

אמונת עתיד

"אמונת - זה סדר זרעים" (שבת לא ע"א)

"שפאטין בחי העולמים וזרע" (מדרש שוחר טוב תהילים יט)

גליון מס' 49

אלול תשס"ב - תשרי תשס"ג

מכון התורה והארץ
כפר דרום - חבל עזה

עורך:

הרב דורון ותקין

מערכת:

הרב אביגדור לוינגר

הרב יואל פרידמן

הרב גבריאל קדוש

בהוצאת

מכון התורה והארץ

חוות כפר-דרום, ד"נ חוף-עזה 79720

טל' 08-6847325; פקס' 08-6847055

אינטרנט www.toraland.org.il

דוא"ל Mahon@inter.net.il

דמי מינוי לשנה: 36 שקל

החוברת יצאה לאור

בסיוע המשרד לענייני דתות

אגף לארגונים ומוסדות

המחלקה לישיבות



כל הזכויות שמורות

ISSN 0793 - 4262

סדר ועימוד

א"א 08-6847761

דפוס חמד בע"מ, ירושלים

תוכן

מאמר מערכת

- 5 הרב דורון ותקין לקראת שנה חדשה

הגות

- 7 הרב דורון ותקין אמת ודמיון בחשבון ימי הדין

מאמרים

- 14 הרב יואל פרידמן סכך מצמח שגדל במרפסת
החוזר מעורכי המלחמה
23 הרב יאיר גנז וחנוכת בית בארץ ישראל

תשובות קצרות

- 28 הרב אהוד אחיטוב הפרשת תרו"מ מעגבניות "שרי" על עגבניות
31 הרב יעקב אפשטיין מעקה לגינה
33 הרב יהודה הלוי עמיחי הפרשת טבל הבלוע בכלים
36 הרב יהודה הלוי עמיחי בשולי עכו"ם בתפוחי אדמה לבורקס

תגובות

- 39 הרב יעקב אפשטיין גדר חיה בין חצרות (תגובה)
46 הרב יואל פרידמן גדר בין חצרות (תגובה)

רשימת המשתתפים

מכון התורה והארץ

מכון התורה והארץ

ראש אולפנת נוה-דקלים

מכון התורה והארץ

חבר ביה"ד לממונות קרית-ארבע

מכון התורה והארץ

מכון התורה והארץ

הרב אהוד אחיטוב

הרב יעקב אפשטיין

הרב יאיר גנז

הרב דוד ורתקין

הרב יהודה הלוי עמיחי

הרב יואל פרידמן

הרב דורון ותקין

לקראת שנה חדשה

בתפילת שמנה עשרה, בברכת העבודה אומרים: "רצה ה' אלוקינו בעמך ישראל ובתפילתם, והשב את העבודה לדביר ביתך, ואישי ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברצון, ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך", ורבו הפירושים להבנת הכוונה, מהם אישי ישראל?

באופן פשוט הכוונה היא לקורבנות העתידיים שיקריבו לעתיד לבוא (אישים – קורבנות) בזמן שתושב העבודה, המשך לתחילת הברכה – והשב את העבודה. אבל הבנה זו קשה שאם מדובר בקורבנות, הרי הם עצמם העבודה, א"כ מדוע כפל הלשון?

לכן מפרשים (טו"ח ס' קכ, ב"י והב"ח) שאנו מתפללים על התפילה, היינו תפילת ישראל שהיא במקום הקורבנות. הכוונה לתפילות יום יום: ערבית שחרית ומנחה, "ותפילתם" הם שאר התפילות כמו מוספים ותפילות נוספות.

אולם הטור (שם) מביא פירוש נוסף בשם התוס' (מנחות קי ע"א):

"ובמדרש יש מיכאל שר הגדול מקריב נשמתן של צדיקים על המזבח של מעלה, ועל זה תיקנו ואשי ישראל".

מפרש הב"י (שם ד"ה ובמדרש):

"הכי פירוש ואשי ישראל כלומר אנשי ישראל הנקריבים על ידי מיכאל או יהיה מלשון אשה ריח ניחוח, כלומר קרבנות ישראל דהיינו נפשותיהן שהן עצמן נקרבות על ידי מיכאל, גם תפילתם של ישראל הכל תקבל ברצון".

הב"י מפרש שאשי ישראל מתחבר להמשך התפילה, במשמעות של קורבנות ומסירות נפש. הירידה של הדוד לגינת הרעיה: "דודי ירד לגנו לערוגות הבשם לענות בגנים ולקט שושנים", הדוד נכנס לערוגות הבשם – ללקוט שושנים, זו עבודה של ריצוי. כך רוצה – מרצה ה' את עמו יחד עם תפילתם להשבת שכינה לציון.

מזעזעות וקשות הן השמועות על אותם גיבורים, שנהרגים על קדושת ה' והארץ, שאין כל ברייה יכולה לעמוד במחיצתם. לאחרונה, מסירות הנפש עלתה והגביה קומתה, כאשר זוגות – אבות ואימהות – נאהבים ונעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו. כאשר כמה בני משפחה – אם וילדיה – התעלו יחדיו, בכלל שאר הנספים, במעשי רצח ונבלה.

נוראה תהילות היא דרכו של מלך מלכי המלכים מהביט בה, בשעה שהוא רוצה – מרצה את עמו ישראל. אדנות ואצילות נפלאה היא הכוונה של מצמיח ישועות, כוונת הריצוי האלוקי "רצה ה' אלוקינו בעמך ישראל", להאיר אור חדש על ציון. במופלא ובנסתר לא נדרוש, נתפלל שנזכה כולנו מהרה לאורו.

השושנים הצחורות מכפרות על עם ישראל, בזה ננוחם – בנחמת ציון וירושלים, בחזרת השכינה לציון ברחמים.

מתפילת העבודה והריצוי נמשיך לתפילת ההודיה: "מודים אנחנו לך ה' אלוהינו", על החסד שעשית עמנו ועם עמך ישראל, על נסיד שבכל יום עימנו, ועל נפלאותיך שבכל עת ערב ובקר וצהרים. ניסים רבים, קטנים וגדולים להם זכינו. נזכה בשנה הבאה עלינו לטובה שנהיה רק מודים ומברכים על הניסים. נברך ונתפלל לשלום חילינו ומדינתנו, לכל העושים במלאכה ימים כלילות במשמר העם והארץ, מגבול הלבנון ועד מדבר מצרים. לכל העוסקים בשליחות הציבורית להושיע את עמנו, לרומם קרן ישראל – ברכת שנה טובה, ברכת הצלחה וסייעתא דשמיא.

למתיישיבי כפר דרום, מקום משכן בית מדרשנו, ברכה והצלחה על הקליטה החדשה של משפחות רבות לשוב, וחנוכת השכונה החדשה. שכונה היא שכינה שתשרה תמיד בשוב, כן תזכו להוסיף ומן השמים יוסיפו למלא כל משאלות לבכם לטובה. ברכה מיוחדת למשפחת הרב אופיר כהן וב"ב, לשובם בשמחה ונחת למעונם החדש בכפר, יחד עם בתם שנולדה במזל טוב. יזכו לגדלה עם כל ילדיהם בנחת, בבריאות ובשמחה.

נכתב ונחתם – כל רבבות עמך בית ישראל לחיים טובים ולשלום!

בגיליון שלפנינו סיום שנה ותחילתה, חשבון נפש של אמת לעומת דמיון בימי הדין. מהי האמת שעלינו לאחוז בחשבונה של שנה, מה עיקרם וסגולתם של ישראל, והנחת הדמיון הכוזב של המראה החיצוני שמטשטש את עינינו, ומפריענו באהבת כל ישראל. בפרוס חג הסוכות נזכה כולנו לישוב בסוכה אחת – תחת קורת גג אחד באחוה ושלום.

עוד בענייני חג הסוכות, שאלה על צמח מטפס, שגדל בעציץ שאינו נקוב במרפסת של בית קומות, האם יחשב מחובר או מנותק כדי לסכך בו בחג הסוכות, ותשובתו של הרב יואל פרידמן.

הרב יאיר גנז עוסק בשאלת החוזרים מעורכי המלחמה האם יכולים הם להתעקש ולהישאר במערכה, כמו כן הוספנו כמה תשובות קצרות ותגובות.

בברכת שנה טובה!

בית מכון התורה והארץ
מערכת אמונת עתיד

הרב דורון ותקין

אמת ודמיון בחשבון ימי הדין

א. שמחת יום טוב בראש השנה

ראש השנה נקרא יו"ט בלשון המשנה (ר"ה פ"ד מ"א): "יו"ט של ראש השנה". האם מצווה לשמוח בו כמו בכל יו"ט רגיל, או כיוון שהוא יום הדין לא ראוי לשמוח בו, מפני אימת הדין?

אע"פ שבימי דין, היה מקום לחשוש להתנאות ולהתקשט כמו בימי חג, כותב השו"ע (או"ח תקפא ד): "מכבסין ומסתפרין בערב ראש השנה", מבאר הגר"א (בביאורו לשו"ע סי' תקפא ס"ק ד) שמקור ההלכה בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג):

"כתיב 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כה' אלוקינו בכל קוראנו אליו'... אי זו אומה כאומה הזאת, בנוהג שבעולם אדם יודע שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו שאינו יודע היאך דינו יוצא, אבל ישראל אינו כן אלא לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם ואוכלין ושותין ושמחים, יודעין שהקב"ה עושה להן נסים".

הפסוק מלמד על הימים הללו – ימי הדין, שישאל בטוחים שיצאו זכאים בדין עוד לפני כניסתם אליו, לכן הם לובשים לבנים¹ ומתעטפים לבנים – בגדי חג, לפי שיום הדין הוא גם יום שמחה עבורם. מפני קרבתם של ישראל להקב"ה מכירים הם בדרכיו ויודעים לפייסו בדין ע"י תפילה "בכל קוראינו אליו", לכן ראוי לשמוח על אף אימת הדין.

יתרה מכך, מעלתם המיוחדת של ישראל היא קרבתם לאביהם שבשמים. מעלה זו יוצאת לאור ביום הדין והיא עיקרו של הדין, כמו שכותב הבית יוסף (או"ח סי' תקפא ס"ד) על הפסוק שהביא הטור: "כי מי גוי גדול וכו', גדול מלשון גידול, כלומר שנתגדלה עם אלוקיה ויודעת מדותיו". גדולתם של ישראל היא ידיעה של חיבור והתקשרות – התגדלה עם אלוקיה. אנחנו מחוברים וקשורים לה' אלוקינו, "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום" (דברים ז, ד), בגלל הדביקות המוחלטת בה' אלוקינו אנחנו חיים, חיים של גדולה וידיעה אלוקית, כי הם חיינו ואורך ימינו.

בספר נחמיה (ח, י) נאמר: **"וַיֹּאמֶר לָהֶם לְכוּ אֲכָלוּ מִשְׁמַנִּים וּשְׂתוּ מִמַּתְקִים וּשְׁלְחוּ מִנֹּחַת לֶאֱיִן נֶכֶן לוֹ כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאֲדֹנֵינוּ וְאֵל תִּתְעַצְבוּ כִּי חֲדָתָהּ הִיא מַעֲנֶיכֶם".** מלמד הנביא שקדושת היום היא לאלוקינו, רבש"ע שמח ביום הזה ומגדל אותנו בגלל חיבתם של ישראל, על כן אסור להתענות בו, ויש מצווה לנהוג בו עונג כמו בכל יו"ט, וחדוות ה' היא מעוזכם. מפרש בעל מצודות דוד: "שמחת יו"ט שהיא שמחה

1. עיי' ב"ח (סי' תקפא סעי' ד) שלא לובשים בגדים צבעוניים, כי יום דין הוא ואין לזלזל בו, לפיכך לובשים לבנים – מראה חגיגי שמזכיר את יום המיתה, ויש בו כבוד החג.

של מצווה היא תתן לכם עוז ותעצומות", ע"י שמחת היום מתמלאים ביטחון בקב"ה, כדי להגיע לעוז ותעצומות, ובלשון האבן עזרא: "השמחה היא תעוז אתכם אם תקיימוה".

הרי שהשמחה ביום הדין איננה בידיעה שיש ביכולתנו לפייס את הקב"ה, כיון שהכלים והאמצעים עומדים לרשותנו, ובאלו אנו בוטחים ביום הדין. גם לא הרגיעה שאכן נצליח ונצא זכאים, מניחה את דעתנו. כיון שלא הפיוס עיקר, אלא הקרבה וההתייחדות הם שמגדלים את ישראל ונותנים להם עוז ותעצומות. מכוח גדולה זו שמחים על הפיוס שמעיד על האהבה והקשר, שהם רק סימן למה שקורה באמת: בהתקדש חג בכל שנה מתבררת זכאותנו וסגולתנו, בחירת עם ישראל ותפקידו בעולם, אנחנו "לגיונו" של מלך, לכן לובשים לבנים ושמחים.

ב. כוחות הנפש בימי התשובה

אם שמחים אנו על המעלה של ישראל שעליה אנו בטוחים ונשענים ביום הדין, קשים דברי הירושלמי: "יודעים שהקב"ה עושה להם נסים"². כלומר, השימוש בנס מלמד על משהו חריג שאינו לפי כללי הטבע; לעומת זאת, הוצאת זכותנו לאור בר"ה היא כמו חק, חקוק וקבוע בנו – זהו טבע נשמתנו, א"כ למה יש צורך בנסים ושינוי סדרי העולם. אם יש צורך בנסים סימן שלא ברור מראש שנצא זכאים, א"כ במה אנו בוטחים לקראת יום הדין?

הרב קוק זצ"ל מפרש (מאמרי הראי"ה עמ' 9-148) שישנו תהליך של זיכוך וטוהרת השכל באור התשובה שמביא בעקבותיו לבהירות הדמיון הבריא להאיר בנו, במהלך הימים מעשרת ימי תשובה לימי השמחה בחג הסוכות:

"אבל אחרי אשר אור התשובה הופיע בעולמנו... ובמקום הדמיון המתנה

יבא השכל הטהור הגנוז במעמקי נשמתנו להאיר את אופק חיינו, וקרני

הוד מאורה של תורה מגרשים את צללי הדמיון המתנה מקרב נפשנו..."

ישנם כמה כוחות בנפש האדם – האחת, מביניהם שניים עיקריים: הכוח

השכלי והכוח הדמיוני:

הכוח השכלי, הוא הכוח החשוב של האדם, שמברר את עצמיות הדברים כמו

שהם לאמיתותם במציאות, ולומד את הנתונים ומעבד אותם, כמו שכותב

הרמב"ם³ (שמונה פרקים פ"א):

"הוא הכוח המצוי לאדם אשר בו ישכיל, ובו תהיה החשיבה ובו הוא קונה

את המדעים, ובו הוא מבדיל בין הרע והטוב מן הפעולות..."

כוח זה מבחין בין השווה והשונה במציאות ובין הטוב והרע, ובעזרתו האדם

בוחר את המעשים הראויים ושאינם ראויים וכדומה.

2. עי' בתורה תמימה (דברים ד, ז) שכך למד את ההסבר לברייתא, ומביא על כך דוגמאות שישנם

דורות שאינם זכאים בזכות עצמם והקב"ה מלמד עליהם זכות וגואלם אע"פ שאינם זכאים.

3. פירוש המשניות לרמב"ם (הוצאת מוסד הרב קוק) מהדורת הר"י קאפח.

הכוח הדמיוני תפקידו להציג תמונות דמיוניות שעל פיהם חי האדם את חייו. הדמיון מפנים וזוכר את הנתונים והניתוחים העובדתיים שהשכל העביר אליו, ומצייר ציורים להשלמת התמונה מעצמו אף ללא נתונים מהמציאות. הכוח הזה הוא אינסטינקטיבי ואינו ניתן לשליטה מפני שהוא משלים מעצמו את כל הדרוש לו, כדי להפנים את העובדות ולהשתמש בהם. בלשון הרמב"ם (שם):

"הוא הכוח הזוכר רשמי המוחשות אחר העלמם מלפני החושים שהשיגום, ומרכיבם זה בזה ומבדילים זה מזה, ולפיכך מרכיב הכוח הזה מהדברים שהשיג דברים שלא השיגם מעולם ואי אפשר להשיגם..."

כיון שהרכבת הציור נעשית מהאמת השכלית, ובעזרת הדמיון שמשלים את שאר התמונה, יוצא שהאדם נמצא במדרגתו הרוחנית, במקום שבו נמצא הדמיון שלו – ולא במקום השכל. זאת משום שהדמיון איננו נשלט ישירות ע"י האדם, הוא כל הזמן מצייר, והאדם חי את הציורים. לכן ככל שהאדם חי חיים של קדושה הוא משפיע על הדמיון. השכל מעביר לדמיון את אמיתות החיים, והדמיון מקבל אותם. הדמיון מושפע מהשכל שעסוק בידיעת התורה והשגות רוחניות. במצב כזה האדם מתעלה להשגות עליונות כנבואה ורוח הקדש. אם חלילה אין שמירה על השכל, והוא רוכש ידיעות שליליות גם הדמיון נמשך בעקבותיהם.

בימי התשובה מתעורר השכל של האדם לשוב בתשובה, מפני שהוא אורך חשבון מדוקדק של החיים, כמו שהם לאמיתותם – חשבון נפש של זכויות וחובות. החשבון הזה הוא אמיתי וקר. גם הצער וההבנה מה חסר לו בגלל החטאים הוא חשבון של תורה, איך היה צריך לנהוג לכתחילה וכיצד נהג בפועל, הקבלה לעתיד והרצון לשנות – כל אלה הם חשבונות של השכל מול עובדות החיים בהוויתם. אחרי שהשכל התנקה הוא משדר לדמיון את ההתעלות והזכות, הדמיון מצייר ציורי חיים של קדושה ושמחה לנפש, וכך האדם מתעלה.

ג. התעלות הדמיון מתוך תורה, תפילה ומסירות נפש

שלמות האדם, כאמור, באה לו ע"י שתי השלמויות הללו: שלמות השכל נרכשת בהתעלות השכלית, בלימוד ושקידת התורה, בשמירת מצוותיה ודקדוק בדברי סופרים. שלמות הדמיון נגרם מכוחה של תורה וקדושת מצוותיה, הפועלים על ידי השכל בנפש לטהר את הדמיון.

כאשר הדמיון מתפתח התפתחות של תורה וקדושה, הוא מכשיר את האדם להתפלל ולבקש שיהיו שינויים בכוח תפילתו. התפילה לשינוי המציאות היא בניגוד להיגיון הקר, מפני שאין סיבה הגיונית לשנות את השתלשלות החיים הטבעית. כל מחשבה או ניסיון לשנות את הטבע, הם חוסר אמון בחוקי המציאות ובמה שנראה לעיניים. כאשר הדמיון פונה אל המציאות ורוצה לשנותה, לפי ההיגיון של המציאות הוא מדמין דמיונות שווא, איך היא מתהפכת למה שהיה רוצה שיקרה. אבל אם הדמיון ניזון מכוח השכל והתורה, הוא מקבל כוח לשנות את המציאות, מפני שמרחב הראיה משתנה לאופק כללי יותר, נכנסים בחשבוננו עוד חישובים שאינם נראים במציאות.

למשל: כאשר מתפללים על חולה מסוכן, שלפי דרכי הטבע הוא אינו יכול להבריא, כוח התפילה לפי הנראה לעיניים חלש, כי אין סיכוי שהחולה יבריא. אבל לפי האמת השכלית של תורה, תפילת הבריא על החולה יכולה לראות את החיוב שבו – החיבור הכללי לעם ישראל, ואת זכויותיו של החולה, ודרך הצדדים הנסתרים האלו לבקש שיבריא. הדמיון יהיה ניזון מהמבט השכלי של תורה, שהקב"ה נענה לתפילת הבריא על החולה, ויראה את החולה מבריא – כמובן ראייה דמיונית, וכך התפילה נעשית חזקה יותר ומציאותית אע"פ שהיא בניגוד להיגיון הטבעי.

על כן נכון יהיה לומר, שיש הבדל בין לימוד תורה לתפילה: לימוד תורה הוא לימוד מדויק, אין מקום למרחב דמיוני, במיוחד בשעה שלומדים "לאסוקי שמענתא אליבא דהלכתא". מפני שצריך לדקדק ולדייק בהבנת התורה לפרטיה, ולהוציא מכל החשבונות דבר דבור על אופניו, אסור לנטות ימין או שמאל, לאסור ולהתיר, לחייב ולזכות, לטמא או לטהר, בלי חשבון מדוקדק. אבל עבודת ה' בתפילה נשענת על הדמיון, מפני שהיא רוצה לשנות את המציאות לראותה מתוקנת ומוכנה לקבלת השכינה. ככל שתעצומות הנפש יושפעו מהשכל – מהתורה, יגדל כח התפילה הפועלת בעזרת הדמיון, ותגיע עד למרחבים בלתי סופיים, כדברי הרב קוק (עין איה עמ' 100):

"כי השכל משיג לפעמים נמנעות חיוביות, שמסלק אותן מגדר היכולת, אמנם לפי הציור והמדמה הכל אפשר... ולשלמות התפילה ומציאות הנסים בכלל, ראוי למעט נמנע כלל וגם הדברים שנדמה נמנעים, הוא רק לפי ערכינו והשגתנו, על כן יותר קרוב שיעשו נסים לאדם ושתתקבל תפילתו אם יפלט נתיבו בהליכותיו בהרחבת שלימות כח המדמה, אחרי שישלם שכלו. כי בהשתלם השכל ילך הכח המדמה בטח".

כוח התפילה זקוק לעיתים למאמץ גדול שמגיע לקומה של מסירות נפש. כיון שלעיתים העבודה השכלית נזקקת למסירות גדולה כדי לבנות את שיעור הקומה וההבנה הרוחנית, בניגוד או מעבר לשאר הרוח הנוכחי. אבל גם לאחר ההשגה המופשטת עדיין יתכנו קשיים יישומים מפני מגבלות המציאות, קשיים שחוסמים את החיים להגיע להבנה החדשה. אזי תבוא ההשלמה הדמיונית שמתפרצת אחרי ההתעלות השכלית, ותעקוף את המציאות במסירות נפש. כלשון הרב קוק (שם):

"אותן דמסרי נפשיהו אקדושת השם, מסירות הנפש לא בחשבון קר ודרכי הגיון מוגבלים באו לעבודה, כ"א אחרי טהרת המדמה מכל שיבוש כוזב, ואחרי השלמת השכל כפי היכולת, הגבירו את שלימות הציורים הקדושים, וטהרו וקדשו את לבבם, עד שרוב עסקם היה רק מושגי המשרים והצדק האלוקי, והניחו לקדושת הנפש לפעול כטבעה, ובלא שאלת פי החשבון קנאו לה".

זוהי התכונה המשותפת בין מסירות נפש לנסים, כמו שמסבירה הגמרא בברכות (שם), שבדורות הראשונים של האמוראים נעשו להם נסים כי היו מוסרים את הנפש על התורה. מפני שבמדרגת מסירות הנפש, הדמיון עובר וחוצה גבולות.

אמנם הציור הדמיוני מאד רחוק מהמציאות, וכדי שיתממש דרוש שינוי – מהפכה נסית, אבל הוא מתרחש, לא ע"י המבט הדמיוני אלא בכוח השכל התורני הבהיר, שמניע את היכולת הדמיונית לראות את המציאות משתנה לפי ההבנה השכלית. למדנו, שהדמיון המחובר לשכל מנתק אותנו מאחיזת העיניים של המציאות, לראות ראייה בלתי מוגבלת שמתאימה למשאת הנפש האידיאלית. בראיה כזו המציאות משתנית, המציאות מתחלפת ממסגרתה החיצונית למסגרת חדשה, המסגרת הפנימית שייחלנו לה בעזרת הדמיון. בדומה להסברו של הרב קוק על גדלות התפילה במדרגת שלמות הדמיון – מסירות נפש, מפרש בעל העיקרים (ספר ראשון פכ"א) את כוח האמונה והקדושה לשנות את המציאות בתפילה:

"שהשם מקבל תפלת המתפללים לפניו לשנות טבע המציאות ומנהגו. וזהו שסמך אל זה כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כה' אלוקינו בכל קראנו אליו (דברים ד, ז). וכל זה ראייה כי האמונה בשם ובתורתו היא הנותנת שלמות בנפש ודבקות בעליונים עד שייכנע אליו הטבע לעשות רצונו, לפי שנפשו מתנעלת על ידי האמונה במדרגה שהיא למעלה מן הדברים הטבעיים, ועל כן ימשול בהם".

הרי כשמדובר על נסים לא מדובר רק על התוצאה של שינוי המציאות, אלא לכל מה שהביא לשינוי, השלמות השכלית ע"י התורה שממנה נמשכת השלמות הדמיונית, היא מדרגה של תפילה ונסים.

ד. אמת ודמיון ביחס לישראל

במשך השנה, איננו מרבים לעסוק בתשובה ובתיקון המידות, ולכן השכל הבהיר לו זוכים בעזרת התשובה איננו שומר על צלילותו, הדמיון הטהור נשחק וכך מתעמעמת הראייה הרוחנית, התפילה ועבודת ה'. הדמיון איננו ממתין לסימן קריאה, הוא מושך את האדם מידית לציורים גסים יותר, עד שלעיתים מתקשה האדם עצמו להבחין בין אמת לשקר.

השפעה זו גורמת שבחיי השגרה אנחנו רואים את המומים החיצוניים בסביבתנו, והם משפיעים עלינו. הם תופסים את העין והלב, ונוצרת נטייה ללכת שבי אחריהם. תשומת הלב נוטה אחרי התנהגות החברה, ונוצרת התרחקות איש משכנו ואיש מעל סביבתו, וקשה מהם היא ההתרחקות מהעם. בגלל הדמיון שמתעתע ושופט לפי המראה החיצוני, הופך המראה הזה להיות עיקרי ובולט, כדברי הנביא (שמואל א טז, ז): "כי האדם יראה לעיניים וה' יראה ללבב". האדם רואה ובוחר לפי הגלוי לו אבל "הנסתרות לה' אלוקינו". הצד העיקרי של ישראל – הסגולה והתום הפנימי מיטשטשים. כדי לראות את העיקר, סגולת ישראל הכללית שמופיעה בדור הזה, שמופיעה במלבושים זרים, דרושה בהירות שכלית של הבנה מהו עם ישראל. הבהירות מנקה את המבט, מפשיטה את

המלבושים ומאפשרת להביט פנימה⁴: דור התחייה, הוא הדור שלנו, מיוחד באופיו הכללי, יש בו מסירות נפש טבעית לעניינים ציבוריים כמו העם והארץ, יחד עם זאת יש בו כפירה בשמירת התורה והמצוות. הבנה והכרה זו היא בראש ובראשונה עבודה שכלית קשה, שאלה מצטרפת עבודת הדמיון לא להתבלבל מהמראה החיצוני, לא להתפעל ולא להיכנס לייאוש. הדמיון הנקי יאפשר לנו להתייחס לעיקר אע"פ שהוא נסתר, ולהתחבר אליו כאילו אין חיצוניות עכורה.

הטעות האופטית מקשה לאהוב את כל ישראל, כדי להתגבר עליה תבוא התשובה השכלית בימי הדין, כדברי הרב קוק (מאמרי הראי"ה עמ' 148):

"... אבל החפץ השכלי, הרי הוא תמיד חפץ להגיע אל האמת ולהכיר את הדברים כמו שהם, מה שאין כן החפץ הדמיוני. הדמיון אין לו שום נטייה כלל להגיע להשגתם של הדברים בבורות, אלא הוא משתוקק לצייר דברים כפי מה שהם ניתנים להצטייר בחוג המצייר הפרטי, האסור בדמיונו. ובשביל כך כל זמן שהאדם הוא קשור בכבלי הדמיון בחייו הרי תפיסתו המחשבתית היא רק תפיסה פרטית, וזה גורם שאי אפשר כלל שיתלכדו הדעות ויתאחדו באגד אחד, כל זמן שבני אדם הנם מסורים להחיים הדמיוניים שלהם."

חילוקי הדעות בין אנשים גורמים לריחוק ולפירוד, ההבדלים נובעים בגלל הדמיון השוגה, ונפערים פערים שנדמה שאינם ניתנים לגישור ולאיחוד. רק הבהירות השכלית רואה את הקשר המאחד האובייקטיבי. התשובה עוזרת להתקשר לצד הכללי העיקרי של ישראל⁵.

בהארת הרוח של ראש השנה, ובמחילת העוונות ביום הכיפורים, הטוהר הנשמתי מתגבר בקרבנו, "ובמקום הדמיון המתעה יבא השכל הטהור הגנוז במעמקי נשמתנו להאיר את אופק חיינו" (שם), והצללים המתעתעים של הדמיון העכור ייעלמו.

ה. "עושה להם ניסים"

פתחנו בדברי הירושלמי "יודעין שהקב"ה עושה להם ניסים", ושאלנו אם הקב"ה עושה לנו נסים מדוע שמחים, שהרי הנסים מלמדים שאיננו ראויים. אפשר להסביר שלא מדובר בנסים במשמעות של שינוי דרכי הטבע כדי להפך בזכותם של ישראל. אלא כיון שאמרנו שזוכים לנס כאשר השכל מתעלה ומשפיע על הדמיון, להביאו ליכולת של שינוי המציאות באמצעות התפילה. מכאן שהנסים בימי הדין הם יכולת התפילה ע"י התרוממות השכל בתורה. הנסים הם המצב בו ישראל זוכים

4. עי' איגרות הראיה ח"ב עמ' קפז: "ובדורנו נתרבו נשמות רבות שאע"פ שהן שפלות מאד בענין הבחירה, וע"כ הם נגועים במעשים רעים רבים ובדעות רעות מאד ה' ישמרנו, מ"מ אור-הסגולה מאיר בהם, וע"כ הם מחבבים מאד את כללות ישראל וחושקים בא"י, ובכמה דברים טובים ויקרים מהמידות שהם באים מסגולת ישראל בטבע-נפשם הם מצוינים בהם."

5. עי' אורות התשובה פרק ד סעיף ז, ופרק יב סעיפים ד-ה.

לטהרה ושינוי המבט החיצוני בחשיפת המבט הפנימי – מבט של אחדות וסילוק המומים החיצוניים, שהוא בעצם טבע לישראל. מיוחדים ימי הדין בעיצומם שהם זמנים של קירבה מיוחדת בין ישראל לאביהם שבשמים. לכן התפילה⁶ והפיוס עליהן אנו נשענים הן כמו נס – משנים את סדרי הטבע, והם טבע לישראל. אנחנו זוכים לטבע הזה כשאנחנו בימים הללו מתחדשים ומתפללים לה'.

זהו הביטחון של הגוי הגדול בקרבת התפילה "כה" אלוקינו בכל קוראינו אליו". האחדות היא הטבע שלנו, והיא נס ביחס למציאות הנראית אבל היא אמת מוחלטת. אמת שדומה לנס מפני שישראל נראים שונים רחוקים ומופרדים זה מזה. עושה לנו ה' נסים בעזרת ר"ה ויום הכיפורים. חשבון התשובה וקבלת המחילה מרוממים את ישראל לאחדות כוחות הנפש, לשלמות השכל וממנו לשלמות עבודת ה' בכוח הדמיון.

אמנם המדרגה הזו באה לאחר עבודה ומאמץ רוחני גדול, מאמץ של מסירות נפש, התפרצות דמיונית נועזת אחרי בירור שכלי של אהבת ישראל, שאנחנו הגוי הגדול שגידלו ה' אלוקינו, ואכן ראויים לשפע ההתעלות והקרבה האלוקית. שנה זו שהייתה מיוחדת במסירות נפש על ישוב הארץ, בהמשך לדורות האחרונים שמסרו נפשם על העניינים הכלליים והציבוריים של ישראל⁷, ובמיוחד על ארץ ישראל. מכשירה את הזמן לשלמות של תפילה וכוח המדמה. נזכה בימי הדין הבאים לטובה, וישמע ה' את קול התפילה ואל קול הרינה, נגדיל תורה ותשובה בימי הדין, ונתברך בשנה טובה של אחדות ואהבת כל ישראל.

6. עי' עוד עין איה (ברכות פרק ראשון סעי' קמג): "והטוב בעיניך עשיתי אר"י אמר רב שסמך גאולה לתפילה".

7. עי' לעיל הערה 4.

הרב יואל פרידמן

לע"נ א"מ מרת רייצלה בת ר' שלום ז"ל
 גבל"ע כ"ה ניסן תשנ"ח
 שגדלה וחנוכה אותי
 ובזכותה נכתב מאמר זה

סכך מצמח שגדל במרפסת

שאלה

צמח מטפס גדל בעציץ המונח במרפסת של בית קומות. המרפסת סגורה בגג (פיברגלס) שנפתח בחג הסוכות, ונוף הצמח מסכך על הסוכה. האם הנוף של הצמח יכול לשמש כסכך כשר (בעודו מחובר לעציץ) כיון שנחשב תלוש, ואם לאו האם הוא פוסל את הסוכה.

תשובה

נאמר במשנה (סוכה יא ע"א):

"הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת... וסיכך על גבה — פסולה. ואם היה סיכוך הרבה מהן (ומבטלן ברוב: רש"י) או שקצצן — כשרה. זה הכלל: כל שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ — אין מסככין בו. וכל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ — מסככין בו".
 הגמ' (שם יא ע"ב) מביאה כמה מקורות לכלל האמור בדין סכך, ומסקנתה: "חג הסוכות תנעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך" — בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר. ומפרש רש"י: "בפסולת גורן — קשין. ופסולת יקב — זמורות ואשכולות ריקנים". מכאן למדנו שהסכך צריך שיהיה תלוש ולא מחובר לקרקע¹.
 הרמב"ם (הל' סוכה פ"ה ה"א-ה"ב) מביא משנה זו להלכה, וכן נפסק בשו"ע (סי' תרכט סעי' א).

השאלה היא, האם הצמח שגדל בעציץ נחשב מחובר או תלוש? במחשבה ראשונה נראה שהעציץ נחשב תלוש כיון שהוא מונח על מרפסת סגורה בתוך בית ואין זה משנה אם יש בעציץ נקב כשיעור אם לאו, ואף אם אין תחתית מתחת לעציץ — דין העציץ כדין עציץ שאינו נקוב, כמבואר בדברי הרא"ש (גיטין פ"ב אות כב) שעציץ המונח בעליה, נחשב אינו נקוב, וכ"כ החיי אדם (סי' קנב נשמת אדם ס"ק א)².

1. כמבואר בדברי רש"י (סוכה יא ע"א ד"ה פסולה).

2. עי' במאמרנו (ס' התורה והארץ ח"ו עמ' 354-349); ובנד"ד אפילו לדעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל

לפי"ז נראה שהסכך כשר, שהרי הוא מנותק מן הקרקע אפילו בעודו מחובר וגדל בעצין.

א. בעיית הירושלמי בעצין שאינו נקוב

בירושלמי (ספ"ז מכלאים) מצאנו ספק האם סכך הבא מצמח שגדל בעצין – אין לסכך בו; וז"ל הירושלמי:

"תני עצין שאינו נקוב, מעשרותיו מהלכה, ותרומתו אינה מדמעת, ואין חייבין עליה חומש.

דבי יוסי בעי מהו לומר על פיתו המוציא לחם מן הארץ.

רבי יונה בעי כן דלעת כתלוש הוא לסכך בה."

בתחילה מביאה הגמ' מאמר שהגדל בעצין שאינו נקוב חייב בתרו"מ רק מדרבנן, וע"כ אין התרומה מדמעת ואין חייבים בתוספת חומש. בהמשך מביאה הגמ' שתי בעיות:

א. האם מברכים "המוציא לחם מן הארץ" בפת הבאה מחיטה שגדלה בעצין?

ב. האם אפשר לסכך בנוף של דלעת שגדלה בעצין?

מההקשר נראה לכאורה שהבעיות עוסקות בעצין שאינו נקוב, שכן לפנייהן הביאה הגמ' מאמר שדין תרו"מ בעצין שאינו נקוב אינו אלא מהלכה (מדרבנן)³, וכן פירשו את הירושלמי פרשנים רבים⁴.

הרש"ס מבאר את צדדי הספק בסכך: האם גזרו שעצין שאינו נקוב נחשב מחובר, וגזרו "אינו נקוב" – אטו נקוב. אמנם מצאנו גזירה זו בתרו"מ לחייב באינו נקוב, אך יתכן שזו גזירה כללית ואף בסכך נתייחס לעצין שאינו נקוב כאל מחובר לקרקע. מאידך יתכן לחלק בין המקרים, מפני שהחמרנו בתרו"מ משום פרנסת הכהן, ולכן רק בתרו"מ נחשוש לגזירה זו.

על אף הספק בירושלמי, מכריע ר' מנחם (רמב"ם הל' סוכה פ"ה ה"ב) להלכה להקל: "ואיכא למימר דמותר", ומביא לכך כמה ראיות שאין מתייחסים לעצין שאינו נקוב כנקוב בכל ההלכות, כגון בהל' שבת, שהתולש מעצין שאינו נקוב - פטור⁵, וכן

(מנחת שלמה ח"א סי' מא אות ב) שסבר שעצין המונח במרפסת יחשב עצין נקוב – במרפסת של קומה שניה ואילך יחשב מנותק.

3. אמנם המאמר המובא בירושלמי הוא מהתוספתא (דמאי ספ"ה), ושם כתוב עצין נקוב וכו', אלא שכבר ציינו הגר"א בהגהותיו וחסדי דוד וכן תוספתא כפשוטה שיש טעות סופר וצ"ל עצין שאינו נקוב כמובא בירושלמי.

4. רבינו מנחם (לרמב"ם הל' סוכה פ"ה ה"ב); רש"ס ומהר"א פולדא (לירושלמי); חיי אדם (סי' קנב נשמת אדם ס"ק א); חזו"א (כלאים סי' יג סעי' טז ד"ה ירו').

5. עפ"י שבת (צה ע"א), רמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ג).

בכתיבת גט שלא גזרין שמא יקטום כמו בעציץ נקוב⁶; ומ"מ למעשה מסתייג מהכרעתו לקולא:

"ומשום ה"ט איכא למיפסל דלעת הגדלה בעציץ שאינו נקוב, דכי היכי דגזרי' בשברי כלים שטהרו אטו שלא טהרו, ה"נ גזרי' שאינו נקוב — אטו נקוב. וטוב להחמיר אנפ"י שיש ראייה להתיר כדכתי' לעיל".

דבריו של ר' מנוח שיש להכריע לקולא, לכאורה צודקים, כי מדוע נגזור עציץ שאינו נקוב — אטו נקוב לעניין סכך? הרי מצאנו הלכות רבות שבהן אנו מתייחסים לעציץ שאינו נקוב כאל מנותק מהקרקע. מלבד הל' שבת והל' גט שהביא ר' מנוח, מצאנו הלכות נוספות בהן עציץ שאינו נקוב נחשב מנותק:

- א. ביכורים: פרי הגדל בעציץ שאינו נקוב אינו חייב בביכורים⁷.
- ב. טומאת אוכלין: פרי שגדל בעציץ שאינו נקוב והורטב במשקה - מוכשר לקבל טומאה כדין פרי המנותק מהקרקע, ואם נטמא — טמא⁸.
- ג. פרזבול: כשיש ללווה עציץ שאינו נקוב — אינו נחשב שיש לו קרקע⁹.
- ד. ערלה: עץ פרי הגדל בעציץ שאינו נקוב — פטור מן הערלה, כמבואר באור זרוע (הל' ערלה סי' שיג) וכן ברא"ש (הל' ערלה סי' ג), וכנראה שמדובר בדבריהם בעציץ של מתכת שאין העץ יכול להשתרש או לפעפע¹⁰.

ובאמת לעניין שביעית הסתפקו החזו"א (שביעית סי' כב ס"ק א וסי' כו ס"ק ד) והגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה ח"א סי' מא ס"ק ד) האם גזרו בעציץ שאינו נקוב — אטו נקוב, שכן כמו שאמרנו ייתכן שגזרה זו מיוחדת להל' תרו"מ ואינה גזירה כללית¹¹. אף שיש לדחות את רוב הראיות, כי השאלה בסכך היא האם חכמים גזרו אינו נקוב — אטו נקוב, ובגלל הגזרה החמירו ופסלו את הסכך. לכן אין להביא ראייה מתולש בשבת, כי אילו גזרנו "אינו נקוב אטו נקוב" בתולש — תימצא גזירה זו קולא במקרה של זורע בעציץ שאינו נקוב. בביכורים אי אפשר לגזור כי אף פרי הגדל בעציץ נקוב עצמו — פטור מן הביכורים. בטומאת אוכלין, ובפרזבול - דווקא אם נחשיב עציץ שאינו נקוב למחובר, יהיה זה לקולא, ולכן בוודאי אין לגזור אינו נקוב

6. עי' רמב"ם (הל' גרושין פ"א ה"ח ולח"מ שם).

7. רמב"ם (הל' בכורים פ"ב ה"ט), ועי' נשמת אדם (שם).

8. עי' עוקצין (פ"ב מ"י), מכשירין (פ"ד מ"ז) ורמב"ם (הל' טומאת אוכלין ה"ח הי"ב).

9. גיטין (לז ע"א), ועי' רמב"ם (הל' שמר"י פ"ט הי"ט).

10. אמנם עי' רמב"ם (הל' מע"ש פ"י ה"ח), שעץ שגדל בעציץ שאינו נקוב נחשב נקוב, אך זאת מפני שהשורשים מפעפעים. וע"ע בס' חוות בנימין (ח"א סי' ב) מחלוקת בין מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל ומרן הגרשז"א זצ"ל אם עץ הגדל בעציץ של מתכת — חייב בערלה מדרבנן או שמא פטור לגמרי.

11. אמנם הנחפה בכסף (ח"א יו"ד סי' ה), ושדה הארץ (ח"ג יו"ד סי' כח) סוברים שגזרו אינו נקוב — אטו נקוב גם בשביעית.

— אטו נקוב. מ"מ עדיין יש להוכיח קצת מגט שאין חוששים לגזרה הנ"ל והגט כשר¹² וכן יש להוכיח מערלה.

לאור האמור לעיל שבעיית הירושלמי היא בסכך הגדל בעציץ שאינו נקוב והבעיה לא נפשטה, נראה לכאורה בנד"ד, לפסול את הסכך. אמנם יש להרהר אחר מסקנה זו מכמה טעמים: 1. לדעת רבינו מנוח ייתכן שיש להכריע לקולא כי בהרבה הלכות לא גזרו חכמים אינו נקוב — אטו נקוב. 2. כפי שנראה לקמן ישנם פירושים נוספים לדברי הירושלמי.

ב. שיטות אחרות בירושלמי

מצאנו שיש הסברים נוספים לספק של הירושלמי:

1. בעל שו"ת פתח הדביר (סי' רג) מבאר את הירושלמי שמדובר אמנם בעציץ שאינו נקוב, אך לדעתו בעיית הגמ' בדלעת אינה אם להחשיב עציץ שאינו נקוב לעציץ נקוב, אלא בעיית הירושלמי היא האם הנוף שמתפשט מחוץ לעציץ מחבר את הצמח לקרקע. מצאנו בטומאת אוכלין (עוקצין פ"ב מ"ט)¹³ שהנוף מחבר, וכיוון שהנוף נמצא מעל הקרקע — נחשב כל הצמח מחובר, ואינו מקבל טומאה. הספק של הירושלמי הוא האם חיבור הנוף הוא דין ייחודי לטומאת אוכלין שכן ריבתה התורה טהרה אצל זרעים (שבת צה ע"ב) או שהנוף מחבר את הצמח לקרקע בכל הדינים¹⁴. ולפי"ז בנד"ד שאף הנוף נמצא במרפסת ואינו מחובר — פשיטא שהוא סכך כשר.

2. יש מפרשים המעמידים את הספק של הירושלמי בעציץ נקוב.

בביאור הגר"א¹⁵ (שם) מסביר את צדדי הספק של הגמ': "סוכה דבעי תלוש מן הקרקע — אי נחשב כתלוש או לא". ויש להבין את בעיית הגמ', שכן מצאנו שעציץ נקוב נחשב מחובר לכל דבר, מדוע א"כ נכשיר סכך הגדל בעציץ נקוב? ונראה להסביר לפי שיטה זו את הספק בירושלמי כך: מחד כיוון שהעציץ הוא נקוב ובכל הדינים נחשב הצמח מחובר — פסול נוף הצמח לסכך. מאידך ייתכן שדין סכך שונה מדין מצוות התלויות בארץ וכדו'. במצוות התלויות בארץ ובשאר הלכות, הדבר הקובע הוא הניתוק או החיבור מהקרקע, ובעציץ נקוב — כיוון שהצמח יונק מהאדמה, נחשב מחובר לקרקע. בדין סכך, אנו לומדים מהפסוק "באטף מגרנך ומיקבך" — שהסכך צריך להיות מפסולת גורן ויקב ולא מגורן ויקב עצמם כמבואר בגמ' סוכה (יא ע"ב). כלומר אין חשיבות עקרונית לניתוק ולחיבור מהאדמה, אלא הניתוק מהאדמה הוא סימן לכך שזהו פסולת גורן ולא גורן עצמו. ולכן יתכן שאף בעציץ נקוב הוה פסולת גורן.

12. אף שגם שם אפשר לדחות, כי חסרון גט מחובר הוא שמא יקטום ובעציץ שאינו נקוב הוה גזרה לגזרה.

13. עי' משל"מ (הל' ביכורים פ"ב ה"ט).

14. עי' בס' טל אורות (דף קכ).

15. וכן פירשו כך: פנ"מ ותוס' רי"ד (לירושלמי שם).

לגבי נד"ד אם בעיית הירושלמי בסכך היא בעציץ נקוב, אזי בעציץ שאינו נקוב או במקרה שהעציץ מונח במרפסת – בוודאי נחשב הסכך לתלוש ומותר לסכך בו.

ג. חסרון "פרי" ו"עץ" בגדל בעציץ שאינו נקוב

בתחילת דברינו (פרק א) הבאנו את דעת רש"ס שבעיית הירושלמי היא בעציץ שאינו נקוב, והספק הוא האם גוזרים אינו נקוב – אטו נקוב. החיי אדם (נשמת אדם שם) יחס חסרון אחר לצמח שגדל בעציץ שאינו נקוב: הוא מבאר שהירושלמי הסתפק, האם מה שגדל בעציץ שאינו נקוב נחשב מין שגדל ב"ארץ" או ב"אדמה", או שמא נחשב למנותק לכל דבר, ויהיה מין "מלאכותי". לפי"ז כתב (חיי אדם כלל נא סעי' יז) שפת ממניי דגן שגדלו בעציץ שאינו נקוב – מברך עליה במ"מ ולא המוציא לחם מן הארץ. כ"כ ירק מעציץ שאינו נקוב אינו מברך עליו בורא פרי האדמה. אך ברור לחיי אדם שמה שגדל בעציץ שאינו נקוב מוגדר כ"עץ", ופרי הגדל על עץ זה – נחשב "פרי". הוא מביא לכך שתי ראיות:

א. מבעיית הירושלמי בדלעת שבה נאמר: "כתלוש היא לסכך בו" משמע שהבעיה היא רק אם הדלעת נחשבת תלושה, אך בוודאי אין חסרון של "מגרנך ומיקבך", היינו פסולת גורן ויקב.

ב. לגבי בכורים מעציץ שאינו נקוב (מנחות פד ע"ב) מבואר בדברי ריש לקיש שמביא ואינו קורא, ומשמע שאין חסרון של "פרי" – שאם הגדל בעציץ שאינו נקוב אינו פרי, איך יביא ממנו ביכורים? ואף שקיי"ל כר' יוחנן שאינו מביא כל עיקר, זהו מפני החסרון של "ארצך".

אלא שלמעשה, בחיי אדם (סי' קנב סעי' א) כתב שארבעת המינים שגדלו בעציץ שאינו נקוב, צ"ע אם יוצאים בהם. וכ"כ קיצור שלחן ערוך (סי' קלו סעי' ב) שיש להיזהר שההדסים לא יהיו מעציץ שאינו נקוב.

מצאנו, שגם מצה ומרור הגדלים בעציץ שאינו נקוב כשרים בפסח. הגרצ"פ פרנק זצ"ל¹⁶ והגרש"ז אויערבאך זצ"ל¹⁷ הביאו לכך ראיה מהגמ' (פסחים לה ע"ב) שאומרת בהקשר לאיסור אכילת מצת טבל: "פשיטא – לא צריכא בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב". ומכאן שמצה מעציץ שאינו נקוב נחשבת מצה, והוא הדין מרור שהוקש למצה.

להלכה מביא ערוך השלחן (סי' תרמה סעי' כא) שיש נוהגים שנוטעין לולבים והדסים בתוך כלים בבית, ומסיק שהגדל בעציץ שאינו נקוב בוודאי נחשב עץ לכל דבר, כפי שמבואר בערלה ובבכורים: "וא"כ מנהג ישראל תורה היא ושפיר עבדי", וכ"כ חזו"א (שם). החיי אדם, לעומת זאת, מסכים בעיקרון שמה שגדל בעציץ שאינו נקוב דינו כעץ וכפרי, אך למעשה הוא נוטה להחמיר, וכ"כ קצור שו"ע.

16. מקראי קודש (פסח ח"ב סי' יב ד"ה וח"ב שיחי' אמר).

17. מנחת שלמה (הוצ' מכון אוצרות שלמה, תשנ"ט, ח"ב סי' ד אות לח ד"ה באות ג).

לאור האמור נראה שסכך הגדל בעציץ שאינו נקוב – דין סכך עליו. יתר ע"כ אף הקצור שו"ע והחיי אדם שחששו לדברי הירושלמי באתרוג והדס – יודו בסכך, שכן באתרוג והדס זהו ספק דאורייתא¹⁸. אך בסכך – הספק הוא רק מדרבנן, כי סיבת הפסול שלו היא מחמת גזירה "אינו נקוב – אטו נקוב", ומדאורייתא הסכך הוא בוודאי כשר¹⁹.

החסרון הנוסף שעסקנו בו בתחילת המאמר הוא שייתכן שצמח הגדל בעציץ שאינו נקוב נחשב מחובר לקרקע בגלל גזרת "אינו נקוב אטו נקוב", והסכך ממילא פסול. מ"מ נלע"ד שיש להקל בסכך מכמה סיבות:

- א. לא ברור שהספק בירושלמי הוא בעציץ שאינו נקוב כמבואר לעיל.
- ב. יתכן שאין הלכה בירושלמי, מפני שמצאנו הרבה מקרים בהם לא גזרו עציץ שאינו נקוב – אטו נקוב, וכפי שמציין ר' מנחם. ואף ר' מנחם כתב רק שהרוצה להחמיר – יש לו על מה לסמוך.
- לכן אפשר להקל, וכן הכריע למעשה הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מנחת שלמה ח"א סי' מא אות ד).

ה. סכך לשם נוי

ישנה לכאורה בעיה נוספת בסיכוך עם נוף של הצמח הגדל בעציץ, כי מצאנו בגמ' (סוכה ח ע"ב) שאין צורך בכוונת מצווה כאשר מניחים את הסכך, אך צריך שהסכך יהיה מיועד לצל; ובנד"ד הסכך בוודאי לא הונח לשם צל אלא לצורך נוי המרפסת.
וז"ל הגמ' (שם):

"תנו רבנן: גנב"ך; סוכת גוים, סוכת נשים, סוכת בהמה, סוכת כותים, סוכה מכל מקום – כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. מאי כהלכתה? – אמר רב חסדא: והוא שעשאה לצל סוכה..."

רש"י (סוכה שם ד"ה מאי) מפרש את קושיית הגמ' "מאי כהלכתה":

"מאי אתא לאשמועינן דאילו שתהא צלתה מרובה מחמתה, ובדבר שכשר לסכך בו – פשיטא, אטו משום דריעא במילי אחרונייתא, שלא נעשית לשם סוכה, תתכשר אף בפסולות?"

וע"כ משיבה הגמ': "אמר רב חסדא: והוא שעשאה לצל סוכה", ומפרש רש"י:

"אמר רב חסדא – האי כהלכתה דקאמר – הוא שמסוככת יפה, **דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא**, דאף על גב דסוכה לשם חג לא בעינן – לשם סוכה בעינן, ולצל הוא דמיקריא סוכה,

18. עי' משך חכמה (שמות יג, י ד"ה מימים ימימה) שיש להחמיר בספק מצוות עשה יותר מספק ל"ת כי עכ"פ לא קיים את המצווה.

19. ואמנם החיי אדם החמיר בהל' ברכות, אך יש לחלק ששם אפשר לברך שהכל במקום בורא פרי האדמה, וכאן יש לפסול את הסכך לגמרי.

שסוככת מן החורב".

לשיטת רש"י רב חסדא אומר שצריך שהסוכה תהיה לצל והוא פוסל סוכה הנעשית לצניעות. ובנד"ד אמנם העציץ הונח לצורך נוי המרפסת, אך עשיית הסוכה בפועל היא רק כאשר מסירים את גג הפיברגלס המונח שם במשך השנה, ולכן אם ברגע ההסרה של הגג הוא מתכוון שהנוף של העציץ יהיה סכך לסוכה – לכאורה די בכך.

בס' ערוך לנר (סוכה שם ד"ה אמר רב חסדא) מקשה מה באה הגמ' להשמיענו שהסוכה צריכה להיות לצל, הרי כבר כתב רש"י שבוודאי צריך שיהיה סכך באופן שצילתה מרובה מחמתה "אטו משום דריעא במילי אחרנייתא, שלא נעשית לשם סוכה, תתכשר אף בפסולות?" ומתרץ בערוך לנר שדווקא בסוכת גנב"ך אם לא הניח בתחילה די סכך וחמתה הייתה מרובה מצילתה – אין אפשרות להוסיף סכך כדי שיהיה צילתה מרובה מחמתה כי דין הסכך הראשון כדין סכך פסול.

ולענ"ד רש"י נשמר מקושיא זו ופירש שלא די בכך שהמציאות העכשווית היא שהסכך הוא לצל אלא צריך שהסכך יהיה מונח באופן "דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא"; כלומר אין די שהסכך מגן מפני השמש וצילתה מרובה מחמתה, אלא צריך שיהיה מוכח שלשם כך הניח את הסכך ולא לצניעות בעלמא²⁰.

ולפי"ז בנד"ד גם אם בשעת הסרת הגג הוא מתכוון שנוף העציץ ישמש כצל לסוכה, אך בוודאי לא מוכח שעושה כן לצל, ולהיפך – כיוון שהצמח גדל בעציץ – מוכח שהנוף מונח לשם נוי המרפסת.

אך נלענ"ד שהצורך שיוכח שהסכך מונח לשם צל היא שיטה מיוחדת לרש"י²¹. שיטתו נובעת מהפירוש שהוא מייחס לדברי רב חסדא, שכן לפי רש"י מאמר רב חסדא: "והוא שעשאה לצל" זו תשובה לשאלת הגמ': "ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה). מאי כהלכתה?". לדבריו רב חסדא מבאר את עומק דברי הברייתא "ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה" – כלומר ש"האי כהלכתה דקאמר – הוא שמסוככת יפה".

אך לא כפי שהבנו לפני הסברו של רב חסדא שדי בכך שתהיה מסוככת באופן שצילתה מרובה מחמתה אלא יותר מכך, באופן "דמוכחא מלתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא". לעומת זאת בפירוש ר' חננאל (הוצ' מכון לב שמח, י-ם תשנ"ד) נאמר: "תנו רבנן סוכת גנב"ך... כשרה ובלבד שתהא עשויה לצל ומסוככת כהלכתא". וכתב המהדיר שר"ח אינו גורס בגמ' את הקושיא "מאי כהלכתא", וכן היא גם גירסת הר"ף; ובדקדוקי סופרים המילים הנ"ל מושמטות בכה"י. לכן דברי רב חסדא אינם פרשנות למאמר "ובלבד שתהא מסוככת כהלכתא"

20. וכעין זה תירץ בס' מנחם משיב נפש (מובא באוצר מפרשי התלמוד סוכה שם הערה 37).

21. אמנם כן מובא גם במחזור ויטרי (סי' שנו ד"ה תנו רבנן), ואור זרוע (ח"ב הל' סוכה סי' רפה). רבינו ירוחם (ספר אדם נתיב שמיני) כתב: "שעשויה לצל שמסוככת יפה בענין שניכר שעשויה להגן מחורף וממטר, אבל אם עשויה לצניעות בעלמא – אין שם סוכה עליה", ובהמשך דבריו מביא את דברי ר"ת ומסיק "וראשון נראה עיקר", ועי' לבוש (סי' תרלה).

אלא תוספת למאמר הברייתא. לפי זה, דברי רב חסדא "והוא שנעשאה לצל" אינם תוספת לחובת הסיכון כהלכתא שתהיה צילתה מרובה מחמתה עד כדי שיהיה מוכח שעשאה כן מלכתחילה, אלא הם מאמר עצמאי שצריך לסכך לצל. לאור הנ"ל יש לפרש גם את הדעות החולקות על רש"י: הר"ן ור"ת. לפי ר"ת (מובא ברא"ש סוכה פ"א אות יב) דברי רב חסדא "והוא שנעשאה לצל" משמעותם "לצל ולא מעובה להגן מן המטר", ולפי הר"ן (סוכה דף ד מדפי הר"ף) "כלומר שלא תהא עשויה לדירה ואוצר"²². גם לפי ר"ת וגם לפי הר"ן "והוא שנעשאה לצל" הוא תיאור עכשווי של הסכך – לפי ר"ת מדובר בסכך שאינו אטום לגשם ולפי הר"ן מדובר בסוכה שאינה מיועדת לדירת קבע או לאוצר. אך גם לדעתם אין צורך שיהיה מוכח שהסכך הונח לשם הצל. וכן משמע מדברי הרמב"ם (הל' סוכה פ"ה ה"ט)²³ שכתב בסתמא שצריך לסכך לצל: "סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל..."

והשו"ע (סי' תרלה סעי' א) העתיק את דברי הרמב"ם. היוצא מכל הנ"ל שאמנם צריך שהסכך יונח לשם צל²⁴, אך אין צורך שיהיה מוכח שהסכך היה מונח בעבר ומונח בהווה לשם הצל. לכן אם מסירים את גג הפיברגלס לכבוד חג הסוכות ועושים כן כדי לעשות סוכה במרפסת, ומתכוונים להשתמש בנוף העציץ לשם סכך הסוכה – דין הסכך כדין סכך לצל ודי בכך²⁵.

ו. דין סכך פסול וסיכום התשובה

בסוף פרק ד' הסקנו שהנוף של העציץ הנידון הוא סכך כשר ונחשב מנותק מהקרקע. אך גם אם נניח שיש להתייחס לנוף הנ"ל כאל סכך פסול עדיין אין זה בהכרח פוסל את כל הסכך. וכן נאמר בשו"ע (או"ח סי' תרכו סעי' א):

"...והעושה סוכתו תחת האילן, יש אומרים שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה בכל ענין, אף אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה; אבל אם האילן חמתו מרובה מצלתו, אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה בלא אילן, כשרה, אפילו לא השפיל הענפים למטה לערבם עם סכך הסוכה... ויש אומרים שאפילו אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה בלא האילן, והאילן חמתו מרובה מצלתו, אם ענפי האילן מכוונים כנגד סכך הכשר פסולה..."

22. וכן פירש הריטב"א (סוכה שם ד"ה ת"ר).

23. וכן במאירי (סוכה שם ד"ה סוכת גנב"ך) מפרש והוא שעשאה לצל ולאפוקי לדירה ולצניעות, אך אינו כותב שצריך שיהא מוכח שעשאה כן מתחילה.

24. ועי' בשו"ת חלקת יואב (או"ח סי' כח) שהחיוב לעשות את הסוכה לצל הוא דווקא בסוכת גנב"ך כי זו לא נעשתה לשם סוכה, אבל כשתחילת עשיית הסוכה היא למצווה אין צורך בכך.

25. ואין בכך חסרון של תעשה ולא מן העשוי כמבואר ברמ"א (או"ח סי' תרכו סעי' ב); ועי' מ"ב (או"ח שם ס"ק יח ובשער הציון ס"ק כו).

הגה: מיהו אם השפיל הענפים למטה ועירבן עם הסכך, שאינן ניכרין, בטלין והסוכה כשרה וכן אם הניח סכך הכשר על סכך הפסול, מקרי עירוב, וכשר...".

לכן ישנן שתי אפשרויות מעשיות:

1. אם כמות הסכך הפסול מספיקה לבדה בשביל לסכך את הסוכה – פסול.
2. אם אין די סכך פסול בשביל לסכך, ויש די סכך כשר: לדעה א' – כשר; לדעה ב' – פסול; ומ"מ אם מערבבים את הסכך הפסול עם הסכך הכשר או שמניחים את הסכך הכשר מעל הסכך הפסול – כשר.

מסקנה:

- א. נראה שסכך הגדל בעציץ שאינו נקוב אפשר לסכך בו כפי שהסקנו בסוף פרק ד'. לכן אם רוצים להשתמש רק בסכך של העציץ בתור סרך – מותר, והמחמיר יש לו על מה לסמוך.
- ב. גם המחמירים יכולים להשתמש בנוף של הצמח הגדל בעציץ, ובלבד שיניח את הסכך הכשר מעל הנוף של צמח העציץ²⁶.
- ג. יש לציין שיש להסיר את הגג העשוי פיברגלס רק לאחר שיש דפנות, שאל"כ נמצא הסכך קודם לדפנות והוא תעשה ולא מן העשוי²⁷.

26. עי' מ"ב (סי' תרכו ס"ק ז) שאם מערב את הסכך הפסול עם הסכך הכשר או אם מניח את הסכך הכשר מעל הסכך הפסול מהני אפי' אם צריך את הסכך הפסול כדי שיהא צילתה מרובה מחמתה. ואמנם יש מחמירים ומתירים רק כאשר צילתה מרובה מחמתה ע"י הסכך הכשר דווקא, ומ"מ בנד"ד שיש הרבה צדדים להקל, מותר בכל גווני.

27. רמ"א (או"ח סי' תרלה סעי' א) ועי' ט"ז (או"ח שם ס"ק ד).

הרב יאיר גנז

החוזר מעורכי המלחמה וחנוכת הבית בארץ ישראל

א. החוזרים מעורכי המלחמה משום ולא ימס את לבב אחיו

נאמר (דברים כ, ה):

”מי אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו”;

ובמשנה (סוטה פ”ח מ”ז):

”במה דברים אמורים, במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה”.

יש לעיין האם הכרזה זו רשות היא או חובה? האם יכול הלוחם לבחור באפשרות להשאיר בשדה המערכה למרות שבנה בית חדש וכו’?
אמנם, בפשטות ניתן לחלק בין ”הירא ורך הלבב” שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה, והתורה נותנת טעם מפורש ”ולא ימס את לבב אחיו כלבבו” שאכן ילך וישוב לביתו, אבל בבית חדש ואישה חדשה (ארוסה) אם מתגבר ורוצה להשאיר, מדוע שלא ישאר?!

נראה שהדבר תלוי בהסבר המצוה וטעמה:

רש”י (שם) בפירושו לתורה כותב: ”ודבר של עגמת נפש הוא זה”. ראב”ע (דברים שם) מוסיף ומבאר:

”והטעם כי ליבו וכל תאוותו לחנוך ביתו, והנה ליבו לביתו, לא למלחמה, על כן ינוס ויניס אחרים”.

כך מבאר גם בעל ספר החינוך (מצוה תקכו):

”כי כל אלו בני האדם חלושים מאד מבוא במלחמה כי מחשבתם נתפסת הרבה על הדברים הנזכרים בכתוב ואלו יניאו לב חבריהם וכענין שכתוב בפירוש ולא ימס את לבב אחיו”.

היינו שאדם שבנה בית חדש או אירס אישה דעתו טרודה וטרופה עליו, ואינו יכול להתרכז במלחמה ויגרום מורך בלב חבריו, ולכן נוכחותו מפריעה בעת הקרב וצריך לחזור לביתו. כלומר יש כאן אומדן דעת של התורה שדברים כאלו כה חיוניים לאדם עד שאמדו שלא יוכל להלחם באופן מרוכז, ולכן חובה עליו לחזור לביתו, כרמו או אישתו.

בעל התורה תמימה (דברים כ, ה) מכריע בשאלה האם החזרה חובה או רשות

עפ”י הגמרא (סוטה מד ע”א):

”כי יקח איש אישה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר” —
”יכול בצבא הוא דלא יצא אבל יספיק מים ומוזן ויתקן דרכים ? ת”ל, ולא

יעבור עליו **לכל דבר**, ומאחר דכתיב ולא יעבור מה ת"ל לא יצא בצבא? לעבור עליו בשני לאוין עכ"ל, **הרי מפורש שמי שפטור מלצאת ויצא, עובר בלאו**.

ומוסיף בעל התורה תמימה:

"ואין לומר דשאני אישה חדשה, דהא כיוון דטעם הדבר משום עגמת נפש מאי שנא הכא והתם?"
א"כ לדבריו חובה על כולם לחזור¹.

מלחמת הרשות ומלחמת מצווה

עפ"י הנ"ל יש לעיין במה שונה מלחמת מצווה? מדוע במלחמת מצווה אין מתחשבים בטירדתו ובחוסר הריכוז של הלוחם? הרי גם שם מורך לב ופחד הם תחילת ניסה ותחילת נפילה, שהרי על כן צוו שלא לערוץ ולא לפחד במלחמה (חינוך, מצוה תקכה) ואם יפחד "כל דמי ישראל תלויין עליו, והרי הוא כאילו שפך דמי כולם אם יפחד וישוב אחור ימינו" ומדוע רק במלחמת מצווה אנו מאמינים ביכולתו של הלוחם להתגבר ודורשים זאת ממנו כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פ"ז הט"ו):

"ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו... ולא ירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באישתו ולא בבניו... וכל המתחיל לחשוב ולהרהר... ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויין בצוארו... הרי זה כמי ששפך דמי הכל... והרי מפורש בקבלה ארוך עושה מלאכת ה' רמיה וכו'".

א"כ, אם מדובר בפחד ובהתגברות על הפחד מה לי מלחמת רשות ומה לי מלחמת מצווה²? מדוע במלחמת מצווה יוצא אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, מי צריך לוחם טרוד? איזה מפקד לא יוותר על לוחם ירא ורך לבב?

ב. החוזרים מעורכי המלחמה משום מצוות ישוב א"י

והנה יש לשאול מדוע דווקא המארכ אישה, החונך בית או הנוטע כרם צריכים לחזור מעורכי המלחמה?
יתכן שמתוך תשובה לשאלה זו ניתן יהיה להבין טעם אחר בציווי החזרה מעורכי המלחמה ובו תישוב קושיתנו.
יש דין של הירא ורך הלבב שיחזור ויספק מים ומזון ויתקן דרכים, ויש דין של הנוטע, המארכ והבונה שאינם סניף של מורך לב וטירדה (שלא כרש"י, ראב"ע ובעל החינוך) אלא דין מחודש שיבואר ע"י דברי הירושלמי (סוטה פ"ח ה"ד):

1. ונראה שדבר מפורש ברש"י (דברים כ, ז ד"ה פן ימות במלחמה): "ישוב פן ימות שאם לא ישמע לדברי הכהן – כדאי הוא שימות" – ומכאן שזוהי חובה; (הערת מערכת, י.פ.).
2. אולי ניתן לחלק בין שני סוגים של מלחמת מצווה, אם מדובר במלחמת הגנה "עזרת ישראל מיד צר", שאז "כל אשר לאיש יתן בעד נפשו" (איוב ב' ד') וחובה להתגבר מול כובש ומאיים. אך אם מדובר במלחמת כיבוש הארץ, אולי שם יש מקום לעיין במצבו הנפשי של הלוחם, וצ"ע.

"הבונה בית — פרט לבונה בחור"ל שאינו חוזר, דכתיב ולא חנכו — את שמצוה לחונכו, יצא זה שאין מצוה לחונכו..."

בהקשר לנודר לצום עשרה ימים ובאחד מהימים צריך לעשות דבר מצווה, כתב המגן אברהם (לשו"ע או"ח סי' תקסח ס"ק ה):

"והוצרך לדבר מצוה — כגון לסעודת מצוה... דחנוכת הבית בארץ ישראל הווי סעודת מצוה אבל לא בחור"ל".

כלומר מצוות חנוכת הבית קשורה במצוות יישוב ארץ ישראל ודווקא זו נחשבת סעודת מצווה משא"כ בית בחור"ל.

ועל פי זה ניתן, כאמור, להבין טעם נוסף בדין החוזר מעורכי המלחמה ביחס לחוזרים בגלל אישה, כרם או בית שאין הטעם בחזרתם משום פחד ומורך, טרדה ועגמת נפש משום שאז מה לי בית בחור"ל ומה לי בית בארץ ישראל, ומה לי ההבדל באומדן הנפש בין אישה בארץ ישראל לבין אישה בחור"ל, הרי בשניהם הטידה שווה!?

אלא נראה שיש כאן יסוד חדש בו מדבר הירושלמי על "עורף חזק", שהרי יכולת העמידה במלחמה נובעת לא רק מן היכולת להלחם ומהפעלת טקטיקות קרב, אלא מעצם היכולת להחזיק מעמד בעורף באופן בריא הנותן כוח, תעצומות וביטחון ללוחמים.

א"כ נישואין, בניית בתים, נטיעת כרמים הם חלק ממעריך המלחמה.

כך ניתן להבין את טעם דברי הברייתא (סוטה מג ע"א):

"אין לי אלא בית, מניין לרבות בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצרות? ת"ל **אשר בנה מכל מקום**. יכול שאני מרבה אף בית שער אכסדרה ומרפסת? ת"ל בית, **מה בית הראוי לדירה אף כל הראוי לדירה**".

משום שכל אלו הם צרכים הנדרשים לבניין וליישוב, ובעת מלחמה הם הופכים להיות חלק ממעריך המלחמה. נשיאת אישה או נטיעת כרם בזמן לחימה מופקעים מהיותם מצווה אישית והופכים להיות משימה לאומית לחיזוק ההתיישבות וממילא לחיזוק מעריך המלחמה, היינו, שמעתה זהו סעיף בדיני כיבוש ומלחמה. לפיכך אף הלוחם שהכריזו על חזרתו עקב אירוסיו או בניית ביתו או נטיעת כרמו לא יוכל להישאר במעריך המלחמה גם אם אינו מפחד, גם אם יודע ויכול להתגבר על טירדתו, משום שעתה משימתו — כחלק מהמלחמה — היא חיזוק העורף, היא בניית בית, עבודת כרם וחיזוק ההתיישבות. זוהי ערכה של מצוות ישוב הארץ בעת מלחמה שדינה כדין מלחמה עצמה.

ראיה לכך שהחוזרים מעורכי המלחמה, משום מצוות ישוב א"י נגעו בה, יש להביא מהגמ' (שם):

"אמר ר' פפא זאת אומרת כרם של שני שותפין אין חוזרים עליו"

ושם בגמרא: משום "דכל חד וחד לא קרינא ביה **כרמו**".

וברש"י שם:

"לא קרינא ביה כרמו, המיוחד לו, שאין לך גפן שאין לשניים חלק בה".

א"כ, בכרם של שותפים יש מי שיחזיק את הכרם. אמנם בדין בית של שותפים לא נתבאר הדין אם חוזרים או לא ומתוך שהגמרא לא דנה בכך³, מסתבר לומר שכן יחזרו, משום שכרם של השותפים כבר קיים ונטוע ויש מי שיעבדהו ויחזיקו. אבל בית – ככל שיותר משפחות נבנות וגרות בבתים, כך יש יותר אחיזה ביישוב הארץ. לכן ברור שמדין יישוב הארץ נגעו בה ולא רק משום עגמת נפש⁴.

הבדל בין מלחמת הרשות למלחמת מצווה

לאור הנ"ל יובן ההבדל בין מלחמת מצווה, שבה אין חוזרים מעורכי המלחמה לבין מלחמת הרשות שבה חוזרים. כ"כ יובן ההבדל בין הנוטע, הבונה בית והנושא אשה בא"י לבין מי שעושה כן בחו"ל. בדרך כלל יש דין "ירושה" ורק אח"כ שייך דין "ישיבה"⁵, אבל כאשר יש מפגש בין שני הדברים, ושניהם צריכים להיעשות כאחד – מכריעה התורה שבמלחמת הרשות ישיבה וחיזוק ההתישבות עדיפים ולכן חוזרים. לעומת זאת, במלחמת מצווה שזהו עצם הכיבוש או ההגנה ובלא זה אין בכלל מקום ישיבה ואין בידינו את ארץ ישראל כלל, בזה אין מקום לחזור אפילו אם היה עסוק ביישוב הארץ, שהרי ללא הכיבוש והירושה לא תתקיים כלל ההתישבות ואז יוצא "אפילו חותן מחדרו וכלה מחופתה"⁶.

3. אבל כן דנה ב"אישתו" של שניים כגון בשומרת יבם כך בגמ': "חמישה אחין ומת אחד מהן כולן חוזרין, דכל חד וחד קרינא ביה אישתו".
 4. נראה שאין מהשמטת הגמ' ראייה שבבית של שותפים – חוזרים מעורכי המלחמה, ובשו"ת שאילת דוד (יו"ד סי' ח) כתב בפשיטות שבכה"ג אינו חוזר והביא ראייה מפורשת מהירושלמי (סוטה פ"ח ה"ו): הנושא את האיילונית... אינו חוזר... אפי' שומרת יבם לחמישה אחים ודכוותה אפי' בית לחמשה אחין – תמן אין כל אחד ואחד ראוי לישיב בו..."; (הערת מערכת י.פ.).
 5. עפ"י הרמב"ן מצוה ד'.
 6. נקודת המוצא של הכותב שהחוזרים מעורכי המלחמה – משום מצוות ישוב א"י נגעו בה, וראיתו המרכזית מדברי הירושלמי שאין חוזרים מעורכי המלחמה בחנוכת בית בחו"ל. אך אפשר לומר שכוונת הירושלמי אינה שמצוות ישוב הארץ היא סיבה לכל החוזרים מעורכי המלחמה אלא זהו גדר במצוות חנוכת הבית. כלומר שהתורה אמרה שחוזר בגלל חנוכת הבית אך זהו רק כשיש מצוה לחנוך את הבית, אבל במקום שאין מצוה וכלל לא היית צריך לבנות ולחנוך – בכה"ג אינו חוזר. בנוסף יש לברר מה הדין בנוטע כרם ובנושא אשה בחו"ל.
- לגבי נוטע כרם ולא חיללו בחו"ל, נראה שתלוי במח' הרמב"ם (הל' מאכ"ס פ"י הט"ו) שאין דין נט"ר בחו"ל, ולשאלות דרב אחאי גאון (פ' קדושים סי' ק אות ו) ורוב הראשונים (עי' רמב"ן ר"ה י, רשב"א בשו"ת ח"ג סי' רלא) הסוברים שיש חיוב חילול בכרם רבעי גם בחו"ל. אלא שהדבר מפורש בירושלמי פ"ח ה"ה): "יכול הנוטע כרם בחוצה לארץ יהא חוזר תלמוד לומר ולא חללו את שמצוה לחללו יצא זה שאין מצוה לחללו...", ולכאורה זוהי קושיא גדולה לראשונים הנ"ל, וכן הקשה בס' קהילת יעקב (ברכות, מביאו הנצי"ב העמק שאלה לשאלות שם). ועוד קשה מדוע הרמב"ם לא הביא ראייה לדבריו מהירושלמי ומדין חוזר מעורכי המלחמה, ותלה את הדין בחובת רבעי בסוריא. ובנוסף הרמב"ם מביא דין זה בתור "ויראה לי" שזהו סימן שאין לדין מקור כמבואר בדברי הרמב"ם (אג' הרמב"ם הוצ' הרב שילת, ח"ב עמ' תמג) ובקונט' תשובה מיראה (האדרת). ומכאן ראייה לדברי הכותב שיש להבחין בין דין נטע רבעי לבין חוזר מעורכי המלחמה,

ג. דין חנוכת בית בחו"ל

נראה שיש נפקא מינה מההסבר הנ"ל.

הפתחי תשובה (י"ד סי' קעט ס"ק ד) מביא תשובת החתם סופר (סי' קלח) אודות מה שכתב בצוואת ר"י החסיד דיש סכנה בבונה בית אבנים חדש או במקום שלא היה בית מעולם וכו', שנהגו אינשי לשחוט תרנגול ותרנגולת ולהניחם בבית שבונה אי איכא בזה משום דרכי האמורי⁷ עיי"ש, והעיר ע"ז שם:

"ואולי בבונה בית אבנים שלא לצורך, להרחיב לו משכנות בחו"ל ולהתיימש מן הגאולה, וה"ה המרחיב דעתו לבנות במקום שלא היה בית, כדי להוסיף על ישיבת חו"ל, הרי בנינו בסכנה ואינו מצוה להגן, אבל אנו בעוונותינו הרבים צרכנו מרובים וכו', לדעתי איכא מצוה להמציא מקום דירה לשה פזורה וכדאי להגן, וטוב שיחנוך את הבית בתורה ובתפילה זמן מה".

מדבריו, נשמע בבירור שכיוון שבישיבת חו"ל יש סכנה טוב שיחנוך ביתו בתורה ובתפילה שיהיה כדאי להגן ותהיה סעודת מצווה, אבל בארץ ישראל שעצם הישיבה היא היא המצווה, וחנוכת הבית היא חלק ותחילתה של מצוות יישוב ארץ ישראל, הרי שאין צורך בסיבה כדי להפוך את הישיבה ואת הסעודה לסעודת מצווה, ואין צורך בדברי תורה כתנאי להפוך את הסעודה למצווה, אלא עצם הישיבה היא המצווה ומתוך כך הסעודה היא מצווה, ובה עצמה השמחה וההגנה משמיה.

ולדבריו אפשר לומר שאף אם יש דין נטע רבעי בחו"ל, מ"מ אינו חוזר מעורכי המלחמה כי משום מצוות יישוב א"י נגעו בה. אך הנצי"ב (שם) הסביר בצורה שונה שגם הראשונים הסוברים שיש חובה לחלל בחו"ל, זהו רק אם רוצים לאכול אך אין מצווה לחלל את הרבעי ולכן אינו חוזר מעורכי המלחמה.

בהקשר לנושא אשה בחו"ל, עיי' בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סי' מא) שמציין שבניגוד לדין בונה בית ונוטע כרם – דין זה לא מובא בירושלמי וברמב"ם, ולכן מסיק שהנושא אשה בחו"ל – חוזר מעורכי מלחמה ושם מבאר שמשום עוסק במצווה פטור מן המצווה נגעו בה ולא כהסבר הכותב שמשום יישוב א"י נגעו בה. (הערת מערכת י.פ.).

7. שם כתב החת"ס "אבל טוב יותר שלא לחוש לדברים אלו וכיוצא בהם, שלא הוזכרו בש"ס ובפוסקים ולא ר"י החסיד חתום עליהם" עיי"ש.

הרב אהוד אחיטוב

הפרשת תרו"מ מעגבניות "שרי" על עגבניות

שאלה:

האם ניתן להפריש תרו"מ מעגבניות "שרי" על עגבניות רגילות?

תשובה:

במשנה (פ"ב מ"ד) נאמר ש"אין תורמין ממין על שאינו מינו ואם תרם אין תרומתו תרומה". בהמשך מבארת המשנה (שם מ"ו) שהגדרת "מין על שאינו מינו" נקבעת עפ"י דיני כלאים, וכלשונה: "זה הכלל כל שהוא כלאים בחברו לא יתרום מזה על זה", וכן פסק הרמב"ם (תרומות פ"ה ה"ג). לאור זאת יש לברר תחילה מהי הגדרת "מינו" ו"שאינו מינו" בדיני כלאים.

בירושלמי (פ"א ה"ד) הובאו שלושה סימנים לדבר: **דמיון בעלים, דמיון בפרי, ודמיון בטעם**.

הרמב"ם והר"ש נחלקו בביאור הירושלמי (שם): לרמב"ם (פיהמ"ש פ"א מ"ה, הל' כלאים פ"ג ה"ו), אם קיים דמיון בין הזנים, אפילו באחד משני הסימנים החיצוניים (עלים או פרי), הם אינם נחשבים כלאים זה בזה, ובתנאי שהטעם אינו שונה מאוד¹. לעומת זאת הר"ש (כלאים פ"א מ"ה) סובר שרק כאשר יש דמיון בכל שלושת הסימנים הנ"ל, הם מותרים זה בזה.

האחרונים פסקו כדעת הרמב"ם אך נחלקו בדבריו: דעה אחת סוברת שטעם הפרי, מגדיר את המין, ולכן כאשר יש דמיון חיצוני בעלים או בפירות והטעם הבסיסי דומה, יש בכך ראייה מוכחת שהם מאותו המין. כן כתב הגר"ש ישראל זצ"ל (ארץ חמדה ח"ב מהדורת תשנ"ט עמ' מא) וכך נראה מדברי התפא"י (כלאים פ"א אות לד), ושו"ת נאות דשא (סי' יב). היוצא מדבריהם שמותר לזרוע או להרכיב רק שני זנים של מין אחד, אשר נקבע עפ"י הטעם בצירוף דמיון באחד מהסימנים החיצוניים.

לעומת זאת לדעת המשכנ"י (סי' סט ד"ה ומ"ש הלבושי שרד), צפנת פענח (כלאים פ"ג ה"א), משפט כהן (סי' כה) והחזו"א (כלאים סי' ג) אף אחד מג' הסימנים הנ"ל אינו קובע את הגדרת המין. יתכן לדעתם מצב בו הרמב"ם (פ"ג ה"ו) התיר להרכיב אפילו שני מינים שונים הדומים אחד לשני, כיון שלדעתו בכלאים הולכים אחר מראית העין ולא אחר המין הטבעי². כשמראית העין נקבעת עפ"י שלושת הסימנים הנ"ל.

1. לדעת המשפטי עוזיאל (ח"א סי' כד) לימון חמוץ ולימון מתוק נחשבים כטעמים רחוקים, לעומת זאת לדעת הארץ חמדה (ח"ב מהדורת תשנ"ט עמ' מב-מג) הדבר נחשב כשני גוונים של אותו טעם.
2. לעומת זאת בשיטת הר"ש (שם) הבינו כולם שאינו מתיר שני מינים בשל דמיון במראית העין.

השאלה היא כיצד יש להתייחס לשני זנים שמצד אחד קיים ביניהם הבדל טבעי בגודל הפרי כמו במקרה שלנו, עד כדי כך שעגבניית ה"שרי" דומה לפרי הדובדבן. מאידך הם דומים אחד לשני בכל שלושת הסימנים שהוזכרו לעיל? הלבושי שרד (י"ד סי' רצה סעי' ו) כתב שזנים של פירות גדולים או קטנים נחשבים כמין אחד לענין כלאים. וכך כתב גם ערוה"ש (י"ד סי' רצה סעי' טו). לפי זה נראה שגם לדעת הר"ש (פ"ה מ"ה) ה"שרי" והעגבניה אינם כלאים זה בזה כיוון שהם דומים אחד לשני בכל שלושת הסימנים: בפרי בעלים ובטעם. אמנם כתב הרמ"א (י"ד סי' רצה סעי' ה) עפ"י דברי הסמ"ג (ל"ת רעט) ש"הואיל ואין רוב העולם מכירין רוב המינין, טוב ליזהר מכולן". אך כפי הנראה מתשובות האחרונים שדנו להלכה ולמעשה בהגדרות המינים משמע שלא חשו לדבריו. במיוחד לא במקרים כמו ה"שרי" והעגבניה, שרוב העולם מבחינים ביניהם ומבינים שהם אינם שני מינים.

מתוך כך יש לדון מהו מעמדם של ה"שרי" והעגבניה לגבי תרו"מ. בירושלמי (תרומות פ"ב ה"ד) משמע שהשוואה בין כלאים לתרו"מ היא בין לחומרא בין לקולא, ולכן כל זן של פרי שאינו כלאים בחבירו, מותר להפריש תרו"מ מאחד על השני, וכן פסקו הרמב"ם (תרומות פ"ה ה"ג), השו"ע (י"ד סי' שלא סעי' ג), שנו"א (תרומות פ"ב מ"ד) וערוה"ש (זרעים סי' סו סעי' ו). החכמת אדם (שער מצוות הארץ פ"ד אות ד ובבינת אדם שם ס"ק א) פסק אף הוא כמותם אלא שכתב שראוי לבני חו"ל שלא להפריש מתאנים שחורות על תאנים לבנות³. לעומת זאת לדעת הצפנת פענח (כלאים פ"ג ה"א) ההשוואה של המשנה (תרומות פ"ב מ"ו) היא רק לחומרא. כלומר, שני מינים שהם כלאים זב"ז ודאי שאין להפריש תרו"מ מאחד על חבירו, אך אין זאת אומרת שכל המינים שאינם כלאים זה בזה, ניתן להפריש מהם תרו"מ מאחד על השני⁴. טעם החילוק נובע מכך שבכלאים הולכים אחר מראית העין כשיטת הרמב"ם (כלאים פ"ג ה"א-ה"ו), ולפיכך, ניתן באופן עקרוני להרכיב שני מינים שונים בטבעם, הדומים זה לזה רק מבחינה חיצונית. לעומת זאת בתרו"מ לא מראית העין קובעת אלא הגדרת המין הטבעי קובעת. משום כך ניתן להפריש רק משני זנים השייכים לאותו מין באופן טבעי, ולא משני מינים הדומים זה לזה בדמיון חיצוני.

יש לציין שאמנם מלשון הר"ש (פ"א מ"ג) משמע שמסתמך לקולא עפ"י סימן אחד בלבד, ויש כמה יישובים לסתירה זו. ואכמ"ל.

3. עיי"ש מה טעם שחילק בין א"י לחו"ל בנידון זה. ועי' עוד בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ו), שו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סי' כב אות ב), עשר תעשר (סי' קיג ד"ה חוץ מן הזונין).

4. עי' במשנ"ר (תרומות פ"ב מ"ו ד"ה וכל שאינו) שגם הוא עמד על לשון המשנה (שם מ"ו) אך אין הכרח שחולק למעשה על הרמב"ם (שם), ועי' במאמרו של הרב יואל פרידמן (התורה והארץ ח"ד עמ' 338).

בנידון של ה"שרי" והעגבניה נראה פשוט שלכו"ע קיימת השוואה מכלאים לתרו"מ, כיוון שלאור מה שהתבאר לעיל הם דומים זה לזה לא רק במראה החיצוני אלא הם כמין אחד בטבעם, ואף בצבעם הם דומים.

מסקנה:

עגבניות רגילות ועגבניות "שרי" נחשבות כמין אחד לענין כלאים, וכמו כן ניתן להפריש תרו"מ מזן אחד על מנת לפטור את הזן השני.

הרב יעקב אפשטיין

מעקה לגינה

"והארכתי בזה לכבוד שמו של
אלהי הארץ הנכבד והנורא ולתורתו הק',
אשר מצוה זו כמה תילי תילין
סודות נוראות תלויין בה.
והוא ית"ש יצמיח האמת מארץ,
להחריד הלבבות לקבל האמת ממי שאמרו,
ועי"ז היו סרים כל הצרות והחולאים המזדמנים,
בל יפלו הנופלים ובל יפלו הבתים מדה במדה.
וחיו יחיו בארץ חיים".
(פאה"ש בי"ש פרק ב סוס"י כז).

שאלה

מי ששכר דירה מחברו והגינה הצמודה לבית גבוהה מהרחוב והמדרכה כ-2 מ', מי חייב לעשות מעקה כדי שלא יפלו המשתמשים בגינה למדרכה – בעלי המדרכה (הציבור באותו ישוב), המשכיר או השוכר?

תשובה

- א. מצות עשה לבנות מעקה לגג¹. וכל המניח גגו בלא מעקה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה, שנאמר: ולא תשים דמים בביתך (דברים כב, ח)².
- ב. אם הבונה מישראל מברך לעשות מעקה³ ושהחיינו⁴.
- ג. כל מקום שברשותו של אדם מישראל אשר יש ממנו סכנת נפילה חייב

1. דברים (כב ח), רמב"ם (הל' רושה"נ פי"א ה"א).
2. שו"ע (חו"מ סי' תכז ס"ו).
3. כ"כ באבודרהם (בסופו) ובפאה"ש (פ"ב ס"כ) ובחיי אדם (כלל ט"ו סכ"ה), אולם הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ב, יג) כתב שהעושה לעצמו מברך 'לעשות' ולאחרים 'על מצות'. ורוב עדות ישראל פרט לבני תימן לא נהגו כחלוקת הרמב"ם (לגבי מילה). ובה"ג ובשאלות (עקב שאילתא קמה) כתבו 'על מצות מעקה'. ועי' בהעמק שאלה (אות יז). והרוקח (סי' שסו) כתב שאין לברך על מצות מעקה, ולא התקבלו דבריו, עי' שדי חמד (אס"ד ברכות א' י"א; פאת השדה ברכות סי' יא).
4. כ"פ הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ט), ונראה שאע"פ שלא הסכימו עמו לגבי תפילין ומזוזה (שמנאם עם מעקה כמצוות שהן קניין לו), לא גרע מכלים חדשים וממצוה שבאה מזמן לזמן. עי' משנה ברורה (סי' כב). וכ"פ הגר"א כרמב"ם וכן נהגו בא"י כרמב"ם לגבי מצות מילה לברך שהחיינו בכל מילה. אמנם הפ"ת בסי' תכז הביא מנשמת אדם (כלל טו) שאין לברך שהחיינו.

במעקה⁵.

- ד. דוקא מקום שמשתמשים בו לדירה, היינו תשמישים קבועים של צרכי האדם הרגילים (אש"ל), אבל לא במחסנים וברפת בקר וכד⁶.
- ה. י"א שרק מי שהבית שלו וברשותו חיובו במעקה מן התורה והשוכר חיובו אך מדרבנן⁷. וי"א שאף השוכר בית חיובו מן התורה⁸.
- ו. השוכר בית וצריך מעקה ואין לו, חכמים הטילו את הבניה על השוכר⁹ ולא על המשכיר. וי"א שהחיוב על המשכיר ואם אינו רוצה לבנות נפלה חובת הבניה על השוכר¹⁰.
- ז. גינה, אע"פ שאין תשמישה קבוע כבית, כיון שיושבים ואוכלים ושותים בה וילדים משחקים בה חייבת במעקה¹¹.
- ח. אם הגינה נמוכה מהמדרכה, יותר מעשרה טפחים, חובת בנית המעקה על בעלי המדרכה ולא על בעל הגינה¹². אם הגינה גבוהה מהמדרכה על בעל הגינה לעשות מעקה. ובמקרה הנוכחי – השוכר.
- ט. המעקה צריך להיות בגובה של לפחות עשרה טפחים, וחזק שיכולים להשען עליו ולא ישבר ויפלו¹³.
- י. נראה, שאם השוכר מפסיק לשכור את הבית לאחר שבנה בו מעקה, יכול לדרוש את דמיו מהדייר הבא (בין בעליו ובין שוכר)¹⁴.

5. שו"ע (חור"מ סי' תכז ס"א וס"ז). אולם אינו מברך אלא בבית דירה ולא בהסרת מפגעים אפילו שהסידם ע"י בנה מעקה (ח"א כלל טו סכ"ג).
6. שו"ע (חור"מ סי' תכז ס"א), והשו"ע פסק כרמב"ם (הל' רושה"נ פי"א ה"א) אולם הראב"ד שם חלק וכתב שנפטר ממעקה רק בית שער אכסדרה ומרפסת. (וכן בתי כנסיות ומדרשות שאינם משמשים לדירה (שו"ע חור"מ סי' תכ"ז ס"ג).
7. סמ"ג (עשין עט), יראים (סי' רלד), רבינו ירוחם (נכ"א ח"ה), הגהות מימוניות (הל' רושה"נ פי"א אות א).
8. כנה"ג (חור"מ סי' תכז), וכ"נ משור"ת שאילת דוד (חור"ד סי' ח).
9. ב"מ (ק"א ע"ב), רמב"ם (הל' שכירות פ"ו ה"ג), שו"ע (חור"מ סי' שיד ס"ב), ז"ל תשובת ר"י קארו למבי"ט: "המשתמש על הגג צריך לעשותו ולא בעה"ב וכדתני' פרק השואל שהמעקה היא על השוכר לא על המשכיר". (שור"ת המבי"ט ח"א סי' ק"י).
10. עי' פאה"ש (סי' ב ס"כ ובבי"ש סכ"ז) תשובת בעל החקרי לב לפאה"ש. וכן דייק פאה"ש בדברי היראים, ולכך נוטה המנ"ח (מצ' תקו אות א).
11. שו"ע (חור"מ סי' תכז ס"ז), ושור"ת המבי"ט (שם). ואף אם לא משום בית דירה חייבת משום מפגע שברשותו – שו"ע (חור"מ סי' תכז ס"ז).
12. שו"ע (חור"מ סי' תכז ס"ד): "היתה ר"ה גבוה מגגו, אינו זקוק למעקה, שנאמר: כי יפול ממנו. (דברים כב, ח)".
13. רמב"ם (הל' רושה"נ פי"א ה"ג), שו"ע (חור"מ סי' תכז ס"ה).
14. כדין יורד לשדה חבירו ברשות – (חור"מ סי' שעה ס"ד). וככל נהנה.

הרב יהודה הלוי עמיחי

הפרשת טבל הבלוע בכלים

שאלה:

אדם לש עיסה ולא הפריש ממנה חלה ובישלה בכלי והכלי בלע מן העיסה. האם יכול להפריש מן העיסה המבושלת בכדי לפטור את הבלוע בכלי מדין חיוב חלה?

תשובה:

הרמב"ם (הל' תרומות פט"ו הי"ט) כתב:

"קדרה שבישל בה תרומה לא יבשל בה חולין, ואם בישל בנותן טעם, ואם שטף הקדרה במים או ביין ה"ז מותר לבשל בה, בישל במקצת הכלי אין צריך לשטף את כולו אלא שוטף מקום הבישול בלבד".
מדברי הרמב"ם עולה שקדרה שבישלו בה תרומה אין צריך להגעילה אלא מספיק לשוטפה במים או ביין. הרמב"ם חזר על דבריו בתשובה (סי' שדמ):

"זה שאמרתי אין כלי שנתבשלה בו תרומה צריך הגעלה בספר זרעים הוא אמור בהלכות תרומה ולא מדיוקא דההיא מתניתא (זבחים צ"ה ב' וגמ' שם צ"ו ב') האמורה שם בזבחים בפרק דם חטאת וכו' סמכתי לדבר זה אלא על המשנה השנייה בסוף תרומות (תרומות פ"א מ"ח) סמכתי דהא תנן המערה מכד לכד והטיף ג' טיפין נותן לתוכה חולין הרכינה ומיצאת הרי זו תרומה. וזהו פירושה (עי' בפ' המשניות שם) המערה כד שהיה בו שמן תרומה או יין תרומה עד שנתרוקן ופסק כל הניצוק והתחיל המשקה לטוף טיפה אחר טיפה אינו צריך להמתין עד שיפסקו כל הטיפין אלא כיון שירדו שלש טיפות טיפה אחר טיפה דיו ונותן לתוכה חולין מיד ואין הצחצוחין הנשארים שם בכד מדמעין ואם הרכינה על צדה אחר שנטפו שלש טיפין עד שנמשכו כל הצחצוחין שבכד ונתמצו למקום אחד אותו הנמצא תרומה. ממשנה זו דקדקתי שאין קדרה זו שנתבשלה בה תרומה צריכה הגעלה לחולין אלא שטיפה בלבד, וק"ו הדברים, אם היין או השמן הנשאר בדופני הכד אינו מדמע אעפ"י שאלו הרכין הכד על צדה היה מתמצה ממנה תרומה המדמעת וכל הצחצוחין הנשארים הם עצמה של תרומה, ק"ו לתרומה שנבלעת בחרסית, שיעלה על הדעת שיצא אותו הנבלע וידמע? שזה הנבלע בחרסית אין בו ממש ודאי, ולא הוא עין התרומה אלא המים שנתבשלה בהם התרומה הנבלעים בקדרה ואין לאותו היוצא אם יצא ממש ולא טעם. ולפיכך אני אומר שאין הקדרה צריכה אלא רחיצה בלבד ולא הצרכתי רחיצה אלא מפני שהיא על יד האור להחמיר אבל ליתן לה חולין ע"י צונן אינה צריכה רחיצה כמו המערה מכד לכד

זהו דעתי בדבר זה ומפני הלכה זו לא הצרכתי הגעלה זו לתרומה".

יש לציין שהראב"ד השיג על הרמב"ם וסובר שלא מספיקה שטיפה אלא צריך הגעלה בחמין ואח"כ שטיפה בצונן.

הפר"ח (סי' קכב ס"ק ג) הקשה על דברי הרמב"ם שהק"ו איננו ק"ו, מכיוון שיש לחלק בין טיפות שנשארו בכלי לבין בלוע בכל הכלי. בנשארו מספר טיפות בכלי, מכיוון שאפשר כעת להוסיף על טיפות שמן התרומה לכן הותר מדין ביטול (ואין בכך ביטול איסור לכתחילה מכיוון שטיפות אלו אינן נחשבות), אבל בכלי שבשלו בו תרומה הרי הוא כולו מלא בתרומה בלועה, ואנו צריכים לשער בכולו. (כפי שהראב"ד מצריך הגעלה בחמין ואח"כ שטיפה בצונן ככל האיסורים הנבלעים בכלים שאינם יוצאים אלא על ידי הגעלה).

ערוה"ש (זרעים סי' צא סעי' ה) כתב שהרמב"ם הבין שסיבת היתר הטיפות הנשארות בכלי אינה בגלל דין ביטול, אלא מכיוון שאין להן חשיבות והכהנים אינם מקפידים עליהם, לכן אין איסור (וכן הדין בתרומה שכהנים לא מחשיבים אותה שהיא מותרת). ולכן ק"ו שהבלוע היוצא מהכלי מותר, שהרי אין הכהנים מחשיבים את היוצא מהכלי.

ההסבר בדברי הרמב"ם: מכיוון והתרומה בלועה בתוך הכלי אין לה שם של תרומה, שהרי איננה ניתנת ואיננה נחשבת לכהנים על כן איננה צריכה הגעלה, שהרי לא יהא עליה שם תרומה עוד אלא שם מים, וזה מה שהרמב"ם כתב שהמים יוצאים, ומשום כך הרמב"ם לא הצריך הגעלה, אולם הזקיק שטיפה כדי להראות שאמנם אין רצונו בשאריות וכדו', אולם גם שטיפה זו אינה מעיקר הדין שהרי ברור לכל אדם שאין רצונו בבלוע ולכן אין לו שם תרומה.

אמנם הראשונים החולקים סוברים שאמנם התרומה בלועה ולכן אין לה דין תרומה, אבל מכיוון שיכולה לצאת בעתיד בכל אופן תחשב להיות כתרומה בפנ"ע. כמו שכתב הפר"ח שאין אנו יודעים כמה תרומה תצא, וא"כ הכל נחשב להיות תרומה, ואיננה יכולה להתבטל מאליה, ומשום כך הכלי חייב בהגעלה.

יוצא לנו שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא בשאלה האם בדבר שכעת אין לו שם תרומה בגלל שכעת אינו נחשב, אולם היה לו בעבר שם תרומה ויתכן שיהא לו שם תרומה בעתיד, האם נחשב להיות תרומה אפילו כעת?

לדעת הרמב"ם כיוון שהוא הולך לפי חשיבות הרי שאין לו חשיבות ולא תהא לו חשיבות, לכן אין כאן תרומה ואין כאן איסור, ואילו לדעת הראב"ד הרי זה ככל האיסורים הבלועים שצריכים הגעלה.

נראה ששאלה זו היא השאלה העומדת בפנינו: האם אפשר להפריש על טבל הבלוע בכלים ממקום אחר?

הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במעדני ארץ (פ"ב ה"א אות ה ד"ה גם) כתב שאין להפריש על טבל הבלוע ממקום אחר מכיוון שאם מפריש ממקום אחר הוא מפריש מאוכל גמור ואילו טבל הבלוע בסיר איננו טבל כעת ולכן הרי זה כמפריש מהחיוב על הפטור. אולם בקובץ הערות (תרומות סי' ט אות ט, מנח"ש סי' עב אות ט) כתב שאפשר להפריש על הבלוע בכלים מכיוון שהדבר עתיד לצאת. א"כ למרות שכעת איננו

נחשב להיות תרומה אבל לכשיצא יחשב, לכן אפשר כבר כעת להפריש עליו ממקום אחר שהוא חיוב.

לפי דברינו נראה שלכאורה ספקו זה של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל הוא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. וכיוון שקיי"ל כדעת הראב"ד (פר"ח סי' קכב ס"ק ג), א"כ עלינו להסביר שאנו דנים את הבלוע על שם סופו, שעתה הוא נחשב איסור, ושם תרומה עליו לכן צריך ואפשר להפריש ממקום אחר על הטבל הבלוע בכלי.

הרב יהודה הלוי עמיחי

בשולי עכו"ם כתפוחי אדמה לבורקס

שאלה:

פירורי תפוז"א מיובשים הובאו ארצה לצורך מילוי באפיית בורקס וכדו'. לאחר מכן נתברר שפתיתים אלו נאפו על ידי נכרים, האם יש לחוש משום בשולי נכרים?

תשובה:

תהליך ייצורם של פתיתי תפוז"א באופן הזה: תחילה מבשלים את הפתיתים ומייבשים אותם והם כמין קמח שלא ראוי כעת לאכילה, ולאחר מכן על ידי תוספת מים חמים הרי זה חוזר וניעור ומוכן לאכילה. נשאלת השאלה האם מכיוון שבשלב הייבוש אינם ראויים לאכילה ואם כך אין בהם דין של בשולי עכו"ם, או שמא כיוון שמתחילה היו ראויים לאכילה על ידי הבישול הראשוני, א"כ הגוי אסרם בבישולו כדין בשולי עכו"ם, ומה שכעת הפתיתים יבשים ואינם ראויים לאכילה לא מפקיע מהם את דין בשולי עכו"ם?

א. בישולי נכרים בתפוז"א

התנאים האוסרים בבישולי עכו"ם הם שנים: א. שלא נאכל חי ב. עולה על שולחן מלכים.
תפוז"א אמנם אינם נאכלים חיים, אולם נשאלת השאלה האם הם עולים על שולחן מלכים?
כתב ערוה"ש (סי' קיג סעי' יח):

"תפוז"א שקורין קארטאפליע"ס או בולבעס נלע"ד דזה מקרי אין עולה על שולחן מלכים, ואם בישל העכו"ם אותם רק במים בלבד או אפה אותם מותר לישראל לאכלם דידוע שהיא אכילה פשוטה ורק דלת העם אוכלים אותה למרבה מפני עניותם ודוחקם, ואף שגם עשירים אוכלים אותם לפרקים זהו מפני גודל ריבויים ולא מפני שהוא מאכל חשוב ועל שולחן מלכים בודאי לא תעלה לא ללפת את הפת ולא לפרפרת ורק בזמן בישולם שהם עדיין רכים דרך השרים לקנותם לשומם באיזה מאכל בתבלין אבל בכל השנה לא יאכלום לשם מאכל. אך מצאתי לגדול אחד שכתב שתפוז"א עולין על שולחן מלכים (חכ"א), ואולי בזמן קדמון שלא היה זה בנמצא היה מאכל חשוב דזה ערך מאה שנים שהובא המין הזה מהמדינות שמעבר לים הגדול, אבל עתה במדינתנו שזורעים אותה למרבה והוא מאכל רוב

ההמון והוא מאכל פשוט מאד והאיש הרך והענוג יאמר לה זרה הלאה נלע"ד דאין שייך לומר על זה עולה על שלחן מלכים, ויש להתיישב בדבר".

(יש לציין שמחלוקת אחרונים זאת הובאה בדרכי תשובה ס"ק ח).
לכאורה בימינו אוכלים תפוז"א על שלחן מלכים, ובודאי על שלחן שרים נחשב הבורקס למאכל חשוב, וכבר כתב הדרכ"ת (ס"ק יא) שאין צורך בעולה על שולחן מלכים אלא מספיק שעולה על שולחן שרים, וא"כ בידוע שמאכלים אלו נאכלים בישיבות ממשלה וכדו' ואם כך יש בו בשולי עכו"ם. ולכן קשה מאד להסתמך על סברת ערוה"ש שתפוז"א אינו עולה על שולחן מלכים.
אך יש לחלק בין דבר שהוא עצמו עולה על שולחן מלכים לבין דבר שבא רק כמילוי למאכל, וכפי שכתב ערוה"ש ש"דרך השרים לשומם באיזה מאכל", וא"כ בנידון דידן הרי פתיתי תפוז"א אלו לא עולים על שולחן מלכים בפני עצמם אלא כמילוי וכדו'. לכן יש מקום גדול להקל ולא להחשיבם כעולים על שלחן מלכים ואין בהם בישולי עכו"ם, אפילו לשיטת החכ"א המחשיב תפוז"א כעולה על שלחן מלכים ויש בו בשולי נכרים.

ב. בשולי נכרים בדבר שנגמר על ידי ישראל

גם אם נרצה להחמיר ולהחשיב את פתיתי התפוז"א כדבר העולה על שולחנם של מלכים, יש צד להתיר בנידון דידן כיוון שהשלמת הבישול נעשית ע"י יהודי שהרי אפיית הבורקס עם המילוי נעשית ע"י יהודי, וא"כ יתכן שאין בכה"ג בישולי עכו"ם.

מצאנו מחלוקת ראשונים במקרה שישראל השלים בישולו של גוי: הרשב"א (תוה"ק ב"ג ש"ז צג ע"א) כתב שאם גוי בישל כמאב"ד אין לו היתר אח"כ על ידי גמר בישול של ישראל.
הרא"ש (א"ע סי' לב) חלק על כך וס"ל שכיוון שנגמר בישולו על ידי ישראל אין בכך משום בשולי נכרים, ומה שאמר רבי יוחנן "כל שהוא כמאכל בן דרוסאי אין בו משום בשולי גויים" הוא רק להקל, דהיינו אם יהודי בישל כמאב"ד וגוי גמר הרי שאין בתבשיל זה משום בשולי נכרים, אולם אם גוי בישל אפילו כמאב"ד ויהודי השלים ג"כ אין לכך דין בשולי נכרים.

מחלוקת זו הובאה בשו"ע (סי' קיג סעי' ט) ולדעת מרן אין להתיר אלא בע"ש ועיו"ט וכן בהפסד מרובה, ודעת הרמ"א שיש להקל וכתב שכן נוהגין. הש"ך כתב שכן היא הסכמת רוב הפוסקים כמו הרמ"א.

נראה להוסיף שדעת הרא"ה היא שאפילו אם הגוי בישל כל צרכו והיהודי רק גרם למצטמק ויפה לו, הרי זה מותר. נראה שהסברא להקל היא שכיוון שאיסור בשולי נכרים הוא בגלל חתנות, א"כ כאשר ישראל גומר את הבישול אין קירוב דעת. אולם גם לדעת מרן שפסק כרשב"א שאין השלמת הבישול על ידי ישראל מועילה, הרי במקרה שגוי גרם בבישולו שהדבר לא יהא ראוי לאכילה, ורק על ידי בישול ישראל הוכשר לאכילה הדבר מותר לכו"ע, שהרי דברי הרשב"א הם במקרה

שהדבר שבושל כמאכל ב"ד על ידי נכרי – יש לו שם תבשיל נכרי, ולכן אין השלמת הפעולה על ידי ישראל מועלת להופכו למאכל ישראל. אבל בדבר שאחר בישול הגוי לא היה ראוי לאכילה כלל א"כ כעת יש כאן בישול חדש על ידי ישראל, ובכך גם הרשב"א יודה ששם הבישול על ידי הנכרי הלך לו.

כן כתב באבקת רוכל (סי' ה) לענין חיטים ששולקים אותם ולאחר מכן מייבשין אותם כדי לעשותם גריסים, ושוב אין נאכלים אלא על ידי בישול אחר, והבישול הראשון לא ניכר כלל. הרי שאף לאוסרים בתבשיל בנידון זה אפשר שיתירו כיון שאינם נאכלים אלא על ידי בישול מחדש, ואע"פ שמרן כתב בלשון אפשר הרי שהזבחי צדק (ק"ג אות מ) כתב שכן הוא המנהג בבגדד לאכול בורגול, וכן משמע ביד אפרים שהבין דין זה ללא ספק (כן כתב בכף החיים אות סג).

סיכום

העולה לנו לדינא שלבני אשכנז בודאי הדבר הותר, וגם לדעת מרן שהחמיר בדבר שנגמר בישולו על ידי ישראל, זהו דווקא בדבר שאפשר היה לאוכלו ללא בישול הישראל. אך בנידון דידן שללא בישול ישראל אי אפשר לאכול גם מרן יודה שמוותר. ובייחוד בתפו"א שיש ספק האם יש בו משום בשולי עכו"ם.

הרב יעקב אפשטיין

גדר חיה בין חצרות (המשך)

הקדמה

בתשובתנו בגליון 48 הסקנו שחצר הסמוכה לבית בימינו אין דינה כחצר בש"ס, וע"כ אין חיוב הדדי של בנית גדר למניעת היזק ראייה בין שכנים. ולגבי השתתפות בטיפול בגדר חיה הסקנו שאם נהנה חייב בתשלום.

א. הקושיה משני גגות

על תשובתנו לגבי חיוב ההשתתפות בהוצאות גדר חיה (גליון 48), הקשה הרב יואל פרידמן מפסק השו"ע (ח"מ סי' קנט סעי' ב):

"אבל בין גג לגג משאר הגגים אינו זקוק לד' אמות, שאין בני אדם דרים בגגות, לפיכך אין בגגות היזק ראייה, אבל צריך לעשות מחיצה בין שני הגגים גבוה י' טפחים, כדי שיתפוס אותו כגב אם נכנס לרשותו".

דין זה מוסכם על כולם לגבי גגות צמודים, מדברי רב נחמן בסוגיא (ב"ב ו' ע"א), וכן פסק הרמב"ם בהלכות שכנים (פ"ג ה"ו).

לפי"ז, לכאורה, גם במקום בו אין חיוב לבנית גדר מצד היזק ראייה, קיים חיוב לבנית גדר מינימלית בת עשרה טפחים, כדי שכ"א מהשכנים לא יכנס לחצר חברו, ולא יחשד כגנב (וצריך להדגיש, אין המדובר בגדר המונעת כניסת גנבים, אלא בגדר המסמנת תחום ומונעת רמאות של שכן הנכנס בלי רשות. ז"ל הגמרא: "במסיפס מצי משתמיט ליה אמר ממצורי קמצירנא במחיצת עשרה לא מצי משתמיט ליה". בני"י הסביר: "אימצוריה כמו אימזוריה כדכתיב ויזורר הנער דהיינו פישוט עצמות והשתא לא מצי טעין הכי ולומר בעוד שהייתי פושט עצמי נפל כלי זה מידי דכיון דגבוה כ"כ עשרה טפחים אי אפשר אא"כ עבד הוא מרצון ויהא נתפס כגנב").

לפי הבנה זו, אנו שפוסקים שיש היזק ראייה וע"כ מוטל חיוב בנית כותל בין חצרות, מעיקר הדין מוטלים שני חיובים לבניה: מצד היזק ראייה, ומצד שלא יתפס כגנב. הראשון לגדר בת ד' אמות והשני לגדר בת י' טפחים. ומה שהגמ' והאמוראים לא הזכירו חיוב בנית גדר, פרט לגגות, משום שלא יתפס כגנב בשאר מקומות, כגון: חצר, גינה או בקעה היינו משום ש'כלל מאתים מנה', וכיון שבין כך וכך חייבים לבנות גדר בת ד' אמות לא נצרכה הגמ' להזכיר זאת. ורק במקום בו אין היזק ראייה הוצרך רב נחמן להעיר על כך. עפ"ז בכל מקום בו יש גבול משותף של רשויות של שני בני אדם צריך להציב גדר עשרה.

ב. שיטת הרמב"ם

נראה שהרמב"ם סבר כך להלכה (הל' שכנים פ"ב הט"ז), שכתב: "כמה גובה הכותל (=בחצר) אין פחות מארבע אמות, וכן בגינה כופהו להבדיל גינתו מגינת חבירו במחיצה גבוהה עשרה טפחים, אבל בבקעה אין צריך להבדיל בקעתו מבקעת חבירו אלא

במקום שנהגו... והראב"ד השיג: "כמה גובה וכו' עד י' טפחים. א"א זה שיבוש גדול אלא **כותל ארבע אמות** עכ"ל".

היינו, הרמב"ם סובר שבגינה כופים על בניית גדר אבל רק בגובה עשרה טפחים. משמע שאף בבקעה אם נהגו בבניית גדר כופים דוקא לי' טפחים (וכן כתב הטור בבאור הרמב"ם), בעוד שמהראב"ד עולה שכופים לגדר בת ד' אמות (וכ"נ מהטור חר"מ סי' קנח). על פסיקתו בענייני גדר נשאל הרמב"ם מחכמי לוניל (שו"ת הרמב"ם סי' שצה, והובאה התשובה במגדל עז, הל' שכנים פ"ב הט"ז), וזו שאלתם:

"נמצא כתוב שבין גנה לגנה סגי בעשרה טפחים ובתחלת בבא בתרא משמע פשיטא לן בגינה דהיזק ראייה שמיה היזק מבחצר וא"כ אמאי לא צריך ארבע אמות. יורנו מורנו גאוננו כי צמאים אנחנו לתשובתו כאיל תערוג על אפיקי מים".

והרמב"ם השיב:

"תשובה, זאת השאלה לא היתה לאנשים גדולים כמוכם לשאול אותה. וכי לא שני לכו בין היזק ראייה שהוא היזק גדול ודאי **שיראה אדם חברו בעת שהוא עומד ויושב ועושה צרכיו** ובין היזק ראייה שיראה קמת חבירו משום עינא בישא **שאלו דברים חסידות הם** שלא יעיין בו בעין רעה ואותו השנוי שנויא בעלמא הוא ואינו אליבא דהילכתא. אלא עיקר היזק ראייה בחצר הוא במקום שבני אדם דרים אבל בגגות אינו זקוק לד' אמות שאין בני אדם דרין בגגות אלא במחיצת י' טפחים סגי כי היכי שיתפס כגב ק"ו לגנות שאין דרך בני אדם לדור שם. ואם מאותו הענין של עינא בישא אפילו בבקעה היינו מחייבין אותו לגדור בבקעה שעיקר קמתו של חברו בבקעה הוא, וכבר נתברר שאין מחייבין אותו לגדור בבקעה כלל לא בד' ולא ב' **ולעולם אין חוששין להיזק ראייה אלא משום בני אדם ובמקומות הקבועים לדירה כחצרות**. ואותן הדברים שנאמרו שם: 'בגנה שאני' שנויא בעלמא היא, וזה דבר מבואר ואין ראוי להאריך בו".

מסוגיית הגמרא (ב"ב ב ע"ב):

"ת"ש: וכן בגינה! גינה שאני, כדר' אבא, דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב: אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה. **והא וכן קתני! אגיל וגזית**".

הרמב"ם למד כי התירוץ של גויל וגזית סילק את התירוץ שבגינה יש היזק ראייה. מתבאר מתשובת הרמב"ם כי לשיטתו **אין בגינה** ובבקעה היזק ראייה (אלא משום מידת חסידות) וחייב הבניה בגינה הוא כדי שלא יתפס כגב, ובבקעה אם נהגו יבנו גדר עשרה טפחים.

החילוק בין גג וגינה לחצר הוא שחצר היא לתשמישיו הצנועים של האדם כדבריו בתשובה: **"עומד ויושב ועושה צרכיו"**. גג וגינה משמשים לשמירת ממונו. גג לעיבוד פירותיו לאחר הקטיפה, וגינה ובקעה לגידול זרעים ירקות ופירות, וע"כ בחצר יש היזק ראייה ובשאר יש רק חשש שיערים לגנוב.

ג. שיטת רוב הראשונים

לעומת הרמב"ם – הטור (ח"מ סי' קנח) פסק:

"שנים שהיו שותפין בגינה ובאין לחלוק אם יש בה דין חלוקה מחייבין אותם לגדור ביניהם, אפילו סתמא שאין מנהג ידוע, דמסתמא הוי במקום שנהגו לגדור אבל אם נהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו. ובבקעה סתמא אין מחייבין אותו אא"כ יש מנהג ידוע לגדור".

עולה שהטור חלוק על הרמב"ם בגובה הגדר, שהיא ארבע אמות מפני היזק ראייה, וחלוק עליו האם בגינה תמיד חייבים לבנות גדר עשרה (רמב"ם), או שאם ישנו מנהג שלא לבנות, אין בונים כלל (טור).
וכן הרמב"ן (ב"ב ד ע"א) כתב:

"ויש מי שאומר שאין גדר הגנה והבקעה אלא כדי שיהא נתפס כגנב ואינו זקוק אלא למחיצה עשרה שאין בה משום היזק ראייה, והא דאקשינן מינה לעיל להיזק ראייה משום דקס"ד מדקתני וכן, דמשום היזק ראייה הוא, ולבסוף הדרינן מהך סברא ומפרקינן אגויל וגזית, כלומר לאו משום היזק הוא כלל אלא אגויל ואגזית הוא דקתני וכן, ואנן נמי הכי קי"ל ואע"ג דאליבא דלישנא קמא איתמר, כך השיב הרב רבי משה הספרדי ז"ל בתשובותיו, וכן כתב בחבוריו, ואינו נכון ולא כן דעת כל רבותינו ז"ל".

כמו כן הראב"ד (הובא לעיל) חלק על הרמב"ם. המאירי גם חלק על הרמב"ם (ב"ב ב' ע"א), וז"ל:

"אבל בסתם בקעה אין כופין אותו. ובמקום שנהגו אף בבקעה, כופין אף בבקעה, ודבר זה אף הוא נאמר משום היזק ראייה, כמו שאמר וכן בגנה, ומעתה אף הוא כופהו בגובה ד' אמות. וגדולי המחברים (=הרמב"ם) כתבו שאין כופין אותו אלא בעשרה טפחים, והוא תמה...".

עולה שהראשונים האחרים למדו שגג שונה במהותו מגינה. בגג אין היזק ראייה, ורק חשש בגלל קרבתם שיערים לגנוב. בגינה ובקעה חוששים משום היזק ראייה ולא משום שמא יתפס כגנב. לכן במקום שלא חוששין אין יכולת לכפות לבניה כלל. הסיבה שבגינה אין חשש שיתפס כגנב נראה לענ"ד, משום שהגג משמש מחסן לכליו וישנו חשש להערמת גניבה, אבל בגינה ובקעה ישנם שתילים וזרעים ומה יערים לגנוב!?

כיון שחיוב בנית גדר עשרה טפחים הופיע בש"ס רק בגגות, רוב הראשונים לא חששו לכך בשאר מקומות. ומשתיקתם עולה בבירור שבמקום שאין חיוב עשית גדר משום היזק ראייה, כגון בגינה אם לא נהגו או בסתם בקעה, אין חיוב נוסף לבנית גדר עשרה טפחים.

החילוק בין גגות לגינות ובקעות לרוב הראשונים, מובן מצד שבגגות חילוק הרשויות אינו ברור (לדוגמא ב"חצר גליציה" ברובע "המוסלמי" בעיר העתיקה הרחוב עובר מגג לגג ללא הפסק ביניהם). ע"כ בגגות יש חיוב לבנות גדר עשרה, לעומת גינות שחלוקת השטח ברורה יותר, וכל הנכנס ללא רשות אין לו טענת התחמקות.

ד. שיטת הרמב"ם בחיוב לוקח בגינה

הרמב"ם פסק בדיני שכנים הלכה נוספת בניגוד לדעת שאר הראשונים (הל' שכנים פ"ב ה"ז):

"המוכר גינה לחבירו סתם, והיתה מעורבת עם גנות אחרות כופין את הלוקח לבנות את הכותל ביניהם ואפילו במקום שנהגו שלא לגדור בגנות, אבל אם מכר בקעה סתם אין מחייבים אותו לגדור אלא במקום שנהגו".
כלומר, בניגוד לשאר הראשונים שהשוו בין שותפים (שחלקו) למוכר וקונה, פוסק הרמב"ם שקונה חייב בבנית גדר בינו לבין המוכר אף במקום שלא נהגו לגדור. הראב"ד השיג: "זה שיבוש", והמגיד משנה כתב שלא ידע מהי שיטת הרמב"ם, והב"י נדחק בהצעת הסבר לרמב"ם.

מסייע לשיטת הרמב"ם הירושלמי (ב"ב פ"א ה"ב):

"תני בגינה בין מקום שנהגו לגדור בין מקום שנהגו שלא לגדור כופין, אבל בבקעה מקום שנהגו לגדור כופין שלא לגדור אין כופין".
את הירושלמי יעמיד הרמב"ם בלוקח, שכופין אותו אף במקום שלא נהגו לגדור.

בשו"ע (ח"מ סי' קנח סעי' ב) פסק:

"המוכר גינה לחבירו, סתם, והיתה מעורבת עם גנות אחרות, יש מי שאומר שכופין את הלוקח לבנות הכותל ביניהם ואפילו במקום שנהגו שלא לגדור בגנות. הגה: ויש חולקין וסבירא להו דהולכין אחר המנהג, כמו בשני שותפין (ראב"ד פ"ב דשכנים וטור ג"כ לא חילק, וכן נראה לי עיקר)".
עוד פסק בשו"ע (ח"מ סי' קנח סעי' ג): "שיעור הגדר בגנה ובקעה, י' טפחים; וי"א ארבע אמות". ועולה לכאורה שנטה לדברי הרמב"ם.

ה. ביאור הגר"א לשיטת לימוד הרמב"ם

הגר"א לאחר שבאר את לימודו של הרמב"ם כתב:

"עמש"ש וכ"כ הרמב"ם בתשובה אבל הוא דוחק גדול וכן השיג עליו הראב"ד ורמב"ן. אבל י"ל דברי הרמב"ם בע"א. דהא י"ל מאי פריך¹ (=בדף ב ע"ב) ת"ש וכן בגנה (=חוששים להיזק ראייה) דלמא נמי ברצו (לחצות ביניהם ולא משום היזק ראייה). אבל כבר תי' תוס' שם ד"ה ת"ש כו' (=שהגמ' בדף ד' ע"א הסיקה שסתם גינה כמקום שנהגו לגדור דמי, משום היזק ראייה). אבל להרמב"ם היינו לס"ד כתי' אביי (=וכן סתם גינה ובמקום שנהגו לגדור בבקעה מחייבין אותו). אבל לתי' דרבא דמשני דוכן בגינה הוא דבר בפ"ע (=היינו אביי תרץ בשותפים ומשום היזק ראייה, אבל רבא אינו מדבר בשותפים), ומקום כו' קאי אמוכר לא פריך גמ' מידי. (=היינו לפי רבא שהסביר העמדת גינה במוכר ולוקח וע"כ מחייבים אותו לבנות גדר, שאלת

1. ההערות בסוגרים הן הסבר שלי לביאור הגר"א.

הגמ' בדרך ב' ע"ב אין להוכיח על היזק ראייה). ולמסקנא דקא' דבמוכר אפי' במקום שלא נהגו לגדור ע"כ לאו משום היזק ראייה דמ"ש משותפין (=היינו רבא שתירץ שבמוכר מחויב לוקח לבנות גדר אף במקום שלא נהגו היינו משום נתפס כגנב ולא משום היזק ראייה). אבל משום נתפס כגנב בשותפין לא חייש להכי דהא עד הכי לא חשדי זה לזה. (שמשום היזק ראייה אין סיבה לחלק בין שותפין למוכר).

בפירוש זה מחבר הגר"א בין שיטת הרמב"ם לגבי מוכר ושיטתו לגבי נתפס כגנב ומביא מקור לשתייהן. כשעיקר מקור הרמב"ם למוכר הוא הירושלמי ולא הבבלי. אולם אף הוא כתב שהן מדברי הרמב"ם עצמו והן מדברי הרמב"ן עולה שהרמב"ם לא למד כפי שביארו הוא (הגר"א).

אמנם, כאמור, הפוסקים לא סברו כרמב"ם ולא חייבו במקום שאין היזק ראייה גדר עשרה טפחים שלא יתפס כגנב אלא בגג.

1. החשש להיזק ראייה והחשש לנתפס כגנב

היזק ראייה בחצר הוא הבטה בתשמישיו הצנועים של חברו, כדברי הרמב"ם בתשובתו:

"שיראה אדם חברו בעת שהוא עומד ויושב ועושה צרכיו".

כיון שחצרות בימינו שימושם שונה מימי הש"ס, נמצא שהשם "חצר" הוא שם משותף ואינו באותה משמעות בה נקטו בש"ס ובשו"ע. וכיון שאין להגדיר את השטחים שליד בתים כחצר, אין בהם היזק ראייה.

הבאנו לעיל דברי הרמב"ם הסובר שהחשש להיזק ראייה בגינה הוא רק ממידת חסידות וע"כ אין כופין על בנית גדר ד' אמות בגינה. ובתוך דבריו בתשובתו הסביר: "אבל בגגות אינו זקוק לד' אמות שאין בני אדם דרין בגגות". היינו רק במקום מגורים, שעושה את תשמישיו הצנועים קיים חשש להיזק ראייה. וכן על דברי הרמב"ם בהל' שכנים (פ"ג ה"ה): "אבל בין גג לגג משאר הגגין אינו זקוק לארבע אמות שאין בני אדם דרין בגגות לפיכך אין בגגות היזק ראייה". כתב הראב"ד: "א"א משאר הגגין פי' שאין ראויין לתשמיש²". למדנו מדברי שניהם כי מקום שחוששים בו להיזק ראייה הוא רק מקום המשמש לתשמיש צנוע, דרך דירה. אבל מקום שמשמש לכניסה ויציאה ותשמיש ארעי כגון גג אין חוששים לו.

כתב בערוה"ש (סי' קנח ס"ב): "ומה נקרא גינה ומה נקרא בקעה. בקעה היא מקום שזורעין בה תבואה (רש"י ריש ב"ב) וגינה הוא מקום שזורעים בה זרעים או נוטעין בה אילנות. ויש מהגדולים שאומר דגינה הוא מקום שעומדים בו זרעים כל השנה ולפי' במדינות שלנו בטלה דין גינה לגמרי. האמנם אנחנו רואים גם במדינותינו דלגונות של זרעים וירקות ופירי אילנות עושים גדר ע"פ הרוב, ולשדה תבואה אין עושים גדר. **ולכן נראה דגם עתה דנים כן.** ושיעור הגדר בהם י"א שיהיה ד' אמות כבחצר מפני היזק ראייה וי"א דאין היזק ראייה בהם ורק בחצר העשוי לתשמיש צנוע ג"כ שייך היזק ראייה

2. ושיטתו נוגעת בביאור הראשונים האם בגג מקורה עסקין או לאו, ואכ"מ.

ולא בגינה ובקעה. ואף שאסור לעמוד על שדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה מפני עין הרע זהו ממדת חסידות והגדר ביניהם אינו אלא שלא יושיט ידו לרשותו לגנוב ולכן די בגדר עשרה טפחים ויתפוס כגב אם יושיט ידו חוץ להגדר וזהו דעת הרמב"ם ז"ל. ומימינו לא ראינו לעשות גדר גבוה ד"א בגינה".

ז. הגדרת השטחים ליד בתים ביישובים קהילתיים כגינה

לפי הרמב"ן, גינה היא שטח שמגדלים בו ירקות זרעים ואילנות לפרי, וע"כ רוב השטחים שאינם בנויים ליד הבתים, במושבים וביישובים קהילתיים אינם גינות (אף אותם המגדלים כמה עצים לנוי ואכילה ליד בתיהם, הגידול רק במיעוט השטח ורובו מוקדש לדשאים ושיחי נוי, וע"כ השטח לא יוגדר כגינה), ואין לחוש בהם להיזק ראייה של עמידה על שדה חברו בקמותיה.

אם יתעקש המתעקש לומר שזו גינה, הרי אם מנהג המקום שלא לגדר גדר של ד' אמות למנוע היזק ראייה, אין יכול אחד לכופ את חברו.

ח. נתפס כגנב – חשיבות הגדר

כפי שהערנו לעיל, הגדר שהיא כדי "שיתפס כגנב" אינה למניעת גניבות, היא נועדה ליצירת הרתעה כלפי השכן שלא יכנס לרשות שאינה שלו. המונח "נתפס כגנב" מופיע רבות בענייני יין נסך ובהשארת עם הארץ במקום שיכול לטמא. בשני העניינים כוונת הביטוי שמחמת הפיקוח הוא ירתע מלגשת ולגעת בין – ביי"נ, או לגשת ולגעת בחפצים ולטמאם – אצל ע"ה, וה"ה במקרה הנוכחי. לכן הגמ' (ב"ב ו' ע"א) מסבירה שבגדר נמוכה מעשרה טפחים יש לשכן פתח לטעון שנפל לו חפץ מעבר לגדר, בעוד שבגדר בת עשרה טפחים אין טענת התחמקות כזו. עכ"פ אין תפקיד גדר זו למניעת גניבות, אלא התרעה ומניעת רגל השכן בשלו. לפיכך נראה שהשארת חפצים בשטח שליד הבית אין בהם להכריח כפיה לבניית גדר זו.

ט. גדר חיה בתור גדר למניעת היזק ראייה ו"נתפס כגנב"

גדר חיה, הגדלה מגובה הקרקע עד לגובה קומת אדם תוך מספר שנים, אינה יכולה לשמש גדר הן לפי הרמב"ם והן לפי שאר הראשונים. שהרי עד שתגיע לגובה המוגדר בהלכה, אינה ממלאת אחר יעודה. נמצא כי השכן הדורש לנוטעה ולטפחה, בעצם טוען: כרגע לא איכפת לי מהיזק ראייה וחשש "נתפס כגנב", ורק בעוד זמן יהיה "איכפת לי" מהם. נמצא שמשמש בטענת בניית הגדר, כתירוץ ולא מצד האמת, אע"פ שמעיקר הדין מוחל על הנזקים היוצאים מאי בניית הגדר, וא"כ היאך יכוף את חברו לבנותה?!

סיכום

סיכום את שיטות הראשונים בהשלכה לימינו:

1. לרוב הראשונים אין חובת בניית גדר משותפת אלא משום היזק ראייה, ובמקום שאין היזק ראייה אין חובת בניית גדר כלל.
2. לפי הרמב"ם ישנה חובת בניית גדר עשרה טפחים בגינות, בתנאי שאין מנהג שלא לבנות.
3. גינות ליד הבתים בימינו, אינן באותו שימוש כבימי חז"ל, וע"כ אין לחוש בהם להיזק ראייה ולחובת בניית הגדר היוצאת ממנו.
4. אף לפי הרמב"ם ספק אם ניתן להגדיר גינות בימינו כגינות בימי חז"ל.
5. אף לפי הרמב"ם, במקום שלא נהגו בבניית גדר, א"א לכופ את השכן לבנות גדר. (לפי הידוע לי חוקי העזר המקומיים לא מחייבים זאת).
6. אף אם לפי הרמב"ם אפשר לכופ לבניית גדר עשרה טפחים, יכול השכן לטעון "קים לי" כאותה שיטה שהובאה בשו"ע בשם י"א, שאין לכופ אלא משום היזק ראייה ולא משום נתפס כגנב.
7. א"א לכפות על השתתפות בטיפוח "גדר חיה", כיון שכרגע היא נמוכה ואינה ממלאת שום יעוד, לא של מניעת היזק ראייה ולא של "נתפס כגנב", ורק בעוד שנים תוכל לשמש בתפקיד זה.

מסקנה

עפ"י דברי ערוה"ש, יש לדון האם חצרות שליד בתים ביישובים קהילתיים יחשבו כגינה או לאו. נלענ"ד שלא יחשבו "גינה", משום שרוב החצרות הן לנוי ולהרוחה, ויש בהן: דשא ועצי נוי בעיקר, ומשחקי ילדים וכסאות גן ומנוחה של ההורים, אבל אין שותלים בהן ירקות וברובן אף לא נוטעים עצי פרי. לטעם הרמב"ם "שלא ייתפס כגנב", הרי החשש לגניבה הוא מהשכן כשהוא עומד בחצרו ושולח ידיו לחצר חבירו, ולא לגנבים (להם אין מועילה מחיצה י' טפחים). על כן כיוון שאין חוק עזר אזורי המחייב עשיית גדר של עשרה טפחים, נראה שבחצרות שלנו אין חיוב לבניית גדר הפרדה של עשרה טפחים בין שכנים, אף לפי הרמב"ם.

הרב יואל פרידמן

גדר חיה בין חצרות (תגובה)

הרב יעקב אפשטיין במאמרו "גדר חיה בין חצרות" (אמונת עתיד 48 עמ' 33) ביטל את דין היזק ראייה בחצר בעיקר מפני הטענה שאין עושים תשמישים צנועים בחצר. בהמשך מאמרו בחוברת זו (לעיל) ביטל גם את החובה לעשות מחיצה נמוכה המיועדת להבדלה בין הרשויות, אלא שבנושא זה חידש מחלוקת שלענ"ד אינה קיימת. הוא מביא מחלוקת בין הרמב"ם לבין הראב"ד: לרמב"ם (הל' שכנים פ"ב הט"ז, שו"ת סי' שצה) מחייבים בגינה לעשות מחיצה של עשרה טפחים ולדעת הראב"ד ורוב הראשונים מחייבים אותו לעשות כותל של ארבע אמות משום היזק ראייה. הרב אפשטיין מחדש שהמחלוקת היא כפולה:

1. האם היזק הראייה בגינה המובא בגמ': "אסור לאדם לעמוד בשדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה" זוהי מידת חסידות כדברי הרמב"ם (בשו"ת שם) או שזוהי חובה.

2. האם ישנה חובה לעשות מחיצה של עשרה טפחים להבדיל בין הרשויות. לדעתו, אף שנאמר בגמ' (ב"ב ו' ע"ב) שבמקום שאין היזק ראייה (כגון גג), ישנה חובה לעשות מחיצת עשרה טפחים בין רשויות שכנות "לנתפס עליו כגנב" - חיוב זה הוא רק בגג שאדם מניח את כליו אבל בגינות שלנו שאין מניחים שם כלים על מה ייתפס עליו כגנב?

מלבד זאת שחילוק זה אינו מסתבר כי בוודאי אדם מניח אי אלו כלים בגינתו (כלים חקלאיים, כסאות שולחנות ועוד)¹, לא נחלקו הרמב"ם והראב"ד במחלוקת זו מעולם. הם נחלקו רק בחלק הראשון בלבד, דהיינו האם מסקנת הסוגיה בבבא בתרא (ב' ע"ב) היא שיש היזק ראייה בגינה כי "אסור לאדם לעמוד בשדה חברו..." או שמא זהו רק מנהג חסידות, אך אה"נ במקום שאין היזק ראייה, יודה הראב"ד ושאר הראשונים שיש לעשות מחיצת עשרה "לנתפס עליו כגנב" כמבואר בגמ' (ב"ב ו' ע"ב) וכנפסק בשו"ע (סי' קנט סעי' ב).

וז"ל הרמב"ן (ד' ע"א) שמביא הרב אפשטיין במאמרו:

"ויש מי שאומר שאין גדר הגנה והבקעה אלא כדי שיהא נתפס כגנב ואינו זקוק אלא למחיצה עשרה שאין בה משום היזק ראייה (רמב"ם), והא דאקשינן מינה לעיל להיזק ראייה משום דקס"ד מדקתני וכן, **דמשום היזק ראייה הוא, ולבסוף הדרינן מהך סברא ומפרקינן אגויל וגזית, כלומר לאו משום היזק הוא כלל** אלא אגויל ואגזית הוא דקתני וכן, ואנן נמי הכי קיי"ל ואע"ג

1. ועי' רשב"א (ו' ע"ב) בהקשר לגגות משופעים: "ואפשר דאע"פ שהוא משופע ואין תשמישו מצוי מ"מ לעתים משתמש וגם הוא מניח שם (קצת) כליו". וכן בדברי הרמב"ן (שם ב' ע"ב): "ולגו אין זקוק לו דלא מנחי אינשי בגג מידי שיהא נתפס עליו כגנב" ובנד"ד בגינה בוודאי מניחים כלים ולכן קיימת הסברה של "נתפס עליו כגנב".

דאליבא דלישנא קמא איתמר, כך השיב הרב רבי משה הספרדי ז"ל בתשובותיו, וכן כתב בחבוריו, ואינו נכון ולא כן דעת כל רבותינו ז"ל.¹ הדיון בדברי הרמב"ן, הוא אך ורק, האם החובה לבנות גדר בגינה היא משום היזק ראייה או לאו; לדעת הרמב"ם מסקנת הסוגיה שאינה משום היזק ראייה וע"כ כותב הרמב"ן: "ואינו נכון ולא כן דעת כל רבותינו ז"ל" – ולדעת רבותינו ז"ל החובה לבנות את המחיצה בגינה היא משום היזק ראייה, וכן מבואר בשו"ת מהר"ם גלאנטי (סי' כז ד"ה תשובה שם):

"והרמב"ן ז"ל כתב על דברי הרמב"ם זלה"ה ואינו נכון ולא כל דעת רבותינו שחולקים עמו: נמצא אליבא דהרמב"ן ושאר הגאונים דסברו שצריך בגנה ארבע אמות סוברים שיש היזק ראייה ולדעת הרמב"ם שדי בעשרה טפחים סובר שאין בגנה היזק ראייה".
מפורש בדבריו שכל המחלוקת בין הרמב"ם לשאר הראשונים סובבת סביב שאלת היזק ראייה בגינה.²

אם יטען הטוען שלראשונים החולקים על הרמב"ם לא מצאנו חובת בניית מחיצה של עשרה טפחים מלבד גגות – נאמר שהרמב"ם עצמו חידש שיש חובה זו בגינה, מכיוון שמוסכם על הכל שבכל מקום פרטי שנמצא ליד ביתו של אדם, ובו מניח את כליו (לאפוקי בקעה) – יש צורך לסמן ולציין הפרדה בין רשויות כדי שיהא "נתפס עליו כגנב". יש להוכיח כן מבעל ההשגה עצמו החולק על הרמב"ם, שכן מצאנו בחידושי הראב"ד (שטמ"ק ב ע"ב ד"ה וטעמא): שלמ"ד היזק ראייה – לאו שמיה היזק, מתפרשת המשנה: "השותפין שרצו לעשות מחיצה" כפשוטה, שהשותפים הסכימו על בניית כותל, וע"כ כותב הראב"ד:

"הא לא רצו לבנות מחיצה – לא היו כופין אלא בחלוקה בלבד הואיל ויש בה דין חלוקה ובראשי פסיפסין להיכירא בעלמא³. א"נ במחיצה עשרה לנתפס עליו כגנב – אבל כותל ארבע אמות – לא מ"ט, היזק ראייה – לאו שמיה היזק..."

ומכאן מוכח שלמ"ד היזק ראייה – לאו שמיה היזק, מודה הראב"ד שיש לבנות מחיצת עשרה כדי להפריד בין הרשויות – כן מודה הראב"ד גם בגינה, שלולא החיוב לבנות כותל ד' אמות כדי שלא יראה חברו את קמתו גדלה, בוודאי היה חייב לבנות מחיצת עשרה ובכלל מנה מאתיים כפי שכתב הרב אפשטיין.
וכן מפורש בדברי הראב"ן (ריש ב"ב ד"ה אלא)⁴:

2. ונראה שהשו"ע (חור"מ סי' קנח סעי' ג) נקט כדעת הרמב"ם, שכן הביא דבריו בסתמא, ואת דעת הראב"ד הביא בתור יש אומרים.
3. ועי' בדברי ר' יונה (עליות דר"י ב"ב שם ד"ה אלא מאי גודא) שהו"א שלא קי"ל כר"נ שחייב לבנות מחיצה לנתפס עליו כגנב, ולכן בלא ריצוי – אינו חייב לבנות מחיצה. ותירוץ א' של הראב"ד מתאים לתירוץ זה, אך להלכה שקי"ל כר"נ פשיטא שחייב משום נתפס עליו כגנב בין בחצר ובין בגינה.
4. הרב אפשטיין הפנה תשומת לבי לחדושי חת"ס (ב"ב ב ע"ב ד"ה והא) שמביא את דברי הראב"ן.

"אלא אמר רבא וכן בגינה סתם — כמקום שנהגו לגדור בבקעה דמי... ואי קשיא כיוון דהיזק ראייה — שמיה היזק, מה בין גינה לשדה האמר בפרק המקבל אסור לאדם שיעמוד על שדה חברו בשעה שהיא עומדת בקמותיה משום עין הרע? תריץ בגינה איכא תרתי: היזק ראייה ושמירת פירות דסתם גינה יש בה אילנות ופירות וסתמן קיימי לגדור משום פירות..."

גם טענתו של הרב אפשטיין שאף לדעת הרמב"ם אין חובה לעשות מחיצת עשרה כי הגינות שלנו אינן בגדר גינה אינה נראית בעיני. אמנם נכון שהגינה האמורה היא מקום שזורעים שם ירקות ונוטעים שם עצים, אך אי אפשר להפקיע מהגינות שלנו שם חצר (כפי שכתב הרב אפשטיין במאמרו הקודם) ואף להפקיע אותן משם גינה (כאמור במאמרו הנוכחי). אלא עיקרם של דברים שכיוון שהגינה נמצאת ליד הבית ואדם משאיר לפעמים את כליו, בוודאי יש לעשות מחיצה המבדילה בין הרשויות "לנתפס עליו כגנב", הן לדעת הרמב"ם והן לדעות הראשונים החולקים עליו.

אלא שלענ"ד יש לדון על גדר חיה מהיבט אחר. הראשונים נחלקו מהו מסיפס האמור בגמ' (ב"ב ב ע"ב, ו ע"ב); לדעת רש"י (ב"ב שם ד"ה וטעמא) מסיפס הוא "יתדות נצצים תקועים בארץ נמוכים", ולדעת הרמב"ם (ב"ב שם ד"ה אי תנא) ורוב הראשונים זהו כותל של עשרה טפחים, וז"ל הרמב"ם:

"אבל מה שפרש"י ז"ל במסיפס שהוא יתדות תקועות אינו מחזור, שאין השותפין חולקין לעולם אלא בכותל בנין כדי שלא יהו כל היום מתעצמין בדין... ור"ח ז"ל פי' מסיפס כותל חלול חלונות, וכן פירש רב נתן בעל הערוך ז"ל...⁵

לכן יש לדון האם אפשר לחייב לבנות מחיצת עשרה ממש כדברי רוב הראשונים⁶, ואם הגדר החיה יכולה להיות תחליף למחיצה זו, כשלוקחים בחשבון את ההבדלים בהוצאות של כל אחד מסוגי המחיצות.

5. ולענ"ד ייתכן שגם טענתו של הרב אפשטיין שגדר חיה בתחילת גידולה אינה מועילה ל"נתפס עליו כגנב" תלויה במחלוקת שבין הראשונים — לדעת רש"י בוודאי גם בתחילת גידולה מהני, ולשאר הראשונים צ"ע.

6. כ"כ הרמב"ם (שבגוף המאמר) וכן רשב"א (ד"ה אי תנא) וכן תוס' (ד"ה הוה) שמביאים דברי ר"ח (פירושי ר"ח ובית מדרשו הוצ' מכון אמרי דוד) וכן ערוך (ערך מסיפס) שמסיפס הוא כותל חלול שיש בו חלונות. וכן נראה גם מדברי הראב"ד (שטמ"ק ד"ה אי תנא) שפירש ש"פסיפס" הוא דבר שאינו נגמר או חתיכה דהיינו חלק מכותל ד' אמות וכפי שהביא הרשב"א משם ר"ח והערוך.

031

בית האוצר מגיש:



תרומות ובעשרות

סדר הפרשת תרומות ומעשרות אינטרקטיבי

• קטיל (האוראטימיה)

• מהאים לתמימים (העבורים)

• בחמדות רבים (פחמים)

(השליח לעברית)



בס"ד

יבואנים וספקים:

חומרי גימור לבניין

*

בידוד לגגות רעפים

*

תיקרות אקוסטיות, פיברגלס, מינרלי, פרופילים

*

לוחות גבס ואבזורים

*

תיקרת גבס מחוררת

*

דלתות וחלונות עץ

*

בידוד טרמי ואקוסטי

*

גופי תאורה, אמבטיות, לברים

*

ייעוץ טכני ושירות קטלוגי למהנדסים ואדריכלים



יהודה יצוא-יבוא בינלאומי (1971) בע"מ רח' פרופסור שור 59, אזור"ת חולון 58811

טל. 03-6508111, פקס 03-5569271

אמנות

בטאון מכון התורה

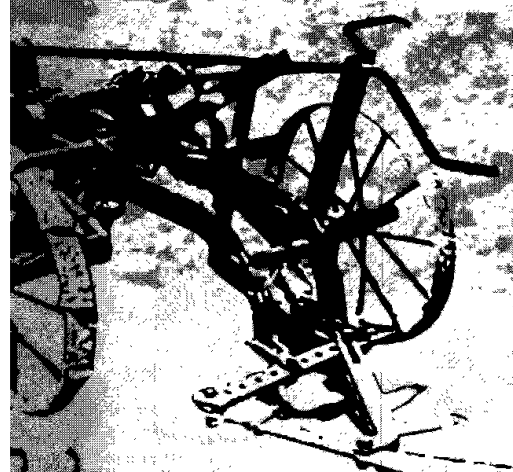
"חזו
הרא

קדו
עול
הרה

להס
חיי
הרה

על
חרב

נד
הרב



ג
מרד



פקוראי "אמנות אתיק",
!life

ב"ה זכינו להשלמת יובל גיליונות,
לפניכם גיליון 50
גיליון חגיגי.

גליון "אמנות עתיד" חודש
העיצוב והעריכה עברו שינויים

אנו מלאי תקווה שהשינויים ימצאו חן
ותהיה בהם תועלת מרובה והנאה נעימה.

לקראת היובל הבא
יקבלו מנויי "אמנות עתיד" הישנים והחדשים,
"אוגדן שמירה"
לשמירה וסידור של הגיליונות הבאים.

דמי משלוח שנתי ל-6 חוברות 36 ש"ח.

פנו אלינו
ואשרו את רצונכם בחידוש או בהצטרפות
ונשלח לכם את ה"אוגדן".
ט' 08-847325, פקס' 08-847055

בברכת התורה והארץ
מזכרת "אמנות אתיק"