

אמונת עתיד

"אמונת — זה סדר זרעים"

(שבת לא ע"א)

"שמאמין בחי העולמים וזרע"

(מדרש שוחר טוב תהילים יט)



גליון מס' 90

אדר תשע"א — ניסן תשע"א

מכון התורה והארץ * כפר דרום — חבל עזה — אשקלון

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

בהוצאת מכון התורה והארץ
רח' דוד ברגר אשקלון

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

www.toraland.org.il

דוא"ל

Machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חינם
הוצאות משלוח - 36 שקל לשנה

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

©

כל הזכויות שמורות
ISSN 001337383

סדר ועימוד
א"א 077-3535047

דפוס האוזר בע"מ
גבעתיים



תוכן

מאמר מערכת

אופן סיפור יציאת מצרים כהכנה לגאולה

5 הרב גבריאל קדוש

תורת הארץ

12 הרב יהודה הלוי עמיחי אדמת קודש

18 הרב אברהם סוחובולסקי 'ועננו בורא עולם...' תפילת היחידים או תפילת הציבור

31 הרב שמואל דוד מיהו עני

36 הרב דוד אייגנר הזמנת וטרניר או טכנאי גויים על ידי עובד גוי בשבת

תורת המועדים (פסח)

43 הרב יהודה הלוי עמיחי קציר העומר בזמן הזה

51 הרב יעקב אפשטיין הכנסת לחם למכשיר לעשיית קומפוסט לפני פסח

63 ד"ר עקיבא לונדון האבקה של דקלים לפני הפסח

74 רבני המכון שאלות ותשובות קצרות בענייני פסח





רשימת המשתתפים

מכון התורה והארץ	הרב אהוד אחיטוב
מכון התורה והארץ	הרב דוד אייגנר
מכון התורה והארץ	הרב יעקב אפשטיין
רב העיר עפולה	הרב שמואל דוד
מפמ"ר להוראת תלמוד ותורה שבע"פ, החמ"ד, משרד החינוך	הרב יהודה זולדן
אגרונום במשרד ראש הממשלה והרבנות הראשית לישראל	ד"ר עקיבא לונדון
מכון התורה והארץ	הרב יהודה הלוי עמיחי
מכון התורה והארץ	הרב יואל פרידמן
מכון התורה והארץ	הרב גבריאל קדוש
ראש ישיבת ניצן, רב אזורי גוש קטיף תובב"א	הרב יגאל קמינצקי





הרב גבריאל קדוש

אופן סיפור יציאת מצרים בתור הכנה לגאולה

שתי דרכים מייחדות את סיפור יציאת מצריים בליל הסדר, האחת נראית כלי דידקטי, חינוכי, והשנייה מהותית. האחת היא שיתוף הילדים בסיפור יציאת מצריים, באופן של שאלה ותשובה, והשנייה היא תחילת הסיפור של יציאת מצריים בגנות והסיום בשבח. מדוע קבעו חז"ל דווקא דרכים אלו לסיפור יציאת מצריים? המקור לסיפור יציאת מצריים בדרך של שאלה ותשובה הוא במשנה ופסחים, פ"י מ"ד:

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות...

וברמב"ם (חמץ ומצה, פ"ז ה"ג):

וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד ששייב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה... ואפילו היו כולן חכמים, היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה.

המקור לדרך 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', הוא בדברי הגמרא (פסחים, קטז ע"א): מתחיל בגנות ומסיים בשבח: מאי בגנות? רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו... נתבונן ונראה, שהרבה הלכות ומנהגים בליל הסדר נגזרו מהיסוד של שאלת שאלות. יש לכך דוגמאות לרוב, ונביא כמה מהן: עריכת השולחן מבעוד יום היא הלכה מיוחדת שנאמרה דווקא לגבי שולחן הסדר. השו"ע (סי' תעב סעי' א) נימק הלכה זו בנימוק שלא נתעכב בעריכת הסדר 'בשביל

התינוקות שלא ישנו, והוסיף על כך ה'משנה ברורה' (שם), שזאת כדי שיוכלו התינוקות לשאול את השאלות של הסדר.

מנהג חלוקת קליות ואגוזים הוא שינוי יזום שנועד לכך שהתינוקות ישאלו שאלות, וגם מנהג סילוק הקערה נועד ליצור תמיהה אצל התינוקות, ולעודדם לשאול מדוע מסלקים את הקערה לפני שאכלו. (יש להעיר שכיום, הרי האוכל המשמעותי של ליל הסדר לא נמצא בקערה, אלא עדיין במטבח, וסילוק הקערה דווקא מקרב את האכילה, והתינוקות הרעבים אולי לא ישאלו...)

כמו כן, מזיגת הכוס השני לפני הסעודה נועדה כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה. (שו"ע, סי' תעג סעי' ז), וכמו כן, טיבול הירק במשקה, מחמת שהוא נדיר, אמור לגרום לילדינו לשאול שאלות.

למדנו מכל פרטי ההלכות דלעיל עד כמה מהותית היא שאלת השאלות בליל הסדר. חז"ל אף 'שתלו' בתוך סדר ההגדה כל מיני פעולות שנועדו לגרום לילדים לשאול, ועוד למדנו מן הרמב"ם, שאף מי שאין לו מי שישאל אותו, שואל הוא את עצמו.

מה חשיבותן של השאלות בליל הסדר? האם הן רק אמצעי דידקטי של מחנך בעל ניסיון, אשר כדי להגביר את העניין של תלמידיו בלימוד, וייתכן אף את הזיכרון שלהם אחר הלימוד, הוא גורם לתלמידיו לשאול שאלות?

בהגדת 'נחלת השר' (עמ' 53-54), הסביר הרש"ר הירש את העיקרון החינוכי של השאלה:

וכאן הבן שואל, אם נרצה לדעת מה מותר האדם מן הבהמה לא נטעה הרבה אם נאמר 'האדם שואל'. התגובה הראשונה שמראה העולם מעורר בתינוק שנולד היא ללא ספק שאלת 'מה זאת' רוח האדם מבקשת להבין את המתחולל סביבה ושאלת 'מה זאת' חיה היא בלבו של תינוק בטרם תדענה שפתיו לבטא את השאלה, אם רק נבין את הבעת עיניו, נוכל לקרוא את תמיהתו ממבטו. כל עצמה של נפש הילד איננה אלא שאלה; ורק מתוך שנפשו שואלת בלא הרף, היא לומדת כה הרבה בשנותיה הראשונות. ועתה, שעה שפי הילד עומד לרשות נפשו השואלת, ובנדך שואל ושואל ולא ייעף מלשואל 'מה זאת?', - אל תיעף גם אתה מלהשיב; בצמאו לדעת תראה אות לבריאות נפשו; וכדרך שאתה משביע את רעבו ללחם, כן, ובאותה מידה של רצון ושל זהירות קפדנית, תדאג להשקיט את צמאו לדעת, ותספק לו מזון מבריא... אל יעלה על דעתנו שעוד חזון למועד בבית הספר, שזה עניין המורים ולא עניין ההורים. בוא והיכנס אל בתי הספר... ובנקל תבחין שם

גם באותם הילדים, שהוריהם לא היו פנויים, או לא היה להם חשק או הבנה די הצורך כדי להתעסק עם ילדיהם; גם נפשם היתה שואלת בשעתו; אולם, משלא זכו לתשובה, הם חדלו לשאול, עד שנעשו אדישים לדברים ולתופעות; כך סיגלו לעצמם נטיות אחרות, הרחוקות מכל שאיפה לדעת; שנים על גבי שנים הם יבקרו בבית הספר, עד שיהיו מסוגלים ללמוד דבר, אך לעולם לא ישיגו את מה שהזנחת הוריהם החמיצה.

משום כך, אל יקשה בעיניך אם בנך שאלך, אם הוא שואל הרבה ושואל תכופות; אל תענה לו בגערה – דאג להשיב לו תשובה כהלכה. תשובה כהלכה!

למדנו מדברי הרב הירש, שיסוד השאלה יש בו ערך חינוכי של קניין דעת. ילד היודע לשאול ואף מקבל תשובות לשאלותיו, ימשיך לשאול ולהתעניין. בליל הסדר קיים יסוד ההתעניינות. אין האדם חי באופן מנותק מן המציאות, ורצונו הוא להבין את המתחולל סביבו. האדם בטבעו הוא תאב דעת, ברצונו להחכים ולהבין, לכן הילד שיודע לשאול, אינו יכול לעבור לסדר היום כאשר הוא רואה דברים משונים, והוא שואל, וכאשר הוא כבר מתעניין, אנו מנצלים התעניינות זו לצורך קיום המצווה העיקרית של ליל הסדר, 'הגדת לבנך'. לא ייתכן שמאורעות פרטיים או כלליים יעברו על האדם או על האומה מבלי שייתן דעתו עליהם. 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך', ועל ידי כך 'בינו שנות ודור'. אם הצלחנו לשמר את 'האדם השואל' אצל ילדינו, יגדל לנו דור של שואלים, דור של מתעניינים, שאיכפת להם מהסובב אותם, דור שרוצה להבין את המתרחש סביבו. כדי להעצים את התכונה האנושית לצימאון לדעת, אנו משקיעים השקעה מרובה. צריך לחנך ולהתחנך להיות אישיות כזו של 'אדם שואל', וודאי שלא להחניק ולהתעלם ממנה.

נתבונן ונראה, שיסוד השאלה הוא יותר מאשר אמצעי דידקטי לרכישת ידע כללי, ידיעת התשובות על שאלות ה'מה נשתנה', ואפילו יותר מהחינוך להיות 'האדם השואל', אלא יש כאן שותפות מצידנו, מעין 'איתערותא דלתתא' מצד האדם עצמו, לכל התהליך שהוא עובר בליל הסדר, של היציאה לחירות ולגאולה. היטיב לבאר זאת רבנו צדוק הכהן בהגדת הפסח שלו (הוצאת תבונה, עמ' 140):

את פתח לו – ענין יציאת מצרים על ידי שאלה דוקא, כמו שאמרו חז"ל ואפילו חכם שואל לעצמו, ואפילו שאינו יודע לשאול את פתח לו – פתיחה היינו כדי שהוא יגמור וישאל. הוא לפי שכל דבר – על ידי יגיעה והשתדלות, ואם לא יגעתי ומצאת אל תאמן, ויציאת מצרים באור שהיה אז, לכאורה

היה בלא שום יגיעה כמו שאמרו חז"ל הללו עובדי ע"ז והללו וכו', רק ברצון פשוט, כדרך שנאמר ואהב את יעקב דאין טעם לאהבה. והנה בסיפור יציאת מצרים מתעורר אותו אור ממש... **ולכך צריך דווקא על ידי שאלה להורות שאין בא מעצמו גם אור זה**, רק שדי בהשתדלות מועט - ומיד ה' מאיר לו. **ועל ידי שאלה לבד די להיות נקרא השתדלות**, ושאינו יודע לשאול את פתח לו פיו שישאל ודיו".

למדנו מדבריו, שתפקיד השאלות אינו רק מילוי הרצון לדעת, היענות לסקרנות של הילד או אפילו השלמת חוסר הידיעות שלו בסיפור יציאת מצרים, אלא יש רובד עמוק יותר ומהותי יותר. המסובים בסדר נעשים שותפים פעילים בסיפור יציאת מצריים, על ידי השאלה, היגיעה וההשתדלות שלהם. רק באופן זה, של השתדלות ויגיעה, ה' מאיר לשואל המסב בסדר. זאת אומרת, ההארה של חירות ויציאה ממצריים שהאדם זוכה לה בליל הסדר, מופיעה אצלו כאשר הוא נותן מנפשו, מתעניין בכנות, שואל ותמה בליל הסדר. הוא משים עצמו חלק מכל ההוויה של לילה מיוחד זה. כאשר האדם משים עצמו חלק מהוויה זו, אזי מאיר עליו אור מיוחד של יציאה לחירות וגאולה. יותר הוא אינו צופה מן הצד, אינו מביט בריחוק רגשי מהנעשה, אלא הוא שותף פעיל בנעשה, הוא חלק ממנו ועל ידי כך פועל הוא על עצמו אור מיוחד זה. ר' צדוק כותב יותר מכך, שבפעולה קטנה כביכול, שאלת שאלה, כבר הוא זוכה לאור המיוחד של ליל הסדר. למדנו מדבריו את ערך השותפות הפעילה על ידי שאלת שאלות, המחזקת את חוויית הגלות במצריים והגאולה משם.

נראה שיש להוסיף על הדברים, שדווקא בליל הסדר, בעת הציפייה הגדולה לגאולה, חז"ל לימדונו את עקרונות הגאולה העתידה, שיש בה חשיבות ל'שאלת שאלות', לשותפות ביגיעה והשתדלות, אפילו קטנה, כדי לזכות לאור של גאולה. אף שאלת שאלות לצורך ההבנה של מאורעות התקופה ומשמעות המהלכים האלוקיים שהקב"ה מסבב בעולמו, היא בגדר יגיעה והשתדלות, המזכה באור הגאולה, ועל אחת כמה וכמה ששותפות, יגיעה והשתדלות מעשיות יותר, וודאי מקרבות את הגאולה.

יסוד זה של שאלת השאלות אינו רק אמצעי דידקטי, אלא יש בו ערך חינוכי ואמוני-מצוותי לכל עבודת ליל הסדר, שבו 'חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. בעצם, שאלת השאלות היא הצעד שאנו עושים כדי שאחרי אלפיים שנות גלות, כשאין לנו בית מקדש וקורבן פסח, בתוך המציאות של ה'מרור' שבכל הדורות, נוכל לחוש את טעמה של חירות וגאולה אמיתית, בלילה מיוחד זה. כעת נוכל להבין יותר את הדרך השנייה שקבעו חז"ל לסיפור יציאת מצריים, 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. רבים שואלים, למה בליל התקדש חג, בזמן שמחתנו

וחירותנו, יש צורך להזכיר את הגנות? האם אין זה מתאים יותר בלילה חגיגי זה דווקא לשכוח את דברי הגנות, ולעסוק בדברי השבח המשמחים והמענגים?
המהר"ל (נצח ישראל, פ"א) מבאר דרך זו של חז"ל, לפי תפיסת הסברה הרחבה, שנכונה בכל עניין ובמיוחד בעניין הגאולה, שכדי שנלמד דבר לעומקו, צריך ראשית לדעת את הפכו, כראיית אור מתוך חושך; ואלו דבריו:

כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים (פסחים קטז ע"א) בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך. **ולכן אין לפרש ענין הגאולה האחרונה, אם לא שנבאר ענין הגלות והחורבן**, שבזה יודע הטוב והתשועה שאנו מקוין. וכאשר אנו באים לבאר ענין הגלות ידיעה אמיתית, צריך לבאר קודם הסבה לגלות, והדברים השייכים אל הגלות.

באר לנו המהר"ל, שהתחלת הסיפור בגנות היא אמצעי להבנת השבח. אכן, עיקרו של ליל הסדר הוא לשבח ולהלל את הקב"ה על הניסים הגדולים שעשה לנו ביציאתנו ממצרים, אך כדי שנוכל להעמיק בהם ולהבינם על בוריים, יש צורך להתחיל מן הגנות, מהמצב של 'עבדים היינו' או מהמצב של 'בתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו', מתוך כך נתרום להודאה על גודל הניסים שעשה עמנו הקב"ה. אך אם נתבונן בדברי הרב קוק, נלמד שיש מדרגה נוספת שזוכים לה על ידי התחלה בגנות.

ואלו דברי הרב קוק (עולת ראייה ח"ב, הגדה של פסח):

ע"כ פה הוא מגיד, 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', להורות שהגנות היא צורך השבח. מתחיל בגנות של 'עבדים היינו'. אמנם העבדות ודאי גרמה כמה דברים רעים, כמה תכונות נשחתות, ואצ"ל רעות וצרות בהוה שלה לאותם הסובלים אותה אז, אבל גם תכונת ההכנעה, וההשתעבדות למי שראוי להשתעבד, להיות עבד ד' באמת, להיות יכולים לבטל הרצון העצמי והנטיה העצמית בשביל קבלת עול מלכות שמים, שישראל מצטיינים בה, ושהביאו בזה ועתידיים להביא טובה רבה להם ולעולם, גם זה ההכשר נקנה ע"י קנין העבדות והרגל השיעבוד, שאחרי שסיגיו יצורפו, וכח השפלות המוריד את ערך האדם יוסר, ע"י התרוממות הנפש של גאון שם ד' ותפארת

הוד החיים המלאים כל טוב, שיברך ד' בהם את עמו באחרית הימים, כמה מעטר ומשלים את כלל התכונה הכללית שבאומה יהיה אז אותו רושם העבדות, אותו התמצית המצטרף לשובה שישאר אחר הזיקוק. ורק הוא ישלים את החירות הגמורה, בהיות האדם כ"כ בן חורין עד שיוכל בחירותו המוחלטת ג"כ לשעבד עצמו במקום הראוי, ולהיות עבד במקום שהעבדות היא החירות האמיתית.

ההתחלה בגנות אינה רק כדי שנבוא מתוך כך לשבח, אלא הגנות נועדה לבנות את השבח, היא תורמת לשבח, וממילא מרוממת אותו להיות שבח גדול יותר, שלא היינו זוכים לו לולי הגנות שקדמה לו. הרב מבאר שהעבדות שהייתה לנו במצריים, בנתה אצלנו תכונות חיוניות של הכנעה והשתעבדות, תכונות אלו נצרכות למי שחפץ להיות עובד ה' באמת. תכונות אלו נדרשות לנו, הן מעטרות אותנו ומשלימות אותנו. זאת אומרת שאין התחלת הסיפור בגנות רק מראה הפוכה לשבח, שיבוא לאחריה, אלא הוא עצמו הגדלה והאדרה של השבח, הוא חלק מהותי מן השבח. לכן ברור ומחויב מכך שנקדים את הגנות לשבח.

נראה ששני יסודות אלו שעסקנו בהם, יסוד 'שאלת השאלות' והיסוד 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח', שייכים גם לגאולה העתידה. ליל הסדר, ליל הציפייה לגאולה, הוא הכנה והכשרה לקראת גאולה זו. היכולת לשאול שאלות, שמשמעותה היא לקחת חלק פעיל במציאות הסובבת אותנו, והיכולת להבין את תפקיד הגנות שלפני השבח, הם יסודות הגאולה העתידה.

פעמים רבות, בגאולתנו הנוכחית, אנו נפגשים, לצערנו, עם תופעה של התעלמות מכל השבח שהקב"ה מסובב לעמו בדור גאולה זה: קיבוץ הגלויות, הקמת המדינה ומערכותיה, הפרחת השממות ויישוב הארץ; פשוט, התעלמות מוחלטת, בבחינת 'שאינו יודע לשאול'. אמנם אנו נפגשים גם עם מצב של גנות שלפני השבח ובתוכו: קשיים רוחניים ביישוב הארץ ובמערכות המדינה, פעולות כנגד התורה ויישוב הארץ. אלו דורשים מאיתנו להבין את מטרת הגנות שלפני השבח. כאן שני היסודות שעסקנו בהם חייבים לבוא לידי ביטוי גם יחד: מחד גיסא, לשאול ולהשתתף במאורעות התקופה, ומאידך גיסא, להבין את משמעותם של חלק מן המאורעות בתור גנות שקדמה לשבח, גנות שמעצימה בסופו של דבר את השבח ומגדלת אותו. דווקא הגנות היא המעמיקה והמשלימה את השבח שיבוא אחריה, וכל מהלכי הגנות מכשירים את הדור לקראת החירות הגמורה, המכינה אותנו לגאולה.

מעתה סלולה לנו הדרך להבין את השילוב של יסוד שאלת השאלות ושל יסוד ההתחלה בגנות. אין מספיקה הגנות עצמה, הקשיים והסיבוכים שבהופעת דבר ה'

בעולם, אם אין מתבוננים בה ובתועלת הנסתרת שגנות זו מולידה במציאות האישית והכללית. ובוודאי לא נוכל להתעורר לכך ללא היכולת להתעניין, להחכים, להתבונן בדרכי פעולת ה' בעולם ולשאול כיצד מכל מהלך אלוקי - גאולתנו מתקדמת. כך מבאר הרב קוק (עין אי"ה שבת, ח"א עמ' 79): את מטרתם של השאלות והסיבוכים הבאים בדרכי הגאולה:

הפלגת הערת התמיהה הבאה לפני הגלות אור החכמה בעניינים עמוקים, הוא דבר מועיל מאד להיות הרושם שבא מאור החכמה מחוקק אח"כ בנפש בכל כחו. וזה יהיה לנו לאור על הערך של העניינים הסבוכים הבאים מצד סידור ההנהגה והדיעות המשובשות והשיטות הרעות שמתגברות בעולם להאפיל ולהקדיר את אור האמת, כי הוא מתוקן מראש כדי להרשים יפה בערכו את האמת של אור ד' כשיתגלה במועדו. שלפי אותה התגברות שחקקה בנפש ההתרגשות של הפליאה שבאה בסערה ובהתנגשות עצומה, כן יותר יורגש בוהק זיו האמת...

הקשיים והסיבוכים, הגנות, ימלאו את תפקידם רק אם נשאל שאלות עליהם, נתבונן בהם ונרומם אותם למבט אלוקי של 'עין בעין יראו בשוב ה' ציון'. החוברת הנוכחית פותחת במאמרו של הרב גבריאל קדוש בענייניו של ליל הסדר בתור הכנה לגאולה העתידה. הרב יהודה עמיחי מבאר לנו במאמרו 'אדמת קודש', את ביאור תואר זה. הרב אברהם סוחובולסקי עוסק ב'ברכת הגשמים', שלצערנו מרבים אנו לומר אותה בשנים האחרונות, ודן בשאלה האם ברכה זו היא תפילת היחיד או תפילת הציבור. הרב שמואל דוד עוסק במצוות מעשר עני, הנוהגת בשנה הנוכחית, ומברר במאמרו מיהו עני. הרב דוד אייגנר ממשיך להעשיר אותנו בהלכות המשק החי, והפעם בנושא הקריאה לוטרניר גוי על ידי פועל גוי בשבת.

במדור לקראת פסח עוסק הרב יהודה עמיחי במצוות קציר העומר בזמן הזה, מאמרו של הרב יעקב אפשטיין עוסק בהכנת קומפוסט מחמץ, וד"ר עקיבא לונדון חוקר את ההיתר שניתן לאנשי יריחו להאביק דקלים לפני הפסח. חתמנו מדור זה בשאלות ותשובות קצרות מרבני המכון, בענייני פסח.

מערכת אמונת עתיד

חג כשר ושמח





הרב יהודה הלוי עמיחי

אדמת קודש

א. 'אדמת קודש' - התגלות שכינה

הביטוי 'אדמת קודש' מופיע לראשונה בהתגלות בסנה, כפי שנאמר (שמות ג, ה):
ויאמר אל תקרב הלם, של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד
עליו **אדמת קדש הוא**.

הביטוי 'אדמת קודש' מתאר מקום של התגלות שכינה, כפי שחז"ל דרשו ושמות
רבה ב, יג):

כל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל וכן ביהושע של נעלך,
וכן הכהנים לא שמשו במקדש אלא יחפים.
המדרש מלמדנו שאיסור נעילת נעלים הוא בכל מקום שהשכינה נגלית. בספר
'תולדות נח'¹ הוסברו דברי המדרש, ושם נכתב:

לא מפני שהמקום מצד עצמו קדוש, ולא קאמר אדמת קודש אלא מפני
השכינה אשר בו עכשיו, והביא ראיה מיהושע שהרי ביריחו היה ואינו
מקום קדוש אלא לפי שעה מפני שהשכינה נגלית שם, ומה שכתב במדרש
'וכן הכהנים וכו'' כלומר והשתא טעמא דכהנים אינו מפני קדושת המקום
בעצמו אלא מפני ששם השכינה נגלית.

לפי דברי המדרש, גם בשילה ובגלגל אין ללכת בנעליים, בגלל התגלות השכינה
במקום. נראה שכיוון שהמקום קדוש רק בגלל התגלות השכינה בו, לאחר ההתגלות

1. לדין נח בן הרב פסח, מודפס בסוף מדרש רבה, מהדורת ווילנא.

אין במקום קדושה, כפי שבהר סיני אין קדושה לאחר התגלות הסנה, וכן ביריחו אין קדושה לאחר ההתגלות הזמנית שהייתה שם. וכן להיפך, נראה שכל מקום שאין בו התגלות שכינה, אינו מוגדר בתור 'אדמת קודש', ואין איסור הליכה במנעלים באותו המקום.

ב. 'אדמת קודש' - מקום קדוש

לעומת תיאור המקום של התגלות הקב"ה למשה רבנו ע"ה בתור 'אדמת קודש', בהתגלות של המלאך ליהושע נאמר (יהושע ה, טו):
ויאמר שר צבא ד' אל יהושע של נעלך מעל רגלך כי המקום אשר אתה עומד עליו קודש הוא.
בהתגלות ליהושע לא נאמר הביטוי 'אדמת קודש', ונשאלת השאלה: מדוע לא תואר מקום ההתגלות ביריחו בתור 'אדמת קודש'?
על השוני הזה עמד אחד הראשונים, בעל מדרש 'לקח טוב'² (שמות, פ"ג ד"ה ויאמר אל):

כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא. וביהושע כתיב קודש הוא (יהושע ה, טו), לפי שארץ ישראל היתה כולה קדושה והמקום ההוא מכלל ארץ ישראל, ואמר קודש הוא, אבל המדבר לא היה קדוש כלו, אלא מקום הסנה, לפיכך אמר אדמת קודש הוא, מחמת המלאך שנראה במקום³.

בעל ה'לקח טוב' דייק שאצל משה רבנו במדבר נאמר 'אדמת קודש', כיוון שרק חלק קטן מהמקום היה קדוש, והוא מקום התגלות המלאך; אבל ההתגלות ליהושע הייתה ביריחו שהיא בארץ ישראל, וקדושת המקום איננה מתחילה מהתגלות המלאך, ועל כן לא נאמר שם 'אדמת קודש', אלא כל המקום הוא קדוש בתור חלק מארץ הקודש.

2. רבי טוביה ב"ר אלעזר, ד"א תתנ"ז.

3. גרסה דומה מופיע במדרש 'שכל טוב' (בובר), שמות פרק ג.
'כי המקום אשר אתה עומד עליו. דהיינו מחמת המלאך היתה קדושת הקרקע שסביבות הסנה, לכך נאמר אדמת קודש הוא, כלומר לא שהמדבר כולו קודש, אלא מקום קרקע תפיסת הקודש הוא לבדו קדוש'.

על פי הסבר זה, הביטוי 'אדמת קודש' איננו שם משמותיה של ארץ ישראל, אלא מתאר מקום מסוים שיש בו קדושה, בגלל התגלות הקב"ה באותו מקום. כשיטה זו ביארו עוד ראשונים, ש'אדמת קודש' היא מקום ההתגלות של הקב"ה, אלא שיש רבים⁴ שמסבירים, שהכוונה היא שהסנה קדוש בגלל שבו עתיד להתגלות הקב"ה במתן תורה.

ג. 'אדמת קודש' - ארץ ישראל

לעומת הופעת הביטוי 'אדמת קודש', לתיאור מקום הקדוש בגלל התגלות הקב"ה עליו, מופיע ביטוי זה בפי הנביא זכריה, כשהוא מתנבא על גאולתם של ישראל; וכך כתוב (פ"ב, טז): 'ונחל ד' את יהודה חלקו על אדמת הקדש ובחר עוד בירושלם'. כאן אנו מוצאים שכל ארץ ישראל נקראת 'אדמת קודש'.

אפשר להסביר את הסיבה שכל ארץ ישראל נקראת 'אדמת קודש', על פי דברי המדרש (שמו"ד ב, יג) שכל ארץ ישראל מסוגלת לנבואה⁵, דהיינו, כל ארץ ישראל היא 'אדמת קודש', משום שהיא ראויה להתגלות. הרמב"ן כותב (ויקרא יח, כה), שארץ ישראל היא נחלת ד', ושם הוא מתגלה תמיד. אם כן, אפשר להסביר כך, שהביטוי 'אדמת קודש' לארץ ישראל, נאמר משום שהיא ראויה להתגלות.

'הכוזרי' (מאמר ב, יד) מבאר את הביטוי 'אדמת קודש' לארץ ישראל כולה:

והלא תראה כי הועתק אברהם מארצו כאשר הצליח והיה ראוי להדבק בענין האלהי, והיה לב הסגולה ההיא, אל המקום אשר בו תגמר השלמתו, כאשר ימצא עובד האדמה אילן שפריו טוב במדבר ומעתיקו אל אדמה נעבדת, מטבעה שיצליח בה השרש ההוא, ומגדלו שם, וישוב פרדסי אחר שהיה מדברי, וירבה אחר, שלא היה נמצא אלא בעת שיזדמן ובמקום שיזדמן. וכן שבה הנבואה בזרעו בארץ כנען, רבו אנשיה כל ימי עמדם בארץ כנען, עם העניינים העוזרים מהטהרות והעבודות והקרבתות, כל שכן בהמצא השכינה. והענין האלהי כמו צופה למי שראוי להדבק בו שיהיה לו לאלהים כמו הנביאים והחסידיים, כאשר השכל צופה למי שנשלמו טבעיו ונשתוו נפשו ומדותיו שיחול בו על השלמות כפילוסופים, וכמו

4. תרגום יהונתן, רמב"ן, רבינו בחיי ועוד, לפסוק בשמות ג, ה.

5. יש אמנם נבואות בחו"ל, אבל כל זה בעבור ארץ ישראל, עיין ב'כוזרי' מאמר שני, אות יד.

שהנפש צופה למי שנשלמו כחותיו הטבעיים השלמה מזומנת למעלה יתירה, ותחול בו כבעלי חיים, וכמו שהטבע צופה למזג השווה באיכותיו שיחול בו ויהיה צמח.

אנו לומדים מדברי ר' יהודה הלוי, שבארץ ישראל קיימת הסגולה להתעלות לקדושה של כל אדם, וכן שהיא ראויה למעלה המיוחדת של הנבואה. על כן היא נקראת 'אדמת קודש', שאפשר להגיע על ידה אל הקודש.

ד. שני מושגי 'אדמת קודש'

למדנו שיש שני מושגי 'אדמת קודש'. האחד: אדמה שמתגלה עליה קדושה: מלאך או שכינה. השני: אדמה שעל ידה אדם יכול להגיע למדרגה של קודש. ב'אדמת קודש' שמתגלה עליה קדושה, יש צורך לחלוץ נעלים, בגלל הקדושה המיוחדת שבה; אבל במקום 'אדמת קודש' שאין הקדושה בו גלויה, אלא קיימת בו האפשרות להגיע למדרגת קודש, שם אין חובת חליצת נעליים.

ה. 'אדמת קודש' - משה רבנו

הסתכלות שונה על הביטוי 'אדמת קודש' המוזכר בהתגלות הסנה, אנו לומדים מדברי הזוהר (שמות פקודי דף רכב ע"א) וזו לשונו:

אלה פקודי המשכן, רבי חזקיה פתח ואמר (שמות ג) אל תקרב הלם של נעליך מעל רגליך וגו', האי קרא אוקמוה, דפריש ליה קודשא בריך הוא מאתתיה בגין לאתדבקא בשכינתא, דכתיב (שם) כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא, אדמת קדש דא שכינתא אתדבקתא קדישא אתדבק משה בהיא שעתא לעילא, דכדין קודשא בריך הוא קשיר ליה בחביבותא דלעילא, ואתפקד רב ממנא על ביתא ואיהו גזיר וקודשא בריך הוא עביד.

על פי דברי הזוהר, 'אדמת הקודש' שמשה ראה בסנה היא הדבקות הגמורה של משה רבנו ע"ה בקדוש ברוך הוא; דהיינו, כביכול הפיכת האדמה לקודש והתנתקות מן החומר. אז פרש מהאישה ודבק בקב"ה, ומאז היה ביד משה רבנו ע"ה הכוח לשנות ולגזור דברים בעולם.

על פי הסבר זה, נראה שהחילוק בין ההתגלות למשה, שבה נאמר 'אדמת קודש', ובין ההתגלות ליהושע, שבה לא נאמר הביטוי 'אדמת קודש', איננה נובעת מהשוני

במקום ההתגלות, אלא מהשוני במדרגת האדם שהקב"ה מתגלה אליו. וכן כתב ה'כלי יקר' (שמות פרק ג פסוק ה):

של נעליך מעל רגליך. נתעוררו המפרשים בכמה שינויים שבין מראה זו ובין המראה של יהושע, כי כאן נאמר של נעליך שנים במשמע, ואצל יהושע נאמר (ויהושע ה, טו) של נעלך אחד במשמע. וכאן נאמר כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא, ואצל יהושע לא נאמר כן אלא קודש סתם ולא אדמת קודש. והנה ראיתי שרבינו בחיי ושאר מפרשים פירשו של נעליך על הרחקת הגשמיות, כי משה היה משולל מן החומריות יותר מן יהושע, על כן אבחר דרכם ואוסיף נופך משלי ליישב כל הספיקות שהזכרנו, כדרך שפירשו חז"ל (בבא בתרא עה ע"א) פני משה כחמה ויהושע כלבנה, כי כמו שהלבנה מאירה מצד אחד וחשוכה מצד שני כך יהושע האיר מצד השכל והיה חשוך מצד החומריות שנשאר בו אבל פני משה כחמה המאירה מכל צד כך משה נזדכך גם בחלק החומריות שבו כל כך עד שזכה לקירון עור פני החומר, כי נזדכך על ידי שעמד בהר ארבעים יום בלא אכילה ושתייה והיה ניזון מן זיו שכינתו יתברך, לכך נאמר למשה של נעליך שנים במשמע רמז לשלילות החומריות מן כל שני חלקיו, הן זיכוד כח השכלי מן התערבות החומריות שבו, הן זיכוד כח החומרי עצמו, ולכך אמר כנותן טעם כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש, ושם 'מקום' מורה על המדרגה, ואמר כי המדרגה אשר אתה עומד בה היא שאפילו חלק האדמה שבך קודש הוא, זה שאמר אדמת קודש הוא, ולפי שאתה במדרגה גדולה כזו על כן אמרתי אל תקרב הלום להציץ בשכינה כי לא יראני האדם וחי ואפילו המלאכים אינן מתקרבים אליו יתברך להביט במהותו יתברך כל שכן האדם בהיותו בחיים בעולם הזה. אבל יהושע שלא היה מאיר כי אם מצד השכל לבד על כן נאמר לו של נעליך אחד במשמע, כי לא הוסר החומריות כי אם מן החלק השכלי לבד, ועל כן לא הזכיר אצלו אדמת קודש כי חלק האדמה שבו לא נתקדש, ולא הוצרך לומר לו אל תקרב הלום ולא הוצרך למנוע ממנו הקריבה אל ה', כי בלאו הכי היה החומר מסך מבדיל בינו לבין אלהיו לשלא יוכל להביט אל האלהים.

למדנו לפי הזוהר שהזכרנו לעיל, שהביטוי 'אדמת קודש' מתייחס למשה רבנו ע"ה, שאפילו החומריות שלו היא קדושה, ללא מסכים והבדלים. לפי הסבר זה רק ארץ ישראל נקראת 'אדמת קודש' ואין מקום אחר הנקרא כך. אמנם בנוגע למשה רבנו ומדרגתו, התורה השתמשה בביטוי 'אדמת קודש', בתור ביטוי מושאל להפיכת האדמה לקודש ולהתנתקות האדם ממדרגתו החומרית.

סיכום

למדנו שארץ ישראל היא הנקראת 'אדמת קודש' בגלל מעלתה. יש שלמדו שכל מקום שיש בו התגלות שכינה, נקרא גם הוא 'אדמת קודש', למרות שאיננו בארץ ישראל, ויש שלמדו שהביטוי 'אדמת קודש' בא לתאר את מדרגת משה רבנו ע"ה, בתור אדם שאפילו חומריותו היא קודש, ועליו נאמר 'אדמת קודש'.





הרב אברהם סחובולסקי

‘ועננו בורא עולם...’ תפילת היחידים או תפילת הציבור

בשנים האחרונות, מחמת מיעוט גשמים בתקופת החורף, נוהגים אנו להוסיף בתפילת שמונה עשרה, בברכת ‘שומע תפילה’ בקשה מיוחדת: ‘ועננו בורא עולם’. היחיד (בתפילת הלחש) ושליח הציבור (בחזרת הש"ץ), נוהגים להוסיף תוספת זו בכל תפילות היום: שחרית, מנחה וערבית.

הלכה שמורה לנו להוסיף בקשה מיוחדת לגשמים בכל יום מימות החורף בעת עצירת גשמים, לא מצאנו כתובה בשו"ע.

במאמר זה נברר מהו מקור המנהג להוסיף בקשה זו, נעמוד על משמעותה; נבחן האם היא תפילת ציבור או תפילת יחידים, ומי ראוי לאומרה, שליח הציבור או היחידים; וכן נלמד מתי ראוי לאומרה ומתי יש להפסיק לאומרה.

א. תוספת ‘ועננו בורא עולם’ בסדר תפילת הציבור בתעניות

המשנה במסכת תענית (פ"א) מבארת שבזמן שיש עצירת גשמים, תקנו חז"ל סדרת תעניות, ובסדרת התעניות האחרונה אף תקנו סדר תפילות מיוחד. ישנה הדרגתיות בקביעת התעניות. חז"ל תקנו שאם הגיע י"ז מרחשוון ולא ירדו גשמים, מתענים רק היחידים שלוש תעניות, בה"ב. אם הגיע חודש כסלו ולא נענו, בית הדין גוזר על הציבור כולו שלוש תעניות, בה"ב. אם עברו אלה ולא נענו, גוזר בית הדין על הציבור עוד שלוש תעניות, בה"ב, אלא שהפעם אסורים באכילה כבר מבעוד יום. עברו אלו ולא נענו, בית דין גוזרין עליהם עוד שבע תעניות. בשבע התעניות האחרונות תקנו חז"ל סדר תפילה מיוחד. כפי שמתבאר במסכת תענית ופ"ב משנה

א-ד:

א. סדר תעניות כיצד מוציאים את התיבה לרחובה של עיר ונותנים אפר מקלה על גבי התיבה ובראש הנשיא ובראש אב בית דין וכל אחד ואחד נותן בראשו הזקן שבהן אומר לפניו דברי כבושין אחינו לא נאמר באנשי נינוה (יונה ג) וירא אלהים את שקם ואת תעניתם אלא וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה ובקבלה הוא אומר וקרעו לבבכם ואל בגדיכם:

ב. עמדו בתפלה מורידין לפני התיבה זקן ורגיל ויש לו בנים וביתו ריקם כדי שיהא לבו שלם בתפלה **ואומר לפניהם עשרים וארבעה ברכות שמונה עשרה שבכל יום ומוסיף עליהן עוד שש:**

ד. **על הראשונה** הוא אומר מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום **הזה ברוך אתה ה' גואל ישראל**
על השניה הוא אומר מי שענה את אבותינו על ים סוף הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום **הזה ברוך אתה ה' זוכר הנשכחות**
על השלישית הוא אומר מי שענה את יהושע בגלגל הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום **הזה ברוך אתה ה' שומע תרועה**
על הרביעית הוא אומר מי שענה את שמואל במצפה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום **הזה ברוך אתה ה' שומע צעקה**
על החמישית הוא אומר מי שענה את אליהו בהר הכרמל הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום **הזה ברוך אתה ה' שומע תפלה**
על הששית הוא אומר מי שענה את יונה ממעי הדגה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום **הזה ברוך אתה ה' העונה בעת צרה**
על השביעית הוא אומר מי שענה את דוד ואת שלמה בנו בירושלם הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום **הזה ברוך אתה ה' המרחם על הארץ.**

חז"ל תקנו שש ברכות נוספות לתפילת שמונה עשרה, שיש בהן דברי התעוררות ובקשה שהקב"ה ישמע בקשתנו. אחת היא המשך ברכת 'ראה בעניינו' ואינה ברכה בפני עצמה, ולאחריה שש ברכות נוספות עם סיומת מיוחדת לכל אחת מהן. לאחר מכן חוזרים לברכת 'רפאנו', וממשיכים את התפילה כרגיל.

במשנה ובגמרא לא הזכרה בקשה הנוספת לברכת 'שמע קולנו', וכן פסק הרמב"ם¹, וכסדר שפסק הרמב"ם כתב גם הרב יעקב עמדין בסידורו 'בית יעקב', בשער 'חשרת מים' (חודש חשוון).

הטור (או"ח, סי' תקעט) הזכיר את הנאמר במשנה וברמב"ם, אך הוסיף מתוך 'סידור הגאונים' בקשה הנוספת לברכת 'שמע קולנו'; וזו לשון הטור:

כל יום ויום מז' תעניות האחרונות או שאר תעניות שמתריעין בהם עושין כסדר הזה... ובסידור הגאונים מסדר זה אחר קריאת הספר לפי שאז נתקבצו כל העם וזה סידורו... ויתפללו היחידים י"ח ברכות וענינו בש"ת ויחזיר ש"צ התפלה אבות וגבורות וקדושת השם אתה חונן השיבנו וסלח לנו ויאמר כל הסליחות והוידוין... ראה בענינו וכו' ענינו ה' ענינו וכו' בא"י גואל ישראל... בא"י זוכר הנשכחות... בא"י שומע תרועה... בא"י שומע צעקה... בא"י ש"ת... ברוך אתה ה' העונה בעת צרה... בא"י מרחם על הארץ... רפאנו ה' וכו' **ושמע קולנו ה' אלהינו וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו ומלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו ועננו בורא עולם במדת רחמך בחר בעמו ישראל להודיע גדלו והדרת כבודו שומע תפילה תן טל ומטר לברכה על פני האדמה ושבע את העולם כולו מטובך ומלא ידינו מברכותך ומעושר מתנת ידיך שמרה והצילה שנה זו מכל דבר רע ומכל מיני משחית ומכל מיני פורענות ועשה לה תקוה ואחרית שלום חוס ורחם עלינו ועל כל תבואתה ופירותיה וברכה בגשמי רצון ונדבה וחיים ושובע ושלום כשנים הטובות והסר ממנו דבר וחרב ורעב וחיה רעה ושבי וביזה ויצר הרע וחולאים רעים וקשים ומאורעות רעות וקשות וגזור עלינו גזירות טובות מלפניך ויגולו רחמך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת רחמים וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו כי אתה שומע תפלת כל פה בא"י שומע תפילה...**

1. הלכות תעניות, פ"ד הלי"ד: 'ואומר רפאנו ה' ונרפא וכו', וגומר התפלה על הסדר ותוקעין בחצוצרות, וכסדר הזה עושין בכל מקום'.

וכן פסק השו"ע (או"ח, סי' תקעט, סעי' ב):

סדר התפלה ושש ברכות שהוא מוסיף ותקיעות שהוא תוקע, **מבואר יפה**

בטור בסימן זה.

נמצאנו למדים שהמקור לתוספת 'ועננו בורא עולם' בברכת שמע קולנו הינו בטור, בשם 'סידור הגאונים'. אך למעיין בדבריו נראה, שבקשה זו נאמרה **רק בהמשך לתפילות היום, ביום התענית, וכן שרק שליח הציבור אמרה**, אך לא נאמרה בכל יום ויום, ולא אמרוה היחידים בתפילת הלחש.

תפילת 'ועננו בורא עולם' הינה **תפילת ציבור**, ולכן נאמרת רק בזמנים מיוחדים כתעניות ציבור, ועל ידי שליח הציבור, ואינה תפילת היחיד, המבקש על צרכיו הפרטיים.

סדר התפילה שכתב הטור נפסק בספר 'פאת השולחן' (סי ב, סעי' יא), לאומרו בזמני תעניות על עצירת גשמים:

ובא"י נוהגים כל סדרי תעניות ראשונות ואמצעיות ואחרונות על עצירת גשמים בכל חומרם ומתריעין בשופר הכל כדיני הגמ' המסודרים בטוש"ע א"ח סי' תקע"ה **ומוסיפין שש ברכות בז' תעניות אחרונות**. בשחרית ומנחה **כסידור הטור בסי תקע"ט** ומתפללין נעילה והנעילה אין אומרים הששה ברכות רק מה אנו וכ"ו כמו בניעלה דיו"כ...

הרב טוקצינסקי בספרו 'עיר הקודש והמקדש' (ח"ג, פרק כה)², כתב שמנהג הוספת הברכות בתעניות הצטמצם, ואין מוסיפים שש ברכות אלא רק תוספת 'ועננו בורא עולם' בברכת שמע קולנו. אך מודגש בדבריו שבקשה זו נאמרה רק בזמני תענית ורק שליח הציבור אמרה, ולא כתב שבקשה זו נאמרת כל יום, ולא שהיחידים אומרים אותה.

באר"י נוהגים בעצירת גשמים סדרי תעניות האמורים במשנה ובגמרא (תענית ז) ובטוש"ע (סי' תקעה). **והש"ץ אומר בשמע קולנו תפילת 'ועננו בורא עולם'**. אבל הוספת שש הברכות המובאות בטור ונזכרות בשו"ע (סי' תקעה סעי' ד) לא נהוג. גם מתפילת נעילה (אם כי מובאה גם בפאת השולחן סי' ב סעי' יא) לא ראינו נוהגים.

2. וכן ב'ספר ארץ ישראל', מענייני תפילה, סי' ב סעי' ז.

נראה שהמנהג לאמירת 'ועננו בורא עולם' בכל יום, על ידי היחידים בתפילת הלחש, נלמד ממקור אחר.

ב. תוספת 'ועננו בורא עולם' לצריכים גשמים בימות החמה

יש מקור נוסף העוסק בתוספת בקשת גשמים בברכת 'שמע קולנו', אלא שהוא עוסק בבקשת גשמים בימות החמה. הגמרא בתענית ויד ע"ב) דנה בשאלה שנשאלה ע"י 'בני נינוה', שזקוקים היו לגשמים גם **בימות החמה** בתקופת תמוז; וזו לשון הגמרא:

שלחו ליה בני נינוה **לרבי**: כגון אנן, **דאפילו בתקופת תמוז בעינן מטרא**, היכי נעביד? כיחידים דמינן או כרבים דמינן? כיחידים דמינן - ובשומע תפלה, או כרבים³ דמינן ובברכת השנים? שלח להו: **כיחידים דמיתו, ובשומע תפלה. מיתבי, אמר רבי יהודה**: אימתי - בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרוין על אדמתן, אבל בזמן הזה - הכל לפי השנים, הכל לפי המקומות, הכל לפי הזמן! - אמר ליה: מתניתא רמית עליה דרבי? רבי תנא הוא ופליג. מאי הוי עלה? רב נחמן אמר: בברכת השנים, רב ששת אמר: בשומע תפלה. **והלכתא: בשומע תפלה.**

רש"י (ד"ה ובשומע תפלה) מבאר:

אמרינן לשאילת מטר כיחיד השואל צרכיו בשומע תפלה, דהא דאמרינן שאלה בברכת השנים אפילו ביחיד - משום דזמן צבור הוא, אבל במילתא אחריתי, דהוי ליחיד ולא לצבור, כהכא דבתקופת תמוז לאו זמן שאילת צבור הוא - בשומע תפלה הוא דמדכר ליה, ולא בברכת השנים, כדאמרינן במסכת עבודה זרה (ח, א) ובברכות (לא, א): אם היה לו חולה בתוך ביתו - מזכיר עליו בברכת החולים, ולבסוף מוקמינן: והלכתא בשומע תפלה, כך שמעתי.⁴

3. הר"ף גרס: 'או **כצבור** דמינן ובברכת השנים'.

4. וכן כתב התוספות (תענית, יד ע"ב ד"ה שלח להו כיחידים דמיתו): 'פירוש ובשומע תפלה **תאמרו תפלת תענית** [הגהות הב"ח - **תפלת מטר**] והא דיחיד אומר ותן טל ומטר בברכת השנים אע"ג שמתפלל בעצמו הואיל וזמן צבור הוא אבל בני נינוה הוו יחידים אפ"ל בתקופת תמוז צריכין למטרא.

פסקה הגמרא, שבני המקומות הצריכים לגשמים גם בימות החמה, בזמן שהציבור (שאר תושבי א"י) אינם צריכים, אינם יכולים לשאול גשמים ב'ברכת השנים', ודינם כיחידים השואלים על צרכיהם הפרטיים, בברכת 'שומע תפילה'.

לפי זה פסק הרמב"ם (הלכות תפילה, פ"ב הל' יז):

מקומות שהן צריכין לגשמים בימות החמה כגון איי הים הרחוקים

שואלין את הגשמים בעת שהן צריכין להן בשומע תפלה

וכן נפסק ב'שולחן ערוך' (או"ח סי' קיז סעי' ב):

יחידים הצריכים למטר בימות החמה, אין שואלין אותו בברכת השנים,

אלא בשומע תפלה, ואפי' עיר גדולה כנינוה או ארץ אחת כולה כמו

ספרד בכללה, או אשכנז בכללה, כיחידים דמו בשומע תפלה.

אלא שעדיין יש לברר, מה כוונת הגמרא 'כיחידים דמיתו, ובשומע תפלה' ייתכן שהגמרא קבעה רק שדינם כיחידים ולכן מקומה של בקשתם בברכת 'שומע תפילה', אך לאומרה שם יכולים הן היחיד והן שליח הציבור, וייתכן שהגמרא קבעה שדינם כיחידים לא רק לעניין מקום בקשתם בתפילה, אלא שבקשתם הינה פרטית במהותה (אף שמבקשים אותה אנשים רבים), ולכן כל אחד יכול לבקש זאת בתפילת היחיד בלחש, בברכת 'שומע תפילה', אך בתפילת הציבור בחזרת הש"ץ, אין לאומרה כלל.

1. התוספת ב'שמע קולנו' היא בתפילת היחיד ולא בתפילת הציבור

הט"ז (או"ח, סי' קיז ס"ק ב) דייק בלשון רש"י: 'ובשומע תפילה אמרי' לשאלת מטר **כיחיד השואל צרכיו**, שבני נינוה ישאלו רק בתור יחידים, דהיינו בתפילת הלחש, אך בברכת 'שומע תפילה' בחזרת הש"ץ, שהינה **תפילת הציבור**, אין לשאול גשמים. הט"ז מבאר את דברי הב"ח⁵ שאין לשאול גשמים בתפילת הציבור בחזרת הש"ץ, אך ודאי שכל יחיד יכול לבקש צרכיו בתפילת הלחש; וזו לשון הט"ז:

נ"ל דהא דבצבור מותר להתפלל בש"ת [ב'שומע תפילה'] היינו כשמתפללין

בלחש אבל לא יאמר אותו הש"ץ בקול רם אפי' בש"ת... וראיתי למו"ח

ד"ה הכל לפי השנים - אם צריכים אותה שנה גשמים שהיא שחונה ואם צריכים גשמים כבני נינוה **שואלין ותן טל ומטר בברכת השנים**.

לפי גרסת הב"ח, שאלתם הייתה על שאילת גשמים, ולפי הגרסה המובאת בדף, שאלתם הייתה על תפילת תענית ואולי הכוונה ל'ועננו בורא עולם'. עיין לקמן בהמשך המאמר.

5. דעת הב"ח טובא לקמן בדברי ה'מגן אברהם' בהמשך המאמר.

ז"ל שכ' קבלתי דיש לזיזהר שלא לשאול גשמים כלל שלא בזמנ' אפי' בש"ת אלא מרצים בתענית וסליחות כו'. ושמעתי ששני גדולים עשו מעש' בעת עצירת גשמים בימות החמה לשאול בצבור ותן טל ומטר בש"ת ונאסף כ"א אל עמיו באותו שנה ותלו הדבר בדאטרחו קמי שמי' עכ"ל. **אם יש עיקר לקבלה זו נר' פשוט שבתפלה של הש"ץ קאמר ולא מטעם הטריחו כלפי שמיא דלא נמצא דבר זה אלא בההיא דרבא פ"ג דתענית דף כ"ד שכמעט שלא נענש על שביקש גשמים בתמוז שלא לצורך כדפרש"י התם והיינו שהיה רוצה להראות למלך שיש לו כח להתפלל על הנס כמו דאי' שם אבל במקום שיש צורך גשמים אין שום טעם או ריח טעם למנוע בקשה של גשמים בשומע תפילה כדאי' בסי' קי"ט ששואל אדם צרכיו בש"ת ועמ"ש שם וחלילה שיהיה אדם נענש על ככה אם לא שהש"ץ מזכיר זה בחזרת התפלה זה אינו נכון מטעם שזכרתי שאז נעשה תפלת צבור...**

2. תוספת בישמע קולנו' היא בין בתפילת היחיד ובין בתפילת שליח הציבור

ה'חכמת שלמה' וסי קיז, סעי' ב) הבחין בין דברי רבי, שאמר 'שלח להו: כיחידים דמיתו, ובשומע תפלה' לבין מסקנת הגמרא, שאמרה 'והלכתא: בשומע תפלה', ולא הדגישה 'כיחידים דמיתו'. לדעת רבי, רק על היחידים לאומרה, בברכת 'שומע תפילה' ואין שליח הציבור אומרה. לעומתו, דעת ר' יהודה היא שהן היחיד והן שליח הציבור מוסיפים אותה בברכת 'השנים'. מסקנת הגמרא היא שרק לעניין מקום התוספת נפסק כרבי, דהיינו שישאלו ב'שומע תפילה', אך לא לעניין החשבתם כיחידים, ולכן הן היחיד והן שליח הציבור ישאלו גשמים ב'שומע תפילה'.

ניתן להבין שיסוד המחלוקת בין הט"ז לבין ה'חכמת שלמה', הינה בהגדרה של תפילת שליח הציבור. לדעת הט"ז, שליח הציבור הינו שליח של כל ישראל, ותפילתו הינה תפילת כל ישראל, ולכן אף שבמקום מסוים זקוקים לגשמים, אין זה ראוי ששליח הציבור שם, יזכיר בתפילתו את צורכיהם, משום שהוא שליח ציבור של כל ישראל. לדעת ה'חכמת שלמה', תפילת שליח הציבור היא תפילת אנשי מקומו, ולכן כאשר אותו מקום זקוק לגשמים, ושאלת הגשמים הינה צורך הרבים, ראוי ששליח הציבור יאמרה בחזרת הש"ץ.

3. הן היחיד והן שליח הציבור לא יוסיפו תוספת ב'שמע קולנו'

ה'מגן אברהם' (סי' קיז, ס"ק ג ד"ה בש"ת) הביא את דעת הב"ח, שאף שנפסק שיכולים לשאול גשמים בברכת 'שומע תפילה', מכל מקום נמנע מלשאול גשמים באופן מפורש משום חשש סכנה 'דמטרך קמי שמיא', אפילו שיש צורך; וזו לשונו: ...כתב הב"ח מיהו קבלתי דיש ליזהר שלא לשאול גשמים כלל שלא בזמן שתקנו חכמים אפילו בש"ת אלא מרצין לפניו בתענית ובסליחות ואומרים פסוקים ומזמורים של מטר אבל אין שואלין ותן טל ומטר וכו' ושמעתי ששני גדולים הורו לשאול בצבור ותן טל ומטר בש"ת בעת עצירת הגשמים ונאספו לעמם באותו השנה ותלו הדבר על שהטריחו כלפי שמיא ע"כ ועסי' תקע"ה ס"ט...

ה'מגן אברהם' הוסיף: 'ועסי' תקע"ה ס"ט', ושם נאמרה ההלכה שמקומות שעונת הגשמים שלהם לא כמו בארץ ישראל ויש עצירת גשמים, יעשו סדר תעניות לפי זמנם. כלומר, ה'מגן אברהם' מציע שיעשו סדר תעניות ויאמרו התפילות שנאמרות בהן, רק שלא יאמרו 'ותן טל ומטר', שכן יש בדבר סכנה. וכן כתבו 'אליה רבה' (סי' קיז, סעי' ב) ו'מחצית השקל' (סי' קיז, ס"ק ג). ה'פרי מגדים' (משבצות זהב, סי' קיז אות ב) כתב שאין לומר 'ותן טל ומטר', וה'משנה ברורה' (סי' קיז ס"ק ט) הדגיש שהש"ץ אינו מתפלל על הגשם ב'שומע תפילה'. לא ברור בדברי ה'משנה ברורה' מה מנהג היחידים בתפילת הלחש, האם הם שואלים גשמים במפורש בתפילת הלחש, כדעת ה"ט"ז, או שאף היחידים לא שואלים במפורש, כדעתו של הב"ח.

אכן מצאתי בסידור 'מנהג פוזנא' נוסח 'עננו בורא עולם' שלא מוזכר בו 'ותן טל ומטר' אלא 'ותן ברכה', ומתאימים הדברים לדעת הב"ח.



ברכת 'עננו' מתוך קונטרס של מנהג ק"ק פוזנא ובקצת אגפי, דיהרנפורט תקנ"ו, בדף האחרון

לעומתם, ה'ערוך השולחן' (או"ח סי' קיז סעי' ט) פסק כדעת הט"ז, שאפשר לומר בשומע תפילה 'ותן טל ומטר'. והואיל והזכיר דעת הט"ז, נראה שדעתו היא שרק היחיד בתפילת הלחש מזכיר זאת, אך שליח הציבור בחזרת הש"ץ אינו מזכיר זאת; וזו לשונו:

ודע שיש מן הגדולים שהזהירו דגם בשעת עצירת גשמים אצלינו בימות החמה, שכתבנו לשאול ב'שומע תפילה', מכל מקום לא יאמרו 'ותן טל ומטר' רק ירבו בתחנונים בפסוקים ומזמורים של מטר. וכתב ששני גדולים נענשו על זה (ב"ח, והביאו המגן אברהם סעיף קטן ג'). אבל יש חולקים בזה (ט"ז סעיף קטן ב'), וכן המנהג הפשוט אצלינו. וכבר נדפס בסידורים תפילה לעצירת גשמים 'שומע תפילה', ויש בה 'ותן טל ומטר' ואין לפקפק בזה.

כדעת הט"ז וכפסיקת 'ערוך השולחן', אכן הודפס בסידור 'תהילת ה'', ולפני נוסח 'ועננו בורא עולם' נכתב:

היחיד יכול לאומרה בתפלת לחש אבל בחזרת הש"ץ אין לאמרה (שו"ע סי' קי"ז).

לעצירת גשמים בשומע תפילה

סידור יטל לאמרה בחסלה להט אכל בחזרת סוף אין לאמרה (שו"ע סי' קי"ז)

וְעַנְנוּ בּוֹרֵא עוֹלָם בְּמִדַּת הַרְחֻמִּים • בְּחִרְתָּ בְּעֶסְקָה יִשְׂרָאֵל לְהוֹדִיעַ
 גְּדֻלָּה וְתוֹדָת בְּכוֹרֶךָ • שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה הֵן טַל וּמָטָר עַל פְּנֵי
 הָאָדָמָה וְחֲשָׁבִיעַ אֶת הָעוֹלָם כִּלּוֹ מְבוֹרָכָה וּמְלֵא יְדֵינוּ מִבְּרֻכּוֹתֶיךָ
 וּמַעֲוֵשֵׁר מִתַּנְת יְדֶךָ • שְׁמֹר וְהַצֵּל שְׁנֵה זֶה מְבָרְכֶךָ דְּכַר רַע וּמְבָרֵךְ מִיָּנִי

תפילת 'ועננו' מתוך סידור 'תהילת ה'', עמ' 380

אם כן, את מקור המנהג לאמירת 'ועננו בורא עולם' בכל יום, היחידים בתפילת הלחש ושליח הציבור בחזרת הש"ץ, עדיין לא מצאנו.

ג. תוספת 'ועננו בורא עולם' - מנהג ימינו

לאור שני המקורות שהוזכרו לעיל, האחד בנוגע לתוספת לתפילת הציבור בזמני תענית, והשני בנוגע לתוספת לתפילת היחידים השואלים לצורכיהם, יש מקום לבאר את מנהגנו.

1. תוספת 'ועננו בורא עולם' לצריכים גשמים בימות הגשמים

לכאורה אפשר היה לומר, שמנהגנו הוא על פי הבנת ה'חכמת שלמה' ושהזכרה לעיל, שמקומות הצריכים גשמים בימות החמה, הן היחיד והן שליח הציבור שואלים ב'שומע תפילה', משום ששליח הציבור הוא שליח הרבים בבית הכנסת. המנהג בימינו הוא העתקה של המנהג להוסיף בקשות של יחידים וכן של רבים ב'שומע תפילה', אף לארץ ישראל בימי עצירת גשמים, לשאול גשמים בימות הגשמים ב'שומע תפילה'. אלא שעל פי הבנה זו, אין לחלק בזמנים שמתחילים לבקש היחידים ושליח הציבור, אלא ראוי שכולם יתחילו מאותו זמן: משעה שצריכים לגשמים, וכן יפסיקו באותו הזמן: בשעה שכבר אין צורך לבקש יותר, לאחר שנתקיימה בקשתנו. אך לקמן יתברר, שהמנהג הוא שמי"ז חשוון רק שליח הציבור מוסיף תפילת 'ועננו בורא עולם', ורק מר"ח כסלו מוסיפים גם היחידים לומר 'ועננו בורא עולם'. ואם כך יש למצוא מקור אחר למנהגנו.

2. תוספת 'ועננו בורא עולם' - הסבת מנהג סדר התעניות לתוספת תפילות

כפי שהובא לעיל בגמרא ובפוסקים, בזמן עצירת גשמים בימות הגשמים בארץ ישראל, תקנו סדר תעניות ותוספת ברכות בימי התענית, ולא הוסיפו תוספת מיוחדת לתפילה משום שבימות הגשמים אנו כבר שואלים גשמים, בברכת 'השנים'. רק במקומות שצריכים גשמים בימות החמה, כשאין שואלים גשמים בברכת 'השנים', תקנו שישאלו ויבקשו בברכת 'שומע תפילה'. לאור הבנה זו, תמוה המנהג שהשתרש בימינו, לשאול גשמים ולבקש 'ועננו בורא עולם' בברכת 'שומע תפילה'. ואכן כבר הובאו לעיל דברי 'פאת השולחן' והרב טוקצינסקי בספרו 'עיר הקודש והמקדש', שבזמן עצירת גשמים תקנו סדר תעניות ותפילות, ולא הזכירו כלל את המנהג לומר בכל יום בקשת גשמים 'ועננו בורא עולם' בברכת 'שומע תפילה'. מכל מקום מנהג אמירת 'ועננו בורא עולם' בכל יום בתפילה הוזכר בלוחות השנה כגון, ב'לוח ירושלים' (דינים ומנהגים, תש"ה חודש חשוון):

אם עבר י"ז חשוון, זמן רביעה ראשונה, ולא ירדו גשמים מתחיל הש"ץ לומר תפילת 'ועננו בורא עולם' בשומע תפילה, והיחידים מתחילים

לנהוג סדר תעניות ואם התענו על גשמים ונענו אחר יום התענית, אומרים ברכת הודאה אחר תפילת שחרית, ואין אומרים תחנון בתפילה זו.

וכן בלוח 'שנה בשנה' (היכל שלמה, י"ח מרחשוון, משנת תשכ"ג ואילך) כתוב:

אם עבר י"ז בחשוון, זמן רביעה ראשונה, ולא ירדו גשמים **מתחיל הש"ץ לומר בחזרת התפילה בברכת שומע תפילה את תפילת 'ועננו בורא עולם'**. ומתחילים לנהוג סדר תעניות של יחידים. ואם התענו על גשמים ונענו, אחר יום התענית, אומרים ברכת הודאה אחר תפילת שחרית, ואין אומרים תחנון בתפילה זו.

ואילו בספר 'הליכות שלמה' (ח"א תפילה, פ"ח, דבר הלכה אות לח) הוסיף הגרש"ז אויערבך שגם יחידים יאמרו:

וזמן התחלת תפילה זו, **להש"צ מי"ז בחשוון ולציבור מר"ח כסלו**, כזמני התענית השנויים במסכת תענית (וי ע"א). ומ"מ אין תפילה זו חובה אלא רשות.

מתברר שהמנהג הוא שמי"ז מרחשוון מתחיל רק שליח הציבור לומר בחזרת הש"ץ 'ועננו בורא עולם', וכל הציבור מצטרף מר"ח כסלו.

לאור האמור בספר 'הליכות שלמה', שהשווה מנהג זה לדיני סדר תעניות, נראה שיש כאן **הסבת מנהג סדר התעניות להנהגת תוספת תפילות**. ומסתבר לומר, שבשעת עצירת גשמים היה מקום אף לקיים גזרת תעניות ברציפות, כל יום, אלא הואיל ואין הדבר אפשרי, תקנו זמנים מיוחדים בלבד. בתוספת תפילה אין טרחה וצער מרובים, לכן לאחר שהסבנו את התעניות לתוספת תפילה בלבד, אפשר לנהוג כן כל יום.

יש הקבלה בין הזמנים של אמירת התפילה 'ועננו' ובין זמני התעניות. ביום י"ז חשוון התענו רק פרנסי הציבור. בימינו, שהסבנו זאת לתוספת תפילה, נהגו שיאמר אותה דווקא שליח ציבור. בר"ח כסלו כל הציבור הצטרף לתענית, ולכן בימינו, שהסבנו זאת לתוספת תפילה, נוהגים שכל הציבור יוסיף בתפילתו 'ועננו בורא עולם' בברכת 'שומע תפילה'.

6. תענית פ"א מ"ד; ועיין פירוש תוספות יו"ט, ודחה פירוש הרע"ב והרא"ש.

לפי הבנה זו, הזמן להפסקת אמירת 'ועננו בורא עולם', תיקבע לפי זמני הפסקת סדר התעניות של הציבור, כמבואר בגמרא (תענית, כה ע"ב). וכמו שנפסק ב'שולחן ערוך' (או"ח סי' תקעה סעי' יא):

היו מתענים על הגשמים ונענו, כמה ירדו ויהיו פוסקין מן התענית, **משיכנסו בעומק הארץ החרבה טפח; ובבינונית, שני טפחים; ובעבודה, שלשה טפחים.**

ואכן בספר 'הליכות שלמה' (פ"ח סעי' כז) השווה הגרש"ז אויערבך את תפילת 'ועננו בורא עולם' של שליח הציבור לדיני סדרי תעניות, ומכל מקום, הוסיף שהיחידים יכולים להמשיך לומר 'ועננו בורא עולם' בתפילת הלחש כל עוד צריכים הם לגשמים, כי אין זה נגרע משאר צרכים ששואל היחיד ב'שומע תפילה'. הבנה זו שהמקור לתפילה 'ועננו בורא עולם' היא תפילת השליח ציבור בתעניות נמצאת בסידור 'תפילה ברורה', שהודפס לפני תפילה זו: 'ואומרה בשומע תפילה (טור אור"ח סי' תקע"ט)'

תפילה בעת עצירת גשמים: ואומרה בשומע תפילה. (טור אור"ח סי' תקע"ט)
ועננו בורא עולם בְּמִדַּת רַחֲמֶיךָ, בְּחַר בָּעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל, לְהוֹדִיעַ נְדָלוֹ
וְהִדְרַת קְבוּדָו, שׁוֹמֵעַ תְּפִלָּה, תֵּן טַל וּמָטָר לְכַרְכָּה עַל פְּנֵי
הָאָרֶץ, וְשַׁבַּע אֶת הָעוֹלָם בְּלוֹ מְטוֹבָה, וּמֵלֵא יְדִינוּ מִבְּרִכּוֹתֶיךָ
וּמִעֲוֹשֵׁי מִתְּנַת יָדֶךָ, שְׁמֵרָה וְהַצִּילָה שָׁנָה זוֹ מִכָּל דָּבָר רָע, וּמִכָּל מִינֵי

תפילת 'ועננו' מתוך סידור 'תפילה ברורה' עמ' 74

סיכום

מצאנו שלוש משמעויות לתפילת 'ועננו בורא עולם':

1. **תפילת היחיד** השואל צרכיו הפרטיים (דעת הט"ז, שבמקומות הצריכים לגשמים אף בימות החמה, היחיד שואל בברכת 'שומע תפילה' ולא שליח הציבור).
2. **תפילת הרבים** השואלים על צרכי אותו המקום (דעת 'חכמת שלמה', שבמקומות הצריכים לגשמים אף בימות החמה, הן היחיד והן שליח הציבור שואלים בברכת 'שומע תפילה').
3. **תפילת הציבור** השואלים על כלל ישראל (במקום סדר תעניות, מוסיף שליח הציבור תפילה זו בברכת 'שומע תפילה').

מנהגנו, שהש"ץ מתחיל לומר 'ועננו בורא עולם' מי"ז מרחשוון בחזרת הש"ץ, והיחיד בתפילת הלחש מר"ח כסלו, נובע **מהסבת סדר תעניות לסדר תפילות**. ולאור זה תפילת השליח ציבור 'ועננו בורא עולם' יש לה משמעות של **תפילת ציבור**. לכן, אם ירדו גשמים, מפסיק שליח הציבור לאומרה. הואיל ונענו, אין ראוי להמשיך לבקש **בתפילת ציבור**. מכל מקום, היחידים יכולים להמשיך לשאול כל עוד זקוקים לגשמים, כדין יחידים השואלים על צרכיהם הפרטיים.





הרב שמואל דוד

מיהו עני

א. שכר מינימום

שנינו (פאה, פ"ח מ"ח):

מי שיש לו מאתים זוז, לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני. היו לו מאתים חסר דינר, אפילו אלף נותנים לו כאחת, הרי זה יטול... אין מחייבים אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו. מי שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן בהם, הרי זה לא יטול. כיצד נתרגם למציאות ימינו 'מאתיים זוז'? **'מאתים זוז'**, כתב הטור (יורה דעה, סי' רנג):

יש אומרים שכל אלו השיעורים לא נאמרו אלא בימיהם, שהיה להם קופה ותמחוי, והיו מחלקים מעשר עני בכל שנה, והיו נוטלים לקט, שכחה ופאה. לפיכך שיערו שמי שיש לו **מאתים זוז** לא יטול, **לפי שיכול לעבור בהם שנה**... אבל האידנא שאין כל זה, יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי להתפרנס מן הרווח. תדע לך, שהרי יש חילוק בין אם נושא ונותן, שאז אפילו אם יש לו חמישים זוז לא יטול... אלמא הכל לפי הענין. וכך נפסק ב'שולחן ערוך' (שם, סעיף ב):

יש אומרים שלא נאמרו השעורים הללו אלא בימיהם, אבל בזמן הזה יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי להתפרנס הוא ובני ביתו מהרווח, ודברים של טעם הם.

רוב הפוסקים השוו בין מעשר עני ומתנות עניים לבין צדקה (ראה עוד להלן), ולכן: מי שיש לו משכורת קבועה או מלגה או תגמולי ביטוח לאומי וכיוצא בזה, ויכולים

להתפרנס מזה הוא ומשפחתו, אסור לו ליטול צדקה, ואין לתת לו צדקה. וכך נפסק בשו"ת 'שבט הלוי' (יורה דעה, סימן קכ וקכה, לסימן רנג סעיף ב).

ומהו הגדר של 'יכול להתפרנס'?

נראה כי קודם כל, תלוי הדבר באדם עצמו. היינו, אותו עני צריך לצמצם בהוצאותיו ובהוצאות משפחתו, ולבדוק האם אחרי צמצום הוצאות שאינן הכרחיות, הם יכולים לחיות ממה שהם מקבלים (משכורת, מלגה, קצבה, גמולים וכדומה). אם כן, אסור להם לקחת מן הצדקה.

אם אין הם יכולים לחיות ממה שהם מקבלים, גם אחרי צמצום ההוצאות, אזי עלינו לבדוק מהם 'מאתיים זוז' שקבעו חכמים. מדברי הטור למדנו (וכן מדין כתובת אישה) כי מאתיים זוז הוא הסכום שבעזרתו אדם יכול לחיות במשך שנה, ובתרגום למציאות ימינו נראה כי הוא שכר מינימום. בשנת תשע"א עומד הוא על 4300 שקלים לחודש. מי שמקבל סכום זה אסור לו לפשוט יד ולקבל מן הצדקה.

מי שמקבל פחות מסכום זה, אם יש לו כסף בבנק, או נכסים, פרט לבית שהוא מתגורר בו, שערכם מעל 4300 שקלים כפול 12 חודשים, היינו 51600, אסור לו ליטול מקופת הצדקה.

ראוי לציין ש'מדד העוני' מן הבחינה ההלכתית, אינו זהה למדד העוני שמתפרסם על ידי הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. מדד הלמ"ס אינו מייצג את רמת החיים המינימאלית, ולכן בוודאי שאין לקחת צדקה מן הקופה הציבורית על סמך המדד הנ"ל.

ב. גר בדירת יוקרה או נוסע במכונית מפוארת

במסכת כתובות (סח ע"א) איתא:

תנן התם: אין מחייבים אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו. ולא? והתניא היה משתמש בכלי זהב, ישתמש בכלי כסף. בכלי כסף, ישתמש בכלי נחושת? אמר רב זביד: לא קשיא, הא במטה ושולחן, הא בכוסות וקערות. מאי שנא כוסות וקערות דלא, דאמר מאיסי לי, מטה ושולחן נמי אמר לא מקבלי עילואי? אמר רבה בריה דרבא: במחרשא דכספא. רב פפא אמר: לא קשיא, כאן קודם שיבוא לידי גיבוי, כאן לאחר שיבוא לידי גיבוי.

הרמב"ם (הלכות מתנות עניים, פ"ט הי"ד) פסק לדינא כשתי הדעות:

עני שצריך, ויש לו חצר וכלי בית, אפילו היו לו כלי כסף וכלי זהב, אין

מחייבים אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו, אלא מותר ליקח, ומצוה ליתן לו. במה דברים אמורים? בכלי אכילה, שתיה, מלבוש ומצעים וכיוצא בהן. אבל... מגרדת או עלי וכיוצא בהם, מוכרם ולוקח פחות מהם. במה דברים אמורים? קודם שיגיע לגבות מן העם, אבל אחר שגבה הצדקה, מחייבים אותו למכור כליו וליקח אחרים פתוחים מהם, ואחר כך יטול.

כך עולה גם מדברי הרי"ף (דף כט ע"ב, בדפי האלפס):

כל זמן שאינו נוטל אלא בצנעה, אין מחייבים אותו למכור כלי תשמישו, אבל אם הוצרך ליטול מן הגבוי של קופה, אין נותנים אלא לאחר שימכור.¹

וכך נפסק ב'שולחן ערוך' שם. נמצא כי ליטול מן היחידים מותר לו, גם אם לא ימכור את כלי הכסף והזהב הביתיים שלו; אבל על מנת ליטול מקופת צדקה ציבורית או מקרן של רבים, אזי אם יש מקום מגורים זול יותר (שכירות או קניה), מחייבים אותו לעבור אליו, ובתנאי שזהו מקום ראוי למגורים, ואחרים 'בני תרבות' מתגוררים באותו מקום. ונראה שהוא הדין גם לגבי מכונית: יש מקום לחייב אותו למוכרה, או לכל הפחות, לקנות מכונית זולה יותר, אם הוא מבקש צדקה מן הקופה. והנה בשו"ת 'שבט הלוי' (סימן קכה) נכתב:

פתח בבית וכלי בית, וסיים בכלי בית לבד... ונראה משום דכלי בית לפעמים מוכר... מה שאין כן ביתו, נראה דלעולם אינו צריך למכור. וגם אם יש לו שלושה חדרים, ויכול לדחוק עצמו בשנים או פחות יראה דלא חייבוהו למכור, ודלא כמו שכתב בספר משנה ראשונה לפאה שם.

נמצא כי מחלוקת אחרונים לפנינו, האם יש לחייב את הרוצה ליטול מקופת הצדקה, לעבור לדירה קטנה או מרוחקת יותר. ונראה כי יש לחלק ולומר כי משפחה מרובת ילדים שגרה בחמישה חדרים, אין לחייב אותם לעבור לדירה קטנה יותר, כי יכולים לומר 'מאיס עלי', צפוף לנו. אולם לדוגמא, משפחה שיש לה שמונה חדרים וארבעה ילדים, בהחלט ניתן לחייב אותם לעבור לדירה קטנה יותר. או דוגמא

7. אמנם רש"י ורא"ש פירשו אחרת, אבל להלכה נפסק כרי"ף ורמב"ם. ובפרט שקופת הצדקה או הביטוח הלאומי וכדומה, יכולים לומר 'קים לי'.

נוספת: משפחה שיש לה דירת חמישה חדרים, אך הילדים גדלו, וכבר עזבו את הבית, ניתן לחייבם לעבור לדירה קטנה יותר, לפני שייטלו מקופת הצדקה. כמו כן, ניתן לחייב משפחה לעבור לאזור מרוחק יותר ממרכז העיר, כי שם הדירות זולות יותר, כך יישאר להם כסף ולא יזדקקו לקופת הצדקה. אולם אם אותו אזור אינו מתאים להם מבחינת הרמה הדתית או התרבותית, או שהוא מרוחק מבית ספר חרדי או מבית ספר לחינוך מיוחד עבור ילדיהם, אזי יכולים לומר 'מאיס עלי'. אבל אם אין מניעה מצדדים אלו, נראה כי ניתן לכופף אותם לעבור לדירה זולה יותר, לפני שנוטלים מקופת הציבור.

ג. יש לו כסף ואינו יכול להשתמש בו

האם אדם שיש לו חסכוניות, כגון בקופת גמל או קרן השתלמות, אך אינו יכול לקבלם לפני תום התקופה, נחשב עשיר, כיוון שיש לו ממון, או עני, כיוון שברגע זה הממון אינו בידו? ברור כי הוא נחשב עני, שהרי כרגע אין לו כסף. אלא שנחלקו תנאים (פאה, פרק ה' מ"ד) אם הוא נחשב עני מוחלט או עני 'על תנאי':

בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום, וצריך ליטול לקט, שכחה, פאה ומעשר עני – יטול וכשיחזור לביתו ישלם, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: עני היה באותה שעה.

ונפסק ב'שולחן ערוך' (שם, סי' רנג סעי' ד) כחכמים, ולכן יכול ליטול צדקה, ויש לתת לו צדקה מן הקופה, ואינו חייב להחזיר כשיקבל את כספו וירווח לו.

ד. יש לו תכנית חיסכון, אך יפסיד רווחים אם יפדה אותה

אדם שיש לו תכנית חיסכון למספר שנים, יכול לפדותה קודם זמנה, אבל אז הוא מפסיד מן הרווח הצפוי. כלום יש לחייב אותו 'לשבור' תכנית חיסכון לפני שהוא מקבל מקופת הצדקה, או שיש לתת לו צדקה כדי שלא יפסיד מן הרווח? במסכת בבא קמא (ז' ע"א) איתא:

הרי שהיו לו בתים שדות וכרמים ואינו מוצא למכרם, מאכילים אותו מעשר עני עד מחצה. והוי בה מר: היכי דמי? אי הוול ארעתא דכולי עלמא, ודידיה נמי זל בהדייהו, אפילו טובא נמי ליספו ליה, דהא זול דכולי עלמא נמי (רש"י: ועכשיו אינו שווה מאתים). אלא דאוקיר ארעתא דכולי עלמא, ודידיה איידי דעייל ונפיק אזוזי זל ארעיה, אפילו פורתא נמי לא ליספו ליה? ואמר מר עלה: לא צריכא דביומי ניסן יקרא ארעתא,

וביומי תשרי זל ארעתא דכולי עלמא נטרי עד ניסן ומזבני, והאי הואיל ואצטריכא ליה זוזי, זבין כדהשתא. עד פלגא אורחיה למיזל, טפי לאו אורחיה למיזל.

נמצא שאם, כאשר 'ישבור' את תכניות החיסכון, יהיה לו קרן כדי להתפרנס ממנה, אין נותנים לו צדקה; ואם לאו, 'שובר' את תכנית החיסכון, מתפרנס מן הכסף שיש לו, ומשלימים לו מקופת הצדקה. לא כך עולה מן הרמב"ם (שם, פט"ז הט"ז):

מי שהיו לו בתים, שדות וכרמים, ואם מוכרם בימות הגשמים, מוכרם בזול, ואם הניחם עד ימות החמה, מוכרם בשווים, אין מחייבים אותו למכור, אלא מאכילים אותו מעשר עני עד חצי דמיהם, ולא ידחוק עצמו וימכור שלא בזמן מכירה.

וכך נפסק ב'שולחן ערוך' (שם, סעי' ג). ולפי זה, לכאורה יש לתת לאדם צדקה מקופת הצדקה, מקסימום בשווי של מחצית הסכום שיש לו בתכנית החיסכון. ברם, עלינו לברר מה נחשב 'מוכרם בזול'? כתבו האחרונים שזה כשיעור אונאה – שתות, היינו, ששית משוויו. לכן נדמה שכיוון שבשבירת תכנית חיסכון אין מפסידים כלל, אלא רק מקבלים פחות רווחים, ואם כן אין זה מוצדק לא לפתוח את תכניות החיסכון ולגבות מקופת הצדקה. בפרט שהפסד הרווחים הוא הרבה פחות מששית הסכום, וכל שכן לפי דברי הרמ"א שם: 'ויש אומרים שאין מאכילים אותו, רק עד שיכול למכור קרקעותיו בחצי דמיהם'. וכיוון שיכול 'לשבור' את תכנית החיסכון כמעט בלא הפסד, חייב לעשות כן קודם שיגבה מן הצדקה. נמצאנו למדים כי בדרך כלל, קודם שאדם רשאי להיות לעול על הציבור, עליו לרוקן את כספי חסכוניותו, ורק אז, אם עדיין אין לו פרנסה, יגבה מקופת הצדקה.





הרב דוד אייגנר

הזמנת וטרינר או טכנאי גויים על ידי עובד גוי בשבת

הצגת השאלה

אחת השאלות שיש לדון בהן בנושא הטיפול בעלי חיים בשבת היא: האם מותר לומר לעובד גוי לקרוא לוטרנר או לטכנאי גויים בשבת, במקרה של 'צער בעלי חיים'?

א. היתר איסורי דרבנן במקרה של 'צער בעלי חיים'

בגמרא (שבת קכח ע"ב) נאמר:

בהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה מיתיבי בהמה שנפלה לאמת המים עושה לה פרנסה במקומה בשביל שלא תמות פרנסה אין כרים וכסתות לא, לא קשיא הא דאפשר בפרנסה הא דאי אפשר בפרנסה אפשר בפרנסה אין ואי לא מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה והא קא מבטל כלי מהיכנו סבר מבטל כלי מהיכנו דרבנן צער בעלי חיים דאורייתא ואתי דאורייתא ודחי דרבנן. הנחת היסוד של הגמרא היא שאיסור 'צער בעלי חיים' הוא מן התורה. דבר זה נלמד מהגמרא (ב"מ, לב ע"ב): 'אמר רבא מדברי שניהם נלמד צער בעלי חיים דאורייתא'¹.

1. וכן מוכח מהגמרא (שבת, קנד ע"ב) בנוגע לחמורו של רבן גמליאל, שמסקנת הגמרא היא שהיה לו לסייע לה, משום ש'צער בעלי חיים' הוא מהתורה.

מבינה הגמרא שבמקרים שיש בהם 'צער בעלי חיים', ניתן להתיר איסור דרבנן של 'ביטול כלי מהיכנו', מפני איסור 'צער בעלי חיים'.

נשאלת השאלה: האם היתר זה נוגע לכל איסורי דרבנן, או שמא נוגע רק לאיסור 'ביטול כלי מהיכנו'? או במילים אחרות: האם מותר לעשות פעולות נוספות שאסורות מדרבנן עבור הבהמה, כגון טלטולה במקרה שהכרים והכסתות לא יועילו, על מנת להוציאה מהמים?

הראשונים נחלקו בשאלה זו; לדעת הרמב"ם (הל' שבת, פכ"ה הכ"ז), אין לטלטל את הבהמה בידיו על מנת להוציאה:

אף על פי שמבטל כלי מהיכנו שהרי משליכו לבור לתוך המים מפני צער בעלי חיים לא גזרו, ואסור להעלותה בידו.

אולם לדעת ריא"ז (שבת, נא ע"א, בדפי הרי"ף, אות ג) מותר לטלטלה בידיים: ומז"ה אומר שאם א"א ע"י כרים וכסתות מותר להעלותה בידיים שצער בעלי חיים איסורו מן התורה והתירו איסור של דברי סופרים מפני איסור של תורה.

האחרונים הסתפקו בשאלה, מדוע חילק הרמב"ם בין איסור דרבנן של 'ביטול כלי' והתירו, לאיסור דרבנן של טלטול הבהמה (מוקצה), ואותו לא התיר.

המג"א (סי' שה ס"ק יא) ביאר בדעת הרמב"ם, שאין לדמות איסורי דרבנן זה לזה, משום שאין אנו יודעים מדוע גזרו חז"ל על כל איסור:

כתב הרמב"ם אסור להעלותה בידיים ומשמע דאע"ג דאיכא צער ב"ח אסור דאין לנו לדמות גזירות חכמים זה לזה דיש דברים שהעמידו אפ"י במקום כרת, ופשוט דמותר לומר לעכו"ם להעלותה.

למעשה כתב 'אשל אברהם' (סי' שח ס"ק א), שבמקרה שלא ניתן בו לסייע באופן אחר, מותר לעשות מעשה בידיים, משום ש'צער בעלי חיים דאורייתא' ואין לחוש לשבות, כדעת ריא"ז. כן סובר החזו"א (מוח, ז), שלהלכה ניתן להקל, כדעת ריא"ז.

לדעת 'הר צבי' (או"ח, ח"א סימן רה) במקרה שבו ישנם בעלי חיים שמזיקים אחד לשני, מותר לטלטל את בעלי החיים, על מנת להציל אותם מהנזק. לדעתו יש לנקוט כדעת ריא"ז, ואף את דעת הרמב"ם ניתן לבאר בשני אופנים: א. איסור הטלטול בידיים הוא כשישנה אפשרות לטלטול על ידי כרים וכסתות. ב. אף לדעת המג"א, האיסור הוא בהעלאת הבהמה ולא בטלטולה. וכן הוא סובר בסוף חלק א' (חלק שבתים), שבמקרה שבו ולד מת בהמלטה, מותר לטלטלו על מנת להציל את אימו הבהמה, וכן בנוגע להאכלת יונים.

על כן, במקרים שבהם מדובר באיסור דרבנן, ניתן להקל כריא"ז, כפי שסוברים 'אשל אברהם', החזו"א והרב פרנק.

ב. אמירה לגוי במקרה של צער בעלי חיים

על פי הגמרא שראינו לעיל, התיר המהר"ם מרוטנבורג² לישראל לומר לגוי שיחלוב את פרותיו:

מותר לומר לגוי לחלוב בשבת... ואע"ג דשבות שיש בו מעשה הוא כ"ש האי דשבות שאין בו מעשה כגון אמירה לגוי הלכך מותר דהא אנן קיי"ל צבע"ח דאורייתא.

וכן כתב ה'מרדכי' (שבת, סי' תמח), והוסיף שיש לומר לנוכרי שייטול החלב לעצמו: מותר לומר לנוכרי לחלוב בשבת משום דאנן קיימא לן צער בעלי חיים דאורייתא וחלב מצער הבהמה, וכן כתב רבי מאיר דמותר לומר לנוכרי חלוב וטול החלב לעצמך, ומותר לו בכך משום סכנת בהמה וצריך לקנות החלב מן הנכרי דאז בדידיה קא טרח.

וכן כתבו מג"א (או"ח, סי' שה, ס"ק יג) ו'כלכלת שבת' בדעתם, שאמנם הותרה האמירה, אך עדיף שהגוי יחלוב לתוך מאכל. באופן זה מדובר יהיה ב'שבות דשבות' שהותרה במקום מצווה.

בשו"ע (או"ח, סי' שה סע' כ) הובאו דעת המהר"ם וה'מרדכי' בתור שתי דעות: מותר לומר לאינו יהודי לחלוב בהמתו בשבת משום צער בעלי חיים שהחלב מצערה, והחלב אסור בו ביום. וי"א שצריך לקנותו מן האינו יהודי בדבר מועט, שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל.

ביאר ה'משנה ברורה' (סי' שה, ס"ק עג) שהמחלוקת היא: האם די בכך שהחליבה נעשית בשל 'צער בעלי חיים' כדי להתיר את האמירה לגוי, או שהיתר האמירה הוא רק כאשר החליבה היא עבור הגוי.

'יד מלאכי' (סי' יז) מבאר, שכאשר בשו"ע מובאת דעה אחת בסתמא, והשנייה בשם 'יש אומרים', דעתו לפסוק כסברה שכתב בסתמא. למעשה כתב ה'משנה

2. מהר"ם מרוטנבורג, דפ' פראג סי' מט; דבריו הובאו גם ברא"ש, שבת, פ"ח סי' ג.

ברורה' (סי' שה, ס"ק עג) שהעולם נוהג כסברה הראשונה, ולכן די בכך שישנו 'צער בעלי חיים' כדי להתיר אמירה לנוכרי.

אם כן מובן, שגם במקרה שבו יש צורך לומר לגוי שיאמר לגוי אחר לעשות עבור היהודי מלאכה ('אמירה דאמירה'), תותר אמירה זו, אם יש צורך משום 'צער בעלי חיים'.

ג. מעמדם ההלכתי של הפועלים הזרים

כפי שידוע, ברוב המכריע של משקי החלב מועסקים עובדים זרים. הצורך בהם נובע משתי סיבות עיקריות: א. חוסר בכוח אדם זמין ומיומן ב. 'חלב מהדרין' כיום, מוגדר בתור חלב שנחלב בשבת על ידי נוכרים. נשאלת השאלה: מהו מעמדם ההלכתי של העובדים הזרים?

ה'באר היטב' (סי' רמג, ס"ק א) עוסק בדיני עבודת הגוי אצל ישראל, והוא מבאר שיש שלושה חילוקים בנוגע להגדרת עבודת הגוי:

דע שכמה חלוקים יש בדין שכירות: אחד בשוכר הגוי שיעשה המלאכה בשדה או במרחץ ורווחים או הפירות יחלוקו. ב' שהגוי נוטל כל הרווחים או הפירות ויתן לישראל דבר קצוב כל שנה... אבל חלוקה ג' דהיינו שיהיה כל הרווחים לישראל רק הישראל נותן לנוכרי דבר קצוב לכל שנה זה וודאי אסור מדינא אפ' בשדה כ"ש במרחץ דהוי הגוי שלוחו של ישראל וישראל נהנה ממלאכה בשבת דאף אם לא עשה הגוי מלאכה בשבת יטול שכרו הדבר קצוב שלו וזוהו וליכא למימר דנכרי אדעתא דנפשיה עביד נראה שמתוך שלוש הגדרות אלו, ההגדרה של העובדים הזרים היא ההגדרה השלישית, שהרי אין קשר ישיר בין עבודתו של העובד לשכר המשולם לו. כמובן, עובד שלא יעבוד כראוי - יפוטר, אך שכרו אינו מושפע באופן ישיר מעבודתו. אם כן, לפי הגדרתו של ה'באר היטב', אופן כזה של העסקה אסור בשבת, מעיקר הדין. אולם כתב הב"ח (סי' שכ, ד"ה הסוחט) בדעת ה'יש אומרים' בשו"ע שהובאה לעיל, שעל אף שמוותרת אמירה לנוכרי, יש לקנות ממנו את החלב:

ונראה דבשפחות אינם יהודים שנשכרים לשנה לכל מלאכה אין צריך לומר לו טול החלב לעצמך ולא לחזור ולקנותו ממנו דכל מלאכה שעושה אינו יהודי בבית בעל הבית בין בחול בין בשבת אדעתא דנפשיה קא עביד לקבל שכירות דאדעתא דהכי נשכר מתחלה אבל באומר לאינו יהודי מן השוק חלוב לי בהמה זו צ"ל חלוב לעצמך והכי נהוג עלמא.

יש לשאול אם כן, כיצד יש להגדיר את העסקת הנוכרי במשק? אם הגדרתה היא כמובא 'בבאר היטב', שהרי המשכורת של הנוכרי היא חודשית וקבועה, ללא קשר ל'תוצאות העסקיות' שלו, אזי כל פעולה שלו אסורה, משום שהיא נקראת על שמו של היהודי. אם נגדיר העסקה זו כדברי הב"ח, שבסופו של דבר, לאחר שהפועל למד את סדרי העבודה, סדר היום שלו קבוע ומוגדר, ואין צורך לומר לו לבוא לחלוב שוב בכל חליבה אלא זהו חלק מהשגרה היומית שלו, אזי מותרת האמירה לנוכרי נראה לומר, שדברי הב"ח הם במקרה שיש בו 'צער בעלי חיים', והתירו משום כך אמירה לנוכרי. אולם דברי ה'באר היטב' הם במקרה שבו אין היתר מיוחד לאמירה לנוכרי ועל כן השכר אסור. אם כן, במקרה של 'צער בעלי חיים', מלבד העובדה שמותרת האמירה לנוכרי, מותרת גם כן ההנאה ממעשיו.

ד. טלפון נייד

הקריאה לוותרניר או לטכנאי מתבצעת על ידי הטלפון. מכיוון שהשימוש בטלפון נייד הוא השימוש הרווח כיום, יש לשאול, האם השימוש בו אסור מן התורה או מדברי סופרים?

נראה שיש לדון במספר פעולות המתבצעות במכשיר:

1. פעולות חשמליות המתבצעות בתוך המכשיר (סגירת מעגלים חשמליים ופתיחתם).
 2. תאורת המכשיר (הן במסך והן בלוח המקשים) וכתיבת המספרים.
 3. השמעת קול (צליל חיוג במכשיר יוזם השיחה, וצלול במכשיר מקבל השיחה).
- איסור השימוש בטלפון קווי נידון באנציקלופדיה התלמודית, בנספח לערך חשמל (פרק ז), ושם פירטו את הבעיות ההלכתיות בשימוש בטלפון בשבת: א. סגירת מעגלים חשמליים בהרמת השפופרת. ב. הדלקת נורות הלהט במרכזייה ובטלפון. ג. איסור השמעת הקול בצליל החיוג בכלי המיוחד לכך.
- חלק מבעיות אלו תקפות גם בטלפון נייד: א. ישנו שימוש בחשמל (סוללה). ב. ישנו צליל חיוג וצלול אצל המקבל ג. ישנה תאורה (led).
- לעומת זאת אין בטלפון נורות להט, וכן אין שימוש במרכזייה, לקישור בין שני טלפונים ניידים.

1. שימוש בחשמל

נחלקו האחרונים בשאלת השימוש בחשמל. למעשה נכתב בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ח, ס' כו) שבמקרה הצורך אין סוברים כחזו"א, מכיוון שיש פוסקים אחרים שלא

סוברים כמותו. על כן, מכיוון שלדעת ה'בית יצחק', הרב קוק, אג"מ והגרש"ז, איסור השימוש בחשמל הוא מדרבנן, ורק לדעת החזו"א האיסור הוא מדאורייתא, ניתן לסמוך על הסוברים שמדובר באיסור דרבנן.

2. תאורה וכתובת המספרים

התאורה וכתובת המספרים על גבי המסך בטלפון נייד נעשים על ידי תאורת led.

על תאורה זו כתב פרופ' לב בספרו 'מערכי לב' (עמ' קכב):

דיודה³ פולטת אור שהיא חלק ממעגל חשמלי סגור, כך שאין צורך להשתמש במפסק חשמלי תפלוט אור רק כשזורם דרכה סף של זרם חשמלי...

למעשה, כתב:

נראה שבשינוי עוצמת הזרם אין משום איסור מוליד לפי שיטת הבית יצחק. נראה לכן, שאין כאן איסור מוליד, שהרי לא הוליד שום חידוש ממשי בחומר של «x», אלא רק השתמש בתופעה של חומר שפולט אור. וכן מכיוון שאין שינוי בחומר, אין בהדלקת התאורה על ידי נורות אלו משום 'מכה בפטיש'.

באופן דומה כתב הרב ישראל רוזן (תחומין, כרך יז, 'בישול בשבת ללא אש'). על כן, מכיוון שהכתובה והתאורה שבטלפון נייד נעשים על ידי נורות led, יש בכתובת המספרים ובהדלקת התאורה משום איסור דרבנן.

עניין נוסף הוא 'כתיבה שאינה מתקיימת', שהרי לאחר שחויג המספר והתבצעה השיחה, הרישום נעלם מהמסך. אמנם הוא נשמר בזיכרון השיחות היוצאות והנכנסות, אולם פשוט הוא שאין זו 'כתיבה', אלא הכנסה של מידע לזיכרון, שלאחר זמן מסוים אף נמחק משם. מתבאר בגמרא (שבת קד ע"ב), שהכותב בכתב שאינו מתקיים בשבת - פטור. מובן שאין בכך איסור תורה, אך יש בכך משום איסור דרבנן, על פי הכלל (שבת, ג' ע"א): 'כל פטורי דשבת פטור אבל אסור'. וכן

3. 'דיודה' - רכיב אלקטרוני שמשמש למעבר זרם חשמלי.

נפסק בשו"ע (או"ח, סי' שמ סע' ד).⁴ ב'מנחת יצחק' (ח"ז, סי' יג) צוין שרק כתיבה שמתקיימת יותר מיום אחד, היא כתיבה אסורה.

3. השמעת קול

לגבי השמעת קול נחלקו עולא ורבה, האם האיסור הוא בכל האופנים של השמעת קול, או שמא יש איסור רק בכלי המיוחד לכך.⁵ למעשה נפסק בשו"ע (או"ח, סי' שלח, סע' א) כדעת רבה,⁶ שאיסור השמעת קול הוא רק בכלי שיר, גם אם אינו מתכוון להשמיע שיר. על פי עיקרון זה כתבו האחרונים שיש בשימוש בטלפון משום איסור השמעת קול, כך סוברים: 'בית יצחק' (יו"ד ח"א, בהשמטות סי' לא), 'משפטי עוזיאל' (או"ח, כרד ג סי' נא), אג"מ (או"ח, ח"ג סי' נה).

המסקנה מכל הנ"ל היא, שהשימוש בטלפון נייד אסור בשבת מדרבנן. התייעצתי בשאלה זו עם הרב ישראל רוזן שליט"א, ולדעתו השימוש בטלפון נייד, לדעות רבות ניתן להחשיבו כאיסור דרבנן בלבד, בוודאי אם העניין נוגע לשעת דחק כהפסד מרובה, או במקום חולי וכדומה.

מסקנה

מכיוון שבשבת, במקרה של 'צער בעלי חיים' הותרה האמירה לגוי, ומכיוון שהשימוש בטלפון נייד אסור מדרבנן, מותר לומר לגוי שיתקשר לוטרינר או לטכנאי גוי, על מנת שיבואו לטפל במשק בשבת, במקרה של 'צער בעלי חיים'. התייעצתי בשאלה זו עם הגר"י אריאל שליט"א והסכים שאמנם מותר לומר לגוי להתקשר לגוי אחר במקרה של 'צער בעלי חיים', אלא שיש לדאוג לכך שבעלי המקצוע הללו ייכנסו בדרך צדדית.

4. עין עוד: מג"א, סי' שמ סע' ד; ביאור הגר"א, או"ח, סי' שמ סע' ד"ה יש ליזהר; מ"ב, שם, ס"ק יח; שבשו"ע שם, מדובר במקרה שבו 'פטור אבל אסור'.

5. יש לציין שישנה סוגיה נוספת בנוגע להשמעת קול בשבת, בשבת יח ע"ב; אך היא עוסקת באופן עקרוני בהשמעת קול, ואילו הדיון כאן הוא בנוגע להשמעת הקול בכלי שיר, דבר שמתאים יותר לטלפון נייד.

6. רוב הראשונים פסקו כרבה בניגוד לדעת ר"ח בסוגיה: הרי"ף על אתר; מהר"ם מרוטנבורג, סי' קלט (ד' לבוב); 'מאירי', בשם גדולי הפוסקים והמחברים; רא"ש, עירובין, פ"י סי' כ; 'הגהות אשרי' בשם הרמב"ם והסמ"ג; ריא"ז' ס"ק ב' בשלטי הגבורים.



הרב יהודה הלוי עמיחי

קציר העומר בזמן הזה

א. קציר העומר - מצווה

נאמר במשנה (שקלים, פ"ד מ"א): 'שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה'.

מדברי המשנה שהתירו להעמיד שומרי ספיחין כדי שיהיה עומר בשביעית, ולא אמרו להביא עומר מחוץ לארץ או מן הישן, מדייק הירושלמי (שקלים פ"ד ה"א):

מתניתא דר' ישמעאל, דר' ישמעאל אמר אין העומר בא מן הסוריא.

תמן תנינן כל קרבנות היחיד והציבור באין מן הארץ ומחוצה לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם שאין באין אלא מן החדש ומן הארץ.

ר' חונה בשם רבי ירמיה דרבי ישמעאל היא, דר' ישמעאל אמר אין העומר בא מן הסוריא.

תמן תנינן עשר קדושות הן ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם, מה שאין מביאין כן מכל הארצות.

רבי חונה בשם רבי ירמיה דרבי ישמעאל היא דרבי ישמעאל אמר אין העומר בא מן הסוריא.

הירושלמי מסביר שדעת ר' ישמעאל היא שאין להביא עומר מסוריא, אף שהיא 'כיבוש יחיד', וקל וחומר שאין להביא עומר מחוץ לארץ. הירושלמי הביא גם ברייתות ומשניות המוכיחות דעה זו, שאסור להביא עומר מחוץ לארץ.

הירושלמי, שואל מניין שר' ישמעאל הוא שאסר להביא מסוריה? ועונה על כך: תמן תנינן רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר

העומר שהוא מצוה. ר' ישמעאל כדעתיה דר' ישמעאל דאמר אין העומר בא מן הסוריא.

הירושלמי מביא את המחלוקת בין ר' ישמעאל ורבי עקיבא בדרשת הפסוק (שמות לד, כא): 'ששת ימים תעבד ובשביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות'. בתחילת הפסוק מדובר על שבת, והמחלוקת היא האם סוף הפסוק נאמר על שבת בראשית או על שביעית. המשנה (שביעית פ"א מ"ד) אומרת:

בחריש ובקציר תשבות אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית אלא חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית וקציר של שביעית שהוא יוצא למוצאי שביעית. ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר.

לדעת ר' עקיבא, מדובר בחריש ובקציר של ערב שביעית ומוצאי שביעית, האסורים (ברור שבשביעית הם אסורים), ואילו לדעת ר' ישמעאל מדובר על קציר העומר, שהוא דוחה שבת בראשית.

הירושלמי לומד שר' ישמעאל סובר שקציר העומר הוא מצווה, ולכן הוא דוחה שבת, ומכיוון שהוא מצווה, אין להביא מסוריא או מהישן, אלא יש מצווה מיוחדת לקצור בשבת (אם פסח חל ביום ו'). אבל רבי עקיבא סובר שהפסוק נאמר על שביעית, אם כך אין קציר העומר דוחה שבת, ומכיוון שאין זו מצווה, יכול להביא גם מסוריא או מהישן. ולכן אין צורך שיהיו שומרי ספיחין בשביעית מכיוון שאם אין מצווה לקצור, אין צורך לשמר את השעורה.

מסקנת הירושלמי:

מאן תנא שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, רבי ישמעאל!?

אמר רבי יוסה דברי הכל היא, לא מצאו בסוריא מביאין אותו מספיחין שבארץ ישראל.

לפי ר' יוסה, גם לדעת ר' עקיבא שאין מצווה להביא מהארץ ואפשר להביא מסוריא, יהיה זה רק אם נמצא שם, אבל אם לא מצאו בסוריא, יביאו מהארץ. ועל כן לדעת רבי עקיבא, שומרי ספיחין מקבלים שכר מתרומת הלשכה, שכן יש מצווה להביא עומר מהארץ, אם לא מצאו בסוריא.

מדברי הירושלמי נראה שר' ישמעאל ור' עקיבא חלוקים בדרשת הפסוק (ויקרא

כג, י):

דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם, כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן

לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן. לדעת ר' ישמעאל כל הנאמר בפסוק הוא מצווה, ולכן מצווה לקצור קצירה חדשה בארץ ולהביאה אל הכהן. לעומת זאת לדעת רבי עקיבא אין הנאמר בתחילת הפסוק מצווה, אלא תיאור מצב: משעה שתבואו אל הארץ אתם יכולים לקצור את קצירה ולהביא אל הכהן, אולם אין זו חובה להביא קציר דווקא מהארץ אלא אפשר להביא גם מסוריא או מהישן, והעיקר שיביא שעורים חדשות לכוהן.

ב. הרמב"ם כדעת רבי ישמעאל

הרמב"ם (הל' תמידין ומוספים, פ"ז ה"ו) כתב:

מצותו להקצר בלילה בליל ששה עשר, בין בחול בין בשבת. מפשט לשון הרמב"ם שהקצירה היא גם בשבת, משמע שהוא סובר שיש מצווה לקצור את העומר ואין זה רק היתר. אם כן נראה שהכריע כדעתו של ר' ישמעאל ש'בחריש ובקציר' היינו בשבת, וקציר העומר הוא מצווה. הרמב"ם הסביר כדעת ר' ישמעאל גם בפירוש המשנה (שביעית, פ"א מ"א); וזו לשונו:

וכבר ביארנו דעת ר' ישמעאל. ואמרו רשות, ר"ל הדבר שאינך מחויב בו אלא אם תרצה תעשהו ואם לא תרצה לא תעשהו, כגון זה משביתין אותו בשבת, אבל קצירת העומר שהיא מצוה שיונף ממחרת השבת הרי זה דוחה את השבת, וזה נכון.

למדנו מדברי הרמב"ם שהסביר כדעתו של ר' ישמעאל, שקצירת העומר בשבת היא מצווה. לכן לדעת הרמב"ם (שביעית, פ"ג ה"א) 'תוספת שביעית' היא הלכה למשה מסיני, לעומת דעתו של ר' עקיבא ש'תוספת שביעית' נלמדת מן הפסוק. מכאן שהרמב"ם סובר כדעת ר' ישמעאל שהנאמר בפסוק הוא על שבת בראשית, וקציר העומר הוא מצווה.

אמנם יש לשאול: הרי הרמב"ם (שביעית, פ"א ה"א) הביא פסוק זה לעניין שביעית ולא לעניין שבת, כפי שכתב (שביעית פ"א ה"א):

מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה שביעית שנאמר ושבתי הארץ שבת לד' ונאמר בחריש ובקציר תשבות.

אפשר להסביר שהרמב"ם הכריע כדעת ר' ישמעאל, אלא שאת משמעות המילה 'ושבתי' למד הרמב"ם מדברי הפסוק הנאמר על שבת בראשית, ששם 'שבתי' ה'

כוללת חריש וקציר. כשם שנאמר בשבת בראשית 'שביתה', והיא כוללת חריש וקציר, כן גם בשביעית, שביתת הארץ כוללת חריש וקציר.

על פי הסבר זה אפשר ליישב את דברי הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין, פ"ז ה"ז): 'וכל הלילה כשר לקצירת העומר ואם קצרוהו ביום כשר'.

הקשה על כך ה'לחם משנה' מדברי הגמרא (מנחות, ע"ב ע"א), וזו לשונה:

נקצר ביום - כשר. והתנן: כל הלילה כשר לקצירת העומר, ולהקטיר חלבים ואברים, זה הכלל: דבר שמצותו כל היום - כשר כל היום, דבר שמצותו בלילה - כשר כל הלילה; קתני לילה דומיא דיום, מה דיום בלילה לא, אף דלילה ביום נמי לא! אמר רבה, לא קשיא: הא רבי, והא ר' אלעזר בר' שמעון; דתניא: היה עומד ומקריב מנחת העומר ונטמאת, אם יש אחרת - אומר לו הבא אחרת תחתיה, ואם לאו - אומר לו הוי פקח ושתוק, דברי רבי; ר' אלעזר בר' שמעון אומר: בין כך ובין כך - אומר לו הוי פקח ושתוק, שכל העומר שנקצר שלא כמצותו - פסול! אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ר' אלעזר בר' שמעון בשיטת רבי עקיבא רבו של אביו אמרה; דתנן, כלל אמר ר' עקיבא: כל מלאכה שאפשר לו לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת, וסבר לה כרבי ישמעאל, דאמר: קצירת העומר מצוה; דתנן, רבי ישמעאל אומר: מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהיא מצוה; ואי סלקא דעתך נקצר שלא כמצותו כשר, אמאי דחי שבת? נקצריה מערב שבת! אלא מדדחי שבת, שמע מינה: נקצר שלא כמצותו - פסול.

ר' אליעזר בר' שמעון הסיק שכל עומר שנקצר שלא כמצותו הוא פסול, שכן לדעת ר' ישמעאל מצוות הקצירה היא בלילה בלבד ואין אפשרות לקצור ביום ויום ו', ולדעת ר' עקיבא כל שאפשר לעשות בערב שבת, יש לעשותו אז.

לאור הנ"ל, כאמור הקשה ה'לחם משנה' על הכרעת הרמב"ם שקצירה ביום כשרה (תו"מ, פ"ז ה"ז), מדוע לא יקצרו ביום ו' קודם השבת, כפי שר' עקיבא אמר שכל מה שאפשר לעשות מערב שבת עדיף? ונשאר ב'צריך עיון'.

אולם אם נסביר שהרמב"ם הכריע כר' ישמעאל, אזי הכריע להלכה שיש מצווה לקצור בלילה מגזרת הכתוב, ואין אפשרות לקצור ביום, קודם לט"ז ניסן. אלא שהקוצר ביום כשר, אבל לא קיים את המצווה. כפי שכתב ה'שפת אמת' (מנחות, עב ע"א):

אפשר דעל זה סמך הרמב"ם דרבא לית ליה שיטת הגמרא כאן, וס"ל

דאפילו אי נקצר ביום כשר מ"מ דוחה שבת מהאי קרא דחריש וקציר.
אם כן, נראה שהרמב"ם הכריע כר' ישמעאל, שיש מצווה לקצור את העומר
ואפילו בשבת.
אלא שנשאלת השאלה: מדוע בזמן הזה אין מקיימים מצווה זו?

ג. רבי עקיבא מודה שיש מצווה לקצור בלילה

על דברי המשנה שאין עומר בא מחוץ לארץ, אומר הבבלי (מנחות פד ע"א) בניגוד
לדברי הירושלמי:

דלא כי האי תנא; דתניא, ר' יוסי בר רבי יהודה אומר: עומר בא מחוצה
לארץ, ומה אני מקיים (ויקרא כ"ג) כי תבאו אל הארץ? שלא נתחייבו
בעומר קודם שנכנסו לארץ, וקסבר: חדש בחוצה לארץ דאורייתא היא,
דכתיב: ממושבותיכם, כל מקום שאתם יושבין משמע, וכי תבאו - זמן
ביאה היא, וכיון דאורייתא היא אקרובי נמי מקריבין.

לדעת הבבלי מביאים עומר רק מהארץ, ור' יוסי ברבי יהודה חולק וסובר שעומר
בא גם מחו"ל. לשיטתו של ר' יוסי ברבי יהודה, חיוב העומר הוא מדאורייתא גם
בחו"ל, ועל כן אפשר להביא משם עומר. לפי הסברו של ר' יוסי בר רבי יהודה,
הפסוק 'כי תבוא אל הארץ' אינו ציווי אלא תיאור זמן, שמשעה שתבואו לארץ -
נתחייבו בעומר גם בחו"ל, וממילא אפשר להביא גם מחו"ל שהרי עומר אסור גם
בחו"ל.

נראה שלדעת הבבלי אין מחלוקת בין ר' עקיבא ור' ישמעאל ולדעת שניהם קציר
העומר בארץ ישראל הוא מצווה, אלא שנחלקו האם מביאים עומר מחו"ל.

אם כן, חוזרת השאלה: מדוע אין אנו קוצרים היום?

אם יאמר אדם: 'מה זה משנה, הרי יש לשאלה זו משמעות רק בזמן שבית
המקדש קיים', נאמר לו שלכאורה נראה שיש לה משמעות בנוגע לשאלה מאימתי
מוותר לקצור בכל הארץ.

ד. קציר תבואה קודם העומר

נשאלת השאלה: מאימתי חל ההיתר לקצור את התבואה? הגמרא (מנחות ע"ב)
אומרת:

ואסורים בחדש מלפני העומר ולקצור לפני העומר. מנא הני מילי? אמר
רבי יוחנן: אתיא ראשית ראשית מחלה.

מאי קודם לעומר? ר' יונה אמר: קודם קצירת העומר, רבי יוסי בר זבדא אמר: קודם הבאת העומר. תנן: אסורין בחדש לפני פסח ולקצור לפני העומר; בשלמא למאן דאמר קודם הבאת העומר, היינו דלא קא עריב להו ותני להו, אלא למ"ד קודם קצירת העומר, ליערבינהו וליתנינהו: אסורין בחדש ולקצור לפני הפסח!

רש"י מבאר את הגמרא, שמחלוקת ר' יונה ור' יוסי בר זבדא היא בשאלת אכילת החדש. לדעת ר' יונה מותר לאכול חדש משעת הקציר של העומר, אפילו בלא הבאתו (היינו, לא משעת הקציר בפועל אלא משהאיר המזרח, קודם הבאת העומר), ואילו לדעת ר' יוסי בר זבדא מותר לאכול חדש משעת הבאת העומר. הגמרא מביאה את לשון המשנה 'אסורין בחדש לפני העומר ולקצור לפני העומר', ומכאן מדייקת הגמרא שלדעת ר' יונה, מובן שיש זמן המתיר אכילה, והוא זמן הבאת העומר, ויש זמן המתיר קצירה, והוא ליל ט"ז ניסן. אם כן, לדעת ר' יונה שגם אכילה הותרה משעת קצירה, יכלול התנא ויאמר הכול מותר משעת קצירה! מכך עולה, לפי רש"י, שהוכרע שקצירה הותרה משעת קציר ואילו אכילה הותרה משעת הבאה.

התוספות (וד"ה מאי) מבאר שמחלוקת ר' יונה ור' יוסי בר זבדא היא בשאלת הקציר קודם העומר: לדעת ר' יונה מותר לכולם לקצור משעת הקציר, ואילו לדעת ר' יוסי בר זבדא אסור לקצור עד שעת הבאת העומר (יום ט"ז ניסן). לפי ביאור זה, קושיית הגמרא היא שאם איסור הקצירה הוא רק עד הבאת העומר (כדעת ר' יוסי), אזי יכלה המשנה לומר: 'אסור בחדש ובקציר לפני העומר'; מדוע אמרה המשנה 'אסורין בחדש מלפני העומר ולקצור מלפני העומר' הרי בשניהם מדובר בזמן הבאת העומר? אלא שלדעת ר' יונה הדבר מוסבר, שכן איסור חדש לפני העומר, משמעותו היא שאסור לאכול עד הבאת העומר, אבל איסור קצירה מסתיים קודם לכן ומותר לקצור משעת קציר העומר. לפי הסבר זה, מסקנת הגמרא היא שמותר לקצור את כל התבואה בארץ משעת קציר העומר, למרות שעדיין לא הביאו את העומר. מסקנת הסוגיה (לפי רש"י ותוס') היא שקצירת תבואה הותרה משעת קציר העומר ולא משעת הבאתו, ואילו אכילת תבואה הותרה רק משעת הבאה.

הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין, פ"ז ה"ג) כתב:

אסור לקצור בארץ ישראל מן מחמשת מיני תבואה **קודם לקצירת**

העומר, שנאמר: ראשית קצירכם שיהיה תחלה לכל הנקצרים.

מדברי הרמב"ם נראה שמשעת הקציר אפשר לקצור בכל הארץ, למרות ששעת ההבאה היא רק למחרת, בט"ז ניסן. ואמנם ה'כסף משנה' הקשה על הרמב"ם; וזו לשונו:

ומ"ש קודם לקצירת העומר. יש לתמוה דבגמרא משמע דקודם הבאת העומר קאמר.

אלא שה'לחם משנה' הביא את הסוגיה שממנה נלמד שמותר לקצור בכל הארץ משעת הקציר, ואם כן משמע שהרמב"ם דייק בלשונו כי איסור הקצירה אינו לפי זמן הבאת העומר.

ה'מנחת חינוך' (מצווה שב) כתב שההסבר שלאחר קציר העומר מותר לקצור את שאר השדות בארץ, נובע מכך שהתורה אמרה (ויקרא כג, יז): 'והבאתם את עמר ראשית קצירכם לכהן'.

קציר העומר צריך להיעשות ראשון, ומכאן שאם לא יכלו לקצור בליל ט"ז בניסן, וקצרו קודם לכן, אפשר לקצור את כל השדות לאחר מכן, מכיוון שקציר העומר כבר נעשה.

לכאורה לפי מהלך זה, שוב אנו לומדים שיש מצווה לקצור עומר גם בימינו, כדי שיתירו את קציר התבואה בכל המקומות.

ה. קציר קודם העומר בזמן הזה

אמנם יש אחרונים הסוברים שאין איסור קציר כלל בשעה שאין הבאת עומר. כך כתב הרש"ש (מנחות, ע ע"א ד"ה מתני'), שהאיסור לקצור קודם העומר קיים רק בזמן שהיה עומר, אבל בימינו, שאין עומר, מותר לקצור אפילו קודם העומר. אולם ה'משכנות יעקב' (וי"ד, סי' סז) נקט שגם בזמן הזה, יש איסור לקצור קודם העומר, וכן הוכח ב'מלבושי יו"ט' ('חובת הקרקע', סי' יא), שגם בזמן הזה, יש איסור לקצור חדש קודם העומר. אלא שכבר שאל 'קרבן אורה' (מנחות עא ע"ב, סוף ד"ה גמרא ר"מ), אם כן מהו הזמן המתיר? וכתב שהזמן המתיר יהיה שעת ההבאה. אם כן, לכאורה מדוע שלא נקצור את העומר בזמן הזה, בליל ט"ז בניסן, ונתיר קציר השדות קודם הבאת העומר?

ו. כמקדישים בזמן הזה

נראה שאם נתיר קציר העומר באור לט"ז ניסן, ייתכן שיבואו לחשוב כאילו אנו מקדישים קודשים למזבח, מכיוון שהקציר הראשון צריך להיות עומר בבית המקדש.

על כן אי אפשר לקצור קודם לשעת הבאה. מטעם זה אין אנו מבקרים כיום צאן לתמידי היום או לקרבן פסח, ולא חוששים שמא יבנה המקדש במהלך היום הזה ונצטרך לקרבנות, ללמדך שחוששים מכל פעולה הנראית כקידוש. לכן אין קוצרים את העומר בליל ט"ז בניסן, למרות שיכול להתיר את הקציר הרגיל של שאר התבואה, מחשש שמא יאמרו: 'קידשו את העומר'!



1. עיין 'הליכות שלמה' פ"ב, חודש ניסן, דבר הלכה, אות יא.



הרב יעקב אפשטיין

הכנסת לחם למכשיר לעשיית קומפוסט לפני פסח

שאלה

אדם מכין קומפוסט בביתו במכשיר המיוחד לכך, ומכניס לשם גם שאריות לחם. הלחם נרקב ומתפרק לקומפוסט עם חומרים אורגניים אחרים. השאלות הן: עד מתי מותר להכניס שאריות לחם למכשיר לפני פסח, ועל אלו איסורים עובר אם בפסח נשאר במיכל לחם שעדיין לא נרקב?

א. איסורי החמץ בפסח

הרמב"ם פותח את 'הלכות חמץ ומצה' (פ"א, הלכות א-ב) בבירור מהם איסורי החמץ בפסח:

[א] כל **האוכל** כזית חמץ בפסח מתחלת ליל חמשה עשר עד סוף יום אחד ועשרים בניסן במזיד חייב כרת שנאמר (שמות יב) כי כל אוכל חמץ ונכרתה, בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה, אחד האוכל ואחד הממחה ושותה.

[ב] החמץ בפסח אסור **בהנייה**¹ שנאמר (שמות יג) לא יאכל חמץ לא יהא בו התר אכילה, והמניח חמץ ברשותו בפסח אע"פ שלא אכלו עובר **בשני**

1. הרמב"ם הוסיף (בפ"א ה"ד): 'חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא - אסרוהו, ואפילו הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח.'

לאוין שנאמר (שמות יב) **לא יראה** לך שאור בכל גבולך ונאמר שאור **לא ימצא** בבתים, ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמצין אחד הוא. מתבאר מדברי הרמב"ם, שעל שלושה שהם ארבעה איסורים, עוברים בחמץ בפסח: אכילה, הנאה, 'בל יראה' ו'בל ימצא'. בנידון דידן, האיסורים שצריך לדון עליהם הם איסור הנאה ואיסורי 'בל יראה' ו'בל ימצא'. ישנו חיוב נוסף של השבתת החמץ, המופיע בדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה, פ"ב הל' א-ג):

[א] מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר (שמות יב) ביום הראשון תשביתו שאור מבתים, ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר...

[ב] ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל.

[ג] ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו, וכן מדברי סופרים שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחלת ליל ארבעה עשר לאור הנר, מפני שבליילה כל העם מצויין בבתיהן ואור הנר יפה לבדיקה...

אם כן, נוסף לאיסורים של השארת החמץ ברשותו והנאה ממנו, יש חיוב, מצוות עשה, של השבתת החמץ קודם הפסח.

השאלות שצריך לדון עליהן הן: האם יש חיוב בהשבתתו של חמץ מקולקל ומעורב בחומרים אחרים שאינם חמץ, בשלבי ריקבון, ועד כמה צריך שיהיה מעורב, מקולקל ורקוב, כדי שלא יעבור על חיוב זה.

ב. דיני פת שנתעפשה

פסק הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה, פ"ד הל' יא):

הפת עצמה שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער. בגדים שכיבסו אותן בחלב חטה וכן ניירות שדיבקו אותן בחמץ וכל כיוצא בזה מותר לקיימן בפסח ואין בהן משום לא יראה ולא ימצא שאין צורת החמץ עומדת.

עולה מדברי הרמב"ם, שאם הפת נתעפשה ונפסלה מאכילת כלב לפני פסח, אינו עובר עליה ב'בל יראה' וב'בל ימצא'.

והעיר ה'מגיד משנה':

תוספתא בהלכות מלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער ע"כ... ודברי התוספתא הם בנסרחה קודם הפסח דכי אתא פסח לא חל עליה איסור חמץ דהא הוה סרוחה והוה לה כפת שעפשה ונפסלה מלאכול לכלב דודאי נתחמצה ולבסוף עפשה. ואפשר דמלוגמא שנסרחה אינה ראויה אף לכלב וכן עיקר ולזה סתמו ההלכות ורבינו.

וכן הטור (או"ח סי' תמב) כתב:

חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו או ששרפו באש ונחרך עד שאינו ראוי לכלב או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט בטלו ומותר לקיימו בפסח וי"א שמוותר אפי' באכילה וה"ר יהודה אברצלוני כתב שאסור באכילה ומותר בהנאה ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל.

ובאר ה'בית יוסף' (אות ט):

חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו וכו'. בפרק אלו עוברין (מה): תנו רבנן הפת שעופשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלים בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח וכתב הר"ף (יג): הא אם נפסלה מלאכול לכלב אינה צריכה שריפה ותנן נמי (טהרות פ"ח מ"ז) כל המיוחד (ולאכול) [לאוכל] אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב הא אם נפסל מלאכול לכלב נפיק ליה מתורת אוכל והוה ליה עפרא בעלמא (עי' פסחים טו). וכתב הר"ן (ד"ה ת"ר) וכי תימא אמאי צריכה ביעור והא נבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבלה (ע"ז ס"ז) ונותן טעם לפגם שרי אפילו בחמץ בפסח יש לומר דהכא שאני מפני שראויה לחמע בה כמה עיסות אחרות והכי איתא בגמרא (שם סח). דהא שאור לא חזי לאכילה ואפילו הכי אסריה רחמנא (עי' ביצה ז) מהאי טעמא והכי איתא במכילתא (בא פרשה י פי"ב פס' יט).

ומה שכתב או ששרפו באש ונחרך. בריש פרק כל שעה (כא): חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אפילו לאחר זמנו וכתבו התוספות (ד"ה חרכו) וכגון שנפסל מלאכול לכלב דבענין אחר לא הוה שרי דומיא דפת שעופשה וכן כתב הרא"ש (פ"ב סי' א) והר"ן ז"ל (ה: ד"ה גמ'). וכתב עוד הר"ן (שם) ודוקא שחרכו קודם זמנו אבל לאחר זמנו לא פקע איסוריה עד דשריף ליה לגמרי.

עולה מן הדברים, שאם החמץ הפך לחמץ שאינו ראוי למאכל כלב קודם זמן ביעורו, מותר להשהותו בפסח, וממילא אינו חייב בהשבתו (ואינו צריך לבטלו). כמו כן, אינו עובר עליו ב'בל יראה ובל ימצא', ויש מחלוקת ראשונים האם חמץ זה, בפסח עצמו, מותר באכילה, או מותר בהנאה בלבד ואסור באכילה. הב"ח הוסיף שנוהגים כרא"ש, והסביר מדוע אסור הוא באכילה. ונפסק ב'שולחן ערוך' (או"ח סי' תמב סעי' ט):

חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש (קודם זמנו) (ר"ן) ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט, מותר לקיימו בפסח.

והט"ז (ס"ק ח) ביאר שאסור באכילה מדרבנן, אם החשיבו ואכלו.

וכמו כן נכתב ב'משנה ברורה' (ס"ק לט, מ):

קודם זמן איסורו ונפסל וכו' - ר"ל שנפסל מאכילת כלב קודם זמן איסורו דאם קודם פסח לא נתקלקל רק מאכילת אדם ובתוך הפסח נתקלקל ביותר עד שאינו ראוי לאכילת כלב היה חייב לבער כיון שבשעה שהגיע זמן חיוב הביעור היה ראוי עדיין לאכילת כלב.

קודם זמנו - לאפוקי לאחר זמנו לא נפקע איסורו עד דשריף ליה לגמרי.

ו'ביאור הלכה' ביאר:

עד שאינו ראוי לכלב - ואע"ג דבשאר איסורים כל שאינו ראוי לאכילת אדם מותר שאני חמץ שאפילו אינו ראוי לאכילת אדם ראוי לחמץ בו עיסות אחרות [מ"א בשם הר"ן].

וכן נפסק ב'ערוך השולחן' (סי' תמב סעי' ל):

חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב או ששרפו באש קודם זמנו ונחרך עד שאינו ראוי לכלב או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט מותר לקיימו בפסח אבל באכילה אסור דכיון דאחשביה לאכילה הוי אכילה ופשוט הוא דאין החיוב מדאורייתא דאטו אם אחשביה ישתנה שמו אלא דמדרבנן אסור כיון דהוי חמץ מעיקרו [ט"ז סק"ח] ולמה בעינן בחמץ שיפסל מאכילת כלב ואינו די במה שאינו ראוי לאכילת אדם כבכל האיסורין משום דחמץ שאני שהרי שאור ג"כ אינו ראוי לאכילת אדם ועכ"ז חייב כרת מפני שראוי לחמץ בו עיסה אחרת וה"נ בחמץ אף כשאינו ראוי לאכילה ראוי הוא לחמץ בו עיסה משא"כ כשנפסל מאכילת כלב אינו ראוי לכלום.

עולה מכך למעשה, שכל חמץ שנרקב עד שאין הכלב יכול לאוכלו, מותר להשהותו בתוך הכלי שעושים בו את הקומפוסט ואין צורך בשום תיקון נוסף; ומותר לאחר הפסח להוציא את הקומפוסט ולזבל בו את עציו, ערוגותיו וכד'.
שיעור הזמן שבו פת הנמצאת בכלי מתקלקלת אף לאכילת כלב הוא כשבועיים?
לפי זה **מראש חודש ניסן – אין להכניס שאריות חמץ**, כגון: לחם, עוגה, אטריות וכד', למכשיר לעשיית קומפוסט.

ג. מאכל כלב דווקא

חז"ל השתמשו, במקומות רבים, בשיעור של 'ראוי למאכל כלב', בתור מדד לקלקול מאכל וחזרתו להיתר, בהיותו נחשב כעפר.
בשו"ת 'דבר חברון' (או"ח סימן תעו) נשאל הגר"ד ליאור שליט"א האם השיעור של 'ראוי למאכל כלב' הוא דווקא בכלב, והאם חמץ שראוי למאכל של חיה אחרת ואינו ראוי למאכל כלב, יחשב לחמץ. תשובתו היא:

הגדרת 'אינו ראוי למאכל כלב' – **כלב**³ לאו דוקא, וכל בעל חיים האוכל מאכל בזוי בכלל זה.

ולפני כן הסיק הגר"ד ליאור:

מזה רואים שחז"ל נקטו כלבים, כי זה בעל חי שאוכל אפילו מאכלים פחותים, אבל זה משל בלבד ולא הגדרה הלכתית. לפיכך מזון דגים או עופות שיש בו חמץ טעון ביעור או לחילופין מכירה לנכרי.

והדברים אינם נראים לי נכונים ומדויקים.

ראשית, ממאכל דגים או עופות אין ראייה, כיוון שגם כלבים יכולים לאוכלו, ומן הסתם אף אוכלים אותו⁴ כאשר ניתן לפנייהם, וכן בשאר הראיות שהביא הגר"ד ליאור, העובדה שאוכל נאכל בפי חיות אחרות אינה ראייה שאינו נאכל אף בפי כלבים).

2. כך אמר לי אגרונום שמכין קומפוסט בביתו, ויש לבדוק את הדבר באופן מעשי, ולכן כדאי כבר כחודש לפני הפסח, לא להכניס למיכל להכנת קומפוסט - חמץ.

3. ההדגשה במקור.

4. מאכלים כלבים מבויתים באוכל מוכן ומעובד, אבל כלבי בר, אלו הקרויים בימינו 'משוטטים', נדמה לי שלא אבדו את יכולתם לאכול כמעט כל מה שיש בו תועלת עבורם, אפילו הוא רקוב ומקולקל. רק גידול הכלבים בבית וההתרגלות לקבלת אוכל מיד הבעלים הרגילה כלבים להיות אניני טעם.

שנית, לעצם העניין, נראה לענ"ד שהמדד 'ראוי למאכל כלב', נלמד מטרפה ושמות כב, ל': 'ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשלכון אתו'. ומכאן לגבי נבלה הראויה לגר, או אוכל שאינו ראוי לכלב (נזיר נ ע"א; ע"ז סז ע"ב; בכורות כג ע"ב ועוד).

הגמרא בשבת (קכח ע"א) מביאה:

תנו רבנן: מטלטלין את החצב - מפני שהוא מאכל לצביים, ואת החרדל - מפני שהוא מאכל ליונים, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף מטלטלין שברי זכוכית, מפני שהוא מאכל לנעמיות. אמר ליה רבי נתן: אלא מעתה חבילי זמורות יטלטלו - מפני שהוא מאכל לפילין?!

היינו, לבעלי החיים יש סוגי מאכלים שונים ומשונים, ואפילו אינם נאכלים, הם נבלעים במעיהם. וכי כיוון שיש בעלי חיים שאוכלים חמץ שנתעפש או חמץ שרוף, יהיה הוא חייב בביעור? דגי כריש ודגים אחרים בולעים הכול, וכי משום כך יחשב הנבלע במעיהם לטומאת מאכלות, כאוכל?!

את הכלב הביאו חכמים⁵ בתור בעל חיים שאוכל אף מאכלים מקולקלים, וכאשר יש אוכל שאף הכלב אינו יכול לאוכלו, אפילו אם תולעים או שקצים ורמשים אוכלים אותו, פקע איסוריה מיניה ו'פנים חדשות', מבחינה הלכתית, באו לכאן.

ד. לא נפסל למאכל כלב קודם זמן השבתת החמץ

נעסוק עתה בשאלה: מה צריך לעשות אדם שהכניס לחם למכשיר לעשיית קומפוסט, יום או יומיים לפני פסח. ברור שהלחם לא נפסל מאכילת כלב, אולם סביר להניח שבתנאים השוררים בתוך המכשיר, הוא אינו ראוי לאכילת אדם. נאמר בגמרא בפסחים (מה ע"ב):

תנו רבנן: הפת שעייפה ונפסלה מלאכול לאדם, והכלב יכול לאוכלו - מטמאה טומאת אוכלין בכביצה, ונשרפת עם הטמאה בפסח. משום רבי נתן אמרו: אינה מטמאה... תנו רבנן: עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח, תוך שלשה ימים - חייב לבער, קודם שלשה ימים - אינו חייב לבער. אמר רבי נתן: במה דברים אמורים - שלא נתן לתוכה עורות, אבל נתן לתוכה

5. או ששיעור זה הלכה למשה מסיני, כשאר דיני שיעורים.

עורות - אפילו תוך שלשה אין חייב לבער. אמר רבא: הלכה כרבי נתן, אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת.
ופרש רש"י⁶:

ונפסלה מלאכול לאדם - ונתקלקלה בעיפושה ממאכל אדם.
ונשרפת עם הטמאה בפסח - אם תרומה טהורה היא, דכיון דלא חזיא לאדם מותר לטמאה בידיים...
העבדנין - שנותנין בה עורות לעבד, ונותנין שם קמח.
תוך שלשה ימים - לפסח, נתן קמח לתוכה - עדיין שם חמץ עליה, וכשבא הפסח חייב לבער, ואפילו היו בה עורות.
קודם שלשה ימים - כבר נתקלקלה על ידי ריח הכלי, ואף על פי שלא נתן לתוכה עורות.
ר' נתן אומר - לא נתן לתוכה עורות מודינא לך דתוך שלשה ימים חייב לבער, ואחר שלשה ימים - לא, שנתקלקלה מריח הכלי, אבל נתן לתוכה עורות בקמח - ביטלה מתורת חמץ.

מתבאר, שחמץ שנפסל מאכילת אדם טעון שרפה או ביעור קודם הפסח. ר' נתן חולק לגבי עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח, שאם הניח בה עורות ואלו הסריחו את הקמח - בטל ממנה שם חמץ. ונראה שמדובר דווקא בעורות שהסריחו את החמץ אף מאכילת כלב, אבל הנחת לחם במיכל לעשיית קומפוסט אינה מבטלת ממנו שם חמץ תוך שלושה ימים, ולכן צריך לבערו קודם הפסח.
וכן נראה מפסק הרא"ש (נפסחים, פ"ג סי' ג):

ת"ר עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח תוך שלשה ימים חייב לבער לאחר שלשה ימים אינו חייב לבער אמר רבי נתן במה דברים אמורים בשלא נתן לתוכה עורות אבל נתן לתוכה עורות אפילו תוך שלשה ימים אין חייב לבער אמר רבא הלכה כרבי נתן אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת. ת"ר הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול אדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח, הא אם נפסלה מלאכול לכלב אינה צריכה שריפה ותנן נמי כל המיוחד לאכול לאדם טמא עד

6. הובאו רק מספר שורות מרש"י ולא כל דבריו.

שיפסל מלאכול לכלב הא אם נפסל מלאכול לכלב נפיק מתורת אוכל והוא עפרא בעלמא. והא דתניא לעיל הפת שעופשה חייב לבער מפני שיכול לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות ההיא איירי בראויה לכלב. וכך כתב 'המאירי' (פסחים, מה ע"ב):

ולענין ביעור בפסח אף לדעתנו כל שראויה לכלב טעונה ביעור שהרי כל שראויה לכלב ראויה לחמץ בה עיסות אחרות ונשרפת עם הטמאה בפסח אם היא תרומה טהורה ואף לדעת האוסר שלא לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בזו מודה הואיל ונפסלה ממאכל אדם, וכל שנפסלה אף לכלב קודם הפסח אינה טעונה ביעור כלל שכל שהוא פת עצמו ונפסל מלאכול הכלב אינו ראוי אף לחמץ בה עיסות אחרות. עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח תוך שלשה ימים לפסח חייב לבער שעדיין לא נתקלקל הקמח בשעת הביעור והרי שם חמץ עליה לאחר שלשה ימים אינו חייב לבער שהרי נפסלה מלאכול הכלב בשעת הביעור מריח הכלי ואם נתן לתוכה עורות אפילו שעה אחת אינו צריך לבער שתיכף שנתן הקמח עם העורות נפסלה אף לכלב.

וכן כתב הריטב"א (פסחים, מה ע"ב):

כתב הרי"ט ז"ל מדברי רב אלפסי נראה דחייב לבער אפי' נפסלה מאכילת אדם שכן כתב הא אם נפסלה מאכילת כלב אינה צריכה שריפה, ולדידיה מתניתא תרתי אשמעינן שהוא חייב לבער ושהוא מותר לטמאה, אבל יש אומרים דלא אתי לאשמעינן אלא דין טומאה אבל אינו חייב לבער (מדיון) [מכיון] שנפסלה מלאכול [ל]אדם. והא דתניא בתוספתא (פ"ג ה"ב) הקילור ואספלנית והרטייה [אינו] חייב לבער מלוגמא שנסרחה אינו חייב לבער היינו שנסרחה מאכילת אדם, ואם תמצא לומר שנסרחה מאכילת כלב משמע דהא מעיקרא נמי לא חזיא למאכל אדם, מוקמינן לה שנסרחה אחר זמן איסורה דכיון דחל עליה שם איסור בעודו מאכל אדם שוב אינו נפקע עד שיפסל מאכילת כלב דהוי עפרא בעלמא, וזו היא שיטת הרא"ה ז"ל, אבל הרי"ט ז"ל כתב דדברי רבינו אלפסי נראה יותר.

וכמו כן כתב הר"ן על הרי"ף (פסחים, ה ע"ב):

חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אחר זמנו. פ' כגון שחרכו עד שאין הכלב

יכול לאוכלו דאי לאו הכי אמרי' בפרק אלו עוברין (דף מה ב) הפת שעפשה ונפסלה מלאכול לאדם כיון שראויה לאכול לכלב צריכה ביעור ודאמרי' מותר בהנאתו בדין הוא דאפילו באכילה נמי שרי כיון שיצא מתורת פת קודם שיחול בו איסור חמץ אלא לפי שאין דרך אכילה בלחם חרוך נקט לישנא דמותר בהנאתו דאפי' אכיל ליה לאו אכילה היא אלא דמיתהני מיניה ודוקא שחרכו קודם זמנו אבל לאחר זמנו לא פקע אסוריה עד דשריף ליה לגמרי.

אמנם ה'חזון איש' (או"ח, סי' קיח, ס"ק ז ד"ה נראה) חידש:

נראה דאם הפסילו לחמץ מאכילת אדם קיים מצות תשביתו לענין שאינו עובר עוד בב"י, וגם תיקון הלאו שעבר, אבל עדיין חייב לבער דתשביתו כולל חיוב ביעור מן העולם מדין איסורי הנאה, והיינו דין החמיצה ואח"כ נסרחה.

ולפי דבריו צריך לבאר את הראשונים הנ"ל, שחיוב הביעור הוא משום הנאה ולא משום שעובר עליו ב'בל יראה ובל ימצא', וצריך עיון, אולם נראה מדבריו שמדובר בחמץ בפסח, אבל לפני הפסח נראה שחייב לבער, כדי שלא יעבור ב'בל יראה ובל ימצא'.

ה. האם יועיל ביטול לחמץ שבתוך מיכל הקומפוסט

וצריך לעיין, מדוע יצטרך לבער את החמץ שבמיכל הקומפוסט קודם הפסח, ולא יועיל לו ביטול בפה ובלב? היינו, הלחם נפסל מאכילת אדם בתוך המכשיר (ואף על פי שלא נפסל מאכילת כלב, הרי הוא עצמו לא יבוא לאוכלו), ומדברי החזו"א עולה שכיוון שנפסל מאכילת אדם אינו עובר ב'בל יראה ובל ימצא', אם כך מדוע לא יהא די בביטול החמץ?

ואמנם תוספות בראש מסכת פסחים (ב ע"א, ד"ה אור) כתבו שני טעמים לחיוב הבדיקה והביעור ולא היסתפקות בביטול: 1. כדי שלא לעבור עליו ב'בל יראה ובל ימצא'. 2. שמא יבוא לאוכלו. לכאורה שני הטעמים אינם שייכים כאן (והפוסקים דנו בכך לענין הנחת חמץ בפח אשפה ציבורי, שהחמץ יישאר בו בתוך הפסח).⁷

7. עי' בספרי ח"א סי' כט.

אולם נפסק ב'שולחן ערוך הרב' (או"ח, סי' תמה סעי' ב):

אבל אם הפקירו והניחו במקום שאינו מופקר לכל כגון שהניחו בחצר שהיא מיוחדת לאנשי החצר הדרים שם בלבד ואין שום אדם יכול לעבור שלא ברשותם אף על פי שמן התורה אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא שהרי כבר הפקירו ואינו שלו כשמגיע זמן הביעור מכל מקום מדברי סופרים חייב לבערו דכיון שאם לא היה מפקירו קודם שהגיע זמן הביעור היה מחוייב מן התורה לבערו כשיגיע זמן הביעור שהרי הוא מונח במקום שאינו מופקר לכל והרי זה כאלו היה מונח במקום שהוא שלו ממש מטעם שנתבאר בסי' ת"מ, לפיכך גם עתה שהפקירו לא נפטר מגזירת חכמים שהרי גזרו חכמים שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ הידוע כמו שנתבאר בסי' תלא.

בנידון דידן החמץ מונח ברשותו, ולכן יהא חייב לבערו ולא די בביטול. ואין לראות חמץ זה כחמץ שנפלה עליו מפולת, שכן נפסק ב'שולחן ערוך' (או"ח

סי' תלג ס"ח):

כותל שנשתמש בו חמץ בחורין, ונפל ונעשה גל... והני מילי בסתם, אבל בידוע שיש תחתיו חמץ, אם אין עליו גובה שלשה טפחים, צריך להוציאו משם במרא וחצינא בענין שאין בו סכנה; ואם יש עליו גובה שלשה טפחים, מבטלו בלבו ודיו.

ולכן בנידון שכאן, שסביר להניח שאין עליו גובה שלושה טפחים, והניחו במועד שם, ועוד שהוא עומד לפנות את החמץ ושאר הקומפוסט אחר הפסח, הרי חייב בביעורו אפילו אם אין חשש אכילה ואם אינו עובר על 'בל יראה ובל ימצא'.

וכך פסק ה'משנה ברורה' (סי' תלג ס"ק לח):

מבטלו בלבו - והבטול הוא מדרבנן שמא יפקח הגל במועד ויעבור על בל יראה אבל מדאורייתא אינו עובר כלל דדוקא להטמין בידיים אסור מדאורייתא אבל הכא כיון שממילא נפל עליו הגל אינו עובר וי"א דמדאורייתא מחוייב לבטלו דאל"כ אע"פ שאין דעתו כלל לפקח הגל במועד מ"מ עובר משום לא ימצא כמו במטמין לכתחלה ולדידהו אם לא בטלו עד לאחר זמן איסורו חייב לפקח הגל לבערו כיון שאינו ברשותו לבטלו, אכן אם נפל עליו גל גדול שא"א לפקח והוא אבוד ממנו ומכל אדם לכו"ע מותר דלא קרינן ביה שלך.

ו. הנאה אחר הפסח, מחמץ שהושאר במיכל הקומפוסט

ונראה יתר על כן, שאם השאיר חמץ במיכל הקומפוסט, אפילו בטלו, **כיוון שעובר עליו מדרבנן** - חייב לבער, **ואסור בהנאה אחר הפסח**, שכן פסק ה'משנה ברורה' (סי' תמח ס"ק כה):

אסור אע"פ שביטלו - או הפקירו ואיסורו הוא אפילו בהנאה. ואע"ג דכשביטלו אינו עובר בב"י מ"מ חששו חכמים שאם נתירו כשביטלו יש לחוש שיניח כל אדם חמצו אלאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי שנתיר לו.

וכן נכתב ב'שולחן ערוך הרב' (או"ח סי' תמח סעי' כט):

חמץ הנמצא ברשות ישראל לאחר הפסח מיד וידוע שעבר עליו הפסח אע"פ שבדק בליל י"ד כתקנת חכמים וביטל כל חמצו שנשאר ברשותו שלא מצאו בבדיקה ונמצא שלא עבר בבל יראה ובל ימצא אפילו מדברי סופרים על חמץ זה שנמצא ברשותו לאחר הפסח **אף על פי כן הוא אסור בהנאה** אפילו יש לו עדים שביטל כל חמצו או שהפקירו בפניהם בלשון הפקר ממש שאם יהא מותר בהנאה יש לחוש שמא יניח כל אדם חמצו עד לאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי שנתיר לו ליהנות ממנו ואפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בערב פסח כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בפסח כמו שנתבאר בסי' תמ"ה שמותר לעשות כן לכתחלה מכל מקום לאחר הפסח אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו.

אם כן, המסקנה היא שחייב לבער לפני חצות בערב פסח, וביטול אינו מועיל לחמץ שנפסל מאכילת אדם כדי לפוטרו מביעור לפני הפסח, ואחר הפסח נראה שאסור החמץ בהנאה, אפילו נפסל כבר מאכילת כלב תוך כדי הפסח.

מסקנות

- א. חמץ שהונח במכשיר לעשיית קומפוסט כמה שבועות לפני ערב פסח, ותסס והרקיב ואינו ראוי למאכל כלב, מותר להשאירו שם ולהשתמש בו אחר הפסח, אינו עובר עליו בשום לאו ואין צריך לבערו. (וראוי שלא להכניס כבר מפורים שאריות חמץ למיכל הקומפוסט).
- ב. חמץ שהונח שם ונפסל רק מאכילת אדם, חייב לבערו לפני הפסח, ואם לא ביערו, אסור ליהנות ממנו אחר הפסח.
- ג. חמץ שנפסל מאכילת כלב, אפילו אם בעלי חיים אחרים יכולים לאוכלו או לבלעו, אין צריך לבערו ואינו עובר עליו.





ד"ר עקיבא לונדון

הרכבת תמרים (האבקה) בערב פסח

במשנה במסכת פסחים (פ"ד, מ"ח) נאמר:

שישה דברים שעשו אנשי ירחו (בערב פסח), על שלושה מחו בידם, ועל שלושה לא מחו בידם, ואלו הן שלא מחו בידם: מרכיבין דקלים כל היום... המשנה עוסקת בהיתר שניתן בדיעבד על ידי חכמים לעסוק בהרכבת תמרים, דהיינו האבקתם, בערב פסח, שעה שרוב המלאכות נאסרו.

בסיבת ההיתר (בדיעבד) שנתנו חכמים למלאכת האבקת תמרים נחלקו הראשונים. רש"י אמר: 'דסברי לאו מלאכה חשובה היא' (בבלי, מנחות ע"א, א), לדעת רש"י סברו חכמים שמלאכת ההאבקה היא מלאכה שאינה חשובה ואינה משמעותית, ומכך ניכר שרש"י לא הכיר מקרוב את גידול התמרים). המאירי אמר: 'לא אסרו מלאכה אלא במקום קרבן'. כוונת 'המאירי' שמלאכה זו (ואחרות), נאסרו לא בשל היותן מלאכות, אלא בשל החשש שמתוך טרדת המלאכה, לא יעלה החקלאי לירושלים להקרבת קרבן פסח. לכן מלאכה זו הותרה מחורבן בית שני, וביטול קרבן הפסח ואילך (בבלי, פסחים ע"א). 'הערוד' (ערך 'ניסן') מביא הסבר אחר לשאלה מדוע מלאכה זו הותרה:

שאם תשהה הרכבת דקל יום אחד יופסד פירות הדקל. הקב"ה חס על ממונן של ישראל, שאם יעבור זמן אפילו יום אחד יופסד.

במאמר זה ננסה לעמוד על ההיתר המיוחד שקיבלו אנשי יריחו להאבקת הדקלים בערב פסח, נבדוק מה פשר מלאכה זו, מדוע קיבלו היתר זה, והאם היה זה מוצדק. גם נתייחס למאמרו של פרופ' כסלו 'מדוע התירו חכמים לאנשי יריחו להאביק תמרים בערב פסח', (קתדרה, 72, ע"מ 12-22). לצורך כך נדון בתהליך ההפריה בתמרים ובחשיבות עיתוי ההאבקה.

א. תהליך ההפריה בתמרים

במחצית השנייה של חודש פברואר¹, נפתח המתחל של עצי התמר (הזכריים והנקביים). המתחל הוא מעטפת מעוצה של עמוד התפרחת לפני פתיחתו (כעין חרב או סירה, צבעו חום), פתיחת המתחל בעץ הזכרי מלמדת כי האבקה (הזרעונים) מוכנה להפריית הפרחים הנקביים. המחקר מראה כי ניתן להתחיל להשתמש באבקה הזכרית כשבוע לפני פתיחת המתחל². פתיחת המתחל הנקבי מלמדת כי עמודי התפרחת מוכנים לקליטת האבקה הזכרית.

בשלב הזה אוסף הדקלאי את גרגרי האבקה הזכרית מעמודי הפריחה הזכריים³ את האבקה מפזרים על עמודי הפריחה בעצים הנקביים מאמצע חודש פברואר עד לתחילת חודש אפריל, במחזוריים של 3-7 ימים (תלוי בזן). הצורך במספר מחזורי הפריה נובע בין היתר, מפתיחה הדרגתית של עמודי הפריחה הנקבית, ומהקושי בקליטת הזרע בגרעין תא הביצית.

תהליך ההפריה: גרגרי האבקה 'נוחתים' על הפרח הנקבי בעל שלוש השחלות. בשעה שהשחלות מפרישות נוזל, נדבקים הגרגרים לנוזל הדביק, ונובטים תוך זמן קצר על המצע הלח. בתהליך קצר ישנה התמזגות של 'נחשון' – האבקה, עם גרעיני תא הביצית. התמזגות האבקה עם הגרעינים היא התחלת התפתחות עובר הזרע. תוך זמן קצר, שתיים מתוך שלוש השחלות מתנוונות, ורק שחלה אחת מתפתחת ומגיעה לכלל פרי.

מכיוון שעיתוי ההפריה הוא קריטי לחנטה ולקבלת הפרי, יש חשיבות גדולה לחקירת שלוש שאלות:

1. מה הוא המועד המדויק שבו הצלקות ושחלות המפרישות נוזל) מוכנות לקליטת הזרע הזכרי, בכל זן.
2. כמה זמן נמשכת חיותן של הצלקות, אחרי היפתח הפרח.
3. במשך כמה זמן מסוגלת האבקה הזכרית לנבוט על גבי הצלקת. ניתן לחלק את זני התמרים לכמה קבוצות:

1. השימוש בחודשים לועזיים הוא מכוון, לפי ששנת השמש היא שקובעת את העונה החקלאית.
2. סטולר, 1977, עמ' 90-102.
3. כיום מודללים את האבקה הזכרית עם חומר אינרטי, כגון טאלק, וזאת כדי לחסוך באבקה זכרית.

1. זנים עם קשיי הפריה: 'חיאנלי', 'חדראולי'. זנים אלו זקוקים להפריה תוך יום או יומיים מרגע פתיחת הפרח.
2. זנים בעלי שעור חנטה בינוני: 'דקל נור', 'ומג'הול', מצפון אפריקה. זנים אלו זקוקים להפריה פעם בשישה-שבעה ימים.
3. זנים בעלי שעור חנטה גבוה: 'חלאולי', 'ברהי', 'זהידי', 'ספינכס'. זנים אלו זקוקים להפריה פעם בארבעה ימים. (אורך חיות הפרחים היעילה: כ-שבעה-שמונה ימים). חיות צלקות הפרחים נשמרת בין שבעה לארבעה עשר ימים, בהתאם לזן. כיוון שהפרחים נפתחים בהדרגה, התהליך כולו מתבצע בדרך כלל, ממחצית חודש פברואר – עד לתחילת חודש אפריל, בהתאם לזן.⁴

ב. תהליך ההפריה בעבר

מתוך תהליך ההפריה שתואר לעיל, לא ברור מה היה ידוע לדקלאי בתקופת הבית השני, המשנה והתלמוד, מה היה ידוע לדקלאי מצריים ובבל בתקופה הרומית והביזנטית, ומה התברר במאות השנים האחרונות. ברם לגבי חלק מן העצים, כגון התמר והחרוב, ידוע לנו כי הכירו גם הקדמונים שיש מהם עצים נקביים טועני פרי, ויש זכריים שאינם מניבים פרי. ניתן לשער כי את מלאכת ההפריה למדו היהודים מן המצרים (על פי תחריטים מאותה תקופה), או מן הבבלים, שהיו מומחים לגידול תמרים.⁵ הם ידעו כי ללא הַאֲבָקָה לא תהיה הפריה, וללא הפריה לא יהיו פירות. המצרים הקדמונים סברו כי הזכר הוא נושא הפירות ולא הנקבה. הבבלים חשבו הפוך, כי הנקבה היא נושאת את הפירות.⁶ רש"י לא הכיר מקרוב את מלאכת גידול התמרים, והוא ציין: 'מפני שדקל נקבה אינו עושה פירות והזכרין עושים פירות' (ובבלי, פסחים נו ע"א).

נמצאנו למדים, שידיעה הייתה קיימת, אך ההבחנה לא הייתה ברורה. מקורות חז"ל העוסקים בנושא הרכבת הדקלים מוכיחים שהייתה ידיעה בנושא זה. נצטט מספר מקורות המוכיחים זאת: 'ששה דברים עשו אנשי ירחו... מרכיבין דקלים כל

4. סטולר, תשל"ז, 92-105; סטולר, 1963, 3-18; סטולר וקליין, 1965, 48; סטולר, 1971, ו ז; סטולר, 1972, ח ט; סטולר ש', 1974, עמ' 493.
5. גור, 1974, עמ' 149.
6. פליקס, 1994, עמ' 102.

היום' (פסחים פ"ד מ"ח), **'אין מרכיבין כפניות** של ערלה' (תוספתא, ערלה פ"א ה"ה). **'אין מרכיבין דקלים** מפני שהיא עבודה, שלא תאמר הואיל והיא רובה שרי' (ירושלמי, שביעית פ"ד ה"ד לה ע"ב). 'רב ששת שאל **אילין דיקליא דבבל זלא צריכין מרכבא'** (ירושלמי, יבמות פט"ו ה"ד טו ע"א), [= רב ששת שאל (אמר) אלה דקלי בבל שלא צריך להאביקן].

משני המקורות האחרונים בירושלמי משתמע, שהרכבת הדקלים בארץ ישראל הייתה מלאכותית, ולא דבר שהיה נעשה מאליו (ע"י הרוח והחרקים). בעבר נזקק הדקלאי למאמץ רב להשלים את מלאכת ההאבקה, שכן היה צורך בטיפוס על הדקל הגבוה כדי לאסוף את האבקה הזכרית ולחזור לטפס על עצי נקבה מרובים לצורך ההאבקה, מספר רב של מחזורים. כיום כלי-גובה הידראוליים, והאבקה פנאומטית, מקלים מאוד על הדקלאי המודרני.

תנאי האקלים, הקרקע והמים בבבל ומצריים, אפשרו לזרעי תמרים רבים לצמוח ולהתפתח באין מפריע (תופעה שאינה רצויה, מפני שכל זרע יביא להתפתחות סוג אחר של תמרים), ובאופן טבעי כמחצית מהדקלים היו זכרים. ככל הנראה דקלים זכריים אלו הפרו חלק ניכר של דקלי הנקבה, באמצעות הרוח והחרקים. בידוע כי דקל זכר אחד מסוגל להפרות 50-70 נקבות.

1. שיטות האבקה תמרים שנמנו על ידי התלמוד

בזמן התלמוד הכירו כמה שיטות האבקה:

1. פיזור אבקה זכרית על התפרחת הנקבית (בבלי, פסחים נו ע"א).
 2. הנחת חלק מהתפרחת הזכרית, הרווי באבקה זכרית, בין גבעולי התפרחת הנקבית. כפי שנאמר בתלמוד: 'רב אחא בריה דרבא מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא' (בבלי, פסחים נו ע"א) [= מניחים סנסני זכר על (פריחת) הנקבה].
 3. האבקה והפריה על ידי הרוח (ירושלמי, יבמות פט"ו ה"ד, טו ע"א).
- בעל 'הערוך' (ר' נתן מרומי, מאה – 11 לספירה) (ערך 'ניסן'), הסביר את תהליך הפריית התמרים בצורה בהירה:

הקב"ה ברא את הדקלים זכר ונקבה ובלעדי השני האחד לא יצליח, והאיך היא מעשיהם? בהגיע זמן הדקל הנקבה, ומשלחת המכבדות שלה עם תמרה, ועדיין התמרים כעדישים, מבאין הכפניות ומסביכין בעוקץ ידה מהן, ומזהמין אותן, וכורכין לה אגד והמכבדות של התמרה מצליחות, ומוציאה פירות נאים, ובלבד שלא תאחר זמנן אפילו יום אחד.

2. עיתוי ההאבקה במקורות חז"ל

כבר בתקופת חז"ל היה ידוע שיש משמעות גדולה לעיתוי האבקה התמרים. המדרש מביא סיפור מעשה:

אמר רבי תנחומא מעשה בתמרה אחת שהייתה עומדת בחמתן⁷ ולא הייתה עושה פירות, והיו מרכבין [מאבקים] ולא עשתה פירות. אמר להם דיקלי, **תמרא היא רואה מיריחו והיא מתאוה לה בליבה**, והביאו ממנה והרכיבו אותה, מיד עשתה פירות.⁸

קרוב לוודאי שסיבת עקרות הדקל בחמתן היא שלא היה מפגש בין מועדי הפריחה של דקלי הזכר ובין מועדי הפריחה של דקלי הנקבה. הבאת אבקה זכרית מיריחו, במועד פריחת דקלי הנקבה בחמתן, פתרה את הבעיה. המדרש מלמדנו כי עוד מימי קדם ידעו הדקלאים שיש חשיבות לעיתוי ההאבקה של תמרים, ושאיחור במועד ההאבקה יביא לנזק כספי כבד.

לאור מה שהסברנו לעיל, מובן מדוע לא מחו חכמים על מעשיהם של דקלאי יריחו, שכן אם לא יופרו פרחי (שחלות) נקבת התמר על ידי אבקה הזכר במועד, לא תבצע ההפריה, ולא יהיו תמרים. כך הסביר פרופ' כסלו את ההיתר בדיעבד, שנתנו חכמים לאנשי יריחו.⁹

אך נשאלת שאלה: אם ערכה ועיתוייה של הפריה זו חשובים במיוחד, ואם לא תעשה ההפריה במועדה, עלול יבול התמרים להינזק באופן משמעותי, מדוע האבקה תמרים בערב פסח לא נחשבת ל'מלאכת דבר האבד'? [=מלאכה שלא ניתן לעשותה קודם חול-המועד ואי עשייתה תגרום נזק כספי, הותרה בחול המועד], ומותרת מלאכה זו לכתחילה?¹⁰

7. כנראה תל-עמתא, יישוב בעבר הירדן המזרחי באזור שפך היבוק לירדן, בקו רוחב העיר שומרון-סבסטיה.

8. בראשית רבה, פר' מא סי א; במדבר רבא, פר' ג סי א.

9. כסלו, 1994, עמ' 13-22.

10. איסור מלאכה בערב פסח קל יותר מאיסור מלאכה בחול המועד. ראה פסחים, נה ע"ב, שם כתוב שהחייטים מותרים במלאכה בערב פסח, שכן הדיוט תופר כדרכו, וראה רש"י שם, ד"ה שכן ההדיוט.

במחקרי בנושא 'מטעי תמרים בימי בית שני, המשנה והתלמוד'¹¹, בדקתי את תהליך האבקה התמרים באזור יריחו ובקעת הירדן, והתברר לי כי בזנים הידועים היום, ההאבקה מתחילה בדרך כלל, בין התאריכים 15-20 בפברואר, ומסתיימת בדרך כלל בתחילת חודש אפריל. בשנים שבהם החורף גשום, ארוך וקר מתאחר מעט מועד תחילת ההאבקה, וההאבקה נמשך עד אמצע חודש אפריל (אם כי סביב יריחו וים המלח ההאבקה מסתיימת בדרך כלל בתחילת חודש אפריל).

גם בעבר ידוע היה לדקלאים כי יש לחזור ולבצע את ההאבקה מספר פעמים. ככל הנראה גם בעבר היו זנים שהאבקה פעם ב- 2-3 ימים הביאה להפרייתם המלאה, והיו זנים שהאבקה פעם ב- 7-10 ימים הספיקה לכך.

חשוב לציין שככל שמועד ההאבקה סמוך למועד הפתיחה של הפריחה הנקבית, תועלתו מרובה. ככל שהזמן חולף, דהיינו לקראת תום מועד הפריחה (סוף חודש מרץ), תועלת ההפריה פוחתת. זאת משום שהאביב מתעצם והטמפרטורה עולה, הפריחה הנקבית מתמעטת, הפרשת הנוזל מן השחלות פוסקת, הצלקות הנקביות מגלידות, והקושי בנביטת הגרגרים גדל.

לאור הנאמר לעיל, בדקתי מהם מועדי ערב פסח במהלך 50 שנה, משנת 2002 ועד 2052, (הסטטיסטיקה נכונה גם לגבי עבר וגם לגבי העתיד). במהלך 50 שנה, כ- 11 פעמים חל ערב פסח בסוף חודש מרץ (בשנים שאינן מעוברות)¹². ביתר 39 השנים, פסח חל במהלך חודש אפריל.

המסקנה היא שערב פסח יוצא בכ- 22% מהשנים בסוף מרץ, וביתר השנים באפריל. ערב פסח (גם כשהוא יוצא בסוף חודש מרץ), חל בסיומה של עונת ההאבקה, בזמן שרוב הצלקות הנקביות כבר הגלדו, ולכן האפקטיביות של ההאבקה בתקופה זו נמוכה. אין ספק שדיקלאים מומחים בתקופה הביזנטית, עקבו היטב אחרי תהליך ההפריה, וככל הנראה ידעו עובדה זו, שכן תהליך זה נראה גם לעין בלתי מזוינת. אם כך היה המצב בתקופת הבית השני, המשנה והתלמוד, ואם הנתונים שהבאנו לעיל בנוגע לזמני ההאבקה, נכונים גם לתקופה זו, אזי מי שהניח מלאכה זו לערב פסח - התעצל. גם מי שהחל בה בזמן הראוי, והמשיך אותה בערב פסח, גרם לאיכות ההפריה לרדת. לאור קביעות אלו, השאלה שהעלנו בעניין 'מלאכת

11. במחלקה ללימודי א"י וארכיאולוגיה באוניברסיטת בר-אילן.

12. בין ה- 25 ל- 30 למרץ - בשנים 2002, 2010, 2013, 2018, 2021, 2029, 2032, 2037, 2040, 2048, 2051.

דבר האבד' מתבהרת, משום שמוכן שההפריה אינה בכלל מלאכת 'דבר האבד'.
אם כך, חוזרת השאלה ביתר תוקף: מדוע התירו חכמים להאביק תמרים בערב
פסח?

נוכל להעלות שש השערות לפתרון שאלה זו:

1. היו מספר מחזורים של האבקה. ייתכן שהדיקלאים לא ידעו בבירור את מועד
סיום הפריחה, ולא הכירו בעובדה שככל שמועד ההאבקה מתאחר, יעילות
ההאבקה פוחתת.
2. ייתכן שבאותה תקופה היו זנים נוספים שונים, אשר תהליך ההפריה בהם מתחיל
מאוחר יותר, מהשליש הראשון של חודש מרץ, ונגמר אחרי תחילת חודש אפריל.
הסבר זה קשה מעט, שכן ככל שתהליך ההפריה מתאחר, גם ההבשלה מתעכבת.
תהליך התפתחות הפרי אורך כ 6-7 חודשים (גם בעבר), ממספר מקורות יודעים אנו כי
הגדיד היה במועד קרוב לחג סוכות (ספטמבר – אוקטובר), כמו בימינו. אם כך, גם זמן
ההפריה בעבר היה כבימינו.
- מבדיקה שערכתי בעיר יריחו וסביבותיה, עלה כי יש שם זנים מגוונים, חלקם הם
'זריעים' [דקלים שנבטו מגלעיני תמרים, ולא מחוטרים]. תהליך ההאבקה מתחיל גם
שם, מאמצע חודש פברואר ונמשך עד סוף חודש מרץ. בשנים שבהם החורף קר,
ההאבקה נמשכת עד תחילת חודש אפריל. אם היו זנים שונים בעבר, ראוי לבדוק האם
זמן האבקותם היה מאוחר יותר מהמקובל בהווה.
- מניסיונות שנעשו בבקעת הירדן הסתבר כי ככל שמצפינים מים-המלח, תהליך
ההפריה מתחיל מעט מאוחר יותר (במספר ימים), וככל שמדרימים מים-המלח, תהליך
ההפריה מקדים במעט. ההסבר לכך הוא, שבקרבת ים המלח הטמפרטורות הם
הגבוהות ביותר והמאוזנות ביותר (יום – לילה), וככל שמרחיקים, השפעתו של הים
פחותה, ועל כן תהליך ההאבקה מתחיל בתאריך מאוחר יותר, השוני בין האזורים
מתבטא בשוני במועדי ההפריה, במספר ימים לא רב.
- ככל הנראה, דקלאי הבית השני ידעו עובדה זו. כך אנו למדים מסיפור המעשה
במדרש רבא (לעיל), על תמרה בחמתן שלא הניבה פירות.
- ממעשה זה נוכל להסיק עוד, שדקל הנקבה בחמתן פרח במועד שונה מן הרגיל
לאותו אזור, ואבקה זכרית לא הייתה זמינה, עקב שינויים משמעותיים במועדי הפריחה
וההאבקה בין אזור חמתן ליריחו, הדרומית יותר.
3. פרופ' כסלו העלה השערה, כי מדובר בערב פסח החל ביום חמישי או ביום ראשון,
וכך נוצר מצב כי שלושה ימים רצופים לא נעשתה האבקה התמרים ויכול היה
להיווצר נזק ממשי ליבול¹³.

4. גידול התמר נחשב לגידול יוקרתי ורווחי במיוחד, כפי שלמדנו מדברי הסופרים הרומיים והיווניים (ראה להלן פרק ג). מ'הצו הדיוקליטני' (301 לסה"נ), ניתן ללמוד כי מחיר התמר היה גבוה פי 6- ממחיר התאנה¹⁴. ייתכן שמשום כך, לא מסרו הדקלאים ביריחו את כל המידע שהיה בידם, אפילו לחכמים¹⁵. עקב כך הצליחו הדקלאים לקבל תוספת זמן למלאכת ההאבקה, למרות שידעו שערכה הוא מועט בתקופה זו.

בתשובה זו יש קושי שעולה מלשון המשנה. ההיתר במשנה הוא לשון 'דיעבד', וכולל בתוכו ביקורת על אנשי יריחו. וזו לשון המשנה (פ"ד מ"ח):

שישה דברים שעשו אנשי ירחו, על שלושה מחו בידם, ועל שלושה לא מחו

בידם, ואלו הן שלא מחו בידם מרכיבין דקלים כל היום (בערב פסח).

קשה מאוד לטעון כי חכמים לא ידעו דבר על תהליך ההפריה. אם לא היו יודעים דבר, הרי יכלו הדקלאים לטעון כי ההאבקה הינה 'מלאכת דבר האבד', וכמו שבחול המועד הותרה 'מלאכת דבר האבד' לכתחילה, ניתן היה להתירה גם בערב פסח ולמרות הצורך לעלות לבית המקדש להקרבת קורבן פסח, ולא כך פסקו חכמים.

5. מן ההנחה שחכמים ידעו את מועד ההאבקה היעיל של התמרים, ובכל זאת העניקו היתר (בדיעבד) למלאכה זו, ניכרת החשיבות שהעניקו חכמים לקיום הכלכלי בארץ ישראל, ולענף התמרים בפרט. ייתכן שמשום כך התירו חז"ל את מלאכת ההאבקה בערב פסח, בשעה שכמעט כל המלאכות נאסרו בערב פסח, וזאת למרות הידיעה שיעילות ההאבקה בתקופה זו – נמוכה.

6. אפשרות נוספת היא, כי בעת ההיא עיבור השנה היה שונה (ועל פי מראה מולד הלבנה), מעיבור השנים המקובל היום. העיבור בעת הזו קבוע לעתיד, לשנים רבות (ועיבור שהחל במאה הרביעית לסה"נ). ייתכן שבתקופת חז"ל ערב פסח יכול היה לחול במועדים שונים מאשר בימינו, ואולי יכול היה לחול מוקדם יותר מסוף חודש מרץ, ובתדירות גבוהה יותר. ואולי בכך יש להסביר את ההיתר שנתנו חכמים לאנשי יריחו.

13. כסלו, 1994, עמ' 13-22.

14. Safrai, 1994, p. 140.

15. כך, יש לשער, גם היה בנוגע לגידול שמן האפרסמון.

הסבר זה טעון בירור, שכן העיבור נועד לתאם בין שנות השמש ושנות הירח, דהיינו לתאם בין השנה החקלאית (השמש), לבין מעגל השנה היהודי (הירח). התיאום נלמד מן הציווי 'שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלוהיך כי בחודש האביב הוציאך ה' אלוהיך ממצרים' (דברים טז, א), ועל כך אמרו חז"ל: 'שמור שיהא ראוי לאביב להקריב בו את מנחת העומר, ואם לאו, עבר את השנה' (בבלי, ראש השנה ז ע"א; וכן שם, כא ע"א; בבלי, סנהדרין יג ע"ב; בבלי, זבחים ז ע"ב). על כן הסבירות שחג הפסח חל במועד מוקדם לסוף מרץ - נמוכה.

ג. חשיבות ענף התמרים לכלכלה הישראלית בעבר

שאלה נוספת שעלינו לשאול היא: מה הייתה חשיבותו של ענף התמרים לכלכלה הישראלית? האם הוא היה ענף זניח, או שמה חשיבותו הייתה רבה לכלכלה הישראלית?

סופרים יווניים ורומיים מזכירים את 'תמרי יהודה' בהקשרים שונים, וחלקם כותב אודות הצד הכלכלי של ענף זה.

סטרבו כתב בספרו (Geographica, XVI. 4:21):

יריחו היא מישור המוקף עצי דקל עם מינים אחרים של פירות... ובו ארמון עצי האפרסמון, והוא המקום הבלעדי בו גדל 'הקרייטי' (זן תמרים איכותי ויבש), כיוון שהוא המקום היחידי בו גדל הדקל, וההכנסה גבוהה מאד

ובמקום נוסף הוא כתב (Geographica, XVI. 4:21):

גם אלו שרצו להגדיל את הכנסתם, חיקו את מנהגי היהודים, היהודים המציאו את שיטת גידול התמרים, ובמיוחד את דקל 'הקרייטי' ושמן האפרסמון (כיוון שלא ניתן לגדלו במקומות אחרים)

הורציוס כתב (II. 2: 183 - 189): 'הדקלים של הורדוס חשיבותם גדולה, והם מקור לעושר גדול'; ופליניוס כתב בספרו 'מחקר הצמחים' (N.H., XIII, 26-29): 'אולם יהודה מפורסמת אף יותר בדקלים הצומחים בה, שאת טבעם נתאר'. תיאופרסטוס כתב בספרו (Hort - II 6: 2, 5, 8):

התמרים היחידים שניתן לשמר, כך אומרים, הם אלו הגדלים בעמק הסורי (בקעת הירדן), לעומת אלו הגדלים במצרים בקפריסין ובמקומות אחרים, הם לשימוש טרי בלבד (תמרים לחים)

אתניוס כתב בספרו (II 70-71) : 'הקיסר אוגוסטוס היה אוכל תמרים שמוצאם מיהודה ושם היה נקלוסיין'.

סופרים ומשוררים נוספים, כגון: סליוס אטליקוס, סטטיוס, מרטיאל, טקיטוס, פומפיוס טרגוס, וורגליוס, פאוסניוס, יוליוס סולמוס ועוד, הזכירו בחיבוריהם את ייחודם המופלא של תמרי ארץ ישראל. יש לציין כי רק חלק קטן של סופרים אלו ביקר בארץ ישראל, ובכל זאת רבים ציינו את שמן האפרסמון ואת תמרי יהודה, כסמל לשגשוגה של כלכלת יהודה בתקופת הבית השני, המשנה והתלמוד ורזנסון, תשמ"ז, עמ' 94-104. יש להניח כי גם עובדה זו נכללה בשיקולי חז"ל בבואם לפסוק בעניין האבקות תמרים בערב פסח.

סיכום

על פי הידע הידוע היום, נראה שגם בעבר החלה האבקות התמרים בחלקו השני של חודש פברואר, ונמשכה עד תחילת חודש אפריל. היעילות של האבקות תמרים בערב פסח, החל בדרך כלל בתוך חודש אפריל, נמוכה. ככל הנראה זו הסיבה שמלאכת ההאבקה לא הותרה בערב פסח לכתחילה, כ'מלאכת דבר האבד'. נראה שחז"ל ידעו עד כמה חשובה מלאכה זו, אך לא ידעו בבירור מתי מסתיים הזמן המתאים להאבקה, וכן נראה שענף התמרים (בעיקר התמרים לייבוש) היה ענף רווחי מאוד לכלכלת הישוב היהודי בארץ ישראל, ופרנס חקלאים רבים. מכיוון שכך, לא רצו חכמים לפגוע בענף זה, ועל כן התירו את מלאכת ההאבקה - רק בדיעבד. ייתכן שחכמים לא יכלו או לא רצו להתעמת עם בעלי ממון ושררה, והעדיפו להעלים עין ממעשה זה, שאינו עבירה מדאורייתא (בבחינת 'מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין').

ביבליוגרפיה

1. גור א', תשל"ד; **פירות ארץ ישראל - תולדות ומקראות**, תל אביב.
2. כסלו מ', תשנ"ד; 'מדוע התירו חכמים לאנשי יריחו להאביק תמרים בערב פסח', **קתדרה**, 72, ע"מ 22-12.
3. סטולר ש', תשל"ז; **גידול התמר בארץ ישראל**, תל-אביב.
4. סטולר ש', 1963; **סכומי ניסיונות ותצפיות בעמק הירדן ובבקעת בית שאן מעונת 3-1962**, לשכת הדרכה בית שאן, וועדת הניסיונות עמק הירדן.
5. סטולר ש', 1963; **דו"חות שונים מניסויים במתכנסניה, בחיאני ובחדרווי, בבקעת כינרת**, צמח, ועדת הניסיונות עמק הירדן.

6. סטולר ש', קליין ח', 1965; **ניסויים וגישושים בהאבקה תמרים בעונת 1965**, לשכת הדרכה בית שאן.
7. סטולר ש', 1971; האבקה והפריה בתמר, 'השדה' נ"א, חוב' ו ז.
8. סטולר ש', 1972; דילול פרי התמר, 'השדה' נ"ב, חוב' ח ט.
9. סטולר ש', 1974; ניסויים בדחיית מועד הבשלת פרי היאני, 'עלון הנוטע' 9, עמ' 493.
10. פליקס י', תשנ"ד; **עצי פרי למיניהם**, תל אביב.
11. רוזנסון י', תשמ"ז; 'גידול תמרים בעבר בארץ ישראל לפי המקורות', בתוך: איילון א' עורך, **התמר עץ החיים**, תל-אביב, עמ' 94-104.
- 12 Athenaeus, 1969; *The Deipnosophists*, Loeb Classical Library (with an English translation by Gulick C. B. Ph.D.) London.
- 13 Horace, 1927; *The Odes and Epodes*, Loeb Classical Library (with an English translation by Bennett C.E.), London.
- 14 Low I., 1924; *Die Flora Der Juden*, . III, Hildesheim, p.p 306-362.
- 15 Pliny, 1938; *Natural History*, Loeb Classical Library (with an English translation by Rackman H.), London.
- 16 Safrai Z., 1994; *The Economy of Roman Palestine*, London-New York.
- 17 Stern. M, 1976; *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem.
- 18 Strabo, 1966; *The Geography of Strabo*, Loeb Classical Library (with an English translation by Horace L. J.), London.





תשובות קצרות בענייני פסח*

יין של שביעית בליל הסדר (הרב יואל פרידמן)

שאלה

האם מותר להטיף מיין הקדוש בקדושת שביעית, בזמן הזכרת עשר המכות? ראוי לציין שעד היום (תשע"א) מצויים בשווקים יינות של 'אוצר בית דין', ויש לשים לב לכך.

תשובה

כתב הרמ"א (או"ח, סי' תעג סעי' ז):
ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבע כשמגיע ל'דם ואש ותמרות עשן' וכן כשמזכיר מהמכות דצ"ך עד"ש באח"ב...
מרוך הרב קוק זצ"ל כתב שאין לעשות כן ביין שביעית (שבת הארץ, קונ"א סי' כב).
אולם יש להעיר על דבריו, שנחלקו הפוסקים אם איסור ההפסד של פירות שביעית הוא ב'כלשהו' או רק ב'כזית'.

* התשובות פורסמו בשנים עברו באריכות. עריכה: הרב גבריאל קדוש.

יש מי שהציע להכניס את האצבע בכוס היין, ואחר כך ללקק את האצבע. אך נראה שאין לעשות כן, משום שאין זה מתאים לטעם המנהג. ה'דרכי משה' (טור, שם אות יח) הסביר את טעמו:

...יזרוק באצבעו לחוץ... סך הכל ט"ז פעמים... נגד ט"ז פנים של חיות...
ונראה שרומזים כאן שחרבו של הקב"ה נקרא יוה"ד והוא מלאך ממונה על הנקמה...

והמהרי"ל מביא דברי מהר"ש, שרמוז בזה: 'שמכל אלו יצילנו ויבואו על שונאנו, דהאי הכוסות להצלחת ישראל'.

ולפי זה פשיטא שאין להטיף וללקק את היין מאצבעו.

בשם האברבנאל מצאנו טעם אחר להטפת היין, והוא לרמוז שאין שמחתנו שלמה, מפני טביעת המצרים בים סוף, ו'בנפול אויבך אל תשמח'. גם לטעם זה, מסתבר שאין ללקק את היין, כנ"ל (ועי' 'כף החיים', סי' תעג ס"ק קסג-קסח).

סיכום

אין להטיף או לשפוך מיין של שביעית בעשרת המכות. לכן יש לקחת יין שאינו של שביעית לכוס השנייה.

כשרות החלב בפסח (הרב יגאל הדאיה)

שאלה

מה דינו של חלב שנחלב מפרה שאכלה חמץ בפסח?

תשובה

שאלה זו נידונה רבות בספרי השו"ת (עי' סיכום שיטות האחרונים ב'שדי חמד', כרך ז' עמ' 75 והלאה). שאלה זו הייתה מצויה מאוד בשנים עברו, כשאת החלב סיפקו גויים שהאכילו את פרותיהם חמץ בפסח.
מכל מקום, נחלקו הפוסקים בשאלה זו: יש שאסרו את החלב בשתייה, יש שאסרו דווקא חלב שנחלב בתוך יממה אחת מזמן אכילת החמץ האחרונה, וישנם

פוסקים שהתירו את החלב, משום שהנאה זו מן החמץ אינה 'דרך הנאתו' כמקובל בדרך כלל בהנאה מחמץ.

סיכום

כיום מקובל שהמשקים המשווקים חלב לחברות העומדות תחת השגחת רבנות, עוברים לתזונה כשרה לפסח מספר ימים קודם הפסח. לפי הנמסר לנו מהרב זאב וייטמן שליט"א, רב 'תנובה', הרפתות שמשווקות ל'תנובה', כבר משתמשות בתערובת כשרה לפסח מתאריך ח' ניסן, ועד מוצאי פסח. הרפתות נמצאות בפיקוח מטעם 'תנובה', לשם ביקורת על ביצוע ההנחיות שניתנו. אשר על כן, בעיית כשרות החלב לפסח הצטמצמה מאוד, והחלב ומוצריו המשווקים תחת השגחה הם ללא חשש

הקינואה בפסח (הרב יעקב אפשטיין)

שאלה

האם מותר לאכול תבשילים ומיני מאפה מקינואה בפסח?

תשובה

צמח הקינואה אינו דגן (על אף דמיונו לדגן), וכל שכן שאינו מחמשת מיני דגן, אשר על חמצם עוברים בפסח. דינו כדין כל ירק שזרעו נאכל, ולכן הוא קטנית. אם כן שאלת איסורו בפסח תלויה בטעמי איסור קטניות.

כתב הטור (או"ח, סי' תנג):

ויש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל לפי שמיני חטין

מתערבין בהן וחומרא יתירא היא זו ולא נהגו כן.

אך ה'בית יוסף' מביא שלושה טעמים לאיסור קטניות בפסח:

א) 'משום דדגן מעשה קדרה וקטנית מעשה קדרה גזירה הא אטו הא'.

ב) 'יש מקומות שעושין פת מקטנית ואתי לאיחלופי בדייסא שהוא מעשה קדרה'.

ג) 'פעמים תבואה מעורבת בהם ואי אפשר לבררו יפה'.

שלושת החששות הם מטעות בין החיטה לקטנית, במצבים שונים: ראשית, משום

הדמיון במעשה קדרה, היינו תבשיל. שנית, משום הבלבול בין הנעשה מקמח מדגנים

ובין הנעשה מקטנית. שלישית, בגלל תערובת הזרעים.

השאלה העולה היא: מה דינן של קטניות שלא היו ידועות כלל בצרפת ובאשכנז, האם גם אותן יש לאסור כקטניות שהיו מוכרות, או שאין לאוסרן? נחלקו בכך האחרונים:

ה'אגרות משה' (או"ח, ח"ג סי' סג) פוסק:

ולכן אין לנו בדבר אלא מה שמפורש שנהגו לאסור וכן מה שידוע ומפורסם... לא נאסרו אלא המינים שהנהיגו ולא שאר מינים שלא הנהיגו...

ולכן לפי ה'אגרות משה', יש להתיר את כל שימושי הקינואה, בין למאפה ותבשיל, בין לשמן ובין לסלט ירקות. זאת משום שהוא נפוץ רק בשנים האחרונות, ואף אחרוני האחרונים כמעט ולא הכירוהו, ובוודאי שאין לאף עדה מנהג קדום לאוסרו.

אולם יש אחרונים שנהגו לאסור כל מין קטנית, אף שהתגלה רק בימינו ולא היה כלול בתוך מנהג קטניות אשר נזכר בראשונים. כגון ה'אבני נזר' (או"ח, סי' שעג), שסבר שכל דבר שגדל בשרביטין אסור לאוכלו, ואפילו שמנו אסור. וכן שו"ת 'מלמד להועיל' (ח"א סי' פח) מעיד שמנהג ירושלים היה לאסור בוטנים, על אף ששונים הם לגמרי משאר קטניות. וכן בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ג סי' קלח) נכתב שיש לאסור כל מיני זרעים מפני שקשה לבוררם מחיטים, ולפי זה נאסר שמן כותנה (וב'מקראי קודש' לגרצ"פ פרנק, ח"ב סי' ס אות ב, נכתב שהגר"ח מבריסק התיר שמן כותנה, וכן בית הדין בירושלים, בראשות הגרצ"פ פרנק).

מסקנה

מעיקר הדין, מותר לאכול תבשילים ומיני מאפה מקינואה בפסח, לאחר שברר את הקינואה היטב מחיטים ושאר מיני דגן. ויש המחמירים בכל מיני זרעים.

שימוש בסבון, משחות, ותמרוקים בפסח

(הרב יגאל קמינצקי)

שאלה

האם מותר בפסח להשתמש להנאתו בסבון, משחות ותמרוקים שמעורב בהם חמץ (כגון אלכוהול שהופק מדגנים וכדו')?

תשובה

לכאורה, מוצרים אלו אינם ראויים לאכילת כלב, ולכן הם מותרים בהנאה. וכך נפסק ב'שולחן ערוך' (או"ח, סי' תמב סעי' ד):

דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאקה וכיוצא בו, אע"פ שמותר לקיימו, אסור לאכלו עד אחר הפסח...

וכתב ה'משנה ברורה' (שם, ס"ק כב): 'הרי זה אסור לאכלו - ומ"מ בהנאה מותר כשנעשה התערובות קודם פסח'.

יש פוסקים שרצו ללמוד מדיני יום כיפור, שסיכה כשתייה: 'ותבוא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו', מכאן שפעולת הסיכה מקבילה לפעולת השתייה: כשם שהמים חודרים פנימה, 'בקרבו', כך שמן הסיכה חודר פנימה, 'בעצמותיו'. אך יש החולקים על כך, ואומרים שגדר 'סיכה כשתייה' נאמר בדבר הראוי לאכילה (שמן וכדו'), אבל בדבר שאינו ראוי, ייתכן שלא גזרו.

מסקנה

נראה שכל מוצרי הקוסמטיקה והניקיון שהינם תערובת חמץ שנעשתה לפני הפסח - מותרים בשימוש לכל הדעות.

מוצרים הבאים להסיר לכלוך וריח (סבון, דאודורנט וכדו'), ניתן לצרף את דעת הסוברים שהם נחשבים כחטטין, ולצורך - מותר השימוש בהם.

מוצרים הבאים לרפואה (כגון משחות נגד יובש ופטריות, וזלין וכדו') - מותרים לכולי עלמא. מוצרי איפור וצביעה מותרים לכולי עלמא, גם מהטעם שאינם נחשבים סיכה, כי אין בנתינתם הנאה.

תרופת חמץ שעבר עליה הפסח (הרב יעקב אפשטיין)

שאלה

מה הדין אם אדם שכח לכלול תרופות או ויטמינים המכילים חמץ או עם חשש חמץ, במכירת החמץ? האם הם אסורים מדין 'חמץ שעבר עליו הפסח'?

תשובה

השו"ע (ס' תמוז סעי' יב) פסק: 'חמץ נוקשה, אפילו בעיניה אינו אסור בהנאה אחר הפסח...!'

והסביר ה'משנה ברורה' (ס' תמוז ס"ק קז): 'מפני שלא עבר על איסור של תורה לא קנסוהו חכמים'. וכתב ה'מגן אברהם' שחמץ נוקשה מותר אפילו באכילה, והשו"ע נקט 'אינו אסור בהנאה', מפני שחמץ נוקשה אינו ראוי לאכילה. אבל רוב האחרונים סוברים שחמץ נוקשה אסור באכילה ולכן דינו כ'חמץ שעבר עליו פסח'. בפוסקים מצאנו ארבעה טעמים להתיר בליעת חמץ נוקשה שלא נתבער, לצורך רפואה, לאחר הפסח: (1) החמץ אינו ראוי לאכילה. (2) בליעה אינה אכילה והיא אינה דרך הנאתו. (3) על כל איסורי דרבנן מותר לעבור כדי לרפא אפילו חולה שאין בו סכנה. (4) יש אומרים שבאיסורי אכילה, מותר לאכול את החמץ שלא בדרך הנאתו, אף לא לצורכי רפואה.

למעשה, נראה שאין צורך כלל למכור תרופה כזו לנוכרי לפני הפסח, ומותר לבלוע את התרופה לאחר הפסח.

חסה שאינה מרה למרור (הרב יהודה זולדן)

במשנה (פסחים, לט ע"א) נאמר:

ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחזרת, בתמכא ובחרחבינא ובעולשין ובמרור.

בגמרא שם, נאמר:

חזרת – חסא... מרור – מרירתא (רש"י: חסא – לטוגא... מרירותא – אמירפווי"ל והיא פופרץ).

הגמרא מביאה בהמשך הגדרה כללית למרור:

רבי יהודה אומר: כל שיש לו שרף. רבי יוחנן בן ברוקה אומר: כל שפניו מכסיפין. אחרים אומרים: [כל] ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. אמר רבי יוחנן: מדברי כולן נלמד: ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין. אמר רב הונא: הלכה כאחרים.

על אף שכל מין שנכלל בהגדרה זו מתאים למרור, יש עדיפות למין הראשון הנזכר במשנה: החזרת שהיא החסה.

מהסוגיה בבבלי ניתן להסיק שלוש מסקנות מרכזיות:

- א. במינים הנזכרים במשנה, וכן בכל ירק אחר שהוא מר, יש לו שרף ופניו מכסיפין, ניתן לקיים מצוות מרור.
 - ב. יש עדיפות לחזרת (חסה) על פני כל המינים האחרים, שכן הוא נמנה ראשון במשנה, וכן בשל הדרשות שהגמרא הביאה (חס רחמנא עליהו' ועוד).
 - ג. רמת המרירות המורגשת באכילה אינה זו הקובעת את עדיפות הירק, אלא הדרשות המסבירות את תוכן מצוות מרור שבתורה.
- ישנה סוגיה מקבילה בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה), וגם שם ניתן להגיע לאותן מסקנות (כמעט), אך ה'חזון איש' (או"ח, סי' קכד ד"ה לט' א') למד מהירושלמי שיש לחזר אחר הירק המר ביותר והוא המובחר.

סיכום

מהבבלי והירושלמי עולה שהעיקר אינו רמת המרירות המורגשת באכילה, ולפי בבלי יש עדיפות לחסה. הטור, ה'מחבר' והרמ"א פוסקים כבבלי. הרדב"ז כתב שיש להעדיף חסה ששהתה הרבה זמן באדמה, מפני מרירותה. החזו"א כתב שיש להעדיף מרור מר (אך לא כלענה). הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה' ה"א, כרך ב' סי' ה) דחה דבריהם, ופסק שיש בלקיחת חסה הידור, אף על פי שהיא מתוקה.

