קדש". אע"כ מי שאיסורו משום קדש לבד, יצא מי שגם משום נזירות. ואע"ג דבפסחים (לו ע"א) נדחו דברי רבינא שם, עי"ש, מ"מ הכא מ"קדש" יתירא דרשי' הכי. ומיהו לא ממעטינן רק איסור גופו ולא איסור ד"א כנ"ל. עי' (מנחות ו ע"א) דממשקה ישראל לא אמעוט רק דומיא דערלה דלא הי"ל שעה"כ, וצריכי עוד תרי מיעוטי, עי"ש. וכ"ש כעין מוקצה דפסחים (מח ע"א) דאחר שבת יה"ל (יהיה לו) היתר מוחלט, וה"נ קרינן ביה לגבי יו"ב ופסח "כ"י (כי יאכל) קדש" לחוד, דאיסור זמן דממילא קאתי וחלוף ואח"כ יהא היתר. וא"כ קדש לחוד הוא דהוי עליו איסור קבוע, ודו"ק היטב ותל"מ (?). וכמדומה שמקום הניחו לי בזה. וסהדי במרום שאחר כתבי כ"ז פקח השי"ת עיני וראיתי בקרית ספר כאן, וד"ל: ונזיר ששגג ושתה יין של תרומה אינו משלם חומש – נראה דטעמא דכתיב כי יאכל קדש בשגגה דמשמע דאין באכילה זו אלא איסור קדש, משא"כ בין לנזיר דאסור עליה משם אחר. דאע"ג דאמר לעיל דביוה"כ אם אבל תרומה משלם קו"ח, היינו משום דנאסר בכל האוכלין. אבל הכא האוכל (כ' בסגול) הוא שנאסר עליו, "כל אשר יצא מגפן היין", משא"כ בשאר אוכלים. עכ"ל. והנה אכתי מה יענה לתרומ"ח בפסח כנ"ל דחמץ הוא שנאסר עליו ול"ק ביה נמי קדש מאי (?) אם לא כדאמרו דצריך לחלק בין איסור זמן, ודו"ק. ושוב הראו לי גם מ"ש בפמ"ג (א"ח סי' רב אש"א סי' יא במוסגר), עי"ש.

כט. מל"מ פ"י הי"ח

"נסתפקתי אם משערים כמה היתה שוה התרומה"

עי' תוס' רעק"א (פ"ז דתרומות אות מד) לפשוט ספיקו. אולם עי' רש"ש ובספ"ג שלי

(פסחים לב ע"א) לרחות פשיטותיו. ועי' תפא"י (במשניות שם בחידושים). ועי' במנ"ח (מצה רפא דף צב ע"ב) מה שתמה ע"ד רבנו המ"ל כאן, עי"ש ואכמ"ל.

ל. כסף משנה פ"י הכ"ו

"והרי זה שגול יורשו ר"י אמר"

עי' מ"ש ע"ד הכ"מ אלה מהרי"ט אלגאזי בה' בכורות לרמב"ן (דף מא ע"ב), עי"ש (בש"ס דפוס ויטאמיר). ועי' במאה"פ בירושלמי (תרומות דף כד ע"ב), ועי' ברידב"ז שם.

לא. מל"מ פי"א ה"ח

"כשנהנה בהיתר"

עי' מנ"ח (מצה רעט אות א), כתב דתליא בפלוגתא בי' רש"י (כריתות ז ע"א) ובין התוס' (מנחות סט, ויזמא פא), עי"ש.

לב. תרומות פי"א ה"י

"מותרת לזרים"

ועי' בירוש' שם (ובמ"ש שם בס"ד עה"ג בירוש' שלי) דרבנן מספק"ל דזה אפשר רק בתרו"ג אבל בתרומ"ע לכ"ע אסורין. ועי"ש בפ"מ ובמ"ש בס"ד בטעמו של חילוק זה. ורבנו השמיטו משום שהוי סד"ר, כי תרומת ירק וכן מעשרות ותרומת מעשר שלו, הכל מדרבנן כדלעיל (פ"ב ה"ו).

לג. מל"מ תרומות פי"א הט"ו

"והתנן דבמעשרות"

ובהגהות מצפ"א (מצפה איתן) שם כתב באורך דזה כתבו קודם דאסקו ארעתייהו משום ברירה, עי"ש בדיבור שאח"ז, עכ"ד. ולע"ד איהו דלא דק. דמה יש חשש במעשרות משום דאין ברירה איהו ישאר, סו"ס הרי גותן ללוי ולעני תמורתו. ואנן לא קי"ל כר"מ דמעש"ר אסור לזרים. ובמעשר שני נמי הרי מתחלל המיצוי על תמורתו, ודו"ק היטב.

לד. כסף משנה פי"א הכ"א

"שלישיים"

עי' מראה הפנים (בירושלמי פ"ט ה"ב דף לד ר"ה גידולי תרומה) שהאריך להשיג על רבנו. אבל דברי רבנו נכונים לע"ד, וכדכתב המל"מ כאן (הכ"ב). ועי"ש בירושלמי בסוף ההלכה. והמאה"פ (שם) נדחק (בד"ה ער גורן ה"ב) בהא דהשיב ר"מ לרשב"א, עי"ש דאמר בהדיא דבתרומה גורן רביעי אסור היינו בשלא רבו, עי"ש. ומיהו באמת ממפרשי הסוגיא בבבלי בגדרים שהביא המאה"פ שם משמע כדכרי' דבתרומה דבר שאין זרעו כלה גידולי גידולים עצמן שרו כשרבו על העיקר של גידולין הראשונים, ודו"ק כי אין להאריך יותר. ועי' במפרשי המשניות שעם פי' מלאכת שלמה כזה. וברדב"ז כאן ג"כ משמע כהפ"מ, ודו"ק. ומ"מ צ"ע דמהכ"מ משמע דמיהא גידולי גידולי גידולין דהיינו גורן רביעי מותר אפי' באין זרעו כלה. וכן מוכח עכ"פ מדברי

רבנו דלכל היותר נפרש שניים לגידולי גידולין. ואת"ל מהירושלמי הנ"ל אם נפרשהו אפי' בשרבו ודלא כהפ"מ, א"כ מוכח דאפי' גיד' גיד' דהיינו רביעי אסור בתרומה, ורק החמישי מותר. א"כ ממנ"פ צע"ג, ולכאורה מוכרח כהפ"מ, ודו"ק. וצ"ע בספר מרכבת המשנה כאן שציין הגהש"ס בירושלמי (שם) בסוף ההלכה (בד"ה עד גורן ה"ב), עי"ש. אך אין הספר מה"מ בידי. וק"ו (אצ"ל: ועי') בהגהות הגרי"ד שנדפסו ברמב"ם דפוס זה, בכרך ה', עי"ש ס' (ז) שבכאן, ודבריו כדברי מאה"פ, ודו"ק. ועי' בהגהות עמק המלך (גיכ בכרך הנ"ל) ע"ד רבנו דלקמן (פי" מה' נטע רבעי ה"ז) שהגיה פסקי רבנו בצע"ג לפי סוגיא דנדרים, עי"ש. ובגמרא שלי בנדרים (גז ע"ב נח ע"א) כתבתי בזה דלק"מ, עי"ש. ובאמת קושיתו של בעל הגהות עמק המלך הנ"ל, עי"ש, הנה היא לפי שיטת הראב"ד קושיא, והיא היא השגת הראב"ד, ודו"ק. עי"ש בגמ' שלי עה"ג ותבין כי אכמ"ל. ועי' לעיל (פ"ה מכלאים הכ"ד) ושם רמזתי שכאן הכל עולה יפה בס"ד, עי' בגמ' שלי שם ותבין.

לה. מל"מ (פי"ב ה"א)

"הכי גרסינן", טעות, וצ"ל: דפ' כל הפסולין (ובחים לג ע"ב ד"ה ההוא).

לו. פי"ב הי"א

"ואם נטמא"

עי' בדרב"ז שנתקשה בלשון "ואם" דמשמע שיש חילוק בו'. ולענ"ד אחר בקשת המחילה מכ"ק הרדב"ז לשון רבנו מתוקן מאד. דאפי' למה דס"ל לרבנו דלא כרב יוסף, עי' כ"מ כאן, מ"מ ודאי דלא לכתחילה מותר. דהא שם (בדף לג ע"ב) מבואר בברייתא דתרומת זוע"נ (וזיתים וענבים) אין להן היתר אכילה, ומשום דא"א לכתחילה לסוחטן פ"פ (נפחות פחות) מכביצה דאתי בהו לידי תקלה. וזה שכתב רבנו ברישא "סוחטן" – לכתחילה, ואם היו תרומה וסוחטן – היינו דיעבד, וצ"ל "וסוחטן" בלא ו' בין ס' לח', ודו"ק וזה ברור. ועמ"ש בארוכה בזה בגליון ירושלמי שלי (סוף פ"ט דתרומות) בזה. ושוב ראיתי כי הצל"ח ז"ל בפסחים (לד עב ד"ה ורבנו הגדול) כתב כמ"ש, עי"ש בקיצור והנאני.

לו. כסף משנה פי"ב הי"א

"שני עושה שלישי בחולין"

תמה בצל"ח (בפסחים שם) בזה, דהא קמ"ל כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה. ועמ"ש שם באורך לבאר דברי הרמב"ם והכ"מ כאן.

לח. פי"ג ה"ד

"ואינו מדמע אע"פ שהכל אסורים"

לכאורה ר"ל דאינו מדמע כלל אפי' לפי חשבון. וזה תימה, דכיון דלא נתבטל בתערובות הראשון, למה לא יאסור בתער' ב' כפי חשבון. ודוחק לפרש דר"ל ואינו מדמע לפי כולו אלא לפי חשבון אעפ"י שהכל אסור לזרים והוא לח בלח, ועיקר

החידוש הוא דאע"ג דבלח אמרנו דאם רוב תרומה תרומה ומדמע לפי כולן, מ"מ באם רוב חולין אינו כן, ודו"ק. ואולי ר"ל דגם החולין שבדימוע א' מצטרפין לחולין שבתערוכ' ב' ואם בין הכל יש ק"א שפיר דמי, משא"כ ביבש ביבש, וכדמוכח בהלכה הקודמת סאה שנפלה למאה כו' לפי חשבון, והא יש בעצמה ק' נגד התרומה. ועי' בר"ש (במשנה וא"י), כתב באמת כן דהחולין מצטרפין. ועי' בתוס' רעק"א ז"ל (במשנה ז). ומיהו הרמב"ם ז"ל לא ס"ל כן בפיה"מ שם, עי"ש וכדמוכח כאן ג"כ. ועי' בירושלמי (פ"ה) (ה"ד ריו"ח תני ואינה מדמעת כל עיקר), ועי' מאה"פ (שם). ועי' בשנות אליהו (כפי' הירושלמי שם), ודו"ק, אבל כאן בלח מצטרף, ודו"ק. ועי' מ"ש עוד בזה בגליון ירושלמי שלי (סוף ה"ג ובה"ד) וביו"ד שלי (סי' צב אצל הט"ז שם ס"ק כד), עי"ש, ודו"ק. ומיהו כ"ז דוחק בלשון רבנו ז"ל. ומצאתי בתוס' אנשי שם (במשניות חדשות שעם פי' מלאכת שלמה שנדפסו זה מקרוב) שעמד בזה והניח בצע"ג, עי"ש.

לט. פי"ג ה"ה

"ועוד של תרומה סאה"

עי' כ"מ ורדב"ז. וצ"ע למה בפ"ב דמקואות ה"ז לא פירש כן עד רובו, עי"ש, ודו"ק. וכבר הרגיש בזה במאה"פ בירוש' (כאן דף כ ע"ב ד"ה עד שתרבה). ובאמת בלשון "עד שתרבה תרומה" ששנו כאן יש לפרש כפי' רבנו, משא"כ לשון "נטל סאה ונתן סאה עד רובו" משמע עד רובו של מקוה. ואילו אמרו גם שם "עד שירבו השאובין" היינו מפרשים כדהכא, ודו"ק. אבל הכא גופא קשיא וטעמא בעי למה הקילו בתרומה ולא הקילו בשאובין. ויותר מסתבר להקל בשאובין, וצ"ע.

מ. כסף משנה פט"ו ה"ב

"לפסוק כר"ל"

עי' פלתי (סי' קי ס"ק כד).

מא. תרומות פט"ו ה"י

"במי תרומה הרי אלו אסורין"

היינו אפילו שלימי חולין. דכיון שהמים הם מי תרומה, כלומר שבלעו כבר מקודם כיבוש זה טעם תרומה, בולעין עכשיו זיתי חולין אפי' שלימין. משא"כ שלימי חולין אפי' עם פצועי תרומה, דבולעין תחילה שלימי החולין את המים וכן הפצועין בולעין מקודם שפולטין ושוב אין השלימין חוזרין ובולעין, עי' מ"ש עה"ג בירושלמי שלי בזה ותבין. ועי' בפ"י מלאכת שלמה, ודו"ק. אבל שאר המפרשים לא פירשו כן.

מב. רדב"ז פט"ז הכ"א

"ואין משלמין עליה לא קרן ולא חומש"

אין ר"ל אם אבל בשוגג תרומ"ע של דמאי א"מ קו"ח (אין משלמין קרן וחומש), דאיפכא תנן בב"מ (נה ע"ב), ועי' לעיל (פ"י ה"ד), רק ר"ל במזיד לא לקי וגם קו"ח אין משלם. חומש לא, דבמזיד ליכא חומש אפי' בודאי, וקרן נמי לא, אם נתן לו משל

עצמו מדמאי שבידו ושוב אכלו אומר לו אייתי ראייה דבדין היתה שלך ולא שלי, ואפי' אם אכל תרומ"ע ש"ד (של דמאי) שביד כהן מישראל אחר – מ"מ נ"מ לענין שא"צ לשלם דוקא חולין מתוקנים וממין שאכל, עי' לעיל (פ"י הי"ח), ודו"ק.

מג. פט"ו הכ"ב

"כל האוכל תרומה מברך ברכת אותו מאכל"
עי' תוספתא (פ"ט דברכות) ובירושלמי שם.

מד. פט"ו הכ"ב

"לאכול בתרומה"

עי' פ"א מברכות הי"א בכ"מ ומש"ש עה"ג. ועי' פ"ח מחומ"צ ה"ז. ועפ"א מבכורים ה"ו.

מה. רדב"ז פט"ו הכ"ב

"ואין אכילת תרומה מ"ע"

ועי' לקמן (כפ"א מ"ה בכורים ה"ב) ומש"ש עה"ג, וצ"ע. ור"ל דכונתו כאן כיון ד"ואכלו אותם אשר כופר בהם" לא קאי באמת רק אקק"ד (אקדשי קדשים), דישי כפרה באכילת הכהנים, עי' סהמ"צ (מ"ע פט) – ורק מכח הספרי והש"ס (פסחים עב) הנ"ל הוי בכלל המצוה – ס"ל לרדב"ז ז"ל דהוי רק כמצות שחיטה, דמברכין אקב"ו על השחיטה – אע"ג דאי בעי לא שחיט ולא אכיל בישראל, מ"מ כשרוצה לאכול מברך על השחיטה משום דאסור לאכול בלי שחיטה – ה"נ מברך על אכילת תרומה אע"ג דאי בעי לא אכיל, רק משום דאסורה לזרים, ודו"ק.

הלכות מעשר

א. פ"א ה"ד

"אין מוציאין המעשר מיד הכהנים"

כן מבואר בירושלמי במעשרות (צ"ל מעשר שני) (פ"ה ה"ג דף כב ע"ב בדפוס זיטאמר). ועי' בגהש"ס (שם).

ב. פ"א הי"א

"אפילו השרישו בקרקע"

ר"ל: וכ"ש כשהשרישו רק על הנסרים או אבנים של העלייה שאין עליהם טיט דאין דרך זריעה בכך, ודו"ק. ועי' בירוש' שלי (ריש פ"ה דמעשרות הי"א) אצל דברי מאה"פ (שם ד"ה בצלים) מ"ש בזה עה"ג, ודו"ק.

ג. ראב"ד פ"א ה"ו

"שהמעט במעשר מעשרותיו"

בגליון ירושלמי שלי שם כתבתי דהרמב"ם מודה לזה. ומיהו היינו במתכוין

למעט, לא בדעתו להפריש עוד, עי"ש ודו"ק. ועי' רדב"ז לעיל (בפ"ג מתרומות ה"ז), ודו"ק.

ד. פ"ב ה"ח

"עד שלא באו לעונת המעשר"

עי' רדב"ז וכ"מ, ועי' מל"מ. ועי' גהש"ס בירוש' דפאה (פ"ד ה"ד דף טז ע"א ד"ה בחלה למירוח) ובמהרי"ט אלגאזי שציין שם, והוא בה' חלה (דף מב ע"א ד"ה וגראה) (דף ל ע"ב בדפוס ווילנא).

ה. כסף משנה פ"ג ה"א

"פירות פטורים הם"

עי' מל"מ כאן. ועיין ספ"ג שלי (שבת יא ע"ב) בהא ד"וכן לגת למעשר" מוכח לכאורה כראב"ד, עי"ש ודו"ק.

ו. רדב"ז מעשר פ"ג ה"ו

"מירוח הבית מחייב"

ר"ל מדרבנן מיהא, ודו"ק. דאילו מה"ת אין ראיית פני הבית ולא מירוח קובע רק בגמר מלאכה. וכיון דבעינן שיראה פה"ב לאחר מירוח דוקא ואז הוא שיקבע מה"ת כשנכנס דרך שער דוקא, א"כ אפי' מרחו אח"כ הלא לא נכנס דרך השער כשהוא ממורה, עי' לקמן רפ"ד מבואר זה, אע"כ מדרבנן, ודו"ק. ועי' במג"ח (מצה שצה), הניח זה בצ"ע מה שסיים רבנו "שהרי אינו מתחיל לגמור הכל", דהא אפי' גמר הכל פטור וכנ"ל. אבל למ"ש לק"מ, דמ"מ מדרבנן מיחייב אז ואינו אוכל אפי' בהמה וארעי.

ז. פ"ג הי"ט

"ואם אכל מכלן אותו מכת מרדות"

עי' מל"מ כאן, ועי' מ"ש לקמן עה"ג (בפ"ד בה"ב), ועי' בירושלמי (סופ"א דתרומות), ועי' במהרי"ט אלגאזי (ד"ה חלה בדפוס זיטאמיר דף לד ע"א קרוב לסוף הדיבור קודם ד"ה ואולם י"ל) (סי' ב'), ועי' בגהש"ס שם בירוש' (סופ"א דתרומות), ודו"ק.

ח. פ"ג הכ"ג

"בצד הערימה החייבת"

הא בצד הפטורה לא. ועי' ירושלמי ועמ"ש עה"ג (בתענית ה ע"א) בזה, ודו"ק.

ט. פ"ג הכ"ה

"המקדיש פירות תלושין ופדאן"

עי' רדב"ז וכ"מ ומל"מ. ועי' מ"ש עה"ג לעיל (פ"ב דין ח), עי' בכל המקומות שצינתי שם ותבין דברי רבנו.

י. פ"ד ה"ב

שאין לוקין מן התורה

ע"י כ"מ, וכ"ה דעת המל"מ לעיל (פ"ג ה"ט). נלע"ד דס"ל לרבנו דדוקא מקח וחצר ושבט אינן קובעין מה"ת אבל אור ומלח ותרומה (ע"י לעיל פרק ג ה"ג) קובעין מה"ת, דסברא הוא דגמר מלאכה הוא. דאם כובש או שולק או מולח ומבשל וכן אם תורם הרי מגלה אדעתיה דהיינו גמר מלאכתו ובזה הוא רוצה, ודו"ק. ומ"ש "שאין לוקין מה"ת" היינו משום דלא כתיב בהדיא בקרא רק "בערתי הקדש מן הבית" ואין לך מפורש בתורה רק בית שקובע, אבל אלו הג' לא עדיפי מכל מה דאתי מריבויא דקרא ואינו מפורש דאין לוקה עליו לשיטת רבנו. ע"י פ"ג מהמ"א (הלכה ו) ובכמה דוכתי. ולכן כתב "יראה לי" ואינו לומד אלו הג' שאינן מפורשין מאלו שאמר ריו"ח במפורש שאינן ד"ת כמ"ש הכ"מ. ולכן פסק לחומרא בבעיא בירוש' לענין התורם כו' בסמוך (בפרק ה' ה"ט), ע"י מש"ש עה"ג, וכן (שם בה"ד) בביאורו דמעושן – משום דכל הני אור ותורם וכבישה ומליחה מה"ת קובעין וספקן להחמיר, ודו"ק. ועפ"י יש ליישב דברי רש"י ז"ל (בביצה יג ע"א) דכתב שם (בד"ה שמו טובלו) דחייב עליה מיתה כדין טבל. ותמה במהריט"א שציינתי לעיל (בפ"ג ה"ט), ע"י ש. ולפי מ"ש אמת דאין לוקין על טבלו ד"ת, כמבואר בסופ"א דתרומות וכמבואר כאן דאין לוקין על מה שלא נכתב בתורה בפירוש, אבל חיוב מיתה בידי שמים אה"נ דאיכא, דמה"ת הוא, ודו"ק היטב.

יא. פ"ה ה"ד

"אבל המעשן את הפירות עד שהכשירן ה"ז ספק"

ע"י ב"י בשם מהר"י קורקוס. וע"י מל"מ כתב מקורו מירושלמי בנדרים. וכ"כ במאה"פ בירושלמי במעשרות (ד"ה הכובש), ע"י ש. ואולם כבר הוכחתי בגליון יו"ד שלי (סי' קיג) דע"כ הכ"מ ז"ל (בפ"ז מהמ"א דין ה) – ע"י ש. שלא הזכיר בעיא כלל לענין בישולי עכו"ם רק כתב דהכי איתא בירוש' כו' דמעושן אין בו משום בישול"ע (בישולי עכו"ם) – נראה דג"י אחרת היתה לו בירוש' שם. וגם כאן צ"ע כמו שהעליתי ביר"ד שם לענין חמי טבריא. ונראה דכאן לא גרע מהכובש דקובע למעשר, אלמא דלא בעינן תולדות האור. ואיך שיהיה צע"ג למה פסק בעיא זו לחומרא דרבנן ועמ"ש עה"ג לקמן פרק זה (ה"ט), ודו"ק והנכון מ"ש לעיל עה"ג (בפ"ד ה"ב) עמ"ש, ודו"ק.

יב. פ"ה ה"ט

"ואין צריך לומר אם בישל היין"

ע"י פיה"מ להרמב"ם (פ"ד מ"ד דמעשרות). וע"י תפא"י שם ובספ"ג (שבט שלי יא ע"ב).

יג. פ"ה ה"ט

"נקבעו למעשר"

הכ"מ ז"ל לא הערה את מקורו. וע"י בירושלמי (פ"ב דמעשרות ה"ג) דבעיא דמעשר ראשון מהו שיטבול כו' ובפ"מ (מראה הפנים) (שם ד"ה ראשון מהו שיטבול) שהראה הפ"מ מקור דברי רבנו משם. ואולם עדיין צ"ע, הא הך דתרומה טובלת וכן כל

הששה דברים שטובלים מדרבנן הוא, כדלעיל בפ"ד ה"ב ועי' בכ"מ שם, וא"כ כיון דבעיא היא בירושלמי אם התרומה שהפריש טובלת אע"ג דאכתי צריך הוא להפריש תרומה שנייה, עיין היטב בפ"ה הפ"מ – הוי ליה סד"ר ולקולא, דבעיין שם לא איפשיטא. וי"ל דטבל הוי דשיל"מ, דהא בידו להפריש ולתקן קודם שיאכל ארעי, ובדשיל"מ ל"א סד"ר להקל כדאי' בש"ס ריש ביצה (ג ע"ב). ומזה ראייה להט"ז (באורח סי' תצו ס"ק ט) לדעת הטור (ועי' פמ"ג מש"ז שם) דאפי' בספיקא דדינא לא אזלינן לקולא בדשיל"מ. ועי' שד"ח (כללים מע' ד אות לט ד"ה ובספק פלוגתא, ובפאת השדה מע' ד כלל ט באות ג בדי' ובספק אחד). ובהכי הוי א"ש גם לעיל (בהלכה י"ד) דכתב המעשן הר"ז ספק: והא הוי סד"ר. אלא דהוי ספק בדשיל"מ. אפס דכ"ז ליתא למ"ש המנ"י (בכלל עב סק"ד) דלכן לא הוי טבל אין לו מתירין מדצריך להוציא הוצאות לתקן, משום דבלא"ה הא היה צריך לתקן הטבל שנתערב, ומה מפסיד, עי"ש ובשד"ח (פאת השדה מע' ד' כלל ט אות יח), ודו"ק. וא"כ דוקא בטבל שנתערב לענין דלא בטל הוי דשיל"מ. אבל הכא לענין ספק לא הוי דשיל"מ, דהא אנו רוצין שיהיה כאכילת ארעי קודם שיקבע ויהיה פטור מתרומ"ע, וכשאתה מחמיר מספק צריך להפריד ולהפריש תרומ"ע בדרכן. ואולם י"ל דהרמב"ם ז"ל לא ס"ל כן. אלא כל שיכול לתקן בדבר מועט לא הוי בכך כאין לו מתירין משום דהוצאה בהפרשה דארעי דבר מועט הוא, ודו"ק. ועמ"ש בספ"ז שלי בירושלמי דדמאי (פ"ג ה"ג דף יג ע"א), ודו"ק. ואולם מחורתא כמ"ש לעיל (בפ"ד בהלכה ב) עה"ג, דרבנו ז"ל סובר דדוקא חצר ומקח ושבת אינן קובעין מה"ת אבל אינן ג' קובעין אפשר מה"ת, עי"ש ודו"ק, ובהכי א"ש הכל. וגם לעיל בפרק זה (בהלכה י"ד) דכל זה ספק דאורייתא דילמא מעושן קובע כמו שאור קובע וכן בתרומה. ועמ"ש עה"ג בירוש' שלי (בפרק ג דמעשרות הלכה ד) אצל דברי מאה"פ (שם ד"ה ר' ירמיה בעי זרק כ"י עה"ג), ואין להאריך יותר.

יד. מל"מ פ"ה הכ"ב

"מדרבנן לא הוי כמתקן"

עי' ציון ירושלים בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ב) שהשיג ע"ז וכתב שבשעה"מ עמד בזה והשיגו. ולמ"ש בשו"ק (שם ד"ה אבל לא בטבל) לתרץ דברי מ"א (בסי' שז) הנ"ל דשאני עציץ שא"צ דעכ"פ הפירות מין החייב מה"ת, לק"מ, עי"ש. אפס כי עז מה שהשיג ע"ז ח"א (חכם אחד) בשערי תורה (ח' א' חוברת ב' ססי' וא"ו) דברי"ף ור"ן פ' ע"פ (ערבי פסחים) (אהא דדף קה שם: שבת קובעת לקידוש ולמעשר), מבואר שם ברי"ף להדיא דאם יקבעו למעשר מכח שבת אסור לעשרן בשבת, עי"ש.

טו. פ"ז ה"ו

"ואפילו חבר לחבר"

עי' ירושלמי דמאי (פ"ב ה"ב דף ז ע"ב) מבואר כן, ועי' גהש"ס שם. ועי"ש (בפ"א ה"ג דף א) בעובדא דר' ירמיה ור"ז.

טז. כ"מ מעשר פ"ו הט"ו

"יש לתמוה עליו"

ועי' בגהש"ס שם שהליץ בעד הראב"ד.

יז. מל"מ פ"ז ה"ו אוקימתא דרבי, צ"ל: דרב.

יח. מל"מ פ"ז ה"ו

"מועיל אם היה העני מכיר"

וכן מבואר להדיא בסה"ת שהביאו הש"ך ביו"ד (סי' רנו ס"ק יד), עי"ש ובשי"ק בירושלמי שם.

יט. מל"מ פ"י ה"ב

"חזקה דבירושלמי"

והוא בירוש' דמעשרות (פ"ג סוף ה"א), עי"ש. ועי' במאה"פ שם ובציון ירושלים (שם).

כ. פי"א הי"ב

"תקלה לאחרים"

אבל משום דידה – הלעיטתו לרשע וימות כיון שגזולת, וכחא דב"ק (סט ע"א) בערלה, ופוסק רבנו כן. לכן ע"כ הטעם כאן משום דחבר אינו מוציא מת"י דבר שאינו מתוקן שיוכלו אחרים ליכשל בו. ועי' בירושלמי (דמאי סוף"ג בהלכה ה) ובמאה"פ (שם ד"ה מסתברא) מבואר כן, ודו"ק.

כא. פי"ב ה"ב

"על הכל על שאכל בשבת"

עמ"ש בספ"ט שלי (חגיגה כו ע"א). ועי' לקמן (פי"א ממשו"מ וממטמאי משכב ומושב).

כב. פי"ג הי"ד

"ותוספת הבכורים"

בתוספתא דבכורים (פ"ב, והובאה בר"ש בפיה"מ פ"ג דבכורים מ"י) איתא להדיא דאף מודאי פטורין תוס' הבכורים. וכתב הר"ש (שנדפס בש"ס וילנא, עי"ש כו'. בדפוסים אחרים נחסר פי' הר"ש ונדפס במקומו פי' מהר"י בר מלכי צדק) וכ"כ בפי' מלאכת שלמה, דהא דתנן במשנה דתוס' בכורים פטורה מדמאי לאו דוקא, דה"ה מודאי, ולא נקט דמאי אלא משום עיטור דחייב גם בדמאי (עי' לקמן פ"ב דבכורים הי"ח וקצ"ע, ודו"ק), עב"ד. אבל מדברי רבנו לא נראה כן אלא דוקא דמאי פטורין, וצ"ע. ועי' מ"ש ליישב בזה בירושלמי שלי עה"ג (בסוף ה"ה בפ"ג דבכורים), עי"ש, ודו"ק¹².

12. ועי' בגירסאות התוספתא דיש שכתוב בהן **ודאי ויש ודוי**.

כג. מל"מ פי"ד ה"ו
 "מועיל לסברת רבי יוחנן", צ"ל: מועיל רק לסברת ריו"ח.

הלכות מעשר שני ונטע רבעי

א. כס"מ פ"א ה"י

"שבתוספתא אמרו על פול המצרי"

עי' מאה"פ בירוש' (פ"ב דשביעית ה"ה דף ו ע"א ד"ה תני) שכתב, בזה שכתב הראב"ד "ועל פול המצרי לא שמענו" הוא לשון עצמו, כלומר שלא נזכר מזה בתוספתא, וק"ל. ועי"ש מה שהאריך לקיים דברי רבנו הרמב"ם ז"ל.

ב. פ"ב ה"ט

"וכן פירות הנלקחין בכסף"

מקורו מירוש' (פ"ג דמע"ש סוף ה"ה) "ר"י בעי אף הלוקח (וגי' הפ"מ הלכות) כן", ופשיטא כשם שנאמר במחיצה כך נאמר בלקוח, עי"ש במאה"פ.

ג. רדב"ז פ"ב הי"א

"ואמרין עלה בירושלמי"

לפנינו בירושלמי (פ"ג ה"ד) ליתא הכי אלא בע"א, עי' מ"ש. וכמו שהעתיק כאן הוא בבבלי (פסחים לו). ועי' במאה"פ (בירוש' שם ד"ה כתיב לא תוכל שאתו).

ד. פ"ב הי"ב

"מפני שולד הטומאה מדבריהם"

עי' בפ"י מה' אה"ט (אבות הטומאה) (ה"ט), וצ"ע. ועי' במאה"פ בירוש' (פ"ג דמע"ש ה"ד ד"ה ריו"ח אמר) שכתב בדפוס ויניציאה כתוב כאן: אם נטמאו בולד הטומאה מדבריהם אסור להוציא וכו' עכ"ד. ולא ידענא מה הועיל. נהי דכצ"ל כנ"ל וגומר "אלא יאכלו בפנים", ול"ג מפני שולד"ט (שולד הטומאה) מדבריהם אלא כנ"ל, והכוונה שנטמא בודה"ט שהוא אינו מטמא רק מדרבנן, כגון כלים שנטמאו במשקין שהן מדרבנן בעלמא שגזרו שמשקין הן תחילה לעולם (וכמו שפירש גירסא זו שם במאה"פ) – מ"מ ברמב"ם בהל' אה"ט איך נפרש הסיפא "ואם נטמאו באב הטומאה" כו', וש"מ דוקא באה"ט אבל בודה"ט לא משכח"ל להאי דינא. ואמאי? והנל"ל: "אבל אם נטמאו באה"ט או בודה"ט מן התורה" כו', ודו"ק. ומיהו זה אינו קושיא דנקט לשון המשנה וכדמפרש לה בר קפרא דבאה"ט דמתני' ר"ל דנגע (המע"ש) במה שהוא מטמא מה"ת, כגון בכלי שהוא ראשון לטומאה שנגע באה"ט והוא מטמא אוכל ועושהו שני מה"ת, ובודה"ט דמתני' היינו שנגע המע"ש במה שאינו מטמא רק מדרבנן, כגון בכלי שנגע במשקין. וכן פירשו הרא"ש (בהגהות הר"ש שם באות ה), עי"ש, וכ"פ הרע"ב ושאר המפרשים. וא"כ האי אב הטומאה דמתני' אינו ר"ל אה"ט ממש אלא כלומר ראשון לטומאה שעושה שני מה"ת, וולה"ט ר"ל שני לטומאה שאינו עושה

שלישי מה"ת. א"כ אפי' כלי שנטמא במשקין שהוא ראשון אך אינו ראשון מה"ת רק מדבריהם, ודו"ק. ועי' מע"ש עה"ג בירושלמי שלי שם, מ"ט פסק רבנו כאן כבר קפרא, ודחיתי שם פי' הפ"מ, עי"ש ואכמ"ל.

ומדברי הרדב"ז כאן נראה קצת כהפ"מ, דב"ק (דבר קפרא) פליג בגוף דין טומאת ולה"ט לטמא אחרים. וקיי"ל כב"ק. וא"כ צ"ע דדברי רבנו סותרים זא"ז מכאן להאי דפי"י מאה"ט (ה"ט) וכנ"ל. ולכן יש לדחוק ולכוון דברי הרדב"ז ג"כ כמו שכתבנו, אף שהוא דחוק, ודו"ק.

ה. פ"ב הי"ד

"יפדו ויאכלו"

עי' לקמן (פ"ח ה"ו) ומש"ש עה"ג.

ו. פ"ג הי"ט

"ונמצאו הפירות חסרים"

לפי' רבנו שהוא לא כפרש"י, כמ"ש הכ"מ, צריך לפרש דשוקל דינרי נגד פירות של מע"ש, לא נגד דינרי מע"ש, כפרש"י וכפי' הר"ש (בראש מסכת מע"ש): פירות נגד פירות ומעות נגד מעות, עי"ש. ולפי שיטת רבנו – דלא חייש לזה שמא לא יתכוון המשקל שהוא רוצה בו וישאיר הדינרין ששוקל בחוליהן ונמצא בזה המע"ש ששקל כנגדו שלל"צ (ושלא לצורך), כי הדינרין ששקל כדי לחלל עליהן מע"ש אחר לא יחלל עליהן מפני שלא עלו לו משקלותיהן כמו שצריך ומשום דלא משמע ליה לישנא דמפיק להו לחולין דהיינו שישארו בחוליהן, דלישנא דמפיק משמע שהחשש הוא שיוציא דבר של קדושה לחולין – לכן הוצרך לפרש בע"א, דהיינו ששוקל דינרין לנגד פירות, והיינו שיודע עד"מ ועל דרך משל) כי לחלל פירות שמשקלם כך וכך ליטרות צריך כך וכך דינרין, ועד"מ שמשקל הזהב הוא ערך חלק אחד מני אלף מהפירות; ושוקל דינרין נגד פירות של מע"ש, דהיינו שמניח הפירות בכף אחת ובשנית מניח כך וכך ליטראות פחות חלק שיש לו להדינר להיות שוקל כנ"ל; וגזרה שלא ישער יפה הפירות היינו שמא יטעה בשיעורן, ובאמת הם חסרים ואינם שוקלים כ"כ כמו שדומה, ולפי"ז נמצא הזהב ג"כ אינו שוקל לפי מה שצריך לשקול אלא פחות, והוא ידמה ששוקל יפה ויחלל עליו הפירות של מע"ש האחר ויהא החילול שלא בשוויי שלא כדין בטעות, ונמצא מוציא ומחלל מע"ש לחולין בפחות מדמיו. אבל בשוקל דינרין כנגד דינרין ליכא למיחש להכי, דאין דרך דינר המסויים וידוע שמכוון במשקלו ליפחת ושנחוש לטעות בו שידמה שהוא יפה ובאמת הוא חסר, ודו"ק. ומ"מ בהלכה כ' כאן, "האחים... אין שוקלין זה כנגד זה", היינו מעות נגד מעות, אף דליכא חשש הוצאה דקדושה לחולין בחינם, אלא דאסור דהוי דרך בזיון שלא לצורך מצוה רק לחלוק. אבל כדי לחלל מע"ש אחר ס"ל לרבנו דהוא שרי, ולא חיישינן לביזוי אם לא שיש חשש שמא יטעה, כדאמרן, ודו"ק. ועי' בתה"ד (סי' ק) ובט"ז (ארי"ח סי' תרע"ד סק"ב) לענין הדלקה מנ"ח, ומש"ש בספ"ז שלי.

ז. כסף משנה פ"ד ה"ה**"משמע"**

וכ"כ ברדב"ז. ופלא שלא הביאו במפורש במשנה (פ"ב דמע"ש (מ"ו): סלע של מע"ש וסלע חולין שנתערבו, מביא מעות ומחלל סלע של מע"ש עליהן ואח"כ בורר היפה שבסלעים וחוזר ומחלל על המעות, מפני שאמרו מחללין כסף על נחושת מדוחק, וכלומר אבל לא כסף על כסף אפי' מדוחק. והר"ש בפ"א דדמאי (משנה ב) הביא מזה, יעו"ש. וכבר העיר בזה בגהש"ס בירושלמי (פ"ב דמע"ש ד"ה גוף ט ע"ב), עי"ש.

ח. פ"ד ה"ו**"בהמה חיה ועוף חייך"**

ולקמן (בפ"ז הי"ב) "אבל לוקחין חיה ועוף" – היינו בירושלים, דשם לא יגדל מהם עדרים אלא יאכלם מיד. ועי' במאה"פ בירושלמי פ"א דמע"ש (ה"א דף ד ע"א סוד"ה תני אין מחללין), ושם בה"ב (דף ד (ו) סוף ע"א בד"ה בראשונה).

ט. כסף משנה פ"ד ה"ז**"שחילל עליך"**

ר"ל, שהסלע שחל עליו החילול תחילה נתחלל ע"ז, דבדיעבד עבר וחילל מחולל, עי' לעיל (סעי' ה), ודו"ק. ומה שלא תי' כן בגמרא (עירובין לו ע"א), משום דע"כ קושטא דאיפוך בדמוכח מסיפא דתוספתא שם. ולא הוצרך לתירוץ זה כיון דקושטא הוא דאיפוך, ודו"ק. ועי' שעה"מ (פ"ג מגירושין ה"ג). ועי"ש מ"ש בזה בשם זרע אברהם. ועי' במאה"פ (סופ"ב ממע"ש ד"ה מה אנו קיימין).

י. פ"ה ה"א**"לו בירושה"**

עמ"ש עה"ג בגמ' שלי (קידושין כד ע"ב) בזה.

יא. פ"ה ה"ב**"מפי השמועה"**

ומתורץ בזה למה לא פטרינן אשה האוכלת קדש בשגגה מחומש כדכתיב "ואיש כי יאכל קדש בשגגה ויסף חמישיתו" (ויקרא כב יד), משום דכן קיבלו חז"ל ואסמכוה אקרא, אבל היכי דלא למדנו מפי השמועה לא ממעטינן, ודו"ק. עמ"ש עה"ג בגמ' שלי (קידושין כד ע"א).

יב. פ"ח ה"ו**"יקבר בעורר"**

דאין פודין להאכיל לכלבים. ולעיל (בפ"ב הי"ד) פסק דיפדו הכרשינין כחכמים דר' טרפון משום דהם ראויים עכ"פ ליאכל ע"י הדחק לאדם. ועי' מאה"פ בירושלמי פ"ב דמע"ש סוף ה"ג ד"ה נראו דברים. (ואע"ג דמה שהביא שם מתוס' פסחים כט ע"א ד"ה אין

פודין ומזבחים עא ע"ב ד"ה בטרפה, עי"ש, אינו דומה ליו"ד; רשם מיירי בנתערבה בה בהמה אסורה ואילו היו ניכרים היו מותרין, עי"ש, מ"מ הדבר מוכיח מעצמו). ועי"ש גם בפ"ג (ה"ו ד"ה צבי עשו אותו). ומיהו כאן י"ל כפשוטו דאין פודין משם דבעי העמדה והערכה, עי' רדב"ז. ועי' מאה"פ (שם יא) עוד בירוש' (שם בספ"ז שלי). ועי' שעה"מ (פ"א מאיסורי מזבח הי"א), האריך מאד בענין זה.

יג. ראב"ד פ"ח ה"ז

"הסלע הב' מן הדמאי"

אבל מה שמוסר בידו הסלע חולין שנכנס לקדושת מעשר תחת פירותיו – אין לחוש דהא בלא"ה היה מע"ש בידו, ומ"ל הוא מ"ל דמיו. אך הסלע הב' שאינו שוה המעשר בשעת חילול ורק מצד שעת משיכה נותנו לו, זה הוי כמוסר בידו מה שלא היה בידו מקודם, ודו"ק. אבל הר"ש פירש בע"א הא דנותן לו מדמאי – או מדמאי לגי' ספרים אחרים – דהיינו בלא"ה אינו נותן כל דמי המע"ש רק מדמי חולין או דמאי. והיינו שאם נותן לו דמי חולין שיכנסו לקדושת מע"ש בדרך חילול הרי מוסר לו דמי מע"ש. – אלא נותן לו בתורת דמי חולין והוא הלוקח יחלל המעשר על מעות אחרים ויאכלם בירושלים, עכ"ד, עי"ש בר"ש בפיה"מ. – הרי דס"ל דגם לחלל מעות על פירות מע"ש שביד ע"ה הוי כמוסר לו אף דבלא"ה כבר מע"ש בידו. וצ"ע בזה. וגם קשה טובא, דא"כ הוי כמכירה כיון שנותן לע"ה דמי חולין ולא בתורת חילול. וצ"ל לדעת הר"ש דדוקא למכור מע"ש להדיא אסור, עי' לעיל (פ"ג הי"ז), אבל כה"ג – דמחלל עליו מעות אחרים מיד, רק שנותן לע"ה דמי חולין מצד שאסור למסור לו מע"ש – אינו דרך מכר וליכא בזיון, ודו"ק. עיין בגליון ירושלמי שלי הארכתי בזה.

יד. כס"מ פ"ח הי"ג

"שאין פירושה"

עי' במאה"פ (כפ"ג דמע"ש ה"ג ד"ה שאין מוסרין דף יב בדפוס ז"טאמיר), ביאר התוספתא וגם יישב דברי רבנו, עי"ש.

טו. כס"מ פ"ח הט"ו

"בשעה שפירש היין מן הכד"

והוי כמו כל הנלקט. עי' תוס' (ב"ק סט ע"א ד"ה כל הנלקט) ולקמן (ה"ז בפ"ט) בכ"מ, ודו"ק. (ועי' ספ"ז שלי בירושלמי דמע"ש בזה באורך). ועי' בר"ש (ריש פ"ה דמע"ש ד"ה כל הנלקט).

טז. כס"מ פ"ט ה"י

"ויש לתמוה על מ"ש הר"ן"

עי' שיק" (בירוש' דר"ה שם) ובמאה"פ (וכן במאה"פ בפ"ב דשביעית ה"ד ד"ה נראין).

יז. פ"י ה"ב

"נטעו לסייג וחזר"

מלשון זה נראה דדוקא חשב עליו אחר זמן. אבל אם בשעת נטיעה חשב ב' המחשבות יחד, דהיינו שיהיה שנה א' לסייג ואח"כ יהא לפירות, אין הדין כן (ולא כנראה מפי' הפ"מ ע"י בירוש' שם ומש"ש בירוש' שלי עה"ג); אלא אם אפי' נטעו שיהיה ג' שנים לסייג לא מהני לפוטרו. דכיון שמחשב עליו בשעת נטיעה למאכל אפי' לזמן מרובה תו הוי כמעורב בו מחשבת חיוב. אלא בנטעו לשם סייג וכן עברו לו שנות הערלה ואח"כ נמלך לאכילה או פטור, מכיון שכבר עבר שני הערלה, וגם מרבעי פטור. ועי"ש מ"ש בירוש' עה"ג בביאור יותר, ודו"ק.

יח. פ"י ה"ז

"ללולב"

דקל ללולב (ואבל בכל הנוסחאות לפנינו אתרוג ולא דקל). עי' מעיו"ט (על הרא"ש ה' ערלה סי' ב) שתמזה על הרא"ש וטור ושו"ע ולבוש, עי"ש. אך עי' בספרי (נתיב"ד (נתיב הדעת) ביר"ד רצד) מ"ש בזה בס"ד.

יט. פ"י ה"ז

"שאין גידולי היתר מעלין את העיקר האסור"

עי' הגהות עמק המלך כאן (והן נדפסו בכרך ב', עי"ש). ועי' מ"ש לעיל (פי"א מתרומות הכ"א) אצל הכ"מ שם עה"ג, ושם רמזתי לעיין בגמ' שלי (נדרים נו ע"ב-נח ע"א עה"ג) ושם מבואר הכל, עי"ש.

כ. פ"י הכ"א

"ואין מרכיבין כפניות"

עי' רדב"ז. ועי' ספ"ז שלי בירוש' (דערלה פ"א) בהלכה זו מ"ש בזה בס"ד.

כא. פ"א הי"ב

"שכחה ופאה"

אבל בר מלשון פ' מעכבין, והיינו כשלא הפריש תרומה או חלה במזיד. אבל באונס אין מעכב רק אפילו לא הו"ל רק מע"ש או בכורים לבד, מתודה (כבהלכה יד), ודו"ק. ועי' ספ"ז שלי בירושלמי (דבכורים שם פ"ב הי"ב) בזה, ועי' שנו"א שם.

הלכות בכורים**א. פ"א ה"ב**

"לאכול כך וכך"

ולא "על אכילת" כפפסת, עי' פ"ח מחומ"צ (מחמץ ומצה) (הי"ז). אך עי' מ"ש עה"ג

(בפי"א מברכות הי"א) אצל הכ"מ שם, ושם רמזתי לדברי הח"י (והחק יעקב) (סי' תלב סק"ב). ושם בשו"ע שלי כתבתי עה"ג דלפי"ד הח"י א"ש, עי"ש.

ב. רדב"ז פ"א ה"ב

"אשר כופר בהם"

עיין רש"י פסחים (נט ע"א ד"ה בשאר ימות השנה) ובסהמ"צ לרמב"ם ז"ל (מ"ע פט) ומש"ש עה"ג. ועי' רדב"ז (סוף ה' תרומות מש"ש עה"ג).

ג. משנה למלך פ"א ה"י

"ונסתפק בזה"

ועי' מש"ש בגמ' שלי עה"ג בזה. ועי' חת"ס (יר"ד סי' שא), ולא זכר דברי הרמב"ם ז"ל כאן. וכן לא זכרם הרב ביו"ד (רס"י שה).

ד. משנה למלך פ"א ה"י

"הם תימה בעיני"

כן תמה גם המעי"ט שם, עי"ש.

ה. השגת הראב"ד פ"ב ה"ו

"בירושלמי במנחות פרק כל קרבנות"

אין ירושלמי על סדר קדשים. ועי' תוס' (ר"ה ה ע"א ד"ה מה) שכתבו בירושלמי בכורות, והוגה: **בכורים**. וכאן שייך זה מן במנחות עד סוף ההשגה להשגה שאח"ז, כ"כ במאד"פ (בירושלמי פ"א דבכורים דף ה ד"ה אמר ר' חנינא), עי"ש.

ו. כסף משנה פ"ב ה"ט

"כל קרבנות הצבור"

מנחות (פה ע"א). ועי' מ"ש עה"ג ביו"ד שלי (סי' רצה).

ז. פ"ב ה"ט

"בארצם"

עי' חיי"א (כלל קנא) (צ"ל: כלל קנב אות א) ובנ"א שם, דט"ס יש כאן וצ"ל "מארצך", עי"ש.

ח. פ"ב הי"ג

"וקרקעו ה"ז מביא"

יש להסתפק אם ס"ל דבעי ט"ז אמה או סגי בכ"ש. ועי' שאג"א (סי' צ). ועי' במאד"פ (צ"ל: בפני משנה) בירושלמי דפאה (פ"ג הי"ז ד"ה קרקע כ"ש). ועי' בתפא"י (שם), ס"ל דלרבנו הוא גם באילן בכ"ש, והא דב"ב (כו ע"א) דיחוי בעלמא הוא.

ט. פ"ב ה"ט"ז

"אשרה שבטלה"

מקורו בירוש' (פ"א דבכורים ה"ב דף א ע"ב ובדפוסים שלנו ב ע"א). ועי"ש במאד"פ (ד"ה מהו).

י. פ"ב הי"ט**"שנתלשך"**

ואפי' אחר שנתמרחו בכרי החטים, ופטורין גם אז מתרומה. כן מבואר בירושלמי (פ"א דפאה ה"ה), עי"ש ובמאה"פ (שם ד"ה הפריש בכורים מכרי ממורח). ורבנו נראה שסמך על מ"ש לעיל (בפ"ג מתרומות הכ"ג) דבכורים קודמין לכל, וממילא כשנותן מן התלוש נמי בכלל. וממילא ש"מ דפטורין מתרומה ככל הביכורים, ופשוט. ועי' מש"ש לעיל (בתרומות פ"ג הכ"ג עה"ג).

יא. פ"ג ה"ו**"מנין שהביכורים אסורין לאונן"**

עי' רדב"י. ועי' מנ"ח (סוף מצוה רפב), ולא ראה הרדב"י ועי' הגהות חשק שלמה (נדפסו בכרך ב' ושייך לכאן), עי"ש, וכבר עמד בכ"ז המנ"ח שם, ובאמת צע"ג. אכן כבר קדם בחי' רעק"א (במשניות בכורים פרק ג אות יב). ועי"ש בתפארת ירושלים שמשיב יפה וסיים על תירוצו שהוא ברור, עי"ש. ועי' גם בתפארת ישראל (שם), אך דבריו לא נהירין, ודברי התפארת ירושלים שם באמת נכונים. אכן עי' בקרית ספר (כאן) שכתב באמת וז"ל: יתר בבכורים שאסורין לאונן, דכתיב במע"ש כו' ואיתקשו בכורים למעשר כו', ובבכורים גופיהו נמי כתיב ושמחת כו', עי"ש. וסיים: והאוכל בכורים טמאים לוקה כשם שלוקה שאכל מ"ש בטומאה כו', ואתקשו ליה בכורים כו'. ואילו מ"ש רבנו כאן גבי אנינות דלוקה מ"מ (מכת מדרות) לא כתב, עי"ש, ודו"ק.

יב. פ"ג ה"ז כס"מ

"הבכורים טעונים כלי שני". היה כתוב שני לפני הרב ז"ל, ולפנינו: "שנאמר".

יג. פ"ד ה"ג**"וכן כהנים ולויים"**

עי' כ"מ דילפינן מוידוי מעשר. ובאמת תוספתא ערוכה היא בראש תוספתא דבכורים (ה"ד), עי"ש (וכן בירושלמי בכורים פ"ב סה"ב). ובמצפה שמואל (שם) כתיב דנעלם מהכ"מ תוספתא זו. ונלע"ד דכהן המביא בכורים אינו נותנם לאנשי משמר (עי' לעיל פ"ג ה"א) אלא נוטלן לעצמו, מידי דהוי אבל הקרבנות שכהן בא ומקריב ואינו נותן כלום לאנשי המשמר, כדכתיב ואיש את קדשיו לו יהיו, עי' ב"ק (קט סוף ע"ב).

יד. כס"מ פ"ד ה"ג**"כלומר אע"פ"**

תמוה, דא"כ לא הו"ל לקרות, עי' בהגהות בעל מנ"ח (בחלק ב').

טו. פ"ו ה"ה**"מפני שהן קדש"**

עי' מ"ש בספ"ז שלי (פסחים לח בתוד"ה חלות תודה).

טז. פ"ו ה"ז**"ותרומת מעשר"**

ע"י רדב"ז. וע"י מ"ש בספ"ז שלי (בירושלמי דחלה פ"א ה"ג דף ד ע"א) בזה בס"ד.

יז. כס"מ פ"ו ה"ב**"משנה בפ"ב דחלה"**

וע"י"ש במאה"פ בירושלמי (דף ז ע"א ד"ה ר"ח בשם ר"ח ור' יוסי אמר ר"ח) מה שתמה על מרן הכ"מ בזה. ופשוט דמרן ר"ל לפי הנוסחא שהובאה בטור (י"ד סי' שכט) דכתוב בה גם במי בצים, ע"י"ש. ומתני' דחלה (פ"ב מ"א), דתנן בה: נילושה במ"פ חייבת בחלה ונאכלת בידיה מסואבות – אתיא גם למרן ז"ל כפשטה, דהיינו במי פירות שאינן מז' משקין, ואין כאן תימה. ואפי' לנוסחא שלפנינו, הא כתב מרן בב"י ביר"ד שם דמדלא פירש רבנו הרמב"ם משמע מסתמא דה"ה מ"פ דאינן מז' משקין כיון ושמן ודבש – חייב בחלה.

יח. פ"ו הט"ז**"הרי זה ספק"**

וע"י ספ"ז שלי (פסחים מח) מ"ש בזה.

יט. פ"ח ה"ז**"קודם שנתגלגלה ופדאה"**

אבל לא פדאה ונתגלגלה בהפקר פטורה. וע"י טור וש"ע (י"ד סי' של סעיף ז). וע"י מ"ש עה"ג ביר"ד שלי (סי' שכח) באורך בזה. וע"י מנ"ח (מצוה יח אות יא), ואשתמיט ליה במכתב"ה דברי רבנו כאן ודברי הט"ו שו"ע י"ד הנ"ל.

כ. פ"ח הט"ו**"הלוקח בח"ל"**

צ"ע מ"ש חו"ל מסוריא, וע"י רדב"ז. וע"י מ"ש עה"ג בירושלמי שלי (בשלהי חלה דף יז ע"ב) בזה, ודו"ק, וביר"ד שלי (ריש ה' חלה עה"ג).

כא. מל"מ פ"ט ה"ח**"וליתא להדין פירושא אלא משום דזה יהיה משפט הכהנים כתיב"**

מחוסר ביאור. וע"י ש"ך (י"ד סי' סא ס"ק יב). ובפמ"ג (שפ"ד שם) הביא המל"מ הזה וכתב שיש חיסור לשון, וכוונתו להשיג על הב"ח שכתב אי חטף לוי מתנות לא מפקינן מיניה, דז"א, דעכ"פ כהנים לא מיקרי. ומש"ה אין נותנים להם, ע"ש ותבין.

כב. פ"י ה"ב**"יכול יהיה חייב לפדות"**

ע"י מל"מ (לעיל פ"ה מערכין ה"ב) שרמזו לכאן. וכוונתו כמו שהקשו בזה להרדב"ז

בתשובה (בחלק ה' הנקרא לשונות הרמב"ם סי' אלף תקצד ור"ל) ורמזה המגיה במוסגר לעיל בדברי הרדב"ז בה' ערכין (שם), עי"ש, וכן רמזה גם כאן בדברי הרדב"ז, ולפנינו הוא בסימן הנ"ל, ועי"ש. וכן הקשה הכ"מ (כאן) בשם הר"י קורקוס. ועי' מ"ש עה"ג בגמרא חולין שלי (דף קלה) אצלי דהתוס' (שם ד"ה הא), סיוע לדברי הרדב"ז בתשובה, דלפי האמת גיזה לא בעיא הו"ע (והעמדה והערכה) כלל מהא דתנן (במעילה יב ע"ב) חמורה מועלין בה ובחלבה, עי"ש, ודו"ק, כי אין כאן מקום להאריך, ועי' גם ספ"ז שלי (סוף ג' ממעשר שני בירושלמי ה"ו) מ"ש בזה בס"ד.

כג. רדב"ז פ"י ה"ז

"יליף צאן מבכור"

עי' מ"ש עה"ג בש"ס שלי (חולין קלו) בזה.

כד. פ"י ה"ח

"חייב באחריותו"

צ"ע אמאי לא כתבו כן גבי תרומה דכתיב בהדיא עם ראשית הגז בפ' שופטים, ומדכתיב "תתן לו ילפינן", עי' כ"מ. וכן בחלה כתיב בפ' שלח "ראשית עריסותיכם תתנו לה". ועי' בר"י (ברכי יוסף) (הובא בפת"ש י"ד סי' שכב סק"ב) ומש"ש ביו"ד שלי עה"ג בס"ד. ועי' במל"מ כאן ובספ"ז שלי (בשקלים פ"ב ה"א דף ו ע"ב בסוף הדיבור). ועי' ברמב"ם (פ"ג משקלים ה"ט) ומש"ש עה"ג.

כה. מל"מ פ"י ה"ח

"ומיירי בצבע כל הגיזה"

ועי' ברדב"ז (בחלק ללשונות הרמב"ם סי' אלף תקמח וקעדו) תירץ וחילק באופן אחר, עי"ש.

כו. פי"א הכ"ה

"נקבה תחילה"

עי' כ"מ (הכ"ט), ועי' מל"מ (ה"ב), ועי' ט"ז (י"ד סוסי שה ס"ק כה). ועמ"ש בס"ד עה"ג ביו"ד שלי שם.

הלכות שמיטה ויובל

א. מל"מ פ"א ה"א

"וחייב בשביעית"

ועי' תוס' מנחות (פד ע"א ד"ה שומרי) שכתבו לחד תי' קצירך ולא בהקדש, עי"ש. ועוד בזה במנ"ח (מצוה שכט דף קלג), עי"ש.

ב. רדב"ז פ"א ה"ב**"עוברים עליו בלא תעשה"**

עד מ"ש המ"מ (ברפ"ב מהמ"א) דרזיכי דמפורש עשה תו עונשין מה"ד בק"ו וה"ה במה מצינו, ודו"ק. ועי' בחינוך (מצה שכו) ובמנ"ח (שם מצה שכה, שכת).

ג. כס"מ פ"א ה"ה**"משמע"**

ועי' מ"ש עה"ג בירושלמי שלי (פ"ב רשביעית ה"ב), די"ל דרבנו ז"ל יליף לה מהא דרבי שם דאין חורשין רק עד לפני ר"ה ג' חודשים כדי שיטע אורזן וישריש, (כן כתבתי דצריך לגרוס שם ולא אורז עכמ"ש), ואורזן אילן סרק, עי"ש ודו"ק.

ד. פ"א ה"ט"ז**"מתוך שדה חברה"**

ומן הגס דוקא. עי' גהש"ס בירושלמי (פ"ד רשביעית ה"א) בשם המפרש, ועי' רדב"ז כאן. ועי' מ"ש בגהש"ס (שם), וכן מ"ש בס"ד בירוש' שלי (שם ע"א בסוף הלכה א), ודו"ק.

ה. רדב"ז פ"א הכ"א**"שיש לרבנו גלוי ממקום אחר לפסוק כר' יהודה"**

ועי' תויו"ט (במשנה ה רשביעית פ"ד) שכתב מסוגיא דב"ב (פ ע"ב) הוציא כן. ותלי"ת קיימתיה מסברא. ועמ"ש בגמ' שלי עה"ג באורך בזה בס"ד.

ו. ראב"ד פ"ב הי"א**"אבל מתוך שדה"**

לישנא דתוך דוקא הכא. ור"ל דדוקא מה שיכול לפשוט ידו וליטול – דהיינו הסמוך לגבול שדה חברו שבפשיטת יד מתוך שדהו לשדה חברו מגיען – נוטל ואין בהן משום גזל; חרא, דמסתמא מפקיין כיון דבקצה שדהו הוא וכל בני רשות הרבים יכולים לפשוט יד בהן. ועוד, דלא מיתבעו ליה לדידיה לנכש ולמיהב עשבי עליהן, שאין מנכשין ולא שוטחין עשבי הניכוש בקצה השדה; אבל מתוך שדהו, כלומר מתוכו ואמצעו של שדה חברו ליכנס לתוכה וללקוט אבנים – לא, דיש בהן משום גזל, וק"ל. והרדב"ז ז"ל בהלכה זו הזכיר דה"ק: תוך שדה חברו נוטל ואין בהן משום גזל, ולא משום תיקון השדה בבניינו; אבל מתוך שדהו של עצמו אסור ליטול ולבנות החיין, דמתקן בזה מקום לשטוח עליו עשבי הניכוש. ולכן כתב שלא יאמין שכתבו הראב"ד ז"ל. דכיון דא"ב משום גזל הרי כשנוטלן משל חברו יכול הוא לשטוח עליהם עשבים, ולמה שרי ליטול ולבנות בשל חברו טפי ממה שהוא רשאי בשלו. ועוד דא"כ אין לך היתר בנך בשביעית בשדה, כיון שאתה אומר שראוי לשטוח עליו עשבים והוי בכך כמתקן שדהו. ועוד כו' זו היא כוונת הרדב"ז ז"ל. אבל האמת בכוונת הראב"ד ז"ל כמ"ש ותל"מ (פ). ועי' במאה"פ בירושלמי (פ"ג רשביעית ה"ה דף ט ע"ב בדפוס זיטאמיר ר"ה זאת אומרת) שג"כ כתב שאין דברי הראב"ד ז"ל מובנים, ולדידי

העני נראה כמ"ש. ושוב מצאתי בפי' מלאכת שלמה דברי הראב"ד (מילים שנמחקו) ב' מילות אלה "פי' באמצעה" לפרש כמ"ש.

ז. פ"ב הי"ב על הגהה בגירסת הרמב"ם "גדולות". צ"ל "קטנות". וכן העיר במאה"פ (בפ"ג ה"ז ד"ה והקבלן) שמצא כן בדפוס וויניציאה, ע"ש.

ח. מל"מ פ"ז ה"א "כענין מקח" ויע' מ"ש בזה עה"ג לקמן בהיפוך הדף (סי' טו).

ט. פ"ז ה"ב

"ולא יצבע מקליפי"

לשון רבנו ז"ל: "ולא יצבע מקליפי שביעית". ולא כתב סתם כלשון המשנה "ולא יצבע בשכר" (ועי' מאה"פ בפ"ז דף כא ע"ב ד"ה הוא אמרה, שכתב דלרבותא נקט דאפי' מן הקליפות, ע"ש. דוחק, דאין דרך רבנו לכתוב שפת יתר מלשון המשנה כידוע). נראה דנתכוון במתק לשונו להשמיענו דדוקא שכר הסמנים אסור לקבל בשביעית, אבל שכר המלאכה פשיטא דשרי ואינו חייב לצבוע לו בחינם בשביעית. ומשום דלשון המשנה "ולא יצבע בשכר" אפשר לפרש דאפי' שכר הצביעה אסור לקבל, ומשום מראית עין או גזרה שמא יקבל גם עבור הסמנים – קמ"ל דדוקא מקליפי שביעית בשכר, כלומר שכר הקליפות, אבל שכר המלאכה שרי ליקח. והא דכתב "מקליפי שביעית" ולא "מפירות שביעית", נתכוון ג"כ במתק לשונו לתרץ הא דדלקמן (הט"ו) דאוכלין פירות שביעית בטובה, ומ"ש הכא דאסור בשכר ואפי' בטובה"ג, וכמ"ש הרדב"ז ז"ל מהירושלמי (ועי"ש עה"ג בירוש' שם דגם רבנו ז"ל סובר כן, וכללו במתק לשונו במה שנתן טעם מפני שזה עושה סחורה כו', עי"ש א), והיינו משום דעבור אכילת פירות שהן שוין הרבה והוא מחזיק לו טובה לא מיחזי כסחורה, וכמ"ש הר"ן (בפ"ד דע"ז דף שג ע"ב), עי"ש ומש"ש עה"ג, ודו"ק (ומיושב קושית השערי יצחק שכתב דהר"ן הוא היפוך הירושלמי כאן דגם בטוה"נ אסור). אבל עבור הסמנים לצביעה – דבלא"ה הן שוין דבר מועט וכגון קליפות פירות שאין שוין רק דבר מועט – לכן אסור לקבל עבורן אפי' טוה"נ דהן הן שכרן, ודו"ק היטב. ועי' בר"ן שהביא המל"מ בריש פרק זה, ועי' היטב מ"ש עה"ג בירושלמי שלי שם. ואולם דעת התניו"ט בפ"ח מ"ד דאסור ליקח גם שכר צביעה, עי"ש, וברמב"ם בפיה"מ לא כתב כן, עי"ש. ועי' בירוש' שם עה"ג כתבתי מה שמצאתי מזה במשנה ברורה במשניות חדשים, עי"ש כי אכמ"ל יותר.

י. רדב"ז פ"ז ה"ב

"אפי' בטובת הנאה"

עי' מ"ש בזה בס"ד עה"ג (בירושלמי שלי פ"ז דף כ"א ע"ב).

יא. פ"ח ה"י

"ואפילו כל שהוא"

עי' רמב"ן בפ' בהר (כה ה) מש"ס סוכה (לט ע"ב), דפחות מחצי איסר לאו כלום,

ע"ש. ועי' בתויו"ט כאן (ריש פרק ט) מ"ש ע"ד הרב שם. ועי' בתוס' חרשים (שם) בשם כפ"ת בשם הרמב"ן הנ"ל. ועי' בתוס' אנשי שם (במשניות חרשים עם פי' מלאכת שלמה) העיר מכאן.

יב. רדב"ז פ"ח ה"ב

"לא ידעתי מקומה"

מלבד שהיא בתוספתא, כמ"ש הכ"מ, נמצאה גם בירוש' (דמאי פ"ג ה"א דף ו ע"א), ע"ש. ועי' מ"ש בספ"ז שלי.

יג. רדב"ז פ"ח ה"ב

"דהכא כשיש לו"

וכ"כ תוס' בע"ז (דף סב ע"ב), ע"ש.

יד. רדב"ז פ"ט ה"ה "כר"א", ל: "כר"י".

טו. פ"ט הי"ח

"או העדים חותמין"

והשמיט רבנו הא דבגמ' (גטין לג ע"א) אליבא דרב ששת: ל"ש כתבו בלשון דיינים ל"ש בלשון עדים. ועי' בר"ן (שם דף קס ע"א) ובק"נ (על הרא"ש שם באות יו"ד). ועי' מ"ש עה"ג בגמ' שלי (שם), ודו"ק.

טז. כסף משנה פי"א ה"י

"להובירה שתי שנים"

אבל דעת הרדב"ז אינו כן. ועיין בגליון שאח"ז.

יז. רדב"ז פי"א הי"א

"ולא קתני עולות"

לענ"ד דלמד כן מן התוספתא ריש פרק בתרא דערכין, ע"ש דקתני "נרה שנה אכלה שנה והובירה שנה עולה לו מן המנין". וע"כ דה"פ: נרה שנה ואכלה שנה – דוקא, או הובירה שנה כלומר בין נרה בין הובירה – דוקא רק שנה א', אבל ב' שנים לא (וה"ה אכלה תחילה ואח"כ נרה או הובירה, דעולה). והם הם דברי רבנו. ולא עוד אלא שנלע"ד דאפי' מכרה לו מלאה תבואה. והוא הדין בהלכה ו' לעיל. והובירה ב' שנים, אעפ"י שאכל תבואה אחת, מ"מ לא אכל מהב' שנים, ולכן צריך שיאכל עוד תבואה אחת לבד מאותה שהיתה מוכנת בשעת מכירה. וזה נ"ל ג"כ מוכח מתוספתא שם, דקתני שם: רא"א פעמים שיכול לאכול הימנה ג' תבואות בב' שנים. כיצד – הניחה ויצא היה בה תבואה לקצור כו', לא יאמר לו הניחה לפני מלאה כו' אלא אוכל שנה אחת ומסתלק, עכ"ל. ואין לזה ביאור אלא כמ"ש דאע"ג דכבר אבל התבואה הזאת שהניח המוכר, מ"מ אוכל עוד לפחות שנה אחת מהב' ומסתלק, ודו"ק. ובמנ"ח (מצוה שלט) כתב בפשיטות כהכ"מ ולא ראה דברי הרדב"ז כאן. ולהכ"מ צ"ע לפרש

התוספתא הנ"ל, ודו"ק. ונראה דמפרש התוספתא והרמב"ם ז"ל דלרבותא נקטו הניחיה בורה שנה ואכלה שנה: דל"ת דוקא הובירה ב' השנים עולות לו, אבל הובירה שנה ואכלה שנה – דהכי אורח ארעא דלא תכחוש חילה, ועי' ב"ב (כט ע"א) – אין עולה לו שנת בור, – קמ"ל, ודו"ק. וסיפא הנ"ל ה"פ: של"י (?) לו הנותנה מלאה, אלא אוכל עוד שנה אחת זאת ומסתלק, ודו"ק.

יח. כסף משנה פי"ב ה"א

"ויש לתמוה למה השמיטו רבנן"

עי' תש' רעק"א (סי' קיב) שכתב די"ל דסמך עמ"ש דגאולה כל יב"ח מיום שמכר כו' ואפי' ביום שמכר, והיינו כמיום ליום. וזה הלשון היינו מעל"ע, עי"ש. ועי' בפ"י מנדרים (ה"ד) ומש"ש עה"ג. ושם כתב "שנה תמימה מיום ליום", ודו"ק.

יט. פי"ב ה"ז

"בחוודש העיבור"

כי אדר ראשון הוא התוספת. עי' ירושלמי (פ"א דמגילה ה"ה) ובתוס' (ר"ה יט ע"ב ד"ה אדר). ועי' גם לקמן (פ"א מבכורות ה"ב) וגם שם מבואר כן, ודו"ק.

כ. פי"ג ה"ה

"וכן בשאר ערי ישראל"

הכ"מ הבין בזה כת"ק, ור"א פליג. וכן מוכח מרש"י (שבועות טז ע"א), עי' מל"מ כאן. אבל מדרב"ז מוכח דר"א לפרש דברי ת"ק בא, וקי"ל הכי. אלא דמ"ש רבנו "וכן שאר ערי ישראל" קאי אדבתריה בהלכה שאח"ז. ועי' מ"ש עה"ג בגמ' שלי (שבועות טז ע"א), ודו"ק. והנה נראה דגי' הדרב"ז היתה "וכן בשאר ערי ישראל לא יסתור" כו' הכל בדיבור א'. וכ"נ מהתפא"י (במשניות בערכי). עי"ש שכתב במוסגר דמשמע מרמב"ם דל"ג בדברי ר"א "ולא מגרש שדה", דלא הזכיר ערי ישראל כלל, עי"ש. אכן הרי מיד שם (באות שאח"ז) כתב דר"א פליג את"ק ולא מפרש, וגם איך לא ראה דברי מרן הכ"מ כאן.

כא. מל"מ פי"ג ה"ה

"תימה דפרק בתרא". עי' ש"ך (חו"מ סי' קנה סק"ב).

כב. מל"מ פי"ג ה"ה

"יש נוחלין (רף קב"ב)". עי' מנ"ח (מצדה תח).

כג. פי"ג ה"ב

"לא עורכין מלחמה"

בקובץ כנח"י (כנסת חכמי ישראל) (קונט' ד סי' עא אות מה) בשם קובץ יגדיל תורה – דאין יודע מקור לזה, ועי"ש. ולענ"ד מפורש הכתוב בפ' במדבר (א מו) "ויהיו כל הפקודים כו' כל יוצאי צבא בישראל כו' והלויים למטה אבותם לא התפקדו בתוכם",

כי לא היו יוצאי צבא. ועי' בראב"ע שם פסוק מט "אך את מטה לוי" כו', ובפסוק נ "ואתה הפקד את הלויים", וז"ל: באר למה לא התפקדו, כי פקודת המשכן עליהם, ע"כ לא יצאו בצבא, עכ"ל, והרי הוא כמבואר. ובפרש"י שם, והוא מבמדבר רבה (ועי' ש"ס ב"ב קכא ע"ב): כדאי הוא לגיון של מלך להיות נמנה לבדו, עי"ש, והיינו לגיון של מלך לעבודת המשכן ולא לצאת בלגיונות הצבא. ועוד נ"ל מקור לזה מהספרי פ' מטות, הובא ברש"י שם בפסוק אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל – לרבות שבט לוי, עי"ש. וש"מ דאי לאו דרבייה קרא לא היה בכלל, כי לולא דרבייה באמת אינו יוצא בצבא בשום מלחמה, וק"ל. והנה לכאורה קשה לי מהא דסוטה (מג ע"א): אלמנה לכה"ג גו"ח לכה"ד (גרשה וחלוצה לכהן הדיוט) לא היה חוזר. וזה במלחמת הרשות, דבמלחמ"צ תנן שם בשלהי פרקין דאפי' חתן מחדרו וכו', ועי' ברבנו בה' מלכים (פ"ו ה"ד). והרי במלחמת הרשות ודאי דלא היה כהן משבט לוי יוצא בלא"ה. וכ"ת דאם מרצונו יצא, א"כ אטו מי שהיה רוצה לצאת מרצונו אפי' ארש אשה וכדומה אטו היה דוקא מחויב ומוזהר לחזור. ובשלמא הא דהתם בת ישראל לממזר י"ל דלא אתי באמת כרבי חנינא בן אנטיגונוס (בקיודשין עו ע"ב), דממזר לא היה יוצא במלחמת הרשות, עי"ש, וגם לרחב"א י"ל דוקא במלחמת ב"ד (בית דוד). אבל מכהן הדיוט קשה, ואלמנה לכה"ג י"ל (יש לבאר –) למשוח מלחמה, דע"כ היה יוצא ואסור באלמנה לכה"ג, ודו"ק. ועי' ברבנו ר"פ יז מה' איסור"ב. והנה י"ל בא' מב' פנים: או דהיו כהנים בהכרח יוצאים עם הארון לשמרו, וכמו דבני עלי חפני ופנחס היו במלחמה וכן אחיה (אך זה כה"ג שנשאל באו"ת, עי' בשמואל א יד); או משכח"ל בכך כהנת שנתערב בולד ישראלית, דלענין איסור גרשה וחלוצה אסור מספק. ול"ק ביע"ה ולא לקחה, דהא אסור לכונסה ואינו חוזר אבל במלחמה יוצא ואינו פטור מספק כמו שאינו נוטל תרומה מספק, ודו"ק ואין להאריך יותר. והנה אחרי כתבי עיניתי במנ"ח (מצה תקכו) וראיתי שנסתפק בזה, ודעתו נוטה דכל אלו מחוייבים לחזור. ונסתייע מרש"י בחומש "פן ימות – כדאי הוא" כו'. וא"כ י"ל (יש לבאר) בכהן שיצא מרצונו אבל מחוייב לחזור. ובאירס גרשה וחלוצה אינו מחוייב. וכמו כן במ"ש לעיל דמשכח"ל בספק כהן ראיתי שם שדעתו דבספק ודאי אין אנו יכולים לכופו לצאת, עי"ש ודו"ק.

כד. פי"ג הי"ג

על סיום ההלכה, ועמ"ש בגליון חומש שלי פ' אמור פסוק "דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו" וכו'.

כה. סוף הגהות דשויכי לס' זרעים

"חלה בא"ב ג"ד זכר"

ר"ל באלפא ביתא שמצרפין האותיות ב-ב (בזוגות) א' ב' - ג' ד' - ה' ו' - ז' ח' - ט' י' - כ' ל' - מ' נ' - ס' ע' - פ' צ' - ק' ר' - ש' ת' - נמצא שאות ח' מתחלפת בז' והל' בכ' והה' בוא"ו.

הרה"ג פתחיה מנקין זצ"ל

"עטרת תפארת"*

(על תפארת ישראל למשניות זרעים)

הרב פתחיה מנקין זצ"ל, היה מתמיד גדול מנערותו, למד ח"י שעות ביממה, והתפרסם שמו כ"פתחיה פולטאווער". בצעירותו למד בישיבת מיר והתארח אצל רב העיר – האדר"ת. לאחר מכן למד בישיבת לומז'ה, ובישיבת ראדין אצל בעל "החפץ חיים".

לאחר נשואיו שימש כרב בעיירות דאשקובקא, קניאז'ין, קרוטשא וסעננא. בשנת תרצ"ג, לאחר יסורים רבים ברוסיה, עלה לארץ ישראל, וקבע את מקומו בפתח תקוה.

התמדתו העצומה לא הופסקה אפילו בימי מחלתו, בעת תשות כוחו והמשיך לכתוב ולהגות בד"ת, ואפילו לאחר שהרופאים נואשו ואמרו שמצבו מסוכן, המשיך לחדש ולכתוב דברי תורה, עד עלותו לגנוזי מרומים ב"ט טבת תש"ז.

בשנת תרצ"א, בהיותו ברוסיה הסובייטית, הצליח להבריח לארץ את כתב היד על אגדות הש"ס, ויקרא בשם "כרם פתחיה". הביאו לדפוס בנו הרה"ג משה צבי נריה זצ"ל. מרן הרב קוק זצ"ל כתב עליו "ויחשב בין הספרים המצויינים רבי הערך שנתחברו בדורנו". לאחר מכן הודפס הספר "פרדס פתחיה" על פרשיות השבוע, ולבסוף הודפסו חדושים על רש"י בש"ס, ויקרא בשם "דעת רש"י".

בתוך כהנ"י של הרב פתחיה מנקין זצ"ל נמצא חבור שנקרא "עטרת תפארת", הערות על דברי התפארת ישראל, חיבור זה הוא על כל ש"ס משניות. "מכון התורה והארץ" שבגוש קטיף, העוסק ביישום והפצת מצוות התלויות בארץ, קיבל על עצמו את עריכת החלק השייך למשניות מסכת זרעים, ומוגש בזה בפני ת"ח להרבות דעת ואמונת עתיך.

* עריכה והערות מאת הרב יעקב אפשטיין

ברכות

פ"א מ"א וחכמים אומרים עד חצות, רג"א עד שיעלה עמוד השחר כו', כדי להרחיק אדם מן העבירה

לכאורה היה נראה לומר דלא פליגי, דגם חכמים ס"ל דבדיעבד קורא עד עה"ש, וגם ר"ג ס"ל משום שייג עד חצות, ולא בא אלא לפרש דברי חכמים. דלולא דברי ר"ג היינו יכולים לטעות דחכמים עד חצות דוקא קאמרי: או משום דס"ל דעד חצות הוא דרך שכיבה ור"א הוא דקאמר להרחקה, עי' תוס' רע"א ז"ל כאן, או דחכמים ס"ל באמת דמדינא כל הלילה ורק להרחקה קאמרי עד חצות גם בדיעבד. לזה בא ר"ג לפרש דהיינו דוקא לכתחלה, ובוזה גרויח להבין מ"ט לא חשש ר"ג לסייג כחכמים. אבל מהגמ' לא משמע כן, וכן מהראשונים ז"ל ס"ל דהם פליגי. ועי' לקמן פ"ד דתרומות מ"ח בתפארת ישראל.

פ"א מ"ב הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה. כ' הרב אעפ"י שלא יצא יד"ח ק"ש בעונתה יש לו קבול שכר כקורא בתורה
הנה בתפלה אמרינן דלאחר ד' שעות אין לו שכר של תפלה בזמנה אבל יש לו עכ"פ שכר תפלה. ולמה לא אמרו גם כאן דאף שאין לו שכר קורא ק"ש בזמנה יש לו עכ"פ שכר ק"ש, היינו שכר קבלת עומ"ש; דהא עכ"פ קבל עליו עומ"ש, שהיא היא מצות ק"ש, וצ"ע.

פ"ב סי' ל ואילה"ק מירושלמי פ"ב דשבת: כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט כו', עי"ל כו'

עי' פתח עינים על עין יעקב להרחיד"א ז"ל (בי"מ ל), מש"כ בכעין קושית רבינו ז"ל. ושם הביא דברי הרמב"ן והריטב"א ז"ל דבמצוה שאחר חייב אלא שהוא פטור והוא רוצה לעשות המצוה שחבירו חייב, לאו הדיוט הוא. ולפי"ז הרי כאן כל ישראל חייבים בק"ש, ועי' סוטה פ"ז (סי' נד)¹. ועי' שו"ת אבן שתי' (סי' כב), ועי' שו"ת זכר יהוסף (א"ח סי' סז).

פ"ג סי' יב ואם לאו לא יתחילו

ואפילו לרמב"ם דס"ל דתנחומי אבלים דרבנן, נ"ל דעכ"פ גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה בשו"א² (בברכות ד"ב כו'). תמוה קצת, התם לא אמרו אלא היבא דאיכא בזיון אם לא יעבור הל"ת, שיפשוט בגדו בשוק וילך בלא בגד. משא"כ היבא דליכא אלא "העדר כבוד" כמו הכא, מנ"ל דדוחה אפילו בשו"א³? ועי' ט"ז

1. שם מקשה התפא"י על אגריפס המלך שעמד וקרא ושבתו חכמים על עמידתו, והרי כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט. ותרי: דלא היה ראוי למלוך מד"ת וע"כ היה חייב לקרוא בעמידה וע"כ שבתוהו. ע"כ הסמיק לו במשנה דכשהגיע ל"לא תוכל לתת עליך איש נכרי" זלגו עיניו דמעות.

(אורח סי' עא סק"ג) דמשום הטעם דפטור משום כבודו של מת, שב ואל תעשה עדיף².

פ"ד בועז סי' ב

כתב לחלק דבגופניות ראוי להתפלל על חבריו תחלה, אבל ברוחניות רשאי להתפלל ע"ע (ועל עצמו) תחלה. תדע, וכי מצוה המזדמנת לב' בנ"א, וכי ס"ד שמחוייב מחמת אהבת חבריו להניח לחבירו לעשותה, והתנן: שניהם רצים בכבש (יומא רפ"ב)? והרי אפילו בבנו שחיובו על אביו אמרינן בקידושין (כט) מצו' דגופי' עדיף כו', וה"ה נמי לענין התפלה להנצל מחטא כו'.

לענ"ד החילוק בזה פשוט, דודאי כשיש לפני' מצו' בקום ועשה בפועל ודאי שאין מחויב להפסיד המצו' בשביל שישכיר חבריו, וכההיא דיומא ודקידושין. משא"כ בתפלה, אטו אם יקדים בתפלתו את חבריו שלא יכשל בחטא לא יוכל להתפלל אח"כ גם על עצמו? ואיזה הפסד יש כאן, דמכ"מ אינו מתבטל עי"ז לא ממ"ע ולא בל"ת, ושפיר י"ל דגם בתפלה על הרוחניות שפיר ראוי להקדים חבריו.

תדע דיש לחלק כן, בין תפלה למעשה. דהא רבינו כ' דבגופניות ראוי להתפלל על חבריו, והלא שלך קודם לשל כל אדם (בי"מ לג ע"א). אלא ע"כ דשאני תפלה שאינו מפסיד כלום אם יתפלל תחלה על חברו ראוי תמיד להקדימו, משא"כ במעשה כהשבת אבידה שלו קודם כו'.

ועוד יש להוסיף בזה, דהנה אמרינן כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך, ואי' בחור"מ (סי' רסד) דלפנים משוה"ד כשאין הפסד ברור ומוכח ראוי להקדים אבידת אביו לאבידת עצמו, ואולם בתפלה שאין הפסידו ברור ומוכח אם לא יתפלל תחלה ע"ע, ראוי שיתפלל תחלה ע"ח. וא"כ גם ברוחניות, בשלמא כשמזדמנת לפניו איזה מצוה ואם יניחנה לחבירו לקיימו והוא לא יקיימנה הרי הפסדו ברור ומוכח, לכן אין להקדים חבריו, משא"כ בתפלה על הרוחניות שאין הפסדו ברור ומוכח ראוי שיקדים להתפלל ע"ח.

פ"ד מ"ג ר"ג אומר בכל יום... י"ח, ר"י אומר מעין כו' עי' משנת יהודה דאולי בזה לשיטתייהו.

פ"ד סי' ב

להכי לא יאמר בפירוש אפי' כשחוטאים תתן להם צרכיהם, דהרי האומר הקב"ה ותתן יותרו חיינו כו'. יל"ה דהא שם הכוונה שהקב"ה ותתן ומחל בלא תשובה ולא מאריך אפיה וגביה דילי' (ב"ק נ ע"א). א"כ מ"ט לא יאמר כשחוטאים תתן להם צרכיהם - היינו שתאריך אפך עד שישובו אליך ועד אז תתן להם צרכיהם?

2. כוונתו לומר שמהט"ז מוכח דמשום כבוד הבריות, ולא משום בזיון אמרינן שב ואל תעשה עדיף. רצ"ע, שהרי הט"ז דיבר באונן וכאן במנחמים, ויש לחלק בכבוד הבריות. כמו"כ חיוב אונן בק"ש לכל הדעות הוא מדרבנן (כן עולה מב"י, ט"ז, בהג"ר) בעד שמנחמים חייבים מהתורה.

פ"ד מ"ז וה"א בחבר עיר

ע"י רש"י מגילה (כו ע"ב ד"ה חבר עיר).

פ"ה מ"א

ע"י רע"ב: אבל עקרב או אפעה מן הדברים שודאי נושכים וממיתים. וע"י בפ"ג מה' גירושין הי"ז: אם נפל לחפירת נחשים ועקרים מעידין עליו דודאי סופו למות, ודו"ק. וע"י שבת (פ"ז מ"ז) מבואר מדברי רע"ב ז"ל דעקרב אינו דאי ממית, רצ"ע. וכן מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ז מה' תפלה ה"ט) מבואר דאינו דאי ממית. שהרי כלל נחשים ועקרים ועל שניהם ה"א (הוא אומר): "אם הי' דרכן באותן מקומות להזיק פוסק ואם לאו" כו'. וכן מבואר ברש"י כאן דעקרב רק מסוכן או מוכן יותר לישוך אבל אינו דאי.

וכן מוכח בגמ' בברכות כאן: נפל לחפירה מלאה נחשים ועקרים מעידין עליו כו'. ולכאורה ק': למה לי' למתני עקרים הא בלא"ה זה דאגב איצטא מזיק וממית? אלא ע"כ דבלא איצטא אף זה דאי שממית ואין מעידין אם ראה שעקרב הולך כנגדו. וע"י שו"ת היכלי שן (תניא סי' כ).

פ"ה מ"ה בתפא"י סי' כג

ע"י מש"כ בהשמטות לדחות פירושו של המחבר "סוגה בשושנים" והשגתו על מרן ז"ל.

פ"ו סי' ל"ז ונ"מ בספק וע"י בט"ד.

פ"ט מ"ב ברע"ב על הגבעות מברך עושה מע"ב דלא מצי לברוכי שכוחו וגבורתו מלא עולם, שאינן נראין ברוב העולם כו' ויש להעיר מרעמים שאינם נשמעים ברוב העולם. וידוע שכח הראי' מתפשט יותר מכח השמיעה.

פאה

פ"א מ"א בתפא"י סי' ח' הבאת שלום - להביא עצות מרחוק כו' אולי לזה כוונתו בירושלמי כאן שאמרו ע"ז: דכתיב בקש שלום - ממקומך; ורדפהו - ממקום אחר.

פ"ה מ"ב הר"ב ד"ה מעשר שכולת כו' ואעפ"י שעדיין לא נתמרח כו' ע"י ס' לקט המשנה מה שהעיר ע"ז מלעיל (פ"א מ"ז): לעולם הוא נותן משום הפקר ופטור מן המעשרות עד שימרח. והלא קודם מירוח נמי חל שם מעשר כמו

3. בסוף סימן רט (ולא כמצויין בתפא"י - רי"ט), שכדי לחוש לדעת הסוברים דהוי דאורייתא בספק אם בריך אחריז, יאכל עוד מאותו המין ויברך ויפטור את הספק.

מעשר שהקדימו בשבילים כדכתב הר"ב הכא. וע"כ צ"ל הגם דאם הקדימו בשבילים חל שם מעשר, מ"מ לאשר עיקר החיוב הוא לאחר מירוח, מש"ה אם הוא מפקיר או נותן משום פאה פטור מלעשר קודם מירוח. ואמאי לא נימא ג"כ לענין מתניתין דהכא, דאם עדיין לא נתמרח כל מה שהוא נותן משום לקט פטור מלעשר, דהא דא ודא אחת היא? ואם דלישנא דמתניתין נקט שבלת אחת משמע דאיירי אפי' קודם מירוח, ע"ז נאמר מליצת חז"ל שבקי' לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשי, רצ"ע. עכ"ל.

פ"ח סי' י בועז אב"י נסתפקתי אם אמרין ג"כ מיגו שיכול אחר לסמוך באכילת איסור על מיגו של זה הטוען כו'

עי' דמאי (פ"ז מ"א) דאם אמר המוכר פירות בסוריא דשל א"י הם ומעושרין הם נאמן דהפה דאסר הוא הפה שהתיר, היינו מיגו דאי בעי אמר של חז"ל הם. ומכ"מ יש לדחות ולחלק דהתם עצם הטענה איננה גרועה כמו הכא שאומר שלא בשעת הלקט דשל לקט הם, ועוד דהתם איכא עמי הארץ מעשרין הם.

פ"ח מ"ח אפילו אלף נותנין לו כאחת כו' אף דאי אפשר לצמצם, ואותן הזוחים שנותנין לו אחר שיש בידו מאתים הרי לוקח באיסור, וזהו הרבותא.

דמאי

פ"א סי' א דמגדלין בהפקר, איכא ספק ספיקא כו' הרמב"ם ז"ל בפ"י המשניות כאן.

פ"ג מ"א ברע"ב שלא הותר הדמאי לעניים כו', אבל הפירות שבאו לידם חייבים עי' בית האוצר (ח"א כלל קנז) לענין אכילת אורח אי משלו הוא אוכל אי משל בעה"ב בשם מהרי"ט (סי' קנ) ויש לפשוט מדברי הרע"ב ז"ל⁴.

פ"ג סי' יג דמשיכתו לא היתה ע"ד לקנות עי' ר"ש כאן.

פ"ג סי' יג והם אמרו דבכה"ג לא יהי' מעות קונות עי' שו"ת היכלי שן (תנינא סי' נג).

פ"ג מ"ב ברע"ב ד"ה הי' עומד ולוקח ולא נטלם בידו ולא הגביהם פשיטא דאם לא נטלם שלא הגביהם.

פ"ד מ"ב המדיר את חבירו עי' תו"ט הטעם שקורא (ע"ה) חבירו, ועי' שבת (קנ ע"א) ובגליון הש"ס בציונו.

4. דבריו אינן מוכרחים. דאם נאמר משלו אוכל, יקשה מה ההבדל בין מה שמאכילין לבין מה שבא לידם, שזה פטור לעשר וזה חייב. ואם נאמר משל בעה"ב, יקשה מדוע בעה"ב חייב לעשר.

פ"ה מ"ג ר' יהודה אוסר שאני אומר

עי' תרומות פ"ז מ"ה בר"ש. וק"ק: למה ניהוש לאיסור, והא לא הוי אלא ס' דרבנן?

כלאים

פ"ב סי' ב ואף דהוי מבטל איסור לכתחלה עי' כסף משנה פ"ב מכלאים⁵.

פ"ב סי' ב וליכא למימר דהרובע בטל ברוב מדאורייתא, דהרי מדינכר כל דרעין במקומו לא שייך ביטול (כיד"ד קט), ואע"ג דבב"ד אזלינן בת"ר {בתר רובא} אף שניכר המיעוט כו'

לענ"ד ל"ק מסנהדרין, בשלמא ברוב היתר ומיעוט איסור שכל אחד ישנו במציאות לא שייך לומר שבשביל תערובתו בהיתר נעשה גם הוא היתר והרי הוא ניכר באיסור. משא"כ בסנהדרין, הלא ע"ז אנו דנין אם החתיכה כשרה או טריפה וכה"ג מן הספיקות. א"כ אף שהמיעוט מטריף או אוסר, מכ"מ הוא מתבטל לגבי רוב המכשירין והו"ל הותר מעיקרו, דדעת המטריף בטלה ואיננו מתחשבים עמה. א"כ ענין ביטול מיעוט הסנהדרין לביטול איסור ברוב לא קרב זה אל זה, דמושגים שונים המזה, ודו"ק.

שם במקום כתב בנו ז"ל שלא ידע לכוון דעת אביו הגאון ז"ל שהראה המקור ליו"ד סי' קט. ועי' רמב"ם (פ"ט דתרומות מ"ה).

פ"ז סי' ל"ד ול"ד לכשאחזור אלקטנו כו' עי' מנחת חינוך (מצוה ח אות ה).

פ"ח מ"א כלאי בגדים מותרים בכל דבר לארגם ולקיימם יש לעיין מ"ט לא חיישינן לשמא יתכסה בהם, כמו שאסור לעשות סחורה בבכורות שמא ישתמש בהם (בפ"ז משביעית מ"ג)? ואמנם הרמ"א (ביד"ד סי' שא) כ': "ומ"מ לכתחלה לא יעשה של כלאים (כל בו)". וב' הש"ך (בסי' דש סק"א) דהיינו מחשש שמא יתכסה בהם, עי"ש. אבל נראה מלשונו שאין זה אלא חומרא בעלמא, והלא יש להיות אסור מדינא דאורייתא או דרבנן להשיטות השונות בזה. עי' שו"ת ברית יעקב (סי' מב)⁶.

פ"ח מ"א כלאי בהמה מותרים לגדל עי' חולין (ז ע"ב), מבואר שם דאין בזה איסור מצד כלאים אבל בולד הנוול

5. דכלאים, כיון דהוי משום מראית-עין מותר לבטל איסור לכתחילה.

6. דבריו צריכים עיון במה שכתב שהוא לא מטעם שמא יתכסה בהם; שהרי מדובר שמתכסה בהם. אלא משום שאלו כלאים אך מדרבנן וקשים, לכן מותר. ואך הרמ"א חשש לכתחילה. וכ"כ בש"ך (ס"ק ב, וכן בסי' שד"ס"א). ונהי דקשיא ליה מדוע התירו באריגה. אבל לא מצינו מי שאסר באריגה כשאנו מיועד ללבישה.

מסוס וחמור – פרד – יש איסור מצד שהוא מזיק. וכמו שא"ל רבי "מזבינא להו", אל"ל "ולפני עור לא תתן מכשול". ועי' שו"ת ברית יעקב (סי' נו').⁷

הרע"ב בר"ה ומלקיים אלא שאינו לוקה אא"כ עושה מעשה ואף לדעת הרא"ה בס' החינוך (מ' רמה). ועוד דכל שאפשר בלי מעשה גם ע"י מעשה אינו לוקה, מכ"מ זורע כלאים לוקה אף שאפשר שיעבור בלי מעשה, משום דאם ירצה לעבור שלא ע"י מעשה אין זה בידו, דאפשר שלא יזדמן לו לקיים כלאים ע"י שסערתו הרוח לפניו (כמ"ז בפ"ה). א"כ בידו אינו אלא ע"י מעשה. משא"כ התם בידו לרדות בפרך בלי מעשה לכן אינו לוקה אף ע"י מעשה.

פ"ח מ"ה סי' לב אדני השדה - בר נש דטור נ"ל דר"ל וואלדמענש עי' ס' החינוך (מ' תקיד) כ' לפרש כן. וכ' עוד: "ובירושלמי כלאים אז"ל בפירוש "עם אדני השדה ברייתך" – בר נש דטור הוא, והוא חיי מן טבוריה, אי פסיק טבוריה לא חיי", עכ"ל.

פ"ח בועז סי' א ואולם הגם שאין לתמוה שאינו נמצא בספרי הטבע, כי כמו כן נמצא כו', כמאמוט

עי' דרוש אור החיים של רבינו ז"ל (בסוף סדר נזיקין אות ג ד"ה ועתה ידידי) מש"כ שם. ולכאורה נסתרו דבריו דשם מחמת אלו דכאן, שהרי נראה שחז"ל השכירו שם חיות שהי' ונמצאו בעולמנו ההוה, שאינם מצוים עתה בזמנינו, וכמו כן י"ל גם בנוגע להמאמוט.

פ"ח מ"ז כלב מין חי'

עי' תוס' (ב"ב ח' ע"א ד"ה ככלב), והיינו דכתיב נותן לבהמה לחמה, "בהמה" בגי' "כלב", ועי' ב"ר פ"ב "הכלב חי' טמאה".

פ"ט סי' כג נ"ל דכל לועג לרש אינו בדבר שאין המת מחויב. דא"כ כש"כ דהו"ל לחוש לכבוד החי כו' וכגון ללבוש תפילין וציצית בפני אשה כו' לענ"ד יש לדון ולחלק דשאני אשה שלא היתה מצווה לעולם על מצוות אלו, וליכא לועג לרש, משא"כ באיש שהי' חייב אלא שעתה בשביל המיתה נעשה חפשי מן המצוות שפיר איכא לועג. ועי' בס' תורת אביגדור (א"ח סי' כג).

פ"ט סי' כח זהו במלאכה ולא בהנאה

עי' שו"ת בעלי מפרשי הים בסוף ס' ים התלמוד (סי' א ו-ב). ועי' שאגת ארי'⁸.

7. דבריו תמוהים. וכי רבינו הקדוש עבריין הוא! אלא התם בלבנות דוקא כדר' חנינא התם, ואף זה משום מידת חסידות דר' פינחס בן יאיר. ולא דמי לב"ק (עט ע"ב) דאין מגדליך בהמה דקה בא"י.

8. סי' כט.

שביעית

פ"ב סי' מח שומשמן מין ליינזאטען
 עי' מש"כ רבינו בתפ"י שבת (פ"ב סי' ב).

פ"ג מ"ד ברע"ב ואינו מתכוין לזבל שדהו כו'
 הא דבר שאינו מתכוין בפסיק רישא אסור?

פ"ד סי' ו שנטייבה - שנחרשה ב' פעמים ובגזירת המלכות שנו, שגזרו מס קרקעות. ומשום שהעניים היו מסתכנים ע"ז למות בתפיסה או משום דשביעית בזה"ז מד"ס, התירו חכמים לחרוש פעם א' ולזרוע בשביעית כדי נתינת המס ולא יותר כו' שתי סברות אלו כתבו התוס' בסנהדרין (כו ע"א ד"ה משרבו). ואף שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בקום ועשה, מכ"מ משום פקוח נפש יש כח בידם, וכמ"ש בשם ירושלמי, ודו"ק, ועי' כ"מ (פי"א מה' עכ"מ ה"ג) כ' סברא זו לענין היתר ללבוש מלבוש נכרי למי שהוא קרוב למלכות, דמשום הצלת ישראל הוא דשרו. ועי' תוי"ט לקמן (פ"ז מ"ד).

פ"ה סי' א (כן מוכח לענ"ד מהירושלמי שם, מדבעי כיצד יודע שהפרי הוא משנה שלישית, והוצרך לתרץ שקושר על התאנה כל שנה חוט, ול"ל כולה האי לטעמי? אלא ודאי כדאמרן דכבר בשנה א' וב' לגידולן כבר ראויין לאכילה) וק"ל, והלא אם יטעום ואינו ראוי לאכילה מפני שהיא תאנה חדשה, הלא תופסד התאנה ותרקב, א"כ א"א לטעום. ועוד, א"כ יצטרך לטעום כל תאנה ותאנה. לכן הוצרך לתרץ דקושר על התאנה חוט; ועוד, אף אי ראויין לאכילה, מכ"מ הרי פשוט דאינה דומה תאנה שכבר נגמר בישולה בשלש שנים לתאנה שעדיין צריכה לאילן שנה או שתים, וכמו לעיל (כפ"ד מ"ז ובתפא"י סי' לח), וא"כ אכתי קשה "לטעמי" אלא ע"כ דהו"א א"א כמו שכתבתי, וממילא נדחית הראי'.

פ"ה מ"ד ברע"ב פואה צבע אדום שקורין רוי"א בלע"ז עי' לקמן פ"ז מ"ב.

פ"ה סי' לב ונ"ל דה"ט דתלינן בהיתר, מדאזלינן בתר רובא דהתירא שבעולם ק"ל מ"ש ממשנה ח לבית הלל דתלינן להתירא אך בכל דהוא.

פ"ה סי' מא כיון דלא ידעינן בודאי דלאיסור בעי להו, מה"ת נחזקינ' לאסורא, והו"ל כמוכר בשר כשר למומר, דלא חשדינן שמא יבשלו בחלב לכאורה ל"ד להודיר. דהתם הבשר סתמא אינה עומדת לאכילת איסור, דעפ"י רוב אין מבשלים בשר עם חלב. משא"כ הכא בשביעית הרי סתמא דפרה חורשת, לחרישה האסורה בשביעית עומדת ולא לשחיטה. א"כ מה"ת נתלי להתירא, והרי חשוד הוא לעשות מלאכתו עם הפרה העומדת לכך. ובעיקר הדבר תמוה, דתלי תניא בדלא תניא?

ועי' בשו"ת עטרת שלמה (חי"ד סי' יח) העלה לאיסור למכור לישראל מומר בשר, מחשש שמא יבשלנו בחלב. ועי' מה שהשגתי עלי' בחידושי בס"ד דמה שהביא ראי' לאיסור אינן אלא להיתר.

פ"ה סי' נה

עי"ש. ולפימ"ש בסי' נב דהאי "לא תברור" דרישא בחשודה על השביעית אם מסתבר טפי לאיסור, א"כ טעמא דרוב מעשרין לאו דוקא, דאפי' ס' שקול נמי מותר אלא דקושטא קאמר.

פ"ז מ"ג ולא בבכורות ולא בתרומות

עי' ר"ש דשני אלו הם מדרבנן. ועי' שו"ת ברית יעקב (סי' מג). ועי' שו"ת רמ"ל (יו"ד סי' נב).

פ"ז מ"ג לקח לעצמו כו' משמע דוקא בדיעבד, ועי' לקמן (פ"ח מ"ד).

פ"ז סי' לג ומה שהקשה התו"ט מדאמרינן בבכורות דלמא לעולם חלב אסור משום אמה"ח, ואפ"ה חריצי חלב דדוד הביא להם לסחורה? ומאי קושיא, הרי מדאסור מהתורה אסור לעשות בו סחורה? כו'

בישועות יעקב תי' דכיון דהש"ס אזיל שם בסברא דמש"ה חלב אסור, דדם נעקר ונעשה חלב ודם איתקש למים (פסחים כב ע"א). וכיון שכן שרי בסחורה.

אולם בשו"ת ברית יעקב הקשה, דא"כ מאי פריך בפסחים שם לחזקי' אמאי איצטריך היקישא דדם למים, כיון דבלא"ה מותר בהנאה, אכתי איצטריך להיתר סחורה כמיס? ועוד עי"ש (ובפת"ש, סי' קיז,⁹ כתב הטעם משום דאיתקש למים לכן שרי בסחורה). ומסיק דמ"מ שרי אף מדרבנן, דדם נפשו של אדם קצה בו ולא שייך למיגזר דילמא אתי למיכל מיני'. ולפי"ז בחלב, אף שהדם נעקר ונעשה חלב, מכ"מ הא דרך בנ"א לאכלו ושייך לגזור, וצריך להיות אסור בסחורה.

אולם לא הבינתי טעמו זה. דהא גם שקצים ורמשים נפשו של אדם קצה בהם, עי' מכות (פ"ג מט"ז וברע"ב), ואסור מדאורייתא בסחורה. ועי' שו"ת יד אליהו (בכתבים אות א – אבר מן החי) הקשה, כיון דהוא מטעם אמה"ח גם לסחורה אסור, דהא גם לב"נ אסור, ואיכא לפ"ע.

ונ"ל לתרץ, דדילמא כוונת הגמ' לסחורה היינו מדאיכא נכרי אחר המוכר לו דאז ליכא לפ"ע כמו שהוכיח המל"מ (מתוספות חגיגה יג ע"א). אחז"ר מצאתי בכו"פ, הק' קושית היד אליהו, ורצה לתרץ כמו שכתבתי ודחה זה ושוב קיים התיורץ.

פ"ז מ"ד צרי חי'

עי' ס' הון עשיר (כאן), מה שדקדק מלשון זה ולא "צייד". ועי' מגיד משנה (פ"ח

מהמ"א הי"ז) נראה דגרס כאן "ציידי". וכן בלחם משנה (שם), וכן בפסחים (כג).

פ"ז מ"ד אף מי שנתמנה לו לפי דרכו לוקח ומוכר
ק"ק, הא במצאה מיירי, כמ"ש הר"ב ז"ל. וי"ל דלאו לשון קנין קאמר, אלא ה"ק, פורס רשת ולוקחו. ועי' בס' הון עשיר.

פ"ז מ"ד רע"ב וחכמים אוסרים כו' שהציידים שצריכים ליתן מס למלך
מאומנותם התיירו להם למכור חי' ועופות ודגים טמאים כו'
ק"ל, מאי שנא מלעיל (פ"ד מ"ב), שלא התיירו לחרוש בשביעית בשביל המס אלא פעם אחד כדי נתינת המס, וכאן התיירו למכור אף הטמאים שנודמנו, והלא לפרעון המס אפשר שיהי' די במכירת הטהורים שצד ושיצוד בהמשך השנה? ואין לומר שצריך לשלם מס מכל עוף וחי'. אבתי קשה, לא ימכור כולם אלא כדי פריעת המס העולה מכל הניצודים. וי"ל דלא דמי, דהתם החרישה אסורה מצד עצמה, משא"כ הכא איסור הסחורה הוא רק מטעם שמא יבוא לאוכלו, וכיון שהותרה המכירה בנודמנו, הותרה, ולא חילקו. ומה"ט אפשר שהתיירו אף שלא בשעת הסכנה, משא"כ התם, עי"ש ברע"ב.

והנה נראה דדעת הרב דלא התיירו לצייד אלא דוקא בכה"ג שצריך לפרוע מס, אבל בלא"ה גם להם אסור, ולא משמע כן ביר"ד (סי' קיז).
ועי"ש בתוס' יו"ט, ונ"מ טובא בין שני התיורצים: דלתי' א' בכל הזמנים שרי למכור טמאים שנודמנו, ולתי' ב' רק בשעת הסכנה (וכדלעיל פ"ד מ"ב), עי"ש ברע"ב.

פ"ח מ"ב אבל סך הוא את השמן, וכן בתרומה
עי' תרומות (פי"א מ"א) אין מפטמין את השמן. וברמב"ם פי' משום דתו לא חזי לאכילה, כ"א לסיכה, ונמצא מאבד לתרומה. והנראה בחילוק הדברים, דלכאורה מאי שנא סיכה דמותר ולעשות מלוגמא מדבר המיוחד לאדם דאסור (כדאי' במשנה א)? וצ"ל דהתם משנה הדבר ממה שהוא עומד עליו, וזה אסור, ד"לאכלה" אמר רחמנא. אבל אם אינו משנה מכמות שהוא, ומצד עצמו עומד לאכילה ולסיכה, מותר לו להשתמש בו כרצונו. ולפי"ז א"ש הטעם שאסור לפטם השמן של תרומה כיון שמשנהו שמעתה אינו ראוי עוד לאכילה, לכן אסור, דמאבדו מתעודתו. וקצת ק', למד לא תנא במתניתין אין מפטמין שמן של שביעית כמו לקמן בתרומות?

פ"ח סי' טו אף שאינו להפסד דהרי זילוף עדיף משתי' כב"ק (קטו ע"ב) כו'
תמוה, דהרי אדרבא בין חדש שתי' עדיף מזילוף, כדמוקי התם בגמ' וי"ל.

פ"ח מ"ב ברע"ב לאכלה ולא להפסד כו'
כוונת התורה שלא להפסיד מה שהוא ראוי לתשמיש חשוב כאכילה, אבל אם נתקלקל ואינו ראוי לאכילה ועומד רק להפסד, אין בזה איסור.

פ"ח מ"ד לקט לי בו ירק היום, שכרו אסור
משמע דמכ"מ מותר לו ללקט הירק אף דהוי כמו מוכר פירות שביעית דאסור

(כדאי בפ"ז מ"ג). ועי' עוד מש"כ בגליון המשניות, כי עדיין אין הדברים שם מחזורים אצלי ולכן לא כתבתם כאן.

פ"ט מ"ב ג' ארצות כו', יהודה ועבר הירדן והגליל
עי' תפאר"י (כתובות פ"ג סי' לה) על דבר סדר זה.

פ"י סי' יא (בועז סי' ב) אבל ליקח בשר אצל הטבח הדרך לשלם מיד, כיומא (פו ע"א)

תמוהים הדברים, הא אדרבא משם מוכח דאין הדרך לשלם מיד, דהק' שם: ה"ד חילול השם, כגון אנא אי שקילנא בישראל מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר? אמר אב"י ל"ש אלא באגרא דלא תבעי כו'. הרי חזינן דהדרך שלא לשלם מיד, אלא שיש מקומות שדרך המוכר לבוא אל בית הלוקח לתבוע, ויש מקומות שדרך הלוקח לבוא ולשלם.

פ"י מ"ו אם אין לו מזכה לו הוא

לכאורה יש לראות, הרי חוב הוא לו, שהרי עי"כ יוכל לכתוב פרחבול ויגבה ממנו וכו', א"כ דילמא אמר שאינו רוצה במתנתו ומתנה בע"כ אינה מתנה, עי' ב"ב (קלח ע"א ברש"י ד"ה כאן בצוח). א"כ איך כותבין פרחבול ואח"כ גובה בו, ודילמא עובר א"לא יגוש"? ודוחק לומר ששואלין אותו אח"כ אם כבר קדם לאמר כן שאינו רוצה במתנה שיכזה לו המלחה.

ובעיקר הזכוי צ"ע, דעד כאן לא אמרינן במתנה זכות הוא חכין לאדם שלא בפניו אע"ג דשונא מתנות יחי', היינו כמ"ש הרשב"א ז"ל (בחי' לקידושין, הובא בקצה"ח סי' קצה ס"ק ב), משום דמכ"מ כיון דנפשו של אדם מחמדתן קרי ל"י זכות; ואעפ"י שהוא מצד עצמו חוב, זכין לו שלא בפניו, עי"ש. אבל כאן, שהזכות שיכזו לו אין לו שום תועלת ותוספות כ"א העדר וגרעון, שעיי' יגבו ממנו מעות החוב, א"כ נשאר בכאן רק החוב של שונא מתנות, ומהיכי תיתי מיקרי זה זכות שיוכלו לזכות לו שלא בפניו?¹⁰

תרומות

פ"א מ"א רע"ב אשר תקחו מאתם - פרט לתורם שאינו שלו

עי' רש"י (חולין יב ע"א ד"ה תורם שלא מדעת אינה תרומה): "דשליחות דתרומה מגם

10. קושיתו ממזכה – דלמא לא בעי שיכזו לו, וא"כ אין לו קרקע וא"א לכתוב פרחבול – לענ"ד לא קשיא, משתי סיבות: (א) מדאורייתא בזה"ז משמט וחז"ל תקנו פרחבול (גיטין לו ע"א), הם אמרו דהם אמרו. דהרי אין הפרחבול מועיל אלא בשביעית דרבנן. (ב) אין זו מתנה. שהרי קיבל הלואה, ומצד הדין צריך להחזירה, חיכו הקרקע מאפשר לו להחזירה. ובכך מתורצת אף שאלתנו השניה שנשאר כאן אך חוב של "שונא מתנות", מפני שבכך הוא זוכה בקיום מצוה של פריעת בע"ח.

אתם איתרבי – אתם גם אתם לרבות שלוחכם. ומיני' מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, עב"ל. ועי' קידושין (מא ע"ב). ועי' שבת (קנ"ג ע"ב רש"י ד"ה ותורם שאינו שלו): "בלא רשות דכתיב תבואת זרעך וכו', בש"ס ירושלמי, עב"ל"ה. ועי' טורי אבן חגיגה (י ע"ב).

פ"א מ"ז חמשה לא יתרומו כו', האלם והשכור והערום והסומא ובעל קרי כו' יש להעיר על הסדר דהי' צריך לסדר תחלה "האלם" – שאינו יכול במציאות. "הערום ובעל קרי" שאינם יכולים מצד הדין. "השכור והסומא" מפני שאינם יכולים לברור היפה. ואולי י"ל דתחלה סדר להשמיענו רבותא בכל אחד: "האלם" – שאינו יכול לברך בזמן בלתי מוגבל, דאולי לא יתרפא. ואח"ז קתני "שכור" – אעפ"י שכשיעבור היום או יישן תעבור שכרותו, וגם בזה תרומתו תרומה (ולא הוי כמו דבר שיש לו מחיר, ד"ק). ואח"ז קתני "ערום" – אף שבידו לכסות תיכף ערותו, בכ"ז תרומתו תרומה.

פ"א מ"ז סי' לא מדיש בסאה שיש בה סימן כו' איכא למיחש לרואים עי' ר"ש כאן, כתב הטעם משום גזירה "דילמא אתי למתירם במידה". ונ"מ טובא בין שני הטעמים, עי' תוס' ע"ז (יב ע"א ד"ה כל). ועי' רמב"ם (פכ"ב מה' שבת ה"כ) ובמ"מ (שם). ודעת הר"ש נראה כתוס' דאין הלכה כרב, וי"ל¹¹.

פ"ב סי' א יפריש שלא מן המוקף אף דבאמת סגי אפי' בהפסק כלי עי' שו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תשל"א).

פ"ב מ"ב ואם תרם שוגג תרומתו תרומה עי' רע"ב. ונ"ל להוכיח מכאן דטבל היינו תרומה וחולין מעורבין זה עם זה. ולכן כיון שהגיע לעונת מעשרות וחל עלה שם תרומה אלא דמעורב עם החולין וא"צ אלא לברר התרומה מתוך החולין, לכן הויא תרומה מדאורייתא.

פ"ב מ"ב ברע"ב לא עשה ולא כלום, ואין הלכה כר"י עי' רדב"ז (בכ"א בלשונות הרמב"ם סי' ה).

פ"ב מ"ג המבשל בשבת כו'... מזיד לא יאכל עי' תוס' שבת (מג ע"א).

פ"ב מ"ד כל מקום שיש כהן תורם מן היפה וכל שאין כהן תורם מן המתקיים, ורי"א לעולם הוא תורם מן היפה פלוגתתם נראה בזה, דבתרומה יש שתי מצוות: (א) הפרשת התרומה. (ב) נתינתה

11. נראה דאין מכאן ראיה. דכיון דטעמיה דר"ש משום שמא יבוא לטעות בעצמו, לא צריך לטעמא דרואים. ועוד שבהגהות מימוניות (שבת שם אות ק') כתבו שהתוס' פסקו כרב.

לכזה. והנה ת"ק ס"ל דעיקר קפידת התורה הוא על הנאת הכהן, ור"י ס"ל דעיקר קפידת התורה הוא על עצם הפרשת התרומה.

פ"ד מ"ה עד שישייר שם חולין

עי' רע"ב. והלכה כר"ט ור"ע, כסתם משנה דחלה פ"א מ"ט.

פ"ד מ"ח סי' לז בועז אות ב כל כה"ג שאין מרבה בהיתר, רק שמשנהו ממה שהי' תחלה שרי, ונ"ל ראי' מלקמן פ"ה מ"ט דמותר לטחן כדי שיתירו ולא מחשב מבטל איסור לכתחלה

לענ"ד אין הנידון דומה לראי'. דהתם מותר משני טעמים: (א) להתייטט שם, משום שע"י הטחינה הוא רק גלוי מילתא בעלמא שההיתר הי' יותר ממה שחשבנו תחלה, ואין בזה משום מבטל. ובאמת כבר נתבטל, אלא שלא הי' ידוע לנו, ועתה ע"י הטחינה נודע לנו האמת. (ב) הפר"ח (שהביא מן המחבר ז"ל שם בסוף חידושי) כתב הטעם דמותר שם לטחון, היינו מפני שע"כ צריך לטחון החטים, והביטול ממילא בא. ולכן כשאינו מכוון לבטל מותר, דבכוונה תליא מילתא. משא"כ הכא הביטול הוא רק ע"י שאם ידרסם לא יהי' ניכר בין לבן לשחור, ויכנסו הכל בספק; א"כ הוא עושה הביטול עתה, דהדריסה אינה הכרחית א"כ כשדורס בשביל הביטול הוא, והו"ל מבטל איסור לכתחלה. ומחק דגיטין (נד ע"ב) "נפלו ונתפצעו במזיד אסור" אילה"ק דשם נמי אינו אלא משנהו ממה שהי' תחלה. דו"א, דהתם הוא עושה מעשה בהאיסור שמבטלו מחשיבותו, משא"כ הכא. ועי' תוי"ט כאן. ועי' שו"ת באר משה (הייד סי' כח). ועי' טוטו"ד (מה"ת בהשמות סי' נג). ועי' ארעא דרבנן מערכת א' (סי' ט"ז) ובעפרא דארעא (שם). ועי' ת' רע"א (סי' עז). ועי' ר"ש (פ"ט דתרומות מ"ה). ועי' שו"ת דרכי מרדכי (סי' ז).

פ"ד מ"י סי' מז כיון דתרומת פירות דרבנן

עי' רמב"ם (פ"ב דתרומות ה"א), וע"ע פ"א ממעשר (ה"ט וברדב"ז שם).

ומ"ש שם וז"ל: "ולפי"ז מה דאמרינן בתאנה (ביצה ג ע"ב) כ"ש הכא דאורייתא, עכצ"ל דר"ל דתרומה עיקרו קציעות דאורייתא, עכ"ל – תמוהים הדברים לענ"ד, דהא התם בביצה אדרבא איתא דתרומת קציעות דרבנן, ומש"כ שם "כש"כ הכא דאורייתא" זה קאי אביצה ספק טריפה, עי"ש ברש"י. וכנראה שגגה שיצאה מלפני השליט הוא. ועי' מעשרות (פ"ב מ"א), מש"כ רבינו ז"ל בעצמו להוכיח משם דתרומות תאנה דרבנן.

פ"ה מ"ז סי' כז כלים לא נפסלה לאו מילתא דפסיקא היא, עי' מקואות (פ"ג מ"ד) דאם נתכוין לרבות אפי' קורטוב בכל השנה מצטרפין לג' לוגין.

(בחדושים מ"ט על תוי"ט ד"ה כך, בביאור הירושלמי שם, עי' שו"ת דברי מרדכי סי' ז.)¹²

פ"ז מ"ה סי' טו אע"ג שאין בחולין רוב נגד הסאה ומשכחת לה, כגון שאינו יודע ודאי כמה הי' החולין אם סאה או סאתים. ועי' יו"ד (סי' קיא סעי' א וב) ובט"ז וש"ך.

פ"ח מ"א סי' ד (יבמות לז)
ט"ס וצ"ל לד¹³.

פ"ח מ"א סי' ה ור"י מכשיר בב"ג וב"ח דכתיב בך ה' חילו לשון חלל כו' בקידושין (סו ע"ב) איתא שתי ראיות: אמר רב יהודה אמר שמואל, דא"ק ודאמר קרא: והיתה לו ולזרעו אחריו בין זרע כשר לזרע פסול. אבהו דשמואל אמר מהכא: בריך ד' חילו וגו', אפילו חולין שבו תרצה, עי"ש. והרמב"ם ז"ל (בפ"ו מה' ביאת מקדש הי') הביא רק ראיתו של אבהו דשמואל, ואולי משום דגם הגמ' בפסחים (עב ע"ב) תפסה ראי' זו לבדה.

פ"ח מ"ד רע"ב ד"ה ושאר כל המשקין מותרין אלא שהדבש והציר והמורייס ושומין כתושים כל אלו הוזכרו בגמ' לאסור שהנחש שותה מהן עכ"ל והנה דבש וציר הוא בחולין (מט ע"ב). מורייס הוא שומן של דגים לקמן (פי"א מ"א). שומים כתושים בביצה (ז ע"ב)

ואולם ע"ד המורייס צ"ע. והנה בחולין (מט ע"ב) איתא: ציר וחומץ ושמן ודבש ומורייס אין בהם משום גילוי. ר"ש אומר אף הן יש בהן משום גילוי. ואר"ש אני ראיתי נחש ששתה ציר בצידן כו'. והנה הרמב"ם (פי"א מה' רוצח) לא זכר מורייס, וכן לא זכר גם שמן. ואולי י"ל דציר שאני, שהעיד עליו ר"ש שראהו שותה, וכן דבש שר"ש בן אלעזר קאי כוותי'. ועל הרב ז"ל קשה, ממ"נ: אי לא פסק בהרמב"ם, גם שמן וחומץ הי' לו להחמיר כר"ש במורייס, ואי לא הזכיר שמן כרמב"ם, למה הזכיר מורייס?

פ"ח מ"ה שיעור המים המגולין כו', ובקרקעות מ' סאה
וכ' התפאר"י בסי' כז וביותר ממ' סאה אין לחוש לגלוי, דס"ל דהקרקע מבטלת כח הארס, כשהמים מ' סאה

לשון זה קשה דיוק דרישא וסיפא אהדדי: דמדקאמר ברישא "וביותר ממ' סאה אין לחוש לגלוי" משמע הא מ' סאה חיישינן משום גלוי דעדיין לא נתבטל הארס. ומדקאמר בסיפא "דס"ל דהקרקע מבטלת כח הארס כשהמים מ' סאה" – ובאמת מסדר לשון המשנה נראה, דכמו "בכלים כל שהן" קאי איסורא, ה"נ "ובקרקעות מ' סאה" קאי איסורא. וכן ברמב"ם בפי' המשנה כתב "שעד מ' סאה אסורים, וביותר ממ' לא ניהוש", מבואר דעתו דעד ועד בכלל קאמר, והוא כפי' הר"ב ולא כפי' התוי"ט. (ומש"כ התוי"ט "תדע דכל מקוה מגולה היא" לא הבינותי, אטומי מקוה לשתי' קאי?)

13. בהוצאות שלנו כבר הוגה.

ועי' בס' הון עשיר, כ' בשם הר"ב ז"ל היפך ממה שהוא לפנינו. ועי' בר"ש שכתב להדיא דבמ' סאה לא נחוש לגלוי דכיון שהן כ"כ מרובין מתבטל כח הארס, עי"ש בפ"י הרא"ש ז"ל.

ונראה דהרמב"ם מפרש, דהא דקאמר ר"י "ובקרקעות מ' סאה" קאי איסורא, דכמו כלים בכל שהן אסור, ה"נ. והר"ש מפרש דזה קאי אדברי ת"ק, דקאמר עד שתאבד המרה ואז מותרין, וע"ז קאמר ר"י דבקרקעות השיעור מ' סאה, ואז מותרין, והיינו דבכלים קאמר דאינה בטלה כלל ובקרקעות במ' סאה בטלה.

פ"ט מ"ב א"כ לא ילקטו אלא טהורים

לכאורה מוכח דגם באיסור דרבנן שייך גזירה. דהא גידולי תרומה תרומה הוא רק מדרבנן, והוא מ"ח דבר שגזרו דילמא משהי ל' תרומה טמאה עד זמן הזרע ואתי לידי תקלה. ועי' מש"כ לעיל בקונטרס זה (דף כו אות יא).

פ"ט מ"ד והמדומע כו'... גידוליהן חולין

לכאורה משכחת לה גם במחצה על מחצה, כגון שאינו יודע כמה הי' חולין אם סאה או שתים, ובזה צ"ל גידולי מדומע כמדומע. עי' לעיל (פ"ז מ"ה).

פ"י מ"א הכבד אוסרת פי' הרע"ב כבד של טריפה כו'

עי' חולין (קי ע"ב).

פ"י מ"א סי' נא בועז דא"כ ה"ל ס' דרבנן ושרן

עי' ש"ך (י"ד סי' קי בכללי ס"ס אות כ) דבאיתחזק איסורא אף בדרבנן ספיקא לחומרא. וכאן הרי איתחזק איסור תרומה, וכש"כ שיש לו עיקר בדאורייתא.

פ"א מ"א ואין מפטמין את השמן עי' מש"כ לעיל (שביעית פ"ח מ"ב).

פ"א מ"א הרע"ב מפני שמשיבחו ומתקיים יותר

עי' פי' הרמב"ם שהוא פירש שטעמו וריחו יהי' משובחים יותר והרב והתפא"י לא כתבו פי' זה. ואולי מפני שהוא מופרך מפ"ב (מ"י) שמשמע דאינו מבושל יפה ממבושל, וע"ש בר"ש.

פ"א סי' ח שאין רוב בנ"א כו'

בר"ש הביא ל' הירושלמי "שאין כל אדם" כו'. ונראה דמפרש "כל" היינו "רוב". ולכאורה י"ל דה"ק: שאין כל בני האדם שותים רק "רוב", ואינו מותר רק מה שהוא שזה לכל נפש ממש.

פ"א מ"ב ר"א מחייב קרן וחומש ור"י פוטר

עי' לעיל (פ"ז מ"א ופ"ז מ"א). ונראה דנ"מ ביניהם אי כהן יכול למחול: לר"א אינו יכול, ולר"י יכול¹⁴.

14. צ"ב, דהא אסור לזרים לכתחילה. ולפי מה שנאמר לעיל (פ"ז מ"א) מחילה מותרת אם מותר

פ"א מ"ב הרע"ב ד"ה סתוניות ענבים שאינם מתבשלים עד ימות הסתיו
עי' רש"י (חולין קכ ע"ב) שאין מתבשלים לעולם.

מעשרות

פ"א מ"ב סי' יד האוג - קאנעלקירשען עי' לעיל (פאה פ"א מ"ה).

פ"א מ"ב ברע"ב והאוג אילן שפירותיו אדומים עי' פאה (פ"א מ"ה).

פ"א מ"ב ברע"ב ד"ה משיטילו שאור משיפתחו כשאור.
ברמב"ם לא פי' כן אלא משיתנפח כלחם חמץ, ועי' ר"ש.

פ"א מ"ד בשקדים המרים עי' תפאר"י (סי' ט).

פ"א מ"ה סי' נג כבוש כו', קובע למעשר

זוהי דעת הראב"ד. אבל הרמב"ם לא חשב כבוש, עי' בנו"כ. ודע שעל פי זה אני
 תמה בפ"ד מה' מעשר (ה"ב) שכ': "יראה לי שאין לוקין כו', עד שיקבע בכניסתו לביתו
 כו', אבל אם נקבע בשאר הששה דברים שמנינו" כו'. והלא בכלל הששה היא ג"כ
 חצר שקובעת בבית (כמ"ש ה"ז), וא"כ לא נשארו אלא חמשה דברים.

פ"א מ"ה סי' נג מיהו כל ז' קביעות אלו מדרבנן כו'

יש להעיר ע"ד קביעות של "חצר" שעליו כ' הרמב"ם (מעשר פ"ד ה"ז): "כשם שבית
 קובע כך חצר קובעת" משמע דגם חצר קובעת מה"ת.

פ"ב מ"א סי' ב בועז אות א ומכאן מ' דתרומת תאנה מד"ס ודלא כרכ"מ פ"ב
דתרומה כו'

עי' במל"מ. ועי' פ"א מה' מעשר (ה"ט) וברדב"ז שם. ועי' שו"ת רדב"ז (ח"א סי'
 תקסג) שכ' דב' מינים תרומה מדאורייתא, ובכללם איכא נמי תאנה ועי' לעיל במס'
 פאה (פ"א מ"ה) ובתפאר"י (שם).

פ"ב מ"ג סי' כ וקבלו במתנה פירות עי' לעיל סי' ב.

פ"ב מ"ו בעשרים תאנים אלו

ברמב"ם (פ"ה ממעשר ה"ג) אי' "בשני תאנים" כו'. ואפשר דהי' בב' וטעה המדפיס
 בחשבו שהוא בכ' ופירש והדפיס "בעשרים"¹⁵.

ברע"ב ד"ה בורר ואוכל כו' אבל אם תלש וצירף שתים חייב
עי' רמב"ם פ"ה מה' מעשר (ה"ג) "צירפם חייב", ובכ"מ (שם).

לזרים.

15. ג"ל דכוונתו להיפך: שהיה כתוב בכ' וטעה המדפיס וכתב בב' ואח"כ פתח: "בשני תאנים". וכן
 ברמב"ם הוצאת פרנקל כ': "בעשרים תאנים".

פ"ב סי' מא כמקח (כב"מ פ"ח א' ותוי"ט פ"ג מ"א) ובר"ש שם.

פ"ג סי' ד ששכרן להעבירן לקציעות עי' רמב"ם.

פ"ג מ"ד ופטורות מן המעשר אבל דמאי מעשרן, רמב"ם.

פ"ג סי' כה דאין מחזיקין איסור לומר שכבר נגמר למעשרות ונתחייב בלא"ה י"ל דהוא מטעם ס' דרבנן, דתרומת פירות דרבנן ולקולא. ועוד, ס"ס הוא: ס' אי נגמרה מלאכתו, ס' שמא מעושר. ואף דאינו מתהפך, כאן לא בעינן מתהפך, דתחלה צריך לדון אי נגמרה מלאכתו, וכמ"ש הש"ך (בסי' קי בכללי ס"ס אות טו) גבי ס' נכנס ארי, ס' מכותל נתחבה הצפורן, עי"ש. ונרויח בזה לפטור ממעשר גם לשיטות הסוברים דתרומת תאנים מדאורייתא, עי' מ"ש למעלה פ"ב מ"א, (שוב התבוננתי דכאן באמת מתהפך הוא). ועי' לעיל פ"א דמאי (מ"א).

פ"ג מ"ט דברי ר' שמעון ט"ס וצ"ל ר' טרפון¹³.

פ"ד סי' יב ובתבשיל קר מיירי

עי' הלאה (מ"ד) ובתפא"ר (סי' ל) שכ' דגם בחמין שאין היד סולדת אינו נקבע.

מעשר שני

פ"א סי' ה דמתנה כמכר

דדוקא לענין שיהא כמקח שקובע למעשר הקילו במעשר פירות, עי"ש¹⁶.

פ"א סי' כא אפ"ה יש כח לעקור דבר כו' בשוא"ת
לא ידעתי מה ענין איסור קניית יין כו' במעות מע"ש לעקירת דבר מן התורה בשוא"ת. זה שייך רק היכא שיש מצוה מה"ת וחכמים עקרוה בשוא"ת שלא יבואו לידי עבירה בקו"ע. אבל הכא אין כאן שום מצוה אלא היתר שהתירה התורה לקנות יין כו' במעות מע"ש, וחכמים אסרו דבר המותר. ויותר יש לדמות זה למ"ש הט"ז (ביד' סי' קיז) דדבר המפורש בתורה להיתר אין כח ביד חכמים לאסור. ואולם י"ל דזהו מכח כש"ב: אם יש כח בידם לעקור מה שהוא מצוה, אינו דין שלא יעקרו מה שאינו מצוה כלל אלא רשות.

ובאמת בעיקר הדבר יש לעיין. דעד כאן לא מצינו שיש כח בידם לעקור אלא מחשש שמא יעבור איסור בקו"ע; אבל כשאין חשש לזה אנה מצינו שיש כח ביד חכמים לאסור דבר המפורש להיתר. ואולי יהי' מזה סתירה לדברי הט"ז הנ"ל. ועי' מש"כ בס"ד בחי' למגילה (ב ע"א).

16. כונתו שאף מקח קובע למעשר מתנה אינה קובעת וכפי שנאמר במסכת מעשרות (פ"ב מ"א ובתפא"ר סי' ב).

פ"ב מ"א ברע"ב ד"ה אין מפטמין את השמן כו' ואזיל לאיבוד שהשרשים אינם נאכלין

א"נ דלא חזי השמן לאכילה כשהוא מפוטם, כ"כ לעיל (תרומות פ"א מ"א).

פ"ב מ"א ברע"ב ד"ה מפטם לעשותו יינומלין עי' תרומות (פ"א מ"א).

פ"ב מ"א בתפארי סי' ג עי' תרומות (פ"א סי' ו).

פ"ג מ"ו יחזור מע"ש שני שלהם עי' מש"כ לעיל (תרומות פ"ב מ"ב).

פ"ד מ"ג סי' טו דמעשר אסור ליתן במתנה עי' לעיל (פ"ג מ"ב סי' ג).

פ"ה מ"א סי' ח דהנוטל פירותיו גזלן הוא

ק"ק, דהא אפשר דפירי אחד אינו שו"פ וגזל ליבא, ומכ"מ בזית איבא לעבור באיסור.

פ"ה מ"א רע"ב ד"ה ולא שכחתי מלברכך לפי שמברכים להפריש תרומה עי' שפתי חכמים על רש"י בחומש שם בשם הרא"ם ז"ל.

פ"ה מ"א בתפארי סי' סו והוא כל יום מיתה אפי' אחר קבורה, וה"ה יום מיתה ואינו יום קבורה

עי' ש"ך (סי' שמא א) ¹⁷. ועי' חגיגה (פ"ג מ"ג בתפארי שם) ומש"כ שם על הגליון.

חלה

פ"א מ"ט סי' סז דמתוך שירא שיגעו זב"ז ויתטמא לא יקרבים יחד כו' עי' תרומות (פ"ב מ"א בתפארי שם) ובמה שציינתי שם.

פ"א מ"ט בתפארי בסוף החידושים ובחלה כ' מראשית ולא כל ראשית עי' בכורים (פ"ב מ"ד), הביא הרב גבי ביכורים כתב "מראשית" ומ"מ עושה כל שדהו ביכורים.

פ"ב סי' כח שאין נענשים כו'

עי' קידושין (פא ע"ב) "מי שנתכוון לאכול שומן כו', צריך מחילה" כו'. וי"ל שאני אי' דרבנן, עי' נתיבות המשפט (סי' רלד סק"ג). ועי' מש"ש לדון בדבריו ז"ל.

ערלה

פ"ב מ"א הערלה וכלאי הכרם כו', ומצטרפין זה עם זה עי' שו"ת בנין ציון (החדשות סי' פג).

¹⁷. צ"ל סי' שמ"א ס"ק ב', וכתב שם שכיום מיתה לאחר קבורה אינו אונן.

פ"ג מ"ז ר' שמעון אומר אף ככרות כו' ט"ס וצ"ל ר' עקיבא¹³.

ביכורים

פ"א מ"ב והגזלן

עי' תוס' (סוכה ל ע"א) דגזול (ביכורים) פסול בלא"ה משום מה"ב, וה"נ. ועי' תוי"ט¹⁸
(סוכה פ"ג מ"א), ועמש"כ בחי' לתרץ הסתירה מדף ט לדף ל¹⁹.

פ"א מ"ו הקונה שתי אילנות כו', מביא ואינו קורא עי' ב"ב (פא ע"ב).

פ"ב מ"א התרומה והבכורים כו'

לכאורה הרי כבר נזכר דין תרומה לעיל במס' חלה (פ"א מ"ט). וי"ל דמשום
ביכורים נקט לה, דדינו שזה בהרבה דברים לתרומה, כדמפרש ואזיל.

פ"ב מ"ד ברע"ב ד"ה ועושה כו' מראשית כל

עי' לעיל חלה (פ"א מ"ט) בתפאר"י.

פ"ג מ"ג בתפא"י סי' כ דאין בעלי אומניות חייבים כו' עי' תוס' (קידושין לג ע"א).

פ"ג מ"ב ואשה בכתובתה כספר תורה

עי' הדרן לס' זרעים בקונטרס ההדרנים בס"ד.

18. דסבר דצריך פסוק לפסול דאורייתא, מפני שהפסול מטעם מצוה הבאה בעבירה הוא מדברי קבלה.

19. היינו מתוס' בדף ט' משמע שמצוה הבאה בעבירה פסולה מדרבנן, ואילו בדף ל' משמע שהוא מדאורייתא. ועי' משנה ראשונה כאן.

הרה"ג אליהו דוד רבינוביץ' תאומים (האדר"ת) זצ"ל

נתינת מעשר עני בספק*

ד' לי בעזרי, תרנ"ב.

א. נתינת מעשר עני בספק

חידשתי ליישב קושית הטורי אבן (ר"ה יד ע"א ד"ה ונהג) על שיטת הר"מ, דר"ע הפריש ב' מעשרות מעשר שני, וגם פדאו ונתנו לעניים בתורת מע"ע, דהא ר"ע עצמו ס"ל גם בספיקא דדינא המוציא מחכירו עליו הראיה במתנות כהונה (בבכורות מט ע"א), ומנ"מ (ומאי נפקא מינה) ספק מתנות כהונה או ספק מעשר עני, דהא בחולין (קלד ע"א) רמי הגמ' אהודי? עיש"ה.

ב. חסרון ידיעה בדעת בית הלל

ולענ"ד נראה קצת על פי מה דקיי"ל (ביד ס' צח סעי' ג) דספק חסרון ידיעה לא הוי ספק לענין ספק ספיקא, דדעת שוטים הוא זה, אך בדבר שהוא חסרון ידיעה לכל העולם – בזה לא שייך לקרות דעת שוטים (יעושה בט"ז ס"ק ו). ואם כן י"ל דס"ל לר"ע, דאף דספק ממון עניים לקולא הוא רק בספק בעצם, אבל בספיקא דדינא הוה ליה כספק חסרון ידיעה לו לבדו, דלא הוה ספק, אך אם הספק הוא לכל העולם כולו, מקרי שפיר ספק כמו ספק במעשה. וא"כ א"ש הכא מספקא ליה לר"ע אי ב"ה באחד בשבט אמור או בט"ו, ועל כן החמיר בתרווייהו. ובוודאי אילו היה שואל וחוקר ודורש היטב היה נודע לו דעת ב"ה, ורק שאז לא היה אפשר לו להתוודע לו ד"ו (ודבר זה) היטב, והוא בחסידותו לא רצה להשהות מצוות ההפרשה – ע"כ החמיר על עצמו להפריש שתייהם; אבל מכל מקום לא חשב זה לספק לכל העולם, כמו בספק מעשה, ועל כן גם בספק ממון החמיר על עצמו; מה שאין כן בהא דבכורות לפי מה דמספקא ליה אם יום שלשים כלפני או כאחרי,

* שיעור זה נאמר על ידי האדר"ת זצ"ל ביום שבת קודש בשלח יום חמשה עשר בשבט ר"ה לאילנות, שנת תרנ"ב. כתיי היה גנח בבית הרה"ג משה צבי נריה זצ"ל, והמשפחה הואילה להעבירו לרשותינו, ועל כך נתונה להם תודת המבחן. ההערות הנמצאות בסוגריים () הם מאת עורך כתוב"י י. ע.

משום דמספקא ליה בדרשא דקרא (עי"ש בגמרא). אף דלחכמים פסיקא להו, מ"מ לדעתו לא נפשט הספק, והוה ליה ספק חסרון ידיעה לכל העולם, והוה ליה כמו ספק במעשה דאז המוציא מחברו עליו הראיה, משא"כ בנדר.

ובזה נרוויח ליישב קושיית התוס' (ר"ה יד ע"ב ד"ה הכסיל) דהול"ל דמספקא ליה (לר"ע) האיך הלכה ולא האיך אמרו ב"ה? ותמצו דמסתמא היה יודע שההלכה כב"ה, וצ"ל דכוונתם דאף שלפי דעתו שאין ההלכה כן, מכל מקום כיון שכבר ס"ל לב"ה, הכי ממילא ההלכה כן, שכבר הוכרע אז דההלכה כב"ה (כבעירובין יג ע"ב), וצ"ע. ואולם לדברינו אתי שפיר בפשיטות, דבעל כרחך צ"ל דהספק שלא ידע איך דעת ב"ה. אבל אם מספקא ליה ההלכה כמאן, א"כ בכה"ג הוה ליה כמו בבכור, דהוה ליה לדעתו ספק חסרון ידיעה לכל העולם, וממילא בממון עניים ספק לקולא; ותקשה, מ"ט נתן לעניים. אלא ודאי דמספקא ליה רק אם ב"ה אמרו בט"ו או בא', ובכה"ג הוה ליה ספק חסרון ידיעה לו לבדו, ולא הוי כספק במעשה, ולא אמרינן בזה המוציא מחברו עליו הראיה.

ובסברא זו יש ליישב מה שפלפלו האחרונים אם ספק פלוגתא הוה ליה ככל ספק, (עיי'ן שדה חמד מערכת סמ"ך כלל לב, וכלל נב). וראיתי בעברי על ספר עין יצחק (לגאון דורינו הישיש מהרי"א שליט"א) הקשה מתלמוד ערוך (בבכורות נח ע"ב) לדברי בן עזאי דאמר:

האלולין יתן בפנ"ע, (ודמספקא ליה אי הלכה כר"מ, דראש השנה למעשר בהמה באחד באלול, או כרבי שמעון – באחד בתשרי; הלכך מתעשרין בפני עצמן). "נולדו לו חמשה באב וחמשה באלול וחמשה בתשרי – כונסן לדיר ונוטל אחד מן האלולין והשאר פטורים, ממנ"פ: אי בא' אלול ר"ה – דאלול ודתשרי מצטרפין ודאב פטורים; ואי באחד בתשרי ר"ה – דאב ואלול מצטרפין דתשרי פטורים. מאי אמרת, ליצרפו לגורן אחר? עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק.

אלמא דגם כה"ג מיקרי ספק כמו ספק במעשה (כן ראיתי כרגע בהיותו אצלי בשאלה). ולדברינו י"ל דמ"מ בספק פלוגתת הפוסקים לא שייך זה, דשאני הכא דלכ"ע מספקא ליה לגמרי, והוה ליה אצלו ספק חסרון ידיעה לכל העולם, אבל בספיקות הפוסקים לדידן י"ל דלא הוי כספק במעשה, ודו"ק.

ובל"ז (ובלא זה) י"ל דשאני מעשר דגלי בה קרא דגם מנין הראוי פוטר, וה"נ אף דהוי ספק מ"מ מנין הראוי הוי, ויעושה"ה בל' רש"י ד"ה לא אפשר (משום עשירי ודאי אמר רחמנא דיהיה קודש ולא ספק, כגון הכא, דשמא אלו חמישה דתשרי נפטרו כבר באותו שנטל מן האלולין דאלול ר"ה).

ג. חסידותו של ר"ע

ואולם בעיקר קושיית הטורי אבן לא הבנתי למה החמיר כולי האי בקושיא זו, והא מאי דפטור לתת לכהנים או לעניים הוא רק דאין אנו יכולים להוציא ממנו של זה בשביל הספק כיון שאין בו דררא דאיסורא, אבל מ"מ ספק ממון איכא בזה, רק שהתורה פטרתו כמו כל ספק גזל, ולכן כשכנגדו תפס ממנו הוזה ליה לגביה ספק גזל וספק ממון, שאינו מחוייב להשיב, וה"נ בוודאי בספק מתנות כהונה ומעשר עני (ויעו' ב"מ ו' ע"א-ע"ב, בסוגיא דתקפו כהן).

א"כ מה בכך אם נאמר דר"ע בצדקתו – אשר כל הון ביתו, באהבת התורה והמצוות כלא היו לו – לא רצה לעכב כלל לממון עניים משום ספק, גם אם לא היה חייב מצד הדין והיה יכול לפטור עצמו משום ספק, ואם כה"ג היה מזדמן לפני ר"ע ספק גזל (אף שהוא דבר רחוק מאד), וכי היינו מתמיהין כלל עליו שיחמיר על עצמו וא"כ ה"נ דכוותיה, ורק דבבכור קאמר הדין לכל אדם, ודשם דקושטא דמילתא בזה המוציא מחברו עליו הראיה. אבל הוא בעצמו בוודאי רצה לקיים המצוה על צד היותר טוב, ומה הוא עישור אתרוגים ממע"ש שנפדה לתנו לעניים לפני ר"ע העשיר האדיר, ואם גם קודם שנתעשר אינו כלום נגד חסידותו.

ד. ברכה על מעשר עני בספק

ולכא למימר דהוה ליה קולא דאתי לידי חומרא, שבהפרשת מע"ע היה מברך בדקיי"ל דצריך לברך, כמש"א בתוספתא דברכות (פ"ו הי"ט). זה אינו. דמלבד דלא שייך זה בעת הנתינה, דהא רק בשעת ההפרשה היו מברכים, ולשון התוספתא: "מאימתי מברך עליהם משעה שמפריש" ועי' רא"ש בכורות פ"ק סי' יד, ומנחת ביכורים בתוספתא). עוד הכא בוודאי לא היה מברך כלל, כיון דמספקא ליה איזה מעשר, אם שני או מעשר עני. ובוודאי גם בעת הפדיון של המע"ש לא היה מברך כמו שמברכין על כל פדיון מעשר שני, כדקיי"ל בירושלמי (רמאי סוף פ"ק) וברמב"ם (פ"ד ה"ג ממע"ש), כיון דהכא הוה ליה ספק שמא אינו חייב כלל במעשר, או שצירף מה שחייב בוודאי במעשר שני ומעשר עני, ובירך עליו לפטור את הספק הזה, וא"כ ל"ה חומרא דאתי לידי קולא.

ה. נתינה לצאת ידי שמים

ועי' ב"ק (קג ע"ב), דר"ע ס"ל גזל אחד מחמישה ואינו יודע מאיזה מהם גזל שאין לו תקנה עד שישלם לכאור"א. ולחד תנא ביבמות (ק"ח ע"ב), מחמיר גם בלקח מקח מאחד ואינו יודע ממי, שיחזיר לכאור"א; אלא דשם משמע שהוא רק משום קנסא ולא מצד הדין.

ועי' ב"מ (לו ע"א) דפריך: "אלמא מספיקא לא מפקינא ממזונא. והתנן וכו'! ומשני, התם בבא לצאת ידי שמים". הרי דאף דפטור מן הדין, מ"מ לצאת ידי שמים מחוייב. וא"כ איך נוכל להקשות על ר"ע הקדוש מ"ט החמיר על עצמו לצאת ידי שמים, ובוודאי יש לומר גם בבכור חייב לצאת ידי שמים. ואף שיש לחלק דרוקא בגזל הוא שי"ל דחייב לצאת ידי שמים, מכל מקום על ר"ע בוודאי אין מקום להקשות.

ו. ברי ושמא במעשר עני

וביותר י"ל עפמש"ש (ב"מ לו ע"ב):

א"ל אביי לרבא, מי אמר ר"ע, לא זו הדרך מוציאתו מידי עבירה עד שישלם גזילה לכל חד וחד, אלמא מספיקא מפקינא ממזונא ולא אמרינן אוקים ממזונא בחזקת מריה... והא אמר ר"ע נכסים בחזקתם? (ומשני) התם שמא ושמא (שניהם מכח שמא באים, הלכך נכסים בחזקתן). הכא ברי ושמא (כל אחד ואחד אומר אותי גזל היינו טענת ודאי, וזה אומר איני יודע, וברי עדיף משמא), עי"ש.

ולפי זה י"ל דר"ע ס"ל דמתנות שלא הורמו כהורמו דמיין, וס"ל כדברי התוספות (סוכה לה ע"א ד"ה אתיא) דכהנים ולויים הם שותפין בטבל (עי"ש שהקשו דת"ל שאינו יוצא באתרוג של טבל משום דלא הוה לכם שהכהנים ולויים שותפין בו), וא"כ שהכהנים והלויים שותפין – ה"נ העניינים בטרם שהפרישו מ"ע (וה"נ במעשר שני), וא"כ בכה"ג הוה ליה כמו ברי ושמא, דברי הוא שאין להם לבעלים חלק בו או ששייך לגבוה מצד מעשר שני או לעניים מצד מעשר עני, וא"כ בכה"ג י"ל דספק ממזונא לחומרא, משא"כ בבכור דתרווייהו הוה ליה שמא המוציא מחברו עליו הראיה.

וזהו רק בספק מעשרות דטבלי הפירות והוה ליה שותפות בהם, וממילא הוה ליה ברי ושמא, וספק ממזונא כזה לחומרא. אבל בהך דחולין שהביא הטורי אבן, דהגמ' מדמי מתנות כהונה למתנות עניים – שם אינו בטבלים כלל, ובכה"ג כל שלא הפריש אין להם לעניים חלק בהם כלל, ושום הם למתנות כהונה דספק לקולא. (ואפ"ת (ואפילו תימא) גם במ"ע שטובל לקולא, י"ל זהו למ"ד בלא הורמו דמיין, דאז לא חשיב שותפין, אבל ר"ע י"ל שיסבור מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי – א"כ הו"ל שותפות).

ז. מעשר – ממון גבוה או הדיוט

וי"ל דר"ז תלוי אם מעשר ממון הדיוט הוא או ממון גבוה. דאם ממון הדיוט הוא, הרי הוא של בעליו, א"כ הוה ליה בעליו ג"כ ברי, ול"ל (ולכא למימר) כדברינו.

אך בזבחים (צח ע"א) נדרש לר"ע "משלו – ולא משל מעשר", א"כ ס"ל להדיא דמעשר שני ממון גבוה הוא. וא"כ הרי יש לגבוה שותפות בטבול למע"ש, וממילא לא הוה של בעה"ב, דברי שאינו שלו: או של גבוה או של עניים, וא"כ לר"ע לשיטתיה.

רק רש"י בחולין (כב ע"א ד"ה משלו) כתב דאפילו לרבי יהודה, דאמר מעשר ממון הדיוט י"ל כן; א"כ א"א לומר כדברינו ולפי הנאמר לעיל מדרשת ר"ע את הכתוב "אשר לו" – למעט מעשר, מוכח שמעשר הוא ממון גבוה, ומדברי רש"י מוכח שמיעוט זה הוא גם למ"ד מעשר ממון הדיוט, ועי' טורי אבן (חגיגה ח ע"א ד"ה ואמאי) מה שהקשה ע"ד רש"י אלו, (והוכיח שהדרשה היא רק למ"ד מעשר ממון גבוה). ובמק"א הארכתני ע"ז בס"ד.

ח. ר' עקיבא בבית שמאי או בבית הלל

ובעודי בזה תמוה לי מאד ע"ד רש"י (ב"מ לו ע"ב ד"ה אמר ר"ע) שכתב במה שאמר ר"ע מודה אני – "אע"פ שאני משל ב"ש" (ועי"ש בתוס' ד"ה מודה שהקשו מיבמות טו ע"א, שם סובר ר"ע כב"ה), והרי הכא אמר הגמ' (ר"ה) שהפריש ב' מעשרות משום שמספקא ליה אי ב"ה באחד בשבט אמור או בט"ו, וא"כ ס"ל להדיא דהלכה כב"ה, ואיך נאמר שהוא מב"ש? וי"ל בדוחק שהגמ' דנקט מדב"ה, הוא לדעת רב ור"ל (יבמות יד ע"א), שלא עשו ב"ש כדבריהם; אבל לריו"ח ושמואל דס"ל שעשו – י"ל להיפוך, דר"ע שהפריש ב' מעשרות הוא משום דמספקא ליה בדעת ב"ש אם באחד או בט"ו אמור, וק"ל.

אולם באמת יש ליישב דברי רש"י, שאין הכוונה דהוא מדב"ש בכל התורה רק דהכא בדין הזה הוא עומד לצד ב"ש. והכי משמע קצת לשון רש"י ז"ל.

ונסתר בזה מש"כ בילדותי בס"ד, ליישב קושיית תוספות (שבת יט ע"א ד"ה רי"ש) על פירש"י שם, דא"כ ר"ע אתי כב"ש ולא כב"ה, דרש"י לשיטתיה אין הכי נמי דר"ע משל ב"ש, ותוס' לשיטתיהו שחולקים ע"ז (בב"מ שם).

ואם היינו אומרים כן, היינו מרויחים גם קושיית התוס' (סוטה ג ע"א ד"ה רבי ישמעאל), דלר"ע דס"ל "לה יטמא" חובה – הוא כב"ש, והרי ס"ל דאפילו מצא אחרת נאה הימנה, עי"ש – שבאמת י"ל עפ"ד (על פי דעת) רבי יוסי ברבי יהודה (שבת יח סע"ב, אהא שלא ימכור אדם חפצו לנכרי ולא ישאלנו ולא ילונו ולא יתן לו במתנה, דאמרי ב"ה כרי שיגיע לבית הסמוך לחומה ור"ע אומר כדי שיצא מפתח ביתו), "הן הן דברי ר"ע – הן הן דברי ב"ה, לא בא ר"ע אלא לפרש דברי ב"ה", ויל"פ (ויש לפרש) משום דס"ל דר"ע כב"ש ס"ל באמת אך בכאן בא לפרש דברי ב"ה, שב"ה לא אמרי כדברי הת"ק בשמם, וא"כ ה"נ יל"פ בכל מחלוקות ר"ע במקום ב"ש וב"ה, דלפרש דברי ב"ה הוא שבא אחריהם, אבל איהו כב"ש ס"ל לשיטת רש"י דמשל ב"ש הוא, וא"ש היטב קושיית התוס'. ותוס' לשיטתיהו, דלא ס"ל סברא זו, הקשו שפיר.

וי"ל ביותר לדברי הירושלמי (גזיר פ"ו הי"א, סוכה פ"ב ה"ח), דר"א שמותי הוא, היינו שהיה מתלמידי ב"ש – א"ב ר"ע שהיה תלמידו המובהק כמבואר בפסחים (סט ע"א) וסנהדרין (סח ע"א) – גם הוא כרבו ס"ל, וא"ש דברי הירושלמי (ריש סוטה) בקושיית התוס' הנזכרת, דר"ע אדר"ש, ועי' רש"י (שבת קל ע"ב ד"ה שמותי), נראה קצת דלא ס"ל לפרש כהירושלמי בהא דשמותי, ועכ"פ להירושלמי עצמו י"ל כן.

ט. פסק הרמב"ם בספק מעשר עני

ותמוה לי על רבינו בעל הטורי אבן, אדמקשה על ר"ע, למה עשה כן; מה שנוכל לומר בפשיטות, שבאמת רק החמיר על עצמו ולא מצד הדין. יותר הוה ליה להקשות על דברי הרמב"ם (פ"א ממעשר שני ה"ז) שפסק להלכה:

האביונות – של צלף נותנין עליהן חומרי אילן וחומרי זרעים, שאם היו משנה שניה שנכנסה לשלישית ונלקטו קודם חמשה עשר בשבט מפרישין מעשר ראשון, ואח"כ מפריש מעשר אחר ופודהו, ואחר שפודהו נותנו לעניים ואוכל פדיונו בתורת מעשר שני, ונמצא כמי שהפריש מעשר שני ומעשר עני.

ולמה הזיקקו ליחננו לעניים, מאחר שהוא ספק ממון ה"ה לקולא, כמו שהיא הלכה רוחת בישראל? ודברי הרמב"ם מקורו טהור בירושלמי (ספ"ד דמעשרות ה"ד), וביותר תמוהים לי דברי הכ"מ שכתב ליישב השגת הראב"ד ע"ז "ששנה הרב כב"ש דאילו לב"ה אילן גמור הוא ואפילו בחר"ל עי"ש"; (וכתב): "די"ל דאע"ג דס"ל דהוי כאילן – הני מילי לכלאים ולערלה, אבל לענין מעשר שני ומעשר עני החמירו בו; וטעמא משום דכיון דאין בדבר הפסד החמירו בו". ולא הבנתי הדברים "אין בדבר הפסד". והא לא ניתן הדבר לשיעורים ולקבוע ההלכה כן, והרי אדרבה בספק מעשר עני קי"ל לקולא, אף בהפסד קל מעמידין ממון בחזקת מריה, ולא מחמירין ליתנם לעניים, ומ"ש הכא דמחמירין. (בדרך הלצה י"ל סימן לדבר, בטר עניא אזלא עניתא, האביונות ניתנים לאביונים).

י. הסוברים שמעשר שני מהתורה

ודע דשיטת היראים (סי' עק"ב) והסמ"ג (עשין קלו), דאף שפירות אילן פטור ממעשרות, מ"מ במעשר שני כל אוכל אדם חייבין, ואפילו ירקות, יעו"ש (ע"ע משל"מ פ"א מהלכות מע"ש הי"ב).

ולפ"ז במה שר"ע מספקא ליה אם היה מעשר עני או מעשר שני, היה עליו במעשר שני ספק מן התורה, ובמעשר עני ספק דרבנן, לרוב הפוסקים דמעשר פירות הוא רק מדרבנן, לפי הנחה זו.

אלא שאין נפקותא בזה. דהא מ"מ החמיר בשניהם, ושלא להפריש כלל מעשר עני אי אפשר, דמ"מ הרי י"ל חזקת חיוב.

ואמנם לשיטת הראב"ד (פ"ג ממילה ה"ז) דעל מילת אנדריגנוס כיון שהוא ספק דאורייתא מברכינן עליו, א"כ על הפרשת המעשר שני היה יכול ר"ע לברך, וכן על הפדיון של אותו המעשר שני; כמו שצריך לברך על כל פדיון מעשר שני אבל על הפרשת המ"ע, דהוה ליה ספק דרבנן, אין צריך לברך.

אלא שיש לשדווי נרגא, דבכה"ג גם הראב"ד יודה; לפי מה דקיי"ל דמעשרות בזה"ז דרבנן, א"כ גם הפרשת מעשר שני הוא דרבנן כיון, דבטלה קדושת הארץ; וא"כ תרומתו דרבנן. ולא מצינו לחלק בין חזר דרבנן לתרי דרבנן או בין עיקרו דאורייתא לעיקרו דרבנן.

יא. ברכה בנוסח הכולל את כל המעשרות

ואפשר דבעיקר ההפרשה לא הפסיד ר"ע הברכות כלל, על פי מה שכתב בתוספתא דברכות (פ"ז ה"ט-כ), ופסקו הרמב"ם (ספ"א ממעשרות), דהרוצה להפריש תרומות ומעשרות זה אחר זה מברך ברכה אחת לכולן "להפריש תרומות ומעשרות", עי"ש. א"כ י"ל דר"ע, שהפריש משום ספק שני המעשרות, בירך להפריש מעשר, ולא פירש דבריו מעשר שני אלא סתם מעשר, ובדעתו להפריש שניהם משום הספק. ובכה"ג שלא סח בינתיים שפיר היה מועיל, דאף שלא היה אפשר לו לומר להפריש מעשרות, כיון שאחד אינו אלא מפני הספק, אבל מ"מ מעשר הוה מצי למימר שפיר, ומשום ספק שאחד מהם בוודאי היה צריך להפריש משום ודאי ושפיר חל ברכתו גם כשלא ביאר איזה מעשר, שבוודאי בכל הפרשותיו די כשיאמר בדרך כלל להפריש תרומה, גם כשצריך להפריש גדולה או תרומת מעשר. וה"נ בהפרשותינו למעשר ראשון או שני ועני, כשאומר סתם מעשר דיו בדיעבד, אם רק כוונתו לאיזה מעשר, דהעיקר מה שבלבבו, כקיי"ל ספ"ג דתרומות (מ"ח), וכ"ש בכה"ג.

אך נתיישבתי, דזה אינו: דהא משום ספק הרי הוא צריך לפדות אותו המעשר שני ולתתו לעניים, ובל"ז לא היה אפשר לו להפריש מעשר עני, וא"כ הפדיון של המעשר שני הוה ליה הפסק בין הפרשתו להפרשת המעשר עני, וא"כ בוודאי אינו נפטר הפרשת המ"ע בברכתו על ההפרשת מעשר שני, דהא הפסיק ביניהם, וכמש"ש הרמב"ם (ספ"א דמעשרות) שיכול לפטרם בברכה אחת כשיפריש מיד ולא סח ביניהם, והרי הכא הוה ליה הפסק גדול שמוכרח להפרשתו המעשר עני שאחר זה, ובכה"ג הוה ליה הפסקה שע"פ הדין וצריך ברכה אחרת, ונסתרו דבריו.

ואגרא דשמעתא, נרוויח סברא, דהכי נמי לענין עירובין, כמו ערובי תבשילין, תחומין וחצירות: דאם אמר בכל אחת מהם עירוב סתם, ג"כ יצא. וכ"ש דעדיף התם, דהא מפרש אח"כ (תוכ"ד) בהדין עירובא יהא שרי לן למיפא ולבשולי או להוציא מרשות לרשות או לצאת מחוץ לתחום, וכמבואר.

וכדברינו צ"ל בהפרשת האביוניות של צלף שהזכרנו למעלה בס"ד (יעוי' בב"ב פא ע"ב דהקונה שני אילנות בתוך של חברו הוא ספק אם קנה קרקע וחייב בביכורים, ע"כ צריך להקדישם לבדק הבית ולפדותם, ולהפריש אח"כ מהם תרומות ומעשרות, ונראה פשוט דשם גם לדעת הרמב"ם דספק דאורייתא א"צ לברך דהתם כשכבר פדינו מיד ההקדש ה"ה חולץ גמורים ואינו שייך לקרותם ספק כלל ופשוט, ואכ"מ לדין בזה וע"ע גאון צבי הלכות פסוקות, אות ג).

יב. מעשר שני מירק – מדרבנן

ואמנם תמוה לי כעת ע"ד היראים והסמ"ג, דמעשר שני ככל אוכלי אדם מה"ת, מהא דר"ה (טו ע"ב) דפריך "ולימא ליה (ר"י לר"ל) אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן ואת אמרת לי שביעית דאורייתא?" והרי לדעתם גם מעשר שני הוא דאורייתא! א"כ לא פריך מידי, דה"נ שביעית, ה"נ מעשר, ונפקא מינא למעשר שני, ופריך רשב"ל שפיר.

עוד ק"ל מפסחים (לט ע"ב) דבעי רמי ב"ח: "מהו שיצא י"ח במרור של מעשר שני בירושלים, במצה דאורייתא הוא דלא נפיק, אבל במרור דרבנן נפיק", והרי לדעתם גם מעשר של מרור הוא מהתורה כמו מצה, מאי קמ"ל כלל. וצ"ל דגם אינה מודו דבפירות הגרועים אינם חייבין מן התורה, וכמו לשיטת הר"מ דס"ל דבכל מעשרות דנוהגין בכל הפירות, שמכל מקום בפירות גרועים שאני (עיי"ש פ"ב ממעשר שני ה"ג).

שו"מ (שוב מצאתי) קושיות אלו בשער המלך ובטו"א (ר"ה טו ע"ב ד"ה וראיתי). (עיי' שאלת דוד, שביעית חידושים).

יג. מקור לדעה שמעשר שני מהתורה בשאר דברים

ואולם נ"ל לחדש עוד בזה בהקדם קושיית הטורי אבן (שם), דא"כ במע"ש של פירות יצטרך להפריש מעש"ש מתרומות ומעשרות שלהם, כיון דתרומות ומעשרות שלהם הוא רק מדרבנן והמעשר שני הוא מה"ת. וכ"ת אה"נ, והרי מצינו בבב"תא (שמעשר שני הוא ממה שנשאר לאחר הפרשת מעשר ראשון, ולא מהמעשר ראשון), עיש"ה.

ואולם י"ל עפ"ד הספרי (ס"פ קרח, ק"ט ו) דרבי יונתן אמר גם מעשר ראשון קנאו השם ונתנו ללויים, שנאמר (ויקרא כו ל) "וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ" – על זה הוא אומר קודש לך. ותמוה מאד, דהא הך קרא (ביקרא) במעשר שני בתיב, אבל מעשר ראשון לאו קודש איקרי כלל.

אך נראה דרבי יונתן ס"ל כרבי יהודה (קידושין נד ע"א) דמעש"ש ממון הדיוט הוא ומ"מ איקרי קודש, וא"כ שפיר י"ל דגם מעשר ראשון איקרי קודש כמו מעשר שני, ואתי שפיר הקרא.

וי"ל דרבי יונתן ס"ל דמדכתיב בקרא "וכל מעשר הארץ" מרבה לכל המעשרות והיינו גם מעשר לוי, ושניהם נקראו קודש, אך לר"מ דס"ל מעש"ש ממון גבוה הוא, משום דנקרא קודש לר', ודאי י"ל דמעשר לוי לא נקרא קודש כלל, וס"ל בר' יאשיהו דמעשר לוי אינו משלחן גבוה קצו ורק חלף עבודתם, עיש"ה, וקרא ד"וכל מעשר" מרבה לכל מיני פירות שהם חייבין במעשר שני, וכשיטת הרא"ם וסמ"ג, וא"כ תלי בפלוגתא דר"מ ור"י אם מעש"ש ממון גבוה הוא או ממון הדיוט, וגם בפלוגתא דר' יאשיהו ור' יונתן בספרי שזכרנו.

יד. הפרשת מע"ש מתרומה ומעשר ראשון

ואמנם יל"ע בעיקר קשיית הטורי אבן, דהוה ליה להפריש מן התרומה ומעשר גם מעשר שני, והוא קרשיא עצומה מאד.

ואולם כבר קיי"ל (בתוספתא פ"ק דחלה ה"ג) דמדומע פטור מן החלה, ומשום דכתיב "תרימו תרומה", ולא שכבר תרומה, ועי' רש"י (נדה מז ע"א). ולפ"ז י"ל דתרומות ומעשרות פטור ממעשר שני משום שכבר קדוש, אלא דמ"מ שפיר מקשה, דהא תרומות ומעשרות הוא קדוש רק מדרבנן ובמעש"ש חייבין מה"ת, וא"כ מקשה שפיר. אמנם לזה י"ל בפשיטות דתרומות ומעשרות בזה"ז עיקרם מדרבנן, וא"כ בכה"ג שפיר י"ל סברתינו שהוא כבר קודש.

ולפ"ז י"ל דאין הכי נמי. בזמן בית ראשון, שהיה תרומות ומעשרות מה"ת, אין הכי נמי שגם מן התרומות והמעשר ראשון של שאר הידקות היו צריכים להפריש מעשר שני. וכן למ"ד דתרומות ומעשרות גם בזה"ז הם דאורייתא ודאי י"ל שצריך להפריש מהתרומה ומעשר ראשון – מעשר שני.

אלא שיל"ע בזה שאולי י"ל דכיון דהתרומות ומעשרות הם קודש מדרבנן, ממילא גם מה"ת הם קודש, ופטורים. וכנודע החקירה בזה (ועיי' הר צבי זרעים ח"א סי' מז), או שיל"ד דהחקירה הוא רק על השלילה, מה שאינו ראוי מדרבנן מיקרי אינו ראוי מדאורייתא, אבל מה שראוי מדרבנן להיקרא ראוי מה"ת, ולקולא – רחוק הדבר מאד לומר כן.

מכתבים מאת מרן הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

הלכות שמיטה

זריעה בסוף שישית וקליטה בשביעית	סימן א:
שתילת צמחי סרק בחממות	סימן ב:
עידור עשביה במטעים	
השקיה ודין מצעים מנותקים	סימן ג:
מצעים מנותקים שאינם מיטלטלים	סימן ד:
דילול פירות במטעים	סימן ה:
הגדרת החנטה בלימונים	סימן ו:
קדושת שביעית בבוטנים	סימן ז:

הלכות כלאיים

נטיעת אילן מורכב שנמצא בגוש אדמה	סימן ח:
הכלאה גנטית של מינים שונים	

הלכות ערלה

ערלה בעלי צבר אכילים	סימן ט:

הלכות תרומות ומעשרות

הפרשת תרו"מ בפירות הראויים לאכילה בדוחק	סימן י:
הפרשה מעלי הכרובית על הכרובית	סימן יא:
בענין "שייריה ניכרין"	סימן יב:
הפרשה משאריות שנותרו בשטחי הגידול	סימן יג:
הפרשה שלא מן המוקף בזה"ז	סימן יד:
הפרשת תרו"מ משסק	סימן טו:
חיוב נתינת מעשר עני באזורים השונים	סימן טז:
הדלקת נר חנוכה בשמן תרומה	סימן יז:

שונות

הגדרת מיעוט המצוי	סימן יח:
תערובת חמץ לבהמות בפסח	סימן יט:

סימן א

זריעה בסוף שישית וקליטה בשביעית

בס"ד, יום ראשון ב' שבט תשנ"ג.
לכבוד מרן הגר"ש ישראלי שליט"א
השלום והברכה!

אחרי בקשת סליחתו, ברצוני להעיר ולשאול על מה שכתב כת"ר בחוות בנימין (ח"א עמ' סד-סז), כי תורה וללמוד אנו צריכים.

א. כת"ר ביאר שתירוצם הנוסף של התוס' (ר"ה ט ע"ב ד"ה ומותר לקיימן) שכתבו: "ועוד יש ליתן טעם דכל חורש עד לשביעית הוי להועיל בשביעית אבל אין לאסור ערב שביעית ליטע מחמת שהאילן גדל בשביעית דכל האילנות מיגדל גדלי בשביעית וא"כ לא יטע לעולם" – אינו סובר כר"ת שרק חרישה אסורה בתוספת שביעית מדאורייתא. שכן סברת התוס', הבאה להבחין בין חרישה שמכינה את הקרקע לשביעית לבין שאר מלאכות, באה רק להסביר מדוע חרישה אסורה כבר מעצרת ואילו נטיעה אינה אסורה אלא שלושים יום לפני ר"ה, אבל לדעה זו יש איסור דאורייתא בתוספת שביעית בכל המלאכות שזכרו בתורה. ולענ"ד אפשר לומר שגם אם מבארים שזהו תירוץ נוסף, באים התוס' להגדיר מהי תוספת, ורק מלאכה שהיא דומיא דחרישה, שהיא מכינה את הקרקע לשביעית היא שנאסרה ולא שאר המלאכות.

כת"ר מסיק שאיסור קליטה שנוי במחלוקת: שלרמב"ם ורש"י אין איסור קליטה, ולר"ת איסור זה הוא דרבנן. אך כת"ר אינו מציין מהי דעת התוס' בתירוצם הנוסף. צריך לומר כפי שמבאר תוס' הרא"ש, שאמנם יש איסור תוספת בנטיעה, אך יעקור רק אם נקלט בשביעית, ולכן בירקות יעקור רק אם זרע בתוך ג' ימים. ולפי זה אפשר לומר כפי שמבאר החזו"א (סי' יז ס"ק כה, סי' כב ס"ק ה, סי' כה ס"ק יג, סי' כו ס"ק ג), שאיסור הקליטה הוא בכלל דין תוספת ואינו קיים בזה"ז.

מאידיך גיטא, הרבה מהראשונים פירשו את תירוצם של תוס' ור"ת כתירוץ אחד, יעויין בדברי הרמב"ן, והריטב"א (על הגמ' ר"ה שם) אליבא דר"ת, ובדברי תוס' רי"ד (מו"ק ג ע"א ועי' הוצאת זק"ש ובהערה 23 בשם ר' אליהו מלונדריש, וכן בחדושי על ר"ה ובפסקיו שם), וכן בדברי הר"ן שמקבל את דעת ר"ת.

עכ"פ, לכל אלו הראשונים (בין שהוא לדעתם ובין לדעת ר"ת), מבואר שבתוך ל' אין כלל איסור תוספת, ומותר אז לנטוע, ובלבד שהעץ לא ייקלט בשביעית. מוכח מכאן שיש איסור קליטה גם בזה"ז לדעתם, מאחת משתי הסיבות: א. מפני העשה של "ושבתה הארץ". ב. מפני שהוא כנוטע, וכן כתוב בתוס' רי"ד הנ"ל. ועי' ב"שבת הארץ" (ציון רבה) שלדעת הר"ש יש איסור קליטה אף בזה"ז; ולדעת הרב זצ"ל

פשיטא שהוא משום שהיה כנוטע ולא מחמת "ושבתה הארץ", שהרי ביאר בקונטרס אחרון (סי' א עמ' 722) שההגדרה של "ושבתה הארץ" היא שביתת השדה ע"י בר חיובא, ומסתבר שאין איסור כשהמעשה נעשה קודם זמן החיוב.

ולכאורה מהירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) מוכח שיש איסור קליטה, ואינו מדין תוספת. שהרי הירושלמי מקשה, דבשלמא לר"ל, דס"ל שהמרכיב ע"ג אילן סרק חייב מעת ההרכבה, מובנת המשנה: "הרכיב פחות מל' יום – יעקור", אך לר' יוחנן, המחייב מעת הנטיעה של הכנה, מדוע יעקור? (הירושלמי הבין שסיבת העקירה היא מטעם "מונים"). ומתוך הירושלמי: "שניא היא שמתאחץ בשביעית", דהיינו שחובת העקירה אינה מטעם מגין שנות ערלה אלא מכיון שההרכבה נקלטת בשביעית. ולדעת רוב הראשונים הסוברים שאין דין תוספת באיסור דרבנן, פשיטא שאיסור זה אינו יכול להתפרש שהוא חלק מדין תוספת, ומכאן שיש איסור עצמי של קליטה בשביעית. הירושלמי דוחה את כל המהלך ומסיק שלית כאן מרכיב במשנה, כי בלשון המשנה משמע שביותר מל' יום מותר להרכיב לכתחילה, וזה לכ"ע אסור לכה"פ מדין כלאים במרכיב ע"ג סרק. עכ"פ מוכח שאין איסור הקליטה מדין תוספת, שהרי איסור ההרכבה הוא ודאי רק איסור דרבנן, וגריעא מנטיעה, ודאי שאין בו דין תוספת.

ב. כת"ר מבאר את דעת רש"י כשיטת הרמב"ם מטעם מונים, ולפי זה אין הוכחה שיש לדעתו איסור קליטה. אך לא הבנתי את דבריו, שהרי הרמב"ם כאשר הוא מסביר דין יעקור מטעם מונים, מפרש את דברי רב נחמן: "לדברי האומר ל' צריך ל' ול" פ': לדברי האומר ל' לקליטה – צריך ל' לחישוב שנה כדין ערלה (יעוין בפירושו למשנה, פ"ב מ"ו). ואם דעת רש"י היא מטעם "מונים", מדוע הוא צריך לבאר ל' לקליטה ול' לתוספת, הרי נוח הרבה יותר לפרש מדין קליטה וחשוב שנה כהמשך ישיר לדברי התוספתא שעלתה לו שנה, שזה ודאי לענין ערלה איירי!

ג. כת"ר מסיק שאיסור קליטה במחלוקת שנויה, ואף לר"ת אינו אלא איסור דרבנן, ולפי זה כתב: "וכל זה בשביעית עצמה מהתורה, משא"כ בזה"ז, לפי מה דנקטינן דבזה"ז דרבנן, יתכן שגם לר"ת אין בו איסור כלל". ולא הבנתי מדוע בזה"ז יתבטל איסור דרבנן.

נמצא שמדברי הירושלמי משמע שיש איסור קליטה אף בזה"ז. לדעת רש"י, התוס', הר"ש ודעימיה – אסור שייקלט בשביעית עצמה, אך יתכן שאיסור זה הוא משום תוספת ואינו נוהג היום. לדעת הרמב"ם, הרמב"ן והריטב"א שאומרים שיעקור מפני טעם מונים, לא מבואר אם יש או אין איסור בכך. לדעות ר"ת, התוס' רי"ד, והר"ן ברור לענ"ד שיש גם בזה"ז איסור קליטה.

השאלה היא א"כ למעשה, האם אפשר להקל לכתחילה ולתת הנחיה שאפשר לנטוע אילנות סרק עד ר"ה, בלא להתחשב באיסור הקליטה, או שלכתחילה יש לנטוע עד ט"ו באלול, ובדיעבד אפשר להקל?

בברכת התורה והארץ

יואל פרידמן

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, יום א' לסדר ובני' יוצאים ביד רמה, תשנ"ג, ירושלים.

לכבוד הרב יואל פרידמן הי"ו
מכון התורה והארץ
של' רב וברכה מרובה.
קבלתי מכתבך מיום ב' שבט דנא.

והנה בנוגע למה שהשגת על מה שהעליתי לפרש בתוס' (ר"ה ט ע"ב ד"ה ומותר), שמש"כ "ועוד יש ליתן טעם" זה אינו מר"ת אלא תוספת של המעתיק דבריו, ויש הבדל בין ר"ת לבין זה שהביא דבריו, והנפק"מ לענין מה דרשין לאיסור ממש"נ בכתוב "בחריש". והבאת מדברי הראשונים שהביאו הדברים בשם ר"ת כהמשך דבריו.

כל הני ראשונים, החל מהרמב"ן, שמביאים את דברי ר"ת – מובאים לסתור את הפירוש שיש דין תוספת שביעית ל' יום. שלדבריו (כל שכן הרמב"ן) "אין תוספת לשביעית אלא בחריש... אבל ליטע ולהרכיב ערב שביעית מותר... וכן מותר לזרוע ערב שביעית בכדי שישריש קודם ר"ה כדאמרינן באורז ופרגין". בעוד שהתוס' (דף י ע"ב ד"ה שלשים) נוקטים שלר"י בג' ימים לפני ר"ה "נטע באיסור" ובנוגע לאורז ודוחן ופרגים וכו' – לשונם: "שזריעתם באיסור מלאכה דאורייתא, כדכתיב לא תזרע, ואסירי בתוספת שביעית" – הנה נוקטים בפשטות שאיסור קיים בהללו מדין תוספת שביעית.

והנה אם באשר לנטיעה, שכתבו בר"ה "נטע באיסור" – י"ל הכוונה לפי מה דס"ד דסוגיין האמור בענין נטיעה שאסור תוך ל' יום הוא מדין תוספת שביעית (כדברי הריטב"א) אעפ"י שהתוס' בדבריהם שהר"ל "ועוד יש ליתן טעם" אין איסור תורה בנטיעה, ע"כ הא דאמרינן במשנה שאם נטע תוך ל' יום יעקור הוא מדין דרבנן של תוספת שביעית גם בנטיעה. אך מהו זה שהביאו מהא דאורז שלא הזכר כלל בסוגיין, והרי למסקנא אין לנו שיש איסור זריעה, אלא שמ"מ לא חשו רבנן לאסור בדיעבד? הרי כנ"ל דעת ר"ת אינה כך, וס"ל (זהו גם מתוך קושיא זו, כמובא ברמב"ן) שאורז שהשריש לפני ר"ה מותר. וגם לשון התוס' (בדף י ה"ל) נראה שלא נחת לומר שאיסור הזריעה של האורז ואידך הוא רק מדרבנן, כי באמת יקשה: מנא להו להוליד בפשטות איסור דרבנן בתוספת שביעית לפני ר"ה, מה שאין לזה שום הוכחה בסוגיין ובמור"ק שמדובר רק על שני מקורות אפשריים לאיסור לפני שביעית – אם לר"ע ממה נפשך "בחריש", ואם לר' ישמעאל מהלמ"מ. ותוספת דרבנן בחריש החל מפסח

ועצרת, אבל איסור ל' יום, אם שהוא מקיף גם מה שאינו נלמד מכלל האיסור של חריש, הא מנא להו?

ע"כ נראה יותר שדבריהם באשר לזריעת האורז וחבריו כוונתם לא לאיסור דרבנן, אלא כוונתם לאיסור תורה. וזה מפני שלדעתם (לא בתור מוסר דברי ר"ת בזה) זה כלול באיסור "בחריש", כיון שהזרע יגדל בשביעית, וזה נ"ל יותר. אך גם אם נתעקש לומר שכוונתם רק לאיסור דרבנן, ומה שהביאו בראש דבריהם בזה שזריעתם באיסור מלאכה דאורייתא, הכוונה רק ליומר שע"כ מסתבר לאסור לפחות מדרבנן בתוספת שביעית, עכ"פ זה קשה שזה כאמור בניגוד לעצם שיטת ר"ת. ופשטות זה שבדבריהם מוקשית לכאורה אם אכן אין מקור לדבריהם בסוגיא. לזאת נקטתי שדבריהם בדף י (שהם המשיך דבריהם בדף ט הנ"ל כלשונם שם: "מוקי לה ר"ת לענין ערלה... כמו שאפרש" והיינו דבריהם בדף י) מסתמכים עמ"ש שם בהבנתם הם את דברי ר"ת (שהם בשינוי מדברי ר"ת), שאמנם "בחריש" אינו כולל נטיעה וכיו"ב; ומטעם שביארו אצל זריעה, שהיא באמת מועילה לשביעית גם אם נקלטה לפני שביעית, הרי באמת כלולה באיסור של "בחריש", ואיסור זה מה"ת היא כמו חריש. אך לדברי אידך ראשונים שהו"ל, שגם ר"ת מסתמך על עיקרון זה (שהוא מירושלמי, ובעצם כלול בדברי ר"ע עצמו "חריש הנבנס", וכפירש"י) – אין כוונתו אלא להביא מזה הוכחה שהפירוש "בחריש" אינו ניתן לפרש בהרחבה – שמציין חריש, ואידך מלאכות נשמע מכ"ש וק"ו, כדכ' הר"ש ריש שביעית – אלא במובן מצומצם בלבד, היינו לחריש גרידא; וכשם שאין בכלל זה נטיעה כן אינן בכלל זה גם זריעה.

ובזה אקצר מחוסר זמן.

בברכת התורה

ש. ישראלי

סימן ב

צמחי סרק בחממות

עידור עשביה במטעים

ב"ה, ו' תמוז תשנ"ג.

לכבוד

מו"ר הגר"ש ישראלי שליט"א,

שלום וברכת ה'!

א. בהמשך... אני שולח לכת"ר את שאלתי בענין היתר מלאכות דרבנן בתוך חממה שדינה כבית, ובמיוחד לצורך שתילה בגוש. ואף אם יש להחמיר בצמחי מאכל, יש לשאול: מה הדין בצמחי סרק כמו פרחים?

בשמיטה הקודמת ההנחיה היתה להתיר מלאכות שהן ודאי מדרבנן, ולאסור כל מלאכה שיש בה חשש לאיסור תורה. וברוח דברים אלו נכתב בין השאר בשם כת"ר בחוברת לחקלאי.

ב. האם מותר לקצור עשבי בר העולים במטע, והאם יש לנהוג בהם קדושת שביעית?

בברכת התורה והארץ

עזריאל אריאל

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

א. אילנות סרק, נראה שנטיעתם רק מדרבנן (גם לאוסרים את מעשה הנטיעה מה"ת), שרשב"ג מתיר ורבנן אוסרים, ולא מפשינן פלוגתא. בגוש נראה שהוא מדרבנן... שהרי ההיתר בערלה הוא מפני שאין על זה שם "ונטעתם", וא"כ ה"ה לשביעית. א"כ יש כאן תרי דרבנן, ובבית אין לאסור אפילו שלא במקום הפסד.

ב. להשמיד דרך עידור במעדר כשזה משפיע על העץ – בתשובת מהרי"ל דיסקין [סי' כז סעי' יב; בצאת השנה עמ' ער] מתיר כה"ג עקירת היבלית. ונראה דה"ה כל עשבים שמחלישים העץ.

קדושת שביעית – נראה שאין בהם, מכיון שאין רגילים לגדלם גם למאכל בהמה.

באותו ענין

ב"ה, כ"ב תמוז תשנ"ג.

לכבוד,

מו"ר הגר"ש ישראלי שליט"א,

ראש ישיבת מרכז הרב,

ירושלים ת"ו,

שלום וברכת ה'!

שמחתי לקבל את מכתב כת"ר בענין שתילת צמחי סרק בגוש בחממות. אך לענ"ד הדברים דורשים עיון נוסף.

מדברי כת"ר עולה שקשה להתיר מלאכות דרבנן בחממה, אא"כ הן "תרי דרבנן". אולם בשמיטה הקודמת הורה כת"ר להקל בנטיעת צמחי סרק ללא גוש, במקום הפסד. וציין כמקור לדבריו את פסקו של מרן הרב זצ"ל (שבת הארץ פ"א ה"ג).

ולענ"ד נראה שיש להורות גם לכתחילה להקל בכל מלאכות דרבנן בחממה, מהנימוקים הבאים:

- א. פאה"ש, שהוא ראש וראשון לפוסקי ההלכה למעשה במצוות התלויות בארץ, פסק להקל בשביעית בזה"ז בבית, ואפילו במלאכות דאורייתא.
- ב. החזו"א חלק עליו מפני שלדעתו יש לדון בשביעית בזמן הזה כדבר שעיקרו מה"ת. ומרן הרב זצ"ל נחלק על סברה זו באריכות רבה במבוא לשבת הארץ, הן לענין כללי ההכרעה בספקות והן לענין קנין לעכו"ם. וכן נחלק לענין "ברירה" בתר"מ בזה"ז מחמת אותו יסוד.
- ג. מרן הרב זצ"ל כתב להקל כדעת פאה"ש במקום הפסד, ואפילו במלאכות דאורייתא. וכנראה נטה להחמיר שלא במקום הפסד מפני שלא היה ברור לו מספיק שאכן הספק של הירושלמי אכן נאמר בהיתר הזריעה (עי' קונ"א לשב"א, סי' ג, עמ' 740).

ד. הרבנות הראשית הורתה בשמיטת תשי"ב ובשמיטת תשי"ט כדעת החזו"א, לאסור לחלוטין זריעה בבית. אך לא נאמר דבר לאיסור במלאכות דרבנן. ואף שהחזו"א הקל בעצין שאינו נקוב, לא מפני שזריעה בו אסורה מדרבנן אלא מפני שלדעתו לא גזרו על עש"נ בבית, שהוא דבר שאינו מצוי – איך הכרח לומר שפסקו כמותו מטעמו.

ה. ואף אם נחשוש לסוברים שחממה איננה "בית" לכל דבר – מ"מ יש יסוד מספיק חזק להקל במלאכות דרבנן, וכפי שיצאה ההוראה בשנת השמיטה הקודמת.

שאלה זו היא משמעותית ביותר, מפני שהיקף הגידול בחממות הוא גדול מאד, ויש בו פיתרון גדול להקל על דרכי שמירת השמיטה ללא מכירת הקרקע.

בברכת התורה והארץ

עזריאל אריאל

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, ב' מנ"א תשנ"ג, פניה"ק ת"ו.

לכב' הרב ר' עזריאל אריאל הי"ו, שלו' רבו

בתשובה לדבריך בענין שתילת צמחי סרק בחממה בשביעית.

לענ"ד נראה שההבחנה בין סרק למאכל מצינו רק באילנות. ואילו זריעה שאסרה תורה במפורש כולל גם צמחים שאינם ראויים למאכל אדם, רק לבהמות ועופות כיו"ב, הכל כלול באיסור; וכן צמחי נוי, כגון פרחים הנקטפים שהנאתם וביעורם שווה, והם גם קדושים בקדושת שביעית – הכל באיסור תורה. ולא מצאנו הבחנה בזה בין צמח לצמח. ואפי' רשב"ג אוסר בזה.

וייתכן שמה שנחלקו תנאים לענין נטיעת אילנות סרק, הוא – אם למאן דס"ל דנטיעה בכלל לא נאסרה מן התורה, וע"כ לא החמירו מדרבנן רק באילנות מאכל. ואם להני דסברי דגם נטיעה בכלל, הרי זה משום שנלמד בק"ו מזמירת הכרם, ולזאת י"ל דאכן אינו אלא בדומה לכרם שהוא מאכל אדם. וע"כ פשוט שאילן סרק פירושו כל שפריו אינו ראוי למאכל אדם, אעפ"י שראוי הוא לבחמה וחייה. משא"כ צמחים שבהם המדובר על זריעה, כל שב"שדה" הוא בכלל איסור. ע"כ אינו מוצא הבחנה בין צמחי סרק לצמחי מאכל.

אמנם כן לפי מה שהעלה פאה"ש להקל בשביעית בזה"ז בזריעה בבית, מוכן שלא נחמיר בזריעת צמחי סרק יותר. אך קצת קשה ההסתמכות על דעתו בענין חממות. והוא, אם מצד דעת מרן הרב וצ"ל, שגם בענין היתר המכירה לא היתיר רק מלאכות דרבנן, ואעפ"י שנקטינן שביעית בזה"ז דרבנן, ובוזה יש קנין להפקיע, מ"מ לא רצה להתיר רק מלאכות דרבנן. (ועי' בדבריו קונ"א סי' ג לענין בית, שנוטה לחומרא מצד עצם הבעיא). ואם לפי החזו"א, נראה מדבריו בחממה, שעיקר השימוש בה הוא לשם הבאת תועלת לגידולים, בניגוד לזריעה בבית ממש שהבית הוא "לרועץ" לצמח (סי' כ ס"ק ו) – אינה כלולה בכלל בבעיא זו.

א"כ לכאורה לדעת שני הגדולים הללו אין להתיר זריעה בחממה, כל אחד ונימוקו עמו.

אמנם מאידך גיסא, קצת נ"ל לדייק שהחזו"א נוטה לראות בחממה ג"כ גדר בית, והוא ממש"כ (בסי' כב סוף ס"ק א) בענין לאסור הורדת התקרה מעל הזרעים בשביעית, וזה הרי אינו דבר שיש לענות בו אלא בחממות ולא בבית. ומכאן נראה שאם התקרה אינה מורדת, הרי גם חממה בכלל בית. ויש לי לומר שמה שהעלה לאיסור בסי' כ' (רק בגזנא שהבית גורם ש"הצמחים הם במצב בלתי טוב ורצוי "והבית להם לרועץ") – אינו כלול באיסור זה בחממה, שכן אם אמנם מבחינה מסויימת החממה היא לתועלת לצמח, מ"מ גם היא יש בה החיסרון שנמנע מהצמח גשמים וטללים, אלא שבזה נעזרים ע"י השקאה מלאכותית. וכן יש שם בעיית האבקת הפרחים לשם הפרייתם, וגם לזה צריך לעשות פעולות מסויימות, באופן שהחממה כשלעצמה באמת יש גם בה ליקויים שיש צורך להתגבר עליהם. ע"כ י"ל שגם זה בכלל בית הוא ואי אפשר לומר שדרך זו היא "עיקר זריעה".

ע"כ בסיכום, לא אתנגד אם בהסתמכות על פאה"ש (שהו"ל) יתירו בחממה גם מלאכות דאורייתא, אבל בתנאי שזה מדובר על עציצים שהם בדין אינו נקוב מצד היותם נתונים ע"ג יריעות פלסטיק; וזה ודאי סגי לראותם בדין בלתי נקובים, כפי שכבר כתבתי באחד ממכתבי הקודמים. (אולם פיזור עפר ע"ג היריעות ולזרוע בדרך זו, הרי זה לא עדיף ממש"כ הרא"ש בתשובתו לענין הזרע ע"ג הגג).

הכו"ח בברכת התורה והארץ

ש. ישראלי

סימן ג

השקיה ודין מצעים מנותקים

ב"ה, י"ח אב תשנ"ג.

לכבוד מו"ר הרב שאול ישראלי שליט"א,
שלום וברכה וכל טוב,

היה לי עונג רב לשמוע את דברי כבודו בענייני השביעית בכנס שהיה במוסד הרב קוק.

רציתי לשאול את כבודו:

א. בהרצאת כבוד הרב בכנס (אם הבנתי נכון) אמר הרב שמלאכת השקאה בשביעית לא נאסרה, ולא גזרו על השקאה בשביעית. וא"כ למעשה, האם מותר להשקות עצים או גינה בשביעית כמו יתר השנים? (כמובן, עצים וגינה שלא נעשתה בהם מכירה לגוי).

ב. בנושא החממות: האם הרב התיר חממות רק באיזור גוש קטיף ששם ספק אם כבשום עולי בבל או גם בכל חלקי ארץ ישראל?

ג. האם הרב התיר חממות בלא מכירת העציצים לגוי? (כידוע, הוראת הרב אלישיב שליט"א – רק ע"י מכירתם לגוי).

בתודה ובסליחה

ובברכת "עוד ינובון בשיבה, דשנים ורעננים יהיו",

וה' יתן לכבודו אריכות ימים, בבראות גופא

ונהורא מעליא.

אריה לוי

שדה יעקב

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה,

שו"ב.

בתשובה לשאלותיך:

א. אמרתי בדיוק מהרמב"ם, שבעוד שבהלכה הקודמת (שמו"י פ"א הל' ז) כתב להבחין (במקשקש) בין שהוא להברות לבין לסתום, כלומר – לאוקמי, בהשקאה לא כתב שיש לדקדק שישקו רק במדה שזה נצרך לקיום האילן ולא יותר מזה. מזה

נראה – כפי שהוצרך להאריך (מה שלא על לענין קשקוש) ולהסביר טעם ההיתר ובסיומו כתב לשון "לא גזרו" – כלומר שהיכן שהותר להשקות אין כלל גזירת האיסור דרבנן קיים. אך זהו כאמור איפה שההשקאה מותרת. אך כשזה חורג מהתנאים, כגון: שנטוע בפיזור יותר ממה שנקבע – קיימת גזירת ההשקאה יחד עם שאר מלאכות האסורות מדרבנן.

ב. באשר לחממה, דקדקנו מהחזו"א שההגבלה שאמר בענין בית שזה רק "כשזה לרועץ" – לא בא להוציא מכלל המובן "בית" שבירוש' – חממה. ואשר לבית כתב שם שמי שסומך ע"ז בעצין שאינו נקוב – יש לו על מי שיסמוך. לפי זה, יריעת פלסטיק הפרוסה על כל שטח החממה – הופכת את כל העצצים שבתוכה לעצצים שאינם נקובים, ממילא זה בכלל ההיתר.

ג. המכירה אינה מוציאה מכלל חשש של איסור השכרה.

ש. י.

סימן ד

מצעים מנותקים שאינם מיטלטלים

ב"ה, י"ח סיון תשנ"ג.

לכבוד,

מו"ר הגר"ש ישראלי שליט"א

שלום וברכת ה'!

נשאלה שאלה ע"י חקלאים המגרלים בשמיטה במצע מנותק, וכן ע"י בעלי בתים שיש להם עצצים: מה דינם של עצצים גדולים וכבדים, הקבועים במקומם ואינם מיטלטלים?

שאלה זו נובעת מתוך דברי הרא"ש בתשובה (כלל ב סי' ד). השאלה שנשאל הרא"ש ע"י ר' אבא מרי הירחי מופיעה במנחת קנאות (סי' ג עמ' 108): "בכרם הנטוע על הגג... יראה לי דכל כה"ג חייב בתרומה ובערלה, דלא איירי בגמרא לפטור אלא הזרוע בדבר המיטלטל...".

האג"ט (קוצר אות ג) וערוה"ש (י"ד סי' רצד סעי' מד, א"ח סי' שלו סעי' לא) כתבו עפ"י תשובה זו של הרא"ש, שלכל כלי גדול וכבד יש דין "גג" והוא נחשב למחובר. ולא מצאנו מי שיחלוק על כך בפירוש.

מאידך גיסא שיטת הגר"א (י"ד סי' רצד ס"ק סג) היא שהגדל על הגג אינו חייב בתרו"מ ושביעית. וכן פסק הגרצ"פ פראנק (כרם ציון אוצר פרי הילולים ואוצר השביעית, ומובא בשורת הר צבי זרעים ח"ב סי' לו).

השאלות הנשאלות מתוך כך הן:

- א. האם פוסקים להלכה כשיטת הרא"ש?
- ב. האם פוסקים להלכה כדברי האג"ט וערוה"ש?
- ג. אם כן, מהי ההגדרה של "כלי גדול וכבד"?

בשו"ע (או"ח סי' שח סעי' ב, סי' שיד סעי' א ומשנ"ב ס"ק ב) נפסק להלכה שלענין דין "בונה" בשבת, לכל כלי הגדול מארבעים סאה יש דין בנין.

מקור הדברים הוא ברמב"ם (הל' כלים פ"ג ה"א), שם נאמר שכלי העשוי לנחת אינו מקבל טומאה. והוסיף שם שכלי סתם, שלא ידוע אם עשוי לנחת או שהוא מיטלטל – מוגדר בארבעים סאה. ואם יש לו ארבעים סאה – אינו מקבל טומאה. לפי זה יוצא שאין להקל בכלי קטן מארבעים סאה אם הוא קבוע בקרקע. לדוגמא: אדנית הקבועה בקיר. ולעומת זאת, משאית, אם שהיא מכילה יותר מ-40 סאה – דינה כדבר מיטלטל.

ומתוך כך היה נראה לומר שאין מקום להקל אלא בכלי שהוא נייד באמת. ולענ"ד נראה שהגבול לכך הוא משקל של כ-150 ק"ג, שהוא משקל ששני בני אדם חסונים יכולים להזיז. וכלי גדול מזה – הרי שהוא קבוע.

ד. מתוך כך יש מקום לשאול על שיטת גידול בתוך "שרוולים" ארוכים של ניילון. אורך כל "שרוול" כזה הוא כ-30 מטר. הוא סגור מכל הצדדים ויש בו נקבים למעלה לשתילה. בתוך ה"שרוול" שמים חומר ספוגי בו מגדלים את הצמחים. האם שרוול כזה, שהוא גדול וכבד ולא מקובל להזיזו ממקומו, מוגדר כ"עציץ שאינו נקוב" לענין שמיטה? ומה הדין אם אפשר לגרור אותו על הקרקע?

נודה מאד לכת"ר אם יוכל לענות לנו על שאלות אלו, שיש להן השלכות מעשיות רבות מאד.

בברכת התורה והארץ

עזריאל אריאל

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, יום ג' לסדר "ואת אשר יבחר בו יקריב אליו", תשנ"ג. ירושת"ו.

לכב'

הר"ר עזריאל אריאל נ"י,

מכון התורה והארץ

שו"ב.

אאשר קבלת מכתבך מיום י"ח סיון דנא.

ודאי שאין בידינו לדחות את קביעתו של הרא"ש, מעמודי ההוראה אשר כל בית ישראל נשען עליו, ולא לנו להכריע בין שני הרים גדולים.

אולם נראה פשוט בעיני שאין זה נוגע לעציצים, גם נקובים העומדים העומדים על משטחי נילון, גם אם המשטח הוא גדול; שכן כל כה"ג, גם על גג, עציצים נקובים דינם כעציץ שאינו נקוב. כגון שכל אחד אין בו שיעור שיש לדון בו מצד עצמו, כשם שאילו הוא עצמו היה בלתי נקוב, כן הא דהגג גורם לו שיהיה בלתי נקוב שממילא אינו יונק מן הארץ – תורת בלתי נקוב עליו. ולא כתב הרא"ש דינו אלא לגבי העפר שעל הגג, שבזה אין להקפיד על זה שאיננו מחובר לקרקע עולם, שזה דומה לעפר הארץ גם כשיש צונמא מתחתיו ברוחב רב, כיון שהוא חלק מהאדמה כולה, וכן הוא הגג והעפר שעל גביו.

ובאשר לגודל העציצים, שהם בעלי גודל ואינם עשויים לטלטול. באגלי טל דיבר רק על עציצים שמוגדרים בתור כלי העשוי לנחת, וזהו רק בגודל מ' סאה. ולא שייך להתחשב אם אדם אחד יכול לטלטלו או ששני בני אדם או יותר, כיון שמכל מקום בר טלטול הוא. ועצם העובדא שעושים אותו עציץ המובדל ומופרד מהאדמה – סגי בזה.

אכן באשר ל"שרוול" שהזכרת, נראה שיש להתחשב שלא יהא בחשבון כללי בגודל של מ' סאה, ויש להזהיר על כך.

בכבוד וברכה

ש. ישראלי

נ.ב.

מה שהזכרת מהל' ערלה לערוה"ש, שם המדובר בעציץ שאינו נקוב מדין אחר – שבאילנות אין הבחנה זו קיימת כלל.

סימן ה

דילול פירות במטעים

בס"ד, יום רביעי י"ד אייר תשנ"ג.

לכבוד מרן הגר"ש ישראלי שליט"א
השלום והברכה!

ראיתי את סיכום הפגישה של ועדת השמיטה עם כת"ר. ושם נשאל כת"ר אם מותרת פעולה של דילול פרי, או שיש לאסור אותה מחמת דעת הרב זצ"ל שאסר להפסיד פרי אחד לטובת פרי אחר בשביעית. כת"ר ענה, שהרב זצ"ל אסר כל פעולה

שנועדה לשמירת הפירות, וע"כ לדעתו בודאי יש לאסור את הדילול כנ"ל; אך הסומך על החזו"א, יש לו על מה שיסמוך. והנני לשאול את כת"ר מספר שאלות, כי תורה היא, וללמוד אנו צריכים.

כידוע בפעולת הדילול ישנן שתי בעיות:

א. איסור מלאכה דרבנן, שהרי הדילול גורם להצמחה והוי תולדה של זריעה. בענין זה נחלקו הרב זצ"ל והחזו"א אם אוקמי פירא מותר או אסור, וע"ז כתב כת"ר שהנוקט כדעת החזו"א יש לו על מה לסמוך.

ב. כאשר פעולת הדילול נעשית לאחר שלב של סמדר ולפני עונת המעשרות (וכן הרגילות), יש בפעולה זו גם בעיה של הפסד פירות שביעית. בנקודה זו, נאמר שם (במכתב ועדת השמיטה בשם הרב) שאין אנו מסתכלים על הפסד כל פרי בנפרד, אלא על מצב העץ בכללותו. לכן גם אם אנו מפסידים כמה פירות בדילול, כיון שפירות אחרים יגדלו יותר, והכמות הכוללת של הפרי אף תגדל – אין בכך הפסד פ"ש.

ולענ"ד איני מבין את הסברה, וגם איני יודע מקור לחידוש זה. שהרי קדושת שביעית חלה על כל פרי בנפרד כאשר הוא מגיע לשלב של סמדר או בוסר, ולגביו נאמר: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" ולא להפסד. נמצא שעל כל פרי יש איסור הפסד, ומה בכך שע"י הפסד האחד ירווח השני? ואף הרב זצ"ל הבין שיש דין הפסד על כל פרי בנפרד שהרי כתב ב"שבת הארץ" (פ"ה ד"ג אות ה' ע"ד 49) שאין כובשים בצלים בחומץ, כי ע"כ ייפסד החומץ, וזה אסור אף שהבצלים יושבחו בכך. ויתר על כן כתב הרב זצ"ל במשפט כהן (סי' פד) שאסור אפילו להפסיד פ"ש באופן שאח"כ אותו פרי עצמו ישתבח כתוצאה מכך; ולכן אסור לבשל תפוזים, כי לפני סוף הבישול הוא מפסידן לשעה.

ולמעשה השאלה היא, האם מותר לדלל פירות כשהם בוסר, או שיש להקפיד לדלל מיד לאחר החנטה או לאחר עונת המעשרות (וגם זה בהתחשב בדעת החזו"א שאוקמי פירא מותר).

בכבוד רב ובברכת התורה והארץ

יואל פרידמן

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

שו"ב וכט"ס.

א. הרמב"ם בפיה"מ (פ"ד מ"ו) כתב באיסור קציצת אילנות בשביעית: מפני שהוא גוזל את הרבים, שהקב"ה נתן את פירותיהם לכל אדם. ובתו"ט שם תמה עליו, שבגמרא (פסחים נב ע"ב) כתוב שהוא משום שנא' "לאכלה ולא להפסד". וכן הביא הרמב"ם עצמו טעם זה להלכה (פ"ה משמ"י הי"ז), והרבו לדרך בזה.

והמחזור בזה מש"כ בס' תורת השביעית (הל' פא), שרוצה לרמוז הטעם של האיסור להפסד, שהוא משום שהקב"ה נתן פירותיהם לכל אדם. זוהי הכוונה שנא' "לכם לאכלה". ודייק מ"לכם", כלומר שהקב"ה נתן את הפירות לכולכם לאוכלם, עב"ד; באופן שאין סתירה ולא חרטה בדעת הרמב"ם, שהכל עולה למקום אחד. ואין טעם איסור הפסד מצד קדושת הפרי, כ"א מדין גזל הציבור. ולשיטה זו, כל פעולה שיש עימה השבחה אינה בכלל האיסור.

ב. נראה שגם לסוברים בפשטות שהאיסור הוא מצד קדושת הפרי, אין זה איסור מן התורה אלא כשהפרי בשל וראוי לאוכלו, כדקרינן "לאכלה", ואז חל האיסור "ולא להפסד". משא"כ אותם שיעורים שקבעו חכמים (ושניהם במחלוקת ב"ש ובי"ה) במשנתנו, שהם טרם שהפרי ראוי לאכילה, שנאסרו משום הפסד הפרי, שבעצם אינם אלא "גרמא", שמונעים הפרי שיגיע לידי "לאכלה", ואיסורו רק מדרבנן, וקרא אסמכתא והרחבת איסור התורה.

וראיה לדבר – ממה שנסתפק בירושלמי (פ"ד ה"ו): "ר"י ב"ח בעי: פגין, מהו לעשות מהם מלוגמא? מאחר שהוא אבל בהם פתו יהא אסור" וכו'. והרי איסור מלוגמא במה שראוי למאכל אדם הוא אסור מכוח אותה דרשה "לאכלה ולא למלוגמא" (רמב"ם שם פ"ה ה"ה), כשם שנלמד מהכתוב "לאכלה ולא להפסד". א"כ מה מקום לספק, ואפילו טרם שהגיע זמנו לאכלו עם הפת נמי יש לאסור? אלא ודאי כנ"ל, כי הזמנים המוקדמים, טרם ראוי הפרי לאוכלו – אינו אלא מדרבנן; וע"כ יש מקום לספק שמא לא גזרו אלא על הפסד ממש. אבל כל שימוש מעין מלוגמא, שאינו מפסידו לגמרי אלא משתמש בו שימוש פחות ממה שעומד בהתבשלו – בזה לא גזרו.

ג. מאותה דוגמא שהזכרנו שקיימים שני זמנים לאכילת פגים, והאחת שמותר לאכלו רק בשדה עם פתו (וכל כיו"ב שם) – אנו למדים שקנה המידה לקבוע אם זה להפסד או לא, הוא הנוהג שבעולם לאוכלו בשאר השנים, שלפי זה נקבע גם גדר אכילה בשנת השמיטה. ומזה, שגם הדילול שנוהג כל השנים יש שאין רואים בזה הפסד, כיון שע"י זה נמצאו הפירות הנשארים מתוקנים יותר – אין לקרוא ע"ז "להפסד".

וכיוצ"ב בענין הקביעה של מלאכת שבת אם יש ע"ז שם מקלקל (וכל המקלקלן פטורין). כתבו התוס' בטעמו של ר' יהודא (החולק על ר"ש) וסובר שהחובל וצריך לכלבו, מבעיר וצריך לעפרו, ושם מקלקל ע"ז, ולא ייחשב תיקון משום "דאין צריך לחבול בחברו כדי ליתן לכלבו, או לשרוף גדיש בשביל האפר" (שבת קו ע"א).

ד. בענין קביעת פעולה מסויימת, אם היא בגדר הנאה או הפסד, מצינו חישוב של הפסד לעומת ההנאה, שע"כ הוא מותר בענין הנאה מע"ז, ורואים שהחישוב איננו על כל פרי בפנ"ע אלא החישוב הוא כללי בכל השדה. וזה בגמרא (ע"ז מח ע"ב) שאמרו בזה "מה שמשביח הנביה פוגם בצל", אע"פ שברור שיכול להיות שם מקומות מקומות תחת האילן, ויש ששם הזיבול של הנביה הוא משביח יותר, בעוד

שהצל שם פחות פוגם. אלא שהחישוב הוא כללי, ולא צריכים לעשות חישוב של כל פרי ופרי.

ה. יתכן מאוד שאם לא יעשו הדילול, כי אז כל הפירות לא ייחשבו כראויים למאכל אדם כ"א מדוחק. וכל כה"ג לא יהיו להם אוכלים שיהיו מוכנים לכסות כל ההוצאות הכרוכות בטיפול עד שיגיעו לידי הצורך שיהיו ע"י אוצר ב"ד; שכידוע זה יצטרך לעלות בערך כמעט כמחיר מלא של כל השנים. ואז נמצא שהפירות ילכו לאיבוד, ויצטרכו לזרוקם למזבלות, וכל ההשקעות יהיו ללא כיסוי. נמצא ממה שהחמרת בתחילה אתה מקל בסופו.

שאול ישראלי

סימן ו

הגדרת החנטה בלימונים

בס"ד, יום ה' י"ט טבת תשנ"ה.

לכבוד מרן הרה"ג שאול ישראלי שליט"א
השלום והברכה!

נשאלנו על ידי חקלאי מכפר מימון, אודות פרדס לימונים ברשות אוצר ב"ד של "תנובה", שאוצר ביה"ד לא הצליח לשווק את הפרי. שאלתו – האם ללימונים שיצאו לשמינית יש קדושת שביעית, או שאפשר לשווקם ללא קדושת שביעית?

והנה נחלקו הפוסקים אם דין לימון כדין אתרוג, או שמא דינו כשאר פירות האילן, ע"י באורך "שבת הארץ" (פ"ד ה"ב אות ט). ולנ"ד אין בזה נפק"מ, שהרי הרמב"ם והראב"ד נחלקו אם קיי"ל שאתרוג כשאר פירות ואזלינן בו בתר חנטה, וכך סובר הראב"ד (הל' מע"ש פ"א ה"ה), ולעומת זאת לדעת הרמב"ם ישנו ספק אם אזלי בתר חנטה או בתר לקיטה. ובנ"ד פשיטא שאזלי לחומרא בתר חנטה אליבא דכו"ע.

אלא שנסתפקנו כיצד לקבוע מהי החנטה. ומצאנו בענין זה שתי שיטות עיקריות בראשונים:

א. כשעלי הכותרת של הפרח נובלים והפרי מתחיל לבצבץ וכן סוברים רש"י (מנחות טו ע"ב ד"ה סמדר) והמאירי (ר"ה ב ע"א ד"ה בא' בשבת). ועי' "שבת הארץ" עם תוספת שבת (פ"ד הערה 6).

ב. הרמב"ם (הל' מע"ש פ"ב ה"ד) כתב שהשלב הקובע הוא עונת המעשרות, דהיינו: השלב בו הפרי ראוי למאכל בשעת הדחק, כאשר הפרי מתחיל להיות בשל ועי' "שבת הארץ" (שם).

בשו"ע (י"ד סי' שלא סעי' קכה) נפסק כדעת הרמב"ם, וכ"כ ערוך השלחן (זרעים סי' כג סעי' ב, ז). ובשו"ת משפט כהן (סי' ג) כתב שאפשר לסמוך על דעת הרמב"ם לקולא במקום הפסד מרובה, וכן דעת החזו"א (שביעית סי' ז ס"ק יב). ולכן היה נראה לענ"ד שאפשר להקל בכל הלימונים שהתחילו להיות בשלים בשנה השמינית, להחשיבם כפירות השנה השמינית.

ואמנם כתב בחזו"א (שם סי' כא ס"ק טז), שאם השלב הקובע בהדרים הוא עונת המעשרות – ייתכן שדינם כאתרוגים שעונת המעשר שלהם היא בתחילת גידולם (עי' מעשרות פ"א מ"ד). ועפ"י זה הקל החזו"א בתפוזים של שנה שישית, אף שנלקטו בשביעית (מחמת שתי ספיקות: א. שמא קי"ל כתוס' שחנטה היא תחילת גידול. ב. אף את"ל כרמב"ם, שמא עונת המעשרות היא בקוטנם), אך מבואר שם שלא פסק בהחלטיות כתוס' אלא רק סינף דעה זו לקולא, שהרי כתב בפירוש (שביעית סי' ז ס"ק יב): "ולענין הלכה כבר הכריע בשו"ע (סי' שכא סעי' קכה) כהרמב"ם".

ובענין טענתו השניה של החזו"א שמא עונת המעשרות בקוטנם. הנה הרע"ב (על המשנה שם) נימק את ההלכה שעונת המעשרות היא בתחילת גידולם, "לפי שתחילתן אוכל וסופן אוכל, והן נאכלים בין גדולים בין קטנים" (ועי' משנה ראשונה שם). ולפי זה לא נראה לענ"ד שעונת המעשרות של לימונים תהיה בקטנותם. שאמנם יתכן שבזמן המשנה, כאשר היו רגילים לאכול את האתרוגים, היה בהם איזה שימוש כבר בתחילת גידולם; אך בלימונים, שעיקר נטיעתם הוא עבור המיץ שלהם, ודאי שכל עוד הם לא מגיעים לתחילת בישולם, הם קשים כמו אבן, ואי אפשר לסחוט מהם מיץ.

ובאמור, החזו"א לא כתב זאת אלא בדרך שמא, כי יתכן שהלימון שונה מאתרוג. ובפרט שכבר כתב הגרש"ז אויערבך (כרם ציון הלכות פסוקות עמ' סב גדולי ציון ס"ק ב) שבימינו, שאוכלים את הפירות רק כשהם ממש בשלים, אזי עונת המעשרות בפירות האילן היא רק כשהם מתחילים להיות בשלים.

והנה הר"ש (פ"ד מ"ט ד"ה הכניסו שליש, בפי' הראשון), כתב שעונת המעשרות היא כאשר הפרי מגיע לשליש הגודל, והרא"ש (פ"ד אות יא) כתב שזהו הפי' העיקרי, וכ"כ בכפתור ופרח (פרק כ"ז), ועי"ש "שבת הארץ" (הע' 12). ולגבי אתרוג הגמ' (ר"ה טו ע"ב) אומרת: "אמר ר' יוחנן אתרוג בת שישית שנכנסה לשביעית, אפי' כזית ונעשית ככר – חייבין עליה משום טבל", ולכן כתבו התוס' (ר"ה יד ע"ב ד"ה ולשביעית): "ומיהו כזית לא דווקא דהא ר' יוחנן בתר חנטה אזיל ושמא לא חשיב חנטה באתרוג בפחות מכזית", ומכאן שהשיעור המינימלי של חנטת אתרוג הוא "זית". וזית גדול הוא כחצי ביצה, ואין הבדל גדול בין חצי ביצה לשליש גודל של לימון.

לכן נראה שאפשר לסמוך על דעת הרמב"ם הסובר שחנטה היא עונת המעשרות; וכפי שפסק מרן הרב זצ"ל (הובא לעיל), שקי"ל כרמב"ם שאזלינן בתר עונת המעשרות אפי' לקולא. ולענ"ד יש לומר שעונת המעשרות היא תחילת ההבשלה, כיון שלפני

כן אין הפירות ראויים למאכל, ובפרט שעפ"י מידע של האגרונומים "ראוי להזריע ולהצמיח" (רמב"ם הל' מעשר פ"ב ה"ה, ועי' "שבת הארץ" פ"ד ה"ט הע' 8 - 9) הוא ממש כאשר הפרי כבר בשל. ועכ"פ, נראה שאפשר לסמוך על הדעות שעונת המעשרות היא שליש גודל, ובפרט שעסקי' בשביעית דרבנן.

לסיכום:

דעתנו נוטה שלימונים שלא עברו את שליש הגודל של לימון בראש השנה תשנ"ה (שמינית) - אין בהם קדושת שביעית. וכיון שזמן הגידול מהחנטה (נפילת הפרח) ועד ההבשלה הוא 6-7 חודשים, ניתן לקבוע שהלימונים שהבשילו כעת, בסוף טבת תשנ"ה (שמינית), היו בר"ה תשנ"ה בגודל של זית גדול בלבד; ולכן נראה שאפשר להקל בהם ולא לנהוג בהם קדושת שביעית.

בכבוד רב ובברכת התורה והארץ

יואל פרידמן

תשובת הר"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, ליל דר"ח שבט תשנ"ה, ירושת"ו.

שו"ב וכט"ס.

קבלתי מכתבך בענין הלימונים. מסכים למה שכתבת, שיש לראות את החנטות בזמן הגעה לעונת המעשרות, ע"כ אם אמנם נכון הדבר שבלימונים אלה היתה הגעת עונת המעשרות אחר ר"ה תשנ"ה¹.

אם כי אני מסופק בזה, כי כמדומני התחלת עונת המעשרות הם עוד לפני סיום השנה הקודמת. אך אם בררת שזה גם הגיע לעונה זו מאוחר יותר, ניתן לסמוך על זה.

אני כשלעצמי כבר כתבתי ב"ארץ חמדה"² שלענ"ד דרומה בקו ישיר מאשקלון ודרומה בקו ישיר, ומה שיותר מערבה מקו זה - הן לפי רש"י ותוס' והן לפי הרמב"ם - אין שם בכלל קדושת שביעית, ושלא כפי' הר"ש. תראה שם באריכות! ודומני שזה נכון בניגוד להסברת החזו"א זצ"ל. ולפי זה כל הבעיה לא קיימת במקומות אלו, דיש להכריע כרוכ דעות אלה, בפרט כאשר לשביעית בזה"ז, נא לעיין יפה במה שכתבתי שם.

והריני בזה בברכת התורה והארץ

שאול ישראלי

1. בפגישה שהתקיימה אצלו ביום ג' שבט תשנ"ה, שוב חזר כל כך שלדעתו עונת המעשרות הוא שלב מאוחר של גידול הפרי, כאשר עכ"פ הפרי ראוי למאכל. וראה להלן עמ' 174 (פרק ה סעי' ט).

2. עי' במה שכתב בספרו "ארץ חמדה" (בשער ד ס"ז עמ' קעה).

סימן ז

קדושת שביעית בבוטנים וגרעינים

בס"ד, תמוז תשנ"ב.

לכבוד, מו"ר הרב שאול ישראלי שליט"א
אחר דרישת שלומו הטוב, ושלום ב"ב וכל הנלוים עמו.

להלן דברים שכתבנו בתשובה לשאלה שנשאלנו מרב אחד אודות קדושת שביעית בגרעינים ובוטנים. ואבקש מכת"ר לעיין בדברים ולחוות דעתו.

בענין השאלה אודות גרעינים ובוטנים בשנת השמיטה, כאשר לקיטת גרעינים היא קודם ראש השנה (אוקטובר), ואילו לקיטת הבוטנים היא אחר ראש השנה (אוגוסט), מה דינם לענין קדושת שביעית?

א. השאלה העומדת בפנינו היא האם דין הגרעינים והבוטנים הוא כירק ולקיטתם בשביעית היא מחילה עליהם חיוב, לפחות לענין קדושת שביעית (עיין "שבת הארץ" פ"ד ה"ג אות ב), או שדינם כקטניות וכל דיניהם כפירות שנה שישית ואין בהם חיובי שביעית.

ב. בהגדרת ירק וקטניות אנו לומדים את דעת הרמב"ם (כלאים פ"א ה"ח):

הזרעונים נחלקין לשלשה חלקים:

האחד מהן הוא הנקרא **תבואה**, והיא חמשה מינין: החיטים והכוסמין והשעורים ושיבולת שועל והשיפון.

והשני מהן הוא הנקרא **קטניות**, והן כל זרעים הנאכל לאדם חוץ מן התבואה, כגון: הפול והאפונים והעדשים והדוחן והאורז והשומשמן והפרגין והספיר וכיוצא בהן.

והשלישי מהן הוא הנקרא **זרעוני גינה**, והן שאר הזרעונים שאינן למאכל אדם, והפרי של אותו הזרע מאכל אדם, כגון: זרע הבצלם והשומין וזרע החציר והקצח וזרע לפת וכיוצא בהן. וזרע פשתן הרי הוא בכלל זרעוני גינה.

בזרעוני גינה הוסיף הרמב"ם (שם ה"ט) לחלק בין דבר הנזרע בשדות ובין זרעוני גינה הנזרעים בערוגות שהם הירקות. ולכאורה לפי הגדרות אלו יוצא שהאורז והדוחן מוגדרים כקטניות, ולפיכך נראה שגם הבוטנים וגרעיני חמניות הם כקטניות, שהרי זרעם הוא הנאכל, כשם שהדבר הוא בפול ואפונה.

ג. יש לעיין, שהרי בשני מקומות אנו מוצאים חלוקה פנימית בתוך משפחת הקטניות: בהלכות מעשרות (מע"ש פ"א ה"ב) כתב הרמב"ם:

כיצד – תבואה וקטניות שהגיעו לעונת המעשרות לפני ראש השנה של שלישית, אע"פ שנגמרו ונאספו בשלישית, מפרישין מהן מעשר שני; ואם לא באו לעונת המעשרות אלא אחר ראש השנה של שלישית, מפרישין מהן מעשר עני.

ואילו לענין האורז והדוחן כתב הרמב"ם (מע"ש פ"א ה"ח):

האורז והדוחן והפרגין והשומשמין, אף על פי שהשרישו קודם ראש השנה – אין הולכין בהן אלא אחר גמר הפרי, ומתעשרין להבא. וכן פול המצרי, אע"פ שמקצתו השריש לפני ראש השנה ומקצתו לאחר ראש השנה – צובר גרנו לתוכו ותורם ומעשר מן הכל כאחד, שהכל הולך אחר גמר הפרי.

את החלוקה שבין אורז דוחן ושאר הקטניות אנו לומדים גם בדיני שביעית, כפי שכתב הרמב"ם (שמו"י פ"ד ה"ט) שהולכים בהם לפי עונת המעשרות, ואילו בדיני האורז, הדוחן, הפרגין והשומשמין (שם ה"א) כתב שהולכין בהם לפי גמר פרי. ועלינו להבין את החלוקה שעשה הרמב"ם במיני הקטניות.

ד. נראה שיש לחלק בין הדין המוזכר בהלכות בלאים, ששם הדיון הוא לענין הגדרת השם של הזרעונים הללו, לבין מה שנאמר בהלכות תרו"מ ושמיטה, שם הדיון איננו על הגדרת השם אלא על שעת חלות החיובים, מאימתי חל על הדבר שם של שנה מסוימת.

יסוד החילוק בין אורז וקטניות נובע ממהלך הסוגיא במסכת ראש השנה (יג ע"ב). הגמרא מביאה את המשנה בשביעית (פ"ב מ"ז), האומרת שהאורז והדוחן והפרגין והשומשמין, הולכים בהם אחר השרשה. ושואלת הגמרא, מדוע באורז דוחן הולכים לפי השרשה, הרי לכאורה היינו צריכים לילך לפי שליש כדיני תבואה כן הסביר ר"ח את הסוגיא, כיון שפשיטא ליה שבתבואה וקטניות יש לילך לפי שעת הבאת שליש, וכן איתא בתוספתא שביעית (פ"ב ה"י): "התבואה והקטניות שהביאו שליש". וכן נראה מדין התבואה, שאנו לומדים מהפסוק "עשר תעשר את כל תבואת זרעך"; והירושלמי (מעשרות פ"א ה"ג), לומד: "תבואת זרעך דבר שאתה זורע ומצמיח חייב במעשרות". א"כ גם בדיני קטניות אנו לומדים שפריו מצמיח, ולכן חייב מהיותו בשליש גידולו, מסקנת הסוגיא בדברי שמואל היא שהולכים אחר גמר הפרי. והגמרא (יד ע"א) אומרת שהשמיענו שמואל שהולכים לפי גמר פרי, במה שר"ש שזורי חולק עם חכמים. ונראה שדעת הרמב"ם היא שרק באורז דוחן פסקנו שיש גמר פרי, שהרי ר"ש שזורי חולק עם חכמים בדין האורז, הדוחן, הפרגין, השומשמין ופול המצרי.

שזרעו לזרע; אולם בשאר הקטניות, שלא נפסקה בהם הלכה כשמואל, הרי שדין הוא לפי עונת המעשרות ככל תבואה.

ונראה שיש להביא ראיה לחלוקה זו מדברי המשנה (חלה פ"א מ"ד): "האורז והדוחן והפרגים והשומשמין והקטניות" – משמע שהאורז והדוחן אינם כלולים בקטניות, אלא אלו מינים נפרדים, אף שבשם הם משותפים. (פרופ' פליקס, שביעית ח"א עמ' 130 הע' 196, הסביר את החלוקה הבוטנית שבין הקטניות הרגילות שהם ממשפחת הפרפרניים, לבין האורז והדוחן, שאינם שייכים לקטניות מבחינה זו).

ה. משיטת רש"י (ראש השנה יד ע"א) נראה דס"ל שאורז, דוחן, פרגים ושומשמין אינם אלא כדוגמא של קטניות; אבל כל הקטניות דינן זהה, והדיון בגמרא (ר"ה יג ע"ב – יד ע"א) היה מדוע בקטניות אנו הולכים לפי השרשה ואילו בירק אנו הולכים לפי הלקיסה. ולכן אם אנו פוסקים כדעת שמואל, הרי שעלינו ללכת לפי גמר פרי בכל הקטניות, ואם אנו הולכים לפי השרשה, כדעת המשנה בשביעית (פ"ב מ"ז), הרי שבכל הקטניות יש לילך לפי זמן ההשרשה. וכן נראה מדברי הר"ש (שביעית שם) שהביא את הלימוד של השרשה לענין אורז וחבריו, משמע שבאורז ודוחן ושאר הקטניות דינם דאזלינן בהו בתר השרשה (עיין "שבת הארץ" פ"ד ה"א אות ד).

ו. מכיון שהרמב"ם פסק שבקטניות יש לילך אחר עונת המעשרות, עלינו לברר מהי "עונת המעשרות". והנה כתב הרמב"ם (הלכות מעשר פ"ב ה"ה):

איזו היא עונת המעשרות? משיגיעו הפירות להורע ולצמות, הכל לפי מה שהוא פרי... ושאר כל בעלי קליפות, כגון: האצטרובלין והלוט והבטנים – משיעשו קליפה התחתונה הסמוכה לאוכל.

עונת המעשרות היא כאשר כבר הפרי בשל מעט, והוא ראוי להיאכל בשעת הדחק, וכן כתב הרמב"ם (בפיה"מ, שביעית פ"ד מ"י) שעונת המעשרות היא הזמן שהפרי ראוי לאכילה. לכן בנידון דידן ברור שבוטנים וגרעינים, שהם קטניות מבחינת גידולם, אם ילקטו בשביעית – כבר היתה עונת המעשרות בששית, אין בהם קדושת שביעית. ואפילו אם נאמר שבשאר הקטניות אזלינן בתר גמר פרי כדעת שמואל הרי שגמר פרי לדעת הראב"ד (מע"ש פ"א ה"י) הוא שליש גידולו ולדעת התוס' (ר"ה יג ע"ב אחר) כשאננם משיבחים בקרקע. א"כ בנידון הבטנים והגרעינים גם תקופה זו היא קודם השביעית.

בכל אופן לדינא קי"ל כדעת הרמב"ם, שבקטניות אזלינן בתר עונת המעשרות (עיין חזו"א שביעית ס' ז ס"ק טז). לכן בנידון דידן אין נפק"מ מתי יהא הגידול; ואפילו אם יהא בשביעית, הרי דינם כפירות ששית ואין בהם קדושת שביעית.

ז. בספר המעשר והתרומה (פרק ג' ס"ק עה) כתב שבוטנים שלנו, שהם אגוזי אדמה (ולא הבטנה המקראית שהיא הפיסטוק), הושוו לדין תפוז"א, והרי הם כירק.

וצ"ע, שאמנם הבוטנים שלנו גדלים בתוך האדמה, אולם עיקר גידולם הוא מעל פני הקרקע כקטנית רגילה, אלא שבשלב כלשהו של הגידול הוא מכניס את עצמו לתוך הקרקע. הכנסתו לקרקע איננה לצורך יניקה וקליטת מזון, אלא מכיון שהצמח צריך חושך כדי לגדול, על כן הוא מכניס עצמו לתוך הקרקע. כמו כן אם יש להתחשב בהגדרה מדעית, הרי שקטנית היא צמח דו-פסיגי, וכן הם הבוטנים והגרעינים (פליקס, שביעית ח"א עמ' 130 הע' 196).

ונראה שהבטנים אינם ירק שהרי זרעם הוא הנאכל, ואילו בירק אין הזרע נאכל אלא היוצא מהזרע (רמב"ם בלאים פ"א ה"ח-ה"ט). והחזו"א (שביעית ס' כו ס"ק ז) כתב לענין גרעינים, שכיון שהנאכל והנזרע אחד הוא, הרי דינו כקטניות. לכן נראה שגם הבטנים (אגוזי אדמה) הרי הם כקטניות.*

עוד יש להוסיף, שבהגדרת קטנית כתב ה"ט"ז (סימן תנ"ג ס"ק א) שכל שיש לו שרביטין הוא קטנית (ועי' שו"ת אבני נזר אורח סי' שעג), והבטנים הם גדלים בשרביטין, על כן נראה שדינם כקטניות.

אולם אפילו אם נחוש לדעה שבוטנים הם ירק, נראה שכיון שגמר גידולו הוא בששית ולפי שיטת תוס' (רי"ה יג ע"ב ד"ה אחר) גם בירק אין הלקיטה הזמן הקובע אלא גמר הפרי מבחינת גידולו, אין צורך להחמיר ולילך כאן בתר לקיטה בפועל.

ח. העולה לנו לדינא, שבוטנים וגרעינים המתבשלים בשישית למרות שיתכן וילקטו בשביעית הרי הם כפירות שישית לכל דיניהם ואין בהם אפילו קדושת שביעית.

בצפיית ראיית הישועה השלמה

על כל מרחבי ארץ קדשינו

יהודה הלוי עמיחי

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, תשרי תשנ"ג.

שלו' וכט"ס.

עברתי בעיון על המאמר, ויש כאן מה שהעליתי בעיון במה שכתבת; שאכן נראה שבידרת כהוגן, אם כי נשאר עוד מה להעיר, כמבואר בזה.

א. מחלוקת יסודית קיימת בין רש"י (ועוד ראשונים דאולי בשיטתו כדלהלן), לבין הרמב"ם, למה יש לשייך את מיני הקטניות: האם נשייכם לתבואה, כמש"כ הרמב"ם במה

* ועי' "אמונת עתיך" (גליון 3 עמ' 17).

פעמים, או לירקות, כפי שיוצא מתוך פירוש רש"י בסוגייתנו. ומזה תוצאות גם בנפ"מ לדינא בכמה עניינים כדלהלן.

לדעת רש"י מסכימים בעלי התוס' בסוגיין, וכן נוקטים בשיטתו בחידושי הר"ן והרשב"א בסוגייתנו בפשיטות. והדיון שבסוגיית ר"ה י"ג באשר... הוא לפי הרמב"ם שמעיקר הדין הו"ל למיזל בתר הבאת שליש כתבואה, ואילו לרש"י ולאידך דאזלי נמי בשיטתו, הוא שמעיקר הדין הו"ל למיזל בתר לקיטה.

ב. מאחר דברמב"ם מבואר (בהל' מע"ש פ"א ה"ב) שכל מיני הקטניות הולכים בהם אחר הבאת שליש כתבואה, אנו למדים שניתן להבדיל בהם בין כל כלל מיני הקטניות, שמביאים שליש גידולם כאחד כמו תבואה, שע"כ הלקיטה לא משנה בהם, ואין צורך לשנות דינם למעשרות ולשביעית כמו תבואה. הבעיה המתעוררת היא רק במינים אלו: האורז והדוחן וחבריהם כמבואר – וזה לפי שהבאת שליש שלהם היא לא כולם כאחד, באופן שיתכן שיבא מזה מכשול בסדר הפרשת התרו"מ מן החיוב על הפטור ולהיפך. נמצא לדעת הרמב"ם הדיון הוא רק במינים אלה, והמסקנא אף היא רק במינים אלה. בעוד ששאר מיני הקטניות אזלינן בהו בתר שליש גידולם. ואם הבטנים מבחינה זאת, ברור הוא שמביאים שליש גידולם כאחד, כי אז אין בהם בעיה ודינם כתבואה, וזה פשוט.

ג. לרש"י ואידך, שמעיקר הדין הם כירקות, דינם בתר לקיטה, מאחר שזה שנלקטים פרכים פרכים אינו מיוחד רק למינים אלה, הבעיה המתעוררת אילו היינו הולכים בהם אחר הלקיטה היא בכל מיני הקטניות, והללו אינם אלא לדוגמא, וזה כמפורש ברש"י. המסקנא הסופית כפסק הלכה דשמואל, מתפרש בתוס' אף הוא לשיטה זו – שאזלינן בתר גמר פרי – שכולם נגמרים כאחת, ורק ייבושם, וממילא לקיטתם פרכים פרכים, היא שונה. נמצא שכל הבעיה שהתעוררה בכל מיני הקטניות היא מפני שהדעה הראשונה היתה שמושג ירקות "אחר לקיטה", הוא עם הורדתם ממקום גידולם, ואין הבדל לדעה זו בין שאר ירקות שלקיטתם מן השדה היא בזמן גמר פריים ממש. דמשום זה התעוררה הבעיה של אפשרות ערבוביא בקטניות משא"כ בשאר ירקות. ומשום זה לדעה זו שינו חכמים (שהכח בידם, כדפירש"י) וקבעו בהם זמן אחר והוא השרשתם, שהשרשת כולם באה כאחת, כמפורש ברש"י. ולפי דרך זו חזרה והתעוררה הבעיה, בפרט המצרי (שזרעו לזרע ולא לירק) מפני שהשרשתם ג"כ היא שלא כאחד, באופן שיתכן שחלק היה לפני ר"ה וחלק לאחריו.

וזה נפתר, אם לפי המהלך של ר' שמעון שזורי – שיש בילה, ואם לפי שמואל להלכה – שמשנה הפירוש של ירקות בתר לקיטה. שבעוד שלפי הדעה הראשונה שלקיטה הכוונה – זמן הורדת היבול, שלפ"ז פרכים פרכים שבמיני הקטניות הוא זמן חיובם, ע"כ יש בהם ישן וחדש, כי לא מתייבשים כאחת, ומשום זה מורידים אותם לא בזמן אחיד, ולפי שמואל פ"י לקיטה, זמן הבשלתם – גמר הפרי, ובזה כולם כא'. ממילא – הקושי שהיה קיים בפני חכמים במשנה, שבגלל זה הוכרחו לשנות הזמן הראוי והיא הלקיטה, ככל הירקות – לזמן אחר, והוא ההשרשה. בעוד שלדעתו

הקושי לא קיים כלל, כי עובדת לקיטתם מהשדה לא קובעת כלל אלא זמן גמר הפרי שהוא כולו כאחת.

ותירץ על הקושי שבתוס' ושאר ראשונים, איך יכול שמואל לחלוק על תנאי קמאי, מבואר בר"ן לפי הרו"ה שנוביא דבריו להלן בע"ה, אם כי בשינוי מה כפי שיבואר. דרשש"ז לדבריהם דרבנן קאמר, היינו שלדבריהם אין פיתרון אלא ע"י שנאמר "יש בילה". ולפ"ז, בעצם, אין צורך כלל לשנות זמן המעשרות שלהם; דאם יש בילה, גם אם נאמר בתר לקיטה כפירושם – זמן הורדת היבול – ג"כ יתכן, כמו שהוא מוכרח בפול המצרי, גם לשיטתם דאזלי בתר השרשה. א"כ לשיטה זו, המסקנא היא שכל הקטניות דינם כירקות – בתר לקיטה, שהוא זמן הבשלת הפרי וזה בא כאחת בכל הקטניות למינם.

אכן לי נראה, שזמן גמר הפרי בבטנים הוא רק אחר הטמנם באדמה. דכיון שזוהי צורת גידולם הטבעי, אין נפק"מ מהו הגורם לזה, גם אם אינם גדולים יותר במזון כמותי, אך כיון שע"ז משתבחים ונעשים ראויים מעצם טבעם לאכילת בני"א – לא יקראו "גמר פרי" אלא אחרי שלב זה. ויש לברר, לפי שיטת ראשונים זאת, כמה זמן הם צריכים להיות שריים באדמה למטרת השתבחותם, ואם הזמן הוא אחיד או לא. שאל"כ שוב אנו פוגעים בשאלת אפשרות זמנים שונים ועירבוב חיוב בפטור. אלא שממשמעות הדברים, שלא נזכר הבדלים נוספים במיני הקטניות יש להבין אולי שבזה מתבשלים כולם בזמן אחד. ברם להתעלם מזמן הטמנתם באדמה, ולקבוע זמן גמר גידולם לפני זה, צע"ג, ולא נ"ל.

ד. יש עוד צורך לבאר בשיטת הרמב"ם. דהנה כאמור לשיטה זו, הבעיה המתעוררת שבמינים הנזכרים במשנה שבגללם תקנו חכמים זמן אחר, היא, היות והבאת שליש שלהם היא לא בזמן אחיד וכמבואר בזאת בירושלמי, הובא בראשונים. וא"כ לכאורה גם פול המצרי, שהדיון בו, צ"ל שאינו מביא שליש כאחת, שאל"כ הרי היה ניתן לשייכו לשאר מיני הקטניות שהזמן הוא הבאת שליש.

אך הן ברמב"ם שם מופיעים בפול המצרי שני זמנים, האחד (פ"א ממע"ש ה"ח): "וכן פול המצרי... ותורם ומעשר מן הכל כאחת, שהכל הולך אחר גמר הפרי". ואילו שם בהל' י': "פול המצרי שהביא שליש לפני ר"ה, אם זרעו לזרע מתעשר לשעבר" – הרי ששייך בו הבאת שליש, ולא נשתנה גם דינו משאר מיני הקטניות שהוא כתבואה. א"כ מה זהו שדיבר בו בהל' ח, ולמה בכלל יש לשנות דינו מאחר שהבחנה זו קיימת וניתן להתחשב בה?

והנה קיים עוד קושי בדברי הרמב"ם (הל' ח), שעמדו בו הראב"ד ונו"כ, מהו זה שהביא "צובר גרנו לתוכו", שזה אמרו רק לפי גורם הבילה ול"ש לפסק ההלכה?

ה. והנה כבר הזכרנו לעיל את הר"ן שהביא את דברי הרו"ה בתי' קושיות הראשונים בפסק ההלכה של שמואל, ונביא בזה לשונו בדיוק. שמה שהוקשה לו, כיון דלרשש"ז יש בילה, אמאי אזלינן בתר השרשה, שהרי כך לי אם ניזל בתר לקיטה כירק. ותי' בזה הרו"ה וזה לשונו:

לדבריהם דרבנן קאמר להו: לדידי בתר לקיטה אולינן, דהיינו גמר פרי. והלכך פול המצרי שמקצתו השריש לפני ר"ה ומקצתו השריש אחר ר"ה, כיון שכולו נלקט בשנה אחת – תורמין מזה על זה. וכן נמי היבא שנלקט מקצתו לפני ר"ה ומקצתו לאחר ר"ה וצבר גורנו לתוכו, וכו'.

חזינן לדעתו שגמר פרי אינו מה שנתבשל פרי, כפי שפירשו התוס', ואף אין זה זמן שנלקט פרי מן השדה (וזה שהיה הס"ד בזה שאמרו לפי שעשויים פרכים פרכים וכפי שנתפרש בדבריו לעיל); אלא זמן המעשרות הוא כשהפרכים האלה נאספים יחד; ו"צובר גורנו לתוכו", דהיינו שדש אותם כולם יחד בגורן, דשעל כן מסתלקת הבעיה בכיוון אחר לגמרי – שגמר הפרי הוא בזמן שצוברים אותם ועושים מהם גורן. לפ"ז מדובר כאן לר"ש שזורי ושמואל שפסק כמותו, בקטניות המיועדים לגורן, שזהו שקבעו חכמים זמנם. ואז נפתרות כל הבעיות, שלא השליש קובע, גם באלו שהשליש שלהם הוא שונה ואינו זמן אחד; ולא ההשרשה קובעת, שבפול המצרי אינו בזמן אחד; ואף לא הלקיטה קובעת. כי אם הזמן הסופי שהוא הצבירה בגורן הוא הקובע; ובוזה הרי כולם נצברים כאחד. וזהו שסיים שם: "ובחאי פירושא ניחא הא דאמר שמואל הכל הולך אחר גמר הפרי, דאיהו דאמר כרשש"ז וכו'" – היינו דלרשש"ז לא צריך להיזקק לבילה, רק אמר זאת "לדבריהם", דלדידיה הצבירה לגורן הוא זמן כולם למעשרות.

ו. ועפ"י זה נראה שזוהי גם הכוונה ברמב"ם שהזכיר (בהל' ח') את הצבירה בגורן, וזהו שיקרא גמר פרי בלשונו. ויעיד סופו על תחילתו, שגם האמור באורז ודוחן – גמר פרי – הוא כמו בפול המצרי שמבואר הדבר במפורש, והוא כמש"כ הרז"ה.

והדגיש זאת הרמב"ם במיוחד בפול המצרי, שכנ"ל בעצם יש לו זמן שלישי (כמבואר בהלכה י'), אלא ששם אין המדובר שאוסף זאת לגורן; שזמן שלישי שהוא הזמן הטבעי של קטניות כתבואה, לא פותר את השאלה, מאחר שזמן ההשרשה שלהם אינו אחד, כמבואר, שחלק השריש לפני ר"ה וחלק לאחריו; ממילא פשוט שהבאת השליש היא ג"כ ע"כ לא בזמן אחד. אלא שבהל' י' המדובר במי שאינו צובר לגורן, אלא מלקט מהם ואוכלם, כמבואר שם בהמשך – זרעו לירק, זרעו לזרע ולירק – והיינו על כרחך שלוקט מהם בעודם טרם בישולם המלא.

וגם מ"ש שם "שזרעם לזרע", הפירוש – שאם אמנם זרעם לזרע אבל עכשיו מלקטם ע"מ לאכול מהם מיד, דומיא דהשאר, וע"כ אין מקום לחשש של עירבוב, שהרי אותם פרכים שלוקט עכשיו היו כולם מאותו זמן של ההשתרשות והבאת השליש; ומה שיהיו אח"כ נוספים שיתאחרו ויביאו שלישי יותר מאוחר, לא מענין את המלקט בשעה זו ע"מ לאכול מהם.

על כן יש כאן דין שונה מהאמור בהל' ח' – היינו שבאלה שמטרתם להכנסה לגורן מצד א' יש בהם החשש שיבוא לעשר שלא כדין, כי שם יש סוגים שונים במיני האורז וכו', שדרך כולם להיצבר לגורן; שבוזה מחמת החשש של פרכים שונים דין הירקות שהוא בתר לקיטה (שלא נשתנה מהדעה הראשונה בפי' המשנה מפני שעשויים פרכים פרכים, היא שזמן לקיטתם בהתייבשותם הוא הזמן כמו בכל ירקות – לקיטתם, מבלי להבחין מה

שהבחינו התוס' בסוף הסוגיא – לדעת שמואל) – תקנו חכמים שבהללו יהיה זמנם גמר פריס ע"י צבירתם בגורן.

ואילו פול המצרי שהוא נלקט לשם אכילה מיידית, ומה"ט יש שמשתמשים ממש בכל הצמח – גם בירק גם בזרע, גם בשרביטים (כדרך שנהוג כיום בשעועית ירוקה וכיוצ"ב) ואז שיעורו לפי כוונת הזריעה, אם היתה מעיקרה לזרע, **אולם אם משתמש בו מיד** – כי אז הזמן הוא שליש גידולו, ואם המטרה היא גם הירק – כי אז דינו מבואר בהמשך הל' י'. ואם נלקט בכוונה לעשיית גורן, כי אז לא יתכן זמן הבאת שליש, כי כאמור – כמו השרשתו, כן הבאת השליש שלו אינו אחיד, ומכיון שלשם הגורן נאספים סוגים שהבאת השליש שלהם שונה, בהם קבעו חכמים שזמנם הוא צבירתם בגורן.

ושונה לפ"ז הפירוש של "נגמר פרי" לפי הרז"ה, שאינו משנה הפירוש דבירק אחר לקיטתו ממה שהיה סבור קודם, לא כתוס' שנתבאר לעיל שחולק עם הדעה הראשונה. ומ"מ במינים אלה גמר הפרי הוא לגמרי במובן אחר והוא צבירתו לגורן. ובזה ניתן לתאם גם דעת הרמב"ם שמינים אלה צבירתם לגורן היא היא גמר מלאכתם, בעוד ששאר מיני הקטניות שהשרשתם והבאת שליש שלהם הוא אחיד, אזלינן בתר שליש.

מסקנת הדברים: נ"ל שהשאלה תלויה באשלי ררבי: דעת הרמב"ם כמו שכתבת, נראה לי ג"כ, וזה מאחר שבקטניות ד"כ אזלינן לדעתו בתר הבאת שליש (אכן מצד איסור ספחים, כבר העיר ע"ז בחזו"א שם, שלרמב"ם כל שנכנס בשביעית אסור משום ספחים). אולם לדעת רש"י – ושכנ"ל באריכות, אין זו דעתו לחוד, כי זוהי דעת שאר ראשונים שהזכרתים בדברי [הולכים אחר הלקיטה]. ועי' ריטב"א בסוגיין שהזכיר גם הבאת שליש גם לקיטה כירק, כנראה שלא הכריע בין השיטות, ולזאת הביא שתיקה בביאור הסוגיא.

וכפי שכתבתי, מה שכתבת בזה שהואיל ואינם מוסיפים לגדול יש לראות זאת כגמר פרי, לא נראה לי. בפרט לפי מה שהובא תירוץ הרז"ה (אם כי השיגו עליו ברשב"א וריטב"א, הוא מביא דרך מתקבלת על הדעת, שכפי שנתבאר בדברינו מקובלת היא ביסודה גם לרמב"ם). הפירוש למסקנא "גמר פרי" היינו ממש דישתם בגורן, וזה כולל לשיטה זו כל מיני קטניות. א"כ לדינא צ"ע בהכרעה בניגוד לשיטת ראשונים אלו, וכדעת הרמב"ם.

והריני בזה בברכת גמ"ט ושמחת הרגל והמועד.

בידידות ויקר

ש. ישראלי

באותו ענין

בס"ד, ח' חשוון תשנ"ג.

לכבוד, מו"ר הרה"ג הרב ישראלי שליט"א

אחר דרישת שלומו הטוב של הרב וב"ב, אודה לרב על המכתב שענה לנו בענין הבוטנים.

לענין קטניות, שהרב כתב שיש לחוש לשיטת רש"י ותוספות שבקטניות יש לילך לאחר הלקיטה, באתי ללמוד.

א. נראה שאין הרמב"ם דעת יחיד בענין זה, שהרי רבינו חננאל כתב ששמואל פסק בתר גמר פרי רק בפול המצרי ולא בשאר קטניות, שבהם אנו הולכים לפי השרשה או שליש לפי הדעות השונות. וכן הריטב"א (ראש השנה יג ע"ב ד"ה אישתמיטתיה הא דאמר שמואל) דחה לפירושו של רש"י, דאליבא דשמואל בכל הקטניות יש לילך בתר גמר פרי, אלא רק לענין פול המצרי כתב שיש לילך בתר גמ"פ, אבל בשאר קטניות יש לילך לפי שעת ההשרשה; וכן פסק המאירי (שם). וכתבו התוס' (ר"ה יד ע"א ד"ה הוה) "שמואל בא לפסוק כר"ש שזורי בכל דבר, אפילו באורז ודוחן ופרגין ושומשמין, ולא מטעמיה ... אלא הכל הולך אחר גמר פרי", וכן כתב הר"ש (שביעית פ"ב מ"ח) ששמואל פסק באורז, דוחן, פרגין ושומשמין, שהולכים בתר גמר פרי, דהיינו לא רק בפול המצרי ששם נחלקו רש"ש וחכמים, אלא גם באורז ודוחן, פרגין ושומשמין. ומתוך הפירוט של ד' מינים אלו משמע שרק בחמשת אלו פסק שמואל שהולכים בתר גמר פרי, אבל בשאר מיני קטניות אין ללמוד מדברי שמואל, אלא או כפשטות המשנה בתר השרשה, או כדברי התוספתא (שביעית פ"ב ה"י): "התבואה והקטניות שהביאו שליש לפני ראש השנה – מתעשרין לשעבר ומותרין בשביעית – ואם לאו אסורין בשביעית ומתעשרין לשנה הבאה". (בגידן דידן אין נפק"מ אם בתר השרשה או שליש). העולה – שרש"י הוא דעת יחיד, שבכל הקטניות הולכים בתר גמר פרי, מכיון שהשו"ע (יו"ד סי' שלא סע' קבה) הסכים עם הרמב"ם. ועוד, הרי הב"י (יו"ד סי' רסה אבקת רוכל סי' לב, כס"מ תרומות פ"א ה"א) כתב שכל קהילות א"י נוהגות כרמב"ם. וכן איתא במהרי"ט (ח"ב סי' קב בסופו), והובאו הדברים בהרחבה בארץ החיים (סיתחון, קונטרס הכללים בתחילתו). כשיטת הרמב"ם בקטניות פוסקים גם: ערוך השלחן (זרעים, סי' קיח סע' א–ב), והחזו"א (שביעית סי' ז ס"ק ה, טז). ומרן הרב זצ"ל (שבת הארץ" פ"ד ה"א) לא חש להזכיר שיש דעות כאלו. ונראה דס"ל שרק שמואל אמר כן אבל להלכה לא קי"ל כשמואל אלא כסתם משנה. מכל הנ"ל אנו לומדים שהראשונים והאחרונים לא חשו לשיטת רש"י, ואולי בגלל שאלת התוס' מנין המקור לשמואל שאזלינן בתר גמר פרי (ודברי רש"י, ששמואל מצא תנא שלא נודע לנו, לא נמצאים בכתי"י של רש"י). לכן לא ידעתי מנין לנו לחדש ולחוש לשיטת רש"י, ועוד שאם כן הדברים הרי שאנו צריכים בתרומ"מ של קטניות להפריש הן כשיטת הרמב"ם והן כשיטת רש"י וזאת לא שמענו!

ב. בענין מה שהקשה הרב שליט"א בדברי הרמב"ם (מע"ש פ"א ה"ח) שהזכיר את הדין של גמר פרי בפול המצרי, ואילו בהמשך (הל' י), כתב הרמב"ם שליש; והרב שליט"א הביא לתרץ על פי דברי הרז"ה (שכפי שכתב הרב במכתבו נדחו על ידי הרשב"א והריטב"א), לחלק בין צובר גורנו למצב שלוקח פרי לאכילה מיידית: שצובר גורנו הוא גמר פרי, ובמקום שאין צבירת פרי הרי הזמן הקובע הוא שליש, אני, כתלמיד בפני הרב, בא לדון בדברי הרז"ה, וכפי שהובאו בריטב"א: "דר"ש שזורי אזיל בתר לקיטה. והא דנקט השרשה, לדבריהם דרבנן קאמר להו: לדידי אין הולכין בו אלא אחר לקיטה, דהיינו אחר גמר פרי, וגמר פרי דהכא היינו לאחר שנתייבש בשדה; ואע"פ שנעשה פרכין פרכין, מ"מ מניחין אותו ליבש; ולאחר ראש השנה, שהכל יבש, מניחין אותו כאחד; והרי זו כאילו כולו חדש"; ואנו לומדים בדברי הראשונים בביאורם את הרז"ה שגמר פרי היינו הלקיטה, אלא שהלקיטה היא ההנחה במקום אחד, לא שהצבירה היא הגמר פרי אלא הלקיטה היא הגמר פרי וההנחה היא הפועל היוצא ממעשה הלקיטה.

ג. מה שהקשה הרב שליט"א, יש ליישב, שבהלכה ח' הרמב"ם לא הביא כוונת גידול אלא באופן סתמי, ולכן אנו הולכים לפי גמר הפרי, אולם במקום שמכוון לזרע, כדבריו בה"י, שם אנו הולכים לפי שליש; שהרי בפול יש משקל לכוונה; והראב"ד כתב שכשזורע לירק שליש הוא גמר הפרי. א"כ אין סתירה בין ה"ח וה"י (ועי' ערוה"ש סי' קיח סע' כה, פאת השלחן סי' יג ס"ק טז).

ד. נראה שאין ללמוד את דברי הרז"ה כדעת רש"י. שהרי רש"י ביאר "פרכין פרכין" – "מתוך שגרנן עשוי מעט מעט, שאין נלקטין כאחד אלא היום לוקטים ומפרכין מעט ולמחר מעט". ומשמע שאין הלקיטה כאחד כשיטת הרז"ה. ונראה שהרז"ה למד מ"פרכין מעט מעט" כדעת הר"ה, שכתב: "פירוש – משארי משארי. ומשארא זו מתמלאה ומביאה שליש ועדיין זו לא נתמלאה, הכל לפי שומן המקום". וכן כותב הריב"מ (שביעית פ"ב מ"ז): "מתוך שעושין ערוגות ערוגות, וערוגה זו מתמלאת ומביאה שליש ועדיין זו לא נתמלאת, הכל לפי שומן המקום". א"כ אין פירוש "פרכין פרכין" בזמן הלקיטה, אלא בזמן קליטה בקרקע; אבל הייבוש והלקיטה יהא כאחד. וא"כ לא נראה לי שאפשר להביא את הרז"ה כפירוש בדעת רש"י והתוס' בהגדרת גמר פרי.

אכפול תודה על תורה שאילפני ולימדני, ובבקשה שיוסיף ויעניק לנו מטובו, ואם כתבתי שלא כשורה, אתי תלין משוגתי, ואבקש את סליחת הרב שליט"א.

המצפה לישועה שלימה

יהודה הלוי עמיחי

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

בס"ד, כ"ב חשוון תשנ"ג.

שו"ב וכט"ס.

נתחיל באות ב' שבמכתבך. הבאת את דברי הרה"ז כפי שצוטט בריטב"א; ולא אדע מה כאן השגה על דברי: הרי בדיוק הדברים נאמרו כמו שהבנו אותם, וכפי שהבאנו מהר"ן שהפיתרון לפי שמואל שתפס כן את דעת רש"ז במקורם, דמה שנאמר בשמו לענין בילה הוא אמר "לדבריהם", ואילו שיטתו היא שהגמר שלהן היא האסיפה הסופית של כולם למקום אחד, א"כ הרי זהו הגורן שלהם, ומסתבר גם שזוהי המטרה של אסיפת כולם, המוקדמים והמאוחרים יחד – היא לשם הוצאת הגרעינים מכולם יחד, שהוא הוא המובן של "גורן", וזהו מה שאמר הרמב"ם "צובר גרנו לתוכו", ... שזמן המעשרות של כולם הוא אז, וע"כ אין צריך להזקק לשאלה של בילה, והרי הם הדברים שכתבתי.

מה שהוספתי לביאור הלכה י' ברמב"ם, הרי הוא, ששם יש לו זמן אחר, והוא הבאת השליש; וזה כמובן לשיטתו שקטניות זמנם למעשרות הוא שליש גידולם כתבואה. ואמרתי בזה שהמכוון הוא אם אין רצונו להפוך מהם גורן אלא לאוכלם מיד עם לקיטתם, וזה גם לפעמים עם תרמיליהם וירקם, בזה לא נאמר מה שאמר שמואל אוסף גורנם, אלא זמנם לפי שליש גידולם. א"כ מה סתירה כאן למה שהסתמכתי על הרה"ז בבירור הרמב"ם? הרי בזה המדובר על האמור ברמב"ם בהלכה ח' ששם יש לו זמן של גורן, והוא שנקבע לזמן המעשרות; אך אין המדובר על גידולם, כשכוונתו אינה להחזיקם לגורן, ובוה דינם בקטניות רגילים שזמנם לפי הרמב"ם בשליש גידולם.

כתבת באות ד', ש"אין ללמוד את הרה"ז כדעת רש"י". וכי מי אמר זאת, הרי רש"י וכן התוספות מתקשים שמואל דאמר כמאן, בעוד שהרה"ז בא לתרץ הקושיא עפ"י מה שמבאר גמר פרי בניגוד למה שפירשו בתוספות שהוא זמן יותר מוקדם – התבשלות השדה... שנתייבש, וכזה ... הוא זמן ירקות, כפי שהסבירו התוס', שהלשון "לקיטה" בירק, כוונתו למעשה להתבשלותו, אלא מפני שאז ממש לוקטים אותו; ואילו לרה"ז זמן [אצ"ל גמר פרי] הוא מאוחר ביותר, בהאספם יחד אחר זמן התייבשות כולם – מוקדמים עם המאוחרים, לשם עשייתם גורן.

לאות א' שבמכתבך. במכתבי ציינתי שאלה המינים שצוינו במשנה, בהם נתעוררה השאלה, כמבואר בסוגיא משום שזמן הבשלתם – אם לפי הרמב"ם וסיעתו הכוונה לשליש גידולם, ואם לפי רש"י וסיעתו שהזכרתי מהם במכתב, שקטניות הם בד"כ בדין ירק, כלומר גמרו – הכוונה לזמן גמרם (שלפי ראשית השו"ט שבגמרא, הכוונה לזמן גמר התייבשותם), מעורר שאלת זמנים שונים למעשרם, שע"כ מצאו חכמים לשנות זמנם – לזמן השרשתם.

באופן שלשיטות אלה – שסוברים כרש"י, שעיקר זמן קטניות ומעשרות הוא "לקיטתם" – הרי אלה שלא נשנו במשנה, זמנם כירק – סוף גידולם, וממילא בבוטנים – רק אחר היטמנותם באדמה, ובוזה אין רש"י יחיד כפי שצינתי. ומה שכתבת: "בשאר מיני קטניות אין ללמוד מדברי שמואל אלא אי כפשטות המשנה, בתר השרשה" – זה הרי טעות, שכל עיקר הדיון במשנה הוא רק על מינים אלה שהוזכרו בעוד ... כל מיני קטניות זמנם כירק, היינו בתר לקיטה, ומאי שאייטו' דזמן השרשה לכאן, שלא נאמר לאף ... מחוץ למינים אלה שהוזכרו במשנה; באופן שלשיטות אלה, שסוברים שזמן קטניות הוא כירק, אין נפק"מ בין אם נכללם בהא שקבע שמואל גמר מלאכה, כפי' הרו"ה והרמב"ם, או כתוס', שחזר להכליל גם אלה בכלל ירקות, כפי שהסבירו המוכן לקיטה שבירק, שהוא חופף את הזמן של הבישול גם במינים אלה, שאין ממילא צורך לשנותם מהזמן הכללי של הירק, וזהו כפי שנתקשה הר"ן בראש דבריו דלרשש"ז אי"צ ללכת אחר השרשה.

אשר לפסק הלכה, לא אתנגד למי שיפסוק כרמב"ם, אם כי הלב אינו שלם להתעלם מהשיטות האחרות, שגם הם מגדולי הראשונים.
בברכת התורה

שאוּל ישראלי

סימן ח

נטיעת אילן מורכב שנמצא בגוש אדמה הכלאה גנטית של מינים שונים

בס"ד, יום שני י"ב טבת תשנ"ג.

לכבוד, מרן הרה"ג שאול ישראלי שליט"א,
השלום והברכה!

ברצוני לשאול את כת"ר שתי שאלות למעשה בהל' כלאי אילן שאני מתלבט בהן, ואבקש מכת"ר להכריע בהם.

א. האם נטיעה של אילן מורכב שנמצא כבר בגוש אדמה אסורה מדאורייתא? דהנה מצאנו לחת"ס (ח"ו ס" כה), שכתב שנטיעת אילן מורכב לאחר שהתאחה – אין בה איסור של הרכבה, ולדעתו פשיטא שנטיעה בגוש של אילן מורכב – עדיפא. אולם גם לחזו"א (כלאים ס"ב ב ס"ק ט), הסובר שנטיעת אילן מורכב הרי היא בכלל "שרך לא תזרע", והוי כלאים מן התורה – יש לענ"ד מקום גדול לומר שבכה"ג הוי

רק איסור קיום. הסברה שהחזו"א כותב שם היא, שכאשר נוטעים את האילן המורכב, בזה הוא "נותן החיות בשניהם". מסתבר לפי זה, שאם הנטיעה נעשית בגוש, ולא משתנה שום דבר משמעותי בחיות וקליטת הרוכב בכנה – אין בכך איסור תורה, והוי בכלל קיום.

השאלה א"כ למעשה היא, האם דין נטיעה בגוש כדין קיום, ובספק מינו אפשר להקל אף בישראל, כפי שכבר נקט החזו"א (כלאים סי' ב ס"ק ט, סי' ג ס"ק ז).

ב. כיום מקובל להכליא מינים שונים של פירות. הכלאה היא פעולה של רביה מינית בצמחים. עושים פעולה של ההאבקה, דהיינו: לוקחים תאים זכריים של מין אחד ומאביקים אותם על התאים הנקביים של המין השני, כאשר התוצר (אם זה מצליח) הוא פרי ביניים.

כת"ר כתב (ארץ חמדה הל' כלאים ספר ב חלק ב סי' ג) שעיקר איסור ההרכבה הוא כאשר שני רוכבים ממינים שונים נשארים, כי ע"י כך ישנה אפשרות של הפריה הדדית. אך אפשר לומר שאמנם האיסור הוא בכה"ג שיש אפשרות להפריה הדדית, אך בתנאי שעושה פעולה של חיבור של יחור לכנה, ולא ההכלאה לבד. גם בדברי החת"ס (לעיל) רואים שאיסור כלאי אילן הוא פעולה מאד מסויימת, של חיבור ענף של מין אחד ע"ג העץ מהמין השני; ורק בכה"ג עובר על איסור כלאי אילן. ובדעתו נראה לומר בפשיטות שהכלאה מותרת. אך אפילו לדעת החזו"א (הובא לעיל), הסיבה שאוסר נטיעה היא משום שבכך גורם לחיות ההרכבה. ומ"מ גם בדעתו אפשר לומר שההרכבה היא פעולה מאד מסויימת של חיבור רוכב לכנה. ואמנם החזו"א (כלאים סי' ב ס"ק טז) כתב שהרכבת עין אסורה, וכתב שם שאין חילוק בהרכבה בין מרכיב גוף למרכיב שרף, אך בכה"ג, יוצא מהרכבת העין ענף; מה שאין כן בהכלאה, שהיא פעולה שונה לחלוטין, ויוצא ממנה פרי – שאני.

בכבוד רב ובברכת התורה והארץ
יואל פרידמן

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, ד' שבט תשנ"ג, פעה"ק ירושת"ו.

לכבוד, הרב יואל פרידמן הי"ו
מכון התורה והארץ
נוה דקלים
שו"ב

קבלתי מכתבך, אולם לצערי נעלם ממני וחפשותיו ולא מצאתיו. ואני כותב תשובה רק ממה שנשאר בזכרוני שקראתיו עם קבלתו.

הנך דן על נטיעה בגוש לענין שיחשב כהרכבה, כלומר כפי שכתב החזו"א. אלא שרצית לחלק שנטיעה בגוש שאני. פלא, שהלא דנת עפ"י מש"כ החזו"א, והרי בדבריו מפורש: "נראים הדברים אפילו נוטלם בגושיהם (והבאתי דבריו ב"ארץ עמדה" עמ' רכב). אלא שכתב שם בטעמא דמילתא "כיון שאכן מתקיימים בגושיהם זמן ארוך". ולא נתבארה כוונתו כמה זה זמן ארוך, שמטעם זה הוא מחשיבו כנתפרקה ההרכבה, והשתילה יש בה מענין של ההרכבה.

וניתן לפרט שזה תלוי בהגדרה שמוצאנו לענין השותל בגוש לחישוב שנות ערלה. שבזה החזו"א מכריע (ערלה סי' ב ס"ק יא-יב) שסגי בשיעור קליטה; שכל שהגוש ישמור על השתיל שיעור זה, סגי. ע"כ אין סברא שלנידון של הרכבה נצריך שיעור יותר גדול. ע"כ יוצא מדבריו שכל שיש בשיעור הגוש יותר מזמן הקליטה, אין ע"ז שוב שם מרכיב לאוסרו, וזה נוסף על מה שכל החיוב שלו הוא מסברא ואינו מוכרח.

ברם לא אדע במה המדובר אם הכוונה בהרכבה שהיא ודאי מין בשאינו מינו שהמרכיב עבר איסור וחייב לעקרו, כי אז מה מהני הגוש. אדרבא, כיון שע"ז שהוא נמצא בגוש, הרי ודאי שדינו לעקור. ועי"ש בס' הנ"ל (באותו עמוד) הבאתי לפני כן ממש"כ מרן הרב זצ"ל במשפט כהן בתשובה (כלאים, סי' ב) לצדד שייתכן שאחרי שעקרו ההרכבה, שכבר נתאחה - אפשר לשותלו מחודש, דדמי למש"כ בשו"ע (י"ד סי' רצה סעי' ז) להתיר לקחת ייחור מהמורכב ולשותלו. (ושם בונה הרבה ע"ז בצירוף לעור סניפים להיתר, כשהורכב ע"י נכרי ומטעם שחידש שם בשינוי המינים שיש, שלגבי ישראל זהו דין כלאים ואילו לגבי בני נח אינם בגדר זה, עי"ש). ובזה הרי אדרבא, נטיעה בגוש גריעא טפי*.

חוץ מזה, הן בשני מינים שונים הרי יש איסור גם בקיום העץ, כמבואר בשו"ע (שם). א"כ כל השאלה למעשה שייכת רק אם ההרכבה היתה ספק שמא זה יקרא מינו. ע"כ המסקנה שם היא שהדבר תלוי בתנאי שעצם ההרכבה היתה ספק מין

* הערת עורך (י. פ.): עי' בחת"ס (שם) שנטה להקל בקיום אילן כדין הרבעת בהמה, ולמעשה אסר. אך בהמשך כתב: "וזאת לדעת דאסור לקיימו, היינו כל זמן שלא נתאחדו והיה לאחד; אבל בשכבר נתאחדו והיה לאחד באופן שאין ההרכבה שוב ניכר בהם שוב אין בהם איסור קיום...". ולדבריו אפשר לומר שכיון שדין כלאים תלוי במראית העין (רמב"ם הל' כלאים פ"ג ה"ה), אזי גם אם אסור לקיים בתחילה, כיון שנתאחה - שוב אין איסור. אך רבינו זצ"ל תופס כעיקר את סברת מרן הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' כג ועי' שם סי' כ-כב), שלאחר האיחוד, אם נעקר האילן, אזי אין איסור בנטיעתו המחודשת; כמבואר בתוספתא (כלאים פ"ב ה"ז): "נכרי שהרכיב אפרסק ע"ג עובש, אעפ"י שאין ישראל רשאי לעשות כן - נוטל הימנו ויחזיר ונוטעו במקום אחר". בנוסף, נוקט רבינו זצ"ל להלכה שאסור לקיים כלאי אילן, כמבואר בשו"ע (סי' רצה סעי' ז). ולכן כתב שאם השאלה היתה לגבי נטיעה בגוש של מין באינו מינו - עוברת היותו בגוש גריעא, כי הלא יש לעקור ואסור לקיים. לעומת זאת, אם הוא בלא גוש הרי זה דומה לחזר ונוטע במקום אחר.

במינו, ואז ניתן לסמוך במקרה שהגוש היה יכול להחזיק זמן שלענין ערלה היה נחשב מזמן הנטיעה הקודמת.

ב. בנוגע להכלאה – נראה שזה אינו בכלל האיסור. כיון שהכלאה נעשית בפרחים, והשינוי שיכול להופיע הוא לא באילן עצמו – לא מצאנו איסור הרכבה אלא בדומה ובהיקש מהרבעה, כמבואר במקורות, וזהו רק כשעושה החיבור בגוף העץ. ע"כ גם לפי מה שהעלינו סברא לדון שעיקר איסור ההרכבה הוא דווקא מצד שעי"ז נעשית ההאבקה שמולידה (או יכולה להוליד) מינים חדשים, מ"מ אין לנו אלא מה שאסרה תורה, ובוה לא כלולה הכלאה, כן נראה לענ"ד.
בברכת התורה והארץ

ש. ישראלי

סימן ט

ערלה בעלי צבר אכילים

בס"ד, יום ראשון י"ט תמוז תשנ"ג.

לכבוד, מרן הרה"ג שאול ישראלי שליט"א
השלום והברכה!

... הפנה אלינו שאלה שחשוב להכריע לגבה, כי יש בה נפק"מ להיערכות שלהם לשמיטה.

מדובר בצבר מזן "נפוליטיס", שהפרי שלו קטן ואינו נאכל, ואשר מגדלים אותו לאכילת העלים. האם יש בו דין ערלה?

האם מותר לכל הפחות להציג את הפרי הנ"ל כמוצג בתערוכות של משווקים, כאשר יש סיכון שחלק מהמשווקים יטעמו מהעלים של הצבר?

להלן מה שהעליתי בענין.

מסתבר שהפירות של הצבר מותרים מדין "נוטע לסייג". ואפי' לדעת הרא"ש ודעימיה הסוברים שצריך היכר, זהו דווקא בעץ פרי שרגילים לאכול את פירותיו; אך כאן מדובר בזן שכלל לא מתעניינים בפירותיו (אף שהם ראויים לאכילה). אלא שהשאלה של החקלאי היא על העלים, והדיון הוא האם פרי הכתוב בערלה הוא הפרי הבוטני, היינו מה שמסביב לזרע, או שכל חלק שרגילים לאוכלו הוא הנקרא פרי. אם עלים בכזה"ג נחשבים "פרי", הרי זה דומה לנוטע חצי לסייג וחצי לפרי, ואם אין לעלים דין "פרי", בין כך מותר לאוכלם, כדין שאר עלים, שמותרים (ערלה פ"א מ"ג).

דין התמורות לערלה

הגמ' (ברכות לו ע"א) דנה לגבי האביונות, הקפריסין והתמורות של הצלף. האביונות דין הפרי, הקפריסין – שומר לפרי, אך התמורות גדלות בתוך העלים, ודומות לתמרים קטנים, כמו בעלי הערבה. ובערוך (ערך תמר) כתב שהתמורות הן "לולבי נצפה", ואוכלים אותן כשהן רכות משום דאדעתא דהכי נטעי; ולכן מברכים עליהן בפה"א, משא"כ בלולבי גפנים, שאין נוטעים אותם על דעת האכילה. ולכאורה עלי הצבר דומים לתמורות.

ולענין הלכה, בטור (סי' רב) מובאת מחלוקת אם מחמת הספק מברכים על התמורות והקפריסין בפה"א, וכן היא דעת בה"ג והרי"ף. ולדעת הראב"ד והרא"ש מברכים עליהם בפה"ע כיון שבעיקרון אין הלכה בר"ע, והראיה – שבא"י הם נחשבים פרי, אלא שהלכה כמיקל בחו"ל. אמנם הרמב"ם (הל' מע"ש ונט"ר פ"י ה"ג) פסק לגמרי בר"ע, ולדעתו אף בא"י אין ערלה בתמורות, וכן נקטו הגר"א ועוד פוסקים, אך השו"ע (סי' רצד סעי' ג) פסק כתוס' וכטור, וכן פסקו: ש"ך (סי' ז), ט"ז ס"ק ג) וכתם ציון (הלכות פסוקות עמ' ד סעי' ו).

דין הוורד

הרדב"ז (סי' מד, תצט) דן לגבי ורד, ונוקט שבעיקרון הפרחים חייבים בערלה, לולא הסברה שהם מיועדים לחולים, ומכאן שבעיקרון הגדרת פרי היא החלק הנאכל, ולאו דוקא הפרי הבוטני.

הבי' (א"ח סי' רד) מביא מחלוקת לגבי ברכת הריח של הוורד, שלדעת הגאונים מברך עליו "שנתן ריח טוב בפירות", ולדעת הרא"ש – "בורא עצי בשמים", כיון שאין עיקרן לאכילה. ולגבי אכילתו כתב שדעת הכלבו היא שמברכים בפה"ע, וי"א שמברכים בפה"א, "דלאו פרי עץ נינהו אלא כפרי אדמה, מפני שהזרע שלו עיקר הפרי והעלים הם הפרחים". ולפי זה יתכן שרק הפרי הבוטני אכן נחשב פרי, אך חלקים אחרים של הצמח אינם פרי.

כדעה זו סובר גם המהרי"ט (ח"ב סי' לד) שדוחה את דברי המהרשד"ם (יו"ד סי' קצא) שכתב שיש דין ערלה בוורדים, ודימה ורד לפלפלן רטיבתא. המהרי"ט דוחה דבריו, כי עץ הפלפלן בעיקרון הוא עץ מאכל, אלא שלענין ברכה, כיון שנוטעים אותו אדעתא דפלפלן יבישתא לתבלין, לכן אין מברכים על הרטיבתא אלא בפה"א. אך בוורדים הדין אינו בשאלה אדעתא דמה נטעו, אלא שכלל אינו פרי.

כן סובר גם הריטב"א (ברכות לו ד"ה סבר לה בר' יוסי) וז"ל:

ופרי של זה האילן הוא זרע שנעשה בעיגול תחת הוורד, והוא סתום ואינו נראה, והורדים אינם אלא פרחים שעושים לשם כמו בשאר אילנות, ומגיעין בתזילת הפרי, ואי שקלת להו לעלין של ורד לבדו

וישאר העיגול לא לקי זרעא בהכי, ומתעבד שפיר – הלכך אין בהם משם ערלה כלל וכן המנהג, ומנהג ישראל תורה היא.
וכ"כ הריטב"א (הל' ברכות פ"א ה"י, ועי' חידושי הריטב"א סוכה לה ע"א ד"ה והא).

ובעצם במחלוקת זו נחלקו הראב"ד והרשב"א:
בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שצז) כתב שדעת הראב"ד היא שמברכים על הוורד "הנותן ריח טוב בפירות", וכן היא דעתו של הרשב"א עצמו מפני שהם נאכלים במרקחת כאתרוגים וחבושים, ועי' שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתכא, ח"ז סי' שעג חידושי הרשב"א ברכות מג ע"ב ד"ה אליבא דהראב"ד) שכתב שהוורד הוא פרי. בתשובה אחרת של הרשב"א (ח"ז סי' שנו) מובאת דעת השואל הרוצה להתיר את הוורד מצד שבעצם הפרי הוא הזרע שזורעים אותו ומצמיח. על כך עונה הרשב"א שהדבר אינו תלוי בחלק הנזרע, אלא בחלק הנאכל, ואילו הגדרת הפרי היתה תלויה בזרע ולא בחלק הנאכל, אזי גרעיני התמרה והזיתים ייחשבו עיקר הפרי ולא הציפה כמקובל, והוא מביא שתי ראיות מדיני שביעית:

א. לא אסרו (שביעית פ"ז מ"ו) את זרע הוורד כמו שאסרו את עיקר הלוחף והודננה (שם מ"ב). ומכאן שהזרע אינו נחשב פרי גם אם מבחינת הטבע הוא פרי שבכוחו להזריע ולהצמיח.

ב. כך נראה מתוך סידור המשנה, שנראה שמתייחסים לוורד כאל פרי, וכיון שעלי הוורד הם הנאכלים – הוי כפרי.

הרשב"א טוען שם טענה נוספת, שאף אם נאמר שאינו כפרי, עכ"פ לא גריעא משומר לפרי.

אעפ"כ מביא הרשב"א את הראב"ד, המסופק בדבר, וטען שייתכן שהפרי זהו הזרע, והעלים אינם פרי ולא שומר לפרי. כ"כ לא ברור מתי לוקטים את הוורדים, שמא לפני היות הפרי בוסר.

...אלא שלא נזהר בהם משום ערלה, ולא ראיתי אדם נזהר בהם משום ערלה, ולכן בחור"ל מותר. הנה לך הרב הגדול ז"ל שידוע לטהר את השרץ מן התורה, ואעפ"י שאין דעתי סומכת בכ"ז להלכה – לו שומעין שהוא רב מובהק, וכל המחמיר – עליו להביא ראיה.

וע"ע בב"י (סי' רצד), שם משמע שאף בא"י לא נזהר בהם אדם, והרשב"א מוסיף שלדעתו בחור"ל מותר. וכן הבינו מהרי"ו שם, ותוספת יוה"כ (יומא צא ע"ב), וכן משמע מדברי הרא"ש (ברכות פ"ז סי' לו) שאינו פרי, עי"ש.

לעומת זאת, הכפתור ופרח (פמ"ח עמ' תרסג) כותב במפורש להיפך, ומביא שלדעתו צריך לברך על הוורד "שנתן ריח טוב בפירות", ומביא בשם הרשב"א שיש בו דין ערלה. וכן כתב רעק"א (סוף סי' רצד) להחמיר בא"י. גם דעת הרדב"ז (סי' מד) היא כדעתם אלא שהתיר מחמת שאין הוורד מאכל בריאים.

אמנם היה מקום לומר שפרח הוורד שאני כי דינו כשומר לפרי, אך יעויין בריטב"א (הל' ברכות שם) שכתב שפרחי הוורד אינם מוגדרים כשומר לפרי, כיון שאם ייתלשו אין הפרי מתקלקל. וברשב"א (שם סי' שנו) מוזכר אמנם שייתכן שיש לפרחים דין שומר לפרי, אך כתב זאת רק לטעמו של השואל, אך דעתו היא שהוורד דינו כפרי ממש. נמצאנו למדים שיש מחלוקת עקרונית בשאלה מהי הגדרת "פרי".

דין הקנים

הכס"מ (על הרמב"ם הל' ברכות פ"ח ה"ה) למד מדברי הרמב"ם: "ואני אומר שאין זה פרי, ואין מברכים עליו אלא שהכל", שהרמב"ם חולק על הגאונים בשתים: א. הקנים הנ"ל אינם פרי.

ב. לא עדיפא מדבש תמרים שרק המיץ היוצא מהם נאכל. ובטור (או"ח סי' רב) כתב שיש להשיב על דברי הרמב"ם, כי בתמרים – נטעו אותם אדעתא דפרי; וכשסחטו אותם ועשו אותם דבש, נשתנו לגריעותא, ולכן מברכים על הדבש שהכל. אך בקנים, שאינם כלל ראויים לאכילה למעט מה שיוצא מהם – זהו פריים, ולכן יברכו עליהם בפ"ה.

הרדב"ז (סי' תקסג) דן לגבי קני סוכר לענין תרו"מ, ומתייחס שם במפורש גם לדין ערלה. והרדב"ז פוטר אותו מדין ערלה, כי אוכלים רק את המיץ, והוא מדמה את זה לדבש תמרים שלדעת ר' יהושע נחשב זיעא, ואינו הפרי. ואפילו לדעת ר' אליעזר מתקן את התמרים ובוזה פוטר את הדבש. עכ"פ רואים שלדעת הרדב"ז ההגדרה של פרי היא החלק הנאכל, וכפי שמבואר לדעתו לגבי הוורד.

והרה"ג יעקב אריאל שליט"א* רצה להביא ראיה מהסוגיא (נדה ח ע"א) העוסקת בדין קטף. ופירש רש"י מין אילן, ואין עושה פרי אלא שרף, וזהו פרי. ולענין שביעית שנינו במסכת שביעית (פ"ז מ"ו) שיש לו שביעית וביעור. ובגמ' אמרו שזו דעת ר"א, אך לדעת ר' יהושע הקטף אינו פרי. ובמשנה אחרת (ערלה פ"א מ"ז) אמר ר' יהושע: "בפירוש שמעתי שהמעמיד בשרף העלין בשרף העיקרין – מותר". והנה הרמב"ם (הל' שמו"י פ"ז ה"ט) פסק: הקטף הוא שרף היוצא מן האילנות מן העלין ומן העיקרין – אין לו שביעית. ובהלכה כ' כתב: "במה דברים אמורים באילן מאכל; אבל באילן סרק – אף היוצא מן העלין ומן העיקרין כפרי שלהן, ויש לו ולדמיו שביעית". אך בהל' מאכלות אסורות (פ"ז ה"ו) כתב שהמעמיד גבינה בשרף פגי ערלה הרי זו אסורה בהנאה, ולא הזכיר כלל שרף ערלה בעצי סרק כפי שכתב בהל' שמו"י! וע"כ צריכים אנו לחלק בין ערלה לשביעית. שבשביעית לא נאמר בפירוש "פרי"

* ועי' תשובת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א באותו ענין בחוברת "אמונת עתיק" מס' 7 עמ' 14-16.

אלא "כל שהנאתו וביעורו שוה" קדוש בקדושת שביעית וגם עצים בכלל זה. משא"כ בערלה, שם נאמר "פרי" ושרף הנוטף מעצי הקטף אינו "פרי" אפי' בעצי סרק (עי' תוי"ט ערלה פ"א מ"ז, ח"י חת"ס נידה ח ע"א, חזון נחום על משניות שביעית פ"ז מ"ו ועוד).

ולענ"ד אין משם ראייה, כי התוי"ט (שם) מביא את הר"ש (שביעית פ"ז מ"ו בסוף), ואינו מבחין בין פרי בוטני לבין חלק אחר שנאכל אלא בין מאכל אדם למאכל בהמה. הר"ש שם מבאר שקטפא דגוזא בשביעית שוה לקטפא דפירא בערלה, ושאיני דין ערלה מדין שביעית בכך ששביעית נוהגת בין במאכל אדם ובין במאכל בהמה. לכן הקטף אינו בטל לעץ, כי הוא ראוי לשימוש בשביעית, משא"כ בערלה, שצריך שיהא ראוי למאכל אדם. וזאת גם כוונת התוי"ט. ולעומת זאת בנד"ד מדובר על עלים שנאכלים ע"י אדם ובשבים מגדלים את הצבר, ולכן שאני מקטף.

ויתר על כן בתשובת הרשב"א (ח"ז סי' שנו) מביא ראייה מסוגיא זו להיפך! שהרי אם תאמר שיש הבדל בין הגדרת הפרי לענין שביעית ולענין ערלה, מנא ליה לר' פדת שהמשנה בשביעית היא אליבא דר' אליעזר? דילמא היא לפי חכמים ובשביעית הקטף הוא פרי כי נוהג שביעית אף במאכל בהמה, אלא ע"כ הגמ' מוכיחה מהדיון העקרוני בהגדרת פרי ומה שהוא פרי לענין שביעית הוא גם פרי לענין ערלה. היוצא מדברינו שיש מחלוקת עקרונית מהי הגדרת פרי וכל הראשונים והאחרונים האוסרים את הוורד סוברים ש"פרי" הוא החלק הנאכל.

ואמנם יש להביא ראייה מהגמ' בנדה שרק כאשר אין פרי אמרינן "קטפו זהו פרי". ולכן שאני נד"ד מוורד וקנים; כי בוורד וקנים אין פרי נאכל, אך בנד"ד בעיקרון הפרי ראוי למאכל אלא שאין הוא מסחרי, אך מדין תמורת צ"ע. אבקש מכת"ר להכריע.

בברכת התורה והארץ

יואל פרידמן

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, ב' מנ"א תשנ"ג, פעה"ק ת"ו.

לכב', הר' יואל פרידמן הי"ו

עיינתי במה שכתבת בשאלת ערלה בפרי הצבר מן מסויים שגם העלים עצמם ראויים למאכל, כנראה מלשונך לא פחות מהפרי עצמו. ושמעו זה הגידול הוא דוקא לשם אכילת העלים הללו שעליהם צומח הפרי, שאמנם גם הוא ראוי לאכילה, אבל מבחינת הצדקת הטיפול בגידול זה איננו בא בחשבון.

לי נראה בפשטות שיש בו דין ערלה, והספק שהעלית ורצית לתלות במחלוקת הפוסקים אינו נראה לי. פשוט הדבר ששם "פרי" איננו תלוי לשום דעה אם הוא

מסביב לזרע (מה שהגדרת בשם "הפרי הבוטני") או שהוא גדל ללא קשר עם הזרע. שהרי כשדנים על ברכה אם היא "בורא פרי העץ" או "בורא פרי האדמה", כשאין עיקר נטיעתו וכוונתו למטרת שימוש זה, המדובר עכ"פ על הגדרתו כ"פרי". וכלשון הרמב"ם בענין הקנים: "שאיין זה פרי, ואין מברכים עליו אלא שהכל". והרי רובם של צמחי הירקות כגון: צנון, גזר ואף תפוחי אדמה – אינם "פרי" במובן קשרם לזרע; ולפי ההגדרה הבוטנית, אינם אלא מאגר מזון לצמח שיוכל להגדיל זרע, אבל אנחנו "תופסים" אותם ממנו. וזו היתה כוונת הבריאה, ליהנות מהצמח כל אחד לפי דרכו; אבל כל מה שראוי למאכל תורת פרי עליו. וכיון שבגד"ד הפרי הוא עיקר המטרה שבגידול המין הזה, איך נגדיר זאת כנטיעה לסייג?

ואם אמנם מתקשה הוא אח"כ, אם אין קוטפים אותו והופך להיות עץ, שמשום זה כל זני הצבר רואים אותם בדין אילנות, א"כ ה"ה זן זה, כל עוד הוא ראוי וטוב ועומד לאכילה, אינו נופל משום פרי אחר. וכל המקרים שהזכרת, כגון: עלי הוורד והקנים והקטף – כולם הם לגמרי סוגים אחרים; אם מפני שמהווים חלק מהצמח העצי, ואם מפני שביסודם אינם אלא החלק שממנו הפרי מתפתח. אבל בנידון שלפנינו הוא ממש צמח שתורת פרי עליו; וכיון שהמגמה מעיקרא הרי הוא לצורך אכילתו, ממילא תורת "פרי העץ" עליו, וברכתו בפה"ע; ואף דינו לערלה כן. כן נראה לענ"ד.

בברכת התורה והארץ

שאוול ישראלי

סימן י

הפרשת תרו"מ בפירות הראויים לאכילה בדוחק*

בס"ד, י"ז סיון תשנ"א.

לכבוד, הרה"ג מוה"ר שאול ישראלי שליט"א.

בענין הגדרת "מאכל" לחיוב תרומות ומעשרות.

כת"ר כתב בספרו עמוד הימיני (עמ' רפב) בענין סוגיית כרשינים ומאכל הנאכל על ידי הדחק, והסיק שכרשינים הם גזירה פרטית, ו"כל שאינו מאכל רוב אדם ואינו אלא מאכל של דחק אינו חייב בתרו"מ" וכו'.

* התכתבות זו נדונה בהרחבה בחוברת "אמונת עתיק" (מס' 5 עמ' 36–37). ועי' עמוד הימיני (מהדורה שניה עמ' רצ).

ברצוני לברר יותר את ההגדרה הזאת. מהו הדין בפרי הראוי בלא שום בעיה לאכילה, אך איננו נאכל על ידי רוב בני אדם מסיבות חיצוניות: כגון: בשל יוקרו (פירות טרופיים שונים כקיווי, פיג'ויה, פסיפלורה ועוד). או בשל כך שישנם פירות טעימים יותר (כחרוב ואתרוג בימינו). או בשל צבען המזרח (כמו גזר חיזור). או בשל גודלו (כמו אפרסק קטן, או בטטה גדולה מאד). או בשל כך שלא מוכר מספיק בשוק (כצמח ה"עירית" – מין בצל ירוק עדין).

במילים אחרות: האם הכלל שיהיה "מאכל רוב אדם" נאמר רק על פירות שדוחק לאוכלם, כמו כרשינים ואזוב וכדו', ושהדוחק לאוכלם הוא הגורם שנאכל רק על ידי מיעוט בני אדם? אם כן: אז כל הנ"ל חייבים בתרו"מ, ויהיה ניתן גם להפריש מהם על פירות אחרים מסוגם.

או שמא נאמר שפרי המוגדר כ"אוכל" הוא רק פרי כזה שמנהג רוב האנשים בפועל לאוכלו.

עוד יש להבין, מתי הזורע על דעת למאכל אדם בטלה דעתו, כבסלק סוכר, ומתי אותו אדם מצטרף לנוספים כמותו ונכנס לגדר מאכל ש"דרך לאוכלו בכל השנים" שאז אם זרעם למאכל אדם – חייב, כמו איזוב. כמה צריכים לזרוע למאכל אדם כדי שלא תבטל דעתו?

ואולי יש לחלק בין מאכל המיועד בצורה חיובית לבהמה (כמו כרשינים לפני הגזירה), לבין אזוב וכדו' אשר אינו מיועד לכלום, כמובא במשנה (שביעית פ"ח מ"א). רק במה שאינו מיועד לכלום – שם חיוב תרו"מ תלוי במחשבתו (כדברי הרדב"ז תרומות פ"ב ה"ב). אלא ששוב יש להתקשות בהגדרה: מי קובע שאיזוב אינו מיועד לכלום כאשר עובדה היא שיש בני אדם אשר זורעים למאכל אדם בכל השנים? ואם גדל בחצר סתמן לאדם!

בברכת התורה והארץ

שמעון בירן

מכון התורה והארץ

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

בס"ד, ד' תמוז תשנ"א, ירושלים.

לכבוד,

הרב שמעון בירן, מכון התורה והארץ.

למכתבך מ"ז סיון ש"ז.

המקרה של כרשינים דומני מגדיר במדויק את הסוג הזה שאינו חייב בתרומות

ומעשרות. והוא, כשהוא קשה לאכילה לבני אדם, שמשום כך הוא מטבעו מיועד למאכל בהמה. ומכאן מובן שמה שבני אדם פורשים מלאכול מפני שיש להם מאכלים יותר טעימים והרווחה יתרה, אין זה פטר מתרומות ומעשרות. ודוגמא לדבר: שעורים, שנאמר שהוא מאכל סוסים וחמורים (פסחים ג ע"ב ועוד), ומ"מ הרי הוא מהמינים החייבים, וזה מפני שע"י הכשרה מסוימת הרי הוא מאכל אדם, ומזה נלמד לכיוצא בו.

בנוגע לסלק סוכר, ע"ש באותו מאמר שנראה לענ"ד [שכל] שאין חיובו בתרומות ומעשרות כלל, לא מהני בזה גם מחשבתו, וכל ההפרשה אינה אלא בגדר חומרא וכו' וכו', ע"ש.

בברכת התורה והארץ

ש. ישראלי

סימן יא

הפרשה מעלי הכרובית על הכרובית*

ב"ה, ה' בשבט תשנ"ה.

לכבוד,

מו"ר הרה"ג שאול ישראלי שליט"א,

שלום וברכת ה'!

נשאלנו לאחרונה ע"י משגיח כשרות במפעל אודות הפרשת תרו"מ בכרובית. התפרחות של הכרובית הן יקרות יחסית, ואין בהן פסולת. לעומת זאת יש כמות רבה של עלי כרובית, שמחירם זול לאין ערוך. בדיקה שעשינו בין הנשים העלתה, שנשים רבות מבשלות את עלי הכרובית בתוך המרק, והן בהחלט ראויות וטובות למאכל אדם.

השאלה היא, א"כ, האם מותר להפריש תרו"מ מעלי הכרובית על הכרובית עצמה?

שאלה זו נחלקת לשתיים:

א. האם עלי הכרובית והכרובית נחשבים כעין שני מינים, כפי שנאמר בירושלמי (מעשרות פ"ד סוף ה"ד) לגבי הפרשה מקליפת הצלף על הפרי?

* התכתבות זו נדונה בהרחבה בחוברת "אמונת עתיק" (מס' 5 עמ' 35-36).

ב. האם יש לחשוש לכך שעלי הכרובית אינם משמשים למאכל אצל כל אדם, והראיה – שמשווקים אותם רק כשהם צמודים לכרובית עצמה ולא כמאכל בפני עצמו? (ויעיין בחוברת "הפרשת תרומ" במערכת הציבורית" פרק יא, שם הובאו שיטות שונות בסוגיא זו).

עקב משמעותה הכלכלית הרבה של שאלה זו, הן למקרה זה והן למקרים דומים – חשובה לנו מאד התייחסותו של כת"ר לכך.

בברכת התורה והארץ
עזריאל אריאל
מכון התורה והארץ

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, ט"ז שבט תשנ"ה.
שלום וברכה וכל טוב!
למכתבך מיום ה' שבט דנא.

נ"ל שכל שצומח ומהווה חלקים שונים, אינו יכול להחשב מינים שונים. ההבדל שנאמר בנוגע לחלקים שונים של הצלף, בעיקרו פרי נקטינן כרבי עקיבא, שרק האביונות הם החייבים. אם בכל זאת אוכלים האחרים – אין ההפרשה בזה רק חומרא, ובעצם אין בהם חיוב הפרשה. ואשר ע"כ, ההפרשה אינה הופכת אותם לפרי, ועל כן אין להפריש מהם על מה שהוא פרי בעיקרו, וכן להפריש מהפרי עליו.

ובאשר לכרובית, דומני שרוב רובו של הציבור אינו משתמש אלא בצמח העיקרי, שהוא החלק הפרחי. ואשר ע"כ אין אפשרות להפריש מהעלים שלו עליו. אך אם מתברר שרובו של הציבור אכן אוכל הכל – יש לראות הכל כמין אחד, וגם לענין ההפרשה.

בברכה

ש. ישראלי

סימן יב

בענין "שייריה ניכרין"

בס"ד, יום שני י' ניסן תשנ"א.

לכבוד מרן הגר"ש ישראלי שליט"א
השלום והברכה!

ברצוני לבקש מכת"ר להכריע בשאלה מעשית שהתלבטנו בה.

החקלאים מביאים את התוצרת לבית האריזה, ושם מתבצעת ההפרשה. חלק מהחקלאים מפרישים וחלקם אינם עושים כן; נמצא שיש לנו בבית האריזה חיוב ופטור.

הוצעה הצעה להפריש תרו"מ מארגז הפסולת ולקרא שם לתרומה גדולה, ב"צפון הטבל", ובדומה לכך לעשות בשאר המעשרות. התלבטתי אם בכה"ג שאומר "בצפון הטבל" – אין חסרון שאין "שייריה ניכרין".

החזו"א (דמאי סי' יא ס"ק י) נוקט שכאשר מקצת השיריים ניכרים אין החסרון ש"אין שייריה ניכרין", ולכן בנד"ד שמפרישים מארגז הפסולת – השיריים ניכרים. לעומת זאת המזהרלב"ח (סי' קיב-קטז) נוקט, בניגוד לחכם ששואלו שצריך שהתרומה תהיה ניכרת. הוא לומד זאת ממקור הדין מהפס': "ראשית" – דהיינו: התרומה.

הגרש"ז אויערבך שליט"א (מעדני ארץ פ"ג ה"ח-ה"ט, קונטרס לאפרושי מאיסורא סי' ד) כותב שאמנם התרומה צריכה להיות ניכרת, אך די בכך שהדבר גלוי כלפי שמיא, ותרומה נחשבת ניכרת גם אם היא נשארת מדומעת. זוהי שיטת הירושלמי (תרומות פ"ג ה"ג), שלדעת ר' יוחנן "קדשו מדומעין", וכן פסק הרמב"ם (תרומות פ"ג ה"טו).

מאידך מוכיח הגרי"מ חרל"פ (בית זבול סי' מד) שדעת הבבלי (עירובין לו) אינה כן, שהרי רבא מסביר אליבא דר' שמעון שהאומר: "תרומת הכרי הזה בתוכו... קרא השם", מפני שסביביו ניכרים. נמצאנו למדים שלחכמים צריך שהתרומה תהיה ניכרת בעצמה ללא דימוע. הוא נוקט אליבא דהר"ש (תרומות פ"ג מ"ה) בבבלי שלא קדשו מדומעין. הוא גם נוקט שדין "שייריה ניכרים" אינו אלא בתרו"ג, ולא במעשרות כדעת הר"ש, כיון שמקור הדין הוא מהמילה "ראשית". זאת בניגוד לדעת הירושלמי שלומד את מקור הדין מ"והרמותם... ונחשב לכם – מה הרמה במסויים...". לדעת הגרי"מ חרל"פ, אף שיש ארגז פסולת, אם לא ציץ שהתרו"ג בצפון – לא

מהני, כי מדומע אינו נחשב ציון מקום, ולדעתו נראה שאם יאמר ב"צפון הטבל" לא מהני ואין תרומתו תרומה (אא"כ התערובת היתה כבר בשעת חלות איסור הטבל).

כאמור לעיל אבקש מכת"ר להכריע בשאלה זו.

בברכת התורה והארץ וחג פסח כשר ושמח

יואל פרידמן

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה אור לי"ג ניסן תשנ"א ירושת"ו

לכ' הרב יואל פרידמן הי"ו

מכון התורה והארץ

שלום רב.

אאשר קבלת מכתבך מיום י' ניסן דנא.

ואשר לשאלה איני רואה מקום לשאלה. שכן "כלפי שמיא גליא" הוא יסוד איתן במקרה דנן. כפי שמתבאר לשיטת התוס' (גיטין מז ע"ב), שבניגוד לשיטת רש"י מפרש הא דאמר התם טבל וחולין מעורבים זה בזה, לפ"מ [לפי מאן דאמר] דאין ברירה – כל חיטה וחיטה בספק טבל או חולין, או כולה כך או בחלקה, וכן יתכן שבחטה אחת המציאות של טבל וחולין היא באופן אחר. והתקנה, כפי שהתוס' כתבו שם, היא להפריש ע"ז ממקום אחר, ועל אותה הפרשה שוב ממקום אחר, ואחרון אחרון מקולקל. הרי שלמרות שבשום פנים אין מתברר היכן התרומה והיכן השיריים ולאף אחד בעולם לא מתברר ולא יתברר – לא איכפת לך.

מש"כ מו"ר מרן הגרי"מ זצ"ל בסוף דבריו – שעמד על שיטת רש"י והעלה חילוק כיון שזו היתה תחילת יצירתו ובאופן זה גם ההפרשה – אולי יתאים לשיטת רש"י; אבל אינו עולה יפה לשיטת התוס' הנ"ל, שההפרשה היא היא ממקום אחר, והכל בספק עומד. ודו"ק. וברור ופשוט כנ"ל דההפרשה תברר את עצמה, ולא אכפת שאנחנו נשאר לעולם בספק.

כן לא אבין החילוק שנאמר בראשית דבריו בין כשקובע "בתוכו", שנוקט שלכו"ע הפירוש באמצע ממש, לבין כשקובע בצפון או בדרום; שאם יש עיכוב מצד שאין לקבוע בדיוק היכן נגמרת התרומה והיכן השיריים באופן שע"י ההפרשה עצמה נוצר מסביבת התרומה ספק דימוע – אם אכן זה מעכב, גם בקובע צפון ודרום יעכב. ומש"כ שמהני מכיון שגם חיטה אחת פוטרת, יש כאן הקצה צפוני-צפוני בטוח, ולא אכפת לך בשאר אם אכן זה סגי – הרי גם בקובע "בתוכו", אם אמנם הפירוש הוא כמבואר בבבלי בעירובין שלר"ש שיריים ניכרים, ובזה גם רבנן מודים, אלא שנחלקו

מכוח שנוצר ע"י זה דימוע, למה זה נוצר בקובע "בתוכו" ממה שקובע בצפנו או בדרומו. וגם עצם הסברא מצד שחיטה אחת פוטרת לא נראה לי, כי אם אמנם יכול אדם לקבוע חיטה אחת, אך אם קובע יותר מזה, הרי הכל תורת תרומה עליה כמו לחיטה אחת.

והמחלוקת של ר"ש ורבנן לפי הבבלי, נראה שהיא בזה גופא: דלר"ש יש כאן קביעות מקום באמצע, כמו בצפון ודרום; ולרבנן ביטוי זה אינו מוכיח לכוונה שהיא בדיוק באמצע, אלא הרי זה כאומר שהוא מחל הפרשת תרומה שהיא באיזה שהוא מקום בתוך כל הכרי באופן שלדעתם אין כאן קביעות מקום.

וכ"נ מלשון הרמב"ם (פ"ג ה"ח): "האומר תרומת הכרי זה לתוכו, אם אמר בצפנו או בדרומו קרא שם" – היינו שאחר שאמר "בתוכו", הוסיף וקבע המקום בדיוק. ומזה – שהמלה ל"תוכו" עוד אין לה שום משמעות של קביעות מקום ברורה. וזה בניגוד למ"ש בירושלמי, כפי שהובא בר"ש, שלדעת ר' שמעון לא אכפת לנו גם שאין מקום התרומה קבוע בכרי, אלא שקובע שנמצא בתוך הכרי התרומה, ולא ס"ל שצריך "ראשית" שתהיינה שייריה ניכרים (בניגוד לבבלי שגם ר"ש מודה בעקרון של שייריה ניכרים). והיינו שהירושלמי תולה בדעתו בדעת ב"ש, ולפי זה מחלוקת רבנן פשוטה יותר, שאינם מודים בעיקרון, וסוברים שצריך קביעות מקום. אבל מה שנוצר ע"י עצם ההפרשה, ספק על הנמצא בקירוב מקום לתרומה מדומע אינו מעכב כלל. כל זה מה שנוגע לשאלתך.

ברם אני רוצה לברר שאלה מוקדמת, והיא: שבתוך ארגז הפסולת – שכפי שהנך כותב מעורבים בו גם מהפסולת של אלה שהפרישו והם חולין עם אלה שהפרישו שהם טבל – ולפי זה אין ידוע אם החלקים שווים (שזה בלתי מציאותי), שייתכן שיש בפסולת רוב מהחולין – ואז הרי מדאורייתא בטל הטבל בחולין, כי הדין שדבר שיש לו מתירים לא בטל הרי אינו אלא מדרבנן, ואילו מה"ת הטבל בטל בחולין; נמצא שהכל פטור מהפרשה, וא"א להפריש מארגז זה על הטבל, שהרי זה מפריש מן הפטור על החיוב. אמנם כיון שהמדובר על ירקות, גם הירקות אין חיובם מה"ת, מ"מ בפסולת הרי תרי דרבנן ובטבל הרי רק חד דרבנן. וצ"ע בזה.

בברכת חג כשר ושמח וכט"ס

שאל ישראלי

סימן יג

הפרשה משאריות שנותרו בשטחי הגידול

בס"ד ח' אייר תש"נ.

לכבוד

הרה"ג שאול ישראלי שליט"א

השלום והברכה!

בבואנו להענות לבקשת חקלאים, להמציא לידיהם נוסח הפרשת תרו"מ קלה וגם זולה, נהגנו להחיל שם תרומה ותרומת מעשר על הפרי או הירק הנשאר תלוש על הארץ בפרדס או בשדה. דבר זה חוסך טרחה להפריש כמויות גדולות של פרי מהמשאיות, וגם חוסך כמובן ממון.

אלא שלכאורה פעולה זו אסורה לכתחילה על פי משנה מפורשת (תרומות פ"א מ"י) שם נאמר:

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. ואם תרם – תרומתן תרומה.

ובירושלמי (תרומות פ"ה ה"ה) הובא מקור לאסור להפריש לפני גמר מלאכה מדאורייתא!

נציין שיש לברר:

א. מהו גדר "גמר מלאכה" בהקשר הזה? לדוגמא בפרדס תפוזים, האם תפוזים על הרכב נחשב גמר מלאכה או שרק בבית האריזה נגמר מלאכתן, וכאן הם לפני גמר מלאכה. אמנם עדיין ישאר מצב של לא נגמרה מלאכתו על לא נגמרה מלאכתו – אך יש לברר האם אפשר לומר שהתפוזים על האדמה מבחינתי נגמר מלאכתן. בהם אין לי יותר מה לעשות חוץ מלהשתמש בהם כמו שהם, בתור תרומות. ושוב נאמר, שמה שבמיכלים זהו גמר מלאכה, ומה שעל האדמה זהו גמר מלאכה – ושפיר ניתן להפריש.

אמנם אם נאמר שגמר מלאכה הוא אך ורק בגמר מלאכת מין ואריזה של הפרי או הירק, הרי שאין שום דרך להפריש בשטה, כי בין כך ובין כך, גם מה שעל האדמה, וגם מה שבמשאיות זה לפני גמר מלאכה.

ב. לפי השאגת אריה (סי' צו) יתכן שמשמע שבתפוזים שאין חסרים בגופם כלום, רק להביאם לבית האריזה – שאין חסרון של לפני גמר מלאכה. ויש לעיין בתפוזים לתעשייה.

ג. לפי האור שמח (תרומות פ"ה ה"ד), יתכן שמשמע שיש סברה, שרק ברגן תירוש ויצהר יש חסרון של גמר מלאכה, ולא בשאר פירות וכן בירושלמי (למשנה ד).

ד. טעם האיסור – משום גזל השבט או טורח לכהן (עי' ירושלמי למשנה ד) – לא שייך היום כשללקלקה אזיל, ואולי יש להקל בשל כך. וכן במעשר ראשון ומעשר עני, שרק תמורתם ניתנת ולא גופם.

ה. איך שלא יהיה, כל החיסרון של לפני גמר מלאכה אוסר רק לכתחילה ולא בדיעבד (אם לא בזיתים על שמן וכדו'). ולכן יש לעשות את השיקול של כדאיות, אם פתרונות אחרים שיוצצו (כגון להוריד בפועל פירות מכל מיכל) יעילים ומעשיים, ואם התקלה שתתעורר לא מצריכה הסתמכות על הדיעבד כאן, לאור שיקולים שהובאו בסעיפים הקודמים ועוד.

בקשתנו שטוחה לפני מעכ"ת, שיוכל להאיר את עינינו בהתלבטויות הנ"ל, המעשיות כמעט לכל גידול חקלאי.

בברכת התורה,

שמעון בירן

מכון התורה והארץ

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, י"ט אייר תש"ן.

בשאלה אם ניתן להפריש תרומת מעשר מזהשאריות שנשארות בפרדס או בגינה?

והשאלה היא משני פנים, מצד הפרשה משאינו גמור על שאינו גמור (שכן פשיטא, שמה שנשאר בשדה אין עליו תורת גמור, כי גמור פירושו מוכן לאכילה; זה שאין מכינים אותו לאכילה, אינו גמור; שאילו ירצה לאכול ממנו, יעבור תהליך נוסף; ועובדה זאת, שמשאירו במצב הנוכחי, אין עליו תורת גמור. מאידך, מה ששולחים לבית הארצה, אף הוא טרם נגמרה מלאכתו, שכן המיץ, או עטיפת הפרי, או רחיצתו וכל כה"ג ... נותן עליו תורת לא נגמרה מלאכתו). ועוד ספק מצד הפרשה שלא מן המוקף, שיש על זה קפידא בלכתחילה. השאלה היא, איפוא, אם ניתן להורות לעשות כן לכתחילה? עד כאן השאלה.

א. כתב הרמב"ם (פ"ד דתרומות ה"ד): "אין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו, שנאמר: כרגן מן הגורן וכמלאה מן היקב – מן הגמור על הגמור". ומקורו במשנה (תרומות פ"א מ"י). והנה בטור (ס"י שלא) וכן בשו"ע הביאו הלכה זו (סעי' נד), והשמיטו הבבא האמצעית – "לא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו", וצ"ע אמאי.

כ"ג

ב"פרישה" (ס"ק מג) כתב – משום שזה נשמע בכל שכן: שאם מדבר שנגמרה מלאכתו אין לתרום על שלא נגמרה מלאכתו, מכל שכן שאין לתרום ממה שלא נגמרה על שלא נגמרה.

אך אין זה מספיק לענ"ד, דא"כ לא היה צריך להביא גם הבבא האחרונה, שאין לתרום משלא נגמרה על שנגמרה, דזה הוי ק"ו טפי. ועי' רע"ב ותוי"ט. וגם דברי התוי"ט מוקשים, דמה סברה היא להעדיף הפרשה משאינו גמור על הגמור? הרי אדרבא, מסתבר יותר, שעל הגמור ודאי שאינו יכול לתרום ממה שלא נגמרה מלאכתו, וצ"ע.

ב. ומה שנראה בטעם ההשמטה, דהנה הש"ך (שם ס"ק קפ) כתב ח"ל: "...מיהו היינו מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ועיקרו למין על שאינו מינו הוא דאתא", ע"כ. והיינו, שהלכה זו בשו"ע באה לאחר הסעיף הקודם, שדן בהפרשה ממין על שאינו מינו, והוא עיכוב מן התורה. והשוו חכמים את הגמור ושאינו גמור, כאילו שני מינים, ומפריש ממין על מין אחר. ומשו"ה אין הבדל בין שמפריש מן הגמור לשאינו גמור או שמפריש משאינו גמור על הגמור; כיוון שנחשבים לשני מינים, לא שייך לחלק בין זה לזה. אכן, כאמור, אין זה אלא מדרבנן, כי קרא אסמכתא בעלמא הוא.

ג. ולפי זה טעון הבנה מה שהמשנה כוללת באיסור גם משלא נגמרה על שלא נגמרה, דהכא לא שייך כלל לראות זאת כשני מינים שונים, שהרי שניהם באותו מצב; א"כ, מין אחד הם.

וצ"ל דבזה טעם אחר איכא, דדומה למפריש מן הרע על היפה. דזה שמפריש עליו, הרי עומד להגמר מלאכתו על ידי הבעלים, בעוד שהתרומה נפרשת, וממילא תינתן בצורה זו לכהן. על כן יש איסור להפריש מעיקרא בצורה זו שיש בזה הפסד כהן. אמנם אף זה אינו ממש מן הרע על היפה, שהרי ברגע זה גם התבואה שמפריש ממנה התרומה עכשיו היא באותו מצב כמו התרומה. מכל מקום, מצד שזה עומד להיות מוגמר, החשיבו חכמים זאת להפרשה מן הרע על היפה. והרי זה איסור דרבנן, בדומה לשתי הדוגמאות האחרות – מן הגמור על שאינו גמור ומשאינו גמור על הגמור... (ונראה, שבכוונה הקדימה המשנה הדוגמא של הגמור על שאינו גמור, להשמיענו, שהנימוק שם הוא מצד שזה דומה לשני מינים, ולא כמה שהיה ניתן לפרש בהפרשה משאינו גמור על שגמור, שזה מדין מן הרע על היפה). ומובן הרע"ב, ומתורצת הערת התוי"ט.

ד. ולפי זה יובן שבוזה"ז – שהתרומה לאיבוד אולא מפני הטומאה, ועל כן אין בזה"ז החיוב להרים תרומה מן היפה, כמבואר בשו"ע (סעי' נב) למרות שמן התורה חיוב להפריש מן היפה דווקא, הוסיף בזה וכתב: "וג"ל, דהשתא, דלאיבוד אולא מפני הטומאה, אין להקפיד בכך", ובביאור הגר"א שם (ס"ק צב) כתב בזה בטעמא: "דכל מה שתורם בזה"ז הוא מן הרע" – ממילא אזיל גם הטעם באיסור הפרשה דמן שאינו גמור על שאינו גמור. כיון דכל עיקר הטעם בזה משום דמדרבנן הוי כמפריש מן

הרע על היפה - בזה"ז, שאין איסור גם להפריש מן הרע, "דכל מה שתורם בזה"ז הוא מן הרע" - כל שכן שמותר להפריש משאינו גמור על שאינו גמור. ולא כן הפרשה מן הגמור על שאינו גמור או להיפך - דשם האיסור מפני שזה דומה למפריש משני מינים שונים - האי טעמא שייך גם בזה"ז (מדרבנן מיהת וכו"ל), כיון דגם בזה"ז אין חלות הפרשה של מין אחד על מין אחר. וא"כ אתי שפיר השמטת השו"ע את הבבא, במשנה וברמב"ם, האוסרת הפרשה משאינו גמור על שאינו גמור, והביאו רק הרישא והסיפא דמתניתין; כי רק שתי הלכות אלה שייכות גם בזה"ז, ואילו הבבא מציעתא אינה קיימת בזה"ז.

ה. ונראה, דמהאי טעמא נמי השמיט בשו"ע ההלכה שהביא הרמב"ם (בפ"ג מהלכות תרומות ה"ד): "בן לוי שלקח מעשר שיבולים, לא יתן תרומתו לכהן שיבולים, אלא קונסים אותו לזוש ולזרות וליתן לו מעשר מן המעשר מן הדגן. ומפני מה קנסוהו לכתוש? מפני שלקח המעשר בשיבולים, והפקיע הימנה תרומה גדולה", ע"ב. דלפי מה שהביא בשו"ע (סע' יט) שתרומה בזה"ז, שעומדת לשריפה מפני הטומאה, שיעורה בכל שהוא - והיינו, שמשום זה העמידוהו על עיקר החיוב שמדאורייתא שתרומה בכלשהו - אם כן לא שייך נמי לקנס שהפקיעה מתרומה גדולה. כיון שממילא אין התרומה שלה דבר בעל ערך, מעיקרא דדינא ניתן להפריש מן השיבולים על השיבולים.

ו. אלא שלכאורה יש עדיין להעיר בענין ההפרשה משאינו גמור על שאינו גמור, שהוסבר לנו שהוא מצד גדר הפרשה מן הרע על היפה. דאמנם מצד התרומה לא שייך ענין זה בזה"ז, דכנ"ל אין חיוב להפריש מן היפה בדווקא, בדכתיב בשו"ע וכו"ל. אך הן בשו"ע, באותו סעיף שנאמר שבאשר לתרומה "אין להקפיד", נאמר עוד "שבמעשר לוי ועני יש להקפיד", והיינו מפני שזה גם בזה"ז, ההפרשה היא בעלת ערך, ולא אזלא לאיבוד כמו תרומה.

אך נראה דדין זה, של חיוב להפריש מן היפה, אינו מן התורה אלא בתרומה לבד, ולא במעשרות; כמבואר ברמב"ם (ריש פ"ה): "אין תורמין אלא מן היפה, שנאמר: בהרימכם את חלבו ממנו", ע"ב. הרי שדין זה אינו מן התורה אלא בתרומה בלבד. ונמצא שלגבי מעשרות, גם בזמן שהכל מן התורה, לא היה חיוב זה אלא מדרבנן. וא"כ, הא דכתב השו"ע, כנ"ל, דגם בזה"ז במעשרות יש להקפיד, אינו אלא מדרבנן בעיקר חיובו. (ומכוח הלשון "יש להקפיד", דאינו אלא גדר הקפדה בעלמא). זה אינו שייך אלא כשהאחד יפה והשני רע, ולא כן בהא דמשאינו גמור על שאינו גמור, שכל עיקר ההשוואה למין רע ומין יפה אינו אלא מדרבנן, בזה לא מצינו הקפדה זו.

ועל כן מוכן, למה לא הובא ההלכה בשו"ע (שכנ"ל הושמט הסעיף לענין תרומה שאין מפרישים משאינו גמור על שאינו גמור), שלענין מעשרות יש על כל פנים להקפיד שלא להפריש משאינו גמור על שאינו גמור, כשם שהביא הבבא זו בין תרומה למעשרות בענין החיוב להפריש מן היפה, כי נ"ל לענין זה באמת אין קפידא גם במעשרות. וניתן אולי להוסיף עוד, שכיוון שכנ"ל, כל עיקר הדין של חיוב הפרשה מן היפה

אינו מן התורה אלא בתרומה – במעשר הדבר תלוי בקפידת הלוי והעני; וכל שהם מסכימים לקבל מן הגרוע, אין איסור בדבר כלל. והרי בזה"ז, שאין הם מקבלים אלא התמורה בכסף, אין הקפדה שלהם לקבל דווקא מן היפה, על כן מותר גם לכתחילה להפריש כל כה"ג שמעיקרא הם מין אחד, ואין זה גרוע מן השני.

ז. הנה הארכנו בענין ההפרשה בזה"ז משאינו גמור על שאינו גמור. ואשר לדין ההפרשה שלא מן מן המוקף – עיקר דין "מן המוקף" לא נאמר אלא ביחס להפרשת תרומה, ולא למעשר, ואפילו לענין מעשר מן המעשר. וזה מבואר בשו"ע (סעי' כה): "אין תורמין תרומה גדולה אלא מן המוקף". וזה מהטעם המבואר בש"ך (שם ס"ק מט): "דמכיוון שאינו צריך שיעור מן התורה, אין מפרישים אותה במידה אלא באומד, לבחון השעור שנתנו בו חכמים, ואין יכולים לאמוד אלא במוקף". א"כ ברור שבתרומת מעשר, שניתנת במידה בדווקא, כמבואר שם לעיל מזה, היא טעמא דמן המוקף לא שייך.

ומהאי טעמא, בזה"ז, שחזרנו לעיקר דין תורה בתרומה שניטלת בכלשהו, וכנ"ל – אזל לה טעמא דאצרכו מן המוקף. דלגבי החיוב שבכלשהו, מעולם לא תקנו מן המוקף, רק שהיתה קיימת תקנת חכמים בשיעור מסוים (אחד מחמישים וכו') – הוא דשייכא התקנה, משא"כ בזה"ז. אם כן הדבר פשוט, שבזה"ז לא שייך להצריך מן המוקף גם בתרומה גדולה, ופשוט.

התשובה על השאלות היא, איפוא:

אפשר להפריש התרומה ותרומת המעשר ממה שנשאר בשדה ובפרדס, ואין צורך [להפריש] מן המוקף, ואפשר גם להפריש [כך] לכתחילה, למרות שמדובר בהפרשה מפירות וירקות שלא נגמרה מלאכתם על אלה שאף הם לא נגמרה מלאכתם.

אבל, כשאחד נגמרה מלאכתו והשני לא נגמרה – אין להפריש מזה על זה לכתחילה, אפילו ממה שנגמרה על זו שלא נגמרה, אע"פ שיש לראות זאת כאילו מפריש מן היפה על הגרוע.

סימן יד

הפרשה שלא מן המוקף בזה"ז

בס"ד, כ"ד סיון תש"ן.

לכבוד, מרן הרה"ג שאול ישראלי שליט"א
השלום והברכה!

כת"ר כתב לנו במכתב בהקשר להפרשת תפוחים בפרדס, ושם פסק שבזה"ז אפשר

לתרום אף שלא מן המוקף; מפני שיסוד הדין הוא שמפרישין תר"ג באומד, ובוזה"ז, שמפרישין כלשהו, בטל הדין, וכדברי הש"ך.

יסלח לי כת"ר אם אני מקשה על דבריו, אך איני עושה כן אלא מפני שללמוד אנו צריכים.

פסקו של כת"ר מתבסס על דברי הראב"ד (הל' תרומות פ"ג ה"כ), ועל הש"ך (י"ד סי' שלא ס"ק מט), ולדעתם דין מוקף אינו אלא מדרבנן.

אך מדברי רוב הראשונים לא נראה כן, אלא שדין מוקף הוא דאורייתא. המקור הוא מדברי הירושלמי (תרומות ריש פ"ב), שלומד זאת מן הפסוק "ממנו" האמור בתרומת מעשר. כך היא דעת הסמ"ג (מצוה קלד) התוס' (גיטין לב ע"ב), הריטב"א (שם), הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' קכז), רש"י (גיטין שם ד"ה מוקף) כתב שהטעם לדין זה הוא שמא ישכח (וטעם זה קיים גם בזה"ז). אך הרמב"ן (שם) העלה אפשרות שאף לרש"י דין מוקף הוא דאורייתא, ועי' רש"י (סוטה ע"א בסופו) שמביא סיפרי. וכך סובר גם הגר"א בביאורו (י"ד שם ס"ק ע), וכ"כ גם החזו"א (דמאי סי' ט ס"ק יג).

ברמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"ז, ה"כ) ג"כ נראה שהוא דאורייתא ולא כתב שום טעם לדין זה. וכך הבין מהר"י קורקוס (כפ"ג ה"ז ד"ה אין תורמין ושם בה"כ). ומעניין שמהר"י קורקוס סובר שאין הכרח לומר שהאומר טעם בדין מוקף סובר שהוא דרבנן, בניגוד לתוס' בגיטין (שם) בדברי רש"י. וכך סובר גם מראה הפנים (על הירושלמי שם) בדעת הרמב"ם, ומוכיח זאת ממה שכתב שהתורה ריבתה "מכל מעשרותיכם" שאין דין מוקף בתרומת מעשר, משמע שכשיש דין מוקף, הוא דאורייתא. והרדב"ז (ה"כ) כתב שהפסוקים אינם אלא אסמכתא בעלמא.

בשו"ע (סי' שלא סעי' כה) נראה לענ"ד שסובר שגם בזה"ז יש להפריש מן המוקף, שהרי השו"ע כתב שבזה"ז תרומתו תרומה כאשר כדי היין משתברות ומשמע שברישא דין מוקף הוא גם בזה"ז. ובתוס' (ב"ק קטו ע"ב ד"ה הרי) שואלים שאפילו אין משתברות נמי לא יאמר מפני דין מוקף, ומתוך שבה לאשמעינן דין דיעבד שלא אמר כלום. ועי' בביאור הגר"א (י"ד שם ס"ק ע) שבתחילה מבין שקולת הוזה"ז בשו"ע היא אף לכתחילה, ועל כך מקשה שזה יתכן דווקא בתרומת מעשר, אך בתרומה גדולה הוא דאורייתא. ובסוף כותב הגר"א שהשו"ע לא התכוון אלא שתרומתו תרומה בזה"ז ועי' שגם מהר"י קורקוס (על הרמב"ם) כתב כן, ולכן לא נקט הרמב"ם בלשון "לא יאמר", שמשמעותו לכתחילה, ואחריו אזיל גם השו"ע. ועי' דגול מרבבה שתמה על דברי הש"ך, שלטעמו דין מוקף אינו חל בזה"ז.

בכבוד רב ובברכת התורה והארץ

יואל פרידמן

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה ח' תמוז תש"ן, ירושלים ת"ו

לכבוד

הרב יואל פרידמן די"ו

מכון התורה והארץ

אאשר קבלת מכתבך מיום כ"ד סיון ש"ז, ובו השגות על מה שהעלתי להקל בהפרשת תרומ"מ מתפוז"ל שלא מן המוקף בזמן הזה לצורך גדול, ע"פ מה שכתב הש"ך בטעמא דמן המוקף (ס"ק מט).
וזאת תשובתי:

א. הש"ך הוא עמוד הפוסקים שממנו אין לזוז, ואין ספק שהיה למראה עיניו כל אותם מקורות בראשונים שסוברים שדין מוקף הוא מן התורה. ומדנקט אעפ"כ טעמו של הראב"ד בחיוב המוקף, לא יתבאר אלא באחת מאלה: אם מפני שסובר שהרמב"ם, וכן השו"ע בעקבותיו, נוקט להלכה אף הוא כראב"ד שמוקף אינו אלא מדרבנן, וכטעמו דהראב"ד; או דיסבור שגם אם מוקף הוא מן התורה, מ"מ מדרשת הכתובים עצמם מוכח טעמא דמילתא, ואינו בגדר אין דורשין טעמא דקרא.

ב. והיינו, אם דין מוקף הוא מדרבנן, וקרא ד"ממנו" אינו אלא אסמכתא, כמו שכתב הרדב"ז בדעת הרמב"ם, כדמוכח לה מהא דפשיטא לן דמותר בדיעבד, ונוסיף לזה (דהרי גם איך ראשונים לא פליגי בהא דמפרש בגמרא דבדיעבד חלה ההפרשה), דבזה מוכח גם מהשמטת הדרשה ד"ממנו"; ולא זו בלבד, אלא ממה שהשמיט גם את ההלכה, שנראית שהיא ללא חולק, המתירה הפרשת תרומ"מ לכבוד שבת וי"ט, ובגמרא אף זאת ילפינן מקרא. והרי אם עיקר דין מוקף הוא מן התורה, ודאי שמסברא דעלמא לא ניתן לנו לסטות מזה ולהתיר אף לכבוד שבת וענגו, ואיך יתכן להשמיט הלכה זו, וגם הכתוב המתבסס ממנו?

אלא ע"כ אין כל הדין אלא מדרבנן; וע"כ פשוט שבדיעבד לא החמירו, כיון שכל עיקר האיסור אינו אלא מחמת חשש המבואר בש"ך. וכן מדין זה, שבדיעבד מותר, איכא למילף מסברא להתיר לצורך עונג שבת שהוא שעת הדחק, וכל שעה"ד כדיעבד דמי (כט"ז י"ד סי' צא סק"ד בשם התו"ח).

ג. ואם דעת הרמב"ם תתפרש שמוקף הוא מן התורה (בזמן שתרומ"מ דאורייתא), כי אז מוכרח לומר שהש"ך שהביא הטעם במוקף הוא ודאי גם להני ראשונים (הכולל לפ"ז גם את הרמב"ם), שכן לא יתכן שהש"ך ינקוט כדעת הראב"ד בניגוד לרמב"ם והשו"ע, שעל פי רוב הולך בשיטתו, מבלי שיפרש הנימוק שהביא אותו לסטות משיטה זו.

יש לומר בקצת נוטה לזה ממה שהרמב"ם הביא נימוק מן הכתוב, הא דבתרומת מעשר אי"צ מן המוקף (פ"ג ה"ב), דאי איתא דכל עיקר החיוב מוקף בתרומה אינו אלא מדרבנן, הכתוב הפותר תרומת מעשר מזה, נראה כמיותר אם כי יש לישבו, כמובן.

ואז נאמר דהכתובים עצמם – שמצד אחד מביאים דרשה ד"ממנו" שכתובה דווקא בתרומת מעשר, ועניינה לא לתרומת מעשר אלא לתרומה גדולה בדווקא, ומאידך בתרומת מעשר הדגיש הכתוב שבזה אינו בדומה לתרומה גדולה, דזה כאילו מורה באצבע, לדרוש טעמא דקרא, שהוא כדכתב הש"ך, שההבדל הוא אכן בזה שתרומה גדולה חיטה אחת פוטרת בעוד שתרומת מעשר יש שיעור קבוע. דהיינו שמ"מ היה רצון התורה שלא להסתפק בהפרשה שאין בה כדי נתינה גם בתרומה גדולה, ואינו שייך בזמן הזה.

בסיכום נאמר שטעמו של הש"ך ומה שהוצאנו ממנו לגדר זה"ז, ובפרט בתפוזים שלדעת התוס' שמוקף הוא מן התורה, ג"כ יש מקום להקל בזה דתרומת שאר פירות אינו מן התורה כדכתבו בתירוצם הראשון בהיתר לכבוד שבת (יבמות צג ע"ב תוד"ה אלא) שריר וקיים, ואינו נפגע גם מאותן שיטות שמוקף הוא חיוב מן התורה מלכתחילה.

ובזה הנני בכל חותמי הברכות
ש. ישראלי

סימן טו

הפרשת תרו"מ משסק

בס"ד יום רביעי כ"ו שבט תש"ן

לכבוד מרן הגר"ש ישראלי שליט"א
השלום והברכה.

נשאלנו ע"י חקלאים שאלה שתהיה מעשית בעוד כחדשיים ולכן אני מבקש מכת"ר להכריע בה.

האם אפשר להפריש מיניה וביה כאשר גדלים על עץ פירות של שנה שניה ושלישית יחד.

ברשותו אציע לכת"ר את מה שבררתי כבר.

נחלקו רש"י, תוס' והר"ש מחד והרמב"ם מאידך – מהו השלב הקובע את השנה של הפרי לענין המעשרות. לדעת הר"ש ודעמיה, החנטה, דהיינו השלב שבו נובלים עלי הכותרת של הפרה, הוא הקובע, לעומת זאת דעת הרמב"ם היא שעונת המעשרות – קרי: שליש גידול לערך – היא הקובעת. ועי' מהר"י קורקוס (הל' מע"ש פ"א ה"ג). בכרם ציון (אוצר התרומות עמ' פה הע' 7) לא הוכרע אם אולי' כרמב"ם או

כתוס', ועי' שם בדברי הגרצ"פ פראנק (בגאון צבי) שגם לרמב"ם עונת המעשרות קובעת אם מפרישים מע"ש או מעשר עני, אך החנטה קובעת לענין הפרשה משנה על חברתה.

הרא"ש לא הכריע בשאלה זו, מפני שבין כך אין לשאלה זו נפק"מ למעשה. אך בימינו שהחקלאות התפתחה מאד ישנם כמה מיני פירות ששאלה זו היא מעשית בהם. נותנים לעצים באופן כימי את מנות הקור שהם זקוקים להן, ובמקום שיש חום סביר ישנה התעוררות מוקדמת; זאת כדי להגיע לשוק עם פרי כמה שיותר מוקדם.

למעשה השאלה הזו מתחלקת לשנים:

א. האם יש להפריש מע"ש, מעשר עני או שניהם.

ב. בעיית ההפרשה משנה על חברתה.

א. נאמר במשנה (מכשירין פ"ב מ"א): "פירות שניה שרבו על שלישית וכו' הולכים אחר הרוב; מחצה ומחצה – להחמיר.

הרמב"ם (בפירושו למשנה וכן בהל' מע"ש פ"א ה"א) כתב שהולכים בתר רוב; ובספק מפריש מע"ש בלבד, מפני שהוא ממון גבוה. הר"ש (על המשנה שם), הראב"ד (על הרמב"ם) וכן התוס' (ר"ה יג ע"ב ד"ה ויצבור) סוברים שיש להפריש מע"ש, לחלל על מעות ולתת את הפירות לעניים.

להלכה נראה שיש להחמיר כדעת הראב"ד, אלא שיש לשאול האם בכד"ג (ספק בתערובת) יש גם לתת את מעשר העני? (ועי' חזו"א שביעית סי' ז ס"ק טו)?

ב. הבעיה המרכזית היא, האם אפשר להפריש מיניה וביה כאשר יש תערובת פירות משתי שנים כאשר ההלכה היא שאין לעשר משנה על חברתה. ואם עישר משנה על חברתה לא עשה כלום (רמב"ם הל' תרומות פ"ה ה"א). הגמ' בר"ה (יג ע"א) אומרת, שלא הולכים בתר לקיטה בקטניות, מפני שעשויים פרכים פרכים, ואינו מועיל לערבם, מפני שאין בילה ביבש ושלא כדעת ר' שמעון שזורי.

לעומת זאת אומרת המשנה (חלה פ"ג מ"ט), בענין זיתי מסיק שהתערבו עם זיתי ניקוף, שאם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון; ואי לאו, מפריש מיניה וביה. הר"ש (שם) שואל, איך מועילה הפרשה מיניה וביה אם אין בילה ביבש. ולכן הוא מעמיד שמפריש לאחר שדרך או כתש את הענבים והזיתים.

הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ג) וכן השו"ע (י"ד סי' שלא סעי' יח) אינם מתיחסים לבעיה של הר"ש, ופוסקים ומביאים את המשנה ללא תוספות. המשנה למלך (שם) מביא מהרי"ט (ח"א סי' יח), שמבאר בדעת הרמב"ם שיש בילה ביבש.

מהרמב"ם (פ"א מהל' מע"ש ה"ה) נראה שאין בילה ביבש, וכן הבינו המהר"י קורקוס והכ"מ (שם).

הגרש"ז אויערבך (מעדני ארץ הל' תרומות פ"ב הי"ד אות ב) רוצה לחדש בדעת הרמב"ם והשו"ע, שבתערובת של חיוב ופטור, כיון שחייב למעשה להפריש מכל זית – נעשה הכל כטבל, וגם אם אין בילה מפרישים מיניה וביה. אך הוא מודה בנידון דין (כפי שרואים בגמ' בר"ה), שכאשר הבעיה היא של הפרשה משנה על חברתה אין להפריש מיניה וביה. ויעויין בבית מאיר (על המשנה במכשירין) ובחזו"א (שביעית סי' ז ס"ק טו) שכתבו בוודאות שאין להפריש מיניה וביה אלא להפריש מפירות אחרים שחייבים במע"ש ובמעשר עני. הם מפרשים שהמשנה במכשירין אינה עוסקת בתערובת של פירות משנה שניה ושלישית. אך החזו"א עצמו נשאר בצ"ע, מפני שבדברי הרא"ש מפורש שמדובר בתערובת, וכך נראה גם ברמב"ם ובר"ש.

לסיכום:

א. ההצעה שהבית מאיר והחזו"א מציעים, בדרך כלל אינה מעשית כי לא תמיד יש פירות מאותו המין שחייבים במע"ש ובמעשר עני בוודאות, והשאלה היא כמובן איך להפריש במקרה זה.

מדובר בפירות שחלקם חנטו וחלקם לא, אך בוודאי לא הגיעו לשלב של עונת המעשרות. נמצא שלר"ש ודעימיה הבעיה שהעלנו לעיל קיימת, אך לרמב"ם כל הפירות חייבים במע"ע בלבד.

ב. כאמור לעיל צריך גם להכריע אם יש בכה"ג חובה לתת את מעשר העני לעניים.

ג. שאלה זו היא מעשית גם בלימון, שישנו ספק נוסף האם דינו כאתרוג שהולכים בו אחר הלקיטה למעשרות, או דינו כשאר פירות האילן שהולכים בהם אחר החנטה. כאמור, אני מבקש מכת"ר להכריע.

בברכת התורה והארץ
יואל פרידמן

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

בס"ד, ז' אדר תש"נ.

לכבוד

הרב יואל פרידמן

מכון התורה והארץ

שלום רב,

בתשובה למכתבך מיום כ"ז שבט תש"ן.

השאלה היא קשה, וידועה לי מזמן. אגיד בזה מה שנראה לענ"ד, והבוחר יבחר.

הגמ' (ר"ה יג-יד) מביאה הכרעת שמואל בענין הפירות שזמן המעשר שלהם לא ניתן להקבע בבירור בהלכה: "הכל הולך אחר גמר הפרי". ובתוס' (שם ד"ה אחר), התקשו והניחו בקושיא, דפוסק דלא כמאן. והנה גם הרמב"ם (פ"א ממע"ש ה"ח) פסק כמותו. ואם כי הראב"ד השיג עליו, לשם מה צריך ערבוב כל הפרי יחד. מ"מ הערבוב לא מפריע גם לדעתו, ונראה שבוה נקטינן כמ"ש רשש"ז, שצובר גורנו; ושמואל, שאמר הלכה כר"ש, אינו שולל גם את הערבוב הזה, אולי כדי גם לעשות זאת לספק; שכן באמרנו "איין בילדה", הרי לא אמרנו שהדבר לא ברור, ומ"מ מדי ספק לא יצא.

והמחזור הוא כמ"ש"כ הרדב"ז שם בסוף דבריו, דשמואל הסומך על קבלה מרבותיו שכל כה"ג מתחשבים עם גמר הפרי, ומ"מ לא נשלל מ"ש שמואל בהלכה כרשש"ז. ע"כ נוקטים גם בפעולת הערבוב. אך העיקר הוא שגמר הפרי הוא המהווה ג"כ יסוד נוסף. וא"כ ניתן לומר שגם דעת רשש"ז היא; ולא סמך רק על הבילה, אלא צירף שני הדברים גם יחד. ומכאן לימוד לכל מקרה מסוג זה, שהערבוב בא דרך הגידול והצמיחה ואינו ענין למקרה שנתערבו שני מיני פירות, שאז יש לדון בדין תערובת וביטולה. לזאת נראה פשוט, שבכל הפירות שנופל עליהם ספק מסוג זה, יש לערבב את הפירות ולהפריש מיניה וביה כפסק הרמב"ם.

בברכת התורה והארץ
ש. ישראלי

סימן טז

בענין נתינת מעשר עני באיזורי הארץ השונים

ב"ה, כ"ד באלול תש"ן.

לכבוד,

מור"ר הרה"ג שאול ישראלי שליט"א,

שלום וברכה.

בתקופה זו אני עוסק בבירור הלכה בקשר לנתינת מעשר עני. בהקשר זה עסקתי בשאלת החיוב בנתינת מעשר עני במצבים שונים של ספק, וכיניהם ספיקות הקשורים לגבולות הארץ.

ברצוני להציג בפני כת"ר את מה שהעליתי בסוגיא זו, ולבקש את חוו"ד בשאלה זו, המטרידה חקלאים רבים בגוש קטיף ובנגב המערבי¹.

1. המקורות לבירור זה מפורטים בספר "התורה והארץ" (ח"ב עמ' 77-78), ואבמ"ל.

שטחי ארץ ישראל שנכבשו ע"י עולי בבל, חייבים בתרו"מ בוודאות. דינם של שטחי הארץ שנכבשו רק ע"י עולי מצרים, שנוי במחלוקת בין הראשונים: לדעת הרמב"ם ועוד ראשונים, יש להפריש שם את כל המעשרות, מדרבנן. לדעת אחר מבעלי התוס', אין חובה להפריש תרו"מ ממה שגדל באיזורים אלו. והכפתור ופרח נוקט כדעת ראשונים אחרים, הסוברים שיש חובה להפריש שם מדגן, תירוש ויצהר, אבל לא משאר הגידולים החקלאיים. וכך מקובל להלכה.

לכן, הגדל באיזורי הארץ שלא נכבשו ע"י עולי בבל, אין חובה לתת ממנו את מעשר העני, מפני שהמוציא מחבירו עליו הראיה. אך נראה שבדגן, תירוש ויצהר חובה לתת מעשר עני אף במקומות אלו, כהכרעת הכפתור ופרח. ושמעתי מהראשל"צ, הגר"מ אליהו שליט"א, שלדעתו גם כיבוש עולי מצרים חייב בתרו"מ בוודאות, כשיטת הרמב"ם.

באיזורים שיש ספק אם נכבשו ע"י עולי בבל, יש שלושה ספיקות לחומרא:
א. שמא נכבשו ע"י עולי בבל.

ב. שמא בכל זאת הם חייבים בתרו"מ, כדעת הרמב"ם וסיעתו.

ג. שמא הקמת המדינה וכיבושם ע"י צה"ל מחילים עליהם קדושה חדשה לחיוב במעשרות.

אעפ"כ, מחמת הספק, נראה לענ"ד שאין חובה לתת את המעשר לעני גם ממה שגדל במקומות אלו. אמנם בקונטרס הספיקות (כלל ו סי' ה) כתב להחמיר בספק ספיקא לחומרא במתנות עניים. אבל נראה שרוב האחרונים חולקים על כך.

לסיכום, השאלות העולות הן אלה:

א. האם יש חובה לתת מעשר עני גם במקומות שנכבשו ע"י עולי מצרים בלבד, כדעת הרמב"ם?

ב. אם לא, האם יש חובת נתינה בדגן, תירוש ויצהר, כדעת הכפתור ופרח?

ג. מה דינם של האיזורים המסופקים, שלא ידוע אם נכבשו ע"י עולי בבל? האם יש לחייב אותם בנתינה מספק ספיקא, כדעת קונטרס הספיקות?

בברכת כתיבה וחתימה טובה

עזריאל אריאל

מכון התורה והארץ

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

בין כסה לעשור תשנ"א.

נראה שיש לנקוט כהכו"פ בענין מקומות שלא כבשו ע"ב, וברור שהיו בכיבוש ע"מ. ע"כ רק בדגן, תירוש ויצהר יש לנהוג בהם תרו"מ לגבי הפרשה ונתינה.

יש להביא בחשבון, שלדעת הרמב"ם, דרומה מאשקלון לא היה אף בכיבוש ע"מ. הכיבוש בזמננו, גם אם ניתן לו תורת כיבוש, אינו מחייב בתרו"מ, כי בדין כיבוש החיוב היה רק אחר כיבוש וחילוק, וזה אינו בזמננו. ואם מדין חזקה, שהיתה בבית שני, אין זה אלא מה שהיה בחזקה דעליית עזרא. אבל חזקה שבזמננו – לא מצינו תקנת חכמים. אגב, כל תרו"מ בזמן בית שני ואילך, לדעת הרמב"ם, אינם אלא מדרבנן. במקרה של ספק, יש ללכת לקולא, בפרט לענין נתינה.

דברי קונטרס הספיקות הם רק לענין לקט, שיכחה ופאה, דברים שחיובם אינו זקוק להפרשה, ואינם עושים טבל. דהרי בתרו"מ יש דין דמאי, וזה מצב ספק שמא עישרו. ע"כ אינו חייב בנתינה. ואעפ"י שלדעת רבא רוב ע"ה מעשרים, ההלכה, כפי שיש לראות ברמב"ם ובכ"מ שם, היא שהפטור הוא מכוח ספק גרידא. דרבא לא חולק על אביי דפוטרים מטעם ספק, ואינו חולק אלא על העובדה שבמציאות היו רוב מעשרים, אך הפטור הוא לאו דוקא מטעם זה.²

סימן יז

הדלקת נר חנוכה בשמן תרומה*

א. סוגיית הבבלי

המשנה (ריש פרק במה מדליקין) מביאה סידרה של פתילות שאין מדליקין בהן בשבת מפני שהשמן אינו נמשך לפתילה, וכן סידרה של שמנים שאינם בוערים יפה, ולכן יבוא להטות. ונאמר שם: "אין מדליקין... ולא בשמן שריפה", דהיינו שמן תרומה שנטמא.

והנה טעם היתר הדלקה בשמן תרומה שנטמא, כמבואר בגמ' (שבת כה ע"א):

2. בשיחה בע"פ הורה רבנו שלענין זה יש לומר שדין "תירוש" ו"יצהר" נאמר רק בין ושמן ממש, ולא בענבים חיתים, כדעת הרמב"ן (דברים יד כב) ודרש"ס (חלה פ"ג ה"ט), ואין לחשוש לשיטת התוס' (ב"מ פח ע"ב ד"ה כ), הסוברים שאף ויתים וענבים בכלל. ואף שמחלוקת זו לא הוכרעה, יש להקל כאן מספק.

* שיכתוב מתוך שיעור כללי בישיבת מרכז הרב, כסלו תשנ"ה. עריכה והערות: הרב יואל פרידמן. ועי' "אמונת עתיד" (גליון 7 עמ' 28).

יש לציין ששאלה זו יכולה להיות מעשית אף בזה"ז שאין כהנים יכולים לאכול תרומה, אך מותר להם להדליק שמן תרומה טמא.

"ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי" – בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה. ואמר רחמנא "לך" – שלך תהא להסיקה תחת תבשילך.

אמנם היא אינה ראויה לאכילה, אך מותר לכהן להשתמש בה להסקה, ואין להפסידה.

ונחלקו רבה ורב חסדא (שם כג ע"ב), מהו הטעם שאין מדליקין בשמן שריפה בשבת. רבה אומר שאין מדליקין שמן שריפה בשבת משום שמצוה לשורפו ולכן גזרינן שמא יטה (אף שהשמן בוער היטב). רב חסדא סובר שאין איסור להדליק שמן שריפה בשבת רגילה, והמשנה עוסקת רק בערב שבת שחל ביו"ט, שאסור להדליק בו שמן שריפה מפני שאין שורפין קדשים ביו"ט.

ישנה מחלוקת אמוראים (שם כא ע"א) מה דין הפתילות והשמנים הנ"ל בחנוכה. רב הונא סובר שאין מדליקין בהן בחנוכה מפני שכבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. רב חסדא סובר שמדליקין בהן בחנוכה בחול אך לא בשבת, מפני שכבתה אין זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. רב סובר שמותר להדליק בהן בין בשבת ובין בחול, מפני שכבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה.

כמו כן הגמ' מתייחסת לדין הפתילות והשמנים הנ"ל במקדש:

תני רמי בר חמא: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת – אין מדליקין בהן במקדש, שנא' להעלות נר תמיד.

ועל כך מקשה רעק"א: שהרי השמן הראוי להדלקה בבית המקדש זהו רק שמן זית ונשאר בצ"ע.

ב. סוגיית הירושלמי

כאמור לעיל, סובר רב הונא שאין מדליקין בחנוכה נרות מפתילות ושמנים שנמנו במשנה, ומשמע שאף בשמן שריפה אין מדליקין (לדעת רבה האוסר להדליק בו בכל שבת). והקשה הפנ"י (שבת כא ע"א ד"ה אמר רב הונא): מדוע יאסר להדליק בחנוכה בשמן שריפה, הרי מדובר בשמן שדולק יפה, ומדוע נחשוש שזה ייכבה.

לכך הוא מביא ירושלמי בסוף מס' תרומות:

אמרין דבי ר' ינאי: מדליקין בשמן שריפה בחנוכה. א"ר ניסא: אנא לא אנא חכים לאבא. אמא הוה אמרה לי: אבוך הוה אמר, מי שאין לו שמן של חולין, מדליק שמן שריפה בחנוכה.

מתבאר שיש הבדל בין אם יש לו שמן אחר לבין אם אין לו שמן אחר. והשאלה באיזה מקרה מדובר בירושלמי. ולכאורה פשוט שאין מדובר בכך, שהרי מותר לכהן להשתמש בשמן שריפה. והמדובר – בישראל שקיבל שמן שריפה מאבי אמו כהן, ולכן יש להבחין בין יש לו שמן אחר לאין לו שמן אחר. ומבאר הפנ"י את הסוגיא בבבלי לפי הירושלמי הנ"ל, שאין מדליקין בשמן שריפה בחנוכה מפני שהמדובר

במי שיש לו שמן אחר. והוא מוכיח שבדודאי מדובר באופן שיש לו שמן אחר, שהרי החשש לרב הונא הוא ש"כבתה זקוק לה", וכפי שמבאר רש"י שמא יפשע ולא ידליק פעם נוספת. ואם מדובר באדם שאין לו שמן אחר, מדוע נגזור עליו שלא ידליק בפעם הראשונה מהטעם שנחשוש שיפשע ולא ידליק לכשייכבה?

אלא שיש להבין את הירושלמי. מדוע נבחין בין אם יש לו שמן אחר לאין לו שמן אחר? מדוע אם אין לו שמן אחר מותר לישראל להדליק נרות חנוכה משמן שריפה, ואם יש לו שמן אחר – אסור. והפנ"י כותב שני פירושים בירושלמי.

פירוש א' בירושלמי

המדובר בישראל שמדליק שלא ברשות כהן. הרי הדין הוא שאסור לישראל להנות מתרומה טמאה, וכפי שמבאר המשל"מ (הל' תרומות פ"ב הי"ד) שהנאה של כילוי אסורה בתרומה. אלא שכאן הוא מדליק כדי לקיים מצוות הדלקת נר חנוכה, ואין הוא נהנה מהדלקה זו משתי סיבות: נרות חנוכה אסור להשתמש לאורם, ולכן לא יהנה מהנרות הנאה אישית. ובנוסף, מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכן הנאת המצוה אינה נחשבת הנאה¹.

פירוש ב' בירושלמי

אין להדליק בשמן שריפה לנרות חנוכה, כי ע"י כך עלול להביאו לבית הפסול. שהרי מותר השמן שבנר – עושה לו מדורה בפני עצמו ושורפו (שרע סי' תרעז סעי' ד), וא"כ נמצא שהוא מפסיד שמן תרומה.

ויש לציין שלפי פירושו השני של הפנ"י, הירושלמי אינו מדבר דווקא בישראל שקיבל את השמן מאבי אמו כהן, אלא איירי גם בכהן, וחיישינן שמא יביא אותו לבית הפסול ונמצא מפסידו. ולפי זה תתורץ גם קושיית רעק"א, ששאל באיזה שמן נאמר ששמנים שנאסרו בשבת אסורים בבית המקדש. ולפי זה י"ל שמדובר בשמן זית של תרומה טמאה שעומד לשריפה, ואסור להדליק בהם מפני שחיישינן שמא יביאם לבית הפסול².

אלא שהשאלה היא, באיזה "מותר השמן" יש לנו לחשוש שמא יביאו לבית הפסול. שהרי אמנם דעת הר"ן (שבת פ"ב דף ט ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אי נמי) שכל כמות שנתרת מהשמן שבנר מוקצית למצוותו, בין אם נתן רק כשיעור ההדלקה ובין אם

1. וכן פירשו מהר"י קורקוס (לרמב"ם הל' תרומות פ"א הי"ח) והפנ"מ (לירושלמי). ועי' מראה"פ שמוכיח מכאן שאמרי' מצוות לאו להנות ניתנו אף במצוות דרבנן. ועי' ראש יוסף (שבת כו ע"א) שכתב שלא אמרי' כן במצוות דרבנן, ולכן כשאין לו שמן אחר – אסור. ועי' פמ"ג (סי' תרעג, א"א ס"ק א). ועי' שד"ח (מערכת חנוכה אות ג ד"ה והנה מה שכתוב למעלה).

2. עי' רמב"ם (הל' שמו"י פ"ה ה"ד) ו"שבת הארץ" (שם אות א/2).

נותן יתר על שיעור ההדלקה, אך אנן קיי"ל כהרי"ף (שבת דפי הרי"ף שם) והרא"ש (פ"ב אות ג בסופו) שרק מה שנותר מהשיעור מוקצה למצוותו, ומה שיותר מן השיעור – מותר, וכן נפסק בשו"ע (אוי"ח סי' תרעב סעי' ב) ולפי זה, יש להקשות על דברי הפנ"י: בשלמא לדעת הר"ן, שגם הכמות העודפת על השיעור מוקצית למצוותה – חיישי' שמא יביא לבית הפסול. אך לדעת הרי"ף (שפוסקים כמותו) שרק שיעור ההדלקה מוקצה למצוותו, מדוע נאסור להדליק שמן שריפה מטעם שיביאו לבית הפסול? הרי מדובר בשמן שדולק יפה, וכמו שאין חוששין לגביו שייכבה אילו היה שמן חולין, כך אין לחשוש שייכבה בעודו שמן תרומה! אשר על כן יש לחזור לפירושו הראשון של הפנ"י בירושלמי.

ג. מצוות לאו ליהנות ניתנו

אלא שיש לברר לפי פירושו הראשון של הפנ"י בירושלמי, מהו החילוק בין אם יש לישראל שמן אחר לאין לו שמן אחר.

הגמ' בר"ה (כח ע"א) אומרת שהמודר הנאה מאדם או משופר – מותר לתקוע בשופר מפני שמצוות לאו להנות ניתנו, והסברה לכך היא שבכח"ג אין זו הנאה. לכן אין זה משנה אם יש לו או אין לו שופר אחר (או אדם אחר שיתקע).

הגמ' (ר"ה שם) מביאה את דעת רב יהודה הסובר שאם תקע בשופר של עולה – מעל ויצא לחולין, ולכן יצא ידי חובתו. אך אם תקע בשופר של שלמים – לא מעל ולכן לא יצא ידי חובתו. רבא לעומת זאת, סובר שמצוות לאו להנות ניתנו, ולכן אף בשלמים יצא ידי חובתו.

והקשה הטורי אבן (ר"ה שם ד"ה בשופר של שלמים). איך יתכן שיחלקו אמוראים בדברי תנאים? והרי יש משניות מפורשות הסוברות שמצוות לאו להנות ניתנו, שהמודר הנאה מחברו – מותר ללמד את בנו תורה, מפני שמצוות לאו להנות ניתנו (נדרים לה ע"ב)! מתרץ הטורי אבן, שלימוד תורה נעשה בחינם, וע"כ יכול הוא לקחת משהו אחר כדי ללמד את בנו תורה. ממילא כשהמדייר מללמוד תורה את בנו של המודר – אין זו הנאה. כלומר שאף אם מצוות להנות ניתנו – תלמוד תורה שאני, כיון שיכול ללמוד אצל אחר בחינם. אלא שהטורי אבן דוחה את היסוד הזה מכח הטענה שלפי זה יהיה מותר להריח בשמים של ע"ז כשיש לו בשמים אחרים להריח, בטענה שאין זו הנאה!

ד. הנאה ישירה והנאה עקיפה

כדי ליישב את קושייתו של הטורי אבן, יש לומר יסוד חדש: המריח בשמים של ע"ז רוצה ליהנות הנאה ישירה מהבשמים, ובוה ודאי שאין להבחין בין מקרה שיש לו בשמים למקרה שאין לו בשמים אחרים. מאידך לגבי תקיעת בשופר של שלמים, יש להתייחס לשני סוגי הנאות: האחת – ההנאה הישירה מקיום המצוה, שבזה לכר"ע

אמר' מצוות לאו להנות ניתנו. אך מלבד זאת יש גם הנאה עקיפה, שאם לא יתקע בשופר של שלמים, יצטרך לקנות שופר אחר כדי לצאת ידי חובתו; ובכה"ג נחלקו רב יהודה ורבא אם זוהי הנאה אם לאו.

לפי זה ה"ה בנדר, נוכל לתרץ את הקושיא שהקשינו על הפנ"י, ונאמר שיש להבחין בין מקרה שיש לו שמן אחר למקרה שאין לו שמן אחר. כי כשיש לו שמן אחר – ע"י הדלקתו לנר חנוכה יוצא שהוא נשכר ומרוויח את השמן האחר שיש לו. ובמקרה זה ההנאה העקיפה הזו נחשבת הנאה כמו שאמרנו לגבי תקיעת שופר של שלמים. לעומת זאת, אם אין לו שמן אחר, הרי אינו מרוויח שמן אחר ע"י ההדלקה בשמן שריפה, ולגבי ההנאה הישירה מהדלקת נר חנוכה אמרינן "מצוות לאו להנות ניתנו".

אמנם נראה לדחות את דברינו עפ"י דברי התוס' (יבמות סו ע"א ד"ה לא, שבת כו ע"א ד"ה אין), שהגדרת איסור ההנאה מהתרומה היא שאין להנות הנאה ישירה מכילוי התרומה. ועי' משל"מ (הל' תרומות פ"ב ה"ד) שכתב שנחלקו הראשונים אם זהו איסור דאורייתא או איסור דרבנן. לדוגמא, אסור לישראל להאכיל את בהמתו כרשיני תרומה, מפני שזוהי הנאה של כילוי. אך הנאה עקיפה – מותרת לישראל. וא"כ מה שייך לאסור לישראל להדליק משמן שריפה מחמת שיש לו שמן אחר ומרוויח את השמן האחר ע"י ההדלקה בשמן שריפה? הרי זוהי הנאה עקיפה שאינה הנאה של כילוי והיא כלל לא נאסרה לישראל!

ה. פירוש ג' בירושלמי

לכן נראה לבאר את הירושלמי בדרך שונה ממה שבאר הפנ"י: ונראה לומר שבעיית הדלקת נרות חנוכה משמן שריפה תלויה במחלוקת האם מותר להשתמש לאורן של נרות חנוכה. שהרי אם אסור להשתמש לאורם של הנרות, נמצא מפסיד את השמן, ואף לכהן יהיה איסור בהדלקה. כי השמן, אף בטומאתו, ניתן לכהן על-מנת שייהנה ממנו.

אלא שכאן יש להבחין בין מקרה שיש לו שמן אחר למקרה שאין לו: כי אם אין לו שמן אחר, נאמר שיש רשות לכהן להשתמש בשמן לצורך ההדלקה, כי זהו השימוש הטוב ביותר שהכהן יכול לעשות כרגע בשמן; וכמו שמותר לכהן להאכיל את בהמותיו כרשיני תרומה טמאה אף שהבהמות יכלו את התרומה. אך אם יש לו שמן אחר, נאסור על הכהן להדליק את השמן שריפה לנרות חנוכה, כי בהדלקה זו אין הוא נהנה, ויכול הוא להדליק שמן אחר. לפי זה לבאר את הירושלמי בכהן החפץ להדליק בשמן שריפה ולא דווקא בישראל.

ולפי זה לגמ' דידן, הסוברת שמותר להשתמש לאורה – נמצא שלגבי הכהן אין בעיה ובוודאי מותר לו להדליק שמן שריפה. אך הישראל, הרי בהכרח לא ישתמש לאורן, מפני שבכך הוא נהנה מהתרומה. לכן מלכתחילה אסור לו להדליק בשמן

שריפה כי אינו משתמש בנרות שימוש מקסימלי, ולכן נמצא שהוא מפסיד את התרומה. ואילו הירושלמי סבור שאסור להשתמש לאורן, ולכן אף לכהן יהיה אסור להדליק בשמן שריפה אם יש לו שמן אחר, וכדלעיל³.

ו. שיטת הרמב"ם עפ"י הסבר המשל"מ – פירוש ד' בירושלמי

והנה הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הי"ח) מביא את הירושלמי הנ"ל להלכה, וז"ל:
ומי שאין לו שמן חולין להדליק נר חנוכה – מדליק שמן שריפה שלא ברשות כהן.

הרמב"ם מעמיד א"כ את הירושלמי בישראל המדליק שלא ברשות כהן. ולפי הסבר המשל"מ, הרמב"ם לשיטתו, שסובר הנאה של כילוי בתרומה – אסורה רק מדרבנן, ולכן במקום מצוה לא גזרו רבנן והתירו לישראל להדליק כאשר אין לו שמן אחר.

ונראה שהתוס' הסוברים שהנאה של כילוי אסורה מדאורייתא, יבארו את הירושלמי בכך החפץ להדליק בשמן של שריפה וכמו שביארנו לעיל.

סימן יח

הגדרת "מיעוט המצוי"

בס"ד יום רביעי ל' סיון תשנ"א.

לכבוד מרן הרה"ג שאול ישראלי שליט"א
השלום והברכה!

נפסק בשו"ע (יו"ד סי' פד סעי' ח) שפרי שדרכו (מיעוט מצוי) להתליע – חייבים לבודק לפני האכילה. התלבטתי למה מתייחס המיעוט המצוי: האם לחביות או לארגזים, או לכל פרי בפני עצמו, או אולי לכל עלה בירקות עליים? שהרי אפשר שבארגז שלם יש מיעוט המצוי של מתולעים, אך בכמות קטנה של פירות הנאכלת באותה סעודה אין מיעוט מצוי של מתולעים? והנפק"מ היא גדולה מאוד, (למשל בתבלינים ששיעור האכילה הוא קטן מאוד) בודאי שאין בו מיעוט מצוי.

3. דלא כשו"ת ארבע טורי אבן (סי' יב), מנחת שלמה (סי' מב עמ' רכג ד"ה הן). ובהקשר להדלקת נרות חנוכה משמן שביעית עי' ב"אמונת עתיד" (גליון 1 עמ' 17).

ויעויין בשו"ת חת"ס (י"ד סי' עז) שכתב שאף שיש רוב בחביות, אך רק מיעוט מצוי בכל פרי – מיעוט מצוי קרינא ביה.

אבקש מכת"ר להכריע בשאלה זו, ואודה לו מאד.
בכבוד רב ובברכת התורה והארץ
יואל פרידמן

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה, ד' תמוז תשנ"ג, ירות"ו.

לכבוד הרב יואל פרידמן
שו"ב.

למכתבך מיום ל' סיון, א' דר"ח.

הראשונים שקבעו את ענין מיעוט המצוי (דוגמת שאלת הריאה) ומחייבים לכתחילה בדיקה, לא הזכירו בשום מקום האחוז שנקרא מיעוט המצוי, שבוזו אין סומכים על הרוב, דוגמת בדיקת הטריפות, שאין חייבים בהם. ומזה נראה שאין להחמיר בכגון דא, אלא הדבר ניתן להכרעה לכל אחד לפי הרגשתו, שירחק הספק מלבו.
בברכת התורה והארץ
שאול ישראלי

סימן יט

תערובת חמץ לבהמות בפסח

תשובת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה

לכ' הרב יחזקאל דאום
הרב האחראי לכשרות "תנובה"
תל-אביב
שו"ב.

באישור מכתבך מיום ו' שבט דנא.

לדעתי אין לשים בתערובת המיועדת לבהמות לשם תוצרת חלב לפסח, ובפסח – את זבל העופות שהכנתו מבוארת בנספח למכתבך הנ"ל, וזה נימוקי:

יש בזבל הזה תערובת של חמץ של סובין שאריות חטה ושעורה, וכן משרה בזבל הלולים מהתערובת של אוכל העופות עצמם שיש בהם תערובת חמץ. הסברא שע"י התסיסה הכל נהפך לזבל, אינו ברור; שכן התסיסה יתכן שרק עוזרת להחמצה אבל לא להפוך את הכל לזבל. (איני בקי בדבר. והרי גם י"ש נוצר ע"י תסיסה של גרעינים המחמיצים, וזה נחשב לחמץ גמור).

העובדה שזה בכמויות קטנות, גם אילו יהא זה פחות משישים, כדין ביטול מין בשאינו מינו הרי בפסח נקטינן שזה חוזר וניעור ביבש ביבש (שו"ע או"ח סי' תמו סעי' ד). מה שנעשה (בתהליך הכבישה) בזמן קצר, אינו ערובה שאין שם זמן להחמיץ. שכן במקום חם גם בזמן קצר ביותר ניתן להחמיץ (שו"ע סי' תנט סעי' א; סי' תסב סעי' א), וכן יתכן שגם אח"כ בתוך התערובת נשארת הרטיבות שעוזרת לחימוץ – אין להאכיל בהמה מאכלות אסורות (יו"ד סי' ס סעי' א בהג"ה, ושם בש"ך ס"ק ה ובאה"ט ס"ק ג).

בכלל יש להעיר, מכיון שהנכם מפרסמים שזה כשר למהדרין מן המהדרין, ודאי שיש להזהר מלהכניס דבר שיש בו חשש איסור גם לפי המחמירים. וד"ל.
בברכת התורה והארץ

ש. ישראלי

הרב עזריאל אריאל**משנת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל****בהלכות שביעית****ראשי פרקים**

- פרק א - המלאכות האסורות בקרקע ובצמחים
- פרק ב - טיפול במטעים ובגידולי שדה
- פרק ג - איסורי ספיחין, שמור ונעבד
- פרק ד - גידול בחממה ובמצע מנותק
- פרק ה - על מה חלה קדושת שביעית
- פרק ו - שימוש בפירות שביעית
- פרק ז - שיווק פירות שביעית
- פרק ח - ביעור פירות שביעית
- פרק ט - משא ומתן עם מי שאינו שומר שמיטה
- פרק י - המצוות התלויות בארץ בשמיטה
- פרק יא - היתר המכירה
- פרק יב - גבולות הארץ לדעת רבנו

בשנות השמיטה תשמ"ז ותשנ"ד, הוכנו ע"י מכון התורה והארץ חוברות הדרכה לחקלאים, לצרכנים ולעגנים. במהלך הכתיבה של החוברות התייעצנו רבות עם מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל.

בהכנת החוברות לשנת השמיטה תשמ"ז, מסרנו את הטיוטה של כל חוברת לעיונו של רבנו זצ"ל, לאחר שהכנסנו בה פסקי הלכה רבים ששמענו ממנו, והוא העיר על הדברים בכתב ידו. בהכנת החוברות לשנת השמיטה תשנ"ד, לא היה סיפק בידינו של רבנו לעבור על הטיוטות. התייעצנו עמו רבות, הן בשיחות טלפון והן בפגישות. לאחר כל פגישה או שיחה, השתדלנו להעלות את הדברים על הכתב לאחר ששמענו אותם מפיו, ולשלוח אליו את הסיכום לשם קבלת הערות. לפעמים קיבלנו ממנו את הסיכומים בחזרה עם תיקונים, ולפעמים קיבלנו מכתבים מפורטים יותר. כל התשובות שקיבלנו מרבנו, הן בכתב והן בע"פ, שולבו לאחר מכן בחוברות והדרכה. כמו כן שילבנו בהן דברים שכתב במקומות אחרים: במאמריו ב"התורה והמדינה" וב"בצאת השנה", ובספריו "ארץ חמדה" ו"חוות בנימין".

בגלל שפסקי ההלכה של רבנו באו ממקורות שונים, שגם רמת האמינות שלהם שונה – הדברים מובאים בסגנונות שונים. בבסיס – לקחנו את החוברות שנכתבו לשנת השמיטה תשנ"ד. הסעיפים מובאים משם בלשונם (תוך ציון המקור בסוגריים), למעט תיקוני סגנון המתחייבים מכך שהדברים הוצאו מהקשר המקורי. בהערות לסעיפים אנו מציינים את המקור בדברי רבנו:

- א. דברים שנכתבו ופורסמו ע"י רבנו במקומות אחרים (תוך ציון המקור) – כתב רגיל, מודגש.
- ב. מכתבים שקיבלנו ממנו, ופורסמו בספר זה (תוך ציון סימן) – דעת רבנו מופיעה בתמציתיות בכתב רגיל, מודגש.
- ג. סיכומי פגישות שהתקיימו במהלך ההכנה לשמיטת תשנ"ד. סיכומים אלו היו לגד עיניו של רבנו, ובדרך כלל גם הוסיף עליהם הערות בכתב ידו. סיכומים אלו נדפסו באות שונה הנקראת "דוד". התיקונים של רבנו – בכתב דק, הנקרא "מרים".
- ד. דברים שנכתבו כהערה לטיוטה של החוברת בשמיטת תשמ"ז (תוך ציון הרקע להערה). דברים אלו, שכתב הרב עצמו, נדפסו בכתב דק הנקרא "מרים".
- ה. דברים שפרסמנו בשמו בחוברות לשמיטת תשמ"ז, כאשר רבנו עבר על הדברים לפני הדפסתם – נדפסו בכתב הרגיל, באות מודגשת.

- ו. הוראה בע"פ (תוך ציון השנה בה ניתנה ההוראה) – ג"כ באות מודגשת.
- את פסקי ההלכה סידרנו עפ"י נושאים, כאשר בסוף כל סעיף מופיע המקור בחוברות לשנת תשנ"ד (לחקלאים או לצרכנים), שם ניתן לראות את הרקע הכללי של הנושא, וכן הרחבת דברים. כדי לתת למעיין את הרקע ההלכתי, הבאנו מתוך החוברת את המקורות העיקריים לדבריו של רבנו, עם הפניה לספר "שבת הארץ" עם "תוספת שבת", שם נידונו הדברים ביתר הרחבה. כשמצאנו לנכון להוסיף בתוך דברי רבנו – סימנו את ההוספה בסוגריים מרובעים.

פרק א – המלאכות האסורות בקרקע ובצמחים

א. פליחה עמוקה המטייבת את הקרקע או מכינה אותה לזריעה היא חרישה בוודאות. בעיבודי קרקע אחרים יש ספק אם הם מוגדרים כחרישה (חקלאים, פרק א סעי' א).

לדעת רבנו, כל פליחה משמעותית של הקרקע היא חרישה גמורה, ללא קשר למטרתה. לדעתו, הגדרת אב המלאכה בשמיטה היא כהגדרתה לענין שבת (מדריך לחקלאי, תשמ"ז).
וא"כ יש לעיין בהגדרת האב בהלכות שבת:

הרמב"ם (שבת פ"ז ה"ב) מרחיב את הגדרת האב ואומר: "החורש, החופר או העושה חריץ – הרי זה אב מלאכה, שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע". ולעומת זאת כתב בהמשך (פ"ה א'): "המנכש בעיקרי האילנות, המקרסם עשבים... כדי לייפות את הקרקע – הרי זה תולדת חורש. וכן המשווה פני השדה...". ומכאן שיש מלאכות שהן חלק מהאב ויש מלאכות שהן תולדה. לעומת זאת יש ראשונים המצמצמים את הגדרת האב לענין שבת, ולדעתם גם החופר והחורץ הם תולדות: רש"י (שבת מו ע"ב ד"ה איסורא); תוס' (שבת לט ע"א ד"ה מפני) בשם ר"ת; מאירי (שבת עג ע"ב ד"ה החורש); אור זרוע (הל' שבת סי' נה); רמ"ך (מובא בבס"מ לרמב"ם שם). האג"ט (זורע אות ג ס"ק ב) מסיק שלכ"ע, החופר והחורץ לשם זריעה – הרי עובר באב מלאכה.

אותה מחלוקת קיימת גם לענין הרכבה. עי' "שבת הארץ" (פ"א ה"ד אות ג). ועי' בצאת השנה (עמ' כט הע' 4), שם הקלו בהרכבה להחשיבה כתולדה.

לדעת החזו"א, חרישה של תורה היא הכנת מצע זרעים (עי' שו"ת משנת יוסף ח"ב סי' יא סד"ה אכן) וכן חריש עמוק (שם, ועי' חזו"א תשובות וכתבים זרעים סי' לג). לכן, הקילטור במטעים, שחדירתו לקרקע שטחית – אינו חרישה (שביעית להלכה ולמעשה עמ' 23 הע' 23). ובמקרים מסויימים נטה להקל אף בדיסק (ועי' תשובות וכתבים סי' לב). לדעת הגר"מ אליהו שליט"א, כל פליחה המטייבת את הקרקע היא חרישה גמורה. הנפק"מ בין השיטות תהיה בחדירה שטחית לקרקע או בפליחה שאינה מטייבת את הקרקע.

לדעת רבנו אין משמעות למטרת הפעולה אלא לצורתה. לכן הוא מקל בפעולות להכנת מצע זרעים אם אינן פולחות את הקרקע, כמו: עיגול, יישור ועירוג (לקמן סעי' ד); אך הוא מחמיר בכל פעולה החודרת לקרקע, גם בגידול קיים. ועי' חוות בנימין (ח"א סי' ה אות י).

ב. השימוש בדיסק מותר לאוקמי אילנא רק אם כמעט אינו חודר לקרקע אלא מבצע "גירוד" קל. בפעולה זו, על הדיסק להיות כמעט סגור, כאשר הסכינים כמעט מקבילים (חקלאים, פרק ט סעי' 6/6, פרק כב סעי' 5/1).

הוראת רבנו (חוברת לחקלאי, תשמ"ז). ונטה לומר שאף חרירה קלה לקרקע איננה בגדר חרישה (הוראה בע"פ, תשנ"ד). המדובר באדמות כבדות

ובינוניות, שם הוא מבצע "גירוד" קל של פני הקרקע. דיסק כזה באדמות קלות – אסור, מפני שהוא פולח את הקרקע.

ג. קילטור בעזרת מכסחות (כפות אוה) החודרות עד כ-5 ס"מ לקרקע, ללא מטרת פליחה – הוא בעדיפות גמוכה יותר מאשר הדיסק הסגור (פרק ט סעי' ב/7).

אופן זה חמור יותר, מפני שהוא מעבד את השכבה העליונה של הקרקע. אך מכיון שהוא שטחי ביותר – נראה שאינו מוגדר כחרישה. **ולכך נוטה דעת רבנו** (הוראה בע"פ, תשנ"ד).

ד. עיגול במעגילה לשם הכנת מצע זרעים, וכן יישור באמצעות ארגז מיישר – יש ספק אם הם חרישה גמורה (חקלאים, פרק לא סעי' ג).

ראה לעיל (סעי' א), דעת הסוברים שכל הכנת מצע זרעים היא חרישה. אך רבנו (חוברת לחקלאי, תשמ"ז) עמד על דברי **הירושלמי** (שבת פ"ז ה"ב): **"המפעפע גושים הרי זה תולדת חורש"**, והוכיח שהעיגול הוא תולדה, ובטעם הדבר צריך לומר שאין זו פליחה של האדמה. ולענין יישור באמצעות ארגז מיישר הוכיח מדברי **הרמב"ם** (הל' שבת פ"י ה"א), **שהמשווה פני הקרקע הרי זה תולדת חורש, בעור שהחופר והחורץ הם חורש ממש**.

ולפי זה יוצא שגם שידור – שהוא העברת רשת עם יתדות ברזל לשם החלקת פני השטח, פירור סופי של הרגבים ואיסוף פסולת – אינו אסור אלא מדרבנן, מפני שאין בו פליחה של הקרקע.

ה. נטיעה של צמחי סרק, כגון שוברי רוח או צמחי נוי – אסורה מדרבנן (חקלאים, פרק א סעי' ו, פרק לב הע' 2).

כס"מ (פ"א ה"ה) עפ"י ירושלמי (פ"ד ה"ד).

וכך הורה רבנו. והוסיף שאעפ"כ, **זריעה אסורה מדאורייתא גם בצמחי סרק, ולכן זריעת פרחים או שתילת פקעות אסורה מן התורה** (מכתבים, סי' ב; ועי' הערת רבנו, "התורה והמדינה" ח"ד עמ' קפב-קפד). ועי' **"שבת הארץ"** (פ"א ה"ה אות א).

ו. נטיעה של עצים הנמצאים בגוש אדמה (שהם יכולים לחיות ממנו שבועיים, עד שייקלטו) – אסורה מדרבנן (חקלאים, פרק א סעי' ז).

בצאת השנה (עמ' לא סעי' י).

וכך הורה רבנו (ראה לקמן מכתבים סי' ב). ועי' **"שבת הארץ"** (פ"א ה"ד אות ג).

ז. לכתחילה יש לסיים נטיעת עצי סרק גלויי שורש עד ט"ו באלול. בשעת הדחק מותר לטעת אותם עד ערב ראש השנה (חקלאים, פרק ז סעי' ד).

עפ"י הדעות המקילות: חזו"א (סי' כב ס"ק ה); בצאת השנה (עמ' כח סי' א, עמ' מב ד"ה נטיעה).

וכן דעת רבנו (חוות בנימין סי' ט אות ח). וראה מכתבים (סי' א).

הרעות המחמירות: התורה והמדינה (ח"ד עמ' קלו, קמו). וכך הורה הגר"מ אליהו שליט"א. וכן משמע מדברי הרב קוק זצ"ל ("שבת הארץ" פ"ג הי"א אות ב). והגר"צ עוזיאל (התורה והמדינה ח"ד עמ' קמ) אוסר נטיעת עצי סרק במועד זה, מפני שלדעתו האיסור אינו משום מנין שנות ערלה אלא משום שעץ צעיר נראה כמי שניטע בשמיטה. וכן נכתב בכרם ציון (פרק א סעי' ח).

ח. זמירת הגפן, שנאסרה מהתורה – היא הקצרת ענף בשביל לגרום לכך שיצרצו ממנו ענפי פרי חדשים. גיוזם הדומה לזה בעצים אחרים – אסור גם הוא מן התורה (חקלאים, פרק א סעי' ט).

ע"י "שבת הארץ" (פ"א ה"ב אות ג, ה"ט אות ה, וע"י פ"א ה"כ אות א). הגיוזם הדומה ביותר לזמירת הגפן הוא גיוזם הקיווי, הנותן פירות באותה שנה על הענפים המתפתחים כתוצאה מהגיוזם. פחות דומה לכך הוא הגיוזם הגס באפרסק, המצמיח ענפי פרי שעליהם יצמח הפרי בשנה הבאה. מדברי המהריט"ץ (ש"ת החדשות סי' קעו) בדעת הרמב"ם משמע שזמירה של תורה היא רק זו המצמיחה פירות באותה שנה, כמו זריעה. וע"י אג"ט (זורע אות ב ס"ק ה).

רבנו הורה שגיוזם המצמיח ענפי פרי הוא האסור מן התורה, ולכן גיוזם הקיווי אסור מן התורה (מדרך לחקלאי, תשמ"ז).

ט. גיוזם בצמחי סרק – אסור מדרבנן (חקלאים, פרק א סעי' י).

כרם ציון (פרק ד סעי' א). וע"י חז"ר (סי' יט ס"ק טו ד"ה ואילני).

וכך הורה רבנו (הוראה בע"פ, תשנ"ד) משום שגם נטיעתם אינה אסורה אלא מדרבנן (ראה לעיל סעי' ה).

עפ"י זה כתבנו (מדרך לחקלאים, פרק כט סעי' ו) שגיוזם ושריפה של הדסים לצורך הצמחת בדים משולשים – מותרים לאחר המכירה ע"י ישראל. וזאת בהסתמך על מה שכתבנו בשם רבנו שבהדסים למצוה אין קדושת שביעית (לקמן פרק ה סעי' א). והוספנו שלדעת רבנו איסורי נטיעה וזמירה נוהגים מן התורה רק במאכל אדם ולא בצמחים אחרים, אף אם יש בהם קדושת שביעית.

י. קצירה לעבודת הקרקע אסורה מן התורה (חקלאים, פרק א סעי' יב).

רמב"ם (פ"ד ה"א); "שבת הארץ" (פ"ד הכ"ב אות ה).

בספר השמיטה (עמ' קד ד"ה דרך) נאמר שקצירת שחת ותבואה לצורך הכנת הקרקע לזריעה אסורה מהתורה משום "קצירה לעבודת הארץ". וע"י מאמר הרב נח ויז'נסקי ("תחומין" יד עמ' 72 ואילך).

בפגישה בערב שמיטת תשנ"ד, הורה רבנו: איסור "קצירה לעבודת הקרקע" מן התורה נאמר דווקא בקציר שנועד להשבחת הקרקע. לעומת זאת, קצירה

הנעשית לצורך גידול התבואה – אינה אסורה אלא מדרבנן. קצירת קווי בידוד בחיטה נגד שריפות – אין בה איסור, מפני שלא באה להצמחה כלל.

על כך שאלנו: איסור קצירה לעבודת הקרקע, לפי ההסבר של כת"ר – הרי הוא כיסוח עשבים, המפורש בגמ' (מו"ק ב ע"ב ורש"י שם) לאיסור דרבנן. אמנם יש מקום לומר שאיסור זה, של קצירה לעבודת הקרקע, לא נאמר אלא בעשבים שיש בהם קדושת שביעית, כגון שהם ראויים למאכל בהמה [ראה לקמן פרק ה סעי' ה]. ואילו האיסור מדרבנן נאמר באותם עשבים שאין בהם קדושת שביעית. אלא שמן הסתם כל עשב בר ראוי למאכל בהמה. ושמא יש לומר שעשב בר הצומח בין האילנות אינו מיועד לבהמה ולכן לא תהיה בו קדושת שביעית. אך לפי מה ששמעתי בשם כת"ר שיש קדושת שביעית אפילו בדשא הגדל לנוי [ראה לקמן פרק ה סעי' ו] – א"כ ק"ו לכל מיני העשבים שבהמה רגילה לאכלם כשהיא אוכלת במרעה טבעי. וצ"ע.

בנושא קצירת עשבים שיש בהם קדושת שביעית, העיר רבנו בכתב ידו: האיסור הוא מצד עבודת הקרקע. א"כ אין נפק"מ מה טיבם של העשבים. במכתב נוסף השיב לנו רבנו בנושא זה: להשמיד דרך עידור במעדר כשזה משפיע על העץ. בתשובת מהרי"ל דיסקין [סי' כז סעי' יב; בצאת השנה עמ' ענד] מתיר כה"ג עקירת היבלית. ונראה דה"ה כל עשבים שמחלישים העץ. וא"כ גם זה אינו בכלל קצירה לעבודת הקרקע. וראה לקמן (סעי' יא).

יא. בצירה לעבודת האילן אסורה אף היא מן התורה (חקלאים, פרק א סעי' יב, ועי' פרק יג הע' 17).

רמב"ם (פ"ד הכ"ב) "שבת הארץ" (פ"ד הכ"ב אות ה-ו).

לדעת ערוה"ש (סי' בא סעי' ב) האיסור הוא "ליקח מעט פירות כדי שהשאר יגדלו". הגרש"ז אויערבך (מעדנ"א סי' ג פרק ב אות ה-יא) כתב שבכלל איסור זה כל קטיף פירות למניעת ניצול של העץ. ואיסור זה הוא משום "מנהג בעלות". ובספר "שמיטה ממלכתית" (פרק ד הע' 2) מובא בשמו שאין איסור בצירה לעבודת האילן במטע שברשות אוצר בית דין, מפני שאין זו בצירה כדרך בעלים. ועי' מנחת שלמה (סי' נא אות ח בסופה); "שבת הארץ" (פ"ד הכ"ב אות ג-ד).

בסיכום פגישה שהתקיימה עם רבנו בתקופת ההכנה לשמיטת תשנ"ד, נכתב: איסור "בצירה לעבודת האילן" מן התורה, נאמר דווקא בהורדת פירות לצורך חיזוק האילן, כגון: הורדת פירות בעצי ערלה לשם ריכוז הכוחות של העץ לצמיחה. כאשר הורדת הפירות היא לצורך השבחת הפירות האחרים, האיסור הוא מדרבנן [כדין כל מלאכה הנעשית לאברויין]. ועי' מאמרו של רבנו ("התורה והמרינה" ג עמ' קלט), ממנו משמע שלפני כן הגדיר את האיסור הזה בצורה שונה (וראה לקמן פרק ב סעי' יב).

יב. מותר לאסוף את היבול רק בכמות קטנה לצריכה ביתית ובשינוי מהדרך הרגילה. כך מוכיח האדם בהתנהגותו שאינו רואה את עצמו כבעלים על תנובת השדה (חקלאים, פרק כד סעי' ו).

מקור הדין: רמב"ם (פ"ד ה"א ה"ב-כ"ד); "שבת הארץ" (שם); בצאת השנה (עמ' נט סעי' יח). כך הסבירו: חזו"א (סי' יב ס"ק ה-ו); ספר השמיטה (עמ' כא הע' 12); מעדנ"א (סי' ז אות ד ד"ה הנז).

וכך הסביר גם רבנו ("התורה והמדינה" ח"ג עמ' קלט, ח"ד עמ' קסד-קסד).

פרק ב – טיפול במטעים ובגידולי שדה

א. מותר לעשות את הפעולות הדרושות לשמירת הפירות הקיימים על העץ אף אם הם קטנים עדיין, אבל אסור לעשות פעולות הנדרשות להגדלת כמות היבול ואיכותו מעבר למה שקיים (חקלאים, פרק ב סעי' 2/1).

כך כתב רבנו ("התורה והמדינה" ט-י עמ' שמו-שנה), וחזר על כך גם בע"פ (ראה בסעיפים הבאים). וכן נכתב ב"בצאת השנה" (עמ' לט סי' ה). פעולות הנעשות לשמירת הקיים מותרות גם אם משום כך ממשיכים הפירות לגדול ולצמוח.

ב. בשעת הדחק מותר לעשות כל פעולה הנדרשת למנוע פחיתה גדולה בכמות היבול ואיכותו ביחס למה שמקובל בשנה רגילה (חקלאים, פרק ב סעי' 3/1).

כך נמסר בשם החזו"א (רפי הלכה לחקלאים, בהוצאת המכון לחקר החקלאות עפ"י התורה, עמ' 24 הע' 6, ומקור הדברים בחזו"א שביעית סי' כא ס"ק יד). וכן דעת הגר"ח גרוסברג ("התורה והמדינה" ט-י עמ' שמח-שנד; תורת השמיטה סי' ב ס"ק יא). ב"דפי הלכה לחקלאים" (עמ' 25 הע' 6) מובא שהחזו"א התיר בהפסד של שישית מהיבול. ומקור שיטת זו בשו"ת נחלת שבעה (סי' נה) המובאת בפת"ש (י"ד סי' לא ס"ק ד). הפת"ש שם מביא את דברי שו"ת הר הכרמל (י"ד סי' טו) החולק ואומר שהכל לפי הזמן והאדם, ולפי ראות עיני המורה. כיום, כאשר מתח הרווחים בחקלאות נמוך מאד, יתכן שיש להקל לדעה זו גם במדה פחותה יותר של הפסד.

ורבנו אמר שלדעה זו תהיינה המלאכות מותרות אם בלעדיהן תהיה אחזקת המטע בלתי כלכלית בשיקול ארוך טווח למספר שנים (מדריך לחקלאי תשמ"ז).

עפ"י זה נכתב במדריך לחקלאים בשמיטת תשמ"ז: "הטיפול: הדליה, השקיה ריסוסים ודישונים – מותרים כדי למנוע נזק ניכר מהצמח או הפרח, אבל אסורים לשם השבחת הגידול. מדת הנזק המתירה פעולות אלו היא סיכון

ריווחיות הגידול. ויש לצרף לכך הרשאה מאוצר ב"ד" ועל כך העיר רבנו: רק אחרי המכירה הותרה ריווחיות.

בהכנה לשמיטת תשנ"ד כתבנו בסיכום פגישה עם רבנו: אפשר לסמוך על החזו"א בדין אוקמי פירא ככל דיני ספק דרבנן לקולא. למסקנה נראה שאם לא תהיה כדאיות כלכלית להחזקת המטע בשמינית, הרי זה כלול ב"מאות כל עץ שבה", ואפשר להקל במלאכות בשביעית לטובת פירות שמינית. על כך שאלנו: האם "כדאיות כלכלית" היא של החזקת המטע בשמינית או של כל השנים כולם באופן יחסי?

בתשובה לכך כתב רבנו: בחזו"א (סי' כא ס"ק יז). המדובר כשבמניעתה "ימות כל עץ או שייפסדו כל הפירות", א"כ אין זה מותרת ב"כדאיות כלכלית" אך יש לומר שאם אין כדאיות כלכלית, הרי יימנעו מלהשקיע בזה הן בעבודה הן בשאר השקעות כנ"ל, ואז יהיה ודאי הפסד רוב הפירות. ע"כ נראה שיש להקל בזה, לדעתו. ולמעשה הורה רבנו שמכיון ש"כבר הורה זקן" – ניתן לסמוך על הדעה המקילה, אך עדיף במקרה זה לצרף גם את מכירת הקרקע (הוראה בע"פ, תשנ"ד). וראה לקמן (פרק יא סעי' יד).

ג. פעולות שאינן מיועדות לשמירת הקיים, אלא נעשות להגדלת היבול בשנים הבאות ולא בשנת השמיטה – אסורות (חקלאים, פרק ח סעי' ב).

אמנם הצורך בפעולות אלו הוא לשנים הבאות, אך יש לחלק בין פעולות הבאות לשמור על הקיים לצורך השנים הבאות לבין פעולות הבאות ליצור באופן אקטיבי את כושר ההגבה לאותן שנים. וכך הורה רבנו (ראה לקמן סעי' ה). דוגמא מצויה לכך היא גזיון גס באפרסק, שבלעדיו לא יצמחו ענפי הפרי לשנה השמינית.

ד. ההשקיה בשטחי השלחין – מותרת (חקלאים, פרק ח סעי' ד).

רמב"ם (פ"א ה"ח וה"י); בצאת השנה (עמ' מו ס" ב). ועי' "שבת הארץ" (פ"א ה"ח אות ב). לענין השקיה המיועדת להגברת הצימוח, עי' "שבת הארץ" (פ"א ה"ח אות ג), דעת הסוברים שיש למעט בכמות ההשקיה או במספר ההשקיות. ועי' רש"י (הוצאת מקיצי נרדמים, מו"ק ו ע"ב ד"ה כדי שיצאו) שכתב שהשקיה איננה מלאכה אסורה כלל, וא"כ אין בה הגבלה.

בסיכום פגישה עם רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד, כתבנו: ההשקיה מותרת ללא הגבלת כמויות. ומותר גם כאשר ישנה כוונה מפורשת להוסיף צימוח. ועל כך הוסיף רבנו בכתב ידו: כנראה מלשון הרמב"ם (פ"א ה"י). וכוונתו לדברי הרמב"ם: "ומפני מה התירו כל אלו שאם לא ישקה, תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה. והואיל ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם, לא גזרו על אלו...". וחזר וביאר את הדברים במכתב (ראה מכתבים, סי' ג).

רבנו חזר על הוראתו בפגישה שעסקה בטיפול בגינות נוי; אך שם, שלא מדובר בשעת הדחק, נטה קצת להחמיר. וכך נכתב בשמו בסיכום הפגישה: השקיה היא מלאכה שהותרה, לכן אין צורך לדקדק בכמות המים הניתנת בהשקיה ואפשר לתת גם מעט יותר.

ה. באביב של השמיטה יהיה מותר לדשן בכמות המינימלית הדרושה לשמירת העצים, עפ"י בדיקות קרקע ועלים (חקלאים, פרק ח סעי' ו/3).

היתר דישון במקום ההכרחי: בצאת השנה (עמ' כח ס' ב, עמ' לב סעי' יד) עפ"י הרב קוק זצ"ל ("שבת הארץ" פ"א ה"ה אות י) והחזו"א (ס' כא ס"ק יז). ולדעת הגרי"א הרצוג (תשובות וכתבים זרעים ס' עא) אין כל היתר לזבל בשמיטה.

בהכנה לשמיטת תשמ"ז, נכתב בסיכום פגישה עם רבנו: מלאכות הנעשות במטעים צעירים, כגון דישון מרובה, כדי לקבל יבול בשנה השמינית – אסור, גם אם ללא מלאכה זו יפסידו שנת יבול ביחס למקובל בשנים רגילות. על כך העיר רבנו בכתב ידו: כחזו"א (ס' כא ס"ק יז) – "להרווחה אסור". וכל עיקר החידוש להתיר דישון הוא משל החזו"א, והוא חידוש גדול.

ומדבריו למדנו שלשיטתו של רבנו (החולקת על החזו"א ביסוד של ההיתר "לאוקמי"), הטיפול במטע הצעיר מותר רק בפעולות הנעשות לשם שמירת הקיים, אך לא למניעת פחיתה ביבול השנים הבאות (עי' מדרך חקלאים תשנ"ד, פרק יד סעי' ב) וכך משמע מדברי הרב קוק זצ"ל ("שבת הארץ" פ"א ה"ה אות ח, יא, יב, יג, טו, פ"ג ה"ט אות ו).

על כך חזרנו ושאלנו: הרב שליט"א אסר דישון לצורך פירות שמינית. ומה החילוק בין דישון ושאר פעולות? ורבנו ענה בכתב ידו: נאסר מתוך הנחה שמוניעה זו (וכן כ"ב בשאר מלאכות מסוג דרבנן) אין מביאה לידי הפסד מוחלט, כנ"ל.

כדברי רבנו, שמכין שהיתר לדשן הוא דחוק, לא הותר אלא במידה המינימלית ההכרחית, משמע גם מדברי החזו"א (ס' טז ס"ק ז, ועי' תשובות וכתבים ס' לא).

ביחס לגינות נוי נטה רבנו להחמיר יותר, וכך כתבנו בשמו בסיכומה של פגישה שעסקה בנושא: דישון היא פעולה שלא הוזכרה כלל, ואין לתת דשן בגן הנוי. ונראה שכוונתו לכך שזיבול לא הוזכר ברמב"ם (שמו"י פ"א ה"ז-ה"י) בין המלאכות המותרות לאוקמי, ומדבריו (פ"ג ה"ט) משמע שמלאכה זו אסורה. ועי' "שבת הארץ" (פ"א ה"ה אות י). כשהראנו לרבנו את הסיכום, הוסיף בכתב ידו: זוהי דעתי. אולם לפי מה שמתיר החזו"א דישון בעצי הדדים – יתכן שיתיר גם דישון בקרקע חולית שבלעדי זה יתנוונו.

ו. עדיף לדשן דרך מערכת ההשקיה (חקלאים, פרק ח סעי' ו/3).

שאלה זו הופנתה אל רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד, ובסיכום הפגישה כתבנו: הוספת כמות דשן במעשה אחד אגב דישון הכרחי - אסורה. אין לדמות מקרה זה לדין "ריבוי בשיעורים" שנאמר בשבת [ע"י מנחות סד ע"א], מפני ששבת היא איסור "גברא" ושמיטה היא איסור "חפצא" [ע"י שבת הארץ" פ"א ה"א]. על כך העיר רבנו בכתב ידו: גם בשבת, הר"ן [פ"ד דביצה (לר"ף דף ט ע"ב ד"ה ומיהא)] מכריע שהוא מן התורה; ומכל שכן בשביעית, וכנ"ל מילתא בטעמא.

ז. פעולות למניעת נזק מהפרי, הנעשות במרחק מן העץ - מותרות גם בפירות השמיטה. לכן מותר לפזר מלכודות ופתיונות נגד מזיקים, לפרוש רשתות גבוהות להגנה מפני צפרים (כגון: בשסק) ולהפעיל תותחי אוויר להברחת ציפורים (חקלאים, פרק יב סעי' כב).

עפ"י מה שכתב רבנו ("התורה והמדינה" ג עמ' קיח בהערה). וע"י רמב"ם (פ"ה ה"ה): "שבת הארץ" (שם, ופ"ד ה"ל אות א).

ח. בשעת הדחק מותר לדלל פירות לאחר ההנטה (חקלאים, פרק יג סעי' ה/ז).

לדעת הרב קוק זצ"ל ("שבת הארץ" פ"ה ה"ג אות ה) אין היתר להפסיד פרי אחד כדי להשיביו פרי אחר. והגרשו"ו אויערבך ("מפרי הארץ" שביעית עמ' 9) התיר הפסד פירות שביעית לצורך גידולם של פירות שביעית אחרים, עפ"י תוס' (פסחים סו ע"ב ד"ה והא).

לאחר פגישה עם רבנו בנושא בהכנה לשמיטת תשנ"ד, נכתב בשמו: דילול פירות אפשרי מכיון שהפעולה היא לצורך הפירות הנותרים שיהיו טובים יותר, אין בזה הפסד פירות, שהרי הנותרים הם מורווחים.

על כך שאלנו: הרב קוק זצ"ל (שבת הארץ פ"ה ה"ג) כתב שאיסור להפסיד פרי אחד לטובת פרי אחר בשביעית. ומדוע יש להתיר דילול? ועל כך ענה רבנו בכתב ידו: לשיטת החזו"א שמתחשבים עם הפסד הפרי, ע"כ גם דילול שהוא רק לצורך הפרי הוא באיסור [אצ"ל: בהיתר]. הנאמר הוא לפי מה שנוהגים למעשה (מי שרוצה בכך) לסמוך על היתר החזו"א. כמובן שמטעם זה יש להעדיף פעולת ריסוס לשם דילול שזה אפשר בפירות טרם היראות הפרי. בירור נוסף בשיטת רבנו, ראה מכתבים (סי' ה). וע"י "שבת הארץ" (פ"ה הי"ז אות ב והע' 3).

ט. הסרת פירות בעצי ערלה למניעת ניצול של כוח העץ - אסורה (חקלאים, פרק יד סעי' ה).

בפגישה בהכנה לשמיטת תשנ"ד, הורה לנו רבנו: פירות ערלה אין בהם קדושת שביעית, אולם אין להורידם שזו נחשבת להיות בצירה לעבודת האילן, ולכן אסורה גם הורדת פרחים. (ב"צאת השנה" עמ' נג הותרה הורדת פירות ערלה כשזה נחוץ לשם שמירה על העץ מהתנוונות מוקדמת, וראה לעיל פרק א סעי' יא).

ועי' "שבת הארץ" (פ"ד הכ"ב אות ג) דעת הסוברים שאיסור זה נאמר גם בפירות שאין בהם קדושת שביעית. ועי' שו"ת משנת יוסף (ח"ג סי' כה-כו).
לדעת הגרש"ז אויערבך (מעדנ"א סי' ג פרק ב ס"ק ח) איסור "בצירה לעבודת האילן" נאמר רק בפירות שיש בהם קדושת שביעית, ולכן כתב שאיסור זה נאמר רק בעצים שכבר עברו את שנות הערלה.

י. כאשר יש חשש שאנשים ייכשלו באכילת פירות ערלה, יש לשים שלט המזהיר על כך. אך אם הדבר אינו מעשי – מותר להוריד פרחים, ואף פירות (חקלאים, פרק יד סעי' ה).

הדבר מותר כדין כל מלאכה למטרה שאיננה חקלאית, שאין בה איסור (ראה לקמן סעי' יא, יג). רבנו הורה שהדבר מותר רק אם אין אפשרות לגדור או להזהיר את האוכלים (הוראה בע"פ, תשנ"ד).

ועי' בצאת השנה (עמ' נג הע' 1), שם נאמר שאין איסור הפסד בפירות ערלה.

יא. מותר ליצור קוי בידוד בדגנים נגד שריפות גם ע"י קצירה של התבואה (חקלאים, פרק יז סעי' ה).

בפגישה שהתקיימה להכנת שמיטת תשנ"ד, הורה לנו של רבנו: קצירת קוי בידוד בחיטה נגד שריפות – אין בה איסור, מפני שלא באה להצמחה כלל.

היתר מלאכה למטרה שאיננה חקלאית (כאשר אין בעיה של מראית עין) – עי' "שבת הארץ" (פ"א הי"ח אות ה); מדרין שמיטה לחקלאים (תשנ"ד, פרק א סעי' טו).

יב. החזקת שטחי בור, כאשר השטח עלול להעלות עשביה קשה שתזיק לגידולי השנה השמינית – מותר (חקלאים, פרק כב סעי' ו).

כאשר אין סכנה לנזק שיפגע במידה ניכרת בגידולי השנה השמינית מבלי שיהיה אפשר לתקנו – הדבר אסור: עי' רמב"ם (פ"א הי"ד). מידת הנזק תלויה בסוג העשביה, בכמותה ובגידול המתוכנן לשמינית.

בדפי הלכה לחקלאים (עמ' 47 סעי' ד והע' 5) נכתב שאם העשבים רק מנצלים את הקרקע במידה בה היא מנוצלת ע"י גידול רגיל – אין זה בכלל נזק. אך נראה שהלכו שם לשיטתם, שהיה "פסידא" בשביעית נאמר משום הפסד האדם. אך לדעת הרב קוק זצ"ל, שהיה זה אמור בהפסד האילנות או הקרקע – נראה שאין בכך נפק"מ.

לאחר פגישה עם רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד, כתבנו: סילוק עשבייה בשדה בור אסור מדין "שדה שנתקוצצה" [שביעית פ"ד מ"ב, רמב"ם שמו"י פ"א הי"ד], גם אם אין כוונה להכשיר את השטח לחרשה. (הרב לא נשאל בפירוש אם יש היתר לאוקמי ארעא). ועל כך הוסיף רבנו בכתב ידו: המשנה (שביעית פ"ד מ"ב) סתמא נאמרה, ו"לאוקמי". ודווקא [?] הרמב"ם (פ"א

ה"י בענין אילנות החמיר ש"ימות כל עץ בה". זה ודאי לא מצוי בסילוק הענשים. וכוונתו לומר שהאיסור בשדה שנתקוצה אמור גם כאשר הדבר נעשה לאוקמי ארעא, ומה שהתיר הרמב"ם הוא רק בנזק גמור, דומיא דמיתת כל עץ שבה.

יג. גיזום גדר חיה בוגרת ומלאה, שמטרת גיזומה הוא לשמור על נוי צורתה הקיים, ללא כל כוונה לגרום להצמחה – מותר (מדריך שמיטה לגן הנוי, תשנ"ד, פרק ג סעי' ח/2).

היתר מלאכה למטרה שאיננה חקלאית (כאשר אין בעיה של מראית עין) – עי' "שבת הארץ" (ה"ח אות ה); מדריך שמיטה לחקלאים (תשנ"ד, פרק א סעי' טז). וראה לעיל (סעי' י-יא).

לאחר פגישה עם רבנו בנושא זה, כתבנו בסיכום: הותר גיזום גדר הנוי – כשמזיק לנוי וללא כוונת הצמחה. על כך העיר רבנו בכתב ידו: היינו כשההצמחה מכערת ואין בה מהתועלת.

גיזום – שהוא קרוב לזמירה של תורה – לא הותר אלא כאשר הוא "קשי לאילנא". ועי' "שבת הארץ" (פ"א ה"ב אות ג).

פרק ג – איסורי ספיחין, שמור ונעבד

א. ירקות האסורין באיסור ספיחין – אסורים באכילה. וכן אסורים בשימוש שהם מיועדים לו (צרכנים, פרק יב סעי' ד; חקלאים, פרק טז סעי' ב).

עי' "שבת הארץ" (פ"ד ה"ה אות ב), שם הבאנו מחלוקת: לדעת המשנ"ר (פ"ז מ"ג ד"ה ירקות) מותר למכור ספיחין באופנים שאין בהם איסור אחר. לדעת החזו"א (סי' יג ס"ק טז ד"ה ויש) נאסרה בהם הנאה של השתמשות. לדעת הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה סי' נא אות יא) ספיחין אסורים בשימוש שהם מיועדים לו. ולדעת הגר"מ אליהו שליט"א ספיחין אסורים בהנאה. ועי' "שבת הארץ" (פ"א ה"ו הע' 42, פ"ד ה"ב אות ג).

דעת רבנו היא (חוות בנימין סי' ט אות יא) שאין בספיחין כל איסור הנאה.

ב. למרות שהספיחים אסורים באכילה, יש בהם קדושת שביעית, ואסור להפסידם (צרכנים, פרק יב סעי' ה; חקלאים, פרק טז סעי' ג).

ערוה"ש (סי' כב סעי' ט); בית רידב"ז (סי' ג סעי' ד).

לדעת החזו"א (סי' כא ס"ק יד ד"ה בסי, סי' ט ס"ק ד ד"ה ר"מ, ס"ק ו ד"ה וכשיתלשו) מצוה לעקור את הספיחין ולהניחם במקום שיירקבו מאליהם. ומפני הפסד פירות שביעית אין לעשות זאת לפני שהגיעו לעונת המעשרות. וכן כתבו שמצוה לעקור את הספיחין: ריבמ"ץ (פ"ז מ"א); מהר"י קורקוס (פ"ד ה"ח ד"ה משום ספיחין, אין מחייבין); חזו"א (סי' ט ס"ק טז). לדעת רבנו (חוות בנימין סי' ט אות י) אין מצוה לעקורם. וכן כתב הגרי"א

הרצוג (פסקים וכתבים ג סי' סג). ועי' "שבת הארץ" (פ"ד הי"ח אות ד).

מאידך גיסא ישנו איסור לקיים ירקות הרכים. עי' רמב"ם (פ"ד הי"ח); "שבת הארץ" (שם, אות ה). **לדעת רבנו (שם) איסור זה אמור בקיום ע"י מעשה, ואינו מחייב עקירה.** וכן כתב הגרי"ה הרצוג (שם). ויש אומרים שמצוה לעקור את הירקות הרכים בשביעית, ואף אם אין בהם איסור ספיחין. ועי' "שבת הארץ" (פ"א ד"ו והע' 45, פ"ד הי"ח אות ד-ה).

ג. בפרחי נוי אין איסור ספיחין (צרכנים, פרק יב סעי' ו/4).

בצאת השנה (עמ' מח סי' ג סעי' ג והע' 25). ועי' בצאת השנה (עמ' נ הע' 25), שם נאמר שיש מקום להקל בפרחים בכלל, גם אלה שיש להם ריח, מפני שאינם נאכלים. וכך הורה רבנו, שאף אם באופן עקרוני יש איסור ספיחין בפרחים, הרי אין זה אלא איסור אכילה (ראה לעיל סעי' א). ועי' בצאת השנה (עמ' מח סי' ג סעי' ד); "שבת הארץ" (פ"ז הי"ט אות ד הע' 11-10, פ"ח הי"ד הע' 34).

ד. אין איסור ספיחין בגידולים שאין בהם קדושת שביעית, כגון: כותנה.

הגרש"ז אויערבך (מעדנ"א סי' ג פרק ב אות ט ד"ה כמו; מנחת שלמה סי' נא אות יא; ועי' במכתבו הנדפס בקובץ "מפרי הארץ" שביעית עמ' 9, שם הוא חוֹבֵךְ להחמיר). ויש אוסרים: שו"ת אז נדברו (חיד סי' ג-ה). ועי' "שבת הארץ" (פ"ז הי"ט אות ד; פ"ח הי"ד אות ב).

על כך העיר לנו רבנו בשמיטת תשמ"ז: אין זה תלוי בקדושת שביעית, אלא בזה שאין בספיחים רק איסור אכילה, וממילא אין בכותנה משום איסור ספיחים.

ה. בפטריות אין איסור ספיחין (טיוטה למדריך לצרכן, תשמ"ז).

ברית עולם (פרק ג סעי' סז), שו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' צט).

ועל כך העיר לנו רבנו: עי' לעיל [הכוונה לסעיף המובא לקמן פרק ה סעי' ג] בדיון על פטריות; שנראה שבזה"ז, ששביעית דרבנן, ודאי יש להכריע שאין בזה איסור וזיעה. א"כ אין לדון על היתר ספיחים.

ו. אין איסור ספיחין בירקות הנשתלים בשתילת "חישתיל", דהיינו: בגוש המובא מוכן מן המשתלה, כאשר ההכנה במשתלה היתה במצע מנותק בחממה (מדריך לצרכן תשמ"ז, פרק ג סעי' ז/4).

לדעת הר"ש – הסובר שאם תחילת הגידול היתה בשיטת אין איסור ספיחין – יש לומר שהוא הדין לירקות שתחילת גידולם היתה במקום בו לא חלים דיני שביעית (מצע מנותק בחממה).

על כך העיר לנו רבנו: בגידולים שראשיתם במשתלה, הותר לחזור ולשותלם בשטח הוא רק בקרקעות שנמכרו כהלכה; דאילו בקרקע ישראל, הרי אסור לכל הדעות מדרבנן. ומכיון שהמדובר על אדמות נכרי, כבר הוכרע לעיל שאין בהם

ספחים (ראה לקמן פרק יא סעי' ז). ואם כן אין הדבר בנ"ד שנוי במחלוקת. ומדבריו למדנו שללא מכירת הקרקע – אין לסמוך על קולא זו.

ז. פירות האילן שגדלו בשביעית כתוצאה ממלאכות האסורות בשמיטה (גם בקרקעות שלא נמכרו לגוי) – מותרים באכילה (צרכנים, פרק יב סעי' י).

רמב"ם (פ"ד ה"טז). וכך פסק החזו"א (סי' י ס"ק ו). בספר משנת ר' עקיבה (סי' ד) העיד שהמנהג בירושלים היה להקל בנעבד.

על כך העיר רבנו בשמיטת תשמ"ז: תימה לפסוק ככה מבלי להביא אפילו את דעת הראב"ד [השגה הל' שמו"י פ"ד ה"טז] שלפי פשוטו ההכרעה כדעתו שהוא גם דעת התוס' [רי"ד גיטין סא ע"א ד"ה מחזקין]. וברדב"ז (בראש פ"ד הל' א) כתב בנימוק שלא קנסוהו [בנטייה], שאמנם לא תיזרע במוצאי שביעית, אך הפירות מותרים בשביעית, אלא מפני שהפרי הוא הפקר ולא שייך לקנסו. וא"כ זה ששומר הפרי לעצמו ומשמרו להכנסתו – אין מקום להיפטור. וכ"כ בגוף ההלכה שם (הל' טז). וגם מהר"י קורקוס (שמביא הרדב"ז והכס"מ, והביאם בשבת הארץ [פ"ד ה"א אות א, ה"ט אות ב] – אין לנו שמתיר בגוונא שאין הפירות הפקר. בכרס ציון [פרק יא סעי' י] הביא לראשונה את דעת האוסרים, ורק אח"כ משבת הארץ. וגם זה כאמור אינו בגוונא שהוא המשווק [את] הפרי.

פרק ד – גידול בחממה ובמצע מנותק

א. ישנו ספק אם איסורי המלאכות בשביעית נוהגים בתוך בית. למעשה אין היתר למלאכות שאיסורן מהתורה או שיש ספק אם הן אסורות מהתורה. וכן יש להחמיר במלאכות שאיסורן מדרבנן. אך יש להקל במלאכות שאיסורן מדרבנן, אם מצטרפת לכך סיבת היתר נוספת, כגון: מלאכות שיש מי שמתיר אותן גם בלאו הכי; מלאכות שהן בבחינת "תרי דרבנן", כגון: נטיעת צמח סרק בגוש או מלאכות דרבנן ע"י גוי (תקלאים, פרק יח סעי' א).

במלאכות דרבנן – הספק הוא ספיקא דרבנן, ואין להתמיר מצד הסברה שהספק הוא בדבר שעיקרו מן התורה. ועי' תוס' (פסחים ל ע"א ד"ה לשהינהו). לענין זה עי' בחוברת "הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית" (פרק טז סעי' 2).

למעשה הורה רבנו להקל רק ב"תרי דרבנן" (ראה מכתבים, סי' ב). והסביר עפ"י דברי הרב קוק זצ"ל (שבת הארץ, קונ"א סי' ג) שלא ברור שהספק של הירושלמי הוא על עצם המלאכות, וייתכן שהספק הוא רק לענין הלאו ולא לענין העשה של שביתת הארץ. ועי' שו"ת ישועת משה (ח"ד סי' יב, מובא בשו"ת משנת יוסף ח"ב סי' יד). וכ"כ הגר"ח גרוסברג (תורת השמיטה סי' טז הע' קעד) להתיר מלאכות דרבנן ע"י גוי.

בשנת תשמ"ז כתבנו בטיטסה לחוברת: "שתילת פקעות בצלים ושאר צמחים גלויי שורש בחממה - אסורה". ועל כך העיר רבנו: לפי שבת הארץ [פ"א ה"ג אות ב] יש להתיר. בכלל לא ברור אם המדובר לאחר המכירה, [ואם כן] יש להתיר. ועל כן תיקנו אז וכתבנו: "ויש מתירים בחקלאי שאין לו פרנסה אחרת".

ב. דין "בית" קיים גם בחממה (חקלאים, פרק יח סעי' 1/ג).

שו"ת ישכיל עבדי (חי' י"ד סי' ז בסופו). וכך הורה רבנו (ראה מכתבים, סי' ב-ג. ועי' מאמר רבנו בספר "זכרון יקתיאל", לזכר הרב י. עזריאלי זצ"ל, עמ' צא-צו).

לדעת הגרצ"פ פראנק (הר צבי זרעים ח"ב סי' לד; כרם ציון השלם, הר צבי סי' טו), דין "בית" תלוי בביטוי. וכך מוכח מדברי הרב קוק זצ"ל (קונ"א סי' ג).

לדעת החזו"א (סי' כ ס"ק ו) גדר בית הוא "לרועץ לגידול". אך יש אומרים עפ"י מש"כ החזו"א בהל' מעשרות (סי' ז ס"ק ה) שדין חממה כדן בית, מפני שהיא לרועץ למה שגדל בדרך הטבעית: הרב קלמן כהנא ("תוספת שנת השבע" עמ' קיב; "הליכות שדה" 72 עמ' 8); הרה"ג יעקב אריאל שליט"א ("הליכות שדה" 78 עמ' 19; "המעייין" שבט תשמ"ו).

ג. בית רשת אינו נחשב ל"בית", אא"כ צפיפות החומר של הרשת היא מעל 50% (חקלאים, פרק יח סעי' 2/ג).

בפגישה עם רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד, הורה לנו: בית רשת, גם אם עשוי מרשת צפופה מאוד - אין לו דין של "בית" לענין שמיטה. וזה שלא כפי שנכתב כדבר פשוט במדריך לחקלאי בשנת תשמ"ז, להקל.

ד. כדי שהחממה תיחשב ל"בית", עליה להיות מבנה קבוע (חקלאים, פרק יח סעי' 2/ד).

חזו"א (סי' כב ס"ק א, ד"ה ואף); הגר"צ עזריאל (התורה והמדינה ח"ד עמ' קמא); בצאת השנה (עמ' לה הע' 3, עמ' מב ד"ה גידולים). ועי' משפט כהן (סי' עג); הגרי"א הרצוג (התורה והמדינה ד עמ' קנא; פסקים וכתבים ג סי' מז אות ה).

על כך העיר רבנו בשמיטת תשמ"ז: במשפט כהן (סי' מג) מתיר גם סככה זמנית. וכן לדעת הגרצ"פ [פראנק] בכרם ציון [הר צבי, סי' טו בתחילתו, וכן בשו"ת הר צבי זרעים ח"ב סי' לד ד"ה גם]. ומביא מטמון באש. וחולק במפורש על המצריך דווקא קבוע. וכן דעת רנ"ה הלוי (בצאת השנה עמ' עח שאלה ה).

ה. שתילת ירקות בגוש בתוך החממה - מותרת ע"י גוי (חקלאים, פרק יח סעי' ו).

שתילה בגוש אסורה מדרבנן, לכן יש מקום להקל בה בחממה. ולכן נוטה דעת הגר"ח גרוסברג (תורת השמיטה סי' טז הע' קעד באמצעה). אך מלאכה זו היא מלאכה דרבנן גמורה, ואף יש אומרים שאסורה מהתורה.

רבנו הורה להקל בשתילה בגוש בחממה רק כאשר מדובר בצמחי סרק (ראה מכתבים, סי' ב).

ו. גידול במצע מנותק הנמצא תחת כיפת השמים – אסור מדרבנן (חקלאים, פרק יט סעי' א).

שו"ת נחפה בכסף (ח"א י"ד סי' ה), בצאת השנה (עמ' מח סי' ב סעי' ג). ועי' "שבת הארץ" (פ"א ה"ו אות ד). דין מלאכות דרבנן בעצין זה, עי' בצאת השנה (עמ' מח סי' ב סעי' ג והע' 17), משם משמע שמלאכות דרבנן מותרות.

רבנו הורה שאין להקל במלאכות דרבנן במצע מנותק שלא בחממה (הוראה בע"פ, תשנ"ד). בשמיטת תשמי"ז כתבנו בטיזטה לחוברת שבמצע מנותק הנמצא תחת כיפת השמים אין איסור ספיחין. ועל כך העיר רבנו: לא ברור. ועי' "שבת הארץ" (פ"א ה"ו אות ד והע' 22).

ז. הכלים בהם מקובל לגדל כיום אינם מוגדרים כ"מצע מנותק" מבחינה הלכתית, מכמה סיבות (חקלאים, פרק יט סעי' ג):

1. הנקבים המצויים בעצצים אלו גדולים בדרך כלל מכשעור.

בפגישה עם רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד, הורה לנו: עציץ שאינו נקוב הוא שאין היקף עיגולו יותר מ-1 ס"מ. והיינו שקוטר הנקב הוא כ-1/3 ס"מ לכל היותר. וחזר בו ממה שהורה בשמיטת תשנ"ז שגודל הנקב יכול להיות עד 1 ס"מ (מדריך לחקלאי ולגן הנוי, תשמ"ז). אם השרשים יכולים לחדור לקרקע ולהרחיב את הנקב. על סברה זו כתב רבנו בשמיטת תשנ"ז: אין זה מובן. אין לך אלא שענתו וזמנו. וכל שאין בו נקב הראוי להחשיבו כנקב, אין לגביו חששות. ועי' בצאת השנה (עמ' מז סעי' א), שם נכתב ששיעור הנקב הוא מעט פחות מכזית (ומקורם במאירי, שבת צה ע"א ד"ה עציץ).

2. גם אם גודל הנקבים הוא פחות ממידה זו, הרי שמספר נקבים מצטרפים לבשיעור.

בפגישה שהתקיימה בהכנה לשמיטת תשנ"ז, הורה רבנו: בעציץ שאינו נקוב - [צריך] שלא יעלה סך היקף כל הנקבים בעציץ על 1 ס"מ. והיינו, שמספר נקבים מצטרפים.

ועי' "דפי הלכה לחקלאים" (עמ' 8 סעי' ה/1) שכתבו עפ"י ס' חוק-נתן (זבחים צה ע"ב) שמספר נקבים אינם מצטרפים.

אך מכיון שלרוב הראשונים הולכים אחר היניקה, מסתבר שמדת היניקה תלויה בסכום הכללי של שטח הנקבים ולא בכל נקב בפני עצמו, וכפי שמצאנו בשו"ע (י"ד סי' ל סעי' ב, סי' לד סעי' ג) בהל' טרפות. ועי' "התורה והארץ" (ח"א עמ' 228).

3. נוף הצמח בולט החוצה, וע"י כך נחשב הצמח כולו מחובר לקרקע.

בצאת השנה (עמ' מח סי' א סעי' ב) עפ"י דעת רוב הראשונים בעוקצין (פ"ב מ"ו). ועי' "התורה והארץ" (ח"א עמ' 199, 216-215).

מדברי הרמב"ם (בפיה"מ שם ובהל' טומאת אוכלין פ"ב ה"ט) משמע שאין הנוף מחבר את הצמח לקרקע.

על עיקרון זה העיר רבנו בשמיטת תשמ"ז: ענין זה דורש בירור. כן מה שנזכר להלן (אות יט) [הכוונה לסעיף בטיטות החוברת המקל יותר בשולחנות בטון הנמצאים מעל 80 ס"מ], ובדומה לכך ראה לקמן [סעי' יא–יב] חילוק בין עומד גבוה מיר"ד טפחים – לא ידעתי מנין הוא.

ח. כמשטח מנתק, החוצץ בין עציצים נקובים לבין הקרקע, ניתן להשתמש בלוחות פח מגולוץ (חקלאים, פרק יט סעי' ד/1).

עפ"י בצאת השנה (עמ' מח ס' א סעי' ג, עמ' פו סעי' ג). ורבנו הוסיף שהמדובר בפח שאינו מחליד (הוראה בע"פ, תשמ"ז). וראה מכתבים (סי' ג). ועי' "התורה והארץ" (ח"א עמ' 205–207).

ט. הכלי יהיה בגודל הניתן לטלטול. בשעת הדחק אפשר להקל בכלי שנפחו אינו עולה על 40 סאה, שהם כ-330 ליטר (חקלאים, פרק יט סעי' ד/4).

בפגישה שהתקיימה בהכנה לשמיטת תשנ"ד, הורה רבנו: נציץ שאינו מיטלטל הוא שיש בנפחו 40 סאה (330 ליטר). וראה מכתבים (סי' ד).

מקור ההגדרה של רבנו הוא בשו"ע בהלכות שבת (א"ח ס' שיד סעי' א ומ"ב ס"ק ב, ועי' ס' שח סעי' ב), שם נאמר שכלי הגדול מ-40 סאה – דינו כבנין. מידה זו של 330 ליטר נקבעה לפי שיעורי הגרא"ח נאה. ועי' רמב"ם (כלים פ"ג ה"א) שכתב שלא נאמרו ארבעים סאה לענין טומאה אלא בכלי סתם, שלא ידוע אם עשוי לנחת או לטלטול.

י. אין היתר לגדל בעפר המונח ישירות על גבי משטח מנתק, ללא כלי (חקלאים, פרק יט סעי' ו).

לדעת הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"ב ה"ב, וכן בפיה"מ עוקצין פ"ב מ"י), משטח מנתק שאינו כלי – אינו חוצץ, למרות שהוא מונע את היניקה. ולדעת הר"ש (עוקצין שם) ועוד ראשונים, משטח מנתק אכן חוצץ: עי' "התורה והארץ" (ח"א עמ' 230). ועי' מאמר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א ("התורה והארץ" ח"א עמ' 159–167).

בפגישה שעסקה בדיני ערלה (תשמ"ט) הורה לנו רבנו שיריעה שכל תפקידה הוא לנתק מהקרקע, הרי היא מנתקת לענין ערלה. אך בנוגע לשמיטה (תשנ"ד) הורה לנו רבנו שאין היתר לגדל בשמיטה על עפר המונח על גבי משטח מנתק (ראה מכתבים, סי' ב בסופו, וראה גם סי' ג).

כאשר מדובר במשטח מנתק הקבוע בקרקע (כמו גג של בית), כתבו הראשונים שאינו חוצץ: שו"ת הרא"ש (כלל ב סי' ד); שו"ע (יו"ד סי' רצד סעי' כו). ועי' "התורה והארץ" (ח"א עמ' 231–232). ומסתבר שמשטח גדול שעליו כמות גדולה של עפר – דינו כגג לענין זה.

ויש אומרים שגם משטח מנתק הקבוע בארץ מפריד בין הגידול לבין הקרקע: תוס' (גיטין ז ע"ב ד"ה הא); תוס' הרא"ש (שם, רצ"ע שסותר לדבריו בתשובתו, ושם דיבר במפורש גם לענין תרומ' ושביעית); הגר"א (יורד סי' רצד ס"ק סג); הגרצ"פ פראנק (הר צבי זרעים ח"ב סי' לו). ועי' מעדנ"א (תרומות פ"א חכ"ג ד"ה גם); "התורה והארץ" (ח"א עמ' 232); "שבת הארץ" (פ"א ה"ו אות ו).

יא. שתילת ירקות בתוך מגשי פוליאתילן מוקצף (קל-קר) – מותרת (ללא משטח מנתק) אם הם מוגבהים מעל 80 ס"מ, ובתנאי שנוף הצמחים אינו בולט החוצה (חקלאים, פרק יט סעי' ז).

היתר זה מבוסס על השיקולים הבאים:

דין חיבור צמח מוגבה לקרקע, עי' "התורה והארץ" (ח"א עמ' 219–218), שם הוכח שלדעת רוב הראשונים אין האוויר מנתק, שלא כדעת הרמב"ם. וכן נפסק להלכה בשו"ע (אורח סי' שיב סעי' ג, חר"מ סי' סז סעי' כב). וכן בצאת השנה (עמ' מז-מח סי' א סעי' א-ב). אך רבנו אמר לנו שאין להכריע בניגוד לדעת הרמב"ם בשאלת החיבור באוויר.

לדעת האג"ט (קוצר ס"ק ו אות טז) לא נאמרה הגבלה על גובהו של עציץ זה. וכך הורה רבנו (ראה לעיל, סעי' ז/3).

ויש אומרים שאעפ"כ, צמח הנמצא מעל גובה של עשרה טפחים – נחשב למנותק; חידושי רבנו קרשקש (המיוחסים לריטב"א, גיטין ז ע"ב ד"ה באנו) בדעת ר' יהודה; ספר השמיטה (עמ' צה סעי' ה); מנחת שלמה (סי' מא אות ג).

גם בנוגע למנין שנות ערלה בעצי פרי הנמצאים בכלים מוגבהים הורה לנו רבנו שיש לחשוש לשיטת הרמב"ם הסובר שצמח מוגבה הוא מנותק מהקרקע (עי' "התורה והארץ" ח"א עמ' 218).

יב. בשעת הצורך מותר להוביל את השתילים באוויר מעל אדמה גלויה גם בגובה נמוך מ-80 ס"מ, כאשר ההובלה נעשית בתנועה רצופה מבלי לעצור (חקלאים, פרק בא סעי' כג/4; צרכנים, פרק יג סעי' ט).

דינו של צמח הנמצא בתנועה באוויר: ירושלמי (חלה פ"ב ה"א) בדעת ר' יהודה; גמ' גיטין ז ע"ב) כרבא בדיחוי הראשון; דבר אברהם (סי' כה ס"ק ז). ועי' רש"י (פסחים כה ע"א ד"ה המעביר עציץ); רע"ב (כלאים פ"ז מ"ה ד"ה המעביר). וכ"כ הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה עמ' תד; קובץ "מפרי הארץ" א עמ' 9), והוסיף שמותר כיון שמינבר שאינו מתכוון לעבודה, ודינו ככל פעולה למטרה שאיננה חקלאית.

במקום אחר כתב הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה סי' מא אות ג) שמותר להעביר עציצים דווקא מעל גובה של י' טפחים (כדעת רבנו קרשקש, חידושים המיוחסים להריטב"א גיטין ז ע"ב), בצירוף הסברה שהעברה נחשבת כ"ספינה העשויה לברוח", ולכן נחשב תלוש (גיטין ח ע"א).

עי' בצאת השנה (עמ' מח ס' ב סעי' ז), שם נאמר שאסור להוביל עציצים מעל אדמה גלוייה.

לדעת רבנו הדבר מותר ללא הגבלה של גובה, מפני שהעברה אינה זריעה. והסביר לנו שמה שנכתב ב"צאת השנה" אינו אלא לחומרא, ואינו עיקר הדין (הוראה בע"פ, תשמ"ח. וראה לעיל סעי' ז/א).

יג. מי שיש לו שתיילים גלויי שורש בחממה ורוצה לשותלם בשטח הפתוח – יכניסם לעציץ שאינו נקוב ושנמצא בתוך חממה וימתין עד שישתרש (לפחות שבועיים), ואח"כ יכול להעביר את השתיל עם גוש האדמה ולשותלו בשטח פתוח (טיוטה לחוברת תשמ"ז, בפרק העוסק במשתלות).

על כך העיר רבנו: לא ידעתי. אם המדובר בלי מכירה, הרי יש איסור דרבנן בכה"ג [לשתול בגוש]. ואם ע"י מכירה – למה לא בעציץ נקוב? והרי נפק"מ לענין שנות ערלה.

יד. האוכל מירקות שגדלו במצע מנותק, מברך עליהם "בורא פרי האדמה" (חקלאים, פרק יט סעי' יג).

פתח-הדביר (ס' רג סעי' א); שדי חמד (ח"ג מערכת הכ' כלל ק); ועי' ירושלמי כלאים (פ"ז ה"ז). ואילו הדין אדם (כלל נא סעי' יז, כלל קנב סעי' ג ונשמת אדם ס"ק א) נטה לברך "שהכל". וכ"כ הגר"ח גרוסברג (כרם ציון השלם, גידולי ציון עמ' סה בהערה) לברך "שהכל" בהידרופוניקה. אך מדברי פתח-הדביר (שם) נראה בבירור שהברכה נקבעת עפ"י המין בכללותו ולא עפ"י מקום גידולו של הצמח המסוים.

בפגישה שהיתה עם רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד, הורה לנו: ירקות הגדלים בהידרופוניקה – מברכים עליהם "שהכל". ירקות הגדלים באדמה במצע מנותק – מברכים עליהם "בורא פרי האדמה". כל חומר טבעי שמשוה יכול לגדול בו באופן טבעי ללא תוספת של דשן מלאכותי – מוגדר כ"אדמה". ומכאן שמברכים "בורא פרי האדמה" גם על מה שגדל בחול, בכבול ובטוף (וחצץ מיוחד מהגולן). וצ"ע בדינים של ירקות הגדלים ב"צמר סלעים".

פרק ה – על מה חלה קדושת שביעית

א. אין קדושת שביעית בהדסים הניטעים לצורך ארבעת המינים (חקלאים, פרק ה סעי' 3/ג; צרכנים, פרק ב סעי' 3/ג).

במיני בשמים נוהגת קדושת שביעית מספק. ומכאן נחלקו הפוסקים בדין הדס למצוה:

לדעת מהרי"ל דיסקין (מובא בשו"ת ציץ הקודש ח"א סי' טו אות א) אין קדושת שביעית

בהדס. לדעת הגר"מ אליהו שליט"א יש בהדס קדושת שביעית, מפני שבכל ימות השנה הוא מיועד לריח.

יש אומרים שכיום אין קדושת שביעית בהדס, מפני שמגדלים אותו למצוה: ספר השמיטה (עמ' לג-לד הע' 11); כרם ציון (פרק יג סעי' כו); הגרש"ז אויערבך (מובא בשו"ת משנת יוסף ח"א סי' ל). ועי' "שבת הארץ" (פ"ד הי"ב אות ח, פ"ה ה"ט הע' 5, פ"ח הי"א אות א והע' 7).

בטיטת החוברת לשמיטת תשמ"ז, כתבנו: "הדס שעשוי להריח בו כל השנה – יש בו קדושת שביעית". ועל כך העיר רבנו: כסברת המקילים מסתבר. וראה לקמן (סעי' ה-ו).

ב. אין קדושת שביעית בעצים המיועדים להסקה לחימום הבית (צרכנים, פרק ג סעי' 5/ג).

עפ"י רמב"ם (פ"ה הכ"א, פ"ז הי"ד). ועי' "שבת הארץ" (פ"ז ה"ט אות א והע' 6, פ"ח הי"א אות הע' 4).

אחד מגדולי הפוסקים העירנו שאם ההנאה מההסקה היא בשעת הבעירה ולא דוקא מהגחלים – יש קדו"ש בעצים אלו. ומקורו ברש"י (ב"ק קב ע"א ד"ה תנאי) ובתוס' (סוכה מ ע"א ד"ה ועצים) בדעת הסוברים שקדושת שביעית תלויה בהנאה השווה לכל אדם ולא בהנאתו וביעורן שווה. ואכן כך כתבנו בטיטת החוברת בשמיטת תשמ"ז.

על כך העיר רבנו: לא ידעתי מהיכן לקח זאת הסברא, ובניגוד למפורש בגמרא [ב"ק קב ע"א]. גם הסקת האש אין הנאתם אלא אחר שריפתם, ואין בהם קדושת שביעית.

ג. בפטריות נוהגת קדושת שביעית מספק (חקלאים, פרק ה סעי' ד/2; צרכנים, פרק ב סעי' 3/ד).

לדעת הרב קוק זצ"ל (מובא בכרם ציון פרק יג, גידולי ציון ס"ק יב), יש קדושת שביעית בפטריות. לדעת הגרצ"פ פראנק (גידולי ציון שם) אין קדושת שביעית בפטריות. וכן נכתב בכרם ציון (שם, סעי' כב) ובברית עולם (סי' ג סעי' סז) עפ"י המאירי (ע"ז יד ע"א). הגר"מ אליהו שליט"א הורה שיש קדושת שביעית בפטריות מספק.

על כך כתב רבנו (הערות לחוברת, תשמ"ז): הפשוט – שאין בהם קדושת שביעית: עי' אריכות בכרם ציון השלם, והמסתבר שאין לאוסר עיקר. ומתוך כך הסיק שגם אין בהן איסור ספיחין. אך בשמיטת תשנ"ד כתבנו בשמו שיש קדושת שביעית בפטריות אא"כ גדלו בתוך מבנה.

ד. דבש דבורים – אין נוהגים בו קדושת שביעית. ויש שהסתפקו בכך (טיטת החוברת בשמיטת תשמ"ז).

צדדי הספק - עי' כרם ציון (פרק יג, גאון צבי ס"ק ו). על כך העיר רבנו: הספק אין לו יסוד.

ה. אין קדושת שביעית בעשבי בר, גם אם הם ראויים למאכל בהמה (חקלאים פרק ה סעי' ג/7).

שור' משנת יוסף (ח"א סי' ל). וכתב שמכיון שבעל המטע אינו רוצה בקיומם של העשבים הללו - אין בהם קדושת שביעית, כדין נטיעה לעצים.

וכך כתב לנו רבנו (מכתבים, סי' ב): קדושת שביעית, נראה שאין בהם, מכיון שאין רגילים לגדלם גם למאכל בהמה, וראה לעיל (סעי' א).

ו. יש הסוברים שיש קדושת שביעית בדשא, ולכן יש להימנע מלזרוק את כסחת לפח האשפה (מדרין שמיטה לגן הנוי, תשנ"ד, פרק ד סעי' ד/3).

בסיכום פגישה עם רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד, כתבנו: דשא - יש בו קדושת שביעית, כיון שראוי לאכילת בהמה (למרות שבערים לא מגדלים דשא למאכל בהמה אלא לנוי). אולם אין נפק"מ למעשה, מכיון שמוותר לכסח ולהניח למאכל בהמה, וכמו כן מותר לדרוך עליו כדרך השימוש הרגיל.

ומקור הדיון בדבר הראוי למאכל בהמה כשאינו עומד לכך, עי' "שבת הארץ" (פ"ה ה"ג אות ג, ה"א אות ג, הכ"א אות ה, פ"ז ה"ג אות ג, הי"ד אות א); מדרין שמיטה לחקלאים (תשנ"ד, פרק ה הע' 3).

לאחר שהדברים היו לנגד עיניו של רבנו, הוסיף וכתב: עיקר הדברים הוא משום שאין נפק"מ למעשה. אך לעיקר ההלכה אני נוטה לומר שאזלינן בזה בתר מחשבה, וכיון שמיני הדשאים שמגדלים לנוי בעיקרם לא מכוונים כלל למאכל בהמה, אין בהם שום קדושה, ודמי לעלי קנים וגפנים וכה"ג.

ועי' רמב"ם (פ"ז הט"ז) ו"שבת הארץ" (אות א), וצ"ע. אך הרש"ס (שביעית פ"ז ה"ה ד"ה לולבי) כתב שיש קדו"ש בלולבי זרדים רק לאחר שכבש אותם לאכילה. ועי' מנחת שלמה (סי' נא אות כג), שור' אז נדברו (ח"ס סי' סו-סז); שור' משנת יוסף (ח"א סי' ז).

ז. התאריך הקובע את שייכות הגידולים לשמיטה הוא ראש השנה (צרכנים, פרק ג סעי' ב).

רמב"ם (פ"ד הט"ז); "שבת הארץ" (פ"ד ה"ט אות ד, ה"ג אות א והע' 3). ולדעת השל"ה (שער האותיות אות ק, בסוף דיני שביעית) התאריך הקובע בפירות האילן הוא ט"ו בשבט.

בסיכום פגישה עם רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד, כתבנו: לדעת התוס' (ר"ה יד ע"א ד"ה מה גרין), התאריך הקובע את ראש השנה לפירות האילן בשמיטה הוא ט"ו בשבט. וכך הבין הפנ"י (על תוד"ה מה ותוד"ה באחר). עי' שם בדבריו. ועל כך הוסיף רבנו בכתב ידו: ומ"מ נראה שמקובל כדעת הרמב"ם (שמו"י פ"ד ה"ט) לקולא ולא לחומרא: שבת הארץ (פ"ד ה"ט אות ד). תורת השביעית [עמ' רעו], חזו"א (סי' ז ס"ק יג, ס"ק טז בסופו). ועי' חוות

בנימין (ח"א סי' ט אות ז), שם הביא רבנו מחלוקת ראשונים בשאלת התאריך הקובע את ראש השנה לשמיטה באילנות.

ח. שלב הגידול הקובע במינים השונים של פירות האילן תלוי בספק הלכתי, אם הולכים בהם אחר נשירת הפרח ותחילת היווצרות הפרי או אחר הבאת "שליש" (צרכנים, פרק ג סעי' ה; ועי' חקלאים, פרק ו סעי' ה).

דעת הרמב"ם (פ"ד ה"ט והי"ג) היא שהולכים אחר עונת המעשרות, וכן נפסק להלכה בשו"ע (י"ד סי' שלא סעי' קכה). ולדעת התוס' (ר"ה יב ע"ב ד"ה התבואה) הולכים אחר נשירת הפרח ותחילת היווצרות הפרי, מה שמוגדר כיום בלשון המקצועית: "חנטה". (החור"א סי' ז ס"ק יב ד"ה ולענין הלכה) כתב להלכה כדעת הרמב"ם, אך במקום אחר (סי' כא ס"ק טז) כתב לסמוך על דעת התוס' בצירוף שיקולים נוספים.

בטיטת החוברת בשמיטת תשמ"ז, כתבנו: "שלב הגידול הקובע את קדושתם הוא עונת המעשרות, דהיינו: השלב שבו מתחייבים הירקות והפירות במעשרות. ועל כך העיר רבנו: זהו רק לדעת הרמב"ם. [אבל] לסוברים שחנטה היא ראשית הפרי אחר נפילת הפרח – אין לזה קשר עם עונת המעשרות.

עוד כתבנו שם, שבחורף של שנת השמיטה אין קדושת שביעית בשמן זית, מפני שחנטת הזיתים היתה בשיטת. על כך העיר רבנו: בר"ה (יב ע"ב) אמרינן: זיתים – בתר הבאת שליש; פירות האילן – בתר חנטה. נראה מזה ששליש וחנטה אינם היינו הך. וברמב"ם (פ"ט ה"ט) צ"ע.

בשמיטת תשנ"ד חזרנו ושאלנו את רבנו באשר לפסק ההלכה בשאלה אם הולכים אחר עונת המעשרות או החנטה, ובסיכום הפגישה כתבנו: קשה להכריע במחלוקת שבין התוס' והרמב"ם באשר לשלב הגידול הקובע את השייכות לשנת השמיטה. ועל כך העיר רבנו בכתב ידו: ברם כדבריו מכריע בשו"ע (סי' שלא סעי' קכה). בתחילת תשנ"ד חזרנו ושאלנו את רבנו, והורה לנו שלכתחילה יש לחשוש הן לדעת הרמב"ם והן לדעת התוס'. בטבת תשנ"ה (ראה מכתבים סי' ו) נשאל רבנו ע"י חקלאי מה לעשות בפירות שהחנטה שלהם (לדעת התוס') היתה בשביעית ועונת המעשרות שלהם היתה בשמינית, והורה להקל כדעת הרמב"ם.

עוד הורה לנו רבנו באותה פגישה (תשנ"ג): [בשאלה זו] ניתן להקל ביישובים שמעבר לקו הירוק, שאדמותיהם לא סופחו רשמית למדינת ישראל". נושא זה יתבאר לקמן (פרק יא סעי' ט).

ט. כאשר יש הכרח בדילול הפרי לשם מניעת נזק מהפירות האחרים, יש מקום להתיר קטיף של פירות גדולים, כאשר הם ראויים לאכילה בדוחק, שזהו זמן "עונת המעשרות" (חקלאים, פרק יג סעי' ה/6).

לאחר "עונת המעשרות" אין איסור הפסד בקטיף הפירות: עי' רמב"ם (פ"ה ה"ט-ה"ז). הגדרת "עונת המעשרות" – עי' "שבת הארץ" (פ"ד ה"ט אות ב).

רבנו הורה שכיום שלב עונת המעשרות הוא השלב המוקדם ביותר בו בני אדם יכולים לאכול מהפרי, ואין הולכים אחר השיעורים שקבעו חז"ל (וראה מכתבים, סי' ו').

ועי' תורת השמיטה (סי' יג סעי' סג) עפ"י מזבח אדמה (שער המים סי' ה); מנחת שלמה (סי' נא אות יד). ולענין האיסור לבצור לעבודת האילן, ראה לעיל (פרק א סעי' יא).

י. הגדרת "שליש" – יש ספק אם הוא הגעת הפרי לשליש מגדלם הסופי או שעבר שליש מתהליך ההבשלה (צרכנים, פרק ג סעי' ה).

לדעת הרב קוק זצ"ל ("הסכמות הראי"ה" סי' ו ד"ה מה) "שליש" זה הוא שליש המשקל (ועי' מאמר הרה"ג יעקב אריאל, "התורה והארץ" ח"א עמ' 54–53). ולדעת החזו"א (סי' יט ס"ק כג) הוא שליש ההבשלה. וכ"כ הגרש"ז אויערבך (כרם ציון תרומות פרק ד, גידולי ציון ס"ק א). ועי' "שבת הארץ" (פ"ד ה"ט אות א–ב והערה 8).

וכך הורה לנו רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד: לדעת הרמב"ם, "עונת המעשרות" היא שלב גידול קרוב מאוד להבשלה, כאשר הפרי ראוי לאכילה בדוחק. מה שאמרו "ראוי להצמיח" נאמר דווקא בגידולי גרעינים, כמו חטה או תלתן, ולא בפירות. וכוונתו היא לדברי הירושלמי (מעשר פ"א ה"ב): "אמר ר' זעירא... דבר שהוא נזרע ומצמיח". וראה מכתבים (סי' ו').

למעשה, הורה לנו רבנו לחשוש לכתחילה לכל הדעות, מספק (הוראה בע"פ, תשנ"ד).

יא. שלב הגידול הקובע בתבואה וקטניות הוא שליש הגודל (צרכנים, פרק ג סעי' ט; חקלאים פרק ו סעי' ט).

עי' רמב"ם (פ"ד ה"ט); "שבת הארץ" (שם, אות ג). ורבנו (ראה מכתבים, סי' ז) העלה ספק שמא יש ללכת אחר גמר הפרי, עפ"י שיטת רש"י (ר"ה יג ע"א ד"ה אישתמיטתיה).

יב. גם בוטנים מוגדרים כקטניות (חקלאים, פרק ו סעי' ט/2).

כך הורה רבנו (ראה מכתבים, סי' ז).

פרק ו – שימוש בפירות שביעית

א. פרי, שאם לא יעבור עיבוד בדרך שונה מהרגיל ייזרק וייפסד – עדיף לשנות אותו מברייתו מאשר להניחו ללכת לאיבוד (צרכנים, פרק ז סעי' ד).

כך הורה הגר"מ אליהו שליט"א, והסביר שאם יאבד ללא פעולה זו – זוהי "דרכו". והוסיף שה"ה שמותר להשתמש בו לרפואה ולסיכה. וכך הורה הרה"ג יעקב אריאל שליט"א עפ"י

דברי הגרא"מ שטיינברג והגרי"ג ויינפלד (בית רידב"ז, משמרת להבית דף כא-כג) שהתירו יצוא בכה"ג. עוד יש מקום להוכיח זאת מהמשנה בתרומות (פ"ח מ"א, מובאת ברמב"ם תרומות פ"ב ה"ד) בענין חבית של תרומה שנשברה – שמוותר לטמא את התרומה בידיה כדי להצילה מהפסד. (ועי' מאמרו של הר"ג יעקב אריאל בספר זה, שחילק בין הפסד ודאי לבין ספק).

ורבנו הורה שניתן להקל רק בגרמא (הוראה בע"פ, תשנ"ד). וראה מכתבים (סי' ה', מכתב ראשון אות ה').

ב. אין לבשל פירות או ירקות שאין רוב בני אדם רגילים לאכול אותם מבושלים. לכן, אין לבשל מלפפונים, צנון, אבטיח, בננה, חזרת, אבוקדו, אפרסמון, חרוב, צבר, שסק, תאנה וכדו' (צרכנים, פרק ז סעי' ה').

רמב"ם (פ"ה ה"ג).

בטיוטת החוברת לשמיטת תשמ"ז, כתבנו: "ולכן אין לבשל למשל מלפפונים, תפוחים, עגבניות וכדו'".

על כך העיר רבנו: מלפפונים – אף אחד אינו מבשל. לעומת זאת, תפוחים – רגילים לבשל לקינוח סעודה, בפרט זנים שמיועדים בעיקרם לבישול. אך נראה שבכלל האיסור לבשל הוא כשמתמעט ע"י זה; אבל כשאוכלים מבושלים, דהם טעימים יותר לחיך האוכלים כך – אין בהם הפסד, וממילא אין איסור: עי' משפט כהן (סי' פה).

ג. פירות או ירקות הנאכלים בדרך כלל חיים, אך רגילים להשתמש בהם גם בתור תבלין לתבשיל (כגון: עגבניות, פלפל, שקדים, צימוקים וכדו') – מותר להשתמש בהם כתבלין. לאחר גמר הבישול אין לזרוק אותם, מפני שהם עדיין ראויים למאכל ויש בהם קדושת שביעית, ולכן אסור גם לסחוט אותם (צרכנים, פרק ז סעי' ו').

היתר השימוש כתבלין: משפט כהן (סי' פה) עפ"י פאה"ש (סי' כד ס"ק טו). ועי' "שבת הארץ" (פ"ה ה"ג אות ה' הע' 42-43, פ"ה הכ"ב הע' 3).

בשמיטת תשמ"ז כתבנו בטיוטה לחוברת: "אם רגילים לבשל פירות או ירקות לשם נתינת טעם בתבשיל – מותר לעשות כן אע"פ שבדרך כלל אוכלים אותם חיים. אבל אם אין רגילות לבשלם כלל – אסור (גזר – מותר, תפוחים – אסור)".

על כך העיר רבנו: כבר הערתי לעיל [בהערה לסעי' ב] שאם אין זה נפסד ע"י בישול, אין בעיה. וע"כ השאלה היא רק בדברים שרגילים לשימש בתבשיל, ואחרי שיוציא מהם הטעם מוציאים אותם ואינם נאכלים. ואין זה כן בדברים שמצוין בסוגריים [גזר, תפוחים]. על כן אינו שייך לסעיף בכלל.

ד. מותר להכין ריבות מפירות שהדבר מקובל בהם, כגון: תפוחים וכדו' (צרכנים, פרק ז סעי' יג).

עפ"י חזו"א (סי' כה ס"ק לב ד"ה מן). לדעת הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' פד, פה; דעת כהן סי' רמ) – אסור להכין ריבה מפרי התפח, ולא התיר אלא בקליפות. בשמיטת תשמי"ז נידונה שאלה זו מצד התמעטות הפרי ע"י הבישול. ועל כך העיר רבנו: כן לא נזכר על עשיית מרקחת מתפוח וכיוצ"ב דיש לדון מצד שמתמעט, אך יש לדון מצד שנוטעים אותם גם לזה (דעת כהן סי' רמ, משפט כהן הנ"ל [סי' פה]).

ה. ריסוק ומעיכה של פירות שביעית באופן בו צורתו המקורית של הפרי ניכרת קצת – מותרים גם אם צורת העיבוד הזאת איננה מקובלת. והוא הדין לגירור של פירות מוצקים (כגון: גזר) ע"ג מיגררת (צרכנים, פרק ז סעי' יד).

הרמב"ם (תרומות פ"א ה"ב) כתב שמותר למעוך תמרים של תרומה למרות שאסור לעשות מהן שיכר. בטעם הדבר כתב הרדב"ז שם שמעיכה משאירה על התמר שם אוכל, בעוד שעשיית שיכר הופכת אותו למשקה. רש"י (ברכות לח ע"א ד"ה טרימא) מבאר שמה שמותר הוא דווקא כתישה ולא ריסוק גמור. השו"ע (או"ח סי' רב סעי' ז) הביא להלכה את דברי הרמב"ם לענין ברכת העץ. הרמ"א מסכים לדברי מרן המחבר ומבאר שהדברים אמורים גם במקרה שהפירות נימחו לגמרי. ובהמשך הדברים הביא את דעת רש"י (ברכות לח ע"א ד"ה טרימא) ותרודה"ד (סי' כט) שכתבו לברך "שהכל". במשנ"ב (ס"ק מב) הוסיף שרש"י ותרודה"ד אינם חולקים אלא בנימחו לגמרי, ומ"מ מעיקר הדין יש לפסוק שגם בנימחו לגמרי מברך "בורא פרי העץ".

מכיון שהלכות שביעית וברכות קשורות זו בזו (עי' משפט כהן סי' פה), יש להסיק מכאן שכל ריסוק שאינו גמור, כגון: מעיכה או גרירה במגררת – מותר בשביעית בכל הפירות ללא הגבלה. וגם לענין ריסוק גמור אין להחמיר גם אם אין דרכו בכך, מפני שאינו נחשב לשינוי עד שיהפך ע"ב למשקה. וכך מסיק החזו"א (סי' כה ס"ק לב ד"ה אמנם, מן האמור). ועי' "שבת הארץ" (פ"ה ה"ג אות ד הע' 34-35).

בשמיטת תשמי"ז כתבנו: "מותר לגרר פירות וירקות על גבי מגררת (פומפיה). אבל אין לרסקם ריסוק גמור (בעזרת "בלנדר" וכדו'), אלא אם כן רגילים לעשות כן בדרך כלל".

ועל כך העיר רבנו: אינני מבין איסור הריסוק. הרי כולו נאכל, ואין כאן שום דבר החולץ לאיבוד.

ו. מותר לכבוש ירקות שרגילים לכובשם (כגון מלפפונים וכדו'). ומותר להשתמש לצורך הכבישה גם בחומץ טבעי שיש בו קדושת שביעית, מפני ששימוש זה אינו גורם לו להתקלקל (צרכנים, פרק ז סעי' כב).

כך הורה הגר"מ אליהו שליט"א, והסביר שהרמב"ם (תרומות פ"א ה"ד), האוסר לכבוש בצל בשמן של תרומה, אוסר משום שהבצל מקלקל את השמן לגמרי (עי' רדב"ז שם). בכבישת ירקות בחומץ, לעומת זאת, אין החומץ נפסל לשימוש חוזר, אף שלא מקובל לעשות כך.

בטיטות החוברת בשמיטת תשמ"ז, כתבנו להיפך (עפ"י פאה"ש סי' כד ס"ק ו): "אין להשתמש לצורך הכבישה בחומץ או לימון שיש בהם קדושת שביעית, מפני שאין הם נאכלים בסיום הכבישה, ולכן נחשב כמפסידים". ועל כך העיר רבנו: חומרא יתירה. והאמור בהערה נכון יותר. ויש למחוק האיסור. וכנראה, כוונתו למה שנכתב בהערה (שם) בשם הגר"ב זילבר ("הלכות שביעית" סי' ה, כסא דוד ס"ק מ), שכיום מותר לכבוש בחומץ של שביעית, מפני שבימינו לא מקובל כל כך להשתמש בו לאכילה אלא לכבישה.

ז. מותר להקפיא פירות, מיצים או מרקים שיש בהם קדושת שביעית, אם אינו מקלקל אותם בכך (צרננים, פרק ז סעי' כג).

ערוה"ש (סי' כד סעי' ח) כתב שאסור להקריש משקה. עפ"י זה כתבנו בטיטות למדריך בשמיטת תשמ"ז שיש מי שאוסר הקפאה של תבשילים נוזליים שיש בהם קדושת שביעית.

על כך העיר רבנו: ערוה"ש מדבר על הקרשה, וזה תוכנו: שנשאר בצורה קרושה, לא רק זמנית. ולא כן הקפאה שניתנה להפשרה. ע"כ לכל הדעות מותר, ואין לחפש חומרות.

ח. מותר לערב מאכל שיש בו קדושת שביעית עם מאכל אחר ואף אם קדושת השביעית פוקעת ממנו ע"י כך. אך אסור לעשות כך מתוך כוונה לבטל את קדושת השביעית, כשם שאין מבטלים איסור לכתחילה (צרננים, סי' ז סעי' כז).

מותר לערב: הגרצ"פ פראנק (כרם ציון פרק יג, גאון צבי ס"ק א); הגרש"ז אויערבך (כרם ציון שם, גידולי ציון ס"ק א; מנחת שלמה סי' מו).

במדריך שמיטה תשמ"ז הופיע בהערה דיון ארוך בשאלת קדושת השביעית בתבשילים שיש בהם תערובת של דברים שאין בהם קדושת שביעית. על כך העיר רבנו: אריכות מיותרת. יותר היה צריך להזכיר שלכתחילה אין לבשל יחד. וכך משמע מפאה"ש (סי' כז ס"ק מה), מהריד"ב (סי' ז סעי' יא ד"ה והנה) ומהחזו"א (סי' יג ס"ק ח). שיש בכך איסור לכתחילה. ועי' "שבת הארץ" (פ"ה ה"ג אות ב, ה, ז).

ט. איסור הפסד כולל גם מעשה שעל ידו הופך הפרי להיות מאוס לאדם, ואף אם לא נשתנתה צורתו (צרננים, פרק ח סעי' ב/ז).

משפט כהן (סי' פד–פה) עפ"י תוס' (כתובות ל ע"ב ד"ה לא). ועי' תורת הארץ (פרק ח אות לא); "שבת הארץ" (פ"ה ה"ג אות ו). ועי' "שבת הארץ" (פ"ו ה"א אות ב).

בטיטות למדריך שמיטה תשמ"ז כתבנו בהערה: ובכרם ציון (השלם, עמ' קמז, קנא; וכן בהלכות פסוקות פרק ג, גידולי ציון ס"ק י) דנים בהגדרת האיסורים בפירות שביעית: הפסד מלוגמא וסחורה, וכתבו שאינם איסורים עצמיים אלא מפני שמבטל מהם את אפשרות האכילה, ו"לכם לאכלה" כתיב.

על כך העיר רבנו: בהערה מזכיר בכלל איסור מצד מבטל האכילה, איסור סחורה. ואין בסחורה משום ביטול האכילה, שהלוקח יאכלם. וכבר נגע בזה החזו"א (סי' יד [ס"ק י ד"ה מש"כ]) לענין מצוות אכילה.

י. יש להימנע מהשלכת דברי מאכל שיש בהם קדושת שביעית לפח האשפה, מפני שהם נמאסים בכך (צרכנים, פרק ח סעי' ז).

עפ"י משפט כהן (סי' פה).

לדעת רבנו אין קדושת שביעית בשאריות מזון שאין דרך בני אדם לאוכלן לאחר שנשארו, כגון: שאריות אוכל שנותרו בצלחת (הוראה בע"פ, תשנ"ד).

יא. כאשר מדובר בשאריות של מזון מוצק, יש להניח אותן בשקית מיוחדת ולשמור אותם שם עד שלא יהיו ראויות למאכל אדם, ואחר כך מותר להניח את השקית בפח האשפה (צרכנים, פרק ח סעי' ח).

בטיטות החוברת לשמיטת תשמ"ז, כתבנו: "במקומות שהאשפה הכללית אינה נשרפת אלא נקברת – מותר לסגור היטב את שאריות האוכל בתוך השקית ולתת את השקית בפח האשפה, ואין צורך לחכות עד שיירקבו". על כך העיר רבנו: אינו מובן. שהרי כשנקברת יש כאן הפסד בידים. ועי' משפט כהן (סי' לח); חזו"א (שביעית סי' ה ס"ק י).

יב. אין למלא כוס של הבדלה ביין של שביעית באופן שיעלה על גדותיו ולכבות בו את הנר, מפני שגורם בכך להפסד של היין.

הרב קוק זצ"ל (שבה"א, קניא סי' כב). וכתב להסתפק בדעת המשנ"ר (פ"ח מ"ז) אם מותר לעשות הבדלה ביין של שביעית, מפני שהנשים רגילות שלא לשתות מיין זה, ועל ידי כך קטן מספר האנשים הראויים לשתותו.

על כך העיר רבנו (תשמ"ז): משונה. ואם כך אסור לטעום מכוס, כי אחרים נגעלים מלשתות ממה שכבר שתו. אלא פשוט, שהטעום יוכל להמשיך לשתות, וכן בהבדלה.

לאחר השמיטה, אין לקנות שתילי עצים ממשתלה שהכינה אותם בדרכים אסורות: שלא במצע מנותק בתוך מבנה ושלא בהסתמך על היתר המכירה. והוא הדין לשתילי ירקות שהוכנו באופן האסור. מי שקנה בטעות שתילים וזרעים כאלה – ישאל שאלת חכם (חקלאים, פרק כג סעי' יב והע' 25).

זריעת זרעים שיש בהם קדושת שביעית – אסורה: חזו"א (סי' כז ס"ק ב); הגר"פ פראנק (כרם ציון פרק יא, גאון צבי ס"ק ו); תורת השמיטה (סי' יג ס"ק לה). ועי' "שבת הארץ" (פ"ה ה"ג אות ו' והע' 54–52). הדברים אמורים גם בזרעים שגדלו בהיתר ע"י חקלאי שזרע לפני השמיטה מבלי למכור את הקרקע – שיש בהם קדושת שביעית ואסור לזרוע אותם.

לאחר פגישה שהתקיימה בהכנה לשמיטת תשנ"ד, כתבנו בשם רבנו: זרעים הקדושים בקדושת שביעית - אין לזרעם, שהרי מפסידם. וי"ל שאיסור זריעת זרעי שביעית הוא מדין סחורה, כדן איסור צביעה (שביעית פ"ז מ"ג, ועי' "שבת הארץ" פ"ו ה"ב הע' 2) או החלפה בבהמה (שביעית פ"ח ה"ח, ועי' "שבת הארץ" פ"ו ה"י אות ו. וכן נראה במשנ"ר תרומות פ"ט מ"א ד"ה שוגג; כרם ציון, פרק יא גאון צבי ס"ק ו.). הנפק"מ תהיה בדבר שאין זרעו כלה, שאולי לא יהא בו הפסד אבל יהא בו איסור סחורה.

על ההשוואה לאיסור צביעה השיב רבנו בכתב ידו: לא נראה לי, דפשיטא שמפסידם כשזורעם.

ועל זריעת דבר שאין זרעו כלה השיב רבנו: אם הכוונה לזורעם אחר צאת שנת השבע - יתכן שיש בזה משום איסור ביטול או שגם הגידולין קדושים ולא עיינתי כעת בזה. לעיין בנדרים פ"ו. עי' נדרים (נז ע"ב - ס ע"א), "שבת הארץ" (פ"ד ה"ב-הכ"א).

פרק ז - שיווק פירות שביעית

א. הדרך המעשית לשיווק פירות שביעית ולהבאתם ממקומות גידולם אל הצרכן בעיר היא "אוצר בית דין" (צרכנים פרק ה סעי' יט; חקלאים, פרק כה סעי' ג).

חז"א סי' יא ס"ק ז; כרם ציון (פרק יז ס"ק יג); משנת ר' עקיבה (סי' ד) עפ"י הגר"ח ברלין; משנת יוסף (ח"ג עמ' נא-נח); בצאת השנה (עמ' מב). - עפ"י רמב"ן (ויקרא כה ז); ר"ש (שביעית פ"ט מ"ח). ועי' "שבת הארץ" (פ"ד הכ"ב אות ב). בהסבר גדרו של "אוצר בית דין" נאמר בשו"ת הרשב"ש (סי' רנח) שהוא מועיל מדין "יד עניים".

יש שהסתייגו מדרך זו: רש"ס (פ"ט ה"ד ד"ה חזור וזכי בה, ה"ו ד"ה ואני אומר, אבל האמת); הגרי"א ה"ה הרצוג (פסקים וכתבים ג סי' עב). והגר"מ אליהו שליט"א הורה שאין לסמוך על אוצר ב"ד אלא בשעת הדחק, מפני שהרמב"ם לא הביא את המושג הזה להלכה.

על כך העיר רבנו בשמיטת תשמ"ז: אין בזה אלא סידור טכני, ואין בו חידוש הלכה (וגם עצם הסידור, דהיינו איך מקבלים הפועלים שכר עבודתם וההובלה לעיר וסדר החלוקה של הפרי. ע"כ אין מקום להביאם להלכה. דלא מסתבר לדחות מהלכה, שמוכח מהתוספתא שהוא דבר נהוג למעשה, וודאי שרירה זה ברצון חכמים. ועי' מאמר רבנו (בצאת השנה עמ' כא-כב, מובא במדריך שמיטה לחקלאים, נספח א בסופו). ובספר השמיטה (עמ' כא סעי' ג) נאמר: "דאחר שכל הטעם הוא כדי להראות שהוא הפקר - אין לך מנהג הפקר גדול מזה".

ב. בשעת הדחק ניתן לסמוך על המקילים וסוברים שמותר להחשיב את החקלאי

כקבלן של בית הדין, ששכרו תלוי בתוצאות עבודתו, ולא כשכיר המקבל שכר קצוב (חקלאים, פרק כה סעי' טו).

ע"י מאמר רבנו (בצאת השנה עמ' כא), שם כתב שמינוי החקלאי עצמו הוא דוחק גדול. וע"י בצאת השנה (עמ' מב ד"ה ירקות והע' 8, עמ' סו ד"ה אכן), שם משמע שהשכר הניתן לחקלאי הוא כפועל.

שאלה זו הועלתה ע"י ועדת השמיטה (תשנ"ד) בפגישה עם רבנו, וכך נכתב בסיכום: נראית הצעת ועדת השמיטה שאוצר בית הדין יתן לחקלאי לפי ממוצע הכנסות מהמטע בשנים האחרונות, בהפחתות מסויימות (בפירות שהדבר אפשרי). החקלאי יהיה שכיר ב"ד. ועל כך הוסיף רבנו בכתב ידו: זה מותנה בתנאי שההשקעה שבעיבוד, הן מבחינת שכר העבודה והן מבחינת שכר השימוש בכלי העבודה או בהוצאות אחרות, כגון מי השקאה וכיו"ב - הם לפי ערך של הממוצע בשאר השנים, אבל אם בשנה זו ההשקיה כנ"ל פחותה יותר, יש להביא זאת בחשבון.

ג. מעיקר הדין, בית הדין יכול לשלם לשליחיו רק את הוצאות הטיפול בפירות מהקטיפה ואילך (חקלאים, פרק כה סעי' יח).

רק לענין זה הוזכרה שכירת פועלים בתוספתא. כך נכתב בתקנות בית הדין בירושלים בשנת תר"ע (כרם ציון פרק יז, גידולי ציון ס"ק יג). **וכן כתב רבנו** (ע"י מאמרו, "בצאת השנה" עמ' יח). וע"י מכתב הגרי"מ חרל"פ (מכתבי מרום סי' עא).

ד. פירות שברשות אוצר בית הדין, אם יש חשש שהצרכנים יימנעו מלקחת פירות שאינם ממיינים - מותר למיין אותם לפי סוגי איכות (חקלאים, פרק כה סעי' ח).

בטיטה כתבנו: מכיון שההוצאות על פירות באיכות גבוהה זהות להוצאות על פירות באיכות ירודה - אין מקום להתיר מיין וקביעת תשלום לפי סוגים. על כך העיר רבנו בשמיטת תשמ"ז: איני יודע למה לא יוכל [להיות מחזיר] לא אחיד. הרי מסתבר שהקונים מסכימים לשלם עבור שכר טירחה יותר גדול, והשני ישלם פחות, על-מנת לקבל פרי מאיכות שונה.

בסעיף אחר כתבנו (תשמ"ז): "בשיווק באמצעות אוצר בית דין מותר לשקול את הפירות". ועל כך העיר רבנו: הלכה זאת סותרת את האמור בסעיף הקודם האוסר חלוקת הפרי לסוגיו.

ה. ישנם מקרים בהם הכסף כלל לא נתפס בקדושת שביעית, כגון: באוצר בית דין ובקנייה בהבלעה (צרכנים, פרק ה סעי' יג).

באוצר בית דין: מפני שאז התשלום הוא החזר הוצאות ולא מחיר הפירות. בענין סדר העדיפויות העיר רבנו תשמ"ז: לפי זה עדיף יותר הבלעה. אך נראה שבקנייה מאוצר בית דין עדיף שכן התשלום הוא עבור העבודה וכדו', והרי גם אם היה כולל גם המחזיר לפרי, הרי כאן יש גם הבלעה.

ו. יש הסוברים שמותר לייצא גידולים השייכים לגוי, אף אם גדלו בקרקע של יהודי (חקלאים, פרק כו סעי' ה).

הוראת הרה"ג אברהם שפירא שליט"א, עפ"י דעת המבי"ט (ח"א סי' כא, שלו) הכותב שאין חובת הפקר, ביעור ואיסור סחורה בפירות השייכים לגוי: עי' "שבת הארץ" (פ"ז ה"א אות ח, פ"ז ה"א אות ו). מכיון שאיסור היצוא נובע מחובת הביעור, יש להתיר יצוא פירות אלו, הפטורים מן הביעור. וכך כתב לנו הגר"א שפירא שליט"א: "על פי האמור במבי"ט, החולק על הבי"ט וס"ל שגם בקרקע של גוי ופירות של גוי נהוג קדושת שביעית – מ"מ לגבי ביעור וסחורה הוא מודה לב"י שלא נאסרו. משום שעב"פ זה ממון של גוי, והוא לא היה צריך להפסיד את ממונו ע"י איסורים אלו, ולכן גם דין הישראל שבא מכוחו כמדהו. ומה שהקרקע של גוי לא מהני, שהרי למבי"ט זה לא מעלה ולא מוריד, שהרי אין קנין לגוי בקרקע, ורק משום קניינו בפירות. וע"כ אין נפק"מ בין קרקע של גוי לקרקע של ישראל. ולמעשה זה מוכח משיטות הראשונים, הרה"ז והראב"ד סוף יבמות, ולפי זה נראה שבזריעה בשיטת והשליש יגדל בשביעית – מוטב שהזרעים יהיו משל גוי ויותנה שהפירות שלו, ואז לא יהיה איסור של סחורה והוצאה לחו"ל. ועל זה יש גם לדון גם באילן, שאם הפירות יהיו שייכים לגוי לפני שיחול עליהם קדושת שביעית, או גם קודם שצמחו והיו דבר שלא בא לעולם – וזה ניתן ע"י קנין סיטומתא, שהכריע במהרש"ם כדעה שמהני בדבר שלא בא לעולם".

ועל עצם ההצעה כתב רבנו: דבר זה צ"ע. המדובר שם [בתשובת המבי"ט] בקרקע השייכת לגוי, שענין ביעור הוא ענין ממוני, ואינו שייך להיטל חוב[ה] זאת על הגוי. וא"כ המדובר יתכן בקרקע לפירות שלה לאחר המכירה, ובזה אין לחלק אם זה האוכל יהיה ישראל או גוי. וא"כ לדעת רבנו אין לייצא פירות שביעית אף בדרך זו. והדברים מוסברים בהרחבה ע"י הגרש"ז אויערבך (מענד"א סי' יא ס"ק ג).

ז. אין להוציא פירות שביעית לחו"ל (חקלאים פרק כו סעי' א, צרכנים פרק א סעי' יא).

רמב"ם (פ"ה ה"ג); "שבת הארץ" פ"ה ה"ג אות א-ג. ועי' מדריך לחקלאים תשנ"ד (פרק כו סעי' ד), דיון ארוך בשאלה זו.

על כך העיר רבנו בשמיטת תשמ"ז: כדאי להביא בפנים [את] האמור להיתר בשנת הדחק מכרם ציון [פרק טו סעי' ט וגידולי ציון ס"ק ג], במיוחד לענין הוצאת אתרוגים.

ח. הנוסע לחו"ל, מותר לו לקחת אתו צידה לדרך מפירות שביעית (צרכנים, פרק א סעי' יא).

על כך העיר רבנו בשמיטת תשמ"ז: מכיון שהטעם משום שהביעור צריך להיות בארץ, הרי המוציאים פרי לחו"ל - המדובר בכמויות שייגמרו מיד, א"כ אין חדש.

פרק ח - ביעור פירות שביעית

א. פירות שביעית שאינם נגמרים בשדה אלא לאחר הופעת פירות שמינית (כגון: אגוזי פקאן או נענע) - פטורים מביעור. והוא הדין למקרה שיש בארץ פירות מאותו מין במקומות שאין בהם קדושת שביעית (כגון: בשדות גויים) או בגבולות עולי מצרים.

פטורים מביעור: בית רידב"ז (סי' ח סעי' יג, סימן ה סעי' יח בהג"ה לפאה"ש, הערה למשמרת הבית אות ל דף כב ע"ב); הרב קוק זצ"ל ("שבת הארץ" פ"ד הט"ז אות ג, ועי' קונ"א סי' כד); הגר"ש אויערבך שליט"א (כרם ציון פרק יז, גידולי ציון ס"ק א; מנחת שלמה סימן נא אות טו). ועי' "שבת הארץ" פ"ז ה"א אות ה).

החזו"א (סימן טו ס"ק ג ד"ה נראה, ובמש"כ) אמר שרק פירות הקדושים בקדושת שביעית פטורים מביעור. וכן משמע מהרש"ס (פ"ז מ"ב ד"ה וקוצה). ועי' "שבת הארץ" (פ"ז ה"א אות ה הע' 16).

רבנו (מדריך לצרכן, תשמ"ז) הורה שיש להתחשב גם בפירות שאין בהם קדושת שביעית, ואמר לנו שיש להתחשב אפילו בפירות שהם ערלה.

ב. נאמר בתורה (ויקרא כה ז): "ולבמהמתן ולחיה אשר בארצך תחיה כל תבואתה לאכול". ודרשו חכמים: "כל זמן שחיה אוכלת ממין זה מן השדה - אתה אוכל ממנה שבבית, כלה לחיה מן השדה - חייב אתה לבער אותו המין מן הבית" (צרכנים, פרק י סעי' א).

במדריך לשנת תשמ"ז, כתבנו: "יש הסוברים דהיינו דווקא חיות, ולא בעלי חיים אחרים: משנ"ר (פ"ט מ"ד ד"ה על). והגר"ש ישראלי הורה שכל בעלי החיים בכלל, כולל חרקים (הוראה בע"פ, אדר תשמ"ז). ועי' בית רידב"ז (פ"א ה"ה)". כשהבאנו את טיוטת החוברת לעיונו של רבנו, העיר: חזורני בי.

כמו כן כתבנו אז: "יש הסוברים שאין חובת ביעור בדברים שאינם ראויים למאכל אדם או חיה. ויש חולקים". והוספנו עפ"י דבריו הראשונים של רבנו: "והגר"ש ישראלי העיר שזו שאלה תיאורטית בלבד, מפני שאין דבר שאינו נאכל ע"י איזשהו בעל חיים". וכאשר הבאנו בפניו את הדברים בכתב, סימן קו על גבי המילים הללו, וכתב: למחוק.

ג. בזמן חז"ל היו שחילקו את א"י לשלשה אזורי ביעור שונים והיו שחילקו לתשעה אזורי ביעור. אולם בימינו, כאשר מובילים את פירות השביעית לכל אזורי הארץ - יש לכל הארץ דין אחד לביעור (צרכנים, פרק י סעי' י).

חכמת אדם (שערי צדק פרק יט סעי' ט). ועי' "שבת הארץ" (פ"ז הי"א אות ד).

בטיטות החוברת לשמיטת תשנ"ז כתבנו בצורה שונה: "כיום קשה לזהות את מקור הפירות ואת הגבולות המדויקים של כל איזור, ולכן, מספק, יש לבער בכל אחד מתאריכי הביעור שבכל איזור. ויש הסוברים שאין לחשוש לכך, ויש לבער רק בתאריך הביעור של האיזור בו הפרי נמצא עכשיו". וכך הורה רבנו (מדריך לצרכן, תשמ"ז).

ד. חז"ל קבעו זמני ביעור למספר מינים. זמנים אלו נאמרו כאשר לא ידוע מתי אותם מינים כלו בשדה. הזמנים הללו הם: תאנים – חנוכה, תמרים – פורים, ענבים – פסח, זיתים – שבועות.

בשמיטת תשנ"ז כתבנו בחוברת לצרכן עפ"י הוראה בע"פ של רבנו: "והגר"ש ישראלי הורה לבדוק את המציאות כיום ולנהוג על פיה".

בשמיטת תשנ"ד כתבנו אחרת: הגר"ש ישראלי (הערת עורך, "ברקאי" ה עמ' 119-122) כתב שבימינו, במציאות אין ענבים בכרמים החל ממוחצית החורף. ולכן יש לבער מספק מתקופה זו (וכך הורה לנו רבנו בע"פ בשמיטת תשנ"ד). ועי' "שבת הארץ" (פ"ז הי"א אות ב).

ה. אם מין מסוים כלה לחיה מהשדה אבל נותרו פירות כאלה בחצר המשתמרת, או אם פרי מסוים כלה לחיה משדה הבעל אבל קיימים עדיין בשדות שלחין שמשקים אותם – הרי שהגיע זמן הביעור (צרכנים, פרק י סעי' טו).

חצר המשתמרת: שביעית (פ"ט מ"ד). ועי' "שבת הארץ" (פ"ז ה"ד אות ב). שלחין: תוספתא (שביעית פ"ז הי"ב), ושם נאמר: "אוכלין על הירק של בית השלחין, לפי שאינו כלה". ועי' "שבת הארץ" (פ"ז הי"א אות ה).

בשמיטת תשנ"ז כתבנו בחוברת עפ"י התוספתא: "פרי שמקובל לאחר את מועד הבשלתו באופן מלאכותי, יאוחר גם זמן ביעורו בהתאם". וכמקור לכך כתבנו: הגהת הגר"א (לתוספתא, אות כ) ומנחת ביכורים (שם) וכתבו שהגירסה היא: "אין אוכלין על הירק של בית השלחין"; פאה"ש (ס"ז סעי' יא) וכתב שאין להתחשב במה שגדל שלחין. ובשבת הארץ (פ"ז הי"א) הוסיף דהיינו דווקא כשצורת גידול זו אינה מקובלת. ולכן אין להתחשב במה שגדל בשיטות עיבוד חדשות המקובלות רק בחוות המחקר.

על מה שכתבנו שאין להתחשב במה שגדל שלחין, העיר רבנו: הציטוט הוא בניגוד למבואר בפנים (בתוספתא עצמה), וזהו לפי גירסת הגר"א. והביאור כפי שהבינו (נ' בחולס) בשבת הארץ (פ"ז הי"א אות ה) אינו מובא כפ"מ [אצ"ל: כפי מה] שכתוב שם. האמור "שאין מתחשבים עם בית השלחין" – הכוונה כשבית השלחין הוא איזור שמור, שאין היא [החיה] מגיעה אליו. ונראה שהכוונה כגון פרדסים שלא הופקדו (והם של גויים או ב"נ [?] דפירות המיועדים למאכל

אדם ולא לחיות מותר לשומרם (מובא בתוס' ר"ה ט [ע"ב ד"ה וקציר, השני] וברש"ש [ד"ה וקציר], ואכמ"ל). אבל כשאננם שמורים, גם אם מצויים רק במקומות תרבותיים ומעובדים – כל שהבהמה יכולה לאכול מהם, זמן ביעורם הוא בהתאם. הניסוח בפנים ובהערות אינו מדויק ואינו מובן.

ו. חובת הביעור חלה רק על אדם שיש ברשותו פירות שביעית בכמות העולה מה שדרוש לכל אחד מבני הבית לשלוש סעודות.

עפ"י שביעית (פ"ט מ"ח); תוספתא (פ"ח ה"ד); רמב"ם (פ"ז ה"ג). ועי' "שבת הארץ" (אות א).

וכך הורה רבנו (מדריך לצרכן, תשמ"ז).

ז. מותר לאדם להפקיר את הפירות בפני שלושה מחבריו, אעפ"י שידע שלא יזכו בפירות. ולאחר שקיים את מצוות הביעור – יכול לחזור ולזכות באותם פירות. בשעת הדחק, מי שאין לו אפשרות להפקיר בפני שלושה חברים – מותר להוציא את הפירות לרה"ר או לחצר שאיננה משתמרת ולהפקירם בשעה שאין שם אדם. אחר"כ מותר לו לחזור ולזכות בהם (צרכנים, פרק יא סעי' ז-ח).

להוציא את הפירות: ירושלמי (פ"ט ה"ד). הרב קוק זצ"ל ("שבת הארץ" פ"ז ה"ג אות ב/4) למד דין זה רק למ"ד שביעור הוא מדרבנן, אבל לדעות שביעור מדאורייתא יש להפקיר בפני ג' בני אדם.

ורבנו הקל לנהוג כן **אפילו שלא בשעת הדחק** (מדריך לצרכן, תשמ"ז).

ח. גם לאחר הביעור, הפירות נשארים קדושים בקדושת שביעית ויש לאכלם בקדושה (צרכנים, פרק יא סעי' ח).

ריבמ"ץ (פ"ט מ"ב). **וכן הורה רבנו** (מדריך לצרכן, תשמ"ז).

לדעת הר"ש (פ"ט מ"ז) אחר שעת הביעור אין קדושת שביעית בפירות. ועי' "שבת הארץ" (פ"ז ה"ג הע' 11, 18).

ט. כלי שבישלו בו פירות שביעית אינו חייב הכשרה בהגיע זמן הביעור (צרכנים, פרק יז סעי' יט).

כרם ציון (פרק יד ס"ק ח), תורת השמיטה (עמ' לח), קהילות יעקב (עמ' לט). **וכך הורה רבנו** (מדריך לצרכן, תשמ"ז).

פרק ט – משא ומתן עם מי שאינו שומר שמיטה

א. אסור לקנות תוצרת חקלאית ממי שמגדל אותה באיסור (צרכנים, פרק יג סעי' ד).

עפ"י רמב"ם (פ"ח ה"ד).

בטיטות החוברת לשנת תשמ"ז, כתבנו: "אסור לשווק, וכן אסור לקנות פירות שידוע שבאו מקרקעות של חקלאים שאינם שומרי שביעית שלא מכרו קרקעותיהם לגוי".

על כך העיר רבנו: האין זה בסתירה עם האמור לעיל (הוראות מעשיות וכו' ונכתב לעיל פרק ג סעי' ח), שניסיתם להתיר הפירות (ולומר שאינם אסורים משום "שמור" ו"נעבד"), א"כ הרי ניתן שיהא השיווק בדרך של הפקר הפרי ותשלום עבור הטיפול?

אך דעת רבינו עצמו היא לאסור "נעבד" אא"כ הפרי הוא הפקר גמור.

ב. כאשר קונים פרחים מן המגדל (חקלאי או משתלה) – יש לוודא שהוא מגדל אותם בחממה במצע מנותק. יש להקפיד על כך גם בקנייה ממי שקנה מהמגדל, כגון: בחנות פרחים כדי שלא לסייע בידי עוברי עבירה.

פרחים נחשבים "דבר שיש בו זיקת שביעית", ולכן אסור לקנותם מאדם החשוד על השביעית: עי' "שבת הארץ" (פ"ח ה"ד אות א). אמנם היה מקום לומר שמי שאין ידוע עליו כלום אינו חשוד (עי' "שבת הארץ" פ"ח ה"ד אות א). אך רבנו הורה שאין להקל במקום שניתן לברר ע"י דרישה להציג אישור (ראה לקמן סעי' ג).

ג. מותר למכור שתילים בגוש לחקלאי או גן מקצועי, אם אומר שברצונו לשתול אותם בחממה או באדמה שנמכרה לגוי (חקלאים, פרק לג סעי' יג).

בנד"ד האיסור למכור הוא מדרבנן, מפני שעובר העבירה יכול להשיג שתילים גם במקום אחר: עי' "שבת הארץ" (פ"ח ה"ד אות א). במקרה כזה כתב הרב זצ"ל ("שבת הארץ" פ"ח ה"ב אות ה) עפ"י המשנ"ר (פ"ה מ"ו) שתולים להיתר אף בסבירות נמוכה.

אך בפגישה עם רבנו הורה לנו להחמיר, וכך נכתב בשמו: מכירת שתילים לחקלאי שלא ידוע אם מכר את הקרקע – אסורה. אין לתלות בהיתר במקום שאפשר לברר ע"י שאלה או דרישה להציג אישור על מכירת הקרקע. גם כאן אפשר להקל במכירה של שתילים בגוש, ולמכרם מבלי לברר. וכוונתו למה שנכתב בשמו בסעיף הבא. הרה"ג יעקב אריאל שליט"א הסביר את ההבדל בין מה שרבנו אסר לבין מה שהתירו אחרים בכך שאין תולים בהיתר אלא כאשר התלייה היא בדבר שיעשה בעתיד, אבל בדבר הקיים בהווה – אין לתלות בהיתר ללא בירור, כל זמן שאפשר לברר. ועי' בצאת השנה (עמ' כח ס"א).

ד. כמו כן מותר למכור שתילים בגוש לבעל חנות, שייתכן שימכור אותם לאחר השמיטה או לאנשים שישתלו אותם בהיתר, עפ"י היתר המכירה או בתוך מבנה.

רב האי גאון (ספר המקח שער יב) כתב שמותר למכור כלי עבודה לסוחר שעלול למכור לעובדי עבירה. וטעמו, שיש לחלות בכך שימכור לאנשים העובדים בהיתר. ומסתימת לשון הרמב"ם (פ"ח ה"ב) משמע שאוסר. ועי' "שבת הארץ" (פ"ח ה"ב אות ד).

לאחר פגישה עם רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד, נכתב בשמו: מכירת שתילים לחנות המוכרת אותם בשמיטה לגננים, שחלקם הגדול לא מכר את הקרקע כדין - אסורה. אך יש להקל בשתילים הנשתלים בגוש, שכן איסור נטיעה בגוש אינו ברור כ"כ. וכנראה, כוונתו לשיטת הגר"מ טיקוצ'נסקי (ספר השמיטה עמ' יח סעי' י) שמתיר נטיעה בגוש.

על כך שאלנו: האם מותר למכור שתיל בגוש למי שידוע שלא מכר את הקרקע? ורבנו ענה על כך בכתב ידו: לא ראוי.

ונראה שרבנו דקדק בלשונו ולא כתב "אסור" אלא "לא ראוי", מפני שבכל מקרה שבו יש לעבירין על מי שיסמוך, אף שאין הלכה כדעה זו - אין בזה משום "לפני עיוור" (עי' "שבת הארץ" פ"ח ה"ב אות א/1, ה"ח אות ז, הי"ד אות ז).

פרק י - המצוות התלויות בארץ בשמיטה

א. בשמיטה, מכיון שבקרקע הגוי לא נוהגת קדושת שביעית - יבול הגוי חייב בתרו"מ אם גמר המלאכה שלו היה בידי יהודי (צרכנים, פרק טו סעי' ב).

רמ"א (יו"ד סי' שלא סעי' יט) עפ"י רמב"ם (תרומות פ"א הי"א); שו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' ד). ועי' "שבת הארץ" (פ"ד הכ"ט אות ד).

בטיטת החוברת לשנת תשמ"ז, כתבנו: "פירות שביעית שגדלו בשדה של גוי - פטורים מתרומות ומעשרות כדין שאר שנים". ועל כך העיר רבנו: סתם ולא פירש - שזה רק בנגמרה מלאכתו בידי הנכרי. וכוונתו לומר שאם נגמרה מלאכתו בידי ישראל - חייב בתרו"מ. וכן נכתב ב"בצאת השנה" (עמ' מה).

ב. פירות האילן שגדלו בקרקעות שלא נמכרו לגוי, והגיעו לשלב הגידול הקובע לתרו"מ - בתחילת השנה השמינית לפני ט"ו בשבט - יש להפריש מהם תרומות ומעשרות ללא ברכה (חקלאים, פרק כד סעי' ה; צרכנים, פרק יז סעי' יב).

עי' "שבת הארץ" (פ"ד ה"ח אות ז, הי"ג אות א והע' 3).

לדעת הר"ש והראב"ד (לתו"כ בהר פ' א הל' ד) יש קדוש בפירות האילן בשמינית עד ט"ו בשבט. וכך נקט הגר"ח ברלין (מובא בספר השמיטה עמ' י הע' 3). ועי' מש"כ הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' סו ד"ה את), הגרש"ז אויערבך (מענד"א סי' א ד"ה אולם, גם).

עיי' במה שכתב רבנו (חוות בנימין ח"א סי' ט אות ז), שמחלוקת ראשונים היא אם הולכים אחר א' בתשרי או אחר ט"ו בשבט. מחשש לדעות אלו - יש להפריש תרו"מ ללא ברכה.

ג. בזמן ביעור המעשרות, יש לחלל את המעשר השני על מטבע חוקי בשווי של פרוטה ורבע לפחות. שווי הפרוטה כיום (מרחשון תשנ"ד) הוא כ-2 אג', ולפיכך ניתן להשתמש במטבע של 5 אג'. כמו כן ניתן לחלל גם על מאכל השווה לפחות פרוטה ורבע (צרכנים, פרק טז סעי' י/3).

ספר ארץ ישראל (עמ' קיט-קכ סעי' א-ג והע' 2, עמ' קכא הע' 1) עפ"י רמב"ם (מע"ש פ"ד ה"ב וה"ג); שו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' קלז). ולדעת הראב"ד (שם) אין מחללים פירות מע"ש אלא על כסף. ויש שפקפקו בחילול על דבר מאכל מסיבות נוספות: ע"י ספר ארץ ישראל (שם); המעשר והתרומה (פרק א, בית האוצר ס"ק נו); כרם ציון (הלכות פסוקות תרומות פרק מא סעי' יד-טו, וגידולי ציון ס"ק ה).

בטיטות החוברת לשנת תשמ"ז, כתבנו: "יבער מן העולם את המטבע שחילל עליה מעשר שני ורבעי בשלש השנים האחרונות. יבערנה על ידי זריקה לים או יתיכנה באש". ועל כך העיר רבנו: יש גם אפשרות לחלל על פרי ולשרפו. וכוונתנו לפרי שאין בו קדושת שביעית; דאל"ה, יש בו משום הפסד.

פרק יא – היתר המכירה

א. האיסור למכור קרקע לגוי בארץ ישראל, אינו המכירה אלא החניה בקרקע. לכן אין הוא חל במקרה שהמכירה היא זמנית, ודרושה לחיזוק האחיזה היהודית בארץ מבלי לתת לגוי שום אחיזה מוחשית בקרקע (חקלאים, פרק כו סעי' א/4).

ראה לקמן (סעי' ח). הגרצ"פ פראנק (הר צבי זרעים ח"ב סי' מח) כתב עפ"י ספר החינוך (מצוה שלט, וע"י מנ"ח שם) שאין איסור תורה במכירה שאינה לצמיתות. וע"י ספר השמיטה (עמ' קח סעי' ג).

בישיבת הסיכום של ועדת השמיטה (כ' אדר תשמ"ח) אמר רבנו שלא די במכירה לזמן, אלא צריך למכור מכירה גמורה שתבטיח את החזרת הקרקע באופן אחר, כגון: ע"י תנאי, שכאשר אינו מתקיים הקרקע חוזרת לבעליה הקודמים. רבנו הוסיף שלאחר השמיטה צריך להודיע לציבור שהאדמות נקנו שוב מידי הגוי, מפני שעובדה זו אינה ידועה. בשמיטת תשנ"ד סיפר רבנו שהנוהג המקובל היה שלא להמתין עד למועד החזרת האדמות שנקבע בהסכם עם הגוי, אלא לקנות ממנו את האדמות בחזרה מיד לאחר סיום שנת השמיטה.

רבנו הוסיף באותה ישיבה שיש לדאוג לכך שהמכירה לא תיעשה בצורה מרוכזת ע"י הרבנות הראשית, אלא יש לחלק את הארץ לאיזורים, והמכירה בכל איזור תיעשה בנפרד.

וע"י אגרות ראי"ה ח"ד סי' א'קס; מכתב הרה"ג אברהם שפירא שליט"א, מדרך שמיטה לצרכנים (עמ' 134).

ב. קצירה, בצירה וקטיפ מותרות לאחר המכירה רק ע"י גוי (חקלאים, פרק כז סעי' ה).

ר"א ספקטור מקובנא (מובא בניצני ארץ ו עמ' 16); הרב קוק זצ"ל ("שבת הארץ" פ"ח ה"ח אות ה; משפט כהן ס' עא סעי' ג; אגרות ראי"ה ח"א ס' קעז; שו"ת שערי זיו (להגריזי וינוגרד, ס' ט); כרם ציון (פרק יט סעי' ג).

וכן דעת רבנו (התורה והמדינה ח"ד עמ' קסא ואילך), **שאינ להתיר אלא ע"י**

גוי.

לדעת הגרש"ז אייערבך (מענדנ"א ס' ב; "התורה והמדינה" ח"ד עמ' קסא ואילך) יש להתיר מלאכות אלה ע"י ישראל. ועי' "שבת הארץ" פ"ח ה"ח אות ה).

להסבר ההבדל שבין מלאכות דאורייתא למלאכות דרבנן, עי' מה שכתב רבנו ("התורה והמדינה" ח"ד עמ' קעג-קעה בהערות, וכן בעמ' קעא). ובענין הפקעת קדושת הקרקע ע"י המכירה, עי' ארץ חמדה (ספר א סעי' ה ס' ח).

ג. מכיון שהיתר מכירת הקרקע נועד רק לשעת דחק חמורה, אין להשתמש בו במקרים שאינם חיוניים לקיום ההתיישבות ולכלכלת המדינה, כגון: גידולים העומדים בלאו הכי על סף הכדאיות הכלכלית, כמו: חיטה למאכל (חקלאים, פרק כז סעי' 2/ג).

בשמיטת תשמ"ז התברר שלמדינה יותר כדאי לייבא חיטה בזול מארצות חוץ מאשר לגדל בארץ. כן נתברר שבשמיטה אין כל ביקוש לחיטה המקומית. לכן נראה שאין היתר לגדל חיטה, אלא לצורך מיוחד, כגון: מספוא לבהמות או שמירה על אדמות מפני השתלטות גויים כשלא די בחריש גרידא לשם כך. (ועי' הקדמת הרה"ג יעקב אריאל למדריך לצרכנים).

בישיבת סיכום של ועדת השמיטה (כ' אדר תשמ"ח) אמר רבנו שאם כך הוא המצב בחיטה, ניתן לוותר עליה.

ד. יש מהדרין לנהוג קדושת שביעית במה שגדל עפ"י היתר המכירה (צרכנים, פרק א סעי' ד).

שו"ת אבני נזר (יו"ד ס' תנח אות כ); הרב קוק זצ"ל (אגרות הראי"ה ח"א ס' שו, שי, שיב, שיה; ח"ב ס' ת; אגרות חמדה עמ' 166; משפט כהן ס' סז, עה, עו, פו, פז); הגר"מ חרל"פ ("ניצני ארץ" ו עמ' 41); בצאת השנה (עמ' נו ס' ב סעי' ד, עמ' נו ד"ה ניתנים, עמ' ס ד"ה יבול); תורת השמיטה (ס' טז סעי' פז); החלטת מועצת הרבנות הראשית (תשל"ט, "מאורות" 1 עמ' 1).

על סעיף דומה כתב רבנו בשמיטת תשמ"ז: לדעת הב"י - לא, והכרעת ההלכה כמותו.

ובמקום אחר העיר רבנו, בהקדמה לדיני קדושת שביעית: יש להקדים ולציין שהאמור לכאן אמור רק בפירות אשר בהם קדושת שביעית, דהיינו של ישראל

ולא נמכרו. בפירות נכרים, לפי מנהג ירושלים, אין בהם כל קדושה כל עיקר. וכן הוא לפי זה גם ביבול של שדות שנמכרו.

בפרק שעסק בדיני סחורה, חזרנו וכתבנו שהמהדרין נוהגים איסור סחורה בפירות שגדלו בקרקע שנמכרה לגוי עפ"י היתר המכירה (צרכנים, פרק ו סעי' ב).

וגם על כך העיר רבנו בשמיטת תשמ"ז: אין כאן שום הידור, שכן כבר העיד הרדב"ז (פ"ד משמו"י נהל' בט) דאין מקפידים על איסור סחורה בשל גוי.

ה. מעיקר הדין אין איסור ספיחין נוהג בקרקעות שנמכרו לגוי עפ"י היתר המכירה, אף אם הזריעה נעשתה ע"י ישראל (צרכנים, פרק יב סעי' יד).

כ"ב מהר"י קורקוס (פ"ד סוף הכ"ט) שאין איסור ספיחין בקרקע של גוי אף אם ישראל זרע שם. ואף לדעת הכס"מ (שם) שמשמע מדבריו שאוסר כאשר ישראל זרע בשדה של גוי, כתב רבנו (חוות בנימין ח"א סי' ט אות יב ס"ק ו) שזהו דווקא כשביעית מדאורייתא. אך בשביעית בזה"ז, שאינה אלא מדרבנן – מותר.

וכן כתבו: הגרי"ז מינצברג ("פירות שביעית" סי' ג, ז, ט), הגר"א הכהן כהנוב ("פרי הארץ" סי' בא – כב) והגר"ע יוסף שליט"א (ילקוט יוסף שמיטה, תשמ"ז, עמ' לד), שאין מקום לקנוס את הישראל שזרע מכיון שלא שייך לקנוס אדם על מעשה איסור כשיש לו על מה לסמוך להיתר. והגרצ"פ פראנק (כרם ציון פרק יא, גאון צבי ס"ק ז) מסתפק בסברה זו.

ועי' תשובת הגרי"א הרצוג (פסקים וכתבים זרעים סי' נד בסופו); חזו"א (סי' י ס"ק ו); מעדנ"א (סי' ט אות יא); "ניצני ארץ" (ח"ו עמ' 138); מכתב ועדת השמיטה תשמ"ז (אגרות חמדה עמ' 16); "שבת הארץ" (פ"ד הכ"ט אות ב/1).

בשמיטת תשמ"ז כתבנו בהערה להלכה זו: "שבת הארץ עפ"י ספר התרומות, רש"י, ר"ח, הערוך ועוד; מהר"י קורקוס (פ"ד הכ"ט). ועי' מש"כ בכרם ציון בשם הגרי"ז מינצברג (פרק יא, גאון צבי ס"ק ז) והגרצ"פ פראנק (פרק יט סעי' ג, גאון צבי ס"ק ד). ועי' שו"ת ישכיל עבדי (ח"ה, יר"ד סי' כח ס"ק ז)".

על כך העיר רבנו: יש לכתוב: "ויש הסוברים שלהלכה יש לנקוט". כי דברי הרב זצ"ל הם בהכרעה במחלוקת של בעל התרומות ואידך עם דעת הרמב"ם, המחמיר כדהבין [=כפי שהבין] הכס"מ בדעתו. אלא שלהלכה בדבר כזה, שכל עיקרו גזירה דרבנן, יש להכריע כמתירים.

במקום אחר כתבנו בטיטות החוברת לשמיטת תשמ"ז: "יש מידת חסידות להימנע מאכילת ירקות שגדלו בקרקע מכורה, אם שנזרעו ע"י ישראל". ועל כך כתבנו בהערה: בדעת הרמב"ם, עי' כס"מ (הל' שמו"י פ"ד הכ"ט) ושבת הארץ (מבוא, סוף פרק יא). ולעומת זאת דעת המהר"י קורקוס (לרמב"ם שם) היא להקל. ולמעשה פסק בשבת הארץ להקל, בהסתמך על דעת בעל התרומה, רש"י ר"ח והערוך, שעליהם סמך את היתר המכירה.

על כך העיר רבנו: לדעתי יש כאן טעות וערוב שתי שאלות בידון. אין המהרי"ק דן מבחינת גזירת הספיחים כי אם מצד שאלת הקנס. וכוונתו לקנס שיש על הזורע בשביעית, שאינו תלוי בגזירת ספיחין. ודבריו צ"ע. עם זאת כתב רבנו (חות בנימין ח"א סי' ט אות יב ס"ק ו), שמן הראוי לקנות ממשקים שאינם עושים מלאכות דאורייתא ונוהגים עפ"י הוראות הרבנות הראשית לישראל.

ו. מרן הרב קוק זצ"ל, מעמודי התווך של היתר המכירה, הרגיש שההיתר נועד לשעת הדחק בלבד. אולם כשהדבר נגע לפרנסת החקלאים ולמטה לחמם, התנגד בכל תוקף להטלת איסור כלשהו על פירותיהם (צרכנים, מבוא עמ' 2).

על כך העיר רבנו (תשמ"ז: [צ"ל] "בהתאם לזה" [במקום "אולם"]).

ז. על הצרכן הבא להדר בהידורי מצוה שונים לדעת שיש בקיומם וחזוקם של משקים ישראליים מצוה – "וחי אחיך עמך" (צרכנים, מבוא עמ' 1).

ספרא (ויקרא כה יד). בתשב"ץ ובשו"ת הרמ"א (סי' י) משמע שגם כשהידי מוכר יותר ביוקר, מצוה להעדיפו. ו"א שאם פער המחירים הוא יותר משליש מותר להעדיף גוי: עי' תוס' (סוכה ל עב). וכך נמסר בע"פ בשם הרב קוק זצ"ל. (א' אג"ת חגיגה סי' א' ז'). והעיר רבנו שזה רק כשאותם תנאים מתקיימים בגוי וביהודי. אבל אם ההפרש במחיר נובע מכך שהגוי אינו משלם מיסים וכדו' – גם ביותר משליש אסור (מדרין לצרכן, תשמ"ז). (א' אג"ת תנ"ך חגיגה סי' א' ז').

ח. העדפה מכוונת של תוצרת אחרת, גורמת, לדעת גדולי הפוסקים שסמכו על היתר המכירה, לתוצאה הפוכה המנוגדת למגמת התורה (צרכנים, מבוא עמ' 2).

בטיטת החוברת לשמיטת תשמ"ז נוסח סעיף זה בחריפות רבה. והובאו לכך מקורות רבים שעמדו על האיסור להחיות גוי (משבעת העממים) ומדבנת האיסור לגרום להם חניה בקרקע.

ועל כך העיר רבנו בחריפות: זה סותר את הכותרת (הלכות לנוהגים שלא עפ"י היתר המכירה). בכלל, נוסח זה נראה כאילו "חרס". וזה גם סותר את החוק, וגם יש בו משמעות שלא ראוי להטיף לו. וכן כשם שלמתירים יש על מי לסמוך כמו כן האוסרים.

ולא מצינו איסור לקנות מהם כשאין הפקעת מחירים. וכן מה שאוסרים בשאר עממים. אין זה מפני שנקטינן כר' שמעון דדריש טעמא דקרא, אלא מפני שבקרא מפורש הטעם "פן יחטיאון" וכו', כמו שכתב בכס"מ (הל' ע"ז פ"י ה"ו). א"כ הרי זה מרבה כל שיש חשש להחטיא. וזה אמור בעובד ע"ז בדווקא, כמו שאמר הרמב"ם לענין איסור להשכיר בית דירה מפני שמכניסים הע"ז. א"כ בערבים מוסלמים לא שייך ענין זה מעיקר הדין.

כן אין לצטט "לפיכך אם ראה טובע"; וזה גם לא נכון. ואנחנו איננו היום בגדר

ה"יד תקיפה", שא"כ היו אסורים כלל שיימצאו כאן. וכל זה מיותר, ורק יכול לגרום התנכלויות מצד אלה שאין דעתם נוחה. כן מה שכתבו לחלק בין חניה שזה לצורך ישראל, ע"כ מותר, ולא כן כשמפריז במחיר – הסברא הפוכה: דאיסור תניה, כל עיקרה מפני שנותן לו אחיזה בארץ, וזהו איסור מוחלט ולא שייך להתיר בשביל עצמו, שגם בכסף אסור למכור לו. מה שיש להזכיר – רק בקצרה – שחניה בקרקע היא כשעל ידי זה מתחזקת אחיזתו, כמו שכתב הרמב"ם; ואילו המכירה שלנו, שהיא רק לצורך השמיטה, אינה מקנה לו אחיזה יותר ממה שהוא נמצא בארץ בלאו הכי. מאידך יש כאן, במקרה של הפקעת מחירים, כפי שמצוי בזמן השמיטה – יש לראות זאת מצד הענין של מתנת חנם (כי מאי נפק"מ אם נתנים מתנה מסוימת, או שנותנים מחיר שעולה הרבה יותר על המקובל מצד ההשקעה והעבודה וכו'), ודי בזה. בקצרה – להדגיש שבקניה יש יותר חשש לאיסור "לא תחנם" מאשר (בקניה מהם) (במכירת הקרקע להם). ולציין רק את ההלכות ברמב"ם מבלי להביאם במפורט.

בישיבת סיכום של ועדת השמיטה (שהתקיימה בכ' אדר תשמ"ח), אמר רבנו שאין איסור "לא תחנם" במכירת הקרקעות לצורך השמיטה; ולהיפך, יש "לא תחנם" יותר גדול בהעסקת ערבים ובקנייה מהם.

ט. תופעת השתלטות של נכרים על אדמות מדינה מטילה ספק בכשרותם של הספיחין הנקנים מקרקעות אלו, שכן בקרקע ישראלית יש איסור ספיחין גם כשהיא גזולה ע"י נכרי (צרכנים, מבוא עמ' 2).

בטיטת החוברת בשמיטת תשמ"ז הוספנו שבחבל עזה ניתן לראות בעיניים את התופעה של השתלטות נכרים על אדמות מדינה. על כך העיר רבנו: חבל עזה טרם צורף מבחינה מדינית למדינה. ממילא גם קרקעות המדינה אין עליהם דין של קרקעות ישראל. וכבר נאמר שכל האריכות בזה למותר. רבנו חזר על הדברים בפגישה שהתקיימה באדר תשנ"ג: הדברים אמורים גם כיום [אדר תשנ"ד]. לאחר שחוסין הודיע שאין הוא רואה את עצמו כבעלים על שטחים אלו, וגם באדמות מדינה, שאין להם תובעים. (ועי' מש"כ רבנו ב"ארץ חמדה" עמ' קלח).

באותו מקום גם כתבנו שהסוחרים הנכרים מרבים להונות את משגיחי הכשרות. ועל כך העיר רבנו: הטוען יטען שיש השגחה מספקת כיום.

י. דרכה של חסידות אמיתית היא שלא לאסור את השימוש בכליו של יהודי אחר הסומך על ההיתר או את האכילה מתבשיל שנתבשל עם מאכל שיש בו איסור שביעית לפי מנהגו (צרכנים, פתיחה עמ' 4).

על סעיף זה באה ההערה בטיטת לחוברת בשמיטת תשמ"ז:

כתב הש"ך (י"ד סי' קיט ס"ק כ): "במדינת ריינוס יש מקומות נוהגים איסור בחלב שעל הקיבה, וכשבאים למקומות הנוהגים היתר, אוכלים מבישוליהם מהמרק או הבשר שנתבשל עם האיסור, וכל שכן שמתשמים בכליהם" וכו'. ואם בזה, שלדעת האוסרים הוא איסור דאורייתא, בכל זאת התירו – ק"ו בשביעית, שכל עניינה בזה"ז הוא רק מדרבנן. וכן צריך לומר שמה שכתב הש"ך שבמקומות שאסרו אפילו כלי בן יומו, וכן לאוסרים על עצמם בשר שאינו "חלק", שיש אומרים שאסורים בכלי המתירים – יש לומר שגם לשיטתם זה רק באיסור דאורייתא, מה שאין כן בשביעית בזה"ז. וכן מצינו בפסח, בקטניות דרבנן, שכלי המתירים ותבשיל שנתבשל עם הקטניות מותרים למחמירים.

על כך העיר רבנו: גם האוסרים לא סוברים שזה איסור תורה (עי' בס' סד סעי' ט). וכן אין זה דומה לקטניות בפסח, שלכל הדעות אין זה אלא מטעם מנהג, מה שאין כן בשביעית – בנעבד ונשמר שהוא איסור דאורייתא אם שביעית בזמן הזה מהתורה – ובכל אופן איסור דרבנן יש בו. על כן יש להסתפק באמור בהערה 9.

כוונתו של רבנו להערה הבאה:

הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה סי' מד) כתב ח"ל: "וגם רוב המחמירים אינם מחזיקים את הדבר לוודאי איסור, שהרי אינם נמנעים מלהשתמש בכלים של הנוהגים כהמתירים. וצ"ל שאף בדבר שנוהגים בו ודאי איסור ואחרים נוהגים בו היתר – מותר לנהוג כן: שו"ע (י"ד סי' סד סעי' ט), ט"ז (שם), ש"ך (שם), וכן בס' קיט ס"ק כ, שו"ת מוהרל"ב ח' (סי' קכא), מאירת עינים (שורש ג ענף ד).

יא. בשיווק של תוצרת חקלאית שגדלה עפ"י היתר המכירה, יש לכתוב על האריזות: "בשר לשומרי שביעית עפ"י היתר המכירה" (חקלאים, פרק לד סעי' ו).

עי' שו"ת ידוע דעת (ח"ד סי' נג), שם נאמר שאין להכשיל את אלה שאינם נוהגים עפ"י היתר המכירה באכילת מה שאסור להם עפ"י מה שנהגו בהוראת רבותיהם. ועי' מג"מ (הל' שחיטה פ"א ה"ז).

בישיבת סיכום של ועדת השמיטה (כ' אדר תשמ"ח) אמר רבנו שמכין שיש מחלוקת בין הרב קוק וצ"ל לבין החזו"א בשאלת היתר המכירה ובשאלת "אוקמי פירא", אפשר לשלב את שתי השיטות: מצד אחד – למכור את הקרקעות, ובכך למנוע את בעיית "אוקמי פירא" לדעת הרב קוק; ומצד שני – לעשות רק מלאכות המותרות "לאוקמי פירא" עפ"י שיטת החזו"א. באופן כזה יהיה ניתן לכתוב על האריזות "ללא חשש שביעית", למרות שמסתמכים על היתרים. אבל אם הגידול נעשה בהסתמך על היתר המכירה, יש לציין את כשרות המוצר עפ"י היתר המכירה.

פרק יב – גבולות הארץ – לדעת רבנו*

א. הנגב המערבי, ממערב לקו הנמשך מאשקלון דרומה (היינו: איזור רצועת עזה), לא נכבש אפילו ע"י עולי מצרים. (עי' "ארץ חמדה" שער ד סי' ו-י. וראה מכתבים (סי' טז).

ב. הערבה הדרומית לא נכבשה אף ע"י עולי מצרים (עי' ארץ חמדה עמ' קסה).
ג. יש להקל בכל עמק בית שאן, ולסמוך על כך שלא נכבש ע"י עולי בבל (הוראה בע"פ, תשנ"ד).

ד. רמת הגולן נחשבת לחלק מהגליל, ודינה כעבר הירדן המערבי לכל דבר (הוראה בע"פ לרבני הגולן). ולכן היא כלולה גם בכיבוש עולי בבל.

ה. הכיבוש שנעשה ע"י צה"ל אינו מקדש את הארץ ("ארץ חמדה" עמ' קלה-קלו; מכתבים, סי' טז).

* פרק זה הוא סיכום פסקי הלכה ששמענו מרבנו בזמנים שונים.

משנת הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל

הלכות תרומות ומעשרות*

- א. פירות ממין אחד, שיש הבדל כלשהו ברמת החיוב שלהם, אין להפריש מזה על זה, משום שהדבר דומה להפרשה מן הפטור על החיוב¹.
- ב. פירות שגמר מלאכתם היה בארץ לשם יצוא לחו"ל – חייבים בתרו"מ רק מספק². אך למרות זאת אין להגדיר את הפירות הללו כ"פטור", ואפשר להפריש מהם על פירות המיועדים לשיווק בארץ³. והדבר דומה להפרשה מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו שאף שמסיבות שונות אסורה לכתחילה – הרי היא מועילה בדיעבד⁴, למרות שאנו מגדירים את מה שלא נגמרה מלאכתו כ"פטור"⁵.
- ג. אם נוצרה תערובת טבל ותרומה, ובתערובת זו הטבל הוא המיעוט והתרומה

- * פסקי הלכה אלו, של מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל, מבוססים על סיכומים שכתבנו לאחר פגישות עם רבנו זצ"ל, בשנים תש"ן-תשנ"ב. סיכומים אלו לא היו לנגד עיניו של רבנו, ועל כן הדברים הנכתבים כאן הם באחריות השומעים והמסכמים.
- רוב פסקי ההלכה הללו שולבו בחוברת "הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית", ועל כן בתחילתן של רוב ההערות מופיעה הפניה למקום בו נידונה השאלה בחוברת זו.
1. פרק ו (סעי' 4). נראה שהוראה זו מבוססת על דברי התוס' (בכורות יב ע"א ד"ה טבלים), שכתב שאין להפריש מ"לקוח" על תערובת של פטור וחיוב, למרות ששניהם דרבנן מאותה דרגה, ואלו דבריהם: "כשהאחד נוטה לצד חיוב או לצד פטור יותר מחבירו, קרי ליה חיוב על פטור". ובדומה לכך כתבו התוס' בב"מ (פ"ח ע"א ד"ה תבואת).
 2. עי' מאמרו של רבנו "בחיוב תרו"מ בפירות א"י המיועדים ליצוא לחו"ל" ("התורה והארץ" ב' עמ' 140-125).
 3. עי' מאמרו של רבינו שם (עמ' 140). והסביר שם שיצוא אינו מוגדר כ"פטור", מפני שבעצם הוא חייב במעשרות, אלא שהמירוח לא גמר את החיוב. ואכן, אם יחזור בו ויאכל את הפירות הללו בארץ – יהיה חייב לתקנם (עי' שם עמ' 134-135. ועי' כרם ציון פרק כה, גאון צבי ס"ק א). וכן הדין בלקוח, שאם חזר המוכר ולקחו – חייב בתרו"מ מדאורייתא (עי' תוס' ב"מ פח ע"א ד"ה תבואת; כרם ציון פרק כו סעי' ה).
 4. תרומות (פ"א מ"י).
 5. פרק ח' (סעי' 4). רצ"ע ממה שנאמר במסכת מנחות (סו ע"ב), שאין להפריש ממירוח גוי על מירוח ישראלי. אך שם הדין הוא כך מפני שמירוח הגוי מפקיע את החיוב באופן שלא יוכל לחזור ולהתחייב. עוד צ"ע ממה שנאמר בדין לקוח, שאם יחזור המוכר ויקנה את הפירות – יחזור להם חיוב דאורייתא, ואעפ"כ נכתב בשו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' סא וש"ך ס"ק פט), שאין להפריש מן הלקוח על שאינו לקוח. ונראה לחלק ולומר, שלא כתב כך בשו"ע אלא במקרה שאין בידו לחזור ולחייב את הלקוח בתרו"מ, כגון שמכרו. אבל בנ"ד, הרי מדובר במקרה שבידם של הבעלים לחזור בהם ולא לייצא את מה שייעדו ליצוא.

- היא הרוב – מדאורייתא הטבל בטל ברוב התרומה וחיובו בתרו"מ הוא רק מדרבנן. ולכן אי אפשר להפריש את הטבל הזה כתרומה על פירות אחרים.⁶
- ד. במצב שבו אין לרבנות שליטה מלאה על השווקים, ומתוך כך מסתמכים בהפרשה על שיטות דחוקות – עדיף שכולם ימכרו טבל גמור ויודיעו לצרכנים שעליהם להפריש בעצמם. וזאת כדי למנוע מצב בו הציבור סבור בטעות שהרוב המכריע של הפירות שבשווקים מתוקנים כדין, ולא מקפיד לעשר את מה שהוא קונה.⁷ וכן במקרה שיש חשש להכשלת הקונים בהפרשה מן הפטור על החיוב, עדיף שלא להפריש כלל.
- ה. החובה להפריש תרומה מן היפה היא מדאורייתא. אך החובה להפריש את המעשרות (מעשר ראשון, מעשר שני ומעשר עני) מן היפה⁸ – היא מדרבנן.⁹ אך מעשר ראשון ומעשר עני, במקרה בו פטורים מנתינתם מחמת הספק – אין צורך להקפיד בהם על הפרשה מן היפה.¹⁰ אך הנותן ללוי ולעני את דמי המעשר, יכול להפריש גם את המעשרות הללו מן הרע, אם ישלם להם לפי היפה.¹¹
- ו. גם כיום צריך לתת את המעשר הראשון ללוי.¹²
- ז. בהפרשת תרו"מ בזה"ז, למרות שהיא מדרבנן, אין להסתמך על "ברירה", משום שעיקרן מדאורייתא.¹³ וכן הדין אפילו בירקות. לכן,¹⁴ בהפרשה במעך מיון, עדיף להפריש בסוף התהליך, שלא מן המוקף ומשאנו גמור על הגמור, מאשר להסתמך על "ברירה". וכן הפרשה על תנאי, שהיא לא תחול אם תגרום מכשול של תערובות לאחר – נחשבת ל"ברירה", ואין להנהיג אותה.
- ח. הכנת נוסח הפרשה כתוב, והמשגיח רק יאמר: "כל ההפרשות יחולו כפי שנכתב בנוסח שברשותי", ניתן בשעת הדחק לסמוך על דעת החזו"א הסובר שהדבר מועיל.¹⁵
6. פרק ט' (סעי' 2).
7. פרק י' (סעי' 2 בהערה). פגישה מט' בתמוז תשנ"א.
8. רמב"ם (מעשר פ"א ה"ז, מע"ש ונט"ר פ"א ה"ב); שו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' נב ובהגר"א ס"ק צו).
9. פרק יא (סעי' 1).
10. פרק יד (סעי' 1); "התורה והארץ" (ח"ב עמ' 98 הע' 3). כשם שאין צורך להפריש תרומה מן היפה בזה"ז (שו"ע שם), וכשם שאין צורך מעשר שני מן היפה בשעה שפודים אותו על פרוטה (משמעות השו"ע, שחייב הפרשה מן היפה רק במעשר ומ"ע).
11. פרק יד (סעי' 1).
12. פרק יד (סעי' 5). ועי' מאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי ("אמונת עיתק 5 עמ' 17-20).
13. פרק טז (סעי' 2). ועי' בהרחבה במקורות שם. פגישה מיום ט' בתמוז תשנ"א.
14. עי' פרקים: ה, י, יב.
15. פרק יז (סעי' 2) עפ"י חזו"א (דמאי סי' טו ס"ק י). וכך הנהיג רבנו בתקופת רבנותו בכפר הרא"ה. סדר ההפרשה תלוי על הקיר בבית הכנסת.

ט. בדין "ראשית ששייריה ניכרים" (דהיינו: שיהיה ברור מהי התרומה ומהם הפירות המתוקנים)¹⁶ די בכך שהשיריים ניכרים כלפי שמיא, ואין הכרח שיהיו ניכרים גם לאדם¹⁷.

י. כל בחור ישיבה מוגדר כ"עני", אף אם הוריו עשירים ומפרנסים אותו¹⁸. וכן הדין אף אם יש על שמו חסכוניות לדירה וכדו', מפני שהוריו אינם מרשים לו להשתמש בכסף זה לפני הזמן.

יא. כל חקלאי יכול לעשות הסכם עם ישיבה, להקנות לה את מעשר העני ולקנות אותו מחדש במחיר סמלי¹⁹. הקנין יוכל להיות ע"י הנחה של המעשרות בשטח שהוקנה לישיבה, ואין צורך להחמיר ולדרוש שהחצר תהיה משתמרת לדעתו של הקונה²⁰.

יב. אף שאין לעשר ממין על שאינו מינו, ניתן לעשר מזן אחד על זן אחר, גם אם הצבע והמבנה שונים (כגון: בשזיפים). אבל אם יצרו מין חדש ע"י הכלאה של שני מינים שונים - אין לעשר ממנו על אחד מאותם מינים, אא"כ יוגדר שזהו ממש אותו מין.

16. תרומות (פ"ג מ"ה).

17. פרק יח (סעי' 4).

18. עי' "אמנות עתיך" (גליון 12 עמ' 16-18).

19. עי' "התורה והארץ" (ח"ב עמ' 99-100). וכן כתב הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' לו).

20. בשו"ע (ח"מ סי' ר סעי' א) מובאת מחלוקת גדולה בין הראשונים, וכן בין בעלי השו"ע, אם חצר קונה כאשר אינה משתמרת לדעתו של הקונה. והשו"ך (סי' א) הסיק שמכיון שזהו ספיקא דדינא, יש להחמיר. אעפ"כ הורה רבנו להקל בנתינת מעשר עני בכה"ג. (ועי' "התורה והארץ" ח"ב עמ' 58-60, וכן בעמ' 84).

הרה"ג אברהם אלקנה כהנא שפירא שליט"א

הזמנה בביכורים תרומה והקדש

א. במכות (יח ע"ב): "אמר רבא בר אדא א"ר יצחק ביכורים מאימתי חייבין עליהן, משיראו פני הבית". וצ"ב ממ"ש בספרי (פר' קורח פס' קיז) על הכתוב "בכורי כל אשר בארצם", שחלה קדושה על הביכורים במחובר לקרקע. ובירושלמי (תרומות פ"ו ה"ג) הסתפקו אם אפשר לשלם תשלומי ביכורים במחובר, מאחר שהביכורים נקנים גם במחובר (ובתוספתא, ביכורים פ"א ה"ב, אמר ר"ש בן יהודה משום ר"ש שאין חייבין על הביכורים במחובר. ועי' בירושלמי ביכורים פ"ג ה"א ובירושלמי כתובות פ"ח ה"ה, ועי' במרכה"מ הל' ביכורים פ"ב ה"ו ופ"ד הי"ג, שכתב שהדבר שנוי במחלוקת אם הביכורים קודש משעת הפרשה).

ונראה שאמנם אין עיקר קדושת ביכורים חלה עד שיגיעו לירושלים למקום אכילתם או לעזרה מקום הנחתם; אבל מ"מ בקריאת שם במחובר או בתלוש הם נעשים מוזמנים, וע"י כך הם נאסרים ויש בהם תורת קודש. ולחכמים ילפינן לדין זה מ"בכורי כל אשר בארצם". ונע"ן ברש"י ביומא ט ע"א ד"ה נפרשו ונסקו, שכתב: שהרי יש בו איסור – "לא תוכל לאכול בשעריך". ודבריו צ"ע ממ"ש במכות יט ע"א שאין לוקין על לאו זה עד שייכנס המע"ש לירושלים. ועי"ש בתוס' שקודם שנכנס לירושלים יש רק איסור של וצרת הכסף. ובמרכה"מ כתב שלדעת הרמב"ם אין איסור מה"ת במע"ש קודם שנכנס לירושלים. ולהנ"ל יל"פ שמצד דין הזמנה חל איסור לאו משעה שהפריש המע"ש. ויותר מכך היא שיטת השאילתות, שאי' קל"ג, והרמ"ה בסנהדרין, שגם איסור הקדש הוא מדין הזמנה, ויתבאר לקמן.]

ב. ויסוד הדבר הוא לפי מה שנראה שבכל הקדשות קרבן יש מלבד הקנין וקדושת הקרבן גם דין הקצאה והזמנה. והמקור לכך בסנהדרין (מו ע"ב): "אמר רבא הזמנה לאו מילתא היא". וגמר מע"ז: מה ע"ז בהזמנה לא מיתסרא, אף הכא בהזמנה לא מיתסרא. ופירש"י: "דתניא, האומר בית זה לע"ז שור זה לע"ז – מותר, שאין הקדש לע"ז". והיינו ע"י אמירה גרידא, וכמש"כ רש"י (ע"ז מד ע"ב ד"ה שלא בטובה). וכן הוא לשון הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ד ה"ד):

מאימתי תיפסל הבהמה או העוף משום מוקצה – משיעשו בה הכמרים מעשה, אבל בדברים אינו נעשה מוקצה שאין הקדש לע"ז.

ונראה מזה דהאומר שור זה לגבוה, יש בו גדר הזמנה, ומדין זה דהזמנה מתמעטת מע"ז ואינה נאסרת באמירה; משא"כ במקדיש שור לגבוה, דע"י אמירה זו חל עליו דין הזמנה וזה בכלל ההקדש לגבוה. והדבר מוכרח מסוגיא זו. וזוהי הלכה מיוחדת בקרבן, והיא נלמדת ממ"ש בתו"כ עה"כ בויקרא "אדם כי יקריב", ודרשו

בתו"כ (פר' ב, ד): "שיקדים הקדשו להקרבתו", כלומר שצריך שיהא הקרבן מיוחד להקרבה לפני שמקריבים אותו. ועי' בתמורה (כט ע"א).

ויל"פ שעל דין הקדמת ההזמנה וייחוד בדיבור להקרבה אמרו בגדרים (יג ע"א) שלר' יעקב בכור הוי דבר הנדור משום שמצוה להקדישו, והיינו שמתווספת בו הזמנה להקרבה שהיא מכשרתו להקרבה וכמו שביאר בזכר יצחק (סי' נב עמ' קצד). ועיין ביומא (לט ע"א), דלאחר הגרלה אומר לד' חטאת, רבי ישמעאל אומר לא היה צריך לומר חטאת אלא לד'. ויל"פ דהמחלוקת היא אם בקרבן שכבר הוקדש שלא בפה שייך גדר הזמנה בפה, והיינו לומר עליו חטאת, ור"י לשיטתו בערכין (כט ע"א), דבכור לא צריך לאקדושה, דהיינו לומר הרי זה בכור כפירש"י שם, ודה"ה בשעיר של ייחב"פ אינו צריך לומר חטאת. ומה שצריך לומר לד' הוא כסברת הריטב"א שם דמה שאומר לד' הוא סיום הגורל, לומר מה שעלה בימינו הוא לד'. ומה שלא למד אב"י מהקדש דהזמנה מילתא, יל"פ כמש"כ השאילתות שיובא להלן שהקדש חמור משאר קדושות ואיסורים.

ועיין בפ' הרא"ש (נזיר יג), דהאומר הרי אלו בהמות קדושים לקרבן נזיר שאקבל עלי, מסתבר דקדשי. ולכאורה דבריו נסתרים מהירושלמי (נזיר פ"ד ה"ו) שאין מפרישים קרבן נזיר קודם שחלה נזירות. ונראה דמשום קדושת קרבן לא חל אבל חל מדין הזמנה דהקדש. וכ"נ מהט"ז (או"ח סי' תרלח ס"ק ג). ועי' בשו"ת הרי בשמים (מהדו"ג סי' לה) שלדעת הרמב"ן וסייעתו, שגם בגוף הקדושה הזמנה לאו מילתא היא, יש לפרש מ"ש רבא: "שאני עגלה ערופה דהיא גופא קדישא", היינו משום דכפרה כתיב בה כקדשים, וכל הקדשים אסורים מחיים לא מטעם זימון רק דכך היא גזירת התורה. ואב"י ס"ל דאיסור עגלה ערופה אינו משום הקדש, דא"כ היה נאסר משעת הפרשה, עכ"ד. ולפי הנ"ל יל"פ מ"ש רבא דשאני עגלה ערופה דהיא גופא קדישא, היינו שדינה כקדשים, ואין ללמוד מקדשים דחמירי כנ"ל.

ועוד יל"פ הטעם שאב"י לא למד מהקדש דהזמנה מילתא, שבאמת בדין הזמנה שבהקדש, דילפינן מ"כי יקריב" כנ"ל – אין מצד הזמנה חלות איסור, אלא רק שחל דין הכשר לקרבן; והיינו שיש דין בקרבן שיהיה מיוחד ומזומן להקרבה בדיבור, וכעין מה שמצינו בבנין המקדש שצריך שיהיו האבנים נחצבות לשם הקדש וכמו שיתבאר לקמן. וה"נ הקרבן צריך שיהיה מופרש ומיוחד ע"י הזמנה בדיבור, אבל אין מצד דין זה שום חלות איסור, ואין ללמוד מכאן לדיני הזמנה.

ג. ונראה לבאר עוד בגדר הזמנה דקרבן, דהנה כתבו בתוס' (נדה ו ע"ב ד"ה דאפרישינהו בלישייהו), דהמפריש תרומת לחמי תודה בלישייהו אע"פ שלא קדש קדוה"ג – יש בה קדושת הפה ואסור לשנותה בחלות אחרות. ונראה שא"י מדין נדר, שהרי הכהן הוא המפריש כמ"ש הרמב"ם (הל' מעה"ק פ"ט ה"ב ע"ש), ועוד שלא מסתבר שאפשר ע"י נדר לקבוע קדושת תרומת לחמי תודה, אלא כוונת התוס' לדין

הזמנה, שמהני גם קודם שחלה קדושת תרומת לחמי תודה, ומכח ההזמנה א"א לשנותה לחלות אחרות, אם כי אין האיסורים חלים עד שיעשו העבודות. אמנם בתרומה נראה שאין גדר כזה של הזמנה. שמאחר שבעינין שייריה ניכרים ובל"ז אין קדושת תרומה חלה, והרי בהזמנה גרידא לא יותרו שיריים, לכן ל"ש בתרומה דין הזמנה לקדש התרומה. ומה שהתבאר לעיל בדברי התוס' בנדה שבתרומת לחמי תודה יש דין הזמנה – שאני תרומת לחמי תודה, שלא בעינין בה שייריה ניכרים, אע"פ שהוקשו לתרומה לכמה דברים. וראיה לזה – שהרי מפרישים מן הטחור על הטמא, ובתרומת חולין אין מפרישין, כמ"ש בפסחים (ל"ג ע"ב) בתרומת חמץ, דאין שייריה ניכרים. וע"כ שבתרומת לחמי תודה אין דין שייריה ניכרים, ולכך שייך בהם דין הזמנה, ועי' במרחשת (ח"א סי' ב).

ד. אמנם יל"ע למ"ד דתשלומי תרומה אינם מתקדשים אלא בנתינה לכהן משום דכתיב "ונתן לכהן את הקודש", אמאי לא יחול עכ"פ דין הזמנה. וייתכן שכל דין תשלומי תרומה הוא בעין פדיון לקדושת תרומה שאכל; וכמ"ש בתרומות (פ"ו מ"ה) שאין משלמים בהקדש שלא נפדה כהלכתו משום שאין הקדש פודה את הקדש. ולגבי פדיון י"ל שלא מהני הזמנה, כי כל קדושת פדיון חלה ע"י העברת הקדושה הקודמת על הפדיון, וכל זמן שאין דין פדיון בקדושה הקודמת א"א שתחול שום קדושה על הפדיון. [ומש"כ שתשלומי תרומה הם כפדיון מצינו כע"ז בדין תשלומי מעילה שנראה ממש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' מעילה ה"ה) שהחומש שמשלם הוא כתחילת הקדש ואם מעל בו משלם עליו חומש, ומשמע שהקדש הוא כהקדש שני. ונראה שגורס בגירסת ר"ח (ב"מ נד ע"ב, מובא בשטמ"ק שם ד"ה אחד) שספקו של רבא אם מוסיף חומש על חומש הוא בחומש של מעילה. וכ"נ מתוס' רי"ד (ב"מ נו ע"א ד"ה הקדש). ויותר מכך מצינו בדין ערכין שביאר בתוס' הרא"ש (חולין קט ע"ב ד"ה יכול), שהאומר ערכי עלי היה ראוי לדמות להקדש שנתחלל, כי הדמים באים מכח ערך הקצוב על הגוף. ואכמ"ל]

ועיין בירושלמי (תרומות פ"ו ד"א), שלדעת ר"ל, גם המ"ד שנתינתו מקדשתו – היינו רק בדבר שהוא זקוק ליתנו לכהן; אבל בדבר שאינו זקוק ליתנו לכהן, לכו"ע ההפרשה מקדשתו. ודימו דין זה למ"ש בבכורות (יב ע"ב) דלרבי אליעזר המפריש פדיון פטר חמור ומת, חייב באחריותו, ומ"מ אם היה פטר חמור שנפל לו בירושה מאבי אמו כהן, מכיון שהפרישו, קדוש. ויל"פ דלר"א מה שמונע שיחול דין פדיון פט"ח הוא חיוב האחריות שיש על בעל הפט"ח, וכשאין חיוב אחריות, חל הפדיון בהפרשה. וה"נ בתשלומי תרומה לדעת ר"ל אליבא דמ"ד דמתנתו מקדשתו, שהטעם הוא מצד שיש חיוב אחריות; וליף מקרא ד"ונתן לכהן את הקודש" דיש חיוב אחריות ושהיא מעכבת מלחול קדושת תרומה על התשלומים; ורק כשאין חיוב להקנות לכהן, כגון בתרומה של ישראל – חלה הקדושה משעת הפרשה. ולפי"ז נראה שכשם שחיוב אחריות מונע שתחול עיקר קדושת תרומה בתשלומים, ה"ה שגם מדין הזמנה א"א שתחול קדושה עד הנתינה. כי אם היה החיסרון במה שלא הושלם מעשה הקידוש,

אז היה מקום לדין הזמנה, אבל הכא היה סגי בהפרשה גרידא שתחול קדושת תרומה לגמרי, ורק שחיוב האחריות מעכב, ועיכוב זה מונע גם שתחול כלל כל קדושת תרומה שהיא, אפילו מדין הזמנה.

עוד יל"פ בדעת ר"ל שבפדיון פט"ח אליבא דר"א מה שמונע שיחול דין פדיון בהפרשה הוא משום שחסר שם מתנות כהונה עד שיתן, וכך גם בפדיון הבן, וחסרון שם מתנות כהונה מעכב את הפדיון מלחול. וה"ה בתשלומי תרומה, המעכב מהחלת קדושת תרומה בהפרשה הוא חסרון בשם מתנו"כ עד הנתינה. וכ"ז כשיש מצוות נתינה; אבל כשאין מצוות נתינה אין שם מתנו"כ מעכב. וגם לפי ביאור זה נראה שהיבא שיש עיכוב מהחלת קדושת תרומה משום שאין שם מתנו"כ, ד"ה שגם מדין הזמנה אין חלה כלל כל קדושת תרומה שהיא, אפילו מדין הזמנה, וכמו שהתבאר לעיל שהיבא שהחיסרון שמונע שתחול קדושת תרומה לגמרי אינו במעשה הקידוש שלא הושלם אלא החסרון מצד אחר, וכגון הכא שאין עדיין שם מתנו"כ – באופן זה גם קדושה שמדין הזמנה לא חלה.

ה. ועיין בשאלות (שאלתא קל) דאביי דס"ל הזמנה מילתא למד כן מאיסורא דקדוש, דקדשים בהזמנה נאסרים. ופירש בהעמק שאלה, דשיטת השאלות דאביי ס"ל דיש בהקדש בדק הבית דין הזמנה מלבד דין הקדש גמור, ויליף לה מקרא ד"ואיש כי יקדיש את ביתו קודש לד'", דבעינן שיומין את הקדשו קודם, וכמו בקרבנות, וע"י ההזמנה חל איסור להנות מהחפץ; ומזה יליף להזמנה בכל התורה. ולפי"ד יל"פ מש"כ הרשב"ם (כ"ב קלג ע"ב ד"ה ולא תשיימה את): "שלא תפתח לומר בכך וכך אתננה להקדש וכו'" דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כדכתיב ואיש כי יקדיש את ביתו וגו' מוצא שפתיך תשמור" וגו'. וצ"ב מאי ראיא מ"ואיש כי יקדיש" וגו'. ולפי"ד יל"פ דהתם במעשה דבנו של יוסי בן יועזר מיירי במכירה להקדש, ולדעת הרמב"ן לא אמרינן בזה אמל"ג מה"ת, אלא שיתכן לומר דדין הזמנה יש גם במכירה של חפץ מסוים, כבעובדה דשם; וכיון שדין הזמנה לבדק הבית נלמד ממקרא זה ד"ואיש כי יקדיש את ביתו" כדברי העמק שאלה הנ"ל, וגם ההזמנה הזוכה לרשות הקדש הוי בכלל אמל"ג כנ"ל – לכך הביא הרשב"ם מקרא זה. ונראה שגם לפי גירסתנו בסנהדרין, שאביי לא יליף מהקדש – מ"מ י"ל דבעיקר דין הזמנה גם לקדשי בדה"ב הוא גם לדידן, אלא דלא ילפינן משם, דאי אפשר ללמוד מהזמנה דהקדשות לשאר הזמנות כמו שהתבאר לעיל, אם משום שהקדש חמור או משום שגם בהקדש אין האיסור משום הזמנה, וכל דין ההזמנה בהקדשות הוא רק לייחד החפץ לרשות גבוה.

ו. ועי' בסנהדרין (טו ע"א): "הערכין המטלטלין בשלושה וכו'". רב חסדא אמר אבימי במתפס מטלטלין לערכו. ופרש": "שאומר ערכי עלי ונתחייב ערך הקצוב לפי שניו, והיה לו מטלטלין, ואמר הרי אלו לערכי, וחלה עליהן קדושה, ובא לפדותן – צריך ג' להוציאן מיד הקדש". וצ"ע ממ"ש בחולין (קלט ע"א): "תניא, רבי נתן אומר, ונתן את הערכך ביום ההוא קודש לד'", מה תלמוד לומר? לפי שמצינו בהקדשות

ומעשרות שמתחללין על מעות שבחולין, נגנבו או שאבדו אינן חייבין באחריותן, יכול אף זה כן? ת"ל, תתן את הערכך וגו', חולין – עד שיבואו ליד גזבר". וא"כ איך אפשר לפדות דמי הערך קודם שיבואו ליד גזבר. ויל"פ שאם כי לא נעשו הדמים הקדש אבל יש בהם גדר הזמנה וצריכים פדיון. ועי' בריטב"א (כ"מ פח ע"א ד"ה רעך ולא של הקדש): "וא"ת, הקדש למה לי קרא למיסריה והלא יש מעילה מן התורה מכיון שתלשו, וי"ל דאתיא אפילו כשהתנה שלא יחול עליו הקדש אלא בדמיו וכההיא שאמרו בוגין בחול ואח"כ מקדישין" עכ"ל. וכעיי"ז יל"פ גם במקדיש כלי לערכו שהוא אמנם חולין קודם שיגיע ליד גזבר, אבל מ"מ הוי ממון הקדש לגבי פדיה.

ועי' בערכין (ה ע"א): "האומר רגלה של זו עולה – יכול תהא כולה עולה וכו'? יכול תצא לחולין? ת"ל: יהיה – בהוייתה תהא. הא כיצד? תמכר לצרכי עולות ודמיה חולין". וברש"י פירש, שהרגל קדושה קדוה"ג, ורק שאר הבהמה נפדית, והיינו שעל הרגל אמרו יכול תצא לחולין. וב"פ רש"י (חולין סט ע"ב). ויל"פ שאע"פ שמקרא ד"כל אשר יתן ממנה" ילפינן שא"א להקדיש קדוה"ג אבר שאין הנשמה תלויה בו, ולדעת רבינו גרשום (שם) באמת אין על הרגל אלא קדו"ד, מ"מ סובר רש"י דהריבוי ד"יהיה" שאינו יוצא לחולין, הוא שמ"מ מצד ההזמנה לקרבן חל קדוה"ג על הרגל. ועי' ברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פט"ו ה"ב): "האומר ידה של זו עולה או רגלה של זו עולה – תמכר לחייבי עולות ודמיה חולין חוץ מדמי אותו אבר". ויש מהאחרונים שמפרשים ברמב"ם שדמי היד נתפסים בקדושה והיד עצמה נשארת בקדושת הגוף, והיינו דלא חלה עליו קדוה"ג גמורה ולא אלים למתפס פדיונו (כבמנחות מז ע"א ובבכורות טז ע"א), וכ"כ מהמאירי (קידושין ז ע"א), ויל"פ שזה משום דכאן אין קדוה"ג חלה כשאר הקדש קרבן אלא רק מתורת הזמנה. ולכן אע"פ שקדושה בקדוה"ג, שיש מקום לאסור בה גיזה כשאר מוקדשין, אבל שייך בה גם קדושת דמים שיהא בה דין פדיה שיתפסו הדמים בקדושה, ואכמ"ל.

ועי' בתוס' (תמורה ג ע"א ד"ה לא): "הקשה הר"ר יעקב, למה לנו לומר שבקדשי עכו"ם לא נהנין מדרבנן, דלמא מדאורייתא היא כיון דמרבין מאיש איש שנודרין העכו"ם כישראל, דכה"ג אמר בשלמי ישראל דלא נהנין מדאורייתא אע"ג דאין בהן מעילה?" עכ"ל. ויל"פ שדין זה שנדרי הקדש אוסרים בהנאה הוא משום תורת הזמנה שיש בנדרי הקדש. אמנם יתכן לפרש דברי התוס' בתמורה עפ"מ"ש בסוכה (ט ע"א) דאיסור הנאה מעצי סוכה ילפינן מהכתוב "חג הסוכות לך" שבעת ימים", מה חגיגה לשם שמים אף עצי סוכה לשם שמים, "כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה"; וברמב"ן שבת (מה ע"א ד"ה וממאי) כתב לגבי סוכה דהקדש גמור לשמים הוה. ונראה מכך שעצם הדבר שקרבן חגיגה עומד להיות קרב, אוסר בהנאה, לכה"פ בהנאה שמבטלת הקרבן ממצוותו. וייתכן דאם איסור הנאה דשלמים הוא משום שחל עליו שם שמים בתורת קרבן – אם נפל בו מום, מאחר שאינו עומד כעת להקרבה, אין איסור הנאה מה"ת. אבל אם איסור ההנאה הוא משום הזמנה, י"ל שגם לאחר שנפל בו מום ועומד לפדיה עדיין יש בו הזמנה לקחת בדמיו שלמים.

ועי' בט"ז (אוי"ח סי' תרלח ס"ק א) על מ"ש בשו"ע (שם) שאם הזמין הסוכה לחג ולא ישב בה, לא נאסרה, דהזמנה לאו מילתא היא, וכתב ע"ז הט"ז (ס"ק ג): "ק"ל הא מקשינן סוכה לחגיגה כדאיתא לעיל שחל עליה שם שמים, וא"כ נימא כאן בסוכה ג"כ דהזמנה מילתא היא, דקיי"ל בקרבן אם אמר ה"ז קרבן דהוה קדושת הגוף, ה"נ נימא בסוכה, ומנ"ל לחלק ביניהם, דהא קיי"ל אין היקש למחצה, כ"ש כאן דרחמנא אקשיניהו בפירוש? וכו', עכ"ל. ומבואר מדבריו שקדוה"ג דקרבן היא מדין הזמנה, וגם בקדשים קלים כן, וזה כמו שהתבאר לעיל. [ועיי"ש במג"א שהקשה על הדין הנ"ל בשו"ע רק מדין אתקצאי למצוותו ולא הקשה מדין קרבן, ויתכן שס"ל למג"א שבהזמנת הסוכה קודם החג לא נאמר ההיקש לחגיגה ורק בהגיע זמן המצוה הוקשה סוכה לחגיגה].

ובעיקר דברי הגמ' בסנהדרין יל"פ שהיו כמקדיש לאחר ל' יום, שי"ל שיש בו פדיון גם קודם שהגיע זמן ההקדש. וצ"ע. ובאמת הרמב"ם לא הזכיר דין זה שבגמ' סנהדרין. ויל"פ שס"ל שאין זה להלכה כפי סוגיית הגמ' בחולין הנ"ל.

ז. ומצינו עוד ענין הזמנה בהקדש לגבי קדושת כלי שרת, בירושלמי (יומא פ"ג ה"ח): "כלי שרת מאימתי הן קדושים? מיד או בשעת התשמיש?", ופי' קה"ע (ד"ה מיד): "אפילו את"ל דבעלמא הזמנה לאו מילתא היא, גבי הקדש גבוה שאני, דאיכא הזמנה בפה בקדשי מזבח וקדשי בדק הבית". וגם להלכה דקיי"ל דהזמנה לאו מילתא, וגם כלי שרת אינם מתקדשים אלא כשמשמשים בהם – מ"מ מבואר ברמב"ם (פ"א מהל' כלי המקדש ה"כ), שאם עשה כלי שרת להדיוט, אין עושין אותו לגבוה, אע"פ שכלי גבוה שלא נשתמש בהן גבוה רשאי להשתמש בהן הדיוט. וביאר בזכר יצחק (ח"ב סי' א), שאע"פ שהזמנה לאו מילתא לקודש, אבל לאיסור מהני. עכ"ר. והיינו שאע"פ שהרמב"ם פוסק שם שצריך שיעשו הכלים מתחילתן לשם הקודש, ומשום זה צריכים להיפסל, אולם זה גופא, שצריך לשמה מתחילתן, תלוי בדין הזמנה, כמבואר בירושלמי (יומא שם) ובמלחמות (סוכה פ"א). ועיי"ש ברמב"ם שאבנים וקורות שחצבן מתחילה לבית הכנסת אין בונין אותן להר הבית. והוא מתוספתא (מגילה פ"ב) לפי גירסת הרמב"ם. וצ"ע שהרי בבבלי סנהדרין (מח ע"א) אמרו שחוצב קבר לא הוי הזמנה גם לאביי והוי כטווי לאריגה. ויל"פ שגם זה מחומרא דקודש, שגם בחציבה לשם הדיוט הוי הזמנה לגבי איסורם לגבוה. (ועיי' צ"פ מה"ת עמ' כט שפירש שדווקא חצבן לביהכנס, דהוי נדר, חשיב הזמנה). ועכ"פ לגבי שם הקדש מבואר בראשונים הנ"ל שבכל הקדשות יש דין הזמנה.

ח. והנה לגבי צדקה מצינו בשו"ת רבנו אליהו מורחי (ח"א סי' ג), שגם האיסור לשנות מעות צדקה הוא מדין הזמנה מילתא, וז"ל: "וא"ת, אי הכי, הא דתניא בפ"ק דערבין: "האומר סלע זו לצדקה אם עד שלא בא ליד הגבאי מותר לשנותה, משבא ליד הגבאי אסור לשנותה", כי הגיע ליד הגבאי מאי הו"ז הרי אין שם אלא הזמנה בלבד". ותירץ הרא"ם, דגביית המעות מעשה ממש הוא; ולא דמי לאורג בגד למת, דבאורג בגד למת אין לאסרו בשעת ההזמנה, דשמא ימלך בו ולא יפרסנו עליו

ויישאר בהיתר, וכן בעשיית לבנים לבהכנ"ס אין לאוסרן משעת הזמנה דשמא יימלך ולא יבנם ויישאר בהיתר; משא"כ בגבו מעות כדי לבנות ביהכנ"ס או ס"ת, אגן סהדי דמשעה שנגבו מיד כבר נתייאשו הבעלים מהם, שאפילו אם יימלכו ולא יקנו שום אחד מאותן הקדשות, לא יחזרו לקחת אותן מיד הגבאים לעשותן חולין, הלכך גבייתן לאו הזמנה היא אלא מעשה ממש, עכ"ל.

וסברא זו, שיש בצדקה דין הזמנה, מובאת גם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"ל סי' רס"ט) שלפי מאי דקיי"ל דהזמנה לאו מילתא היא הא דאמרינן שבסלע זו לצדקה משבאת ליד גבאי אי אפשר לשנותה, כלומר ללוותה – לאו משום קדושה דאית בהו, אלא משום דקיימי עניים הצריכים לפרנסה; ומחזי טעמא אין משתכרין בשל עניים עיי"ש. ואם כי לכאורה לא שייך בצדקה גדר הזמנה מילתא שבסוגיא דסנהדרין כלל, ששם מיירי כשיש לחפץ תשמיש האוסרו מצד עצמו, ונחלקו אביי ורבא אם האיסור יכול לחול כבר בשעת הזמנה לתשמיש האוסר; אבל בצדקה, שאין לאסור מצד הנתינה לעני, א"כ גם בהזמנה ע"י שבאה ליד גבאי אין מקום לכו"ע לאסור מצד דין הזמנה מילתא. וצ"ל שכיון שכל האיסור לשנות מעות צדקה הוא מצד שעומדים להינתן לעניים, גם בזה יש מקום לדין הזמנה מילתא, ובוזה דנו המהר"מ והרא"ם.

ט. ועיין באו"ח (סי' קנ"ג) בגבו מעות לבנין בית הכנסת אין משנין לקדושה קלה, ופירש הב"ח, שאין זה כטווי לארוג, שאין בה הזמנה לכו"ע; דכאן אין האיסור מצד הזמנה, אלא שמשעת נתינה ליד הגובה חלה על המעות קדושה לקנות בהן אותו דבר שקדושתו חמורה ואסור לשנותן; ואפילו המגדב עצמו, אין בידו לשנותו, כמבואר ביו"ד (סי' רנ"ט) עכ"ל. וכוונתו למבואר בסי' רנט, שצדקה שבאה ליד גזבר אסור לשנותה. אולם במהר"מ הנ"ל מבואר שלא יתכן שהאיסור הזה שבצדקה יהיה מטעם קדושה שחלה על המעות, ורק משום שאין משתכרין בשל עניים אסור לשנות.

והנה במג"א (ס"ק ה) הקשה הן על הרא"ם והן על הב"ח הנ"ל מהגמ' בסנהדרין (מח' ע"א), דפריך לרבא ממותר המת ליורשיו, ושם ודאי מיירי שגבו כבר. ונראה שסברות הרא"ם והב"ח הן דווקא במעות, שבדמיהן תחול קדושה, משא"כ בצרכי המת, שהם נאסרים לא מצד קדושה אלא משום איסור הנאה ממת. ויש לבאר החילוק בין איסור שמצד קדושה לבין איסור שמצד איסורי הנאה בשני אופנים: א. לסברת הרא"ם יש לבאר שרק בחפץ של קדושה דעת הנותן שהחפץ יהיה מיוחד לקדושה משום כבוד דבר שבקדושה. ועיין בפירוש הראב"ד (ערוך פ"ד ה"י ד"ה כלכלת שבת).

ב. לסברת הב"ח יש לבאר, כי גם בתשמישי קדושה יש גדר הקצאה ויחוד ע"י ההזמנה כמו בקרבן; והזמנה זו גם קובעת את דין החפץ שישתמשו בו רק לצורך מה שהוזמן, וכפי שהתבאר לעיל לגבי תרומת לחמי תורה שההקצאה והייחוד של חלה מסוימת בלישה יוצרים הזמנה שמחייבת להפריש את החלה המסוימת. וה"נ בתשמישי קדושה, עצם הדבר שחל עליהם שם הזמנה מקדשתם להיות נקבעים למה

שהזמננו. ומה שאין קדושה זו חלה מיד כשהזמין, הוא משום שקודם שבא ליד הגובה דעת המזמין היא שיוכל לשנותם, כמבואר בערכין (ו ע"א) לגבי צדקה. וכ"ז בתשמישי קדושה שהיו בזה כהזמנה לקרבן ולקדושה ומצוה; אבל במזמין לצרכי המת, אין שם הזמנה חלה עליהם כלל למ"ד הזמנה לאו מילתא, שלא מצינו שיחול שם הזמנה והקצאה כשלעצמם שיקבע לעשות בו הדבר שלמענו הזמן אלא בקרבן, וגם בצדקה שדמיא להקדש כמש"כ הר"ן בקדושין, וה"ה בתשמישי קדושה; אבל כהזמנה לאיסורי הנאה דמת לא ילפינן מהקדשות.

ויש לפרש הטעם לפי מה שהתבאר לעיל שגם בנדר צדקה יש בה גדר דומה של הזמנה והקצאה למצוותה כמו בהקדשות. שהטעם הוא שהרי גם צדקה היא בכלל נדרי הקדש, והוקשה להם וכדברי הר"ן בקידושין לגבי ידות. ואם בהקדש ההזמנה גם אוסרת, בדרך אחת שהתבארה לעיל, ה"ה גם בצדקה האיסורים שחלים בהפרשת מעות לצדקה הם מכוח ההזמנה. ואם בהקדשות ההזמנה רק מייחדת את החפץ להיות מוזמן לצורך הקדש, ה"נ בצדקה חל על המעות גדר הזמנה, ואע"פ שאין בכך מצוה כמו בהקדשות. וכפי שמצינו שם הזמנה בהפרשת תרומת לחמי תודה בלישייה, כנ"ל, אע"פ שאין בכך מצוה. וכ"נ מלשון רש"י (ערכין ו ע"א ד"ה אבל לאחר): "להלוותה לחבירו לא, דלעצמו איכא למימר על מנת כן היקצה לצדקה" וכו', עכ"ל. והקצאה זו היא כהקצאת קרבן כלשון הרמב"ם על הקדש לע"ז, שבמקדיש קרבן לגבוה יש גדר של הזמנתו והקצאתו כנ"ל, וה"ה במקדיש לצדקה חל על המעות גדר הזמנה והקצאה. וגדר הזמנה זו יכול לחול גם בדיבור כמו בהקדשות. ומה שמותר לשנות צדקה עד שלא הגיעו המעות ליד גזבר, אם להלוואה ואם לצורך מצוה אחרת, כפי חלוקי שיטות הראשונים בזה – היינו משום דכך היא דעת המקדיש, וכמבואר ברש"י בערכין הנ"ל.

י. ובעיקר דין הזמנה דקרבן, עי' ברמ"ה (סנהדרין שם) שכתב: "אביי אמר אסור וגמר שם שם מעגלה ערופה מה התם בהזמנא מיתסרא, דכתיב והורידו זקני וגו' ירידתה לנחל איתן אוסרתה. ואיבעי תימא, משום דכפרה כתיב בה כקדשים, וקדשים משעת הזמנה מיתסרי", עכ"ל. ולכאורה שני הביאורים ברמ"ה תלויים בשני התיירוצים בתוס' (קדושין נו ע"א) אם ילפינן לדין זה דירידתה לנחל אוסרתה מהכתוב "וערפו שם", שם תהא קבורתה, אלא שהאיסור מתחיל משעת ירידתה לנחל, וזוהי הדרך הראשונה ברמ"ה, או שילפינן ממה שכפרה כתיב בה כקדשים, שהוא מכיוון גם לקודם עריפה. וזוהי הדרך השניה ברמ"ה. וכך היא שיטת השאלות (שאלתא קלג) [נכתב שם עוד שגם מהקדש גופו אפשר ללמוד דין הזמנה, ועי' לעיל אות ה.], ולפי"ז צ"ל שהטעם שאין האיסור חל משעה שהפרישו העגלה וכמו בהקדש, הוא כדברי המאירי (שם), שמאחר שאין בה עצמה זכיה למזבח או לבדה"ב אינה נאסרת אלא משעה שירד עליה שם עגלה ערופה והוא משעת ירידתה לנחל, עכ"ל. ר"ל שמשעה שחל עליה שם עגלה ערופה, אם מצד תחילת קיום

מצוותה בירידה לנחל ואם מצד שנעשית בכך מוכנה למצוותה, בזה גופא היא נחשבת למזומנת לעריפה.

וכך יל"פ גם במש"כ תוס' (שם ד"ה מי), שאליבא דר"ל, שצפורי מצורע נאסרים בלקיחה, אין סברא לאסור אלא בדבר שכתוב בפרשה כמו לקיחה והורדה בעגלה ערופה או לקיחה בצפורי מצורע. ובתוס' הרא"ש הוסיף שהורדה כתיבא בקרא ויש בה מצוות הורדה. וכל זה לכאורה אינו נוגע לדין הזמנה, וצ"ב מסוגיא דסנהדרין, שאיסור עגלה ערופה מחיים הוא מדין הזמנה. וצ"ל שכל דין הזמנה בע"ע ובצפורי מצורע לא נאמר אלא כשחל עליהם שם עגלה ערופה וצפורי מצורע, והגבול של שם עגלה ערופה הוא תלוי בקיום מעשיה הכתובים בפרשה, שהם הנחשבים להכנה למצוותה, והם הנותנים עליהם שם עגלה ערופה וצפורי מצורע, והם עצמם נחשבים להזמנה.

והנה בקדושין (שם) אמרו שאליבא דר"ל צפורי מצורע שהוקשו לעגלה ערופה נאסרים משעת לקיחה, ואע"פ שעגלה ערופה נאסרת רק משעת הורדה לנחל, שאני עגלה ערופה שיש לה גבול של הורדה לנחל משא"כ צפורי מצורע שאין לה אלא גבול זה של לקיחה. ולכאורה צ"ב, מאחר שהאיסור מחיים הוא מדין הזמנה א"כ אם יש סברא שהלקיחה תחשב הזמנה למה לא תחשב גם בעגלה ערופה להזמנה? ונראה שלדעת ר"ל אע"פ שגם הלקיחה ראויה להחשב להזמנה, מ"מ כשיש עוד גבול של הורדה הוי דומיא דטווי לארג, שאי"ז הזמנה כמ"ש בסנהדרין (מו ע"א). ועיין בריטב"א (קידושין שם), אבל בצפורי מצורע שאין גבול של הורדה סגי בלקיחה. ועי' בהגהות הב"ח (שם) שהביא גירסא בדברי ר"ל שיליף קיחה קיחה מעגלה ערופה. וכו"ה גירסת ר"ח באוצר הגאונים. וצ"ב, הרי בלא"ה ילפינן צפורי מצורע מעגלה ערופה מדרשא דתנא דבי ר' ישמעאל "נאמר מכשיר ומכפר בפנים" וכו'. ונראה שר"ל ס"ל שגם בעגלה ערופה האיסור הוא מצד הלקיחה אלא שגמר הלקיחה הוא בהורדה שהיא ג"כ כתובה בפרשה. אבל בצפורי מצורע שלא נזכרה אלא הלקיחה, היא עצמה ראויה לאסור הצפורים. וזה ילפינן מהיקש דקיחה קיחה, ששתי הקיחות שוות לדין איסור שבהן, ולא אמרינן שבלקיחה שבעגלה ערופה יש עדיפות משום שהיא כוללת גם הורדה.

אולם צ"ב, שבפירוש הראשון כתב הרמ"ה שילפינן לאיסור משעת הורדה מהכתוב "והורידו זקני העיר" וגו', ולא מצינו דרשה כזו בחז"ל. וכנראה כוונתו שמהכתוב הזה ילפינן לגבול של זמן התחלת האיסור כמ"ש בקדושין (זו ע"א). אבל א"כ היה צריך להביא מקרא זה גם בפירוש השני. וייתכן שבפירוש השני אין כוונת הרמ"ה לשיטת הבבלי שרק משעת הורדה לנחל נאסרת, אלא למ"ש בירושלמי (סוטה פ"ו ה"א): "אמר ר' שמואל בר ר' יצחק עד שהיא בחיים היא קדושה". ופירש בפני משה דמידי שהופרשה נאסרת מחייה, ואין לה גבול דכפרה כתיב בה כקדשים. ולא בר' ינאי דיש לה גבול והוא ההורדה לנחל איתן. ושתי השיטות בירושלמי ממתין

נאסרת עגלה ערופה הם שתי השיטות שברמ"ה. ויתכן שס"ל לרמ"ה שלמ"ד שירידתה לנחל איתן אוסרתה אין כ"כ הכרח שזה מדין הזמנה, שי"ל שהוא משום שבהורדה מתקיימת קצת המצוה, כמש"כ בזכר יצחק (ח"א סי' ער); לכן הוסיף לפרש אליבא דמ"ד שבהפרשה נאסרת. ועיין במאירי (קדושין נו ע"א) שיש מעילה בעגלה ערופה. (ויש לדון בזה לגבי צפורי מצורע דילפינן מעגלה ערופה בגמ' קדושין שם.) ועכ"פ מבואר ברמ"ה שילפינן דין הזמנה מאיסור עגלה ערופה למ"ד שאיסורה הוא מדין קדשים. ועיין בתוס' הרא"ש (קדושין נו ע"א ד"ה מי), ואין להאריך כאן, שאליבא דר"ל שציפורי מצורע נאסרים משעת לקיחה, היינו משעה שמפרישם למצותן. ומבואר בגמ' (שם) דר"ל לומד איסור צפורים מעגלה ערופה.

הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א

מוצרי חיטה אורז ונבטים לברכה ותרומות ומעשרות

ראשי פרקים:

- א. סוגיות הגמ' והראשונים
- ב. השואת אורז לחיטה
- ג. חיטה מבושלת
- ד. אורז מבושל
- ה. מסקנת ההלכה בחיטה מבושלת
- ו. מסקנת ההלכה באורז מבושל
- ז. ברכת אורז שלם
- ח. מה יברך בספק
- ט. תבשיל מרוסק
- י. פרכיות אורז
- יא. סיכום דיני ברכות בשלוה ופרכיות אורז
- יב. דיני נבטים לתרומות ומעשרות ולברכה
- יג. סיכום דיני נבטים לתרו"מ ולברכה

א. סוגיות הגמ' והראשונים

איתא במס' ברכות (לז ע"א):
 הכוסט את החיטה – מברך עליה בורא פרי האדמה.
 טחנה אפאה ובשלה – בזמן שהפרוסות קיימות, בתחילה, מברך עליה
 המוציא לחם מן הארץ, ולבסוף, מברך עליה ג' ברכות...
 הכוסט את האורז – מברך עליה בורא פרי האדמה.
 טחנו אפאו ובשלו, אעפ"י שהפרוסות קיימות, בתחילה, מברך בורא מיני
 מזונות ולבסוף, ברכה אחת מעין שלוש...
 ואח"כ הגמ' הביאה ברייתא אחרת בענין האורז כנ"ל, אך שם נאמר בסופה:
 אבל אחריז ולא כלום.

ופירש רש"י:

כלומר אין טעון מברכת פירות ארץ ישראל ולא כלום, אלא ברכת בורא נפשות, ככל מידי דליתיה משבעת המינים.

וכן פסק הרא"ש (שם) בענין ברכה אחרונה, והביא את דברי רש"י הנ"ל. למעשה יש שם בגמרא מספר שיטות בענין האורז. לדעת ר' יוחנן בן גורי, דין אורז כדין דגן, ואם עשאה כעין פת – מברך בתחילה המוציא, ולאחריו ברכת המזון. וכבר אמרה הגמ' (פסחים קיד ע"ב): "שמע מיניה דרב הונא לית דחייש להא דר' יוחנן בן גורי".

ישנה בגמ' סברה נוספת, של רבן גמליאל, שבתחילה מברך "מזונות" על האורז, ולבסוף – "ברכה מעין שלוש".

סברה אחרת, והיא הסברה של רב ושמואל – פת העשויה מקמח אורז, מברך בתחילה "שהכל נהיה בדברו" ולבסוף – "נפשות".

לדעת חכמים עפ"י מסקנת הגמ', והוא מה שאנו נוהגים, שעל האורז מברך בתחילה "מזונות" ולבסוף ברכת "בורא נפשות רבות".

ועי' ברשב"א שהביא גאונים שפסקו הלכה כרב ושמואל, אבל הרמב"ם (הל' ברכות פ"ג ה"י), הרי"ף (דף כו מדפי הרי"ף), הרא"ש (ברכות פ"ז סי' ח), שו"ע (או"ח סי' רח סעי' ז) ועוד אחרונים פסקו כחכמים.

ועי' לראשון לציון (דף יא של הספר על דף לו ע"א) שהביא שמשמע מדברי הרמב"ם שכתב בהקשר לכוס חיטה ואורז שמברך בורא פרי האדמה, שמדובר בחיטה ואורז קלויים, ואין מדובר שכוס אותם חי כמות שהם, שהרי הרמב"ם פסק (הל' ברכות פ"ח ה"ג) שכל פרי או ירק, הנאכל מבושל ולא נאכל חי – ואכלו חי – מברך עליו "שהכל", כיון שאין זו דרך אכילתו. וכתב שם שהוא תמה על כך שהשו"ע (סי' רח סעי' ד) כתב שמברך עליהם בורא פרי האדמה אפי' אם אוכלם חיים. ולדעתו, ההגדרה של אורז שמברך עליו אדמה, היינו אם צריך ללועסו, שהם נפרדים אחד אחד – משמע שלא כדרך בישולו, ואם אין צריך ללעסו, שהוא מעשה קדרה – מברך "בורא מיני מזונות", עי"ש. (מה שכתבנו לעיל משם רש"י והרא"ש שברכה אחרונה, ברכת בורא נפשות רבות – חז"ל מגדירים אותה – "ולא כלום", עי' בדברי המעדני יו"ט אות י').

ב. השואת אורז לחיטה

כתב הרא"ש (ברכות פ"ז סי' ח) וז"ל:

הלכך על אורז, אם אפאו ועשה ממנו פת או שבישלו ועשאו כעין דייסא – מברכים עליו תחילה בורא מיני מזונות, אע"פ שאינו מן שבעת המינים, כיון שזה נקרא מזון, כי הוא משביע וסועד את הלב; ואחריו בורא נפשות רבות, דלא נתקנה ברכה מעין שלוש כי אם על שבעת המינים.

וכתב הדברי חמודות (שם אות כב) משם הב"י שלדעת הרא"ש:
 דוקא שנתמעך האורז יפה, דהוי כמו דייסא; הא לאו הכי אעפ"י
 ששלקו, אינו מברך עליו אלא בורא פרי האדמה, דבכלל כוסס הוא.
 כמו אם היה כוסס חיטה, שאם החיטה שלמה – ברכתה היא בורא פרי האדמה,
 ועי' (שם אות כא) מה שכתב בדין החיטה.

ג. חיטה מבושלת

בדין חיטה פסק הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"ג ה"ב):
 אכל דגן שלוק כמות שהוא מברך לפניו בורא פרי האדמה ולאחריו
 בורא נפשות רבות.
 (לאפוקי התוס'), ובהלכה ד' כתב:
 וכן דגן שחלקו או כתשו ובשלו בקדרה כגון הריפות וגרש הכרמל
 וכיוצא בהם וכו', בתחלה – מברך עליו בורא מיני מזונות.
 וכתב הכס"מ (ה"ב) שההגדרה של חיטה שלימה היינו אפילו בשלם, כיון שהם
 שלמים וז"ל:

ומפרש רבינו דהיינו אפילו בשלם, כיון שהם שלמים שלא הוסרה
 קליפתו ולא חילקו אותם. וזה שכתב אכל דגן שלוק – כלומר דלא מקרי
 מבושל כיון שלא הוסרה קליפתו ולא חילק, ואמר כמו שהוא כלומר
 כמו שמביאים אותו מהגורן, וכן כתב הרב רבינו יונה. וכיון שמברכים
 עליו בורא פרי האדמה מברכים עליו בורא נפשות רבות. ואע"ג דקתני
 "הכוסס את האורז – מברך בורא פרי האדמה", ומשמע דהיינו דוקא
 שאכלו חי – שאני התם שדרכו לבשלו שלם. ומ"מ צריך עיון למה לא
 כתב רבינו דין כוסס את האורז.
 (ועי' לעיל שהבאנו את דברי הראשון לציון בעמ' יא של הספר).

ד. אורז מבושל

בהל' ברכות (פ"ג ה"י) כתב הרמב"ם:
 אורז שבשלו או שעשה ממנו פת: בתחילה – מברך עליו בורא מיני
 מזונות, ולבסוף – בורא נפשות רבות.
 וממה שלא כתב שבשלו עד שנתמעך כמו שכתב הרא"ש, משמע שהוא סובר
 שאורז שאני, שכן דרכו להאכל שלם, וכן הוכיח הברכ"י דלהלן. ואם כן לכאורה
 תימה על הב"י (כס"מ לעיל) שלא הביא הוכחה לסברתו מרמב"ם זה, וכן ממה שכתב
 הרמב"ם בענין אוכל חיטה "כמות שהיא", וכאן (בדיני אורז) לא כתב כן – משמע
 כסברת הב"י.

הרי"ף פסק שעל האורז מברך בתחילה בורא מיני מזונות ולבסוף בורא נפשות רבות. ועי' לרבינו יונה (שם) שמחלק בין אורז לדוחן, שאורז דרכו להיאכל כשהוא שלם, ומה שאין כן בדוחן שנאכל רק על ידי כתישה או טחינה. ועי' בשלטי גיבורים (שם) שאם בישל חיטים ולא נדבקו יחד מברך "האדמה".

ה. מסקנת ההלכה בחיטה מבושלת

בשו"ע (א"ח סי' רח סעי' ב) נפסקה ההלכה:

חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל... מברך בורא מיני מזונות.

ובסעי' ד פסק השו"ע:

אבל דגן חי או עשוי קליות או שלוק והגרעינים – שלמים אינו מברך אלא בורא פרי האדמה, ולאחריו – בורא נפשות רבות. והתוס' נסתפקו אם יברך לאחריו ברכה מעין שלוש, ולכן כתבו שנכון שלא לאוכלו אלא בתוך הסעודה, ויפטרנו בברכת המזון.

ועי' במג"א (שם ס"ק ה) שדגן חי, היינו "חיטה שלימה עם הקליפה". ועי' במשנ"ב (שם ס"ק טו) שאם לא חילקם ולא נתמעכו בבישול אינם חשובים למזון. ואם היו חטים שלמים אבל הוסרה הקליפה הביא מחלוקת: יש אומרים דברכתן בורא מיני מזונות, ויש אומרים דברכתן בורא פרי האדמה. (וציין שם למג"א הג"ל, וכן למג"א בס"ק ב). ובשעה"צ (שם ס"ק ב) הביא פוסקים שכן מסבירים את דברי הרמב"ם בעיקר אם הוא שלם, ואפילו אם נתקלק.

מסקנת המשנ"ב (שם) שאם מדובר בחיטה שלימה מקולפת, ובאופן שלא נדבקו יחד – לא יאכל אלא בתוך הסעודה. ומזה משמע שאין לכאורה לאכול "שלוה", משום שצורת החיטה ניכרת והגרעינים אינם מדובקים יחד אבל היא קלופה. ואם רוצה לאוכלה לבד; עליו לברך בורא פרי האדמה, ולא בורא מיני מזונות, כסברת הט"ז המובאת לקמן. ולאחריו נכנס לספק של התוס'. ולדעת הרמב"ם יברך לבסוף בורא נפשות, וכן סברת השו"ע.

ו. מסקנת ההלכה באורז מבושל

כל זה מדובר בחיטה ומשמע מדברי הש"ס (ברכות לו ע"א) שדין חיטה ודין אורז הוא שוה. אולם נראה שלדעת רבינו יונה וכן לדעת הרמב"ם, השו"ע ושאר אחרונים, שיש הבדל בין אורז לחיטה. כי מרן בשו"ע (א"ח סי' רח סעי' ז) פסק:

הכוסס את האורז – מברך עליו בורא פרי האדמה, ולאחריו – בורא נפשות רבות. ואם בשלו (הגה: עד שנתמעך) או טחנו ועשה ממנו פת – מברך עליו בורא מיני מזונות; ואחריו – בורא נפשות רבות.

משמע שבזה יש מחלוקת בין השו"ע לרמ"א. לדעת רמ"א, אם האורז שלם – לא מברך "מזונות" אלא אם כן נתמעך כדעת הרא"ש דלעיל. ולדעת השו"ע – אין צורך שיתמעך האורז ואפילו הוא שלם – מברך עליו בורא מיני מזונות בתחילה, ולבסוף בורא נפשות רבות. וכן אנו נחיה צמודים למחלוקת דלעיל אם קלוף נקרא שלם או לא, עי' בביאור הלכה שם. וכבר עמד על זה הב"י וכתב את דברי הרא"ש שבעינן דווקא נתמעך כמו דייסה, והביא את סברת תר"י שיש לחלק בין אורז לחיטה. חיטה – אם היא שלמה לא נקראת מזון ונקראת כן רק אם נתמעכה או נתחלקה; ואילו אורז – דרכו לאוכלו שלם. ומאחר שכן אפילו שהוא שלם – מברך עליו בורא מיני מזונות, ועי' לכס"מ הנ"ל. ואם כן הרי שמרן פסק כתר"י, ורמ"א פסק כהרא"ש. אולם המג"א לא ניהא לו, וכותב על הרמ"א: מנין לו שהרא"ש יחלוק על החילוק של השו"ע. ועי' להגר"א שמשמע מדבריו שהוא סובר כחילוק של השו"ע בין חיטה לאורז, והביא סייעתא לדבריו מהגמ' (שם). וכבר הקשו המפרשים למה רמ"א לא כתב: "ויש אומרים עד שנתמעך". אלא כתב "עד שנתמעך", משמע שאין הוא חולק אלא מסביר את השו"ע.

הב"ח לאחר שהביא את סברת הרמ"א כתב שאעפ"כ; אם נתמעך – יברך מזונות, ואם שלם – לא יברך כסברת הרמ"א בורא פרי האדמה, אלא יאכל אותו תוך הסעודה לצאת ידי חובת סברתו של מרן הב"י. ועי' לקמן השגת המאמ"ר על זה, ועי' למשנ"ב (ס"ק כו) ולכה"ח (אות טל) על זה. ולדעת המשנ"ב, מי שמברך על אורז קלוף בורא מיני מזונות והוא שלם – יש לו על מי לסמוך. והביא בביאור הלכה (שם) כמה ראשונים שמשמע מהם שיש לחלק וכן כמה וכמה אחרונים. ולדברי הברכ"י – סברת השו"ע היא שאין מחלוקת בין הרא"ש לתר"י, עי' לקמן. בכל אופן המשנ"ב הביא את סברת הגר"א (שם) שמברך על אורז שלם בורא מיני מזונות, עי' שם מחלוקת מה נקרא אורז. וכבר החליט לנו הברכ"י שהאורז שלנו אין בו מחלוקת שהוא האורז שמברכים עליו מזונות, וכן פסק ערוך השלחן (סי' רח סעי' כא).

ז. ברכת אורז שלם

יש מחלוקת בין הברכ"י למאמר מרדכי בהסברת הב"י; לדעת הברכ"י (שם ס"ק ו) לא רק שדעת מרן הב"י בשו"ע כדעת הר"י שאפילו שלם – מברך עליו בורא מיני מזונות, אלא שכן היא גם דעת הרא"ש. והביא שם להקת ראשונים שסוברים כן לדעתו: הרי"ף, הרמב"ם, הסמ"ג, הרשב"א בחידושי, הרב צידה לדרך וספר הזיכרון שמשמע מהם אפילו לא נתמעך. וכן כתבו האחרונים: אורחות חיים, כלבו, אליהו רבה ומג"א. ומסיים הברכ"י:

דהכי רהטי דברי הראשונים, וכסתם השו"ע לברך בורא מיני מזונות על אורז מבושל והוא שלם.

וכן הביא מהלק"ט, וכל זה לאפוקי הביאור הלכה שלדעתו הראשונים סוברים כסברת הרמ"א.

המאמ"ר (ס"ק יג) לעומת זאת, לאחר שהביא את דברי הב"ח (המוזכר לעיל) החולק על הרמ"א: שלדעת הרמ"א, על השלם – יברך בורא פרי האדמה; ולדעת הב"ח, על השלם – לא יברך בורא פרי האדמה, אלא יאכל אותו באמצע הסעודה. וכתב המאמ"ר (שם) שמשמע מדברי הב"ח, שלדעת הב"י בשו"ע, יש לברך בורא מיני מזונות, ועל זה חולק הרמ"א. ולדעתו, אינו כן, אלא אם נתמערך, אליבא דכו"ע – מברך בורא מיני מזונות; ואם האורז שלם – מאחר וב"י מסופק בזה, לפיכך מספק לא יברך אלא שהכל. והקשה על הט"ז, שלדעתו, אם מברך בורא פרי האדמה – יוצא, ולא יברך מזונות. שלדעת הט"ז, בנידון דידן עדיף לברך בורא פרי האדמה, שזה יסוד הברכה, מאשר לברך "מזונות". ולדעת המאמ"ר, הרמ"א לא בא לחלוק על השו"ע, אלא להסביר דבריו שאיירי באופן שנתמערך, אבל אם שלם – גם הב"י מסכים שלא יברך בורא מיני מזונות. ואחר כך הביא את דברי הלבוש שאם נתמערך מברך בורא מיני מזונות, ושלם – בורא פרי האדמה. ולסברת המג"א הדין לכאורה להיפך; שהשאייר בצריך עיון את סברת הרמ"א שחולק על הב"י דדווקא בנתמערך – מברך בורא מיני מזונות, ותמה על הרמ"א למה חולק. ואילו המאמ"ר הקשה על המג"א, מנץ לו שלדעת השו"ע, על אורז שלם – מברך בורא מיני מזונות! והסיק שדברי הרמ"א נכונים, וקרא עליו "משה אמת ותורתו אמת". והמסקנא שלו – שאורז שלם – מברך עליו שהכל, או יאכל תוך הסעודה. ואח"כ הזכיר את דברי הברכ"י שעל אורז שלם מברך מ"מ וכן המנהג והעיקר, וכתב עליו המאמ"ר שאינו כן, אלא יש לחוש ולא לברך מ"מ רק על נתמערך, והחיד"א במחב"ר חזר וכתב והתייחס למה שכתב המאמ"ר, והמחב"ר (ס"ק א) חלק עליו, וחזר על דבריו שכמה ראשונים ואחרונים פוסקים כדעת השו"ע, שלדעתו אפילו שלם מברך מ"מ, ומסיים, מעיד עליו כי דין זה פלפלתי עם כמה גדולים רבנים מובהקים וכולם הודו לדברי, ועשו מעשה בעצמם לברך במ"מ על אורז שלם, וכן מנהג העולם. וכן כתב הכה"ח (שם בסי' רח אות טל), וכן סברת הב"ח בענין זה (ש"ר, פרשת פנחס אות ח"י) **שבין שלם בין נתמערך מברך בורא מיני מזונות, כי כן המנהג, ונגד מנהג לא אומרים ספק ברכות להקל.**

ח. מה יברך בספק

ובענין אם יש ספק – אם מברך האדמה או מזונות, שלדעת הט"ז יברך על האורז – האדמה, ולדעת המאמ"ר יברך – שהכל. מעיקרא תיקנו שיברך על האורז בורא מיני מזונות כי הוא מזון, אע"פ שבעיקרון יסוד ברכתו הוא האדמה. אך במקום ספק, סובר הט"ז, שיחזור לדינו המקורי – "האדמה"; והמאמ"ר חולק.

אפשר שיש להוסיף ג"כ מה שכתב מרן (סי' רו סעי' א), אם יש ספק אם מברך על פרי מסויים העץ או האדמה שיברך האדמה, כי "האדמה" – פוטר, ולא אמר שיברך

שהכל. ועיין לכה"ח (סי' רו אות ב) שהביא משם דברי הבי"י שלסברת הרמב"ם, אם בריך על פרי העץ – "האדמה" לא יצא יד"ח, ויש שגורסים יצא יד"ח; ולמד שלדעת הרמב"ם לא יצא. על כן אם יש ספק אם מברך "העץ" או "אדמה" – יברך שהכל, וכן משמע לכאורה מדברי הרב פעלים (ח"ב סי' כז) שיברך "שהכל" במקום ספק. ובעין זה כתב המשנ"ב (בביאור הלכה סי' רח סעי' ז) מאחר וקי"ל אם בריך על הכל מזונות – יצא יד"ח (עי' בשער הציון סי' רח ס"ק לא). ע"כ נראה שאם יש ספק עץ או אדמה – דעביד כמר עבד, ומאן דעביד כמר עבד (עיין כה"ח סי' רו ס"ק ד, וכן סברת האור החיים הקדוש בספרו ראשון לציון דף יד, ועי' שם לסברת החולקים).

ט. תבשיל מרוסק

יש מחלוקת בין הרמב"ם לרש"י בענין ריסוק תמרים: שלדעת הרמב"ם וכן פסק השו"ע (סי' רב סעי' ז) שהברכה לא משתנית, וכן פסק המשנ"ב לענין ריסוק תפוז"א. אולם לדעת הרמ"א (בשם תרוה"ד) שמברך על זה שהכל, וכדעת רש"י (ברכות לח ע"א ד"ה טרימא) שכתב על טרימא: "כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק" מאחר ומינבר – מברך "העץ"; אבל אם רסקן – מברך שהכל.

ולמסקנא אנן פסקינן כסברת בא"ח (פנחס ג, רב פעלים ח"ב סי' כח) שאם ניכר חלק מהפרי – מברך את ברכתו; ואם מרוסק ממש – מברך שהכל. ולפיכך ברסק תפוז"א הנקרא "פירי", שהוא מרוסק ממש, לדעת תרוה"ד והבא"ח – יברך שהכל, ולדעת הפוסקים כרמב"ם – יברכו "האדמה", וכאמור אנן נקטינן מתוך ספק – יברך שהכל.

י. פרכיות אורז

לפיכך בענין פרכיות אורז, יש מי שאמר שיש להם דין אורז קלוי, שדינו כדין חיטה קלויה – שהברכה האדמה. ויש מי שאומר שמאחר ואין האורז מבושל אלא הוא מתבקע מהחום של האש – על כן ברכתו "האדמה". ויש אומרים שמאחר והם מתבקעים ונדבקים איש אל רעהו, אז אפילו לדעת הרמ"א – יברך מזונות כי דינו כמו מבושל ונתמעך. אולם מאחר ורמ"א פסק (סי' רב שם) שאם לא ניכר הצורה של הפרי – ברכתו שהכל. וצריכים להסביר שפירוש נתמעך באורז – היינו שנשאר עליו צורת אורז; או נאמר שדין אורז מבושל שאני. לפי זה בפרכיות אורז שהן נפוחות ואין היכר שזה הוא אורז אלא כעין בועות נפוחות – על כן ברכתו שהכל. והיה מקום לומר שדינו כמי שעשה פת מאורז שברכתו מזונות, אך נראה שהדין שונה מפת אורז, כי שם הוא נטחון קמח ולא ניכר אם קמח דגן הוא או אורז, אבל כאן בפרכיות יודעים שאין זה קמח, ועל כן ברכתו צריכה להיות שהכל, עכ"ז מי שמברך האדמה לא טועה.

יא. סיכום דיני ברכות בשלוה ופרכיות אורז

על **שלוה שלמה** – מברך "האדמה". בענין הברכה האחרונה – ישתדל לא לאכול שיעור. אם אבל – יברך בורא נפשות. ריסקה או הניחה לתוך משקה ונימוחה – מברך "מזונות". אבל שיעור – מברך ברכה אחרונה על המחיה.

על **רסק של תפוז** – שהכל.

על **אורז שלם או נמעך** – "מזונות". ולדעת המשנ"ב ואחרוני אשכנז על אורז מבושל שלם – מברך "האדמה"; ואם ברך מזונות יש לו על מי לסמוך. אלא שהגאון והחזו"א סוברים כסברת מרן שמברך במ"מ; ולדעת הב"ח – יאכל בתוך הסעודה; ולדעת המאמר – יברך שהכל. אולם לדעת החיד"א ובא"ח, על אורז מבושל כשהוא שלם – מברך "מזונות".

על **פרכיות אורז** – יברך שהכל, ובדיעבד, אם ברך "האדמה" או "מזונות" – יצא יד"ח. (ועי' לכה"ח סי' רו ס"ק ו ובא"ח בלק אות יג).

יב. דיני נבטים לתרומות ומעשרות ולברכה

הגמרא במסכת שבת (נ ע"ב) הביאה את המשנה בכלאיים (פ"א מ"ט):
הטומן לפת וצנונות תחת הגפן, אם היו מקצת עליו מגולין – אינו חושש
לא משום כלאיים ולא משום שביעית ולא משום מעשרות, וניטלין
בשבת...

ופירש"י (שבת שם ד"ה הטומן): "להשתמר בקרקע שכן דרכו...", ובר"ה "ולא משום מעשר" כתב: "דנימא בטלה לה אגב קרקע והרי הוא כלוקטה מתחילה, ויהא צריך לעשר על הנוסף שמא ניתוסף". משמע מדברי רש"י שמדובר בירק המעושר וכל הבעיה היא על תוספת הגידול.

וכן כתבו התוס' (שם ד"ה הטומן):

ואומר ר"י דרגילות הוא שמתווספין מחמת ליחלוחית הקרקע כמו שאנו רואין שומין ובצלים שמתווספין אפי' כשמונחין בחלון; ועל אותו תוספת קאמר דלא בעי לעישורי. ודוקא נקט הטומן אבל במתכוון לנטיעה – חושש משום כולן.

המשנה במסכת מעשרות (פ"ה מ"ב) כתבה:

בצלים שהשרישו בעליה – טהרו מלטמא. נפלה עליהם מפולת והם מגולים – הרי הם כנטועים בשדה.

והסביר רע"ב (שם), שדיני טומאה יש להם דין מיוחד אבל לכל מילי דינם כתלושים, הן למעשר והן לשביעית, יעו"ש. וגם חילק אם השרישו בעליה או בקופה. ע"ש במשנה הראשונה שלא דווקא אם השרישו בעליה, אלא אפילו אם טמן בשדה

והשרישו – דינם כדין העליה. ולאפוקי התוס' (שבת שם) שמשמע שאם התכוון לנטיעה והשרישו – אין ניטלין בשבת וצריך לעשרם.

ועיין בשו"ע (א"ח ס' שי"א סעי' ח') שפסק:

צנון שטמן בארץ ומקצת עליו מגולין ולא השריש וגם לא נתכוון לזריעה נוטלו אעפ"י שבנטילתו מזיז עפר ממקומו ואעפ"י שהוסיף מחמת לחות הקרקע – מותר.

נמצאנו למדים שגם מרן חושש לאם אדם מתכוון בזריעה, ולדעתו אם התכוון לזריעה אפי' אם לא השריש – אסור. ולאפוקי מה שכתב המג"א שם (ס"ק כב) שלדעתו אפי' התכוון לזריעה אם לא השריש – מותר.

וכן פסק בשו"ע (לקמן בס' שלו סעי' ו):

עשבים שתחבן בעפר מבעוד יום כדי שיהיו לחים – מותר לאחז בעלים ולהוציאם והוא שלא השרישו וגם צריך שאינו רוצה בהשרשתן אבל אם התכוון לזריעה – אסור.

גם מכאן משמע שיש נפ"ק גדולה אם התכוון לזריעה או לא התכוון לזריעה. ונראה בנד"ד של הנבטים, אעפ"י שעושים זאת לא בקרקע אלא במים, כיון שבשבת אין דין קרקע דווקא (כמו בשביעית) ומשרשים אותם ומתכוונים להשרשתן – אסור.

הרמב"ם (הל' מעשר פ"א הי"א) כתב:

בצלים שהשרישו זה בצד זה, אפילו השרישו בקרקע עליה – פטורין מן המעשרות. נפלה עליהן מפולת והרי הן מגולין – הרי אלו כנטועין בשדה וחייבין במעשרות.

ועיין לכס"מ שהביא מקור לכך מהמשנה מעשרות דלעיל. ובירושלמי (מעשרות

פ"ה ה"א, כב ע"א):

ר' יוחנן בשם ר' ינאי: ערימה של בצלים שהשרישה – התולש מהם בשבת פטור. ואינו רוצה בהשרשתן? אמר ליה ר' שמעון בן לקיש, מאי איכפלה שבת, גבי מעשרות לא תנינן אלא אינו חושש לא משום כלאיים ולא משום שביעית ולא משום מעשרות וניטלין בשבת. אמר ר' זירא לר' אבהו, חמי מה אמר לא אמר. אלא מאי איכפלה שבת גבי מעשרות הא שביעית איכפלה שאם היה רוצה בהשרשתן שהם אסורים משום ספיחין ואם לאו מותרין משום ספיחין.

ואחרי זה סתים אם "השרישו בקופה הרי הן בחזקתן למעשרות ולשביעית...". וע"ש באורך בפירוש רידב"ז אם רוצה בהשרשתן ואם אינו רוצה, וע"ש אם מותר לתלוש מהם בשבת. לדעת הפנ"מ אליבא דר' יוחנן – אפילו אם השרישו, התולש מהן בשבת – פטור מפני שאינו רוצה בהשרשתן; וריש לקיש חולק על ר' יוחנן במקרה שהשרישו. וע"ש תוס' רי"ד שאומר שסוגיא זו חמורה מאוד.

אולם הרמב"ם (פיה"מ מעשרות פ"א מ"ב) כתב: "בצלים שהשרישו בעליה טהרו מלטמא – לפי שאינם אוכל וכבר נפסדו", אבל אם נפלה עליהם מפולת והם מגולים

זה כמו כל זרע הנזרע באדמה ומפסיד, ואז דינו כדין מחובר לשביעית ולשבת. ועיין לאור שמח (הל' מעשר פ"א הי"א) שפירש את דברי הרמב"ם שאם הוסיפו בעליה וגדלו, מזה שגדל יותר – פטור מן המעשרות במקרה שכבר עישר את הבצל. אולם מפירוש המשניות להרמב"ם (שם) משמע שאם גדלו חייבים במעשרות ומה שאמר בפירוש המשנה איירי במעשרות שנפסדו באכילה.

לפי דברי הירושלמי והתוס', העיקר הוא אם מתכוון שיושרשו ואכן השרישו וכן אם מתכוון לזריעה כמו שכתוב בשו"ע. וכן מבואר בתוס' (שם) ובב"י (סי' שיא וסי' שלו), שאם נתכוון לזריעה אסור. ואינו דומה למה שהבצלים גדלים בחלון, כמו שאומרים התוספות, ששם איירי שלא מתכוון לזריעה ולא להשרשה.

יג. סיכום דיני נבטים לתרו"מ ולברכה

לנר"ד אין לנו צורך ליכנס למחלוקת המפורסמת המבוארת ב"נחפה בכסף", אם זריעה במים היא זריעה. וכן למחלוקת המבוארת בין חיי אדם לשדי חמד אם דבר הגדל במים ברכתו שהכל או אדמה או העץ.

אבל משמע מהדברים דלעיל שאם אדם נוטע לשם נטיעה ומשאיר את הבצלים לשם גידול ומתכוון לכך – אסור לתולשו בשבת וחייב בתרו"מ, אפילו שאינם בקרקע. ולפיכך חיטה שמנביטים אותה במיוחד כדי שתהיה ראויה לאכילה, ומכיוון שרבים הם המשתמשים בכך, הגם שאוכלים אותה כמות שהיא – אין לו דין כוסס אלא דין שאוכל דבר העשוי מחיטה, ונאכל כמות שהוא חי – ע"כ ברכתה מחנות וחייב בתרו"מ. ואם אדם מנביט חיטה בביתו או שאר נבטים – אסור לתלוש מהם בשבת.

הרה"ג שלמה מן-ההר שליט"א

בדין שייריה ניכרין.

ב"ה ירושלים עיה"ק תובב"א, ח' אייר תשנ"א.

לכבוד, הרב מוה"ר יואל פרידמן שליט"א, בברכה עדי עד...

בתשובה לשאלתך על הפרשת תרומה מארגו הפסולת ולקרא שם לתרומה בצפון הטבל.

הסברת המשנה הזאת (תרומות פ"ג מ"ה) היא כל כך סבוכה, וכן פסק ההלכה שלה ברמב"ם ובשולחן ערוך; עד שכל מפרשי המשנה התלבטו בזה, ואמרו בה כמה וכמה פירושים, עד שלא נדע מכל מפרשי המשנה מה נוכל לנו לקחת מהם בשבילנו הלכה למעשה. הנה הרע"ב, ותפארת ישראל, ותוס' אנשי שם, ותוס' חדשים, ומשנה ראשונה, ומלאכת שלמה – כל אחד אומר דברו לפרש; ואין דברי זה כדברי זה. וגם מרן בשלחן ערוך (יו"ד סי' שלא סעי' כב) שינה מלשון הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"ו). וצריך למצוא הסבר לשינוי זה, האם אינו מקבל את דברי הרמב"ם בזה, או שהוא מדבר על מציאות אחרת, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי? (וראה בספר המעשר והתרומה – של הרה"ג ר' זונדל גרוסברג זללה"ה פרק א' סעי' יח בהערה בית האוצר ס"ק לו – שהעיר על כך, ומה שכתב שם בשם הגאון רא"ז מלצר לתרין).

על פי זה נראה לענ"ד שאין אפשרות כלל להכריע בזה; ולפיכך צריך למצוא עצה, איך נתקן אנחנו את מה שאנו רוצים לתקן, שנוכל בלב שקט להעיד על כך שתקננו את מה שאנחנו מוכרים. ונראה לי שהעצה הטובה תהיה כך: לפני כל משלוח לערבב את כל מה שאנו עומדים לשלוח, כמו טבל ומתוקן שנתערבו זה בזה; והואיל ואין אנו יודעים כמה טבל יש בזה וכמה מתוקן – והרי טבל אינו בטל מדרבנן, ושמא גם הטבל מרובה – ולפיכך ודאי אין בזה שום איסור שלא לבטל איסור לכתחילה; ונכון בתערובת כדין דמאי, שמא הרוב הוא חולין והטבל מתבטל בו. ואז נפריש לפני כל משלוח כהפרשת דמאי, ונקח מן הפסולת משהו יותר מאחד ממאה. – וזה בהפרשה מוחלטת, בלי לסמוך על אמירת "צפוני או דרומי". ובאשר למעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני ננהג כפי שאנו עושים בכל דמאי. והרי כבר מצאנו בשם המשנה למלך המצטט את המהרי"ט, שהרמב"ם סובר שיש בילה בכל. והנה גם הדרב"ז על הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"א ה"ח) כותב שגם שמואל, האומר במפורש שאין בילה, סובר שבשעת הדחק וכשאין מוצא אחר, אפשר לסמוך על בילה בדבר שהוא טבל רק מדרבנן.

* מכתב שהתקבל מהרה"ג שלמה מן-ההר שליט"א. נוסח השאלה שנשלחה לרב בעמ' 130 ע"ש.

בכך נראה לי שאנחנו עוקפים את הבעיה שלנו. אבל ודאי אם נראה שאתם תוכלו להביא לכך שכל מי ששולח אליכם תוצרת למכירה לא יעשר – זו תהיה הדרך הנכונה ביותר להפריש תרומות ומעשרות, בלי שיתעוררו כל הבעיות שהועלו במכתבך.

הספרים שאתה מצטט במכתבך אינם ברשותי. אבל מה שציטטת אינו מובן לי: לא מה שציטטת מחזון אי"ש, לא מהרלב"ח, לא ממעדני ארץ ולא מבית זבול. ושמה אם הייתי רואה את הדברים בפנים הייתי לומד להבינם.

בייחוד מה שציטטת מבית זבול הוא בעיני ממש מרפסן איגרי. איך אפשר לומר שהר"ש סובר בדעת ר' שמעון שלא קדשו מדומעין כסוגיא דבבלי? שהרי הר"ש מביא בעצמו שיש בבבלי עוד תירוץ אחר, ולפי זה אפשר שפיר לומר לרבי שמעון שסובר "יש ברירה"; ולפי רבא, שגם שאומרים "יש ברירה" יש כאן חסרון של "ראשית ששייריה ניכרים", על כרחנו לומר שלר"ש אין צורך שיהיו שייריה ניכרים, ותרומה חלה גם אם אין שייריה ניכרים; ולפיכך טעמו של ר"ש איננו מפני שסביבה ניכרים אלא מפני שקדשו מדומעין! ומה שמצוטט מבית זבול ש"שייריה ניכרים" הוא רק בתרומה ולא במעשר – הרי זה שאמר הר"ש הוא... רק לדעת ר' שמעון; ומפורש אומר הר"ש בהמשך לר' אלעזר חיסמא ההיפך מזה, דתרומה דווקא לא בענין מקום מסוים, אבל במעשר בענין מקום מסוים. ואין הלכה, לא כרבי שמעון ולא כר' אלעזר חיסמא, אלא כחכמים, שגם בתרומה וגם במעשר אינו מועיל עד שיאמר בצפנו או בדרומו; שזה גם כן במדומעין, כפי שמפורש ברמב"ם (הל' תרומות פ"ג הט"ז), וגם התרומה וגם המעשר אינם מסוימים במקומם.

דברי הגרש"ז אויערבך ודאי נראים לי מוכרחים מדברי הרמב"ם, שפסק (שם פ"ג ה"ח) כחכמים במשנה, ודלא כר"ש, וז"ל שם:

האומר, תרומת הכרי זה לתוכו: אם אמר בצפנו או בדרומו – קרא שם וחייב להפריש ממנו תרומתו, ואם לא ציין במקום – לא אמר כלום.

ובהמשך (פ"ג הט"ז) כתב הרמב"ם, ז"ל:

אמר, תרומת הכרי בצפנו – חולקים אותו לשניים, והחצי שבצפון לשניים, ונמצא רביע הכרי שהוא צפון צפוני הוא המדומע...

נראה לענ"ד ברור שהתרומה מתקדשת גם במדומע, אבל החולין צריך להיות ניכר, ולא כל החולין, אלא מקצתו, כדי שההיתר שבא לחול עם הפרשת תרומה יהיה לו על מה לחול. אלא שדברי הרמב"ם עוד לא מוסברים לי היטב. כי אפשר לי לומר, שדבריו עניים במקום אחד ועשירים במקום שני: שמה שאמר בפרק ג' הוא זה שפירש בפרק יג, שבתחילה אמר רק שהתרומה חלה כיוון שסיים לה מקום בצפנו או בדרומו, ובפרק יג פירש שסיום מקומו נקבע לו בצפון צפוני, ברבע הכרי, והוא הוא מקום הדימוע; אבל שאר שלושת רבעי הכרי אינם כלולים בדימוע. ובפרק ג' פירש שדימוע זה אינו כחולין שנפלו בתוכם תרומה ונידמעו ונאסרו לזרים; אבל בזה

עדיין לא נגמרה ההפרשה, ויכול להפריש מן הצפון הצפוני ובוה לתקן את הדימוע. אך אפשר לפרש שדימוע זה שהרמב"ם מדבר עליו בפרק יג הוא כדין דימוע אחר, וכאיסור והיתר שנתערבו שאי אפשר לתקנם. ומה שהוזכר בפרק ג ה"ח הוא שאמר שני הדברים יחד, היינו: "תרומת הכרי זה לתוכו", וצירף לזה לומר גם "בצפון", כלומר "לתוכו בצפון" או "לתוכו בדרומו"; וכיון שאמר "לתוכו" – היינו: תרומה זו שהיא בתוך הכרי תישאר עדיין בתוכו ולא הפרשתה עוד מן החולין הפרשה מוחלטת, אבל אספתיה וריכותיה בצפונה, ועוד אפרישנה; ולכך הוא יכול לגמור את ההפרשה מתוך הכרי. אבל ודאי הוא שצריך להפרישה מן הצפון צפוני. אבל בפ"ג הט"ו לא הזכיר הרמב"ם "לתוכו" יחד עם "צפון". על כן אנו מפרשים את דבריו שכבר עקר את התרומה שבכרי מתוכו לגמרי וקבע אותה על תבואה בשיעור התרומה; והיא נמצאת מעתה כתרומה שנתערבה בצפון צפון של הכרי, ונשארה שם כדימוע אחר, שאי אפשר לתקנו; והכל אסור מעתה לזרים ומותר רק לכהנים.

יהי רצון שדברי בזה יתקבלו לפניכם. והנני לברך אתכם בהצלחה בכל אשר עושים. והרי מן השמים אין קץ לשכרכם, על שאתם מצילים רבים כל כך מאיסורי שרצים המטמטמים את הלב. ויהי רצון שנזכה למה שהתחנן דוד המלך: "לב טהור ברא לי אלוהים ורוח נכון חדש בקרבי".

שלכם בברכות,
שלמה מן-ההר

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

איסור הפסד וטומאה בתרומה*

לכב'

הר"ר זיו הכהן פארן הי"ו

השלום והברכה!

שאלתך מה לעשות עם תרומת המעשר של גוש קטיף?

המקום המתאים לכם ביותר, שבו הינכם מרכזים כיום את כל התרו"מ, נמצא בסביבה ערבית, והערבים באים ונוטלים את התרומה. אין אפשרות למנוע זאת מהם אלא ע"י ריסוס הירקות בחומר הפוסלם מאכילה. גם לשורפם אי אפשר, כי החסה, למשל, אינה בת שריפה. וא"כ מה לעשות?

שנינו במס' תרומות (פ"ה מ"א):

היה עובר ממקום למקום וככרות תרומה בידו. אמר לו העכו"ם: תן לי אחת מהן ואטמאה, ואם לא – אני מטמא את כולך. ר"א אומר: יטמא את כולך, ואל יתן לו אחת מהן ויטמא. ר' יהושע אומר: מניח לפני אחת מהן על הסלע.

והלכה כר' יהושע.

לכאורה ניתן ללמוד מכאן שמותר להניח תרומה במקום בו ידוע שיבוא הגוי ויטלנה.

אולם יש לדחות ראיה זו. שם מדובר באדם הנמצא במצב מאויים, שאם לא ימסור כבר אחת, יטמאו את כולך, וכדי להציל את היתר, הוא מטמא אחת. אך במצב אחר, כשאין איום כזה, אסור להניח תרומה במקום שהגוי עלול לחללה. אלא שלדברינו יש להקשות: אם כל ההיתר הוא רק כדי להציל את יתר התרומות, אך מעיקר הדין ההנחה על הסלע כמוה כטומאה בידים, מדוע שלא יתן לו בידיו? יש לחלק בין גרמא לבין מעשה בידים כמבואר בפסחים (כ ע"ב). ואעפ"י שגם גרמא אסורה בחילול תרומה, זהו משום שבחילול תרומה יש שני איסורים: לאו ועשה. הלאו – "בכל קדש תיגע", ועשה – "משמרת תרומותי". הגרמא אסורה רק בעשה, בעוד שלטמא בידים הוא איסור לא תעשה. לכן ודאי שיש להעדיף עבירה על עשה

* מכתב זה נשלח בחודש אייר תשנ"א לרב זיו הכהן פארן, שעמד אז בראש מחלקת הכשרות בחבל-עזה.

מאשר עבירה על לא תעשה (עי' אחיעזר ח"ב סי' מ אותיות ג-ה), ואילו ר' אליעזר סובר שאין לעבור אפילו על העשה כדי להציל את יתר התרומות. אין זה מתפקידו של האדם לדאוג להצלת תרומה ע"י עבירה. וכי אומרים לו לאדם: חטא כדי שתזכה? עי' מנחות (מח ע"א-ע"ב).

וכן מוכח מהמשך המשנה בתרומות:

וכן נשים שאמרו להן עכו"ם: תנו לנו אחת מכן וגטמא אותה, ואם לאו, הרי אנו מטמאים את כולכן – ייטמאו כולן, ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל.

משמע שהמדובר במצב חמור בו עומד האדם בין שתי אפשרויות שכל אחת מהן חמורה מחברתה, והשאלה היא, האם להעדיף את הרע במיעוטו או לא? בתרומה דעת ר' יהושע היא שאומרים לאדם חטא כדי שתזכה. אך בעריות אין אומרים כן, כי התורה השוותה עריות לשפיכות דמים: "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" (עי' סנהדרין עג ע"א), ובנפשות הדין הוא שימותו כולם ואל ימסרו נפש אחת מישראל.

והנה, במשנה הקודמת מוכח שמותר אפילו לטמא בידים:

חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה והתחתונה טמאה – מודה ר' אליעזר ור' יהושע שאם יכולים להציל ממנה רביעית בטהרה, יצילו; ואם לאו – ר' אליעזר אומר: תרד ותטמא ואל יטמאנה בידיו... על זו ועל זו אמר ר' יהושע: לא זו היא תרומה שאני מוזהר עליה מלטמאה אלא מלאכלה...

משמע שלר' יהושע מותר לטמא אפילו בידים. וכן מבואר במסכת פסחים (טו ע"א, ב ע"ב). ועיין ר"ש (תרומות שם). וכבר הקשתה הגמ' בפסחים (כ ע"ב) על ר' יהושע שכאן הוא מתיר לטמא אפילו בידים, ואילו במקרה שגוי איים עליו לטמא את כל הכיכרות – הותר לו רק בגרמא. והגמ' תירצה דהתם שאני משום הפסד ממון. ותימא, בשביל הפסד ממון התירו לו לעבור עבירה בידים?!

(ואי אפשר להידחק ולומר שהמדובר בהפסד גדול מאוד של חומש מנכסיו שמותר לבטל בגללו עשה בשב ואל-תעשה, שהרי לעבור על ל"ת בקום ועשה – אסור, עיין שו"ע יו"ד סי' קנז סעי' א בהג"ה).

וההכרח לומר בזה הוא, שמכיון שבלאו הכי התרומה הולכת להיטמא – אין איסור לטמא אותה. וכמו שמצינו בחבית יין המשתברת, שלא יאמר: הרי זו תרומה ומעשר על היין שיש לו בביתו, ואם אמר – לא אמר כלום, כיון שהיין הולך לאיבוד (עי' ב"ק קטו ע"ב).

וכן בב"ק (כ"ז ע"ב): זרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל – פטור. מאי שנא? מנא תבירא תבר. (אמנם רש"י פירש שם שבעל הכלי הוא שזרק את הכלי, אך הרא"ש חולק עליו. וגם בדעת רש"י יש שפירשו שלרבותא נקט בעל הכלי, עיין בית הלוי ח"א סי' כד).

וא"כ יש לומר שכשם שלענין ממון מצינו שדבר שהולך לאיבוד אין לו בעלים, כך לענין קדושת תרומה, תרומה ההולכת להיטמא – אין איסור לטמא אותה בידים. ולא רק מצוות שמירה בטלה, דזה פשיטא שאין מצוה לשמור דבר שבלא"ה יטמא, אלא גם איסור נגיעה בטומאה בדבר קדוש אף הוא בטל.

ויש להקשות: א"כ גם כשעכו"ם אומר לו "תן לי כבר אחת ואטמאנה" יהיה מותר לתת לו בידים, כי בלא"ה הכברות כולן עומדות להיטמא, ואין איסור לטמאן בידים! אך נראה שיש לחלק עפ"י התוס' (ב"ק יז ע"ב ד"ה זרק) שחילקו בין זורק אבן על כלי לזורק כלי עצמו, כלומר: שיש להבחין בין חבית יין שנשברה שהיין עצמו זורם ממנה לאיבוד לבין גוי שמאיים שיטמא תרומה, אך התרומה עצמה עדיין במקומה ולא קורה בגופה שום דבר המקרב את טומאתה. ועו"ל שכאן הגוי רק מאיים שהוא יטמא אותה. ואעפ"י שהקצות (סי' שצ) כתב שהרא"ש חולק על סברת התוס' – אינו מוכרח. כי הוא כתב שגם הנמוק"י, בדיון אשו משום חיציו, חולק על התוס', ואילו בריש פרק כיצד הרגל הנמוק"י עצמו הביא את סברתם, ומשמע שאין הדברים מוכרחים. וכ"כ אחיו של הקצות (תרומת הכרי סי' שצב), ע"ש.

ולכן כיון שאין זה ממש הולך לאיבוד, מן הראוי להימנע מלפוסלה בידים. ואעפ"כ, מפני כבוד התרומה, אם אפשר להציל את יתר הכיכרות ע"י נתינה על הסלע, ולטמא כבר אחד בגרמא בלבד – יעשה כן.

העולה מדברינו הוא שאם הברירה היחידה העומדת לפנינו היא: לפסול את התרומה בידים או להניחה שהגוי יטלנה – האפשרות השניה עדיפה. אם כי הוכחה גמורה לדברינו אין כאן, שכן ההיתר להניחה על הסלע על-מנת שהגוי יטלנה הוא כפי שהסברנו רק במקרה שבלא"ה הגוי יטמא את כולו, אך כשאין מצב כזה – מצוות השמירה מחייבת למנוע גם גרם טומאה או גרם הפסד. ובנד"ד אין מצב כזה של חוסר ברירה, כי אפשר להניח את החסה במקום שבו הגוי לא יגיע אליה. אמנם קשה למצוא מקום כזה, אך אין זה מצב של חוסר ברירה מוחלט.

והנה לו יכולנו לטמא את הטבל לפני ההפרשה, וכשההפרשה חלה היתה התרומה טמאה מעיקרה – היה אולי מקום לומר שאין איסור להפסיד תרומה טמאה, כי בלא"ה אינה ראויה לשום דבר אלא לשריפה (או להאכילה לבהמת כהן שאף היא נחשבת לכליז' כמו שריפה, אלא שמותר ליהנות מהשריפה: עי' רש"י ביצה כז ע"ב).

אך החזו"א (דמאי סי' טו ס"ק א) כתב שבתרומה טמאה מותר רק לגרום הפסד, אך אסור להפסידה בידים. הוא מוכיח זאת מהסוגיא בפסחים (כ ע"ב) האומר שגרמא מותר ובידים אסור. וקשה, שהרי מוכח שבמקום שהתרומה הולכת בוודאי לאיבוד, כמו חבית שנשברה – מותר לטמא גם בידים במקום הפסד לחולין! אלא שלפי התוס' (ב"ק יז ע"ב) שהבאנו, יש לחלק בין תרומה ההולכת בעצמה לאיבוד או לטומאה לבין תרומה שגורם חיצוני עומד לאבדה או לטמאה. וא"כ בנד"ד, שהתרומה עומדת להיפסד ע"י גורם חיצוני – אין היתר לאבדה בידים. ועוד קשה, א"כ מדוע כאן הוא

אוסר ובגמ' מנחות (מח ע"א) מוכח שר' אליעזר ור' יהושע חולקים בשאלה אם אומרים לאדם חטא כדי שתזכה? ועוד, הרי שם מדובר בתרומה טהורה העומדת להיטמא! ואכן החזו"א כתב שיש רק "כעין ראייה".

אך מכיון שאי אפשר לטמא כל כך הרבה טבל – המדובר הוא בטבל טהור, וא"כ אסור לאבד או אפילו לגרום טומאה או הפסד לתרומה טהורה.

ובהר צבי (להגרצ"פ פראנק, זרעים ח"א סי' קא) כתב שבזה"ז, שבלא"ה אין התרומה הטהורה ראויה לאכילה, אין איסור להפסידה. אף הוא מביא ראייה מהמשנה בתרומות הנ"ל, ממנה משמע שגרמא מותר ולטמא בידים אסור. והרי המדובר שם בתרומה טהורה, אלא שאין אפשרות לתת אותה לכהן כי הגוי עלול לטמא אותה. וה"ה בתרומה בזה"ז. וגם עליו יש להקשות כמו שהקשינו לעיל מדהיתר לטמא בידים במקום הפסד. ואין לומר שבמקום הפסד ממון התירו לעבור עבירה בידים. (ואולי יודה הגרצ"פ פראנק שתרומה העומדת להיפסד מעצמה שאני, וכנ"ל). אולם עוד יש להקשות, א"כ מדוע ר' אליעזר אוסר? ומהגמ' במנחות מוכח שהמחלוקת בין ר' אליעזר לר' יהושע היא, אם אומרים לאדם חטא כדי שתזכה? משמע שבעקרון יש איסור לטמא תרומה גם כשהיא במצב שעלולה להיפסד, ורק כדי להציל את היתר מותר לטמא את החלק!?

אך מסתבר שתרומה טהורה בזה"ז, מכיון שאין לה אוכלים ועומדת רק לשריפה – אין מצוה לשומרה, וממילא מותר לגרום לה הפסד ע"י הנחתה על הסלע.

וא"כ למסקנה נראה לענ"ד שמותר להניח את התרומה במקום שהגוי עלול לקחתה, ואין להפסידה בידים. אך אם יש אפשרות להניחה במקום שהגויים לא יבואו לקחתה – מן הראוי לעשות כן.

הרב יהודה הלוי עמיחי

ריסוס חומר דוחה על תרומה

שאלה

האם אפשר לרסס תרומה טהורה בחומר שאיננו נספג בפרי אלא נותן ריח רע בפירות על מנת שלא יאכלהו הערביים?

תשובה

תרומה נקראת קודש, ולכן אסור לטמאה ולהפסידה. רש"י (פסחים יד ע"א ד"ה מדבריהם) כתב שהדבר נלמד מדברי הפסוק (במדבר יז ח) "ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי", שעלינו לשמור את התרומה מלטמאה. וכן פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א):

אסור לטמא את התרומה של ארץ ישראל כשאר הקדשים ולא יביא אותה לידי טמאה, ולא יפסיד אותה. אלא אוכל הטהורה ומדליק הטמאה.

בשו"ת אבני מלואים (סי' יז) כתב שהפסד תרומה הוא איסור תורה מדין "משמרת תרומותי", משום שכל המפסיד איננו משמר, ולכן הוא עובר על איסור תורה. ובספר ראש יוסף (שבת כו ע"א ד"ה ה"י ידע) נסתפק שמה הפסד תרומה הוא איסור מדרבנן ורק טמאה הוא איסור של תורה.

הרמב"ם (שם) פסק על פי הגמ' בבכורות (כו ע"א):

מותר לטמא תרומת חו"ל בטומאות של תורה, אע"פ שאינה טמאה אלא בארץ העמים שהיא מדבריהם, מפני שעיקר חיוביה מדבריהם.

ובספר התרומה (הל' ארץ ישראל עמ' 122, הובאו דבריו גם בביאור הגר"א י"ד סי' שלא ס"ק ג) הסתפק שמה בזמן הזה יהא מותר לטמא תרומה כדי לא להכשיל אחרים, מכיון שתרומה בזמן הזה היא מדרבנן. גם השפת אמת (סוכה לה ע"ב ד"ה חז"א מפני שמכשירה) כתב שמפשוטות הסוגיא נראה שבזמן הזה אפשר לטמא תרומה, מכיון שכל הדיון בגמ' הוא בשאלת דאורייתא או דרבנן. אבל השפת אמת ציין שם שמדברי הרמב"ם נראה שבארץ ישראל גם בזמן הזה יש לאסור לטמא את פירות התרומה. הטור (י"ד סי' שלא אות טז) הביא את דברי ספר התרומה שכתב שמכיון שטמא אסור לאכול תרומה טהורה, וגם לשורפה אי אפשר כיון שהיא טהורה – לכן תרומה טהורה בזה"ז תיקרב. ספר התרומה ביסס דבריו מדין עיר הנידחת, שתרומתה נרקבת ולא נשרפת. אמנם יש להקפיד שלא ליתנם בכלי כדי שלא יבואו לאכלם, אבל נראה שדין זה היה שייך כשהיו אוכלים את התרומות ומעשרות, אולם בימינו, שאין

אוכלים תרו"מ, בכל אופן, אפשר לקבור גם בכלי. על סברה זו הקשה מרן הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' לח אות ג):

ובטהורה בוודאי לא מצינו קבורה והיתר איבוד, דהא בעיא שמירה אליבא דכו"ע, ואיך נעשה לה דבר של איבוד בידיים? והרבה אנחנו טורחים בענין גרמא... על כן נראה דטעות סופר הוא בטור, וצ"ל "תרכב". וזה מצינו בכמה מקומות בתרומה טהורה שאסורה באכילה מאיזה טעם, שתרכב, דהיינו תונח במקום משומר עד שתרכב מאליה.

אולם כבר העיר על כך בהמעשר והתרומה (פרק א, בית האוצר ס"ק א) שמשלשן ספר התרומה לא משמע שכתב "תרכב" כי אם "תיקבר", וכפי שכתבו הטור, הט"ז והש"ך.

נראה שסברת בעל התרומה היא שקבורה איננה ביזיון וגם איננה הפסד. וכפי שישנה גניזה בקרקע לכתבי הקודש, כן גם תרומה תיגנו. ואע"פ שייתכן שיש בזה גרם הפסד – בכל אופן, כיון שאיננו ניכר ואיננו ישיר – אפשר להקל, ואע"פ שאין ראיה בגמרא להתיר לקבור. יש להעיר שישנם דברים שקבורתם היא שמירתם, ועדיפה הטמנתם בקרקע על פני הנחתם מעל פני הקרקע.

ועיין בחזו"א (שביעית סי' ה ס"ק י) שהתיר לקבור ולא לשרוף. אולם מדבריו נראה שאין דין "משמרת" בימינו, בגלל שחיישינן לתקלה. וצ"ע מנין שאין בימינו דין איסור לאבד, וודאי שהרמב"ם הבין שגם בימינו אסור לאבד.

ברור שהנחת תרומה בחוץ, במקום שאחרים יכולים לקחת את התרומה, יש בזה ביזיון, וכדברי הנוספתא (סוף תרומות):

אין מביאין תרומה מן הגורן לעיר ומן המדבר ליישוב. אבל מקום שחיה אוכלתה ובהמה אוכלתה, התקינו שיהא מביא ונוטל שכוון מכהן מפני חלול השם (גירסת הגר"א: מפני בזיון תרומה).

א"כ כאשר חיה ועוף, וכן בני אדם שאינם בני ברית, אוכלין את התרומה – הרי יש בזה משום אי שמירת התרומה ובזיונה (עיין ארץ חפץ נתיב ד עמ' כו).

סיכום:

- א. לטמא תרומה טהורה הוא איסור מהתורה, וכן גם להפסידה. ויש מסתפקים בהפסד אם הוא אסור מן התורה או מדרבנן.
- ב. האסור לטמא תרומה ולהפסידה אמור רק בתרומת ארץ ישראל. ויש שנסתפקו אם בימינו אין דין תרומת א"י כשל חו"ל.
- ג. להלכה התיירו לקבור תרומה טהורה ולא לשרוף ולאבד. ויש מחמירים אפילו בקבורה, מפני שהיא גורמת להפסד.
- ד. הנחת תרומה טהורה במקום שיבואו בעלי חיים וגויים לאכלה – הרי זה ביזיון וחילול שם שמים הנקרא על התרומה.

להלכה נראה שריסוס הפירות בחומר שאיננו פוגע בעצם הפרי אלא מבריח את מי שאינו מוזמן לכך, וכהן שירצה יכול לנקותו ולאוכלו – אין בזה איבוד תרומה אלא אדרבא, יש בזה משום שמירתה. ונראה שדרך זו עדיפה על פני קבורתה במקום שיש בו חשש קלקול. ולדין ממעט באוכליה נראה שבימינו אין לחוש, שהרי ממילא אין הכהנים אוכלים את התרומה, ואף אינם באים לקחתה. והריסוס לא בא כנגד הראויים לקבל אלא כנגד הלוקחים את שאינו שלהם ומבזים את התרומה. על כן אפשר וראוי לרסס בחומר זה כדי להציל פירות אלו מביזיון. אמנם אפשר עוד להציע לטמא את הפירות לפני הפרשתם, אולם נושא זה צריך לפעמים טרחה נוספת, ואכמ"ל.

הרב יואל פרידמן

הפסד וטומאה בתרומה

ראשי פרקים:

הצגת הבעיה

א. איסור הפסד וטומאה בתרומה

1. שיטות הראשונים

2. גרם הפסד וטומאה בתרומה

3. היסח הדעת בתרומה

ב. דין הפסד תרומה בזמן הזה

1. שיטת רש"י ותוס' בתרומה שסופה לטומאה או לאיבוד

2. שיטת הרמב"ם בתרומה שסופה לטומאה או לאיבוד

3. שיטת ספר התרומה בתרומה בזמן הזה

ג. הנחת התרומה בפני גויים או הפסדה

הצגת הבעיה

בבית האריזה של עלי קטיף מפנים את התרומה המופרשת לאתר מיוחד. הבעיה שהתעוררה היא, שבאים ערבים מכפרי הסביבה ולוקחים את התרומה שהופרשה מן החסה ואוכלים אותה. הוצעה הצעה לרסס את התרומה בחומר כימי שיש לו ריח דוחה, כדי שהערבים יימנעו מלקחתה.

יש א"כ לדון אם יש בעיה בכך שמניחים את התרומה והגויים באים לקחתה. וכן יש לדון אם יש איסור בריסוס התרומה.

א. איסור הפסד וטומאה בתרומה

1. שיטות הראשונים

הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א) כותב:

אסור לטמא את התרומה של א"י כשאר קדשים, ולא יביא אותה לידי טומאה ולא יפסיד, ומותר לטמא תרומת חו"ל... מפני שעיקר חיובה מדבריהם.

המקור שממנו לומד הרמב"ם שאין לטמא ולהפסיד את התרומה הוא שתרומה הוקשה לקדשים, ודינם נלמד מהפסוק: "בכל קדש לא תיגע", כמבואר במסכת זבחים (לג ע"ב) וכדעת ר' יוחנן. ר' יוחנן שם סובר שאף שנאמר בפסוק "בכל קודש לא תיגע", ומשמע שאיירי בקרבנות. עיקר חידושו הוא לגבי תרומה, שיוולדת לא תאכל בתרומה עד שתיטסה. הרמב"ם (הל' פסולי המוקדשין פ"ח ה"ב) פסק כר' יוחנן, ולכן כתב בהל' תרומה: "אסור לטמא את התרומה... כשאר קדשים".

מאיך דעת הרבה מן הראשונים (רש"י פסחים יד ע"א ד"ה מדבריהם, תוס' יג ע"א ד"ה ושורפין, ס' התרומה המובא להלן) היא שאסור לטמא את התרומה מדכתיב: "משמרת תרומותי". הרמב"ם לעומת זאת, אינו מביא את הפסוק "משמרת תרומותי" ללמד על איסור טומאה או הפסד תרומה, אלא הוא מביא אותו בהקשרים אחרים, כגון: שיש להפריש טבל טמא כדי לשורפו, או שאין לכהן רשות לקחת או לבקש את התרומות (עי' הל' תרומות פ"ב הי"ד ופ"ב הי"ט, הל' מעשר פ"ז ה"ב).

2. גרם הפסד וטומאה בתרומה

בנד"ד יש לדון תחילה בהנחת הפירות באופן שיקחו אותם הגויים. אין בהנחה זו הפסד, ולכל היותר יש לדון מצד גרמא בהפסד תרומה.

ערוך השולחן (סי' פד סעי' ג) דן בגרמא בטומאת תרומה, אם זהו איסור דאורייתא או שהוא רק איסור דרבנן. הוא כותב שם שזהו רק איסור דרבנן מפני שבהקשר לעשיית מום לבכור ישנו לימוד מפורש, שאף בגרמא אסור לעשות כן. מאיך כותב ערוך השולחן, שייתכן שגרמא היא בכלל איסור "משמרת תרומותי". לפי"ז הספק אם גרם טומאה אסור מדאורייתא או מדרבנן תלוי במחלוקת הראשונים על מקור האיסור לטמא תרומה: לדעת התוס' ודעימיה אסור לטמא מדכתיב "משמרת תרומותי" והוא הדין לגרמא, וכן מפורש בדברי רש"י (סוכה לה ע"ב ד"ה שמכשירה ולמד כן מהירושלמי חלה פ"ג ה"ב: "משמרת תרומותי" - תרומה צריכה שימור"). ולדעת הרמב"ם, הסובר שהמקור הוא מההיקש לקדשים - זהו רק במעשה בידים, אך גרמא תהיה אסורה רק מדרבנן. להלן נדון באיסור הפסד תרומה, ויתבאר שהראשונים שלומדים איסור טומאה מהפסוק "משמרת תרומותי" - לומדים ממנו גם את איסור הפסד,

ולדעת הרמב"ם יתכן שזהו רק איסור דרבנן. ועכ"פ גרמא בהפסד תרומה הריהו כדין גרמא בטומאת תרומה.

בנוסף להפסד התרומה, הגויים גם מטמאים אותה. ועי' משנ"ר (תרומות פ"ח מ"א) שכתב שחכמים עשו את הגויים כזבים, ולכן הם מטמאים את התרומה מדרבנן. (אמנם יתכן שאם מניחים את התרומה באופן קבוע במקום מסויים והגויים יודעים שהם יכולים לקחת אותה, יש בכך גם איסור של "לא תחנם". אך אין הדבר מסתבר, כי האיסור הוא שלא לתת להם מתנה חינם, ולא נראה שהנחת הפירות נחשבת כמתנת חינם).

3. היסח הדעת בתרומה

גם אם נאמר שהנחה בפני גויים אינה בכלל גרמא, לכאורה לא גריעא מהיסח הדעת בתרומה. שכן בגמ' (פסחים לד ע"א) נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש מה הסיבה שהיסח הדעת פוסל בקדשים ובתרומה. ר"ל סובר שהיסח הדעת הוא "פסול הגוף", כלומר שהיא סיבה עצמית לפסול ונובעת ממעלת הקדשים. ר' יוחנן סובר שהיסח הדעת הוא "פסול טומאה", כלומר שאנו חוששים שמא בגלל חוסר תשומת הלב נטמאו הפירות. ומפרש רש"י (פסחים שם ד"ה בהיסח הדעת): "... ונפסלין בהיסח הדעת דכתיב גבי תרומה: את משמרת תרומותי – עבד לה שימור ולא תסיח דעתך". וכן נראה מדברי תוס' (פסחים שם ד"ה פסול הגוף) והפני יהושע (פסחים שם). ולפי"ז אסור להניח את הפירות במקום שהגויים יקחו אותם, מפני שיש בכך היסח הדעת, שאסור מדין "משמרת תרומותי". ובדעת הרמב"ם, שאינו לומד מהפסוק "משמרת תרומותי", יש לומר שאכן אין איסור להסיח את הדעת, אלא שאם הסיח את הדעת – התרומה אסורה באכילה כי אנו חוששים שמא נטמאה (עי' רמב"ם תרומות פ"א הכ"ג, רדב"ז שם, וכן צ"ח פסחים שם). מאידך ברור גם בדעת הרמב"ם שאסור עכ"פ מדרבנן להניח את התרומה בפני הגויים, שהרי במשנה (תרומות פ"ח מ"א) רואים שמותר לעשות כן רק מחמת האיום של הגוי שיטמא את שאר הכיכרות.

ב. דין הפסד תרומה בזמן הזה

- בספר התרומה (הל' ארץ ישראל עמ' 122, 125) מובאות שתי אפשרויות לטיפול בתרומה בזה"ז, לפי סדר העדיפות דלהלן:
- א. לפני שמפריש את התרומה יכשיר את הפירות לקבלת טומאה, ויתן את התרומה לכהן שיהנה בשריפתם.
 - ב. יפריש בטהרה, ויקבור את התרומה כדי שלא להגיע לתקלה, שזר יאכל את התרומה ח"ו.

החזו"א (שביעית סי' ה ס"ק י) מקשה, מדוע מתיר ספר התרומה לקבור את התרומה, הרי בכך מפסיד את התרומה בידיים כי ממחר את רקבונה? ומיישב

החזו"א שלדעת ס' התרומה אין דין "משמרת" בזה"ז, ולכן יש היתר לקבור אותה (מפני התקלה). הסברה לדעת החזו"א היא שכין שאין לה כיום אוכלין נחשב כאזיל לאיבוד, וממילא פוקע דין "משמרת תרומות". יש לנו א"כ לדון תחילה האם מותר להפסיד או לטמא תרומה שבין כך הולכת לאיבוד.

1. שיטת רש"י ותוס' בתרומה שסופה לטומאה או לאיבוד

נאמר בגמ' (פסחים יג ע"א):

דתניא: ארבע עשר שחל להיות בשבת – מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות, תלויות וטהורות, ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות – דברי ר' אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום ר' יהושע...
מבואר שם בגמ' שמותר לשרוף את תרומת החמץ בערב שבת, כי ידוע שלא יהיה לה שימוש עד שיגיע זמן שריפתה בערב פסח.

התוס' על אתר (ד"ה ושורפין) מבררים מה ההיתר לשרוף את התרומה, וז"ל:
אפילו אם נאמר דאסור לשרוף טהורות משום דכתיב "את משמרת תרומותי" כמו שאסור לטמאם – הכא שרי. אע"ג דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ואין צריך לשרפה, מכל מקום כיון דסופה ליאסר ולילך לאיבוד – שרי לשרפה כמו לטמאותה, דשרי ר' מאיר בסוף פרקין לשרוף טמאה עם הטהורה.

הגרצ"פ פראנק (הר צבי זרעים ח"א סי' קג אות ג) רוצה להוכיח שדעת התוס' נוטה לומר שאיסור איבוד אינו נלמד מהפסוק "משמרת תרומותי", שהרי התוס' אומרים: "אפילו אם נאמר דאסור לשרוף טהורות משום דכתיב את משמרת...".
ולע"ד לא נראה כן לאחר עיון בדברי תוס' הרשב"א על פסחים (תוס' הר"ש משאנץ, ועי' שם בהקדמה לספר ששתם תוס' בפסחים הוא הר"ש משאנץ). מדבריו מוכח שדברי התוס': "אפילו אם נאמר דאסור לשרוף משום דכתיב את משמרת תרומותי..." מתייחסים לדברי רבנו אפרים, שסובר שאין איסור לאבד תרומה מדאורייתא, ולדעת תוס' איסור איבוד תרומה כדן טומאת תרומה נלמדים מהפסוק "משמרת תרומותי", וז"ל תוס' הרשב"א (ד"ה ושורפין):

מכאן מדקדק רבנו אפרים דמדאורייתא שרי לשרוף תרומה טהורה, ולא שייך "משמרת תרומותי" אלא לענין תרומה שלא לטמאותה. דאי אמרת דאסור לשרוף תרומה טהורה משום דכתיב "משמרת תרומותי", א"כ, למאן דאמר בהאשה רבה, אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אלא בשב ואל תעשה, היכי שרו רבנן לשרוף תרומה טהורה... דליכא למימר דשרי לשרפה משום דסופה עומדת לשריפה כשיהיה זמן איסור בפסח, דהא מדאורייתא בביטול בעלמא סגי לה...

ולדבריו של רבנו אפרים משיב תוס' הרשב"א:

ונראה דלאו ראייה היא. אדרבא, ק"ל: דהא בבכורות מוכח בהדיא בפ' כל פסולי המוקדשין דאסור לטמאותה משום "משמרת תרומותי", ואפי' הכי שרי ר' מאיר בסוף פרקין לשרוף בארבע עשר שחל להיות בשבת טמאה עם הטהורה; אלא ודאי היכא דסופה לאיבוד אין שייך ליזהר בשמירתה; ודחקא השתא הוא דשרי לשרוף. אבל בשאר ימים – לא, דכתיב "משמרת תרומותי"...

תוס' דוחים את דברי רבנו אפרים, כי הלא גם הוא מודה שהאיסור לטמא את התרומה נלמד מן הפסוק "משמרת תרומותי", ואעפ"כ ר' מאיר סובר שמותר לשרוף את הטהורה עם הטמאה אף שהטהורה בוודאי טיטמא. וע"כ הסיבה היא מפני שלבסוף, התרומה שהיא חמץ – תלך לאיבוד. ע"כ אומרים תוס' שכפי שמועילה סברה זו להתיר לטמא – כן היא מועילה גם לענין הפסד. ועכ"פ הא קמן שדעת תוס' היא שאסור לאבד תרומה מדכתיב "משמרת תרומותי", ודלא כפי שהבין הגרצ"פ פראנק שהובא לעיל.

ולכאורה יש להוכיח מהגמ' (פסחים כ ע"ב) שברגע שתרומה הולכת לאיבוד, שוב אין חובה לשומרה ומותר לטמאותה, שהרי כן נאמר (שם):

ר' אלעזר רמי תרומה אתרומה, ומשני: מי אמר ר' יהושע, גרמא אין בידים לא?! ורמינהו: חבית של תרומה שנשברה בגת העליונה ותחתיה חולין טמאין – מודה ר' אליעזר לר' יהושע שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה, יציל, ואם לאו – ר' אליעזר אומר: תרד ותיטמא ואל יטמאנה ביד, ור' יהושע אומר: יטמאנה ביד. ומשני: שאני התם דאיכא הפסד חולין. מתקיף לה רבא: מתני' נמי איכא הפסד עצים! א"ל אביי: להפסד מרובה חששו, להפסד מועט לא חששו...

ר' אלעזר מקשה על ר' יוסי אליבא דר' יהושע (שכמותו נפסק להלכה), האומר שאין לשרוף בידים את התרומה הוודאית עם התרומה המסופקת בערב פסח, שר' יהושע עצמו סובר שחבית יין שוודאי לטמאה אולא – מותר לטמאה בידים. הגמ' מתרצת שם שבתבית התירו מפני הפסד מרובה של החולין. מוכח מכאן שכיון שהתרומה הולכת לאיבוד אין איסור לטמא אותה מדאורייתא, שהרי לא יעלה על הדעת להתיר איסור דאורייתא מפני הפסד מרובה! ולפי"ז לכאורה צודקים דברי תוס' הרשב"א, שכיון שסוף התרומה לאיבוד, מופקעת החובה של "משמרת תרומותי", ולכן כמו שמותר בכה"ג לטמא את התרומה, כן מותר גם להפסידה.

1. כיון שהאיסור לטמא הוא מחמת "משמרת תרומותי" מובן מדוע ר' יהושע נקב בשיעור רביעית: "שאם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה – יציל", כי רביעית זהו השיעור שיש עליו חובה "משמרת", עי' בדברי הגרש"פ פרנק (כ"רם ציון, ארצות התרומות הלכות פסוקות עמ' קה).

רואים גם במשנה (תרומות פ"ח מ"ח-מ"א) שעליה דנה הגמ' בפסחים (שם), שאין הבדל בין מקרה שסוף התרומה לאיבוד לבין מקרה שסופה לטומאה. בשני המקרים סובר ר' יהושע שמותר לטמא את התרומה בידים. הר"ש והרא"ש מפרשים שהסברה של ר' יהושע (שם מ"א) היא שבכה"ג פוקעת חובת "משמרת תרומות". וז"ל המשנה (שם):

על זו ועל זו אמר ר' יהושע לא זוהי התרומה שאני מזהר עליה
מלטמאה אלא מלאכלה...

ומפרש הר"ש:

על זו – שנולד ספק טומאה, ועל זו – שהולכת לאיבוד, אמר ר' יהושע
דאין מזהר מלטמאות, כדפרישית לעיל ד"תרומות" כתיב, ואותה
שמוזהר עליה.

2. שיטת הרמב"ם בתרומה שסופה לטומאה או לאיבוד

הרמב"ם (בפיה"מ תרומות שם) מפרש בצורה שונה מהר"ש ודעימיה. במשנה (תרומות פ"ח מ"ט) נאמר: "ר' אליעזר אומר תרד ותיטמא ואל יטמאנה בידיו". ומפרש הרמב"ם: "שלא יעזור בירידת היין לגת התחתונה". במשנה הבאה (מ"י) נאמר: "אם יכול להציל רביעית בטהרה – יציל". ומפרש הרמב"ם: "בשעה שהוא מציל רביעית יין לא אכפת לו אם הוא עוזר באיבוד השאר או בטומאתו...". גם בהמשך (מ"א ד"ה ובל תטמאה) כותב הרמב"ם: "ר"ל: שלא תזיד לטמאה; אבל לסייע בכך אחר שנשפכה – מותר".

הרמב"ם אינו מפרש כדברי הר"ש, שהנידון במשנה הוא אם צריך לחזור אחר כלים טהורים או שאפשר לקבל את התרומה בכלים טמאים. נמצא שלדעת הרמב"ם גם אם סוף היין או השמן לאיבוד, עדיין אין אנו מתירים לטמא בידים, אלא רק לעזור באיבודו או לסייע בטומאתו.

ואכן הרמב"ם בהלכה (תרומות פ"ב ה"ד) אינו מתיר במקרה של חבית היין לקבל את היין בכלים טמאים, וז"ל: "ואם לאו – יציל בידיו בלא נטילת ידים ואעפ"י שהוא מטמאה...". נמצא שהרמב"ם התיר בכה"ג רק לטמא את התרומה בטומאה דרבנן, טומאת ידים ללא נטילה, שהיא מ"ח דבר (ועי' דעת חזק עמ' רצח).

האחיזה (ס"י מ) מסביר שהרמב"ם הולך לשיטתו, שאינו לומד כשיטת תוס' שהאיסור לטמא או לאבד את התרומה הוא מדין "משמרת" אלא לומד מ"בכל קדש לא תיגע". הנפק"מ מכך היא כזאת: הלומד את האיסור לטמא או את האיסור מ"משמרת" – אינו מחוייב בשמירתה, אם בין כך התרומה הולכת לאיבוד או לטומאה. מאידך, אם האיסור נובע מ"בכל קדש לא תיגע" – היינו שיש איסור שהטמא יגע בקדש, כמו שמצאנו בקדשים – אזי מה אכפת לי שהתרומה הולכת לטומאה או לאיבוד, הרי עדיין אנו מחוייבים להימנע מלטמא את הקדש? לכן

הרמב"ם אינו מתיר בכה"ג לטמא את התרומה בטומאה דאורייתא אלא רק בטומאה דרבנן כמו טומאת ידים.

האור שמח עומד על נקודה נוספת בדברי הרמב"ם. מצד אחד כתב הרמב"ם (שם ה"ד: "חבית (יין) שנשברה בגת העליונה והתחתונה טמאה – אם יכול להציל ממנה רביעית בטהרה, יציל; ואם לאו, יציל בידיו בלא נטילת ידים..." לעומת זאת, לגבי חבית שמן שנשפכה כתב הרמב"ם (שם ה"ה: "ואם לאו – יציל בטומאה, שכיון שנשברה החבית אינו מזהר שלא להציל בטומאה, מפני שהוא בהול").

בדין של חבית שמן, הרמב"ם אינו מתיר לטמא את התרומה רק בטומאת ידים, כפי שכתב במקרה של חבית היין, אלא מתיר אפילו לטמא את השמן בטומאה דאורייתא. האור שמח מסביר שבחבית יין אסור להשתמש ביין לאחר שנטמא, לכן אסור לטמאה בטומאה דאורייתא. בשמן, אף לאחר שנטמא – מותר לשורפו, והכהן משתמש בתרומה במידה מסויימת כדין, לכן הדבר דומה ל"עמוד וחטא בתרומה כדי שתזכה בתרומה" (מנחות מח ע"א-ע"ב). לדעת הרמב"ם העובדה שסוף התרומה ללכת לאיבוד אינה מתירה לטמא תרומה בטומאה דאורייתא, כמבואר לעיל. גם העובדה שהוא בהול אינה מספיקה להתיר איסורים דאורייתא (עי' שבת מג ע"ב). אשר על כן מבאר האור שמח, שכיון שההצלה בכלי טמא אינה מועילה לחולין בלבד, אלא מועילה גם להנאה מהתרומה עצמה – מותר לעשות כן אף כשטמא את התרומה בטומאה דאורייתא.

יתכן שיש נפק"מ בין סברת האחיעזר לסברת האור שמח בהסברת הרמב"ם. לדעת האחיעזר איסור הפסד אינו אלא איסור דרבנן. לפי"ז יתכן שכמו שמותר לטמא את התרומה בטומאה דרבנן כאשר סופה ללכת לטומאה או להפסד, אכן יהיה מותר להפסידה, שהרי ההפסד הינו איסור דרבנן. ואילו לסברת האור שמח, שמותר לטמא חבית שמן בטומאה דאורייתא בגלל שהדבר דומה ל"חטא בתרומה כדי שתזכה בתרומה" – יהיה אסור להפסידה, כי לאחר האיבוד בוודאי אינו זוכה בתרומה.

שיטה נוספת לאיסור הפסד בתרומה מצאנו ברש"ס (לירושלמי תרומות ריש פ"ט ד"ה ואם הביאה שלישי). הוא מסביר שהאיסור להפסיד את התרומה נובע מכך שיש מצוות עשה לאכול את התרומה, וכפי שמצאנו בדיני שביעית, שם נאמר "לאוכלה ולא להפסד". ויש לעיין בדבריו. כי לגבי שביעית מסתבר שאין מצוות עשה באכילת פירות שביעית (ואף לדעת הרמב"ן, סהמ"צ, נוספות, מ"ע ג; ועי' "שבת הארץ" עם "תוספת שבת פ"ה ה"א אות א), ולכן כשהתורה אומרת "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", היא באה לחדש את דין "לאכלה ולא להפסד". בתרומה, לעומת זאת, מסתבר שיש מצווה באכילתה (רמב"ם הל' תרומות פט"ו הכ"ב ונו"כ שם. ועי' רדב"ז שם, סהמ"צ עשין פט, רמב"ן נוספות מ"ע ב, תוס' גיטין יב ע"ב ד"ה השבתוני), ולכן יתכן שאין ללמוד מכאן שיש איסור דאורייתא להפסיד את התרומה.

לסיכום:

ישנן שלש שיטות עיקריות:

א. שיטת רש"י, הר"ש והתוס':

1. יש דין "משמרת" בטומאה וגם באיבוד.

2. כאשר סוף התרומה לטומאה או לאיבוד אזיל, מופקעת חובת השמירה "משמרת תרומותי". אעפ"כ מדרבנן אסור להפסיד אותה, אך אם יש הפסד מרובה כמו בחבית יין או בחבית שמן שנשפכה – מותר לטמא את התרומה בטומאה דאורייתא (תוס' פסחים יג ע"א ד"ה ושו"פין, הר"ש (תוס' הרשב"א פסחים שם, תרומות פ"ח מ"א).

ב. רבנו אפרים:

1. איסור טומאה הוא איסור דאורייתא מדכתיב "משמרת תרומותי".

2. איסור האיבוד הוא רק איסור דרבנן.

ג. שיטת הרמב"ם:

1. איסור טומאה נלמד מן הפסוק "בכל קודש לא תיגע".

2. לא התברר מהו מקור האיסור באיבוד תרומה, וייתכן שהוא רק איסור דרבנן, כרבנו אפרים.

3. כאשר התרומה הולכת לטומאה או להפסד, אין היתר לטמא את התרומה בטומאה דאורייתא אלא רק בטומאה דרבנן. (מאידך אולי יש מחלוקת בין האור שמח לאחיעזר אם מותר בכה"ג להפסידה).

3. שיטת ספר התרומה בתרומה בזמן הזה

כאמור לעיל, כתב ספר התרומה (שם) שבזה"ז יש לקבור את התרומה כדי למנוע מקרה שזר יאכל אותה. וביאר החזו"א (הובא לעיל) שאין לחשוש שע"כ כך ממזהר את רקבונה, כי בזה"ז פקעה חובת "משמרת תרומותי", מאחר שבין כך התרומה הולכת לאיבוד.

אך לענ"ד לא נראה כן בדעת ס' התרומה, וז"ל:

עוד אפרש דבזה"ז אין תרומה מן התורה, דלא קידשה לעתיד... דאם היא טהורה, מה יעשה ממנה, כיון שאינו יכול לאוכלה. דאין לומר שיכול לשורפה כמו תרומה טהורה בערב פסח דשרי בפ"ק דפסחים, דשאני התם דבלאו הכי אזלא לאיבוד משום איסור חמץ... אבל בטהורה גמורה – אסור לשורפה כיון שמאבדה בידים כמו דהוי אסור לגרום לה טומאה מדכתיב "משמרת תרומותי", שצריך לשומרה מטומאה והוא הדין מאיבוד. ומביא מורי רבנו ראייה דתנן בחלק גבי עיר הנדחת: "ותרומות ירקבו", אבל שריפה עם שלל העיר – אסור. לכך טוב לקבורה אם היא טהורה שלא הוכשרה. ולא יתנגד בכלי, פן

ימצאוה ויאכלוה. וטוב יותר להכשירה קודם שיפריש התרומה, ואח"כ יסיקנה הכהן...

נראה מדברי ס' התרומה, שנקודת המוצא היא שיש דין "משמרת" גם בזה"ז, ולכן אסור לשרוף תרומה טהורה או לגרום לה טומאה. ראייתו מהגמ' בסנהדרין היא שאף בזמן שיש מצוה לשרוף את שלל עיר הנידחת, כיון שאפשר בקבורה – אסור לשרוף, כיון שעושה מעשה הפסד בידים. ואמנם העיר המגיה לס' התרומה (בשולי הגליון) שקשיא מהגמ' בפסחים, כי מאי שנא חמץ בערב פסח הנחשב כאזיל לאיבוד משלל עיר הנידחת שדינו בשריפה? מדוע החמץ יישרף ושלל עיר הנידחת ייקבר? לכן רצה החזו"א לבאר שהיא גופא מה שס' התרומה רצה להוכיח, שכיון שאזיל לאיבוד ואין דין "משמרת", בכל אופן יש לקבור במקום שאין צורך לשרוף. אך לא נראה כן מהמשך הדברים של ס' התרומה, וז"ל:

ואע"ג דאסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל מן התורה לאחר שבא להם חיוב חלה דהיינו לאחר הגלגול או לאחר חיוב תרומה דהיינו לאחר מירוח, דחולין הטבולין לתרומה כתרומה דמי – מ"מ בזה"ז, דלא קדשה לעתיד לבוא ותרומה בזה"ז אינה אלא מדרבנן, כיון שאין לה אוכלין עם טהורה – היה מותר להכשירה ותהא טמאה בהפרשתה שלא ייכשלו בה עוד, שהכהן ישרפנה ויהנה בשעת שריפתה...

דאי לאו הכי, תמה על עצמך: היאך לשים שם עיסה בארץ ישראל עכשיו שאין לנו שום הזאה וכולם טמאים, הלא עכשיו אסור לגרום טומאה לחולין שבא"י? אלא כיון דבזה"ז חלה ותרומה מדרבנן הקילו חכמים היבא דלא אפשר לתקן...

ס' התרומה מציע לטמא את הטבל, ואז, לאחר ההפרשה, יהיה לפירות דין של תרומה טמאה שדינה בשריפה. אך ס' ההתרומה מתקשה, היאך אפשר לטמא את הטבל, הרי "אסור לגרום טומאה לחולין שבא"י"? ובהמשך (שם עמ' 125) כתב: "וגם פירשתי לעיל היאך יבשורנה הלא חולין הטבולין לתרומה כתרומה דמי וכתבי "משמרת תרומותי"... הא קמן שאף לאחר ראייתו מהגמ' בסנהדרין הוא סובר שיש דין "משמרת תרומותי" בזה"ז, שאל"כ בוודאי יהיה מותר לטמא חולין הטבולין לתרומה.

רש"י (סנהדרין שם ד"ה אלא תרומה ביד כהן) מסביר שאין לשרוף את שלל עיר הנידחת כיון שהשריפה לעומת הקבורה היא זילול גדול יותר בתרומה. היר רמה (סנהדרין שם ד"ה ותרומות יקברו) שואל שאלה הפוכה: איך יתכן שמדאורייתא שלל עיר הנידחת בשריפה ורבנן יאמרו שייקבר? מתוך היר רמה שהפקר ביד הפקר; וכיון שרבנן עשו מעלה בתרומה, הם הפקיעו את הבעלות של הכהן בתרומה, וממילא לא חל על התרומה דין שריפה דאורייתא. לפי תירוץ היר רמה יש ליישב את קושיית המגיה לס' התרומה, ששאני דין חמץ בערב פסח, שבכל מקרה יש לשרוף עד כניסת החג כדי שלא יעבור על איסור "כל יראה וכל ימצא". לעומת זאת, שלל עיר הנידחת

– אין תאריך קבוע לשריפתו, ולכן כיון שחכמים יכולים למצוא פיתרון נאות יותר לתרומה, מוטב כך.

אלא שלכאורה צודקים דברי החזו"א: מאי שנא תרומה בזה"ז שאין לה אוכלין מתרומת חמץ שסופה לאיבוד אזילו ויש לבאר בדעת ס' התרומה שגם כאשר התרומה הולכת לאיבוד לא פוקע דין "משמרת", אלא מדאורייתא אנו אומרים שאם אפשר בקבורה יקבור ולא ישרוף, ואם אפשר ע"י הפסד בגרמא לא יעשה מעשה הפסד בידים. ולכך הוא מביא ראיה מהגמ' בסנהדרין, שאף שהתרומה הולכת לאיבוד, דין "משמרת" אינו פוקע, אלא יש לקבור כשאינו חייב לשרוף; ולכן אף שחייב שריפה מצד דין עיר הנידחת – אי אפשר לשרוף כי יש בכך הפסד לתרומה, ולכן יירקבו. להסבר זה קשה, מדוע בערב פסח שורפים את התרומה כשהיא חמץ (פסחים טו ע"ב), ובפרט שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי כפי שמצינים תוס' ותוס' הרשב"א (שם)². לכן יש לומר שחכמים חייבו לשרוף את תרומת החמץ כי חששו שמא יאכלו אותה בפסח. לעומת זאת, בעיר הנידחת, שמדובר בע"ז ובדילי אינשי מינה – לא חייבו שריפה מפני איבוד התרומה וחייבו רק להניח עד שתירקב³.

גם לדעת רש"י והר"ש, הסוברים שכאשר סוף התרומה הולכת לאיבוד – נפקע דין "משמרת תרומותי" – יש לומר שלא ברירא שבוה"ז אמרין סוף תרומה לאיבוד אזלא. כי המציאות של האיבוד של השמן המבואר בגמ' בפסחים היא איבוד ממשי ומיידי; ואילו תרומה בזה"ז, לעומת זאת, אין לה אוכלין, ואי אפשר ליהנות ממנה; אך מכל מקום אין האיבוד ממשי ומיידי, ובכח"ג דין "משמרת" אינו פוקע. ולכאורה יש להביא ראיה לסברה זו מהמשנה (תרומות פ"ח מ"א):

אמר לו עכו"ם: תן לי אחת מהן (כבר אחת מכין הככרות) ואטמאה, ואם לאו הרי אני מטמא את כולה... – ר' יהושע אומר: יניח לפניו אחת מהן על הסלע...

כלומר שאף שסופו של אותו כיכר להיטמא, עדיף להניח את הכיכר על הסלע מאשר לתת אותו ביד לעכו"ם.

הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' לח) אומר שדברי ס' התרומה (אשר מביאם הטור) הם טעות סופר כי לא יתכן שתרומה טהורה תיקבר, כי בכך מאבד אותה בידים. לכן הרב זצ"ל גורס בדבריו כפי שאכן נאמר בגמ' בסנהדרין: "תרומות ירקבו", דהיינו שיש להשאירם עד שירקבו לבד; ואין לגרוס "ייקברו".

2. תוס' הרשב"א (פסחים יג ע"א ד"ה שורפין) הוכיח מכאן שאין איסור הפסד דאורייתא ומשמרת תרומותי מוטב רק על איסור טומאה.

3. ועי' תוס' הרשב"א (שם סוף ד"ה שורפין), מהרש"א (פסחים שם ד"ה שורפין), תורת הארץ (פ"ב אות כא הגהה ד), ביאור הגר"א (סי' שלא ס"ק מח), הר צבי (זרעים א סי' קא).

נמצא שלדעת הרב זצ"ל אליבא דס' התרומה – יש דין "משמרת" בזה"ז, ולכן נזקק לתקן את המילה "ייקברו" ב"ירקבו". ואף שלענ"ד אין הכרח כ"כ לתקן את הגירסה, כי לא ברירא שהקבורה ממזהרת את ההפסד יותר מאשר השארת הפירות במקומם. בנוסף לכך יש לומר שס' התרומה מחייב את הקבורה בדווקא כי חיישינן לתקלה. ושנינו בגמ' (פסחים לג ע"ב): "פת – זריק ליה בין העצים, שמן של תרומה – רמי ליה בכלי מאוס". ומבואר שם בגמ' שהסיבה לכך היא כדי שלא תהיה תקלה והתרומה הטמאה תיאכל בטעות. וכן פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ב). ויש לבאר בדעת ס' התרומה, כפי שאמרנו לעיל, שאמנם יש דין "משמרת" גם בזה"ז, ואעפ"כ התירו חכמים לקבור את הפירות מפני התקלה, וכפי שהתירו לטמא את הטבל לפני ההפרשה, כדלעיל.

הרמ"א (יו"ד סי' שלא סעי' יט) פוסק בס' התרומה:

ונתנה בזה"ז לכל כהן שירצה... והוא שורפה... וכל זה מיירי בתרומה שהוכשרה דאז נטמאת ומותר לשורפה, אבל אם לא הוכשר, שלא נטמאת – אסור לשורפה. וטוב להכשיר אותה קודם מירוח כדי שתקבל טומאה ויהא מותר לשורפה⁴.

ג. הנחת התרומה בפני גויים או הפסדה

בהצעה שהוצעה מדובר על שלש אלטרנטיבות:

1. להניח את התרומה במקום האיסוף הקבוע, אף שידוע שגויים יקחו אותה.
2. לרסס בריסוס שגורם להפסד התרומה.
3. לרסס בריסוס שאינו גורם להפסד התרומה, אך גורם שהגויים יתרחקו ממנה מחמת ריח רע מראה וכדו'.

ויש לבחון כל אחת מן הדרכים הללו:

1. בהנחת הפירות במקום האיסוף, יש איסור גרמא של איבוד וטומאה או איסור של היסח הדעת.
- בזה"ז תלוי דין זה במחלוקת שהבאנו לעיל, אם דין "משמרת תרומותי" נוהג בזה"ז. אם ננקוט כדעת החזו"א, שאין דין "משמרת" בזה"ז, מזה אכפת לנו שהגויים יקחו את התרומה, הרי הנחת הפירות אינה אפילו גרמא, ולנו אין בכך בעיה; לדעה זו יש להוסיף את דעתו העקרונית של הרמב"ם שכלל לא למד דין הפסד וטומאה מהפסוק "משמרת תרומותי", ולדעתו יש איסור דאורייתא של "בכל קודש לא תיגע" רק כאשר מטמאים את הפירות בידים, כמבואר לעיל.

4. ועי' בס' התרומה שכתב להכשיר לפני הפרשה. ועי' משפט כהן (סי' לח) שמערער על הצעת הרמ"א, מפני שלפני מירוח לא היתה לתרומה שעת הכושר, וייתכן שבכזה"ג לא חל.

לעומת זאת, לדעת רש"י, תוס', הר"ש וס' התרומה, ביארנו לעיל שמסתבר שיש דין "משמרת תרומות" בזה"ז, וכפי שהסיק מרן הרב זצ"ל. לדעתם נראה שאין להניח את הפירות במקום האיסוף גם בזה"ז; והדבר דומה לאיסור הנחה על הסלע בפני הגוי (תרומות פ"י מ"א), שהותר רק כאשר הגוי מאיים לטמא את כל הפירות.

2. ההצעה לרסס בחומר שגורם להפסד התרומה תלויה במחלוקת מהו מקור האיסור של הפסד תרומה: לדעת רש"י ודעימיה אסור להפסיד את התרומה מדאורייתא. לדעת הרמב"ם ורבנו אפרים נראה שאינו אלא איסור דרבנן. ובזה"ז תלוי במחלוקת כנ"ל. אך גם החזו"א, הסובר שאין איסור "משמרת" בזה"ז, מודה שאין לשרוף את התרומה אלא רק לקבור אותה. ולכן נראה שאסור לרסס בחומר הנ"ל שגורם להפסד התרומה.

3. האלטרנטיבה הנוספת היא לרסס את התרומה בחומר "דוחה". ולכאורה יש לדון אם אין זה נחשב הפסד תרומה. השאלה היא מהו הפסד: האם דווקא הפסד בגוף הפרי נחשב הפסד או שאף כשממאסים את הפרי על האנשים – בכך מפסידים אותו.

נאמר בירושלמי (תרומות פ"א ה"א) שאין מבשלין יין של תרומה, והסיבה לכך היא מפני שבכך ממעט משותיו. העובדה שממעט משותיו לא נחשבת הפסד בידים והיא דומה למקרה שממאס את הפרי על האנשים. בס' תורת הארץ (פח אות לא) דן אם מותר לבשל יין של שביעית, ומביא את דעת הבית רידב"ז (סי' ה סעי' י ד"ה ולענין שפסק) שמבחינן בין יין של שביעית ליין של תרומה, ואומר שרק בתרומה קיים הטעם של "ממעט משותיו", מפני שיש מצוה באכילתה. ולפי"ז בתרומה בזה"ז – שהולכת לאיבוד, ואין מצוה לאכלה – אין גם איסור של הפסד כאשר רק ממאס את הפירות על האנשים.

לסיכום, עדיף לבחור באפשרות השלישית ולרסס את התרומה בחומר "דוחה" שאינו גורם לקלקול הפירות. אם הדבר אינו אפשרי יניח את התרומה במקום האיסוף הרגיל אף שגויים לוקחים אותה. בכל מקרה לא ירסס בריסוס הגורם להפסד התרומה.

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

הפרשת תרומות ומעשרות ע"י פועל.

ראשי פרקים

הצגת הבעיה

א. יד פועל כיד בעה"ב

1. הקדמה

2. כיצד נקנה הפועל

3. גדר פועל – שיעבוד הגוף

ב. פועל באיסורים ומצוות

1. פועל נכרי בפאה

2. מירוח פועל נכרי לחיוב תרו"מ

3. גלגול פועל גוי לחיוב חלה

4. דין פועל גוי בכלל

5. הפרשת תרו"מ ע"י עבד כנעני

6. שליחות לדבר עבירה בפועל

7. מינוי פועל לדבר שלא בא לעולם

8. סיכום: דין פועל במצוות ובאיסורים

ג. דין פועל בתרו"מ

1. מסקנת ההלכה בתרו"מ

2. מעבדיו של המשגיח

3. חזקת שליח עושה שליחותו

הצגת הבעיה

הנהוג המקובל בארץ הוא למנות משגיח מיוחד בכל מפעל המייצר מזון מן הצומח הגדל בארץ. תפקידו הוא להפריש תרומות ומעשרות מכל התוצרת המופקת במפעל. הבעיה היא, שהרי התוצרת אינה של המשגיח אלא של בעלי המפעל, והוא רק פועל שלהם. וא"כ, האומנם מוסמך אותו משגיח להפריש תרו"מ מכל התוצרת במפעל?

מקורה של השאלה בבעיות רבות הקיימות בסדרי המינוי של המשגיח במפעל: מינוי מראש, כאשר התוצרת עוד אינה בעולם¹, שליח עושה שליח² שליח לדבר עבירה³, מינוי מצד בעלים שהוא: קטן, גוי⁴ או חברה בע"מ⁵, ועוד.

כדי לפתור בעיות אלו, יש לבחון את האפשרות למנות את המשגיח לפועל של בעלי הפירות, בכדי שיוכל להפריש מכוח מעמדו המיוחד המוגדר כ"יד פועל כיד בעה"ב".

לשם כך עלינו לברר מספר נקודות:

- א. מה החילוק בין פועל לשליח רגיל?
- ב. האם חילוק זה קיים גם בתרומה?
- ג. האם משגיח כשורות, דינו כפועל או כשליח?
- ד. האם יש הבדל בין אם המשגיח מקבל את משכורתו מהמפעל לבין אם הוא מקבל אותה מהרבנות?

א. יד פועל כיד בעה"ב

1. הקדמה

תחילה עלינו להגדיר את המושג "פועל" ומה בינו לבין שליח. ומצינו שפועל עדיף משליח. וכך נאמר בגמרא (ב"מ י ע"א):

המגביה מציאה לחבירו – לא קנה חבירו. מאי טעמא? הוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. והתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים – לא קנה. איתביה רבא לרב נחמן... מציאת פועל... אמר לו עשה עמי מלאכה היום – מציאתו של בעה"ב הוא. א"ל: שאני פועל, דידו כיד בעל הבית הוא¹.

1. ראה במאמר: "מינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם".

2. ראה במאמר: "מילוי מקום המשגיח להפרשת תרומה".

3. עי' בחוברת "הפרשת תרומה במערכת הציבורית" (פרק ג סעי' 4).

4. עי' בחוברת הנ"ל (פרק א סעי' 4).

5. עי' בחוברת שם (סעי' 6). ראה במאמר: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים".

1. הש"ך (ח"מ סי' ק"ק ס"ק א) מסיק מסוגיא זו, שאמנם שליח התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה, אבל בפועל י"ל שקנה, משום דיד פועל כיד בעה"ב. הנהיבות (שם ס"ק א, סי' קפח ס"ק א) חולק על הש"ך ואומר שהמושג "יד פועל כיד בעה"ב" הוא מצומצם ביותר. לדעתו פועל שהוא חשו"א אינו יכול להגביה מציאה לבעה"ב, וכן פועל גוי אינו יכול לזכות מציאה לבעה"ב ע"י משיכתה לחצרו שלו. אך הוא מודה שאם פועל גוי הגביה מציאה או משך חפץ לחצרו של בעה"ב – קנה בעה"ב.

מתוך כך יש מקום לומר שניתן להפריש תרומה ע"י פועל, אף אם המיני הוא לדבר שלא בא לעולם וכדו', וכפי שיבואר בהמשך. ולכן כתב בשו"ת ישועות מלכו² לענין קניינים, שאף שאין שליחות לגוי – יש שליחות בפועל גוי.

כדי לעמוד על בירורם של דברים, עלינו להגדיר באופן מדויק את היחס שבין הפועל למעבידו. מצינו בכמה דברים שפועל נחשב לקנוי לבעה"ב, אם כי לא בכל מקרה הגדרה זו מוסכמת על הכל:

א. דין השתעבדות של פועל למעבידו לזמן ממושך: התוס' (ב"מ י ע"א ד"ה כי) מסבירים מדוע מותר לאדם להשכיר את עצמו כפועל למרות שאסור לו למכור את עצמו לעבד עברי³. בטעם הדבר הם אומרים שדווקא עבד עברי, שאינו יכול לחזור בו ואינו יוצא קודם זמנו אלא בשטר שחרור – עובר משום "עבדי הם ולא עבדים לעבדים". בעוד שפועל, היכול לחזור בו אפילו בחצי היום – מותר⁴. אך מהר"ם מרוטנבורג כתב בתשובה⁵ שאסור לאדם להשכיר את עצמו למשך יותר משלוש שנים, שאז הוא יוצא מכלל שכיר ודומה יותר לעבד⁶.

לדעה זו משמע שפועל נחשב קנוי לבעליו כעבד עברי⁷, ולכן אסור לו להשכיר עצמו לזמן כזה. ואילו הדעה הראשונה סוברת שפועל אינו קנוי כעבד, ולכן מותר לו להשכיר עצמו. הרמ"א⁸ פוסק להלכה כדעת מהר"ם מרוטנבורג שפועל קנוי למעבידו כעבד, ואסור לו להשכיר את עצמו ליותר משלוש שנים.

ב. לדעת הרמב"ן⁹ ועוד הרבה ראשונים¹⁰, התחלת עבודתו של הפועל היא פעולת קנין שבאמצעותה הוא נקנה למעבידו¹¹. ולכן אמרו בגמרא (ב"מ עו ע"ב): הלכו חמרין ולא מצאו תבואה, הלכו פועלין ומצאו שדה כשהיא לחה – משלם להם שכרם משלם.

2. יו"ד סי' סד. ועי' מהרי"ט אלגאזי (פרק ד אות ג). וראה לקמן (פרק ב).
3. תור"כ (פרשת בהר פר' ו הל' א); רמב"ם (עבדים פ"א ה"א).
4. גמ' (ב"ק קטז ע"ב, ב"מ י ע"א); רמב"ם (שכירות פ"ט ה"ד); שו"ע (חור"מ סי' שלג סעי' ג).
5. ח"ד (דפוס פראג) סי' פה (מובא בהגמ"ר ב"מ פרק ו סי' תס).
6. עי' קידושין יז ע"א (תור"ה חלה).
7. עי' תשובות מיימוניות (קנין סי' לא).
8. חור"מ סי' שלג (סעי' ג בהג"ה).
9. ב"מ עו ע"ב (ד"ה ואני).
10. רשב"א (מובא בשטמ"ק שם ד"ה אבל); רא"ש (פרק ו סי' ב); טור (חור"מ סי' שלג); חידושי הר"ן (ד"ה פרק השוכר); נמוקי" (לר"ף שם מו ע"ב ד"ה בשלא הלכו); מג"מ (שכירות פ"ט ה"ד). וכן בסמ"ע (סי' שלג ס"ק ו).
11. אך יש להקשות מב"מ (צד ע"ב): "בעה"ב באמירה ופרה במשיכה" – משמע שפועל נקנה באמירה גרידא, וכמו דמצינו בשליח. וצ"ע.

וכן הפועל מתחייב בכך שאם יחזור בו – ישלם לבעה"ב את הוצאותיו לצורך שכירת פועלים אחרים כמבואר שם. ולדעת התוס'¹², חיובו של בעה"ב לשלם לפועל את שכר טרחתו כשלא מצא תבואה אינו מדין קנין אלא מדינא דגרמי, שבעה"ב גרם לפועל הפסד שכירותו במקום אחר.

ג. המחנה-אפרים¹³ עומד על סתירה בדברי מהר"מ מרוטנבורג: מצד אחד פסק במי ששכר לבנו מלמד וחלה הבן או מת בתוך זמן השכירות – שההפסד הוא של המלמד, אם הבן אינו רגיל לחלות¹⁴. ומאידך גיסא פסק שאם חלה המלמד – ההפסד הוא של בעה"ב¹⁵. וקשה: מדוע במקרה של מחלת הבן פסק שבאונס ההפסד הוא לפועל, ובמקרה של מחלת הפועל פסק שבאונס ההפסד הוא לבעה"ב? וחילק המחנ"א בין שני המקרים על יסוד ההנחה שהפועל קנוי לבעה"ב: כשארע אונס לפועל – נסתחפה שדהו של בעה"ב ואנו אומרים מזלו גרם. אך כשחלה הבן, מכיון שהבן אינו קנוי לאביו – לא אירע האונס ברכושו של בעה"ב ולא נסתחפה שדהו. לכן אנו אומרים שמזלו של הפועל הוא שגרם לו¹⁶.

2. כיצד נקנה הפועל

מן האמור לעיל מוכח שמה שנאמר "יד פועל כיד בעה"ב" היינו שגופו קנוי למעבידו כקנין עבד עברי¹⁷. מכאן יש לומר א"כ, שפועל עדיף משליח גם לענין מינוי לדבר שלא בא לעולם, שהרי גופו קנוי. וכן כתב הראב"ד¹⁸, שאדם יכול להקנות את עצמו לחבירו כדין עבדים גם לדבר שלא בא לעולם. אלא שעלינו לעיין, כיצד נעשה קנין זה?

12. ב"מ ע"ב ד"ה אין. וכן נראה מדברי הריטב"א (ד"ה בד"א, הראשון) עפ"י הרא"ה, ומדברי המאירי (ד"ה כבר ביארנו).

13. הלכות שכירות (סי' ד).

14. ח"ד דפוס פראג (סי' קלז, ועי' סי' שפו, מובא ברא"ש ב"מ פרק ו' סי' ג). וכך נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סי' שלד סעי' ד, סי' שלה סעי' א בהג"ה). ועי' תשובות מיימוניות (קנין סי' ל).

15. ח"ד דפוס פראג (סי' פה, שפה). וכן נכתב בתשובות מיימוניות (קנין סי' לא).

16. במקומות נוספים במחנ"א חזר על עקרון זה שהפועל קנוי לבעה"ב. (עי' הל' שכירות פועלים סי' א, הל' שכירות סי' ה ועוד. ועי' הל' שלוחין סי' יא). אך מש"כ שבפועל יש שליח לדבר עבירה, נסתר מרש"י (ב"ק נג ע"א ד"ה נפל), וכן משמע מהגמ' בב"ק (נא ע"א) לענין בור של שני שותפין.

17. עי' מש"כ באוצר מפרשי התלמוד (ב"מ דף י ע"א הע' 36) בשם הגר"ש סלאנט.

18. לרמב"ם (שלוחין ושותפין פ"ד ה"ב).

בקצוה"ח (סי' שלג ס"ק ו) הביא מחלוקת בין המהרי"ק¹⁹ ותשובת מיימוני²⁰ בדיון פועל החוזר בו בחצי היום: לדעת המהרי"ק, אפילו כשפועל קיבל את כל שכרו מראש ועתה אין לו כסף – יכול לחזור בו. ולדעת תשובת מיימוני – רק כשיש לו כסף יכול לחזור בו, בדיון עבד עברי היוצא בגרעון כסף. ופירש הקצות שבזה נחלקו: לדעת המהרי"ק – פועל אינו קנוי כעבד עברי, אך לדעת תשובת מיימוני – פועל נקנה כעבד עברי. וצריך לומר שנקנה בכסף, כדיון עבד עברי. בשו"ע²¹ נפסק להלכה כדעת המהרי"ק, שדרך הקנין של הפועל למעבידו איננה כקנין עבד. וזאת אע"פ שנפסק להלכה שהפועל קנוי למעבידו כעבד, כפי שהבאנו לעיל (סעי' 1).

באותו מקום (ס"ק ה) מביא הקצות מחלוקת בין הריטב"א²² והש"ך²³ בפועל שנשתעבד בקנין, אם יכול לחזור בו. לדעת הריטב"א – לא יכול לחזור בו, ולדעת הש"ך – יכול לחזור בו. ולכאורה נחלקו בשאלה זו, אם יש קנין בפועל כעבד עברי: הריטב"א סובר שהפועל נקנה כעבד עברי, ואילו הש"ך סובר שאין הפועל נקנה כעבד עברי. דעת הקצות היא שיש קנין בפועל כעבד עברי; ומה שהוא יכול לחזור בו, אינו אלא מגזירת הכתוב של "עבדי הם – ולא עבדים לעבדים". וקשה: בשלמא אם קיבל כסף – הרי גם עבד עברי נקנה בכסף. אך בקנין אחר – כיצד נקנה כעבד עברי? ואפילו בפועל שקיבל את הכסף קשה, שהרי אין עבד עברי נוהג בזמן שהיובל אינו נוהג²⁴? מיהו אפשר לומר שקנין עבד עברי נוהג תמיד, ורק דיון עבד עברי תלוי ביובל. ונפק"מ, שיכול לחזור בו ואסור בשפחה.

3. גדר פועל – שיעבוד הגוף

בסי' שז (ס"ק א) מביא הקצות את שיטת התוס'²⁵ והרא"ש²⁶, האומרים שגם שומר משתעבד, ואפילו בלי משיכה. ומסביר הקצות שהוא נקנה בהליכה לשמור כדיון פועל שנקנה בהתחלת עבודה, וכשיטת הרמב"ן²⁷.

19. שורש קפא (מובא בבי" שם דף נה).

20. הל' קנין (סי' לא).

21. חר"מ סי' שלג (סעי' ג).

22. מובא בשטמ"ק (ב"מ עה ע"ב סד"ה השוכר את החמר).

23. שם ס"ק יד.

24. רמב"ם (עבדים פ"א ה"י).

25. ב"מ צט ע"א (ד"ה כ).

26. ב"מ פרק ו (סי' טז).

27. ב"מ עו ע"ב (ד"ה ואני).

ודבריו מוקשים מכמה צדדים:

1. בעלי התוס'²⁸ חולקים על הרמב"ן, ואינם סוברים שפועל נקנה בתחילת עבודה. ולדעתם, מה שבעה"ב משתעבד לשלם לפועל שכר בטלה אם לא תימצא לו עבודה, הוא מדינא דגרמי. א"כ איך הוא מסביר את התוס' עפ"י הרמב"ן?
2. הקצות מסתמך על סברת הרמב"ן שהיא עצמה מוקשה: מצינו שעבד נקנה בכסף, בשטר ובחזקה, ואכן התחלת עבודה דומה לחזקה. אבל הליכה לעבוד או לשמור, היכן מצינו שתהיה נחשבת כמעשה קנין?
3. הגמרא²⁹ מגדירה את פעולת השומר, ואומרת ששומר לא עושה מעשה. ואפילו הרמב"ן לא אמר שפועל נקנה אלא בהליכה, שהיא מעשה, ולא בשמירה, שאינה מעשה!

לכן נראה לומר, שפועל אינו קנוי כעבד עברי שגופו קנוי³⁰ ואין בפועל אלא שעבוד הגוף³¹. הדמיון לעבד עברי הוא רק מצד שמצינו בו קנין הגוף, וממילא נוכל ללמוד ממנו גם שעבוד הגוף. שכן אם לא היתה אפשרות לקנות גוף – לא היתה גם אפשרות לשעבד גוף. שעבוד זה צריך מעשה קנין שעל ידו יחול השעבוד. לכן מועילה תחילת מלאכה, ואפילו הליכה למקום המלאכה. מחלוקת הראשונים השונות בגדרי הפועל נובעות מהערכת כוחו של שיעבוד זה ותחולתו לדינים שונים. אולם העיקרון מוסכם על כולם, שמצד אחד, פועל אינו קנוי קנין הגוף כעבד עברי ממש, ומאידך – ודאי שאינו כשליח בעלמא אלא הוא ממוצע בין שליח לעבד. שומר, לעומת זאת, דין מיוחד הוא: שגזירת הכתוב היא שאדם שקיבל אחריות לשמור, ובעה"ב סמך עליו וסילק את עצמו מאחריותו לשמור – מקבל עליו את כל הדינים הנובעים מאחריות זו, כל שומר לפי דרגת שמירתו. ועיין תוס' (כתובות נו ע"א ד"ה) וזו לשונם:

דחייבתו התורה, בשומר שכר על שקיבל שכר, ושואל לפי שכל הנאה שלו; ומשעבדים עצמם לכל הכתוב בפרשה³².

28. ב"מ עו ע"ב (ד"ה אין).

29. ב"מ צג ע"ב.

30. קידושין טז ע"א.

31. ועי' שו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סי' פא) שהאריך בבירור סוגיא זו, והסיק שאין בכלל דין קנין בפועל אלא התחייבות לעבוד. (ועי' מש"כ שם בהסבר שיטות הראשונים). ועי' חזו"א (ב"ק סי' כא ס"ק כח-כט, סי' כג ס"ק א); מאמר הרה"ג אביגדור נבנצאל ("תורה שבעל פה" יט-תשל"ז, עמ' קיג).

32. ועי' קצוה"ח (סי' רצא ס"ק ד); שו"ת באר יצחק (ח"מ סי' ג); מאמר הרב יהושע יגל ("שם עולם" עמ' 477).

וע"כ החילוק שבין פועל לשליח הוא במידת השתעבדותו הגדולה ביותר של הפועל³³, הנובעת מחיוב התשלום המגיע לו. מיד כשמתחיל הפועל בעבודתו מתחייב לו בעה"ב בתשלום. חיוב זה של בעה"ב מטיל על הפועל אחריות מיוחדת. וכך נעשים שניהם, הפועל ומעבידו – משועבדים זה לזה. זהו ההבדל בין פועל לבין שליח העובד בחינם. שליח – בכל רגע ורגע שהוא ממשיך בשליחותו הרי זה מרצונו החופשי בלבד ואין הוא משועבד כלל למשלחו. ומשום כך רק בפועל אמרו "יד פועל כיד בעה"ב" ולא בשליח רגיל. ואעפ"י שגם פועל בשכר יכול לחזור בו, משום "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", אם יחזור – עלול הוא להפסיד את כספו במקרה של נזק³⁴. נמצא, שהוא משועבד ממש לבעה"ב.

ב. פועל באיסורים ומצוות*

עד כה הראינו שפועל שונה מכל שליח, ואף הסברנו את גדרו המיוחד של פועל. אך עדיין יש לעיין אם גדר מיוחד זה, שהוא גדר ממוני – יועיל גם להפרשת תרו"מ, שהיא ענין איסורי. כן יש לבדוק אם יש הבדלים בין גדרים איסוריים השונים זה מזה. בדברי האחרונים מצאנו מספר דוגמאות לכך שיש לפועל מעמד שונה משל השליח גם במצוות ואיסורים, אף ששאלה זו שנויה במחלוקת:

1. פועל נכרי בפאה

נאמר במשנה (פאה פ"ב מ"ז):

שדה שקצרה גויים... – פטורה... (מן הפאה).

על כך נאמר בירושלמי (שם ה"ה):

מתניתא בשקצרה לעצמן. אבל קצרה לישראל – חייבת. ותני כן: אין

שוכרין פועלין גויים, מפני שאין בקיאיין בלקט.

ומסביר הפנ"מ (ד"ה אין שוכרין):

...ש"מ, דפועלים גויים שקוצרים בשביל הבעה"ב – חייב בלקט, וה"ה

בשיכחה ובפאה.

וכן פסק הרמב"ם להלכה³, שקציר של פועל גוי מחייב בפאה, אף שנאמר

"ובקוצרכם"⁴.

33. ע"רשב"א (ב"ב ט ע"א ד"ה ואני אומר), שכתב שתחילת מלאכה אינה מעכבת את הפועל מלחזור בו, אלא את בעה"ב בלבד.

34. גמ' (ב"מ עז ע"א); רמב"ם (שכירות פ"ט ה"ד); שו"ע (חז"מ סי' שלג).

* פרק ב' מאת הרב עזריאל אריאל, נתוסף למאמר בהסכמת הכותב.

2. תוספתא (פאה פ"ג ה"ב).

3. הל' מתנות עניים (פ"ב ה"ד וה"י). וכ"כ בפיה"מ.

4. ויקרא (יט ט, כג כב).

בפירושם של דברי הירושלמי נחלקו המפרשים: מקור השיטה הראשונה הוא בדברי הר"ש (ד"ה שקצרו):

שקצרו נכרים – לעצמן, ולא בפועלי נכרים.

הרע"ב (ד"ה שדה) מביא את דברי הר"ש ומוסיף בהסבר הדין של קציר ע"י פועלים נכרים:

דאז הוי כאילו קצרו ישראל.

מכאן מסיקים המחנה אפרים⁵, המנ"ח⁶ והעונג יו"ט⁷, שיש להבחין בין סתם נכרי הקוצר את התבואה, אפילו בשביל ישראל, לבין פועל נכרי⁸, שיודו כיד בעל הבית, וקצירו חייב בפאה.

דיוק זה אפשרי רק בדברי הר"ש והרע"ב. לעומת זאת, הרמב"ם בפירוש המשנה כותב אחרת, ואלו דבריו:

ומה שאמר קצרו נכרים – כשיקצרו לנפשותם או לעשות היזק. אבל אם ישכור אותם או קצרו לבעל השדה – הוא חייב פאה.

בדברי הרמב"ם מפורש שאין הבדל בין פועל לסתם גוי, וכל שהקצירה היא בשביל ישראל – חייב בפאה.

לדעה זו נוטים דברי רבים מן האחרונים: הרש"ס⁹, הגר"א¹⁰, פאה"ש¹¹, שער המלך¹², המשנ"ר¹³, המלא"ש¹³, התו"ח¹³, הפר"ח¹⁴, ערוה"ש¹⁵, הרידב"ז¹⁶, תורת הארץ¹⁷, חובת גידולי הארץ¹⁸, הגרב"צ עוזיאל¹⁹ והגרצ"פ פראנק²⁰. ולדעה זו יש לומר שהמושג "יד פועל כיד בעל הבית" אינו מועיל במצוות אלא בקניינים.

5. הל' שלוחין (סי' יא).

6. מצוה רטז ס"ק ז.

7. סוף סי' קט.

8. וכ"כ בישועות מלכו (סי' סד), שבפועל יש שליחות לעכו"ם.

9. לירושלמי שם.

10. שנו"א (שם); ביאור הגר"א לירושלמי (שם); וכן נראה מבהגר"א לשו"ע (יו"ד סי' של ס"ק א, סי' שלא ס"ק טז).

11. סי' ה ס"ק ב.

12. לרמב"ם (תרומות פ"א הי"א).

13. למשנה בפאה (שם).

14. מובא ברעק"א (שם אות כג).

15. זרעים סי' ב (סעי' יב).

16. לירושלמי (שם).

17. ח"א פרק ה (סעי' יד).

18. להגרי"ץ הלוי (הלכה יז).

19. שו"ת פסקי עוזיאל (סי' נח ס"ק טז).

20. שו"ת הר צבי (זרעים ח"א סי' כו).

2. מירוח פועל נכרי לחיוב תרו"מ

הכס"מ (תרומות פ"א הי"א) מביא את דברי הראב"ד שנכתבו בארחות חיים בהלכות חלה:

ואם קנה מהגוי שיבולים... ומירחן הגוי בשביל ישראל – חייב בתרומה, דשלוחו של אדם כמותו...
הכס"מ תמה על דברי הראב"ד ואומר:
...יש לגמגם, דהא אין שליחות לגוי.²¹

המחנ"א²² מתרץ את קושיית הכס"מ ואומר, שהראב"ד מדבר בפועל, שידו כיד בעל הבית, וכפי שראינו לעיל. וכן כתב המחנ"ח²³.
הב"ח²⁴ אומר בדעת הראב"ד שמירוח גוי בשל ישראל מחייב בתרו"מ. הב"ח מדגיש שדין זה אינו מטעם שליחות, ושאינן הבדל בין אם הגוי עושה זאת בחינם או בשכר. בדומה לכך מסבירים כמה מהאחרונים²⁵ שמירוח בתבואה של ישראל ובציווי – דינו כמירוח ישראל.
אחרונים אחרים מפרשים בדעת הראב"ד שיש שליחות לגוי, אך רק לחומרא²⁶.

3. גלגול פועל גוי לחיוב חלה

נאמר בתוספתא (חלה פ"א ה"ב):

המלאי של ישראל ופועלי נכרים עושים בתוכו – חייב בחלה.²⁷
ומפרש הרשב"א בתשובה²⁸ שהולכים אחר בעל העיסה. וכן נפסק להלכה בשו"ע²⁹.

21. גמ' (ב"מ ע"ב); שו"ע (חומ"מ סי' קפח סעי' א).
22. הל' שלוחין (סי' יא). ועי' משפט שלום (סי' קפח אות א ד"ה והנה המחנ"א, מובא בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' קכג אות יז), שחילק בין תרו"מ לחפירת בור, ותיירץ בזה את קושיית שער המלך (לקמן סעי' 4). המנחות יצחק עצמו (שם אות יט) כתב שלדעת הראב"ד תרומת הגוי היא תרומה מה"ת, ולכן היא מועילה בפועל (כדלקמן סעי' 5).
23. מצה שצח (ס"ק א).
24. יו"ד סי' שלא (דף רעו ד"ה מכר).
25. ערוה"ש (זרעים סי' נה סעי' ב); שו"ת שואל ומשיב (ח"ב סי' קי ד"ה ומה); שו"ת פסקי עזריאל (סי' נח אות טז); שו"ת הר צבי (זרעים ח"א סי' כה-כו).
26. ארץ חפץ (נתיב א סעי' ה). ועי' שו"ע (יו"ד סי' קסח סעי' ה); שו"ת שואל ומשיב (שם); שו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קכג). וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סי' ריג ד"ה הנה). אך לפי הבית מאיר (אה"ע סי' ה סעי' ד) ההמירו בשליח גוי רק לענין שבת וריבית.
27. מובא בירושלמי (חלה פ"ג ד"ד).
28. שו"ת הרשב"א (ח"ה סי' נו).
29. יו"ד סי' של (סעי' א). ועי' מנחת ביכורים שהסביר אחרת עפ"י התוספתא (פסחים פ"ב ד"ג) והא"ו (הל' חלה סי' רלה אות יא). ועי' תוספתא כפשוטה (שם).

באופן פשוט משמע שלהפרשת חלה קובעת רק הבעלות על העיסה, ללא קשר לשאלה מיהו המגלגל³⁰. אך הדבר קשה לפסק השו"ע בהל' תרו"מ³¹ שבמירוח עכו"ם הולכים לפי האדם שממרח ולא אחר בעל התבואה. וכל שמירח גוי – אינו חייב בתרו"מ אלא מגזירת "בעלי כיסין"³² שאיננה שייכת בחלה. ומכאן יש מקום לומר שההעיסה חייבת בחלה מדין "יד פועל כיד בעה"ב".

גם ערה"ש³³ מפרש את ההלכה הזאת על יסוד זה שהולכים אחר הבעלים. ומוסיף שגם אם הפועל הנכרי קנה את הקמח עבור הבעלים היהודי – נחשבת העיסה לעיסת ישראל, משום ש"יד פועל כיד בעל הבית". ולדעה זו יש לסמוך על מושג זה גם במצוות.

4. דין פועל גוי בכלל

המחנה אפרים³⁴ אומר שהעושה מעקה לגוי ע"י פועל נכרי – יכול לברך על כך "על מצות מעקה", למרות שאין שליחות לגוי. וטעמו, משום שיד פועל כיד בעל הבית, ועדיף משליח.

מהר"י אסאד³⁵ הביא ראייה לדבריו מדברי התוס' בשבועות³⁶ האומרים שהמקיף פאת ראשו ע"י גוי – חייב, למרות שאין שליחות לגוי. והכרח א"כ להעמיד את דבריהם בפועל.

הנתיבות³⁷ חולק על המחנ"א, ומסביר שהמושג "יד פועל כיד בעל הבית" שייך רק בקנינים ולא במצוות. וכן כתבו הפתחי תשובה³⁸ ומהר"ט אלגאזי³⁹.

30. ע"י פסקי חלה להרשב"א (סוף שער ד); ב"י (יו"ד סי' של); ש"ך (ס"ק ב); בהגר"א (ס"ק א).
31. סי' שלא (סעי' ז), וכשיטת הרמב"ם (תרומות פ"א ה"ג). וע"י בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק ז סעי' 1).
32. גמ' (מנחות סז ע"א); כס"מ (תרומות פ"א ה"א); רדב"ז (פ"א ה"ג).
33. יו"ד סי' של (סעי' א) ולשיטתו לעיל (סעי' 2-1). וע"י מהר"ט אלגאזי (פרק ד אות ג) שחן באריכות בשאלה זו.
34. הל' שלחן (סי' יא). וע"י שו"ת מהרש"ם (חו" סי' כד) שהסביר את דבריו.
35. שו"ת יחודה יעלה (ח"ב סי' ריג ד"ה והנה לשיטת). וע"י הערת בן המחבר (בסוף הדיבור) שכתב שה"ה שיש שליחות לחש"י כשהוא פועל.
36. דף ג ע"א (ר"ה ועל הזקן).
37. סי' קפח (ס"ק א). ולענין קנינים ע"י סי' קה (ס"ק א).
38. סי' קפב (ס"ק ב).
39. פרק ד (אות ג), בשם רוב הפוסקים.

האחרונים מביאים ראיה לדברי הנתיבות מן הגמרא בב"ק (רף נא ע"א), הדנה ביצירת בור של שני שותפין ואומרת:

אי דשוו שליח תרוייהו ואמרי ליה זיל כרי לך, ואזל כרה להו – אין שליח לדבר עבירה...

על כך מעיר הרשב"א⁴⁰ שאי אפשר להעמיד בשליח גוי, שדבר זה אינו מהוה עבירה בשבילו. וטעמו, משום שאין שליחות לנכרי. ומכאן מוכיחים שער המלך⁴¹ והגרצ"פ פראנק⁴², שאין הבדל בין פועל נכרי לשליח, דאם כן, מדוע, אליבא דהרשב"א, לא העמידה הגמרא בפועל גוי? אך אחרונים אחרים תרצו קושיא זו בדרכים אחרות.⁴³

השדי חמד⁴⁴ דן באריכות בדברי המחנ"א ומביא דעות רבות של האחרונים לכאן ולכאן. למסקנה הוא נשאר בספק, ואומר שהמקל יש לו על מי שיסמוך. וכן פסק מו"ר הרה"ג אברהם שפירא שליט"א⁴⁵, שאמנם ניתן בשעת הדחק לבנות מעקה ע"י פועל גוי, אך לא ניתן לברך על עשייה זו.

5. הפרשת תרומ"ע ע"י עבד כנעני

החת"ם סופר (או"ח סי' קעו ד"ה תו) דן בהפרשת תרומ"ע ע"י עבד כנעני שלא מל ולא טבל. השואל העלה אפשרות שהפרשתו תועיל מדין "יד עבד כיד רבו". החת"ם סופר דוחה אפשרות זו בשתי ידיים ואלו דבריו:

אבל האמת יורה דרכו, הך דיד עבד כיד רבו אינו אלא לגבי מילי דממון ועבדות ומלאכות, שאם נשאל הוא למלאכה עם הבחמה – הוה כרבו, אבל לא לגבי שליח מצוה וכדו'. וכ"כ להדיא הראב"ד⁴⁶.

לכאורה היה מקום לחלק בין נידונו של החת"ס לנידו"ד, שכן אנו עוסקים בפועל

40. ד"ה אין שליח.

41. לרמב"ם תרומות (פ"א ה"א).

42. שו"ת הר צבי (זרעים ח"א סי' כו).

43. בשו"ת שואל ומשיב (ח"ב סי' קי ד"ה לצורבא) כתב לחלק בין פועל של יחיד, שמשתעבד, לבין פועל של שותפים, שאינו משתעבד, ובשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סי' ריג ד"ה הנה גם) כתב שהסוגיא בב"ק הולכת אליבא דרבא, הסובר בב"מ (י ע"א) שלא אומרים יד פועל כיד בעה"ב. ועי' אורח מפרשי התלמוד (ב"מ שם).

44. כללים (מערכת הא' סי' קמו, ח"א עמ' 46), אסיפת דינים (ח"ה עמ' 414–413 סעי' לט). ועי' מהרי"ט אלגאזי (פרק ד אות נ); שו"ת יהודה יעלה (ח"ב סי' ריג). ועי' פסקי עוזיאל (סי' נח אות טז) החולק על עיקר הדין אך אומר שיתכן שיש להקל במעקה משום שעיקר המצוה היא התוצאה. ועי' שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' כו אות כב), שדן בדין "יד פועל כיד בעה"ב" באמירה לפועל נכרי שיעשה מלאכה בשבת, והביא את דעת תשובת זקן אהרן שאסור מה"ת.

45. "שנה בשנה" (תשנ"ג, עמ' 156–147).

46. מובא בשטמ"ק (ב"מ צו ע"א ד"ה וז"ל).

יהודי. הבעיה בגוי היא מצד העובדה שהוא מופקע לחלוטין מתורו⁴⁷, ואינו כמו פועל יהודי שיש רק חיסרון פורמאלי במינוי השליחות שלו.

אך שאלה זו תלויה בשאלה מכוח מה חלה תרומת הגוי בשלו: לדעת הרמב"ם⁴⁷ והשו"ע⁴⁸, הסוברים שתרומת הגוי בשלו חלה רק מדרבנן – הגוי מופקע מתרומה של תורה. וא"כ יש מקום לחילוק זה. אבל לדעת הסוברים שתומתו תרומה מן התורה⁴⁹ – אין מקום לחילוק זה. ואם אכן החת"ס סובר כדעה זו – י"ל שאין שום מעלה בפועל ובעבר לעומת שליח לתרו⁵⁰ מ⁵⁰, ומה ששליח אינו יכול לעשות, גם הם אינם יכולים לעשות.

ובשו"ת מנחת יצחק⁵¹ העלה אפשרות מתוך כך, שלסוברים שתומת הגוי תרומה מן התורה – באמת תועיל הפרשה ע"י פועל גוי כשם שמועיל מירוח ע"י פועל גוי⁵².

6. שליחות לדבר עבירה בפועל

הפנ"י⁵³ דן בסוגיית תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, שלא קנה אף אם עשאו שליח⁵⁴. בטעם הדבר הוא מעלה אפשרות לומר שהוא משום שאין שליח לדבר עבירה. הש"ך⁵⁵ מחלק בין שליח לפועל, ואומר שפועל התופס לבע"ח – קנה. ומכאן מסיק בשו"ת ישועת משה⁵⁶, שבפועל יש שליח לדבר עבירה. שער המשפט⁵⁷ וערוה"ש⁵⁸ חולקים על כך ואומרים שאין שליחות לדבר עבירה בפועל, ויש לחלק בין חוב לאחרים לבין עבירה. שער המשפט מוסיף שה"ה לחשו"ו וגוי, שלא מועילה בהם שליחות – לא תועיל גם מדין פועל. וכך דעת הגר"צ עוזיאל, שאין שליחות לדבר עבירה בפועל⁵⁹.

47. הל' תרומות (פ"ד הט"ו).

48. יו"ד סי' שלא (סעי' מד).

49. מהר"י קורקוס (שם). ועי' בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק א סעי' 4).

50. עי' שו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קכג סעי' י-יט); שו"ת משפט שלום (סי' קפח סעי' א ד"ה והנה המחנו"א).

51. ח"ו סי' קכג (אות יט). אך במסקנת הדברים נשאר בצ"ע. ועי' מהרי"ט אלאזאי (פרק ד אות נ).

52. לעיל (סעי' 2).

53. כתובות פד ע"ב (ר"ה בד"ה את).

54. שו"ע (חומ"מ סי' קה סעי' א).

55. שם (ס"ק א).

56. ח"ד סי' ג (אות ו).

57. חומ"מ סי' קכב (סעי' א, מובא בפת"ש ס"ק ב).

58. שם (סעי' יב).

59. שו"ת פסקי עוזיאל (סי' נח אות טז ד"ה שו"ר). ובדומה לכך כתב בשו"ת שואל ומשיב (ח"ב סי' קי ד"ה והנה).

הדיון שם הוא בשליחות לדבר עבירה בדיני אדם. בענין שליחות לדבר עבירה בדיני שמים כתב הרמב"ם (רוצח פ"ב ה"ב-ה"ג):

אבל השוכר הורג להרוג את חברו או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפת חברו והניחו לפני הארי... – כל אחד מאלו שופך דמים הוא וחייב מיתה לשמים, ואין בהם מיתה בית דין.
... "מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם" – זה השוכר אחרים להרוג את חברו. ובפירוש נאמר בשלושתן לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים.

המשל"מ שם מדייק מדברי הרמב"ם, שיש לחלק בין שכיר ועבד לבין סתם שליח, בו אומרים שאין שליחות לדבר עבירה אף בדיני שמים.

עקרון זה מופיע גם בשו"ע (ח"מ סי' לב סעי' ב):

השוכר עדי שקר להוציא מנה מראובן לשמעון – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

יש לעיין א"כ, אם המקרה המקביל להפרשת תרו"מ הוא דיני אדם, ואז יש לומר שפועל אינו שונה משליח, או שהמקרה המקביל הוא דיני שמים, ואז ניתן לומר שפועל יועיל גם במקום בו שליח אינו מועיל. ומכיון שהפרשת תרו"מ היא מצוה שבין אדם למקום, מסתבר יותר להשוותה לדיני שמים.

7. מינוי פועל לדבר שלא בא לעולם

הדברי מלכיאל⁶⁰ והעונג יום טוב⁶¹ דנו בשאלה אם ניתן למנות שליח למכירת חמץ שעדיין לא בא לעולם. בסיכום הדיון הם אומרים, שמכיון שמצאנו שפועל משתעבד גם לדבר שלא בא לעולם – ניתן למנות פועל למכירת חמץ שיבוא לעולם אח"כ.

וכן נכתב בהגדה של פסח "מנחת חן"⁶² שעדיף שהרב יהיה פועל של מוכר החמץ ולא סתם שליח, כדי שלא תהיה בעיה של שליחות בדבר שלא בא לעולם, שליח עושה שליח⁶³ וכדו'.

8. סיכום דין פועל במצוות ובאיסורים

מן המקורות שהבאנו עולה, ששאלת מעמדו המיוחד של הפועל ביחס לשליח בענייני מצוות ואיסורים שנויה במחלוקת גדולה בין האחרונים. למעשה נראה שיש

60. ח"ד סי' כב (ס"ק יז).

61. יו"ד סי' קט.

62. מכירת חמץ (אות ו, מובא בספר "סדר מכירת חמץ כהלכתו" פרק יז סעי' יז וס"ק כד).

63. ועי' במאמר: "מילוי מקום המשגיח להפרשת תרו"מ" (פרק ג סעי' 4), שם נכתב שאף אם אין שליח עושה שליח, הרי שפועל עושה פועל.

לקבל את מסקנתו של השד"ח, שאין להכריע מחלוקת זו בהקשר לפועל גוי. ולכן נראה שגם בנושאים אחרים יהיה מקום להקל בה רק במקרים מיוחדים ובצירוף שיקולים נוספים.

ג. דין פועל בתרו"מ

1. מסקנת ההלכה בתרו"מ

העולה מכל האמור הוא, שמכיון שפועל משועבד בגופו לבעה"ב, מסתבר שאין הוא צריך מינוי מחודש לכל פעולה ופעולה שעושה. כל זה בפעולות בעלות אופי משפטי-קנייני. כשמדובר בפעולות של מצוות – הדבר נשאר בספק. לענייננו יש לומר, שגם הפרשת תרו"מ היא לא שאלה של מצוה גרידא, אלא של קניין, שכן הפרשת המעשרות היא הקנאה לשבט הכהנים, הלויים והעניים. ומשום כך יש מקום להקל בה ולסמוך על פועל.

כמו כן יש בניד"ד כמה סניפים להקל:

- א. הסוברים שניתן להפריש ללא מינוי כלל, מדין זכיה או ניהותא.
- ב. בכל המקרים שהבאנו בהקדמה יש הסוברים שאף שליחות מועילה¹.
- וכך נראה להורות להלכה, שניתן להקל בהפרשה ע"י פועל במקרים אלו².

2. מעבירו של המשגיח

לפי זה, רק משגיח המקבל את משכורתו מהמפעל רשאי להפריש תרו"מ מדין פועל. לעומת זאת, משגיח מטעם הרבנות, מן הראוי שיקבל מינוי מחודש מדעת

1. עיי' שו"ת משפטי עזיאל (סי' נח) שדן בכשרותה של חליצה ע"י פועל, והוכיח שלא תועיל מדין "יד פועל כיד בעה"ב". ועיי' מאמר מו"ר הרה"ג אברהם שפירא שליט"א ("שנה בשנה" תשנ"ג עמ' 156-147) שהסיק שדין פועל נאמר רק בקניינים (ומעקה שאני).

2. השיקולים הנוספים להקל במקרים אלו מבוארים במקורות הבאים:
לענין שליח עושה שליח, ראה במאמר: "מילוי מקום המשגיח להפרשת תרו"מ".
לענין הפרשה ע"י שליח לדבר עבירה, ראה בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק ג סעי' 4), שם נידון מינוי שליח להפרשה שלא מן המוקף, לפני גמר מלאכה, מן הרע על היפה וכדו'. ושם הבאנו את הכרעת הפוסקים שאין לחוש לשליחות לדבר עבירה בכה"ג.
חברה בע"מ – מעמדה ההלכתי מסופק, אך למעשה מקובל שמנהל החברה מוסמך למנות שליח להפרשה: ראה במאמר "הפרשה מכוח שליטה בנכסים". ועיי' בחוברת הנ"ל (פרק א סעי' 6).
בעלים גויים, שאינם יכולים לעשות שליח, ואף אין להם זכיה – ניתן להפריש בשבילם רק לדעת הסוברים שאין כל צורך בשליחות להפרשה. ראה במאמר: "הפרשה ללא מינוי". ויש שהעלו סברות נוספות להקל: עיי' בחוברת הנ"ל (פרק א סעי' 4).

בעלי הפירות בכל הפרשה והפרשה. מכאן יוצא ג"כ, שאם המשגיח נעדר מן העבודה ביום מן הימים, אין הרב הממונה עליו יכול להפריש במקומו מדין פועל, אא"כ יקבל גם הרב משכורת קבועה מהמפעל. ולענין זה מסתבר שדי בשכר סימלי של שקל לשנה וכדו'.

ואם המפעל הוא משותף לבעלים רבים (כגון: חברה בע"מ) יתכן שיהיה צורך בכך ששכרו יהיה לפחות פרוטה אחת מכל אחד מן השותפים בבעלות. כמו כן נראה שהמשגיח הקבוע יכול לתת לרב שכר תמורת מילוי מקומו. אז, אף אם נאמר ששליח אינו עושה שליח, מסתבר שפועל עושה פועל³.

3. חזקת שליח עושה שליחותו

יתרון נוסף יהיה לפועל לענין חזקת שליח עושה שליחותו. יש הסוברים שלא ניתן לסמוך על חזקה זו בהפרשת תרו"מ בזה"ז⁴. למרות זאת נראה שלדעת רוב הפוסקים אין לראות את הפרשת תרו"מ בזה"ז כ"דבר שעיקרו מן התורה"⁵. ולכן נראה שבוזה"ז ניתן לסמוך על חזקת שליח עושה שליחותו בתרו"מ⁶. אעפ"כ, לרווחא דמילתא יש לומר שכאשר מדובר בפועל, המקבל שכר על עבודה זו – ניתן יהיה לסמוך על חזקה זו לכו"ע⁷.

3. לענין זה ראה במאמר: "שליח עושה שליח בתרו"מ" פרק ג סעי' 4.
4. וכך הסיקו בשו"ת עונג יו"ט (סוף סי' קט, דף קמח ד"ה והנה) ובשו"ת ישועת משה (ח"ד סי' ג אות ו).
5. תוס' (עירובין לב ע"א ד"ה תאנים, וכ"כ בעוד מקומות). ועי' בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק טז סעי' 1).
6. עי' בחוברת הנ"ל (פרק ב סעי' 4).
7. וכ"כ: הגדה של פסח "מנחת חן" (מכירת חמץ אות ו); "מועדים חמנים השלם" (ח"ד סי' ע"ה); "סדר מכירת חמץ כהלכתו" (פרק יז סעי' יז וס"ק כד).

הרב עזריאל אריאל

הפרשה ללא מינוי

תוכן העניינים

הצגת הבעיה

מבוא – זכיה ושלוחות בתרו"מ

1. שליחות בתרומה
2. זכיה מטעם שליחות
3. זכיה במעשים או בקניינים
4. זכין לאדם חזקין מאדם
5. הפרשה מכוח זכיה
6. הפרשה כשהבעלים מסכימים

פרק א – גילוי דעת בתרומה

1. סוגיית הגמרא בנדרים
2. שיטת הרמב"ן
3. שיטת המאירי
4. שיטת הרשב"א
5. שיטת התוס' והרא"ש
6. שיטת הר"ן והנמוק"י
7. שיטת הריטב"א ורבנו קרשקש
8. גילוי דעת בתרומה, סיכום

פרק ב – מחלוקת הפוסקים בחלה

1. מינוי לדבר שלא בא לעולם
2. הפרשת חלה ע"י גבל
3. הפרשה מטעם זכיה
4. שיטות הפוסקים להלכה
5. הפרשה מכוח אומדנא, סיכום

פרק ג – גילוי דעת למפרע

1. סוגיית הגמרא בב"מ
2. שיטת התוס' וסיעתם
3. שיטת הרמב"ם וסיעתו
4. הסבר נוסף ברעת הרמב"ם
5. גילוי דעת למפרע, סיכום

פרק ד – ההלכה למעשה

1. סיכום שיטות הראשונים
2. מסקנת ההלכה בשו"ע
3. סיכום שיטות האחרונים
4. מסקנת ההלכה בהפרשה ללא מינוי
5. אדם שלא איכפת לו בהפרשה
6. מיגבלות בהפרשה ללא מינוי

הצגת הבעיה

כאשר באים להפריש תרו"מ במערכות ציבוריות גדולות, ישנו קושי מעשי גדול לקבל מן הבעלים מינוי רשמי להפרשה. לא תמיד הבעלים נמצאים במקום באותה שעה, וגם לא ברור מיהם הבעלים. (עי' בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית", פרק א סעי' 1). לכן נשאלת השאלה, אם אפשר להפריש תרו"מ במקרים אלו ללא מינוי שליחות, על סמך ידיעה שהבעלים מעוניינים שיפרישו בשבילם. דרך זו יכולה להועיל במיוחד במקרים בהם הבעלים מינה שליח, אך יש במינוי חיסרון פורמלי, כגון: דבר שלא בא לעולם, שליח לדבר עבירה, שליח העושה שליח, בעלים גוי, חברה שיתופית, בעלים שאינם שולטים בנכסים ועוד.

מבוא – זכיה ושליחות בתרו"מ

1. שליחות בתרומה

נאמר בתורה (במדבר יח כג):

כן תרימו גם אתם...

והדרשו חז"ל בגמרא (קידושין מא ע"ב; כ"מ כב ע"א):

אתם – לרבות את השליח¹.

וכך נפסק להלכה, שאפשר להפריש תרו"מ ע"י שליח².

אך יש לשאול, מהי השליחות הדרושה לשם כך? האם נדרש מינוי שליחות מפורש או לפחות מינוי במשתמע, או שדי בשליחות ללא מינוי כלשהו? כן יש לשאול, האם שליחות היא הדרך היחידה להפרשת תרו"מ מפירות של אדם אחר או שהיא רק אחת האפשרויות לכך³? ושמא די בכך שידוע שהבעלים מסכימים להפרשה, או לפחות אינם מתנגדים לה. ואם יש כמה דרכים להפרשה ע"י אדם אחר, האם ישנם הבדלים בפרטי ההלכה בין הדרכים השונות?

1. סוגיא זו היא גם המקור לדין שליחות בכללו.

2. רמב"ם (תרומות פ"ד ה"א); שו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' כט).

3. דין מקביל יש גם לענין חילול מעשר שני, נטע רבעי ודמי שביעית של חברו. סיכום שיטות הפוסקים בשאלות אלו, עי' "שבת הארץ" (עם תוספת שבת, פ"ז הי"ז אות ז והע' 36-32).

2. זכיה מטעם שליחות

כדי לעמוד על שאלות אלה, יש להקדים ולעיין בגדרי זכיה. בנקודה זו ישנה מחלוקת עקרונית בין הראשונים⁴:

לדעת רש"י⁵, תוס"ס⁶, מהר"ם מרוטנבורג⁷, הרא"ש⁸, תוס' רי"ד⁹, הר"ן¹⁰, האו"ז¹¹ ותרומה"ד¹² – זכיה היא מטעם שליחות. וכן נראה לומר בדעת מרן בשו"ע¹³. הגדרה זו מבוארת בדברי רש"י (גיטין ט ע"ב ד"ה יחזור):

וזכין לו לאדם שלא בפניו, דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי.

כלומר, שכאשר ברור לנו שהמשלח מעוניין לזכות – די בכך כדי שהזוכה יחשב כשלוחו¹⁴. לדעה זו, זכיה היא סוג של שליחות. מסיבה זו, חלים עליה כל דיני שליחות (כגון: לקטן או לגוי) למעט דינים הקשורים לאופן המיניי של השליח.

4. עי' אנציקלופדיה תלמודית (ערך "זכין לאדם" סי' א).
5. גיטין (ט ע"ב ד"ה יחזור); קידושין (מה ע"ב ד"ה ודילמא ארצי); ב"מ (יב ע"א ד"ה גבי מתנה).
6. פסחים (צא ע"ב ד"ה איש זוכה); כתובות (יא ע"א ד"ה קטן); נדרים (לו ע"ב ד"ה מי); גיטין (יא ע"א ד"ה התופס, סד ע"ב ד"ה שאני); קידושין (נו ע"א ד"ה מתקיף); סנהדרין (סח ע"ב ד"ה קטן). לבירור שיטתם, ראה לקמן (פרק א סעי' 5).
7. מובא ברא"ש (ב"ק פרק י סי' כא).
8. תוס' הרא"ש (כתובות יא ע"א ד"ה גוי, נדרים לו ע"ב ד"ה כיון, אלא; קידושין מא ע"ב ד"ה מכאן, מב ע"ב ד"ה איש, אלא, מה ע"ב ד"ה ודילמא); פסקי הרא"ש (גיטין פרק א סי' יא; קידושין פרק ב סי' ו). לבירור שיטתו, ראה לקמן (פרק א סעי' 5).
9. גיטין (ט ע"ב). לבירור שיטתו, ראה לקמן (פרק ג הע' 8).
10. חידושי הר"ן (נדרים לו ע"ב ד"ה איבעיא); ר"ן לרי"ף (קידושין יז ע"ב סד"ה גרסי'). לבירור שיטתו, ראה לקמן (פרק א סעי' 6).
11. הל' פסחים (סי' רכד).
12. סי' קפח (מובא לקמן פרק ב סעי' 3).
13. כך משמע מפסק השו"ע בהל' קידושין (אה"ע סי' לה סעי' ד) לענין קידושין מכוח זכיה (מובא לקמן פרק א סעי' 5).
- המערכות חיים (מערכת זכיה סי' א אות י), לעומת זאת, עמד על דברי השו"ע בהלכות מתנה (חור"מ סי' רמג סעי' יח), שכתב שזכין לקטן. והוכיח מכאן שזכיה אינה מטעם שליחות. אך לפי שיטתו יהיה קשה להסביר את פסקי השו"ע בהפרשת תרו"מ (בי"י י"ד סי' שלא דף רעד ד"ה התורם, שו"ע שם סעי' לא, נידון לקמן פרק ג סעי' 3) ובהפרשת חלה (בי"י סי' שכה, נידון לקמן פרק ד סעי' 2).
14. ועי' קצוה"ח (סי' קה ס"ק א) שביאר את הגדרת "זכין" לדעה זו.

לעומת זאת, דעת הרמב"ן¹⁵, הרשב"א¹⁶ והריטב"א¹⁷ היא, שזכיה אינה מטעם שליחות, אלא מושג עצמאי הנלמד מגזירת הכתוב¹⁸. וכך כתב גם הר"ן¹⁹ בשם י"א. ולדעה זו, אין קשר בין גדרי זכיה לגדרי שליחות, וזכיה לא נאמרו ההגבלות שנאמרו בשליחות. בדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים²⁰.

להגדרות אלו משמעות רבה לשאלה אם הפרשת תרומ"מ ללא מינוי שליחות יכולה להועיל מדין זכיה, וכפי שיבואר בהמשך.

3. זכיה במעשים או בקניינים

בין האחרונים ישנה מחלוקת נוספת בגדרי זכיה, וממנה ישנה השלכה גם לגדרי זכיה בהפרשת תרומ"מ: בקצוה"ח (סי' רמג ס"ק ח) מובאת דעת תרוה"ד²¹, שאפשר להפריש חלה מכוח זכיה. הקצות חולק עליו ואומר שהפרשה זו אינה מועילה²², למרות שברור שבקצוה"ב מעוניין בה. בטעם הדבר אומר הקצות שזכיה מועילה רק בקנין, שאדם מזכה לחבירו ממון שלא מדעתו, כגון: משחרר עבדו, שהוא מקנה אותו לעצמו או מזכה לו את הגט. אך בפעולה גרידא – אין זכיה, שכן אי אפשר לזכות מעשה. ואלו דבריו:

וא"כ בהאי דמשרתת דמפרשת חלה משל בעלת הבית, אין בזה משום זכות, דלא אמרינן "זכין לאדם שלא בפניו" – אלא היכא דזוכה המקבל באיזו דבר, כמו בזכה חפץ לפלוני או במזכה גט לאשתו, דזוכה האשה בגט, או במפריש משלו. אבל במפריש משל בעה"ב – אין זה זכות אלא נידחות איכא. ושליחותא לאו מתורת נידחותא הוא, ובעינן "לדעתכם" דווקא.

15. קידושין כג ע"ב (ד"ה מהו); ב"מ עא ע"ב (ד"ה הא). שיטתו תתבאר לקמן (פרק א סעי' 2, פרק ג סעי' 2).
16. קידושין מב ע"א (ד"ה מהא, ועי' מש"כ המהדיר בהוצאת מוסד הרב קוק, הע' 64), נדרים לו ע"ב (ד"ה הא); שטמ"ק (ב"מ עא ע"ב ד"ה עוד, ח"ל). שיטתו תתבאר לקמן (פרק א סעי' 4). ועי' אמרי בינה (תרומ"ס י' ו).
17. כתובות יא ע"א (ד"ה מאי); קידושין (כג ע"א ד"ה איבעיא, מא ע"ב ד"ה והא דתנן, מב ע"א ד"ה ואלא הא). שיטתו תתבאר לקמן (פרק א סעי' 7, פרק ב סעי' 2).
18. קידושין (מב ע"ב).
19. לרי"ף קידושין (טז ע"ב ד"ה גרסין).
20. עי' אנציקלופדיה תלמודית (ערך "זכין לאדם", הע' 13). וראה לקמן (פרק ג סעי' 3 והע' 16).
21. סי' קפח (מובא לקמן פרק ב סעי' 3).
22. ראה לקמן (פרק ב סעי' 4). אך באבני מילואים (סי' לו ס"ק יב) הקשה על מה שכתב בעצמו בקצוה"ח.

ובלשון אחרת כתב במקום אחר (סי' שפ"ב ס"ק ב):
 דוכיה לא שייך אלא במה שזוכין לו מעלמא בדבר חדש. אבל דבר
 שהוא של הבעלים – לא שייך ביה זכיה אלא שליחות.
 ומתוך כך הסיק, שאם אדם גילה את דעתו שמעוניין במילת בנו ובא אדם אחר
 ומל אותו – שאינו נחשב כשלוחו.

הגרי"א מקובנא²³ והחזו"א²⁴ חולקים עליו, והוכיחו שיש זכיה גם במעשים או
 במצוות ולא רק בקניינים²⁵. לשיטה זו יש להביא שתי ראיות:
 א. הגמרא בכתובות (יא ע"א) האומרת שניתן לגייר ילד קטן, משום ש"זוכין לאדם
 שלא בפניו". לראשונים הסוברים שזכיה מטעם שליחות – אינו אלא מדרבנן.
 אבל למוכחים מכאן שזכיה לאו מטעם שליחות, משמע מכאן שמועיל אף
 במצוות²⁶.
 ב. הראשונים שכתבו שזכיה מועילה בשחיטת קרבן פסח²⁷.

4. זכין לאדם וזכין מאדם

יש אחרונים המציגים בצורה שונה את הבעיה בגדרי זכיה: לדעת מרכבת
 המשנה²⁸, אמנם למדנו שזכין לאדם שלא בפניו, אך לא מצאנו שזכין "מאדם"²⁹.
 ומכיון שהפרשת תרומה מוציאה את התרומה והמעשר מרשותם של הבעלים והופכת
 אותם ל"ממון השבט" – אין זכיה מועילה בה. וכן כתב העמק-יהושע³⁰, והסיק מכאן
 כדעת קצוה"ח, שזכיה אינה מועילה בהפרשת חלה.

23. שו"ת באר יצחק (אור"ח סי' א ענף ג ד"ה ומש"ב).

24. זרעים, ליקוטים (סי' ו ס"ק א).

25. וכן בראשי בשמים (סי' טז, מובא במעיל שמואל דף כג).

26. ריטב"א (ד"ה גוי).

27. אור זרוע (הל' פסחים סי' רכד); תוס' הרא"ש (קידושין מא ע"ב ד"ה מכאן). נראה שהם הולכים
 לשיטתם (לעיל הע' 8, 11) שזכיה מטעם שליחות. וכן דעת הריטב"א (קידושין שם ד"ה והא דתנן),
 וצ"ע, שכן הוא סובר שזכיה אינה מטעם שליחות (לעיל הע' 17). שיטתו תבאר לקמן (פרק א
 סעי' 7).

28. גירושין (פ"ו ה"ג).

29. וכ"כ באו"ז (הל' פסחים סי' רכד) שאמנם אין זכין "מאדם" אך יש זכיה במעשים ובמצוות. וכתב
 שהפרשת תרומה נחשבת הוצאת ממון, ולכן אינה מועילה שלא מדעתו. ועי' חזו"א (אה"ע סי' מט
 ס"ק י). ובטבעת החושן (סי' רמג ס"ק ח) כתב שזוהי גם כוונת הקצות.

30. סי' בא.

רבים מן האחרונים חולקים על כך, ומסיקים שגם זכין "מאדם"³¹. וכך המנהג המקובל במכירת חמץ, למכור מדין "זכין" את החמץ של מי ששכח למסור הרשאה לרב³².

5. הפרשה מכוח זכיה

כמה מן האחרונים³³ קושרים זו לזו את כל החקירות בגדרי זכיה, וביניהן להפרשת תרו"מ. הם מסבירים, שלמ"ד זכיה מטעם שליחות – מועילה זכיה גם במעשים ובהפרשת תרו"מ, דמאי שנא הא מהא. ולמ"ד זכיה לאו מטעם שליחות, אין זכיה מועילה במעשים אלא בקנינים בלבד, מפני שרק בזה חידשה התורה דין זכיה. וכן כתבו הגרש"א יודלביץ³⁴ והגרש"ז אויערבך³⁵ זצ"ל.

וכן יש לומר, שאם זכיה מטעם שליחות – יש זכיה גם "מאדם", אם ברור שניחא ליה בהכי, והוא הדין להפרשת תרו"מ. אך אם זכיה היא גזה"כ – אין מקור לכך שהתורה חידשה זכיה גם בכזה"ג. ולכן יתכן שזכיה לא תועיל בתרו"מ. ואכן הרבה משיטות הראשונים מבוארות עפ"י יסוד זה³⁶. אך עיון נוסף בסוגיא מראה שיש היוצאים מכלל זה, ושיטתם דורשת הסבר נפרד³⁷. סוגיות הגמרא

31. שו"ת חת"ם סופר (אה"ע סי' יא ד"ה נחזור); שו"ת באר יצחק (או"ח סי' א ענף ג), והוכיח זאת מהא דקידושי קטנה מועילים למפרע מכוח מה שנתרצה האב, ולמרות שמוציאה מרשותו (קידושין מה ע"א), ומהא דאפוסטרופין רשאין לחוב ליתומים ע"מ לזכות להם (גיטין נב ע"ב); שו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' ה); שו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א סי' קיח), וכ"כ לענין כתיבת גט מטעם זכיה. וכך נכתב באנציקלופדיה תלמודית (ערך "זכין לאדם" הע' 327) בשם רבים מן האחרונים.

32. בשו"ת באר יצחק (סי' א-ב) דן בהרחבה בשאלה זו והכריע בדיעבד לקולא, אך בצירוף סניפים נוספים. ועי' שו"ת היכל יצחק (אה"ע ח"ב סי' נג). הגרש"ז אויערבך ("לאפרושי מאיסורא" סי' א סוף אות א) מביא את מחלוקת הפוסקים בענין מכירת חמצו של אחר מדין זכיה מאדם, והביא שם את הכרעת ההלכה לקולא. וכך נכתב בספר "סדר מכירת חמץ כהלכתו" (עמ' קיב).

33. שו"ת ראשי בשמים (סי' טז); נודע בשערים (סי' ט); קונט' "לאפרושי מאיסורא" (סי' א אות א); מעיל שמואל (דף כב); בשו"ת שארית ישראל (יו"ד סי' סו אות ב). ועי' קצוה"ח (סי' רמג ס"ק ח); שו"ת (באר יצחק א"ח סי' א ענף ג). ועי' שו"ת עונג יו"ט (יו"ד סי' קח) שהסביר את הנושא באופן אחר.

34. מעיל שמואל (דף כז). וכ"כ במערכות חיים (מערכת זכיה סי' ב). ועי' ברכת שמואל (ב"מ סי' כא).

35. לאפרושי מאיסורא (סי' א אות א).

36. הסוברים שזכיה מטעם שליחות ומועילה בתרו"מ, הם: תוס' והרא"ש (פרק א סעי' 5), הר"ן (סעי' 6), תרוה"ד (פרק ב סעי' 3) ותוס' ר"ד (פרק ג סעי' 3 והע' 8). וכך נראה בדעת השו"ע (ראה לעיל הע' 13).

לעומת זאת, מובנת לפי זה דעת הרשב"א (פרק א סעי' 4), הסובר שזכיה אינה מטעם שליחות ואינה מועילה בתרו"מ.

37. לדעת האר"ז – זכיה מטעם שליחות (לעיל הע' 11), ואף שהיא מועילה במצוות – אין "זכין מאדם"

ושיטות הראשונים בנושא זה, של הפרשת תרו"מ ללא מינוי שליחות בהקשר לגידרי זכיה – יתבררו בהמשך המאמר לאור היסודות שנתבארו כאן.

6. הפרשה כשהבעלים מסכימים

באחרונים מובאת דרך אחרת להפרשה ע"י מי שאינו בעלים. לדעה זו, להפרשת תרו"מ אין צורך בבעלות כלל³⁸. הזכות היחידה שיש לבעלים היא למנוע מאדם אחר להפריש בשלו. ולפיכך, אם מתברר לנו שהבעלים אינם מתנגדים להפרשה – ניתן להפריש מפירותיהם אף מבלי להכנס לגדרי זכיה ושליחות. להולכים בדרך זו, ניתן להפריש מבלי להזדקק להגבלות שנאמרו בשליחות (כגון: בגוי או בקטן), ואף יש שליחות לדבר עבירה בכה"ג³⁹. לפי סברה זו, תרו"מ אינה מצוה המוטלת על ה"גברא" אלא על ה"חפצא"; והבעלים אינם אלא האחראים על קיומה של המצוה המוטלת על הפירות.

פרק א – גילוי דעת בתרומה

1. סוגיית הגמרא בנדרים

נאמר במשנה (נדרים פ"ד מ"ג):

המודר הנאה מחבירו... – תורם את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו... הגמרא (דף לו ע"ב) דנה בשאלה, מהו המקרה שבו מחד גיסא ההפרשה מועילה, ואילו מאידך גיסא המודר לא נחשב כנהנה. ומסקנתה היא: באומר, כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום.

פירוש הדברים, שאם בקשתו של בעל הפירות היתה בלשון זו – יכול גם מודר הנאה להפריש תרומה בשבילו, ואין הוא נחשב לשלוחו שאסור לו ליהנות משליחותו¹. הראשונים התקשו לבאר את הטעם לכך, שמצד אחד אין בלשון זו משום הנאה במודר, ומצד שני אין בה משום חיסרון בשליחות. ומתוך כך באו הגדרות שונות בגדרי שליחות בתרו"מ.

(לעיל הע' 29). לדעת הרמב"ן (פרק א סעי' 2) – זכיה אינה מטעם שליחות, ואעפ"כ היא מועילה בהפרשת תרו"מ. לדעת הריטב"א – (פרק א סעי' 6) זכיה אינה מטעם שליחות ואינה מועילה בהפרשת תרו"מ, ואעפ"כ היא מועילה במצוות ובהוצאה מרשותו של אדם.

38. כן כתבו אחרונים בדעת הרמב"ן (פרק א סעי' 2), הרא"ש (שם סעי' 5) והתוס' (שם הע' 36). וכך משמע מדברי המאירי (שם סעי' 3). וראה לעיל (הע' 16).

39. "לאפרושי מאיסורא" (סי' א אות ו); מערכות חיים (זכיה סי' ג סעי' ח-ט).

1. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (נדרים פ"ו ה"ו).

את שיטות הראשונים אנו מביאים לפי התוכן שלהן, ולא דווקא לפי סדר הדורות.

2. שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (גיטין סו ע"ב ד"ה הא דתנן) מסביר את הסוגיא ואומר:
 ...דהתם – "כל הרוצה לתרום", קאמר, מדעתו, ואינו אלא כנותן רשות – לאו שליחותא היא. וגבי תרומה אפילו גילוי דעתא נמי מהני...
 כוונתו לומר, שבתרומה אין צורך במיני מפורש של שליחות, ודי לנו בגילוי דעת על כך שהבעלים מעוניינים בהפרשה². אלא שעדיין יש לחקור על מקורו של דין זה: האם אין כל צורך בשליחות או שגם זוהי צורה של מיני שליחות?
 הרשב"א והר"ן³ מקשים על הרמב"ן מדרשת הגמרא בב"מ (כ"ב ע"א, מובאת לקמן פרק ג'), המחייבת שליחות מפורשת בתרומה. ואלו דברי הרשב"א (נדרים לו ע"א ד"ה הא):

והא שליחות לא מדין דניחא ליה או לא ניחא ליה. אלא גזוה"כ היא:
 ד"מא אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם"⁴

הגרעק"א⁵ מיישב את דעת הרמב"ן; והוא מסביר שגם הרמב"ן מודה שיש צורך בשליחות לתרומה, אך בתרומה מועילה הפרשה גם מדין "זכין לאדם שלא בפניו". על כך יש להקשות, מדוע יש צורך בגילוי דעת? על כך עונה הגרעק"א שתרומה היא דבר מיוחד: מחד גיסא, מכיון שמצוה להפרישה – נחשבת היא לזכות מצד עצמה, ומצד זה יש לומר שזכין לו לאדם שלא בפניו. מאידך גיסא, היות וניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה דיליה בעצמו – יש בהפרשת תרו"מ משום חוב לבעל הפירות. ולמעשה, אם בעל הפירות גילה דעתו שנוח לו שאחרים יפרישו לו – חוזרת ההפרשה להיות זכות גמורה, והמפריש נעשה שלוחו של בעל הפירות⁶, הואיל וזכיה מטעם שליחות. לדעה זו, גילוי דעת הוא צורה של מיני שליחות, והוא מועיל מדין "זכין לאדם שלא בפניו".

2. עם זאת, אין הרמב"ן מודה לרמב"ם (עי' לקמן פרק ג' סעי' 3) בכך שמועיל גילוי דעת למפרע, ואומר בחידושו לקידושין (דף נב ע"ב ד"ה לא), שגם למסקנה נשאת האוקימתא בגמרא בב"מ דמייירי בדעשאו שלוח.
3. ר"ן (לרי"ף גיטין דף לב ע"ב ד"ה מתני').
4. ועי' קצוה"ח (סי' רמג ס"ק ח); ברכת שמואל (ב"מ סי' כא); שו"ת עונג יו"ט (י"ד סי' קז-קח).
5. חידושים לב"מ (דף כב ע"א).
6. וכ"ב אחרונים נוספים: מהרי"ט אלגזי (בכורות פרק א אות ז ס"ק א) עפ"י מג"מ (זכיה ומתנה פ"ד ה"ב) וכן בכך בהשוואה לפדיון פטר חמור של חברו שלא מדעתו; חזו"א (מעשרות סי' ז ס"ק טו ד"ה גיטין, ליקוטים סי' ו ס"ק א); מעיל שמואל (דף כב). ועי' שו"ת באר יצחק (סי' א ענף ח); ברכת שמואל (ב"מ סי' כא); שו"ת עונג יו"ט (י"ד סי' קח); מחנ"א (זכיה ומתנה סי' ו ד"ה העולה).

ה"מערכות חיים"⁷ מקשה על הגרעק"א. הרי לדעת הרמב"ן עצמו⁸, מקור דין זכיה אינו מטעם שליחות אלא דין עצמאי הנלמד מגזח"כ. וא"כ אי אפשר לומר שהמפריש יחשב שליח מטעם זכיה.

מתוך כך מסיק ה"מערכות חיים"⁹, שלדעת הרמב"ן אין כל צורך בשליחות לתרו"מ, ודי בכך שהבעלים אינם מתנגדים להפרשה. וכן כתבו גם הגרש"ז אויערבך¹⁰ והגרא"ז מלצר¹¹ בהסבר דעת הרמב"ן.

ליישוב קושייתו של הגרעק"א מדרשת הפסוק שהביאה הגמרא, אומרים הגרש"ז אויערבך¹² וה"מערכות חיים"¹³, שדרשת הגמרא באה ללמדנו שכאשר מפרישים תרו"מ ע"י שליחות – אזי מינוי השליח צריך להיות מדעתם של הבעלים. רק זה מה שנותן לשליחות את תקפה. אבל אין זה אומר ששליחות היא הדרך היחידה להפרשת תרו"מ ע"י מי שאינם הבעלים עצמם.

גם שיטה זו נראית מוקשה לענ"ד. הרמב"ן (פסחים ז ע"א ד"ה ופי' הסוגיא) דן בנוסח ברכת המצוות, ואומר:

שכל מצוה שאדם יוצא בה לתחילה ע"י אחר, כגון: ביעור (חמץ) – קבעוה ב"על"... והוא הדין להפרשת תרו"מ וחלה, בכולן מברכין "על"... אח"כ מצא הרמב"ן בדברי חז"ל¹⁴ שמברכים "להפריש". ומתוך הרמב"ן:

יש לי לתקן, דהתם, כיון שאינה נעשית ע"י אחרים אלא מדעתן ע"י שליח שעשוהו בעלים, שהתורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה, ודרשינן: "אתם, גם אתם – לרבות שלוחכם, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם" – הלכך לא דמיא לביעור ומילה וכיוצא בהן דמברך בהו "על"¹⁵.

ומכאן מוכח שכוח ההפרשה מסור רק ביד הבעלים, ולא ניתן לבוא ולהפריש שלא מכוחם¹⁶.

7. זכיה (סי' ג סעי' ב).
8. קידושין (כג ע"ב ד"ה מהו); ב"מ (עא ע"ב ד"ה הא).
9. זכיה שם (סעי' ג-ד).
10. בקונט' "לאפרושי מאיסורא" (סי' א אות ד).
11. בתשובה לקונט' לאפרושי מאיסורא.
12. לאפרושי מאיסורא (סי' א אות ז).
13. זכיה (סי' ג סעי' ו).
14. תוספתא (ברכות פ"ו הי"ט); ירושלמי (ברכות פ"ט ד"ג).
15. וכן כתב הרמב"ן שם לענין חילול מעשר שני, שבברכתו "על" רק משום שאינו חובה.
16. וכן נראה להוכיח מדעת הרמב"ן (מובאת לקמן פרק ג סעי' 2) שאין לסמוך על הפרשה מכוח גילוי דעת למפרע. ואם די בכך שהבעלים אינם מתנגדים להפרשה, מה החיסרון בכך שהדבר נודע רק לאחר ההפרשה?

ראיה נוספת לכך יש מדין הפרשה באפוטרופוס של יתומים (גיטין נב ע"ב)¹⁷. על כך מקשה הרמב"ן (ד"ה הא), שאם מהתורה אפוטרופוס אינו יכול להפריש תרו"מ, כיצד יכול הוא להפריש כדי להאכיל את היתומים? ומביא לכך שני תירוץ: בתירוצו הראשון הוא אומר מפרש שהפקר בית דין הפקר, ואילו בתירוצו השני (בלשון "ולי נראה") הוא אומר שתרומת האפוטרופוס מועילה מדין "זכין לאדם שלא בפניו". ולפי ההסבר של הגרש"ז אויערבך וסיעתו, היה לו לומר שההפרשה מועילה מכוח ניהותא בעלמא¹⁸!

וע"כ עלינו לומר שלדעת הרמב"ן (בתירוץ השני לכל הפחות) מועילה זכיה בהפרשת תרו"מ, כדברי הגרעק"א. ואכן מן התירוצו השני של הרמב"ן באפוטרופוס, מוכח, שלמרות שזכיה איננה מטעם שליחות – יש זכיה גם במצוות ולא רק בקניינים¹⁹. הדרך להסביר זאת היא עפ"י מה שכתב הברכת-שמואל²⁰ בשם הגר"ח מברסק בדעת הסוברים שזכיה אינה מטעם שליחות. ולדעתו הם סוברים שזכיה היא סוג אחר של שליחות.

אפשרות אחרת היא לומר בדעת הרמב"ן, שבפרשת תרו"מ אין משום "זכין מאדם", ולכן היא תועיל מטעם זכיה גם אם אינה מטעם שליחות. וניתן להסביר זאת עפ"י מה שכתבו הגרי"א מקובנא²¹ והגרש"ז אויערבך²², שהפרשת תרו"מ אינה זכיה מאדם אלא בירור חלקם של הכהן, הלוי והעני.

דרך נוספת ליישוב שיטת הרמב"ן היא עפ"י דברי האבני נזר²³, שמכיון שמצאנו שהפרשה מועילה במחשבה – גם שליחות מועילה בגילוי דעת, שהוא כמחשבה. ולפי הסבר זה, גילוי דעת אינו זכיה אלא שליחות גמורה; אלא שמכיון שאינה מפורשת, לא נאסרה במודר הנאה.

3. שיטת המאירי

בשיטת הרמב"ן הולך גם המאירי. ואלו דבריו (גיטין סו ע"א ד"ה ולענין) בביאור הגמרא בנדרים:

דהתם לאו צוואה ידידיה הוא אלא שהוא כנותן רשות, כלומר: כל הרוצה יעשה. ודיו בכך לענין תורם שלא מדעת, דבגלוי דעתא סגי.

17. ראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (פרק א סעי' 1).

18. כשם שמשמע מפירושו של המאירי שם (מובא לקמן סעי' 3).

19. ראה לעיל (מבוא סעי' 3) בשיטת הריטב"א.

20. קידושין (סי' י טו).

21. שו"ת באר יצחק (או"ח סי' א ענף ד ד"ה וגם).

22. "לאפרושי מאיסורא" (סי' א אות א).

23. אה"ע סי' רכג (אות מ).

ומכאן שלהפרשת תרו"מ אין צורך בשליחות כלל²⁴. מדבריו משמע שדי בכך שהבעלים מגלים את דעתם שמסכימים להפרשה, כשם שכתבו הגרש"ז אויערבך וסיעתו בדעת הרמב"ן.

המאירי (גיטין נב ע"א ד"ה אמר המאירי) הולך לשיטתו זו גם בדינו של אפוטרופוס המפריש מנכסי היתומים, למרות שאין בכוחם של קטנים למנות שליח, וכותב: ולמדת שהאפוטרופוס תורם בנכסי יתומים. ומה שאמרו בגמרא (שם) "...אתם ולא אפוטרופסין" – אין הלכה כן... ומ"מ, שאר בני אדם, כל שתרם את שאינו שלו בלא רשות הבעלים – אין תרומתו תרומה. ומכאן שדי בניהותא של הבעלים. גם כאן, לשונו של המאירי היא שצריך "רשות" ולא דווקא שליחות²⁵, וכפי שכתב הגרש"ז אויערבך בדעת הרמב"ן. גראה שהדברים תואמים את שיטתו של המאירי (קידושין מה ע"ב ד"ה האב) שכתב שגילוי דעת אינו מועיל בקידושין. ומכאן שבמקום שיש צורך בשליחות – אין לסמוך על גילוי דעת. לעומת זאת, בחידושי לפסחים (ו ע"ב ד"ה אלא עיקר) כתב המאירי אגב דיון בכללי ברכת המצות:

ואף בדברים שנעשים ע"י שליח, הן בדבר שצריך שימנוהו הבעלים, כגון תרומות ומעשרות, הן במה שאפשר להתמנות על כך בלא דעת בעלים, כגון מילה²⁶ והדלקת נר חנוכה... כל שעושה אותם לעצמו מברך בלמ"ד... ובהגהת תרו"מ: "להפריש"²⁷. ומכאן שצריך מינוי מדעת הבעלים, ולא די בכך שאינם מתנגדים, וצע"ג.

24. ועי' מאירי נדרים (לה ע"ב ד"ה ואמר, לו ע"ב ד"ה התורם). ומדבריו שם משמע שצריך לכה"פ גילוי דעת.

שיטתו של המאירי בגדר זכיה, אם היא מטעם שליחות או מגוה"כ – איננה ידועה. ולכן קשה לעמוד על יסודה של שיטתו.

25. וכן כתב בחידושי לקידושין (מא ע"ב ד"ה לפי, נב ע"ב ד"ה תורם) ולב"מ (כב ע"א ד"ה יראה). ולפי"ז מובנת שיטתו בדין הפרשה מכוח גילוי דעת למפרע (לקמן פרק ג סעי' 3), שמועילה. ולמרות שכתב שאין לסמוך על כך בקידושין: "כל שקדש את האשה לפלוני שלא בשליחותו, אע"פ שנתרצה זו בכך לכשידע – אינו כלום... הוצרכנו לכתבה מצד שמגאוני הראשונים כתבו בה מקודשת מצד זכין לו לאדם..." (קידושין מא ע"א ד"ה וכבר, וכ"כ בדף מד ע"ב ד"ה קטנה, דף מה ע"ב ד"ה האב).

26. הכוונה היא למצוותו האישית של האב למול את בנו, ולא למצוה על הכן שיהיה מהול (עי' רמב"ם הל' מילה פ"ג ה"א).

27. בהמשך הדברים (ד"ה וחכמי) מביא המאירי שיטה אחרת (במהדיר שם כתב שווהי שיטת הרמב"ן): "שכל מצוה שהיא חובה... אם בגופו אם ע"י שלוחו הממונה מצידו... – מברך בלמ"ד... וכגון תרומה וחלה, שא"א להן ע"י אחר אא"כ הוא שלוחו ממש ממונה מצידו...". והדברים עולים בקנה אחד.

4. שיטת הרשב"א

לעיל (סעי' 2) הבאנו את קושיית הרשב"א על הרמב"ן מדרשת הגמרא המחייבת מינוי שליחות גמור מדעתם של הבעלים. מתוך כך הוא מגיע להגדרה אחרת בהבנת הסוגיא בנדרים. לדעתו, האומר "כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום" הוא צורה של מינוי שליחות. ואילו מה שנאמר בתחילת הסוגיא שאדם יכול להפריש משלו על של חברו שלא מדעתו אם זוהי זכות בשבילו – זהו דין אחר. ואלו דבריו (נדרים לו ע"ב ד"ה הא):

דלא בעינן שלוחו לדעתו אלא בתורם משל בעל הכרי... אבל בתרם משלו על בעל הכרי, כיון שאינו של בעל הכרי – לא בעינן שליחותו ממש, ואין הדבר תלוי אלא אי זכות לו, וזכין לו לאדם שלא בפניו... בדעת הרשב"א נראה שיש שני מרכיבים בהפרשת תרו"מ: הקדשת התרומה והתרת השיריים. הקדשת התרומה דורשת שליחות. עליה נאמרה דרשת הפסוק: "כן תרימו גם אתם". אבל התרת השיריים אינה דורשת שליחות²⁸. צריך רק להקפיד על כך שהבעלים לא יתנגדו להפרשה. לכן, רק דינו של המפריש משלו על של חברו תלוי בשאלה אם זכות הוא לו.

הרשב"א²⁹ הולך לשיטתו גם בדין אפוטרופוס, ואומר שאפוטרופוס יכול לתקן את פירותיהם של היתומים רק מכוח אפוטרופוסתו, שהיא גדר מיוחד. ואינו מסביר שם שהפרשת האפוטרופוס מועילה בהסתמך על כך שהיתומים מעוניינים בה.

שיטתו של הרשב"א בסוגיא מוסברת היטב עפ"י שיטתו הכללית בגדרי זכיה³⁰. גם הוא סובר כמו הרמב"ן שזכיה איננה מטעם שליחות, ומקורה הוא מגזרת הכתוב³¹. ולכן מובן מדוע זכיה אינה מועילה אלא בקניינים ולא במצוות, וכן אינה מועילה להוציא מרשותו של אדם. לכן חייב הוא לומר, שמכיון שלמדנו שצריך שליחות – לא יועיל גילוי דעת במפריש משל בעל הכרי. כך מוכח גם מדברי הרשב"א עצמו בחידושו לקידושין³². שם הוא דן בשיטה הסוברת שזכיה מטעם שליחות, והוא מביא לכך ראיה מן הגמ' בנדרים האומרת שאדם יכול להפריש משלו על של חברו מטעם זכיה. ואילו בחידושו לנדרים (שהבאנו לעיל) הוא דוחה את

28. כך פירש בשו"ת עונג יו"ט (יו"ד סי' קז). ועי' שו"ת זכרון יהונתן (אה"ע סי' ב אות כב) שפירש בדרך אחרת.

29. קידושין (מא ע"ב ד"ה אתם, בפירושו השני); גיטין (נב ע"ב ד"ה הא, בפירושו השני). וראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (פרק א סעי' 1).

30. כ"כ בשו"ת שארית ישראל (יו"ד סי' סו אות א). וראה מבוא.

31. קידושין (מב ע"א ד"ה מהא); נדרים (לו ע"ב ד"ה הא); שטמ"ק (ב"מ עא ע"ב ד"ה עוד, ח"ל). ועי' אמרי בינה (תר"מ סי' ו).

32. דף מב ע"א (ד"ה מהא, ועי' מש"כ המהדיר בהוצאת מוסד הרב קוק, הע' 64).

הראיה ומבאר שאדם אינו יכול להפריש תרו"מ מטעם זכיה אלא כשמפריש משלו, שאז אין צורך בשליחות.

5. שיטת התוס' והרא"ש

התוס' (גיטין סו ע"א ד"ה כל) עומדים על כך שלשון "כל הרוצה יבוא ויתרום" – מותרת במודר הנאה, ומכאן שאינה לשון מינוי שליחות, ואעפ"כ מועילה לשון זו להפרשת תרומות ומעשרות. מאידך גיסא מצאנו במשנה (גיטין שם) שבכתיבת הגט הלשון הדרושה היא: "כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי". ומכאן שלשון זו היא לשון שליחות גמורה. ליישוב הסתירה הם מביאים שני הסברים:

באומר "כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום" – לאו משום דכי אמר הכי לאו שליחותיה עביד, דבתרומה בעינן שליחות! אלא לענין מודר הנאה דווקא לא חשיב שליחות שיחשב בכך כמהנה ליה, כיון שלא ציווה לו לעצמו. או שמא יש לחלק דהכא (בגט) לא קאמר "כל הרוצה לכתוב", אלא "כל השומע" – דיחיד יחידה למי ששומע קולו.

וכך כתב גם הרא"ש בתוספותיו³³.

מלשונם של בעלי התוס' בתירוץ הראשון משמע שהם מסכימים לדברי הרשב"א, שבתרומה צריך שליחות, והביטוי "כל הרוצה" הוא אכן לשון שליחות. ומכאן משתמע שלשון זו תועיל אפילו בכתיבת הגט.

לעומת זאת, מן התירוץ השני משמע שלשון "כל הרוצה" לא מועילה בגט. אין היא לשון מינוי שליחות, מפני שאין בה פנייה אישית אל השליח. ומכאן, שמה שלשון זו מועילה בתרומה, זה מפני שאין צורך במינוי שליחות מפורש.

בסוגיא המקבילה בנדרים (לו ע"ב), מבארים התוס' והרא"ש (ד"ה כל הרוצה) כיצד מועילה לשון "כל הרוצה", ואומרים:

דעת איכא, שליחות ליכא.

לפי הסבר זה, בהפרשת תרו"מ אין צורך במינוי שליחות. מה שנדרש הוא רק "דעת". לשון זו, שיש בה "דעת" ואין בה שליחות – היא המותרת במודר הנאה. הסבר זה יכול להתפרש בשתי צורות:

דרך אחת היא לומר שאכן אין כל צורך בשליחות להפרשת תרו"מ, ודי בכך שההפרשה תהיה בהסכמתם של הבעלים. פירושה של דרשת הפסוק "אף שלוחכם, לדעתכם" – תהיה לפי זה, שהפרשת תרו"מ מועילה בכל מקרה בו הבעלים יודעים בהפרשה ומסכימים לה³⁴, וכפי שהבאנו לעיל (סעי' 3–4) בדעת הרמב"ן והמאירי.

33. תוס' הרא"ש שם (ד"ה כל). שם ההבדל בין שני התירוצים מודגש יותר בלשון. והנוסח של התירוץ השני בתוס' הוא: "כל הרוצה יתרום – דהתם תלה הדבר ברצונו, שוייה שליח".

34. וכך משמע מהתוס' נדרים שם (ד"ה אלא, משל), ואלו דבריהם: "דכיון דבתרומה צריך דעת – הוי

עפ"י עיקרון זה מסביר הגרש"ז אויערבך זצ"ל³⁵ את דברי הרא"ש בתוספותיו לב"מ (מט ע"א ד"ה רשא). הרא"ש מסביר שם כיצד יכול לוי, שנודע לו על מעשר המיועד בשבילו – להפריש אותו מיד כתרומת מעשר על פירות אחרים בלי לזכות קודם במעשר. ואלו דברי הרא"ש בתירוצו השני:

א"נ, לא גרע מנותן רשות לחבירו שיתרום מכריו על תבואה שלו. ומכאן מוכח שלהפרשת תרומ"מ די בנתינת רשות של הבעלים ואין כל צורך בשליחות מטעמם³⁶.

אך ישנה דרך אחרת להסביר את דעת התוס' והרא"ש. לענ"ד נראה שדחוק להעמיס בלשונם בסוגיא את ההסבר של הגרש"ז אויערבך, מפני שהצורך בשליחות מופיע שם כמעט בכל משפט. ניתן לומר שאמנם יש צורך בשליחות, אך אם הבעלים גילו את דעתם שהם מעוניינים בהפרשה – תועיל הפרשתו של המדיר מדין זכיה שמטעם שליחות³⁷. ואכן, בתחילת הסוגיא בנדרים, במהלך הדיון במפריש משלו על של חברו, כתבו התוס' (ד"ה מי):

דזכין לאדם שלא בפניו, וזכיה מטעם שליחות – שפיר הוי שליחותא. והא דאמרין בכל דוכתא דזכיה מטעם שליחות – מהבא תניא לה.

כמו שלוחו, דמצוהו לך ותרום. וכיון דרבנן הפקיעו תורת השליחות מיניה – שפיר עבד". משיטת התוס' (תמורה יג ע"א ד"ה מתני') בענין שותף שאינו תרום – אין להביא ראיה, מפני שיתכן שאין לו ניהוחא בהפרשה.

בענין אפטרופוס, כתבו התוס' (גיטין מ ע"ב ד"ה וכתב) ותוס' הרא"ש (שם, ובדף גב ע"ב ד"ה כאן) שהוא מפריש ליתומים מכוח הפקר בית דין. אך אין מכאן ראיה לנדר"ד, מפני ששם מדובר בקטנים. שלדעת התוס' והרא"ש אין להם דין זכיה אלא מדרבנן.

35. "לאפרושי מאיסורא" (סי' א אות ד).

36. יש להביא ראיה לכך גם משיטת התוס'. התוס' אומרים במנחות (דף סו ע"ב ד"ה אומר) שגיבור ההקדש יכול לתרום (ראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים", פרק א סעי' 6). אי אפשר לומר שתרומה זו מועילה מדיני זכיה או שליחות, משום שנראה שאין גדרי שליחות וזכיה כלפי שמיא (עי' אור שמח תרומות פ"ד ה"ב, ועי' נדרים לה ע"ב: "הני כהני, שלוחי דידן או שלוחי דשמיא"). ואם כך הם סוברים, יצא שבכדי להפריש תרומ"מ די בכך שהבעלים אינם מתנגדים להפרשה. וכפי שכתבו אתרונים בדעת הרמב"ן (לעיל סעי' 2) וברעת הרמב"ם (לקמן פרק ג סעי' 3). אם ננקוט שגם הרמב"ם מודה בגיזבר הקדש (כרעת שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' קעב סעי' ד), תהיה מכאן ראיה גם בדעת הרמב"ם. אך אם נאמר ששליטתו של הגיזבר בנכסים היא מקור הסמכות שלו להפריש – אין מכאן כל ראיה.

37. וכן בשו"ת שארית ישראל (סי' סו אות ב).

וכן כתב הרא"ש (ר"ה כיון, אלא) בלשון אחרת. דעת התוס' ³⁸ והרא"ש ³⁹ במקומות אחרים בש"ס היא שזכיה מטעם שליחות. לפי עיקרון זה, גילוי הדעת דרוש כדי לוודא שאכן ההפרשה היא זכות לאותו אדם. ניתן לומר את ההסבר הזה גם בדברי התוס' בגיטין, האומרים שבתרומה צריך שליחות. ולומר שאין כוונתם למינוי שליחות מפורש אלא שמכיון שזכיה מטעם שליחות – כל גילוי דעת ברור יוצר שליחות בתרומה, מבלי להזדקק לגדרים הפורמליים של מינוי שליחות בנושאים אחרים; וזהו מקור ההבדל שבין תרומה וגיטין לבין נדרים.

לסברה זו, שגילוי דעת מועיל במקום מינוי מפורש של שליחות, יש להביא ראיה משיטת הרא"ש בהלכות קידושין. הדיון שם הוא באב שקידש אשה לבנו מבלי שנודע לנו שנתמנה לשליח. וכך נאמר בגמרא (קידושין מה ע"ב):

...שמא נתרצה הבן לא אמרינן. לא חציף איניש לשוויי לאבוהי שליח.

ומכאן למדנו, שאילו נתרצה הבן – היו הקידושין תופסים, למרות שלא היה שום מינוי מפורש ⁴⁰. עפ"י זה פסק הרא"ש (קידושין פרק ב סי' ז):

ועוד היה נראה לדקדק משמועה זו, שאם גילה דעתו לשדכן שהוא

חפץ באשה פלונית ואמר לשדכה לו והלך השדכן וקידשה לו בלא

מינוי שליחות – שהיא מקודשת לו... כיון שזכיה מטעם שליחות ⁴¹.

וכך נפסק להלכה בשו"ע ⁴², שאדם יכול לקדש אשה לחברו עפ"י גילוי דעת.

38. פסחים (צא ע"ב ד"ה איש זוכה); כתובות (יא ע"א ד"ה קטן); נדרים (לו ע"ב ד"ה מי); גיטין (יא ע"א ד"ה התופס, סד ע"ב ד"ה שאני); קידושין (נו ע"א ד"ה מתקין); סנהדרין (סח ע"ב ד"ה קטן).

39. תוס' הרא"ש (כתובות יא ע"א ד"ה גוי; נדרים לו ע"ב ד"ה כיון, אלא; קידושין מא ע"ב ד"ה מכאן, מב ע"ב ד"ה איש, אלא); פסקי הרא"ש (גיטין פרק א סי' יא; קידושין פרק ב סי' ו).

40. וכן מפרש רש"י (ד"ה ודילמא); "ודילמא ארצויי ארצי – בן קמיה אביו וגילה לו דעתו שהוא חפץ בה. והאב נעשה לו שליח מאליו, וכן לאדם שלא בפניו".

41. וכן כתב בתוס' הרא"ש (קידושין מה ע"ב ד"ה ודילמא).

42. אה"ע (סי' לה סעי' ד). ועי' חלקת-מחוקק (שם) שפקק כזה. ועי' ערוה"ש (שם סעי' כד) שכתב שהדברים אמורים דווקא בשביקש לשדכה לו, ולא די בגילוי דעת אחר. והשווה למש"כ בשו"ע (סי' לו סעי' יא, ח"מ וב"ש שם).

בשו"ת חת"ם סופר (אה"ע סי' יא ד"ה ואמרת) הסיק מכאן שבכל מקום שבו ישנו קושי פורמלי במינוי השליחות – אפשר להפריש על סמך גילוי דעת, ומדין זכיה. ובתנאי שגילוי הדעת יהיה מפורש למקרה הנדון.

בקצוה"ח (סי' שפ ס"ק ב) רחה את הראיה מסוגיא זו, ומעיר שגילוי דעת מועיל מדין זכיה בכל מקום בו חל דין "זכין". אבל במקומות בהם אין דין זכיה אין אפשרות לעשות את הפעולה על סמך גילוי דעת. והולך לשיטתו לקמן (פרק ב סעי' 4).

לסיכום שיטת התוס' והרא"ש:

לדעתם, זכיה מועילה מטעם שליחות, ולכן ניתן להפריש תרו"מ על סמך זה ש"זכין לאדם שלא בפניו". מכיון שהפרשת תרו"מ איננה זכות מוחלטת⁴³ – אין לסמוך על כך ללא גילוי דעת מפורש של הבעלים. אך אם היה גילוי דעת – הדבר מועיל אף ללא מינוי פורמלי של שליחות.

6. שיטת הר"ן והנמוק"י

כפי שהזכרנו לעיל (סעי' 2), הר"ן בגיטין (לרי"ף דף לב ע"ב סד"ה מתני') מביא את דברי הרמב"ן, הסובר שדי בגילוי דעת להפרשת תרו"מ, ומקשה עליו: ותמהני: דהתם, בפ' אלו מציאות (ב"מ כב ע"א) קא אמינא, דההיא ד"כלך אצל יפות" – דווקא דשווייה שליח... (שנאמר): "אתם – גם אתם, לרבות שלוחכם. מה אתם – לדעתכם, אף שלוחכם – לדעתכם..."⁴⁴. ומכאן, שלהפרשת תרו"מ נדרשת שליחות, ולא די בגילוי דעת. מתוך כך מסיק הר"ן:

ולפיכך נראה כמו שתירצו בתוס' (ד"ה כל, בתירוץ הראשון), דנהי דבאומר "כל הרוצה" – שלוחיה הוי; אפ"ה, כיון שלא ייחדו – לא חשיב מהני ליה כדי שיהא אסור במודר הנאה.

לעיל (סעי' 5) הסתפקנו בהסבר דעת התוס'. וכן היה מקום להסתפק בדעת הר"ן אם נדרשת שליחות להפרשה. קושיית הר"ן על הרמב"ן מורה שהוא מצריך מינוי שליחות גמור⁴⁴. וכן מוכח מדבריו, שלשון "כל הרוצה" תועיל משום כך אפילו בגט. ורק במודר אין היא נחשבת להנאה, מפני שאין בה בקשה אישית⁴⁵. וכך למד גם בדעת התוס'.

לאור האמור, יש להקשות על דברי הר"ן בפירושו לסוגיא בנדרים (לו ע"א ד"ה

הכא):

וכי האי גוונא מהני לגבי תרומה, דבגילוי דעת בלחוד דניחא ליה – סגי. ולגבי מודר הנאה לא חשיב מהנה, כיון דלא משוי ליה אידך שליח בהדיא...

43. וכ"כ בתוס' הרא"ש (כתובות יא ע"א ד"ה גוי).

44. וכן משמע מדברי הר"ן בחולין (לרי"ף דף לג ע"א ד"ה גרסי'), האומר שלשון "כל הרוצה" היא צורה של מינוי שליחות לכל העולם.

45. כן נכתב גם בפירוש המיוחס לרש"י (נדרים שם ד"ה באומר). וכן הבין המחנ"א (זכיה ומתנה סי' ו ד"ה העולה) בדעת הר"ן. וכבר עמד על כך בקרית מלך רב (ח"א גירושין פ"ב הי"ג) שמסיבה זו לא מועילה לשון "כל התורם אינו מפסיד", שכן חסרה בה הבקשה.

וכן כתב הנמוק⁴⁶. דברי הר"ן אינם יכולים להתפרש כפשוטם, שלשון "כל הרוצה" איננה לשון שליחות ולא תועיל בגט. פירוש זה עומד בסתירה לדברי הר"ן עצמו בגיטין שם, שהכשיר שליחות בלשון זו. קשה גם לומר שהר"ן חזר בו בפירושו לנדרים ונוקט שם שגילוי דעת מספיק, ואין כל צורך במינוי שליחות⁴⁷. זאת משום שבהמשך הדברים בנדרים (ד"ה הכא) הוא נוטה לומר שלשון "כל התורם אינו מפסיד" – לא תועיל. ואם די בגילוי דעת שניחא לו בהפרשה – קשה שלא לראות בכך גילוי דעת. ולפיכך יש לומר בדעת הר"ן שלשון "כל הרוצה" היא לשון מינוי שליחות.

אך דברי הר"ן עדיין קשים להבנה. הר"ן עצמו כותב בפירושו לנדרים (ד"ה איבעיא) שזכיה היא מטעם שליחות. וא"כ, מדוע לא יועיל גילוי דעת כדי להפריש מטעם "זכין לאדם שלא בפניו"? קשה לומר שהר"ן סובר כמו הרשב"א⁴⁸ האומר שזכיה אינה מועילה בתרו"מ, מטעם שאין "זכין מאדם" וכדו'. שכן נראה שהרשב"א הולך לשיטתו, שזכיה אינה מטעם שליחות. אבל הר"ן שם⁴⁹, הסובר שזכיה מטעם שליחות ומועילה בתרו"מ, מדוע לא יסבור שגילוי דעת מועיל בהם?

מכוח קושיות אלו, כתב הגרש"ז אויערבך⁵⁰ בדעת הר"ן, שאכן לשון "כל הרוצה" אינה לשון של שליחות אלא לשון של גילוי דעת. וכן משמע מדברי הנמוק⁴⁶, שגם הוא הולך בשיטת הר"ן כאן. גילוי דעת זה מועיל מכוח זכיה שמטעם שליחות⁵¹. אלא שגילוי הדעת צריך להיות מפורש דיו כהבעה של רצון בהפרשה, ולא די בלשון המבטאת הסכמה. ולכן כתב הר"ן שייתכן שלשון "כל התורם אינו מפסיד" – אינה מועילה. ולפי זה צריך לומר, שמה שלשון "כל הרוצה" מועילה גם בגט למרות שאינה אלא לשון גילוי דעת – גם זה מדין זכיה. ואף שזה בכלל "זכין מאדם" – י"ל שמכיון שזכיה מטעם שליחות לדעת הר"ן, מועילה זכיה גם בכזה⁵². לפיכך יוצא לדעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שהמחלוקת שבין הר"ן לרמב"ן איננה בשאלה אם גילוי דעת מועיל, אלא בשאלה מאיזה טעם הוא מועיל, ואיזה סוג של

46. לרי"ף נדרים (דף יב ע"א ד"ה פסקא).

47. הסבר זה נכתב בשו"ת שארית ישראל (סי' סו אות ב).

48. לעיל (סעי' 4).

49. וכן ברין לרי"ף (קידושין יז ע"ב סד"ה גרסי').

50. קונט' "לאפרושי מאיסורא" (סי' א אות ד).

51. בחידושו לגיטין (דף נב ע"א ד"ה לא) כתב הר"ן שאפטרופוס מפריש ליתומים מכוח הפקר בית דין הפקר, ואינו מסביר שהוא מטעם נידחותא. אך הדברים מובנים היטב עפ"י שיטתו. שכן זכיה מועילה מטעם שליחות, ולכן אין זכיה לקטן מן התורה.

52. וכן מוכח מדברי הר"ן בקידושין (לרי"ף דף יח ע"ב ד"ה איתמר קטנה) שכתב שקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה – מקודשת אם נתרצה האב. ומסביר שהוא מטעם "זכין לאדם שלא בפניו". זאת אעפ"י שיוצאת מרשותו, והוי "זכין מאדם". וא"כ ה"ה לגירושין במקום שהיה גילוי דעת ברור. ועי' שו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א סי' קיח) שפסק שאפשר לכתובת גט מכוח זכיה.

גילוי דעת דרוש: לדעת הרמב"ן – מפני שאין צורך בשליחות, ולכן די בנתינת רשות או בהסכמה. ולדעת הר"ן – מפני שזכיה היא מטעם שליחות, ולכן מינוי השליחות יכול להעשות בכל לשון שמבטאת רצון מפורש, אבל רשות או הסכמה אינן מועילות.

ולפי מה שהסקנו לעיל (סעי' 2) בדעת הרמב"ן, שההפרשה מועילה מדין זכיה – י"ל שגם הר"ן מודה בזה לרמב"ן, אלא שנחלקו בשאלה אם זכיה מטעם שליחות.

לסיכום שיטת הר"ן והנמוק"י:

לדעת הנמוק"י, גילוי דעת מועיל בהפרשת תרו"מ.
לדעת הר"ן, זכיה היא מטעם שליחות. דינו של גילוי דעת אינו ברור לחלוטין בדעתו, אך נראה יותר לומר שאם גילוי הדעת הוא ברור כהבעה של רצון להפרשה – הוא מועיל בתרו"מ לדעת הר"ן.

6. שיטת הריטב"א ורבינו קרשקש

שיטת הריטב"א בשאלה זו, של גילוי דעת בתרו"מ, צריכה בירור. בחידושו על פסקי הרמב"ן בנדרים (יב ע"א, ד"ה ותורם) כותב הריטב"א:
אוקימנא למתני' בדקאמר מודר "כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום".
פירוש, דהשתא לאו שליחותיה קא עביד...
והיכא דאמר "כל השומע קולו יתרום" – אסור לזה לתרום, דשליחותיה קא עביד, דכי האי לישנא שליחות הוא, כדתנן לגבי גט: "כל השומע קולו יכתוב גט לאשתו – כותבין ונותנין לו".
אבל אמר "כל התורם אינו מפסיד" – לא שליחות הוא כלל, ודכוותה במודר הנאה – מותר.

את דברי הריטב"א ניתן להבין בשתי צורות:

הדרך הראשונה היא לומר שגילוי דעת מועיל בהפרשת תרו"מ⁵³. דברי הריטב"א יתפרשו איפוא כך: בענין "כל השומע קולו יתרום" – כותב הריטב"א שלשון זו אסורה במודר, ומביא לכך ראיה משליחות לכתובת הגט. ומשמע, שהגדרת המושג "שליחות" זהה בנדרים ובגיטין. ומכאן שהלשון: "כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום" מועילה בתרו"מ מכוח היותה גילוי דעת. וכך כתב גם רבינו קרשקש⁵⁴, שהגדרת השליחות זהה בגט ובמודר, ולכן הסיק שבתרו"מ די "בגילוי דעת לחוד". כמו כן,

53. ניתן להוכיח זאת גם לאור מה שכתבנו בדעת הריטב"א לקמן (פרק ג סעי' 2) בסוגיית גילוי דעת למפרע.

54. חידושים המיוחסים לריטב"א (גיטין סו ע"א ד"ה מתני').

בענין "כל התורם אינו מפסיד" אומר הריטב"א שאין זו שליחות. מדבריו משמע שאעפ"כ מועילה לשון זו בתרו"מ⁵⁵. ומכאן שגילוי דעת מועיל.

את דברינו אלה, שגילוי דעת מועיל במקום מינוי כשליחות, יש להוכיח גם מדברי הריטב"א בקידושין (מה ע"ב ד"ה ופרכי'), בענין בן שגילה דעתו שחפץ בפלונית והלך אביו וקידשה לו⁵⁶:

וכי קידשה ניהליה – חשיב זכות, וזכין לאדם שלא בפניו אא"כ שמענוהו מוחה אח"כ כששמע...

ומכאן שגילוי דעת מועיל מדין זכיה גם כאשר אין מינוי שליחות. דברי הריטב"א אינם אמורים דווקא בקידושין ובקניינים אלא גם במצוות. ראייה לכך יש מדברי הריטב"א בחידושיו לכתובות⁵⁷, שם הוא מבאר שגיוור של ילד קטן ע"י בית הדין – מועיל מן התורה, משום שזכיה איננה מטעם שליחות⁵⁸. וכן כתב בחידושיו לקידושין⁵⁹ שזכיה מועילה בשחיטת קרבן פסח.

הבנה זו בריטב"א, שלפיה אפשר להפריש תרו"מ מכוח גילוי דעת – מוקשה מתוך דבריו שלו במקומות אחרים. בחידושיו לקידושין (מא ע"ב ד"ה אתם), מסביר הריטב"א מדוע לא מועילה תרומה של שותף ואריס (וכן אפטרופוס), ואומר:

וטעמא דאין תורמין, משום דלתרומה בעינן שליחות פרטית, וליכא.

ומכאן שנדרש מינוי שליחות גמור, ואי אפשר להסתמך על אומדנא שהבעלים מסכימים להפרשה⁶⁰. אי אפשר לפרש שגם גילוי דעת נקרא "שליחות פרטית", כפי שכתבנו לעיל (סעי' 6) בדעת הר"ן, מפני שלדעת הריטב"א זכיה היא מושג עצמאי ואינה מטעם שליחות⁶¹.

55. עי' חידושי הריטב"א לנדרים, הוצאת מוסד הרב קוק (לו ע"ב הע' 135).

56. ראה לעיל (סעי' 4).

57. כתובות (יא ע"א ד"ה מאי).

58. וכן כתב בחידושיו לקידושין (כג ע"א ד"ה איבעיא, מא ע"ב ד"ה והא דתנן, מב ע"א ד"ה ואלא הא).

59. דף מא ע"ב (ד"ה והא דתנן). וכבר עמד על כך בראשי בשמים (סי' טז, מובא במהדיר לחי' הריטב"א שם, הוצאת מוסד הרב קוק, הע' 58), שלדעת הריטב"א יש זכיה גם במעשים ולא רק בקניינים. להסבר הדבר, עי' לעיל פרק א' (הע' 20).

60. מסיבה זו כתב הריטב"א בגיטין (מהדורת מוסד הרב קוק, נב ע"א ד"ה או שמינוהו, ורמיניה) שאפטרופוס יכול להפריש רק מתקנת חכמים מטעם הפקר בית דין. ואע"פ שברור שהיתומים מעוניינים שהאפטרופוס יפריש בשבילם. ואין לומר שזכיה אינה מועילה ביתומים, שכן דעת הריטב"א (קידושין כג ע"א ד"ה איבעיא, מב ע"א ד"ה ואלא הא, ב"מ עא ע"ב ד"ה מידי) היא שיש זכיה לקטן מן התורה.

61. כתובות (יא ע"א ד"ה מאי); קידושין (כג ע"א ד"ה איבעיא, מא ע"ב ד"ה והא דתנן, מב ע"א ד"ה ואלא הא).

וכן מוכח מדברי הריטב"א בדיני ברכת המצות (פסחים ז ע"ב דה והילכתא), שם הוא מחלק בין הפרשת תרומה לבין שחיטת קרבן פסח:

וכל שאר המצוות... יש מהן שאין קבועות חובה על העושה... שיוצא בהן ע"י שלוחו, אבל שלא ע"י שלוחו אינו יוצא כלל... ומזה המין: ... הפרשת תרומה ומעשרות... והמין השלישי... הוא מן המצוות שהן חובה עליו, אבל יוצא בהן ע"י אחרים אפילו שלא בשליחותו, כגון... שחיטת פסח וקדשים...

עפ"י ראיות אלו, נראה שיש לבאר שהריטב"א אינו מחלק בין שליחות לבין גילוי דעת, אלא בין שליחות מפורשת לשליחות שאינה מפורשת. נתינת גט איננה דבר שאדם מעוניין בו באופן נורמלי. לכן מינוי השליח צריך להיות בלשון ברורה וחד-משמעית. לשון כזאת היא האסורה גם במודר. אבל בתרומה, שהפרשתם ע"י שליח היא דבר נורמלי לחלוטין – די במינוי שליחות בלשון פחות מפורשת.

על הסבר זה יש לשאול: אמנם לדעת הריטב"א זכיה אינה מטעם שליחות, אבל מדוע לא תועיל זכיה בהפרשת תרומה כשם שהיא מועילה בגיור ובשחיטת קרבן פסח? גם אין לומר בדעת הריטב"א שאין "זכין מאדם". שכן בחידושי לקידושין (מד ע"ב ד"ה איתמר) הוא דן בנערה שנתקדשה שלא לדעת אביה, ואומר: כי שמע האב ונתרצה – זכתה לו למפרע⁶², דזכין לאדם שלא בפניו... ומכאן שדין זכיה אמור גם כאשר זכין "מאדם". וצריך לומר א"כ בדעת הריטב"א, שגזירת הכתוב היא בתרומה שצריך שליחות דווקא, ולא די בזכיה⁶³.

גם רבינו קרשקש (גיטין שם) כתב כדברי הריטב"א בדין אפוטרופוס: והא לאו מדינא, דהא גבי תרומה שליח ממש בעינן, ויתומים לאו בני שליחות נינהו! אלא שחכמים הפקירו הפירות לענין זה... אך נראה שאין סתירה מכאן למה שכתב בהסבר הגמרא בנדרים שדי בגילוי דעת. מדבריו כאן נראה שהוא חולק על הריטב"א בגדר זכיה, והוא סובר שזכיה היא מטעם שליחות ואין שליחות לקטן. ומסיבה זו אין האפוטרופוס יכול לתקן את פירותיהם של היתומים.

לסיכום דעת הריטב"א ורבינו קרשקש:

בדעת רבינו קרשקש נראה לומר שזכיה מועילה מטעם שליחות, ולכן ניתן להפריש תרומה מכוח גילוי דעת, בהסתמך על דין זכיה. מסיבה זו, אין אפשרות להפריש תרומה לקטן.

62. אמנם בקטנה הקידושין מועילים רק מכאן ולהבא, לאחר שיתרצה האב, אבל בנערה הדבר מועיל למפרע.

63. כך כתב הגרי"ז מינצברג (שו"ת שארית ישראל יו"ד סי' סו אות ב) בדעת התוס' וזר"ן בגיטין.

לדעת הריטב"א זכיה איננה מטעם שליחות. אעפ"כ, ניתן לזכות אדם במצוה מדין זכיה. אך יש להסתפק בדעתו מזה יהיה הדין בהפרשת תרו"מ.

8. גילוי דעת בתרו"מ, סיכום

מתוך בירור הסוגיא ניתן לעמוד על סיכום שיטות הראשונים בנושא זה: לדעת הרשב"א – הפרשת תרו"מ דורשת שליחות גמורה. (ולדעתו זכיה אינה מטעם שליחות). ובדעת הריטב"א יש להסתפק אם גילוי דעת מועיל בתרו"מ (לדעתו, זכיה אינה מטעם שליחות אך היא מועילה גם במצוות). יש הסוברים שבהפרשת תרו"מ די בגילוי דעת ואין צורך במינוי שליחות. כך היא דעת הרמב"ן – (לדעתו זכיה איננה מטעם שליחות), רבינו קרשקש (ולדעתו נראה שזכיה מטעם שליחות), הנמוקי' והמאירי (אך דעתם בגדר זכיה אינה ידועה). וכך נראה לומר בדעת התוס', הרא"ש והר"ן (ולדעתם, זכיה היא מטעם שליחות). בדעת הרמב"ן יש אומרים שלהפרשת תרו"מ אין צורך בשליחות כלל, ודי בכך שהבעלים אינם מתנגדים להפרשה. וכך נראה לומר בדעת המאירי. ואילו בדעת התוס' הר"ן והרא"ש נראה לומר שההפרשה מועילה מדין זכיה שמטעם שליחות.

פרק ב – מחלוקת הפוסקים בחלה

1. מינוי לדבר שלא בא לעולם

ישנו דיון בראשונים במינוי שליח להפרשת חלה בדבר שלא בא לעולם (ראה מאמרנו: "מינוי להפרשה בדבר שלא בא לעולם"). באופן עקרוני, מינוי כזה אינו מועיל בתורת מינוי שליחות¹. ולכאורה יש בו משום גילוי דעת ברור שנוה לבעלים בהפרשת החלה מן העיסה. למעשה, נחלקו הראשונים בהלכות חלה, מטעם מה ניתן למנות שליח לעיסה שעדיין לא נילוושה:

מדברי בעל התוס' בנזיר² משמע שהפרשת החלה מועילה מטעם גילוי דעת. והוא הדין להפרשת תרו"מ.

לעומת זאת יש ראשונים שמגבילים את האפשרות הזאת למצב בו ההפרשה היא בידו של המשלח כבר בשעת מינוי השליחות³. לדעה זו נראה, בפשטות, שגילוי דעת

1. עפ"י נזיר (יב ע"א).

2. דף יב ע"א (ד"ה מ"ט). כך למד החזו"א (זרעים, ליקוטים סי' ו ס"ק ג) בדעתו. וראה מאמרנו שם (פרק ב סעי' 4).

3. ר"ת (מובא בתוס' נזיר יב ע"א ד"ה מ"ט ובשטמ"ק שם ד"ה פסק רת"ם); רבינו עזריאל (מובא בשטמ"ק שם); סמ"ג (עשין קלד); סמ"ק (מצוה רמו); סה"ת (מפתחות, הלכות חלה סי' פג, מובא במרדכי חולין פרק ח סי' תרפט, ובב"ח יו"ד סי' שכו ד"ה וכתב). וראה מאמרנו שם (פרק ב).

בשלעצמו אינו מועיל כלל בהפרשת חלה⁴. כמה מן האחרונים העירו⁵ שאמנם גילוי דעת מועיל בתרו"מ, כפי שראינו בפרקים הקודמים. אבל אם אדם מינה שליח באופן שאינו מועיל עפ"י גדרי שליחות – אין לראות בכך גילוי דעת, מפני שייתכן שהוא מעוניין בשליחות דווקא.

2. הפרשת חלה ע"י גבל

הדיון בדברי הראשונים שם הוא באדם שקיבל רשות להפריש חלה, אם רשות זאת מועילה גם בדבר שלא בא לעולם מכוח גילוי הדעת של הבעלים. אך לא דנו שם בהפרשה ללא רשות כלל, שתועיל מכוח אומדנא שניחא להם בכך.

בשאלה זו, של הפרשה ללא רשות כלל, דן הסמ"ק⁶ ואומר, שהגבל, שנתבקש ללוש עיסה – מוסמך להפריש ממנה חלה גם ללא קבלת מינוי מבעה"ב. גם לדעתו אין הדברים אמורים אלא בגבל ובפועל ולא בסתם אדם. אך מ"מ למדנו מדבריו שניתן להפריש תרו"מ כאשר ישנה אומדנא ברורה לכך שהבעלים מעוניינים בהפרשתו.

דברי הסמ"ק, אמנם מובאים בטור⁷. אך הב"י, לאחר שדן בדברי הסמ"ק – דחה אותם, ואכן הם לא מובאים להלכה בשו"ע (יו"ד סי' שח). ומכאן יש ללמוד שלא ניתן להפריש חלה מכוח אומדנא, ללא גילוי דעת מפורש.

3. דעת תרוה"ד בהפרשה מטעם זכיה

בשאלת ההפרשה מכוח אומדנא ברורה ללא גילוי דעת, דן בעל תרומת הדשן (סי' קפח):

שאלה: אשה בעלת הבית, לשה לה משרתת שלה עיסה, והלכה לחוץ קודם שהפרישה חלה, וקודם שחזרה התחמצה העיסה כל צרכה, שאם

4. כך למד בקצוה"ח (סי' רמג ס"ק ח).

5. כ"כ בשו"ת באר יצחק (אור"ח סי' א ענף ג ד"ה אך באמת), שהממנה שליח באופן שאינו מועיל – גילה דעתו שרוצה בשליחות דווקא ולא בזכיה. לכן שליח שנתמנה לדשלב"ל לא יוכל להפריש מטעם זכיה. ובעין זה מצאנו בחולין (יב ע"א) שאם אדם מינה שליח להפריש ובא אחר ותרם במקומו – שאין ההפרשה חלה למרות שגילה דעתו שמעוניין להפריש ע"י שליח. לדעתו אין כל מחלוקת בין תרוה"ד לבין הראשונים הדנים בהפרשת חלה בדשלב"ל. החת"ם סופר (אה"ע סי' יא ד"ה ואמרת) מסביר שדבריהם של ראשונים אלו אמורים במצב שבו אין גילוי דעת מפורש למקרה מסויים. אבל במקום שגילוי הדעת הוא כללי – הוא לא מועיל לדעתם. וראה מאמרנו: "מינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם" (פרק ב סעי' 4).

לפי תירוצים אלו, אין להקשות על דעת בעלי התוס' לאור שיטתם בגדר זכיה, שהיא מטעם שליחות.

6. מצוה רמו.

7. יו"ד (סי' שח). בטעות נכתבו הדברים שם בשם הסמ"ג.

תשדה עוד שלא תאפה, תתקלקל העיסה. ובשביל כך, רוצה המשרתת להפריש החלה בלי רשות בעלת הבית...

תשובה: יראה, דשפיר דמי למיעבד הכי, דכיון דמתקלקלת העיסה – זכות הוא לה לבעלת הבית, וזכין לאדם שלא בפניו. וקי"ל זכיה מטעם שליחות איתרבי, ולענין תרומה רבינן שליחות מ"אתם – גם אתם". וה"נ, המשרתת נעשה שלוחה אפילו שלא מדעתה, מטעם דזכות הוא לה...

לדעתו, אמנם נדרשת שליחות לחלה, אך די בידיעה דניחא ליה, מדין זכין לאדם שלא בפניו. וטעמו הוא משום שזכיה מטעם שליחות. כבר עמדנו לעיל (במבוא) על כך, שלסוברים שזכיה מטעם שליחות – פשוט לומר שזכיה תועיל גם בהפרשת תרומה, ובלבד שהזכות תהיה מוכחת במידה מספקת.

4. שיטות הפוסקים להלכה

הרמ"א⁸ פוסק להלכה כדברי תרוה"ד. ומוסיף, שמשרתת, שרגילה להפריש ברשותה של בעלת הבית – יכולה להפריש חלה ללא רשות גם כשאין העיסה מתקלקלת. ומכאן שניתן להפריש חלה מכוח אומדנא ברורה, אף ללא מינוי שליחות מפורש. והוא הדין להפרשת תרומה. כדעת תרוה"ד והרמ"א נוקטים רבים מן האחרונים⁹, שהמשרתת יכולה להפריש חלה מעיסה העומדת להתקלקל. המשלי"מ¹⁰ מוסיף במפורש שהוא הדין לתרומה. ומכאן שניתן להפריש תרומה גם ללא מינוי שליחות וללא גילוי דעת, כאשר ישנה אומדנא ברורה שהבעלים מעוניינים בהפרשה.

קצוה"ח¹¹ חולק על דברי תרוה"ד, ואומר שזכיה לא מועילה להפרשת חלה ותרומה. וטעמו, מפני שזכיה היא רק בהקנאה של חפץ למקבל ולא בדברים אחרים.

8. יו"ד סי' שכח (סעי' ג בהג"ה).

9. ב"ח (לטור שם) ומוסיף שאם הגבל או אחד מבני הבית הפרישו בלי רשות ההפרשה חלה בדיעבד; ש"ך (שם ס"ק ד) וסובר כב"י, שרק כשהעיסה מתקלקלת המשרתת יכולה להפריש; ט"ז (סי' שכח ס"ק ב, בסוף דבריו) ונוקט למעשה ברמ"א שאף אם אין העיסה מתקלקלת יכולה המשרתת להפריש; חת"ם סופר (אה"ע סי' יא ד"ה ואמרת); ערוה"ש (יו"ד סי' שכח סעי' ו-ז); הגרי"א מקובנא (שו"ת באר יצחק א"ח סי' א); חלת לחם (סי' ז סעי' ט וס"ק בא); שו"ת מנחת יהודה (לר' יהודה צבי ב"ר חיים זאב מלבוש, תקצ"ח, סי' צ); חו"א (זרעים, ליקוטים סי' ו ס"ק א).

10. בכורות פ"ד (ה"א ד"ה כלל). וכך נפסק בברם ציון (אוצר התרומות הלכות פסוקות פרק לא סעי' ט-ז).

11. סי' רמג ס"ק ח (וכ"כ בסי' שפב ס"ק ח). ועי' אבנ"מ (סי' לו ס"ק יב) שהקשה על משי"כ בעצמו בקצוה"ח.

ראיה לכך הוא מביא מדברי הרשב"א בנדרים (הובא לעיל פרק א סעי' 3) האומר שנדרשת שליחות גמורה להפרשת תרו"מ משל חברו. אך נראה שיש לדחות את הראיה, שכן י"ל שהרשב"א הולך לשיטתו, שסובר שזכיה מטעם גזירת הכתוב ולא מטעם שליחות, ולכן אינה מועילה אלא בקניינים. כדברי הקצות כתבו גם מרכבת המשנה¹² והעמק יהושע¹³. וטעמם, מפני שאמנם למדנו שזכין לאדם שלא בפניו, אך לא מצאנו שזכין מאדם (ראה מבוא, סעי' 4).

5. הפרשה מכוח אומדנא, סיכום

כאשר ישנה אומדנא ברורה שהבעלים מסכימים להפרשה (כגון: הפרשת חלה בעיסה העומדת להתקלקל) – דעת רוב מכריע של הפוסקים היא שניתן להפריש גם ללא שליחות או גילוי דעת של הבעלים. אבל אם האומדנא אינה ברורה (כגון: גבל הרוצה להפריש חלה או בדבר שלא בא לעולם) – ההפרשה איננה מועילה. דעת כמה מן הראשונים היא שמיני שליח אינו מועיל בדבר שלא בא לעולם, למרות שיש בכך אומדנא או גילוי דעת שרצונו בהפרשה. דעת הקצות וסיעתו היא שלהפרשת תרו"מ נדרשת שליחות גמורה, מפני שלדעתם אין זכיה במעשים ומצוות או שאין זכין "מאדם" שלא בפניו. דעת השו"ע אינה ברורה, אך נראה יותר שהוא נוטה להקל בשאלה זו.

פרק ג – גילוי דעת למפרע

1. סוגיית הגמרא בב"מ

במסכת בבא מציעא, בפרק שני, נחלקו אביי ורבא בשאלת "יאוש שלא מדעת". שם (כב ע"א) מובאת ראיה למ"ד "יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש" מן התוספתא בתרומות (פ"א ה"ה): כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה? הרי שירד לתוך שדה

הקצות הקשה על דברי תרומה"ד והרמ"א בחלה, שאם זכין לאדם שלא בפניו גם במעשים, א"כ מדוע הצריכו הפוסקים הנ"ל שהעיסה תתקלקל או שלפעמים בעלת הבית נותנת למשרתת רשות? תיפוק ליה מדין זכיה! אך לפי מה שכתבו הגרעק"א והחזו"א (לעיל פרק א סעי' 2) הדבר מיושב יפה. לדעתם זכות זו תלויה בהסכמתו של בעה"ב לוותר על זכותו להפריש בעצמו. ואם לא כן, הרי זו חובה ולא זכות, שמפסידים ממנו את זכותו להפריש בעצמו. לכן רק בחשש קלקול, שאז זדחי זכות גמורה, או כשלפעמים נותנת לה רשות וא"כ גילתה דעתה שויתרה על זכותה להפריש בעצמה – יש כאן זכות, וזכין לו לאדם שלא בפניו.

12. הל' גירושין (פ"ו ד"ג).

13. סי' בא.

חבירו וליקט ותרים שלא ברשות, אם חושש משום גזל – אין תרומתו תרומה...

ומנין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו? הרי שבא בעה"ב ומצאו ואמר לו: כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מאלו – תרומתו תרומה, ואם לאו – אין תרומתו תרומה.

מכאן מוכיחה הגמרא, שאע"פ שבזמן שהופרשה התרומה לא ידע עליה בעה"ב, אך אח"כ נודע לו והסכים להפרשה (שהרי אמר לו כלך אצל יפות, ונמצאו יפות מהן, משמע שהיה מעונין בהפרשה) – תרומתו חלה למפרע. וא"כ, הוא הדין בייאוש שלא מדעת, שהייאוש חל למפרע אע"פ שלא ידע שאבדה לו האבידה, מכיון שהתייאש כאשר נודע לו הדבר. ועונה הגמרא שם:

תרגמה רבא אליבא דאביי: דשווייה שליח. הכי נמי מסתברא, דאי ס"ד דלא שוויה שליח, מי הויא תרומתו תרומה? והא "אתם – גם אתם" אמר רחמנא, לרבות שלוחכם – מה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם! אלא הכא במאי עסקינן? כגון דשווייה שליח וא"ל זיל תרום...

א"כ, מדובר כאן במקרה בו בעה"ב מינה שליח להפרשה ולא אמר לו מאלו פירות להפריש, והשליח הפריש מהיפות. ועל כך אומרת התוספתא שאם נמצאו יפות מהן – משמע שבעה"ב היה מרוצה ממעשה השליח, והשליחות קיימת. ולא אומרים לשליח "לתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי".

2. שיטת התוס' וסיעתם

מתוך כך נוקטים התוס'¹ בסוגיא המקבילה בקידושין (נב ע"ב) שלאור מסקנת ההלכה כאביי, שייאוש שלא מדעת לא הוי ייאוש – לא מועילה הפרשה מכוח גילוי דעת הבא לאחריה. ולכן הברייתא מדברת בדשווייה שליח. וכן דעת: תוס' ר"י הו"ק², הרמב"ן³, הראב"ד⁴, הריטב"א⁵ והריצב"ש⁶ – שאין אפשרות להפריש על סמך גילוי דעת למפרע.

1. תוד"ה אם.

2. קידושין (נב ע"א).

3. קידושין שם (ד"ה לא). ועי' ב"מ שם (ד"ה ואמאי, אמימר). ועי' בחידושי הרמב"ן לחולין (לט ע"ב ד"ה כשזיכה) שכתב שדבר שאינו חוב גמור, אם גילה דעתו אח"כ שהדבר הוא זכות בשבילו – זכין לאדם שלא בפניו. וכ"כ המחנ"א (זכיה ומתנה סי' ו). וצ"ע א"כ, מדוע הרמב"ן חולק כאן על הרמב"ם.

4. מובא בריטב"א (ב"מ שם ד"ה והתניא).

5. ב"מ (כא ע"ב ד"ה והתניא), קידושין (נב ע"א ד"ה ההוא).

6. מובא בשטמ"ק (ב"מ כא ע"ב).

מדרך לימוד הסוגיא משמע שגילוי דעת מראש היה מועיל גם לדעה זו, ואף אם אינו מינוי שליחות מפורש. שכן אלמלא בעיית ייאוש שלא מדעת – לא היה חסרון נוסף בהפרשה זו.⁷

3. שיטת הרמב"ם וסיעתו

הרמב"ם (תרומות פ"ד ה"ג), לעומת זאת, מביא את הסוגיא להלכה ולא מעמיד בדשווייה שליח. ואלו דבריו:

התורם שלא ברשות... אם בא בעה"ב ואמר לו כלך אצל יפות, אם היו יפות ממה שתרם – תרומתו תרומה, שהרי אינו מקפיד. ואם לא היו שם יפות – אין תרומתו תרומה, שלא אמר לו אלא על דרך מיחוי... וכן דעת התוס' רי"ד⁸, הסמ"ג⁹ והטור¹⁰ – שהברייתא עוסקת במי שלא נתמנה בשליח, והפרשתו מועילה מכוח גילוי דעת למפרע שניחא לבעה"ב בכך. וכן מובא להלכה בשו"ע¹¹, שגילוי דעת למפרע – מועיל.

על כך הקשו המפרשים: הרי מסקנת הסוגיא בב"מ היא שהמדובר בשליח שהתמנה ע"י בעה"ב להפרשת תרומה, ולא במי שתרם בלי רשות. והגמרא למדה זאת מפסוק, שנאמר "אתם – גם אתם". ולפיכך, בלי ידיעתו של בעה"ב אין כאן שליחות!

7. קידושין (נב ע"ב ד"ה התורם). אך בחידושי לב"מ (כא ע"ב ד"ה יראה) הביא את שתי הדעות. וראה לעיל (פרק א סעי' 3).

8. קידושין נב ע"א (ד"ה לא). נראה שהתוס' רי"ד הולך לשיטתו בדין שותף המפריש תרומה. שם (קידושין מא ע"ב) הוא מחלק בין שותפים בקרקע לשותפים בפירות, וההבדל תלוי בשאלה מי מהם ניחא ליה מסתמא שיפריש בשבילו. אמנם בדין אפוטרופוס כתב התוס' רי"ד (גיטין נב ע"א) שהוא מפריש ליתומים רק מכוח הפקר בית דין. אך אין ראיה לכך שא"א להפריש מכוח זכיה במקרים אחרים, שכן מדובר בקטנים. לדעת התוס' רי"ד (גיטין ט ע"ב) זכיה היא מטעם שליחות, ולכן אין לקטנים זכיה אלא מדרבנן. מסיבה זו חייב היה להסביר את דינם של היתומים בדרך אחרת.

9. עשין (מצוה קלד).

וכן כתב הסמ"ג (עשין סוף מצוה קמא) ששותף בעיסה יכול להפריש חלה שלא מדעת שותפו. ולפי דבריו כאן מסתבר לומר שהדבר מועיל מכוח ניותו. ואף שכתב שם שאדם אחר צריך שיטול רשות מכל בעלי העיסה – הוא משום שבמקרה זה אין אומדנא מספקת שניחא להם בכך. וכ"כ הישועות מלכו (קרי' ארבע תרומות פ"ד ה"א) והגרש"ז אויערבך (מענד"א תרומות שם אות ג ד"ה יש).

ומה שכתב הסמ"ג (עשין מצוה קלד) שניתן למנות שליח מראש להפרשת חלה רק מכוח "בידו" – יוסבר עפ"י תירוצים שונים שכתבו האחרונים שם. ראה מאמרנו: "מינוי שליח להפרשה בדשל"ב"ל" (פרק ב סעי' 3-4).

10. יי"ד סי' שלא (דף רעד).

11. יי"ד (סי' שלא סעי' לא). ועי' אה"ע (סי' לו סעי' יא).

רבים מן האחרונים¹² תירצו שהרמב"ם מסתמך על דברי הגמרא בסוף הסוגיא, שם מבחין מר זוטרא בגילוי דעת למפרע בין נתינת רשות לאכול פירות לבין מה שנאמר בתוספתא לענין תרומה "כלך אצל יפות", ואומר:

הכי אמר רבא: לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד, משום דמצודה. אבל הכא (בבעה"ב שהסכים למפרע לכך שאריסו הרשה לאחרים לאכול מפירותיו) – משום כסיפותא הוא דאמר.

כך משמע גם מן הסוגיא המקבילה בקידושין (נב ע"ב), שהסיבה לכך ש"לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה", היא משום שמצודה שאני ולא משום שעשאו שליח¹³. וכך כתבו רבים מהאחרונים¹⁴.

מדבריהם למדנו שמינוי שליחות מפורש אינו מעכב בתרו"מ. אך עדיין יש לעיין בכוונתו של הרמב"ם: האם רצונו לומר שבהפרשת תרומה אין כל צורך בשליחות, או שאמנם צריך שליחות, אך די בגילוי דעת כזה להחשיבו שליח?

הב"י (יו"ד סי' שלא, דף רעד ד"ה התורם) עונה על שאלה זו, וכותב¹⁵:
...דכיון דמידי דמצודה הוא, כיון דגלי דעתיה השתא, דיינינן דהכי הוה דעתיה מעיקרא, והוי כאילו שווייה שליח.

לדעה זו, ההפרשה נעשית מכוח שליחות, אלא שהיא מועילה גם ללא מינוי מפורש. ומסתבר שהדבר מועיל מדין "זוכין לאדם שלא בפניו"¹⁶.

12. עיי' קצוה"ח (סי' רסב ס"ק א); חזו"א (מעשרות סי' ז ס"ק יד ד"ה קידושין, ומש"ב). וע"ע שו"ת באר יצחק (סי' א ענף ח); שו"ת עונג יו"ט (יו"ד סי' קח).

13. שלא כתוס' שם (ד"ה אם). ועיי' מהר"י קורקוס (פ"ד ה"ט); מראה הפנים (תרומות פ"א ה"א ד"ה הרי); אנציקלופדיה תלמודית (ערך "זוכין" אות ו).

14. רדב"ז ומהר"י קורקוס (לרמב"ם שם); ב"י (יו"ד סי' שלא דף רעד, וכן בבס"מ לרמב"ם שם); ט"ו, בהגר"א וברכ"י (יו"ד סי' שלא סעי' לא); ערוה"ש (זרעים סי' סג סעי' י-ג).

15. וכן כתבו הט"ז (יו"ד סי' שלא ס"ק טו) והגרי"א מקובנא (שו"ת באר יצחק או"ח סי' א ענף ח. וכן משמע מדברי המבי"ט (קריית ספר הל' תרומות פרק ד). ועיי' אורח מפרשי התלמוד (ב"מ ח"ב עמ' מד-מה), שם מובא סיכום שיטות האחרונים בנקודה זו. לבירור שיטת מרן בשו"ע, ראה לקמן פרק ד (סעי' 2).

16. ראה מבוא. ועיי' מחנ"א (גזילה סי' ב, זכיה ומתנה סי' ו ד"ה העולה).
הברכת שמואל (קידושין סי' י) כתב בדעת הרמב"ם (אישות פ"ג הי"ד) שזכיה מועילה מטעם שליחות. בכך מובנת שיטתו של הרמב"ם ב"כלך אצל יפות" (לעיל פרק ג סעי' 3), וכן בשותף ואריס. ולענין אפוטרופוס, שמועיל לדעת הרמב"ם מדאורייתא למרות שאין שליחות לקטן, ראה מאמרו "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (פרק א סעי' 1), שם הבאנו את דעת הרשב"א, שההפרשה מועילה מצד כוח הבעלות שיש לאפוטרופוס בנכסי היתומים. אך לפי ההסבר של הגרש"ז אויערבך (לקמן) בדעת הרמב"ם, שההפרשה מועילה כשיש גילוי דעת למפרע מפני שאין כל צורך בשליחות – אפשר להבין את דברי הרמב"ם גם אם יסבור שזכיה איננה מטעם שליחות.

לעומת זאת, כתבו הגרש"ז אויערבך¹⁷, הגרא"ז מלצר¹⁸ ועוד אחרונים¹⁹, שלדעת הרמב"ם ההפרשה מועילה לא מטעם זכיה ושלחות, אלא בגלל שבעה"ב אינו מתנגד להפרשה²⁰. לדעה זו, אין השליחות אלא אחת הדרכים להפריש ממה שאינו שלו, אבל אם אין התנגדות מצד הבעלים – ניתן להפריש גם בלאו הכי. ומתוך כך מסיק הגרש"ז אויערבך²¹ שאדם יכול להפריש תרו"מ גם מהפקר.

את הדברים הללו ניתן לדייק מלשונו של הרמב"ם (פ"ד ה"ב):

והתורם את שאינו שלו שלא ברשות הבעלים...

ומכאן שרק התנגדותם של הבעלים היא המעכבת את ההפרשה ע"י אחר²². לפי ההסברים הללו בדעת הרמב"ם, מינוי השליחות מראש אינו לעיכובא.

4. הסבר נוסף בדעת הרמב"ם

כמה מן האחרונים²³ מסבירים את הרמב"ם בדרך שונה. הם מסתמכים על הירושלמי (תרומות פ"א ה"א):

...הרי שבא בעה"ב ומצאו עומד סמוך לו. א"ל: לקוט לך מן היפים

ברומה לשיטה זו של הרמב"ם, מצאנו גם בר"ן בהלכות קידושין (לר"ף קידושין דף יח עב ד"ה איתמר קטנה). הוא כותב שם, שמכין שקידושי הבת הם זכות לאב אלא שאינה זכות גמורה – היא יכולה להתקדש מדין זכיה, אך הקידושין תופסים רק אם האב יגלה את דעתו אח"כ. וכ"כ הרא"ש (שם סי' ח). ועי' שו"ע (אה"ע סי' לו סעי' יא-יב).

את שיטת הרמב"ם אי אפשר לבאר עפ"י יסוד זה של הר"ן והרא"ש, מפני שהוא כותב (אישות פ"ג ה"ג) שגילוי דעת למפרע אינו מועיל בקידושין. וי"ל שתרומה היא דבר מיוחד, משום דמצוה שאני, או כפי שהבאנו לקמן בשם הגרש"ז אויערבך.

17. קונט' "לאפרושי מאיסורא" (סי' א אות ו); מעדני ארץ (תרומות פ"ד ה"א אות א, ה"ג אות א, ה"ט אות א, פ"ב ה"ז אות ב). וראה מאמרנו: "הפרשת תרו"מ ע"י תנאי המתיר" (פרק ג סעי' 4). נדפס בספר לזכרו של הרב שמעון בירן הי"ד.

18. בתשובה לקונט' "לאפרושי מאיסורא", ועי' כרם ציון (אוצר התרומות ח"ב, אבן האול פ"ד ה"א).

19. כן נכתב גם ב"מערכות חיים" (זכיה סי' ג סעי' ח-ט) בדעת הרמב"ם, שתרומה אין צורך כלל בשליחות או בזכיה שמטעם שליחות, אלא די בכך שידוע לנו שהבעלים מסכים להפרשה. וכ"כ בספר קונטרסי שיעורים (סי' טו אות ז, מובא באוצר מפרשי התלמוד ב"מ כב ע"א הע' 57). וכך הורה לנו מ"ר הרד"ג אברהם שפירא שליט"א.

20. וכן כתבו אחרונים בדעת הרמב"ן (פרק א סעי' 2), הרא"ש (שם סעי' 5) והתוס' (שם הע' 28). וכן היא דעת המאירי (שם סעי' 3). וראה לעיל (הע' 16).

21. מעדנ"א (שם), לאפרושי מאיסורא (שם אות ז); מערכות חיים (שם סעי' ו). הירושלמי (תרומות פ"א ה"א) מסתפק בשאלה זו. ועי' בחוברת "הפרשת תרומת במערכת הצבורית" (פרק א סעי' 3), שם מובאת מחלוקת הפוסקים בשאלה זו. ועי' אור שמח (תרומות פ"ד ה"ב).

22. אך נראה שיש לדחות את הדיוק הזה, לאור דברי הרמב"ם בהל' אישות (פ"י ה"ט ו'): "שליח שהרשהו להפריש לו תרומה... ששלחו של אדם כמותו". ומכאן שמשמעות המילה "רשות" בלשונו של הרמב"ם היא: מינוי, ולא רק הסכמה.

23. כך מפרשים: ישועות מלכו (קריית ארבע תרומות שם); חלת לחם (סי' ז ס"ק יג); הגרצ"פ פראנק

האלו. אם היו יפים – אינו חושש משום גזל, ואם לאו – חושש משום גזל. ואם היה לוקט ונותן לו – בין כך ובין כך אינו חושש משום גזל. אית לך למימר, למפרע נעשית תרומה? לא, מכאן ולהבא. וכך פירש גם בשיטה לא נודע למי²⁴. לדעתם, סוגיית הבבלי נדחתה מההלכה, ונוקטים כירושלמי. ולפי זה הברייתא עוסקת במי שהפריש על דעת עצמו, שאינו מועיל. אך אם בעה"ב בא אח"כ והביע את הסכמתו להפרשה – התרומה חלה מכאן ולהבא²⁵, מדין תרומה במחשבה. ולדעה זו לא ניתן להפריש כשאין ודאות מראש בכך שהבעלים מעוניינים בהפרשה. וייתכן שאף דרוש גילוי דעת או מינוי שליחות מפורשים. אך כאמור לעיל, בשו"ע נפסק להלכה כפשטות דברי הרמב"ם, שלהפרשת תרו"מ מועיל גם גילוי דעת למפרע.

5. גילוי דעת למפרע, סיכום

ראינו לעיל מחלוקת ראשונים בשאלה אם הפרשת תרו"מ מועילה מכוח גילוי דעת. בין הסוברים שגילוי דעת מועיל, יש מחלוקת בשאלה אם גילוי דעת זה מועיל גם למפרע או רק מכאן ולהבא: א. לדעת תוס', תוס' ר"י הזקן, הרמב"ן, הראב"ד, הריטב"א והריצב"ש – אין אפשרות להפריש על סמך גילוי דעת למפרע. חלק מהם סוברים שגילוי דעת מועיל מכאן ולהבא (כפי שהתבאר בפרקים הקודמים). אך דעתו של חלק אחר מהם בדיון גילוי דעת מכאן ולהבא – אינה ידועה. ב. לדעת הרמב"ם, תוס' ר"ד, הסמ"ג, המאירי והטור – מועיל גילוי דעת למפרע בהפרשת תרו"מ. וכן מובא להלכה בשו"ע.

(הר צבי זרעים סי' ז-ח); הגרש"א יודלביץ (מעיל שמואל דף כא); הגר"ז מינצברג (שו"ת שארית ישראל סי' סו אות ד). ועי' שו"ת משכנות יעקב (יו"ד סי' סח); חמדת שלמה (ב"מ כב ע"א); קרן אורה (נדרים לו ע"ב ד"ה והר"ן, מובאים במעדנ"א ח"ג שם). וייתכן שלזה רמז המשל"מ (לרמב"ם שם). ועי' אוצר מפרשי התלמוד (ב"מ ח"ב עמ' מז-מח).

ועי' שו"ת עונג יו"ט (יו"ד סי' קח) שכתב בדעת הרמב"ם שלא מועילה שליחות שלא מדעת, ואין להסתמך על ניהותא דמצוה. ועי' תוספתא כפשוטה (עמ' 296) שפירש את הרמב"ם, שמדבר במי שליטת לצרכו ותרום, שאם אינו חושש משום גזל בלקיטתו – תרומתו תרומה, שהרי תרום משלו. ועי' המעשר והתרומה (פרק ד ס"ק ז) שהאריך בביאור שיטות האחרונים בדעת הרמב"ם.

24. קידושין (נב ע"ב ד"ה לא אמרו). ועי' הערת המהדיר (הרב ניסן זק"ש שם), שכתב כן גם בדעת הרמב"ם.

25. שיטה זו תואמת את דעת הראשונים האומרים בקידושין (מד ע"ב) שקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה ואח"כ נתרצה האב – מקודשת מכאן ולהבא. וכך מובא גם בשו"ע (אה"ע סי' לו סעי' יא). ואף שהרמב"ם (אישות פ"ג ה"ג) לא סבר כמותם – י"ל שתירומה שאני.

בהסבר דעה זו, דעת חלק מהאחרונים היא, שגילוי דעת זה מועיל מכוח זכיה שמטעם שליחות. ואילו אחרונים אחרים מסבירים שגילוי דעת זה מועיל מפני שאין צורך בשליחות.

לפי שני ההסברים הללו, קל וחומר הוא שיועילו גילוי דעת או אומדנא – מראש.

יש אחרונים המסבירים שההפרשה מועילה רק לאחר גילוי הדעת, מדין תרומה במחשבה.

פרק ד – ההלכה למעשה

1. סיכום שיטות הראשונים

מתוך מה שנתבאר בפרקים הקודמים, ניתן לסכם את שיטות הראשונים בדינה של הפרשה מכוח ניהותא ובגידרה של הפרשה זו (לסיכום זה נצרף גם דעות של ראשונים שלא נתבררו בגופו של מאמר זה, ונציין את המקורות לדבריהם):

א. לדעת רבים מן הראשונים, ניתן להפריש תרו"מ כאשר ברור שהבעלים מעוניינים בהפרשה, אף ללא מינוי שליחות. בגידרה של הלכה זו נאמרו הסברים שונים בין הראשונים:

1. יש אומרים שהדבר מועיל מכוח זכיה שמטעם שליחות: רמב"ם (להבנת הכ"י)¹; תוס'², רא"ש², תוס' רי"ד³, ר"ן⁴, רבינו קרשקש⁵, תרוה"ד⁶.

2. יש אומרים שהדבר מועיל מכוח זכיה, אף אם איננה מטעם שליחות: רמב"ן (לפי הסבר אחד)⁷, ריטב"א (לפי הסבר אחד)⁸.

3. יש אומרים שהדבר מועיל מפני שלהפרשת תרו"מ אין כל צורך בשליחות,

1. פרק ג סעי' 3.

2. פרק א סעי' 5.

3. פרק ג סעי' 3 וזהו 8.

4. פרק א סעי' 6.

5. פרק א סעי' 7.

6. פרק ב סעי' 3.

7. פרק א סעי' 2.

8. פרק א סעי' 7.

- ודי בכך שהבעלים אינם מתנגדים להפרשה: רמב"ם (לפי הסבר אחד)⁹, רמב"ן (לפי הסבר אחד)¹⁰, מאירי¹¹.
4. יש מי שמודים להלכה זו, אך טעמם אינו ידוע: סמ"ג¹², סמ"ק¹³, נמוק¹⁴.
- ב. לדעת ראשונים אחרים, להפרשת תרו"מ נדרש מינוי שליחות גמור (אלא שדי בלשון שאין בה בקשה אישית): רשב"א¹⁵, ריטב"א (לפי הסבר אחד)¹⁶. וכך משמע מדברי הר"ח בענין שותף¹⁷.
- ג. בדעת הרמב"ם והטור יש להסתפק (לפי הסבר אחד)¹⁸.

2. מסקנת ההלכה בשו"ע

- שיטת מרן הב"י – מורכבת ודורשת בירור. ובראשית הדברים נעמוד על ארבעה מפסקי מרן בהלכות חלה ובהלכות תרו"מ:
- א. בב"י (סי' שכח ד"ה וכתב בסה"מ) הוא דוחה את דברי הסמ"ק, הסובר שגבל יכול להפריש ללא רשות מפורשת¹⁹, ואומר שהפרשת הגבל איננה מועילה.
- ב. בבדק הבית (שם) הוא מביא את דברי תרוה"ד, האומר שהמשרתת יכולה להפריש ללא רשות אם העיסה עומדת להתקלקל. לדעתו ניתן להפריש מכוח זכיה²⁰.
- ג. בשו"ע (שם סעי' ג) מרן לא מביא להלכה את דברי תרוה"ד אלא את דעת ר"ת וסה"ת, הסוברים שאפשר למנות שליח להפרשת חלה בדשלב"ל מטעם "בידו" ולא מטעם זכיה או ניהותא²¹.
- ד. השו"ע בהלכות תרו"מ (סי' שלא סעי' לא) מביא להלכה את דעת הרמב"ם ב"כלך אצל יפות", שאפשר להפריש תרו"מ בהסתמך על גילוי דעת למפרע²². ומסביר בב"י (שם) שההפרשה מועילה מדין זכיה.

9. פרק ג סעי' 3.
10. פרק א סעי' 2.
11. פרק א סעי' 3.
12. פרק ג סעי' 3 והע' 9.
13. פרק ב סעי' 2.
14. פרק א סעי' 6.
15. פרק א סעי' 4.
16. פרק א סעי' 7.
17. ראה מאמרנו: "הפרשת מכוח שליטה בנכסים" (פרק א סעי' 2).
18. פרק ג סעי' 3-4.
19. ראה לעיל פרק ב סעי' 2.
20. ראה לעיל פרק ב סעי' 3.
21. ראה לעיל פרק ב סעי' 1.
22. ראה לעיל פרק ג סעי' 3. וראה מבוא (סעי' נספח למאמר זה (סעי' 2 והע' 13), שם הסקנו בדעת השו"ע שזכיה מטעם שליחות.

את דברי השו"ע ניתן ליישב בכמה אופנים:

- א. הוא סובר שאפשר להפריש מדין זכיה²². ומה שפסק כר"ת וסה"ת הוא לא כפי שנראה בטעמם, אלא מפני שמינוי בדשלב"ל חשוב כגילוי דעת²³. אך ללא גילוי דעת כלל – אין אומדנא מספקת לכך שניחא לו בהפרשה, למעט מקרים מיוחדים, ולכן הפרשת הגבל איננה מועילה. ומכאן שיש הבדל בין גבל לבין משרתת המפרישה מעיסה העומדת להתקלקל.
 - ב. הוא סובר כנ"ל שאפשר להפריש מדין זכיה. אך מה שפסק כר"ת וסה"ת בענין מינוי בדשלב"ל הוא מפני שסובר שאין גילוי דעת מועיל כלל בדשלב"ל²⁴ או מפני שסובר שברגע שמינה שליח להפרשה – גילה דעתו שרוצה בשליחות דוקא ולא בזכיה²⁵.
 - ג. הוא סובר שאין להפריש מדין זכיה או ניחותא אלא מכוח שליחות המועילה מטעם "בירו"²⁶.
- ולפי זה, מה שפסק מרן (סי' שלא) שהפרשה מועילה גם מכוח גילוי דעת למפרע – הוא לא מן הטעם שהביא בב"י אלא מן הטעם שכתבו האחרונים²⁶ עפ"י הירושלמי, שמועיל מדין תרומה במחשבה, ורק מכאן ולהבא. ומכאן שהשמיט בכוונה את דינו של תרוה"ד במשרתת המפרישה חלה מעיסה העומדת להתקלקל.
- אך נראה שאין להסביר כך. והראיה מכך שמרן הב"י עצמו, למרות שראה את ההסבר הזה במהר"י קורקוס (תרומות פ"ד ה"ג) – לא כתב כן בכס"מ ובב"י אלא כתב שההפרשה מועילה מכוח זכיה.
- הרמ"א (סי' שכ סעי' ג) פוסק במפורש כדעת תרוה"ד, שניתן להפריש חלה מכוח זכיה.

3. סיכום שיטות האחרונים

מתוך מה שנתברר במאמר זה, ומתוך עיון במקורות נוספים, ניתן לסכם את שיטות האחרונים בשאלת ההפרשה מכוח ניחותא של הבעלים:

23. כך הסקנו במאמרנו: "מינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם" (פרק ב סעי' 6) עפ"י ביאור הגר"א (י"ד סי' שכ ס"ק י).
24. כ"ב החזו"א (אה"ע סי' נח ס"ק ד). וראה מאמרנו שם (פרק ב סעי' 4).
25. ראה לעיל פרק ב סעי' 1 והע' 5.
26. כך כתב ערוה"ש (סי' שכו סעי' ב, סי' שכ סעי' ו-ז).
27. ראה לעיל פרק ג סעי' 4.

- א. לדעת הגרש"ז אויערבך²⁸, הגרא"ז מלצר²⁹ והמערכות חיים³⁰ – די בהסכמת הבעלים להפרשה, ואין צורך להגיע לגדרי זכיה ושליחות³¹. והגרצ"פ פראנק³² מסתפק בשאלה זו.
- ב. לדעת המבי"ט³³, החת"ס³⁴, ערוה"ש³⁵, המחנ"א³⁶, האמרי בינה³⁷, החלת לחם³⁸, החזו"א³⁹, הגרי"א⁴⁰ הרצוג⁴⁰ והגרש"א יודלביץ⁴¹ – אפשר להפריש מדין זכיה⁴².
- ג. לדעת מרכבת המשנה⁴³, קצוה"ח⁴⁴, העמק יהושע⁴⁵ והעונג יו"ט⁴⁶ – נדרשת שליחות גמורה להפרשה.

4. מסקנת ההלכה בהפרשה ללא מינוי

למעשה נראה שיש לסמוך על דעת רוב הפוסקים, המתירים להפריש תרו"מ ללא מינוי מפורש, כאשר ברור שהבעלים מעוניינים בהפרשה. אך לכתחילה נראה שיש

28. מעדני ארץ (תרומות פ"ד ה"ג), ועי' "לאפרושי מאיסורא" (סוף סי' א).
29. בתשובה לקונט' "לאפרושי מאיסורא".
30. זכיה (סי' ג).
31. וכך אמר לנו מו"ר הרה"ג אברהם שפירא שליט"א. ולענין חילול מע"ש ונט"ר באופן כזה, עי' שו"ת עונג יו"ט סי' צג ד"ה עכ"פ.
32. הר צבי אור"ח (ח"ב סי' ד). ועי' הר צבי זרעים (ח"א סי' ז-י, סי' נט אות ב) ושם משמע שמכריע לאיסור. אך לא ידוע מהו הסדר הכרונולוגי של כתיבת התשובות.
33. קרית ספר (תרומות פרק ד).
34. שו"ת חת"ם סופר (אה"ע סי' יא). החת"ס מסייג זאת למקרה שגילוי הדעת היה למקרה המסויים או שהנתונים האובייקטיביים מעידים על כך שזחי זכות בשבילו.
35. זרעים (סי' סג סעי' ט); יו"ד (סי' שכח סעי' ו-ז).
36. זכיה ומתנה (סי' ו ד"ה העולה).
37. תר"מ (סי' ו).
38. סי' ז ס"ק בא.
39. מעשרות (סי' ז ס"ק טז ד"ה נמצאנו), ליקוטים (סי' ו ס"ק ג), דמאי (סי' יא ס"ק כב). ועי' חזו"א דמאי (סי' טז ס"ק טז ד"ה ועדיין, סי' ט ס"ק ב ד"ה ושמינן) שכתב שאין להסתמך על זכיה במקום שאין אומדנא ברורה להסכמת הבעלים להפרשה. החזו"א מוסיף שם, שהתרומה מועילה אף במקרה שאמר לו השליח "אני תורם" ובעה"ב הרכין לו בראשו לאות הסכמה. ומקורו מהא דהרכנת ראש מועילה בגיטין.
40. פסקים וכתבים (ח"ג, מצוות התלויות בארץ, סי' לא).
41. מעיל שמואל (דף כב, ל). עי' שם שהברעתו היא רק מספק.
42. וכן דעת הגר"מ אליהו שליט"א.
43. הל' גירושין (פ"ו ה"ג).
44. סי' רמג סעי' ח.
45. סי' בא.
46. יו"ד סי' קח-קט.

להקפיד על שליחות גמורה. הדבר נדרש: הן כדי לחשוש לשיטות האומרות שהדבר אינו מועיל, והן מחשש שמא האומדנא איננה ברורה דיה.

במקרים בהם ישנם קשיים פורמליים בחלות של השליחות, כגון: בדבר שלא בא לעולם, בשליח עושה שליח וכדו' – יש מקום לסמוך על הדעות המקילות. אך כדי שמינוי השליחות לא יתפרש כהקפדה על שליחות בדיוקא, המונעת את האפשרות להפריש מכוח זכיה או הסכמת הבעלים⁴⁷ – יש לציין בפירוש שתוקף המינוי אינו מוגבל להגדרה הלכתית מסוימת.

לרווחא דמילתא יש מקום לשקול מספר דברים הנותנים לשליחות יתר תוקף כגון: מינוי בכתב (ראה מאמרנו: מינוי להפרשה בדבר שלא בא לעולם), פועל (ראה מאמרנו של אמור"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א בספר זה: הפרשת תרומ"מ ע"י פועל) או הרשאה (ראה מאמרנו: מילוי מקום המשגיח להפרשת תרומ"מ).

הנוסח המומלץ למינוי של המפריש הוא⁴⁸:

הריני ממנה בזאת את מר... וכל מי שיבוא מכוחו – לדאוג להפרשת תרומ"מ מכל התוצרת החקלאית שתהיה ברשותי עד לתאריך...

לנ"ל יהיה כוח של פועל, שליח, זכיה או גילוי דעת, באופן היותר טוב עפ"י גרדי ההלכה.

הנ"ל יהיה מוסמך לעשות את כל הדרוש לשם הפרשת תרומות ומעשרות באופן המועיל, ובשעת הצורך יהיה רשאי אף לבצע לשם כך פעולות שאינן ראויות לכתחילה מצד דיני ההפרשה.

5. אדם שלא איכפת לו בהפרשה

מתוך כך נחלקו הפוסקים בדינו של אדם שלא איכפת לו בהפרשת תרומות ומעשרות: לדעת הגרש"ז אויערבך⁴⁹, הגרא"ז מלצר⁵⁰ והגרש"א יודלביץ⁵¹, מכיון שאינו מתנגד לכך – אפשר להפריש בשבילו גם מבלי לשאול אותו. והולכים לשיטתם, שבעצם אין צורך בשליחות כלל, ודי בכך שהבעלים אינם מעכבים.

47. ראה לעיל (פרק ב סעי' 1 והע' 12) ובמאמרנו: "שליחות להפרשה בדבר שלא בא לעולם" (פרק ב סעי' 4).

48. מתוך החוברת "הפרשת תרומ"מ במערכת הציבורית (פרק ג סעי' 6). נוסח זה נכתב בהתייעצות עם הגר"מ אליהו ועם הגר"א נבנצאל, שליט"א.

49. קונט' "לאפרשי מאיסורא" (סי' א).

50. בהערה לקונט' הנ"ל.

51. מעיל שמואל (דף כב). ועי' מש"כ שם בשם הגר"ז מבריסק.

ולדעת החזו"א⁵² והגר"ע הדאיה⁵³, דבר זה אינו נחשב ניהותא מספקת להפרשה. וכך משמע מדברי הערוך לנר⁵⁴. וכנראה החזו"א הולך לשיטתו, שאכן צריך שליחות, אלא שניתן להפריש מכוח זכיה. היו שרצו לסמוך על שיטה זו, ולתקן את כל פירות השוק בדרך זכיה בלי גילוי דעת כלל מצד הבעלים⁵⁵. אמנם פוסקי הדור חלקו על כך ואמרו שאין לסמוך על הפרשה כזו, ולכל היותר יש בה כדי להקל במקצת את איסור טבל לאלו שאינם מפרשים כלל⁵⁶, אך לא ביארו אם הסתייגו מכך בגלל בעיית השליחות או בגלל בעיות אחרות שיש בהפרשה זו.

6. מיגבלות בהפרשה ללא מינוי

למרות האמור לעיל, שניתן להפריש תרו"מ מכוח ניהותא של הבעלים אף ללא מינוי מפורש – אין לסמוך על הפרשה כזאת במקרים בהם אין אומדנא ברורה. ישנם כמה מקרים כאלה:

א. במקרה שהפריש לוקח כמות גדולה מידי או איכות טובה מידי, בניגוד לדעת בעל הבית⁵⁷.

ב. במקרה שבעל הבית מעוניין בהפרשה מהודרת והמשגיח הפריש בדרך דחוקה או שאינה רצויה⁵⁸ (כגון: הפרשת תרומה שלא מן המוקף או ע"י ביטול באחד ומאה).

ג. בהפרשה מראש במחובר לכשיתלש – אין לסמוך על ניהותא, מפני שאין למפריש סמכות לתלוש עתה את הפירות⁵⁹.

52. דמאי (סי' ט ס"ק ב ד"ה ושמעינן, ס"ק כא ד"ה ראה, סי' טז ס"ק יז ד"ה לעשות).
53. שו"ת ישכיל עבדי (ח"ד יו"ד סי' כג אות ב, ח"ו יו"ד סי' יג אות א, השניה).
54. סוכה לט (ע"א ד"ה קנסא, ע"ב ד"ה ובא). הדברים אמורים שם לענין חילול דמי שביעית שביד עם הארץ. ולענין זה עי' בהרחבה בספר "שבת הארץ" (עם "תוספת שבת", פ"ו ח"י אות ז).
55. הגר"ד כהר"ן (בירושלים בדור שעבר). נוסח ההפרשה מופיע בתחילת קונט' "לאפרושי מאיסורא", בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ד יו"ד סי' כג), ובהמשך והתרומה (פרק ד ס"ק ב). וכן דן בו במעיל שמואל (דף כב-ל).
56. הגרצ"פ פראנק (בהסכמה למעדנ"א שביעית); הגרי"מ חרל"פ (בהערה למעדנ"א שם); הגרש"ז אויערבך (בקונט' "לאפרושי מאיסורא"); הגרא"ז מלצר (בתשובה לקונט' הג"ל). רק בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ד יו"ד סי' כג, ח"ו יו"ד סי' יג) נכתב בפירוש שאין כל תועלת בהפרשה זו בגלל בעיית השליחות. ובמעיל שמואל (דף כב) מובאים דברי הגרי"ז מכריסק שאמר שבאנשים שאינם שומרים מצוות אין אפילו ניהותא בהפרשה.
57. עפ"י רמב"ם (תרומות פ"ד ה"ג) בענין "כלך אצל יפות".
58. לענין זה כתב הגרא"ז מלצר (בהערה לקונט' לאפרושי מאיסורא, ד"ה ומה שכתב) שאם בלאו הכי לא תהיה הפרשה כלל – אומדים את דעת הבעלים שמסכים אפילו להפרשה כזאת. אך הגרש"ז אויערבך (לאפרושי מאיסורא סי' ה אות ג) כתב שאינו מועיל.
59. עי' בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק טו סעי' 4).

גם למחלוקת בגידרי ההיתר להפריש ללא מינוי, אם הוא מדיני זכיה ושליחות או מפני שבתרו"מ אין כל צורך בשליחות, ישנן כמה השלכות מעשיות במצבים מיוחדים. כאשר רוצים להסתמך על הפרשה ללא מינוי, יש לתת את הדעת על כמה בעיות נוספות:

- א. **כאשר בעל הפירות הוא גוי:** לטוברים שדי בכך שהבעלים מסכימים להפרשה – ניתן להפריש גם במקרה זה מכוח "ניחותא"⁶⁰. אך אם צריך שליחות – הרי שאין שליחות לגוי⁶¹. ואם נאמר שניתן להפריש מדין זכיה – הרי שיש לגוי זכיה רק מדרבנן⁶², ויש לעיין א"כ אם תועיל זכיה בתרו"מ בזה"ז, שחיובה מדרבנן, וק"ו במינים שכל חיובם אינו אלא מדרבנן.
- ב. **הפרשה ע"י קטן שהוא "מופלא הסמוך לאיש"**⁶³: אם הוא מפריש מכוח שליחות – הרי אין שליחות לקטן⁶⁴. ואם מכוח הסכמת הבעלים בלבד – מסתבר שיוכל להפריש⁶⁵, כשם שהוא יכול להפריש בשלו.

60. הר צבי (או"ח ח"ב סי' ד ד"ה הנזה) אך לא הכריע בשאלה העקרונית; הגרש"ז אויערבך (מעדנ"א תרומות פ"ד ה"א, "לאפרושי מאיסורא" סי' א סעי' ז). ועי' בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק א סעי' 4 והע' 23).

61. ירושלמי (תרומות פ"א ה"א); רמב"ם (שלוחין ושותפין פ"ב ה"א).

62. עי' ב"מ ע"ב.

63. לענין חלות ההפרשה בשלו, עי' תשובת הרב קוק וצ"ל ("התורה והארץ" ב עמ' 15-18).

64. כ"כ החלת לחם (סי' ז סעי' ד וס"ק יב), וכן פסק הגרצ"פ פראנק (מובא בכרם ציון אוצר התרומות הלכות פסוקות פרק ל, גאון צבי ס"ק א). וערוה"ש (סי' סג סעי' יד) מסתפק בשאלה זו.

65. בשו"ת ציץ הקודש (ח"א סי' יט) הביא מעשה במהרי"ל דיסקין שנתן עיסה לקטן שהוא מופלא הסמוך לאיש כדי שיפריש חלה על עיסות של אחרים, ולא העיר כלל על בעיה זו. וקשה לומר שהנציח בדבר פשוט שהקנה לו את העיסה כדי שיפריש משלו על של אחרים, שאז א"צ בגדרי שליחות כלל.

הרב עזריאל אריאל

מילוי מקום המשגיח להפרשת תרו"מ

מבוא

1. הצגת הבעיה
 2. דין שליח העושה שליח
 3. דרכים נוספות למינוי ממלא מקום
 4. שיטת מהר"ח אור זרוע
- פרק א – שיטות הראשונים בהגדרת "מילי"**
1. דעת רש"י והריב"ש בהגדרת "מילי"
 2. דעת הש"ט לא נודע למי בתרו"מ
 3. שיטת תוס' רי"ד והש"ג בקידושין
 4. מחלוקת רש"י והרמב"ם בגיטין
 5. "מילי" בתרו"מ לפי הקצות
 6. הגדרת "מילי" לדעת הקדוש מרדכי
 7. "מילי" לדעת המרדכי
 8. שיטות הראשונים בהגדרת "מילי"
 9. שיטות הפוסקים בתרו"מ
 10. דעת הגרש"ז אויערבך
- פרק ב – שליח עושה שליח באומר "אימרו"**
1. הקדמה
 2. המחלוקת באומר "אימרו"
 3. שיטת הרמב"ן באומר "אימרו"
 4. שיטת הר"ן והרא"ה ב"אימרו" וב"אימרו לפלוני"
 5. שיטת הרי"ף באומר "אימרו"
 6. שיטת הרמב"ם ב"אימרו" וב"אימרו לפלני"
 7. פסק ההלכה באומר "אימרו"
 8. אומר "אימרו" בתרומות ומעשרות
- פרק ג – מסקנת ההלכה בתרו"מ**
1. סיכום דין שליח עושה שליח
 2. שליח עושה שליח מטעם זכיה
 3. מינוי שליח בקנין
 4. הדין בפועל
 5. דין הבא בהרשאה
 6. שותף העושה שליח
 7. הפרשה ע"י אפוטרופוס
- סיכום

מבוא

1. הצגת הבעיה

במקומות רבים בהם מפרישים תרומות ומעשרות – אין משגיח אחד הממונה ישירות ע"י הבעלים לכל הפרשה והפרשה. בדרך כלל ישנו משגיח קבוע. אך לעיתים הוא נעדר מעבודתו, עקב: מחלה, מילואים, סידורים שונים וכדו'. במקרים אלו הוא מבקש מאדם אחר שימלא את מקומו. במקרים אלו יש לשאול: האם המשגיח, או הרב הממונה על הכשרות – יכולים למנות ממלא מקום למשגיח או שגם ממלא המקום צריך מינוי מפורש ומחודש של הבעלים?

בהקשר זה יש מקום לשאלה נוספת: ישנם מקרים בהם הבעלים ממנים את הרב המקומי או את ראש מחלקת הכשרות, והוא שממנה משגיח מטעמו להפרשת תרו"מ. האם ישנו תוקף הלכתי למינוי זה, שלא נעשה במישרין ע"י הבעלים?

2. דין שליח העושה שליח

השאלה אם המשגיח יכול למנות לעצמו ממלא מקום להפרשת תרומות ומעשרות, תלויה בראש ובראשונה בדין "שליח עושה שליח"¹. שאלה זו תלויה בסוגיות רבות של שליחות: בגירושין, בקידושין ובמתנה, מהן נלמד לענייננו.

באופן עקרוני, יכול כל שליח למנות שליח אחר במקומו. וכך נאמר בגמרא (קידושין מא ע"א):

"ושלח", "ושלחה" – מלמד שהשליח עושה שליח².

אך שתי הגבלות נאמרו לדין זה:

א. הסכמת הבעלים: נאמר במשנה (גיטין כט ע"א):

המביא גט בא"י וחלה – הרי זה משלחו ביד אחר. ואם אמר לו: טול לי הימנה חפץ פלוני – לא ישלחנו ביד אחר, שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר.

על כך נאמר בגמרא שם שהדין תלוי בנוסח המינוי (אם אמר לו "הולך" או "את הולך"). וכן תלוי הדין במידת האונס של השליח. הגמרא שם מחלקת גם בין מצב בו יש לבעל בזיון בהחלפת השליח לבין מצב בו אין בזיון כזה.

1. בעיה נוספת מן ההיבט הזה ישנה במנהל עסקים, אם נגדיר אותו כשליח של הבעלים, הממנה את משגיח הכשרות להפריש תרו"מ. לענין זה ראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (פרק א).

2. וכך נפסק להלכה ברמב"ם (גירושין פ"ז ה"ד).

ומכאן למדנו שבסתמא אין שליח עושה שליח, אא"כ ישנה אומדנא ברורה שהמשלח מסכים לכך³.

ב. שליחות מופשטת: נאמר במשנה (גיטין סו ע"א-ע"ב):

אמר לשנים "חנו גט לאשתי" או לשלושה "כתבו גט ותנו לאשתי" – הרי אלו יכתבו ויתנו.

אמר לשלושה "חנו גט לאשתי" – הרי אלו יאמרו לאחרים ויכתבו מפני שעשאן בית דין; דברי ר' מאיר... אמר ר' יוסי: ...אף אנו מקובלין שאפילו אמר לבית דין הגדול שבירושלים "חנו גט לאשתי" – שילמדו ויכתבו ויתנו.

מחלוקת התנאים במשנה היא עקרונית בדינו של שליח שנתמנה לדאוג לכתיבת הגט באופן בו ברור שהבעל אינו דורש שדוקא הוא זה שיכתוב. נחלקו התנאים בשאלה אם יש אפשרות שהשליח יעשה שליח במקרה כזה. לדעת ר' מאיר "מילי" מימסרן לשליח, ושליח עושה שליח גם במקרה זה. ולדעת ר' יוסי אין שליח עושה שליח בכה"ג. אך בגמרא הוכרעה ההלכה כדעה החולקת: אמר שמואל, אמר רבי: הלכה כר' יוסי, דאמר, "מילי" לא מימסרן לשליח⁴.

ומכאן למדנו שאמנם שליח יכול לעשות שליח כשקיבל דבר ממשי, כגון: גט כתוב וחתום. אבל אם קיבל רק כוח מופשט, כגון: שליחות לכתיבת גט שעדיין לא נכתב – אינו יכול לעשות שליח. זאת מפני ש"מילי" לא מימסרן לשליח⁴. הגדרת מושג זה תתבאר לקמן (פרק א').

כאשר אנו דנים בשליח העושה שליח להפרשת תרו"מ – עלינו לבדוק את שתי הנקודות הללו, הן מן ההיבט ההלכתי והן מן ההיבט המציאותי. מצד המציאות יש לוודא שהבעלים אינם מקפידים על החלפת השליח, ובדרך כלל אכן זה הוא המצב. ומצד ההלכה עלינו לבדוק אם הפרשת תרו"מ מוגדרת כ"מילי" או שהיא כמו שליחות למסירת הגט, שהשליח עושה בה שליח. לשם כך יש לבחון את השיטות השונות שבין הפוסקים בהגדרת "מילי".

כמו כן, מבחינים הפוסקים בין שני סוגים של שליח העושה שליח. המקרה הראשון הוא שליח העושה שליח כאשר הבעלים אינם מקפידים. מקרה זה יידון

3. וכך נפסק להלכה: עי' רמב"ם (גירושין פ"ז ה"ד, פ"ט ה"ה); שו"ע (אה"ע סי' קמא סעי' לח); ערה"ש (חור"מ סי' קפב סעי' ח).

4. וכך נפסק להלכה: רי"ף (גיטין לג ע"א); רמב"ם (גירושין פ"ב ה"ה, זכיה ומתנה פ"ד ה"י); שו"ע (אה"ע סי' קכ סעי' ד).

עוד לבירור הגדרת "מילי", עי' חור"א (אה"ע סי' פג-פד); בירור הלכה (קידושין מא ע"א אות י, גיטין כט ע"ב אות א).

לקמן בפרק א'. המקרה השני הוא שליח העושה שליח עפ"י הסמכה מפורשת של הבעלים. מקרה זה, של אומר "אימרו" או "אימרו לפלוני", יידון לקמן בפרק ב'.

3. דרכים נוספות למינוי ממלא מקום

גם אם קשה יהיה להסתמך על דין "שליח עושה שליח" יש מקום לשקול יסודות נוספים להקל במילוי מקומו של המושג. אפשרויות אלו הן: שליח העושה שליח מטעם זכיה, שליח ראשון המקבל מינוי בקנין, פועל העושה שליח ולהפך, בא בהרשאה, שותף או אפוטרופוס. אפשרויות אלו יידונו בפרק ג'.

4. שיטת מהר"ח אור זרוע

בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' כו) נידונה השאלה אם שליח עושה שליח בהפרשת תרו"מ, אך במנותק מן הבעיה של "מילי" לא מימסרן לשליח. ואלו דבריו: ומ"מ גבי תרומה ושאר מקומות, דליכא קרא, מנלן שהשליח עושה שליח... ושמא גילויא מילתא בעלמא הוא, כיון שבשניהם כתיב שליחות. ומ"מ איני מבין, דאמר רב נחמן פ"ק דשחיטת חולין⁵: "האומר לשלוחו 'צא ותרום' והלך ומצאו תרום – אין חזקתו תרום, דדילמא אינש אחרינא שמע ואזל ותרם". ומאי נפקא מינה? כיון שחפץ לתרום, כל אדם יהא שלוחו לכך! ושמא בתרומה אין השליח עושה שליח, דבעינן דומיא ד"אתם"; "מה אתם – לדעתכם, אף שלוחכם – לדעתכם".

לדעת מהר"ח אור זרוע ישנה בעיה עקרונית בשליח העושה שליח להפרשת תרו"מ. אך זוהי דעת יחיד שאין לה חבר בין הראשונים והאחרונים⁶.

פרק א – שיטות הראשונים בהגדרת "מילי"

1. דעת רש"י והריב"ש בהגדרת "מילי"

רש"י (גיטין כט ע"א ד"ה רבא אמר) מבאר את המושג "מילי" לא מימסרן לשליח, ואומר:

...היינו טעמא דלא משוו שליח – שלא מסר להם אלא דברים. ואין בדברים כוח להיות חוזרים ונמסרים לאחר. אבל גט, דאית ביה מששא – חוזר ונמסר.

5. דף יב ע"א. סוגיא זו מובאת לקמן (פרק ג סעי' 2).

6. ועי' שו"ת שארית ישראל (סי' סו אות ג).

מכאן למדנו, ש"מילי" הם כל דבר שאינו חפץ מוחשי וממשי. לדעת רש"י, אין לשליח כוח להעביר דברים מופשטים לאדם אחר¹. עפ"י הגדרה זו כתב התפא"י² בדעתו, שמסירת קלף לכתובת גט, או נתינת כסף קידושין לשליח – אינה "מילי", ושליח שקיבל שליחות כזו יכול לעשות שליח אחר במקומו. ולעומת זאת, שליח קבלה של האשה אינו יכול למנות שליח במקומו, מפני שבשליחות כזאת אין שום מסירה של חפץ³.

כדעת רש"י כתב גם הריב"ש (סי' רכח) בתשובה הדנה באנשים שנתמנו לבחור ועד לקהילה:

דלא דמי לבעל המוסר גט לשליח להוליך לאשתו, דלאו "מילי" נינהו, אלא הגט שיש בו ממש מסר לו... וכן מורשה⁴ שכתב לו זיל דון והנפק לנפשך... אבל לעשות ברירה (בחירה) – אין כאן דבר נמסר, אלא דברים בעלמא.

לדעה זו יוצא שבתרומה שליח עושה שליח. זאת מפני שהפירות עצמם נמצאים בעולם, והשליחות היא על אותם פירות. אמנם הפירות שונים מגט בכך שאין הם חפץ שמפרישים באמצעותו כמו גט שמגרשים באמצעותו. אבל מדברי הראשונים שהבאנו משמע שאין לחלק בין המקרים⁵. ומסתבר לומר שגם לא יהיה הבדל לענין זה בין פירות תלושים שנגמרה מלאכתם, שהם ראויים להפרשה מיידית, לבין פירות שעדיין לא נתלשו.

1. החת"ם סופר (יו"ד סי' שכא) מסביר את סברת רש"י (שהביאה שם בשם הר"ן לרי"ף גיטין לג ע"א) ואומר, שאין שליחות לדיבור אלא למעשה. מינוי שליח הוא דיבור בלבד, וכן נדר או נזירות, שאין אדם יכול לעשותם ע"י שליח. לעומת זאת, הפרשת תרומה, אף שיכולה להיעשות גם בדיבור או מחשבה – מוגדרת היא כמעשה. ולכן ניתן לעשותה ע"י שליח.

2. בשו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כח ענף ו ד"ה ויש) כתב להטביר את דברי רש"י עפ"י הירושלמי (גיטין פ"ו ה"א) שכל שליחות צריכה להיות של בעל הממון. לכן, אם השליח קיבל חפץ לידי – הרי הוא כבעל הממון, ויכול לעשות שליח. אך אם קיבל לידי רק מינוי מופשט – אין הוא מוגדר כ"בעל הממון" ולכן אינו יכול להיעשות שליח.

3. גיטין פרק ו (בועז אות א).

4. לענין זה ראה לקמן (סעי' 6).

5. ראה לקמן (פרק ג סעי' 4).

ויע' שו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כח ענף ו): מדבריו משמע שנוקט כרש"י, אך הוא נוקט שם כדבר פשוט שהפרשת תרומה היא "מילי". והכרח לומר בדבריו שהוא מחלק בין חפץ שנגח בו כוח פעולה, כמו גט, לבין פירות שרק ישנה חובה לבצע בהם פעולה.

מדברי ראשונים אחרים (שיבאו בהמשך הפרק) עולה שנתנית חפץ כשלעצמה אינה גורמת לכך שהשליחות לא תוגדר כ"מילי"⁶. ולדעתם אי אפשר יהיה להקל עפ"י הגדרה זו.

2. דעת ה"שיטה לא נודע למי" בתרו"מ

התייחסות מפורשת לשליח העושה שליח בהפרשת תרו"מ עפ"י הגדרה זו, מצאנו ב"שיטה לא נודע למי" (קידושין מא ע"ב ד"ה מה):
ומכאן יש ראייה דבתרומה וקדשים נמי שליח עושה שליח, ולא הוי "מילי" דלא מימסרין לשליח. וטעמא דמילתא, דאילו גבי (שליחות לכתובת) גט, כיון דליתיה לגט בעולם – הו"ל "מילי", ולהכי אין רשאין לצוות לאחרים לכתבו. אבל תרומה, דדגן איתיה בעולם, ושליח תיקוני הוא דמתקן ליה – בהא לא אמרינן "מילי" לא מימסרי לשליח...
א"נ י"ל, דבתרומה... כיון דמצוה היא ושליח נמי שייך בתרומה דנפשיה... – לא קרינן להו "מילי" גביה⁷.

התירוצ הראשון בדברי ה"שיטה לא נודע למי" הוא בדיוק כפי שכתבנו בדעת רש"י והריב"ש, שמכיון שהפירות בעולם – שליח יכול לעשות שליח להפרשתם. הגרש"ז אויערבך זצ"ל⁸ דוחה את הראיה מדברי השיטה לא נודע למי, ואומר שיייתכן שהוא סובר שכל החסרון של "מילי" הוא רק מצד קפידת המשלח. לכן כתב הגרשז"א, שלדין, שאנו נוקטים שחיסרון "מילי" הוא חיסרון עצמי – אין מכאן ראייה.

3. שיטת תוס' רי"ד והש"ג בקידושין

התוס' רי"ד והשלטי גבורים, מסכימים אף הם ש"מילי" הוא שליחות ללא מסירת חפץ. אך הם מוסיפים עוד הגבלה להגדרה זו. הם דנים בשליח העושה שליח בקידושי אשה. בגמרא (קידושין מא ע"א) מפורש ששליח עושה שליח בקידושין, אך

6. לקמן (סעי' 2-7). וכן משמע מדברי הקצות והנתיבות (סי' רמד ס"ק א) הדנים בשליח למסירת מתנה העושה שליח, ולא אומרים שעצם נתינת החפץ ליד השליח מאפשרת לו לעשות שליח במקומו. וכן כתב ערוה"ש (אה"ע סי' קכ סעי' מח), שגם אם הבעל נתן לסופר את הקלף והדיו – נחשב מינוי זה כ"מילי" מפני שעדיין חסרה כתיבת הגט.
7. תירוצ זה, האומר שכל פעולה שגם השליח יכול לעשות בשלו אינה "מילי" – נראה תמוה לענ"ד. שכן מן הדברים הללו יוצא שאין בעיה של "מילי" באשה נשואה הנעשית שליח קבלה בגט, וברוקה הנעשית שליח קבלה בקידושין. וכן לענין שליח כתיבה בגט תהיה כל בעיית "מילי" רק ברוק. וצ"ע.
8. מעדנ"א (תרומות פ"ד ה"א אות ג).

היא אינה מבארת באיזה מקרה מדובר. תוס' רי"ד והש"ג מחלקים לענין זה בין אם המשלח נתן כסף לשליח לבין אם נתן לו שטר קידושין. ואלו דברי השלטי גיבורים (לרי"ף קידושין טז ע"ב סוף אות א):

היה השליח מקדשה בשטר וחלה השליח או שנאנס – יכול השליח למנות שליח אחר תחתיו, ומוסר לו שטר קדושין שמסר לו המקדש. אבל אם היה מקדש בכסף – אין השליח יכול למנות שליח אחר. שהרי לא נמסר לו אלא שליחות דברים, שיכול לקדשה בכל כסף שירצה, והדברים אינן נמסרים לשליח. אבל השטר נמסר משליח לשליח. שהרי אינו יכול לקדשה אלא בשטר זה שנכתב מדעת המקדש בשם המקדש ובשם המתקדשת...⁹.

ולדעתו, שליחות לקדש בכסף או בטבעת, שניתן להחליפם באחרים – היא "מילי" ואין שליח עושה בה שליח.

בלשון אחרת מופיעים הדברים בתוס' רי"ד (קידושין מא ע"א ד"ה אשכחן):
...אבל לא שהשליח יעשה שליח, משום ד"מילי" ניהו שאמר לו צא וקדש לי אשה. ואפילו אם מסר לו שום חפץ – לא דמי לגט. שהגט הוא דבר המגרש. שאם נאבד הגט אין כח לשליח לגרשה. אבל חפץ הקידושין שמסר לו – אם נאבד יוכל לקדשה לו משלו. נמצא שעיקר השליחות "מילי" הוי, והלכך לא מימסרין לשליח¹⁰.

הרמ"א¹¹ מוסיף בדעת הש"ג¹² שאם נתן לו טבעת מסויימת לקידושין ואינו יכול לקדש אלא בה – דינה כשטר, ואינה "מילי".

מדברי תוס' רי"ד והש"ג למדנו הגדרה יסודית של "מילי": לדעה זו כל דבר שכוח הפעולה שלו תלוי רק בחפץ שניתן לשליח – לא הוי "מילי". אבל דבר שכוח הפעולה שלו נמסר לידי האדם שנשלח לבצעו – הוי "מילי". מטעם זה, כסף קידושין הוא "מילי", שכן שהשליח יכול לקדש את האשה גם בכסף אחר שיקח בעצמו. אבל נתינת שטר קידושין או כסף שהשליח לא יכול להחליפו באחר – אינה מוגדרת כ"מילי".

4. מחלוקת רש"י והרמב"ם בגיטין

הקצות (סי' רמד ס"ק ג) נוטה אף הוא להגדרה זו, המבחינה בין כוח פעולה שכולו ניתן לאדם לבין כוח פעולה הגנוז בחפץ מסויים. הוא מסביר לפיה את מחלוקת רש"י

9. מובא בב"ש (אה"ע סי' לה ס"ק טו).

10. מובא בקצוה"ח (סי' רמד ס"ק ג).

11. דרכי משה (אה"ע סי' לה אות י).

12. בדברי הרמ"א הוא נקרא בשם "הגהות אלפסי".

והרמב"ם בדין שליח כתיבה הממנה שליח הולכה בגט. וכך נאמר בגמרא (גיטין סג ע"ב):

בעא מיניה רבא מרב נחמן: כתבו (גט לאשתי) ותנו לשליח (שימסור לה), מהו? ... תיקו.

רש"י (ד"ה כתבו ותנו לשליח) מפרש את שאלת הגמרא ואומר: לשליח – לשליח שלי שמיניתי. וכן עשו ואבד בדרך. מי אמרין, עשו כל שליחותם ונסתלקו?

לפי פירוש זה, אין בעיה של "שליח עושה שליח" בשאלה שנידונה בסוגיא זו. הגמרא דנה רק בשאלה אחרת, והיא: אם לאחר אובדן הגט אפשר לכתוב גט חדש מכוח המינוי שניתן לכתובת הגט הראשון. ומכאן מדייק הקצות, שאם הבעל לא היה ממנה את השליח בעצמו¹³ – הגירושין לא היו חלים, משום ש"מילי" לא מימסרין לשליח. יש להעיר שהדברים אינם עומדים בסתירה למה שכתבנו לעיל (סעי' ו) בדעת רש"י, שאין בעיה של "מילי" כאשר ניתן חפץ ביד השליח. וזאת משום שכאן עדיין לא היה גט בעולם בשעת מינוי השליחות.

הרמב"ם (גירושין פ"ב ה"ט) מפרש את הסוגיא (גיטין שם) בדרך אחרת, ואומר: אמר להם הבעל: כתבו וחתמו ותנו לשליח להוליך לה, וכתבו וחתמו ונתנו לשליח, ונמצא הגט בטל או פסול – אין כותבין אחר עד שימלכו בבעל. שהרי לא עשה אותן שלוחין לגירושין, ושמה לא רצה אלא שיכתבו ויתנו לשליח בלבד ולא ישאר להם בו מעשה אחר... ולדעתו הבעיה של רבא ב"כתבו ותנו לשליח" היא רק מצד הבעל, שלא ידוע אם הוא מסכים לכתיבה של גט נוסף. אך אין שום בעיה מטעם "מילי" בכך ששליח הכתיבה ימנה שליח הולכה ויתן לו את הגט. וכן פסק הרמב"ם להלכה (פ"ט הל' לא): אמר לשנים, כתבו וחתמו ותנו... לשליח שיוליך לה – אחד מהן כותב ושניהם חותמין ונותנים לשליח.

הרמב"ם מעמיד את בעיית הגמרא בנמצא הגט בטל או פסול מעיקרו. ומכאן מדייק הקצות ששליח כתיבה שאיבד את הגט לא יכול לכתוב אחר במקומו. יוצא מכאן, שאם הגט אכן נכתב כדן – נמצא שכל כוח הגירושין שניתן לשליח הכתיבה גנוז בגט זה, ולכן, לאחר ביצוע השליחות, לא נשאר דבר בידי של השליח. לפי הגדרת תוס' רי"ד והש"ג, הסוברים שאם כל כח הפעולה גנוז בחפץ אין הדבר מוגדר כ"מילי" – השליחות לכתובת הגט אינה "מילי". מתוך ההלכה ברמב"ם משמע שאף

13. לענין אומר "אימרו" בכה"ג, ראה לקמן (פרק ב), שם כתבנו שבכתיבת הגט אין שליח עושה שליח אף באומר "אימרו". מחלוקת הראשונים שם היא רק בפרטי ההלכה, אם הפסול הוא מדרבנן או מדאורייתא, ובדין "אימרו לפלוני".

הוא סובר כמותם, ולכן מובן מדוע כתב ששליח הכתיבה יכול למנות בעצמו את שליח ההולכה, ואין בכך משום "מילי" לא מימסרן לשליח¹⁴.

רש"י, לעומת זאת, מפרש את בעיית הגמרא במקרה ששליח ההולכה איבד את הגט. הבעיית עלתה בתיקו במקרה זה, כאשר שליח הכתיבה כבר עשה את כל שליחותו. אך אם שליח הכתיבה אמנם כתב את הגט ועדיין לא מסר אותו לשליח – אין ספק שהוא רשאי לכתוב גט חדש. וקל וחומר אם הגט שנכתב היה פסול מעיקרו. מדברי רש"י למדנו, שבאופן עקרוני יכול שליח הכתיבה לכתוב כמה גיטין שירצה. ומכאן יוצא, שגם לאחר כתיבת הגט נשאר כוח הגירושין ביד שליח הכתיבה. לפי הגדרת התוריד והש"ג, מצב זה הוא "מילי". ומסביר הקצות, שלכן העמיד רש"י את בעיית הגמרא במקרה שהבעל עצמו מינה את שליח ההולכה, שכן רק אז אין בעיה של "מילי" לפי הגדרה זו.

לדעת הקצות, נוקטים שניהם, רש"י והרמב"ם – כדעת התוריד והש"ג בהגדרת "מילי", ולדעתם יש להבחין בין כוח פעולה שנמסר כולו ליד השליח לבין כוח פעולה הגנוז בחפץ. לא נחלקו רש"י והרמב"ם אלא בפירושה של הסוגיא ובמסקנות הנובעות ממנה לנושאים אחרים.

5. "מילי" בתרו"מ לפי הקצות

כאמור, הגדרתו של הקצות בדעת: רש"י, הרמב"ם, התוריד והש"ג – היא, שכדי שהשליחות לא תהיה "מילי", צריך לתת חפץ שכוח הפעולה יהיה גנוז בו (ולא באדם). לפי הגדרה זו יש לעיין בדינה של הפרשת תרו"מ:

מחד גיסא, הפרשת תרו"מ היא חיוב המוטל על החפצא, ואין פעולת המפריש אלא להוציא מן הכוח אל הפועל את מה שגנוז באותם הפירות. לפי מהלך מחשבה זה, הפרשת תרו"מ אינה נחשבת כ"מילי".

מאידך גיסא, האדם הוא העושה בעצמו את פעולת ההפרשה, מבלי שהוא נעזר בחפץ כלשהו בו גנוז כוח ההפרשה. בכך שונה הפרשת תרו"מ מנתינת גט או טבעת קידושין. מה שהשליח מקבל מן המשלח הוא רק פירות החייבים בתרו"מ ולא פירות שבאמצעותם מבצעים את פעולת ההפרשה. לפיכך תיחשב שליחות זו כ"מילי".

ספק זה יכול להאמר בשליח שנתמנה להפריש תרו"מ מפירות הנמצאים עתה ביד המשלח. אך אם המינוי הוא לפירות שעדיין אינם בעולם, כאשר הוא מועיל

14. הקצות שם מביא מחלוקת אחרונים בשאלה זו: לדעת מהר"מ גלאנטי יכול שליח הכתיבה למנות שליח להולכה. ואילו בעל "גט פשוט" נוטה לומר שאין שליח הכתיבה יכול למנות שליח להולכה, משום "מילי" לא מימסרן לשליח.

מטעם זה שביד המשלח לקנות פירות כאלה בשוק¹⁵ – ברור הוא שאותה הפרשה נחשבת ל"מילי", ובוזה אין שליח עושה שליח. וכן יש לומר בפירות שעדיין לא נגמר חיובם בתרו"מ, כגון: שעדיין לא נתלשו. פירות שלא נתלשו, מכיון שנדרש מעשה שיגמור את חיובם ויאפשר להפריש מהם תרו"מ – ודאי שהשליחות להפרשתם היא "מילי" לפי הגדרה זו, כמו כתיבת גט. יוצא א"כ, לדעה זו, ששליח שנתמנה להפריש תרו"מ מפירות בשעה שהם מחוברים – לא יכול למנות שליח אחר במקומו.

6. הגדרת "מילי" לדעת הקדוש מרדו"ש

בכיוון שונה במקצת הולך הקדוש מרדו"ש (מובא בהגמ"ר קידושין פרק ב סי' תקה). לדעתו, קידושין נחשבים כ"מילי". הדברים אמורים במקרה שיש חפץ (כסף או שטר) ביד השליח. טעם הדבר: מפני שאין לשליחות כח בלעדי לפעול, וחלות הקידושין תלויה בהסכמת האשה. לכן, אין שליח עושה שליח בקידושין כלל. וכך נכתב שם בהגמ"ר:

פסק הקדוש מרדו"ש, דהעושה שליח לקדש אשה ומסר לו הטבעת לקדש, אפילו איתניס בדרך – אינו יכול לעשות שליח אחר, משום ד"מילי" נינהו, ו"מילי לא מימסרין לשליח". ואע"ג דגבי גט קי"ל "שליח עושה שליח", ולא הוי "מילי" משום מסירת הגט, הכא נמי הא איכא מסירת הטבעת – לא דמי. דגבי גט, אשה מתגרשת בעל כרחה, ומיד כשיגיע הגט ליד שליח הרי היא כאילו מגורשת. הלכך לא הוי "מילי". שהרי השליח יכול לגרשה בעל כרחה, דיד השליח כיד הבעל. אבל שליח של קידושין, אם לא תאבה האשה אינה מתקדשת. הלכך הו"ל "מילי". ועיין [גיטין] פרק התקבל.

מדברי הקדוש מרדו"ש עולה שכל דבר שאין לשליח בו כוח בלעדי – מוגדר כ"מילי". אך נראה שאין זו כל ההגדרה לדעתו. מסתבר שגם הוא מודה לדברי הגמרא בגיטין (סו ע"ב) ששליחות לכתובת הגט היא "מילי". הדברים אמורים שם למרות שזוהי שליחות בלעדית ובלתי תלויה. הכרח א"כ לומר שדברי הקדוש מרדו"ש אמורים דוקא במקרה שניתן חפץ ביד השליח. ניתן גם לדייק זאת בדבריו, שכן כתב בטעם הדין ששליח הולכה בגט עושה שליח אחר: "משום מסירת הגט". ומכוח זה השווה לקידושין בנימוק: "הא איכא מסירת טבעת". א"כ י"ל שדעת הקדוש מרדו"ש היא, בעיקרון, כדעת רש"י והריב"ש (לעיל סעי' 1) ש"מילי" הוא כל מקרה שבו אין מסירת חפץ ליד השליח¹⁶. ועל כך הוסיף עוד תנאי, והוא, שעל השליחות להיות בלעדית ובלתי תלויה.

15. ראה מאמרנו: "מינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם" (פרק ב סעי' 2).

16. בשו"ת בנימין זאב (סי' לד) נוקט ג"כ כדעת הקדוש מרדו"ש. אך הוא מצרף לכך את סברת

לפי הגדרתו של הקדוש מרדו"ש, שדין "מילי" תלוי גם בבלעדיות של השליחות, מובן מדוע שליחות לקידושין היא "מילי". זאת מפני שהביצוע אינו תלוי רק בשליח אלא גם בהסכמתה של האשה. ומתוך כך כתב הקצות¹⁷ בדעתו, שגם שליחות לתת מתנה היא "מילי", מפני שהדבר אינו תלוי בלעדית בשליח, והמקבל יכול לסרב לקבל את המתנה.

העמק יהושע¹⁸ והמהרש"ם¹⁹ מביאים ראיה לדברי הקדוש מרדו"ש מן הירושלמי בגיטין (פ"ג ה"ה):

אף בקידושין כן? (גירסת קה"ע: ובקידושין אינו כן). מה בין גיטין מה בין קידושין? – ביד כל אדם מצוי לגרש. לא ביד כל אדם מצוי לקדש²⁰. וכן פירש בקרבן העדה (שם), שלדעת הירושלמי אין שליח עושה שליח בקידושין אשה. ואילו לפי הפנ"מ שם, דברי הירושלמי הם בעיא דלא איפשיטא.

המחבר בשו"ע (אה"ע סי' לו סעי' ה) מביא את דעת הקדוש מרדו"ש, שאין שליח עושה שליח בקידושין:

יש מי שאומר דשליח דקדושין אינו יכול למנות שליח, ד"מילי" נינהו ולא מימסרן לשליח²¹.

ואילו הרמ"א (סי' לה סעי' ו בהג"ה), לעומת זאת, מביא להלכה את דעת הקדוש מרדו"ש ואת דעת תוס' רי"ד והש"ג (לעיל סעי' 4) – ללא הכרעה ביניהן. מה יהיה הדין בשליחות להפרשת תרו"מ לפי הגדרת הקדוש מרדו"ש? לדעתו, כל שליחות שיש בה נתינת חפץ ויכולת עשייה בלעדית – אינה "מילי". תנאי זה מתקיים בתרומות ומעשרות בכל מקרה שבו הפירות היו בעולם וברשות המשלח בשעת מינוי השליח הראשון. זאת משום שהמפריש יכול לבצע את ההפרשה ללא

המרדכי, ששליחות לכתיבת הגט היא "מילי" משום שאינה "גמר דבר". עם זאת הוא דן בשאלה זו מנקודת המבט של מסירת חפץ. וצ"ע בשיטתו.

17. סי' רמד ס"ק ב. אך הנתיבות (שם ביאורים ס"ק א) וערוה"ש (אה"ע סי' לה סעי' ג) אומרים שמתנה בעין אינה "מילי". ואין בעיה כזאת אלא בשליחות לכתיבה של שטר מתנה. לענין זה עי' גיטין (כט ע"א); ר"ף (דף לג ע"ב); רמב"ם (זכיה ומתנה פ"ד ה"י); טור ושו"ע (חר"מ סי' רמד).

18. סי' בא (ד"ה ואין להקשות). וכן העירו במראה הפנים ובשיירי קרבן (לירושלמי גיטין פ"ג ה"ה ופ"ד ה"א).

19. ח"ב סי' רב.

20. ובדומה לכך נאמר שם בפ"ד ה"א.

21. דעת הקדוש מרדו"ש מובאת בבי" (סוף סי' לה). וכך מסבירים החלקת מחוקק (ס"ק ז) ובאר הגולה (ס"ק ט) שדברי מרן בשליח קידושין הם אליבא דהקדוש מרדו"ש. אך בבית שמואל (ס"ק ד) כתב שדברי מרן בקידושין אמורים רק בשליח קבלה של האשה. ואילו בשליח הולכה נוקט מרן כדעת התור"ד והש"ג שהדין תלוי בשאלה אם מסר לו שטר או כסף.

תלות בגורם נוסף מלבדו. ולכן נראה שלדעה זו שליח עושה שליח בתורו"מ בכל מקרה שבו הבעלים מסכימים לכך.

7. "מילי" לדעת המרדכי

המרדכי (גיטין פרק ו' סי' תכ) חולק על כל הראשונים שהבאנו לעיל, הסוברים שהגדרת "מילי" תלויה בראש ובראשונה בנתינת חפץ. המרדכי מתייחס בדבריו לשליח העושה שליח בקידושין, ואומר שדבר זה לא נחשב ל"מילי". דבריו אמורים הן בשליחות לנתינת קידושין, בכסף או בשטר, והן בשליחות לקבלת קידושין. וכך הוא כותב:

הקשה הר"ב ז"ל פ"ב דקדושין בספר החכמה: והא אמרינן "ושילח, ושילחה" – מלמד שהשליח עושה שליח, ואין זה כי אם "מילי". והיכי משוה שליח?

יש מפרשים, דקבלת גירושין הגט או קדושין הוי מעשה גמור. וממורי הכהן קבלתי: כל היכא שאין הדבר נגמר עפ"י השליח – חשיב "מילי" ולא מימסר לשליח, אבל קבלת הגט זהו גמר דבר. אבל הכתיבה שאמר לעדים חשיב "מילי", משום דאין הדבר נגמר עד נתינת הגט. ואע"ג דהם שלוחים על הכל, מ"מ שליחות הכתיבה "מילי" ניהו. לדעה זו, כל מינוי שליחות על גמר המעשה אינו נחשב ל"מילי". אך מינוי שליחות על שלבים שלפני כן, כאשר השליח לא מקבל מיד את כוח הביצוע – אכן מוגדר כ"מילי". לדעתו, שליח עושה שליח אם קיבל לידיו את כוח הביצוע בשלמותו. הדברים אמורים לא רק בשקיבל חפץ לידיו, כגון: גט או שטר קידושין, אלא גם כשנשלח לקדש אשה בכסף או לקבל גט. ולפיכך הוא כותב שאין בעיה של "מילי" בשליחות לקבלת הגט, ומי שנתמנה לשליח קבלה יכול לעשות שליח אחר במקומו. וכן כתבו עוד ראשונים לענין קבלת הגט, שהשליח יכול לעשות שליח אחר במקומו²².

דעה זו, המקילה בשליח העושה שליח בקבלת הגט, לא הובאה להלכה ע"י המחבר בשו"ע²³. שם מובאת להלכה דעת הראשונים האחרים²⁴, הסוברים שקבלת

22. טור (אה"ע סי' קמא דף נא) בשם גאון; רשב"א (קידושין מא ע"א ד"ה ושלח, גיטין סו ע"א ד"ה ר' יוסי); ריטב"א (קידושין שם ד"ה שליחות); מאירי (גיטין כט ע"א ד"ה החזקר, קידושין מא ע"א ד"ה כשם); בעל העיטור (אות ש"ן, מובא בטור אה"ע סי' קמא דף נא ע"ב, ועי' ב"י שם). וכן פסק המהרש"ל (יש"ש קידושין פרק ב' סי' א). ועי' בדברי הרמב"ן ועוד ראשונים בסוגיא בקידושין (מא ע"א) ובירורי השיטות (שם); ערוה"ש (אה"ע סי' קמא סעי' קיז).

23. אה"ע (סי' קמא סעי' מג). ועי' יש"ש (קידושין פרק ב' סי' א) שפסק במרדכי. ועי' ערוה"ש (אה"ע סי' קב סעי' מח, סי' קמא סעי' קיז), שנוטה לדעה זו, אך הכריע לחומרא מספק.

24. ר"י אלברצ'לוני (מובא ברשב"א קידושין מא ע"א ד"ה מלמד); רמ"ה (מובא בטור אה"ע סי' קמא

הגט היא "מילי", דלא מימסרן לשליח. ואילו מדברי הרמ"א²⁵, שמביא את דברי המרדכי, משמע שהוא מפרש אותם עפ"י דעת הש"ג והתורני"ד.

מה יהיה הדין בתרומות ומעשרות לדעה זו²⁶? נראה שהדבר תלוי בשאלה, מהו "גמר מעשה" בתרומה. האם עצם ההפרשה של כל מתנה היא "גמר המעשה" או רק פעולה אחרונה, המתירה את הפירות באכילה, כולם או חלקם – היא גמר מעשה? לענין זה יתכן שיהיה הבדל בין שני מצבים: הפרשה של תרומה גדולה – מתירה את תרומה עצמה באכילה לכהנים. וכן ההפרשה של תרומת מעשר ומעשר שני ועני – מתירה באכילה הן את המתנה עצמה (עפ"י תנאיה) והן את השיריים. הפרשה כזאת היא בודאי "גמר מעשה". הפרשת מעשר ראשון, לעומת זאת – אינה מתירה דבר באכילה: לא את המעשר עצמו (שהוא טבול לתרומת מעשר) ולא את השיריים (שהם טבולים למעשר שני), ומסתבר א"כ שאין להגדיר אותה כ"גמר מעשה". לכן נראה שאף אם הבעלים מינו שליח להפריש את כל התרומות והמעשרות עד תום – השליח אינו יכול לעשות שליח אחר. שכן המינוי להפרשת המעשר השני ותרומת המעשר בא לפני שאותן ההפרשות ראויות לביצוע. וכן מסתבר שאף תלישת הפירות וגמר חיובם בתרומה מעכבים. והראיה, שגם אם השליח קיבל מינוי לכתוב את הגט וגם לתת אותו – אין שליחות זו אלא "מילי" כל זמן שהגט לא נכתב.

8. סיכום שיטות הראשונים בהגדרת "מילי"

ישנה מחלוקת עקרונית בין הראשונים, אם הגדרת "מילי" תלויה בנתינת חפץ או שהיא הגדרה עצמאית:

לרוב הדעות, דין "מילי" תלוי בנתינת חפץ לידי השליח, אך נחלקו הראשונים בפרטי ההלכה:

לדעת רש"י, הריב"ש והשיטה לא נודע למי (בתירוצו הראשון) כל שליחות שיש בה נתינת חפץ – אינה "מילי"²⁷.

דף נא ע"ב: תוס' רי"ד (קידושין מא ע"ב ד"ה אשכחן); ר"ן (לרי"ף גיטין לג ע"א דה והקשה) בשם הרמב"ן (ועי' רמב"ן קידושין מא ע"א ד"ה ושלח, שם כתב בפירוש ששליח האשה עושה שליח. רצ"ע).

25. אה"ע סי' קמא (סעי' ו בהג"ה).

26. עיי' ערוה"ש (אה"ע סי' קמא סעי' קי), שהביא ראיה לדעה זו מתרומה, ונקט כדבר פשוט שתרומה אינה "מילי" למרות שלא נתן לו את הפירות ביד.

27. ראה לעיל (סעי' 1-2).

לדעת התורי"ד והש"ג, שליחות שיש בה נתינת חפץ אינה "מילי", רק אם כוח הפעולה אכן גנוז באותו חפץ. אבל אם כוח הפעולה נמסר לאדם ואינו מותנה בחפץ – שליחות זו היא "מילי"²⁸. וכן כתב הקצות בדעת רש"י והרמב"ם²⁹.

ולדעת הקדוש מרדכי"ש, אין דין "מילי" בשליחות שיש בה נתינת חפץ, רק אם כוח הפעולה שנמסר לשליח הוא בלעדי ובלתי תלוי בהסכמה של אדם נוסף³⁰.

לדעת כל הראשונים הללו אין שליח קבלה עושה שליח. וכן דעת הרמב"ן (המובאת בר"ן), ר"י אלברצלוני והרמ"ה³¹. אך לא ברור מהי דעתם בהגדרה של "מילי".

לדעת ראשונים אחרים אין קשר בין המושג "מילי" לבין נתינת חפץ. ולדעתם ההגדרה תלויה רק בתוכנה של השליחות. מסיבה זו כתבו: הטור בשם תשובת הגאונים, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, המאירי ובעל העיטור – ששליח קבלה, בגיטין או בקידושין – יכול לעשות שליח³², אך הם לא ביארו מהי הגדרת "מילי" לדעתם. ולדעת המרדכי, כל שליחות שהיא על גמר מעשה – אינה מוגדרת כ"מילי"³³.

אין נפסק להלכה בשו"ע? בשו"ע אין הגדרה כללית למושג "מילי". דעתו יכולה להתברר רק מתוך מה שפסק בשאלות שונות: בדין קבלת הגט³³ פסק השו"ע בפירוש שאין שליח עושה שליח, ובכך דחה מההלכה את דעת המרדכי ואותם ראשונים הסוברים שהגדרת "מילי" אינה תלויה בנתינת חפץ. בהלכות קידושין³⁰ מביא השו"ע את דעת הקדוש מרדכי"ש בשם "יש מי שאומר" מבלי להביא דעה חולקת. מתוך הדברים לא ברור אם הביא את הדעה הזאת מעיקר הדין או משום שחשש לה לחומרא. הרמ"א³⁰ מביא ללא הכרעה את דעת הקדוש מרדכי"ש ואת דעת התוס' רי"ד והש"ג. ובאשר הוא מביא את דעת המרדכי, הוא מפרש אותה עפ"י הגדרת התוס' רי"ד והש"ג.

מן האמור יוצא באופן ברור שהגדרת "מילי" תלויה להלכה בנתינת חפץ. אך לזה מצטרף תנאי נוסף. בפסק ההלכה יש להסתפק אם תנאי נוסף זה הוא הנחת כוח הפעולה בחפץ או הבלעדיות של השליח.

28. ראה לעיל (סעי' 3).

29. ראה לעיל (סעי' 4).

30. ראה לעיל (סעי' 6).

31. ראה לעיל (סעי' 7 והע' 24).

32. ראה לעיל (הע' 22).

33. ראה לעיל (סעי' 7).

9. שיטות הפוסקים בתרומות ומעשרות

מתוך כך ניתן לעמוד על שיטות הפוסקים לענין שליח העושה שליח בתרומות ומעשרות, במקרה שהבעלים אינם מקפידים על כך³⁴:
 לדעת מהר"ח אור זרוע³⁵ – אין שליח עושה שליח כלל בתרו"מ, מפני שהפרשת השליח השני אינה מדעת בעל הבית.
 לדעת השיטה לא נודע למי³⁶ שליח עושה שליח בתרו"מ, מפני שלדעתו (בתירוץ הראשון) הגדרת "מילי" תלויה רק בעצם העובדה שיש כאן נתינת חפץ ליד השליח. וכך יוצא מדברי רש"י והריב"ש³⁷. הדבר רק מותנה בכך שהפירות נמצאים ברשות המשלח בשעת המינוי.
 גם מדברי הקדוש מרדכי³⁸, הסובר שהשליחות צריכה להיות בלעדית, יוצא ששליח עושה שליח בתרו"מ אם הפירות נמצאים ברשותו של המשלח, שכן אז אין אדם נוסף שחלות ההפרשה תלויה בו.
 וכן מסתבר לומר בדעת המרדכי³⁹, הסובר שדין "מילי" תלוי בשליחות על "גמר הדבר", ששליח יכול לעשות שליח להפרשת רוב התרומות והמעשרות. אך נראה שיש להחמיר בהפרשת מעשר ראשון, שכן היא אינה מתירה שום דבר באכילה וקשה להגדיר אותה כ"גמר מעשה".
 לעומת זאת, מדברי תוס' רי"ד והש"ג⁴⁰, וכן לפי הבנת הקצות בדעת רש"י והרמב"ם⁴¹, שלדעתם צריך כוח הפעולה להיות גנוז בחפץ – יש להסתפק בנקודה אחרת בדין של ההפרשות, והיא דוקא במקרה בו הפירות תלושים וחייבים בתרו"מ. הבעיה היא שלא ברור אם ניתן לומר שכוח ההפרשה גנוז באותם פירות או שהוא מסור בידי השליח. אך אם הפירות עדיין לא נתלשו ולא נתחייבו בתרו"מ בשעת המינוי – ברור הוא שהשליחות תוגדר כ"מילי" לדעה זו, ושליח כזה אינו יכול לעשות שליח אחר במקומו.

34. ראה לעיל במבוא (סעי' 2).

35. ראה לעיל במבוא (סעי' 4).

36. ראה לעיל (סעי' 2). הנימוק שהבאנו אמור רק לפי התירוץ הראשון שלו.

37. ראה לעיל (סעי' 1).

38. ראה לעיל (סעי' 6).

39. ראה לעיל (סעי' 7). וצ"ע מה תהיה דעת שאר הראשונים המקילים בשליח קבלה העושה שליח, שלא הסבירו כיצד הם מגדירים את המושג "מילי".

40. ראה לעיל (סעי' 3).

41. ראה לעיל (סעי' 4-5).

גם האחרונים נחלקו בשאלה זו, של שליח העושה שליח להפרשת תרומה: לדעת ה"בית מאיר"⁴², החלת לחם⁴³ והבאר יצחק⁴⁴ אין שליח עושה שליח בתרומה⁴⁵. והגרצ"פ פראנק⁴⁶ מסתפק בשאלה זו. לדעת הישועות מלכו⁴⁷ שליח עושה שליח בתרומה⁴⁸. וכן כתב הלבוש⁴⁹ לענין חלה. והגר"א שפירא הורה לנו ששליח עושה שליח לתרומה, מפני שהשליחות היא על חפץ מוגדר, כדעת רש"י והריב"ש. האחרונים שהזכרנו לא ביארו את דבריהם ולא כתבו באיזה מקרה דברו: אם הדברים אמורים בפירות הנמצאים בעולם, בפירות שנתלשו, או דוקא בפירות שנגמרה מלאכתם. לכן קשה מאד להסיק מסקנות מעשיות מדבריהם. לענ"ד נראה, שכאשר מדובר בפירות הנמצאים בעולם ובפרשות המשלח – ניתן בהחלט לסמוך על מה שעולה מדבריהם של רוב הראשונים, ולומר שהשליח עושה שליח להפרשה.

42. אה"ע סי' קכ סעי' ד (מובא בהר צבי אורח ח"ב סי' ג ובמעדני"א תרומות פ"ד ה"א אות ג).

43. סי' זו ס"ק טו).

44. יו"ד סי' כח (ענף ו).

45. עי' שו"ת חת"ם סופר (אורח ח"ב סי' קעו בסופו), ומדבריו משמע שאין שליח עושה שליח בתרומה, אך הדברים אינם מוכרחים.

46. כרם ציון (פרק יט, גאון צבי ס"ק ט אות א); שו"ת הר צבי (זרעים ח"א סי' נג ס"ק א ד"ה עוד, אורח ח"ב סי' ג עמ' טו). הגרצ"פ פראנק תולה את השאלה הזאת בדין אשה הזמנה שליח להפריש מתבואתו של בעלה. וראה לקמן (הע' 47). מתוך הדיון משמע שהגרצ"פ נוטה לומר שאין שליח עושה שליח בתרומה.

47. קריית ארבע (תרומות פ"ד ה"א). הוא מביא לכך ראיה ממה שנאמר בגמרא ביבמות פו ע"א, שאשה נשואה יכולה לעשות שליח להפרשה מתבואה של בעלה. וראה לקמן (הע' 51).

האחרונים דוחים ראיה זו ואומרים שאשה מפרישה מדין בעלים ולא מדין שליח, ולכן אין מגיעה בכך שהיא עושה שליח. עי': חלת לחם (סי' ז ס"ק טו), שו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כח ענף ו); שו"ת הר צבי (אורח ח"ב סי' ג); מעדני"א (תרומות פ"ד ה"ב). ועי' אחיעזר (סי' לו אות ד). לענין זה ראה בהרחבה במאמרנו: הפרשה מכוח שליטה בנכסים (פרק א סעי' 4).

48. ה"מערכות חיים" (שליחות סי' ט אות ז-ח) מבחין בעיקרון בין שני סוגים של שליחות: שליחות שתפקידה לייחס את המעשה אל המשלח (כגון: קבלת גט, כתיבת גט, קיום מצוות וכדו') – יש בה שאלה של "מילי". אבל שליחות בה עובר כל כוח הפעולה מן המשלח אל השליח (כגון: קניינים, קבלת קידושין, הפרשת תרומה וכדו') – אין בה כל שאלה של "מילי". ולכן הוא מסיק שבתרומה שליח עושה שליח.

49. יו"ד סי' שכב (ס"ק ג), סי' שלא (סעי' לה, מובא בהמעשר והתרומה פרק ד, מ"מ ס"ק לב, ובמעדני"א תרומות פ"ד ה"א אות ג). אך מן הציטוט משמע שאינו מועיל אלא בכה"ג שאומר "אימרו".

מאידך גיסא, כתבו מהר"י אסאד⁵⁰, הישועות מלכו⁵¹ והאחיעזר⁵², שמכיון שהתורה הגדירה את הפרשת התרומות והמעשרות כ"מעשה" – אין זה בכלל "מילי", ושליח עושה בהם שליח⁵³. ומדבריהם משמע שאין הגבלה לדין זה.

10. דעת הגרש"ז אויערבך

הגרש"ז אויערבך זצ"ל, במשנתו הראשונה (קונטרס "לאפרושי מאיסורא" סי' ו אות ב) – נקט ששליחות בתרומה היא "מילי", ולכן אין שליח עושה שליח. הוא הביא ראיה לדבריו מדברי הסמ"ג. הסמ"ג⁵⁴ כותב ששותף, אף שהוא יכול לעשר על דעת עצמו את הפירות המשותפים, אינו יכול למנות שליח על כך. וכך פוסק הרמ"א להלכה⁵⁵. בטעם הדבר אומרים בעל "מלוא העומר"⁵⁶ והלבוש⁵⁷ עפ"י הסברו של הש"ך⁵⁸, ששותף מפריש את הפירות המשותפים מטעם שליחות. וא"כ,

50. שו"ת יהודה יעלה (ח"א אור"ח סי' קכא, וראה לעיל במבוא, הע' 4).
51. אה"ע סי' פה (ד"ה ולבאורה).
52. סי' לו (אות ה). האחיעזר כותב שם שהפרשת התרומה היא בעיקרה ע"י מעשה. ואילו הדיבור אינו אלא פרשנות למעשה.
53. לענ"ד, כל מהלך המחשבה הזה של האחרונים – תמוה. הגדרת "מילי" אינה קשורה לסוג הפעולה שהשליח צריך לבצע, ומתוך כך אין מקום להבדל שבין דיבור ומחשבה לבין מעשה. הגדרת "מילי" קשורה לתוכן של השליחות ולשאלה מה נמסר לידי השליח. ראיה לכך היא כתיבת הגט. אין ספק שזהו "מעשה". אעפ"כ, מסיבות שונות הדבר מוגדר כ"מילי", ובעיקר מפני שהשליח לא קיבל כלום לידי. גם מסירת כסף קידושין היא מעשה גמור, ואעפ"כ יש פוסקים המגדירים אותה כ"מילי".
- הערה מעניינת יש בדברי המהרי"ט (ח"א סי' קכז ד"ה תו) והחת"ס סופר (י"ד סי' שכא). הם משוים משוה בין מינוי שליח להקדשת חפץ ולגדירת נדר לבין מינוי שליח להפרשת תרומה. לדעתם, אי אפשר למנות שליח להקדיש ולגדור, מפני שהקדש ונדר הם "מילי", בעוד שתרומה היא מעשה גמור. המחנה אפרים (שלוחין סי' ז) כתב שאין לדברים אלו כל שייכות לסוגיית "שליח עושה שליח", מפני שהם עוסקים במינוי השליח הראשון. לענ"ד זה ודאי שתורומה הם מעשה. אבל אין הדברים נוגעים לענין שליח העושה שליח, שכן פעולת המינוי של השליח השני היא דיבור ולא מעשה. ועל כך יש לדון אם שליחות זו היא בגדר "מילי". ועי' שו"ת נודע ביהודה (תנינא י"ד סי' קמז ד"ה אלא); ח"י רעק"א (גיטין לג ע"א ד"ה ודע); מעדנ"א (תרומות פ"ד ה"א אות ג).
- ולפי סברת המהרי"ט ושאר הפוסקים שדנו במינוי שליח לתרומה ולהקדש מנקודת המבט של "מילי", והכריעו שניתן למנות שליח ראשון לתרומה מפני ש"רחמנא קרייה מעשה". ומכאן שהגדרת "מילי" תלויה גם בזה. ואולי סברת המהרי"ט היא לאחר שניתן חפץ. אך לפי"ז צ"ע איך השווה באן בדבר פשוט לנדר, שבוועה וכדו'. רצ"ע.
54. עשין סוף מצוה קמא. וראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (פרק א סעי' 2).
55. י"ד שכת סי' שכב (סעי' ג בהג"ה).
56. מובא ע"י הגרש"ז (שם).
57. י"ד סי' שכב סעי' ג, סי' שלא סעי' לה...** (מובא במעדנ"א תרומות פ"ד ה"א אות ג).
58. י"ד (סי' שלא ס"ק סה). וראה מאמרנו "מינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם" (פרק א סעי' 3).

כאשר הוא ממנה שליח להפרשה, הרי זה בכלל שליח עושה שליח. וקיי"ל ד"מילי" לא מימסרן לשליח".

ה"ישועות מלכו"⁵⁹ דוחה את הראיה מן הסמ"ג, ומסביר שמה ששותף אינו יכול למנות שליח, זה בגלל קפידתו של השותף השני, שייתכן שאינו מסכים לכך שאם זר יטפל ברכושו הפרטי.

הגרשז"א עצמו, במעדני ארץ על הלכות תרומות (פ"ד ה"א אות ג ד"ה יש) חוזר בו ממה שכתב בקונטרס "לאפרושי מאיסורא". מסקנתו שם היא **ששליח עושה שליח בתרו"מ**. את הראיה שהביא משותף הוא דוחה עפ"י סברת ה"ישועות מלכו".

הגרשז"א מסביר שם, שתרומה איננה "מילי", מפני שהמשלח מסר לשליח את כל כוח ההפרשה באופן בלעדי, כאשר שום דבר אינו מעכב בעד השליח מלבצע את השליחות. הסבר זה הוא עפ"י הגדרת הקדוש מרדו"ש.

אך לאור מה שכתבנו לעיל⁶⁰ צריך לומר שדברים אלו אמורים דוקא במקרה בו הפירות נמצאים בעולם וברשות המשלח. מפני שאם אין מסירת חפץ ליד השליח – מודה גם הקדוש מרדו"ש ששליחות זו היא "מילי".

11. הדין בשליחות להפרשה בדבר שלא בא לעולם

במאמר אחר ביארנו בהרחבה את שאלת מינוי שליח להפרשה בדבר שעדיין **לא בא לעולם**⁶¹. שם הבאנו ללא הכרעה מחלוקת בין הפוסקים בשאלה, מכוח מה ניתן למנות שליח לדבר שלא בא לעולם. לפי דעה אחת – הדבר באמת מועיל רק מטעם גילוי דעת וזכיה ולא מפני שהיה שם מינוי שליחות⁶². ולדעה זו, שאלת "שליח עושה שליח" היא חסרת משמעות באותו מקרה⁶³. ולפי הדעה השנייה – שליחות מועילה בדבר שלא בא לעולם מטעם זה ש"בידו" של המשלח ליצור את החיוב עתה⁶⁴. ולדעה זו, נראה שהשליחות לדבר שלא בא לעולם, שאין בה נתינת חפץ – היא "מילי". כך יצא מדעת רוב הראשונים שהבאנו כאן. ואף לדעת המרדכי, הסובר ש"מילי" הם דוקא שליחות שאינה על גמר דבר – כבר כתבנו שהפרשת המעשר הראשון איננה "גמר דבר", ושליח לא יכול לעשות בה שליח⁶⁵. ואף אם לא נחשוש לסברה זו – הרי מסתבר שאם הפירות עדיין לא נתחייבו בתרו"מ

59. קרית ארבע (תרומות פ"ד ה"א). וראה לעיל (הע' 51).

60. סעי' 6, 9.

61. ראה מאמרנו: "מינוי להפרשה בדבר שלא בא לעולם" (פרק ב).

62. דעת בעל התוס' (נויר יב ע"א תוד"ה מ"ט, ראה שם סעי' 4).

63. לבירור האפשרות ששליח יעשה שליח מטעם זכיה (ראה לקמן פרק ג סעי' 2).

64. דעת ר"ת, הסמ"ג, הסמ"ק ורבינו עזריאל.

65. ראה לעיל (סעי' 7).

– אין כאן שליחות על "גמר דבר". לכן נראה לענ"ד שאין שליח עושה שליח בשליחות להפרשה בדבר שלא בא לעולם.
 מו"ר הגר"א שפירא שליט"א הורה לנו, שבתנאים בהם אפשר למנות שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם, כגון: שבידו של המשלח לקנות פירות עתה ולהפריש מהם, גם השליח יכול לעשות שליח. כסניף לכך ניתן להוסיף את מה שכתב התפא"י⁶⁶ בשם בנו, ששליחות שכל כולה אינה אלא לשם דיבור – אין בה חיסרון של "מילי". וייתכן שהוא הדין לנדר.

פרק ב – שליח העושה שליח באומר "אימרו"

1. הקדמה

בפרק הקודם נידונה השאלה העקרונית, באלו מקרים שליח עושה שליח. ומתוך כך נידונה הגדרת "מילי" לא מימסרן לשליח". הדברים אמורים במקרה בו השליח ממנה את ממלא מקומו על דעת עצמו, בהסתמך על כך שהמשלח אינו מתנגד לכך. ישנם מקרים בהם יש לנקוט או לחשוש ששליחות להפרשת תרו"מ היא "מילי" ואין שליח עושה בה שליח. לכן יש לבדוק, מה הדין במקרה בו בעל הפירות אומר במפורש למשגיח או לרב המקומי שהוא מוסמך למנות אדם אחר להפרשה במקומו. שאלה זו מתחלקת לשתיים: השאלה הראשונה היא מקרה בו המשגיח או הרב הוסמכו למנות את מי שירצו לשם מילוי מקומו של המשגיח. והשאלה השנייה היא במקרה בו הבעלים הסמיכו אותם למנות אדם מסוים או כמה אנשים מסויימים למילוי המקום.

2. המחלוקת באומר "אימרו"

בשאלה זו, של שליח העושה שליח בהוראה מפורשת של המשלח – נחלקו האמוראים בהלכות גיטין. המחלוקת היא באומר "אימרו" בכתיבת הגט, דהיינו, כשהבעל אמר לשנים: אימרו לסופר ויכתוב ולעדים ויחתמו. וכך נאמר במשנה (גיטין סו ע"א-ע"ב):

אמר לשלושה "תנו גט לאשתי" – הרי אלו יאמרו לאחרים ויכתבו, מפני שעשאן בית דין – דברי ר' מאיר... אמר ר' יוסי: ... אף אנו מקובלים. שאפילו אמר לבית דין הגדול שבירושלים "תנו גט לאשתי" – שילמדו ויכתבו ויתנו.

המחלוקת שבין ר' מאיר ור' יוסי היא בשאלה אם שליח עושה שליח. ועל כך נאמר בגמרא (גיטין סו ע"ב – סז ע"א):

אמר שמואל, אמר רבי: הלכה כר' יוסי, דאמר: "מילי לא מימסרן לשליח"... ומודה ר' יוסי באומר "אימרו"? והא תנן...! אלא ר' יוסי תרתי קאמר (בין באמר "אימרו" ובין בלא אמר "אימרו"). ושמואל סבר לה כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא.

ר' יוסי סובר ש"מילי" לא מימסרן לשליח. ולדעתו, כלל זה הוא מוחלט, ותקף גם במקרה בו המשלח אמר "אימרו". ונחלקו האמוראים כיצד לפסוק להלכה במחלוקת זו: לדעת שמואל, אמנם הלכה כר' יוסי במה שאמר ש"מילי" לא מימסרן לשליח, אבל אין הלכה כמותו באומר "אימרו", ובמקרה זה אכן שליח עושה שליח. וכך סוברים גם אמוראים נוספים באותה סוגיא. לעומת זאת, מדברי רב אשי (גיטין עב ע"א) משמע שהלכה כר' יוסי גם באומר "אימרו", שאין שליח עושה שליח. יש לברר א"כ, מהי המחלוקת באומר "אימרו"? מדוע שונה זה מכל שליח העושה שליח כאשר המשלח אינו מקפיד על כך, שאינו מועיל? מתוך כך אפשר יהיה לעמוד על פסק ההלכה, ועל ההשלכות הנובעות ממנו להפרשת תרומות ומעשרות. שאלה זו תתבאר לקמן מתוך בירור שיטות הראשונים (סדר השיטות הוא לפי הנושאים, ולא לפי סדר הדורות).

3. שיטת הרמב"ן באומר "אימרו"

כדי לעמוד על בירורם של דברים בדינו של האומר "אימרו", יש לעיין בדברי הרמב"ן (גיטין סו ע"ב ד"ה ואמר), המקשה על ר' יוסי: קשה לי: לר' יוסי, דאמר אפילו אומר "אימרו" לא – מאי טעמא? אי משום "מילי" – מאי "מילי" קא מסר איהו לשליח? הרי לא מסר "מילי", אלא הרי זהו עושה שליח שלא בפניו!

אמירת "אימרו" איננה הסכמה גרידא למנות שליח אחר אלא ציווי למנות שליח כזה. לדעת הרמב"ן, מינוי השליח השני לא נעשה ע"י השליח הראשון, למרות שהוא זה שבחר אותו². המינוי נעשה ע"י המשלח עצמו, והשליח אינו אלא מברר מיהו אותו שליח אלמוני³.

1. בשאלה זו, וכן בפסק ההלכה בסוגיא זו, רבו השיטות בין הראשונים, וכן בדברי האחרונים שביירו את שיטות הראשונים. לא נכנסנו לבירורים אלו במסגרת מאמר זה. הרוצה להרחיב, יעיין בב"י (אה"ע סי' קב דף ד, סי' קמא דף נא) ובערוה"ש (אה"ע סי' קב סעי' נ-נו, קטז-קיו), וכן בבירור הלכה (גיטין סו ע"ב – סז ע"א אות א).

2. כך כתב הדרישה (אה"ע סי' קב אות ב). ועי' שו"ת פנים מאירות (ח"א סי' נה) שכתב בדעת הרמב"ן שלא הקשה אלא באומר "אימרו לפלוני".

3. עי' שו"ת רעק"א (תנינא סי' פח ד"ה אמנם) שעמד על כך שלכאורה יש בזה בעיה של "ביררה",

לפי ההגדרה של הרמב"ן צריך להבין את המחלוקת שבין ר' יוסי לבין שמואל. מדוע פוסל ר' יוסי באומר אימרו? הרמב"ן מסביר שם שר' יוסי מסכים עקרונית לדברי שמואל. הגט נפסל מטעם אחר, והוא: שאם הסופר אינו שומע במו אזניו את הצינור לכתוב, מפיו של הבעל – יש בזה חיסרון של "לשמה", ולכן הגט פסול מדאורייתא⁴. אך לעומת זאת, כאשר מדובר בשליחות שאינה לכתובת הגט, כגון: קבלת גט או כתיבת שטר מתנה – באמת יועיל אומר "אימרו", מטעם זה, שהמשלח הוא הממנה את השליח השני בכל מקום שהוא.

הרמב"ן נוטה לפסוק להלכה כדעת שמואל, להכשיר אומר "אימרו" אפילו בכתיבת הגט⁵. וקל וחומר במתנה ובמקרים אחרים⁶. ולדעתו, אין צורך שיאמר דוקא "אימרו לפלוני"⁷. אך יש אחרונים שכתבו בדעתו שלא הקל אלא אם המשלח אמר "אימרו לפלוני", שהוא נוסח מפורש יותר של מינוי שליח מסויים⁸.

בהפרשת תרומות ומעשרות אין בעיה של "לשמה". פעולה זו דומה לקבלת גט וכתיבת שטר מתנה. מדברי הרמב"ן יוצא א"כ, שבאומר "אימרו", ולכל הפחות באומר "אימרו לפלוני" – אכן שליח עושה שליח להפריש תרומה, מפני שבעצם, הבעלים הם הממנים את השליח השני.

4. שיטת הר"ן והרא"ה ב"אימרו" וב"אימרו לפלוני"

הר"ן⁹ והרא"ה¹⁰ עומדים אף הם על כך שאדם יכול למנות שליח שלא בפניו. אך הם אינם נוקטים כדעת הרמב"ן שיש בעיה של "לשמה" באומר "אימרו". לכן

- שכן בשעה הראשונה לא ידוע מיהו אותו שליח אלמוני. ותיירץ שהשליחות של השליח השני חלה רק לאחר שהוא נבחר ולא למפרע.
4. גיטין (סו ע"ב ד"ה ומי). וכן דעת הרשב"א (גיטין סו ע"א ד"ה רבי יוסי). ועי' שו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א סי' קטז; ח"ג סי' לב אות א).
5. הרמב"ן (גיטין סו ע"ב ד"ה ומי) מסתפק אם הגט כשר או בטל. הוא נוטה להקל בדיעבד, אך לא כתב כך במפורש. ואכן הר"ן (לרי"ף גיטין לג ע"א ד"ה ואפילו) כתב בדעת הרמב"ן שנשאר בספק ולא הכריע. מאידך גיסא, כתבו הריטב"א (מכת"י, סד"ה ולענין פסק הלכה) ורבינו קרשקש (המיוחסים לריטב"א, דף סו ע"א ד"ה ולענין) בדעת הרמב"ן שהכריע לקולא.
6. גיטין (סו ע"ב ד"ה ואמר). דברי הרמב"ן לענין שטר מתנה מובאים בר"ן (לרי"ף גיטין לג ע"ב ד"ה וקינמא) ובטור (ח"מ סי' רמד). וכ"כ הרשב"א (גיטין סו ע"א ד"ה רבי יוסי). שיטה זו מובאת בשו"ע (ח"מ סי' רמד סעי' א, ועי' בהגה"א ס"ק ז). וכ"כ הרמב"ן והרשב"א (שם) לענין שליחות לקבלת הגט, שבאומרת "אימרו" – כשר.
7. הגה"מ (וכיה ומתנה פ"ד אות ה); דרישה (ח"מ סי' רמד אות ב). וכן דעת הטור (ח"מ סי' רמד).
8. שו"ת פנים מאירות (ח"א סי' נה). וכן משמע מדברי השו"ע (ח"מ סי' רמד). ועי' קצה"ח (ס"ק א).
9. לרי"ף גיטין לג ע"א (ד"ה והקשה).
10. מובא בר"ן לרי"ף גיטין לג ע"א (ד"ה והקשה).

הם מבחינים בין שני מצבים: אומר "אימרו" סתם – פסול, מפני שהשליח הראשון הוא הממנה את השליח השני. פסול זה הוא מן התורה, משום "מילי" לא מימסרן לשליח". דרך זו איננה צורה של מינוי שליח שלא בפניו. מאידך גיסא, האומר: "אימרו לפלוני שמינתי אותו שליח" – הוא בודאי צורה של מינוי שליח ממרחק. ונחלקו האחרונים בהסבר שיטת הר"ן והרא"ה במקרה הבינים, שהוא: האומר "אימרו לפלוני"¹¹. לדעה זו, מכיון שסיבת הפסול באומר "אימרו" היא משום "מילי" – הדברים אמורים גם בקבלת הגט ובכתיבת שטר מתנה, ואף בהם פוסל ר' יוסי גם באומר "אימרו".

להלכה מסתפק הר"ן אם הגט פסול באומר "אימרו" סתם¹². וכן הדין בשטר מתנה¹³.

בתרומות ומעשרות יהיה הדין לדעת הר"ן כמו במתנה: באומר "אימרו לפלוני" – יתכן שאכן שליח עושה שליח. אלא שהדין למעשה תלוי בהסברי האחרונים בהסבר דעתו ודעת הרא"ה. אך באומר "אימרו" סתם – זהו ספיקא דינא לדעת הר"ן. אך נראה שיש מקום להקל בתרו"מ בזה"ז, שחיובם מדרבנן.

5. שיטת הרי"ף באומר "אימרו"

הרי"ף (גיטין לג ע"א-ע"ב) מסביר את דעת ר' יוסי בדרך שונה מאשר הרמב"ן. וכך הוא כותב להלכה עפ"י דעת ר' יוסי:

אמרו לסופר וכתב... – הרי הגט בטל עד שיאמר לסופר: "כתוב..."

אפילו אמר "אימרו לסופר ויכתוב" – לא...

מתנה הרי היא כגט... משום ד"מילי" נינהו, ו"מילי לא מימסרן לשליח".

במתנה אין חסרון של "לשמה". ממה שפסק הרי"ף במתנה, נראה שהפסול באומר "אימרו" הוא עקרוני יותר. לדעת ר' יוסי, אמירת "אימרו" איננה מינוי של השליח השני אלא נתינת כוח או רשות לשליח הראשון שימנה שליח שני. לכן יש בזה חיסרון של "מילי לא מימסרן לשליח", והגט פסול מן התורה. ואילו לדעת שמואל, הסובר שאומר "אימרו" כשר – אמירת "אימרו" היא כמינוי שליח ממרחק.

11. לדעת מהר"ם אלשקר (תשובה בא) הר"ן והרא"ה מכשירים בכה"ג. ולדעת הדרישה (סי' קכ אות ב) והפנים מאירות (ח"א סי' נה) הם פוסלים. ואילו ערוה"ש (אה"ע סי' קכ סעי' נו) כתב שהר"ן פוסל והרא"ה מכשיר.

לדעת הב"י (אה"ע סי' קכ ד"ה לא יכתבנו) הגט פסול מדרבנן בכה"ג, משום גזירת "חתם סופר ועד". אבל מעיקר הדין אין בזה משום "מילי". וכ"כ גם החלקת מחוקק (לשו"ע שם, ס"ק יב). אך רעק"א (ס"ק ו) חולק ואומר שלא מצאנו פסול דרבנן בדעת הר"ן.

12. ר"ן לרי"ף (גיטין לג ע"א ד"ה ואפילו, והקשה, ע"ב ד"ה וקיימא). וכן בחידושי (גיטין סז ע"א ד"ה ולענין).

13. ר"ן לרי"ף (שם ע"ב ד"ה וקיימא). אך לא הזכיר שם שהפסול הוא מחמת הספק.

הרי"ף פוסק להלכה כדעת ר' יוסי, שאומר "אימרו" פסול בכל מקרה, גם בגט וגם במתנה¹⁴. אך לא גילה את דעתו בדינו של האומר "אימרו לפלוני".

הפרשת תרומות ומעשרות באותם מצבים בהם נאמר שהיא "מילי" – אינה שונה ממתנה. ולכן, לפי דעת הרי"ף, בהפרשת תרו"מ גם אומר "אימרו" הוא בכלל "מילי לא מימסרן לשליח". אלא שיש להסתפק בדין "אימרו לפלוני", כאשר הבעלים מציינים בפירוש את שמו של ממלא המקום המיועד.

6. שיטת הרמב"ם ב"אימרו" וב"אימרו לפלוני"

הרמב"ם הולך בעקבות הרי"ף וכותב שאומר "אימרו" פסול, כר' יוסי. ואלו דבריו (גירושין פ"ב ה"ו):

אמר... אימרו לסופר ויכתוב גט לאשתי ואימרו לעדים ויחתמו, ואמרו לסופר וכתב ולעדים וחתמו... – הרי זה גט פסול. ומתיישבין בדבר זה הרבה, מפני שהוא קרוב להיות גט בטל. מתוך דברי הרמב"ם עולה שהוא מסתפק אם לנקוט להלכה כדעת הרי"ף, שפוסל מן התורה משום "מילי", או שאומר "אימרו" פסול רק מדרבנן, מחשש לתקלה שתצא במקרה של "חתם סופר ועד". לאור זה צריך להבין את דבריו בהלכות זכיה ומתנה (פ"ד ה"י):

המתנה – כגט, שאין אדם יכול למסור דברים לשליח. כיצד? אמר לשלושה: אימרו לפלוני ופלוני שיכתובו ויחתמו בשטר מתנה ויתנוה לפלוני – אין זה כלום, ואם אמרו לאותן העדים וכתבו ונתנו למקבל – לא קנה.

דברי הרמב"ם תמוהים. הרי בהלכות גיטין נטה לומר שהפסול הוא רק מדרבנן! פסול דרבנן זה, נאמר בגמרא שהוא רק מחשש לחורבא הנובעת מ"חתם סופר ועד". החשש הזה לא שייך כלל במתנה. ומפורש ברמב"ם שהפסול הוא מעיקר הדין של "מילי לא מימסרן לשליח".

רעק"א (מובא ברמב"ם הוצאת פרנקל גירושין פ"ב ה"ו) מתריך בפשטות את שיטת הרמב"ם, שהוא באמת מסופק אם לפסול את הגט מדאורייתא או מדרבנן. והכרעתו בהלכות מתנה היא אכן מספק¹⁵. ואלו דבריו:

אבל אם אמרין דמספקא ליה לרבינו אם הוא דאורייתא או דרבנן – י"ל דבמתנה אוקמינן בחזקת מרא קמא.

14. וכ"כ הב"י (אה"ע סי' קכ) בשם בה"ג, ר"ח והרא"ש (פרק ז' סי' יט).

15. עוד לביאור שיטת הרמב"ם, עי' ערוה"ש (אה"ע סי' קכ סעי' ג); בירור הלכה (גיטין סו ע"ב – סו ע"א אות ג).

מדברי הרמב"ם בהלכות מתנה עולה, שהאומר "אימרו לפלוני" – נחשב "מילי" מחמת הספק, ומדבריו למדנו שאם לא מינה את השליח השני בפירוש – עדיין הוא בכלל שליח העושה שליח. ולדעתו, באמירת "אימרו לפלוני" – השליח הראשון מקבל את הסמכות למנות את אותו פלוני לשליח. ולכן הוא בכלל "מילי". וגם בנקודה זו חולק הוא על הרמב"ן.

עם זאת מסתבר שהרמב"ם מודה לרמב"ן במקרה שהמשלח מינה את השליח השני בפירוש, ורק ביקש מן השליח הראשון להודיע לו על כך.

בתרומות ומעשרות נראה שדעת הרמב"ם תהיה כדעת הר"ף, שאם אין שליח עושה שליח – גם אומר "אימרו" לא יועיל. אך יש מקום לומר, שמכיון שהרמב"ם פוסל במתנה רק מחמת הספק – ניתן להקל בשעת הצורך בהפרשת תרומה בזה"ז, שאינה אלא מדרבנן.

7. פסק ההלכה באומר "אימרו"

מתוך שיטות הראשונים שהבאנו, יוצא שישנה מחלוקת ביניהם בענין שליח העושה שליח, כאשר המשלח אומר "אימרו". הדברים אמורים בכל המקרים שנידונו כאן, פרט לכתיבת הגט:

לדעת הר"ף והרמב"ם, אין שליח עושה שליח באומר "אימרו"¹⁶. לפי דברי הרמב"ם, גם אומר "אימרו לפלוני" אינו מועיל.

לדעת הרמב"ן, שליח עושה שליח באומר "אימרו" ללא הגבלה¹⁷.

ולדעת הר"ן, אומר "אימרו" סתם – אינו מועיל, מספק¹⁸. ואילו באומר "אימרו לפלוני" נחלקו האחרונים בדעתו.

פסק ההלכה בשו"ע אינו מוכרע באופן מוחלט, אך הוא נוטה במפורש לחומרא. לענין כתיבת הגט כתב מרן בשו"ע¹⁹ שאין לסמוך לכתחילה על אומר "אימרו". לענין שליח קבלה העושה שליח אחר במקומו, כתב בשו"ע²⁰, שאין שליח קבלה עושה שליח, ואף אם האשה נתנה לו רשות לכך, דהיינו: אומרת "אימרו". ואח"כ הוא מביא בשם י"א את דעת הרמב"ן שבאומרת "אימרו" – השליחות כשרה והגירושין תופסים. ולענין כתיבת שטר מתנה²¹ כתב מרן בפירוש כדעת הרמב"ם, שאומר אימרו פסול אף בדיעבד, ד"מילי" לא מימסרן לשליח. בהלכות מתנה נכתב במפורש ששטר המתנה פסול גם באומר "אימרו לפלוני". מרן מביא שם את הדעה המקילה, שהיא

16. לעיל (סעי' 5-6).

17. לעיל (סעי' 3).

18. לעיל (סעי' 4).

19. אה"ע סי' קכ (סעי' ד), וכן בסדר הגט (לאחר סי' קנד, אות יח).

20. אה"ע סי' קמא (סעי' מג).

21. חו"מ סי' רמד (סעי' א).

דעת הרמב"ן, רק בשם "יש מכשירין". ואילו הרמ"א כתב בהלכות כתיבת הגט²² שבדיעבד, אם אמר "אימרו" – האשה מגורשת מספק. בדין "אימרו לפלוני" השו"ע לא דן בהלכות כתיבת הגט²². אך בהלכות מתנה נכתב במפורש בשו"ע²¹ שגם ב"אימרו לפלוני" – שטר המתנה פסול. ורק בשם "יש מכשירין" הוא מביא שם את הדעה המקילה.

8. פסק ההלכה בתרומות ומעשרות

בין האחרונים לא מצאנו דיון בשאלה זו של אומר "אימרו" בהפרשת תרו"מ²³. היחיד שדן בשאלה זו בפירוש הוא החכמת אדם²⁴. הוא אומר, שאדם הגר בחור"ל יכול לקיים את המצוות התלויות בארץ ע"י תושב ארץ ישראל. לשם כך יכול הוא למנות שליח להפריש לו תרו"מ ולומר לו שרשאי למנות שליחים אחרים במקומו. ומכאן למדנו שלדעתו אומר "אימרו" מועיל בתרו"מ.

לאור דברי השו"ע להלכה, נראה שיש להחמיר מספק בכל אומר "אימרו" שמא הוא "מילי". בשעת הדחק ניתן לסמוך על דברי האגרות משה²⁵ שנוקט כדעת הראשונים המקילים באומרת "אימרו" בקבלת הגט ובכתיבת שטר במתנה. האגרות משה כתב להקל בשעת הדחק אפילו באיסורי תורה. וק"ו שיש להקל בתרו"מ, שבוה"ז חיוכם מדרבנן²⁶. ומ"מ נראה שלכתחילה, כאשר קובעים מראש את סדרי ההפרשה והשליחות – יש להחמיר כדעת השו"ע.

דיון נפרד נדרש במקרה בו הבעלים אומרים בפירוש שהם מרשים למנות אדם מסוים כממלא מקומו של המשגיח להפרשת תרו"מ.

בפשטות, נראה שיש להחמיר גם בשאלה זו, וכפי שנפסק בשו"ע בנושאים אחרים. אך נראה לענ"ד, שלמעשה יש מקום להקל. הנודע ביהודה כתב בתשובה²⁷

22. אה"ע סי' קכ (סעי' ד).

23. בעיית "שליח עושה שליח" קיימת גם במכירת חמץ, שניתן להגדירה כ"מילי". נושא זה נידון בספר "סדר מכירת חמץ כהלכתו" (פרק יז סעי' ח). שם מובאת דעת שו"ת "ברית אברהם" (או"ח סי' כח) ששליח העושה שליח מועיל רק בדיעבד. ולדעת שו"ת "משפטיך ליעקב" (או"ח סי' לו) ושו"ת "זכר יהוסף" (או"ח סי' קלח) שליח עושה שליח במכירת חמץ באומר "אימרו" או כאשר ישנה אומדנא ברורה לכך שמסכים לעשיית שליח אחר, שהיא כאמירת "אימרו".

24. שערי צדק פרק ח (סעי' א).

25. אה"ע ח"א סי' קי (ד"ה והנה) עפ"י דעת הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ש והטור. ומקורו במג"מ (גירושין פ"ז הכ"ב) ובביאור הגר"א (אה"ע סי' קמא ס"ק פו). וכן כתב הקצות (סי' רמד ס"ק ב) לענין שליחות למסירת מתנה בעין, שאף לדעת הקדוש מרדכי"ש, הסובר שיש בזה משום "מילי" (ראה לעיל פרק א סעי' 6) – מ"מ תועיל כאן אמירת "אימרו".

26. לענין כללי הפסיקה בתרו"מ בזה"ז, עי' מבוא לשבת הארץ (פרק ט). ואף שיש מקום להחמיר לכתחילה – נראה שבהחלט ניתן להקל כאשר יש תקלות מזדמנות.

27. שו"ת נוב"י תנינא (י"ד סי' קמז ד"ה ומד).

שניתן לסמוך על הדעה המכשירה באומר "אימרו לפלוני". שם הוא מצרף לקולא את הדעה הסוברת שאם המשלח אומר בפירוש שהוא ממנה את השליח ל"מילי" – שליח עושה שליח בכל סוג של שליחות.

ולכל הדעות נראה שאפשר להקל אם המשלח ממנה את השליח השני בפירוש. דוגמא לכך מצאנו בדרישה (אה"ע סי' קב אות ב) בהלכות גיטין. הוא מציע שהבעל יאמר לשליח הראשון:

אמור לפלוני ויכתוב ולפלוני ולפלוני ויחתמו, ותאמר לו משמי, שאני ממנה אותו שליח בכל מקום שהוא.

ונראה שכך יש להנהיג לכתחילה כדי לצאת מכל ספק.

פרק ג – דרכים נוספות למילוי מקום המשגיח

1. הקדמה, סיכום דין שליח עושה שליח

מן האמור לעיל¹ עולה שלענין שליח העושה שליח בתרו"מ יש להבחין בין מקרים שונים:

אם המינוי של המשגיח נעשה לפירות שכבר נתחייבו בתרו"מ והם ברשות המשלח – נראה שיש לסמוך על הסוברים שמקרה כזה אינו "מילי", ושליח עושה בו שליח. לרווחא דמילתא יש לצרף לכך את המקילים באומר "אימרו". הבעיה היא שמקרים כאלה הם נדירים למדי במערכת התעשייתית, בה ישנה תנועה מתמדת של תוצרת חקלאית, פנימה והחוצה.

אם המינוי נעשה מראש, לתוצרת חקלאית שעדיין לא נגמרה מלאכתה או שלא באה לרשותו של המשלח – מסתבר שמקרה כזה הוא "מילי". באומר "אימרו", ספק הוא אם שליח עושה שליח להפריש תרו"מ. ואף באומר "אימרו לפלוני" יש להחמיר לכל הפחות לכתחילה, כאשר קובעים את הסדר הקבוע להפרשה. מאחר ושאלה זו היא מעשית מאד, יש לבחון שיקולים נוספים, על פיהם נוכל לומר ששליח עושה שליח.

2. שליח עושה שליח מטעם זכיה

הגרש"ז אויערבך זצ"ל (לאפרושי מאיסורא סי' ו אות ב) מעיר שייתכן לומר שהפרשת מעשרות תועיל בשליח העושה שליח – מטעם זכיה. שכן מטעם זכיה ניתן לראות את השליח השני כשלוחו הישיר של בעל הבית. ואכן לדעות הסוברות שאפשר להפריש תרו"מ מטעם זכיה או ניחותא² אפשר להפריש גם ע"י שליח שנתמנה ע"י

1. ראה לעיל (פרק א סעי' 6, פרק ב סעי' 8).

2. ראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי".

השליח הראשון. וכך נאמר בבית מאיר³. אך לדעות הסוברות שצריך מינוי שליחות גמור – אין להסתמך על כך לענין שליח העושה שליח.

הגרש"ז אויערבך מעיר שם, שאדם הרשאי להפריש על סמך זכיה לא יכול למנות אדם אחר להפריש במקומו, אם אין לגביו אומדנא כזאת. בטעם הדבר הוא מסביר, שהאומדנא שעל פיה הוא רשאי להפריש אינה כאומר "אימרו", ולכן אין מקום להסתמך כאן על הדעות הסוברות שאומר "אימרו" מועיל במתנה וכיוצ"ב.

העמק יהושע⁴, הגרי"א מקובנא⁵ והמערכות חיים⁶ מקשים על סברה זו. בקשייתם הם מתבססים על פסקי השו"ע באה"ע בדיני שליחות לקידושין: בסי' לו (סעי' ה) מרן מביא להלכה את דעת הקדוש מרדו"ש⁷ שאין שליח עושה שליח בקידושין, משום "מילי". ואילו בסי' לה (סעי' ד) הוא מביא את דעת הרא"ש⁸, שאדם יכול לקדש אשה לחברו על סמך ידיעה שניחא לו בהכי.

ולפי דברי הגרש"ז אויערבך, קשה: מדוע לא יוכל השליח השני לקדש את האשה מדין זכיה, אם מדיני שליחות אינו יכול להועיל?

הגרי"א מקובנא⁹ מתרץ את הקושיא ומחדש שאין להפריש מכוח זכיה כאשר המשלח מינה שליח בפירוש. זאת מפני שאנו אומדים את דעתו שמעוניין דוקא בשליחות. בדבריו הוא מתבסס על הגמרא בחולין (יב ע"א):

"בעא מיניה רב דימי מרב יוסף: ...האומר לשלוחו צא ותרום, והלך ומצא תרום. מאי? א"ל: אין חזקתו תרום... לעולם אין חזקה שליח עושה שליחותו... תרומה – דילמא איניש אחרינא שמע ואזל ותרם – הו"ל תורם שלא מדעת, והתורם שלא מדעת אין תרומתו תרומה".

ומכאן שזכיה איננה מועילה להפרשת תרו"מ, גם כשבעה"ב גילה את דעתו שמעוניין בהפרשה ע"י אדם אחר.

3. מובא בשו"ת שארית ישראל (יו"ד סי' סו אות ג). ועי' עמק יהושע (סי' כא) שכ"כ, אך דחה שם לפי מסקנתו שבתר"מ נדרשת שליחות גמורה.
4. סי' בא. ולשיטתו (שם), שזכיה אינה מועילה כלל בתרו"מ.
5. שו"ת באר יצחק (או"ח סי' א ענף ג ד"ה ובוה; שו"ת עין יצחק אה"ע ח"א סי' ב אות ד, ח"ב סי' נא ענף ג אות יא-יג).
6. מערכת זכיה (סי' ב אות יא-יב).
7. לעיל (פרק א סעי' 6).
8. קידושין (פרק ב סי' ז). וראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי" (פרק א סעי' 5).
9. ראה לעיל (הע' 5). וראה מאמרנו: "מינוי שליח להפרשה בדשלב"ל" (פרק ג סעי' 4). שם הבאנו מקורות נוספים לדעה זו.

אך נראה שיש לחלק בין המקרים¹⁰: שם, מכיון שבעה"ב מינה שליח מסויים – שלוחו כמותו, ואין רשות לאחר להפריש שלא מדעתו¹¹. אך במשגיח הממנה לעצמו ממלא מקום, ודאי הוא שבעל המפעל אינו מקפיד על כך¹². בנוסף לכך יש להזכיר את דברי תרוה"ד¹³, שלדעתו דברי הגמ' אמורים רק כאשר יש לשליח שיקול דעת כיצד להפריש, באיזו כמות ובאיזו איכות. אך היום, כאשר מפרישים בכל מקרה רק כמות מינימאלית מן הרע – אין הדבר מעכב.

3. מינוי שליח בקנין

דרך נוספת לחלק בהפרשת תרו"מ היא מינוי שליח בקנין: לדעת ר' יהודה אלברצלונג¹⁴, אם השליח הראשון נתמנה בקנין, ויש אומדנא ברורה לכך שהמשלח מסכים למנות שליח אחר – רשאי הוא לעשות שליח אחר במקומו. וזאת למרות שמדובר בשליחות שהיא "מילי", כגון לקבלת הגט. בהסבר הענין נאמר במהר"י אסאד¹⁵ שמינוי שליחות בקנין מפקיע את השליחות מדין "מילי". ואלו דבריו:

בקנו ממנו, איהו אחשביה ל"מילי" מעשה... כנ"ל כונת הרב ברצלונג. והרשב"א לא פליג עליה.

אך בהמשך הדברים כתב שם מהר"י אסאד שהרמב"ם¹⁶ חולק על כך וסובר שאין שום משמעות לקנין במינוי שליח, ובמיוחד בדברים¹⁷.

4. הדין בפועל

שאלת ההפרשה ע"י פועל נידונה במאמרו של אמו"ר הרה"ג יעקב אריאל בספר זה. שם הובאה דעת המחנ"א וסיעתו, הסוברים שפועל עדיף משליח¹⁸. ולכן נכתב

10. הערת אמו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א.
11. ועי' שו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' ד"ה ונהדר, זרעים ח"א סי' ח אות א).
12. המערכות חיים (שם) מתרץ את הקושיא ומחדש שיש להבחין בין מצב של "אגן סהדי דניחא ליה" לבין מצב של "מסתמא ניחא ליה". במצב של "מסתמא" – לא תועיל זכיה, ולכן אין שליח עושה שליח, אך במצב של "אגן סהדי" – באמת שליח יעשה שליח, מטעם זכיה.
- עוד מסביר ה"מערכות חיים", שהממנה שליח מוסר לו את כל כוח הפעולה שלו, ואינו משאיר בידו דבר. לכן, זכיה כלפי המשלח לא תועיל, מפני שמסר את כל כוחו לשליח, וכלפי השליח לא תועיל, דהוי "מילי".
13. סי' קפח. ועי' חי' רעקיא (ב"מ בב ע"א).
14. מובא ברשב"א (קידושין מא ע"ב ד"ה מלמד) ובבעה"ט (מאמר שני אות ש – שליחות).
15. שו"ת יהודה יעלה (אה"ע סי' כז).
16. מכירה פ"ה ה"א-ה"ד. ועי' שו"ע (אה"ע סי' קמא סעי' כז); בית מאיר (לשו"ע שם).
17. ועי' שו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רכ ד"ה ומ"ש ר"מ).
18. "הפרשת תרו"מ ע"י פועל" (פרק ב סעי' 4, פרק ג סעי' 1).

שם שיתכן שיועיל גם בדבר שלא בא לעולם¹⁹. מתוך כך נראה לומר, שגם אם אין שליח עושה שליח – שליח עושה פועל, וק"ו שפועל עושה פועל.

כדמות ראייה ניתן להביא לכך מן הגמרא (בי"מ ע"א) האומרת שכל חיובי בעה"ב לפועליו חלים גם כששכר אותם באמצעות שליח²⁰. אך נראה לחלק ולומר שאין הדברים אמורים אלא לענין תוקפה של ההתחייבות כלפי הפועלים, שאינה שונה מכל קנין אחר הנעשה ע"י שליח.

אעפ"כ, מסתבר שפועל עושה פועל אף אם שליח אינו עושה שליח. היחס שבין הפועל למעבידו הוא יחס של שעבוד ולא יחס של שליחות גרידא. לגבי שעבוד מצאנו בפירוש ששעבוד עושה שעבוד. דין זה נאמר לענין "שעבודא דר' נתן". וכך נאמר בגמרא (כתובות פ"ב ע"א, כ"ק מ ע"ב):

דתניא: ר' נתן אומר: מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו, מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה? – ת"ל: "ונתן לאשר אשם לו".
וכן יש שכתבו לענין מכירת חמץ²¹. ומכאן, שכאשר פועל שוכר פועל – נוצר שעבוד ישיר של הפועל השני כלפי בעל הבית.

5. דין הבא בהרשאה

דוגמא נוספת לשליח העושה שליח מצאנו בדין בא בהרשאה (רמב"ם שלוחין ושותפין פ"ג ה"ח):

...לפיכך אם התנה עליו שירשה הוא לאחר ואחר לאחר – הרי השליח כותב הרשאה לשני ושני לשלישי, הכול לפי תנא²².

הדין המיוחד של הבא בהרשאה נובע מכך שהשליח קונה את החפץ אותו הוא בא לתבוע, דאם לא כן – יאמר לו הנתבע "לאו בעל דברים ידידי אתה"²³. לכן אין בכך בעיה של "שליח עושה שליח". וכך כתב הריב"ש בתשובה²⁴, שמורשה, שכתב לו המשלח "זיל דון והנפק לנפשך" – דינו כשליח שקיבל גט לידידו, ולכן אין זה "בזילי".

בהפרשת תרומה, השליח אינו קונה את הפירות אותם הוא מעשר, ולכן אין לדון דין "שליח עושה שליח" במעשרות מדין "בא בהרשאה". אמנם אם בעל הפירות ימנה את השליח בהרשאה שיש בה קנין על הפירות להפרשת תרומה – מסתבר שלא

19. עי' במאמר שם (פרק ב סעי' 7).

20. עי' רמב"ם (שכירות פ"ט ה"ג); שו"ע (חומ"מ סי' שלב סעי' א-ג).

21. סדר מכירת חמץ כהלכתו" (פרק יז סעי' יז וס"ק כד) בשם הגדה של פסח "מנחת חן" (סי' ר').

22. וכן נפסק להלכה בשו"ע (חומ"מ סי' קכג סעי' ד).

23. רמב"ם (שלוחין ושותפין פ"ג ה"א); שו"ע (חומ"מ סי' קכב סעי' א).

24. סי' רכח (ראה לעיל פרק א סעי' 1).

תהיה בכך בעיה של "שליח עושה שליח". אבל דבר זה לא יועיל אלא לפירות שברשות, אף שעדיין לא התחייבו בתרו"מ. ובמקרה זה כבר הסקנו שלדעת רוב הפוסקים שליח עושה שליח גם בלאו הכי. אבל כאשר מדובר בפירות שעדיין לא באו לרשותו של המשלח, שם הסקנו ששליח אינו עושה שליח – מסתבר שגם הרשאה איננה מועילה.

6. שותף העושה שותף

עוד הצעה שמעתי מפיו של מו"ר הרה"ג אברהם שפירא שליט"א. הוא הציע לעשות את המשגיח או את הרב לשותף. מכיון שברצוננו לפתור בכך את הבעיה במינוי שנעשה עוד לפני שהפירות בעולם – לא ניתן לעשות את המשגיח או הרב כשותפים בפירות עצמם. לשם כך יש לעשות אותם שותפים בעסק כולו. להלכה קי"ל ששותף יכול להפריש תרו"מ מן הרכוש המשותף²⁵. אמנם שותף אינו יכול לעשות שליח להפרשה שלא מדעת השותף השני²⁶. אבל שותף יכול לעשות שותף נוסף מתוך החלק שלו²⁷ אם אין התנגדות לכך מן הצד שכנגד. ולפי זה, יכול בעל הפירות למנות את הרב לשותף בעסק, והוא ימנה את ממלא מקומו כשותף משני, תחתיו.

7. הפרשה ע"י אפוטרופוס

כן יש לעיין, אם לראות את המשגיח, וכן את הרב הממונה על הכשרות כעין אפוטרופוסים על הפרשת התרו"מ²⁸. וכמו שמצינו שאפוטרופוס מפריש על פירות היתומים, כן המשגיח והרב אינם שלוחים או פועלים בלבד אלא אפוטרופוסים, כלומר: האחראים הבלעדיים לעניין זה. מקור הדין הוא במשנה (גיטין נב ע"ב): יתומים שסמכו אצל בעה"ב או שמינה להם אביהם אפוטרופוס – חייב לעשר פירותיהם²⁹.

יתכן א"כ לומר, שהרבנות, האחראית על תקנת מכשול מהציבור, נחשבת כאפוטרופוס לענין זה. וא"כ דינה כבעלים ממש להפרשת תרו"מ³⁰. ואם נאמר כך

25. שו"ע (יו"ד סי' שכח סעי' ג). ועי' בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק א סעי' 5).

26. שו"ע (שם). וראה מאמרנו: הפרשה מכוח שליטה בנכסים (פרק א סעי' 2).

27. כך מצאנו לענין התמנות על קרבן פסח: עי' פסחים (פט ע"ב); רמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ב ה"ו).

28. עי' שו"ת באר יצחק (סי' א סעי' יא); שו"ת עונג יו"ט (יו"ד סי' קח); הערת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א.

29. וכן בתוספתא (תרומו פ"א ה"ב): "אפוטרופין תורמין ומעשרין על נכסי יתומים..."

30. ראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (פרק א סעי' 1). הדברים יכולים להאמר לדעת הרשב"א והרמב"ם, הסוברים שאפוטרופוסות היא סוג של בעלות.

– אין מניעה בכך שהרב או המשגיח ימנו שליח אחר מטעמם. מאידך גיסא נראה, שאפוטרופוס הוא מושג מיוחד, שנאמר ביתומים שאינם יכולים לדאוג לצרכיהם הכלכליים³¹, אבל במקרים אחרים לא מצינו מושג כזה של אפוטרופוס. במיוחד אמורים הדברים לגבי הרבנות כיום, שלצערנו הרב הציבור לא נתן בידיה סמכות בעלת תוקף משפטי.

בשאלה דומה דן הגרצ"פ פראנק³². הוא דן בשליח שנתמנה ע"י ועד המושבה להפרשת תרו"מ, אם יועיל מדין אפוטרופוסות של הועד או בית הדין של המושבה. אך במסקנת הדברים הוא נוטה שלא לסמוך על כך.

סיכום

כאשר מדובר בפירות הנמצאים ברשות המשלח בשעת מינוי השליח – נראה שניתן לסמוך על מה שיוצא מדעת רוב הפוסקים, ובמקרה זה שליח עושה שליח. כאשר מדובר בפירות שאינם ברשות המשלח בשעת המינוי – נראה שאין שליח עושה שליח. לכן יש לבקש מבעל הפירות שימסור ייפוי כוח לכל אחד מאלה שעשויים לעסוק בהפרשת תרו"מ מן הפירות שיהיו ברשותו. כדי להיערך לאפשרות שיהיה צורך להפריש ע"י אדם שלא נתמנה במפורש לשם כך, יש לכלול בסדר מינוי השליחות את הסמכות למנות שליח אחר כממלא מקום. ולרווחא דמילתא יש לציין בפירוש שהפרשה זו, שע"י ממלא המקום, תוכל להועיל גם מטעם ניחותא וזכיה. ישנן דרכים שונות שבאמצעותן ניתן להקל עוד יותר על הבעיה במינוי ממלא מקום למשגיח בפירות שעדיין לא באו לעולם, והן: מינוי שליח בקנין, פועל ושותף.

31. הדברים אמורים במיוחד לדעת הסוברים שהפרשת האפוטרופוס מועילה ביתומים משום הפקר בית דין הפקר.

32. כרם ציון (אוצר התרומות הלכות פסוקות פרק ל, גאון צבי ס"ק ב).

הרב עזריאל אריאל

מינוי שליח להפרשה לדבר שלא בא לעולם

ראשי פרקים

הצגת הבעיה

פרק א – שליחות לדבר שלא בא לעולם

פרק ב – שליחות לדבר שלא בא לעולם מכוח "בידו"

1. הקדמה, מינוי שליח להפרשת חלה

2. בידו לעשות עיסה או לקנותה

3. הפרשה מכוח האפשרות לקנות את הקרקע לפירותיה

4. הפרשה מכוח גילוי דעת

5. סיכום שיטות הראשונים

6. פסק ההלכה בשו"ע

פרק ג – מינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם, למעשה

1. הקדמה

2. מינוי לדבר שלא בא לעולם בדרבנן

3. מינוי בכתב

4. פועל בדבר שלא בא לעולם

5. הקנאת הפירות למשגיח

6. סיכום

הצגת הבעיה

אחת הבעיות המצויות בהפרשת תרו"מ במערכת הציבורית היא מינוי שליח לדבר שלא בא לעולם. בדרך כלל אין קשר ישיר ורצוף בין הבעלים לבין המשגיח האחראי על ההפרשה. באותם מקומות נמצאת התוצרת החקלאית בתנועה מתמדת, של: גידול, קניה ומכירה. לא ניתן א"כ למנות את המשגיח מחדש לאחר כל קניה או ייצור של תוצרת חקלאית. האם יש תוקף הלכתי למינוי כזה, הנעשה מראש למשך תקופה ארוכה? כיצד יועיל מינוי השליחות לדבר שלא בא לעולם או לדבר שאינו ברשותו של המשלח?

פרק א – שליחות בדבר שלא בא לעולם

יסודה של הבעיה הוא בגמרא במסכת נזיר (יב ע"ב):

לא משוי איניש שליח, אלא במילתא דמצוי עביד השתא. במילתא דלא מצוי עביד השתא – לא משוי שליח¹.

ומכאן שאדם אינו יכול למנות שליח למה שאין ביכולתו לעשות עתה. נחלקו הראשונים בגידרה של הלכה זו: רבינו ירוחם² והמהרי"ט³ סוברים שכל זה הוא רק בסתמא, שכן אין גמירות דעת למנות את השליח במקרה כזה. אך אם המשלח גילה את דעתו בפירוש שמעוניין בשליחות גם בכה"ג – המינוי תופס⁴. לעומת זאת, רוב הראשונים⁵ גורסים שאי אפשר למנות שליח למה שאינו ביכולתו. וכך כתבו האחרונים להלכה⁶.

עפ"י זה כתבו האחרונים⁷ שה"ה לדבר שלא בא לעולם ולדבר שעדיין לא בא לרשותו של המשלח. ומתוך כך כתבו האחרונים⁸ שאי אפשר לחתום על שטר שליחות למכירת חמץ אם החמץ עוד לא הגיע לרשות המשלח. לאור האמור קשה, כיצד מועיל מה שנוהגים למנות מראש את המשגיח כשליח להפרשת תרומ"מ וחלה?

1. וכן מובא להלכה ברמב"ם (אישות פ"ט ה"ו) ובשו"ע (אה"ע סי' לה סעי' יא).
2. נתיב בא (ח"ג).
3. ח"ב חו"מ סי' כג (ד"ה איברא). ובמרכבת המשנה (גירושין פ"ו ה"ג) הביא את דעת הרב מקרעטשין שנקט במהרי"ט. והסיק המרכב"מ שאין לסמוך על כך לענין איסור אשת איש. ומכאן שניתן להקל בנושאים אחרים בהלכה, ובמיוחד במצוות דרבנן.
4. וכן בשו"ת שואל ומשיב (ח"א סי' קטו, ח"ב סי' קטו); כרם ציון (השלם, אוצר התרומות ח"א עמ' שסח). ובערוה"ש (חו"מ סי' קפב סעי' ד) הוסיף שכך יש לדייק גם מדברי הרמב"ם (אישות פ"ט ה"ו). ועי' מרכבת המשנה (גירושין פ"ו ה"ג). ועי' שו"ת שארית ישראל (יו"ד סי' סו עמ' קמט), שצירף דעה זו להלכה.
5. שאילתות דרב אחאי גאון (פר' חיי שרה); תוס' (נזיר יב ע"א שם ד"ה מ"ט). וכך משמע מתוס' (יבמות נב ע"ב ד"ה ולאשה); מאירי (נזיר שם ד"ה האומר); רא"ש (קידושין פרק ב סי' יח). וכ"כ הראשונים לנדרים (עב ע"ב); ר"ן (ד"ה והא לא שמע ליה) בשם התוס'; רא"ש (ד"ה והא לא שמיע); פסקי הרמב"ן (דף כד ע"א); ריטב"א (שם ד"ה אל); משל"מ (אישות פ"ט ה"ו) וכתב שכן גם דעת הרמב"ם.
6. שו"ת חת"ם סופר (אה"ע סי' יא ד"ה מתוך); ערוה"ש (חו"מ סי' קפב סעי' ד).
7. חלת לחם (סי' ז ס"ק בא); שו"ת עונג יו"ט (סי' לח ד"ה תשובה); שו"ת שארית ישראל (להגרי"ז מינצברג, יו"ד סי' סו עמ' קמט). ומקורם בירושלמי (דמאי פ"ז ה"א) ובתוס' (יבמות צג ע"א ד"ה מיתית). ועי' שו"ע (חו"מ סי' רט סעי' ה).
8. עי' שו"ת (מערכת חמץ ומצה סי' ט סעי' ז, ח"ח עמ' 386); בגדי ישע (סי' ד); שו"ת צמח צדק (ארי"ח סי' מו); שו"ת עונג יו"ט (סי' לח).

פרק ב - שליחות לדבר שלא בא לעולם מכוח "בירו"

1. הקדמה: מינוי שליח להפרשת חלה

אפשרויות שונות למינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם, נידונו בהרחבה בדברי הפוסקים בהלכות חלה. וכבר עמדו בעלי התוס' (נזיר יב ע"א ד"ה מ"ט) על שאלה זו:

וא"ת: דהא מעשים בכל יום שאשה אומרת לחברתה, לוי לי קמח והפרישי חלה בעבורי. וגם תלמידים של בית רבן אומרים כן. ואיך נעשה שליח בדבר זה? הא בשעה שעושה אותה שליח לא היתה יכולה להפריש בעצמה חלה מקמח זה שאינו בר חיובא, שאין מפרישין חלה מקמח!

תשובות שונות נאמרו בין בעלי התוס' על קושיא זו. רובן יוצאות מתוך הנחה שההפרשה מועילה מכוח העובדה שבמדה זו או אחרת הדבר הוא בירו של המשלח. ומאחר והדבר הוא "בירו" של המשלח, אין הוא בכלל דבר ש"לא מצי עביד".

2. בירו לעשות עיסה או לקנותה

בתוס' שם מובאת תשובתו של רבינו תם:

ואומר ר"ת, דיש בידה להביא עיסה מגולגלת, ולומר: עיסה זו תהא חלה על קמח זה לכשיהיה נילוש. ודברים שבידה קיימים, ואין זה דבר שלא בא לעולם. כיון שבידה ללוש ולגלגל העיסה - קרוי שפיר בא לעולם, כיון שבידה לעשות¹.

בשטמ"ק (שם ד"ה פסק רת"ם) הגירסא שונה במקצת:

משום דהוי ביד המשלח לקנות עיסה מגולגלת ולהפריש ממנה חלה על קמח זה אחר שתגלגל. דכה"ג אמרי' בקידושין², פירות ערוגה זו מחוברין יהיו תרומה על פירות תלושין לכשייתלושו... - דבריו קיימין. וכ"כ הסמ"ק (מצודה רמו):

ואם נתנו רשות בעוד שהוא קמח - מועיל, הואיל ובידו ליקח עיסה ולעשות שליח להפריש ממנה.

החת"ם סופר³ מדייק מדברי רבינו תם, שהדברים אמורים דווקא במקרה שיש אפשרות לקנות עיסה שהיא כבר מגולגלת עתה. אבל אם אין אפשרות כזאת -

1. דעה זו הובאה להלכה בטור (יר"ד סי' שכח). ועי' אבנ"מ (סי' לה ס"ק יג); קובץ "מפרי הארץ" (חלה, עמ' 54-59).

2. דף סב ע"ב.

3. אה"ע סי' ד (ד"ה ובהדי שותא). והביא לכך ראיה מכך שאדם לא יכול למנות שליח לגרש את יבמתו, למרות שבירו לבוא עליה. והסביר ש"פנים חדשות באו לכאן". ושם הביא את דעת הדורש

אין אפשרות למנות שליח, למרות שיש כבר עכשיו קמח ברשות המשלח והוא יכול להכין ממנו עיסה מיד. החת"ם סופר מסביר שהאפשרות להפוך קמח לעיסה היא יצירה של פנים חדשות לגמרי, ולכן אין דבר זה נחשב כ"בידוי". החזו"א⁴ והגר"ז מינצברג⁵ חולקים עליו מכוח מה שכתב הסמ"ק⁶ ונפסק בשו"ע⁷, שאפשר להפריש קמח כאשר מתנים שההפרשה תחול לאחר הגילגול. כדבריהם נאמר גם בשטמ"ק (שם) בשם רבינו עזריאל:

אמנם יכול אדם לעשות שליח... להפריש חלתו קודם גלגול, ואע"ג דלאו איהו מצי עביד. והיינו טעמא, הואיל ויכול להקנות... הקמח או הדמים ליקחם בשוק. וכל שבידוי לעשות, לאו כמחוסר מעשה דמי. דברים אלו – של ר"ת, הסמ"ק ורבינו עזריאל – עוסקים במקרה שהקמח לעיסה נמצא בעולם וברשותו של המשלח. ולדעתם הבעיה בשליחות היא רק מצד זה שאין כרגע עיסה מגולגלת הראויה להיות חלה. וא"כ יתכן שמה שמועיל זה שבידוי לקנות, הוא רק ה"היכי תמצוי" שהמשלח יכול לבצע באותו רגע את מעשה הפרשת החלה. אך לא ברור שניתן להסיק מכאן למקרה בו גם הקמח עצמו עדיין איננו בעולם וברשות המשלח. וכך הבין בדעתם בעל "חלת לחם"⁸, שאם הקמח אינו בעולם – לא ניתן למנות שליח להפרשת החלה, ואף שניתן לקנותו עתה. וא"כ אי אפשר להוכיח מכאן שיהיה אפשר למנות שליח להפריש תרו"מ מפירות שהמשלח יקנה אחר כך.

האור זרוע (הל' חלה סי' רכא) מביא גירסא אחרת בדעת רבינו תם:
ור"ת הורה שיכולה אשה לשוי' שליח להפריש החלות מכל עיסות שיהיו לה עד עולם. אע"ג דהשתא לית לה עיסה ואינה יכולה להפריש חלה – מ"מ, כיון דכל שעה שרוצה יכולה ללוש עיסה ולגלגל ולהפריש חלה, א"נ יכולה לקנות עיסה מגולגלת בסוף העולם שחייבת בחלה – יכולה נמי לשוי' שליח... הכא יש כוח ביד האשה ללוש עיסה מן הקמח שיש לה, א"נ אין לה – יש בידה כוח לקנות ולגלגל... ולפי גירסא זו, מודה ר"ת שניתן למנות שליח גם כשאין אפשרות לקנות עיסה עתה, ואף כאשר אין קמח בידי המשלח באותו הזמן.

לציון (דרוש יג בהגיה) שחלק עליו. ועי' חת"ס שם (סי' יא ד"ה ואידי, עד), וייתכן שחזר בו מסבירא זו. וצ"ע.

4. זרעים (ליקוטים סי' ו ס"ק ג).

5. שו"ת שארית ישראל (סי' סו עמ' קמז).

6. מצוה רמו (בתחילתה).

7. יו"ד סי' שכו (סעי' א). ועי' בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק טו סעי' 3).

8. סי' ז (ס"ק בא). ועי' ישועות מלכו (קרית ארבע תרומות פ"ד ה"א).

וכן דעת ספר התרומה (מפתחות, סי' פג), שניתן למנות את השליח גם כאשר הקמח המיועד לכך אינו בעולם וברשות המשלח. ואלו דבריו:

והתלמיד, שהוא כמו אורח – יכול לומר לבעלת הבית להפריש מכל עיסות שיהא לו, אפילו מאותן שיקנה אחר כן⁹. ואינו צריך ליטול רשות בכל פעם.

וכן אשה יכולה לומר לחברתה, קחי קמח ולושי עוגות והפרישי חלה, אע"פ כי בשעת הציווי היתה קמח... וכן מנהג... אבל ביד האשה לעשות עיסה מן הקמח או לומר לאחר לעשות... דכל שבידו – לאו כמחוסר מעשה דמי¹⁰.

מדברי האו"ז למדנו שאין הגבלה של מקום. וגם דבר שיתאפשר רק במקום רחוק – נקרא "בידו"¹¹. ומכאן, ש"בידו" לענין זה אינו מצד מה שבידו בפועל, ודי בכך שה"חפצא", דהיינו: הקמח – הוא "בידו", דהיינו: שבאופן אובייקטיבי הוא זמין לבני אדם, וכל הקשיים בהשגתו אינם אלא סובייקטיביים לאדם זה. וכן כתבו בעלי התוס' (יבמות צג ע"א ד"ה מייתי):

ולא מסתבר לומר דלא חשיב הכא "בידו" לפי שהיה רחוק מהם, דאין נראה לחלק בין רחוק לקרוב.

לעומת זאת, מדברי הראשונים האחרים משמע ש"בידו" כולל רק שמצוי לקנות בפועל במקום זה. וכך כתב הכרתי ופלתי¹², שמה ש"בידו" לעשות בסוף העולם – אינו נקרא "בידו". אך לא ראינו בדבריהם הבחנה בין מינוי הנעשה בשעה שהחנניות פתוחות לבין שעה שהחנניות סגורות. וא"כ, "בידו" כולל גם את טווח הזמן הקרוב. מצד שני כתב המעשר בהתרומה¹³ שאין להקל באותם מינים שאינם מצויים בשוק באותה עונה של השנה. ומסתבר שהדברים אמורים אליבא דכו"ע. מתוך כך יש לעיין אם יועיל מינוי שליח למינים עונתיים למשך מספר שנים, אם הוא נעשה בשעה שהם מצויים בשוק.

9. עי' במש"כ באריכות בשו"ת עונג יו"ט (סי' קט).

10. דבריו מובאים במדרכי (חולין פרק ח סי' תרפט, ועי' קידושין פרק ב סי' תקיט) ובב"ח (יר"ד סי' שכו ד"ה וכתב).

11. עי' חכמת אדם (שערי צדק סי' ח סעי' א), שנוקט להלכה ש"בידו" מועיל אפילו לזמן ממושך. ובחלת לחם (סי' ז ס"ק כא) כתב שלדעה זו ההפרשה מועילה מטעם זכיה ולא מכוח מינוי השליחות. וכ"כ כתבו לענין גירושין: בית מאיר (סי' קיט); הגרי"א מקובנא (שו"ת עין יצחק אה"ע ח"א סי' ג ס"ק ז).

12. סי' סא (ס"ק ו), ועי' שו"ת אגרות משה (יר"ד ח"א סי' ריט).

13. פרק ד (ס"ק ב). ועי' שו"ת חת"ם סופר (אה"ע סי' יא ד"ה וע"ז), שכתב שדבר המצוי לקנות – נקרא "בידו", ואינו דומה לאומר: "שדה זו, לכשאקנה – תהיה קנויה לך". ועי' ישועות מלכו (קריית ארבע תרומות פ"ד ה"א).

3. הפרשה מכוח האפשרות להקנות את הקרקע לפירותיה

הסמ"ג (עשין, מצה קלד) מסביר את המושג "בידור" בצורה שונה מאשר בעלי התוס':

עושה אדם שליח לתרום מכל התבואות שיהיו לו עד עולם, מאחר שיכול ליתנם לשלוחו ולזכותם לו מעכשיו, ע"י שיקנה לו גוף הקרקע לפירותיו. כך פירש רבינו יצחק בפרק שני דנזיר בענין כל מידי דמצי עביד מצי משוי שליח¹⁴.

לפי דעה זו אין הגבלה של זמן ומקום להגדרת "בידור" בהפרשת חלה. ההגבלה היחידה היא הבעלות על הקרקע בה תגדל התבואה. על דברי הסמ"ג יש לשאול¹⁵, מה הקשר בין העובדה שאפשר להקנות את הקרקע לפירותיה לבין שליחות? הרי שליחות איננה קנין בחפץ! ה"חלת לחם"¹⁶ עומד על קושי זה, ומתוך כך מוציא הוא את דברי הסמ"ג מפשוטם: בתירוץ הראשון הוא אומר, שמינוי השליחות כולל הקצאת הקרקע לפירותיה לענין ההפרשה¹⁷. וא"כ אין זו הפרשה מכוח שליחות אלא בעלות גמורה. בתירוץ השני כתב החלת לחם שההפרשה מועילה מדין ניהותא¹⁸. אפשרות זו תידון לקמן (סעי' 4) בביאור דעת התוס' בנזיר.

4. הפרשה מכוח גילוי דעת

בעל התוס' עצמו (נזיר יב ע"א ד"ה מ"ט) חולק כל האמור. הוא אומר שאין מקום למינוי שליח בדבר שלא בא לעולם על סמך העובדה שבידור של המשלח להפריש חלה בעצמו. ואלו דבריו:

ומכל מקום, בהאי טעמא לחודא לא סגי לן למימר דמצי למיעבד שליח

14. דעה דומה מובאת באו"ז (הל' חלה סי' רכא): "ורבינו יצחק בר שמואל פי', הואיל ויכול ליתן לשליחו מעתה כל העיסות שיקנה בשבילו – לכן מפריש חלה כאילו הן שלו". וכתב על כך באו"ז: "ולא בירא לי האי טעמא".

15. עי' משל"מ (תרומות פ"ד ה"א) שהביא את דברי הסמ"ג ותמה עליו, אם כי לא הסביר בדיוק מהי תמיהתו. ועי' ערוה"ש (סי' סג סעי' ו').

16. סי' ז (ס"ק בא, מובא בהמעשר והתרומה פרק ד ס"ק ב).

17. החלת לחם הולך בזאת לשיטתו, שמסביר עוד כמה מקרים עפ"י עקרון זה של בעלות. ראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (סעי' 1-3), אך אח"כ חזר בו מעיקרון זה.

18. לענין זה ראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי". הדבר מתאים לשיטת הסמ"ג שם (עשין קלד), שם הוא אומר שהפרשת תרו"מ מועילה גם כאשר יש רק גילוי דעת למפרע. ולענין זה ראה מאמרנו שם (פרק ג סעי' 3 והע' 9). ושם ביארנו שלדעה זו ההפרשה מועילה מכוח דין זכיה או מפני שאין צורך בשליחות, ואף ללא מינוי מפורש. ולפיכך, מה שכתב הסמ"ג (עשין קמא) שבעיסת השותפין צריך לבקש רשות מכל בעלי העיסה – הוא מפני שעב"פ צריך גילוי דעת.

כאן, כיון דבידו ללוש ולגלגל. מדאמר פרק רבן גמליאל¹⁹: "האומר לחבירו, כתוב גט לארוסתך, לכשאכניסה אגרשנה – הרי זה גט", מפני שבידו לגרשה מיהא אם ירצה. ובעי התם: ליבמתו מהו. ומאי קא מיבעיא ליה? והא בידו לבוא עליה ולגרשה! אלא ודאי, כיון דהשתא לא מצי לגרשה – לא מצי משווי שליח, כיון דמחוסר מעשה לבוא עליה. הכא נמי, כיון דהשתא איהו לא מצי להפריש – אינו קרי בידו מה שבידו ללוש ולגלגל, לענין זה שיכול לעשות שליח, כיון דמחוסר לישא וגילגול.

אעפ"כ, אין התוס' חולק על אותם "מעשים בכל יום שאשה אומרת לחברתה לוי לי קמח והפרישי לי חלה בעבורי", שהזכרו בראשית הדברים. ואינו אומר אלא שטעם זה של "בידו" אינו מספק. וא"כ יש לשאול, מכוח מה מועילה ההפרשה²⁰? החזו"א²¹ עונה על שאלה זו ואומר שאפשר שההפרשה מועילה לדעה זו מכוח גילוי דעת, כדעת תרוה"ד²², האומר שאם העיסה עומדת להתקלקל – יכולה המשרתת להפריש חלה מדין זכיה. בשאלה זו עסקנו במאמר נפרד²³ ואכמ"ל. ושם הסקנו שלדעת רוב הפוסקים ניתן להפריש אף ללא מינוי שליחות, אם ישנו בירור מספיק שאכן בעל הפירות מעוניין בכך שיפרישו תרו"מ בשבילו. וא"כ כאן, כאשר בעל הפירות או העיסה גילה את דעתו בפירוש שהוא מעוניין שפלוני יפריש בשבילו, ואין כאן אלא חיסרון פורמאלי של מינוי שליחות – י"ל שההפרשה תועיל מטעם זה.

וכך כתבו רבים מן האחרונים כדיני הפרשת תרו"מ²⁴ ובנושאים אחרים²⁵.

19. יבמות (נב ע"א).
20. ע"י קצוה"ח (סי' רמג ס"ק ח בסופו), ומדבריו משמע שבעל התוס' נשאר בקושיא על אותם "מעשים בכל יום", ולדעתו אי אפשר להפריש מכוח זכיה.
21. זרעים (ליקוטים סי' ו ס"ק ג). וראה לקמן (הע' 32), שם הבאנו את שיטת החזו"א באה"ע, ומשמע שבסופו של דבר החזו"א אינו מקבל את האפשרות הזו להלכה. וצ"ע.
22. סי' קפח (מובא להלכה ברמ"א יו"ד סי' שכח סעי' ג).
23. שליחות להפרשת תרו"מ ללא מינוי (פרק ב סעי' 3).
24. כן דעת הגרי"ז מינצברג זצ"ל (שו"ת שארית ישראל סי' סו עמ' קמט ד"ה העולה) בהפרשת תרו"מ. וכך הורה לנו הגר"מ אליהו שליט"א. וכ"כ החלת לחם (סי' ז ס"ק בא) והחת"ם סופר (אה"ע סי' יא ד"ה ואמרת, סי' מג ד"ה ואען) לענין הפרשת חלה.
- החת"ם מעיר שם, שהדבר מועיל רק כאשר המעשה הוא זכות בעצם, כגון: במקרה שהעיסה מתקלקלת או במקרה שבו היה גילוי דעת מיוחד על המעשה הזה. אבל אם כל ההסתמכות היא רק על גילוי דעת כללי, שבעלמא נוח לו שיפרישו בשבילו – הדבר אינו מועיל.
25. כ"כ הדגמ"ר (לשו"ע יו"ד סי' שה סעי' י) לענין פדיון בכור. וכ"כ החת"ם סופר (ראה בהע' הקודמת) לענין קידושין, גירושין ונדרים. ועי' ערוה"ש (סי' שה סעי' ט) שכתב שפדיון בכור מועיל בכה"ג מטעם אחר.

אך לא כל האחרונים מסכימים לדעה זו:

הגרי"א מקובנא²⁶ כתב שהממנה שליח, אך השליחות לא מועילה מפני שזהו דבר שלא בא לעולם – אי אפשר להפריש לו מטעם זכיה. זאת מפני שכבר גילה את דעתו שהוא מעונין דווקא בשליחות. על יסוד זה הוא אומר, שר"ת, הסמ"ג, סה"ת ורבינו עזריאל, הסוברים שניתן למנות שליח לדבר שלא בא לעולם רק מכוח "בידו", אינם חולקים על דברי תרודה"ד, האומר שניתן להפריש מכוח זכיה. ולפיכך, יועיל גילוי דעת בדבר שלא בא לעולם אם גילה דעתו שמעוניין בכך שיפרישו לו מדין זכיה.

וכן כתבו כמה מן האחרונים בדיני תרו"מ²⁷ ובנושאים אחרים²⁸. ומתוך כך מסיק השדי חמד²⁹, שבמינוי שליח לדבר שלא בא לעולם יש לציין בפירושו שיעשה לו את המכירה מדין שליחות ומדין זכיה.

הגרי"א מקובנא מביא ראייה לשיטתו זו מגמרא ערוכה (חולין יב ע"א):

בעא מיניה רב דמי בר יוסף מרב נחמן: ... האומר לשלוחו צא ותרום והלך ומצא תרום, מאי? א"ל: אין חזקתו תרום... אין חזקה שליח עושה שליחותו... דילמא איניש אחרינא שמע ואזל תרום, הו"ל תרום שלא מדעת, והתורם שלא מדעת אין תרומתו תרומה.

וכך פוסק הרמב"ם להלכה³⁰. ומכאן למדנו, שאף אם אדם גילה את דעתו שרוצה בהפרשת תרו"מ – אין ההפרשה מועילה אם נעשתה ע"י אדם שלא נתמנה לכך. וזאת משום שאנו אומדים את דעתו של המשלח ואומרים שייתכן שהוא מקפיד על כך שדווקא שלוחו יהיה המפריש. וכן יש לומר כאן, שמכיון שטרם למנות שליח – יתכן שמקפיד על כך שהדבר יעשה דווקא בתורת שליחות ולא בתורת זכיה. אך עיון בדברי הראשונים מורה שאין ראייה מכאן³¹. בעל תרומת הדשן מביא את הסוגיא הזאת ומסיק ממנה מסקנה הפוכה:

דדווקא התם לא מהני, משם דאיכא למימר דדעת דבעה"ב דשלוחו דווקא יתרום, משום דידוע ומכיר באיזה מידה רגיל בעה"ב לתרום...

26. שו"ת באר יצחק (או"ח סי' א ענף ג ד"ה אך באמת), שו"ת עין יצחק (אה"ע ח"א סי' ב אות ד, ח"ב סי' גא ענף ג ס"ק יא). וראה מאמרנו: "מילוי מקום המשגיח להפרשת תרו"מ" (פרק ג סעי' 2).
הגרי"א מקובנא מביא לכך ראייה מדברי התוס' (גיטין סו ע"ב ד"ה הא, קידושין כג ע"ב ד"ה מיהו).

27. כ"כ בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' ה) לענין תרו"מ ושאר דברים.

28. כ"כ בשו"ת צמח צדק²⁷ (או"ח סי' מו, מובא בשד"ח דלקמן) דיין שליחות למכירת חמץ בדשלב"ל. הוא מביא לכך כמה ראיות: ע"י הגהות אשר"י (גיטין פרק א סי' יג); שו"ע (חומ"ס סי' קצה סעי' ג ברמ"א). וכ"כ בשו"ת שו"א ומשיב (ח"א סי' קטו) לענין גירושין.

29. מערכת חמץ ומצה (ח"ח עמ' 386, סי' ט סעי' ז).

30. תרומות (פ"ד ה"ו).

31. ע"י רשב"א (נדרים לו ע"ב ד"ה הא) שמביא את הסוגיא הזאת כראייה לשיטתו שכל גילוי דעת אינו מועיל. וודאי שאין להביא ראייה מדבריו לשיטת התוס' החולקים עליו בנקודה זאת.

אבל בהפרשת חלה בזה"ז, דהכל שוין בו... אין לומר כלל שיש קפידא מי יפריש ויתרום...

ומכאן עולה שאם היה מינוי שליחות ואין לבעל הפירות או הקמח משמעות מעשית בשאלה מי יבצע את ההפרשה ומכוח מה – יש לראות במינוי זה גילוי דעת גמור שבעה"ב מעוניין בכל הפרשה מכל סוג שהוא. וודאי שאין לראות בכך בעיה של מינוי בדבר שלא בא לעולם.

החזו"א³² מחדש חידוש גדול יותר ואומר, שכשם שלא מועילה שליחות בדשלב"ל, כך לא יועיל גילוי דעת במקרה כזה. ומסתבר שלדעתו הדין כך מפני שחסר בגמירות הדעת למינוי זה.

5. סיכום שיטות הראשונים

לסיכום, יש בשאלה זו, של שליחות לדבר שלא בא לעולם, שלוש שיטות בין הראשונים, בעלי התוספות:

א. לדעת ר"ת ורבינו עזריאל, אם המשלח יכול להשיג עיסה להפרשת חלה תוך זמן קצר – יכול הוא למנות שליח להפרשה. ויש להסתפק אם די בכך גם במקרה שאין כלל קמח בידי המשלח.

ולפי זה, לענין תרו"מ, החקלאי יכול למנות שליח להפריש תרו"מ מכל מה שבידו לתלוש (ומסתבר דהיינו: שכבר הגיעה לפחות ל"עונת המעשרות"). ולגבי הירקן יש להסתפק אם יוכל למנות שליח להפריש מתוצרת חקלאית שאינה ברשותו כלל ברגע זה.

ב. לדעת האו"ז (בדעת ר"ת) וסה"ת, גם אם אין ביד המשלח אפילו קמח – יכול הוא למנות שליח להפרשת חלה כל זמן שבידו לקנות.

ולפי זה, לענין תרו"מ יכולים גם הירקן וגם החקלאי למנות את המשגיח להפרשת תרו"מ בכל המינים המצויים בשוק באותה תקופה.

ג. לפי פשטות דברי הסמ"ג, אם המשלח הוא בעל הקרקע – נחשב כל מה שיצמח בה כ"בידו". לדעתו, שליחות לדבר שלא בא לעולם קשורה לדין קנין בדבר שלא בא לעולם. לכן, בכל מקום שיועיל קנין – ניתן יהיה למנות שליח. ולפי זה, יכול החקלאי למנות את הרב המקומי כשליח שלו להפרשת תרו"מ מכל היבול שיהיה לו בשדותיו. אבל הירקן לא יוכל, לפי סברא זו, למנות שליח להפרשה אפילו למה שעומד לקנות בעוד רגע.

32. אה"ע סי' נח (ס"ק ד). וראה לעיל (הע' 19). וכן כתב בשו"ת מנחת יהודה (לר' יהודה צבי ב"ר חיים זאב מלבו, תקצ"ח, סי' צ) שאין לסמוך על גילוי דעת מראש, כל זמן שאין אומדנא ברורה על הזמן הנידון.

ד. לדעת בעל התוס' בנויר אין אפשרות למנות שליח לדבר שלא בא לעולם, ומינוי השליח להפרשה מועיל רק מכוח גילוי דעת. דברים אלו אמורים הן לענין חלה והן לענין תרו"מ. ואילו הסמ"ק מביא את שתי האפשרויות: "בידו" וגילוי דעת.

6. פסק ההלכה בשו"ע

להלכה נפסק בשו"ע בהלכות חלה (י"ד סי' שכח סעי' ג) שאכן כדין וכשורה הם אותם "מעשים בכל יום" שממנים שליח להפריש חלה גם לפני שיש עיסה בעולם. ואלו דבריו:

אין מפרישין חלה בלא רשות בעל העיסה... ומיהו, אם נתן רשות לאחר להפריש, אפילו בעודו קמח – מועיל, אע"פ שעדיין לא נתחייב. השו"ע אינו מביא הסבר לפסק זה. בהמשך אותה הלכה פוסק השו"ע כדעת האו"ז וסה"ת, שאף הקמח אינו צריך להיות ברשותו בשעת המינוי, וכותב: והאורח יאמר לבעלת הבית להפריש לו חלה מכל עיסות שתעשה לו בעוד שיהיה בביתה, כדי שלא תצטרך ליטול רשות בכל פעם. ערוה"ש³³ מפרש את פסק השו"ע מכוח "בידו". ורצונו לומר, שניתן למנות שליח להפרשת חלה גם אם אין כרגע כלום ביד המשלח, מפני שגם מה שבידו לקנות הכל אח"כ – חשיב "בידו" לענין זה, וכפי שכתבנו לעיל (סעי' 2). הגר"א בביאורו שם³⁴ אינו מציין את דברי סה"ת כמקור לשו"ע, אלא מסתמך על התוספתא (תרומות פ"א ה"ז):

הבן בשל אביו והאשה בעיסתה – הרי אלו תורמין, מפני שתרמו ברשות.

ומוסיף על כך הגר"א: "ועתה סתמן כפירושן". מקור הסמכות של אנשים אלו להפריש תרו"מ נתבאר בהרחבה במקום אחר³⁵, ואכמ"ל. ידועה דעת תרומת הדשן³⁶ שאשה מפרישה מכוח זה שבעלה בוודאי מעוניין בהפרשתה. מדברי הגר"א כאן, שכתב ש"סתמן כפירושן" משמע שאף הוא סובר כך. מכאן יש ללמוד שלדעתו אף מינוי לדבר שלא בא לעולם מועיל מכוח גילוי דעת, וכפי שכתבנו לעיל (סעי' 4) בדעת בעל התוס' בנויר. ומכאן, שהשו"ע הולך לשיטתו בסוגיית "כלך אצל יפות"³⁷ שאפשר להפריש מכוח גילוי דעת, ואין

33. י"ד סי' שכח (סעי' ו).

34. ס"ק י.

35. ראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (סעי' 3).

36. סי' קפח. וכן דעת הקריית ספר (תרומות פ"ד) והחזו"א (מעשרות סי' ז' ס"ק ט"ו).

37. סי' שלא (סעי' לא).

צורך במינני שליחות מפורש. ועפ"י זה יש לומר, שמה שכתב השו"ע שניתן למנות שליח להפרשת חלה בדשלב"ל – זה לא מטעמם של ר"ת וסיעתו, ומדין "בידו", אלא מדין גילוי דעת, כדעת בעל התוס'³⁸.

אך מתוך עיון נוסף יש להסתפק אם אכן זוהי כוונתו של הגר"א: כידוע, ביאור הגר"א לשו"ע הוא השלמה לציוני המקורות שבבאר הגולה³⁹. בבאר הגולה⁴⁰ נכתב בפירוש שמקור דברי השו"ע הוא מדברי סה"ת ומדברי הסמ"ק⁴¹. הסמ"ק מציג שם שלוש דרכים להפרשה ללא מינוי סמוך להפרשה: מינוי מראש המועיל מכוח "בידו", גבל המפריש מכוח גילוי דעת, וגבל המפריש מכוח היותו פועל. מדבריו עולה בבירור שאלו שלושה דינים נפרדים, ודינו של הגבל אינו מבוסס על כך שההפרשה היא "בידו" של בעה"ב. ולעומת זאת, כתב סה"ת שאשה יכולה למנות את חברתה לדבר שלא בא לעולם מכוח "בידו", וכן התלמידים יכולים למנות את בעלת הבית לעיסות שיקנו אח"כ. מדברי באר הגולה, שהביא את סה"ת והסמ"ק כאחד, משמע שלמד גם את דברי סה"ת כדברי הסמ"ק. וא"כ יש בדברי סה"ת שני דינים נפרדים: אשה מפרישה לחברתה מדין שליחות ומכוח "בידו". שם לא תועיל זכיה, מפני שבמפורש דובר ביניהן על מינוי שליחות, וכדעת הבאר יצחק. ואילו בעלת האכסניא מפרישה לתלמיד מדין זכיה ומכוח גילוי דעת. וזאת מפני שמלכתחילה לא דובר ביניהם על שליחות.

יתכן שלפי זה יש להבין גם את דברי הגר"א. הגר"א לא בא לשלול את ההבנה הפשוטה שפסק השו"ע מבוסס על דברי סה"ת. הבנה זו מפורשת בדברי באר הגולה, והגר"א לא נזקק לחזור על הדברים. הגר"א רק בא לבסס את דברי באר הגולה ולפרש את דברי סה"ת, שבנקודה זו אינם מבוססים על "בידו" אלא על זכיה או גילוי דעת. אך מצד שני אפשר לומר שהגר"א בא לחלוק על דברי באר הגולה ולא לבאר את דבריו. וא"כ דברי הגר"א יתפרשו כפי שכתבנו לעיל, וצ"ע.

מכאן יוצא להלכה שאם בעל הפירות אומר בפירוש שמינוי המשגיח הוא בגדר זכיה ולא בגדר שליחות – ניתן למנות שליח גם לדבר שלא בא לעולם. אך אם אמר בפירוש שממנה אותו כשליח – יתכן שהדבר לא יועיל. מאידך גיסא אין הכרח לומר שאכן כוונת השו"ע היא כך, וייתכן שפירש גם את דעת סה"ת מדין "בידו", כמו שכתב ערוה"ש. וא"כ, אין בידינו הכרעה ברורה להלכה במחלוקת שבין הראשונים.

38. לענין זה ראה בהרחבה במאמרנו: "הפרשה ללא מינוי" (פרק א סעי' 5).

39. עי' הקדמת המסדר לביאור הגר"א (או"ח וחז"מ), וכן בהקדמה ל"שלמות אליהו" (על ביאור הגר"א להל' נידה).

40. ס"ק ט.

41. מצוה רמו (בסופה, מובא לעיל סעי' 1).

פרק ג – מינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם, למעשה

1. הקדמה

הראשונים נחלקו ביסוד הדין של מינוי שליח להפרשת חלה בדבר שלא בא לעולם. מבואר שלמעשה אפשר למנות שליח להפרשה מראש גם בדבר שלא בא לעולם או לרשות המשלח, אך נחלקו בשאלה מכוח מה ובאלו גדרים. כפי שהזכרנו לעיל (פרק ב סעי' 6) קשה להטיק מסקנות ברורות מפסק השו"ע בשאלה זו, אם הדבר תלוי בצורה כזאת או אחרת של "בידו". לכן, כדי להקל בשאלה זו, של מינוי להפרשה בדבר שלא בא לעולם, יש לבחון סניפים נוספים להקל.

2. מינוי לדבר שלא בא לעולם בדרבנן

כתב המשל"מ (ביאת מקדש פ"ב ה"ו):

דע"כ לא אמרינן דבמילתא דלא מצי עביד לא משוי שליח – אלא באיסורי דאורייתא, אבל בדרבנן משוי שליח.

החכמת אדם¹ מסיק מדברי המשל"מ, שבוה"ז, שתר"מ מדרבנן² – אפשר למנות שליח לדבר שלא בא לעולם. בעלי ההסכמה לספר זה³ חולקים עליו ואומרים שהדבר אינו מועיל. ומסבירים שהמשל"מ מדבר על מקרה בו מדאורייתא הדבר הוא "בידו" אך מפאת איסור דרבנן החל על המעשה – אין הדבר בידו בפועל. ראייתם העיקרית היא מדברי הראשונים שהבאנו לעיל (פרק ב סעי' 1-3) בהלכות חלה, הסוברים שאין למנות שליח לדבר שלא בא לעולם אא"כ הדבר בידו של המשלח. ולמרות שהמדובר בחלה בזה"ז ובחלת חו"ל.

3. מינוי בכתב

לרווחא דמילתא ניתן להסתמך על סברא נוספת שנאמרה במינוי שליח לדבר שלא בא לעולם, והיא: מינוי בכתב. מקור סברא זו היא בדברי מרכבת המשנה

1. שערי צדק (סי' ח, בינת אדם ס"ק א).

2. דין קולות המבוססות על כך שתר"מ בזה"ז מדרבנן ישנה מחלוקת גדולה בין האחרונים. לדעת הכס"מ (תרומות פ"ז ה"ז, מע"ש פ"ד ה"ז) – יש להקל בספקות בתר"מ בזה"ז. וכן משמע בשו"ע (י"ד סי' שלא סעי' יא). לעומת זאת, לדעת המשל"מ (תרומות פ"ז ה"ז) – יש להחמיר בספקות אלו כדין "דבר שעיקרו מן התורה". ועי' שבת הארץ (מבוא פרק ט), ובחוברת "הפרשת תר"מ במערכת הציבורית" (פרק טז סעי' 1) הובאה מחלוקת הפוסקים בשאלה זו, בהקשר להפרשה בדרך "ברירה" בזה"ז. ועי' מעיל שמואל (דף כז), שדן אם ללכת אחר חזקת שאינו מתוקן אף בדרבנן.

3. בהקדמה לשערי צדק.

(גירושין פ"ו ה"ג), העוסק בבעל הרוצה לגרש את אשתו השוטה. הוא מביא את מנהג העולם להשליש לה גט בידי שליח שימסרנו לה לכשתשתפה, ומבאר: יש לצדד, דאפי' תימא דכל מידי דלא מצי עביד השתא לא משוי שליח – היינו דווקא בשליחות בע"פ. דכיון דהשתא לא מצי עביד, אין דיבור מינוי השליחות מהני. ולאחר זמן, דמצי עביד – הא לא קאמר מידי ואין הדיבור הראשון בעולם. משא"כ בממנה שליח בשטר ונותן השטר ביד השליח, כשיבוא הזמן דמצי עביד – זוכה השטר ההוא לשם שליחות... בשליחות דסגי באמירה ואינה צריכה קנין – שפיר נגמר השליחות בשטר מינוי השליחות שבידו. ויש שנהגו כך לכתחילה לענין מכירת חמץ⁴, וכן בהפרשת תרומ"מ⁵.

4. פועל בדבר שלא בא לעולם

עוד דרך שניתן לצרף לרווחא דמילתא היא מינוי פועל בתשלום במקום שליח בעלמא. בשו"ת דברי מלכיא"ל⁶ ובשו"ת עונג יו"ט⁷, בהלכות מכירת חמץ, נאמר שאף שאין אדם ממנה שליח לדבר שלא בא לעולם – יכול הוא למנות פועל לדבר שלא בא לעולם. שכן, אף שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יכול הוא לשעבד דבר שלא בא לעולם ולהשתעבד לדבר שלא בא לעולם. וכ"כ עוד אחרונים⁸. לדעה זו, רצוי למנות את השליח לפועל לצורך ההפרשה⁹.

5. הקנאת הפירות למשגיח

דרך נוספת למינוי שליח לדבר שלא בא לעולם מסתמכת על הסברו של ה"חלת לחם" בדעת הסמ"ג¹⁰. הוא אומר שם שמינוי לכל התבואות שיצמחו בשדה אינו שליחות אלא קנין ממש. אף אם לא נפסוק להלכה כשיטה זו – אין הדברים אמורים אלא בסתמא. אבל אם הבעלים מקנים למשגיח בפירוש את כל התוצרת החקלאית מראש באמצעות מעשה קנין המועיל עפ"י ההלכה – יוכל המשגיח להפריש מדין בעלים. בעלות זו יכולה להיות בעלות מוגבלת לצורך הפרשה בלבד¹¹.

4. סדר מכירת חמץ כהלכתו (פרק יז סעי' כג).

5. כך נוהגת הרבנות הראשית לירושלים.

6. ח"ד סי' כב (אות יז).

7. סי' קט.

8. הגדה של פסח מנחת חן (מכירת חמץ אות ו); סדר מכירת חמץ כהלכתו (פרק יז סעי' יז וס"ק כד).

9. לענין זה ראה מאמרו של אמו"ר הרה"ג יעקב אריאל (בספר זה): "הפרשת תרומ"מ ע"י פועל".

10. לעיל פרק ב (סעי' 4).

11. ראה בחוברת "הפרשת תרומ"מ במערכת הציבורית" (פרק א סעי' 2). וראיה לדרך זו ע"י שבת הארץ

(מבוא פרק יג סד"ה וחוק).

- לשם כך ניתן להשתמש במספר דרכי קנין:
 א. סיטומתא, שמועילה גם בדבר שלא בא לעולם¹².
 ב. מתן הלוואה על ערכה של התוצרת, ושיעבוד הפירות לפירעונה, כדין הלוואה מראש לנתינת מעשר עני¹³.
 ג. קנין חצר מראש¹⁴.
 ד. עשיית המשגיה לשותף בעסק באחוז מיזערי¹⁵.

6. סיכום

למעשה נראה שיש דרך מרווחת לסמוך על מינוי המשגיה להפרשת תרומה בדבר שלא בא לעולם או שלא בא לרשות הבעלים. ההיתר מבוסס בעיקר על הדעות המקילות בהפרשה מכוח גילוי דעת. ולרווחא דמילתא יש לציין בנוסח המינוי שמינוי זה אינו תלוי בגדרי שליחות. בנוסף לכך, במקרים רבים קניית הפירות היא בידו של הבעלים כבר בעת המינוי. ולרווחא דמילתא יש לצרף לכך מינוי בכתב או את דין פועל. ובכל מקרה תועיל ההפרשה אם יעשה קנין מראש על התוצרת, כך שהמשגיה יפריש בתורת בעלים.

12. מקור חיים (הל' פסח סי' תנ); שו"ת שואל ומשיב (ח"א מהד"ב סי' ב). ועי' פתחי תשובה (תור"מ סי' רא).

13. עי' מאמרנו: "דרכי נתינת מעשר עני" (התורה והארץ" ב עמ' 84).

14. עי' מאמרנו שם (עמ' 92-91).

15. עי' בחוברת "הפרשת תרומה במערכת הציבורית" (פרק א סעי' 5). וכך הורה אמו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, שדי בשותפות של שוה פרטה.

הרב עזריאל אריאל

הפרשה מראש כאשר הבעלים מתחלפים

ראשי פרקים:

הצגת הבעיה

פרק א – דברי האחרונים בנושא זה

1. דעת הקצות
2. דעת הישועות מלכו
3. ראיית החזו"א מהגמרא ביבמות
4. מסקנת הדין באחרונים

פרק ב – דרכי פיתרון

1. קנין
2. בא בהרשאה

הצגת הבעיה

הפרשה מראש היא דבר מקובל במערכת הציבורית¹. זהו פיתרון נוח למצב בו התוצרת החקלאית נמצאת בתנועה מתמדת ואין אפשרות להעמיד אדם שיפריש תרומות ומעשרות בכל רגע בו הדבר נדרש. אמנם היו שערערו על דרך זו, אבל לדעת רוב הפוסקים זוהי דרך הפרשה נאותה אף לכתחילה². הנוהג המקובל במפעלים רבים הוא לומר את נוסח ההפרשה בבוקר, כך שההפרשה תחול לעיתים מזומנות במשך היום³.

ישנם מקומות בהם הבעיה מורכבת יותר. התוצרת החקלאית נמצאת שם לא רק בתנועה פיסית אלא גם בתנועה משפטית. בבוקר, בשעת אמירת נוסח ההפרשה – התוצרת עדיין בבעלותו של החקלאי, ואילו בשעת חלות ההפרשה התוצרת כבר בבעלותו של המפעל או המשווק. הפרשה זו, של דבר שעדיין לא בא לרשותו של

1. עי' בחוברת "הפרשת תרומ" במערכת הציבורית" (פרק טו סעי' 1).

2. עי' בחוברת שם (סעי' 1, 3).

3. עי' בחוברת שם (נספחים ט-יב).

מי שממנה את המשגיח להפרשה – דינה כהפרשה בדבר שלא בא לעולם⁴, ואינה מועילה⁵. כמו כן ישנם מצבים הפוכים, בהם בשעת החלות של ההפרשה – התוצרת כבר יצאה מרשותו של המפעל או המשווק. גם הפרשה כזאת איננה מועילה, מפני שבשעת החלות יצאו הפירות מרשותו של המשלח⁶. לכן נדרש לקבוע את סדרי ההפרשה כך שההפרשה והחלות תהיינה שתייהן ברשותו של המשלח.

פיתרון זה, לא תמיד הוא מעשי. במקרים רבים ישנה אי בהירות משפטית, שאינה מאפשרת להגדיר במדויק מיהו הבעלים בכל רגע⁷, ומתי בדיוק יצאו הפירות מרשות אחת ונכנסו לרשות אחרת. ישנם גם מקומות בהם התנועה של התוצרת מהירה מאוד ואילו נוכחותו של המשגיח מצומצמת למדי.

בעיה זו עולה גם בהפרשה של האורח באמצעות "תנאי המתיר", אם הוא צורה של הפרשה מראש (ראה מאמרנו בספר הזיכרון לרב שמעון בירן הי"ד: "הפרשת תרומ"מ ע"י תנאי המתיר", פרק א סעי' 5). במקרה זה, אמירת נוסח ההפרשה נעשית ע"י האורח במה שאינו שלו, אך החלות של ההפרשה היא כבר בשעה שהמנה מגיעה במידה זו או אחרת לרשותו של האורח. לכן, כל דרך להסביר את גדרו של ה"תנאי המתיר" צריכה להביא את הבעיה הזאת בחשבון⁸.

במאמר זה נברר את השאלה: מה דינו של שליח להפרשה המקבל מינוי משני הבעלים: הראשון והשני. האם מינוי כפול זה יאפשר לו להפריש תרומ"מ מבלי להתחשב בהחלפת הבעלות? ומה הדין כאשר המפריש הוא אחד הבעלים, הראשון או השני, והוא מקבל ייפוי כוח להפרשה גם מזולתו?

4. תוספתא (תרומות פ"ב ה"ז): גמ' קידושין (סב ע"ב).
5. יבמות (צג ע"א): חז"א (דמאי סי' ט ס"ק ז ד"ה עוד, ס"ק בא ד"ה ודוקא, סי' יא ס"ק כב ד"ה פ"ז); שו"ת הר צבי (זרעים ח"א סי' ז אות ג, סי' נב אות ד, סי' נג, נח, ס).
6. חז"א (דמאי סי' ט ס"ק ז ד"ה עוד, ס"ק בא ד"ה ודוקא); שו"ת שארית ישראל (להגרי"ז מינצברג, סוף סי' סו); המעשר והתרומה (פרק ד, בית האוצר ס"ק ב).
7. הגרצ"פ פראנק (הר צבי זרעים ח"א סי' נב אות ד, סי' נג ד"ה ויש, סי' נט אות ו) הסתפק בשאלה זו.
8. עי' בחוברת "הפרשת תרומ"מ במערכת הציבורית" (פרק א סעי' 1).
8. עי' מאמרנו: "הפרשת תרומ"מ ע"י תנאי המתיר" (בספר הזיכרון לרב שמעון בירן הי"ד, פרק ג סעי' 4).

פרק א – דברי האחרונים בנושא זה

1. דעת הקצות

בשאלה דומה דן בעל קצות החושן (סי' שג"ק ח), כאשר הוא בא לבאר את שיטת התוס' בסוגיית "צנועין". סוגיא זו עוסקת בכרם רבעי שהיו אנשים שלקטו ממנו פירות מבלי לחלל אותם. וכך נאמר במשנה (מע"ש פ"ה מ"א):
והצנועין מניחין את המעות ואומרים: כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו.

בעלי התוס' (ב"ק סט ע"א ד"ה כל הנלקט) דנים בשאלה אם אדם יכול לחלל מעשר שני שנגזל ממנו. הם מסבירים את המשנה לפי הדעה הסוברת שהדבר אכן אפשרי, ואומרים:

... ואור"י, ד"כל הנלקט" – לאו דוקא ממש אחר לקיטה. אלא מניח מעות בעוד שלא נלקט, ואומר: כרם רבעי זה, לכשיהיה נלקט – יהיה מחולל לאחר הלקיטה.

תירוצו זה דומה מאד לנד"ד: הבעלים אומרים את נוסח החילול כאשר הפירות הם ברשותם, אך החלות של החילול היא לאחר שיצאו מרשותם. הקצות דן בדברי התוס' על סמך ההנחה שאדם יכול לחלל פירות שביד חברו מדין "זכיה"⁹. ומתוך כך מקשה הקצות:

... המלקטים עצמן, אילו אומרים קודם לקיטה... דהמעות יהיה מחולל על הפירות שיבואו לידינו... לא הוי מהני מידי, דהו"ל דבר שלא בא לעולם. וא"כ, אפי' למ"ד ייאוש קני – אינו יכול לחלל את אחר לקיטה... וכיון דהבעלים מניחין את המעות קודם לקיטה, ומתנין שלא יחול החילול עד אחר לקיטה – א"כ תו לא מצינו לומר מצד זכיה למלקטים, דהא המלקטים נמי כה"ג לא מצי לחלל קודם לקיטה, כיון דעדיין לא בא לידם, ואין אדם מחלל דבר שלא בא לעולם.
ומצד הבעלים פשיטא דלא מהני, כיון שמתנין שלא יחול החילול עד אחר לקיטה, ואז הו"ל דבר שאינו ברשותו.

ומכאן מסיק הקצות שדברי הגמ' אליבא דהתוס' אינם מתפרשים כפשוטם, אלא אמורים לפני ייאוש. במקרה זה, לא היתה שום העברת בעלות בין האמירה לבין החלות. אך אין זה מעניינו של מאמרנו.

עכ"פ למדנו מדברי הקצות, שאדם אינו יכול לעשות פעולה לטווח ארוך כאשר הבעלות מתחלפת באמצע. והדברים אמורים הן בפעולה הנעשית בבעלותו וחלה

9. עפ"י דעת הר"ר מאיר (מובאת בתוס' קידושין נו ע"א ד"ה מותקף). לביאור שיטה זו, עי' שבת הארץ" עם "חוספת שבת" (פ"ו ד"י אות ז). וראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי".

לאחר שיצא מרשותו (ולגבי זה דבר שאינו ברשותו), והן בפעולה הנעשית בבעלות הזולת וחלה לאחר שהחפץ נכנס לרשותו של עושה הפעולה (ולגבי זה דבר שלא בא לעולם), וכדבריו בהסבר הסוגיא כתב גם הנועם ירושלמי¹⁰.

2. דעת הישועות מלכו

יסוד זה נידון גם ע"י ר' יהושע מקוטנא. הוא דן בשאלה זו אגב דיון באורח המפריש תרומה מן המנה שהוא עתיד לקבל מבעה"ב¹¹. הוא מסביר מדוע אפשרות זו אינה קיימת בטבל ודאי, ואלו דבריו (קריית ארבע מעשר פ"ו ה"י):

וצ"ל דאע"ג דיכול להפריש על של חברו משלו... היינו מטעם שליחות. אבל התם, שאמר יהיה תרומה או מעשר לכשיבואו לרשותו – אסור. דעיקר מה שתורם על של חברו, מצד שליחות הוא. וכשאומר שיהיה מעשר לכשיבוא לרשותו – אז הוא הבע"ד ופקע רשותו. ומכאן שגם הוא נוקט כדעת הקצות, שהפרשה מראש אינה מועילה כאשר ישנה החלפה של הבעלות שמכוחה מתבצעת ההפרשה.

3. ראיית החזו"א מהגמרא ביבמות

הגמרא (יבמות צג ע"א) דנה בהקנאת דבר שלא בא לעולם, ומבררת את דעות התנאים והאמוראים בנושא זה. ושם מוכיח רב נחמן בר יצחק שלדעת ר' ינאי ור' חייא אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. הוכחתו היא מן המעשה הבא:

ר' ינאי הוה ליה אריסא, דהוה מייתי ליה כנתא דפירי כל מעלי שבתא. ההוא יומא נגה ליה ולא אתא. שקל, עישר מפירי דביתיה עליהו (רש"י): ואע"ג דלא אתו. אתא לקמיה דר' חייא. אמר ליה: שפיר עבדת... ומבארים בעלי התוס' (ד"ה מייתי):

ארי: דמשל אריס הוה, שהיה נותן לר' ינאי. דאי משל ר' ינאי – לא חשוב דבר שלא בא לעולם, ואפילו הוה מחוברים, כיון שבידו לתלוש... כוונתם לומר, שר' ינאי הפריש תרומה ומעשר מפירותיו על הפירות שהיה אמור לקבל בשבת מן האריס. ומכאן מוכיח רב נחמן בר יצחק שלדעת ר' ינאי אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם. וזאת משום שהוא תיקן דבר שלא בא עדיין לרשותו. ומכאן, שלדידן, שאנו פוסקים שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם או לרשותו – אין אפשרות להפריש תרומה בצורה כזאת.

10. מע"ש פ"ה ה"א (ד"ה "הנהגה" ואילך), ע"ש שהביא מחלוקת תנאים בירושלמי בשאלה זו בנוגע להפקר, בניגוד לפדיין רבעי.

11. ע"י מאמרנו: "הפרשת תרומה ע"י תנאי המתיר" (פרק ג סעי' 4).

על כך מקשה הגרעק"א (שם ד"ה ר' ינאי):

תימא: מאי מיבעי בנדרים... בתורם משלו על של חבריו, אם צריך דעת?
הא נפשט מדרב נחמן בר יצחק, מדחשיב לר' ינאי דס"ל אדם מקנה
דבר שלא בא לעולם! ואם איתא דאין צריך (דעת) – גם עתה יכול
לתרום, אף שעדיין אינם שלו, ולא מיקרי דבר שלא בא לעולם.
ביאור הדברים: ר' ינאי עישר משלו על של האריס. אם אדם יכול להפריש משלו
על של חברו ללא רשות, מה הבעיה בהפרשה של ר' ינאי? הרי הוא הפריש משלו
על של האריס! ומדוע הפרשתו נחשבת כקנין בדבר שלא בא לעולם? הרי הפרשה
משלו על של חברו מועילה גם אם הפירות המתוקנים לא יבואו לרשותו כלל!
החזו"א (דמאי ס' ט ס"ק יז ד"ה עור) מתרץ את קושיית רעק"א בתירוץ שקושר אותה
לנדר"ה. הוא מסביר שרב נחמן בר יצחק הניח שר' ינאי הפריש כך שההפרשה תחול
רק לאחר שהפירות כבר יבואו לרשותו. ובאופן זה אי אפשר להפריש, גם אם הוא
מפריש משלו על של חברו. זאת מפני שהבעלות מתחלפת: מנקודת הראות שלו
כשליח הבעלים – הרי ההפרשה חלה לאחר שיצאה מרשותו. ומנקודת הראות שלו
כבעלים – הרי זו הפרשה בדבר שלא בא לעולם. ואלו דבריו:

והפרשה זו, שיהיה הוא בעל הכרי – אין בידו עכשיו, וחשיב דבר שלא
בא לעולם. מה דומה לזו? ראובן שאמר לשמעון: הוי שליח להקנות
שדה שלי ללוי במתנה. והלך שמעון ואמר ללוי: שדה זו, כשאקנה
מראובן, נתונה לך במתנה... דמצי שמעון לחזור ממחנתו מדין אין אדם
מקנה דבר שלא בא לעולם. ולא חשיב מה שבידו להקנות ללוי
בשליחות ראובן דין "בידו" לסלק חסרון דבר שלא בא לעולם.

החזו"א מביא דוגמה פשוטה. אדם נתמנה כשליח להקנות שדה של המשלח
לאדם שלישי. אין ספק שהוא יכול להקנות לו את השדה גם אם יקבע שהקנין יחול
מאוחר יותר. מאידך גיסא פשוט, שאם הקנין נקבע לזמן מאוחר יותר והמשלח ימכור
בינתיים את השדה לאדם רביעי – הקנין לא יחול כלל, כדין כל מוכר דבר שאינו
ברשותו. ומה יקרה אם אותו "אדם רביעי" יהיה השליח בכבודו ובעצמו? האם זה
ישנה את הדין? – פשוט שלא. וא"כ הוא הדין להפרשת תרו"מ בנדר"ה, כאשר
הבעלות על הפירות מתחלפת בין שעת האמירה לשעת החלות.

ראייתו של החזו"א מן הסוגיא ביבמות אינה מוכרחת, ומכמה סיבות:

א. לקושייתו של רעק"א ישנם תירוצים נוספים¹².

ב. לא ברור מנין היה פשוט לרב נחמן בר יצחק שחלות ההפרשה של ר' ינאי היתה
רק לאחר שהפירות הגיעו לרשותו. ואם נאמר שהדבר לא היה פשוט לו, הדרא
קושיא לדוכתא. יש ראייה להסבר של החזו"א רק לפי הראשונים הסוברים

12. עי' (חלת לחם ס' ז ס"ק יז). ועי' עינים למשפט (נדרים לו ע"ב), שהביא מספר תירוצים נוספים.
וב"כ עוד אחרונים.

שבצורה זו של הפרשה שהביא החזו"א אין בעיה של "מוקף". זאת מפני שלדעתם דין "מוקף" נאמר על שעת החלות ולא על שעת האמירה או ההפרדה של התרומה¹³.

אעפ"כ, נראה שדברי החזו"א מסתברים מצד עצמם: אדם העושה פעולה אחת מכוח שני אנשים – אינו יכול להפוך אותם לאישיות אחת. הם נשארים שנים שרק במקרה העבירו את כוחם לאדם אחד. וכן כתב החזו"א עצמו במקום אחר¹⁴ עפ"י הקצות¹⁵.

4. מסקנת הדיון באחרונים

מדברי האחרונים שהבאנו יוצא שהדבר היה פשוט להם שאדם אינו יכול לבצע פעולה בדבר שעוד לא הגיע אליו, גם כאשר הוא שליח של הבעלים הקודמים. וכן להיפך. והוא הדין לנדר^ד, לענין שליח של שני הבעלים.

בהסבר הדבר יש לומר השליח אינו אישיות עצמאית. הוא מעין "יד ארוכה" של המשלח. לכן אדם שנתמנה לשליח ע"י שני אנשים אינו דומה למי שקנה שני חפצים משני אנשים ועתה הוא אדון אחד על שניהם. הוא אף לא דומה למי שקנה שני עבדים. שליח של שני אנשים הוא רק אדם שהוסמך לפעול בשם ראובן וגם בשם שמעון, כל אחד מהם בנפרד. אך כשם שראובן ושמעון היו לפני כן שני גופים מחולקים, כך אינם הופכים להיות אישיות אחת ובעלות אחת ע"י מינוי של שליח אחד. והוא הדין למקרה בו דן החזו"א, שאדם שנעשה שליח לתקן פירות של חברו העומדים לבוא לרשותו, אינו הופך להיות אישיות אחת עם חברו כדי שהפירות יחשבו כמי שבאו לרשותו מעתה.

פרק ב – דרכי פיתרון

1. קניין

הפיתרון הפשוט לבעיה זו הוא שינוי הבעלות בזמן המתאים. אם הספקים של המפעל הם קבועים, ניתן לנסח הסכם בינם לבין המפעל, בו ייקבע שהבעלות תשאר

13. לדעת הרמב"ן (יבמות צג ע"א ד"ה שקל) והריטב"א (ד"ה דר' ינאי), דין "מוקף" נאמר דוקא בשעת החלות. ולדעתם ברור שר' ינאי הפריש בצורה כזאת. יתכן שגם הרמב"ם (תרומות פ"ג, מעשר פ"י ה"י) סובר כך, והראיה שלא הביא להלכה את דעת ר"ת (תוס' שם ע"ב ד"ה אלא) וסיעתו, שהוכיחו מסוגיא זו שמותר להפריש שלא מן המוקף לצורך שבת. ועי' בחוברת "הפרשת תרומ" במערכת הציבורית" (פרק יב סעי' 4-3).

14. וכ"כ החזו"א (דמאי סי' טז ס"ק יז ד"ה כ' הקצה"ה, ודבריו, שם דלמה).

15. ראה לעיל (סעי' 1).

בידי הספקים עד לאחר ההפרשה¹⁶. ולפחות יהיה שיור בקנין לענין ההפרשה בלבד¹⁷. הדבר ידרוש מינוי בלעדי של שליחות להפרשה ע"י הספקים. כמו כן ניתן לנסח חוזה בו יקנה המשיג¹⁸ את התוצרת החקלאית כבר בבוקר, והבעלות תעבור למפעל רק לאחר ההפרשה.

2. בא בהרשאה

ייתכן שניתן לפתור את הבעיה של שליחות בהחלפת בעלים ע"י שימוש בסוג מיוחד של שליחות והוא: "הבא בהרשאה"¹⁹. ההבדל בין שליח לבא בהרשאה נעוץ בכך שהשליח הוא רק יד ארוכה של בעה"ב בעוד שהבא בהרשאה הוא כבעלים על הנכסים בהם מדובר. הדבר מתבטא בכך שבעל דינו לא יכול לומר לבא בהרשאה: "לאו בעל דברים ידי את". ומכיון שהבא בהרשאה הוא כבעלים ממש – יוצא, שאם קיבל הרשאה משני הבעלים – הרי הוא נחשב כמי שקנה את הפירות משניהם. ואז, אין הבעלות עליהם מתחלפת בין שעת האמירה של נוסח ההפרשה לבין שעת החלות.

16. ראה בחוברת "הפרשת תרומ" במערכת הציבורית" (פרק א סעי' 1).

17. ראה בחוברת הנ"ל (פרק א סעי' 2).

18. ראה מאמרנו: "מינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם" (פרק ג סעי' 5).

19. רמב"ם (שלוחין ושוותפין פ"ג ה"א); שו"ע (חומ"מ סי' קכב סעי' א). וראה מאמרנו: "מילוי מקום

המשיג"ח" (פרק ג סעי' 5).

הרב עזריאל אריאל

הפרשה מכוח שליטה בנכסים

ראשי פרקים:

הצגת הבעיה

1. אפוסטרופוס
 2. שותף
 3. אריס
 4. אשה בחלה ומעשרות
 5. גנב וגזלן
 6. גזבר ההקדש
 7. מנהל עסקים במכירת חמץ
 8. סיכום הראיות
 9. הפרשה ביבול המדינה
 10. הפרשה בבית אריזה
 11. הפרשה ע"י סיטונאי
- סיכום, הפרשה ע"י בעל השליטה

הצגת הבעיה

הפרשת התרומות והמעשרות צריכה להיעשות ע"י הבעלים או ע"י מי שבא מכוחם. אחת הבעיות הקשות בהפרשה במערכת הציבורית היא, שקשה למשגיחי הכשרות למצוא את הבעלים לשם קבלת מינוי שליחות להפרשת תרומות. המערכות המודרניות הן מאוד מורכבות מבחינה אירגונית ומשפטית. כך, קשה מאוד, ואף בלתי אפשרי – לקבל ייפוי כוח מן הבעלים עצמם. בהפרשה בשוק הסיטונאי – המשגיח עומד בקשר עם הסיטונאי, שבמקרים רבים אינו קונה כלל את התוצרת שהוא משווק. במפעלי תעשייה, המשגיח מקבל מינוי ממנהל המפעל, שבוודאי אינו בעלים על אותה התוצרת באופן אישי. כשמדובר בבית אריזה, גם בית האריזה אינו בעלים על הפירות הללו. לכן יש לברר, מהי סמכותם של אנשים אלו למנות את המשגיח להפרשת תרומות.

מאידך גיסא, לא ניתן להתעלם מכך שאנשים אלו: מנהל מפעל, מנהל בית אריזה או סיטונאי – מחזיקים בידיהם סמכויות רחובות לטיפול בפירות שבאחריותם, כך שאין לראות אותם כאנשים זרים.

השאלה, איפוא, היא עקרונית: מה קובע את הסמכות להפריש תרומה מפירות אלו? האם הבעלות עליהם או השליטה עליהם? או שמא שני הדברים אפשריים. לצורך הדיון, יש לבחון דוגמאות שונות המופיעות במקורות בענין הפרשת תרומה ע"י מי שאינו בעלים, וכן להשוות לנושאים אחרים בהלכה. (המקרה ההפוך, של בעלים שאינם שולטים בנכסים – יידון במאמר נפרד: "הפרשה בפירות שלו שאינם בשליטתו").

לבירורן של שאלות אלו יש להקדים נושא שהתברר במאמר "הפרשה ללא מינוי". שם מובאת מחלוקת עקרונית, האם להפרשת תרומה נדרשת סמכות של בעלים או מינוי מפורש שלהם, או שדי בכך שהם מסכימים להפרשה. ושם הסקנו שניתן לסמוך על הסכמת הבעלים גם ללא מינוי מפורש מצידם, אם אכן יש וודאות בכך שהם מעוניינים בהפרשה. אך קולא זו איננה מוסכמת על דעת הכל.

המאמר שלפנינו בא לעסוק בעיקר במקרים שבהם לא ניתן להסתמך על אותה אומדנא שהבעלים מעוניינים בהפרשה. לדוגמא, אין להסתמך על הסכמת הבעלים במקרה בו הם אינם שומרי מצוות וההפרשה אינה מביאה להם תועלת כלכלית. ודאי שאין להסתמך על כך במקרה שאופן ההפרשה הוא כזה שגורם להם הפסד שאינו הכרחי מבחינתם. וכן להיפך, לפעמים הבעלים מתנגדים להפרשה משיקולים של דקדוק הלכתי, שכן אינם מסכימים להפרשה בדרך דחוקה, אף אם אין בה משום שליחות לדבר עבירה. כמו כן לא ניתן להסתמך על שליחות או זכיה שמטעם שליחות כאשר מדובר בבעלים שהוא גוי, קטן וכדו'. ובכל מקרה, גם במקרים בהם ניתן להסתמך על אותה אומדנא, ודאי שלכתחילה רצוי שההפרשה תבוא מכוחו של מינוי מפורש ומוסמך, שהוא מועיל לכל הדעות.

לכן צריך לברר את השאלה: מהי הסמכות של כל אותם משווקים ומנהלים להפרשת תרומות ומעשרות מן התוצרת החקלאית שבטיפולם?

בדברי חז"ל נדונו צורות שונות של הפרשת תרומה ע"י מי שאינו בעלים, כגון: אפטרופוס, אריס, שותף, בני הבית, גולן וגזבר הקדש. מתוך הדיון בדוגמאות אלו ניתן יהיה להסיק מסקנות לדינם של מנהל עסקים, סיטונאי, מנהל בית אריזה וכדו'.

1. אפטרופוס

אחת הצורות שמצאנו בהלכה לאדם השולט בנכסים של הזולת הוא אפטרופוס הממונה לטיפול בנכסיהם של יתומים קטנים. בהגדרת סמכותו של האפטרופוס כתב הרמב"ם (נחלות פ"א ה"ה):

... אפטרופוס – מוסרין לו כל נכסי הקטן, הקרקע והמטלטלין שלא נמכרו. והוא מוציא ומכניס ובונה וסותר ושובר ונוטע וזורע ועושה כפי מה שיראה שזה טוב ליתומים...

על דינו של האפוטרופוס לענין הפרשת תרו"מ, נאמר במשנה (גיטין נב ע"ב):
יתומים שסמכו אצל בעה"ב או שמינה להם אביהם אפוטרופוס – חייב
לעשר פירותיהם¹.

על כך נאמר בגמרא:

ורמינהו: ... אתם – ולא אפוטרופין, ולא התורם את שאינו שלו! אמר
רב חסדא: לא קשיא. כאן להאכיל (רש"י: יתומים לאלתר, חייבים לעשר), כאן
להניח (רש"י: באוצר עד שיגדלו, למה ליה לעשור? לכשיגדלו יעשרו הם).
והתניא (בניחותא): האפוטרופין תורמין ומעשרין להאכיל, אבל לא
להניח.

והקשו הראשונים²: אם מהתורה אפוטרופוס אינו יכול להפריש תרו"מ, כיצד יכול
הוא להפריש כדי להאכיל את היתומים?

שני תירוצים נאמרו לכך בראשונים:

- א. לדעת התוס'³, התוס' רי"ד⁴, הר"ן⁵ ורבינו קרשקש⁶ – חכמים הפקירו את ממון
היתומים ונתנוהו לאפוטרופוס. אמנם מן התורה אין האפוטרופוס יכול להפריש
תרו"מ⁷. ומה שיכול להפריש ליתומים לצורך אכילה, הוא תקנה מדרבנן,
שהעמידו את הפירות ברשותו לשם כך, והפקר ב"ד הפקר.
- ב. לדעת הרמב"ם⁸, הטור⁹ והמאירי¹⁰ – אפוטרופוס תורם מדאורייתא. וכך נפסק
להלכה בשו"ע¹¹. ושני הסברים נאמרו בראשונים לדעה זו¹²:

1. הלכה זו נאמרה בלשון אחרת בתוספתא (תרומות פ"א ה"ב): "אפוטרופין תורמין ומעשרין על
נכסי יתומים..."
2. ע"י רשב"א וריטב"א (קידושין שם ד"ה מתני'); רמב"ן (ד"ה הא); מאירי (ד"ה אמר); תוס' (גיטין
מ ע"ב ד"ה וכתב) ועוד. וראה בהערות הבאות.
3. גיטין (מ ע"ב ד"ה וכתב).
4. גיטין נב ע"א.
5. בחידושי שם (ד"ה לא).
6. חידושים המיוחסים לריטב"א (שם ד"ה מתני').
7. לדעת כל אותם ראשונים, זכיה היא מטעם שליחות, ולכן אינה מועילה לקטן מן התורה.
לבירור שיטות הראשונים בהקשר זה, ראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי" (פרק א סעי' 3-7).
8. תרומות (פ"ד ה"י), נחלות (פ"א ה"ט) להבנת מהר"י קורקוס (תרומות שם).
9. יו"ד סי' שלא (דף רעד).
10. גיטין (נב ע"א ד"ה אמר), קידושין (מב ע"ב ד"ה לפי).
11. יו"ד (סי' שלא סעי' לו), חו"מ (סי' רצ סעי' יג), הגר"א (יו"ד שם ס"ק פא) מסביר שהגמרא
בגיטין, המבחינה בין להאכיל ולהניח – חולקת על הירושלמי, ומעמידה את הברייתא הפוסלת
את התרומה – במקרה שיש ריעותא בהפרשה, כגון: אפוטרופוס שתורם להניח.
12. ראה מאמרנו "הפרשה ללא מינוי" (פרק ג סעי' 3), שם הבאנו את ההסבר של הגרש"ז אויערבך
זצ"ל בדעת הרמב"ם, שלהפרשה אין כל צורך בשליחות, ודי בכך שהבעלים אינם מתנגדים
לה. ולפי"ז מובן מאד מדוע כתב הרמב"ם שאפוטרופוס מפריש למרות שאין זכיה ושליחות
לקטן. לעומת זאת, מדברי הרמב"ן שהובאו כאן נראה שאינו סובר כך.

הרמב"ן¹³ מפרש בתירוצו השני, שתרומת האפטרופוס מועילה מדין "זכין לאדם שלא בפניו". ולדעתו האפטרופוס דומה לשליח ולא לבעלים של הפירות. הרשב"א, לעומת זאת, מפרש שאפטרופוס תורם מעיקר הדין. ואלו דבריו (קידושין מא ע"ב ד"ה אתם, בפירושו השני)¹⁴:

... אפטרופין, דידן כיד יתומים, ותורמין ומעשרין דבר תורה, דלא קרינן ביה תורם שאינו שלו. והיינו דתורמין להאכיל...

את היות האפטרופוס "יד יתומים" אי אפשר לפרש עפ"י גדרי שליחות, מפני שאין שליחות לקטן. לפי דעת הרשב"א גם אי אפשר להסביר את ההלכה הזאת עפ"י דיני זכיה, מפני שהוא סובר שבהפרשת תרומות ומעשרות צריך שליחות גמורה¹³. ומכאן יש להסיק, שהאפטרופוס מפריש תרו"מ מנכסי היתומים מכוח אותה שליטה וסמכות ניהול שיש לו בנכסים הללו, והרי דינו כאילו היה בעלים¹⁴.

13. גיטין שם ד"ה הא בתירוצו השני (בלשון "ולי נראה"). וכן משמע מהקריית ספר (תרומות פ"ד). וב"כ הריטב"א (קידושין מב ע"א ד"ה אלא). ועי' ריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק (גיטין שם ד"ה או שמינוה). ולכירור שיטת הריטב"א ראה מאמרנו "הפרשה ללא מינוי" (פרק א סעי' 7). במסכת קידושין (מב ע"ב) למרו דין זכיה מ"נשיא אחד לשבט" שנאמר בחלוקת הארץ, ורחו ולמדו מזה דין אפטרופוס. ובדעת הרמב"ן נראה לומר שאין כאן גדר חדש, אלא אפטרופוס עצמו מדין זכיה, אלא שאצלו גם חובה נחשבת לפעמים לזכות. (הערת אמו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א).

ועי' פנ"י (גיטין נב ע"א ד"ה גמרא); שו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כח ענף ד). אין להקשות על דברי הרמב"ן כיצד מועילה זכיה בקטן. זאת מפני שלדעת הרמב"ן זכיה איננה מטעם שליחות אלא מגז"כ, ולכן גם בקטן היא מועילה מדאורייתא (ב"מ עא ע"ב ד"ה הא). וכן בגיטין (דף נב ע"ב ד"ה הא, בפירושו השני).

14. עי' רשב"א (נדרים לו ע"א ד"ה הא), ואלו דבריו: "והא שליחות לא מדין דניחא ליה או לא ניחא ליה, אלא גז"כ היא, דמה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם...". וראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי" (פרק א סעי' 4).

לפי הסברים אלו, מה שנאמר בגמרא שאין האפטרופוס תורם מפירות שאינם מיועדים לאכילה מיידית – זוהי גזירה מדרבנן¹⁷ או דעה שנדחתה מההלכה¹⁸.
מה ניתן ללמוד מכאן לנ"ד? דין זה הוא באפטרופוס של יתומים, שסמכותו העקרונית לטפל בנכסיהם היא מדאורייתא, ונלמדת מדרשת הפסוק¹⁹. מה יש ללמוד מדיון זה לאפטרופוס שאדם מינה בעצמו על נכסיו הוא? ומה יוצא מכאן לדינו של מנהל חברה או משוק?

נראה, שהדבר יהיה תלוי בדעות השונות של הראשונים שהבאנו:
לראשונים הסוברים שאפטרופוס של יתומים אינו מוסמך להפריש מעיקר הדין, יש לומר שלשם הפרשה דרושה בעלות גמורה. לדעתם, אדם שלא נתמנה ולא נחשב לשלוחם של הבעלים – אינו יכול להפריש, ואין לומר שיכולת ההפרשה

16. כך מבאר החלת לחם (סי' ז ס"ק טז) את דעת הרשב"א. וכ"כ בשו"ת פסקי עזיאל (סי' נח). ועי' בהרחבה בדברי הגרש"ז אויערבך (מעדנ"א תרומות פ"ד ה"י אות ב) שהסביר עפ"י זה את שיטת הרמב"ם.

בקצוה"ח (סי' רמג ס"ק ז) כתב בדעת הרשב"א שהוא מדין חלוקה. ועי' מערכות חיים (מערכת זכיה סי' ב אות י) שהעיר על כך שהפרשת תרו"מ איננה רק ביורד חלקם של הלוי והעני אלא גם חלות של קדושה והיתר. והחזו"א (אה"ע סי' מט ס"ק י) כתב בדעת הרשב"א שכל דבר שהוא לתועלת היתומים – מועיל באפטרופוס מן התורה.

הסברו של החלת לחם נצרך גם בדעת הרמב"ם, אם נאמר בדעתו שזכיה מטעם שליחות, ואין זכיה ושליחות לקטן מן התורה. וראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי" (פרק ג סעי' 3 והע' 16). וכך מדייקים הגרצ"פ פראנק והרה"ג יצחק רוזנטל מכך שהרמב"ם הביא את ההבחנה בין לאכול לבין להניח רק בהל' נחלות ולא בהלכות תרומות. ומכאן שאין כל מיגבלה באפטרופוס מצד דיני ההפרשה: עי' כרם ציון (אוצר התרומות הלכות פסוקות פרק לא, גאון צבי ס"ק א). וכ"כ במעדנ"א (תרומות פ"ד ה"י אות ב ד"ה ומה).

הסבר מקורי יש בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סי' ריג ד"ה הוד). הוא מפרש שאפטרופוס מוסמך להפריש תרו"מ מדין יד פועל כיד בעה"ב.

17. רשב"א (גיטין נב ע"ב ד"ה הא, קידושין מא ע"ב ד"ה אתם); מהר"י קורקוס (תרומות פ"ד ה"י) וכתב שהגזירה היא מדיני אפטרופוסות ולא מדיני תרו"מ.

18. מאירי (גיטין נב ע"א ד"ה אמר, קידושין מב ע"ב ד"ה לפי). וכ"כ בדעת הרמב"ם.
המהדיר, ר' קלמן שלזינגר (הע' 71) הקשה על המאירי, שהרמב"ם בהלכות נחלות (פי"א ה"ט) פסק במפורש לחלק בין להאכיל לבין להניח וכהגמרא שלנו, ומה שסתם בהלכות תרומות (פ"ד ה"י) זה משום שסמך על מה שכתב בהלכות נחלות וכפירוש הכס"מ, והניח את המאירי בצ"ע. אך נראה לענ"ד לומר, שכונת המאירי היא כהרשב"א והרמב"ן, שאין הלכה כברייתא זו, האומרת שאפטרופוס אינו יכול להפריש מהתורה, ובאמת הלכה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא. וגם מהרמב"ם מוכח כך, שבהלכות תרומות סתם, שאפטרופוס יכול להפריש, ובהלכות נחלות חילק בין להאכיל לבין להניח. משמע מדברי הרמב"ם, שמהתורה אפטרופוס יכול להפריש ולכן סתם בהל' תרומות. ורק מדרבנן לא התיירו לאפטרופוס להפריש דבר שהיתומים עצמם יוכלו לעשות לכשיגדלו (הערת אמר"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א).

כלולה אוטומאטית בסמכותו. תקנת החכמים אינה אלא באפטרופוס של יתומים, ואין לה שייכות לשום מקרה אחר.

אך לפי מה שכתבנו בדעת הרשב"א, שאפטרופוס מפריש מכוח השליטה שיש לו בנכסים – ניתן לומר שאין הכרח בבעלות גמורה לשם הפרשה, ומי שיש לו שליטה מספקת בנכסים – רשאי להפריש מהם תרו"מ²⁰.

אך גם לדעה זו, עדיין יש לברר אם יש הבדל בין מעמד של אפטרופוס ליתומים לבין מעמדו של מנהל חברה וכדו', שיונק את סמכותו ממינוי של הבעלים ולא מדין תורה של אפטרופוסות²¹.

2. שותף

צורה נוספת של אדם השולט בנכסים שאינם שלו הוא שותף. על חלקו שלו ברכוש המשותף – הוא בעלים גמור, אבל על חלקו של חברו – הוא רק בעל שליטה או שיעבוד. ואף שליטה זו אינה בלעדית אלא משותפת. גם השותף מוסמך להפריש תרו"מ מן הפירות המשותפים. וכך נאמר במשנה (תרומות פ"ג מ"ג):

השותפין שתרמו זה אחר זה – ר"ע אומר: תרומת הראשון תרומה. וחכמים אומרים: תרומת שניהם תרומה...

הרמב"ם (תרומות פ"ד ה"ח) כתב עפ"י משנה זו שכל שותף יכול לתרום גם מחלקו של חברו, ואלו דבריו:

השותפין אין צריכים ליטול רשות זה מזה, אלא כל התורם מהן תרומתו תרומה.

בין הראשונים, יש החולקים וסוברים ששותף אינו יכול להפריש תרו"מ מן הפירות המשותפים²². אבל להלכה נפסק בדעת הרמב"ם שהשותף יכול להפריש²³.

19. ע"י קידושין (דף מב ע"א): "מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן שבית דין מעמידין להם אפטרופוס... לחוב ע"מ לזכות? – ת"ל: ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו". אך צ"ע אם כל אפטרופוס מועיל מדאורייתא מכוח לימוד זה.

20. וכן הסיק באמונת יוסף (ביכורים פ"א ה"ב סד"ה אבל בגזילה).

21. ע"י ריטב"א (קידושין מא ע"ב ד"ה אתם) שכתב שכל ההגבלה בדינו של אפטרופוס אינה אמורה אלא בזה שנתמנה ע"י בית דין. אבל אפטרופוס שנתמנה ע"י אבי היתומים – יכול להפריש. זאת למרות שהממנה נפטר ואין האפטרופוס נחשב כשלוחו. ומכאן שיש יותר תוקף למינוי אפטרופוס בידי הבעלים. וע"י מש"כ המהדיר שם (הוצאת מוסד הרב קוק, הע' 82).

22. לדעת רש"י (גיטין נב ע"א ד"ה ולא אריסים; קידושין מא ע"ב ד"ה אתם; וע"י תמורה יג ע"א ד"ה תרומת שניהם), תוס' (תמורה שם ד"ה מתני') והמשל"מ (תרומות פ"ד ה"ח) – אין ההפרשה מועילה בשותף אלא בחלקו שלו.

ואילו התוס' ריד' (גיטין נב ע"א, קידושין מא ע"ב ד"ה אתם) מחלק בין שותפים בקרקע לשותפים בפירות, והזהיר תלוי בשאלה מי מהם נחא ליה מסתמא שיפריש בשבילו. הגרש"ז

בטעמה של הלכה זו, ששותף תורם שלא מדעתו של שותפו, נאמרו שני הסברים: א. לדעת ר"ח²⁴ השותף מפריש מטעם ניהותא. כלומר, ההפרשה מועילה על סמך אומדן דעתו של השותף השני, שהוא מעוניין בהפרשה של שותפו. וכך גוקטים גם כמה מן האחרונים²⁵. לדעת רבים מן הפוסקים, אומדנא זו מועילה מדין זכיה שמטעם שליחות²⁶.

ב. בספר "חלת לחם"²⁷ מובא הסבר, ששותף מפריש מכוח הבעלות החלקית שיש לו ברכוש המשותף. וכך יש להסביר בדעת הרשב"א, הסובר שלא ניתן להפריש מכוח ניהותא, וכפי שכתבנו בדעת לענין אפוטרופוס, שמפריש מכוח השליטה שיש לו בכספי היתומים.

בדין שותף המפריש תרומה מן הפירות המשותפים נאמרה הלכה נוספת, שממנה נלמד עיקרון חשוב לנד"ד. הסמ"ג²⁸ כותב, שאף ששותף יכול להפריש

אויערבך (מעדנ"א תרומות פ"ד ה"י אות א) מסביר ששותפים בפירות אוכלים יחד, כמו משפחה או קיבוץ, ולכן ניהא לכל אחד מהם בהפרשתו של חברו. והוסיף שכך יש לבאר גם את דעת מהר"י קורקוס בהסבר שיטת הרמב"ם.

בשיטה לא נודע למי (קידושין מא ע"ב ד"ה אתם) כתב שתרומת השותף מועילה רק אם חברו הביע את הסכמתו לאחר מעשה. ועי' מש"כ בהמשך (דף נב ע"ב ד"ה לא אמרו). לענין זה ראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי" (פרק ג סעי' 4). ועי' סיכום שיטות המפרשים באנציקלופדיה תלמודית (ערך "הפרשת תרומה" אות ג).

23. בירושלמי (תרומות פ"א ה"א, גיטין פ"ב ה"ד) נאמר ששותף אינו רשאי לתרום לבתחילה, אבל בדיעבד, אם תרם – תרומתו תרומה. וכן הביאו: הר"ש (תרומות פ"א מ"א); רא"ש (תרומות פ"ג מ"ג ד"ה אם תרם); שטמ"ק (תמורה יג ע"א אות כה). וכן פסק ערוה"ש (זרעים סי' סו סעי' ו). ויש אומרים שתורם אף לבתחילה: מאירי (גיטין נב ע"ב ד"ה הא); טור (יו"ד סי' שלא דף רעד); שו"ע (סי' שלא סעי' לה) והוסיף שבזה"ז אין משמעות לחילוקים השונים שנאמרו בהלכה זו במשנה וברמב"ם; רמ"א (יו"ד סי' שכח סעי' ג בהג"ה); המעשר והתרומה (פרק ד סעי' יא); כרם ציון (הלכות פסוקות תרומות פרק לא סעי' א).

הגרי"א (בביאור לשו"ע יו"ד סי' שלא ס"ק פא) מסביר בדעת השו"ע שהגמרא בגיטין, המבחינה בין להאכיל ולהניח, חולקת על הירושלמי, ומעמידה את הברייתא, הפוסלת תרומה באנשים כאלו – במקרה שיש ריעותא בהפרשה, כגון: שותפים שאינם סומכים זה על זה. ועי' מהר"י קורקוס (לרמב"ם שם).

24. קידושין (מא ע"ב).

25. ש"ך (יו"ד שלא ס"ק סח); "מלוא העומר" (מובא ב"לאפרושי מאיסורא" סי' ו סעי' ב); הגרש"ז אויערבך ("לאפרושי מאיסורא" שם, מעדני ארץ תרומות פ"ד ה"ג אות א).

26. ראה סיכום השיטות במאמרנו: "הפרשה ללא מינוי" (פרק ד סעי' 3-1).

27. סי' ז (ס"ק טז-י, מובא בהמעשר והתרומה פרק ד ציון לב). והולך לשיטתו (ס"ק יג), שאין להפריש מכוח זכיה או ניהותא, אלא יש צורך במינוי שליחות מפורש.

החלת לחם מתבסס על דברי הסמ"ג. מחזר גיסא הוא נוקט (עשין מצוה קלד) שמינוי שליח להפרשה מדבר שלא בא לעולם מועיל רק מכוח "בידו", ומכאן ששנדרשת שליחות גמורה. ומאידך גיסא הוא סובר (עשין סוף מצוה קמא) ששותף מפריש אף ללא רשות מחבירו. לבירור

תר"מ על דעת עצמו – אין הוא יכול למנות שליח לשם כך. וכך פסק הרמ"א²⁹ ללא חולק. טעמה של הלכה זו יהיה תלוי בנימוקים השונים שנאמרו בדין שותף: א. אם נאמר שהשותף מפריש מכוח ניהותא, שהיא מועילה מדין זכיה שמטעם שליחות – צריך לומר שמה שאינו יכול למנות שליח אחר, הוא משום שלדעתו אין שליח עושה שליח³⁰.

ב. כמו כן, אם נאמר שהשותף מפריש מכוח ניהותא, אפשר לומר שבכה"ג אין ניהותא, שכן יתכן שהשותף השני מתנגד לכך שאדם זר לחלוטין יפריש בשבילי³¹.

ג. ואם נאמר שהשותף מפריש מכוח השליטה שיש לו בנכסים המשותפים – צריך יהיה לומר שמיני אדם אחר להפרשה הוא חריגה מן הסמכות שהשליטה בנכסים מקנה לו, ולכן הדבר אינו מועיל.

לסיכום: גם מהדין בהפרשת השותף רואים אנו ששאלה זו, של הפרשה מכוח השליטה בנכסים, תלויה במחלוקת. אם כי לא מצאנו בסוגיא זו אף אחד מן הראשונים שינקוט בפירוש, שהשליטה של השותף היא הבסיס לסמכותו להפריש.

אָעפ"כ, למדנו מכאן עיקרון חשוב, והוא: שגם אם נאמר שאדם שיש לו שליטה בנכסים נחשב כבעלים לענין הפרשת תר"מ – אינו יכול לעשות בהם דבר שאינו כלול בשליטה שקיבל מן הבעלים, וייתכן שהבעלים עצמם אינם מסכימים לו. הדבר מתבטא בכך שאדם כזה אינו יכול למנות אדם אחר להפרשה על דעת עצמו.

3. אריס

את אותם עקרונות שמצאנו באפוטרופוס ובשותף, ניתן לראות גם בדינו של האריס. גם אריס הוא סוג של שותף ביבול, אבל הוא יותר מאשר שותף גרידא. בעצם הוא המנהל הבלעדי של השדה, אלא שחלק מן היבול שייך לבעל השדה

דעת הסמ"ג ראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי" (פרק ג סעי' 3 והע' 9), מאמרנו: "מינוי לדבר שלא בא לעולם" (פרק ב סעי' 3) ומאמרנו "מילוי מקום המשגיח" (פרק א סעי' 10).

בהמשך הדברים (סוף ס"ק טז, וכן בס"ק כא) – חזר בו החלת לחם והסיק שניתן להפריש מכוח זכיה אף לדעת הסמ"ג, אלא שבאנשים אלו ישנה אומדנא ברורה שמסכימים להפרשה.

28. עשין סוף מצוה קמא.

29. י"ד סי' שכח (סעי' ג בהג"ה).

30. כ"ב הגרש"ז אויערבך ("לאפרושי מאיסורא" סי' ו אות ד) בשם מלוא העומר והלבוש. וראה מאמרנו: "מילוי מקום המשגיח" (פרק א סעי' 10).

בשו"ת אחיעזר (ח"ב י"ד סי' לו אות ה) הביא הסבר אחר לכך, והוא: שצריך "שליחות של בעל הממון". וראה לקמן (סעי' 4 והע' 50-51).

וצריך להינתן לו בסוף הגידול. בדין אריס המפריש תרומה מחלקו של בעל השדה, נאמר בתוספתא (תרומות פ"א ה"ח):

אריס שתרים ובא בעה"ב ועיכב... ואם משתרים עיכב – תרומתו תרומה, אבל אין רשאי להוציא מעשר וליתן ללוי... אלא על חלקו בלבד.

לעומת זאת נאמר בגמרא (קידושין מא ע"ב; גיטין נב ע"ב):

אתם – ולא אריסים... ולא התורם את שאינו שלו.

הפוסקים מביאים להלכה את דברי התוספתא, שאם האריס תרם ובעה"ב לא עיכב – תרומתו של האריס תרומה³². אך נחלקו במקרה בו מדובר: לדעת המש"מ³³ וסיעתו³⁴ רשאי האריס לתקן את חלקו של בעל הבית אם עושה זאת עם חלקו שלו. לפי מה שכתב מהר"י קורקוס בדעת הרמב"ם³⁵, אמנם לכתחילה אין האריס תורם מחלקו של בעל הבית, אבל בדיעבד – תרומתו תרומה. וכן כתבו עוד אחרונים³⁶. ולפי ההסבר הראשון של מהר"י קורקוס³⁵ אין האריס תורם כלל את תבואתו של בעל הבית. ואילו לדעת המאירי³⁷ דרשת הגמרא נדחית מההלכה, והלכה כדברי התוספתא שאריס תורם גם לכתחילה.

ההסבר הפשוט בטעמה של הלכה זו, שתרומת האריס מועילה בתנאים מסויימים גם בחלקו של בעל הבית – הוא מכוח ניהותא³⁸. החלת לחם³⁹, לשיטתו, מביא את ההסבר שהאריס מפריש מכוח השליטה שיש לו בתבואה, שדינה כבעלות. הרשב"א, הסובר שלא ניתן להפריש מכוח ניהותא אלא מכוח שליחות גמורה – יצטרך ללכת גם כאן עפ"י שיטתו באפוטרופוס, ולומר שהוא מפריש מכוח שליטתו בנכסים.

31. כ"ב הישועות מלכו (קריית ארבע תרומות פ"ד ה"א) והגרש"ז אויערבך (מעדנ"א תרומות שם אות ג ד"ה יש).

32. רמב"ם (תרומות פ"ד ה"י); שו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' לו); כרם ציון (פרק לא סעי' ה-ו); המעשר והתרומה (פרק ד סעי' יג).

33. תרומות (פ"ד ה"י) ולדעתו אריס הוא כמו שותף.

34. ערוה"ש (זרעים סי' סד סעי' י-יא) אך הגביל זאת לתרומה בלבד. והוסיף שכן דעת רש"י (גיטין נב ע"ב ד"ה ולא אריסים, קידושין מא ע"ב ד"ה איצטריך).

35. תרומות (פ"ד ה"י, מובא בבס"מ שם).

36. באר הגולה (יו"ד סי' שלא ס"ק פ); מעדנ"א (תרומות פ"א ה"י אות א).

37. גיטין (נב ע"א ד"ה אמר). ומשמע שאינו מחלק בין מקרים שונים.

38. ש"ך (יו"ד סי' שלא ס"ק סז); מנחת בכורים (לתוספתא תרומות שם); כרם ציון (תרומות הלכות פסוקות פרק לא סעי' ו). וכך משמע מהקריית ספר (פרק ד). המנחת ביכורים מגביל את הסמכות להפריש, ואומר שאומדנא זו על הניהותא להפרשה קיימת רק לגבי התרומה, שכן "אי אפשר לגרין שתעקר אא"כ נתרמה ממנה תרומה".

39. סי' ז (ס"ק טז). ועי' חסדי דוד (לתוספתא שם) המפרש שהאריס יכול לתקן את הכל לפני החלוקה מפני שאז כל חלק ראוי להיות שלו.

לסיכום: גם בדינו של אריס רואים אנו את אותה מחלוקת. ולפי רוב הדעות אין הוא מפריש מכוח השליטה בנכסים. אף כאן למדנו את אותו עיקרון שראינו בדינו של השותף, שאף אם נאמר שהפרשת האריס אכן מועילה מכוח שליטתו באותם פירות – אין אפשרות לעשות מה שידוע שהבעלים אינם מסכימים לו. ולכל היותר ניתן יהיה להקל בסתמא, כאשר דעתו של בעה"ב איננה ידועה.

4. אשה בחלה ובמעשרות

דוגמה ברורה יותר להפרשה של אנשים השולטים בנכסים, היא: אשתו של אדם ושאר בני הבית והמשפחה. בני הבית מקבלים מאבי המשפחה סמכויות שונות לטיפול בחלק מנכסיו, וגם להם יש סמכות להפריש תרומות מנכסים אלו. וכך נאמר בתוספתא (תרומות פ"א ה"ז):

הבן והשכיר והעבד והאשה – תורמין על מה שהן אוכלין, אבל לא יתרמו על הכל, שאין אדם תורם את שאינו שלו. הבן בשל אביו והאשה בעיסתה – הרי אלו תורמין, מפני שתרמו ברשות⁴⁰.

הלכה זו בדינה של האשה. מופיעה בצורה שונה בגמרא (יבמות פו ע"א): ואכלתם אותו בכל מקום, אתם וביתכם (במדבר יח לא) – לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום...

הסבר לכך ניתן לקבל מפירוש רש"י שכתב לעיל באותה סוגיא, לענין ארוסה

(ד"ה אינה):

אינה נותנת רשות – לשלוחה לתרום מעשר של ארוס ולהרים ממנו תרומת מעשר, והוא ליה תורם שלא מדעת.

ומכאן למדנו שגם ארוסתו של אדם יכולה להפריש תרומות ממה שהיא אוכלת. אבל באשה נשואה הדין הוא שונה, והיא יכולה גם למנות שליח להפרשה על פירות של בעלה. וכן נפסק להלכה, שאשה נשואה יכולה לתרום מתבואתו של בעלה, ואף למנות שליח לשם כך⁴¹. היתר זה מוגבל רק למה שהיא אוכלת או לעיסה שהיא מכינה עבור כל בני הבית, אבל בשאר הנכסים אין לה רשות להפריש⁴².

גם על הלכה זו יש לשאול, מכוח מה מפרישה האשה תרומות? האם מכוח אומדנא ברורה שבעלה מעוניין בהפרשה או מכוח השליטה שיש לה באותם פירות?

40. וכך נפסק להלכה ברמב"ם (תרומות פ"ד ה"ב) ובשו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' מא). ועי' ערוה"ש (סי' סד סעי' יד) שמרחיב יותר את הדין הזה וכותב שאשה או בן הנושאים ונותנים בתוך הבית – יכולים לתרום את כל התבואה, ולא רק את מה שהם מופקדים עליו במישרין.

41. תרוה"ד (סי' קפח); משל"מ (תרומות פ"ד ה"ד); חלת לחם (סי' ז סעי' ז).

42. עי' מאירי (יבמות פו ע"א ד"ה אמר); חזו"א (מעשרות סי' ז ס"ק טו ד"ה אח"כ).

כמה מן האחרונים⁴³ מסבירים, שהאשה ושאר בני הבית אכן מפרישים מכוח אותה אומדנא, ומדין "זכיה". וכן משמע מלשון התוספתא שהבאנו: "מפני שתורמו ברשות".

הגרש"ז אויערבך זצ"ל (מעדני ארץ תרומות פ"ד הי"ב) עומד על שני קשיים בהסבר זה:

א. אם האשה מפרישה רק מכוח שליחות של בעלה, כיצד היא יכולה למנות שליח לשם כך, לסוברים שאין שליח עושה שליח בתרו"מ⁴⁴? קושיא זו מקבלת חיזוק מן ההלכה שהבאנו לעיל⁴⁵ עפ"י הסמ"ג, ששותף אינו יכול למנות שליח להפריש תרו"מ מן הפירות המשותפים. ומדוע אשה יכולה?

ב. לדעת המאירי⁴⁶, אשה זו יכולה למנות שליח אף להפרשה מן הרע על היפה. מלבד הבעיה שיש בכך משום שליחות לדבר עבירה⁴⁷, הרי שבמקרה זה אין לנו אומדנא לכך שהבעל מסכים שיפרישו מפירותיו, כאשר ההפרשה לא נעשית כמצוותה.

מתוך כך מעלה הגרש"ז אויערבך את האפשרות שהפרשת האשה לא באה מכוח זכיה ושליחות, אלא מכוח השליטה שיש לה באותם הפירות, ולגביהם דינה כבעלים. לכן היא יכולה גם למנות שליח. ואילו ארוסה, לעומת זאת, אינה מפרישה אלא מכוח ניהותא, ולכן אינה מוסמכת אלא לתקן את מה שהיא אוכלת.

כדברי הגרש"ז אויערבך כתבו עוד כמה מן האחרונים⁴⁸, שדרשת הפסוק "אתם וביתכם" מלמדת שיש לאשה דין בעלים על התבואה שהיא עוסקת בה. הגרי"א מקובנא⁴⁹ והאחיעזר⁵⁰ מוכיחים את ההגדרה הזאת מכך שהאשה יכולה לעשות שליח, למרות שבכל שליחות נדרשת "שליחות של בעל הממוץ"⁵¹.

43. תרוה"ד (סי' קפח); קרית ספר (תרומות פרק ד); חזו"א (מעשרות סי' ז ס"ק טו ד"ה יבמות); שו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' ג, וראה לקמן הע' 53). וכך משמע מביאור הגר"א (יו"ד סי' שכח ס"ק י). לביאור דעת הגר"א שם, ראה מאמרנו: "מינוי שליח להפרשה בדבר שלא בא לעולם" (פרק ב סעי' 6).

44. וכן הקשה בחלת לחם (סי' ז ס"ק טו). וראה מאמרנו: "מילוי מקום המשגיח" (פרק א סעי' 10).

45. סעי' 2.

46. יבמות פו ע"א (ד"ה אמר).

47. ראה בחוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק ג סעי' 4).

48. חלת לחם (סי' ז ס"ק טו). וכן הגרי"א מקובנא והאחיעזר (בהערות הבאות).

49. שו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כח ענף ו).

50. ח"ב (יו"ד סי' לו אות ה).

51. ירושלמי (גיטין פ"ו ה"א). ועפ"י סברא זו חילק האחיעזר בין אשה לבין שותף.

בדומה לכך כתב גם האור זרוע (חלה סי' רכה, השני) לענין הפרשת חלה: מצות הפרשת חלה על האשה רמיה. הלכך, אעפ"י שהעיסה היא של בעלה – היא משויא שליח להפריש חלה אפי' שלא מדעת בעלה, דהא מצוה דידה היא.

לפי דברי האור זרוע, הטלת המצוה על האשה יוצרת מצב מיוחד. אמנם אין בעיסה גדר ממוני שונה משאר הנכסים, והעיסה איננה שייכת לאשה יותר מאשר תבשילים אחרים. אבל חז"ל הטילו את האחריות למצוה זו על האשה דווקא⁵². הגדרה זו של המצוה יצרה גם מצב משפטי, לדעה זו, שהאשה היא כמו אפוסטרופוס על עיסתה⁵³.

הגדרה זו מעוררת שאלה: האם אשה היא דין מיוחד או דוגמא שאפשר ללמוד ממנה גם למקרים אחרים?

כבר ההשוואה שבין שותף לאשה מלמדת על כך שאשה היא מקרה מיוחד. בשותף קיי"ל שאינו מוסמך למנות שליח תחתיו⁵⁴, ואילו באשה קיי"ל שהיא מוסמכת גם לכך. ומכאן שיש לחלק ולומר שדווקא לאשה יש דין של בעלים. עוד יש להעיר מכך שדינה של האשה נלמד מדרשת הפסוק "ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם". וא"כ אין לנו בפסוק אלא מה שנתחדש בו. והיינו: אשתו של אדם. ולכל היותר ניתן לרבות בכלל זה גם את שאר בני ביתו של אדם הסמוכים על שלחנו, כמו: הבן, השכיר והעבד.

גם מדברי מהר"י אסאד (שו"ת יהודה יעלה ח"א או"ח סי' קכא) עולה שאשה היא דין מיוחד. גם הוא סובר שיש לאשה דין בעלים, ואלו דבריו:

אמנם יותר נ"ל דאשה לא מתורת שליחות בעלה עושה, אלא אשתו כגופו דמיה, ועדיפא משלוחו של אדם כמותו, כדעבד הש"ס צריכותא מה"ט במנחות (צג ע"ב): "... ידו – ולא שלוחו ולא אשתו". ושפיר עושה היא שליח כמו בעלה. ואע"ג שאינו שלה ממש, כמ"ש המג"א – מ"מ הכל משועבד לה למזונות. כנ"ל.

52. עי' משנה שבת (לא ע"ב): "על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן: על שאינן נזהרות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר". ובבראשית רבה (פר' יז): "ומפני מה ניתן לה מצוות חלה? – עי' שנקלקלה את אדם הראשון שהיה גמר חלתו של עולם. לפיכך ניתן לה מצוות חלה". רעיון זה מובא גם באר"ז (שם).

53. הגרצ"פ פראנק (הר צבי או"ח ח"ב סי' ג ד"ה ואף, כרם ציון הלכות פסוקות תרומות פרק לג סעי' ה) חולק על ההבנה הזאת בדברי האור זרוע. לדעתו האשה אינה אלא שליח של הבעל, אלא שהאחריות לכך מוטלת עליה. הוא מוסיף ואומר שם שאף אם נקבל את ההגדרה המשתמעת מדברי האור זרוע, יש להבחין בין חלה לתרו"מ: האשה בעיסתה היא אכן כבעלים, מפני שזוהי מצוה שלה, אבל להפרשת תרו"מ היא כשליח בלבד. ועי' שו"ת זכור לאברהם (י"ד סי' יב) שו"ת ישכיל עבדי (ח"א י"ד סי' יז).

54. ראה לעיל (סעי' 2).

ולפי דבריו אין הדברים אמורים אלא באשה ולא בשאר בני הבית, שהם באמת מפרישים רק מכוח ניהולתא. וקל וחומר שאין ללמוד מכאן לבעלי שליטה אחרים. לעומת כל האחרונים הללו, כתב האמונת יוסף (ביכורים פ"א ה"ב סד"ה אבל בגזילה) שיש ללמוד מכאן הגדרה כללית, ואלו דבריו:

והיינו הוא טעמא, מכיון שיש לה רשות לאכול – יש לה רשות לתרום. דעיקר דין בעלים לתרומה – באכילה תליא, כדפרישית.

אך גם לפי דבריו אין הדברים אמורים בבעל שליטה שזכות האכילה מן הפירות אינה כלולה בסמכויותיו.

לסיכום: בסוגיא זו, של אשה המפרישה תרומה וחלה בנכסי בעלה, ראינו שההסבר התולה את ההפרשה בשליטה בנכסים מקובל הרבה יותר מאשר במקרים הקודמים. אך נטיית הפוסקים היא לראות באשה מקרה מיוחד. ולכן נראה שקשה ללמוד ממקרה זה לבעלי שליטה אחרים.

5. גנב וגזול

דוגמא נוספת לתרומה ע"י אדם הנוהג מנהג בעלות אעפ"י שאינו בעלים, מצאנו בגנב וגזול לאחר ייאוש הבעלים. הייאוש כשלעצמו אינו יוצר שום בעלות על החפץ הנגזל. אף אסור לגזול להשתמש בו או למכרו. אעפ"כ, אם מכר אותו לאחר – המכר תופס⁵⁵. בנוסף לכך יש לגזול אחריות מלאה לכל מה שיקרה לחפץ⁵⁶. לענין גזולן שהפריש תרומה נאמר בתוספתא (תרומות פ"א ה"ו):

הגנב והגזול והאנס – תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר... ואם היו בעלים מרדפין אחריהן – אין תרומתן תרומה ואין מעשרותן מעשר⁵⁷... בטעם הדבר שהגזולן מפריש נאמר בגמרא⁵⁸, שהגזולן קונה את התרומה והמעשר בייאוש ובשינוי השם שבשעת ההפרשה. ההזדקקות לנימוק זה מוכיחה, לכאורה, שאדם שיש לו שליטה מלאה בנכסים, המתבטאת ביכולת למכור ובאחריות מלאה – אינו יכול להפריש מכוח שליטה זו כשלעצמה. ומכאן שאין אפשרות להפריש מכוח שליטה בנכסים.

במחשבה ראשונה היה נראה לומר ששליטתו של הגזולן עדיפה משליטתו של מנהל עסקים וכל שאר הדוגמאות שהבאנו עד כה. שכן שליטה הבאה מכוח רצונו

55. רמב"ם (גזילה ואבידה פ"ב ה"ג).

56. שכן הוא משלם את הגזילה אות את דמיה בכל מקרה.

57. וכן בירושלמי (ביכורים פ"א ה"ב) ובבבלי (ב"ק סז ע"א). וכך נפסק להלכה ברמב"ם (תרומות פ"ד ה"ב) ובשר"ע (י"ד סי' שלא סעי' לט).

58. ב"ק סז ע"א. ועי' אור שמח (גזילה פ"ה ה"ד); שו"ת אחיעזר (ח"ב סי' לו אות ד); שו"ת הר צבי (זרעים ח"א סי' יב).

של הבעלים – אין בה אלא מה שנתכוונו הם לתת. ואילו שליטה הבאה בעל כרחו של הבעלים – היא שליטה מוחלטת, מעין "מתנת שמים", שאין אדם יכול להגביל אותה. ואם גם שליטה זו אינה נותנת סמכות להפריש תרומה – ק"ו הוא לשליטה הבאה מכוח רצונם של הבעלים.

אך יתכן שיש להבחין בין שני סוגים של שליטה: גנב וגזול נטלו את השליטה בכוח הזרוע. לכן שליטה זו נותנת סמכות מוגבלת, בבחינת "אין לך בו אלא חידושו". לעומת זאת, מנהל העסקים נוטל את השליטה מרצונם החפשי של הבעלים, וייתכן א"כ שיש בה סמכויות נרחבות יותר.

עוד יש להעיר על עצם מעמדו של הגזולן כבעל שליטה בנכסים. מסתבר לומר שהגזולן, גם לאחר ייאוש בעלים – אינו נחשב כבעל הנכס כלל וכלל. יתכן שאין להגדיר אותו אלא כמין "שומר". ומה שהוא יכול למכור לאחר – אין זו פעולה הנעשית מכוח הזכות, אלא "זכות הכוח". דהיינו: למרות שבאופן עקרוני אין לו רשות למכור את הנכס – יש לו כוחו להפקיע את זכותם של הבעלים לקבל אותו בחזרה בעיניו; אבל אין הדבר עושה אותו לבעל זכות או שליטה וסמכות. ולכן נראה שאין להביא ראייה מגזולן.

שיטה מיוחדת בנושא זה יש לבעל "אמונת יוסף" (ביכורים פ"א ה"ב ד"ה אבל בגזילה). הוא מאריך להסביר שגזולן אכן נחשב להיות כבעלים על הגזילה, ורק חיוב ההשבה של הפירות עצמם מגביל את בעלותו עליהם. מסיבה זאת, אם הבעלים מרדפים אחריו – אין תרומתו תרומה. אבל אם נתיאשו הבעלים – יכול הגזולן להפריש מכוח שליטתו בנכסים, וכפי שמצאנו באפוטרופוס. וכך מסיק ה"אמונת יוסף" בסוף הדברים: מכיון דקיימי השתא בחזקת גזולן וברשותו, והוא עתיד לאכלן – ע"כ חשיבי להו אינהו כבעלים לענין תרומה ומעשרות. ... והיינו דקאמר ר' יוסי (בירושלמי שם) דאי אפשר לפירות לצאת בלא תרומה ומעשר. ולפיכך לא אשגחן בהו אם נאכלין הן לבעליהן או לאחרין, אלא כל שהוא מפריש מפירות שהן עומדין לאכילתו או להאכילן לאחרים – "אתם" קרינן ביה, ותרומותיו תרומה ומעשרותיו מעשרות... דלגבי מעשרות לא בעינן בעלים גמורים. אלא כל שהוא עתיד לאכול מן הפירות או להאכיל – הרי זה כבעלים לענין תרומה ומעשרות⁵⁹.

גם אם נקבל את דברי ה"אמונת יוסף", אין הדברים דומים למנהל העסקים וכדו', שכן להם באמת אין זכות אכילה באותם פירות שהם מטפלים בהם. לא ניתנה להם סמכות אלא לעשות בשמו של בעה"ב את כל הדרוש לשם שיווק נאות של הפירות.

59. וראה מאמרנו: "הפרשת תרומה ע"י תנאי המתיר" (נרפס בספר הזיכרון לרב שמעון בירן ה"ד, פרק א סעי' 3), מה שכתבנו עפ"י שו"ת אחיעזר (ח"ב סי' לו אות ה').

6. גיזבר הקדש

גיזבר ההקדש הוא דוגמא נוספת לאדם המפריש מכוח שליטה שיש לו בנכסים, מבלי שההפרשה יכולה להיות מכוח גדרי שליחות או זכיה. דוגמא זו יכולה ללמד על סוג מסויים של בעלי שליטה.

יש דיון בירושלמי (תרומות פ"א ה"א) במי שגנב תרומת הקדש. לשם כך מברר הירושלמי כיצד יכול להיווצר מצב של תרומת הקדש. וכך נאמר שם:
גנב תרומת הקדש... מנו תורם? לא גיזבר? – הרי הוא תורם שאינו שלו!
ואת אמרת תרומתו הוי תרומה?!

על כך עונה הירושלמי:

... אמר רב אידי: גיזבר כמאן דאינון בעלים. ודלא כר' יוסי. דר' יוסי אמר: הוא הגיזבר הוא אחר⁶⁰.

הרמב"ם (תרומות פ"י הכ"ד-הכ"ה) מביא את דינו של הגונב תרומת הקדש, אך לא כתיורצו של הירושלמי, ואלו דבריו:

היתה התרומה הקדש לבדק הבית... ומפני מה חל הקדש על איסור תרומה? – מפני שהתרומה אסורה לזר ומותרת לכהן. הקדישה – נאסרה על הכהן.

לפי דבריו, מדובר בתרומה שהוקדשה ולא בהקדש שנתרם. מכאן יש להוכיח, לכאורה, שגזבר ההקדש אינו יכול להפריש תרומה מן הפירות המוקדשים, ובר' יוסי בירושלמי. ולמעשה, נחלקו האחרונים בהסבר דעת הרמב"ם:
לדעת העונג יו"ט⁶¹, הרמב"ם אכן פוסק כר' יוסי, שהגיזבר אינו יכול לתרום מפני שהוא זקוק למיניו שליוחות – וליכא.

ולדעת הגר"ה ואזנר⁶², הרמב"ם אכן נוקט כרב אידי, שהגיזבר יכול לתרום. הוא מסביר שהרמב"ם לא הביא את הירושלמי להלכה מפני שלדעתו ההקדש פטור מתרו"מ מדאורייתא. הרמב"ם הולך לשיטתו בדיון "לקוח", ולכן הוא אומר שברגע שבעה"ב הקדיש את התבואה – הרי היא פטורה מתרו"מ מדין "לקוח", שחיובו בתרו"מ הוא אך מדרבנן⁶³.

60. עי' שו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קעב סעי' ג), וכתב שמחלוקת ר' יוסי ורב אידי תלויה במחלוקת הראשונים בדיון הפרשה עי' אפטרופוס, אם הוא כשליח או כבעלים (לעיל סעי' 1). ועי' שו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' קיב).

61. סי' קיב (ד"ה אולם).

62. שו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קעב סעי' ד). ועי' שו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' קיב).

63. רמב"ם (מעשר פ"ב ה"ב).

לעומת זאת, ברורה היא דעת התוס' ⁶⁴ והשטמ"ק ⁶⁵, שגיזבר ההקדש אכן תורם. וכן מסקנת האחרונים להלכה ⁶⁶. ומכאן, שמנהל עסקים יכול להפריש תרומה מן היבול של הבעלים, ואף בתנאים בהם לא יועילו גדרי שליחות. אעפ"כ, נראה שלא ניתן להביא מכאן ראיה לכל מנהל עסקים. בהקדש אין אדם אחר שהוא יותר בעלים מאשר הגיזבר. זה בהחלט שונה ממצב בו יש בעלים גמורים שרק מסרו את השליטה והניהול לאדם אחר. גיזבר הקדש יכול להיות דומה למנהל של גוף ציבורי, כגון: עמותה או חברת מניות, שבהן לא נותרה שליטה של ממש בידי הבעלים הרשמיים ⁶⁷. אך גם למקרים אלו אין מכאן ראיה גמורה. וזאת משום שלסוברים שבהפרשת תרומה אין צורך בגדרי שליחות כלל, ודי בכך שידוע שהבעלים אינם מתנגדים להפרשה ⁶⁸ – התנאי הזה מתקיים בגיזבר הקדש ללא כל קשר לשליטתו באותם פירות ⁶⁹. ואין ללמוד מכאן למקרים אחרים, שבהם אין אומדנא ברורה של דעת הבעלים.

7. מנהל עסקים במכירת חמץ

בשאלה דומה לשאת ההפרשה מכוח שליטה בנכסים, דן דודו של ה"שערי תשובה" (מובא בשע"ת א"ח סי' תמה). הוא דן בשאלת סמכותו של מנהל עסקים. הדיון שלו אינו בענין תרומות ומעשרות אלא במכירת חמץ. ואלו דבריו:

מומר שהיה ממונה על עסק שלו יהודי לנאמן, ומכר הנאמן בערב פסח החמץ לנכרי...

וכתב, דלכאורה אין לסמוך על מכירת הנאמן, דאף לפי מה שכתבנו... דמסתמא גמר בליבו שלא יעבור בבל יראה... – מ"מ בזה, בעל החמץ פשיטא שאינו חושש לבל יראה, והנאמן... אינו עובר עליו... – מ"מ... כיון שהיה מוטל עליו למכור בכדי שלא יהיה נאסר החמץ למכור לישראל אחר הפסח, וא"כ איכא אומדנא דברשות קעביד למכור... ומ"מ צריך שהרווח וההפסד יחשב על הקונה...

מדבריו ניתן ללמוד כמה יסודות הנוגעים לנד"ד:

א. הנאמן מוסמך למכור את החמץ.

64. מנחות (סו ע"ב ד"ה אומר).

65. מנחות שם (אות יח).

66. שו"ת עונג ייט (סי' קיב ד"ה אולם); שו"ת שבט הלוי (שם). ועי' שו"ת מנחת יצחק (שם).

67. ראה מאמרנו: "תיקון פירות שלו שאינם בשליטתו" (סעי' 3). וראה לקמן (סעי' 9), שכ"כ הגרי"מ

אהרונסון זצ"ל לענין תבואה שבבעלות המדינה.

68. ראה מאמרנו: "הפרשה ללא מינוי" (פרק א סעי' 5–3 והע' 36, פרק ג סעי' 3).

69. מתוך כך מובנים דברי האור שמח (תרומות פ"ד ד"ב) שקשר שאלה זו להפרשת תרומה בהפקר.

ב. המכירה מועילה מדין אומדנא שהבעלים מסכים, ולכן נדרשת גמירות דעת מצידו.

ג. אינטרס כלכלי ברור של הבעלים יוצר גמירות דעת מעין זו. אגב כך ניתן ללמוד גם ממה שלא נכתב בתשובה זו, ולהסיק שלמנהל עסקים אין גדר של "בעלים" מצד עצמו. ולכן נדרשת אותה אומדנא, שבלעדיה אין תוקף למכירת החמץ.

8. סיכום הראיות

האפשרות להביא ראיה מאפוטרופוס, משותף, מאריס ומאשה – תלויה במחלוקות שבין הראשונים והאחרונים בסוגיות אלו. יש התולים את דינם המיוחד באומדנא שהבעלים מעוניינים בהפרשה. ולדעתם אלו שליחים המועילים ללא מינוי פורמלי. אומדנא זו קיימת גם במנהל עסקים, אך היא מוגבלת למקרים בהם ברור שיש לו אינטרס בהפרשה, משיקולים של תועלת כלכלית או רוחנית. אך יש המגדירים אותם כמין בעלים⁷⁰. ולדעה זו יש לעיין בהשוואה למנהל עסקים. מגולן ניתן להביא ראיה לכאורה לכך שבעל שליטה בנכסים אינו יכול להפריש תרומה. לעומת זאת מגיזבר ההקדש יש מקום גדול להוכיח שאכן הוא יכול להפריש. את הראיה מגולן ניתן לדחות בטענה שאין הוא בעל שליטה של ממש, אלא אדם שבכוחו להמשיך את מעשה הגזלנות. ואת הראיה מגיזבר ההקדש ניתן לדחות אם נאמר שהרמב"ם אינו פוסק כך להלכה, או שנאמר שבהפרשה אין צורך בשליחות. מהדיון במכירת חמץ ניתן ללמוד עיקרון חשוב לענין תרומה. והוא: שבכל מקום בו יש לבעלים אינטרס כלכלי בהפרשה – יש לראות את הסיטונאי או את המנהל כמוסמכים לדאוג להפרשה מכוח שליחותו של בעל הבית. אך אם אין אינטרס כזה, וההפרשה מתבצעת בגלל רצונו הטוב של המשווק – אין ראיה מכאן שאפשר להפריש.

החלת לחם⁷¹ מעלה את האפשרות שבעל שליטה יכול להפריש תרומה מכוח אותה שליטה שדינה כבעלות. בדבריו הוא מגביל מאד את כוחה של ה"בעלות" המיוחדת הזאת, ולדעתו היא מוגבלת אף יותר משליחות. בשליח, ההלכה היא שאף אם שינה מדעת בעל הבית – תרומתו תרומה כל זמן שבעה"ב לא ביטל את שליחותו⁷². בשותף, לעומת זאת, ההלכה היא שאם לא תרם הראשון כשיעור – אין תרומתו תרומה כלל. וכן באריס ההלכה היא שאם בא בעה"ב ועיכב – אין תרומתו תרומה. ומכאן שההפרשה של בעל השליטה בנכסים כפופה באופן מוחלט לדעתו

70. ראה לעיל (סעי' 1-4).

71. סי' ז (ס"ק טז).

72. רמב"ם (תרומות פ"ד ה"ט).

של בעה"ב. בסופו של הדיון, דוחה החלת לחם את האפשרות להפריש מכוח שליטה בנכסים.

לקמן נביא את דברי הפוסקים שדנו במפורש בשאלות האקטואליות הנוגעות להפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית כיום.

9. הפרשת תרו"מ מיבול שבבעלות המדינה

הרה"ג יהושע משה אהרונסון זצ"ל (שו"ת ישועת משה ח"ד סי' ד אות ב-ה) דן בשאלה זו לענין הפרשת תרו"מ מיבול החיטה שבבעלות המדינה. לדעתו השליטה מאפשרת הפרשה בתנאים מסויימים. ואלו דבריו במסקנה:

דאיש האחראי לניהול עסקי מו"מ ציבוריים, והוא הקובע בכל דבר שתחת אחריותו, אעפ"י שאין לו בזה שום זכויות כספיות אלא טובת הנאה גרידא – מ"מ האחריות וטוה"נ מטילות עליו שם בעלות גוף העסק, ולא רק זכויות וחובות צדדיות גרידא... אעפ"י שאין זו בעלות גמורה לכל דבר – מ"מ הרי זה חלק מחוקי בעלות. ומכיון שאין לאף אחד זכויות וחובות כמוהו בזה – הרי הוא הבעלים... ומצי לעשות שליח.

מקרה זה מקביל לגיזבר ההקדש, שאף שאינו בעלים – מ"מ אין אדם בעולם שהוא בעלים יותר ממנו. דוגמא זו יכולה ללמד אף על מנהלים של חברות בע"מ. בחברות אלו, אף שההלכה מגדירה אותן כשותפות – מ"מ יש לבעלי המניות סמכות מוגבלת מאד על תפקודן. אך כאשר ישנם בעלים מוגדרים, שהמנהלים יונקים את כל סמכותם מכוחם ומרצונם בכל רגע – יתכן שהדין אכן יהיה שונה. מתוך ההגדרה של הגרי"מ אהרונסון נראה שאין להקל במקרים אחרים.

הגרש"ה ואזנר (שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' קעא סעי' ז) מתלבט גם הוא בבעלות הממשלה על התוצרת החקלאית שהיא קונה. במסקנת הדברים הוא אומר, שאף אם נאמר שהממשלה לא יכולה להיחשב כבעלים ואינה יכולה למנות שליח להפריש תרו"מ – הרי שהממונים על תוצרת זו יכולים להפריש ממנה תרו"מ בגלל השליטה שיש להם עליה. ואלו דבריו:

כיון שנתנו הכסף... וברצותם למכור וליתן למי שהם רוצים ובשיעור שהם רוצים – די עפ"י הלכה בבעלות זה כדי להפריש תרו"מ.

לסברא זו הסכים גם בשו"ת מנחת-יצחק⁷³, ורק לרווחא דמילתא הוא מציע דרכים יותר מרווחות להפרשה זו. ולפי הגדרה זו משמע שניתן להקל גם במקרים נוספים, בהם נדון לקמן.

10. מנהל בית אריזה

בבתי האריזה ישנו עירפול משפטי גדול. קשה מאוד להגדיר מיהו הבעלים על התוצרת הנמצאת שם⁷⁴. זאת משום שכל המשמעויות המעשיות של הבעלות מרוכזות בידי הנהלת בית האריזה. בכלל זה: סמכות למכור ולקבוע מחירים, אחריות לנזק ועוד. ניתן יהיה להתעלם מן הבעיה הזאת אם נאמר שבמצב זה יש למנהל בית האריזה סמכות להפריש תר"מ אף אם אינו בעלים על התוצרת הנמצאת שם. לפי ההגדרה שהבאנו לעיל (סעי' 9) בשם הגר"מ אהרונסון זצ"ל, ניתן להקל רק במקרה שבו יש בעלים מוגדרים. אך לפי ההגדרה שהבאנו בשם הגרש"ה ואזנר שליט"א והמנחת-יצחק – נראה שגם מנהל בית אריזה מוסמך להפריש תר"מ מכוח שליטתו בתוצרת הנמצאת שם.

הגר"מ אליהו שליט"א הורה לנו, שמכיון שמנהל בית האריזה מוסמך בוודאי לתת ממנה מתנה מועטת מן התוצרת הנארות שם – יכול הוא לקחת לעצמו 20% מן הפירות במתנה על מנת להחזיר, להפריש אותם למעשרות ולהחזירם לחקלאים. כך הוא מפרש, בעצם, משלו על של החקלאים.

ומו"ר הרה"ג אברהם שפירא שליט"א הורה, שמנהל בית אריזה מוסמך, מן הסתם, להפריש תר"מ מכל מה שמגיע אליו, אא"כ הבעלים מוחים על כך בפירושו. זאת מפני שסמכותו כוללת את כל הטיפול הנדרש לשיווק הפירות, ולא רק את מה שהחקלאים דורשים ממנו ביודעין.

ולמעשה, לא הורו לסמוך על הסברה שעצם השליטה בנכסים נחשבת כבעלות לענין זה.

11. סיטונאי

גם לסיטונאי יש שליטה נרחבת על הפירות שהוא משווק. אמנם בדרך כלל הוא אינו קונה את אותם פירות שהוא משווק, והם שייכים בוודאות לחקלאי. אך יש לו סמכות מלאה להחליט למי למכור ובאיזה מחיר⁷⁵.

74. עי' בתוברת "הפרשת תר"מ במערכת הצבורית" (פרק א סעי' 1). בשאלה זו התייעצנו עם מספר משפטים שכתנו חזי התקשרות בין חקלאים לבין בית האריזה, ולא הצלחנו לקבל מהם תשובה ברורה. החוק הנוהג במדינה – אין עניינו לברר את מושג הבעלות באופן אובייקטיבי ומוחלט. הוא מוטל רק מן ההשלכות המעשיות שיש לכך. וברגע ששאלות אלו מוצאות את פתרונן בצורה זו או אחרת – אין הוא עוסק בבעלות עצמה במובן המופשט. ההלכה, לעומת זאת, עוסקת הרבה בשאלה זו, בהשלכה לכל הדינים הנוגעים לממון, כמו: חמץ בפסח, בכורות, קידושין, ארבעת המינים, נדרים ועוד.

75. כך עובדים סוחרים רבים בשוק הסיטונאי. הרב יחזקאל דאום זצ"ל, רבה של "תנובה", מסר לנו שב"תנובה" המערכת פועלת בצורה שונה: החברה קונה את התוצרת ומשווקת אותה כבעלים.

בדינו של הסיטונאי דין הגרי"ז מינצברג (שו"ת שארית ישראל סי' טו בסופו, ד"ה והמשגיח, ומלבד), ואלו דבריו:

והמשגיח על התרו"מ אמר לי שיש לו עוד עצה, ליקח רשות מהסוכן הראשי למכירה, הנקרא קומיסיאנער... כפי מה שחקרתי, הקומיסינער אין לו רק דין שליח וסרסור, ולא יוכל ליתן רשות, מאחר שהפירות אינם שלו. ודין השליח מבואר בחו"מ⁷⁶ דלא יוכל לקנות לעצמו אפי' באותם דמים שהרשוהו בעלים למכרו. מכ"ש שלא יוכל ליתן רשות לעשרם. ומדבריו משמע, שייתכן שאילו היו סמכויותיו נרחבות יותר – היה נחשב כבעלים לענין ההפרשה. וא"כ בסיטונאים כיום, שהם מוסמכים למכור את הפירות גם לעצמם ואף לקבוע בעצמם את המחיר – יתכן שיהיה להם דין בעלים לענין ההפרשה. ונראה שכך יהיה הדין לפי ההגדרה של הגר"ש ואזנר והמנחת יצחק (לעיל סעי' 9).

גם הגר"צ פ פראנק (שו"ת הר צבי זרעים ח"א סי' נב אות א) דן בשאלה זו: ... יש כאן קאמיסיאנר (סוכן) אשר אליו נשלחים הענבים ממושבות היהודים, והוא שליח למוכרם ולחלקם לבעלי החנויות דפה (בירושלים)... מכיון שהענבים אינם שלו (של הסוכן) והוא עצמו אינו יכול לתרום אלא מטעם שליחות, וא"כ איך יכול למנות לשליח את הממונה על המעשרות. ובמקום אחר⁷⁷ הארכתי בדין זה אי שליח עושה שליח בתרומה... מדבריו עולה בבירור שהשליטה של הסיטונאי אינה מקנה לו שום מעמד הדומה לבעלים, ואינו אלא שליח שלהם לכל דבר וענין. ומ"מ, במקרה בו ההפרשה משפרת את סיכויי המכירה או מעלה את המחיר – מסתבר שגם הגר"צ פ פראנק וגם הגרי"ז מינצברג מודים שהסיטונאי מוסמך לדאוג להפרשת תרו"מ לפחות מכוח הניחותא של הבעלים.

סיכום, הפרשה מכוח שליטה בנכסים

מדברי האחרונים עולה שלא רצו לסמוך על כך שהשולט בנכסים נחשב כבעלים. סמכו על כך רק בדלית ברירה ובמקרה בו אי אפשר היה להגדיר אדם אחר כבעלים גמורים על אותה תוצרת. אך נראה לענ"ד, שיש לשיטה זו בסיס בהלכה, וניתן לסמוך עליה במקרים בהם אין דרך אחרת להפריש תרו"מ. במיוחד ניתן לסמוך על כך בצירוף של ספיקות נוספים. אך אין לסמוך על כך במקום בו יש חשש שבעה"ב מתנגד להפרשה כפי שהיא נעשית. במקרים בהם אין בעלים מוגדרים לאותם פירות והמנהלים הם בעלי השליטה היחידים – נראה שניתן לסמוך על כך אף לכתחילה.

76. חו"מ סי' קפה (סעי' ב).

77. ראה מאמרנו: "מילוי מקום המשגיח בתרו"מ" (פרק א סעי' 9 והע' 46).

הרב עזריאל אריאל

תיקון פירות שלו שאינם בשליטתו

ראשי פרקים:

הצגת הבעיה

1. נגזל
 2. הקדש ותרומ"מ בפיקדון
 3. הפרשת תרומ"מ באיסורי הנאה לדעת הקצות
 4. הפרשת חלה ע"י הבעל
 5. אריס
 6. בעל מניות
 7. מסירה לסיטונאי ולבית אריזה
- סיכום: הפרשת תרומ"מ ע"י הבעלים כשאינם שולטים בנכסים

הצגת הבעיה

כדי להפריש תרומות ומעשרות, צריך לבוא מכוחם של הבעלים. מעמדה המשפטי של תוצרת חקלאית במערכות ציבוריות שונות – מורכב ומסובך. לא אחת קורה, שאדם מוסר פירות לטיפולו של אדם אחר, והמשגיח מצליח ליצור קשר רק עם הבעלים ולא עם המוסמך לטפל בפירות. במאמרנו "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" עסקנו במי ששולט בפירות אעפ"י שאינו בעלים. להלן נעסוק במקרה ההפוך: דינו של הבעלים שהפירות אמנם שלהם, אך יצאו משליטתם באופן בלתי הפיך. שאלה זו יכולה להיות מעשית בפירות הנמצאים בבית אריזה או ברשות הסיטונאי. האם בעל הפירות יכול למנות את משגיח הכשרות להפריש מהם תרומ"מ גם בניגוד לדעתו של המחזיק בהם? ומה הדין אם המחזיק הוא גוי, שאינו בר שליחות, או יהודי שאין לו כל ענין בהפרשה? יש לברר א"כ, מה דין הפרשה מכוח אדם שהפירות שלו אך אינם ברשותו?

בדברי חז"ל נדונו צורות שונות של הפרשת תרומ"מ ע"י בעלים שאין להם שליטה בנכסיהם באופן שאין בכוחם להחזירם אליהם, כגון: נגזל, מחזיק באיסורי הנאה, בעל המפריש חלה ואריס. מתוך הדיון בהם, נוכל לעמוד על הבעיות שמעלה בפנינו המערכת הכלכלית המודרנית, כגון: חקלאי שמסר את פירותיו לסיטונאי או לבית אריזה, וכן בעל מניות בחברה לעיבוד ושיווק של תוצרת חקלאית.

1. נגזל

הירושלמי (ביכורים פ"א ה"ב) דן בנגזל שלא התיימש מן הגזילה, ורוצה להפריש תרו"מ מן התבואה שביד הגזול. וכך היא מסקנת הסוגיא:

ר' יוסי בשם ר' יוחנן: לא זה תורם ולא זה תורם. ר' אמי בשם ר' יוחנן:

אפילו הבעלים שתרמו – אין תרומתן תרומה.

מפרשי הירושלמי¹ מסבירים שהלכה זו היא כמו מה שמצינו בהקדש: שהנגזל אינו יכול להקדיש לפי שאינו ברשותו, ואף הגזול אינו יכול להפריש לפי שאינו של².

ומכאן למדנו, שאדם אינו יכול להפריש ממה שאין לו שליטה עליו³. הגרש"ז אויערבך זצ"ל⁴ עומד על דיוק זה, ומעיר שהנגזל אינו יכול להפריש מפני שיש לגזול בעלות מסוימת על הפירות.

ה"אמונת יוסף" (לירושלמי שם, ד"ה אבל) מוסיף הסבר מיוחד בגדרי תרו"מ. יסוד דבריו הוא ש"בעלים" לענין תרו"מ הוא מי שעומד לאכול או להאכיל מן הפירות הללו, ולכן לא תועיל הפרשתו של הנגזל. ואלו דבריו:

והוא הדין נמי שהבעלים עצמן, אם תרמו – שאין תרומתן תרומה מה"ט

גופיה. שהרי אין הדבר ברור שיוציאו מהן הפירות ויהיו לאכילת עצמן⁵.

מתוך כך יש מקום ללמוד גם לדינו של מי שמסר לזולתו את הטיפול בפירותיו. לכאורה ניתן להסיק שהבעלים אינם יכולים להפריש תרו"מ מאותם פירות שאינם ברשותם. אך יש הבדל ברור בין המקרים. בגזילה – הפירות נמצאים ברשות הגזול בעל כרחם של הבעלים, ולכן יש בגזילה כדי להפקיע את יכולתם להפריש. אבל בנז"ד מדובר במקרה בו הבעלים מסרו את הפירות מרצונם החפשי לרשותו של המשווק או המנהל, וכל טיפולם בפירות הוא מכוחו.

1. רש"ס (ד"ה לא זה תורם); פנ"מ (ד"ה ר' יוסי).

2. ב"ק (סח ע"ב); רמב"ם (ערכין פ"ו הכ"ד).

הגרצ"פ פראנק (שו"ת דר צבי זרעים ח"א סי' יב) מביא את מה שהסבירו בענין זה האור-שמח (גזילה פ"ה ה"ד) והאחיעזר (ח"ב סי' לו אות ד), וכתבו שאף אין לגזול אפשרות להפריש תרו"מ מכוח "זכין לאדם שלא בפניו", מפני שהנגזל אינו יכול למנות את הגזולן כשליח על מה שהוא עצמו אינו יכול לתקן (וזאת אף שהגזולן כאילו "מוחל" לנגזל על אחיזתו בפירות לענין זה).

3. עי' אור-שמח (תרומות פ"ד ה"ב), ועי' שו"ת אחיעזר (ח"ב סי' לח אות י), שכתב עפ"י סברת הירושלמי שאפשר להפריש תרו"מ בהפקר, שלפי זה אדם יכול להפריש תרו"מ ממה שהוא שלו אך אינו ברשותו. ומכוח זה רצה לתרץ את קושיית רעק"א בפסחים לג, מהא דאפשר להפריש תרו"מ באיסורי הנאה. וחיידש שאיסור מוגדרים כ"שלו ואינו ברשותו" ולכן יכול להפריש מהם (ראה לקמן סעי' 3).

4. מעדני"א (תרומות פ"ד ה"ג אות א ד"ה עכ"פ).

5. וראה מאמרנו "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (סעי' 1 הע' 20, סעי' 4 וסעי' 5).

2. הקדש ותרומה בפיקדון

בנדר, המדובר במי שמסר את הפירות מרצונו לניהול ושליטה של אדם אחר. לכן נראה שיש לדמות את שאלת ההפרשה כאן לדין הקדש בפיקדון.

בהלכה מצאנו סוגים שונים של פקדונות. פיקדון הנמצא אצל שומר חנם או שומר שכר – אין ספק שיש אפשרות להקדיש אותו לבית המקדש ולהדיר את הזולת הנאה ממנו. וכך כותב הרמב"ם (ערכין פ"ו הכ"ב):

אין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו. כיצד? – היה לו פיקדון ביד אחר וכפר בו זה שהוא אצלו – אין הבעלים יכולין להקדישו. אבל אם לא כפר בו – הרי הוא ברשות בעליו בכל מקום שהוא⁶.

ומכאן שגם ניתן להפריש ממנו תרומה ללא הגבלה. לעומת זאת, כאשר יש למחזיק זכויות ממון או זכויות שימוש באותו פיקדון, כגון: שאלה, שכירות, משכון או משכנתא – ישנם חילוקי דינים רבים בין המקרים השונים⁷. יסוד אחד ברור בסוגיית זו, והוא: שבאופן עקרוני אין בכוחם של הבעלים להפקיע את זכויות הממון (כמו זכות גבייה) וזכויות השימוש של הזולת ע"י פעולה של הקדש וכדו'. כל מקרה או דעה היוצאים מכלל זה – יש להם הסבר מיוחד, ואכמ"ל.

ומכאן שהדין יהיה תלוי בסוג השליטה שיש למי שמחזיק את הפירות בידיו. אם הוא מחזיק בידיו סמכויות ללא זכויות, כמו מנהל עסקים פרטי – יש לומר שדינו כשומר שכר, שאינו מפקיע את יכולת הבעלים להפריש. אך אם הוא מחזיק בידיו זכויות שימוש (או זכויות גבייה), בדומה לשוכר או שואל – מסתבר שהדין יהיה שונה.

3. הפרשת תרומה באיסורי הנאה (לדעת קצות החושן)

ראייה מעניינת לשאלת ההפרשה בפירות שלו שאינם ברשותו, יש מהדין בהפרשת תרומה באיסורי הנאה. ידועה מחלוקת הראשונים בשאלה אם יש בעלות

6. וכך נפסק להלכה בשו"ע (יור"ד סי' רנח סעי' ז).

7. לענין שכירות עיין: נדרים (מו"ע-ע"ב) ור"ן (ד"ה היכי); ערכין (כא"ע"א) ותוס' (ר"ה הכ"א);

רמב"ם (נדרים פ"ו ה"ב, ערכין פ"ו ה"ל); שו"ע (יור"ד סי' רכא סעי' ו-ז, סי' רנח סעי' ז).

לענין שאלה עיין: הגה"מ (נדרים פ"ו ה"ב אות א); רמ"א (יור"ד סי' רכא סעי' ז).

לענין משכנתא עיין: כתובות (נט"ב) ותוס' (ד"ה שדה); נדרים (פו"ע"א); ב"מ (עג"ב) ותוס' (ד"ה השתא); רמ"א (יור"ד סי' רנח סעי' ז בהג"ה).

ולענין אשה המדירה את בעלה ממעשה ידיה, עי' רמב"ם (נדרים פ"ב הי"ד).

באיסורי הנאה⁸. הקצות (סי' תו) נוקט דרך אמצעית בשאלה זו, וכך הוא אומר: דאיסורי הנאה מיקרי דבר שאינו ברשותו⁹, וכמו גזל ולא נתיימשו הבעלים שניהן אין יכולין להקדישו... דוודאי איסורי הנאה בעלים אית ליהו, ואפ"ה הפקירו אינו מופקר, ומשום דלא עדיף מדבר שאינו ברשותו, דאע"ג דשלו הוא – אינו ברשותו לאקדושיה ולהפקירו.

דוגמא פשוטה לכך היא חמץ בפסח. בשאלה זו, של הפרשת תרו"מ מחמץ בפסח – דנה הגמרא (פסחים לג ע"א):

...הפריש חמץ תרומה – דברי הכל אינה קדושה. מנא הני מילי? – כי אתא רב הונא בריה דרב יהושע, אמר: אמר קרא, 'ראשית' – ששייריה ניכרין לישראל, יצתה זו שאין שייריה ניכרין.

ומפרש רש"י (ע"ב ד"ה דאמר):

משמע שתהא היא ראשית ואלו שיריים ניכרים, שתהא היא מתירתן לישראל. ואי במפריש תרומת חמץ, מה היתר יש בשייריה שתהא ראשיתן עושה שיריים?...

על כך מעיר הגרעק"א (גליון הש"ס ד"ה יצתה):

תמוה לי, דא"כ לא תליא כלל בתרומה אם היא חמץ או לא, ותלי הכל בשיריים, דמשכחת במפריש תרומת חמץ ביש לו סאה חמץ וט' סאין שאינן חמץ... דהא שייריה ניכרין...

ומכאן למדנו שבתנאים מסויימים יכול אדם להפריש תרו"מ גם מחמץ.

שאלה זו נידונה גם בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ג), שם מפורש שאי אפשר להפריש חמץ כתרומה. וכך נאמר שם:

הפריש מצה על חמץ – א"ר זעירה: כל תרומה שאינה מתרת את השיריים לאכילה, אינה תרומה. אפילו הפריש חמץ על מצה? א"ר זעירה: מאחר שאילו מינה עליה אינה תרומה, ואפילו הימינה למקום אחר אינה תרומה.

מן הדיון בסוגיא זו, הן בבלי והן בירושלמי, משמע שבאופן עקרוני ניתן היה להפריש תרו"מ מחמץ בפסח למרות שאלת הבעלות והשליטה. הנימוק לכך שאי אפשר להפריש תרו"מ מחמץ הוא דין "ראשית ששייריה ניכרין" שאינו נוגע לנד"ד. מחלוקת הבבלי והירושלמי אינה אלא בפרטי ההלכה ולא בעיקרון.

האחיעזר (ח"ב סי' לח אות י) מביא מי שמסביר שמסיבה זו אי אפשר להפריש תרו"מ מחמץ, שכן אין אדם תורם דבר שאינו ברשותו. אך הוא דוחה את ההסבר הזה.

8. עי' אנציקלופדיה תלמודית (ח"ב, ערך "איסורי הנאה").

9. ועי' רש"ש (ב"ק סט ע"א ד"ה בא"ד) שהגדיר שדבר הוא "ברשותו" של אדם כאשר "היא ממשלתו לעשות בו כחפצו".

האחיעזר תולה את שאלת ההפרשה באיסורי הנאה בספק של הירושלמי (תרומות פ"א ה"א) בדין הפרשת תרו"מ בהפקר, ואומר:

ולפי דך צד דעל של הפקר יכול להפריש – מה"ט גם באיסורי הנאה יכול להפריש. ולא דמי להקדש והקנאה והפקר, שאינו יכול, לפי שאינו ברשותו להקנות ולהוציא מרשותו. אבל הפרשת תרומה – אין זה אלא תיקון איסור הטבל, וחלק הכהן פתיך בו מתחילה... ואין זה אלא חלוקת השותפים... איפשר דגם באיסורי הנאה יכול לקרות שם... וכמו שהאריך בזה הקצוה"ח, דהוי שלו ואינו ברשותו. – איפשר דגם נגזל שתרם – תרומתו תרומה.

ומן הדברים משמע שאם נאמר שאי אפשר להפריש תרו"מ מהפקר מפני שצריך כוח בעלות להפרשה – מסתבר שגם בשלו ואינו ברשותו אינו יכול להפריש, שכן אין לחלק בין הפרשת תרו"מ לבין הפקר, הקדש והקנאה.

הגרש"ז אויערבך¹⁰ דן בשאלה זו ומחלק בין גזילה לבין איסורי הנאה. בגזילה, הפירות נמצאים ברשותו של הגזול. לכן הנגזל לא יכול להפריש מהם. אבל באיסורי הנאה אין רשות אחרת על הפירות. לכן בעליהם יכול להפריש מהם למרות שאינם ברשותם. סברא זו דומה מאד לטעם שנאמר בדינו של גיזבר ההקדש¹¹. הגיזבר אמנם אינו בעלים על תבואת ההקדש. אבל אין אדם אחר בעולם שהוא בעלים יותר ממנו. לכן יכול הוא להפריש ממנה תרו"מ. וכן כאן, באיסורי הנאה: אמנם הפירות אינם "ברשותו" של הבעלים, אבל אין אדם אחר שהוא בעל הפירות יותר ממנו או מעכב עליו ע"י זכות ממון או זכות שימוש משלו. לכן יכול הוא להפריש תרו"מ מאיסורי הנאה¹².

לעומת זאת, שאלתנו, הדנה במנהל חברה, בית אריזה או סיטונאי – עוסקת במקרה שבו יש אדם אחר שקיבל לידי סמכויות לגבי אותם פירות באופן שהבעלים אינם יכולים ליטול אותם בחזרה. ולכן אין להביא מכאן ראיה.

4. הפרשת חלה ע"י הבעל

דוגמא מפורשת יותר להפרשה ע"י הבעלים כאשר התבואה נמצאת בשליטה של אדם אחר, מצאנו בהפרשת חלה. האו"ז (חלה סי' רכה, השני) דן על חיוב האשה בהפרשת חלה, ומסיק שמצוות הפרשת החלה מוטלת על האשה דווקא. ומתוך כך כתב לגבי הבעל:

10. מעדנ"א (תרומות פ"ד ה"ג אות א ד"ה עכ"פ).

11. ראה מאמרנו "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (סעי' 6).

12. וחמץ בפסח הוא מקרה מיוחד, כפי שהבאנו לעיל מסוגיות הבבלי והירושלמי בפסחים.

והושגני לומר שלכתחילה לא משוי שליח להפריש חלה, הואיל ומצוות אשתו היא.

ומכאן משמע שהבעל מפריש חלה רק מכוח זה שהוא כשליח של אשתו, ולכן אינו יכול למנות שליח אחר לשם כך. דברי האו"ז לא הובאו להלכה ע"י הפוסקים¹³. ולהיפך, בערוה"ש¹⁴ מפורש שגם הבעל יכול לעשות שליח להפרשת חלה. לכאורה ניתן היה להוכיח מכאן שאדם יכול להפריש תרומה וחלה מתבואתו אף אם יצאה מרשותו. אך נראה שהפרשת חלה היא מקרה מיוחד. הקשר של האשה למצוה זו אינו נובע מזכות שיש לה בעיסתה מבחינה ממונית. אין כל ספק שהעיסה שייכת באופן מוחלט לבעלה של האשה. הקשר של האשה להפרשה נובע מכך שהאחריות להפרשה הוטלה עליה, וזוהי מצוה שלה. אך אין הדבר מפקיע שום דבר מזכות הממון של הבעל בעיסה, ולכן יכול הוא להפריש חלה גם בלי לבקש את רשותה של אשתו¹⁵.

5. אריס

נאמר בתוספתא (תרומות פ"א ה"ח):

אריס שתרים ובא בעה"ב ועיכב, אם עד שלא תרים עיכב – אין תרומתו תרומה. ואם משתרים עיכב – תרומתו תרומה, אבל אין רשאי להוציא מעשר וליתן ללוי... אלא על חלקו בלבד.

אוקימתות רבות נאמרו לתוספתא זו¹⁶. אחת האוקימתות היא של מהר"י קורקוס (תרומות פ"ד ה"י) בפירושו הראשון:

ואע"ג דאמרינן פרק האיש מקדש (קידושין מא ע"ב)... "אתם ולא אריסין" – אפשר דהיינו בתורם על חלקו של בעל הבית, והכא בתורם על חלקו של עצמו. וכן סיימו בתוספתא: אבל אין רשאי להוציא מעשר אלא על חלקו בלבד.

כלומר, שמה שאמרה התוספתא שאריס אינו יכול להפריש תרומה אם בעל הבית מעכב – היינו כאשר הוא מתקן את חלקו שלו. ומדוע? כל זמן שבעל השדה לא נטל את חלקו – עדיין כל התבואה משועבדת לו. וכל זמן שתבואתו של האריס

13. עי' שו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קמו ד"ה ס"ג) שתמה עליו. ובחלת לחם (סי' ז ס"ק טו) כתב בפשיטות שדרשת הפסוק "אתם וביתכם" מלמדת שהבעל והאשה שוים לענין חלה, אלא שהאחריות מוטלת על האשה.

14. יו"ד סי' שכב (סעי' ז).

15. ראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (סעי' 4).

16. ראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים" (סעי' 3).

משועבדת לבעל השדה – אין האריס יכול להפריש ממנה תרו"מ. מאידך גיסא למדנו מדברי התוספתא, שכל זמן שבעל השדה אינו מביע התנגדות מפורשת – יכול האריס להפריש מחלקו ללא הפרעה.

אם דברי מהר"י קורקוס הם להלכה – תצא מכאן מסקנה חשובה למקרים בהם אדם מפריש תרו"מ מפירות המשועבדים לאדם אחר, והיא: שבעל הפירות יכול להפריש מהם רק כל זמן שהמשעבד אינו מתנגד לכך.

פירוש זה של מהר"י קורקוס הוא דעת יחיד. גם מהר"י קורקוס עצמו מביא פירוש אחר וכותב עליו שהוא הפירוש הנכון בדעת הרמב"ם. לפי הפירושים האחרים אין האריס מוגבל כאשר הוא רוצה להפריש תרו"מ מחלקו שלו בלבד. השאלה מתעוררת כאשר הוא רוצה להפריש גם מחלקו של בעל השדה. אך ייתכן מאד לומר שאף שדברי מהר"י קורקוס אינם מקובלים להלכה בדינו של אריס, יש לקבל אותם כהגדרה כללית לדינה של תבואה המשועבדת לאדם אחר.

אך נראה שאין ללמוד מכאן לנד"ד, שכן שיעבוד הוא לא שליטה מלאה, ואין לדמות סתם שיעבוד למשכנתא או שכירות (לעיל סעי' 2).

6. בעל מניות

הדוגמא המעשית הקיצונית ביותר לאדם שיש לו תוצרת חקלאית שאינה בשליטתו היא בעל מניות בחברה העוסקת בגידולים חקלאיים. כיום ישנם שני סוגים עיקריים של בעלי מניות: האחד הוא בעל מניות שיש לו זכות הצבעה. אדם זה הוא שותף מסוים בניהול של החברה ובקבלת ההחלטות. השני הוא בעל מניות שיש לו זכות ממון בלבד ללא זכות הצבעה. לא כאן המקום לדון במעמדה ההלכתי של החברה בע"מ. רק נציין שבבתי הדין הרבניים מקובל כיום להגדיר אותה כשותפות גמורה. לכן בעלי המניות חייבים לדאוג לביעור החמץ של החברה בפסח¹⁷. רק הסכמת הצדדים ומנהג המדינה גורמים לכך שבעל המניות לא יהיה ערב אישית מבחינה ממונית על פעולותיה ולא יוכל להתערב בכל החלטה של ההנהלה. מכל מקום, למעשה, מי שאין לו זכות הצבעה – אין לו שום שליטה על הנכסים¹⁸.

יש לעיין א"כ, אם להשוות את בעל המניות הנ"ל לנגזל, שאינו יכול להפריש מן הפירות הנמצאים ברשות הגזול (לעיל סעי' 1). ותחילה נדון בבעל מניות שאין לו זכות הצבעה.

17. פסקי בתי דין רבניים (ח"ו עמ' 322, ח"י עמ' רעג). ועי' אוצר המשפט (ערך: אישיות משפטית); ספר "טבילת כלים" (פרק ב סעי' א בהערה); ספר "הקיבוץ בהלכה" (עמ' 156, 180, 190); שו"ת "באהלי תורה" (לאמור"ר הרד"ג יעקב אריאל שליט"א, ח"א סי' ג); חוברת "הפרשת תרו"מ במערכת הציבורית" (פרק א סעי' 6).

18. עי' שו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' א); מועדים חמנים השלם (ח"ה סי' רסט).

מחד גיסא יש מקום לחלק בינו לבין הנגזל, ולומר שדווקא בנגזל, שהשליטה בנכסים נלקחה ממנו בכוח, והגזלן מחזיק בהם מכוח עצמו – אז אנו אומרים שאינו יכול להפריש. אבל בבעל מניות, שההנהלה מחזיקה את השליטה בנכסים מכוחו – יש לומר שיוכל להפריש. וכמו שמצאנו בפיקדון, שכל זמן שהשומר אינו כופר בפיקדון – יכול המפקיד להקדישו¹⁹. מאידך גיסא יש מקום לדמות בכל זאת את המקרה הזה לנגזל, שמכיון שסוף סוף עתה אין בכוחו של הבעלים לקחת את השליטה בחזרה באופן מידי (ואף אם הדבר אפשרי, הוא כרוך בתהליך ארוך, ועד אז הפירות לא יישארו) – אין לראות את ההנהלה כבאה מכוחו, ויש להכיר בכוח העצמאי שיש לה. אך אין מקום לדמות מקרה זה להלוואה, שכן מלוה להוצאה ניתנה, בעוד שכאן כל רכוש החברה הנמצא בעין הוא בבעלותם של בעלי המניות. הדוגמא היותר קרובה לחברת מניות היא חפץ מושכר או ממושכן, שיש לאדם אחר זכות ממון בו. וכבר אמרנו¹⁹ שהקדשות וקונמות אינם תופסים כאשר הם פוגעים בזכויות ממון ובזכויות שימוש של הזולת. בחברת מניות, לא ההנהלה, שבאה מכוחו של בעל המניות, היא שמעכבת את שליטתו של בעל המניות על הפירות שברשות החברה. למנהלים אין זכויות שימוש בנכסי החברה אלא סמכויות ניהול. המעכבים בעלי הזכויות הם בעלי המניות האחרים, שאינם מסכימים לכך שאותו אדם יקח מיד את הפירות, תוך שיבוש סדרי המינהל התקין שנקבעו בעת ייסוד החברה. יתרה מזאת! אמנם ההלכה מגדירה את החברה בע"מ כשותפות, אבל ההלכה מכירה בהשלכות הממוניות של הגדרת החברה בע"מ כאישיות משפטית עצמאית. מכיון שכך, מוסכם בין בעלי המניות שאין לבעלים אלא זכות ממון לקבל רווחים ולא שום שליטה בנכסים. ויתור עקרוני ומוחלט זה על השליטה, קשה לומר שהוא משאיר בידי הבעלים זכות לבצע הפרשת תרומות ומעשרות.

לכן נראה שבעל מניות אינו יכול להפריש תרו"מ מן התוצרת החקלאית שברשות החברה.

לגבי בעל מניות שיש לו זכויות הצבעה, אמנם יש לו יותר שליטה על פעילות החברה, והיה מקום לדמות אותו לשותף, שמפריש (ראה מאמרנו: "הפרשה מכוח שליטה בנכסים", סעי' 2). אבל למעשה נראה שאף הוא לא יכול להפריש. הוא לא דומה לשותף העוסק ברכוש המשותף בצורה ישירה. מחזיק המניות מסר את סמכויות הניהול להנהלת החברה, ונדרש תהליך ארוך כדי להחליף את ההנהלה או לפרק את השותפות. ומכיון שיש להניח שהפירות לא יחזיקו מעמד עד לסיומו של התהליך, יוצא שלמעשה אין בכוחו של בעל המניות לקחת לרשותו הפרטית את אותם פירות. וא"כ דינו כנגזל.

19. ראה לעיל (סעי' 2).

7. מסירה לסיטונאי ולבית אריזה

אם ננקוט שבעל מניות אינו יכול להפריש, יש מקום לדון, מהי ההגדרה של "אינו ברשותו" לענין זה? מה יהיה הדין במי שמסר את פירותיו לסיטונאי על מנת שימכור אותם, ובכך הפקיע את זכותו למכרם בעצמו? ומה דינו של המוסר את תוצרתו לבית אריזה והטיל עליו אחריות מלאה לשמירת התוצרת ואף לאונסין. האם הוא מוסמך להרשות למשגיח להפריש ממנה תרומה לאחר שכבר יצאה מרשותו? גם מקרה זה דומה לשכירות ולמשכון. הסיטונאי או בית האריזה אינם פקידים בעלמא. הם בעלי זכויות. יש להם זכות להרויח את חלק ה"קומיסיון" באותם פירות. יש להם גם את הזכות לבחור קונה שישלם מחיר גבוה יותר מאחרים או שיספק להם רווח צדדי אחר ע"י אותה עסקה. א"כ, המעמד של הסיטונאי או של בעל בית האריזה אינו מעמד של שומר שכר אלא של שוכר. כל פעולה המפקיעה מהם זכויות – סותרת את חוזה השכירות, ותוקפה של כל הפרשה תלוי בקפידא שלהם.

לפי ההגדרה הזאת יוצא שיש להבחין בין מקרים שונים: הפרשת תרומה מן ה"בררה" או הפרשת מעשר ראשון ומעשר עני בספק טבל – אין לה משמעות קניינית למעשה. אם אכן כך הם הדברים – אין מניעה שהבעלים יפרישו. דוגמא לכך היא הלכה בדיני נדרים²⁰: אדם שיש לו מרחץ מושכר בעיר – רשאי לאסור בנדר על אדם שלישי להשתמש במרחץ. הדבר תלוי רק בדעתו של המדיר. אם התכוון לכלול גם את המרחץ בין נכסיו – הנדר מועיל למרות שהוא מושכר לאחר. וזאת משום שאין בכך משום פגיעה בזכויות הממון של השוכר, ששכר את המרחץ רק לשימושו האישי.

ניתן לכאורה לחלק בין המקרים ולומר שסוף סוף כל פעולת הפרשה היא הקנאה לשבט, ולכן הבעלים מקפידים על כך. ואף בספק טבל, שאין בו חובת נתינה – יש לפחות ספק קנין, שדינו תלוי בכל דיני תפיסה בספיקות ממון. אך נראה שיש להקל בכל זאת. אמנם באופן תיאורטי יש כאן פגיעה בזכויותיו של המחזיק, אבל מכיון שאין לכך משמעות מעשית – אין סיבה להניח שהמחזיק יתנגד להפרשה. הרי הדבר דומה למה שהבאנו בשם מהר"י קורקוס (לעיל סעי' 5) בדינו של אריס המפריש מן החלק המשועבד לבעל השדה. ושם ראינו שכל זמן שאין לפחות אומדנא ברורה שבעל השדה מתנגד להפרשה – אין השיעבוד מפקיע את זכותו של האריס להפריש תרומה מן התבואה שלו. לכן נראה שהבעלים יכולים לבצע את כל אותן הפרשות שאינן פוגעות למעשה במי שמחזיק בפירות.

ולפי מה שכתבנו, מסתבר שהוא הדין כאשר מדובר בטבל ודאי, אם יש הסכם הלוואה בין המפריש לבין הלוי והעני, המשאיר את המעשרות ברשות הסיטונאי

20. עי' גמ' נדרים (מו ע"ב-ע"ב); רמב"ם (נדרים פ"ו ה"ב); שו"ע (יר"ד סי' רכא סעי' ו).

ומאפשר את המשך המסחר והפקת הרווחים, הן להלכה והן למעשה. לכך בוודאי אין הסיטונאי מתנגד. ואף יתכן שתועיל הפרשת מעשר ראשון ועני בטבל ודאי, כאשר מוסכם בין הבעלים לבין המשווק שברצונם לגזול אותם מן הלוי והעני. וגם זאת – משום שאין וודאות שהמשווק יתנגד להפרשה כזאת²¹.

מאידך גיסא, אם הבעלים שולחים אדם לקחת פירות טובים ולהפריש אותם כתרומה – הדבר מנוגד בעליל לזכויות שנמסרו לסיטונאי או לבעל בית האריזה, והפרשה כזאת באמת לא תועיל כלל.

סיכום: הפרשת תרו"מ ע"י הבעלים כשאינם שולטים בנכסים

מן הדוגמאות שהבאנו עולה שהדעה היותר מסתברת היא האומרת שאדם אינו יכול להפריש תרו"מ מנכסים שיצאו משליטתו, וכפי שמצאנו בנגזל. ונראה שהוא הדין לבעל מניות, בעיקר זה שאין לו זכות הצבעה. במצבים גבוליים יותר, כגון: פירות שנמסרו למשווק (סיטונאי או בית אריזה) – ניתן להקל רק בשעת הדחק. לעומת זאת, מנהל עסקים פרטי, אין לו שום זכות ממון. הוא קיבל סמכויות לטיפול, ובעל הבית יכול להתערב בכל עת בשיקול דעתו ולהחזיר את הפירות לשליטתו הישירה. כאן מסתבר שהמנהל אינו אלא כשומר שכר, שאינו מעבד כלל את יכולת הבעלים להפריש תרו"מ מן הפירות.

21. ע"י מנחת שלמה (סי' נג), שם נכתב שמי שממנה שלח להפרשה צריך להבין בכך הוא מוותר על בעלותו בחלק זה של הפירות. ודבר זה הוא לעיכובא, מפי שמהותה של ההפרשה היא הפעולה הממונית. ולדעתו יש לומר גם בנ"ד, שהפרשת הבעלים לא תועיל ללא הסכמתו המפורשת של המשווק. אך נראה לחלק ולומר שכאן, כאשר ההפרשה נעשית ע"י הבעלים – ההפרשה מועילה כל זמן שאין לנו אומדנא הפוכה. וכאן, כאשר ידוע לכולם שלא תהיה לכך משמעות מעשית – אין לנו אומדנא ברורה לומר שהבעלים אינם מסכימים לכך.

הרב יהודה הלוי עמיחי

הגדרות כלאי הרכבה

ראשי פרקים:

הצגת הבעיה

א. שיטת הרמב"ם

1. הגדרת המינים

ב. כיצד מגדירים את מין הפרי

1. שינוי טעם

2. שינוי גדול בטעם

3. שינוי השם

4. שינוי בהופעת הפרי

5. דמיון הפרי והגידול

6. סיכום

ג. שיטת הר"ש והראב"ד

ד. סיכום

הצגת הבעיה

התורה אסרה עלינו להרכיב מיני אילנות וזרעים זה בזה. כל עץ צריך לגדול ל"מינו" ללא תערובות ממינים אחרים. המשניות ברובן הביאו דוגמאות מעשיות להרכבות אסורות ומותרות, אולם בימינו איננו יודעים לזהות את שמות העצים, וכמו כן ישנם מינים שונים שלא הזכירו במשנה. כדי לאפשר לחקלאים להמשיך ולהרכיב, עלינו לחפש הגדרות הלכתיות כיצד לקבוע את מין העץ.

א. שיטת הרמב"ם

1. הגדרת המינים

הרמב"ם

(כלאים פ"ג ה"א-ה"ו) מגדיר בדיני כלאים את המינים השונים ואת החלוקה ביניהם. בתחילת דבריו (פ"ג ה"א-ה"ב) הובאה הקדמה יסודית, וז"ל:

יש מינין בזרעים שיהיה המין האחד נפרד לצורות הרבה מפני שינוי המקומות והעבודה שעובדין הארץ עד שיראה כשני מינין, ואע"פ שאין דומין זה לזה הואיל והן מין אחד – אינן כלאים זה בזה. ויש בזרעים שני מינין שהן דומין זה לזה, וצורת שניהן קרובה להיות צורה אחת, ואע"פ כן, הואיל והן שני מינין – הרי אלו אסורים זה עם זה.

מדברי הרמב"ם עולה שישנה חלוקה יסודית בין מין אחד ושני מינים.

א. שני צמחים ממין אחד – אפילו שונים בצורתם עד שנראים כשני מינים, אינם כלאים זה בזה. והביא הרמב"ם דוגמאות לכך (פ"ג ה"ג):

חזרת וחזרת גלים, עולשין עם עולשי שדה, כרישים עם כרישי שדה, כוסבר עם כוסבר שדה, החרדל עם חרדל המצרי, ודלעת המצרית עם הדלעת הרמוצה – אינן כלאים זה בזה.

וכן החטים עם הזונין, והשעורים עם שיבולת השועל, והכוסמין עם השיפון, והפול עם הספיר, והפרקדן עם הטופח, ופול הלבן עם השעועית, והקישות עם המלפפון, והכרוב עם התרובתור, והתרדן עם הלענון – אינן כלאים זה בזה.

הרמב"ם הוסיף דוגמאות גם בפירות האילן (שם ה"ד), וז"ל:

וכן בפירות האילן: האגסים והקרוסטמלין, הפרישין עם העוזרדין.

ב. שני מינים – בירקות או בפירות, אפילו קרובים בצורת העלים והפירות זה לזה הרי הם כלאים זה בזה. והביא הרמב"ם מספר דוגמאות (פ"ג ה"ג):

צנון עם הנפוס, החרדל עם הלפסן, ודלעת יוונית עם דלעת המצרית או עם דלעת רמוצה.

וכן הביא הרמב"ם (ה"ד) דוגמאות לאילנות, וז"ל:

וכן באילן שני מינין שדומין זה לזה בעלין או בפירות הואיל והן שני מינין – הרי אלו כלאים, כיצד – התפוח עם החורד, הפרסקין עם השקדים, השזיפין עם הרימין, אע"פ שדומין זה לזה הרי אלו כלאים.

ג. שני מינין בטבעם – למרות האמור לעיל שבשני מינים לא מועיל דמיון העלים, הביא הרמב"ם שיש שני מינים שהם שונים בטבעם אבל בגלל דמיון גדול

בעלים או צורת הפרי אינם כלאים זה בזה, כל זמן שאין שינוי גדול בטעם הפרי, וז"ל (שם ה"ה-ה"ו):

וכן יש שם זרעים ואילנות אחרות אע"פ שהן שני מינין בטבען, הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה או פרי של זה דומה לפרי של זה דמיון גדול עד שיראו כשני גוונים של מין אחד – לא חששו להן לכלאים זה עם זה, שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין. כיצד – הלפת עם הצנון אינן כלאים זה בזה, מפני שפרי של זה דומה לפרי של זה. והלפת עם הנפוס אינן כלאים זה בזה, מפני שהעלין דומין לעלין.

אבל הצנון והנפוס, אע"פ שהעלין דומין זה לזה והפרי דומה לפרי – הרי אלו כלאים, הואיל וטעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר. מקור דברי הרמב"ם יבואר להלן בביאור דברי הר"ש.

ב. כיצד מגדירים את מין הפרי

תחילה עלינו לבאר כיצד מגדירים את המין בהלכה, ומהם הסימנים הקובעים שעץ זה אינו ממינו של עץ אחר.

1. שינוי טעם

הרמב"ם (פ"ג ה"ג) מביא את הצנון והנפוס כדוגמא לשני מינים, באמרו: הצנון עם הנפוס... אע"פ שדומים זה לזה – הרי אלו כלאים זה בזה. ולאחר מכן הוסיף לבאר (פ"ג ה"ו): אבל צנון עם הנפוס, אע"פ שהעלין דומין זה לזה והפרי דומה לפרי – הרי אלו כלאים, הואיל וטעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר, וכן כל כיוצא באלו.

משמע מדברי הרמב"ם שהמרחק בטעם הוא קובע שבפנינו שני מינים. אלא שיש לסייג את הדברים ולומר שלא כל הבדל בטעם מגדיר שני מינים ככלאים אלא כאשר ההבדל בטעמים הוא גדול, אבל טעמים קרובים עדיין יכולים להחשב כמין אחד.

יסוד זה אנו לומדים מדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ה):

וכן יש שם זרעים ואילנות אחרות, אע"פ שהן שני מינין בטבען, הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה או פרי של זה דומה לפרי של זה דמיון גדול עד שיראו כשני גוונים של מין אחד – לא חששו להן לכלאים זה עם זה, שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין... אבל הצנון והנפוס, אע"פ שהעלין דומין זה לזה והפרי דומה לפרי הרי אלו כלאים, הואיל וטעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר.

שני מינים בטבעם, היינו פירות שיש ביניהם הבדלי טעם קטנים, ולכן אפילו דמיון חצוני, כמו צורת העלים או הפרי, יכול להועיל שלא יחשבו כלאים, אולם כאשר הטעם שונה באופן ניכר במיוחד, לא יועיל אפילו דמיון בצורת הפרי או העלים. וכן משמע בבס"מ (פ"ג ה"א. ועי' ארץ חמדה עמ' רפד).

וכן כתב במשנה ראשונה (פ"א מ"א ד"ה אינם):

ומיהו אותם שיש הפרש גדול ומשונים הרבה בטעמן זה מזה – פשיטא דהוו כלאים, אע"פ שדומות במראה ובעלין וכיוצא בהן, מ"מ שני מינים הם, שהטעם הוא עיקר.

וכן כתב בשושנים לדוד (הובא בתוס' אנ"ש פ"א מ"ג סד"ה והנפוץ), שאפילו מין אחד, כשהטעמים רחוקים ביותר, הרי זה כלאים, ומכאן שהטעם הוא מחלק בין מינים. וכן כתב במקדש דוד (ס' סא אות ד ד"ה כתב הרמב"ם ז"ל רפ"ג), ובשו"ת ערוגות הבשם (י"ד ס' רלג שהביא שו"ת נאות דשא ס' יג), וכן ביאר בשו"ת ציצן אליעזר (ח"ב ס' יב אות ד).

2. שינוי גדול בטעם

נשאלת השאלה: מהו שינוי בטבעם שאין בו שינוי גדול בטעם, ומהו שינוי גדול בטעם המגדיר כשני מינים?

המשכנות יעקב (י"ד ס' סט ד"ה ומ"ש הלב"ש) דן בסברת הלבושי שרד (ס' קו, מובא בפת"ש ס' רצה ס"ק ב), שכתב שהשוניים בטעם הם מינים שונים. והקשה המשכנ"י: הרי זונין אינם ראויים למאכל אדם (כמבואר בירושלמי) ואע"פ כן אינם כלאים עם חטה למרות שינוי הטעמים, וכן תאנים ובנות שוח למרות שבנות שוח הן תאנים גרועות מאד, וראויות למאכל רק בשעת הדחק, בכל אופן אינן כלאים זו בזו וכן הוא גם בענין שקדים המרים עם המתוקים, שאינם כלאים זה בזה למרות שינוי הטעמים. את שאלת המשכנות יעקב, שאין הטעם קובע את הגדרת המין, אפשר ליישב על פי מה שכתב בארץ חמדה (למוד"ה הגר"ש ישראלי זצ"ל, עמ' קפה) לחלק בין שני סוגי שינויי טעם. האחד, שינוי במתיקות הפירות, כגון, חמוץ ומתוק, – אין אלו אלא שינויי גוונים, אבל עדיין הם מוגדרים כמין אחד. הסוג השני הוא כשיש שינוי בסיסי של הטעם, שאין טעמו של זה כטעמו של זה, כגון תפוח ואגס, תפוז ואפרסק – הרי אלו שני מינים.

3. שינוי השם

ערוה"ש (י"ד ס' רצה סעי' טו) הגדיר את "מין" הפרי על פי שמו. יש שם כולל ושם פרטי. כגון: "תפוחים" הוא שם כולל לכל סוגי התפוחים, חמוצים מתוקים, גדולים קטנים. כעין סברא זו כתב במשכנות יעקב (י"ד ס' סט וחלק בהכי על הלבושי שרד ס' קו), וב"כ בלבוש (י"ד ס' רצה) וכן משמעות בדק הבית (ס' רצה) והובא בחיים ביד (ס' פז).

ערוה"ש הסביר את דברי הרמב"ם, ששני מינין בטבעם מותרים זה בזה אם יש דמיון גדול בעלים ובצורת הפרי, כאשר המין הוא אחד בשמו הכולל, אף שהוא שונה בשם הפרטי. השוני בשם הפרטי נובע משוני בטעם הפרי (חמיצות – מתיקות) או גדלים שונים, ונמצא שכאשר יש דמיון בעלים או בצורת הפרי – אין צורך שיהא דמיון גמור, אלא דיינו שיהא דמיון כללי בצורה כדי שיחשב מין אחד, וז"ל:

התפוחים – אע"פ שיש בהן גדולים הרבה וקטנים מאד, והמראה אינו דומה לחבירו, והטעם אינו דומה – מ"מ דמות אחד להנה, והעלים דומים זה לזה דמיון גדול, ואף אם אולי יש איזה הפרש בין זה לזה, מ"מ לפי מראית עין כולן דמות אחד הן, העלין וכן התמונה של הפרי, כגון תפוחים כולן עגולות, והאגסים חודים בתחתיהם ועגולים בראשם, אלא שההפרש הוא בגודל וקוטן, וממילא שגם הטעם משתנה בין זה לזה, וכולן מין אחד הן.

לשיטה זו צ"ע, מה ענין השם להכא, הרי במשניות איתא (פ"א מ"ה) דלעת יונית ודלעת מצרית שהם כלאים זה בזה, למרות שיש להם שם אחד? ועי' רדב"ז (פ"א ה"ג) שכתב "אי נמי פתח באותם שהשמות והמין שווה בהם" – משמע שאין המין והשם דבר אחד. ובמשנה ראשונה (פ"א מ"א ס"ה אינם) כתב שהשינוי בטעם גורם גם לשינוי בשם.

החזו"א (סי' ג ס"ק ו) כתב:

ומיהו מה שנקראין בשם אחד אין זו עדות שהם מין אחד, שהלשון הוא רק הסכמת בני אדם, ומ"מ אפשר שהוא סניף להתיר, שהרי הסכים עליהם דעת הבריות שהן מין אחד.

4. שינוי בהופעת הפרי

לפי דעת הרב קוק זצ"ל (משפט בהן סי' כה) ישנם עצים השונים במהות, וישנם השונים זה מזה בטבען. ובכך ביאר את דברי הרמב"ם (פ"א ה"ה) אודות שני מינים בטבען, וכתב שהכוונה היא לעצים השונים בזמן הבשלת פירותיהם, שבמקרה זה הם נחשבים כשני מינים. אא"כ הם משתווים בעלים שלהם או בצורת פירותיהם, ואין הבדל גדול בטעם הפירות.

ולכאורה יש לעיין מדוע זמן הבשלת הפירות יקבע את המין, שהרי יתכנו הקדמות ושינויים בהבשלת שאינם במהות הפירות, אלא בגלל רצון בני אדם או תנאי מזג האוויר, ועל כגון דא אמר הרמב"ם שהדברים משתנים לפי תנאי העבודה והארצות השונות.

5. דמיון הפרי והגידול

הגדרה של שינוי בטבע הפירות כתב החזו"א (סי' ג ס"ק א ד"ה כלאים):

וסידור המינים הוא עפ"י קיבוץ הרגשות רבות: כי מלבד התבנית והמראה והטעם אצור בכל פירי מזון אחר, כפי רוב היסודות האצורים בדם החי, ובהרגשות פנימיות מכיר האדם בחלוקות המזון של כל פרי ופרי, והכריעו חכמים ברוח קדשם מה הן מין אחד ומה הן מינים חלוקים. ואותם שהכריעו שהן מין אחד, אף שאין דומין זה לזה בחיצוניותם במראה או בתבנית – אינם כלאים זה בזה.

ועוד כתב החזו"א (כלאים סי' ג ס"ק א ד"ה הסדר ס"ק ב ד"ה ובה"ב):

והנה הכרעת המינים הוא לפי טבע הפירי, היינו מזגו מהותו ואיכותו, וזה לא שייך בעלים.

נראה בבאור "מזגו, מהותו ואיכותו" שהכוונה היא לתכונותיו הפנימיות של הפרי (כגון אם הפרי הוא מיצי או קשה) ואיכות הטעם הבסיסי (לא חמיצות ומתיקות). החזו"א (כלאים סי' ג אות ז ד"ה ולימון) הוסיף שההשתוות בטבע המגדירה את המינים, אינה רק בהקשר לפירות אלא גם לפי צורת גידול העץ, וכפי שכתב לענין לימון ואתרוג, אשכולית ותפוז:

יש להסתפק בהן אם הן מין אחד מצד השתוותן בטבען, והן גדילין על כל מים, ר"ל שצריכים השקאה ואין הגשמים מספיקין להם, והם מתקיימין במחובר משנה זו לחברתה, שחונטים החדשים ושל אשתקד קיימים.

6. סיכום

ראינו מספר הגדרות לענין הגדרת מיני זרעים ואילנות: (א). שיויון בשם. (ב). שיויון בטעם. (ג). שיויון בצורת הגידול.

על הגדרות הקובעות על פי דמיון "שם" – קשה שהרי השם איננו במהות הדבר אלא הגדרות חיצוניות שבני אדם נתנו לצמחים, וכיצד דבר זה יכול להכריע? על הגדרות התלויות בטעם יש להקשות, שהטעם הוא דבר יחסי לכל אדם. ולמשל מצינו שהרב קוק זצ"ל (משפט בהן סי' כה) כתב שתפוז ואשכולית רחוקים מאד בטעמם, ואילו מהחזו"א משמע שאין הם רחוקים בטעמיהם מאד.

על ההגדרות שעוסקות בגידול העץ, שחידשו הרב קוק והחזו"א זצ"ל, תתעורר השאלה: אלו סימנים קובעים? הנה נחלקו בשאלת התפוז והאשכוליות: לדעת הרב קוק זצ"ל אינם אותו מין מכיון שהבשלת האשכולית קודמת להבשלת התפוז, לעומת זאת לדעת החזו"א הם נחשבים מין אחד, מכיון שהם גדלים על כל מים, ושניהם עצי "הדר" שהפירות נמצאים באילנות כל השנה. מכאן שהסימנים בצורת הגידול ג"כ אינם מוחלטים.

מכיון שכלאים בהרכבות אסורים מהתורה גם בזמן הזה, על כן אין להתיר הרכבה אלא כאשר סוגי העצים זהים (כגון: מין דורים), וצורות ההשקאה זהות, וכמו

כן כשהטעם קרוב זה לזה. הבדלי חמיצות ומתיקות, לא נראה שאפשר להגדירם כרחוקים זה מזה מאד, שהרי מתיקות וחמיצות הם דברים המשתנים שאינם בבסיס הטעם. שאר העצים יהיו ספק כלאים.

ג. שיטת הר"ש והראב"ד

מדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ה-ה"ו) למדנו שפעמים דמיון גדול בצורת הפרי או העלים בלבד מספיק על-מנת להתיר הרכבת שני מינים, אולם כשיש שינוי גדול בטעם, הרי שאין זה אותו המין. דברים אלו מבוססים על דברי הירושלמי (כלאים פ"א ה"ה): אמר רבי יונתן: יש מהן שהילכו אחר הפרי, ויש מהן שהילכו אחר העלין:

הלפת והצנון – הילכו בהן אחר הפרי.

הלפת והנפוס – הילכו בהן אחר העלין (פ"א מ"ג שאין כלאים).
התיבון: הרי צנון ונפוס – הרי פרי דומה והעלין דומין ותימר כלאים (פ"ג מ"ה)? א"ר יונה: בזה הילכו בהן אחר טעם הפרי.

פשטות לשון הירושלמי היא שרבי יונתן בא להקל ולומר שאם אין הטעם שונה הרי שדמיון העלים בלבד מספיק על מנת להחשיבם כמין אחד, וכן דמיון צורת הפרי מספיק על מנת להחשיבם כמין אחד. וכשם שלענין הלפת והנפוס אנו הולכים אחר העלים להקל ולומר שאינם כלאים זה בזה כמבואר במשנה (פ"א מ"ג) – כן לענין הלפת והצנון ברור שהולכין בהם אחר הפרי לקולא. כן ביאר מהר"י קורקוס (פ"ג ה"ו) את הרמב"ם.

הר"ש (פ"א מ"ה) והאור זרוע (ח"א סי' רנז) כתבו על דברי הירושלמי:
פירוש אחר פירי להחמיר, וכן אחר עלים להחמיר, וכן אחר הטעם להחמיר.

משמע שהבדל בדבר אחד הוא כבר הופך את שני הגידולים לכלאים זה בזה; וכדי שלא יהיו כלאים זה בזה, הרי שהמינים צריכים להתאים את עצמם בשלושה דברים: (א). צורת העלים. (ב). צורת הפרי. (ג). טעם הפרי. (ב"עץ הדר" סי' ל' הביא הרב קוק וצ"ל מהירושלמי, סוטה פ"ח ה"ה, ראיות לכל שיטה במחלוקת ראשונים זאת).
מדברי הריב"מ"ץ (כלאים פ"א מ"ג, מ"ה) והראב"ד (השגות כלאים פ"א ה"ו, פ"ג ה"ו) עולה שסוברים שכאשר צורת הפרי שונה הרי זה כלאים, ולכן פסקו שלפת וצנון הם כלאים זה בזה. ולכאורה נראה שסוברים כדעת הר"ש, שצורת הפרי בלבד אינה קובעת להחשיב כמין אחד.

הרדב"ז (פ"ג ה"ו) סובר שאין דעת הראב"ד כדעת הר"ש. מכיון שהראב"ד השיג רק על דין הלפת והצנון שהם כלאים בגלל השינוי בצורת הפרי, ולא השיג על הלפת והנפוס – משמע שמסכים עם הרמב"ם שבדמיון העלין אינם כלאים זה בזה בעוד

שלשיטת הר"ש דינן ככלאים. אולם המעיין בר"ש עצמו (פ"א מ"ג) יראה שגם לדעת הר"ש אין הלפת והנפוס כלאים כיון שדומים בעליהם.

הריבמ"ץ חולק על הרמב"ם רק בענין לפת וצנן, שלדעת הרמב"ם צורת הפרי מתירה ואילו לריבמ"ץ צורת הפרי להחמיר שאין דומין זה לזה. אולם לענין צורת העלין גם הריבמ"ץ מודה שמועיל להחשיבו כמין אחד, שהרי הריבמ"ץ הכריע **שלפת וצנן** הם כלאים זה בזה מדברי המשנה (מ"ה) שאמרה "הצנן והנפון... אע"פ שדומין זה לזה כלאים זה בזה". ומכיון שלמדנו (פ"א מ"ג) **שהלפת והנפון אינם כלאים זה בזה** (בגלל דמיון העלים כמבואר בירושלמי), מכאן מוכח שצנן ולפת כלאים זה בזה. לפיכך אנו לומדים שהדמיון בעלים בלבד ג"כ מספיק על מנת להחשיבם כאותו המין. נראה שהריבמ"ץ גרס בדברי הירושלמי רק את דין הלפת והצנן, שהם כלאים זה בזה בגלל צורת הפרי, ולאחר מכן הקשו על כך; הרי צנן וכלאים דומים בפרי ובעלים, והם כלאים זה בזה! ורבי יונתן הסביר שהולכים כאן אחר שינוי הטעמים. ולא גרס בירושלמי את דין הלפת והנפוס שאינם כלאים בגלל דמיון העלין; וכנראה גרס כן במשנה ג' שמבארת שהלפת והנפוס שאינם כלאים זה בזה. והחזו"א (כלאים ס"ג ס"ק ד ד"ה והנה) כתב שהיתה גירסא כזו בירושלמי שאיננה לפנינו. ולפי גי' זו לא קשה לשון הירושלמי – "**הלפת והצנן הילכו בהן אחר הפרי, הלפת והנפוס הילכו בהן אחר העלין**" – שבפשטות משמע מהם שכשם שהקלו בלפת ונפוס כן יש להקל בלפת וצנן (וכדברי הרמב"ם); אולם הריבמ"ץ לא גרס כאן את דין הלפת והנפוס שדומים בעלים.

המהר"י קורקוס (פ"ג ה"ו) והחזו"ט (פ"א מ"ה) הקשו על דברי הר"ש: הרי לגבי לפת ונפון (פ"א מ"ג) נאמר במשנה שאינם כלאים זה בזה, והר"ש כתב שהעלין דומים זה לזה. ולכאורה, אם בעיני דמיון עלים, בפרי ובטעם, על מנת לחשיבם כמין אחד – מה מועיל לנו דמיון העלים? (עיי' חדושי מהר"ח שכתב שגם לשיטת הר"ש דמיון הפרי והעלין מחשיבו כאותו המין, ומה שכתב הר"ש, היינו שרק דמיון הפרי או רק דמיון העלים אינו מחשיב אותם כמין אחד, ועדיין צ"ע). ועיין חזו"א (ס"ג ס"ק ד-ה) שביאר את דעת הר"ש.

נראה להסביר את דעת הר"ש שגם לשיטתו דמיון העלים מועיל על מנת להחשיבו כמין אחד, אלא שסובר שכאשר יש שינוי גדול בצורת הפרי אין דמיון העלים משפיע. וכן רבי יונה הוסיף לענין צנן ונפוס שלמרות שיש דמיון בעלים ופירות כיון שיש שינוי גדול בטעם הפרי אין הדמיונות הקטנים קובעים לנו להלכה. (עי' זרע הארץ עמ' קיג, חזו"א, כלאים ס"ג ס"ק ד).

מכאן הסיק הר"ש שכל מקום שיש בו שינוי גדול באחד הדברים, בצורת העלין, הפרי, או בטעם הפרי – אין להשוותם, והרי אלו כלאים זה בזה. נמצא שגם הר"ש מקבל שכאשר אין שינוי גדול באחד הדברים, ומאידך יש דמיון באחד הדברים, אין זה כלאים, וכפי שכתב לענין הלפת והנפון (מ"ג), לעומת זאת הלפת והצנן הם כלאים זה בזה. אולם לענין לפת וצנן, כיון שיש הבדל גדול בצורת הפרי – לכן

אינם מין אחד, וה"ה לענין הטעם. כמו כן במקרה שיש שינוי גדול בצורת העלים, יחשב להיות כלאים זה בזה. לכן כתב הר"ש שכל אחד מהם הוא לחומרא כאשר השינוי גדול, אולם כאשר אין שינוי גדול בצורת העלים, הפרי או הטעם, גם הר"ש מודה שאינם כלאים זה בזה.

על פי הסבר זה, דברי הירושלמי מבוארים הן לפי הרמב"ם והן לפי הר"ש. כלומר: הרמב"ם הסביר שהולכים אחר שינוי הטעם כאשר "טעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר", וכן למד הר"ש גם לענין שינוי גדול בצורת הפרי, וכן שינוי בצורת העלין – שכאשר השינוי גדול ביותר הרי זה כלאים, וכשאינן שינוי גדול הרי דמיון גדול בדבר אחד ג"כ אהני ליה. דהיינו, גם לדעת הר"ש אין צורך שיהיה דמיון בשלשת הדברים (צורת פרי ועלים וטעם שווה) על מנת להגדירם כמין אחד, אלא דמיון גמור בסימן אחד ואין שינוי גדול בסימן אחר הרי זה מין אחד; אולם כאשר יש שינוי גדול, אפילו בצורת הפרי או העלים – אין זה מין אחד. וכן כתב במשנת רבינו נתן (פ"א מ"ה, הובא בתוס' אנ"ש). וכן כתב מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל (ארץ חמדה פ"ב אות ה). אמנם קצת קשה על שיטה זו, שעולה לנו שיש מחלוקת במציאות בדין הלפת והצנון שהולכים בו אחר הפרי, שלדעת הרמב"ם טעמם דומה מאד זה לזה, ואילו לפי הר"ש וריבמ"ץ טעמם רחוק מאד זה מזה.

העולה לנו שלדעת הרמב"ם הגדרת המין היא בהבדל גדול בטעם הפירות השונים או באיכות ומהות הפירות עצמם (עיין לעיל אות ב), אולם שינויים חיצוניים אינם מחשיבים את הפירות כשני מינים. ואילו לדעת הר"ש שני מינים מוגדרים גם על ידי שינויים חיצוניים גדולים, כגון צורת הפרי והעלים. וכאשר אין שינויים גדולים באחד הדברים, הרי שאפילו דמיון בעלים מספיק על מנת להחשיבו כמין אחד.

לפי שיטת הר"ש (על פי ביאור מרן הרב קוק, "עץ הדור" סי' לא), לימון ואתרוג הם כלאים כיון שיש שינוי בעלים ובטעם. אולם לפי מה שהוכחנו בדעת הר"ש (כמשנת ר"ג) הרי כשאין שינוי גדול אינם נחשבים לשני מינים האסורים זה בזה.

ד. סיכום

מכיון שהרמב"ם (פ"ג ה"א-ה"ו) השו"ע (יו"ד סי' רצו סעי' טו-טז), ערוה"ש (סי' רצה סעי' יד-טו), הלכו בשיטה אחת, (עיין לעיל ב - 5), וכן נראה מדברי החזו"א (כלאים סי' ג ס"ק א) – אין לחוש לשיטת הר"ש. ובייחוד שאפשר לבאר שאינם חלוקים בעיקרון, אלא שהר"ש הוסיף שאף שינוי גדול בעלים וצורת הפרי אוסר את הרכבת המינים זה בזה, וכשאין שינוי גדול בטעם הרי דמיון גדול בעלים והפרי מחשיבו למין אחד.

הרב אהוד אחיטוב

זריעת חיטה לשם עשיית צל על גזר

ראשי פרקים:

- א. זריעת כלאים כשאינם ראויים למאכל אדם
- ב. זריעת מאכל אדם לייעוד אחר
- ג. זריעת פשתן לשם בדיקת שדה
- ד. זריעה לגוי וזריעה להשחתה
- ה. חשש מראית העין בזרע להשחתה
- ו. דין "מפולת יד" בכלאי זרעים

הצגת הבעיה

בזריעת הגזר בעונת הקיץ דואגים החקלאים שהגזר לא יתייבש בשל הקרינה החזקה של השמש, בפרט באיזורים חמים כמו עמק בית-שאן. יש פתרונות מלאכותיים שעלותם יקרה, כמו כיסוי נסורת באופן זמני בתחילת גידול הגזר וכדו'. ההצעה שהועלתה היתה לזרוע חיטה עם הגזר, כשמטרת גידול החיטה היא לא לאכילה, אלא כדי להצל על הגזר שלא יתייבש, ולאחר מכן להשמיד את החיטה. בנוסף לכך, לפי ההצעה הנ"ל גידול החיטה לא יחפוף לכל משך זמן גידול הגזר, אלא היא תושמד כעבור חדשים, בעוד שגידול הגזר נמשך כארבעה חדשים.

נשאלת השאלה: האם מותר להקל לזרוע כלאים של גזר וחיטה, כשמטרת זריעת החיטה אינה לאכילה?

קודם שנדון בשאלה זו יש לדון בשאלה העקרונית האם חל איסור כלאים על זרעים או ירקות שאינם ראויים למאכל אדם.

א. זריעת כלאים כשאינם ראויים למאכל אדם

בדין איסור כלאים על צמחים שאינם ראויים למאכל אדם, פסק הרמב"ם (כלאים פ"א ה"ד) בפירוש:

אין אסור משום כלאי זרעים אלא זרעים הראויים למאכל אדם; אבל עשבים המרים וכיוצא בהן, מן העיקרין שאינן ראויין אלא לרפואה וכיוצא בהן – אין בהן משום כלאי זרעים. משמע מדבריו שכל מה שאינו ראוי למאכל אדם, אין בו איסור כלאים. לעומת זאת במקום אחר פסק הרמב"ם (שם פ"ה הי"ח) שגם במאכל בהמה קיים איסור כלאים, וז"ל (שם):

הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזרעו, אף על פי שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה – הרי זה לא קידש, עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום. כיצד המקיים קוצים בכרם בערב שרוצים בקוצים לגמליהם הרי זה קידש. וקשה: הרי קוצים אינם מאכל אדם אלא מאכל בהמה, ומדוע פסק הרמב"ם שיש בהם איסור כלאים?

לישוב הקושיא נאמרו כמה תירוצים:

א. שגם במאכל בהמה חל איסור כלאים, ומה שכתב הרמב"ם (פ"א ה"ד) "אין איסור משום כלאי זרעים אלא זרעים הראויים למאכל אדם" – אין כוונתו להתיר כלאים במאכל בהמה, כי אם להתיר כלאים של עשבים המרים, כפי שציין בהמשך ההלכה: "...אבל עשבים המרים... אין בהם משום כלאי זרעים". כן כתבו מהר"י קורקוס (כלאים פ"ד ה"ד) והבס"מ (שם), וכן נקט האמרי בינה (ח"א, שו"ת סי' י).

ב. שיש לחלק בין כלאי זרעים לכלאי הכרם: כלאי זרעים אינם אסורים אלא כשהם ראויים למאכל אדם. לעומת זאת כלאי הכרם נאסרים אף אם הזרעים שבצידם הם מאכל בהמה. והדברים מדויקים היטב בלשון הרמב"ם, שהדגיש בדבריו אם מדובר בכלאי זרעים או שמדובר על כלאי הכרם. שהרי בתחילה כתב (פ"א ה"ד): אין אסור... אלא הזרעים הראויים למאכל אדם... אבל עשבים המרים אין בהן משום כלאי זרעים.

ואילו בדין קוצים בכרם כתב (פ"ה הי"ח): "המקיים קוצים בכרם..." משמע שלדעתו אין איסור כלאים נוהג במאכל בהמה אלא בכלאי הכרם בלבד. כן כתבו: הרדב"ז (שו"ת ח"ה ב' אלפים סי' רנה) ומראה"פ (ירושלמי כלאים פ"א ה"א ד"ה טעמא).

ג. כאשר שני המינים אינם ראויים למאכל אדם, אין נוהג בהם דין כלאים, אולם כאשר האחד ראוי למאכל אדם והשני אינו ראוי אלא לבהמה – נוהג בהם דין כלאים. כך פירש בשו"ת ישועות מלכו (קריית ארבע הל' כלאים פ"א ה"ד).

ד. שגם בכלאי הכרם אין איסור אלא על זריעת צמחים הראויים למאכל אדם – אף אם נאכלים רק על ידי הדחק. ומטעם זה אסר הרמב"ם (פ"ה הי"ח) את גידול הקוצים בכרם. כן כתב החזו"א (כלאים סי' א ס"ק יב ד"ה ומיזהו).

לדעת הגר"ש ישראלי זצ"ל (ארץ חמדה, כלאים, מדור א פרק ז) יש להחמיר בדעת הכס"מ (שם), שכאשר מדובר בצמח שרגילים בני האדם לזרוע אותו בשטחים שלמים – נוהג בו איסור כלאים אף אם הוא מאכל בהמה. טעמו הוא שכיון שאנו נוקטים בפשטות שכלאי זרעים הם איסור תורה בארץ ישראל, הרי שזה ספק דאורייתא ויש להחמיר. לדעתו יש להקל רק כאשר שני המינים אינם ראויים למאכל אדם.

מתוך כך יש לשאול שתי שאלות לגבי המקרה שלנו:
א. בהנחה שהחיטה בנידון שלנו אכן לא תהיה ראויה לאכילת אדם – האם המתירים כלאי-זרעים בצמחים שמטבעם הם מאכל בהמה, יתירו גם זריעת חיטה שמטבעה ראויה למאכל אדם ורק משום שנזרעה שלא בעונתה היא ראויה רק למאכל בהמה?

ב. האם כוונת זריעה שלא למאכל מפקיעה מהחיטה שם של "מאכל אדם"?

ב. זריעת מאכל אדם שלא למטרת אכילה

ונראה שאין להשוות בין הדיון אודות כלאים במאכל בהמה לבין נידון דידן. וזאת משום שטעם המתירים כלאי זרעים במאכל בהמה הוא משום שמין הצמח בכללו אינו ראוי לאכילת אדם; ולא ניתן להקל בזרע חיטה שהשימוש המקובל בו הוא לאכילת אדם, רק בגלל שחקלאי מסויים גידל אותו בצורה שפסלה אותו בסופו של דבר משימוש למאכל אדם. וניתן לדייק זאת מלשון הרמב"ם (פ"א ה"ד): "אין אסור משום כלאי אלא זרעים הראויים למאכל אדם". פירוש דבריו – שהאיסור הוא לזרוע זרעים הראויים למאכל אדם גם אם בסופו של דבר הם יגדלו בצורה כזו שתזיק להם בסוף הגידול, משום שעתה הם נחשבים "זרעים הראויים למאכל אדם". בדברים אלו יש גם תשובה לשאלה השנייה, אם כוונת זריעה יכולה להפקיע מזה שם מאכל אדם. שהרי הרמב"ם מדבר על סוג הזרע שזרעים בלא להתייחס לכוונת הזריעה; משמע לכאורה שזריעה למטרות אחרות, שאינן מאכל אדם, אינה סיבה להקל. ומשום כך לא ניתן להקל במקרה שלנו בהסתמך על דעת הפוסקים שאין איסור כלאי זרעים נוהג במאכל בהמה.

ראיה נוספת ששינוי בכוונת הזריעה אינו מקל על האיסור, מפורשת בדברי הרדב"ז בתשובה (ח"ה סי' ב' רנ"ג) שהתיר כלאי זרעים במאכל בהמה, ואעפ"כ לא התיר זריעת כלאים במאכל אדם, אף שמטרת הזריעה היתה לשם נוי. וז"ל:

וכי באכילה תליא מילתא? והלא מי שזרע כלאים, אעפ"י שעבר, מותר לו לאכלו, כי אין האיסור תלוי אלא בזריעה... וכיון שהדבר תלוי בזריעה, מה לי שיזרע לאכילה או למראית העין (לנוי). ותו מי שרואה אותם כלום יודע אם הם לאכילה או למראית העין?

הרדב"ז מציין בפירוש שלא כוונת הזריעה קובעת, כפי שדייקנו מלשון הרמב"ם בהלכה (פ"א ה"ד), אלא מה שנעשה בפועל. משום כך אם הוא זורע חיטה שהיא

מאכל אדם יחד עם זרע אחר – הדבר נחשב כזריעת כלאים לדעתו אף שכוונתו אינה לאכילה.

אלא שמאידך גיסא המקרה שלנו קצת שונה מהמקרה שהרדב"ז דן לגביו, מפני שהרדב"ז דן באדם שזורע דבר ורוצה בקיומו התמידי רק שהוא חפץ בו לנוי ולא לאכילה; ואילו במקרה שלנו אין החקלאים חפצים בקיום החיטה עד סוף הגידול, אלא מתכוונים לעקור אותה באמצע הגידול. ומשום כך יש לדון בדבר מדיבט זה.

ג. זריעת פשתן לשם בדיקת שדה

ונראה שהמקרה שלנו דומה לדין זריעת פשתן לבדיקת השדה שכבר זרועה בתבואה, וכפי שמובא במשנה (כלאים פ"ב מ"ז):

שלו חטים ושל חבירו מין אחר – מותר לסמוך לו תלם של פשתן, ולא תלם של מין אחר. רבי שמעון אומר: אחד זרע פשתן ואחד כל המינין. רבי יוסי אומר: אף באמצע שדהו מותר לבדוק בתלם של פשתן.

ותמהו הראשונים הלוא חלק מדיני ההרחקות בזריעת כלאים אין האיסור מחמת עצמו אלא משום "מראית העין" (עי' רמב"ם פ"ד הט"ז ובכס"מ שם). היינו, שחכמים חששו שאם לא נצריך לעשות את אותן ההרחקות, יבואו לחשוב שהם נזרעו ביחד ממש, ויבוא להחזיר זריעת שני מינים בפעולת זריעה אחת וכדו'. ונשאלה השאלה, מדוע בבדיקת השדה על ידי זריעת פשתן לא חשו חכמים כלל ל"מראית העין" והחזירו זאת בשופי?

וכמה שיטות הובאו במפרשים בהסבר הדבר:

א. דעת הרמב"ם (בפיה"מ שם) שההיתר בזריעת הפשתן מבוסס על שתי עובדות: האחת – שמקובל לזרוע פשתן לבדיקת השדה. והשניה – שפשתן, זורעים אותו בכמויות גדולות ולא שורה אחת. בהסתמך על כך התיירו חכמים לעשות כן, כיון שהדבר ברור לכולם, שאם הוא זרע שורה אחת של פשתן בשדהו, המטרה שלו היא רק לבדוק את שדהו אם היא ראויה לגדל פשתן, ואין רצונו להשאיר את הפשתן כדי ליהנות מהתוצרת. וכך היא לשון הרמב"ם (בפיה"מ פ"ב מ"ז):

מפני שכל הרואה אותו ידע שלא זרעו שם אלא כדי לבדוק בו אותה השדה... לפי שאין דרך לזרוע תלם אחד של פשתן, לפי שהוא מועט מאוד ואינו מוציא כדי ליהנות בו. אבל אם זרע תלם של מין אחר – הרי זה נראה כלאים, ויאמרו שלא זרעו אלא כדי ליהנות בו... ור' יוסי אומר, אפילו באמצע שדהו מותר לבדוק בתלם של פשתן... ולא חש ר' יוסי למראית העין, אלא מתיר אע"פ שנראה כלאים.

וחכמים חוששים למראית העין; לפיכך לא התירו... אלא בסוף השדה.

וכך פסק הרמב"ם להלכה (פ"ג הי"ז) אלא שהוסיף בטעם ההיתר:
ולא נתכוון זה אלא לבדוק שדהו אם ראויה היא לזרע פשתן אם לא, ונמצא כזורע להשחתה...

על סיום דברי הרמב"ם "ונמצא כזורע להשחתה" נרחיב בהמשך. אך מכל מקום יוצא מדבריו שבמינים שלא יתקיימו בהם שני התנאים הנ"ל – דהיינו: מינים שאין דרך לזורעם אלא לקיום, או אף אם רגילים לזורעם למטרות אחרות, אבל גם כשזורעים אותם לאכילה רגילים לזורעם בכמות מועטת – מינים אלו יהיו אסורים בזריעת כלאים גם אם אינו מתכוון לקיימם.

והדברים מפורשים בדברי הרדב"ז (פ"ג הי"ח ד"ה לפיכך), שכתב שדי בכך שאחד משני התנאים לא מתקיים כדי שהדבר יהיה אסור מחמת מראית העין, וז"ל:
דבשלמא זרע פשתן – אין דרך לזרוע ממנו תלם אחד, ולפיכך הרואה אומר לבדוק שדהו הוא עושה; אבל שאר מינים – אסור, שיאמרו עליו, לא היה צריך אלא לזה השיעור. ואע"ג דאיכא כמה מינים שאין דרכן לזרוע מהן אלא שדה, כגון שעורים וכיוצא בהם – מכל מקום אין דרך לבדוק את השדה אלא אם היא ראויה לזרוע בה, אלא פשתן.
משום כך גם במינים שרגילים לזורעים בכמויות גדולות – זריעה בכמות מועטת לבד אינה סיבה להתיר כלאים כשלא רגילים להשתמש באותו המין לבדיקה כמו בפשתן.

ב. לדעת הרא"ש (כלאים פ"ב מ"ז אות י) ההיתר לבדיקת שדה על ידי זריעת כלאים של פשתן ותבואה מבוסס על כך שכולם יודעים שהפשתן מזיק לתבואה, ורק משום כך אין חשש למראית העין וז"ל:

הלכך פשתן שרי, דדרך לבדוק בפשתן, דאין אדם זורע פשתן אצל תבואה לקיימו לפי שהוא מזיק את התבואה; אבל מין אחר אסור אפילו לבדוק, דחיישינן למראית העין, דהרואה סבור לקיים זרע הוא עושה.

מדבריו יוצא ששני הנימוקים שהביא הרמב"ם אינם מועילים. לדבריו, ההיתר לזריעת כלאים שלא למטרת קיום קיימת רק במקרה שברור שקיום הכלאים יזיק למין השני.

ג. דעת הגר"א (בהגהותיו לירושלמי עם הגהות הרד"ל פ"ב ה"ה דף ט ע"ב) היא שאין חשש למראית העין משום שמעשיו מוכיחים שאינו רוצה בקיום הפשתן אלא קוצר אותו תיכף ומיד. וז"ל:

הטעם לזה משום דפשתן יש שזורעה משום קנים ויש שזורעה משום זרעים, ואם עושה בדיקה אז אינו ממתין עד שיגדלו הזרעים ממנה.

אלא כיון כשגדל העץ קוצר תיכף, לכן מותר; ולכן שפיר תופס פשתן ולא זרע אחר. ופשתן דווקא על ידי בדיקה.

ודייק החזו"א (כלאים ס"ה ט"ק טו ד"ה והנה מדברי הגר"א וד"ה מיהו) בדבריו שלדעתו אין משמעות לכוונת האדם כדי שהדבר לא ייאסר מפני מראית העין, וז"ל: והנה מדברי הגר"א מבואר שאין היתר הכלאים בלבדוקן יותר מזורע לאבילה, אלא ההיתר משום שלא יקיימן... אבל אם מקיימו עד שיתבשל – אין כוונת הבדיקה גורמת היתר....

יש להוסיף על דברי החזו"א, שלדעת הגר"א לא די בכך שלא יקיימן, אלא צריך שגם לא יהיה חשש מראית העין שמתכוון לקיימן. על כן רק בפשתן היקלו משום שדבר מקובל הוא שזורעים פשתן לבדיקה, ועובדה זו מסירה את החשש כבר בשעת הזריעה.

אולם נראה שאין כן דעת הרמב"ם, שהרי כתב (הל' ז') שהבסיס להיתר הוא משום שהוא "כזורע להשחתה". הוי אומר שפשוט לו שאם אדם מתכוון בשעת הזריעה שהצמח יושחת – אין איסור כלאים נוהג בו. ובאמת על זה גופא יש לשאול: הרי הפסוק אומר "שדך לא תזרע כלאים" – הוי אומר שהאיסור הוא בזריעה – ומזהיבן למד הרמב"ם שכוונת השחתה מתירה זריעת כלאים? וז"ל החזו"א (שם ד"ה ובלשון הר"מ):

ואינו מובן: איה נתבאר דהזורע על מנת לקצור ולשרוף התבואה אין בו משום כלאים?... ומיהו יש לעיין בדעתו שלא לקיימן עד שיגדלו, למה אין בהם משום כלאים? הלא עיקר איסור כלאים בזריעה, והרי זרע כאן מין שרוב בני אדם זורעין, ויש בכוח זריעה זו להצמיח הדבר שמקיימן אותו רוב בני אדם?

כלומר, מתוך שהרמב"ם הדגיש את נקודת ההיתר בכך שהוא "זורע להשחתה". משמע שלדעתו יש בכוונת הזריעה משמעות גדולה בהגדרת מעשה האיסור – אם אותו מעשה זריעה ייחשב כזריעת כלאים או שייחשב כזריעה המותרת. אמנם ניתן היה לצמצם את החידוש שבדברי הרמב"ם ולבאר את דבריו שבאמת גם לדעתו ההיתר של "זורע להשחתה" מותנה בכך שלא יהיה חשש של מראית העין. וכך כתב החזו"א (שם) בתור הוה-אמינא בביאור דברי הרמב"ם וז"ל (ד"ה והנה):

ואם כוונת הר"מ לא להצמיח ולגדל, אלא להשחיתן טרם שיתגדלו נוחא.

לפי הסבר זה גם הרמב"ם אינו מסתפק בכך שאין כוונתו לאכול את מה שזרע כדי להתיר זריעת הפשתן, אלא צריך שבפועל הוא גם יעקור את הפשתן לפני תחילת ההבשלה של הגרעינים כאשר כולם מבינים שאינו משתמש בהם לאבילה. כאשר גם הרמב"ם מודה שאין היתר לקיים פשתן שנועד לבדיקת השדה – לאחר יציאת הזרעים הראויים למאכל.

אולם החזו"א דחה אפשרות זאת, משום שלא תכלית זריעת כלאים היא האיסור, אלא עצם מעשה הזריעה נחשב למעשה האיסור, ומה תועיל העקירה שלאחר מכן לתקן את מה שזרע באיסור? וז"ל:

וכשם שאם זרע לקיים ועקרון קודם שגדלו לא תיקן איסור הזריעה, שאין הצמיחה תנאי האיסור – כך בחשב מתחילה לעקור אח"כ לא מהני – דכיון שנשרשו וגדלו בערבוביא הרי מתגדלים כלאים?

מתוך כך מחדש החזו"א בדעת הרמב"ם שכאשר אדם זורע ירקות שלא על מנת לקיימן, אלא לעוקרן – חלה כאן ההגדרה של מין "שאינן כמוהו מקיימן" – דבר שמפקיע איסור כלאים אף בכלאי הכרם (עי' רמב"ם כלאים פ"ה הי"ח) וכך כותב החזו"א (שם):

ועל כן צריך לומר, דמחשבה מראש לעקרון קודם שביכרו... עושה אותן כמין שאין כיוצ"ב מקיימן. ואם כן יש לומר דבחושב להניחן לבלות בארץ נמי עושה אותן כזה כמין שאין כיוצ"ב מקיימן, ויעלו דברי הרמב"ם כפשוטן. וצ"ע.

אף שהחזו"א נשאר בצריך עיון בסיום דבריו, נראה שמסיק למעשה כפי שלמד בדעת הרמב"ם, שמותר לזרוע פשתן בשדה חיטה כשכוונתו היא רק לבדיקת השדה – אף אם לא יעקור את הפשתן מיד, אלא ישאיר אותו בשדה עד שיירקב מעצמה.

ואם כן נשאלת השאלה: האם ניתן לדמות בין המקרה שזרוע פשתן לבדיקת השדה, לבין זרוע חיטה לעשיית צל על הגור? וכאן לפי הביאור הראשון בדעת הרמב"ם, ניתן להשוות בין זריעת פשתן לבדיקת השדה לבין המקרה שלנו. משום שגם במקרה הנידון לפנינו מטרת המגדלים אינה להשאיר את החטה אלא לעקור אותה או להשמיד אותה בשדה. ויש לברר מהי ההגדרה של "זרוע להשחתה".

ד. זריעה לנוי וזריעה להשחתה

הרדב"ז (בתשובה ח"ה סי' ב' רג) כתב שאסור לזרוע כלאים של צמחים הראויים למאכל אדם אף כשכוונתו לנוי. ולכאורה דבריו מוקשים: הרי גם זרע של פשתן ראוי למאכל אדם (עי' רמב"ם שמיט"ו פ"ח הי"ד וב"שבת הארץ" שם) וכיצד התירו לזרוע פשתן לבדיקת השדה, הרי לפי דבריו כוונת הזריעה אינה מעלה ואינה מורידה? לאור זאת כתב הרה"ג יעקב אריאל שליט"א (אמונת עתיך 2 עמ' 14) שיש חילוק בין זרוע לנוי לבין זרוע להשחתה: זרוע לנוי הרי הוא חפץ בקיום הצמח מצד עצמו כמטרה לאחר משימושיו הרגילים (כגון: מאכל, נוי וכדו'). ואף אם כולם יודעים שאינו חפץ לאכול את הצמח – הדבר אסור, כיון שהוא רוצה בקיומו. מה שאין כן בזריעת פשתן לצורך בדיקת קרקע, שאינו חפץ כלל בקיום הצמח, ודי לו בבדיקת השדה, כשלאחר מכן אין לו שום תועלת בצמח. דבר זה אינו נחשב כרצון לקיים את הצמח, ומשום כך התיר זאת הרמב"ם (פ"ג הי"ז) אם יהיה מובן לאנשים שאינו זרוע למאכל.

לכאורה לפי החילוק הנ"ל היה מקום להתיר גם בנידון שלנו, מפני שגם החקלאים הזורעים את החיטה לעשות צל על הגזר, עוקרים אותה באמצע הגידול, ואינם משאירים אותה לאורך זמן – דבר שנחשב לכאורה כזריעה להשחתה.

סברא זו הועלתה לפני כששים שנה על ידי הרב ד"ר י' אונא זצ"ל (במאמר שנדפס בקובץ לזכרו של הרב גדליה אונא זצ"ל, תל אביב ת"ש), להתיר זריעת ירק בכרם (ובל ירוק) על מנת לזבל בו בסופו של דבר את האדמה. טענתו היתה שכמו זורע פשתן לבדיקת השדה אף זריעת הזבל הירוק בכרם נחשבת זריעה להשחתה. אולם מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל (ארץ חמדה בלאים עמ' קסג סוף פרק יב) דחה סברא זו וכתב שבכל מקרה בו מטרת הזריעה היא להשתמש בצמח, ואף אם באופן זמני – אין זה נחשב כזורע להשחתה. וז"ל:

אין איסור זריעת בלאים אלא כשזורע על מנת להשתמש אח"כ בצמחים. אבל לא כשזורע להשחתה כגון שכוונתו רק בכדי לבדוק את השדה אם מצליח בו אותו המין. וכל שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שאינה אלא לשם השחתה הרי זה מותר גם מדרבנן. ויש שרוצה לומר שגם הזורע לשם השתמשות בצמחים בתורת זבל ירוק תורת זורע להשחתה עליו (הרב ד"ר י' אונא). אבל אין זה נראה; שהרי כיון שיש לו איזה שהוא שימוש בצמח עצמו, אם כי אינו רוצה בו לאכילה, מכל מקום אין זריעתו גם זריעה להשחתה, שהרי צריך על כל פנים את עצם הצמח והוא דרך השימוש שלו.

לדעת הגר"ש ישראלי זצ"ל הרמב"ם התיר בזריעת הפשתן רק בצירוף של שני תנאים:

- א. שאין איסור תורה היות והוא נחשב "זורע להשחתה".
- ב. שאין איסור דרבנן, זאת כש"מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שאינה אלא לשם השחתה".

התנאי הראשון מגדיר את מהות איסור בלאים שאסרה תורה. והתנאי השני הוא בדין "מראית העין" – מדרבנן. ונלענ"ד שאף אחד משני התנאים לא שייך לאומרו כאן. "זורע להשחתה" אינו שייך למקרה הנידון, כיון שלדעת הגר"ש ישראלי זצ"ל ההגדרה של "זורע להשחתה" תלויה מה רוצה האדם בשעת הזריעה, האם הוא חפץ באופן ישיר בקיום הצמח, או שהוא חפץ בו באופן עקיף, דהיינו רק בהנאה הצומחת מקיומו הזמני. משום כך אף שאדם הזורע פשתן לצורך בדיקת השדה – הוא חפץ "בעצם הצמח", ורצונו שהפשתן יישאר באופן זמני, על מנת לבדוק את השדה, אולם השימוש בצמח הוא עקיף, לכן לדעת הרמב"ם הוא "זורע להשחתה". מה שאין כן בכל המקרים שהשימוש בצמח הוא ישיר, אף שהוא עראי ואינו לאכילה כגון: זבל ירוק בכרם וכדו' אין הזורע אינו נחשב "זורע להשחתה",

ונראה שהוא הדין במקרה שלנו אף שהשימוש בצמח הוא זמני, עם כל זאת הצמח עצמו משמש לעשיית הצל זריעתו לא תיחשב זריעה להשחתה. אך גם אם לפי דעתו של הגר"ש ישראלי זצ"ל ניתן היה לומר שהמושג "זורע להשחתה" שייך גם לאומרו במקרה שלנו, ואין כאן זריעת כלאים מן התורה, עדיין הדבר אסור לדעתו באיסור דרבנן מחמת מראית העין, כפי שיבואר.

ה. חשש מראית העין בזורע להשחתה

הזורע פשתן לצורך בדיקת השדה שם "מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שאינה אלא לשם השחתה" כלשונו של הגר"ש ישראלי זצ"ל, משום כך סובר הרמב"ם שלא חשו למראית העין והתירו לעשות כן לכתחילה. והנימוק לכך הוא, כיון שהדבר ידוע שזורעים פשתן גם לצורך בדיקת שדה, על כן כבר בשעת הזריעה מעשיו מוכיחים שאינו זורע לשם שימוש בפשתן. לעומת זאת בזריעת חיטה עם גזר גם אם נגדיר את המקרה כזריעה להשחתה, מכל מקום "אין מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו" בשעת זריעת החיטה עם הגזר, שזורע רק על מנת לעשות צל. על כן אף אם נדחוק ונאמר שאין כאן איסור תורה, הרי יש כאן איסור דרבנן של מראית העין. יוצא מכל האמור שלדעת כל המפרשים עד כה יש לחוש למראית העין במקרה שלנו כפי שיבואר:

לדעת הרא"ש הסובר שההיתר בפשתן הוא משום שהפשתן מזיק לתבואה – אין להתיר, היות שקשה לומר שהחיטה מזיקה לגזר. ההיפך הוא הנכון: הוא חפץ בה כדי לשמור מפני התחממות יתר של הגזר. ואף אם יתברר שיש נזק קטן כתוצאה מסמיכות הגידולים, הרי מאידך יש תועלת גדולה למניעת נזק ודאי. לדעת הגר"א (הגהות הגר"א עם הגהות הרד"ל ירושלמי כלאים פ"ב ה"ה), ההיתר בזורע פשתן לבדיקה נובע מהמציאות: שבזורע לבדוק הוא עוקר את הפשתן לפני סוף הגידול, בעודו גבעולים טרם שצמחו הגרגרים, ומשום כך לא חשו למראית העין; מה שאין כן בזורע חיטה לעשות צל על הגזר, שהחיטה גדלה עד שמוציאה גרגרים. לדעת הרמב"ם והרדב"ז ההיתר בפשתן הוא משום שזורע דווקא בקצה השדה באופן שאין בו מראית העין. ואילו כאן מדובר שהגזר והחיטה יהיו זרועים יחד בכל השורות.

גם קשה להסתמך על כך שלא רגילים לזרוע חיטה למאכל בקיץ. כיון שלא מצאנו ששינוי בזמן זריעה פוטר את בעיית מראית העין בכלאים. (אף לדעת החזו"א שהיקל לענין איסור ספיחים בשביעית במקרה כזה).

אמנם מדברי החזו"א (כלאים סי' ה ס"ק טו מ"ה והנה) בדעת הרמב"ם כפי שהבאנו לעיל נראה שעצם הכוונה השונה של הזריעה כשזורע להשחתה הינה סיבה מספקת כדי להתיר זריעת כלאים אף במאכל אדם. אולם החזו"א עצמו נשאר בצ"ע, היות

ועל אף הקושי שנתקשה החזו"א (סי' ה' ד"ה והנה) בהגדרת המושג "זורע להשחתה" שטבע הרמב"ם – ניתן עדיין היה ליישב זאת שאכן לדעת הרמב"ם (פ"ג הי"ז) זריעת כלאים מתוך כוונה לעקור כבר מפקיעה מהזריעה איסור תורה, אבל יש איסור דרבנן מחשש למראית העין. משום כך אין זה פשוט שכוונתו להסתמך על העיקרון הנ"ל הלכה למעשה.

אמנם לדעת הגר"ז גרוסברג זצ"ל (חוקות שדה תלמי שדה ס"ק ה) יש להתיר זריעת זבל ירוק בכרם, וז"ל:

ולפי זה יש לצדד ולומר דהוא הדין הזורע זבל ירוק בכרם אין בו משום כלאי הכרם, כיון דמהפכין וחורשין אותן לפני צמיחת הפרי כדי לזבל השדה. וגם יש לצרף לזה דעת הגר"א (יו"ד סי' רצו ס"ק ז) דבשאר זרעים אינו אסור אפילו מדרבנן כי אם במפולת יד. וכן יש לצרף מה שכתב החזו"א (סי' א ס"ק יב) דמסתפק דאפשר דבעינן דווקא ראוי לאדם, וכלשון הרמב"ם (פ"א ה"ד) לענין כלאי זרעים. וקוצים נמי ראויים לאדם על ידי תיקון... ונכון הדבר שתיעשה הזריעה והחרישה לפני שיחנטו הענבים בגפן.

אך היתרו מבוסס על מספר קולות שבפשטות לא ניתן להסתמך עליהן במקרה שלנו. שכן הגר"ז גרוסברג זצ"ל מסתמך על דעת הגר"א (יו"ד סי' רצו ס"ק ז), שזריעה שלא במפולת יד בכרם מותרת בחלק מן הזרעים אף לכתחילה. על כן התיר זריעת זבל ירוק בכרם שאין איסורו אלא מדרבנן, עפ"י מה שפסק הרמב"ם בפ"ה: ה"ג: ואינו חייב מן התורה אלא על קנבוס ולוף, וכיוצא בהן מזרעים שנגמרים עם גמר תבואת הכרם; אבל שאר הזרעים אסורים מדבריהם... ה": אין אסור משום כלאי הכרם אלא מיני תבואה ומיני ירקות בלבד; אבל שאר מיני זרעים מותר לזרען בכרם ואין צריך לומר שאר אילנות. ומשום כך לדעת הגר"א אם יזרע אותו שלא במפולת יד, יהיה מותר לעשות כן לכתחילה. דבר זה נכון בכלאי הכרם, שכן שכל הזרעים שאינם תבואה, קטניות או ירקות, האיסור לזרעם בכרם הוא רק מדרבנן.

ואילו בכלאי זרעים, כל הירקות התבואה והקטניות הראויים לאכילת אדם האיסור לזרעם הוא מן התורה. משום כך אין להקיש מההיתר של הגר"ז גרוסברג זצ"ל לזרוע זבל ירוק בכרם שלא במפולת יד לנידון שלנו.

הקולא השניה היא להסתמך על דעת החזו"א (סי' א ס"ק יב), הסובר שכל מה שאסור הרמב"ם (פ"ה הי"ז) בכלאי הכרם – אין האיסור אלא בזריעת מאכל אדם, כשלדעתו גם הקוצים המדובר בדברים שראויים למאכל על ידי הדחק.

גם קולא זו אינה שייכת למקרה שלנו, מפני שהחיטה והגזר שניהם מיני זרעים הראויים לאכילת אדם, ועפ"י פשט דברי הרמב"ם (פ"א ה"ח-ט) בכלאי זרעים שלא כבכלאי הכרם – כל צמח הראוי למאכל אדם, אסור לזרעו מן התורה יחד עם מין אחר, ואין זה משנה כלל אם הזרע שלו נאכל או לא.

ואמנם לדעה אחת (הובאה ב"ארץ חמדה", מדור א פרק ה) גם בכלאי זרעים אין איסור מן התורה אלא בזרעים שנאסרו בכלאי הכרם. אבל לא מסתבר לצרף את כל הדעות המקילות יחד במקרה שלנו. שאם כן בדרך זו ניתן לעקור את כל דיני כלאים ח"ו שהם מן התורה אף בזמן הזה. ובפרט שהמין השני הוא חיטה שוודאי חייבים עליה הן בכלאי זרעים והן בכלאי הכרם.

אמנם בדבר אחד יש לדון אם ניתן להסתמך עליו לנידון שלנו. האם גם בכלאי זרעים ניתן להקל לזרוע שלא במפולת יד, כשמדובר על כלאים האסורים מדרבנן? שכן לדעה הסוברת שהמקרה שלנו מוגדר כ"זריעה להשחתה", והאיסור הוא רק מדרבנן מחמת מראית העין – יש מקום להתיר את זריעת החיטה והגזר שלא במפולת יד. לשם כך יש לברר את ההגדרה של "מפולת יד", והאם זה מהווה תנאי בהגדרת האיסור של כלאי זרעים.

ו. מפולת יד בכלאי זרעים

נאמר בגמ' (ברכות כב ע"א):

אמר רב נחמן בר יצחק: נהוג עלמא כהני תלת סבי... כרבי יאשיה בכלאים, כדכתיב: "לא תזרע כרמך כלאים" – רבי יאשיה אומר: לעולם אינו חייב עד שיזרע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד.

דין זה מובא בגמ' (קידושין לט ע"א) וז"ל:

רב חנן ורב ענן הוו שקלי ואולי באורחא. חזיהו להווא גברא דקא זרע זרעים בהדי הדדי, א"ל: נייתי מר נשמתיה. א"ל: לא צהריתו, לא קיימא לן כרבי יאשיה, דאמר עד שיזרע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד! מפשט הגמ' נראה שהיא סוברת שכיון שקיי"ל כרבי יאשיה לא ניתן היה לנדות את אותו אדם, כיון שהוא לא זרע ג' מינים במפולת יד. וכן פירש רש"י (שם ד"ה לא קיי"ל).

את המקור לדברי רבי יאשיה, שהגדרת "מפולת יד" הוא תנאי לאיסור כלאים, יש ללמוד לדעת רש"י (שם) מהפסוק "לא תזרע כרמך כלאים", ומשמעותו שבעת הזריעה עצמה כבר יהיו הזרעים במצב של כלאים.

וז"ל (שם):

ומפולת יד נפקא ליה (דברים כב) מלא תזרע כרמך כלאים, – משמע שזריעת הכרם עצמה תהיה בכלאים.

אולם רש"י (שם) מקשה: מנין לרבי יאשיה שבכדי לעבור על איסור של כלאי הכרם יש צורך בזריעת שני מיני זרעים מלבד החרצן של הענבים? וז"ל:

וטעמא דרבי יאשיה לא ידענא מהיכא נפקא ליה דבעינן ב' מיני זרעים וחרצן שלישי...

ועל כך השיבו התוס' (שם ד"ה לא קי"ל), שדין זה מבוסס על ההבדל שיש במשמעות הלשון בין הפסוק המדבר על כלאי זרעים לבין הפסוק המדבר על כלאי הכרם. בכלאי הכרם נאמר "לא תזרע כרמך כלאים", ומשמע שמלבד הכרם נמצאים כלאים בידו. ועל כרחק צריך לומר שבכדי לעבור על איסור תורה צריך שמלבד החרצן של הגפן יהיו שני מינים שהם כלאים זה בזה. לעומת זאת בכלאי זרעים נאמר: "שדך לא תזרע כלאים", וגם שדה שאינה זרועה קרויה שדה, משום כך בכלאי זרעים האיסור הוא גם כשזורע שני מיני זרעים יחד. וז"ל:

דמשמע ליה דקרא הכי קאמר: "כרמך לא תזרע כלאים" – כלומר, בעינן שיהיו כלאים קודם שיבואו בכרם; אבל גבי שדך וכלאי זרעים, כגון חיטה ושעורה, קרויים כלאים להתחייב כשזורע בקרקע, דגוף הקרקע קרוי שדה.

למעשה נקטו התוס' שיש לפסוק כדעת רבי יאשיה, מפני שמהגמ' בקידושין (לט ע"א) ובברכות (כב ע"א) מוכח שהלכה כמותו. וז"ל:

ונראה דהלכה כרבי יאשיה. דאף ע"ג דאשכחן כמה משניות דלא כוותיה... מכל מקום קי"ל כוותיה, כדאמר בפרק מי שמתו (ברכות כב ע"א): נהוג עלמא כתלתא סבי, כרבי יאשיה בכלאים וכרבי אלעאי וכו'. על פי דברי התוס' (שם) ניתן ליישב גם את דברי הגמ' בחולין (פב ע"א) שמשמע ממנה שהיא אינה סוברת כרבי יאשיה, וז"ל:

מדתנן: הזורע כלאים כלאים לוקה. מאי לוקה? אילימא לוקה אחת? פשיטא! ועוד, מאי כלאים כלאים? אלא פשיטא שתי מלקיות... לעולם רבנן, ומילתא אגב אורחיה קמ"ל, דאיכא תרי גווני כלאים. ולאפוקי מדברי יאשיה, דאמר רבי יאשיה: עד שיזרע חיטה ושעורה וחרצן במפולת יד קמ"ל דכי זרע חיטה וחרצן או שעורה וחרצן נמי מחייב.

מדברי הגמ' בהסבר הברייתא עולה שהברייתא סוברת שלא כרבי אושעיה אודות הצורך בזריעת ג' מינים בכרם בכדי להתחייב, אלא די בשני מינים. ואף שהגמ' כותבת את הדברים רק בדרך דחייה בעלמא, מכל מקום נראה שכך היא למדה את דברי הברייתא. ובכל זאת אין זה קשה, כפי שכתבו התוס' (קידושין שם) שאף אם יש משניות שאינן סוברות כרבי יאשיה, ההלכה היא כמותו. וכן פסק הרמב"ם (כלאים פ"ה ה"ב):

ואינו לוקה משום זורע כלאי הכרם עד שיזרע בארץ ישראל חטה ושעורה וחרצן במפולת יד.

השאלה הנשאלת היא: מה הדין בכלאי זרעים?

מדברי התוס' (קידושין לט ע"א ד"ה לא קי"ל) למדנו שכל החילוק בין כלאי הכרם לכלאי זרעים הוא מספר המינים שמתחייבים על זריעתם יחד: בכלאי הכרם רק אם זורע שלושה מיני זרעים, כאשר אחד מהם הוא של גפן. ואילו בכלאי זרעים די

בזריעת שני מיני זרעים יחד כדי לעבור על האיסור. אבל התנאי שהזריעה תיעשה במפולת יד – קיים לדעתם גם בכלאי זרעים.

וכן כתבו התוס' (חולין פב ע"ב ד"ה ולאפוקי):

נראה דאינו חייב משום כלאי הכרם קאמר, אבל מודה דמשום כלאי זרעים מיחייב בתרי מינין בחיטה ושעורה לחודיה...

משמע מדבריהם שגם בכלאי זרעים יש צורך שהזריעה תיעשה במפולת יד. והמחלוקת בין רבנן לרבי יאשיה היא במספר המינים שיש לזרועם כדי להתחייב מלקות בכלאי הכרם.

וכן כתבו התוס' (ב"ק נה ע"א ד"ה אלא). הרשב"א הרמב"ן ועוד ראשונים על הסוגיה בחולין (פב ע"ב ד"ה ולעולם).

אמנם בדברי הרמב"ם אין הדברים פשוטים, שכן הרמב"ם הזכיר את דין "מפולת יד" רק בדיני כלאי הכרם (פ"ה ה"ב), כמובא לעיל, אולם בכלאי זרעים חילוק זה אינו מוזכר. וכשהתחיל את ביאור דיני כלאי זרעים (שם פ"א ה"א) כתב שהאיסור הוא כשזרע שני מינים כאחד, אבל לא התנה שדבר זה ייעשה במפולת יד, וז"ל (שם): הזרע שני מיני זרעים כאחד בארץ – לוקה, שנאמר: "שך לא תזרע כלאים".

וא"כ נשאלת השאלה: מדוע לא הזכיר הרמב"ם את המושג "מפולת יד" כפי שהזכיר זאת במפורש בכלאי הכרם? אמנם מדברי הכס"מ (פ"ד הט"ז) מתבאר, שאין להשמטה זו שום משמעות. שכן לדעתו הרמב"ם סובר שזריעה שלא ב"מפולת יד" אינה אסורה אלא מדרבנן. ודייק זאת על מה שכתב הרמב"ם (שם) כסיום לדיני כלאי זרעים:

מכל אלו הדברים נתבאר לך שבזמן שיש בין שני המינין הרחקה הראויה להם כדי שלא ינקו זה מזה – אין חוששין למראית העין כמו שביארנו. ובזמן שיראו מובדלים זה מזה – אין חוששין ליניקתן, אפילו הן זה בצד זה, כמו שנתבאר עתה.

והקשה הכס"מ (שם):

ויש לתמוה: מנין לנו להתיר באלו הדרכים בדבר שהוא איסור תורה? ונראה לי שהטעם משום דקים להו לרבנן דלא אסרה תורה אלא כשזרע ב' מינים במפולת יד דהכי הוי משמעות דקרא ד"שך לא תזרע כלאים", וכדאמרין גבי כלאי הכרם. ורבנן אסרו אפילו שלא במפולת יד, ולא רצו להחמיר ולאסור בדרכים הנזכרות.

מדבריו משמע, שהשמטת הרמב"ם את המושג "מפולת יד" בתחילת דיני כלאים, אינה ראייה לכך שאינו מצריך זאת. וייתכן גם לבאר זאת שהרמב"ם, כדרכו, נקט את לשון הגמ' או המשנה, ומשום כך בכלאי הכרם הזכיר הרמב"ם את המושג "מפולת יד" כיון שזה מפורש בגמ' בכמה מקומות בענין כלאי הכרם. ואילו בכלאי זרעים הרמב"ם לא כתב מושג זה, כיון שזה לא הוזכר במפורש לגבי כלאי זרעים

והוא רק דיוק של הראשונים כמובא לעיל. עכ"פ דברי הכס"מ עצמם קשה ליישבם וצ"ע.

אולם בערוה"ש (י"ד סי' רצו סעי' ג-ה) כתב שלדעת הרמב"ם אין דין "מפולת יד" בכלאי זרעים; ומשום כך אף אם זרע את שניהם בנפרד, אך במרחק קטן ביניהם הוא עבר על איסור תורה של "שדך לא תזרע כלאים", וז"ל:

דאע"ג דמלשונו (ריש פ"א דכלאים) יש לפרש כן שכתב: הזרע שני מיני כאחד בא"י לוקה, שנאמר: שדך לא תזרע כלאים... – ובאמת אינו כן, ורק עיקרא דכלאים נקוט, אבל הוא הדין במסמין מין אחד להשני.

כראיה לכך הוא מביא מדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ט) בדיני ההרחקות של כלאי זרעים, שאם זרע ולא הרחיק ביניהם הוא מתחייב מלקות, וז"ל הרמב"ם:

כיצד? שדהו שדהו זרעה מין תבואה וביקש לזרוע בצידה מין תבואה אחרת... ואם לא היה ביניהן כשיעור הזה – אסור; ואינו לוקה עד שיהיו קרובין בתוך ו' טפחים. היתה שדהו זרעה... ואינו לוקה עד שיהיו קרובין בתוך טפה.

מתוך כך מסיק ערוה"ש:

הרי להדיא דלסמוך תבואה לתבואה בתוך ו' טפחים וירק לירק בתוך ג' טפחים – לוקה דהוי מן התורה.

לפי זה קשה להקל ולומר שלדעת הרמב"ם בכלאי זרעים אין איסור תורה כשזרע שלא במפולת יד.

גם בשו"ת ישועות מלכו (קריית ארבע כלאים פ"ג ה"ט), ביאר בדרך זו את דברי הרמב"ם וז"ל:

ודע דמכאן נ"ל דהא דקוי"ל כר' יאשיה דאינו חייב משום כלאי הכרם אלא בב' מינים וחרצן במפולת יד – הוא רק בכלאי כרם לא בכלאי זרעים...

ויש שרצו לומר שהרמב"ם סובר שגם בכלאי זרעים צריך "מפולת יד", וההרחקות של טפה בירק וששה טפחים בתבואה נקבעו לפי ה"מפולת יד" שיש בכל אחד מהמינים. דברים אלו דחה הישועות מלכו (שם) עפ"י חישוב שעשה שאם ו' טפחים זוהי מפולת יד הרי שיוצא שבכל זריעת חיטה המרחק הוא כחצי מטר בין כל גרגר לגרגר – דבר שאינו נכון, הן מבחינת המציאות והן עפ"י כמות הזרעים שזורעים בבית סאה לפי מה ששיערו חכמים. וז"ל:

ולא כמו שראיתי להתו"ט (בסופ"ק דכלאים) שכתב דגם בכלאי זרעים דחייב ב' מינים צריך שזרע במפולת יד שתיהן כאחת; ודייק מלשון רבינו (פ"א ה"א) שכתב דהזרע ב' מינים כאחת לוקה. אבל זה אינו; דהרי כתב כאן דלוקה כל שהוא בתוך ו' טפחים; וליכא למימר שהוא שיעורא דמפולת יד, דזה אינו; שהרי שיעור זרע סאה הוא נ' על נ' שהן ב'

אלפים ות"ק אמות (כדונם ורבע); ואם אתה אומר ששיעור מפולת יד הוא שיעור ו' טפחים, יתחייב שיהיה בין חיטה לחיטה הפרש קרוב לאמה (כחצי מטר), ולא יזרע רק מעט יתר מב' אלפים ות"ק (2500) חטים בתוך שיעור הגזר. וזה דבר שאי אפשר, שהרי בסאה יש הרבה יותר. עי' בדברי רבינו (הל' ס"ח) שיעור השעורה שהוא יותר מחיטה.

בשו"ת ישועות מלכו לא הסתפק במסקנתו הנ"ל, והרחיב במקום אחר לבאר את דברי הרמב"ם שלא ייראו כסותרים, ובמיוחד את דברי הכס"מ עצמו; שבסוף פ"ד (הל' כד) כתב שגם בכלאי זרעים יש צורך במפולת יד, ואילו בתחילת פ"ה כתב שאין הדבר הכרחי. כדי לתרץ את הדברים חידש הישועות מלכו שכיון שלהלכה אדם המשקה או מחפה בכלאים נחשב כזורע מחדש, על כן כל זריעה של ירק בתוך שיעור טפח יוצרת מצב שכל טיפול בזרעים לאחר מכן ייחשב לו כאילו זרעם יחד. וזאת מכיון שאם הוא ישקה אותם הוא ישקה אותם יחד. במצב כזה הוא אכן מוגדר כזורע "שני זרעים כאחד", ואף שבפועל הוא לא זרע אותם במפולת יד. וז"ל הישועות מלכו (פ"ה ה"ב):

ומ"מ נראה לפענ"ד דאפילו אם זרע כרם והיה כבר נטוע, וזרע אח"כ חיטה ושעורים חייב משום כלאי הכרם אם חיפה אותם רצופים או שהשקה שלושתן מים בזה אחר זה בלי הפסק; כיון דקיי"ל דהמשקה מים חייב משום זורע, אם כן זה הוי כמו זורע מחדש. וכן יש להוכיח מהא דסוף מכות גבי יש חורש תלם אחד, ע"ש. ואע"ג דיש לדחות דשאני התם דהזריעה באיסור היתה, אבל כאן דהזריעה לא היתה באיסור דין תורה, שהרי לא זרע אותם כאחת במפולת יד, וכמו שכתבנו לחלק לעיל בפ"א גבי המקיים כלאים, דהיכי דנזרע בהיתר ליכא איסור במקיים – דשאני הכא במשקה או במחפה דהוי זורע ממש...

לאור האמור לעיל זריעת החיטה והגזר המוצעת בשאלה מוגדרת בפשטות כזריעה ב"מפולת יד", היות שמחברים את החלק שנמצאים בו גרעיני החיטה, למכונת הזריעה של הגזר וזרעים אותם באותה פעולה. ואף אם לא נגדיר זאת כמפולת יד, הרי שלאור הביאור בדעת הרמב"ם, זריעה בתוך שיעור טפח בירק אסורה בפשטות מן התורה, שהרי בהשקיה הראשונה ייחשב כזרע כלאים כאחד. וכיון שכפי הנראה מדובר בצורת זריעה האסורה מן התורה, הרי שגם אם נאמר, שגם בכלאי זרעים התיר הגר"א לזרוע לכתחילה שלא במפולת יד כלאים דרבנן. אין מקום להסתמך על כך בנידון שלנו, ולצרף את הדעה שהזריעה הזו נחשבת כ"זריעה להשחתה" שאסורה רק מפני מראית העין. כיון שלפי ההצעה שהועלתה הרי שזריעת החיטה והגזר תיעשה באופן האסור מן התורה.

לסיכום:

- א. החיטה והגזר שניהם מאכל אדם, ואסורים בכלאי זרעים מן התורה גם כשבפועל אינו מתכוין לאכלם.
 - ב. דעת רוב הפוסקים, שאין כאן "זריעה להשחתה", ויש בזה איסור תורה. כיון שזריעת החיטה היא לשם עשיית צל, והשימוש הוא בשבולים עצמן, והוא חפץ בקיומן ולו רק באופן זמני.
 - ג. גם מי שסובר שהכוונה לעקור באמצע הגידול, מחשיבה את המעשה כ"זריעה להשחתה", עדיין יש בכך איסור דרבנן מחמת מראית העין. וזאת משום שאין הכוונה לעקור ניכרת בשעת הזריעה.
 - ד. זריעת החיטה והגזר יחד, נחשבת לזריעה "כאחד", ובפשטות היא גם מוגדרת כזריעה "במפולת יד". משום כך נראה שלכל הדעות מדובר כאן בצורת זריעה האסורה מן התורה.
 - ה. כיון שכך לא ניתן לצרף הדעה הסוברת שיש כאן "זריעה להשחתה" שאיסורה רק מדרבנן (אות ג), עם הדעה הסוברת שמותר לזרוע כלאים דרבנן שלא "במפולת יד".
- לאור כל האמור, אין מקום להתיר את זריעת החיטים יחד עם הגזר, או מין אחד אחר המין השני, על מנת שהחיטה תעשה צל על הגזר.

הרב יואל פרידמן

הגדרת אילן וירק בהלכה

ראשי פרקים:

הקדמה

א. הסבר הסוגיא בברכות:

1. שיטת רש"י

2. שיטת הגאונים

3. שיטת הרא"ש

ב. הסבר התוספתא

1. קיום הצמח

2. תכונות הגזע

ג. הגדרת אילן בהלכות ערלה כלאים וברכות

ד. צמח בעל גזע חלול

ה. שיטת הרמב"ם

ו. שיטת השו"ע והרמ"א

ז. צמח שמתקיים שלוש שנים בלבד

ח. צמח שכמות הפרי ואיכותו יורדות

ט. צמח שנצרים יוצאים מהשורש ומתנוונים לאחר שנה

י. צמח שמוציא פרי תוך שנתו

יא. אילן נמוך

יב. סיכום

הקדמה

להגדרה של אילן לעומת הגדרתו של ירק – יש משמעויות רבות בהלכה. הנפק"מ הן בהקשר לברכות, ערלה וכלאים. ישנם שני מקורות מרכזיים העוסקים בהגדרה של אילן וירק. מקור אחד – בגמ' במסכת ברכות, מגדיר את האילן לענין ברכה. והשני בתוספתא כלאים – מגדיר מהו ירק לענין כלאי הכרם. בנוסף מוזכרות הגדרות משניות נוספות בספרי הפוסקים האחרונים.

ישנן כמה שאלות שיש לבררן מלבד פירושם של המקורות הנ"ל עפ"י פרשנותם של הראשונים, כמו: האם קיימת הגדרה אחת של אילן לכל הנושאים בהלכה או שמא ישנה הגדרה אחת להל' ברכות ואחרת להל' כלאים וערלה?

ישנם לענ"ד שני כיוונים עיקריים בהגדרת האילן עפ"י ההלכה, ומסביב לציר הזה הולך כל המאמר. בין הראשונים יש המגדירים את האילן עפ"י כושר הקיום של הצמחים. הגדרה זו מופיעה בגמ' במסכת ברכות, כפי שיתברר להלן. ישנם ראשונים המגדירים את האילן (אם בנוסף או במקום ההגדרה דלעיל) עפ"י הימצאות ו/או צורת הגזע. כמקור להגדרה הזו, אפשר למצוא את התוספתא במסכת כלאים כפי שיתברר להלן.

כאמור לעיל, ישנן הגדרות משניות רבות שבאות להגדיר את הירק (לעומת האילן), והן מוזכרות בספרי הפוסקים האחרונים, כגון: צמח בעל גזע חלול, קיום צמח במשך שלוש שנים בלבד, ירידה משמעותית בכמות הפרי ואיכותו ועוד. השאלה היא: איך משתלבות הגדרות אלו בהגדרות המוזכרות במקורות התלמודיים? האם די בקריטריון אחד כדי לקבוע שהצמח הינו ירק? לאחר הביורר ההלכתי, יש צורך בהכרעה למעשה שיש לה משמעות רבה בהרבה מאד צמחים.

בנושא זה ישנם כמה קשיים אובייקטיביים, והם בירור המציאות לאור הגדרות חז"ל; הן לצורך הבנת דברי הראשונים והפוסקים והן לצורך הכרעה לגבי צמחים שקיימים בימינו. בחקלאות המודרנית אנו מייצרים ומפתחים הרבה מאד "אילנות" שמקורם באזורים טרופיים או סובטרופיים, שתכונותיהם אינן חד-משמעיות. אמנם הם מתקיימים מספר שנים, אך הם מתנוונים אח"כ, כמות הפרי ואיכותו יורדות לאחר שנים מועטות וכדו'. לפעמים הדבר נובע מתכונות הצמח עצמו, ולפעמים – מאי התאמה לאקלים או לקרקע הארצישראלים. דוגמאות לצמחים אלו: פפאיה, פטל, אננס, פאסיפלורה (שעונית), ארטשוק ועוד. הביורר צריך לתת תשובות דווקא לצמחים אלו שמבחינת תכונותיהם אינם מוגדרים חד משמעית כאילן או כירק.

בכל השאלות האלה ננסה לדרן במאמרנו. כדי להקל על הקורא, ביקשנו מהאגרונום מרדכי שומרון לציין בעזרת טבלה את התכונות הרלוונטיות לענייננו בחלק מהצמחים הבעייתיים. ובאן המקום להודות לו על עזרתו הרבה בביורר המציאות ובהסברה המדעית של הנושא, אשר בלעדיהם לא יכולנו לכתוב את המאמר הזה.

א. הסבר הסוגיא בברכות

הגמ' (ברכות מ ע"א) אומרת:

היכא מברכין בפה"ע? היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתא לגוואז דהדר מפיק – לא מברכין עליה בפה"ע אלא בפה"א.

הגמ' מציינת מהו הסימן והקריטריון על פיו אני קובע מהו אילן לענין ברכות. מתבאר שם שפרי העץ הוא פרי שגדל על צמח רב שנות: "דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז..."; ואם הצמח אינו מתקיים מברכים על פריו בורא פרי האדמה. כלומר, שהסימן מתייחס לכושר הקיום של הצמח. אלא שיש לברר מהו "גוואז" האמור בגמ'. כמו כן יש לברר אם הסימן האמור כאן הוא גם הקריטריון להגדרת אילן בנושאים אחרים, כמו: ערלה, כלאים, תרומות ומעשרות ועוד.

1. שיטת רש"י

רש"י מפרש: "גוואז" – הענף של עץ, ולפי זה מאמר הגמ' "דכי שקלת לפירא איתיה לגוואז" יתפרש שדווקא אילן בעל ענפים רב שנתיים שעליהם צומחים הפירות – נחשב אילן. אך אם הצמח אינו בעל ענפים רב שנתיים, גם אם יש לו גזע או חלק מגזע שמתקיים שנים רבות, אך לשם גידול הפירות יש צורך בהתחדשות ענפים משניים הוא ייחשב ירק. ובאגודה כתב כשיטה זו, המיוחסת לרש"י, וז"ל:

כל היכא דשקיל... מכאן דתותים שקורין ברוברי"ן וערפרי"ן, צריך לברך בפה"ע; שכן דרך הענף להתקיים הרבה, וכי שקיל פירא בשנה זו, הדר אתי בשנה אחרת באותו ענף עצמו. מיהו הר"ר מנוח הביא ראיה מירושלמי דמסכת כלאים לברך בפה"א; ונהגו העם כתלמוד שלנו. פרשנות זו ברש"י איננה מוכרחת, וייתכן שהוא מודה לראשונים האחרים שביארו ש"גוואז" היינו גזע, והביטוי "ענפים" הוא לאו דווקא¹. ובאמת, התלבטות זו, אם שיטת רש"י היא שיטה עצמאית אם לאו, באה לידי ביטוי בדבריהם של הרב בעל התניא והצמח צדק. הרב בעל התניא (שו"ע או"ח סי' רג בהערה) מסכם את השיטות,

1. וכדוגמא מצאנו שרש"י מפרש את המילה "גוואז" באופנים שונים:

בשבת (קנ"ד ע"ב): "שוויא גוואז פרסכנא", מפרש רש"י: "אילן שענפים הרבה יוצאים מצדין ומתפשטין לכאן ולכאן ושוניהו דופן בעלמא...". בכתובות (כו ע"א) מפרש רש"י: "וגוואז" – "מקלות וקיסמים להכשל בהן". בב"ק (כ"ב ע"ב): "גוואז": "עצים יבשים". שם בדף נט ע"ב: "גוואז" – "קוצים". ובחולין (ח ע"ב): "גוואז" – "חתיכות עצים". ובנדה (ח ע"ב) "בקטפא דגוואז" – "בשרף הנוסף מן העץ".

ומביא שם שלוש שיטות שיתבארו להלן, ולענינו השיטה השלישית היא שיטת רש"י:

ו"א שאפי' העיקר (הגזע) נשאר קיים כל החורף, רק שענפיו נושרים בחורף וחוזרים וצומחים בקיץ מהעיקר... אין פירותיו חשובים לברך בפה"ע...

והצמח צדק (חידושים ברכות שם סד"ה ועל פירות האילן) כתב וז"ל: אך מש"כ דעה ג': ו"א שאפי' העיקר נשאר קיים וכו' – לא מצאתי עדיין.

נמצא שהרב בעל התניא והצמח צדק נחלקו בהבנת רש"י: לדעת הרב בעל התניא רש"י פירש ש"גוזא" הוא ענף, וכוונתו – שצריך שהענפים של הצמח יהיו רב שנתיים. ואילו לדעת הצמח צדק, מה שכתב רש"י "ענף" – הוא לאו דווקא, ושיטתו מתאימה לשיטת הגאונים כדלהלן.

2. שיטת הגאונים

הפירוש הפשוט יותר של המילה "גוזא" הוא: גזע. ולפי זה מאמר הגמ' יתפרש, שדי בכך שיש גזע שהוא רב-שנתי כדי שייחשב אילן. זאת, אף אם הענפים אינם רב שנתיים והצמח מתחדש כל שנה, ובלבד שהתחדשות תהיה מהגזע ולא למטה ממנו.

אמנם נצטרך להגדיר מהו בדיוק גזע לענין זה. בהלכה מצאנו הגדרה של גזע, יעוין בגמ' (ב"מ קט ע"א), שם נאמר שכל שרואה פני חמה נחשב גזע. וכן הוא בירושלמי (שביעית פ"א ה"ו, ב"ב פ"ה ה"ב). ועי' רמב"ם (מע"ש פ"י ה"ג), שו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רלז).

שיטת הגאונים מצויינת היטב בפסקי הרי"ד (ברכות מ ע"א) ובגירסתו למאמר הנ"ל: "דכי שקלת לה לפירא איתיה לאילן", וכן מובא בפסקי ריא"ז (ברכות פ"ז ה"ג אות ב). כך משמע גם בפירוש התוס' (ברכות שם ד"ה איתיה), שאינו משנה את גירסת הגמ', אך מפרש אותה בצורה דומה לפסקי הרי"ד:

שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים, וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי פרי באותו העץ עצמו.

עפ"י זה מסיקים התוס' שמברכים בפה"ע בשלושת המינים הבאים: תותים, פרייז"ש ובוטני"ש. וכן מבואר בתוס' בבכורות (ה ע"א ד"ה באילן תות) שמבחינים בין תות העץ, שעל פירותיו מברכים בפה"ע כי "הדר גוזא ומפיק", לבין תותי השדה שעליהם מברכים בפה"א כי "לא הדר גוזא ומפיק".

השיטה האמורה מיוחסת בראש ובראשונה לגאונים שפירשו את הגמ' בברכות: עי' בפירוש רב האי גאון (אוצר הגאונים) (ברכות מ ע"ב חלק התשובות עמ' 91, ושם בספחים פ"י ר"ח ברכות שם עמ' 49), ראבי"ה (מס' ברכות סי' קיג), ס' הלכות גדולות (פ"ו דף ז ע"ב

צד 1), ס' האשכול (הל' ברכות בכלל וב' מזונות פירות וריח), מאירי (ברכות מג ע"ב ד"ה ריח טוב), וכן מבואר בשיבולי הלקט (סי' קט), וז"ל:

ומה הן סימני אילן שמברכין על פירותיו בפה"ע, אמרו רבנן דכי שקלת לפירא... וכל היכא דכי שקלת ליה לפירא מיית גילא או גוזא... ותניא בתוספתא: כל שמוציא עליו מעיקרו...

וכתב רבינו חננאל ז"ל: ראינו לרבתינו הגאונים שאמרו משום רבתייהם ז"ל כל אילן דבסיתויא נתרי טרפי ופיישין גוזיה ועיילין מיא בגוזיה, ומפיק טרפיה מן גוזיה – אילן הוא, ומברכין על פירותיו בורא פרי העץ. אבל מאן דיביש בסיתויא וכלי גוזיה וטרפיה לגמרי והדר פארי משורשיו, כגון מוז"י ובירנגא"ן וקינברי"ס ושומשמי – מברכין על פירותיהן בפה"א.

כללא דמילתא: היגי עצים – דיבשי בסיתוא באילני, ובקייטא מלבלבין. והיזמי ירק – דיבשי בסיתוא לגמרי והדר פריא משורשיו. וצ"ל דהוא נצפא, אע"ג דכלי בסיתוא והדר פארי משורשיו, עיינו ביה רבנן וחזי דמקין משורשיו ומקין נמי מעצו ואמרו כי האי גוונא עץ הוא.

ופירושם של דברים הם כדלהלן:

וכתב רבינו חננאל ז"ל, ראינו לרבתינו הגאונים שאמרו משום רבתייהם ז"ל: כל אילן שבחורף נושרים העלים ונשאר הגזע, ונכנסים מים בגזע ויוצאים עלים מן הגזע – אילן הוא, ומברכין על פירותיו בפה"ע. אבל מי שמתייבש בחורף והגזע והעלים שלו כלים לגמרי, והוא חוזר וצומח מהשורשים, כגון מוז"י (כננה), ובירנגא"ן (חציל), וקינברי"ס (ארטישוק) ושומשמי – מברכים על פירותיהם בפה"א. זה הכלל: הגדרת אילן היא: העלים מתייבשים בחורף ובקיץ הוא מלבלב. והגדרת ירק: בחורף הצמח מתייבש לגמרי, והוא חוזר וצומח מהשורשים. וצ"ל, שהוא נצפה, אעפ"י שהוא כלה בחורף וחוזר וצומח מהשורשים, חכמים עיינו בתכונותיו וראו שהוא חוזר וצומח הן מהשורשים והן מהגזע, ולכן קבעו שהוא עץ.

פרופ' י. פליקס (ס' "עץ פרי למינהו" עמ' 188) מסביר מהו מקור הספק של חכמים בהקשר לצלף. הספק נעוץ באופן צמיחת הנצרים החדשים בצלף, וזה אינו חד משמעי. באביב בוקעים נצרים חדשים סמוך מאד לפני הקרקע, לפעמים מצוואר השורש ולפעמים מהשורש עצמו. כמו כן הדבר תלוי גם בזנים שונים של הצלף, ואפשר לפעמים למצוא שיחי צלף עם גזעים עבים כמו שמקובל בעצים רגילים (ע"ש הערה 20).

לסיכום, לשיטת הגאונים, מה שקובע על מנת להגדיר מהו אילן הוא כושר הקיום של הצמח. כלומר אילן הוא זה אשר יש לו גזע שמסוגל להתקיים שנים רבות.

3. שיטת הרא"ש

הרא"ש (ברכות פ"ו אות כג) כותב וז"ל:

ובגמרא קאמר כל דבר שעושה פירות משנה לשנה, נקרא עץ, אבל כל דבר שצריך לזורעו כל שנה, נקרא פרי הארץ.

ועוד אומר סימן אחר בתוספתא (דכלאים פ"ג): כל המוציא עליו מעיקרו – עשב הוא, ומברך עליו בפה"א, וכל שמוציא עליו מענפיו – אילן הוא, ומברכין עליו בורא פרי העץ...

משמע מדברי הרא"ש שהסימן הראשון המובא בגמ' הוא שצמח שמחדש את עצמו, אפי' אם מחדש את עצמו מהשורש – מברכים עליו בפה"ע, והעיקר הוא שאינו נזרע כל שנה. לשון זו של הרא"ש מובאת גם ע"י רבנו ירוחם (נתיב טז ספר אדם החלק ה').

והאמת – שלא ברירא לן שאפשר להסיק מדבריהם שצמח המתחדש מן השורש נחשב אילן. הנפק"מ מדעה זו היא גדולה, כי ישנם הרבה צמחים שמתחדשים מן השורש, והדוגמא הבולטת היא הבננה, שלפי זה נברך עליה בפה"ע, ויותר מכך, יתכן שתהיה אסורה לעולם משום ערלה, וכפי שיתבאר להלן. (דוגמאות נוספות: החזרת מתחדשת מצוואר השורש, ומבחינה זו היא דומה לבננה. לעומת זאת החציל מתחדש מן הגזע).

אלא שמדברי הטור (אורח סי' רג) מתבאר שדעת הרא"ש היא שיטה עצמאית, וצמח רב-שנתי נחשב אילן גם אם הוא צומח כל שנה מחדש מהשורש. וז"ל הטור (הוצ' מכון הטור השלם):

"ויסימן לידע איזהו פרי עץ או פרי האדמה? כל אילן שעושה פירות משנה לשנה נקרא פרי העץ, אבל כל דבר שאין שורשיו נשארין בארץ וצריכין לזורעו בכל שנה נקרא פרי האדמה. הילכך היה אומר ר"י (וי"ג: ה"ר יצחק) תותין הגדלין בסנה וכיו"ב מברכין עליהן בפה"ע שמין אילן הם. וה"ר יוסף כתב שיש לברך עליהן בפה"א לפי שמצא בתשובת הגאונים כל אילן שיבש בסיתוא... וא"א הרא"ש ז"ל היה נוהג כדברי ר"י.

דעת ר' יוסף היא כדעת הגאונים, שהסנה נחשב ירק. לעומת זאת, דעת ר' יצחק היא שהסנה נחשב אילן, וכך סובר הרא"ש. מדברי הטור משמע שתולה את דין הברכה בתותים שבסנה בהגדרת הסימן הקובע מהו אילן, ולכן כתב שם "הילכך", ובהמשך דבריו: "מברכין עליהן בפה"ע שמין אילן הם". ע"כ חייבים אנו לומר בדעת הטור, שהמחלוקת בין ר' יוסף ור' יצחק (והרא"ש) בהקשר לסנה נובעת ממחלוקתם העקרונית בהגדרת אילן או ירק. כלומר, שהתותים הגדלים בסנה מתחדשים מהשורש, ולכן לדעת ר' יצחק והרא"ש צמח כזה יוגדר כאילן. כן מבואר גם בדברי הרא"ש בתוספותיו (ברכות שם ד"ה כל), שמברכים בפה"ע בתותים באטדים וכן בפריזי"ש, כי כששקלת לפירא איתיה לגוזא. לעומת זאת, לדעת ר' יוסף והגאונים

הסנה מוגדר כירק כנ"ל. גם מהדרישה (או"ח סי' רג) מוכח שהבין שלרא"ש שיטה עצמאית וכתב שמחלוקת הרא"ש והגאונים תלויה בהבנת התוספתא (יעוין להלן פרק ב הסבר ב')².

המחלוקת הזאת מובאת גם בתוס', ושם לא ברור שהיא נובעת מההבדלים בהגדרת מהו אילן. התוס' (ברכות שם ד"ה איתיה) מביאים דעה ראשונה (המתאימה לדעת הרא"ש) שמברכים בפה"ע על תותים, פרייז"ש ובוטני"ש. ואילו בדעה השניה מובאת דעת הרב ר' מנחם, שיש לברך על תותים, בוטני"ש, ושאר מיני אטד – בפה"א. הר"ר מנחם מביא ראיה מהירושלמי (כלאים פ"ה ה"ז) שמקשה סתירה: מחד נאמר שההגין והאטדין אינם כלאים בכרם, ומשמע שאינם ירקות, ומאידך נאמר בברייתא: אלו הן מיני דשאים – הקונדס והאטד. תשובת הירושלמי: "תמן לברכה והכא לכלאים". כלומר: לענין כלאים הם נחשבים אילן, ואעפ"כ מברכים עליהם בפה"א. וההסבר לכך הוא שהתותים והבוטני"ש גדלים על מיני סנה שגדלים בר, ואינם חשובים כדי לקבוע לפריים ברכת בפה"ע. לפי זה מוקד המחלוקת אינו בהגדרת אילן עפ"י מחלוקת הרא"ש והגאונים, אלא בדין צדדי שנוגע לחשיבות עצי בר וקביעת ברכה לפריים. ויעוין ב"ח (ריש סי' רג) שמבאר את דברי הרא"ש כדעת הגאונים.

לסיכום, ישנן שלוש שיטות עיקריות בהגדרת אילן בסוגיא זו:

1. הרא"ש סובר שכל צמח רב שנתי, אף כאשר הוא מתחדש מן השורש, הרי הוא אילן (עפ"י הטור ועוד). אמנם יש מפרשים (הב"ח) ששיטת הרא"ש היא כדעת הגאונים (להלן סעי' 2).
2. הגאונים סוברים שהצמח צריך להיות בעל גזע רב שנתי, אך אם הגזע מתנוון והצמח מתחדש מן השורש – דינו כירק.
3. רש"י סובר שאילן צריך להיות גם בעל גזע רב-שנתי וגם ענפים רב שנתיים אשר מהם יוצאים פירות (בעל התניא). אך יש אומרים שדעת רש"י היא כדעת הגאונים (הצמח צדק).

2. מהג"ה המובאת בטור (הוצ' מכן הטור השלם) השלם מוכח כדברינו שהרא"ש היה נוהג כר' יצחק כי ר' יצחק נקרא ר"י ור' יוסף נקרא הר' יוסף, לכן כשהטור מסכם וא"א הרא"ש ז"ל היה נוהג כר"י, הכוונה לר' יצחק. אך עי' בהגהות והערות לטור בהוצ' הנ"ל אות ג, מביא כתי' שהגירסא בטור היא: "ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה נוהג כדברי רבינו יוסף", ולפי"ז שיטת הרא"ש כהגאונים רצ"ע.

ב. הסבר התוספתא

התוספתא (כלאים פ"ג הל' יג-יד, ובתוספתא בפשוטה עמ' 216-217) אומרת:
 יג. ...הקנים והחבין והוורד והאטדין – מין אילן, ואינן כלאים בכרם.
 זה הכלל: כל המוציא עליה מעיקרו – הרי זה ירק, וכל שאין מוציא
 עליה מעיקרו – הרי זה אילן.
 יד. ...צלף בית שמאי אומרים – כלאים, ובית הלל אומרים – אין
 כלאים. אלו ואלו מודים שחייב בערלה.
 הכלל של התוספתא מובא בשינוי סגנון בירושלמי (כלאים סוף פ"ה ומעשרות סוף
 פ"ד).

וכך נאמר בירושלמי (כלאים שם):
 תני ר' חנינא בר פפא: את שהוא עולה מגזעו – מין אילן; משרשיו –
 מין ירק. והתיבון: הרי הכרוב³ הרי הוא עולה מגזעו? כאן בודאי, כאן
 בספק.

לדעת הפנ"מ (כלאים שם) הכרוב הוא ספק, כלומר שלפעמים הוא עולה מגזעו
 ולפעמים – מן השורש, ולכן אין הכלל הזה קובע לגביו. לדעתו הכלל הוא שצמח
 שעולה תמיד מן הגזע, הרי הוא אילן, ואם הוא עולה תמיד מן השורש, הרי הוא
 ירק. לדעת הגר"א (לירושלמי מעשרות סוף פ"ד) הכרוב הוא ודאי; כלומר, הוא ודאי ירק,
 ואין צורך בסימנים לגביו. הצורך בסימנים הוא רק לגבי צמחים מסופקים.

כאשר אנו באים לפרש את התוספתא, חשוב לציין שתוספתא זו עוסקת בהל'
 כלאי הכרם; ולכן היא באה בעיקר להגדיר מהו ירק, כי זוהי הנפק"מ לענין איסור
 כלאי הכרם. תוספתא זו אינה באה להגדיר מהו אילן אלא כדבר נלווה להגדרת
 ירק מצד "מכלל הן אתה שומע לאו".

אפשר לפרש את הכלל של התוספתא בשני אופנים:
 א. הכלל הזה עולה בקנה אחד עם הנאמר בגמ' בברכות לפי פרשנות הגאונים, אלא
 שבאמור הוא עוסק בעיקר בהגדרת ירק. הירק – אין לו גזע רב-שנתי ויש צורך
 לזרעו או שהוא עולה מן השורשים כל שנה. האילן, לעומת זאת, אינו "עולה
 מעיקרו", כי יש לו גזע רב שנתי.

ב. הכלל הזה אינו עוסק ברב-שנתיות של הצמח כמו הכלל מהגמ' בברכות, אלא
 הוא מתאר את הצורה של הצמח. הירק "מוציא עליו מעיקרו", כלומר – שאינו
 בעל גזע. האילן הוא זה שיש לו גזע מוצק ולא כשהעלים יוצאים מן השורשים.

3. עי' בפ"י פרופ' פליקס לירושלמי שביעית (עמ' 408) שלא מדובר בכרוב שלנו.

פירוש א'

למדנו מדברי הגאונים שפירשו את התוספתא כפי שפירשו את הגמ' בברכות, שצמח שגזעו מתקיים הוא אילן, ואם אינו מתקיים הוזה ירק. שהרי רב האי (אוצר הגאונים ברכות תשובות עמ' 91) כתב, וז"ל:

ובל אילן דיביש בסיתוא... תאני בתוספתא: כל שמוציא עליו מעיקרו – עשב היא. למאי נפק"מ? לברוכי עליה בפה"א... והני מוז"י (בננות) כיון דכלו עציו לגמרי...

רואים מתשובתו שדנה בדין הבננה, שהוא מתחיל "וכל אילן דנתרין אטרפיה בסיתוא" – שזהו כנראה פירושו בגמ' בברכות שהרי הוא מתייחס לסימן שנקבע לברכות. כראיה הוא מביא את התוספתא, ומיד בהמשך הוא קובע שהבננה היא צמח שאינו מתקיים אלא חוזר וצומח מן השורשים. למדנו מתוך דבריו שפירושו בתוספתא הוא כפירושו בגמ' בברכות, ומתייחס לקיום האילן.

פירוש ב'

נראה שאפשר להוכיח מכמה ראשונים ואחרונים המפרשים את התוספתא בדרך אחרת:

(1) כאמור לעיל (פרק 3/א) הובאה שיטת הרא"ש אשר קבע שני קריטריונים להגדרת אילן וירק: (א) דבר שעושה פירות משנה לשנה לעומת דבר שצריך לזורעו בכל שנה. (ב) הכלל האמור בתוספתא. ביארנו שישנם שני אופנים להסביר את שיטתו: אם נבאר את שיטת הרא"ש כשיטה עצמאית החולקת על הגאונים, בוודאי נצטרך להסביר את התוספתא בדרך שונה מהפירוש שהובא לעיל; כי לפי הפירוש הראשון, התוספתא אומרת שצמח שאין לו גזע רב-שנתי הינו ירק. אך שיטת הרא"ש היא, שגם כאשר הצמח מתחדש מן השורש, הרי הוא עץ! וכן נראה בדברי הדרישה (אור"ח סי' רג ס"ק א):

ונראה שמחולקין הן הרא"ש והגאונים ורב יוסף בפירוש התוספתא הנ"ל: שהרא"ש פירש מה שכתוב "כל שמוציא עליו מעיקרו", שרצה לומר שאין יוצא שום ענף מהגזע והשורש, רק שעליו ופירותיו גדלין בארץ – זהו דווקא עשב; אבל מה שיש לו ענף, אף שנתייבש בכל שנה, אפ"ה מיקרי אילן...

וכן הבין ופירש גם בשו"ת רב פעלים (ח"ב אור"ח סי' ל). לדעת הרא"ש, הגמ' בברכות האומרת "היבא דכי שקלת לפירי איתיה לגוזא והדר מפיק" אינה מדברת על הגזע כתכונת יסוד לאילן, שאילו כן היה מפרש כדעת הגאונים שצריך שיהא גזע רב שנתי. לדעתו הגמ' בברכות מדגישה: "והדר מפיק" כלומר שהצמח בכללו מתקיים שנים רבות, ואין צורך לזורעו מחדש. התוספתא מחדשת שאילן הוא בעל גזע. לפי

הסבר זה התוספתא מתארת את צורת הצמח – אילן הוא בעל גזע ואין העלים גדלים מן השורש. הירק, לעומת זאת, אינו בעל גזע כזה.

(2) גם בדברי הכ"פ (פרק נו ע"ב תשל"ט) נראה להסביר את התוספתא כפירוש שני. לפי התוספתא, הקריטריון הקובע אם הצמח הוא אילן, אינו אופן ההתחדשות של הצמח, אלא בראש וראשונה זה שהצמח הוא בעל גזע, וכן צורת הגזע. הכ"פ דן על הבננה, ולאחר שהוא מביא את הכללים המופיעים בתוספתא ובירושלמי הוא קובע מהו דין הבננה מתוך כללים אלו, וז"ל:

תוספתא... זה הכלל: כל המוציא עליו מעיקרו... ירושלמי... העולה מגזעו – מין אילן...

מסתברא לפי זה הענין שהפרי שנמצא ממנו בארץ ערב מאד וקורין לו "אלמוז" – שמברך עליו בפה"א, שהרי העלין עולין לו מעיקרו, והוא גבוה מאד וכולו משורשו ומעלה גילדי גילדי כגלדי בצלים, ולעולם שתולים על פלגי מים... וזה י"ל (רצונו לומר) "אלמוז", עולה בגינה שסתמו על רוב מים, וקנה שלו אינו מתייבש אלא מתעפש... הכ"פ מתאר מהו צמח שהעלים עולים לו מעיקרו: "וכלו משורשו ומעלה גילדי גילדי כגלדי בצלים", כלומר שהגזע אינו גזע קשיח כפי שמקובל באילנות אלא מין גזע מדומה שנקרא בלשון המודרנית "גזעול"⁴. אותו "גזעול", כיון שאינו מעוצה, הרי הוא מתעפש, בעוד שגזע מעוצה מתייבש. ומכאן שהכ"פ למד מהתוספתא ומדירושלמי שצורת הגזע היא מתכונות היסוד של האילן, וזה כמו הפירוש השני בתוספתא.

(3) גם מדברי הרשב"א (ברכות מג ע"ב ד"ה מיתיבי, מובא גם באוצר הגאונים ברכות פירושים ע"ב 62) יתכן שיש להוכיח שמפרש את התוספתא כפירוש השני הנ"ל. שהרי הרשב"א מביא את דברי רב האי גאון, שמברכים על כל הצמחים הנחשבים אילנות בורא עצי בשמים, ולא דווקא אפרסמון וחדס בלבד. וכתב שם בשם רב האי גאון וז"ל:

ונקטין מילתא, מן סמלק וחלפי ימא ונרקום דגינותא ומאי דהוה כיוצא בהן – מברכים עליה בורא עצי בשמים; ואע"ג דאית בהו מאי דרכין, אמרי לך: לא אכפת לך, כדמוציא עלין מעצו, כדפרשינן לעיל, דהא חלפי ימא הכין אינון... והני מילי אמרי' מדרב אחא ז"ל, מדקאמרינן גבי חלפי ימא – עצי בשמים, דמספקא לן אי ממין אילן הוא או לא הואיל ורכין, מכלל, דכל היכא דאיכא עץ – בורא עצי בשמים מברכין

4. הכ"פ כתב שם: "ומזה הטעם עצמו מסתברא כדעת כל הגאונים שהזכיר הר"ם (הל' ברכות פ"ה ד"ה) שאמר ז"ל על הסוכר ועל המוצץ קנים שלהם מברך בפה"א שהרי עליו עולין משורשו...". הקושי בדבריו הוא, שהקנים מתחדשים מהגזע, אלא ע"כ הכ"פ מפרש את התוספתא כפי' השני, וכיון שהגזע אינו כגזע של אילן – נחשב ירק.

עליה; ותניא נמי גבי כלאי הכרם כי האי גוונא: כל שמתחילת ברייתו מוציאא עלין – מין ירק, וכל שמתחילת ברייתו מוציאא עץ – מין אילן הוא...

לדעת הרשב"א אין זה משנה לענין ברכת הבשמים אם הגזע הוא רך אם לאו. אך הצמח הריחני ייחשב עץ אם יש לו גזע, לפי אותן הגדרות שמצאנו בכלאים "כל שמתחילת ברייתו עץ". אם הצמח אינו בעל גזע, ובמקום זאת צומחים עלים מצוואר השורש או מהשורש – הוא ייחשב ירק, ולענין ברכת הבשמים נברך עליו "עשבי בשמים".

4) כאמור לעיל, לאחר שהירושלמי מביא את הכלל "את שהוא עולה מגזעו – מין אילן", שואל הירושלמי מכרוב: "התיבון: הרי הכרוב עולה מגזעו?" פרופ' י. פליקס (לירושלמי שביעית, עמ' 408) מתאר את צורת גידול הכרוב: הכרוב עליו מדובר, הוא "כרוב עלים", דו-שנתי, ומגיע לגובה ניכר. לאורך הגבעול גדלים העלים, ובמשך הגידול קונבים עלים תחתוניים ומעליהם מתפתחים חדשים, וכך נוצר כמין גזע. הכרוב מפתח עלים מתחילת השנה הראשונה עד האביב של השנה השניה, ואח"כ מצמיח תפרחת שבה הזרעים. לאחר הפריחה נפסקת גדילת העלים, והם מתקשים ולבסוף מתייבשים.

מהדוגמא של הכרוב יש להוכיח לכאורה כפירוש השני בתוספתא, שתכונות הגזע הן הקובעות את דין האילן. כי אילו התוספתא היתה מתפרשת כגמ' בברכות, מה הקושיא מכרוב? הרי הכרוב הוא דו-שנתי ואח"כ הוא מתנוון!

5) הרב בעל התניא מביא בסידור (מזבא בשו"ע שלו, סי' רג בהערה) שלוש שיטות (הובאו לעיל בסוף פרק א) ופסק שלכתחילה יש לחשוש לדעת רש"י, ולברך בפה"א בצמח שהגזע והענפים שלו נושרים בחורף, אך אם בירך בפה"ע – יצא. ומוסיף בעל התניא: וכל זה כשחוזרים וצומחים ענפים מהעיקר, והענפים הם שמוציאים עלין ופירות ולא העיקר שהוא קשה. אבל מיני עצים רבים שהעלין והפירות יוצאין מהעיקר עצמו – אינו נקרא אילן כלל לענין ברכת בפה"ע; ואף שנקרא אילן לענין ברכת בורא עצי בשמים על ריחו וכמו שיתבאר פי"א וכמו שנקרא אילן לענין כלאי הכרם.

לדעת הרב בעל התניא מברכים בפה"ע רק על פירות מצמח שיש לו גזע. אך אם הפירות גדלים על ענפים שיוצאים מהשורש, כמו מיני פטל וכדו' – מברכים עליהם בפה"א. וכתב הצמח צדק (חידושים על ברכות, ד"ה ועל פירות האילן): ומה שכתב רבינו ז"ל בסידור דבענין שיוציא פירות מענפיו ולא מהעיקר, זהו עפ"י התוספתא שכתב הרא"ש.

מתבאר מדברי הרב בעל התניא שהבין את התוספתא כפירוש השני שצמח צריך להיות בעל גזע שממנו יוצאים ענפים ופירות, וכלא גזע – אינו אילן. וכן פסק לענין ברכות. ולפי זה, יש לברך בפה"א בפטל בר וכדו', כי הוא צמח שאין לו גזע,

וכל שנה מתווספים בו נצרים חדשים, והעלים והפירות צומחים עליהם. אך לענין ערלה וכלאים נחשב אילן⁵. אלא שיש להקשות על דבריו שאם אכן מקור דברי הרב בעל התניא הוא מהתוספתא, אין כלל סברה להבחין בין הלכות ברכות להל' כלאים, ולא יתכן שצמח ללא גזע ייחשב אילן בהלכות כלאים, הלוא התוספתא מגדירה מהו אילן לכלאים. לכן היה נראה יותר לומר שמקור דברי הרב בעל התניא הוא מהגמ' ברכות: "דכי שקלת ליה לפירי איתא לגוזא", ולמד שבנוסף לכך שהצמח הוא רב-שנתי צריך שגם שהצמח יהיה בעל גזע. ואת מאמר הנ"ל ביאר שהוא הגדרה לברכות בלבד ולא לכלאים וערלה, ראה להלן פרק ג'⁶.

משמעות הגזע

הכ"פ (מובא לעיל) מסביר שכיון שאין לבגנה גזע קשיח, אינה נחשבת אילן, וז"ל: וכולו משורשו ומעלה גילדי גילדי כגילדי בצלים ולעולם שתולים על פלגי מים... וזה ר"ל (רצונו לומר) "אלמוז", עולה בגינה שסתמו על רוב מים, וקנה שלו אינו מתייבש אלא מתעפש...

נראה לענ"ד שהכ"פ, באומרו "ולעולם שתולים על פלגי מים" או "שסתמו על רוב מים" – רומז לדברי הגמ' בר"ה שירק "גדל על כל מים". וייתכן שיש קשר בין העובדה שהעלים עולים מעיקרו והגזע מתעפש לבין העובדה שהצמח גדל על כל מים. וייתכן גם שגזע שהוא חלול לא מסוגל לאגור את המזון הנצרך לצמח, ולכן עישורו הוא עפ"י השנה שעברה: ע"י רש"י (ר"ה יב ע"ב ד"ה מנא הני מילי, יד ע"א ד"ה הואיל ויצאו), תוס' (שם יד ע"א ד"ה באחד).

ובפירוש הערוך (ערך גז) ישנה גירסא אחרת בגמ' בברכות, וממנה מתברר גם מהי חשיבות הגזע במסוגל להכיל בתוכו חומרי הזנה לעץ: אלא היבא דכי שקלת ליה לפירא איתיה לגזא... פי': שרף של גוף העץ של אילן, מלשון "גוזאות של הקדש".

ג. הגדרת אילן בהל' ערלה, כלאים וברכות

נאמר בגמ' (ברכות לו ע"ב):

והלכתא כמר בר רב אשי, דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין. ומדלגבי ערלה לאו פירא נינהו, לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו, ולא מברכין עליהן בפה"ע אלא בפה"א.

5. הצמח צדק הקשה על בעל התניא שקבע עפ"י התוספתא שאם יוצאים עלים ופירות מן העיקר אינו עץ. אך קשיא מהגמ' ברכות שאמרה שהחיטה הוא מין ירק כיון דכי שקלת לפירא ליתא לגוזא. ולדעת הרב בעל התניא אפי' אם איתא לגוזא, אינו אילן, כי אין לו ענפים שמהם יוצאים פירות! ובחיטה, מהקש עצמו יוצאים החיטים.

6. ועכ"פ הצמח צדק בוודאי הבין את התוספתא כפירוש השני.

ומכאן שהגדרת אילן בערלה זהה להגדרתו בברכות, וכן הוכיח המהר"ט (ח"ב י"ד ס' לד). אך יעויין בדברי התוס' ועוד, שאין זה ציטוט מהגמ' אלא מבעל הלכות גדולות.

הרמב"ן (ברכות שם) מביא את דעת הראב"ד שסובר שאין ערלה בקפריסין, ואעפ"כ מברכים עליהם בפה"ע. ועל כך הוא מקשה: איך יתכן שדין ערלה שונה מדין הברכה? הרי הגמ' שם מקשה על דברי רב שסובר שמותר לאכול קפריסין של ערלה כי אינו פרי מדין הברכה בקפריסין שמברכין עליהם בפה"ע! מוכח מקושיא זו, שדיני ברכה וערלה – שווים הם.

וכבר תירצו שהראב"ד סובר (כפי שמוזכר בתוס') שבחו"ל מקילין בגלל ששם הדין הוא שמקילין בכל ספק ערלה. אך באמת לדינא הוא פרי, ומברכים עליהם בפה"ע. נמצא, שבאופן עקרוני גם הראב"ד מודה שברכה וערלה – דין אחד להם (ועי' הערה 14 ברמב"ן הוצאת מכון התלמוד הישראלי).

ובהמשך הרמב"ן (ד"ה וראיתי) מביא מבעל הלכות גדולות⁷ שיש מברכים בפה"א על קנה הסוכר. אעפ"כ אין כוונתם לומר שקנה סוכר אינו עץ אדרבא, יש לו כל דיני עץ. ואעפ"כ לענין ברכה דינו שונה, כי בצמח זה אוכלים את העץ ולא את הפרי, ולכן מברכים עליו בפה"א. וכן כתב הרשב"א (סוכה לה ע"א ד"ה והא) שההגדרה של אילן לענין ערלה שווה לזו הקובעת את דין ברכת בפה"ע: וכללו של דבר: כל שיש לו עץ קיים שנותן פרי וחוזר ונותן פרי אחר הוא עצמו – זהו אילן לענין ערלה ולענין ברכת בפה"ע, דבהא כי הדדי נינהו...

מובן שלהלכה יתכן שנבחין בין ערלה לברכות מחמת הספק, ובערלה נחמיר ונחשיב צמח מסויים כאילן ולענין ברכות נברך בפה"א, אך הבחנה זו אינה נובעת מהבדלים עקרוניים בהגדרת "אילן" בשני הנושאים.

והריטב"א (מ ע"ב הוצאת מוסד הרב קוק עמ' רסו) מביא גירסא אחרת בגמ' וכותב: דכל היכא דכי שקלת ליה לפירא משתייר אילנא והדר מפיק פרי – חשיב אילן, וכל היכא דכי שקלת ליה לפירא לא שייר אילנא – לא מברכין בפה"ע. ודווקא לענין פרי, אי איכא לאחשובי פרי העץ או לא, הוי האי כללא, אבל לענין כלאים, אי איכא לאחשובי ירק או אילן, דינא אחרינא אית להו.

7. עי' הלכות גדולות (ד"ו דף ז ע"ד ועי' הוצאת הירדלסהיימר עמ' 95).

כלומר, לדעת הריטב"א יש הבחנה בין הכללים הקובעים לענין ברכות, שזהו הנאמר בגמ' ברכות, לבין מה שנאמר לענין כלאים, שם ישנם כללים אחרים⁸.

ובהל' ברכות (פ"א ה"ט, עמ' י הוצאת מוסד הרב קוק) כתב הריטב"א:

ואיזהו נקרא פרי אילן לברכה? כל שגוף האילן נשאר קיים ועושה פירות פעם אחרת, מברכין על אכילת פירותיו בפה"ע ועל ריחו שנתן ריח טוב בפירות. לפיכך תותים הנעשים בשדות – פרי העץ הם, שהרי הענפים נשאר קיים...

וכן כתב בשטמ"ק (ברכות מ ע"א ד"ה מאן תנא), ובשיטה לר"א אשבילי (ברכות שם), וכן נקט להלכה הרב בעל התניא (ראה לעיל פרק ב').

בחידושי הרא"ה (ברכות שם ד"ה מתני') מובאים שני פירושים, והראשון שבהם הוא כפירושו של הריטב"א (לעיל), וז"ל:

ולענין פרי העץ פרשין בגמ': וכל היכא דאי שקלת ליה לפירא משתייר אילנא, ולאפוקי פירא לשתא אחריתי חשיב אילן, ואי לא – לא חשיב אילן, ולא מברכין עליה בפה"ע. ואין למדין מדין זה אלא מכלל זה. ואעפ"י שלענין כלאים שנינו בהם כלל אחר ששנו שם: כל שמוציא עלין מעצו הרי זה אילן, משורשו, הרי זה ירק – התם הוא דלענין גופיה אי איכא לאחשובי ירק או לא; אבל לענין פריו אי לאחשובי פרי עץ או לא – אין למדין אותו אלא מכלל זה.

א"נ אפשר דחדא מילתא והא בהדי האי, והכי קאמר: כל שמתייבש בימות הגשמים וחוזר ומוציא עלים בעצו בימות החמה, הרי זה אילן, ואי מתייבש בימות הגשמים ומוציא עלין משורשיו בימות החמה – הרי זה ירק. והוא ענין אחד לגמרי עם כלל זה, וכן עיקר וברור.

הרא"ה מביא את הכלל האמור בגמ' בברכות לענין חיוב ברכות, ומציין שהוא שונה במהותו מהכלל האמור לענין כלאים. לענין ברכות אנו דנים על הפרי, ולכן מה שקובע הוא האפשרות של העץ להוציא פירות בכל שנה מחדש. אך כשדנים על כלאים אנו דנים על הצמח, כי אז הכלל הוא שונה. לשיטה זו, הכלל המובא בגמ' בברכות שונה הוא בוודאי מזה האמור בכלאים. ולפי זה צריך לומר שהתוספתא המביאה את הכלל בכלאים, מציינת את צורת הגזע (כפירוש השני לעיל), ולא כושר הקיום הצמח (כפירוש הראשון שהבאנו לעיל). בפירושו השני כותב הרא"ה ששני הכללים הם היינו דך, והתוספתא מתפרשת עפ"י הכלל המובא בגמ' ברכות,

8. ועיי"ש הערה 341. ועי' ריטב"א (סוכה לה ע"א אד"ה והא דאמרי') שכתב כשיטת הרמב"ן ודעימיה שדין ערלה כדן ברכות, וצ"ע.

דהיינו: שאם יש לצמח גזע רב-שנתי, הרי הוא אילן, ואם כל שנה הוא מתחדש מהשורשים, הוא נחשב ירק.

לסיכום, יוצא שישנה מחלוקת בין הראשונים אם יש התאמה בין הגדרת אילן, לענין ברכות לבין הגדרתו לענין כלאים. לפי הפירוש שיש הבחנה בין הנושאים בודאי יש הבחנה גם בין הכללים, והתוספתא מתפרשת כפירוש השני לעיל. ואילו לפירוש שאין הבחנה בין הנושאים, אפשר לפרש כפירוש הראשון ואפשר לפרש כפירוש השני. ויעויין בדברי הגאונים (אוצר הגאונים תשובות עמ' 91, ושם נספחים ברכות עמ' 49), וכן: ס' האשכול (הל' ברכות כלל ו ברכות מזונות פירות וריח), ראבי"ה (מס' ברכות ס' קיג), רבנו ירוחם (נתיב טז ספר אדם החלק הג'), רא"ש (ברכות פ"ז אות כג, תוס' רא"ש ברכות שם ד"ה כל), תוס' ר' יהודה חסיד (ברכה משולשת ברכות מ ד"ה כל) שהביאו שלושה כללים להגדרת אילן, ולכן אפשר לומר שהכלל האמור בתוספתא מגדיר את האילן בדיוק כפי שהדבר מוגדר בגמ' ברכות. מאידך, אפשר לומר שהם שני כללים שונים. אלא שאז יש לברר מה תוקפו של כל כלל. יתכן שרק צמח בעל שני הקריטריונים מוגדר כאילן, וייתכן שדי באחד מהם. ולמעשה, ראה להלן.

ד. צמח בעל גזע חלול

בשו"ת מהר"י חאגיז (ח"א סי' פג) מביא סימן לדעת אם הצמח הוא ירק או אילן, וכתב שצמח שמוציא פרי תוך שנה אחת מהזריעה הרי הוא ירק (ראה להלן פרק י'). וכתב ע"כ המהר"י חאגיז שאי אפשר לסמוך על סימן זה למעשה להתיר איסור תורה. כ"כ הוא מביא שם סימן נוסף, שצמח נמוך מטפח נחשב ירק. ולמעשה הוא סומך על סימן אחר שאם הגזע חלול הרי זה ירק. והאחרונים התלבטו מנין לו למהר"י חאגיז לחדש שהגדרת אילן תלויה במבנה הגזע, ומהו המקור לסימן הזה.

כבר ראינו לעיל, שלפי הפירוש השני בתוספתא יש חשיבות לצורת הגזע, וזה מהוה קריטריון להגדרת אילן. כמו כן הבאנו מחלוקת ראשונים, אם הקושי או הרכות של הגזע הם קריטריון לברכת הבשמים. ואין ספק שהמהר"י חאגיז קבע את הסימן שלו, מתוך הבנה זו, שיש חשיבות לצורה ולתכונות של הגזע כדי לקבוע אם הצמח הינו אילן.

יש להביא ראיה נוספת לדבריו מהגמ' בערובין (לד ע"ב). הגמ' (שם) מביאה סתירה בין שתי ברייתות: מחד נאמר בתוספתא (כלאים פ"ג ה"ג): "הקנים והאטדין... - מין אילן הן ואינן כלאים בכרם", ומאידך נאמר בברייתא: "הקנים והקידן... - מין ירק הן, והן כלאים בכרם". מיישבת הגמ':

כאן בעורדין וכאן בשאין עורדין. (רש"י ד"ה עורדין: שהוקשה כבר - הרי הן כאילן. וכי שרינן - בשאין עורדין, בעוד הקנים רכים, דהו כירק, ובירק לא הזכירו חכמים שבות).

כפירוש רש"י סוברים גם הראב"ד, האו"ז, ותוס' הרי"ד (מהדר' ג ופסקי רי"ד).
ולפירוש זה כתב הריטב"א:

"ולפי שיטת רש"י ז"ל נראה דלענין כלאים בכרם ג"כ יש במין קנים
אחד שני דינים: דכל זמן שלא הוקשו – דינם כירק, ואחר שהוקשו –
דינם כאילן..."

אלא שהרשב"א הקשה על פירוש זה, שלא מסתבר שדין הקנה ישתנה באמצע
הגידול: שכאשר הוא רך דינו יהיה כירק, וכאשר הוא מתקשה ישתנה דינו להיות
אילן. לכן פירש הרשב"א (עירובין שם ד"ה תלוש ונעוץ, וכן עבודת הבית שער ה אות יט)
שישנם שני מיני קנים: האחד רך והאחר קשה. הרך – דינו כירק, והקשה – דינו
כאילן. כפירוש הרשב"א פירשו גם הריטב"א (עירובין שם ד"ה כאן בעורדין) והר"ן. וכן
משמע בפי"ח ובערוך (ערך "עזרה")⁹.

עכ"פ מדברי רש"י ודעימיה משמע שרכות או קושי של הגזע מהווים קריטריון
להגדרת אילן וירק¹⁰. ולפירוש הרשב"א ודעימיה אין הכרח לכך, כי אפשר לומר
שאין הרכות והקושי שבגזע סימן לכך, אלא במקרה הם שני מינים שונים: לאחד
ישנם כל סימני אילן, ולשני – כל סימני ירק, אלא שגם זה קצת דחוק.

אך הרי"ף וכן הרמב"ם לא הביאו את החילוק הנ"ל של קנים רכים וקשים, לא
בהל' כלאים (פ"ה ה"ט-ה"כ) ולא בהל' עירובין (פ"ו ה"י). ועי' רדב"ז (הל' כלאים שם)
שביאר בדעת הרמב"ם שלא קיי"ל כדעת התנא בברייתא הסובר שהקנים – מין ירק
הן, ולכן לא חילק לענין כלאים בין רך לקשה. הוא סומך על הכלל האמור בתוספתא
לדינים אלו. לעומת זאת, החילוק האמור בגמ' בערובין מהוה נפק"מ להלכה רק
לענין שבות של שימוש במחובר, וכאשר הקנה רך, הוא דומה לירק, ולכן לא גזרו.
ועי' מג"מ (הל' עירובין שם) שכתב שאף לענין עירובין לא סמכין על התירוח הנ"ל
בגמ':

והרשב"א חלק במיני הקנין מכח הסוגיא אשר שם ולא נזכרה בהלכות
לפי שאין אנו בקיאים בהן ובשמותיהן...

וכלשון זו מצאנו גם במאירי (עירובין שם ד"ה כבר ידעת).

עכ"פ, מתוך דברי הרדב"ז והמג"מ אנו למדים שהקושי והרכות שבגזע אינם
מהווים קריטריון לאילן וירק, ובגמ' בעירובין דנו בשני מינים שונים של קנים.

9. וע"ע משנ"ב (סי' שלו ס"ק י"ד), ביאור הלכה (סי' תט סעי' ג).

10. ועי' כרם הארץ (עמ' קיג) שכתב לבאר דעת רש"י שאין אפשר שישתנה הדין כאשר בתחילה
הקנה רך ולבסוף מתקשה? והסביר שם שלענין כלאים שאני, שכיון שבתחילה נראה כירק –
אסור אף שהוא אילן.

לפי דברי רש"י
הוא כירק
לפי דברי רש"י
הוא כירק
לפי דברי רש"י
הוא כירק

ה. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה הי"ט-ה"כ) כותב וז"ל:
הקנים והוורד והאטרין – מיני אילן ואינן כלאים בכרם.
זה הכלל: כל המוציא עלין מעיקרו – הרי זה ירק, וכל שאינו מוציא
עלין מעיקרו הרי זה אילן. והצלף אילן לכל דבר.

ו. הגדרת אילן לכלאים או לכל הדינים

המהר"י קורקוס שואל: מדוע הביא הרמב"ם רק את הכלל האמור בתוספתא,
ולא הזכיר את הכלל האמור בגמ' בברכות?
לשאלה זו, ישנן שלוש תשובות:

א. המהר"י קורקוס מתרץ תירוץ אחד שהרמב"ם מבחין בין הל' כלאים להל'
ברכות. בהל' כלאים הכלל הקובע הוא: "כל המוציא עלין מעיקרו...", ובהל' ברכות
הכלל הקובע הוא הכלל האמור בגמ' בברכות: "דאי שקלת לפירי...". כסמך לדבריו
מביא המהר"י קורקוס את דברי הירושלמי (מובא לעיל) שחילק לענין האטרין בין ברכה
לכלאים.

תשובה זו קשה משני צדדים:

1. יש חילוק גדול בין דברי הירושלמי למה שרוצה המהר"י קורקוס להסיק מהם.
הירושלמי מבחין בין דין אטרין לענין ברכות לבין דינו בכלאים. כלומר, מבחינת המין
הוא נחשב אילן; אך לענין ברכה מברכים בפד"א, כי פריו אינו חשוב, ולא נטעי
אדעתא דהכי. אך בדברי הרמב"ם אנו עוסקים בכלל הקובע את סיווג הצמח לאילן
או לירק, ומדוע א"כ נבחין בהגדרה הקובעת את סיווג הצמח בין כלאים לבין ברכות?
ועכ"פ מהירושלמי אין להביא ראיה.

2. קושי נוסף – שהרמב"ם לא הזכיר את ההגדרה האמורה לענין ברכות.

ב. תשובה נוספת מביא המהר"י קורקוס: "א"נ י"ל דהא בהא תליא, ותרוייהו חד
כללא הוא".

ג. הרדב"ז (הובא לעיל) שואל שאלה דומה. מדוע הרמב"ם לא הביא את החילוק
האמור בגמ' (עירובין לד ע"ב) בין קנים רכים לבין קנים קשים? וז"ל:

וי"ל דלא קיי"ל כי האי תנא דאמר מין ירק הם והם כלאים בכרם, אלא
כי הק כללא דאמר' בתוספתא "כל המוציא עלין מעיקרו" וכו', וכתבו
רבינו בסמוך. ועל זה הכלל אנו סומכים לענין ברכות... ולא מחלקינן
בין קשים לרכים, שהכל מין אילן הוא ולענין כלאים בתור מינא אזלי.
כלומר שלדעת הרמב"ם הכלל האמור בתוספתא קובע בין לדין ברכות ובין לדין
כלאים.

2. שיטת הרמב"ם: כדעת הגאונים או הרא"ש

* שיטת הרמב"ם כהרא"ש

הרדב"ז (בשרת ח"ג סי' תקלא) דן אם יש איסור ערלה במין החציל (ברינג'אן). הוא מביא את דברי הכו"פ, אך מבחין בין שני מיני חציל: המין הלבן מותר, כי זורעים אותו כל שנה; והדיון הוא במין השחור. זה האחרון, גזעו מחליף, הוא נותן פרי בשנה הראשונה והשניה, בשנה השלישית פריו ראוי רק לזרע, ובשנה הרביעית אינו נותן פרי בכלל.

ושם בתשובתו, הרדב"ז מתאר את דרך הגידול של החציל, שכל שנה חותכים את גזע החציל בערך בגובה טפח מהאדמה, והחציל מחדש את עצמו בשנה שלאחר מכן. הרדב"ז מזהה את הרמב"ם עם שיטת הרא"ש ור"י (בתוס'), ולשיטת **שלושתם** הוא קובע שדין החציל כדין אילן.

ולפי זה ניד"ד ודאי עץ הוא, שהרי אין זורעין אותו בכל שנה, ואין מוציא עליו משורשיו.

לעומת זאת הרדב"ז מזהה את שיטת הגאונים עם שיטת רש"י.

הרדב"ז מציין כנפק"מ ראשונה את התותים. וכנראה שהוא מבין שהם מתחדשים כל שנה. הנפק"מ השניה היא קני הסוכר, ומשם מוכיח הרדב"ז לנידון החצילים: תדע שהרי קני הסוכר... וחותרין אותם סמוך לקרקע וחותרין ויוצאין בשנה שניה מאת הגזע... וכתב הרמב"ם ז"ל... הקנין והורד והאטדין – מיני אילן הם...

אמנם הרדב"ז מתלבט אם הגאונים סוברים כרש"י שצריך ענפים רב שנתיים כדי שצמח יחשב אילן, או שמא מודים הגאונים שאם הצמח מתחדש מהגזע, הוא נחשב אילן, ורק אם הוא מתחדש מהשורש – נחשב ירק. אך ברור לגמרי בדבריו שהוא מזהה את שיטת הרמב"ם עם שיטת הרא"ש. וז"ל הרדב"ז:

עוד יש להם סמך ממה שנמצא כתוב בשם רבנו האי גאון ז"ל: כל אילן המשיר בסתיו... כגון הפרי הנקרא מאוז וברינגאן ושומשמין – מברכין עליהן בפה"א. הרי לך דבר שנתליך באילן גדול. אבל לדידן הא כתיבנא דהרמב"ם והרא"ש והר"י ז"ל חולקים עליו, שהרי הקנים והוורדים והאטדים כתב הר"ם שהם מין אילן, וכן כתב ר"י כי תותי האטד מברכין עליהן בפה"ע, ולדבריו הסכים הרא"ש ז"ל...

ולכאורה, דברי הרדב"ז, שהרמב"ם סובר כדעת הרא"ש – צ"ע. שהרי אם יתכן שהגאונים מודים שצמח שמתחדש מהגזע נחשב אילן – וזו המציאות בקנים אזי אפשר לומר שהוא סובר כדעת הגאונים, ואעפ"כ קבע שיש לקנים דין אילן. יתר על כן, הן בקנים והן בחציל ההתחדשות של הצמח היא מהגזע בגובה של טפח מעל

האדמה, ובמקרה זה כו"ע מודים שנחשב אילן¹¹, מלבד שיטת רש"י (אם סובר שצריך ענפים רב-שנתיים בדווקא).

נראה שהרדב"ז הבין שיש מחלוקת עקרונית בין הרא"ש לבין הגאונים, (ולפי זה יש שתי שיטות בלבד): שיטת רש"י והגאונים היא שאילן אינו צריך לחדש את עצמו כדי להתקיים. אין נפק"מ אם הוא מחדש את עצמו מן השורשים או מהגזע. בכל מקרה, אם הוא חייב לחדש את עצמו – אין הוא אילן. ואילו הרא"ש, סובר שעצם ההתחדשות אינה גורעת, ובלבד שמדובר באותו הצמח. לכן כאשר הצמח מתחדש מהשורש, אף שבדיני ערלה כל נצר נחשב אילן בפני עצמו, לנד"ד הכל נחשב צמח אחד, ולכן הוא אילן.

בשו"ת כוכב מיעקב (ס' טז-יז) הקשה על דבריו מדין הגמ' בב"מ (קט"ע"א) שענפים שיוצאים מהגזע במקום ש"רואה פני חמה" – נחשבים חלק מהגזע, ואין בהם דין ערלה. כלומר: לדעת הגאונים הסוברים שצריך שהצמח יהיה בעל גזע רב-שנתי, מדוע נאמר במקרה שנשאר גזע הרואה פני חמה וגוזמים אותו באמצעו, שהצמח ייחשב ירק? הלא "לכו"ע הוא גוזמים מתקיימים לשנה", וממילא צריך להיות דינו כדין אילן! והאמת – שאפשר להקשות קושיא זו על רש"י (וכנראה הבין שרש"י סובר כדעת הגאונים, עי' לעיל).

הרב כוכב מיעקב יוצא מנקודת מוצא שכיון שגזע הוא החלק של הצמח הרואה פני חמה – יוצא שאם חלק מהגזע נשאר קיים, אף שחלקו מתחדש, עדיין נחשב גזעו מתקיים. ולא היא לדעת הרדב"ז, כי ישנם שני נושאים שאינם חופפים לגמרי: א. השתייכות נצרים לצמח-אם שהוא ודאי אילן. בזה אמרי' שכאשר הם צומחים מהגזע זהו חלק מאותו עץ, אך אם הם צומחים מהשורש – זה עץ אחר וחייב בערלה. ב. הגדרת צמח כאילן או כירק. בזה אמרינן, אליבא דהגאונים, שצמח שצריך להתחדש כדי להתקיים נחשב ירק גם אם הוא מתחדש מהגזע. לדעת הרא"ש לא אכפת לן שהצמח מתחדש ובין אם הצמח מתחדש מן השורש או שהוא מתחדש מהגזע – דינו כדין אילן.

נמצאנו למדים מכל הנ"ל, שלדעת הרדב"ז הרמב"ם סובר כשיטת הרא"ש, ולכן כתב הרמב"ם שהקנים נחשבים אילן.

דברי הרדב"ז הם חידוש גדול, ויש בהם נפק"מ גדולה בכמה צמחים. למשל, ישנו זן של פלפל חריף המיועד בד"כ לנוי אך פריו ראוי לאכילה. הצמח מתקיים שנים רבות והיכול גדל משנה לשנה. אך קיומו מותנה בגיוס הגזע מידי שנה בגובה של

11. ויעיין בתשובתו של ר' אברהם בן הרמב"ם (מובא במעשה רוקח בתחילת הספר). שעל הבנדיג'אן מברכים בפה"א. ומכאן לכאורה, שלדעת הרמב"ם החציל נחשב ירק. ואמנם אפשר לדחות עפ"י מסקנת הרדב"ז עצמו, שהחציל נחשב ירק כי מוציא פרי תוך שנתו (עי' להלן פרק...).

40 ס"מ. אף שהגזע מתקיים שנים רבות – לדעת הרדב"ז אליבא דהגאונים, יהא דינו של הפלפל הנ"ל ירק (וע"ע אמונת עתיך 9 עמ' 24).

* שיטת הרמב"ם כהגאונים

בספר האשכול (ח"א הל' ברכות סי' כט עמ' 67) ישנה התייחסות לברכה על קנה הסוכר, שיש אומרים שמברכים עליו בפה"ע וי"א שמברכים עליו בפה"א; אך לכו"ע הוא נחשב עץ לכל דבר, וז"ל:

שובר (סוכר) – קנה דיליה ודאי עץ הוא... ומברכין על הקנה ועל השוכר בפה"ע, ואית דאמרי: שוכר וקנה דיליה – בפה"א. ולא משום דסבר קנה לאו עץ, אלא אע"ג דעץ הוא, כיון דלאו פירא קמפיק ולא פירא קאכלינן – לא מתאמר עליה בפה"ע...

וב"ב בהלכות גדולות (פ"ו דף ז ע"ב צד 2), וכן מוכח מדברי הרמב"ם עצמו שכתב שהקנים הריהם אילן (הל' ברכות פ"ה ה"ט ה"ב) ולענין ברכה (הל' ברכות פ"ה ה"ה) מביא מחלוקת אם מברכים בפה"ע או בפה"א, ולמעשה כתב שמברכים שהכל. כן משמע גם מהבס"מ (לרמב"ם שם, וכן בב"י לטור או"ח סי' רב) שכתב לבאר את המחלוקת לגבי הברכה בסוכר. לפי זה אין הכרח לומר שהרמב"ם סובר כדעת הרא"ש.

ואכן בחיי אדם (כלל נא נשמת אדם ס"ק ז) מבאר את שיטת הרמב"ם כשיטת רש"י והגאונים. הוא מסביר את התוספתא בהתאמה מלאה לנאמר בגמ' בברכות. עפ"י זה הוא מבאר שהרמב"ם לא הזכיר שום סימן בהל' ברכות, כי סמך את עצמו על מה שפסק בהל' בלאים. ובעצם כל הסימנים האלו הם היינו הך. כמו כן הוא מסביר שגם החילוק בין קנה רך לקנה קשה המבואר בגמ' בעירובין הוא ג"כ פועל יוצא מהשאלה אם הצמח מתחדש מהגזע או מהשורש. כי אם הוא מתחדש מהשורש ע"כ הקנה יהיה רך ולא יספיק להתקשות, מה שאין כן כאשר הגזע הוא רב-שנתי שהוא בוודאי קשה.

ו. שיטת השו"ע והרמ"א

המרדכי (ברכות אות קלא) לאחר שמביא את דברי הגאונים מסיק: מבאן פסק הר' יוסף וראב"י דאותן תותים ופרייז"ש ובישונ"ש וכיוצא בהן שיש לברך בפה"א, והביא הר' מנוח אליהו ראייה מירושלמי דמסכת בלאים דמברכין על כל מיני אטד בפה"א... אבל הר"מ אומר שנהגו העם לברך בפה"ע, שהרי דרך הענף להתקיים ימים רבים והדר אתי פרי בשנה האחרת... וכן נהג ר"ת בשם אביו, וכל פרי שספק לו אם פרי העץ אם פרי האדמה – יברך בפה"א...

מחלוקת זו מובאת גם בתוס' ברכות (מ ע"א ד"ה איתיה) והזכרונה לעיל (פרק א/2).

כאמור לעיל, המחלוקת בין התוס' והר' מנוח יכולה להתפרש בשני אופנים:

א. לכו"ע תותים הם עץ, אלא שכיון שהם גדלים על מיני אטד ועל שיחים קוצניים – פריים אינו חשוב, וברכתם בפה"א. וכך משמע מראיית הר' מנוח (בתוס' ר' מנחם) מהירושלמי.

ב. הם נחלקו במחלוקת הרא"ש והגאונים.

נאמר בשו"ע (י"ד סי' רצו סעי' טו):

הקנים והורד והאטדים – מין אילן... זה הכלל כל המוציא עליו מעיקרו...

במקום אחר כותב השו"ע (או"ח סי' רג סעי' ב) בהקשר לברכת התותים: "על תותים הגדלים בסנה – בורא פרי האדמה", והרמ"א מגיה שם על אתר:

"דלא מיקרי עץ אלא שמוציא עליו מעצו, אבל מה שמוציא עליו משורשיו – לא מיקרי עץ. והנני כיון דכלה עצי לגמרי בחורף והדר פרח משורשיו – ממברכים עליו בפה"א [טור ומרדכי בשם תשובת הגאונים].

לשון הרמ"א: "אבל מה שמוציא עליו משורשיו..." היא מלשון הגאונים (ראה לעיל פרק א/2), וכן מצויין בסוגריים, שמקור דברי הרמ"א הוא מדברי הטור והגאונים. הרמ"א מבאר שמברכים על התותים בפה"א, כי התותים מתנוונים בחורף ומתחדשים מהשורש, כלומר: ההכרעה בהקשר לברכת התותים נובעת מהשאלה העקרונית מהי הגדרת אילן לעומת ירק. ובזה הכריעו השו"ע והרמ"א כדעת הגאונים לעומת דעת הרא"ש שמברכים על התותים בפה"ע, כמבואר בטור (שם) ובהגהות אשר"י (ברכות פ"ו סי' כג).

ויעויין בבאר הגולה שציין שהגהת הרמ"א "דלא מיקרי עץ..." מקומה אחרי סעי' ג' שבשו"ע: "על המאוזי"ש – בפה"א" וכתב שם בבאר הגולה: "וכן הוא בתשובת הגאונים שהביא הב"י". באר הגולה מבין שהמחלוקת בענין התותים אינה קשורה למחלוקת הרא"ש והגאונים, אלא נובעת מחשיבות הפרי הגדל עליהם. אך המעיין בב"י, ובמיוחד בטור, רואה שהר' יצחק סובר שמברכים על התותים בפה"ע, כי אין צורך לזרעם מידי שנה. והר' יוסף סובר עפ"י הגאונים שמברכים בפה"א מפני שהענפים או הגזע אינם מתקיימים. לכן מסתבר שדברי הרמ"א במקומם עומדים, ומסיבה זו ציין כמקור לדבריו את הטור והמרדכי בשם תשובת הגאונים. מאידך, אין בדבריהם התייחסות לברכת המאוזי"ש. ויעויין בדברי הגר"א שכתב בסעי' ב: "כ"כ המרדכי והטור טעם על התותים..."¹².

12. ואמנם עי' בהגר"א (סי' רג ס"ק ב) שאחר שהביא כמקור לדין את דברי הטור והמרדכי עפ"י הגאונים והתוספתא, ציין לדברי הרא"ש. אלא שנראה לענ"ד שאין כוונת הגר"א לציין שהרא"ש הם מקור לדין כי כאמור דעת הרא"ש היא שמברכים בפה"ע על התותים, אלא הביא את דבריו כמי שמביא את התוספתא להלכה.

לסיכום, מסתבר שהשו"ע והרמ"א פסקו כהגאונים שאם הצמח מתחדש מן השורש הוא נחשב ירק, בניגוד לדעת הרא"ש. מסתבר א"כ שהשו"ע זיהה את הרמב"ם עם שיטת הגאונים, ולא כהבנת הרדב"ז (לעיל); שא"כ השו"ע היה פוסק כהרא"ש (עפ"י תרי עמודי ההוראה). ובפרט שהשו"ע (יו"ד סי' רצו סעי' טו) הביא כדברי הרמב"ם.

ז. צמח שמתקיים שלוש שנים בלבד

הכו"פ (פרק נו עמ' תשלט הוצאת מקיצי נרדמים, הובא לעיל) קובע שהחציל נחשב אילן; וכיון שגדל לכל היותר שלוש שנים הרי הוא אסור לעולם: ומתוך כך מסתברא לעניותנו שהפרי הנאכל הרבה בארץ הצבי ובארץ אנדלוס ושמו "אלבאדנג'אן" (חציל)... שהם אסורות לעולם משום ערלה, וזה שהרי הוא פרי אילן...

וכן משמע מדברי הרדב"ז (שו"ת שם). אמנם בתחילה הוא מנסה למצוא היתר בדבר, מטעם שאם מתקיים שלוש שנים בלבד, אין בו רבעי; וכל שאין בו רבעי אין בו ערלה, כמבואר בירושלמי. אך הרדב"ז דוחה, מפני שאין המחלוקת מתהפכות, ובירושלמי מבואר רק ש"אם אין ערלה – אין רבעי", ואף זה רק לדעת ר' יוחנן. אך "אם אין רבעי – אין ערלה", זאת לא מצאנו.

ויעויין היטב בשו"ת רב פעלים (אורח ח"ב סי' ל), שרצה בתחילה לאסור את הפפאיה מטעם שיש לו את כל תכונות האילן, אלא שהתקשה, איך יברך על פריה בפה"ע אם כל הפירות שמוציא אסורים באיסור ערלה. ומיישב שדי לי בכך שהפפאיה מתקיים קצת יותר משנתיים ו-44 יום, וממילא יש היכי תימצוי של פירות היתר. זאת, משום שאיירי בחור"ל, וספק ערלה מותר אפי' בספק רחוק. עכ"פ משמע מדבריו שאם הפירות היו מתקיימים שנתיים ו-44 יום בלבד, כל הפירות היו אסורים באיסור ערלה.

החזו"א (ערלה סי' יב ס"ק ג ד"ה ונראה) מחדש שצמח שמוציא פירות, אך מתקיים רק שלוש שנים ולא יותר – מותר, כי אין סברה שהפירות יהיו אסורים לעולם באיסור ערלה.

הרב קוק זצ"ל כתב (אגרות ראי"ה ח"ב סי' תסח) סברה דומה:

אבל שיהיה מין צומח שיהיה אסור כשם שיש איסור כזה במיני בעלי

חיים – זה אי אפשר כלל...

אך המעיין שם היטב יראה שאין הוכחה בדבריו לכך שמביא את הסברה הזו, להתיר צמח שמתקיים רק שלוש שנים¹³.

13. הרב קוק זצ"ל נשאל, האם יתכן שאחד ממיני הצבר יהיה אסור לעולם, ועל כך משיב הרב

והאמת – שאין לסברה הזו מקור בש"ס, וכדברי החזו"א עצמו, כאשר דוחה את הסברה שצמח שנותן פרי תוך שנתו, הרי הוא ירק. לכן תמוה, מדוע החזו"א מקבל את הסברה שצמח שמתקיים שלוש שנים בלבד נחשב ירק! ובנוסף לכך, קשיא לן על לשון החזו"א (שם), וז"ל:

ונראה דגזע המתקיים שנתיים או שלוש שנים, ואח"כ הגזע כלה והשורש קיים ומוציא גזע אחר או שגם השורש כלה וחוזר וצומח מזרע הנופל – כל שאין מתקיים עד אחר ערלה ואחר רבעי – ודאי לאו אילן הוא, דאין סברה שיהא אילן שפירותיו לעולם אסורים.

אם סברת החזו"א להתיר היתה כסברה שדחה הרדב"ז (לעיל) ש"כל שאין בו רבעי – אין בו ערלה", היה מקום לומר שאם הצמח אינו מתקיים עד אחר הרבעי – הרי הוא ירק. אך נקודת המוצא של החזו"א היא, שלא מצאנו פרי שאסור לעולם, וא"כ אין לזה שייכות לרבעי, ואם הצמח מתקיים יותר משנתיים ו-44 יום באופן שיש היתר לאיסורו, הוא צריך להיות אסור באיסור ערלה (עי' שו"ת רב פעלים לעיל).

והאמת – שהחזו"א כתב סברה אחרת להיתר הנ"ל (שם ד"ה בברכ"י):

כל שאין מתקיים יותר מג' שנה, הוא בכלל דברי הגאונים שאין הגזע מתקיים. ובין שחוזר השורש ומוציא גזע אחר ובין כשהשורש ג"כ כלה וצריך לזרוע מחדש – הוי בכלל "עולה מן השורשים"...

נראה לענ"ד, שזאת הסברה העיקרית עליה מסתמך החזו"א, כי בעצם זאת רק הרחבה של מה שמבואר בגמ' בברכות: "היכא דכי שקלת ליה לפירא ליתא לגוואא...". לפי זה באמת אין משמעות למנין של שנתיים ו-44 יום, אלא אנו אומרים שצמח שמתנוון לאחר שלוש שנים אינו צמח רב-שנתי מבחינת ההגדרה של אילן.

לפעמים ישנם עצים שבחו"ל, במקומם הטבעי, הם מתקיימים שנים רבות, אך כאשר מייבאים עצים אלו לארץ ישראל, הם מתקיימים שנים מועטות עקב קשיים בקליטה ואי התאמה מוחלטת של מזג אוויר וכדו'. לפי הסברה השניה של החזו"א, פשיטא שיש לעצים אלו כל דיני ערלה, שהרי ההיתר אינו נובע מחמת שאין היתר לאיסורו, אלא בגלל שהוא מין צמח שאינו רב-שנתי מבחינת הגדרתו של אילן. וכיון שצמחים אלו מתקיימים בחו"ל שנים רבות, מינם בוודאי מוגדר כרב שנתי, וממילא יש בו דיני ערלה.

כ"כ, ברור שאם נהוג לקצוץ את האילנות כל שנתיים באופן שרירותי, וממילא אין צמח מהמין הזה שקיים יותר משלוש שנים – איסור ערלה בעינו עומד. שהרי, המין הזה בעיקרון הוא רב-שנתי ויש בו כל דיני אילן. דוגמא לדבר, הפפאיה:

זצ"ל שלא מצאנו בצומח איסורים עצמיים, אלא רק איסורי ערלה, כלאים וכדו'. ומוסיף שאף אילו היה אסור מדיני ערלה, יש לו היתר בנטיעתו לסייג. לכן נראה שאין להוכיח מדבריו לנדר.

הפירות גדלים על הגזע ומגיעים לגובה רב, ומבחינה כלכלית וטכנית עדיף למגדלים לקצוץ את האילן ולנטוע נטיעה חדשה מאשר לקטוף בגובה (ובמיוחד כאשר הגידול נעשה בחממה שגובהה מוגבל). וכעין זה מצאנו בשו"ת מהרי"ט (ח"ב י"ד סי' לד) בהקשר לדין ערלה בוורדים, ועי' שו"ע (י"ד סי' רצד סעי' יז) לענין עכו"ם שתמיד מברכים את הכרמים.

ח. צמח שכמות הפרי ואיכותו יורדות

הרדב"ז (שו"ת שם) כותב שהחציל מתקיים אמנם כמה שנים, אך מן השנה השנייה ואילך כמות הפרי ואיכותו יורדות. הרדב"ז אינו מייחס חשיבות לתכונה זו; ואילולא תכונות אחרות היה קובע שהחציל נחשב אילן. אף החזו"א (שם ד"ה ונראה לדינא) אינו מסתמך על התכונה הזו ואינו מייחס לה חשיבות.

אך לולא דמסתפינא, הייתי אומר שהרדב"ז הולך לשיטתו, שסובר להלכה שאף צמח שמתקיים רק שלוש שנים דינו כאילן, ולכן לא יכול היה להסתמך על הסברה שכמות הפרי ואיכותו יורדות. אך לדעת החזו"א, צמח שאינו מתקיים יותר משלוש שנים דינו כירק. וסברתו היא ש"הרי הוא בכלל דברי הגאונים שאין הגזע מתקיים", והוא אינו נחשב רב שנתי. וא"כ מדוע נבדיל בין גזע שאינו מתקיים לבין חוסר בפירות? שהרי מהיכן למדו הגאונים את הכלל "אבל מאן דיביש בסיתוא וכלי גווזיה..."? אם לא מהכלל האמור בגמ' ברכות כמבואר לעיל, ושם נאמר: **דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגווא?** כלומר ששני המרכיבים חשובים, הן הגזע והן הפירות! לכן נראה לענ"ד, שאם אנו מקבלים את הסברה שצמח שאינו מתקיים יותר משלוש שנים, הרי הוא ירק, אזי גם אם קיים צמח שהגזע אינו מתנוון, אך הכמות והאיכות של הפרי יורדות בצורה דרסטית עד שאין פרי לאחר שלוש שנים – יש להקל. וכן נקט להלכה המהר"ם אלשיך (מוכא בברכ"י י"ד סי' רצד).

ט. צמח שנצרים יוצאים מהשורש ומתנוונים לאחר שנה

המהרש"ם (ח"א סי' קצו) כתב לענין המאליני"ש (פטל), שכל שנה יוצאים נצרים מהשורש, ולאחר שנה הנצרים נותנים פירות, ואח"כ הם מתנוונים. וכתב שהפטל נחשב מין ירק כיון שהוא דומה בתכונותיו לחציל שכמות הפרי ואיכותו יורדות, כמבואר בדברי הרדב"ז. אך במסקנה כתב וז"ל:

ורואה אני הדברים ק"ו, דהכא אין גדל בהם כלל בשנה השלישית. אבל **יש לפקפק, דהכא השורש עכ"פ נשאר קיים, מה שאין כן בהדיניג'אן.** ולכן מסתבר לברך עליהם בורא פרי העץ, וכן המנהג.

ובהמשך מביא מספרי הטבע שרק רבים מהענפים הישנים מתנוונים. נראה שהמהרש"ם חוזר מקביעתו הראשונה וסובר גם לענין ערלה שהפטל נחשב עץ אף שהנצרים מתנוונים כי עכ"פ נשאר שורש קיים.

החזו"א (ערלה סי' יב סי"ג ג ד"ה בברכ"י הובא לעיל פ"ז) פסק שאם הנצרים מתנוונים – אינו אילן.

ולכאורה יש בדין זה מחלוקת ראשונים: לדעת הרמב"ם (הל' מע"ש פ"י ה"ט) יתכן שנצרים היוצאים מן השורש אסורים משום ערלה מדאורייתא, ולדעת הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רלז) – אסור רק מדרבנן. והנפק"מ לנד"ד היא שאם אנו אומרים שאסור מדאורייתא, המשמעות היא שאנו מתייחסים לכל נצר כאל אילן עצמאי, וכיון שכל נצר אינו יכול להתקיים ג' שנים – מותר, כי דינו כירק. אך אם הנצרים אסורים רק מדרבנן, המשמעות היא שמדאורייתא אין אנו מתייחסים לכל נצר כאילן עצמאי, והפטל בכללו מתקיים יותר מג' שנים, וממילא יתחייב בערלה (ועי' במה שכתבנו ב"אמונת עתיך" 14 עמ' 20).

אך אפשר לומר שאין קשר בין דין הפטל לבין דין הנצרים. הדיון לגבי הנצרים הוא במה שכבר קבענו שיש לו דין אילן. אם באילן זה, יש נצרים שמתחדשים מן השורש, אזי הם חייבים בערלה, ואין צמח-האם פוטר אותם. אך אם הם מתחדשים מן הגזע, צמח-האם פוטר אותם. הדיון לגבי הפטל הוא האם להגדירו כאילן או כירק. בזה כבר ביארנו לעיל (סוף פרק ח) שלמדנו מהגמ' בברכות שצמח נחשב אילן כאשר יש לו גזע רב-שנתי אשר מוציא פירות. במילים אחרות, גם הרשב"א הסובר שנצר אסור בערלה מדרבנן בלבד, ומדאורייתא יש להתייחס לצמח הפטל בכללו, מודה שצמח שאין לו גזע רב-שנתי שמוציא פירות – אינו בכלל אילן (עי' מה שכתבנו לעיל פ"ד לשיטת הרשב"א).

מבירורים שערכנו, הפטל מוציא נצרים מהשורש. כל נצר אמנם מסוגל להתקיים כמה שנים, אך כמות הפרי ואיכותו יורדות בצורה משמעותית לאחר ההנבה הראשונה. לכן נראה לענ"ד שאפשר להקל בפטל ולהחשיבו כירק¹⁴, ועי' במה שכתבנו ב"אמונת עתיך" (9 עמ' 24) בהקשר לפלפל החריף.

14. ישנם כנראה זני פטל שהנצרים מתנוונים לגמרי לאחר ההנבה, וישנם זני פטל שנתונים פרי לאחר ההנבה הראשונה אלא שכאמור, כמות ואיכות הפרי יורדת בצורה משמעותית. כמובן שיש לבדוק שאין הברלים אלו נובעים מתנאי גידול ואקלים שונים, שלענ"ד אינם רלוונטים להגדרת אילן. עכ"פ אם לא נקבל את הסברה שהפטל אינו אילן כי אין לו גזע שמוציא פירות, כי אז יש להבחין בין זן של פטל שהנצר מתנוון לגמרי לבין זן שאינו מתנוון ומוציא פירות ברמה ירודה. בראשון, נראה לענ"ד שהפירות יהיו מותרים לאחר שלש שנים משתילת השתיל, בלא להתחשב בנצרים, ממ"נ. כי לדעת הרמב"ם שנצר היוצא מן השורשים אסור בערלה מדאורייתא, אזי בנד"ד אין הם מתקיימים שלש שנים ולכן דינם כירק. ולדעת הרשב"א שנצר היוצא מן השורש אסור מדרבנן, נראה פשוט שיש לחכות שלש שנים בלבד, ולא מסתבר שחבמים יגזרו לאסור את הנצרים גם במקרה שגזירה זו גוררת איסור הפרי לעולם. בזני פטל שהנצרים מתקיימים ומוציאים פירות ברמה ירודה מסתבר לכו"ע שיהיה מותר לאכול רק את הפירות ברמתם הירודה לאחר מנין ג' שנים של כל נצר בפנ"ע.

י. צמח שמוציא פרי תוך שנתו

הרדב"ז (שו"ת שם) רצה להחמיר בדין החציל, ולבסוף מסיק לקולא: כלל דמילתא, דזה הפרי הנקרא ברינגא"ן הוא מחלוקת הפוסקים, והמחמיר תבוא עליו הברכה... כשעליתי לא"י ראיתי כולם נהגו בו היתר... ונתחדש לי טעם אחר, שאין בכל מיני אילן שזורעין הגרעין ועושה פרי בתוך שנתו כזה – הילכך ירק הוא".

מטו משמיה דמהר"ש גרמיזאן (לא מצאתי בכתביו עד הנה) שמצא תוספתא (אינה בדפוסים שלנו) שצמח שמוציא פרי תוך שנתו נחשב ירק. ובשו"ת קול אליהו (ח"ב קונט' מחנה ישראל סי' נד) כתב וז"ל:

וראיתי כתוב בכ"י בגליון הרדב"ז ז"ל מכת"י ידו של הרב הקדוש מוהר"ש גארמיזאן ז"ל: ראיתי בתוספתא דכל דבר שמוציא פרי תוך שנתו לזריעתו אינו נקרא אילן לענין ערלה ואינו אלא ירק... וכן נראה דעת מרן ז"ל בספר הקצר בסי' רג שפסק על המאזיז עם הבנדיג'א"ן, וכן כתב בס' מעשה רוקח בתחילת הספר בשם תשו' הרמב"ם. וכן ראיתי כתוב בכ"י להרב הקדוש בעל חסד לאברהם ז"ל, ששאל לתלמידי מרן ז"ל ולתלמידי מוהר"ח ז"ל אם היו חוששין בבנדיג'א"ן משום ערלה ואם היו אוכלים אותם או לא, ואמרו שראו אוכלים אותם הרבנים הנזכרים... והיו אומרים שהוא מין ירק שמוציא פירות תוך שנתו, ע"כ. והנאני הדבר דבאמת פה עיה"ק ירושלים תובב"א לא ראיתי לשום חסיד וחכם שחשש לאסור הבנדיג'א"ן, וכולם אוכלים אותו אעפ"י דהם מחמירים לעצמם בכמה חומרות ומנהגים בכמה מיני קדושות בעשר ידות...

ובספר ברכי יוסף (סי' רצד) מספר שדיבר עם אחד המיוחד מרבנן קדישא שאמר שראה גדולי הצדיקים שיש להם עשר ידות בחומרות ומיני קדושות שאוכלים את החציל. ובהמשך דבריו כתב:

הראיתי להרב החסיד הנז' דהרי הרב המפורסם מר זקנו מהר"א אזולאי זלה"ה בהגהותיו כ"י שכתב... ואני שאלתי לתלמידי האר"י ז"ל ואמרו לי כי תלמידו המובהק מהרח"ו היה אוכל אותם. גם העידו לי שהחכם השלם מהר"ם אלשיך ז"ל היה אוכל אותם והיה אומר שהוא ירק לפי... הבנדיג'א"ן שנה ראשונה הוא טוב ומתוק ובשנה השנית גורע מעט...

ויעויין בס' "מפרי הארץ" (הרב יוסף אפרתי עמ' פג) שרוצה לדרוח דבריו של בעל קונט' מחנה ישראל על דבר התוספתא של המהר"ש גרמיזאן, בטענה שישנה סתירה בין עדותו על דברי מהר"א אזולאי לבין עדות הברכי יוסף על דברי סבו. שהברכי יוסף העיד שהחציל מותר מטעם שכמות ואיכות הפרי יורדות, בעוד שבקונט' מחנה ישראל מעיד שהוא מותר מטעם שמוציא פרי תוך שנתו. אך המעיין בדבריהם יראה

שאינן סתירה כלל, כי בקונט' מחנה ישראל מעיד על מהר"א אזולאי משם תלמידיו האר"י ומהר"ח שהחציל מותר מטעם שמוציא פרי תוך שנתו. לעומת זאת הברכי יוסף מעיד משם מהר"ם אלשיך שהחציל מותר מטעם אחר, והוא שכמות הפרי ואיכותו יורדות (ועי' שו"ת רב פעלים אר"ח ח"ב סי' ל ד"ה גם עוד מצינו באמת).

הבן איש-חי (שו"ת רב פעלים שם) סמך על הטעם הנ"ל, שצמח שמוציא פרי תוך שנתו הרי הוא ירק (וראה נספח על תכונות הפפאיה), והתיר על ידו את הפפאיה. זאת, בצירוף לטעמו של המהר"י חאגיז שצמח שגזעו חלול אינו אילן. יש לציין שתשובתו של הבא"ח מתייחסת לדין הפפאיה בחו"ל, וייתכן שלא היה מתיר בא"י. אך דבר זה אינו מסתבר כל כך, כי הוא מביא שם את עדותם של מהר"א אזולאי בשם רבנן קדישין בדבר היתר אכילת החצילים.

החזו"א (ערלה סי' יב ס"ק ג בד"ה ובש"ב) מביא את דעת הרדב"ז שאם מוציא פרי תוך השנה הראשונה אינו אילן, ומקשה שלכאורה אינו מובן לפי"ז מאי מקשה הירושלמי מכרוב, שהרי כן נאמר בירושלמי ((כלאים סוף פ"ה ומעשרות סוף פ"ד):
תני ר' חנינא בר פפא: את שהוא עולה מגזעו – מין אילן; משרשיו – מין ירק. והתיבון: הרי הכרוב הרי הוא עולה מגזעו? כאן בודאי, כאן בספק.

ולכאורה פשיטא שהכרוב מוציא פרי תוך שנתו, ואעפ"כ חשבה הגמ' שייחשב אילן כי עולה מגזעו! ומיישב החזו"א שיתכן שזאת תשובת הירושלמי: "כאן בודאי וכאן בספק", דהיינו שהכרוב הינו ודאי ירק כי הוא מוציא פרי תוך שנתו (ועי' בביאור הגר"א והפנ"מ).

והחזו"א מוסיף שאף במקרה שבא"י הצמח נותן פרי רק בשנה השניה, ואילו בחו"ל הוא נותן פרי תוך שנתו, הסברה נותנת שנחשב ירק (ועי' מה שכתבנו לעיל סוף פרק ז).

יא. אילן נמוך

בלקט הקמח (מודפס בשו"ע סוף סי' רצד) מביא טעם להיתר החצילים כיון שהוא צמח נמוך וגזעו חלול. ולכאורה מצאנו שגובה הצמח אינו קובע לדין ערלה, שהרי בגמ' (ברכות לו, וע"ע סוכה לה ויומא פא ע"ב) נאמר: "מה ת"ל עץ מאכל – לרבות פלפלין שטעם עצו ופרייו שוין", ומבואר שם ברש"י שהו"א שכיון שהוא נמוך אין בו דין ערלה – קמ"ל. ועי' ריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק) שאין הו"א כזו אלא הכל נקבע עפ"י סימני אילן.

כמו כן מהר"י חאגיז (ח"א סי' פג) מביא את הסימן הנ"ל, אך למעשה סמך על גזע חלול (עי' לעיל פרק ד). והחיי אדם (כלל נא נשמת אדם ס"ק ז) מסיק שאף צמחים שגובהם הוא פחות מג' טפחים, דינם כעץ. וראיה לדבר מגמ' סוטה (מג ע"ב), שם נאמר שילדה

פחותה מטפח חייבת לעולם בערלה, דמיחזי כבת שתא; ומכאן שנחשב אילן, שאל"כ מה בכך שמיחזי כבת שתא?!

יב. סיכום

ראשית – יצויין שקשה להכריע בנושא הנידון, ומי אני שאכניס ראשי בין ההרים. אעפ"כ כיון שבחקלאות המודרנית מייבאים צמחים רבים, וחשוב להכריע בהם לאחר בירור וידיעת התכונות החשובות להגדרתם, איני יכול שלא לסכם את הנראה לענ"ד, וה' יורני בדרך אמת.

נראה שנקודת המוצא לפסיקה צריכה להיות מה שמבואר בגמ' בברכות ובדברי הגאונים. ולענ"ד יש לבחון את כל ההגדרות המשניות שהבאנו מתוך נקודת מוצא זו. לכן נראה שאפשר לסמוך על כל הגדרה שיכולה להיכלל במה שנאמר בגמ' בברכות עפ"י פירושם של הגאונים.

א. צמח שמתחדש כל שנה מהשורש ומתנוון – הרי הוא ירק כדעת הגאונים.
ב. החזו"א (ערלה סי' יב ס"ק ג ד"ה ונראה לדינא) קובע שאילן שאינו מתקיים יותר משלוש שנים וגם מוציא פרי תוך שנתו הוי ירק. ולענ"ד נראה ששלוש שנים לאו דווקא, כאמור בפרק ז ואם צמח מתקיים ארבע שנים או ארבע וחצי שנים ואח"כ מתנוון לגמרי – דינו כדין ירק, כי הסברה העיקרית היא שאין לו גזע רב-שנתי כמבואר בדברי הגאונים.

מאותה סיבה נראה שאפשר לסמוך על סברת המהר"ם אלשיך, שאם כמות הפרי ואיכותו יורדות בצורה דרסטית הרי הוא ירק, כי כאמור אפשר לומר שגם זה בכלל דברי הגמ' בברכות "דכי שקלת ליה לפירי" וכו'.

ג. הקריטריון של "מוציא פרי תוך שנתו" אינו מבואר בגמ', ואינו מוסבר בדברי הגאונים. ואמנם מוזכר הוא ברדב"ז ובמהר"ש גרמיזאן (כאמור בפרק י), אך לענ"ד כדאי לסמוך עליו רק כאשר מצרפים אליו סימנים נוספים.

ד. הקריטריון של גזע חלול כמעט ולא הוזכר בפוסקים, ולכן נראה שקשה לסמוך עליו. ואף שביארנו לעיל, שאפשר להעמיס את הסימן הזה על התוספתא עפ"י הפירוש השני, וייתכן שזאת דעת הרשב"א והרא"ש – אך להלכה לא נקטינן כדעת הרא"ש והדבר עדיין צ"ע רב, לכן נראה שקשה לסמוך על כך.

ה. צמח שגוזמים או עוקרים אותו בגלל שיקולים כלכליים – בוודאי שאין בכך קולא, אא"כ כמות הפרי ואיכותו יורדות בצורה קיצונית כאמור לעיל.

ו. כ"כ נראה שיש לבחון את תכונות הצמחים במקומם הטבעי, ולכן צמח שמתנוון בא"י, ואילו בחו"ל הוא מתקיים שנים רבות לענ"ד יש להחמיר בו.

ז. גובה הצמח אינו רלוונטי להגדרת אילן וירק.

ח. צמח הפטל וכדו' שמתקיים שנים רבות וכל שנה יוצאים נצרים מהשורש, אך

כמות הפרי ואיכותו יורדות בצורה משמעותית בכל אחד מהנצרים – נראה שאפשר להקל ולהחשיבו ירק.

ט. הפפאיה והבבאקו, שניהם גזעם חלול כפי שמוכר בנספח. תחילת ההנבה היא רק שנה וחצי לאחר זריעת הזרע וירידת כמות הפרי ואיכותו אינן משמעותיות דיים. לכן נראה לענ"ד שיש להחמיר בהם ולנהוג איסור ערלה.

י. הפאסיפלורה (שעונית סגולה) מניבה רק בשנה שניה, אין גזעה חלול ואין ירידה בכמות ובאיכות הפרי, לכן נראה לענ"ד שיש להחמיר ולנהוג בה איסור ערלה.

יא. האננס מניב בשנה השניה. הירידה בכמות ובאיכות הפרי אינה משמעותית כשמגדלים אותו בארץ המוצא של הפרי (הוואי). בארץ ישראל הוא אינו מתקיים יותר משנה אחת אך בארץ המוצא הוא יכול להתקיים מספר שנים. לכן נראה לענ"ד שקשה להקל באננס מתוצרת הארץ. אננס תוצרת חוץ – מותר, כיון שיתכן שהוא פרי של שנה רביעית, וספק ערלה בחו"ל – מותר.

הערות לטבלה

- * הערות הלכתיות: הרב י. פרידמן.
- ** הנתונים שבטבלה מתייחסים לצמח הגדל באופן טבעי ללא טיפולים אגרונמיים (כגון גידום וכדו') הנובעים מסיבות כלכליות.
- *** אין חפיפה בין גזע לצמח. הגזע הוא החלק העל אדמתי המתקיים במשך תקופה מסוימת ואילו הצמח כולו עשוי להתחדש מחלקו התת-אדמתי גם לאחר שהגזע התנוון.
1. הצמח מתחדש מהפקעת שבקרקע ומניב במשך שנים, אך בכל פעם מגדול אחר.
 2. מתחדשים כל שנה נצרים מן השורש. לפעמים נצרים אלו מתנוונים לגמרי לאחר ההנבה. לפעמים הם ממשיכים להתקיים שנים רבות, ויתכן שתלוי הדבר בתנאי הגידול והאקלים.
 3. ברוב זני הפטל והאוסנה, השתילה היא בחורף, ותחילת היבול יהיה לאחר שנה וחצי (קטיפ יוני יולי). ישנו זן של פטל שהשתילה היא סתוית ואז היבול יתקבל תוך שנה.
 4. במידה ולא גזמו את הנצרים לאחר הנבה ראשונה, לפעמים הם מתקיימים כאמור בהערה 2, יתכן ואז יתנו פרי אך תהיה ירידה משמעותית בכמות ואיכות הפרי באותה ענפים.
 5. בארץ, הפפאיה והבבאקו נותנים פרי תוך השנה הראשונה, אך זאת כיון ששותלים יחורים או מרבים תרבויות ריקמה. בחו"ל שמרבים אותם ע"י זריעה, תחילת היבול יהיה לאחר שנה וחצי.
 6. אין ירידה באיכות הפרי במשך השנים.
 7. ישנה אמנם ירידה מסוימת בכמות הפרי, אך זו אינה דרסטית כל כך כמו בפטל למשל. לאחר הנבה ראשונה תהיה ירידה של 10% בערך ואחר מכן תהיה ירידה הדרגתית של 20% בכמות הפרי כל שנה.
 8. מוציא ענפי משנה מתחת לפרח וגם נצרים מבסיס הצמח.
 9. בארץ ישראל תהיה אמנם ירידה משמעותית של כמות ואיכות הפרי, אך בארץ המוצא (הוואי) ירידה זו לא תהיה דרסטית.
 10. הנענע אינה פרי, אך ע"י אמונת עתיך (11 עמ' 9 סעי' ט-י) שהראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א סובר שגם עלי תה יכולים להיות אסורים באיסור ערלה, וע"י אמונת עתיך (14 עמ' 26) שהרה"ג דב ליאור שליט"א התיר.
 11. האזוב גם כן אינו פרי, אך מגדלים אותו לשם אכילת העלים, ואוכלים אותם חי ללא בישול נוסף. וע"י אמונת עתיך (7 עמ' 17-11) בהקשר לשאלת זן של צבר שאוכלים את עליו.
 12. איכות הפרי יורדת בצמח המקורי. אך זה מצמיח "בנות".

תכונות של כמה צמחים בעייתיים.

$$* \quad M \approx \sqrt{\frac{p_{\text{max}}}{\rho}} \quad (11)$$

בבליוגרפיה משלימה

(חלק מהתשובות מודפסות בס' תבואת יוסף להר' שלמה יוסף סטפנסקי מעמ' שסא).

- פרי האדמה (הר' מיוחס, הל' ברכות סי' ד).
 שו"ת משיב דבר (הנצי"ב, סי' פד).
 שו"ת חיי יעקב (הר' חיים יעקב לנדא, סי' א) בענין הפטל.
 שו"ת למטה יהודה (הר' דוד אברהם קמפנר, ח"ג סי' ב) בענין הפטל.
 שו"ת דברי מלכיאל (הר' מלכיאל צבי טננבאום, ח"ה סי' קמג) בענין הפטל.
 שו"ת זכר יהוסף (הר' יוסף זכריה שטרן, או"ח סי' נד) בענין הפטל.
 שו"ת ברכה מציון (הר' ברוך בן ציון רפאפורט, יו"ד סי' כד) בענין הפטל.
 שו"ת לב חיים (מהר"ח פלאג"י או"ח סי' לז).
 שו"ת לב יהודה (רי"ל צירלסון, או"ח סי' יד) בענין הפטל.
 שו"ת מהרי"ץ (הר' יוסף צבי דושינסקי, סי' קח).
 ס' אמרי יושר (הגר"מ גריינמן עמ' קנט).
 כרם ציון (הרב בונימוביץ, אוצר פרי הלולים עמ' עב-עז).
 נטע הלולים (הגר"ח גרוסברג עמ' ל-לה).
 הרה"ג קלמן כהנא (חקר ועיון ה עמ' רא).
 הרב משה לוי (תשובות שדה חוב' 5 עמ' 18).
 הרב ב.צ. קליין (הליכות שדה חוב' 41 עמ' 7).
 הרב י. אפרתי: הליכות שדה (חוב' 38 עמ' 11 – תות שדה), שם (חוב' 100 עמ' 11 – פלפל חריף).
 הרב רפאל רייכמן הליכות שדה חוב' 100 עמ' 7.
 ס' תבואות הארץ (עמ' ז-יד, קמז-קעד).
 שו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' צז, ח"ט סי' קח).
 שו"ת יין טוב (הראשל"צ הרה"ג יצחק ניסים יו"ד סי' יד).
 שו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' יז, ח"ב סי' טו).
 שו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' כא, ח"ד סי' נב).
 שו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קסה).
 הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו (תחומין ז עמ' 88, אמונת עתיך פסקי הראשל"צ, חוב' 11 עמ' 7 ובהערה).
 הרה"ג שלום יוסף אלישיב (הליכות שדה, חוזר הלכות: חוב' 37 עמ' 4, חוב' 38 עמ' 4).

הרב יואל פרידמן

תשובה למשיגים*

פירות השוק "פריש" או "קבוע" – שיטת השו"ע

בחוברת אור תורה (שבט תשנ"ג, סי' פג) השיג הרב ראובן אוחנה על מאמר של מרן הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א שפורסם בספר התורה והארץ (א' עמ' 22-11).

ראשית, עלי לצייץ שהמאמר שוכתב על ידי משיעור שניתן על ידי מרן הראשון לציון ביום עיון בהיכל שלמה, ולכן האחריות לנאמר שם היא עלי. בנוסף לכך, כדי להעמיד דברים על דיוקם חשוב לציין שמרן הראשון לציון לא בנה את שיטתו על דיוק בדברי השו"ע, אלא ביסס את דבריו על שיטות הראשונים והאחרונים, וקבע שדין פירות השוק כדין קבוע, ויעויין שם במאמר באורך.

ולגופם של דברים, נלע"ד שאין בהשגת הרב המשיג כדי לערער על הוכחת מרן הראשון לציון שליט"א, שדעת השו"ע היא שיש לפירות השוק דין קבוע, וכפי שיתבאר להלן.

ע"מ להקל על הקורא אסכם בקיצור נמרץ מה שנוגע לענייננו מתוך המאמר ב"התורה והארץ", ואת דברי הרב המשיג.

מתוך הקדמה ז' לרדב"ז (סי' תקפ) מתבאר שהוא מתייחס לפירות השוק כדין פריש. לעומת זאת, הב"י (ייד סי' רצד בבדק הבית) מנסה למצוא היתר לכך ששותים יין בא"י אף שיש בכרמים של גויים ערלה, ועל כך הוא משיב שתי תשובות: א. דין זה תלוי במחלוקת ר' יוסי ורבנן (ערלה פ"א מ"ז) על נטיעה של ערלה שנתערבה בנטיעות – שלרבנן לא ילקוט ולר' יוסי אף יתכוון ללקוט ויעלה באחד ומאתיים, וקיי"ל כר' יוסי, כפי שפסק הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות (פס"ז הכ"ה), ובוודאי שיש מאתיים כנגד הערלה.

ב. קודם שיעברו שני ערלה, העצים אינם מניבים פירות שראויים לאכילה או לעשיית יין, ולכן אף שיש נטיעות ערלה – אין פירות ערלה.

בשו"ע (סי' רצ"ד סעי' יז) הביא מרן רק את התירוצי השני וכתב שם: אעפ"י שמנהג עובדי אדמה להבריך גפנים בכל שנה... ואפי' בכרמים שידוע שיש בהם ערלה ... אינם עושים פירות...

* התשובה להשגה היתה לעיני מרן הראשון לציון שליט"א והסכים עימה. פורסם בחוברת אור תורה תמוז תשנ"ג סי' קמב.

ותמיהה טובא, מדוע אזיל מרן מתירוצו הראשון בב"י ומפסקו של הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות, ולא נקט שהאיסור מתבטל במאתיים? ע"כ תירץ מרן הראשון לציון שליט"א ששני התירוצים בב"י חלוקים אם יש לפירות דין קבוע או פריש, ובשו"ע נקט שיש להם דין קבוע.

על כך השיג בעל ההשגה וכתב שלא יתכן שמרן בשו"ע יסבור שיש לפירות אלו דין קבוע, שהרי בהלכה שם מדובר בפירות נכרי, וקיי"ל לכו"ע שבפירות נכרי יש לפירות דין פריש, כפי שנפסק בשו"ע (סי' קי סעי' ג).

ולענ"ד אין ממש בהשגת הרב המשיג, כי כאשר אנו באים לדון מדין קבוע או פריש, השאלה שעומדת בפנינו היא, היכן נולד הספק: האם במקום הקביעות או במקום שפרש ממקום הקביעות. כך הגדירו ראשונים ואחרונים דין קבוע, יעויין בדברי הרא"ה (בדק הבית על תורת הבית בית רביעי שער שני ד"ה עוד נראה), ובאורך במאמר הרב יעקב נבון (תחומין ו' עמ' 387 ושם הערה 7). לכן בעשר חנויות ונמצאה חתיכה ביד הגוי – דין החתיכה כדין פריש, כי אין הגוי בר ספק; וכאשר החתיכה מגיע לידי הישראל, מתעורר הספק במקום הפרישה.

בגד"ד לא מדובר במקרה שיש חתיכה ביד הגוי ולא ידוע אם היא כשרה או טרפה. בכה"ג אכן יש לחתיכה דין פריש, כמבואר בשו"ע (י"ד סי' קי). בהל' ערלה (בסי' רצד) מדובר שהישראל לוקח ענבים שבאים מכרם הגוי, וידוע באופן ודאי שיש ערלה בכרם, ולכן פשיטא שהספק נולד במקום הקביעות, ודמי לדין שרואה עכו"ם הלוקח את החתיכה ממקום הקביעות, שדינו כקבוע (תוס' חולין צה וע"י רמ"א סי' קי סעי' ג).

אלא שיש לדון בדין נטיעה של ערלה שהתערבה בנטיעות, אם דינה כפריש או כקבוע, ומקור הדין בערלה (פ"א מ"ו) ובגיטין (נ"ד ע"ב). הגמ' רוצה להקשות על ר' יוסי הסובר שאם נפלו אגוזי פרך ונתפצעו במזיד לא יעלו, מדבריו עצמו: נטיעה של ערלה שנתערבה בנטיעות: "ר' יוסי אומר, אף המתכוון ללקוט יעלו באחד ומאתיים". ומפרש רש"י: "אלמא במזיד נמי בטיל". הגמ' מיישבת שבנטיעות לא גזרו, כי אין אדם אוסר כרמו; וזאת לעומת ביטול האגוזים, שגזרו. ומפרש רש"י, שבערלה אדם עושה סימן לנטיעותיו ולא מפסיד כרמו, לכן לא שכחא ולא גזרו רבנן בערלה.

הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פט"ז הכ"ה) כתב:

נטיעה של ערלה... הרי זה לוקט לכתחילה מן הכל, ואם היתה נטיעה אחת במאתיים נטיעות, הרי זה כל הנלקט מותר... שהדבר חזקה שאין אדם אוסר כרמו... ואילו היה יודעה היה מוציאה...

ויעויין בקושיית הכס"מ שם. בתוס' רעק"א (ערלה פ"א מ"ו) מקשה מנין לו לרמב"ם שבנטיעה של ערלה מותר ללקוט לכתחילה, הרי ר' יוסי לא אמר אלא שאם לקט הפירות בטלים ומיישב הפר"ח (מים חיים גיטין נ"ד), שהרמב"ם ורש"י נחלקו בדין נטיעה של ערלה: לרש"י – נטיעה של ערלה, וכן כל דבר המחובר לקרקע – חשיבי, והוזה

קבוע דרבנן. לכן הנטיעה אינה בטלה, ואסור לכתחילה ללקוט, וכדברי רש"י: "אלמא במזיד נמי בטיל", אלא כיון שחזקה אין אדם אוסר כרמו, לא שכיחא, ולא אסרו חכמים את הפירות. לדעת הרמב"ם אין לנטיעה, ולא לשאר דברים המחוברים לקרקע – דין "חשיב", ומעיקרא בטלה במאתיים, לכן לשיטתו מותר לכתחילה ללקוט מהפירות. כדברי הפר"ח כתב גם החקרי לב (י"ד ח"א סי' נג ד"ה אכן נראה ושם בסי' קז) והוכיח שם שדעת רוב הפוסקים כדעת רש"י (הראב"ד בתמים דעים, והמרדכי ועוד), ולכן יש לנטיעות של ערלה דין קבוע מדרבנן.

ועיוין בדברי החו"ד (סי' ק, ביאורים ס"ק ו) שלמד מדברי רש"י (גיטין שם ד"ה הרי זה לא ילקט): "דכל זמן שהיא במקומה במחומר חשיבא..." ומכאן שהוא קבוע מדאורייתא. ועוד זאת מוכיח החו"ד הנ"ל, שאם לא תאמר שמחומר הוא קבוע, מדוע שדה שאבד בו קבר מטמא ולא אזלי' ביה בתר רובא? לעומת החו"ד, האמרי ברוך (שם) מבאר לדעת רש"י שאין בכה"ג אלא קבוע דרבנן, מדין חשיב, וגירסתו ברש"י היא: "דכל זמן שהיא במקומה במחומר חשיבא...", וכן הבין הרש"ס (לירושלמי ערלה שם) את דבריו. ואמנם כאמור לעיל, יש חולקים על שיטת רש"י ודעימיה, וסוברים שאין כלל דין קבוע במחומר, עי' ר"ש מקינון ס' כריתות (בסופו), וביארו המהריא"ז עניזל (סי' יח וסי' לז), שרק במטלטלין יש דין ביטול ברוב, ואם האיסור ניכר וקבוע במקומו, אמרי' כל קבוע, אך בדבר שאינו מתערב, לא שייך ביטול ולכן אמרינן הלך אחר הרוב, ובכה"ג אין הגבלה של כל קבוע, ועי' גם בלשון לימודים (אור"ח סי' רמג), בשו"ת שואל ומשיב (מהד"ק ח"א סי' רכד, מהד"ת ח"ד סי' קס).

אם נחזור לתירוצי הב"י, הלא דבר הוא! מדוע נייד מהתירוצי הראשון, שנטיעה בטלה במאתיים, וביאר שהעצים חלושים ואינם עושים פרי? לאור האמור לעיל הדברים ברורים, כי תירוצו הראשון של הב"י אזיל לשיטת הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות שאין לנטיעה דין קבוע מדרבנן, ולכן הנטיעה בטלה במאתיים. ואילו להלכה נקט בשו"ע כרש"י שיש לנטיעה דין "חשיב" וכפי שפסקו הפר"ח, החקרי לב ורעק"א.

וזאת רצה מרן הראשון לציון הגר"מ אליהו שליט"א להוכיח, שבמקום שיש ודאי ערלה במטע אין הנטיעות בטלות אלא דינם כדין קבוע דרבנן. והשתא דאתית להכי, יש להחמיר בימינו בפירות השוק מכמה סיבות:

א. כיון שקבוע כמחצה על מחצה דמי אין אנו אומרים שבמקום ספק יש להקל, שהרי דינו כמחצה יעיוין ברמ"א (סי' ק"י ס"ק ד) וש"ך (ס"ק כ"ז), חקרי לב (י"ד ח"א סי' ק"ה), פמ"ג (שפ"ד ס"ק י"ד ד"ה החקירה הא') שכיון שקבוע הוא חידוש לא מועיל ס"ס להתיר.

ב. במקום שאפשר לברר יש להחמיר אף בס"ס יעיוין באורך בשדי חמד (מערכת הסמך כלל כט), ובפרט בימינו שאפשר גם לקנות פירות במקום שיש השגחה מסודרת.

ג. חומרת איסור ערלה שהוא איסור דאורייתא ויש בו אף איסור הנאה.

הרב יגאל הראיה

עיבוד מזון שיש בו נגיעות

ראשי פרקים:

- א. הצגת הבעיה
- ב. היתרו של תרוה"ד
- ג. ברירה מושלמת או חלקית
- ד. ברירה לכתחילה או לעיכובא
- ה. ביטול איסור לכתחילה
- ו. ביטול ספק איסור
- ז. הסתמכות על ספק וספק ספיקא
- ח. סיכום

א. הצגת הבעיה

במפעלי מזון רבים עלולים לעמוד בפני מצב בו חומרי הגלם הטבעיים, נגועים בחרקים, לעיתים או באופן קבוע, נגיעות מרובה או מועטה. לדוגמא: קטניות שמיועדות לאבקות או לממרחים (חומס, שומשום) פעמים הן נגועות במזיקי שדה או חרקי מחסן. ביצי דגים המיועדים לסלט, מגיעות למפעל כשהם נגועות בטפילים. ירקות עלים המעובדים לתבלינים או לממרחים ("סחוג") נגועים למדי באביב ופחות בשאר השנה. פירות מאיכות גרועה שמיועדים לתעשיית: ריבות, קונפיטורות, מיצים ותרסיסים, עלולים להיות נגועים.

בדרך כלל אי אפשר לברור ולנקות היטב את כל חומר הגלם הטבעי, בגלל הכמות המרובה, ומסתפקים בניקוי "סביר", שלפעמים הוא חלקי בלבד. ולאחר מכן טוחנים, מרסקים או סוחטים את החומרים ומכינים מהם את המוצרים. לא בכל מקרה יכולות פעולות אלו להבטיח שלא נשארים חרקים או חלקי חרקים במוצר. האם דרך זו מותרת עפ"י ההלכה?

ב. היתרו של תרוה"ד

שאלה דומה כבר נידונה ע"י מהרא"י בשו"ת תרוה"ד (סי' קעא, ומסקנתו הובאה בשו"ע סי' פד סעי' יד), וכך כתב:

חייטים שהתלעו... ומצאו תולעים בהרבה מהם, יש תקנה לאותו כרי של חייטים לטווחם כדי לאכול ממנו הפת או לא?... יראה דאין לנו תקנה מבוררת, אבל יש תקנה לסמוך עליה בשעת הדחק כגון שבררו את כל הכרי יפה מכל החייטים הנקובים מחמת התולעים... והיה נראה להחמיר דאפי' ע"י ברירה לא נתיר, דקשה הדבר לברור כרי גדול בדקדוק. אלא דשמעתי דמקילים בדבר... מטעם שאין דרך כלל שייטחנו התולעים כי כאשר שופכים החייטים בתוך האפרכסת, כל תולעים שיש נקב לפניהם שיכולים לצאת רוחשים ובורחים לחוץ דרך דופני האפרכסת מפני קול וגנדוד הריחיים. וכן אומרים כל הנוכרים הטוחנים שאפי' אם יפלו זבובים או יתושים על אבן הריחיים אינם טוחנים כלל אלא ממנו רוחשים חיים. ונראה דאף את"ל דאין דבר זה ברור, מ"מ אין להחמיר, שאף אם ייטחנו התולעים – בטלים בשישים בתוך הקמח. ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל. וגם אינו מכוין לבטל, וכדאי גוונא כתב או"ח בהל' פסח כדמבואר לעיל בתשובה על ברירת חייטים לפסח. אפס נראה שצריך לרקד הקמח לאור היום כדי לראות יפה אם נפלו בקמח תולעים שמתו מהבל ואבק הקמח בריחיים.

מהרא"י בתשובתו מעלה צדדים שונים להיתר טחינת החייטים הנגיעות:

1. ברירה יפה של כל החייטים הנקובות.
2. בריחה טבעית של התולעים מקול הריחיים.
3. התולעים שנשארות נטחנות עם החייטים ובטלות בשישים.
4. הקמח ינופה לאחר הטחינה.

במציאות המודרנית ברור שאי אפשר לברור יפה את כל הפירות והירקות לפני העיבוד עקב הכמות העצומה של המזון שמעובדת במפעל בכל יום. בנוסף לזאת אין לתולעים אפשרות לברוח מתוך מיכלי העיבוד, ולא תמיד ניתן לעשות סינון מתאים בגלל עביותו וסמיכותו של המוצר.

הנה יש להתבונן מהו שורש היתרו של התרוה"ד לטחון את החייטים, האם עיקר ההיתר הוא מה שבוררים את החייטים הנקובות או שמא ההיתר בנוי בעיקרו על בריחת התולעים מקול הריחיים, או אולי הביטול בשישים של התולעים שנטחנו בריחיים הוא עיקר ההיתר או שמא כל הסיבות יחד?

מדברי התרוה"ד משמע בבירור שברירת החייטים כשלעצמה אינה פותרת את הבעיה משום שא"א לברור כמות גדולה בצורה טובה (וכדבריה: "דקשה הדבר לבדוק כרי

גדול בדקדוק). גם הטענה בדבר בריחת התולעים דרך דופני האפרכסת שמביא "ששמע ממי שמקילין בדבר ותולין עצמן" בסברא זו, נראה מדבריו שאינה טענה מוצקה שאפשר להסתמך עליה בלבד. לעומת זאת הטיעון האחרון המובא בדבריו שהתולעים נטחנות בריחיים ובטלות בשישים – נראה שהוא מהווה את הבסיס לפתרון, אע"פ שגם הוא אינו מושלם בגלל שתי בעיות הקשורות בו: הראשונה היא האיסור לבטל איסור לכתחילה; והשנייה היא החשש שמא ישארו תולעים שלמות שלא ברחו וגם לא נטחנו, ואינן בטלות בשישים.

ג. ברירה מושלמת או חלקית

ומעתה יש להבין, מדוע א"כ מוכיר מהרא"י בהיתר טחינת החיטים הנגועות, ש"יבררו את כל הכרי יפה", והלא בסופו של דבר, ההיתר אינו אלא מכח ביטול בשישים של התולעים הטחונים, וברירה למה ל? ואם משום התולעים שנשארות בשלמותן אחר הטחינה, הלא הוא מנפה את הקמח לבסוף ודי בכך כדי למנוע המצאותן של התולעים השלמות?

והנה בתשובה אחרת של תרוה"ד (סי' קיד) לענין טחינת חיטים לפסח שנהגו לברור החיטים מחשש לחיטים מצומחות או נשוכות – כותב מהרא"י:

נוהגים בכמה מקומות שרוב בני אדם בוררים החיטים לצורך המצות לפסח אבל לא בדיוק כלל אך מרקדים אותו היטב ובודקים ובוררים בעיונא בעלמא מידה גדולה בשעה אחת או בשתיים... דקמח בקמח מתערב יפה דמקרי עירוב לח בלח... ובלח מנהג פשוט להתיר מה שיתבטל קודם הפסח... ומ"מ צריך לברור בעיונא בעלמא, כדי לראות שאין בתוך הכלי כ"כ הרבה יותר מאחד משישים שיתבטל, וגם הברירה מוכחת שאין מתכוון לבטלה ולא הוי כמבטל איסור לכתחילה.

כאן דורש מהרא"י לברור את החיטים לפחות בעיון ראשוני וזאת משתי סיבות:
א. כדי למנוע מצב בו לא יהיה שישים כנגד האיסור.
ב. כדי שיהיה מוכח שאינו חפץ בביטול האיסור.

ועפ"י זה אפשר לומר שהסיבה שצריך לברור בנדר"ד את החיטים הנגועות לדעת מהרא"י, היא אחת משתי הסיבות הנזכרות בתשובתו בענין חיטי הפסח: דחיישינן שאם לא יברור לא יהיה שישים בקמח כנגד התולעים הטחונות או כדי להוכיח שאינו חפץ בביטול התולעים ולא יחשב כמבטל איסור לכתחילה. ונראה שהסיבה הראשונה היא הסיבה העיקרית לכך שכתב התרוה"ד לברור יפה את החיטים הנקובות. דאי משום הסיבה השנייה, שצריך להראות שאינו חפץ בביטול האיסור, די בברירת "מקצת המתולעים" בעיון בעלמא, וכמו שכתב בענין חיטי הפסח שדי

בברירת "מקצת המצומחות", וא"צ לברור כל הכרי יפה כמו שכתב בחיטים המתולעות, ומדנקט "ברירה יפה", שמע מינה שחושש פן לא יהיה שישים בחיטים כנגד האיסור. ואילו בחיטי הפסח הסתפק בהסתכלות כללית כדי לראות שאין ריבוי מצומחות, כפי שנראה מדיוק לשונו שם, ואכן אם ימצא ריבוי מצומחות, שיש לחוש שלא ישאר שישים בהיתר – יברור את כל המצומחות בברירה יפה. נמצאנו למדים, שברירה יפה של כל הכרי, אין אנו נזקקים לה אלא כשיש לחוש שמא מחמת רוב הנגיעות לא יהיה בהיתר פי שישים מהאיסור, אבל בלא"ה יש לסמוך על הטחינה גם לאחר ברירה חלקית, של החיטים הנקובות הנראות בהסתכלות כללית.

ד. ברירה לכתחילה או לעיכובא

1. שיטת שו"ע והרמ"א

הבית יוסף (יו"ד סי' פד) מביא את דברי התרוה"ד, ובשו"ע (סעי' יד) הוא פוסק להלכה בלשון זו:

"חיטים מתולעים מותר לטוחנם והוא שירקד הקמח לאור היום, וכל תולעת שיראה שם יזרקנה והשאר מותר."

מין והרמ"א אינם מזכירים כלל שיש צורך לברור את החיטים לפני טחינתן כמו שמוזכר בתרוה"ד, וגם בתורת חטאת (כלל מו סעי' י) משמיט הרמ"א את הצורך בברירה. ולפי מה שנתבאר לעיל צדקו במה שהשמיטו את ענין ברירת החיטים, לפי שההיתר העקרוני עומד על ביטול של התולעים בשישים ע"י הטחינה, ועל ניפוי הקמח מפני תולעים שלמות שנשארו בו. ורק באופן שהתלעה מרובה ויש חשש שאין שישים כנגד התולעים צריך לברור לפני הטחינה.

ועוד נראה לומר דמין והרמ"א אזלי לשיטתייהו (יו"ד סי' קד סעי' ג) וס"ל דכל מינים שהם מאוסים, חשובים כנטל"פ ובטלים ברוב ואינם צריכים שישים. וכיון שהתולעים נטחנות ואינן "בריה", וגם הם נטל"פ לכן די בביטול ברוב ואין צורך לברור הנקובים.

ומה שלא הזכירו שיברור "בעיונא בעלמא" כדי להוכיח שאינו חפץ בביטול האיסור (כמבואר בדברי תרוה"ד הל' פסח) אפשר דס"ל דלא בעינן מעשה המוכיח ודי במחשבתו שאינו מתכוון לבטל האיסור, או דס"ל שריקוד הקמח לאחר הטחינה יש בו משום מעשה המוכיח (אעפ"י שנעשה לאחר הטחינה ולא לפנייה).

2. שיטת הש"ך

לעומת האמור מצינו שהש"ך (סי' פד ס"ק טל) סובר שהברירה היא לעיכובא, וז"ל: ובהגהת שערי דורא כתב: ושמעתי שא"מ עשה מעשה כן שהתליעו חיטים וציוה להוליכם לנהר דונאי ולהשליכן בו... ובב"י סיים: וכן קיבל מהרי"ב ממהר"ש. וכן הביא בתורת חטאת ע"ש מוהר"ם. וכן הוא בתשובת מימוני ובאיסור והיתר הארוך בשם מהר"ם. ודוחק לומר דמהר"א פליג אכל הנך רבוותא, ועוד דא"כ לא היה לנו לסמוך עליו להתיר? ונראה לחלק דהנך פוסקים מיירי כשהם מתולעים ברוב בענין דאי אפשר לבררם, דאז ודאי לא סמכינן אהנך צדיק שמצא מהר"א להתיר. דגם מהר"א לא התיר אלא בענין שיבררו קודם הטחינה כמבואר מדבריו בתרוה"ד ובהגהת ש"ד להדיא, דאז כיון דליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם, סמכינן אהנך טעמי, אבל לא כשנמצאו מתולעים ברובן בענין דאי אפשר לברר. וכן חילק מהרש"ל (פא"ט סי' קכה) בהדיא עי"ש.

מדברי הש"ך עולה שבבירית החיטים היא לעיכובא לדעת תרוה"ד, ובלעדיה אסור לטחון, ושכך היא הבנת מהרש"ל (חולין פ"ג סי' קכה). הקושיא שהביאה אותו ואת המהרש"ל למסקנא זו, היא מה שמצאנו לכמה גדולים שכתבו שחיטים שהתליעו אין להן תקנה וצריך לזורקן בנהר. וכדי שדברי מהר"א לא יסתרו לדברי אותם גדולים, יצאו מהרש"ל והש"ך לחלק בין מקרה שאפשר לברר שאז יש להם תקנה למקרה שאי אפשר לברר שאז ישליכן לנהר.

אולם המעיין בדברי הגהת שערי דורא (ריש סי' נב, אות א) יראה שאותם גדולים דברו על "קמח" חיטים שהתליע ולא בחיטים שהתליעו. ואכן לקמח שהתליע אין תקנה (וכנראה שלא היו להם נפות צפופות שיכולות לעצור גם את הוחלים הקטנים). גם באו"ה (כלל מא סעי' ה) מבואר שמייירי בקמח שהתליע וכך גם בתורת חטאת (כלל מז סעי' י) ודלא כגירסת מהרש"ל והש"ך. וממקור הדברים בהגהת שערי דורא מוכח שהגירסא הנכונה היא קמח חיטים שהרי הדיון שם כולו נסוב סביב קמח שהתליע. ומעתה כיון שקושיא מעיקרא ליתא א"כ אפשר שגם המהרש"ל והש"ך יודו שאין לחלק בין אפשר לברר לאי אפשר לברר.

מיהו אפשר שמהרש"ל וש"ך סבורים שאין לבטל איסור ודאי גם כשאינו מתכוון אלא כשהוא ספק איסור (וכפי שיבאר לקמן פר' ה-ו) וכיון שכך אינם מתירים לטחון חיטים נגועות שאי אפשר לברר כלל. אמנם אילו היה אפשר לנקותם בצורה שלפחות תוציא מידי איסור ודאי, יודו המהרש"ל והש"ך שדי בביריה כזו, אעפ"י שאינה מוחלטת.

ויתכן עוד שהש"ך ראה בדברי תרוה"ד, חשש גדול שמא ישארו התולעים שלמות (שהרי כתב לנפות אחר הטחינה מחשש לתולעים שלמות) ומכאן הסיק שיש צורך

בכמה בטחונות כדי לוודא שלא ישארו תולעים שלמות, דהיינו ברירה קודם הטחינה בתוספת הטחינה וניפוי אחר הטחינה, ובזה ישנה ודאות גמורה שלא ישארו תולעים שלמות בקמח. אולם גם לפי זה הברירה מיותרת, כיון שאת אותו יתרון של הברירה לפני הטחינה ניתן להשיג ביתר קלות בניפוי שאחר הטחינה? ודוחק לומר שגם על הניפוי לא סומך הש"ך או שחושש שמא ישכח לרקד הקמח, כמו שכתב מהר"ש קלוגר (טוט"ד מה"ג ש' קכג). עכ"פ אם ננקוט כאפשרות זו האחרונה, נוכל להסיק שבמקום שהוכח שתולעים נטחנות בוודאות – גם לדעת הש"ך אין צורך בברירה, אבל לאפשרות הראשונה יש צורך עכ"פ בברירה שתוציא מידי ודאי איסור לספק איסור.

ובתשובת הגרעק"א (סי' עז בסוף ד"ה והנה מדברי) מסיק שמה שהצריך הש"ך לברור את הנקובים הוא משום חשש שאין שישים בחיטים כנגד התולעים. ומתוך כך היקל הגרעק"א לטחון חיטים נגיעות בלי לברור היכא דפשיטא דיש שישים כנגד התולעים. והביא סימוכין לזה ממה שכתב התרוה"ד (סי' קיד), שמה שיש לברור החיטים המצומחות הוא משום שבלא"ה יש חשש שלא יהיה פי שישים בחיטים הכשרות, יעו"ש. נמצא לפי ביאור זה שבמקום שבודאי יש שישים בחיטים כנגד התולעים, יודה גם הש"ך שאפשר לטוחנם ללא ברירה¹. ולפי האמור לעיל, לדעת מרן (סי' קד סעי' ג) והרמ"א (הגהה שם), די ברוב כדין נטל"פ ואין צורך בשישים.

נמצאנו למדים, שלדעת השו"ע והרמ"א אפשר שהברירה אינה לעיכובא במקום שיש בודאי כדי ביטול החרקים המרוסקים, וגם להסברו של הש"ך ניתן יהיה להתיר עיבוד מזון גם אם אי אפשר לבצע ברירה יפה וידינית של החרקים, אלא באופן שהמזון יעבור ניקוי מסויים שמטרתו להסיר חרקים, ואח"כ יעבור עיבוד שגורם לכך שלא ישארו שום תולעים שלמות במזון, וחלקי התולעים יהיו בטלים.

1. אפשרות נוספת עלתה בדעתנו לומר שהש"ך סבור שישנה תקנה מיוחדת של חכמים לבדוק מזון שדרכו להתלע, וא"כ נמצא שהטוחן את החיטים ואינו בודקם הרי הוא מבטל תקנת חכמים, וזו הסיבה שלדעת הש"ך יש חובה לברור את החיטים היטב לפני הטחינה. ומסיבה זו גם כתב הש"ך (ס"ק מ) שיש להעדיף טחינה בריחים של מים שיש להם אפרכסת שהתולעים בורחות מהאפרכסת, על פני טחינה בריחים סגורות של יד. שכיון שחלקם בורחות ולא נטחנות, אינו חשוב כמבטל תקנת חכמים.

אולם אחר העיון נראה מדברי תרוה"ד דמיירי ב"חיטים מתולעים" והיינו שהתלעו בפועל ולא שדרכם להתלע (מיעוט המצוי). ועל כגון זה אין "תקנת חכמים" שצריך לבדוק אלא הוא ככל שאר איסורי דאורייתא שאין לאוכלם, ואם נטחנו ובטלו – מותרים, בתנאי שאין כאן מבטל איסור לבתחילה, וכפי שיתבאר להלן.

ה. ביטול איסור לכתחילה

1. טעמי ההיתר

בעיה נוספת שעמדה בפני מהרא"י היא, שאף אם יתבטלו התולעים, מ"מ אין מבטלין איסור לכתחילה. כדי לפתור בעיה זו, מביא מהרא"י שני נימוקים הלכתיים: הנימוק הראשון הוא שאין כאן ודאי איסור אלא רק ספק איסור. ונראה שכאן חוזר מהרא"י להסתמך על השמועה שהתולעים בורחים מן הריחיים וגם על הברירה החלקית שתעשה בהם, ועל כן הוא מתייחס למקרה כספק איסור למרות שבשאלה נאמר שהחיטים היו מתולעות בודאות.

נימוקו השני הוא שאין כאן כוונה לבטל איסורים אלא לעשות פעולת טחינה שגם ללא האיסור היו מבצעים אותה. בנימוק זה מסתמך הוא על דברי הטור בהל' פסח (סי' תג) שהביא הוא עצמו (סי' קיד), שאם נמצאו חיטים מצומזמים בכרי של חיטים המיועדים לפסח, וטוחנם קודם הפסח – אין כאן מבטל איסור לכתחילה, כיון שאינו מתכוון לבטל אלא לטחון לקמח.

הנימוק השני קיים לכאורה בכל מפעלי המזון שדרכם לטחון, לרסק או לסחוט את אותו סוג של מזון גם כשאינו נגוע, כי כך היא דרך אכילתו. לעומת זאת, הנימוק הראשון, המחלק בין ספק איסור לוודאי איסור, צריך בדיקה, האם הנקיון החלקי של חומרי הגלם יעיל באופן שאין וודאות של איסור לאחר הנקיון (ויבאר לקמן פרק ו).

והנה מדברי התרוה"ד (סי' קיד) בהיתר טחינת חיטי פסח, נראה שדי בנימוק השני, שאינו מכון לבטל, על מנת להימלט מבעיית מבטל איסור לכתחילה. שהרי בהיתר טחינת חיטי פסח אינו מזכיר את הנימוק הראשון שיש כאן ספק איסור ולא ודאי איסור (אע"פ שתרוה"ד מיירי בחיטים שעשו בהם ברירה חלקית, ושפיר יכול לומר ששוב אין בהם איסור ודאי), אלא מזכיר רק את הנימוק שאינו מתכוון לבטל². גם בתורת חטאת (כלל מו סע' י) כשמעתיק את דברי מהרא"י בנידון דידן בענין חיטים מתולעים, משמיט את הנימוק הראשון של ספק איסור ומסתפק בנימוק של אינו מתכוון לבטל.

ואמנם הגרעק"א כותב בתשובה (סי' עז ד"ה מזה), שגם בהיתר טחינת חיטי פסח לא סמכו על אינו מתכוון לבטל בלבד, אלא בצירוף סניף, שקודם הפסח מקרי היתרא ולא איסורא, ע"כ. אולם טעם זה לא נזכר בטור ובתרוה"ד כלל, ואם אין די בטעם דאין מתכוון, לא הווי שתיק. (ועיי"ש בסוף התשובה ד"ה "ובזה" חזר בו הגרעק"א וכתב שאין הכרח לומר דבעינן תרי טעמי).

2. מיהו אפשר שחיטים שצמחו אינן נקראות ודאי חמץ או ספק חמץ, אבל עכ"פ התרוה"ד אינו מזכיר שההיתר לבטל הוא בגלל ספק איסור כמו שכתב בפירוש בנידון החיטים המתולעות.

מלבד זאת, היתר זה שמותר לגרום לביטול האיסור כשמכוין לענין אחר, נמצא כבר בתשובות הראשונים, כנימוק עצמאי אף כשמדובר בביטול איסור ודאי: בתשובת הרשב"א (ח"א סי' תסג) מזכיר הרב השואל (הוא הרב אשר אשכנזי), שכל שעושה פעולה הגורמת לביטול והוא אינו מכוין לבטל, חשיב כביטל בשוגג ומקורו בירושלמי תרומות, עבת"ד³.

גם בתשובת הריב"ש (סי' שמת) דן בענין נתינת יין בחביות שדיבקו את הנסרים שלהן בחלב (בצירה) ומסיק להיתר, וכך לשונו:

אבל כאן היין הנוגע בחלב כבר הוא מתערב עם היין האחר, ואין זה כמבטל איסור לכתחילה, כיון שאין כוונתו לבטלו ולהנות מן האיסור אלא כוונתו לתקן הכלי ולהדביק סדקיו (ועי' בפר"ח ססי' סד שדן בהוכחות הריב"ש).

והטור (או"ח סי' תנג) בענין ברירת החיטים לפסח מאכילת עכברים, כותב: "דאפילו יש בהם נשוכים אינו אחר מאלף ומתבטלין הן כשיטחון, ואין כאן מבטלין איסור לכתחילה, שאינו טוחן כדי לבטלה."

גם בספר אורחות חיים (הביאו ב"י יו"ד סי' פד ונפסק בשו"ע סי' יג), כותב:

"מעשה שנפלו נמלים בכלי הדבש והורו שיחמם הדבש עד שיהא ניתוך ויסננו וישארו הנמלים למעלה. ואין כאן משום מבטל איסור שאין כוונתנו אלא לתקן הדבש".

נמצא שרבים מן הראשונים – ומאסף לכל המחנות בעל השו"ע – סומכים על היתר זה של אינו מתכוון לבטל, גם באיסור ודאי ולא רק בספק איסור.

2. המקור בירושלמי

המקור העיקרי עליו מסתמכים הפוסקים המתירים הוא הירושלמי (תרומות פ"ה

ה"ט):

סאה תרומה שנפלה למאה וטחנן ופחתו – כשם שפחתו חולין כך פחתה תרומה ומותר. נפלה לפחות ממאה וטחנן והותר – כשם שהותרו חולין

3. מאידך מצינו בתשובת הרשב"א (תשובה תתלא שהשיב מהר"ם): "על התבואה שנמצאו בה חיטים שנתבקעו ונטחנו קודם הפסת, אם יש יותר משישים של היתר אם מותר לאכול בפסח... אמנם יש לאסור לפי שאין מבטלין איסור לכתחילה, והיאכא (דביטל) במזיד קי"ל דאסור". נידון זה דומה לנידונו של הטור המובא למעלה, ואעפ"כ פסק מהר"ם שיש כאן משום ביטול לכתחילה אף שפעולת הטחינה נעשתה לתקן קמח מהחיטים. ובספר ארעא דרבנן (מע' א אות טז) העיר שדברי הרשב"א סותרים אלו את אלו. אולם כבר ציין הפר"ח (או"ח סי' תנג ס"ק ג) דתשובה תתלא"א היא דברי מהר"ם ותשובה תס"ג היא דברי ר' אשר אשכנזי, ועי' בשו"ע הגר"ז (או"ח סי' תמב קנ"א אות ג) שכתב דלא קי"ל כמהר"ם נגד שאר הראשונים.

כך הותירה תרומה. ואם ידוע שחיטין של חולין יפות משל תרומה – מותר.

תנא אף טוחן הוא בתחילה ומתיר. מתני' דר' יוסי דר' אומר אף מתכוון וילקוט ויעלה באחד ומאתיים, אמר ר' זעירא שכן דרך כהנים להיות טוחנים מדומע בבתיהם.

והיינו שמתחילה סבר הירושלמי שמה שמותר לטחון לכתחילה ויתרבו החולין ותבטל התרומה, הוא אליבא דר' יוסי הסובר שמותר ללקט נטיעות שיש ביניהם נטיעות ערלה או כלאי הכרם ויתבטלו האסורים במותרים וה"נ מותר לטחון החיטים לכתחילה. ומסיק ר' זעירא דאף לרבנן דפליגי אר' יוסי, שרי, לפי שדרך כהנים להיות טוחנים מדומע בבתיהם (עי' פנ"מ). ופירשו הפוסקים המתירים⁴, שכוונת הירושלמי לומר שמכיוון שדרך לטחון חיטים אף אם לא נפלה בתוכם תרומה, הלכך שרי לטחונם אפילו כשנפלה בהם תרומה, וזאת משום שאינו מתכוון לבטל האיסור אלא להוציא קמח מהחיטים. וה"נ אם נפלו שאר איסורים בחיטים כגון תולעים או חיטים מצומחות או נשוכות (לפסח), דשרי לטחונם.

ובאמת לשון הירושלמי: "שכן דרך כהנים לטחון מדומע בבתיהם" – קשה לפרשו כפירושם. דאי כפירושם, היה לו לומר: "שכן דרך לטחון חיטי חולין". ומה ענין להזכיר כהנים ומדומע? והמעין בפרשני הירושלמי (רש"ס, תולדות יצחק ועוד) יראה שיש מפרשים שהיתר זה נאמר רק בדימוע תרומה ולא בשאר איסורים שנפלו להיתר, דשאני תרומה שנפלה לחולין, שיש לה היתר בלי טחינה כלל ע"י שיאכלנה כהן (והיינו מה שאמר הירושלמי: "שכן דרך כהנים להיות טוחנים מדומע בבתיהם", ו"טוחנים" לאו דווקא קאמר), או משום שהטוחן מדומע אינו נראה כמבטל איסור שהרואה אותו אומר שהוא שלוחו של כהן, ולכהן נחשבת תרומה כהיתר.

3. בדברי האחרונים

מאידך גיסא, אף שהירושלמי ניתן להתפרש במדומע דווקא, מ"מ בדברי הפוסקים מוצאים אנו שמשתמשים בהיתר להתיר ביטול איסור תוך כדי עיבוד מזון אף בשאר איסורים, וכמו שפסק בשו"ע (סי' פד סע' יג) שדבש שנפלו בו נמלים מותר להתוכו. וכך נקטו אחרונים רבים במקרים שהובאו לפניהם כמו שמצינו בתשובת מהר"ם מלובלין (סי' כז) שהתיר לשתות שכר שנתנו בו כישות מתולעים ללא בדיקה, וכתב שאין כאן משום מבטל איסור לכתחילה כיון שאין כוונתו לבטל, וזאת אע"פ שמהר"ם נוקט באותה התשובה שהכישות מתולעים בוודאות.

4. עי' שו"ת הרשב"א (סי' תסג), פר"ח (יו"ד ססי' סד), גר"א (יו"ד סי' פד סע' יד). ועי' שו"ת אדמת קודש (סי' ד) שהאריך בבירור דברי הירושלמי.

גם בשו"ת **גינת ורדים** (יו"ד כלל א סי' יח) כתב על תבשיל הפול שנהגו לבשל במקומו ללא בדיקה:

אפילו אם תמצא לומר דיש בתבשיל זה פולין מתולעות... ונתרסק ע"י הבישול וההגסה... והריסוק שע"י הבישול וההגסה אינו בכלל מה שאמרו שאין בטלין איסור לכתחילה כיון שלא עשה הבישול וההגסה לבטל האיסור, אלא להשביח את התבשיל.

גם בשו"ת **פנים מאירות** (ח"ג סי' לה) כתב בענין היתר עשיית יי"ש מדגנים מתולעים:

וכיון דאין כאן בשביל מבטל איסור לכתחילה כמו שהורה באורחות חיים בנמלים בכלי של דבש... וכ"כ בתרוה"ד דרוצה להתיר חיטים מתולעים... היה נראה לי להתיר בחיטים שהתליעו או קמח שהתלע לעשות מהם שכר.

והמחזיק ברכה (סי' פד אות יג) כתב ג"כ בענין טחינת עדשים ללא בדיקה: "נ"ל שאם טחן העדשים והפולין אפילו לא בדק אותם במים הקרים והחמים ואח"כ מצא בתוך התבשיל ג' תולעים, מותר התבשיל... ואין כאן משום מבטל איסור לכתחילה, שאין כוונתנו אלא לתקן העדשים. מז"ה מהר"א אזולאי זלה"ה.

4. האחרונים המסייגים

לעומת זאת מצאנו חלק מן האחרונים שסוברים שלא בכל אופן אפשר לבטל איסור תוך כדי עיבוד מזון, והם מסייגים את ההיתר באופנים שונים⁵: הגרעק"א בתשובותיו (סי' עז, רח) מתיר לעבד מזון תוך כדי ביטול האיסור רק במקום שכוונת מעשי האדם, להפריד האיסור מן ההיתר והיינו שיש לו כוונה הפוכה מביטול האיסור. דוגמא לכך: נמלים שנפלו לדבש, שכוונת התכת הדבש היא

5. נוסף לדעות המובאות לקמן מצאנו שדעת הנודע ביהודה (קמא סי' כו בהגהה) שאין לבטל איסור תוך כדי עיבוד מזון אלא במקום בו קרתה התערובת מאלוה, והאדם בפעולתו רק מסייע לביטולה, כגון דבש שנפלו בו נמלים ורוצה להתכין, או חיטים שחלק מהם צימחו או נתבקעו ורוצה לטחונם יחד. אולם אין היתר לערב לכתחילה חיטים מבוקעות בחיטים טובות ולטחונם. ומתוך כך פוסק שאסור לערב שלפוחית דג טמא במי הדבש שתכונתו להצליח הדבש ולהשקיע את השמרים, אף שאין כוונתו שהדג יתן טעם בדבש. וכיוצ"ב אוסר ליתן חתיכת בשר טמא ביי"ש במטרה לספוג הריח הרע שביי"ש, אף שאינו מתכוון שיתן הבשר טעם ביי"ש. לעומתו ע"י מש"כ בשו"ת מהריט"ץ (סי' פא) בהיתר נתינת חלב נקפה של גויים לתוך חלב ישראל. וע"י מג"א (סי' תמו סס"ק מה) בהיתר נתינת חלב (בצירה) בהמה או חלב חיטה ליין שהוכה מראיתו. שו"ר בנחלת צבי (לשו"ע סי' פד סע' יג) שהביא רשימת פוסקים שמשמע מהם דלא כנוב"י. ועב"פ בנידון דידן נחשב כנתערב מאליו.

להפריד את הנמלים מתוכו, וע"כ אין אנו חוששים לטעם האיסור שנבלע תוך כדי ההתכזה. אבל אם כוונת האדם היא להשאיר את האיסור בתערובת כגון שרצה לטחון חיטים שהתליעו, שאז התולעים הטחונות ישארו בתוך הקמח – אין להתיר אא"כ מצטרף טעם נוסף שאין כאן ודאי איסור אלא ספק. לדעת הגרעק"א גם בחיטים לפסח שמעורבות בהם חיטים מצומחות, לא התירו לטחונם אלא בצירוף הטעם שקודם הפסח המצומחות חשובות כהיתרא. ולדעה זו אין אנו יכולים להתיר לכתחילה לעבד מזון נגוע כאשר ידוע שהחרקים יתרסקו בתוכו, אא"כ נצרף סניף נוסף, כגון שאין כאן ודאות של איסור אלא ספק וכפי שיבואר בפרק הבא.

לעומת זאת, הנצי"ב (שו"ת משיב דבר סי' כו) כתב לחלק בין עיבוד מזון שבמהלכו יתערב רק טעמו של האיסור ולא ממשו – שהוא מותר, לבין עיבוד שיערב גם ממשו של איסור שהוא אסור משום ביטול איסור לכתחילה⁶. לפי שיטה זו התיר להוציא שמן מן הקנבוס, אף שרובו מתולע וטעם התולעים נכנס בשמן, ולעומת זאת נטה לאסור באכילה את הפסולת המרוסקת הנותרת מן הקנבוס, משום ששם נתרסקה ממשות התולעים, והוי ליה מבטל איסור לכתחילה⁷.

ולפי שיטתו יש לחלק לכאורה בין סחיטת פירות למיץ שהיא מותרת כיון שאין כאן אלא טעמו של איסור לבין ריסוק פירות לריבות וכדו' ששם יש ממשו של איסור⁸. אולם מסתבר שגם הוא יודה שאם יצטרף סניף נוסף להיתר, דהיינו שיהיה ספק איסור ולא ודאי איסור – שיש להתיר, אעפ"י שמירי בממשו של איסור כשם שהתירו"ד התיר טחינת ממשו של איסור.

קיצונית יותר היא שיטתו של מהר"ש קלוגר (שו"ת טטור"ד סי' קכג ד"ה מיהו) הסובר שההיתר לעבד מזון שיש בו איסור, הוא דווקא כל עוד אין לפנינו "תערובת איסור", דהיינו אפשר שהאיסור בהחלט נמצא ב"סמוך" להיתר אך לא "מעורב" בו. לדוגמא, נמלים שנפלו לדבש, הואיל והנמלים עומדות בפני עצמן בתוך הדבש והדבש (הקר והקרוש), עדיין לא בלע מטעמן, הרי אין לפנינו עדיין "תערובת". ע"כ מותר לחמם את הדבש ומיד כשיבלע הדבש מטעם הנמלים, יתבטל

6. לפיכך בהגעלת כלים בני יומן שטעמן האסור נפלט למים ומתבטל במים ושוב חוזר ונבלע בכלים – לא אמרינן שהוא מבטל איסור לכתחילה. אבל אם יש ממשות של איסור כגון שרצה לתת חלב (בצירה) בהמה בין שהוכחה מראיתו, לדעת הנצי"ב אין לגרום לעירובה אף שמתכוון לשינוי המראה ולא לביטול האיסור.

7. למעשה, במסקנתו מתיר הנצי"ב גם את אכילת הפסולת, כיון שגם אילו היינו אוסרים את הפסולת היתה טחינת הקנבוס מותרת לצורך הוצאת השמן ודמיא להיתר טחינת חיטים של מדומע כיון שגם אם נאסור יוכלו הכהנים לטחונם בהיתר, יעו"ש.

8. ולפי מה שכתבנו בהערה הקודמת יוצא שבפירות שמקובל לסוחטם גם לצורך המיץ וגם משתמשים ברכו שנותר לאחר הפרדת המיץ, מודה הנצי"ב שמתור.

טעמן בשישים והדבש ישאר בהיתרו, כפי שהיה מעולם. לעומת זאת אם נתערבו אגוזי ערלה (חשובים) ברוב אגוזי היתר, אין להתיר לשבר את כל האגוזים במטרה לאוכלם ובכך להתיר את התערובת (כיון שאגוזים שבירים אינם חשובים ובטלים), לפי שכבר קיימת לפנינו "תערובת", וכבר יש שם של איסור על כל האגוזים, וזה נקרא מבטל איסור לכתחילה.

לפי שיטתו פוסק מהר"ש קלוגר שחיטים שחלקם התליעו, אם אפשר לברור את המתולעות, עדיין אין כאן "תערובת" ומותר לטווחם, אך אם אי אפשר לברור את המתולעות, נמצא שלפנינו "תערובת" שיש על כולה שם איסור, ואין לטווחם כלל⁹. המסקנה משיטה זו היא כמובן שאין לעבד מזון כזה שאין אפשרות בכוח להפריד ממנו את החרקים גם אם החרקים עתידים להטחן או להתרסק ע"י העיבוד.

אולם לענ"ד הסברו של מהר"ש קלוגר בענין הדבש, קשה לישובו עם דברי האורחות חיים שהוא מקור דין זה, שהרי כך כתב: "ואין כאן משום מבטל איסור שאין כוונתנו אלא לתקן הדבש".

ולדברי מהר"ש קלוגר העיקר חסר מן הספר בדברי האורחות חיים, לפי שיסוד ההיתר לחימום הדבש אינו הכוונה בלבד, אלא שהאיסור אינו חל על הדבש מעולם כיון שאין כאן "תערובת" כמו שביאר מהר"ש קלוגר. מלבד זאת מסקנתו של המהר"ש קלוגר הקובעת שחיטים שאי אפשר לבררם נחשבים לשיטתו כ"תערובת" שיש על כולה שם איסור – אינה מוכרחת כלל, שיותר נראה שחיטים מתולעים אף אם אי אפשר לבררן כולם בבת אחת, מ"מ שם היתר על כל חיטה וחיטה, שהרי אם היה רוצה לכוסטן ולא לטווחן, היה בורר את התולעת מכל חיטה ואוכלה. ובפרט שיש שם חיטים שהם נקיות לגמרי מתולעים. ומדוע נאמר שיש שם איסור על כל החיטים?

עכ"פ נמצאו למדים שלדעת רבים מהאחרונים אפשר להתיר לעבד מזון נגוע ע"י ריסוק, טחינה או סחיטה, ואין כאן משום ביטול איסור לכתחילה. וגם לדעת הגרעק"א והנצי"ב נוכל להתיר לעבד באופנים הנ"ל בצירוף סניף אחר להיתר, וכפי שיתבאר בפרק הבא.

ו. ביטול בספק איסור

ההיתר השני של בעל תרודה"ד לבעיית מבטל איסור לכתחילה, הוא שבמקרה של ספק איסור – מותר לבטל. ואעפ"י שבנידון בו עסק תרודה"ד היו החיטים נגועות בודאות (כמפורש בלשון השאלה שנשאל מהרא"י), אעפ"כ הוא מגדיר את נידונו כספק

9. לפי הסבר זה מסביר מהר"ש קלוגר את דעת הש"ך המובאת לעיל, לחלק בין אפשר לברור לאי אפשר לברור.

איסור וכנראה – משום שחלק מהתולעים נבררו בברירה הידנית (אעפ"י שקשה לברור כרי גדול בדקדוק) ואחרים ברחו מקול הריחיים. וא"כ יש לעיין מה יחשב במציאות של זמננו כספק איסור.

ונראה שראשית יש להבדיל בין נידונו של תרוה"ד, שהחיתים שלפניו היו נגועות בפועל, לבין מקרה בו אנו משתמשים בפירות וירקות שדרכם להתלע, ובוה יש להבדיל בין עונות "קשות" לירקות והפירות לבין עונות קלות יותר. לדוגמא: בירקות העלים שגדלים באביב הנגיעות גבוהה וקרובה לודאי, ואילו בעונת החורף נראה שיש בהם רק מיעוט המצוי וזה חשוב כספק איסור ולא כוודאי, וכמו שכתב הערוה"ש (סי' פד סעי' עב, עפ"י דברי הרשב"א לענין הפולים שעברו ובשלום ללא בדיקה), וכן משמע מדברי המנחת יעקב (כלל מו ס"ק יח) שרק אם מצאו ג' תולעים או שיש מידע ודאי שהפירות שלפנינו מתולעים הרי זה חשוב כוודאי איסור, אבל בלא"ה מיעוט המצוי חשיב כספק. ועי' בשו"ת אדמת קודש (יד"ד סי' ד) שהתיר למעך תותים שדרכם להתלע ולהוציא מהם מיץ מסונן, ובתנאי שטרם הבשילו התותים, שעדיין אינם מוחזקים בתולעים אלא רק בגדר ספק. ונראה שבשלב הבשלתם היו רובם מתולעים, ואילו קודם לכן היה זה רק מיעוט המצוי.

ונראה שבנד"ד אף אם בבדיקה שתערך בכניסה למפעל, יימצאו מספר תולעים במשלוח פרי או ירק, יש לצדד שלא להחשיב את כל הירק לוודאי איסור אלא לספק. אמנם ג' תולעים שבתבשיל מחזיקות את כל התבשיל לוודאי איסור, אעפ"כ, במשלוח שטרם בושל יחד אין להחשיבו כנגוע בוודאות, דאין מחזיקין מפרי לפרי וכמו שכתב החכמת אדם (כלל לח בינת אדם ס"ק נג) במקרה דומה. לכך יש להוסיף, מה שכתב המנחת יעקב (כלל מו ס"ק ל) שגם בתבשיל, מספר התולעים שמחזיקים את התבשיל כנגוע אינו שלש בדווקא, אלא לפי גודל התבשיל, וככל שהתבשיל גדול יותר נדרש מספר גדול יותר בשביל לאסור¹⁰, ובנד"ד מיירי במשלוחים גדולים. ואעפ"י שרוב האחרונים חלוקים על גישתו של המנחת יעקב וסבורים שמכח חזקת ג' קאתינן, מ"מ יש לסמוך על חידושו בנד"ד, שהחרקים אינם נשארים בשלמותם ובטלים, לענין שלא יחשב כמבטל איסור ודאי לכתחילה.

ועדיין ליבי נוקפי, דשמא כל מה שדברו האחרונים בהגדרת ספק איסור וודאי איסור, הוא דוקא במי שמבשל כמות ביתית קטנה, שעל זה אמרו שאף שיש מיעוט המצוי של מתלעים באותו המין, מ"מ יש להתייחס לכמות הביתית כספק איסור ולא כוודאי איסור. אבל כשמעבדים ביחד כמות תעשייתית גדולה מאוד של פירות, הרי

10. ועי' שכתב שאין כאן ענין לחזקת ג', ועפ"י זה פירש את מה שכתב מרן בשו"ע (סי' פד סעי' ט): "אבל ג' או ד' הכל אסור" – דהיינו שהכל לפי גודל הסיר. ונראה שהמנהיג דן את הסיר לפי הסבירות שיימצאו תולעים בכל כמות קטנה שתנטל ממנו, וכעין "מיעוט המצוי", ולא מגדרי חזקת ג'.

אף אם רק מיעוט המצוי מכלל המין מתליע, מ"מ קרוב לודאי שבתוך כמות גדולה של פירות יש פירות מתולעים!¹¹ ואין זה דומה לנידונו של בעל תרוה"ד, שאף שגם שם היתה כמות גדולה של חיטים מ"מ אפשר שטחינתם נעשית מעט מעט בריחיים, ולכן כל כמות קטנה שנטחנת ביחד מוגדרת כספק איסור, משא"כ בעידן המודרני שבבת אחת נטחנות כמויות גדולות.

ונראה שכיון שבמפעלי עיבוד לירקות עלים (שמרסקים או קוצצים היטב את העלים) שוטפים את הירקות במים זורמים מספר פעמים תוך כדי החלפת המים, אפשר שיחשבו לספק איסור, כיון שחלק מהחרקים המצויים בירקות העלים (כגון "טריפסים", "אקריות", ו"פרודניה") אכן יורדים בשטיפות כאלו. ואעפ"י שישנם גם סוגי חרקים שאינם יורדים בשטיפה כיון שהם חודרים אל תוך העלה ("מנהרנים") או נצמדים אליו חזק (אחוז מסויים מכנימות העלה עלול להשאר גם אחרי שטיפות), אפשר שגם זה לספק איסור יחשב, כיון שאין הכרח שימצאו גם כאלו בירק שלפנינו כעת¹².

מאידך גיסא יש לומר שאין זה בכלל ספק, כיון שאפשר לברר ע"י דגימה מקצועית מתוך המשלוח שלפנינו אם אכן קיימים בירק שלפנינו חרקים שבדאות לא ירדו בשטיפות (כגון ה"מנהרנים") וכל שאפשר לברר, לא מקרי ספק ולפי זה, משלוח כזה צריך לפסול כיון שברור מראש שאנו הולכים לעבד ודאי איסור.

אולם למעשה נראה שאם ניתן לבצע עיבוד כדוגמת טחינה, שוודאי לנו שירסק ויבטל לגמרי את החרקים שבירק, הרי שגם אם ידוע שבמשלוח מסויים קיימים חרקים בודאות – המיקל יש לו על מה שיסמוך, הלא הם הפוסקים שהובאו בפרק הקודם, המתירים עיבוד כשאינו מתכוון לבטל אף באיסור ודאי.

ולפי זה נראה שעבוד פירות טריים, שבזמנינו הם בדרך כלל נקיים בגלל אמצעי ההדברה, וגם הסוגים הנגועים אין בהם אלא מיעוט המצוי לכל היותר, ובפרט שמקובל בפירות גדולים להעביר את הפירות על גבי מסוע חשמלי ולברור את כל הפירות שניכר מבחוץ שהם מקולקלים או נגועים – הרי הם בבחינת ספק איסור ולא ודאי איסור ומותר לעבדם באופן שלא ישארו בהם חרקים שלמים, כגון לסחוט מהם מיצים או להכין מהם תרכיזים.

11. וכ"כ הגר"ש אלישיב שליט"א (בתשובה כ"י) שכשיש כמויות גדולות בסיר של מטבח ציבורי קרוב לוודאי שיש כמה תולעים גם לאחר ששרו את הירקות במי מלח ולכן הוא ממליץ לשואל לבשל את הירקות הנ"ל בכמויות קטנות באופן שכל סיר ידון כספק איסור. אולם פשוט שבשאלה דידן פיתרון זה כלל אינו אפשרי.

12. וכ"כ הגרש"ז איערנברג זצ"ל (בתשובה כ"י) שירקות עלים ששרו אותם במי מלח "הרי זה חשיב כספק רחוק מאוד לחשוש על כל עלה דשמא היא מתולעת, וע"כ אין בזה מבטל איסור לכתחילה".

אולם הכנת ריבות וקונפליטורות שבהם נשארות חתיכות שלמות של פירות ואין בהן ריסוק מוחלט, וכן קציצה גסה של ירקות עליים (שאינה פוגעת בהכרח בחרקים) – הרי שאם יש באותו המין מיעוט מצוי, אי אפשר להיתירם עפ"י מה שנאמר עד כה, ויש לדון בהם מדיני ספק ספיקא, וכפי שיבואר בפרק הבא.

סוג אחר של ספק איסור הוא ספק בדינו של החרק, כדוגמת החרקים שבקטניות שבהחלט יתכן שהחרקים נוצרו בגרגרים בזמן האיסוס לאחר הקטיף, שאז אינם נחשבים לשרץ הארץ עד שיפרשו (שו"ע סי' פד סעי' ח), וגם אם סוג זה של קטניות נגוע כבר בהיותו בשדה, אפשר שהחרקים שנמצאים בו בזמן העיבוד הם דור שני ושלישי, שנוצר בקטניות בזמן האיסוס. דוגמא נוספת היא הטפילים הנמצאים במעי הדגים ועל ביצי הדגים שדינם מוטל בספק אם נוצרו בתוך הדג וטרם שרצו במים, ולכן הם מותרים, או שהם טפילים מקוריים שחדרו אל הדג מן המים והם אסורים (שו"ע סי' פד סעי' טז, ש"ך ס"ק מג).

ובכל מקרה כזה בו ההלכה מסופקת בדינם של החרקים בגלל שאין חוות דעת מודעית מזוייקת על היווצרותם של החרקים (כגון כשקיימים מספר דורות של חרקים או כשעלולים להיות סוגים שונים של חרקים), יש לומר שמציאות כזו חשובה כספק איסור לענין זה שאין בפעולת העיבוד משום ביטול איסור לכתחילה.

ז. הסתמכות על ספק וספק ספיקא

1. ספק בריה

והנה מעתה יש לדון איזו צורת עיבוד מותרת דהיינו אם דווקא ריסוק הדק היטב שדומה לטחינה שוודאי מרסק את התולעים וכדוגמת נידונו של בעל תרוה"ד שדבריו נידונו עד כה, או שדי אפילו בריסוק עבה כפי שנעשה בריבות למיניהם או קציצה עבה שמקובל לעשות בירקות עליים מסוגים שונים לשם תבלין (ישנם גדלים שונים שבהם מקצצים את הירק והם נעים בין 8-1 מ"מ לחתיכה), שעדיין הם רק בספק שמא נתרסקו התולעים.

ולכאורה יש לומר שריסוק שהוא רק בגדר ספק אם נתרסקו התולעים, ג"כ מספיק, כיון שכל דין בריה שאינה בטלה הוא רק מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא¹³. וראיה לכך שאפשר לומר ספק דרבנן לקולא היא מה שמצינו לראשונים שהקלו

13. ואעפ"י שהש"ך (ד"ק ב) ס"ל דלא אמרין ספיקא דרבנן לקולא היכא דאיתחזק איסורא (ועי' בפר"ח שם דפליג עליה), מ"מ במקום שישנם פירות שדרכם להתלע אצל לא ראינו שהתלעו, י"ל דלא מקרי איתחזק איסורא וכמו שכתב לעיל שאין כאן אלא ספק איסור. ואעפ"י

בדין בריה שנחסר לה אבר, שפסקו להקל, אעפ"י שבגמרא איבעיא ולא איפשיטא, ומשום דספיקא דרבנן לקולא (עי' ב"י יו"ד סי' קא ובש"ך סי' ק ס"ק ו וכ"כ הט"ז סי' ק ס"ק א), דספק אי הווי בריה או לא, הווי ספק דרבנן ובטל.

וכיוצ"ב מצינו שכתב בשו"ת גינת ורדים (יו"ד כלל א סי' יח) אודות תבשיל שעשוי מגרגרי פול מרוסק (ובפולים מצויים תולעים), שאף אם יש ספק שמא התולעים לא נתרסקו, מ"מ ספק בריה להקל. וכן ראיתי לבעל ספר קול אליהו (מובא בשו"ת רב פעלים ח"ד יו"ד סי' ט) שכתב בענין תולעים שמצויים במים, ויבשלו את המים (עם אבקת קפה) בלי סינון – יש להתירם משום ספק שמא נימוחו וספק בריה להקל¹⁴.

אמנם בשו"ת רב פעלים (שם דף כז ע"ד) הקשה על דבריו:

דהן אמת שהעיקר הוא נקטינן בריה לא בטלה הוא מדרבנן... אך מ"מ חז"ל עשו דין זה כדין איסור תורה ולא אזלינן ביה לקולא אלא נקטינן לחומרא כדין שאר איסור תורה, ורק אם יש ספק אם היא בריה אם לאו בזה אזלינן לקולא כדין ספיקא דרבנן, אבל אם היא ודאי בריה אלא שיש ספק מצד אחר כגון ספק אם נימוחה או לאו, יש לזה איסור תורה דאזלינן ביה לחומרא, וזה ברור ופשוט.

אולם אחר המחילה רבה, נראה שמה שכתב הרב פעלים שהוא ברור ופשוט, עדיין צריך עיון, שהרי אף הגמ' שהסתפקה בבריה שחסרה אבר, מיירי שהיתה בריה שלימה ואח"כ נחתכה, ואעפ"כ פסקו הראשונים לקולא משום דספק בריה הווי ספיקא דרבנן. ועי' פמ"ג (יו"ד סי' ק, שפ"ד ס"ק ה) שאף אם ספק לנו אם נחתכה הבריה ע"י בישול או נחתכה ע"י סכין נקטינן לקולא, יעו"ש – הרי שאף שמתחילה היתה בריה בוודאות, והספק נולד אח"כ מצד אחר – נקטינן לקולא.

אלא שלכאורה ספק דחטרון ידיעה לא מקרי ספק ואין לסמוך על העיבוד במקום שאפשר לברר את יעילותו. ולכן קציצה גסה של ירקות עלים בעודם חיים, תחשב למקרה בו אפשר לברר, באלו רמות חיתוך עדיין החרקים נותרים שלמים. אולם היינו דוקא בדבר שהבקיאים יכולים לברר¹⁵, אבל במקום שהוא ספק לכל העולם

שכתבו האחרונים (עי' פ"ח יו"ד סי' קי, כללי ס"ס אות ח) שאם כשהספק נפל היה ספק בדאורייתא אע"ג דלבתר הכי מתגלגל לדרבנן לא מקרי ספיקא דרבנן (ועי' בכה"ג בתשובת נוב"ק יו"ד סי' כז לגבי תולעים שבקמח). הלא בנידון דידן הספק על ריסוק הבריה נולד לאחר שנתערבו התולעים בתבשיל ובטלי מדאורייתא.

14. יש לציין שהיתריהם של בעל גינת ורדים ובעל קול אליהו אינם מבוססים רק על סברא זו שספיקא דרבנן לקולא, אלא על סברות נוספות, אולם הם אינם מפפקים באמיתותה של סברא זו.

15. וכדוגמת מה שפסק בשו"ע (יו"ד סי' צח סעי' ג) על איסור שנתערב בהיתר והוא לפנינו ואי אפשר לעמוד על שיעורו, יעו"ש.

כגון בריבות למיניהן שלאחר עיבוד המזון ע"י ריסוק ובישול גם אנשי מעבדה אינם יכולים להבחין אם ישנם חרקים שלמים¹⁶, יש לומר שאכן נחשב לספק¹⁷.

2. ספק ספיקא

ולמעשה אין כל כך הכרח להסתמך רק על הסברא האמורה שספק בריה לקולא, אלא אפשר לצרף כאן ספק ספיקא. שהרי המקרים בהם אנו עוסקים חשובים כספק איסור עוד לפני העיבוד, אם מחמת שהפירות והירקות אינם תמיד נגועים ואם מפני השטיפות והמיון שהם עוברים לפני העיבוד, וכמו שנתבאר בפרק הקודם. וא"כ לכאורה אפשר להתיר את עיבודם מכוח הסתמכות על ספק ספיקא במקום שאין לפנינו ספק של חסרון ידיעה¹⁸: ספק שמא הם נקיים, ואת"ל שהם עדיין נגועים, שמא נחתכו התולעים או נימוחו בזמן העיבוד. ומסתבר שאף התרוה"ד לא יכול היה לקבוע בבירור שהתולעים נטחנים לגמרי, וסמך על צירוף של כמה ספיקות¹⁹.

והנה כנגד כל האמור עומדת בפנינו סתירה מדברי הרשב"א ושאר ראשונים ומרן השו"ע (סי' פד סעי' ט)²⁰, שבבואם לדון על מי שעבר ובישל קטניות ללא בדיקה לא התירום מכוח ספק אחד דשמא נימוח אלא בהסתמכות על ספק ספיקא (שמא הקטניות נקיות ואת"ל שהם נגועות שמא נימוחו החרקים), אבל בלא"ה לא התירו (כגון כשמצא ג' תולעים בסיר דהחזוק כל הסיר בתולעים וליכא אלא ספק דנימוחו) והכל חייב בדיקה. ואם א"א לבדוק הכל אסור ולא סמכו על ספק דשמא נימוחו וקשה מכולם, שלא מצינו שהתירו לבשל לכתחילה ע"י ספק ספיקא אלא התירו רק בדיעבד!

ונראה שהטעם שלא סמכו על ספק נימוח בלבד הוא משום דס"ל שזהו ספק שאינו טוב כ"כ, כיון שהתוצאה משתנה מצורת בישול אחת לאחרת, שפעמים שהתולעים נימוחות ופעמים שאינם נימוחות, ואולי ישנם מקרים בהם יכולים הבקאים להבחין אם נימוחו אם לאו, והווי ספק דחסרון ידיעה, או דס"ל שאף ספק

16. ויש לעי' אם ספיקות שיכולים לברר ע"י שימוש במכשור מיוחד במעבדה – לא יחשבו לספק בגלל זה או שגם בזה אמרינן לא ניתנה תורה למלאכי חשרת. ועי' אמונת עתיך (גליון 6 עמ' 14).

17. וכן דעת הפר"ח (כללי ס"ס אות יז). מיהו עי' בט"ז (סי' צח ס"ק ו) דספק דלכל העולם תלוי בפלוגתא דהרא"ש והרשב"א אי מקרי ספק.

18. אמנם בשו"ת נוב"ק (י"ד סי' כא) נוקט שבספק ספיקא שאפשר לברר רק צד אחד של הספק אך לא את הצד השני שפיר עדיין ס"ס, אולם בענינו אם אפשר לברר לאור הריסוק שאכן נשארו תולעים שלמות הרי ששני הספיקות מתבררים, ופשוט.

19. וקצת ראייה לזה ממה שכתב תרוה"ד לנפות את הקמח לאחר הטחינה, שמע מינה שאין הטחינה מבטיחה בוודאות ריסוק של כל התולעים. מיהו עי' פמ"ג (משב"ז ס"ק יט) שכתב שהניפו אינו מפני תולעים שלמות אלא מפני חלקי התולעים הנטחנות.

20. עי' רשב"א (תורת הבית דף פד), שו"ע (סי' פד סעי' ט) ונו"כ.

שהוא לכל העולם אינו נקרא ספק כל שהוא נובע מחסרון ידיעה. אמנם לענין לצרפו לספק ספיקא ס"ל שדי אף בספק גרוע כשמצרפים אותו לספק שני טוב. והטעם לכך שלא סמכו על ספק ספיקא אלא בדיעבד ולא לכתחילה נראה שהוא משום שאין לגרום לספק ספיקא ע"י עשיית מעשה שיוליד את הספיקות, ולכן אם יבשל לכתחילה על דעת הספק ספיקא, נמצא שהוא עושה הספק ספיקא בידיים²¹. והרי זה חמור יותר ממבטל איסור לכתחילה שהותר במקום שאינו מתכוון וספק איסור, כיון ששם בסופו של התהליך ברור שהתולעים נטחנו או שקרוב לדאי שנטחנו וכנידונו של התרודה"ד. אבל במקום שבסופו של התהליך אין אנו משוכנעים כלל שהחרקים בטלו, אלא שאנו תולים כך מכח כמה ספיקות, וכל ההיתר תלוי על ספיקות – אין לגרום להיתר כזה בידיים.

נמצא מכל האמור שלא נוכל להיתר לכתחילה לרסק או לטחון מזון באופן שעדיין יש ספק שמא לא נתרסקו התולעים, אף ע"י הסתמכות על צירוף של שתי ספיקות לס"ס, כיון שאין עושים ספק ספיקא בידיים, אלא במקום שקרוב לדאי שנטחנו כל התולעים או נימחו ע"י כל תהליך עיבוד המזון.

3. גדר בריה שנימוחה

אמנם נראה שגם כאשר העיבוד הוא קציצה גסה לחתיכות גדולות, אם החתיכות עוברות גם בישול או ייבוש בחום – יש לומר שאף אם לא נחתכו, אפשר ששייך בהם ביטול אם אכן לא יוכרו בתוך המזון. דהנה כשאנו אומרים שתולעים ש"נימחו" אינן חשובות בריה, אפשר שהכוונה היא גם כשהתולעים נשאר שלמות אך נתמעכו ונתרסקו עד שבטלה מהם צורתן ותוארן. וכן יש לדייק במה שכתב השו"ע (ס"ק סעי' ו'): "אבל אם נחתכו או נתרסקו עד שנאבדה צורתן" – שריסוק ואיבוד צורה היינו אפילו בנשאר שלם. ועי' פמ"ג (ס"ק שפ"ד ס"ק ו) שכך נטה לפרש במשמעות דברי השו"ע, אולם למסקנא מפרש ד"נחתך" – היינו ע"י סכין, ו"נתרסק"

21. וכן הסכים הפר"ח (כללי ס"ס אות יח). ועי' שד"ח (כרך ה עמ' 198). שו"ר בברכי יוסף (ס"י פד אות ג) שביאר שטעמא דלא יבשל לכתחילה ויסמוך על ס"ס היינו משום דאין לגרום ס"ס בידיים. ומתוך כך הקשה על מה שכתב הט"ז (ס"ק ב) שקמח שנטחון מחיטים נגועות, מותר משום ס"ס דשמא הוא נקי ואת"ל שנתרו בו תולעים שמא ימוחו באפיה. והקשה: והלא אין לגרום ס"ס בידיים כמו שלא התרנו לבשל לכתחילה כל מזון שדרכו להתליעו ועי' מה שכתב פמ"ג (משב"ז ס"ק יט).

ועי' שדי חמד (שם אות ד) שכתב אם האיסור שני במחלוקת ואינו מוסכם, שרי לעשות ס"ס בידיים. ולפי זה י"ל בנד"ד שיש המתירים וס"ל דלא מקרי בריה מחמת קטנותו כמו שכתבנו לקמן, ושפיר יש לעשות ס"ס בידיים. מיהו אין זה נכון כיון שקודם מעשה העיבוד לא מקרי תערובת דניכר האיסור, ורק אחרי העיבוד נעשה האיסור מסופק.

– היינו ע"י בישול, ולעולם פירושו שלא נשאר שלם. וכך נראה מדברי הגר"א²². אולם החכמת אדם (כלל נג ביניא ס"ק נג) החזיק בפירוש הראשון שמיעוך וריסוק מבטלים מתורת בריה אף כשנשארה שלימה²³. גם מדברי חזו"א (י"ד סי' ד/א ס"ק ו) נראה ש"נימוח" הוא גם במצב שנשאר בשלמות שכן כתב:

והלכך בהני כיני דגים יש לצרף ספק נימוח, דמסתבר דמתבטלת הכרתן ע"י הבישול והווי כמו רוב להיתר, ואף אם יש ספק שהם שלמים אין כאן רק ספק דרבנן של בריה, אבל מסתבר כיון שבטלה הכרתה, חשיב בלבול צורה ובטל דין בריה.

ואם כן קרוב לוודאי שכאשר החרקים עוברים תהליכי בישול או ייבוש, הרי שהם מאבדים את תאדם גם אם הם נשארים שלמים. וא"כ בריבות וכדו' סביר שגם אם התולעים נשארו שלמות אבל עכ"פ נשתנה תארן מחמת שינוי צבען וטשטוש צורתן ומיעוך שנגרם להם ע"י הבישול, ובכל כה"ג יש לומר דספק בריה להקל.

ומלבד זאת נראה שבתולעים קטנות מאוד, יש לצרף את דברי הסוברים שאין להן גדר "בריה", והרי הם בטלות אף אם לא נתרסקו²⁴. וכן דעת המשכנות יעקב (מובא בערוה"ש י"ד סי' ק סעי' טז) שכתב:

דוקא אם היא עומדת בעינה וניכרת. אבל אם מעוצם קטנות נאבד ממשן והוא דבר המתערב ממש, ונדבק בפת או בתבשיל ואי אפשר להפרידן כלל, כמו המילבין הקטנים ולא יהיה לעולם בעין בפני עצמו, רק תמיד בתערובת לא נודע מקומם איה – לא נאמר עליו דין בריה שאני, כיון שאין לו מקום בפני עצמו²⁵.

22. שכתב (סי' קא סעי' ו) ש"נאבדה צורתה" לא קאי אלא אחתיכה הראויה להתכבד.
23. ולכאורה מדברי הגהת שערי דורא (סי' נ הזבא בכ"י סי' קא) שכתב: "יראה שאם שלם רק שנפל ממנו קצת ע"י הבישול כמו שרגילות הוא להתפרפר, ודאי חשיב בריה" – נראה דפליג על האמור, וכן העיר הבית אדם (שם), אלא שכתב שמשאר ראשונים לא משמע כהגהת שערי דורא.
24. והנה יש מהאחרונים שצרפו גם דעת הראשונים הסוברים שבריה בטלה בקרוב לאלף (כמבואר בכ"י י"ד סי' ק). מאידך בשו"ת רב פעלים (ח"ד י"ד סי' ט) כתב ח"ל: "דספק זה לא יועיל ולא יציל גם בפת דאיכא במים ובקמח אלף פעמים כנגד התולעים, יען דזה לא נאמר אלא בתערובת מין במינו כגון דג טמא בדגים טהורים שאין האיסור ניכר ונודע דאז מהני ביטול, אבל בנתערב באינו מינו, שהוא ניכר בפני עצמו אלא שמחמת קטנותו ותערובתו בדבר עב אי אפשר לבררו ולהפרידו לא שייך בזה דין ביטול דחיישנן שמא יפגע בממשו של איסור ולא ירגיש וכדאיתא בס"י קד סעי' א", ויש ליישב ואכמ"ל.
25. ואמנם ערוה"ש פסק על חידוש זה של המשכנ"י, אבל כתב מדיליה (סעי' יז) שבביטול דרבנן לא גזרו על הדברים המאוסים כגמלים וחובבים: "דחן אמת דבאכילה בפני עצמו חייב מלקות, מ"מ חכמים כשגזרו מפני זה שלא יהיה להם ביטול, אי אפשר שיגזרו על דברים המאוסים". והוסיף, שאין עיקר טעם בריה משום שלוקין על אכילתה, אלא מפני חשיבותה כחתיכה הראויה

נמצא שלמעשה גם בצורות עיבוד שאינן גורמות בהכרח לחיתוך החרקים אלא רק לטשטוש צורתם או מעיכתם, יש מקום להקל ולעבד לכתחילה מזון באופן שהחרקים יהיו בטלים במוצר הסופי ואינם ניכרים ומזהמים.

ח. סיכום

במאמר זה ניסינו לדון באופן עקרוני בבעיות ההלכתיות העלולות להופיע בתהליך העיבוד של מזון נגוע או ספק נגוע ובפתרונותיהם. לא התיימרנו לדון בכל צורת עיבוד לפרטיה, כי קצר המצע מהשתרע. אולם דומני שלמעשה אפשר לחלק את המקרים לשלש קבוצות עקרוניות:

א. הקבוצה הראשונה כוללת את המקרים בהם מתבצעת טחינה מושלמת של חומרי הגלם, כטחינת החומוס לאבקת פלאפל, או מעיכה מושלמת עד כדי ממרח (כגון ממרח חומוס או ממרח ביצי הדגים שנקרא: "איקרא"). בכלל זה גם סחיטת חומרי הגלם לצורך הפקת מיצי שתיה או הפקת תמציות מאכל.

בכל המקרים האלו אין חשש להישארותם של חרקים שלמים ולכן מותר לבצע בהם את העיבוד המקובל, כל עוד מדובר רק בספק איסור. לספק איסור יחשבו מקרים בהם מעבדים חומרים שעלול להיות בהם רק מיעוט המצוי או שהחומרים עוברים תהליכי ניקוי סבירים לפני התחלת העיבוד או משום שההלכה מספקת אם החרקים שבאותם חומרים אכן אסורים (כמבואר בסוף פרק ו). בנידון של סחיטת מיצים מפירות שעלולה להיות בהם נגיעות של מיעוט המצוי – יש צורך לסנן את המיצים לאחר הסחיטה, כיון שאם ימצא בהם חרק הוא אינו בטל בהיותו ניכר.

ב. הקבוצה השנייה כוללת את המקרים בהם מתבצע ריסוק חלקי ונוצרת תערובת סמיכה, כגון ריבות שנשארים בהם חלקי פירות, עלי כוסברה שנשחנים למימרח חריף ("סחוג ירוק"). כאן ישנם חששות הלכתיים כבדים יותר, מכיון שיש חשש להשארות חרקים שלמים, אולם כשתהליך כזה מלווה בבישול או תהליכים אחרים שגורמים לחרקים להמעיך או לטשטוש צורתם, (ומכ"ש להחתך או לאבד אברים מגופם) – יש מקום להקל ולעבד את המזון בצורה כזו, ובתנאי שמדובר במקרה של ספק איסור (מיעוט המצוי או תהליכי ניקוי סבירים).

להתכבד, וכל שאינה חשובה משום מאיסותה, לא גזרו על ביטולה. מאידך עי' שו"ת רב פעלים (ח"ד יו"ד סי' ח, בדף כז ע"ד ד"ה ודע) שיצא נגד סברת ערוה"ש. וראה בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ד סי' ב) שדעתו נוטה להקל לגבי ביטול בתערובת של חרקים קטנים שאינם נראים להדיא לעיניים, וכתב שאין להם דין בריה, וצירף גם דברי הערוה"ש בענין בריית מאוסות, וכן דעת הראשונים שיש ביטול לבריה בקרוב לאלף.

ג. הקבוצה השלישית כוללת מקרים בהם הריסוק הוא חלקי והתוצאה היא פירורים נפרדים, כדוגמת ירקות עלים שנקצצו לחתיכות שכל אחת גודלה מספר מילימטרים (8-1 מ"מ). כאן הבעיה היא שאין החרקים מוגדרים כנמצאים בתוך "תערובת", ויש חשש שישארו חרקים בין העלים או על גביהם. ההיתר במקרה כזה יכול להיות רק אם החרקים הפכו ל"עפרא בעלמא" בזמן הייבוש החם, וזהו מצב שקשה להשגה בלי לפגוע במזון עצמו. ולכן יש להחמיר שלא לעבד לכתחילה באופן כזה²⁶, אא"כ יש אפשרות לערוך ניפוי או מיון באמצעים הבנויים על המשקל הסגולי השונה שיש לכל גוף זר שנמצא בירק, או לטחון את הירק הדק היטב.

למותר הוא לציין שכל הדוגמאות שבמאמר ובסיכום, אינן מדוייקות בהכרח בתיאור הצורות והתהליכים של העיבוד, בנוסף לעובדה שדרך העיבוד עשויה להשתנות ממפעל אחד למשנהו, ולכן יש להתייחס לעקרונות בלבד.

26. אמנם בדיעבד שכבר נעשה אפשר להחירו מכח ספק ספיקא שמצטרפים בו ספיקות סבירים,

ורק לכתחילה אין לעשות ס"ס בידיים ולהחיר.

ועי' שו"ת שבט הלוי (ח"ה י"ד סי' פה) שהותר לכתחילה ייבוש של תבלינים, רק לאחר שינסו ויוכיחו שאכן החרקים הופכים לעפרא בעלמא, ע"כ. אבל המידע שנמסר לו על ייבוש התבלינים בדרגת חום של 1200 מעלות – נראה שהוא טעות גמורה כי בדרגת חום כזו יהפכו העלים לאפר גמור. ולפי מה שנמסר לנו החום המקסימלי רגילים לייבש תבלינים הוא 150 מעלות כשלאחר זמן קצר יש צורך להפחית ברמת החום כדי שלא לאבד מרכיבים חשובים שנמצאים בצמח.

גדר עפרא בעלמא לגבי חרקים המצויים במוצרים בני זמננו נידון גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' צו, ח"ז סי' נז, ח"ט סי' פ).

הרב יגאל הראיה

דין ביצי חרקים

ראשי פרקים:

- א. הצגת הבעיה
- ב. האיסור בביצת השרץ
- ג. "פירשא בעלמא"
- ד. רחישא
- ה. ביטול ברוב
- ו. סיכום

א. הצגת הבעיה

חלק מן החרקים הנמצאים במזון, מקורם בביצים שהוטלו במזון ע"י חרקים בוגרים. הבעיה בה אנו רוצים לדון היא, האם גם ביצי החרקים אסורות באכילה כמו החרקים עצמם?

שאלה זו עשויה להיות רלוונטית במקרים בהם הצלחנו להפטר מן החרקים אך לא מהביצים, כגון, בקמח שבדרך כלל ניתן לנפותו ולהסיר ממנו את החרקים אך לא את הביצים.

מקרה אחר בו תתכן השלכה לשאלה זו הוא מקרה של קטניות שנתנגעו בזמן איחסונם לאחר הקטיף. במקרה זה ההלכה היא שהקטניות מותרות באכילה עם החרקים שבתוכם, פרט לחרקים שבקעו מן הקטניות¹; ויש לבדוק האם הביצים שנמצאות על גביהם אסורות יותר מהם?

1. ע'י חולין (סו ע"ב): "על הארץ – להוציא את הזיזין שבעדשים ואת היתושין שבכליסין ותולעת שבתמרים ובגרוגרות", ופירש רש"י: "דמותים, דלאו על הארץ שורצין אלא בתוך העדשה". ובשרש"ע (יו"ד סי' פד סעי' ח): "ואם שהה הפרי לאחר שנעקר י"ב חודש אוכל בלא בדיקה". אם הזחלים בוקעים מן הביצים על גבי הקטנית ואח"כ מכרסמים בקטנית ונכנסים פנימה, נראה שעדיין אינם נקראים "שורץ על הארץ" כיון שגם ע"ג הקטנית חשוב כמקום גידולם (ומכ"ש בקטניות בהן הזחל נוקב את הביצה במקום דיבוקה ואינו רואה פני האויר). ע'י פמ"ג (סי' פד: שפ"ד ס"ק לא, מש"ז ס"ק יא) שכתב שחרקים כאלו היינו רביתייהו והם כחלק מן הפרי כל זמן שלא פרשו אל הכלי (או לפני אחר). וכ"כ: בשו"ת בית שלמה (סי' קנד דף סב ע"א), וע'י מש"כ בערוה"ש (סעי' מה-מו) לענין חרקים המתהווים על גבי ערימת קמח או מלח או בין זרעי חיטה

על כל פנים, לא נדון כאן על ביצים שלשם זיהויים יש להשתמש במיקרוסקופ או בזכוכית מגדלת; בעיה זו כבר נידונה במקומות אחרים ואין כאן מקומה².

ב. האיסור בביצת השרץ

נאמר בגמ' (חולין סד ע"א):

אמר מר: חלבון וחלמון מעורבים זה בזה – בידוע שהיא ביצת השרץ. למאי הלכתא? אמר רבא: שאם ריקמה (רש"י: נוצר השרץ בתוכה) ואכלה, לוקה עליה משום "שרץ השורץ על הארץ". הראשונים נתקשו, מדוע הגמ' מחייבת על אכילת ביצת השרץ משום "שרץ השורץ על הארץ", דווקא אם השרץ החל להתרקם בתוכה, ואינה מחייבת על כל ביצתה משום שיוצאת מן הטמא, ו"היוצא מן הטמא טמא", (כמבואר בבכורות דף ה ע"ב ובשו"ע י"ד סי' פא)?

רוב הראשונים³ תירצו ש"היוצא מן הטמא" אמנם אסור אך אין לוקין עליו, ואילו סוגייתנו עיקר חידושה הוא חיוב המלקות, שאם הביצה רוקמה ה"ז בגדר שרץ הארץ ממש שיש בו מלקות. וכך לשון הרשב"א (חולין סד ד"ה שאם):

ואם תאמר, לענין אכילה ולענין מלקות למה לי ריקמה, הא קיי"ל דכל היוצא מן הטמא – טמא? ... י"ל דלענין מלקות איצטריך דנהי דאסירא באכילה, אבל מילקא לא לקי עלה. והרמב"ם ז"ל כן כתב פרק שלישי של מאכלות אסורות, שכל מאכל היוצא ממין מן המינים האסורים שלוקין על אכילתו – הרי אותו מאכל אסור באכילה מן התורה, כגון חלב בהמה וחיה הטמאים, וביצי עוף ודג הטמאים, שנאמר: "את בת היענה" – זו ביצתה. וה"ה לכל האסור כיענה ולכל הדברים הדומים לביצה.

אמנם התוס' (ד"ה שאם) לא תירצו כתירוצי הזה, וכנראה משום שסבורים שלוקין גם על "היוצא מן הטמא" ודלא כהרמב"ם⁴, וע"כ פירשו התוס' שבביצים אין איסור "היוצא מן הטמא" בכלל, וזאת מאחד משני טעמים:

מאוסמים. ועי' חזו"א (י"ד סי' יד ס"ק ה, ועי' ס"ק ו) שכתב דהיינו דווקא כשיש זיקה בין החרק לבין הפרי ששם הוא ביתו ונעים לו, מה שאין כן אם מיד כשנוצר דרכו לעזוב את הפרי – הוא אסור אפילו בזמן שהוא על גביו.

2. בענין זה ראה מה שכתבו: חב"א (כלל לח, בינ"א ס"ק מט), ערוה"ש (י"ד סי' פד סעי' לו), שו"ת טוטר"ד (תני' קונ"א סי' נג), שו"ת יחזה דעת (ח"ד סי' מז), שו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קכב), אמונת עתיך (גליון 6 עמ' 14).

3. ומזה: הרמב"ן הרשב"א והר"ן בחידושיהם לחולין (סד ע"א).

4. ויש לציין שלדעת המגיד משנה גם להרמב"ם אין מקור מפורש שאין לוקין על "היוצא מן

א. כשהותרו ביצים של עוף טהור מאיסור אבר מן החי, הותרו גם ביצי עוף טמא מאיסור "היוצא מן הטמא".

ב. ביצים שמהם מתפתח השרץ נעשות משכבת זרע ולא מבשר ודינם כגבלה שסרחו ו"כפירשא בעלמא"; ולכן אינן אסורות משום היוצא מן הטמא⁵. ולכן באה הגמרא להשמיענו שאעפ"י שאין בביצים איסור משום "היוצא מן הטמא", מ"מ, ביצת שרץ מרוקמת אסורה משום "שרץ השורץ", אבל ביצה שאינה מרוקמת אינה אסורה לדעת תוס'⁶.

והנה הרמב"ם (בהל' מאכ"א) לא העתיק את הדין המפורש בגמרא שביצת השרץ שרוקמה לוקין עליה משום שרץ הארץ, אבל פוסק (פ"ג ה"ח):
ביצת עוף טמא **שהתחיל האפרוח להתרקם בה** ואכלה, לוקה משום אוכל שרץ העוף.

וכתב המג"מ (שם) שמקור דינו של הרמב"ם הוא בסוגייתנו; וכשם שלוקים על אכילת ריקום של שרץ הארץ בתוך ביצתו, כך לוקים על ריקום של אפרוח טמא בתוך ביצתו⁷. נמצא שאכן פסק הרמב"ם כסוגייתנו לענין ביצה מרוקמת; ומסתבר שגם ביצה שאינה מרוקמת אסורה לדעתו משום "היוצא מן הטמא", כפי שכתב הרמב"ם (מאכ"א פ"ג ה"א) לענין ביצת היענה וביצי עוף ודג הטמאים.

נמצא שלרוב הראשונים (פרט לשיטת התוס') ביצת השרץ אסורה לפחות מדין "היוצא מן הטמא" ואם רוקמה בתוכה אף לוקין עליה מדין "השרץ השורץ".

הטמא" אלא מכוח קושיית הראשונים הנ"ל, ואע"פ שהרמב"ם דרש זאת מן הפסוק "מבשרם לא תאכלו" – על בשרם אתה לוקה – אעפ"כ, אסמכתא בעלמא היא שהסמיך הרמב"ם.

5. בטעם זה מפקפקים התוס' בעצמם, משום שידוע שהביצים מעורות מתחילה בגידים וע"כ י"ל שחשובים כבשר.

6. הרשב"א והר"ן (לחולין סד ע"א) כתבו שלדעת התוס' ביצה שלא ריקמה אין בה איסור **ראורייתא**, ומשמע שעכ"פ אסורה מדרבנן. אולם בתוס' לא נזכר שיש בה איסור מדרבנן.

7. אולם הרשב"א בחידושו משיג על הרמב"ם וסובר שאין לוקין על ביצת עוף טמא המרוקמת, כמו שאין לוקין על שרץ העוף הנמצא בקטניות כל עוד לא פרש מהקטנית, וכמו ששנינו בברייתא (חולין סו ע"ב): "להוציא היתושין שבאבלוסין". ויש לתרץ לדעת הרמב"ם דשאני יתושים שבקטניות ובפירות שכל עוד הם בתוך הפרי בטלים הם לפרי ואינם קונים שם לעצמם אלא ביציאתם; אבל אפרוח שמרוקם בתוך ביצתו אעפ"י שהוא סגור בביצה אין הוא בטל אל הקליפה אלא הקליפה בטלה אליו וכבר קנה שם "שרץ העוף" אף בעודו בתוף הקליפה. ועכ"פ משמע שגם הרשב"א מודה שביצה המרוקמת באפרוח אסורה משום היוצא מן הטמא ולא פליג אלא לענין מלקות.

ג "פירשא בעלמא"

ולכאורה יש לומר שגם הראשונים החולקים על התוס' וסוברים שביצת השרץ אסורה גם משום "היוצא מן הטמא", מודים, שביצים של חרקים נחשבות כ"פירשא בעלמא". שהרי לא שייך בהם מה שכתבו הראשונים (עי' תוס'): "שמעורות בגידים וחשובות כבשר", כדוגמת ביצי עוף טמא שכשהם מחוברות באשכול הביצים הם ממש כבשר; אבל ביצי החרקים בין לפני הטלתן (כשהם בשחלות הנקבה) ובין לאחר הטלתן, הרי הם מאוסות ואינן ראויות לאכילה והרי הם כצואת ופרש החרקים.

וכך יש לדייק מלשון הרמב"ם (מאב"א פ"ג ה"א) שכתב: "כל מאכל היוצא ממין מן המינים האסורים... הרי אותו המאכל אסור באכילה מן התורה". הרי שהדגיש הרמב"ם שרק "מאכל" אסור משום היוצא מן הטמא, אבל ביצי חרקים, שאינן עומדות למאכל, ייחשבו ל"פירשא בעלמא". והרי זה כדוגמת חלב (בפחה) שבקיבת בהמה טמאה, שכתב הרמב"ם (פ"ד ה"ט) שהוא כשאר טינופת שבגוף; וכדוגמת "עור הבא כנגד פניו של חמור" (פירש רש"י: כעין שיליא שהחמור נולד בו) ומי רגליים של בהמה טמאה, שכתב הרמב"ם (פ"ד ה"ב) שדינם כפרש⁸.

ואם תאמר שיש לחוש שמא נתרקמה תולעת בתוכן ואסורות משום שרץ הארץ – יש לומר דעד כאן לא אמרה הגמרא שביצת השרץ שריקמה לוקין עליה אלא בשרצים שיש להם ביצים גדולות, שהריקום שבתוכן ניכר לעין, וכמו שהעמיד רש"י (בסוגיא הקודמת) ב"ביצי צב ולטאה", אבל ביצי חרקים המצויים בקטניות או בקמח, שהן קטנות ואי אפשר להכיר את הריקום שבהן – אין בהם איסור משום שרץ השרץ.

מאיך גיסא מצאנו בתשובת מהר"ם בן חביב (שר"ת קול גדול סי' סא) שדן בדינם של ביצי זבובים, ודן בסוגיא הנ"ל ובראשונים, והסיק כדלהלן:

כללא דמילתא דלרש"י והרמב"ם ביצי הזבובים אסורים מן התורה, ולדעת התוס' שרו מן התורה. ונקטינן כרש"י והרמב"ם דרבים נינהו, ומה גם באיסור תורה. ולפיכך הזבובים המטילים ביציהם בבשר בימות החמה, והם כמו גרעיני חרדל לבנים, צריך לבדוקם ולהדיח הבשר יפה יפה, שלא יישאר אפילו אחד. ומיהו יש אומרים דהני גרעינים לבנים שמטילים הזבובים בבשר בימות החמה, אינם ביצי זבובים אלא מרוקם וצואתם מתהווים, והראיה שאינם נעשים זבובים אלא תולעים, וא"כ

8. ואפילו לדעת הפוסקים שאוסרים מי רגליים של בהמה היינו משום שיש בני אדם השותים מי רגליים של חמור "משום דמעלו לירקונא" (בכורות ז ע"ב), הלכך לאו פרש גמור הוא, כן כתב הב"י (סי' פא); אבל ביצים אלו, שאין מי שאוכלן ודאי דמו לעור הבא כנגד פניו של חמור דלכו"ע חשיב פירשא בעלמא.

כל עוד שלא נעשו תולעים הוו כפירשא בעלמא ושרו, וצ"ע. ושומר נפשו ירחק מהם.

דבריו של המהר"ם בן חביב הועתקו להלכה ע"י כמה מהאחרונים⁹, ומדבריו מוכח שדין ביצי זבובים ושאר חרקים, כדין ביצת השרץ המבואר בגמרא ובראשונים הנ"ל, והן אסורות באכילה מן התורה אפילו קודם ריקום, כדעת רוב הראשונים משום "היציצא מן הטמא", כביצת עוף טמא; וזה שלא כמו שהוכחנו שיש לדונם כ"פירשא בעלמא"?

ונראה לומר, שגדר "פירשא בעלמא" שייך להאמר במקום שאסרה התורה בעלי חיים שדרך בני אדם לאוכלם כגון: חיות, עופות ודגים טמאים; ובוה מסתבר שאין כוונת התורה לאסור אלא את החלקים הראויים לאכילה ולא את החלקים שאינם ראויים לאכילה אפילו כאשר הם נוצרים מתוך האיסור; כגון, שליית החמור ומי רגליו (לדעת הרמב"ם) וחלב הנמצא בקיבת בהמה טמאה (אעפ"י שמקורו בבהמה המינקת שגם היא בהמה טמאה); אבל באיסורי שרצים שאסרה התורה גם שרץ שבעצמו מאוס לאכילה, א"כ גם ביציו של השרץ שנוצרים ממנו אסורים כמוהו ולא שייך להתירם משום "פירשא בעלמא".

ועוד יש לומר, שגדר "פירשא בעלמא" הוא דווקא דבר שהוא פסולת שאין לבעל החיים צורך בו ולכן הוא מפרישו ומשליכו, כגון מי רגליו (לדעת הרמב"ם), צואתו, רירו ושליית עוברו (עור הבא כנגד פניו של חמור); אבל החלב (בפתח) והביצים אינם מופרשים ממנו כפסולת וכדבר שאין לו צורך בו, ומתוך כך נחשבים כחלק מגופו; וזו הסיבה שאסר מהר"ם בן חביב את ביצי הזבובים.

ד. "ריחשה"

והנה אם אכן גם ביצי החרקים המרוקמות אסורות משום "שרץ הארץ", א"כ יש להבין מאי שנא ביצה זו מתולעים ממש? שהרי ביצה זו אסורה אעפ"י שחיותה אינה ניכרת כיון שאינה זזה, ואילו לגבי התולעים עצמם שלא ריחשו, מצינו שנחלקו הראשונים על תולעים שמקומם צר בתוך הקטנית ואין להם מקום לרחוש: רש"י (חולין סז ע"ב ד"ה באביה) כתב שדווקא תולעת המהלכת ורוחשת בתוך הפרי אסורה; ומשמע מדבריו שאם לא ריחשה, מותרת. וכן כתבו התוס' (שם ד"ה דייקא), ומתוך כך התיירו לאכול גרגרי פול שיש בהם תולעים שעדיין לא רחשו, בלא בדיקה. אולם הרמב"ן, הרשב"א והר"ן (בחדושים לחולין סז ע"ב) חלוקים וסבורים שאף תולעת שלא ריחשה, אסורה¹⁰.

9. כדבריו פסקו המחזיק ברכה (יו"ד סי' פד ס"ק לו) והובחי צדק (סי' פד אות קכו) וכף החיים (יו"ד סי' פד ס"ק קנח). ועי' צבי לצדיק (יו"ד סי' פד סעי' ו ד"ה ופעמים) שכתב כן מדגפשיה.

10. ועי' רמב"ם (מאכ"א פ"ב הטי"ו) שמשמע שדעתו כרמב"ן והרשב"א.

בשׁו״ע (סי' פד סעי' ו) פסק כדעת המתירים, וכתב:

תולעים הגדלים בפירות בעודם במחובר, חשוב כשורץ על הארץ, ואסור, אע"פ שלא פירש והוא שריחש. אבל תולעים הנמצאים בפולין ואפונים תחת הקליפה, והקליפה משחרת עליהם מבחוץ, וכשמסירין הקליפה מוצאים היבחושיין תחתיהם – מותרים, לפי שהם מונחים במקום צר, ולא קרינן בהו השורץ על הארץ כל זמן שלא ריחשו. אבל הנמצאים בשרביטין, אסורים, שיש להם מקום לרחוש¹¹.

והנה, לדעת המתירים תולעים שלא ריחשו, א"כ כל שכן שיש להתיר את ביצי חרקים, שוודאי לא רחשו אפילו כשהן מרוקמות בתוכן. ולא תהא הביצה חמורה מן החרק עצמו¹²!

אבל נראה יותר שדעת הראשונים הנ"ל להתיר שרץ שלא רחש דווקא כשהוא בתוך הפרי, שכל עוד לא רחש, לא הבדיל את עצמו להיקרא לו שם "שרץ" וחשיב כחלק מגוף הפרי, מה שאין כן בביצת השרץ המונחת על הארץ וכדו' שיש לה שם של ביצת השרץ; והואיל וריקמה – אסורה משום שרץ הארץ, ואין תנאי הרחישה מעכב אלא כשהיא מונחת בתוך הקטנית וכחלק מגוף הקטנית¹³.

וכך יש ללמוד מדברי החזו"א (סי' יד ס"ק ה), שכתב:

הנה ודאי מודים התוס' (ההולכים בשיטת רש"י) דנולד בארץ ולא ריחש אסור, אלא זה שתחת הקליפה שאינו ראוי עדיין לרחישה לא הוי בכלל שורץ על הארץ לדעת תוס'. ושורץ על הארץ אינו דווקא על מחובר, דגם שורץ על התלוש הוי בכלל שורץ על הארץ. וא"כ הדין נותן דנולד על התלוש וראוי לרחישה אע"פ שלא ריחש אסור, אלא דנולד בפירי מתבטל אל הפירי ואינו בכלל שרץ כל זמן שלא פירש. ומסתבר דדווקא כשהוא בתוך הפרי ונעים לו ביתו תוך הפרי... אבל אם התחוה על הפרי ואין לו שום קן ובית על הפרי והוא מטייל תיכף בכל סביביו, אף שעדיין לא טייל אינו בכלל להוציא זיזין שבעדשים.

11. והרמ"א (תורת חטאת כלל מו) כתב שלכתחילה יש לחוש למחמירים ולנקות הפולין מאותם תולעים שלא רחשו אך בדיעבד שכבר נתבשלו אין לאסור התבשיל.

12. בדומה לשאלתנו אפשר למצוא גם בשו"ת הרשב"א (סי' רעה) שהקשה על רש"י ממה שאנו אוסרים ביצת תרנגולת כשנמצא דם בבחלמון הביצה אעפ"י שאין כאן אלא תחילת ריקום ("שדי תכלא בכולא").

13. וכך יש לפרש כוונת היש"ש (חולין פ"ג סי' קא) שכתב ליישב דברי המתירים וז"ל: "כי בתוך הארץ הוא עיקר שריצתה ומיד שנברא נקרא שרץ השורץ על הארץ, מה שאין כן בפרי אינה דומה לשרץ השורץ על הארץ אפילו במחובר, אלא אחר רחישתו". וכיוצ"ב תירץ בשו"ת שבת הלוי (ח"ז סי' קכד אות ב ד"ה איברא).

והנה מתחילת דברי החזו"א עולה, שחרק הנמצא בתוך הפרי ולא ריחש, מותר, משום שאינו ראוי לרחישה, מה שאין כן בחרק הנמצא על גבי הפרי וראוי לרחוש, אך לא ריחש מאיזו סיבה, שהוא אסור. ולפי זה אכן קיימת שאלתנו, שביצה שאינה ראויה לרחישה צריכה להיות מותרת. אבל מהמשך דבריו נראה שחרק שבתוך הפרי ואינו רחש – מותר, משום שהוא בטל לפרי. וא"כ שפיר יש לומר שביצה שהיא מחוץ לפרי, כגון על גבי הקטנית, או כנידון המהר"ם בן חביב שהביצים היו על הפשר וניכרות, אעפ"י שאין בכחם לרחוש הרי הן אסורות.

אמנם מדברי ערוה"ש (סי' פד סעי' נו) ניתן ללמוד תירוץ עקרוני יותר, שתנאי ה"רחישה" אינו נצרך בביצה לכו"ע, מכיון שאין באפשרותה לרחוש, ועל כן היא אסורה גם קודם הרחישה, וכך לשונו:

ואין זה מן התימא דבריקום לא בעי ריחוש וביצירתו כולו בעי ריחוש, כיון דבריקום לא שייכא ריחוש כלל.

אכן לדיון זה אנו נזקקים רק אם נאסור את ביצי החרקים משום "שרץ הארץ", אך אם נאמר שביצי החרקים אסורות רק משום "היוצא מן הטמא" – נראה שאין שייכות כלל ל"רחישה" על מנת שהביצה תאסר, כיון שאין איסורה מחמת שהיא "שרץ" אלא מכוח אימה.

ואכן כאשר תצא מן הביצה תולעת חדשה, הרי היא משנה את דינה, שמעתה אינה נידונה יותר בדין "היוצא מן הטמא" כמו הביצה, משום שמשעה שנולדה נעשית היא עצמה "שרץ", כאימה, ואז דינה קל יותר, שאינה אסורה עד שתרחוש (לדעת המתירים); ואם נולדה בפירות תלושים, הרי אינה אסורה עד שתפרוש כמשפט התולעים הנולדים בתלוש. ואין לתמוה על זה, שהרי פנים חדשות באו לכאן, ואף ביצת היענה, משנולדה – הרי היא נידונה כעוף טמא ולא מדין "היוצא מן הטמא".

ה. ביטול ברוב

ומכל מקום נראה שאף לדעת מהר"ם בן חביב הסובר שביצי תולעים אסורות, היינו דווקא כשהם ניכרות על גבי המזון, כמו בנידון שאלתו. אבל ביצים המעורבות במזון, הרי הם בטלות. ואעפ"י שחרקים שלמים הנמצאים במזון אינם בטלים כיון שהם חשובים כ"בריה" (שו"ע סי' פד סעי' י, סי' ק סעי' ד) הביצים הנמצאות במזון ואינן ניכרות (כגון בקמח) אינן חשובות כבריה.

ואעפ"י שמדברי הרמב"ם (הל' מאכ"א פט"ו הי"ט) משמע שביצה שנמצא בה אפרוח חשובה "בריה" ואינה בטלה. ועי' בית יוסף (יו"ד ריש סי' ק) שמסתפק אם ביצה שאין בה אפרוח אבל יש בה דם, חשיבא בריה, משום ד"שדא תיכלא בבולה"¹⁴, נראה

14. ועי' ש"ך (סי' ק ס"ב) שכתב בשם תשובת מהרלב"ח (בדפוסים שלנו סי' פח) שגם ביצה שיש

דהיינו דווקא אם נאסור את ביצי החרקים מדין "שרץ השורץ", אבל כיון שהדעת נוטה שהן אסורות לכל היותר מדין "היוצא מן הטמא" בלבד, כיון שאין ריקומן ניכר, א"כ ודאי לא חשיבי בריה, ושפיר בטלים ברוב.

ועוד, שאף אם נאמר שיש בביצי החרקים איסור משום "השרץ השורץ" (כשכבר רוקמו בתוכם), יש לומר שלרוב קוטנן לא החשיבו אותן חכמים כבריה לענין ביטול ברוב. שהרי אפילו לגבי החרקים עצמם מצאנו את דעת המשכנות יעקב (הביאו ערוה"ש י"ד סי' ק סעי' טז) הסובר שבריה האסורה היא כשעומדת בעינה וניכרת, אבל אם מעוצם קטנותה נאבד ממשה והוא דבר המתערב ממש ונדבק בפת או בתבשיל ואי אפשר להפרידן כלל כמו המילבין הקטנים ולא יהיה לעולם בעין בפני עצמו, רק תמיד בתערובת לא נודע מקומם איה – לא נאמר עליו דין בריה שאני, כיון שאין לו מקום בפני עצמו¹⁵.

ואף שלמעשה מוכח מהרבה פוסקים שאינם מודים למשכנות יעקב, מ"מ היינו משום שס"ל שחשיבות בריה היא משום שלוקין עליה בכל שהוא ולכן אין להבחין בין בריה גדולה לקטנה (עי' ט"ז סי' ק ס"ק א). אבל בביצה, אפילו אם באנו לחוש שהיא מרוקמת מ"מ מסתבר שאין מלקות כי אם על ריקום הניכר, ואילו בביצי חרקים אין הריקום ניכר; וכיון שאין מלקות על ביצי חרקים מסתבר שלכו"ע אינם נחשבים כבריה¹⁶.

וכדברינו כן מצאנו בשו"ת רב פעלים (ח"א י"ד סי' טז ד"ה ועתה), שכתב: אבל נידון שאלתכם שהוא ביצים שהטילו הזבובים, אפילו לדעת האוסר אותם¹⁷, אין להם דין בריה ובטלים בשישים; דהא אפילו ביצת נבלה וטרפה, אם אין לה אפרוח, אין לה דין בריה, ורק אם יש בה אפרוח דאית בה חיותא יש לה דין בריה כמו שכתב בשו"ע (סי' ק סעי' א), וא"כ

בה רק דם שהוא תחילת ריקומו של אפרוח חשובה בריה, ודחה דבריו דודאי לא חשיבא בריה כיון שאין בה חיותא.

15. ואמנם ערוה"ש (סי' פד סעי' טז-יז) פיקפק על חידוש זה של המשכנ"י, אבל כתב מדיליה שבביטול דרבנן לא גזרו על הדברים המאוסים כגמלים חבובים: "דהן אמת דאכילה בפנ"ע חייב מלקות, מ"מ חכמים כשגזרו מפני זה שלא יהיה להם ביטול, א"א שיגזרו על דברים המאוסים". והוסיף, שאין עיקר טעם בריה משום שלוקין על אכילתה, אלא מפני חשיבותה כחיה¹⁸, וכל שאינה חשובה, משום מאיסותה, לא גזרו על ביטולה. מאידך עי' שו"ת רב פעלים (ח"ד י"ד סי' ח, בדף כז ע"ד ד"ה ודע) שיצא נגד סברת ערוה"ש.

וראה בשו"ת אנגר"מ (י"ד ח"ד סי' ב), שדעתו נוטה להקל לגבי ביטול בתערובת של חרקים קטנים שאינם נראים להדיא לעיניים, שאין להם דין בריה, וצירף גם דברי הערוה"ש בענין בריות מאוסות, וכן דעת הראשונים שיש ביטול לבריה בקרוב לאלף.

16. ועי' ט"ז סי' ק ס"ק א) דספק בריה לקולא. ועי' שו"ת מחזה אליהו (סי' צה).

17. כוונתו למחלוקת המובאת בדברי מהר"ם בן חביב לעיל על זהוים של הביצים.

אפילו לדעת האוסרים כאן, דחשיבי להו ביצי הזבובים וגופם איסורא ואינם פירשא – הרי אלו בטלים בשישים.

ו. סיכום

נראה שאזהרתו של המהר"ם בן חביב להישמר מפני ביצי הזבובים היא דווקא כגדון ידידיה שהביצים נראות ע"ג הבשר ואינן בטלות, ואכן אם רואים ביצים כאלו על גבי הקטניות מבחוץ, אין לבשלן כמות שהן כיון שהם ניכרות לעין¹⁸, מלבד שאם יש בהם קטניות שכבר נקובות שצריך להסירן מחשש שהתולעים שבהם יפרשו בעת הבישול (כמבואר בשו"ע סי' פד סעי' ח).

אולם אין לחוש לביצים של חרקים (כל שהוסרו מהמזון החרקים או שהם עצמם לא פרשו), אם הן מעורבות במזון ואינן נראות, כגון: בקמח, בתוך הקטניות או בתוך מזון טחון.

18. ועי' חכמת אדם (כלל נא סעי' א), שכתב: "אם יוכל להכיר האיסור – אינו בטל אפי' באלף... כיון שיכול להכיר האיסור ולהסיר אפי' ע"י טורח גדול".

וכיוצ"ב כתב הישועות יעקב (מובא בדרכי"ת ס"ק קלא) שכל שיש אדם אחד בעולם שיכול להכיר התולע ע"י טורח גדול ולהסירו מן ההיתר – אינו בטל. ובחזו"א (י"ד סי' יד ס"ק ו) כתב: ש"אם העין מכירתו כשיפגשנו, אע"פ שאין כוח באדם לחפש אחריו – חשיב כאיסור הניכר". רצ"ע דאם יחוש כל אדם שמא ראייתו אינה טובה ושמא יש משהו בעולם שיכול להכיר את האיסור, נמצא שביטלנו כל דיני ביטול? ויותר מסתבר לומר שאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות וכיון שהוא אינו מכיר הרי הם בטלות. ועי' שו"ת מחזה אליהו (סי' פט אות ב).

הרב ראובן הילר

זמני הבאת ביכורים

אף שבפרשת משפטים (שמות כג טז) מזכרת מצוות ביכורים בקשר לחג הקציר, וכן בפרשת כי תשא (שמות לד כג) "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חיטים" – במקומות אחרים מזכרת מצוה זו בלי ציון זמן, כגון בסמיכות לאיסור בשר בחלב "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ד' אלוקיך" (שמות כג יט), או בהקשר לביאת הארץ "והיה כי תבוא אל הארץ" (דברים כו א).

בהלכה מוצאים אנחנו שניתן לחלק את השנה לארבע תקופות, שבכל אחת מהן ישנה התייחסות שונה למצוות הביכורים.

א. מזמן הבאת העומר ועד העצרת.

ב. מעצרת ועד סוכות.

ג. מסוכות ועד חנוכה.

ד. מחנוכה ועד זמן הבאת העומר.

במאמר זה ננסה ללמוד את ההלכות השונות הקשורות לזמנים אלו.

א. מהבאת העומר ועד לעצרת

נאמר במסכת ביכורים¹ (פ"א מ"ג):

אין מביאין ביכורים קודם לעצרת. אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת ולא קבלו מהם, מפני שכתוב בתורה "וחג הקציר בכורי מעשיך" (שמות כג טז).

וכונת המשנה – שבפסוק זה משמע² ששתי הלחם הם הביכורים הראשונים, והם קודמים לשאר הפירות שמובאים למקדש. לכשנעיין נראה שמשנה זו סותרת משנה אחרת המובאת במסכת מנחות (פ"י מ"ו):

העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש. אין מביאין מנחות וביכורים ומנחת בהמה קודם לעומר, ואם הביא – פסול. קודם שתי הלחם – לא יביא, ואם הביא – כשר.

ממשנה זו בניגוד לקודמת, משמע שאף שלכתחילה אין להביא ביכורים אחר העומר וקודם לעצרת, בכל אופן אם הביא היו מקבלים אותם ממנו.

1. המשנה חוזרת על עצמה גם במסכת חלה (פ"ד מ"י).

2. כך מבין התפארת ישראל (אות טו).

לכאורה ניתן היה לתרץ סתירה זו עפ"י דברי הירושלמי³ שמקשה בעצמו על הסתירה הנ"ל והוא עונה: "שנייה היא שהדבר מסוים, שלא ייקבע הדבר כחובה". דבריו של הירושלמי מוסברים ע"י הפני משה והר"ש במקום, שמכיון שאנשים עלולים, מטעמי נוחיות, להביא את בכוריהם קודם העצרת כמו שעשו אנשי הר צבועים, ויאמרו שבין כה וכה יקבלו מהם את הביכורים – לכן קבעו חכמים סייג לדבר, ואסרו במשנה אחרונה לקבל את הביכורים קודם העצרת אפילו בדיעבד. אלא שכאשר בודקים את ההלכה ברמב"ם תירוץ זה מוקשה; כי מצד אחד פוסק הרמב"ם כמשנה במסכת ביכורים ואומר: "אין מביאין ביכורים קודם העצרת שנאמר... ואם הביא אין מקבלים ממנו" (הל' ביכורים פ"ב ה"ז). ומאידך פוסק כמשנה במנחות ואומר: "כבר ביארנו שאין מביאין... ולא ביכורים מן החדש קודם הבאת העומר, ואם הביא פסול, ולא יביא קודם להבאת שתי הלחם, ואם הביא כשר" (הל' תמידין ומוספין פ"ז ה"ז).

בפשטות ניתן לתרץ ולומר שבהלכות תמידין ומוספין מדבר הרמב"ם באדם שנדחק והביא למרות שהכהנים לא רצו לקבל ממנו, ובהל' ביכורים פוסק הרמב"ם שהוא קיים בדיעבד את מצוות הביכורים. נראה יותר לומר ש"אם הביא כשר" פירושו שאמנם אין שולחים אותו לביתו ריקם, אלא מרשים לו להשאיר את הביכורים במחסן או באחת הלשכות שבמקדש; והכהנים אינם מקבלים ביכורים אלו אלא רק אחרי העצרת, ואז ביכורים אלו כשרים גם אם המביאם חוזר מזמן לביתו ולא התוודה עליהם.⁴

ב. מעצרת עד חג הסוכות

במשנה במסכת ביכורים (פ"א מ"ז) מובא "מעצרת עד החג מביא וקורא", וזוהי א"כ עיקר תקופת הבאת הביכורים. הטעם לכך – כותב רש"י⁵ שזהו זמן הלקיטה, ואז האדם שמח במעשיו. הרמב"ם⁶ מביא טעם נוסף, שנא' 'ושמחת בכל הטוב' ואין קריאה אלא בשעת שמחה דהיינו: מחג השבועות ועד סוף חג סוכות (כי בחג השבועות נאמר: 'ושמחת בכל הטוב', ובחג הסוכות נאמר: 'ושמחת בחגך').

אגב, מלשון הרמב"ם משמע שאין מניעה להביא ביכורים גם בחג השבועות עצמו, וכן הוכיח המנחת חינוך⁷; ואף שמביאים קרבן עם הביכורים, ואין מביאין קרבן

3. על המשנה במסכת חלה (פ"ד מ"י).

4. תירוץ זה מצאתי אח"כ גם בפרשו של הרב קאפח לרמב"ם וברוך שכינותי.

5. פסחים (לו ע"ב).

6. הל' ביכורים (פ"ד ה"ג).

7. מצוה צא, ועי' במאמרו של הרב י. זולדן שמעתין 95 עמוד 43.

יחיד ביו"ט – שאני הכא שקרבן זה נקרא שמחה, שנא' "ושמחת בכל הטוב", ולכן אפשר להביאו מדין שמחת יו"ט; ובפרט ניתן להתיר הבאת ביכורים ביו"ט עפ"י דברי הרמב"ם⁸, שקרבן אינו מעכב. המנ"ח אכן מביא את דעת מהרי"ט אלגזי שאוסר הבאת ביכורים בחג עצמו מהנימוק דלעיל, אך כאמור המנ"ח חולק עליו.

ג. מסוכות עד חנוכה

המשנה בביכורים⁹ אומרת: "מן החג ועד חנוכה – מביא ואינו קורא. רבי יהודה בן בתירא אומר, מביא וקורא". המחלוקת ביניהם תלויה כנראה בהסבר המשנה המובא בגמ' (פסחים לו ע"ב), שמכיון שכתוב בפרשת הבאת הביכורים "ושמחת בכל הטוב", משמע שהקריאה תהיה בזמן שמחה, ואחר סוכות אינו זמן שמחה; ולכן מביא אך אינו קורא. ריב"ב שחולק יסביר את הפסוק שעצם ההבאה צריכה להעשות בשמחה ולא שזמן ההבאה הוא זמן של שמחה; ולכן לדעתו גם אחר סוכות יש שמחה בעצם ההבאה ויכולים לקרוא.

גם לשון הספרי מסכימה לדעת ת"ק: "יכול אתה קורא בכל זמן שאתה מביא, ת"ל ואמרת... ושמחת – אין קריאה אלא בשעת שמחה".

הרמב"ם¹⁰ פסק להלכה כדעת ת"ק במשנה, אך למעשה אין הדבר כ"כ פשוט וקיימת מחלוקת גדולה בדיון ביכורים שבכרו לפני החג ולא הביאום עד החג.

בירושלמי¹¹ אומר זעירא שהביכורים שהיו ראויים לקריאה¹² ואי אפשר לקרוא עליהם – יירקבו, וחכמים חולקים עליו. הירושלמי מבאר שהמחלוקת אמורה רק במקרה שהפריש את הביכורים¹³ לפני החג על דעת להביאם אחר החג – שלדעת חכמים במקרה זה מביא ואינו קורא. ואילו אם הפריש לפני החג על דעת להביאם לפני החג ולא הביאם, כאן מודים חכמים לזעירא שפירות אלו יירקבו ואי אפשר להביאם בתור ביכורים. יתכן, לפי אוקימתא זו, שגם זעירא לא יחלוק על חכמים ויודה שכשהפריש לפני החג על דעת להביא לאחר החג, שהפירות לא יירקבו אלא יביא בלי לקרות. מקור סברתו של זעירא מובא בירושלמי (בדברי ר"א בשם הושעיא).

8. בעיקר במצוה צא וקצת במצוה יח (אות ג).

9. פ"א מ"ו.

10. הל' ביכורים (פ"ד הי"ג).

11. ביכורים (פ"א ה"ו).

12. של פרשת הוידוי.

13. היינו שבא לשדה ואמר "הרי אלו ביכורים".

שלדעת כולם, כל שהיה ראוי לקריאה – קריאה מעכבת בו, ואם אי אפשר לקרוא – לא יביאנו כביכורים ודינו להרקב.

דברי הירושלמי מתבארים יותר עפ"י הגמ' במסכת מכות (יח ע"ב). המשנה שם (ז ע"א) אומרת שהאוכל ביכורים עד שלא קרא עליהם, לוקה ארבעים. ומסבירה הגמ' שזה רק אליבא דרבי עקיבא, הסובר שקריאה מעכבת, אך יש החולקים עליו: דעת רבי אליעזר בן יעקב היא שההנחה מעכבת אך הקריאה אינה מעכבת, ואילו רבי יהודה סובר שראיית פני הבית מעכבת (רש"י: דהיינו הכנסת הביכורים לעזרה), אך ההנחה, וכ"ש הקריאה, אינן מעכבות. הגמ' שם מקשה לפי דברי רבי אלעזר בשם רבי הושעיא שסובר שביכורים שהפרישם לפני החג ועבר עליהם החג – יירקבו, איך יסביר את עצמו לשיטתם של רבא"י ורבי יהודה? הרי לשיטתם קריאה אינה מעכבת! ועונה הגמ' כמובא לעיל בירושלמי שכל הראוי לקריאה – קריאה לא תעכב בו, אך כל שהיה ראוי לקריאה וכעת איננו ראוי, בזה טוענת הגמ' שגם רבא"י וגם רבי יהודה יודו שקריאה תעכב בו ולכן יירקב.

רעיון זה מוסבר יפה בתוספות הן במסכת ב"ב (פא ע"ב ד"ה "כצון") והן במסכת גיטין (מז ע"ב ד"ה מביא ואינו קורא), שאם הפריש את הביכורים על דעת להביא לפני החג ולא הביא, דין הפירות להרקב. ולעומת זאת, אם לכתחילה כשהפרישן היתה דעתו להביא אחר החג, יכול להביאם אחר החג בלי קריאה. עפ"י הנ"ל יש להבין את פסק הרמב"ם¹⁴: "המביא ביכורים מאחר חג הסוכות ועד חנוכה, אעפ"י שהפרישם קודם החג, מביא ואינו קורא שנאמר..."

הרמב"ם כלל אינו מבחין בדעתו של המפריש, ומשמע שגם אם דעתו היתה להביא לפני החג ולא הביא – יביאם אחר החג בלי קריאה, ואין הדין שירקב. לפי זה נשאלת השאלה, מדוע הרמב"ם לא פוסק כגמ' וכירושלמי דלעיל.

הכסף משנה מיישב שהבנת פסק הרמב"ם תלויה בהבנת שתי סוגיות.

מחד אומרת הגמ' במסכת מכות (שהובאה לעיל) שפירות שנדחו מקריאה – יידחו; ואילו הגמ' בגיטין (מז ע"ב) אומרת שאם בצר ענבים ושגרם ביד שליח ומת השליח בדרך – מביא ואינו קורא, ולא אמרינן שיירקבו. התוס'¹⁵ הבינו שהסוגיות אינן חלוקות, ומחלקים בין אם כוונת הבעלים בשעת הבצירה היתה להביא ע"י שליח, שאז אם מת השליח – יביא ללא קריאה, לבין אם דעת הבעלים בשעת הבצירה היתה להביא הביכורים בעצמו, כי אז, כיון שנראו לקריאה, אם לא יביאם בעצמו – דינם של פירות אלו יהיה להרקב. הכס"מ טוען שהרמב"ם חולק לגמרי על תוס' כיון שלשיטתו דעת הבעלים בשעת ההפרשה אינה משנה, ולכן סובר הרמב"ם שהגמרא במסכת גיטין אכן חלוקה על הגמרא במסכת מכות, והיא סוברת שגם אם

14. הל' ביכורים (פ"ד הי"ג).

15. שהובא לעיל (ד"ה מביא).

נראו הפירות לקריאה ונדחו ממנה – לא יירקבו אלא יביאם בלא קריאה. ראה להסבר זה ניתן לראות מדברי הרמב"ם בהל' ביכורים (פ"ד ה"ח) שמביא את הגמ' בגיטין ואינו מחלק בין אם דעתו בשעת ההפרשה היתה להביאם בעצמו לבין אם דעתו היתה להביא ע"י שליח.

התירוח של מראה הפנים בירושלמי¹⁶ הינו בהבנה שונה של הירושלמי מהמבואר לעיל.

בירושלמי כתוב בשם רבי יוחנן שאם ליקט הפירות על דעת להביא ע"י שליח ומת השליח – יכול להביא ע"י אחר; ואילו אם ליקט על דעת להביאם בעצמו לא יביא ע"י אחר. ועל זה אומר הירושלמי שרבי יוסי שאמר דבר זה בשם רבי יוחנן לא נתן נימוק לדבריו; ואילו לרבי יונה בן נתן יש נימוק לדברי רבי הושעיא שדבר שניראה לקריאה ולא הובא, אי אפשר להביאו וירקב. טוען "מראה הפנים" שרבי יוסי, שלא הביא את נימוקו של רבי יונה, חולק עליו וסובר שרבי יוחנן בירושלמי חולק על שיטת רבי הושעיא – ולדעתו ביכורים שנראו לקריאה, יש מצוות קריאה עליהם. עם זאת המצוה איננה תנאי, ולכן אם אי אפשר לקרוא – למשל כאשר מכר שדהו לאחר שהפרישן או שלא הצליח לעלות לרגל עד סוכות – סובר רבי יוחנן שמביא ואינו קורא, ולא אמרינן שירקב. לפי הסבר זה ניתן לומר שהרמב"ם פוסק בשיטה זו בירושלמי.

תירוח מרכבת המשנה¹⁷ בנוי על דברי הגמ' (מכות יט ע"א) "ביכורים מאימתי מחייבין עליהם" (רש"י: אם זר אוכלן?) ועונה הגמ': "משיראו פני הבית". גמ' זו נפסקה ברמב"ם¹⁸. מרכבת המשנה טוען שכל הדין של קדשים שנראו ונדחו נדחים לעולם, וזהו רק לאחר שהיה קדוש, אך אם נאמר שעד שלא ראה פני הבית איננו קדוש למרות שהפרישו אותו לביכורים בעודו בשדה – אין היכי תימצי של קדשים שנדחו; שהרי ביכורים אלו עדיין אינם קדושים, כי לא ראו פני הבית. לכן סובר הרמב"ם שאפילו הפריש על דעת להביא את הביכורים לפני סוכות ולא הביא – לא שייך לומר שיירקבו.

לסיכום הדברים:

ביכורים שהפרישם לפני סוכות על דעת להביאם אחרי סוכות, בזה פשוט שאחר סוכות מביא ואינו קורא. נחלקו הדעות בביכורים שהפרישם לפני סוכות ולא הביאם. לפי הבנת תוס' הן בסוגיא במכות (י"ח ע"ב) והן בסוגיא בגיטין (מו ע"ב), פירות אלה יירקבו; ויש שרצו לומר שזו גם דעת הירושלמי.

16. פ"א ה"ה (ד"ה שליח) וכן בה"ו (ד"ה הפרישן).

17. פ"ב ה"ז.

18. מסכת ביכורים (פ"א ה"ו).

לפי דעת הרמב"ם, גם פירות אלו ניתן להביא אחר החג ללא קריאה. ויש שרצו לומר בשטתו שזוהי מחלוקת הסוגיות – בין הסוגיא בגיטין לסוגיא במכות. ויש שפירשו שזוהי מחלוקת בירושלמי, והרמב"ם פסק כדעה המתנגדת לדלעיל. יש שרצו לומר שכל הוויכוח בסוגיות הוא רק לדעה שההפרשה יוצרת חלות קדושה לביכורים, אך לדעה שראיית פני הבית יוצרת את הקדושה – אין כלל בעיה, ופשוט שניתן להביא ביכורים אלו.

ד. מחנוכה ועד הבאת העומר

במשנה עצמה אין התייחסות לתקופה שמחנוכה ועד הבאת העומר, וההתייחסות היחידה מצויה בירושלמי שהובא לעיל¹⁸.

שיטת הירושלמי: הירושלמי אומר "הפרישן קודם חנוכה ועבר עליהן חנוכה – יירקבו"¹⁹; אחר החנוכה – לא קדשו". בהמשך מבואר בירושלמי שפירות שחנטו אחר חנוכה ניתן להביאם כביכורים בעצרת. יוצא איפוא שישנן שלוש אפשרויות, כפי שהן מופיעות בטבלה הבאה:

בכרו	הפרישם לביכורים	דינם
אחרי סוכות לפני חנוכה	לפני חנוכה	אם לא הביאם עד חנוכה – יירקבו
אחרי סוכות לפני חנוכה	אחרי חנוכה	לא קדושים כלל
אחרי חנוכה	אחרי חנוכה	יכול להביאם בעצרת

בספר פאת השדה מעלה ספק מעניין שקשור לבעיא שהועלתה בפרק הקודם בהקשר לדעת הבעלים בזמן הפרשת הביכורים. לכאורה יש להסתפק כשהפריש קודם חנוכה על דעת להביא את הביכורים אחר החנוכה: האם גם כאן דין הפירות להרקב, או שכיון שהפריש על דעת להביא שלא בזמן, אינו קדוש כלל. רש"י בהסברו לגמ' בפסחים (לו ע"ב, ד"ה מהחג) המביאה את המשנה במסכת ביכורים (פ"א מ"ו) – מוסיף: "ומחנוכה ואילך אינו זמן הבאה דתניא בספרי²⁰ "אשר תביא מארצך" – כל זמן שמצויין על פני ארצך, שלא כלו לחיה מן השדה".

19. כך גירסת ה"פני משה".

20. דברים רצו.

ברור שלשיטת רש"י הנקודה המכרעת הינה זמן ההבאה וכלל לא משנה האם הפירות ביכרו לפני חנוכה או לאחר מכן, אם הפרישום לפני חנוכה או לאחר מכן. כיון שלא הביא הביכורים קודם חנוכה – אין מביאין אותם אח"כ, אין בפירות קדושה וניתן לאכלם כרגיל.

נאמר ברמב"ם (הל' ביכורים פ"ב ד"ו):

וכן אין מביאין ביכורים אחר חנוכה שהביכורים שביכרו אחר חנוכה הן חשובים משנה הבאה ויניחם עד אחר העצרת.

בהבנת הרמב"ם ישנו ספק אם דעתו כרש"י, שהזמן הוא הקובע, ועל כן בין אם ביכרו הפירות לפני חנוכה בין אם ביכרו אחר החנוכה, אין מביאין אחר החנוכה כלל; או מכיון שמסוף דבריו משמע שמדבר על פירות שביכרו אחר חנוכה, נסיק שפירות שביכרו לפני חנוכה דינם יהיה שונה: או להקב או שאינם קדושים כלל.

בנושא זה נחלקו הדעות: הכסף משנה (שהובאו דבריו בפרק הקודם) דייק מהגמ' (גיטין מז ע"ב) שגם ביכורים שהיו ראויים לקריאה ולא הובאו, יביאם בלא קריאה (ולפי הבנתו שיטה זו הינה בניגוד לירושלמי). על כן לשיטתו גם ביכורים שהופרשו לפני חנוכה ולא הובאו – אחר החנוכה אינם קדושים כלל, ולא אמרינן בהם שיירקבו.

בדרך זו מסתבר שילך גם "מראה הפנים" (הובא לעיל) שלמרות שחלק על הבנת הכסף משנה בירושלמי, הוכיח גם הוא שלדעת הרמב"ם פרי שנידחה איננו קדוש, ולכן אין דינו להקרב. ועל כן בנד"ד מסתבר שישבור שפרי שלא הביאוהו עד חנוכה, כיון שאחר חנוכה אינו זמן הבאת ביכורים – לא יביאהו כלל²¹.

הדעה החולקת על ההסברים דלעיל הינה שיטת הטורי אבן²² והמנחת חינוך²³. לדעתם הרמב"ם סובר שפירות שביכרו והופרשו לפני חנוכה, אפשר להביאם אחר החנוכה בלי קריאה. לשיטתם, דברי הרמב"ם מוסבים על פירות שביכרו אחר החנוכה, ודינם שיניחם עד העצרת.

עפ"י זה מקשה הטו"א על הרמב"ם הן מראיה והן מסברא. ראשית, טוען הטו"א שלכאורה מדרגת הביכורים יורדת בכל שלב של זמן, ולכן אם פירות שביכרו לפני

21. כך תהיה גם שיטת מרכבת המשנה. וכן דעת ערוך השולחן, שהקשה: מדוע נתן הרמב"ם טעם "שפירות אחר החנוכה חשובין לשנה הבאה" ולא אמר פשוט כדברי הספרי שחנוכה הוא כבר לא זמן ביכורים? ותירץ שמהספרי ניתן ללמוד על פירות שביכרו לפני חנוכה, שאכן עד החנוכה כלו מן השורה; אך פירות שביכרו אחר החנוכה, מניין שלא יביאם מיד לאחר החנוכה? על כן נתן רמב"ם טעם אחר, שחנוכה הינו סיום תקופה של שנה בגידולי הארץ, וממנה מתחילה שנה חדשה שלגביה שוב תקופת הביכורים תתחיל בעצרת ותסתיים בחנוכה.

22. על מסכת מגילה (כ ע"ב).

23. מצוה צא (סק"י).

החג – לאחר החג יורדים בדרגה ויביאם בלא קריאה, כך צריך להיות הדין גם במקרה שפירות ביכרו לפני חנוכה – אחר החנוכה לא יביאם כלל! קושייתו השניה הינה הן מירושלמי והן מהספרי דלעיל, שמהם רואים שאף פירות שביכרו לפני חנוכה – אחר החנוכה לא יביאם כלל.

קושיותיו של הט"א לא קשות כ"כ לאחר שראינו את השיטות המסבירות את הרמב"ם בצורה שונה. אך גם לפי הבנתו ברמב"ם ניתן לומר שהרצון ללמוד מהתקופה שמסוכות ועד חנוכה לתקופה שמחנכה ואילך, איננו הכרחי מפני שניתן לומר שדין ה"קריאה" תלוי כולו בדין "שמחה" ואולי בגלל גזרת הכתוב פוסקים אנו שאחר סוכות יביא בלא קריאה כי אז אין זו עת שמחה. לעומת זאת בתקופה שאחר החנוכה, ייתכן שהרמב"ם סובר שחנוכה הוא הגבול בין עונת הביכורים של השנה הקודמת זו של השנה החדשה²⁴; ועל כן יש סברא והגיון לבדוק מתי ביכר הפרי (ולא מתי הביאוהו בפועל למקדש) ולומר שפרי שביכר לפני חנוכה שייך לזמן הקודם – ולכן ניתן יהיה להביאו אף אחר החנוכה.

קושיית החזו"א: החזו"א מביא את הגמ' במסכת מנחות²⁵ שהבאת שתי הלחם שמתירה את הבאת הביכורים, זה רק בתבואה שהשרישה קודם שתי הלחם, ופירות שהנצו קודם שתי הלחם (והגמ' שם מסתפקת אם מדובר בהנצת עלה או חנטת הפרי). עפ"י זה אומר החזו"א שכל הביכורים בסוגיא זו של ביכורים אחר החנוכה עוסקים במקרה שהיתה השרשה קודם חג השבועות, והפרי ביכר לפני סוכות או לפני חנוכה; ואילו במקרה שהפרי ישריש לפני שבועות ויבכר רק אחר החנוכה, לכאורה אי אפשר לומר שהפרי נדחה מכיון שלא היתה כלל אפשרות להביאו קודם וניתן יהיה להביאו אחר החנוכה וקודם לעצרת²⁶. לפי זה מקשה החזו"א, מדוע לא הזכיר הרמב"ם בדיני הביכורים את נושא ההשרשה ואת הנפק"מ דלעיל היוצאת מדין זה.

אם נעיין היטב ברמב"ם, נראה שבהל' תמידין ומוספין (פ"ז ה"ב) הוא מביא את הגמרא במנחות, אך מזכיר אותה רק בהקשר לתבואה, ובהקשר לספק הגמרא מהי "הנצה": האם היא הנצת עלה או חנטה וכל הדיון הוא לגבי תבואה, ואילו לגבי פירות הרמב"ם לא מתייחס כלל. הטעם לכך הוא פשוט מכיון שלגבי פרי לא שייך לדון על השרשה או על הנצת עלים מכיון שבוודאי זמן חנטת הפרי הוא הקובע, ומצינו בכמה מקומות בש"ס שהזמן בין החנטה לגמר הפרי איננו ארוך. למשל, בתאנה הזמן הוא מאה ימים, כרברי הירושלמי (שביעית פ"ה ה"א) ולגבי זיתים החנטה

24. ניתן להביא לענין זה ראיה נפלאה מהירושלמי במסכת שבת (פ"ב ה"ו) ממנו משמע שמהחג עד חנוכה זוהי תקופת הסתו ובחנוכה מתחיל החורף.

25. דף סח ע"ב, על המשנה (פ"י מ"ו) שהזכרה לעיל.

26. אם כי גם הוא מודה שכיון שבין חנוכה לעומר אין זה כלל זמן הבאת הביכורים, אין להביאם בתקופה זו. אך טענתו היא שיביאום לכתחילה עם הבאת העומר ולפני העצרת.

היא הבאת שליש (ר"ה יא ע"ב), והמרחק מכאן עד גמר הפרי הוא חודשיים-שלושה. וזה ברור שהפרי שחנט קודם שבויעות בודאי גמר הפרי הינו לפני חנוכה שהוא שבעה חודשים אח"כ.

גם לגבי תבואה מוכרחים לומר שתבואה שהשרישה קודם העצרת, זמן הבכרתה הוא הרבה לפני חנוכה ולא תתכן הבכרה אחרי חנוכה. ועל כן הרמב"ם לא הזכיר סוגיא זו שבמנחות לגבי ביכורים אלא רק לגבי מנחות. מסיבה זו קבע הרמב"ם זמן המבדיל בין שנה לשנה את חג החנוכה שבו, למעט אולי חריג רחוק מהמציאות, אין כבר ביכורים; וקבע הרמב"ם שאם בכל אופן יהיה חריג. הוא יחשב לשנה הבאה, ויובא רק אחר העצרת.

ה. שיטת הראב"ד

הראב"ד כעיקרון מסכים לזמני הביכורים שקבע הרמב"ם, וחולק עליו רק בדין הפרי החריג שאכן ביכר לאחר החנוכה. הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ב ה"ו) כתב: "שהביכורים שביכרו אחר חנוכה - הם חשובים משנה הבאה, ויניחם עד אחר העצרת". ואילו הראב"ד טוען שמכיון שחודש שבט הינו ראש השנה לאילנות והוא מהווה את פתיחת השנה החדשה לגבי פירות, ברור שפירות שביכרו בין חנוכה לשבט נחשבים לשנה הבאה, והם כפסולת, ודינם כתאנים סורות ורקובות שכלל לא יכול לחול עליהן דין ביכורים ואינן קדושות כלל.

הראב"ד חולק על הרמב"ם בנקודה נוספת לגבי פירות שביכרו והפרישן קודם חנוכה ולא הביאם - שלדעת הראב"ד דינם להרקב, וזה עפ"י פשט הירושלמי במנחות שמובא על ידו²⁷ והירושלמי בביכורים שהבאנו לעיל.

אמנם הרדב"ז על המקום מחלק בין פירות לחים לבין גרוגרות וצימוקים שמחזיקים מעמד תקופה ארוכה, ורוצה לומר שעל פירות אלו אמר הרמב"ם שאם ביכרו אחר חנוכה יניחם עד העצרת. אך ברור שהראב"ד אינו מסכים עם הרדב"ז, כי עמדתו עקרונית היא שפירות שביכרו אחר חנוכה אינם טובים ונחשבים כפסולת, ודין זה דומה למובא במסכת מנחות (פר ע"ב) שאין מביאים מפירות העמקים ומתמרים שבהרים, כי זה לא פרי משובח אלא פסולת.

גם בנקודה השניה שהראב"ד חולק בה על הרמב"ם, הוסבר הרמב"ם לעיל בכמה אנפין ואילו הראב"ד סובר כירושלמי על פי שיטת רב הושעיה שפרי שהופרש ונראה ולא הובא - יירקב, ולפי שיטת הראב"ד ההפרשה קובעת לקדושה בניגוד לרמב"ם, כפי שהוסבר לעיל.

27. ולא מצוי בדינו.

הרב יעקב אפשטיין

לזיהוי התכלת בציצית¹

תוכן

פתיחה

פרק א' – דרכי הזיהוי למכשירי מצוה

הקדמה

א. ודאות מכשירי מצוה

ב. הדרכים לבירור ספיקות בזיהוי

1. מסורת

2. גדרים במסורת

3. סימנים

4. חזק ראיית סימנים ביחס לראיות אחרות

5. בין סימנים מקריים לסימנים עצמיים

6. אומדנא

7. הוכחות מדעיות

8. זיהוי מחדש ע"י חכמים

סיכום

1. המאמר נכתב במסגרת עבודתי במכון התורה והארץ שהטיל עלי לעיין ולברוק את הנושא. כמו כן נפגשתי עם העוסקים היום בצביעת פתילים לציצית, שוחחתי טלפונית והתכתבתי עם אנשי מדע העוסקים בנושא.

הקורא יכול לחשוב, שכתוצאה מאי ראיית הדברים, לא הובאו במאמר דעות ודיונים בנושאים מהותיים. אין הדברים כן. במאמר כולו נסיתי שלא לחזור על דברים שהובאו במקום אחר במידה והסכמתי לדעתם, והמעין ימצאם במקומם. לא התייחסתי לבעיות שאינן מענין הזיהוי המיוחד כגון שימוש למלאכת שמיים בדבר הבא מן הטמא וכדו'.

חלק גדול מהמאמר נדפס ב"המעין" בשנים תשנ"ו תשנ"ז, בעריכת הרב יואל קטן. בהדפסה הנוכחית נוספו ושונו דברים; ובמקומות שראיתי שעריכתו בהירה משלי השתמשתי בעריכתו, והריני מודה לו על כך.

אין המאמר פסיקת הלכה אלא חוות דעת בלבד.

פרק ב' – התאמת הארגמונים לחלזון התכלת

- א. תכלת אינה כשרה אלא מן החלזון
 - ב. זיהוי הארגמן והתכלת המלכותית ע"י החוקרים
 - ג. תכלת הציצית מקורה בחלזון הארגמן
- רקע כללי

1. שיטת המזהים החדשים וראיותיהם
 2. עיון בתלמוד ומדרשים
 3. בדיקת דברי הראשונים והאחרונים
 - ד. צבע התכלת
 1. עיון במדרשים ובראשונים
 2. תהליך צביעת התכלת בימינו והתאמתו לצביעת חז"ל
- סיכום

פרק ג' – תכלת מסופקת דינה בציצית

- הקדמה
- א. קיום מצוה מספק
 - ב. גזירת קלא-אילן
 - ג. ספק דאורייתא לחומרא במצוות עשה
 - ד. בל תוסיף
 - ה. חשש איסור כשתתגלה התכלת המבוררת
 - ו. חשש טעות כשתתגלה תכלת המבוררת
- סיכום

פרק ד' – משמעות ההטלה והלבישה למטיל תכלת בזמננו בכסותו

- א. יוהרא
1. המקורות בש"ס
 2. מסקנות התלמודים
 3. פסק השו"ע לגבי יוהרא
 4. המשמעות לגבי המטיל תכלת בבגדו
 5. הפיכת יוהרא לדרך כל אדם
- ב. הדיוטות (כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט)
1. המקור בש"ס
 2. טעמי ההלכה (יוהרא, דררא דבל תוסיף, משקל החסידות)
 3. החילוק בין מעשה הדיוט לחסידות
 4. ביחס לאדם גדול

רשימת ספרים ומאמרים בנושא התכלת

פתיחה

רבים הטוענים כי התכלת בציצית הופקה מהחלזונות הקרויים ארגמונים. ננסה לבדוק עד כמה ניתן להסתמך על כך לשם קיום המצוה בוודאות. האם מותר להטילה במידה וזהו ספק, ועל מה צריך להקפיד. וכן אם הזיהוי מסופק, האם חלה חובה להטילה או לא.

הבעיה העיקרית בהוכחה שהתכלת הופקה מהארגמונים, היא במציאת הקשר הברור והוודאי שבין הארגמונים לתכלת הציצית. יש לנו ממקורותינו ידיעות מסוימות על חלזון התכלת, וידועים לנו הארגמונים בימינו. אולם השאלה היא האם הזיהוי ודאי ומוחלט, או שיש בו ספיקות, וא"כ איך להתייחס לתכלת המופקת מהארגמונים.

מאמר זה נחלק לארבעה פרקים:

- א. כללי זיהוי מכשירי המצוה במצוות השונות, והיאך ניתן לשוב ולזהות מחדש במקרי שיכחה.
- ב. ודאות הראיות לתכלת הארגמונים והספיקות שנפלו בהן.
- ג. הבעיות ההלכתיות הנוצרות כתוצאה מהזיהוי המחדש.
- ד. בעיות של דרך ארץ בלבישת תכלת עתה.

פרק א' – דרכי הזיהוי למכשירי מצוה

הקדמה

בפרק זה ננסה להגדיר עפ"י אלו ראיות ניתן לחזור ולקיים מצוות, הלכות וכדו' שנשתכח זיהויין, כשיש לשים לב לנושאים השונים, ולמידת הוודאות הנחוצה בכל נושא. לא נדון בנושאי הספיקות, וכיצד לקיים מספק, אלא אך ורק בהחזרת קיום המצוה ע"י זיהוי מכשיר המצוה.

כל עשיית המצוות המשתמשות בחפצים ובגדרים פיזיים בנויה על יסוד הזיהוי הוודאי. כדברי הגמ' (מנחות כט ע"א):

תנא דבי רבי ישמעאל: שלשה דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו, ואלו הן: מנורה וראש חדש ושרצים... וי"א אף הל' שחיטה...

וכן בחולין (מב ע"א):

דתנא דבי ר' ישמעאל: "זאת החיה אשר תאכלו" – מלמד שתפס הקב"ה מכל מין ומין והראה לו למשה ואמר לו זאת אכול וזאת לא תיכול.

וכן ארבעת המינים – זיהויים בימינו נשען על מסורת ברורה בעם ישראל. שיעורי בזית, ביצה, אגודל וכדו', נמסרו עד ימינו מדור לדור (על אף הספיקות שנפלו בהתאמה

למקורותינו). גבולי מקומות כמו הר הבית ומקום ביהמ"ק לענין כניסה בטומאה ובניית מזבח וביהמ"ק וכדו', גם בהם המקום מדוקדק מאד (עי' רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ב ה"א). גבולות הארץ: עולי מצרים ועולי בבל לענין מצוות התלויות בארץ, ייחודי כהנים ולויים, בע"ח כשרים וטמאים, מקום מצות מילה וכדו' – בכל חפצי המצוות הללו צריך הן את גדר המצוה מהתורה: בגוף, במקום או בזמן, והן זיהוי ודאי של הדבר. לא די בידיעה תיאורטית שמצוה מתקיימת בחפץ מסוים, צריך להיות זיהוי ודאי שאמנם זהו החפץ עליו נצטוונו.

במצוות המתקיימות ברציפות, בדרך כלל לא נפלו ספיקות. עשיית המצוה מידי זמן מה מנעה שיכחה, וקיומן נשען על מסורת נאמנה. אותם ספיקות שנפלו אינם בזיהוי עצמו אלא בסתירות בינו לבין התיאורים במקורותינו (כגון בשיעורים או בסדר ומקום הפרשיות בתפילין). כדברי הכוזרי (מאמר א ס' כה):

דבר שנתברר לבני ישראל בראשונה עפ"י ראות עיניים ואחרי כן נמסר לאיש מפי איש בקבלה הדומה למראה עיניים.

במצוות כאלו עדיין צריך לברר האם המסורת היא היחידה עליה ניתן לבסס קיום נאמן של המצוות, או שניתן לעשות זאת עפ"י דרכי ודאות אחרים. ואף אם המסורת היא הדרך היחידה – עדיין טעון בירור מהי מסורת שאין להסתפק בה ומהי מסורת שאין לסמוך עליה. הבעיה מתעוררת בתוקף במצוות בהן אין רצף מסורת ברור, על אילו ראיות ניתן לסמוך ולקיים את המצוה בוודאות ועל אילו אי אפשר לסמוך.

על אף חשיבות הנושא – ובמיוחד בדורנו, שזכינו שהרבה מצוות שהיו בדורות רבים בגדר "הציבי לך ציונים" חוזרות לקיומן המלא בא"י – לא מצאתי מי שעוסק בנושא וארשום את אשר דליתי בעניי.

א. ודאות מכשירי מצוה

רוב הספיקות שנפלו בזיהוי מכשירי המצוות בדורות השונים הם עקב הגזירות בא"י, תלאות הגלות, ופיזור ישראל עד שהופסק קיומן מאונס. (מיעוט הספיקות שלא מחמת הסיבות לעיל, נפלו בגדר הגופים עצמם כגון: פלגס, כוי, אנדרוניוס וכדו', ואלו אינם מענין המאמר).

כתב הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה (עמ' ט מהדורת הרב קאפח):

וכשתראה בתלמוד נושאים ונותנים ונחלקים על דרך העיון, ומביאים ראיה על אחד מן הפירושים הללו ודומיהם, כמו שאמרו על אמרו יתעלה: "פרי עץ הדר" – ואולי הוא הרימון או הפריש או זולתן, עד שהביאו ראיה מאמרו "פרי עץ" ואמרו: עץ שטעם עזו ופריו שוין. ואמר אחר: פרי הדר באילנו משנה לשנה, ואמר אחר: פרי הדר על כל מים – אין זה מפני שהדבר ספק אצלם עד שלמדו בראיות אלו, אלא ראינו

בלי ספק מיהושע עד עכשיו שהאתרוג הוא הניטל עם הלולב בכל שנה ואין מחלוקת בכך, ורק חקרו על ההוראה שיש במקרא לפירוש המקובל הזה.

וב"כ מרן הראי"ה קוק זצ"ל בספר "עץ הדר" (עמ' רמט-רנ במהדורת הרב זולדן): משום דזה פשוט הוא שהתורה שקראה בשם את המינים, אע"פ שלא פירשה אותם מפורש, מ"מ כוונתה היא ודאי רק למין אחד מכלל כל המינים שאפשר שהם כלולים בזה השם, ולא עלה מעולם על דעת חז"ל לומר שיהיו כשרים למצוה מינים רבים... אבל ודאי לא כיוונה התורה כי אם על מין אחד. וא"כ כיון שידענו לבסוף שכונת התורה היא על אותו המין הידוע לנו, בין יהיה מקור ידיעתנו מפני דרשות הפוסקים, בין יהיה מצד הלכה למשה מסיני, זהו רק לענין התייחדות המין, אבל כיון שנתייחד הוא, ודאי אינו כשר כי אם אותו המין לבדו, שלא הזכירה תורה במצוה כי אם מין אחד.

ב. הדרכים לבירור ספיקות בזיהוי

כדי להמשיך מצב או זיהוי קיים, די בחזקה, כדוגמת הנאמר בגמרא (כתובות כד ע"ב, קדושין סט ע"ב):

ר' יוסי אומר גדולה חזקה. שנאמר: "ומבני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבוט ברזילי הגלעדי אשה ויקרא על שם, אלה בקשו כתבם המתייחסים ולא נמצאו, ויגאלו מן הכהונה. ויאמר התרשאת להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ולתומים". אמר להם: **הרי אתם בחזקתכם** במה הייתם אוכלים בגולה בקדשי הגבול אף כאן בקדשי הגבול...

במקום שבו עדיין אין חזקה, הדין הוא שעד אחד נאמן באיסורין (יו"ד סי' קכו ס"ג), והוא גם יוצר חזקת כשרות, ואז אין צורך במסורת או בהוכחה אחרת. שונה הדבר לגבי יצירת מצב חדש או זיהוי חדש או חידוש מצב הלכתי שלא נהג מאות שנים. כאן ההתבססות על עדות אינה אפשרית, ועדויות שבכתב מאותם ימים אינן קבילות, שהרי קיי"ל "מפיהם ולא מפי כתבם". ומי יכול להעיד שהנמסר בכתב הוא אמת? וע"כ נותרו דרכים אחרות לבירור: מסורת – במידה וישנה, סימנים ואומדנות שונות. בכל דרך בירור צריך לדון על הכוח שיש בעצם סוג של ראיה, ומתוך כך על איכות הראיה בענין אותו מבררים.

1. מסורת

שנינו בברייתא (תוספתא ערכין ספ"ה, שבועות טז ע"ב, מגילה י ע"א):

אלא כיון שגלו ישראל לבבל בטלה מהן מצוות ערי חומה, וכשעלו מן הגולה מצאו אלו שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון וקדשום. ולא אלו בלבד, אלא כל שתבוא לך במסורת שמוקפות חומה מימות יהושע

בן נון, כל המצוה הזאת נוהגת בה... (רש"י בשבועות: "מצוות בתי ערי חומה, ושילוח מצורעים, ושאינ עושים מגרשיהן שדה").

והגמרא בשבועות מתקנת את הגירסא ואומרת שאין לשנות "קידושם" אלא "מנאום". ומכאן עולה שלמ"ד קדושה ראשונה קדשה אף לעתיד לבוא, אי אפשר היה לחדש את מצוות בתי ערי חומה שלא עפ"י מסורת. אמנם ניתן לטעון שזו היתה הדרך הפשוטה יותר כיון שעברו רק כשבעים שנה מגלות בית ראשון, אלא שרבי ישמעאל ברבי יוסי, בעל השמועה, אמר זאת כשש מאות שנה אחר עליית הגולה, ולשומעיו הוא מוסר: 'וכל שתבוא לך במסורת'... משמע שזו הדרך היחידה לחדש על פיה את מצוות בתי ערי חומה².

כללי התורה לכשרות בעלי החיים הנאכלים המזוהים עפ"י סימנים שונים ממין למין. יש הנאכלים עפ"י סימנים בלבד: דגים – עפ"י סנפיר וקשקשת³. בבדמה וחיה טהורים ניתנו סימני טהרה, אולם כדי להבחין בין בהמה טהורה לחיה טהורה לגבי כיסוי הדם ואכילת החלבים לא ניתנו סימנים מהתורה אלא מדרבנן, ונפלו בהם מחלוקות. לגבי חגבים טהורים נתנה התורה בהם סימנים. בכל מקום שיש ספק בסימנים (כגון חגבים – להוציא קהילות ששמרו על רציפות המסורת), או שהם רק מדרבנן להבחין בין בהמה לחיה, נפסק שאין לסמוך על הסימנים ואין הם נאכלים אלא עפ"י מסורת. (עי' ש"ך יו"ד סי' פ ס"ק א ופמ"ג בשפתי דעת שם).

כתב הרמב"ם (ריש הל' מאכלות אסורות) וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' פב סעי' א): סימני עוף טהור לא נתפרשו מן התורה אלא מינים טמאים בלבד ושאר מיני העוף מותרים... כל מי שהוא בקי באותם מינים ובשמותיהם הרי זה אוכל כל עוף שאינו מהם ואינו צריך בדיקה, ועוף טהור נאכל במסורת. והוא שיהיה דבר פשוט באותו מקום שזה עוף טהור. ונאמן צייד לומר: עוף זה התיר לי רבי הצייד, והוא שיוחזק אותו צייד שהוא בקי במינים הטמאים האמורים בתורה ובשמותיהם.

2. מכאן לענ"ד פירכא לרוצים לחדש קריאת מגילה בט"ו באדר בערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כשאין להם מסורת מבוררת על זיהוי המקום, אלא על סמך השוואת השמות בערבית, חפירות ארכיאולוגיות, מציאת חומות מהתקופה ומרחקי המקום ממקומות אחרים לפי המצויין בכתבי דיירים ותיירים שונים (עיין "תחומין" א ו-ט). אמנם ניתן לטעון שרמת הוודאות הגבוהה הנצרכת להשבת מצוה מהתורה איננה נצרכת למצוה מדברית קבלה או מדרבנן, כל שכן שאין גדר שתי המצוות שים – שהרי בתי ערי חומה נוהגים רק בא"י ומוקפות חומה לקריאת מגילה נוהגות אף בחו"ל. אולם מדין ספיקות, שדינם במצוות דרבנן קל מאשר במצוות מדאורייתא, נראה להיפך, שהוודאות צריכה להיות יותר גדולה על מנת לחייב בקיום. וע"כ קשיא.

3. ועי' ע"ז (מ ע"א) וברא"ש (פ"ב סי' מא), בפלוגתא הראשונים לגבי סימני דגים נוספים: עפ"י הערת הרב יוסף הורוביץ.

בהמשך מביא השו"ע סימני עופות טהורים ומסכם:
 ואע"פ שיש לו ג' סימנים אלו – אין לאכלו, לפי שאנו חוששין שמא
 הוא דורס א"כ יש להם מסורת שמסרו להם אבותיהם שהוא טהור.
 הרז"ה כתב סימנים נוספים בשם הגאונים. סימנים אלו נפסקו ע"י
 ראשונים נוספים ובשו"ע (סעי' ג), ואעפ"כ פוסק הרמ"א:
 ויש אומרים שאין לסמוך אפילו על זה, ואין לאכול שום עוף אלא
 במסורת שקבלו עליהם שהוא טהור. וכן נוהגין, ואין לשנות⁴.

ובענין סימני עוף טהור כתב בס' כרתי ופלתי (סי' פב סק א):
 שורת הדין: אם עד אחד אומר שמקובל מפי נאמן שעוף הזה טהור הוא
 נאמן, דעד אחד נאמן באיסורין. רק עכשיו, לגרעון הדורות בע"ה, אין
 לסמוך רק על אדם מוחזק בכשרות ובר דיעה שלימה שמועתו מכוונת
 ואומר מפי ת"ח בקי בדברים ובקי בהן ובשמותיקה. ולכן מאוד צריך עיון
 חדש בזמנינו מסורת חדשה על עופות לא שערם אבותינו.
 במאות השנים האחרונות עלתה בעיית האתרוגים המורכבים, וכתב על כך
 החת"ס (קובץ תשובות סי' כה):

אודות האתרוגים הנה כל הסימנים אינם סימנים דאורייתא, ואפילו
 מדרבנן אינם, אלא שהמציאות האחרונים לפי הגדלים במדינתם; ואין
 לנו שום סימן מובהק להבחין בין מורכב לכשר...
 ובמקום אחר (א"ח סי' רז) כתב:

כבר כתבתי... כי כל אלו הסימנים לאו דאורייתא ולא נזכרו בש"ס
 ובשום מקום. ומן הדין דינו של אתרוג כדין עוף טהור נאכל במסורת...
 ואמנם הרב קוק זצ"ל (עץ הדר סי' ג) חלק על החת"ס, אולם דווקא באתרוגים שהעץ
 מזדקן ומת. וע"כ אף אם פעם הוחזקו אתרוגים מסוימים בכשרות אין מכאן ראיה
 על אותו מקום כאשר מדובר על זמן של עשרות (וכש"כ מאות) שנים מאוחר יותר,
 שהעצים שהיו שם בעבר כבר מתו, וצריך מסורת חדשה על כשרות העצים החדשים.

2. גדרים במסורת

אף לגבי מסורת לא כל מסורת התקבלה, וכך נפסק בשו"ע (וי"ד סי' פב סעי' א):
 נאמן צייד לומר עוף זה התיר לי רבי הצייד...
 והעיר הש"ך ממסקנת הסוגיא (חולין סג ע"ב) שדווקא רבו צייד אך לא רבו חכם.
 ובאר בפמ"ג שפתי דעת (שם):
 דרבו חכם אין כלום, שמא סמך על חכמתו ובדק בסימנים, ושמא דורס
 הוא.

4. וכ"כ בשו"ת הראב"ד (סי' יד) בשו"ת הרא"ש (כלל כ תשובה ב) בשו"ת יבין ובוועז (ח"א סי' טד) לענין חגבים שאף הם לא נאכלים אלא עפ"י מסורת, ובשו"ת מהר"ל (סי' צה).

כלומר חוששים שמא רבו דין עפ"י חכמתו ולא עפ"י מסורתו. וכעין זה ענה הרא"ש (כלל ב ס"ב) לאנשי מקום אחד שהיו אוכלים את החסידה:
 דע כי בארצנו ובספרד אין אוכלין עוף המקנן בבתים... אבל טוב לחקור
 אחר קבלתם, שמא אדם אחד סמך על חכמתו ובדק בסימניו והכשירו.
 ואין לסמוך על זה, כי שמא דורס הוא.
 עוד הוסיף הרא"ש (שם):

ודע כי אני לא הייתי אוכל עפ"י המסורת שלהם, כי אני מחזיק את
 המסורת שלנו וקבלת אבותינו ז"ל חכמי אשכנז, שהיתה התורה ירושה
 להם מאבותיהם מימות החורבן, וכן קבלת אבותינו רבותינו שבצרפת,
 יותר מקבלת בני הארץ הזאת.
 למדנו שבין שתי מסורות – האחת אוסרת והאחת מתירה – יש לילך אחר
 הגדולים יותר בתורה ובעלי מסורות שדייקו במשנתם ובמסורתם. וכ"כ בשו"ת
 מהרי"ל (סי' צה).
 וכתב המהרי"ל (שם) עוד:

ודאי אם היה עוף שאין בו מסורת איסור אלא שאין מכירין אותו,
 ובמקום אחר יש להן מסורת שהוא מותר – ע"ז כתב הרא"ש לומר
 על המסורת של אותו מקום...

עוד כתב שם:

והבא להעיד על מסורת חדשה על עוף נכרי שאין מכירין אותו, יצטרך
 שיהיה בר סמכא ומעיד על אנשי מדינה או עיר אחרת שהוא מנהג
 פשוט שם לאכלו, או שמקובל מפי אדם גדול דכדאי לסמוך על עדותו,
 דוודאי דייק שפיר וחזי מאן דאסהיד עליה. אבל איניש דעלמא או
 דאסהיד שראה או שמע מאיניש דעלמא – אהא לא סמכין, דילמא
 לא דייק שפיר, ובשינוי מועט מתהפך הענין ועביד דטעי... ואכזה"ג
 קאמר תלמודא "והוא שיהא בקי בהן ובשמותיהם", וזה אינו נמצא
 האידנא כלל⁵.

ונ"ל לדייק עפ"י דבריהם שבניגוד לכמה מקומות שמתירים כאשר מסיח לפי תומו
 על פיו – בנושאים שצריכים מסורת על-מנת להתירם או להנהיגם, אי אפשר לסמוך
 על מסיח לפי תומו מפני שכאן צריך לדקדק בדברים, וחשש של חוסר דקדוק או
 "מדמה" הוא גדול. וכל שכן שצריכים עדות ברורה של עיר או מדינה. ואחר שכתב
 המהרי"ל שאין בימינו חכם גדול שיהא בקי בהן ובשמותיהן, צריך בירור אם יש
 אדם גדול להנהיג חידוש מצוה על פיו⁶.

5. ועיין בענין זה בשו"ת יכין ובעוז (ח"א סי' סד).

6. וכן במאמרו של ד"ר זיידרמן (המעין תמוז תשנ"ה) מובאים מתוך דברי הרב י.ד. סולובייצ'יק

3. סימנים

לעומת ההסתמכות על מסורת בחידוש מצוות שנשתכחו, יש דרך ברור אחרת והיא ע"י הסימנים. סימנים משמשים להוכחת בעלות (באבידה) או לקבוע זהות (בהיתר עגונה). הראשונים פסקו שסימנים מובהקים – הולכים על פיהם מדאורייתא אף בהשבת גט להיתר אשה (רמב"ם הל' גירושין פ"ג ה"א, טור ושו"ע אה"ע סי' קלב סעי' ד). סימנים בינוניים – הולכים אחריהם רק מדרבנן (אה"ע סי' יז, חו"מ סי' רסו ונ"ב). לא מצאנו שהסתמכו על סימנים, אף מובהקים, להשיב מצוות או זיהויים שנשכחו. וכ"כ המאירי (ב"מ כז ע"ב):

ויש אומרים בכל אלו, שלענין פסק אנו אין לנו, שאין סומכין על הסימן לעולם אלא במה שנתברר בתלמוד לסמוך עליו ועל הצדיק שהתבאר בהם הן באיסור הן בממון.

למדנו שככלל אין להשתמש בראיית הסימנים במקום אחר פרט להשבת אבידה והיתר עגונה.

אולם ניתן לטעון ששילוב של מספר סימנים שאינם מובהקים שכולם מצביעים על זיהוי מסוים, כוחם כסימן מובהק על פיו הולכים אף בדאורייתא. טענה זו העלה המהריב"ל (ח"א סי' ז, מובא במשל"מ הל' גירושין פ"ג הכ"א) ודחאה, וז"ל:

ועל החקירה שכתבתי היבא דאיכא תרתי סימני הגוף כיצא בנידון דידן, אע"ג דלא להו סימנים מובהקים, אי מהנו ומעלו כסימן מובהק אעפ"י שמצד שיקול הדעת יש מקום להקל – מכל מקום לא מצינו רמז לדבר בשום אחד מהמחברים. וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה? אלא אפילו דאיכא תרתי סימני הגוף דלא הוה מובהקים לא סמכין עליהו. וכל שכן דלישנא דמתניתין הכי דייקא, והכי קתני: "אעפ"י שיש סימנים בגופו", משמע דאפילו תרי לא מהנו כסימן מובהק.

וכן כתב בחורשי הצמח-צדק (ב"מ פרק שני) שצירוף שני סימנים מועיל לממון ואינו מועיל לאיסור אא"כ יש עוד צד להקל.

מכל זה נראה שאפילו צירוף מספר סימנים שאינם מובהקים אינו מועיל, וכל שכן שאין להשיב מצוות שאבדו לנו על-פי סימנים כאלו.

4. חוזק ראיית סימנים ביחס לראיות אחרות

איתא בחולין (צו ע"ב):

אמר רבא: מרישא הוה אמינא סימנא עדיף מטביעות עינא, דהא מהדרינן אבידתא בסימנא ולא מהדרינן בטביעות עינא. השתא

זצ"ל שכתב: "הרב יוסף דוב (בעל ס' בית הלוי) טען כנגדו ואמר שאין ראיות וסברות יכולות לחזיק שום דבר במילי דשויכי למסורת של שאל אביך ויגדך. שם אין הסברא מכריעה כי אם המסורת עצמה. כך ראו האבות וכך היו נוהגים, וכך צריכים לנהוג הבנים".

דשמעתינהו להני שמעתתא, אמינא טביעות עינא עדיפא... אמר רב יצחק בריה דרב משרשיא: תדע, דאילו אתו בי תרי ואמרי פלניא דהאי סימניה והאי סימניה קטל נפשא, לא קטלינן ליה... ובתוס' (שם ד"ה פלניא) כתב שמחזיקים עפ"י סימנים במקום שאין מוחזקות ממון לאף אדם, ולא מוציאים מבעלות עפ"י סימנים. וכ"כ תוס' הרא"ש. ובאר בחזו"א (אה"ע סי' לב):

ועיקר דלא סגי סימנים למקטל נפשא, אף אי סימנים דאורייתא הוא, דקטילת הנפש הוא הוצאה מיד בעלים, ולא קיל נפשות מהוצאת ממון, ובמש"כ תוס' (כ"ב נ ע"ב ד"ה וספק), וכיון שאין מוציאים ממון בסימנים ה"ה דלא קטלינן.

וכן כתב המאירי (חולין צה ע"ב) ביחס לסימנים:

טביעות עינא גדול הוא מן הסימן; שהסימן אדם קרוב לטעות בו, מה שאין בטביעות עינא. וכבר ידעת שאין הורגין את הנפש בסימן. ר"ל אם אמר שהרגו אדם בחור בקוצות שחורות ובחוטם עקום וכיוצא באלו, ואע"פ שמצאו אדם אחד בסימנים אלו, ואם אמרו אנו מכירין בזה שזה הוא שהרג, אע"פ שלא נתנו בו סימן – נהרג...

וכדוגמת מה שכתב הרמב"ם (הל' יסודות פ"ח ה"א):

משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין עפ"י האותות יש בלבו דופי...

ובשו"ע (ח"מ סי' רסז סעי' ט) כתב:

נתן האחד סימנים והשני הביא עדים יתן לבעל העדים...

ובאר הש"ך (ס"ק ז):

אפילו סימנים מובהקים: הרא"ש. ומשמע שם דר"ל אפילו מובהקים ביותר וכן משמע מדברי מהרש"ל בח"ש...⁷

וכ"כ בנתיבות (חידושים ס"ק ד).

ובנוב"י (מהד"ק סי' נא) כתב שבסימן מובהק, למ"ד סימנים דאורייתא, לכאורה אף הורגים. ולכאורה הרמב"ם, שלא הביא את הגמ' בחולין (שהובאה לעיל), היינו משום דס"ל סימנים דרבנן. אולם מסיק שם הנוב"י שגמרינן מאבידה, וכתב:

והיינו דווקא דומיא דאבידה, שאין זה שמוצאה המוחזק בה טוען ברי להכחיש הסימנים... אבל בבי תרי דאמרי פלניא דהאי סימניה קטל נפשא – הנה זה מכחישם ואומר דלאו איהו קטל, אלים ברי ידידה – ואמרין איתרמי אחרינא בסימניו, ואף דלא שכיח – מהני ברי.

ובפנ"י (כתובות קונטרס אחרון סי' עב-עג) כתב דסימנים הוי כרוב, ואי אפשר להרוג על פיהם. וז"ל:

דנהי דסימנין הוי כמו רוב, דלא שכיח שיודמן אדם אחר שיהיה לו אלו הסימנין מובהקין – אפ"ה כיון דמצד מיעוט אפשר דזימנן דמתרמו אי אפשר לחייב מיתה ע"י סימנן, דהתורה אמרה "נקי אל תהרוג..."

המסקנה מכאן היא שסימנים, אף מובהקים ביותר, חוזק הראיה שבהם נשקל בפוסקים כרוב או כחזקה, אבל עדיין יש אפשרות מציאותית למיעוט שסימניו אותם סימנים – אף שמשמעותם שונה.

5. בין סימנים מקריים לסימנים עצמיים

יש מקום לבוא ולחלק בין סימנים בדיני ממונות לבין סימנים לזיהוי מין מסוים באיסורים או במצוות:

באיסורים ומצוות תפקיד הסימן הוא לזהות את נושאו שהוא המין הנרצה. לדוגמא: סימני חיה ובהמה טהורים הבאים ללמד שהם מותרים באכילה; או בדיני עגונות, סימני אדם שמת על מנת לזהותו כבעלה של פלונית להתירה להינשא. בניגוד לכך, בסימנים בדיני ממונות, החפץ ידוע וסימניו ידועים, וידיעת הסימנים ע"י דורש החפץ מוכיחה שהוא בעליו.

ועוד, בדיני ממונות מדובר על כלל מסוים ממנו מייחדים פרט מסוים עפ"י סימניו, בטענה שהסימנים מצביעים על כך שהחפץ שאלו סימניו הוא בבעלותו של פלוני. הסימנים הם אקראיים, וייתכנו פרטים דומים ללא אותם סימנים. שונה הדבר בסימן הבא לזהות מינים. כאן לכאורה הסימן הוא עצמי ואינו מקרי, ובא להצביע על מין אחד בלבד. אולם לא תמיד סימן טבעי מצביע על מין אחד בלבד. וע"כ אף אם מצאנו מין המתאים בסימנים טבעיים, עדיין אין זה מחייב שהוא המין הנדרש. וכראיה ניתן להביא את הגמל, השפן והארנבת (ויקרא יא ד-ו), שיש להם סימן טהרה אחד, ובכל זאת אסורים באכילה. וע"כ אף מספר סימנים טבעיים, אם נרצה לדרבן בהם לחידוש מצוה, לא ניתן לתת להם משקל יותר מאשר סימנים שאינם מובהקים, בגלל הספיקות המשמעותיים שהם מותירים.

עוד צריך לחלק בין סימני מינים שהתורה או חז"ל נתנו בידינו את סימניהם לסימנים שהוסקו בדרכים אחרות. בעוד שהסימנים הראשונים הם מוחלטים ואין לזוז מהם, הרי בסימנים שהוסקו נופלים הרבה ספיקות אם דרך הסקת המסקנות נכונה, ופירושי הסימנים שונים וכמובן שמכוונים לבעלי חיים שונים⁸.

8. כדוגמא לבעייתיות ההסתמכות על הסימנים נציין את תבלת-ראדזין שסימניהם על סימנים, ובאמת הקורא את קונטרסי הראשון והשני של האדמו"ר מראדזין עומד נפעם מהתאמת דיוקן הרוקחים לסימנים אותם העלה האדמו"ר בפלפולו עוד קודם שהכיר את דיוקן הרוקחים: אלא

6. אומדנא

חכמים ור' אחא חולקים האם חולכים עפ"י אומדנא במקום בו אין המציאות ברורה (ב"ב צג ע"ב, שבועות לד ע"א), והלכה כחכמים שאין חולכים אחר אומדנות להוציא ממון או להרוג רוצח (רמב"ם הל' נזקי ממון פ"ח הי"ד, הל' סנהדרין פ"ב ה"א). ובטעם הדבר כתב הרמב"ם בסהמ"צ (ל"ה רצ בתרגום הרב קאפח):

האזהרה שהוזהרנו מלהוציא לפועל את העונשים על פי אומדן חזק ואפילו קרוב לוודאי... ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תחשוב שזה דין עוול, לפי שהדברים האפשריים, יש מהם שאפשרותם קרובה ומהם שאפשרותם רחוקה מאד, ומהם בינוניים בין אלו, והאפשר רחב מאד. ואילו הרשתה תורה לקיים עונשים באפשר הקרוב מאד, אשר כמעט קרוב למחוייב המציאות כדוגמת מה שהזכרנו (עיין בדוגמא שהביא הרמב"ם שם) – כי אז היו מקיימים את העונשים במה שהוא יותר רחוק מזה ובמה שהוא עוד יותר רחוק, עד שיקיימו את העונשים וימיתו בני אדם בעוול באומדן קל לפי דמיון השופט. לפיכך סתם יתעלה את הפתח הזה...

היינו: באומדנא – מכיון שההשערות משלימות בה את העובדות – החילוק בין השערה קטנה לגדולה אינו מוגדר, ויש חשש שיגיעו לענישת מוות עפ"י השערה בלבד. אולם רק בדיני נפשות קיים הלאו שלא לענוש עפ"י אומדן. אמנם מצאנו הלכה שסומכים בה על אומדנא.

נחבל כיצד – היו מעידים אותו שנכנס תחת ידו שלם ויצא חבול, ואמר לו חבלת בי והוא אומר לא חבלתי – הרי זה נשבע ונוטל.

המקרה הוא שאת החבלה עצמה העדים לא ראו אלא את נסיבותיה ותוצאותיה. וכתב הרמב"ם באותו ענין (חובל ומויק פ"ה ה"ד):

קנס קנסו חכמים לאלו השוטים בעלי זרוע, שיהא הנחבל נאמן ונשבע בנקיטת חפץ שזה חבל בו חבל זה, ונוטל מה שראוי לו, והוא שיהיו שם עדים. כיצד – היו שני עדים מעידין אותו שנכנס לתוך ידו שלם ויצא חבול, ולא ראוהו בעת שחבל בו, והוא אומר לא חבלתי, והלה אומר אתה חבלת בי – הרי זה נשבע ונוטל.

הראב"ד (בהשגה שם) חלק וכתב:

אמר אברהם: לא היה קנס אלא שאין דרך בני אדם לחבל בעצמן. ע"כ האמינוהו לזה בשבועה.

שבאו האחרונים עתה וביטלו דבריו. יש סימנים שהוסקו מדמיון השם, כמו חלון במומי בכור ובאביוני הנעילה בדלת במסכת כלים. ויש סימנים שנובעים מפירוש למדרש, ויש אשר הוסקו מהתיאור לגבי צידה בשבת. ועל כן סימנים אלו אין גדרם אלא אומדנא שתידון להלן.

ונראה שגם לפי הראב"ד צריך לומר שיש כאן תקנת חכמים, וכדברי הרמ"ה (סנהדרין לו ע"ב ד"ה ומתמהינן):

ההיא תקנתא דרבנן היא...

ועוד הוסיף הרמ"ה (שם):

אבל היכא דלא ראוהו שנכנס לתוך ביתו שלם ויצא חבול, דאיכא למימר דילמא חבול הוה, ואם תמצי לומר שלם הוה כיון דלא ראוהו שנכנס תחת ידו דילמא אחרים חבלי ביה – לא תקינו ליה רבנן דמשתבע ושקיל. והיינו דקא פטרי רבנן גבי גמל האוחז בין הגמלים לגמרי כדאיתא בפרק המוכר פירות (כ"ב צג ע"ב)...

אמנם העדים הם תנאי באותה הלכה, וע"כ ללא עדים הדין הוא המוציא מחברו עליו הראיה, אא"כ הודה החובל. והוסיף הרמ"ה:

וההיא דאמר רב יהודה: לא שנו אלא במקום שיכול לחבול בעצמו אבל במקום שאין יכול לחבול בעצמו נוטל שלא בשבועה – התם ליכא מאומד כלל. וכי אמרינן עדות מאומד פסולה בדיני ממונות, הני מילי היכא דאיכא למימר דלאו איהו אזקיה, מיהו באומדן דעתא מסתברא דאיהו אזקיה. אבל היכא דוודאי נכנס לתוך ידו שלם ויצא חבול, וידעינן בוודאי דלא איניש אחרינא חבל ביה ולא איהו חבל בנפשיה – הא ליכא ספיקא במילתא, וכי האי גוונא לאו אומדנא, דזו היא עדות המתקיימת ידיעה בלא ראיה, והני מילי בדיני ממונות, אבל בדיני נפשות פסולה...

וע"כ מכונה הלכה זו בשם "ידיעה בלא ראיה", ובדיני נפשות נחלקו הראשונים אם הולכים עפ"י ידיעה בלא ראיה זו⁹.

נראה שהדיון דילן, בענין זיהוי הארגמונים בחלזון התכלת, כל ראיותיו הן אומדנות – היינו הערכות ולימוד סימנים הנובעים מצירוף מדרשים והלכות העוסקים בעניני החלזון; אולם אי אפשר לתת להם חזק של עדות או מסורת. ואף הסימנים אינם כאלה שניתן להתבסס עליהם בלבד וע"כ לפנינו אומדנות. וצ"ע רב במידת חזקן (ועי' דברי הרב קוק צ"ל בסיום פרק זה).

7. הוכחות מדעיות

עיקר ההתבססות של הסוברים שהארגמונים הם חלזון התכלת היא על מסקנות מתחומי מדע שונים: הסטוריה, ארכיאולוגיה, ביולוגיה ימית ובלשנות (עי' ספר "התכלת" לרב מ. בורשטיין). וראוי לתת את הדעת על משקל דבריהם בבירור עובדות ודאותן, כשעל פי דבריהם תפסקנה הלכות.

9. עי' תוס' (שבועות לד ע"א ד"ה דאי), רמ"ה (לעיל) וכדעת הרמ"ה, שאין דנים, משמע מהרמב"ם בסהמ"צ (שהובא לעיל). וע"ע אנציקלופדיה תלמודית (ערך "אומדנא" סי' ז).

ואלו דברי הרב קוק זצ"ל בתשובתו ביחס למציצה במילה (דעת כהן סי' קמ):
 אבל כ"ז אינו מועיל אלא אם נחליט שדברי הרופאים הם מוחזקים
 אצלנו כוודאי. אבל באמת נראה שדבריהם בכלל אנו מחזיקים רק
 לספק, שגם בעצמם אי אפשר שיחזיקו דבריהם בתורת ודאי, שלפעמים
 יש שאחד וגם רבים מניחים יסוד מוסד בחכמת הרפואה (וזה"ד בכל
 החכמות), ורבים מחליטים הדבר לדבר אמת, ואח"כ בא דור אחר וחקרה,
 שכל דבריהם מהבל המזה, ומה שזה בונה זה סותר, ואין דבריהם כ"א
 באסמכתא ואומדנא. א"כ יש לכל דבריהם דין ספק, ומה שסומכין
 עליהם להקל באיסורים, לענין יוה"כ ושבת, היינו משום דאפילו בספק
 נפשות ג"כ נתנו כל איסורי תורה להידחות (בר מהני תלת)... והנה להביא
 ראיות שאין דברי הרופאים כ"א בגדר ספק, כמעט למותר הוא באשר
 חכמיהם בעצמם אומרים כן, ועלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, בכ"ז
 נביא איזו ראיות (ועיי"ש בראיותיו).

עולה מדבריו שההסתמכות על הערכות של מדענים אינה נחשבת כוודאות,
 וממילא לפנינו אומדנות שיש להתחשב בהן, אך כוחן כאסמכתא לדברי חכמים, ולא
 יותר מכך¹⁰.

8. זיהוי מחודש ע"י חכמים

מצינו בחז"ל חידוש זיהויים. בכמה פרטי הלכות נזכר ששכחום וחזרו ויסודום:
 בענין אותיות מנצפ"ך (שבת קד ע"א, מגילה ג ע"א), שיעורים של עונשים (יומא פ ע"א),
 הקפת המזבח בערבות (סוכה מד ע"א), וכן תרגום התורה (מגילה ג ע"א). אולם נראה
 שכל ההחזרה והחידוש נשענים או על נביאים (צופים אמרו, וברש"י מגילה שם : נביאי
 הדורות) או על רוח הקודש או לפחות הסכמה של רוח הקודש.

ובמס' זבחים (סב ע"א) שואלת הגמרא:

10. במאמרו של ד"ר זיידרמן "גילוי חלזון התכלת בימינו" (נדפס ב"המעין", תמוז תשנ"ה, עמ' 30
 ואילך) הובאו דברי הרב שכטר שליט"א בענין שיטת בית הלוי, האומר להתבסס על מסורת
 בלבד, מפני שאי אפשר לשחזר מסורה של זיהוי שנשתכחה ע"י חקירות מדעיות. ובהערה נכתב
 בשמו ע"י הרב יואל קטן שלדעתו תורצו כבר כל הקושיות של בית הלוי ביהוי התכלת מן
 הארגמונים. ובהערה ציין "שיש ראייה גמורה שניתן להסתייע ממדע הארכיאולוגיה בעניינים
 הלכתיים, מתוך שלגמ' בב"ב (עד ע"א) היתה הו"א לפסוק הלכה בדיני ציצית מבגדיהם של
 מתי מדבר". והדברים תמוהים: וכי ידיעותיו של רבה בר בר חנה בפרק הספינה הן ידיעות
 פיסיות, הלא כולן ידיעות והבחנות רוחניות? זה שהענין תואר כ"גילוי ארכיאולוגי", זהו רק
 המעטה האגדתי של הנרשא, וככל משל יש לחלק בין פרטי משל שיש ללמוד מהם לבין פרטי
 משל שנוספו לצורך המעטה האגדתי. יעויין בפירושי הראשונים על אתר, בעין יעקב, במהר"ל,
 בטוב ראייה לרב קוק ועוד.

בשלמא בית, מינכרא צורתו (רש"י: בשלמא בית ידעו אנשי כנסת הגדולה מה קדוש לעזרה ומה קדוש להיכל. שניכרים צורתו – יסודות החומות"). אלא מזבח, מנא ידעי (רש"י: מקומו היכא)? ומתרצת הגמרא: אמר ר' אלעזר: ראו מזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו. ור' יצחק נפחא אמר: אפרו של יצחק ראו, שמונח באותו מקום. ר' שמואל בר נחמני אמר: מכל הבית כולו הריחו ריח קטורת, משם הריחו ריח אברים. פשוט שכל שלש הדעות מתכוונות לאבחנה ברוח הקודש ולא לראייה והרחקה פיזיים. כל זאת ללא הדעות של ראב"י ור' יוחנן (בסוגיא שם), שלשיטתם נביא הורה על המקום. ומתאימים הדברים לשיטת הרב קוק זצ"ל (גנזי ראייה ליום העצמאות): ובייחוד מבורר אצלי שכל הספיקות המעכבים את תכנית בנין בית המקדש – מצד התכלת למשל, ומצד ייחוס הכהנים, מצד דיוקי המדות של מקום המזבח וכיו"ב – רוח הקודש תסייע לבירור ההלכה, ויצטרפו לזה אומדנות ברורות, וקיום עפ"י בי"ד גדול מוסכם. הרב קוק זצ"ל מזכיר מספר תנאים: רוח הקודש, אומדנות ברורות וקיום ע"י בי"ד גדול המוסכם על כלל האומה. ואמנם דברים אלו נכתבו לגבי פרטים המסופקים בבית המקדש, ובענינים אחרים ניתן לכאורה לטעון שאין צורך בבירורים כה רבים. אבל נראה שמגמת דברי הרב קוק היא להסביר מדוע במקדש אי אפשר לגשת לפעולות מעשיות מצד הספיקות ההלכתיים בעניינו. ובמקומות אחרים יתכן שניתן לקיימם מצד הספק לפחות בחלקם, מה שבמקדש אינו ניתן מצד חילול הקודש ועונשיו.

סיכום

לקיום מצוה בוודאות יש צורך במסורת ברורה על מכשירי המצוה. באין מסורת, ניתן להסתמך על סימנים ואומדנות. אמנם הללו אינם חזקים דיים כך שאפשר יהיה להסתמך עליהם בוודאות, וע"כ נופלים ספיקות באמיתות הזיהוי. וממילא כל מצוה שתיעשה באותו מכשיר אינה ודאית; ויש לשקול אותה כספק מצוה, על כל המשתמע מכך. בבירור הראיות לענין תכלת הארגמונים נדון בפרק הבא.

פרק ב' – התאמת הארגמונים לחלזון התכלת

א. תכלת אינה כשרה אלא מן החלזון

בתוספתא (מנחות פ"ט ה"ו) נכתב:

תכלת אין כשרה אלא מן החלזון. שלא מן החלזון – פסולה.

וכן כתוב בברייתא דציצית:

שאין צובעין תכלת אלא בחלזון.

והרמב"ם (ריש הל' ציצית) כתב:

ולוקחין חוט צמר שנצבע בעין הרקיע וכורכין אותו על הענף, וחוט זה הוא הנקרא תכלת.

ובהמשך (ציצית פ"ב ה"ב) פרט הרמב"ם את תהליך צביעתו:

ואח"כ מביאין דם חלזון, והוא דג שדומה עינו לעין הים, ודמו שחור כדיו...

וכן דבריו בפיה"מ (מנחות פ"ד מ"א):

וחוט זה נקרא תכלת והוא אמרו "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", ואינו אצלנו היום לפי שאין אנו יודעים צביעתו, לפי שאין כל גון תכול בצמר נקרא תכלת, אלא תכלות מסוימת שאינה אפשרית היום...

ובהל' כלי מקדש (פ"ח ה"ג) כתב הרמב"ם:

ותכלת האמורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כעצם שמים, שהוא פתוך מן הכוחל.

והעיר המשל"מ:

כדומה לדברים כתב בריש הל' ציצית, ולא ידעתי למה לא ביאר רבינו שנצבע זה צריך שיהיה בדם חלזון; ואף אם ימצא צבע אחר שיהא עינו דומה לעצם השמים פשיטא דלא מהני כיון שאינו מדם חלזון. ובריש פ"ב מהל' ציצית ביאר רבינו שתכלת האמור בציצית הוא מדם חלזון, ופשיטא שגם כאן הדין כן, ואולי סמך על מה שכתב בהל' ציצית. ויש מן האחרונים שרצו להוכיח משתיקת הרמב"ם בהל' כלי מקדש מענין החלזון, שבתכלת המקדש אין צורך שמקורה יהיה דווקא מן החלזון. עי' "עיר הקדש והמקדש" (ח"ה עמ' מג-מו) שדן בכך והביא את החולקים בדבר. אמנם נראה שלגבי ציצית כולם תמימי דעים שאינה כשרה אלא מן החלזון.

ב. זהו הארגמן והתכלת המלכותית ע"י החוקרים

במקורות הזרים – בספרי היסטוריונים (פליניוס) וחוקרים (אריסטו) – ישנם תיאורים על החלזון בו צבעו את הארגמן והתכלת המלכותית (לצביעת בגדי מלכים), סדרי חייו ודרך הפקת הצבע. התיאורים הם של החלזון ממנו הפיקו את ה"פורפור" – צבע הארגמן, והחלזון ממנו הפיקו את ה"יאקינט" – הפורפור הסגול-כחול¹¹. כמו כן באתרים ארכיאולוגיים ליד מתקני צביעה עתיקים נותרו המוני קונכיות של

11. המקורות הנ"ל הובאו בספר 'התכלת' של הרב מ. בורשטיין.

הארגמונים שבורות מול בלוטת הצבע, ומלמדות על העבר כי מדן הופקו חומרי הצביעה.

בעולם נתגלו בסה"כ ארבע פיסות אריג כחולות שמקור צבען זוהה מארגמונים. אף אחת מהן לא מפתילי ציצית. שאר האריגים בצבע תכלת זוהו כחיקויים מן הצומח (קלא-אילן)¹².

ג. תכלת הציצית מקורה מחלזון הארגמן

רקע כללי

העקרון החוזר בכל דברי המזהים החדשים שחלזון התכלת בציצית הוא אותו חלזון ממנו הופקו הארגמן והתכלת המלכותיים בעולם הקדום¹³.

בחופי ארץ ישראל מצויים שלשה סוגים של ארגמונים: ארגמן קהה-קוצים, ארגמן חד-קוצים, ארגמנית אדומת-פה¹⁴. לחלזונות אלו יש בלוטת צבע, שבהיותה בגוף החלזון היא חסרת צבע. לאחר הוצאתה היא הופכת להיות חומר צובע שבתהליכים כימיים ניתן להביאו לגוונים שבין סגול-שחור דרך אדום-ארגמן לכחול-טורקוז.

הסתמכות העוסקים בזיהוי היא על: מקורות הסטוריים וארכיאולוגיים וחקירתם, מחקרים ביולוגיים-ימיים ובלשנות. מתוך מקורות חכמינו נותר לנו נוסח מירושלמי (ריש ברכות), המובא בראבי"ה, ובו מצויינת התכלת כ"פורפירין". ממנו ניתן להסיק שמקורות הפקת צבע התכלת זהים למקור הפקת ה"פורפור" – הארגמן. כמו כן כותב זאת רבי בנימין מוספיא בעל מוסף הערוך (ממגורשי ספרד) ובעל החוות יאיר בספרו מקור חיים (הם אינם מביאים ראיות לדבריהם).

אין בידינו אף פתיל תכלת אחד מן הימים שהתכלת נהגה בישראל. שום טלית בציציותיה לא נשתמרה לנו מאז (וואת על אף שעולה מהתלמוד ומהפוסקים שהיו קוברים את המתים בטליתותיהם המצויינות), ממילא אי אפשר להסתמך על אנליזה כימית כדי לזהות את מרכיבי התכלת ועל ידם את המקור ממנו ניטלו. חוטי התכלת (המלכותית)

12. שתי פיסות אריג מתוך אותן ארבע, אשר נמצאו בחפירות עין בוקק, נכתב עליהן שהן צבועות בתכלת חלזון, אך לאחר בדיקות נוספות התברר שאף הן צבועות בצבע מן הצומח: כך ענתה לי גב' אורית שמיר העוסקת מטעם רשות העתיקות בבדים עתיקים. וא"כ לא נמצא, עד עתה, בכל ארץ ישראל אריג צבוע בתכלת מן החי.

13. אשר לדיון הרוקחים, אשר הוא החלזון עפ"י האדמ"ר מראדזין, והינטינה (סגולית), אשר היא חלזון התכלת עפ"י השערת הרב הרצוג – יעויין בדחיית השיטות בספרי ובמאמרי הרבנים והחוקרים ברשימה הביבליוגרפית.

14. בתצוגת חלזונות ראיתי חלזון ימי בשם "ארגמונית מבריקה", ולא מצאתי מדברים בה. ולשאלתי ענה פרופ' קורן שיש להערכתו עוד כחמישים מינים שניתן להפיק מהם צבע ועדיין לא נבדקו, חלקם בחופי הארץ וחלקם בעולם.

שנמצאו אינם יכולים להוות הוכחה מוחלטת למקור תכלת הציצית, כי מניין לנו שהמקור אחד? המחקר המדעי בשטחים שונים ובדיקתם זה כנגד זה, הוא עדיין בגדר מחקר מדעי שיש בו ספיקות, וללא עוררין עדיפה ממנו עדות ישירה ומסורת.

אף ההסתמכות על אתרי צביעת הארגמן, אין בה כדי להוכיח על צביעת תכלת הציצית באופן ברור. שהרי לא נמצאו באתרי הצביעה חוטי תכלת של ציצית אלא קונכיית שנשברו מול בלוטת הצבע, ובחלק מן המקומות נמצאו שיירי צבע נוטים לארגמן.

פרט למקורות שצוינו, אין לא במקורותינו ולא במקורות זרים זיהוי מפורש לחלזון ממנו צבעו את התכלת לציצית. כל זיהוי מאוחר מתבסס על הסקת מסקנות מהידוע בש"ס ומחידוש סימנים והשלכתם על תכלת הציצית.

שוחחתי עם פרופסור צבי קורן ממכללת שנקר לטקסטיל ברמת גן, מגדולי המומחים של הצבעים בעולם העתיק, והוא אמר שאי אפשר להוכיח בוודאות שתכלת הציצית הופקה מהארגמונים.

יש מן הרבנים המבררים את הנושא שהתבססו יותר על סימני החלזון אשר נלקטו מהש"ס ומהראשונים (כאדמו"ר מראדזין וכרב הרצוג), ויש שבררו בדרך האלימינציה (הוכחה בדרך השלילה) ופסלו את כל בעלי החיים הבאים בחשבון עד שהגיעו לארגמונים (כרב טבגר במאמר "התכלת" בסוף ספרו "כליל תכלת"). עפ"י כל הדרכים צריך לברר אם ניתן לקיים את מצוות פתיל התכלת בציצית או שעדיין המצוה גנוזה מאתנו. כמו"כ צריך לברר אם בעיות אחרות שהועלו, כגון הצבע המדויק וכדו', נפתרו אף הן.

1. שיטות המזהים החדשים וראיותיהם

האדמו"ר מראדזין הסיק את זיהויו עפ"י סימנים ובעקבותיו הלכו עוד כמה מחוקרי הנושא (כגון הרב הרצוג במאמרו וד"ר י. זיידמן ב"תחומין" ט). הסימנים עצמם צריכים ביאור, והתאמת הנמצא (החלזון) לפי אותם סימנים – מסופקת. מה גם שאין מקור הסימנים אחד: חלקם לקוחים מש"ס בבלי, לפי תיאורו את החלזון, חלקם הוסקו מהירושלמי במסכת שבת, שבפירושו חלוק האדמו"ר על בעל קרבן העדה: חלקם לקוחים מהשוואות למשניות בבכורות ובכלים, בהן מום בעין; וחלק – מהמנעול הקרוי חלזון; חלקם מלשון הרמב"ם, מספרי קבלה (ספר הקנה), וכן מדברי אגדה מהש"ס ומהמדרשים. עצם ההזדקקות לכל כך הרבה סימנים – מתמיהה, מה גם שכל אחד מן הסימנים בפני עצמו יכול להתפרש בצורה שונה. וע"כ עדיין הזיהוי בספק. מסיבה זו נראה שרוב גדולי ישראל לא הסכימו לזיהויו של האדמו"ר מראדזין בוודאי, עד שערך השלחן (אוי"ח סי' ט סעי' יב) כתב עליו בחריפות:

ודע שזה שנים ספורות שאחד התפאר שמצא החלזון ועשה ממנו תכלת והמשיך אחריו איזה אנשים; אך לא היה שומע לו מגדולי הדור ומכלל ישראל, ונתבטל הדבר עד כי יבוא גואל צדק בב"א.

וכן כתב הישועות מלכו (א"ח סי' א-ב) שאין זיהוי זה ודאי. וכן נמסר בשם החפץ חיים (הובא בספר 'התכלת' עמ' 189 ומקורו בס' 'החפץ חיים חייו ופועלו' לרמ"מ ישר) בלשון זו: אני לא הייתי מכניס את ראשי לתוך האש ומסתכן לעבוד את עבודת המקדש על סמך תורתו (של האדמו"ר מראדזין).

וכן כתב הרב כשר בתורה שלמה (מילואים לכרך כג) שהספק בזיהוי של האדמו"ר מראדזין גדול מדי. והראיה אולי הגדולה מכולן, שהן הרב הרצוג שנטה לינטינה (סגולית), והן הרבנים והחוקרים היום שהלכו אחר הארגמונים, לא קבלו את סימני הדיונון כמוכרחים.

יצוין, שאם מחמת ההסתמכות על הסימנים, לא נצלו מספיקות אף שאר הרבנים (הרב הרצוג) והחוקרים (פרופ' פליקס, ד"ר זיידמן) שהסתמכו על הסימנים; והקושיות המופנות כלפי שיטת האדמו"ר מראדזין, קשות באופן עקרוני אף להם. הרב אליהו טבגר במאמר התכלת שבסוף ספרו 'כליל תכלת' הלך עקרונית בדרך האלימינציה. המזהה בדרך כזו צריך לבדוק האם הקריטריון העיקרי לפיו פסל אפשרויות שונות הוא האמיתי, כמו כן יש לבדוק היטב האם הוצאת האפשרויות הכרחית או לאו.

ביחס לקריטריונים להבחנה מהו חלזון, נקט הרב טבגר קריטריונים אלו: א. החלזון הוא בעל חיים. ב. מצוי בים (התיכון). ג. חלזון זה אינו חלזון של הרים. ד. החלזון הוא בעל נרתיק.

אשר לקריטריונים הראשון והשני – כולם מסכימים על כך. אולם ביחס לקריטריון השלישי הוא חולק מפורשות על רש"י; שכן בשלשה מקומות (מגילה ו ע"א, סנהדרין צא ע"א, מנחות מד ע"ב) כותב רש"י שהחלזון יוצא מן הים ועולה לארץ או להרים, תכונה שאצל הארגמונים לא מצאנו. כמו כן באשר לנרתיק, האדמו"ר מראדזין אף הוא הכיר את הסוגיות ומסביר את הנרתיק, את העצמות ואת הגידים (הנזכרים בירושלמי שבת) שלא כרב טבגר. עוד מביא הרב טבגר מפירוש הראב"ד לס' יצירה הכותב:

החלזון אי אפשר לעמוד עליו אם הוא מכלל הדגים או מכלל הצומח, כי הוא חי ומתנועע, אינו מחליף מקומו כי הוא נעוץ ותקוע בארץ. גם הגדרה זו אינה מתאימה לחלזון היבשתי, שהרי כל השם לבו עליהם רואה שהם אינם נעוצים אלא דבוקים ומתנועעים כשהם משאירים אחריהם ריר המסמן את תנועותיהם.

כן הביא הרב טבגר מהערך שצורת החלזון היא טבעת, וצרף ציור שהיה מצורף לכתבי-היד השונים, אלא שאין שההגדרה 'טבעת' והציורים דומים כלל לחלזון. אחר הבאת הקריטריונים וחזוקן באסמכתאות, בדק הרב טבגר את כל החלזונות המתאימים ואשר ניתן לצבוע בהם, והגיע לארגמונים. זאת על סמך שתי הנחות: א. ידועים לנו כל מיני החלזונות בים התיכון. ב. לא נעלמו מינים מסוימים שהיו בעבר. לביסוס שתי ההנחות הוא נשען על דעת חוקרי המדע. לגבי ההנחה השנייה – מצד

שלא היה שינוי בתנאי הטבע מאז, וכן לא היתה הכחדה מכוונת מצד האדם וע"כ אין סיבה להעלמות החלזון. ולגבי ההנחה הראשונה המדענים מחפשים שנים רבות חלזונות נוספים, ואעפ"כ כמעט ולא נמצאו חלזונות חדשים. גם אם נקבל את הנחותיו כנכונות, עדיין הן אומדנות שנשענות על השערות, אבל להוכיחן אי אפשר, ובמיוחד לגבי ההנחה השנייה¹⁵.

נוסיף עוד שהרב הרצוג הכיר היטב את נטיית המדענים לזיהוי הארגמונים כחלזון התכלת, ולא קבל אותה. ואף שמדרש מסוים לא התפרש לו כמתאים לארגמון, אף הוא ידע ששערי פירושים לא ננעלו. ואף לגבי הצבע שהכיר מהארגמונים, שלא תאם את התכלת, ג"כ הכיר את דרכי הכימאים ושינוי הגוונים. ודומה שמה שלא רצה לקבלם כמתאימים לחלזון התכלת, כיון שלא ראה עדיין את הדברים כוודאיים ומוכחים בכך.

2. עיון בתלמוד ומדרשים

לצערנו, במקורותינו, פרט למקור אחד שיוזכר להלן, לא זוהה בעל החיים ממנו הופק הצבע פרט לשם הסתמי "חלזון". ע"כ כל הזיהויים הם אך ורק לפי סימנים שנלמדו מסוגיות הגמרא וממדרשים.

היחידי שמזכיר מקור מדויק יותר הוא הראב"ה שמצטט את הירושלמי בברכות וכתב:

וגרס בירושלמי "בין תכלת לכרתי" בין "פירפירון" ובין "פריפינין", והוא מעיל שקורין בלע"ז "פירפורה", ויש שדומה לו קצת.

ה"פירפורה" (מופיע גם בל: פורפור, פורפורה, פורפירה) הוא החלזון שממנו, לפי עדויות ההיסטוריונים היוונים והרומאים, הפיקו את הארגמן ואת התכלת לבגדי מלכות. אלא שעצם מקור זה טעון בדיקה. ראשית, לא מצאנו חבר לראב"ה בגירסתו זו. אף אחד מהגאונים או מהראשונים (לפי בדיקתי) לא מצטט את הירושלמי כן, מה שמחשיד את מקורו: האם זו גירסת אמת או הוספה מאוחרת שנכנסה לירושלמי שהיה לפני הראב"ה, או הוספה בחידושי הראב"ה שממקור אחד נפוצה בכל הוצאותיו (אע"פ שיש דוגמאות נוספות לגירסאות יחידאיות המופיעות רק בראשונים).

בנוסף לכך השם "פורפירה" מופיע במקורות חז"ל עשרות פעמים, הן במדרשים המפורסמים, כמדרש רבה ומדרש תנחומא, והן בזהרי, אולם בשום מקום לא זוהה כקשור במישרין או בעקיפין לציצית. ואם תכלת הציצית נצבעה מאותו מקור של "פורפירה", איך שתקו מכך ולא רמזו זאת בשום מקום? ניתן לטעון שחז"ל לא קראו לתכלת "פורפור", וע"כ לא ראו צורך לזהות את מקור צבעה בצבע של ה"פורפור", אלא שא"כ מדוע כתבו כך בירושלמי? כמו כן התכלת נזכרה בש"ס ובמדרשים

¹⁵ לענ"ד, על סמך אומדנות כאלה לא ניתן להתיר אשה להינשא. ואף להחזיר אבידה מסופקני אם אפשר להחזיר על סמך אומדנות שנובעות מהיקשים כאלה.

פעמים רבות, ואף לה לא ניתן זיהוי כ"פורפור", אם בגלל שלא נתכנתה כך, ואולי מפני שאין מקורה מאותו חלזון. בנוסף לכך השמות "פורפירא" וארגמן מופיעים עשרות פעמים בדברי חז"ל, ובשום מקום לא צויין שמקורם מחלזון, ולא סתם חלזון אלא אותו חלזון ממנו מפיקים את התכלת, והוא אחד משבחי א"י (ב"ר פר' צא עה"פ "קחו מזמרת הארץ"). ולעומת זאת צויין רבות שמהחלזון מפיקים את התכלת. וע"כ אותו חיבור שקשרו בין התכלת והארגמן ששניהם באו ממקור אחד לדעתי טעון ראייה. ולפי זה קשה לזהות בוודאות מוחלטת את התכלת כמופקת מהארגמונים.

סוף דבר, אין בידינו קישור של חז"ל בין התכלת ל"פורפור" שמקור הצבע אחד, לא הוכח שמקור התכלת והארגמן הוא אחד, ואין ראייה שהארגמן וה"פורפור" הופקו מחלזון.

ולכאורה יש להביא ראייה שהתכלת וה"פורפור" חד הוא, ממדרש פרקי דר' אליעזר (פרק מט) בו נאמר:

ר' פנחס אומר: מלך מרדכי, שנאמר: "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור..." מה המלך לובש פורפירא – כך מרדכי, שנאמר: "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור..."

אולם נראה לדחות ראייה זו. ראשית, מפני שהמדרש קורא "פורפירא" ללבוש המלכות ולא לתכלת. ועוד אף אם "פורפירא" הוא כינוי לתכלת, הלא לא דובר כלל בציצית, ומניין שהפקת הציצית ובגד התכלת המלכותי היא מאותו מקור?

המקור היחיד שמצאתי ממנו ניתן להוכיח על מקור זהה לתכלת המלכותית ולתכלת הציצית הוא במסכת שבת (כו ע"א) ורק עפ"י פירוש רש"י. שם נאמר: ומדלת הארץ השאיר נבזראדן רב טבחים לכורמים וליוגבים... יוגבים – אלו צידי חלזון מסולמות של צור ועד חיפה.

מסביר רש"י:

וליוגבים – לשון יקבים, שעוצרין ופוצעין את החלזון להוציא דמו כדאמרן בפרק כלל גדול לקמן, והניחם נבזראדן ללבושי המלך.

למדנו מרש"י שהחומר שבו צבעו את התכלת (החלזון של פרק כלל גדול) הוא הוא החומר בו צבעו בגדי מלכות – החלזון. אלא שחסר במדרש זה זיהוי החלזון, כמו כן לא התבאר שהוא חלזון הארגמן. ועל כן גם אם נוכל לטעון שיש מקור בחז"ל לכך שהתכלת המלכותית ותכלת הציצית הופקו מאותו מקור, עדיין צריך להוכיח שהוא חלזון הארגמן, וזאת יודעים אך ורק עפ"י הסטוריונים יוניים ורומאים. לעומת זאת בחז"ל לא מצאתי שכותבים שארגמן ותכלת באו מאותו מקור, כפי שטוענים המפיקים תכלת מהארגמונים, ולא העירו על כך אפילו ברמז.

ולכאורה ממדרש אחד יש לעורר על כך. בתנחומא (תרומה ס"ה) נאמר:

אמר להו הקב"ה: אין אתם מביאין משלכם, אלא מביזת הים... ותכלת וארגמן, תכלת שצובעין אותו בדם – זכר לאות שכבר התקינו אבות העולם, תולעת – שנאמר...

הבוחן את המדרש ימצא שחסרה ההסברה לגבי ארגמן, ומתכלת דילג המדרש לתולעת. וניתן לטעון שנשמטה ההסברה לארגמן וצריך לגרוס: "תכלת וארגמן שצובעין אותם בדם". אולם לא מצאתי לכך סימוכין, ואף בגירסאות אחרות של מדרש תנחומא לא נמצאה גירסא כזו.

3. בדיקת דברי הראשונים והאחרונים

ראבי"ה

המבורר ביותר, לזיהוי הארגמונים כמקור לצביעת התכלת, הוא הראבי"ה, לפניו היתה גירסא בתוך הירושלמי שתכלת היא "פורפירא" וכבר דנו בדבריו לעיל.

רב נחשון גאון

קדם לראבי"ה בדבריו אודות התכלת, רב נחשון גאון בתשובה המופיעה בספר העיטור (הל' ציצית), שכתב:

ובשאלה לרב נחשון ריש מתיבתא, תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, ושמו על שם ערבי למאסמ"א וארגמן בנספגא"ה... עכ"ל.

המונח בערבית הנקוט כאן – למאסמ"א – אינו מוכר. בספר "פתיל תכלת" (לאדמו"ר מראדזין עמ' סד) השווה זאת לכתוב בספר קאנון הגדול (ספר שני סי' רסט, שהוא ספר רפואה לאבן סיני) שיש חלזון שלוקחין ממנו קליפת העצם לבית המרכולת ותרגומו בלשון לאטינית עתיקה למאסי"ה. והסביר האדמו"ר שמילה זו נלקחה מערבית, והיא מכוננת לדינזון הרוקחים שהוא לדעתו חלזון התכלת. ושוב חזר על הדברים בספרו "עין התכלת" (סי' כד, עמ' קכד). ודחה שם את הסברא שהשם בערבית הוא שם כולל לכל שרצי המים, ולא דווקא חלזון, דאי הכי, אין טעם להגיד שזה שם התכלת בערבית¹⁶.

הרב טבגר במאמרו הביא גירסא בעיטור שתכלת הוא צבע לוי"ן אסמ"א, ותרגומו – צבע השמים. עפ"י זה מובנת יותר הבאת תכלת עם ארגמן כשענין התשובה היא ציון צבעים. אמנם הקושי בהסבר זה הוא המונח שכתב הרב טבגר. הגירסא הכתובה בספרי האדמו"ר מראדזין היא הנמצאת לפנינו בספר העיטור – למאסמ"א, ולא לוי"ן אסמ"א.

16. אולם צ"ע למה רב נחשון גאון בורך את לשון הגמרא "תכלת דומה לים" וכו', לארגמן, ומה הכריחו לכך. וכיון שאין לפנינו את כל התשובה, קשה להסיק מה היה נושא התשובה ומה הקשרה.

שאלתי בלשנים בערבית לפירוש שתי המלים שבערבית בתשובת רב נחשון גאון, האם הן מציינות מין מסוים בבע"ח או צבע או אולי שניהם. הרב קאפח ענה לי בלשון זו:

שתי המלים הללו אינם אלא מראות וגוונים. הראשונה – כמראה הכיפה הכחולה החופפת את הארץ, והשניה – שהיא תרגום ארגמן – הוא גוון הסגול ע"ש הצמח הנקרא בנפסג', ורגילים להשתמש בצמח זה נגד שיעול.

ותמוה בעיני שהרב קאפח תרגם כך את המונח 'למאסמא', כשבמקום אחר (בפירוש רס"ג בראש פר' תרומה) על המלה תכלת 'אסמאנגון' כתב הרב קאפח: כצבע השמים בבהירותם, שהם תכולים מאד ונוטים לשחורות.

ועולה ששתי מלים שונות תרגם הרב קאפח באותו תרגום. שאלה זהה שאלתי את הרב ניסים סבתו (העוסק בתרגומי גאונים מערבית לעברית) והוא דן עליה עם פרופ' בלאו (שתרגם את תשובות הרמב"ם מערבית ועוד ספרים), ובאשר ל'למאסמא' לא ידעו שניהם. ואמנם אם מתרגמים "לו"ץ אסמ"א" הדברים פשוטים (שתרגומם צבע שמים) רק לא על כך נשאלו. באשר לארגמן הם ענו כרב קאפח רק העירו שארגמן היום מכנים לצבע אדום, בעוד שלרב נחשון גאון גוון כחול כעין סגול (VIOLET).

העולה מכלל הדברים שאין בדברי רב נחשון גאון כדי לבסס את זיהוי חלזון התכלת (כטענת האדמו"ר מראדזין) אלא לכל היותר, לפי חלק מהגרסאות והמתרגמים, זיהוי לצבע התכלת.

רמב"ם

בהל' ציצית מתאר הרמב"ם את החלזון בו צובעים את התכלת. וז"ל: והוא דג שדומה עינו לעין הים ודמו שחור כדיו; ובים המלח (ימים מלוחים ולא במים מתוקים) הוא מצוי.

תיאור זה ניתן לפרשו כמתאר את חלזונות הארגמונים בהיותם בים. אלא שהלשון "שחור כדיו" אינה מתאימה לארגמונים. ניתן לדחוק שהרמב"ם הכיר את הנחל הצובע כאבקה מיובשת, ולא את מצבו בעת פציעת החלזון אבל סוף סוף הדברים דחוקים¹⁷.

רש"י

פירוש רש"י לסנהדרין (צא ע"א) אינו מסכים עם אף אחד מהזיהויים המקובלים, וז"ל:

17. ויעויץ בפי' הרב קאפח להל' ציצית (פ"ב הע' ו) שפירש את הרמב"ם כמתאר סוג של דג כפשוטו ולא הסכים לשום זיהוי: לא של הרב מראדזין, לא של הרב הרצוג ואף לא לארגמונים. ואף ה'בשמים ראש' מדבר בדג ולא בחלזון.

תולעת שיוצא מן הים אחד לשבעים שנה, וצובעין בדמו תכלת, ולכתחילה אינו נראה בכל ההר אלא חלזון אחד...
תיאורו של רש"י לחלזון כבעל חיים העולה מן הים ליבשה אינו מתאים לארגמונים.
ואף הגר"א בהגהותיו לספרי (חזקת הכרכה פ' שני) מוחק את המילה 'בים' המופיעה בספרי ומשאר: "מקום יש שמוטל בין הרים".

ראשונים נוספים

הרשב"ז (ח"ב ס' תרפה) כתב:

ובחלקו של זבולון היה עולה מאליו מן הים ליבשה, והיו מלקטין אותו, ואחר שגלה ישראל לא היה עולה... ואמרו רז"ל "אלו צדי חלזון", משמע שהיו צריכים לצודו.
שתי התופעות אינן ידועות לגבי הארגמונים: לא העליה מן הים ליבשה, ולא ששינו את טבעם לאחר החורבן ואינם עולים אלא ניצודים ע"י רשתות בלבד.
בשו"ת בנימין זאב (ס' קצה) כתב:
והוא דג שדומה עינו לעין הים, ודמו שחור כדיו, ועולה אחת לשבעים שנה, כדפירש"י בשבת פ' כלל גדול...
והוא מחבר בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם, וע"כ תיאורו מאד לא מתאים לארגמונים כמובא לעיל.

ד. צבע התכלת

1. עיון במדרשים ובראשונים

לשון הרמב"ם בהל' ציצית (פ"ב ה"א):

תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכוחל, וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין בטהרו של רקיע... וכל שלא נצבע באותה הצביעה – פסול לציצית, אע"פ שהוא כעין הרקיע, כגון שצבעו באסטיס או בשאר המשחירין....

עפ"י דברי הרמב"ם כאן כתב הרב קאפח (הע' ב) שצבע התכלת הוא כחול הנוטה לשחור. וראיותיו עפ"י ההשוואה לצבע המופק מהאיסטיס, ולפי הכתוב (בהל' ב) שדמו של החלזון הוא שחור. ועוד הביא ראיה לדבריו מן הנאמר במדרש (במדבר רבה פ"ב ז): "יששכר – ספיר ומפה שלו צבוע שחור דומה לכוחל". וכן חכמים השוו תכלת לספיר ולכסא הכבוד (מנחות מג ע"ב).

ולענ"ד אין הכרח בכך. לשון "פתוך" משמעותו "מעורב" (כן עולה פירוש הרמב"ם לנגעים פ"א) וא"כ גונו הוא כמורגל אצלנו היום: כחול המעורב בלבן הנותן תכלת. הלשון "שחור" ברמב"ם מתפרש הן כצבע שחור ממש (הל' תפילין ומזוזות פ"ג ה"א, הי"ד) והן כהגדרה לצבע כזה (הל' עכו"ם פ"ב ה"י, הל' תרומות פ"ד ה"א, הל' טומאת צרעת פ"ח ה"י, הל' עדות פ"א ה"ו). הרמב"ם לא השתמש בבינוי 'משחיר' על התכלת אלא על

החיקויים שלה, וע"כ יותר ממנה שבא להורות שהיא כהה – בא לומר שאינה כהה כמו חיקוייה. ויעויין בהל' שחיטה (פ"ז הי"ז והי"ט), שם השתמש הרמב"ם בביטוי "שחור כדיו" כדי לתאר את מראה ריאה האסורה, ושחור-ככחול לתאר את מראה הריאה המותרת. עוד נראה שקשה לשנות מלשון הרמב"ם שכתב שהתכלת היא כמראה שמים. וכן תיאר בהל' יסודה"ת (פ"ג ה"ג) את השמים שצבעם תכלת. וכן בהל' כלי מקדש (פ"ח הי"ג) כתב:

ותכלת האמורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כעצם השמים שהוא פתוך מן הכחול¹⁸.

אשר לראייתו מאבן הספיר, פרט לדימויים שאינם מוכיחים דווקא על דימוי צבע, ובמיוחד לא לגבי כסא הכבוד, יעויין בפירוש ראב"ע הארוך (שמות כח ט) הדן בגונו של הספיר. ועוד ממקום שהביא ראייה, ממדרש רבה – שם פירכתו שנאמר שם: באותות – סימנין היו לכל נשיא ונשיא מפה וצבע על כל מפה ומפה כצבע של אבנים טובות שהיו על לבו של אהרן... יהודה – נופך, וצבע מפה שלו דמותו כמין שמים ומצוייר עליו אריה, יששכר – ספיר, ומפה שלו שחור דומה לכחול...

הרי שהמדרש הבחין בבירור בין כחול כהה הנוטה לשחור לבין צבע שמים. וכיון שהרמב"ם השווה את צבע התכלת לצבע שמים (וכן רס"ג וכן רב נחשון גאון בתשובה המופיעה בעיטור – עיין לעיל), קשה לשנות מדבריהם¹⁹.

מדברי הראב"ה, (אם נקבלם כגוף הירושלמי ולא כהוספה מאוחרת), לכאורה עולה שצבע התכלת הוא סגול-ארגמן, שהרי קורא לתכלת "פרפירין" ולא מצאנו בחז"ל ש"פורפירא" הוא כנוי לתכלת אלא לארגמן²⁰.

בשו"ת בשמים ראש (סי' רמד) כתב שהסיבה שאי אפשר לחדש את מצוות התכלת היא "שאי אפשר להשוות עין הצבע עפ"י האמור בספר עד תכלית"²¹.

18. יצויין שזיהוי שיטתו של הרב קאפח הטוען שתכלת היא בצבע שמים כהה דווקא. בשמות (כה ד) תרגם רס"ג תכלת – "אסמאנגון". והעיר הרב קאפח: "כצבע השמים בבהירותם שהם תכולים מאד ונוטים לשחרות". ואעפ"י שהתרגום עצמו הוא צבע שמים, ואין הכרח לטעון שהוא דווקא כהה.

19. ויש מי שאומר שצבע השמים יש בו שחור, וקשה לומר כן לפי מראה העין.
20. ואולי כמובא בתחומין ט, במאמר ד"ר זיידמן, וכן נטען בראיין עתונאי עם מר אדלשטיין (מחוקרי התכלת) שמשווים זאת לפקעות הצמר הצבועות סגול ממצדה ולאבן האחלמה, וע"כ מסיקים שתכלת הציצית היתה סגולה, וא"כ אין זה כצבע התכלת שלנו כלל. ובמד"ר (במד"ר פר' ב ז) אחלמה – יין צלול שאין אדמתו (=אדמומיתו) עזה, ואינו מושוה כלל לתכלת.

21. בענין היחס לשו"ת בשמים ראש ולזיופים שבתוכו – עיין נועם (ח"ב), מאמר הגרי"פ פרלא, והערת הרב מ"מ כשר (במילואים לפרשת תרומה סי' ג).

2. תהליך צביעת התכלת בימינו והתאמתו לצביעת חז"ל

תהליך הצביעה בימי חז"ל מתואר כך (מנחות מב ע"ב):

מיייתנין דם חלזון וסמנין ורמינן להו ביורה ומרתחינן ליה...

והרמב"ם כתב (ציצית פ"ב ה"א-ה"ב):

והתכלת האמורה בציצית, צריך שתהא צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה. וכל שלא נצבע באותה צביעה – פסול לציצית, אע"פ שהוא כעין הרקיע... כיצד צובעין תכלת של ציצית – לוקחין הצמר ושורין אותו בסיד ואח"כ מכבסין אותו עד שיהיה נקי ומרתיחים אותו באהלא וכיו"ב בדרך שהצבעין עושין כדי שיקלוט את העין. ואח"כ מביאין דם חלזון... ונותנין את הדם ליורה, ונותנין עמו סממנין כמו הקמוניא וכיוצא בהן – בדרך שהצבעין עושין, ומרתיחין אותו ונותנין בו הצמר עד שיעשה כעין הרקיע, וזו היא התכלת של ציצית.

מלשונה הסתומה של הגמרא, ומחזרת הרמב"ם "בדרך הצבעין", נראה שצביעת התכלת היתה ככל הצביעות, להוציא כוונת הצביעה ששונה בה. הרמב"ם מוסיף תנאי: "צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה". מלשון הרמב"ם נראה שלא נצטוונו על תהליך מסוים דווקא, אלא כל תהליך צביעה שהצובע הוא דם החלזון והתוצאה היא שהתכלת עומדת ביופיה – די בכך.

עוד מובאות בגמרא (מנחות שם) בדיקות להבחין עפ"י עמידות הצבע בין הנצבע בתכלת לבין הנצבע בקלא-אילן. ונחלקו רש"י והרמב"ם בחומרי הבדיקה עפ"י פירושיהם השונים.

תהליך הצביעה שחודש בימינו פותח ע"י פרופ' אוטו אלסנר ז"ל, עפ"י ידיעותיו ועפ"י המתואר אצל הסטוריונים יוונים ורומאים שתארו את תהליך הצביעה בעת העתיקה²². הצובעים בפועל (עמותת פתיל תכלת) בדקו את תהליך הצביעה הן עפ"י חמרי הבדיקה ברש"י והן עפ"י הרמב"ם, ומצאו שהצבע עמד בעינו. וא"כ לכאורה מצד זה אין חשש לפגם בצביעה, אף שתהליכי הצביעה כיום אינם זהים בוודאות לתהליך שבש"ס.

עם זאת יש לעיין בתהליך זה מסיבה אחרת. פרופ' אלסנר עצמו הודה שבעצם תהליך הצביעה שלו הוא בידוד היסודות הכימיים הצובעים והרחקת כל החומרים האורגניים מדם החלזון שצובעים בו. משמעות הדברים היא שבדרך שצובעים היום לא ניתן להבחין בתוצאת הצביעה בין צביעה מדם חלזון לבין צביעה שמקורה בצמח ה"אנדיגו" (קלא-אילן) או לצביעה מחומרים סינטטיים לגמרי. בדיקות הש"ס גופן יתנו את אותן תוצאות בכל סוגי הצובעים הנ"ל. נראה שדבר זה כשלעצמו אינו מעכב

22. פרופ' קורן מסר לי שכלל לא ברור שכך צבעו בעולם העתיק.

את השימוש בתכלת, שהרי הבדיקה כשמה, נעשית לשם הוכחת המקור, אך אין הכשרות תלויה בבדיקה. וע"כ אי היכולת לבדוק אינה פוסלת.

כמו כן ניתן לטעון שתהליך הצביעה של ימינו מאבד את החומרים שעל ידם נעשית ההבחנה בין שני מקורות הצבע, ואולי אף מכלה את החומר הגורם לעמידות הגבוהה של תכלת מן החלזון. אמנם ניתן לטעון לאידך גיסא, שלא תהליך הצביעה בתכלת החלזון הוא הפחות עמיד משל חז"ל, אלא דווקא הצביעה בקלא-אילן נעשית היום יותר טוב מחמת הידיעות היתירות בנושאי הכימיה והצביעה. ניתן עוד להוסיף, שאין ראיה שהחומר שעל ידו הבחינו בין שני מקורות הצבעים הוא גם החומר הגורם לעמידות הצבע, וע"כ זה שלא ניתן להבחין במקור הצבע עדיין אינו מוכיח על אי התאמת הצבע לקריטריון של התכלת מהתורה.

בשיחה שקיימתי לאחרונה עם פרופ' צבי קורן, הוא הסביר שאע"פ שבזמן פרופ' אלסנר לא היה ניתן להבחין בין קלא-אילן לתכלת עפ"י התהליך שפרופ' אלסנר פיתח – עתה, באמצעים משוכללים יותר, ניתן לבדוק זאת ולהבחין אם המדובר בצבע מהצומח או בצבע מן החי. כמו כן הוא מסר שבחומר המופק מארגמון קהה הקוצים יש לפחות ארבעה מיני צבענים שונים, ואף לפי השיטה שפיתח פרופ' אלסנר אין הצבע הומוגני, אלא נותרים צבענים בכמויות שונות בתוך צבע התכלת.

סיכום

עולה מברורינו שלא הוכח בוודאות שהארגמונים למיניהם הם החלזונות מהם הופק הצבע לתכלת הציצית. עיקר ההסתמכות היא על חוקרי הארגמן והתכלת בעולם הקדום בו שמשו הצבעים הנ"ל לבגדי פאר. הקשר בין בגדי הפאר לתכלת הציצית אינו מוכח דיו.

בנוסף לכך אין בידינו שום חוט תכלת ציצית מימים שנהגה התכלת בישראל, כדי שאפשר ע"י אנליזה כימית לברר את הגוון המדויק ומקורו מן החי. אף הש"ס והמדרשים לא תומכים בבירור את הטענה כי מקור התכלת בציצית בארגמונים.

מכל חכמי ישראל יש לנו מקור אחד (ראב"ה בגירסא בירושלמי) שעליו אפשר להסתמך, ואף על מקור זה ניתן לערער. כמו כן דווקא מקור זה מערער את הגוון הכחול שאליו נטו בגלל השם תכלת.

הגוון המדויק אינו מוסכם בין כל הראשונים והאחרונים (אם כי לא ברור עד כמה זה מעבב).

כמו כן לא ברור שתהליכי הצביעה שפותחו בימינו הם תהליכי הצביעה של חז"ל. בתהליכי הצביעה בימינו לא ניתן להבחין בין תכלת לקלא-אילן אלא בבדיקות משוכללות מאד.

פרק ג' – תכלת מסופקת – דינה בציצית

הקדמה

רבים מסתפקים האם החלזון המזוהה עתה כחלזון התכלת (ארגמן קהה קוצים) הוא החלזון של הציצית. כיון שהשאלה עדיין לא התבררה בוודאות, צריך לדון אם בכלל יש מצוה בהטלת תכלת מסופקת זו, או שמא אף עבירה ביד המטילים אותה, כיון שאינה ודאית.

בבירור ההלכה עולות השאלות הבאות:

א. השאלה ניתנת להיפתר לכאורה במספר אפשרויות, האחת – לולא תכלת מסופקת זו היינו מטילים ארבעה חוטי לבן כפולים (שהם שמונה סה"כ). וא"כ אפשר שבהטלת חוטי התכלת המסופקת, על צד שאינה תכלת, אותם חוטים לא יחשבו על הציצית; ונמצא א"כ שהולכים עם בגד בעל ד' כנפות ללא ציצית כהלכה, ויש בכך ביטול עשה בידיים. אפשרות שניה – שחוטי התכלת המסופקת פוסלים את כל הציצית ושוב נחשב הלבש כמבטל עשה בידיים (מהטעם הקודם). אפשרות שלישית – שהמצוה מתקיימת בשאר החוטים של לבן, וע"כ אין כאן ביטול עשה בידיים; אך בחוטי התכלת המסופקת לא מתקיימת שום מצוה והם כנטולים דמו. אפשרות רביעית – שעל אף שהתכלת אינה התכלת האמיתית החוטים הצבועים מצטרפים ללבן ומתקיימת מצוות ציצית בה ובחוטי הלבן. מתוך שאלה זו יצורף עיון בשאלה מהי גזירת "קלא-אילן".

ב. שאלה שניה שצריך לדון בה: האם יש חובה בהטלת תכלת מסופקת בציצית?
ג. שאלה נוספת הצריכה לדון, לפי האפשרויות שתכלת זו אינה מצטרפת ללבן: האם אין בהטלתה משום "בל תוסיף"?
ד. ואף אם אין שום חשש מהחששות הנ"ל, עדיין צריך לחוש שמא נבוא לכלל טעות לכשתתגלה לנו התכלת הוודאית (אם יתברר שהתכלת הנוכחית אינה האמיתית).

א. קיום מצוה מספק

האם יש איסור בהטלת תכלת מסופקת בציצית?
הפתרון לשאלות ולאפשרויות דלעיל מתברר מתוך מספר סוגיות: נחלקו התנאים האם תכלת ולבן מעכבים זה את זה או לא (מנחות לח ע"ב): רבי פוסק שמעכבים, וחכמים חולקים וסוברים שאינם מעכבים. הר"ה (לרי"ף שבת דף יא ע"ב), וכן דעה שהובאה בעיטור ובמאירי, פסקו כרבי; אולם שאר הראשונים פסקו כרבנן. אמנם הר"ה סבר שאף בעל הלכות גדולות סבר כן, אך חלקו עליו (הרמב"ן במלחמות, שבת שם).

לשיטת הר"ה וסיעתו אין אפשרות לקיים את מצוות ציצית בחוטי לבן בלא תכלת ובתכלת ללא לבן, וע"כ כל הדורות מאז שפסקה התכלת לא קיימו את המצוה

מהתורה. ולדעתו, מצוות ציצית ללא תכלת היא מדרבנן (עיין מלחמות שבת שם שהקשה על כך). וא"כ בזמן שיש תכלת ודאית אסור להטיל תכלת מסופקת; שהרי אם אינו נותן את התכלת עצמה, נמצא שאין ציצית לפנינו. אולם כיון שלא נפסק כדעה זו, נראה שאין צריכים לחוש לה.

שנינו בראש פרק התכלת (מנחות לח ע"א): "התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת".

אם נפרש זאת כמשפט הבא אחריו: "תפלה של יד אינה מעכבת את של ראש", היה מתפרש דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. וא"כ במקום שאין תכלת ישים רק שני חוטים לבן (לשיטת רש"י, ולראב"ד שלושה חוטי לבן), וכן להיפך. וא"כ היה אפשר לומר שחוטים שאינם תכלת, ולא לבן (כגון קלא-אילן), יפסלו את הציצית כולה. אמנם רש"י פירש:

ואע"ג דמצוה לתת תכלת ב' חוטי ב' ציצית כדמפרש לקמן, אפ"ה אין

זה מעכב את זה; ואי עביר ארבעתן תכלת או ארבעתן לבן, יצא.

וכן כתבו שאר הראשונים: עי' תוס' (ד"ה התכלת), שטמ"ק (אות י), רא"ש (סי' ו), ובמעדני יו"ט (אות ש) הביא מבעל הלבושים שביציצית, הוי מצוה אחת! לבן אם אין לו תכלת יטיל לבן במקומה (ותמנה, שהן ברש"י והן בתוס' וברא"ש לא הביאו מקור לדבריהם). וברא"ש כתב: "ונהגו כפירוש רש"י"²³.

ומכאן עולה שעיקר המצוה הוא בהמצאות ארבעה חוטי לבן או תכלת, וציווי נוסף הוא פתיל התכלת בציצית. והנה בסוגיית סדין בציצית (מנחות מ ע"א), לאחר שהגמרא מסיקה שבית הלל מחייבים אותו בציצית, היא מביאה את דברי ר"א ב"ר צדוק: "הלא כל המטיל תכלת בירושלים אינו אלא מן המתמיהין". ומסביר רבי מדוע אסרוה: "גזירה משום קלא-אילן". היינו שמא יטיל צמר הצבוע בקלא-אילן, וכיון שסדין הוא מפשתן, הוי כלאים שלא במקום מצוה. ומקשה הגמ': "לא יהא אלא לבן", היינו: שאם אין לו תכלת מטיל לבן. ואף קלא-אילן לא גרע מסתם צמר לבן ומתרצת, כיון שאפשר בלבן ממין הטלית – פשתן, ואין כאן תכלת, אסור להטיל צמר לבן שלא יפגע באיסור כלאים, ורק אם היתה לו תכלת היה מותר, לדעת בית הלל, להטיל אף לבן מצמר. שמענו מכאן שרק בטלית של פשתן גזרו שלא להטיל ציצית של צמר מחשש קלא-אילן, אבל בטלית של צמר לא שמענו שום איסור, ואף הצבע אינו מעכב. ומשמע כאפשרות הרביעית שהועלתה לעיל, שבצמר הצבוע קלא-אילן מתקיימת מצוות לבן, ורק מצוות תכלת לא התקיימה בו; ובכגד פשתן גזרו שלא להטיל אותו כדי שלא יעבור באיסור כלאים במקום שאין הכרח בכך. וכן כתבו תוס' (מנחות לח ע"א ד"ה התכלת), ואף שדנו לענין כלאים ולענין כל תוסף – לגבי קלא-אילן לא חלקו. וכן נראה מדברי הרא"ש (סי' ו).

23. וצ"ב, שבכיוול הדבר תלוי רק במנהג, ואכמ"ל.

סוגיא נוספת היא סוגיית טלית שכולה תכלת (שם מא ע"ב):

ת"ר: טלית שכולה תכלת – כל מיני צבעונין פוטרין בה חוץ מקלא-אילן. מיתבי: טלית אין פוטר בה אלא מינה. טלית שכולה תכלת – מביא תכלת ודבר אחר ותולה בה; וקלא-אילן לא יביא ואם הביא כשר. אמר רב נחמן בר יצחק: לא קשיא. כאן בטלית בת ארבעה חוטיין, כאן בטלית בת שמונה חוטיין.

ברש"י מובאים שני פירושים בטעם הדין שכל הצבעים כשרים וקלא-אילן פסול לכתחילה וכשר בדיעבד. האחד – כיון שבטלית שכולה תכלת אי אפשר לקיים "מין כנף", ע"כ כל הצבעים פוטרין לשם לבן, פרט לקלא-אילן; שחוששים שיקח מהטלית ויעביר לטלית אחרת בתור תכלת (כשרה), ואז יהיו כלאים שלא במקום מצוה. וחילקו למסקנה בין טלית בת ארבעה חוטים, שאין חשש שיקח ממנה לטלית אחרת מפני שהראשונה תיפסל בכך לבין טלית בת שמונה חוטים, שקיים חשש שיטול לטלית אחרת. לפי הפירוש השני הקפידא שלא יטיל קלא-אילן היא משום דקפדינן שלא יהיו שני מיני צבעים בטלית. ולמסקנה בטלית שיש בה ארבעה חוטי תכלת לא יטיל עוד ארבעה חוטי קלא-אילן, כדי שלא יהיו שני מינים, ובטלית בת שמונה חוטים שארבעה לבן אם הטיל עוד חוטי קלא-אילן כשר.

והנה כל החשש הוא לכלאים. אולם למעשה נפסק בשו"ע (או"ח סי' ט סעי' ב) שלא להטיל כלל פשתן בשל צמר וצמר בשל פשתן, וממילא אין חשש של הטלת קלא-אילן בתור תכלת שלא במקום מצוה. ובנוסף לכך, הלא כל החשש הוא דווקא בטלית של תכלת ואף בזה פסק המשנ"ב (סי' ט ס"ק טז) עפ"י הט"ז, שראוי לירא שמיים לעשות את הטלית לבנה.

ובמסקנה אחרונה כתב הרשב"א בחידושי למנחות (הביאו האדמו"ר מראדזין בס' "עין התכלת" סי' מ אות ב. ולא מצאתי בהוצאות שלפנינו), וז"ל:

ונ"ל הטעם שכל הצבעים פוטרין משום לבן חוץ מתכלת שהרי אם היה נותן תכלת בשביל לבן – יהיה צבע אחד ואין כאן שני מינים. ומכל מקום מה דבעינן בלבן שיהא מין אחר שאינו דומה לתכלת היינו דווקא כשיש שם תכלת; אבל כי לא רמי ביה תכלת כי אם מצוות כנף בלבד שהיינו לבן – אזי יכול לתת בו גם צבע הדומה לתכלת כמו קלא-אילן, מאחר שאין נותן בהדיא תכלת. הלכך קבעי הש"ס דלו יהא האי קלא-אילן אלא לבן, יפטור מסדין בציצית, כיון דליכא תכלת.

עולה מדברי הרשב"א שקלא-אילן בטלית שאינה כולה תכלת עולה ללבן של ציצית.

אמנם הרמב"ם פסק (הל' ציצית פ"ב ה"א):

והתכלת האמורה בציצית... וכל שלא נצבע באותה צביעה, פסול לציצית, אע"פ שהוא כעין הרקיע, כגון שצבעו באיסטיס או בשחור או בשאר המשחירין הרי זה פסול לציצית.

ונראה שכוונתו לפסול לתכלת שבציצית אבל בפסול לבן לא עסק (והמפרשים לא עמדו על כך).

נאמר במסכת ב"מ (סא ע"ב):

אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים... גבי ציצית...? אני הוא שעתידי ליפרע... וממי שתולה קלא-אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. וכן בספרי לפרשת שלח:

וכי מה ענין יציאת מצרים בכאן? אלא שלא יאמר: הרי אני נותן צבעונים וקלא-אילן והם דומים לתכלת ומי מודיע עלי - אני ה' אלקיכם, דעו מה עשיתי למצרים.

ולכאורה משמע שיש עונש על תלית קלא-אילן בתור תכלת בציצית. אמנם משני המקורות עולה שדווקא כוונת הרמאות פסולה, ורק בגלל שידע שאינו מטיל תכלת וטוען שתלה תכלת נענש בידי שמים. אבל הלא כאן השאלה בעושה כן על מנת להתחייב, ומשום ספק, וע"כ אינו דומה כלל. אלא שעדיין דברי התוס' (ד"ה שתולה) צריכים בירור, וז"ל:

שתולה קלא-אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. ואע"ג דעובר על מצוות ציצית מ"מ אצטריך קרא לעבור עליו משעת תליה.

ודבריו קשים שמשמע מהם שהמטיל קלא-אילן בבגדו, לא רק שמבטל מצוות תכלת, אלא שגם עובר על מצוות ציצית כולה, ואף משעת תליה. וקשה: חרא, הלא נפסק שחייבים בציצית רק בשעת לבישה, וכלי קופסא פטורים. ועוד, שנפסק כחכמים שתכלת ולבן אינם מעכבים זה את זה.

גם מפרשי התקשו בלשונו ואלו הסבריהם: המהרש"ל (חכמת שלמה) כתב שמדובר בתולה קלא-אילן בבגדו ומוכרו לאחרים, והתקשו בתוס': הרי עובר ב"לא תנו", ולא שייך דווקא לתכלת, ותיירצו שעובר עליו כבר בשעת תליה. ורצה להבין כן אף ברא"ש (פסקים סוף סי' ד), וכעין זה כתב המהר"ם מלובלין. אולם בפלפולא חריפתא (אות ט) כתב שמדובר בתולה קלא-אילן בבגד למכרו לאחרים ולא בבגדו שימכרנו לאחרים. ובמהרש"א חלק וסבר שמדובר בתולה בבגדו, ומה שהקפידה התורה דווקא כאן, היינו משום שעובר עליו משעת תליה ואין זה דומה לריבית או משקלות שהוא גוזל את חברו²⁴. ובפני יהושע, לאחר שהביא את דברי תוס' ודן בדבריו, כתב:

ומיהו הרא"ש ז"ל כתב דהאי שתולה קלא-אילן בבגדו, היינו שמוכרו לאחרים בחזקת תכלת. ופירושו נ"ל מוכרח שהוא אליבא דהלכתא, דהא קי"ל תכלת אינו מעכב את הלבן, ובדיעבד יוצא בלבן לחוד; ותכלת דכתיב באורייתא היינו למצוה מן המוכרח. וא"כ לפי זה קשה למה לי קרא ביציאת מצרים בציצית, דהא קלא-אילן לא גרע מיהא

24. וע"ע במהר"ם שיף, פנ"י וחת"ס על סוגיא זו, ואין נפק"מ לפירושיהם בענייננו.

מלבן, כדאיתא בפרק התכלת, אי לאו משום גזירה, ע"ש. וא"כ מדאורייתא שרי לכתחילה לעשות קלא-אילן אלא שאינו מצוה מן המובחר כמו תכלת וא"כ לא שייך שום רמאות בזה, אע"כ דמיירי במי שמוכרו לאחרים.

מתבאר מדבריו שקלא-אילן נפסל רק מטעם גזירה. ובכיוון זה פרש אף בחתם סופר, וזו לשונו:

והנראה לענ"ד – דלכאורה קשה: כיון שאינו אלא מאנה חבירו שמוכר לו קלא-אילן במר דתכלת, ובאונאה גופיה לא כתיב יציאת מצרים. א"כ מאי שנא בהך אונאה דכתיב ביה יציאת מצרים? ולא דמי... משא"כ בקלא-אילן, הלא עכ"פ חברו יוצא ידי ציצית דלא יהיה אלא לבן. ומה שביטל מצוות תכלת פטור מזה; שהרי טרח לקנות תכלת, ומה לו לעשות יותר. נמצא שאין כאן אלא כשארי אונאת ממון...

וכן כתב בישועות מלכו (א"ח סי' ב):

אמנם מש"כ עוד לא יהא אלא ספיקא, כיון שאפשר שיקיים מצוות תכלת – נכון ומחוייבין לעשות עכ"פ מצד הספק אחר שזה אינו מוסיף – בזה ודאי יפה כתב, כי החוט לא נפסל עפ"י דין, כדאמרין בפ' התכלת (דף מ') לא יהא אלא לבן. הרי דגם התולה קלא-אילן – נהי דמשום תכלת לא יצא, משום לבן מיהו יצא. והגם כי קצת פוסקים חלקו ע"ז²⁵, מ"מ דעת רוב הפוסקים הוא כן.

אף הרב כשר (מילואים לתורה שלמה לפר' תרומה) עמד על שאלה זו של חידוש התכלת בציצית כאשר הזיהוי עדיין מסופק אך דחה את חידוש המצוה מארבע סיבות:

- א. צריך לחוש עפ"י מסורת דווקא וללא מסורת לא ניתן לחדש.
 - ב. סימני הרב מראדזין בדיונון הרוקחים אינם מספיקים ומכריחים וע"כ אין לחוש לכך.
 - ג. לרמב"ם לא היתה תכלת.
 - ד. הוא הביא מקור לדברי האר"י שכשאין בית המקדש קיים דיינו בלבן לציצית מפאת העניות כדי שעניים לא יתביישו.
- ותשובותיו אינן מספקות. ומסיים:

ואם בסייעתא דשמיא ימצאו מין כזה שלא יהיה בו שום פקפוק, אז יהיה מקום לגדולי התורה לדון שוב על אפשרות של קיום מצוה זו.

וכיום, שרבים הסיכויים לכך שהחלזון של הארגמון קהה הקוצים הוא החלזון, לכאורה אין מניעה מלהטיל את תכלת הארגמונים בציצית – לפחות מספק.

ב. גזירת קלא-אילן

יש הטוענים שיש גזירת חכמים שלא לנהוג בשום תכלת מסופקת, וכל שהותר הוא תכלת ודאית בלבד. תכלת מסופקת היא לדידם כחתיכה של איסור, ועל כן ההימנעות מהטלתה עדיפה על הטלתה מספק.

הראיה שמביאים בעלי שיטה זו היא ממסכת ב"מ (סא ע"ב):
אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים... אמר הקב"ה: אני הוא שהבחנתי במצרים בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור; אני הוא שעתידי ליפרע... וממי שתולה קלא-אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. לכאורה עולה ממימרא זו שהמטיל קלא אילן בבגדו נענש; ואם יש עונש, יש עבירה; והיא לשיטה זו עצם ההטלה של הציצית הזאת בבגד. ראיה נוספת מביאים מלשון הגמרא שאחד הטעמים שאסרו סדין (של פשתן) בציצית הוא: "גזירה משום קלא-אילן" (מנחות מ ע"א). ופרשה שאסרו ללבוש בגד שהוטל בו קלא-אילן.

סיבה נוספת היא כפי מה שכתב הרב קוק זצ"ל:
וביחוד מבורר אצלי שבכל הספיקות המעכבים את תכנית בנן בית המקדש: מצד התכלת למשל, ומצד ייחוס הכהנים, מצד דיוקי המדות של מקום המזבח וכיו"ב – רוח הקודש תסייע לבירור ההלכה, ויצטרפו לזה אומדנות ברורות וקיום עפ"י ב"ד גדול ומוסכם.
ולכאורה נסתמו על ידו האפשרויות לחידוש מצוות התכלת עד שהדבר לא יבורר בגילוי רוחני ובהסכמת הסנהדרין הגדולה. ואף שהדבר נכתב על הספיקות לגבי בית המקדש, כיון שהתכלת היא אותה תכלת אין לחלק בין שני שמושיה, בציצית ובמקדש.

אולם לכאורה אין בדברים אלו כדי להפקיע את החובה לחדש את מצוות התכלת בציצית, ולפחות מצד הספק.

ראשית, לא מצאנו כלל – לא בגמרא ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים – שום זכר לגזירה כזו, להפוך את הקלא-אילן, שהוא כשר כמעט בכל הבגדים (פרט לזה שכולו תכלת ובתנאים מסוימים), לחתיכה דאיסורא. והלא הגמרא עצמה מקשה בסוגיית סדין בציצית "לא יהא אלא לבן?" וא"כ מנין לנו לחדש גזירה מדעתנו.
גם את הראיה מדברי רבא מב"מ ניתן לפרוך, הרי מדובר כאן ברמאות ובגניבת דעת הבריות, וע"כ כך הופך הקלא-אילן לאיסור; אבל מי שעושה זאת מתוך כוונה לקיים את המצוה ובהודעה ברורה שעושה כן מצד הספק, מדוע שהדבר ייאסר? ולפי דרך זו היה צריך לומר שכל מקום שאנו עושים מצד הספק, כגון: ספיקי גברא

(טומטום ואנדרווינגוס), ספק בזמן (י"ט שני של גלויות) או ספק בגוף המצוה (כגון בקולות השופר לדעת חלק מהראשונים) וכדו' – יהיה אסור, וזה דבר שאי אפשר לאומרו. אלא ודאי שהאיסור הוא דווקא באונאת הבריות.

אף הדוחים לבישת תכלת מסופקת משום גזירת קלא-אילן – בטעות יסודם. כל החשש הוא שמא יקח סדין של פשתן ויטיל בו חוטי צמר הצבועים בקלא-אילן, ואז הוי כלאים שלא במקום מצוה. וזאת מכיון שאת מצוות התכלת אינו מקיים, ואילו חוטי לבן הוא יכול לקיים אף בשל פשתן. וכפי שנאמר בגמרא:

בין דאפשר במינן – לא, כדריש לקיש: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים את שניהם, מוטב; ואם לאו – יבוא עשה וירדח את לא תעשה.

ובאן הרי ניתן לקיים את שניהם, ולכן עובר באיסור כלאים. אבל הלא נפסק שאין מטילים בטלית של פשתן אלא חוטי לבן, וממינה, כלומר פשתן (שו"ע או"ח סימן ט סעי' ב), וי"א שאף זה נאסר (שו"ע שם סעי' ד). ותכלת, הלא נאסרה הטלתו בבגדי פשתן כבר מימות חז"ל, וכל המטיל תכלת לסדינו בירושלים אינו אלא מן המתמידין (מנחות שם), וא"כ אין שום חשש לכלאים שלא במקום מצוה אף אם אין זו תכלת אמיתית.

באשר לראיה מדברי הרב קוק זצ"ל, יש לשים לב שהרב כתב דבריו ביחס למצוות המקדש. יש לחלק בין תכלת של ציצית לתכלת של מקדש. רבים מהאחרונים כבר העירו על ההבדל בלשון הרמב"ם: שכאשר הוא מציין את התכלת של הציצית, הוא מזכיר חלזון, וכן שהתכלת צריכה לעמוד ביופיה ולא ישתנה צבעה; ואילו כאשר הוא מזכיר את התכלת של המקדש, השמיט עניינים אלו. יש מהאחרונים שהסיקו מכאן שהרמב"ם למד שאין תכלת של מקדש נצרכת לכל המיוחד תכלת של ציצית אלא לצבע בלבד. בין האחרונים שעמדו על החילוק הנ"ל (אם כי חלקם נשארו בתמיהה, וחלקם הסיקו לחלק), הם: המשנה למלך (הלכות כלי מקדש), מרכבת המשנה, שו"ת אבני נזר (אריח סי' טו), יד דוד, ערוך השלחן (הל' כלי מקדש סי' כח סעי' טו), הרב טיקוצ'נינסקי (עיר הקודש והמקדש סוף ח"ה). ואף אם נסבור שזו אותה תכלת גופה, יש לחלק בין מקדש לשאר מצוות: במקדש כל פרט הלכתי הוא לעיכובא, ואין עושים לחומרא מצד הספק אלא במקרים ספורים, ובדיעבד (כמו בתערובת דמים וכדו'), בעוד שבמצוות שאינן של מקדש מחמירים לעשותן אף כשהן מסופקות.

מכאן נראה שאין להימנע מהטלת תכלת ולו מצד הספק בגלל חשש לגזירת חכמים לאיסורא.

ג. ספק דאורייתא לחומרא במצוות עשה

האדמו"ר מראדזין, בספרו עין התכלת סי' מא (עמ' קעא-קעז), נקט שאף אם התכלת שנתגלתה על ידו היא מסופקת, חייבים להטילה כדין כל ספק דאורייתא

שהולכים בו לחומרא. הגאון הנ"ל מתווכח עם מי שהשיג עליו, אשר טען שאם כתוצאה מעשיית המצוה לא יתברר הספק, אין חיוב מהתורה לעשותה. ומוכיח ממקומות רבים שאין הדברים כן, ויש חיוב לעשותה. ויש לעיין בדבריו.

יש מחלוקת ראשונים האם הדין שספיקא דאורייתא לחומרא באיסורים הוא מדאורייתא או מדרבנן. שיטת הרמב"ם היא שמדאורייתא הולכים לקולא ורק מדרבנן הולכים לחומרא, ושיטת הרשב"א היא שמדאורייתא הולכים לחומרא. והאריכו בכך האחרונים (עיין שב שמעתא שער א, שערי יושר שער א ועוד). למאן דאמר ספיקא דאורייתא לחומרא, יש שמסבירים שאנו מחשיבים את הספק לאיסור ודאי – וכן לשון הרשב"א בתורת הבית²⁶. אולם יש אומרים שמתנייחים לכך כאל ספק איסור, אלא שמדאורייתא צריך להחמיר בו, כשם שמביא אשם תלוי על ספק חלב ולא חטאת. מכאן גם נובע הדין שיש לפרוש מספק כאילו היה ודאי, אף שאין מחייבים מלקות על מזיד בספק איסור.

לגבי התכלת אין מדובר בספק איסור אלא בספק מצוות עשה, וצריך לבדוק האם אף בה המחלוקת קיימת.

כתב המהרי"ט אלגאזי בפירושו להלכות בכורות לרמב"ן (פרק ג אות מ):
ואין להקשות על הר"ם באופן אחר בלאו הכי, דכיון דאיהו ס"ל דלענין איסור כל הספיקות מותרין מן התורה, אם כן גם בספק יולדת למה חייבה התורה קרבן על הספק, הא מספיקא פטורה דהא ליתא, דסברת הר"ם אינו אלא באיסורין; אבל במצוות עשה, אם נסתפק אם קיים המצוה או אם חייב לעשות המצוה מן התורה – חייב מספק לקיים העשה דכיון דעשה אלים מלאו, דהא קי"ל דאתי עשה ודחי לא תעשה, לענין ספק נמי אלים וחייב מספק.

וכ"כ בשו"ת עונג יו"ט (סי' עא):

אבל אם נימא דספק מצוה לחומרא – אתי שפיר; דביעור עכו"ם הוי מצוה שנצטוו אחר כניסתן לארץ, כדאמר בע"ז (דף מ"ה), וספק מצוה לחומרא.

משמעות דבריהם היא שספק מצוות עשה הוא כחלק ממצוות עשה, וכשם שחייבים לרדוף אחר מצוה ולעשותה, כך גם בספק מצוות עשה.

יש אחרונים²⁷ שהשוו את שיטת המהרי"ט לדרברי החוות דעת (סי' קי, ריש בית הספק), אך לענ"ד קיים חילוק בין השיטות. החוות דעת דן בקושיות הראשונים על

26. בשערי יושר (שער א פרק ח) הסביר שהספק הוא כאיסור נוסף, ולא כיחודה דעת (ח"ו בהערה לסימן לא) שהבין בדבריו כאיסור עצמו שבו מסופקים.

27. עיין דברי הגר"ע יוסף (טהרת הבית עמ' רמג-רמד בהערה, יחודה דעת ח"ד סוף הערה לסי' נא,

הרמב"ם, הפוסק שספק איסור – מדאורייתא לקולא ומדרבנן לחומרא, הוא מתיר את הקושיות, ומסיק:

ומזה מוכח נמי דשאני בין היכא דכתב רחמנא קום ועשה לשב ואל תעשה. כגון בכל הלאוין, דכתב רחמנא "את זה לא תאכלו" כגון חזיר וחלב, אמרינן חזיר ודאי וחלב ודאי לא תאכל, אבל ספק יאכל, דומיא דדריש הש"ס דהא דכל טמא לא יאכל דספק יאכל. ובמקום דמזהיר קרא בקום ועשה, כגון בתולה יקח אשה וכן לקיחת אתרוג ואכילת מצה, אמרינן דמחויב שיהיה בוודאי ולא בספק, כמו דדריש טהור ודאי ולא ספק.

לענ"ד, משמעות דבריו היא כפי שכתב האבני נזר (י"ד סי' שלד אות יט):
אך הנה האחרונים העלו בדעת הרמב"ם דבר נחמד, דכל מה שכתוב בתורה היינו ודאי ולא ספק. ע"כ המצוה נמי צריך שיהיה ודאי ואם לא כן לא יצא...

כלומר שהיה מקום לומר אליבא דהרמב"ם שכשם שבכל ספק איסור דאורייתא אזלינן לקולא, כך נאמר אף בעשין; וא"כ יצא ידי חובת המצוה אף בספק, והחוות דעת בירר והביא מקור לכך שרק בוודאי יוצא ולא בספק.

יש מהאחרונים שהסיקו מכך שספק דאורייתא לחומרא במצוות עשה, במשמעות כפולה:

א. בספק לא יצא.

ב. האדם מחויב מהתורה לקיים אף את הספקות, שמא יקיים מצוה מן התורה. ולענ"ד החוות דעת מסכים רק למשמעות הראשונה דלעיל. עפ"י דבריו קיום מצוה מהתורה הוא רק בוודאי, ורק אז קיים חיוב לעשיית המצוה מהתורה. וע"כ, המחויב במצוות עשה ומסופק אם קיימה, ולפניו עומדת אפשרות לקיומה – בוודאי חייב לקיימה מהתורה. אבל אם לפניו ספק קיום מצוה, ואינו יודע אם יקיים אותה בכך, פטור מלקיימה מהתורה (ולשון ספק דאורייתא לחומרא מתפרש בכמה דרכים). הנ"מ בין הסברות תהיה בחיוב טומטום בקיום מצוות עשה או בקיום מצוה בין השמשות רק כשחייב לקיימה היום: לשיטת המהרי"ט אלגזי חייב, שמא יקיים מצוה מהתורה. אבל לשיטת החוות דעת אין חיוב מהתורה לקיים המצוה, כיון שמקיים את המצוה רק מספק.

ונראה שלשיטת החוות דעת התכוון המהר"ם בנעט בביאורו למרדכי (הל'

ציצית תתקמט) וז"ל:

ש"ת יביע אומר א"ח סי' לג, וכן הל' בכורות למהרי"ט אלגזי (בהוצאת הרכנים אוירבך ושרמי), עין התכלת (סי' מא) ועוד.

איברא די"ל לגבי ספיקא דמצוה מודה הרמב"ם דאזלינן לחומרא ולא מתקיים חובת המצוה כ"א ע"י ודאי. וראיה לכאורה מהא דכתב בפ"ב דהל' ק"ש דספק קרא ק"ש חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה, ואי אמרת מדאורייתא להקל ורק מדרבנן הוא חוזר וקורא – איך יברך, הא הו"ל ספק ברכה לבטלה... אע"כ דבמצוה מודה הרמב"ם דאינו יוצא עד שיקיימנו בוודאי ומדאורייתא הוא חוזר וקורא וע"כ שפיר יברך. אבל לשיטת המהרי"ט אלגזי – שספק מצוה הוא מדאורייתא כוודאי – לכאורה גם יכול לברך. ונראה לומר שגם החתם סופר הבין כן בחוות דעת, לפי דברי הכתב סופר (מובא בשד"ח מערכת הסמ"ך כלל מא):

וכבר השריש לנו החוות דעת (ריש סי' קי) וכן קיים אבא מאור הגולה (החת"ס סופר) ז"ל מדיליה, דספק מ"ע מהתורה לחומרא, דלא דברה תורה על הספק. ושקיל וטרי בזה, ומסיק דדווקא במי שהוא בר חיובא ודאי, אבל בספק בר חיובא (כגון ספק בהן וחייב לישא כפיו ספק ישראל וספק קטן) לא אמרינן מהתורה לחומרא.

ולדברי המהרי"ט אלגזי לכאורה אף מי שהוא ספק בר חיובא חייב במצוה מהתורה. וכך נראה שסבר המהר"י אסאד (יהודה יעלה ח"ב סי' רנא), וז"ל: "ולק"מ, דמודה הרמב"ם מספק לא נפיק ידי חובה לקיים מצוות פסח...". עולה מדבריו שספק אינו מוציאו ידי חובת המצוה, ואינו מטיל עליו חובת קיום מצוות מסופקות.

אמנם האחרונים שעסקו בכך טענו שיש חולקים בכל הסברא שספק מצוות עשה לחומרא. יש הטוענים שכמחלוקת הראשונים בל"ת כן מחלוקתם בעשה. ויש הטוענים שאף לדעת הרשב"א וסיעתו דווקא במצוות לא תעשה הדין הוא שמדאורייתא הולכים לחומרא, אבל במצוות עשה סברו שמדאורייתא הולכים לקולא. ביניהם מונה השד"ח (מערכת הכללים אות סמ"ך כלל מא) את הפרי מגדים (או"ח סי' שדמ במשבצות זהב), תורת חסד (סי' ז), הגהות סמ"ק למוהרי"ן, הנצי"ב ועוד אחרונים. כמו כן הפמ"ג (או"ח סי' יז ס"ק ב אשל אברהם) הסתפק בשאלה זו ודעתו נוטה לומר שלחומרא חייב רק מדרבנן, מפני שבאיסור עובר בקום ועשה בעוד שבמצוות עשה הוא בשב ואל תעשה, וע"כ בספק מדאורייתא פטור. וכ"כ הפנ"י (ברכות כ ע"ב ד"ה שם בגמרא אמר, ובדף יב ע"א ד"ה ויותר)²⁸.

עולה מבידור זה שיש מחלוקת בין האחרונים אם יש חיוב מהתורה ומדרבנן לקיים מצוות עשה שספק אם מקיימה בעשייתו.

28. וע"ע לגבי חומרת הספיקות האם נחשב כוודאי מדאורייתא עד כדי כך שמוציא אחרים ידי חובתם, או שנחשב רק כספק, ואף אם חייב היינו לגבי עצמו, אבל לא מוציא לאחרים. עיין פר"ח (או"ח סי' קפד), בשו"ת רעק"א (סי' ו), "אור ליי" (לבעל השד"ח, סי' נא) ביחודה דעת (ח"ו, הערה לסי' לא).

ד. בל תוסיף

שאלה נוספת שצריך לבררה היא האם יש חשש "בל תוסיף" בעשיית מצוות עשה מספק. וזוהי מסקנת הגמרא בר"ה (כח ע"ב):
אמר רבא: לצאת – לא בעי כוונה; לעבור – בזמנו לא בעי כוונה, שלא בזמנו בעי כוונה.
ופרש רש"י:

לצאת לא בעי כוונה, דבלא מתכוין יוצא ידי חובתו.
אבל בבל תוסיף כגון תוספת מין לארבעת המינים או חמש טוטפות בתפילין בזמנם – לא צריך כוונה לעשיית המצוה על מנת לעבור בבל תוסיף; שלא בזמנם – צריך כוונה לקיום המצוה ע"מ לעבור בבל תוסיף; וע"כ הישן בשמיני עצרת בסוכה שלא לשם מצוה אינו לוקה. מהגמרא ומהראשונים (עי' רבינו ירוחם סוף נתיב יג) משמע דלמ"ד מצוות צריכות כוונה (הרי"ף וסיעתו), בעי כוונה לשם מצוה לעבור בבל תוסיף בזמנו. לעומת זאת למ"ד מצוות אין צריכות כוונה (תוס' ורשב"א וסיעתם, עיין שו"ע או"ח סי' סא) אין צריך כוונה על מנת לעבור בזמנו בבל תוסיף. כאשר יש ספק קיום מצוה צריך להגדיר אם יש כאן כוונה שלמה בספק מצוה, או שהכוונה אף היא מסופקת, והנפק"מ יבוארו להלן.

בתוס' (שם ד"ה מנא) כתבו:

תימה: מאי אולמיה דהך (הנתינין במתנה אחת שנתערבו בנתינין במתן ד', שיתן במתנה אחת בלבד משום בל תוסיף) מזההיא דכחן שעולה לדוכן (שלא יוסיף ברכה מעצמו)? ויש לומר דגבי כחן שמתכוין לברך ולהוסיף, יכול להיות שעובר אע"ג דלאו זמניה הוא, אבל כאן, שאין מתכוין להוסיף ואינו עושה אלא מחמת הספק אין לו לעבור אי לאו משום דחשיב זמניה, אלא ודאי אמרינן דחשוב זמניה דאי מתרמי ליה בוכרא הדר מזה מיניה.

עולה מדבריו שבזמנו, כשעובר בבל תוסיף אף בלא כוונה (לדעת רבא התם), אף אם עושה מספק עובר בבל תוסיף, וע"כ ינתנו במתנה אחת. ולפי זה בנד"ד אין להטיל תכלת מסופקת בציצית.

אולם נראה לדחות ראיה זו מפני שאין כאן ספק אלא תערובת דמים שונים, שברביבי מתנות או במיעוטן יפגעו ממה נפשך באיסור. אבל בספק שלנו צד אחד הוא שיצא ידי חובת המצוה ולא יפגע באיסור, כמו שמצינו בתערובת דמים, וע"כ הלשון "ספק" בתוס' היא בהשאלה.

וכן נראה מתוס' הרא"ש (ד"ה לאו) ששינה מעט בתירוצו וכתב:
...אבל הכא, דאין מתכוין להוסיף, דאינו עושה אלא מחמת תערובת – אין לו לעבור אי לאו דחשיב זמניה...

ההבדל שבין ספק ותערובת הוא שבתערובת יש כוונת עשייה למתנה אחת או לארבעתן; אבל בספק אילו היה יודע שאין בכך מצוה, לא היה עושה כלל. ומתברר א"כ שאין מהתוס' ומתוס' הרא"ש ראייה לעניננו.

המרדכי (מגילה פ"א סי' תשעה) כתב מפורש שאף בספק עובר בבל תוסיף, וז"ל: ומה שלא נהגו לקרות המגילה יום י"ד ויום ט"ו מספק בזמן הזה, כדעבדינן ביו"ט, יש לומר משום דדילמא י"ד נקבע בזמנו ואיכא בט"ו משום "ולא יעבור". ואע"פ שקראו כבר – איכא איסורא בעלמא משום בל תוסיף... אי נמי יש כאן משום בל תוסיף, דהא זמניה הוא אי מתרמיא ליה מבני מוקפין חומה והיה יכול להוציאם ידי חובתם. נראה מדבריו שחשש שמא עדיין זמנו הוא, וע"כ אף אם קורא מחמת הספק הרי הוא עובר בבל תוסיף.

רש"י (עירובין צו ע"א) מסביר את פירכת הגמרא: "...ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה". ומסביר רש"י:

דמוסיף שמיני על השביעי, ואנן מיתב יתבינן בשמיני בספק שביעי לכתחילה. אלא שלא בזמנו בלאו כוונה לאו תוספת הוא, ולהכי שרינן, דאי שמיני הוא לא מכוונינן למצוות סוכה.

עולה מרש"י שכיון שמדובר לעבור שלא בזמנו, הצריך כוונה; ואם הוא אינו מתכוון ביום השמיני, אינו עובר. עוד יוצא מרש"י שספק כוונה אינו פוטר אותו מבל תוסיף, וצריך כוונה שלא לעבור. רש"י חלוק על המרדכי וסובר שהוא עושה תנאי שאם אינו חייב במצוה עתה אינו מתכוון לצאת בה, וע"כ אינו עובר בבל תוסיף. הרא"ש (הל' תפילין סי' ו') מסכים לדעת רש"י, ומסיק:

ולפי שנחלקו בדבר גאוני עולם ותפילין של אלו פסולים לאלו, ואמרו חכמים מקום יש בראש להניח שם ב' תפילין, וכן בזרוע – ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שני זוגי תפילין ויניח שניהם, ויכוין בשעת הנחתן באותן שהן כתובין כתקנן בהן אני יוצא ידי חובתי ושאר הן כרצועה בעלמא, ואין כאן בל תוסיף אלא בעושה ה' בתים.

וכן נפסק בטור ושו"ע (סי' לד סעי' ב).

החידוש ברא"ש על פני רש"י, הוא שרש"י דיבר על שלא בזמנו ולכן הצריך כוונה לעבור, אבל הרא"ש סובר שאף כוונה על תנאי בזמנו מועילה שלא יעבור בבל תוסיף.

במה שהסברנו את לשון הרא"ש כרש"י, הדברים מסכימים לדברי הב"ח שפירש את החשבת זוג התפילין השני כרצועות מטעם בל תוסיף. וכן נראה שפירשו המג"א והגר"א, וכן כתב ביום תרועה (ר"ה כח ע"ב סוף ד"ה תוס' ומנא)²⁹, וז"ל: ומיהו יש ליתן טעם למניחין תפילין של רש"י ור"ת דאינם עוברים על בל תוסיף. כיון שאינו מתכוין להוסיף אלא מניחין מחמת הספק – אין זה בל תוסיף, והרי הוא כאילו מתנה שהוא יוצא בכשר שבהם והשאר כרצועות בעלמא³⁰.

הראשונים (ר"ה טז ע"א) הקשו שבתקיעות דמיושב ודמעומד עוברים לכאורה על בל תוסיף. התוס' (שם ע"ב ד"ה ותוקעים) תירצו שאין בחזרה על אותה מצוה עצמה פעם נוספת משום איסור בל תוסיף. והריטב"א כתב: וכ"ת: והא איכא משום בל תוסיף? ואפילו תימא כיון שתקנו פעם אחת עבר זמנו וקיימא לן דלעבור בעי כוונה – הכא נמי הרי אנו מתכוונים למצוה! הא ליתא, דהכא משום ספיקא עבדינן לה. רואים כאן דעה חדשה: עשייה משום הספק אין בה כלל משום בל תוסיף. ולא משום שהכוונה משווא לה דבר המותר, אלא משום שאיסור בל תוסיף לא חל על כוונת ספק לעשיית מצוה.

וכן כתב המאירי (ר"ה כח ע"ב ד"ה כל): כל דבר שנעשה מספק, כגון ישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, וכן כל ספק המתרגש שע"י ספיקו אדם צריך להמשיך זמן לאותה מצוה, או להוסיף בגוף המצוה, וכן כל סרך ספק – אין בו משום בל תוסיף כלל. ומה שאמרו כאן: אלא מעתה הישן בשמיני ילקה – פירשו לאותם שקידשו עפ"י הראיה, שהוא ודאי חול. וגדולי הרבנים (רש"י) שפירשוהו בשמיני ספק שביעי, אין דבריהם נראין, שאם כן אף בכל יו"ט שני כן. ויסוד דבריהם – שספק הוא דין לעצמו, ואינו פוגע כלל בדין בל תוסיף, כיון שהכוונה האסורה תמיד משום בל תוסיף היא בתוספת למצוה, בעוד שבספק אין כלל כוונה להוסיף אלא לצאת ידי חובה המצוה. וכן כתב הרי"א³¹ (מובא בשלטי גבורים לרי"ף ר"ה ט ע"ב), וז"ל:

וכן המוסיף על המצוות אינו עובר על בל תוסיף עד שיתכוון להוסיף על המצוות. ולפיכך אנו יושבין בסוכה ביום ח', וכן תוקעין בשופר ביום ב' של ר"ה, ואוכלין מצה בליל ב' של פסח ומברכים עליה על אכילת

29. ונראה שלא זכר את הרא"ש בהלכות קטנות.

30. אמנם המשנה ברורה (בביאור הלכה ד"ה ויכוין) הסביר שהכוונה לרצועות היא רק שלא יהיה הפסק בין של של יד לשל ראש, שאם לא יחשב כך הרי מפסיק בהנחת תפילין פסולים, והסתייע מדברי רבינו ירחם (נתיב יט ח"ד).

מצה – אע"פ ש"ל שמא חול הוא, והרי הוא מוסיף על המצוה – מ"מ כיון שאינו מתכוון להוסיף, שאין עושין כן אלא משום ספק – אינם עוברים משום כל תוסף. וכן המרבה בתקיעות אינו אלא כמרבה בתפילה, וכן המרבה בנטילת לולב לנענע בו אינו מתכוון להוסיף על דברי תורה אלא להידור מצוה הוא מתכוון.

רואים בדבריו שהשווה תוספת מדין הידור לתוספת משום ספק, ובשתיקה, כיון שאינו מתכוון להוסיף על המצוה אלא מכוון לעשותה בעצמה בשלמות, אין כאן משום כל תוסף.

א"כ לפנינו שלוש שיטות:

- א. שיטת המרדכי, שקיום מצוה מחמת הספק יש בו משום כל תוסף.
- ב. שיטת רש"י והרא"ש, שבדרך תנאי בעת ספק אין עוברים בכל תוסף.
- ג. שיטת הריטב"א והמאירי, שכל עשייה מחמת ספק, אין עוברים עליה בכל תוסף.

כשדנים עפ"י שיטות אלו בהטלת תכלת מסופקת בציצית, נראה שלפי שיטת המרדכי אסור להטיל תכלת מפני שעובר בכל תוסף; לשיטת הריטב"א והמאירי מותר; לשיטת רש"י והרא"ש – עפ"י דברי הגמרא (מנחות מ ע"א): "לא יהא אלא לבן" – צריך לכוון שאם החוטים הצבועים שמטיל הם חוטי התכלת הנכונה יוצא בהם ידי חובה, ואם לאו יהיו כחוטי לבן בעלמא.³¹

על מסקנה זו הקשה הר"ה ג יעקב אריאל שליט"א, ותורף דבריו הוא שכיון שהצבע הוא חזותא בעלמא הרי קלא-אילן ג"כ ראוי ללבן, ואם מתנה גם לדעת המרדכי לא יאסר משום כל תוסף. ולענ"ד, כיון שהתניה לא מועילה לדעת המרדכי, והוא עושה עוד פרט במצוה שאין ודאותו מבוררת, יש בכך כל תוסף (ועי' חכמת שלמה אריה סי' לא).

ה. חשש איסור כשתתגלה התכלת המבוררת

נאמר בגמ' (ביצה ה ע"ב):

רב אדא ורב שלמן, תרוייהו מבי כלוחית, אמרי: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה (בר"ה כשמקבלים עדים מן המנחה ולמעלה). מאי טעמא? מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביו"ט שני, השתא נמי ניכול, ולא ידעי דאשתקד שתי קדושות הן והשתא קדושה אחת היא; אי הכי עדות נמי לא נקבל... התם עדות מסורה לבי"ד, ביצה לכל מסורה.

31. וכן ניתן לומר אף לריטב"א וסיעתו.

למדנו מסוגיא זו שני כללים לתקנות חכמים: האחד – הציבור בכללו אינו שם לב לשינויים היוצרים את ההלכה הנהוגה, וע"כ היתר שאינו קבוע, אלא מותנה בשינוי המצבים, יכול לגרום לו לתקלה כאשר ישתנה המצב³². הכלל השני הוא שלגבי בי"ד אין אנו חוששים לכך, ומתירים אף לזמן קצר, "והם יודעים טעמו של דבר ולא יטעו" (רש"י).

מקור נוסף לבעיית התקנה לציבור במצבים משתנים הוא בסוגיית ברכת "שהחיינו" ביום כיפור. וז"ל הגמרא (עירובין מ ע"ב):

ולברוך עליה ולנחיה? המברך צריך שיטעום; ליתביה לינוקא? לית הילכתא כרב אחא בר יעקב, דילמא אתי למיסרך.

דהיינו: יש חשש שהילדים יטעו, ויחשבו בגדלותם שכשם שהיה מותר להם לטעום כוס של ברכה ביום הכיפורים בקטנותם, כך מותר להם גם בגדלותם.

עפ"י דברים אלו צריך לבדוק אם קיימים חששות כתוצאה מהטלת תכלת מסופקת. שמא בהכנסת התכלת המסופקת לתודעת הציבור עד כדי הטלתה ע"י רבים מן הציבור, נמצאנו מכשילים את הציבור לעתיד לבוא, כאשר תתגלה התכלת הוודאית. שהרי המצב שיכול להיווצר הוא לא רק הטלת תכלת ע"י יחידים המהדרים במצוות (כדוגמת בי"ד בגמ' בביצה), אלא ינהגו כן מכל שכבות הציבור, וכשיעברו לתכלת הוודאית הם ימשיכו בתכלת המסופקת שמעמדה יהיה כקלא אילן בימי הגמרא.

ונראה לומר שהחשש של נמצאנו מכשילים אותם לעתיד לבוא, קיים רק לגבי איסורים, ולא בקיום מצוות עשה המתקיימות שלא בשלמות, אם יתברר שאין המצוה נעשית כפי שחשבו אלא בדרך אחרת; ולכן בנידון דידן אין חשש של מכשול לעתיד לבוא מצד עשיית המצוה גופה.

אמנם יכולים לנבוע מכשולים לעתיד לבוא אם לא יישמרו הסייגים של עשיית הציצית כפי שאנו נוהגים עתה, וכמבואר להלן.

בהלכה יש הבדל בין זמן שנהגה תכלת לזמן שנגנזה.

פסק הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ה):

כסות של צמר עושין לבן שלה חוטי צמר, וכסות של פשתן עושין לבן שלה חוטי פשתן ממינה, ושאר בגדים עושין לבן של כל מין ומין ממינו, כגון חוטי משי לכסות משי וחוטי נוצה לכסות נוצה. ואם רצה לעשות לבן לכל שאר מינים מצמר או מפשתים – עושה, מפני שהצמר

32. במקרה הנוכחי: בנין ביהמ"ק הוא הגורם לקבלת עדות עד המנחה בלבד, וע"כ קובע אם שני ימי ר"ה הם קדושה אחת או שתי קדושות, וממילא נקבע לפי זה היתרה או איסורה של ביצה שנולדה ביום ראשון של ר"ה לאכילה ביום השני.

והפשתן פוטרין בין במינן בין שלא במינן, ושאר מינן במינן פוטרין שלא במינן אין פוטרין.

לכאורה קיים קושי בדברי הרמב"ם מראשיתם לסופם. שהרי פתח בכך שאין עושים לבן של פשתן לצמר ושל צמר לפשתן, וסיים שצמר ופשתנים פוטרין אף שלא במינן, ומשמע שאף צמר פוטר בשל פשתן ופשתן בשל צמר. בעיה נוספת מתעוררת מההלכה הבאה:

ומה הוא לעשות חוטי צמר בכסות של פשתן או חוטי פשתן בכסות של צמר? בדין הוא שיהא מותר, שהשעטנו מותר לענין ציצית, שהרי התכלת צמר הוא ומטילין אותה לפשתן. ומפני מה אין עושין כן? מפני שאפשר לעשות הלבן שלה ממינה. וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה – אם יכול אתה לקיים את שתיהן, הרי מוטב; ואם לאו, יבוא עשה וידחה את לא תעשה; וכאן אפשר לקיים את שתיהן.

והקשה הכס"מ שאם נסביר שהרמב"ם מדבר בזמן שיש תכלת, יקשה, מדוע התיר להטיל לבן של פשתן בשאר מינים בהם המצוה מדרבנן בלבד (שם ה"ב), והלא כשיטיל תכלת יהיו כאן כלאיים שלא במקום מצוה? ותרץ הכס"מ שהרמב"ם דיבר במי שמיטל לבן בלבד ואצלו אסור להטיל שלא ממינם. אבל מן התורה אם מיטל תכלת בשל פשתן מותר להטיל לבן של צמר, כיון שכבר הטיל בה צמר (תכלת).

ועולים הדינים לרמב"ם כן:

בזמן שמטילים תכלת:

בגד צמר – יטיל בו לבן של צמר (ופשתן אסור. עיין בכס"מ).

בגד פשתן – יטיל לבן הן מפשתן והן מצמר.

בגד משאר מינים – יטיל לבן או ממינם או מצמר (ופשתן אסור משום כלאיים).

בזמן שאין תכלת:

בגד צמר או פשתן – יטיל לבן אך ממינו.

בגד משאר מינים – יטיל לבן ממינו או מפשתן או מצמר, אך לא יערבם.

אולם על הלכות אלו נוספה עוד גזירת חכמים (שם הלכה ז):

כסות של פשתן – אין מטילין בה תכלת אלא עושין הלבן בלבד של חוטי פשתן, לא מפני שהציצית נדחית מפני השעטנו, אלא גזירה מדבריהם שמא יתכסה בה בלילה שאינה זמן חיוב ציצית ונמצא עובר על לא תעשה בעת שאין שם מצוות עשה.

ונוספו בבגד פשתן עוד שתי הגבלות מדבריהם: אין מטילין בו כלל תכלת, ואין מטילין בו לבן של צמר אף בזמן שיש תכלת.

לפי דברים אלו, החשש של שינוי בין תכלת מסופקת לתכלת ודאית עלול להיות בבגד פשתן, שהוא היחיד בו יתכן המצב של כלאיים. אולם כיון שגזרו חכמים על התכלת ועל הלבן של צמר בבגד זה ואסרוהו – אין שום חשש³³.

התוס', הרא"ש, הסמ"ג ועוד ראשונים פסקו שאף בשאר בגדים ציצית נוהגת מהתורה, ומטילים בה הן ממינן הן מצמר או מפשתן (שו"ע סי' ט סעי' א). ולכאורה אם יטילו בהם ציצית של פשתן וישובו ויטילו בהם תכלת מצמר, אפשר לפגוע באיסור כלאיים שלא במקום מצוה. אך כל זה דווקא עתה, שהתכלת מסופקת. אך אם נקפיד עתה בתכלת כדיני הזמן שאין תכלת – אין שום חשש כלאיים. לעתיד לבוא ג"כ אין חשש של כלאיים, כי כשתתברר התכלת הוודאית, תהיה הטלת התכלת כלאיים במקום מצוה. כמו כן לאשכנזים, שפסקו כתוס' וסיעתו, שמדאורייתא יוצאים אף בשאר מיני בגדים, פסק הרמ"א (סי' ט סעי' ב) שלא יטילו כלל חוטי פשתן אף בשאר מינים – לכתחילה (עי' סי' ט סעי' ו ומשנ"ב ס"ק יח), ונמצא שהסיכוי לפגוע באיסור כלאיים קטן גם כך.

לסיכום, נראה שאין שום חשש של הכשלת הרבים בתכלת מסופקת – כל זמן שינהגו בה כדין זמן שאין תכלת, ויטילוה רק לחומרא, ולא יקילו לנהוג בה כתכלת ודאית.

ו. חשש טעות כשתתגלה התכלת המבוררת

מצאנו במסכת סוכה (לא ע"א):

לא מצא אתרוג – לא יביא לא פריש ולא רימון ולא דבר אחר.

ופירשו בגמרא שם (ע"ב):

פשיטא! מהו דתימא ליתי כי היכי דלא תשכח תורת אתרוג? קמ"ל: זמנין

דנפיק חורבא מיניה, דאתי למיסרך.

והסביר רבנו חננאל:

ואע"ג דאיתיה לאתרוג מייתי דבר אחר – אמרי: האי כי האי, זה פוטר

זהו פוטר; ונפיק מיניה חורבא. הלכך אסור דבר אחר זולתי אתרוג.

כלומר כל לקיחה של "מכשיר מצוה" שאינו זה שנצטוונו עליו, אף שנעשה מחמת חיבוב המצוה ושלא תשתכח – אסור, מחשש שמא הציבור יטעה ויכשיר את ה"תחליף" כמכשיר המצוה עצמו. סיבה זו לכאורה מונעת מאתנו לקיים את מצוות ציצית בתכלת מסופקת. שהרי לכשתתברר התכלת הוודאית (במידה שאינה זו שאנו נוהגים עתה) תצא תקלה שהציבור יאמר: יוצאים הן בזה (הוודאית) והן בזה (המסופקת), ולא ידע שהמסופקת היא כקלא-אילן ואין מקיימים בה את מצוות התכלת.

33. ומוכן שלפוסקים כר"ת וסיעתו (עיין שו"ע סי' ט סעי' ו וגו'כ), שבסדין של פשתן אסרו חכמים הן צמר והן פשתן – אף יסוד החשש הזה לא קיים.

וכעין זה כתב בשו"ת בשמים ראש (סי' רמד), שענה מדוע לא ישימו צבע מדג מסוים, זכר לתכלת; והשיב שאין לעשות כן פן יאמרו בעתיד שזו היא תכלת האמורה בתורה, כמו שאמרו "לא מצא אתרוג לא יביא רימון"³⁴.

ולכאורה, יש לחלק בין מצוות ארבעת המינים, בהם ארבעתם מעכבים זה את זה (מנחות כו ע"א, או"ח סי' תרנא סעי' יב), לבין תכלת בציצית, שאינה מעכבת את הלבן. והיינו: בארבעת המינים התקלה העלולה להיגרם מכך שיקח רימון במקום אתרוג ואז לא יקיים כלל את המצוה. לעומת זאת בציצית, לכל היותר לא יקיים מצוות תכלת, וניתן לטעון שחששו רק לתקלה שעלולה לפגוע במצוה כולה ולא חששו לחלקי מצוה. אלא שחילוק זה נראה דחוק.

ונראה שהחילוק העיקרי בין הגמרא בסוכה לנדר"ד אחר: שם ברורה העובדה שהוא נוטל דבר שאינו מינו, אבל כאן יש אומדנא גדולה שזהו חלזון התכלת (למרות שמכלל ספק לא נפיק). וע"כ לא שייך לטעון שמקרה זה דומה לנטילת פריש או רימון שבהם אין ספק, שאינם אתרוג. וכעין זה מצאנו בתשובת החת"ס (או"ח סי' קפג) שהתיר ליטול אתרוג שהיה ספק אם הוא מורכב, עפ"י סימנים, ולא חש לחשוש פריש ורימון. למרות זאת נראה שצריך לחוש שמא תצא מכך תקלה אם יתברר שאין זו התכלת האמיתית. וע"כ נראה לומר כמו שכתבנו לעיל, שצריך להודיע שהמטילים תכלת זו עושים זאת מחמת הספק, ולעתיד לבוא יהיה צורך להודיע ברורות אם אמנם נצטרך ליטול חלזון אחר לצביעת פתיל התכלת או לא³⁵.

סיכום

א. קיום מצוות התכלת בציצית מחלזונות הארגמונים, כפי שנהוג בימינו, אפשרי כמידת חסידות; אולם לפי מידת הוודאות עתה, אין חובה מצד הדין להטילה בציצית. בע"ה כשתתגלה ותתברר התכלת הוודאית יזכו כל בית ישראל להטיל תכלת בכסותם.

ב. גם הנהוגים להטיל תכלת בציציותיהם, עליהם להקפיד על ההגבלות דלעיל. ומובן מאליו שאין להקל ולהטיל כלאיים בציצית על פי הזיהוי הקיים של התכלת³⁶.

34. וכך לכאורה קורה לחסידי האדמו"ר מראדזין, שעפ"י הדוגלים בארגמונים נמצא שהם מטילים קלא אילן.

35. עד כמה הדברים זקוקים זהירות, צא וראה שחסידי ראדזין עדיין מטילים פתילים הצבועים מן הדיונון, על אף כל הקושיות לשיטתם וכל הראיות לשיטת הארגמונים. ועל כן מן הראוי להודיע שכל הטלת פתילים צבועים היא אך ורק מחמת הספק.

36. מן הראוי שלא לשנות בצורת הבריכות ובמספרן ממה שמקובל בציצית ללא תכלת, כדי להדגיש שאין באים לשנות ולהוציא מהמצב הקיים, אלא להוסיף עליו מידת חסידות.

פרק ד' – משמעות ההטלה והלבישה למטיל תכלת בזמננו בכסותו

מכיון שהסקנו בפרקים הקודמים שהטלת התכלת בימינו היא מידת חסידות, צריך לדון על מניעות נוספות שיש בהטלת תכלת הארגמונים – בעיות הנובעות מהקיום המעשי ביחס למטיל עצמו.

א. יוהרא

צריך לדון האם בלבישת התכלת יש משום יוהרא. ולכאורה עצם העלאת השאלה תמוהה: וכי קיום מצוותיה של תורה יש בו משום גאוה ויוהרא? ואף אם לא קיימה המצוה עד עתה מחמת אי ידיעה, ברגע שידעים איך לקיימה צריכים לקיימה. תשובה זו נכונה אם מחליטים שזו התכלת של תורה ולא נופל בה שום ספק, אולם כיון שיש בה ספיקות (וכן הסכים הרה"ג דב ליאור שליט"א במכתבו מאלול תשנ"ז), הרי הטלתה היא מצד הספק כחומרא ומידת חסידות, ע"כ אי אפשר שלא להעלות את השאלה ולדון אם בלבישת התכלת יש משום יוהרא.

1. המקורות בש"ס

המקור לד"ן יוהרא הוא הסוגיות בברכות (יז ע"ב) ובפסחים (נה ע"א). במשנה (ברכות

טז ע"א) מובא:

חתן פטור מקריאת שמע לילה הראשונה עד מוצאי שבת, אם לא עשה מעשה. ומעשה ברבן גמליאל שנשא אשה וקרא לילה הראשונה, אמרו לו תלמידיו: לא לימדתנו רבינו שחתן פטור מקריאת שמע? אמר להם: איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת.

ובעמוד הבא נאמר במשנה:

חתן, אם רוצה לקרות לילה הראשון – קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל הרוצה ליטול את השם יטול. (רש"י, נרפס בדף יז ע"ב: אם לא הוחזק חכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאוה, שמראה עצמו שיכול לכוין לבו). היינו רבנן סוברים שכל חתן יכול לנהוג כרבן גמליאל ואין בכך משום גאוה (יוהרא), ואילו רשב"ג סובר שזוהי יוהרא. על זה מקשה הגמרא:

למימרא דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא, ורבנן לא חיישי ליוהרא. והא איפכא שמעינן להו, דתנן (פסחים שם): מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, וכל מקום תלמידי חכמים בטלים. רבן שמעון בן גמליאל אומר לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם. קשיא דרבנן אדרבנן, קשיא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל!

אמר רבי יוחנן: מוחלפת השיטה.

רב שישא בריה דרב אידי אמר: לעולם לא תחליף. דרבנן אדרבנן לא קשיא: קריאת שמע, כיון דכו"ע קא קרו ואיהו נמי קרי, לא מיחזי

כיוהרא. הבא, כיון דכר"ע עבדי מלאכה ואיהו לא קא עביד, מיחווי כיוהרא. דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל לא קשיא: הבא בכוונה תליא מילתא, ואנן סהדי דלא מצי לכווני דעתיה. אבל התם הוואה אומר מלאכה הוא דאין לו, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא.

הפסיקה צריכה לכלול את ההבחנה כמי מדהתנאים פוסקים, ועפ"י הסברתו של איזה אמורא. לדעת ר' יוחנן יש להחליף את השיטה בברכות (כן כתב בב"י), וא"כ לחכמים חוששים ליוהרא ולרשב"ג לא חוששים ליוהרא. ולדעת רב שישא הן חכמים והן רבן שמעון בן גמליאל בדרך כלל חוששים ליוהרא, ונחלקו במצבים שניתן להסביר את מעשיו שלא כגאווה.

רבנו חננאל פסק הלכה כרב שישא וכרשב"ג, וע"כ חוששים ליוהרא, וכן פסק הרא"ש. הרי"ף פסק הלכה כר"ק לגבי ק"ש, שרשאי לקרות, וכן פסק הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ד ה"ז), ולכאורה אין חוששים ליוהרא. הב"י והב"ח (סי' ע ס"ק ג) נחלקו בשיטת הרי"ף: הב"י סובר שפסק כר' יוחנן, וע"כ דברי חכמים הם דברי רשב"ג ופסק כמותם ואינו חושש ליוהרא. לעומת זאת הב"ח סובר שהרי"ף פסק כחכמים אליבא דרב שישא, משום דמסתבר טעמייהו. ולכאורה לפי הרי"ף והרמב"ם, שהשו"ע פסק כמותם, לא חיישינן כלל ליוהרא. אלא שדרכו של הב"י צ"ע. שהרי הרי"ף לא כתב בפסחים כמי הלכה, והרמב"ם לא הביא את דברי רשב"ג שכל אדם יעשה עצמו תלמיד חכם (והשו"ע הביאם בסי' תקנ"ד סעי' כב). ועי' במג"א ובמשנ"ב שנימקו את דברי רשב"ג עפ"י דברי רב שישא. ואם משנת ברכות היא המוחלפת, הרי היה צריך להביאם, כיון שפסק כרשב"ג³⁷. וע"כ נראה יותר כב"ח, ולכר"ע יש דין יוהרא. ואף השו"ע, כפי שיבורר להלן, חשש ליוהרא (וכנראה הסביר בשיטת חכמים לפי ר' יוחנן שדווקא במקרים אלו לא חששו ליוהרא).

מקור נוסף הוא במסכת ב"ק (פא ע"ב):

רבי ור' חייא הוו שקלי ואזלי באורחא. אסתלקו לצידהי הדרכים (עפ"י תקנת יהושע בן-נון). הוה קא מפסיע ואזיל ר' יהודה בן קנוסא קמיייהו (רש"י: מיתר ליתר פסיעות גסות, ולא היה רוצה להסתלק אל מצר השדה). א"ל רבי לרבי חייא: מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו (רש"י: שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד ואינו חושש לתנאי שהתנה יהושע ומהו כיוהרא)? א"ל ר' חייא: שמא ר' יהודה בן קנוסא תלמידי הוא, וכל מעשיו לשם שמים. כי מטו לגביה, חזייה, א"ל: אי לאו ר' יהודה בן קנוסא את, גזרתינהו לשקך בגיזרא דפרזלא (רש"י: בגיזרא דפרזלא כלומר נידוי).

37. ועי' מחצית השקל (סי' ע) שדן אם הרי"ף והרמב"ם פסקו כרשב"ג בכל מקום חוץ מהשלושה שהוזכרו במפורש.

כמעט אותו מקרה מופיע בשינוי שמות אף בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ט), שם מסתיים המעשה כך:

א"ל: ולא כן תני, כל דבר שהוא של שבח לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד – עושה, תלמיד חכם – עושה, אא"כ מינו אותו פרנס על הצבור! אמר ליה: והתני כל דבר של צער כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, תלמיד חכם – עושה, ותבוא עליו ברכה, א"ר זעירא: ובלחוד דלא יבזה חורנין.

2. מסקנות התלמודים

מהבבלי עולה שירא שמים מותר להחמיר על עצמו אף לפני רבותיו. לעומת זאת לפי הירושלמי משמע שדווקא במקום צער רשאי להחמיר על עצמו, ובלבד שלא יבזה אחרים. ופירש בעל ספר חרדים: ובלבד שיעשה הדבר בצינעא ולא יראה הדבר בפני אחרים כנראה שהם בלתי יראי השם כמוהו. ובשדה יהושע פרש באופן מעט שונה: ובלבד שבעשייתו זה עצמו יחיד, לא יהיה דבר הגורם ביזיון לאחרים, דההוא אפילו תלמיד חכם לא יעשה. וכן נראה מהגר"א בשנות אליהו (ברכות פ"א מ"ג). וכן דייק היש"ש (ב"ק פ"ז ס' מא), ח"ל:

משמע לפי פירושו (של רש"י) דווקא כשהוא מראה יהרא בפני אחרים. ובשו"ת שבות יעקב (סי' מד) כתב כלל, שדווקא יחיד ובצינעא אין בו משום יהרא, אבל אם אינו בהצנע אסור משום יהרא, ח"ל: וכן אפילו יחיד שעושה דבר בפרהסיא מה שהוא שלא כדרך העולם, יש חשש יהרא, כי ראוי להיות הכל בהצנע. ומדברי היש"ש עולה שעל עצם היהרא מנדים, ואף ללא כונת גאוה. ואף שר"י בן קנוסא לא ראה אותם ולא עשה ע"מ להתיהר בפניהם. אולם אם עושה לפני רבו מתוך ידיעה, על כך כתב היש"ש: אם ר"י בן קנוסא רואה אותם שהלכו בצידי הדרך והוא רצה והחמיר על עצמו – פשיטא שאיסור גמור הוא, דהוה כחולק על רבו. ועל זה ודכותיה מנדין לכבוד הרב (ולא רק מצד יהרא)...

3. פסק השו"ע לגבי יהרא

עוד למדנו שאדם גדול וחסיד בכל מעשיו רשאי להחמיר על עצמו ולנהוג במעשים ששאר הציבור לא נוהגים בהם. וכן עולה ממה שנאמר במסכת ב"ק (נט ע"ב). וכן מצינו בשו"ע (או"ח סי' לד) לגבי הנחת תפילין דר"ת, ש"לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות" (שם סעי' ג). ובמשנ"ב הביא משו"ת מהר"ש הלוי שמי שמניח תפילין דר"ת לאחר התפילה בפרהסיא בפני הקהל, יש בכך משום יהרא. וכן כתב בשם השבות יעקב (ח"ב סי' מד), שאפילו כשמקצת הציבור עושים כן – יש בכך

משום יוהרא. עוד הוסיף במשנ"ב (שם ס"ק טז) שאם מניחן בפני אדם גדול שאינו מניחן אלא בצינעא, יש בכך משום יוהרא. למדנו שהנוטל על עצמו חומרא ועושה אותה בציבור כשרוב הקהל אינו עושה כך, יש בכך משום יוהרא; אולם רשאי לעשות כן בצינעא, ובכך אין משום יוהרא³⁸. וכן המשנ"ב (סי' ע ס"ק יד, ומקור דבריו בתוס' ברכות יז ע"ב ד"ה רב) כתב שחתן כיום חייב לקרות ק"ש, ואם אינו קורא לילה ראשון, מיחזי כיוהרא, כאילו כל שאר לילותיו קורא ומתכוון.

עוד ילמד על דעת השו"ע לגבי יוהרא מה שפסק (סי' תרלט סעי' ב) שלא חוששים ליוהרא במחמיר על עצמו שלא לאכול ולשתות כלום חוץ לסוכה. משמע שדווקא כאן לא חיישינן אבל במקום אחר חוששים. וכן רואים בב"י (או"ח סי' כד) שחושש ליוהרא גם בהקשר לאחיזת ציצית:

כתב הרב רבי דוד אבודרהם בדיני ק"ש בשם רב נטרונאי גאון, שהאוחז בציציותיו בידו כשהוא קורא את שמע, יהירותא היא. שכל דבר שאין אדם מחוייב בו ועושהו ברכים במדת חסידות, וכל העם אינם עושים אותו – מתחזי כיוהרא. (והב"י הוסיף שעתה שנהגו בזה קצת בני אדם שוב אינו נראה כיוהרא – וידון להלן).

וכן חשש השו"ע (או"ח סי' יז סעי' ב) ליוהרא לגבי ציצית לנשים, ובסי' צה (סעי' ג) לגבי כיוון אבריו בשעת תפילה, ובסי' קכג (סעי' ד) לגבי הוספה על ג' פסיעות, ובסי' רלה (סעי' א) לגבי תפילה בשנית למי שהתפלל עם הציבור קודם שקיעה. ומצאנו שנחלקו לגבי מנהגי חסידות שיש בהם צער בהקשר לתענית יחידים (תענית י ע"ב), שהמתירים (ר' יוסי ורשב"ג) התירו במקום שיש בהם צער "דצער הוא לו ולא גסות" (רש"י). אולם נראה הן מהבבלי שעסק בתעניות יחידים, והן מהירושלמי (ברכות הובא לעיל) לגבי הליכה בצדי השדה, שצער היינו צערא דגופא, אבל לא חסרון ממון וע"כ אף אם הוציא ממון רב על קניית פתילי תכלת, אין זה בכלל צערא. וע"כ אפילו הקולא שבירושלמי לגבי צער שמותר להחמיר על עצמו לא שייך אצלנו.

4. המשמעות לגבי המטיל תכלת בבגדו

אם נשליך על ענין דידן. הרי תכלת אינה חומרא, היא גוף המצוה מהתורה; אולם בימינו עדיין לא שבה למקומה, וע"כ הנהגתה היא מידת חסידות, וכללי "מחזי כיוהרא" – קיימים בה. אמנם אין מנדים עליה, אף לפי היש"ש, מטעם "שידוע אל החכם שבוודאי לשם שמים עושה התלמיד". ועוד, שהרי הוא עצמו מודה שרש"י סובר שמנדים רק על עושה בפרהסיא לפני אחרים³⁹. אבל עצם הטלתה בפרהסיא

38. ולא קשיא ממה שכתב בברכ"י שבמקומותיהם רוב תופסי התורה ומקצת בעלי בתים נהגו בתפילין דר"ת ולא מיחזי כיוהרא, דסו"ס אף הוא כתב לגבי תפילין דשימושא רבא כשו"ע.

39. וכרש"י נראה מדברי הגר"א (שנ"א ברכות פ"א מ"ג), וכ"כ במאיר נתיב (ליר' ברכות סופ"ב).

כשציציותיו טופחים על פני שאר הציבור, יש בכך משום יוהרא, הן לפי הבבלי והן לפי הירושלמי.

ופוק חזי דברים חריפים שכתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קנב) על לבישת בגדי לבן בשבת, וסיים:

ואם רוצה לצאת ידי שמים, ראוי להתנהג כשיבוא לביתו ללבוש בגדי

לבן, ושם אינו חשש יוהרא כולי האי; אבל בפני המון העם בבית הכנסת

הוא כחתן בין אבלים ויש לחוש ליוהרא, ושב ואל תעשה עדיף.

והובא לעיל מהיש"ש שאם מחמיר בפני רבו בדבר שרבו מיקל, חייב נידוי משום

כבוד רבו, אפילו אם עושה לשם שמים ואפילו במקום שאינו פשוט להיתרא (והו"ד

במג"א סי' טג ס"ק ב). ולנכון דידן, אם תלמידים לובשים ציצית עם תכלת בפני רבם

שאינו נוהג בתכלת, יש עליהם להצניע ציציותיהם מפני שנראים כחולקים על רבם.

5. הפיכת יוהרא לדרך כל אדם

באנציקלופדיה תלמודית (הוספות לערך גאווה) הביא ממזהר"י ברונא (סי' צו) שבזמנו

לא נהגו הבחורים (וכן שאר העם) ללבוש טלית קטן על בגדיהם בפרהסיא, ורק הרבנים

נהגו כן, וכתב:

לפיכך בחור העושה כן אינו אלא מן המתמיהים, שלא כל הרוצה ליטול

את השם יבוא ויטול.

ובשו"ת יחזה דעת (ח"ב סי' א) הביא עוד אחרונים שכתבו כן. והביא שם מדברי

האמרי בינה (אר"ח סי' יג אות ד) שהרוצה לנהוג ולהחמיר על עצמו עפ"י דעת גדולים

המחמירים, אין לו לחוש ליוהרא. וכן הביא מבעל פתח הדביר (סי' קמו ס"ק ג). ולמדנו

מדבריהם שאין כל המקומות והזמנים שווים; וע"כ אף אם במקום אחד נחשב

כיוהרא, אין זה כך בשאר מקומות. וכעין זה כתב בהשגות הראב"ד על הרמב"ם (הל'

ק"ש פ"ד ה"ו) שאין זה יוהרא בזמננו לקרוא ק"ש למי שפטור מקריאת שמע, ואין דעתו

מכוונת לקוראה, כיון שאין מכוונים עתה, ומביא ראיות לדבריו. וכן עולה מדברי

הב"י לגבי אחיזת ציציותיו בשעת ק"ש, ומדברי החיד"א לגבי תפילין דר"ת. וצריך

לעיין כיצד משתנה מנהג ממצב של יוהרא למצב שאינו יוהרא⁴⁰. ונראה עכ"פ שכל

זמן שלא הוחלט ע"י גדולי ישראל בדורנו שהדור צריך להטילה, ואין רוב ישראל

נוהגים בהטלת תכלת הארגמונים – יש לחשוש שמא יש בעשייתה בפרהסיא משום

יוהרא, וע"כ המטילים אותה צריכים לעשות זאת בהצנע לכת.

ונסיים פרק זה בדברי המסילת ישרים (פ"ב, ז"ל):

הנה חייב האדם לשמור כל המצוות בכל דקדוקיהם לפני מי שיהיה

ולא יירא ולא יבוש. וכן הוא אומר: "ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא

40. וביחזה דעת הביא משאלות שבסוף מעשה רב על הגר"א שאין חוששים עתה ליוהרא כלל.

אבוש". וכן שנינו: "הוי עז כנמר" וכו'. אמנם גם בזה צריך חילוק והבחנה, כי כל זה נאמר על גופי המצוות שחייבים אנחנו בהם חובה גמורה, שבהם ישים פניו כחלמיש. אך יש איזה תוספות חסידות, שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו, ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו, והוא היה יכול להניח מלעשות הדברים ההם, כי אינם חובה מוחלטת – הנה דבר כזה ודאי שיותר הגון הוא לחסיד שיניחם משיעשהו. והוא מה שאמר הנביא: "והצנע לכת עם אלהיך". וכמה חסידים גדולים הניחו ממנהגי חסידותם בהיותם בין המון העם משום דמיחוי כיוהרא...

ב. הדיוטות (כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט)

סעיף מענין היוהרא לעיל הוא הכלל: "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". דין זה שייך לקיום חומרות הלכתיות מנהגים וסייגים. וביחס לקיום מצוות התכלת עתה, כיון שלענ"ד זוהי מידת חסידות ולא חיוב מדין תורה, צריך לרדן עליה גם מההיבט הזה.

1. המקור בש"ס

המקור לדין הוא בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ט, שבת פ"א ה"ב). בשתי המסכתות מובא מעשה בר' ייסא ור' שמואל בר רב יצחק שהיו יושבים בעליית בית הכנסת ואוכלים, והגיע זמן תפילה והפסיק ר' שמואל, ושאלוהו: הרי נאמר שאם התחילו באכילה אין מפסיקין, וכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט? ותיריך להם שנהג כר"ג שאמר: "איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים".

הפנ"מ, וכן בחדושי הרד"א לירושלמי, הסבירו שחכמים ורשב"ג נחלקו האם ק"ש שיש בה קבלת עול מלכות שמים – שאני, ואין בכך יוהרא (חכמים), או שאף בק"ש כיון שפטור נקרא הדיוט (רשב"ג). אבל בשאר דברים לכו"ע נקרא הדיוט ואסור להחמיר.

כלל זה נפסק להלכה בראשונים ואחרונים, ורשימתם הארוכה מובאת בשד"ח (מע' כ כלל טז – ח"ג עמ' 164).

2. טעמי ההלכה

יוהרא

בב"י מסביר דברי הרמב"ם שבשחיה של ברכת הודאה בתפילת י"ח, לא ישוחו יותר מדאי, והסביר משום דמיחוי כיוהרא שהוא שוחה יותר משאר העם. ובשו"ת אבקת רובל (סי' לו) מסביר מדוע לא נאמר לכל העם שישחו שחיה גדולה, ומתריך: "ל' שמאחר שהציבור אינם מחוייבים לשחות אלא שחיה בינונית, מסתמא אינם שוחים יותר מדינם; וכשזה שוחה יותר מדאי מחוי ודאי כיוהרא, ונראה שהוא מטיל פגם בשחיית הצבור שלא היתה הגונה, וכההיא דאיתא בירושלמי: "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט"...

וכן הסביר במהר"ם פדובה (סי' לט) ש"כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט משום שיש בכך יוהרא". וכ"כ בפי' בעל ס' חרדים (ברכות סוף פ"ב) שנקרא הדיוט משום יוהרא. וכן ביד מלאכי (ח"ג סי' שלד). והברכ"י צידד דבריו לדברי השבות יעקב (הובא לעיל) שבפרהסיא אסור ובצינעא מותר.

וצריך לעיין ממה שנאמר במסכת סוכה (כו ע"ב) לגבי אכילת עראי המותרת חוץ לסוכה. והגמרא שם מתרצת לאחר מעשי רב של רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל, ח"ל: "אם בא להחמיר על עצמו, מחמיר, ולית ביה משום יוהרא".

ובר"ן (על הרי"ף) כתב דהא שרשאי, שאינו נחשב כהדיוט אם עושהו. והרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ו) כתב שהמחמיר על עצמו לגבי אכילה בסוכה הרי זה משובת. ועולה השאלה: מה מגדיר את עשיית החומרא הזאת כמותרת ולא כיוהרא? ותרץ המהר"ן חיות שכמו בבטלה ממלאכה בתשעה באב (פסחים נה ע"א) שיאמרו "מלאכה הוא דלית ליה", כמו כן כאן יאמרו שאכילה אית ליה ולא טעימה בעלמא. מתבאר לטעם זה שיש חשיבות גדולה כיצד יתפרש מעשה החסידות בעיני הציבור: האם כחומרא, ואז מן הראוי שלא לעשותו בפרהסיא, או שיתנו לכך משמעות שאינו מעשה חסידות, כאכילה ולא כטעימה, או שאין לו מלאכה וכדו'.

דרא דבל תוסיף

מדברי הרמב"ן (גיטין לו ע"א) משמע טעם אחר. הוא מסביר שמצוה מדאורייתא שאינה נוהגת וחכמים לא תקנו לעשותה מדרבנן (כגון לסוברים ששמיטת כספים בזה"ז היא מידת חסידות) – אין בעשייתה חסידות אלא נקרא הדיוט. וכן כתב בחידושי (קדושין לא ע"א):

אי קשיא... נקרא הדיוט! התם שעושה דבר שאינו מצוה מן התורה כלל, שהוא כמוסיף על התורה; אבל מי שעושה מצוות התורה כתקנן אע"פ שלא נצטווה הוא בהם, כגון נשים – מקבלים עליהם שכר, שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

וגם הריטב"א (קדושין לא ע"א) הביא כן בשם הרמב"ן. וכן נראה מדברי המאירי (רי"ה לג ע"א) שהסביר את שיטת חכמי הצרפתים שנשים מותרות בעשיית מצוות שהזמן גרמן ולברך עליהן, וז"ל: ואעפ"י שאמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, דווקא במה שכל בני אדם פטורין.

והמהדיר (הוצ' מוסד הרב קוק) הפנה לברכ"י (יו"ד סי' שלג סעי' א) שהקשה על הרמב"ן מחמת שפטור מק"ש ויושב בסעודה, שלא יפסיק; והמפסיקים נחשבים הדיוטות לפי הירושלמי אע"פ שאצל אחרים זו מצוה. ותרץ הברכ"י שבהני אף הרמב"ן מודה משום שפטורם ארעי, אך נשים פטורות לגמרי מלקיים מצוות עשה שהזמן גרמן. ודבריו לא מובנים, שהרי איפכא מסתברא: מי שהוא מצווה ואתרע מקרהו ופטור וקיים, לא יחשב הדיוט; אבל מי שלא מצווה ועושה, ודאי יחשב הדיוט, שהרי הוא כלל לא נצטווה ומוסיף על ציוויה של תורה!?

ונראה לומר שזוהי כוונת החיד"א: מי שאינו בר חיובא אבל אחרים חייבים במצוה, אם עושה אינו נקרא הדיוט, שהרי התורה לא אסרה עליו אלא רק לא הטילה עליו חיוב, אבל מי שהוא בר חיובא ופטור מאיזו סיבה, היאך "יתחכם" בביכול לקיים מה שפטורוהו? וע"כ אם עשה נקרא הדיוט.

משקל החסידות

החיד"א סובר שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט מטעם אחר: לא מטעם יוהרא, ואף לא מטעם כל תוסית, אלא מפני שעצם המעשה פגום. ומפי' המשניות לרמב"ם (סוטה פ"ג מ"ג, מהדורת הרב קאפח) משמע כחיד"א, וז"ל:

"חסיד שוטה" אמרו בתלמוד שעניינו ההגומה בזהירות ובדקדוק עד שנמאס בעיני בני אדם, ועושה מעשים שאינו חייב בהם, וכאילו אמר שוטה בחסידותו. ואמרו בגמרא שבת ירושלמי: כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

מבואר מדבריו שאין הדבר מצד יוהרא אלא מצד מוזרות הענין שאדם שדרכו במידה בינונית ינהג בדקדוק וחסידות.

וכן במאירי בקרית ספר (מאמר ראשון ח"ג):

שלא נאמר (שנקרא הדיוט) אלא בכיצא בזה שמתחסד במה שאין דרך בני אדם לעשות כן. אלא במה שהוא חובה גמורה כגון זה שהיה אוכל ומפסיק באכילתו ומראה לכל שהוא סבור שחובה לעשות כן, אבל כל שמכוין להיות מלאכתו נאה וחסידה כגון זה של תפילין שהוא עושה כן כדי לכתוב ביושר ושלא בעוה, אין זה הדיוטות, אדרבא סלסול ומידה הגונה הוא. (ובעין זה הביא בשטמ"ק ב"ק פו ע"א בשם המאירי).
וכן נראים דברי המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ח סי' ו') שכתב על חומרת מהר"ם שלא לאכול בשר אחר גבינה:

אבל אחר שנסתם התלמוד, פשיטא שאין להחמיר נגד התלמוד זולת סיבה ותקלה שבא לידו, בצירוף שמצינו שהראשונים נמי החמירו על עצמם. וכ"ש שנראה כמינות מי שלא רוצה לאכול בשר אפילו אחר תבשיל של גבינה...

ובזהמשך מוסיף:

ומ"מ נראה אפילו נזהר בכל הפרישות לא יכול להחמיר למנוע עצמו שלא לאכול בשר אחר גבינה משום פרישות, אם לא שבא מכשול לידו, או שהשיניים נקובים והקרוב לוודאי שלא יכול לנקרם ויבא לדיי מכשול.

וישנן נפק"מ בין השיטות השונות: החיד"א (אורח סי' לב) כתב שלדעה הסוברת שנקרא הדיוט מצד יוהרא – בצינעא יהא מותר, אבל לשיטתו, שיש בכך איסור עצמי – נאסר אף בחדרי חדרים, מפני שסוף סוף אין מידת חסידות מתאימה לכלל מעשיו.

עוד נפק"מ תהיה במצוות שבין אדם לחבירו. בספר פתח עינים לחיד"א (ב"מ ל ע"ב, מובא בשו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד סי' כז אות ו) כתב שדווקא במצוות שבין אדם למקום העושה דבר שפטור ממנו נקרא הדיוט, אבל במצוות שבין אדם לחבירו אינו נקרא הדיוט⁴¹. ונראה שהדבר תלוי בטעם האיסור: לפי מה שכתב הוא עצמו בברכ"י, שהאיסור הוא איסור עצמי מצד משקל החסידות – לכאורה יש איסור לעשות דברי רשות בהפרזה, ואף אם נאמר שבגמ"ח שבגופו אין לה שיעור, הלא בממונו יש לה שיעור (חומש) ונמצא שהמוסיף נקרא הדיוט.

3. החילוק בין מעשה הדיוט לחסידות

כתב בשו"ת באר שבע (סי' כא):

כל ימי הייתי קוהה על זה המאמר ועל הא דאמרו "לא דיך במה שאסרה התורה": היאך מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש, שהרי אנו עושין הרבה דברים למאות ולאלפים שאנו פטורים מן הדין משום חומרא ופרישות, וכך ציוו החכמים, קדש עצמך במותר לך, וכך אמרו "ושמרתם את משמרתי – עשו משמרת למשמרתי?"

וכעין דבריו כתב המג"א (סי' לב ס"ק ח):

ובאמת צריך להתיישב בדין זה, דמצאנו הרבה חומרות שמחמירין על עצמינו ולא אמרינן דנקרא הדיוט.

הבאר שבע עצמו תרץ חלקית:

ושמא י"ל שלא אמרו "קדש עצמך במותר לך" אלא דווקא שלא ילך אחר מותרות; אבל לא לאסור עליו לגמרי איזה דבר מה שהתירה התורה, וכה"ג מה שאמרו "עשו משמרת למשמרתי", ועדיין הדבר צריך עיון.

ונסקור כמה חילוקים מדברי הראשונים והאחרונים (אם כי גם עליהם ניתן להקשות).

המאירי בגיטין (ו ע"ב) כתב:

וממה שאמרו "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט" ר"ל שכל העולם פטורין ואין בו סרך מצוה או מדה הגונה או צד מוסר.

וכדבריו כתב בשו"ע הרב (סי' לב סעי' ח):

ולא אמרו שכל הפטור מן הדבר כו' אלא כשעושה בדרך חומרא (במקום שלא יבא לידי איסור אם לא ינהוג בחומרא זו) וגם אין בה משום הידור מצוה; אבל אם יש בה איזה הידור לאיזה מצוה, וכן אם הוא נהוג בה לסייג וגדר שלא יבא לידי איסור – אינו נקרא הדיוט. וזהו טעם כל החומרות

41. ובכך הסביר את מעשהו של ר' ישמעאל בר' יוסי שעשה לפנים משורת הדין (ב"מ ל ע"ב), והוסיף ביביע אומר (שם) שב"כ החיד"א בספריו מראית עין (לקוטים סי' יד) ויעיר אחז (מע' פ אות יג).

שהחמירו האחרונים שהן אחת משתיים: או לסייג וגדר שלא יבואו לעבור על איזה ל"ת, אפילו איסור קל של דברי סופרים כשראו שצריך לכך, או משום הידור לאיזו מ"ע, אפילו של דברי סופרים...

והגר"א (שנ"א ברכות פ"א מ"ג) הסביר:

דבכמה מקומות אמרין כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ובכמה מקומות מצינו שאע"פ שפטור מן הדבר אם עושה הוא מצוה מן המובחר. ונראה, כל שהוא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים – אם עושהו נותנין לו שכר שעשה מצוה מן המובחר, וכמו שאמרו ההוא דעבד בבית שמאי ואשכח ארנקא דדהבא. וע"ש בתוס' בד"ה בכולא פרקין... אלא שלא הטריחוהו, וכן בעשרה דברים שצריך הכוס... שהיו מחמירין על עצמן. וכן אמרו בסוכה שהיו מחמירין על עצמן לשותות מים בסוכה... וכן אין צריך להפסיק לתפילה בתוך הסעודה, ואם הפסיק תבוא עליו ברכה (וע"ש בהסברו לירושלמי). וכן הוא שם בירושלמי בסמוך לעיל מיניה: מעשה בר"ג ור"י... אמר ר"ז: "ובלבד שלא יבזה חורין" – פי': ולכן היה צריך לומר על יהודה בן פפוס שכל מעשיו לשם שמים ולא כיוון לבזות אותנו; אבל במקום שאין שייך לבזות אחרים, מותר לעשות.

יוצא מדברי הגר"א שהכלל הקובע אם חסידות או הדיטות לפנינו הוא האם יש לפנינו חיוב שחכמים צמצמו אותו, וע"כ הותר לו לחזור לעיקר החיוב, לבין מקום שאין בו שום חיוב, וע"כ זוהי הוספה מדיליה ואסורה. ואולי לכך נתכוון בס' יד מלאכי (ח"ג סי' שלו). וכעין זה כתב הגרעק"א (ברכות פ"א מ"ג), אשר הסביר עפ"י הרא"ש (ספ"ח דברכות) ותו"ט (שבת פ"א מ"ט) שבמקום שאף מי שנפסק כמותו מודה לדעת חברו אלא שפוסק שלא הטריחוהו – העושה אינו נקרא הדיוט.

חילוק נוסף נמצא בשו"ת הרמ"א (סי' צא) אשר כתב שאין להביא ראיה ממה שנאמר בסוף פ"ח דברכות בענין אותו תלמיד שעשה בבית שמאי ומצא ארנקא דדהבא – דדווקא בדבר שאין בו קולא כלל רשאי לעשות כדעה החולקת ואינו הדיוט, אבל אם עושה ומיקל – אסור והוי הדיוט. וכעין זה כתב במשנ"ב על דברי הרמ"א (סי' תרלט סעי' ז):

וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם – אינו מקבל עליו שכר, ואינו אלא הדיטות.

ומקורו מהגה"מ (פ"ו), וכ"כ מהרי"ו (סי' קצא). ובביאור הלכה (שם ד"ה כל) כתב בשם שו"ת עולת שמואל (סי' צח) דהיינו דווקא במקום שיש בו צד איסור (כגון ביר"ט או בחוה"מ שחיב בכבוד החג) או שמצטער; אבל אם אינו מצטער, רשאי להחמיר (וכעין זה כתב שם בד"ה הבא בשם בכורי יעקב).

ובעין זוכר (מערכת פ אות יג) תרץ בזו הלשון:

דכל דאיכא פלוגתא והלכה כמקל, אם החומרא ההיא זריזות וזהירות גם לסברת המקל, אז אמרינן המחמיר תבוא עליו ברכה; אבל כשהחומרא לדעת המקל אין בה זהירות וטיבותא, אז נאמר "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט".

ובשער יוסף (סי' ח) כתב כלל נוסף, שבמקום שאין חולק להחמיר בין התנאים או האמוראים, והוא מחמיר על עצמו – הרי זה הדיוט. וקרובים דבריו לדברי המהרש"ל (פ"ח דחולין).

כל החילוקים הנ"ל צריכים בירור האם שייכים לגבי דידן. שהרי העשייה כאן אינה כהידור רגיל, אלא עשייה מחמת הספק, וע"כ נ"ל שצריכים לחזור ולילך אחר טעמי האיסור, כמובא לעיל.

4. ביחס לאדם גדול

ומצינו חילוק גדול בין בני אדם ביחס לכלל זה.

המרדכי (ריש ברכות) כתב, וז"ל:

וראבי"ה כתב... המאחרים לקרוא ק"ש ולהתפלל בלילה (ואינם סומכים על ר"ת לסמוך על ק"ש של בית הכנסת) – מיחזי כיוהרא, שכל העושה דבר שאינה צריך נקרא הדיוט, אא"כ הורגל בפרישות גם בשאר דברים. שמענו מדבריו שמה שמותר להחמיר ולא מיחזי כיוהרא הוא דווקא למי שמתנהג כן אף בשאר עניניו. וכעין זה כתב המהר"ם פדובה (סי' לט). הוא מסביר את פסק הרא"ש בברכות כרשב"ג שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול, שעל כך כתב הרא"ש שבדורותינו אין אנו מכוונים בק"ש, וע"כ אף חתן, שמדינא דמשנה פטור – יקרא. ועל כך כתב מהר"ם.... דנפק"מ מפסק זה (שהוא תאורטי לגבינו) לדבר שהוא פטור ממנו, אף שאחרים חייבים – בכ"ז לא יעשהו, משום דמחזי כיוהרא; ואם עשה – נקרא הדיוט, "אם לא שכל מעשיו הם בחסידות". וכ"כ תוס' (ברכות טז ע"א ד"ה מעשה) שאין סתירה מר"ג שקרא לילה ראשון שנשא, שאדם גדול הבוטח בעצמו שיוכל לכוון – מותר, והרשות בידו לקרות. והמאירי (ברכות יז ע"ב) מסכם שהלכה כרבנן לגבי קריאת שמע של חתן, ומסיים וז"ל:

אבל בענין זה שיראה הדיוט עצמו כחסיד שבחסידים – יש כאן יוהרא ועזות מצח. ומכל מקום הלכה כרבנן לענין ק"ש ואין מונעין בכך. אבל מכל מקום אין למי שאינו חשוב בעיני הכל להתראות בדבר זה בפני רבים, אלא אם יודע בעצמו שכן יקרא בינו לבין עצמו ותבוא עליו ברכה.

סיכום

מסקנת הדברים לגבי הטלת תכלת הארגמונים עתה: מחד – התכלת כשלעצמה אינה חומרא אלא גוף המצוה עצמה. מאידך – לעת עתה אין בה חיוב מהתורה, והרי היא מעשה חסידות. וע"כ אף שטעמו של הרמב"ן (לחא דבל תוסיף) אין כאן, בכל זאת שני הטעמים האחרים – יהורא ומשקל החסידות – בהחלט קיימים. וע"כ מי שהוא חסיד בכל הליכותיו אינו הדיוט ויכול לצאת בהן בפרהסיא. אולם מי שעדיין לא הגיע למדרגה גבוהה זו, מן הראוי שיטיל תכלת זאת בצינעא – לפי טעם היהורא. ולפי דברי הרמב"ם בפיה"מ מן הראוי שירומם את כל מעשיו לכלל החסידות, ואז ינהג בהטלת תכלת שאינה מקובלת עתה על כלל ישראל; ועד אז לא ינהג אפילו בצינעא, וכל שכן בפרהסיא⁴².

42. וישנו טעם נוסף ללבישת תכלת בצינעא, הנכון אף לצדיקים וחסידים בימינו: יש טעם לפגם שכל דור משתנה וזיהוי התכלת. והנה לפני מעט שנים האדמו"ר מראדזין דיבר על הדיונון, והיום מדברים נכבדות בארגמונים כששוללים לגמרי את האפשרות לתכלת מדיונון. למשקיף מן הצד נראה הדבר נלעג שכל מספר שנים מחליפים את מכשיר המצוה, ונראה הדבר שמשנים את גוף התורה. ויש להזהר אף מספק שלא לגרום בכך לחילול ה'; וע"כ הצינעא יפה עד שיבורר הדבר לאמיתו.

רשימת ספרים ומאמרים בנושא התכלת

(רשימה חלקית)

- ספרי האדמו"ר מראדזין (שפוני טמוני חול, פתיל תכלת, עין התכלת).
 ספר "התכלת" לרב מנחם בורשטיין.
 מאמר "התכלת" לרב אליהו טבגר בסוף ספרו "כליל תכלת".
 תורה שלמה לרב מנחם כשר מילואים לפר' תרומה סי' ג.
 "תחומין" כרך ט מאמר ד"ר י. זיידרמן.
 שו"ת ישכיל עבדי ח"ז סי' ד.
 "תחומין" כרך טז, מאמר "כריכה בתכלת" (סיכום שיטות הכריכה בתכלת) מיהודה ראק, ישיבת הר עציון.
 מאמר "חידת התכלת" מברוך סטרמן.
 מאמר "היבטים של תעשיות הארגמן והתכלת" מד"ר אהוד שפנייר.
 הערות הרב קאפח להל' ציצית להרמב"ם בהוצאתו.
 גנזי ראה ליום העצמאות.
 מאמר "חוט תכלת" מיצחק בראנד (חוברת בהוצאתו).
 ספר חרדים פ"ב, פ"ד.
 אנציקלופדיה מקראית ערך צביעת אריגים.
 מאמר "אריגי עין בוקק" מאביגיל שפר (מתוך "א"י - מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה" יט).
 עיר הקודש והמקדש, חלק ה', להגרי"מ טיקוצ'נסקי.
 תפארת ישראל הקדמה למסכת שבת, "כללי בגדי קודש של כהונה".
 אנציקלופדיה עברית, ערך: חלזון, תכלת.
 מאמרים: "ביום דרך", "ראשית אוני" לרב בצלאל נאור.
 מאמר "התכלת ועצי שטים במשכן" לפרופ' י. פליקס, מתוך הספר "טבע וארץ בתנ"ך".
 הגלוי מחדש של חלזון התכלת בימינו, לד"ר י. זיידרמן, מתוך "המעין" תמוז תשנ"ה.
 אנציקלופדיה תלמודית ערך חלזון.
 פסקים וכתבים הגרי"א הלוי הרצוג.