

אמונת עתיד

"אמונת — זה סדר זרעים"

(שבת לא ע"א)

"שמאמין בחי העולמים וזרע"

(מדרש שוחר טוב תהילים יט)



גליון מס' 89

טבת תשע"א — שבט תשע"א

מכון התורה והארץ * כפר דרום — חבל עזה — אשקלון

עורך:
הרב גבריאל קדוש
מערכת:
הרב יהודה הלוי עמיחי
הרב יואל פרידמן

בהוצאת מכון התורה והארץ
רח' דוד ברגר אשקלון

טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055
אינטרנט

www.toraland.org.il

דוא"ל

Machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חינם
הוצאות משלוח - 36 שקל לשנה

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

©

כל הזכויות שמורות
ISSN 001337383

סדר ועימוד
א"א 077-3535047

דפוס האוזר בע"מ
גבעתיים

תוכן



מאמר מערכת

- 5 גשמים ופירות בארץ ישראל הרב גבריאל קדוש

ארץ ישראל

- 13 לימוד תורה, עבודת אדמה ובניין ארץ ישראל
הרב יהודה זולדן
- 23 על מזבחך ועל היכלך הרב יהודה הלוי עמיחי

תרומות ומעשרות

- 27 מינוי שליח להפרשת תרומות ומעשרות מירקות שאינן
בבעלותו של המפריש הרה"ג יעקב אריאל
- 38 הפרשת תרומות ומעשרות משסק הרב אורי רדמן
- 49 דיני ערלה, תרומות ומעשרות וברכה של עלי צמח
הנאכלים הרב יהודה הלוי עמיחי

שונות

- 60 ביכורי ענבים לאחר חנוכה הרב אבי סחובולסקי
- 70 הפרשת תרומות ומעשרות מפסולת ענבים שמפיקים ממנה
אלכוהול הרב יהודה הלוי עמיחי
- 72 ברכה על לחם המזיק לבריאות הרב יהודה הלוי עמיחי
- 74 איסור כלאי זרעים בהנבטה ביתית של קטניות
הרב יואל פרידמן





רשימת המשתתפים

הרה"ג יעקב אריאל
נשיא מכון התורה והארץ,
רב העיר רמת גן

הרב יהודה זולדן
מפמ"ר תורה שבע"פ – משרד החינוך

הרב אבי סוחובולסקי
מכון התורה והארץ

הרב יהודה הלוי עמיחי
מכון התורה והארץ

הרב יואל פרידמן
מכון התורה והארץ

הרב גבריאל קדוש
מכון התורה והארץ

הרב אורי רדמן





הרב גבריאל קדוש

גשמים ופירות בארץ ישראל

ארץ ישראל נשתבחה בגשמייה ובפירותיה. בייחוד נשתבחה הארץ בגשמייה, אשר בזכותם אינה כארץ מצרים:

כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק: והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים: ארץ אשר ה' אלהיך דרש אתה תמיד עיני ה' א-להיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה (ודברים יא, י-יב).

לכאורה נראה שפסוקים אלו מורים דווקא על ברכתה של ארץ מצרים, שאינה זקוקה לגשמים, ועל חסרונה, חלילה, של ארץ ישראל, שאינה יכולה להתקיים ללא גשמים?

בהמשך פסוקים אלו מובאת פרשת 'והיה אם שמוע' שנאמרת בקריאת שמע. שם מובאים התנאים לשבח ירידת הגשמים בארץ ישראל:

והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' א-להיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם: ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנד ותירשד ויצהרד: ונתתי עשב בשדד לבהמתד ואכלת ושבעת (ודברים יא, יג-טו).

הרמב"ן (ושם) בפירושו השני, מבאר שיש בפסוקים אלו אזהרה שאם נשמור את רצון ה' ירדו גשמים והארץ תיתן יבול, ואם לאו אזי, חלילה, יעצרו הגשמים ותפסק נתינת הפירות. אך, לפי דבריו, אין בעצם ירידת הגשמים כל שבח המיוחד לארץ ישראל. וזו לשונו:

ופשוטו של מקרא בדרך האזהרות נאמר, שאמר להם ושמרתם את כל

המצוה וירשתם ארץ זבת חלב ודבש כי ה' יתן מטר ארצכם בעתו והארץ תתן יבולה, אבל דעו לכם שאינה כארץ מצרים להשקות אותה ברגל מן היאורים ומן האגמים כגן הירק רק היא ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים לא בענין אחר, וצריכה שידרוש ה' אותה תמיד במטר, כי היא ארץ צמאה מאד וצריכה מטר כל השנה, ואם תעברו על רצון ה' ולא ידרוש אותה בגשמי רצון הנה היא רעה מאד לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב בהריה. ויחזור ויפרש כל זה בפרשה השניה (ולהלן פסוקים יג - יז), כי אם שמוע תשמעו אל מצותי ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש תמיד, ואם לא תשמעו ועצר את השמים וגו' ואבדתם מהרה ברעב מעל הארץ הטובה, שלא תוכלו לחיות בה בלא מטר

לפי דבריו נראה, שהתורה עושה הבחנה מציאותית בין אקלים ארץ מצרים לאקלימה של ארץ ישראל. ובגלל האקלים המסוים של ארץ ישראל, שזקוקה לגשמים, מתנה התורה את ירידתם בעשיית רצון ה'.
כן פרש הרשב"ם (ושם) פסוקים אלו:

כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים... כן שיטת פרשיות הללו. צריכים אתם לשמור את מצוות י"י אלהיכם, כי הארץ הזאת טובה מארץ מצרים לשומרי מצוות, ורעה מכל הארצות ללא שומרים, כי הארץ אשר אתה בא שמה אינה כארץ מצרים שאין צריכים למטר ובין טובים ובין חטאים בטורח השקאת שדותיהם יש להם לחם, אבל ארץ ישראל אם אתם שומרים מצוות עיני י"י אלהיך בה להשקותה במטר השמים מרשית השנה ועד אחרית שנה לתת מטר בעת הצורך. והיה אם שמע תשמעו. אם שמעת בישן תשמע בחדש, וכן אם שכח תשכח, התחלת לשכוח סופך שתשכח.

אך מפירושו הראשון של הרמב"ן ובמיוחד מסופו, מתגלה לנו שבחה הגדול של ארץ ישראל:

לא כארץ מצרים היא - אלא טובה הימנה, ונאמרה הבטחה זו לישראל ביציאתם ממצרים שהיו אומרים שמא לא נבוא אל ארץ טובה ויפה כזאת... בסוף הפירוש מתבטא הרמב"ן שיש בירידת הגשמים בארץ 'סוד עמוק':
נה הפרשה הזו תזהיר במנהגו של עולם, וממנה נלמד כי אע"פ שהכל ברשותו ונקל בעיני ה' יתברך להאביד יושבי ארץ מצרים ולהוביש נהרותם ויאוריהם, אבל ארץ כנען תאבד יותר מהרה שלא יתן בה מטרות עוזו... ומפני שאמר ארץ אשר ה' אלהיך דורש

אותה - וראוי שיאמר ולמטר השמים תשתה מים כאשר ה' אלהיך ידרוש אותה, יהיה מדרש רבותינו (ספרי עקב יב) נרמז בכתוב, והלא כל הארצות הוא דורש שנאמר (איוב לח כו) להמטיר על ארץ לא איש, כביכול אינו דורש אלא אותה ועל ידי אותה דרישה שדורש אותה דורש כל הארצות... **ויש בו סוד עמוק, כי הארץ הזאת נדרשת בכל והיא הכל, וכל הארצות מתפרנסות ממנה באמת.**

מה הוא הסוד בירידת גשמים בארץ ישראל?

הריקאנטי (ושם) מעלה את הקושיה בפירוש הפסוקים:

הפסוקים האלו לפי פשטם קשין לפרשם כי באו לספר שבחה של ארץ ישראל ונראה לפי הפשט שיספר בגנותה, גם נראה שיספרו בגנות ארץ מצרים ונראה שמספרין בשבחה.

ובתשובה מגלה לנו הריקנטי טפח מאותו הסוד:

אמנם לפי האמת יבא הפסוק כפשוטו ומשמעו, והעניין כי ארץ ישראל אינה תחת ממשלת סיבות אחרות רק תחת השם הנכבד יתעלה, וזהו למטר השמים שרמז לשמים העליונים, כמה דאת אמר [דברים כה, יב] יפתח יי' לך את אוצרו הטוב את השמים, **אמנם שאר ארצות שותות מתמציתה**, וזהו והשקית ברגלך כי אין השגחת השם יתעלה בהם, וכן אמרו רבותינו ז"ל [ספרי עקב פ' מ] כי כל ארצות הוא דורש שנאמר [איוב לח, כו] להמטיר על ארץ לא איש אלא אינו דורש אלא אותה, **ועלועל ידי אותה דרישה שהוא דורש אותה דורש לכל שאר הארצות** ידי אותה דרישה שהוא דורש אותה דורש לכל שאר הארצות, ואמרו רבותינו ז"ל [תענית י ע"א] ארץ ישראל שותה תחלה וכל העולם שותה לבסוף, שנאמר [איוב ה, י] הנוטן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוצות, כל כל ארצות מתמציתה של ארץ ישראל שותות... ארצות מתמציתה של ארץ ישראל שותות... ובאמת כי הקדוש ברוך הוא דורש אותה כי הארץ הזאת נדרשת בכל והיא הכל, וכלוכל שאר הארצות מתפרנסות ממנה... שאר הארצות מתפרנסות ממנה... למדנו מדבריו שמקור כל הגשמים בעולם הוא מארץ ישראל, כח ההשגחה האלוקי המיוחד הנמצא רק בארץ ישראל הוא זה המשפיע על גשמי העולם כולו, ירידת הגשמים בארץ ובעולם היא נגזרת של ההשגחה האלוקית על ארץ ישראל.

יתכן שאותו 'סוד עמוק' מופיע גם בדברי ה'שיטה מקובצת' על דברי הגמרא (וברכות לג ע"א): 'מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים'. ומבאר השיטה: 'פירוש מתוך שענין גשם הוא דבר פלאפלא ויורדין בגבורה אמר גבורות גשמים'.

על פי דברים אלו, אפשר גם להבין את דברי הגמרא (ותענית ב ע"א):

אמר רבי יוחנן שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים מפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים מפתח של גשמים דכתיב יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו מפתח של חיה מנין דכתיב ויזכר אלהים אליה אלהים ויפתח את רחמה מפתח של תחיית המתים מנין דכתיב וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם במערבא אמרי אף מפתח של פרנסה דכתיב פותח את ידך וגו' ורבי יוחנן מאי טעמא לא קא חשיב להא אמר לך גשמים היינו פרנסה. ירידת הגשמים בחו"ל היא כפרנסה, אין לה ערך עצמי רוחני ואינה מורה על השגחה מיוחדת, אך ירידת גשמים בארץ ישראל היא בעלת ערך עצמי רוחני מיוחד. לכן מפתח של גשמים ומפתח של פרנסה, במערבא (ובט"י) נחשבים כשני מפתחות נפרדים, ולא כמפתח אחד כמו שנחשבים אצל אנשי חו"ל.

פירות ארץ ישראל

התורה משבחת את פירותיה של ארץ ישראל:

אַרְצָא חֲטָה וְשַׁעֲרָה וְגִפְנוֹ וְתַאֲנָה וְרִמּוֹן אֲרָצָא זֵית וְדָבָשׁ: אֲרָצָא אֲשֶׁר לֹא בְּמִסְכָּנֹת תֵּאֱכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תַחְסֹר כֹּל בָּהּ אֲרָצָא אֲשֶׁר אֲבַנְיָהּ בְּרִזָּל וַיִּמְהַרְרֶיהָ תַּחְצַב נְחֹשֶׁת (ודברים ת, ח-ט).

בספר 'שפתי כהן' (ולגורי האר"י הק') נשאלת השאלה המתבקשת מקריאת פסוקים אלו: הרי בכל מדינות תבל גדלים פירות מסוגים שונים, מדוע דבר זה נכתב בתור שבח מיוחד של ארץ ישראל? ותשובתו היא דעיקר ההשפעה האלוקית על פירות העולם היא דרך פירותיה של ארץ ישראל. מהם נשפע שפע לכל פירות העולם. ההשפעה על כל העולם היא הדבר המשותף לירידת גשמים בארץ ישראל וליבול הפירות בארץ ישראל.

מכנה משותף נוסף מצאנו גם בעניין ההתניה בין קיום רצון ה' לבין ירידת גשמים, ובין קיום רצון ה' לנתינת הפירות. התורה מקדימה לשבח הפירות את הפסוקים (ודברים ת, ו):

וְשִׁמְרַתְּ אֶת מִצְוֹת ה' אֶל-לְהִיךָ לְלַכֵּת בְּדַרְכָּיו וּלְיִרְאָה אֹתוֹ: כִּי ה' אֶל-לְהִיךָ

מביאָד אַל אַרץ טוֹבָה אַרץ נְחֻלֵי מַיִם עֵינֵי וּתְהִמּוֹת יִצְאִים בְּבִקְעָה וּבְהָר...
הַשָּׁמַר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱ-לֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שָׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו
אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם.

קשר זה בין מצבו הרוחני של עם ישראל לבין מצב הפירות מצאנו גם בדברי המשנה בסוטה (פ"ט מי"ב):

...רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי מיוס שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד הטל לברכה וניטל טעם הפירות ר' יוסי אומר אף ניטל שומן הפירות.

הקשר בין הדברים נתבאר בדברי התוספתא (סוטה טו, ב):

ר' שמעון בן לעזר אומר טהרה נטלה את הטעם ואת הריח, מעשרות נטלו את השמן ואת הדגן.

באר לנו ר' שמעון, שהמעלות הרוחניות והמצוות שנחסרו כתוצאה מחורבן הבית, הטהרה והמעשרות, הם אלו שבעצם נתנו לפירות את טעמם, ריחם, שמנם ודגנם. וכך באר גם ה'אגרות משה' (חיו"ד ב, קמא):

שמתוך שהיו טהורים ונוהגין בטהרה אף הקב"ה מטהר פירותיהן מריח רע ומטעם רע וכן פירש במעשר על שומן הפירות, הרי מצינו גם יתרון בטהרה ובמעשרות שעושין הטבה גדולה בהפירות והוא מטעם שהן מצות דבפירות.

אכילת פירות בכוונה הראויה

למדנו את מעלתם המיוחדת של פירות הארץ, והיו אף שדרשו לאוכלם בכוונה מיוחדת. וכך מובא בספר 'באר מים חיים' (ושמות פ"ג):

והאוכל מפריה בכוונה הראויה ורצויה לפני יוצר כל ובהכנעה ובשבירת תאותו ובאימה וביראה בזה השולחן אשר לפני ה', אז הוא זוכה להיות מאירין עליו כל האורות הללו שדברים הללו נשתלשלו מהם. ואכן לצד כי נתלבו בלבבו רבים מצד עפר הגשמיות על כן האוכלם בידים מסואבות לא בקדושה ובטהרה ומכוון למלאות תאותו מדברים ההם ושוכח שכל אלה אורות עליונים הם, רק סבור שהארץ ניתן לבני אדם למלאות בטנו וכריסו בתענוגי עולם הזה אז (ודברים לב, טו) וישמן ישורן ויבעט וגו' ויטש אלוה עשהו וגו'... אבל האוכלם בקדושה ובטהרה ודאי

אשר פירות ארץ ישראל אין שיעור להפלגת האורות שיוכל האדם השלם לקבל מהם ודי בזה.

אמנם מדברי החתם סופר (וחולין קמב ע"א) משמע שהשפעה מפירותיה הקדושים של הארץ אינה תלויה דווקא בכוונה מיוחדת באכילה:

והנה שבח א"י זבת חלב ודבש, אם שהוא כפשוטו בלי ספק מ"מ זה התואר מורה עוד קדושת הארץ ופירותיו כי הם מולידים קדושה בנפש האוכל אותם ומוסיף אהבה ודבקות בה' כי התורה הברורה בלי סיג ופסולת נקרא דבש וחלב תחת לשונך כמו הדבש המוציאין מקליפת התמרה והחלב מוצא מקליפת הנחל שעלי' כן פירות א"י ולרמוז לדבר זבת חלב ודבש ס"ת אותיות 'שבת' כי בכל מאכלי' קדושה כמו סעודת שבת ע"ד שאמרו על הלל כל ימיו אכל לכבוד שבת.

יתכן שהדרישה לכוונה באכילת פירות ארץ ישראל, שתהיה לשם שמים, היא נקודת המחלוקת בין 'ספר המצוות' לבין הב"ח, לגבי נוסח ברכת מעין שלוש: 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה'.

הטור (ואו"ח סי' רח) כתב:

וכתוב בספר המצוות... וכתב עוד וי"א ונאכל מפריה ונשבע מטובה ואין לאומרו שאין לחמוד הארץ בשביל פריה וטובה אלא לקיים מצות התלויות בה ע"כ...

נראה מדבריו שבאכילת הפירות של ארץ ישראל, לפי ספר המצוות, אין מעלה מיוחדת, מלבד קיום המצוות בפירות, ולכן אין צריך להזכיר עניין האכילה בברכה. אך הב"ח חולק על 'ספר המצוות' וסובר שיש מעלה גדולה בעצם אכילת הפירות של ארץ ישראל:

הלא קדושת הארץ הנשפע בה מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה, על כן ניחא שאומרים ונאכל מפריה ונשבע מטובה כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה...

יש להוסיף את הסברו של ה'בית יוסף' (ושם) לספר המצוות:

וכתב בספר המצוות... נראה שטעמו מפני שהיה מפרש שמה שאנו אומרים ונאכל מפריה ונשבע מטובה אין התכלית בשביל האכילה אלא מה שאומר אחר כך ונברך עליה בקדושה ובטהרה הוא התכלית אלא דמשום דברכה אתיא מפני האכילה הוא אומר ונאכל מפריה ונשבע מטובה.

בשו"ת 'תורה לשמה' (ולבן איש חי סימן תיח) נשאלת שאלה מעניינת: האם מצווה היא לטרוח עבור אכילת פירות ארץ ישראל, וזו לשון השואל:

אנכי העבד זכני השי"ת וקבעתי דירתי בארץ הקדושה תוב"ב צפת תוב"ב והנה רחוק מן העיר באיזה שעות יש מקום אחד אשר גם הוא מארץ ישראל שיש בו פרדסים ונמצאים שם פירות חשובים טובים ומתוקים ומשובחים במאד מאד אשר גם בשאר ארצות המגדלות פירות טובים יש לפירות אלו שבח ויתרון והנני שואל ממעכ"ת אם ארצה לילך בזמן גידול הפירות למקום ההוא ואשב שם איזה ימים כדי לאכול מפירות הטובים שבו אם יש בזה איזה פקפוק ממידת חסידות ללכת ממקום למקום מהלך איזה שעות בשביל אכילה והנאה של מותרות הגוף כי כל אכילה זו היא בכלל מותרות נחשב או"ד (ואו דילמא) שרי גם לפי מידת חסידים משום חיבוב ארץ ישראל כי פירות הם של א"י ויש מצוה בהליכה לשם לאכול מפירות החשובים של א"י. יורנו המורה לצדקה ושכמ"ה.

וכך תשובת הבן איש חי:

גם לפי מדת חסידים לית בהא פקפוק וחשש דכן מצינו בגמרא (וערובין דף למ"ד) אמר רבב"ח כי הוה אזלינא בתריה דרבי יוחנן למיכל פרי דגנוסר כי הוינן בי מאה הוה מנקטינן לכל חד וחד מאה מאה ולכל מאה מנייהו לא הוה מחזיק להו צנא בת תלתא סאוי והוה אכיל להו לכולהו וכו' ע"ש הרי מפורש שהיו הולכין רבי יוחנן וסיעת מרחמוהי מאה רבנן ממקום למקום כדי לאכול פירות מתוקים וטובים וכל הליכתם בשביל זה שכן מוכח מן הלשון ובודאי הם היו מכוונים בזה בשביל חיבוב ארץ ישראל לאכול מפירות המתוקים וחשובים שלה וכוונתם לש"ש (ולשם שמים) והנה ודאי כולם היו חסידים וקדושים נמצא ד"ז הוא משנת חסידים ולית ביה פקפוק ולכן מאחר שגם אתה השואל כונתך לש"ש בשביל חיבוב א"י ולהודות לה' על הארץ ופירותיה הטובים לך אכול בשמחה והכל הולך אחר כונת הלב. והיה זה שלום ואל שדי ה' צבאות יעזור לי. כ"ד הקטן יחזקאל כחלי נר"ו. (וכינוי של רבי יוסף חיים מבגדד בספרו זה)

מפליא הדבר, עד כמה החשיב את מעלת אכילת הפירות של ארץ ישראל, למרות ביטול תורה של שעות (והלוד, חזור וזמן האכילה...). למדנו מדבריו שוודאי עלינו לאכול

פירות ארץ ישראל בכוונת הלב לחיבוב ארץ ישראל, ולהודות לה' על הארץ ועל פירותיה.

עוד נוכל ללמוד על השפעת האכילה של פירות ארץ ישראל מדברי הרב קוק זצ"ל (ואורות הקודש ח"ג):

המאכל של ארץ ישראל מקודש בפנימיותו ואינו מגושם כי אם בחיצוניותו. אבל ממאכלי חוץ לארץ יש להזהר, ולפי רוב הציפיה לארץ ישראל מתעלה המאכל שבחוץ לארץ גם כן. וכן כתב הרב חיים פאלאג'י בספרו 'אוצרות חיים' (ועמוד 57), על דברי המדרש לגבי רצונו של משה רבנו להיכנס לארץ:

ראיתי להרב מור וקציעה באו"ח סימן ר"ח וז"ל: ואע"ג דאמרין וכי משה לאכול מפריה ולשבוע מטובה היה צריך, אנו ודאי צריכין להם כי פירות ארץ ישראל מוסיפין כח וחכמה כמ"ש אוירא דא"י מחכים וכו' זה"ד ועיין בפ"ב דסנהדרין שאמרו דמיני פירות מאירים את העיניים ולכך בעיר שאין בה פירות אין ת"ח רשאי לדור בתוכה...

יהי רצון שנזכה בעז"ה לעשות רצון ה' בארץ ונזכה להשפעת שפע ברכה של גשמים ופירות ארצנו הקדושה.

[חסרה סקירה על המאמרים שיובאו בחוברת]





הרב יהודה זולדן

לימוד תורה, עבודת אדמה ובניין ארץ ישראל

בני בבל ובני ארץ ישראל

במשנה (סוכה פ"ג מ"ו) נאמר: 'אתרוג הכושי פסול'. אתרוג הכושי הוא אתרוג שצבעו שחור. בגמרא (סוכה לו ע"א) מובאת ברייתא בה נאמר אחרת: אתרוג הכושי כשר, ורק אתרוג הדומה לכושי פסול. ליישוב הסתירה בין המקורות מובאות בגמרא שתי תשובות:

אמר אביי: כי תנן נמי מתניתין דומה לכושי תנן. רבא אמר: לא קשיא, הא לן והא להו.

לדברי אביי, גם המשנה מתכוונת שאתרוג הדומה לכושי הוא האתרוג הפסול. רבא מסביר אחרת: גם אתרוג הכושי פסול, ולא רק הדומה לכושי, אלא שהמשנה עסקה בבני ארץ ישראל, שרחוקים מארץ כוש ואינם רגילים באתרוגים כאלה, בעוד שהברייתא עסקה בבני בבל, שקרובים לכוש ורגילים בהם (רש"י).

את דברי אביי ורבא הללו קשר הרב משה סופר, (חתם סופר למסכת סוכה, שם) לדרשה ששמע מרבנו, הרב פנחס הלוי איש הורביץ, מחבר 'ספר ההפלאה', שאותה הוא הרחיב עוד. תוכנה של דרשה זו היא אבן יסוד לאחד הנושאים המשמעותיים והמרכזיים ביותר במשנת הציונות הדתית: ערכה של עבודת האדמה ויישוב ארץ ישראל בתור מצווה מהתורה.

נביא את דברי החתם סופר, ולאחר מכן נענין בהם:

[א] שמעתי ממורי הפלא"ה (=ראשי תיבות: הרב פנחס לוי איש הורביץ) זצ"ל בהא דפליגי ר' שמעון בר יוחאי ור' ישמעאל (ויש פרק כיצד מברכין- ברכות לה ע"ב) ומסקינן הרבה עשו כר' שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידם.

[ב] אמר הוא ז"ל שעשו כר' שמעון בר יוחאי ולא ר' שמעון בר יוחאי ממש. דודאי מי שכוונתו לשם ה' הבוחן מחשבותיו ויודע עשתונותיו בודאי יעלה בידו. אלא הם עשו כר' שמעון בר יוחאי. נדמו לו ולא בעצם תוכניותם, על כן לא עלתה בידם. ואמר היינו דאמרי הכא אתרוג הכושי, היינו הצדיק המשונה במעשיו ככושי המשונה בעורו הוא כשר, אך דומה לכושי שרוצה לדמות עצמו לר' שמעון בר יוחאי זה פסול כי לא עלתה בידו. עד כאן דברי הרב, ודפח"ח (=ודברי פי חכם חן).

[ג] מכאן ואילך תוספת דברי תלמידו הפעוט כמוני. נלע"ד רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא: 'ואספת דגנך' (דברים יא, יד) אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרייין, שהעבודה בקרקע גופה מצווה משום יישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים. ועל זה צייתה התורה 'ואספת דגנך', ו'בועז...זורה את גורן השעורים הלילה' (רות ג, ב) משום מצווה. וכאלו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה? הכא נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה. ואפשר אפילו שארי אומנויות שיש בהם יישוב העולם הכל בכלל מצווה. אבל כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם וכל שמרבה העולם יישוב מוסיף עבודת ה' חורבן, מודה ר' ישמעאל לר' שמעון בר יוחאי. ועל זה אנו סומכים על ר' נהוראי במתניתין סוף קידושין (פב ע"א): 'מניח אני כל אומנויות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה' היינו בחוץ לארץ וכנ"ל.

[ד] והיינו דמחדש רבא באתרוג הכושי אפילו אינו נדמה אלא כושי ממש, דהיינו ר' שמעון בר יוחאי וחבריו האמתיים, מכל מקום 'הא לן והא להו' לבני בבל כשר ולבני ארץ ישראל פסול דבעינן יישוב ארץ ישראל ע"י ישראל.

א. הרבה עשו כר' שמעון בר יוחאי

דברי הפלא"ה נפתחים בהצגת המחלוקת שבין ר' ישמעאל ור' שמעון בר יוחאי: שמעתי ממורי הפלא"ה (=ראשי תיבות: הרב פנחס לוי איש הורביץ) זצ"ל בהא דפליגי ר' שמעון בר יוחאי ור' ישמעאל (ויש פרק כיצד מברכין- ברכות לו ע"ב) ומסקינן הרבה עשו כר' שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידם.

להלן סוגיית הגמרא בברכות (שם) במלואה:

תנו רבנן: 'ואספת דגנך'. (דברים יא, יד). מה תלמוד לומר? לפי שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' (יהושע א, ח), יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: 'ואספת דגנך' הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: 'ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם' (ישעיהו סא, ה). ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: 'ואספת דגנך'. ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: 'ועבדת את אויבך' (דברים כח, מח).
אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן.

ר' ישמעאל ור' שמעון בר יוחאי עסקו ביישוב פסוקים הנראים כסותרים. מחד, נאמר שיש ללמוד תורה יומם ולילה, ומאידך נאמר שיש לאסוף דגן ותירוש - לעבוד עבודת אדמה. על כך השיב ר' ישמעאל: 'הנהג בהם מנהג דרך ארץ'. ניתן להסביר שמשמעות דברי ר' ישמעאל היא: 'התנהל בטבעיות'. יש ללמוד תורה, אך יש גם צורך לעסוק בצרכים קיומיים, כדרך כל הארץ. ר' שמעון בר יוחאי הסביר שהעיסוק בענייני דרך ארץ הוא צורה של עונש. כשעם ישראל עושה רצונו של מקום, אזי אומות העולם טורחות ודואגות לצרכים הקיומיים, ולישראל בכלל אין צורך לעבוד עבודת אדמה ועבודות אחרות. העיסוק של עם ישראל בעבודה לצורכם ואף לצורך אומות העולם הוא כשהם אינם עושים רצונו של מקום.

אביי מכריע במחלוקת בלשון זו: 'הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם, כר' שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידם'. משמעות דברי אביי היא שהדרך לרבים היא דרכו של ר' ישמעאל, רבים שינסו ללכת לפי דרכו של רשב"י לא יצליחו. ייתכן שבדבריו הוא רומז להנהגתו של רשב"י, שהסתתר במשך שלוש עשרה שנה במערה, עסק בתורה וניזון מעץ חרוב וממעין מים שנבראו לצרכיו (שבת לג ע"ב). רשב"י העיד על עצמו: 'רבי שמעון בן יוחי: ראיתי בני עלייה והן מועטין' (סוכה מה ע"ב). זוהי דרך שמתאימה לבני עלייה, למועטים, לא לרבים.

ב. מי שלא בדרגת רשב"י לא ינסה לנהוג כמותו

בעל ההפלא"ה פירש כך את דברי אב"י, וקושר אותם לאמור בסוגיה:

אמר הוא ז"ל שעשו כר' שמעון בר יוחאי ולא ר' שמעון בר יוחאי ממש. דודאי מי שכוונתו לשם ה' הבוחן מחשבותיו ויודע עשתונותיו בודאי יעלה בידו. אלא הם עשו כר' שמעון בר יוחאי. נדמו לו ולא בעצם תוכניותם, על כן לא עלתה בידם. ואמר היינו דאמרי הכא אתרוג הכושי, היינו הצדיק המשונה במעשיו ככושי המשונה בעורו הוא כשר, אך דומה לכושי שרוצה לדמות עצמו לר' שמעון בר יוחאי זה פסול כי לא עלתה בידו. עד כאן דברי הרב, ודפח"ח (=דברי פי חכם חן).

רבים עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, מפני שהם באמת לא ברמתו ובדרגתו של רשב"י. רק מי שנמצא בדרגות רוחניות גבוהות מאוד יכול להצליח בכך. הדמיון לאתרוג כושי הוא על דרך הדרש: אתרוג הכושי הוא כשר מפני שהוא באמת אתרוג הכושי שצבעו שחור. אך אתרוג הדומה לכושי פסול, כי הדמיון הוא חיצוני בלבד. מי שלא נמצא ברמתו של רשב"י ומבקש לנהוג כמוהו, אין הדבר עולה בידו. הוא משול לאתרוג הדומה לכושי, ולכן הוא פסול.

ג. יישוב ארץ ישראל והוצאת פירותיה הקדושים

עד כאן הייתה זו דרשתו של בעל ההפלא"ה, שבה קושר בין מחלוקת רשב"י ור' ישמעאל לסוגיית אתרוג הכושי. מעתה ואילך מוסיף החתם סופר את דבריו בעניין הקשר שבין הסוגיות. בתחילה הוא מגדיר מהי המחלוקת בין רשב"י לר' ישמעאל ומהי נקודת ההסכמה ביניהם:

[ג] מכאן ואילך תוספת דברי תלמידו הפעוט כמוני. נלע"ד רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא: 'ואספת דגנד' (דברים יא, יד) אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שריוון, שהעבודה בקרקע גופה מצווה משום יישוב ארץ ישראל ולהוציא פירותיה הקדושים. ועל זה צייתה התורה 'ואספת דגנד', ו'בועז...זורה את גורן השעורים הלילה' (רות ג, ב) משום מצווה. וכאלו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה? הכא נמי לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה. ואפשר אפילו שארי אומנויות שיש בהם ישוב העולם הכל בכלל מצווה. אבל כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם וכל שמרבה העולם יישוב מוסיף עבודת ה' חורבן, מודה

ר' ישמעאל לר' שמעון בר יוחאי. ועל זה אנו סומכים על ר' נהוראי במתניתין סוף קידושין (פב ע"א): 'מניח אני כל אומניות שבעולם ואני מלמד בני אלא תורה' היינו בחוץ לארץ וכנ"ל.

אין מחלוקת עקרונית בין רשב"י לר' ישמעאל. ר' ישמעאל הצביע על הדרך הנכונה, ואף האידיאלית: 'הנהג בהם מידת דרך ארץ' אך זאת רק כשישראל יושבים בתור עם בארץ ישראל. **'בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין'**. החתם סופר משתמש במונח מיוחד: 'שרויין', שמשמעותו: ישיבה קבועה ועמוקה בארץ, בתור עם. מונח זה מופיע אצל ראשונים בתור פרשנות לביטוי: 'יד ישראל תקיפה'. כך למשל כתב הריטב"א (ראש השנה יח ע"ב): 'בזמן שיש שלום - כלומר שישראל שרויין על אדמתם ובית המקדש קיים'. כך כותב גם 'ספר החינוך' במספר מצוות, כמו למשל במצוות בני ערי מקלט (מצוה תקכ): 'ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל שרוים על אדמתן. והיא מן המצוות המוטלות על המלך ועל הצבור כולן'. כשעם ישראל יושב בארץ וריבון עליה, אזי מוטל על הציבור ועל המנהיגות להקים מערכות ציבוריות וביניהם מערכת משפט ובה ערי מקלט. לדברי החתם סופר, השלמות במצוות 'ואספת דגנך', המבטאת את יישוב הארץ, היא כשעם ישראל חי בארצו בתור אומה.

'העבודה בקרקע גופה משום יישוב ארץ ישראל' - יישוב הארץ איננו רק מגורים בה אלא גם פיתוח כל התשתיות החומריות הנצרכות לקיום חיים לאומיים וחברתיים בארץ. ההגדרה של הרמב"ן (השגות על הרמב"ם, מצות עשה ד) למצוות יישוב הארץ היא:

שנצטווינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה.

ירשת הארץ היא הישיבה בה וגם הוצאתה ממצב של שממה. הדבר מתבצע על ידי פיתוח הארץ בתחומים שונים, כדברי החתם סופר בהמשך: 'ואפשר אפילו שארי אומנויות שיש בהם ישוב העולם הכל בכלל מצווה'.

'ולהוציא פירותיה הקדושים' - מדוע קורא החתם סופר לפירות ארץ ישראל 'פירות קדושים'? ייתכן שהוא רומז לדיון שמופיע בדברי הטור אודות הנוסח של ברכת 'מעין שלוש'. לאחר אכילת פת ומאפה מחמשת מיני דגן או פירות משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, ולאחר שתיית יין, מברכים ברכת 'מעין שלוש', ובה אנו מבקשים: 'והעלנו לתוכה ושמחנו בבניה... ונאכל מפריה ונשבע מטובה'. אם אכלו מגידולי ארץ ישראל, מסיימים: 'על הארץ ועל פירותיה, ...על מחיתה ...ועל גפנה'. היו שערערו על הבקשה: 'ונאכל מפריה ונשבע מטובה', בטיעון: 'שאין לחמוד

הארץ בשביל פריה וטובה, אלא לקיים מצוות התלויות בה' (טור אורח חיים סימן רח).
אך הרב יואל סירקיס, לא הסכים לכך, והשיב:

הלא קדושת הארץ הנשפעת בה, מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ...ועל כן ניחא שאנו מכניסין בברכה זו, ונאכל מפריה ונשבע מטובה. כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה ובית חדש, סביב הטור שם).

האדמה של ארץ ישראל היא אדמת קודש, ממילא מה שיוצא מגידולי הארץ גם הוא קדוש. החתם סופר התייחס לקדושת פירות ארץ ישראל במקום נוסף (חידושים לחולין קמב ע"א):

והנה שבח ארץ ישראל זבת חלב ודבש אם שהוא כפשוטו בלי ספק, מ"מ זה התואר מורה עוד קדושת הארץ ופירותיו, כי הם מולידים קדושה בנפש האוכל אותם ומוסיף אהבה ודבקות בה'.

אכילה של פירות הקודש של ארץ ישראל מולידה קדושה בנפש האדם. הדבר מוסיף לו אהבת ה' ודבקות בו, באופן הטבעי ביותר. על קדושת פירות ארץ ישראל היה אומר מרן הרב צבי יהודה קוק (מתוך התורה הגואלת, ד עמ' יז):

צריך להתבונן בביטויים של גדולי ישראל. גדולי תורה וגדולי אמונה. וכשאמרו הרגישו מה שאמרו. הבננה קדושה! הטומאטו קדושה! וכדומה. צריך להכיר בזה, מה זה באמת סדר זרעים בארץ ישראל.

יש להפנים את הדברים אודות קדושת פירות ארץ ישראל והשפעתם על האוכל אותם. אכילה היא פעולה קיומית, ובכל זאת יש לה משמעות נוספת אם מדובר באכילה של פירות הגדלים בארץ ישראל.¹

'וכאלו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה' יש לקיים את כל המצוות שהקב"ה ציווה אותנו, ללא הבדל ביניהם. החתם סופר השווה בין מצוות תפילין לבין מצוות ישוב ארץ ישראל. מצוות תפילין היא חובה אישית, ובדרך כלל לכל אדם יש את זוג התפילין שלו שבו הוא מקיים מצווה זו. ההדגשה של החתם סופר היא שכשם שיש חובה אישית על כל אדם להניח תפילין, כך יש חובה אישית על כל אדם ליישב את הארץ. מלבד המצווה הכללית שעם ישראל יהיה שרוי בארצו,

1. ראה עוד: הראי"ה קוק, אורות הקדש חלק ג עמ' רצה.

מוטלת על כל אדם חובה אישית להיות שותף פעיל בדבר. תורתו של רשב"י הייתה אומנותו, ולכן היה פטור מקיום מצוות מסוימות (שבת יא ע"א), אך בני אדם רגילים אינם פטורים מקיום מצוות בשל העובדה שהם לומדים תורה.

דבריו של רשב"י אמורים במציאות שבה עם ישראל נמצא מחוץ לארץ, בגלות בין הגויים. בגלות אין עניין להיות שותף בבניין הארץ והמדינה. היא איננה שלנו. יש צורך להתקיים כיחידים ועל כן אנשים יוצאים לעבוד ולהתפרנס, אך אין מצווה המוטלת עלינו לפתח מקום שהוא מחוץ לגבולות ארץ ישראל, ואין לנו עניין בכך. הרמב"ן והחתם סופר התייחסו לדבר בסוגיה בבבא בתרא (כד ע"ב). שם נאמר שיש להרחיק אילנות מהעיר, ועולא הסביר שהטעם הוא: 'משום נוי העיר'. על כך כתב הרמב"ן שם:

כיון שאמר עולא דמשום נוי העיר הוא, פשיטא ליה שאין תקנה זו אלא בארץ ישראל. אבל בחוצה לארץ אין מן הדין שיעכב ולא תקנו בה כלום, הלואי שתינוול בפני יושביה.

לאילו 'יושבי ארץ' התכוון הרמב"ן, שהארץ תתנוול בפניהם? האם הוא התכוון לגויים תושבי המקום או ליהודים שמתגוררים שם בגלותם? החתם סופר (שם) הסביר את הרמב"ן כך:

אמר עולא משום נוי העיר. עיין רמב"ן דחו"ל תינוול ותינוול. פירוש- והלואי יעזבו יושביה ויתישבו בארץ ישראל.

הכוונה היא שהגלות תתנוול בפני היהודים הגרים בה, וזה יגרום להם לעלות לארץ. מכאן שבוודאי שאין כל עניין בפיתוח הגלות. לדברי החתם סופר, בנקודה זו מסכים ר' ישמעאל עם רשב"י, שכשעם ישראל נמצא בחו"ל אזי אין שום עניין לפתח את המקום בשום צורה שהיא, אולי חוץ מאשר לצורך הפרנסה האישית.

'ועל זה אנו סומכים על ר' נהוראי במתניתין סוף קידושין (פב ע"א): 'מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה' היינו בחוץ לארץ וכנ"ל. גם דברי ר' נהוראי בסוף מסכת קידושין, אמורים במציאות שבה עם ישראל נמצא בחו"ל, או אז אין עניין לעסוק בפיתוח תשתיות חומרי, אלא לעסוק בתורה בלבד. החתם סופר אף מוסיף 'שעל זה אנו סומכים', דהיינו, שבזמנו שלו בהיותם יושבים בהונגריה תחת שלטון גוי, עיקר עיסוקם הוא בתורה ולא בדברים אחרים, כי מדובר על חו"ל. אך בארץ ישראל יש לנהוג אחרת, לפי דרכו של ר' ישמעאל.

ד. לבני בבל כשר ולבני ארץ ישראל פסול

לאחר הבהרת היחס בין דברי ר' ישמעאל לדברי רשב"י, קושר החתם סופר את דבריהם עם דברי רבא בסוגיית האתרוג הכושי. רבו בעל ההפלא"ה התמקד בדברי אב"י, והחתם סופר מתמקד בדברי רבא:

[ד] והיינו דמחדש רבא באתרוג הכושי אפילו אינו נדמה אלא כושי ממש, דהיינו ר' שמעון בר יוחאי וחבריו האמתיים, מכל מקום 'הא לן והא להו' לבני בבל כשר ולבני ארץ ישראל פסול דבעינן יישוב ארץ ישראל ע"י ישראל.

לדברי רבא, אתרוג הכושי כשר רק לבני בבל, מפני שרק במצב של גלות ניתן לנהוג כרשב"י וחבריו, ולעסוק בתורה בלבד. רשב"י נמשל גם כאן לאתרוג מיוחד שיש לו מהות מיוחדת משלו. אך בארץ ישראל הנהגה כזו אינה מתאימה והיא פסולה. בארץ ישראל לא ייתכן מצב שבו יעסקו אך ורק בתורה ופיתוח הארץ יעשה על ידי גויים. מצוות יישוב ארץ ישראל היא כאמור מצווה אישית, המוטלת על כל יהודי, והיא איננה מוטלת על גויים.

לא נדון כאן בקשר הדרשני בין דברי רשב"י ור' ישמעאל לבין סוגיית האתרוג הכושי, אך גם אם נפריד בין הסוגיות השונות, נוכל ללמוד עקרונות חשובים מדברי החתם סופר הללו, ולסכמם:

1. מצוות יישוב ארץ ישראל היא פיתוח הארץ והוצאתה משממונה, על ידי בניית תשתית לקיום חיים לאומיים בה: עבודת האדמה וכל תשתית נצרכת אחרת.
2. פירותיה של ארץ ישראל הם פירות קדושים, ועבודת אדמה המושקעת בגידולם ובהוצאתם מהשדה או מהעץ, היא עבודת קודש.
3. מצוות יישוב הארץ היא גם חובה אישית. כשם שכל אדם מחויב להניח תפילין, כך מוטלת אחריות אישית על כל אדם להיות שותף בבניין הארץ, ואין הוא פטור מכך גם אם הוא לומד תורה.

ה. בזמן החורבן, ובהגיע התור של הבניין

קשה לקבל את דברי החתם סופר כפשוטם, שדברי רשב"י נאמרו כשעם ישראל נמצא בגלות מחוץ לארץ: 'כשאנו מפוזרים בעוונותינו הרבים בין אומות העולם'. רשב"י חי בארץ, וקשה להניח שהוא הודיע בדבריו את יושבי חו"ל. לא רק זאת, אב"י שהיה בבבל הוא זה שאומר: 'הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי

שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן' (ברכות לה ע"ב). הנהגתו של ר' ישמעאל התקיימה בבבל דווקא.²

ברוח דברי החתם סופר, אם כי בהדגשות אחרות כתב הראי"ה קוק. אין הוא קושר את דבריו לסוגיית הגמרא בסוכה אודות אתרוג הכושי, אך כמו בדברי החתם סופר, גם בדבריו יש אמירה עקרונית אודות הערך של בניין הארץ מהבחינה התורנית:

בזמן החורבן וקרוב לו שהחיל הישראלי נעתק מאדמתו והוצרך להכיר את תעודתו רק במעמדו ברוחני המופשט, הושרשה ביחידים הדרכה לפרישות מחיי שעה בשביל חיי עולם. וגם על זה יצאה מחאה שמימית. אבל כאשר הגיע התור של בנין האומה בארצה, והצורך המעשי של הסידורים המדיניים והחברתיים נעשה חלק מתכנית פעלי הכלל, הרי הם הם גופי תורה, וכל מה שיתרחבו הגורמים המעשיים ויתבססו יותר יפעל הרוח המלא קדושה וחיי אמת על העולם ועל החיים, ואור ישראל יאיר פני תבל בכליל יפעתו (אורות עמ' עז).³

דברי רשב"י ודברי ר' ישמעאל נסובים שניהם על הנעשה בארץ ישראל אך בתקופות ובמצבים שונים. רשב"י אמר את דבריו בשעה שהארץ הייתה חרבה, כשגויים הם אלה ששולטים בה, ו'החיל הישראלי נעתק מאדמתו'. אין ריבונות ישראלית בארץ. במצב כזה שבו קשה לממש את מצוות יישוב הארץ בבנייה ובפיתוחה, או אז יש בודדים שרשאים לפרוש מהעיסוק מחיי שעה - בנייה ותשתית חומרית, ולעסוק אך ורק בחיי עולם. הבודדים הללו הם רשב"י ור' אלעזר בנו. הביטויים 'חיי עולם' ו'חיי שעה', לקוחים מהמסופר בגמרא (שבת לג ע"ב) על רשב"י ובנו, שהסתגרו במערה במשך שנים עשרה שנים כשברחו מהרומאים. לאחר שהם יצאו מהמערה הם ראו אנשים חורשים וזרעים:

אמר: מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה! כל מקום שנותנין עיניהן - מיד

2. הערת עורך: י.פ. אמנם ייתכן שכוונת החתם סופר אינה שמחלוקת רשב"י ור' ישמעאל היא בחו"ל, אלא רק שר' ישמעאל, שהלכה כמותו, מודה לדברי רשב"י בחו"ל. לכן הנהגתם בגלות לפרוש מדרכי העולם הזה ולעסוק בתורה בלבד היא מוצדקת. וראה הרב משה סופר, תורת משה, פרשת שופטים, ד"ה מי האיש.

3. הרב צבי יהודה קוק בהערותיו (שם עמ' קעח) מציין לדברי החתם סופר הללו.

נשרף. יצתה בת קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם? חזרו למערתכם!

המחאה השמימית היא על כך שהם גערו באנשים שעסקו ביישוב הארץ, בחרישה ובזריעה. במצב כזה שבו החיל הישראלי שב לאדמתו, זהו בניין העולם ולא חורבנו. בהמשך הגמרא מסופר שרשב"י ובנו חזרו למערה לשנה נוספת ואחר כך כשיצאו הם עשו תיקון חומרי - פיזי בארץ, שתכליתו טיהור הארץ מטומאה. אך מלבד התיקון המסוים שהם עשו, בעת שהגיע תור בניין האומה בארצה, כאשר 'קול התור נשמע בארצנו' (שיר השירים ב, יב), יש צורך להקים ולפתח מערכות מדיניות וחברתיות לטובת האומה. פעולות אלו מגדיר הרב קוק: 'גופי תורה', קיום היקפי ומהותי של התורה. לא מצווה מסוימת אחת, חשובה ומהותית, כמו יישוב ארץ ישראל כפי שראה זאת החתם סופר, אלא גופי תורה. דבר שכולל בתוכו הרבה יותר ממצווה אחת. גופה של תורה. ככל שהשתתית הלאומית תתבסס תתפתח ותתרחב, אזי השכינה בארץ תהיה גדולה עוד יותר, וכך יממש עם ישראל את ייעודו. במקום אחר כתב הראי"ה קוק (אורות עמ' קד), שהקמת מדינה בארץ ובה מערכות ציבוריות מפותחות, כשהאידיאה האלוקית היא זו שמעניקה תוכן ערכי ופנימי למסגרת זו, היא היישום לציווי ה' את אברהם: 'למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (בראשית יח, ט).

סיכום

פיתוח הארץ, עבודת האדמה, ובניית תשתיות קיומיות בה, הם עצמם מצוות יישוב ארץ ישראל, וכשעם ישראל שב להיות ריבון בארץ, אזי אלו הם גופי תורה. בניין הארץ באופנים שונים היא מצווה המוטלת על כל אחד, כמו מצוות אישיות אחרות כמצוות תפילין. העיסוק בכך איננו נחשב ביטול תורה אלא אדרבה, קיום תורה. ככל שהשתתפות בבניין הארץ גדולה, כך גם גדלה השראת השכינה בארץ. כשעם ישראל כבר ריבון בארצו, אזי אין מקום להסתגרות ממושכת, אלא יש לפעול למען בניין הארץ, והתורה ותכניה הם אלו שמעניקים משמעות לבניין זה.





הרב יהודה הלוי עמיחי

על מזבחך ועל היכלך עיון בברכת מעין שלוש

בברכת מעין שלוש אנו אומרים: 'רחם נא ד' אלוקינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מזבחך ועל היכלך'. על 'מזבחך' וכן על 'היכלך' איננו מתפללים בברכת המזון. בה אנו מתפללים רק 'על הבית הגדול והקדוש'. נשאלת השאלה מדוע הוסיפו את 'מזבחך' ואת 'היכלך' בברכת מעין שלוש, אף שהם אינם מצויים בברכת המזון?

א. ירושלים, מקדש ומזבח

הגמרא (ברכות מד ע"א) אומרת:

מאי ניהו ברכה אחת מעין שלש? - אמר ליה: אפירי דעץ - על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה, רחם ה' א-להינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך¹ ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בה כי אתה טוב ומטיב לכל. מלשון הגמרא כבר מוכח שהזכירו 'ועל מקדשך ועל מזבחך', אם כן יש תוספת של הזכרת המזבח על הזכרת המקדש.

1. בספר דקדוקי סופרים יש גרסאות נוספות, אולם העתקנו את הגרסא של הגמרא שבפנינו.

ב. ירושלים ומקדש

הרמב"ם (פ"ג מהלכות ברכות ה"ג) כתב:

וזו היא ברכה אחת מעין שלש: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם על המחיה ועל הכלכלה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית ושהנחלת את אבותינו. רחם ה' אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך והעלנו לתוכה ושמחנו בבניינה ונברכך עליה בקדושה ובטהרה, ברוך אתה יי' על הארץ ועל המחיה.

הרמב"ם השמיט בדבריו את המילים 'ועל מקדשך ועל מזבחך' והוסיף: 'ציון משכן כבודך'², ונשאלת השאלה מדוע? השמטה זו מופיעה גם ברי"ף (דף לב ע"א) וברא"ש³ (פ"ז ס' מב).

בדוחק אפשר לומר שבמקום הזכרת המקדש והמזבח כתבו הראשונים הללו 'ועל ציון משכן כבודך', שזה כולל את בית המקדש בתור משכן הכבוד של הקב"ה. הדבר גם מובן מכיוון שהרמב"ם הוסיף זאת לאחר שהזכיר את ירושלים עירך, ואם כן 'ציון משכן כבודך' הכוונה לבית המקדש.

גם בסידור רב סעדיה גאון (עמ' פד) אנו רואים שאיחדו את המקדש והמזבח, וכך כתב:

רחם על עמך ועל עירך ועל מקדשך.

חיוב הזכרת העיר והמקדש מבוסס על דברי הגמרא (ברכות מח ע"ב):

דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש.

אנו לומדים שיש בברכות שוני בין 'ירושלים עירך', שנבנתה על ידי דוד ובין המקדש, שנבנה על ידי שלמה המלך. על כן בברכה 'רחם' צריך להבחין בין ירושלים והמקדש. זה מה שגרם להרי"ף, לרמב"ם ולרא"ש להזכיר בברכת מעין שלוש שני עניינים א. 'ירושלים עירך' ב. 'ציון' והכוונה היא לבית המקדש. הם סברו שאין צורך להזכיר את המזבח מכיוון שהעיקר הוא המקדש. הראשונים הללו לא השמיטו את

2. נוסח זה של הרמב"ם נוהגים בו היום כל בני תימן על פי כתבי התכלאל.
3. ב'דברי חמודות' (ס"ק קכח) נכתב שיש להוסיף "ועל מזבחך ועל היכלך", אולם לא הוזכר ברי"ף, ברמב"ם וברא"ש.

הזכרת המקדש אלא כללו את המקדש והמזבח במילה אחת: ציון⁴. אלא שעדיין יהיה קשה לנו מדוע הגמרא הביאה נוסח שמזכיר את המזבח בברכה?

ג. הנוסח המקובל בימינו

הטור (או"ח סי' רח) כתב על ברכת מעין שלוש:

על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית והנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מזבחדך ועל היכלך.

נוסח זה כולל את נוסח הרמב"ם ומוסיף עוד את המזבח ואת ההיכל, ונשאלת השאלה: מדוע הוסיפו את הזכרת המזבח על דברי הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, הרי זה כלול 'בציון משכן כבודך' ועוד נשאלת השאלה: נאמר לעיל על 'ועל ציון משכן כבודך' שהוא מקום המקדש, ומה הוסיפה המילה 'היכלך'?

ד. מזבחדך

נראה שכותבי נוסחאות ברכת מעין שלוש התקשו מדוע הגמרא הזכירה גם בית מקדש וגם מזבח, ומשמע מכך שאין להסתפק בתואר יחיד של מקדש, אלא יש ייחודיות לנוסח 'מזבח'.

נראה להסביר שהמיוחד בברכת מעין שלוש שהיא נתקנה על יין ומזונות (בעיקר) ואלו עולים על גבי מזבח כנסכים ומנחות, וכן שבעת המינים באים לפני המזבח בהבאת הביכורים. לעומת זאת פת לחם איננה עולה על גבי מזבח. על כן בברכת מעין שלוש תקנו את הזכרת המזבח ללמדנו שעיקר התקנה היא על יין, מזונות ושבעת המינים.

ה. היכלך

התוספת של המילה 'היכלך' באה לענות על שאלה ששאלו האחרונים: הרי בברכת המזון חובה להזכיר מלכות בית דוד, ומדוע בברכת מעין שלוש נעלמה מלכות בית דוד?

4. עיין ב'יעש אברהם' עמ' תקעא שם הקשה מדוע הראשונים השמיטו את הזכרת המקדש בברכה מעין שלוש.

אלא שלגבי ברכת המזון הגמרא אומרת שיש להזכיר תחילה מלכות בני אדם ולאחר מכן מלכות שמים, משום שאין זה מדרך המוסר להזכיר מלכות שמים ולאחר מכן מלכות ארץ, ועל כן אומרים 'מלכות בית דוד ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו'.

כל זה שייך בברכת המזון, שבה אין הברכה 'רחם' פותחת ב'ברוך אתה', על כן יכול אדם להזכיר קודם מלכות בית דוד ולאחר מכן מלכות שמים, אולם בברכת מעין שלוש, שבה הכול ברכה אחת, מוזכרת מלכות שמים בתחילה ואי אפשר להזכיר מלכות בשר ודם לאחר מכן. אולם מכיוון שרצו להזכיר את מלכות בית דוד הוסיפו את המילה 'היכלך', שפירושה: היכל שנבנה על ידי שלמה המלך, וזו מלכות בית דוד. ועל כן יש אמנם שני תארים לירושלים: א. ציון משכן כבודך ב. היכלך. הביטוי הראשון פירושו המקדש והביטוי השני פירושו ההיכל שנבנה על ידי שלמה. שהרי ג' מצוות נצטוו ישראל: להקים מלך, להכרית זרעו של עמלק ולבנות בית הבחירה, ואם כן בניית בית הבחירה היא סימן למלכות בית דוד, אבל בברכת מעין שלוש, שבה אין אפשרות להזכיר זאת בפועל, הזכירו זאת ברמז⁵. בכך מובנים ארבעת הביטויים שאנו מזכירים בברכת מעין שלש.



5. עיין ילקוט ארץ ישראל לרב יהודה ציזלינג זצ"ל עמ' ה, בשם הרב גבריאל זאב מרגלית, וכן איתא בספר אמת ליעקב לרב יעקב קמנצקי זצ"ל ברכות מט ע"א, ובויעש אברהם עמ' תקעא.



הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

מינוי שליח להפרשת תרומות ומעשרות מירקות שאינן בבעלותו של המפריש

שאלה

ירקן מקבל ירקות מסיטונאי ומוכרם לציבור הרחב. יש הסכם כתוב בין הירקן לסיטונאי שאין לירקן אחריות על הירקות עד שהוא משלם לסיטונאי. הירקן אינו משלם מיד, אלא רק כעבור זמן, פעמים רבות אחרי שכבר מכר את הירקות. נמצא שהירקן אינו בעלים על הירקות ואינו יכול למנות שליח להפריש מהם תרו"מ. מה הפתרון לבעיה זו?

תשובה

א. קי"ל כר' יוחנן, שמהתורה מעות קונות אך רבנן תקנו שמישיכה קונה. א"כ בנ"ד מדרבנן הירקן הוא הבעלים. ויש לעיין, האם חכמים הפקיעו את קניין הכסף מכל וכל?

נחלקו בכך הראשונים. עיין רש"י (ב"מ מח ע"א, ד"ה קאי באבל) שכותב שגם לאחר התקנה שכסף לא קונה זהו רק מדרבנן, אך מדאורייתא כסף קונה, ונפ"מ לקידוש אישה בחפץ שנקנה בכסף. אך המאירי (שם) סובר שחכמים ביטלו את קניין הכסף לגמרי כי 'הפקר בי"ד הפקר'. אומנם גם לשיטת המאירי צ"ע, האם קניין דרבנן מועיל להפרשת תרו"מ. אומנם תרו"מ היום הם מדרבנן, אך לדעת ה'משנה למלך' (הל' תרומות, פ"ז הי"ז) תרומה בזמן הזה חמורה מכל מילי דרבנן, ולא אמרינן בספיקה 'ספק דרבנן לקולא'.

אך מרן הרב קוק (מבוא ל'שבת הארץ' פ"ט) הוכיח שלא כמותו ובתרומה דרבנן בזמן הזה יש להקל, ככל דיני דרבנן.

אולם גם אם נניח כ'משנה למלך', ונתייחס לתרומה בזה"ז כאילו היא מהתורה, צ"ע אם קניין דרבנן מועיל מהתורה, וכבר האריכו בזה האחרונים.¹ אולם גם אם היה קניין משיכה מועיל, כאן אין לסמוך על קניין המשיכה של הירקן. כי לא תמיד הוא מושך את הירקות, פעמים שפועל נוכרי שלו מושך, וצ"ע אם משיכתו מועילה. ונחלקו בדבר ה'אבני מילואים' (בתשובותיו סי' כה) ו'נתיבות המשפט' (סי' קפח). לדעת ה'אבני מילואים' משיכה ע"י פועל נוכרי לא קונה וה'נתיבות' סובר שמשיכה ע"י גוי קונה.²

כמו"כ ייתכן שפועל של הסיטונאי הוא שהכניס את הירקות לרשותו של הירקן, ואז בודאי אינו קונה.

אולם אין צורך בכ"ז שהרי הירקות היו בחנותו של הירקן, וחצרו של אדם קונה לו אפילו שלא מדעתו.

אומנם גם אם נאמר שהיה כאן קניין גמור מהתורה, הרי לפי התנאי שביניהם האחריות מוטלת על הסיטונאי, כלומר מוסכם ביניהם שהקניין לא יחול עד התשלום, ויכול אדם להתנות שהקניין יחול לאחר זמן. וכך נאמר בכתובות פב ע"א: אמר מר בר רב אשי, אע"ג דכי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: האומר לחבירו לך ומשוך פרה זו, ולא תהיה קנויה לך אלא לאחר שלשים יום - לאחר ל' יום קנה ואפ' עומדת באגם, התם בידו, הכי לאו בידו. והא כי אתא רבין א"ר יוחנן: לא קני! לא קשיא: הא דא"ל קני מעכשיו, הא דלא אמר ליה קני מעכשיו.

אומנם כאן לא נאמר 'מעכשיו', אולם הפרות נמצאים בחצרו וחצרו קונה בבוא העת.

ב. אך יש כאן סתירה פנימית. הקניין לא חל אלא כעבור זמן, רק לאחר התשלום, ובינתיים רשאי הירקן למכור את הירקות לאחרים. אם הירקות אינם שלו, האיד הוא יכול למכורם לאחרים, הרי אין אדם מוכר דבר שאינו שלו? זכות המכירה היא

4. עי' אב"מ סי' כח ס"ק לג, דב"א ח"א סי' א ועוד.

5. עיין מש"כ 'באהלה של תורה', ח"ג, עמ' 39.

המבטאת יותר מכל את הבעלות, כדמשמע בנדרים (מח ע"א) אמרו חכמים: 'כל מתנה שאינה שאם הקדישה תהא מקודשת - אינה מתנה'.

אומנם הירושלמי סובר שיכול אדם להקנות לחברו ולהתנות שלא יקדיש את הדבר הנקנה, ר"ל שהוא יכול להתנות על כך. אך אלמלא כן, זכות המכירה הינה חלק מהותי מהבעלות. ועיין רשב"א ור"ן (שם), שבמקום שיש בו הערמה, קנה המידה לכך שהקניין הוא קניין אמיתי הוא האפשרות להקנותו לאחרים. וא"כ האפשרות למכור לאחרים היא בודאי מוכיחה על בעלות. ואין לומר שהסיטונאי ממנה את הירקן רק לשלוחו. עובדה היא שכל הרווחים הם של הירקן ואין לסיטונאי חלק בהם. מוכח אפוא, שהירקות הם של הירקן ולא של הסיטונאי.

ע"כ צ"ל שאכן הירקות הם שלו מיד כשמשכן או מרגע שנכנסו לחצרו, ורק שהאחריות אינה מוטלת עליו אלא על הסיטונאי. ויש להבחין בין בעלות לאחריות: מצנינו אחריות גם ללא בעלות כגון בשואל, שוכר, שומר וגזלן. אומנם בכל אלו האחריות היא על מי שהממון ברשותו ואילו כאן הירקות ברשות הירקן והאחריות ביד הסיטונאי. וכן בקרבן, שיש לו אחריות עליו, הקרבן נמצא ברשותו. ואפילו בחמץ, ישראל המקבל עליו אחריות של חמץ הנמצא ברשות הגוי אינו עובר עליו ב'בל יראה ובל ימצא' ולכן מסתבר שהירקן הוא הבעלים של הירקות, למרות שאין לו אחריות עליהם.

ג. גם אם נניח שהירקן אינו נחשב לבעלים, מ"מ ראוי שיופרשו תרו"מ על ידו, ע"מ למנוע מכשול. ומצנינו שאדם מפריש מעשרות משל חברו בלי דעת חברו משום שזכין לאדם שלא בפניו, ב'תרומת הדשן' (סימן קפח) והו"ד להלכה ע"י הרמ"א וי"ד סי' שכח סעי' ג; וז"ל 'תרומת הדשן', שם:

אם ידעינן דזכות הוא לבעל העיסה, כגון שהיתה העיסה מתקלקלת, מותר ליטול חלה בלא רשותו, דזכין לאדם שלא בפניו. וכן משרתת שבבית יכולה ליטול חלה בלא רשותו, כיון שרגילה היא לפעמים שבעלת הבית נותנת לה רשות.

אומנם יש מדייקים מלשונו של תרוה"ד, שרק כאשר יש חשש שהעיסה תתקלקל יכולה המשרתת להפריש את חלתה של בעלת הבית (ועיין ט"ז). אולם גם בנ"ד יש קלקול חמור, שאנשים עלולים לאכול טבל, ובכדי למנוע קלקול זה יכול גם אחר לזכות את הבעלים ולהפריש במקומם.

אומנם 'קצות החושן' (סי' רמג ס"ק ח) חולק על תרוה"ד וסובר ש'זכין מאדם לא אמרינן' וכאן זכין ממנו את התרו"מ ואין זו זכיה; וז"ל:

וא"כ בהאי דמשרתת דמפרשת חלה משל בעה"ב אין בזה משום זכות,

דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזו דבר כמו במזכה חפץ לפלוני, או במזכה גט לאשתו דזוכה האשה בגט, או במפריש משלו, אבל מפריש משל בעה"ב אין זה זכות אלא ניחותא איכא ושליחות לאו מתורת ניחותא הוא ובעינן לדעתכם דוקא.

אך הרבה אחרונים חלקו עליו והוכיחו שגם 'זכין מאדם'. עיין 'באר יצחק' לר' יצחק אלחנן (או"ח סי' א) ו'מעדני ארץ' (שביעית, קונטרס אחרון) ועוד.

וייתכן שגם ה'קצות' אולי יודה בנ"ד. אומנם הוא חולק גם על הסבורים שמותר למשרתת להפריש תרו"מ כאשר העיסה עלולה להתקלקל, אך יש מקרים שגם הוא יודה שאפשר לזכות מאדם שלא מדעתו, כגון שומר פירות העומדים להתקלקל וב"מ לח ע"א ופסחים יג ע"א, שבמקרה זה מדין השבת אבדה, חייב השומר למכור את הפירות המתקלקלים ואת החמץ העומד להיאסר. לכן, מדין השבת אבדה, עליו למכור את החמץ גם ללא קבלת רשות מהבעלים. ולא דמי לחלה העלולה להתקלקל. וכך נימק זאת:

ומ"ש בתרומות הדשן דמשום קלקול עיסה חשיב זכות, לא הבנתי, דהא אחר שתאפה נמי תוכל להפריש, ואע"ג דמצותו בעיסה אבל כל דליתיה לבעה"ב בשעת לישה תוכל להפריש אחר אפיה.

ר"ל שאין שום חשש שהבצק יתקלקל, שהרי ניתן לאפותו לפני שיתקלקל ובעה"ב תפריש מהאפוי. ואפילו אם יתקלקל לגמרי ולא ייאפה, בלא"ה היא פטורה מחלה. אך בנ"ד יש חשש לתקלה שהלקוחות יאכלו טבל. ובפרט אם המוכר נראה כאדם יר"ש, אז גם שומרי מצוות עלולים לסמוך עליו, שהרי אין חבר מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו, ויישלו באכילת טבל. תקלה רוחנית גם היא כאבדה, והצלה רוחנית דומה במידה מסוימת להשבת אבדה.

אומנם יש לחלק: ה'קצות' הרי סובר שזכין לאדם אמרינן, ולא זכין מאדם, ולכן רק במקום שרכושו עלול להיפסד הוא מודה שיזכו לו שלא בפניו. כי מצילים את רכושו ומזכים אותו בממון. והר"ז כזכין לאדם ולא לזכין מאדם. אך ב'השבת אבדה רוחנית' לא זכין לו שום דבר, אלא זכין ממנו רק כדי להציל אחרים. וגם אם נאמר שמזכין אותו, שלא יגרום מכשול, כלומר, נוטלים ממנו את ממונו ע"מ להציל את נשמתו, עדיין יש כאן זכין מאדם, אם כי למטרה נעלה אך לא זכין לאדם. וצ"ע.

ד. אך ה'קצות' עצמו במקום אחר, כותב שמפרישים לאדם תרו"מ שלא מדעתו במקום שיש צד מצווה, דהיינו זכייה רוחנית, ומתרץ בזה את שיטת הרמב"ם בסוגיית 'כלך לך אצל יפות' וב"מ כב ע"א:

תא שמע: כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה? הרי שירד לתוך

שדה חבירו וליקט ותרם שלא ברשות, אם חושש משום גזל - אין תרומתו תרומה, ואם לאו - תרומתו תרומה. ומנין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו? הרי שבא בעל הבית ומצאו, ואמר לו כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן - תרומתו תרומה, ואם לאו - אין תרומתו תרומה...תרגמה רבא אליבא דאביי: **דשויה שליח.**

משמע שרק ע"י מינוי שליחות מפורשת ניתן להפריש תרו"מ, וכבר הקשו על הרמב"ם שלא פסק כך בהלכות תרומות (פ"ד ה"ג):

התורם שלא ברשות או שירד לתוך שדה חבירו וליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם ותרם, אם בא בעל הבית ואמר לו כלך אצל יפות אם היו שם יפות ממה שתורם תרומתו תרומה שהרי אינו מקפיד, ואם לא היו שם יפות אין תרומתו תרומה שלא אמר לו אלא על דרך מיחוי, ואם בא בעל הבית וליקט והוסיף בין יש לו יפות מהן בין אין לו תרומתו תרומה. מבואר בדבריו שגם ללא מינוי שליחות - מועילה הפרשה. ובתחילה תירץ 'קצות החושן' (סי' רסב) עפ"י הב"י והט"ז, שמצווה שאני, כמבואר בקידושין דף נ"ב (ע"ב) וממילא אידחיא הך סוגיא דריש פרק אלו מציאות, מכוח הסוגיא בקידושין. והוא אף חיזק את דבריהם:

וכן נראה לענ"ד מוכח מהא דאמר' בעירובין דף ע"א (ע"א) בהא דפליגי בית שמאי ובית הלל בביטול רשות משחשיכה וסברי בית הלל דמהני, וטעמא דבית הלל אמרי שם דהו"ל כאומר כלך אצל יפות. ופירש רש"י (וד"ה כלך) כי היכי דאמרינן בכלך אצל יפות מדהשתא ניחא ליה מעיקרא נמי ניחא ליה, בביטול רשות נמי דמעיקרא ניחא ליה אלא דשכח ולא ידע ע"ש. ומבואר דכלך אצל יפות מהני אפילו בדלא שויה שליח, וע"כ משום ניחותא דמצוה שאני.

וכן מוכח מהא דכתבו הפוסקים ואו"ח סימן תרל"ז בט"ז סק"ד ובסימן תרמ"ט סעיף ה' בהג"ה) דמותר ליטול אתרוג של חברו או לישב בסוכת חברו שלא מדעתו, משום דניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה... וא"כ היכי מותר ליטול אתרוג חברו בלי ידיעתו, ע"כ משום ניחותא דמצוה שאני דלא בעינן ידיעה וכמ"ש הב"י.

אלא שבאמת דעתו לא נוחה מתירוץ זה:

לא נהירא לענ"ד, דאפילו ליקט מתחלה כולו לשם תרומה כיון שתורם על פירות שלו ליתיה בזה משום ניחותא דמצוה כיון דלאו עליה רמיא, ואע"ג דאמרו ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה היינו היכא דלא עבדיה

חסרון ממון אבל היכא דאיכא חסרון ממון לא, ומהאי טעמא כתבו הפוסקים (או"ח סימן י"ד סעיף ד') בספרים היכא דיש קלקול וחסרון ממון אסור לו להשתמש בלתי ידיעת בעלים.

ויש להעיר על דבריו, שהמשתמש בספרי חברו שלא מדעתו, גורם להם חסרון שבעה"ב לא מעוניין בו, כגון שהוא נוהג להשתמש בספר בצורה אחרת, ביתר זהירות, או רק לעתים רחוקות יותר. אך בעניין תרומה, הרי סו"ס גם בעה"ב חייב להפריש תרומה, אלא שיכול היה להפריש בעין רעה או בפרות פחות יפים. אולם בחלה אין שום נפ"מ בין המשרתת לבעלת הבית, חוץ מזכות המצווה. וא"כ גם בנ"ד, הרי אם הירקן לא היה מפריש, הסיטונאי חייב היה להפריש את אותה כמות מאותה איכות, ולכן י"ל שהירקן יכול לזכות את הסיטונאי בהפרשה.

ה. תירוץ הב"י על הרמב"ם ב'כלך אצל יפות' יוצא מנקודת הנחה שניחא ליה לאיניש לקיים מצוה בממוניה, ולכן זכין מאדם לצורך מצווה. דבר זה מותנה בכך שהבעלים שומרי מצוות וזכות היא להם שיפרישו תרו"מ מפרותיהם. אך אם הסיטונאי אינו שומר מצוות יש לומר שאינו רואה זכות בכך, אדרבה, מפסידים את פרותיו שלא מדעתו.

והדבר דומה למש"כ הרדב"ז (ח"א סי' שנא), שחזקה של 'אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות' אמורה רק באדם מישראל הכשרים (וכל הרמב"ם הל' אישות סוף"ז). ולכן מי שגירש אשתו והמיר דתו, וחזר להיות איתה, אין חוששים שבעל לשם קידושין, שכן במומר ובפרוץ בעריות ובגויות אין חזקה זו של 'אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות'. וכן אם התניח עם גרושתו והיא בנידתה, אינה צריכה גט ממנו, שאם אינו חושש לאיסור כרת אינו חושש גם לבעילת זנות.

אך לדעת ה'אבני מלואים' (סי' לג בשם תשו' הרשב"א) אף בעובר על איסור תורה בביאה זו אומרים 'אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות', שכל מה שיכול לעשות בהיתר עושה.. וצ"ע אם גם מי שאין לו שום מושג ביהדות, האם גם עליו נאמר שכל מה שיכול לעשות בהיתר עושה.

ואולי יש לומר שאפי' לדעת הרדב"ז נ"ד שאני. כדי להחיל על אדם חזקה שאינו בועל בע"ז, עליו להיות מוחזק בכשרות. חזקה זו היא סובייקטיבית ותלויה באישיותו. ומי שאינו נזהר במצוות, לא אכפת לו לבעול בעילת זנות ולכן הוא מופקע מהחזקה. אך באשר ל'זכין לאדם של"ב', הזכות היא אובייקטיבית. אם הדבר הוא זכות, בעצם גם אם הוא אישית לא איכפת לו, זכין לו שלא בפניו. כי בעיני התורה הוא זכות והתורה היא שקבעה שזכין לאדם שלא בפניו. אלא שחילוק זה, ותלוי בגדר 'זכין לאדם של"ב'. לדעת רש"י (גיטין ט ע"ב) ועוד ראשונים זכייה היא מטעם שליחות,

כלומר, אנן סהדי דניח"ל שהזוכה יהיה שלוחו. לשיטה זו מי שאינו שומר מצווה, א"א לומר דניח"ל ואומנם ייתכן שאם לא איכפת לו, ג"כ מיקרי ניח"ל. וצ"ע.)
 אך לשיטת 'קצות החושן' (סי' קה), התורה היא שמירתה אותו לשליח וכל זכות בעיני התורה נחשבת לזכות ואין צורך שיהיה ניחא ליה באופן סובייקטיבי. ולדעת הראשונים הסוברים שזכייה אינה מטעם שליחות, צ"ע האם צריך שיהיה ניחא ליה באופן סובייקטיבי או שדי בהגדרה אובייקטיבית.
 ר' 'אבני מילואים' סימן א ס"ק ה שהסביר את המתירים לזכות גט למשומדת, משום שזכין לאדם שלא בפניו גם כשידוע לנו שאינו מעוניין בכך. כי מבחינת התורה זכות לה להתגרש כדי שלא תעבור על איסור אשת איש:

ואחר העיון מצאתי תקנת הגט אפי' במקום שמיחתה בפירושו, והוא לפמ"ש הרשב"א בחידושי לקידושין פ"ק (דף כ"א) [כג, ב] גבי שחרור דזכין לאדם שלא בפניו וע"י אחרים בשטר וז"ל ואי לאו דמסתפינא אמינא דהכא אפילו בע"כ נמי, ומתנת ממון שאני דלאו זכות גמור הוא ואדרבה חוב מצד עצמו דכתיב ושונא מתנות יחיה אלא מיהו מצד שנפשו של אדם מחמדתן קרי לה זכות ואעפ"י שהוא מצד עצמו חוב זכין לו שלא בפניו, אבל גט שחרור דזכות גמור הוא דמתירו בבת חורין ומכניסו לכלל מצות ישראל מכל מקום ואפילו עומד וצווח בטלה דעתו אצל כל אדם, הסברו של ה'אבני מילואים' בגדר 'זכין לאדם שלא בפניו' נמצא גם בספרו 'קצות החושן' (סי' קה ס"ק א), אלא ששם הוא כותב שרש"י ותוס' חולקים על הסברו ופירשו משום 'אנן סהדי' ולא משום שהתורה קבעה.

אומנם נהגו לסמוך על המקילים בגט משומדת, אולם סומכים עליהם רק בצירוף סברות נוספות וכמש"כ בשו"ת עין יצחק (חלק א, אבן העזר סימן א):

טו. סיומא דפסקא בקצרה דעתי כן והוא כי זכוי הגט לעוזבת דת אף דאומרת דאינה רוצית כלל בהגט עכ"ז יש לזכות עבורה את הגט לפי דיש לומר דבזכות גמור מהני הזכות אף באומרת שאינה חפצה בזה וגם נ"ד הוי בשם זכות גמור כמו שנתבאר. וזולת זה הא נתבאר בשם המהרי"ק דהיכא דנאסרה עליו דאין זה בכלל נושא שתי נשים וכמו שכתב החמדת שלמה. וזכוי הגט אינו רק לרווחא דמילתא היכא דאפשר אבל אין זה לעיכובא. וגם נתבאר דיש לדון דעיקר מה שמצריכין לזכות הגט לה דזהו רק לטובתינו להצילנו מן הערבות. וע"כ יכול כת"ר לזכות עבורה הגט גם

בנ"ד ולהתיר לבעלה לישא אשה אחרת אף בלא היתר מאה רבנים. וה' יהי' בעזרינו להצילנו מן עון ומכשול ושלוש על ישראל.

ועוד, גם לדעתו של ה'קצות' זהו רק כשמזכה לה, אך כשנוטל ממנה אין זו זכייה, ר' מש"כ ב'קצות החושן' (סי' רמג ס"ק ה) שזכין לאדם אמרינן זכין מאדם לא אמרינן. וכאן זכין מאדם, נוטלים את רכושו שלא מדעתו ונותנים אותו רק לבתו היהודייה. אומנם 'באר יצחק' (או"ח סי' א) מסיק שלא כדבריו, אלא גם זכין מאדם ולא רק זכין לאדם כגון שמוכרים את חמצו שלא מדעתו. אך גם הוא לא אמר כן אלא רק כאשר זו זכייה גמורה עבורו, כגון במכירת חמץ, שזכות לאדם שומר מצוות שחמצו נמכר. אך בזכייה כזו שהוא מתנגד לה ומבחינתו האישית אין היא זכייה אלא חוב, ורק בעיני התורה היא זכייה, לא אמרו זכין מאדם.

(וצ"ע אם אפשר למכור חמצו של אדם שאינו שומר מצוות שלא מדעתו, כי בעיניו זו חובה ולא זכות).

אומנם בספרו 'עין יצחק' אה"ע סי' א) כתב' הר' יצחק אלחנן שזכין למומרת אע"פ שהיא צווחת. וגם הוא סובר שזכין מאדם. אך כפי שהבאנו בשמו לעיל, הוא התיר במומרת מסיבות נוספות.

ו. אולם יש דרך אחרת לתרץ את הרמב"ם הנ"ל בסוגיית 'כלך לך אצל יפות'. הרשב"א והגר"א תירצו שהרמב"ם לא גרס בגמ' 'אלא דשויה שליח', ובאמת גם ללא מינוי שליחות זכין לאדם שלא בפניו. ואפשר לומר שגם הם סוברים שזכין מאדם, לכן אין צורך בשליחות. אך אפשר גם לומר באופן אחר: שבתרומה אין צורך במינוי שליחות.

והיטיב אשר דיבר בזה הגרש"ז אויערבאך ב'מעדני ארץ' (תרומות שם, ובקונטרס אחרון, סוף 'מעדני ארץ', שביעית) שבתרומה א"צ במינוי מפורש של שליחות אלא די בניחותא בעלמא.

יש להביא ראיה לכך מהר"ן (נדרים לו ע"ב ד"ה הכא נמי באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום):

וכי האי גוונא מהני לגבי תרומה דבגלוי דעת בלחוד דניחא ליה סגי ולגבי מודר הנאה לא חשיב מהנה כיון דלא משוי ליה אידך שליח בהדיא ומיהו דוקא באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום אבל אי אמר כל השומע קולי יתרום שליחות מעליא הוי ואסור במודר הנאה דהא אמרינן בפ' המדיר (כתובות דף ע:): כל השומע קולי יזון שליחותיה קעביד ומפקינן לה מדתנן בפ' התקבל (גיטין דף סו) דגבי גט מהני אם אמר כל השומע קולי

יכתוב גט לאשתי הלכך דוקא באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום דלאו שליחות גמור הוא

ודוק בלשונו של הר"ן: 'וכי האי גוונא מהני לגבי תרומה **דבגילוי דעת בלחוד דניחא ליה סגיא**'. למרות שבגט לא מועילה לשון של 'כל הרוצה', בתרומה היא מועילה משום שבתרומה די בניחותא וא"צ ברצון מפורש.

אלא שא"כ קשה מריש פ"ב דקידושין, שלמדו שליחות מתרומה, ולהנ"ל אין מקום ללמוד מתרומה כי שם אין צריך בשליחות אלא די בניחא ליה.

וי"ל למ"ד שזכייה מטעם שליחות, א"כ מצינו שמועילה שליחות בתרומה ולכן אפשר ללמוד מתרומה לדברים אחרים. אומנם בשליחות בתרומה אין צורך במינוי מפורש, אך לעצם גדרה של השליחות אין הבדל בין תרומה לגט.

וגם למ"ד שזכייה לאו מטעם שליחות, כתב הרב"ד בשם הגר"ח ב'ברכת שמואל' (קידושין סי' י) דלכו"ע זכייה מטעם שליחות, אלא שבזכייה אין צורך במינוי ולכן אפשר לזכות גם לקטן, אך תוקף הזכייה הוא מדין שליחות. א"כ שפיר ילפינן דיני שליחות מתרומה.

והרמב"ם לשיטתו (שם פ"ד הי"ג):

הפועלים אין להן רשות לתרום שלא מדעת בע"ה, חוץ מן הדורכין בגת שאם ירצו לטמא את היין הרי הן מטמאים מיד, ולפי שמסר להן והאמינו על כן הרי הן כשלוחין ואם תרמו תרומתן תרומה.

אע"פ שלא מינה אותם במפורש, כיון שהאמינם על כך, רשאים להפריש. ז. עוד י"ל, שאפי' אם נניח שהירקן גוזל את הסיטונאי בכך שנוטל ממנו תרו"מ ללא דעתו, בכ"ז ההפרשה חלה. זאת עפ"י מה שפסק הרמב"ם (הלכות תרומות פ"ד הי"א):

הגנב והגזלן והאנס תרומתן תרומה ואם היו הבעלים רודפין אחריהן אין תרומתן תרומה.

כלומר אם לא היו רודפין אחריהם, התייאשו, ואע"פ שיאוש כדי לא קני, צ"ל שכאן יש יאוש ושינוי השם. ועדיין קשה, אם יאוש לא קני איך מועיל שינוי השם, הרי אין אדם יכול להקדיש דבר שאינו שלו? ותירץ 'קצות החושן' (סי' רסב):

ולכן נראה לפי מ"ש הרמב"ן בספר המלחמות פרק (מרובה) [הגוזל ומאכיל] (ב"ק מא, א בדפי הרי"ף ד"ה ומה שכתב) בהא דאמרינן (שם קיד, א) הגנב והגזלן תרומתן תרומה והקדשן הקדש משום יאוש ושינוי השם, וכתב עלה דאין הטעם משום הצטרפות יאוש ושינוי השם, דכל היכא דהאי לחודיה לא

מהני גם ע"י צירוף לא מהני, אלא דעיקר הקנין הוא בשינוי השם לחודיה דהוי קנין כמו בגנב טלה ונעשה איל, אלא הא דבעינן יאוש היינו כדי שיהיה מקום שיהיה חל עליו שינוי השם, דאי ליכא יאוש ליכא שינוי השם כלל כיון דהבעלים מרדפין אחריו והוי שינוי החוזר, וכל שנתייאשו הבעלים מצא מקום לחול שינוי שמו. ובטלה ונעשה איל דהשם חל ממילא לא בעי יאוש ע"ש. ועיין תוס' מרובה (שם) דף ס"ז (ע"א) ד"ה הא לאו הכי. וא"כ נראה דגבי תרומה והקדש סגי נמי ביאוש שלא מדעת, כיון דעיקר הקנין הוא שינוי השם אלא שלא יהיו בעלים מרדפין אחריו דכל זמן שרודפין אין מקום לשמו שקרא לו, וכיון דלכי מתיידע ליה ודאי מייאש ולא ירדוף אחריו וניחא ליה בשינוי שמו א"כ ממילא קני לה בשינוי שם,

אך הרשב"א בגטין (נה ע"ב) כתב שהקדשו וקניינו באין כאחד. ועיין 'קצות החושן' (סי' ה) שלא אמרין 'באים כאחד' אלא בגט, שאין שם צורך בקניין, אך כדי שהקדש ותרומה יחולו על הפירות הם צריכים להיות שלו, כי אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. וללא יאוש ושינוי רשות, הפרות אינן שלו ואינן יכול להקדישם. לפי הסבר ה'קצות', דעת הרשב"א אינה מובנת.

אך בשיבות ידוע הסבר אחר ל'באין כאחד'. יש לחלק בין פעולה חיובית, כמו בקניין שטר שיש צורך שהשטר יימצא תחילה ברשותו של המוכר כדי שהקניין יחול, לבין פעולה שלילית של סילוק מונע. ובגט אין צורך ביצירת יד לקניין, אלא די בסילוק ידו של הבעל כדי שידה של האישה תוכל לקנות, וכן בעבד: יש לו בעצם יד משלו אלא שהיא משועבדת לרבו, לכן די בסילוק ידו של רבו (ור' 'בית האוצר' להר"י אנגל ערך באין כאחד). וצ"ל שגם בתרו"מ א"צ ברצון חיובי של הבעלים ע"מ שתחול ההפרשה, אלא די בניחותא של אי התנגדותו. כלומר לא הבעלות על הפירות מאפשרת הפרשה, אלא בעלות נגדית מונעת את חלות התרומה, וא"כ די בסילוק הבעלות הנגדית ולזה מועיל בא"כ. ולעיל הוכחנו שדי בניחותא.

אומנם הסבר זה מועיל רק בדיעבד. כי לכתחילה אסור לגזול כדי לקיים מצווה, וכשעושה כן הרי זו 'מצווה הבאה בעבירה'. אומנם בדיעבד התרומה חלה, כי מצהב"ע אינה מפקיעה חלות של קניין הקדש ותרומה. אך לכתחילה אסור לגזול גם לצורך מצווה.

אלא שכאן הוא לא גוזל ממש לעצמו, אלא רק נוטל שלא ברשות כדי לקיים מצווה ולזכות את הרבים ואת הבעלים. ועש"ך (סי' שפו ס"ק כ) שכתב שגם גזלה ע"מ

לאבד שמה גזלה³ אלא שספק אם יש כאן איסור גזלה מהתורה. אומנם גם אם נאמר שגזל כזה, שאין הגזלן מתכוון להנאתו, אינו גזל מהתורה, הוא אסור לפחות מדרבנן, דלא גרע מ'גונב ע"מ למיקט' או ע"מ להחזיר.

השתא דאתינא להכי, יש אולי מקום לומר שמכיון שאיסור גזל כאן אינו אלא מדרבנן, ייתכן שרבנן לא העמידו את דבריהם במקום הצלת רבים מאיסור, וכמו שמצינו באיסור מוקף בעירובין (לב ע"א): מוטב שייחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, ולא יאכילו לעמי הארץ טבלים. ויש לצרף גם סברה זאת כסניף לסברות שכתבנו לעיל, שזכין לאדם גם לכתחילה שלא בפניו.

מסקנה

יש להתיר את ההפרשה על ידי שליח הירקן משני טעמים:
א. ייתכן שהירקן הוא הבעלים, למרות שהאחריות אינה עליו.
ב. אדם יכול לזכות את חברו בהפרשת תרו"מ שלא מדעתו, משום ניחותא של מצווה, בפרט במקום שיש חשש של הכשלת הרבים.



6. ועיין חזו"א ב"ק סי' ב ס"ק יג, וקהילת יעקב, ב"ק סי' לג, ובאחרונים שציין שם ובאוצר מפרשי התלמוד לב"מ, ח ע"א, הע' 60.



הרב אורי רדמן

הפרשת תרומות ומעשרות משסק

הבעיה בהפרשת תרומות ומעשרות משסק כבר נידונה בדברי הפוסקים ובמספר מאמרים¹. כידוע, השסק חונט בסתיו ופעמים חנטתו מתאחרת לאמצע החורף. במקרים אלו מתעורר הספק איזה פרי חנט לפני ט"ו בשבט ואיזה לאחריו. מכיוון שכך דנו הפוסקים בכמה שאלות: 1. איך נקבע את שנת מעשר פירות העץ? 2. האם הפירות חייבים במעשר שני או במעשר עניי? 3. האם יש חשש שבהפרשה מפירות השסק מפרשים משנה אחת על חברתה? שאלות אלו מתווספות לשאלת הגדרת החנטה, הנתונה במחלוקת הראשונים.

מתוך תשובותיו של הרב ישראל אבא ציטרון - קטרוני זצ"ל שהתפרסמו לאחרונה², ניתן אולי להציע פתרון לבעיה הנ"ל. הרב ציטרון נשאל לגבי חשש

1. ראה: 'חוות בנימין' לגאון הרב ישראלי זצ"ל, ח"א סי' ד אות ג; הגר"י אריאל שליט"א, שו"ת 'באהלה של תורה', זרעים ח"ב סי' מח; הגר"ש מן ההר זצ"ל 'התורה והארץ', ח"ב עמ' 325 ואילך; הרב יואל פרידמן, 'התורה והארץ' ח"ב שם וח"ד עמ' 129; הרב שמחה אדלשטיין, 'משפטי ארץ, אוצר הלכות ארץ ישראל', הלכות תרומות ומעשרות, הוצאת בית מדרש גבוה להלכה בהתיישבות, עמ' 124-123.

2. 'חידושי הרב ציטרון - קטרוני רבה של פתח תקווה', פתח תקווה תש"ע, עמ' 153. הרב ישראל אבא ציטרון, חתנו של הגאון הרגוצ'ובר, כיהן בתור רבה של פתח תקווה בין השנים תר"ע - תרפ"ז. מינויו כרב המושבה היה ביוזמתו ובעידודו של מרן הראי"ה קוק, רב המושבות, ובברכתם של גדולי התורה שבחו"ל: ר' חיים עוזר גרוד'ינסקי ור' מאיר שמחה בעל האור שמח. במהלך כהונתו בתור רב המושבה זכה הרב ציטרון לשיתוף פעולה הן בענייני הלכה והן בענייני ציבור עם הראי"ה קוק, וזאת מתוך ההערכה הגדולה שהייתה ביניהם. במספר דיני תורה ישבו הם כחברי בית דין משותף, וכן לעיתים ביקש הראי"ה קוק לשמוע את חוות דעתו בשאלות חמורות, כמו דיני עגונה. חלק פעיל מאוד לקח הרב ציטרון בענייני ציבור:

תערובת חולין וטבל שנוצרה במחסן השקדים בפתח תקווה בשנת תרע"ח. החשש נוצר בעקבות הקפדתם של חלק קטן מהחקלאים להפריש תרומות ומעשרות עוד בגורן, לפני הבאת השקדים למחסן המרכזי. מדברי התשובה נראה שהיה ידוע לאחראים שכמות הטבל מרובה על כמות החולין, ויותר מכך, לא היה ברור להם בכלל, האם שקדי החולין מצויים עתה במחסן.
כתב הרב ציטרון:

יש פה ספקות: אחד אי יש בילה ביבש. ושנים גם שאין איתנו יודע אם היו שקדים ממין השני אצל אלה שעישרו פה על הגורן קודם שנכנס היבול לאגודה (=כלומר אולי כל השקדים אינם מעושרים).

מקורות בש"ס ובראשונים ז"ל: ראש השנה דף י"ג ע"ב, לכל אין בילה חוץ מיין ושמן. [משנה חלה פ"ג מ"ט. ובר"ש ז"ל דמקשה מראש השנה הנ"ל, ומתרץ דעושה מזיתים שמן תחילה ומענבים יין תחילה, ובזה מדויק שמביא התנא דווקא זיתים וענבים]. משנה מכשירין סוף פרק ב שניה עם פירות שלישית וכו'. ושם לא מיירי דווקא בין ושמן, וגם איירי בתערובת, על כן נותן מערבוב שתי השנים יחד.

... ויש מקום לומר דכיוון דבאמת בטל המיעוט ברוב, על כורחך הא דאומרים אנו אין בילה ביבש, זהו רק לכתחילה, אך בדיעבד אזלינן בתר דברי המשנה דמכשירין סוף פרק ב דתורמין מיניה וביה, אלא דלוקחין למעשר על פי חשבון של כל התערובת. למשל אם יש עשרה קבין חולין ועשרה קבין טבל לוקחים לתרומת מעשר ב' עשירות של קב כמו בזתי מסיק עם זיתי נקיף [חלה פ"ג מ"ט].

תשובתו הקצרה של הרב ציטרון מסתמכת על שני מקורות עיקריים: המשנה במכשירין (פ"ב מי"א), לגבי פירות שנה שנייה שהתערבו עם פירות שנה שלישית, והמשנה בחלה (פ"ג מ"ט), לגבי זיתי מסיק שהתערבו עם זיתי ניקוף. מכיוון שרבו הפירושים בהסבר המשניות הללו ודבריו נראים ייחודיים, נראה שיש להרחיב בדבר.

בייסוד קבוצות הכשרה לחלוצים הדתיים, בייסוד סניף המזרחי בארץ ישראל ובהקמת הרבנות הראשית. גאון עצום זה נפטר בחטף בי"ב אלול תרפ"ז. הספדו של הראי"ה קוק עליו הודפס ב'מאמרי הראי"ה', (ח"א עמ' 240).

א. המשנה במכשירין

נאמר במשנה (מכשירין פ"ב מי"א):

פירות שניה שרבו על של שלישית, ושל שלישית על של רביעית, ושל רביעית על של חמישית, ושל חמישית על של ששית, ושל ששית על של שביעית, ושל שביעית על של מוצאי שביעית, הולכין אחר הרוב, מחצה למחצה להחמיר

דין המשנה ש'הולכין אחר הרוב' במקרה שרבו פירות שנה אחת על חברתה, מציב מספר קושיות אשר קשורות זו בזו:

1. מה דין פירות המיעוט, האם הם בטלים לפירות הרוב ומקבלים את דינם של פירות הרוב או שהם נפטרים מחיובם בדרך אחרת?
2. איך ניתן לברר שהפירות שהופרשו לנתינת התרומה והמעשר הם מפירות הרוב, אולי כולם או חלקם מפירות המיעוט, ונמצא מפריש משנה על חברתה? וכמובן, ששאלה זו קשורה בעבותות לשאלה הראשונה.
3. האם משנתנו סוברת ש'יש בילה' או ש'אין בילה'? כלומר, האם 'יש בילה', וניתן לומר שהתערובת מעורבת שפיר, ואז כל הפרשת חלק מהפירות שומרת על היחסיות המקורית של התערובת; או ש'אין בילה', ואין עירוב מוחלט בפירות ואז יכול להיות שבהפרשה מקרית פירות המיעוט יהיו הרוב? מפירושים של הראשונים למשנה נראה שהם הבינו שמשנתנו עוסקת בתערובת פירות של שתי שנים. וכך הם דברי הרא"ש:

ואם נתערבו פירות של השנים הללו באוצר הולכים אחר הרוב אם רוב פירות של שנייה יפריש מעשר שני על הכל כי מיעוט פירות של שנה שלישית בטלים הם ברוב ועולים מידי טבל בהפרשת מעשר שני כאילו גדלו בשנייה. וכן פירש בעל 'מרכבת המשנה' (תרומות פ"ה הי"ז). לדעתו פירות המיעוט מתבטלים בפירות הרוב ומקבלים את דינם, ולכן כל פירות התערובת הם סוג אחד של פירות, ויש להפריש את מעשר שנת הרוב על כל התערובת. גם הרמב"ם (הלכות מעשר שני פ"א הי"א) סתם את ההלכה כלשון המשנה ולא פירש את דבריו. נראה שסבר שהמשנה עוסקת בתערובת פירות שנה שנייה ופירות שנה שלישית.

האחרונים התקשו בהבנת הפירושים הללו. עיקר קושייתם היא שישנה הלכה מוסכמת שבתערובת מיעוט ורוב, הרוב מבטל את דיניו הייחודיים של המיעוט, אך אינו

מחיל את דיני הרוב על המיעוט³; ולכאורה לפי הפירושים הנ"ל, ההליכה אחר הרוב אינה רק מבטלת את חיוב פירות המיעוט, אלא מחילה על פירות המיעוט את החיוב של פירות הרוב. מכיוון שכך, כתב החזו"א (שביעית ז ס"ק טו):

לא מתני' דמכשירין בשימש באוצר מזה ומזה ועכשיו אינו יודע קופה זו אם היא שני' או שלישית וכל המשניות דלעייל שם בהכי איירי ובזה אזלינן בתר הרוב. כלומר, משנתנו בכלל אינה עוסקת בתערובת פירות, אלא היא עוסקת בספק שהתערור על קבוצת פירות מסוג אחד, לאיזו שנה הם שייכים. ספר 'טורי אבן' ואבני מילואים, ראש השנה יג ע"ב) פירש שמדובר במוצא פירות בשוק ואינו יודע אם הם משנה שנייה או שלישית, והדין הוא שהולכין אחר הרוב.

באופן שונה פירש בעל 'טורי אבן' בספרו 'אבני שוהם' (ראש השנה שם): לדעתו המשנה באמת עוסקת בתערובת פירות, ועל אף פי כן הולכים אחר חיוב פירות הרוב, ופירות המיעוט אינם מקבלים את דין פירות הרוב. כוונת המשנה ב'הליכה אחר הרוב' היא שנוטל את מעשר הרוב בתוספת כל כמות המיעוט, למשל: אם התערבו עשרים קבים ממין אחד ועשרה ממין אחר, נוטל למעשר שנים עשר קבים, כשיעור כל מעשר הרוב ובתוספת כמות המיעוט. באופן כזה ברור שהוא מפריש עבור פירות הרוב את חיובם המקורי, וכן ברור שהוא מפריש מפירות הרוב על פירות הרוב ואין כאן הפרשה מפירות שנה אחת על חברתה. מפירושו זה נראה דבר נוסף, שחיובם של פירות המיעוט מתבטל ועליהם בכלל אין צורך להפריש. אמנם פירות הרוב אינם יכולים להחיל על פירות המיעוט את דינם ומעמדם, אך הם יכולים לבטל את חיובם המיוחד להם – שנת פירות המיעוט. ומוסיף בעל 'אבני שוהם' וכותב שמשנתנו סוברת ש'אין בילה' ביבש ופירות התערובת אינם מעורבים יפה; לכן מפריש רק משנת הרוב ואינו מפריש משתי השנים, בהתאמה לכמות של פירות כל שנה.

מדברי הרב ציטרון שצוטטו לעיל נראה שהוא מסביר באופן אחר את המשנה. הוא מסביר כפשט המשנה וכהסברם של הראשונים, שהמשנה עוסקת בתערובת פירות של

3. הרמב"ן (עבודה זרה עג ע"א) והר"ן (נדריים נט ע"ב), כתבו שאיסור דרכו להתבטל ולא היתר. והאחרונים הסבירו שביטול ברוב יכול רק לבטל את שמו המיוחד של המיעוט אך אין בכוח הרוב לתת שם חדש למיעוט. כן פירשו האור שמח (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג), שו"ת 'עונג יום טוב' (או"ח ד), ר' אלחנן וסרמן (קובץ ביאורים בכורות ה) ועוד. מכוח עיקרון הלכתי זה דחה החזו"א (שביעית סי' ז ס"ק טו) את ההבנה שמשנתנו עוסקת בתערובת פירות וכן הקשה הגרש"ז אורבך ('מעדני ארץ' תרומות פ"ב הי"ג אות ב) על שיטת 'מרכבת המשנה'.

שתי שנים⁴. כמו כן ברור שאין הוא לומד כדברי בעל 'מרכבת המשנה', שפירות המיעוט מתבטלים בפירות הרוב ומקבלים את דינם, שהרי השווה את המשנה במכשירין למשנה בחלה, בעניין תערובת חולין וטבל. כמו שחולין אינו מתבטל ומקבל שם של חייב ולכן למעשה מפריש רק לפי חשבון, כך גם פירות המיעוט אינם מקבלים את דין פירות הרוב. נראה אם כן שהבין כהבנת בעל 'אבני שוהם', שאפשר להתעלם מדין פירות המיעוט ומפרישים כדין פירות הרוב. אך בעל 'אבני שוהם' סבור שמשנתנו איירי למאן דאמר 'אין בילה', ובניגוד אליו סבור הרב ציטרון שדין 'אין בילה' ביבש הוא רק לכתחילה, ובדיעבד, כשאין יכולת הפרשה אחרת, ניתן להסתמך על דין 'בילה' ביבש, ודבר זה עצמו התחדש במשנה במכשירין. לכן די בכך שיפריש רק עבור פירות הרוב ואין צורך שייקח לכך גם את כל כמות המיעוט. לכאורה דברים אלו של הרב ציטרון קשים, כמו שהקשה בעל 'אבני שוהם': אם הייתה סבורה משנתנו ש'יש בילה' ביבש, הייתה אומרת שיפריש משתי השנים, והיינו אומרים שמפריש פירות כל שנה בהתאמה. אולי היה ניתן לומר שדין 'בילה' ביבש, לסבורים שרק בדיעבד אמרינן זאת, אינו עירוב מוחלט, השומר על אותה יחסיות שיש בתערובת גם בחלק המופרש, אלא כאשר מפריש את כל כמות המעשרות הן של המיעוט והן של הרוב, נותר לפחות אותו יחס של פירות הרוב, אבל גם יכול להיות שיש יותר. למשל: אם התערבו עשרים קבים משנה שלישית ועשרה קבים משנה שנייה, בשלושת הקבים שהופרשו יש לפחות שניים מהשנה השלישית, אך יכול להיות שכל השלושה הם מהשנה השלישית, ואין יכולת להפריש מפירות המיעוט. העירוב איננו עירוב מוחלט. על אף הדברים הללו, מדברי הרב ציטרון נראה שאין זו דעתו. לדעתו לא ניתן להפריש תרומה ותרומת מעשר משתי השנים כאשר התרומה ותרומת המעשר עצמם הם בתערובת ואינם מבוררים, מן הטעם שבתרומה צריך שיהיו 'שייריה ניכרים'. מטעם זה סבורה המשנה שאין להסתמך על דין 'בילה' לגבי חיוב הפרשה מפירות המיעוט. חידוש זה של הרב ציטרון נובע מפירושו למשנה בחלה (פ"ג מ"ט) ומופיע בספרו במספר מקומות כדלהלן.

4. ומדברי המשנה הוא לומד לבעיה של תערובת חולין וטבל.

ב. המשנה בחלה

נאמר במשנה (חלה פ"ג מ"ט):

כיוצא בו זיתי מסיק שנתערבו עם זיתי ניקוף ענבי בציר עם ענבי עוללות
אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון ואם לאו מוציא תרומה
ותרומת מעשר לכל והשאר מעשר ומעשר שני לפי חשבון.

פרשני המשנה התקשו בהבנת הלכה זו, בכמה עניינים:

1. מה ההבדל העקרוני בין תרומה ותרומת מעשר לבין מעשר ראשון ושני, היוצר את הדין השונה שלהם?
2. האם הפרשת התרומה ותרומת המעשר על כל הפירות היא מעיקר הדין ולכן יש לתת את כל פירות ההפרשה לכוהן, או שההפרשה היא מספק, ולכן רק את חלק הפירות שחיובם מעיקר הדין נותן לכוהן ואילו את השאר מוכר לכוהן בזול?
3. האם המקרים המוזכרים במשנה הם דווקא לגבי זיתים וענבים מכיוון שפירות אלו יכולים להיות גם נוזלים ויש בהם 'בילה', או שהמקרים הללו הם רק דוגמאות, והדין זהה בכל תערובת חולין וטבל?

בפירושו למשנה כתב הר"ש שגם הפרשת המעשרות חייבת להיות על פי כמות כל הפירות ולא רק מפירות הטבל שבתערובת, שהרי אי אפשר לתת תרומת מעשר על כל תערובת הפירות בלי שיפריש מעשר ראשון מכל הפירות. לפי זה ההבדל המוזכר במשנה בין תרומה ותרומת מעשר לבין מעשר ראשון ושני איננו בהפרשה אלא בנתינתם לכוהן ולוי. בעוד שבמעשר ראשון ושני ניתן לתת ללוי רק את חלקו היחסי, בתרומה ותרומת מעשר חייבים לתת את כל פירות ההפרשה לכוהן, שהרי הפירות עתה הם מדומעים, יש כאן תערובת תרומה וחולין ולכן אין הבעלים יכולים לאכול אותם. אך מכיוון שגם אחר ההפרשה מגיע לכוהן תרומה ותרומת מעשר רק לפי הכמות היחסית של הטבל ולא לפי הכמות של כל הפירות; זכאים הבעלים למכור לו את יתרת הפירות בזול, ואינו חייב לתת אותם כנתינת תרומה. לפי דברי הר"ש הללו נמצא שההבדל המוזכר במשנה בין ההפרשה של התרומה ותרומת המעשר להפרשת המעשרות איננו הבדל עקרוני. אין הבעלים מחילים שם תרומה ותרומת מעשר על כל פירות ההפרשה. ההבדל נובע רק מהדין השונה שנוצר בתערובת אחר ההפרשה. וממשיך הר"ש וטוען: הפיתרון הנ"ל יכול להתבצע רק אם סבורים אנו ש'יש בילה', וכאשר מפריש את חלק התרומה והמעשר בטוחים אנו שהוא מפריש לפי הכמות היחסית שלהם בתוך שאר הפירות. אך אם סבורים אנו ש'אין בילה', אולי בחלק המופרש נמצאים כל פירות הפטור ונמצא שמפריש מהפטור על החייב. ומכאן לומד

הר"ש שהמקרים המוזכרים במשנה לגבי זיתים וענבים אינם דוגמאות, אלא רק בהם ניתן לפתור את הבעיה בפתרון המוצע במשנה, בתנאי שידרוך הזיתים והענבים ויהפכם ליינן ושמן, וביין ושמן כולי עלמה מודים ש'יש בילה'.

הרמב"ם בהלכות תרומות ופ"ב הי"ג) כתב את המשנה כצורתה ולא ביאר כמו הר"ש, שההלכה הזאת היא רק כאשר הופך את הזיתים לשמן ואת הענבים ליינן. יש מנושאי כליו שרצו לומר שהוא פוסק כמאן דאמר 'יש בילה' גם ביבש ולכן גם בזיתים וענבים 'יש בילה'. לפי דבריהם סובר הרמב"ם כמו הר"ש, לא רק ביין שמן אלא אפילו בזיתים וענבים ובשאר פירות. אך רוב האחרונים סבורים שהרמב"ם פוסק כמאן דאמר 'אין בילה' ביבש⁵, ולפי זה חייבים לומר שהסברו למשנה שונה מהסבר הר"ש.

האחרונים פירשו בדרכים שונות את שיטת הרמב"ם. בעל 'מרכבת המשנה' (תרומות פ"ה הי"ז) כתב שלתערובת זו של חולין וטבל יש להתייחס בשני מישורים: לכתחילה ההלכה היא ש'אין בילה' ביבש ולכן במקרה של תערובת יש להפריש ממקום אחר. אי אפשר להפריש מתוך התערובת עצמה שהרי יש לחוש שמא נוטל מפירות הפטור ומפרישם על החייב. בדיעבד במקרה שאין אפשרות להפריש ממקום אחר וחייבים להפריש מתוך התערובת אז דין התורה הוא 'שיהיה לפי חשבון וכאלו נתברר שנבלל לפי חשבון, וגם רבנן אוקמוה אדין תורה בדיעבד', כלומר בדיעבד פוסקים אנו ש'יש בילה'. דין זה, שבדיעבד 'יש בילה', מסתמך על כך שבין כה וכה המיעוט בתערובת מתבטל לרוב ומקבל את דין הרוב וכשיטתו לעיל בפירוש המשנה במכשירין, כך שאם הרוב חייב הכול חייב ואם הרוב פטור כל התערובת חייבת רק מדין דרבנן ו'הם אמרו והם אמרו'. אין בעל 'מרכבת המשנה' מפרש מדוע יש הבדל בין הפרשת תרומה ותרומת

5. ה'משנה למלך' (מעשר פי"ד ה"ח) דן בשיטת הרמב"ם בעניין 'בילה'. והביא שם את דעת המהרי"ט (ח"א סי' י"ח). לדעתם הרמב"ם סובר ש'יש בילה' ביבש, בדברים דקים שדרכם להימדד, כלומר ליטול אותם באומד. בהמשך דבריו כתב ה'משנה למלך' שכל שהוא פחות משיעור תמרים וגורגרות נחשב כקטן ואם התערב יש בו בילה. ב'מעדני ארץ', הגרש"ז אורבך (תרומות פ"ב הי"ג אות ב) הרחיב בעניין זה וכתב בשם הכס"מ ומהר"י קורקוס, שלדעת הרמב"ם 'אין בילה' ביבש. חזו"א (שביעית סי' ז ס"ק ל); הגאון ר' מרדכי קאלינא ב'מכתבי תורה' (סי' נו) כתב: 'מ"ש הרמב"ם בהל' תרומות פי"ג דחייטים וקמח אין דרכו להבלל, סותר למ"ש שם פ"ב הי"ג (=זיתי ניקוף עם זיתי מסיק) וסוף הלכות מעשר ופ"א מהלכות מעשר שני הי"א (=פירות שנייה שהתערבו בשלישית) דמשמע דסבירא ליה יש בילה בדברים קטנים מגורגרת, וכמ"ש המהרי"ט ומשנה למלך בסוף הלכות מעשר. וי"ל דאין דרכו להבלל רצונו לומר דאם לא בללו בידים, מעצמן אין נבללים הגם דודאי מתערבים קצת...!

מעשר לבין הפרשת המעשרות. כאמור לעיל, האחרונים נדו מפירוש זה בגלל שאין יכולת לפירות הרוב לייצור חיוב על פירות המיעוט.

בדרך אחרת פירש הגרש"ז אורבך בספרו 'מעדני ארץ' (תרומות פ"ב הי"ג אות ב). לדעתו בתערובת חולין וטבל נוצר ספק על כל זית הן מזיתי החיוב והן מזיתי הפטור, וכולם שווים ומוגדרים כספק טבל. ומכיוון שדינם שווה והגדרתם שווה - שווים הם גם בכל ענייניהם, ומותר יהיה להפריש מזית אחד על חברו 'ואין מתחשבין כלל עם זה שלאמתו של דבר אינן שווין והם רק תערובת חולין וטבל'. הגרש"ז אורבך מוסיף שההלכה המחודשת שלפיה אין להתחשב בשאלה מהו מקור התערובת, אלא יש לדונה רק כפי שהיא מונחת לפנינו, יכולה להיות רק בתערובת חולין וטבל, אבל לא בתערובת שתי שנים (כמו בדברי שמואל, ראש השנה יג ע"ב). בתערובת שתי שנים, שמתחילתם יש להם חיוב שונה להפרשה, יש לדון גם במקור הספק, ואי אפשר להפריש מתוך התערובת. לפי שיטה זו נראה שההבדל המוזכר במשנה בין חיוב כמות ההפרשה של התרומה ותרומת המעשר לבין חיוב כמות ההפרשה של המעשרות אינו הבדל עקרוני, המחיל על כל פירות ההפרשה דין תרומה. ההבדל נובע מכך שכאשר יש תרומה בתערובת אסור לבעלים ליהנות מן התרומה ואילו כשיש מעשר בתערובת - מותר ליהנות ממנו. כיוון שכך זכאים הבעלים למכור את יתרת פירות התרומה לכהנים בזול ואינם חייבים לתת אותם בחינם.

פירוש חדש, הפותר את הבעיות הנ"ל, מציע הרב ציטרון, ואלו דבריו:

ונראה לבאר הטעם - שבנתערב טבל לתרומה ולחלה או תרומת מעשר עם חולין, אם אין לו פרנסה ממקום אחר מוציא ממנה על הכל, מה שאין כן במעשרות שלפי חשבון. משום דהני איקרי 'תרומה'... משום דכל מה שהוא נותן זהו מנדבת ליבו וזהו עצם תרומה. מה שאין כן במעשרות דאינו רק פורע חובו. וכן לא שייך לומר שם (=בתרומה) שמפריש אחד מחצי בחיטה. ועיין קידושין דף נ"א ע"א דאי אמר תתקדש פלגא דחיטתא קידשה, וזהו במעשר. ובתרומה נראה דלא אפשר, ויש לומר דזהו בכלל ראשית שיהיו שיריה ניכרים, וצ"ע.

והנה על כורחך צריך לעשר על הכל, ואחר כך נוטל אחד מעשר מזה ועושהו תרומת מעשר, וכיוון שקורא שם על כל המעשר על כורחך הוי תרומה.

6. חדושי הרב ציטרון קטרוני עמ' 253.

ונראה דזהו גם כן הכוונה במתניתין דהוא מרבה במעשרות. וצריך ליתן אחד מעשר מכל התבואה, ואחר כך צריך ליתן לכוהן אחד מעשרה מכל זה לתרומת מעשר. וכן יהיה לו באמת הדין בכל מרבה במעשרות כפי הנראה, דצריך ליתן לכוהן אחד מעשרה מכל המעשר אבל ללוי אין צריך ליתן רק כפי חשבון. והוי כמו נתערב מעשר של לוי בחולין של ישראל, פרק אחרון דביצה דף ל"ח ע"ב: "הרי שנתערב לו קב חיטין בעשרה קבין של חברו יאכל הלה וחד, עיי"ש.

חידוש זה של הרב ציטרון מופיע במספר מקומות בספרו, והסבר דבריו הוא שיש להבדיל בין דיני הפרשת תרומה ותרומת מעשר לדיני הפרשת מעשרות. לדעתו, עצם פירוש המילה 'תרומה' היא נדבה, נדבת לב של הבעלים, ואפילו שההפרשה מחויבת מן התורה, מכל מקום כוונת התורה היא שהבעלים הוא זה שינדב וייתן. מה שאין כן מעשר, ששייך ללויים כבר משעת צמיחת הפירות וגידולם. לדעתו, גם נתינת תרומת מעשר נובעת ביסודה מרעיון הנדבה, ומכיוון שכך, ההלכה קובעת שתרומת מעשר ניתנת באומדן.⁷ הגדרים השונים של הפרשת המתנות הללו יוצרים לפחות שני הבדלים הלכתיים בין שני סוגי ההפרשות: א. בתרומה, בעל הפירות הוא זה שמפריש ונותן מנדבת ליבו ולכן הוא זה שמחיל את קדושתה, ואם הפריש סך גבוה של פירות, עליהם כולם חל דין תרומה, שהרי הכול תלוי בנדבת ליבו. לעומת זאת במעשר, הבעלים מעביר ללוי פירות שהתורה זיכתה לו, והסך קבוע וידוע מראש. ב. בתרומה, הפירות המופרשים לכוהן צריכים להיות מבוררים, אין אפשרות להפריש פירות הנמצאים בתוך תערובת ואין יודעים איזה פרי הוא תרומה ואיזה פרי הוא חולין. צריך שהתרומה תהיה ניכרת ושירייה יהיו ניכרים. לעומת זאת בהפרשת המעשר, גדרי ההפרשה הם רק כפריעת חוב, ואין יצירת קדושה או יצירת בעלות. הבעלים מעבירים את החלק שהתורה זיכתה⁸

7. ראה חידושו עמ' 258, במאמרו בעניין מתנות שלא הורמו.

8. ראשונים ואחרונים נחלקו האם דין הפרשת תרומה ודין הפרשת המעשרות זהה, והאם ההלכה של 'שיריים ניכרים' היא גם במעשרות. הר"ש (תרומות פ"ג מ"ה) כתב שאין דין 'שיריים ניכרים' במעשרות. לעומת זאת מדברי התוספות (קידושין כו ע"ב ד"ה מעשה) מוכח שגם במעשר צריך 'שיריים ניכרים'. וראה עוד ב'משנה למלך' מעשר שני פי"א הי"א, שם הוא דן בשיטת התוספות והריטב"א. מדברי הרמב"ם (מעשר פ"ז הי"א) נראה לחלק בין הפרשת תרומה להפרשת מעשרות וכן כתבו חלק מאחרונים בדעתו. ואמנם ממקומות אחרים נראה שלדעת הרמב"ם אין הבדל בין ההפרשות השונות וכן פרש המהר"י קורקוס

ואפילו הוא חצי חיטה⁹. על פי הסבר זה ברורה החלוקה במשנה בין הפרשת תרומה ותרומת מעשר להפרשת המעשרות. כמו כן, ברור שעל כל הפירות שהופרשו לתרומה ותרומת מעשר חל דין התרומה, ואין הבעלים רשאים למוכרם לכהן. ועוד מובן מדוע הרמב"ם לא ציין שיש לעשות מהזיתים שמן ומהענבים יין. על פי הסבר זה מסיק הרב ציטרון את ההלכה גם בבעיית תערובת חולין וטבל שנוצרה במחסן השקדים בפתח תקווה.

ג. הפרשת תרומת בשסק

קצת נעסוק בבעיה בהפרשת תרומות ומעשרות משסק, ונציע את פתרונה לאור חידושו של הרב ציטרון שהוזכרו לעיל¹⁰.

לעיתים חונטים פירות השסק בתקופה של ט"ו בשבט, ומכיוון שכך יש לחוש שמא בתערובת פירות השסק, אפילו אלו שנקטפו מעץ אחד, יש פירות משתי שנים. הפוסקים ניסו לתת פתרונות שונים לשאלה זו: הגר"ש ישראלי הסיק מדברי הגמרא בראש השנה (יג ע"ב), שכל הפירות שיש ספק בזמן חיובם, והתערובת שלהם נוצרת מאליה, התקנה הייתה שיפרישו מיניה וביה ואזלינן בתר גמר הפרי, ו'צובר גורנו

(הלכות מעשר פ"ט ה"ו). וראה ב'מעדני ארץ' לגרש"ז אוירבך תרומות פ"ג ה"ח אות ג, שיטתו, ושם ציין לשיטת ישועות מלכו. וכן ב'דרך אמונה' תרומות פ"ג ה"ח ס"ק עח וציון הלכה קמח. גם פרשני המשנה (דמאי פ"ז מ"ו) נחלקו בכך מדברי הר"ש, ומהר"י בן מלכיצדק נראה שאין צריך סיום מקום במעשרות, (ואולי בדמאי הדין שונה) ומכל מקום בפירוש 'תוספות אנשי שם' למשנה (שם) כתב זאת מפורשות. לעומת זאת ה'תוספות יו"ט' ו'תפארת ישראל' שם כתבו שכוונת המילה 'מעשרות' במשנה היא שם כולל לתרומות ומעשרות, וממילא לדעתם אין הבדל בדיני ההפרשה.

9. מדברי הרב ציטרון כאן, השוללים הפרשת תרומה מחצי חיטה, נראה שכל התרומה והשיירים צריכים להיות ניכרים ואין להסתפק בכך שמקצתם ניכרים. וגם בדבר זה נחלקו האחרונים: החזו"א (דמאי סי' יא ס"ק י וכן סימן טו ס"ק ב) כתב שאין צריך שכל השיירים יהיו ניכרים, ולכן גם אם לא אמר 'בצפוני', התרומה חלה. כן סבור הגרש"ז אוירבך ב'מעדני ארץ' (תרומות פ"ג ה"ח אות ד). 'דרך אמונה' (פ"ג מתרומות ה"ח ס"ק עח ובציון הלכה קנא) הוכיח מדברי הראשונים שצריך שכל שירייה יהיו ניכרים.

10. בהסכמתו לספר חידושי מהרי"א ציטרון שיצא בשנת תר"צ כותב הרב קוק: 'שיש שני אופנים של אמירת דברי תורה בשם אומרם. אופן אחד, האמירה הפשוטה כמו שיצאו הדברים מאומרם, והאופן השני היותר נשגב, הוא כשמחדשים דברים חדשים ע"י התעוררות השכלית שמתעוררים ע"י הדברים החדשים שאומרים בשם אומרם'.

לתוכו' כדי שיהיה ספק. לעומתו הציע הגר"י אריאל, שמתוך מאתיים פירות ייקחו שני פירות ועוד קצת, ואותם יפרישו על כל הפירות; וזאת על סמך הסוגיא 'שאני אומר איסור לתוך איסור וכו'. בשם הגרי"ש אלישיב כתבו שמכיוון שלדעת הרמב"ם והשו"ע חנטה היא בהגיע הפירות לעונת המעשרות, וברוב השנים אין השסק מגיע לעונת המעשרות קודם ט"ו בשבט, לכן אפשר להפריש לפי השנה המאוחרת ואין לחוש לתערובת. נראה לי שמדברי הרב ציטרון ניתן להציע פתרון נוסף: בעיית עירוב פירות השסק משתי שנים היא כבעיית חולין וטבל שאין יכולת להפריש עליהם ממקום אחר.¹¹ ההלכה שבמשנה בחלה, שיפריש תרומה ותרומת מעשר על הכול ואת המעשרות יפריש לפי חשבון, קיימת גם כאן, ולכן יש להפריש תרומה ותרומת מעשר על כל הפירות. אך בעניין המעשר, יש להפריש רק את מעשר שנת הרוב, וזאת על פי הסברו של הרב ציטרון למשנה במכשירין, שחיוב המעשר של שנת המיעוט מתבטל. הפתרון שהציע הרב ציטרון לתערובת טבל וחולין, המזיק להרבות בשיעור התרומה ותרומת המעשר, ניתן ליישום טוב יותר בעירוב שתי שנים. זאת משום שבעירוב שתי שנים הבעיה מצומצמת יותר, שהרי המפריש בין כה וכה חייב לתת מעיקר הדין לכל הפירות תרומה ותרומת מעשר, ואם כן הפרשתו עכשיו כשיעור כל התערובת איננה ריבוי בשיעור. אמנם בעיית ההפרשה משנה אחת על חברתה קיימת גם כאן, אך היא נפטרת על פי הסברו של הרב ציטרון, הנ"ל, בביטול חיוב נתנת מתנות שנת המיעוט.



11. הרב ציטרון עצמו למד מהמשנה במכשירין, לדיונו לגבי תערובת חולין וטבל.



הרב יהודה הלוי עמיחי

דיני ערלה, תרומות ומעשרות וברכה של עלי צמח הנאכלים (נפוליטיים)

הצגת השאלה

הצמח נפוליטיס הוא ממשפחת הקקטוסים, והמיוחד שבו הוא שאוכלים את עליו ולא את פריו (הזרעים). העלים נאכלים חיים ומבושלים¹. נשאלת השאלה מה מעמדו ההלכתי לעניין ערלה, תרומות ומעשרות וברכת הנהנין.

א. ערלה בעלים

המשנה (ערלה פ"א מ"ז) אומרת:

העלים והלולבים ומי גפנים וסמדר מותרים בערלה וברבעי ובנזיר ואסורים באשרה.

דין זה נובע מדרשת חז"ל (תורת כהנים' קדושים פרק ז פרשה ג). בערלה נאמר 'וערלתם ערלתו את פריו', ודרשו חז"ל 'פריו פרט לעלין ולולבין ולמי גפנים וסמדר'. מכאן אנו לומדים שכל שאיננו פרי העץ עצמו (כגון העלים והלולבים) אינו חייב בערלה. בנידון, שהפרי (הזרעים) אינו נאכל אבל העלים נאכלים, נשאלת השאלה האם דינם ככל העלים, שאינם חייבים בערלה או שמא חייבים בערלה, כיוון שאפשר להחשיבם כפרי.

1. כשנאכל חי טעמו כאפונה, בבישול טעמו כגמבה, אפשר גם לטגנו.

ב. צלף

- צמח שנשאלה עליו שאלה דומה לשאלתנו הוא הצלף², שיש בו מספר חלקים:
- א. 'אביונות' הם הפירות של הצמח.
 - ב. 'קפריסין' הם, לדעת רש"י (ברכות לו ע"א): 'קליפה גדולה שסביבות הפרי, כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים'. ולדעת הרמב"ם (מעשרות פ"ד מ"ז): 'אוכל יבש דומה לעצים ולעלים'. ויש מסבירים שהם כפתורי הפרחים (ספר הערוך ערך צלף).
 - ג. 'תמרות', רש"י (ברכות לו ע"א) הסביר: 'התמרות – בתוך העלים גדלים כמין תמרות ובולטין בעלה כמו בעלין של ערבה'. ה'ערוך' הסביר שהתמרות הן לולבי הצלף כשהם רכים לפני שמתייבשים ומתקשים. לדעת הרמב"ם (פיה"מ מעשרות פ"ד מ"ז) התמרות – הן הניצן³, מכל מקום ברור שהתמרה איננה עיקר הפרי אלא חלק עתידי של הצמח.
 - ד. העלים.
- הגמרא (ברכות לו ע"א) מביאה מחלוקת, האם יש לנהוג ערלה בקפריסין ותמרות של צלף. מקור הוויכוח לעניין ערלה הוא מדיני מעשר (מעשרות פ"ד מ"ז):
- רבי אליעזר אומר: צלף – מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין, רבי עקיבא אומר: אין מתעשר אלא אביונות בלבד, מפני שהוא פרי.

2. צמח הצלף, מתוך הספר: 'החי והצומח במשנה'.



3. פירוש המשנה, מהדורת קאפח, מעשרות פ"ד מ"ז.

לדעת רבי אליעזר, מעשרים את אביונות הצלף, שהם עיקר הפרי וכן את הקפריסין והתמרות⁴.

לדעת רבי עקיבא, אין מעשרים את הקפריסין והתמרות משום שאינם עיקר הפרי כאביונות.

ממחלוקת זו בדיני מעשרות לומדת הגמרא לדיני ערלה. אם כן, לדעת ר"א, מכיוון שנוטעים את הצלף מתוך כוונה לאכול את התמרות, הרי שהן חייבות במעשרות ויהיו חייבות גם בערלה, ואילו לדעת ר"ע, מכיוון שעיקר הפרי איננו הקפריסין והתמרות, אין מעשרים אותם וגם ערלה אין נוהגים בהם. על פי הכלל שאנו פוסקים כר"ע מחברו, אנו צריכים לפסוק שאין ערלה נוהגת בקפריסין ובעלים של הצלף, משום שאינם עיקר הפרי.

בגמרא נחלקו בהסבר דעתו של ר"ע. יש מסבירים שאמר את דבריו רק לגבי חו"ל, ששם אנו פוסקים 'ספק ערלה לקולא', ועל כן בחו"ל חייבים בערלה רק האביונות ולא העלים והתמרות. אבל בארץ ישראל, גם ר"ע מודה שהעלים חייבים בערלה. מאידך, הגמרא מביאה מעשה שמר בר רב אשי אכל קפריסין ולא אביונות, מכאן נראה לכאורה, שאין ערלה נוהגת בקליפות ובעלים אפילו בארץ ישראל. ואמנם נחלקו בכך גם הראשונים. דעת הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"י ה"ג) היא שאין חיוב ערלה אלא בפרי הצלף ולא בתמרות, בין בארץ ובין בחו"ל, וכן הכריע הגר"א. לעומת זאת דעת הטור והשו"ע (סי' רצד סעי' ג) היא שיש חיוב ערלה בתמרות הצלף בארץ ישראל.

נשאלת השאלה, האם אפשר ללמוד מדיני תמרות הצלף לדיני הקטוס נפוליטיס. הצלף מיוחד בכך שעיקר הפרי הוא האביונות שנאכלים, שעבורם נוטעים את העץ. התמרות הן טפלות לפרי ואינן עיקר אכילת העץ וכמבואר בהלכות ברכות שעל האביונות מברך 'בורא פרי העץ', ועל הקפריסין והתמרות 'בורא פרי האדמה'. אבל בקטוס נפוליטיס אין הפרי (הזרע) נאכל, אלא רק העלים נאכלים. אם כן במקרה כזה נראה שגם הרמב"ם יודה שיש חיוב ערלה בעליו, מכיוון שהם הנאכלים.

4. לגבי העלים, הגמרא לא מביאה מה דינם לעניין מעשרות. בברייתא (ברכות לו ע"א) למדנו שדין התמרות והעלים לעניין מעשרות זהה לדינם לעניין ברכות. התמרות והעלים אינם עיקר הפרי, אבל נטעו את הצלף בכוונה לאכול גם אותם, ולכן ברכתם 'אדמה', מכאן שיש מקום להשוות בין דין התמרות והעלים גם בשאר העניינים, כגון ערלה ותרומות ומעשרות.

ג. התמרות תלויות במחשבת האדם

לכאורה השאלה העומדת בפנינו, האם להגדיר את עלי הנפוליטיס כפרי, תלויה במחשבת האדם בשעת הנטיעה. המשנה ומעשרות פ"ד מ"ז אומרת: רשב"ג אומר תמרות של תלתן ושל חרדל ושל פול הלבן חייבות במעשר. על דברי רשב"ג, המחייב את התמרות של תלתן, חרדל ופול הלבן במעשרות, אומר הירושלמי:

מה פליגי בשזרעו לזרע אבל אם זרעו לירק אף רבנין מודיי. מדברי הירושלמי עולה שיש מחלוקת לגבי כל תמרות הצמחים. לדעת רשב"ג התמרות חייבות במעשרות ולדעת חכמים פטורות ממעשרות. מחדש הירושלמי שהמחלוקת היא מכיוון ש'זרעו לזרע' וממילא התמרות אינן נחשבות פרי, ולכן חכמים פטורים את התמרות מתרומות ומעשרות, אבל במקרה ש'זרעו לירק' גם לתמרות יש חשיבות. וכן פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ד):

תמרות של תלתן ושל חרדל ושל פול הלבן ושל צלף והקפריסין של צלף פטורים מפני שאינן פרי, במה דברים אמורים בשזרען לזרע, אבל זרען לירק הרי אלו חייבים, וכן האביונות של צלף חייבים מפני שהן פרי.

מדברי הרמב"ם עולה שאם זרע ירקות לשם הזרע, ואיננו רוצה כלל לאכול את התמרות, הרי זה פטור ממעשר. אבל אם בשעת הזריעה הייתה דעתו לאכול גם את התמרות, חייבים דיני תרומות ומעשרות כדין ירק. למדנו שיש חיוב תרומות ומעשרות, אם דעתו הייתה לאכול את התמרות.

הרמב"ן (ברכות לו ע"ב ד"ה ה"ג) הקשה: לפי דעת ר"א שכל חלקי הצלף (אביונות, קפריסין ותמרות) חייבים במעשרות, מדוע העלים אינם חייבים במעשרות, הרי יש שאוכלים אותם? ומסביר הרמב"ן שלגבי אילן הדין הוא שעיקר אכילתו מתעשר, ואין הטפל לגמרי מתעשר. לכן אין העלים של הצלף מתעשרים שאינם עיקר אכילתו, ואין זורעים אותו בשביל העלים אלא בשביל האביונות; ולגבי הקפריסין והתמרות - נחלקו. מכאן, שצמח שעיקר זריעתו בשביל העלים ולא בשביל הזרעים בוודאי הוא חייב במעשרות.

למדנו מכאן שלענין תרומות ומעשרות, הדבר קובע הוא מחשבת האדם בזמן הזריעה והגידול. החלק שיש לזרעים צורך בו הוא נחשב לפרי, והחלקים שאין לזרעים צורך בהם הם טפלים ובטלים לעיקר.

הגמרא השוותה בין דיני מעשר לדיני ערלה (ברכות לו ע"א), ועל פי דבריה לגבי מעשר אנו לומדים שאפילו צמח שאין פרו נאכל, אבל ניטע לשם אכילת התמרות,

הרי הוא חייב. וכן גם בדיני ערלה. לכן אם מגדלים את הקקטוס במיוחד לצורך אכילת העלים, הרי הם נחשבים לפרי, והקקטוס יהיה חייב במעשרות ובערלה. זאת בייחוד שעלי הנפוליטיס הם עיקר הצמח ולזרעים אין צורך, אפילו לא לזריעה, כיוון שאפשר להשריש את העלים עצמם ולגדל דור המשך (עיין לקמן אות ה).

ד. ורד

לכאורה נראה שיש לדמות את הנידון דידן לשאלת הוורד. בוורד הזרעים עצמם אינם נאכלים אלא עלי הכותרת של הפרח נאכלים (במרקחת ותבלין) ונותנים ריח. נשאלה השאלה האם עלים אלו חייבים בערלה. הרשב"א (ה"ז סי' שנו) כתב: מסתברא שנוהגת בהן ערלה כמו שנוהגת בהן שביעית, ומנא אמינא לה מדתנן (בפ' ז' של מסכת שביעית) הורד והקטף והכפר והלוטס יש להם שביעית ולדמיהם שביעית יש להם ביעור ולדמיהם ביעור. ואמרינן עלה בנדה פרק קמא (ח ע"א)... אמר ר' פדת מאן תנא קיטפא פירא הוא? ר' אליעזר. פירוש ר' אליעזר דפרק ראשון דערלה דמעמיד בשרף ערלה אסור, אלמא כל שאינו פרי לענין ערלה אינו פרי לענין שביעית... וורד הואיל והוי פרי לגבי שביעית אף לגבי ערלה. ועל כרחין לא אוקימנא מתני' דהורד והכפר כר' אליעזר אלא משום הקטף אבל לגבי ורד כולי עלמא מודו וכדמסיק בהדיא מתני' ר' שמעון אומר אין לקטף שביעית אלמא ליכא מאן דפליג אלא בקטף בלחוד אבל הנך אחריני כולהו מודו. ועוד דאיכא מאן דאמר התם בנדה דאפי' רבנן לא פליגי עליה דר' אליעזר אלא באילן שהוא עושה פירות דמודו ליה דקטפי לא זהו פרו דהא אית ליה פרי אחר, אבל באילן שאינו עושה פירות מודה ליה דקטפי זהו פרו. וורד ודאי פרו הוא ואין לו פרי אחר. ואפשר נמי דהלכה כר' אליעזר בארבע ואיכא למימר דדוקא בס' טהרות אבל בשאר סדרי איכא כדאיתא התם בנדה. וכמדומה שכן פסק ר"ח ז"ל. ומכל מקום בין הכי ובין הכי הא לא פליגי רבנן בורד וממנה אנו למדין לערלה שנוהגת בהן. לפי דברי הרשב"א אנו פוסקים שוורד חייב בערלה מכיוון שהעלים שלו נאכלים, ומוכח שאפילו צמח שאין פרו נאכל אלא עליו גם הוא חייב בערלה. ועיין שכן כתב מהרשד"ם (וי"ד סי' קצא, בתוך תשובה קצב) בשם תשובת הרשב"א שוורד חייב בערלה. על קביעתו זו חזר ונשאל הרשב"א, שלכאורה יש להקל בערלה של ורד

משתי סיבות: א. העלים כומשים. ב. הפרי הוא הזרע שמצמיח, ואם כן אין העלים חייבים בערלה. וזו לשון השואל:

עוד באת ללמד היתר על הורדים לומר שאין בהם משום ערלה לפי שעליו נכמשים אם יום או יומים יעמדו שלא ילקטוהו. ועוד שיש לו פרי אחר והוא הזרע שזורעים אותו ומצמיח:

הרשב"א דוחה שתי סיבות אלו:

תשובה אני כבר כתבתי לפניך עיקר מה שאני נשען עליו לאוסרו משום ערלה מההיא דנדה, והטענה שאמרת להוציא מידי פרי מפני שהוא נכמש בעמידתו איני רואה בה ממש, שכל הפירות נכמשים בעמידתן יותר על הראוי להן. ואין לך חשוב בפירות יותר מן התאנים והנה אמרו דרך דרש שהן נתלעין בעמידתן.

גם טענת הזרע אינה טענה בעיני שאין הדבר הנזרע עיקר הפרי שאם אתה אומר כן אף גרעיני תמרה ושל זיתים יהא עיקר הפרי. ועוד שלא אסרו שם בשביעית זרע הורד כמו שאסרו עיקר הלוף והדנדנה. ועוד שכבר כתבתי לפניך למעלה שמתוך סדור המשנה נראה לי שהורד בכלל הפירות לפי ששנה אותו בפסקת הפירות ועלי הורד הם שנאכלים ולא הזרע. ולא עוד אלא שאפילו היה כמו שאתה אומר מכל מקום לא גרע הורד משומר פרי ושומר לפרי אסור לערלה כפרי.

הוויכוח בין הרשב"א לשואל הוא בשאלה האם הזרע הוא עיקר הורד או העלים הם עיקרו. לדעת השואל, הזרע הוא עיקר הפרי והעלים הם ככל עלי העצים, שאינם חייבים בערלה, ואילו לדעת הרשב"א, החלק הנאכל הוא עיקר הפרי ונאסר משום ערלה. לא יתכן שההגדרה היא שהזרע הוא עיקר הפרי שאם כן בזית, הגרעין היה עיקר הפרי ורק הוא היה נאסר משום ערלה. הוסיף הרשב"א (בסוף דבריו), שאפילו אם היה כדברי השואל שאין העלים פרי הורד אלא הזרע, יתכן שהעלים הם 'שומר לפרי' וממילא בטלים לזרע וחייבים בערלה, גם לשיטת השואל.

הרשב"א הביא שמצא את תשובת הראב"ד שהסתפק בשאלה האם העלים הם עיקר הפרי או הזרע, וענה שמכיוון שיש ספק אפשר להקל בחו"ל. הרשב"א הסכים שיש מקום להקל כדעה זו בחו"ל. וזה לשונו:

ומאשר חסת עליו (על הורד) להתירו מפני שיש בו צורך לבריות חקרתיו ובדקתי אחריו ומצאתי לראב"ד ז"ל שנסתפק עליו ואמר שהזרע הוא הפרי והפרחים הן כמו עליו, ולפיכך אין חוששין להן משום ערלה, לפי

שאינו פרי ולא שומר לפרי, ואעפ"י שאין הדבר הזה ברור אצלנו אי כדשקלת ליה כשהוא סמדר מקלא קלי פירא או לא, אלא שלא נזהר בהם משום ערלה בחוצה לארץ מותר. הנה לך הרב הגדול ז"ל שיודע לטהר את השרץ מן התורה. ואעפ"י שאין דעתי סומכת בכל זה להלכה לו שומעין שהוא רב מובהק וכל המחמיר עליו להביא הראיה.

עולה מכך, שלכולי עלמא בארץ ישראל אין מקום להקל בוורד, והעלים הנאכלים אסורים משום ערלה. ועיין ב'בדק הבית' (סוף סי' רצד) שהביא את תשובת הרשב"א, ומשמע ממנה שאפילו בארץ הקל, אולם אי אפשר לומר כן שהרי הרשב"א בתשובה אחרת (ח"ז שני) כתב שרק בחו"ל מקלים בכך, וכן 'בדק הבית' (שם, אות ג) כתב בשם הראב"ד ש'לא ראינו מי שנהג בהם איסור בחוצה לארץ, מכאן שהויכוח הוא האם להחמיר או להקל בוורד בחו"ל, אבל בארץ, לכולי עלמא ורד חייב בערלה. כיסוד זה כתב המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' לד), שבחו"ל יש ספק, ואפשר להקל בערלה, אבל בארץ ישראל יש להחמיר בערלה (אמנם בעניין ברכה כתב שהמנהג גם בארץ ישראל הוא לברך 'אדמה' על הוורד, אבל בעניין ערלה החמיר). גם המהרשד"ם (יו"ד סי' קצא) כתב שבארץ ישראל ורד חייב בערלה (ולדעתו אפילו בחו"ל).

עולה מכאן, שגם לדעת הראב"ד אין להקל בוורד אלא בחו"ל ולא בארץ, ובוודאי לדעת הרשב"א והמהרשד"ם בארץ יש להחמיר באיסור ערלה בוורד. אמנם יש שהקלו באיסור ערלה בוורד בארץ, אבל נימוקם היה שהוא נאכל לצורכי בריאות בלבד, לא כמאכל בני אדם רגיל, ועל כן הרי זה כ'נוטע לסייג' ופטור מערלה (רדב"ז ח"א סי' מד); ו'תוספת יוה"כ' (וימא פא ע"ב) כתב שכיוון שנעשה לצורך ריח אין זה עץ מאכל ופטור מערלה. כל אלו נימוקים המיוחדים לוורד, שעיקרו לרפואה או לריח ולא למאכל.

עד כאן נראה שבארץ ישראל יש איסור ובחו"ל יש מקום להקל, בגלל הכלל שבספק ערלה, בארץ מחמירים ובחו"ל מקילים. אולם כל זאת לגבי וורד שאין בו אכילה ברורה, אלא שהוא ניתן לטעם וריח ומרקחות, אין מגדלים אותו לצורך אכילת העלים ומעט הם האוכלים את עלי הורד המרוקחים בדבש⁵. אולם במקרה שמגדלים את הצמח לצורך אכילת העלים עצמם, גם הראב"ד יודה שאין לזרעים

5. ועיין בב"י בהלכות ברכות (סי' רד סעי' יא) שכתב בשם הרא"ש (פ"ו סי' לז), שאין לוורד דין של פרי לעניין ברכת 'נותן ריח טוב בפירות' ובכל אופן מברכים עליו 'בורא פרי האדמה';

חשיבות, אלא לעלים. ומה שכתב הראב"ד שיש חשיבות לזרעי הוורד כפרי, הסביר השואל ברשב"א שהחשיבות היא בזריעתם. בנידון דידן של עלי הקקטוס אין זרעים את הזרעים בכלל, אלא לוקחים את העלה ומשרישים באדמה. אם כן בוודאי שאין לזרעים כל חשיבות, אלא העלה הוא עיקר הצמח.⁶

על פי דברינו אלו הוכחנו את דברי מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל, שכתב⁷ שבעלי נפולטיס שייך איסור ערלה בוודאי, ולא הווי ספק ערלה, ועל פי דברינו שייך בהם איסור ערלה גם בחו"ל.

ה. ברכת הנפולטיס

ברכת אביונות הצלף (הפרי) היא 'בורא פרי העץ' וברכת הקפריסין, התמרות והעלים היא 'בורא פרי האדמה', כן נפסק ברמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ז) ובשו"ע (סי' רב סעי' ו). זאת מכיוון שהאביונות הן עיקר העץ ושאר הדברים אינם עיקר העץ. אלא שבנידון דידן נשאלת השאלה האם מכיוון שהעלים הם עיקר העץ ברכתם 'בורא פרי העץ' או שמכיוון שאינם פרי אלא עלה של העץ ברכתם 'בורא פרי האדמה'.

לעניין פלפלין הגמרא (ברכות לו ע"ב), אומרת שפלפל רטוב (לא מייבש) חייב בערלה. רב האי גאון⁸ פסק שמברכים עליו 'בורא פרי האדמה', וכן פסקו הר"ח⁹, הר"ף והרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ז). הרמב"ן הקשה מדוע ברכתו 'אדמה', הרי הגמרא אומרת שפלפלין חייבים בערלה, וזה נלמד מדרשת הפסוק 'עץ מאכל – עץ שטעם עזו ופריו שווים הוא הפלפל', ואם הם חייבים בערלה ממילא ברכתם צריכה להיות 'בורא פרי העץ'. וכתב הרמב"ן (ברכות שם):

'כיוון שאוכלים אותו קצת, די שנגרע ממנו העץ אבל בשם פרי מיהא שפיר קרינן ליה'. הגדרתו היא שאת הוורד אוכלים רק קצת אנשים.

6. אמנם אין משווקים עלים אלו אבל המגדלים את הפירות הללו עושים זאת לאכילת העלים.
7. התורה והארץ ח"ה עמ' 128. ועיי"ש עמ' 127-119, שם הובאו דעות שהווי ספק ערלה ויש להחמיר רק בארץ ולהקל בחו"ל. ועיין עוד במאמרו של הרב שניאור זלמן רווח שליט"א ב'תנובות שדה'⁸⁹.
8. דבריו הובאו ברמב"ן, ברכות לו ע"ב, מהד' וינברגר, עמ' יד והערה 15; רשב"א, 'אורחות חיים', הל' ברכות אות כה; רבינו יונה, 'כל בו' הלכות ברכות בשם הגאונים; 'ספר הנר'.
9. ברכות לו ע"ב ד"ה פלפין.

והתימה גדול שמקצת הגאונים ז"ל כתבו פלפלי רטיבתא 'בורא פרי האדמה' מדקא מותבינן עץ מאכל זה פלפלין, וכן כתב רבי' האי גאון ז"ל, ואדרבה היא הנותנת לברך עליהן פרי העץ?¹⁰ ואפשר שסברו הראשונים מפני שהפלפלין תמרותיהן שנעשות בעץ עצמו כעין אבעבעות והן לבנות והוא פלפל לבן, וכשהן מתבשלות יותר מדאי הן פלפל השחור, זהו ענין הפלפלין בתולדותי¹¹, ומפני זה עשו אותן הגאונים כתמרות של צלף ושל אתרוג לברך עליהן פרי האדמה דכגופו של אילן הם, וכן לענין ערלה שריבה אותו הכתוב מדכתיב עץ מאכל הוא יתכן דעץ מאכל קרי ליה ומכל מקום 'בורא פרי האדמה' מברכינן כעץ הנאכל, וקבלת הגאונים נקבל.

הרמב"ן מסביר שלפי הגאונים, על הפלפלין הרטובים מברכים 'אדמה' למרות שהם ערלה, מכיוון שהם אינם נחשבים פרי נפרד, היות שלאחר תהליך הם כעץ עצמו ולכן ברכתם 'בורא פרי האדמה'¹¹. עולה מכך שאפילו דבר שחייב בערלה, בכל אופן אם הוא כחלק מהעץ ברכתו היא 'אדמה'.

הסבר שונה לדין זה הביא הרשב"א (ח"א סי' ת) וכך כתב:

כיון שאין נוטעין אותן אלא על דעת שיתייבשו ויאכלו רובן ביבשותן שחוקין בתבלין בלבד. ואינן נאכלין כן בפני עצמן אלא מיעוטן לפעמים. אין מברכין עליהן 'בורא פרי העץ' אלא פרי האדמה. וקרוב היה שלא יברכו עליהן אלא שהכל כקורא. אלא לפי שנאכלין המעט מהם ברטיבותן ואדעתא דהכי נמי נטעי קצת מברכין עליהם 'בורא פרי האדמה' מיהא הואיל וחייב הכתוב בערלה כדאית' התם (ברכות לו ע"ב) שרבה אותן הכתוב מדכתב (ויקרא י"ט) ונטעתם כל עץ מאכל.

10. לפי הידוע היום, ההבדל בין הפלפל שחור לפלפל הלבן הוא בצורת העיבוד ולא בגידול.

11. עיין ריטב"א (סוכה לה ע"א ד"ה והא), שהסביר שהחידוש הוא שטעם העץ כטעם הפרי, דהיינו הפרי הוא העץ עצמו ולכן יש ריבוי מיוחד (ברכות לו ע"ב) 'עץ מאכל' להביא עץ שטעם עץ כטעם פרי, וזהו הפלפלין, שהפרי הפך להיות חלק מהעץ עצמו. כיוון שהפרי נשאר בעץ עצמו עד שמתייבש, הרי זה חלק מהעץ.

לפי הסבר זה נראה שאמנם על הפלפל בפני עצמו היה צריך לברך 'עץ' ולא 'אדמה', אלא כיוון שעובר שינוי של טחינה פסקו שברכתו תהיה 'אדמה'.¹² נראה שנוסח הברכה על עלי הנפוליטיס תלוי בשני התירוצים: לדעת הרמב"ן ברכתם 'בורא פרי האדמה' מכיוון שהם חלק מהעץ, ואילו לדעת הרשב"א נראה שכיוון שנאכלים שלמים ולא כתבלין ברכתם 'בורא פרי העץ'. אלא שיש להוסיף שאפילו לדעת הרשב"א יתכן שיש לברך על עלי הנפוליטיס 'בורא פרי האדמה', מכיוון שהפרי גדל על העלים, ואין פרי הנפרד מהעלים. על כן נראה לדינא, שעלי הנפוליטיס חייבים בערלה אבל ברכתם 'אדמה'. אמנם לשיטת הראשונים¹³ הסוברים שכל דבר שחייב בערלה ברכתו היא 'עץ', לא יתכן שעל עלי הנפוליטיס יברכו 'אדמה'. בכל אופן נראה שכיוון שהרמב"ם ועוד גאונים וראשונים סוברים שברכת הפלפלין היא 'אדמה' וחייבת בערלה, על כן מספק, יש לברך 'אדמה'.

ו. הבחנה בין דין ערלה לברכת 'בורא פרי האדמה'

יש להוסיף ולהביא ראיה שאין דין הערלה והברכה מחייבים זה את זה. על הפלפל היבש אין מברכים כלל (ויש שאמרו לברך 'שהכל') וברור שהפלפל היבש חייב בערלה¹⁴, מכאן שאין הברכה והערלה מחייבים זה את זה. עוד יש להוסיף ולהביא ראיה מכך שהרמב"ם והשו"ע פסקו שפלפל רטוב ברכתו 'אדמה' (ועיין רמב"ם הל' ברכות פ"ח ה"ז, שו"ע סי' רב סעי' יח), ואילו לעניין ערלה, מפשט הגמרא נראה שהם חייבים בערלה. אמנם הרמב"ם לא הביא זאת בהלכות מעשר שני, אולם בפירוש המשניות (ערלה פ"ב מ"י) כתב שפלפל יבש, שיש ממנו לבן ושחור, חייב בערלה (ועיין שם), וכן כתב בהלכות מאכלות אסורות (פט"ז הי"ד), ועיין במהרשד"ם (ו"ד סי' קצא¹⁵) שדעת הרמב"ם היא שהפלפלין חייבים בערלה ובכל אופן ברכתם 'אדמה', וכן כתב המהרי"ט (ו"ד סי' יד) לעניין הפלפלין הרטובים. וכבר כתב הט"ז (או"ח סי' רד ס"ק טו) שיש דברים שהם עץ לעניין ערלה אבל לעניין ברכה אין מברכים עליהם 'העץ' בגלל

12. עיין מג"א סי' רב ס"ק טז.

13. ריטב"א, רא"ש, רשב"א, מאירי, סוכה לה ע"א; ריטב"א, ראב"ד הובא בדברי הרשב"א, תלמידי רבינו יונה, שטמ"ק, ברכות לו ע"ב.

14. עיין 'שפת אמת' סוכה לה ע"א ד"ה תוס' ללמדך.

15. מופיע בתוך תשובה קצב.

סיבות השייכות רק בברכות, והביא שם ראיות לדבריו. (את דברי הגמרא הוא מסביר בכיוון ההפוך, שאם ברכתו 'עץ' בוודאי שחייב בערלה).
אמנם ה'כפות תמרים' (וימא פא ע"ב ד"ה ללמד) כתב שהרמב"ם השמיט דין ערלה בפלפלין, מכיוון שהוא סובר שפלפלים (אפילו רטובים) פטורים מערלה ולכן ברכתם 'אדמה', ועיין שם, שהאריך להסביר את דעת הרמב"ם, שכל גידול שברכתו 'אדמה' אינו חייב בערלה, אולם כפי שכתבנו ברמב"ם (פיה"מ ערלה פ"ב מ"י), מוכח שפלפלים חייבים בערלה (ועיין 'עינים למשפט' ברכות לו ע"ב אות ל)¹⁶. עוד יש להוסיף שה'כפות תמרים' כתב שלדעת הרמב"ם אין חיוב ערלה בפלפלין כיוון שמגדלים אותם לייבוש ותבלין, אולם בנידון דידן, שבודאי לא מגדלים לייבוש ותבלין, נראה פשוט שחייב בערלה. אם כן יתכן שחזרנו למסקנה שיש מחלוקת מהי ברכת עלי הנפוליטיס, ומכיוון שיש לנו ספק, יש לברך 'אדמה', כפי שאנו פוסקים בכל ספק, שמברך 'אדמה' ויוצא ידי חובה.

סיכום

- א. עלי הנפוליטיס חייבים בערלה, ונראה שחייבים אף בחו"ל.
- ב. אין לאכול את עלי הנפוליטיס, רק לאחר ג' שנים והפרשת תרומות ומעשרות.
- ג. ברכת העלים היא 'בורא פרי האדמה'.



16. את השאלה מדוע הרמב"ם השמיט, יש ליישב כפי שכתב ה'שפת אמת' (סוכה לה ע"א), שהדין כלול במה שכתב שבכל האילנות יש איסור ערלה. הרמב"ם לא חילק בין לח ויבש מכיוון שחילוק זה שייך רק בדין אכילה ביום כיפור אבל בדין ערלה אין חילוק ולעולם פלפלין חייבים בערלה.



הרב אברהם סוחובולסקי

ביכורי ענבים לאחר חנוכה

הקדמה

הימים שלאחר עצרת נקראים 'ימי ביכורי ענבים'¹. בימינו זכינו בברכה גדולה, וישנם זנים רבים הגדלים בשיטות גידול מתוחכמות, שעל ידן תקופת הגידול מתארכת. כל זני הענבים חונטים ומבכירים בתקופה אחת, אלא שישנם זנים שמשך הבשלתם או עמידתם על הגפן מבלי להירקב הוא ארוך יותר. לכן יבול הענבים המתחיל בסיוון, יכול להסתיים בחודשים שבט- אדר. במהרה יבנה בית המקדש, ויש לברר מה דינם של זנים אלו לעניין מצוות הבאת ביכורים.

א. זמן מוגבל להבאת ביכורים

מצוות ביכורים מתחלקת לשני חלקים: מצוות הבאת ביכורים למקדש ומצוות מקרא ביכורים.

המשנה (ביכורים פ"א מ"ז) מחלקת בין זמן הבאת הביכורים ובין זמן מקרא ביכורים:

מעצרת ועד החג מביא וקורא מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא רבי

1. כלשון התורה (במדבר יג, כ) 'התחזקתם ולקחתם מפרי הארץ והימים ימי ביכורי ענבים'. שילוח המרגלים היה בחודש תמוז (פסחים עז ע"א) 'דאמר אביי: תמוז דהאי שתא מלויי מליוה, דכתיב קרא עלי מועד לשבר בחורי'. ורש"י כתב שם: 'קרא עלי מועד - תמוז דשילוח מרגלים מלויי מליוה, וכלו ארבעים דידהו בתשעה באב, (בפרק בתרא דתענית), והוקבעה להם בו בכיה לדורות, ויום עיבור החדש קרי מועד'.

יהודה בן בתירא אומר מביא וקורא.

מעצרת, לאחר הבאת שתי הלחם, עד חג הסוכות, אפשר להביא ביכורים ואף לקיים בהבאה זו מצוות מקרא ביכורים. לעומת זאת מחג הסוכות עד חנוכה אפשר להביא ביכורים אך אי אפשר לקיים מצוות מקרא ביכורים. ולמדו הפרשנים² מלשון המשנה שמאחרי חנוכה ועד עצרת אין להביא ביכורים וכל שכן שאין לקרוא מקרא ביכורים.

לאור זאת נראה שחקלאי שיש לו כרם ענבים מהזנים המאחרים, שמוציא יבול רק לאחר חנוכה, לא יהיה חייב להביא ביכורים כשיבנה בית המקדש. אלא שדברים אלו צריכים ברור: מה משמעות הדיוק הנלמד מן המשנה שאין מביאים מאחר חנוכה ואילך?

האם מדובר בפירות שביכרו והוקדשו קודם חנוכה ואף הבשילו קודם חנוכה, והחקלאי מאחר בהבאתם עד לאחר חנוכה; או שמדובר בפירות שביכרו והוקדשו קודם חנוכה, אך הבשילו לאחר חנוכה, ורק אז החקלאי מביאם; או שמדובר בפירות שביכרו, הוקדשו ואף הבשילו רק לאחר חנוכה? כמו כן יש לברר: האם לאחר חנוכה אין חובת הבאת ביכורים כלל ואין הפירות מתקדשים מעיקרא, או שלאחר חנוכה אין אפשרות להביא אך יש להמתין לזמן אחר?

התורה ציוותה להביא ביכורים בכל שנה ושנה מיבול אותה שנה: 'ראשית ביכורי אדמתך תביא בית ה' אלוקיך',³ וקבעה את זמן ההתחלה של מצוות הבאת ביכורים: 'ביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם',⁴ לאחר הבאת שתי הלחם בחג השבועות, ולא קבעה זמן לסיום.

היה אפשר לחשוב ש'שנת הפירות', דהיינו, איזה פרי נחשב מיבול אותה שנה, לעניין מצוות הבאת ביכורים, נקבעת, לפי ט"ו בשבט ככל דיני פירות האילן.⁵ כל אילן שחנט מט"ו בשבט עד ט"ו בשבט של השנה הבאה, שייך לשנה הנוכחית.

2. עיין ברדב"ז וב'כסף משנה' שדייקו: 'מחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא', משמע שלאחר חנוכה אינו מביא כלל. עיין במהר"י קורקוס שמדייק מתחילת המשנה, שקודם עצרת אין מביאים, ולומד שמחנכה עד עצרת אין מביאים.

3. שמות כג, יט.

4. במדבר כח, כו.

5. לעניין קביעת השנה לביכורים לחיטה ושעורה, עיין ברדב"ז, (הלכות ביכורים, פ"ב ה"ז); 'דאזלינן בהם בתר הבאת שליש ור"ה שלהם אחד בתשרי'.

אפשר להביא ממנו ביכורים שביכרו, הוקדשו והבשילו בכל זמן שירצה, רק אין להביאם קודם לעצרת, כדי ששתי הלחם יהיו הראשונות מהיבול החדש המובא למקדש. אך לאחר עצרת, אפשר להביא את ביכורי אותה שנה ללא הגבלת זמן, אפילו לאחר חנוכה וקודם לעצרת שנה הבאה, משום שהותר להביא פירות אלו לבית המקדש כבר משעת הבאת שתי הלחם בעצרת השנה הקודמת.⁶ אלא שכפי שנאמר לעיל מהמשנה, משמע שיש אף זמן סיום למצוות הבאת ביכורים, ולאחר חנוכה אין להביאם.

הספרי לספר דברים (פיסקא רצז), לומד את דין המשנה מפסוקי התורה:

יכול אתה מביא כל זמן שאתה קורא תלמוד לומר אשר תביא מארצך, כל זמן שהם מצויים על פני ארצך, יכול שאתה קורא כל זמן שאתה מביא תלמוד לומר ואמרת ושמחת, אין קריאה אלא בשעת שמחה כשתמצא אומר מעצרת ועד החג מביא וקורא מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא רבי יהודה בן בתירה אומר מביא וקורא.

המדייק בלשון הספרי, מבין שהמילים 'אשר תביא מארצך' באו ללמדנו שהבאת ביכורים אינה רק בזמן שאפשר לקרוא מקרא ביכורים, אלא זמן ההבאה הוא ארוך יותר: 'כל זמן שהם מצויים על פני ארצך'. לפי הספרי, מגמת מילים אלו בפסוק היא לרבות ולא לצמצם. אם כן אפשר לומר שחובת הבאת הביכורים היא כל השנה ואף לאחר חנוכה. מאידך, הספרי נקט לשון 'מהחג ועד חנוכה מביא ואינו קורא' משמע שלאחר חנוכה אינו מביא.

ב. שיטת הר"ש והרא"ש

מפרשי המשנה למדו שהפסוק 'אשר תביא מארצך' בא לצמצם ולקבוע גבול וזמן להבאת הביכורים, והוא המקור שאין להביא לאחר חנוכה. הר"ש (ביכורים פ"א מ"ז) כתב:

אבל מהחג עד חנוכה מביא ואינו קורא דדרשינן בספרי אשר תביא

6. כל הפירות שחונטים מט"ו בשבט ועד ט"ו בשבט, מותר להביאם לבית המקדש לאחר הבאת שתי הלחם בעצרת, אף פירות שבכלל לא היו קיימים בזמן הבאת שתי הלחם.

מארצד כל זמן שמצויים מארצד ועד חנוכה מצויין ואינן כלין לחיה מן

השדה⁷:

הרי שמלשון 'אשר תביא מארצד - כל זמן שמצויים מארצד', למד הר"ש את המקור לדיוק במשנה שעד חנוכה יכול להביא, אך מחנוכה ואילך אינו מביא. וכן כתב הרא"ש בפירושו למשנה:

מחנוכה ואילך אפילו מביא אינו דדריש בספרי אשר תביא מארצד בזמן

שמצויין בארצד ועד חנוכה הם מצויין.

ונראה לומר, לפי דעות אלו, שהפסוק מלמדנו גם כן **זמן לסיום מצוות הבאת ביכורים באותה השנה**, ובין אם הפירות ביכרו לאחר זמן זה ובין אם הפירות ביכרו והוקדשו קודם לזמן זה, אלא שעדיין לא הביאום לבית המקדש, נפקעת מצוות הבאת הפירות מכאן ואילך.

כאמור, הר"ש כתב מפורשות שלאחר החנוכה אין מביאים ביכורים, לאמור: יש הגבלת זמן למצווה. לשיטתו גם אם הפירות ביכרו והוקדשו לפני חנוכה, אין מביאים אותם למקדש לאחר חנוכה. אמנם לפי הנלמד מהספרי, אין הכרח לקבוע את תאריך סיום הבאת הביכורים בחנוכה דווקא. חג החנוכה נקבע לתאריך הסיום לאור הלימוד 'כל זמן שמצויים בארצד', מפני שבדרך כלל לא מצויים אז פירות בשדה. אם כן, כאשר תקופת יבול הענבים מתארכת עד חודש שבט-אדר וקיימים פירות לחיית השדה אף בחודשים אלו, אולי יש מקום לומר, שיכול להביא ביכורים אף לאחר חנוכה.

ג. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות ביכורים פ"ב ה"ו) נתן הסבר אחר לדין שאין מביאים ביכורים לאחר חנוכה, וזו לשונו:

אין מביאין בכורים קודם לעצרת שנאמר וחג הקציר בכורי מעשיך, ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן,

7. אין לדמות זמנים אלו עם זמני הביעור בשביעית. שם הכוונה שכלה לגמרי בשדות וכאן הכוונה שעיקר היבול כלה מן השדה והגיע לבית. עיין ברמב"ן, (דברים כו, ב): 'שתקח מראשית כל הפרי אשר תביא אל הבית מארצד אשר ה' אלהיך נותן לך'. ועיין הרב קלמן כהנא, 'מסכת ביכורים חקר ועיון', פ"א מ"ו, הערה נא.

וכן אין מביאין בכורים אחר חנוכה, שהבכורים שבכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר עצרת⁸.

גם הרמב"ם דייק מלשון המשנה, ולמד שאין הבאת ביכורים לאחר חנוכה, אלא שכך הוא לעניין פירות שביכרו לאחר חנוכה שאינו יכול להביאם כרגע. כמו כן, לדעת הרמב"ם אין פירות אלו נפקעים ממצוות הבאת ביכורים, אלא שהם שייכים לשנה הבאה. הואיל וכך, אין להביא מהם ביכורים מיד, מכיוון שאין להביא ביכורים קודם הבאת שתי הלחם מהחיטה החדשה בעצרת, אלא ימתין עד לאחר עצרת.

לעומת דעתם של הר"ש והרא"ש, שלאחר חנוכה נפקעת ומסתיימת מצוות הבאת ביכורים, ואף פירות שביכרו, הוקדשו והבשילו קודם חנוכה אי אפשר עוד להביאם למקדש, דעת הרמב"ם היא שאפשר להמשיך להביא פירות אלו למקדש, הואיל והותרו על ידי הבאת שתי הלחם בחג השבועות, ורק פירות המבכירים מחנוכה ואילך שייכים לשנה הבאה, וצריך להמתין עד להבאת שתי הלחם, בעצרת של השנה הבאה.

נראה שהרמב"ם למד כפשט הספרי, שהפסוק 'אשר תביא מארצך' בא רק לרבות ולא בא למעט. אין זמן סיום למצוות הבאת ביכורים, וכל הפירות שביכרו קודם חנוכה אפשר להביאם לבית המקדש גם לאחר חנוכה⁹, שהרי הם שייכים לשנה הקודמת, והבאת שתי הלחם בעצרת בשנה הקודמת כבר התירה את הבאתם למקדש.

לפי הבנה זו של דעת הרמב"ם נראה לומר, שחנוכה הוא ראש השנה לפירות האילן לעניין תחילת שנת חיוב ביכורים. כל הפירות שביכרו קודם חנוכה שייכים לשנה הקודמת וכל הפירות שביכרו לאחר חנוכה שייכים לשנה החדשה.

8. רבינו בחיי (דברים פרק כו פס' א-ב ד"ה מארצך) ביאר את הספרי כדעת הרמב"ם וזו לשונו: 'דרשו רז"ל בספרי (רצז): אשר תביא מארצך, כל זמן שמצויין על פני ארצך שלא כלו לחית השדה, ומכאן שאין מביאין בכורים אחר חנוכה, שהפירות שבכרו אחר חנוכה הרי הן חשובין מהשנה הבאה ויניח אותן עד עצרת'.

9. כך הבין הראב"ד בהשגותיו, את דעת הרמב"ם, וכן הבין הרדב"ז את דעת הרמב"ם וגרס בירושלמי: 'הפרישן קודם לחנוכה ועברה עליהם חנוכה ונרקבו לאחר חנוכה לא קדשו טעמא דנרקבו אבל לא נרקבו קדשי'.

אכן יש שפירשו שאין הרמב"ם חולק על דברי הר"ש והרא"ש, וכל הפירות שביכרו והוקדשו קודם חנוכה אין להביאם לאחר חנוכה¹⁰, הואיל וחנוכה הוא הזמן לסיום מצוות הבאת ביכורים בכל שנה. אלא שהרמב"ם הוסיף שדינם של פירות המבכירים לאחר חנוכה הוא שהם שייכים לשנה החדשה ויביאם מעצרת ואילך. לדעתם הרמב"ם למד מן הספרי, שבשעת הבאת הביכורים צריך שיהיו פירות מאותה שנה בשדות. לכן לאחר חנוכה, שכלו הפירות לחיה בשדות, אין להביאם יותר, אלא ירקבו. בדבריו בהלכה זו התייחס רק למקרה שהפירות ביכרו לאחר חנוכה ודינם שהם שייכים לשנה הבאה¹¹.

משמעות מעשית למחלוקת בהבנת דברי הרמב"ם קיימת בימינו, ענבים שביכרו קודם לחנוכה והבשלתם מתאחרת עד לאחר חנוכה ועד שבט-אדר. לפי ההבנה הראשונה¹² של דעת הרמב"ם, אפשר יהיה להביאם למקדש אף לאחר חנוכה. הואיל וביכרו קודם חנוכה הותרו בהבאה לאחר הבאת שתי הלחם בחג השבועות בשנה הקודמת. לפי ההבנה השנייה של דעת הרמב"ם¹³, ענבים שביכרו קודם לחנוכה אין להביאם לאחר חנוכה, אלא ירקבו, הואיל והסתיים זמן הבאת ביכורים למקדש.

10. דעת מהר"י קורקוס (ביכורים פ"א ה"ו) וגורס בירושלמי: 'הפרישן קודם לחנוכה ועברה עליהם חנוכה ירקבו לאחר חנוכה לא קדשו', וכן כתב המאירי (ראש השנה פ"א דף ד ע"ב): 'ואותם שהופרשו, שלאחר חנוכה ירקבו, נראה הטעם מפני שיש בהם שאין מתקיימין כל כך' ולא הבנתי טעמו וצריך עיון. עיין בדעת 'ערוך השולחן', זרעים הלכות ביכורים, סי קלח סע' יד-טז. עיין בחידושי רב חיים מבריסק (שעורי הגר"ח זמן הבאת ביכורים עמ' סא) שמבאר את דעת הרמב"ם שאף פירות שביכרו קודם חנוכה, בין שהוקדשו ובין שלא הוקדשו ועבר חנוכה, אין יכול להביאם משום שהסתיים זמן הבאת ביכורים של שנה הקודמת. וכל הפירות שמבכירים מחנוכה ואילך שייכים לשנה החדשה לעניין הבאת ביכורים ויכול להביאם מעצרת ואילך. לפי הבנה זו הרמב"ם הולך בשיטת הר"ש והרא"ש שיש זמן לסיום מצוות הבאת ביכורים בכל שנה, רק הוסיף עניין שלא התייחסו אליו הר"ש והרא"ש, שפירות המבכירים לאחר חנוכה דינם כפירות השייכים לשנה החדשה ויביאם מעצרת ואילך.

11. הסבר זה לא מובן דיו, אם נקודת ההנחה היא שלאחר חנוכה אין יותר פירות בשדות, כיצד ממשיך הרמב"ם ודן בפירות שביכרו לאחר חנוכה, שיש להחשיבם כשייכים לשנה הבאה? אם יש פירות שמבכירים לאחר חנוכה אין לומר שבחנוכה כבר אין פירות בשדות. ועיין לקמן בדעת הראב"ד.

12. הבנת הרדב"ז והראב"ד את דעת הרמב"ם.

13. הבנת המהר"י קורקוס, המאירי ו'ערוך השולחן' את דעת הרמב"ם.

אך ענבים מזנים המבכירים רק לאחר חנוכה, לכל הדעות בהבנת דעת הרמב"ם, נחשבים בני השנה החדשה וחלה עליהם מצוות הבאת ביכורים של השנה החדשה. לכן לא יוכלו להביאם מיד לבית המקדש, אך אם הקדישם הרי הם קדושים ויצטרכו להמתין עד לעצרת.

ד. שיטת הראב"ד

הראב"ד בהשגותיו, תמה על הבנת הרמב"ם שפירות שביכרו לאחר חנוכה נחשבים מהשנה הבאה.

'א"א ואיך יתכן זה והלא חנוכה קודם שבט הוא והוא שנה שעברה'.
הרי ראש השנה לאילנות הוא ט"ו בשבט, ואף הרמב"ם נקט זמן זה בהלכות ביכורים (ביכורים פרק ב הלכה ז):

אין מביאין בכורים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, כיצד לא יביא מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו אחר ט"ו.
בו.

ה'כסף משנה' מתרץ קושיית הראב"ד, וזו לשונו:
וכתב הראב"ד ואיך יתכן זה וכו'. וי"ל דכיון דמחנוכה ואילך כלים לחיה מן השדה ולא קרינן בהו מארצך כדדריש בספרי אינם נחשבים משנה שעברה.

כלומר מהפסוק 'אשר תביא מארצך' לא למדנו את סוף זמן מצוות הבאת ביכורים, כפי שמשמע בפירוש הר"ש והרא"ש, אלא למדנו את קביעת סוף השנה ותחילת השנה לעניין מצוות ביכורים. אלא שעדיין קשה בגלל ההלכה המופיעה ברמב"ם, שבה כתב את ט"ו בשבט בתור תאריך לתחילת שנה חדשה לעניין ביכורים, וצריך עיון¹⁴.

הראב"ד נקט הסבר אחר מדוע לאחר חנוכה אין מביאים ביכורים, וזו לשונו:
ונראה לי מפני שהפירות שמתבכרים אחר חנוכה אינן אלא פסולת הפירות והתורה אמרה מראשית ודינם כתאנים סורות ומרוקבות שלא קדשו ואפילו אם יניח אותם לא קדשו ואם הפרישן קודם חנוכה ועברה

14. עיין בחידושי רב חיים מברסק ('שעורי הגר"ח' זמן הבאת ביכורים עמ' סא), שמחלק בין קביעת השנים של הפרי לבין קביעת השנים למצוות הבאת ביכורים.

עליהן חנוכה ירקבו והכי איתא בירושלמי במנחות פרק כל קרבנות ציבור
אחר חנוכה לא קדשו.

הראב"ד סובר שפירות שמבכירים לאחר חנוכה אינם פירות מובחרים, אלא פסולת פירות הם, ולכן אין מביאים מהם ביכורים. הראב"ד הוסיף שאף פירות שביכרו קודם חנוכה והקדישם קודם חנוכה ועבר עליהם חנוכה, ירקבו, ואין מקיימים בהם מצוות הבאה. הוא מביא מקור לדבריו מירושלמי בסדר קדשים (מסכת מנחות), שאחרי חנוכה לא קידשו כלל, אך הרדב"ז כתב: 'ואנו אין אצלנו ירושלמי לסדר קדשים כדי לראות העניין במקומו'.

יש לברר, מדוע נתן הראב"ד טעם מיוחד לדין פירות שביכרו לאחר חנוכה, שהם נחשבים כפסולת פירות ולכן אינם מתקדשים ואין מביאים מהם ביכורים, ולא למד זאת מדין פירות שביכרו ולא הוקדשו קודם חנוכה, שאינם מתקדשים לאחריו. הרמב"ם לא השווה ביניהם, משום שלדעתו פירות המבכירים לאחר חנוכה שייכים לשנה החדשה, אך הראב"ד הקשה על כך, ולדעתו אף פירות שמבכירים לאחר חנוכה שייכים לשנה שעברה, אזי אם פירות שביכרו קודם חנוכה דינם שאינם מתקדשים לאחר חנוכה, כל שכן שפירות המבכירים לאחר חנוכה אינם מתקדשים.

נראה לומר שהראב"ד סובר שאין זמן מיוחד לסיום מצוות הבאת ביכורים, אלא החובה מתחדשת בתחילת 'שנת הפירות', הידועה לעניין תרומות ומעשרות, שהיא ט"ו בשבט¹⁵. אלא שפירות שביכרו קודם חנוכה אין להביאם ואינם מתקדשים מחנוכה ואילך, כדמשמע בירושלמי שהזכיר. זאת מהטעם שחסר התנאי 'אשר תביא מארצך' בהבאת הביכורים, שמשמעותו היא שאפשר להביא רק בזמן שעוד יש פירות לחיה בשדה, ולא מהטעם שהסתיים זמן מצוות הבאת ביכורים. ואף אם ביכרו לאחר חנוכה, שלכאורה נראה שמתקיים התנאי 'אשר תביא מארצך' ויש לחיה בשדה, מכל מקום אין להביא, משום שחסר תנאי אחר: שאין אלו פירות מובחרים **אלא פסולת הפירות, והתורה אמרה 'מראשית'.**

15. עיין במהר"י קורקוס שביאר שדעת הרמב"ם היא שאין מביאים מחנוכה ועד עצרת, ושלל את הדעה שמחנוכה ועד שבט לא קדשו ומשבט ועד עצרת קדשו אלא צריך להניח. נראה שהיא דעת החולק על הרמב"ם והוא הראב"ד. החזו"א (זרעים ליקוטים סי' ח) נקט סברא שאחר חנוכה אינו נמשך עד עצרת, 'ונראה דאינו נמשך רק עד ניסן שהוא חודש באביב וכבר מצוי בארצך', ואיני יודע מדוע נזקק החזו"א לחדש זמן, לאחר שיש לנו זמן ידוע לקביעת שנה חדשה שהוא ט"ו בשבט.

ונראה לעניות דעתי לומר, שלדעת הראב"ד רק פירות המבכירים לאחר חנוכה וקודם ט"ו בשבט נחשבים פסולת פירות ואינם מובחרים, אך פירות המבכירים לאחר ט"ו בשבט, ששייכים לשנה החדשה, ודאי הם מובחרים ויש עליהם חובת הבאת ביכורים. לגבי פירות אלו יסכים הראב"ד ליסוד שכתב הרמב"ם, שהם שייכים לשנה הבאה ויש להמתין ולהביאם אחר עצרת.

בימינו ישנם זנים שבתקופה שלאחר חנוכה מוציאים פירות טובים, ואף נמכרים בשווקים במחיר יקר יותר ממחיר הפירות באמצע העונה¹⁶, לפי הסבר הראב"ד נראה שאין להחשיב פירות אלו כפסולת הפירות וכתאנים סורות ומרוקבות שלא קדשו. אם כן, הואיל ואף לאחר חנוכה עדיין יש פירות לחיה בשדה, ופירות אלו מובחרים, תהיה חובת הבאת ביכורים אף לאחר חנוכה.

לאור הנזכר לעיל, שלעומת דעת הר"ש והרא"ש שיש זמן למצוות הבאת ביכורים, דעת הרמב"ם בהבנה הראשונה, ודעת הראב"ד הן שאין זמן לסיום המצווה, יהיו מובנים דברי הטורי אבן (מסכת מגילה דף כ עמוד ב)¹⁷ שמברר מדוע מצוות ביכורים איננה מצוות עשה שהזמן גרמא:

אבל הא דמן חנוכה ואילך אינה זמן הבאה אינו מצד עצמן של הימים שגורמין שאינן בני הבאה. אלא דבר אחר גורם להם שאין מצויין על פני השדה ולא פוטרן הכתוב מן הבאה מצד עצמן של הימים אלא מפני דבר אחר. ואלו היו מצויין עוד על פני השדה היו הימים בני הבאה¹⁸. וה"נ הא דמן החג אינו זמן קרייה אינו מצד עצמן של ימים. אלא ד"א גורם להן. דרחמנא אמר ושמחת בכל הטוב דהיינו בזמן שמחה כדאמ' בפ"ג דפסחים וזה אינו אלא בזמן קצירה ולקיטה שאדם שמח במעשיו. ואילו היו זמן קצירה ולקיטה אחר החג נמי ה' הימים מצד עצמן בני

16. אכן יש מקום לומר סברא אחרת, שאף שמחירים יקר אין בכך להגדיר שפירות אילו מובחרים אלא בגדרים של פרי מובחר שנחשבים פסולת פירות הואיל והם פירות המאחרים לצאת. ועדיין לדעת הראב"ד אין להביא מפירות אילו ביכורים, וצריך עיון.

17. הביאו רעק"א בהערות על המשנה (ביכורים פ"א מ"ה אות ו).

18. עיין בתוספות (פסחים ל"ח ב' ד"ה נאכלים), שכתבו 'דביכורים הווי חובה שקבוע להם זמן', ונראה שלא סוברים כך וכבר עסקו האחרונים בדעת התוספות..

קריי'. הילכך לאו מ"ע שהז"ג הוא.

סיכום

הספרי אינו לומד מהפסוק שיש הגבלת זמן למצוות הבאת ביכורים, מלשון המשנה למדו הראשונים שאין מביאים ביכורים לאחר חנוכה.

הר"ש והרא"ש למדו מכאן שישנה הגבלת זמן למצוות הבאת ביכורים. לעומתם, דעת הרמב"ם והראב"ד היא שאין הכרח לפרש שהגבלה זו היא קביעת זמן למצוות הבאת ביכורים, מעצרת ועד חנוכה בלבד. הגבלת הזמן נובעת מתוך פרטי הלכות הבאת ביכורים: משום שלאחר חנוכה אין פירות בשדות או משום שהפירות לאחר חנוכה אינם פירות מובחרים או משום שפירות אלו שייכים לשנה הבאה.

ולכן לפי הרמב"ם והראב"ד, כאשר כל התנאים המעכבים לא יהיו אף לאחר חנוכה, נראה שיהיה אפשר להמשיך להביא ביכורים אף לאחר חנוכה. כך הוא בימינו, כאשר יש יבול ענבים מחודש סיוון ועד חודשים שבט ואדר, יש ענבים בשדות אף לאחר חנוכה, והם פירות מובחרים.

לשיטת הרמב"ם, פירות שביכרו קודם חנוכה אפשר להביאם גם לאחר חנוכה לבית המקדש ופירות שביכרו לאחר חנוכה אין להביאם לאחר חנוכה, שהרי כבר שייכים הם לשנה החדשה. מכל מקום קדושים הם וביאם לאחר עצרת.

לשיטת הראב"ד אף פירות שביכרו לאחר חנוכה, וכל שכן פירות שביכרו קודם חנוכה, אפשר להביאם לבית המקדש מיד, בלי צורך להמתין עד עצרת. רק פירות שביכרו לאחר ט"ו בשבט אין להביאם מיד, שהרי שייכים הם לשנה החדשה, ומכל מקום קדושים הם וביאם לאחר עצרת.

יהי רצון שיחזרו ימי הבאת הביכורים להיות ימי שמחה, ונזכה לקיים הבאת הביכורים בבית ה' במהרה בימינו.





הרב יהודה הלוי עמיחי

הפרשת תרומות ומעשרות מפסולת ענבים שמפיקים ממנה אלכוהול

שאלה

הבוצר ענבים, דורך אותם ועושה יין ראשון. אחרי תקופה הוא לוקח את הפסולת (ה'מקע'), מוסיף סוכר ומעט מים ועושה יין שני. את הפסולת מן היין השני הוא סוחט, ומייבש ולאחר מכן מוסיף סוכר. את הנוזל שיוצא מתערובת זו הוא מזקק לאלכוהול. יש לציין שפסולת זו ולפני שמוסיפים לה סוכר) היא בלתי אכילה, יש בה בעיקר חרצנים וקליפות ענבים. הזיקוק לצורך הפקת אלכוהול נעשה מספר פעמים: בפעם הראשונה עדיין לא יוצא אלכוהול איכותי, ורק על ידי זיקוק הנוזל פעם שנייה ושלישית יוצא אלכוהול איכותי.

מהיין הראשון ומהיין השני מפרישים תרומות ומעשרות כרגיל. האם יש להפריש מהפסולת שנשארה מהיין השני, שנועדה לאלכוהול? אם כן, איך עושים זאת?

תשובה

המתכוון להפיק אלכוהול מן היין השני, עליו להפריש תרומות ומעשרות מהיין השני וגם על הפסולת המיועדת לאלכוהול. לכן כדאי להפריש מהיין השני גם על הבלוע בזגים שעתידים לעשות מהם אלכוהול, כפי שכתב הרמב"ם והל' תרומות פ"ד ה"כא):

התורם את היקב צריך שיכוין את לבו לתרום על מה שבחרצנין ועל מה שבזגין, התורם את הבור של יין צריך שיכוין את לבו לתרום על מה

שבגפת, ואם לא נתכוון אלא תרם סתם נפטר הכל, שתנאי בית דין הוא שהתרומה על הכל.

כך רואים מנוסח הפרשה שהיה בירושלים (מובא בספר 'הצדיק ר"ז מסלנט') וזה לשונו:

יקח מעט משקה בכלי ויאמר: הרי זו תרומה גדולה על כל המשקים שבכלי שלפני, ועל הבלועים בכלים ובשמרים ובענבים ובצמוקים ובחרצנים ובזגים, וישפוך. אח"כ יקח יותר מחלק א' ממאה בכלי וכדי שיספיק גם על הבלועים וכו') ויאמר: מה שיש בפה של זה הכלי שבידי חלק א' ממאה מכל המשקים שבכלים שלפני ומכל הבלועים שזכרתי עם עוד ט' חלקים כיוצא בו שבפה של זה הכלי שלפני, הרי זו מעשר ראשון על כל המשקין שבכלים שלפני ועל הבלועים שזכרתי. זה החלק מעשר שבכלי שבידי הרי זו תרומת מעשר על כל המעשר שלפני. ושיעור הראוי למעשר שני מכל המשקים ומהבלועים שלפני הרי זו מעשר שני בשולי של זה הכלי שלפני על כל המשקים והבלועים שלפני [ובשנות מעשר עני יאמר: הרי זו מעשר עני וכו'], ומעשר שני זה וחומשו יהא מחולל על פרוטה זו שבידי.

אמנם החזו"א פסק שאין צורך לומר שמפריש על הבלוע, מכיוון שכתב הרמב"ם שכל ההפרשה היא לפי תנאי בית דין, ולכן ברור שהיא גם על הבלוע בכלים. כיוון שמפרישים מן הבלוע בזגים, בוודאי אין צורך להפריש שוב מהאלכוהול שיצא בעשיית היין.

האלכוהול הנעשה מענבים חולין פטור מתרומות ומעשרות, ואין חיוב ההפרשה מתחדש כי האלכוהול הוא 'זיעה בעלמא' ולא משקה מיוחד כיון ושמן. אולם אם לא הפרישו בין עשיית היין השני לבין הפקת האלכוהול, נראה שגם האלכוהול יהיה חייב, מכיוון שהגיע מטבל, שהיה חייב. וכן כתב הגרצ"פ זצ"ל ('כרם ציון' הלכות פסוקות עמ' כג) בשמו של הגר"ש סלאנט זצ"ל, אף שהוא עצמו הסתפק בשאלה זו.

סיכום

להלכה, נראה שיפריש לאחר שלב עשיית היין השני (אם יש כמות המחייבת) ויכוונו גם על הבלוע בזגים ובחרצנים, האלכוהול שיעשה לאחר מכן פטור מתרומות ומעשרות.



הרב יהודה הלוי עמיחי

ברכה על לחם המזיק לבריאות

שאלה

קראתי מאמר של דיאטנית מוסמכת שטוענת שסוגים שונים של לחם מלא טובים לבריאותם של אנשים, לפי סוג הדם שלהם. שאלתי היא: לאור העובדה שבזמננו אפשר לדעת מהו סוג הדם [בניגוד לתקופת חז"ל], ורוב האנשים יכולים לקנות את סוג הלחם המתאים להם לצורך רפואתם, האם על האדם לברך על אכילת לחם שאינו מתאים לסוג הדם שלו?

תשובה

נושא התאמת האוכל לפי סוגי הדם הוא מקצוע גדול ברפואה, ונכתבו על כך ספרים שלמים המתאימים אוכל לכל סוג דם. שאלתך היא בעניין הברכה על לחם שלכאורה מזיק לאוכלים, כיוון שאיננו מתאים לסוג הדם שלהם. נראה שצריכים להמשיך ולברך ממספר סיבות: א. כשיש הנאת חיד, לפי רוב הפוסקים, מברכים למרות שהמאכל מזיק לאדם. אין זה דומה לשמן זית, שעליו אין מברכים מפני שהוא מזיק, משום שאין ממנו הנאת חיד. (עיין ב'שדי חמד' מערכת ברכות אות לג, עמ' 322 ד"ה והנה). הראיה מדיני ארבע כוסות (סי' תעב סעי' י), שאדם שמזיקה לו שתיית ארבע כוסות ודוחק עצמו לשתות, מברך בורא פרי הגפן, לדעת רוב הפוסקים. זאת למרות שזה מזיק לו, כי הוא נהנה מהדבר. וכן כתב המג"א (סי' רד) לעניין שתיית חומץ, שאמנם מזיקה לאדם, אבל כיוון שיש לו הנאה ממנו חייב לברך את הברכה הראויה לו.

ב. אפילו לפי הדעות שעל דבר המזיק אין לברך, גם אם יש לו הנאה ממנו ועיין 'יפה ללב' סי' רד ס"ק י, שו"ת 'חלק הלוי' או"ח סי' ה) מדובר דווקא במה שמזיק כשמן, באופן מיידי, אבל לגבי הלחם אין מדובר בנזק מיידי, אלא לכל היותר, בנזק הנוצר בתהליכים האורכים שנים. לפעמים אדם יכול לחיות שנים ארוכות ולאכול אוכל שאינו מתאים לו, אבל כיוון שאינו רגיש לא יחלה. לכן אין להגדיר זאת בתור נזק מיידי וברור.





הרב יואל פרידמן

איסור כלאי זרעים בהנבטה ביתית של קטניות

שאלה

קטניות מונבטות הינן מזינות וקלות לעיכול. אופן ההנבטה הוא כדלהלן: משרים סוגים שונים של קטניות במים במשך לילה, מסננים את המים, משאירים את הקטניות במסננת לצורך ניקוז הנוזלים ומניעת ריקבון. מכסים את הקטניות במגבת לחה ושוטפים כמה פעמים ביום, עד שנובטים שורשנים, מעין 'זנבות' קטנים מהקטניות.

השאלה היא האם הנבטת כמה מיני קטניות יחד אסורה משום איסור כלאי זרעים.

תשובה

א. יש מחלוקת האם יש איסור של זריעת כלאי זרעים בבית, ואם ישנו, האם הוא מדאורייתא או מדרבנן. בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) יש הבחנה בין ערלה לבין מעשרות. איסור ערלה נוהג אף בבית, שכן נאמר בפסוק 'כי תבאו אל הארץ, ובית נחשב 'ארץ'. אך חיוב מעשרות אינו נוהג בבית, שנאמר 'היוצא השדה' ובית אינו נחשב 'שדה'. לפי זה איסור כלאיים כמוהו כחיוב מעשרות, שכן נאמר בפסוק 'שדך לא תזרע כלאים'. נוסף על כך יש מחלוקת בין הרמב"ם לבין הראב"ד, האם אין

1. עי' 'חוקות הארץ', פ"א ה"א, עמ' 30.

חיוב מעשרות בבית בכלל או שמא אין חיוב מדאורייתא אך ישנו מדרבנן. הראב"ד פוטר לגמרי והרמב"ם כתב (הל' מעשר פ"א ה"י): 'זיראה לי שהוא חייב במעשרות מדבריהם', ולפי זה הוא הדין גם בכלאיים. למעשה נוקטים שכלאי זרעים בבית אסורים מדרבנן.

ב. הנבטת הזרעים נעשית באופן שהזרע מנותק מן הקרקע, ודינה כזריעה בעציץ שאינו נקוב. לכן אין כאן איסור כלאיים מדאורייתא אלא רק איסור דרבנן, כדברי הרמב"ם (הל' כלאיים פ"א ה"ב): 'אבל הזרע בעציץ שאינו נקוב מכין אותו מכת מרדות'.

ג. הנידון כאן אינו עונה בדיוק להגדרה: 'זריעה בעציץ שאינו נקוב', שכן הזרעים אינם גדלים על אדמה או על כל מצע גידול אחר. נחלקו הפוסקים בדין גידולי מים לעניין שביעית, תרומות ומעשרות וכלאיים. שו"ת 'נחפה בכסף' (ח"א יו"ד סי' ה) דן לגבי נתינת צמח החבצלת בצנצנת של מים שיש בה קצת עפר בשביעית. במקרה זה הוא אוסר, אך מבואר בדבריו שבלא עפר אין נתינה כזו נחשבת לזריעה. אף שו"ת 'שדה הארץ' (ח"ג יו"ד סי' כח) אסר באותה שאלה, מפני שהצמח גדל מחמת העפר המועט שבצנצנת, וגם לדבריו משמע שבלא העפר אין זו נחשבת לזריעה. כך כתב גם הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, (שו"ת 'באהלה של תורה' ח"ד, עמ' 381-385). לעומת זאת, הגרצ"פ פרנק (שו"ת 'הר צבי', זרעים ח"ב, סי' לא), נשאל על זריעה בשביעית במתקנים שמיוחדים לגידולי מים, שיש בהם אמצעים מלאכותיים שונים הגורמים להנבת יבול מסחרי, ואסר זאת. הגרצ"פ פרנק מקשה על הכרעתו לאיסור מן התוספתא (ליברמן, כלאים פ"א ה"ד): 'הזרע דבר המצמיח... על גבי סלע ועל גבי אמת המים פטור' וכן מן הירושלמי וכלאיים פ"א ה"ט²: 'מודה ר' שמעון בן לקיש בזרע על גבי הים... על גבי סלעים... שהו פטור'. מכאן שזריעה בגידולי מים אינה נחשבת לזריעה, כי אמת המים אינה בכלל 'שדך לא תזרע כלאים'. על כך הוא משיב שהתוספתא והירושלמי דברו בהווה, לאמור: אף שהזרע הוא בר צמיחה, המקום אינו מקום גידול, ולכן הוא נחשב כזרע לאיבוד. אבל כשזרעים גידולי מים במתקנים שמיועדים לכך, ואשר מסוגלים להוציא יבול מסחרי, אין זו זריעה לאיבוד ולכן יש לאסור, וכלשונו:

משא"כ בנד"ד שחידשו לזרוע ע"ג מים זריעה שהיא ברת קיימא,

2. מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 148, שו" 41-43.

והגידולים עושים פרי, אפשר לומר דהוי בכלל זריעה ממש לכל דבר.
ובהערה הוסיף הגרצ"פ:

וחכם אחד העיר לי דיש לומר דבעציץ שאינו נקוב הטעם הוא שאין זה דרך זריעה... מה שאין כן הכא דעיקר גידולו הוא באופן זה. בנידון דידן, ההנבטה נעשית באמצעים פרימיטיביים, והקטנית מסוגלת אמנם להוציא שורשנים ועלעלים, אך ברגע שהצמח ימצא את יכולת הצמיחה מן הקטנית הוא ייבול. הצמח אינו מסוגל לגדול והוא בוודאי לא מסוגל להוציא פרי. זאת בניגוד למקרה שדן בו הגרצ"פ פרנק שהגידול במים לווה באמצעים מלאכותיים שונים, המאפשרים את גידול הצמח והשגת יבול מסחרי. לכן במקרה דידן יש מקום לומר שאף הגרצ"פ פרנק יודה שאין זו זריעה.

אמנם יש מחלוקת בין הפוסקים, האם חייבים באיסור כלאיים מיד בעת הזריעה או בעת ההשרשה.³ לדעת הפוסקים המחייבים בעת הזריעה היה מקום לאסור שהרי הזרע נובט, אף על פי כן, היות והנביטה הזו אינה מסוגלת לגדול יותר מאשר כמה סנטימטרים, ובוודאי אינה מסוגלת להוציא פרי, יש לומר שאין זו זריעה. יתר על כן, אם אדם זרע שני מינים והוא מתכוון לעקור אותם לפני שהצמח מוציא פרי, ישנה מחלוקת הפוסקים האם הוא חייב באיסור כלאיים, ועיין בחזו"א, (וכלאיים סי' ב ס"ק ד), שם הוא סובר שאינו אלא איסור דרבנן.⁴ בנידון דידן לא רק שהזרע מתכוון לעקור, אלא שמלכתחילה אין זריעתו מסוגלת להצמיח ולהוציא פרי, ולכן כאמור, ייתכן שאינה נחשבת לזריעה.

סיכום

הנבטה ביתית של מיני קטניות לצורך אכילתן היא, לכל היותר, אסורה מדרבנן, שכן היא מתבצעת בבית, ובאופן שהזרע מנותק מן הקרקע. לדעת פוסקים רבים זריעה בגידולי מים ללא אדמה כלל אינה נחשבת לזריעה. בנידון דידן, שההנבטה אינה מקצועית, הצמח אינו מסוגל לגדול והזרע אינו מתכוון לגדל את הצמח, יש מקום להקל ולהנביט אותם ללא הפרדה בין המינים. יש לציין שעסקנו בהנבטה במים, ללא מצע גידול, אך אם מנביטים את הקטניות על מצע גידול (אפילו על צמר גפן), יש להפריד בין המינים.

3. עי' חוקות הארץ פ"א ה"א, אות ו (עמ' 31).

4. ועי' עוד שו"ת באהלה של תורה ח"ד, סי' כט (עמ' 238-240), לגבי ניסויים בכלאיים.