

אמונת עתיד

"אמונת — זה סדר זרעים"

(שבת לא ע"א)

"שמאמין בחי העולמים וזרע"

(מדרש שוחר טוב תהילים יט)



גליון מס' 91

תמוז תשע"א — מנחם אב תשע"א

מכון התורה והארץ * כפר דרום — חבל עזה — אשקלון

עורך:
הרב גבריאל קדוש
מערכת:
הרב יהודה הלוי עמיחי
הרב יואל פרידמן
עריכת הלשון:
רעיה קמינצקי
raayakt@neto.net.il

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

- מה בין חורבן לחורבן – למשמעות הזיכרון
5 הרב גבריאל קדוש
- מה בין 'כאילו עשיתם' במצוות התלויות בארץ לבין 'כאילו
14 עשאו' בתורת חטאת הרב יהודה הלוי עמיחי

חלה

- 19 כמות העיסה שיש להפריש להפרשת חלה הרב יואל פרידמן

תרומות ומעשרות

- 31 שימושי מעשר עני המותרים והאסורים הרב יעקב אפשטיין
- טעויות בהפרשת תרומות ומעשרות מיין
41 הרב יהודה הלוי עמיחי

ערלה

- 54 עשיית קומפוסט מפירות ערלה הרב יעקב אפשטיין
- 62 עשיית קומפוסט מפירות ערלה – תגובה הרב יואל פרידמן
- עשיית קומפוסט מפירות ערלה – תשובה לתגובה
65 הרב יעקב אפשטיין

כלאים

- הרחקה בין שני מיני תבלינים הגדלים באדנית
66 הרב אהוד אחיטוב

שונות

- 73 עקירת עץ שניטע שלא מדעת בעליו הרב יואל פרידמן
- 79 קציר העומר בזמן הזה – תגובה הרב יעקב אפשטיין



רשימת המשתתפים

מכון התורה והארץ, רב קהילת נוה דקלים בעין צורים	הרב אהוד אחיטוב
מכון התורה והארץ	הרב יעקב אפשטיין
מכון התורה והארץ	הרב יהודה הלוי עמיחי
מכון התורה והארץ	הרב יואל פרידמן
מכון התורה והארץ	הרב גבריאל קדוש





הרב גבריאל קדוש

מה בין חורבן לחורבן - למשמעות הזיכרון

הקדמה

בימים הקרבים, ימי בין המצרים, קשה שלא להיזכר בימים הראשונים שאחרי ביצוע תוכנית ההתנתקות מיישובי גוש קטיף וצפון השומרון, בחודש אב תשס"ה. לאחר מאבק ארוך וממושך של מתיישבי גוש קטיף ותומכיהם מכל הארץ, נפל הפור, וממשלתו של אריאל שרון החריבה 18 יישובים בגוש קטיף ומסרה אותם לרשות הפלסטינית, ולאחר זמן קצר התחלף השלטון בה לשלטון החמאס.

בימים שאחרי ימי בין המצרים, מיד לאחר ט' באב, באווירת החורבן הכפול, של בית המקדש ושל יישובי גוש קטיף ובתוכם ביתנו הפרטי, קיבלתי טלפונים רבים, מחברים, משפחה, מכרים רחוקים ועמך בית ישראל. התקשר אלי הרב שלי מהישיבה התיכונית, בקולו נשמעה מבוכה, מה לומר וכיצד, ואז באה השאלה הצפויה 'מה שלומכם ואיך אתם מרגישים?' ואני, מוצא את עצמי מעודד במקום לקבל עידוד, עונה: 'הקב"ה כבר אלפיים שנה בלי בית, אנחנו רק כמה ימים...'

ואכן ההשוואה הזו בין חורבן בית מקדש לבין חורבן בית פרטי, ואפילו ביתם של עשרת אלפים איש, נשמעת מוגזמת. באמת, במחשבה ראשונה, ההשוואה קשה ומעוררת התנגדות, ואכן יש הבדל בין חורבן לחורבן, אך בכל זאת יש גם קשר ביניהם. עלינו להבין שהריסת יישובי גוש קטיף אינה רק הריסת בתים פרטיים אלא זוהי אף מאיסה בארץ חמדה. עלינו ללמוד מהו הקשר בין מאיסת ארץ חמדה לבין חורבן בית מקדש, וכן באופן החיובי, ללמוד מהו הקשר בין חיבת ארץ חמדה לבנין בית מקדש.

כדי שנוכל להבין את גודל השבר שבהריסת היישובים, עלינו להתבונן בדברי חז"ל בעניין חטא מאיסת הארץ על ידי המרגלים במדבר, והקשרו לחורבן בתי המקדש; כך נאמר בגמרא (תענית, כט ע"א):

כתיב (במדבר י"ד) ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא. אמר רבה אמר רבי יוחנן: אותה לילה ליל תשעה באב היה. אמר להם הקדוש ברוך הוא: אתם בכיתם בכיה של חנם - ואני קובע לכם בכיה לדורות... מגלגלין זכות ליום זכאי וחוב ליום חייב. למדנו מהו הקשר בין חטא מאיסת הארץ של המרגלים לבין חורבן בתי מקדשנו, ופסוקים מפורשים הם בתהילים (קו, כה-כז):

וַיִּמְאַסוּ בְּאַרְץ חֲמֻדָּה לֹא הֶאֱמִינוּ לְדַבְּרוֹ: וַיִּרְגְּנוּ בְּאֶהְלִיהֶם לֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹל ה': וַיִּשָּׂא יְדוֹ לָהֶם לְהַפִּיל אוֹתָם בְּמִדְבָּר: וּלְהַפִּיל זֶרְעָם בְּגוֹיִם וּלְזָרוֹתָם בְּאַרְצוֹת.

על שייכות דברי חז"ל אלו לכל הדורות, ולא רק לדור המדבר, למדנו מדבריו של הרב הלל משקלוב, תלמידו של הגר"א בספרו 'קול התור' (עמ' תקלד):

חטא המרגלים במדבר בימי משה הוא אחד החטאים הכלליים הרובץ על עם ישראל בכל הדורות עד היום, על פי מדרש רבותינו נגזרה בכיה לדורות בגלל חטא המרגלים, בכיה על חורבן בית המקדש, חורבן ירושלים ושמתת הארץ, במדה מרובה סבלו וסובלים ישראל בכל הדורות סבלות ותלאות הגלות המרה בגלל חטא המרגלים...

למדנו שיש קשר מהותי בין מאיסת הארץ לחורבן בית המקדש, וגם באופן חיובי, יש קשר מהותי בין חיבת הארץ לבניין המקדש. בניין הארץ ובניין ירושלים אינם מנותקים זה מזה, ציון וירושלים מחוברות הן. בארצות צפון אפריקה, כאשר היו מדברים על עלייה לארץ, תמיד דיברו כך: 'אתה עולה לירושלים?!' אם כך, וודאי שחורבנה של ארץ ישראל מבטא גם את חורבן בית המקדש.

א. הזכירה

פעמים רבות, בשנים הבודדות שעברו מגירושנו מגוש קטיף, נשמעים קולות השואלים: מדוע יש צורך לעסוק בזיכרון של גירוש יהודים, שהיה חוויה קשה לאנשים רבים? הרי יש בכך קטרוג על ממשלה של יהודים שמגרשת יהודים מנחלת אבות? האם אין בכך משום השפלת הרוח? האם אין בכך משום ביטוי למסכנות? פעמים רבות מצפים מאנשי גוש קטיף: 'די לבכות, המשיכו הלאה!'

ראשית, ודאי שאנו בעד להמשיך הלאה, וב"ה, אנשי גוש קטיף מכל הקהילות ממשיכים הלאה ובונים קהילות ויישובים לתפארת. שנית, במאמר זה נשתדל בעז"ה לעסוק במהות הזיכרון החיובי, עניינו ומשמעותו, וכן באופיו של הזיכרון המתאים לעניין גוש קטיף וצפון השומרון.

ב. חובת הזכירה

עניין 'חובת הזכירה' מצוי רבות בסדר היום של כל יהודי. על 'חובות זכירה' שונות כבר נצטוונו בתורה במצוות עשה, כגון זכירת השבת, זכירת יציאת מצריים ועוד.

בקהילות ישראל נהגו להזכיר בכל יום 'זכירות' הכתובות בתורה: זכירת מעמד הר סיני, זכירת מעשה עמלק ומחייתו, 'זכור וגו' את אשר הקצפת את ד' אלקיך במדבר, זכירת מעשה מרים, זכירת השבת, ויש המוסיפים: זכירת נס הפך, זכירת עצת בלעם, 'זכרת את ד' אלקיך כי הוא הנתן לך כח לעשות חיל' וזכירת ירושלים. 'זכירות' נוספות נוספו לנו במשך הדורות, וגם בהן חייבנו חז"ל, כזכירת חורבן בתי המקדש בימי בין המצרים. בדורנו, דור של שואה ותקומה, נוספו לנו ימי זיכרון כיום הזיכרון לשואה ולגבורה, יום הזיכרון לחללי צה"ל. אלו נקבעו, ונוהגים בקהילות ישראל.

ג. מדוע יש צורך לזכור

ישנה משמעות לאירוע שחלף ולציונו בסדר היום שלנו, כפי שניווכח מהמקורות הבאים. כך כותב הרמח"ל (דרדך ה', ח"ד פ"ז):

ושרש כולם הוא סדר שסדרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו...

וזו לשון ר' צדוק הכהן מלובלין (מחשבות חרוץ' פ"ח):

ובודאי גם הקדושה והאור העתיד להגלות במהרה בימינו בעת קץ גם הוא מאיר ג"כ לפנינו באותו יום מועד המוכן לכך.

למדנו שהאירועים אשר אירעו בזמן מן הזמנים, עושים רושם ופועלים על מערכת הזמן. בהתחדש תקופת הזמן שבו אירע אותו אירוע, חוזר עניינו אלינו. מן הסתם, כך הוא לא רק לגבי אירועי ניסים והצלה אלא גם לגבי אירועים קשים, כדוגמת חורבן. גם אלו עושים רושם, ובתקופת הזמן המיוחד להם, ישנה תכונה

רוחנית אשר דורשת מאיתנו התייחסות ותיקון, כדוגמת חורבן בית המקדש וציונו בכל שנה, בימי בין המצרים.

ד. מה עניינו של הזיכרון

מספרים על נפוליון, שהגיע ערב אחד לרובע היהודי, וראה להפתעתו, שכל בתי היהודים חשוכים וקודרים, וכל בני הקהילה מתכנסים בבית הכנסת וקוראים שם קינות בקול בכי, לאור נרות מעטים. נכנס נפוליון לבית הכנסת, ושאל מה פשר האבל. כשאמרו לו שנחרב בית המקדש בירושלים, וכמעט כל עם ישראל נפל בשבי והוגלה מארצו, השתומם נפוליון ושאל מתי קרה הדבר הזה, וכיצד ייתכן שלא שמע על כך בדיווחים השוטפים שקיבל על הנעשה בעולם. היהודים ענו לו בהיסוס שחורבן זה קרה לפני יותר מאלף וחמש מאות שנה... נפוליון התרשם עמוקות, ואמר שרק עם היודע לזכור את חורבנו במשך כל כך הרבה מאות שנים, יזכה גם לראות את בניינו המחודש.

כאשר אדם זוכר את העבר הוא יכול ללמוד ממנו לקח, כיצד להתנהג בעתיד. אדם שחווה על בשרו כאב מסוים, לומד מכך להבא. אדם ש'נכווה' מתופעה מסוימת, ילמד לקח, יתבונן על דרכו וידע להעריך את כל מערכת חייו לפי עברו. לדוגמא, מסופר במדרש רבא ולך לך) על המטבע שטבע דוד המלך, אשר מצדו האחד הייתה צורת מקל ותרמיל, זכר לעברו כרועה צאן, ומצדו השני צורת מגדל (ירושלים), ביטוי למלכותו.

הדוגמא הבולטת לעקרון זה הוא הזיכרון של חורבן ירושלים. מהי מטרת הזיכרון, התעניות ומנהגי האבלות בימי בין המצרים? הרמב"ם (הל' תעניות, פ"ה ה"א) כותב: יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב שנאמר (ויקרא כ"ו) והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'.

זאת אומרת, שאין מטרת הזיכרון זיקה לעבר בלבד, אלא אף לימוד לקח וקריאה לתיקון לעתיד.

וכן הרב קוק זצ"ל, בהספד שנשא ביום השנה למאורעות תרפ"ט, אמר בתחילת דבריו: (מאמרי הראי"ה, מאמר 'עיר האבות'):

לכאורה מיותרת האזכרה לעיר האבות חברון, זכר חברון, חורבנה והשאיפה לבניינה חקוקים על לוח לבנו ואין כל צורך בפעולה מיוחדת כדי להעלות לפנינו את זכרונה, אולם אם אנו עושים את האזכרה הזאת, הרי מטרתה להביא את הזכרון הזה והרגשות התוססים בלבנו גם לידי פעולה מעשית לשם בנין חברון והקמת הריסותיה.

אנו מתאבלים וזוכרים את חורבן הבית כדי שיתאפשר בניינו החדש. אנו זוכרים כדי ללמוד לקח מן העבר למען ההווה והעתיד. אנו חווים על בשרנו את המחיר הכבד של חורבן הבית, אנו חווים על בשרנו את המחיר הכבד של שנאת חיים וג' עבירות. מתוך האבלות על ירושלים נזכה לראותה בבניינה, כי: 'מי שלא נבנה בימיו כאלו חרב בימיו'.

ה. מהות הזיכרון

בעצם הזיכרון אנו מראים שאנו 'חיים את הזמן', אנו מתבוננים באירועי הזמן ומתקדמים. אולי יש בזיכרון נדבך נוסף: ריבוננו של עולם, קורא הדורות מראש, המסדר ומנהיג את העולם ואת כל אירועיו, יוצר אירועים בעלי משמעות כדי לקדם את העולם, כדי לבנות בו קומה משמעותית יותר לקראת תיקון העולם. התעלמות שלנו מאירועי הזמן, כמוה כעצימת עין והתעלמות ממה שריבוננו של עולם פועל בעולמו.

עם ישראל מטבעו, הוא עם שקושר את כל פרקי ההיסטוריה שלו לספר אחד וליחידה אחת. עם שאינו מנתק וקורע מתוכו פרקי חיים, גם אם הם אינם נעימים, וקשים לזיכרון. התבוננות אמיתית ואמיצה על העבר היא זו שמביאה עתיד טוב יותר. כל זאת מתוך אמונה תמימה, שקורא הדורות מראש פועל במהלך ההיסטוריה פעולות, אשר מקדמות אותנו לקראת היעד של גאולת עם ישראל בארצו.

הרב צבי יהודה קוק זצ"ל (שיחות הרצי"ה, ויקהל עמ' 381) מתייחס למהות הזיכרון: זכירה היא בריאות, הגויים "שכחי א-לוהים" (תהילים ט'). איך אפשר לשכוח? אנו איננו שוכחים את ריבוננו של עולם, את יציאת מצרים, את השבת, את ירושלים; וגם את ההיפך איננו שוכחים את עמלק. זכירה היא מצב של בריאות, של נורמליות של קשר לעניינים, זכירה אורגנית, חיוניות. ולהיפך: שכחה היא חולשה, תלישות, התנתקות ממה שהיה, ולעומתה זכירה היא דביקות.

אין האדם הפרטי בלבד מצווה לזכור את עברו, אלא גם האומה בכללה. לדוגמא, כאשר עם ישראל מציין את יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל, אין הוא מבטא בכך רק את ההזדהות עם היגון והשכול של משפחות הקדושים ועם המחיר הכבד שהן משלמות, אלא אף את ההערכה הגדולה של העם לקדושו ולמגיניו. העם מתוודע לכוח העצום של הרוגי מלכות, אשר בניינו ותקומתו של עם ישראל נזקף לזכותם, העם לומד להמשיך במהלך של עצמאות ישראל וגאולתו, להמשיך את המפעל האלוהי הזה, על אף שהוא גובה ממנו קורבנות. יש כאן ראיית העבר אך בד בבד גם הסתכלות והפניית מבטנו אל העתיד הגדול של עמנו.

1. כי נפלתי קמתי

העיקרון האמוני שכל הסתר פנים של ריבונו של עולם במהלך ההיסטוריה, מגלה לאחריו פנים לטובה לעם ישראל, הוא עיקרון שעסקו בו חכמי ישראל לדורותיהם. ההסתכלות על הנפילות כפתח לעליות הובא בדברי חז"ל לגבי חורבן הבית, כגון: ביום שחרב הבית נולד משיח וכדו'. כך כותב הרמח"ל (דעת תבונות, עמ' קלו):

ואמנם, יש לך לדעת הקדמה גדולה, והיא, שבאמת אין הקב"ה מואס יגיע כפיו לעולם ח"ו, ואינו עוזב ומניח את העולם; אלא בשעה שנראה כאילו העולם עוזב ממנו, הענין הוא שאדרבא, הרי הוא מחדש טובה לעולמו, ונפלאותיו ומחשבותיו תמיד כל היום רק לתיקונו של עולם, לא לקלקולו; אלא שהוא מסתיר עצתו הסתר גדול מאד, ואז נמצא העולם כמו עזוב, ובני האדם סובלים עונשי חטאתיהם... וזה בנה אב, שלכל עליו שרוצה הקב"ה לתת לאדם או לעולם, הנה כל זמן הזדמן הטוב - אינו מזדמן ובא אלא מתוך עומק עצה נסתרת, ועל כן יקרה קודם לו צער...

וכך כתב הרב קוק אחרי מאורעות תרפ"ט (מאמרי ראי"ה, ח"ב ב' עמ' 360, 'שובו לבצרון'):

בשביל כך הרינו רואים במשך המהלך של תחיית האומה והרחבת הישוב בארץ ישראל הרבה חליפות, עליות וירידות ועליות. כל ירידה במהלך המפעל הרי היא בחינת ההתכסות של הגואל. וכל עליה הבאה אחריה הרי היא בבחינת התגלותו. וכל מי שהוא עוקב את סדרי הישוב. מראשית צעדיו עד עכשיו. יכול הוא להראות בחוש. איך שמכל ירידה אשר סבלנו נצמחה אח"כ עליה והתפתחות יותר גדולה, וצעד של דליגה לטובה יצא מכל משבר...

למדנו שהתבוננות על העבר אינה לשווא, כי התבוננות זו מכינה את הקרקע לבניית הקומה החדשה ליחיד ולכלל. לכן אדם ועם המתעלמים מהקורות אותם אינם יכולים לראות עין בעין את פעלו של הקב"ה בעולם, 'בינו שנות דור ודור'. אין זכירת העבר וראיית חיבורו של ההווה לעבר ולעתיד זכירה סתמית, אלא יסוד לגאולה העתידית, כדברי הבעש"ט: 'בזכירה סוד הגאולה'. זכירת העבר נותנת משמעות גם להווה בתור חלק ממהלך אלוקי, ודוחפת את העם לשותפות במהלך זה.

ז. הזיכרון פועל ובונה

נראה שמטרת הזיכרון היא לבנות קומה על גבי העבר, לקראת העתיד, ופעמים שעצם הזיכרון בונה קומה זו, עצם האבלות יוצרת מציאות חדשה של בניין והשלמה. כאשר מדובר בזיכרון ואבלות על חורבן ירושלים ודאי שהזיכרון הוא זיכרון פועל ובונה. אין מדובר בזיכרון בעלמא אלא על זיכרון שביכולתו לפעול במציאות. המהר"ל מפראג (נצח ישראל, פ"ג) מבאר את משמעות האבלות על ירושלים והמקדש:

וכאשר יש אבלות על ירושלים, ובזה נראה כי יש הפסד וחסרון בעולם, לכך הוא חוזר אל הסדר זה שכתוב 'שישו איתה משוש כל המתאבלים עליה', ר"ל כי המתאבלים עליה, בשביל החיסרון שהגיע לעולם הזה, ועל זה הוא מתאבל... אבל אם אינם מתאבלים, כאילו לא היה כאן חיסרון, וכאשר אין חיסרון, אין כאן חזרה...

וכך כותב האדמו"ר מסלונים זצ"ל, (נתיבות שלום, במדבר, בין המצרים עמ' קצ): המשמעות של האבלות על ביהמ"ק היא אי השלמה עם חורבנו ותשוקה לבנינו, שישראל אינם משלימים לרגע אחד עם זה שבית המקדש חרב ותמיד הם מעלים את זכרוננו על לבם ומשתוקקים ומצפים מתי יבנה ביהמ"ק...

מוסיף שם האדמו"ר מסלונים, ומספר סיפור על הפילוסוף אפלטון, שראה את ירמיהו הנביא מקונן על חורבן בית המקדש:

אמר לו איך מתאים לחכם כמותך לבכות על העבר, הרי בית המקדש כבר נשרף ואיננו והעבר אין ומה תועלת בבכייתך? וענה לו ירמיהו שאינו יכול לענות לאפלטון מכיוון שלא יבין את תשובתו.

ומסביר הנתיבות שלום, שבכי של יהודי הוא בכי של תקווה ולא בכי של ייאוש (בת פרעה ראתה שמשה מילדי העברים לפי צורת בכייתו) מה שאין כן גוי, שבכיינו נובעת מייאוש. זו הכוונה במה שאמר לו ירמיהו, שאינו יכול לבאר לו פשר בכייתו, כיוון שהוא גוי, וגוי אינו מסוגל להבין בכייה של תקווה, והבכי של ירמיהו הוא בכי של געגועים ותקווה לעתיד.

ח. מהי חובתנו כיום

השאלה העומדת לפתחנו כיום היא כיצד לבנות את הזיכרון? באמת עיקר תפקידנו הוא לבנות בעם ישראל ובארץ ישראל קומות חדשות המתאימות לדורנו, דור של גאולה, וייתכן שהעיסוק בעבר יפריע לכך. אך מה שלמדנו במאמר זה הוא שדווקא הזיכרון באופן הראוי יקדם בניין זה, וייתן לנו כוחות להמשך המפעל האלוהי. אם כך מהו הזיכרון בצורתו הראויה? כיצד זוכרים ומתאבלים, ויחד עם זאת בונים ומתקדמים? כבר מצאנו שעסקו בדילמה זו בשנים שלאחר חורבן בית המקדש, אז אנשים שחוו מציאות חיים של בית מקדש, מאסו בערך החיים ובעניינם, עד כדי כך שנפגעה מערכת החיים הנורמאלית של האדם. ויש לציין שגם לרבים וטובים מאנשי גוש קטיף חסרה מאוד האווירה המיוחדת ששרתה בגוש קטיף. ב"ה שרבים בונים כעת את ביתם, אך נשמעים קולות שהדבר נעשה בלי הרבה חשק, בגלל הגעגועים ל"בית ההוא".

וכך נאמר בגמרא (בבא בתרא, ס ע"ב):

כשחרב הבית בשניה, רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נטפל להן ר' יהושע, אמר להן: בני, מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין? אמרו לו: נאכל בשר שממנו מקרבין על גבי מזבח, ועכשיו בטל? נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח, ועכשיו בטל? אמר להם: א"כ, לחם לא נאכל, שכבר בטלו מנחות! אפשר בפירות. פירות לא נאכל, שכבר בטלו בכורים! אפשר בפירות אחרים. מים לא נשתה, שכבר בטל ניסוך המים! שתקו. אמר להן: בני, בואו ואומר לכם: שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר - שכבר נגזרה גזרה, ולהתאבל יותר מדאי אי אפשר - שאין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה... אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט... עושה אדם כל צרכי סעודה, ומשייר דבר מועט... עושה אשה כל תכשיטיה, ומשיירת דבר מועט.

האם יעלה על הדעת שלאחר החורבן אכן נפסיק לחיות, לאכול, לשאת נשים ולהוליד ילדים?!

אלא נראה שחז"ל רצו במאמר זה, להביע את גודל אחריותנו לבניין העתיד. החורבן הגדול, מציאות חיים ללא בית מקדש, אינם יכולים להיחשב חיים נורמלים, ולכן עלינו לבנות עתיד שהוא נורמלי עבורנו, עתיד של בניין בית מקדש.

אנחנו צריכים להפנות את פנינו בעיקר לעתיד, אך זאת מתוך הסתכלותנו על העבר, ומן העבר נשאב כוח לעתיד. להתאבל יותר מידי אי אפשר, כי האבלות אינה מאפשרת את המשך החיים ואף אינה מאפשרת את התקומה. מאידך, שגם לא להתאבל כל עיקר אי אפשר. לכן הורו חכמים לזכור את חורבן הבית בעת שאדם בונה את ביתו. ואנו נלמד מכך תרתי משמע: הן בשעת הקמת הבית והן בשעת הקמת הישובים החלופיים.

כללו של דבר: יש לעסוק בהמשך חיינו הלאומיים והרוחניים, להמשיך להתיישב, לבנות את הרוח והחומר בתוכנו ובעם ישראל, לבנות בתים, לשאת נשים, לחיות את ההווה בשמחה גדולה, אך עם התחושה של חיסרון לעומת העבר המפואר. תחושה זו יכולה להיות 'מקפצה' לעתיד טוב יותר. **כִּי נִפְלְתִי קָמְתִי כִּי אָשֵׁב בְּחַשְׁדִּי ה' אֹר לִי (מיכה ז, ח).**





הרב יהודה הלוי עמיחי

מה בין 'כאילו עשיתם' במצוות התלויות בארץ לבין 'כאילו עשאו' בתורת חטאת

א. תורת קודשים ותורת זרעים

הגמרא (סוטה יד ע"א) אומרת:

דרש רבי שמלאי: מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לא"י? וכי לאכול מפריה הוא צריך? או לשבוע מטובה הוא צריך? אלא כך אמר משה: הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי; אמר לו הקב"ה: כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר, מעלה אני עליך כאילו עשיתם, שנאמר: (ישעיהו נג) לכן אחלק לו ברבים ואת עצומים יחלק שלל תחת אשר הערה למות נפשו ואת פושעים נמנה והוא חטא רבים נשא ולפושעים יפגיע.

ב'מי מרום' (ח"א, עמ' ב-ג) הסביר הרב חרל"פ, שכל מצווה שקיים משה רבנו ע"ה, הכניס בה קדושה רוממה מאוד, עד שכל אחד מישראל שמקיים מצווה זו מקבל עליה שכר גדול ומיוחד. על כן רצה משה רבנו לקיים את המצוות התלויות בארץ, כדי שכל אחד שיקיים לאחר מכן מצוות אלו – שכרו יהיה גדול לאין שיעור, כיוון שהוכנס בהן כוחו של משה רבנו. על כך ענה לו הקב"ה: 'מעלה אני עליך כאילו עשיתם', ולכן כל העושה אחת מן המצוות התלויות בארץ – שכרו גדול כשכר מצווה שעשאה משה רבנו ע"ה.

הרב חרל"פ הקשה, מדוע חשש משה רבנו בייחוד על מצוות התלויות בארץ ולא על כל המצוות כולן? הוא הסביר על פי דברי רש"י (ב"מ, קיד ע"ב, ד"ה: בארבעה), שיש דין מיוחד בקודשים, שכל העוסק בתורת חטאת הרי זה כאילו קיים אותה. מכאן

נלמדת קביעה זו רק לגבי תורת קודשים ואינה נלמדת לגבי תורת זרעים. אם כן, חשש משה רבנו שהלימוד של מצוות התלויות בארץ, כאשר הוא במדבר, אינו נחשב כאילו עשאו, לכן רצה משה לקיימם בפועל בכניסתם לארץ. על כך אמר לו הקב"ה שמעלה הוא עליו כאילו עשאו ולכן כל המקיים מצוות אלו, שכרו כשכר מצוות שעשאו משה רבנו ע"ה.

נשאלת השאלה, מה בין תורת חטאת לתורת זרעים, מדוע אין העיסוק בתורת זרעים נחשב כאילו היא קוימה?

ב. העוסק בתורת חטאת

הגמרא (מנחות קי ע"א) אומרת:

אמר ריש לקיש, מאי דכתיב (ויקרא ז): זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם? כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. אמר רבא: האי לעולה למנחה, עולה ומנחה מיבעי ליה! אלא אמר רבא: כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה (ולא חטאת) ולא מנחה ולא אשם. אמר רבי יצחק, מאי דכתיב (ויקרא ו): זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם? כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם.

ריש לקיש ורבא דנים על אדם הלומד תורה, ונחלקים בשאלה האם לימוד התורה הינו תחליף לקורבנות. דעת ריש לקיש היא שכך הוא. רבא מתקשה, שאם הייתה התורה תחליף לקורבנות, צריך היה להיות כתוב: 'זאת התורה – מנחה, זאת התורה – עולה', שמשמעותו שזאת התורה היא עולה ומנחה. על כן הסביר רבא שלומד התורה איננו צריך כלל לקורבנות, מכיוון שלימוד התורה בעצמו הינו כפרה לאדם¹.

1. נראה שמחלוקת זו הובאה גם במדרש 'תנחומא' (אחרי סי' י): 'צפה הקב"ה שבית המקדש עתיד ליחרב ואמר הקב"ה לישראל כל זמן שבהמ"ק קיים ואתם מקריבין קרבנות לתוכו מתכפר עליכם, ובזמן שאין בית המקדש קיים במה מתכפר עליכם? התעסקו בדברי תורה שהן משולין כקרבנות והן מתכפרין עליכם. שנאמר (ויקרא ט): זה הדבר. וכן הנביא אומר (הושע יד): קחו עמכם דברים ושובו אל ה'. בכל הקרבנות נמשלו דברי תורה, מקריבין יין נסך על גבי המזבח שנאמר (במדבר טו) ויין לנסך רביעית ההין, נמשלה דברי תורה ליין שנאמר (משלי ט) ושתו ביין מסכתי, מקריבים לחם על גבי המזבח שנאמר (במדבר כח) את

רבי יצחק דן על אדם שלומד את תורות החטאת והאשם. הוא מדייק מלשון הכתוב 'תורת החטאת' 'תורת האשם', שכל הלומד את הלכות הקורבנות כאילו הקריב בעצמו חטאת ואשם.²

המהרש"א מתקשה בדברי רבי יצחק, מדוע אמר שדווקא העוסק בתורת חטאת ואשם, ולא הביא: 'כל העוסק בתורת עולה ומנחה', שגם עליו מעלה הכתוב כאילו הקריבו ותשובתו היא, שברור הדבר שעולה ומנחה, הבאים בתור נדבה – העוסק בתורתו, הרי זה כאילו הביא נדבה, אלא שר' יצחק מחדש, שגם העוסק בתורת אשם וחטאת, שבאים בתור כפרה על חטא ואינם באים בנדבה, נחשב כאילו הקריב בפועל את הקורבנות.

סיוע לדברי רבי יצחק נביא מלשון הגמרא (תענית כז ע"ב):

אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם! שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? – אמר לו: לאו. – אמר לפניו: רבוננו של עולם, במה אדע? – אמר לו: קחה לי עגלה משלשת וגו'. – אמר לפניו: רבוננו של עולם, תינה בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? – אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם.

עולה מכך, שפשטות הסוגיה היא כדעת רבי יצחק, שהעוסק בתורת חטאת מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב חטאת, ומאמר זה הובא להלכה בשו"ע (או"ח סי' א סעי' ה): 'טוב לומר פרשת הקרבנות'.³

קרבני לחמי לאשי, וכן הוא אומר (שמות כה) ונתתי על השולחן לחם פנים לפני תמיד, נמשלה תורה ללחם שנאמר (משלי ט) לכו לחמו בלחמי, מקריבים על גבי המזבח שמן שנא' סולת בלולה בשמן, נמשלה תורה לשמן שנ' (קהלת ט) בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'.

ב'תנחומא' הובאו שתי דעות. תחילה הובאה הדעה שדברי תורה משולין כקורבנות המכפרים, ומשמע שהעוסק בתורה איננו צריך להביא קורבן אלא עצם העיסוק בתורה הוא הפוטר את האדם מחטאיו, כקורבנות, והיא כשיטת רבא בגמרא. לאחר מכן הובאה הדעה שהתורה היא תחליף לקרבן על חטאי האדם, והיא כשיטת ריש לקיש בגמרא.

2. עיין ברש"י שדן לעניין חוקה, וברע"א שהקשה עליו, ובפרישה (סי' א, ס"ק טז).

3. 'באר הגולה' (ס"ק מ) כתב שהמקור לדין השו"ע הוא בגמרות תענית ומגילה, בהבטחת

ג. 'מכפרת קצת'

על דברי רבי יצחק שהעוסק בתורת חטאת נחשב לו כאילו הקריב חטאת, נשאלת השאלה, האם הכפרה היא גמורה או שאין כאן אלא מקצת כפרה? הטור (או"ח סי' א) כתב:

וכשיסיים פרשת העולה יאמר רבון העולמים יהי רצון מלפניך שיהא זה חשוב ומקובל לפניך כאילו הקרבתי עולה בזמנה וכן יאמר בפרשת המנחה והשלמים והאשם ואחר פרשת החטאת לא יאמר כן לפי שאינה באה נדבה.

על דברי הטור שלאחר פרשת חטאת, אין אומרים 'יהי רצון'. הקשה הב"י: ואם תאמר מאחר שאינו אומר אחר קריאת פרשת חטאת יהי רצון שיהא זה חשוב וכו' אם כן למה כתב רבינו שקורא פרשת החטאת? יש לומר דהא ודאי קריאת פרשת חטאת מכפרת קצת אם חטא חטא שחייבין עליו חטאת, ואפילו אם אינו יודע שחטא יקרא מספק, ואם חטא תכפר עליו ואם לא חטא הא מיהא יתנו לו שכר כקורא בתורה.

דברי הב"י שאמירת החטאת מכפרת קצת, מוכחים ממה שאנו לומדים על ר' ישמעאל בן אלישע (שבת יב ע"ב). לאחר שהטה הנר בשבת, אמר שיכתוב על פנקסו שכשיבנה המקדש יביא חטאת שמנה. מכאן שאפילו אם יקרא כעת פרשת חטאת, יצטרך להביא קורבן, ואין אמירת הפרשה מועילה אלא קצת. וכן הרמ"א (או"ח, סי' שלד, יו"ד, סי' קפה) הביא דרכי תשובה בתעניות וצדקה למי שהתחייב חטאת, ולא כתב שיקרא פרשת חטאת. מדוע לא הציעו הפוסקים שבתור דרך תשובה יקראו פרשת חטאת? אלא שהדברים מובנים על פי דברי הב"י שאין בקריאה כפרה גמורה, ולכן צריך לעשות פעולות נוספות של כפרה, וכשיבנה המקדש יצטרכו להקריב קורבן.

השו"ע (או"ח סי' א סעי' ה) הביא שיש להקדים קריאת פרשת עולה לקריאת פרשת

הקב"ה לאברהם אבינו, ולא הזכיר את דברי ר' יצחק (מנחות, קי ע"א). ועיין בב"י ובב"ח שהביאו את הגמרא על ר' יצחק בתור המקור לדברי הטור. ונראה שלדעת 'באר הגולה', הבטחת הקב"ה לאברהם מתקיימת בקריאה של הפרשה, אף ללא לימוד ועיון במהות הפרשיות, ואילו ר' יצחק דן על אדם שלומד ומעיין בתורת חטאת ועולה, ועל כן הביא 'באר הגולה' את המקור מהבטחת הקב"ה לאברהם אבינו. אבל הב"י והב"ח הביאו גם את ר' יצחק בתור המקור לאמירת הקורבנות כל בוקר.

חטאת. הקשה המג"א, שהרי קיימא לן שחטאת קודמת לעולה, ומדוע בקריאת הקורבנות אנו מקדימים את העולה לחטאת? המג"א הסביר שחטאת מביא האדם גם כשספק אם חטא, אבל על עולה אומרת הגמרא, שאין אדם שלא חייב להביאה על מצוות עשה. על כן הקדימו עולה לחטאת. לפי יסוד זה נראה שאם אדם יודע בבירור שחטא – עליו להקדים אמירת פרשת חטאת לאמירת פרשת עולה. אלא שעדיין קשה, שאפילו בספק, עלינו להקדים חטאת לעולה, משום שזהו דין תורה שחטאת קודמת לעולה. ב'מצוות ראי"ה' (סי' א סעי' ה) תירץ הרב קוק על פי דברי המשנה (זבחים פח ע"א), שחטאת קודמת לעולה מכיוון שחטאת מכפרת, ולכן קדושתה גדולה מעולה, שאינה מכפרת, למרות שעולה היא כליל למזבח. כל זה היה כשהביאו חטאת לכפרה, אולם בזמן הזה העולה קודמת לחטאת⁴, משום שאין לנו קורבן וזבת, אלא אמירה ועיסוק בתורת חטאת בלבד, וכאמור אלו אינם מכפרים לגמרי⁵.

ד. בין חטאת וזרעים

נראה שהמשמעות המרכזית של דברי חז"ל 'כל העוסק בתורת חטאת מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב חטאת', היא לעניין הכפרה של האדם, אבל תורת זרעים וקיום המצוות התלויות בארץ, אינם חלק מתהליך הכפרה של האדם. לכן לא נאמר לגביהם 'כל העוסק... מעלה עליו הכתוב כאילו עשאן'. דברי רבי יצחק נאמרו בחטאת ובאשם שהם קורבנות של כפרה. עולה ומנחה לעומת זאת, אינם תמיד לכפרה אלא באות גם בתור נדבה, ועל כן לא אמר רבי יצחק שכל העוסק בתורתם, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריבם, שכן העיסוק בתורת נדבה אינו נחשב כאילו הביא נדבה. גם המצוות התלויות בארץ אינן בגדר כפרה, ועל כן העיסוק בהם איננו נחשב כאילו עשאום. לאור זאת מובן מדוע לא הסתפק משה רבנו בעיסוק בתורת זרעים, אלא רצה לקיים את המצוות התלויות בארץ בעצמו בכניסתו לארץ, כפי שהסביר הגרי"מ חרל"פ זצ"ל, על מנת להכניס בכל מצווה את מעלתו של משה רבנו ע"ה.

4. עיי"ש, עוד ראיות שאין אמירת פרשת הקורבנות מכפרת, אלא תולה עד שיבנה המקדש; ולהרחבת דברים עיין ב'הר צבי', סי' א; שו"ת 'תורה לשמה', סי' קכ; אנציקלופדיה תלמודית, כרך יד, עמ' תקג.
5. מלשון הגמרא בתענית 'כל זמן שקוראין בהן', ניתן לדייק שאין כאן כפרה גמורה אלא תלייה עד שייבנה המקדש, ואז יחזרו לחיוב הבאת הקורבנות מעיקר הדין. ומה שאמרה הגמרא 'ומוחל אני על כל עוונותיהם', היינו עד שייבנה המקדש.



הרב יואל פרידמן

כמות העיסה שיש להפריש להפרשת חלה

שאלה

במאפייה יש ויכוח בין המשגיחים, האם יש להפריש 'כזית' חלה בכל הפרשה, או שיש להפריש פחות מ'כזית'?

א. שיעור הפרשת חלה בזמן הזה, אחד ממ"ח או 'כלשהו'

מבואר במשנה (חלה פ"ב מ"ז), ששיעור הפרשת החלה הוא $1/24$ מן העיסה, לאדם פרטי, ו- $1/48$, לנחתום שאופה לצורכי שיווק. אם העיסה נטמאת – גם האדם הפרטי מפריש רק $1/48$, וכן פסק הרמב"ם (הל' ביכורים, פ"ה ה"ב-ה"ד). לכן כיום, שכולנו מוחזקים בתור טמאים וכל עיסותינו טמאות, שיעור ההפרשה הוא $1/48$. אמנם המשנה (שם, פ"ד מ"ח) מציינת 'שלוש ארצות', ומבחינה ביניהן: 1. ארץ ישראל, בתוך גבולות עולי בבל. 2. ארץ ישראל, בגבולות עולי מצריים. 3. חוץ לארץ. הרמב"ם (הל' ביכורים, פ"ה ה"ח-ה"ט), מציין שלוש ארצות אלו, דינם לגבי חלה וטעמי החילוק ביניהם; וזו לשונו:

[ח] שלשה דינין לחלה בשלש ארצות, כל הארץ שהחזיקו בה עולי בבל עד כזיב מפרישין בה חלה אחת כשיעור והיא נאכלת לכהנים, ושאר א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ולא עולי בבל שהיא מכזיב ועד אמנה מפרישין בה שתי חלות האחת נשרפת והאחת נאכלת, ומפני מה מפרישין בה שתי חלות מפני שהחלה הראשונה טמאה שהרי לא נתקדשה אותה הארץ בימי עזרא, וקדושה ראשונה בטלה משגלו, והואיל והיא א"י מפרישין בה חלה

אחד מארבעים ושמונה ושורפין אותה, ומפרישין חלה שנייה ונותנין אותה לכהן לאכלה, כדי שלא יאמרו תרומה טהורה נשרפת שהרי נשרפה הראשונה אע"פ שלא נטמאה טומאה ידועה לכל, וזו שנייה אין לה שיעור אלא כל שרוצה מפריש מפני שהיא מדבריהם, וכל הארץ מאמנה ולחוץ בין בסוריא בין בשאר הארצות מפרישין שתי חלות, אחת לשריפה כדי שלא יאמרו ראינו תרומה טמאה נאכלת, ואחת לאכילה כדי שלא תשתכח תורת חלה מישראל, והואיל וזו וזו מדבריהם מוטב לרבות בנאכלת לפיכך של שריפה אין לה שיעור אלא כל שהוא, ושל אכילה אחד ממ"ח, ומותרת לזבים ולזבות ואין צריך לומר לשאר טמאים.

[ט] בזמן הזה שאין שם עיסה טהורה מפני טומאת המת מפרישין חלה אחת בכל א"י אחד ממ"ח ושורפין אותה מפני שהיא טמאה ויש לה שם מן התורה, ומכזיב עד אמנה מפרישין שנייה לכהן לאכילה ואין לה שיעור כשהיה הדבר מקודם.

בהלכה ח כותב הרמב"ם מהו עיקר הדין, ואינו כותב לגבי הזמן הזה: 1. בגבולות עולי בבל, מפרישים חלה אחת כשיעור, וזו נאכלת לכוהנים. 2. בגבולות עולי מצריים, מפרישים שתי חלות: האחת נשרפת, ויש לה שיעור, והשנייה נאכלת לכוהנים, ואין לה שיעור. 3. בחוץ לארץ מפרישים שתי חלות: החלה האחת נשרפת, אך כיוון שעיקר החיוב שם אינו אלא מדרבנן, לכן אין לה שיעור, כי 'מוטב לרבות בנאכלת'. החלה השנייה נאכלת לכוהנים, ויש לה שיעור 1/48.

בהלכה ט' כותב הרמב"ם לגבי הזמן הזה, ופוסק: 1. בארץ ישראל, בגבולות עולי בבל, מפריש חלה אחת כשיעור, אך היא נשרפת כדין חלה טמאה. 2. בארץ ישראל בגבולות עולי מצריים, מפרישים שתי חלות: האחת לאור שמיועדת לשרפה, ויש לה שיעור, והשנייה שמיועדת לכוהן ואין לה שיעור.

סיכומם של דברים, לדעת הרמב"ם, גם בזמן הזה יש להפריש 1/48 לחלה, כעיקר הדין; וכן פסק ב'שולחן ערוך' (יו"ד סי' שכב סעי' ד).

לעומת זאת ב'ספר התרומה' (הלכות ארץ ישראל, הוצ' מכון התורה והארץ, עמ' 34-35) נפסק שבזמן הזה, די בהפרשת 'כלשהו'. לדעת המחבר דין חלה הוא כדין תרומה, וכיוון שהוא חידש שדי ב'כלשהו' לתרומה, הוא הדין גם בחלה. וכך הוא כותב לגבי תרומה:

א"ע פי שכל מה שהיו מפרישין היה טמא היו נוהגין בהן משפטם בתרומה כיוון שלא הייתה ראויה לאוכלה מחמת טומאתה יפרישו מעט דמן התורה חיטה אחת פוטר' את הכרי...

לדעתו, תרומה בזמן הזה, יש להפריש 'כלשהו' כדין תורה, שכן התרומה הולכת לאיבוד ואין מי שיאכל אותה. לגבי חלה, היה נראה לכאורה שהדין שונה, כי חלת האור, במקומות הקרובים לארץ ישראל, אין דינה 'כלשהו', אף שהיא נשרפת. על כך הוא משיב:

ועל מה שאמרתי שטוב להפריש מעט תרומה דחיטה אחת פוטר¹ הכרי יש להקשות אי חייב להפריש תרומה מן התורה א"כ בשביל טומאה אין לפחות השיעור כמו חלה דבמקום דשתי חלות² מפרישין אחת לאור ויש לה שיעור³ מפרש בירושלמי³ משום שהיא מן התורה אע"פ שהם טמאות. ויש לומר לפי שהם קרובין למקום טהרה ונאכלת ושם יש לה שיעור. ועוד שאפשר⁴ שבזמן הזה אין תרומה מן התורה דלא קדשה לעתיד לבא.

הוא מתרץ שני תירוצים:

1. לגבי חלה, תיקנו להפריש שתי חלות במקום הקרוב למקום טהרה, בגלל הקרבה לארץ ישראל, ששם החלה נאכלת; לכן שיעור חלת האור צריכה להיות כשיעור חלה בארץ ישראל. לעומת זאת, לגבי תרומות ומעשרות מעולם לא נתקנה תקנה של 'שלוש ארצות', ולכן, כיוון שהתרומה הולכת לאיבוד, די ב'כלשהו'.
 2. דין חלת האור וחייב הפרשתה נאמר במשנה ומתייחס לזמן המשנה. לעומת זאת ההיתר בהפרשת 'כלשהו' בתרומה מתייחס לזמן הזה, ובזמן הזה אנו מקילים, כיוון שחייב תרומות ומעשרות אינו אלא מדרבנן, כי לדעת 'ספר התרומה', גם קדושה שנייה בטלה.
- הנפקא מינה בין שני התירוצים היא בדין חלה בארץ ישראל בזמן הזה. לפי התירוץ הראשון יש להפריש חלה כשיעור, אך לפי התירוץ השני, שחייב חלה מדרבנן, אזי גם בארץ ישראל יש להפריש 'כלשהו', כי החלה אינה נאכלת, אלא הולכת לאיבוד.

1. חלה, פ"ד מ"ח.
2. עי' בתחילת הל' חלה, דפוס תשס"ד, עמ' קמג. שם כתוב שבמקומות הקרובים מפרישים שתי חלות. של אור יש לה שיעור, כי היא מדאורייתא, ושל כוהן אין לה שיעור.
3. ירושלמי, חלה, פ"ד ה"ד (מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 329, שו' 3); חלת האור – עיקרה מן התורה, אך חלת הכוהן – עיקרה מדרבנן, 'שלא יהו אומרים ראינו תרומה טהורה נשרפת'.
4. הנוסח הנכון הוא ככתב יד ל, 3, ו, שאינו ספק אלא וודאי; קיימא לן שבזמן הזה אין חייב תרומות ומעשרות אלא מדרבנן, כי אף קדושה שנייה בטלה; אך בדפוס ובכמה כתבי יד כתוב 'שאפשר'.

ואמנם הרמב"ם (הל' תרומות, פ"ג ה"א) סובר אף הוא שבזמן הזה מפרישים תרומה רק 'כלשהו'⁵, וזו לשונו:

תרומה גדולה אין לה שיעור מן התורה, שנאמר ראשית דגנך כל שהוא אפילו חטה אחת פוטרת הכרי, ולכתחלה לא יפריש אלא כשיעור שנתנו חכמים ובזמן שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה יש לו להפריש כל שהוא לכתחלה.

אך כאמור, לדעתו דין חלה הוא שונה, וקושייתו של 'ספר התרומה' היא סיבת החילוק שבין שני הדינים. לגבי חלה מצאנו במשנה שאף שדינה שרפה, יש להפריש כשיעור, ולכן גם כיום, שהחלה הולכת לאיבוד, לא השתנה דינה. לעומת זאת, תרומה ניתנה לכוהן, לכן בזמן הזה, שהולכת לאיבוד, די בנתינת 'כלשהו'. אמנם המבי"ט (שו"ת, ח"ג סי' מז) טוען שגם לדעת הרמב"ם דין חלה בזמן הזה הוא ב'כלשהו'. טענתו המרכזית היא, שהשיעור שנתנו חכמים לחלה, נלמד באסמכתא מן הפסוק 'תתנו לה' תרומה' – 'עד שתהא בה שיעור נתינה'. לכן כיום, שהחלה נשרפת ואינה משמשת לכלום, עדיף לתת 'כלשהו'. פסיקת הרמב"ם שאף בזמן הזה יש לתת כשיעור, נכתבה רק למציאות שהכוהן היה נהנה משריפת החלה הטמאה 'להסיקה תחת תבשילו'; אך במציאות שהחלה נשרפת ללא הנאה כלשהי אין טעם בנתינת השיעור. לסברה זאת מוסיף המבי"ט שלושה טעמים נוספים להכרעתו, אף שאינם בהכרח מבארים את דעתו של הרמב"ם: 1. חלה הוקשה לתרומה, ואין טעם להבדיל בדינם. 2. חלה בוודאי חייבת בזמן הזה רק מדרבנן. 3. אם יפרישו כשיעור עלולה לצאת מכך תקלה, שמא מישהו יאכל את התרומה. הכרעה זו של המבי"ט⁶ מסבירה את המנהג שהיה

5. וכך כתב הרמב"ם בתשובה (שו"ת, סי' שלו). מן ההקבלה, שבין מעשר שני לבין תרומה גדולה המופיעה בתשובה, נראה שמקור דברי הרמב"ם הוא משאילתות דרב אחאי, פ' קדושים, סי' ק (הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' קצט-ר), שפסק לגבי נטע רבעי, שבזמן הזה אפשר לחלל גם שווה מנה בשווה פרוטה, עפ"י הגמ' ערכין, כט ע"א. הרמב"ם השווה בין חילול נטע רבעי לחילול מעשר שני, ולאחר מכן הקביל בין דין תרומה גדולה לדין מעשר שני. על מידת הדמיון שבין דין נטע רבעי לבין דין תרומה, עי' 'כפתור ופרח', מהד' פערלא, 'פרחי ציון', מוסד הרב קוק, מדף י ע"ב; 'מעדני ארץ', הל' תרומות, פ"ג ה"א אות א.
6. המבי"ט מציין שמשמע בדברי הראשונים, ששיעור חלה שקבעו חכמים הוא רק בזמן שזו ניתנת לכוהן: 'ספר יראים' (וילנא תרנ"ב, עמ' 136-137), סי' קמח; סמ"ג, סי' קמא; 'כלבו', סי' פט; סמ"ק, סי' רמח.

מקובל בזמנו, שהפרישו רק 'כלשהו', אף שכאמור הרמב"ם כתב בפירוש להפריש 1/48; וזו לשון המב"ט, שם:

שאלה יצאתי לישע פיסות עם הדדים בארץ ישראל לענין הפרשת חלה
שוב ישראל הדדים בארץ ישראל אינם מפרישי' כי אם כלשהו כיון
ששורפים אותה ויחידים יראי חטא מפרישי' אחד ממ"ח כמו שכתב
הרמב"ם ז"ל...

בביאור הגר"א ולשו"ע יו"ד, סי' שלא ס"ק לה) כותב הגר"א כ'ספר התרומה', שהן
תרומה והן חלה דינם 'כלשהו' בזמן הזה, כיוון שכיום 'אין שום תרומה נאכלת'.
בליקוטים (שם), הוא מביא את קושיית 'ספר התרומה', מדוע בדין חלת האור של
עולי מצריים אנו מוצאים שיש להפריש כשיעור, אף שזו נשרפת? והוא מביא את
תירוציו של 'ספר התרומה', אך עדיין נשאר ב'צריך עיון' על פסק הרמב"ם והשו"ע:
ע"ש מה שהקשתי מהא דחלה וכ"מ בסה"ת שהקשה גם הוא כן ותיירץ
דשם שאני לפי שהן קרובים אל מקום טהרה ועוד דבזה"ז אין תרומה מן
התורה כנ"ל ס"ב ובירושלמי מפרש דלכך יש לה שיעור משום שהיא מן
התורה. וכ"ז אין מספיק לתרץ דברי הרמב"ם וש"ע דהא הם אמרו אפ"ל
בא"י שיעורה כ"ש וכן חלה ס"ל שהיא ג"כ דרבנן ופסקו שאף בזה"ז יש
לה שיעור ועשל"ה שדחקם.

מקור דברי השל"ה הם בספר חרדים⁸ לר' אלעזר אזכרי, שאכן נדחק, ואף
שהרמב"ם כתב שבזמן הזה יש להפריש כשיעור, טוען ר' אלעזר אזכרי שזה רק
מעיקר הדין, אך למעשה, אין סיבה להבחין בין חלה לבין תרומה, וכיוון שהרמב"ם
פסק שתרומה ב'כלשהו' – הוא הדין גם בחלה. בהמשך הוא כותב כך:

וכן המנהג בארץ ישראל. ופעם אחת קרוב לפסח ראינו קצת בני אדם
מונין המצות לאחר האפיה וכדי להפריש אחד ממ"ח. אמרנו להם: הרי
כל השנה מפרישין כלשהו ומאי שנא השתא? ולא השיבו, כי לא ידעו ולא
יבינו. והלכתי אני וחברי החכם הנעלה מעיין המתגבר הר"ר אליה ששון

7. ועי' חזו"א, שביעית, סי' ה, ס"ק ד. שם הוא דן בדברי 'ספר התרומה' ובדברי הגר"א. וע"ע
'אור שמח', הל' תרומות פ"ג ה"א.

8. 'ספר חרדים', פרק נב (ירושלים תשד"מ, עמ' ריא-ריב); מובא גם ב'שני לוחות הברית', שער
האותיות, אות ק' (ירושלים תשל"ה, עמ' נו).

ז"ל ושאלנא את פי אחד מגדולי הדור הרב ר' משה מטראני ז"ל כדת מה לעשות בהפרשת חלה ואם יש טעם לחלק בחלת הפסח לחלת שאר ימות השנה ואמר לנו שרבו הגדול רבי יעקב בי רב שהיה רבן של כל חכמי צפת הורה הלכה למעשה להפריש כלשהו לכתחילה ואין חילוק בין פסח לכל ימות השנה ותו לא מידי עכ"ל.

אף שכאמור דבריו דחוקים לגבי הסברת הרמב"ם⁹, דבריו ברורים וחד-משמעיים באשר למנהג הנהוג בארץ ישראל, והוא קובע שנהגו בארץ ישראל להפריש רק 'כלשהו' מן החלה, ושכן פסק ר' יעקב בי-רב, רבם של ר' יוסף קארו¹⁰ ור' משה מטראני (המבי"ט לעיל).

החיד"א בספר 'ברכי יוסף' (וי"ד, סי' שכב סעי' א) מביא את תשובת המבי"ט הנ"ל, וכתב שכן כתב גם המהרי"ט¹¹, מהר"י קאסטרו¹², מהר"ש גארמיזאן¹³, ר' אלעזר אזכרי ב'ספר חרדים' ו'פרי חדש', וכולם הסכימו שמפרישים 'כלשהו'¹⁴. בהמשך הוא מביא את דברי האר"י¹⁵, וזו לשונו:

ודע כי אעפ"י שבזמן הזה נשרפת עם כל זה אין ראוי לסמוך על דברי המקילין להפריש כל שהוא אבל צריך ליהדר להפרישה כשיעורה האמיתית עפ"י הסוד אחד ממ"ח חלקים כנזכר.

ועל כך הוסיף החיד"א: 'אבל לא ראיתי ולא שמעתי ששום חסיד בדורנו נהג כך'. סיכומם של דברים: המנהג בארץ ישראל הוא להפריש לחלה רק 'כלשהו'. לאשכנזים שפסקו כרמ"א (ולשו"ע יו"ד סי' שכב סעי' ד) בעקבות 'ספר התרומה'

9. ועי' ב'בית יוסף', 'בדק הבית', יו"ד סי' שכב. שם הוא הסביר שהרמב"ם חולק על השיטה המובאת באורחות חיים להקל ולהפריש חלה בזמן הזה, 'כלשהו'.
10. צ"ע מדוע ר' יוסף קארו פסק בניגוד לדעתו בשו"ע, כמבואר לעיל.
11. שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' פה.
12. 'ערך לחם', יו"ד סי' שכב, קונסטנטינה שע"ח.
13. אמנם בספר 'משפטי צדק' סי' צב, ירושלים תשמ"ג (עמ' קכז), כתב מהר"ש גרמיזאן: 'ועל זה סמכו הרבה בני אדם והמיקל בכה"ג לא הפסיד' אך לפני כן הוא כותב שפסק הרמ"א הוא לבני חו"ל 'אבל בארץ ישראל שעיקר חיובה מן התורה... והיה רע עלי המעשה שהיו מקילים בזה ולא היה בידי למחות כיון שאין כאן שום איסור אפילו דרבנן'.
14. וע"ע 'ארץ חיים סיתהון', יו"ד סי' שכב, ירושלים תש"ן, עמ' 388-391.
15. ר"ח ויטאל, 'ספר המצוות', ירושלים תרס"ה, פרשת שלח.

ודעימיה¹⁶, בוודאי הדין הוא כנ"ל, ואפילו לספרדים, שפוסקים כמרן השו"ע והרמב"ם, בנידון דידן נהגו להפריש 'כלשהו', שכן 'הקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות' (רמב"ם, הל' שמטו"י פ"י ה"ז).

ב. שיעור חלה כזית

כאמור, הרמ"א לשו"ע (שם), פוסק שבזמן הזה אין צורך להפריש כשיעור, ועם זאת נהגו להפריש כזית; וזו לשונו:

וי"א כיון שאין חלה נאכלת בזמן הזה בארץ ישראל, גם בשאר מקומות אין צריכין להפריש רק חלה אחת, ולשרפה וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו, שאין מפרישין רק חלה אחת בלא שיעור, ושורפין אותה כמו שהיו עושין כשמפרישין שתי חלות, שחלת האור לא היה לה שיעור. ומ"מ נוהגין ליטול כזית (מהרי"ל).

כלומר, מעיקר הדין די ב'כלשהו', כפסקו של 'ספר התרומה', אך נהגו להפריש 'כזית'. הרמ"א מביא דין זה בשם מהרי"ל¹⁷ ו'תרומת הדשן' בהגהה¹⁸ (כמובא ב'דרכי משה', סי' שכח). מקור הדין מיוחס לרש"י והוא מוזכר ב'מחזור ויטרי'¹⁹; וזו לשונו:

16. כך נראה בסמ"ק, סי' רמד: 'ואין שיעור לחלה רק בזמן שהיה נותן אותה לכהן... ועל' בתוספות, בכורות, כז ע"א ד"ה הילכך, וכן ר"ש פ"ד מ"ח, שם כתוב שאין שיעור גם לחלה הנשרפת וגם לחלה שניתנת לכוהן כמבואר בגמרא: 'דשקליה בריש מסא' – משמע דבר מועט, אך שם מדובר לגבי חו"ל, ואין ראייה שכן הוא הדין גם בארץ ישראל. וב'אור זרוע' סי' רנא, בשם ריצב"א, כתב במפורש שדווקא בחו"ל אין שיעור: 'ופירוש זה נראה לי עיקר שלא להפריש עכשיו בארץ ישראל כי אם חלה אחת ויש לה שיעור המפורש במסכת חלה וכן בבבל חלה אחת, אלא שבזה חלוקה חלה של בבל מתוך שהיא קלה... הקילו בה נמי שאינה צריכה שיעור...' – כך הנוסח המובא ב'אור זרוע', בתוך ספר 'משנת זרעים', חלה, מהד' משנת ר' אהרון לייקאוד, תשס"ד, עמ' 220, אך בהערה סה, מצוין שבדפוס זויטומיר תרכ"ב, וכתב יד אמס' המילים המודגשות לעיל – ליתא, ומכל מקום, מהמשך הדברים נראה שיש הבדל בין חלת ארץ ישראל לחלת חו"ל. [ויש לציין שב'אור זרוע', מהד' פרבשטיין, הוצ' מכון ירושלים תש"ע, עמ' רח, השאירו את נוסח הדפוס ולא ציינו כלום בחילופי הנוסח, לעומת זאת במהד' קליין, הוצאת מכון ירושלים והמכון התורני אור עציון, תשס"ו, עמ' תשע, ציינו בהערה 80 שבכתב היד ל, ש, הנוסח הוא: 'ויש לה כשיעור המפורש במסכת חלה'.]

17. ספר מהרי"ל, מהד' שפיצר, ירושלים תשמ"ט, עמ' פא.

18. 'תרומת הדשן', חלק השו"ת, סי' קפת, מהד' אביטן, תשנ"א, עמ' קלד. הדין מובא גם ב'כלבו'

הרוצה להפריש חלה מן העיסה מברך אשר קדשנו ובמצותיו וציונו להפריש תרומה דלהפריש חלה לאו ברכה היא, דחלה היא עוגה וחררה, ואינה שם הפרשה כלל, וחלה תרימו תרומה כתיב... **ועושה אותו כזית**... ואחר כך משליכו לאור ושורפה באש. ואפילו יש שם כהן, מפני שתרומת חוצה לארץ אסורה למי שטומאה יוצאה עליו מגופו, ומכיון שהוא רואה קרי אסור לאוכלה. ואחר כך אם יש שם כהן מפריש כדי מתנה הוגנת לו בלא ברכה, שהרי כבר נפטרה העיסה בהרמה ראשונה, כדי שלא תשתכח תורת חלה, ונותנה לכהן.

ראוי לציון, שרש"י כותב שהמנהג הוא להפריש שתי חלות בחו"ל, ורק לגבי החלה הנשרפת כותב שיש להפריש 'כזית'. הרמ"א לעומת זאת, נוקט כשיטת הפוסקים²⁰, שבזמן הזה אין נוהגים להפריש אלא חלה אחת, אך קיבל את דברי רש"י לגבי החלה הנשרפת, שנוהגים להפריש 'כזית'. אמנם זאת רק מצד המנהג,²¹ שכן כאמור, מן הדין די ב'כלשהו'.

אלא שיש להבין: מה הסברה שצריך להפריש 'כזית'? לגבי חלה מצאנו רק שלושה שיעורים: מן התורה די ב'כלשהו' כדן תרומה²², וחכמים נתנו שיעור לנתינה, וקבעו שבעיסת הנחתום שעיסתו גדולה, די בשיעור של 1/48, ואילו בעיסת בעל הבית –

סי' פט, מהד' דוד אברהם ח"ה, עמ' תרלו; 'ארחות חיים' ח"ב, הל' חלה, מהד' שלזינגר, ברלין תרס"ב, עמ' 200, ושם בעמ' 201 כתב: 'אעפ"י שנהגו להפריש כזית לרווחה דמילתא'; 'ספר המנהיג', הל' פסח, אות לח, ירושלים תשי"א, עמ' 125; 'ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא', מהד' שפיצר, ירושלים תש"ס, עמ' לט (אפיית מצות).

19. 'מחזור ויטרי', מהד' גולדשמידט, כרך ב, ירושלים תשס"ד, עמ' ת (מהד' הורוביץ, 1923, סי' לה, עמ' 264-265); וכן ב'סידור רש"י', סי' שעד, ברלין 1910, עמ' 181; 'איסור והיתר לרש"י', סי' כג, ישראל תשל"ג, עמ' 8-9; 'ספר האורה', סי' לט, מהד' בובר, לבוב תרס"ה, עמ' 190-191. 20. 'אור זרוע' ח"א, סי' רנא, מהד' קליין שם, עמ' תשסט-תשעא, בשם ריצב"א; 'ספר התרומה', סי' פ; תוספות, ביצה כט ע"ב, ד"ה: שמואל, בשם ר' שמואל מאיוורא.

21. עי' בשו"ת 'קול גדול', למהר"ם בן חביב, סס"י סב, שם כתב: 'וכן נוהגין להפריש קרוב לביצה', אך אין לדבריו שום קשר לדברי רש"י ולפסק הרמ"א. המהר"ם בן חביב כתב שמעיקר הדין יש להפריש 1/48 'דבהדי נפיק י"ח דבר תורה שיש בה כדי נתינה לכהן, ושיעורה מעט פחות מכביצה'. ואכן, אם נעשה חשבון של 1/48 ב 1.666 ק"ג קמח, נקבל עיסה עשויה מ- 33 גר' קמח וגודלה קרוב לביצה.

22. כדברי שמואל, קידושין נח ע"ב, שחיטה אחת פוטרת את הכרי.

השיעור הוא 1/24, כדברי המשנה וחלה פ"ב מ"ז²³. שיעור של 'כזית' לא מצאנו בחלה, ואם כן, מניין לרש"י שיש להפריש 'כזית'?

1. כזית - דין בברכה

ב'שבולי הלקט' (סי' ריב), מובאים דברי רש"י בניסוח קצת שונה מ'מחזור ויטרל' ובשאר ספרי דבי רש"י (שמוזכרים בהערה 19):

כתב רבינו שלמה זצ"ל בהלכות פסח הרוצה להפריש חלה מן העיסה

מברך בא"י אמ"ה אקב"ו להפריש תרומה ומפריש ממנה לכל הפחות

כזית...

ב'מחזור ויטרל' עוסק רש"י בתחילה בנוסח הברכה, ולאחר מכן בדרך ההפרשה. בספר 'שבולי הלקט', ההוראה להפריש 'לכל הפחות כזית', היא בהמשך ישיר לנאמר: 'הרוצה להפריש... מברך'. לכן ייתכן שהצורך בהפרשת 'כזית', אינו דין בהפרשת החלה אלא דין בברכה. והסברה היא, שכיוון שמברכים על ההפרשה, אין זה נאה לברך על 'חיטה אחת', אלא צריך שיהיה שיעור מינימאלי של 'כזית'. כעין זה מצאנו לגבי ברכת המזון, שחייב לברך 'דבר תורה' רק כדי שביעה, אך מדברי סופרים מברכים אפילו על 'כזית' (רמב"ם, הל' ברכות פ"א ה"א). לפי סברה זו, במקרה של מפעל שמברכים בו על הפרשת חלה רק פעם אחת ביום בתחילת משמרת הבוקר, ייתכן שגם רש"י יודה שאין צריך להפריש 'כזית' ודי בהפרשת 'כלשהו'.

2. משמעות 'חלה' שיש בה שיעור

הרב שמואל אליעזר שטרן²⁴ פרסם קטע מכתב יד שכתב ר' שמואל ב"ר פרוגריס, תלמיד רש"י, שאולי שופך אור על כוונת רש"י בצורך של הפרשת 'כזית' חלה; וזו לשונו:

...הבא להפריש חלה מן העיסה מברך תחילה להפריש תרומה ומפריש מן

העיסה כל שהיא ואחר כך מברך להפריש חלה²⁵, ומן העיסה מפריש

23. עפ"י ירושלמי, חלה פ"ב ה"ז, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 321, שו' 9-12.

24. 'סדר התרומה והפרשת חלה לרש"י', מוריה, תש"ן, עמ' מג-מוח, ובפרט עמ' מג-מד; הקטע מצוי ב'קובץ הלכות' מבית מדרשו של רש"י, בכתב יד וטיקן 318. וראה א' גרוסמן, שלם ג

(תשמ"א), 'זיקתה של יהדות אשכנז לא"י', עמ' 81-92, ובפרט עמ' 88.

25. וכ"כ בס' מעשה הגאונים, ברלין תר"ע, עמ' 25-26.

כזית ונותנה לכהן ואם אין שם כהן שורפה באש עם התרומה אבל תרומה אינה צריך להפריש כזית ונותנה לכהן ואם אין שם כהן שורפה באש עם התרומה, אבל תרומה אינה צריך להפריש כזית אלא כל שהוא והילכתא כוותיה דשמואל דאמר חיטה אחת פוטרת את הכרי מן הכרי. והרוצה לפטור כל עיסותיו מתרומה יטול חיטה אחת מכל חיטין ויברך עליה להפריש תרומה, וישרפנה באש ומכאן ואילך אינו צריך להפריש תרומה מכל עיסות חיטין באותה שנה.

והגיה רבינו שלמה את כל אלה ומחק בידינו וכתב כן: הוראה זו שקר היא שתרומת דגן ותרומת העיסה שתי מצות הן וניתנות זו אחר זו, אבל הרוצה להפריש חלה מן העיסה יברך תחילת אקב"ו להפריש תרומה. ולהפריש חלה לאו ברכה היא. חלה היא עוגה וחררה ואינה שם הפרשה כלל וחלה תרימו תרומה הכי קאמר חלה אחת מן העוגות תרימו לשם תרומה ומיהו תרומה נקראה ותרומה שמה ואין לשנות. ועושה אותה כזית שהפריש דק ופושטה בעין חררה מדקרי ליה חלה ואחר כך משליכים אותו לאור.

אחר שבירך להפריש תרומה מפריש מן העיסה כזית ושורפו באש ואפילו יש שם כהן מפני שהתרומה חוצה לארץ אסורה למי שטומאה יוצאה עליו מגופו, ומכיון שהוא רואה קרי אסור לאוכלה ואחר כך אם יש כהן יפריש כדי מתנה הוגנת לו בלא ברכה, שהרי כבר נפטרה העיסה בהרמה ראשונה אלא יפריש זו כדי שלא תשתכח תורת חלה ונותנה לכהן...

בהוראה הראשונה, המוטעית, מתמודד הכותב עם הבעיה שהן תרומה והן חלה נקראו 'תרומה', ואם כן איך יברך על שתי הפרשות 'להפריש תרומה?' נוסף על כך, בהוראה הנ"ל יש הבדל בין הפרשת תרומה, שדינה 'כלשהו' על פי מאמרו של שמואל ש'חיטה אחת פוטרת הכרי', לבין הפרשת חלה, שדינה 'כזית'. על הוראה זו כתב רש"י 'שקר היא', קודם כל מפני שלא ייתכן לברך על הפרשת חלה 'להפריש חלה', כי החלה אינה שמה של הפרשה אלא סתם עוגה, ואותה אני מפריש לתרומה. לכן יש לברך על הפרשת התרומה ועל הפרשת חלה את אותה ברכה, על שם ההפרשה: 'תרומה'. את הבעיה שמעלה הכותב, פוטר רש"י בכך שאין מפרישים תרומה וחלה יחד: 'שתרומת דגן ותרומת העיסה שתי מצוות הן וניתנות זו אחר זו'. לגבי הצורך בשיעור 'כזית', ייתכן לבאר שלפי רש"י ה'חלה' שכתובה בתורה, שכאמור מציינת עוגה – שיעורה 'כזית', ואם היא רק 'כלשהו' אי אפשר לקרוא לה

שם 'חלה'. מאותה מילה לומד רש"י גם כן, שלפני ששורפים את החלה יש לרדד את הבצק ולדקקו, כדי שיוכל להיקרא בשם 'חלה'. 'חלה' אינה סתם חתיכה של בצק, אלא חתיכה דקה שיש לה צורה של עוגה, ומאותה סיבה עצמה – שיעורה צריך להיות 'כזית'. וכדבריו: 'עושה אותה כזית שהפריש דק ופושטה כעין חררה מדקרי ליה חלה'.

3. 'כזית' לקיום מצוות נתינה

בשולחן מהרי"ם פאדווא (סי' יב) מובאת תשובת 'נודע ביהודה' (מה"ת, סי' רא), שמחדשת שבמצוות חלה יש הבדל בין הפקעת איסור טבל לבין מצוות הנתינה. כדי להפקיע איסור טבל די בשיעור 'כלשהו', כדברי שמואל, אך כדי לקיים את מצוות הנתינה צריך שיעור של 1/48. ה'נודע ביהודה' (שם), כותב בעניין חידושו: 'יש לי לומר בזה דבר חדש לא קדמני בזה שום מפרש או פוסק'. אמנם הוא זכה לכוון לדברי תוספות רי"ד²⁶:

ונראה לי לתרץ דבוודאי מצוה ליתן לו דבר חשוב... אבל מיהו אעפ"י שמצותו בכך אם אינו רוצה לקיים מצוה זו **ותרם חיטה אחת מכל הכרי ניתקן ויצא מידי טבלו אלא שלא קיים מצות נתינה.**

בהמשך לכך טוען מהרי"ם פאדווא, שרש"י הצריך שיעור 'כזית' כדי לקיים את מצוות הנתינה. אך קשה לקבל הסבר זה של דברי רש"י, שכן ב'מחזור ויטרי' (שם), נכתב שה'כזית' מיועד לשרפה, ולאחר מכן יפריש 'כדי מתנה הוגנת לו' וייתן לכוהן. אם כן, איך יקיים מצוות נתינה על שרפת החלה, ובפרט שכאמור, את הנתינה לכוהן מבצע רק בחלה השנייה²⁷?

4. 'כזית' לקיום מצוות שרפה

הסבר נוסף מצאנו בספר 'מנחת פתים' של הרב מאיר אריק²⁸, והוא שיש מצווה לשרוף חלה טמאה, כמבואר בגמרא (שבת כה ע"א), ובכל מצווה השיעור המינימאלי

26. תוס' רי"ד, קדושין נח ע"ב ד"ה: חיטה, הוצ' מכוון מערבא תשנ"ז, עמ' מז. וע"ע לוי גינצבורג, גנזי שכטר ח"ב, עמ' 58; שם עמ' 45.

27. לגבי קיום מצוות הנתינה ב'כזית', ע"ע 'כרם שלמה' לרה"ג שלמה עמאר שליט"א, זרעים, תשנ"ט, עמ' קז-קיח; 'מועדים וזמנים השלם' ג, עמ' קנט.

28. 'מנחת פתים', יו"ד לשו"ע, סי' שכב סעי' ד (מונקטש תרנ"ח, עמ' מו).

הוא 'כזית'. לכן, כדי לקיים מצוות שרפה של החלה הטמאה, הצריך רש"י שיעור 'כזית'. אמנם כשהיה חיוב חלה מדאורייתא, אזי התחייבנו במצוות נתינה, וחיידשה התורה שדי ב'כלשהו', שנאמר 'ראשית'. אך כיוון שבזמן הזה אין אנו מקיימים מצוות נתינה, אלא מצוות שרפה בלבד, לכן שיעור ההפרשה הוא 'כזית'. להלכה, ברור שמעיקר הדין אין חובה להפריש 'כזית', כפי שפסק הרמ"א (ושם), והדברים מבוארים ב'ספר התרומה' שהזכרנו לעיל, שם משווה הוא לגמרי בין דין תרומה לדין חלה. ואף בזמן הזה ששורפים את החלה, יש להפריש 'כלשהו', כדברי שמואל: 'פרישו מעט דמן התורה חיטה אחת פוטרת את הכרי ונותנין אותו לכהן ושורפו'.

אמנם בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ד סי' יג) נכתב שיש מחלוקת ראשונים, האם חובת השרפה של חלה טמאה היא דווקא בשרפה, מפני שדינה כדין קודש, או מפני שחוששים אנו לתקלה, שמא יבוא אדם 'זר' ויאכל את החלה. בהמשך לכך, הוא כותב שלכתחילה יש לשרוף את החלה, ואז כדאי שההפרשה תהיה בשיעור 'כזית', כדברי רש"י²⁹. אך אם אין אפשרות לשרוף את החלה, כי אז עדיף להפריש פחות מ'כזית', שכן מה שהיה פשוט לר' מאיר אריק (ולעיל), הסתפק בו רבו של מהר"י אסאד: האם הדברים הנשרפים צריכים להיות בשיעור 'כזית', אם לאו. ואם יפריש פחות מ'כזית', אזי ייתכן שבכל מקרה אינו חייב בשרפה, וחובת הביעור אינה אלא כדי למנוע את התקלה.

סיכום

- א. המנהג המקובל בארץ ישראל הוא שאין מפרישים כשיעור המשנה: 1/48.
- ב. לכתחילה יש להפריש 'כזית', ולשרוף את החלה בתנור נפרד.
- ג. כאשר אין אפשרות לשרוף את החלה בתנור נפרד, עדיף להפריש 'כלשהו', כעיקר הדין, להניח את החלה בתוך שקית ניילון, ולאחר מכן לזרוק לפח.

29. בהצעה הראשונה שלו, שיפריש 'כזית' ויתנה שאם לא יגיע לידי שרפה, תחול החלה על פחות מ'כזית', לענ"ד, יש בעיה של ברירה, ולדעת החזו"א לא מהני, עי' חזו"א, דמאי סי' ט ס"ק יד, ד"ה ויש; אך בהצעתו השנייה, שיאמר שתחול החלה על פחות מ'כזית', והמותר (מה'כזית') יהיה חלה רק אם יבוא לידי שרפה, ייתכן שאין בעיה של ברירה, גם לדעת החזו"א.



הרב יעקב אפשטיין

שימושי מעשר עני המותרים והאסורים

שאלות

- א. מה מותר לעני לעשות בפירות ובמעות, שמקבל בתור מעשר עני?
ב. מה ההשלכה מהלכות מעשר עני לגבי מעשר כספים?

א. מה מותר לעשות במעשר עני

נאמר בתוספתא, פאה (פ"ד הט"ז):

מעשר (שני) [עני] אין גובין ממנו מלוה וחוב ואין משלמין ממנו את הגמולין ואין פודין בו שבויין ואין עושין בו שושבינות ואין נותנין הימנו דבר לצדקה אבל משלחין הימנו דבר של גמילות חסדים וצריך להודיע ונותנין אותו לחבר עיר בטובה.

בנוסח המודפס של הברייתא, נושא הברייתא הוא מעשר שני, וכן הובא בתוספתא, שביעית (פ"ז הט"ט):

אחד שביעית ואחד מעשר שני¹ אין פורעין מהן מלוה וחוב ואין משלמין

1. לגבי שביעית, כתב הרמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ו ה"י: 'דמי שביעית אין פורעין מהם את החוב, ואין עושין בהן שושבינות, ואין משלמין מהן תגמולין, ואין פוסקין מהן צדקה לעניים בבית הכנסת, אבל משלחין מהן דברים של גמילות חסדים וצריך להודיע...'
ולגבי מעשר שני, פסק הרמב"ם הל' מע"ש ונ"ר, פ"ג הכ"א: 'ואין פורעין מהם את המלוה, אין עושין מהן שושבינות ואין משלמין מהן הגמולין, ואין פוסקין מהם צדקה בב"ה אבל

מהן גמולין ואין פודין בהן שבויין ואין עושין בהן שושבינות ואין פוסקין מהן צדקה אבל משלחין מהן דבר של גמילות חסדים וצריכין להודיע ונותנין אותן לחבר עיר בטובה.
אולם ברור שהגרסא בפאה משובשת מצד מקומה – במסכת העוסקת במתנות עניים, וכן הראשונים גרסו בברייתא: מעשר עני?²

על פי הברייתא פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים, פ"ו הי"ז):
מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה, ואין משלמין ממנו את התגמולין, אבל משלמין ממנו דבר של גמילות חסדים וצריך להודיעו שהוא מעשר עני, ואין פודין בו שבויים, ואין עושין בו שושבינות, ואין נותנין ממנו דבר לצדקה, ונותנין אותו לחבר עיר בטובת הנאה, ואין מוציאין אותו מהארץ לחוץ לארץ שנאמר והנחת בשעריך ונאמר ואכלו בשעריך ושבועו.
הראשונים נחלקו בדיני צדקה, האם בעל חוב של העני יכול לגבות ממנו צדקה שנתנו לעני לפרנסתו, ובדיונים עסקו בברייתא זו והשוו בין צדקה למעשר עני.
כתב הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, סי' אלף ג):

ראובן היה חייב לשמעון ממון ונתברר שלא היה לשלם. לאחר זמן יצא נודד מקינו וקיבץ מה שההנוהו גומלי חסדים בין רב למעט. וכשחזר לביתו תבעו שמעון לדין כי ראה שיש היכולת בידו. וראובן השיב לא אתן לך ממה שקיבצתי ממתנות אביונים כי יש לי ולביתי להתפרנס בו. ושמעון השיב אין המשפט שתתפרנס אתה וביתך ואני לא אגבה את שלי. ועוד כי נראה לעינים שיש לך עתה יותר מכדי סיפוקך.
השיב הראב"ה:

משלמין מהן דברים שהן גמילות חסדים וצריך להודיעו.
ונראה ששתי ההלכות הן מפאת קדושת שביעית ומעשר שני, ואין הבדל ביד מי נמצאים הפירות או המעות שחללו עליהן את הפירות. אמנם השאלה עולה לגבי מעשר עני ועל' בדיון להלן.

2. כך גרסו בברייתא: רמב"ם, הל' מתנ"ע פ"ו הי"ז; סמ"ג, עשין קסא; ראב"ה, תשובות וביאורי סוגיות סי' אלף ג; או"ז הל' צדקה סי' יא; כפר"פ פמ"ד; שו"ת מהר"ם מרוטנברג, חלק ד [דפוס פראג] סי' תשנג; ריקאנטי, סי' נז; מרדכי פ"ק דב"ב רמז תצז. אך בהגה"מ הל' מלוה ולוה, פ"ב ה"א, כתב מעשר שני.

דעתי נוטה **שהדין עם ראובן** דתניא בפרק בתרא דפיאה (בתוספתא ה"ז) מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה וחוב אין משלמין הימנו גמולין אין פודין בו שבויין ואין עושין ממנו שושבינות ואין פוסקין ממנו צדקה אבל משלחין ממנו דבר של גמילות חסדים וצריכין להודיע ונותנין אותו לחבר עיר בטובה.

ונראה בעיני הטעם משום דאדעתא דהכי לא איתיהיב ליה כדתניא בפרק השוכר את האומנין (ע"ב) מגבת פורים לפורים מגבת העיר לאותה העיר וכו' עד ואין העני רשאי ליקח (בו חלק לא יקח בהן טלית) מהן רצועות לסנדלין אלא א"כ התנה במעמד אנשי העיר. ותו תניא התם הנותן דינר לעני ליקח בו חלוק לא יקח בו טלית, טלית לא יקח בו חלוק, ואסיקנא התם משום דכל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן. והא דאמרין בפ"ק דערכין (ו' ע"א) האומר סלע זו לצדקה עד שלא באת ליד גבאי מותר לשנותה, היינו הנודר עצמו ואין משנה מדעת בעל הבית, ומכל מקום יש לו לפורעם לצדקה...

ואף על פי שיש לו טפי מסיפוקו השתא שנתנו לו, הא תנן בסוף פיאה (פ"ח מ"ח) מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני היה לו מאתים חסר דינר אחת אפילו אלף נותנין לו כאחת הרי זה יטול היו ממושכנין בכתובת אשתו או לבעל חובו הרי זה יטול אין מחייבין אותו למכור ביתו ואת כלי תשמישו מי שיש לו חמישים זוז ונושא ונותן עמם הרי זה לא יטול. שמעינן מהתם אפילו אלף דין מעשר עני עליו כיון שהוא עני בשעה שקיבל...

מתבאר מדברי הראב"ה, שכיוון שהצדקה לא ניתנה לו על מנת לשלם חובות, אין בעל החוב יכול לגבותה מהעני. כן הוא מבין לגבי מעשר עני: אף על פי שהוא חולין ומתנה שניתנה לעני לכל צרכיו, ואין בה טובת הנאה לנותן, וממילא אין הוא יכול לקבוע את ייעוד הממון כשהוא ביד העני, בכל זאת אין עושים ממועות המעשר את כל הדברים המנויים בברייתא (מלווה, חוב, גמולין, פדיון שבויים, שושבינות, צדקה). ואף על פי שבברייתא מתוספתא שביעית, מנויים אותם איסורים לגבי פירות שביעית ומעשר שני, שם הסיבה היא מצד קדושתם של פירות אלו, ואילו במעשר עני סיבת האיסורים היא כוונת התורה לגבי ייעודו של מעשר העני. שאלה זו הובאה ב'אור זרוע' (ח"א, הל' צדקה ס' יא), והוא מביא את דעת החולקים על הראב"ה בדין הברייתא בפאה ובהבנתה. וזו לשונו:

...ומורי רבינו שמחה זצ"ל חייב אותו שצדקה אינה אלא כמתנה בעלמא לעשיר לגבות ממנה חוב, וכיון דנכסוהי דאינש אינון ערבין בי' [חייב] **אם לא שיתנה הנותן על מנת שלא יהא רשות לפלוני בעל חובך בהם ולא כל כמיני' להפקיעו מידי שיעבוד.** ודמי לאין קנין לאשה בלא בעלה בפ"ק דקידושין למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' והא דתניא בתוספתא דמגילה ר' אלעזר בר"ש משום ר"מ הנותן דינר לעני ליקח בו חלוק לא יקח בו טלית רבנן פליגי עליה פ' השוכר את האומנין ופ' המקבל דלית להו המשנה מודעת בעה"ב נקרא גזלן ולא דוקא בצדקה דקתני רישא הלוח מעות לחבירו ליקח בהם פירות ולקח בהם כלים אסור מפני שגונב דעתו של בעה"ב והא דגרסי' בירוש' פ"ק דמגילה אהא דמגבת פורים אין משנין במעות פורים הא בשאר מעות משנין [אלא] כל המעות עד שלא ניתנו לגזברין רשאי לשנותן משניתנו לגזברין אי אתה רשאי לשנותן ואי נמי פ"ק דערכין ובתוספ' דמגילה כולו מייירי שאין הבעלים או הגזברין רשאים לשנותם אבל משבאו ליד עניים הרי הן כשאר נכסים הואיל ויצא הנודר כבר ידי נדרו ותנן בפ' כל הגט המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש מחלקן עליהם [מפריש עליהם] בחזקת שהם קיימין ופריך בגמ' ואף על גב דלא אתו לידי' **מכלל דאי אתא לידי' דעני מגבי לי' שפיר בחובו** דהכי שפיר טפי ושמואל דמוקי לה נמי במזכה לו ע"י אחר איכא למימר דחוזר המלוה וגובה מאותו אחר מדר' נתן, ואף על גב דבמעשר עני כתי' ואכלו בשעריך ושבעו תן להם כדי שבעו אלא אף על גב דעיקרו לא ניתן אלא לאכילה וכדתניא בספרי אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חטין וכו' שיעור מזון שתי סעודות כדאי' פ' בכל מערבין ואפי' **הכי בע"ח גובה אותו בחובו** ולא תימא דוקא כשהלווין על מנת כן להפריש עליה' מחלקן אבל הלווהו סתם לא דגרסי' התם בירושלמי אתא עובדא קומי ר' אמי בבן לוי שהי' חייב לישראל מעות ואמר לי' הפרש עליהו מחלקי אמר לי' לא תנינן אלא המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש כשהלווין ע"מ כן הא לא הלווין ע"מ כן לא אמר ר' זעירא אפי' לא הלווין ע"מ כן חיילי' דר' זעירא מן הדא (אמר ר' זירא מן הדא) וכן בן לוי שהי' חייב לישראל מעות וכו' שנוי' בתוספתא דדמאי. וההיא דתוספתא דפאה דתניא מעשר עני אין פורעין

ממנו מלוה וחוב פי' מורי רבינו שמחה זצ"ל דמיירי בבעה"ב קודם שבא לידו של עני משום דכתיב ביה נתינה ואפי' אם דעתו של עני לפרוע לא יצא בעה"ב ידי נתינה אא"כ תבוא ליד העני תחלה והיינו דקא מתמה בפ' כל הגט ואף על גב דלא מטא לידי' לא עדיף משאר ממנו.

שיטת רבנו שמחה (משפ"א) לגבי מעשר עני, היא שכל האיסורים הם דווקא כאשר המעשר ביד בעל הבית **קודם נתינתו**, וטעם האיסורים הוא משום שבעל הבית לא יצא ידי חובת נתינה, אבל לאחר שבא המעשר ליד העני, מותר לגבות חוב שהעני חייב ממנו, וכן צדקה שלא הותנה עליה במפורש שלא תהיה לגביית חובות, מותר לגבות ממנה, ואין היא מוגבלת כלל. והמלווה מעות לעני, גובה ממעשר עני שביד בעל הבית אפילו לא הגיע עדיין לידי העני, ולא הותנה על הפירעון ממעשר העני בשעת ההלוואה. עוד מביא האו"ז:

והרב ר' דוד ממניצבורק זצ"ל הכריע כדברי מורי הרב ר' שמחה זצ"ל שהרי תרומה ובכורים קדישי טפי ממעשר שני ואמרי' בפרק הזרוע דנכסי כהן בעל חוב נוטלן בחובו ואשה בכתובתה ואמר שלהי מס' בכורים ושלהי מס' פאה ר' יעקב בר אידי ור' יצחק בר נחמני הוו פרנסין והוו יהבין לר' תמא אבוח דר' אושעיא חד דינר והוא הוה יהיב לחורנא אלמא דרשאי ליתן מתנה לאחרים וה"ה לבעל חובו מיהו ההוא איכא למדחי דכיון דדעת הנותן לעניים היה מה לי עני זה מה לי עני אחר אבל לעשיר אימא לא.

הר"ד ממניצבורק מסכים עם רבנו שמחה, ומביא ראיה בדרך 'קל וחומר' מתרומה וביכורים. האו"ז עצמו אף הוא חיווה דעתו:

ולוי אני המחבר אף על פי שאיני כדאי להכניס ראשי בין הרים גדולים נראה בעיני כדברי מורי רבי' אבי העזרי זצ"ל שאין יכול לפרוע חובו ממעות צדקה שקיבל מאחרים דהא ודאי אנן סהדי דאדעתא דהכי דיהיב מעותיו לעשירים לא הוה יהיב לי' ואי הוה ידע האי הנותן שהנושה יגבה ממנו לא הוה יהיב דאומדן דעת גדול הוא זה שהרי אין העשיר חייב לפרוע חובותיו של עני ותו דכי היכי דהאי הנותן חייב לזכות בו בהאי עני נמי ההוא הנושה העשיר חייב לזכות בו כיון דעני הוא האי הלוח וכש"כ היכי דגלי' דאדעתא דאשתו ובניו נמי יהבו לי' שגם הם יתפרנסו מזו הצדקה כגון אותם שמוליכים כתבים ומראים בכל מקום שבאים וכתוב בהם שצריך לפרנס' ביתו דתלו בי' טפלי שאפי' אם יכול לשנות

וליתן לבעל חובו ורוצה ליתן לו יכולין אשתו ובניו למחות בידו כיון שהם לא לוו ממנו ואין חייבין לו כלום שהרי כשקבל זו הצדקה אדעתא דאשתו ובניו קבל וזכו בהם בקבלתו ולא כל כמיני' ליתן ממונם לבעל חובו ולא דמי למעשר ותרומה וביכורים שהם מתנה משלחן גבוה ולא תליא בדעת הנותן ולא זכו בהם נמי אשתו ובניו.

דברי האו"ז הם דווקא לגבי צדקה, ולגבי מעשר עני לא ביאר דעתו, וייתכן שמשמע משתיקתו, שמסכים לחולקים על הראבי"ה, וכן כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' קנט), שלגבי מעשר עני מסכים לרבנו שמחה וסיעתו.

עולה מן הדברים, שמחלוקת ראשונים היא, האם לפרש את הברייתא לגבי מעשר, דווקא קודם שבא ליד עני, ואז אין **למפריש** לשלם בהם חובותיו של העני, או אף כשהם ביד **העני**. דברי הרמב"ם (הו"ד לעיל) מסייעים לראבי"ה, כיוון שלא חילק בין המעשר קודם שבא ליד עני לבין המעשר לאחר שבא לידו. ויש להעיר, שאם מדובר שהמעשר ביד המפריש, קודם שבא ליד העני, טעם האיסורים הוא משום **חובת הנתינה** – לתת את המעשר לעני ולא להשתמש בו לפירעון חובות ממוניים ומחוייבויות חברתיות. אם הפירות או הממון כבר ביד העני, אזי הגדר שונה משביעית ומעשר שני, שם, על גוף הפירות קדושה, ולכן יש להם ייעוד מסוים, אבל מעשר עני הוא חולין, והטעם שאסור להשתמש בו לדברים אחרים הוא מחמת שניתן לעני לצרכיו הבסיסיים, הישירים ביותר – אכילה שתייה וכסות, ולא לכיסוי חובות ממוניות וחברתיות.

יש להוסיף שה'כפתור ופרח' (פרק מד) מפרש את הברייתא כמו הראבי"ה, אבל מבאר שקודם שבא המעשר ליד העני, מותר לגבות ממנו חובות וכד'. וזו לשונו: תוספתא (פ"ד ה"ז) מעשר עני אין פורעין הימנו מלוה וחוב ואין משלמין הימנו את הגומלין ואין פודין בו שבויים ואין עושין בו שושבינות, **זהו במעשר עני שהגיע לידו**, אבל **בשלא הגיע** הא אמרינן לעיל המלוה העני מפריש עליהן מחלקן.

מחלוקת ראשוני אשכנז הובאה אף בשו"ת מהר"ם מרוטנברג (ח"ד [דפוס פראג] סי' תשנג); ב'ריקאנטי' (סי' נז) וב'מרדכי' (ב"ב פ"א רמז תצז).

ב. מה אסור לעשות במעשר עני

הברייתא מנתה את הדברים שאסור לעשותם במעשר עני: מלווה, חוב, גמולין, פדיון שבויים, שושבינות וצדקה, והתירה: משלוח גמילות חסדים ונתינה לחבר עיר בטובה.

צריך לבאר מה מבדיל בין הדברים המותרים לדברים האסורים.

הרדב"ז (הל' מתנ"ע, פ"ו הי"ז) מבאר:

תגמולין כגון שהלווה פעם אחת ואח"כ הוצרך ללוות ממנו לא ילווה ממעות מעשר עני ואם יזמן אותו פעם או שנים לא יזמן אותו גם הוא פעם אחרת ממעות מעשר עני וכן כל כיוצא בזה, אבל אם גמל עמו חסד כגון ששלח לו הבראה בימי אבלו אם אירע לחבירו אבל יכול להברותו ממעשר עני...

החילוק הוא בין נורמה שנובעת מיחסים חברתיים וממחויבות חברתית, לבין מעשה חד פעמי של גמילות חסדים. לגבי חבר עיר כתב: 'דכיון שהוא חבר עיר ומחזיק טובה אין זה כנותן לצדקה ומותר'. אין זה ברור מדברי הרדב"ז, האם האיסור הוא על המפריש או על המקבל.

ה'לבוש' (וי"ד, סי' שלא סעיף קמו) ביאר יותר, וזו לשונו:

ולפי שאמרה תורה [שם כט] ובא הלוי והגר וגו' ואכלו וגו' משמע **שיאכלו בחנם** כי הוא שלהם, לפיכך אמרו ז"ל [תוספתא פאה פ"ה הט"ז] אין פורעין בו המלווה, ולא משלמין בו את התגמולין, כגון שחבירו עשה עמו חסד וזה בא לשלם לו גמולו אל ישלם לו ממעשר עני שהוא כמו פורע בו חובו. ולא פודין בו את השבויים, **שזה גם כן מוטל עליו לעשותו בלא מצות המעשר עני והוי כמו פורע חובו**. ולא עושין בו שושבינות. ואין נותנין ממנו צדקה, כגון שפסקו עליו בני העיר צדקה לא יתן אותם ממעשר עני שנמצא פורע חובו במעשר עני. אבל משלמין ממנו דבר של גמילות חסדים של מצוה, וצריך להודיעו שהוא מעשר עני. כיצד כגון אם נטל חבירו עמו חסד באבל שאירעו, ואחר כך אירע אבל לחבירו לזה מותר לשלם לו גמול חסדו ממעשר עני כדי שלא יתבטל מלגמול חסד של מצוה, וצריך להודיע לחבירו שהוא מעשר עני, כדי שלא יחשוב זה שפורע לו חובו שקדם לו הגמול והו"ל זה פורע חובו במעשר עני. ומה שאמרנו למעלה שאין משלמין בו את התגמולין, היינו לשלם תגמולין של

דבר הרשות לא התירו לו אע"פ שהוא מודיעו שהוא מעשר עני. ונותנין אותו לחבר עיר בטובת הנאה, פירוש חכם המתעסק בצרכי צבור ומפרנסים אותו מחמת טובה שעושה להם שמתעסק בצרכיהם נותנין לו מעשר עני בטובה, ושולחין לו מחמת דרון וכבוד אע"ג דאין שולחין לו צדקה מן הכיס כדאיתא לעיל בהלכות צדקה, היינו משום דגנאי הוא לו וגם לבני העיר לפרנס חכם המתעסק בצרכיהם מן הצדקה, **אבל מעשר עני ששולחין לו מן הגורן לא מנכרא דמעשר עני הוא**, אלא מיחזי כמנחה ודורון דרך כבוד. ואין מוציאים אותו מארץ ישראל לחוצה לארץ, דכתיב [שם כח] והנחת בשעריך. וכתוב [שם כו, יב] ואכלו בשעריך ושבועו.

הש"ך (יו"ד, סי' שלא ס"ק קסו) העתיק את דברי ה'לבוש', והסכים עימם. מדברי ה'לבוש' מתבאר הדין יותר. אין האיסור חל על העני המקבל ואינו חל על הגבאי, אלא האיסור חל על המפריש את מעשר העני. עליו נאסר לפרוע חובות ממעשר עני (אפילו הוא נצרך מצד עניותו), אף על פי שפורע לעני! בכל זאת התורה נתנה להם 'שיאכלו בחינם כי הוא שלהם'. ולכן אסור לנותן המעשרות לתת מעשר עני, ובאותה נתינה לפרוע חובות, אולם מותר לפרוע גמילות חסד של מצווה, ועליו להודיע שאינו פורע חוב אלא רק מקיים בו מצווה. ומשמע שמוותר, אפילו המקבל אינו עני, כגון לסעודת הבראה של חברו האבל. וכן מותר לפרנס את חכם העיר ממעשר עני, בדרך כבוד שנשלח לו מן הגורן, גם אם חכם העיר אינו עני. נראה, איפה, לפי ה'לבוש' והש"ך שהאיסורים הללו חלים על המפריש, אף שיש לו בפירות טובת הנאה, בכל זאת נאסר עליו להשתמש לצורך מחויבויות חברתיות. אולם משמע מדבריהם, שעל העני המקבל אין הגבלות, ויכול להשתמש במעות לצרכיו. ואולי הם אף מודים לדעת הראב"ה, שהעני אינו מחויב לשלם בפירות או במעות שקיבל את חובותיו, ואין המלווים יכולים לכפותו על כך.

3. הערת עורך: י.פ. איך יכול להיות שייתן לעשיר, הלא אינו יוצא ידי חובת נתינה? נוסף על כך, מניין שהחכם אינו עני? אדרבה, מוכח מה'לבוש' שם, שמדובר בעני, שכן כתב שאין נותנים לו מן הקופה כי גנאי הוא לו, משמע שהוא עני והיו יכולים לתת לו! תשובת המחבר: ה'לבוש' לא סייג זאת לחכם בגלל עניותו. ואם הוא עני אין צריך לומר שבגלל רבנותו נותנים לו. אלא משמע שזה כעין דרון לחכם. לגבי יציאה י"ח של מעשר עני, נראה לי שיש כוח ביד חכמים להגדיר זאת, ועל כן קבעו שזהו חלק מנתינת מעשר עני.

מתוך דברי ה'לבוש', ניתן להבין את המגבלות שהטילו האחרונים על 'מעשר כספים'. כיוון שדומה למעשר עני בכך שהוא ניתן מרווחיו של האדם (ולא אך מגידולי שדותיו), ובעיקר בכך שניתן בממון, הטילו עליו את אותן מגבלות של מעשר עני, שהנותן לא יפרע במעשר הכספים חובות המוטלים עליו.

ג. שימושי מעשר כספים

שו"ת 'תשובה מאהבה' (ח"א סי' פז) דן בהרחבה בעניין מעשר כספים⁴. השאלה שנשאל עליה היא: במקום שישנה תקנה שהחתן מחזיר את הנדוניה שקיבל לחתונתו ממשפחת אשתו, אם מתה אשתו של אדם, האם הוא צריך להשיב אף את מעשר הכספים שחילק מנדונייתו. וז"ל:

ובעיקר המעשר העניים משלחן גבוה קא זכו ואין לבעלים כי אם טובת הנאה כמו מעשר עני המתחלק בתוך ביתו שמוציאין מידו וטובת הנאה לבעלים כמבואר בטור י"ד סימן של"א ומבואר בארוכה (חולין קל"א א') ובתוס' שם והעתיקו האחרונים ללמוד ממנו דין צדקה ומעשר ממון הנוהג בזה"ז כמבואר בעט"ז ובש"ך ס"ס הנ"ל וכבר כתב הטור שם לעיל מיניה לפסק הלכה אם לקח הכהן תרומה שלא מדעת ב"ה זכה בהן שאין לבעלים אלא טובת הנאה וטובת הנאה אינה ממון, וא"כ איך ס"ד שיתבעו היורשים את החתן לדין להוציא ממנו המעשר אשר נתן כבר בשעת החופה ולא ה' בו כי אם טובת הנאה ולא ניתן לתבוע להוציא בדיינים ואינו דומה למה שזכר הרמ"א שירשי האשה יכולין למחות שלא למכור תוך שנתים דבשלמא התם עדיין שיעבודם חל על הנכסים ויכולן למחות שלא להפקיע שיעבודם לאפוקי מעשר ממון גבוה הוא וכל היכא דאיתא ב' גזא דרחמנא איתא דמשעה שבאה הנדונייתא ליד החתן גם ממון גבוה בא לידו וגזא דרחמנא גב' איתא ואינו של צדדים כלל כי אם קדשי שמים וא"א שיתקנו חכמי דורות להוציא ממון גבוה לחולין דהיינו בחזרתו ליד יורשי אשה.

4. עי' עוד תשובות מהרי"ל, סי' נו.

אם כך, מעשר כספים לפי דעתו הוא ממש כמעשר עני, והחתן שמחזיק את הנדוניה, מחזיק ממון שאינו שלו ושייך לעניים, ולכן נותנו ואינו צריך להשיבו, אפילו אם הנדוניה חוזרת למשפחת אשתו לפי התקנה.

ישוב מביא בתשובתו:

וכופין אותו לקיים המצוה מיד ושלא להחמיצה כמ"ש הט"ז סימן של"א בי"ד ס"ק ל"ב וז"ל: ומזה נראה לי סמך למה שנוהגין לכוף החתן בשעת קבלת נדוניה שלו ליתן מעשר כדאשכחן כאן שמוציאין מידו אלא שמחלקים את המעשר לקרובי החתן והכלה שהם קודמין לשאר עניים בזה דגם במעשר עני מצינו כן כמ"ש הב"י סימן רנ"א בשם המרדכי דיש זכות לקרוביו בזה.

הוא נושא ונותן בהמשך דבריו ומאריך בשיטות השונות, האם מעשר כספים מן התורה, כפי שמובא בתוספות תענית (ט ע"א), או מדרבנן או ממנהג, כפי שנראה מתשובת מהר"ם (פראג, סי' עד).

מסקנות

- א. נחלקו הראשונים האם מותר לעני לפרוע חובותיו במעשר עני, ולגבי המפריש, אינו יכול לשלם את חובותיו הממוניים ומחויביוותיו החברתיות במעשר עני.
- ב. המפריש מעשר כספים אסור לו לשלם במעות אלו חובות ממוניים או מחויביוות חברתיות אשר חייב בהן.





הרב יהודה הלוי עמיחי

טעויות בהפרשת תרומות ומעשרות מין

א. תיאור המקרה

אדם דרך ענבים, עשה יין ואת היין הכניס לחבית. מהחבית מזג את היין לתשעה בקבוקים וחצי. להלן תיאור הפעולות שעשה בעל היין, לפי השלבים השונים:

בשלב הראשון הפריש תרומה גדולה עבור כל הבקבוקים, וגנז אותה.

בשלב השני הפריש מעשר ראשון - בקבוק שלם, למרות שהטבל היה רק תשעה בקבוקים וחצי, ולכן המעשר פחות מבקבוק (0.95 מבקבוק).¹

בשלב השלישי התערב בקבוק המעשר הראשון בשני בקבוקים נוספים, ולא נודע מהו בקבוק המעשר הראשון ומהם בקבוקי הטבל.

בשלב הרביעי הפריש משלושת הבקבוקים תרומת מעשר (מספק), אולם מכל בקבוק שהפריש תרומת מעשר לא נתן עשירית מהמעשר הראשון אלא פחות מכך (היה צריך להפריש 0.095 מבקבוק). את תרומת המעשר גנז כדין.

בשלב החמישי מזג את כל הבקבוקים חזרה לחבית אחת, כולל את המעשר הראשון, שלה את הזגים והחרצנים מהחבית, והפריש מעשר שני.

בשלב השישי מזג את היין חזרה לבקבוקים.

נמצא, איפה, שהפריש מעשר ראשון יותר מהחייב, והפריש תרומת מעשר פחות מהחייב, והכול התערב. נשאלת השאלה: מה דינו של היין?

1. לא הובא בחשבון שהפריש תרומה גדולה, בגלל שהייתה מועטת מאוד.

ב. הפרשת יין לפני הסינון

בנידון שלפנינו, הופרשו תרומות ומעשרות מיין עוד לפני שליית הזגין והחרצנין, ועל כן השאלה הראשונה היא: האם ההפרשה חלה, שכן הופרשו לפני 'גמר מלאכה'? נאמר במשנה (תרומות, פ"א מ"י):

אין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ואם תרמו תרומתן תרומה. דין זה נפסק להלכה ברמב"ם (הל' תרומות, פ"ה ה"ד). הוא הביא את מקור הדין מדברי הספרי (במדבר, יח ט):

שומע אני יתרום שבלים על חטים וענבים על יין וזתים על השמן, תלמוד לומר כדגן מן הגורן מן הגמור על הגמור. למדנו שכל התרום מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו - עשה שלא כדין, אבל תרומתו תרומה. אמנם למדנו במשנה (תרומות, פ"א מ"ד):

אין תורמין זיתים על השמן ולא ענבים על היין ואם תרמו בית שמאי אומרים תרומת עצמן בהם ובית הלל אומרים אין תרומתן תרומה. דעת בית הלל נפסקה להלכה, והרמב"ם (הל' תרומות, פ"ה ה"ח) אף הוסיף לכך נימוק:

אין תורמין שבלים על החיטים, וזיתים על שמן, וענבים על יין, ואם תרם אינה תרומה **גזירה שמא יטריח הכהן לדרוך ולכתוש**.

יש שני דינים: א. הפרשה מדבר שאינו גמור על דבר גמור - תרומתו תרומה. ב. הפרשת ענבים על יין - אין תרומתו תרומה, בגלל גזרת חכמים שמא יטריח את הכהן לדרוך ולכתוש².

2. עיין ב'משנה ראשונה', תרומות, חפ"א מ"ד, שם האריך בהסבר מדוע בפנינו רק גזירת חכמים.

אבל נשאלת השאלה: מה הדין בשלבים יותר מאוחרים, דהיינו, כשכבר יש יין אלא שהוא עדיין לא הופרד מהחרצנים והזגים, האם הדין הוא כאיסור הפרשה מענבים על יין או שהוא כדין הפרשה משאינו גמור על הגמור?

נאמר בתוספתא (תרומות, פ"ג הי"א): 'מאימתי תורמין את הגת משיהלכו בה שתי וערב'. תוספתא זו הובאה להלכה בדברי הרמב"ם (הל' תרומות, פ"ה ה"ז), וממנה אנו לומדים שאם הפריש ענבים על יין – אין תרומתו תרומה, אבל משעה שהחלה הסחיטה של היין, נחשב 'אינו גמור' עד שיסנן את הקליפות והחרצנים מן היין, ואמנם אין לתרום מיין שאינו גמור לכתחילה, אבל בדיעבד תרומתו תרומה.

דין זה מפורש ברמב"ם (הל' תרומות, פ"ה הי"ח), שאין מפרישים מיין שאינו צלול על היין הצלול, אבל אם הפריש – תרומתו תרומה. אם כן, הגדרת יין שאינו צלול הוא כדבר שעדיין לא נגמרה מלאכתו, ובדיעבד תרומתו תרומה.

השו"ע (שלא סעי' יח) הוסיף שבזמן הזה, שאין תרומה ניתנת לכוהן, אפשר להפריש לכתחילה משאינו צלול על הצלול. את המעשר הראשון ומעשר העני יש להקפיד להפריש מהצלול לכתחילה, אבל ברור לכולי עלמא, שבדיעבד גם ההפרשה מיין שאינו צלול מועילה. יש להעיר שלפי השיטות הסוברות שבזמן הזה אין לתת מעשר ראשון ללוי³, אפשר להפריש משאינו צלול על הצלול לכתחילה, ורק בשנות מעשר עני אין לעשות כן.

נראה שגזירת החכמים שאין התרומה חלה כשמפריש מענבים על יין, הייתה בדבר שצריך דריכה וכתיתה ושיש בו שינוי מהותי – הפיכת ענבים ליין. וכן נאמר בגמרא (ע"ז סו ע"א): 'חמרא עתיקו בעינבי דברי הכל בנותן טעם', מכיוון שיש ענבים אלו מינים שונים, על כן חכמים גזרו שאין תרומתם תרומה. אבל יין צלול ויין שאינו צלול, אין ביניהם שינוי מהותי, אלא יש הבדל הנובע מטרחה מועטת ומתבטא באנינות טעם, ועל כן הפרשה מן האחד על האחר נחשבת כהפרשה מ'הרע על היפה', שבדיעבד 'תרומתו תרומה'.

עולה מכך לדינא, שהתרומות והמעשרות (תרומה גדולה, מעשר ראשון ותרומת מעשר) שהופרשו לפני שליית הזגין – בדיעבד חלו. ולפי הדעות הסוברות שאין לתת מעשר ראשון ללוי, אפשר אף לעשות כן לכתחילה.

3. בגלל חששות בחזקת כהונה ולוויה (מהרי"ט, ח"א סי' פה), או שמא יבואו לעלות לדוכן (חזו"א, שביעית, סי' ה אות יב) ועל' בספר 'המעשר והתרומה', בית האוצר, פ"א אות ל. ועל' במה שכתבנו 'נתינת מעשר ראשון בימינו', התורה והארץ ד, עמ' 280-284.

ג. הפרשת תרומה גדולה שלא מן המוקף

בשלב הראשון הפריש תרומה גדולה מאחד הבקבוקים. אמנם ייתכן שיש כאן חיסרון של הפרשה שלא מן המוקף, כמבואר ברמב"ם (תרומות, פ"ג ה"ז), אבל כיוון שבדיעבד אם הפריש שלא מן המוקף – חלה התרומה הגדולה, אם כך אפשר לדון ביין שלפנינו, כיון שאיננו טבול, לעניין תרומה גדולה.

ד. המרבה במעשרות

בשלב השני הפריש מהיין שבבקבוקים מעשר ראשון. היה יין בתשעה בקבוקים וחצי, המפריש צריך היה להפריש פחות מבקבוק יין (0.95 מבקבוק) כמעשר ראשון ללוי, אבל למעשה הפריש בקבוק שלם, וכך נוצר מצב שהוא הרבה במעשרות. דין 'המרבה במעשרות' נהג גם בזמן הזה, כפי שכתב הרמב"ם לעניין תרומת מעשר (תרומות, פ"ג ה"ט):

תרומת מעשר אין מפרישין אותה באומד, אלא מדקדק בשיעורה ואפילו בזמן הזה, שהרי שיעורה מפורש בתורה.

מכאן שכל מקום שהתורה דקדקה בשיעור, יש להפריש במידה מדויקת. אפילו שבזמן הזה תרומות ומעשרות הן מדרבנן, יש להפריש את המעשרות במידה מדויקת⁴. נאמר בתוספתא (דמאי, פ"ח ה"ט), שהמרבה במעשרות – הפירות מתוקנין, אבל המעשר שהפריש ונתן ללוי – מקולקל. משום שהעודף על מה שצריך היה להפריש למעשר ראשון, הוא טבול למעשר שני או מעשר עני. דין זה נפסק ברמב"ם (הל' מעשר, פ"א ה"ד), ובשו"ע (סי' שלא סעי' עו).

נשאלת השאלה: האם יש אפשרות לתקן את מה שהפריש למעשר ראשון?

4. בימינו שאלה זו אינה מופיעה כמעט, מכיוון שרוב הפרשות הן על פי נוסח שיוצר עשירית מדויקת (מאית ועוד תשע מאיות), וממילא אין בו ריבוי. אולם במקרה של הפרשת מעשר ראשון לנתינה ממשית, ייתכן שיקרה מקרה של ריבוי במעשרות. יש מקום לתת עצה, שהרוצה לתת את המעשר הראשון ללוי, יאמר בנוסח ההפרשה, שרק עשירית מהטבל הנמצא בחלק מהבקבוק (למטה או למעלה), הוא מעשר ראשון על כל הטבל שברצונו להפריש, כולל הטבל שבאותו בקבוק. נוסח זה פותר את הבעיה שהחלק הנוסף בבקבוק, הפרישו עליו מעשר ראשון ולכן הוא חולין בלבד, ובבקבוק יש מעשר ראשון וחולין, המותרים לזרים.

רש"י (קידושין, נא ע"א, ד"ה מעשרותיו) כתב שבמקרה שריבה במעשרות, אפשר לתקן את מה שהפריש, אולם לא ביאר כיצד עושים זאת.

הנידון שדנו בו הראשונים הוא: כשהיו לפניו חמש סאים טבל ולקח את הסאה החמישית מעשר, למרות שעל פי דין אינו צריך להפריש על חמש סאים אלא חצי סאה.

המאירי (קידושין, נא ד"ה מעשר) כתב: 'אם יש לו טבל ממקום אחר מפריש על זה לפי חשבון הטבל שבהם...'

דרך נוספת לתיקון פירות המעשר שריבה בו הביא המאירי:

ויש מפרשים תיקון זה בדרך אחרת והוא שאם היו לו חמשת סאין שנמצא הראוי למעשר חצי סאה והפריש הוא סאה מעשר הרי הד' סאין מתוקנים והסאה שהפריש שם מעשר חל על הראוי ממנו לתקון ד' סאין, והוא שתחשוב ד' סאין לתשעה חלקים ותחשוב מן הסאה חלק שהוא עשירי לאותם הט' חלקים והשאר טבל, ומפריש ממנו אחד מעשרה להיות מעשר והנשאר ממנו חולין מעורבין עם המעשר, או שמא יפריש את הכל זה מזה ר"ל שיפריש מן הסאה חלק שיהא עשירי לתשעה חלקי הד' סאין והשאר טבל ומפריש ממנו אחד מעשרה והנשאר חולין לעצמו.

ההסבר הראשון, לדעת המאירי, הוא שמתקן את המעשרות ממקום אחר, ואילו ההסבר השני, הוא שמתקן את המעשרות מתוך המעשר עצמו. בסאה החמישית, שנעשתה מעשר, יש חלק (0.444 סאה)⁵ שהוא מעשר ראשון על ארבע סאים ואותו אין צורך לתקן; ויש חלק (0.556 סאה) שהוא טבל, ועליו מפריש מתוך הטבל שלפניו. אנו לומדים שאדם שתרם יותר ממה שהיה חייב, אין הכוהן והלוי המקבלים חייבים להחזיר את התוספת, שניתנה כנראה במתנה, אלא שחייבים לתקן את החלק שאיננו מעשר ראשון ממקום אחר או מעצמו.

כנגד דעת רש"י, שאפשר לתקן במקרה שריבה במעשרות, כתב המאירי שאי אפשר לתקן את הסאה שריבה במעשרותיה. נראה שלדעת רש"י, בסאה החמישית רק החלק שהוא מעשר מתקדש, אבל השאר טבל, ועל כן יכול לפריש ולתקן את

5. מכיוון שיש טבל 4 סאים שהם 9/10, וכל עשירית היא 0.444 סאה, על כן 0.444 סאה מהסאה החמישית היא המעשר עבור 4 הסאים, והשאר, 0.556 סאה מהסאה החמישית הוא טבל, ואפשר להפריש עליו מתוכה.

הטבל. אבל לדעת המאירי, הסאה החמישית יש בה איסור והיתר מעורבים בכל גרם וגרם, אם כך אי אפשר לתקן את ארבע הסאים, בעשירית מהסאה החמישית, כיוון שעשירית זו מעורבת מטבל ומעשר. אך לכאורה, מדוע שלא יוכל לתקן ממקום אחר? אולי בדוחק אפשר להסביר, שאפילו ממקום אחר לא יוכל לתקן מכיוון שהסאה עצמה היא תערובת. למעשה נראה שאפשר לתקן את המעשר שריבה, על ידי הפרשה ממקום אחר.

ה. איך מודדים את המעשר

הדוגמאות שהראשונים הביאו ל'מרבה במעשרות' הן מקרים של תוספת של 100%, אולם בנידון דידן מדובר בתוספת של 5% בלבד (בקבוק, במקום 0.95 מבקבוק). נשאלת השאלה: האם הנידון דידן הוא בגדר 'מרבה במעשרות', או שמא במקרה כזה הכול נחשב מעשר, למרות שהחשבון איננו מדויק לגמרי?

המשנה (תרומות, פ"ד מ"ז) אומרת:

בשלשה פרקים משערים את הכלכלה בבכורות ובסיפות ובאמצע הקיץ.

המונה משובח והמודד משובח ממנו והשוקל משובח משלשתו.

הרמב"ם בפירוש המשנה הסביר:

אמר שצריך לשערה כדי לדעת מנין מה שהיא מחזיקה בתחלת הפירות, ובסופו, ובאמצע הזמן שביניהם, לפי שהפירות בתחלת הקיץ גסים, ובסופו מצומקים מאד מפני שמתחילים להתיבש, ובאמצע הזמן הם בינוניים, שאם היתה הכלכלה מחזיקה מבכורי התאנים מאה גרגרים, הרי היא מחזיקה מן הבשלים מאה ועשר, ומאלה שהתחילו להתיבש בסוף זמנן מאה וחמשים, וכשידע כמה מחזיקה הכלכלה מודד בה ומפריש מה שראוי להפריש לפי אותו המספר.

למדנו ששלוש פעמים בעונה מודד את הכלכלה כדי שההפרשה תהיה מדויקת, אבל ברור שחלים שינויים במהלך הזמן שבין מדידה למדידה, ולקראת סוף התייבשות התאנים הוא מפריש על דעת כן שיש מאה ועשר תאנים בכלכלה, על אף שכבר יש קרוב למאה וחמשים. וכן כאשר הוא מדד את הכלכלה ומצא שנפחה עשרים רובע, מותר לסמוך ולעשר על סמך מדידה זו שני רבעים, למרות שאין נפחם

בדיוק שני רבעים בעת ההפרשה. הרי מכיוון שהשוני הוא בדבר מועט, ההפרשה נחשבת להפרשה טובה.⁶ יסוד זה למדנו גם בדברי התוספתא (תרומות, פ"ג ה"ה):

היו לפניו תאנים ורמונים אין מחייבין אותו להיות יושב ומשער בין בדקה בין בגסה אלא תורם כדרכו בבינוני.

למדנו שייתכן שיפריש יותר מהנצרך, כגון שייקח תאנים בינוניות למעשר והטבל יהיה מתאנים קטנות, ובכל אופן לא יחשב למרבה במעשרות, מכיוון שלא התכוון להרבות, אלא להפריש בבינוני.

וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הל' תרומות, פ"ג ה"א):

דבר שדרכו למדוד מודד, ודבר הנשקל שוקל, דבר שאפשר למנותו מונה, היה אפשר למנותו ולשוקלו ולמדודו המונה משובח והמודד משובח ממנו והשוקל משובח משניהן.

מדברי הרמב"ם למדנו שהולכים לפי מה שמקובל, ובדבר שדרכו למדוד – מודד, ואינו צריך לשקול. בבקבוקי יין הדרך היא למדוד ולא לשקול, ואם כן לכאורה אפשר לומר שבקבוק 'הווי דבר מידה' ואם כך אפשר להפריש ממנו, למרות שיש בכך קצת ריבוי במעשרות.

ו. מתי נחשב 'מרבה במעשרות'

1. אינו מתכוון להרבות

חכמים ורבי אלעזר בן גומל נחלקו בשאלה, האם תרומת מעשר ניטלת באומד ומחשבה. לדעת ר"א בן גומל, כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה כך תרומת מעשר ניטלת באומד ומחשבה, ואילו לדעת רבנן אין תרומת מעשר ניטלת באומד ומחשבה.

התוספות (גיטין, לא ע"א, ד"ה ניטלת; מנחות, נד ע"ב, ד"ה ניטלת) כתבו שגם חכמים מודים לר"א בן גומל בעניין תרומת מעשר, שאפשר להפריש מאומד בדיעבד. ועל כך הקשו התוספות, שאם אפשר להפריש מאומד אזי יש כאן 'מרבה במעשרות'; וזו לשונם:

יש לומר דרבנן מודו דמאומד הוי תרומה אבל אין מצוה לעשות מאומד,

6. עי' ב'משנה ראשונה' (תרומות, פ"ד מ"ו).

ולא חשיב מרבה במעשרות במתכוין לאמוד יפה, אלא במתכוין להרבות ומרבה במתכוין.

לפי הסבר זה אנו לומדים שגם במעשר, שלדעת חכמים יש להפרישו במידה, בדיעבד אם הפריש באומד - עלה לו; ורק אם התכוון להרבות במעשרות, נחשב 'מרבה במעשרות'.

הסבר אחר כתבו התוספות (מנחות, שם), שאמנם לדעת חכמים, המפריש באומד תרומת מעשר - ההפרשה אינה חלה; וממילא אם נמצא שהפריש יותר מעשירית - התרומה לא חלה על הטבל, כדין מרבה במעשרות. ומה שהתירו חכמים הוא רק כשהאומד היה מדויק.

ב'מעדני ארץ' (תרימות, פ"ג ה"י) מבואר שלדעת הרמב"ם אין להפריש תרומת מעשר באומד, וכל תוספת בתרומת מעשר פוסלת, כדין מרבה במעשרות. 'ערוך השולחן' (סי' סא ה"ג) ו'שערי צדק' (פ"ו ה"א) פסקו, שבדיעבד מועיל להפריש באומד, ואם הוסיף בלי להתכוון לכך, ההפרשה חלה, ולא הווי כדין מרבה במעשרות.

2. מרבה כמות קטנה

נאמר בירושלמי (דמאי, פ"ה ה"ב):

א"ר יוסי בסמוך לתניי ב"ד הוא, מהו תניי בית דין? עד מקום שהדעת טועה.

מדברי הירושלמי למדנו, שחלק מתנאי בית דין הוא שהמרבה כמות קטנה אינו עובר על דין מרבה במעשרות. דין זה הובא בגר"א (דמאי, פ"ה מ"ב) ובחזו"א (דמאי, סי' טו אות ד, ד"ה והנה); ו'ערוך השולחן' (סי' צג סעי' ד) הסתפק בכך. עולה מכך, שבמקרה שהטעות במעשרות היא בכמות קטנה מאוד, יש מחלוקת ראשונים ואחרונים האם זה נחשב ל'מרבה במעשרות'.

ז. תערובת בקבוקי המעשר הראשון

בשלב השלישי התערבב בקבוק המעשר הראשון בשני בקבוקים נוספים, ונשאלת השאלה: מה דין הבקבוקים כעת?

בדיני ביטול של טבל, נפסק ברמב"ם (הל' מאכלות אסורות, פט"ו ה"ז):

נמצאת למד שכל איסורין שבתורה... שנתערבו במאכל המותר מין בשאינו מינו בנותן טעם... וחוף מטבל שהרי אפשר לתקנו, ומפני זה אוסרין במינן בכל שהן, ושלא במינן בנותן טעם כשאר כל האיסורין.

הרמב"ם הביא את הטעם שטבל אינו בטל במינו, מכיוון שהוא 'דבר שיש לו מתירים', ולא הזכיר את הנימוק שהובא בבבלי (ב"מ, עג ע"ב): 'כהיתרו כד איסורו', דהיינו, כשם שבתרומה גדולה, חיטה אחת פוטרת את הכרי, כך חיטה אחת של טבל אוסרת את הכרי. הנפקא מינה בין שני הטעמים: אם אין הבעלים בעיר ואין להם אפשרות לתקן את הטבל שהתערב בחולין, אזי לפי הנימוק שהוא 'דבר שיש לו מתירים', אין לו מתירים, והיה צריך להתבטל, אך לפי הנימוק ש'כהיתרו כד איסורו' אין צריך להתבטל.

נשאלת השאלה: אם כן, מה הדין במעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר? השיעור בתרומת מעשר הוא מאית, ולכן לא שייך בה 'כהיתרו כד איסורו'. אם כן, מצד אחד, לדעה שהאיסור בטבל הטבול לתרומה הוא משום 'כהיתרו כד איסורו', בנידון זה לא שייך לאסור. אבל מצד שני, אפשר לומר ש'לא פלוג רבנן', ואפילו לפי הסבר זה, מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר לא בטל. נחלקו בכך הראשונים, והאריך בכך ה'מנחת חינוך' (מצווה רפד, אות ג). לדעת ה'חינוך', 'לא פלוג רבנן' בגזרותיהם, ואפילו טבל הטבול לתרומת מעשר לא בטל; וכן כתב 'הנודע ביהודה' (תנינא, או"ח סי' קד). וספר 'המעשר והתרומה' (פ"י סעי' כב, ובהערות אות מה, מו) הביא מחלוקת זו והאחרונים החלוקים בה, ורבו האוסרים בכל שהוא אף במעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר, מדין 'לא פלוג רבנן'.

ברור שלדעות שטבל נאסר משום 'דבר שיש לו מתירים', גם מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר טובל ואיננו בטל כלל, על כן לדינא, אין מעשר ראשון הטבול לתרומת מעשר בטל אפילו באלף.

ח. תרומת מעשר

בשלב הרביעי הפריש תרומת מעשר פחות מעשירית מהמעשר, ולאחר מכן גנז את תרומת המעשר. עלינו להתבונן מה הדין כשמפרישים פחות מן הכמות הנצרכת לתרומת מעשר. הרמב"ם (הל' מעשר, פ"א הט"ו) כתב:

המפריש מקצת מעשר אינו מעשר אלא כמי שחלק את הערמה, אבל צריך [להפריש] מזה החלק שיוציא מעשר שלו, כיצד? היו לו מאה סאה הפריש

7. מחלוקת זו מופיעה גם בהל' תרומות, פ"ג ה"ז, אולם שם הראב"ד מפנה להלכות מעשר, על כן הובאה המחלוקת מדיני מעשר.

מהם חמשה לשם מעשר אינו מעשר ואינו יכול להפריש על החמש סאין מעשר ממקום אחר אלא מפריש מהן חצי סאה שהיא המעשר שלהן. לדעת הרמב"ם, המעט שהפריש איננו חל, ועל כן כל הכרי עדיין טבל, וצריך שוב להפריש עליו ממקום אחר. גם חמש הסאים שהפריש אינם מעושרים וצריך לעשר עליהם, אלא שאין לעשר עליהם ממקום אחר אלא מתוכם, כדי שלא יראה כמפריש על התרומה.

על שיטת הרמב"ם השיג הראב"ד:

המפריש מקצת מעשר וכו' עד שהוא המעשר שלהם. א"א לא ידעתי ממי למד זה המחבר אם מסברתו או מפי רבו וחיי ראשי לא הסכימו להלכה לא הוא ולא רבו. המשנה אמרה המפריש מקצת תרומה ומעשר מוציא ממנו תרומה עליו אבל לא למקום אחר... אבל ודאי שמה שתרם ועישר קדושים הם שהמעט במעשר מעשרותיו מתוקנים ופירותיו מקולקלים לפי שהן טבל וחולין מעורבין ועל הכרי קאמר שאינו מוציא ממנו תרומה ומעשר על מקום אחר שהוא טבל גמור מפני שדומה כתורם ומעשר מן הפטור על החיוב אבל תורם ומעשר השאר מיניה וביה...

לדעת הראב"ד, חמש הסאים שהפריש חלו ויש להם שם תרומת מעשר, וחצי מהכרי מתוקן, אלא שצריך לתקן את החצי השני של הכרי, וזה יש לעשות רק מתוך הכרי עצמו, שבו יש את התערובת.

השו"ע (סי' שלא סעי' עז) הכריע כדעת הרמב"ם, שבמקרה שמפריש פחות מהכמות הנדרשת כל הכרי חייב שוב בהפרשה. הגר"א (סי' שלא ס"ק קכה) הכריע כדעת הראב"ד והר"ש, שהמעט שהפריש יש לו דין מעשר, וכמו כן תוקן חלק מהכרי, אלא שצריך להמשיך ולהפריש על הכמות החסרה, מתוכו בלבד.

בנידון דידן, המפריש הפריש תרומת מעשר פחות מהכמות הנדרשת, ושפכה. אם כך אין לנו דיון כלל על מעמד תרומת המעשר, אלא השאלה היא, האם המעשר הראשון שנותר בבקבוקים נחשב טבול לתרומת מעשר או אינו נחשב. לדעת הרמב"ם והשו"ע אין המעשר חל, על כן חייב להפריש כעת תרומת מעשר חדשה עבור המעשר הראשון שביין. לדעת הר"ש והראב"ד חלק מהמעשר ראשון איננו טבול עוד, אולם חלק ממנו עדיין טבול לתרומת מעשר.

עולה שלכולי עלמא, בתוך במעשר הראשון שנמצא כאן, בוודאי יש חלק הטבול לתרומת מעשר, ולדעות מסוימות כל המעשר הראשון טבול לתרומת מעשר.

ט. ערבוב הבקבוקים

בשלב החמישי ערבבו את כל הבקבוקים כאחד בחבית, כך שמעמד היין כעת הוא כדלהלן:

1. תרומה גדולה חלה ואין צורך לחזור ולהפריש (סעיף ג).
 2. יש ביין מעשר ראשון.
 3. כמות היין שהייתה מעבר למעשר הראשון שבבקבוק (95% מהבקבוק), נחלקו בה האחרונים האם היא נחשבת להיות טבל, כדין מרבה במעשרות, או שמא היא חלק מהמעשר (סעיף ה).
 4. תרומת המעשר שהפריש פחות מן הכמות הנדרשת נשפכה, לדעת הרמב"ם לא הייתה כאן הפרשת תרומת מעשר כלל, מכיוון שהחסיר מן הכמות הנדרשת, וכל המעשר הראשון טבול לתרומת מעשר. לדעת הר"ש והראב"ד רק חלק קטן מן המעשר הראשון טבול לתרומת מעשר (סעיף ט).
 5. מעשר שני הפריש כדין.
- מכיוון שלדעת הרמב"ם יש לחזור ולהפריש תרומת מעשר על הכול, ולדעת הראב"ד רק על חלק מן הכרי, אנו חייבים לדעת היכן נמצא המעשר הראשון שממנו מפרישים את תרומת המעשר. מכיוון שאין אנו יודעים היכן המעשר ראשון, אין אפשרות להפריש תרומת מעשר, ולכן היין נשאר אסור באיסור טבל.
- על כן נראה שהדרך הנכונה היא להישאל על ההפרשה לגבי מעשר ראשון ותרומת מעשר.

י. שאילה במעשר

דין שאילה בתרומות הובא ברמב"ם (הל' תרומות, פ"ד הי"ז):

המפריש **תרומה ומעשרות** וניחם עליהן הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין לו שאר נדרים, ותחזור חולין כמו שהיתה, עד שיפריש פעם שנייה אותה שהפריש תחילה או פירות אחרות.

אמנם המאירי (שבת, קכז ע"א) כתב שדין שאילה הוא רק בתרומה הניטלת במחשבה ולא במעשרות, אולם מדברי הרמב"ם עולה שיש מקום להישאל גם על מעשרות, ועל כן נראה שבנידון דידן צריך להישאל על הנדר.

השאילה כאן היא לצורך, מכיוון שהיין כעת טבול לתרומת מעשר ואין אפשרות לשתותו, ולא גריעה מדין תערובת, שנפסק שיש להישאל עליו (שו"ע, סי' שכג סעי' א),

וכן גם אדם שהקדים סוג הפרשה אחת לפני השנייה באיסור, נשאל עליהן⁸. אמנם אם כבר היו נותנים את המעשר הראשון ללוי, אי אפשר היה לחזור ולהישאל וכמבואר בשו"ע, סי' שכג סעי' א, אולם מכיוון שבנידון דידן לא ניתן המעשר הראשון ללוי, על כן יכול להישאל, ואף מצווה להישאל על המעשר הראשון ותרומת המעשר שהפריש.

יא. האם נפקע שם התרומה בשאילה

יש לדון מה יהיה מעמד התרומה הגדולה והמעשר השני שהפריש כדון, כאשר יישאל על המעשר הראשון ותרומת המעשר.

בספר 'הלכות קטנות' (ח"א סי' קלט) נכתב:

אם אדם א' הפריש את שתיהן (מעשר ראשון ומעשר שני) הותרה א' הותר הכל, ואם שנים לא הותר המע"ש ולא עבר בבל תאחר כי מה שעשה עשוי בהיתר.

מדברי 'הלכות קטנות' למדנו שאם נשאל על דבר אחד - כל הנדר הותר, אלא אם כן הפרישו שני אנשים, האחד הפריש מעשר ראשון והשני הפריש מעשר שני, אז כל אחד יכול להישאל בנפרד. אולם 'משנת ר' עקיבא' (פירוש, סי' ו) האריך להוכיח שהמפריש יכול להתנות להישאל רק על מעשר אחד ולא על האחרים; וכן נכתב בספר 'המעשר והתרומה' (בית האוצר, פ"ד אות כו).

מכיוון שהספק הוא רק בדרבנן, נראה שאם יישאל על המעשר הראשון ותרומת המעשר תועיל השאילה, ואילו התרומה הגדולה והמעשר השני יישארו כדינם. לאחר השאילה על הפרשת מעשר ראשון, ייווצר מצב שהפרישו מעשר שני קודם למעשר ראשון, והרמב"ם (הל' תרומות, פ"ד הכ"ג) כתב:

כשמפרישין תרומה ומעשר מפרישין אותן על הסדר, כיצד מפריש בכורים תחילה לכל, ואח"כ תרומה גדולה, ואח"כ מעשר ראשון, ואח"כ מעשר שני או מעשר עני, והמקדים שני לראשון, או מעשר לתרומה, או תרומה לבכורים, אע"פ שעבר על לא תעשה מה שעשה עשוי, ומניין שהוא בלא תעשה שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר, לא תאחר דבר שראוי להקדימו ואין לוקין על לאו זה.

8. עיין חזו"א דמאי סי' ד אות כא ד"ה נראה.

אלא שיש לדון האם האיסור 'מלאתך ודמעך לא תאחר' הוא רק בשעת ההפרשה, או שיכול להיווצר איסור בשעת שאילה על נדר. ב'מעדני ארץ' (תרומות, פ"ג הכ"ג אות ח) כתב הגרש"ז שיש איסור להקדים מעשר שני, אפילו אם הדבר נעשה על ידי שאילה בנדר, אולם לאחר מכן (בתרומות, פ"ד הי"ז ד"ה ועיין) חזר בו, וכתב שהאיסור לשנות בסדר ההפרשה הוא רק בזמן ההפרשה, אבל אם על ידי שאילת נדר נוצר מצב שכעת נותן מעשר ראשון לפני תרומה גדולה - אין בכך איסור. עוד יש להעיר שאם יישאלו רק על מעשר ראשון ותרומת מעשר, ויישאר רק מעשר שני מההפרשה הראשונה, יכול להיות שתהיה טעות בכמות ההפרשה (עיין 'מעדני ארץ', פ"ג הכ"ג אות ג).

בכל אופן נראה שכיוון שהדבר בספק, עדיף להישאל גם על הפרשת המעשר השני ולצאת ידי חובת כל השיטות.

סיכום

1. כל ההפרשות חלו (תרומה גדולה, מעשר ראשון, תרומת מעשר ומעשר שני) כיוון שהופרשו לאחר שנעשה יין.
 2. בשלב שערבבו את כל הבקבוקים בחבית אחת, התערבב המעשר השני בתערובת ואין ידוע מקומו, ולכן אי אפשר להפריש ממנו תרומת מעשר.
 3. תרומת המעשר שהפרישו (בשלב הבקבוקים) הייתה בכמות קטנה מהנדרש, ולכן יש ספק בראשונים האם חלה ההפרשה כלל, וכמו כן יש ספק האם חלק מהיין הוא חולין גמור (ודעת הראב"ד) או שכל היין עדיין טבול לתרומת מעשר.
 4. יש להישאל בפני שלושה על המעשר הראשון, תרומת המעשר והמעשר השני שהפרישו, ולחזור ולהפריש לפי הסדר: מעשר ראשון, תרומת מעשר ומעשר שני.
 5. המהדר לחוש לדעת 'הלכות קטנות', שנדר שבטל מקצתו בטל כולו, כדאי לו להישאל גם על התרומה הגדולה, ולאחר מכן להפריש הכול לפי הסדר: תרומה גדולה, מעשר ראשון, תרומת מעשר ומעשר שני. במקרה כזה צריך לדאוג שהיין לא יהיה בבקבוקים אטומים אלא מהמוקף, ולכן יש להחזיר את היין למקום שיכול להפריש מן המוקף.
 6. המפריש לאחר שנשאל איננו מברך שוב על ההפרשה, וברכתו הראשונה איננה ברכה לבטלה.
- ממקרה מעניין זה אנו לומדים עד כמה צריכים להיות בקיאים בהפרשת תרומות ומעשרות, כדי שלא ייווצרו תקלות, ואם נוצרו יש להשתדל להיעזר במי שבקיא בהלכות ולקבל הדרכה, כדי שהפיתרון יהיה קל וישים.



הרב יעקב אפשטיין

עשיית קומפוסט מפירות ערלה

שאלה

האם מותר להשתמש בפירות ערלה לשם עשיית קומפוסט?
קומפוסט נוצר בתהליך פירוק ביולוגי של שאריות אורגניות בסביבה ארובית (שיש בה חמצן). בסוף התהליך מתקבל "הומוס"¹, זבל אורגני איכותי. ניתן להשתמש בו לגידולי חקלאות ולטיוב הקרקע.

א. הנאה שאינה כדרכה מאיסורי הנאה

שנינו בתמורה (לג ע"ב):

מתני'. ואלו הן הנקברין: קדשים שהפילה - יקברו, הפילה שליא - תקבר: ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וצפרי מצורע, ושיער נזיר, ופטר חמור, ובשר בחלב, וחולין שנשחטו בעזרה. רבי שמעון אומר: חולין שנשחטו בעזרה - ישרפו, וכן חיה שנשחטה בעזרה. ואלו הן הנשרפין: חמץ בפסח - ישרף, ותרומה טמאה, והערלה, וכלאי הכרם. את שדרכן לשרוף - ישרוף, ואת שדרכן להקבר - יקבר. ומדליקין בפת ובשמן של תרומה... ומפרש רש"י: 'את שדרכן כו' - אערלה וכלאי הכרם קאי אוכלין ישרפו ומשקין יקברו'.

1. הומוס הוא סוג זבל אורגני המשיב לקרקע חומרים שהיא צריכה, לשם גידול הצמח.

עולה שערלה - דינה שרפה. בספרי 'חבל נחלתו' (ח"י סי' מד) דנתי האם יש מצווה לשורפה או שעיקר הדין שהערלה אסורה בהנאה, ורק כדי להציל מעברה עדיף לשורפה. הסקתי, לפי רוב הראשונים והאחרונים, שאין מצווה בשרפתה אלא עיקר הדין הוא כדי להציל מעברה.
ואמנם בסיום המשנה נשנה:

"כל הנקברין לא ישרפו, וכל הנשרפין לא יקברו, ר' יהודה אומר: אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין - רשאי, אמרו לו: אינו מותר לשנות.

אולם השאלה דידן היא מה דינה של ערלה שלא נשרפה, האם מותר להשתמש בה ולהרקיב אותה במכל לעשיית קומפוסט, ואחר כך להשתמש בקומפוסט לזיבול, או לא.

שימוש כעין זה בפרי ערלה הוא שימוש 'שלא כדרך הנאתו'. כיון ש'דרך הנאתו' היא אכילת הפירות.

באנציקלופדיה תלמודית (ערך 'אסורי הנאה') כתבו שיש שלוש שיטות בנוגע לשימוש באיסורי הנאה שאינו כדרך הנאתם:

1. שיטה אחת האוסרת מן התורה. הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות, פ"ח הט"ז) כתב: כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל כגון שמכר או נתן לעכו"ם או לכלבים אינו לוקה ומכין אותו מכת מרדות והדמים מותרין... וביאר המ"מ:

כל מאכל שהוא אסור בהנאה וכו'. פ' כ"ש (דף כ"ד:) כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן וכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו. ועוד יתבאר פי"ד. ואפי' סיכה שהיא קרובה לשתייה אמרו בגמ' גבי רבינא שהיה סך בתו בפרי של ערלה במקום חולי שאין בו סכנה דלאו דרך הנאתן הוא ולפי זה הרי איסור הנאה כדין חצי שיעור שאסור מה"ת ואין לוקין עליו.

וכמו כן ביאר ה'משנה למלך' (הל' יסודי התורה, פ"ה ה"ח) בדעת הרמב"ם.
2. שיטה שנייה אוסרת הנאה שאינה כדרכה מדרבנן. כך כתבו תוספות (שבועות, כב ע"ב):

א"נ לרבי יוחנן נפרש אהיתירא קמשתבע כגון ליהנות שלא כדרך הנאתו דקיימא לן (פסחים דף כד:) כל איסורים שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן ואפילו איסור בעלמא ליכא מדאורייתא אלא מדרבנן.

וכן כתב הרמב"ן (קידושין, נו ע"ב), וכן כתב הריטב"א (קידושין, נו ע"ב):
מתני' המקדש בערלה וכלאי הכרם. דאיסורי הנאה נינהו אינה מקודשת,
ואיכא דקשיא ליה אמאי אינה מקודשת בערלה דהא אפשר ליהנות בה
שלא כדרך הנאתה, כדאמרינן בפרק כל שעה (פסחים כ"ד ב') כל איסורין
שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, **ולאו מילתא היא דנהי
דלית בהו איסורא דאורייתא איסורא דרבנן מיהא איכא**, והמקדש
באיסורי הנאה דרבנן כגון סתם יינם וכיוצא בו אינה מקודשת.
ועיין ברשימת הראשונים והאחרונים הסוברים כך, שהובאה
באנציקלופדיה תלמודית (שם הערה 87).

3. השיטה השלישית התירה כל הנאה שאינה כדרכה, אפילו באיסורי הנאה. כך
כתב הראב"ה (ח"ב, פסחים ס' תנו):

וכן כל איסורי הנאה שרי לאכלן שלא כדרך [הנאתן או ליהנות מהן שלא
כדרך] הנאתן אפילו לחולה שאין בו סכנה, וכל שכן אפרן, דתנן כל
הנשרפין אפרן מותר. ובכלאי הכרם ובשר בחלב פליג אביי ואמר דאפילו
שלא כדרך הנאתן לוקים עליהן. ודכוותיה קיימא לן. [ו]חולה שאין בו
סכנה אומר לגוי ועושה. [ושאר איסורים מותרים אפילו באכילה, דהכי
אמר רבי יוחנן שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שפטור,
וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור]. והאי דנקיט פטור לאו דוקא, **אלא
פטור ומותר**, דלאו מפטורי דשבת [הוא] דפטור אבל אסור. ותו משום
סיפא נקיט לה, לאשמועינן שכדרך הנאתן חייב. ומיהו אדם שהוא בריא
יזהר בדבר. וכן פסקו רברבתא.

וכן ה'מרדכי' (פסחים, פרק 'כל שעה' רמז תקמד, תקמה) הביא משמו:

כ' רבינו אבי העזרי דכל איסורין שבתורה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן
או ליהנות מהן שלא כדרך הנאתן וכל שכן מאפרן דתנן כל הנשרפין
אפרן מותר ומעשה בא לידי ושאלוני מהו לשרוף שרץ אחד טמא ולשתות
האפר לרפואה והשבתי דמותר דכל הנשרפין אפרן מותר אך בכלאי
הכרם ובשר בחלב פליג אביי ואמר שלוקין עליהם שלא כדרך הנאתן
וכוותיה קי"ל ושאר איסורין מותרין אפילו באכילה דהכי אמר ר' יוחנן
שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שפטור וכ"ש אוכל חלב
חי שהוא פטור **והא דנקט פטור לאו דוקא אלא פטור ומותר** דלאו

מפטורי שבת הוא דפטור אבל אסור [ותו דמשום סיפא נקט לה לאשמועינן דדרך הנאה חייב. מ"י] ומיהו אדם שהוא בריא יזהר בדבר וה"נ אמרינן פרק מי שאחזו [גיטין סט ב] לטחול פי' טחול נפוח לייתי שב ביני דמיא פי' יביא ז' עלוקות של מים (ונכבשה) [ונכבשינהו] בטולא כל יומא לישתי תרי או תלתא במיא (והכי נמי אמרינן) פרט לאוכל חלב חי דפטור וכו'...

על פי מחלוקת זו, לכאורה כן הדין לגבי השאלה דידן. רוב הפוסקים אוסרים הנאה שלא כדרך הנאתו באיסורי דאורייתא מדרבנן, חלקם אוסרים מן התורה וחלקם מתירים. אם כך, כיוון שהרוב אוסרים, לכאורה, עשיית קומפוסט מערלה תהא אסורה.

ב. הנאה לאחר שנרקב

המיוחד בשאלה דידן הוא השימוש בערלה הוא לאחר שהפכה לקומפוסט, היינו שהרקיבה, והשאלה היא האם במקרה כזה הנאה ממנה מותרת אף לדעת האוסרים. הסברא היא שלא רק שנהנה שלא כדרך הנאתה, אלא היא אף נרקבה. בסוף המשנה בתמורה (לד ע"א) שנינו:

כל הנקברין לא ישרפו, וכל הנשרפין לא יקברו, ר' יהודה אומר: אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין - רשאי, אמרו לו: אינו מותר לשנות.

ובגמרא שם, נאמר:

כל הנקברין לא ישרפו כו'. מ"ט? משום דנקברין - אפרן אסור, ונשרפין - אפרן מותר. ונקברין אפרן אסור? והתניא: דם הנדה ובשר המת שנפרכו - טהורין, מאי לאו - טהורין ומותרין! לא - טהורין ואסורין. מתיב רב פנחס: עולת העוף שנתמצה דמה - מוראתה ונוצה שלה יצאו מידי מעילה. מאי לאו - יצאו מידי מעילה - ומותרין! לא, יצאו מידי מעילה - ואסורין. משמע מן הגמרא, שכשם שהנקברין אפרם אסור, הוא הדין בערלה שנרקבה והרקבובית דומה לאפר, שתהיה אסורה. אמנם הדין בערלה שונה, שכן היא מהנשרפים אף שאין בה מצוות שרפה (לרוב הפוסקים). אם כן כשם שאם ישרפוה, אפרה יהיה מותר בהנאה, אולי אף ערלה שלא שרפוה אבל היא נרקבה, תהא מותרת בהנאה.

וכתבו בתוספות (תמורה, לג ע"ב):

הנשרפין אפרן מותר ונקברים אפרן אסור - צריך עיון טעמא מאי? ואומר מורי הרמ"ר דנשרפין כיון שצוה הכתוב לשורפן אחר שעשה כאילו נעשית מצותו ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו ה"נ כיון שנעשית מצותו הלך אסוריה והא דאמר אשירה אסורה לעולם אף על פי שהזיקה הכתוב לשורפה (ודברים יב) היינו משום דכתיב (שם יג) לא ידבק בידך מאומה מן החרם אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשורפן משוך איסורייהו לעולם. ונראה שלא ניתן להביא ראיה מתוספות לגבי ערלה, שכיוון שאין בה מצוות שרפה, אף אם הרקיבה דינה כאילו נשרפה, והסברא ש'נעשית מצוותו' אינה שייכת כל כך.

כתב ה'חוות דעת' (ביאורים, סי' קג ס"ק א):

אבל כשנסרח גוף האיסור פקע שם איסור מכל וכל מקרא אחרינא דנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה ואפילו חזק ותיקנו בדברים המתבלים שרי דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו... ש"מ דס"ל אפילו בבשר וחלב וכלאי הכרם מותר היכא דנסרח האיסור משום דנלמד מקרא אחרינא שנבלה שאינה ראויה לגר. עולה מדברי הגר"י מליסא, שאם איסורי הנאה נסרחו והרקיבו במידה שאינם ראויים לאכילת גר, פקע איסורם ומותרים באכילה (אף אם השביחום²), וכל שכן שמוותרים בהנאה. והביא דברי ה'חוות דעת' ב'דרכי תשובה' (סי' קג ס"ק א).
וכן סמך על דברי החו"ד שו"ת 'שבט סופר' (וי"ד סי' ע):

אבל המסתבר בזה מה שראיתי בחות דעת סי' ק"ג שמחלק בין דבר פגום ונסרח שממעטנין מראוי לגר ובין שלא כדרך הנאתו שממעט מלשון אכילה דבעירב דבר מר אם הדר משביח חייב עליו, משא"כ בנסרח לא עובר עליו אף אם משביח בתבלין דמיעטה תורה שאינו ראוי לגר קרוי נבילה דפקע שם האיסור לגמרי ומה"ט גם בשר בחלב וכלאי הכרם דחייב שלא כדרך הנאה מ"מ נותן טעם לפגם מותר ודבריו קלורין לעינים יע"ש וממילא בדבר שנפסד ונסרח לגמרי עד שאינו ראוי לגר אפילו בהנאה מותר דפקע שם האיסור מיני' ולא קרויה עוד איסור כלל,

2. ועל כך חולק עליו ה'חלקת יואב', שחזר לאיסורו הקודם.

משא"כ בעירב דבר מר כיון דהדר לאיסורא אם משביח גם הנאה אסור
כדרך הנאה כסברת הצל"ח ודלא כמשנה למלך ועיין.
וכך העלה בשו"ת 'הר צבי' (וי"ד סי' פג) לגבי הג'לטיין:

המורס מכל הנ"ל, שאם האבק שנתייבש הוא נפסל מאכילת אדם בלבד,
זה תלוי במחלוקת הפוסקים, להש"ך מותר, ולדעת הנודע ביהודה אסור,
**אולם אם הוא נפסל גם מאכילת כלב, לדברי הכל פקע ממנו שם
האיסור אעפ"י שנפסל אחר שכבר חל עליו האיסור, כמבואר שם
בנוב"י, עיי"ש.** ואבק זה אפשר דנפסל גם מאכילת כלב ושום בעל חי
לא יאכלנו ופקע ממנו שם האיסור וא"כ אין לאסור התערובות.
דברי 'הר צבי' הם לגבי אכילה, וקל וחומר לגבי הנאה, שכיוון שפקע איסור
ואינו ראוי לאכילת כלב - מותר. ועיין עוד בשו"ת 'דברי יוסף' (סי' ו), שם הגאון
המחבר והגר"ע גרוז'ינסקי התירו את הג'לטיין הנעשה מעצמות נבלות וטרפות (והוא
הדין בבעלי חיים טמאים) אשר עברו עיבוד כימי חריף עד שהפכו לאבקה.
שו"ת 'שבט הלוי' (ה"ב סי' לח) דן בדברי החו"ד שהוזכרו, וכתב שה'חלקת יואב'
(וי"ד סי' יא) חלק על החו"ד. וזו לשונו (שם אות ב):

והנה החו"ד כתב לפי שיטתו דבנסרח לא מהני שוב תיקון דתבול דלאו
דוקא לענין איסורי אכילה **אלא גם לענין איסורי הנאה שנסרחו אם
תקנו אינו אסור דכבר נפקע האיסור**, ולזה הקשה בח"י שם מע"ז מ"ח
דקאמר ר' יוסי דאין נוטעין אגוז של ערלה, וקאמר דמודה ר"י דאם
הבריך והרכיב מותר מטעם זה וזה גורם, ובלי דין זוז"ג אסור, אף דכבר
נפסל מאכילת כלב, הרי דבאיסורי הנאה כל שבא בגרמתו אסור, ר"ל
דשם האילן שבא מזה האגוז לא נתהווה רק אחרי שנפסל האגוז לגמרי
גם מאכילת כלב, **אלא כל שבא בגרמת איסור הנאה אסור**, וה"ל באיסור
הנאה שנסרח ונתבל שוב דאסור.

ובעניותי אין ראי' משם דהחו"ד דן בשנפסל קודם שאנו דנין על הנאה,
ואלו למשל נפסל האגוז של ערלה ונסרח קודם לקיחתו לנטיעה ועי"ז
פקע איסורו גם כשיתכן שאפשר לתקנו ותקנו ינטעו אח"כ ודאי אינו
נאסר שוב משפקע כבר, אבל הש"ס מיירי דעכ"פ הנאת הנטיעה התחילה
כשעדיין הוא פרי גמור, ע"כ כל הנמשך ממנה אסור כהנאת אסור
בהנאה.

וכן סמך על דבריו שו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ו סי' טז), וזו לשונו:

החיות דעת ביו"ד סי' ק"ג בביאורים סק"א העלה דמדברי הש"ע והפוסקים מוכח דבכל איסורים אפילו בשר בחלב וכלאי הכרם מותר נותן טעם לפגם אע"פ דאסורין בשלא כדרך הנאתן משום דנטל"פ ילפינן מנבילה שאינה ראויה לגר וכו' אבל כשנסרח גוף האיסור פקע שם האיסור מכל וכל מקרא אחרינא דנבלה שא"ר לגר אינה נבילה, ואפי' חזר ותיקנו בדברים המתבלים שרי דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו ואף דבנטל"פ אסור בפוגם ולבסוף השביח היינו משום דאינו רק פגם כל שהוא ולא יצא האיסור מאיסורו רק שאין אוסר התערובת וכו' אבל כשגוף האיסור נפגם לגמרי עד שיצא מאיסורו אינו חוזר לאיסורו והוא נלמד מקרא דנבלה שא"ר לגר...

עולה מדברי החו"ד, שמותר ליהנות מערלה שנרקבה לגמרי ואינה ראויה לאכילת אדם, וכל שכן שאינה ראויה אף לאכילת כלב.

ולכאורה יש להקשות על דברי החו"ד מהמשנה בתמורה ופ"ז מ"ד, שכן הנקברים - אפרם אסור, משמע אף אם נשרפו, והרי אין לך נבלה שאינה ראויה לכלב יותר מזו, ובכל זאת אסור. וקושיה זו לא מצאתי באחרונים שהקשו על דברי החו"ד.

ונראה לי, שבמשנה בתמורה נשנו דברים שהתורה אסרה אותם בקלקולם כמו בתיקונם, כגון שור הנסקל, שאף על פי שנסקל והרי הוא נבלה, עדיין שם נסקל עליו, ולכן לא פקע איסורו; שכן נאמר שם:

ואלו הן הנקברים קדשים שהפילו יקברו הפילה שליא תקבר, שור הנסקל ועגלה ערופה וצפורי מצורע ושער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב וחולין שנשחטו בעזרה. רבי שמעון אומר חולין שנשחטו בעזרה ישרפו וכן חיה שנשחטה בעזרה.

ואמנם אם התקלקלו אף מאכילת כלב, אולי מותרים מן התורה, ואף על פי כן חכמים אסרום ואסרו לשורפם, מדין 'מבטל איסור לכתחילה' (ועיי' שו"ת 'דובב מישרים' סי' קלג'). אולם ערלה וכלאי הכרם ושאר איסורי הנאה שלא נשנו שם, שהסריחו

3. ועי' שו"ת 'דברי יוסף' (סי' ו), שסובר שאין בכך ביטול איסור לכתחילה. ועיי' עוד בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"א סי' יא) ובשו"ת 'משנה הלכות' (ח"י סי' צא) והם דברו באכילת שרץ שנשרף, אבל כאן מדובר בהכנת זבל מערלה שנרקבה, ולא באכילתה.

מאכילת אדם, כיוון שנאסרו דווקא באכילה והנאה כדרכם, וכאן נפסדו ואינם ראויים לאכילת גר או כלב, פקע איסורם, כדברי החו"ד.

ג. ממהר את הריקבון בידיים

עדיין צריך לשאול, האם מותר לגרום להרקבת הערלה על ידי נתינתה בתוך מכל הקומפוסט והרטבתה? ונראה שכיוון שאין בערלה קדושה, והותר לשורפה ולחלק מהפוסקים, זו אף מצווה, הוא הדין שהותר לקלקלה בכל דרך אחרת כדי שלא ייהנו ממנה בני אדם. ואם כן אף גרימת ריקבון בידיים לפירות מותרת. ואף על פי שבשרפה אינו מתכוון להשתמש באפר, ואילו בערלה מתכוון ומרקיב אותה על מנת שיוכל ליהנות מה'תוצרת', כיוון שאין איסור במעשיו - הדבר מותר. ויש להוסיף שאף אם זורק פירות ערלה מתחת לעץ, ואחר כך הופך את האדמה מתחת לעצי הערלה, הוא בעצם יוצר מעין קומפוסט, אף על פי שלא הכין זאת בדרך הרגילה להכנת קומפוסט.

מסקנה

מותר להכניס פירות ערלה⁴ לתוך מכל להכנת קומפוסט עם שאריות מזון אחרות, ולזבל בהן לאחר שנרקבו.



4. אף שאגרונומים אינם ממליצים על השארת פירות ערלה, מפני שמכחיש כוחו של העץ לשווא.



הרב יואל פרידמן

עשיית קומפוסט מפירות ערלה - תגובה

הרב אפשטיין מניח, כפי שהסיק בספרו 'חבל נחלתו' (ח"י סי' מד), שאין חיוב שרפה בערלה, ודי בקבורה כדי שלא תביא תקלה לאחרים. אך עיין בספר 'נטע הילולים' (עמ' סב הערה נה), שם הוא דן בכך באריכות ואמנם מסיק כך למעשה, אך מביא שיטות רבות בראשונים שדין ערלה - שרפה דווקא. כך היא שיטת רש"י, תמורה, לג ע"ב; תוספות, חולין, קטו ע"ב ד"ה כלאי; ובחולין שם, רע"א מפנה בגיליון הש"ס¹, שכך סוברים גם תוספות, סוכה, לה ע"א ד"ה לפי; וזוהי גם שיטת תוספות ר' אלחנן, ע"ז, כב ע"א ד"ה גוי [מובא בהערת הרב מרדכי רבינוביץ, 'חבל נחלתו' שם, עמ' 286]; וכן דעת הרמב"ן ב'מלחמות', דף טו ע"א מדפי הרי"ף²; ומביאו הר"ן שם, דף יד ע"א מדפי הרי"ף; ועי' רא"ש, פסחים, פ"ב סס"ב [ומביאו 'בית יוסף', או"ח, סי' תמה], שם כותב בפירוש שערלה הן 'מן הנשרפין' ולכן 'אפרן מותר', בניגוד לחמץ בפסח (לדעת רבנו). ועיין חזון איש, דיני ערלה, ס"ק מ, שפירות ערלה טעונים שרפה, ושם כתב: 'ואם עשאן יין קוברן נפסלו מאכילת אדם עדיין הן באיסורן...'

1. וע"ע בתוספות רע"א, תמורה פ"ז מ"ז אות יז.
2. מדברי הראב"ד, הרמב"ן והר"ן שם, שכותבים שפירות ערלה 'כיתותי מכתת שיעוריה', משמע שדינם שרפה דווקא. ובאמת נחלקו הפוסקים, אם 'כתותי מכתת שיעוריה' הוא דווקא באיסור הנאה שיש בו שרפה או אף בלא שריפה אמרינן כן, עי' שני תירוצים, בתוספות, יבמות קד ע"א, ד"ה סנדל; ועי' ספר 'לולב הגדול' לרמב"ן, ירושלים תשמ"ו, עמ' מ הערה 14, שם מביא את שו"ת 'שער אפרים' או"ח סי' לח (בפרט סוף ד"ה איברא), הסובר שדווקא בשרפה, ועי' 'שער המלך', הל' גירושין פ"ד ה"ב (מכון ירושלים, עמ' תקס), שחולק על כך.

שרפן אפרן מותר בהנאה³. נוסף על כך, חלק מן הפוסקים שסוברים שאין חיוב שרפה, לא אמרו זאת אלא לגבי חו"ל, ולגבי ארץ ישראל מודים שיש לשרוף את הפירות⁴.

מכל הנ"ל יש להסיק שאף אם למעשה אין אנו מחייבים לשרוף פירות ערלה משום 'שב ואל תעשה' – עדיין אין להתיר ליהנות מן הפירות גם לאחר שהרקיבו, שכן תוספות ותמורה, שם, ביארו ש'הנשרפין אפרן מותר', כי 'נעשית מצוותו על ידי השריפה'. ואמנם הרב אפשטיין כתב:

ונראה שלא ניתן להביא ראיה מתוספות לגבי ערלה, שכיוון שאין בה מצוות שרפה, אף אם הרקיבה דינה כאילו נשרפה. והסברא שנעשית מצוותו אינה שייכת כל כך...

אך לענ"ד, דבריו אינם מספיקים כדי להתיר פירות ערלה שהרקיבו ואין נעשית בהם מצוות שרפה, לשיטות שמחייבות דוקא שרפה. ובאמת סברתו של הרב אפשטיין תלויה ביסוד חיוב השרפה בפירות ערלה, האם זוהי מצווה או שמא זוהי צורה של כילוי⁵. ועיין בשו"ת 'בניין ציון' (ח"א סי' קא-קג), שם הוא סובר שזוהי צורה של כילוי, ולכן מותר לתת פירות ערלה לפני בהמת הפקר, אך יש ראשונים שסוברים שחיוב השרפה נלמד מן ההיקש לכלאיים, ולפי זה זוהי מצווה (עי' רש"י, תמורה, שם, ד"ה כלאי; תוספות, תמורה, שם, ד"ה הנשרפין; רשב"א, שבת, כה ע"א, ד"ה כשם ועוד). הרב אטלינגר בשו"ת 'בניין ציון' (שם, סי' קג), מביא את דברי המשיגים על דבריו, שכותבים במפורש בספר 'איסור והיתר' [ומקורו ב'ספר התרומה', כתב יד⁶] שאסור

3. וע"ע חזו"א, ערלה סי' ג ס"ק ו, שכתב: 'אבל בערלה אף עפרה אסור כשנקברה ולא נשרפה כדאמר שלהי תמורה וכמ"ש תוספות שם'. מכאן שהחזו"א סובר שערלה חייבת שרפה דווקא, ואם לא נשרפה, אסור ליהנות מן הפירות כיוון שלא נעשית מצוותם, אף שאינם ראויים לאכילת כלב.

4. עי' שו"ת 'משפט כהן' (ענייני ארץ ישראל) סימן א, וזו לשונו: 'והנה לפ"ז ביום א' ודאי פסול הוא [האחרון, י.פ.], דאפ"ל אם נאמר דערלה בחו"ל ל"ב שריפה, (עי' תוס' סוכה לה ד"ה לפי ועי' פני יהושע לברכות לו), וא"ב משום כתו"מ שיעורא...'

5. עי' בשו"ת 'בניין ציון' שם, שמוכיח שזוהי צורה של כילוי, מן הדין שפירות שאינם ראויים לשרפה – ייקברו.

6. עי' 'אמונת עתיד' 86 (תש"ע) עמ' 21; 'חבל נחלתו' שם, עמ' 284.

לתת פירות ערלה בפני בהמת הפקר. ועל כך משיב הרב אטלינגר, שלא כתב 'התירו' אלא בשעת הדחק (ואף שבתשובתו מדבר על פירות חו"ל); וזו לשונו שם:

...אבל לא ידעתי למה אכן צדקו הרבנים נ"י בזה שאין בידינו לחלוק על הפוסקים אפילו לא מסתבר לנו טעמם ובאמת בכוונה לא כתבתי כן רק על ערלה וכ"כ מה דלא שכיח אצלנו ולא על בב"ח למען יהי' רק להלכה ולא למעשה אבל לא חשכתי להודיע מה שנלענ"ד בעיקר הדין למען יהי' נפקותא עכ"פ בשעת הדחק...

יש להוסיף, שייטכן שאף אם אין חייבים לשרוף, אלא די בכל צורה של איבוד, כי חוששים לתקלה, אסור להשאיר את הפירות בתוך מכל הקומפוסט, שמא תבוא בהמתו ותאכל מן הפירות. ואף שלגבי תרומה טמאה, אם נתנה בכלי מאוס מותרת (פסחים כ ע"ב), זהו רק לגבי תרומה שתלויה באכילת אדם, אך בערלה, שאסורה בהנאה ובאכילת בהמתו, יש לחשוש לתקלה גם בכלי מאוס⁷. סיכומם של דברים, כיוון שבקומפוסט אין נעשית מצוות שרפה, לשיטות שיש חיוב שרפה בפירות ערלה, ייתכן שאסור ליהנות מפירות הערלה מדאורייתא. לכן למסקנה, נראה שאין לעשות קומפוסט מפירות ערלה.



7. הערת הרב יהודה עמיחי.



הרב יעקב אפשטיין

עשיית קומפוסט מפירות ערלה - תשובה לתגובה

השאלה העיקרית אשר ממנה נובעת המחלוקת בינינו היא: האם ערלה דינה שרפה, ככלאי הכרם שמצוות שרפתם מהתורה, או שהשרפה הנזכרת לגבי ערלה היא פיתרון הלכתי לכך שערלה אסורה בהנאה.

לגבי דברי הראשונים שהביא: כבר המשנה בסוף תמורה, כותבת שערלה מן הנשרפין; ובכל זאת, תוספות התקשו מה המקור לכך, והאם זה נובע מאיסור ההנאה או שהשרפה - דין בפני עצמו. ולכן אין טעם להזכיר ראשונים שכתבו שדין ערלה - שרפה, שהרי זה כתוב במשנה, ובכל זאת רוב הראשונים לא סברו שהוא דין בפני עצמו, אלא נובע מאיסור הפירות בהנאה. וכן מה שהביא מהחזו"א, אין בו שום ראיה, שהרי **כולם** מודים שאם עשה מפירות ערלה מאכל או משקה עדיין איסורם עליהם.

לגבי מה שהביא מ'ספר התרומה', שם אסר לתת לבהמת הפקר, על פי הירושלמי ועיין 'חבל נחלתו', ח"ח ס' י: אף 'ספר התרומה' אינו מזכיר שכיוון שדינה שרפה, מבטל את המצווה בנתינתה לבהמת הפקר, אלא אוסר משום ההנאה ממנה.

מרבית האחרונים סברו שלהלכה, דין שרפה בערלה אינו מצווה בפני עצמה, ובהם: תויו"ט, חתם סופר, ערוה"ש, מהרש"ם, שו"ת 'זית רענן', גר"א, אב"נ, וכן הגרי"פ פערלא בהסברת דעת הראשונים, וכן בהערה במאמרי (חבל נחלתו ח"י עמ' 286-281) התיר הגר"א נבנצל שליט"א להניח לפועל נוכרי ללוקטם כדי לאוכלם.

ולכן, אף על פי שמצינו אחד מהראשונים (רבנו אלהנן) הכותב בפירוש שמצוות ערלה דווקא בשרפה, לא ניתן להחמיר כמותו כנגד כל הראשונים והאחרונים שהזכרתי. (והרב פרידמן עצמו מביא שכך הסיק ב'נטע הלולים'), ולכן נראה שמותר לעשות קומפוסט מערלה.



הרב אהוד אחיטוב

הרחקה בין שני מיני תבלינים הגדלים באדנית

שאלות

1. האם קיימת חובת הרחקה בין שני מיני תבלינים אשר אינם נאכלים בפני עצמם, כגון; לואיזה, מרווה וכדו'; הנזרעים באדנית בעלת תחתית?
2. האם קיימת חובת הרחקה בין שני מיני צמחים, שאחד מהם הוא צמח נוי?

הקדמה

בהלכות כלאיים יש משמעות לסוג הגידול: האם הוא מאכל אדם או מאכל בהמה, או שמדובר בצמח בר שאין רגילים לאכול ממנו. כמו כן יש משמעות לאופן הגידול: האם הוא גדל בקרקע באופן הרגיל, או ב'עציץ נקוב', היונק מהקרקע, או שמדובר בגידול המנותק מהקרקע, דהיינו 'עציץ שאינו נקוב'. כיוון שהנידון בשאלה הוא זריעה באדנית בעלת תחתית, נדון רק באופן הגידול במקרה זה!

א. כלאיים באדנית בעלת תחתית כדין כלאיים ב'עציץ שאינו-נקוב'

בתחתיתן של האדניות יש בדרך כלל, נקבים לצורך ניקוז, ולכן אדנית המונחת על הקרקע ללא תחתית, מוגדרת בהלכה כ'עציץ נקוב', וכללי הרחקות כלאיים חלות

1. ועי' עוד על כך במאמרו של הרב אברהם סוחובולסקי – 'קוקטייל צמחי תבלין ונוי', אמונת עתיד 51 (תשס"ג), עמ' 52-58.

עליה מן התורה, כפי שחלות על הנזרע באדמה. אולם גם על אדנית בעלת תחתית, חל איסור כלאיים מדרבנן, כלשון הגמרא (מנחות ע"א): 'הזרע כלאים בעציץ שאינו נקוב – אסור', וכוונתה לאיסור מדרבנן, כפי שפסקו הרמב"ם (הל' כלאים, פ"א ה"ב), והשו"ע (ויר"ד, סי' רצז סעי' א). לפיכך גם כשזרעים שני מיני ירקות באדנית בעלת תחתית, צריך להרחיק ביניהם 12 ס"מ (טפח וחצי, על פי שיעור הגר"ח נאה), והרוצה להחמיר, ירחיק 15 ס"מ (עפ"י שיעור חזו"א).

ב. סוגי הגידולים שנכללים בהלכות כלאי זרעים

הרמב"ם (כלאים, פ"א ה"ד) מציין מה הם סוגי הגידולים שאסורים משום כלאי זרעים; וזו לשונו:

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

וכן פסק השו"ע (ויר"ד, סי' רצז סעי' ג). אך נחלקו הפוסקים, כיצד יש לנהוג בסוג של צמחים שלא הוזכר ברמב"ם, היינו, צמחים המוגדרים כ'מאכל בהמה'?

1. צמחים הראויים למאכל-אדם

שיטת הרדב"ז (פ"ב ה"ח-ט) היא ש'אין איסור כלאים אלא במאכל אדם'. זאת לאור הבנתו שמה שכתב הרמב"ם (כלאים פ"א ה"ד) בתחילת ההלכה זהו 'בדוקא', היינו ש'אין אסור... אלא הזרעים הראויים למאכל אדם'. כך היא גם דעת 'מראה הפנים' (כלאים פ"א ה"א ד"ה טעמא דרבי אליעזר) להלכה, וכך הוא גם ביאר את דברי הירושלמי (שם). לדעה זו, רק בכלאי הכרם, האסורים באכילה ובהנאה, החמירו שאיסורם יחול גם על מאכל בהמה, אך לא בכלאי זרעים. לדעה זו נטה הגרא"ה קוק זצ"ל בשו"ת 'משפט כהן' (סי' כו), משום שמצד הסברא, כך הוא פשוט דברי הרמב"ם. הרב מסיק זאת בהשוואה לתחומים אחרים, שבהם בתור 'מאכל' מוגדר כל מה שראוי למאכל אדם בדרך כלל. אמנם גם הגרא"ה קוק זצ"ל לא נקט למעשה כדעה זו, כפי שיתבאר בהמשך.

2. על יסוד זה הוא חוזר גם בחידושו להלכות כלאיים (חוקות הארץ, פ"א ה"ד אות ב בחידושים).

2. צמחים שדרך בני אדם לגדל לצרכם

יש מן האחרונים הסוברים שאיסור כלאי זרעים אינו מוגבל רק לצמחים המוגדרים 'מאכל אדם', אלא הם כוללים גם את הצמחים שדרך בני אדם לקיים אותם לכל צורך שהוא. כן דייק הגר"י אורנשטיין זצ"ל בספר 'עמק הלכה' (סי' י) מדברי ה'כסף משנה' (פ"א ה"ד), ועל פי דבריו הוא פסק שאיסור כלאיים חל על צמח הטבק, הואיל ודרך בני אדם לזרוע ממנו שדות שלמים. כך גם סובר הגר"ש ישראלי זצ"ל בספר 'ארץ חמדה' (ח"ב עמ' יז-יח), בביאור דברי הכס"מ (שם). אלא שהבנה זו בדברי הכס"מ אינה חד-משמעית, ואבאר את הדברים: הכס"מ הקשה כיצד סובר הרמב"ם שאיסור כלאי זרעים שייך רק במאכל אדם, בעוד שבנוגע לכלאי-הכרם הוא סובר אחרת; וזו לשונו:

יש לתמוה על זה, דהא תנן בספ"ה (משנה ח') המקיים קוצים ר' אליעזר אומר קידש, וחכמים אומרים לא קידש אלא דבר שכמוהו מקיימין. ובירושלמי פרק קמא אמרו: **שהזונין אע"פ שאינו כלאים בחטים הוא כלאים בשאר מינים אע"פ שאינו אוכל אדם מפני שרוצים בקיומו להאכילו ליונים**. ורבינו בעצמו כתב בפ"ה הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזרעו וכו' הרי זה לא קידש עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימים רוב העם באותו מקום!!

לאור זאת הוא מתרץ שאין כוונת הרמב"ם לצמצם את איסור כלאי זרעים דווקא למאכל אדם; וזו לשונו:

כל דבר שרוצה בקיומו אסור זה בזה ואפי' אם רוצה בקיומו למאכל בהמה, ולא נתכוון רבינו לשלול אלא העשבים המרים בלבד וכדדייק סיפא דלישניה...

לדעתו, הרמב"ם ביסס את דבריו על שיטת הירושלמי, שיש כלאיים בין זונין לבין שאר מינים, אף שהזונים ראויים למאכל בהמה:

בירושלמי (כלאים פ"א ה"א) אמרו שהזונין אע"פ שאינו כלאים בחטים הוא כלאים בשאר מינים אע"פ שאינו אוכל אדם **מפני שרוצים בקיומו להאכילו ליונים**... לכן נראה לי דלאו דוקא נקט רבינו מאכל אדם אלא כל דבר שרוצה בקיומו אסור זה בזה אפילו אם רוצה בקיומו למאכל בהמה, **ולא נתכוון רבנו לשלול אלא העשבים המרים בלבד**

וזו גם דעת הט"ז (ויר"ד, סי' רצ"ט ס"ק ב).

ראייתו היא מלשון הירושלמי (כלאים, פ"א ה"א), הסוברת שזונים הם 'מאכל בהמה' (מאכל-יונים), ואף על פי כן הם כלאיים עם החיטים. בעקבות דברים אלו פסק שו"ת 'אמרי בינה' (ח"א סי' י), שקיימת חובת הרחקה, אף אם שני המינים נחשבים ל'מאכל בהמה'. אולם שו"ת 'ישועות מלכו' (קרית ארבע, כלאים פ"א ה"ד) חלק על דבריו, ולדעתו חובת ההרחקה היא רק אם אחד המינים נחשב ל'מאכל אדם'. וכך גם נקטו באופן עקרוני החזו"א (כלאים, סי' יב סקי"ד) והגר"ש ישראלי זצ"ל ('ארץ חמדה', ח"ב עמ' יז-יט). עם זאת, אם אחד המינים מוגדר 'מאכל אדם', סובר הגר"ש ישראלי זצ"ל (שם, עמ' יט ד"ה להלכה) שקיימת חובת הרחקה בינו לבין כל המינים שבני אדם רוצים בקיומם, בין אם הם מוגדרים 'מאכל בהמה', ובין אם הם משמשים באופן כלשהוא לצורכי בני אדם, כפי שפסק הגר"י אורנשטיין ('עמק הלכה' סי' ח). לדעת הגר"ש ישראלי זצ"ל יש להחמיר כדעה זו, כיוון שכלאי זרעים אסורים מהתורה גם בימינו.

3. כשאחד מהמינים מאכל אדם ואחד מאכל בהמה

בשו"ת 'משפט כהן' (סי' כו) כתב הגראי"ה זצ"ל שאף שמצד הסברא, האיסור הוא רק ששני הצמחים מוגדרים 'מאכל אדם', מכל מקום, למעשה הוא כתב להחמיר ולהרחיק בין שני מינים שאחד מאכל אדם והשני מאכל בהמה. כך גם דעת החזו"א (כלאים סי' א ס"ק יד ד"ה כלאי זרעים), על פי דברי הירושלמי (כלאים פ"א ה"א). לדעתם אין חובת הרחקה מצמחים שאינם מאכל בהמה, אף אם בני אדם רגילים לגדל אותם, וכך מקובל למעשה. ונראה שגם המחמירים יודו שניתן להקל כאשר מדובר בגידולים שגדלים ב'עציץ שאינו נקוב', שזו מחלוקת באיסור דרבנן.

4. צמחים המיועדים לחליטה ('תה צמחים')

לאור האמור לעיל, עולה השאלה כיצד להגדיר את צמחי החליטה ('תה צמחים') לעניין איסור כלאי-זרעים. אכן, בנוגע לחיוב תרומות ומעשרות מצמחים אלו, חלוקות הדעות בין פוסקי דורנו: לדעת הרה"ג יוסף שלום אלישיב שליט"א והרה"ג נסים קרליץ שליט"א, אין חובה להפריש מהם תרומות ומעשרות. לדעתם, דין צמחים אלו כדין תבלינים שאינם נאכלים בפני עצמם, שאין חובה להפריש מהם

תרומות ומעשרות³. לעומתם דעת הראשל"צ הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל, שצריך להפריש תרומות ומעשרות בלא ברכה מצמחי חליטה, היות שבשונה מתבלינים רגילים אשר רק נותנים טעם באוכל, צמחי חליטה נחשבים לעיקר המשקה, משום שרק את טעמם בלבד טועמים במים החלוטים⁴. כך סובר גם הגר"מ שטרנבוך שליט"א, ולדעתו כך יש לנהוג, במיוחד משום שכיום מגדלים צמחים אלו רק למטרה זו⁵. אולם נראה שמחלוקת זו קיימת רק בנוגע לחיוב תרומות ומעשרות, אך בנוגע לשאלה האם יש איסור כלאיים בצמחי חליטה, הסכימו כל הפוסקים הנ"ל שדינם כשני מיני ירק, וחייבים להרחיק ביניהם, זאת משתי סיבות:

א. הלכות תרומות ומעשרות חלות בדרך כלל, רק על צמחים הנחשבים ל'מאכל אדם'⁶; לעומת איסור כלאיים שבנוגע אליו ההגדרה שונה, שכן לדעת הכס"מ ודעימיה, אף צמחים שאינם ראויים כלל למאכל אדם, אם בני אדם מקיימים אותם – חלים לגביהם איסורי כלאיים. לכן גם צמחי תבלין שבני אדם מגדלים אותם וחפצים בקיומם, יש לזרועם על פי כללי ההרחקה של הלכות כלאיים.

ב. הגדרת 'מאכל אדם' בתרומות ומעשרות נלמדת מהפסוק 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה', לפיכך, צמחים שבמהותם אינם דומים לתבואה הנאכלת בפני עצמה – פטורים מתרומות ומעשרות. לעומת זאת הגדרת 'מאכל אדם' באיסור כלאי זרעים רחבה יותר. לפיכך, גם אותם פוסקים הסוברים שאיסור כלאי זרעים חל רק על מאכל אדם, נכללים בו כל שימושי 'מאכל אדם', גם צמחי תבלין שאינם נאכלים בפני עצמם, וגם צמחים שמיועדים לחליטה, אף שהם עצמם אינם נאכלים⁷.

3. מתוך מאמרו של הרב ידידיה זיו בספר 'תרומת שמעון' ולזכר הרב שמעון בירן הי"ד; הוצאת מכון התורה והארץ, עמ' 191 והע' 15.
4. ראה בהרחבה במאמרו של הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל ('התורה והארץ' ח"ד עמ' 14-10).
5. שו"ת 'תשובות והנהגות' (חלק ד יו"ד סי' רנ).
6. אכן ישנם צמחים היוצאים מכלל זה, כגון: הכרשינים, התלתן הבקיא וכדו' ראה במאמרו 'חיוב הפרשת תרו"מ במאכלים הנאכלים ע"י הדחק' (התורה והארץ' ח"ד עמ' 44).
7. פסקי הגר"מ אליהו זצ"ל (התורה והארץ' ח"ה עמ' 49 סעי' ג; 'מים חיים' ופ"ג סעי' ד והע' י'), בשם הרב קרליץ והרב אלישיב שליט"א; וכן כתב הר"ח קנייבסקי שליט"א (דרך אמונה', כלאים, פ"א ה"ב ס"ק כב ובבאה"ל שם).

ג. הרחקה בין צמחים שמתרבים ליד צמח האם

אמנם עדיין יש לברר, כיצד יש לנהוג בצמחים שזרעו אותם על פי דיני ההרחקה, במרחק של טפח וחצי בין שני מיני ירק או תבלין, ולאחר מכן הם המשיכו להשתרש וגרמו לצמצום המרחק ביניהם?

ראשית יש להדגיש שכאשר המרחק בין הגידולים הצטמצם רק כתוצאה מהתקרבות העלים או הענפים, אך המרחק בין הגבעולים באדמה לא הצטמצם, אין צורך להרחיק את הענפים מחדש, כפי שפסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"ג הי"ד)⁸. אולם כאן השאלה כיצד יש לנהוג בתופעה השכיחה בחלק מגידולי התבלינים, כגון הנענע וכדו', שהמרחק בין הצמחים מצטמצם כתוצאה מהתרבות הצמח ויציאת צמחים חדשים מן האדמה ליד צמח האם? כדי להשיב על כך יש לציין שאיסור כלאי זרעים מתחלק לשנים:

א. איסור זריעת כלאיים ב. איסור קיום כלאיים.

כאשר אדם מישראל זרע בארץ-ישראל שני מיני צמחים⁹ שונים בבת-אחת¹⁰, הוא עובר על איסור זריעת כלאיים. דין זה אמור אף אם זרע אותם בנפרד ולאחר מכן זרע מין אחר, שלא בהרחקה הראויה¹¹.

אולם כאשר אדם מישראל זרע שני מינים על פי כללי ההרחקה, והמינים התקרבו זה לזה, אין האדם עובר על איסור זריעת כלאיים, כיוון שהזריעה נעשתה כדת וכדין. אולם אם הבעלים רואה שצמחו כלאיים בשדותיו, ואינו עוקר אותם, אזי הוא עובר על איסור קיום כלאיים¹². לפיכך, ודאי שלא ניתן למנוע מאדם

8. למעט מקרה של התפשטות דלעת יוונית, ועי' על כך בדברינו אודות הרחקה בין דלעת לתירס ('אמונת עתיד' מס' 24).

9. שאלת סוגי הצמחים שחל עליהם איסור זה נידונה לעיל (אות ב).

10. בהגדרת אופן הזריעה האסור מן התורה ואופן הזריעה האסור מדרבנן, עי' 'חוקות הארץ' (פ"א ה"א אות ג).

11. עפ"י רמב"ם (הל' כלאים פ"ג ה"י) שפסק: 'היתה שדהו זרועה ירק, וביקש לזרוע בצידה שדה ירק אחר, מרחיק בין שתי השדות ששה על ששה טפחים... ופחות משיעור זה אסור, ואינו לוקה עד שיהיו קרובין בתוך טפח'.

12. על גדרי איסור קיום כלאיים ראה בדברי הגרא"ה קוק זצ"ל ('חוקות הארץ', פ"א ה"ג אות ה).

לזרוע צמחים, שמא אחד משני המינים יתפשטו. הוא צריך לזרוע בהרחקה הראויה, ורק אם הם יתקרבו, מוטל עליו לעוקרם.

אכן, לעתים אדם אינו רוצה להיות מוטרד בטיפול תקופתי של עקירת כלאיים. עבור אנשים אלו קיימת עצה מעשית, שהציע הרה"ג יעקב אריאל שליט"א: להצמיד שני עציצים בתוך אדנית אחת, ובכל אחד מהם יזרע מין אחר. עצה זו מתבססת על שיטת הגרצ"פ פרנק זצ"ל (שו"ת 'הר צבי' זרעים ח"ב סי' כד אות ג), שאין צורך להרחיק בין הגדל בעציץ לגדל בגינה או בעציץ אחר, כיוון שהעציץ עצמו הוא היכר. אמנם החזו"א (כלאים, סי' יג ס"ק טז ד"ה מנחות) סובר שיש לנהוג דיני הרחקה גם בין הגדל בגינה לגדל בעציץ, אולם הנטייה בפוסקים היא להכריע למעשה כדעת הגרצ"פ פרנק¹³.

סיכום

- א. אדניות בעלות תחתית, דינן כ'עציץ שאינו נקוב', וחובה מדרבנן להקפיד בהן על הרחקה בין שני מינים של זרעים, ירקות או קטניות.
- ב. כאשר אחד מהצמחים בלבד הוא צמח מאכל והצמח השני הוא צמח נוי, ניתן להקל ולזרוע אותם בלא הרחקה, ובוודאי כשזרעים באדנית בעלת תחתית.
- ג. כשזרעים שני מינים של צמחי תבלין חד-שנתיים, המשמשים לחליטה במים רותחים לשתייה-חמה (תה צמחים); צריכים להרחיק ביניהם מעיקר הדין 12 ס"מ, והרוצה להחמיר ירחיק 15 ס"מ, היות שדינם כדין זריעת שני מיני ירק ב'עציץ שאינו נקוב'.
- ד. מותר לזרוע ולהרחיק כנ"ל, גם בצמחים שמתרבים עקב צמיחת צמחים חדשים ליד צמח האם, ובשל כך המרווח ביניהם מצטמצם. אך אם אכן מצטמצם המרחק בעקבות צמיחת הצמחים החדשים, צריך לעקור את הצמחים החדשים.
- ה. אנשים שאינם רוצים להתעסק מידי פעם בעקירת כלאיים, מוצע להם להניח בתוך אדנית ריקה שני עציצים צמודים, ובכל עציץ לזרוע מין ירק או תבלין אחר. כך לא תהיה עליהם חובת עקירת כלאיים.

13. ראה על כך במאמרו של הרב יהודה עמיחי (אמונת עתיד' גליון מס' 54 עמ' 23) אודות דיני כלאיים בעציצים.



הרב יואל פרידמן

עקירת עץ שניטע שלא מדעת בעליו

שאלה

אדם נתן לחברו שתיל של אתרוג, מריבוי ייחור של עץ מגינתו, לפני שנת השמיטה תשס"ח. הוא אינו זוכר תאריך מדויק: ייתכן שהיה זה שבועיים לפני תחילת השמיטה, וייתכן שהיה זה חודש וכמה ימים לפני כן. הוא נתן לחברו את השתיל למשמרת בחממה, וביקש ממנו לשמור עבורו את השתיל במצע מנותק מן הקרקע. הלך חברו, ושתל את השתיל יחד עם העציץ בתוך הקרקע. עובדה זו נודעה לבעל השתיל כבר בתחילת שנת השמיטה, ולכן מסתבר מאוד, שחברו שתל את השתיל בשנת השמיטה עצמה. בינתיים גדל העץ, וכעת שואל בעל העץ: 1. האם מותר לו לעקור את העץ ולהעביר אותו לגינתו? 2. האם השתיל נאסר משום שניטע על ידי חברו בשנת השמיטה?

א. איסור עקירה משום 'בל תשחית' ומשום יישוב ארץ ישראל

יש איסור לעקור עצי פרי, שנאמר: 'לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואתו לא תקרות (דברים כ, יט). איסור זה מבואר בגמרא (ב"ק, צא-צב) וברמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ח-ה"ט); וכמה מאמרים התפרסמו בעניין זה בספר 'התורה והארץ' ה, (עמ' 217-252). בתשובה זו נתמקד בעקירת עצי פרי יחד עם גוש האדמה שעוטף אותם, ובפרט במקרה שהעץ ניטע ללא רשותו של בעל העץ.

הרב יעקב עמדין בשו"ת 'שאלת יעבץ' (חלק א, סימן עו) כותב שאם עוקרים את העץ כשהוא מונח בגוש אדמה ומעבירים אותו למקום אחר, בפשיטות, אין עוברים על איסור 'בל תשחית'. וזו לשונו:

עוד צריך אני למודעי שאם אע"פ שעוקרין הגפן ממקומה עדיין היא חיה ויכולין לנטעה במקום אחר אין כאן בית מיחוש לעולם דפשיטא אין זו קציצה ולא נאסרה כלל בשום אופן שהרי היא כנטועה במקומה, וכדקיי"ל גבי ערלה באילן שנעקר והסלע עמו אם יכול לחיות פטור מערלה כ"ש הכא בנ"ד כך נראה פשוט.

ה'חתם סופר' (ח"ב, יו"ד סי' קב) חולק עליו, וסובר שאסור להעביר עץ, וגם בכהאי גוונא עוברים על האיסור. אמנם הוא מסכים להבחנה בין עקירה רגילה של עץ לבין עקירתו יחד עם גושו, אך זאת רק לחומרה, לאמור, שגם כאשר מותר לעקור את העץ, אם אפשר להשאיר אותו בגושו, אסור לעקור אותו בלא גושו. הוא מביא ראיה מן הגמרא (ב"ק צב ע"א), ששמואל ביקש לעקור דקלים שהזיקו לגפנים:

שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי, אכיל, טעים בהו טעמא דחמרא. א"ל: מאי האי? א"ל: ביני גופני קיימי. אמר: מכחשי בחמרא כולי האי? למחר אייתי לי מקורייהו.

ה'חתם סופר' מדייק מדברי הגמרא 'אייתי לי מקורייהו', ששמואל ביקש שיעקרו את הדקלים עם גוש אדמה, ולכן הוא מחדש שאף שהדקלים הזיקו לגפנים, הותר רק להעביר אותם בגושם, אך בלא זה היה אסור, משום 'בל תשחית'. אך דיוקו של ה'חתם סופר' נראה קלוש. ראשית, מפני שהמילה 'מקורייהו'¹ משמעותה 'בשורשיו', ולא התברר בגמרא שעקרו את העץ עם גושו. כיוון ששורשיו של עץ הדקל התפשטו והגיעו למקום חיותו של הגפן, נגרם לגפן נזק עד שטעם התמרים היה מורגש ביין. לכן ביקש שמואל לעקור את עץ הדקל יחד עם שורשיו, אך מניין שביקש לעקור אותו עם גושו?! שנית, מן ההקשר בהמשך הגמרא מתברר שהתועלת מן הגפן היא גדולה יותר מאשר התועלת מן הדקלים, ולכן שמואל ביקש לעקור דווקא את הדקל. התוספות (שם, ד"ה למחר) מקשה על הנחה זו של הגמרא, שהגפנים עדיפים על

1. רש"י, בד"ה 'מקורייהו' מביא שני פירושים: א. 'מקור שלהן ועיקרן'; ב. 'הבא לי קור שהוא רך לאכול וגדל סביב שורשיו כלומר כלה עיקרם מפני שמפסיד ונאכל את הקור'. הפירוש הראשון למילה הוא 'מקור' - שורש, ומשחית את העץ על ידי עקירת העץ עם שורשיו. הפירוש השני למילה הוא 'קור' (המ' היא מ' היחס) - הלב הרך של ניצן הדקל שנאכל. גם לפי פירוש זה, מדגיש רש"י שגורם נזק לעץ. ראה עוד: פליקס, עצי פרי למיניהם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 121-122, שם כתוב שניתן להפיק בין 10-15 ק"ג חומר שנאכל מלב הדקל, אך לאחר הוצאתו מן הדקל, העץ מתייבש.

הדקלים, ומתרץ מה שמתרץ. ברור אם כן, שאין מדובר על העברה של הדקל למקום אחר, אלא על עקירתו, ומתברר שאין בכך איסור, כיוון שהוא מזיק לגפנים. גם הרמב"ם (הל' מלכים, פ"ו ה"ח) לא דייק כדיוקו של ה'חתם סופר', אלא כתב שבכל מקרה שעץ מאכל מזיק לאילנות אחרים או לשדה – מותר לעקור אותו, שכן אין זה דרך השחתה. וזו לשון הרמב"ם שם:

אין קוצצין אילני מאכל... אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה.

יש להביא ראיה לדעת 'שאילת יעבץ' מן הגמרא (בבא מציעא, קא ע"א) שמבארת את דברי המשנה: 'שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבריו זה אומר זיתי גדלו וזה אומר ארצי גדלה יחלוקו'. נחלקו שני אמוראים בדעת ריש לקיש, האם 'יחלוקו' בתוך שלוש השנים או לאחריהן. בהמשך שואלת הגמרא:

תנא: אמר הלה זיתי אני נוטל – אין שומעין לו. מאי טעמא? – אמר רבי יוחנן: משום ישוב ארץ ישראל... בשדה מאי טעמא – משום ישוב ארץ ישראל. איכא דאמרי: משום כחשא דארעא. מאי בינייהו? איכא בינייהו חוצה לארץ.

הנפקא מינה בין שני הטעמים, היא שלפי הטעם 'משום ישוב ארץ ישראל', אזי מחוץ לארץ יכול בעל הזיתים לקחת את הזיתים שלו. ואילו הטעם 'משום כחשא דארעא' שייך רק במקרה שמישהו נוטע את העץ באדמת חברו, ובכך 'מכחיש' את הקרקע, אך הוא אינו שייך במקרה שהעץ ניטע לבד, על ידי כוחות הטבע, כמו במקרה ש'שטף נהר זיתיו' (תוס' שם, קא ע"ב, ד"ה 'בשדה').

מדברי הגמרא מתבאר שבלא הטעם 'משום ישוב ארץ ישראל', יכול בעל הזיתים לעקור את עצו ולהעבירו לשדה שלו. ויש לתמוה: איך התעלמה הגמרא מאיסור 'בל תשחית'? אלא שעל כך יש לומר, כטענת ה'שאילת יעבץ', שאין בהעברה משום איסור 'בל תשחית', מפני שהעץ מצוי בגוש אדמה, ולכן אין כאן עקירה, העברה ונטיעה מחודשת, אלא המשך המצב הקיים, ולכן אין בכך איסור.

ואכן, הרב דוד זינצהיים, בספר 'יד דוד' (בבא מציעא קא) רצה ללמוד יותר מכך: גם אם אינו עוקר את העץ בגושו, עצם העובדה שהוא מעביר את העץ ואינו רק עוקר אותו, מספיקה כדי שלא יהיה בכך איסור 'בל תשחית', ולכן הגמרא הסבירה את טעם האיסור 'משום ישוב ארץ ישראל'. אמנם למעשה, ה'בית יוסף' לא קיבל את הסברה הזו, אך נראה מדבריו שאין זה מעיקר דין איסור 'בל תשחית', אלא

מחשש שמא העץ לא יינטע שוב, או משום ביטול 'יישוב ארץ ישראל'. וזו לשון ה'בית יוסף' (חושן משפט, סי' קסח):

ונראה לי שאפילו בעל הזיתים רוצה לנטעם אין שומעין לו משום דלא פלוג רבנן אי נמי משום דאיכא למיחש שמא ימלך ולא יטעם אי נמי שאם לא נתן לו זיתים אלו הוא יטע אחרים בקרקעו כמו שהיו נטועים קודם ואלו ישארו בקרקע זה ואיכא ישוב ארץ ישראל ואילו היינו אומרים שיתן לו הזיתים זה לא יטע אחרים במקומם כמו שלא היו לו קודם

נראה ששני הטעמים הראשונים הם חששות הנובעים מאיסור 'בל תשחית', ואילו הטעם האחרון נובע משום 'יישוב ארץ ישראל'.

אף שחכמים חששו להנ"ל, כדברי ה'בית יוסף', אם בעל הקרקע אומר 'טול אילנותיך – שומעין לו' (שו"ע חו"מ, סי' קסח סעי' א). הסיבה לכך היא שגם בארץ ישראל אדם נוטע בתוך שלו רק את העצים שהוא רוצה (סמ"ע לשו"ע שם, ס"ק ה), וחכמים לא התערבו בתכנון הגינה של כל אדם.

בנידון דידן אמנם עוסקים אנו בבעל האילן, שהוא רוצה לקחת את העץ כדי לטעת אותו בגינתו, ובכגון דא נאמר בשו"ע (שם) ש'בארץ ישראל – אין שומעין לו', אך זהו רק במקרה שהעץ ניטע על ידי כוח עליון, ולכן אחר שזה הפסיד את עצו בשיטפון, חכמים אסרו עליו לעקור אותו 'משום יישוב ארץ ישראל'. אך בנידון דידן, העץ ניטע בניגוד לרצון בעליו, הוא גזול ביד השותל או לפחות מצוי אצלו שלא כדין. לא מסתבר שגם במקרה זה חכמים יאסרו עליו לקחת את עצו 'משום יישוב ארץ ישראל'. כפי שאין מחייבים את בעל הקרקע להחזיק את העץ באדמתו בניגוד לרצונו, כך אין לחייב את בעל העץ לוותר על עצו 'משום יישוב ארץ ישראל'. ייתכן שסברה זו, כוחה יפה לא רק לתקנה 'משום יישוב ארץ ישראל', אלא גם לאיסור 'בל תשחית', שכן מצאנו שכאשר העץ מזיק לעצים אחרים או לשדות אחרים – אין זו דרך השחתה (ורמב"ם, הל' מלכים, פ"ו ה"ח), ובנידון דידן, בעל האילן ביצע ריבוי מעץ האתרוג שלו; אם לא נתיר לו לעקור את עצו כדי לטעת אותו בגינתו – אין לך מזיק גדול מזה.

עוד יש להוסיף שהשותל שתל את העץ שתילה זמנית ולא קבועה, ולכן הוא הכניס את העץ לקרקע יחד עם גוש האדמה והשקית העוטפת אותו, במטרה לעקור את העץ בבוא הזמן. אף אם לא נקבל את סברת הרב דוד זינצהיים, שאין איסור 'בל תשחית' בהעברת עץ, ואף אם נחמיר גם בעקירת עץ יחד עם גוש האדמה שסביבו, מסתבר שבנידון דידן, שמלכתחילה השתילה לא הייתה קבועה, אין איסור

'בל תשחית', ואין פגיעה ב'יישוב ארץ ישראל' בהעברת העץ. לא שמענו שיש מי שאוסר לקנות עצים במשתלה, אף שאלו מונחים על הקרקע ומחוברים לאדמה. יתרה מזאת, יש בעלי משתלה שמגדלים עצים גדולים בגוש אדמה, ואלו מצויים בתוך שקים גדולים שעשויים מ'פלריג' וכדי לאפשר ניקוז, ונטועים באדמה. בצורה זו, מחד העצים יכולים להתפתח, ומאידך קל לעקור אותם ולהעבירם למקום חדש. גם במקרים אלו ברור, שכיוון שמלכתחילה הנטיעה לא הייתה קבועה, והם מצויים במשתלה רק בשלבי ההתפתחות הראשוניים שלהם, אין בעקירתם ובהעברתם למקום אחר משום איסור 'בל תשחית' ומשום ביטול 'יישוב ארץ ישראל'. לכן נראה שגם בנידון דידן, שכאמור השותל שתל את העץ יחד עם השקית, עד אשר יבוא בעל העץ לדרוש את שלו, אין איסור בעקירתו ובהעברתו לגינתו.

ב. עקירת עץ שניטע בשמיטה

נשאלנו שאלה נוספת: כאמור, יש ספק אם השותל שתל את העץ בערב השמיטה או בשמיטה עצמה. לגבי נטיעה בשביעית כתב הרמב"ם (הל' שמיט"י, פ"א הי"ב): 'הנוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור, מפני שישראל חשודין על השביעית', ואילו לגבי נטיעה בערב שביעית כתב הרמב"ם (שם, פ"ג הי"א): 'נמצאת אומר שהנוטע... ערב שביעית קודם ר"ה בארבע וארבעים יום – יקיים, פחות מכאן – יעקור'. הרב קוק זצ"ל בספר 'שבת הארץ' (פ"א הי"ב, הוצ' מכון התורה והארץ, עמ' 242-243) מסביר שהנפקא מינה בין שתי ההלכות היא, שהנוטע בשביעית – יעקור אפילו אם נטע בשוגג, כי קנסו אותו מטעם שישראל נחשדו על השביעית; לעומת זאת, לא קנסו את הנוטע בשוגג בערב השביעית, כי טעם הקנס הוא מפני 'מונים', לאמור, שלפי מניין שנות הערלה ייודע שהוא נטע בשביעית.

בנידון דידן, מחד בעל האילן היה שמח בדין 'יעקור', כי אז אין 'רובץ' עליו איסור 'בל תשחית' אלא שאם אנו מחייבים אותו לעקור, ייתכן שהפירות אסורים (עי' 'שבת הארץ', עמ' 244).

האמת היא שבנידון דידן יש סיבות רבות להקל ולפטור אותו מדין 'יעקור':

1. כיוון שהשותל שתל בניגוד לרצונו של בעל האילן, אזי לא ייתכן שנקנס את בעל האילן, שכן 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' (רמב"ם, הל' חובל ומזיק, פ"ז ה"ו).
2. כאמור לעיל, יש ספק מתי נטעו את העץ: האם בשמיטה, בערב השמיטה, ואולי הוא ניטע אפילו בזמן היתר (לפני 44 יום).
3. כיוון שהעץ ניטע בגושו, אם ניטע עד ראש השנה אין קונסים אותו, אליבא דכולי עלמא (שבת הארץ, פ"ג הי"א, עמ' 353). גם אם העץ ניטע בגושו בשביעית, מסתבר

שאינן לקנוס ולחייב לעקור, שכן הגרי"מ טוקצינסקי (ספר השמיטה, עמ' יח סעי' י) סובר שנטיעה כזו מותרת בשביעית. ואף שאין אנו פוסקים כך, ולהלכה נוקטים שיש בכך לפחות איסור דרבנן וספר 'קטיף שביעית', עמ' 41, מכל מקום יש לו, לנוטע, על מי שיסמוך.

סיכום והדרכה למעשה

- א. מותר לבעל האילן לעקור את העץ מן המשתלה ולהעבירו לגינתו, ואין בכך משום איסור 'בל תשחית'. כמו כן אין בהעברה זו ביטול 'יישוב ארץ ישראל'.
- ב. כיוון שהעץ ניטע שלא מדעתו של בעל האילן, ויש ספק אם ניטע בשביעית או לפניו, אין חובת עקירה.
- ג. אם בעל האילן יעביר את העץ עם גוש אדמה שמספיק למחייתו למשך שבועיים, כי אז אין צורך במניין חדש של שנות ערלה.
- ד. כשבועיים לפני העברת העץ, כדאי לגזום את העלווה של העץ בצורה מקסימאלית, שכן ככל שהעלווה מצומצמת – גוש האדמה שנצרך לקיום העץ קטן יותר.
- ה. יש להתייעץ עם אגרונום מהו גוש האדמה הנצרך למחיית העץ למשך שבועיים. אם אכן גוש האדמה מספיק, כי אז הפירות שיחנטו לאחר ט"ו בשבט תשע"א יהיו נטע רבעי.
- ו. כיוון שיש כמה ספקות באשר למניין שנות הערלה של עץ זה, יש להתייחס לפירות הנ"ל כספק נטע רבעי. יש לחלל אותם ללא ברכה, וכן להפריש תרומות ומעשרות ללא ברכה.





הרב יעקב אפשטיין

קציר העומר בזמן הזה - תגובה

במאמרו 'קציר העומר בזמן הזה', בגיליון 'אמונת עתיד' 90 (עמ' 43-50), שואל הרב עמיחי, מדוע לא נקצור את העומר גם בזמן הזה, על מנת להקדים ולהתיר את קציר התבואה כבר מהלילה שמתחילים לקצור בו את העומר - ליל ט"ז ניסן.

לא ירדתי לסוף דעתו, על איזה 'קציר עומר' הוא מדבר.

לצערנו, אין לנו בית מקדש ואין אנו מקריבים קורבן העומר, אם כן באיזו קצירה מדובר?! וכי יקצרו שעורים לחינם ויקראו להם 'קורבן העומר'?! וכי מה תועיל קצירה כזו, שאינה לשם קורבן העומר?

מצוות קצירת העומר אינה מצווה בפני עצמה. מצוות הקצירה היא מצווה המכינה להבאת העומר והנפתו, שהן עיקר המצווה, ולמדו חכמים בתורה שבע"פ, שיש בעצם הקצירה מצווה, עד כדי כך שתדחה את השבת, אם יש צורך בכך; אבל אין מצוות הקצירה עומדת בפני עצמה, ללא הבאת העומר לבית המקדש עם כבש העולה, הנפתו, הקטרת הקומץ ואכילת הכוהנים את שיירי המנחה.

כל הדיון אימתי קצירת יחידים מותרת, האם מהנפת העומר או מקצירתו, שייכת כאשר קוצרים ומביאים את העומר לבית המקדש, אבל כאשר אין מביאים, חוזרת תקנת רבן יוחנן בן זכאי - 'שיהא יום הינף כולו אסור', ונראה שהוא הדין לגבי קצירה! כך נכתב בספר 'שבולי הלקט' (סי' רלד):

1. ירושלמי (חלה, פ"א ה"א): 'אמר רבי יונה הבאה מתרת להבאה קצירה מתרת לקצירה אמר רבי יוסי קצירה מתרת הבאה וקצירה לפום כן רבי יוסי חווי בה קצר לרבים ונטמא חזר היחיד לאיסורו רבי יונה אמר קודם לקצירה רבי יוסי אמר קודם להבאה'. ה'אור שמח' (הל' תמידין ומוספין, פ"ז הי"ג) הופך בין ר' יוסי לר' יונה, ומסביר את קושיית ר' יוסי כך: 'פירוש, דמקשה דאיך תאמר דקצירת עומר מתרת קצירת כל התבואות, דא"כ כי קצר לרבים ונטמא,

יש תמיהה וכי מה ענין עבודת בית המקדש להזכירה עם ספירת העומר והלא ספירת העומר אין תלוי בבנין הבית ועוד הוא חובת הגוף ונוהגת בכל המושבות, וכתב אחי ר' בנימין נר"ו אף על פי שאין הספירה תלויה בבנין הבית **הרי הקצירה וההבאה תלויה בבנין הבית**, ועוד הלא יום הנף דהיינו כל ששה עשר אסורין באכילת חדש כתקנת ר' יוחנן בן זכאי לכך ראוי להזכיר עבודת הבית ולהתפלל עליה לחזור ליושנה.

וכן עולה משתיקת הרמב"ם לגבי קצירה, שבזמן שאין בית מקדש אף הקצירה אסורה עד זמן אכילת החדש. כך פסק הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות, פ"י ה"ב):

החדש כיצד כל אחד מחמשה מיני תבואה בלבד אסור לאכול מהחדש שלו קודם שיקרב העומר בט"ז בניסן שנאמר ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר לוקה מן התורה בכל מקום ובכל זמן בין בארץ בין בחוצה לארץ בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, אלא שבזמן שיש מקדש משיקרב העומר הותר החדש בירושלים, והמקומות הרחוקין מותרין אחר חצות שאין בית דין מתעצלין בו עד אחר חצות, ובזמן שאין בית המקדש כל היום כולו אסור מן התורה, ובזמן הזה במקומות שעושין שני ימים טובים החדש אסור כל יום י"ז בניסן עד לערב מדברי סופרים.

וכך השיב שו"ת 'שאגת אריה' (דיני חדש, סי' ח):

שאלה בזמן הזה אם אסור לקצור קודם לעומר בא"י כמו בזמן שבהמ"ק קיים או לא?

תשובה אף על גב דאיסור קצירה קודם לעומר בעומר תליא רחמנא, דכתיב ראשית קצירכם שיהי' הוא תחלה לכל הנקצרים, מ"מ אפילו בזה"ז דליכא עומר אסור לקצור קודם האיר המזרח דיום הנף.

הא קמן שאפילו בזמן שאין הקרבת העומר חייבים להמתין עם הקצירה, ואין אפשרות לקצירה מוקדמת משעת קצירת העומר (באשר לזמן המתיר ביום הינף, אין כאן מקום להאריך).

דמוכרח לקצור תבואה אחרת לעומר חזרו כל ישראל לאיסורן לקצור ליחיד קודם העומר השני מה שהותרו מכבר אחר קצירת עומר שנטמא'. קושיה זו מבליטה שרק קצירה הבאה להקרבת העומר היא המתירה קצירה, אבל אם נטמא העומר קודם הבאה, שוב הקצירה אינה מתירה, ונאסרים היחידים עד שייקצר העומר מחדש (או שיובא מן העלייה).