

תנובות

שדה

גיליון תורני בענייני
מצוות התלויות בארץ
וכשרות המזון

גיליון 124 / שבת - אדר תשע"ו



מצוות התלויות בארץ • הלכות הנהגות בהתיישבות • חרקים במזון מן החי ומן הצומח • כשרות המזון

תנובות שדה

קובץ דו חודשי
בהוצאת: המכון למצוות התלויות בארץ
הקובץ יו"ל בסיוע:
משרד המדע - מינהל התרבות

העורך:
הרב יוסף מאיר שטורן
meir.macon9@gmail.com

ניתן לשלוח מאמרים תורניים,
מחקריים, בתחומי עיסוקו של המכון,
או תגובות על הנכתב בגליונות השונים,
לכתובת המערכת, או לפקס, או לדואר
האלקטרוני

כתובת המערכת:
המכון למצוות התלויות בארץ
מושב בית עוזיאל
ד.ג. שמשון מיקוד 99794
טלפון: 08-9214829
פקס: 08-9207911
macon1@bezeqint.net

דמי מנוי לשנה: 60 ₪

תוכן העניינים

דבר העורך לכפרת פשע	5
מידע הלכתי קדושת שביעית בירקות מאוסמים * תרומות ומעשרות מפירות האילן בשנה השמינית הרה"ג רבי שניאור ז. רווח שליט"א רב במ.א גזר ויו"ר המכון למצוות התלויות בארץ	7
שיכר, האם חייב בתרומה ושביעית מו"ר הגאון רבי שלמה משה עמאר שליט"א הראשון לציון	8
מהו שיעור הקמח בימינו המחייב הפרשת חלה הרה"ג רבי שניאור ז. רווח שליט"א רב במ.א גזר ויו"ר המכון למצוות התלויות בארץ	14
גבול צפון של ארץ ישראל ודיני עכו וכזיב הרה"ג רבי אליהו ראש שליט"א מרבני המכון	23
ביאורים והערות ע"ס הרמב"ם הל' שמיטה פרק א - הלכה טז, יט הרה"ג רבי דוד אביטן שליט"א רב פוסק ב'מערך השמיטה' שע"י המכון	27
דין תערובת ונתינת טעם בפירות שביעית (המשך מהגיליון הקודם) הרה"ג רבי משה לנדאו שליט"א מרבני המכון	29
גדר פועל ובעל הבית לגבי איסור סחורה בפירות שביעית הרה"ג רבי יחיאל רווח שליט"א מרבני המכון	36
גדר אדר א' ואדר ב' בשנה מעוברת מאת עורך הגיליון	39
מכתבי תורה הערה בהל' ברכות מאת הרה"ג רבי מישאל חיימוב שליט"א	47
מדור סקירת ספרים ספר אדרת אליהו קידושין חלק ג' מאת הרה"ג רבי אליהו ראש שליט"א מאת עורך הגיליון	48



מערכת תנובות שדה, רבני המכון וצוות המכון

מברכים בזאת את

הרה"ג רבי אליהו ראש שליט"א

בברכת מזל טוב

עם צאתו לאור של ספרו החשוב

אדרת אליהו קידושין חלק ג'

יהי רצון שתזכה לכתוב ספרים הרבה ולהמשיך
לעסוק בלימוד התורה ובהרבצת התורה וההלכה
מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא, ותראה ברכה
והצלחה בכל מעשי ידיך ותזכה לרוב נחת מכל
יוצ"ח



בסייעתא דשמיא

לכפרת פשע

השנה, שנה מעוברת, וזה בא לידי ביטוי בכך שיש לפנינו שני "אדרים", 'אדר א' ו'אדר ב'. בתפילת מוסף של ראש חודש אנו מבקשים, "חדש עלינו את החדש הזה לטובה ולברכה, לששון ולשמחה, לישועה ולנחמה, לפרנסה ולכלכלה, לחיים טובים ולשלום, למחילת חטא, ולסליחת עוון כו'". ובשנת העיבור אנו מוסיפים "ולכפרת פשע".

וראה מאמר מקיף מאד בענין זה מאת הגאון רבי יוסף אריה הכהן כ"ץ זצ"ל בספרו "דברי יוסף" בעניין אמירת ולכפרת פשע במוסף של ראש חודש ועיקרי הדברים להלן לקוחים מתוך המאמר שם.

ראשית, לעניין מתי אומרים "ולכפרת פשע", יש בענין זה מנהגים חלוקים, יש שנהגו לומר בכל ראש חודש "ולכפרת פשע", ויש שנהגו לאומרו רק בשנה מעוברת. ובשנה מעוברת עצמה, יש שהיו נוהגים לאומרו בכל השנה, ויש שנהגו לאומרו רק עד לאחר חודש אדר ב' שאז ניכר שהיא שנה מעוברת. ויש שנהגו לאומרו רק באדר ב'. להלכה כתב המשנה ברורה שכל מקום ינהג כפי מנהגו. ומרן בעל ה'יביע אומר' זצוק"ל כתב (הלכות חנוכה עמ' ש"ז) לומר עד ר"ח ניסן, וכן הוא המנהג הנפוץ בהרבה מקומות.

ובסידור דעת קדושים להגה"ק מבוטשאטש זי"ע תמה, מפני מה אומרים זאת מראש השנה ולא מניסן עד ניסן, ותיירך, שהואיל והזמן המוקדם ביותר בו ניתן לעבר את השנה הוא בראש השנה, שהו הזמן המתאים להתחיל באמירת בקשה זו. וע"ע בשו"ת שאלת יעקב ח"א סי' יט.

ובטעם אמירת ולכפרת פשע בשנה מעוברת, כ' באליה רבה (סימן תכג), "ושמעתי טעם דיש י"ב לשונות לטובה ולברכה וכו' נגד י"ב חדש, לכך אומרים עוד ולכפרת פשע נגד עיבור". (ע"ש שכ' דלפי טעם זה יש לומר כל השנה כי בכל חודש אומרים יב' לשונות כנגד כל חודשי השנה. מיהו לטעם דלעיל דמר"ח ניתן לעבר את השנה אפ"ל דלהכי קודם לכן לא נקבע אם תתעבר השנה ולכן לא אומרים).

ויש אומרים שהטעם משום שבמקרה שעיבור השנה לא היה מוצדק, נמצא שאכלו חמץ בזמן שהיה ראוי להיות בו פסח (טעמי המנהגים קונט"א תמ"ח. ועי' בשקל הקודש להגר"ח קנייבסקי שליט"א (הלכות קידוש החודש פרק ד). (ויש מקשים דא"כ מדוע אומרים גם בחודשי החורף [ולחלק מהדעות רק בחורף], קודם העיבור?)

טעם נוסף מובא בספרים (רזא דשבת מאמרים דף צא. שער יששכר ועוד) דהנה בכל קרבנות החגים כתוב שיש שעיר עזים אחד לחטאת, אבל בראש חודש כתוב 'לחטאת לה'. והטעם מובא בשבועות ט. "דאמר ר"ל מה נשתנה שעיר של ראש חודש שנאמר בו לה'. אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח".

והיינו ע"פ הא דא"י בחולין דף ס: "רבי שמעון בן פיז רמי כתיב 'ויעש אג-לוקים את שני המאורות הגדולים" וכתב "את המאור הגדול... ואת המאור הקטן". אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. אמר לה לכו ומעטי את עצמך. אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואמרת לי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי כו' אמר לה זיל

לימנו בך ישראל ימים ושנים. אמרה ליה יומא נמי, אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא כו'. חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה, הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח. והיינו דאמר ר"ש בן לקיש מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו לה' אמר הקב"ה שעיר זה היא כפרה על שמיעטתי את הירח. (ועי' בתוס' בשבועות שם שביאר, "שעיר זה היא כפרה עלי. פירש בערוך שעיר זה כפרה לישראל ועלי לקבוע זמן כפרה זו וקבעתי בר"ח להפיס דעתה של ירח"). ולכאן היינו מה שאומרים במוסף של ר"ח זמן כפרה לכל תולדותם.

נמצא אפוא שאילו תקופת הלבנה היתה שווה לתקופת החמה היתה מתפייסת. והנה הלא מה שמעבריו השנה כדי להשוות את תקופת שנה לתקופת החמה כדי שפסח יהיה באביב וסוכות יהיה בזמן האסיף. ולכן בשנה מעוברת אומרים לכפרת פשע כנגד עניין זה.

ובעניין זה ממש עיין בשל"ה (פרשת שמות שובבי"ם ת"ת) כתב ע"פ הגמ' הנ"ל, "ועתה הנני נותן טעם למה בשנת העיבור מהראוי לעשות תשובה ביותר משאר השנים כו'.. ועתה אודיעך, אם לא היה ענין מעוט הירח, לא היה עולמים שום עיבור, כי בודאי אם היו משתמשים בכתר אחד היה סיבובם ומהלכם שוה. ועתה שנתפרדו, אז אין מהלכם וסיבובם שוה, וצריכין לעשות שבע עיבורים במחזור, כדי להשוות שנות הלבנה, דהיינו י"ב חדשי השנה, שיבא בשוה לשנת החמה שהיא שס"ה יום, כדי שיבא פסח בחדש האביב, וסוכות בשעתו בזמן האסיף. נמצאו העיבורין שבאו מכח הקטרוג, הם גרמו שנתהו קטרוג שלמטה המביא לידי חטא, על כן בשנת העיבור ראוי ביותר לתשובה".

ועולה מדבריו שבאמת כל עיקר מה ששנת הלבנה לא שווה לשנת החמה וצריך לעבר את השנה זהו בגלל פגימת הלבנה, ונמצא לפי זה שטענת הלבנה בדבר עניין זה היא טענה על עצם פגימתה ונמצא עוד שיש קשר ישיר בין העובדה שצריכים לעבר את השנה לבין העובדה שהקב"ה רצה לרצות את הלבנה ע"י קרבן הכפרה של ראש חודש, ולכן מובן היטב מדוע אומרים בר"ח של שנה מעוברת ולכפרת פשע.

והנה לעתיד לבוא כתיב (ישעיהו ל, כו) והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא". ועל פי זה אומרים בקידוש לבנה, נוסח אשכנז, "ויהי רצון מלפניך ה' אלקי ואלקי אבותי למלאות פגימת הלבנה ולא יהיה בה שום מעוט. ויהי אור הלבנה כאור השמש וכאור שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קודם מעוטה. שנאמר "את שני המארות הגדולים".

ובשם משמואל (פרשת ויקרא תרע"ד) כתב לבאר דבר זה, שפגימת הלבנה נובעת מעכירות העפר שבה שלא מאפשר לאור השמש להאיר אותה לגמרי, אבל לעתיד תזדכך הלבנה זיכוד רב מאד שיתפלש אור השמש אל תוך תוכה ותשוב כולה כמו כדור אור מאיר.

וידוע מ"ש בספרים ויסודו בדברי השל"ה הק' דפגימת הלבנה באה כנגד החטאים, וראיתי בשם החת"ס דתיקון פגם הלבנה תלוי בתיקון פגם מעשינו, ונמצא שע"י שנטהר ליבנו לעבודך באמת יש בזה סיבה ישירה שנזכה שהלבנה תזדכך ג"כ מעכירות החומר שבה ואז נזכה להנות מזיו אורה כמו שהיתה קודם מיעוטה וכאור שבעת הימים.

ובזמנים קשים אלו בעולם בכל העניינים הרוחניים והגשמיים, נישא תפילה לקב"ה שנזכה לזכך מעשינו ולטהר ליבנו ושזכות זה נזכה לראות בזיו אור הלבנה כאור שבעת הימים, ויתקיים בנו המשך תפילת מוסף ראש חודש שם, "ויהי החדש הזה סוף וקץ לכל צרותינו, תחלה וראש לפדיון נפשנו, כי בעמד ישראל בחרת מכל האמות כו' אכ"ר".

**בברכה
העורך**

❖ קדושת שביעית בירקות מאוסמים
❖ תרומות ומעשרות מפירות האילן בשנה השמינית

קדושת שביעית בירקות מאוסמים:

- א. כמופיע בטבלה שבלוח זמנים, לעיתים יש שינויים בתאריכים עקב שינויי מזג אויר.
- ב. ובכו, בבצל ראש ציינו שהתאריך הוא החל מ"ז בטבת. אולם בפועל החל מראש חודש טבת, יצא בצל חדש, שנשתל בכשרות מיוחדת שלנו לאחר ראש השנה. אולם הוא הבצל הלבן הטרי [בצל ראש], ולא הבצל יבש. ויש להקפיד ולעקוב אחרי פרסומי המכון.
- ג. ועוד בנוסף, בתפוח אדמה, רשמנו ברשימה, שבתאריך א טבת, יש כבר תפוח אדמה חדש. ולמעשה עקב הקרה התאריך הזמן של הבישול, והגם שכמות קטנה יצאה אכן בתאריך זה, מכל מקום הכמות המאסיבית התעכבה מחמת הקרה פעם אחר פעם, כאשר נכון ליום רוב בתי אריזה של התפו"א מעריכים שבתאריך 10 ינואר, יהיה כבר בשוקים תפו"א חדש לבן וקליף [שזה סימן הזיהוי שלו שקליפתו יורדת בקלות] תפו"א לבן, ותפו"א אדום ותפודים ארוזים, יהיו כמה ימים לאחר מיכן, כך שבערך ב 15 לינואר, יהיה בשוק כבר בשפע מתוצרת זו. אלא שיש לשים לב, שיש גם בשפע בשוקים תוצרת מאוסמת מקטיף שביעית, שאיננה ניתרת גם לאחר תפו"א חדש [שכיו"ב או חנוכה התיירו רק קטיף שמינית, אף שהוא מזרעית שביעית, אך לא התייר קטיף שביעית], ועל כן בשעת הקניה יש להבחין אם התפו"א מן החדש או מן המאוסם.

תרומות ומעשרות מפירות האילן בשנה השמינית:

- א. שנת השמיטה מסתיימת עם כניסת ראש השנה של שמינית, שהעיקר להלכה כמש"כ הרמב"ם שבאחד בתשרי מתחילה שמיטה ומסתיימת השמיטה הן לקולא והן לחומרא. [וכפי שביארנו בספר שביתת השדה בריש פרק י]. ולכן כל פירות האילן שהגיעו לשליש בישולם אחר א בתשרי, דינם כדין פירות שמינית ואין נוהג בהם קדושת שביעית.
- ב. אם הגיעו הפירות לשליש בישול לאחר ט"ו בשבט, יפריש מהם מעשר שני, שהרי ר"ה למעשה באילנות הוא ט"ו בשבט, ולכן לאחר ט"ו בשבט זה שייך ודאי לשנה הראשונה שלאחר שמיטה ומפריש מעשר שני.
- ג. אם הגיעו לשליש בישול בין ראש השנה לט"ו בשבט, הנה כאמור לענין שביעית ר"ה הוא א' תשרי, ולענין מעשר, ר"ה הוא ט"ו בשבט, ולכן יש אומרים שכיון והשליש – עונה"מ הוא השלב הקובע, וכיון ששלב זה היה לפני ט"ו בשבט, אם כן טרם התחייב במעשר שני, ודינו כבשנה השביעית שמפריש מעשר עני, וכ"כ בספר אור לציון (פ"ב תשובה ח). אולם החזו"א זיע"א (סי' ט ס"ק יח בסוד"ה יו"ד) כתב שמפרישין מעשר שני, ולכן הנכון שיפריש שני המעשרות בספק ויאמר ואם צריך וכו'. ולענין נתינת המעשר לעני בספק כזה, עי' מש"כ בספרי ביכורי שדה (פ"ד סע' ו), עי"ש.

בברכה

שניאור ז. רווח

ראש המכון

מור"ר הגאון
רבי שלמה משה עמאר
שליט"א

הראשון לציון
ורבה הראשי של
ירושלים עיה"ק תובב"א

שיכר, האם חייב בתרומה ושביעית

א. כ' הרמב"ם (תרומות יא, ב), תמרים של תרומה מותר לחבצן ולקבצן כעגול הדבילה ואסור לעשות מהם שכר, וכן אין עושין תמרים דבש ולא תפוחים יין ולא פירות הסתיו חומץ וכן שאר כל הפירות אין משנין אותן מברייתן בתרומה חוץ מזיתים וענבים בלבד, עבר ועשה האוכל משקה הרי זה שותהו, וזר שאכל דבש תמרים ויין תפוחים וכיוצא בהן בשגגה אינו חייב לשלם, ואם אכל במזיד מכין אותו מכת מרדות.

בכמה מקומות כתב רבינו שאינו נקרא משקה אלא היוצא מן הזתים ומן הענבים. לענין הבאת ביכורים ממשקים בהל' ביכורים פ"ב ה"ד. לענין סחיטת מעשר שני, בהל' מעש"ש פ"ג ה"י. לענין שביעית בהל' שמיטה פ"ה ה"ב. ולענין מלקות על משקה מכלאים וערלה, אינו לוקה אלא על היוצא מזו"ע, הל' מא"ס פ"י הכ"ב. ועוד. ואבהו דכלהו סוגיית הגמ' בחולין ק"כ ע"א וע"ב.

ועד כאן לא שמענו שנעשה המשקה כגוף האיסור, אלא ביוצא מן הזתים והענבים [לרבי יהושע, דקימ"ל כוותיה, כמבואר במשנה בתרומות פ"א מ"ב, ובחולין שם], אבל שאר משקים אע"פ שאינם כגוף האיסור, ובפסחים כ"ד ע"ב אמרה הגמ' להדיא שאינם אלא כזיעה בעלמא. ע"ש. מהכא שמעינן שאסורין לזרים, ולכן לוקה מרדות, וכן מפורש לגבי מי כבשים ושלקות של תרומה שאסורין לזרים, במשנה בסוף פרק י', ולהלן פט"ו הי"א.

וכן מבואר בהל' מא"ס שם פ"י הכ"ב, שהטבל והחדש וספיחי שביעית והכלאים והערלה משקין היוצאין מפרותיהן כמותם, ואין לוקים עליהם חוץ מיין ושמן כו'. ע"ש. ונראה ששאר משקין איסור דרבנן הוא [כמ"ש שם הכס"מ להדיא], ואינו לוקה שכתב רבינו היינו מדאורי', אבל לוקה מכת מרדות, כי הכא.

תדע שמדברנן הוא, שהרי כלל עמהם ספיחי שביעית ששרשו דרבנן. ועוד, הנה רש"י בחולין ק"כ ע"ב ד"ה והשביעית, כתב שמשקין היצאין מן השביעית כמותה לענין קדושת שביעית וחובת ביעור, אבל רבינו בהל' מא"ס שם לא כתב אלא שספיחי שביעית משקין היוצאין מהם כמותם, כלומר איסור ספיחי חייל נמי על משקין שלהם, כגוף הספיחי, אבל קדושת שביעית משמע שסובר רבינו שאינו נוהג במשקין כבגוף הפרי. [וע"ע להלן אות ה].

וכן מבואר בר"ש בשביעית פ"ז סוף משנה ו', שמ"ש המשנה בערלה שהמעמיד בשרף פגי ערלה אסור בהנאה, אינו אלא מדרבנן משום שנהנה מאיסור ערלה שאסורה בהנאה. והיינו משום ששרף העצים אינו כגוף הפרי. ע"ש.

ובמקואות פ"ז מ"ב, מבואר שמי כבשים ושלקות הרי הם כמים, ופוסלין את המקוה בג' לוגין. וכ' שם הר"ש שבירושלמי בתרומות סופ"י מקשה עלה מהא דתנן התם מי כבשין ושלקום של תרומה אסורין לזרים, ומשני כאן בקשין כאן ברכין, כלומר הכא במקואות הוא כמים בעלמא, ובתרומות הוא בקשין, כלומר נתעבו המיים מכמת הכבש וכ', ויש בו ממשות הפרי. עוד תירץ ר' יוסי בר בון, תרומה תלויב בנתינת טעם, אבל לא נפיק מתורת מים לענין מקוה. עש"ב ובר"ש סירוליא שם.

ב. והנה אע"פ שיש בתערובת טעם, וקימ"ל טעם כעיקר, דעת רבינו בהל' מא"ס ריש פט"ו, שאם אין בתערובת ממשו של איסור אלא טעמו, אינו אסור אלא מדברי סופרים, וכל שלא יש בתערובת מגוף האיסור כזית בכדי אכילת פרס הוי כטעמו ולא ממשו, כמבואר שם בהלכה ג'. ע"ש. ולשיטתו הולך גם כאן, שכיון ששאר משקין פרט לזו"ע, הוו כזיעה בעלמא, אינו אלא כטעמו ולא ממשו, וליכא אלא איסורא דרבנן. [והתוס' בפסחים כ"ד ע"ב סוד"ה אלא, שהניחו בתימא, אמאי הוו זיעה הא קימ"ל טעם כעיקר, הוא לשיטת ר"ת, שטעמו ולא ממשו דאורי'. אבל לשיטת רבינו לק"מ. ושור"ר שכבר כ"כ הפנ"י בפסחים שם].

מן האמור נשמע שמ"ש רבינו להלן בפט"ו הי"א שמי כבשים ושלקות אסורין לזרים, הוא נמי מדרבנן מק"ו מכל האמור. [ודומני שפשוט הוא שגם השותה מי כבשים של תרומה במיזד לוקה מרדות, אע"פ שלא כתבו רבינו שם סמך על מ"ש כאן].

ג. יש לחקור, מ"ש רבינו שייך תפוחין כ' אסור לזרים, וכן מ"ש בפט"ו שמי שלקות אסורין לזרים, האם איסור זרות הוא דלא פקע, כיון שחל על התרומה עצמה שעה אחת, גזרו חכמים שהגם שקדושתה פקעה, איסור זרות לא פקע, [שהרי איסור אכילתה לזר הוא בלאו בפע"צ, כמבואר בפ"ו ה"ה]. או דילמא קדושת תרומה יש בה מדרבנן לכל מילי, ולכן אסורה לזרים.

ונפק"מ בפרי טבל שעשאו מיץ, שכתב רבינו בהל' מא"ס שם שמשקין היוצאין מהם כמותם, האם "כמותן" היינו שיכול גם לתקנו בהפרשת תרו"מ כשאר טבל [מיניה וביה עכ"פ]. או דילמא אין בו אלא איסור אכילה לזר כטבל. [שהרי לד' רבינו איסור אכילת טבל הוא משום תרומה שבו, ולימוד מיוחד הוא שאסור גם לכהן, כמבואר בפירוש בהל' מעשר פ"א ה"ג. ע"ש].

עוד נפק"מ, פרי טבל או תרומה, אע"פ שעשאו משקין י"ל איסורא הוא דלא פקע, אבל אם עשאו משקין קודם שנתמרח ונתחייב במעשרות, מעולם לא נאסר, וזיעה בעלמא הוא. אלא א"כ נאמר שתקנו חכמים להפריש מזיעת משקין.

וראיתי שכבר עמדו בזה בירושלמי על משנתינו [פ"א ה"ב. מובא תחילתו בכס"מ ובמהר"י קורקוס כאן], וז"ל: "הווי בעון מימר מה פליגי בחומש אבל בקרן אף ר' יהושע מודי. מה פליגי לשעבר הא בתחילה אף ר' יהושע מודי. תנינן דבש תמרים ר' אליעזר מחייב במעשרות ור' יהושע פוטר. כאן שזבו משנטבלו כאן שזבו עד שלא נטבלו".

ומבואר בכס"מ ובמהר"י קורקוס, שהך הווי בעון מימר הלכה הוא. ע"ש. ומבואר בפירוש דתנינן [בתוספתא במכלתין פי"א] שרבי יהושע פוטר מיץ תפוחין וכ' ממעשרות לגמרי, ואוקמוה בזבו עד שלא נטבלו, כלומר קודם מירוח. וכתב הרש"ס ז"ל שס"ל לרבי יהושע שמוותרין באכילה ללא הפרשה. וכן מורה לשון "פוטר". [ואין לומר שפוטר מקרן קאמר, שהרי על "ר"א מחייב במעשרות" קאי. ותוספתא זו ואינה עוסקת כלל בזר שאכל תרומה. ע"ש].

נמצא שדין זה שמשקין אלו אסורין לזרים, הוא משום טעם איסור שבהם, לפי שבאו מן הטבל או התרומה, טעמם אסור [ככל איסורין שטעם כעיקר בהם מדרבנן, כאמור], הגם שאין בהם קדושה כלל, שלא תקנו חכמים קדושת תרומה וחובת הפרשה במשקין אלו כלל, שאם נאמר שתקנו לעשות המשקין כטבל, לא היה מקום לחלק בין זבו קודם שנטבלו לזבו אחר שנטבלו, שהרי גם אותם שזבו אחר שנטבלו מדרבנן הוא דחייבים, ואם איתא שתקנו חכמים לחייב משקין בתרומה, מה לי זבו קודם או אחר שנטבלו. אלא ע"כ לא תקנו בהם שום תקנה מיוחדת, והרי הם טבל משום שתקנו שיהיה טעם כעיקר בכל איסורין.

ד. ואם נעשו משקין אלו מתרומה שביד כהן, פשיטא שגזל הכהן הוא וחייב בקרן מיהא, כמ"ש הירושלמי, וכמו שפירש הרש"ס, שחייב בקרן משום גזל הכהן. ולא פטרן רבינו מקרן אלא משום שלא באו ליד כהן, כמו שכתבו הראב"ד ומהר"י קורקוס והכס"מ.

ומוכח מדבריהם שלרבי יהושע ליכא אלא איסור אכילה לזר, כיון שבאו משקין אלו מן האיסור, ולא תקנו חכמים שתחול עליהם קדושת תרומה כלל, לכן השותה משקין אלו בשוגג פטור מקרן. כמבואר.

ולכן גם השותה משקין אלו משבאו לידי כהן פטור מחומש, הגם שהשותה תרומה [כלומר יין ושמן] חייב בחומש, כמבואר בפירוש בפ"י ה"ב וה"ז, וכן האוכל בשוגג תרומת ירק שחיובה דרבנן, חייב חומש, כמבואר שם הי"ט, הכא פטור, משום שאין בהם סרך קדושה כלל.

אמנם אם באו המשקין מן הטבל, שדינן כטבל מדרבנן, מסתבר שלא יהא חמור מן הטבל הגמור שיש לו תקנה בהפרשה, הגם שאין בו קדושה, מ"מ כד היא המידה. וכן מבואר מלשון הרש"ס ומהר"א פולדא בסוגיין למדקדק בלשונם. וכן מלשון רבינו שכתב בהל' מא"ס פ"י הכ"ב "הטבל כו' משקין היוצאין מהם אסורין כמותם". וכיון שטבל איסורא הוא, ותקנתו בצידו, לא יהא הטפל [האסור מדרבנן] חמור מן העיקר. וצ"ע.

ה. אבל יש לדון שלמעשה ע"פ רוב פטורין מהפרשה ואין בהם איסור טבל כלל, כיון שרוב הפירות הנסחטים, מתחילה יעדו אותם לסחיטה, כמו שמן סויה ורובי השמנים, פרט לזיתים. וכן יש מיצי הפירות המצויים, ניטעים ונלקטים אדעתא דהכי, וכיון שגמר מלאכה שלהן הוא משנסחטו, ולא משעשאן גורן בשדה, שהרי דבר העומד לסחיטה המירוח שלו הוא אחר שנסחט, כמבואר בהל' מעשר פ"ג הי"ד והט"ו, ולעיל פ"ה הי"ט. [ולא מסתבר שרק יין מענבים ושמן מזיתים, גמר מלאכתו הוא בגמר הסחיטה, ושאר יינות ושמנים גמר מלאכתן הוא בגמר מלאכת הפרי, שהרי רואים שהשימוש בשאר שמנים ומי פירות גדול יותר משמן זית ויין בענבים. ומה שפטורים ממעשרות, הוא משום שאינם כפרי, ולא משום שהסחיטה שלהם אינה פעולה חשובה]. וכיון שמבואר בירושלמי הנ"ל שלרבי יהושע אם נסחטו קודם שנטבלו פטורין ממעשר, נמצא שבשעה שסוחט את הפירות הללו עדיין אין בהם איסור טבל כלל, ולאחר שנסחטו הרי הם פטורים ממעשרות.

וראיתי בשו"ת ר"ב אשכנזי ז"ל בסי' ב', בתשו' לרבי יוסף אשכנזי ז"ל, שהשיג על חכמי צפת בכמה עניינים במצוות התלויות בארץ, והרבה מחכי הדור דנו בדבריו, מרן בכס"מ ומהרשד"ם והמב"י"ט וכו'. ובכלל דבריו כתב וז"ל: "ידוע הוא שהשמן הוא גרנו משריד לעוקה, והנה בלא ספק שגרנן של כל השמנים שוה, אעפ"י שלא הזכר במשנה, מ"מ לפי דעתי אין פיקפוק בדבר שהשמן שומשמן בפרט הוא ג"כ גרנו

משירד לעוקה, א"כ הישראל הקונה שומשמיין ועושה מהם שמן הוה כאילו קנה זתים ועשה מהן שמן או ענבים ועשה מהן יין וחייב במעשרות מן התורה, ואנו ראינו פה שחורי הארץ וחכמיה היו עושיין שמן שומשמיין ומוכרים בשוק ואין אחד שיעלה על לבו לומר שחייבים במעשרות, וגדולה מכל אלה כי כמה וכמה יהודים יש בארץ שיש להם (שמן) ומימינו לא ראינו אדם שעושה אפילו משקל של שמן" וכו'.

הלא דבר הוא, ועיקר סברתו נכונה בעיני, שכל השמנים מירוח שלהם הוא משירדו לעוקה, כשמין זית. וכן מבואר בתשו' משפטי צדק (להר"ש גרמיזאן ז"ל) סו"ס צ"ג. ותייתי לן דאשכחנא טוב טעם ליישב מנהגן של חכמי ישראל מקדמת דנא, שכאמור היא הנותנת, כיון שגרנם משירד לעוקה ועד אז לא חל עליהם שם טבל, ומשירד הוא זיעה בעלמא, לא חל עליהן שם טבל כלל, ושפיר נהגו שלא לעשרם. וירושלמי מפורש הוא כנ"ל דאשתמיטיתה לחכם המשיג.

ולפי שראיתי שכבר עמדו בזה מהר"ם בן חביב ז"ל בתשו' [ירושלים תש"ס] סי' קכ"ג. ובברכ"י יו"ד סי' של"א אות כ'. ובמנחת יצחק ח"ה וח"ח סי' קי"א, ויביע אומר ח"ה וח"ט יו"ד סי' כ"ט, ועוד גדולים, אקצר.

אבל מיץ תפוחים וכדו', שפיר דינו כטבל, לפי שככל הידוע לי התפוחים שעושים מהם מיץ, הם שיירים ופסולת של תפוחים, שבבתי האריזה מפרישים אותם למיץ אחר הקטיף והמיון הסופי, מפרישים התפוחים הפחות טובים, קטנים ופגועים וכדו', למיץ. ובודאי כבר נתחייבו במעשר בכלל הגורן, שרובו הגדול לאכילה [שבגורן הולכין אחר רובו, כמבואר להלן ריש הלכה כ"ן]. כנלע"ד. אבל מיצי הדרים, כפי הנראה יש ויש, יש שקונים פירות מהפרדס ומטפלים בו בהתאם שיהיה כולו מתאים למיץ כו'. ויש שקונים תפוזים מהשאריות שאחר המיון.

ו. מן האמור משמע לכאורה שמשקין היוצאין מפירות שביעית, אין בהם קדושת שביעית, פרט לזתים וענבים, ולכן בהל' שמיטה פ"ה ה"ג כתב: "לא ישנה פירות שביעית מברייתן, כדרך שאינו משנה בתרומה ומעשר". כלומר כשם שכתב כאן בהלכה זו. והיינו משום שמפקיעם מקדושתם. וגם מדרבנן לא תקנו בהם קדושה כלל, ולכן כתב רבינו בהל' מא"ס הנ"ל שמשקין היוצאין מספיחי שביעית נוהג בהם איסור ספיחין, ולא כתב שיש בהם קדושת שביעית כנ"ל [שלא בפירש"י ז"ל], לפי שקדושתם פקעה, וגם מדרבנן אין בהם קדושה כלל, אבל ספיחין איסורא הוא, וטעמא דאיסורא הוא דלא פקע.

אבל זה אינו, ולעולם ס"ל לרבינו שיש בהם קדושת שביעית [כמו שנוכיח להלן], והטעם שכתב ספיחי שביעית, אינו אלא משום מה שכתב שם בפט"ו ה"ח, ששביעית אינה בכלל איסורי תורה, שאין התערובת אסורה אלא חייב לאכול אותה בקדושת שביעית כו'. ע"ש [וכתב הר"ן בנדרים נ"ח ע"א שהוא מטעם דבר שיש לו מתירין. וכ"כ התוס' בע"ז ע"ג ע"ב ד"ה טבל, בשם הירושלמי. ע"ש. וכתב המשנה למלך בהל' מעילה פ"ז ה"ו שזו כוונת רבינו]. וכיון שברייתא זו [דחולין ק"ב ע"ב] שאומרת "הטבל והחדש וההקדש והשביעית כו' משקין היוצאין מהם כמותן", מדברת באיסורין, אינו נכון לכלול קדושת שביעית עמהם, לפי שאינה בכלל איסורין, לכן פירש ששביעית דקתני היינו ספיחין.

ואכן מד' רבינו בהל' שמיטה פ"ז ה"ט, שכתב ששרף היוצא מפגי שביעית נוהג בו דיני שביעית. ע"ש. מוכח שמשקין שיוצאין מהן כמותן. וכן ממה שכתב שם שם בהלכה כ"א שהכובש ורד של שביעית בשמן של מוצאי שביעית חייב לבער השמן,

ופירושו נושאי כליו שהטעם משום שנכנס טעם הורד בשמן. והרי טעם הורד אינו חזק ממשקין של שאר פירות, ואעפ"כ נוהג בו שביעית בשמן.

ונראה שהטעם בזה, משום שקדושת שביעית חלה על כל דבר שהנאתו וביעורו שוה, ואפי' אוכלי בהמה ומיני צבעים וכו', כמבואר בסוכה מ', לכן גם משקין היוצאין מן הפירות חלה עליהם קדושת שביעית. וכ"כ להדיא התוס' בנדה ח' ע"א ד"ה מאן, שלכן חלה קדו"ש על הקטף [שרף], לפי שהנאתו וביעורו שוה, וכל שהנאתו וביעורו שוה חשיב כפרי. ע"ש. וכן מבואר במשנה בתרומות פ"י מ"ה, ששביעית חלה על עץ התלתן ועל הפרי, לפי שגם בעץ יש טעם, משא"כ בתרומה. ע"ש בפ"י רבינו ובר"ש ז"ל. א"כ שאני שביעית מתרומה בזה.

וכבר ניזכר חילוק זה בירושלמי בשביעית פ"ו סוף ה"ב, לגבי קטף בערלה ושביעית, שאמר רבי פדת להשוותו, ודחו דבריו: "א"ר יונה דמאי היא כלרבה, קטף בטל על גבי שרפו אילן אין בטל על גבי שרפו, אוכלי בהמה שביעית חלה עליהן ואין קדושת ערלה חלה עליהן" כו'. ע"ש ברש"ס ומהר"א פולדא. וכן מוכח מסוגיות הבבלי בחולין ק"כ ע"ב, כתבתיה בקצרה בח"ל לשם. ועי' גם בר"ש בשביעית פ"ז מ"ו. וקצרתי.

ואע"פ שקדושת שביעית חלה על המשקין היוצאין מכל הפירות, אסור לשנות פירות שביעית מברייתו כתרומה, לא משום שמפקיע קדושתו, אלא משום שצריך לאכול פירות שביעית כדרך שרגיל לאוכלם בשאר השנים, ואף אוכלי בהמה אין מאכילין אותם לאדם, אפי' שאינו הפסד אלא עילוי לפירות. [וראה מה שכתבנו בזה בהל' שביעית ריש פ"ה שנחלקו בזה הראשונים, אם משום הפסד הוא או שדרשו כן מ"לאכלה" כדרך שרגיל בשאר שנים, וד' רבינו כמו שכתבנו]. ולכן כתבו רבים וגדולים שכיון שרגילים היום לסחוט לימונים ומיץ תפוזים וכדו', מותר לסחוט גם בשביעית. ונכון הוא בס"ד.

ז. עוד מבואר שם בירושלמי, לפי פירוש הרש"ס ומהר"א פולדא, ששרף עצמו לא ברירא לן אי הוי כפרי עצמו, או הפגין הם כפרי והשרף הוא כמיץ היוצא מהו, והגם שלגבי קדושת שביעית לא נפק"מ, דחייל שפיר כאמור, נפק"מ לתרומה, אי הוי כפרי עצמו, המעמיד גבינה בשרף תרומה אסור לזרים, ואין תימר לא הוי כפרי אלא כמיץ, מותרת הגבינה לזרים, לפי שאינו כגוף האיסור, ותרומה מותרת בהנאה לזר. ע"ש. והר"ש בשביעית פ"ז סוף מ"ו פשט להקל בזה בתרומה ושביעית, שהמעמיד בשרף שלהם מותר. ע"ש. וכן מטה לשון רבינו בהל' מא"ס פט"ז הכ"ו, שדוקא המעמיד בשרף של איסורי הנאה אסור. ע"ש. וסייעתא הוא להאמור, שאמנם איסור זרות יש במשקין ובשרף, אבל אין בו קדושת תרומה מדרבנן, ולכן המעמיד בו מותר, שדבר המעמיד אינו כגוף האיסור אלא הנאה מהאיסור. אבל אם היה בו קדושת תרומה מדרבנן, היה דינו כמעמיד בפרי של תרומה עצמו, ואסור לזרים, כמ"ש הירושלמי.

לפי"ז מ"ש הריב"ש ז"ל בסי' רנ"ה, שזיעה היוצאת דרך בישול הרי היא כמשקים עצמם. ע"ש. ונפסק בשו"ע יו"ד סי' קכ"ג סע' כ"ד. אינו אלא באיסורי הנאה, שכיון שהמשקין חשובין, כמו שהוכיח שם, שזיעת תבשיל דינה כמשקין לענין טומאה כו', נמצא שיש בו הנאה ממשית מיין נסך, אבל אינו עניין כלל למשקין וזיעה דתרומה ושביעית, ואף לא למשקין שנעשו מפרות קודם שחל עליהם שם טבל, כמבואר. וכן מוכח ממ"ש שמי שלקות דינם כמים לפסול את המקוה בג' לוגין, והרמב"ם ז"ל בהל' מקואות פ"ז ה"ד (מובא בב"י וש"ך סי' ר"א ס"ק סא), כתב שגם שיכר הרי הוא כמים, ולא כמי פירות.

והראו לי שדן בזה הגר"ע עטייא זצ"ל, בעלה עזרא סי' ז', והעלה שעראק, י"ש וכדו', מצמוקים וענבים, יפריש בלא ברכה, לפי שתלוי במחלוקת הרשב"א והרא"ש במיא דשלקי. ע"ש. ולא הזכיר מנהג ארץ ישראל הנ"ל באות ה', כנראה משום שסובר שדרך בישול שאני וחשיב טפי, כסברת הריב"ש, אע"פ שלא הזכירו. [שוב הראו לנו שבמאמר המקורי של הגר"ע עטייא זצ"ל, שנדפס בקובץ תורני ישן, אחר כל המו"מ ציין לתשו' הריב"ש הנ"ל, ונכתב שהמשך התשובה חסרה. והמדפיסים ס' 'עלה עזרא' השמיטו פרט זה, ובמח"כ לא נכון לעשות כן].

וזה לשון הרשב"א בחי' לברכות ל"ח ע"א: "ולא דמיא למיא דשלקי ומיא דשיבתא, דהנהו כיון דרוב אכילתן הוא ע"י שליקה מי שליקתן כמותן, הא כל מידי דלית דרכיה למשלקי ולא למסחטי' אלא למיכלי' בעיניה בהנהו לא אמרינן שיהיו מימיהן כהן". ודומני שאינו מחלק בין דבר שדרכו לישלק או אין דרכו לישלק, אלא לענין ברכות, האם נחשב אשתני למעליותא כו', אבל לענין חיוב תרומה ואיסורין, לעולם משקין אינן כגוף הפרי (דהא אי דרכו בכך, מברך על השלקות כברכת הפרי, משא"כ בתרומה ואיסורין דרכו או אין דרכו אינו מעלה ומוריד בזה). ולכן גם הריב"ש ז"ל לא חילק בזה לענין יין נסך.

שוב ראיתי דברי התוס' בחולין ק"כ ע"א ד"ה לרבות, ודברי הרא"ש שם בתוספותיו. ע"ש. נראה מדבריהם, שגם לענין איסורין אמרי' הכי שדבר שאין דרכו להיסחט אין שתיה בכלל אכילה. אבל גם לא מוכח שהיא בכלל אכילה, וצריך ילפותא לומר ששתיה כאכילה. ע"ש כל הסוגיא. והרי להדיא איתא התם ובהרמב"ם ז"ל בהל' מא"ס פ"י הכ"ב הנ"ל שטבל משקין היוצאין ממנו כמותו מדרבנן, כמבואר.

הלום ראיתי להגרצ"פ פראנק זצ"ל בהר צבי זרעים ח"א סי' ל' שהאריך בזה, והביא ד' הריב"ש וכו', ומסיק שיש להפריש בברכה. והנלע"ד כתבתי. ולהלן בפט"ו ה"ט הוכחנו שגם ד' הרמב"ם שכבוש כמבושל, ואעפ"כ נתבאר שסובר שמי שלקון אסורין לזר מדרבנן, ואין בהם קדושת תרומה.

ולמעשה, אם האלכהול מופק מחרצנים וזגים כו', שהופרש מהם כבר תרו"מ, והרי הן חולין מתוקנים, כשמפיק האלכהול, הרי הוא פטור מתרו"מ לגמרי, כמבואר מן האמור. ואם מפיק אלכהול מענבי טבל, יש להפריש ממנו תרו"מ. ויש להשתדל להמנע מזה, לפי שכאמור אין כאן אלא איסור טבל, ויש לצדד שאין לו תקנה בהפרשה [כנודע בשם הגרי"ז זצ"ל], הגם שדעתנו נוטה שמועיל הפרשה [כמו שמבואר גם מדברי הרב הר צבי והגר"ע עטיה זצ"ל], הדברים אינם ברורים דיים. לכן הנכון הוא להפיק אלכהול מחולין מתוקנים. ובזמנינו חלק גדול מהאלכהול מיוצר מ'סלק סוכר' וכדו', וזה בודאי אינו חייב בתרו"מ, לפי שסוכר אינו גדל בארץ כו', ואף שגמר מלאכתו בא"י, הרי אינו אלא משנעשה אלכהול, שהוא כזיעה בעלמא, ולא חל עליו איסור טבל, כמבואר בירושלמי, לגבי קטף [ופשוט שאלכהול אינו כקטף, ולכו"ע אינו כגוף הפרי]. והיעב"א.

מהו שיעור הקמח בימינו המחייב בהפרשת חלה

סוגיא זו נשנתה במשנה בחלה (פ"ב מ"ו), ועוד שנינו במסכת עדויות (פ"א מ"ב) שמאי אומר מקב לחלה הלל אומר מקביים וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא קב ומחצה חייב בחלה, משהגדילו המידות אמרו חמשת רבעים קמח חייבין בחלה רבי יוסי אומר חמשה פטורין ה' ועוד חייבין. והמקור לשיעור זה נלמד מהפסוק (במדבר פט"ו פס' כ): "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה", ובגמ' בעירובין (דף פג ע"א) כתבה הגמרא, מכאן אמרו ז' רבעים ועוד חייבת בחלה [דהיינו ז' לוגין וביצה וחומש ביצה, עי' רש"י] וכו', שהן ו' של ירושלמיות [והיינו קב ומחצה שאמרו חכמים דהקב ד' לוגין], וכשהגדילו המידות בצפורי נהיה שיעור החלה ה' רבעים קמח דהיינו ה' לוגין דכל לוג רובע הקב כמבואר במשנה בעדויות. ובטעם רבי יוסי שאמר דחמשה פטורים, חמשה ועוד חייבין, כתב רש"י בשבת (דף טו ע"א) דסבר רבי יוסי שבמידה מדברית היו ביצים גדולים משלנו. וכן פירשו הרע"ב בעדויות וה"ר יהונתן על הרי"ף דערובין (דף כז ע"ב מדפי הרי"ף) ובספר המנהיג חלה ס' לה. ומובא בתוס' בערובין (דף פג ע"ב) שמי"ז רבעים קמח ועוד שהם מ"ג ביצים וחומש ביצה, כמנין חלה יעלה, וכו' ועי"ש. ועוד כתבו התוס' שם, דהגם שנראה שאין הלכה כרבי יוסי כדאמרין דהלכה כר' יוסי מחבירו ולא מחביריו, אבל לפום ריהטא דגרסינן בפ' כלל גדול (שבת דף עו ע"ב) ובפרק אלו עוברין (פסחים דף מח ע"ב) דנקט הש"ס בהא דתנן בחלה חמש רבעים ועוד חייבין בחלה משמע דהלכה כר' יוסי, ע"ש. וכן כתבו התוס' בשבת (דף טו ע"א) ובפסחים (דף מח ע"ב) בשם ר"ת. וכ"כ עוד ראשונים. ולהלכה פסק הרי"ף בפסחים (דף כג ע"ב מדפי הרי"ף) דשיעור חלה עומר שהוא עשירית האיפה הוא ארבעים ושלוש ביצים וחומש ביצה וכן למצה. וכן פסק הרמב"ם בהל' ביכורים (פ"ו הט"ו) דמידה שמכילה כמו ארבעים ושלוש ביצים בינוניות וחומש ביצה וכו' חייבת בחלה. וכן פסק הרא"ש בהלכות חלה (סי' ד). וכן פסקו הטושו"ע יו"ד סי' שכד וכן כתבו באו"ח סי' תנ"ו לענין שיעור לישת הבצק למצה דאין לשין לפסח עיסה גדולה משיעור חלה שהיא מ"ג בצים וחומש ביצה בינונים והוא עשרון, ע"ש. ופסק מרן השו"ע בהלכות חלה (יו"ד סי' שכד ס"א) דמדה שמחזיק מ"ג ביצים וחומש ביצה, ממלאים אותו קמח ואותו קמח הוא שיעור חלה וכו', ומשקל חמשת רבעים קמח הוא תק"כ דרה"ם מקמח חטים שבמצרים, ע"ש. ומקורו מדברי הרמב"ם בהל' ביכורים (שם) וז"ל: "וכמה מכילה מדה זו כמו ארבעים ושלוש ביצים בינוניות וחומש ביצה, והם משקל ששה ושמונים סלעים ושני שלישי סלע מקמח החטים שבמצרים, שהם

משקל חמש מאות ועשרים זוז מזוזי מצרים בזמן הזה ומדה שמכילה כמשקל הזה מקמח החטים הזה בה מודדין לחלה בכל מקום", ע"ש.

והנה אם נבוא למדוד שיעור להפרשת חלה, יש למודדו בנפח הקמח, ולא בנפח התבואה קודם הטחינה שהוא שיעור גדול יותר, וכן מבואר בדברי הרמב"ם הל' בכורים (פ"ו הט"ו), והשו"ע (סי' שכד סעי' א), וכן הוא בשו"ע או"ח (סי' תנו סעי' א), וכ"כ הט"ז (סי' שכד סק"א), ובביאור הגר"א (שם סק"ב), וכך סובר הרשב"א (בתשובותיו ח"א ס' תסה). וע"ע בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קכז). אבל הרא"ש (בהל' חלה סי' ב, וכן הוא בשו"ת הרא"ש כלל ב סימן טו) ס"ל שמשערים בתבואה לפני הטחינה, שהרי השיעור נלמד מהעומר ששיעורו היה כך לפני שטחנו, וכ"כ הטור (סי' שכד), שיש לשער בתבואה, ומי שלא שיער בתבואה ימלא במידה גדושה את מידת המ"ג ביצים וחומש, אולם כאמור, להלכה לא נפסק כך, אלא שהמידה הוא בנפח הקמח. ובשו"ע (שם) כתב שמשערים את המדה בכלי המחזיק נפח זה, וכשממלאים קמח צריכה להיות המידה מחוקה ולא גדושה, כלומר שלא יבלוט קמח מדופן הכלי ומעלה. ובטור באו"ח (סי' תנו) כתב שכדי לשער נפח זה יש להכניס לכלי מלא מים עד גדותיו את הביצים בשיעור הנ"ל, והמים שיוצאים הם הנפח, עי"ש, [והנה לפי"ז שזה מידת נפח, נראה שבקמח רגיל המידה קמח שונה, ראה בזה עוד לקמן ומה שהבאנו מהגרא"ח נאה על אופן המדידה]. וגם רבינו הרמב"ם שנקט שם שהוא שיעור משקל תק"כ דרהם, כבר הדגיש בפירושו למשנה (חלה פ"ב מ"ו) שאין כל הקמחים שווין, והמדידה במשקל היא טעות וכלשונו שם: "וכן לא כל סוגי הקמח משקלן שווה אף על פי שהן ממין אחד, ולא השמיעונו שיעור חלה במשקל אלא במדה כמו שאתה רואה. וכל מי שנותן שיעור חלה במשקל הרי זה טועה וטעותו ברורה מאד, אלא אם כן רצה לשער בקירוב ובמין מסויים". ומה שנקט בהל' ביכורים (שם) משקל תק"כ דרה"ם כבר הדגיש שם שזה לפי הקמח שהיה מצוי במצרים. ועוד האריך וביאר במסכת עדויות (פ"א מ"ב) שלפי המידה שלו שמדד יצא שרביעית היא 27 דרהם, ובקמח 18 דרהם, ובקמח לחלה תק"כ דרהם. [כלומר שהקמח קל יותר בשליש מן המים כפי שביאר הרמב"ם שם, וממילא הביצה שהיא יח דרהם במשקל היבש (=כזית ביצה מן הפת), מכל מקום מן הקמח (=מן הלח) הוא יב ביצים ועל כן השיעור הסופי בהכפלה של הביצים (מ"ג ביצים וחומש) הוא תק"כ דרהם ולא תש"פ דרהם, כפי שכתב הבא"ח (שנה א פר' צו אות יט), וכבר השיג על דברי הבא"ח מרן הגר"ע בשו"ת יחוד"ד (ח"ד סי' נה) ובחזו"ע (פסח עמ' קעז). ולמעשה עוד הוסיף בחזו"ע וביחוד"ד שם, שכן מנהג ארץ ישראל לשער על פי משקל הדרה"ם, וכל הקובעים שיעורים גדולים מזה מכשילים את הרבים באכילת טבל, ויש לפרסם הדבר הזה. ודע שבספר התשב"ץ (שו"ת חלק ג סי' לו) כתב שבבדיקה שלו יצא שמשקל הקמח היה יותר ממשקל המים, וכתב שם שההבדל בקמחים הוא מפני דקדוק הטחינה אם הוא כאבק דק, או שהוא גס].

והנה אם נבוא לחשב את השיעור המחייב הלכה למעשה בחלה, יש את האפשרות שלימדונו חז"ל והיא לפי שיעור הביצים, כפי נפח מ"ג ביצים וחומש [שהם ביצים עם קליפתם וכמבואר בשו"ע שם, ויעו"ל עוד בשו"ת יבי"א ח"ט או"ח סי' יט], אלא שלפי"ז נבוא למחלוקת הפוסקים אם השיעורים בימינו קטנו או לא, שהנה רבינו הרמב"ם כתב בהל' ביכורים הנז', שהוא שיעור מידת הכלי שמחזיק מג ביצים וחומש, על כלי שהוא שבע אצבעות פחות 2 תשיעית אצבע על שבע אצבעות פחות 2 תשיעית אצבע ובגובה של שבע אצבעות פחות 2 תשיעית אצבע. אלא שרבינו הצ"ח בסו"פ

ערבי פסחים (דף קטז ע"ב), כתב שהוא מדד וגילה שהביצים הם מחצה ממדת האצבעות, ויש שתי אפשרויות או שהאצבעות הוכפלו ממידת האצבע שלהם, וזה לא מסתבר שהרי הדורות מתעטים והולכים, אלא ודאי שהביצים שלנו נתקטנו במחציתם, כך שכל דבר יש להכפילו וכן הדין לענין חלה, רביעית, כזית ועוד. וראה כאן עוד בערוה"ש בס' שכד סעי' ה, שהב"ד וכתב שכ"כ הגר"א והגרש"ז, ועוד. ולדע מה הוא שיעור אצבע, ראה בספר "חובת הארץ" [להגר"נ כדורי זצ"ל שי"ל במהדורת "המכון למצוות התלויות בארץ" עם הארות ומקורות] בס' י הערה 14 מה שהבאתי שם את מקורות הדיון ואת הדיעות המחמירות, וביארתי שם לפי מידות זמננו מה שנחלקו האחרונים בקביעת רוחב האגודל, שיש אומרים שהוא 2 ס"מ, וממילא הטפח הוא: 8 ס"מ. וי"א 2.25 ס"מ, וממילא הטפח הוא: 9 ס"מ. וי"א 2.33 ס"מ, וממילא הטפח הוא: 9.32 ס"מ. וי"א 2.375 ס"מ, וממילא הטפח הוא: 9.5 ס"מ. וי"א שהוא 2.6 ס"מ, וממילא הטפח הוא: 10.4 ס"מ. וידועים דברי הגרא"ח נאה זצ"ל בספרו שיעורי תורה (עמ' רמט) שקבע ומצא ע"פ דברי הרמב"ם שרוחבה של אצבע האגודל 2 ס"מ וממילא שיעור טפח הוא 8 ס"מ, וכן היא קבלת זקני רבני ירושלים, וכתבו האחרונים שכן מנהג הספרדים מדור דור. ומאידך דעת החזו"א זצ"ל (או"ח סי' לט אות ה) ששיעור האגודל הוא בקירוב ל 2.4 ס"מ וממילא שיעור טפח הוא בקירוב ל - 9.6 ס"מ. וראה עוד בשו"ת חת"ס או"ח (סי' קכז, קפא). ובספר דעת תורה למהרש"ם יור"ד (סי' לה ס"ק קטז). ובדברי הנצי"ב בספרו משיב דבר ח"א סי' כד, והדברים ארוכים ומפורסמים, ולפי"ז אם משקל הביצה קטן בימינו ולא מודדים לפי מידת הדרהם וכלשונו של מרן החזו"א זיע"א (או"ח סי' לט סק"ח), שבזמנינו ח"ו לסמוך על משקל דרהם, שזה משתנה מזמן לזמן, עי"ש (ועי"ע במש"כ בלקוטס לזרעים סי' ה ס"ק א), אם כן נפח הביצה שלפנינו שהיא 50 סמ"ק, אם כן הביצה היא 100 סמ"ק, נמצאת למד ששיעור מ"ג ביצים וחומש הם 4320 סמ"ק [ובספר שיעורין של תורה כתב לעשות את החשבון לפי כלי המכיל ארבע ליטר ושליש, ולפי חשבון, יפריש חלה עם ברכה החל משיעור של 2250 גרם, ובלא ברכה החל משיעור של 1200 גרם, עי"ש]. וכלומר היוצא מכאן שלפי הסוברים במידת הביצה אלא שלא נתקטנו, וגם בימינו אותה מידה, אם כן יש להפריש החל משיעור 2160 סמ"ק עם ברכה.

אלא שכאמור הגם שרבינו החזו"א כתב שאין לסמוך על משקל הדרה"ם, מכל מקום כבר כתבו רבים מן הפוסקים שמנהג ארץ ישראל, וכן מנהג ירושלים, וכך נהגו הספרדים מדור דור, כן למדוד לפי הדרה"ם. והנה החשבון של הדרה"ם הוא לפי משקל, וזוהי מצאנו שיעורים שונים, כאשר דעת הגרא"ח נאה [וכ"כ רבינו ניסים כצ'ורי בספרו מעשה נסים בחלקו השלישי בעמ' קלג במידות השיעורים, ובספרו חובת הארץ סי' טז סעי' ג, ועוד מרבותינו האחרונים], ששיעור הדרה"ם הוא משקל 3.2 גרם, הוי אומר ששיעור חלה שהוא תק"כ דרהם עולה 1,664 ומשיעור זה יש להפריש חלה. [אם כן לשיטת הגרא"ח נאה דס"ל ששיעור הדרה"ם הוא 3.2 גר', נמצאת למד שהוא דיבר על ביצה שהנפח שלה עמד על 57.5 סמ"ק, נמצאת למד ששיעור מ"ג ביצים וחומש שהוא שיעור חלה נפחו 2484 סמ"ק ומשקלו הוא שליש פחות, ומכאן הוא כתב שם שהשיעור למעשה הוא 1,666 גרם שהוא גם שוה ל 520 דרהם שלדידיה ס"ל שכל דרהם הוא 3.2 גר' וההפרש הקטן ביניהם לא נחשוש לו, כי הרי הרמב"ם כתב שהוא "בקירוב"]. ובס' הפרשת חלה כהלכתה (עמוד צח), וכן בס' אשרי האיש (על הגרי"ש אלישיב) בהל' חלה (פרק ע אות ה) הביאו שדעת הגרי"ש

אלישיב זצוק"ל שמברכים על ההפרשה בשיעור הגרא"ח נאה, וכן מובא בספר הליכות שלמה פסח (פ"ז סוף הערה 78) שבבית הגרש"ז אויערבך זצוק"ל נהגו כמנהג ירושלים להפריש בלי ברכה מ- 1.200 קילו, ומ- 1.660 קילו עם ברכה.

אולם כבר במהדורה קמא של ספר זה משנת תשנ"ט [שהיה מחובר עם הספר על תרו"מ], הבאתי (בעמ' 119) את דברי מרן זצ"ל שהורה לי להפריש החל משיעור 1560 גר' עם ברכה, כי נתברר בחקירות במצרים שכל מטבעות הדרהם היו לכל היותר במשקל 3 גר', וממילא 520 דרה"ם עולה בשיעור 1560 גר'. [ובאותו מעמד אמר לי מרן זצ"ל שבפחות משיעור זה אין צורך להפריש חלה כלל]. והנה דבריו אלו על שיעור הדרה"ם נתפרסמו בהמשך גם בספריו מאור ישראל עמ"ס פסחים (דף מח ע"א), בספרו הליכות עולם (ח"א עמ' רצא) ובחלק ה (עמ' רכג), ובחזו"ע הלכות פסח (עמ' קעו) ובהלכות ברכות (עמ' ס), ובשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' קב אות ה), וכל פסיקתו זו היא מדברי הרב מרגולין שהוא מאירי דשמעתתא בקונטרסו "קונטרס רביעית הלוג", שכל אשר הוא מצא בכל הבדיקות לא עלו על שיעור 3 גרם (להוציא שניים שלכל היותר הגיעו ל 3.04 גר'), אלא שהוא עצמו ציין שהשיעור העיקרי שנמצא היה בין 2.8 ל 3 גר', ולפי"ז היה לחוש ולומר שאכן בברכה אין לברך אלא בתק"כ דרה"ם כפול 3 גרם שהם 1.560 ק"ג קמח וכמו שכתב שם ביבי"א ובחזו"ע, אולם בלא ברכה היה נכון לחוש לשיעור 2.8 גרם שהיה מצוי גם בין המטבעות, ואם כי לחומרא יש לחוש ל 3 גרם, אך כאן להיפטר מחלה זו קולא שאין לך מהיכן לסמוך עליה, ולכאורה יותר נכון להורות שיש להפריש חלה בלא ברכה החל משיעור 1.456 ק"ג [וזוה תואם את חשבון יב דרהם לכל ביצה בלח כפול 43.2 ביצים שהם שיעור חלה, והם עולים קרוב לשיעור זה 1451 גר'], ועם ברכה משיעור 1.560 ק"ג. ובאמת בס"ד שוחחתי עם הרה"ג הרב יהודה מרגולין שליט"א, ואמר לי שאין ספק שכל מה שכתב מרן זצ"ל להכריע על ה 3 גרם היינו למעלה שאין צריך לחוש לזה, אך למטה יתכן שהיה הדרהם, ולפי"ז יש צורך לחוש כבר משיעור 2.8 גר', עכ"פ ללא ברכה. והוסיף ואמר לי שלמעשה יש בידו מכתב מיג תמוז תשע"ה, שהתקבל מבני מרן הגאונים רבי יצחק יוסף ורבי דוד יוסף שליט"א, שהעידו על כך שכל כוונתו של מרן הייתה שאין לחוש לשיעור למעלה מ 3 גרם. ועוד הוסיף לי הרב מרגולין שליט"א שענין הבדיקה שהוא עשה התבצע בשני דברים גם על משקל הדרה"ם שנמצא בין 2.8 עד 3 גרם. ועוד כתב להוכיח מדברי הרמב"ם בעירובין (פ"א הי"ב) שכתב שם ששיעור רביעית הוא 17.5 דינר בקירוב, ולאחר שמשקל הדינר ידוע שהוא 4.25 גרם [שהיה משקל יציב במשך שנים וכמבואר בספרי המטבעות והביא את דבריהם בספר מידות ושיעורי תורה פ"ל סעי' ט], נמצאת למד שהשיעור הוא 75 סמ"ק [שהוא שווה למשקל במים שכידוע מידת נפח של 1 ליטר שווה הוא למשקל של 1 ק"ג, וביין הוא 993 גרם, ובשמן הוא 916 גרם]. ואם כן שרביעית כתב הרמב"ם שהיא 27 דרה"ם, נמצאת למד ששיעור הדרה"ם הוא 2.8 גרם, ובמכתב שצירף ושלח אלי הסכימו עמו בניו יבדל"א של מרן זצ"ל. ואם כן נראה פשוט שיש חובה להפריש החל משיעור זה חלה. ועכ"פ לענין ברכה אפשר שיש לחוש עד 3 גרם לכל דרהם.

ולענ"ד אחר שראינו לעיל שהחשבון הנכון להלכה הוא במידת נפח, וגם רבינו הרמב"ם שציין משקל, הדגיש שזה רק למקומו ורק בקמח שהיה לפניו, וכאמור לעיל מעיד התשב"ץ שבמקומו השיעור היה גדול יותר, לכאורה מן הנכון לבדוק את מידת הנפח ובכך להבטיח את השיעור היותר נכון ומדוקדק. [ובתאריך כח מרחשון תשע"ד קיבלתי ע"ז מכתב מכה"ר מוד"א דעיר עפולה יע"א בה כתב לתמוה שלא מפוסקי

זמינו מי שכתב לדון ולחוש לכך שמידת הנפח של קמח של ימינו הוא שונה, וכן של שאר מיני קמחים המצויים בימינו, שהרי בזמן הרמב"ם מה שהיה מצוי זה קמח מלא, עכ"ד].

והנה כמבואר לעיל, משיעור רביעית למדנו ששיעור הנפח של ביצה כ 50.4 סמ"ק [לפי חשבון 2.8 לדרהם כפול 18 דרהם לביצה וכו"ל] או 50 סמ"ק [לפי הבדיקה מרביעית שהוא 75, ושיעורו שני שלישי מהמשקל, ועוד ששיעורו של הרביעית הוא ביצה וחצי וכידוע, וא"כ להרמב"ם ששיעור הרביעית עולה 75 סמ"ק וכו"ל, הביצה היא 50 סמ"ק], יהיה החשבון 43.2 ביצים*50 סמ"ק [שזה שיעור חלה וכמבואר לעיל] עולה למידת נפח של 2160 סמ"ק [או 2177 סמ"ק ל-50.4 לביצה]. ובמשקל יהיה שיעורו 1440 גרם, או 1451 גרם על פי החשבון שהוא קל בשליש, והוא עולה כשיעור שהבאנו לעיל בחשבון יב דרהם לביצה בקמח וכמבואר לעיל. ואם כן לדעת מרן החזו"א ששיעור הביצים קטן, אם כן לדעת מרן החזו"א יהיה השיעור כפול ויעמוד על מידת נפח של 4354 סמ"ק. ולדעת הגרא"ח נאה ששיעור נפח הביצה הוא 57.6 סמ"ק יעמוד השיעור לחלה על מידת נפח של 2488 סמ"ק.

והנה מה שכתבנו לעיל ששיעור המשקל לפי 2.8 יעמוד על 1451 גר', הוא לפי החשבון בקמח של הרמב"ם, אולם בקמחים של ימינו אפשר שהתוצאה תהיה שונה, ולכן יותר נכון הוא ליקח את הנפח של 2160 סמ"ק [שהוא לפי נפח ביצה וכמבואר ברמב"ם לגבי רביעית וכו"ל] ולבדוק את כמות הקמח של ימינו מה נכנס בו. ובכן על פי מה שבדקתי יחד עם ידידי הגרמי"ל את המשקל בקמח חיטה לבן של ימינו, מצאנו שהמשקל עמד על 1350 גרם, שהוא שווה לשיעור 0.625%. ואמנם ראיתי שהבאו בכמה קבצים תורניים שבדקו ומצאו שיעורים אחרים, כגון 1,200 גרם בקמח לבן רגיל, וכך כתב גם הגרה"י מרגולין בספרו הידורי המידות, והביא שם שכך מדדו גם ת"ח נוספים והוב"ד בהליכות שדה גליון 171, ובקמח שעורה 1050 ובקמח כוסמין 1175 ובקמח שיבולת שועל 890 גרם. ומה שאנו בדקנו היה בקמח לבן שאיננו מנופה, ואכן בבדיקה אחרת של קמח לאחר ניפוי, נמצא שבנפח של 2160 סמ"ק נכנס משקל של 1252 גר' שהוא שווה ל 0.58%, ומסופקני אם יש למדוד קמח לאחר ניפוי, שאת זה בפועל מכניסה עקרת הבית לעיסה, שהרי ההדגשה כל העת שזה צריך להיות רפוי, ולאחר הניפוי הוא אורירי יותר ונפחו גדול יותר ומשקלו פחות, וצל"ע.

ושוב בדקתי על משקל מדוקדק ביותר כמה בדיקות, ראשית הכנסנו קמח מנופה לכלי המכיל 100 סמ"ק, וקיבלנו שיעור של 58 גרם. ושוב הכנסנו 100 סמ"ק של קמח לא מנופה, ונמצא שוב 63.5 גרם. בנוסף בדקנו קמח מלא 100% לא מנופה, ונמצא בשיעור של 57.6 גרם. ולאחר שניפינו את הקמח והחזרנו את הסובין נמצא במשקל של 53 גרם [מאידך בדקנו קמח מלא 100% המשווק כנקי מחרקים ופטור מבדיקה ונמצא בשיעור 63.7 גרם כעין הקמח הלבן]. בנוסף בדקנו קמח שיפון מלא מנופה ונמצא בשיעור של 57 גרם. בנוסף בדקנו קמח כוסמין מלא (70%) מנופה, ונמצא בשיעור של 69%. ולבסוף בדקנו קמח שבולת שועל ללא גלוטן, ונמצא בשיעור של 50 גרם.

ועוד אמרתי לבדוק במידת הנפח לפי הכלי שכתב הרמב"ם שהוא שיעור של מידת כלי שאורכו ורוחבו וגובהו שבע אצבעות פחות 2 תשיעית אצבע, ועל פי המקובל שאצבע רוחבו 2 ס"מ [ובאגודל קמח וכמבואר ברמב"ם], יצא לי כלי מרובע שמידותיו 13.56 ס"מ, וממילא לפי חשבון המדידה נפחו של כלי זה הוא 2493 סמ"ק. ובחשבון

של 0.63% יוצא השיעור של 1,570 גרם. ומאידך לשיטת החזו"א שאצבע שיעורו 2.4 ס"מ, נמצא שכלי זה שמדד בו הרמב"ם נפחו הוא: 4307 סמ"ק, ובחשבון של 0.63% יוצא השיעור 2,713 גרם, ובהתאם לזה יש למדוד ולכתוב את המידות לשאר הדיעות במידת אצבע וכפי שהבאנו לעיל. אלא שכל המדידה של 2 ס"מ לאצבע היה לפי החשבון של הגרא"ח נאה בשיעור הרביעית שזה 86 סמ"ק, אולם לפי החשבון שראינו לעיל שבדברי הרמב"ם רביעית זה 75 סמ"ק, אם כן מידת האצבע היא 1.9 ס"מ [ראה לקמן שהכרחנו את הדברים], ואם כן הנפח של הכלי הוא 2137 סמ"ק, ששיעורו הוא במשקל 1346 גרם.

ועל אופן בדיקת הנפח, ראה מש"כ הגרא"ח נאה (בספר שיעורי תורה עמ' קנט) שכדי למדוד יש לנענע את הכלי מספר פעמים ע"י דפיקה בשולי הכלי כדי שיתמעכו החללים שבקמח, אף שאין לדחוק את הקמח. [ולדבריו יצא שיש להחמיר שלא לברך אלא אם כן יש שיעור כשהקמח צפוף קצת. על כך הביאו בקובץ הליכות שדה מס' 134 בשם הגרי"ש אלישיב, שגם לדעת הנהגים כהחזו"א אין צורך להחמיר לענין ברכה גם את שיעור החזו"א וגם את הצפיפות לפי הגרא"ח נאה יעו"ש]. עכ"פ ודאי שאין לדחוק את הקמח אלא למודדו כשהוא רפוי, וכמבואר להדיא ברבותינו בעלי התוס' עמ"ס מנחות (דנ"ב ע"ב) שכשמודדין לצורך חלה, אין להכביד על הסולת, וכ"כ רבינו המאירי עמ"ס פסחים (דמ"ח ע"ב), וכ"כ הפר"ח באו"ח (סי' תנ"ו ס"ק א), וכ"כ עוד אחרונים וכן עיקר. וסח לי מעלת ידידנו הדגול הגרמ"מ קארפ שליט"א, שכאשר שאל את מרן בעל הקה"י הסטייפלר זצ"ל, שהוא בדק בכלי ומצא שנכנס יותר מן השיעור שהוא כתב בספרו, השיב לו בהדגשה שזה צריך לבדוק רק כשהוא רפוי, ושוב בדק ומצא נכון את השיעורים.

לסיכום הדברים:

הערות	משקל בפועל			השיטות השונות	אופן החשבון
לפי שיעור הר"מ 520 דרהם	1,664 גר'			לשיטת הגרא"ח נאה 3.2 גר'	לפי משקל דרה"ם
רוב ככל הדרהם לא עברו שיעור זה	1560 גר'			הכרעת מרן היבי"א לפי 3 גר'	
רוב ככל הדרהם לא היו פחות מזה	1456 גר'			לחוש לחומרא למשקל 2.8	
	מנופה בגר'	לא מנופה בגר'	סמ"ק		
50 סמ"ק לביצה כפול 43.2 ביצים	1253	1360	2160	לשיעור ביצה 50 גרם [ולא נתקטנו]	לפי מידת נפח
100 סמ"ק לביצה כפול 43.2 ביצים	2506	2721	4320	לחזו"א וסיע' שהביצים קטנו	
3.2 לדרהם כפול 18 בביצה	1443	1567	2488	לשיעור ביצה 57.6 סמ"ק	
3 לדרהם כפול 18 בביצה	1353	1470	2333	לשיעור ביצה 54 סמ"ק	
2.8 לדרהם כפול 18 בביצה	1263	1371	2177	לשיעור ביצה 50.4 סמ"ק	
	מנופה בגר'	לא מנופה בגר'	סמ"ק		
בכלי שמדד הרמב"ם באצבעות	1253	1360	2160	לרוחב אצבע להרמב"ם 1.908 ס"מ	לפי רוחב אצבע
בכלי שמדד הרמב"ם באצבעות	1446	1570	2493	לרוחב אצבע (רא"ח נאה) 2 ס"מ	
בכלי שמדד הרמב"ם באצבעות	2498	2,713	4307	לרוחב אצבע (חזו"א) 2.4 ס"מ	

בדיקה בפועל של נפח ומשקל בקמחים של ימינו:

סוג הקמה	קמח לבן לא מנופה	קמח לבן מנופה	קמח מלא לא מנופה	קמח מלא נפה ביתית*	קמח מלא	קמח ש. שועל "אין צורך בניפוי"	קמח שיפון "אין צורך בניפוי"	קמח כוסמין 70% "אין צורך בניפוי"
2160 סמ"ק	1360 גרם	1253 גרם	1244 גר'	1144 גר'	1375 גר'	1080 גר'	1235 גר'	1499 גר'

* היה במשקל שווה עם הסובין שהוחזרו לאחר הניפוי, או ללא הסובין. וראה בספר תבואת השדה בפ"ד בהערה לסעיף ה, ודוק.

נמצינו למדים שלדעת רבינו הרמב"ם, שהדגיש שמידת הנפח היא הנכונה, ומה שציון למשקל היינו למקומו במצרים, ולאחר שבדקנו את מידת הנפח באפשרויות השונות, נראה שחייב להפריש בלא ברכה החל משיעור 1250 גרם קמח לבן [שהוא המשקל הנמוך ביותר לפי נפח הביצה ומידת האצבע וכו"ל]. ומאידך ממשקל 1560 גרם ומעלה חייב להפריש בברכה, [שזה משקל הדרהם לחומרא שהוא 3 גרם, וכו"ל].

אלא שיש לבאר את אופן המדידה של הרמב"ם במקומות השונים שהזכרנו לעיל, ולראות כי יש השוואה בין הדברים. הנה לכאורה מהרמב"ם הנז' לגבי שיעור רביעית, מוכרח ששיעור הדרה"ם הוא 2.8 גרם, הרביעית הוא 75 סמ"ק, הביצה היא 50 סמ"ק, והכזית 25 סמ"ק, ועל פי זה שיעור חלה [שהוא 43.2 ביצים] עולה לשיעור 2160 סמ"ק. ולאחר שהכרחנו שהדרה"ם חישבו הרמב"ם לפי 2.8 גרם, אם כן המשקל של 520 דרהם [שנקט הרמב"ם במשקל קמח חיטים שהיה בזמנו במצרים] עולה למשקל 1456 גרם. ונמצא מתאים לחשבון הרמב"ם במס' עדויות (פ"א מ"ב) שהיחס בין המשקל לנפח הוא שני שלישי, ולפי"ז קמח שמשקלו הוא 1456 הוא כ 67% ביחס אל הנפח האמור לעיל שהוא 2160 סמ"ק [הגם ששני שלישי זה 66.6% מכל מקום זה כבר נכנס "בקירוב" שכתב הרמב"ם שם]. וגם לפי חשבון האצבעות שכתב הרמב"ם עולה בעל כרחך לאותה מידת נפח, וזאת יש לדעת שרבינו הרמב"ם שם בפיהמש"נ הביא מידת כלי במידה מדוקדקת עד שכתב שהיא בתכלית הדקדוק, והיא מידה שרוחבה "עשר אצבעות על עשר אצבעות ברום שלש אצבעות ועשירית אצבע ועשירית אצבע וחלק משני אלפים וחמש מאות אצבע על הדקדוק" עכ"ד. ולאחר שאנו יודעים שמידת נפח הביצה היא 50 סמ"ק בהכרח שהכלי שתיאר הרמב"ם הוא 2160 סמ"ק, ומידת האצבע שהוא מדד בה היא 1.908 ס"מ [שזה 4 גודלין לטפח שיוצא 7.6 ס"מ ושיעור לבוד הוא 22.8 ס"מ ויש לחוש לזה בסוכה, ומידת האמה היא 45.6 ס"מ]. ועפי"ז צ"ל שבמידת הנפח זה 2160 סמ"ק. ולפי"ז ביחס שכתב הרמב"ם שהוא שני שלישי בקמח, המשקל יהיה 1440 גרם, אלא שמשקל זה איננו אלא בקירוב, אלא היה מעט יותר משני שלישי, ומוכרח שיותר נוח לו היה לדייק במשקל הדרהם שהוא 1456 גרם, שהוא מעט יותר משני שלישי והוא 67%. נמצינו למדים שנפח המחייב חלה לדעת הרמב"ם הוא 2160 סמ"ק, ומה שהשווה למשקל הדרהם העולה ליחס של 67% מן הנפח, הגם שבעינינו אנו רואים יחס שונה, מכל מקום אפשר לבאר או כדברי התשב"ץ ששונה הקמח ממקום למקום [ולמעשה גם הרמב"ם כתב כך כל המדייק בדבריו]. ועוד אפשר לבאר שאופן ההכנסה לכלי יש בה שינויים, וכמו שראינו בעינינו בכל הבדיקות שיש הפרש גדול אם מכה בשולי הכלי

או לא, וכגון קמח מלא לא מנופה שהבאנו לעיל שהיחס ל 100 סמ"ק עמד על 57.6%, את אותו קמח לאותו כלי אלא שנתנו 3 מכות על השולחן עם שולי הכלי, נכנס במדויק 66.8% כלומר בשינוי קל משתנים האחוזים, וזה אף בקמחים של ימינו.

ובטעם זה השני, אפשר ליישב את דעת גדולי רבותינו ובפרט דעתו של מרן הראש"ל זצ"ל שגם בספריו האחרונים נשאר שיש לילך לפי מידת 3 גרם לדרהם, ועל כן פירסם שיש להפריש ממשקל 1560, וכמו כן כתב בכמה מקומות (ראה במקורות לעיל) שהביצה היא 54 גרם, וממילא שיעור חלה שהוא 43.2 ביצים, הוא בשיעור 2333 סמ"ק. אלא שאם נבוא לגלות את המשקל של הקמח לפי שיעור הנפח הנ"ל, לא יובן משקל זה שכתב, אלא לפי דברי הרמב"ם הנז' שהפרש הוא ביחס של שני שלישי, ואז הוי שפיר, אולם מה נעשה ובפועל בקמח של ימינו השיעורים שונים, ובחשבון הנפח שיוצא לפי המשקל שנקט, בפועל לעינינו המשקלהוא פחות, ואיננו ביחס של 66.6% אלא ביחס שונה וכמפורט לעיל בקמחים השונים? ואל תאמר שיש הפרש בין הקמחים דאז לקמחים של ימינו שהרי חכמי דורינו כתבו כך ובוודאי על ימינו אנו. אולם לפי האמור לעיל שב 3 נקישות על שולי הכלי הגענו לשיעור זה, אפשר שלכאורה כן הם סברו הלכה למעשה שיש לנהוג, ובאמת שכבר כתב כך הלכה למעשה הגרא"ח נאה (בספר שיעורי תורה עמ' קנט) שכדי למדוד יש לנענע את הכלי מספר פעמים ע"י דפיקה בשולי הכלי כדי שיתמעכו החללים שבקמח, אף שאין לדחוק את הקמח [ובכך התיישב לו ההשוואה בין הקמח שהיה בידיו לבין הקמח שהיה בידיו הרמב"ם, וכפי שהוא כתב שם בעמ' קסח אות ח]. והגם שאחרים חלקו עליו, מכל מקום דבריו אמת וגם בקמח של ימינו בנקישות קלות השיעורים שווים וכפי שמדדנו בקמח מלא לא מנופה ועלה 66% וכן ממדנו בקמח לבן מנופה ועלה ל 68%. ולפי"ז אפשר שאין להקשות כלל מהיחס בין מידת הנפח למשקל הדרהם, והקמח בימינו ובימי הרמב"ם אפשר ששווה הוא, והכל כמבואר לעיל והכל יבוא על מקומו בשלום.

אולם כיון שסו"ס כאמור לעיל שיעור הדרהם לחומרא יש למוודו בשיעור של 2.8 גרם, ולפי"ז ביצה היא 50 סמ"ק, ושיעור הנפח של הפרשת חלה, יעלה 2160 סמ"ק [שללא הכאה בשולי הכלי עולה למשקל 1360 בקמח לבן לא מנופה, או 1253 בקמח מנופה, וב 3 הכאות בשולי הכלי למעט החללים, יעלה כ 1450 קמח לבן מנופה], ועל כן משיעור זה יפריש חלה בלא ברכה. ומאידך ממידת נפח של 2333 סמ"ק [עם 3 נקישות בשולי הכלי למעט החללים הנפח הוא ביחס של כ 66% במשקל גם של קמח לבן וגם קמח מלא, (או ללא נקישות בשולי הכלי ובנפח 2488 סמ"ק לקמח לבן לא מנופה ונפח של 2700 סמ"ק בקמח לבן מנופה) ועולה למשקל 1560 גרם] יפריש חלה עם ברכה [ובאמת שכמבואר לעיל העיקר נראה בדעת הרמב"ם לפי כל החישובים האמורים שהדרה"ם היה משקלו 2.8 גרם, אלא שמ"מ נכון להחמיר לענין ברכה עד 3 גרם], וכל זה גם לדעת רבותינו הספרדים זי"ע, כ"ז הוא הנלענ"ד.

בברכה

שניאור ז. רווח

גבול צפון של ארץ ישראל ודין עכו וכזיב

[המשך מהגיליון הקודם]

יב. שיטת הרמב"ן

וגם בעיקר פ' הרב משה בר חסדאי עי' בחי' הרמב"ן דאין פ' שמועה זו עולה לו כהוגן לפי דעה זו וכו', ומה שנמצא בתוספתא העיד ר' יהודה הנחתום על סטר מזרחי שהוא טהור שמא סטר מערבי וכולה ברייתא משבשתא ומאן לימא לן דמתרצתא¹ היא, ועוד יש לומר שאותה רצועה מארץ ישראל מתרחבת מכזיב ועד טורי אמנום יותר מעכו לכזיב עד שאפילו סטר מזרחי של דרך עד הנהר הוא טהור, ומיהו סיפא משבשתא היא מ"מ ולא סמכינן אלא אגירסא דגמ' דילן ושמעתינן נמי מוכחא, ע"ש². (פ' דמה שכתוב בסיפא דתוספתא דשאר כולה טמאה משום ארץ העמים, ומשמע גם מה שמצד מערב טמאה, הוא היפך ברייתא דידן משמאלו למערב הדרך 'טהורה' משום ארץ העמים).

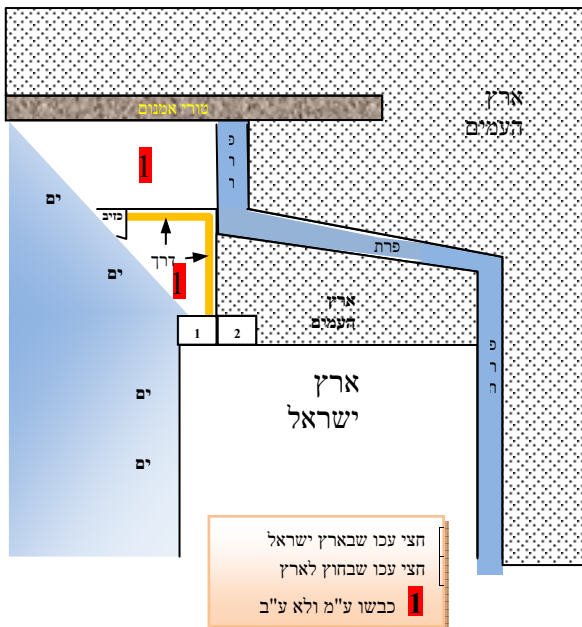
ובפירוש המשנה דחלה כתב הרמב"ן דהא דתנן מכזיב ועד הנהר שתי חלות, הוא כנגד אותה רצועה שיוצאה מארץ ישראל צפונית מערבית כמו שפירשנו אנו למעלה, ואותה רצועה נמשכת מכזיב ולהלן עד טורי אמנום והיא רחבה הרבה לצד מערבה כנכנסת בים ובה כזיב נוטה לצד מערבה או על צד מערב שבה לגמרי על שפת הים, ונהר פרת כנגד ארץ ישראל הוא מזרחי לארץ ישראל הולך מדרום לצפון עד כנגד כזיב, וכשהוא מגיע לכנגד כזיב הוא מתעקם ויורד ממזרח למערב עד אותה רצועה של ארץ ישראל שבה כזיב, ומשם הוא חוזר לילך מדרום לצפון ויורד לו לבבל, וההולך מעכו לכזיב כל זמן שימינו למזרח הדרך טמאה משום ארץ העמים ושמאלו הוא לאותה רצועה שיוצאה מארץ ישראל, אבל כשהוא כנגד כזיב מתעקם הדרך³ והולך

¹ והנה התוס' בגיטין כתבו ד"ה הכי גרסינן בתוספתא, מימינו למזרח הדרך ולא גרסי' וימינו דכיון שהולך מעכו לכזיב לעולם ימינו הוי למזרח הדרך, ומיהו י"ל דפעמים הדרך מתעקם ואין ימינו למזרח, ע"ש. ולא ציינו דשם בתוספתא תניא איפכא משמע דהם גרסי בתוספתא כג' גמ' דידן או דבהא לא סמכו תוס' על ג' התוספתא שהוא היפך ג' גמרא דידן שהיא עיקר, כמו שכתב הרמב"ן.

² אולם רבנו הגר"א בשנות אליהו (פ"ו דשביעית מ"א) וגם בביאור הגר"א על הירושלמי (פ"ו ה"א) כתב יד ב' כתב דג' הגמ' שלנו דמשמע מינה דעכו במזרח משובשבת, ע"ש. ותמוה מאד דנראה דנעלם מעינו הבדולח של רבנו הגר"א דברי כל הראשונים בסוגיא שיישבו גירסת ספרים דידן הלא המה הרמב"ן והרשב"א (שכתב דעכו במזרח של רצועה) והריטב"א והדושי הר"ן ותוס' הרא"ש שכתבו דהעיקר כג' גמרא דידן והתוספתא משובשת. ועי' מאירי שכתב דהדברים נראים שלא לדחות ג' הספרים שלנו מכה הירושלמי והתוספתא וכל שכן שאין השמועה מתיישבת לאותם הדברים, ואע"פ שמקצת חכמי צרפת (נראה דכוונתו לר' משה בר חסדאי ואף שברמב"ן משמע שהוא מפולניא אבל בריטב"א מבואר שהוא צרפתי) מבלבלים בשבילה ביאור השמועה, ע"ש. גם הרש"ש נתקשה לפי' הסוגיא לפי ג' הגר"א.

³ וכן כתבו התוס' בגיטין ד"ה הכי גרסינן וכו', ומיהו י"ל דפעמים הדרך מתעקם ואין ימינו למזרח, ע"ש ועי' הערה הבאה.

ממזרח למערב באותה רצועה שמארץ ישראל עד שהוא בא לכזיב שהוא נוטה למערבה של רצועה כמו שפירשתי וכו', ע"ש. וזו צורתה לפי דברי הרמב"ן (ציור 7)



יג. דעת הרמב"ם

אבל הרמב"ם הל' תרומות (פ"א ה"ח) כתב, מהיכן החזיקו עולי בבל מכזיב ולפנים כנגד המזרח. ומכזיב ולחוץ עד אמנה והיא אמנוס ועד הנהר והוא נחל מצרים לא החזיקו בו, וכזיב עצמה לא החזיקו בה: [וגם בהל' שמיטה (פ"ד הכ"ו) כתב הרמב"ם, כל שהחזיקו בו עולי בבל עד כזיב אסור בעבודה וכל הספיחין שצומחין בו אסורין באכילה, וכל שלא החזיקו בו אלא עולי מצרים בלבד שהוא מכזיב ועד הנהר ועד אמנה, אף על פי שהוא אסור בעבודה בשביעית, הספיחין שצומחין בו מותרים באכילה, ומהנהר ומאמנה והלאה מותר בעבודה בשביעית].

ועי' כסף משנה (בהל' תרומות) שהביא דברי הירושלמי, אמר רב הונא כיני מתניתין מכזיב ועד הנהר מכזיב ועד אמנה, וכתב רבינו שמשון כלומר זה לצד מזרח וזה לצד מערב וכו', ע"ש.

אולם אי כפירוש הר"ש אם כן לא יתכן לפרש שהנהר הוא נחל מצרים דהא נחל מצרים בדרום כמו שהעיר הר"ש והסיק דע"כ האי נהר המוזכר במשנה נהר אחר הוא. וכבר העיר כן התויו"ט במשנה דידן.

ועי' בספר כפתור ופרח (פרק יא) שהזכיר דברי הרמב"ם בהל' תרומות וכתב, שאמנה הוא הר ההר כלומר טורי אמנוס, והמשנה אמרה שהחזיקו מכזיב ולדרום עד נחל מצרים ומכזיב ולצפון עד הר ההר, ויהיה כזיב שבזאת המשנה לזכרון מה שהחזיקו עולי מצרים כמו נקודה שעליה תסוב החוג. וזה שאותה של מסכת חלה שאומר מכזיב ועד הנהר רוצה לומר שאם יש מכזיב ועד הנהר מקום שהוא כמו המקומות שהם מכזיב ועד אמנס כלומר שהם מכבוש עולי מצרים לבד כענין בית שאן וחבירי, שתי חלות. מהנהר ולדרום ומאמנס ולצפון שתי חלות, ע"ש.

והתויו"ט הביא דברי הכפתור ופרח וסיים, אלו הן דבריו ז"ל וא"א להכחיש המציאות וכל דבריו ז"ל בחקירה רבה כאשר אמר וכמבואר מספרו שבחיפוש רב בדק

המקומות עד שידע אנה הם אחת לאחת. נמצאו שדברי הר"ב והר"ש בזה אינם אלא באומדן הדעת ולא כיונו אל האמת כפי המציאות, ע"ש.

וכן פ' הגר"א בשנות אליהו על המשנה שם דכל שפת הים מטורי אמנם עד נחל מצרים לא כבשו עולי בבל אלא עולי מצרים וזהו שאמרה המשנה מכזיב עד הנהר ומכזיב עד אמנה, ע"ש.

ומה שלא נקטה המשנה בפשיטות כל שהחזיקו עולי מצרים מטורי אמנם עד הנהר, נראה משום דעד כבשו עולי בבל כמבואר ברמב"ם שם מהיכן החזיקו עולי בבל מכזיב ולפנים כנגד המזרח, לכן גם גכיבוש עולי מצרים הזכריה המשנה כזיב. ואפשר עוד משום שהקו מטורי אמנם ועד הנהר אינו הולך בקו ישר אלא נשבר הקו בעיר כזיב ומכזיב עד הנהר וכן מכזיב עד טורי אמנם הולך הקו בקו ישר, אשר על כן הוצרכה המשנה להזכיר את כזיב, ודו"ק.

ושוב ראתי לדרך **אמונה** (פ"ד ס"ק קצ) שביאר דהא דתלי לה בכזיב ולא נקט מהנהר עד אמנה, משום דרחבה כרוחב העיר כזיב לכך נקט כזיב שנדע רחבה, ע"ש.

יד. וכן הוא **בתשובת הר"ד** (ס' קכג) וז"ל (והעתקתי עם כמה הערות מהמהדיר השייך לענינו), ומאי דכתב מר על מאי דאמרין בפרק קמא דגיטין (דף ז:), אמר אביי רצועא נפקא וכתבת וציירת אלי דעכו היא בצד מזרחה של ארץ ישראל רחוקה ממערב הרבה, כמה הוגעתי בדבריך, ואילו הוה חזי ליה למר ארעא דישאל כדחזי לי לא הוה אמר הכי. הים הוא גבול מערבה של ארץ ישראל, ועכו יושבת על שפת הים לצד צפון, ואשקלון על שפת הים לצד דרום, ובין אשקלון לעכו הוא כמהלך שני ימים. **ואני נסעתי מעכו** והלכתי ממערב למזרח, והילכתי כל ארץ הגליל שהיא לצד צפונה של ארץ ישראל, וסיבבתי מזרחה של ארץ ישראל על שפת הירדן, וסיבבתי גם דרומה של ארץ ישראל, ובאתי ולנתי באשקלון, והילכתי מאשקלון לעכו על שפת הים. **ורש"י זצ"ל שפירש** (שם ד"ה מימינו) מתחלה שעכו עומדת לצד מזרחה של ארץ ישראל משוכה אצל הדרום, וכזיב במקצוע צפונית מערבית לכיבוש עזרא, אבל משמע פתרון הברייתא⁴ ואף על פי שאי אפשר, שלפי שיטתו מוכיח שארץ בני גד ובני ראובן היא ארץ העמים וזה לא ייתכן, דהא תנן בשביעית (פ"ט מ"ב) שלש ארצות לשביעית⁵ יהודה ועבר הירדן והגליל, ובכמה משניות⁶ מוכיח שכך היא קדושה עבר הירדן כמו יהודה וגליל. **וכי הדר אביי ואמר רצועה נפקא**, אתה צריך לחזור ולפרש על פי האמת שבודאי עכו היא במקצוע צפונית מערבית לכיבוש עזרא, אבל לכיבוש עולי מצרים הם טורי אמנם הנקראים הר ההר ורחוקים הרבה (מהר ההר) מעכו. ובין עכו לטורי אמנם הוא כזיב באלכסון כזה⁷ וזה הוא היה מהלך מעכו לכזיב ותבא ימינו למזרח ושמאלו למערב, ועד כזיב הוא מושך תחום ארץ ישראל לכיבוש

⁴ פירוש, רבינו ורש"י מקיימים גרסת הגמרא שלפנינו מימינו למזרח הדרך תמאה א"כ א"א בשום ענין לפרש דעכו בצפון מערבית של א"י דא"כ יוצא דההולך מעכו לכזיב צד ימינו היא ארץ ישראל ע"כ סלקא דעתיה למימר דעכו היא במזרחית צפונית דא"י, וזה שדייק רש"י וכתב, השתא משמע לן דעכו קיימא בגבול מזרחה של א"י, אבל לפי מסקנת הגמרא שתירצו רצועה יוצאה מתפרש יפה דעכו היא בצפונית מערבית דא"י, עיין להלן הערה.

⁵ ולפנינו שם: שלש ארצות לביעור.

⁶ כדתנן במסכת ביכורים פ"א, מ"י: ואלו מביאין וקורין וכו' מתמרות שבעמקים ומזיתי שמן מעבר הירדן כו', וכ"כ רבינו לעיל בתשובה יא ארץ סיוחן ועוג יש להם דין א"י, וכשיטת רבינו כ"כ בכפתור ופרח פרק מז (עמוד תרלז, מהדורת לונץ) עיין שם.

⁷ בכתב - יד לא נמצא הציור.

עזרא. והוא מה ששנוי במשנה שביעית (פ"ו מ"א), ארץ ישראל עד כזיב לא נאכל ולא נעבד שהיא ארץ ישראל גמורה, ולמערבה חוצה לארץ. ומכזיב ועד הר ההר שהוא מקצוע צפונית מערבית לארץ ישראל לכיבוש עולי מצרים נאכל ולא נעבד. ומטורי אמנום ולחוץ נאכל ונעבד שהיא חוצה לארץ גמורה⁸ ואשקלון היא עומדת על שפת הים במקצוע דרומית מערבית כזה, נמצא שאשקלון היא תחום מקצוע דרומית מערבית לכיבוש עזרא ונחל מצרים לכיבוש עולי מצרים, וכשאומר במשנה ומכזיב ועד אמנום ועד הנהר נותן סימן לכיבוש עולי מצרים, והכי קאמר מכזיב ועד אמנום לצד צפון, וגם מכזיב ועד הנהר לצד דרום הוא כיבוש עולי מצרים ונאכל ולא נעבד, וים הגדול נכנס בין שני המקצועות לתוך ארץ ישראל על זה [שמא צ"ל: וזה] ששנינו⁹ כאילו חוט מתוח מטורי אמנום ועד נחל מצרים, מן החוט לפנים [ולפנים] ארץ ישראל והוא כיבוש עולי מצרים ומן החוט ולחוץ חוצה לארץ, ע"ש.

וזו צורתה לפי שיטת הרמב"ם (ציור 8)



1 = רצועה שכבשו ע"מ ולא ע"ב

לסיכום, בענין גבול צפוני של הארץ הקדושה מבואר דהר ההר נמצא במקצוע הצפוני מערבי על הים הגדול ולפי רוב השיטות הגבול צפוני מזרחי נמצאת העיר עכו שחציה המערבי בארץ וחציה המזרחי חו"ל, ועי' בפנים עוד כמה שיטות בזה.

⁸ והוא כדעת הרמב"ם דעכו עד כזיב היא ארץ ישראל מכיבוש עולי בבל ורצועה שיוצאה היא ארץ העמים (עי' בהמשך מספר כפתור ופרח שהביא דברי רש"י ודברי הרמב"ם בענין הרצועה), והא דאמרינן בגמרא, מימינו למזרח הדרך טמאה משום ארץ העמים, היינו שהולך בשפה המערבית של הרצועה דאו הרצועה מימינו והיא טמאה, ומשמאלו היא ארץ ישראל וטהורה, דהא דתנא בתוספתא מימינו למזרח הדרך טהורה משום ארץ העמים, היינו כשהולך למזרח הרצועה דאו ימינו היא ארץ ישראל ושמאלו הרצועה לפיכך מימינו למזרח הדרך טהורה מארץ העמים. ולשיטת רש"י דרק הרצועה עצמה היא ארץ ישראל והיתר מעכו לכזיב היא ארץ העמים צריכים לפרש להפך הא דאמרינן בגמרא דילן טמאה משום ארץ העמים היינו כשהולך במזרח הרצועה וימינו היא ארץ העמים לפיכך היא טמאה, והא דתניא בתוספתא בימינו למזרח הדרך טהורה כשהולך למערב הרצועה דאו ימינו לצד הרצועה שהיא א"י לפיכך היא טהורה.

⁹ תוספתא תרומות פרק ב' הלכה י"ב; חלה פ"ב, הי"א.

ביאורים והערות על סדר הרמב"ם הלכות שביעית

הלכה טז: בראשונה היו אומרים מלקט אדם עצים ואבנים ועשבים מתוך שדהו והוא שיטול הגס הגס כדי שלא יתכוין לנקות הארץ אבל משדה חבירו נוטל בין דק בין גס. משרבו עוברי עבירה שמתכווין לנקות ואומרים הגס הגס אנו נוטלין אסרו ליטול אדם משדהו אלא מתוך שדה חבירו והוא שלא ילקט בטובה. שלא יאמר לו ראה כמה טוב עשיתי לך שהרי נקיתי שדך

לא משמע כן, שכלל גם מלקטי האבנים בגזירת חכמים משרבו עוברי עבירה ואומרים הגס לקטנו. ע"ש.

ע"כ נראה כדברי המשנ"ר והד"א הנ"ל, כשנדקדק בלשון המשנה, לשון "המלקט" השנוי כאן, ולשון "המסקל" השנוי להלן. המלקט הוא אוסף אבנים פיזרות אחת הנה ואחת הנה, ומקבצם. שכן לשון "לקט", הוא האוסף דבר מועט מפה ומשם. אבל "המסקל" הוא הנוטל אבנים המקובצות, שאינו צריך לאוספם ולקבצם, אלא לפנותם למקום אחר. לכן דוקא במסקל שייך לחלק ולומר מניח את הנוגעות בארץ, אבל מלקט א' הנה וא' הנה, אין שייך כלל לומר מניח את הנגעות כו', לפי שלשון מלקט הוא ממקום שאין בו אלא מעט אבנים פיזרות כו'. ומעיקרא לא גזרו כלל על מסקל, משום שתקנה דמעיקרא שינח את הנוגעות בארץ, בין הגס ובין הדק, אין בה פתח להערמה. אבל המלקט אבנים פיזרות בשדהו, בזה ראו

א. מ"ש רבינו "אסרו שיטול אדם כלום משדהו" כו', צ"ב דלהלן פ"ב ה"י כתב: "המסקל שדהו בשביעית מפני שצריך לאבנים נוטל את העליונות" כו'. ע"ש. ועיי' במלאכת שלמה בריש פ"ד, שיש שלא גורסים במשנתינו ובד' רבינו אבנים, מכח קושיא זו. ובמשנ"ר בריש פ"ד ובד"א כאן, יישבו, שלא אסרו אלא כשנוטל עד הארץ. ע"ש. ולשון רבינו שכתב "אסרו שיטול כלום משדהו", דחוק קצת. עוד ק"ל שהרי כתב שם שגם צרורות מותר ללקט משדהו, בתנאי שמניח את הנוגעות בארץ. ע"ש. וכאן כתב שאף משדה חבירו לא התירו אלא הגס הגס [כמ"ש הרדב"א, וכפי שנוטה ד' מהר"י קורקוס, שבשל חבירו נמי דוקא הגס התירו].

ואין לומר שסובר רבינו, שלא גזרו שלא ללקט כלום משדהו אלא בעצים ועשבים, אבל באבנים לא גזרו כלל, לפי שמעיקרא לא התירו אלא א"כ מניח הנוגעות בארץ, וכדקאי קאי. בפיה"מ

שהיו שמערימים ומלקטין הדק ואומרים הגס לקטנו, וחזרו לתקן שלא ילקט כלל משדהו, כאמור. אבל תקנה למסקל כדקאי קאי, כאמור. ודוק.

וק"ל על דברי המלאכ"ש הנ"ל, הרי בירושלמי משמע דשפיר גרסי' לה, שבריש פ"ד שואל, היתה שדהו מלאה גסין אם מותר ללקוט כולן [לתקנה ראשונה], ומייתי עלה משנת המסקל מניח את הנוגעות בארץ. ע"ש. משמע שפשיטא ליה להירוש' שגם אבנים וגם עצים בכלל התקנות היו. עוד אומר הירוש' אח"כ: "אשתכח תני מלקט אדם עצים ועשבים מתוך שלו הגס הגס כו' אף באבנים כו', אשתכח תני אף באבנים" כו'. ע"ש. ובין אם כוונת הירוש' שיש לגרוס כן במשנה, ובין לומר שהיא ברייתא [עי' בתוספתא פ"ג ה"ה ובחס"ד], עכ"פ מבואר הוא שדין אבנים כדיון עצים.

ולפי דרכינו, זה גופא כוונת הירוש', בשאלת היתה שדהו מלאה גסין כו', והביא משנת המסקל, ואמר "הדא אמרה שרי", להוכיח שכיון שאם שדהו מלאה גסין רשאי ללקט ולסקל אם מניח את הנוגעות בארץ, הגם שגזרו על הסיקול, כאשר אינו מייפה את הקרקע שרי, דאזלי בתר טעמא. ואילו בהמידל, כשהוא מחליק ונוטל ג' עצים, גזרו בזה

משום בד"כ בשלשה עצים מיפה מפנה ומתקן הקרקע לזריעה ואסור, ולא חילקו, וגם אם הם צפופים או במקום וטרשים כו', הדא אמרא אסור, כלומר לא פלוג. ע"ש. והמפרשים נדחקו. ובמ"ש מבואר היטב בס"ד. דוק.

ב. ליקוט עצים ועשבים היה בזמנם דבר הווה ורגיל, ועי' בב"ק פ"א ע"א ובהל' נזקי ממון פ"ה ה"ג, שבכלל עשרה תנאים שהתנה שיהושע ובית דינו, שיהא כל אדם מותר ללקט עצים משדה חבריו [בתנאים שמבוארים שם], וכן ללקט עשבים בכל מקום חוץ משדה תלתן כו'. ע"ש. לכן חששו בזה חז"ל לגומליו, שאם יאמר לו ראה כמה טובה עשיתי עמך, גם חבריו יגמולו לו ויבוא ללקט בשדהו, ויכון לנקותה ולהכשירה לזריעה. אבל בלא טובה, לא חששו לזה, משום שעל פי רוב מותר ללקט גם ללא רשותו של חבריו. אבל הקוצץ אילן לעצים לא רק שאינו דבר הווה ורגיל, גם ודאי צריך לבקש רשות מחבירו לקצוץ אילנותיו, ומסתמא ישלם לו על העצים הללו כסף מלא, ולכן לא חששו בזה לגומליו כלל. ומיושבת קו' הרדב"ז ז"ל בהלכה י"ח. ועי' בירושלמי בפ"ג ה"ה שגם אבנים מותר ללקט בלא רשות בהרים ובטרשים, וטיבו חשיב ליה. כלומר מחזיקו לו טובה על זה.

הלכה יט: המבקיע בזית ליטול עצים לא יחפה מקום הבקוע בעפר מפני שהיא עבודה אבל מכסה באבנים או בקש

לתועלת אלא לחפות בלבד, מ"מ משיג בזה גם תועלת והשבחה לאילן ללא צורך, ויכול למנוע השבחה זו בלא נזק. עש"ב בס"ד.

לעיל ה"ו אות ג', כתבתי טעם מדוע בהלכה זו הגם שבא למנוע קלקול, צריך לחפותו בקש דוקא, משום שע"ז ישג התוצאה הרצויה, ורבים עושים כד, והמחפיהו בטיט, גם אם אינו מתכוון

דין תערובת ונתינת טעם בפירות שביעית – [חלק ד וסיכום הדינים]

[המשך המאמר מהגיליונות הקודמים – פרק הסיום]

ז. דין טעם שביעית הבלוע בכלים

טעם איסור הבלוע [ספיחים או שלא נתבערו] – תבשיל שאין בו פירות הקדושים בקדושת שביעית, אלא שהתבשל בכלי שבלוע בו טעם של קדושת שביעית, כגון שבישול בו באותו יום תבשיל הקדוש בקדושת שביעית, לכאורה צריך לנהוג גם בתבשיל זה כדיני שביעית, שהרי פירות שביעית דינם בנותן טעם באינו מינו, כפי שהתבאר לעיל.

לפיכך, אם בתבשיל הראשון שהתבשל בקדירה היו ירקות שכבר עבר זמן הביעור שלהם, ולא נתבערו כדון, או אם התבשלו שם ירקות האסורים באיסור ספיחים, התבשיל שיתבשל בקדירה זו בעודה בת יומה מבליעת האיסור יהיה אסור באכילה. וכן הורה החזו"א שהמתארח אצל מי שאינו נזהר מפירות לאחר הביעור שלא יאכל דבר חריף שנחתך בסכין שבלוע מאיסור שביעית [מובא בד"א פ"ז בצהה"ל ס"ק לט. נראה קצת שלא חשש מבישול בכלי בן יומו, ומשום שסתם כלים אינם בני יומם].

אעפ"כ, בשם הגרי"י קנייבסקי בעל הקהילות יעקב הובא (בספר ארחות רבינו ח"ב סי' קז עמ' שנב) על מי שגר בבית הוריו שאינם מקפידים ואוכלים גם ירקות האסורים באיסור ספיחים, שהורה והתיר לבשל מאכל בכלי בן יומו מבליעת ירקות, אם רוב הירקות הם משדות נכרים שאין בהם איסור ספיחים, מאחר שיש לצרף ששביעית בזמן הזה דרבנן, וגם ספיחים הוא איסור דרבנן, וגם אפשר שיש שישים כנגד הספיחים שבישול [יל"ע לשיטתו מה הדין אם לאחר שיאכל קצת מהתבשיל ירגיש את טעם הספיחים, האם ייאסר התבשיל, או שבדיעבד אפשר לסמוך על הרוב. כמו כן יהיה צורך לבדוק אם אפשר לסמוך על הרוב, או שהיה שם דין קבוע. ואכ"מ. ואין ברצוננו להיכנס בזה לפרטי דיני רוב בדרבנן וספק ספיקא וכו', וספק אם נו"ט באיסור דרבנן, וע"כ בכל שאלה כזו ישאל שאלת רב. עוד יש לעיין במש"כ בארחות רבינו שם שיכול לסמוך בספק על דעת הב"י שאין קדו"ש, וכבר תמחו עליו שלכו"ע אין איסור ספיחים בשל גוי. ולענ"ד כוונתו שיכול לסמוך שאין ע"ז גם קדושת שביעית. וראה להלן].

ואם הכלי אינו בן יומו, התבשיל מותר, אולם לכתחילה צריך הכלי הגעלה, אבל בשעת הדחק מותר להשתמש בו. וכן בכלי שלא ידוע אם הוא בן יומו מותר, שסתם כלים אינם בני יומם [כ"כ בשם החזו"א והגרי"י קנייבסקי המובאים בארחות רבינו שם, הובא בד"א בצהה"ל פ"ד ס"ק כג. וראה שם בדבריהם שמשמע שהתירו לבשל

לכתחילה בכלי שאינו בן יומו, אלא שיתכן שהיה זה שעה"ד. וראה גם בצה"ל פ"ז ס"ק לט שלא הותר אלא בשעת הדחק ובדיעבד].

* * *

חיוב ביעור בזמן הביעור לטעם הבלוע בכלים - כפי האמור מצינו בירושלמי ובראשונים ובאחרונים שנחלקו אם טעם חייב בביעור. ודעת רע"א והסוברים כמותו שטעם פטור, והחזו"א סובר שטעם חייב בביעור, ולדעת כולם טעם של פירות שביעית שהגיע זמן ביעורם אינו מחייב פירות שביעית שלא הגיע זמנם.

והנה הר"ש סירליו בפ"ט דשביעית סוף ה"ח כתב: "אבל כי אין מצויים הירקות משם ואילך אסירי הקדירות לבשל בהן... ובתשלוש השנה יקח כלים חדשים להשתמש בהם, ויגעיל כלי המתכות כמו בפסח... וע"ז נאמר מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו...". הרי שסובר שדיני ביעור הטעם הבלוע מפירות שביעית כדיני אסורים שבכל התורה. ולפי זה היה צריך להגעיל את כל הכלים שבבית, ומה שא"א בהגעלה יהיה אסור להשתמש. אלא שכל הפוסקים חולקים עליו, וסוברים שהכלים א"צ הגעלה, ואפילו הסוברים שטעם אינו כמבוער לא החמירו בזה באינו בן יומו.

ובקה"י שביעית סי' כג סק"ג (מובא בדרך אמונה שביעית פ"ז בצה"ל ס"ק ס"א) ביאר שלא נוהגים כלל להגעיל את הכלים עפ"י הירושלמי שביעית פ"ט שכ' שאם התחיל באוצר כמבוער הוא, וכן פסק הרמב"ם בפ"ז ה"ו לגבי ג' כבשים בחבית שאם התחיל בה הרי הכל כמבוער, ומבאר בקה"י שבודאי שלא הותרו כל הפירות מאחר שהתחיל בפרי אחד, אלא הכוונה שכשהתחיל לאכול פרי, הרי הנשאר כמבוער. א"כ ה"ה הטעם הבלוע בקדירה חשיב כהתחיל בה וכמבוער אם נאכל מקצת מעיקרו [אמנם בביאור דברי הירושלמי והרמב"ם הנ"ל דנו האחרונים, ונאמרו בזה גם פירושים נוספים, ע"ש בנו"כ ובאחרונים, ולדבריהם אין סיבה להיתר זה].

אלא שלפי זה לכאורה גם בפירות שביעית שנתנו טעם בשל שישית צ"ל שלא יתחייב בביעור כשנתבער העיקר, ולא משמע כן מדברי החזו"א שביטולו נקטו הקה"י ובדרך אמונה לדינא שנקטו שטעם אינו כמבוער ומוכח שאפילו כשפירות שביעית אינן בעין סוברים שחייב בביעור. ואין לחלק בזה בין טעם הבלוע בכלי לבין טעם הנכנס לתבשיל, שהרי לדעת הקה"י אם התחיל בה ה"ז כמבוער הוא אפילו כשמקצת הפרי בעין.

ובדרך אמונה פ"ז סק"ח הוסיף וביאר שדין אם התחיל בה הכל כמבוער הוא משום שאם ישאר וישהה יפסיד ולכן בודאי יאכלו בסמוך, ולכן נחשב כבר כמבוער ומותר לאוכלו לאחר זמן הביעור. ומקור טעם זה הביא בצה"ל ס"ק סא מהמשנה במע"ש לגבי ביעור מע"ש, וביארו הרא"ש ורע"ב שכן הדין גם שביעית. ומהי טעמא אין אנו מוגעילים את הכלים אחר הביעור... לדבריו יהיה מותר להשהות תבשיל שלם שלא התחיל לאוכלו אם עתיד להיפסד, ולפי זה צ"ל שמה שאמרו בירושלמי שאם התחיל ה"ז כמבוער הוא משום שכשמתחיל חבית היא נפסדת בקרוב, אך ה"ה כשלא התחיל אלא שעתיד להיפסד בקרוב.

והנה גם הדרך אמונה סובר כהחזו"א שטעם אינו כמבוער, ולדבריו כאן צ"ל שטעם אינו כמבוער רק בטעם שאינו מופסד אם ישהה אותו, ובלאו הכי אין צריך ביעור. עוד יש להעיר שמש"כ שכן כתבו הרא"ש ורע"ב במע"ש, הנה הם ביארו שם לפי טעם הר"ש שטעם כמבוער, אך אין הכרח משם שגם להרמב"ם שסיבת הפטור משום שאם

ישהה יפסיד, יסבור כן גם בשביעית. יתירה מכך, בתנבות שדה גליון 119 כתבנו להוכיח שהרמב"ם לא התיר את התבשיל לאחר שעת הביעור, ולא נאמר אלא היתר שלא לבער בערב יום טוב האחרון מאחר שממילא יאכל לפני הזמן, ע"ש. ולפי זה אין מקור שלא להגעיל את הקדירות לאחר הביעור.

* * *

הנהגות קדושת שביעית בבלוע בכלים - תבשיל שהתבשל בכלי שהוא בן יומו מבליעת תבשיל שקדוש בקדו"ש, לכאורה הדין נותן שיש לשמור גם את התבשיל השני בקדושת שביעית לכל דיניו, כגון שלא להפסידו, וכן כתבו להלכה בקיצור הלכות [הגר"ח] גריינימן זצ"ל ויבלח"ט הגר"י בויאר שליט"א], וכן כתב בתחילה בס' ארחות רבינו שם אות קח. ויש לעורר על זאת, מאחר שהציבור לא מודע לכך כלל. אמנם לכך יש פתרון פשוט, שמאחר שהתבשיל מותר באכילה יכול הטועם לטעום את התבשיל, ואם אינו מרגיש את טעם הפרי שיש בו קדושת שביעית, אין בו קדושת שביעית, וכ"כ שם [ועיין בארחות רבינו שם שהוסיף שבדרך כלל אין טעם בנפלט מכלים שלנו, ולכן מסתבר שלא ירגיש טעם, ואעפ"כ בודאי שאין צד להתיר משום כך כשבלע איסורא].

אלא שבארחות רבינו שם הביא שהקה"י הוסיף שמסתבר שטעם שביעית הבלוע בכלי הוי כנפסד מאחר שא"א לעשות עמו שום דבר, וממילא בתבשיל שאחריו אין קדו"ש אף שמורגש הטעם הקודם, והוכיח זאת מירושלמי. אלא שלאחר כמה ימים נשאל היכן מקורו בירושלמי, ולא זכר. וע"ש שהמחבר ניסה להביא ראיה מתבן שהכניסו לתוך כר שאין בו קדו"ש. ודן שם בזה [ואמנם בפשטות אין ראיה משם, ששם מאבד שם תבן מאחר שייחדו לכה, וראה מה שביאר בדין זה בחזו"א סי' יג סק"ח, ע"ש]. ומ"מ סברת הקה"י צריכה ראיה ברורה, שהרי טעם מהכלי דינו כדין שאר טעם שביעית שמחייב את כל המאכל בקדושת שביעית. וראה מה שכתבנו עפ"י הרמב"ם בהל' מאכ"א פט"ו ה"ח, והר"ש בסוף פ"ז דשביעית, ועוד [אף שמצינו שבנ"ט בר נ"ט בהיתרא בלע אינו אוסר, וגם כאן הוא היתירא, אמנם לפי מה שביאר הרשב"א שנ"ט בר נ"ט שטעמו קלוש, אינו יכול לחדש איסור, ואין ביכולתו אלא להעביר את איסורו כמות שהוא, א"כ גם כאן טעמו מעביר את דינו כמו שהם].

הן אמנם שמא אפשר להעלות מקור להיתר זה עפ"י הרמב"ם בהל' תרומות פט"ז הי"ט, שכתב "קדירה שבישל בה תרומה לא יבשל בה חולין... ואם שטף הקדירה במים או ביון ה"ז מותר לבשל בה". וכבר השיגו עליו הראב"ד והראשונים שלא מצינו היתר כזה, ובכל איסורים צריך הגעלה לאיסור הבלוע. ובנו"כ מביאים את דברי הרמב"ם בתשובה לחכמי לונל שנשאל ע"ז, והשיב שאכן בשאר איסורים אינו, אך בתרומה מצינו שהמערה תרומה מכד, לאחר שהשמן כבר לא נוזל אלא טיפין טיפין, מאחר שירדו כבר שלוש טיפין אין הנותר בכד מדמע. וק"ו הוא, אם היין או השמן שנשארו בדופני הכד אינם מדמעים [אע"פ שאם היה מרכין את הכד לצידו, והיתה התרומה מתמצית ומצטברת בצד היתה תרומה זו אסורה], ק"ו בתרומה הבלועה שאין לה ממשות שאינה מדמע. ומ"מ הצריך שטיפה, ע"ש.

ולפי זה לדעת הרמב"ם היה צ"ל גם בשביעית כן, שהרי הרמב"ם בהל' שביעית חוזר וכותב בכמה הלכות שדין שביעית כדין תרומה לגבי הנהגות קדושת שביעית בפירות, ובודאי ששביעית אינה חמורה מתרומה.

אלא ששאר הראשונים חולקים בזה על הרמב"ם, וסוברים שגם בתרומה צריך הגעלה כמו בשאר איסורים [וכ"כ בדרך אמונה בתרומות שם ס"ק קלב שכל הראשונים חולקים עליו, ובצה"ל שם מביא שהראשונים החולקים מלבד הראב"ד הם הרא"ש, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן, כפו"פ, וכ"ד הפר"ח להלכה. ולפי זה בכלי חרס לא מהני הגעלה. וע"ש מה שהקלו בכלי חרס]. ומה שהותרה התרומה לאחר שיצאו שלוש טיפין, כבר ביארו הראשונים טעמים אחרים, ואין זה משום שפקע שם תרומה בכה"ג. התוס' בב"ב פז ע"ב סוברים שאותו מעט הנשאר ולא מיצה אותו לא היה דעתו מתחילה עליו לקרוא לו שם תרומה, והוא חולין גמור. ואחרים פירשו שלא הותר אלא להוסיף חולין לכד, אף שע"כ יתבטלו שיירי התרומה במאה, ונמצא מבטל איסור לכתחילה, לא חיישינן לזה בכמות זו מאחר שאינו מתכוין לבטל [ר"ש על המשנה שם. וראה מהר"י קורקוס שם, תוי"ט ורע"א במס' תרומות פי"א מ"ו ומ"ח]. ובמהר"י קורקוס הוסיף לתרץ דמייירי בתרומת חו"ל, או שבתרומה בזה"ז דרבנן והקלו [ואמנם אם הקלו בדרבנן היה אפשר להקל גם בשביעית בזה"ז, אלא שצ"ע מה"ת להקל בזה מה שלא מצינו בשום איסור להקל בדרבנן].

א"כ דינא אין היתר ברור לטעם הבלוע אם מורגש טעם, מלבד לדעת הרמב"ם שמספיקה שטיפה, וה"ה לכאורה בשביעית, והראשונים חולקים.

ומ"מ למעשה לא שמענו שחוששים לטעם הבלוע מתבשילים אחרים, ואפשר משום שכל שלא ברור שהתבשל פרי שביעית בתוך מעת לעת, אמרינן סתם קדירות אינן בני יומן. וגם אם ידוע שהוא בן יומן, בדרך כלל לא כל התבשיל הראשון היה קדוש בקדושת שביעית אלא מקצת ממנו, ועל כן אפילו שמחמירים שכל הדפנות בלועות מהתבשיל הראשון מ"מ שיעור הקדוש בקדושת שביעית שבלוע בקדירה הוא רק לפי היחס שהיה בתבשיל. לדוגמא – ירק של שביעית שהתבשל במרק, והוא אינו אלא עשירית מכלל המרק, האיסור הבלוע בקדירה אינו אלא עשירית מכלל הבלוע, ואינו נותן טעם בתבשיל הבא אלא בשיעור של עשירית מדופן הקדירה, ועל כן בדרך כלל אין בו כדי נתינת טעם. וגם אם ספק אם יש שישים נגד הטעם, וא"א להרגיש את הטעם מסיבות שונות, מספק צ"ל מותר כיון שאין כאן אלא איסור דרבנן בזה"ז, וכמבואר ביו"ד סי' צח בש"ד סק"ז ובמש"ז סק"ג, ועוד.

* * *

ה. מ"ט מבשא"מ אינו אוסר במשהו לפי הר"ן בנדרים נב.

כפי שהתבאר לעיל נחלקו האחרונים בפירות שביעית שנתנו טעם באינו מינו אם דין התערובת בנו"ט או שא"צ ביעור. ולגבי שאר דיני שביעית, כגון לגבי הנהגת קדושת שביעית או אם נתערב לאחר הביעור, לדעת כולם בנותן טעם, ולא מצינו מי שיאמר ששביעית תאסור במשהו באינו מינו. ולכאורה קשה שהרי מאחר שיכול לאכול את התערובת כדינה בקדושת שביעית ולפני זמן הביעור, א"כ אפילו אם נתערב פרי הקדוש בקדושת שביעית ביותר משישים מאינו מינו יהיה צריך לנהוג בו קדושת שביעית לפי דברי הר"ן בנדרים נב ע"א, דהנה הרי"ף פסק שפת שאפאה בתנור עם כותח לא יאכלנה עם בשר, ואף שריחא לאו מילתא, מ"מ מאחר שהוא דבר שיש לו מתירין לאוכלה שלא עם בשר, לא בטל. והקשו הראשונים עליו שהרי דבר שיש לו מתירין אינו בטל רק במין במינו, ואילו בשאינו מינו בטל בשישים? ובר"ן שם מרחיב בתירוצו, ע"ש, ועיקר דבריו הם שהסיבה שיש ביטול למין בשאינו מינו היא משום שההיתר שבתערובת הוא ניגוד לאיסור ולכן מחלישו ומבטל אותו, ובמין במינו

האיסור אינו מנוגד להיתר מחמת מינו, אלא אדרבא מחזקו, שהרי הם אותו המין, אלא שמ"מ מנוגד לו מחמת שזה היתר וזה איסור, אולם כאשר לאיסור יש אופני היתר אין האסור מנוגד להיתר כ"כ, ולכן מדרבנן אינו בטל. ודווקא במין במינו אינו בטל, אבל בשאינו מינו שמלבד ההבדל בדיון, שזה איסור [אף שיש לו היתר] וזה היתר, יש גם הבדל בטעם, לפיכך אפילו בדבר שיש לו מתירים בטל. אולם כאשר לאיסור שבתערובת שיש היתר מייד, כגון בפת שאפאה בכוח שניתן כל הזמן לאכלה, והיא כהיתר גמור, בזה יש להחמיר בביטולו גם במין בשאינו מינו ולא נתיר במשהו. ע"ש.

ולפי זה קשה מדוע פירות שביעית בטלים בשישים, התייח אם התערבו לאחר הביעור, אין היתר לאיסורם ובטלים, אבל כשהם מעורבים קודם הביעור, מדוע כשאינם נותנים טעם התיירו תערובתם לאוכלם שלא בקדושת שביעית, ושלא לחייב לקיים את תכליתם [כגון לאכול את העומדים לאכילה] כשיבוא זמן הביעור [וכפי שהוכחנו במאמר הקודם, מבואר בראשונים שדיני התערובות נאמרו בהם הן לגבי אכילה בקדושת שביעית, והן לגבי אכילתם וקיום תכליתם קודם שייגע זמן הביעור], והרי בשעה זו התערובת היא היתר גמור? וכבר הקשו כן בנוב"י (יו"ד סי' נג, ע"ש), בשער המלך (הל' מאכ"א פט"ו ה"י), ובשואל ומשיב (רביעאה ח"ג סי' מד בתחילת ד"ה ודרד).

בשער המלך תירץ שמאחר שלאחר הביעור יהיו הפירות כדבר שאין לו מתירין, אין לאסור כעת משום דשיל"מ, ואינו דומה לדברי הרי"ף בפת שאפאה עם כותח שיש לה היתר עולמי לאוכלה בפנ"ע, משא"כ שביעית שההיתר אינו אלא עד שעת הביעור. וכשם שדבר שאסור עכשיו ויש לו מתירין לאחר זמן אינו אוסר במשהו באינו מינו, כך להיפך, דבר שמותר כעת אלא שעתיד להיאסר אין בו כדי לאסור באינו מינו, עכ"ד [אמנם יש מקום לדון בדבריו דאמנם בדבר שאסור עכשיו ועתיד להיות נותר אינו אסור באינו מינו, היינו משום שבפועל עכשיו איסורו גמור, משא"כ דבר שכעת הוא היתר גמור היה מקום לומר שנחשבהו כעת כהיתר גמור, וכשיגיע זמן איסורו נדון עליו כאיסור, כשם שבריה או חתיכה הראויה להתכבד אינה בטילה, אולם לאחר שנחתכה ונתרסקה הרי היא בטילה מכאן ואילך. אמנם שער המלך סובר שמ"מ לדעת הר"ן מין בשאינו מינו אינו בטל רק אם לאיסור יש היתר גמור].

ואילו בשואל ומשיב מתרץ שכה"ג אינו מוגדר כדבר שיש לו מתירין מאחר שצריך לאוכלו בקדושת שביעית, ורק לגבי מין במינו נחשב יש לו מתירין הואיל ויכול לאוכלו בהיתר [אלא שדבריו צ"ב שהרי גם את הפת שאפאה בכוח צריך לאוכלה שלא עם בשר, א"כ גם היא אינה מותרת לגמרי. ואף שיש חילוק, שהפת עצמה אין עליה דינים, משא"כ פירות שביעית, מ"מ קשה וכי בכך שאוכל אותה בקדושת שביעית, ואסור להפסידה ולאוכלה שלא כדרכה, ושאר דינים התלויים בשביעית, וכי זה חשיב כאין לו מתירין עכשיו יותר מפת בכוח? אך נראה שכונתו שפת בכוח כשלעצמה נחשבת היתר גמור, אלא שיש הגבלה לאוכלה עם בשר, וא"א להגדיר שבתערובת יש איסור המנוגד להיתר. לעומת זאת, שביעית היא קדושה בעצם, וממילא ההיתר מנוגד להם].

* * *

ט. **הדינים העולים** [במין בשאינו מינו. בתערובת מין במינו הרחבנו בגליונות 121

:122]

א. פירות שביעית שנתבשלו ונתנו טעם בתבשיל, יש לנהוג קדושת שביעית בכל התבשיל, בין אם הפרי הקדוש נמצא בתערובת ובין אם הוציאו אותו ונשאר רק טעמו. לפיכך אסור להפסיד את התבשיל או ליתנו לבהמה. וכן הדין כשנתערבו פירות הקדושים בשאינם קדושים בשאינו מינם [ואינם ניכרים, כגון שחתך את הפירות לחתיכות קטנות].

ב. פירות הקדושים בקדושת שביעית שהתבשלו או נכבשו עם פירות שאינם קדושים, כשיגיע זמן הביעור שלהם יש לבער את הפרי הקדוש. ולגבי חיוב הביעור לפירות ולרוטב שקיבלו טעם מהפרי הקדוש ראה להלן.

ג. פירות שביעית שלא ביערו אותם בזמנם ונתנו טעם בתבשיל [או שנתערבו בפירות שישית ויש בהם בכדי ליתן טעם – פחות משישים כנגדם] אסור התבשיל, בין כשנתערבו אחר הביעור, ובין אם נתערבו קודם הביעור וממשו של הפרי הקדוש נותן טעם אחר הביעור.

ד. ואם נתנו הפירות טעם לפני הביעור, והוציאו לפני זמן הביעור את השביעית, והטעם הוא ממה שקיבל קודם זמן הביעור, רבים האחרונים הסוברים שטעם כמבוער, אלא שגם לשיטתם יש מהראשונים שחולקים ע"ז [ולריו"ח נחלקו בזה תנאי המשנה, כפי שנתבאר], וכן יש הסוברים שרק בכבוש נאמר שטעם כמבוער ולא במבושל, וכן י"ס שאינו כמבוער אלא בפליטת טעם, ולא כשנימוחה ממשות השביעית בתערובת. ועל כן יש להחמיר לבער תבשיל שקיבל טעם משביעית לפני הביעור [אמנם במקום הפסד, וכגון שלא הפקיר בזמן הביעור, המיקל בשביעית בזה"ז לאכול תבשיל שקיבל טעם מפירות שביעית שעבר זמן ביעורם, יש לו על מי לסמוך].

ה. ירקות שיש בהם קדושת שביעית שנכבשו או התבשלו יחד, אלא שהם ממינים שונים, וזמני הביעור שלהם שונים, זמן הביעור של כל ירק הוא בזמנו אף אם זמן הביעור של הטעם שנכנס בו הוא שונה, ובזה דינא לכו"ע טעם אינו מחייב ביעור [אמנם י"ס שדין זה אינו אלא בכבוש אבל במבושל הטעם מחייב ביעור בזמנו. ונראה שהפוסקים לא חשו לדעה זו להלכה].

ו. הרוטב או המים [העומדים לשתיה] שבהם כבש או בישל ירקות שזמן ביעורם שונה, כמבואר לעיל, וכן ירקות או מיני מאכל שאינם קדושים בקדושת שביעית שנתבשלו עם הירקות הקדושים שזמן ביעורם שונה, דינם כמבואר לעיל. ומ"מ אם כבר הוציאו את הפירות לפני זמן הביעור, ונשאר טעם, לדעת הסוברים שטעם מחייב בביעור יהיה זמן הביעור כפי הפרי המאוחר מהם, וכמבואר לעיל.

ולפי זה, בתבשיל שמעורבים בו פירות שביעית שזמן ביעורם שונה וגם פירות שישית, ונתנו פירות שביעית טעם בהכל, זמן הביעור לפירות השביעית יהיה כל אחד בזמנו, ואילו פרי השישית לדעת רע"א והסוברים כמותו אינו חייב בביעור, ואילו להחז"א חייב בביעור בזמן המאוחר מכולם.

ז. ירקות או פירות שזמן ביעורם שונה שנתערבו אלו באלו ואינם ניכרים [כגון שנחתכו לחתיכות קטנות], זמן הביעור יהיה בזמן הראשון מביניהם. ואפילו אם נטחנו לגמרי, כגון מחית, לכאורה צריך לבער בזמן הביעור הראשון [ואפילו להחז"א, שאין זה כתערובת טעמים הנ"ל, דווקא בבישול סובר שהטעם הוא מקצת מהפרי, וכמב"ל]. והנה לפי רע"א היה מקום לומר שאינו חייב בביעור לפי מה שהוכחנו בגליון 119 שלדעת רע"א תבשיל כמבוער אפילו בתבשיל העשוי מהירקות

אלא שנימוחו, וכדין טרימא, וא"כ במחית נמי יהיה פטור. אלא שכתבנו שם שהפוסקים סוברים להלכה שטרימא לא איבד שם פרי, וממילא תהיה המחית חייבת בביעור בזמן הראשון].

ת. וכל זה לענין ביעור, אבל לענין קדושת שביעית כשנתנו פירות שביעית שונים טעם אלו באלו, יש לנהוג כחמור שבהם לדעת כולם, לפיכך שמן זית של שביעית שעומד לאכילה ולהדלקת הנר, שקיבל טעם מפרי שביעית שעומד לאכילה, אין להשתמש בו להדלקה.

ט. תבשיל שהתבשלו בו ירקות האסורים באיסור ספיחין, או פירות שכבר עבר זמן ביעורם, יש להגעיל את הקדירה כדיני בליעת איסור. ואם בישל בקדירה זו בתוך מעת לעת תבשיל שאינו קדוש בקדו"ש, התבשיל נאסר. ואם טעם הפרי האסור אינו מורגש בתבשיל השני, כגון שיש שישים בתבשיל השני כנגד הפרי האסור, תלוי הדבר בדין חנ"נ בשאר איסורים.

י. אם בישל בקדירה הנ"ל לאחר מעת לעת מהבישול הראשון, התבשיל מותר. ולכתחילה אין לבשל קודם שיגעיל את הקדירה, אולם בשעת הדחק מותר. ואם יש ספק אם עבר מעת לעת מותר, שסתם קדירות אינן בני יומן.

יא. וכן אסור לאכול דבר חריף שנחתך בסכין שבלוע בו מאיסורים אלו, ובזה אסור אפילו באינו בן יומן, שחורפיה מחליא ליה לשבח.

יב. תבשיל שהתבשל בקדירה שהתבשלו בה באותו יום ירקות שביעית, אלא שיש ספק אם הירקות משל ישראל או של נכרי ואין בהם איסור ספיחין, אם רוב הירקות בשוק משל נכרי יש להתיר התבשיל, ויש שהתירו בכה"ג לבשל לכתחילה בשעת הדחק.

יג. כלים שבישל בהם פירות הקדושים בקדושת שביעית והגיע זמן הביעור שלהם, הכרעת הפוסקים שא"צ להגעילם, ולא לשבור את כלי החרס שלא ניתן להגעיל.

יד. תבשיל שאינו קדוש בקדושת שביעית שהתבשל בכלי שבתוך 24 שעות התבשל בו תבשיל הקדוש בקדושת שביעית, ראוי לנהוג בכל התבשיל בקדושת שביעית מחמת הטעם. אמנם ניתן לטעום את התבשיל, ואם לא מורגש טעם הפרי הקדוש אין צריך לנהוג קדושה. גם אם לא ניתן להבחין בטעם מסיבות שונות, אם יש שישים בתבשיל כנגד הפרי הקדוש ל"צ לנהוג קדושת שביעית. לדוגמא: אם הירק הקדוש לא היה אלא עשירית מהתבשיל, הרי שלא בלוע בקדירה יותר מעשירית מדופן הקדירה. כמו כן, אם הכלי אינו בן יומן, וכן בספק אם נתן טעם, א"צ לנהוג קדו"ש.

טו. פרי שהוא הרכבה של פירות שביעית שזמן ביעורם שונה, לפי החזו"א נראה שזמן ביעורו כמאוחר שבפירות אלו, ובדעת רע"א ודעימיה יש מקום להסתפק.

טז. החליף פירות שביעית בפירות שביעית שזמן ביעורם שונה, או שקנה בדמי שביעית פירות שביעית שזמן ביעורם שונה, מקבל כל פרי את דיני הפרי או הדמים שגרמו לקנין, וקדושת שביעית כחומרי שניהם, וכן זמן הביעור הוא המוקדם שביניהם.

גדר פועל ובעל הבית לגבי איסור סחורה בפירות שביעית

איתא בשביעית [פ"ח משנה ד'] האומר לפועל הילך איסר זה ולקט לי ירק היום שכרו מותר, ואם אומר לו לקט לי בו ירק היום שכרו אסור. והביא הר"ש משאנץ את הירושלמי, דאמר רב אבין בשם רבי יוסי ב"ר חנינא שהלכה זו מהלכות של עמעום היא, דהיה אמור להאסר בכל גווני והתירו שכרו באומר לו לקט לי בלבד.

ומלשון המשנה האומר לפועל... שכרו מותר וכו' ולא מותר לומר לפועל וכה"ג משמע דלכתחילה אסור לומר לפועל גם בלשון "לקוט לי" בלבד.

וכן משמע מהא דהגמרא בע"ז [סב, א] שאלה מדוע השוכר פועל לעשות עימו בין נסך שכרו אסור, א"ת משום דיין נסך אסור בהנאה א"כ גם שכר הפועל שהתעסק עמו אסור, הרי גם דמי ערלה וכלאי הכרם אסורים בהנאה ואעפ"כ ראינו שאם קידש בדמיהם אשה הרי זו מקודשת, ועונה הגמ' שסיבת הדבר שכיוון שיין נסך הוא כע"ז לכן נתפס בכסף שכר פעולתו כמו בדמי ע"ז, ושואלת הגמ' והרי שביעית תופסת דמיה ואעפ"כ ראינו דהאומר לפועל הילך דינר זה לקוט לי בו ירק היום שכרו אסור, ואם אמר לו לקוט לי ירק היום שכרו מותר, ומסביר רש"י שלקוט לי בו הוא לשון מכר ולכן נתפס במעות אלו קדושה משא"כ באומר לקוט לי, ומשמע שכל הדיון הוא לגבי תפיסת הקדושה במעות או לא אבל איסור סחורה בפירות שביעית יש פה בכל גווני כמו בשאר הדברים ששם שהדיון הוא לאחר מעשה לגבי ההיתר בשכר ולכתחילה אסור לומר.

והנה במשנה שביעית [פ"ז משנה ג'] איתא "ולא יהיה לוקח ירקות שדה ומוכר בשוק, אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו, לקח לעצמו והותיר מותר למכרו".

והנה הר"ש הרא"ש ועוד סוברים שלוקח דרישא הוא הלוקט של הסיפא ובין לוקח (היינו קונה) ובין אם ליקט בעצמו אסור למכור דכמו כשלוקח אסור למכור דדרך מכירה הוא כמ"כ כשמלקט למכירה אסור דהוא גם דרך מכירה כיוון שהתורה התירה רק לקיטה לאכילה ולא למכירה, רק בנו מותר למכור מה שליקט דכיון שהוא לא ליקטן לא נראה כ"כ דרך מכירה [וכן מותר ע"י שליח כמובא בר"ש נע' חזו"א ס' ג' ס"ק י"ז]. ובדרך זה פרשו המשנה כמה וכמה מהמפרשים, ו"הלוקח" ו"הלוקט" חד הוא [ויש שכתבו שצריך לגרוס גם ברישא "לוקט"].

וברש"ש איתא דבפשוטו נראה שגבי לקיטה שנקטנו "אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו" זה לא למעט אותו, דהוא כ"ש שמוכר מה שליקט והחידוש הוא שאפ' ע"י בנו יהיה מותר למכור והיינו דהחידוש הוא שאף שבנו אינו לוקט בעצמו ונראה כלוקח

מאביו ומוכר וממילא יותר מחזי כסחורה [קונה ומוכר ולא רק לוקט ומוכר] ובכל זאת מותר גם ע"י בנו, וכן פירש גם הגר"א בשנו"א.

והנה יש לעיין לפי הבנת הרש"ש והגר"א שבלקטיה מותר לו עצמו למכור, איך יתכן שבמקרה דפועל שראינו לעיל, גם באופן שאומר לו לקט לי ירק היום ששכרו מותר הרי עדיין אסור לעשות כן וזה נכלל באיסור סחורה [רק ששכרו מותר כדלעיל] ואילו גבי מלקט ומוכר היתרנו אפ' לו בעצמו למכור מה שמלקט ואיך יתכן שלבעה"ב בעצמו מותר למכור ואילו לומר לפועל שלו אסור, ובודאי שהפועל לא יותר חמור מבעה"ב בעצמו, והרי גם באומר לפועל מיירי באומר לקוט לי ולא קח או קנה לי.

ובנוסף הרי קיימ"ל [בב"מ י, א] דיד פועל כיד בעה"ב וכמו שמציאת הפועל לבעה"ב, ולכאורה א"כ ה"נ שרי לפועל ללקוט ואין פה איסור סחורה כלל.

וידועים דברי המחנ"א (הלכות שלוחין סי' י"א) ששרש דין "יד פועל כיד בעה"ב" הוא משום שגופו של הפועל קנוי לרבו כעבד ולכן כל מעשיו מועילים לרבו. והנתה"מ כתב במקום אחד (ס' ק"ה) דיש לבעה"ב זכייה במה שזוכה הפועל ומה שנכנס לרשות הפועל זוכה בו בעה"ב. ובמק"א (ס' קפ"ח) כתב שזוהו משום דכאשר הפועל מגביה נחשבת הגבהה זו שנעשית מכוחו של בעה"ב כיון דהוא משועבד לו ע"כ, וכיון שבעה"ב פעל הגבהה זו ע"י כוחו הרי הוא קונה. ולפ"ז צריך ישוב טפי מאי שנא דפועל אסור ובעה"ב מותר הרי מעשה הפועל הוא כמעשה בעה"ב. ואף לביאור האור שמח (פ"ט מהל' שכירות הל' י"א) דגדר "יד פועל כיד בעה"ב" הוא רק בגדר של קונה דקל לפירוטיו גם בזה י"ל א] דעדיין גם בפועל הוא קניין גוף הפועל לצורך הלקטיה ואין הפועל משהו זר שנאסור עליו. ב] דלא גרע מע"י בנו [או שליח שג"כ מותר כדלעיל].

ועוד י"ל דאדרבא איפכא מסתברא שכשהמלקט מוכר בעצמו ניכר לסחורה עבד וגם שליקט [ולא קנה] אין זה נפק"מ כ"כ לרואים שרואים את האדם בעצמו מוכר בשוק ו"הנחתום מעיד על עיסתו" (ע"ד איגלאי מלתא שליקט לסחורה) משא"כ שהפועל מלקט.

[ואף שלכאורה היה אפ"ל דאם תאמר ד"יד פועל כיד רבו" אז גם לדעת הר"ש וסיעתו ש"לוקט ובנו מוכר על ידו" שמותר לבעה"ב רק ללקוט על מנת לאכול (אבל למכור זה רק ע"י בנו) וא"כ גם פה נשאל מדוע לו עצמו מותר ללקוט (כדי לאכול) ולפועל שלוקט בשבילו יהיה אסור הלא "יד פועל כיד בעה"ב" אלא בהכרח צ"ל שעם זה ש"יד פועל כיד בעה"ב עדיין הוא "מפריע" לי בזה שהוא מקבל שכר על פעולתו והוי נראה כאיסור סחורה ובכך שונה הוא מבעה"ב ולכן אסור, וא"כ תאמר כך גם לדעת הרש"ש והגר"א ששרי לבעה"ב ללקוט אפ' ע"מ למכור אבל פועל [עם זאת שיד פועל כיד רבו עדיין הוא] מקבל כסף ונראה כאיסור סחורה ולכן אסור וא"כ החילוק ברור ואזלא הקושיה.

אך פשוט שאין לומר כן, כי מה שאני יכול לומר שעם זה ש"יד פועל כיד בעה"ב" עדיין "מפריע" לי שמקבל כסף והוי איסור סחורה, זה מתי שפשוט לי לומר כן [והיינו איך שמבין את המשנה הר"ש שיש חילוק ברור בין הבעה"ב שלוקט לעצמו לאכול ששרי לבין פועל [שאף שהוא כרבו - עדיין הוא לוקט לזולתו¹, - והעיקר] שהוא סוף סוף מקבל על זה שכר, ולכן אסור. אבל אני לא יאמר כן מתי שהרבה יותר חידוש לומר כן - היינו להבנת הרש"ש והגר"א שלוקט שמותר הוא אפ' שלוקט ע"מ למכור ולקבל

¹ תלוי בגדר ה"יד פועל כיד בעה"ב"

ע"ז שכר, וא"כ מדוע שבפועל שהוא כרבו [ממש כרבו שמקבל גם הוא שכר] יהיה אסור.

ואפשר לומר ע"פ הסברא שמובאת בפסחים ששם איתא במשנה [בדף לה, א] דברים שאדם יוצא בהן ידי חובת מצה בפסח ובסוף שנינו דאם עשאן חלות תודה ורקיקי נזיר אז אם עשאן לעצמו אינו יוצא בהן י"ח ואם עשאן למכור בשוק יוצא בהן י"ח ובגמ' [לה, א] מסביר רבה את טעם הדבר שצריך שיעשו המצות לשם מצות דכתיב "ושמרתם את המצות" ולכן כשעושה לחמי תודה ורקיקי נזיר לעצמו לא מתכוון בעשייתן לשם מצה אבל כשעושה למכור בשוק מתכוון שאם לא ימכר ישתמש בהם לחובת מצה וממילא זה מלכתחילה נעשה (גם) לשם מצה ולכן יוצא בכה"ג ידי חובה.

והנה יוצא לנו שדומה סברא זו לסברת סיפא דהמשנה [דפרק ז' משנה ג' דשביעית דלעיל] דלקח לעצמו והותיר מותר למכרן כיוון דלקח בהיתר, וא"כ נאמר סברא זו גם גבי לוקט ובגו [וכ"ש הוא כדלעיל] מוכר על ידו, דהוא על דעת שאם לא ימכר יקחם לעצמו ולכן מותר כי הלקיטה מלכתחילה היתה באופן המותר משא"כ כשאומר לפועל הילך איסור זה ולקט לי... נוצר פה בעיה נוספת שלקיטת הפועל לא היתה באופן "טהור" [אלא עבור כספו - גם כשלא אומר "לקט לי בו" שאז כבר הקדושה נתפסת בכסף ולא רק איסור סחורה בעלמא].

והנה כ"ז הוא ע"פ ההבנה שבפועל יש איסור סחורה וכדכתבנו לעיל. ובגמ' ע"ז שם [בדף סב, ב] הביא רבא את החילוק בין פועל ששכרו הותר [כשלא אמר לקוט לי בן לבין חמרין שעשו מלאכה בפירות שביעית ששכרן אסור שפועל שלא רב שכרו לא קנסוהו חכמים ואילו חמרין ששכרן רב קנסו אותם חכמים, ומסביר בתוס' [ד"ה חמרין] שמכיון שחמרין שכרן רב זה דומה יותר לסחורה ולכן אסור. ויוצא לנו לפ"ז שבפועל שהותר כי שכרו מעט הוא משום שאינו סחורה בפירות שביעית וא"כ גם אצלנו נאמר שכשאומר לפועל לקוט לי שהותר שכרו אין פה בכלל איסור סחורה ושרי לגמרי ורק במקרה השני שם באומר לו "לקוט לי בו" אסור הוא משום שפירש שהוא בתמורה לאיסור ובהכרח שנתפס הקדושה בשכר, וא"כ לפ"ז אין שום קושיא ובפועל שרי כבעה"ב.

אך מלשון הגמ' "פועל דלא נפיש אגריה לא קנסוהו" משמע שאיסור יש גם בפועל אלא שלא קנסוהו משום דשכרו מועט [וכנ"ל ברישא].

ובכל אופן גם אם נאמר שבפועל אין שום איסור יצא לנו מהנ"ל שכ"ז מדובר על מלאכה מועטת ושכר מועט אבל בהאומר לפועל לקוט לי פירות הרבה ובשכר הרבה, כבר יאסר משום קנס חכמים.

והנה להלכה איתא ברמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ז ה"ב "לא יהיה לוקח ירקות שדה ומוכר ולא יצבע מקליפי שביעית בשכר מפני שזה עושה סחורה בפירות שביעית. לקח ירקות לאכול והותיר מותר למכור המותר והדמים שביעית. וכן אם ליקט ירקות לעצמו ולקח מהן בנו או בן ביתו ומכר הרי זה מותר והדמים דמי שביעית" עכ"ל הנה רואים שהרמב"ם מפרש על דברי המשנה "אבל הוא לוקט ובגו מוכר על ידו" שלקט הוא לעצמו ורק בנו מוכר דכיוון שליקט לעצמו ולא למכירה מותר לבן למכור דהוא לא ליקטן והוא כהבנת הר"ש ונמצא שכמו ששייך איסור סחורה בפועל כך גם בבעה"ב.

גדר אדר א' ואדר ב' בשנה מעוברת

א. כידוע שבשנה מעוברת יש כמה נדונים הלכתיים בנוגע לאדר א' ואדר ב'. כגון קביעת יום הבר מצוה למי שנולד באדר, האם יום הבר מצוה הוא באדר א' או באדר ב'. וכן לעניין דינים נוספים.

דהנה טעם העיבור כדי שתמיד חודש ניסן יהיה בחודש האביב, משום דכתיב, "שמור את חודש האביב" ומאחר שבכל שנה של י"ב חודש חסרים כמה ימים לפי מניין חודשי הלבנה, הרי שבתוך שנתיים או שלש שנים יכול להיווצר מצב שחודש ניסן יהיה בחורף. מאחר שמן התורה, חודש ניסן הינו החודש הראשון בשנה, נמצא שבשנה מעוברת מוסיפים עוד חודש כדי לעכב את תחילת השנה החדשה שהיא כאמור בחודש ניסן – לאביב. וקבעו חז"ל להוסיף עוד חודש אדר. ולכן בשנה מעוברת יש "אדר א'" ו"אדר ב'".

ולכא' הנדון בזה תלוי מהו אדר המקורי ומהו ה'תוספת'. וליתר דיוק, דהנה עי' ברמב"ן (פרשת בא) שמן התורה אין לחודשים שמות ושמות החודשים נקבעו רק על ידי הפרסים. מן התורה לכל חודש יש מניין בתוך מעגל השנה. לדוגמא, ניסן הוא "החודש הראשון". אייר "החודש השני" סיון "החודש השלישי" וכן על זה הדרך, סה"כ 12 חודשים. ולפי"ז הנדון אינו מהו ה'אדר' האמיתי, אלא איזה אדר הוא החודש השנים עשר ואיזה מהם הוא החודש הנוסף שבא להשלים את השנה כדי שניסן יהיה באביב.

גדר אדר א' ואדר ב' לעניין פורים

ב. והנה לעניין בר מצוה כ' הרמ"א (נה סעיף י) בשם מהר"י מינץ דמי שנולד בחודש אדר בשנה פשוטה ונעשה בן יג בשנת העיבור אינו נעשה בר מצוה עד אדר שני. ומבואר מזה דס"ל דהחודש השני הוא החודש העיקרי וכ"כ שם המשנ"ב (סקמ"ה) בשם הלבוש,, דחודש הראשון לא נקרא אדר אלא חודש העיבור מקרי", והוכיח כן מהא דאין קוראין את המגילה באדר ראשון, עי"ש. וראה ברש"י ותוס' ר"ה יט: שנקטו כן דאדר א' הוא התוספת ומקורו בירושלמי מגילה פ"א. [וראיה זו מהא דמגילה באדר ב' כבר כ"כ גם מהר"ם מינץ הנזכר בשם תוספות נדרים (דף ס א) ד"ה והתניא, וז"ל שם בתו"ד, "דחדש העיבור אדר ראשון הוא ולא אדר שני תדע שהרי אדר הראשון משלשים יום שני מכ"ט ועוד דמגילה ופורים בשני אלמא ראשון חודש העיבור". וע"ע שם דכ' דלפי מאי דקתני במתני' מגילה דף ו דבזמן שהיו מעברין את החודש בבית דין, אם קראו את המגילה באדר ראשון ועיברו השנה קוראין אותה שוב באדר שני. ה"ה לעניין בר מצוה אם נולד בתחלת אדר בשנה פשוט' ובשנת י"ג עברו השנ' באמצע אדר הרי זה חוזר לקטנותו עד אד' השני].

ג. ואכן, גם לעניין פורים י"ל דאין משמעות לשם "אדר", אלא למניין החודש בחודשי השנה, שיהיה ב"חודש השנים עשר" וכיון שאדר א' אינו מן המניין נמצא שחודש השנים עשר הוא אדר ב'. ובאמת ראינו שקביעת המועדים בתורה הינה תמיד לפי מניין החודשים בשנה, כמו בחודש הראשון וכו' ובחודש השביעי כו' מקרא קודש וכו'. [וראה עוד במהר"ם

מינץ הנזכר שהאריך לבאר לגבי פורים שודאי הוי באדר ב' כיון ששמות החודשים אינם עיקר אלא נקבעו ע"י הפרסים].

ד. אלא שלכאור קשיא טובא, דהא במגילה דף ו' א' מדוע נקבעה מגילה באדר ב' ואי' שם משום הא דכתיב בכל שנה ושנה מה בכל שנה אדר הסמוך לניסן אף בשנה מעוברת אדר הסמוך לניסן, ולמאן דסבר באדר א' משום דדריש מה בכל שנה ושנה סמוך לשבט וכו' ואי' שם בגמ' דטעמא דאדר א' כיון דאין מעבירין על המצוות וטעם הסובר באדר ב' משום מסמך גאולה לגאולה. משמע שהטעם דקריאת המגילה וכו' ל"ה בגלל שאדר ב' הוא מן המניין ונקרא החודש השנים עשר. וראה בנדרי זרוזין לנדרים סג דהק כן על תוס' שם ונשאר בצ"ע, וכן הוכיח מהרי"ל ס' לא אות ג דגם אדר א' חשיב אדר לכ"ד עי"ש.

ה. ובאמת דהנה בירושלמי מגילה פ"א ה"ה דן שם איזהו העיקר ואיזהו התוספת, ועי"ש קודם לכן דג"כ מובא הנודון מ"ט קבעו למגילה באדר ב', ותל' מדכתיב בכל שנה ושנה וכו' ועוד, משום לסמוך גאולה לגאולה. ועוד, דאותה שנה שקבעה היתה מעוברת וילפ' זה משום דל' חודש שנים עשר הוא חודש אדר ק' ד"הוא חודש אדר" מיתר, אלא לומר לך חודש השנים עשר בד"כ שהוא חודש אדר שעכשיו הוא בשלשה עשר, עי"ש. ואח"כ הסתפקו בירושלמי איזה עיקר ואיזה תוספת העיבור, ונפק"מ לגבי כבשים בני שנה מה הדין כשנולדו בטו אדר, האם הוי בני שנה בט"ו אדר א' או ט"ו אדר ב. והביאו שם ראייה דאדר א' הוי תוספת דאי אדר ב' כיון דניתן לעבר החודש גם בסופו ע"כ דהוי עוד בתוך השנה ואי אדר ב' התוספת נמצא שבסוף אדר א' כבר יצאה השנה ואיך ניתן לעברה. ועי"ש עוד מה שבעו למימר שם דהוי מחלוקת ודחו עי"ש. משמע עכ"פ דלא הביאו ראייה מהא דפורים הוי באדר ב' ולחילופין לא נקטו שהטעם שפורים הוי באדר ב' תלי בהא דאדר א' הוא התוספת. ולכאור צ"ע מכ"ז על המ"ב ומהר"ם מינץ וביתר, על תוס' בנדרים שכבר נקט הוכחה זו מהא דפורים כדהו' לעיל. וראה בנדרי זרוזין לנדרים שם דהק כן על תוס' ונשאר בצ"ע. ובמהרי"ל ס' לא אות ג' הוכיח מהגמ' מגילה הנ"ל דאדר א' עיקר מדבעו למקבע פורים באדר א' אי לאו הטעם של מסמך גאולה לגאולה, עי"ש.

ואיך שלא יהיה הנה בירושלמי משמע שפורים איננו דין ב"חודש שנים עשר" אלא בשם החודש "אדר" ולכן יכול בעיקרון להיות גם באדר א'. וק' מדוע יש משמעות לשם החודש, וכן ק' מל' המגילה דכתיב "בחודש שנים עשר הוא חודש אדר". והן אמנם שלפי טעם אחד אותה שנה מעוברת היתה והא דאמר חודש שנים עשר הוא חודש אדר היינו חודש 12 בד"כ שבשנה זו הוא באדר ב', א"ש. אבל לטעמים האחרים ודאי ק'. וגם דמהיכ"ת יקבעו המועד לפי שם החודש ולא כפי עניין קביעת המועדים שהוא לפי מספר החודש באותה שנה.

ו. עוד יל"ע, דלפי המבואר דאין משמעות מהותית לשם החודשים, אלא רק למניינם במעגל השנה, יש להעיר מדוע בפורים קטן נוהגים שמחה ואסור בהספד ותענית, ולכאור היינו משום שהו"ל שם "יד באדר" אלא שלכאור נתבאר שלשם החודש אין שום משמעות. וצ"ע.

ז. ונראה לבאר בס"ד, שאף שנתבאר שמנין החודשים המהותי הינו "החודש הראשון" וכו'. אבל זה ודאי שיש גם מספר רגיל לחודשים, ובמספר הרגיל אדר א' הוא חודש מס' 12 ואדר ב' הינו מס' 13 אלא שבמניין המהותי אדר ב' הוא "החודש השנים עשר". ונראה לדקדק, שבתורה כתוב במניין החודשים המהותי עם הא הידיעה "החודש הראשון" או "בחודש השביעי" וכו' שמורה על מהותו כ"חודש הראשון" וכו'. אולם במגילה כתוב בלי הא הידיעה, – לא כתוב "לחודש השנים עשר" אלא לחודש שנים עשר. ולכן ייתכן שהכוונה למספרו בפועל ולא למהותו, ובזה מובן, לחודש שנים עשר הוא חודש אדר, שהמספר והשם מורים על מיקומו בפועל, אבל לא על מהותו במניין המהותי של חודשי השנה. והן

אמנם יש להבין מדוע לעניין פורים יש צד לקובעו בחודש מס' 12 ולא במניין המהותי כמו יתר המועדות.

מאידך, יתכן שהצד לקבוע אותו באדר ב', היינו משום שאותו אדר היה גם חודש 12 וגם החודש השנים עשר, ולכן יש צד לקובעו בחודש "השנים עשר". ובזה הסתפקו ולכן בעו טעמים לכאן ולכאן. ולפי"ז שפיר מוכח עכ"פ שאדר א' הוא חודש העיבור, כי אם אדר ב' היה חודש העיבור לא היה צד בעולם לקבוע את הפורים שם, כי ל"ה לא "שנים עשר" ולא "השנים עשר" אלא חודש מס' 13 ואין לו שום שייכות לפורים בשום צד.

ח. ובטעם הדבר שהיה מקום לקבוע הפורים בחודש מס' 12 אע"פ שאינו "השנים עשר", נראה לבאר ע"פ המבואר ברמח"ל דרך ה' ח"ד פ"ז שבמעגל השנה לכל מועד ומועד יש השפעה והארה בשוב תקופת הזמן ההוא בכל שנה ושנה. (ויסודו מל' הכתוב שמות לד "תקופת השנה" ופירש"י תקופת – לשון מסיבה והקפה). ולפי"ז הזמן של ההארה במעגל השנה נקבע לפי מניין החודשים, וחודש שאיננו מן המניין איננו נחשב. אבל לגבי פורים שעניינו איננו הארת והשפעת הזמן ההוא על אותו זמן בכל שנה ושנה, אלא להודות על הנס וכו' וראיה לדבר מהא דבני כפרים מקדימין ליום כניסה. ולפי"ז נראה דלעניין זה יתכן סגי במה דהוי ב"חודש מספר 12" אף שאין לו חשיבות מהותית של "החודש השנים עשר".

[ונראה לכאן לדקדק כביאור הנ"ל מתוספות סנהדרין יב א, ד"ה אין מעברין אלא אדר – וכל שאר החדשים אין מעברין דכתיב (אסתר ג) לחדש שנים עשר הוא חודש אדר ואין מעברין אחת משאר החדשים לא הוי אדר שנים עשר". ולכאן, הא כיון דחודש העיבור אינו מן המניין, הרי שאדר בכל מקרה יחשב ל"חודש השנים עשר". אכן למבואר דהא דמגילה לחודש שנים עשר הוא חודש אדר היינו חודש מס' 12 א"ש. אכן, זה אינו, דהא עיין בתוס' הרא"ש שם שכ' "אין מעברין אלא אדר. משום דבעינן שיהא תשרי שביעי כדכתיב בחדש השביעי באחד לחדש, וטבת נמי בעינן שיהא עשירי כדכתיב בחדש העשירי הוא חודש טבת, ושבת נמי לא דכתיב בחדש שנים עשר הוא חודש אדר, כו" משמע שנקט כן לגבי תשרי וטבת וכו', והן אמנם לכאן צ"ב דהא חודש העיבור אינו מן המניין וכנ"ל. וצ"ע כעת].

ט. ואפ"ל עוד טעם מדוע יש מקום לקבוע את יום הפורים גם באדר א'. דהנה לכאן קביעת מועד הפורים נקבע למעשה בגלל גורל המן. ויל"ע אם חלילה היתה מתקיימת גזירת המן והיה כתוב בספרים י"ג לחודש אדר, והיו מעברים את השנה, האם היו מוציאים לפועל את הגזירה באדר א' או באדר ב'. ולכאן מסתבר דבאדר א'. וכיון שעניין פורים הוי משום "ונהפוך הוא" יתכן דלכן שייך שיהיה באדר א'. וביותר דאם היו מעברים השנה אחר י"ג באדר שהוא אחר זמן ביצוע הגזירה, ודאי שהיה יוצא שעניין הונהפוך הוא הוי באדר א'. ויתכן דלכן הסתפקה הגמ' אי למיזל בתר אדר א' או בתר אדר ב' משום שש"ס ע"י העיבור נקבע לחודש הי"ב. ולזה בעו טעמים לכאן ולכאן. ועכ"פ גם לפי"ז מיושב הוכחת תוס' מהא דפורים הוי באדר ב' דאדר א' הוא חודש העיבור, משום שאם אדר ב' היה התוספת לא היה צד להסתפק שמא פורים יהיה באדר ב' כיון דגם מצד מניינו בשנה יש לקובעו באדר א' וע"כ דאדר א' הוא התוספת ואדר ב' הוא מן המניין ולכן היה מקום להסתפק בזה, ולכן מודקעו פורים באדר ב' מוכח שהוא החודש השנים עשר ואדר א' הוא לתוספת.

י. ולפי המבואר עד כה יבואר היטב עניין פורים קטן באדר א', כיון שש"ס פורים היה גם בחודש 12 ויש מקום לקבוע את יום משתה ושמחה גם מצד חודש 12, ונהי שעיקר פורים

נקבע לחודש "השנים עשר", מכל מקום קבעו גם את יום הפורים באדר א' ליום שמחה קצת.

גדר אדר א' ואדר ב' לעניין בר מצוה

יא. ולעניין בר מצוה י"ל דשינוי הגיל משנה לשנה הוא בתום סיבוב "תקופת השנה" ולכן יש משמעות למניין החודשים, ולכן אם נולד "בחודש השנים עשר" איננו נעשה גדול אלא ב"חודש השנים עשר" שהוא אדר ב'. ולהכי הוכיחו לדין בר מצוה מדין פורים.

והכי חזינו דהנה בשו"ת מהר"י מינץ הנזכר כתב דרך חידה, איך ייתכן שראובן נולד קודם שמעון ושמעון יהיה בר מצוה קודם ראובן. וביאר שמדובר באופן שראובן נולד בכט אדר הראשון ושמעון נולד בא' אדר השני, והשנה של י"ג תהיה שנה פשוטה וא"כ שמעון שנולד בא' באדר השני יהיה בר מצוה לא' באדר. וראובן שנולד בכ"ט לאדר הראשון יהיה בר מצוה לכ"ט באדר דהיינו כ"ח ימים אחר שמעון. ולמעשה פסק כן בשו"ע או"ח נה ס"י.

[ומכל מקום אם הם שני אחים (שנולדו האחד בסמוך לשקיעה של כט אדר א', והשני אחר השקיעה שהוא כבר א' אדר ב') והאבא נפטר בשנה רגילה, מי נקרא הגדול לעניין נטילה פי שניים מן הירושה, עי"ש שכ' שראובן מקבל חלק בכורתו כי בפטר רחם תליא מילתא].

והנה לכאורה יש להקשות, מדוע נחשב ששמעון גדול מראובן כי נולד בא' אדר ב' וכו', הא גם ראובן היה בעולם באותו א' אדר ב', אלא שנולד קודם לכן, אבל במה גרע לכה"פ משמעון שנולד בא' אדר ב' במה שהיה גם הוא בעולם.

אכן עיין בב"י ס'י נה שהביא דמקור הלכה זו בערכין דף לא: אמר רבי אבא בר ממל מכר שני בתי ערי חומה אחד בחמשה עשר באדר הראשון ואחד באדר השני, זה שמכר לו באדר השני, כיון שהגיע יום אחד באדר של שנה הבאה עלתה לו שנה, זה שמכר לו בחמשה עשר של אדר הראשון, לא עלתה לו שנה עד חמשה עשר באדר של שנה הבאה. מתקיף לה רבינא, ולימא ליה אנא קדים שחין נורא מקמא דידך משום דאמר ליה את נחית לעיבורא. וא"ר אבא בר ממל נולדו לו שני טלאים אחד בחמשה עשר של אדר הראשון ואחד באדר השני, זה שנולד באדר השני, כיון שהגיע יום אחד באדר (השני) של שנה הבאה עלתה לו שנה, זה שנולד לו בחמשה עשר באדר הראשון, לא עלתה לו שנה עד חמשה עשר באדר של שנה הבאה. מתקיף לה רבינא ולימא ליה אנא קדים אכיל ירוקא מקמא דידך. משום דאמר ליה, את נחית לעיבורא, אנא לא נחיתנא לעיבורא. הא תו למה לי היינו הך, מהו דתימא התם דכתיב תמימה, הכא דלא כתיב תמימה לא, קמ"ל דשנה שנה מהדדי גמרי.

ואכן עדיין יש להבין גם בגמ' זו דלכאוף המכר הראשון היה קיים גם בא' אדר ב' ובמה גרע מהמכר שנתבצע בא' אדר ב' עצמו. וכן לגבי טלאים, זה שנולד באדר א' היה קיים גם בא' אדר ב'. ומהו סברת הגמ' את נחית לעיבורא.

אכן לאור המבואר שמעבר משנה לשנה לעניין בר מצוה צריך שיעבור הסיבוב של "מעגל השנה" יבואר היטב, שמאחר שהשנה נעה במעגל השנה, אזי לעניין דברים שיש בהם דין של "שנה" או "שנים" הרי שצריך לעבור את כל מעגל השנה משום שהשנה עוברת רק בתום סיבוב "תקופת השנה" ולכן יש משמעות למניין החודשים המהותיים "חודש השנים עשר", ולכן אם נולד "בחודש השנים עשר" איננו נעשה גדול אלא ב"חודש השנים עשר" שהוא אדר ב'. אבל מי שנולד בכט אדר א' אזי מעגל השנה שלו מסתיים בשנה פשוטה בכ"ט אדר. אבל מי שנולד בא' אדר ב', מעגל השנה שלו מסתיים בא' אדר. וכע"ז לגבי

בתי ערי חומה וכבש בן שנה וכו' וכל דבר שיש בו דין של שנה או שנים משמעותה שעבר כל מעגל השנה.

יב. ועיין עוד במהר"ם מינץ שדן לגבי מי שנולד באדר ראשון ובשנת שלש עשרה היה ג"כ שנה מעוברת, האם הוא בר מצוה באדר א' או באדר ב' כדין כל בר מצוה. וכתב, שזה ודאי י"ל דהנולד בראשון יהיה בר מצוה באדר הראשון והשני בשני ואמרי' סוף דינא כתחל' דינא.

אכן המג"א בסי' נ"ה פליג עליו, והק', שהרי בשנה שלפני שנת הי"ג שלו שהיתה שנה פשוטה הוא היה בן 12 באדר הרגיל שהוא מן המניין ונקרא חודש 12, וא"כ מאדר של שנה שעברה עד להשנה לא עברה שנה אלא כשיגיע לאדר ב' שהוא העיקר והוא חודש השנים עשר? אכן, יש המבארים ליישב קושיה זו, שלדעת המהר"ם מינץ מתייחסים לכל הי"ג שנים כיחידה אחת שהתחילה באדר א' ומסתיימת באדר א'. אבל לדעת המג"א דנים כל שנה ושנה בנפרד, ונמצא שחילוף הגיל משנה שעברה להשנה צריך להיות באדר ב'.

וניתן ליישב עוד, על פי המבואר שחודש העיבור איננו מן המניין, וחודש אדר ב הוא "חודש השנים עשר". ולפי זה, נמצא שאדר א' הינו חודש מספר 12 אבל לא נמנה כחודש "השנים עשר". ולפי"ז אדר של שנה רגילה הינו גם מס' 12 וגם "חודש השנים עשר", ובשנה מעוברת אדר א הוא חודש 12 ואדר ב הוא חודש "השנים עשר". ולפי"ז מי שנולד באדר של שנה רגילה הוא נולד בחודש שהוא גם מס' 12 וגם "חודש השנים עשר", ולכן כדי שתחלוף לו שנה הוא צריך להגיע בשנה הבאה גם לחודש מס' 12 וגם לחודש השנים עשר, ולכן חולפת לו שנה רק כשהגיע אדר ב' שהוא חודש השנים עשר. וגם כשהגיע שנה רגילה עברה לו שנה משום שאדר הוא גם 12 וגם השנים עשר. אולם מי שנולד באדר א' נמצא שנולד בחודש 12 שאיננו "השנים עשר", ולכן כדי שתחלוף לו שנה מספיק שיגיע לחודש מס' 12 בשנה הבאה, וכשהגיע אדר שנה הבאה חלפה לו שנה משום שהוא מס' 12 ולא משום החודש השנים עשר, וממילא בשנה מעוברת מאדר הקודם שהיה מס' 12 עד אדר א' שהוא 12 חלפה לו שנה.

גדר דין שנה מעוברת לעניין יארציט

יג. והנה לעניין יארציט, דעת השו"ע (תקס"ז) דמי שמת לו אביו או אמו באדר בשנה פשוטה והשנה הבאה היתה שנה מעוברת, שיתענה באדר השני. וע"ש ברמ"א בשם מהר"י מינץ שכתב, "וי"א שיתענה בראשון וכו' וכן המנהג להתענות בראשון, מיהו יש מחמירין להתענות בשניהם". ומבואר מדבריו דמעיקר הדין יש להתענות באדר הראשון. ולכאורה גם ספק זה תלוי בשאלה מהו החודש העיקרי ויוצא שאדר א הוא החודש העיקרי ואדר ב' הוא התוספת, וק' סתירת הרמ"א ממש"כ בעצמו בשם מהר"ם מינץ לענין בר מצוה שאדר ב' הוא החודש העיקרי וכדמוכח כן מפורים.

זאת ועוד דע"כ חזי' שלעניין יארציט, שם החודש קובע (ולא מיקומו במניין חודשי השנה) וגם אדר א' נקרא בשם "אדר", והו' אמנם מאחר ששמות החודשים אינם מן התורה אלא נקבעו בימי הפרסיים ק' מדוע לענין יארציט יש להם משמעות. זאת עוד דאי אזלינן בתר שם חודש אדר מדוע באמת לא יצטרכו להתענות אפוא מעיקר הדין גם בתאריך היארציט של אדר ב' (אלא רק לחומרא לחוש לסוברים דעניין יארציט הוי באדר ב'). ואכן עיין בהגר"א דנקט מעיקר דינא לצום בשניהם ודלא כרמ"א.

יד. אכן, כאמור דין זה שתענית היארציט באדר א מובא ברמ"א בשם מהר"י מינץ, ויעו"ש במהר"י מינץ שכ' בטעמא דמילתא שיש להתענות בחודש אדר הראשון, משום שהטעם לעצם התענית ביום פטירת אביו או אמו הוא ממה שאמרו חז"ל שמשפט רשעים

בגהנום הוא עד יב חודש וביום שמסתיימים יב החדשים ודאי נגמר דינם של אביו ואמו וזהו יום טהרתם ולכן יש להתענות ביום זה כדי להשלים כפרתם ולהביאם למנוחתם העלוונה [וע"ש טעם נוסף בזה]. ומאחר שיזמן כפרתם הוא לאחר יב חודש א"כ שפיר י"ל כשמגיע חודש אדר ראשון נשלמו יב חדשי הדין והמשפט וזהו יום טהרתם, דלעניין זה הולכים אחר מניין חודשים בפועל. [וכע"ז כ' הלבוש בסי' תרפה ס"א בארוכה].

ומבואר לפי"ז שבאמות עניין יארציית לא נובע משם חודש אדר אלא מספירת שנים עשר חודשים בפועל. ול"ק מפורים ובר מצוה שנקבעים על פי חודש "השנים עשר".

טו. אלא שע' בחת"ס (חאו"ח סי' י"ד) שהק', דלכאורה סברת המהר"י מינץ שייכא רק לענין קביעת התענית ביום השנה הראשון לפטירה דאז כאמור מסתיימים ימי הדין והמשפט וכנ"ל, אבל לבגי יום השנה השני ואילך ל"ש הך מילתא, ועי"ש שכתב, "וצריך להסביר עפ"י המקובל כשם שמשפט הרשעים בגהנום יב חודש כן כל הצדיקים הזוכים לחזות בנועם ה' מ"מ משתנה ומתעלה ממדרגה למדרגה למעלה מהראשונה ויושב גם שם יב חדש ושוב ביארציית מעיינים בדינו ומתעלה וכן לעולם". והיינו דכשם שאין מענישים את הרשעים יותר מיב חודש כך אין מעכבים את עלייתם מדרגא לדרגא יותר מיב חודש.

ואולם ע"ש שהקשה דלפי"ז נמצא שמי שמת באדר בשנה פשוטה ולשנה הבאה היתה שנה מעוברת וקבעו את יום היארציית לאדר ראשון שבו נשלמו יב חודש וכמשנ"ת, הרי נמצא ששוב ימנו רק יב חודש מיום היארציית הקודם ויקבעו את היארציית בשנה שלאחריה בחודש שבט שזהו החודש שבו מלאו יב חודש מאדר ראשון שלש שנה שעברה וכן ע"ז הדרד, ונמצא שבתוך כמה שנים היארציית יקבע לחודש כסליו או חשוון ו"מי שמע כזאת ומי ראה כאלה" ע"ש. וע"ש שכ' דודאי לא כתב המהר"י מינץ את דבריו אלא מחודש אדר לחודש אדר דכיון שתרוויהו חודש "אדר" מקרי שייך לומר שבשמים לא יעוותו את הדין ובשנה מעוברת לא ידונו אותו יג חודש אלא יב חודש בלבד, אבל ודאי לא עלה בדעתו לקבוע את ימי היארציית בחודשים שונים זמ"ז ע"ש, ועדיין צ"ב טעם החילוק. ולכא' צ"ל דבאמות לא רק החודש השני קרוי „אדר" אלא ב' החדשים עיקר שמם הוא „אדר", כדמוכח מהא דמגילה (ו' ב) דנאסרו הספד ותענית גם באדר ראשון ומעתה נראה דמחד, יארציית נקבע לפי התאריך, וזהו עיקר דינו, ורק שמאחר שטעם התענית הינו מצד יב' חדש בגהנום וכ' הרי שכבר באדר א' עברו י"ב חודש ושפיר י"ל שכבר הגיע יום השנה לפטירתו, ונתקיים עניין התענית שבא לכפרה וכ', ושוב אין סיבה להתענות באדר ב'.

ומ"מ לאור כל הנ"ל נמצא עכ"פ שסו"ס כן יש משמעות לחודש "אדר" והדק"ל.

טז. אכן, לפי הנ"ל י"ל דגם עניין יארציית יסודו ודאי שמקיימים אותו באותו חודש שנפטר בו, ורק שמאחר שהסיבה 12 חודש יסודו מצד עניין יב' חודשי גהנום וכ', א"כ זה סיבה שאינו עניין של מעגל השנה המהותי דבעי' להגיע ל"חודש השנים עשר" וסגי במה שמגיעים לחודש מספר 12. אבל לעולם בעי' לקיים יארציית בחודש 12 שהוא חודש הפטירה, ולכן נהי שלעניין אדר אזלינן לפי חודש שנים עשר ולא לפי "חודש השנים עשר", אבל מי שנפטר בשבט, הרי שגם לפי מספור החודשים יוצא שנפטר בחודש מס' 11, ואם היתה שנה מעוברת, נמצא שמספור החודשים בשנה הבאה התעכב וחודש מס' 11 הוי רק כשמגיע שוב חודש שבט. כלומר מה שנקט מהר"ם מינץ דלעניין י"ב חודשי גהינום סגי במה שהוי בפועל י"ב חודשים, ייתכן דהוי טעם רק מדוע ל"ב שיהיה מעגל השנה המהותי של "חודש השנים עשר" כי עניינו 12 חודשים בפועל, ולכן סגי במספור בפועל ולא במספור המהותי. ולכן באדר יוצא שחודש "השנים עשר הינו אדר ב' אבל חודש 12 הינו אדר א'.

וסגי בזה אבל לעניין שבט בכל מקרה המספור בכל שנה ושנה מגיע למניין 11 רק בחודש שבט.

יז. והנה תענית ז' אדר בשנה מעוברת הוא באדר ראשון (מג"א תקפ סק"ח, בשם תשו' מהרי"ל). ולכאור' היינו כפי המבואר שעניין יארציט נקבע לפי אדר א'. אכן עיין בשאלת יעב"ץ ח"א סי' קיז בשם החכם צבי שצייד לומר שמתענים באדר ב', כשם שפורים הוא באדר שני, שנס פורים בא על ידי שהגורל נפל להמן באדר, שמת בו משה, ולא ידע שבו נולד, ולכן בדין הוא שתעניתו ופורים יהיו בחודש אחד. ועיין עוד בשו"ת חת"ס או"ח סי' קסג.

ולכאור' ב' הטעמים תלויים בהך מילתא גופא אי אזלינן בתר מניין חודש 12 או חודש "השנים עשר". דאי אזלינן בתר עניין יארטייט אזי כאמור הולכים אחר חודש 12, שזה אדר א'. אבל אי אזלינן בתר עניין נס פורים, אזי הוכרע שנס פורים הוי בחודש "השנים עשר".

אבל יש להוסיף, דלפי מה שביארנו לעיל הטעם דפורים שייך גם באדר א' וכו' משום שאילו חלילה היתה מתקיימת גזירת המן להשמיד וכו' בי"ג אדר והיו מעברים את השנה אזי היו מקיימים את הגזירה בי"ג לחודש אדר א' וכו', א"כ לפי"ז אזלה קושית השאלת יעבץ מעיקרא ודו"ק.

* * *

יח. והנה בשורש הספק איזה אדר עיקר ואיזה תוספת, לכאור' הפשוט מסברה היה דאדר א' עיקר ואדר ב' תוספת לעכב תחילתה של השנה הבאה כדי שניסן יהיה באביב. ומה באמת הטעם דאדר א' דוקא הוי התוספת. והנה כבר נזכר לעיל שהירושלמי הוכיח שאדר ב' ל"ה התוספת מדינתן לעבר בסוף אדר א' ואי אדר ב' הוי תוספת נמצא שהשנה נגמרה ואיך ניתן לעבר אותה. אלא שזה לא מהוה טעם לעצם העניין דאדרבה אם מצד עצם העניין הפשוט הוא שמעברים את אדר ב', ממילא היה צריך להיות הדין שניתן מה"ט לעבר רק בתוך החודש ולא בסוף החודש. ויתכן, שהשאלה היא מה כתוב בהא ד"שמור את חודש האביב". האם זהו דין בניסן של השנה החדשה שאיננו מתחיל אלא בחודש האביב וממילא השנה הקודמת עוד לא נגמרה, או שזהו דין בשנה הקודמת להיות נמשכת עד החודש האביב כדי שממילא ניסן יהיה בחודש האביב. דלפי הצד שזהו דין בשנה החדשה שעוד לא התחילה מסתבר דאדר ב' הוא התוספת כי אין דין בשנה הקודמת להימשך אלא בשנה הבאה שעוד לא התחילה וממילא הזמן בינתיים הוי זמן של תוספת. אכן לצד הב' שזהו דין בשנה הקודמת להתארך ניתן לומר שזהו דין בגוף השנה להתארך ולכן העיבור הינו בתוך השנה כדי שחודש השנים עשר שבו מסתיימת גוף השנה יתאחר עד לאביב. ודו"ק.

ויתכן באופן נוסף. והוא דבעיקר הקשר בין שנת חמה לחודשי לבנה והעיבור שמשלים ביניהם, יתכן שהגדר הוא ש"שנה" שייך ל"חמה" אבל "חודש" שייך לפי לבנה. ולכן בעיקרון שנה היתה צריכה להסתיים לפי שנת חמה, ורק שמניין החודשים לפי שנות לבנה "קוטע" אותה, כי כיון שחל חודש ניסן, חל הדין שהחודש הזה לכם ראשון הוא לחודשי השנה ונמצא שחלות חודש ניסן החיל שם שנה חדשה. מאידך, ניסן לא יכול להתחיל אלא באביב ולכן אחרי כמה שנים השנה אכן מסתיימת לפי שנת חמה באופן טבעי וחודש ניסן חל רק באביב. אמנם יתכן להפך, שלא שניסן קוטע את השנה מלהימשך עד סוף שנת חמה אלא שבשנה יש שנים עשר חודשים בלבד, וכיון שנגמר חודש י"ב ממילא תמה השנה. ולפי"ז הא דשמור את חודש האביב אומר שיש לעכב סיום החודש השנים עשר עד חודש

האביב. ולכאורה בשני האופנים הנ"ל ג"כ תלוי איזה אדר עיקר ואיזה תוספת. דאם השנה ממשיכה באופן טבעי עד שניסן קוטע אותה, נמצא שאדר ב' הוא התוספת מעבר לי"ב החודשים שבזמן הזה השנה המשיכה בלא שחל ניסן כיון שעוד לא הגיע האביב. אבל אם זהו דין שסיום חודש השנים עשר מסיים את השנה, נמצא בהכרח בשנה מעוברת שלא הוא התוספת אלא אדר א' כדי ש"חודש השנים עשר" יתעכב ויתאחר עד סוף שנת החמה ולא יקטע אותה קודם לכן. ודו"ק.

* * *

יט. בב"מ קב אי' המשכיר בית לחבירו לשנה ונתעברה השנה נתעברה לשוכר, הרי לנו לכאול' שחודש העיבור נחשב חלק מהשנה ולא כתוספת בעלמא שאיננה מן השנה. ומדוע אפוא לעניין בר מצוה החודש הזה איננו מן המניין, הא כיון שנחשב חלק מהשנה וגם נתבאר שיש לו שם "אדר" מדוע אינו נחשב לעניין בר מצוה.

אמנם יתכן לחלק דלעניין דיני ממונות חשיב שנה בדעת בני אדם. ועוד דשמא באמת אם אדר ב' היה התוספת אזי השנה היתה נגמרת לשוכר באדר א'. (וכדחזי' בירושלמי שטעמא גופא שאדר ב' ל"ה התוספת כיון שא"כ ל"ה ניתן לעבר בסוף אדר א' כיון שכבר כלתה השנה). אבל כיון שאדר ב' הוא ממניין השנה, ואדר א' שהוא התוספת בלוע בתוך השנה, ודאי דכשקובעים שכירות לשנה לא מסתבר שקבעו שיהיה אצל השוכר לסרוגין, שיחזיר לו הבית השכור לחודש ואח"כ יקחהו שוב. אמנם עדיין צ"ע מל' רש"י שם שכ' טעמא דנתעברה לשוכר, "שהעיבור בכלל שנה". ועוד, דלפי"ז מה הצד שנתעברה למשכיר דבעי למימר שנתעברה לשוכר, האם היינו שיחזיר לו באדר א' ויקבל בחזרה באדר ב', והרי לא מסתבר. ואדרבה באמת ק' דאם אדר א' הוא התוספת ע"כ דהכי הוה הדין אם לא נתעברה לשוכר ותימא הא לא מסתבר שלצד הזה יחזיר ויקבל לסרוגין. וע"כ הנושא הוא האם שנה בדעת בנ"א היינו 12 חודשים כמו כל שנה או שהולכים לבתר השנה הנוכחית דהוי שנה של 13 חודשים, ולצד דהוי כמו שנה בעלמא מפרשים בדעת בנ"א דשכירות לשנה הוי ל12 חודשים בפועל. אלא שלפי"ז מהו שכ' רש"י הטעם שהעיבור בכלל השנה, הא לא מצד זה הנדון כאן, וע"כ משום שאם חודש העיבור אינו מכלל השנה אין צד לומר דכוונת שנה היינו עם חודש העיבור וע"כ חודש העיבור בכלל השנה ולכן יש מקום להסתפק וכו'.

כ. אכן נראה ליישב פשוט, דזה ודאי שהאדר א' איננו מחוץ לשנה אלא חלק מהשנה ורק שאיננו נכלל במניין 12 חודשי השנה, אבל זה ודאי שימים אלו של חודש העיבור חלק מהשנה ואינם חיצונים לה.

וביותר, דעניין העיבור להשלים השלש שנים במה שנחסר למניין שנות חמה. ולכן נראה שעניין שנת חמה זהו דין ב"שנה" אבל עניין חודשי השנה זהו דין בחודשי הלבנה. ולכן מניין החודשים הוא 12 חודשי לבנה ולכן החודש הנוסף שבא להשלים הימים לשנת חמה איננו בכלל המניין, אבל לעניין ה"שנה" הרי שעניין של חודש העיבור להשלים הימים בשנה זו ממה שחסר לשנת חמה ולכן ודאי דהוה חלק מהשנה, דזהו כל עניינם. ודו"ק.

[והנה בבית יוסף אורח חיים סימן נה (ט - י) כ' וז"ל, "כתב המרדכי בהגהות יבמות (סי' קטז) דאין מצטרף הקטן לדבר שבקדושה עד שיהא בו י"ג שנה וחדש העיבור בכלל כדמשמע פרק השואל (ב"מ קב:) גבי ההיא דמרחץ וגבי משכיר בית לחבירו וכדאמרינן בירושלמי (כתובות פ"א סוף ה"ב) דחזרת בתולים תוך שלש שנים לבתולה ואיחור סימנין תלויין בעיבור השנה דכתיב (תהלים נז ג) אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי". משמע דמהא דשנת העיבור לשוכר משמע ראייה דבר מצוה הוי רק בחודש אדר ב', ולכאול' צ"ב מה הראיה, הא אדרבה לכאול' הקשנו דמשמע שהוי חלק מהשנה והן אמנם נתבאר דהוי חלק מהשנה אלא של"ה מן המניין אבל מדוע הוי ראייה דבר מצוה בחודש אדר ב'. וצע"ג כעת].

הערה בהל' ברכות:

טוש"ע או"ח סי' ר"ו נטל פרי ובירך ונפל צריך לומר בשכמל"ו ואם אמר בא"י ולא אמר אלוקינו יסיים ויאמר למדני חוקיך כדי שיהיה נראה כקורא פסוק ע"כ.

והנה הרא"ש בפ' כיצד מברכין (אות כ') כ' בירך ונפל מידו יאמר בשכמל"ו. וזהו לאחר שאמר אמה"ע אבל אם לא אמר אלא בא"י יסיים ויאמר למדני חוקיך כדי שיהיה נראה כקורא פסוק ע"כ. ויל"ע בדבריו דמתחילה כ' לאחר שאמר אמה"ע דמשמע דאם אמר אלוקינו מלך יכול לתקן ולומר למדני חוקיך אבל בסו"ד כ' הרא"ש אבל אם לא אמר אלא בא"י משמע דאם אמר אלוקינו אינו יכול לתקן. ולכאוף אפ"ל דמ"ש הרא"ש אלא בא"י דוקא וכל שאמר אלוקינו אינו יכול לאמר למדני חקיך. ומ"ש אבל אם אמר אמה"ע ל"ד ואף אם אמר אלוקינו אינו יכול לומר למדני חקיך. וכ"נ דעת הטור. ולכאוף היה אפשר לומר ביאור דברי הרא"ש באופן דכל שלא אמר העולם עדיין הוא תוך כדי דיבור של בא"י וכה"ג יכול לתקן, וזה מ"ש מתחילה וזהו לאחר שאמר אמה"ע, ומ"ש אבל אם אמר בא"י ולא כ' בא"י אלוקינו מלך, אפ"ל קצת דכיון דמה שיכול לתקן אחר שאמר אלוקינו מלך הוי משום דהוא תכ"ד לבא"י א"כ נקט עיקר הדין דאפשר לתקן אחר שאמר בא"י ומשום דקיי"ל תכ"ד כדיבור ממילא נפקא דאפשר לתקן אחר אלוקינו מלך וכעין הא דבעלמא אי קשיא דיוקא דרישא על דיוקא דסיפא אמרינן נעשה ורישא דיוקא וכל הא דמשמע ברישא הוי בכלל סיפא וה"נ נימא דכל שאמר אלוקינו מלך הוי כאומר בא"י וכ"מ בתר"י דכ' (בסוגית פת הצנומה בקערה) שמה שצריך לומר בשכמל"ו זהו לאחר שאמר אלוקינו מלך העולם אבל אם לא הזכיר עדיין מלכות אלא ברוך אתה ה' בלבד יש לו לסיים ולומר למדני חוקיך, ע"כ. וה"נ דהוי סתירה מרישא לסיפא ובדבריו א"א לומר דרישא ל"ד דהא כ' בהדיא אבל אם לא הזכיר עדיין מלכות וכו' ומלכות הוי מלך העולם וא"כ מוכח דכל שאמר מלך יכול לתקן וק"י אם אמר רק אלוקינו דלא הוי מלכות כלל דיכול לתקן, וא"כ רישא דוקא. וכ"מ ברי"ו (דף קמ"ג ע"ג) שכ' שזהו כשאמר כ"כ מהברכה עד שאמר מלך העולם אבל אם לא אמר אלא בא"י וסיים למדני חוקיך הו"ל כקורא פסוק ע"כ. ה"נ דרישא דוקא וצ"ל כמ"ש דכל שאמר רק אלוקינו מלך הו"ל כאומר בא"י. ומ"מ הטור ס"ל דדוקא אם אמר בא"י אבל אמר אלוקינו אין יכול לומר למדני חוקיך וס"ל בדעת הרא"ש דמ"ש אמה"ע ל"ד שאמר אמה"ע אלא כל שאמר אלוקינו הוי כאומר מלך העולם דאל"כ למה כ' אלוקינו מלך העולם הו"מ"ל שזהו לאחר שאמר העולם או כמ"ש תר"י שאמר מלכות ומדנקט אמה"ע ס"ל דאלוקינו הוי כמלך העולם וממילא סיפא דוקא.

בברכה

מישאל חיימוב

ספר 'אדרת אליהו' – קידושין חלק ג

מאת הרה"ג רבי אליהו ראש שליט"א – מרבני המכון

ספר 'אדרת אליהו קידושין חלק ג' הנו ספר חמישי בסדרת 'אדרת אליהו' על מסכתות הש"ס, פרי יצירתו של הרה"ג רבי אליהו ראש שליט"א מרבני המכון.

בספר זה זה עוסק המחבר במילי דמסכתא דקידושין, כאשר בחלק זה של הספר מייחד המחבר את הדיבור על ענייני כיבוד אב ואם וכבוד רבו, ע"ס השו"ע וכדרכו בקודש הוא לן בעומקה של כל הלכה והלכה כאשר הוא יורד לעומקה הסוגיה על כל שיטותיה, דש ומפרק ובונה את נדבכי הסוגיה עד למסקנות ההלכתיות הנובעות ממקור הדין בש"ס, בראשונים ואחרונים ועד פוסקי הלכה של זמנינו, כולל תמצית ההלכה למעשה. למען ירוץ הקורא לדעת כיצד לנהוג למעשה.

הספר יוצא לאור בהדפסה ועיצוב ברמה גבוהה ובכריכה מהודרת, ומצטרף בזה לשאר ספרי המכון שיצאו לאור בשנים האחרונות תוך הקפדה על יין משובח בקנקן מהודר.

יתן ה' ויוסיף כח להרהמ"ח שליט"א לזכות ולחבר עוד ספרים הרבה ולזכות את הרבים, מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא ויתברך בכל מילי דמיטב.