

אמונת עתיד

"אמונת — זה סדר זרעים"

(שבת לא ע"א)

"שמאמין בחי העולמים וזרע"

(מדרש שוחר טוב תהילים יט)



גליון מס' 88

תשרי תשע"א — כסלו תשע"א

מכון התורה והארץ * כפר דרום — חבל עזה — אשקלון

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

בהוצאת מכון התורה והארץ
רח' דוד ברגר אשקלון

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

www.toraland.org.il

דוא"ל

Machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חינם
הוצאות משלוח - 36 שקל לשנה

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

©

כל הזכויות שמורות
ISSN 001337383

סדר ועימוד
א"א 077-3535047

דפוס האוזר בע"מ
גבעתיים

תוכן



מאמר מערכת

- 5 הרב גבריאל קדוש סודו של חג החנוכה

הלכות חנוכה

- 10 הרב יואל פרידמן דין הדלקת נר חנוכה לאורה, שאביו מדליק בביתו

מצוות התלויות בארץ

- 16 הרב יהודה הלוי עמיחי מעשר עני בספקות
- 33 הרב יואל פרידמן חיוב מעשר בקטיף תירותי
- 45 הרב יהודה הלוי עמיחי כלאי הכרם בכרם שאינו מניב
- 50 הרב יואל פרידמן עירוב עיסת חולין בעיסה החייבת בחלה

שונות

- 54 הרב יעקב אפשטיין אבקת פרחים ושאר מוצרי הכוורת
- 64 הרב דוד אייגנר עבודת הוטרינר בחול המועד
- 74 הרב יונתן בלס בדיקת תולעים - טעם החיוב והגבלותיו - תגובה
- 79 הרב יהודה הלוי עמיחי על מזבחך ועל היכלך





רשימת המשתתפים

מכון התורה והארץ

הרב דוד אייגנר

מכון התורה והארץ

הרב יעקב אפשטיין

רב הישוב נוה צוף

הרב יונתן בלס

מכון התורה והארץ

הרב יהודה הלוי עמיחי

מכון התורה והארץ

הרב יואל פרידמן

מכון התורה והארץ

הרב גבריאל קדוש





הרב גבריאל קדוש

סודו של חג החנוכה

על אף שלא נקבעה לסיפור נס חנוכה מגילה בתנ"ך כמגילת אסתר ולא נקבעה לדיניו מסכת מיוחדת בש"ס כמסכת מגילה וראש השנה ולמעט הסוגיה במסכת שבת, שעוסקת בנר חנוכה תוך כדי עיסוקה בנר שבת¹, בכל זאת הוגדרו ימי החנוכה בגמרא במסכת שבת (כא ע"ב) בתור ימים טובים:

מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה.

להגדרה זו יש בדרך כלל השלכות הלכתיות רחבות, אך כאן הגמרא ציינה רק שבימים אלו נאסרו המספד והתענית.

השוואת חנוכה לזמנים אחרים

במספר מקומות מצאנו השוואה של חג החנוכה וימים ומועדים אחרים. במשנה במסכת תענית (דף טו ע"ב) הושוו חנוכה וראשי חודשים: "אין גוזרין תענית על הצבור בראשי חודשים, בחנוכה, ובפורים..." במסכת מגילה (פ"ג מ"ו) ציינה המשנה את חנוכה כשווה לראשי חודשים, לגבי הפסקות בקריאת התורה המקובלת בכל שבת:

1. וכן במשנה במסכת ב"ק בענין נזק ע"י נר חנוכה ועוד אזכורים בודדים במקומות שונים

בחנוכה (מפסיקים לקריאת פרשת) בנשיאים, בפורים (מפסיקים לקריאת פרשת) ויבא עמלק, בראשי חדשים (מפסיקים לקריאת פרשת) - ובראשי חדשיכם...
 השוואת חנוכה ופסח, ראש השנה ופורים מצאנו במסכת ראש השנה (פ"א מ"ג):
 על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח, על אב מפני התענית, על אלול מפני ראש השנה, על תשרי מפני תקנת המועדות, על כסלו מפני חנוכה, ועל אדר מפני הפורים, וכשהיה בית המקדש קיים יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן.
 וכך לגבי חיוב לגמור את ההלל בימים מיוחדים הושו חנוכה וימים טובים אחרים.
 וכן כתבו במסכת ערכין (י ע"א):

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת; ובגולה עשרים ואחד: תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת.

לאור כל השוואות האלו קשה שבעתיים מדוע נפקד מקומו של חנוכה בתנ"ך כמגילה ובש"ס כמסכת נפרדת?

חנוכה לא ניתן להיכתב

נראה שחג החנוכה מציין דבר נעלם, אשר לא ניתן להיכתב כמו שאר החגים. בפתחתו להלכות החנוכה (פ"ג, ה"א), מתאר הרמב"ם את ההשתלשלות ההיסטורית של המאורעות שהובילו לנס החנוכה:

בבית שני, כשמלכו יון, גזרו גזרות על ישראל, ובטלו דתם, ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות, וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם, ולחצום לחץ גדול, עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום, והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני.

יש צורך להבין: לשם מה ציין הרמב"ם בספר ההלכות שלו שסיפור החנוכה אירע בימי בית שני? מה ההשלכה ההלכתית שנלמדת מציין הזמן?
 נראה להסביר זאת לפי דברי הגמרא במסכת יומא (דף כ"ט ע"א):

למה נמשלה אסתר לשחר? לומר לך: מה שחר סוף כל הלילה, אף אסתר סוף כל הנסים, והא איכא חנוכה? ניתנה לכתוב קא אמרינן. למדנו מדברי הגמרא, שנס החנוכה אינו כלול בין הנסים שניתנו להיכתב. מדוע נס החנוכה לא ניתן להיכתב?
מסביר מו"ר הרב אברהם אלקנה שפירא זצ"ל:

לשם כתיבת כתבי הקודש יש צורך בנבואה, ואם כי בזמן אנשי כנסת הגדולה היו עדיין נביאים כחגי זכריה ומלאכי, מכל מקום הם היו הנביאים האחרונים (כפי שאומרת הגמרא במסכת סוטה דף מ"ח ע"ב) ואצלם כבר נחלשה הנבואה, והיה צורך לשאול אותם האם הם מבינים את מראי עיניהם, ולאחר מכן בטלה הנבואה לגמרי, ושוב אי אפשר היה יותר לכתוב את הנסים בכתבי הקודש. בתקופת הבית הראשון היו נביאים, והיתה כתיבה של כתבי הקודש, ואילו בתקופת הבית השני בטלה הנבואה, ופסקה כתיבת כתבי הקודש, והתורה הפכה להיות תורה שבעל פה.

ומצטט הרב שפירא זצ"ל את דברי מדרש סדר עולם: "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש, מכאן ואילך הט אזנך ושמע דברי חכמים".

חנוכה - יום טוב של התורה שבעל פה

לפי זה אפשר לומר שהיסוד של חג החנוכה הוא תורה שבעל פה, ולכן מובן מדוע הרמב"ם מדגיש שסיפור החנוכה אירע בימי בית שני: זאת בשל הקשר של נס החנוכה לתורה שבעל פה. דווקא בזמן של ביטול הנבואה גבר כוחה של התורה שבעל פה. כי באמת עיקר גזרותיה של יוון, מלכות הרשעה, היה לבטל את לימוד התורה שבעל פה, דווקא בדור שלפני הגלות הארוכה, בתקופה שתיקנו בה תקנות רבות. מלכות הרשעה חשה בכך שההשגחה העליונה מציידת את עם ישראל בריבוי תורה שבעל פה, כדי שיחזיק מעמד בגלות הארוכה, הקרבה והולכת. מלכות הרשעה רצתה לבטל את הכוח המעמיד של תורה שבעל פה מעם ישראל, היה לא תהיה.

חיזוק לדבר נמצא בדברי הלבוש ולבוש החור הל' חנוכה ס' תרע סימן ב) בהבדל שבין ציון ימי הפורים במשתה לבין ציון ימי החנוכה בהלל והודאה:

לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבח ולהודות לו על שהיה

לנו לאלוקים ולא עזבנו מעבודתו, אבל בימי המן שהיתה הגזירן להרוג ולהשמיד את הגופות שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשנצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה, הלכך ריבוי הסעודות שעושין בחנוכה אינן אלא סעודות הרשות.

נראה להוסיף שציון נס חנוכה נעשה בהדלקת הנר דווקא, משום שהנר מציין את כוחה של התורה שבעל פה, כוחם של תלמידי החכמים. וכך מובא בפסיקתא זוטרתיא (בהעלותך דף צו עמוד א):

אמר רב הונא הרגיל בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים מצאנו לפרשת שמן זך ולפרשת המנורה שנאמרו ונשנו והן צריכין להדרש על הסמוכים. למה נאמר (ויקרא כד) ויקחו אליך שמן זית זך לפרשת המועדים מלמד שהיו ישראל עתידין לחדש יום טוב להם על עסק השמן ואיזה זה זו חנוכה.

רואים בדברי המדרש שה'יום טוב' המציין את התורה שבעל פה, חנוכה, כבר היה רמוז בתורה במילים: "ויקחו אליך שמן זית זך" שסמוך לפרשת המועדות. הנה למדנו על מועד חדש הנקרא 'חנוכה', שמהותו היא תורה שבעל פה. אך מועד זה לא נכתב מכיוון שמהותה של תורה שבעל פה, היא היותה דווקא בעל פה, מסירתה מדור לדור, מרב לתלמיד מהותה היא שעמלים בה ושמהדשים בה, וכל כתיבה מצמצמת ומגבילה.

זו משמעותו של הנר. הנר חודר לכל מקום, ומפיץ את אורו ללא הגבלה. מכאן אפשר להבין את לשון הרמב"ם על נר חנוכה (פ"ד ה"ב):

מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק.

מה פשר התיאור של "חביבה היא עד מאוד"? אלא תיאור זה מרמז למה שחז"ל אומרים (בראשית רבתי בראשית): "חביבין דברי סופרים מדברי תורה דכתיב כי טובים דודיק מיין (שה"ש א' ב')". ומכאן ההשוואה הרבה של חנוכה וימים טובים, ראשי חודשים ראש השנה ועוד.

העלון שלנו היוצא לקראת חג החנוכה פותח במאמר של הרב יואל פרידמן על דין הדלקת נר חנוכה של אכסנאי.

במדור למצוות התלויות בארץ נעסוק הפעם בנושאים רבים: נפתח במאמרו של הרב יהודה עמיחי על דין מעשר עני, לאדם הקונה מן השוק. מה דינו של אדם הקוטף פירות במסגרת 'קטיף תיירותי', ההולך ונפוץ בימינו? על כך כתב הרב יואל פרידמן. מה דינם של כלאיים בכרם צעיר שאינו מניב? הרחיב על כך הרב עמיחי. למדור זה נוספו הלכות חלה: עם ריבוי בתי המאפה במגרת רשתות השיווק המקבלות בצק קפוא ואופות אותו במקום. מה דינו לעניין חלה? בכך עוסק הרב פרידמן.

במדור 'שונות' אנו מפרסמים את מאמרו של הרב יעקב אפשטיין העוסק בכשרותם של מוצרי כוורת: אבקת פרחים 'פולן', פרופוליס ומזון מלכות. אנו ממשיכים בפרסום סדרת המאמרים של הרב דוד אייגנר בנושא הרפת, והפעם על עבודתו של הוטרניר ברפת בחול המועד. אנו מפרסמים את תגובתו של הרב יונתן בלס על מאמרו של הרב פרידמן בעניין חיוב בדיקת תולעים. אנו חותמים במאמרו של הרב עמיחי "על מזבחך ועל היכלך" - עיון בברכת 'מעין שלוש'.

בעז"ה, לאחר חג החנוכה המכון יקיים כנס לחקלאי בנימין ושומרון ולתושביהם. מטרת הכנס היא לתת ידע הלכתי ומעשי כיצד מקיימים כיום את המצוות התלויות בארץ בצורה נכונה לכל החפץ בכך. בין הנושאים שנעסוק בהם: תרומות ומעשרות - הפרשה מראש בגינת הבית, הפרשת תרומות ומעשרות ביקבים; טיפול בצאן בשבת ונושאים נוספים. הכנס יתקיים אי"ה במרכז האונברסיטאי באריאל. תאריך מדויק יפורסם בהמשך. כל קוראינו מוזמנים! כנס זה הוא כנס נוסף על היום עיון המסורתי של המכון המתוכנן להתקיים בט"ו בשבט

חנוכה שמח!

מערכת אמונת עתיד





הרב יואל פרידמן

דין הדלקת נרות חנוכה לאורח, שאביו מדליק בביתו

כתב ספר התרומה (סי' רכט בסימנים):¹

...ואם הוא במקום אחד כגון תלמידים הבאים ללמוד חוץ מביתם או אורח
אין צריך ליתן בנר אם יודע שאשתו או בניו או אביו ואמו² מדליקין
בשבילו במקומו כדאמר רבי זירא מרישא הוינא משתתף בהדי אושפיזאי
כיון דנסיבנא לא צריכנא דקא מדלקו עלאי בגו ביתאי.
החידוש בדבריו הוא שלא רק אשתו של אורח פוטרת אותו מחובת ההדלקה של נר
חנוכה, אלא גם אביו ואמו. המשמעות של חידוש זה היא שרווק שנמצא בפנימייה לא
ידליק נרות חנוכה, שכן אביו ואמו פוטרים אותו. האחרונים הקשו על ספר התרומה
מן המאמר בגמרא (שבת כג ע"א), שממנו הוא מביא את הראיה, וזו לשון הגמרא שם:
אמר רב ששת: אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא: מריש כי הוינא
בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזאי. בתר דנסיבי איתתא אמינא:
השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי.
משמע מדברי ר' זירא, שרק לאחר שנשא אישה נפטר אכסנאי מחובת ההדלקה
ומן הצורך להשתתף עם מארחיו בפרוטה. אך כבר תירצו האחרונים שר' זירא היה

1. צ"ע מדוע פסקה זו אינה נמצאת בחיבור הארוך של ספר התרומה, ומכל מקום בכתבי היד העיקריים של ספר התרומה הפסקה מצויה בסימנים.
2. בכתב יד ל, 3: שאשתו או אמו; כתב יד ו, ק: שאשתו או אביו.

יתום מאב ואם, ולכן לא היה מי שידליק עבורו.³ וכן כתוב בירושלמי (פאה פ"א ה"א), לאחר שהגמרא מספרת על כיבוד אב ואם של ר' טרפון ור' ישמעאל:

רבי זעירא⁴ הוה מצטער ואמר הלואי היה לי אבא ואימא דאיקרניהון דנירת גן עדן כד שמע אילין תרתין אולפניא אמר בריך רחמנא דלית לי לא אבא ואימא לא כרבי טרפון הוה יכילנא עביד ולא כרבי ישמעאל הוינא מקבלה עלי...

נאמר בגמרא (שבת כא ע"ב): "נר חנוכה איש וביתו", ומפרש רש"י: "נר אחד בכל לילה ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד". משמעות הדבר היא שחובת ההדלקה מוטלת על כל משפחה, ולכן ראש המשפחה מדליק. אין זה דין על הבית כמו מזוזה, ולכן אף שבעל הבית מדליק, האכסנאי - האורח חייב.

בהמשך הגמרא (שבת שם), נאמר:

תנו רבנן: מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין - נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך.

המהדרין מדליקים נר לכל אחד מבני הבית, אך אין מבואר שכל אחד מדליק לעצמו אלא שאחד מדליק עבור כולם. וכן כתב רש"י לגבי נר איש וביתו: "נר אחד בכל לילה ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד". בהמשך מפרש רש"י לגבי המהדרין: "והמהדרין - אחר המצות - עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית". מדברי רש"י משמע שכמו ש"נר איש וביתו" בעל הבית מדליק, אף המהדרין - בעל הבית מדליק כמספר בני הבית. נקודה זו מתבארת יותר בהקשר למחלוקת התוספות והרמב"ם מהו מהדרין מן המהדרין. הם נחלקו האם מדרגת המהדרין מן המהדרין בנויה על גבי מדרגת המהדרין או שזה אופן אחר של הדלקה ללא קשר למהדרין. ר"י בתוספות, (שבת שם, ד"ה והמהדרין) מבארים שהמהדרין מן המהדרין אינם מדליקים נר

3. אמנם עי' מו"ק כ ע"ב, וכן תוס' חולין מו ע"א ד"ה ערוקאי, וכתבו האחרונים שיתכן שתרי ר' זירא הוי; עי' הרב חיים יעקב סופר, חוקי רצונך, תשנ"ו עמ' נד; הרב שלמן, שלמי תודה סי' יט.

4. עי' בנימין זאב באכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל, כרך ג ח"א, תל אביב תרץ, עמ' 6, שבירושלמי תמיד נקרא 'ר' זעירא' ובבבלי 'ר' זירא', וחד הם.

לכל אחד, שאם יעשו כן לא יהיה היכר לימים, והרואה לא יידע באיזה יום מימות החנוכה הדליקו, אלא יטעה, כי מספר הנרות מקביל למספר בני הבית. לכן לדעת ר"י המהדרין מן המהדרין מדליקים בהתאם למספר ימי החנוכה. מדברי ר"י ברור שגם המהדרין מן המהדרין רק בעל הבית מדליק כנגד ימות החנוכה, כדי שיהיה "היכר ימים". הרמב"ם חולק וסובר שמדרגת המהדרין מן המהדרין בנויה על מדרגת המהדרין, לאמור שמדליקים הן כנגד בני הבית והן כנגד הימים; וזו לשון הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א-ה"ג):

[א] כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר **מדליק נר לכל אחד ואחד** בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. [ב] כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות.

[ג] מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא **מדליק** בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד. מתבאר בדברי הרמב"ם שהמהדרין מן המהדרין, בעל הבית מדליק עבור כל בני הבית ומוסיף נרות כנגד ימי החנוכה. בהלכה ג', הרמב"ם כתב את המנהג שהתפשט בכל ערי ספרד, בניגוד לפירושו, שבכל יום מוסיפים נר ורק בעל הבית מדליק. לכן הדגיש הרמב"ם: "עד שנמצא **מדליק** בליל שמיני שמונה נרות". כשמעיינים בהלכה יש דבר תמוה, שהשו"ע, (או"ח סי' תרעא סעי' ב), פוסק כתוספות, ואילו הרמ"א, לשו"ע שם, פוסק לכאורה כרמב"ם, עד שהט"ז, לשו"ע שם, מציין עובדה זו שלא מצאנוה במקום אחר: "ובכאן יש חידוש במנהג שהספרדים נוהגין כתוס' כמ"ש והאשכנזים כרמב"ם וזה לא מצינו בשאר מקומות". וזו לשון השו"ע והרמ"א: כמה נרות מדליק; בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית **לא ידליקו יותר**. הגה: וי"א דכל אחד מבני הבית **ידליק** (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט; ויזהרו

ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין.

אלא שברור שמרן אינו רק כתוספות אלא כרמב"ם, והוא העתיק את ה"מנהג הפשוט בכל ערינו בספרד" בניגוד לפירוש הרמב"ם לגמרא; וכן כתב הגר"א לשו"ע ושם, ד"ה ואפילו לרבי.

בביאור הגר"א לשו"ע (שם, ד"ה וי"א), הוא כתב שיש להביא ראיה לפירוש הרמב"ם לגמרא, שכן מובאות דעות תרי אמוראי דבני מערבא, להסברת המחלוקת שבין בית הלל לבין בית שמאי:

אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר: טעמא דבית שמאי - כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל - כנגד ימים היוצאין. וחד אמר: טעמא דבית שמאי - כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל - דמעלין בקדש ואין מורדין.

למאן דאמר אליבא דבית הלל, "כנגד הימים היוצאים" מובן שצריך "היכר ימים" כפי שטוענים תוספות. אך לפי מאן דאמר שטעם בית הלל הוא כי "מעלין בקודש ואין מורדין", אין קשר ישיר בין ריבוי הנרות לבין מספר הימים. בכל יום מוסיפים נר כי מעלין בקודש ואין מורדין, ובמקרה יש הקבלה בין מספר הנרות לבין מספר הימים. לכן לדעת הרמב"ם, העובדה שאין "היכר ימים", אינה חיסרון, והעיקר שמדליקים כנגד כל בני הבית וכל יום מוסיפים נרות, ובכך מעלין בקודש. הגר"א מוסיף שהגמרא מסיקה כמאן דאמר "מעלין בקודש" ולא כמאן דאמר "כנגד הימים היוצאים":

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו - כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו - דמעלין בקדש ואין מורדין.

לפי תוספות הטעם העיקרי הוא כנגד הימים היוצאים, אם מפני שהקשר לחנוכה ברור יותר, ואם מפני שיתכן שהם לא נחלקו בכך; וגם מאן דאמר "מעלין בקודש" מודה שיש קשר בין מספר הנרות למספר ימי החנוכה.

אלא שעדיין יש לתמוה מדוע הרמ"א פסק כרמב"ם, וכפי שהעיר הט"ז: נוסף על כך, יש לשאול: לכאורה פסק הרמ"א גם אינו כרמב"ם, שכן כאמור, לדעת הרמב"ם בעל הבית מדליק עבור כל בני הבית, ואם כן מניין חידש חובת הדלקה על כל אחד ואחד, למהדרין מן המהדרין?

ביאור הגר"א (ד"ה: וכן המנהג), מביא את דברי הרמ"א עצמו ב'דרכי משה' להסברת מנהגו, וזו לשון ה'דרכי משה', (לטור או"ח סי' תרעא, ס"ק א):

וכן המנהג וכתב מהר"א מפראג דלדין שמדליקין בפנים ויודעין בבית כמה בני אדם בבית וליכא למיחש שמא יאמרו כך בני אדם הם בבית, אף לדעת התוספות מנהגינו נכון. ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יכול להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד ואיכא היכירא שמוסיף והולך בשאר הלילות ולכן מנהגינו אתי שפיר לכו"ע.

ברור אם כן מדבריו, שהסיבה לפסקו אינה הליכתו לרעות בשדות הרמב"ם, אלא מפני שהשתרש המנהג להדליק בתוך הבית. ר"י בתוספות פירש את הגמרא לפי הדין העקרוני שיש להדליק על פתח הבית מבחוץ, ולכן טען שאם נאמר שהמהדרין מן המהדרין ידליקו כנגד כל בני הבית, נמצאנו עוקרים את עיקר ההדלקה, שמיועדת לפרסם את הנס ואת ימי החנוכה הנכנסים. הרמ"א כתב על סמך המנהג המקובל שמדליקין בתוך הבית, וכולם יודעים את מספר בני הבית, ולכן ימי החנוכה ניכרים. וכן הוא טען שכיוון שמדליקים בפנים אין צורך להקפיד דווקא על הטפח הסמוך לפתח, ואפשר לפזר את הנרות בכל הבית.

ר' ברוך ב"ר יצחק היה, כידוע, תלמידו של ר"י הזקן, ולכן וודאי הלך בשיטתו. גם המהדרין מן המהדרין, רק בעל הבית מדליק כנגד ימי החנוכה, כדי שיהיה היכר לימי החנוכה. מדוע אם כן יהיה הבדל בין אשתו של האכסנאי לבין אביו? כשאשתו מדליקה את הנרות, אין היא מוציאה אותו כי היא שליח של הבעל, אלא מפני ש"נר איש וביתו", וכיוון שהיא הדליקה, הם קיימו את חובת ההדלקה.⁵ כאמור, לפי דעת ר"י גם כשהאדם בביתו אביו מדליק עבורו ועבור כל בני הבית, וגם אם בני הבית רוצים להדר

5. לכן הב"י (או"ח סי' תרעז) דוחה את דברי תרה"ד (סי' קא), וסובר שהאורח אינו יכול להדליק בברכה במקום שמתאכסן, כיוון שכבר נעשה פטור בהדלקת אשתו, וגם אם מתכוון שלא לצאת ידי חובה בהדלקתה לא מהני, והוי ברכה שאינה צריכה. וכך כתב בתשובות מהרש"ל סי' פה. ובפרי חדש או"ח סי' תרעז, פראג תקמ"ה, כתב: "ומ"ש מדליק ומברך עליהם ובב"י כתב שאין לסמוך על זה, וכן עיקר כי אין יברך אשר ציונו והוא אינו מצווה, ואפילו אם אינו רוצה לצאת בהדלקת בני ביתו...". תרה"ד לעומת זאת, סובר שלא גרע מן המהדרין, שכל אחד יכול להדליק בעצמו. והוא מוסיף: "דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד ה"נ יש הידור לאיש בנר אחד ולאשתו בנר אחד בשני מקומות". ונראה שמרמז לסברת

ולהדליק בעצמם, אסור להם לעשות כן. לכן אם אדם מתארח במקום אחר, אביו יכול להוציא אותו ידי חובתו בדיוק כמו אשתו. אמנם אם אין מי שמדליק עבורו, יכול האורח להשתתף ולשלם לבעל הבית פרוטה לצורך ההשתתפות בהדלקה. ויש לומר שלפי שיטה זו ההשתתפות בתשלום אינה פתרון של בדיעבד למקרה שאין לו כסף, אלא שלכתחילה צריך לעשות כן, כי רק בעל הבית מדליק, כדי שיהיה בנרות היכר למספר ימי החנוכה.

לדיון זה יש משמעות מעשית מאוד עבור בחורי הישיבה שנמצאים מחוץ לביתם. האם הם צריכים להדליק בברכה, אם לאו. לדעת רמ"א אין נפקא מינא כי, כאמור, לאחר שהשתרש המנהג להדליק בתוך הבית, כל בני הבית מדליקים, ולכן אין מניעה לכך שהבחורים ידליקו במקום המגורים שלהם. אך לדעת מרן בשו"ע, שרק אחד מבני הבית מדליק, ייתכן שיש לנקוט כספר התרומה,⁶ שאביו של בחור הישיבה מוציא אותו ידי חובתו. לכן יש אחרונים שכתבו שמכלל ספק לא יצאנו וספק ברכות להקל, ולכן ידליק ללא ברכה; ולמעשה, כך כתב בילקוט יוסף.⁷ מאידך מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל כתב שבכל מקרה הישיבה היא ביתו של בן הישיבה, ולכן עליו להדליק בחדרו.⁸



- ה'דרכי משה' שהבאנו לעיל, שכיוון שמדליקים היום בבית, אינו חייב להדליק דווקא בטפח הסמוך לפתח, ולכן אם כל אחד מדליק במקום אחר מספר הימים ניכרים.
6. אמנם ייתכן שיש חולקים על ספר התרומה, ומסבירים כפשט הגמרא, שדווקא אשתו של האורח פוטרת אותו מן ההדלקה, עי' שאילתות דר' אחאי, פ' וישלח, שאילתה כו: "והוא שהיה רווק אבל יש לו אשה לא צריך שאנשי ביתו מדליקין בביתו"; ועי' גם מאירי, שבת שם: "ומ"מ אם היה נשואי שנמצא קובע בית לעצמו בעיר אחרת אע"פ שאין לו בית בזאת העיר אינו צריך אף לשתוף שהרי מדליקין עליו בביתו ואפ"ל פתח דלת לעצמו".
7. הרב יצחק יוסף, קיצור שולחן ערוך ילקוט יוסף כרך ב, תשס"ו, סי' תרעז סעי' ד (עמ' 376-377).
8. שני מכתבים של מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל התפרסמו בס' מקראי קודש, הל' חנוכה, לרב משה הררי, ירושלים תש"ס, עמ' קלא, קלג, וכן כתב שם: "כיום עם כינון הפנימיות בישיבות שבו תלמיד הישיבה שוהה שם כל שעות היממה, ואינו סמוך על שולחן של בעלי בתים כמו לפנים, החדר של התלמיד היא הדירה הקבועה שלו, ולא בית אביו, ששם מבקר פעם בחודש... ועל כן עליו להדליק גם בחדר שלו, ולא יצא ידי חובה בהדלקה של אביו...". וכן כתב הרב יצחק דרזי, בספר שבות יצחק, עמ' קיד, בשם הגר"ש אלישיב שליט"א.



הרב יהודה הלוי עמיחי

מעשר עני בספקות

א. סוגי פירות וירקות שבשוק

בפירות השוק יש מספר סוגים:

1. פירות שהפרישו מהם תרומות ומעשרות כדין, נתנו ללויים ולעניים את המגיע להם (בשנים שצריך: ג', ו'), ומעשר שני חללו כדין (בשנים שצריך).
 2. פירות שהם ספק מעושרים ספק אינם מעושרים; ותערובות של פירות מעושרים ושאינם מעושרים.
 3. פירות שהפרישו מהם תרומות ומעשרות אולם לא נתנו את המעשרות למי שצריך לקבלם (ללויים ולעניים).
 4. פירות שלא הפרישו מהם כלל.
- במקרה הראשון ברור שאם הופרשו תרומות ומעשרות כדין על ידי האחראים לכך אין חובה לחזור ולהפריש, והרי זה ככל שליח שמפריש בעבור משלחו¹. גם במקרה הרביעי הדין פשוט: יש צורך להפריש את התרומות והמעשרות כדין, ואם ברור שלא הפרישו, יש להפריש בברכה. השאלה היא על פירות שספק אם הפרישו בהם תרומות ומעשרות כדין, וכן על פירות שהפרישו מהם ולא נתנו מעשר עני לעני, האם חלה חובה על הקונה להפריש או לתת את המעשרות מפירותיו?

1. מי שחושש שמא התערב והשתנה, נוהג הידור, שאין כאן המקום לברר אותו.

ב. ספק לקט - לקט

המשנה (חולין קלד ע"א) אומרת שגר שנתגייר ונשחטה פרתו, אלא שלא ידוע אם נשחטה קודם שנתגייר ופטור ממתנות כהונה, או לאחר שנתגייר וחייב במתנות כהונה - הוא פטור ממתנות כהונה, וזו לשון המשנה:

גר שנתגייר והיתה לו פרה, נשחטה עד שלא נתגייר - פטור, משנתגייר - חייב, ספק - פטור, שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

על כך הקשה רשב"ל לרבי יוחנן (חולין שם):

תנן ספק - פטור אלמא ספיקא לקולא. (אלמא ספק - מתנות כהונה לקולא דאמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה). **ורמינהו, חורי הנמלים שבתוך הקמה** (שבתוך הקמה - לפני הקוצרים שעדיין לא הגיעו הקוצרים לשם). - **הרי אלו של בעל הבית** (הרי - כל הנמצא בהן לבעה"ב דאין לקט אלא הנושר בשעת קצירה), **ושלאחר הקוצרים, העליונים** (העליונים - חטין העליונים שעל פי החור איכא למימר לקט הן שנשרו מן השבלין בשעת קצירה) - **לעניים, והתחתונים** (והתחתונים - שבקרקעיתו של חור) - **של בעל הבית** (לבעל הבית - דקודם קצירה כנסום נמלים שם).

רבי מאיר אומר: הכל לעניים, שספק לקט - לקט! (שספק לקט לקט - אלמא לרבי מאיר גבי מתנות עניים וה"ה למתנות כהונה ספיקא לחומרא, וסתם מתניתין ר"מ היא וקתני ספיקא לקולא).

אמר ליה (רבי יוחנן לרשב"ל): **אל תקניטני, שבלשון יחיד אני שונה אותה** (אל תקניטני - דהא דקתני ספק לקט לקט יחידאה היא שאיני שונה אותה כמו ששנית דברי ר"מ, אלא דברי ר' יהודה בן אגרא משום ר"מ). **דתניא, ר' יהודה בן אגרא אומר משום רבי מאיר ספק לקט - לקט, ספק שכחה - שכחה, ספק פאה - פאה**.²

2. רבי יוחנן תירץ לריש לקיש שרק רבי מאיר הוא הסובר שספק לקט - לקט, שהרי רבי יהודה בן אגרא אמר בשם רבי מאיר: "ספק לקט - לקט", אבל לדעת חכמים כל ספק שייך לבעלים, ולכן גר, ושיש ספק לגבי הבכור, פטור הישראלי מנתינתו לכוהן. לדעת רבי יוחנן בכל הספקות, לדעת חכמים יש להקל ורבי מאיר החמיר בכל ספקות של עניים, מדין ספק לקט - לקט.

אמר לו (רשב"ל לרבי יוחנן): **אל תשנה אותה אלא בלשון בן תדל, והא טעמא קאמר!** (אל תשנה אותה אלא בלשון בן תדל - אפילו אין אתה שונה אותה אלא בשם שוטה שבעולם ששמו בן תדל אפילו הכי קשיא לך דהא טעמא קאמר למילתיה), **דאמר ר"ש בן לקיש: מאי דכתיב** (תהלים פ"ב) **עני ורש הצדיק? מאי הצדיק, אילימא בדינים** (אילימא בדינין - לראות לו זכות בדיון) - **והא כתיב** (שמות כ"ג) **ודל לא תהדר בריבו, אלא - צדק משלך ותן לו!**

אמר רבא: הכא - פרה בחזקת פטורה קיימא (פרה - כשנולד לך ספק זה במתנותיה ואתה מעמידה על חזקתה הראשונה הרי היא פטורה שהרי בחזקת של עובד כוכבים היתה עומדת), **קמה - בחזקת חיובא קיימא** (קמה - כשנולד לך ספק בלקט ואתה מעמידה על חזקתה חזקת חיוב הוא דמעולם היא עומדת לכך דשל ישראל היא).

לא מצאנו בגמרא תגובה של רבי יוחנן לדברי רשב"ל, משמע שרבי יוחנן קיבל את דברי רשב"ל ש"ספק לקט - לקט", ודין זה מוסכם ומקובל הן לדעת חכמים והן לדעת רבי מאיר, מכיוון שנאמר "עני ורש הצדיקו - צדק משלך ותן לו".

כאמור, הגמרא הקשתה מדוע בספק מעשר עני - חייב, ובספק מתנות כהונה, כשאין יודעים מתי נולדה הפרה - פטור. על כך תירץ רבא שפרה, כל זמן שהייתה אצל הגוי, היא בחזקת פטורה, ולכן בספק - פטור מלתת מתנות כהונה. לעומת זאת קמה היא בחזקת חיוב כי היא הייתה תמיד של ישראל, וודאי יש חיוב לקט, שהרי כבר קצרו את השדה; אלא הספק הוא האם אלו הם החיטים שהתחייבו או שאין אלו הם, ולכן ספק לקט - לקט.

נראה שמסקנת הגמרא היא שבכל מקום שיש חזקת חיוב יש לתת לעני אבל כשאין חזקת חיוב (כגון: גר שנתגייר) אין חובה לתת לעני או לכוהן.

ג. הירושלמי

מהלך דומה לדברי הבבלי אנו לומדים גם בירושלמי (פאה פ"ד ה"ז):

לפי הירושלמי (פאה פ"ד ה"ז) עולה שדברי ר' יהודה בן אגרא נאמרו לגבי ברייתא בדיון גר שנתגייר והייתה לו שדה וספק אם לקטו לפני שנתגייר או לאחר מכן, ועל כך אמר רבי יהודה בן אגרא שכך מקובל בשמו של ר"מ שספק לקט - לקט. ומכאן משמע שזו דעת יחיד בלבד.

אמר רבי יוחנן דרבי יהודה בן חגרא היא, דתני: גר שנתגייר והיתה לו קמה נקצרת עד שלא נתגייר פטור משנתגייר חייב ואם ספק פטור, רבי יהודה בן חגרא מחייב³.

ר' שמעון בן לקיש אמר דברי הכל היא, ישראל שעיקרו חייב - ספיקו חייב, וגוי שעיקרו פטור - ספיקו פטור⁴.

ומניין שספק לקט - לקט? מדברי הירושלמי נראה שלדעת רבי יוחנן, רק רבי מאיר ורבי יהודה בן חגרא סוברים שספק לקט - לקט, אבל חכמים, הפוטרים (במשנה) את החיטים התחתונות מנתינת מעשר עני סוברים כדעת חכמים בברייתא, לעניין גר שנתגייר, שבספק פטור מכיוון שאין אומרים "ספק לקט - לקט". ולדעת רשב"ל גם חכמים, הפוטרים בספק גר שנתגייר, בנידון של הקמה הם מודים שחייב בספק, מכיוון שספק לקט - לקט, ומשמע שזה מוסכם לכולי עלמא.

הירושלמי שואל "מניין שספק לקט לקט?"

הגמרא (חולין קלד ע"א) הביאה את דרשת רשב"ל בתור מקור לחיוב לתת לעניים בספקות מדין "צדק משלך ותן לו", אולם בירושלמי (פאה, פ"ד, ה"ה) מופיעים עוד מקורות לחיוב זה:

ומניין שספק לקט לקט?

ר' שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן, עני ועשיר הצדיקוהו במתנותיו. (פסוק זה הוא בכל העניים).

3. רבי יוחנן הסביר שר' יהודה בן חגרא הוא זה שחידש שספק טבל חייבים לתת לכוהן, ולדעת חכמים אין חובה לתת לכוהן, ולכן במקרה שספק מתי התגייר הגוי, לדעת חכמים פטור מלתת ולדעת רבי יהודה בן חגרא חייב. ואם כך דעת ר"מ במשנה המחייב לתת לעני מהחיטים התחתונות היא כדעת ר' יהודה בן חגרא, שבכל ספק מתנות עניים יש להחמיר ולתת לעני, אפילו ספק אם היה בר חיוב כלל. חכמים במשנה הפוטרים מנתינת החיטים התחתונות שבחורי הנמלים לעניים, הם כדעת חכמים שסוברים שבספק מתנות עניים אין נותנים לעניים.

4. רשב"ל חולק וסובר שגם חכמים בברייתא, שפטרו גר שנתגייר מנתינה, כשיש ספק אם נתגייר קודם או לא, מסכימים לכך שספק טבל - טבל ויש לתת לעני, אלא שהם סוברים שבמקרה של גוי שהתגייר אין חזקת חיוב ולכן פטור מלתת לעני, אבל במקרה שיש חזקת חיוב, כגון בחורי הנמלים בקמה גם חכמים מודים שהוא חייב לתת לעני למרות שהעני מוציא מידי בעל הבית.

ר' שמעון בן לקיש בשם בר קפרא, לא תטה משפט אביונך בריבו, בריבו אין את מטהו אבל מטהו את במתנותיו.
 אמר ר' יוחנן, וכה זכה הוא מה ששנה לנו ר' תעזוב הנח לפניו משלך.
 (דין זה נאמר בלקט שכחה ופאה שיש להשאיר לעניים).
 אמר רבי, לא כתיב לגר ליתום ולא למנה יהיה!? בין מן דידך בין מדידיה הב ליה. (פסוק זה נאמר בלקט שכחה ופאה).

אנו לומדים דרשותיהם של ר' יונתן, רשב"ל, רבי יוחנן ורבי שכולם הביאו ראיות לדין שספק טבל – טבל. משמע שזה דין גמור שיש לו מספר מקורות, וגם רבי יוחנן עצמו הודה לדין זה, ואם כך ברור מדוע בבבלי נקטו שרבי יוחנן קיבל את דברי רשב"ל שאין דין זה דעת רבי מאיר בלבד, אלא הכול מודים שספק לקט – לקט. הרמב"ם והל' מתנות עניים פ"ד ה"ז הביא את דרשת רבי יוחנן שלמד מהפסוק "תעזוב" ומכאן שכל ספק שייך לעניים.⁵
 אם כן, גם בירושלמי נראה שרבי יוחנן הודה לרשב"ל וסובר שספק לקט – לקט כל מקום שיש חזקת חיוב.

ד. החיטים התחתונות

עלינו לברר את דעת חכמים במשנה (פאה פ"ד מי"א), הפוטרים את החיטים התחתונות מנתינתם לעניים, למרות הדרשה "ספק לקט – לקט" המוסכמת לכל הדעות, נראה שבכך דן הירושלמי:

רבי יהודה בשם רבי שמואל העליונים לעניים בלבנים והתחתונים לבעל הבית בירוקין, רבי מאיר אומר הכל לעניים שספק לקט לקט, שאי אפשר לגורן לצאת בלא ירוקין.

המחלוקת היא לגבי החיטים התחתונות (שהן מטבען ירוקות הנוטות לשחור) שהיו לפני הקציר כשעדיין לא היה חיוב לקט. במקרה זה חכמים סוברים שכיוון שהן ירוקות, אם כן אין כאן ספק כלל, אלא בודאי שייכות לבעל הבית, ולכן התחתונות הירוקות אין חובה ליתנם לעניים, אבל רבי מאיר חושש אפילו למיעוט, ולכן סובר שאנו חוששים שמא יש חיטים ירוקות אפילו מהנקצר כעת, שאי אפשר לגורן בלא ירוקין. המחלוקת

5. המהר"י קורקוס כתב שהרמב"ם הביא את דרשת רבי יוחנן כיוון שהוא תנא, ועוד נראה שכך מופיע בתו"כ.

ביניהם איננה בעיקרון ההלכתי, שכן הכול מודים "ספק לקט - לקט"; אלא בשאלה האם יש כאן ספק כלל. לדעת חכמים אין ספק שכל החיטים הירוקות הנמצאות בתחתית חורי הנמלים שייכות רק לבעל הבית ואילו רבי מאיר חושש למיעוט, וייתכן שיש בתחתית חיטים ירוקות שנקצרו כעת וחייבים בלקט, ועל כן לשיטתו גם התחתונות וגם העליונות שייכות לעניים (עיין בשנות אליהו בפירוש הארוך, ובירושלמי⁶).

עולה מכך, שגם לדעת חכמים אם יהיה ספק כלשהו, יש לתת לעניים, כיוון שדרשת ספק לקט - לקט מוסכמת על הכול להלכה. אור זרוע (הל' צדקה סי' יח) כתב: ולרבנן יש לברר ולא הוה ספק, אבל אי הוה ספק גם רבנן היו מודים שינתן הכל לעניים שספק לקט לקט, כדתניא בת"כ בפרשת קדושים.

ונראה שכך כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ד ה"ט):

זרעים הנמצאים בחורי הנמלים, אם היו החורים בתוך הקמה הרי הוא של בעל השדה שאין לעניים, מתנה בתוך הקמה, ואם היו במקום שנקצר הרי זה של עניים שמא מן הלקט גררוהו, ואע"פ שנמצא שחור אין אומרים הרי זה משנה שעברה שספק הלקט לקט.

עולה מכך שכל מקום שיש ספק במתנות עניים ויש חזקת חיוב, יש לתת לעניים, אבל במקום שהדבר ודאי שאיננו שייך לעניים, אין חובה לתת.

ה. חיוב מיתה

תנאי נוסף אנו לומדים בגמרא (חולין קלד ע"א), הממשיכה ושואלת:

אמר ליה אב"י: והרי עיסה נעשית עד שלא נתגייר - פטור מן החלה, משנתגייר - חייב, ספק - חייב! אמר ליה: ספק איסורא לחומרא, ספק ממונא לקולא.

רבא סובר שכאשר יש חזקת חיוב - חייב לתת לעני, ובחזקת פטור - פטור. הקשה עליו אב"י מדברי הברייתא לעניין חיוב חלה אצל גר, שם אין חזקת חיוב מכיוון שגוי שמרח פוטר מחלה, ובכל אופן אנו אומרים שבספק - חייב. אב"י למד מהברייתא שכל דבר שיש ספק אם הוא אסור באיסור שיש עליו חיוב מיתה הוא

6. תויו"ט (פאה פ"ד מי"א ד"ה ספק) הביא כן בהסברו הראשון, עיין שם ברע"א שהקשה על המשך דברי התויו"ט.

אסור, ולכן עיסה שיש ספק אם חייבת בחלה הרי היא חייבת, אבל לגבי מתנות (בבכור) אין איסור, יש רק חיוב ממוני לתת לכוהן ולכן הוא פטור מלתת לכוהן.

ו. סיכום חובת נתינה

עולה מדברי הגמרא שכל דבר שיש בו חזקת חיוב (כגון קמה ברשות ישראל), למרות שכעת יש ספק אם הוא חייב, הרי הוא חייב לתת אותו לעני. וכשאין חזקת חיוב (כגון גר שנתגייר) פטור מלתת בספקות, אלא אם כן הוא ספק איסור שיש עליו חיוב מיתה (כגון חלה) או חיוב כרת (כגון בכור בהמה טהורה) אז מחמירים להפריש אפילו בספק שאין בו חזקת חיוב.

נראה מכאן שבכל ספק יש לדון, האם יש חזקת חיוב או לא. בספק שמא לא חייבים כלל בתרומות ומעשרות (כגון: ייבוא, נכרים או בית, שאלו פטורים מתרומות ומעשרות) – אין חובה לתת, אבל בדבר שהוא ודאי חייב, והספק הוא האם הפרישו או לא, יש חזקת חיוב ויש חובה להפריש ולתת מעשר עני. בדבר שיש עליו חיוב מיתה מחמירים אפילו בלא חזקת חיוב.⁷

ז. צדקה

בדיני צדקה כתב הב"י (יו"ד סי' רנט):

כתב עוד בהגהות מרדכי בפ"ק דב"ב (סי' תרנט) תניא בתורת כהנים (קדושים פרשתא א ספ"ג) מנין שספק לקט לקט, ספק פאה פאה, ספק שכחה שכחה, תלמוד לומר (ויקרא יט י) לעני ולגר תעזוב אותם.

7. הערת עורד, י.פ.: אפשר לומר שאין קשר בין חיוב מיתה לבין הנתינה, ולמסקנת הגמרא ש"ספק איסורא לחומרא ספק ממונא לקולא", חייב להפריש ואינו חייב לתת, כי לגבי הממון אמרינן: המוציא מחברו עליו הראיה. וכן כתב בבהגר"א חו"מ סי' כה ס"ק יד, ובאר אליהו הביא ראייה מן המשנה תרומות פ"ז מ"ה: 'משלם כקטנה שבשתייהם', לקולא בגלל המוציא מחברו עליו הראיה – וזאת אף שולפתוח(תרו"ג חייב מיתה); וכ"כ רע"ב חלה פ"ג מ"ז ד"ה ספק, וכן מבואר בירושלמי חלה פ"ג ה"ד: "אמר ר' יוסי חלה שהיא טבל ובעוון מיתה מפריש ולא יטול דמיו מן השבט על שם המוציא מחברו עליו הראיה"; (לפתוח ראשי תיבות) וכ"כ ב"י סס"י שלא, לגבי תרומות מעשר מדמאי, שימכור לכוהן בגלל המוציא מחברו. ועי' משנה למלך, הל' מעשר פ"ט ה"ב; ואמנם יש מי שכתב שיש קשר בין עוון המיתה לבין הנתינה, עי' על כך באוצר מפרשי התלמוד, הוא מאריך בעניין, חלה, עמ' תקסא-תקסד.

ובירושלמי (פאה פ"ד ה"ז) אמרינן מנין שספק לקט לקט דאמר קרא (תהלים פב ג) עני ורש הצדיקו הצדיקה במתנותיו. יש לי ללמוד מכאן שהוא הדין ספק צדקה דכולהו מתנות עניים נינהו, וכי היכי דדריש הצדיקה במתנותיו הכי נמי איכא למימר הצדיקה בצדקה דצדקה היינו מתנה. הילכך אומר אני המחבר מי שיש בידו מעות ומספקא ליה אם הם של צדקה או לאו חייב ליתן אותם לצדקה עכ"ל אז"ק (או"ז הל' צדקה ס' יח).

האור זרוע השווה את הדין של לקט שכחה ופאה לדין צדקה, ומשמע שלא חילק בין לקט שכחה ופאה מחד לצדקה מאידך, למרות שבלקט שכחה ופאה אין טובת הנאה ובצדקה ומעות עניים יש טובת הנאה. מתוך כך שהראשונים השוו את הדברים משמע שאין טובת הנאה סיבת הפטור, אלא בכל מקרה אנו צריכים להחמיר ולתת לעניים.

על פי יסוד זה של האור זרוע כתב השו"ע (ויר"ד ס' רנט סעי' ה):
מי שיש בידו מעות והוא מסופק אם הם של צדקה, חייב ליתן אותם לצדקה.

על דברי השו"ע הוסיפו דרכי משה והרמ"א:
אבל מי שהקדיש דבר בלשון שמסופקים בו, ומת, שאין לידע כוונתו, נקראו היורשים מוחזקים וההקדש שבא להוציא מהם עליו הראיה, וכל זמן שאינו מביא ראיה הנכסים בחזקת היורשים. (רשב"א ס' תרנ"ו ופסקי מהרא"י ס' ע"ג, ועיין בחו"מ ס' ר"ן סעי' ג').
מדברי הרשב"א עולה שבספק במתנות עניים יש חזקה ליורשים, ואין אנו אומרים שכל ספק ממון עניים שייך לעניים, ולכן כל זמן שלא יביאו העניים ראיה שהממון היה עבורם, הוא יישאר בידי היורשים. אם כן, לכאורה שיטה זו חולקת על האור זרוע שכתב שבכל ספק צדקה, העניים הם מוחזקים. ולכאורה בפנינו מחלוקת בין האור זרוע לרשב"א, שהיא מחלוקת בין השו"ע לרמ"א.

ח. מחלוקת השו"ע והרמ"א

הרמ"א לא כתב "ויש אומרים", מלשון זו משמע שהוא סבור שתשובת הרשב"א איננה חולקת על האור זרוע והגהות מרדכי שהובאו בב"י ובשו"ע אלא מוסיפה עליהם. ואמנם הלבוש וסי' רנט) כתב שאין מחלוקת בין השו"ע והרמ"א, אלא שדעת השו"ע היא לגבי ממון שלא היה ידוע כיצד הגיע אליו, ולכן אין לו עליו חזקה, ומשום הספק, הוא

שייד לעניים, ואילו דעת הרמ"א (תשובת הרשב"א) היא לגבי ממון של המוריש, והספק הוא בלשון ההקדש, ולכן שייד ליורשים ולא לעניים.

הט"ז (ס"ק ח) הקשה על הלבוש: הרי השו"ע והב"י הביאו את האור זרוע. הוא סובר שכשם שאנו נוקטים שספק לקט שייד לעניים כך גם ספק צדקה שייד לעניים, וכשם שבלקט השיבולים שייכים לבעלים כן גם בצדקה אפילו שהכסף שייד לבעלים, אם נוצר ספק הרי זה שייד לעניים. ואם כך אין לקבל את הסבר הלבוש שהשו"ע דן במקרה שאין חזקת ממון.

הש"ך (ס"ק יד) הקשה על דעת האור זרוע מדברי רבא (חולין קלד ע"א). רבא אמר "הכא - פרה בחזקת פטורה קיימא, קמה - בחזקת חיובא קיימא". מכאן שללא חזקת חיוב של הקמה, החיטים היו שייכות לבעלים, ואם כן משמע שספק לקט אנו פוסקים שהוא לקט כשיש חזקת חיוב, אבל כאשר יש חזקת ממון קודמת של הבעלים, במקרה כזה הן שייכות לבעלים ולא לעניים. אם כך ס"ל כדעת הרמ"א שספק ממון צדקה יש מוחזקות של האדם, ואומרים לעניים "המוציא מחברו עליו הראיה".

כדברי הש"ך כתב גם הגר"א (ס"ק טו):

מי שיש לו. ממתני' ספ"ד דפאה וכמ"ש בירושלמי ות"כ והביאן הר"ש שם, ועיין באר הגולה. אבל בחולין קל"ד א' מוכח להיפך דאזלינן לקולא וכמו בכל ספק ממונא אא"כ הוה ליה חזקת חיוב מקודם, וכן הוא בירושלמי דפאה (שם) שספק לקט כו' אר"י דר"י בן חגרא היא. דתני: גר שנתגייר וה"ל קמה נקצרת עד שלא נתגייר פטור משנתגייר חייב ואם ספק פטור, ר"י בן חגרא מחייב. רשב"ל אמר דברי הכל חייב ישראל שעיקרו חייב ספיקו חייב ועובד כוכבים שעיקרו פטור ספיקו פטור, והיינו כמ"ש בגמ' הנ"ל. ואע"ג דר"י פליג עליה מ"מ סוגיא דידן כר"ל, וכל שכן לר' יוחנן דבכל עניין פטור. וכ"כ הר"נ בנדרים ז' א' מכמה סוגיות שבגמ' וכ"כ הרשב"א בתשובה וכמ"ש בהג"ה, והרב מחלק בין יורשים כו' וליתא.

הגר"א כותב שדעת הר"ש והמרדכי היא שכל ספק לקט - לקט אפילו אין חזקת חיוב, וכך פסק השו"ע, אולם לדעת הרמ"א (ועל פי דברי הרשב"א וכדברי הגמ' בחולין והירושלמי פאה) במקרה שאין חזקת חיוב - אין לחייב את הבעלים לתת לעניים.

נראה שהש"ך והגר"א הניחו את האור זרוע והגהות מרדכי בשאלה, כיצד ראשונים אלו יישבו את הסוגיה בחולין שבה משמע שמעות עניים לעניים רק כשיש חזקת חיוב לתת לעניים, אבל כשיש חזקת בעלות אין חובה לתת לעניים, ובצדקה יש חזקת בעלות ואם כן מדוע שייתנו אותם לעניים?

ט. מתנות עניים ומתנות כהונה

המאירי (חולין קלד ע"א) כתב:

אע"פ שלענין מתנות אמרו שהמוציא מחברו עליו הראיה, לענין מתנות עניים אינו כן, כיצד זרעים שנמצאו בשדה בחורי הנמלים והיו חורין אלו בתוך הקמה, ר"ל שלא נקצרה עדיין, הרי הן של בעל השדה שאין לעניים במה שלא נקצר דין ודברים, ואם נמצאו לאחר הקוצרים ר"ל במה שנקצר הכל לעניים, ואין אומרים המוציא מחברו עליו הראיה ושיביאו עניים ראייה שמשבלי הלקט גררוהו, אלא הואיל והדבר בספק הרי הוא לעניים שספק לקט לקט, וכן הדין בספק שכחה וספק פיאה זהו שאמר הכתוב עני ורש הצדיקו, וכי מצדיקין אותו בדינו והלא כתוב ודל לא תהדר בריבו, אלא צדק משלך ותן לו.

המאירי לא הזכיר שדין זה שייך לחזקת חיוב, אלא כתב באופן סתמי, שכל מקום שיש ספק מתנות עניים הרי זה שייך לעניים אפילו בספקות. נראה להסביר את הגמרא בחולין כך שדברי רשב"ל שיש להחמיר במתנות עניים, כבר ענו על שאלת הגמרא מה בין מתנות כהונה מבהמה שנולדה (זרוע, לחיים וקיבה) שאותם מי שספק נתגייר פטור מנתינתו לעני ובין ספק לקט שאותו הוא חייב לתת לעני? רשב"ל ענה שבמתנות עניים הספקות לחומרא ובמתנות כהונה הספקות לקולא. תירוץ של רשב"ל הוא שהתקבל, ולפי הסבר זה אין נפקא מינא בשאלה האם יש חזקת חיוב או אין, אלא בכל דבר שיש בו ספק מתנות עניים, יש לתת לעניים. לאחר מכן רבא תרץ תרוץ נוסף: "פרה בחזקת פטורה קיימא, קמה בחזקת חיוב קיימא" תרוץ זה נדחה על ידי אביי, משאלת חיוב חלה לגר שנתגייר, שחייב למרות שהיא בחזקת פטור. על כן לפי הסבר זה (של המאירי והגהות מרדכי) במעות עניים, אפילו בלא חזקת חיוב יש חובה לתת לעניים.

י. ספק במעשר עני

הדין בבבלי ובירושלמי הוא לעניין לקט שכחה ופאה, שבו למדנו "ספק לקט - לקט", אולם נשאלת השאלה האם זהו דין רק בלקט שכחה ופאה או גם במעשר עני?

החתם סופר (וי"ד ר"מ) העלה סברא שיש לדון מהיכן לומדים את דין "ספק לקט - לקט", אם הוא נלמד מהפסוקים העוסקים בלקט, שכחה ופאה ("לעני ולגר תעזוב", "לגר ליתום ולא למנה יהיה") אפשר לומר שרק שם אנו פוסקים לטובת העניים, אבל בשאר

צדקות והקדשות אין אנו אומרים שהספק לעניים, אולם אם נלמד חיוב נתינת ספקות לעניים מהפסוקים הכלליים ("עני ורש הצדיק", "לא תטה משפט") אז בכל הספקות בדיני עניים יש להחמיר. לחתם סופר ברור שמעשר עני אמרינו בו "ספק לקט - לקט" ואינו דן אלא לעניין צדקה, שאיננה ממתנות עניים בתבואת הארץ. אולם מסקנת החתם סופר היא שמהגמרא בחולין נראה שדין "ספק לקט - לקט" הוא לא רק במתנות עניים אלא בכל ענייני עניים, כולל צדקה ובודאי גם מעשר עני כלול בחיוב להצדיק את העני.

בספר 'גידולי הארץ' (הלכה סד עמ' קנט) כתוב שהלימוד של רבי יוחנן מהכתוב "תעזוב אותם" הוא דווקא בלקט שכחה ופאה אבל במעשר עני הדין הוא שיש לתת לעני⁸, ועל כן אין דין להצדיק ולתת כל ספק. והוסיף שזאת לאו דווקא לדעת רבי יוחנן אלא אפילו לפי הלימוד של רשב"ל "עני ורש הצדיק" שנאמר בכל ענייני העניים. בכל אופן לעניין מעשר עני שיש כמות מוגבלת ומוגדרת, אנו לא אומרים "צדק משלך ותן לו"⁹. ועיין בספר 'חידושים וביאורים' (פאה ס' ה ס"ק ה ד"ה: ולהאמור) שהעלה סברא שמא הדין להצדיק הוא רק במקום שאין לבעלים טובת הנאה ולכן יש לתת את הספקות לעני, אבל במקום שיש לבעלים טובת הנאה אין חובה לתת את הספקות לעני, ולכן במעשר עני אפשר היה לחשוב שמא אין חובה לתת את הספקות לעני. אלא שהוסיף לבסוף "וצריך עיון".

האור זרוע השווה צדקה ללקט שכחה ופאה, ופסק שגם בצדקה אמרינו "ספק לקט - לקט", אם כן נראה שמלשונו מוכח שאפילו בדבר שיש לו טובת הנאה אמרינו "ספק לקט" - לקט. אם כך גם מעשר עני שיש לו טובת הנאה נראה שחל בו הכלל: "ספק טבל - טבל". מהדמיון של צדקה ללקט שכחה ופאה משמע שאפילו צדקה שהיא מוגדרת בסכום מסוים, או ההקדשות שעליהן דן הרשב"א בתשובתו שם היו בסכום מסוים, ובכל אופן אמרו "ספק לקט - לקט" אם כן מוכח שגם חילוקו של

8. הנתינה לעני היא במעשר עני שבבית אולם בשדה, עני שבגורו, אין חובה נתינה לעני אלא הפקר לעניים.

9. במשנה ראשונה (מכשירין פ"ב מי"א) הובאה סברא כזו, כדי לבאר שדעת התנא ההולך לפי הרוב בתערובת פירות שנה שניה ופירות שנה שלישית, ואפילו שיש כאן מ"ע(ולפתוח) בכל אופן לא צריך לתת מעשר עני, מכיוון שהוא סובר שרק בלקט שכחה ופאה אמרינו ספק לקט - לקט, אבל במעשר עני לא אמרינו, שכן יש להחמיר בספקות, ואילו ר"ע סובר כדעת ר"מ שספק לקט - לקט אפילו במעשר עני, ועל כן הפריש שני עישורים. עיי"ש.

ספר 'גידולי הארץ' איננו מתקבל. כמו כן נראה שאם היה מקום לחלק בין מעשר עני ללקט שכחה ופאה, היו הראשונים מעירים על האור זרוע שאין ללמוד מדין לקט שכחה ופאה לדין צדקה, שהרי בלקט שכחה ופאה אין לו טובת הנאה ואילו בצדקה יש לו טובת הנאה, משמע שהיסוד של טובת הנאה איננה משנה בדין, ולא הוזכר חילוק זה בראשונים, ואם כך גם לגבי מעשר עני (בבית) שיש לו טובת הנאה אין לחלק מלקט שכחה ופאה. על כן נראה שלמסקנה "ספק לקט - לקט" נאמר גם במעשר עני, ובכל ספק יש לעני מוחזקות.

יא. להלכה

נראה שלפנינו מחלוקת ראשונים ואחרונים האם "ספק לקט - לקט" נאמר רק כשיש חזקת חיוב לתת לעניים או אפילו ללא חזקת חיוב, עצם זה שיש ספק האם המעות הם צדקה הרי זה מחייב להחמיר ולתת לעניים. לדעת השו"ע יש חובה לתת אפילו ללא חזקת חיוב, לדעת הרמ"א אין חובה לתת לעניים אלא כשיש להם חזקת חיוב, אבל במקרה שהפירות שייכים לישראל בודאי אין חובת נתינה לעניים.

החתם סופר (יו"ד סי' רמ) כתב:

והיוצא מדברינו אלו דנ"ל דכיון דרמב"ן ורשב"א ורא"ש פ"ק דנדריים ומדכי בשם מהר"ם והגהות מרדכי בשם א"ז מסכימים דספק צדקה ספיקא דאיסורא הוא הכי נקטינן וממילא מחשבינן להעני מוחזק מדכתיב צדק משלך ותן לו, ודלא כהר"ן ונימוקי יוסף נגד כל הני רבוותא.

החתם סופר העלה במסקנה שבכל מתנות עניים אמרינן תמיד "צדק משלך ותן לו", ולפיכך גם במעשר עני יש לתת כל ספק לעניים.

אמנם מדברי הלבוש, הש"ך והגר"א נראה דס"ל שכל מקום שאין חזקת חיוב אין חובת נתינה לעניים, ורק בקמה, שבה יש חזקת חיוב, יש חובת נתינה בספקות, אבל בסתם מעות עניים אין חובת נתינה.

יב. חובת נתינת מעשר עני בספק טבל

המשנה (דמאי פ"ד מ"ג) אומרת:

רבי אליעזר אומר אין אדם צריך לקרות שם למעשר עני של דמאי וחכמים אומרים קורא שם ואינו צריך להפריש.

הגמרא (מכות יז ע"א) מביאה את דעת רבי אליעזר שאין ישראל חשודים שלא ייתנו מעשר עני מכיוון שיש בו רק חיובי ממון, ועל כן לדעתו אין צורך לקרוא שם

מעשר עני בדמאי, ואילו לדעת חכמים ישראל חשודים על כך שלא ייתנו מעשר עני בגלל הטרחה שבכך, ועל כן צריך לקרוא שם מעשר עני בדמאי. בעל משנה ראשונה אומר שמדברי הגמרא (חולין קמד ע"א) מוכח שישראל לא נחשדו על כך שלא ייתנו מעשר עני, שהרי למדנו "ספק לקט - לקט" אם כן מדוע שלא ייתנו בדמאי את מעשר העני לעניים, וכשם שב" חורי הנמלים" שנינו שהעליונות לעניים למרות שהרוב הוא של ישראל וכל דפריש מרובא פריש, אלא שגזרת הכתוב שיהיה שייך לעניים, כך גם בנידון של דמאי, לכאורה היה צריך לתת לעניים. ומכאן שלדעת הגמרא בחולין, ישראל נותנים מעשר עני לעניים ולכן אין חיוב נתינה בדמאי, אבל בקמה, שבה לא נתנו את הלקט והיא בחזקת חיוב, למרות שרוב החיטים אינם לקט, בכל אופן חכמים חייבו לתת לעניים את החיטים העליונות. ומכאן שלא נחשדו ישראל על מעשר עני. לפי הסבר זה, שלא נחשדו ישראל על כך שלא ייתנו מעשר עני, החיוב של קריאת השם בדמאי איננו מדין חיוב הפרשה של מעשר עני אלא שאם לא יקראו בשם מעשר עני גם לא יקראו בשם מעשר שני שהוא חובה. וכן הסביר הרמב"ם (פיה"מ מהדורת קאפח, הל' מעשר פ"ט ה"ג):¹⁰

אע"פ שאין מפרישין מעשר עני מן הדמאי צריך לקרות לו שם ואינו מפריש, ואומר עישור מה שיש כאן מעשר עני כדי לקבוע מעשר שני שמעשר עני בשלישית וששית במקום מעשר שני של שאר שני השבוע.

למדנו מדברים אלו שישראל נתנו מעשר עני¹¹, ועל כן בדמאי אינו צריך לחזור ולתת, אבל בספק טבל, שבו אין רוב עמי הארץ מעשרים ונותנים, בודאי שיש חובה לתת מעשר עני; כשם שלעניין חורי הנמלים הווי ספק ונותנים מהחיטים לעניים למרות שרוב התבואה איננה לקט.

עולה מכך, שלפי שיטת המשנה הראשונה ברור שיש חובת נתינה של מעשר עני בספק טבל.

10. על פי הסבר זה מיושבת קושיית המהרי"ק. הוא מקשה מדוע הרמב"ם הביא רק את הנימוק של מעשר שני ולא מביא את הנימוק שנחשדו ישראל, אלא שמהסוגיה בחולין מוכח שישראל לא נחשדו על מעשר עני.

11. עיין בתוי"ט.

יג. פטור מעשר עני בספק טבל

ספר 'חקר ועיון' (ח"ה עמ' סז) הביא את שיטת האור שמח (מעשר פ"ט ה"ג) שבספק מעשר עני איננו טבל את הפירות מכיוון שאין חובת נתינה לעני, וממילא קריאת השם היא משום שנת מעשר שני, ולכן הרמב"ם הסביר שהצורך לקרוא שם מעשר עני של דמאי הוא משום שנות מעשר שני. על פי יסוד זה רצה להוכיח שאין חובת נתינת מעשר עני בספק טבל. אלא שכבר הקשה על כך בעל הספר 'מעדני ארץ' (תרומות פ"א ה"א אות ד) שאם יסוד זה נכון, מדוע יש חיוב לקרוא שם מעשר עני בפירות הנלקחים מהעכו"ם? הרי אין חובת נתינה כלל, שהרי הנותן אומר לעני: אני בא מכוח אדם שאינך יכול לדון עמו; ולפי האור שמח איננו טובל, ואם כך אינו צריך לקרוא שם. ועיין שם שדחה את היסוד של האור שמח.

אולם מצאנו בקבצי הלכה שיצאו בהסכמתו של החזו"א שאין חובה לתת מעשר עני בספק האם הפירות מעושרים או לא, ועיין ב'חקר ועיון' (ח"ה עמ' סט), שם הרבה הכותב להביא ראיות שאמנם כן הייתה דעת החזו"א. הדברים הובאו במשפטי ארץ (פ"ט"ז סעי' ד, עמ' 207), עיין שם (בהערה כד) שהדברים נשארו ב"צריך עיון" בגלל דברי הגמרא בחולין "צדק משלך ותן לו". ועיין עוד ב'בכורי שדה' (פ"ד סעי' ד, עמ' 60) שם האריך הכותב בשאלות על שיטה זו.

יד. "צדק משלך" כשיש מתנות עניים

נראה שיש מקום להסביר את המושג "ספק לקט - לקט": הגמרא דנה במקרה של חורי הנמלים, שברור שהגיעו לשם חיטים שנפלו בשדה, והיינו כאשר ברור שהיה כאן לקט או שכחה או פאה, והם הגיעו לערמה שיש בה חולין ומתנות עניים, בכך אנו לומדים "ספק לקט - לקט" או פאה (עיין תפא"י פאה פ"ד אות נ). וכן לגבי שכחה שחלק ממנה הגיע לערמה, אנו מחמירים מדין "צדק משלך ותן לו", דהיינו: בתוך הערמה המסופקת יש קצת של עניים ורוב חולין, ואם כן יש סברא לומר שעליך ללכת לפי הרוב, אבל בגלל שאתה צריך להצדיק את העני לכן עליך לתת לו משלך. וכן הריבוי של "תעזוב" משמעותו היא שלמרות שהרוב שלך, בכל אופן אתה חייב לעזוב לעני בגלל שיש כאן מתנות עניים, ועליך לעזוב משלך לעניים. הרמב"ם (מתנו"ע פ"ד ה"ז) דייק בלשונו:

לקט שנפל לארץ ולא לקטוהו עניים ובא בעל השדה והגדיש את הקציר שלו על הארץ כיצד הוא עושה, מפנה הגדיש שלו כולו למקום אחר וכל השבלים הנוגעות בארץ כולן לעניים, מפני שאין אנו יודעים אי זו היא מהם

שהיתה לקט וספק מתנות עניים לעניים שנאמר תעזוב הנח לפניהם משלך.

הרמב"ם כתב "מפני שאין אנו יודעים איזו היא מהם שהייתה ללקט" דהיינו: ברור שהיה כאן לקט אלא שכעת אין אנו יודעים איזה הוא. וכן כתב גם בדין חורי הנמלים (פ"ד ה"ט). משמע שאם לא היה כאן לקט כלל, לא היינו חוששים על התערובת. ועיין במשנה ראשונה (פאה פ"ד מי"א) שם הוא כתב:

ומשמע מהכא דקמה בחזקת קבוע קיימא לענין לקט ושכחה כמו לפאה ולא אמרינן שמא לא היה כאן שכחה בשדה זו מעולם או לא נשר כלל בשעת הקצירה... דדוקא כשידוע שהיה בשדה זו לקט וכן בשכחה ובכה"ג אמרינן ספק לעניים, אבל סתמא לא.

מכאן נראה שבכל מצב שאין ברור שיש בו מתנות עניים אלא ספק אם יש או אין, אין אנו אומרים "ספק לקט - לקט".

על פי הסבר זה נראה שכאשר אנו מסופקים האם הפירות כאן מעושרים או לא, נידון זה לא שייך ל"ספק לקט - לקט" שהרי לא ברור שיש כאן לקט כלל.

נראה שדברי האור זרוע בהלכות צדקה מדברים בכיס של מעות, שלקחו ממקום שיש שם שני כיסים, האחד כספי עניים והשני כספי בעלים, וכעת אין יודעים מהו הכיס שלפניהם: האם הוא של צדקה או שאינו של צדקה. ואם כך מדויק לשון האור זרוע "נסתפק אם הוא של צדקה", דהיינו: האם הכיס הזה הוא של צדקה או זהו הכיס של הבעלים, אבל ברור שהגיע ממקום שהיה בו כספי צדקה. בכך חידש האור זרוע שדינו של הכיס כמתנות עניים, ויש לתת את הכיס לצדקה. אבל אם לא היה שם כיס של צדקה כלל, אלא שנסתפק אם אמר לשון של צדקה, אין זה כלול בדין "ספק לקט - לקט". ברור שדברי האור זרוע חייבים להתפרש על דרך זו, שאם לא כן אין ללמוד מ"ספק לקט - לקט" לדיני צדקה. ועל כן הרשב"א הוסיף ואמר שאם יש ספק בלשון, האם הוקדש הדבר, אם כן לא היתה כאן צדקה כלל, ובמקרה זה אין דין של "צדק משלך ותן לו". דין זה שייך רק כשברור שיש מעות עניים אפילו מעט, ואם אינך יודע אילו הם, עליך לצדק משלך ולתת לעניים. אבל בספק במעות הקדש אין כאן מעות עניים, ואין כאן דין "צדק משלך". על פי הסבר זה מובן מדוע הרמ"א (שו"ע רנט סעי' ה) לא כתב שיש מחלוקת בין האור זרוע והרשב"א, כי באמת שניהם צדקו יחדיו: האור זרוע דן במקרה שהיו מעות עניים, וכעת אין יודעים האם זה מעות עניים או לא, ולכן הכיס מקבל דין כספי עניים, ואילו הרשב"א דן במקרה שלא ברור כלל שיש כאן כספי עניים, ולכן אין כאן דין של "צדק משלך ותן לו". על פי זה נראה שבספקות בענייני צדקה אין להוציא ממון מהמוחזק, אלא אם כן ברור שהיו כאן מעות עניים וכעת הספק

היכן הם ועיין עמק יהושע סי' טז דף צו ט"א שכתב שבכל ספק ממון עניים אין נותנים לעני אלא כשיש חזקת חיוב כפי שהדין בקמה). גם את דברי השו"ע צריך להסביר כפי שכתב האור זרוע, שהדין הוא כשיש בידו מעות שהגיעו ממקום שברור שהיה שם כספי צדקה ולקחו משם כיס אחד, כפי שהדין בחורי הנמלים שבקמה, ובכך כתב השו"ע שיש חיוב לתת אותם לצדקה.

נראה שגם בנוגע למעשרות: אם אדם קונה ממקום שספק אם מפרישים או אין מפרישים, בנידון זה ייתכן שאין על הפירות שברשותו כל חיוב לתתם לעניים מכיוון שהם מעושרים, והרי זה כספק האם חל כאן לשון הקדש, ועל כן אין כאן דין של "צדק משלך ותן לו", שהרי לא ברור שיש כאן כספי עניים כלל. משנה ראשונה (מכשירין פ"ב מי"א) כתב שר"ע עישר בפירות שחנטו בין ראש השנה לט"ו בשבט שני עשורין, מעשר שני ומעשר עני. לא מכיוון שהיה חייב עשה כן, אלא מכיוון שהיה ספק האם יש כאן חיוב מעשר עני כלל, ואם כן לא היה חייב לתת לעניים, אלא שנהג בחומרא, ואפילו בספק האם יש כאן חיוב מעשר עני גם כן נתן לעניים. אמנם עמק יהושע (סי' טז) נקט שכיוון שהייתה שנה שלישית, העניים היו מוחזקים, ולכן מדינא היה חייב לתת מעשר לעני. בכל אופן אפשר לומר שעשה זאת מחומרא מכיוון שהיה ספק האם חל כאן חיוב כלל.

על פי דברינו מובנים היטב דברי החזו"א שאין צורך לתת מעשר עני במקום שיש ספק האם עישרו או לא, מכיוון שלא שייך במקרה זה דין של "צדק משלך ותן לו".

טו. פירות שהפרישו ולא נתנו את המעשר לעני

בסוג הפירות שאמנם הפרישו מעשר עני אבל לא נתנו אותו לעניים, כאן השאלה האם הקונה פירות אלו בשוק צריך לתת את מעשר העני לעני. צריך לחלק בין שתי צורות הפרשה: 1. כאשר מפריש, ואומר שמעשר העני נמצא בצד העליון של כל פרי. 2. כאשר מפריש, ואומר שהמעשר נמצא בצפון, בדרום למעלה או למטה של כל הפירות.

בהפרשה בנוסח הראשון אין כאן שאלה של ספקות, אלא ברור שבפירות אלו יש מעשר עני, ולכן לכאורה חלה חובה על בעל הבית לתת את מעשר העני לעניים. הדיון בדיני צדקה היה במקום שיש חשש שמא המעות הם של צדקה, אולם בנידון שכאן ברור שיש מעות עניים, ואם כן לכאורה גם לדעת הר"ן, הרשב"א וכפי שפסק הרמ"א, בלא חזקת חיוב אין חובת נתינה. אבל כאן שברור שיש מעות עניים בתוך הפירות - אין ספק שצריך לתת את מעשר העני, וכל מי שאינו נותן את מעשר העני הרי זה גוזל את העניים. למרות שאין עני מוגדר הרי זה אסור. ועיין בריטב"א (מגילה

כח ע"א) שהנוטל זרוע לחיים וקיבה עובר משום גזל השבט, וכן בנידון מעשר עני: האוכל את חלק העניים הרי זה גזל את שבט העניים. ועיין משנה ראשונה (מכשירין פ"ב מי"א ד"ה הולכין).

במקרה שבו אמרו את הנוסח השני של ההפרשה, כאשר יבוא העני ליטול מהקונה את פירותיו הוא לא יוכל לקחת את מעשר העני, מכיוון שבעל הפירות יאמר לו 'הבא ראיה היכן הם פירותיך (מעשר עני) וטול אותם, ועד שלא תביא ראיה הפירות ישארו ברשותי'. בצירוף זה הווי ספק האם בפירות שלקח יש מעשר עני כלל או שמעשר העני נמצא במקום אחר ונלקח על ידי אחר. אין לדמות זאת לקמה שהיא ברשותי כולה, וגם כעת יש בתוכה לקט שכחה ופאה; שהרי בנידון דידן לא ברור שיש ברשותי מעשר עני כלל וייתכן שפירות מעשר עני נמצאים אצל חברי.

טז. סיכום

1. פירות ששליח הפריש מהם תרומות ומעשרות, כדין אין צורך לחזור ולהפריש.
2. פירות שיש ספק אם הפרישו מהם תרומות ומעשרות, חייבים להפריש מהם אבל אין צורך לתת לעני. ויש מקום להחמיר כרבי עקיבא ולתת לעני מעשר עני.
3. פירות שהפרישו מהם תרומות ומעשרות אבל לא נתנו לעניים יש חובה לתת לעניים, אם ברור שמעשר העני נמצא בפירות אלו. אם ייתכן שמעשר העני איננו כאן כלל, אין חובה לתת את מעשר העני לעני.
4. פירות שלא הופרשו מהם תרומות ומעשרות חייבים להפריש ולתת מעשר עני לעני.





הרב יואל פרידמן

חיוב מעשר בקטיף תיירותי

הצגת השאלה

קטיף תיירותי הוא בילוי שבו אדם מגיע עם בני משפחתו למטע שמיועד לכך, הם קוטפים פירות ואוכלים אותם ליד העצים. משלמים בכניסה לאתר, ובתוך המטע מותר לאכול בלי הגבלה, כיד ה' הטובה, ללא תשלום נוסף. אם אדם רוצה לקחת פירות לביתו הוא משלם עבורם. ברור שהפרי שאדם מוציא מן האתר חייב בתרומות ומעשרות, שכן הפירות נקנים על ידו בקופה והתשלום נקבע לפי משקל. השאלה היא מה הדין לגבי הפירות שאוכלים בתוך האתר. יש שתי שאלות שצריכות בירור: א. האם התשלום בכניסה לאתר נחשב מקח, וממילא הפירות שקוטף נקבעים למעשר?

ב. האם האתר נחשב כחצר, שקובעת למעשר?

א. קביעות מעשר במקח

האדם מתחייב במעשר כאשר פירותיו נקבעו למעשר. בכך הסתיימו כל ההכנות והפרי מוכן לאכילה. המשנה (מעשרות פ"ד מ"א), מונה שלוש פעולות הקובעות לחיוב מעשר: "הכובש השולק המולח - חייב...", והירושלמי (מעשרות פ"ד ה"א), מונה שישה דברים שקובעים: "אור טובל מקח טובל מלח טובלת תרומה טובלת שבת טובל חצר בית שמירה טובלת"; וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג ה"ג).

כאמור, אחד משישה דברים שקובעים למעשר הוא מקח. משמעות הדבר היא שברגע שאנו קונים פירות הם מתחייבים במעשר, ואסור לאכול אותם אפילו אכילת ארעי. כן פסק הרמב"ם (שם, וכן שם פ"ה ה"א).

אמנם הרמב"ם קובע ששישה הדברים הנ"ל קובעים למעשר רק אם כבר היה 'גמר מלאכה' לפירות, וכך כתב הרמב"ם (שם פ"ג ה"א-ה"ב):

...בד"א בגומר פירותיו למכרן בשוק אבל אם היתה כוונתו להוליכן בבית ה"ז מותר לאכול מהן עראי אחר שנגמרה מלאכתן עד שיקבעו למעשר. אחד מששה דברים קובע הפירות למעשרות, החצר, והמקח, והאש, והמלח, והתרומה, והשבת, וכולן אין קובעין אלא בדבר שנגמרה מלאכתו.

הראב"ד (השגות על הרמב"ם), חולק, וסובר שבדגן תירוש ויצהר 'גמר מלאכה' לבד קובע למעשר גם ללא אחד מששת הדברים הקובעים; אך לכולי עלמא, בפירות האילן צריך קביעות למעשר כדי להתחייב.

בנידון דידן, מי שנכנס לאתר המטע התיירותי משלם בכניסה, וכרטיס הכניסה מאפשר לקטוף מן הפירות ולאכול מהן, ולכאורה יש בכך פעולה של מקח המחייבת במעשר. אלא שכאמור, אין המקח מחייב אלא לאחר 'גמר מלאכה'. כאן המקח בוצע כשעדיין הפירות מצויים על העץ, נמצא שיש כאן מקח לפני 'גמר מלאכה', וזה אינו מחייב במעשר.

אמנם יש לדמות את המקרה שלנו לדין המשנה, (מעשרות פ"ב מ"ו):

האומר לחברו הילך איסר זה בעשר תאנים שאבור לי בורר ואוכל... אבל אם אמר לו בעשרים תאנים אלו... אוכל כדרכו ופטור מפני שקנה במחובר

לקרקע.

וכך פסק הרמב"ם (שם פ"ה ה"ג). המהר"י קורקוס בפירושו לרמב"ם, מסביר את ההבחנה בין שני המקרים שמובאים במשנה. בסיפא, כשהוא אמר "בעשרים תאנים אלו", מציינת המשנה שלא נקבע למעשר כי "קנה במחובר לקרקע". ברור שאין 'גמר מלאכה' ב'מחובר', ולכן המקח היה לפני 'גמר מלאכה'. אך כאשר אומר "בעשר תאנים שאבור לי", כי אז בחירת הפירות היא בעת שהוא קוטף את הפירות. לכן המקח מתבצע רק בעת התלישה, ואז גם נגמרת מלאכת הפרי. במקרה זה המקח קובע למעשר, ולכן אסור לאכול ארעי לפני ההפרשה, מלבד אכילה פרטנית של פרי אחד כל פעם שקוטף. בנידון דידן, בשעת המקח לא מצביעים על פרי מסוים, אלא כרטיס הכניסה מאפשר קטיף של אילו פירות שרוצים, ולכן המקח קובע למעשר.

בנושא הזה ומפני זה, הרחיב וביאר הרב אהוד אחיטוב במאמרו 'קטיף תיירותי' (אמונת עתיד 47 (תשס"ב), עמ' 33-38), ושם פסק שיש להפריש תרומות ומעשרות על הפירות שאוכלים במטע התיירותי. לפתרון הבעיה הוא הציע שתי הצעות: האחת שבעל המטע יפריש מראש בתחילת היום עבור כל הפירות שייקטפו ויאכלו במטע במשך היום.

השנייה, במקרה שבעל המטע אינו מפריש, כל בעל משפחה או כל ראש קבוצה יפריש מראש בתחילת הסיור במטע. המשמעות היא שיש להעריך מראש את כמות הפירות שתיאכל מכל מין, כדי להניח בצד את ה'קצת יותר מאחוז' שמיועד לתרומה גדולה ולתרומת מעשר.

לאחר בירור שערכנו עם בעל מטע תיירותי, נציין שקשה מאד להעריך את כמות הפרי הממוצעת שאדם אוכל במסגרת הביקור. יש אדם שמגיע לביקור לאחר שאכל את ארוחתו בצימר או במלון, ואינו אוכל כמעט כלום, ויש אדם שאוכל כמות גדולה של פירות. קשה גם לאמוד מראש את מספר האנשים שיגיעו לביקור באותו היום. משמעות החיוב במעשר היא שכשתגיע משפחה למטע, ראש המשפחה יצטרך לעשות סיבוב בכל המטע, לקטוף מכל פירות הגן כמות יחסית, שעל פי הערכתו תיאכל על ידי בני המשפחה, ואז יפריש תרומות ומעשרות מראש. רק לאחר מכן יוכלו כל בני המשפחה להתחיל את הסיור במטע.

1. שני סוגי מטע תיירותי

נקודת המוצא של הרב אהוד אחיטוב היא שחלק מן התשלום הוא עבור הפירות, ואלו נקנים למבקר כבר בכניסה לאתר לכן יש בתשלום משום מקח, והפירות מתחייבים במעשר כנ"ל. ייתכן שקביעה זו נכונה, אך נראה שיש להבחין בין שני סוגים של מטעים תיירותיים: סוג אחד הוא מטע שמיועד לשיווק פרי, ואף בעבר תפקד ככזה עד שבעלי המטע קבלו החלטה להסב את היעוד המקורי ולהפוך אותו למטע תיירותי. הרעיון שעומד בבסיס ההסבה למטע תיירותי הוא שבמקום להביא פועלים לקטיף ולשלם להם כסף – הקוטפים יהיו המבקרים, הם ישלמו עבור התענוג, ובתוך כך הם גם יאכלו מן הפרי. בסוג כזה של מטע תיירותי נראה שהתשלום הוא בעיקר עבור הפרי שהאנשים קוטפים, ולכן ייתכן שיש בכך מקח, וחייב בתרומות ומעשרות. הסוג השני של מטע תיירותי הוא כזה שבעליו לא ייעדו את הפירות לשיווק, אלא מלכתחילה הם ייעדו את המטע להיות מטע תיירותי. בניגוד למטע מן הסוג הראשון שיש בו בדרך כלל מין אחד של פירות או שניים, במטע התיירותי מן הסוג השני יש בדרך כלל עשרות רבות של מיני פירות בשטח קטן ופטל, אוכמניות, דומדמניות, אפרסקים, ענבים ועוד). במקרה זה בהחלט ייתכן שהפירות אינם נקנים למבקר תמורת התשלום בכניסה. התשלום הוא עבור הביקור, עבור החוויה של הקטיף ועבור כל השירותים שהאדם מקבל בביקורו וכולל שולחנות לארוחות משפחתיות וכדו'. גם מצד בעל המטע התשלום אינו עבור הפרי. כשהוא עורך את התחשיב ועל פיו הוא קובע את מחיר הכניסה לאתר הוא לוקח בחשבון גורמים

רבים: מע"מ, תשלום לעובדי התחזוקה, עלויות הגידול, תשלום לעובדים שעובדים במטע, חשמל, מים, ועוד. בסוג כזה של מטע, ייתכן שהפירות אינם 'חפצא', שעובר לסוחר אלא 'חפצא תיירותי' כעין 'קיאק' או אבוב על נחל הירדן. כלומר, משתמשים בפירות כאובייקט תיירותי, ולכן אין כאן מקח וממילא פטור מהפרשת תרומות ומעשרות.

2. מקח נקבע בעיקר עפ"י דעתו של לוקח

הגמרא (ב"מ פז ע"ב), סברה שמקח קובע למעשר אף מדאורייתא, ולכן חדשה תורה שהפועלים שקוטפים את הפירות יכולים לאכול ללא הפרשה: "מה נפשך אוכל ופטור אף נפשו של פועל אוכל ופטור". מבאר רש"י:

אף פועל אוכל ופטור - ולא אמרינן הואיל דבאגריה אכיל על כרחו של בעל הבית - הוה ליה כמקח, ומקח קובעת למעשר אף דבר שלא נגמרה מלאכתו, כיון דזבניה - אחשביה.

המקח קובע כי "זבניה אחשביה", ומבחינתו של לוקח נגמרה מלאכתו של הפרי. ומכאן שקביעות המקח נקבעת בעיקר על פי הלוקח ולא על פי המוכר. התוספות ר"ד (ב"מ שם, ובמהד' זקש עמ' נט), שואל מדוע מקח קובע הלא קיימא לן שאינו קובע אלא לאחר 'גמר מלאכה'? על כך הוא משיב:

וני"ל שאם הלוקח קונה לאכול זהו גמר מלאכתו שעת לקיטתו כדתנן בפ"ב דמעשרו'... אלמא משעה שהוא לוקט הוי גמר מלאכה גבי דידיה אבל גבי בעה"ב תנן בפ"ק כלכלה משיחפה... אלמא הלקיטה לבעל הבית לא הוי גמר מלאכה למעשר וללוקח הוי גמר מלאכה...

וכן פירש הר"ש (מעשרות פ"ג מ"א), בפרשנות המשנה, וזו לשון המשנה שם:

המעביר תאנים בחצרו לקצות בניו ובני ביתו אוכלים ופטורין הפועלים שעמו בזמן שאין להם עליו מזונות אוכלין ופטורין אבל אם יש להם עליו מזונות הרי אלו לא יאכלו.

והר"ש הקשה, כפי שהקשה תוספות ר"ד, שקיימא לן שאין המקח קובע אלא לאחר 'גמר מלאכה'? על כך משיב הר"ש:

יש להן עליו מזונות הרי אלו לא יאכלו - דהוה ליה כלוקח ומקח קובע וקשיא דבסוף המביא מסקינן דאין מקח קובע אלא בדבר שנגמרה מלאכתו... ויש לומר דלגבי לוקח חשוב כנגמרה מלאכתו משום דעיניו במקחו ודכוותה אמרי' בהשוכר את הפועלים...

נמצאנו למדים שעבור בעל הבית לא נגמרה מלאכת הפרי ולכן מותר לו לאכול ארעי, אך ללוקח אסור לאכול ללא הפרשה, שכן המקח קובע ונחשב כ'גמר מלאכה' כי "עיניו [של הלוקח] במקחו". כלומר **הקביעות תלויה ביחס של הלוקח אל הפירות**, ואם הוא מעוניין בקניית הפירות ובאכילתם, הם נקבעים על ידי המקח והלקיטה.

3. הלוקח אינו מתכוון לקנות את הפרי

בנידון דידן כשהמבקר קונה את כרטיס הכניסה לאתר, הוא אינו מודע לכך שהוא קונה פירות, ואם רצונו היה לקנות פירות הוא היה הולך לשוק. הוא קונה כרטיס כניסה לאתר התיירות שעבורו ועבור בני משפחתו הוא בילוי. לכן מסתבר שענינו של המבקר אינו במיקחו אלא בנוף, בטבע, בחקלאות ובארץ ישראל. בדרך כלל כאשר האדם קונה פירות, מחיר הפרי נקבע על פי ההיצע והביקוש. אם יש בשוק היצע רב והשוק מוצף מחירי הפירות יורדים, ואם היבול דל המחיר עולה. בקטיף תיירותי מחיר כרטיס הכניסה נשאר קבוע, ואין משמעות להיצע ולביקוש. יתר על כן, גם העובדה שאין הגבלה לכמות הפרי שכל אחד אוכל, ואחד המרבה ואחד הממעיט באכילה משלם את אותו הסכום בכניסה, אף היא מורה על כך שאין כאן מכר, הן מבחינת דיני מכירה והן מבחינת דיני קביעות למעשה. יש הסוברים שמכר של דבר שאינו מסוים, כאשר הכמות והמין של הפרי אינם ידועים אינו חל. כן פסק הרמב"ם (הל' מכירה פכ"א ה"א), ודעה זו מובאת בשו"ע, (חו"מ סי' רמא סעי' ד), בשם "יש אומרים". חוסר הידיעה של כמות הפרי היא חיסרון גם לעניין קביעות למעשה, וכעין זה מציינו בתוספתא (מעשרות פ"ב ה"ח, ובמהד' ליברמן ה"ו):

אמ' לו צא ולקט לך עשרים תאנים מתוך שלי ואני אמלא כריסי מתוך

שלך המלקט במניין חייב **הממלא כריסו פטור**.

המלקט במניין חייב כי הוא זכה בעשרים התאנים תמורת מילוי כריסו של חברו. לעומת זאת לגבי חברו שהתכוון לאכול ללא הגבלה עד כדי מילוי כריסו – אין כאן מקח אלא מתנה, כי אין כוונת מקח בלי לנקוב מדה ושיעור לפרי שקונה. ואמנם הרמב"ם (הל' מעשר פ"ה ה"ה), כתב לגבי המקרה הנ"ל: "...שניהם פטורים שאין זה חליפין כדי שיהיה מכר ואם צירף ואכל חייב", אך המהרי"ק ביאר את דברי הרמב"ם עפ"י

הירושלמי ומעשרות פ"ב ה"א,¹ ש'הצירוף' מתייחס למי שלקט את העשרים תאנים, אך הממלא כרסו פטור לגמרי.

לאור כל זה נראה שהמבקר אינו קונה את הפירות, אין בקניית כרטיס הכניסה לאתר משום מקח, אלא הוא אוכל משל בעל הבית או מקבל מתנה.

4. דין אוכל משל בעל הבית או מקבל מתנה לעניין קביעות למעשר

כאמור, בקטיף תיירותי מן הסוג השני, בעל הבית אינו מתכוון לשווק את פירותיו, ואף המבקר אינו מתכוון לקנות את הפירות שהוא אוכל אלא דינו כאורח. לגבי אורח נחלקו האחרונים האם דינו כבעל הבית ואת שלו הוא אוכל או שמא אינו אוכל משלו אלא משל בעל הבית.² לכן מכלל ספק לא יצאנו. אם כן בנידון דידן, ייתכן שכיוון שאין המוכר מתכוון להקנות ואין הקונה מתכוון לקנות, אין כאן מקח. המבקר אוכל פירות של בעל הבית ולכל היותר הווי כמתנה, שאינה קובעת למעשר, כמבואר ברמב"ם (הל' מעשר פ"ה ה"ה). לכך יש להוסיף, שמשמעות המקח היא שהקונה יכול לאכול את הפירות בניגוד לרצון המוכר.³ וכן כתב רש"י (ב"מ, שם): "אף פועל אוכל ופטור - ולא אמרינן הואיל דבאגריה אכיל על כרחו של בעל הבית - הוה ליה כמקח". ובנידון דידן לא ברור לנו שהמבקר יכול לאכול את הפירות בניגוד לרצונו של בעל הבית, ולכן ייתכן שגם מבחינה זו אין אכילת פירות זו כמקח. קיימא לן שהמתנה אינה קובעת למעשר, וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ה ה"ה). בירושלמי ומעשרות פ"ב ה"א,⁴ מתבאר בתחילה שמתנה אינה כמכר וזהו דעת ר' מאיר, אך המסקנה היא שזוהי דברי הכול:

שמואל אמר דרבי מאיר היא דרבי מאיר אמר אין מתנה במכר אמר רבי יוסי דברי הכל היא אישתאלית לאילין דבי רבי ינאי ואמרינן נהגין הוינן יהבין

1. מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 268, שו' 40-42. וכן פירש הגר"א בביאורו לירושלמי.
2. עי' רמ"א, אבה"ע סי' כח סעי' יז, שאורח שקידש אשה במנתו הריהי מקודשת; וב"ש שם, כתב שאינה מקודשת אלא מספק. ובשפת אמת, סוכה לה ע"א, כתב שמי שמתארח בלילה הראשון של פסח צריך בעל הבית להקנות לו את המצה, ואין די בעובדה שבעל הבית מרשה לו לאכול משלו, כי אינו בכלל "לכס". בהגדרת אכילת האורח נחלקו אחרונים: עי' למשל שו"ת מהרי"ט ח"א סי' קנ, שו"ת חקרי לב, חו"מ ח"ב סי' קמז.
3. אמנם עי' בדרך אמונה, הל' מעשר פ"ה סעי' ט (ביאור הלכה עמ' רכו) שאין צריך מקח ממש, ואף באופן שיכול לחזור בו, נחשב מקח לעניין קביעות למעשר.
4. מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 268 שו' 18-22.

אילין לאילין בחקלא ואכלין ולא מתקנין מיי כדון כמאן דאמר מאיליהן
קיבלו עליהן המעשרות...

האחרונים התקשו בפסיקת הרמב"ם, שכן במקומות רבים פסק שמתנה היא כמכר,⁵ ובנידון דידן קבע "והמתנה אינה קובעת כמכר". יש שפירשו ועי' בהגר"א יו"ד סי' שלא ס"ק קסב) שרק ב'זמן הזה' מתנה אינה קובעת, כי חיוב תרומות ומעשרות הוא מדרבנן, ויש שפירשו (ערוך השולחן סי' קב סעי' טז) שאף אם חיוב תרומות ומעשרות היה מדאורייתא, היו מקילים במתנה, כי כל דין קביעות במקח אינו אלא תקנת חכמים, והם לא גזרו אלא על המקח ולא על מתנה. כך או כך, יש להסביר מדוע הבחינו כאן בין מתנה למכר, אף שבשאר הלכות דינם שווה. ההסבר הוא שקביעות למעשר תלויה בדעת בני אדם, באלו תנאים ובאיזה אופן הם מחשיבים את קבלת הפרי ואכילתו. במכר, האדם מחשיב את קבלת הפרי, לאחר שהתאמץ להשיגו ושלם את תמורתו, "עיניו במקחו" ולכן נקבע הפרי למעשר. וכן כתב רש"י, (ב"מ, שם): "כיון דזבניה - אחשביה". לעומת זאת במתנה, שהאדם לא התאמץ ולא שילם עבור הפרי, לא נקבע הפרי למעשר.⁶

לאור כל זה, נראה שהמבקר אינו מתכוון לקנות את הפירות שיקטוף, ואכילת הפרי היא חלק מהבילוי והביקור באתר. לכן הוא אוכל משל בעל הבית או שהפירות ניתנים לו במתנה אגב הביקור והסיוע.

ב. קביעות מעשר בחצר

כל שטח המטע התיירותי מגודר, ולכן אף אם הסקנו שאין בכרטיס הכניסה לאתר משום מקח, יש לכאורה לחייב בתרומות ומעשרות, כי המקום מגודר כחצר, שקובעת למעשר. כך נאמר במשנה (מעשרות פ"ג מ"ה):

איזוהי חצר שהיא חייבת במעשרות רבי ישמעאל אומר חצר הצורית שהכלים נשמרים בתוכה רבי עקיבא אומר כל שאחד פותח ואחד נועל פטורה רבי נחמיה אומר כל שאין אדם בוש מלאכול בתוכה חייבת רבי

5. עי' רמב"ם הל' שמטורי פי"א הל"ט; שם פי"ב הל"ד; הל' גזלה פ"ט הל"ג.

6. התפארת ישראל, מעשר פ"ד מ"ב אות כב, מסביר שמתנות שאדם מחשיב אותן במיוחד, וניתנות דרך כבוד וחשיבות, קובעות למעשר. סברה זו מסביר אליבא דר' יהודה שם, אך ההלכה אינה כן ולא חילקו בין מתנה אחת לאחרת.

יוסי אומר כל שנכנס לה ואין אומר מה אתה מבקש פטורה...
 הרמב"ם (הל' מעשר פ"ד ה"ז-ה"ח) מביא את כל הדעות, והכסף משנה לרמב"ם
 מפנה לירושלמי שם:⁷ "שמעון קומי ר' יוחנן אמר לון הלכה כדברי כולהון להחמיר".
 אלא שיש לברר מהי חצר, והאם בנידון דידן נחשב המקום המגודר כחצר.

1. חצר משמשת לדירה

במשנה הנ"ל נאמר: "איזו היא חצר שהיא חייבת במעשר... ופירש הגר"א ב'שנות
 אליהו': "פי' דבעינן שיהא דומיא דבית" ובית עצמו נלמד מן הפסוק "בערתי הקדש מן
 הבית" כמבואר בירושלמי מעשרות פ"ג ה"ג, וכן רמב"ם הל' מעשר פ"ד ה"א. ההקבלה
 בין חצר לבית היא הדוקה בפרט לדעתו של הגר"א. הוא סובר שאף חצר קובעת
 מדאורייתא,⁸ ולדעתו בוודאי החצר קובעת כי היא חלק אינטגרלי מן הבית. וכן כתב
 החזו"א:⁹ "...שהרי החצר הוא בכלל ששה דברים שמנה אלמא דדעת רבינו דחצר היינו
 בית..."

כדי שבית יהיה קובע למעשר, אין די בעובדה שיש מחיצות וגג אלא צריך שהוא
 ישמש לדירה. לכן בית שאין בו ד' על ד' אמות אינו קובע למעשר כמבואר בירושלמי
 שם:¹⁰

דתני בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה ומן
 המעקה ומן העירוב ואינו טובל מעשרות...

וכן פסק הרמב"ם (שם ה"ג), והרדב"ז מציין שהסיבה לכך "דפחות מד' אמות לא
 חזי לדירה". גם במשנה עצמה מובאים כמה סוגים של בתים שאינם משמשים לדירה
 באופן קבוע, כגון מחסני תבואה או בתי קיץ, שמיועדים רק לצל, והם פטורים מן
 המעשר: "הצריפין הבורגנין והאלקטיות פטורין". הירושלמי שם, וכן התוספתא ומעשרות
 פ"ב ה"כ, מהד' ליברמן, פוטרים בית מדרש או בית כנסת, כי אינם מיועדים לדיור קבע:¹¹
 בית הכנסת ובית התלמוד אם יש בהן בית דירה אין אוכל בהן עריי ואם
 לאו אוכל בהן עריי...

7. מהד' האקדמיה ללשון העברית עמ' 275, שו' 8.

8. ביאור הגר"א, יו"ד סי' שלא ס"ק קלט.

9. חזו"א, מעשרות סי' ה ס"ק ז, ד"ה ר"מ.

10. מהד' האקדמיה ללשון העברית עמ' 275, שו' 27-29.

11. לשון הרמב"ם הל' מעשר פ"ד ה"ד: "שכל אלו אין דירתן קבע".

הרמב"ם (שם ה"ה), פוסק כירושלמי הנ"ל, אך עושה הבחנה בין בעל הבית עצמו לבין אחרים. הסברה היא שלמלמד יש קביעות בבית המדרש ולכן נחשב כביתו, והוא הדין בבעל הבורגנין ודומיו:

הצריפין והבורגנין טובלין לבעליהן אף ע"פ שאינן טובלין לכל אדם וכן בית הספר ובה"מ טובל לזה שיושב ומלמד מפני שהם כביתו ואין טובלין לאחרים.

במשנה (מעשרות פ"ג מ"ה), יש הגדרה לחצר שמחייבת במעשר, ובה נחלקו ר' עקיבא, ר' נחמיה ור' יוסי, אך בעצם זוהי מחלוקת מהי מידת הפרטיות הנצרכת כדי שחצר תחשב חצר המשתמרת לעניין מעשר: ר' עקיבא אומר שמדובר בחצר שבני אדם רגילים לנעול את דלת הכניסה שלה; ר' נחמיה אומר שמדובר בחצר שבעליה אינם מתביישים לאכול בה; ור' יוסי אומר שמדובר בחצר שלא כל הרוצה ליכנס נכנס, אלא כל הנכנס – שואלים אותו "מה אתה מבקש". אך מהי הגדרת חצר – בזה הם לא נחלקו.

החצר היא מקום פרטי שנמצא ליד הבית, היא מיועדת להיות חלק מדירתו של האדם, והוא משתמש בה גם לצרכים פרטיים ולשימושים צנועים. השימוש שלו בחצר אינו מוגבל רק לדברים שרגילים לעשותם באור היום אלא כולל גם את צורכי דירתו בלילה. למשל, הרמב"ם (הל' טוען פי"ב ה"ב), קובע שאדם התובע חזקת ג' שנים צריך לטעון שהוא השתמש בחצר גם בלילה.¹² החצר משמשת, כאמור, גם לשימושים צנועים של האדם ולכן מבואר ששכן המביט על חצרו של חברו – יש בכך היזק ראייה; (עי' רמב"ם הל' שכנים פ"ב הי"ד ופ"ה ה"ו).¹³ אם כן יש להסיק שר"ע, ר' יוסי ור' נחמיה נחלקו מהי חצר המשתמרת לעניין מעשר, אך לכולי עלמא החצר טפלה לבית, ומשמשת לדירה ולשימושים צנועים. כן כתבו בספר דרך אמונה, (הל' מעשר פ"ד הי"ד ד"ה חצר), ובספר משפטי ארץ (הל' תרומות ומעשרות, עמ' 107 סעי' כב והערה מד).¹⁴ וחייבים לומר כן,

12. גם לגבי הבא במחתרת, אם הפורץ בא לגינתו או לשדהו של אדם יש לו דמים, שכן הגנב מבקש כסף בלבד, אך בחצר – אין לו דמים כי היא חלק ממגוריו של אדם; עי' רמב"ם הל' גניבה פ"ט ה"ח, הי"ב.

13. על הגדרת חצר והשימושים הנעשים בה, עי' אנציקלופדיה תלמודית, כרך יז עמ' קלז-קלט וכן עמ' קמה-קנ.

14. הרב עזריאל אריאל, במאמרו 'התחלת גמר מלאכה בבית אריזה', התורה והארץ ד, עמ' 191, רוצה לטעון שאף שלבית אריזה אין דין בית אך יש לו על כל פנים דין חצר. ראייתו היא מדברי ערוך השלחן העתיד, סי' צז סעי' ד, שדן אם בית שאין בו ד' על ד' קובע למעשר:

שהרי רוב המטעים והגינות מגודרים, ואם אדם זר יסתובב במטע או בגינה, ובעל הבית או הפועלים שעובדים שם יראו אותו – לרוב ישאלו אותו "מה אתה מבקש?" ולא נגדיר אותם כחצר בגין כך. אלא וודאי שאין די בקריטריון השמירה לסוגיה, כדי להגדיר את המקום חצר, אלא צריך שהמקום יהיה ליד בית ושהוא ישמש בשימושי 'דירה'. אמנם ייתכן שבימינו הנורמות המקובלות לשימושי החצר השתנו. ייתכן שמקום מגודר בכניסה לבית, גם אם אינו משמש לאותם תשמישים צנועים שהיו מקובלים בימים עברו, ייחשב חצר לעניין קביעת מעשר. עם זאת ההגדרה הבסיסית של מקום שהוא טפל לבית, ומשמש ל'דירה' – נשארה בעינה.¹⁵

לאור כל זאת אין די בכך שהאתר של הקטיף התיירותי מגודר בגדר כדי להגדירו חצר, אלא האתר צריך להיות בראש ובראשונה ליד בית ולשמש בשימושי 'דירה', ונוסף על כך להיות מגודר. כיוון שהמטע התיירותי אינו מקום דירה וגם אם מצויים בו כמה מבנים משמשים מקום אכילה למבקרים והעובדים, אין הם משמשים לשימושי דירה אלא לתפעול המטע התיירותי, ובלילות המקום סגור, אזי אין כאן בית ואין כאן חצר.¹⁶

2. נטע רובה פטורה

נאמר בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ד):¹⁷

תני בשם רבי נחמיה חצר שהיא נעדרת הרי היא כגינה אוכלין בתוכה
עראי אמר רבי שמלאי הלכה כרבי נחמיה תני זרע רובה חייב נטע
רובה פטורה אמר רב חסדא והוא שנטעה לנוייה של חצר...

"יראה לי דבית שהוא פחות מד' על ד' – מ"מ מדרבנן קובע למעשר דלא גרע מחצר... ולענ"ד אין משם ראיה שהחצר לא צריכה לשמש כ'דירה'. החצר היא במהותה טפלה לבית, ולכן אין צורך שגודלה יהיה ד' על ד' כבית. אך אין ללמוד מדבריו שהגדרת חצר היא רק מקום המשתמר, ואין בה שימושי דירה כמו בית.

15. אמנם עי' מהר"י קורקוס שמעלה סברה לדעת הרמב"ם שמובא להלן, שבניגוד לדיני שבת ועירובין לעניין קביעות למעשר – לא בדירה תליא מילתא; והראב"ד חולק. וחזו"א מעשרות ס' ה"ס"ק ט כתב שבית צריך לשמש לדירה, אך גם אכילה קבועה נחשבת 'דירה' לעניין זה.
16. אמנם עי' משנה ראשונה, מעשרות פ"ג מ"ה, ד"ה ר' נחמיה, שמסביר את המחלוקת התנאים לגבי החצר האם תליא בדירה ושימושים או בשמירה, ופסקנו ככולי עלמא לחומרה, אך אה"נ די בכך שהחצר נשמרת כדי להיחשב חצר.

17. ירושלמי מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 276 שו' 28-34.

הראב"ד בהשגתו לרמב"ם (הל' מעשר פ"ד הי"ד), מתאים את גרסת הירושלמי עם גרסת הבבלי (ערובין כג ע"ב),¹⁸ הופך וגורס בירושלמי: "תני זרע רובה פטורה נטע רובה חייבת", וכן גורסים גם הרש"ס והגר"א, ולכך הסכים הרדב"ז לרמב"ם שם. לפי גרסה זו מתבאר שאדם בעל חצר שעדר את השטח וזרע ברוב שטחה, פקע ממנה שם חצר, וזו הפכה להיות גינה ופטורה מן המעשר. אם נטע שם עצים, נותר לה שם חצר. אך מוסיף בירושלמי "והוא שנטעה לנויה של חצר". חצר אינה מיועדת לזריעת כל שטחה, ולכן זריעת השטח הופכת אותה להיות גינה.¹⁹ אך אין מניעה שייטע בה עצים, שכן הנטיעה פחות צפופה והעצים אינם פוגעים בשימושי החצר. הירושלמי מגביל זאת בכך שהוא נוטע לנויה של החצר, אך אם הוא נוטע מטע לשם השגת יבול פוקע שם חצר והשטח הופך להיות גינה, וממילא פטור מתרומות ומעשרות.

הרמב"ם, שם, לעומת זאת, גרס כגרסה שמצויה בספרי הירושלמי שנטיעה מפקיעה מדין חצר ואילו הזריעה אינה מפקיעה:

חצר שהיא נעדרת הרי היא כגנה ואוכלין בתוכה עראי, והוא שיעדר רובה, ואם זרע רובה אין אוכלין עראי וכן אם נטע רובה, ואם נטע לנוי חצר הואיל והיא נעדרת הרי זה אוכל עראי מאותן אילנות.

הכסף משנה וכן הפני משה מבארים את דעת הרמב"ם, שהקריטריון להפקיע דין חצר הוא קביעות הזריעה או הנטיעה. גם כאשר החצר נעדרה רובה, אם השטח נזרע בוודאי נעשה כן באופן ארעי, ואין כוונה להפוך את החצר לשדה. גם בנטיעת עצים אין כוונה להפוך את המקום למטע מלבד מקרה שניטעו עצים לנוי החצר. אז העצים קבועים ועומדים שם, מופקע דין חצר, וחל על המקום דין גינה.

היוצא מכל הנ"ל בנידון דידן, שגם אם נגדיר את המקום כחצר, אזי המקום נעדר רובו וניטע רובו עצים. לדעת הראב"ד, והסכימו עמו רש"ס והגר"א, פקע דין חצר והפך להיות גינה. אף לדעת הרמב"ם שחולק, מסתבר להשוות את נטיעת העצים לנטיעה

18. עי' מהר"י קורקוס וכסף משנה על אתר.

19. הרש"ס בפירושו מביא את דברי רש"י לעירובין כג ע"ב ד"ה נזרע רובו: "בזרעונים ביטל דירתו בזרעונים לא דיירי אינשי, והוה ליה גינה - ואסור לטלטל אף בשאינו נזרע, דבטיל ליה לגבי רובא, אבל בנוטע אילנות - לא ביטל דירתו, דאורחא להסתופף בצל אילנות תמיד".

לנוי, שכן הנטיעות מיועדות לעמוד שם זמן רב, כי הן עיקרו של האתר התיירותי, ולכן יש להשוות את המקום לגינה שפטורה מן המעשרות.²⁰

סיכום

- א. אף שהמטע מוגדר – אין דינו כדין חצר, ולכן אינו קובע למעשר מדין זה.
- ב. במטע תיירותי שיש בו מינים מועטים של פירות, ויש לבעל המטע אינטרס לשווק את פירותיו (כגון מטע שהיה בעבר מטע שיווקי), יש להפריש תרומות ומעשרות לפני אכילת הפירות, בעת הסיוור במטע.
- ג. במקרה זה יש שתי חלופות לפתרון בעיית ההפרשה:
 1. בעלי המטע יפרישו כל בוקר תרומות ומעשרות על הפירות שייקטפו במשך היום על ידי המבקרים. ההפרשה תיעשה כדלהלן:
 - א. יש לקטוף פירות טבל מכל אחד מהמינים שבמטע, בכמות של 'קצת יותר מאחוז' מן הפירות שייקטפו במשך היום (על פי הערכה).
 - ב. יש לקרוא את כל נוסח הפרשת תרומות ומעשרות שמיועד להפרשה מראש.
 - ג. יש לזרוק לפח את ה'קצת יותר מאחוז' שהניח בצד רק בסוף היום, לפני סגירת האתר.
 2. אם אין לבעלי המטע תעודת כשרות, המאשרת את ביצוע ההפרשה, כל אחד יפריש בתחילת הביקור עבורו ועבור בני משפחתו. במקרה זה יש לבקש רשות מבעל המטע להפריש תרומות ומעשרות על הפירות שייקטפו.
 - ד. מטע תיירותי שיועד מתחילה להיות אתר תיירות, ובדרך כלל גם מצויים בו מינים רבים של פירות, אין חובה להפריש תרומות ומעשרות על הפירות שנאכלים בעת הסיוור.
 - ה. בסוף הסיוור, הפירות שנשקלים ושמשלמים עליהם בנפרד, יש להפריש מהם תרומות ומעשרות לפני אכילתם.



20. אמנם עי' חזו"א מעשרות סי' ה ס"ק ה, שב"ניטע רובו", במקומות שבין העצים נחשב חצר



הרב יהודה הלוי עמיחי

כלאי הכרם בכרם שאינו מניב

שאלה

שתלו כרם צעיר בעציץ דו שנתי, השתילים אינם אמורים להניב השנה, בעלי הכרם רצו במשך השנה לשתול עגבניות בין השורות ולא תחת ענפי הגפן. ונשאלו מספר שאלות:

- א. האם בכרם שאינו מניב יש איסור לזרוע בין הגפנים?
- ב. אם ישנו איסור, האם הוא מהתורה או מדברי חכמים?
- ג. האם העגבניות שגדלו בין השורות אסורות באכילה?

א. גפן שאיננה מניבה מותר לזרוע סמוך לה

השאלה היא בגפן צעירה שעדיין אינה מניבה, אינה עושה פרי אלא מגדלת עלים, ועל כן יש לברר האם יש בכך איסור כלאי הכרם או אין. המשנה (פ"ז מ"ב) אומרת: "גפן שיבשה אסורה ואינה מקדשת". המשנה מחלקת בין איסור הזריעה בכרם, שחל אפילו כאשר הגפן יבשה, לבין התקדשות הגפן, שאינה חלה כל זמן שהגפן יבשה ואין בה עלים. הרמב"ם בפירוש המשנה הוסיף והסביר: גפן שיבשה: רצונו לומר שנבלו עליה בתחילת החורף כדרך הגפנים. ואין הכוונה בזה שיבשה עד שלא תעשה פרי כלל.

ולא בטל לגמרי דין חצר, ומכל מקום הוא מודה ב"ניטע לנוי" שמבטל לגמרי דין חצר. נוסף על כך הוא מציין שהראב"ד והגר"א חולקים וסוברים שבמקרה זה בטל לגמרי דין חצר.

מדבריו משמע שאם אינה עושה פרי כלל אין בכך איסור של כלאי הכרם, ומותר אפילו לזרוע בסמוך לגפן, ומה שאסרה המשנה את הזריעה, היינו בזמן שלכת של תחילת החורף, מכאן שעץ שאין לו פירות כלל אין איסור זריעה סמוך לו חל.

הרמב"ם בהלכותיו (פ"ה הט"ז) כתב:

גפן שיבשו העליון שלה ונפלו כדרך שתיבש הגפן בימי הקור אסור לזרוע בצדה ירק או תבואה ואם זרע לא קדשו.

הרמב"ם דקדק וכתב "כדרך שתיבש הגפן בימי הקור", משמע מכאן שאם היובש אינו כבימי הקור, אלא הוא במצב שלא יגדלו בו פירות מותר לזרוע סמוך לו ירקות. הראב"ד הבין שלדעת הרמב"ם יש איסור זריעה בסמוך לגפן אפילו אם יבשה לגמרי, והשיג על הרמב"ם:

אמר אברהם, המשנה אמרה גפן שיבשה אסורה ואינה מקדשת. גמרא ניחא בסיתוא אם נשרו עליה בסיתוא אפילו הכי אסורה אפשר שעדיין לא יבשה לגמרי ומפני הקור נשרו עליה קודם לשאר גפנים שיש גפן מרגשת מחברותיה, אבל אם נשרו עליה בקיץ הא ודאי לגמרי יבשה ולמה אסור לזרוע בצדה עץ בעלמא הוא? ושני ליה יש מקומות בקרקע שמשיר עליה אפילו בקיץ ואפשר שלא יבשה לגמרי, מכל זה שמעינן שאם יבשה לגמרי אינו אסור כלל.

הכס"מ והרידב"ז הסבירו שאין מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, ולפי דעת שניהם גפן שאין לה עלים בקיץ דינה כעץ יבש לגמרי ואין בה כלאי הכרם, ומותר לזרוע סמוך לה. ומה שנאסר לזרוע בסמוך לה, היינו בזמן נשירת עלי החורף, שאינה יבשה יובש גמור, ולכן יש איסור כלאיים. הרידב"ז העלה סברא שהראב"ד אינו משיג על הרמב"ם אלא מביא את מקור דברי הרמב"ם, לחלק בין נשירת עלים בחורף, שאז אסור לזרוע בכרם ובין נשירת עלים בקיץ, שהיא סימן מובהק שהגפן יבשה לגמרי, ולכן דינה כעץ ומותר לזרוע לצדה.

ב. גפן שלא מניבה אין לסמוך אליה

הריב"מ"ץ והר"ש בארו במשנה, שהחידוש הוא שכיוון שיש עצים שנושרים עליהם בקיץ, גזרו אפילו על עץ המשיר עליו בקיץ, ומשמעות הדבר היא שהוא כבר אינו מניב, שאין לזרוע סמוך אליו. המהרי"ק כתב שלשון הר"ש מדוייקת יותר במשנה, אבל כיוון שהירושלמי תומך בדעת הרמב"ם יש להכריע כמותו, ולהתיר לזרוע סמוך לעץ יבש בקיץ.

העולה שלדעת הרמב"ם והראב"ד יש איסור לזרוע סמוך לעץ שאין בו עלים בחורף, אבל בקיץ מותר, כיוון שאיננו גפן אלא עץ בעלמא. לדעת הריב"ם והר"ש אפילו גפן שאין לה עלים בקיץ והיא יבשה אסור לזרוע לצידה, גזירה שמא יחליפו עם גפן שנשרו עליה אבל עתידה להניב.

ג. עץ צעיר מקדש

מחלוקת הראשונים היא בעץ יבש שנשרו עליו, מה מעמדו בקיץ ובחורף, אולם בנידון דידן הגפן אין לה פירות בגלל שהיא צעירה, אבל בעתיד יהיו לה פירות, ונשאלת השאלה האם מותר לזרוע לידה.

הרדב"ז הקשה על דעת הרמב"ם והראב"ד שגפן שאין לה פירות בקיץ מותר לסמוך לה זרעים, מדרשת חז"ל על הפסוק (דברים כב, ט):

לא תזרע כרמך כלאים, פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם.

ודרשו על כך בספרי (דברים פסקא רל, וכן בילקוט שמעוני כי תצא תתקל):

אין לי אלא כרם שעושה פירות, כרם שאינו עושה פירות מנין? תלמוד לומר כרם מכל מקום.

מדברי הספרי עולה שאפילו גפן שאיננה עושה פירות דינה ככרם ואין לזרוע סמוך לה, ואילו לפי הרמב"ם והראב"ד גפן שיבשה בקיץ מותר לזרוע סמוך לה. הרדב"ז תרץ וכתב:

ויש לומר דהתם (בספרי) איירי בכרם שהוא לח ויש לו עליון כשאר גפנים אלא שאינו עושה פרי או מצד בחרותו או מצד זקנותו או מצד טבעו, מ"מ כרם מקרי ומקדש את התבואה ואת העצים אם הוסיף מאתים, אבל הכא (בהלכה טז) מיירי בגפן שיבשו עליה ולפיכך אינה מקדשת ואם יבשה לגמרי מותר לכתחילה דעץ בעלמא הוא.

למדנו מדברי הרדב"ז שלא כל עץ שאין לו פירות מותר לזרוע סמוך אליו, אלא דווקא עץ שהוא יבש לגמרי ואיננו צומח עוד, בו התירו כעץ וקרש רגיל; אבל עץ שאין לו פרי כעת אלא שהוא מלבב בגלל בחרותו, יש לאסור מכיוון שהוא נקרא "כרם". יסוד זה גם נמצא בפירוש ספרי דבי רב (ר"ד פארו, כי תצא רל, עמ' נג) שכתב שבמקרה שבו הגפן תחזור להניב והיא מוציאה עלים, יהיה דינה ככרם גמור המקדש את הגפנים והירק.

הסברו של הרדב"ז צריך עיון: הרי בעלים אלו אין פרי כלל, אם כן כיצד מתקדש הגפן? על מנת שגפן תקדש בכלאי הכרם צריך שיהיה פרי לפחות בגודל של בוסר, ועיין רמב"ם הל' כלאים פ"ה הי"ד, ובמקום שאין בו גודל של בוסר הרי הוא מותר, ואם כן כיצד תבואה שגדלה בכרם צעיר מקדשת? נראה שדעת הרדב"ז היא כפי שהביא הר"ש (פ"ז מ"ז) שזמורות נאסרות בתוספת מאתיים, ואין צורך שיהיו פירות אלא התבואה אוסרת את הזמורות. על כן אפילו שאין בעץ פרי אלא עלים, אבל הוסיף מאתיים, זמורת הגפן נאסרת, וכן גם התבואה והירק שגדלו בכרם. (עיין עמק הנצי"ב ספרי דברים כי תצא פסיקא כ, עמ' רסא ד"ה: אין לי אלא).

עולה מכך שלדעת הרדב"ז, אם יש גפן צעירה (שאינה פירות אבל מלבבת) ותחתיה או סמוך לה יגדלו תבואה או ירק, יאסרו זמורות הגפן, אולם אם הגפן יבשה לגמרי אינה מקדשת. גם הראב"ד (בפירושו לספרי) כתב שגפן יבשה לגמרי נאסרת, וודאי שגפן צעירה ומלבבת היא אוסרת ונאסרת.

ד. גפן בלא פרי לא מקדשת

מדברי הרמב"ם (פ"ה הט"ז) נראה שאפילו הזרע בכרם שבשלכת, למרות שעתיד לצמוח בעתיד, איננו מקדש, ורק הפעולה נאסרה. משמע שלדעת הרמב"ם על מנת שיקדש צריך שיהא פרי ובלא פרי אין קידוש אלא איסור מלאכה. לכאורה יש להקשות על שיטה זו מדברי הספרי, שאוסר אפילו כשאין פירות, מהנאמר "כרם" מכל מקום. על כן נראה שהגר"א והנצי"ב (על הספרי) למדו את דרשת הספרי על הרישא של הפסוק "כרמך לא תזרע כלאים" הדין באיסור הזריעה של הכרם, שאפילו שאין לו פירות כעת עצם הזריעה אסורה, אבל איננו מקדש את הפירות. עולה מכך שלכולי עלמא אסור לזרוע בכרם שאין בו פירות והוא צעיר לימים כיוון ששם כרם עליו, אלא שנחלקו לעניין קידוש: לדעת הרמב"ם נראה שאיננו מקדש אבל לדעת הרדב"ז והראב"ד הגפן מתקדשת וכן התבואה או הירק הגדלים בה.

ה. ביאור המחלוקת בקידוש גפן לא מניבה

נראה להסביר את מחלוקת הראשונים הללו בהסבר כלאי הכרם: לדעת הרמב"ם אם אין אשכולות של ענבים אין שם כרם על המקום, ולכן רק כאשר יש אשכולות חל על המקום שם כרם אז גם תחת העלים אסור לזרוע; אבל במקום שאין עליו עדיין כלל שם כרם או במקום שנשרו העלים אין קידוש של כרם. ולכן לשיטת הרמב"ם כרם ש" נשרו העלים בחורף" אינו מקדש, כך הסביר את הרמב"ם המקדש דוד (ס' סא אות ז ד"ה אמרינן). אם כן אין איסור תורה קודם הבאת אשכולות, ולא נאסר

אלא מדרבנן, ולכן מובן שאינו מקדש כשאינו עלים. אבל נראה שלדעת הרדב"ז שם כרם נמצא אפילו אם אין אשכולות של פירות, ועל כן הרי זה מחייב מריבוי הפסוק "כרם מכל מקום", ואם כן אין זה קנס דרבנן אלא שמדאורייתא אסור לזרוע במקום שיש כרם. ולכן אפילו אם יגדל בעתיד הרי זה מקדש לפחות את הזמורות ואת התבואה, מכיוון שגדל כלאיים בכרם.

ו. זריעה בין השורות

השאלה בנידון דידן היא בכרם צעיר מאוד, ואם כן ברור שתחת הענפים אין לזרוע תבואה וירק, אולם לא רק תחת הענפים אסור לזרוע בכרם, אלא צריך להרחיק תבואה וירק ד' אמות מעיקר הגפן שבכרם. אמנם אם יש שתי שורות גפנים והמרחק בין הגפנים ח' אמות (כ-4 מ') מותר לזרוע בין שתי השורות הללו לאחר שהרחיקו ו' טפחים מגזע הגפנים. כמבואר בדברי הרמב"ם (פ"ז ה"ד) ולדעת הראב"ד המרחק בין השורות צריך שיהיה 16 אמה. בכל אופן מרחקים אלו אינם מצויים בכרמים, המרחק הגדול ביותר בין שורות הכרם הוא 2 מטר. ואם כן אין כל אפשרות לזרוע בין הכרמים.

ז. סיכום

א. מכיוון שאנו נוקטים שכרם צעיר שאיננו מניב דינו ככרם, לכן אין אפשרות לזרוע ירק או תבואה בין שורות הכרם. דבר זה מוסכם לכל הדעות.
ב. לגבי שאלת קידוש הירק וזמורות הגפן, לדעת הרמב"ם לא נאסרו הגפן והתבואה ואילו לדעת הרדב"ז נראה שהגפן נאסרה וכן התבואה. ומכיוון שיש כאן ספק, אי אפשר לאסור את הזמורות. אבל ודאי שאין לתת הכשר מהדרין על העגבניות שגדלו בכרם זה, מכיוון שלדעת חלק מהפוסקים הם אסורים באכילה ככל כלאי הכרם.





הרב יואל פרידמן

עירוב עיסת חולין בעיסה החייבת בחלה

הצגת הבעיה

במאפיה ובקונדיטוריה גדולה מכינים 'בגט': לשים את העיסה, מפרישים חלה ובסוף התהליך שולחים את ה'בגט' קפוא לסניפים שונים לצורך אפייה. ההנחיה היא שה'בגט' לא יהיה ארוך מ-54 ס"מ. אם הוא ארוך ממידה זו מחזירים אותו בעודו עיסה למערבל, ויחד עם מים וקמח נוספים מכינים עיסה חדשה ומחלקים אותה שוב לצורות של 'בגט'.

הבעיה שנוצרת היא שמחזירים למערבל עיסה שהיא חולין ומערבבים אותה יחד עם עיסה שהיא טבל.

האם מותר לעשות כן לכתחילה, ואיך מפרישים חלה מן העיסה הנ"ל?

א. דין בילה בעיסות

כיוון שמדובר בתערובת של עיסות, יש להם דין של יבש ביבש, ומדאורייתא הם בטלים ברוב (שו"ע יו"ד סי' קט סעי' א). אך בנידון דידן האיסור הוא טבל, ודינו כ'דבר שיש לו מתירין' ולכן אינו בטל (רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ו). לכן בוודאי שיש להפריש חלה מן התערובת שנוצרה. אך הבעיה היא שיש תערובת של עיסה החייבת ועיסה הפטורה, והשאלה היא האם אפשר להפריש מתוך התערובת.

מדברי הגמרא (ר"ה יג ע"א) נראה שמסקנתה היא ש'אין בילה' ביבש. אנו חוששים שמא התערובת אינה אחידה ויפרישו מן העיסה החייבת על העיסה הפטורה. בנוזל כולי עלמא מודים ש'יש בילה', וכדברי שמואל: "לכל אין בילה חוץ מיין ושמן". הרמב"ם (הל' תרומות פי"ג ה"ד) הביא דעה זו להלכה, וזו לשון הרמב"ם שם:

במה דברים אמורים? בדבר שאין דרכו להבלל כגון חטים לחטים או קמח לקמח, אבל דרכו להבלל כגון שמן תרומה לשמן חולין או יין תרומה ליין חולין, הולכין אחר הרוב...

אמנם המהרי"ט (ח"א סי' יח) וכן המשנה למלך (הל' מעשר פי"ד ה"ח), הסבירו שיש להבחין בין דברים יבשים שבהם כל חתיכה נפרדת ואינם נבללים, לבין דברים דקים כגון קמח וגרוגרות, שנבללים ונעשים תערובת אחת,¹ שיש בהם בילה. בתערובת של עיסות נחלקו הראשונים. תרומת הדשן (סי' קצ) דן בכך ומביא את דברי הסמ"ק (סי' רמו) והרא"ש (הלכות קטנות הל' חלה, סי' ו) ש'יש בילה'; וזו לשון הרא"ש לגבי תערובת של עיסת ישראל ועיסת גוי: "ומיהו נראה דיוכל להפריש מיניה וביה **דיש בילה בדבר לח לכולי עלמא**".² לעומתו המהר"ם מרוטנבורג (ד' קרימונה, סי' מ) פוסק ש'אין בילה' בעיסות.³ בנידון דידן מדובר בעיסה מבלילה עבה ואף על פי כן לדעת הרא"ש יש בילה, אך מבואר באחרונים שצריך שהעיסות יהיו מעורבות היטב.⁴ להלכה, בשו"ע (יו"ד סי' שכד סעי' יא) נפסק לגבי שאור של גוי שערבו עם עיסת ישראל, שאם אין לו עיסת חיוב יכול להפריש מיניה וביה. לגבי תערובת עיסת פטור עם עיסת חיוב כתב השו"ע (סי' של סעי' ו) בסתמא, שיכול להפריש מיניה וביה. הרמ"א (לשו"ע סי' שכד שם) פסק כתרומת הדשן, שמבחין בין שאור לבין עיסה, וכתב להחמיר בשאור:⁵

ומכל מקום לכתחילה לא יסמוך על זה, ולא ייתן שאור של פטור בעיסה של חיוב, אבל אם כבר עבר ועשה, מותר לכתחילה ליקח מאותה עיסה וליתן בעיסה אחרת שיהיה בו לשאור.

1. אמנם צ"ע שכן לעיל כתב הרמב"ם שקמח אין דרכו להיבלל, ועיין משל"מ לרמב"ם שם.
2. אמנם בשאור כתב הרא"ש (שו"ת, כלל ב אות ב) שאין בילה.
3. דעת מהר"ם מובאת גם במרדכי, הל' ארץ ישראל וחלה, הרב אברהם חבצלת, מוריה פח (אלול תשמ"ז), עמ' יט.
4. הרב יעקב בלויא, לקט העומר, ירושלים תשמ"א, עמ' נו, הערה ה ד"ה ומ"מ.
5. עי' ש"ך וט"ז שמסבירים שלא חשינן בתערובת שנייה אך בתערובת הראשונה, שבה עיסת ישראל ושאור של גוי, יקח לחלה חתיכה גדולה מן השאור, וכיוון שחלה בכלשהו בוודאי לקח מן החיוב.

הגר"א (בהגר"א, לשו"ע סי' של ס"ק ה) פוסק ש'אין בילה' אף בתערובת של עיסות, ולכן אין להפריש מיניה וביה, אלא יש לקחת עיסת חיוב ולהפריש ממנה על התערובת, והחזו"א (דמאי סי' יג ס"ק ד) נקט כמותו לכתחילה.

ב. ביטול איסור לכתחילה

השאלה היא האם מותר לכתחילה לקחת מן העיסה הפטורה ולערב אותה יחד עם העיסה החייבת: כלל נקוט בידנו ש'אין מבטלין איסור לכתחילה', ונחלקו הפוסקים אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. הראב"ד (תמים דעים סי' רלט) סובר שהוא מדאורייתא, אך רוב הראשונים סוברים שהוא מדרבנן (תורת הבית בית ד שער ג). שו"ת רמ"ץ (או"ח סי' לה אות ג) שואל על תרומת הדשן⁷ מדוע כשאינו מתכוון לבטל את האיסור מותר לערב לכתחילה את האיסור יחד עם ההיתר, הרי הווי כעין פסיק רישיהונחשב כמתכוון? הוא מיישב שכיוון שאין מבטלים איסור לכתחילה רק מדרבנן, אינו אלא פסיק רישיה באיסור דרבנן, ולכן מותר. ואפשר ליישב באופן אחר, ש" אין מבטלין איסור לכתחילה" אינו איסור עצמי, אלא הוא קנס למי שמבטל איסור במזיד, ודינו שאינו בטל. לכן אם אינו מתכוון בצורה ברורה לבטל, לא קנסו.⁸ בנידון דידן בדרך כלל מדובר שהחולין הוא מיעוט, לכן אין כאן ביטול איסור בהיתר אלא עירוב היתר באיסור. ואף אם היה רוב חולין בכל מקרה הטבל אינו בטל מדרבנן, כי נחשב 'דבר שיש לו מתירין' כדלעיל. מ"מ אם היינו אומרים שיש איסור עצמי לבטל, לכאורה היה אסור לעשות כן, כי מדאורייתא בטל ברוב. יש להוסיף שהאבני מילואים (שו"ת סי' יח) כתב שאמנם 'אין מבטלין איסור לכתחילה' מדרבנן, מכל מקום לכולי עלמא אסור לבטל תרומה בחולין, כי יש חובה של "משמרת תרומתו" (במדבר יח, ח), אך בשדי חמד (שם אות ו) וכן במנחת שלמה (סי' ס אות ו), דחו דבריו. ובנידון דידן אין מדובר **בתרומה** שמערבים בחולין אלא **בטבל** שמערבים בחולין, ולדעת הרבה ראשונים אין בו חובת 'משמרת'.⁹

6. מביאו שדי חמד, מערכת האלף אות ד.

7. תרוה"ד סי' קעא, וכן פסק בשו"ע יו"ד סי' פד סעי' יג-יד.

8. עי' אנציקלופדיה התלמודית, כרך א' עמ' תרמ והערות 35, 37. באיזו מידה צריך להיות אינו מתכוון כדי שיהיה מותר.

9. עי' ירושלמי חלה פ"ג ה"ג, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 323, שו' 10-13, וכך כתב רבינו קרקש (המיוחס לריטב"א) גיטין סא ע"א (הוצ' מוסה"ק, עמ' קי-קיב). אך מרש"י, גיטין

נוסף על כך יש דעות הסוברות שאם התערובת נוצרת לפני חלות האיסור, אין איסור לבטל לכתחילה. ובנידון דידן מכניסים לתוך המערבל את החולין עם מים וקמח, ועדיין לא נוצר הטבל עד שהמים והקמח מתערבים היטב ונעשים עיסה (רמב"ם הל' בכורים פ"ח ה"ב). אך יש לדחות סברה זו בנידון דידן, כי בעת שהעיסה מצויה במערבל עם מים וקמח עדיין אין זו תערובת כי הם ניכרים, ובשעה שנוצרת התערובת חל גם חיוב חלה. לכן אין הבדל בין הכנסת עיסת החולין למערבל יחד עם מים וקמח לבין הכנסתה כשבמערבל מצויה עיסה שהתחילו כבר את לישה.

עם זאת נראה שאסור לערב עיסה חייבת **ברוב** עיסת חולין לכתחילה, כי בכך מפקיע חיוב חלה מדאורייתא, שכן מדאורייתא חד בתרי בטיל. ודומה הדבר למה שכתב הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ז הט"ז): 'אסור לאדם לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה'.¹⁰ ואמנם אין זה דומה לגמרי, כי שם נפטר בפועל מן החלה כיוון שלא הגיעו לשיעור חיוב, וכאן חייב על כל פנים מדרבנן, שכן טבל אינו בטל.

סיכום

- א. מותר לכתחילה לערב את שאריות ה'בגט' שהן חולין יחד עם העיסות החייבות בחלה, אך זאת בתנאי שכמות עיסת החולין פחותה מכמות העיסה החייבת.
- ב. אם מערבים עיסת חולין יחד עם עיסה חייבת, אין לקחת 'כזית' עיסה לצורך ההפרשה מתוך התערובת, אלא יש לקחת 'כזית' מטבל וודאי. לשם כך, יש להכין עיסת 'בגט', בשיעור החייב בחלה, לצורך הפרשת חלה למשך כל היום. כל פעם שצריך להפריש חלה, יפרישו 'כזית' מעיסה זו.¹¹ אין צורך להפריש בידיים, אלא אפשר להפריש בדיבור ולומר: ה'כזית' הצפוני ביותר מן הטבל שבעיסה זו (שייעדנו להפרשת חלה כנ"ל), יהיה חלה על הטבל שמעורב בעיסה שרוצים לתקן.



סא ע"א ד"ה וסיפא, משמע שיש חובת 'משמרת' בטבל; ועי' משנה למלך הל' תרומות פ"ב הי"ד, ומנחת חינוך מצוה רפד שלמ"ד הנאה של כילוי אסור מדאורייתא, זה נלמד מן הפסוק 'ואני הנה נתתי לך משמרת תרומתי'

¹⁰ עפ"י הירושלמי חלה פ"ג ה"א, מהד' האקדמיה, עמ' 322, שו' 2-3.

¹¹ בכל הפרשה ייקחו כזית מעיסת הטבל כדי לתקן את העיסה שבמערבל, אך לא יתכוונו לתקן את עיסת הטבל עצמה, כדי שיוכלו לחזור ולקחת 'כזית' נוסף להפרשה שאחריה.



הרב יעקב אפשטיין

אבקת פרחים ושאר מוצרי הכוורת

שאלה

האם מותר לאכול אבקת פרחים ('פולן')¹, פרופוליס ומזון מלכות, המצויות בתור תוסף מזון?

1. ממידע שנאסף מאתרי אינטרנט שונים עולה:
 ה'פולן' היא אבקת פרחים מתקתקה, הנאספת על ידי הדבורים ומשמשת להזנתן בשלבי התפתחותן.
 תאי הזרע הזכריים של פרחים נוצרים על פני מאבקים כגרגרי אבקת פרחים. כאשר דבורת הדבש נכנסת לפרח כדי לאסוף צוף, היא בדרך כלל נוגעת במאבקים בשלים וגופה מתכסה בעשרות גרגרים דבוקים, שנצמדים לשערות ולזיפי גופה. **תוך שילוב צוף והפרשות קיבה (מעין רוק) היא מלכדת את הפולן לגרגיר.** הגרגרים נצמדים לשקעים שעירים ברגלה האחורית הנקראים 'טנאים'. לשם איסוף הגרגרים משתמשים מגדלי הדבורים ב"מלכודות" המוצבות בפתח הכוורת. כל דבורת שדה החוזרת לכוורת שלה חייבת לעבור דרך חור במעבר לפתח הכניסה, ותוך כדי כך מתנתקות הצמידות מרגליה ונופלות על קרקעית המלכודת. ההרכב הכימי של הגרגרים משתנה, כיוון שהוא אופייני לכל מין בוטני ועשוי להשתנות בהתאם לאזור הגיאוגרפי שבו נאסף.
 ערכה התזונתי של אבקת הפרחים: ריכוז החלבון בה גבוה והחלבון מכיל את כל חומצות האמינו החיוניות לגוף. אבקת פולן עשירה במינרלים ובוויטמינים – בייחוד ב- 21. משום ערכה התזונתי הגבוה זכתה אבקת הפרחים בתואר "המזון המושלם" ומשמשת כמקור לחלבון מלא מהצומח, בייחוד בקרב צמחונים וטבעונים. כמו כן צריכת פולן מסייעת להורדת כולסטרול, מניעת אנמיה, חיזוק הזיכרון, מניעה של הגדלת בלוטת הערמונית, התאוששות לאחר ניתוח ולידה ולהזנת העור. ניתן לערבה ביוגורט, דגני בוקר, ממרחים או

א. הבעיות באבקת פרחים

על פי המבואר בהערה (הערה 1 למטה), אין באבקה בעיה מצד תרומות ומעשרות ואף התפתחות חרקים באבקה אינה שכיחה. שאלת האיסור העיקרית² שצריך להתמודד עימה מתעוררת בגלל שהדבורים מפרישים לאבקה מעין רוק המשנה אותה מאבקה לגבישים כעין סוכר. האם הפרשה זו אוסרת את האבקה, שכן היא יוצאת מן הדבורים עצמן?
בדיון נביא דברים שנכתבו בעניין מזון מלכות שאף בו מתעוררת בעיה דומה.

ב. הדיון במזון מלכות

ראש העוסקים במזון המלכות הוא הגרא"י וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' נט). הוא מבאר שמזון המלכות הוא מעין דבש המופרש מבלוטה בגוף הדבורה לשם האכלת הרימות והדבורים בקטנותן.
המקור הראשון לדיון הוא הסוגיא בבכורות (ז' ע"ב):

בעו מינה מרב ששת מי רגלים של חמור מהו וכו' מגופיה קא מימצאי ואסירי, או דילמא מיא עול מיא נפוק והאי דעכירי הבלא דבישרא הוא וכו', אמר להו רב ששת: תניתוה היוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור, והני נמי מטמא קאתי (=שבתוך הטמא היו ואע"ג דלאו מגופיה מימצא אסירי רש"י). מיתבי מפני מה אמרו דבש דבורים מותר מפני שמכניסות אותו לגופן ואינן ממצות אותו בגופן (=שאוכלין מפרחי האילן ומהן נעשה הדבש במעיהן. ואין ממצים אותו מגופן, וקשיא לרב ששת, דהא הכא כיון דלאו מגופיהו מימצו שרי. רש"י). הוא דאמר כר' יעקב דאמר דובשא רחמנא שרייה (=רב ששת דאמר כר"י בטעמא דדבש לאו משום שמכניסות אותו לגופן הוא, אלא דרחמנא שרייה בהדיא וגזירת הכתוב היא. רש"י). דתניא ר' יעקב אומר את זה תאכלו וכו', אלא וזה אשר לא תאכלו וגו' שרץ עוף טמא

לאוכלה כפי שהיא. לילדים מומלצת כפית ליום ולמבוגרים - כף. באתרים שונים באינטרנט מסופר כי השימוש בפולן בתור תרופה היה מקובל ברפואה היהודית והערבית של ימי הביניים, אולם מבירורים שערכתי זה נראה יותר כפולקלור ולא מצאתי לכך ביסוס.

2. באבקה שעמדה זמן מה, לא חוטאה והייתה פתוחה לאוויר יכולים להתפתח חרקים.

אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ ואיזה זה זה דבש דבורים, יכול אף דבש הגזין והצירעין, אמרת לא, ומה ראית לרבות דבש דבורים ולהוציא הגזין והצירעין, מרבה אני דבש דבורים שאין לו שם לווי ומוציא אני דבש הגזין והצירעין שיש לו שם לווי (=דבש דבורים שתמא קרו ליה, דבש הגזין הכי הוא דמיקרו. רש"י).

מסוגיא זו מסיק הצ"א:

למדנו מסוגית הגמרא שבטעמא דהיתרא של דבש דבורים נחלקו ת"ק ור' יעקב, הת"ק סובר שטעם ההיתר הוא מפני שמכניסין אותו לגופן ואינן ממצות אותו מגופן ולהכי מותר מכיון דלא מגופיה קא מימצצי. ולפי זה מזון המלכות שמייצרות הדבורים מכיון שאומרים שמגופן קא מימצצי, שנוצר זה בבטן הדבורה ומוציאות אותו מגופן, צריך להיות אסור, דזיל בתר טעמא. אבל לר' יעקב ורב ששת דקאי כוותיה דסברי, דלא זהו טעם ההיתר, דאי משום כך היה אפ"ה אסור, כשם שאוסר רב ששת מי הרגלים של חמור אע"ג דנמי לא מגופיה מימצצו, אלא כך גזירת הכתוב הוא דאתה אוכל מה שעוף טמא משריץ ואיזה זה דבש דבורים.

א"כ לפי דבריהם יש להתיר מהאי טעמא גם מזון המלכות היוצא מעוף טמא זה שמשריץ, ואע"פ שקא מימצצי מגופן דהא גם היתר הדבש לאו משום שמכניסין אותו לגופן הוא (כלשונו של רש"י) אלא גזירת הכתוב הוא ורחמנא שרייה בהדיא מה שעוף טמא זה משריץ, א"כ ה"ה דבכלל ההיתר הוא גם מה שמשריץ מזון המלכות.

החלק השני של דבריו אינו מוכרח כלל, שהרי מזון מלכות וכל הפרשה אחרת (פרופוליס³, רוק המדביק אבקת פרחים) של הדבורה אינם קרויים דבש ואף שם לוואי אין להם בתור דבש, ולכן היה מן הראוי לאוסרם. רק על פי הדעה הראשונה יש מקום לומר שמזון מלכות מותר, (וכן השיב על דבריו הגרש"ז אוירבך עיין להלן).

3. פרופוליס הוא שרף עצים שנדבק לדבורים והן מוסיפות חומרים מגופן ומשתמשות בו בתור דבק.

ג. מחלוקת הראשונים בסוגיא בבכורות

בהמשך, מביא הצי"א את מחלוקת הראשונים כמי להורות. יש שהורו כלשון הראשונה, שלפיה כל דבר שבעלי החיים אינם ממצים מגופם אלא מכניסים ומוציאים מותר באכילה. לפי זה אף דבש גזין וצרעין ומי רגליים של חמור וכדומה, מותרים. כן פסקו הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ג ה"ג) ור"ת. ויש שהורו שרק דבש הותר מגזירת הכתוב, אבל שאר דברים היוצאים מבעלי חיים טמאים, אף שאין ממצים אותם מגופם, אסור לאוכלם. כן פסקו הרמב"ן, הרא"ש (בכורות פ"א סי' ז) והטור (יו"ד סי' פא).

דעת השו"ע (יו"ד סי' פא סעי' א ו-ט) אינה ברורה. פעם נראה שסבר כרמב"ם, ופעם שסבר כרא"ש, כיוון שכן מגיע הצי"א למסקנה זו:

ואם שקול הדבר בדעת השו"ע בזה, הרי מאידך הפרי חדש בס"ק כ"ח פוסק מפורש דנראה עיקר כדברי היש מי שאוסר, ובנמקו, שהרמב"ם שמתיר אזיל לטעמ' דפסיק דלא כרב ששת גבי מי רגלים של חמור ואין פסקו מחוור וכל הפוסקים חלוקים עליו, גם ר"ת שמתירו אזיל לטעמיו שפוסק בשאר מי רגלים להתיר, אבל העיקר לאסור כל מי רגלים וכמ"ש לעיל בסק"ב, ולפ"ז גם בדבש של צרעין וגזין יש לאסור וכן דעת הרא"ש והרמב"ן ועיקר עכ"ל. וא"כ יש להתיר מזון מלכות כשם שמתירים הדבש, מכיון שלפ"ז טעם ההיתר בדבורים מכח גזה"כ בלבד וכנ"ל.

כאמור לעיל, לכאורה כל שאר המוצרים שאנו נוטלים מהכוורות: מזון מלכות, פרפוליס, פולן אינם דבש ולא ברור שאפשר להתיר את הפולן מטעם זה. בהמשך הוא מביא שכדעת הפר"ח יש לדייק מלשון הרמ"א והלבוש ומדברי הראשונים. כן פסקו בספר המכריע לרי"ד, ברוקח וביראים שדבש גזין וצרעין אסור, היינו כרב ששת וכרבי יעקב, ואף הש"ך פוסק שמי רגליים של חמור אסור. בהמשך מאריך הצי"א בנושא שם לוואי: מדוע 'דבש דבורים' לא נחשב שם לוואי ו'דבש גזין וצרעין' נחשב שם לוואי. ועל פי דבריו הוא מסיק:

ומכיון שמיץ זה שמפרישות הדבורים הנקרא מזון מלכות אין לו שם לווי ולא נקרא על שם השרץ הטמא, הרי הוא בכלל הריבוי דקרא שמרבה דאבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ.

נראה שדעתו היא שכל מה שעוץ טמא זה, קרי: הדבורים, משריצות הרי הוא בכלל היתר. אולם מן הגמרא רואים שיסוד ההיתר הוא השם 'דבש', ולכן לא נראה להתיר את הפולן מטעם זה.

ד. חצי שיעור מאיסור לחולה שאין בו סכנה

טעם שני להיתר מביא הצי"א:

נימוק שני להיתרא בזה נראה לי לומר על פי כמה מיסודי ההיתר שכתבתי בספרי שו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' ט"ז בתשובתי הארוכה על אודות לקיחת הרפואה הנקראת בשם בנרגין. שם הבאתי פסקו של הרמב"ם בפ"ג ממאכלות אסורות ה"ו שפוסק דהיוצא מן הטמא אין לוקין עליו והאוכל אותו כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מה"ת ואינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות, כן הבאתי דברי שו"ת האלף לך שלמה חיו"ד סי' ר"ב שמצדד לומר דחצי שיעור אף דאסור מה"ת מ"מ מותר לשתות או לאכול אף לחולה שאין בו סכנה דח"ש קיל מאיסור דרבנן וכו', (יעוין בדר"ת סי' קנ"ה ס"ק י"ח שמביא ג"כ משמו כן ממ"ש בחכמת שלמה על יו"ד ע"ש). והסמכתי לדעתו גם מהמנ"ח במצוה שי"ג, ועשיתי עוד סמוכין מדברי המל"מ בפ"ה מיסוה"ת ה"ח בדעתו בדעת הרמב"ם **דמותר לחולה שא"ב סכנה איסור תורה שאין בו לאו או עשה. ועוד הבאתי גדולי פוסקים דס"ל דח"ש דאסור מה"ת ה"מ בעיניה אבל ע"י תערובות כל שאין אוכל כזאת בכדי אכילתפרס מן התורה מותר ואינו אסור אלא מדרבנן, וציינתי גם לדברי שו"ת אחיעזר ח"ג סי' ל"א שמבאר דהשיעור הוא בכמות ולא באיכות יעו"ש באריכות (ובח"ז סי' ל"ב הזכרתי בספרי גם מדברי הגרש"ק ז"ל בספרו קנאת סופרים ד' ל"ב ע"ב שמבאר נמי דכשאינו מכוון כ"א לרפואה מותר פחות מכשיעור אפילו לחולה שאין בו סכנה ע"ש)...**

ובנידוננו איפוא הא כל הנהו צדדי הקולות בו, דמזון מלכות זה אפילו אם נחשבהו ליוצא מן הטמא מ"מ אין בו איסור לאו או עשה והאוכלו כאוכל חצי שיעור, ועוד זאת שהוא בא בתערובות של רוב היתר, ושתיית מזון מלכות זה הוא ביותר מכדי אכילת פרס, באופן שהאיסור (אפילו אם הוא אמנם איסור) אינו כי אם מדרבנן בלבד, וכל כה"ג יש לנו לא רק

דעת הגרש"ק ז"ל והמנ"ח כי אם גם דעת הרבה מגדולי הפוסקים הסוברים להיתר איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה, ובפרט בדרך של אכילת חצי שיעור מזה.

על פי טעם זה ההיתר הוא דווקא לחולה שאין בו סכנה, ואולי לצורך חיזוק הגוף ייאסר, אולם לאדם שיש לו בעיות רפואיות, וחומרים אלו ומזון מלכות, פרופוליס, אבקת פרחים) מסייעין בריפוי – יהא מותר לאוכלם. מה גם שכל החומרים האלו נאכלים בתערובת: במזון מלכות ופרופוליס מערבים דבש בגלל מרירותם, ובאבקת פרחים מעורב רוק הדבורים והאבקה עצמה מותרת.

ה. טעמי היתר נוספים

הטעם השלישי להיתר שמביא הצי"א הוא שמזון מלכות הוא בעצם דבש אלא שעבר עיבוד אחר,הופרש מבלוטה אחרת שבגוף הדבורה. הצי"א מביא טעם נוסף, והוא שמזון מלכות כשלעצמו אינו ראוי לאכילה בגלל מרירותו, ונאכל רק כשהוא מעורב בתוך דבש רב (יחס כאחד לארבעים). לשם כך הוא מביא:

והא נפסק ביו"ד שם בסי' ק"ג דפוגם ולבסוף השביח אסור. נזכיר בזה גם דברי הגאון חוות דעת ז"ל ביו"ד שם בסי' ק"ג בביאורים סק"א שהעלה להלכה דכשנסרח גוף האיסור פקע שם איסור מכל וכל, ואפילו חזר ותיקנו בדברים המתבלים שרי דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו, ואף דבנותן טעם לפגם אסור בפוגם ולבסוף השביח היינו משום דאינו רק פגם כל שהוא ולא יצא האיסור מאיסורו רק שאין אוסר התערובת כיון דלא ניחא ליה בטעם זה, ומשו"ה כשנשבח אח"כ אוסר, אבל כשגוף האיסור נפגם לגמרי עד שיצא מאיסורו אינו חוזר לאיסורו והוא נלמד מקרא דנבלה שאינה ראויה לגר דע"כ קרא איצטריך להיכא שתיקן להאיסור, דאי כשאוכלו בעודה מוסרחת לא צריך קרא דנבלה שא"ר לגר, דבלא"ה מותר מטעם שהוא שלא כדרך אכילתו, רק דקרא דנבלה שא"ר לגר איצטריך שפירח שם האיסור לגמרי ואף שתיקנו עד שראוי לאכילה מותר עיי"ש, ודון מינה במכש"כ בנידוננו שאינו ראוי לאכילה כלל מעיקרו ומיסודו דודאי אינו עולה עליו שם איסור בזה שחוזר ומתקנו בתערובת מרובה של דבש. ויעוין מה שצינתי בקשר לדברי החו"ד בספרי צ"א ח"ו סי' ט"ז אות ז' ע"ש

ואכמ"ל).

הצי"א מביא אחרונים נוספים הסוברים שכל שהוא 'פירשא בעלמא' ופסול לאכילת אדם אפילו יערבוהו ויאכלוהו נחשב פירשא ומותר באכילה. ומזה הוא מסיק:

הרי לנו דהבעל זרע אברהם (יצחקי) נשאל בשאלה הדומה ממש לשאלתנו על דבר היוצא מהטמא ואינו יכול להאכל לאכילת אדם מחמת מרירותו הטבעית הרבה, והיא המרה. ופסק דמכיון שכן הרי זה כפירשא בעלמא ולא נאסר מעיקרא, ומותרת מעיקרא דדינא אפילו לאכילת בריא, ודון מינה איפוא נמי לנידוננו דמכיון שמיץ זה הנקרא מזון - מלכות אינו ראוי לאכילת אדם מחמת מרירותו הרבה דהו"ל נמי כפירשא בעלמא ולא נאסר מעיקרו, ומכיון שלא נאסר מעיקרו תו אפילו כשמערב אותו בהרבה דבש של היתר ועי"ז מתרבה המתיקות עליו להפיק ממרירותו. אין בזה בכדי להעלות עליו עי"כ שם איסור, דהיתר אין מעלה שם איסור על פירשא בעלמא שלא נאסר מעיקרו כלל וכנז"ל. מסקנתו, הלכה למעשה, שמותר לא רק לחולה שאין בו סכנה אלא לכל אדם עפ"י ג' הטעמים שהזכיר (פרט לטעם השני המתיר אך לחולה).

ו. השגות הגרש"ז אורבך

בשו"ת מנחת שלמה (תנינא [ב - ג] ס' סד) וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב ס' נד) מובאת תשובת הגרש"ז אורבך כנגד ההיתר הכולל של מזון מלכות לכל אדם. וכך כתב:

ולענ"ד אין אני רואה שום נימוק להתיר רק אם נאמר שהמזון מלכות חשיב כסרוח מעיקרא, וכיון שגם בתחלת יציאתו מהדבורה אינו ראוי לאדם מעיקרא לא חל ע"ז שום איסור, לכן אם אינו אוכל אותו בפני עצמו אלא ע"י תערובת בדבש וכדומה שפיר נראה דמותר כיון דלא אחשביה.

ראייתו היא מכך שמשקה סרוח אינו מכשיר לקבל טומאה, ואף על פי כן משקים היוצאים מן האדם אפילו הם אינם ראויים לאכילה (צואת האף והאוזן ומי רגליים) מכשירים.

ועל כן הגרשז"א מתיר מזון מלכות לחולה שאין בו סכנה, שכיוון שאין לוקים עליו ונחשב כחצי שיעור אסור מדרבנן, ובצירוף הספק שמא הוא 'פירשא בעלמא' מותר.

בתשובתו הבאה (משבעה עשר בתמוז תשל"ג, שם אות ב) הוא מקשה על הצי"א כפי שהקשינו לעיל:

הנני להעיר בנוגע להאמור בספרו ציץ אליעזר חי"א סי' נ"ט שמזון המלכות דינו כדבש, ומסתמך ע"ז שלא הזכירו חז"ל לחלק בין מזון זה לדבש. ולענ"ד הוא תמוה כיון שהוא מר כלענה ואיננו מאכל כלל ולא שייך כלל לדבש, א"כ למה יזכירוהו חז"ל ומהיכ"ת נימא דאינו חלוק מכל היוצא מן הטמא דאסור.

"והנה עד לפני מספר שנים כאשר נשאלתי על כך, הוריתי תמיד להיתר בחשבי שיוצא מן הטמא אשר בתחילתו אינו ראוי למאכל אדם דינו כנבילה סרוחה מעיקרא דלא חייל עלה כלל שום איסור, אך כאשר ראיתי שגם היוצא מן האזון והחוטם ועוד דברים מאוסים כאלה דינם כמים שמכשירים וחשיבי כמשקין הראויין לאדם לשתייה, כמבואר במס' מכשירין וברמב"ם ריש פ"י מטומאת אוכלין, אפשר דגם זה (היוצא מן הדבורים ואינו דבש) חשיב כראוי לאדם, וגם מר שלומאי שיחי' אמר לי שלדעתו זה ראוי לאכילה, ולכן מאז איני אומר בזה לא איסור ולא היתר.

ומעיר עוד:

א) עיקר כוונת ההערה שלי היתה כי חז"ל דברו על דבש שהוא מתוק וידוע שהוא מותר, ונתנו ע"ז בגמ' טעמים, אבל מה להם לחז"ל לדבר על מזון מלכות שהוא כעין רוק בפי הדבורים, ולא היה ידוע בזמן חז"ל למאכל אנשים.

גם לא היינו יכולים כלל לומר מעצמנו על דבש דלא מייצי מגופייהו אי לא שאמרו חז"ל, ולכן א"א כלל לסמוך על מומחים שאומרים על זה דלא מייצי מגופייהו, ובפרט שאף אם גם זה לא מייצי מגופייהו, מ"מ דבש מיהו לא הוה, ואפי' אם נאמר שגם זה ראוי לאכילת אדם.

הצי"א (חי"ב סי' נד) חוזר וטוען שמזון מלכות נוצר כדבש, אלא שבשלב מאוחר הדבורים מפרישות לתוכו חומר הפוגם מאד בו. ועל כן היה על חכמים להזכירו, משמע שסברו שהוא בכלל היתר של היוצא מן הדבורים. וזו רק אחת מטענותיו.

ודוחה את ראיית הגרשז"א, ואומר שאין ללמוד מצואת האוזן והחוטם משום ששם הדבר נלמד מהל"מ.

ז. פסיקת האחרונים

למעשה האחרונים פסקו להיתר בכל המוצרים היוצאים מן הדבש, בעיקר משום שהם נאכלים בתערובת דבש ואינם ראויים לאכילה ללא עירוב, בגלל טעמים הרב עמרם אדרעי הוא בקי גדול במוצרי המזון ובהרכבם, ופרסם בכמה מקומות (שו"ת עמא דבר עמ' קכה; מדריך לכשרות המזון עמ' 210-209; אנציקלופדיה לכשרות המזון עמ' פ-פא) שיש להתיר, ובפרט שמערבים אותו בדבש, ולחולים שאין בהם סכנה, וכן התיר (באנציקלופדיה) בשם הגר"מ אליהו זצ"ל, בגלל כמותו הקטנה של מזון המלכות בתערובת. וכן התיר גם הרב שניאור זלמן רווח בספרו תולעת שני (פרק ו' הל' לא, לב).

ח. ראיות נוספות

נראה להוסיף שהרמב"ם פסק (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח):

במה דברים אמורים שאין מתרפאין בשאר איסורים אלא במקום סכנה, בזמן שהן דרך הנאתן כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים או חמץ בפסח או שמאכילין אותו ביוה"כ, אבל שלא דרך הנאתן כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שהן אסורים אפילו שלא דרך הנאתן, לפיכך אין מתרפאין מהן אפילו שלא דרך הנאתן אלא במקום סכנה. והסכים עמו האורחות חיים (דין אהבת השם ויראתו אות ד). ואם כן חומרים היוצאים מגוף החרקים, שהם מרים בעצמם ומוסיפים להם חומרים להמתיקם וניתנים לחולה שאין בו סכנה נראה שמותר. וכך באר הכסף משנה:

בד"א שאין מתרפאין בשאר איסורין וכו'. פסחים שם (דף כ"ה ע"ב) מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דקא שייף לברתיה בגוהרק' דערלה פירוש בוסר זיתים קטנים א"ל אימור דאמור רבנן בשעת הסכנה שלא בשעת הסכנה מי אמור א"ל האי אישתא צמירתא כשעת הסכנה דמיא ואיכא דאמרי הכי קאמר ליה מידי דרך הנאתן קא עבידנא כלומר שכיון שאינו

דרך הנאתן לא מיתסר מדאורייתא. ופוסק רבינו כשתי הלשונות דלענין דינא תרוויהו איתנהו ובאיסורין דרבנן י"א דכיון דלא מתסרי אלא דרבנן שרו אפילו דרך הנאתן וי"א דאפשר דקיל טפי איסורי תורה שלא כדרך הנאתן מאיסורין של דבריהם כדרך הנאתן.

ולפי דברי הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תעא) נראה שמותר לגמרי באכילה מדין 'פירשא בעלמא' וזו לשונו:

שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שסמכו אלו שנותנין בתבשיל או במרקחת המוס"ק והוא דם חיה טמאה שנצרר וכן נהגו לאכול הטריא"ק אפילו שלא במקום חולי והרי יש בו מבשר האפעה ובשר שאר נחשים: "תשובה: על ענין המוס"ק הנה הוא מחלוקות הרמ"ה ז"ל היה אוסר אותו ורבים התירו ואני אומר כי אין בו צד איסור כלל חדא שהרי אין נותנין אותו במרקחת ולא בשום דבר אלא מפני ריחו ואין נותן אלא ריח טוב ולבסם הוא דעביד ולא לטעם ובעלמא קי"ל דריחא לאו מילתא היא. ותו שכבר נתבטל מתורת אוכל ברוב הזמן וחזר להיות עפר בעלמא ודמי לחלב שבקיבה שחוזר להיות פירשא אע"ג דמתחלה היה אוכל. ורבינו יונה ז"ל הביא ראייה מהדבש שכל מה שמתערב בתוכו חוזר להיות כמוהו ובתה השתא אזלינן ולא בתר מעיקרא כללא דמילתא דכל אוכל אסור שנפסד הרבה עד שחזר להיות עפר מותר באכילה וכן כתב הר"ן ז"ל בריש פ' אלו עוברין וז"ל ודאמרינן מותר בהנאתו בדין הוא דבאכילה נמי שרי כיון שיצא מתורת פת קודם שיחול בו איסור חמץ ע"כ.

ואף על פי שהטעם הראשון לא שייך ב"היוצא מן הדבורים" הרי הטעם השני מתירם לכולי עלמא, אפילו אינם חולים שאין בהם סכנה. וכך כתב הרדב"ז (בח"ג סי' תקמח).

מסקנה

נראה שמותר לאכול לשם חיזוק הגוף, מזון מלכות, פרופוליס ואבקת פרחים, על אף החומרים המופרשים לתוכם מגוף הדבורה.





הרב דוד אייגנר

עבודת הוטרניר בחול המועד¹

הקדמה

אחת הסוגיות שדומה שלא הובררו דיין היא סוגיית העבודה בחול המועד. מחד גיסא ברור הוא שמדובר בזמן שהוא איננו יום חול ככל ימות השנה ולכן אין לעבוד בו כבכל ימות החול. מאידך גיסא מכיוון שאין בו איסור מלאכה גורף, כשבת ויום טוב, אלא היתר של חלק מהמלאכות, קיימת נטייה להקל בעשיית מלאכות.

הדבר בא לידי ביטוי פעמים רבות ברפתות, שמכיוון שמדובר בבעלי חיים הזקוקים לטיפול והשגחה רציפים, לא תמיד ברור מהן הפעולות הרפואיות שמותר לעשותן, ומהן הפעולות שאין לעשותן.

במהלך מאמר זה ננסה לעמוד על דיני עשיית מלאכות שוטרניר יכול לעשות ברפת בחול המועד.

כנקודת מוצא יש להגדיר, שפעולות רפואיות הן פעולות שנדרשות בשל מחלה זו או אחרת של הפרה, ופעולות שאינן רפואיות הן פעולות שאמנם נעשות על ידי וטרנירים, אך אין בהן צורך רפואי ישיר של הפרה.

1. לגבי כלל המלאכות האסורות והמותרות בחול המועד, ראה בספר מועדי הארץ, הלכות חול המועד בחקלאות, וכן לגבי טיפול סדיר בבעלי חיים ראה שם עמ' 73 פרק יג. במאמר זה נדון במלאכות שיש לעשותן על ידי הוטרניר בחול המועד, ברפת.

א. עשיית פעולות רפואיות לבהמה בחול המועד

ראשית יש לדון בגדר העקרוני של עשיית פעולות רפואיות לבהמה בחול המועד. בגמ' (מו"ק י ע"ב) נאמר:

רבא שרא למישקל דמא לבהמה בחולא דמועדא אמר ליה אביי תניא דמסייע לך מקיזין דם לבהמה ואין מונעין רפואה לבהמה בחולו של מועד

הברייתא שאביי הביא ראייה ממנה היא התוספתא מו"ק פ"ב הל"א: מקיזין דם לבהמה לחיה ולעופות ואין מונעין רפואה מן הבהמה במועד מבאר התוספות (מו"ק י ע"ב), שהרפואה המותרת בחול המועד היא גם רפואה שיש בה מלאכה:

ואין מונעין רפואה מבהמה דברפואה דבהמה שיש בה מלאכה איירי אבל רפואה שאין בה איסור מלאכה רק גזירה משום שחיקת סממנין אפילו בשבת איכא מאן דשרי והלכה כמאן דשרי וכן כתבו המאירי (מו"ק י ע"ב), לבוש (סל' תקלו סע' ב) וערוה"ש (סל' תקלו סע' ב), שהרפואות המותרות הן אף רפואות שיש בהן מלאכה. הטור (סל' תקלו) פסק: "מותר להקיז דם לבהמה ואין מונעין ממנה כל רפואה ואין מרביעין אותה"². בשו"ע (סע' ג) הוסיף על דברי הטור וכתב שהיתר זה הוא אף אם יש בה מלאכה:

אין מרביעין בהמה במועד, אבל מקיזין לה דם ואין מונעין ממנה כל רפואה, אפי' אם יש בה מלאכה

נראה, שהוא מבאר את הסוגיה כתוספות, כפי שמובן מדבריו בב"י. וכן כתב המ"ב (שם ס"ק לו), שהיתר עשיית המלאכות הוא אף במלאכות דאורייתא. בטעם הדבר כתבו המאירי (מו"ק י ע"ב), הריטב"א (מו"ק י ע"ב) וערוה"ש (סל' תקלו סע' ב): שמדובר במלאכת דבר האבד³.

2. לגבי הרבעה- הזרעה בחול המועד ראה בספר מועדי הארץ...

3. בביאור מלאכת דבר האבד, נדון להלן.

אם כן, בכל מקרה בו ישנו חשש רפואי לפרה מותר להזמין את הווטרנר, תחת הגדרה זו ניתן למצוא את כל הפעולות הרפואיות.⁴

ב. פעולות שאינן רפואיות בחול המועד

יש לשאול מה הדין בפעולות שאינן רפואיות מצד עצמן, אלא שמבצעים אותן וטרנירים; כגון בדיקת הריון, זריקות, חיסונים של השירות הווטרנרי, הכנסת מגנטים, וכן על זו הדרך.

נראה, שיש לדון בשאלה זו בהגדרות העקרוניות של איסור העבודה בחול המועד.

ג. איסור עשיית מלאכה בחול המועד, מן התורה או מדרבנן

הגמרא (חגיגה יח ע"א) דנה בשאלה מהו המקור לאיסור המלאכה בחול המועד, ומסקנתה היא: "הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת".⁵

נחלקו הראשונים בביאור מסקנת הגמרא; לדעת רש"י ביאור הגמרא הוא, שאיסור המלאכה בחול המועד הוא מן התורה:

שמאחר שאמר לך הכתוב שהן עצורין ממלאכה ולא בכולן, ולא פירש אי זו המותרת ואי זו אסורה, דע וראה שלא מסרן אלא לחכמים, היודעים להבין על איזהו להטיל ההיתר ועל אי זו להטיל האיסור, והם יאמרו אי זהו יום טוב על פי קידוש הראייה ואסור בכל מלאכה ואי זהו חולו של מועד שאינו אסור בכל מלאכה, ועל חולו של מועד יגידו לך אי זו מלאכה אסורה, דבר שאינו אבד. ואיזו מלאכה מותרת, דבר האבד

4. וכן פסק גם כן הגר"מ אליהו זצ"ל, סע' טו, לגבי פירוט מעשי של הפעולות- ראה בטבלת הסיכום, בהדרכה המעשית בסוף המאמר.

5. יש לציין שבספרא (אמור פרשה יב) הובאה מחלוקת תנאים בהבנת מקור דין איסור המלאכה.

וכן, בטעם איסור העבודה בחול המועד נאמרו טעמים רבים, ראה למשל רדב"ז (ח"ב סי' תשכז) שמבאר: "עיקר המלאכות שנאסרו הוא כדי שלא יהא כיום חול לכל דבר". וכן בראבי"ה (סי' תתלה): "כדי שיהיו אוכלין ושותין ויגיעין בתורה".

לדעתו, איסור המלאכה הוא מן התורה, אלא שהתורה לא ביארה מהן המלאכות האסורות ומהן המותרות, חכמים פרטו מהן המלאכות האסורות, אך האיסור עצמו הוא מן התורה.

וכך סוברים: ספר החינוך (מצוה שכג), יראים (סי' שד) בשם רבותיו, הובא גם במרדכי (מו"ק סי' תתלה), מג"א וביאור הגר"א (סי' תקל) בדעת השו"ע.

אולם לדעת התוספות (חגיגה יח ע"א ד"ה חולו של מועד) איסור המלאכה הוא מדרבנן, וכתב כן אף בשם הריב"ם ובשם ריב"א:

מ"מ משמע לפי האמת דלא מיתסר רק מדרבנן וכי קאמר התם בריש

פירקא לא מיבעיא אבל דרבנן אלא אפילו חוש"מ דאורייתא כעין דאורייתא

קאמר לפי שיש לו סמך מקרא דאורייתא

וכן סוברים: רמב"ם (הל' יו"ט פ"ז ה"א), בה"ג (סי' כ הלכות מועד), תוס' רי"ד (חגיגה יח ע"א), מרדכי (מו"ק סי' תתלה), מאירי (חגיגה יח ע"א, מו"ק ב ע"א). רא"ש (מו"ק פ"א סי' א), טור (סי' תקל), ב"י (סי' תקל), מהרי"ל (תחילת הלכות חוה"מ). לדעתם, הפסוקים שהובאו בגמרא, ועליהם הסתמכו הראשונים דלעיל לומר שהאיסור הוא מדאורייתא, הם אסמכתא.

לדעות אלו הסבר דברי הגמרא: "הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת", שחכמים הם אלו שהגדירו מהן המלאכות האסורות, ומתוך כך מובן שאף חלותן היא מדרבנן.

ברמב"ן (מו"ק ד"ה עיד אני צריך) מובאת דעה נוספת, ולדעתו איסור העבודה מעיקרו הוא מן התורה, אלא שהותרו מלאכות שהן לצורך ומלאכות שהן דבר האבד. חכמים הוסיפו ואסרו בזה מלאכת אומן.

הריטב"א מו"ק ב ע"א: סובר שיש להכריע כדעת רש"י והרמב"ן שהאיסור הוא מן התורה, וכותב כן אף בשם רבותיו. לדעת הב"י (סי' תקל) ההכרעה במחלוקת זו היא כדעת הסוברים שאיסור המלאכה הוא מדרבנן. אולם, בבאה"ל (סי' תקל ד"ה ומותר במקצתו) הביא דעות ראשונים רבות לכל דעה, לכן לדעתו מכיוון שמדובר בספק דאורייתא "אין למהר להקל כ"א לצורך גדול".

וכן כתב במשנה ברורה (סי' תקל ס"ק א):

והנה בעיקר איסור מלאכת חוה"מ יש דיעות בין הראשונים יש שסוברים

שהוא מדברי סופרים... ומ"מ לא החמירו בו כיו"ט ממש והקילו בחמשה

דברים⁶. והרבה פוסקים סוברין דהוא מן התורה והא דהקילו בכמה דברים הנ"ל הוא ע"פ הרשות שניתן לחכמים מן התורה במלאכת חוה"מ לפי צורך הענין להתיר...
על כן, מסקנתו היא: "ומאוד יש ליזהר שלא להקל יותר ממה שהתירו חכמים"?

ד. המלאכות המותרות

בראשונים ובפוסקים הובאו מספר הגדרות מהן המלאכות המותרות בחול המועד.

בתוספתא מו"ק (פ"א ה"ב) נאמר שמותרת רק מלאכת דבר האבד.
הכלל המובא בשו"ע (סי' תקל סע' א) הוא: חול המועד אסור בקצת מלאכות, ומותר במקצתן. הרמ"א הוסיף במקום, לפי צורך הענין שהיה נראה לחכמים להתיר. בראב"ה (סי' תתלה), טור וב"י (סי' תקל), ביאור הגר"א (סי' תקל סע' א), ובמ"ב (סי' תקל ס"ק א) הובאו מספר הגדרות למלאכות שניתן לעשותן בחול המועד: א. דבר האבד אם לא יעשנו עתה. ב. צרכי המועד⁸. ג. בשביל פועל שאין לו מה יאכל. ד. צרכי רבים ה. מעשה הדיוט אפילו ליחיד. לכן כל מלאכה שהיא איננה תחת הגדרות אלו, אסורה.

ה. עשיית דבר האבד

מכיוון שאנו דנים ביחס למלאכות רפואיות הנצרכות להיעשות במשק, יש לדון בהגדרת דבר האבד ובעשייתו בחול המועד, שאר הגדרים שהובאו לעיל לא שייכים לדיון זה מכמה סיבות: א. לא מדובר בפועל שאין לו מה יאכל. ב. אין בכך צורך

6. ראה בהמשך את פירוט חמשת אופני היתר עשיית המלאכה.
7. כתב בספר חול המועד כהלכתו (עמ' כו- לא מהד' תשמח): ולהלכה למעשה, רוב הפוסקים כתבו שהוא מדרבנן. אמנם יש שהכריעו, שמלבד במקרים של צורך גדול בהם ניתן לסמוך על הסוברים שאיסורו מדרבנן יש לחוש לשיטה הסוברת שבדבר האבד או בצורך המועד, בכל אופן שיהיה הוא רק מדרבנן, וכשאינו באחד האופנים הללו, איסור המלאכה במועד הוא מן התורה.
8. באופן זה ישנה חלוקה בין דבר שהוא לצורך אוכל נפש שמותר אפילו מעשה אומן, לעומת שאר צרכי מועד שמותר דוקא מעשה הדיוט.

המועד. ג. אין בכך צרכי רבים. ד. מדובר במלאכת אומן, יש אם כן לדון רק בהגדרת דבר האבד.

אומרת המשנה מו"ק ב ע"א:

משקין בית השלחין במועד ובשביעית בין ממעיין שיצא בתחילה בין ממעיין שלא יצא בתחילה אבל אין משקין לא ממי הגשמים ולא ממי הקילון ואין עושין עוגיות לגפנים

ובגמרא:

מאן תנא דפסידא אין הרווחה לא ואפילו במקום פסידא מיטרח נמי לא טרחין

מבארת הגמרא שמלאכות שמטרתן היא מניעת הפסד מותרת, ומלאכות שמטרתן היא תוספת רווח אסורות, ואף מלאכות שמטרתן הן מניעת הפסד אסורות אם הן כרוכות בטרחה.

וכן נפסק בטוש"ע (סי תקלז סע' א, ב).

לדעת הרמב"ן (מו"ק ד"ה עוד אני צריך) הגדרת דבר האבד היא: "כל שבני אדם חושבים אותו להפסד וטורחים בו משום כך, מותר מן התורה". ההגדרה המובאת בטור (סי תקלז) היא, שדבר שאם לא יעשנו, יפסד. וכך מבאר גם כן המ"ב (סי תקלז ס"ק א).

הטור (סי תקלז) פסק: "דבר האבד מותר לעשותו בחול המועד בלא שינוי". בשו"ע הוסיף על דבריו, שאמנם מותר לעשות מלאכת דבר האבד בלא שינוי, אך יש להמעיט בטרחה ככל הניתן, ואף במקום שהתירו, לא התירו אלא במקום בו אין טרחה יתירה, אבל במקום בו נדרשת עבודה רבה אסור מפני שהוא טורח גדול. וכן פסק בשש"כ (פרק סז סע' א).

אם כן, במקרים בהם אין צורך רפואי ממשי לפרה, וכן אין הם באים למנוע דבר האבד, אין לעשותם בחול המועד.

על כן הפעולות שהוכרו לעיל: הכנסת מגנטים, בדיקות הריון אין לעשותן בחול המועד, מכיוון שאינם דבר האבד.

ו. ספק דבר האבד

במג"א (סי תקלז) הובא שספק דבר האבד מותר. ביאור הלכה (סי תקלז) דן בדבריו וסובר שהדבר תלוי בדבר המצוי דהיינו אם החשש שיהיה דבר האבד אם לא יעשה בחוה"מ הוא מצוי מקילינן אפילו למאן דאית ליה דמלאכת חוה"מ עיקרו הוא מן

התורה ... ואם אינו מצוי ההפסד יש להחמיר אפילו למאן דאית ליה דאיסור מלאכת חוה"מ הוא מדרבנן.

חיי אדם (כלל קה' סע' ה) סובר שבמקרה זה יעשהו ע"י עכו"ם ולא בעצמו. במ"ב סי' תקלז (ס"ק א) כתב בשם הפמ"ג שכתב שלדעת המג"א יש להקל נמי בספק צורך המועד והיינו ג"כ אם בעיניו קרוב שיהיה זה לצורך המועד, וכן פסק בשש"כ (פרק סז סע' א), שאף בחשש סביר להפסד התירו חז"ל לעשות מלאכה בחול המועד.

ז. סיכום

בחול המועד יש להזמין את הווטרינר רק במקרים בהם מתגלה צורך רפואי דחוף במשק. על כן יש לבטל את כל הביקורים השגרתיים בימים הקבועים שבהם הווטרינר מגיע למשק. בדומה לשבתות שאין ביקורים קבועים במשק אלא רק הזמנה לשעת חירום?

כל הפעולות שהותרו לעשותן בחול המועד, ניתן לעשותן על ידי ווטרינר יהודי ואין צורך לחפש דווקא וטרינר גוי.

אין לחסן בחול המועד את החיסונים של השירות הווטרינרי וזן 19, פה וטלפיים וברוצלוזיס, וכן אין לסמן במספר ממשלתי את הולדות במשק.

ח. הדרכה מעשית

ככלל, יש לחלק את תחומי פעולות הווטרינר בשגרה לכמה חלקים מרכזיים:
א. צרכים רפואיים - פרות שאם לא יטופלו כראוי ימותו, או שיוצאו מהעדר (טיפולים כגון קדחת חלב, המלטה קשה, צניחת רחם, דלקת עטין חריפה וכדומה).

ב. טיפולים שגרתיים (כגון בדיקת הריון, מעקב כללי על בריאות העדר לפי נתונים של ביקורת החלב). גם בתוך חלק זה יש לחלק בין טיפולים שמטרתם היא השארת המצב על כנו (ע"י טיפולים מניעתיים), וכן טיפולים שמטרתם היא שיפור לעתיד, כגון זריקות
¶ - סנכרון יחום.

ג. ביקורות בעקבות טיפולים קודמים שניתנו, האם יש לשפרם/ לשנות אותם.

9. יש להדגיש שאין בכוונת דברים אלו להתיר חילול שבת על ידי הזמנת הווטרינר בשבת, אלא רק לערוך השוואה בין אופן ההתנהלות הקיים כיום בשבת, להתנהלות הראויה להיות בחול המועד.

בטבלה זו נסקור את עיקרי הפעולות הרפואיות הנעשות ברפת, תיאורן ומטרתן, ומתוך כך את עשייתם בחול המועד.
יש להדגיש שתיאור פעולות אלו הוא ביחס לפרות, ולא ביחס לצאן.

הפעולה	תיאור כללי	הצורך בה	עשייתה
זירוז המלטה	הזרקת חומר כדי לגרום לכיווצי רחם – צירים ומתוך כך המלטה	כשהולד גדול, או כשעבר תאריך ההמלטה המיועד יתכנו סבוכים בהמלטה	מותר – חשש דבר האבד
בדיקות הריון	בדיקה האם הפרה בהריון.	אם התשובה שלילת יתכן שיש לעשות טיפול הסדרת ביוץ או לעקוב אחריה בצורה יותר מדויקת.	אינו לעשות – אינו צורך המועד ואינו דבר האבד ¹⁰
הכנסת מגנטים	תפיסת גופים זרים מתכתיים עתידיים	מניעת נזק עתידי של גוף זר	אינו לעשות – אינו צורך המועד ואינו דבר האבד, וכן לא מדובר בנזק ממשי הנראה כרגע לעינינו שיש למנוע אותו
צניחת רחם	יצאה של חלק מהרחם מחוץ לבטן הפרה	לאחר המלטה, כיווצי הרחם ממשיכים לעיתים, וכך חלק מרחם יוצא	מותר – פעולה רפואית
היסט קיבה	תזוזה של הקיבה האמיתית ממקומה	יכול לגרום לנמק בקיבה	מותר – פעולה רפואית- רק בהשגחה שהניתוח מתבצע כראוי ¹¹

10. אינו דבר האבד מכיוון שלא מדובר בכך שההזרעה תידחה בשלושה שבועות (אם לא מזריעים בזמן שהפרה "דורשת", יש לחכות לייחוס הבא), ואילו הדחייה המרבית בבדיקת הריון היא עד לשבוע אחד בלבד.

הפעולה	תיאור כללי	הצורך בה	עשייתה
קטוזיס	מחלה מטבולית ¹² נגרמת עקב עליה משמעותית בגופי קטו.	במקרים קיצוניים יכול לגרום למוות	מותר – פעולה רפואית
טיפול בשלשולים ¹³	נגרם עקב מחלות מעיים וקיבה	יכול לגרום למוות – סבל רב לבע"ח הפגוע	מותר – פעולה רפואית
עצירת שליה	חוסר יציאה של הקרומים העובריים לאחר 18 שעות מההמלטה	גורם לזיהומים ברחם – דלקות רחם	מותר – פעולה רפואית
זריקות PG	להסדרת הביוץ, וטיפול פוריות		אין לעשות – אינו צורך המועד ואינו דבר האבד
קדחת חלב	ירידה משמעותית ברמת הסיידן בגוף בתקופת ההמלטה בפרות מבוגרות – יתכן	כשלא מטופלת יכולה לגרום למוות	מותר – פעולה רפואית

11. מטעמי כשרות – כדי שלא להטריף את הפרה.
12. מחלה מטבולית – מחלה הקשורה בהפרעות הקשורות בתזונה, גופי קטו הם חלקיקים שנגרמים כתוצאה מפירוק שומנים מוגבר בגוף, תוצאה ישירה של חוסר איזון במאזן האנרגיה של הפרה, אגב מחלה זו פוגעת גם כן בצאן בצורה נרחבת.
13. יש לציין שישנם גורמים רבים לשלשול הן חיידקים, והן וירוסים – הצד השווה שבהם שהם גורמים לאיבוד מוגבר של נוזלים ואלקטרוליטים (מלחים) הדרושים לפעולתו התקינה של הגוף.

הפעולה	תיאור כללי	הצורך בה	עשייתה
המלטה קשה	מספר גורמים: א. חוסר התאמה בין משקל גוף הולד למשקל גוף הפרה. ב. מנח לא תקין של הולד בתעלת ההמלטה	ללא התערבות של הרפתן יתכן מוות של הוולד ושל הפרה	מותר – פעולה רפואית
חיסונים של השירות הוטרינרי (השר"ט)	חיסונים הנדרשים לבריאות כללית של העדר הפרטי, של כלל הבקר בארץ, וכן אחריות לבריאות הציבור	מניעה של מחלות עתידיות (בפרט זואונוטיות) ¹⁴	אין לחסן, לא מדובר במניעת נזק קיים, אלא במניעת נזק עתידי. ¹⁵
יעוץ תזונתי (של תזונאים)	יעוץ להרכב המנה המתאים	מזון מתאים יותר גורם לעלייה בכמות החלב ובשיפור אחוז המוצקים	אין להתייעץ, בד"כ לא מדובר במניעת נזק, אלא בתוספת רווח, וא"כ אין בכך משום מלאכת דבר האבד



14. מחלה זואונוטית – מחלה שפוגעת תחילה בבעלי החיים (נדבקים ממנה בד"כ על ידי יתושים ושאר מעופפים), ויכולה להדביק גם כן בני אדם, ולגרום להם לפגיעה קשה.

15. בדרך כלל יחד עם החיסונים, מבצעים סימון במספר ממשלתי לכל בני הבקר החדשים, וסימון כזה ודאי שאין לעשותו בחול המועד.



הרב יהונתן בלס

בדיקת תולעים - טעם החיוב וגבולותיו - תגובה

בגיליון 72 של אמונת עתיד (עמ' 72-78) הגיב הרב יואל פרידמן על מאמרי (תחומין ל, עמ' 458-471) בעניין חובת בדיקת ירקות, הגדרתה ומשמעותה במציאות ימינו. להלן תגובתי:

ההבחנה בין תולעים ש" מיניה קא רבי" לתולעים ד"אתי מעלמא", והקביעה שגילוי שלוש תולעים בתבשיל ירקות אוסר את התבשיל רק בתולעים מן הסוג הראשון, אינן בגדר חידוש. היא הבחנה המקובלת על גדולי הפוסקים שדנו לאורך הדורות באיסור תולעים בפירות. ביניהם -

- א. **מגן אברהם** (ס' תסז ס"ק יב): " לא אמרינן כן אלא בתולעים דמיניה קא רבו, אבל במלתא דאתי מעלמא - לא".
- ב. **ט"ז יורה דעה** (ס' נז ס"ק כג): "תבשיל שנמצאו בו תולעים דאסור... התם אמרינן דודאי טבע של ירקות זה לגדל בו תולעים".
- ג. **רבי עקיבא איגר** (שו"ת החדשות ס' ב): "דווקא בתולעים, דמגופם קרבי, משום הכי באתחזק הוי בכלל וודאי דעוד רבו".
- ד. **חכמת אדם** כלל לח סי כב: "'דווקא פירות וכיוצא בו דמיניה קא רבי".
- ה. **שו"ת מכתם לדוד** (י"ד ס' ד): "דוקא בירקות הוא דאמרינן הכי היינו כשהתולעים מגוף הירקות, אבל אם התולעים הם מעלמא, אמרינן מה שנמצא הוא שנפל".
- ו. **שו"ת שואל ונסאל** (חלק ה, י"ד ס' סב): "יש להתיר בתבשיל הנזכר ביתושים או שאר מיני תולעים דאתו מעלמא ולא מיניה קא רבו".
- ז. **פרי תואר** (י"ד ס' פד ס"ק כב, מובא בדרכי תשובה ס' פד ס"ק קנו): "כיוון דבירקות הוי התולעים מגופיהו הוא דאסור... לא מחזקינן התבשיל בחזקת מתולעים

בשלושה אלא **דווקא בתולעים דמינייהו קא רבו**, אבל בתולעים דאתי מעלמא אמרינן רחש שנפל הוא שנמצא".

ח. שו"ת **פני-יהושע** (יו"ד ח"ב ס' כב): "הדבר ידוע כי **התולעים באים מחמת חום הזמן או חמימות הכלי או מתיקות הפרי...** ואם כן, כיון שהחזק זה החום או המתיקות שהתליעו שלושה, ודאי התליעו גם האחרים".

ט. שו"ת **בנין עולם** (אורח חיים סימן כו): "דווקא בדבר שמתהווה מעצמו כמו פירות שדרכם להתליע י"ל כיון שנמצא ג' החזק שטבעו כן י"ל מסתמא יש עוד". מדוע נזקקו פוסקים אלו ואחרים להבחנה זו? כדי להשיב על השאלה ניזכר בשתי מוסכמות:

א. רק מיעוט קטן ביותר של ירק מתולע, מיעוט שלכל הדעות הוא קטן יותר ממיעוט מצוי, הוא בעצמו תולעת (ראה שו"ת הרא"ש כלל כ סימן ג מובא ברמ"א יו"ד ס' פד סעיף ט).

ב. מבחינה הלכתית פרות וירקות שיש בהם תולעים לא נהפכו בעצמם לאיסור (להבדיל, לדוגמה, מהיתר שבלע טעם של איסור); רק התולעים אסורים ולא הפרי או הירק שבו הם נמצאים.

צירוף שתי מוסכמות אלו מלמד שירקות מתולעים רובם היתר, וביניהם נמצא **מיעוט לא מצוי של איסור**.

אם כן יש צורך לברר מדוע קובעת ההלכה, שאם נמצאו שלוש תולעים בירקות והוסרו, הירקות כולם הם בחזקת איסור עד שבודקים אותם אחד לאחד בדיקה יסודית, ואם זו איננה אפשרית הם אסורים. התשובה לשאלה זו לא יכולה להיות שמציאותם של שלוש תולעים אלה יוצרת חזקה שבירקות נמצאים עוד תולעים (כלשון המגבי הרב יואל פרידמן בעמ' 73: "חזקה שנמצאים בו עוד חרקים"). לא די בחזקה זו – שיש בירקות עוד תולעים, שבכל מקרה אינם אלא מיעוט זניח בתוך הירקות – כדי לאסור את הפרי כולו. הכלל: "הולכים אחר הרוב" פוטר אדם מבדיקת בהמה כדי לגלות אם יש בה טריפות שאינן שכיחות: "אף לכתחילה אין צריך לבדוק כלל... אפילו היכא דאפשר נמי אין בודקין כלל... למיעוט שאינו מצוי לא חששו" (חידושי הרשב"א חולין ט ע"א). "אפילו מדרבנן לא חייבו לחזר ולבדוק" (תורת הבית הארוך בית שני שער שלישי דף לג ע"ב). וכן בבית אדם שער רוב וחזקה אות י – "דין אם סמכין על הרוב במקום דיכולין לברר". לכן גם אם החזקה הייתה מלמדת שיש בין הירקות עוד תולעים, הכלל "הולכים אחר הרוב" קובע שכל כמות של ירקות "שתבוא לדינו" היא מהרוב הגדול, שאיננו תולעת. על עיקרון זה התבסס הרשב"א (שו"ת ח"א ס' קב), וכתב שאין לחשוש לשיבולים שהחמיצו לפני פסח כשנפלו גשמים על התבואה שנערמה בשדות. זאת גם כשאנו יודעים בוודאות שיש

בערימה עוד שיבולים שהחמיצו "שהרי אותן שהחמיצו נתערבו בתוך השאר בתוך דישה" (לשון השאלה שם): "דבר תורה הולכין בכל מקום אחר הרוב... וכל תבואה שתבוא לידנו אנו דנין אותה אחר הרוב, ואין הרוב מחמיצין".

ושמא ירקות שגילו בהם שלוש תולעים הם בחזקת איסור, משום שרואים בהם תערובת של איסור בריה - שאיננו בטל באלף - ברוב היתר? גם זה לא ייתכן. במאמרי הנזכר לעיל (עמ' 460 - 462) מובאים דבריהם של גדולי הפוסקים (ביניהם החתם סופר, רב חיים מבריסק וחכמת אדם) המלמדים שאין בריה 'וירטואלית' - בריה שעל קיומה אנו מסיקים בהסתמך על רוב, או על "איתחזיק איסורא" (חת"ס ביצה ז ע"ב ד"ה כי) או אפילו על וודאות לוגית - "מוכרח להיות" (לשון שו"ת גינת ורדים יו"ד א יג). דין "בריה שאיננה בטלה באלף" קיים רק כשראו אותה מתערבת ברוב היתר.

זאת ועוד: הרי פשוט הוא שירקות שגילו בהם שלוש תולעים אינם אסורים, רק מדין תערובת שמעורב בה איסור בריה. הוכחה לכך היא שגם אם ילכו לאיבוד חלק מהירקות, הירקות שיישארו ימשיכו להיות אסורים. זאת לעומת דינה של תערובת שמעורבת בה בריה, שבה באיבוד חלק מהתערובת - השאר מותר (שולחן ערוך יו"ד קי סעיף ז; ראה במאמרי הערה 18 בעמ' 462).

מי שראה צורך להסביר את ההבחנה בין חיטים שנפלו עליהם גשמים לפני פסח לבין ירקות מתולעים הוא החיי אדם (נשמת אדם הלכות פסח שאלה יח; דבריו מובאים בהרחבה במאמר בעמ' 462 - 463). מסקנת החיי אדם היא שהירקות אסורים לא משום "שיש חזקה שנמצאים בו עוד חרקים" אלא מטעם אחר: גילויים של שלושת התולעים בתבשיל מלמד שהירקות שבתבשיל - שדרך "מיעוט מצוי" של מינם להתליע - מתליעים כעת בפועל, ולכן כל ירק וירק הוא בחזקת איסור:

כיון שנמצא שלושה תולעים או דאתחזק שמגדל תולעים ומיניה קא רבי,
ואם כן כל ירק וירק הוא בחזקה זו, וכל אחד ואחד הוא מן המיעוט המצוי.

מה שאין כן הכא - דאדרבה כל גרעין וגרעין יש חזקה דלא נתחמץ.

ירקות מתולעים אסורים רק משום שהטבע שלהם הוא להתליע, כלשון הט"ז ויו"ד ס' נז ס"ק כג): "טבע של ירקות זה לגדל בו תולעים". "מציאתן של שלוש תולעים בירק מלמדת אפוא על איכותו של הירק כולו - שטבעו הוא בשלב זה של התפתחותו, ובתנאים שבו הוא נמצא (חום, רטיבות, מתיקות וכדומה), לגדל תולעים" (מאמרי, עמ' 464) - וכדברי שו"ת פני יהושע (חלק ב ס' כב): "כיון שהחזק זה החום או המתיקות

שהתליעו שלושה, ודאי התליעו גם האחרים" ¹. כשנמצאו בתבשיל שלוש תולעים מסוג "מיניה קא רבי" כל חתיכה של ירק היא בחזקת איסור ולכן אסור לאוכלה מבלי לבדוק אותה כדי להוציאה מחזקתה. דינה דומה לדין שור מועד, אשה קטלנית ולמי שמתו בניה מחמת מילה (מאמרי עמ' 463 הערה 20).

מדברי הפוסקים אנו למדים שטבעו של ירק-מתליע לגדל תולעים חייב להיות כולל וללא מעצורים. כוחו לאסור את הירקות גדול יותר מכוחו של דורס טבעי בעדר שדרס שלושה כבשים ליצור חזקת איסור ודאית שתאסור את הכבשים האחרים. הוא גדול יותר מכוחו של סופר בלתי-מיומן שנתגלו שלוש טעויות בכתיבתו ליצור לספר התורה שהוא כתב חזקת פסול ודאית (מאמרי, עמ' 464 - 465). הוא לא מאפיין כל ירק, שעל פי הסתברות, רבים הסיכויים למצוא בכל כמות מסוימת שלו² חרקים. הוא קיים רק כאשר אופי ההתפשטות של החרקים, בנסיבות הקיימות, משווה את דינם לדין של תולעים ד"מיניה קא רבי" כפי שהבינו הקדמונים בזמנם את התופעה³.

יש קשר אמיץ בין שתי ההלכות: "פירות שדרכן להתליע" (המסתמך, כפי שכותב הרב פרידמן, על "מיעוט מצוי") ו"פירות שהוחזקו למתליעים" (ראה דבריו בעמ' 75). "פירות שדרכן

1. דפסל הפני יהושע תואמים את הכלל של המקור חיים. לשון בעל מקור חיים (ס' תסז ס"ק ה) היא: "לא אמרינן חזקת שלוש פעמים כי אם בדאיכא דבר הגורם, דמסתבר שיהיה כד וההיקש השכלי מחייביהו שיהיה כד... גבי חיטין שצמחו... אין ראייה מודירדו גשמים על אלו שירדו גם כן על המותר". אמנם מים יורדים מלמעלה למטה, ולכן אם נרטבו חיטים בשכבה העליונה של הערמה סביר להניח שגם מתחתיה נרטבו לפחות כמות מסוימת של שיבולים ואין בכך "מקרה" גמור. אך לא די בזה כדי לאסור מכיוון ש"אין ראייה" לכך ו"ההיקש השכלי" לא "מחייבהו".

2. דברי הרב ישראלי ב'התורה והארץ' ג עמ' 151 (המובאים בתגובה בעמ' 77) המתייחסים לשאלה: איזה אחוז הוא 'מיעוט מצוי' אינם, לענ"ד, נוגעים לשאלה שהעלתי במאמרי: לשיטתו של מי שטוען שהבסיס להגדרת פרי 'דרכו להתליע' הוא ההסתברות למצוא חרקים ביחידה מסוימת של פרי, מדוע לא הזכיר אף אחד מהפוסקים מה היא היחידה הקובעת: מנה אישית, מנה משפחתית, הפרי הבודד או יחידה אחרת?

3. לדוגמה: על כרוב כותב 'ערוך השולחן' (יו"ד סי' פד סעיף סב): "ירק קרוי"ט... ראינו שאותם העלים הבדוקים אם לא יחתכו אותם באותו יום להעמידם בכבישה במלח בכלי כנהוג, ואם יניחו את העלין עד למחר יתהוו בהם עוד תולעים". התפשטות כעין זו נראתה בעיני הדורות הקודמים "מיניה קא רבי" וגם היום, אחרי שהמדע גילה שלכל חרק "יש אמא", כללי "מיניה קא רבי" יחולו עליה. טבעו של אותו ירק - כל חלק וחלק שבו - להיפך לתולעת, אם לא היום, אז מחר.

להתליע" הם פירות ש" מיעוט מצו" של מינם מתליע בפועל; ואין הם פירות שב" מיעוט מצו" שלהם יש תולעים "דאתו מעלמא". הסתברות איננה יכולה ליצור איסור, אף לא מדרבנן, מול הכלל: "הולכים אחר הרוב" ו"ביטול ברוב".

עמדתי לא הובהרה דייה בדברי התגובה (והוצגה בצורה שונה בעמ' 73 מאשר בעמ' 72). לדעתי, ההבחנה הקובעת, על פי העקרונות ההלכתיים הבלתי משתנים ולאור הידוע לנו מבחינה מדעית, איננה בין "חרקים אינטגרליים לירק אשר מתפתחים בירק עצמו" או "חרקים שנמשכים באופן טבעי לירק" לבין חרקים אחרים, אלא בין סוגים שונים של התפשטות החרקים בירקות.⁴

תגובתי זו נכתבה בתור תוספת הבהרה לנקודות מסוימות שכתבתי עליהן במאמרי בתחומין ל' והיא אינה באה במקומו. הדברים מוסברים ומפורטים במאמר הנזכר שבו ציטטתי בהרחבה רבה יותר את המקורות. דנתי שם גם בנקודות שלא נגעתי בהן בדבריי כאן, ביניהן האיסור להעלים עין מאיסור. בפרק הסיכום של המאמר בתחומין מוצגות מסקנותיי הלכה למעשה.

בס"ד



4. ראה מאמרי עמ' 466 – 469.



הרב יהודה הלוי עמיחי

על מזבחך ועל היכלך

עיון בברכת מעין שלוש

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

א. ירושלים, מקדש ומזבח

הגמרא (ברכות מד ע"א) אומרת:

"מאי ניהו ברכה אחת מעין שלש? - אמר ליה: אפירי דעץ - על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה, רחם ה' א-להינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך⁵ ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בה כי אתה טוב ומטיב לכל".

מלשון הגמרא כבר מוכח שהזכירו "ועל מקדשך ועל מזבחך", אם כן יש תוספת של הזכרת המזבח על הזכרת המקדש.

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

ב. ירושלים ומקדש

הרמב"ם (פ"ג מהלכות ברכות ה"ג) כתב:

"וזו היא ברכה אחת מעין שלש: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם על המחיה ועל הכלכלה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שרצית ושהנחלת את אבותינו. רחם ה' אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך והעלנו לתוכה ושמחנו בבניינה ונברכך עליה בקדושה ובטהרה, ברוך אתה יי' על הארץ ועל המחיה"..
 הרמב"ם השמיט בדבריו את המילים "ועל מקדשך ועל מזבחך" והוסיף: "ציון משכן כבודך"⁶, ונשאלת השאלה מדוע? השמטה זו מופיעה גם ברי"ף (ודף לב ע"א) וברא"ש⁷ (פ"ו סי' מב).

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

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

"רחם על עמך ועל עירך ועל מקדשך"..

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

"דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש"..⁸

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

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

הזכרת המקדש אלא כללו את המקדש והמזבח במילה אחת: ציון⁸. אלא שעדיין יהיה קשה לנו מדוע הגמרא הביאה נוסח שמזכיר את המזבח בברכה?

ג. הנוסח המקובל בימינו

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

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

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

ד. מזבחך

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

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

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

ה. היכלך

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

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

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



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