

תנובות שדה

גיליון תורני בענייני
מצוות התלויות בארץ
וכשרות המזון

גליון 132 / סיון - תמוז תשע"ז



תנובות שדה

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

כתובת המערכת:
המכון למצוות התלויות בארץ
ת.ד. 176 אלעד 4081003
טלפון: 03-9030580
פקס: 03-9030891
macon1@bezeqint.net

דמי מנוי לשנה: ₪ 60

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

תוכן העניינים

5	דבר העורך מעלת לימוד התורה
8	מידע הלכתי תערובת דגים טמאים * הערה נוספת על גידולים במדינת ירדן הרה"ג רבי שניאור ז. רווח שליט"א רב במ.א גזר ויו"ר המכון למצוות התלויות בארץ
11	מדור גנוזות וכת"י מתורת ארץ ישראל: ספר המשפטים - פס"ד מבה"ד במראקש בראשות הראב"ד הגאון רבי מחלוף אבוחצירא זלה"ה פיענוח, עריכה, ביאורים מקורות והערות מאת הרה"ג רבי יחיאל רווח שליט"א
14	קנייני התורה מו"ר הגאון רבי שלמה משה עמאר שליט"א הראשון לציון
17	על מה שעוררו להזהיר על איסור חדש ועל הפרשת חלה מקמח מלא שהחזירו לו את הסובין לאחר ניפוי הרה"ג רבי שניאור ז. רווח שליט"א רב במ.א גזר ויו"ר המכון למצוות התלויות בארץ
21	לקיטה ממשע שאבדו בו גידולים של ערלה וכלאים או גידולי תרומה - חלק ב הרה"ג רבי משה לנדאו שליט"א מרבני המכון
26	בעניין הימים שבארץ ישראל הרה"ג רבי ישראל מאיר פלמן שליט"א אלעד
30	תבלינים לעניין חיוב מעשר - חלק א מאת עורך הגיליון
38	בדין נוטע ברשות הרבים לצורך רבים הרה"ג רבי אריאל אילוז שליט"א מחוקרי המכון



לידידנו עוז

המסור לכל דבר שבקדושה

ועומד לימינו של ראש המכון שליט"א לסייע בכל
עת ובכל זמן

ר' ישראל יצחק הי"ו

ברכת מזל טוב

לרגל נישואך עב"ג תחי'

יהי רצון שיהיה בית זה בנין עדי עד, בית נאמן
בישראל, בית של תורה וחסד והרבה נחת
ותזכו לזש"ק ההולכים בדרך התורה והמצוות
וממשיכי השושלת של המשפחות המכובדות

מאחלים:

הרב שניאור ז. רווח שליט"א - ראש המכון
מערכת תנובות שדה, רבני המכון וצוות חוקרי
ועובדי המכון

מעלת לימוד התורה

חז"ל הפליגו בכמה מקומות במעלת תלמוד תורה על פני מעלת המעשים, (פאה פ"א מ"א) ותלמוד תורה כנגד כלם, ואמרו בירושלמי פרק א' דפאה על זה שכל המצות כולן אינן שוות לדבר א' מן התורה. (סוטה כא.) כי נר מצוה ותורה אור.. מה נר אינו מגין אלא לפי שעה אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה ומה אור מגין לעולם אף תורה מגינה לעולם. (מגילה טו:) גדול ת"ת מבניין הבית.. גדול ת"ת מכיבוד אב ואם.. בראשית ברא, בשביל התורה, ואם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי וכו'.

ועי' עוד בס' נפש החיים (שער ד פכ"ט ואילך) שהאריך במעלת לימוד התורה ע"פ שאר מצוות, והביא שם ממאמרי חז"ל הנז', וע"ש ע"פ הזהר, "שהתרי"ג מצוות מכוונים נגד התרי"ג איברים וגידים שבאדם ובעשות האדם אחת המצוות מתקדש על ידה אותו האבר המכוון נגדה ומחיה אותו וכו', אבל כשהאדם עוסק בתורה כתיב בה ולכל בשרו מרפא כדאי' בערובין נד. והטעם משום שע"י עסק התורה מתקדשים ומזדככים כל אבריו וגידיו וכחותיו כולם. ולכן אמרו ות"ת כנגד כולם, משום שהתורה"ק כוללת כל העולמות ולכן היא שקולה נגד כל המצוות. ועי' עוד בכ"ד הנפה"ח שער ד' שהאריך להביא מהמעלות העצומות של לימוד התורה"ק.

ועוד אי' בברכות יז. א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. ועי' בקוב"ע בביאורי האגדות סי' ד' שהביא לפירוש החי אדם דכיון שלא עוסקות בתורה איך תקומנה בתחית המתים. ואף שנשים עוסקות במצוות המעשיות.

הן אמנם מאידך רואים אנו בכמה מקומות מעלת המעשה ונחיצותו אף יותר מן התלמוד לכאז', וכדקתני (אבות פ"א מ"ז) לא המדרש עיקר אלא המעשה. וע"ש בפ' הרע"ב "שאפילו המדרש והדרש והדיבור בתורה שאין לך מדה טובה הימנה, אין עיקר קיבול השכר אלא בשביל המעשה". (יבמות קט:) ר' יוסי אומר כל האומר אין לו אלא תורה אין לו אלא תורה, פשיטא, אלא אפילו תורה אין לו כו'.

אכן, עיין עוד בנפש החיים (שער ד פרק ל) שהביא המקורות הנ"ל שרואים מעלת המעשה ע"פ הלימוד, והביא גם להא דאי' בגמ' (ברכות יז.) מרגלא בפומיה דרבא תכלית חכמה תשובה ומע"ט שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטע באביו וברבו כו' ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם. ובמדרש בכ"ד, כל מי שהוא יידע תורה ואינו עושה מוטב לו שלא יצא לעולם אלא נהפכה השליא על פניו. וכן (ע"ז יז:) כל העוסק בתורה לבד דומה כמי שאין לו אלוה.

וע"ש שפירש "כי בלתי קיום המצות ח"ו אין דבר במה להתאחז ולהתקשר בו אור התורה לשרות עליו ולהתקיים בו. כדמיון האור בלא פתילה".

וכבר קדמו בעיקר ביאור זה המהר"ל (נתיב התורה פרק יז) ע"ש שביאר מעלת המעשה כדחזי' בההיא דיבמות כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו, והוא שמאחר שהתורה עצמה היא רוחנית לגמרי לכן לא יכולה להתקשר ולהשפיע על האדם אלא באמצעות המעשה והיינו דלכן גם תורה אין לו בלתי המעשה, ע"ש. והיינו נר מצוה דהאדם הוא הנר כדכ' נר ה' נשמת אדם ועל ידי המצוה שהיא הנר יש אחיזה לאדם באור התורה ע"ש.

נמצא מבואר שמעשה המצוה של האדם מאפשר לאור התורה לחול עליו כי התורה עצמה שייכת לעולמות הרוחניים הגבוהים ומעשה המצוה מועיל שחל אור התורה על האדם.

אם כי יש עוד להבין בעיקר הדברים הנ"ל, היאך אפשר שע"י המצוות ממשיך עליו אור התורה אי לאו מצד שעניינה של התורה הוא ללמד לנו מצוותיה ועל ידי שפועל לעשות בגופו מה שלמד בתורה שמצווה עליו הרי שיש חיבור בין הלימוד למעשה ועי"ז מחבר התורה הרוחנית להשלים בה את האדם. אולם אם עניין התורה הוא דבר לעצמו לפלפל ולהבין דבר מתוך דבר ולא מצד ללמוד כדי לקיים, איזה חיבור יש בין הקיום ללימוד. ומאידך, ככל שנאמר שתכלית הלימוד הוא כדי לקיים, היאך אפ"ל שעיקר הוא הלימוד והמעשה אינו בא אלא כדי לחבר האדם לאור הלימוד.

מה גם שעיקר העולה מהדברים הנ"ל שטעם מעלת המעשה הוא כדי להחיל על האדם את אור הלימוד, לכאורה זהו דבר חידוש מן פשטיות העניין. שהרי לפי פשוטו התורה הינה ההוראה כדת מה לעשות ומה לא לעשות, זוהי התורה. והיאך אפ"ל דמטרת המעשים המצווים ע"י התורה אין ענינם ותכליתם לעצמם אלא כדי להמשיך על עושיהם את אור הלימוד של אותם המעשים.

ואדרבה, פוק חזי ברש"י הראשון על התורה שמביא את דברי חז"ל, "אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל", וכתב שם השפת"ח, "דהא התורה לא נתנה לישראל אלא בשביל המצות הכתובים בה שיקיימו אותם".

ועל עוד בסוטה דף כא. שעיקר מעלת התורה הוא אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, "הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם... מאי פרשת דרכים.. מר זוטרא אמר זה ת"ח דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא.

ולפי"ז היאך אפ"ל שתכלית המצוות הוי לצורך אור הלימוד מאחר שעיקר תכלית הלימוד הוי לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ובפשוטו היינו כדי לדעת את המעשה אשר יעשון.

הן אמנם שבהוריות דף יד, "איבעיא להו רבי זירא ורבה בר רב מתנה הי מנייהו עדיף רבי זירא חריף ומקשה ורבה בר רב מתנה מתון ומסיק, מאי תיקו". ופי' בתוספות הרא"ש שם (ע"פ הגי' המתוקנת) דמעלת רבי זירא שהוא חריף ומעלת רבה בר רב מתנה שמתון ומסיק אליבא דהלכתא. הרי לנו שיש ספק בדבר הי עדיף, כח הפלפול או אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, אבל גם שם משמע שעניין אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא הוא יסוד מוסד וחשוב בלימוד התורה עד כדי שלחך מ"ד הוי עדיף, והיאך אפ"ל דכל תכלית המצוות הוי לצורך מעלת לימוד התורה, אחר שחזי' שעיקר מתכילת התורה הוי לצורך אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

ויתכן לבאר בכל האי מילתא בס"ד ובהקדם דברי הח"ח זצ"ל (ליקוטי ח"ח קונט' תלמוד תורה עמ' מג – מד) וז"ל, "ואף המצוות, שאי אפשר לקימן בגלות, כגון המצוות התלויות בארץ ותלויות בבנין בית המקדש, רצון ה' יתברך שנתעסק בלמוד הלכותיהן דחשיב לנו גם כן, כאלו קיבלנו אותם במעשה, כיון שאנו לומדין אותן ומשתוקקין בלבבנו לקימן, וכמבואר לענין קרבנות להדיא "ונשלמה פרים שפתינו". והוא הדין בשאר המצוות שאין נוהגין בזמן הזה כמו שכתבו הספרים דבמה שלומד איש הישראלי הלכותיהן ומחשב בלבו מתי יבואו לידי ואקימן, מחשב הקדוש ברוך הוא כמעשה".

ויסוד ומקור לדבר זה עיין גם דברים מפורשים במדרש רבה לפר' בחוקותי, "ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אתם, אמ' ר' חמא בר' חנינא אמ' להם אם שימרתם את התורה מעלה אני עליכם כילו אתם עשיתם אותם.. תני ר' חייא הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו כאילו לא נברא".

ונראה שהעניין בזה מצד שמטרת הלימוד והמעשה שניהם הוא השאיפה לעשות רצון ה', שזוהי מטרת הנבראים. ורצון ה' אלו מעשי המצוות. ורק שכדי לעשות רצון ה' ע"י המעשי המצוות צריך לדעת מהם המצוות המהוות רצון ה' וזהו התלמוד.

הן אמנם, עצם ההשתוקקות והעיסוק לדעת מהם המעשים שהם רצון ה', יש לזה מעלה לאדם כאילו עשה המעשה, אף אם לא בא המעשה לידו כעת, שהרי מקדיש את זמנו לעסוק בלימוד רצון ה' מתוך השתוקקות לדעת כיצד לעשות רצון קונו, ועל ידי לימודו והנכונות והמוכנות שיש לו לעשות רצון קונו נחשב לו כאילו עשה את הדבר, ובבחינת מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, וכדאי' בברכות ו. (וכן בשבת סג.), "מאי ולחושבי שמו, אמר רב אשי חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה". והעניין הוא מפני שהאדם מצידו חותר ומשתוקק לעשות רצון קונו, ואם כן זהו עיקר עבודה"ש ואף אם לא יצא לפועל המעשה, וה"ה כשלומד ומתלמד לדעת כיצד יעשה רצון קונו שכבר הוא מעמיד עצמו לעשיית רצון ה'.

ואחר שנתבאר שעצם הלימוד כדי לדעת מה רצון ה' ע"מ לקיים חשיב מצד זה עצמו כאילו קיים, הנה בעניין זה יש מעלה בלימוד אף יותר מן המעשה בפועל, והוא שעל ידי הלימוד הוא משתלם יותר ויותר לדעת מהו רצון ה' ומתחבר עוד ועוד לרצון ה' במצוותיו ובפריטיות וודאי שאם הוא מעמיק בהן ומפלפל בהן ומבין דבר מתוך דבר ומסיק דברים אליבא דהלכתא לגבי דברים שאינם מפורשים ממש וכו' והרי הוא משתלם עוד ועוד ובעוד דרגות בהתחברות ובהשתוקקות לדעת רצון ה' אשר חשיב כאילו גם מקיים בזה את רצון ה' בהאי מילתא ולפום דרגת הלימוד וההתעמקות שלו בדבר. מה שאין כן המעשה בפועל שלא מלמדו ומקדמו עוד בעניין רצון ה' מעבר למדרגת המעשה עצמו בפועל מה שעשה.

זאת ועוד, שמאחר שלומד את התורה מתוך מגמה זו לדעת רצון ה' וכו', א"כ יש לו כבר שייכות וחיבור לרצון ה' דכה"ת כולה. וממילא יתכן שכל המעלות הגדולות שנמנו לעיל בדברי רבותינו בלימוד התורה יסודו בהאי מילתא שמתחבר לכל הרצון ה' שיש בכל התורה ובכל עוצמת קדושתה וכו'. ולכן תלמוד תורה כנגד כלם, ולכן אמרו בירושלמי שכל המצוות כולן אינן שוות לדבר א' מן התורה, והיינו כי בדבר אחד שבתורה הוא מחובר לכל התורה. ולכן ולכל בשרו מרפא כדכ' בנפש החיים שלימוד התורה מועיל באור כללי לכל האדם ולכל האברים וכו'. ולכן יכול לימוד התורה להעניק לאדם שלמות ושלמות על שלמות וכמו שהאריך הרמח"ל בדרך ה' הנז' לעיל. ולכן אי' באבות (פ"א ה"א) על העוסק בתורה לשמה שמגדלתו ומרוממתו על כל המעשים.

ולפי הנ"ל אפשר להבין היטב שכשעושה את מעשי המצוות הרי הוא מיישם בפועל את הרצון ה' של התורה ועי"ז הוא מתחבר בגופו לאור התורה הגדול שיש לו בלימוד התורה וכל דרגת ומעלת ההשתוקקות לרצון ה' שיש בלימוד התורה מתחבר אליו בפועל כשהוא בא ומיישם את המעשה בפועל, על אף שמצד המעשה מצד עצמו אין בו את כל האור וקדושת התורה וכו' וכמו שביאר בזה המהר"ל.

ולמבואר בכל זה, יתכן שהגדר בזה הוא שבאמת תחילת העניין הוא שתכלית התורה בשביל ללמד המעשה שהוא רצון ה' וכמבואר בכמה דוכתי. אך אחר שלימדה התורה את המעשה הרי שבלמוד והתלמודות בתורה עצמה אודות רצון ה' שבמעשים יש מעלה גדולה וחיבור לכלל קדושת התורה והמצוות וכו' יותר מעשיית המעשה עצמו. ומכל מקום עדיין המעשה עצמו מחבר בין גופו של האדם לכל מעלת התורה שיש לו בלימודו וכמו שביאר המהר"ל.

יה"ר שנזכה מכח חג מתן תורה לקבל את התורה לשמה, לשם עבודתו וקיום רצונו ית', ועי"ז ימלאו כל משאלותנו לטובה אכ"ר.

**בברכה
העורך**

❖ תערובת דגים טמאים

❖ הערה נוספת על גידולים במדינת ירדן

תערובת דגים טמאים:

כפי שפירטנו בחוברות הקודמות, וכפי שהבאנו באריכות בקונטרס "סימני טהרה" שהפצנו ברבים בשנה האחרונה, אין כלל חובת בדיקה מדגים שמקורם מבריכות גידול או כלובים שבים, וכגון דגי האמנון המיובאים מבריכות גידול במדינת סין או הסלמון המיובא מכלובים ממדינת נורבגיה או צ'ילי, והכל כפי שפירטנו שם.

ועוד הוספנו שבמקרה של האמנון בצורה ברורה ניכר בית קשקש שלו, ודינו כדין הקשקשים שיכול לשמש סימן טהרה מובהק, וכמבואר במהר"י מולכו ובכת"ס, והכל כמבואר שם. ובדג זה בית הקשקש ניכר בבירור וממרחק רב.

והנה שוב שבו והעלו טענות חדשות לחיוב הבדיקה של כל דג, ומעלים טענה שנמצאו דגים טמאים בין דגי האמנון, ועל כן לטענתם יש חובת בדיקה. אולם למעשה כבר כתבנו בבירור גם בקונטרס ובעוד מכתבנו נוספים ששלחנו בסוגיא זו, שהדג הטמא שיש ביניהם הוא דג "שפמנון" שהוא דג נקאי השומר על האקולוגיה בבריכות, שבעלי הבריכות רוצים שישארו שם וישמרו על ניקיון הבריכה. ואם עולה ברשת מחזירים לבריכה, ואם עולה כבר לבית האריזה, אם בודדים זה נזרק, ואם רבים הם, יכולים גם לשווקם, ואולם הייצור שלהם שונה ואחר לחלוטין בדרך כלל. אלא שלמעשה אין בזה נפ"מ כלל, כיון שהם ניכרים בכל סוג טביעות עין גם לאדם שקשה לו להבחין בין אור לחושך.

וכבר הבעתי את פליאתי, על מה שראיתי מי שכתב שפילה שמפנון דומה לפילה אמנון, ואינני יודע מי כתב זה, ואינני יודע אם החזיק זאת בידיו, ולדידי הדברים פשוט אינם נכונים כלל ועיקר, ואין להם כל דמיון, לא בצורת הפילה, לא במרקם הבשר, ולא בצורת העור, ובכלום אינו שווה. ולטענות אלו אין לחוש כלל.

ושלחו לי שוב תמונות ששלח להם אחד מבני ירושלים [כנראה שעוסק בכשרות], תמונות של פילה דג אמנון, ופילה דג שפמנון ולכאורה הראה להם שזה שווה. ועל כך השבתי להם, שאין כל חשיבות בעצם הניצוח, יש חשיבות לזהות מציאות, ולהכריע הלכה, מתוך כבוד ושיחה ומכובדת של תלמידי חכמים.

ולמעשה, גם אם אני אקפא נייר בצורת פילה, הוא ייראה דג קפוא. ברגע שתפשיר. תראה מייד הפרש עצום גם בצבע בשר הדג [בחלק שהורידו את העור, כל המופיע בתמונות ששלחתי אלי זה מהחלק של הבשר ולא הצד שהיה עור]. ובעוד שיש הפרש גדול במרקם של בשר הדג. והעולה על כולנה, עיקר דברינו זה לא בדגים כלופים, שמעולם לא עלה בדעתי להתירם, אלא בפילה דג עם עור, שהשינוי בין

מושט לשפמנון, הוא כהפרש בין אור לחושך. ועל כך כתבתי שאין כל מקום להשוואה זו.

ומה שעוד שלחו לי כי הגרמ"מ לובין שליט"א, כתב שהוא מעמיד את כל דבריו על רגל אחת, וזה מדברי הש"ך האומר שאין אפשרות להיכר אלא בראש ושדרה ולא בשאר אופנים. עכ"ד. ובאמת תמיחה גדולה על דבריו, וכבר תמה זאת באזני הגאון השקדן הגרמ"מ קארפ שליט"א, שהרי הש"ך ס"ל שראש ושדרה הם סימני טהרה, ואכן ודאי דס"ל שהם ורק הם אלו סימני טהרה. אולם אנן דס"ל שאין זה אלא טביעות עין [וכמו שהארכתי בקונטרסי שם], אין כל נ"מ בין ראש ושדרה לשאר טביעות עין, וזה פשוט וברור, וכמש"כ שם.

ועל כן על משמרתי אעמודה, שלכתחילה אין כל צורך לבדוק כל דג בדגי אמנון או סלמון שמקורם מברכות או כלובים, לפי המציאות הקיימת היום, ובעודם בעורם ניכרים הם היטב, וכל זה ביארנו היטב שם. ואמנם ברור שבדגים שמקורם מן הים, שיש חשש לתערובת, אכן חובה גמורה לבצע בדיקות אלו, קודם העמדתם למכירה לכלל הציבור, ואם יש חשש שלא נבדקו, חובה על עקרת הבית לבדוקם ולזהותם או על ידי גורמי הטהרה שהם הקשקשים, או על ידי סימני טהרה בשאר סוגי טביעות עין, וכפי שביארנו בקונטרס שם.

הערה נוספת על גידולים במדינת ירדן:

הנה בתשובה שכתבתי ביום צום גדליה של שנה זו, על שאלה שנשאלתי אם ואם יש מקום להחמיר בזיתים המגיעים ללא פיקוח על ערלה ממדינת ירדן, והשבתי באריכות לדון על גדר "עבר הירדן" וכתבנו שהעיקר להלכה בדעת הרמב"ם שגם אם יש מקומות שנכבשו על ידי עולי בבל, מכל מקום אין הדין שם כדין גוף ארץ ישראל שנכבש על ידי עולי בבל, ובמבואר בכס"מ שם, וכמבואר בחיד"א בברכ"י באו"ח סי' תפט, ובכרם שלמה למו"ר הגר"ש עמאר שליט"א והארכנו בזה שם. והסקנו לדינא בזה"ל: מותר לכתחילה לקנות זיתים מכל עבר הירדן, בלא לחוש כלל ואין בכך כל הידור לבחור מקומות מסויימים בעבר הירדן, וכמו שביארנו בפנים שלהכרעת החיד"א ספק ערלה בעבר הירדן מותר וכדין סוריא [והגם שסוריא חמור מדין שאר מדינות חו"ל, מכל מקום כל שלא ראו שהפירות נלקטו ממטע זה שמעורבים בו עצים שהם ערלה ועצים בוגרים מותר לכתחילה באכילה], וגם לדיעות החולקות מכל מקום יש כאן כמה ספיקות שאפשר לסמוך עליהם לכתחילה ובשופי ובלא חשש כלל. ובתוצרת של נכרי בעבה"י פשוט שמותר, וכל שהוא הוציא מן המטע שלא בפנינו אף שיש במטע גם עצי ערלה, ואח"כ נמצא ביד העכו"ם, אינו נחשב קבוע אלא 'פריש' והולכים אחר הרוב, דכל דפריש מרובא פריש. וכתב הרדב"ז והביא דבריו בברכי יוסף, שאין להחמיר בספיקא אצל גוי מחמת כל דפריש, "וכל דפריש מחמת ספק זה ונוהג להחמיר, חוטא על הנפש". ודי בדברים אלו.

והנה לאחר ששלחתי תשובה זו אל הרב השואל שליט"א, נאמר לו על ידי אחראים במח' הכשרות ברה"ר לישראל, כי כב' הגר"ד לאו שליט"א הרב הראשי לישראל, דן בזה לפני מורינו הגר"ח קנייבסקי שליט"א, והעלה שיש מקומות בעבה"י שיש לחוש להם. ולכן יש לבדוק ערלה שם, עכ"ד. ואני לא זכיתי להבין שהנה גם אם יחמיר בעבר הירדן בעניני ערלה מחמת עניני הגבולות וכמבואר לעיל, מכל מקום

כל זה בשטחי גידול יהודיים כגון ברמת הגולן, אולם בשטחים שבבעלות נכרים, מהיכי תיתי להחמיר בספק, והרי בגוי לכו"ע אמרינן כל דפריש וכלשון הרדב"ז הנז'. ואכן בהיותי אצל הרב הראשי בר"ח סיון תשע"ז, שאלתיו על כך, והשיב לי שלא דיבר אלא בשטחים שבעליהם יהודים כגון שבעלי החברות בארץ מגדלים שם, אולם אה"נ בנכרי גם הוא מסכים, שאין להחמיר כלל שם בירדן, ואם כן חזרנו שהלכה למעשה תוצרת המגיעה ממדינת ירדן אין לחוש לערלה בספק, וכל שהתוצרת מגיעה משטחים שבעליהם הם נכרים, כולי עלמא יודו בזה שאין לחוש להלכה ולמעשה. ע"כ. ויש לפרסם דברים אלו לפני הרבנים נותני הכשרות, שיצאו מבולבלים מההוראה לשלוח אגרונומים גם למדינת ירדן לבדוק ערלה אצל הנכרים, דבר שלא שמענו ולא ראינו מעולם.

בברכה

שניאור ז. רווח

ראש המכון

"ספר המשפטים" – סימן עז

פיענוח כתב יד, עריכה, מקורות, תוספת הערות/ הארות ומראי
מקומות מאת הרה"ג רבי יחיאל רווח שליט"א

פס"ד 1998 עפ"י ק' מס' 3153 זמנה 23.1.57. שמחה בן דוד ויוסף ק' על יצחק דרעי על
דו"ד וכו' וביום 7.2.57. עמדו לדין.

הזוג ה' שמחה היא יבמה שנתיבמה לזה יצחק ה' היבם מזה שנתיים ימים
בעירו ע"י חכמי עירו, וכעת היא באה בטענה שאין לו גבו"א כלל, ודורשת
ממנו גט לתחזירה מכל העגון באלמנות חיות, ומה גם שהוא בעל אשה אחרת
ולא יכול למיקם בספוקיהו.

הבעל ה' הודה לכל דברי האשה וכדברי האשה כן הוא, אלא שאמר שעם
אשתו האחרת יש לו גבו"א ורק כשבא להזדקק לזאת היבמה הוא כמת נחשב
אצלה ותמיד מנסה את עצמו והוא כדקאי קאי באבר מת, גם תמול שלשום
הלכה והתייחדה עמו ולנה עמו כל הלילה אולי ימצא מזור למכתו ולא מצא
לא לידו. גם הבעל ה' הסכים על הגרושין כדברי האשה.

פסק: הנה נלע"ד להציע תחיל הספקות להסתפק בנדו"ז. ספק א' אם זה היבם שאין לו
גבו"א אם יש לו דין סריס ואינו בר חליצה ויבום, וכמ"ש מרן ז"ל בא"ה בסי' קע"ב
ס"א. ספק ב' אי אמרינן דלאו כסריס הוא והוא בר חליצה ויבום אזי צריכין למודעי אם
מה שבא עליה באבר מת קרוי ביאה וממילא אם בא להוציא מוציאה בגט ולא תצטרך
עוד לחליצה. ספק ג' אי אמרינן דביאה באבר מת לאו ביאה שמה ובעינן ביאה באבר
חי וליכא וממילא צריכה גט למאמרו וחליצה לזיקתו, למי דורשין תחילה אם לגט או
לחליצה.

ולהתיר ספק א' בס"ד והוא דשני מיני סריס הם סריס חמה וסריס אדם. ופירוש סריס
חמה הוא שגולד סריס ממעי אמו ודהיינו משעה שזרחה עליו חמה שהיא עת לידתו
וסריס זה לאו בר חליצה ויבום הוא ולא חולץ ולא מייבם ולא חולצין ולא מייבמין
לאשתו, וכמ"ש מרן ז"ל בא"ה בסי' קע"ב ס"א ושם בספרו הגדול את מקורה הערה שם
יבמות ע"ט שפירשו ז"ל מטעם דכתיב "ולא ימחה שמו מישראל" – פרט לסריס ששמו
מחוי, זה מטעם אם המת סריס. ואם היבם הוא שסריס כתב הפרישה שם ס"ב משום
דכתיב "להקים לאחיו שם" וזה לאו בר הקמת שם הוא עי"ש, וכיון שאינו ראוי ליבום
אינו ראוי לחליצה, שהרי כתוב "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו" וגו' הא אם
חפץ מייבם, ולא לבד שפטורין מן החליצה ומן היבום אלא אפי' איסור כרת יש בהם
ביבום כשאינם ראויים לזה דנשאר עליהם איסור אשת אח שהיא בכרת, וכמ"ש הרב"ש

שם סק"א, וסיים עלה הרב ערה"ש שם בס"ב וז"ל דלכן הסריס שבא על אשת אחיו א"צ גט ממנו ואם יש אח אחר אינה נפטרת בביאתו ובחליצתו של הסריס וצריך האח האחר לחלוץ לה עיי"ש, וכל זה הוא בסריס חמה. אבל בסריס אדם שנותר ונחתך בידו אדם, שהיה לו מעיק' שעת הכושר חולצין ומיבמין לאשתו והוא חולץ ואינו מייבם מפני שפסול לבוא בקהל וכמ"ש מרן ז"ל שם בשו"ע בס"ג. ושם בס"ה מצינו תנא כרוכלא מרן ז"ל בס"י סריס חמה כל שאין לו זקן וכו' ואינו ניכר בין איש לאשה עיי"ש. והנה מרן ז"ל סתם דבריו ולא פרש אי בעינן כולו או בחדא מינייהו סגי להחשיבו כסריס, אלא שמצינו להרב ש' שם בסק"ד שכתב דלכ"ע בחדא מינייהו נקרא סריס אלא אם יש לו שתי שערות בזקנו אינו נקרא סריס עד שיהיו בו כל הסימנים ה' עיי"ש וכן פירש ה"ה בדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' אישות עיי"ש. וכן היא דעת מרן ז"ל בב"י ומור"ם ז"ל שם בהגה עיי"ש שכתב שאם יש לו ש"ש בגופו אינו סריס אפי' שיהיו בו כל הסימנים הללו, וכן היא דעת מרן בב"י שם עיי"ש, כללו של דבר שהכל תלוי בשער, ובנדון שעינינו רואות שהיבם זה כולו כאדרת שער בזקנו ובגופו וקולו כשאר אנשים דבר פשוט הוא שאין שום שייכות עם הסריסים אליבא דכו"ע והוא מייבם וחולץ כשאר בני אדם, והגם שאין לו גבו"א כמ"ש היבמה וכמו שהודה הוא עצמו לדבריה ופעמים אין מספר ניסה את עצמו והוא תמיד מזדקק לה באבר מת וכדברי ב', אפי"ה יכול להיות שיש לו איזה חולי או כישוף ולא מחמת הסירוס ולכל הדברות והאמירות הוא עולה ליבום ולחליצה, אלא שאם היינו יודעים בו קודם המאמר שאין לו גבו"א לא היינו מרשים אותו לייבם רק לחלוץ והרי בזה הותר ספק א'.

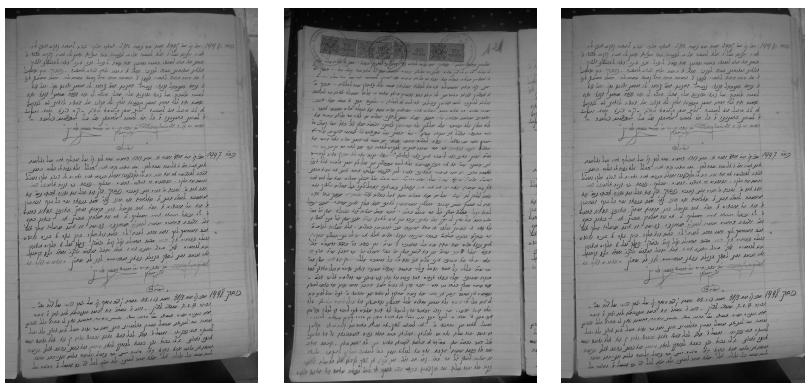
והדרי בי להתיר ספק השני בס"ד והוא דהכא בנדון זה שכבר קידשה במאמר חכמים ובעל באבר מת וכדברי ב', אזי למודעי צריך אם הביאה באבר מת קרויה ביאה וקרינן בה "יבמה יבוא עליה" ואם בא להוציאה מוציאה בגט כשאר נשים, דמשכנסה הרי היא כאשתו לכל דבר, וכמ"ש מרן בס"י קס"ח, או דלמא דהביאה באבר מת לא שמה ביאה והיבמה הזאת עוד לא פקעה ממנה זיקתה ואם בא להוציא נותן גט למאמרו וחליצה לזיקתו. ולברר זה מצינו למרן ז"ל שם בס"י קס"ו ס"ב וז"ל מן התורה אין צריך לקדשה אלא בא עליה וחכמים תקנו שלא יבוא עליה עד שיקדשנה בפני עדים בכסף או בשט' ופירוש מאמר הוא מאמר חכמים, וכמ"ש בס' ק"ע ס"ב ושם בב"י מבואר יוצא שמאמר אינו קונה ביבמה מן התורה משום שאין קידושין תופסין באשת אח ואין היבמה נקנית ליבם עד שיבוא עליה וכאורז"ל "ויבמה" – ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה, אלא חכמים הם שתקנו המאמר, והקידושין אינן תופסין בה רק מדרבנן. וביאה זו שאמרה תורה, צריכה להיות באבר חי ולא באבר מת ובזה היא שנקנית לו יבמתו מן התורה, משא"כ אם היתה באבר מת לא שמה ביאה, וכמ"ש מרן ז"ל בס"ז ז"ל "הבא על יבמתו בין בשוגג בין לשם זנות קנה אפי' בהעראה", ובסו' ס' ח' וז"ל וכן אם הדבקהו ביבמתו בלי קישוי אלא באבר מת לא קנה עיי"ש. והנה כל אדם חזו בו דמחלק מרן בין ביאה לביאה, ואין סברא להשתבש ולחלק בין הדביקהו אנשים לביאת עצמו ונאמר שאם הדביקהו אנשים באבר מת הוא דלא קנה אבל אם נתכוון לבוא עליה אפי' באבר מת קנה דהא אם היה באבר חי אפי' אם האנשים הם שהדביקהו קנה, ומשמע דלא שני בין האנשים לביאת עצמו ואין הדבר תלוי רק בביאת אבר חי או מת. וכן מצינו להגאון מר"ה שם בסכ"א בשם התוספות שאין יבמה נקנית אלא בבוא עליה באבר חי בקשוי אבל באבר מת לא קנה. ולא מבעינן למאן דס"ל המשמש מת בעריות פטור, אלא אפי' למאן דס"ל דחייב, מ"מ לענין יבום בעינן ביאה דרך הקמת שם, ואע"ג דפליטת זרע לא בעינן, וכן לא בעינן גמר ביאה, כדתנן דאפילו בהעראה בלבד קנה, מ"מ הכל דרך הקמת השם, אלא שלא גמר לגמרי, אבל באבר מת אין זה דרך הקמת שם, וזהו כוונת הטור והשו"ע בס"ח וכן אם הדביקהו ביבמתו בלי קישוי אלא באבר מת לא קנה ע"כ ועה' הש' מסיים בה ז"ל שאין כוונתם דווקא אלא

אורחא דמילתא נקטי ע"כ ורבינו ב"י נמי הביא דברי התוספות ה' שם. הרי מבואר מזה דלא שני לך בין הדביקוהו אנסים לביאת עצמו ובין אם בא עליה באבר מת לא קנה. ומינה לנדוד"ש ששניהם מודים שכל הביאות שבא עליה היו באבר מת אזי לא קנה אותה ועדיין היא קיימא בזיקתה. ובקדושי כסף שקדשה לא קנה מדאורייתא ורק מאמר חכמים הוא. ולכן עכשיו שהיא דורשת להתגרש וגם הוא מרוצה לגרש צריכה גט וחליצה. ואפי' לא רצה הבעל לגרש כופין אותו לגרש אליבא דכו"ע, וכמ"ש בס' קנ"ד ולדעת מרן ז"ל אפי' בלא הודה וה"ה נמי ביבם ויבמה שאחר שכנסה הרי היא כאשתו וכ"ש הכא שעדיין לא קיים המצווה שכופין אותו לגרש מתרי טעמי, מצד צערא דאתתא, ומצד קיום המצווה של החליצה, אלא דהכא לא צריכה וכבר הוא מרוצה לגרש בלא כפייה.

ומינה אמינא לה דצריכה גט וחליצה דורשין תחלות, והנה מרהטת לשונו של מרן ז"ל בס' ק"ע דסריכה נקיס ואזיל גט תחלה ואח"כ חליצה מזה נראה שיש מוקדם ומאוחר וגט תחלה ואחריו חליצה, וכן פ' הרע"ב בפ"ג ליבמות מה' הבי"ד הפ"ת שם סק"א שכתב וברישא יהיב לה גיטה והדר חליץ לה. ובס' ב"מ נתן טעם לשבח דכיון שהגט והחליצה באים להתירה ביחד ראוי להיות גמר המצווה בחליצה שהיא מן התורה עיי"ש. ומעתה הדין דין אמת שנותן לה תחלה גט למאמרו ואח"כ חליצה לזיקתה. ועיין לה' ערה"ש ס' ק"ע סכ"ו דמאריך שיתכון היבם בנתינת הגט למאמרו והחליצה לזיקתו ולא בהיפך שיכון שהגט הוא להתרת הזיקה עיי"ש.

והנה אם היו אחים ליבם פנים חדשות באים עמהם לדון, וכמ"ש מרן ס' ק"ע ס"ט, אלא כיון דהכא היבם הזה הוא לבדו דר ואחיו נעדר אין לנו עסק עמהם, ואוייט' וימן והי"ז ביום דב"ש י"ב לאדרא התשי"ז מתאים 13.12.57. [נ"ב בשי"ט כא צ"ל במקום הסג' שכך היא קבלת רז"ל כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה שהרי כתוב ואם לא יחפוץ ביבמתו וגו. ובשיטה 47 צ"ל במקום הס' והוא נקרא מאמר. ובשיטה 64 צ"ל במקום הסג' כשאחרים הדביקוהו לא קנה אבל אם הוא עצמו בא עליה באבר מת קנה דאין נ"מ בזה כלל. ובשיטה 69 צ"ל במקום הסג' דהא אפי' באשה דעלמא שבאה בטענה שאין לו גבו"א והודה לדבריה כופין אותו לגרש. ובשיטה 73 צ"ל במקום הסג' היא מדברי (רבנן) מרן ז"ל שם בס' ק"ע ס"ב שאם בא להוציאה אחר המאמר צריכה גט למאמרו וחליצה לזיקתו עיי"ש ואם אחר שגירש לא רצה לחלוץ כופין אותו לחלוץ וכדברי מרן בס' קסו ס"ז ז"ל גירשה לאחר ל' יום והיא אומרת לא נבעלתי מבקשים ממנו שיחלוץ לה ואם הוא מודה שלא בעל כופין אותו לחלוץ ע"כ והשתא שנתברר שצריכה גט וחליצה ודק.

והכל שריר ובריר ונהיר וקיים ע"ה מכלוף אבוחצירא ס"ט ע"ה יוסף חיים מיימרן י"ץ ע"ה רחמים שמעון הלוי י"ץ



קנייני התורה

ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני, ויחנו במדבר וגו'. (וי"ט, ב').

ובאזה"ח הק' דקדק בזה כמה דקדוקים, וכתב, אכן כונת הכתוב הוא להקדים ג' ענינים, הם עיקרי ההכנה לקבלת התורה, שבאמצעותם נתרצה ה' להנחילם נחלת שדי היא תורתנו הנעימה. הא' הוא התגברות והתעצמות בעסק התורה, כי העצלות היא כמו עשב המפסיד השגתה. ולזה תמצא כי כל מקום שיזכרנה ה' לתורה, ידקדק לומר לשון חזק ואומץ, עד גדר שימית עצמו עליה. וכו'. ועיין בספרי חפץ ה', שחברתי על קצת מסכתות הש"ס בקטנותי, במאמרי רז"ל למיימינים בה וכו', ותראה שלא תושג ההשגה אלא בהתעצמות גדול, וכנגד זה אמר ויסעו מרפידים וכו', נתכוין לומר שנסעו מבחינת רפיון ידים, כמו שמצינו שדרשו כן רז"ל, בפרשת וילחם עם ישראל ברפידים, ברפיון ידים ע"כ. והן עתה נסעו מבחינה זו, והכינו עצמם לעבודה עבודה משא בנועם ה', והוא אומרו ויבאו מדבר סיני, וענין ב', הוא השפלות והענוה, שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמשפיל עצמו ומשים עצמו כמדבר, וכנגד זה אמר ויחנו במדבר, לשון שפלות וענוה, כמדבר שהכל דורכים עליו. וענין ג', בחינת ייעוד חכמים בהתחברות בלב שלם ותמים, לא שיהיה בד בבד, שעליהם נאמר, חרב אל הבדים, אלא יתועדו יחד ויחדדו זא"ז, ויסבירו פנים זה לזה, וכנגד זה אמר ויחן שם ישראל, שנעשו כולם יחד כאיש אחד. והן עתה הם ראויים לקבלת תורה. עכ"ל.

והמעין בדברי קדשו, יוכל להשיג הכוחות הראויים לזכות בכתרה של תורה, באמת ובשלמות. הראשון בקדש הוא הרחקת הרפיון והעצלות, שהן הגורמים החזקים ביותר להפסיד התורה, והגדיר את זה בעל אזה"ח הקדוש, כעשב המפסיד השגת התורה, כלומר, כמו בגד לבן שנכתם בלכלוך, ושופכים על הכתם חומר מנקה (כלור), ועומדים ורואים איך שהכתם הולך ומתמעט, עד שנעלם לגמרי והיה כלא היה כלל, כן הרפיון והרשלנות, מאבדים כל הישג שהשיג אדם בתורה בעמל וביגיעה רבה.

וכבר אמר החכם "אין עצלות כעצלות השכל". שאנו רגילים לחשוב שהמושג של "עצלות", שייך רק בדברים מעשיים, כגון אם אומרים לאדם לקום בחצאי הלילות, ולצאת בקור וגשם וללכת למרחק, ולהביא חפץ מסויים, או לבצע איזה שליחות, וזה מתעצל מחמת רבוי הדרך וחשך ואפלה, והגשם והברד וכיו"ב, לזה יקרא עצלות, גם אם הלה צווח ככרוכיא שאין זה נובע מחמת העצלות, אלא מחמת סיבות אחרות, אין זה אמת, כי כך דרך העצלים שאינם מכירים בעצלותם, או לכל הפחות אינם מודים בה, וע"כ מרבים ליעץ עצות שונות, כדי להרחיק הדבר מעליהם, על כל פנים דרכי העצלות ידועים ומפורסמים הם. אך להתעצל בחכמה, לא כל כך מודעים לזה, והחכם אומר שזו העצלות הגדולה ביותר, ואין עצלות כעצלות השכל, שמתעצל האדם להתעמק בדרכי החכמה, ולרכז מחשבתו לעומק הענין, ומתוך עצלות זאת, מעדיף ללמוד דברים פשוטים שאינם דורשים ממנו להתאמץ ולהתעמק, אלא ללמוד דברים קלים ולרחף על פני המים.

ובפרט בימינו אנו דור המחשב, השולט בכל המערכות, ואשר לפי תיחכמו וזריותו ודייקנותו של המחשב, הכל משחרים פניו, ואליו פונים בכל העניינים, ומעדיפים לחוץ על כמה כפתורים, מאשר לחשב כמה ספרות, וק"ו שמעדיפים לקרא סיפורים ועיתונים, מאשר להתעמק בסוגיא דגמרא או בבירור הלכה כל שהיא, כי העצלות חזקה מאד, והיא משתלטת עליו, ותירוציה מרובים, וכך נפסדת השגת התורה, ועמא דארעא אזלא ומידלדלא.

וזאת חוקת התורה, שאינה נקנית אלא למי שממית עצמו עליה, שמוכן לוותר על כל תאוותיו ועל כל רצונותיו ולפי גודל ויתורו, כך תגדל מתנתו מאת ה', ויקבל חלקו בתורת ה'. יגיע ומצאת, שתמצא כפי מדת היגיעה שיגיע. וזה הוא ויסעו מרפידים, שהסיעו עצמם מכל רפיון ומכל רשלנות, ואז היו מוכנים ומסוגלים לקבל תורה, ויחנו בהר סיני.

והדבר השני שהזכיר האוה"ח הוא ענין, ויחנו במדבר סיני, שהוא השפלות והענוה, שאדם ישפיל עצמו כמדבר שהכל דורכים עליו. שהתורה נמשלה למים, ודרך המים להלך למקום הנמוך ושם חנייתם ושם משכנם, כך התורה שורה על מי שמנמיך עצמו, וכמו שדרשו על המשנה בתחילת אבות, משה קיבל תורה מסיני, שלמד מסיני שמדת הענוה והשפלות היא סגולת קנין התורה.

וצ"ל למה המשילו את זה למדבר, והיה אומר עפר או קרקע עולם, שכולם דורכים אותם ולא מתלוננים, ומה ענין המדבר. ואולי י"ל שבמדבר יש גם העצה כדת מה לעשות שיוכל להגיע למדה זו, שנפשו תהיה כעפר לכל, ולאז כל מוחא סביל דא. ואולם באמת זו היא המעולה שבברכות, אם יזכה האדם לשים נפשו כעפר, שאז אינו נפגע מאיש, ולא כועס, וגם ממדת הקנאה יונח לו, ונפשו תשקוט בשלוותה, והיא בריאות איתנה לגופו ולנפשו, ועל ידה ימצא חן ושכל טוב בעיני א-ל-הים ואדם. אך קשה לרוב בני אדם לשאת מדה זו על שכמם, עם הכובד שלה, עד שנראה בעיניהם כקללה ח"ו, וצריך חכמה גם התבוננות, כדי שיבין מעלתה ויתפייס לאמצה כחלק מסדר חייו הרגילים. והיא חכמה עמוקה.

ולזה דימו השפלות למדבר דוקא, שהרי האדם ההולך במדבר, יודע שאין זה מקום ישוב כלל, ורק הוכרח לעבור שם, וממתין לזמן שיבא אל הישוב הנכון לו, והואיל וכן, אינו נותן לבו לדקדק כל כך על מיני קיטניות, וגם אם יחסר אחד מהם, או לא תושלם אחת מכל מה שצריך לו ורגיל בהם, לא מרגיש כאב החיסרון בחזק כל כך, באומרו, הלא אני כאן רק זמני, ותיכף אבא אל היישוב ואוכל להשלים חסרוני. ולא עוד אלא כאן במדבר מי רואה אותי, ואני במקום שמים, ולואי ואנצל מדברים הגדולים ומסכנת חיות, ושאר דברים המצויים במקום כזה, ויקטנו בעיניו כל חסרונותיו, וסובל אותם בנחת, וזה רמזה תורתנו הקדושה, באומרה: ויחנו במדבר סיני, שתהיה דעתם שפלה, והוא תנאי לקבלת תורה וקניינה באמת, שהאדם המקפיד שלא יחסר לו דבר מכל אשר ראתה עינו וחמד לבו, לא יזכה בקנין התורה, כי לבו ועיניו נתונים לתאוות ורצונות זרים ועוברים, ולא מניח מקום לקנות התורה באמת, וזהו סוד "שממית עצמו עליה", שמוכן למחול על רצונו, ולדחות תאוות לבו, גם אם מותרת היא היתר גמור, ובלבד שלא יותר על רצונו להוסיף בלמודו בעמל וביגיעה, בכל רגע ממש, ורק בזה היא נקנית לו, כי חוקה היא מלפניו יתברך, שהוא לבדו נותן התורה וא"א לשום נברא לזכות בה אם לא תנתן לו מאת ה' ב"ה, והוא חקק וגזר שלא יתנה כי אם לאיש אשר אלה לו, הנכון לוותר על דברים הרבה מפני כבודה ורוב חפצו בה, ומבטל רצונו מפני רצון קונו, רק לזה ה' נותנה לו, ובעין יפה הוא נותן, עד שנעשה כמעייין המתגבר.

ובהיותי בזה אכתוב כאן מה ששמעתי לפני קרוב לארבעים שנה, מפי הגאון רבי יעקב פינק צ"ל שהיה אב"ד בעי"ת חיפה ת"ו, ששאל שאלה גדולה, דק"ל אין דבר העומד נגד הרצון. והנה עינינו רואות אנשים רבים רוצים וחפצים, להיות גדולי תורה, ומורי

הוראה אמיתיים, ולא עלתה בידם, ויש הרוצים לעבוד את ה' בכל ליבם, ולהמנות על צדיקי האמת, ולא עולה בידם, ואיך אומרים, אין דבר העומד נגד הרצון. והשיב תשובה נפלאה, דבאמת אין כוח בעולם שיכול לעמוד נגד הרצון, ואולם רצון נגד רצון, כן יכול לעמוד, דזה רצון וזה רצון, ומאי אולמיה דהאי רצון מהאי רצון, ואם אמנם ירצה אדם בדבר אחד ויעמוד ע"ז, הוא בודאי ישיגנו, שאין כוח שיעמוד נגד הרצון. אבל הבעיה היא, שיש רצון ללמוד ולהתעלות ויש רצון לעבוד את ה', אבל בד בבד רוצים גם ממון ועושר, ועוד רצונות שונים ומגוונים, ותאוות רבות ולא הרי זו כהרי זו, הצד השווה שבהן שכולן הן מענייני החומר, ורחוקים מאד מן הרוחניות. ולא מוכנים לותר על שום מותרות, ואם יחסר אחד מהם א"א לו להתקיים אפילו שעה אחת, והרצונות מתרבים ומתחדשים מיום ליום ומשעה לשעה, ורצון זה עומד נגד זה, ובא אחר ועומד נגד קודמיו, וכן הלאה, עד שהכל מתבטל, וזהו לא מתקיימים בידו. אבל אם יעמיד רצון אחד, ויבטל שאר הרצונות מפני אותו הרצון, ודאי שיזכה לקיים את רצונו, שעליו הוא עומד בעוז ובעקביות.

וכדי להגיע למצב שבו יסכים לותר על רצונותיו, המשילו את זה למדבר וכו"ל, שגם זה יחשוב שהעולם הזה הוא פרוזדור, וימיו כצל עובר, וטובותיו גם רעותיו מהרה יעבורו, והיו כלא היו, וכל תאוותיו אשר יתאוה אין להם אלא שעתם בלבד, אבל בקנותו קנין תורני, והשגה רוחנית הוא קונה קנין נצחי וחיי עולם, ועומדת לו למגן וצינה בעולם הזה ובעולם הבא, ובהעמיקו בהתבוננות בדברים אלו, וכן בעובדא שהוא נתון כאן בעל כרחו, והימים והלילות ערבים ועובדים בחריצות לכלות שהותו כאן, ולהביאו אל אחריתו, אז יקל בעיניו לותר על הרבה דברים, ולהתחזק בעמל התורה בזריותו וחריצותו. ויזכה להפיק רצונו האמיתי להיות בעל תורה באמת, ודבוק בה' לעד.

והענין השלישי שהזכיר רבינו זיע"א, הוא, ועד החכמים בלב שלם ותמים, שזה רמוז בפסוק, ויחן שם ישראל נגד ההר, בלב אחד כאיש אחד.

והתועדות החכמים בצוותא חדא, הגם שיהיו דעותיהם שונים וחלוקים זה מזה, זה אוסר וזה מתיר, זה מחייב וזה פוטר, על כל פנים, המשא ומתן ההדדי יוליד ברכה וירבה בחכמתם, וירחיב דעותיהם להעמיק יותר ויותר, וכל אחד מתאמץ להוכיח סברתו ולדחות סברת שכנגדו, ובה מתרבה עמל התורה ויגיעתה, והעיון מתחדד, ומביניהם מתקבדת התורה ומתקלס עילאה, לא כן הבדידות שכל אחד הולך לדרכו, מתרבים הדעות בלא בירור ובלא ליבון והלבבות נפרדים ומתרחקים, ונמצאים חסרים בקנינה של תורה, וגם לא זוכים לסייעתא דשמיא, אבל ברבים ובלב אחד השכינה מתגלה עליהם, וזוכים לדברים הרבה, ולא זכינו לנתינת תורה מפי הגבורה, עד שהיינו כאיש אחד בלב אחד, ויחן שם ישראל נגד ההר.

ואולי יש לפרש בזה את הפסוק הנ"ל, דהכי קאמר, ויחן שם ישראל, וע"י זה שהיו בלב אחד כאיש אחד, יכלו לעמוד כנגד ההר, הוא היצר הרע שנדמה להם כהר, וכמאמר חז"ל במסכת סוכה. וע"י שמתחברים יחד זוכים לס"ד ויכולים להלחם נגד ההר הוא היצר הרע, ולהכניעו, ולעשות רצון ה' באהבה.

בברכת התורה

שלמה משה עמאר

הראשון לציון

הרב הראשי לירושלים

על מה שעוררו להזהיר לציבור על איסור חדש ועל הפרשת חלה מקמח מלא שהחזירו לו את הסובין לאחר הניפוי

ער"ח כסלו תשע"ז

לכבוד

הגאון ר' **אברהם יצחק הופמן** שליט"א
מנקיי הדעת בירושלים עידה"ק
ומח"ס חשובים, וממזכי הרבים
שלום וברכה וכט"ס!

מה שכבודו עורר על כמה עניני כשרות, ועל כך שיש להזהיר את הציבור מבעיות של חדש, ועוד מענין הפרשת חלה מקמח מלא. הנה על שאר עניני הכשרות, שלחתי לכבודו מכתב בנפרד, ועל שני הענינים הנוספים אמרתי אענה את חלקי למלא רצון צדיק.

א. בענין איסור חדש בחו"ל:

כבודו העיר על מה שכתבתי במידע הלכתי לגליון 96 של החוברת תנובות שדה, אודות החששות של איסור חדש בחו"ל הן לגבי חיטה והן לגבי שעורה, וכתבתם שם שהייתי צריך להוסיף עוד הערה לגבי החומר שנקרא "מאלטודקסטרין" שכפי שציטטתם מחוברת בשפה האנגלית שצירפתם, חומר זה הוא בחשש לחדש. ועוד כתבתם לחוש לגבי השמרים היבשים שלא התייחסתי בדברי שם.

ובכן יישר כח על דבריכם, ובהחלט במאמרי שם התייחסתי בעיקר לשימושים השונים בקמח לתעשיות המאפים, הפסטות, קוסקוס ועוד [כאשר אכן, בחלק גדול מהעולם משתמשים בתוצרת המגיעה מקנדה בעיקר וכל חיטה זו המיועדת לתעשיית הקוסקוס או הפסטה [דורות], היא רובה ככולה באיסור חדש, וכל הקוסקוס אשר מגיע ממדינה כמו מרוקו, החל מחודש נובמבר–דצמבר ואילך עד פסח, הוא באיסור חדש. ולצערי עיני ראו ועד כשרות מהדרין מן הארץ שייצר במפעל במרוקו קוסקוס, עם חותם שלו, וזה היה בוודאות באיסור חדש. עכ"פ מוצרי לוואי, חלקם מפורסמים שהתהליך שלהם קצר יותר והוא מצוי יותר כגון השעורה לתעשיית הבירה וכל רכיביה, וצינתי זאת במאמרי שם. מאידך מוצרי

משנה, כגון מאלטודקסטרין, אכן לא התייחסתי, רק חשוב לציין שאין כל המקורות לייצור מוצר זה שווים בכל המקומות, כאשר יש המייצרים זאת מתירס, ויש המייצרים מחיטה [וזה בעיקר באירופה], ולהבדיל מארה"ב שחיתת חדש מצויה ביותר, אין המצב דומה כלל באירופה שהרוב המוחלט של החיטה איננו באיסור חדש. זאת ועוד, שיש לחשב את תהליך הייצור של המוצר הסופי, ויש לבדוק אם במציאות חשש זה קיים בפועל. אלא שכאמור לא זה היו מטרת כתיבת הדברים שלי במאמר בתנובות שדה שם.

ב. הפרשת חלה מקמח מלא, שמחזירים לו את הסובין:

מה שהערתם לגבי קמח שהוציאו הסובין ממנו ושוב החזירו שהתרתם על כך שיוצא מכך מכשלה רבה חמורה לרבים, כאשר למעשה מפרשים חלה בברכה, ממה שצריך להיות פטור.

ובכן ברשותכם, נקדים ונסביר כי הסובין היא קליפת גרגיר החיטה, והוא מהווה בין 17%–13% מגרגיר החיטה. הסובין עשיר בסיבים תזונתיים, ועל כן יש ממליצים עליו לפעילות מעיים תקינה, אלא שהסובין אינו ראוי למאכל כמות שהוא, אך משתמשים בו כתוספת למאכלים או מאפים וכמובן בתערובת עם הקמח, שממנו מכינים קמח מלא.

והנה מקור הדין שממנו חשש כבודו, הוא מה דשינוי במשנה בחלה (פ"ב מ"ו) חמשת רבעים קמח חייבים בחלה הן ושארין וסובן ומורסן, ניטל מורסן מתוכן וחזר לתוכן הרי אלו פטורים. ע"כ. והנה מלשון המשנה משמע שאיירי על צירוף לשיעור חלה, וזה שכתבה שאם ללא המורסן אין שיעור והוציאוהו והחזירוהו אין מצטרף. אולם משמע שאה"נ אם יש שיעור בלא המורסן, ישאר חייב אף אם החזיר את המורסן לתוך הקמח, וכך פשטות הדברים, שהרי העיסה סו"ס ראויה לאכילה, וכשם שכך הדין כשלא הפריד את המורסן. ובירושלמי על המשנה (ה"ג) שנינו למסקנת הדברים כתב לבאר את טעם המשנה מחמת ש"דרך עיסה שנו" ומבארים מפרשי הירושלמי, שהטעם הוא מחמת שדרך עשיית העיסה כשהכל מעורב ואין דרכה להפריד ולהחזיר, וכך ביאר הרע"ב על המשנה הנז'. ובמלאכת שלמה על המשנה הביא מודברי הרשב"א שאכן כל שיש חמשת רבעים חייב, אף אם החזיר מורסן לתוכן, כל שיש שיעור קמח גם בלא המורסן. וכ"כ המאירי בחלה שם, ובאמת שהוא לשון הרמב"ם להדיא (ביכורים פ"ו הי"ח), שאין המורסן משלים לשיעור אם חזר והשלים איתו את השיעור, ע"כ. ואם כן, כאשר יש שיעור בלא המורסן, שוודאי חייב להפריש, וכ"כ המהר"י קורקוס על הרמב"ם שם. אלא שרבינו הגר"א בביאורו על הירושלמי שם, כתב וז"ל: "ואפשר שאפילו היה ה' רבעים קמח בלא המורסן, היה פטור מטעם שאינו קרוי לחם" משמע שהכל יהיה פטור וכדין עיסת הרועים, וצריך לומר שלביאור הגר"א אין החסרון בעשייה אלא בעיסה עצמה וזה שכתב שם שאינו קרוי לחם [ולכאורה היה מקום לומר שאין יוצאים ידי חובה בזה בפסח שהרי שם לומדים דין זה מזה], וגם רבינו התשב"ץ (ח"ב סי' רצא פ"ב) הביא דיעה זו [אך בדעת סתם הביא שכן חייב בחלה, עי"ש].

אולם כאמור הכרעת הראשונים אינה כך, וכך הוא להדיא ברמב"ם וכן לשון השו"ע (סי' שכד סעי' ג) שאם החזיר המורסן אינו מצטרף, משמע שרק לענין צירוף יש מניעה אבל לא על העיסה עצמה אם יש בה כשיעור קמח, וכן הכרעת הערוה"ש (סעי' טז), וכן עיקר הלכה למעשה שיפריש ועם ברכה. [ועוד ראה במשנה

ראשונה (על המשנה בחלה שם) שכתב לדון היכא שנטלו את הסובין והחזירו שלא מדעת בעל העיסה, והיה לו נראה פשוט שאין זה כדין נטל והחזיר, אלא שמחמת סתמות לשון הפוסקים כתב שלמעשה יש להחמיר בזה, והביא שם עוד כמה ציורים כהאי גוונא, ומדבריו בהו"א לכאורה מוכרח, שאין החסרון בגוף העיסה, שאל"כ מה נפ"מ אם נטל והחזיר מדעת או לא? ועוד יש לדוק בכ"ז ועי' עוד לקמן אם ישתנה הדין בזה"ז שיש רגילות להחזיר את הסובין בזה"ז.

והנה כד תידוק בלשון המשנה, הרמב"ם והשו"ע, תראה שבתחילת דבריהם הזכירו הסובין והמורסן, ואילו לגבי נטל והחזיר כתבו כולם הדין רק לגבי מורסן ולא סובין, ונראה להדיא שסובין אכן גם אם נטל והחזיר כן יצטרף. ובאמת כן דייק הרש"ש (במשנה שם, מובא בתוס' אנ"ש), אלא שהוכיח מהר"ן (בפסחים) ומהש"ך (סי' שכד ס"ק יא) שה"ה בסובין. וכן הוא להדיא ברשב"א הנ"ל המובא במלאכ"ש על המשנה. אלא שעדיין יקשה היאך יש שינוי לשון כזה ברמב"ם ובשו"ע מפיסקא לפיסקא ויותר נראה שזה בדווקא, וגם הרש"ש הסכים שברמב"ם כך הדין, וכתב על זה ותמוה. ולשון הטור הוא כלשון הרשב"א שניטל סובן ומורסן, ואפשר לבאר זאת בחילוק בין מורסן לסובין, שהנה ברש"י מבאר עמ"ס שבת (דע"ו ע"ב) שהסובין גם יותר מן המורסן, וכ"פ הרע"ב על המשנה במס' שבת (פ"ז, אולם בפירושו עמ"ס חלה (פ"ב מ"ו) כתב שהסובין הוא הדק והמורסן הוא הגס.

ולפי"ז יוצא שלמ"ד דס"ל שהמורסן הוא החלק הדק יותר, בודאי שבסובין שחזר ועירבן אינו מצטרף, דכל שכן הוא, אולם למ"ד שהמורסן הוא הגס יותר, יתכן שהסובין שהוא דק יותר כן מצטרף אם נטלו והחזירו. ולכאורה להבדיל מלשון המשנה והשו"ע שבתחילה הזכירו גם סובין וגם מורסן, ובסוף לגבי נטל רק מורסן, אז אפשר לפרש ככל הצדדים הנז', או שמורסן וק"ו סובין או להיפך וכאמור, אולם לשון הרמב"ם שונה הוא שברישא כתב רק סובין ולבסוף רק מורסן, ויותר נוח לבאר ברמב"ם שהכל אחד הוא, וברישא נקט סובין לרבותא שאפילו שהוא גס יותר בכל אופן כל שלא הפרידו משלים לשיעור, ואילו בסיפא שהפרידו נקט מורסן לרבותא, שאפילו מורסן שהוא דק, אם נטלו והחזירו לא משלים. וביאור נפלא הוא אם נבאר דהכי ס"ל להר"מ. אולם בערוה"ש (טו-טז) כתב כדבר פשוט שסובין הוא הדק, והמורסן הוא העב, ועוד כתב שברור לו ברמב"ם שדעתו כהטור שהכל אחד, ודין המורסן והסובין שווה וכדעת הטור. אולם נשאר שם שמהמשנה ומהשו"ע משמע שיש חילוק בין מורסן לסובין, וסובין שהוא דק גם אם נטלו והחזירו מצטרף לשיעור, ולהבדיל ממורסן שהוא עב. ושו"ר בס' הערוך (בערך גנן ובערך מורסן) שכתב להדיא שמורסן הוא העב והסובין הוא הדק.

וכדי שנדע בזה הלכה למעשה בימינו אנו, יש באמת צורך לידע מה הוא הנקרא מורסן ומה הוא הנקרא סובין, שהנה רש"י עמ"ס שבת כותב שם שסובין זה הקליפה שנושרת בשעת הכתישה וההרקדה, ומורסן הוא הנשאר בנפה. כלומר לדבריו הסובין של ימינו הוא המורסן. אולם כל הסוברים שהסובין הוא דק יותר, וכל החשש היה רק לקליפה שהיא המורסן, אם כן הסובין שנשאר בנפה אין לחוש כלל אם נטל וחזר, לדיעות שחילקו בין סובין למורסן. ויהיה בזה נפ"מ לימינו, שכיום אופן טחינת הקמח המלא, הוא טחינת הגרגר השלם, ולאחר טחינה הכל עובר למערכת נפות, ומה שנשאר בנפות חוזר לטחינה נוספת וניפוי נוסף, והנה אם הוא חוזר עם הקמח יחד, לכאורה כל שהם עדיין מעורבים, לכאורה אין זה נחשב לניטל והוחזר, כיון שכל העת הוא יחד עם הקמח, אולם באופן שהופרד הסובין

בנפה או אף אם יש מעט קמח, אך הרוב הוא הסובין, לכאורה דינו כנטלו והחזירו. ובאמת כך אמר לי הרב קלפהולץ שליט"א מכשרות עד"ח, כי אכן הוא הראה לפני הגר"י בלוי זצ"ל קמח שחזר לטחינה מהנפה ומעורב בו 25% קמח, ולא אישרו כקמח אלא כסובין, אולם כאשר הראה לו עם 50% קמח, אישר לו שהוא עדיין נקרא מעורב, ואין דינו כנטלו והחזירו [ועפי"ז הורה שכל הקמח המלא, הן הרגיל והן המיוחדים ללא צורך בניפוי יש להוסיף על משקלם 15% וזאת כיון שיש לחוש שהסובין אין להתחשב בהם מחמת שנטלום והחזירום בצורת הטחינה של ימינו, מאידך בקמח מחברה מסויימת שבכשרות שלהם ("רובינפלד" לפי הנתונים שבידירתי בחנוכה תשע"ו) אין צורך להוסיף 15% אחוץ, כיון ששם הקמח חוזר לטחינה מהנפה כשהוא מעורב ב 50% קמח ויותר].

ואמנם למעשה מעיקר הדין היה נראה לי שאם כבר עשה עיסה משיעור חלה בקמח מלא, ולא הוסיף על השיעור, אין לו לפטור עצמו מהפרשת חלה, וזאת כיון שיש ס"ס לחיובא, שהרי י"א בדעת השו"ע בסובין אף אם נטל והחזיר חייב, ואף אם אין לנו ודאות מהו סובין ומהו מורסן, מ"מ י"א שהוא הסובין של ימינו שהוא הדק יותר. ואת"ל כדעת הסוברים שאינו מצטרף לשיעור, מכל מקום אפשר שמה שחזר לטחינה היה עם רוב קמח, ועל כן נראה שחייב להפריש חלה בכל גווני.

זאת ועוד יש מקום להביא כאן ולצרף את סברתו של של הגר"ד הורוויץ זצ"ל בספרו שו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ב סי' פג), שדן שם בהאי דינא של סובין החוזר אל הקמח, ושם באות ג כתב לחדש שיש לחלק בין אם מחזיר סובין לקמח או לעיסה, כי במחזיר לקמח מאי שנא אם היה מתחילה או אם מחזיר בהמשך? והגם שדבריו קשים להלכה שהרי לשונות הראשונים שמחזיר לקמח, והוא עצמו הרגיש בזה שלשון הרמב"ם בפיהמש"נ עמ"ס חלה הנז', שהחזיר את הסובין לקמח, אך מ"מ יש כאן עוד סברא לצרף.

זאת ועוד שיש להעיר שסו"ס החסרון הוא שאין דרך להחזיר את המורסן לאחר שנטל ממנה, וכ"ה לשון הרע"ב והראשונים שם, ובהתבסס על דברי הירושלמי הנז', ואם כן בימינו שזו דרך עשיית כל המאפיות בארץ ובעולם, לנפות ולהחזיר את הסובין, וקמח זה המלא הוא נפוץ בכל העולם, ומומלץ היום לשימוש יותר מן הקמח הלבן, ואם כן היום ממש דרכו בכך להחזיר, אף שהוא בפני עצמו, או עם אחוזים נמוכים של קמח לבן.

לכן לענ"ד פשוט שבזה"ז חייב להפריש חלה מן העיסה, גם אם החזירו את הסובין לקמח לאחר שנטלוהו, אלא שלענין ברכה יש לחוש ולברך רק אם יודע בוודאות שלפניו מסוגי הקמחים שאין הסובין חוזר וכגון הקמח למצות שגם בטחינת מכונה חוזר הסובין עם רוב קמח, או קמח מלא שמפורסם שדרך עשייתו שחוזר עם רוב קמח [וכגון קמח "רובינפלד" באר"י או קמח Snavely בארה"ב - נכון לחנוכה תשע"ו] אך בשאר סוגי הקמח מלא רצוי לצאת ידי כל הספיקות ולהוסיף כמות של 15% שהיא הממוצעת של כמות הסובין בכל גרגר חיטה, ואז גם יכול לברך על ההפרשה בלא חשש. כנלענ"ד.

בברכה

שניאור ז. רווח

לקיטה ממטע שאבדו בו גידולים של ערלה וכלאים או גידולי תרומה - חלק ב

[המשך מהגיליון הקודם]

ד. הנה לכאורה עולה מהאמור לעיל שלדינא לא סמכינן על הסברא שדרך להיות מידל בגפנים, ואף לא על הסברא שדרך הכהנים לטחון, ועל כן נפסק שאסור לטחון לכתחילה חיטים בכה"ג, וכן אסור ללקוט מערוגות כשערוגות גידולי תרומה מעורבת בהם, וכן נפסק כר' הושעיא שא"א לפתוח חביות שנתערבו בחבית תרומה.

אלא שיש להקשות שהרי לדינא נקטינן שמותר לבטל איסור היכא שאין כוונתו לכך, כשא"א בענין אחר. כך נפסק בשו"ע סי' פד סע' יג לגבי רגלי הנמלים שבדבש שמותר להרתיש את הדבש כדי לסננו אח"כ, אף שנכנס טעם בדבש בבישול. והביאו הט"ז והש"ך את דברי הארחות חיים שביאר שטעם שאינו ביטול איסור לכתחילה, משום שאין כוונתנו אלא לתקן הדבש. וכן בהלכה שלאחריה מבואר שחיטים מתולעות מותר לטחון הכל [והוא שירקד את הקמח לאור היום, וכל תולע שיראה שם יזרקנו, והשאר מותר. לשון השו"ע והרמ"א] אף שהיו חיטים מתולעות שע"י הטחינה מתרסקים התולעים ומשעה שמתרסקים אינם בדין בריה, ובטלים [מקור דין זה הוא מהתרומת הדשן סי' קעא]. וטעם ההיתר הוא מפני שאינו מתכוין לבטל את האיסור. ולפי זה לכאורה היה צריך להיות מותר בכל הנך דלעיל כגון בטחינת החולין שמעורב בתרומה. וא"כ קשה מ"ט לא הותר במתניתין ללקט מהשדה משום שכוונתו ללקט. וכן במשנה בתרומות הנ"ל ק' כנ"ל. אמנם מדין טחינת החיטים המתולעות אין להקשות, דאדרבא, המפרשים ביארו שם בטעם ההיתר משום שהתולעים בורחים בשעת הטחינה, והוי ספק אם יש שם איסור, ולכן הותר. וכן ראה בש"ך (שם סקל"ט) שמבאר שהתה"ד לא התיר אלא כשמברר קודם טחינה באופן שאינו אלא חשש שמא יש שם תולעים. אמנם בדברי השו"ע נראה שפסק שמותר בכל גווני, וראה להלן.

עוד קשה, שבשו"ע בהלכות פסח בסי' תנג סע' ג כתב: אם לא ביררו החיטים מאכילת עכבר אין בכך כלום. ומוסיף הרמ"א: וכן אם לא בררו ממנו אותו דגן שצמח. מיהו צריך לראות שאין בו כל כך שלא יהא ששים כנגדו מן ההיתר [הג"מ פ"א בשם סמ"ק ותה"ד סי' קיד]. וביאר המשנ"ב שם בס"ק יז: שאף שדגן שגדל מחמת לחלוחית הארץ הוא חמץ גמור, מכל מקום כשלא בירר אין לאסור, לפי שמתבטלים בתוך החיטים הכשרים, ומותר לטחון הכל ביחד. והסכמת הרבה אחרונים שמותר לאפות אפילו בפסח, ואף דבפסח איסורו במשנה, כבר נתבטל קודם פסח בששים, וקמח בקמח מקרי לח בלח, ואינו חוזר וניעור. עכ"ל, וע"ש

בהמשך. הרי שמותר לטחון חיטים מחומצות עם הכשרות. וביאר הטור שם הטעם שאינו אסור משום ביטול איסור, משום שאין כוונתו לבטל אלא לטחון את החיטים.

וכן לגבי כלי שבלוע בו איסור, אם הוא כלי שמשתמשים בו בשפע פסק השו"ע ביו"ד סוף סי' צט, וז"ל: אם נבלע איסור מועט לתוך כלי כשר, אם דרכו של אותו כלי להשתמש בו בשפע היתר, מותר להשתמש בו לכתחילה כיון שהאיסור מועט, ואי אפשר לבוא לידי נתינת טעם (ונכפל דין זה בסי' קכב ס"ה). ומקור דין זה הוא מהמשניות במס' תרומות (פי"א משנה ו-ח) לגבי השימוש במגורה ובחבית ובכד שהיה בהם תרומה לפני כן, וכן מהגמ' בע"ז לג. לגבי שימוש בקנקנים של גוים, וכן מבואר ברשב"א בתשובה ח"א סי' רכב, וכן בתשובת הריב"ש בסי' שמט בשם הראב"ד, ואין בו משום ביטול איסור מפני שאינו מתכוון לבטל אלא לבשל. הרי שנפסק לדינא שמותר לבטל איסור בכה"ג. ואמנם לגבי היתר זה יש מחלוקת גדלה בין הראשונים והאחרונים מ"ט מותר באלו, אולם כאמור השו"ע פסק לעיקר כשי' הנ"ל שמאחר שאין כוונתו לבטל מותר להשתמש בכה"ג שאין חשש שיבוא לנתינת טעם בפעמים אחרות.

א"כ קשה שמוכח מהראיות הנ"ל שמותר לבטל איסור לכתחילה היכא שאינו מתכוון, וגם לא יבוא לידי נתינת טעם, וא"כ מ"ט לא הותר ללקוט במחובר כשאחד מהגידולים הוא ערלה או כלה"כ או גידולי תרומה, ולמה לא הותר לטחון חיטים שמעורב בהם תרומה או כלה"כ?

ואמנם, היתר זה קשה מאד וצ"ב, מה הסברא לומר שיהיה מותר לבטל אף שהוא במצב של איסור, א"כ בטל דין ביטול איסור בבעלי חיים ובדבר חשוב ובחיה"ל ברוב המקרים, שהרי כוונתו להכשירם לאכילה, ותוך כדי כך הריהו מבטל את חשיבותם.

והנה בשו"ת רע"א קמא סי' עא האריך בדין זה, ותחילת דבריו הם בהיתירו של התרומת הדשן שמותר לטחון חיטים שהיו מהן חיטים מנוקבות, אף שיש עדיין חשש שיש בהן תולעים, אלא שמצריך שיברור תחילה את המנוקבות. והנה בתה"ד כ' בטעם ההיתר מפני שספק אם יש שם תולעים, וכן שאין כוונתו לבטל אלא לטחון ולתקן את הקמח. ורע"א בתחילת דבריו סובר בפשיטות שהיתירו הוא משום צירוף ב' הטעמים, גם שאינו ודאי וגם שאין כוונתו לבטל, ומכריח כן, שאל"כ, מ"ט אסור לפצע אגוזי באדן שנתערבו, וכן מ"ט בע"ח לא בטלי, והא שוחט אותו לאכילתו ואין כוונתו לבטל. וכן במשנה המובאת בתחילת דברינו, בנטיעות של ערלה וכלאי הכרם שנתערבו באחרות במחובר, שלדעת חכמים אסור ללקוט מהן, מ"ט, הא אין כוונתו לבטל. אע"כ שרק בצירוף ספק אם יש שם איסור הוא שהותר. ואף שמצינו שהותר לבשל דבש שיש בו רגלי הדבורים כדי לסננו, הוא דווקא בדבש שאין כוונתו לבטל האיסור, אלא אדרבא הוא עוסק בהפרדת האיסור, משא"כ היכא שאין כוונתו להוצאת האיסור אלא מתעסק בתיקון ההיתר, זה מוגדר ככוונתו קצת לבטל האיסור, ולא הותר אלא בצירוף ספק.

אלא שמקשה מהדין שהובא לעיל לגבי חיטין מחומצות שמותר לטחון אותם? ומפרש ששם גם י"ל שרק בצירוף שלפני פסח הוא היתר בהיתר, לכך מותר כשאין כוונתו לבטל.

ומ"מ שואל מ"ט מצריך התה"ד שיבררו את החיטים, והרי בלא"ה יש ספק על התולעים שמא לא פרשו מחוריהם וכל שלא פרשו אינם נאסרים, וא"כ נצרף ספק זה לסברא שאינו מתכון לבטל, ויהיה מותר לטחון? ומת' שלא התירו אלא כשהספק הוא אם יש תולעים, שאז הוא ספק אם יש תערובת, אבל אם ודאי מעורב אלא שספק האם הם אסורות, בכה"ג פוסקים שהן אסורות מספק, ומאחר שנקבע עליהם דין איסור דינם כודאי איסור וא"א לבטל. וע"ש עוד מש"כ עפ"י.

[לכאורה יש מקום לדון מ"ט לא תירץ בפשיטות, שכל זמן שיש ודאי תולעים אלא שספק אם פירשו, הוי רגלים לדבר שחלק מהן פרשו, והן אסורות, וכשיש רגלים לדבר הוא סיבה לאיסור, וכפי ידוע שכשיש רגלים לדבר חשיב מיעוט המצוי וחוששים לו בתערובות, וה"נ נימא כן. ולענ"ד מדלא תירץ כן מוכח שרגלים לדבר כנ"ל אינו הופך את הספק לודאי, אלא רק יכול ליצור ספק גמור, ולכן הוצרך לטענה שספק זה הוכרע לאיסור].

והנה בתוך דבריו מבאר שהטעם שצריך צירוף נוסף לטעם שאין כוונתו לבטל, הוא משום שאף שכוונתו למטרה אחרת מ"מ כוונתו קצת גם לבטל, ודווקא בהרתחת הדבש שכל כוונתו אינה אלא להוציא את הנמלים ולא לבטל, מותר אף כשאין צירוף קולא. ולכן מצריך שיהיה ספק אם יש איסור, או שטוחן לפני פסח שעדיין הכל היתר.

אמנם בהמשך דבריו חוזר רע"א ואומר שיתכן שהתה"ד התיר אפילו במקום שאינו ספק אלא ודאי, והעיקר שאין כוונתו לבטל האיסור. והתה"ד פירט שני היתרים נפרדים, מטעם שהוא ספק איסור, או מטעם שאין כוונתו לבטל. ולפי זה מה שצריך לברור את החיטים המתולעות הוא מפני החשש שמא אין שישים כנגד התולעים [ראה בסי' פד בפמ"ג שהביא דעות שבחיטים מתולעות שמתבשלות צריך ס' בחיטה כנגד התולעת, ואם אין ס', צריך ס' בחיטים שאינן מתולעות כנגד המתולעות. וע"ש עוד כיצד מחשבים את התולעים. אמנם לכאורה חשש זה שייך רק כשמבשל אותן כמות שהן, אבל כשטוחן הן מתפזרות וצריך ס' כנגד התולעים, וברור שיש. וצ"ת].

אלא שלשיטה זו קשה כדלעיל, מ"ט בכל תערובת דבר חשוב, בעלי חיים או מחובר אמרינן שאין ביטול, הרי כוונתו אינה להתיר האיסור אלא לתקן לאכילה, ואמאי אסור? ומת' רע"א שכאשר החתיכה המעורבת אינה ניכרת, ועל כל חתיכה אנו מסתפקים אם היא האיסור, א"כ הוכרע על כל חתיכה שם איסור מספק, וע"כ א"א לתקנה למאכל, שהרי היא אסורה מחמת הספק. ורק כאשר כל חתיכה מבורר בה האיסור וההיתר, כמו בתולעים שהחיטה עצמה מותרת וכל שמסביב לחור מותר לגמרי, אלא שיש בה תולעים שקשה לבררם, בזה ניתן להתייחס ולהגדיר שהמבטל מתעסק בהיתר, וכשכוונתו להתעסק בהיתר להכשירו מותר אף שע"כ מבטל איסור.

לסיכום דברי רע"א: ב' שיטות בביאור ההיתר לבטל כשאינו מתכוון. שיטה ראשונה שמותר כשיש צירוף, כגון שקיים ספק אם יש איסור, או שהביטול נעשה בזמן היתר כמו בחיטים לפני פסח [אך לא כשיש ודאי חתיכה וספק בחתיכה עצמה אם היא איסור, שבזה נידון כודאי איסור, ומאידך, כשמתכוין להפריד את ההיתר מהאיסור מותר ללא צירוף]. שיטה שניה היא שמותר לבטל איסור כשאינו

מתכוין, אך זה דווקא באותם תערובות שההיתר והאיסור מובדלים ועומדים, והוא מתעסק בהיתר אלא שממילא מתבטל גם האיסור עם ההיתר.

ומדבריו בהמשך נראה שסובר להחמיר כדעה הראשונה [צ"ב מ"ט לא הזכיר רע"א את שיטות הראשונים בכל זה, שחלקו אם באינו מתכוון לבטל סגי או לא].

עפ"י דבריו ניתן ליישב את האמור לעיל. נטיעה של ערלה וכלאי הכרם שנתערבה בנטיעות, לפי שני מהלכי רע"א א"א ללקוט מהפירות על מנת להשתמש, שהרי נקרא כוונתו לבטל קצת ואין לפנינו ספק נוסף שניתן לצרפו להתיר את הלקיטה. ולפי מהלך השני ברע"א אין להתיר בזה ללקוט מאחר שבכל אחד יש ספק בגופה של חתיכה אם היא האסורה, א"כ כ"א הוא בספק בעצמו וא"א ללקוט [ורק ר' יוסי מתיר בכה"ג אעפ"כ ועפ"י סברות הירוש' והבבלי שהובאו לעיל]. וכן בטחינת כלאי הכרם נחשב כמבטל איסור, שכוונתו לבטל קצת, וגם הוכרע דין החיטים להיאסר מחמת הספק שבגופם.

לעומת זאת בנטיעה של תרומה שהתערבה בנטיעות, בזה דעת ר' זירא שגם החולקים על ר' יוסי יכולים להודות שמותר ללקוט לכתחילה, שדרך כהן להיות מידל, והיינו שלסברא שאין כוונתו להתיר מצטרפת סברת דרך כהן לטחון, או בסגנון אחר, שכשדרך כהן לטחון והוא עושה כן במה שעתיד להיעשות הוי כמו שאין כוונתו כלל להתיר. ולפי המהלך השני יכול לבטל מאחר שלא נקבע עליהם שם איסור מחמת הספק בגופם של החיטים, שכן לכהן אין זה איסור, וכשטוחן לצורך הכהן או במה שהכהן יעשה אין זה מוגדר כביטול איסור. אמנם, כאמור לעיל, נראה לכאורה שלא נפסק כדעה זו, ואסור לכתחילה לטחון אף שלכהן מותר, שמאחר שלישראל עצמו אסור הוי כביטול במה שהוכרע כאיסור לגביו. ומשום כך נפסק דינו של ר' הושעיא שאסור לפתוח חביות שהתערבה בהם חבית של תרומה. וכן בערוגות שהתערבו ואחת מהן תרומה. ואף שהגר"א (בסי' פד סק"מ בליקוט) הביא זאת כמקור לדין שמותר לבטל תולעים, שמא אין כוונתו אלא להוכיח שכשאין כוונתו לבטל ובצירוף שמתעסק בהיתר מותר. וצ"ע.

וברגלי הדבש שבדבורים מותר לחמם את הדבש לכתחילה מאחר שברור שאין כוונתו לבטל את האיסור כלל אלא להוציאו, וגם הוא מתעסק בהיתר. ובחיטים נגועות בתולעים, לפי מהלך רע"א בתחילה לא הותר אא"כ אין ודאי תולעים בחיטים, שאם יש, נקבע דין התולעים לאיסור מספק שמא פירשו, ולא יועיל לבטלם אף שאין מתכוין. ואילו לפי המהלך השני מותר לבטל אף כשידוע שיש תולעים, אא"כ יש חשש שאין שישים כנגד המתולעים. והטעם שמותר לטחון מאחר שההיתר מבורר מהאיסור, ולא נקבע עליו דין איסור.

ובחיטים שמעורבים בהם חיטים מחומצות שמותר לטחונם, לפי המהלך הראשון מותר מפני שמצרפים שהביטול הוא לפני פסח, בעודו היתר בהיתר, לסברא שאין כוונתו לבטל. ולמהלך השני בלא"ה מותר, שהרי ההיתר ניכר מהאיסור, ואין כוונתו אלא לתקן את ההיתר שהוא מבורר וניכר מהאיסור. וכן בכלי שמשמשים בו בשפע הותר להשתמש מאחר שאין כוונתו כלל לאיסור הבלוע אלא להתיר המובדל. ואמנם לפי המהלך הראשון צ"ל אסור בזה, ואכן הט"ז שם חולק ומחמיר בזה, ע"ש שדן בשיטות הראשונים.

העולה לדינא: א. מטע שאבד בו אילן ערלה או כלאי הכרם, להלכה מותר ללקוט ממנו אם יש מאתים כנגד האיסור, והתירו בזה משום שאין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת.

ב. אבל אם אבדה ערוגה או נטיעה שהיא גידולי תרומה, נראה מלשון הרמב"ם שאסור לכתחילה לישראל ללקוט לצורך עצמו אף אם יש מאה כנגדה. וכן בכל איסור מחובר שיש לו היתר שהתערב, באופן שלא שייכת בו הסברא הנ"ל.

ג. חיטים שהתערבו בהם חיטים של כלאי הכרם אסור לטוחנם אף אם יש מאתים כנגד האיסור, משום שמבטל איסור לכתחילה.

ד. ונראה שה"ה כשנתערבו חיטים של תרומה בשל חולין, שלהלכה לא יטחנם הישראל לעצמו, אף אם יש מאה כנגד התרומה. אמנם הכהן ודאי יכול לטחון לכתחילה [וצ"ע מה הדין כשהישראל מערים וטוחן עבור הכהן]. אמנם בביאור הגר"א בסי' פד הנ"ל נראה שפסק שבתרומה יכול הישראל לטחון [עפ"י הסברא שבגמ' שכן דרך כהן להיות טוחן, וכנ"ל].

ה. חבית של תרומה שהתערבה בשל חולין, אפילו אם יש יותר ממאה חביות של חולין כנגד התרומה, אסור לישראל לפתוח מאחר שחבית היא דבר חשוב ואינה בטילה. ואפילו אם מאה חביות כבר פתוחות אסור לו לפתוח אחת מהנותרות אף שהסגורות הן מיעוט, ולא אמרינן איסורא ברובא איתא. וכאמור לעיל נראה שגם לדעת הסוברים שכשנתערבו חיטין של תרומה בשל חולין מותר לטחון, מכח הסברא שכן דרך כהן להיות טוחן, מ"מ לגבי חביות אסור לישראל לפתוח לעצמו [אמנם מסתבר שאם הישראל יזמין את הכהן לביתו, מותר יהיה לו לפתוח חבית כדי להשקות את הכהן, וממילא יהיה מותר לו לשתות אותה כחולין, ובלבד שיעלה את התרומה כשיעור שנפלה, וכדין כל מדומע באחד ומאה].

ו. דבש שבו רגלי הדבורים ורוצה לסננם, לכו"ע מותר להרתיח את הדבש כדי שיוכל לסנן, אף שע"י ההרתחה מבליע טעם האיסור.

ז. חיטים מתולעות יש לרקד את החיטים ולהוציא את התולעים הנראות, ואח"כ מותר לטחון [אם אין חשש שאין שישים כנגד המתולעים], כיון שאין כוונתו לטחון וגם ספק אם יש שם תולעים כלל. ואם יש ודאי תולעים שלא הוצאו תלוי הדבר במחלוקת הראשונים והפוסקים, ויש לאסור. ואף אם יש ספק על התולעים הנמצאים אם פירשו ואסורים או לא פירשו ומותרים יש לאסור.

ח. חיטים שיש בהם חיטים חמוצות, אף שהם ודאי חמוצות, מותר לטחון אם הוא לפני פסח שהוא עדיין היתר, ומותר להשתמש בקמח בפסח.

ט. כלי שבלוע בו איסור, ומשתמשים בו בשפע כך שלא יכול להיות בו נתינת טעם, לדעת השו"ע מותר, ויש מהפוסקים שהחמירו, ותלוי בשיטות האמורות לעיל.

בברכה

משה לנדאו

בדין הימים שבארץ ישראל

א. הים התיכון

הגבול המערבי של א"י הוא הים הגדול, כדמפורש בקראי (במדבר ל"ד ו') וגבול ים והיה לכם הים הגדול וגבול זה יהיה לכם גבול ים. ובגיטין ח' א' תניא איזהו ארץ ואיזהו חוצה לארץ כל ששופע ויורד מטורי אמנון ולפנים ארץ ישראל מטורי אמנון ולחוץ חוצה לארץ הנסין שבים רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנון עד נחל מצרים מן החוט ולפנים א"י מן החוט ולחוץ חו"ל רבי יהודה אומר כל שכנגד א"י (כל הים שכנגד אזור א"י עד האוקיינוס שבמערב) הרי הוא כא"י וכו'. וקי"ל כרבנן, [כ"כ תוס' (שם) ד"ה רבי יהודה, והרמב"ם פ"א דתרומות ה"ז].

ובדעת רבנן שהגבול עובר בתוך הים מן החוט שבין טורי אמנון לנחל מצרים, יל"ע אי ס"ל שכל שטח הים שמן החוט ולפנים הוא א"י, או שהים עצמו חוץ מהגבול (וכמש"כ וגבול ים) ורק הנסין שבים שבתוך החוט נכללים בגבול א"י. ויעו"ש ברש"י ד"ה כי פליגי דמבואר בפשוטו כצד הב', שכבזה"ל: דפליגי תנאי איכא למ"ד שפת הים הוא הגבול "וים גופיה לאו א"י הוא" ואיכא למ"ד ים גופיה מא"י, ומבואר דלרבנן הים עצמו לאו א"י הוא. וע"ע בספר משנת יוסף פ"ו דשביעית מ"א (קונטרס ביאור גבולות הארץ הערה ז') שהביא שכן משמע מהרמב"ם פ"ז מהלכות גירושין ה"י, שכ' הנהרות שבא"י והנסין שבים הגדול שבתוך התחום של א"י הרי הן כא"י וכו', ומשמע שרק הנסין חשיב א"י אבל לא הים דאל"כ הו"ל לפרש כדמפרש נהרות. [אולם בירושלמי רפ"ב דחלה ובתוספתא סוף חלה ובתרומות פ"ב הי"ב מבואר דהים גופי' מן החוט ולפנים יש לו דין כבנהרות א"י, וכן מבואר ברש"י בגיטין שם ד"ה מן החוט ולפנים, והנך תרתי מתנייתא דלעיל פליגי שנכתב הגט בים הגדול להלן מחוט המתוח מטורי אמנון עד נחל מצרים וכו' ואידך כרבנן, ומבואר דלרבנן כשהספינה בתוך החוט דינו כא"י].

ואפשר עוד דאף לשיטות שכל הים עד החוט הוא בכלל גבול א"י, לפי שגבול התורה עובר בתוך הים, מ"מ אין למקום זה אף דין כיבוש עו"מ, דהנה הים עצמו לא כבשו ומה שזה קדוש אינו אלא מדין וגבול, וכמו שדרשו בספרי (סו"פ עקב) עה"פ מן המדבר והלבנון... ועד הים האחרון יהיה גבולכם, "ועד הים גבולכם" ואין הים גבולכם אם כבשתם אף הים גבולכם, וכן הוא אומר וגבול ים יהיה לכם וגו', ומבואר שכל הסיבה שהים קדוש הוא רק אם כבשו לכל א"י, ושיטת הרמב"ם (פ"א מתרומות ה"ז) שעו"מ לא כבשו את כולו ומאשקלון והילך לא כבשו אף

עו"מ, וא"כ אפשר דאף למ"ד שרואים חוט מתוח וכו' מ"מ רק הנסין שבים במקום היבשה קדוש אבל הים עצמו שאינו קדוש אלא בתורת גבול א"כ דינו כחו"ל, ולכ"ע אסור לצאת ממקום שכבשו עו"ב למקום שלא כבשו כלל.

ולפ"ז אסור ליכנס לים כיון דחשיב דיוצא לחו"ל. ובספר ארחות רבינו ח"ג (עמו' קפ"א) הביא שהגר"ח קניבסקי שליט"א שאל לחזו"א דא"כ איך מותר להתרחץ בים הא חשיב כיוצא לחו"ל ואסור לצאת לחו"ל, והשיב החזו"א שבמקום שבנ"א יכולים להלך ולהתרחץ הוא עדיין בכלל יבשה של א"י, ע"כ. ולפ"ז השוחה (או הנוסח בסירה) בעומק הים יש בו חשש יציאה לחו"ל. [אולם לדינא שמעתי מרבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א שלא נהגו להחמיר בזה].

ב. מישור החוף

וראוי להוסיף דאף לשיטות דכל הים עד החוט חשיב א"י, מ"מ לא כבשו עו"ב, דהנה החזו"א (שביעית סי' ג' סק"ב בגבולי א"י) כתב שדעת הרמב"ם והגר"א כל רצועת החוף לא כבשו עו"ב, ואצטט מלשונו שם: ומכאב למערב עד הסוף ברוחב א"י כולה מדרום לצפון, והיינו מטורי אמנום לצפון עד נחל מצרים לדרום לא כבשו עו"ב, (שם אות א' סוד"ה גבולי א"י). והתנא (מכאב ועד הנהר ועד אמנה, שביעית פ"ו מ"א) סתם דבלא"ה הדבר סתום דנראה דאין כאן חוט מתוח המגביל אלא כפי שאירע הדבר ופעמים הגבול בולט ופעמים שוקע וכדתניא גיטין (ז', ב) מימינו למזרח וכו' עד שיוודע לך וכו' ועיקרו היה מסור להם מדור לדור והתנא הזכיר ג' ארצות, (שם סוד"ה ותניא). למש"כ הרמב"ם דמא"י ועד אמנום כל השטח פטור מן המעשר... ועכשיו אין אנו בקיאים ברצועה זו שמכאב ולהלן ובסתם פירות הולכין אחר הרוב דעל הרוב הן מין אחד ומיעוט הוא שיזדמן תערובות חיוב ופטור וא"צ לעשר כל קלח וקלח מני' וביה, (שם אות ד'). ולפ"י הגר"א מבואר דארץ שלא כבשו עו"ב הוא רק רצועה למערב וכמש"כ לעיל לפי הרמב"ם, (שם סוף אות ו'), עכ"ל.

וחזר בו ממש"כ לעיל מינינה (שם סקי"ז) דהא דאמרו מכאב ועד הנהר היינו מתיחת חוט ישר מכאב לנחל מצרים דרך הים, [ולפ"ז כל מישור החוף מכאב ועד נחל מצרים הוי בכלל כיבוש עו"ב, ולא תמצא יבשה אלא בכאב ובנחל מצרים, וזה שכתב שם שאם נמתח חוט מכאב עד נחל מצרים אין יבשה לחוץ אלא אצל כאב ואצל נחל מצרים וכל השטח ים. ונראה דגם הלשון של תל שקמונה (ליד חיפה) היוצא אל הים הוא מבחוץ, שהרי בקו ישר מכאב לנחל מצרים היא מחוץ לקו, ובפרט אם השאירו חלק מהיבשה בכאב ובנחל מצרים שלא כבשו עו"ב ומתיחת הקו הוא מהשטח שלפנים, א"כ בודאי שמקום זה לא כבשו, והמשך (שם סוס"ק י"ח) דלפ"ז הישוב שבמסבי יפו תל אביב הוא מכאב ולפנים כשנמתח חוט מכאב לנחל מצרים וא"כ הוא עיקר א"י שכבשו עזרא. וע"כ להלכה לפ"מ שחזר בו (דרך אמונה פ"א דתרומות ציה"ה ס"ק קסג) הרי כל רצועת החוף לא כבשו עו"ב וכ"ש הים עצמו (דיעו"ש בחזו"א ס"ק כו ד"ה ונראה, שכתב דאם עו"ב לא כבשו כל שפת הים כ"ש שלא כבשו הים עצמו), אלא דאין אנו בקיאים מהו רוחבה של רצועה (כמש"כ שם באות ד'), א"כ אף ת"א הוי בכלל הספק אי כבשו עו"ב. ולפ"ז א"א לעשר מפירות שגדלו בת"א על מה שגדל בעיר בני ברק, דשמא הוי מפטור על החיוב, אלא דלכתחילה אין אנו צריכים לחוש שהוא מב' מקומות דעל הרוב הן מין אחד, (כמש"כ החזו"א שם באות ד').

[ובספר 'גבולות השדה' כתב בדעת הרמב"ם (כעין מש"כ שם החזו"א בס"ק י"ז) שמתחת הקו דכיבוש ע"ב הוא מכזיב עד אשקלון, ומשם ממשיך הקו לכיוון ואדי עין קדיס שהוא חלק מנחל מצרים בקו ישר (מאשקלון), נמצא דנחל מצרים בזה אינו החיבור לים, אלא מגביל לקו שבין כזיב לאשקלון, והדברים מפורשים בשו"ת הרמב"ם (פאר הדור סי' ד'), שנשאל בזה"ל: מה פרוש כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב אם כזיב היא הסוף, מאין היא ההתחלה, שהיא התחלת ארץ ישראל? וענה ע"ז הרמב"ם בזה"ל: ההתחלה מאשקלון, יתברר לכם זה מתחילת גיטין בעת שקבע גבולות ארץ ישראל, עכ"ל. והנה אין כונתו כפשוטו שעו"ב כבשו רק עד אשקלון, אלא שמתחת הקו על הים הוא מכזיב ועד אשקלון, ומשם ממשיך הקו ליבשה, שהרי הים עשוי כעין קשת, ולפיכך מאשקלון ממשיך הקו אל אשקלון וחברותיה עד חיבורו לנחל מצרים. נמצא לפ"ז שכל מישור החוף כבשו עו"ב מלבד 'תל שקמונה' וחלק מהעיר חיפה, וכן מדרום לאשקלון כל מישור החוף שמערבת לקו המתוח שבין אשקלון לעין קודס].

והנה אף לסוברים דעו"ב כבשו בכל מישור החוף, מ"מ יש מקומות שבדאי לא כבשו, דהנה בירושלמי (דמאי פ"ב ה"א) התיר רבי קיסרין (ולא כבשוה עו"ב) עד היכן (התיר רבי בקיסרין) פונדקא דעמודא פונדקא רטיבתא (א-טייבה) עד כפר סבא. והנה לא ביאר בדבריו להיכן מסתים הגבול מכפר סבא. ומצאתי ביוסיפון (קדמוניות יג, טו, א) שכתב שאנטיפטרוס נבנתה בעמק כפר סבא, זאת אומרת שעד הירקון הוא כפר סבא, ומעתה נראה דגבול קיסריה הוא כן, ובתחילה נקדים דברי רש"י בגיטין ד' א' שהמסילה ההולכת מעיר לעיר הוא הגבול (דהיינו שבמקום שמנו ב' עיירות אז הדרך ההולכת מעיר זו לעיר זו שם הוא הגבול), וא"כ הגבול כן מקיסרין (שליד הים) ומשם ממשיך לטייבה (דרך העתיקה ההולכת לטייבה) ומשם לכפר סבא ומשם עד אנטיפטרוס (שעד שם נקרא כפר סבא) ומשם ממשיך לים לאורך הירקון. [וד"ז מסתבר שהרי בתוספתא (שביעית פ"ז ה"ח) אמתני' דג' ארצות לביעור, יהודה עבה"י והגליל, מפרש דשפלת יהודה הוא שפלת לוד (ועב"ז בירושלמי שביעית פ"ט ה"ב), ובגמ' בגיטין ע"ז א', ובירושלמי בב"מ (פ"ז ה"ז) דאנטיפטרוס הוא גבול ארץ יהודה, וא"כ מבואר שמקום זה מחלק את האיזורים שעד שם הוא יהודה ואח"ז מתחיל הגליל].

לפ"ז נמצא, שהעיר "הרצליה" ודאי לא כבשו עו"ב שהרי הוא בגבול קיסרין. העיר "בני ברק" אינו בגבול קיסרין (מיקומו העתיק של תווי נחל הירקון עבר ממש בגבול ב"ב), אך הוא במישור החוף, ויש להסתפק בזה אי כבשו עו"ב, וכמש"כ החזו"א (בדעת הרמב"ם) שאין ידועה לנו מהו רוחבה של רצועה דפעמים הוא בולט ופעמים הוא שוקע. העיר אלעד וק"ס¹ (שנמצא בפאתי ערי השמרון) ודאי כבשו

¹ מצינו בחזו"ל שבאזור זה היה עיקר ישוב ישראל בבית ראשון ובבית שני, יעוי' בסנהדרין צ"ד ב' דחזקיהו נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפטרוס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיין בהלכות טומאה וטהרה, ואיתא עוד ביבמות ס"ב ב' שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפטרוס וכולן מתו בפרק אחד וכו', ומבואר שעיקר מושב ישראל בבית ראשון ובבית שני היה מ-גבת עד אנטיפטרוס. והנה מיקומו של "גבת" כתב בספר און ומסטיקון (חוקר נכרי שהיה חי בזמן התלמוד) פרק 70 סעיף 10 שהוא ליד באר שבע, ומיקומו של "אנטיפטרוס" ידועה והוא נמצא צפונית

עו"ב, שהרי אינו במישור החוף, ואינו בגבול קיסרין. ולכאורה ד"ז הוא נפק"מ לדינא אי שרי להפריש מגידולים שגדלו באזור ת"א (או שנעשה מהם פרוטה חמורה) על גידולים שגדלו באלעד ובק"ס, וכן אם יש מעלה לדור בו מאחר שזה מקום שודאי כבשו עו"ב.

[המשך בגיליון הבא בע"ה]

לאלעד (שבו היום יש מבצר חרוב, שנקרא תל אפק, והוא קרוב לפ"ת) וא"כ נמצא שבאזור זה היה עיקר ישוב ישראל. [ובמה שאמרו על חזקיהו שבדקו "מדן ועד באר שבע" ולא מצאו עם הארץ "מגבת ועד אטיפרס" ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיין בהלכות טומאה וטהרה, ראיתי אחד שפירש שבזה מנעו חכמים את כל מקומות ישיבותם, דן בצפון באר שבע בדרום גבת במזרח ואפק במערב (והיינו משום שמהרצוה שמאפק למערב ישבו שם שרני פלשתים), אולם לאחר שנתברר לנו שגבת הוא ליד באר שבע א"א לפרש כן שהרי גבת הוא ג"כ בדרום ולא בצד מזרח. ובספר מרגליות הים (שם) ביאר דמדן ועד באר שבע כולל כל מלכות יהודה וישראל שע"י השפעתו של חזקיהו התפשט לימוד התורה גם לשם ולא היו שם עמי הארץ, אולם ידיעת התורה בדרגה גבוהה יותר לדעת הלכות טומאה וטהרה לא היתה אלא מגבת ועד אטיפרס שהם גבולות ארץ יהודה, (ואין הכוונה שעד שם היה נחלת שבט יהודה אלא שעד שם היה ארץ יהודה, וכמו שאמרו בשביעית פ"ט מ"ב שא"י מתחלקת לג' ארצות "יהודה" ועבר הירדן והגליל), וכן איתא בגיטין ע"ו א' דאנטיפרס הוא בגבול יהודה].

[עוד מצינו בחז"ל דאחר חורבן ביהמ"ק עד תקופת מרד בר כוכבא היה עיקר הישוב בארץ יהודה, יעוי' בסנהדרין ל"ב ב' דמנו מקומות מושבם, רבי אליעזר בלוד רבי יוחנן בן זכאי לברור חיל (ליד אשקלון) רבי יהושע לפקיעין [ועיי' בספרי האחרונים (אדמ"ק פ"ד עמוד מא, ועוד) שכתבו דאין זה במקום שנקרא היום פקיעין שהוא בצפון (אלא הוא באזור רחובות), וראיתם מהירושלמי בריש חגיגה, מעשה בר"י בן ברוקא ור"א חסמא שהיו מהלכין מיבנה ללוד והקבילו רבי יהושע בפקיעין, ומבואר שהוא באזור בין יבנה ללוד, ומה שנקרא היום פקיעין נקרא בתלמוד בקע, וכ"ה בפסיקתא דרב כהנא (פ' ויהי בשלח, פסקא י', עמוד פח-ב) וז"ל: רשב"י ור"א בריה עבדין טמירין תלת עשר שנין בחדא מערתא "דבקע" וכו', וכ"ה נקרא ע"י הערבים עד היום הזה בשם "בקע"], רבן גמליאל ביבנה רבי עקיבא בבני ברק, ובמסכת כלאים פ"ו מ"ד רבי ישמעאל בכפר עזיז (ליד חברון), וזהו שאמרו ביבמות ס"ב ב' דלאחר פטירת כל תלמידי ר"ע היה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו "שבדרום" ושנאה להם ר"מ ורבי יהודה ורבי שמעון ורבי אליעזר בן שמעון והם הם העמידו תורה. ורק אחר מרד בר כוכבא בטל ישוב ישראל מכל ארץ יהודה ואז ישבו בצפון (בגליל), וזמשי"כ דרשב"י כשהוצרך לברוח מאימת המלכות לא יכל להאשר בארץ יהודה וברח לבקע (ז"א שעיקר שליטתם לא היה בצפון), וכן רבי (שהיה לאחר מרד בר כוכבא כמו שאמרו בקידושין ע"ב ב' כשמת ר"ע נולד רבי) היה בבית שערים (ליד מגידו) בצפון, וזהו שאמרו בר"ה ל"א ב' בעשר גליות שגלתה סנהדרין שבתחילה גלתה לדרום ביבנה ולאחר מכן (כנראה בזמן המרד) גלו לצפון לאושא לשפרעם לבית שעורים לצפורי לטבריא].

תבלינים לעניין חיוב מעשר - חלק א

א. נדה דף נ. במתני', כל שחייב במעשרות מטמא טומאת אוכלין. ובתוס' שם הק', וא"ת הא אמרינן בפ"ק דחולין (דף ו.) אינו חושש לשאור ותבלין שבה לא משום מעשר ולא משום שביעית משמע דמעשר נוהג בתבלין וא"כ מטמא טומאת אוכלין ובפרק העור והרוטב (שם דף קיז:) תנן והקיפה מצטרפין לטומאת אוכלין ומפרש בגמרא (שם דף קכ.) מאי קיפה תבלין אלמא אין להם טומאת אוכלין אלא ע"י צירוף.

ותי', וי"ל דאיכא ב' מיני תבלין דהנהו דאין ראויין אלא לטעמא לא מטמו טומאת אוכלין ואין חייבין במעשר אבל תבלין דראויין נמי בפני עצמן ועבידן נמי לטעמא כגון שומים ובצלים חייבין במעשר ומטמאים טומאת אוכלין.

אי נמי ההיא דפ"ק דחולין (דף ו.) לצדדין קתני ולא קאי מעשר אתבלין אלא אשאור גרידא ושביעית קאי אף אתבלין דאף במאכל בהמה נהגא כדתנן במס' שביעית.

הרי לנו שתוס' דן לגבי תבלינים האם חייבים במעשר ואי מטמאין טומאת אוכלין. וצריך לבאר הנדון לגבי תבלין, דהנה אי' בריש מעשרות כל שאינו אוכל אדם פטור מתרו"מ. ולפי"ז הנדון דתבלין דמצד אחד הוא מאכל אדם אלא שאינו ראוי לאכילה מצד עצמו ורק בתוספת למאכל או בנתינת טעם לקדירה. ובזה הנדון האם הוא בכלל אוכל אדם וחייב במעשר וכן האם מטמא טומאת אוכלין.

ב. והנה להלן שם בדף נא ע"א – ע"ב, "תנן התם מוידים חכמים לר' עקיבא בזרע שבת או חרדל בשנים ושלשה מקומות שנותן פאה מכל אחד ואחד, והא (בניחותא, רש"י) שבת דמיחייב בפאה (כדחזינן מהא דתנן לגבי זרע שבת וכו') ומיחייב במעשר דתנן כל שחייב בפאה חייב במעשר ומדחייב במעשר מטמא טומאת אוכלין. אלמא כל מילי דעביד לטעמא מטמא טומאת אוכלין דהאי שבת לטעמא עבידא.

ורמיניה הקושט והחימום וראשי בשמים והתיאה והחלתית והפלפלים וחלת חריע נקחין בכסף מעשר ואין מטמאין טומאת אוכלין דברי רבי עקיבא אמר לו רבי יוחנן בן נורי אם נקחין בכסף מעשר מפני מה אין מטמאין טומאת אוכלין ואם אינן מטמאין אף הם לא ילקחו בכסף מעשר וא"ר יוחנן בן נורי נמנו וגמרו שאין נקחין בכסף מעשר ואין מטמאין טומאת אוכלין.

אמר רב חסדא כי תניא ההיא בשבת העשויה לכמך...

נמצא, שפלפלים וכן שאר תבלינים שבאים ליתן טעם בקדירה ואינם נאכלים בפני עצמם, פטורין מן הפיאה ומן המעשר ואינן מטמאין טומאת אוכלין.

ולפי"ז כ"ד תוס' על המשנה קשים טובא.

א. אמאי הביא ממרחק לחמו מהא דתנן בפ' העור והרוטב דלתבלין אין טומאת אוכלין, והלא סוגיה ערוכה בנדה כאן שהפלפלין ושאיר תבלינים אינן מטמאין טומאת אוכלין.

ב. מה שחילק שתבלין שראוי גם בפני עצמו חייב במעשר נסתר מהא דאי' בגמ' דלא תימא דשבת סתמו לקדירה ופטור מתרו"מ אא"כ עשאו לכמך אלא דסתמו לכמך וכו', כלומר התי' גבי שבת שחייב בפיאה וכו' דעשאו לכמך לאו היינו דבעלמא פטור כי סתמו לקדירה כתבלין אא"כ עשאו לכמך שאז חייב, אלא

דבאמת סתמו לכמך. ומשמע דאם סתמו היה לקדירא היה פטור מתרו"מ אף שראוי גם בפנ"ע וכדחזי' בכה"ג שעשאו לכמך.

ג. ובהמשך תוס', עוד הקשה הרב ר"ש מטוי"ל דלקמן (דף נא): אמרינן דנמנו וגמרו דאין פלפלין מטמאין טומאת אוכלין ובפ' בכל מערבין (עירובין כח): אמר זרע הגריד למאי חזי וקאמר שכן ראשונים שלא היה להם פלפלין היו שוחקין אותו ומטבילין בו את הצלי וכ"ש דפלפלין מתעשרין מהאי טעמא וי"ל דזרע גריד כי שוחקין אותו להטביל בו חזי אף בעינו אלא דאין רגילות לשוחקן כדי לאוכלן בלא טיבול לפי שע"י טיבול עדיף טפי אבל פלפלין לאחר שנשחקו לא חזו בעיניהו אלא ע"י טיבול".

הרי לנו שתוס' הזכיר את הגמ' לקמן לגבי פלפלין אבל לא לגבי דינא דתבלין אלא רק לגבי הא דמשמע דגריד מתעשר דא"כ כ"ש דפלפלין מתעשרין ותי' וכו'. משמע שמהא דתבלין אינו מטמא טומאת אוכלין ל"ק לי' לגבי פלפלין.

ועוד יש להעיר, דהכא גם לגבי גריד תוס' נקט דאף שעיקרו לטבול ותוס' ס"ל הכא דלטבול דמי לתבלין, מ"מ כיון שראוי גם בפנ"ע חייב במעשר, וגם זה נסתר מסוגי' דשבת.

ד. וביומא דף פא: אכל אוכלין שאין ראויין לאכילה, אמר רבא כס פלפלי ביומא דכפורי פטור כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור מיתביי היה רבי מאיר אומר ממשמע שנאמר וערלתם ערלתו את פריו איני יודע שעץ מאכל הוא אלא מה תלמוד לומר עץ מאכל עץ שטעם עצו ופריו שוה הוא אומר זה פלפלין ללמוד שהפלפלין חייבין בערלה ואין ארץ ישראל חסרה כלום שנא' לא תחסר כל בה ל"ק הא ברטיבתא והא ביבישתא. ועי' בברכות לו: דהגמ' מחלקת כע"ז לגבי אם חייב בברכה ראשונה וכ' הרמב"ם (פ"ח מברכות ה"ז), "הפלפלין והזנגביל בזמן שהן רטובין מברך עליהן בורא פרי האדמה. אבל יבשין אין טעונין ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם מפני שהן תבלין ואינו אוכל".

ובתוס' שם הק' על הא דא"י שהפלפלין חייבין בערלה, אין להקשות כמו שחייבין בערלה חייבין נמי במעשר וכיון שחייבין במעשר מטמא טומאת אוכלין כדתנן בפרק בא סימן (נדה דף נ). כל שחייב במעשר מטמא טומאת אוכלין אלמה תניא התם נמנו וגמרו אין מטמאין טומאת אוכלין ד"ל הא ברטיבתא הא ביבישתא. משמע גם שם דק' לי' על דין הפלפלין מהא דא"י בנדה דפלפלין אינן מטמאין טומאת אוכלין, אבל לא קשיא לי' מצד שפלפלים הוי תבלין ותבלין פטור מן המעשר כדמוכח מהעור והרוטב וכו' אלא דוקא מהא דפלפלין בנדה אין להם טומאת אוכלין וא"כ היאך ביומא פלפלין חייבין בערלה וה"ה למעשר וא"כ ה"ה אית להו טומאת אוכלין. וע"ש עוד מה שהק' מהא דזרע גריד כעין מה שהק' בנדה וכו' וע"ש מה שתי' בתחילה באופן אחר ממה שתי' בנדה וז"ל, "וי"ל דודאי אותן פלפלין שנשחקין וגובלין אותן במים כעין שעושין לטבול בו דבר הנהו חזו בעיניהו לאכילה וחייבין במעשר ומטמא טומאת אוכלין אבל אותם שלא נגבלו במים שנשחקו ונידוקו כעפרורית בעלמא כעין שעושין לתת לתוך הקדירה הנהו פטורין מן המעשר דלא חזו לאכילה הכי ואין מטמא טומאת אוכלין". ואח"כ תי' א"נ כפי שתי' בנדה וכו'. משמע דבאמת אותן שנגבלו במים מאחר שנעשו באופן שראויין לאכילה בעיניהו (דלתי' זה תוס' סבר דבעשוין לטבול בו דבר חשיב כראויין וכפירש"י לגבי שבת בנדה שם) חייבים במעשר ומטמאין טומאת אוכלין ומ"מ היכא שנשחקו וכו' פטורין מן המעשר אע"פ שיכולים להיות גם חזו בעלמא ודלא כדבריו בנדה לגבי תבלין דכל שחזו גם לאכילה בעיניהו חייבים במעשר בכל גוונא, אלא באמת כדינא דשבת וכו'.

העולה מכל דברי תוס' עד עתה דמשמע שס"ל לחלק בין דינא דשבת ופלפלין לדינא דתבלין, הן מדרדן לגבי פלפלין בפני עצמן ולא בהקשר לדין תבלין, והן מדחילק גבי תבלין בין ראוי לאכילה בפנ"ע לאינו ראוי לאכילה בפנ"ע אע"פ שלגבי שבת חזינן

בהדיא דלס"ד דמיועד להטעים את הקדירה פטור מן המעשר אע"פ שאם עשאו לכמך ראו לאכלו בפנ"ע וחייב במעשר. וכן לגבי פלפלין נקט תוס' כע"ז.

ה. וע"ש עוד בתוס' בהמשך דבריו דהק' על מתניתין דנדה מתבלין דחייבין במעשר כדאמרין פ"ק דחולין (דף ו.) ואם אמר לה עשי לי משליכי חושש לשאור ותבלין שבה משום מעשר ומשום שביעית ואין מטמא טומאת אוכלין כדמוכח בהעור והרוטב (שם דף קכ.) לגבי קיפה, וכדהק' בנדה, אבל לא ק' לי' מהא דפלפלין על הא דתבלין ועל מתני' בנדה. וע"ש שתי' דלצדדים קתני וכ' ע"ז ולא נהירא דפרק בכל מערבין (עירובין דף כט.) תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר עוכלא תבלין וליטרא ירק ופ' רש"י דקאי אאין פוחתין לעני בגורן אלמא תבלין חייבין במעשר. וקצת תימא דבפ"ק דחולין שם ג"כ הק' כנ"ל ות' רק דלצדדים קתני, ויל"ע.

עכ"פ גם בזה משמע דל"ק לי' לגבי פלפלין אלא רק לגבי מתני' דנדה מהא דאין מטמא טומאת אוכלין אע"פ שמוכח בעירובין דתבלין חייב במעשר וכו'. ואח"כ ת' מכה זה לחלק בין שני מיני תבלין וכו'. ויש בזה שינוי ממש"כ בנדה גם האופן דלצדדים קתני בת' השני ולא דחאו מהא דעוכלא תבלין.

ו. אבל ע"ש עוד דהתם נקט יש מהן דעיקרן לטעמא עבידי והנהו פטורין מן המעשר וכו', ויש מהן דחזו לאכילה בעינייהו כגון בצל וקפלוט וכיוצא בהם פעמים שמתבלין בהן הקדירה, משמע דתבלין שעיקרו לתבל אע"פ שראוי גם לאכילה בפנ"ע פטור ממעשר ודלא כדכ' בנדה לחלק בין אלו שראויים לאלו שאינם ראויים כלל. ולפי"ז ל"ק מהא דס"ד דשבת עיקרו לתבלין ופטור אע"פ שראוי גם לאכילה בעשאו לכמך.

ואכן ע"ש עוד שהוסיף וכמו שבת דפר' בא סימן (נדה דף נא:) והנהו חייבין במעשר ומטמא טומאת אוכלין וכו' ובהנהו איירי בפ"ק דחולין (דף ו.) ובבבב מערבין (עירובין דף כט.) ואף על גב דאמרין עלה בפרק בכל מערבין משום דקתני בה תבלין ותבלין לאו בני אכילה נינהו היינו בלא תיקון לגמרי שצריך תיקון קצת ולענין עירוב בעינן דחזי בשעת קניית עירוב מידי דהוה אחטין ושעורין דאין מערבין בהן וחייבין במעשר. הרי לנו שבאמת תוס' התם כייל לשבת בהד דינא דתבלינים. וכ"ד תוס' קשים דבתחילה התייחס לפלפלין באופן אחר מלתבלינים בכ"ד ואח"כ כייל לשבת בהדי תבלינים, ובגמ' בנדה משמע דדין הפלפלים כדין השבת, וכן ק' מה ששינה שם ממש"כ ביומא דביומא נקט גם התי' שלצדדים קתני ול"ק לי' מעוכלא תבלין וכן דבנדה חילק בין תבלין שלא ראוי כלל לתבלין שגם ראוי לאכילה ולא שבעי' שעיקרו לתבלין כדי לפוטרו ויל"ע עוד טובא בכ"ד התוס'.

ז. והנה חזי' בכמה דוכתי דתבלין חייב בתרו"מ עכ"פ מדרבנן, עי' במסכת פסחים דף מד. לגבי אי כזית כדי אכילת פרס דאורייתא, איתבייה שתי קדירות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהן שתי מדוכות אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר תרומה לתוך התרומה נפלה וחולין לתוך חולין נפלו ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרין שאני אומר תרומה לתוך כז' (היאך תלינן לקולא בעון מיתה, ודילמא תרומה לתוך חולין נפל, וכי אכיל לה איכא כזית תרומה באכילת פרס, אלא שמע מינה אי נמי ודאי נפל לא מיחייב משום כזית בכדי אכילת פרס אלא מדרבנן, וכי מספקא לן תלינן לקולא, רש"י) אמר ליה הנח לתרומת תבלין דרבנן. ועי' ברש"י דראשית דגנך תירושך ויצהרך כתיב. וכע"ז בנזיר לו: והתם בעי להוכיח דאין היתר מצטרף לאיסור ודחינן הנח לתרומת תבלין דרבנן ע"ש. ועי' בתוספות שם אלא הנח לתרומת תבלין דרבנן דדגן תירוש ויצהר כתיב ולהכי תלינן לקולא וכ"פ ברא"ש שם. ולכא' היינו דתבלין לאו בכלל אוכל. מיהו אולי הטעם משום שאינו ממין דגן תירוש ויצהר, וראה להלן.

ועי' עוד בזבחים דף עו. וכולן רשאים כהנים לשנות באכילתן לאכלן צלויין שלוקין ומבושלין ולתת לתוכן תבלי חולין ותבלי תרומה דברי ר' ישמעאל (וק' הא ממעט בזמן אכילתם של בשר הקדשים ואמאי מותר לכתחילה) אמר ליה הנח לתרומת תבלין דרבנן". ועי' עוד בע"ז סט. דלמא כתבלין של תרומה בקדירה דמי כו'. ועיין ברש"ש לע"ז דף סו.

וכן מפורשים הדברים במשנה מס' ערלה (פ"ב מט"ו) "תבלין של תרומה". וכן אי' בירושלמי דמאי (פ"א ה"ג) שמספר שם הירושלמי שרבי חנינא בן דוסא ישב לאכול בליל שבת ונפחת ונפל השולחן מלפניו ושאל לאשתו על מה זה? ואמרה לו תבלין שאלתי משכנתי ולא עשרתיו. והזכיר רבי חנינא את התנאי שעשה במעשר ועלה השולחן מאליו. עכ"ד הירושלמי. (ועי' בגליון הש"ס על ירושלמי שם).

ח. ולפי"ז ק' טובא על תי' התוס' בכ"ד על סתירת הסוגיות לעניין תבלין, דבהא דחולין דף ו: לצדדים קתני ולתי' זה לעולם תבלין פטור מתרו"מ.

וגם ק' אמאי תוס' לא הביא להוכיח מכל הנך מקומות דתבלין חייב בתרו"מ. וכן מה שהרחיק להא דעירובין עוכלא תבלין כדי לדחות התי' דלצדדים קתני ולא הביא מכל הנך דוכתי דאי' מפורשות דתבלין חייב בתרו"מ.

מיהו יתכן דמה"ט גופא תרומת תבלין דרבנן משום שאינו בכלל דגן תירוש ויצהר מצד שאינו נחשב לאוכל אדם. ולכן אין מזה ראייה לעניין טומאת אוכלין. ואילו קושית תוס' מהא דקיפא בחולין קיז: דתבלין לא מטמא טומאת אוכלין. אלא שלפי"ז ק' מנלן לתוס' דבהא דחולין דף ו: דחושש משום מעשר מיירי בדינא דאורייתא ולא בדין דרבנן. וראה להלן מש"כ בכ"ז.

אבל נעמוד כעת על מאי דק' טובא על מאי דחזי' דס"ד דגמ' בפסחים וניזיר הנ"ל דתרומת תבלין מן התורה (עי' בראשונים שם וכעין הא דס"ד שם דתרומה בזה"ז מן התורה) ולהכי הקשו דהוי ס' דאורייתא לחומרא וכי לא ידעינן להא דתנן בעוקצין פ"ג ומייתי לה בגמ' בנדה נא: דהקושט והחימום כו' והפלפלים כו' דנמנו וגמרו שאין נקחין בכסף מעשר ואין מטמאין טומאת אוכלין.

ט. והנראה לבאר בס"ד בכ"ז, דיש חילוק בין תבלין לפלפלין, דפלפלין אינם ראויים לאכילה בגופן מחמת חריפות הרבה, וגם לא לתבלין בהן כשהן חיים, אלא אך ורק לבשולם בקדירה יחד עם התבשיל כדי שיתנו טעמן בתבשיל, ונמצא שלעולם אין הנאה מגופן אלא רק מטעמן. אבל תבלין הוי דבר שניתן לאוכלו כמות שהוא ואין לו בהכרח חריפות מסויימת וכדו' ורק שטעמו אינו ערב כדבר בפני עצמו אלא רק כשמתבלנים בו דברים אחרים שמוסיף בהם טעם, אבל אחר שמתבלנים בו הרי שההנאה הוי גם מגופו מצד שמוסיף טעם במאכל ובאמת שמתבלנים בו גם דברים חיים כיון שההנאה היא מגופו אלא שאין לו חשיבות של דבר הראוי לאכילה בפנ"ע כיון שאין טעמו ערב אלא רק כשבא להוסיף טעם בדברים אחרים.

נמצא שפלפלין עניינם שאינם ראויים לאכילת גופן כלל אלא רק שיתנו טעמן בקדירה בעת התבשיל, אבל תבלין אמנם אין טעמו ערב כשלעצמו אבל לא בא ליתן טעמו בקדירה אלא להצטרף למאכל ולהוסיף בו גם את הטעם שלו, ודו"ק.

ולפי"ז שפיר דתוס' לא מקשה מפלפלין אתבלין כיון דגם אי' פלפלין אינם מטמאין טומאת אוכלין ל"ק מהא דתבלין חייב במעשר וכו' דהא דלמא דוקא תבלין שנהנים מגופו אע"פ שלא בא בפנ"ע אלא להוסיף טעם בדברים אחרים עדיין דלמא חשיב אוכל משא"כ פלפלין דאין נהנין אלא מטעמו דמטעם הקדירה.

ולפי הנ"ל מיושב בנקל מאי דס"ד דגמ' דבפסחים וניזיר דתרומת תבלין מן התורה מהא דתנן לגבי פלפלין דאינן מטמאין טומאת אוכלין וכו', דהא נתבאר שפיר דיש מקום לחייב תבלין במעשר אע"פ שפלפלין פטורים וכו"ל.

ולפי"ז גם ל"ק מה דחילק תוס' גבי תבלין דהיכא שראויין לאכילה בפנ"ע חייבין במעשר מהא דשבת דלס"ד דמיועד לטעם הקדירה פטור מן המעשר אע"פ שניתן לאוכלו גם בפנ"ע, די"ל דלמא שבת שדומה בעניין זה לפלפלין דעיקר אכילתו באה באופן שלא נהנין מגופו אלא מטעמו, אזי פטור ממעשר בכ"ג אף שניתן גם להנות מגופו כיון שבד"כ עשוי לטעם בו הקדירה ולא להנאת גופו, אבל תבלין שבכל גוונא עשוי להנאת גופו ורק שמשתמשים בו להוסיף טעם בדברים אחרים ולא לאכילה בפנ"ע, מ"מ כל שגם ראוי לאכילה בפנ"ע סגי דלא ליפטר ממעשר.

ולפי"ז יבואר גם מהלך דברי התוס' ביומא, דבאמת בתחילה לא הקשה או השווה פלפלין לתבלין אהדיי מטעמא הנ"ל, ורק אח"כ שמצד קושיותיו לגבי תבלין מוכרח לחלק בין שני מיני תבלין ס"ל התם דלא כדבריו בנדה אלא דהשאלה גם בתבלין למה הוא מיועד ונמצא שבאמת למעשה גדר תבלין ודבר הבא לטעם כמו שבת אותו דבר, וזהו מש"כ כדתנן לגבי שבת וכו', אבל עדיין לא הק' והשווה פלפלין לתבלין אהדיי כי באמת יש מקום גם לחלק ביניהם, ודו"ק.

[והנה בהא דא' בע"ז דף סט. אמר רב תחליפא בר גיזא לרבינא דלמא כתבלין של תרומה בקדירה דמי דלא בטיל טעמייהו כו'.. עי' בתוספות שם דגרס דלמא כתבלין ופלפלין דלא בטיל טעמייהו. ולא גרס של תרומה, ויל"ע עוד בזה וראה להלן. אבל עכ"פ חזי' דגרס תבלין ופלפלין ומשמע דתרי מיילי נינהו, ודו"ק].

ואם תקשה מדברי תוס' בנדה לגבי גרגיר דאף שעיקרו לטבל מ"מ כיון שראוי בפנ"ע חייב במעשר, יש להשיב, דלפי הצד דאם דרכו רק לטבל פטור ממעשר, צ"ל דלטבל הוי דומיא דתבלין ולא דומיא דליתן טעם בקדירה, ודו"ק, דהא מטבל בדבר עצמו ואוכלו יחד עם הבשר שטיבל בו ופשוט, ושפיר דמי לדינא דתבלין.

י. ועדיין יל"ע כאמור לעיל מכל הנך דוכתי דתבלין של תרומה על תי' התוס' בכ"ד על סתירת הסוגיות לעניין תבלין, דבהא דחולין דף ו: לצדדים קתני ולתי' זה לעולם תבלין פטור מתרו"מ. וגם ק' אמאי תוס' לא הביא להוכיח מכל הנך מקומות דתבלין חייב בתרו"מ. וכן מה שהרחיק להא דעירובין עוכלא תבלין כדי לדחות התי' דלצדדים קתני ולא הביא מכל הנך דוכתי דא' מפורשות דתבלין חייב בתרו"מ. ולעיל העלנו דיתכן דמה"ט גופא תרומת תבלין דרבנן משום שאינו בכלל דגן תירוש ויצהר מצד שאינו נחשב לאוכל אדם. ולכן אין מזה ראייה לעניין טומאת אוכלין. ואילו קושיית תוס' מהא דקיפא בחולין קיז: דתבלין לא מטמא טומאת אוכלין. אלא שלפי"ז ק' מנלן לתוס' דבהא דחולין דף ו: דחושש משום מעשר מיירי בדינא דאורייתא ולא בדין דרבנן. וכן לגבי מה שתוס' ביומא דן לתרץ דהא דאינו חושש משום מעשר לצדדין קתני וכו' דלא נהירא מהא דעוכלא תבלין וכו' ולא העלה דלמא התם מדרבנן, משמע דהתם בחולין וכן לגבי עוכלא תבלין הנדון דוקא מדאורייתא וכו', וק' והלא חזי' להדיא דתרומת תבלין מדרבנן.

ונראה ליישב, דהנה דעת הרמב"ם פ"ב מתרומות ה"ז דכל פירות האילן חייבים במעשרות מן התורה מלבד ירקות. אבל שי' רוב ככל הראשונים ובכלל זה גם רש"י ותוס' בכמה דוכתי דמלבד דגן תירוש ויצהר כל המינים האחרים פטורים מן התורה. ולפי"ז אפ"ל דהטעם שתרומת תבלין מדרבנן לאו משום שאינו אוכל אלא משום שמיני התבלינים אינם בכלל דגן תירוש ויצהר, ולפי"ז עדיין מה שמ"מ חייבים בתרו"מ מדרבנן היינו משום שהם נחשבים אוכל.

והכי נמי מסתברא, דהא אי טעמא דתרומת תבלין מדרבנן משום שאינו בכלל אוכל אדם, הא בעלמא לא אישתמיט דמה שאינו ראוי לאכילה חייב במעשר מדרבנן. [ולמעשה ראיתי שני האופנים בדברי האחרונים, דעי' בתשובה מיראה על הרמב"ם בתרומות (שם) שנקט דתרומת תבלין מדרבנן היינו משום דלאו בני אכילה נינהו. אבל

בימי שלמה על הרמב"ם שם נקט דתרומת תבלין דרבנן משום שהך סוגי' ס"ל דכל המינים שלא דגן תירוש ויצהר היו מדרבנן ודלא כסוגיות שס"ל דרק ירקות היו מדרבנן. ועי' עוד בד"א בביאוריה"ל על הרמב"ם פ"ב ה"א דהעלה את שתי האפשרויות].

יא. ורק שלפי"ז יקשה להפך, דאם תוס' למד שהטעם שתומות תבלין מדרבנן היינו משום שאינם בכלל דגן תירוש ויצהר, א"כ מדוע התעלם מכל הנך דוכתי דחזי' עכ"פ דשייך תרומה בתבלין והק' דוקא מהא דחולין לגבי אי חיישינן לשאור ותבלין בנותן לשכנתו וכו'.

ויתכן לבאר בזה, דהנה מה שהעלנו דיתכן שתומות תבלין דרבנן מצד מין התבלין ולא מצד שאינו אוכל, הכי מוכרח למימר לפי שי' תוס' לכה"פ לעניין מעשר. והוא דהנה בירושלמי ריש מעשרות אי', "מתני' כלל אמרו במעשרות כל שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ חייב במעשרות כו'. גמ', כלל אמרו במעשרות כו'. כתיב [דברים יד כב] עשר תעשר את כל תבואת זרעך הייתי אומר כל הדברים יהו חייבין במעשרות תלמוד לומר את כל תבואת זרעך ריבה. וריבה שאר זרעוני גינה שאין נאכלין. כתיב תבואת זרעך וכתוב [דברים יד כב] היוצא השדה שנה שנה. הא כיצד טול מבנתיים דבר שהוא אוכל ונשמר. אית דבעי מישמיענה מן הדא עשר תעשר כלל את כל תבואת זרעך פרט וכלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט. אין לי אלא תבואה קיטנית מניין תלמוד לומר [ויקרא כז ל] וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא לרבות זרע שום שחליים וגרגר. או יכול שאני מרבה לוף העליון וזרע כרישין זרע בצלים זרע לפת וצנונות ושאר זרעוני גינה שאין נאכלין תלמוד לומר [ויקרא כז ל] מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ. פרי העץ לרבות כל פירות האילן. יכול שאני מרבה חרובי שיטה וצלמונה וחרובי גדירה תלמוד לומר [ויקרא כז ל] מפרי העץ ולא כל פירות האילן. ירקות מניין איסי בן יהודה אומר המעשרות לירקות מדבריהם".

ומדברי הירושלמי משמע דכל המינים חייבים בתרו"מ מן התורה מלבד הירקות, וכאמור לעיל הכי פסק הרמב"ם פ"ב ה"ו, אולם כאמור דעת רוב הראשונים דמלבד דגן תירוש ויצהר כל המינים פטורים מתרו"מ מן התורה, והוכיחו כן מכמה מקומות בבבלי, ועי' בד"א על הרמב"ם שם שנקט דלשי' הרמב"ם זהו מח' בבלי וירושלמי והר"מ פסק כירושלמי ע"ש. אבל בתוס' בר"ה יב. ובבכורות נד. אחר שהביא ראיות מכמה וכמה דוכתי דכל פרי האילן מלבד דגן תירוש ויצהר ג"כ פטורין מן התורה, מביא את דברי הירושלמי הנז' וכ' ע"ז דהכל היו אסמכתא מדרבנן ומ"ש בירושלמי דהמעשרות לירקות מדבריהם היינו דלהם אין אסמכתא מקרא, ע"ש. ועי' עוד בר"ש על הירושלמי שם שנדחק לתרץ דברי הירושלמי עם כל הנך דוכתי בבבלי דחזי' דגם פירות האילן היו מדרבנן ע"ש ואכמ"ל.

ולפי"ז, הנה הלא בירושלמי שם ממעטינן כל שאינו אוכל, ולפי המבואר בתוס' דכ"ד הירושלמי היו מדרבנן ואסמכתא בעלמא נמצא דהמיעוט מה שאינו אוכל היו גם בדרבנן, וע"כ דליכא למימר דהטעם דתרומת תבלין דרבנן כיון שאינה אוכל, דא"כ היה צריך להיות פטור לגמרי.

מיהו עדיין היה מקום לומר דכ"ד הירושלמי שם היו דוקא לעניין מעשר דנאמר בו תבואת זרעך ועלה קדרשינו, וכן הא דוכל זרע הארץ וכו'. אבל לעניין תרומה יתכן דלא ממעטינן ועדיין תרומת תבלין מדרבנן משום הך גופא דאינו אוכל. ובאמת שחזי' דיש מקום לחלק בין דין תרומה למעשר מצד שהילפותא דתבואת זרעך היו לגבי מעשר, דהלא הרמב"ם הנז' בהל' תרומות (שם) כ' וז"ל, "הירקות אף על פי שהן מאכל אדם אינן חייבין במעשרות אלא מדבריהן, לפי שנאמר במעשר תבואת זרעך תבואה וכיוצא בה, אבל הירקות אינן בכלל התבואה, וכן יראה לי שהוא הדין בתרומה, שהרי נאמר בה דגגך תירושך ויצהרך כל הדומה לאלו אבל תרומת הירק מדבריהם כמעשר". ועי' ברדב"ז שפי' דס"ד דכיון דמיעוטא דירקות היו מהא דתבואת זרעך וכו' דשנא' במעשר

דלמא עדיין לגבי תרומה ירקות הוי מן התורה וקמ"ל דלא ע"ש. הרי לנו שיש מקום אולי לחלק ביניהם וא"כ אפ"ל דה"ה דהיה מקום לומר דלמא מה שרבנן מיעטו לגמרי מה שאינו אוכל היינו לגבי מעשר אבל דלמא תרומת תבלין חייב מדרבנן אע"פ שאינו נחשב לאוכל. (וע"ע ברמב"ם סוף פ"א לגבי התרומה בזה"ז אינה מן התורה שנא' וכי תבואו וכו' ויראה לי שה"ה מעשרות ע"ש, הרי לנו שהיה צד לחלק בין דיני תרומות למעשרות וכו').

ולפי"ז שפיר איכא למימר דתוס' לא הביא ראיה מהא דתרומת תבלין כיון שאי' בגמ' דהוי דרבנן ודלמא היינו טעמא גופא משום שאינו נחשב לאוכל, אבל הביא ראיה מהא דנותן קדירה לשכנתו וכו' דהתם הנדון אי צריך לחשוש לתבלין שבה משום מעשר ולגבי מעשר ע"כ ליכא למימר דחיובא דתבלין הוי דרבנן ולא דאורייתא משום שלא נחשב לאוכל כיון שבירושלמי ממעטינן מדרבנן כל שאינו אוכל, וע"כ דאם הוי דרבנן היינו משום שאינו ממין דגן תירוש ויצהר וא"כ עדיין אמאי אינו מטמא טומאת אוכלין. ושפיר כ"ד התוס'.

ועדיין יל"ע עוד בע"ז דף סו. דתוס' נקט בפשטות דבפלפלין שייך תרומה, לגבי הא דתניא תבלין ב' וג' שמות והן מין אחד או מין ג' אסורין ומצטרפין כו'. וכ' ע"ז תוס', "וה"פ הכא תבלין של שנים וג' שמות כגון פלפל דכלאים ופלפל דערלה ופלפל דתרומה דתלתא איסורין כו'". וצ"ל דמיירי בתרומה דרבנן או בתבלין שחייב בתרומה.

יב. מיהו יותר פשוט בכ"ד תוס' דלגבי תרומה פשיטא לי' דשייך תרומת תבלין ומ"מ איכא נדון לגבי מעשר. והן אמנם שהיא גופא צ"ע דמהיכ"ת.

הן אמת שהנה מצינו שיטה בראשונים דגם דברים הפטורים מתרו"מ מצד שאינם בכלל דגן תירוש ויצהר, מ"מ אם תרם תרומתו תרומה מן התורה, עי' בכפתור ופרח פ"ג בשם הראב"ד ומובא באו"ש ריש פ"ב מתרומות וז"ל, "ואומר אני שאין חייבין מיתה אלא על תרומת דגן תירוש ויצהר, ועל הטבל שלהן, אבל שאר מינין תרומה כו', וחוצ' מזה אף אם נאמר שאין חייבין מה"ת, אם קרא עליהן שם יש עליהן קדושת תרומה מן התורה, ומדמעת כשל תורה, ובמסכת בכורים פ"ב (מ"ג) גרסינן שהתרומה ומעשר אוסרין את הגורן, ויש להם שיעור, ונוהגין בכל הפירות, בפני הבית כו' וכל מה ששנינו בהם דבר תורה, ודוק ותשכח". ולפי"ז יתכן דהא דתבלין תרומה וכו' היינו היכא דהפריש וחייל תרומה אע"פ שתבלין לאו בכלל דגן תירוש ויצהר מצד שאינו אוכל. אבל עדיין מעיקרא אינו חייב במעשר כיון שאינו אוכל, ולכן הנדון דטומאת אוכלין תלוי דוקא בחיובא דמעשר אבל כל שהפריש הוי תרומתו תרומה ואסיר באכילה כדין תרומה ויש ע"ז כ"ד תרומה וכו'.

מיהו עדיין ק' לפי שיטה זו דא"כ אמאי תרומת תבלין מדרבנן. וע"כ דלשיטה זו כל שאינו אוכל ודאי נתמעט בכלל מתרו"מ מן התורה ואף אם תרם תרומתו אינה תרומה מן התורה אלא מדרבנן. ואדרבה לפי שיטה זו מוכח דהטעם דתרומת תבלין הוי מצד שאינו אוכל. מיהו עדיין יהיה ק' גם מהא דתרומת ירק מדרבנן והתם הא טעמא משום דאינו בכלל דגן תירוש ויצהר. אא"כ נימא דירק נתמעט לגמרי משא"כ כל שאלו שאינם דגן תירוש ויצהר יצאו מצד שאינם בכלל דגן תירוש ויצהר אבל אין עליהם מיעוט מפורש. ולפי"ז עדיין יל"ע לגבי תבלין.

מה גם שבפשטותי' דמילתא אוכל בהמה וכ"ד שאינו אוכל אדם פטור לגמרי מתרו"מ והפרשתו אינה הפרשה. ועי' עוד ברמב"ם תרומות פ"ב הי"ב, וכן כל המפריש מדבר שאינו חייב תרומה אינה תרומה.

יג. אכן הנראה לבאר באופן פשוט, דתרומת תבלין מיירי כשתרם בשעה שעוד היה ראוי לאכילת אדם ואח"כ נעשה תבלין. דכל שעוד לא תרם פקע איסור טבל מיני'

כשנעשה תבלין א"נ דל"ח אוכל. אולם כל שהפריש וחייל תרומה תו לא פקע קדושת תרומה אף אחר שנעשה תבלין. וד"ז מצינו לגבי פלפלין דברטיבתא ראויים לאכילה אבל כשהתייבשו אינם ראויים, וכ' ע"ז בתוס' ביומא הנז' לחלק בעניין זה גם לגבי חיוב מעשר אע"פ שברטיבא היו חייבים. וכמו"כ מבואר בתוס' בנדה וביומא לגבי פלפלין לחלק בין פלפלין לגרגיר דהיכא ששוחקין אותם ביבש אינם ראויים יותר למאכל ובהכי מיירי וכו', משמע דקודם היו ראויים לאכילה.

ועי' בריטב"א עירובין כח: על הגמ' דגרגיר שם שחלק על תוס' מה"ט גופא דכיון שחייל איסור טבל לא פקע וז"ל, "והקשו בתוספות כו'.. ותירצו דהכא ברטיבתא והיינו דאמרין שהראשונים לא היו להם פלפלין דפלפלין לחים לא שכיחי והיו נותנים במקומן גרגיר לח אבל פלפלין יבשין לא חזו לטבול בהם אלא שהם תבלין לקדרות ולפיכך אין מטמאין טומאת אוכלין, ומיהו אפילו הכי חייבין בערלה ובמעשר כיון דנחית עליהו חיוב בעודן לחים תו לא פקע מה שאין כן לענין טומאה, ולענין ברכה נמי הא אמרין בפרק כיצד מברכין (ברכות ל"ו ב') דרטיבתא בורא פרי העץ ויבשתא לא כלום כדתיבנא התם בס"ד". אבל בתוס' מבואר דכה"ג פטורין מן המעשר.

ועי' בחזו"א דמאי סי' טו שכ' בנדון טבל שנפסל מאכילת אדם אי פקע מיני' שם טבל, וע"ש שנקט שפקע מיני' שם טבל. וע"ש שהביא לדברי תוס' ביומא הנז' לגבי פלפלין.

מיהו ע"ש בחזו"א בתחילת דבריו שהוכיח דבריו גם מהא דהשבת שנתן טעמו בקדירה אין בו משום תרומה, ובפשוטו משמע דמיירי בשבת של תרומה דכיון שנתן טעמו אינו ראוי עוד לאכילה וליכא ב' איסור אכילת תרומה, וכן משמע ברש"י בנדה נא: "אין בה משום תרומה, שאם חזר הקלח ונפל לתוך קדרה של חולין אינו מדמע". והכי פי' המפרשים על המשנה מלבד הר"מ בפייהמ"ש שפי' דאינה חייבת בתרומה. ולפי"ז לכאור' ה"ה תבלינים כיון שלא בכלל ראויים לאכילת אדם ניהו כיון שאינם נאכלים בפני עצמן נימא דפקע מיניהו גם קדושת תרומה דחיילה עליהו. מיהו יתכן דתוס' ס"ל כדפי' הרמב"ם דמיירי רק לענין חיוב תרומה מעיקרא. ועוד, דדלמא יש לחלק בעניין זה בין שבת שע"י שנתן טעמו הו"ל כעץ בעלמא ואינו מאכל כלל, לבין תבלינים דעדיין הוו מאכל ע"י שנותנים טעם בתבשיל וכו' דאף שלענין אחיובי לא מיחייבי כיון שאינם חשיבי בכלל דגן תירוש ויצהר, מ"מ עדיין חשיבי מאכל ולא כעץ בעלמא ועדיין תרומה שחיילה בהו לא פקעה.

ובאמת שבעניין זה ממש חילק החזו"א שם בין שי' הריטב"א בעירובין שטבל לא פקע בפלפלין אע"פ שעכשיו לא ראויים לאכילה בעינא, לדבריו דהיכא שנפסל מאכילת אדם לגמרי פקע טבל מיני', כיון שמ"מ בפלפלין עדיין ראויים לאכילה ע"י נתינתם בתבשיל. וא"כ בעניין הזה גופא יש לחלק לפי שי' תוס' לגבי חלות תרומה, ודוקא לגבי איסור טבל ס"ל תוס' דשאני משאר איסורי כדכ' החזו"א שם דכל שאינו ראוי לאכילה בפנ"ע לית בי איסור טבל אע"פ שבתחילה היה ראוי וחייל ב' טבל. אבל לגבי תרומה י"ל דדמי לשאר איסורים וחלותים דלא פקעו כל היכא דעדיין תורת מאכל עלי' ול"ה עץ בעלמא.

[מיהו בכל מהלך דברי החזו"א לא משמע דמחלק בין תרומה לאיסור טבל, ע"ש בהמשך בד"ה ועל דבר להשליך וכו' דהוכיח דתרומה שנפסלה מאכילת אדם מותרת לזרים מהא דשבת ומשמע דהכל אצלו נדון אחד דלעיל מינה דן לגבי טבל וכעת לגבי תרומה. מיהו ע"ש עוד דכ' חילוק בין דבר שנעשה שימוש לדבר שעוד לא נעשה שימוש דשבת כבר נהנה ממנו שנתן כבר טעמו, ולכאור' חילוק זה שייך לגבי קדושת תרומה אבל לא לגבי איסור טבל, וא"כ אפשר ליישב גם בהכי ויל"ע עוד].

[המשך בגיליון הבא בע"ה]

בדין נוטע ברשות הרבים לצורך רבים

הנה בספר "עץ השדה" העלה לחייב בערלה את הנוטע ברה"ר לצורך הרבים. ובהערה 23 נימק דכן מוכח מהב"י (בסי' רצ"ד) שהרי תמה על הרא"ש שכתב הנוטע ברשות הרבים לצורך עצמו חייב, דמשמע לצורך רבים פטור, והרי מה גרע מעולה מאליו שחייב, ועוד מהיכא דרבנן מרבינן נוטע לרבים לית ביה מיעוטא לנוטע ברה"ר. וביאר הב"י דאכן אף בדעת הרא"ש י"ל דחייב ולא כתב כן רק מחמת וכו' יעו"ש. וכן מהמשך דבריו אחר שהביא תמיהת הר"ש בפיהמ"ש על דברי רשב"א שבירושלמי כתב ליישב כוונת רשב"א ובין השורות כתב דאכן דעת רשב"א דהנוטע ברשות הרבים באופן שלא גזל, חייב. ומכאן העלה הרב דהנה הב"י מחזק דבריו הקודמים דהנוטע ברה"ר חייב, ולא זו בלבד אלא אף מפרש כן את דברי הרא"ש ז"ל.

ולאח"מ הביא ג"כ דברי הרמב"ם בהל' מעש"ש (פ"י ה"ד) שכתב 'הנוטע לרבים בתוך שדהו חייב בערלה', ובהלכה ה' כתב הרמב"ם בסתם 'הנוטע ברה"ר, והעולה מאליו ברשות היחיד חייב בערלה' וכן הביא רשימה של רבים וגדולים שכתבו ללמוד בדברי הר"מ דאם נטע ברה"ר לצורך הרבים פטור, אך דקדק שם מדבריו שאם לא כתב גבי הנוטע ברה"ר שהוא 'לצורך עצמו' משמע אף לצורך רבים חייב. ע"כ.

והנה טרם נדבר בדברים הנ"ל ונתייחס אודותם, נציג את אשר עלה לנו בסוגיא זו עם כלל בני החבורה ואחר ניגש אל הקודש.

דהנה בעצם דברי הב"י מוקשים, דמחד גיסא בדברי הרא"ש הנ"ל משמע בפשטות דהעולה מאליו חייב בערלה אף ברה"ר, ואילו בסוף הסימן מביא בסתם את דברי הרמב"ם בפיהמ"ש דהעולה מאליו חייב דוקא ברשות היחיד, ואף תמה מדוע לא כתב כן בחיבורו [ואכן הרמב"ם פסק כן להדיא בהלכותיו כמבואר]. ובשו"ע (סעיף כ"ז) מחלוקת גירסאות. עכ"פ מהב"י נראה שדעתו כהרמב"ם דאם לא כן היה לו מיד לכתוב דמשמעות דברי הפוסקים אינה כן, כדרכו בקודש, ולא לשתוק.

ובאמת כידוע ומפורסם שהברכ"י (שם אות י"ח) עמד ע"ז וכתב, דהב"י שתמה על הרא"ש מהעולה מאליו לא תמה כי אם לשיטת הרא"ש והטור דלא חילקו בעולה מאליו דמשמע אף ברה"ר חייב, ומש"ה תמה דלא גרע נוטע ברה"ר לרבים דפטור,

מאשר עולה מאליו ברה"ר דחייב, אבל לדעת הר"מ ז"ל שהעולה מאליו ברה"ר פטור, אינה תמיהה כלל, וע"ש.

וא"כ לפ"ז י"ל, דמאחר ואכן הב"י כמעט השוה דין נוטע ברה"ר לדין העולה מאליו, אית לן למימר דאם אכן תהיה דעתו כדעת הרמב"ם ז"ל דהעולה מאליו ברה"ר פטור, הדעת נוטה במקום שאינו מפרש דאף הנוטע ברה"ר לצורך רבים פטור.

אלא דעכ"פ יש להוכיח ממה שכתב לאח"מ דמהיכא דמרבין הנוטע לרבים לא מצינו דממעטין כשנטעו ברה"ר. דמשמע, שאינו רואה שום הפרש בין רה"י לרשות הרבים. רק יש לתמוה א"כ מדוע תנא דמתני' כתב שוב הנוטע ברה"ר חייב, די בכך שכתב הנוטע לרבים חייב. ואכן ידועים דברי התוס' במס' פסחים (כג ע"א) שהכריחו מכח קושיא זו להעמיד דהנוטע לרבים מיירי שנוטע ברה"י דוקא. וכן בירושלמי (מס' ערלה פ"א ה"ב) מפרש דנוטע לרבים מיירי בתוך שלו. א"כ על כרחך יש חילוק בין רה"י לרה"ר (וידועים כבר דברי האג"מ בחיו"ד ח"א סי' קפ"ו ענף ב' שביאר בטו"ט החילוק שבין רה"י לרה"ר, ומדוע ברה"ר יש סיבה יותר לפטור מערלה אם לא נטע לצורך עצמו, ואכמ"ל). רק דברי הב"י נפלאים מעינינו, וכי נעלמו ממנו כל הדברים הנ"ל. ועוד שהרי בשו"ע בעצמו משמע שמחלק בין רה"י לרשות הרבים דאל"כ תיקשי נמי אמאי לא כתב בקצרה דהנוטע לצורך הרבים חייב. ואכן דבריו מסודרים כדברי הרמב"ם דמשמע מיניה ג"כ שבדאי שיש חילוק ביניהם.

לכן חשבנו לפי קוצר דעתינו, שחלילה לנו לחשוב שהב"י לא ידע כל קושיות הנ"ל, אלא בדרכו של הברכי יוסף נלך, דכל דיבורו של הב"י הוא אך ורק לפי שיטת הרא"ש ז"ל, ואכן המעיין ברא"ש הן בפירושו על המשניות והן בהלכותיו (הל' ערלה סי' ג' הל' ג') מבואר שהוא מחלוקת בבלי ירושלמי שהרי הבבלי לא כתב כלל דהנוטע לרבים מיירי ברשות שלו, ובאמת כתב הרא"ש דדוקא בירושלמי מוקי פלוגתייהו דר"י ורבנן ברשות היחיד, אבל בבבלי אין שום משמעות. וכך מבואר באו"ז שהיא מחלוקת שני התלמודים, ובירושלמי מוקי פלוגתייהו ברה"י, ועפ"ז מבואר דהרש"י במס' פסחים (שם) שפירש, 'הנוטע לרבים על אם הדרך לצורך רבים' ולא ראה מקום לכתוב ברה"י מאחר שבבבלי לא משמע כן (וגם עפ"ז מובן מדוע התוס' הקשו עליו ממתני' דייקא ולא מירושלמי). והכי חזינן עפ"י חילוקי הדרשות שנקטו שני התלמודים, דהנה הירושלמי דרש כן מאחיזת השבטים בירושלים, ולרבנן ירושלים רשות היחיד הויה, א"כ אף הנוטע לרבים ברה"י מיירי. ואילו הבבלי דרש כן מריבוי ומיעוט בלבד ולא מצינו שום חילוק רשויות. והנה אחר שהרא"ש מביא את דרשת הבבלי כעיקר ולא מפרט כלל את דרשת הירושלמי משמע דדברי הבבלי עיקר, ואעפ"כ כתב דהנוטע ברה"ר 'לצורך עצמו' חייב. לכן היה נראה לנו דזו כוונת הב"י לתמוה מאחר שנראה מהרא"ש דעיקר הדרשה נסמך על ריבוי ומיעוט דהבבלי, א"כ משמע דהכי סבירא ליה, אלא שדרשה זו כוללת אף רה"ר לצורך רבים, א"כ מהיכן מיעט דדוקא לצורך עצמו הרי לא מצינו לרבנן מיעוט לרשות הרבים. (ובאמת שיכל להקשות כבר מתחילת דבריו שכתב הנוטע ברשותו לצורך רבים חייב, דמשמע ברה"ר פטור, רק ששם הוא רק מדיוקא בעלמא להכי העדיף מן המפורש) כן הוא עפ"י דברי הרא"ש.

אולם עפ"י הרמב"ם ושאר פוסקים שלא ביארו מהיכן למדים דין זה, ואפשר דהם דוקא נסמכו על דרשת הירושלמי א"כ דבריהם נהירים וברורים דבודאי יש לחלק

בין רה"י לרה"ר כמבואר בירושלמי. ואם כך הם פני הדברים, י"ל דהב"י דעתו הצרופה כדעת הרמב"ם ז"ל, דמשמעות הרמב"ם בודאי דהנוטע ברה"ר לצורך רבים פטור, והשו"ע בסעיף כ"ו העתיק לשונו.

ואדרבה! בזה אולי יסולקו מעט מן הקושיות על השו"ע, שהרי אחר שבסעיף כ"ה כתב שהנוטע ברשות שלו לצורך רבים חייב בערלה, משמע, דברה"ר לצורך הרבים פטור. דאי לא תימא הכי, הרי בסעיף שאחרי זה גבי הנוטע ברה"ר מיד היה לו לפרש דהנוטע ברשות הרבים אף לצורך רבים חייב, להסיר המשתמע מסעיף הקודם. ואין להקשות א"כ אמאי לא פירש הנוטע ברשות הרבים חייב, היינו בנוטע לצורך עצמו, שהרי סתם נטיעה ברשות הרבים לצורך עצמו (כ"כ בעל 'המשנה ראשונה' בפ"א מ"ב. והכי מסתברא) ועוד, שאינו צריך לפרש אחר שמסעיף קודם כבר יש במשמע דברה"ר לצורך רבים 'פטור', א"כ בסעיף זה שכתב 'חייב' כבר ממילא לא נוקי לה כי אם כשנטע לצורך עצמו. וכן עפ"י הגירסא הזו דבסעיף כ"ז פסק דהעולה מאליו חייב מיירי ברה"י דוקא, בודאי צ"ל דדעתו לפטור את הנוטע ברה"ר לצורך רבים כמבואר לעיל.

לכן יש לנו לומר, דהדעת נוטה קצת לבאר דהשו"ע מעיקר הדין רוצה לפטור את הנוטע לצורך רבים ברה"ר [וכדעת הגר"א ז"ל בדעת השו"ע], ולכן כתב לחייב בערלה רק בנוטע לרבים כשהוא ברשות שלו.

ולעניין הראיה בעץ השדה שם מהב"י שכתב ליישב דברי ר"ש בן אלעזר בירושלמי וביאר בדבריו דהנוטע ברשות הרבים חייב, לענ"ד אחר הדברים הנ"ל אינה ראיה כלל, דנכון שדעת רשב"א דהנוטע ברה"ר חייב, עכ"פ לא מיירי כי אם כשנוטע לצורך עצמו, וכעת שוב אין להוכיח ממה שתמה על הרא"ש שפירש בנוטע לעצמו, דכבר נתבאר שלא תמה כן כי אם לשיטת הרא"ש בלבד, אבל לדידיה אפשר ואף מסתבר דלא ס"ל הכי.

בברכה

אריאל אילוז