

אמונת עתיד

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

אמר ריש לקיש: "מאי דכתיב 'והיה אמונת
עתיד חסן ישועות חכמה ודעת'?
אמונת - זה סדר זרעים, **עתיד** - זה סדר
מועד, **חסן** - זה סדר נשים, **ישועות** זה
סדר גזיקין, **חכמת** - זה סדר קדשים,
ודעת - זה סדר טהרות.
ואפילו הכי, 'יראת ה' היא אוצרו'."

שבת לא ע"א

גליון מספר 99
ניסן תשע"ג
מכון התורה והארץ, כפר דרום, אשקלון

עורכים: הרב יואל פרידמן, הרב אייל בן דוד
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב גבריאל קדוש, הרב אריה כץ, דן מארנץ,
הרב שלמה אישון, הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון: רעיה קמינצקי
raayak@neto.net.il

בהוצאת מכון התורה והארץ
רח' דוד ברגר 1, אשקלון
ת.ד. 1033, אשקלון
טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055
אינטרנט: www.toraland.org.il
דוא"ל: machon@toraland.org.il
דמי מנוי לשנה - חינם, טל' למנויים: 086847325
הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית
yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתיד

7	תתן אמת ליעקב - לזכרו של הרב יעקב ישעיה בלויא	הרב יהודה הלוי עמיחי
10	מתחיל בגנות ומסיים בשבח	הרב גבריאל קדוש

תשובות קצרות

14	רבני כושרות
16	רבני מכון צמ"ת
18	רבני מכון פוע"ה - שאלות ותשובות מתקופת מבצע 'עמוד ענן'
20	רבני מכון התורה והארץ
28	רבני מכון משפטי ארץ
32	רבני מכון משפט לעם
34	רבני מכון כתר

הארץ ומצוותיה

44	אכילת מצות מקמח שיפון ומקמח שיבולת שועל	הרב אברהם סוחובולסקי
52	פסיקה במצוות התלויות בארץ	הרב יהודה הלוי עמיחי
63	דין הפרשת חלה מלחם שנאפה ב'אופה לחם בית'	הרב יעקב אפשטיין
74	שימוש בשאריות שמן תרומה טמא	הרב דוד אייגנר
78	הפטל - אילן או ירק לעניין ערלה וברכות	הרב יואל פרידמן

טכנולוגיה והלכה

84	מדחומים חדישים בשבת	הרב ישראל רוזן
----	---------------------	----------------

רפואה והלכה

89	הפלת עובר לפני יום הארבעים ליצירתו	הרב אריה כץ
93	הפחתת עוברים	הרב אליהו האיתן

כלכלה והלכה

100	הגדרת 'כסף' ושיעורו לעניין מצוות	הרב שלמה אישון
-----	----------------------------------	----------------

משפט התורה

111	הרב דניאל כ"ץ	התחייבות לשלם על הוצאות משפט
118	הרב דניאל כ"ץ	שכר עבודה שלא צלחה
127	הרב עדו רכניץ	התדיינות לפני דיין יחיד
134	הרב שלמה בן יאיר	איסור הפקעת השער בקיוסק דרכים
137	הרב אריאל בר אלי	מתי צריך להיות פשרן

כשרות

142	הרב מרדכי וולנוב	מוצרים שיש לבערם ומוצרים שיש למוכרם בערב פסח
-----	------------------	--

תגובות

152		על ג'לטין ועל הכשרת מיקרוגל
152	הרב אליקים לבנון	על קפה בלא השגחת כשרות
153	הרב אברהם יהודה רוס	

מידע יישומי

155	הרב אייל בן דוד	איסור 'חדש' בארצנו בזמן הזה - סקירה
157	ישראל זליגר	חרקים בירקות עלים - סקירה מהמעבדה

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב קהילת נווה דקלים בעין צורים,
h.ehud@toraland.org.il

הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, h.david@toraland.org.il

הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com

הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@netvision.net.il

הרב חיים בלוח, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com

הרב אייל בן דוד, מכון התורה והארץ, h.eyal@toraland.org.il

הרב שלמה בן יאיר, מכון משפט לעם, sbyaeir@gmail.com

הרב אריאל בראלי, משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות, arielbareli@gmail.com

הרב אליהו האיתן, מכון פוע"ה, haeitan@gmail.com

הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com

הרב מרדכי וולנוב, כושרות, rmv@kosharot.co.il

ישראל זליגר, כושרות, zeliger18@gmail.com

הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com

הרב דניאל כ"ץ, מכון משפטי ארץ, katz.da@gmail.com

הרב אליקים לבנון, נשיא 'כושרות', ראש ישיבת אלון מורה ורב אזורי - שומרון

הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il

הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il

הרב גבריאל קדוש, מכון התורה והארץ, gabik10@gmail.com

הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il

הרב אברהם יהודה רוס, ross@neto.net.il

הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ חמדה', idor@013.net



הרב יהודה הלוי עמיהי

תתן אמת ליעקב

לזכרו של הרה"ג יעקב ישעיה בלויא

הגאון הרב יעקב ישעי' בלויא זצ"ל היה רב שכונת פאג"י בירושלים, חבר בית הדין של העדה החרדית וכן רב מערכת הכשרות של העדה החרדית. אבל מעל כל זאת, תרומתו הגדולה לעם ישראל הייתה בחיבור ספרים רבים בכל מקצועות התורה: ריבית, עירובין, חלה, מזוזה, חנוכה, טהרה; וסדרה שלמה של ספרי 'פתחי החושן' בדיני ממונות. רבים מהמלווים אותו בדרכו האחרונה באו לחלוק כבוד למי שהשאיר ירושה מיוחדת לעם ישראל, ספרים מיוחדים, שכבר היום נחשבים אבני יסוד בכל פסיקת הלכה בעם ישראל, וברור שהם ימשיכו וילוו את עם ישראל לאורך שנים רבות. מכאן נשאלת השאלה, כיצד זוכה אדם למעלה כזו, להיות מעמודי ההוראה בעם ישראל?

ברור שיש זכויות שבאות לאדם מצד הוריו ורבותיו. הרב בלוי זצ"ל היה מהמשפחות המיוחסות שבירושלים, הן מצד אביו, משפחת בלויא, שהיו ממקורבי המהרי"ל דיסקין זצ"ל; והן מצד אמו שהייתה ממשפחת אורנשטיין (סבו היה הרב יעקב אורנשטיין, ואבי סבו הרב ישעיהו, ועל שמם הוא נקרא). אבל ייחוס המשפחה בלבד איננו סיבה לזכות להיות אחד מעמודי ההוראה בעם ישראל; שהרי רבים בעלי ייחוס, אבל תורתם איננה 'מתבדרת בכל העולמות'. גם כישרון הזיכרון המופלג שהיה לרב בלויא זצ"ל אינו מספיק לזכייה זו; ישנם רבים בעלי זיכרון וידע, אבל תורתם נשארת בד' אמות, קרוביהם נהנים ממנה, אבל כלל ישראל אינו זוכה לקבל את תורתם.

1. הווי מתאבק באפר רגליהם

התכונה הראשונה במעלה שאפיינה את הרב בלויא זצ"ל הייתה תכונת האמת; כדברי הנביא מיכה 'תתן אמת ליעקב'. האמת אינה נושאת פנים לאף אדם, כדברי הנביא (זכריה ז, ט) 'משפט אמת שפוטו'. הדיין צריך לדון דין אמת, אסור שדבר יטה את ליבו, אפילו חסד ורחמים אין מקומם בדין; אלא לאחר משפט האמת, אם רואה אתה בעל הדין במצב קשה, יש מקום ל'חסד ורחמים' עשו איש את אחיו'. קנאות לאמת היא הבסיס המיוחד לדרכי ההוראה של הרב בלויא זצ"ל, בספריו המרובים משיג הרב בלויא פעמים רבות על ספרים וחיבורים שקדמו לו, אבל את ההשגות לא כתב לצורך הניצוח והווכחות, אלא לבירור אמיתתה של תורה. יש רבנים המסדרים שמועה ופסקי הלכות, אבל פוחדים להשיג ולערער על דברי הקודמים להם, אבל איש אמת איננו פוחד, 'כי המשפט לאלוקים הוא'. 'הווי מתאבק בעפר רגליהם', אמנם המאבק, הוויכוח ההלכתי,

הוא הבסיס להוראת הלכה בעם ישראל, אבל כדברי ר' יוסי בן יעזר, המאבק צריך להיות 'בעפר רגליהם' של חכמים. איש האמת הוא הנאבק על דעותיו ופסיקותיו, אבל עם זאת הוא זוכר שהוא אבק לרגלי גדולי הדורות. תכונה מופלאה זו של עמידה על דעותיו, יחד עם הכבוד לפוסקים אחרים וקדמונים, היא הבסיס להוראותיו של הרב בלויא זצ"ל, בכל ספריו והערותיו.

2. ארדה נא ואראה

איש אמת, כאשר הוא עוסק בשאלה, הוא מברר תחילה את המציאות, לדעת מהי. לצורך חקר המציאות צריך לרדת ולראות, וכפי שהורה הקב"ה 'ארדה נא ואראה' - ללמד את הדיינים שירדו לראות בעיניהם את הנדון. אין להסתמך על שרטוטים וציורים אלא 'טוב מראה עינים'. הליכה זו דורשת התמדה וזמן רב, קל יותר לשבת בבית ולפסוק פסקי הלכות, ולא להיטלטל במרחבי הארץ כדי לראות צנרת במפעלים למשל; ובייחוד כאשר אדם יש לו ייסורים גדולים כפי שהיו לרב בלויא זצ"ל, והנסיעות הארוכות מקשות עליו. אבל דורש אמת כרב בלויא זצ"ל, היה נוסע ממפעל למפעל לראות בעיניו את המציאות, ובוחן כיצד הטכנולוגיה החדשה ניתנת ליישום הלכתי, ורק לאחר מכן מכריע את הכרעותיו. כאשר פותחה בגוש קטיף שיטת הגידול במצעים מנותקים (ערב שביעית תשנ"ד), בא הרב בלויא זצ"ל עם חברי בית הדין וועד הכשרות, לראות כיצד הדבר נעשה, חקר ובדק איך מוציאים את המים וכיצד הגידול נעשה בכל שלב, (דעת הרב בלויא זצ"ל הייתה שזו שיטה נכונה לגדל ירקות נקיים מחרקים גם בשנת השמיטה). גם בביקוריו במפעל 'עלי קטיף - חסל"ט', עמד על כל שאלות הכשרות שהתעוררו, והציע דרכי פתרון מתוך הניסיון הרב שהיה בידו. הרצינות המיוחדת של 'ארדה נא ואראה', הייתה אחת הסיבות לכך שוועד הכשרות של העדה החרדית זכה להיות מקובל מאוד בקרב הציבור, בימי חיותו של הרב. וועד הכשרות של העדה החרדית הפך מוועד מקומי לוועד ארצי, בזכות הנוהל של הכרת המציאות בשטח, שלאחריו מתקיים דיון הלכתי אמיתי.

תכונת הירידה לפרטי המציאות ניכרה בכל העניינים שהרב בלויא זצ"ל עסק בהם. כשעסק בענייני מסחר וריבית, הוא הכיר את דרכי המסחר המציאותיות. ספרו הגדול 'ברית יהודה' הודפס בשנת תשל"ו, כעשרים שנה לאחר מכן הדפיס שוב את עיקרי הדינים של הספר, וכבר היו שינויים בדרכי המסחר שהשפיעו על פסיקת ההלכה, ועל כן שינה דברים בפסיקותיו (עיין בהקדמתו).

3. מבקש אמת

הרמב"ם (בהקדמתו ל'שמונה פרקים') אומר שיש לשמוע את האמת ממי שאמרה. מבקש האמת מחפשה בכל מקום שיכול למוצאה, אצל גדול וקטן. פעמים ביקש הרב בלוי זצ"ל שנכתוב לו סיכומי דברים ובירורים מיוחדים, כדי שיהיה לו את החומר הנצרך לשם הדיון ההלכתי, ועל סמך דברים אלו ישב לכתוב את הכרעותיו, כאשר היריעה כבר פרוסה לפניו. פעמים ביקש תמצות הדעות השונות אודות גבולות הארץ, ופעמים ביקש



סיכום של שאלת הרכבות 'תמך' בעצים שונים. כשהתעוררו שאלות בקשר לתרומות ומעשרות, היה מבקש לשמוע האם לתלמידי חכמים אחרים ששאלנו יש דעות נוספות. הרב בלויא זצ"ל היה מחפש את האמת - באמת, בלא הבחנה מיהו האיש שמוסר לו את המידע, האם הוא בעל דעות כאלו או אחרות, האם הוא איש העדה החרדית או מבני הציונות הדתית. כל זמן שהיסוד הוא אמת של תורה, ורק לשם התורה, לא פעלו עליו חילוקי השקפה שלא לקבל האמת. פעמים שהרב בלוי זצ"ל היה מתקשר אלי הקטן, ושואל שאלה (בדרך כלל שאלה מעשית); מעולם לא הציג עצמו בתואר אלא בשמו הפרטי, ולאחרי מכן היה שואל שאלה קצרה ודן דיון ארוך. כאשר עסק ב'פתחי מקוואות', ידע שבכפר דרום ת"ו היה מתקן טבילה לנכים, ועל כן ביקש את כל החומר שהיה לנו שנכתב בנושא זה, והשתמש בו בספרו. ידעתי שהרב בלוי זצ"ל עובר על כל המאמרים ההלכתיים המופיעים בחוברת 'אמונת עתיך'. בחול המועד פסח תשע"ב, כשבאתי לביקור החג הקבוע שלי אצלו, הוא דן איתי על מאמרי אודות ה'חגז' ביום טוב. כששאלתי מתי יש לרב זמן לקרוא מאמרים נוספים, ענני שהוא קורא לפחות את הסיכום ההלכתי. אבל לא פעם ראיתי שעבר על כל המאמרים, ולפעמים היה מתקשר ואומר שלנושא זה יש ראייה בגמרא זו, ולנושא זה יש פירכא מסוגיא זו וכו'.

מבקש אמת יכול להודות ולהכיר בטעותו ולחזור בו בדברי הלכה, 'מודים דרבנן היינו שבחייהו'. בהקדמתו לספר 'עיקרי הדינים' מספר הרב בלויא שחזר על תלמודו בענייני ריבית אחר עשרים שנה, וכעת התבררה לו ההלכה ביתר ביאור, ועל כן הוא חוזר בו מכמה דברים שכתב בספרו הקודם 'ברית יהודה'; ולא עוד אלא הוא מציין בספר היכן הן השינויים. קל למחבר ספרים רבים כל כך, להשמיט ולהעלים את החזרות שחוזר בו, אבל גם כאן ניכרת מידת ה'אמת ליעקב'.

סוף דבר

האמת היא דבר קיים ונצחי, לעומת השקר החולף, ש'אין לו רגליים'. תכונת האמת המיוחדת שהייתה לרב בלויא זצ"ל, בצרוף מידותיו התרומיות וכישרון הזיכרון נדיר שניחן בהם, הם שנתנו לו את מעמדו המיוחד בתור אחד מעמודי ההוראה של ישראל לדורות.



הרב גבריאל קדוש

מתחיל בגנות ומסיים בשבח

א. הגנות והשבח

חז"ל קבעו לנו כלל בסדר אמירת ההגדה בליל הסדר: 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה' (משנה פסחים פ"י מ"ד). מדוע היה חשוב מאוד לחז"ל להתחיל את הסדר דווקא בגנות, ואחר כך להמשיך בשבח? וכי לא יאה יותר בליל התקדש חג' להתחיל דווקא בשבח? לאחר ההכנות של שלושים יום לקראת הפסח וליל הסדר, כל הניקיונות ובדיקת החמץ מאחורינו, מסבים אנו ליד שולחן ערוך בכלים נאים וכסתות לקראת הסדר המיוחל; נראה שכעת הזמן להתחיל דווקא בשבח והלל ולא בגנות?

התורה (שמות יג, יד) במצוות סיפור יציאת מצרים לבנינו, מדגישה את היותנו עבדים במצרים: 'וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בִּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה זֶאת וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מֵבֵית עֲבָדִים'. ונחלקו אמוראים בגמרא (פסחים קטז ע"א), כיצד נקיים את דברי המשנה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח': 'מאי בגנות? רב אמר מתחלה עובדי עבודה גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו'. הרי"ף (פסחים כה ע"ב מדפי הרי"ף) פסק שכיום אנו נוהגים לפי שתי הדעות, ומזכירים את עובדת היותנו עובדי עבודה זרה בתחילה, וכן את היותנו עבדים במצרים.

הגמרא מוסיפה לספר על רב נחמן, ששאל את דרו עבדו, מה ראוי לעבד לומר לאדונו ששחרר אותו לחופשי ואף הוסיף לו כסף וזהב. ענה לו העבד: 'בעי לאדוניי ולשבוחי'. על כך ענה רב נחמן: 'אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה'. מה מוסיף לנו סיפורו של ר' נחמן להבנת העניין? וכי לא ברור הדבר, שעבד כזה יודה לאדונו וישבח אותו? ומה מוסיף הסיפור להבנת העיקרון של התחלת ההגדה בגנות וסיומה בשבח? מבאר המאירי (שם):

מתחיל בגנות רצונו לומר 'עבדים היינו' כדי שיפרסם את העבדות להגיע ממנו לכבוד שחרורו, ודרך צחות אמרו: אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דשבקיה מריה לחירות ויהב ליה דהבא וכספא מאי בעי איהו למעבד ליה? אמר ליה בעי לאדוניי ולשבוחי קמיה, מיד פתח ואמר עבדים היינו.

נראה שכוונת המאירי היא שבליל הסדר צריך להגיע לתחושת חוויית השחרור ממצרים, להרגיש 'כאילו הוא יצא ממצרים'. בכדי להגיע להרגשת שחרור מלאה, ולא לסתם אמירה בעלמא, כבר בתחילת הדברים יש צורך להזכיר את קושי השעבוד, לנסות לצייר בנפשנו שכעת אנו ממש עבדים במצרים, ומתוך כך נחוש מה היא חוויית השחרור ממצרים. וזאת כוונת המאירי 'כדי שיפרסם שחרורו'.



לפי זה, מובן סיפורו של ר' נחמן ודרו עבדו, שבו רואים בחוש מהי הרגשת העבד המשוחרר. רק העבד ממקום עבדותו הוא זה שמסוגל להביע את הרגשת ההודיה למשחרר, הרגשה של שבח והודיה שבאה מעומק הנפש. יש להודות ולהלל לא סתם 'כמצוות אנשים מלומדה', אלא מתוך הרגשה פנימית ועמוקה הנובעת ממצייאות אמיתית של שחרור מתוך שעבוד ולא כאמירה המנותקת מחוייית השחרור.

המהרש"א (חידושי אגדות שם) הוסיף הסבר לעיקרון הגנות והשבח: 'ביום שמחת לבו של אדם יזכור תחלת שפלותו וגנותו שלא תזוח דעתו עליו ומהאי טעמא דורש נמי מארמי אובד אבי ועל כן בעי לאודויי ולשבוחי טפי'. מחדד לנו המהרש"א שדווקא ביום שמחת לבו של האדם, ביום חירותו, יש צורך אמיתי לחזק ולהחיות את הרגשת השמחה והחרות שלו, על ידי זיכרון 'תחילת שפלותו וגנותו'.

המהר"ל (נצח ישראל פ"א) הוסיף שעיקרון ההתחלה בגנות לפני השבח, אינו רק לצורך 'חוות השבח', אלא אף לצורך ידיעת הדבר עצמו, שהכרת הגנות היא תנאי לידיעת הדבר ידיעה אמיתית, ואם לא נתחיל בגנות אזי לא נדע את השבח לאמיתו:

כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך... ובשביל זה אמרו בערבי פסחים (פסחים קטז.) בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך... הרב קוק (עולת ראיה ח"ב, הגדה של פסח) מוסיף הסבר לעיקרון זה, והוא שהגנות עצמה משביחה את השבח ומעצימה אותו, כי האדם מישראל והאומה 'הרוויחו' מהגנות של העבדות במצרים, בכך שרכשו וסיגלו לעצמם את תכונת ההכנעה הנדרשת לעבדי ה', וכך מצב ה'גנות' עצמו תרם לישועה ול'שבח' הגדול שבא אחריו:

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...

ב. 'עובדי עבודה זרה' או 'עבדים היינו'

הזכרנו את מחלוקת רב ושמואל מה היא הגנות שאנו אמורים להתחיל בה בליל הסדר. לשיטת רב, מתחילים בעובדת היותנו בתחילה עובדי עבודה זרה, ולשיטת שמואל, מתחילים ב'עבדים היינו' לפרעה במצרים. לכאורה שיטתו של שמואל מובנת יותר, שהרי אנו עסוקים בליל הסדר בסיפור יציאת מצרים, ואם כן, הגנות השייכת לעניין היא 'עבדים היינו במצרים'? האבודרהם (סדר ההגדה) מבאר את המחלוקת¹ באופן זה:

1. לגרסת האבודרהם, המחלוקת בגמ' פסחים קטז היא בין אביי לרבא, ולא כפי גרסתנו, מחלוקת בין רב לשמואל. עיין ב'הגדה שלמה' לרב כשר (עמ' 23) שציין ארבע שיטות שונות בקשר למחלוקת זו.

רבא סבר כיון שכל ענין היום הוא יציאת מצרים אין לנו להזכיר גנות אחר כי אם אותו עבדות של מצרים. ואביי סבר כיון שבידינו להזכיר גנות ושבח של מצרים להודיע כמה שבחו של מקום כי מאשפות ירים אביון יש לו להזכיר גנות כי אבותינו היו עובדי עכו"ם ואין גנות בעולם הזה כעבודה זרה וגדול הוא מגנות של עבדות ואעפ"כ קרבנו המקום לעבודתו.

מבאר האבודרהם, שאמנם נכון הדבר שעסוקים אנו ביציאת ישראל מעבדות לחירות, אך יש 'בכלל מאתים - מנה', ואם נדגיש את עומק הגנות שישראל היו שרויים בה, בהיותם עובדי עבודה זרה, הדבר ישפוך אור חדש על גדולת היום הזה שבו יצאנו ממצרים. כי השתחררנו מעבדות של עבודה זרה, ולא רק מעבדות פיזית לפרעה במצרים. מעניינת שיטתו של ה'חתם סופר' (חידושו למסכת פסחים קטז) שאינה רואה מחלוקת בין דעותיהם של רב ושמאל אלא רואה בהן דגשים שונים של הגנות האמיתית, ומבאר זאת בדרך משל:

מה שאמרו מתחיל בגנות עבדים היינו, ומתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. גם לבאר ארמי אובד אבי שנלאו כל המפרשים. הנה הכובס המכבס בגד המלוכלך קצת הוא מלכלך אותו יותר במים ואפר ובורית ולבסוף מסיר כל אלה והוא מלובן ומיופה, והנה אין שכרו על ההסרה של האפר והבורית, כי מי בקש זאת מידו למלאת אפר ובורית כדי שיסירונו אח"כ, אבל שכרו על שלכלך אותו על מנת לכבסו וללבנו לגמרי, כך אין עיקר שבחינו והודאותינו על ההצלה ממצרים כי מי בקש זאת, אילו לא הגלנו לא היינו צריכים גאולה, אך ידוע כי היתה זו זוהמת ארם עבר הנהר מתרח נחור ובתואל ולכן והיה צריך זיכוכ, ע"כ הגלנו למצרים לזכך מכל זוהמה...

אם כן, לשיטת ה'חתם סופר' הגנות הגדולה היא עצם היותנו עובדי עבודה זרה, והעבדות במצרים היא ניקיון מהגנות הזו.

הריטב"א בהגדה של פסח, מבאר בדרך אחרת את מחלוקתם.² לדידו נקודת המחלוקת היא האם להקדים את 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו...' שכן זהו הסדר הכרונולוגי של המאורעות, או להתחיל ב'עבדים היינו' כדי להדגיש את גודל הנס.

לעומתם המהר"ל (גבורות ה' פרק נה) מבאר שמחלוקתם עמוקה יותר, והיא אם שעבוד הנפש הנגרם לאדם ולאומה על ידי עבודה זרה משמעותי יותר, וממילא השחרור משעבוד זה מבטא יותר את השבח, או שמא השעבוד הגוף של ישראל בעבדות מצרים משמעותי יותר:

וטעם מחלוקת שלהם, כי לדעת רב מתחלה עובדי ע"ז הוא הגנות, שזהו גנות דבק בנפש כי בודאי שאין הגוף מקבל פחיתת הע"ז כי אם הנשמה, וטעם רב שחשב גנות נפש גנות יותר... ושמאל סובר שהגנות אשר הוא דבק בגוף הוא יותר, שגנות שלו גנות נמצא ונראה עתה, ולפיכך עבדים היינו הוא עיקר הגנות... ובודאי הקדוש

2. גרסת הריטב"א שהחולקים בסוגיה בפסחים קטז, הם רב ורבא.



ברוך הוא עשה לישראל שניהם שהציל אותם מגנות הנפש ומגנות הגוף גם כן, שהיו מתחלה עובדי ע"ז והיה להם גנות הנפש ואח"כ הציל אותם גם כן מגנות הגוף, ולא פליגי רק איזה יותר גנות, ודבר שהוא יותר גנות ראוי שיהיה התחלה...

ג. פסח, מצה ומרור - גנות ושבח

נתבונן וניווכח לדעת שהעיקרון של 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח' הינו עיקרון משמעותי בליל הסדר, ודרישת רבן גמליאל להזכיר פסח מצה ומרור נובעת מעיקרון הגנות והשבח; וזו לשון המשנה (פסחים פ"י מ"ה):

כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח מצה ומרור. פסח על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים. מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים. מרור על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים. העקרונות המהותיים הנלמדים בליל הסדר כלולים בשלוש אמירות אלו, הנחוצות ליציאה ידי חובת הסדר: המרור מציין את השעבוד במצרים; הפסח מסמל את הגאולה ממצרים; ואילו בטעם המצה נחלקו הדעות: היו שראו במצה סמל לגאולה ולשחרור ממצרים, וראייתם מהפסוק (שמות יב, לט): 'וַיֹּאפֹּק אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוּצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֹגֶת מִצּוֹת כִּי לֹא חֵמֵץ כִּי גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכֻלוּ לְהַתְמָהִימָה וְגַם צִדָּה לֹא עָשׂוּ לָהֶם, וְכֵן מְנוּסַח הַמִּשְׁנָה אֲצִלָּנוּ: 'מִצָּה, עַל שׁוֹם שֶׁנִּגְאָלוּ אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם'. לעומתם היו שפרשו שהמצה באה בתור זיכרון לעבדות של אבותינו במצרים, ומסתמכים הם על נוסח בעל ההגדה: 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים'; וכן פרש האבודרהם בשם ה"ר יהוסף האזובי בשם בן עזרא: 'שהיה שבוי בהודו והיו מאכלין אותו לחם מצה ולא נתנו לו לעולם חמץ. והטעם מפני שהוא קשה ואינו מתעכל במהרה כחמץ ויספיק ממנו מעט וכן היו עושים הצרים לישראל'.

הרמב"ן (דברים טז, ב) לעומתם, ראה באכילת מצה גם זכר לעבדות במצרים וגם זכר לגאולת מצרים:

הזכיר במצה שתהיה לחם עוני, להגיד כי צווה לזכור שיצאו בחיפזון, והיא עוני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמז לשני דברים, וכן אמרו הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, או יאמר שתהיה עוד עשויה כלחם עוני ולא שתהיה מצה עשירה, כמו שהזכירו אבותינו.

למדנו יסוד חשוב בכל מצוות ההגדה בליל הסדר, והוא שאל לנו לדלג על זיכרון העבדות והשעבוד, אין אנו רשאים לדלג על זיכרון התקופות הקשות. בזיכרון דברים אלו יש כדי להעצים את תחושת השחרור והגאולה. יש צורך לראות תמיד מאין באנו ולאן אנו הולכים, מה מצבנו כעת לעומת מצבנו בעבר. תמיד עלינו לזכור שדרך השעבוד והקשיים, גאולתנו הולכת ונמשכת, מגאולת הגואל הראשון - משה רבנו, עד גאולת הגואל האחרון - מלך המשיח. מי ייתן ובעז"ה מתוך ראיית הגנות, נזכה לשבח של גאולה שלמה בקרוב.



שאלות ותשובות קצרות



1. הכשר לפסח על בשמים ועל מוצרי טיפוח

שאלה | האם יש צורך בהכשר לפסח על בשמים או על שמפו וכדומה?
תשובה | בשו"ע¹ נפסק שחמץ שנפסל ממאכל כלב קודם זמן איסורו, מותר לקיימו בפסח. אולם ברא"ש² מבואר שאף שמותר לקיימו, מכל מקום אסור לאוכלו, משום שאם אוכלו נמצא שהאדם מחשיבו אוכל, וזה אסור. מכאן ניתן להסיק שכל המשחות והתמרוקים, אם נפסלו ממאכל כלב - מותר להשתמש בהם. ואולם יש שחששו משום דקיימא לן 'סיכה כשתייה'³, ולכאורה כיוון שמעורב במוצר חמץ, אסור גם לסוך בו בפסח, אך רבים כתבו⁴, שכיוון שאיסור 'סיכה כשתייה' בשאר איסורים הוא ודאי דרבנן, בכהאי גוונא, אם המוצר אינו ראוי למאכל כלב, והחמץ המעורב בו נפסל מאכילה קודם זמנו, לא חל עליו איסור כלל ומותר הוא בהנאה, ונראה שודאי אפשר להקל. אולם יש שכתבו⁵ שיש להחמיר ב'סיכה כשתייה', גם אם המוצר נפגם ממאכל כלב. למעשה ניתן להקל כדעת רוב הפוסקים, ולהשתמש בבשמים ומוצרי טיפוח לשימוש חיצוני, שאין עליהם הכשר לפסח, אם נפסלו ממאכל כלב⁶.

2. הכשר על צלחות חד-פעמיות

שאלה | מדוע צריך הכשר לפסח על צלחות חד פעמיות, הרי את הצלחת אין אוכלים?
תשובה | לא כל הכלים לשימוש חד פעמי צריכים הכשר לפסח, ואולם יש מוצרים שבתהליך הייצור שלהם משתמשים בחומרים המצריכים הכשר:

1. שו"ע או"ח סי' תמב סע' ט.
2. פסחים פרק ב סימן א.
3. עיין בשו"ת יחוה דעת, חלק ד סימן מג, שמביא את כל הסוגיה. ובקצרה: יש הסוברים שמה שאמרו 'סיכה כשתייה', זה רק גבי איסורי יום הכיפורים, אבל בשאר איסורים לא אמרין 'סיכה כשתייה'; ויש שחלקו על כך וסברו שגם בשאר איסורים אמרין 'סיכה כשתייה'. ואולם האיסור לכולי עלמא הוא מדרבנן.
4. פרי חדש, יו"ד סימן קיז ס"ק ד; ערוך השלחן, סימן קיז סעיף כט; חזו"א, דמאי סימן טו ס"ק א. ועיין שו"ת אור לציון, חלק ג פרק ח דין ו ובהערה שם, שהרחיב מאוד בעניין זה, ולמעשה גם הוא כתב להתיר.
5. עיין שו"ת שבט הלוי, חלק ב סימן מח, שהבין כך בדברי הש"ך, וכתב שדבר זה נתון במחלוקת הפר"ח והש"ך.
6. התשובה היא רק לגבי מוצרים שהשימוש שלהם חיצוני, ולא לגבי מוצרים שבאים במגע עם הפה.



א. כלים חד פעמיים העשויים מפלסטיק: אינם צריכים כלל כשרות לפסח.
 ב. כלים חד פעמיים מנייר או קרטון: לפעמים שמים על הקרטון עמילן, וקשה לדעת ממה הפיקו את העמילן, ייתכן שהעמילן הופק מחיטה, ולכן יש להחמיר ולרכוש מוצרי נייר עם הכשר לפסח⁷.

ג. תבניות אלומיניום ונייר כסף: בתהליך רידוד האלומיניום משתמשים בשמנים שונים כדי לקרר את האלומיניום, ופעמים שהשמנים שמשתמשים בהם הם שמנים מן החי שאסורים. כיוון שאין אנו יכולים לדעת באיזה שמן משתמשים, ראוי להחמיר ולצרוך תבניות שיש עליהם הכשר לכל השנה, ואולם אין צורך בהכשר מיוחד לפסח, כיוון שאין משתמשים בשמנים של חמץ.

3. הכשרת הכיריים לפסח

שאלה | ראיתי שאתם מדריכים להכשיר את הכיריים לקראת פסח. האם אין די בכך שהכיריים מתלבנות כל הזמן במהלך השימוש בהן, ודבר זה מכשיר אותן כל הזמן?
תשובה | קשה לסמוך על כך שהחצובות מכשירות את עצמן כל הזמן, כיון שפעמים רבות נשפך אוכל על החצובות גם במקום שאינו סמוך לאש ממש, ולכן יש להכשיר את החצובות לקראת פסח. לדעת חלק מהפוסקים, די לנקות את החצובות היטב ולהגעילן⁸. לדעת הרמ"א, יש ללבן את החצובה בליבון קל⁹. בעזרת מבערי הגז, קשה ללבן את כל החצובה בצורה טובה, ומומלץ מאוד להשתמש ב'ברנר' ('כלב גז'), וללבן בעזרתו את כל החצובה. בדרך זו אנו בטוחים שהאש הגיעה לכל המקומות. את מבערי הגז עצמם אין צורך להכשיר, כיוון שבהם באמת בוערת האש כל הזמן, והם מתלבנים מאליהם.

4. הכשרת תנור לפסח

שאלה | אימי אינה נוהגת להשתמש בפסח בתנור שהשתמשה בו כל השנה, גם אם מכשירים אותו. האם יש מקור למנהג זה? אם כן, האם הוא מנהג טוב?
תשובה | בהלכות הכשרת כלים יש שלוש רמות הכשרה: 1. הגעלה 2. ליבון קל 3. ליבון חמור.

כדי לדעת לאיזו רמה של הכשרה נזקק הכלי אנו בודקים כיצד הוא נאסר:
 א. כלי שנאסר מהיתר (לדוגמא: כלי חלבי שאינו בן יומו, שבישלו בו בשר, ולרוב השיטות גם כלי שבישלו בו חמץ), ניתן להכשירו בהגעלה או בליבון קל.
 ב. כלי שבלע איסור (לדוגמא: בושל בו בשר טרף), אם הבליעה הייתה על ידי נוזל (הבשר הטרף בושל בכלי עם מים), גם אותו ניתן להכשיר בהגעלה¹⁰.

7. ניר אפיה ומנג'טים אינם צריכים כשרות לפסח

8. חזון עובדיה לפסח, עמ' קלז.

9. רמ"א לשו"ע, או"ח סי' תנא סע' ד. דעת הרב מרדכי אליהו להחמיר כדעת הרמ"א ויש ללבן את החצובות, עיין הלכות חגים פרק ה סימן עח.

10. שו"ע, או"ח סי' תנא סע' ה.

ג. כלי שבלע איסור ביבש (לדוגמא: בשר טרף שנצלה בתבנית בתנור, לחם שנאפה על תבנית ורוצים להכשיר את התבנית לפסח), אי אפשר להכשירו בהגעלה או בליבון קל, אלא רק בליבון חמור¹¹.

הכשרה בליבון חמור נעשית בחימום הכלי באש עד שייצאו ממנו ניצוצות¹². הכשרה בליבון קל נעשית בחימום הכלי עד לרמת חום כזו, שאם נניח קש על הכלי, הקש יישרף. למעשה, בעניין הכשרת תנור לפסח רבו המחלוקות:

יש הסוברים שדי להכשירו בליבון קל, הואיל ומן הדין די היה בהגעלה, כיוון שהבליעה בו נעשית דרך זיעת חום התנור, דהיינו בנוזל בלבד¹³. לעומתם, יש המחשיבים את הזיעה בתור דבר המצריך ליבון קל, או שחוששים שמאכלים גלשו ונבלעו ביבש, ולכן הצריכו להכשיר את התנור על ידי ליבון חמור.

למעשה, יש שכתבו שאין להכשיר תנור אם אין הכרח בכך¹⁴, מפני שאי אפשר ללבנו לפי כל הדעות, שהרי ליבון חמור יהרוס את התנור. כמו כן ניקיון התנור הוא מלאכה קשה מאוד (ניקוי הגומיות, החריצים בדלת, המסילות וכדומה) לכן לשאלתך, ודאי שיש מקום לחומרא זו, והמחמיר תבוא עליו הברכה. ואולם במקום צורך, ניתן להכשיר את התנור באופן הבא: יש לנקות היטב את התנור (בעיקר יש להקפיד על ניקיון הדלתות), ולאחר מכן להכשירו בליבון קל על ידי הפעלתו על החום הגבוה ביותר למשך חצי שעה. יש המהדרים ומלבנים את התנור בעזרת 'ברנר', כדי להגיע לכל המקומות. למעשה, עדיף לא להשתמש ב'ברנר', אלא רק למי שמנוסה בשימוש בו, מאחר שאדם שאין לו ניסיון עלול לקלקל את התנור; ואם מלבנו בזהירות, ייתכן שאינו מכשיר את התנור כמו שצריך, ויצא שכרו בהפסדו.



5. צבירת אנרגיה סולרית להפעלה חשמלית בשבת (הרב ישראל רוזן)

שאלה | א. האם מותר בשבת לצאת מהבית בכובע שבמצחייתו מורכב מאוורר זעיר, המופעל באמצעות קולטי שמש זעירים המצויים בו, וכאשר קרני השמש מאירות עליו, כנפי המאוורר מתחילות להסתובב?

ב. האם מותר בשבת לצאת מהבית עם שעון המצויד בקולטי שמש זעירים, המטעינים את הסוללה שבו?

11. שו"ע, או"ח סי' תנא סע' ד.

12. היום לא מצוי שיצאו ניצוצות מהכלי, אולם אם המתכת מאדימה מרוב חום זהו אותו גדר של 'ניצוצות ניתזין'.

13. הליכות שלמה, פסח עמ' קלח.

14. ספר הגעלת כלים, פרק יג סי' תסג; הגר"מ אליהו, הלכות חגים, פרק ה סע' עג.



תשובה | שני המקרים שהוזכרו בשאלה נראים כלפי חוץ זהים, אך דינם שונה בתכלית. במקרה הראשון, של מאוורר סולארי הפועל באמצעות קרני השמש - היציאה החוצה עם המכשיר המתואר, כשהוא מוצמד לכובע, נחשבת להפעלתו בידיים, ולכן הדבר אסור. גם אם ברגע היציאה אין כוונה מפורשת להפעיל את המאוורר, ואף שאין פעולת מיתוג נעשית בידיים אלא באמצעות אלקטרוניקה, והתוכנה עובדת מאליה, אף על פי כן הדגש ההלכתי מתמקד ב'מבחן התוצאה': אם משהו שאני מעוניין בו הופעל בשל מעשי, כמו יציאה לשמש המפעילה מאוורר על הכובע, הדבר אסור. בסופו של דבר, המנוע מופעל באמצעות סגירת מעגל חשמלי האסורה בשבת (כפי שהתקבלה ההלכה, ואין צורך להרחיב כאן בנימוקה), וזו נגרמה ממעשה האדם, ולכן הפעולה אסורה. אין צורך לנתח את הנסיבות הפיסיקליות שגרמו את סגירת המעגל החשמלי, מכיוון שבכל מקרה זה נחשב למעשה ידי האדם. ומכיוון שזו דרך שימוש של המאוורר, אין משמעות הלכתית לכך שההפעלה לא נעשתה בידיים אלא בהליכה ברגל או בשאר חלקי הגוף. אולם במקרה השני, של שעון הנטען בשבת באנרגיה סולרית - העניין מורכב יותר, ויש להבחין בין סוגים שונים של שעונים סולריים:

א. בסוג הפשוט ביותר, השעון מופעל כל הזמן בעזרת סוללה נטענת שבתוכו, ותפקיד המערכת הסולרית היא רק להטעין את הסוללה. במקרה כזה אין בעיה ביציאה לשמש עם השעון בשבת, מכיוון שהסוללה יכולה לספק את המתח הדרוש להפעלת השעון לזמן רב, והאנרגיה המופקת מקרני השמש אינה מחדשת שום מתח חשמלי אלא רק צוברת אנרגיה בסוללה, ולעתים מגבירה מעט את המתח הקיים. הגברת מתח קיים אינה אסורה, ודינה כ'שינוי זרם', שהותר לפי פוסקים רבים.

גם אם המתח החשמלי שנוצר מהאנרגיה הסולרית גורם לניתוק ההזנה מהסוללה, ומחליף אותה במישרין בהפעלת המנוע, אין בכך בעיה, מפני שלמשתמש לא איכפת מכך, ומבחינתו השעון ממשיך לתפקד כרגיל, בלא שינוי.

ואולם במקרה שבו הסוללה הפנימית חלשה, ואין בה די אנרגיה להזין את השעון למשך כל השבת, ורק היציאה לשמש מאפשרת זאת - יש לאסור את היציאה בשעון כזה.

ב. ישנם שעונים סולריים שבהם עם היציאה לשמש, מתחיל השעון להפעיל פונקציות נוספות, למשל: מחוג שניות, שאינו מוצג כאשר השעון מוזן מהסוללה. מכיוון שלרובא דעלמא איכפת מקיום תוספות אלו, נראה שיש לאסור את היציאה לשמש עם שעון זה.

6. שימוש בכיריים חשמליות לחימום האוכל בשבת (הרב ישראל רוזן)

שאלה: | א. כיריים קרמיות דומות במבנה שלהן לפלטת שבת; שתיהן בנויות מסליל חשמלי המחופה במעטפת מגן (בפלטה - בפח, ובכיריים קרמיות - בחומר קרמי). האם מותר להשתמש בכיריים אלו בתור פלטת שבת?

ב. מה הדין בכיריים המחממות את המזון שבסירים בשיטת ההשראה (אינדוקציה)?

תשובה: | א. כיריים קרמיות אינן כפלטת שבת, מפני שהן מיועדות לבישול של ממש ולא רק לשמירת חום המאכל. לכן אסור להניח עליהם בשבת אפילו אוכל מבושל, בגלל

גזירת חז"ל, 'מיחזי כמבשל' (= נראה כמבשל). הדרך להשתמש בהן לחימום המזון היא לאחר כיסוין בטס מתכת - להיכר ולמיעוט החום. אמנם מבחינה טכנית, מתכת עלולה להשחיר מעט את המשטח הקרמי המבריק, ולכן רבים אינם רוצים לעשות כן, אבל לדעתי אין זה נורא כל כך. משום שהמשטח הקרמי ניתן לניקוי. מכל מקום, ככל הידוע לי, כיסוי הכיריים בטס נירוסטה אינו משחיר את המשטח הקרמי.

ב. כיריים בשיטת ההשראה (אינדוקציה) - במכון 'צומת' איננו מאשרים בשלב זה (חורף תשע"ג) שימוש בכיריי השראה בתור פלטה, גם אם מונח עליהן משטח מתכת מערב שבת.

טכנית, אפשר להניח על כיריים אלו משטח מיום שישי, ובלבד שהוא מותאם מבחינת החומר לאינדוקציה, והאנרגיה החשמלית מופעלת על ידי הכיריים גם בלי סיר המונח עליהן. אך למעשה איננו יודעים בדיוק מהי ההשפעה על המערכת החשמלית של הכיריים, שנגרמת מהנחת כלי על המשטח או מהסרתו. ניסינו לברר זאת וקיבלנו תשובות לא אחידות. כמו כן, למיטב ידיעתי, אין הכיריים הללו כמות שהן ניתנות להפעלה לשעות מרובות, והן כבות לאחר שעה או פרק זמן קצוב אחר, לפי תכנון היצרן. למעשה, במכון 'צומת' איננו מאשרים בשלב זה (חורף תשע"ג) שימוש בכיריים אינדוקציה כפלטה, גם אם מונח עליהן משטח מתכת מערב שבת.



שאלות ותשובות מתקופת מבצע 'עמוד ענן'¹⁵

7. חיי אישות בזמן מלחמה

שאלה | האם מותר לקיים חיי אישות בזמן מלחמה?

תשובה | הגמרא במסכת תענית (יא ע"א) אומרת שאסור לאדם לשמש מיטתו בשנת רעבון, מלבד לצורך קיום מצוות 'פרייה ורבייה'. בשולחן ערוך (או"ח סי' רמ סעי' יב) כתב הרמ"א, שדין זה נוהג גם בשאר צרות. ב'משנה ברורה' (לשו"ע, שם ס"ק מו) נכתב שאם יצרו מתגבר עליו ויש חשש שיבוא להשחתת זרע - מותר לקיים חיי אישות. בכל אופן, בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חי"ג סי' כא) נכתב שבדברי הרמ"א על 'שאר צרות' מדובר על דברים קשים מאוד כמו רעב קשה מאוד או מבול וכדומה, אך אין מדובר על מלחמות, והסיק שאין להחמיר ואפילו אין בזה מידת חסידות, ובפרט אצל אנשים צעירים.

לאור זאת המסקנה היא שמותר לקיים חיי אישות בזמן המלחמה.

15. מבית ההוראה של מכון פוע"ה. דוגמאות לשאלות ששאלו תושבים מהדרום (בעיקר), בתקופת מבצע 'עמוד ענן', ותשובות שהשיבו רבני המכון. התשובות נכתבו לתועלת הציבור. תודה לרב ליאור שגב, רב משיב במכון פוע"ה, שערך את התשובות.



8. הפרדת מיטות בממ"ד

שאלה | כאשר אין מספיק מיטות בממ"ד, האם מותר לבעל לישון עם אשתו נידה במיטה?

תשובה | שינה במיטה אחת היא אחד מהדברים האסורים בזמן הנידודות. במסכת שבת (יג ע"ב) מובא שהדבר חמור במיוחד, ולכן אדם צריך להיות גיבור ולשים מזון על הרצפה, ואם אין מקום למזון - יישן על הרצפה. אך אם יש לו בעיות גב וכדומה, שבשלן הדבר איננו אפשרי, יכול באופן זמני לישון באותה מיטה עם אשתו נידה, ובלבד שתהא מחיצה משמעותית שאינה מאפשרת נגיעה זה בזה תוך כדי שינה. ועדיף שהבעל ילך לישון אחרי אשתו.

9. טבילה ביום בעת סכנה ובמקום סכנה

שאלה | במקומות שבהם מסוכן להסתובב בלילה יותר מאשר ביום - האם מותר לטבול ביום?

תשובה | שלחן ערוך (יו"ד סי' קצז סעי' ד) התיר לטבול ביום השמיני כאשר יש אונס, כגון פחד שאיננו מאפשר טבילה בלילה, זאת על פי המובא במסכת נדה (סז ע"ב). אם להסתובב בלילה איננו מסוכן יותר מאשר ביום, אולם האישה חוששת מכך ולא ניתן לשכנעה שאין בטבילה בלילה סיכון גדול יותר, ישאלו שאלת חכם.

10. נסיעה בעת סכנה

שאלה | לפי דברי הפוסקים, ישנו צורך בפיקוח הלכתי בזמן טיפולי פוריות כדי לאפשר את הטיפולים. האם מותר לשלוח מפקחת מירושלים לבאר שבע לצורך זה (מאחר שהמפקחות מהדרום רוצות להישאר עם ילדיהם בבית), או שיש בזה חשש פיקוח נפש?

תשובה | אם לפי הוראות פיקוד העורף מותר ללכת לעבודה בבאר שבע, יכולה מפקחת מירושלים לנסוע לשם, ושליח מצווה לא יאונה לו רע.

11. בדיקת נידות לאחר נפילת קאסם

שאלה | כתוב בהלכה שאישה שנבהלה - צריכה לבדוק את טהרתה בבדיקה פנימית. האם בהלה מחמת אזעקת 'צבע אדום' ונפילות קסאמים נחשבת בהלה שמצריכה בדיקה פנימית?

תשובה | בשלחן ערוך (יו"ד סי' קפד סעי' ט) מובא שמי שהייתה נחבאת במחבוא עקב פחד, והגיעה עונת ווסתה, מותרת לבעלה בלא בדיקה. בגמרא נדה (עא ע"א) נכתב שפחד עשוי לסלק את הווסת, אבל דווקא בהלה פתאומית עלולה להביא לווסת. לאור זאת היה מי שרצה להצריך בדיקה פנימית לאחר אזעקה. ואולם למעשה הדבר לא נפסק להלכה, ואין צורך בבדיקה פנימית לאחר אזעקה ונפילת קסאמים.

12. שמירה על טהרה עד שישוב הבעל מהצבא

שאלה | בעלי נקרא לצו שמונה, כיצד אוכל לשמור על טהרתי עד שהוא יחזור?
תשובה | ישנם הרבה פתרונות רפואיים והלכתיים, כדוגמת לקיחת כדורים מסוימים הדוחים את הופעת הווסת. יש להתקשר למכון פוע"ה (02-6515050) ולדבר עם אחד הרבנים המשיבים, שיכוון אתכם לפתרון מתאים.



13. הפרשת תרומות ומעשרות מלואיזה (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | יש לי בגינה שיח של לואיזה. רציתי לדעת מה הדין לגבי הפרשת תרומות ומעשרות ממנה, אם אני קוטף כמות רבה של עלים, ואם אני קוטף מעט עלים (שלושה עד שישה).

תשובה | מלואיזה יש להפריש תרומות ומעשרות **בלא ברכה**. ההפרשה היא על כל כמות הנלקטת. אם הדבר קשה, אפשר להפריש מראש על גידולים של שבוע שיילקטו. מרן הרב קוק זצ"ל הביא בספרו 'משפט כהן' (סי' לה) נוסח להפרשה מראש, כדלהלן:

נוסח סדר הפרשת תרומות ומעשרות מראש

תולש פרי אחד או שניים או יותר, ואומר: הנני קובע פרי זה - או פירות אלו - שיהיה להפריש מזה תרומה גדולה ותרומת מעשר, על כל מה שאני או מי שהוא מבני ביתי או כל מי שיאכל מפירותי - עתיד לתלוש ולאכול מפירותי.
 וחוזר ואומר: כשיעור גודל חיטה אחת מצד התחתון של פרי זה הרי הוא תרומה גדולה על כל הפירות, שאני - או מי שהוא מבני ביתי או כל מי שיאכל מפירותי - עתיד לתלוש ולאכול, בכל פעם, עד שיתמלא כל הפרי ויעשה כולו תרומה. ואחר כך נוטל פרי תלוש אחר ואומר: אחד ממאה ממה שיש כאן בצד התחתון של פרי זה נגד כל מה שאתלוש ואוכל, אני - או מי שהוא מבני ביתי או כל מי שיאכל מפירותי - בכל פעם, יהיה מעשר, ושאר חלקי מעשר יהיו בצד התחתון של כל הפירות, שאני - או מי שהוא מבני ביתי או כל מי שיאכל מפירותי - עתיד לתלוש, לכשיתלוש מעכשיו, ואותו חלק המאה מעשר שבפרי התלוש הזה יהיה תרומת מעשר על המעשר של הפירות המחוברים, לכשיתלוש. ואם ישאר מהפרי, שיחדתי לתרומה גדולה, או מהפרי שיחדתי לתרומת מעשר, אחר כל היום והלילה של אכילתנו מהפירות שנתלוש, יהיה הנשאר ג"כ תרומה בכל מקום שהוא סמוך לתרומה ולתרומת מעשר שלמעלה. ומעשר שני יהיה בצד העליון של כל הפירות, שאוכל אני - או מי שהוא מבני ביתי, או כל מי שיאכל מפירותי - לכשיתלוש, ויהיו מחוללין ופדויין (הן וחומשן) על פרוטה, או שוה פרוטה, שיחדתי לפדות בה מעשר שני. ובשנת מעשר עני יאמר כן, שהוא מיחד את הצד העליון למעשר עני.



ובכל פעם שתולש לאכול יאמר: אני סומך על מה שפירשתי בשעה שקראתי את שם התרומ"ע על הפירות התלושין, שיחדתי אותם לתרומ"ע על הפירות הללו לכשיתלשן.

14. הכנסת תרנגולות בשבת ל'לולי חופש' (הרב דוד אייגנר)

שאלה | תרנגולות הגדלות ב'לולי חופש', בחלק משעות היום מאפשרים להן לצאת מחוץ למבנה הרגיל של הלול, לשטח פתוח שאינו מקורה, אם כי מגודר. נשאלת השאלה האם מותר להכניס את התרנגולות בשבת ללול כשמעוניינים בכך, במקרה שהן לא נכנסו לתוכו מעצמן.

תשובה | נאמר בגמרא (שבת קז ע"א): 'חיה ועוף שברשותו הצדן פטור'. ביארו רש"י והר"ן (שבת לח ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה חיה) את טעם הדבר: 'פטור אם צדן שהרי ניצודין ועומדין'. ואולם המאירי (שבת קז ע"א) סובר שבמקרה זה, 'פטור אבל אסור'; וכך נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' שטז סע' יב), שבעלי חיים שברשותו מותר לצודם, בתנאי שאינם מורדים. אמנם לדעת הרמ"א (שם), אין לצוד חיה ועוף שברשותו, אך כתב המ"ב שם (ס"ק נז), כמה מקרים שיש להתיר אף לדעתו של הרמ"א: במקרה של חשש גנבה, כשגוי צד אותן, כשהמקום שאליו מכניסים את בעלי החיים הוא גדול דיו; והיתרים נוספים.

המשנה ברורה (ס"ק נט) חילק גם בין בעלי חיים שאינם נשמטים, ואותם מותר אף לצוד למקום צר, לבין בעלי חיים שנשמטים, ואותם מותר לצוד רק למקום שקשה לתופסם. מכל מקום, דין התרנגולות הוא כשל בעלי חיים שנשמטים, על כן לכתחילה מותר להכניסם רק למקום שקשה לתופסם בו. כפי שמובא במשנה (שבת קו ע"א) בשם רבן שמעון בן גמליאל: 'מחוסר צידה פטור שאינו מחוסר צידה חייב'. ביאר רש"י את דבריו, שבמקום שבו קשה לתפוס את בעל החיים, אין איסור צידה, ומותר להכניס לתוכו את בעל החיים. אם כן, מכיוון שהלול עצמו הוא גדול, ויש קושי לתפוס בתוכו את התרנגולות, וכן מכיוון שהשטח הפתוח מגודר, ומדובר רק בצמצום השטח הכללי שיש להן, ולא בצידתן ממקום פתוח, לכן מותר להכניסן ללול. עם זאת יש להיזהר שלא להרימן, שהרי בעלי חיים הם 'מוקצה', כפי שהובא בגמרא (שבת קכח ע"ב) ובשו"ע (או"ח סי' שח סע' מ), שמותר לדחות את התרנגולות, אך אסור לדדות אותן או להרימן.

15. ברכת האילנות ופרשת 'החודש הזה לכם' (הרב אהוד אחיטוב)

במסכת ברכות (מג ע"ב) נאמר:

אמר רב יהודה, היוצא בימי ניסן ורואה אילנות מלבלבים מברך: ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם. ברכה זו ידועה לנו בשם 'ברכת האילנות'. ברכה נוספת שהובאה בסוגיה אחרת (ברכות נח ע"ב), היא ברכת 'שככה לו בעולמו', והיא נתקנה על 'הרואה אילנות טובות או בריות טובות'; ובשל דמיונם זו לזו הביאם הרמב"ם בהלכה אחת (הל' ברכות פ"י הי"ג):

הרואה בריות נאות ומתוקנות ביותר **ואילנות טובות** מברך שככה לו בעולמו. **היוצא לשדות** או לגנות **ביומי ניסן** וראה **אילנות פורחות** וניצנים עולים מברך ברוך אתה ה' א-לה-ינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ונאות כדי ליהנות בהן בני אדם.

אך למרות הדמיון, ניתן להבחין בהבדלים משמעותיים ביניהן:

א. ברכת 'שככה לו בעולמו' - נוהגת **כל השנה**, לעומת ברכת 'שלא חיסר בעולמו כלום' (ברכת האילנות), **שנוהגת רק בימי ניסן**; ואף לדעת המרחיבים את זמן הברכה, עדיין מוגבלת היא רק לתקופת הפריחה **של רוב האילנות** (חודשים אדר - אייר).

ב. ברכת 'שככה לו בעולמו', כוללת בתוכה גם ברכה על 'בריות טובות', וכן על עצי סרק, לעומת 'ברכת האילנות' שלפוסקים רבים נתקנה על ראיית **פריחת עצי הפרי**.

ג. ברכת 'שככה לו בעולמו', **נוהגת בכל מקום** שאדם רואה אילנות טובות, לעומת ברכת 'שלא חיסר בעולמו' **שעדיף לברך אותה** כשיוצאים 'לשדות או לגנות' כלשון הרמב"ם, כלומר, כשרואים את הטבע בשיא הדרו ופריחתו.

ד. ברכת 'שככה לו בעולמו' - אף שהובאה להלכה (שו"ע או"ח סי' רכה סעי' י), כתבו הפוסקים שאין נוהגים לברך אותה בשם ומלכות, וכך כתב המשנה ברורה (שם ס"ק לב), ש'עכשיו לא נהגו כלל לברך ברכה זו', רק הוסיף ש'נכון לברך בלא שם ומלכות'. לעומת זאת ברכת האילנות המלבלבים, **נוהגים כולם לברך אותה בשם ומלכות**, כפשוט דברי השו"ע (סי' רכו). ויותר מכך, יש מקומות שמהדרים לעשות כן ברוב עם, והזריזים אף מקדימים לברך אותה מיד בראש חודש ניסן אחר תפילת שחרית.

על ההבדל הרעיוני בין שתי ברכות אלו, כתב הראשון לציון הרה"ג בן-ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל (שו"ת משפטי עוזיאל, ח"א או"ח סי' ו):

[שברכת שככה לו בעולמו היא] ברכת הודאה... על עצם אילנות טובות שהעין והנפש נהנים מיופים והדרם... בכל שעה שהוא נהנה בראייתם להודות את בוראם שברא עולמו בחכמה נפלאה...

לפיכך דינה של ברכת 'שככה לו בעולמו' כהרבה מברכות הראייה, שמותר לברך אותה אחת לשלושים יום, אם לא ראה בריות טובות או אילנות טובות בתוך זמן זה.

לעומת זאת בברכת האילנות, 'שלא חסר בעולמו כלום', אנו מודים על משהו אחר: היא הודאה על עצם הפריחה והרעננות שאילנות נובלים אלה שנדמו לעץ יבש, שבו לפריחה והפראה. כמאמר הכתוב: וידעו כל עצי השדה כי אני ה' השפילתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל הובשתי עץ לח והפרחתי עץ יבש אני ה' דברתי ועשיתי (יחזקאל ז, כד).

לפיכך ברכה זו נתקן לברכה פעם בשנה, כדברי הרב עוזיאל:

רק בשעת הפריחה של כל עצי הפרי בתחילת האביב, על עצם כח הפריחה והצמיחה שנתן ה' בחסדו בטבעם של מעשה בראשית המתחדשים בטובו בכל יום ובכל תקופה בצורה רעננה נהדרה ומועילה ליהנות בהם בני אדם.



לאור דברים נפלאים אלו של הרב עוזיאל זצ"ל, אפשר להוסיף שברכה זו מיוחדת דווקא לחודש ניסן - חודש הגאולה, בשל כך שרמוזה בה גם גאולתם של ישראל, שנמשלו לאילנות, כמאמר הכתוב (ישעיהו סה כב): 'כי כימי העץ ימי עמי'. שהרי בכך שאנו מודים בברכה זו לקב"ה על פריחת האילנות שנדמו לעץ יבש, בכך אנו גם רומזים ומבקשים בחודש זה, המסוגל לגאולה ('בניסן עתידם להיגאל'), את קיום 'חזון העצמות היבשות'. בחזון זה מתואר מצב שבו **נדמה לישראל שהם רק עצמות יבשות**, שאין בהם חיים, אך הקב"ה מלמדם שרק מבחוץ נדמים הם כעצמות יבשות, אך באמת, יובש זה סופו שתפרח ממנו תחייה לאומית-רוחנית כאחד, כלשון הנביא (יחזקאל לז, יא-יד):

הנה אומרים, יבשו עצמותינו ואבדה תקוותינו נגזרנו לנו... והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אתכם על אדמתכם וידעתם כי ה' דברתי ועשיתי

16. 'בורא עצי בשמים' על פרחים ועלים של עצי ערלה (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | האם מותר לברך 'בורא עצי בשמים' על ענפים ופרחים של עצי ערלה?
תשובה | מותר לברך 'בורא עצי בשמים' על פרחים ועל עלים של עצי פרי ריחניים הנמצאים בשנות הערלה שלהם; היינו בשלוש השנים הראשונות לנטיעתם. זאת היות שאיסור אכילה והנאה אמור רק לגבי **פירות ערלה**, ולא לגבי עלים ופרחים של עצים אלו בטרם הצמיחו פירות. אכן, לאחר שצמחו פירות על עצים אלו, אסור ליהנות במכוון מהריח של הפירות, וגם לא לברך עליהם 'הנותן ריח טוב בפירות'.
 וביתר הרחבה:

איסור ערלה חל על פירות של עצי פרי בשלוש השנים הראשונות לנטיעתם, והוא כולל איסור אכילה ואיסור הנאה מפירות אלו¹⁶. איסור זה אינו אמור לגבי עלים ופרחים של עצים אלו.¹⁷ איסור הנאה מפירות ערלה, משמעותו שלא ליהנות מריח של פירות ערלה.¹⁸ נחלקו הפוסקים באלו מקרים מדובר: יש הסוברים שאיסור הנאה מריח פירות ערלה הוא רק כשהמטרה העיקרית של נטיעת העצים היא לצורך שימוש בריח של הפירות; ולא כשהמטרה העיקרית היא אכילת הפירות, והריח הטוב הוא דבר משני. כן נכתב בשו"ת הרשב"א¹⁹ וכן דעת ר"ת,²⁰ וכמותם פסקו האחרונים: ה'מנחת-יעקב',²¹ וה'חכמת-אדם'.²²

16. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' א.

17. עפ"י שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' ב.

18. עפ"י שו"ע, יו"ד סי' קח סעי' ו-ז.

19. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' רלד.

20. תוס', ע"ז יב ע"א, ד"ה אלא.

21. מנחת יעקב, כלל לו ס"ק לט.

22. חכמת אדם, כלל סב סעי' י.

אולם יש הסוברים שאסור להריח במכוון פירות של עצי ערלה, אף כאשר מטרת נטיעת העצים היא אכילת הפירות, כן פסקו הש"ך²³ ו'ביאור הגר"א'²⁴ על פי התוספות²⁵ והרא"ש²⁶ וכן נפסק בשו"ת הרדב"ז²⁷ וכך מקובל לפסוק למעשה.²⁸ לאור האמור לעיל, מותר לברך על ענפים ופרחים של עצי ערלה ברכת 'בורא עצי בשמים', כיוון שלא חל עליהם איסור ערלה.

17. הפרשת חלה מעוגיות שיבולת שועל ('קוואקר') (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | האם צריך להפריש חלה מעוגיות 'קוואקר' ביתיות, אשר מכינים אותן מתערובת המכילה קמח-חיטה ו'קוואקר', אם המשקל הכולל של הקמח וה'קוואקר' מגיע לכמות המחייבת בהפרשת חלה (1.666 ק"ג קמח)?

תשובה | השם 'קוואקר' הוא שם חברה המשווקת שיבולת שועל בצורת עיבוד שונות. לפיכך, אם מדובר ב'עוגיות קוואקר', שבהן מערבים בקמח **חתיכות 'קוואקר' שבורות** - יש להפריש **חלה בברכה**, אם המשקל הכולל של תערובת הקמח וה'קוואקר' מגיע לכמות המחייבת בהפרשת חלה (1.666 ק"ג ומעלה). אולם אם מדובר ב'עוגיות קוואקר' שבהן מערבים בקמח **גרעינים שלמים של 'קוואקר'** - יש להפריש חלה **בלא ברכה**, אם קמח החיטה לבדו אינו מגיע לכמות המחייבת בהפרשת חלה, ורק באמצעות הוספת גרעיני ה'קוואקר' התקבלה כמות המחייבת בהפרשה.

וביתר הרחבה:

עיסה העשויה מקמח חיטים וקמח שיבולת שועל בכמות של 1.666 ק"ג - חייבת בחלה. עיסות נפרדות שחלקן מקמח חיטה בלבד וחלקן מקמח שיבולת-שועל בלבד, לא מועיל לצרפן בכלי אחד כדי להתחייב בהפרשת חלה, אף אם בכולן יחד ישנה כמות המחייבת בהפרשה.²⁹ אולם עיסה אחת בכמות המחייבת בהפרשה, המורכבת מתערובת של קמח חיטה וקמח שיבולת שועל, צריך להפריש ממנה חלה כדין.³⁰ סיבת החילוק בין שני המקרים נובעת מכך, שאי אפשר לצרף שתי עיסות משני מינים כדי שתהיה להן יחד כמות המחייבת בהפרשת חלה. מגבלה זו קיימת רק כאשר כל אחת מהעיסות ניכרת בפני עצמה. אולם כאשר לשים עיסה אחת מתערובת קמח של שני מיני דגן, ואין בפנינו שתי עיסות שונות ממינים שונים, הכול מצטרף לכמות המחייבת בחלה.³¹

23. שך, לשו"ע יו"ד סי' קח ס"ק כז.

24. ביאור הגר"א, לשו"ע יו"ד סי' קח ס"ק לז.

25. תוס', ע"ז יב ע"א, ד"ה אלא.

26. רא"ש, פסחים פ"ב סי' ב.

27. שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' רצז, ועוד.

28. עי' ספר התורה והארץ ה', עמ' 201 אות ב; ילקוט יוסף, ערלה פרק ב סעי' י.

29. עפ"י חלה פ"ד מ"א-מ"ב; שו"ע, יו"ד סי' שכד סעי' ב.

30. עפ"י חלה פ"א מ"א; ירושלמי, חלה פ"א ה"א; שו"ע סי' שכד סעי' ב.

31. תורת הארץ, פ"ד אות כח; להסברים נוספים, עי' אוצר מפרשי התלמוד, חלה עמ' ט-י ובהערות שם.



חיוב חלה חל לאחר יצירת עיסה מקמח ומים: וכיוון שיש הבדל בין בצק חיטים לבצק שעורים, רצוי להפריש רק לאחר שהקמחים נעשים לעיסה אחת.³² **בלילה של גרעיני תבואה אינה יוצרת עיסה, ומשום כך אינה מחייבת בהפרשת חלה** - וכתבו הפוסקים, שגרעיני תבואה אף אינם משלימים לכמות המחייבת בחלה, ורק לעניינים אחרים בהלכה, מצרפים גרעיני תבואה עם בצק.³³

עיסה של 'לחם מלא' - המכילה קמח עם גרעיני חיטה ששרו אותם במים ונמעכו - יש שהסתפקו האם להשוות זאת לעיסה שמעורבים בה סובין ומורסן שנשארו בקמח לאחר הטחינה, שבתנאים מסוימים ניתן לצרפם לכמות המחייבת בחלה,³⁴ או שמא שונה דין הגרעינים המעוכים מדין הסובין.³⁵

לפיכך, שברים של 'קוואקר' מצטרפים בוודאות לכמות המחייבת בהפרשת חלה - שכן היות וניתן להכין מהם עיסה גמורה בלא קמח רגיל, דינם כקמח גמור של שיבולת שועל (המשווק כיום בחנויות מיוחדות). לעומת זאת, גרעיני 'קוואקר' שלמים, דומים בהגדרתם לגרעיני תבואה שלא ניתן ליצור מהם עיסה. אולם אם מועכים אותם ומערבים אותם בקמח, יש להפריש חלה בלא ברכה, מחמת הספק.

18. חלה שהופרשה ונתערבה עם שאר חתיכות הבצק (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | אחת הבנות לשה בביתה בצק, חילקה אותו לכמה עיסות קטנות, ועל אחת מהן היא ברכה וקראה שם 'חלה'. לאחר מכן היא הסיחה דעתה מהבצק, ובשל כך שכחה איזו חתיכה הופרשה לחלה. כיצד עליה לנהוג?

תשובה | מציאות זו מוגדרת 'תערובת חלה בעיסת חולין', ונדון בשני מקרים אפשריים: **מקרה א': חלה התערבה בבצק, ונוסף לה יש מאה חתיכות בצק אחרות** - כל החתיכות מותרות באכילה, כדין תרומה שבטלה במאה.³⁶ אך הואיל והחלה שהופרשה שייכת לכוהנים מבחינה ממונית, ובדיני ממונות אין דיני ביטול, לפיכך קבעו חכמים שאף שהאיסור בטל, אסור לאכול מהתערובת עד שלא יוציאו חתיכה אחת מהתערובת השווה בגודלה לפחות לחלה המקורית שנתערבה, וייתנו אותה לכוהן.³⁷ דין זה אמור גם בימינו, שאף אם לא נוציא חתיכה מהתערובת וניתנה לכוהן, הכוהנים לא יפסידו ממון, שהרי הם טמאים ואינם יכולים לאכול את החלה. מכל מקום חכמים לא חילקו בין הזמנים, ויש להפריש כגודל חלה מן התערובת ולשורפה כדין הפרשת חלה.³⁸

32. שו"ע, יו"ד סי' שכז סעי' ג-ד.

33. עפ"י גמ' מנחות ע"א; ירושלמי, חלה פ"א ה"א; רש"ס, לירושלמי שם; אור-זרוע, הל' חלה סי' ריד; רמב"ן, הלכות חלה לב ע"א.

34. חלה פ"ב מ"ו; שו"ע, יו"ד סי' שכ"ד ס"ג; ועי' שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' נ.

35. ראה הרב יעקב י' בלויא זצ"ל, 'לקט-העומר', פ"ה סעי' ו והע' ט.

36. תרומות פ"ה מ"א; רמב"ם, הל' תרומות פ"ג ה"א; שם, הל' מאכלות אסורות פט"ו הי"ג והט"ז.

37. עפ"י ירושלמי, ערלה פ"ב ה"א; רמב"ם, הל' תרומות שם, והל' מאכא"ס שם הט"ו.

38. עפ"י תוס', בכורות כב ע"ב תעלה; ר"ש, תרומות פ"ה מ"ב, סוף ד"ה תירום; חזו"א, דמאי סי' טז ס"ק טו, ד"ה הב'; וכך נפסק בכרם ציון, תרומות פרק לד סעי' ג.

מקרה ב': חלה שהתערבה בבצק, ובנוסף לה אין עוד מאה חתיכות בצק נוספות -
 במקרה כזה כל חתיכות הבצק אסורות באכילה, כדין תערובת תרומה בחולין, ובזמן הזה
 אפילו הכהנים אינם יכולים לאכול מחמת טומאתם. לפיכך, הפיתרון היחיד הוא לעשות
 התרת נדרים על ההפרשה.³⁹ הואיל ודין אמירת נוסח הפרשת תרומות ומעשרות וחלה
 הוא כמו דין נדר, לפיכך ניתן לעשות גם עליהם התרת נדרים אם מתחרטים על ההפרשה
 מכל סיבה שהיא,⁴⁰ וכל עוד הם ברשות ישראל.⁴¹
 כיצד 'להישאל' על ההפרשה? יש לומר בפני שלושה אנשים שמבינים מהו נדר ומהי
 התרה: 'מתחרט אני שעשיתי לחתיכה זו חלה, ואילו הייתי יודע שאתחרט לא הייתי
 נודר'. והמתירים יאמרו: 'מותר לך מותר לך מותר לך'.
 אמנם הט"ז⁴² דחה את דברי הרמ"א שמותר להישאל על ההפרשה, ולדעתו תערובת של
 חלה בעיסת חולין אינה יכולה להיות נימוק לעשות התרת נדרים, ואף 'חתם סופר'⁴³
 הסתפק בכך. אך למעשה פוסקים רבים נקטו כדעת הרמ"א: ספר 'חלת לחם' (סי' ב
 שיירי ברכה ס"ק יד), שו"ת 'משפט כהן' (סי' מא), שו"ת 'הר צבי' (זרעים ח"א סי' קיא),
 שו"ת 'ישכיל עבדי',⁴⁴ שו"ת 'יביע אומר' (ח"א יו"ד סי' כא ד"ה והנה) וכן נכתב בספר
 'לקט העומר' (פרק יד סעי' ד ס"ק טז).
 לאחר שנעשתה התרת נדרים על ההפרשה - מפרישים שוב חלה מהבצק או הלחמניות,
 אך אין מברכים על ההפרשה שמפרישים פעם נוספת.
 כיוון שמבחינה הלכתית, כאשר הבת מפרישה חלה, היא עושה זאת בשליחות אביה, רצוי
 שגם האב יישאל על עצם השליחות, באופן דומה לאמור לעיל.⁴⁵

19. הפרשת חלה מבצק המיועד לכמה סוגי מאפה (הרב אהוד אחיטוב)
שאלה | אישה לשה בצק בכמות המחייבת בהפרשת חלה (מקמח במשקל 1.700 ק"ג
 בקירוב). לאחר מכן היא מחלקת את העיסה לכמה סוגי מאפים שונים (עוגיות מלוחות
 ועוגיות מתוקות; עוגיות קינמון ועוגיות שוקולד), והכמות של כל סוג מאפה פחותה
 מכמות החייבת בהפרשת חלה. האם יש להפריש חלה בברכה לפני החלוקה לעיסות
 קטנות?
תשובה | אישה הלשה עיסה גדולה ומחלקת אותה לכמה מיני מאפה מסוגים שונים,
 בטעמים ומילויים שונים; אם לאחר הכנת הבצקים השונים היא מקפידה שמיני הבצק

39. אורחות חיים, דפוס ברלין עמ' 202; ב"י, מהד' הטור השלם, יו"ד סי' שכד; ב"י לטור, ס"ק יב, בבדק
 הבית, ד"ה מי שנתערב; רמ"א, סי' שכג סעי' א בהגה.
 40. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' מח.
 41. שו"ת חוות יאיר, סי' קל.
 42. ט"ז לשו"ע, יו"ד סי' שכג ס"ק ב.
 43. שו"ת חתם"ס, יו"ד סי' שיט.
 44. שו"ת ישכיל עבדי, ח"א יו"ד סי' יז, ד"ה באשר, וס"ק ו, ד"ה והגם, ח"ב קונטרס אחרון סי' ד, הערות
 הגרצ"פ פרנק זצ"ל, וסי' ז בהערת הגר"פ עפשטיין זצ"ל.
 45. שו"ת חת"ם סופר, יו"ד סי' שכ, ד"ה יקרת; שו"ת ישכיל עבדי, ח"א יו"ד סי' יז ס"ק ב.



הללו לא יתערבו או יידבקו זה לזה - יש ספק רב אם חלה חובת הפרשת חלה במקרה זה. לפיכך היא תפריש חתיכה מהעיסה כולה בלא ברכה, ותאמר 'הרי זו חלה'.

וביתר הרחבה:

השו"ע (יו"ד סי' שכו סעי' ב) פסק ש'העושה עיסה לחלקה בבצק - פטורה' מהפרשת חלה. אמנם נחלקו הפוסקים באיזה מקרה 'לישה על מנת לחלק' פוטרת:

שיטה א' - הפטור הוא בכל מצב שבו אישה לשה עיסה בכמות החייבת בהפרשה (1.700 ק"ג בקירוב), ומחלקת אותה לחתיכות בצק לפני האפייה, ובכל תבנית יש רק כמה עיסות קטנות (לחמניות) ואין בכל תבנית כמות בצק החייבת בהפרשת חלה. לשיטה זו, במצב כזה יש להפריש חלה בלא ברכה מחמת הספק,⁴⁶ אמנם כפי הנראה המנהג הנפוץ בכל הדורות היה פחות לחוש לשיטה זו. אף על פי כן, יש הנוהגים לכסות את כל הלחמניות בעודן בצק, וכך גם לשיטה זו יש לברך על ההפרשה, כיוון שעל ידי כיסוי המפה הן הצטרפו מחדש לכדי כמות המחייבת בהפרשה.

שיטה ב' - הפטור הוא רק כשמחלקים חתיכות קטנות של בצק לאנשים רבים, ולא כשמחלקים את המאפים לאחר האפייה. כן כתב הט"ז (שם ס"ק ב), שה'עושה עיסה לחלקה בצק - פירוש לכל אחד פחות מכשיעור חלה', וכן כתב הש"ך (שם ס"ק ה): 'לחלקה בבצק - לאנשים הרבה...', וכן כתב הגר"א (שם ס"ק ז); וכן כתב ה'פתחי תשובה' (שם ס"ק ב):

ליישב מנהגינו שנוהגות הנשים בע"ש ללוש רק שיעור חלה... ונוטלים חלה

ומברכים... דדעתם לחלק לחמים... **דלא הוי לחלקה לאנשים הרבה.**

שיטה ג' - הפטור הוא רק כשמחלקים את העיסה לחתיכות בצק שייאפו בזמני אפייה שונים, כלשון ה'מעדני מלך' (הובא ב'פתחי תשובה' שם): 'דדוקא אם מחלקה שלא לאפות עכשיו הכל אלא מסעודה לסעודה... אבל המחלק עיסת בצק לאפות מיד הכל לא נפטור'. לשיטה זו כשלשים ומחלקים לשם אפייה באותו זמן - ניתן להפריש חלה בברכה.

שיטה ד' - הפטור נאמר בכל מקרה שבו הנשים מקפידות שהעיסות לא תבואנה לידי צירוף; כלשון ה'פתחי תשובה' (שם לדעה אחרונה):

דדוקא אם דעתו לחלקו באופן שלא יבואו אח"כ לידי צירוף לעולם שאז היא חלוקה המתקיימת פטורה ואין חילוק בין איש אחד לאנשים הרבה אבל אם דעתו לצרפה בעת אפייה... ואין חלוקת הבצק הזה סופה להתקיים לא מקרי עושה לחלק ע"ש.⁴⁷

מכאן לנידון שלנו: כאשר מכינים עיסה הגדולה המתחלקת למיני מאפה שונים בעלי טעמים שונים (בצק רגיל ובצק מתוק, עוגות שוקולד ועוגות פרג וכדומה) וכל סוג מאפה קטן מכמות החייבת בחלה (1.700 ק"ג בקירוב), קיימת סבירות שאישה לא תסכים לערב

46. תוס' ברכות לז ע"ב, ד"ה לחם, בשם רבינו יחיאל.

47. וכן דעות: חלת לחם, סי' ה ס"ק טז; חזו"א, יו"ד סי' קצח ס"ק ג; לקט העומר, פ"ו סעי' ט', והע' כט-ל; שמירת שבת כהלכתה ב, סי' מב סעי' יא.

שוב את העיסות. לפיכך, לשיטה ד' פשוט שדין העיסה הגדולה כ'עושה עיסה על מנת לחלק', והיא פטורה מהפרשת חלה. אולם לשיטות ב-ג, חייב להפריש חלה, כי החלוקה בין העיסות אינה כדי לחלק אותה לכמה אנשים. אמנם ייתכן שבמקרה זה שיוצרים עיסות בטעמים שונים; כולם מודים שהעיסה פטורה מהפרשה. לפיכך העצה היא להפריש חלה מהעיסה הגדולה ולומר 'הרי זו חלה', אך לא לברך על הפרשת חלה.⁴⁸



20. הדברת יונים, חובת השוכר או המשכיר

שאלה | אני משכיר דירה בהתאם לחוזה המופיע באתר 'דין תורה'. השוכר מתלונן על יונים שמקננות מעל הדירה, והיציאות שלהן מלכלכות לו את הכביסה. האם זו חובת המשכיר להדביר את היונים, או שזו חובת השוכר?

תשובה | חובת המשכיר לתקן את הדירה בכל מה שנוגע לשימוש הטבעי בה, וכפי שנקבע בשולחן ערוך (סי' שיד סעי' א-ב):

המשכיר בית לחבירו, חייב להעמיד לו דלתות ולפתוח לו החלונות שנתקלקלו ולחזק את התקרה ולסמוך את הקורה שנשברה ולעשות נגר ומנועול. וכן אם נפחתה המעזיבה והתקרה בד' טפחים, חייב לתקנה; וכן כל כיוצא בזה מדברים שהם מעשה אומן והם עיקר גדול בישיבת הבתים והחצרות... השוכר חייב לעשות מעקה ומזוזה ולתקן מקום המזוזה משלו. וכן אם רצה לעשות סולם או מרזב, או להטיח גגו, הרי זה עושה משל עצמו. והוא הדין כל דבר שאינו מעשה אומן. ובכל אלו העניינים הולכים אחר מנהג המדינה.

בחוזה של 'משפטי ארץ' נכתב שתיקונים המצריכים בעל מקצוע הם באחריות המשכיר, וזאת על פי מנהג המדינה המקובל.⁴⁹ לגבי הדברה, אכן אין פירוט בחוזה על מי חלה האחריות. ספר 'עמק המשפט' (שכירות בתים נד) חילק בטוב טעם בין חרקים הבאים מחמת מצבו של הבית, ואז הדבר באחריות המשכיר, לבין חרקים הבאים אחרות, שאין להן קשר למצב הבית, ואז הדבר באחריות השוכר, שכן ההדברה היא חלק מאחזקה טבעית של דירה, כניקיון וכדומה. גם אם נחלוק על דבריו ונאמר שמכיוון שמדובר ב'מעשה אומן', ובדבר הדורש בעל מקצוע, החובה מוטלת על המשכיר והוא חייב בה על פי החוזה; נראה שבמקרה זה, כולי עלמא יודו שמדובר במפגע שהוא חיצוני לבית, ועל כן אין סיבה שהמשכיר יהיה מחויב לטפל במפגע זה, כשם שאין לו אחריות על כל דבר אחר שקורה מסביב לדירתו.

48. ע"י במאמר הרב יואל פרידמן, 'הפרשת חלה מעיסה המחולקת לעיסות קטנות', אמונת עתיד 96 (תשע"ב), עמ' 26-32.

49. וראה בספר עמק המשפט, הלכות שכירות בתים סי' לה, באריכות.

**21. תשלום עבור יסודות בנייה לשכן**

שאלה | אנחנו דיירים בבניין בן ארבע קומות, כולל קומת הקרקע. לפני שבע שנים, השכן מקומת הקרקע בנה תוספת של שלושה חדרים לבית שלו, ושילם על בניית היסודות שהיה בהם צורך 20,000 ש. כיום אני רוצה לבנות מעל התוספת שבנה, בקומה שלוש. כמובן שאני צריכה לדלג על קומה, ולשלם מכספי הפרטי עבור העמודים והתקרה של השכן מתחתי ומעלי. אך גם השכן מקומת הקרקע רוצה שאני אשלם לו, חצי מעלות בניית היסודות שבנה, אף על פי שאני בונה רק חדר אחד. שאלתי היא האם עלי לשלם לשכן מדירת הקרקע עבור היסודות? נראה לי שעלות בניית היסודות אמורה להתחלק בין כל דיירי הבניין. האם עלי לשלם את החלק של השכנים (מהקומות האחרות), שעוד לא בנו בכלל?

תשובה | תשלום על היסודות שנבנו מבוסס על שני דברים: 1. קניית חלק מהבסיס, כפי שביאר ה'נימוקי יוסף' (בבא בתרא דף ג ע"א בדפי הרי"ף), שאחד שבנה דבר שמשמש לאחר מכן גם את האחרים, כוונתו להקנות את השטח לכל המשתמשים בו לכשישלמו.⁵⁰ 2. 'נהנה' - כלומר כיוון שהדיירים בקומות העליונות נהנים מעבודתו של דייר קומת הקרקע, הם צריכים להשתתף בהוצאות שלו (שו"ע, חו"מ סי' קנח סעי' ז). מכיוון שהתשלום הוא על קניית השטח או מחמת ההנאה שלך מעבודתו, עליך לשלם על החלק שקנית או לפי ההנאה שלך מהשטח. כלומר אם היסודות הם על שטח גדול יותר מהשטח שאת זקוקה לו, אינך צריכה לשלם על כל עבודתו, אלא רק על החלק שמועיל לך, ועל כן צריך לשער באיזה חלק את משתמשת, מתוך היציקה שלו. לגבי השאלה האם בהשתתפות שלך צריך לקחת בחשבון את האפשרות שבהמשך גם הדיירים האחרים ירצו לנצל את היסודות הקיימים, נראה שבשלב זה מכיוון שהם לא בונים, אין לך אפשרות להתחשב במה שיעשו בעתיד, אלא עליך להתחלק איתו בחצי מההוצאה על השטח שאת משתמשת בו. לאחר מכן, אם ירצו דיירים נוספים לבנות, הם ישלמו לשניכם את חלקם בשטח.

22. הוצאת ילד מהגן באמצע השנה

שאלה | יש לי סכסוך כספי עם מנהל פעוטון שילדי היה רשום בו, ואני מעוניין לשמוע את דעת ההלכה בנדון. הפרטים הם כדלקמן: הילד שלי טופל בפעוטון במשך שנתיים. הוצאנו אותו מהפעוטון בסוף חודש יוני בשנה השנייה, ונדרשנו לשלם גם עבור החודשים יולי - אוגוסט, למרות שהוא לא היה שם בפועל ולו יום אחד במהלך החודשים הללו! טענותיו של מנהל הפעוטון הן שבשנה הראשונה חתמנו על חוזה שבו הדבר היה כתוב, והיינו צריכים לדעת זאת. בעל הפעוטון לא מצא את החוזה מהשנה הראשונה, ואנחנו באמת לא זוכרים אם חתמנו על חוזה כזה, או לא. מה שבטוח הוא שלא ידענו מעולם כי נידרש לשלם אם נוציא את הילד לפני סוף השנה, כאמור לעיל.

50. ראה שו"ע, חו"מ סי' קנז סעי' י; ונתיבות המשפט, לשו"ע שם ס"ק ז.

עוד טוען בעל הפעוטון, שהתכנון הכלכלי של הפעוטון מתחילת השנה, מבוסס על סך כל ההכנסות הצפויות מידי חודש, בהתאם למספר הילדים, וברגע שילד אחד יוצא - זה פוגע בהכנסות. לגבי טענה זו, שאלתי את המנהל הקודם של הפעוטון, שהיה אך לפני שנתיים בתפקיד, והוא אמר לי במפורש שאין זה נכון, ולא כך בונים את תקציב הגן. השאלה היא (על בסיס האמור לעיל בלבד!) אם אכן אני חייב לשלם על חודשים יולי - אוגוסט?

תשובה | בשאלה מעין זו ראוי לפנות לבית דין או לרב שיכריע. אך נכתוב כמה עקרונות כלליים. לגבי החוזה שחתמתם עליו יש לדון בו כאשר ימצא, אך באופן עקרוני, אם נחתם חוזה, והוא נעשה כדין, הרי שהוא מחייב את הצדדים. גם בלא חתימה על חוזה, בדרך כלל המנהל הוא לרשום ילד לגן או לפעוטון לשנת לימודים מלאה, אלא אם כן מסכמים מראש על תקופה חלקית בלבד.⁵¹ מלבד זאת, במקומות רבים מספר הילדים הוא מוגבל, וממילא כשנרשם ילד לגן, דוחים ילדים אחרים שרוצים להירשם לגן לכל השנה, ויש בזה גם 'דבר האבד', כלומר הפסד שלא ניתן לתיקון. על כן נראה שבאופן עקרוני, יש חובה לשלם לגן את מלוא התשלום על כל השנה, אלא אם כן הוצאת הילד היא מחמת אונס; למשל אם התברר שהגן אינו מתאים לו וכדומה. אך כפי הנראה אין זה המקרה כאן, כיוון שהילד היה רוב השנה בגן.⁵² לגבי שיעור התשלום, בדרך כלל אם הפועל אינו עובד צריך לנכות לו משכרו, ולשלם לו רק כ'פועל בטל', דהיינו בניכוי הרווח של העובד מכך שאינו צריך לעבוד. אך אף על פי כן, אם אין הנאה של ממש בביטול המלאכה, כיוון שבלאו הכי הגנות עובדות עם הילדים האחרים, נראה שאין מקום לנכות, ויש לשלם את התשלום במלואו.⁵³

23. פשיטת רגל

שאלה | ברצוני לשאול מה עמדת ההלכה במקרה שלקוח הזמין מוצר מחברה ושילם עבורו, ולפני העברת המוצר לקונה, פשטה החברה את הרגל, ומונה לה כונס נכסים. הלקוח מבקש לקבל את המוצר שעבורו הוא שילם (שנמצא במלאי החברה). כונס הנכסים מסרב לכך, וטוען שיש בכך העדפה לנושה זה על פי נושים אחרים, ולכן הפתרון הוא לחלק את כל נכסי החברה בין הנושים על פי מבחנים משפטיים אחרים. מהי דעת ההלכה בנידון?

תשובה | בנושא פשיטת רגל, נחלקו הדעות בין הפוסקים. ראה 'פתחי חושן' (הל' הלואה פ"ב הערה סג), שהביא מקורות רבים מספרי השו"ת, שמהם עולה שאם הייתה מחילה מתוך הכרח על חלק מהחובות, היא אינה מחייבת את המוחל, ולכשירחיב לחייב - יכול המוחל לשוב ולתובעו.

51. ראה פתחי חושן, הל' שכירות פ"י הערה א, על פי דברי שו"ת דברי מלכאל ג, ס' קנא.
52. שו"ע, חו"מ ס' שלג סעי' ב. בעניין זה ראה בפתחי חושן, הל' שכירות פ"י סעי' ז ובשו"ת משפטי ארץ בפרק על חזרת מעסיק.
53. כך מכריע פתחי חושן, הל' שכירות פ"י הערה כב.



אמנם הוא דן שם בשאלה, האם משום 'דינא דמלכותא דינא', יש לחלוקה אחרי פשיטת רגל תוקף. הוא מכריע שאם מדובר בחברה בע"מ, נראה שבוודאי שהמסחר עמה הוא על דעת המנהג המקובל בחברות כאלו, ואם מדובר באדם פרטי, הרי שמדברי רבי עקיבא איגר (הגהות לשו"ע חו"מ סי' יב ס"ק יג) עולה, שיש למנהג הסוחרים תוקף בעניין זה. כך גם העלה שו"ת 'אגרות משה' (חו"מ ב, סי' סב). מאידך נראה ששו"ת 'מנחת יצחק' (ג, סי' קלד) חולק על כך, וסבור שאין לחלוקה אחרי פשיטת רגל תוקף, וכן האריך בזה שו"ת 'חלקת יעקב' (חו"מ סי' לב). דעה מחודשת הועלתה בשו"ת 'משנה הלכות' (ו, סי' רעז), ולפיה חברה בע"מ היא שותפות בתנאי שלא תהיה אחריות, ועל כן גם בלא החוק, הדין הוא בדומה להצעת בעל 'פתחי חושן', שאם פשטו את הרגל - בעלי החוב מפסידיים, אלא אם כן הייתה בזה רמאות. כך היא גם דעת הר"מ שטרנבוך (שו"ת 'תשובות והנהגות' ב, סי' תשא).

ראה עוד במאמרו של הרב שלמה דיכובסקי (תחומין יח, עמ' 26) שמחזק את גישת ה'אגרות משה' ורואה בתקנה של פשיטת הרגל את טובת החברה. הרב אברהם שרמן (תחומין יט עמ' 214 הערה 4) מציין עוד דעות רבות בעניין בפוסקים, שקיבלו את הסדרי החובות, כמנהג המדינה.⁵⁴

סיכום

נראה שלדעת רוב הפוסקים יש לחלוקה אחרי פשיטת רגל תוקף משום המנהג והחוק, ובוודאי אם מדובר בחברה בע"מ. במקרה של רמאות, יש מהפוסקים שמתירים לתובע לשוב ולתבוע, עד שיקבל את ממונו.

24. ויתור על ממון המגיע לי, והודעה לחייב שה' ישפוט ביני ובינו

שאלה | אני עצמאי שנותן שרות. נתקלתי במקרה שלקוחה רכשה מוצר לתיתו במתנה לבנה, וביקשה שאתקין לו אותו בהפתעה, אמרתי לה שהמוצר מצריך הכנה, וכשאסיים להכינו, אתקין אותו לבנה. היא אמרה שתשלם לי במזומן, וגם אני רכשתי את המוצר במזומן. היא שילמה לי לפי הסיכום בינינו 2100 ₪, הכנתי את המוצר, והתקשרתי לבן כדי לתאם התקנה. בשיחת טלפון עם הבן הוא הודיע לי שכבר רכש את המוצר, ואין לו צורך במוצר נוסף. לאחר דין ודברים ארוך ביני לבין הלקוחה, אמרתי לה שתשלם כמה שהיא חושבת, וה' ישפוט ביני לבינה, ואם מגיע לי, אקבל זאת בדרך אחרת מבית דין של מעלה, ומבחינתי העניין סגור. לבסוף היא שילמה 200 ₪, וטענה שסחטתי אותה באיום של בית דין של מעלה.

שאלתי היא האם נהגתי שלא כשורה? האם זה 'מוסר דין לשמיים'? לא קיללתי ולא ביקשתי שיקרה לה כל רע. האם הייתי צריך לוותר לגמרי על מה שמגיע לי?

תשובה | הגמרא קובעת (בבא קמא צג ע"א):

'אמר רב חנן: המוסר דין על חבריו - הוא נענש תחילה, שנאמר: ותאמר שרי אל

54. ראה עוד תחומין כ, עמ' 79 הערה 1, שציין ל'חקרי לב', שחולק על כך.

אברם חמסי עליך, וכתוב: ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה; והני מילי, דאית ליה דינא בארעא (= דברים אלו אמורים רק כשיש לו דין בארץ).
 וכתב הר"ן (על הרי"ף ראש השנה ג ע"ב):
 ומוסר דין על חברו. כמו ישפוט ה' ביני ובינך שאומרים כלום ראוי הוא זה שיענש חברו על ידו...
 הר"ן מוסיף ומביא את שאלת הראשונים, מדוע שרה נענשה, הרי לא היה לה בית דין ללכת אליו:
 ושרה נמי להכי איענשה משום דהוה לה דיינא והוה לה למיזל קמיה (= ושרה נענשה משום שהיה לה דיין ללכת לפניו) דהיינו בית דינו של שם א"נ הוה לה למימר לאברהם מקמי הכי דאע"ג דליכא דיינא מיבעיא ליה למימר להווא פלניא מקמי דלישויה להקב"ה דיינא עליה (= תירץ שני: היה לה לומר לאברהם לפני התלוה לשמים שכן למרות שאין דיין צריך לומר לאותו פלוני לפני שעושים את הקב"ה דיין עליו).
 מתירוצו השני עולה שגם כשאין בית דין יש חובה על הנפגע להודיע לשני שבכוונתו למסור דינו לשמים. בעקבות כך פוסק הרמ"א (חו"מ סי' תכב סעי' א):
 אסור לבקש דין מן השמים על חברו שעשה לו רעה. ודוקא דאית ליה דיינא בארעא (= כשיש לו דיין בארץ). וכל הצועק על חברו, הוא נענש תחלה (גמרא פ' החובל). וי"א דאפילו לית ליה דיינא בארעא (= דיין בארץ) אסור לצעוק עליו, אלא אם כן הודיעו תחלה.
 על כן אדם שיש לו אפשרות להביא את דבריו לבירור לפני בית דין או רב המוסכם על הצדדים, אסור לו לומר משפט כמו: 'ה' ישפוט ביני ובינך'. גם אם מדובר בדבר שאין כדאי להביאו לבירור אצל רב, או שאין מי שיכול לברור בעניינו מסיבות שונות, צריך להזהיר את השני, שבכוונתך למסור דינו לשמים, לפני שעושים זאת. אמנם בניסוח שהעלית בשאלה יש מקום להבין שאתה מוחל על הכסף ומתייאש ממנו, וייתכן שאין זו נחשבת מסירת דין לשמים, שכן אתה מוותר על הכסף, ומקווה שמשמים ישלימו לך ממקום אחר. אבל לאור המקורות המובאים לעיל, נראה שעדיף להימנע מסגנון זה בכלל.



25. **בעיות שונות בקנייה ממכונה לממכר משקאות** (הרב אריאל בראלי)
שאלה | 1. מי שמצא עודף בתא של מכונת משקאות, האם צריך להחזירו לבעל המכונה?
2. מי שקיבל מהמכונה שתי פחיות בטעות, מה עליו לעשות?



3. האם מותר להכות במכונה כאשר המטבע נתקע?
4. במקרה שאדם שילם עבור משקה ולא קיבל אותו, והלך לדרכו. האם מותר למי שראה זאת להוציא פחית במקומו, על ידי הכנסת היד לתוך המכונה?
- תשובה | 1.** כסף הנמצא בתא של מכונת המשקאות יכול להגיע משני מקורות. אפשר שהמכונה הוציאה עודף בטעות, והכסף שייך לבעל המכונה, ואפשר שקונה שכח ליטול את העודף שלו. היות ובעל המכונה מודע לספק העומד בפני המוצא, מהו מקור הכסף, הוא מתייחס מראש ולכן המוצא יכול לקחת את הכסף לעצמו. ניתן לדמות זאת להלכה הנמצאת ברמב"ם: 55 'תמרים שמשיר אותן הרוח מותרות, שהבעלים מחלו אותן לכל אדם וזו היא חזקתן'. בכל מקרה אין בעל המכונה זוכה בכסף מדין 'קניין חצר', היות והתא במכונה אינו נחשב ל'חצר המשתמרת'. 56
2. כאשר המכונה מוציאה שתי פחיות, הרי ברור שהפחית היתרה שייכת לבעל המכונה, ולכן מוטלת על המוצא מצוות השבת אבדה. עליו לנסות לאתר את בעל המכונה ולהשיב לו את אבדתו. דין זה עולה מתוך המובא בגמרא בבא מציעא (כא ע"ב), לגבי עצי זית שהשירו פירות לרשות הרבים, שיש להחזירם לבעליהם, כי ניכר שהגיעו מעץ זה, ולא השאירו עוברי אורח. אך אם המכונה מוצבת במקום שידוע שיש שם אנשים רבים שאינם מחזירים אבדות, אז בעל המכונה מתייחס מראש, ואין חובה להחזיר את הפחית הנוספת.
3. אין היתר להזיק כדי לגבות חוב. לכן אם ישנה אפשרות לדבר עם בעל המכונה, יש לעשות כן. אם אין בנמצא מספר הטלפון שלו, מותר להכות קלות על המכונה מתוך הנחה שיש סיכוי שהכסף יצא, ולא ייגרם נזק למכשיר. הכלל הוא שמותר לאדם לעשות דין לעצמו כדי להחזיר לעצמו את כספו, 57 אך עליו להיזהר שלא לגרום לנזק מיותר (בבא קמא כח ע"א 'היה לו לשומטו').
4. מי ששילם ולא קיבל תמורה, זכאי לבקש החזר מבעל המכונה. כאשר המכונה לא הוציאה פחית, מה שנשאר בתוך המכונה עדיין אינו שלו. ואף שבעל המכונה חייב להחזיר לו את כספו, אין לכך השלכה על רשותו להוציא מה שתקוע במכונה, לכן אסור להכניס את היד ולהוציא פחית במקרה זה.

26. נזקים שנגרמו בעקבות השאלת רכב (הרב אריאל בראלי)

שאלה | אדם שאל רכב משפחתי לצורך נסיעה לשבת. הדרך התארכה מעבר למצופה, וכדי להגיע לפני שבת היה צורך לנסוע על שולי הכביש. צמיג של הרכב נחתך מברזל, ובכל זאת הנהג המשיך בנסיעה עד כניסת שבת. הנזק שנגרם לרכב היה השחתת הצמיג והמתלה של הגלגלים. הרכב היה במוסך במשך יומיים. באלו נזקים חייב הנהג?

55. רמב"ם, הל' גזלה ואבדה פט"ו.

56. שו"ע, חושן משפט הלכות מקח וממכר סי' ר סעי' א.

57. שו"ע, חושן משפט סימן ד סעי' א.

תשובה | שואל חייב בכל נזק שנגרם לחפץ, חוץ מ'מתה מחמת מלאכה'.⁵⁸ כאשר צמיג מתפוצץ בנסיעה רגילה, שואל פטור מלשלם, כי על דעת כן קיבל את הרכב,⁵⁹ ונחשב ל'מתה מחמת מלאכה'. אך על צמיג שנחתך מחמת נסיעה בשוליים לא ניתן לומר כן, ולכן חייב השואל על תיקון הצמיג. ניתן לדמות זאת למשנה (ב"מ פ"ו מ"ד): 'השוכר את הפרה לחרוש... בבקעה וחרש בהר אם נשבר הקנקן חייב'. לגבי המתלה, חייב השואל לשלם עליו מדין 'מזיק', משום שהוא נסע ברשלנות על צמיג בלי אויר. אולם על נזק שנגרם בשל כך שהרכב נשאר במוסך למשך יומיים אין לחייב את השואל, מפני שזהו נזק עקיף.⁶⁰



27. צרכנות ומסחר הוגן (הרב שלמה אישון)

שאלה | באיזה הפרש בין מחיר שמציע יהודי למחיר שמציע גוי, אין חובה לקנות מיהודי, ומותר לקנות מגוי? לדוגמא: מחיר של ליטר שמן זית מתוצרת הארץ - עבודה עברית, הוא 44 ש"ח, ואילו מחירו של ליטר שמן זית באותה איכות מתוצרת חוץ (ספרד), הוא 33 ש"ח. יש לציין שאנו צורכים כליטר שמן זית בחודש.

תשובה | נאמר בתורה (ויקרא פרק כה יד): 'וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל תֹּנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו, מִבֵּיא שֵׁם רִשִּׁי אֶת דְּרֹשֶׁת חֲז"ל: מנין כשאתה מוכר, מכור לישראל חברך, תלמוד לומר וכי תמכרו ממכר לעמיתך מכור, ומנין שאם באת לקנות קנה מישראל חברך, תלמוד לומר או קנה מיד עמיתך.

הרמב"ם והשולחן ערוך לא הביאו זאת להלכה, אולם בשו"ת הרמ"א (סי' י), הוא פסק כך להלכה, והדגיש שאין לומר שדין זה הוא רק כאשר המחירים זהים, אלא שגם כאשר הגוי מוזיל, אם הדבר אפשרי, יש לקנות מיהודי. נשאלת השאלה עד איזו שיעור הוזלה שהוזיל הגוי, עדיין יש לקנות דווקא מיהודי, ומאיזה שיעור הוזלה שהוזיל הגוי, מותר לקנות ממנו ולא מהיהודי?

בעניין זה נכתב בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ג סי' קכט):

עדיין יש לעיין כמה השיעור ההפסד בזה, שיפטור עי"ז מלקנות מישראל, ואם נאמר דרך בשיעור הפסד מרובה נפטר בזה, אז היינו באים להמבואר בפוסקים,

58. שו"ע, חו"מ סי' שמ סעי' א).

59. אמנם לדעת הרמב"ן (בבא מציעא צו) המשאיל פשע בכך שנתן כלי שאינו כשיר לעמוד במשימה, ולפי זה יש לדון בתקר שנגרם מחמת מסמור, משום שאין כאן פשיעה, והדבר תלוי במחלוקת הש"ך והסמ"ע לגבי חרב שאולה שנפלה בשבי; עי' סמ"ע לשו"ע, חו"מ סי' שמ סק"ח.

60. שו"ע, חו"מ סי' שז סעי' ו. יש הסוברים שניתן לחייב שומר שאינו מחזיר בזמן את החפץ מדין 'שבת', על פי תשובת נודע ביהודה, (חו"מ ב, סי' נו). אולם הרב דב ליאור והרב צבי בן יעקב הורו לנו שזה נכון רק בשוכר.



לענין השיעור הפסד מרובה, הנאמר בפוסקים לענין או"ה, דיש סוברים לחלק בין עני לעשיר, ויש סוברים דאזלינן בתר שתות מהקרן... אכן מצאתי בס' דרכי תשובה (יו"ד סי' קנט ס"ק ז), שהביא מס' מרבה תורה (סק"ח), שכתב, די"ל דדוקא כשהריבית שיקח מהעכו"ם, הוא פחות משהו פרוטה, אז יקדים הישראל, אבל אם הריבית שיקח מהעכו"ם, הוא כשיעור שוה פרוטה, העכו"ם קודם וסיים בצ"ע עיי"ש, ולפי דברינו גם נדון דידן דינו כמו בריבית, ולמעשה צ"ע כמו בשם כנ"ל.

מכאן שאם ההפרש בין המחיר שמציע הגוי לבין המחיר שמציע היהודי הוא יותר משישית מהקרן - אין חובה לקנות מהיהודי; אם ההפרש הוא פחות מ'שווה פרוטה' - יש חובה לקנות מהיהודי; אם ההפרש הוא בין שני השיעורים הללו - יש ספק אם להעדיף לקנות מהיהודי. בנידוננו, ההפרש בין המחיר שמציע הגוי לבין המחיר שמציע היהודי הוא למעלה משישית מהקרן, ועל כן מותר לקנות את תוצרת הגוי, הזולה יותר. עם זאת יש לציין את מה שכתבו בשם הרב קוק זצ"ל (מפי השמועה), שלקנות מיהודי זה גדר הדומה לגדרי הידור מצווה, ולכן השיעור הוא עד שליש (הרב אבינר, תחומין לב, עמ' 131).

28. זכויות יוצרים (הרב שלמה אישון)

שאלה | ברצוני לשאול כמה שאלות בנוגע לזכויות היוצרים על מערכת הפעלה של מחשב (windows) ועל מעבדי תמלילים (office) וכדומה.

1. קניתי מערכת הפעלה לאחד מהמחשבים שבביתי. לפי הגדרות המוצר, אסור להתקין את המערכת על שום מחשב אחר. האם בכל זאת מותר לי להתקין את מערכת ההפעלה שרכשתי על מחשבים אחרים שברשותי (לשימוש פרטי בלבד, כמובן), או להתקין מערכת הפעלה על המחשבים האחרים שברשותי בדרך לא חוקית אחרת, מאחר שכבר רכשתי את התוכנה? האם למוכר יש זכות להגביל את השימוש במוצר רק למחשב אחד?

2. המחשב שעבורו רכשתי את מערכת ההפעלה נתקע, וברצוני להתקין את המערכת שוב. נתקלתי בשתי בעיות: א) שום טכנאי אינו מוכן להתקין מחדש את המערכת שבידי, מחמת יושנה. ב) אינני בטוח שהדיסק המקורי עדיין ברשותי; יכול להיות שהוא הלך לאיבוד. השאלה היא, האם במציאות כזו מותר לי להתקין מערכת הפעלה במחשב באופן לא חוקי, מאחר שכבר רכשתי את מערכת ההפעלה למחשב הזה?

3. אם התשובה לשאלה הקודמת היא שהדבר מותר, האם זה משנה אם מערכת ההפעלה שאני רוצה להתקין זהה למערכת המקורית שהייתה בידי, או שמדובר במערכת הפעלה מסוג שונה?

תשובה | 1. יש למוכר זכות להגביל את השימוש במוצר שקנית, ולאסור על התקנתו ביותר ממחשב אחד, ולכן אין להתקין את מערכת ההפעלה במחשבים נוספים.

2. היות שרכישת הדיסק, כמוה כרכישת רישיון להתקנת התוכנה במחשב אחד, אתה רשאי להתקין שוב על אותו מחשב את התוכנה שהייתה לך - גם אם הדיסק המקורי אבד, באמצעות דיסק אחר או בדרך אחרת.
3. הרישיון שהיה לך הוא להתקנת מערכת הפעלה מסוימת, ולכן אתה רשאי להתקין רק מערכת הפעלה כמו זו שהייתה לך.

29. הלוואה וריבית (הרב שלמה אישון)

שאלה | נפסק ב'כתר, מחקרים בכלכלה ומשפט על פי ההלכה' (כרך א') עמ' 168, שהצמדה למדד המחירים לצרכן אינה נחשבת ריבית, ועל כן אינה מצריכה היתר עיסקא. יש לי שאלה על כך: כספו של אדם מסוים נמצא בחשבון עו"ש, והוא מלווה לחברו סכום נכבד למשך שנתיים. אם הכסף של המלווה היה ממשיך להימצא בחשבון העו"ש, הוא היה נפסד, שכן הכסף שבחשבון העו"ש אינו מוצמד למדד. יוצא אפוא שכאשר הלווה יחזיר את הכסף למלווה לאחר שנתיים, כספו של המלווה יתרבה גם מבחינת ערכו הנקוב וגם מבחינת ערכו הריאלי. לעומת זאת לולא היה מלווה את הכסף לחברו, לא היה מרוויח.

ברצוני להדגיש, שהדרך היחידה של אדם לשמור על הערך של כספו הינה באמצעות השקעה בפועל, וגם אז ההצמדה למדד שהוא מקבל, הינה נגזרת מתוך הריבית במשק, כך בכל אפיקי החיסכון וההשקעה. לדוגמא אם הריבית המשק הינה 7% והמדד הצפוי הינו 4.5%, אז בתכנית חיסכון, המשקיע יוכל לקבל 2% + מדד. ואם כמו היום, הריבית במשק נמוכה מהמדד, אז הבנקים כלל אינם מציעים פיקדונות צמודים, וגם בשוק, המקמי"ם הצמודים הקצרים נסחרים בתשואה שלילית. (גם מבחינה כוללת, לא יכול להיות שסתם כסף יהיה צמוד, משום שאם כל הכסף הפנוי יהיה צמוד, לא תהיה משמעות לאינפלציה [בעצם היא תהיה אין סופית]). בסופו של דבר גם מבחינה ריאלית, אמנם כספו של הלווה לא התמעט אבל כספו של המלווה גדל.

אשמח לדעת מדוע בכל זאת הצמדה למדד אינה חייבת בהיתר עיסקא?

תשובה | נושא זה מוסבר באריכות בנספח בספר כתר שם עמ' 138 ואילך ע"ש. עיקר העניין נעוץ בהבדל שבין המטבעות בימי חז"ל, שהיו עשויות ממתכת יקרה, ואפשר היה לומר שיש להן ערך מוחלט; לבין המטבעות בימינו, שערכן נובע מכוח הקנייה שבהן. ועל כן אפשר לומר שכאשר הלווה פורע את ההלוואה במטבעות שכוח הקנייה שלהן זהה לכוח הקנייה שהיה במטבעות שלווה - אין בזה ריבית.

העובדה שאם אדם ילווה לבנק על ידי הפקדה בעו"ש, לא יקבל על כך הפרשי הצמדה, אין בה כדי להיות ראיה לכך שהפרשי הצמדה נחשבים לריבית. כך למשל, מותר להלוות פירות בהצמדה לשוויין הכספי, אף שכמובן מותר גם להלוות פירות, ולהתנות שאם יוזלו - יחזירין בלא הצמדה. עם זאת, כפי שנכתב שם בסיכום, לעניין איסור ריבית בהצמדה, יש מקום להבחנה בין מצב של אינפלציה דוהרת, שבו אנשים נמנעו מלהשאיר את כספם בלא הצמדה, לבין מצב של אינפלציה נמוכה, כפי שקיים היום, שבו ערכו של



המטבע יקבע בהתאם לערכו הנומינאלי בלא הצמדה. כמו כן יש מקום להבחין בין דרך מקח וממכר שבו אין איסור ריבית מהתורה ולכן ניתן להקל בהצמדה, לבין דרך הלוואה שבה ייתכן שיש מקום להחמיר לכתחילה.

30. הטבה לעובדים - מניות תמורת חלק מן המשכורת (הרב שלמה אישון)

שאלה | חברה צ"ק פוינט היא חברה ישראלית ציבורית הנסחרת בבורסה בארה"ב. החברה מפעילה תכנית הטבה שנקראת ESPP, לעובדי החברה המעוניינים בכך. התכנית מאפשרת לנכות מהשכר של כל עובד עד סכום של 15% מהשכר החודשי, ואחת לחצי שנה, קונה החברה עבור העובד מניות של החברה, בהנחה גדולה מאוד, בסכום שנצבר עבורו לאורך חצי השנה. העובד יכול לבחור אם לשמור את המניות ולמכור אותן כעבור זמן, או למכור את המניות מיד, ולקבל באופן מיידי את הסכום שהחברה צברה עבורו, בתוספת ההנחה במניות. לדוגמה, עובד ששכרו הוא 10,000 ש"ח, המשתתף בתכנית, יקבל כל חודש את שכרו בניכוי 1,500 ש"ח. ולאחר חצי שנה ייצבר לזכותו סכום של 9,000 ש"ח. נניח שסכום ההנחה לאותה חצי שנה נקבע על 20% (סכום ההנחה תלוי בביצועי שוק המניות לאורך חצי השנה, אך גובה ההנחה יהיה 15% מינימום), החברה תקנה עבור העובד מניות בסכום של 10,800 ש"ח. אם העובד ירצה, הוא יכול למכור את המניות באופן מיידי ולקבל את תמורת המניות שנקנו עבורו, סך 10,800 ש"ח. לאור המתואר לעיל, השאלה המתעוררת היא האם אין חשש ריבית במקרה זה. מאחר שהחברה עיכבה חלק ממשכורתו של העובד לאורך חצי שנה, ולאחר מכן הוא מקבל לידיו סכום גדול יותר.

תשובה | אכן במצב כזה יש חשש ריבית. עיכוב השכר על ידי החברה, כמוהו כהלוואה שמלווה העובד לחברה. הלוואה זו פורעת החברה לאחר חצי שנה על ידי מניות ששווין גדול יותר מקרן הלוואה, וזו ריבית. אפשר יהיה להשתתף בתכנית כזו רק אם ההטבה תיעשה על פי היתר עיסקא שעליו תחתום החברה.

31. סוגים שונים של הלוואות בין חברות (הרב שלמה אישון)

שאלה | הנני בעלים ומנהל של חברה בע"מ, בשותפות עם יהודים.

א. החברה משקיעה באג"ח אחרי ההנפקה, בדרך כלל בשוק המשני בארץ ובחול"ל. האם יש איסור ריבית בהלוואות בין חברות? שהרי לא מדובר ב'לשון את אחיך', כי אין יורדים לנכסי בעלי החברה הלווה, גם במקרה של חדלות פירעון.

ב. ברצוני לשאול האם במקרים הבאים יש איסור ריבית:

החברה לווה מחברות אחרות, בבעלותי ושלא בבעלותי, וזקפת ריבית בגינם. החברה מוכרת ניירות ערך ב'שורט' (דהיינו לווה נכס תמורת עמלת שאילה). כמו כן החברה משקיעה באופציות שתמחורן מגלם נגזרת ריבית. החברה משקיעה באג"ח של חברות בשלב שהם נסחרות בתשואות גבוהות (אג"ח זבל) שמשמעותן שאין נוהגים באג"ח כהלוואה מבחינה עסקית, אלא כאופציה או מניה. לדוגמא אג"ח של 'אלביט' הדמיה,

שנסחר בתשואה לפדיון של 50% לשנה, והשוק מגלם ריבית של 2% לשנה, בגלל שהשוק מאמין שהריבית והקרן לא ייפרעו במלואם, והספקולציה היא כמה ייפרע בפועל בשל הצלחתה העסקית של החברה.

החברה מפקידה ולווה כספים מבנקים בארץ ובחו"ל.

תשובה | א. בנוגע לאיסור ריבית בין חברות - נחלקו בכך פוסקי זמננו. הגישה הרווחת היא שחל איסור ריבית במקרים שבהם החברה מלווה לאדם פרטי. במקרים שבהם החברה היא הלווה (גם אם לווה מאדם פרטי), דעת הגר"מ פישטיין (אגר"מ יו"ד ח"ב סי' סג) שאין בכך איסור ריבית כלל; דעת הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה חלק א' סימן כ"ח) שיש בכך איסור ריבית דרבנן; ודעת הגרצ"פ פרנק (הר צבי יו"ד סי' קכו) שיש בכך איסור ריבית מדאורייתא. מכאן שכאשר מדובר בהלוואה בין חברות (כלומר שגם המלווה וגם הלווה הם חברות) - יש על מי לסמוך שאין בכך איסור ריבית. אך כאמור, הדבר אינו מוסכם על כל הפוסקים, ולכן טוב לעשות היתר עיסקא.

ב. בנוגע לשאלות הבאות, הרי שאם מדובר בעסקה בין חברות, הכול כפוף לאמור לעיל. להלן נדון בשאלות, בהנחה שאיסור ריבית נוהג גם בין חברות.

מכירה ב'שורט': היות שעמלת ההשאלה נקבעת בהתאם לאורך תקופת ההשאלה, הרי זו בעצם ריבית (אף שאינה נקראת כך). גם השימוש במונח השאלה אינו מדויק כאן, משום שהשואל אינו מחזיר את אותו נייר הערך שהשאל, אלא נייר ערך אחר - זהה, ולכן זוהי בעצם הלוואה בריבית האסורה.

גם אילו לא הייתה עמלת השאלה, עלול הדבר להיות אסור לפי דיני הלוואות חפץ תמורת חפץ, אך לא ניכנס לכך, כי כאמור, בכל מקרה הדבר אסור מחמת עמלת ההשאלה.

השקעה באגח"ים נושאי ריבית: אם לחברה המנפיקה אין היתר עיסקא - ההשקעה אסורה.

עסקאות עם בנקים בארץ: עסקאות אלו מותרות, משום שיש לבנקים היתר עיסקא. עסקאות עם בנקים בחו"ל: אם מדובר בבנקים של גויים - מותר לעשות איתם עסקאות. אם מדובר בבנקים של יהודים - יש לבדוק אם יש להם היתר עיסקא.

32. איסור ריבית בהלוואות בין חברות (הרב אורי סדן)

שאלה | ביררתי ביסודיות את נושא האג"ח של הבנקים, וראיתי שכמעט בכל הבנקים נעשית הנפקת האג"ח על ידי חברת בת, ולחברת הבת אין היתר עיסקא משלה. אולי יש מקום לומר שכיוון שחברה זו מוגדרת תאגיד עזר, אין זה דומה לשאר חברות הבת, אבל קשה מאוד להכריע בזה, ולמעשה מבחינה משפטית היא מתנהלת לגמרי כשאר חברות הבת, עם הנהלה נפרדת וכו'. יש בנק אחד שנעשה בו היתר עיסקא גם לחברת ההנפקות, והוא בנק ירושלים, אבל גם בו נעשה הדבר רק לפני כמה שנים. כפי שהבהרתם במכתבכם הקודם, גם אתם סוברים שהיתר עיסקא של חברה אינו מועיל לחברת הבת שלה, אם כן צריך עיון גדול, איך האגח"ים של הבנקים מותרים [כמו לאומי מימון, אגוד



הנפקות, פועלים הנפקות, וכו']. לכאורה לא צריכה להיות בעיה, לפחות מכאן ולהבא, לעשות היתר עיסקא גם לחברות בת אלה, אבל הדבר טרם נעשה. בדקתי גם היתרי עיסקא של הבנקים הישנים, אם בכלל כתוב בהם שההיתר כולל את חברות הבת, וראיתי שברבים מהם הדבר לא נזכר.

בנוגע להיתרי העיסקא, אכתוב כאן פירוט של החברות המנפיקות אגחי"ם, שחשוב לי כרגע לדעת את התאריכים של ההיתרים שלהם, לפי המסמכים שיש לכם, ואשמח לקבל בהמשך גם את השאר. כמובן אם יש לחברה כמה היתרים, צריך לרשום את התאריך הראשון.

(א) בזק (ב) סלקום (ג) הפניקס (ד) שופרסל (ה) בריטיש ישראל (ו) פז נפט (ז) כללביט (ח) מכתשים (ט) הראל (י) דקסה (יא) מטריקס (יב) מנורה (יג) נצבא (יד) כלל תעשיות (טו) אפריקה ישראל להשקעות.

עוד רצוני לדעת האם לפרוטרום, רמי לוי ודש איפקס - יש היתרי עיסקא?

תשובה | לגבי תאגיד עזר בנקאי, מסתבר כי היתר העיסקא שעליו חתום הבנק עצמו, מחייב גם אותו. זאת משום שצורת התארגנות של הבנק, מאפשרת לנהל כמה תחומים בנפרד, אך בסופו של דבר, כאשר נחתם הסכם של אדם מול הבנק, ברור לשני הצדדים כי הבנק ייתן את השירות בעצמו או באמצעות תאגידי עזר בנקאיים שברשותו, מבלי להבחין ביניהם. לעומת זאת חברות בת בנקאיות, מסתבר כי דינן כשאר חברות הבת, העוסקות בתחומים שונים מתחומי חברות האם, ולעסקאותיהן אין לשעבד אלא את נכסיהן ולא את נכסי הבנק כולו. עדיין יש מקום להעלות את השאלה על שולחן גבוה, ואנו נעשה זאת בלנד"ד בהקדם.

לגבי היתרי עסקה לחברות שציינת:

(א) בזק - כה טבת תשנ"ב (ב) סלקום - ט"ז אייר תשנ"ט (ג) הפניקס - כ"ו שבט תשס"ד (ד) שופרסל - כ"ח אדר ב' תש"ל (ה) בריטיש ישראל - כ"ז אב תשס"ה (ו) פז נפט - יב שבט תש"ע (ז) כללביט - לכלל ביטוח אין הנפקה של אג"ח (ח) מכתשים - כה טבת תשס"ט (ט) הראל - להראל השקעות אין הנפקה של אג"ח (י) דקסה - איני מכיר (יא) מטריקס - אינם מחזיקים בהיתר עיסקא, השקעה באג"ח שלהם אסורה! (יב) מנורה - מנורה ביטוח - כ"ב תמוז תש"ע; מנורה החזקות - ז' כסלו תש"ן (יג) נצבא - ז שבט תשע"א (יד) כלל תעשיות - אינה נכללת במדד ת"א 100, לא ידוע לנו עליה דבר (טו) אפריקה ישראל להשקעות - ב' מנחם אב תשס"ג.

פרוטרום - אינה מנפיקה אג"ח; רמי לוי - יש היתר עיסקא; דש איפקס - אינם מחזיקים בהיתר עיסקא.

33. האם יש איסור ריבית בהלוואה פרטית בריבית נמוכה (הרב שלמה אישון)

שאלה | יש לי חבר שיש לו סכום גדול של כסף. הלה דר בארה"ב, ורוצה להשקיעו בארץ. במניות אין הוא רוצה להשקיע, והוא חשב על רעיון: לחבר הזה יש אח בצפון,

שבונה כעת בית עם צימר להשכרה. האח זקוק להלוואת משכנתא, והחבר שלי חושב לסכם עם אחיו להלוות לו במקום הבנק את הסכום, ולקחת ריבית נמוכה יותר מהבנק. השאלות הן: האם יש כאן איסור ריבית? אם כן, מה ההבדל בין הלוואה פרטית למשכנתא? אם צריך לעשות היתר עיסקא, כיצד יש לעשות אותו?

תשובה | יש כאן איסור ריבית כמו שיש גם בכל במשכנתא, ולשם כך יש לבנקים היתר עיסקא. אם חברך רוצה להלוות הלוואה זאת, הוא צריך לעשות היתר עיסקא. ניתן למצוא טופס היתר עיסקא פרטי, באתר של מכון כת"ר.

שאלת המשך (1) | בהמשך לתשובת הרב - ראיתי את שטר היתר העיסקא שלכם. שם כתוב שיש רווחים והפסדים, ויש שני שליש ושליש וכו'. אבל במקרה שלנו, הרי החבר שלי מלווה לאחיו בלי אפשרות להפסד - אלא אם כן יפשוט האח את הרגל וכדומה. איך ייתכן שמותר להלוות הלוואה כזו, אפילו עם היתר עיסקא?

שאלה נוספת: האח ירצה שאת כל הרווחים מהשכירות בעתיד יקבל אחיו (הלווה), והמלווה רוצה רווח של אחוז מסוים, שאיננו תלוי בהפסד, ושאננו תלוי בשליש ושני שליש, בדומה לבנקים. האם מותר לכתוב בהיתר העיסקא שחצי מהסכום יהיה הלוואה בלא רווח, וחצי יהיה פיקדון, והריביות על הפיקדון יהיו כאלו שיגלמו אחוזים ריאליים הדומים למשכנתא, על כלל הסכום? למשל, אם מלווים חצי מיליון, ורוצים שבעוד עשרים שנה יחזיר 650,000 (כך שירוויח פחות מהבנקים), האם ניתן לומר שרבע מיליון הם הלוואה, ורבע מיליון הם פיקדון עם ריבית של 150,000 (60%)? ואם כן, האם אין זו הערמה?

תשובה | יכול להיות הפסד, אם למשל ההכנסות מהשכירות לא יכסו את הוצאות הבנייה. נוסף לכך הלווה רשאי להשתמש בכספים גם להשקעות אחרות חוץ מהבנייה, וייתכן שבהם יהיה הפסד. לא שייך לקבל ריבית על פיקדון. פיקדון הוא כספו של המפקיד, ולכן אם הפסיד - המפקיד הוא הנושא בהפסד. הלוואות הניתנות דרך הבנק נעשות על פי היתר העיסקא, ואם היו הפסדים, המלווה והלווה שותפים בהפסדים. העניין הוא שקרוב לוודאי הלווה לא יצליח להוכיח שהפסיד.

שאלת המשך (2) | הבנתי מתשובת הרב כי ייתכן שיהיו הפסדים, וממילא הבנתי את עצם ההיתר של היתר העיסקא. לא הבנתי האם מותר להלוות חצי מיליון ש"ח ולהתנות לקבל 650 אלף. חצי יהיה הלוואה בלי ריבית (היינו 250 אלף), ובחצי השני (250 אלף), הם יהיו שותפים. האם יהיה מותר להתנות שכעבור תקופת זמן יקבל האח על החצי השני 400 אלף ש, או שזה מוגזם, או שזה יהיה תלוי ברווחיו האמיתיים של האח מהשכרת הצימר? (מה שכמובן לא רצוי למלווה, שכן הוא רוצה רווחים קבועים)?

תשובה | עקרונית, אפשר להתנות גם על רווחים גבוהים מאוד, אלא שיש אומרים שכל זה רק כאשר יש אפשרות אפילו רחוקה שאכן תהיה השקעה כלשהי, שניתן להפיק ממנה רווחים בשיעור זה. והיות שהלווה רשאי להשקיע בכסף כראות עיניו, הרי ניתן לתלות שהשקיע בעסק הזה והרוויח, אלא אם כן הוא עומד בנטל הראיה שנקבע בהיתר העיסקא (שבועה), ומוכיח שלא הרוויח. יש מהפוסקים הסבורים שאף אם ברור שלא



הרוויח סכומים כאלו, הרי כל עוד קיימת אפשרות ללווה להישבע ולהיפטר בהתאם לתנאי היתר העיסקה, הרי שאם יחליט שלא להישבע, ניתן יהיה לגבות ממנו את מלוא הסכום שנקצב ביניהם - אף אם ידוע שלא הרוויח אותם.

34. הלוואות בהיתר עיסקא (הרב שלמה אישון)

שאלה | האם יכול להיות שיש אפשרות בהיתר עיסקא לגבות מיהודי 2000 שקל בחודש על הלוואה של 8000 שקל, והאם הוא יכול להלוות 8000 ולדרוש 22000, אחרי שנתיים?
תשובה | עקרונית, הדבר יכול להיות אפשרי. השאלה היא האם ההלוואה ניתנה אך ורק למטרה מוגדרת, או שהלווה רשאי להשקיע את הכסף בעסקים כראות עינו. אם הלווה רשאי להשקיע את הכסף כראות עינו - הרי כל עוד שקיימת אפשרות תיאורטית שירוויח סכום זה בעסק כלשהו - מותר. ויש אומרים שהדבר מותר, אפילו אם אין אפשרות תיאורטית לרווחים כאלה.

35. חוזה שכירות בדוי, לצורך קבלת מלגה (הרב שלמה אישון)

שאלה | אני מעוניין למלא טופס לבקשת מלגה ממשרד החינוך. הדרישה היא ממי שיש לו דירה בבעלותו - לצרף אישור על המשכנתא, וממי שמשכיר דירה - לצרף אישור שכירות (בשניהם יש צורך שיהיה רשום גובה התשלום); ומי שאין לו משכנתא או שכר דירה, אינו רשאי להגיש בקשה.

הבעיה שלי היא שאני משלם את המשכנתא לאדם פרטי (לאבא שלי). האם מותר לי להמציא חוזה שכר דירה, שעליו רשום בדיוק סכום המשכנתא שאותו אני משלם לאבי? בלי צירוף מסמך כזה, וודאי ידחו את הבקשה שלי למלגה.

תשובה | אכן יש הגיון בסברתך, שאין להבחין בין החזרת משכנתא לבנק לבין החזרת הלוואה להורים, אך למרות זאת נלע"ד שאין זה מתיר לשקר, ובמיוחד שיש גם חשש חילול השם אם תיתפס. זאת ועוד, משרד החינוך הוא הקובע את הכללים שעל פיהם ייתן את המלגה, ומשקבע את הכללים, אסור לחרוג מהם. אף אם הדבר נראה לך חסר הגיון, לכן אסור לך לצרף חוזה שכירות בדוי לשם קבלת המלגה.

36. עובדים ומעבידים (הרב שלמה אישון)

שאלה | אשתי עבדה לפני החתונה במשך שנתיים וחצי בניקיון. היו בתים שהיא עבדה בהם תקופות קצרות, והיה בית אחד שהיא עבדה בו ברצף בכל השנתיים וחצי, כולל בחופשות. כשאשתי באה לעבוד שם, מלכתחילה לא התנתה את עבודתה בכך שהמעסיקה תשלם ביטוח לאומי כחוק, אבל המעסיקה מיוזמתה אמרה לה שהיא משלמת עבודה ביטוח לאומי. ביודעה שהמעסיקה משלמת עבודה ביטוח לאומי, היא התמידה בעבודה זו, והגיעה עד לשם גם בחופשות כדי לא לפספס. אחרי שהתחתנה ועזבה את העבודה, היא גילתה שהמעסיקה שלה שילמה עבודה ביטוח לאומי רק במשך ארבעה חודשים, ושיש לה חוב של כמעט שלושת אלפים ש"ח לביטוח הלאומי.

כשביררנו איתה האם היא יכולה לשלוח לנו את התלושים, היא אמרה שיכול להיות שהיא פספסה כמה חודשים.

בביטוח הלאומי הציעו לנו לתבוע אותה בבית הדין לעבודה. יש לנו קושי מוסרי לתבוע אותה, שכן אנחנו יודעים שרוב האנשים אינם משלמים ביטוח לאומי על עובדי הניקיון בביתם הפרטי, ושהיא נהגה בהגינות יחסית, בכך שהיא שילמה על ארבעה חודשים. חשוב לציין שגם לא נחתם שום חוזה ביניהם, אלא כמו שנהוג בדרך כלל, המעסיקה פרסמה שהיא מחפשת עזרה בניקיון הבית, אשתי התקשרה, הגיעה והתחילה לעבוד בלא חתימה על חוזה העסקה. האם תביעה של המעסיקה בבית הדין לעבודה היא הגונה?

תשובה | גם על פי ההלכה יש חובה למעביד לשלם על העובד ביטוח לאומי. הן משום שהחוק בעניין הזה הוא בגדר של תקנת הציבור, ויש לו תוקף הלכתי, והן משום שברור שהעובד נכנס לעבודה על דעת כן, כפי שבאמת גם היה גם במקרה שלכם. המעסיקה הודיעה לכם שהיא משלמת ביטוח לאומי, ועל דעת כן אשתך התמידה בעבודתה. לכן הדבר הנכון הוא קודם כל לפנות למעבידה, ולבקש ממנה שתשלם את תשלום דמי הביטוח הלאומי עבור החודשים שפספסה - בהתאם למה שהיא מחויבת לפי החוק ולפי ההלכה. אם היא לא תסכים לכך - אין שום מניעה שתתבעו אותה, אלא שיש לעשות זאת בבית דין רבני לממונות, ולא בבית דין לעבודה. כמובן שאינכם חייבים לתבוע אותה, ואם קשה לכם מוסרית, ואתם רוצים לשמור על היחסים הטובים איתה ולהכיר לה טובה - כדאי שתנסו להגיע לפשרה, שתמנע את אי הנעימות הכרוכה בהגשת תביעה.

37. תשלומי חובה לשכיר (הרב שלמה אישון)

שאלה | במושב שאני משמש בו רב, יש בחור שעובד בתור נהג מונית שכיר. אני שואל שתי שאלות בשמו:

1. מעבידו של נהג המונית מדווח על ימי הבראה וימי מחלה לרשויות המס והמדינה, אף על פי שבפועל אין הוא משלם לשכירו את מה שמגיע לו בגינם. התלוש שהוא מקבל ריק, בלי פירוט רב מדי. שאלתו היא, האם הוא יכול ל'מיעבד' דינא לנפשיה', ולהפריש מהכספים שהוא מקבל עבור הנסיעות. הוא מתלבט, כיוון שלמעביד אין אפשרות לדעת כמה נסיעות הוא נוסע, ומה התשלום שהוא גובה עבור הנסיעות.
2. מעבידו נותן לו את האפשרות לקנות ארוחת בוקר או צהריים מכספו; וכמקובל. לצורך זה אין המשכיר נוקב לו בסכום, אלא הוא סומך על העובד שיקנה אוכל במחיר סביר.

ואולם השכיר מעדיף את האוכל הביתי, ואינו מעוניין לקנות אוכל בחוץ. שאלתו היא האם הוא יכול לגבות לעצמו את הכסף, ואם כן, איזה סכום?

תשובה | 1. על פי החוק חייב המעביד לשלם לעובד דמי הבראה, נוסף על שכרו. אם אינו עושה כך - הוא עובר על החוק, וכל שכן אם הוא מדווח לרשויות המס כאילו הוא משלם, ובפועל אינו משלם. (בנוגע לימי מחלה, לא ברור לי על איזה דיווח מדובר).



לחובה זו של המעביד יש גם תוקף הלכתי. לכן נלענ"ד, שאם אין לעובד אפשרות אחרת לקבל מהמעביד את המגיע לו - יוכל לעשות דין לעצמו, ולהפריש לעצמו כספים בגובה דמי ההבראה שהוא זכאי להם.

2. נראה שכל עוד אין המעביד נוקב בסכום, כוונתו היא שהעובד ייקח מכספי המונית את הסכום שאותו שילם בפועל עבור הארוחה. על כן אם הוא אוכל בבית, ייקח מכספי המונית את עלות האוכל הביתי - כפי שהוא מעריך זאת.

38. גניבה ונזקי ממון דיווח לחברת הביטוח (הרב שלמה אישון)

שאלה | ראובן הזיק את רכבו של שמעון. הרכב היה מבוטח. האם חייב שמעון למסור את פרטי ראובן לביטוח, או שהוא יכול להפעיל את הביטוח המקיף שלו מבלי למסור את פרטי המזיק, על אף ההפסד הכספי של השתתפות עצמית וכו', ולהשאיר את ראובן מחוץ לתמונה?

האם כאשר יודעים מי המזיק ואין מוסרים את שמו, ממלאים את התנאים לחיוב חברת הביטוח לשלם?

תשובה | למיטב ידיעתי, כאשר אתה תובע את הביטוח, אתה נשאל האם ידוע לך מי הפוגע, וכן מי לדעתך אשם וכו'. אם כך - עליך לענות אמת, כפי מה שידוע לך. אם חברת הביטוח לא מתעניינת בזהות הפוגע - אינך חייב להתנדב למסור לה.



הרב אברהם סוחובולסקי

ושמרתם את המצות (שמות פרק יב, יז). ר' יאשיה
אומר אל תקרא כן אלא ושמרתם את המצוות
כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין
את המצווה (מכילתא דרבי ישמעאל בא פרשה ט).
לכל תכלה ראיתי קץ, רחבה מצוותך מאוד
(תהלים פרק קיט, צו) לכל סיום דבר יש קץ גבול
אבל מצוותיך אין קץ וגבול לתכליתם (רש"י).

לע"נ אימי מורתי, מרת הדס דובה בת הר"ר משה ע"ה,
נלב"ע כ"ט ניסן תשע"ב

אכילת מצות מקמה שיפון ומקמה שיבולת שועל

הקדמה

כבר שנים רבות משווקות המאפיות במשך השנה סוגי לחמים העשויים מקמחים שונים,
כדוגמת קמח שיפון וקמחים נוספים, וזאת לאור הדרישה למוצרי בריאות. בהמשך
למגמה זו, בשנים האחרונות לקראת חג פסח התחילו המאפיות לשווק מצות לפסח
מקמחים שונים, כקמח שיפון וקמחים נוספים. במאמר זה ננסה לברר אם אין הבדל בין
מצות מקמה חיטה למצות מקמחים אחרים, ודין שווה, או שמא יש להקפיד לאכול
מצות מקמה חיטה דווקא. דיון מעין זה נעשה כבר בנוגע למצות העשויות משיבולת
שועל, ונראה שחלק מהטענות שהועלו, מתאימות גם לדיון על כשרות מצות מקמחים
אחרים.

לפני כעשרים שנה התחילו לייצר באנגליה מצות כשרות לפסח, העשויות משיבולת
שועל (Avena אווניה), ומיועדות בעיקר לחולי כרסת (צליאק Celiac). היום מגדלים
את שיבולת השועל באנגליה, בהשגחת בית הדין במנצ'סטר, טוחנים שם את גרגיריו,
ומייבאים חלק מהקמח ואופים ממנו מצות בארץ. מחלת הכרסת באה מחמת פגם
במערכת חילוף החומרים בגוף, שעשוי להתגלות עם תחילת ההזנה של התינוק בדגנים.
המחלה מאופיינת בחוסר יכולת לעכל את הפפטידים שבגלוטן, שהוא המרכיב העיקרי
של חלבוני דגנים, כגון חיטה ושיפון. ואולם הגלוטן נעדר מאורז ומתירס למשל, וכך
יכולים חולי ה'כרסת' לאכול בחופשיות ממאכלים העשויים אורז או תירס. אבל שני
מינים אלו אינם מחמשת מיני דגן, ואינם מחמיצים, ואי אפשר לקיים בהם מצוות אכילת



מצה. כמות הגלוטן שבשיבולת השועל היא קטנה דיה, והמצות העשויות ממנה, הדרושות למעשה רק לליל הסדר, לשם קיום מצוות אכילת מצה, יכולות להתעכל בלי בעיות מיוחדות.

אף שבית הדין במנצ'סטר הכשיר מצות אלו, מכל מקום נראה שאין הדבר כן לכל הדעות, וכמה סיבות לדבר. יש לבחון אם סיבות אלו שייכות גם בשאר מצות העשויות ממניי קמחים אחרים, או שמא אינן שייכות.

א. דין דגן שאינו יכול להחמיץ

שיבולת שועל הגדלה באנגליה, הינה מזן מיוחד שרמת הגלוטן שבו נמוך במיוחד, יותר מזנים אחרים של שיבולת שועל. מצות שנאפות מזן זה, הרי הן עשויות מחמשת מיני דגן, ממין שהוא בעל יכולת החמצה, אלא שמסיבה התלויה בזן מיוחד זה, העיסה אינה באה לידי חימוץ.

נראה שיש להרחיב את הדיון במצת שיבולת שועל זו, לשאלה מה דינה של מצה העשויה מחיטה נטולת גלוטן. לאור היכולות הטכנולוגיות, בהנדסה גנטית אפשר לבודד את הגלוטן מן החיטה, ולגדל חיטה בלי גלוטן. מה יהיה דינה של מצה מחיטה בלי גלוטן? האם כדי שעיסה תחשב חמץ, צריך שהעיסה עצמה תוכל לבוא לידי החמצה¹, או די שהמין שממנו היא עשויה ראוי לבוא לידי החמצה?

חז"ל² למדו שחמשת מיני דגן כשרים לאפיית מצות, ואין אורז ודוחן כשרים לכך, משום שרק דברים הבאים לידי חימוץ - אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, ולא בדברים שאינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון. ניתן להבין את דברי הגמרא בשתי דרכים: לפי דרך אחת, מדובר בהבחנה בין המינים. חמשת מיני דגן הינם מינים הבאים לידי חימוץ ועל כן כשרים לצורך מצוות אכילת מצה, ואילו אורז ודוחן הם מינים שאינם באים לידי חימוץ ועל כן אינם כשרים לצורך זה. יוצא מדרך זו, שגם אילו נוכל לבטל בדרך כלשהי את תכונת החימוץ מאחד מחמשת מיני דגן, יהיה **מותר** להשתמש בו לצורך מצוות אכילת מצה. לפי דרך אחרת ההבחנה היא בין העיסות. כל עיסה היכולה לבוא לידי חימוץ, כשרה לצאת ידי חובת אכילת מצה, כגון עיסה מחמשת מיני דגן, וכל עיסה שאינה יכולה לבא לידי חימוץ, כגון זו העשויה מאורז ודוחן, אין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה. יוצא מתפיסה זו שאילו נוכל לבטל בדרך כלשהי את תכונת החימוץ מאחד מחמשת מיני דגן, יהיה **אסור** להשתמש בו לצורך מצוות אכילת מצה.

1. דעה זו נתמכת בגישה המדעית הטוענת שהגלוטן הוא הגורם להחמצה, 'שבלא גלוטן הבצק אינו מחמיץ'. אך נראה שאם נגדיר החמצה, על פי הגישה המדעית התולה את החימוץ בפירוק העמילן-תסיסה, אזי נראה שאף חיטה בלא גלוטן, לא נגרעה מחיטה רגילה, שהרי התסיסה קיימת בה, רק שהיא מתנדפת ואינה נשארת, ודינה יהיה שאפשר לקיים בה מצוות אכילת מצה.
2. גמ' פסחים לה ע"א.

הרב יעקב אריאל שליט"א³ דן בשאלה מה דינה של חיטה נטולת גלוטן. לאור השיטות השונות שיש בדין מצה שנילושה במי פירות, ובדין מצה העשויה מסובין (שאינה מחמיצה), קבע שיש שלוש דעות בין הפרשנים: דעת הרמב"ם, דעת הרמב"ן ודעת רש"י. הרמב"ם פסק (הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ב)⁴ שחמשת מיני דגן שנילושו במי פירות אינם מחמיצים, אלא רק באים לידי סירחון. וכן הוא פסק (חמץ ומצה פ"ו ה"ה)⁵ שמצה שנילושה במי פירות - יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה. לעומת זאת, דעתו היא שפת סובין (שהפרדתו מגרעין החיטה מונעת ממנו להחמיץ) - אין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה. מבואר, ששיטת הרמב"ם היא **שהמין הוא הקובע ולא העיסה**, ולכן מצה העשויה ממין הראוי לבוא לידי החמצה, אף שנילושה במי פירות (הבאים לידי סירחון ולא לידי חימוץ) - כשרה. אלא שלשיטת הרמב"ם, יש להבדיל בין שינוי במין הדגן המונע החמצה, כסובין, שהפרדתו מגרעין החיטה מונעת ממנו להחמיץ, לבין לישת הדגן במי פירות המונעת את ההחמצה, דהיינו מין הדגן ראוי להחמיץ בעצם, אלא שגורם חיצוני מונע ממנו להחמיץ. במקרה של שינוי במין הדגן, דעת הרמב"ם היא שאין זו מצה שיוצאים בה ידי חובה, ובמקרה של דגן הנלוש במי פירות, דעתו היא שיוצאים במצה זו ידי חובה. לפיכך לשיטת הרמב"ם, הרי מצה משיבולת שועל שרמת הגלוטן שבה נמוכה, ואינה באה לידי החמצה, דומה לפת סובין, שאין יוצאים ידי חובה מצה באכילתה. שיטת הרמב"ן (מלחמת ה' פסחים י ע"ב בדפי הרי"ף)⁶ היא שכל עיסה שאינה יכולה לבוא לידי החמצה - אין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה. לפיכך גם לשיטת הרמב"ן, הרי מצה משיבולת שועל שרמת הגלוטן שלה נמוכה, ואין העיסה יכולה להגיע לידי חימוץ, אין יוצאים ידי חובה באכילתה. רש"י (פסחים לו ע"ב, ד"ה הדראה) כותב שפת סובין שניטל כל הדרה, דהיינו פת קיבר, והיא אינה מחמיצה, - אף על פי כן יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה, הואיל והיא עשויה ממין ששייכת בו החמצה, כפי שהסביר ה'מגן אברהם' (או"ח תנד ס"ק א)⁷. לפיכך לשיטת רש"י, הרי מצה משיבולת שועל, שרמת הגלוטן שלה נמוכה, אף על פי שאין העיסה יכולה להגיע לידי חימוץ, הואיל והיא עשויה ממין ששייכת בו החמצה - הרי מצה זו כשרה, ויוצאים ידי חובה באכילתה.

3. שו"ת באהלה של תורה, סי' מג עמ' 305.

4. חמשת מיני דגן אלו, אם לשון במי פירות בלבד בלא מים כלל, לעולם אינם באין לידי חימוץ; אלא אפילו הניחן כל היום עד שתפח הבצק - הרי זה מותר באכילה, שאין מי פירות מחמיצין אלא מסריחין.

5. מצה שנילושה במי פירות - יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב, משום לחם עוני, כמו שבארנו (פ"ה הל' כ), ואם לש ואכל - לא יצא ידי חובתו, ואין יוצאין ידי חובה לא בפת מורסן ולא בפת סובין.

6. הזכירו גם המגיד משנה (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ה): 'ואמנם ראיתי מי שכתב שאינו יוצא במצה הנלושה במי פירות בלבד אלא עם תערובת מים לפי שאנו צריכין שמור מחמץ וכל שאינו מחמיץ אין יוצאין בו ידי מצה וכבר נתבאר שמי פירות לבד אין מחמיצין ודבר נכון הוא'.

7. ע"פ הסבר שני של המ"א 'ואפשר לומר כיוון שהוא ממין הבא לידי חימוץ - יוצא בה ידי חובה'.



להלכה, פסק הרב יעקב אריאל שליט"א, שנראה שהשו"ע (או"ח סי' תנד סע' א) פסק כדעת הרמב"ם בדין פת סובין, שאין יוצאים בו ידי חובה. על כן חולה כרסת שאינו מסוגל לאכול מצה מחמשת מיני דגן, אלא לאחר שהוציאו מהם את הגלוטן, יאכל מצה נטולת גלוטן **בלא ברכה**, ויצא ידי חובה לפחות לפי דעת רש"י.

לאור דיון זה, הרי אם נלמד ממסקנותיו לעניין מצות מקמחים של מינים אחרים, כמצות שיפון, שבהם רמת הגלוטן אינה נמוכה, הרי שאין להבחין בין מצות חיטה למצות מקמחים אחרים שרמת הגלוטן שבהם אינה נמוכה, וכשרים הם לאכילה בפסח, ואף לצאת ידי חובה של מצוות אכילת מצה בליל הסדר.

ב. זיהויים של חמשת מיני דגן

1. שיבולת שועל - 'אונינה'

סיבה נוספת שגרמה להסתפק אם יוצאים ידי חובה במצות משיבולת שועל המיוצרות באנגליה, היא השאלה האם אכן מין זה הוא 'שיבולת השועל' מחמשת מיני דגן. הגמרה (פסחים לה ע"א) נקטה: 'שיבולת שועל ושיפון - מין שעורין... שיפון - דישראל, שיבולת שועל - שבילי תעלא'⁸. בתלמוד הירושלמי (חלה פ"א ה"א), זיהה רבי שמואל בר נחמן את שיבולת השועל עם ה'שורה' שמוזכרת בישיעיהו (כח כה): 'וְשֵׁם חֶטָה שְׁוֹרָה וְשִׁעְרָה נִסְמָן וְכֶסֶם תְּבֵלָתוֹ' - 'שורה זו שיבולת שועל ולמה נקרא שמה שורה שהיא עשויה כשורה'. רבנו גרשום, רש"י (מנחות ע"ב) והמאירי (פסחים פ"ב מ"ה) זיהו את שיבולת השועל במה שמכונה אביינ"א (Avena). ה'ערוך' (ערך שבל) מביא שתי דעות: 'סיגאלא' (כלומר Secale cereal = שיפון תרבותי) ויש אומרים 'וינא', העשויה כזנב השועל. הרמב"ם מפרש (כלאים פ"א מ"א) שיבולת שועל - 'סנבל אלתעלב והיא שעורה מדברית'. הרב קאפח מבאר 'ונקראת כן מפני שאין הגרגירים צמודים לשדרת השיבולת כחיטים וכשעורים והרי היא דומה לזנב של שועל שאין השערות שבה צמודות לזנב'. פרופ' זהר עמר⁹ כתב שמתאורו של הרמב"ם עולה שהתכוון כנראה ל'אונינה'¹⁰. בעקבות רש"י, רמב"ם וראשונים אחרים, מתרגם ר' עובדיה מברטנורה: 'שיבולת שועל - שעורים מדבריים ובלע"ז אוינ"א'.

8. רש"י שם: תעלא - תרגום של שועל.

9. ספר חמשת מיני דגן, זהר עמר, פרק שני - זיהוי חמשת מיני דגן, עמ' 63.

10. הערת עורך י"פ: אין שום ראיה שהרמב"ם זיהה את שיבולת השועל בתור 'אונינה' כמקובל במסורת רבנו גרשום ורש"י. הקושי הגדול בזיהוי זה הוא שבהל' כלאים (פ"א ה"ג) כתב הרמב"ם ששיבולת השועל והשעורה הם מין אחד, אך אם זו 'אונינה', הרי אין היא דומה כלל לשעורה ולא קרב זה אל זה כל הלילה. זאת מלבד העובדה שכל חמשת מיני דגן מחמיצים, והאונינה אינה מחמיצה. ועי' במאמרנו 'סקירת ספרות - חמשת מיני דגן', אמונת עתיד 92 (תשע"ב), עמ' 76-80.

בגישה זו שעברה במסורת נקטו פוסקי דורנו: הרב אפרתי, לפי הוראת הרב אלישיב זצ"ל¹¹, והרב קסטנבאום מלונדון¹². הרב שטרנבוך¹³ הוסיף וכתב 'ומה שבזמן האחרון מפקקים המדענים אם חז"ל נתכוונו לשיבולת השועל שלנו, המעיין יראה שאין בדבריהם יסוד, וכל כוונתם לפקפק במקובל בישראל מדור דור'. הרב עמנואל לעף¹⁴ (הונגריה, נפטר בתש"ד) זיהה את שיבולת השועל עם הדורה, והתיר בימי מלחמת העולם הראשונה, בעת מחסור במיני הדגן, לאפות מצות כשרות לפסח מזן זה, ולצאת בהם ידי חובה. החוקרים הציעו עוד כמה זיהויים. ברוך צ'יז'יק¹⁵ סבור שמדובר בשיבולת שועל ביזנטית (Avena Byzantine). פרופ' מ' כסלו¹⁶ הציע לזהות את שיבולת השועל עם מיניה השונים של שיבולת השועל הנפוצה: התרבותית, הביזנטית והבר. גוסטב דלמן זיהה את שיבולת השועל עם שעורת התבור. 'פליקס'¹⁷ זיהה את השיבולת שועל עם השעורה הדו-טורית, והביא לכך כמה נימוקים. לאור אי הבהירות שיש בנוגע לזיהוי שיבולת השועל, נראה שיש סיבה נוספת לכך, שקשה לקבוע שמצות המיוצרות משיבולת שועל (המכונה avena) כפי שמיוצר באנגליה, הרי הן מצות הכשרות לקיים בהם מצוות אכילת מצה. גם הפוסקים שהתירו זאת, לא התירו אלא לחולים שאין להם אפשרות לאכול מצה מקמח חיטה, אך אין להרחיב היתר זה באופן גורף לכלל הציבור.

2. זיהוי השיפון

גם זיהוי השיפון הינו בעייתי ואינו מוחלט. הגמרא¹⁸ נקטה 'שיפון - דישראל'. פרופ' מרדכי כסלו, (מאמר 'הכשרות של מצה העשויה מקמח שיפון')¹⁹ סיכם בתחילת מאמרו כמה דעות בנוגע לזיהוי השיפון: הראשונים, רבנו גרשום²⁰ ורש"י²¹ ובעל הערוך²² זיהו את השיפון עם שיגל"א (Secale) יש שזיהו את השיפון עם 'אוינה', שזוהתה גם עם שיבולת השועל, יש שזיהו את השיפון עם חטת הספלטה, ויש שזיהו אותו עם חטת חד גרגיר.

11. הליכות שדה, תשמ"ט מס' 57, המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה, 'לשאלת זיהוי שיבולת שועל', הרב יוסף אפרתי.
12. 'מצות משיבולת שועל' - הלכה למעשה, ספר היובל מנחה לא"ש (בעריכת א' ורהפטיג), ירושלים תשנ"א, עמ' 169-170.
13. תשובות והנהגות כרך ה סימן קל.
14. לעף, פלורה, א, עמ' 738 הוזכר ע"י אברהם אופיר שמש עמ' 101, ועיין זוהר עמר, חמשת מיני דגן, עמ' 67.
15. צ'יז'יק, אוצר הצמחים, הרצליה תשי"ב, עמ' 806-807.
16. מ' כסלו, לזיהוי שיבולת שועל, ספר היובל מנחה לא"ש (בעריכת א' ורהפטיג, ירושלים תשנ"א, עמ' 155-168.
17. 'פליקס, כלאי זרעים והרכבה, תל אביב תשכ"ז, עמ' 24-27.
18. פסחים לה ע"א.
19. מרדכי א' כסלו ואורית שמחוני, בד"ד 26 (ניסן תשע"ב), עמ' 35-48.
20. מנחות ע ע"ב.
21. פסחים לה ע"א.
22. ערך שבל.



לאור זאת, הרי שאף אם נאמר שמצות ממינים אלו כשרות לפסח ואינן חמץ, ומותר לאוכלן בפסח, מכל מקום יש לחשוש שמא אינם מצות הכשרות למצוות אכילת מצה בליל הסדר.

ג. שאר מיני דגן ממהרים להחמיץ

סיבה נוספת שבגינה נמנעו חלק מהפוסקים מלהכשיר את המצות משיבולת שועל למצוות אכילת מצה, ונראה שהוא הדין לשאר מיני דגן, היא משום דברי המהרי"ל שקבע שעיקר המצווה בחיטין²³, אף על פי שחמשת מיני דגן הוזכרו במשנה בתור מינים הכשרים להכנת המצה: 'מהרי"ל דרש עיקר מצוה ליטול חיטין דלא מישתמיט שום תנא בלשניה כי אם חיטין לפסח'. והובאו דבריו בדברי הרמ"א (או"ח סימן תנג):

אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה, בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון, והמנהג ליקח לכתחילה חטים, (מהרי"ל).

כוונת המהרי"ל היא שאף על פי שחמשת מיני דגן כשרים להכנת המצה, מכל מקום יש מדרג בין מינים אלו, החיטה עדיפה על השעורה, ושניהם עדיפים על שיבולת השועל. וכן נכתב בספר 'הנייר':

ואלו הן המינים שאדם יוצא בהן ידי חובתו ממצה... באלו חמשת המינים יוצא. **המוקדם מוקדם למצווה.**

'חק יעקב' (או"ח סימן תנג ס"ק ב) הסתפק אם אכן יש עדיפות בין המינים: לכאורה היה נראה דאם אין לו חיטים יקח כפי הסדר שהם שנויים במשנה וכה"ג כתב הטור לקמן... לגבי מרור, אבל באמת אין ראיה מזו כלל דתנא נקיט כסדר המקרא והמוקדם בפסוק...

נראה שניתן להסביר את עדיפות החיטים על שיבולת שועל ושאר מיני קמחים, כפי שהובאה במקורות דלעיל, בשני הסברים:

1. ה'חיי אדם' (כלל קכח הלכות פסח סע' א) כתב שזאת משום הידור מצווה²⁴, וכן פסק המשנה ברורה²⁵:

משום דהוא חביב לאדם ביותר ואיכא משום הידור מצוה ואם אין לו חטים ייקח למצות מאחד מהד' מינים החשוב לו ביותר כדי שיאכל לתיאבון.

23. מהרי"ל (מנהגים) הלכות אפיית המצות.

24. עיין עוד בספר עלי בתמר (פסחים פ"ב ה"ד): 'וכתב מהרי"ל שמנהג ישראל הוא לכתחילה לאפות מצה מחיטים משום חיבוב והידור מצוה... ויש להוסיף בטעם מנהגן של ישראל כדי להוציא מלבם של הצדוקים והקראים בטעם על קבלת חז"ל וסוברים שיוצאין רק במצה של שעורים משום דכתיב לחם עוני. וענן כותב בספר המצוות שלו מי שאוכל מצה בפסח מחיטים הרי זה כאוכל חמץ ותורת ענן כענן תכלה. וכזה כתבתי במק"א בשם ת"ח זקן שדר בקרים בין קראים, שמקובל היה שם שמטעם זה הנהיגו להעמיד חמיצה שקורין בארשט בפסח להוציא מלבם של הקראים שאומרים שכל מיני חמוצים הוא בכלל איסור חמץ...'

25. אור"ח סימן תנג ס"ק ב.

מצה העשויה מחיטה או משעורה, מהודרת יותר ממצה העשויה משיבולת שועל, שהינה חומר גלם חשוב פחות ולא איכותי. לפי הסבר זה, כיום, אנשים שרגילים כל השנה לאכול לחמים ממינים שונים, ואלו אף טעימים להם יותר מלחם חיטה, הרי שאין חביבות יתר למצה מחיטה על מצה ממני דגן אחרים.

2. הסבר נוסף לדברי המהרי"ל ופסיקת הרמ"א 'והמנהג ליקח לכתחילה חטים', הוא משום שבמצה משאר מיני דגן, יש חשש רב יותר לחמץ, מאשר במצה העשויה מחיטה. הגדרים ההלכתיים וההדרכות כיצד להכין מצה בלי חשש חמץ, אינם שווים בכל חמשת מיני הדגן, אלא ניתנו רק למצות הנעשות מחיטה, ואין לנו דינים ברורים והדרכות ברורות כיצד להכין מצות משיבולת שועל. לדוגמה נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' תנג סעי' ג): 'אם לא ביררו החטים מאכילת עכבר, אין בכך כלום'. ו'מגן אברהם' (ס"ק ה) הסביר שזאת דווקא בחטים, אך במינים אחרים יש לחשוש לחמץ: 'דמעט רוק אין מחמיץ חיטה קשה... ואפשר דדווקא חטה אבל שעורה ממהרת להחמיץ'.

כדברים אלו נכתב בדעת תורה²⁶ (סי' תנ"ג סעי' א, ד"ה והנה):

גם בדין לתיתה מדינא דהש"ס [דמותר בחטים] אסור בשעורים, והח"י פסק דגם להשהותם בבית אסור דממהרים להחמיץ יותר מחטים. והזכור לאברהם הספרדי הל' פסח סי' תנג הביא בשם ספר מעם לועז שצריך לברור החטים שלא יהיה בהם גרעיני שעורים מפני שממהרין להחמיץ, א"כ אף שאין המנהג כן מ"מ לעשות כן לכתחילה ולערב שעורים ושיפון בהחטים ודאי אין להקל, וי"ל דמהאי טעמא הנזכר המנהג ליקח רק חטים.

לעומת זאת הרב חנוך דב פדווא²⁷ בשו"ת 'חשב האפוד' (סי' ט) קבע, שהחשש בשאר מינים הוא רק בגרעינים עצמם, אך מיני הקמחים - אין הבדל ביניהם, ולכן התיר מצות משיבולת שועל לחולי כרסת:

שאפילו אי נימא שיש חילוק בין גרעיני חטים לגרעיני שעורים, אין חילוק בין קמח חטים לקמח שעורים. ואם כן אין כאן שום ספק, אשר אנשים אשר אכילת חיטה קשה לבריאותם ושיבולת שועל יותר נח להם, שמותר להם לעשות מצה משיבולת שועל. והנה בודאי תהיה השמירה מחמץ קצת יותר קשה, ולא מן ההלכה אלא לפי שלא הורגלו בזה. אבל מכל מקום עם קצת תשומת לב יוכלו לעמוד בזה.

הרב שטרנבוך²⁸ חשש להחמצה מוקדמת בקמח משיבולת שועל, אך למעשה התיר מצות אלו לחולים בלבד, ורק כדי לקיים מצוות אכילת מצה בליל הסדר.

והאמת שהרי שבולת שועל הוא מין שעורים וממהרים להחמיץ... ואין לנו קבלה היאך אופן מצות משעורים באופן שימנע חימוץ, וגם שבולת שועל הוא בטעם מר מאד וא"א לאוכלו אא"כ מחממין אותן באש, וכשמתחמם מזיע מאד מאד,

26. הרב שלום מרדכי הכהן, אב"ד ברעזאן, ברוקלין ניו יורק, תשמ"ב.

27. שימש בהוראה בירושלים, וכשנים אחרונות משמש אב"ד דקה"ח לונדון.

28. תשובות והנהגות, כרך ה סי' קל.



והזיעה שלהם הוי כמי פירות, ואין ללוש אח"כ העיסה במים, שממהר להחמיץ ועוד שיש לחשוש שמצד המי פירות עצמם ממהר להחמיץ, דאף שאמרו מי פירות אינן מחמיצין, אבל כאן שמתחמם בחום גדול ומוציא זיעה יותר מטבעו, בזה לא קבלנו שמי פירות אינו מחמיץ, כי מפני חוזקו וריבוי יש לומר שמחמיץ במים שלו מהר מאד יותר ממים לבד. **ומיהו בשיעור שצריך לחיוב מצה דהיינו כזית מצה וכדומה, כיון שאי אפשר לו בענין אחר יכול לאכול מצות משבולת שועל...** אבל לימי הפסח ראוי לאפות במי פירות לבד בלי מים כלל שאינו מחמיץ... **ויש לכתוב על הקופסא של מצות אלו שהם רק לחולים שאינם יכולים לאכול מצות רגילות.**

הרב וייס²⁹ חשש להחמצה מוקדמת, ולא התיר אפילו לחולים:

אבל בקמח שעורים דממהר להחמיץ לא נתבאר דינם בכל אלה, והיינו צריכים לחבר ש"ע חדש בזה בביאור כל פרט ופרט, ומי יכול לקבל עליו האחריות בזה, **ממילא יש לחשוש אף בדיעבד**, אם לא אירע איזה דבר אשר לפי ערך מהירות החימוץ בשעורים מבחטים מעכב אף בדיעבד... ולדעתי לא שכיח חולה כזה אשר לא יוכל לאכול אף פעם אחת בשנה כזית מצה מחטים, בכך לענ"ד אין להכניס עצמו בדוחקים היכא דיבוא עי"ז אפילו לחשש חמץ לכתחילה, ומכש"כ דיש חשש גדול אף לבדיעבד כנ"ל.

לאור חששות אלו, נראה שיש מבוכה בין הפוסקים בעניין חשש חמץ במצה שאינה עשויה מחיטה אלא משאר המינים, וקשה לקבוע שמצות המיוצרות ממיני קמחים אחרים שאינם חיטה, הינם כשרים לפסח.

סיכום

נמצאנו למדים שיש בעיה בזיהוי מיני הדגן השונים, ולכן אף אם אין חשש חמץ במצות ממיני הדגן הללו, מכל מקום יש לדון אם הם כשרות למצוות אכילת מצה בליל הסדר. במיוחד הדברים אמורים לגבי מצות העשויות מקמח שיבולת שועל, שרמת הגלוטן בהן נמוכה. ולכן הפוסקים לא התירו מצות אלו לציבור הרחב, אלא רק לחולי כרסת (צליאק), כדי לצאת בהן ידי חובת אכילת מצה. כמו כן יש הסוברים שבמצות ממיני הדגן השונים, כגון שיפון, יש חשש חמץ, היות ואין לנו מידע הלכתי מהם סימני ההחמצה בהם, וכיצד נזהרים מבואם לידי חימוץ. אין להפוך את ההיתר שניתן למצות שיבולת שועל להיתר גורף, שכן כאמור, היתר זה ניתן בעיקר לחולי כרסת, ואין לדמות מילתא למילתא.



29. שו"ת מנחת יצחק, חלק ט סימן מט.

הרב יהודה הלוי עמיהי

פסיקה במצוות התלויות בארץ

פסיקת ההלכה המקובלת בימינו נובעת מהשתלשלות הפסיקה מאז חתימת התלמוד, הגאונים והראשונים, עד תקופת השו"ע והאחרונים שנסבו עליו. בכל הנושאים בהלכה נקבעו נורמות פסיקה, ותקדימים במקרים מסוימים. בפסיקה במצוות התלויות בארץ נוצר חלל גדול, כי אפילו בארץ ישראל, עסקו רק יהודים מעטים בחקלאות, וממילא הפסיקה הייתה חלקית ביותר. היו ראשונים שכתבו ספרי הלכות על חלק מהמצוות התלויות בארץ, והיו ראשונים שלא כתבו עליהן, כיוון שהן לא נהגו בימיהם. הרמב"ם הוא היחיד שכתב פסקי הלכות מסודרים בכל הנושאים, ובתוכם גם במצוות התלויות בארץ. בחלק גדול ממצוות התלויות בארץ, העתיק השלחן ערוך את ההלכות מהרמב"ם, מלבד כמה הלכות שבהן הוא שינה ולא נקט כרמב"ם.

נשאלת השאלה, כיצד נקבעת מסורת הפסיקה במצוות התלויות בארץ? לפני כן יש לדון במסורת הפסיקה בנושאי ההלכה האחרים, וכמו מי נהוג לפסוק בהם.

א. קבלת פסקי הרמב"ם בארץ ישראל

על קבלת הרמב"ם בתור פוסק בארץ ישראל נכתב בספר 'ארץ חיים' (סתהון, כלל ב):
ידוע שבארץ ישראל נהגו על פי חיבור הרמב"ם, וכמ"ש הרשב"ש בתשובתו סי' רנא דכל המערב והצבי וכו' נוהגים על פיו. וכ"כ מרן ז"ל בתשובת אבקת רוכל סי' לב, וז"ל הרמב"ם ז"ל הוא גדול הפוסקים וכל קהלות ארץ ישראל ועריסתאן והמערב נוהגים על פיו וקיבלוהו עליהם לרבן עכ"ל, וכ"כ בבית יוסף יו"ד סי' רס"ה ובכ"מ פ"א מהלכות תרומות סוף הלכה יא וכ"כ הרדב"ז בתשובות החדשות ח"ב ריש סי' תשל"א והרלב"ח סי' לב ובשאר דוכתי ורבינו בצלאל אשכנזי בתשו' סוף סי' א, והרשד"ם יו"ד סי' קצ"ג ומורינו הרב המבי"ט ח"ג סי' נו ובשאר דוכתי ומורינו הרב מהר"ם אלשיך סי' צו.

הרב חיים סתהון הביא את הרשב"ש (רבי שלמה בן שמעון דוראן, ה"א קס - ה"א רכז, 1400-1467) בתור ראשון הכותבים שבארץ ישראל נהגו כרמב"ם, אולם המעיין בדברי הרשב"ש יראה שאין מדבריו ראייה על קבלת פסקי הרמב"ם, וזו לשונו:

עוד שאלת... במה שיש מחלוקת בין שני התלמודים הבבלי והירושלמי בענייני הדין והאסור והמותר על מה יסמוכו היום הדברים בארץ ישראל אם על הבבלי או על הירושלמי.

תשובה... יראה שאפילו בארץ ישראל נוהגים היום כדברי הבבלי, שהרי כל הישיבות הנעשות שם אינם קורים אלא בבלי, וכל הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל על פיו פסקו הלכותיהן, וחבור הרמב"ם ז"ל על פיו הוא, וכל המערב וספרד



והמזרח והצבי ובבל כלם נוהגים על פיו. וזה לפי שהתלמוד הבבלי נחתם אחר הירושלמי בכמו מאה שנה...

התשובה עוסקת ביחס שבין הבבלי והירושלמי, ועל כך הרשב"ש מזכיר שנוהגים כבבלי ולא כירושלמי, ומוסיף שגם הרמב"ם פסק כבבלי, וגם אנו נוהגים על פיו. כוונת דבריו 'על פיו' היינו, על פי הבבלי נוהגים בארץ ישראל. אבל אין ראייה מכאן שכל ההלכות הן כדעת הרמב"ם בארץ ישראל. להפך, משו"ת הרשב"ש (סי' רנח) נראה שלא פסקו כרמב"ם, שהרי הוא נשאל על שמיטת קרקעות בארץ ישראל וייעץ להם למכור לאוצר בית דין, דבר שכידוע, השמיטו הרמב"ם מהלכותיו.¹

ב. מסורת הפסיקה בארץ ישראל מתקופת הרמב"ם ועד תקופת ר' יוסף קארו

נראה שמפטירת הרמב"ם (ד"א תתקס"ה, 1204) היו קהילות שקיבלו עליהם את פסקי הרמב"ם או הרי"ף, אבל הם לא החשיבו אותם מאריה דאתרא (רבני המקום). גם הרשב"א (חי בין השנים ד"א תתקצ"ה - ה"א ע, 1235-1310), נשאל על כך, ובתשובה² כתב שקהילות יכולות לקבל עליהם מנהגי הרמב"ם. תופעה זו הלכה והתפתחה עד תקופת ר' יוסף קארו ותלמידיו, ואז כבר החלה קבלה נרחבת יותר של פסיקת הרמב"ם. מן הדוגמאות להלן, מתוך ה'כפתור ופרח', נראה שמנהג ארץ ישראל לא היה בהכרח כרמב"ם. אמנם מדובר בהלכות שקשורות למצוות התלויות בארץ, וזאת משום שעיקר כתיבתו של ה'כפתור ופרח' עסקה במצוות התלויות בארץ, אבל אפשר ללמוד מהלכות אלו, שפסקי הרמב"ם עדיין לא התקבלו.

ה'כפתור ופרח' (ה"א מ - ה"א קטו, 1280-1355) כתב לעניין שנת השמיטה:³

והר"ם כבר אמר ועל זה אנו סומכים וכפי חשבון זה אנו מונים, אם כן מעשה רב ואחזנו דרכו וכדאי הוא הרב וחבריו לסמוך עליהם. ואולם כל איש ואיש הישר בעיניו יעשה, וארבעה לגבי חדא נינהו. ובכל ארץ מצרים וארץ כנען אותם היושבים ראשונה במלכות נוהגין בחשבון השמטה כדרך הר"ם ז"ל.

ה'כפתור ופרח' אומר שבארץ ישראל ומצרים, נוהגים כדעת הרמב"ם. אין כאן הכרעה אלא ציון עובדה, שכך נוהגים. ומשמע שרק לגבי מניין שנות השמיטה נהגו בארץ ישראל כדעת הרמב"ם, אבל לא בשאר הלכות של מצוות התלויות בארץ. עוד הוסיף ה'כפתור ופרח'⁴ על פי תשובת הרשב"א, שאף שאנו פוסקים כדעת הרמב"ם, כל איש רשאי לעשות כדרכו. ה'כפתור ופרח' מביא מנהגים נוספים, שאינם כדעת הרמב"ם:⁵

נמצא בזמן הזה שבטבריה דגן תירוש ויצהר דאוריתא, ופירות אילן וירק דרבנן, ובברכה הכל. ובית שאן שהוא לדרומו כחצי יום, דגן תירוש ויצהר דרבנן ובברכה, ופירות אילן וירק פטור מכלום, וכן פטור מן הדמאי, ופטור הלוקח וכמו שקדם.

1. אמנם יש מסבירים שאין כאן חידוש הלכתי, ואם כן גם הרמב"ם יכול להודות לשאר הראשונים.

2. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' רנג.

3. כפתור ופרח, פנ"א (עמ' ריא, מהדורת בית המדרש להלכה בהתיישבות).

4. שם (שם, עמ' רא).

5. שם, פ"ה (שם, עמ' סח).

ואפילו הכי אנו נוהגין בו היום בחסד עליון בפירות אילן וירק כמו שהיו נוהגין שם קודם שרבי התירו, ורבותינו ז"ל הם שקובעים הלכות במה שהם עושים כמו שהוא במעשה דרבי עקיבא לעיל לא אנו, אבל אין אנו מברכים על הפרשת פירות אילן וירק, וכן הדין בכל מקום שנודע מכבוש שני, או שנודע מכבוש ראשון לחוד כל אחד לפי משפטו.

לפי ה'כפתור ופרח', נהגו להפריש תרומות ומעשרות בבית שאן, ולא קיבלו את דברי הרמב"ם⁶ (מלבד לעניין ברכה), שפטרו את בית שאן מחיובי הפרשה. כמו כן לעניין פדיון מעשר שני, ה'כפתור ופרח' כותב:⁷

ומנהגנו היום בארץ הצבי לייחד בתיבה או בכיס חתיכה אחת כסף ממטבע היוצא ונחלל על שוה פרוטה ממנה, וכשאנו אומדים שהיא כבר טענה משאה נקח לה פרוטה ונחלל החתיכה ההיא עליה ונשליכה באחת הבורות לאבוד, ועתה תצא החתיכה לחולין והפרוטה תהיה פדיון המעשר, עוד נחזיר החתיכה למקומה וחוזר חלילה לעולם.

משמע מדבריו שמחללים מטבע של כסף על מטבע אחרת, למרות פסיקת הרמב"ם שאין לעשות כן:⁸

בשעת הדחק מותר לחלל מעות הכסף על של נחשת לא שיקיים כן אלא עד שימצא ריוח ויחזור ויחלל מעות הנחשת על מעות הכסף. למדנו שלא נהגו כדעת הרמב"ם, אף שברור שה'כפתור ופרח' עצמו נטה אחר הרמב"ם, וכפי שכתב לעניין פירות שביעית של נוכרים:⁹

נמצאת למד שבקדושה שניה אסורה בעבודה מדאורייתא וספיחיה אסורין מדרבנן, וכן לפי הנראה מה שזרע הגוי בקרקעו. ובקדושה ראשונה אסורה בעבודה מדרבנן, וספיחיה מותרין, וכן נמי מה שזרע הגוי בקרקעו. ובשניהם מותרין הפירות עד זמן הביעור. וכן ההפך והעשבים שאין רוב בני אדם זורעין אותם וכמו שהתבאר. ואל הרב ז"ל יש לי להאמין אף על שמאל שהוא ימין.

על אף שה'כפתור ופרח' סבר שהגדל ברשות גוי הרי זה אסור מדין ספיחים,¹⁰ כיוון שהרמב"ם נקט שאין בכך משום ספיחין, ביטל דעתו שלו, וכתב שעל הרמב"ם, יש לו לסמוך על שמאל שהוא ימין.

עולה מכך שבארץ ישראל בתקופת ה'כפתור ופרח', לא היה מנהג קבוע כדעת הרמב"ם, והיו הלכות שלא נהגו בהן כדעת הרמב"ם, כפי שלמדנו מדיני תרומות ומעשרות בבית שאן וכן מדיני חילול מעשר שני. אבל ברור שהנטייה הייתה לפסוק כמותו בחלק

6. רמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ה.

7. כפתור ופרח, פ"מ (שם, עמ' תטו).

8. רמב"ם, הל' מעשר שני פ"ד ה"ז.

9. כפתור ופרח, פמ"ז (שם, עמ' קנד).

10. הערת עורך י"פ: ייתכן שדעת הכפתור ופרח היא שיש בגידול גוי קדושת שביעית ואיסור נעבד, אך לא איסור ספיחין.



מהדברים (כגון: חשבון שנות השמיטה), וה'כפתור ופרח' עצמו נטה לשיטת הרמב"ם. אבל על אף נטייתו לפסוק כרמב"ם, כתב שאין להכריח לפסוק כשיטה מסוימת. נראה שגם בתקופת הרשב"ש עדיין לא התקבל הרמב"ם בתור פוסק בלעדי, וההלכה נקבעה בארץ ישראל לפי מנהגי קהילותיה ולפי מגוון רחב של פוסקים.

ג. קבלת פסקי הרמב"ם בארץ ישראל בתקופת ר' יוסף קארו

ההכרעה כדעת הרמב"ם וקבלתו בתור הפוסק של ארץ ישראל, החלה כנראה בתקופת ר' יוסף קארו. בשו"ת 'אבקת רוכל' (סי' לב) דן ר' יוסף קארו על קהילות שנהגו כרמב"ם, האם אפשר כעת לכפותם לנהוג כדעת בעלי התוספות, שדעתם דעת הרבים, ועל כך כתב:

ילמדנו רבינו קהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל בקולותיו ובחומרותיו דור אחר דור מהו לכוף אותם לנהוג כהר"י וזולתם מהאחרונים המביאים הסברות או דילמא הזהירו מנהג אבותיכם ואם רבו במלכיות רבים מהו?

תשובה מי הוא זה אשר ערב אל לבו לגשת לכוף קהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כשום א' מן הפוסקים ראשונים ואחרונים... הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסקים וכל קהלות ארץ ישראל והאראביסטאן והמערב נוהגים על פיו וקבלוהו עליהם לרבן מי שנהוג כמוהו בקולותיו ובחומרותיו למה יכפוהו לזוז ממנו? ומה גם אם נהגו אבותיהם ואבות אבותיהם שאין לבניהם לנטות ימין ושמאל מהרמב"ם ז"ל, ואפילו רבו באותה העיר קהלות שנוהגים כהרא"ש וזולתו אינם יכולים לכוף למעוט הקהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם. וליכא משום לא תתגודדו... וכ"כ מוהר"ר דוד כהן ז"ל בתשובותיו והנ"ל כתבתי הצעיר יוסף קארו.

גם המהרלב"ח, בן דורו של ר' יוסף קארו, כתב:¹¹

כיון שהרמב"ם אין דעתו כן, והא הרב במלכות הזה, יש לנו לעשות מעשה על פיו.

גם הרדב"ז (ה"א רלט - ה"א שלג, 1478-1573), בן דורם, כתב:¹²

כן כתב הרמב"ם, ואע"ג שהראב"ד חולק עליו, כבר ידעת שכל מנהג הארץ הזאת היא על פי הרב (רמב"ם ז"ל), והוא רבן של כל הגלילות הללו.

תלמידו של הרדב"ז, רבי בצלאל אשכנזי כתב:¹³

הרב הגדול הרמב"ם ז"ל אביהן של ישראל, מרא דארעא דישראל, אשר קבלוהו עליהם לרב מסוף ארץ תימן עד סוף ארץ הצבי, וסוריא וארץ שנער.

וכן נכתב ב'מבי"ט':¹⁴

כיון שאנחנו פוסקים בכל הדינים כרמב"ם, גם בזה אנחנו חייבים ללכת אחריו, כל שכן שהוא כתב שהיה כן מנהג פשוט.

11. שו"ת מוהרלב"ח, סי' לב.

12. שו"ת הרדב"ז, ח"ב סי' תשל"א.

13. שו"ת רבי בצלאל אשכנזי, סוף סי' א.

14. שו"ת המבי"ט, ח"ג סי' נו.

גם מהר"ם אלשיך¹⁵ ושו"ת מהרשד"ם¹⁶ הזכירן שהרמב"ם נחשב פוסק של ארץ ישראל. למדנו שרק בתקופת הב"י החלו להחשיב את הרמב"ם מאריה דארעא דארץ ישראל, וקיבלו את פסיקותיו. אבל עד אותה תקופה לא הייתה קבלה מוחלטת של פסיקת הרמב"ם, אלא היו קהילות שנהגו כדעת הרמב"ם. כמו כן היו מקומות שדעת ר"ת והרא"ש הייתה נפוצה יותר, ורצו לכפות לנהוג בארץ ישראל כדעת הראשונים האחרים, כפי שנראה מן השאלה בשו"ת 'אבקת רוכל' (לעיל).

ד. כללי פסיקת ה'בית יוסף'

כארבע מאות שנה לאחר הרמב"ם, הכריע הב"י לפי כללי פסיקה, המבוארים בהקדמתו לטור או"ח:

כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקים על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך.

ומקום שאחד מן הג' העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדיון ההוא והשני עמודים הנשארים חולקים בדבר הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו אל מקום אשר יהיה שמה הרוח - רוח אלהי"ן קדישין ללכת - נלך, כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה.

ובמקום שלא גילה דעתו שום אחד מן הג' העמודים הנזכרים נפסוק כדברי החכמים המפורסמים שכתבו דעתם בדיון ההוא, ודרך זו דרך המלך נכונה וקרובה אל הדעת להרים מכשול.

ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים אע"פ שאנו נכריע בהפך יחזיקו במנהגם כי כבר קבלו עליהם דברי החכם האוסר ואסור להם לנהוג היתר, כדאיתא בפרק מקום שנהגו.

לפי כללי הב"י, עולה שיש מקום לשנות מפסקי הרמב"ם גם בארץ ישראל, למרות שהיה מאריה דאתרא. ההסבר ההלכתי לכך הוא כדברי בעל 'גינת ורדים'¹⁷, שפסיקת מאריה דאתרא יכולה להשתנות וזו לשונו:

וכבר מצינו כמה פסקים שפסק מוהר"י קארו הפך מתקנת הרמב"ם, הלא אתי בספרתי, ולא חש דהרמב"ם הוי מארי דאתרא, וכן עשה מהריק"ש שדחה כמה פסקים של הרדב"ז אע"ג דהוה מארי דאתרא...

לפי הבנת ה'גינת ורדים', חובת השמיעה בקול מאריה דאתרא היא כדי שלא יהיו 'אגודות אגודות', אבל לאחר מות הפוסק, אם יש תלמיד חכם שראוי להוראה, הוא יכול לפסוק אחרת ממה שפסק המאריה דאתרא הקודם. נראה שאף שרבים מפסקיו של ר"י קארו

15. שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' צו.

16. שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' קצג.

17. שו"ת גינת ורדים, אה"ע כלל ב סי' י.



מבוססים על דברי הרמב"ם¹⁸ ואף שהרמב"ם היה מאריה דאתרא בארץ ישראל ומצרים, שינה ר"י קארו מפסקי הרמב"ם על פי כללים מסוימים, וייסד את הוראות הפסיקה על פי כלליו הוא.

ה. הלכות ששינה ר' יוסף קארו בהן מדברי הרמב"ם

בהלכות רבות שינה ר' יוסף קארו מדברי הרמב"ם, נביא שתי דוגמאות מנושאים שונים, ושתי דוגמאות ממצוות התלויות בארץ:

1. הב"י (או"ח סי' לב, ד"ה ומ"ש רבינו דל"ה ע"ב) כתב:
ולענין הלכה כיון דרבים פליגי עליה דהרמב"ם ז"ל, וגם כי פשטא דברייתא משמע כוותיהו הכי נקטין.

2. השו"ע (אבה"ע סי' קע סעי' יט) כתב: 'זהו דעת הרמב"ם ז"ל ונחלקו עליו'.

3. השו"ע (יו"ד סי' רצד סעי' א) כתב:

...והפגים, והתמרים שאינם מתבשלים, והענבים שלקו ואין נגמרים בבישולן, כולם חייבים בערלה ופטורים מרבעי. ויש מי שאוסר תמרים שאינם מתבשלים אף ברבעי.

השו"ע הביא את הדעה שתמרים שאינם מתבשלים פטורים מרבעי כ'סתם', והיא דעת הטור, ולעומת זאת הביא בתור דעת 'ויש מי שאוסר' את דעת הרמב"ם, שתמרים שאינם מתבשלים חייבים ברבעי. על פי כללי הפסיקה של השו"ע, כאשר מובאת דעה ב'סתם' ואחר כך מובאת דעת 'יש אומרים', הלכה כ'סתם', משמע שהכריע כדעת הטור, כנגד הרמב"ם.

4. שו"ע (יו"ד סי' רצד סעי' ב) כתב:

האביונות והתמרות (והקפריסין) של צלף חייבים בערלה.

השו"ע פסק שקפריסין (חלק מהצלף) חייבים בערלה, והוא כדעת הטור, ולא הזכיר דעת הרמב"ם, שהקפריסין פטורים מערלה גם בארץ ישראל.
למדנו שהב"י שינה בכמה מקומות מפסיקת הרמב"ם¹⁹, וברוב המקרים השינוי נובע מכך שהיו ראשונים רבים שפסקו שלא כדעת הרמב"ם.

ו. קבלת פסקי ר' יוסף קארו

ב'שם הגדולים' (ערך 'בית יוסף') נכתב:

ודע שקבלתי מזקני תורה ויראה ששמעו מפה קדוש הרב הגדול עיר וקדיש מהר"ר חיים אבולעפיה שקבל בידו שעל כלל מרן ז"ל בפסק ההלכה ללכת אחרי שלשה עמודי ההוראה, הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש וכו' הסכימו קרוב למאתיים

18. עיין שלחן גבוה, הובא בשדי חמד, כללי הפוסקים סי' יג אות ו; נודע ביהודה, מהדו"ק או"ח סי' ל; שלחן גבוה, סי' שא אות יט; ועיין עוד מנוחת שלום, לרב יעקב חיים סופר, ח"ה סי' כג.

19. עיין מנוחת שלום, ח"ה סי' כג עמ' קי.

רבנים בדורו, וכך הוה מרגלא בפומה דהרב הנזכר כי כל שיעשה כפסק מר"ן ז"ל הנה הוא עושה כמאתיים רבנים.

למדנו שהייתה קבלה לפסוק כדעת מר"ן השו"ע.²⁰ גם קבלת הב"י לא הייתה מיידית אלא לאחר תקופה ארוכה, וכפי שנכתב ב'ברכות המים'.²¹

לאחר שקיבלו בני ספרד את השו"ע לפוסק, אם יש התנגשות בין פסקי הרמב"ם לפסקי השו"ע, נקטו רוב האחרונים שיש לפסוק כדעת השו"ע. וכן נכתב ב'ארץ חיים' (קונטרס הכללים כלל ג):

דהכא בארץ הצבי (עיה"ק חברון) מנהג אחד הוא דלא נדדי מדברי מרן בשולחנו הטהור אף שהוא נגד הרמב"ם. וכן כתב בפרי הארץ (ח"ג חו"מ סי' א, דף מב ע"ב) שבארץ ישראל וסביבותיה פוסקים כדעת השו"ע אפילו כנגד הרמב"ם, ואין לומר קי"ל כהרמב"ם.

נשאלות השאלות, מדוע גברה קבלת הב"י על קבלת הרמב"ם, ומדוע את קבלת הרמב"ם כמאריה דאתרא שינו, ואילו את קבלת הב"י אי אפשר לשנות (מלבד דברים מוגדרים).

1. המקום והקהילה - גורמים מחייבים בפסיקה

עלינו לחלק בין שני סוגי קבלות: א. קבלת מקום ב. קבלת רבים. לגבי קבלת מקום, הגמרא²² מספרת על בני ביישן, שלא היו מפליגין בערב שבת מצור לצידון. אף שבצידון היה יום ו' - יום השוק, בכל זאת החמירו על עצמם, כדי לא לבטל את ההכנות לשבת. בניהם, שלא היו עשירים כאבותיהם, רצו לבטל מנהג זה. באו לפני רבי יוחנן, והוא אסר עליהם לעשות כן, בגלל החיוב 'שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמך'. ה'חוות יאיר'²³ האריך להסביר, שתוקף המנהג של בני ביישן היה בגלל היותו במקום מסוים, ומכיוון שהמנהג חל על מקום מסוים, הוא חל על כל הדורים במקום זה, ועל כל הבאים לגור במקום בעתיד. על פי הסבר זה, ברור שאין תקנת המקום חלה במעבר ממקום למקום, או כאשר המקום כולו ננטש בלא תקווה ורצון לחזור אליו (עיין חו"י, שם), ואפילו אם תהיה במקום זה התיישבות חדשה, נראה שלא יחויבו לנהוג במנהגים הקודמים, מכיוון שאלו מנהגים התלויים במקום שהיה. בכך מיושבת שאלת ה'כפתור ופרח'²⁴ כיצד אנו מפליגים כיום בערב שבת; אלא שכנראה המקום ננטש, והגיעו תושבים חדשים, ולא נהגו במנהגים הישנים. סוג אחר של קבלה, קיבלו עליהם ישראל בסוף תקופת התלמוד, כפי שכותב הרמב"ם:²⁵

20. עיין שולחן ערוך, חו"מ סי' כה, בכללי קים לי; שד"ח, ח"ו כללי הפוסקים סי' יג אות לא.

21. שולחן ערוך, יו"ד סי' רא דף עב ריש ע"ג, הובא בארץ חיים, כלל ג.

22. פסחים נ ע"ב.

23. חוות יאיר, סי' קכו.

24. כפתור ופרח, פ"ז (שם, עמ' קנב).

25. הקדמה ליד החזקה.



כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, **הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל**, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משרע"ה.

נראה שתקנת החכמים בסוף תקופת התלמוד חייבה מכיוון שכל החכמים קיבלוה, בתור תקנת הרבים. לאחר מכן, כש'נתפזרו ישראל בכל הארצות' (הרמב"ם שם), וכבר לא יכלו להתאחד למקום אחד, והתפצלו לעדות שונות, קבלת החכמים של כל עדה מחייבת אותה ואת זרעה, כפי שקבלת כל ישראל מחייבת.²⁶ יסוד זה נפסק בטוש"ע, דהיינו:²⁷

1. קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם.
2. בקבלת רבים יש יסוד של נדר שאין לו התרה. למדנו שיש שני סוגי קבלות: קבלת מקום וקבלת רבים.

2. מחויבות לפסקי הרמב"ם ולפסקי ר' יוסף קארו

קבלת הרמב"ם הייתה מתוקף היותו מאריה דאתרא.²⁸ פסקיו התקבלו בארץ ישראל בשל היותו הפוסק החשוב במקום. אמנם כשמגיע פוסק חדש, הוא יכול לשנות את הכללים ההלכתיים. לעומת זאת קבלת הב"י לא הייתה בגלל שהיה רב המקום, אלא כיוון שחכמי ישראל קיבלו עליהם את פסיקתו, בקבלה שהיא כנדר שאין לו התרה. קבלה זו איננה יכולה להשתנות, ומחייבת את הדורות הבאים, ואין לה שייכות למקום מסוים.²⁹

לפיכך נראה שאם יש קהילה שקיבלה על עצמה את הרמב"ם, לא בשל היותו רב המקום אלא בקבלה גמורה שנהגו על פי שיטתו, כקבלת רבים, קהילה זו מחויבת לפסוק כמותו. כפי שנכתב בספר 'תומת ישרים' (לרבי תם בן יחיא), שדברי הרמב"ם קיימים כנגד כל הדעות. וכתב על כך 'עבודת הגרשוני'³⁰ שבעל 'תומת ישרים' חי בקהילה שכבר קיימו וקבלו עליהם שלא לזוז מדברי הרמב"ם, ואפילו אם רבים חולקים עליו - אינם זזים מפסיקתו.

עולה מכך שהרמב"ם התקבל ברוב הקהילות בתור מאריה דאתרא, ולא בקבלת רבים, ולכן אפשר לשנות מפסקיו בזמן מסוים, או אם רוב ראשונים פוסקים שלא כמוהו.³¹ אבל בקהילות שהתקבל הרמב"ם בתור פוסק עליהם ועל זרעם, אין להקל כנגד שיטתו. הב"י והרמ"א התקבלו על ידי הקהילות בתור פוסקים ואין לשנות מדבריהם,³² ולכן הב"י והרמ"א יכולים לפסוק שלא כדעת הרמב"ם.

26. ראה נ' לאם, הלכות והליכות, עמ' קמד.

27. יו"ד סי' ריד סעי' ב.

28. עיין לעיל, פרק ג בדברי הרדב"ז, ר' בצלאל אשכנזי והמב"ט.

29. אלא אם כן יש מקרים מוגדרים שלא פוסקים בהם על פי הקבלה.

30. שו"ת עבודת הגרשוני, סי' מו דף כג סע"ד.

31. עיין לקמן פרק י.

32. הערת עורך י"פ: הקביעה שהשו"ע והרמ"א התקבלו כפוסקים ללא עוררין אינה פשוטה כלל ועיקר.

ז. פסיקה במצוות התלויות בארץ

נשאלת השאלה כיצד פוסקים במצוות התלויות בארץ שהשו"ע לא הכריע בהן (כגון: דיני שביעית. גם בדיני תרומות ומעשרות הפסיקה בשו"ע היא קצרה מאוד, כפי שכתב הטור [סי' שלא], שלא האריך בהלכות אלו, מכיוון שאינן נוהגות למעשה) ואילו הרמב"ם פסק בהן פסיקה נרחבת (רי"ף ורא"ש פסקו מעט מאוד).

יש שתי אפשרויות כיצד לפסוק הלכה במצוות אלו:

א. מכיוון שהב"י לא פסק הלכה בחלק ממצוות התלויות בארץ, על כן עלינו לפסוק כדעת הרמב"ם, שהיה מאריה דאתרא דישראל.

ב. אמנם הב"י לא פסק בהלכות שמיטה וכדומה, אבל מכיוון שכללי הפסיקה שלו התקבלו (לעיל אות ד), יש לפסוק לפי כללים אלו, ובמקום שאין ג' עמודי הוראה, יש ללכת לפי רוב הראשונים.

כעין שאלה זו, נחלקו האחרונים במקרה שאין דעת השו"ע ברורה; האם יש לפסוק כדעת הרמב"ם שהוא מאריה דאתרא,³³ או כדעת רוב הפוסקים.³⁴

השאלה שלפנינו היא על קבלת השו"ע: האם הקבלה שקיבלו את השו"ע הייתה על פסקי הלכותיו, ובמקום שלא פסק - יש לחזור ולפסוק כדעת הרמב"ם; או שקבלת השו"ע הייתה גם על כללי ההלכות, ובמקום שהשו"ע לא פסק - אנו צריכים להמשיך לפסוק על פי כלליו, שיש ללכת לפי רוב ג' עמודי הוראה.

ב'ארץ חיים'³⁵ נכתב שהקבלה הייתה על כללי הפסיקה. גם בספר 'שם בצלאל'³⁶ הובאו דברי 'שם הגדולים' (ערך 'בית יוסף'), שכתב שקבלת הרבנים הייתה על כללי הפסיקה. אם כך, לכאורה במצוות התלויות בארץ, שבהן השו"ע לא הכריע, אין אנו חוזרים לדעת הרמב"ם, אלא עלינו לפסוק לפי כללי הפסיקה של הב"י, שכאשר חלק מג' עמודי ההוראה לא פסקו, יש לפסוק לפי רוב דעות הראשונים. ועיין בספר 'ברכי נפשי',³⁷ שנקט שבכל שאלה שאין ברור מהי דעת הב"י, יש ללכת לפי רוב הפוסקים (ולא לפי הכלל של רוב מג' עמודי ההוראה) ובוודאי שכך יש לפסוק גם במצוות התלויות בארץ.³⁸

ראה על שיטתו של הגר"א בביאורו במאמרו של הרב חיים גדליה צימבליסט, 'לדרכו של הגר"א בביאוריו לשולחן ערוך', מוריה קיט (שבט, תשנ"ח), עמ' מא-מו. ובמאמר הרב משה אברהם פטרובר, 'לדרכו של הגר"א בביאור לשו"ע', ישורון ד (תשנ"ט), עמ' תשמה-תשנג.

33. בשו"ת פני יצחק, ח"א יו"ד סי' ט דף לו רע"ג; משאת משה, ח"ב חו"מ סי' לד דף קיג עמ' ג; אורים גדולים, לימוד ע"ח דף כג ע"א; ועוד ספרים (הובאו בשם בצלאל, הרב יעקב חיים סופר, סי' לה עמ' רלג) דנו והכריעו שבמקרים שאין דברי הב"י ברורים, והרמב"ם הכריע בהם, יש לפסוק כדעת הרמב"ם.

34. בשו"ת בית דינו של שלמה, ססי' כד; שו"ת ימי יוסף בתרא, נוספות לאה"ע סי' ו דף שצז; משכנות הרועים, מערת הש' אות ר"כ, דף שעט ע"א; ברכי יוסף, סי' תצו אות ה; חיים שאל, ח"א סי' כו, ד"ה ולדידי; ועוד אחרונים רבים הובאו בשם בצלאל, סי' לה עמ' רלב, וכתבו שכל מקום שדברי הב"י מסופקים, יש ללכת לפי רוב פוסקים.

35. ארץ חיים סיתרון, כללי הפוסקים כלל ג (עמ' 19, מהדורת מכון הכתב).

36. שם בצלאל, סי' לה אות ב.

37. ספר ברכי נפשי, ח"ב סי' ז.

38. בשו"ת אור לציון (ח"ב, מבוא ענף ג, ד) נכתב שבני ספרד צריכים לפסוק כדעת הרמב"ם, וספיחים



הדעה שיש לחזור לדעת הרמב"ם במקום שדברי השו"ע אינם ברורים, או במצוות התלויות בארץ שהשו"ע לא פסק בהם, היא קשה; כיוון שכבר נתקבל השו"ע בתור פוסק (על בני ספרד), וכיצד יקבלו עליהם כעת שוב את הרמב"ם? עוד קושי בדעה זו, מכיוון שרוב הקהילות נעקרו ממקומם, וכעת באו קהילות חדשות, אם כן אינן מחויבות לדעת הרמב"ם, שכן כוחו היה רק כל זמן שהיה מאריה דאתרא, ולכן יש לפסוק כרוב הראשונים.

החזון איש³⁹ כותב בעניין דין ביעור בשביעית, שאין צורך לבער ממש אלא מספיק להפקיר, כדעת הר"ש והרמב"ן, וכן פסק 'כסף משנה'. מוכח אפוא שר' יוסף קארו, לא סבירא ליה כדעת הרמב"ם במצוות התלויות בארץ.

1. פסיקת רוב פוסקים מול פסיקת הרמב"ם

כתבו האחרונים שאם יש רוב ראשונים כנגד דעת הרמב"ם, יש להכריע שלא כרמב"ם, נראה שזאת, אפילו לדעות שיש לחזור לפסיקת הרמב"ם במצוות התלויות בארץ. וכן נכתב ב'חקרי לב' (מהד"ב חו"מ סי' ד דף קפב רע"א):

ואי משום דאתריה דהרמב"ם ז"ל הוא - כשהוא יחיד נגד כל הפוסקים, לא נאמר דבר זה, וכמו שכתב בשו"ת גינת ורדים חו"מ (כלל ג סי' כט).

ועוד נכתב ב'חקרי לב' (מהד"ב חו"מ סי' ט, ד"ה הנה, דף קפח ע"ד) :

אפילו בארץ ישראל וארצות המערב שהסכימו לדון כהרמב"ם ז"ל וכו', מרן ז"ל סתם דלא כהרמב"ם ז"ל, עיי"ש, והרשב"ץ והרדב"ז ומהר"ם אלשקר ז"ל נקטו בפשוט שלא כרמב"ם, והם מאותם שקבלו לדון על פי הוראות הרמב"ם ז"ל, כי ראו שהם דברי יחיד, ואנן נמי לית לן...

עולה שאפילו אם אנו פוסקים כרמב"ם במקום שאין דעת הב"י ברורה, במקרים שרוב הראשונים חולקים על הרמב"ם - יש לפסוק כראשונים. מדברי המבי"ט⁴⁰ מוכח שלא דווקא כשהרמב"ם יחיד מול שאר הראשונים, אלא אפילו כשיש עוד פוסקים כרמב"ם, אבל הרוב פוסקים שלא כדבריו, יש לפסוק כדעת רוב הראשונים.⁴¹

2. פסיקת הרמ"א

הרמ"א (בהקדמתו לטור אורח חיים) חלק על שיטת הב"י להכריע כרוב דעות בין ג' עמודי ההוראה. עיקר הקושי שלו הוא שכיוון שהיו עוד ראשונים (ר"ת, רמב"ן, רשב"א, ר"ן וכו'), יש להביא גם את דעתם להלכה; ואדרבא, כיוון שראשונים אלו ראו את דעות הרי"ף, רמב"ם רא"ש, ולמרות זאת הכריעו בצורה מסוימת, יש לקבל את דעתם, ולא

בשביעית נאסרים משעת הלקיטה לאחר ראש השנה, וכן ביעור בפירות שביעית יש לעשות בכלי ממש. למרות שרוב הפוסקים הראשונים סוברים שרק הנזרע בשביעית יש בו ספיחים, וכן רוב הראשונים סוברים שכל הנזרע (או שהביא שלישי) בשיטת אין בו ספיחים.

39. חזון איש, שביעית סי' כג ס"ק ה.

40. שו"ת המבי"ט, ח"א סי' כז דף ו ע"ד.

41. עיין עוד הרחבה לכך במנוחת שלום, ח"ה סי' כב ס"ק ה.

להיצמד לג' עמודי ההוראה. גם המהרש"ל⁴² מתקיף בחריפות את הסברא שיש לפסוק לפי רוב מבין ג' עמודי ההוראה. בני אשכנז קיבלו על עצמם את הוראות הרמ"א.⁴³ עולה שלשיטת הרמ"א, ברור שאנו צריכים לפסוק כדעת רוב הראשונים במצוות התלויות בארץ, כפי שיטתו בכל תחומי הפסיקה.

סיכום

1. הרמב"ם התקבל בתור רבם של קהילות מסוימות בארץ ישראל, ובתקופת הב"י אף הוחזק בתור מאריה דארעא דישראל.
2. לאחר מכן התקבל הב"י בתור פוסק בקהילות מסוימות (בני ספרד), גם קבלת הב"י בתור פוסק הייתה תהליך שארך שנים רבות.
3. הכרעת הב"י היא הקובעת, אפילו כנגד דעת הרמב"ם (מלבד קהילות שקיבלו על עצמם את הרמב"ם בתור פוסק).
4. כשאין דעת הב"י ברורה, יש לפסוק לפי רוב הראשונים.
5. במצוות התלויות בארץ, לדעת הספרדים יש לפסוק כדעת השו"ע, אבל במקום שהשו"ע לא גילה דעתו, יש לפסוק כדעת רוב הראשונים, ואין לחזור לפסיקת הרמב"ם, ובייחוד אם רוב הראשונים חולקים עליו, אלא אם כן יש מנהג מקובל בארץ ישראל.
6. בני אשכנז מעיקרא לא קיבלו את כללי הפסיקה של הב"י שיש לפסוק לפי ג' עמודי ההוראה, אלא תמיד נוקטים שיש לפסוק לפי רוב הראשונים, ובוודאי שגם במצוות התלויות בארץ עליהם לפסוק כרוב הראשונים, אלא אם כן מנהג המקום הוא אחר.



42. ים של שלמה, הקדמה שנייה לחולין.
43. עיין שדי חמד, ח"ו כללי הפוסקים סי' יד.



הרב יעקב אפשטיין

דין הפרשת חלה מלחם שנאפה ב'אופה לחם ביתי'

שאלה

מי שאפה כמה כיכרות לחם ב'אופה לחם ביתי' ושם אותן יחד, האם התחייב בחלה?¹

תשובה

א. הסל מצרפן

נפוץ בימינו המכשיר 'אופה לחם ביתי'. בתבנית המכשיר מניחים: קמח, מים, שמן, ובתאים אחרים מניחים הוספות כגון גרעיני שומשומין וכד'. בכל מחזור אפייה משתמשים בכמות של בין שלוש לארבע כוסות קמח (680-910 גרם). המכונה לשה ואופה את הבצק. אם אופים כמה כיכרות לחם בזו אחר זו עולות שתי שאלות לגבי ההתחייבות בהפרשת חלה:

א. אם הניחו אותם יחד במגירת לחם או על שולחן, האם הכיכרות התחייבו בהפרשת חלה?

ב. האם חייבים לצרף את הכיכרות כדי להתחייב בחלה, או שמותר לא לצרפן כדי שלא תתחייבנה?

בכל כיכר וכיכר אין כדי הפרשת חלה, ולכן אפילו יפסיקו את פעילות המכשיר לרגע, ויוציאו מעט בצק לשם הפרשת חלה - אין פעולה זו פוטרת, שכן שאר הכיכרות עדיין לא נאפו, או שנאפו אבל נמצאות במקום אחר, ואינן נפטרות בהפרשה כזו. ממילא הפרשה זו היא על הכמות הנמצאת ב'אופה הלחם', והיא פטורה מחלה. לכן צריך לעיין בשאלת ההפרשה במצב שהכיכרות כבר נאפו.

המשנה בחלה (פ"ב מ"ד) כותבת:

העושה עיסתו קבים ונגעו זה בזה פטורים מן החלה עד שישוכו רבי אליעזר

אומר אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה.

נוקטים להלכה כר' אליעזר שכלי מצרף אף בלא כוונת צירוף, ומחייב בהפרשת חלה, אף על פי שכל כיכר כשלעצמה אין בה שיעור חיוב.

1. ע"י בספרי חבל נחלתו, ח"י סי' מז.

המאירי (פסחים מח ע"ב) הביא שתי דעות בקשר ל'צירוף כלי' של ר' אליעזר: יש מפרשים **דוקא ברודה ונותן לאלתר בסל ואף הלשון מוכיח כן** ר"ל הרודה ונותן לסל ונראה מדבריהם שאם לא נצטרפו תכף לרדיה כבר הופקעה תורת חלה מהם ואין עוד בהם צירוף ולא עוד אלא שהם גורסין כאן הסל מצרפן דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ ופי' הדברים כלומר **שעיקר החיוב הוא משנעשה לחם והיא שעת הרדייה** ולמדנו מ"מ שהתנור אינו מצרף ואפילו בככרות הנושכות זו את זו. ומ"מ גדולי המחברים פסקו שהככרות הנושכות זו מזו בתנור כל שנתקבץ מהם שיעור חלה מצטרפין בלא סל וכן פירשו סל מצרפן שלש פחות מכשיעור ואפאו ונתן לסל וכן עד שנתקבץ בסל כשיעור חלה.

מתבאר מדברי המאירי שיש מפרשים שהנתינה לסל המצרפת ומחייבת בחלה, היא דווקא נתינה לסל **מיד** אחר רדייה, אבל אם לא צרפו הכיכרות בהוצאתן מן התנור אלא הניחו כל כיכר לבדה, ורק אחר כך צרפון שוב, אינן מצטרפות ואינן מתחייבות בחלה. אמנם מהרמב"ם משמע שאינו סובר כן, אלא שסל מצרף אף אחר זמן. כך פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו הט"ז):

...עשה עיסה פחותה מכשיעור ואפאה ונתן הפת לסל, וחזר ואפה פת אחרת ונתן לסל אם נתקבץ בסל שיעור חלה הסל מצרפן לחלה ומפריש החלה מן הפת, שנאמר והיה באכלכם מלחם הארץ מלמד שהוא מפריש מן האפוי, ואין התנור מצרפן לחלה.

וכרמב"ם כתב שו"ת 'בעלי התוספות' (סי' יז):

מעשה בימי זקניי שאפה ג' מצות ערב פסח ולא תרם חלה מאותו עיסה בלבד, ומן המצות אין יכול להפריש דבעינן שלימים לצורך הסדר, **וצוה ללוש עיסה אחרת** ולתרום חלה ממנה, ולקרא לה שם אחר אפייה, וליתנם בסל, והסל מצרפן לחלה, ויטול מתוך הסל אותו חלה שתתם ויקרא לה שם בנוטלה מתוכו. ואף על גב דשתי עיסות היו, הסל מצרפן לחלה. דכת' העושה עיסתו קביים ולא נגעו זה בזה פטורין מן החלה עד שישוכו, ר' אליעזר אומר אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה. אבל להוסיף עליהן ממצות שלא הורמה חלתו (אולי צ"ל חלתן) אי אפשר, דא"כ היה מפרש מן החיוב על הפטור. אליעזר ב"ר שמשון.

משמע שאף צירוף מאוחר מחייב בחלה. לפי שיטה זו, אם הכיכרות הצטרפו בסל - הן מתחייבות בחלה, בניגוד לשיטת 'יש מפרשים' במאירי.

הטור (יו"ד סי' שכה) כתב שאם מניחים את כל הכיכרות על שולחן אחד במקומות שונים, נוצר ספק האם יש בכך צירוף המחייב, כי אין לשולחן 'בית קיבול'; ואם כך נעשה, חייבים בהפרשה מספק. אולם הב"י כתב שכיוון שבימינו מצוות חלה מדרבנן, לכן בספק נוהגים לקולא³, ואין שולחן מצרף ואין חייבים בהפרשה אם הניחו עליו ישירות. וכן פסק

2. וכן כתב הריטב"א, דבריו מובאים בפרק הבא.

3. עי' מאירי חלה פ"ב, שחלק על מסקנה זו, ודעתו שיפריש בלא ברכה, בין בארץ בין בחו"ל.



שו"ע (סי' שכה ס"א), וכן הסבירוהו הש"ך (ס"ק ב) והגר"א (ס"ק ה). עולה שכאשר יש כמה כיכרות והן מונחות במקום אחד, יש לפני האופה שתי אפשרויות מעשיות כדי שלא יגיעו הוא או משפחתו לאכילת טבלים:

1. לשמור שהחלות שיחדיו יש בהן כדי חיוב חלה, לא יהיו בתוך מגירה אחת או בתוך סל אחד או על שולחן אחד, וכל אחת תובא לשולחן לאחר שחברתה נאכלה; וכך בוודאי לא יתחייב בהפרשת חלה.

2. להפריש חלה בצורה יזומה כדי להציל את עצמו ומשפחתו מחשש אכילת טבל; וזאת על ידי צבירת כל הכיכרות לשולחן אחד וכיסוין במפה (או מגבת), או הנחתן כולם בסל אחד, והפרשת חלה מכולן.

נראה שהאפשרות השנייה עדיפה, כיוון שהיא מצילה מכל חשש אכילת טבלים. בעיה דומה נוצרת בעת אפיית מצות יד לפסח, כאשר לעתים העיסה פחותה משיעור הפרשה.

כך פסק השלחן ערוך (או"ח סי' תנז ס"א) בהלכות פסח, לעניין הפרשת חלה ממצות: מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה שלא להרבות בה משום חשש חימוץ, ומוטב שימעט בה, לכן טוב לקרב העיסות יחד בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו, דשמא יש בהם שלא היה בה כשיעור. ואם אי אפשר להפריש חלה בעודה עיסה מפני המהירות, יפרישנה אחר אפייה מיד, שיתן כל המצות בסל והסל מצרפם לחלה; וזהו הדרך היותר נכון.

ב. האם המקפיא מצרפן

נשאלתי מה הדין בכיכרות כאלה שהקפואו אותן במקפיא, האם המקפיא מצרפן ומתחייבות בהפרשת חלה. בשאלה טמונות שתי שאלות הצריכות בירור:

א. האם דין תא במקפיא כדין סל, והוא מצרף את כל מה שבו?
ב. האם כשכל כיכר וכיכר עטופה בצלופן או בניילון, גם אז מצטרפות הכיכרות יחד ומתחייבות בחלה?

נדון קודם בשאלה הראשונה. לכאורה, ניתן ללמוד דין מקפיא מהמחלוקת על תנור וסל; האם נפסק להלכה שרק סל מצרפן, או שתנור וסל - שניהם מצרפים.

בבבלי פסחים (מח ע"ב) מובאת ברייתא מקבילה למשנה שהובאה לעיל ממסכת חלה: תניא, רבי אליעזר אומר: הסל מצרפן, רבי יהושע אומר: **תנור מצרפן**. רבן שמעון בן גמליאל אומר: ככרות של בבל שנושכות זו מזו - מצטרפות.

רש"י (פסחים מח ע"ב) כתב: 'תנור מצרפן - אף תנור מצרפן, אף על פי שלא נתנן לסל'. ולא ביאר מה העדיפות של תנור על סל לדעת ר' יהושע - שלא נפסק כמותו, אלא כר' אליעזר. ואילו הרמב"ן (הל' חלה כז ע"ב) כתב:

ומסתברא דהני תנאי דאינון רבי יהושע ורשב"ג לקולא פליגי עליה דרבי אליעזר, דאיהו אמר **סל מצרף וכ"ש תנור ואפילו נושכות** כדאמרן, ואתא רבי יהושע למימר בתנור הוא דמצטרף אבל כי ליכא שיעורא בתנור **לא מצטרף, מאי טעמא**,

בתנור הוא דהוי לחם, ורשב"ג מיקל נמי דלית ליה צירוף אלא בנושכות, ורבי אליעזר אית ליה צירוף. וכבר פסק שמואל הלכה כרבי אליעזר **הלכך כולהו מצטרפי**, וה"נ אשכחן ליה לרב אחא כדכתבינן.

נראה מדברי הרמב"ן, שר' יהושע סובר שהעיסות מצטרפות דווקא בתנור, מפני ששם נעשה לחם. אם כן אין ללמוד מתנור לארון או למדף בארון שהוא מקום אחסון. אולם נראה שאפשר ללמוד מסל שהוא בעל דפנות מסביב, והוא מצרף את כל מה שבתוכו לחי"ב⁴; ונראה שהוא הדין לגבי מדף בארון או תא במקרה, שמצרפים כל מה שבתוכם להתחייב בהפרשת חלה. גם מתוך השאלה בפסחים (מח ע"ב) ניתן ללמוד זאת: בעי רבי ירמיה: טבלא שאין לה לבזבזין מהו? תוך כלי בעינן - והא ליכא, או דילמא; אויר כלי בעינן - והא איכא? - תיקו.

וכך נראה מפירוש המאירי לחלה (פ"ב), שחותם את הדיון בהבנת המחלוקת בין ר' אליעזר לר' יהושע:

ועקר הדברים לשטה זו לדעתי הוא לפרש בהפך, שלדעת ר' יהושע תנור ולא סל שכל שמצטרף קודם גמר אפייה הוי צירוף, לאחר גמר אפייה לא הוי צירוף דמאי דהוה הוה, ולר' אליעזר אף לאחר אפייה מצטרפין אף בסל ואף בנגיעה וכל שכן שאויר התנור צרפן אם נאפו בתנור אחד, אלא שלגדולי המחברים ראיתי שפסקו שהתנור אינו מצרף ולי נראה **שהתנור והסל והנשיכה והנגיעה כלן מצטרפין** וכבר כתבנו הרבה מדינן אלו בפרק אלו עוברין.

ולדבריו כל דרך צירוף מצרפת כדי להתחייב בחלה. נראה שאין הבדל בין סל עם שוליים למגרה עם שוליים. וכן נכתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד, [דפוס פראג] ס' תמה): 'ואם שתי עיסות היו יצרפם בתיבה אחת ויקח ככר אחד על הכל'.

ג. הצורך בנגיעה בתוך הסל

לעיל לא הבחנו בין שתי פעולות שיש בצירוף סל: האחת **לצרף**⁵ מה שבתוכו על מנת **לחייבו** בחלה, והשנייה לצרף מה שבתוכו כדי שייחשב **מוקף**, ויפטר מהפרשה על ידי החלה שהופרשה מאחת הכיכרות. צירוף הכרחי לשם הפרשה, לעומת זאת המפריש ש'לא מן המוקף' - הפרשתו מועילה בדיעבד. הריטב"א כתב (פסחים מח ע"ב):

...והסוגיא מוכחת דאין צורך לצירוף תנור וסל אלא היכא דאין שיעור בעיסה, ומיהו נראה דבעי נוג[ע]ות זאת בזאת כדי שתהא מן המוקף ע"כ.

4. וק"ו כיכרות הנמצאות בסל בתוך המקרה.

5. בראשונים יש לדייק, האם דיברו בהפרשה שבכל אחת יש כשיעור, והצירוף הוא לצורך הפרשה מאחת על כולן, או שמדובר כשאין בכל אחת כשיעור ונצרך צירוף או נוצר צירוף, כדי לחייב בהפרשה.



משמע מדבריו שלשם צירוף כדי להתחייב בחלה, אין צורך שהכירות יהיו נוגעות זו בזו, אבל לשם הפרשה מן המוקף, צריך שתהיה נגיעה של הכירות זו בזו.

וכשיטת הריטב"א כתבו תוספות (נדה ז ע"א):

והא דפסקין לקמן כר' אליעזר דאמר הסל מצרפן לחלה ולא בעי נגיעה היינו להתחייב בחלה אם לש פחות מכשיעור... והשתא אתי שפיר דר"א גופיה מצריך נגיעה בשעת קריאת שם...

וכן תוספות בפסחים (מו ע"ב, ד"ה הואיל):

מיהו נראה לר"י דעם נתינה לסל בעינן נמי נגיעה בהדי הדדי משום נטילת חלה מן המוקף.

וכן כתב ה'אגודה' (פסחים פ"ג). לעומתם הרא"ש (חלה פ"ב מ"ד) כתב:

והא דמצרכי רבנן נשיכה ור"א נגיעה ה"מ לצרף ב' עיסות יחד שאין בכל אחד כשיעור חלה אבל לענין לתרום מן המוקף אף נגיעה לא בעינן רק שיהו סמוכים זה לזה בפנינו...

וכן כתב הרא"ש ב'הלכות קטנות' (מנחות, הל' חלה); וכן כתב רע"ב, ו'תוספות יו"ט' הוסיף ש'כן כתב סמ"ג עשין סימן קמ"א. עולה ששיטות הריטב"א והרא"ש הפוכות זו לזו. לפי הריטב"א, לשם צירוף אין צורך בנגיעה, אבל לשם הפרשה מן המוקף צריך נגיעה זה בזה; לעומת זאת לפי הרא"ש ורע"ב, לשם צירוף צריך נגיעה ולשם הפרשה מן המוקף אין צורך בנגיעה. וכשיטת הרא"ש כתב ביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה ס"ק ג): 'ומ"מ נגיעה בעי אף בסל לר"א כמ"ש בסמ"ג וכ"כ הרא"ש שם להדיא ע"ש בס"ד'.

אמנם המאירי (חלה, הו"ד לעיל) כתב מפורש שאין צורך בנגיעה בדין צירוף סל כדי להתחייב בחלה, וכן הרמב"ם לא הזכיר זאת, ולא הזכירו חיוב נגיעה לצורך הפרשה, אלא אמרו שאותו סל המחייבם - גם נחשב 'מוקף' לענין הפרשה; וכן כתב התשב"ץ (ח"ב סי' רצא). ושו"ת רש"י (סי' קה) אינו מזכיר נגיעה לצורך חיוב הפרשה. הב"ח (או"ח סי' תנז) פסק:

ובצירוף סל בעינן נמי נגיעה בכל ענין דאם לא היה בכל אחד שיעור בעינן נגיעה כדעת התוספות והרא"ש ודעימיה.

והט"ז (או"ח סי' תנז ס"ק ב) חלק על דברי חמיו, הב"ח, ולדעתו אין צורך בנגיעה כשמצרף על ידי סל.

וכן בערוך השולחן (או"ח סי' תנז סי"ב):

ודע שיש מחלוקת בצירוף סל אם צריך שיגעו המצות להדדי או אפילו מונחים מפורדים שאין נוגעין זה בזה, והמנהג הפשוט שכולם נוגעים זה בזה אך מעיקר הדין נראה שא"צ נגיעה וזהו כשאין בכל אחת כשיעור אבל אם יש במקצתן שיעור חלה צריכין נגיעה מדינא [עי' ח"י סק"ז]...

6. ומביא את האפשרות לכסות את כולן במפה.

מה'משנה ברורה' (סי' תנז ס"ק ז) משמע שאף בצירוף סל של עיסות שיש בהן פחות מכשיעור צריך שהעיסות יגעו זו בזו. מתבאר שיש דעות הסוברות שסל מצרף את הכיכרות שבתוכו ואין צורך בנגיעה לא לעניין צירוף ולא לעניין הפרשה מן המוקף, במקרה זה. אולם יש דעות שצריך נגיעה כדי לצרפן בתוך הסל, ויש דעות שצריך נגיעה כדי להפריש מאחת על כולן מדין מוקף. לפי דעות אלו, לכאורה כיכרות עטופות בתוך המקפא אינן מצטרפות ואי אפשר להפריש מאחת ולפטור את כולן (אף לדעות שניתן לצרפן כשהן עטופות). ולכאורה אף לפי שיטות אלו חייבים להפריש חלה, שכן השו"ע לא הזכיר נגיעה, ואסור יהיה להפריש בברכה מחמת השיטות המצריכות נגיעה.

אולם נראה לענ"ד שעטיפת הכיכרות במקרה זה לא תהווה חציצה, והכיכרות נחשבות נוגעות זו בזו אפילו הן עטופות בניילון וכדומה. והסברא שבדבר, שצירוף כלי הוא דרך של חיבור בעצם היותם בתוך כלי אחד, ולכן אף מי שסובר שצריך נגיעה בצירוף כלי, יוכל ללמוד דין נגיעה מדין מוקף, בין אם הוא מצריך נגיעה בצירוף לצורך הפרשה ובין אם הוא מצריך נגיעה לצורך צירוף סל. ב'ביאור הגר"א' (יו"ד סי' שכה ס"ק ח) נכתב בירור רחב בדין מוקף⁷ וכך כתב:

והנה אבאר דג' דינים בזה אם הם בלא כלי כלל א"צ אפי' נגיעה ואפילו רחוקים הבית מצרפן, ואם הם בתוך כלי ופתוחים מלמעלה צריכין הקפה והוא קירוב ונגיעת כלים אהדדי וזה מן המוקף כמו אין מקיפין שתי חביות וכמ"ש רש"י בס"פ כשם, ואם הם סתומים אפי' נגיעה לא מהני.

הוא מוכיח את דבריו ממקורות רבים, ולאחר מכן מבאר מהי נגיעה:

ויצא לנו עוד מזה דבר שמקפיד על תערובתן כמו שאין מצטרפין לחלה כמ"ש בר"ס שכ"ו כך אין מפרישין מזה על זה אלא בנגיעה... אמר לון והיינו חמשה שקין בגורן דתני חמשה שקין בגורן אין תורמין ומעשרין מזה על זה ור"ל בשאינן נוגעין זה בזה, ונראה שהגירסא הנכונה תורמין ומעשרין כמ"ש בתוספתא וכמו שפריך בפשיטות בספ"ג דמ"ש ומביא ראיה שאין השקין מפסיקין, ומשמע מירושלמי הנ"ל שצריך שיהיו סמוכות אף בלא כלי וליתא דל"ק הירושלמי אלא שלא יהיה הפסק ביניהם במין אחר וז"ש שתהא תופסת כו' ר"ל בתפיסה אחת וכההיא דפ"ח דחולין (ק"ז ב') וכן אף בכלי אחד צריך שלא יהא הפסק ביניהם בדבר אחר וכמ"ש הרי שהביא מינין הרבה בקופה וכרוב מלמעלן וכרוב מלמטן ודבר א' באמצע אין תורמין ולא מעשרין מזה על זה...

נראה מדבריו שנגיעה אינה נגיעה פיזית של שני דברים זה בזה, אלא שלא יהא מפסיק דבר אחר, שאינו מפריש עליו, בין הדברים שמצרפם, ונמצאים כולם במקום אחד. בנידון שכאן, העטיפה באה לשמור על הכיכר, ושומר במקום שאין צריך נגיעה, בלא חציצה, מתבטל לגוף הנשמר, ואינו חוצץ. וסימן לדבר, האמור לגבי נטילת לולב (סוכה לז ע"א): 'רבא אמר: כל לנאותו אינו חוצץ'. וכך נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרנא ס"ז):

7. ומשמע שמוקף הוא צירוף, וכשם שסל מצרף פחות מכשיעור - הקפה מצרפת יותר מכשיעור.



אם עשה בית יד ונתן בו הלולב ונטלו, שפיר דמי, דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ובלבד שיהא דרך כבוד...
ועי' שו"ת 'חלקת יעקב' (יו"ד סי' קמח), שמביא דברי המהר"ם שיק (יו"ד סי' רפח) המתירים כריכת מזוזה בקלף נוסף⁸, ולשונו שם:
דכיון דקבען במסמרות הוי חיבור וכמזוזות בית דמי, וכהאי דסוכה ל"ז א' כיון דחיברו כגופו דמי ולא הוי חציצה, או משום דהאי דמבואר בשם דכל לנאותו אינו חוצץ, וה"ה מה דהוא לשמרו ולהחזיקו הרי הוא בטל לאותו דבר.
וכן הובא בשו"ת 'יביע אומר' (ח"ה, יו"ד סי' כט), והסכים לדבר המהר"ם שיק. וכן נראה משו"ת 'תשובות והנהגות' (כרך א סי' תרסה), אשר דן האם בכור שנולד בלידת מלקחיים חייב בפדיון, והשיב:
האחרונים דנו בזה משום חציצה, ולדעתי כשם שלא שייך חציצה כשהוא מינו או לנאותו, הוא הדין כאן שזה לצורך יציאת הולד למנוע סכנה שיתקיים ויצא לאויר העולם, ומשתמשים בו במקום צורך, אין לחוש לחציצה כה"ג.
ראיה נוספת נלמדת ממנחות (כג ע"ב-כד ע"א), והיא מלמדת על המונח 'צירוף':
כי סליק רב כהנא, אשכחינהו לבני רבי חייא דיתבי וקאמרי: עשרון שחלקו [כד ע"א] והניחו בביסא, ונגע טבול יום באחד מהן, מהו? כי תנן כלי מצרף מה שבתוכו לקדש - ה"מ היכא דנגעי בהדדי, אבל היכא דלא נגעי בהדדי לא, או דילמא ל"ש? אמר להו איהו: מי תנן כלי מחבר? כלי מצרף תנן, כל דהו.
ורש"י כתב:
מי תנן כלי מחבר - הוה משמע דנגעי אהדדי והכלי מחברם כאילו הוי חד ואם נטמא זה נטמא זה מצרף משמע דאין נוגעין וזה מצרפן להיות אחד.
וכן נכתב בשו"ת 'קנין תורה' (לגרא"ד הורוויץ, ח"ב סי' עד) שאריזת המצות בקופסאות אינה מפסקת לעניין הפרשת חלה, ולעומתם הובא ב'שמירת שבת כהלכתה' (ח"ב פמ"ב הע' לט) בשם הגרש"ז אויערבאך, שלכתחילה אין להפריש חלה מזו על זו כשהכירות עטופות או נמצאות בכלים נפרדים; ואם מפריש - יפריש בלא ברכה. ולא נחת לחלק בין כלי לעטיפה לשמירת הטירות וכדומה.
נראה אפוא שהמונח 'נגיעה' כאן אינו מכוון לנגיעה פיזית, ואף אם הכירות עטופות בצלופן או ניילון - הן מצטרפות ונחשבות מוקפות, משלושה טעמים:
א. על פי דברי הגר"א, שמשמעותה של נגיעה במוקף היא שאין הפסק של מין אחר בין הכירות.
ב. עטיפת דבר לשומרו או לנאותו אינה חוצצת.
ג. בדיני טהרת הקודש, כלי מצרף אף עם אין הדברים בכלי נוגעים זה בזה.

8. הובא ב'פתחי תשובה' (יו"ד סי' רפט) ובס' 'מעשה רב' בשם הגר"א, שאסור לעשות כן משום חציצה, והגר"ע יוסף הביא בשם החזו"א: "שאמר שאינו מאמין שיצא הדבר מפי הגר"א ז"ל".

סיכום

א. כיכרות לחם שבכל אחת מהן פחות משיעור חיוב בחלה, כגון כיכרות הנאפות ב'אופה לחם ביתי', ואחר כך מצטרפות כל הכיכרות במגירה אחת או על שולחן אחד ומתחייבות בחלה, צריך להפריש חלה מכולן. ולכן יש להניח את כל הכיכרות על שולחן אחד ולכסותן במפה, או להכניסן בסל אחד, ולהפריש חלה בברכה.

ב. גם הארון והמקפאי מצרפים להתחייב בהפרשת חלה, ולכן אם צובר כמה כיכרות במקפאי או בארון במשך זמן מה, עליו להפריש מהן חלה בברכה.

ג. אם כיכרות הלחם נמצאות בארון או בסל, או עטופות במפה, אפילו הן עטופות בצלופן וכדומה כדי לשומרן, הרי הן מצטרפות, ומפרישים מאחת על כולן בברכה.⁹

נספח - צירוף לחלה על ידי ארון ומקרר

בחוברת 'הלכות הארץ - הלכות חלה' (פ"י הי"ד) כתב הרב יואל פרידמן כך: 'כלי מצרף לעניין חלה, אולם יש אומרים שכלי המחובר לקרקע איננו מצרף. על כן אם מונחות כמה עיסות (שאינן בהן שיעור) בארון או במקרר - העיסות מצטרפות מספק, ויש להפריש מהן ללא ברכה. הוא הדין בכל הכלים הגדולים שמסוגלים להכיל יותר ממאה¹⁰ סאה (= 330 ליטר).'

מקורותיו להלכה זו מספר 'חלת לחם' (רובינשטיין, סי' ד ס"ו, ושירי ברכה ס"ק כא-כב); ומזכיר שהמהרש"ם (דעת תורה, או"ח סי' תנז עמ' קלט-קמ) סובר שאם היה בתחילה כלי ואחר כך קבעו וחיברו אותו לקרקע - דינו ככלי, ולכן מצרף. עוד הביא משו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ח סי' קט), שיפריש מעיסות שנצטרפו בארון ובמקרר בלא ברכה. ולגבי כלים גדולים ממ' סאה, הביא מקורותיו מ'לקט' העומר (לרב י"י בלויא, פ"ו הערה יח, עמ' כה); והוסיף שיש לעיין בס' 'קטיף שביעית', (עמ' 110 הע' 22).

ולענ"ד, דבריו אינם מדויקים ואינם נכונים להלכה. אף לשיטה שהביא, ארונות או מקררים בדרך כלל אינם מחוברים לבית, ולכן הם ודאי מצרפים. ארון מונח בבית או תלוי על קירותיו, ורק אם הכינו חללים בתוך קיר הבית וציפו אותם בעץ או במתכת - הארונות הם בניין ולא כלי. וכך אמנם לשון ה'חלת לחם': 'עוד יראה לי דתיבות וחלונות הקבועים בעובי הכתלים אין מצרפין משום דבעינן כלי והמחובר אינו נקרא כלי¹¹'. ה'חלת לחם' דייק וכתב 'בעובי הכתלים', אבל ארון המונח בבית נחשב כלי. לכל היותר ניתן לומר ש'ארון קיר' - יש ספק ביכולתו לצרף.

9. הערת עורך י"פ: עי' להלן בסוף הנספח, שאם מכניס עיסות לארון, מקרר או מקפאי, עדיף שיפריש בלא ברכה, וכפי שכתבנו בהלכות הארץ, הל' חלה, פ"י סעי' יד.

תשובת המחבר: לענ"ד כיון שארון או מקפאי מצרפים, וכיון שיש חולקים או מסתפקים, מן הראוי להוציא מכל ספק להניח על שולחן אחד לכסות במפה ולהפריש בברכה.

10. נלע"ד טעות, צ"ל ארבעים סאה, שהם כ- 330 ליטר לשיטה הממעיטה.

11. בלי קשר למה שהסיק מדבריו הרב פרידמן, דברי ה'חלת לחם' אינם מבוססים. 'תלוש ולבסוף חברו',



לגבי מקרר, סיבת הפטור שמביא ה'מנחת יצחק' היא חיבורו בחוט חשמל לקיר, וכך מבטל ה'מנחת יצחק' טענה זו (שו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' קט):

והנה עוד דן כ"מ במקרר משום שהוא מחובר לקרקע ע"י חוטי העלעקטר/החשמל/, הנה אם היה למקרר דין מחובר לקרקע, פשיטא די"ל דיש לו דין בית, דאע"ג דבירושלמי איכא סברא דאור הבית מצרף, מ"מ בגמרא אין שום רמז לזה, ולכן לא חשו הפוסקים לדברי הירושלמי כמ"ש בס' תוה"א שם, וכמ"ש לענין תנור המחובר לקרקע כנ"ל, די"ל דלכ"ע אין מצרף, ומקרר עוד עדיף מתנור דלא נעשה לחם על ידו, אך אף דכי כן כתב ג"כ בספר סמא דחי' (סי' י"ב אות ה') בדבר אותן שאפעס /ארונות/ גדולות הבנויות בכותלי הבית, דאינם מצרפים לחלה משום דכל המחובר לבית הרי הוא כבית, ובית אינו מצרף, וראיתו מש"ע הרב (סי' תמ"ב סעי' כ"ה וכ"ט) הובא במעד"ש שם, והביא כן גם מהגהות מהרש"ם לספר אורחות חיים שם (או"ח סי' תנ"ז סק"א) שהביא כן בשם ספר חלת לחם הנ"ל, אבל הגאון מהרש"ם ז"ל שם כתב דלדעתו הוי ספיקא דדינא, אם ע"י קביעתו בקרקע דינו כקרקע, די"ל דלא בטל מדין כלי ע"י קביעתו בקרקע אלא בדרבנן ולא בשל תורה, אלא דבחלה בזה"ז יש להקל עיין שם, והיינו להקל דמהני הצירוף, וי"ל הה"ד להקל דל"ה צירוף, לאיזה דרך שיהי' לקולא, אך צ"ע לפי מש"כ לעיל מהפוסקים להחמיר אף בזה"ז בחלת א"י, ואף אם גם בזה י"ל דהוי צירופא להיתרא, אבל להוסיף עוד קולא לומר דע"י חיבור של עלעקטריק לכותל יהי' נחשב כקרקע, בוודאי דאינו.

אם כן, כל זמן שאיננו עוסקים בחדרי קירור, אין שייך לומר שמקרר ביתי נחשב מחובר לבית ואינו מצרף. היחידי שטען כי חיבור לחשמל בקיר הוא בניין, הוא החזו"א בשיטתו לגבי חשמל בשבת, ואף הוא לא טען כן בגלל החיבור לקיר, אלא בגלל שעצם חיבור זרם החשמל לכלי הוא בניין, והראיה מכלים המחברים למצבר, שאף לגביהם דעת החזו"א שחיבור הזרם הוא מלאכת בונה. כמו כן בכלי המחובר לחשמל בשבת (כגון מאוורר או תנור), אנו דנים על העברתו כשהוא מחובר לזרם החשמל בחוט, מצד טלטול לצורך גופו ומקומו בתור כלי, ולא מצד בונה וסותר. ועוד שלפי טענת ה'חלת לחם' והשלכתה לגבי חיבור חשמלי לקיר - כל כלי חשמל יהיו פטורים מטבילה, משום שהם הפכו בחיבורם חלק מבניין, ואינם כלי ופטורים מטבילה. לכן אין לסמוך על כך שחיבור חוט חשמל לקיר יחשיב את הכלי לבניין.

שהיה כלי קודם שחברו, אינו בטל משם כלי - על אף שחברו. כן במשנה (כלים פט"ו מ"ב): 'דף של נחתומין שקבעו בכותל ר"א מטהר וחכמים מטמאים'. וכן בתוספתא עדויות (פ"ג ה"א): 'העיד ר' יהושע ור' פפייס על דף של נחתומין שחיברו במריש או בקורה ושקבעו במסמר שהוא טמא ור' אליעזר מטהר'. ומב"ב (סו ע"ב), מסקנת הסוגיא שאם חקקו ולבסוף קבעו - נשאר הכלי בטומאתו. וכן ברמב"ם (הל' כלים פ"א הכ"ד). ועי' שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת י"ד סי' קט), שכתב ארבעה חילוקים ב'כלי תלוש ולבסוף חברו'. וכן לגבי מקווה, 'כלי תלוש ולבסוף חברו' פסול למקווה, ועי' בדברי הגר"ש וואזנר לקמן.

נותרה הטענה האחרונה של הרב פרידמן, שכלים המכילים יותר מארבעים סאה אינם מצרפים.

דעה זו לא הובאה אף ברמיזה בחלת לחם' והובאה על ידי השואל ב'מנחת יצחק', וזו לשונו: הנה כי כן מש"כ כ"מ מס' ברכת הפסח דתיבה גדולה בת מ' סאה אין לו דין כלי לענין צירוף, הנה הביא שם כן בשם וי"א, והראה מקום לספר חקר הלכה (אות חלה סק"ד), וכתב בהמשך למש"כ קודם מספר חלת לחם דהשאפעס המחוברות לכותל הבנין, אין תורת כלים עליהם לענין צירוף, וע"ז הביא י"א דגם אם אינו מחובר לבנין רק מחזיק מ' סאה ל"ה צירוף, א"כ להמהרש"ם דכתב דהוי ספיקא דדינא באותן השאפעס המחוברות לקרקע, בוודאי לא עדיף כלי שמחזיק מ"ס דנאמר דל"ח כלי לצירוף, וגם בספר ברכת הפסח כתב דיש לפלפל בכל זה ואכ"מ, הרי גם הוא לא החליט להלכה למעשה בזה.

בעלון 'זרע יעקב' (גליון י' עמ' לא, מרכז הכוללים דשיכון סקווירא) הובאה תשובת הגר"ש הלוי וואזנר לבנו בענין צירוף על ידי כלי גדול וכלי מחובר לבית. וזו לשונו:

ואשר שאלתם בענין צירוף חלה ע"י סל דיש להסתפק אם צריך לצרפם דוקא ע"י דבר שיש עליו תורת כלי לענין טומאה או לא והביאו מס' חלת לחם דה"ט דתנור אין מצרף מפני שהוא מחובר לקרקע וכן הביא כו"ב בס' משמרת שלום יו"ד סי' שנ"ד בשם ספר אחרון שהקפיד שלא ליתן המצות לצירוף בכלי המחזיק מ' סאה ועי"ז באתם לידי ספק בכלי הנעשה מנייר וכלי הנעשה מניילון אם מצרף או לא.

ובעניתי כל הדברים ליתניהו לדינא דכל היסוד דבעינן בצירוף סל דוקא כלי תלוש ולא מחובר הביא הגאון מהרש"ם בתשובת מהרש"ם ח"ח סי' פ' מס' שו"ת מנחת משה סי' י"ב וראיתו מירושלמי פסחים פ"ג ה"ב דתלוש מצרף ומחבר אינו מצרף, ובמחכ"ת אינו ראיה כלל חדא דהתם איירי לענין צירוף טומאה ב' חצי שיעורים או צירוף חמץ לשיעור והוא פ' הקרבן העדה ולא מיירי כלל מצירוף חלה, והתם עיקר הכוונה דרך בכלי שייכים ב' זיתים להדדי לא בקרקע ודבר מחובר לקרקע ועוד בפני משה מפרש לה בענין אחר לגמרי אשר אין זכר למו לחילוק זה הכלל היות כי הדברים לא נשנו לענין חלה אין להביא משם כלום.

ועוד דלדעתם יוצא קולא גדולה דבתנורים שלנו שאינם מחובר וגם הם פחות ממ' סאה כן מצטרפים לחלה וסתמא אמרו חז"ל פסחים מ"ח ע"ב והירושלמי חלה פ"ב ה"ב דאין תנור מצטרף וכן ברמב"ם פ"ו מבכורים סוף הל' ט"ז.

אבל הדבר פשוט דטעם דסל מצטרף לא תנור כמש"כ הרדב"ז בהל' בכורים שם דכאן שהסמיכו דבר זה על באכלכם מלחם הארץ לא נקרא לחם עד שיוציאו מהתנור ויהיה ראוי לאכילה ועוד י"ל דהצירוף בתנור בדרך כלל צירוף טבעי לאפות ואינו בגדר צירוף עד שיצרף לשם צירוף לבד יהי' איך שיהי' הטעם של הלכה זו כפשוטו תנור אינו מצרף - סל מצרף.

ותנור אינו מצרף בין תנור מחובר בין תנור תלוש הן מקבל טומאה או לא, סל מצרף בין מקבל טומאה או לא, ופשיטא לי דאם נותנים לתוך שק של נייר לשם צירוף דנקרא צירוף וכן ניילון. ולפי דברי הרדב"ז אם כבר הוציא הלחם מן התנור



שאפה בו ונתנו בתנור אחר לשם צירוף בלבד שהוא כבר בגדר לחם דמועיל הצירוף. וגם בעצם הדין דתנור אינו מצרף היא מחלוקת הקדמונים אם בודאי אינו מצרף או הוא ספיקא דדינא עיין ברשב"א בפסקי חלה ובתשובת תשב"ץ ח"ב ועוד ואין פנאי להאריך עכ"פ כ"ז ברור לדינא.

עולה מדבריו שמבטל את כל הקשר שקשרו בין כלי מחובר או כלי גדול ממ' סאה¹² לדין צירוף לחלה, ואם כן לדעת הגר"ש וואזנר, כל כלי, אפילו אינו מקבל טומאה ואפילו מחזיק ארבעים סאה, מצרף וחייב בחלה בברכה.

וכך נכתב בס' 'טוב הארץ' (לרב יוסף דוב ספטימוס, עמ' שכח סעיף עט) בשם הגר"ש אלישיב ז"ל: 'כלי גדול של עץ שמחזיק מ' סאה אין מצרף לחלה ויש מסתפקין בזה וי"א שמצרף וכן הורה הגר"ש אלישיב שליט"א (ס"ק קלח וצה"ל או' שיא)'.¹³

ולכן ההלכה שהבאנו לעיל מ'הלכות הארץ - הלכות חלה' אינה נכונה, ואם נצטרפו חלות שאין בהם כשיעור במקרה או בארון - חייבות בחלה; וכדי להוציא מידי ספק, מן הראוי לצוברן על שולחן ולכסותן במפה, ואז להפריש מהן חלה בברכה.

בשולי מאמרו של הרב אפשטיין (הרב יואל פרידמן)

למרות דבריו הנחרצים של הרב אפשטיין, הפוסקים הסתפקו במקרה של הכנסת עיסות או מאפים שאין בכל אחד מהם לעצמו שיעור חלה (ויחד יש בהם שיעור חלה) לארון, למקרר או למקפיא; אם מפני שמקרר וארון נחשבים מחוברים לקרקע, ואם מפני שאינם כלי. ואף המהרש"ם (דעת תורה סי' תנז, עמ' קמ) שחלק על ה'חלת לחם' שם, הסיק לגבי תיבה הקבועה בכותל או תנור ש'הוי ספק פלוגתא אלא דבחלה בזה"ז יש להקל'. והגרש"ז אויערבאך, (מובא בשמירת שבת כהלכתה ח"ב פרק מב הערה לט), דן בתחילה לגבי צירוף מאפים בעטיפות ניילון, ונטה לומר שהעטיפות מפסיקות, ובהמשך דן לגבי צירוף במקרר, וכתב כך: 'דאפשר דמקרר לא חשיב כלל כמפה אחת עליהם לצרף שני בצקות יחד אם אין בכל אחת כשיעור חלה, מפני שמקרר תפקידו רק כאיחסון לקירור אשר גם בשר וחלב נמצאים שם, וגם אפשר דחשיב נמי כמחובר לקרקע הואיל ושימוש רק במחובר, ולכן טוב להפריש בלא ברכה'. וכן פסקו: הגר"מ אליהו, התורה והארץ ה, עמ' 64 סעי' יז; הרה"ג י"י בלוי, לקט העומר, פ"ו סעי' ו, עמ' כה, והערות יז-יח; ילקוט יוסף, אוצר דינים לאשה ולבת, עמ' תרמט סעי' ז; מבית לוי (בית מדרשו של הגר"ש וואזנר) ה, עמ' לח סעי' ה. לכן **למעשה** כשמכניסים עיסות שאין בכל אחת מהן כשיעור, לארון, למקרר או למקפיא - יש להפריש מהן חלה בלא ברכה¹³.

12. ואף כלי שיש בו ארבעים סאה ויותר, הוא כלי - ונלמד הדבר מהאמור לגבי שולחן שבמקדש (יומא כא ע"א-ע"ב): 'דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב (ויקרא כד) על השלחן הטהר, טהור - מכלל שהוא טמא, כלי עץ העשוי לנחת הוא, וכל כלי [עץ] העשוי לנחת אינו מקבל טומאה, וחוצץ בפני טומאה'. אם כן, אף שהוא יותר מארבעים סאה ואינו מטלטל (רש"י בפי' 'עשוי לנחת'), בכל זאת נשאר כלי ומטבילים אותו מטומאתו, כאמור בתוספתא חגיגה (ליברמן, פ"ג הל' לה): 'שלחן שנטמא מטבילין אותו בזמנו ואפילו בשבת'. ועי' חגיגה כז ע"א, ובראשונים שם.

13. הערת המחבר (י"א): כפי שהערתי כבר פעמיים, בגלל המסופקים יש לנהוג **לחומר** ולצוברם על השולחן תחת מפה ואז להפריש מהם **בברכה**.

הרב דוד אייגנר

שימוש בשאריות שמן תרומה טמא¹

הקדמה

חלק מתהליך הכנת שמן הוא העמדתו למשך תקופה מסוימת בלא תזוזה, כדי שהמשקעים (השאריות של המוצקים - 'החומר היבש' של הזיתים) ישקעו לתחתית החבית, וניתן יהיה לקבל שמן מזוקק יותר.² לעיתים כוהנים המקבלים כמות גדולה של שמן שרפה, מעמידים אותו בביתם לכמה חודשים, עד שמסיימים את כל הכמות שקיבלו. באופן זה ישנם משקעים נוספים שמצטברים בתחתית הכלי, שאינם נתפסים יפה בפתילה, ובאופן פשוט עדיין משקעים אלו מעורבים בשמן. במאמר זה נדון מה דין תערובת זו.

עומדות בפנינו אפשרויות מספר לשימוש בתערובת זו:

- א. שימוש בה בתור שמן שרפה רגיל.
- ב. נתינתה לישראל ושימוש ישראל בה.
- ג. קבורתה.
- ד. שריפתה.

הנחת היסוד העומדת בפנינו היא שעיקר השימוש כיום בשמן זה הוא לצורך הדלקת נרות שבת וחנוכה, ולכן כאשר לא ניתן להשתמש בשמן לצורך זה, אין בו כל שימוש בפועל³, למרות שעקרונית הוא ראוי לשימוש להדלקה במדורה וכדומה.

א. דין שמן שרפה

נאמר בתורה (במדבר יח, ח): 'ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי'. מכך שהתורה נקטה בלשון רבים - 'תרומותי' למדה הגמרא (שבת כה ע"א) שישנם שני סוגי תרומות,

1. בעניין שימוש של כוהנים בשמן שרפה להדלקת נרות שבת ונרות חנוכה, נכתבו כמה מאמרים; עיין 'הדלקת נר חנוכה בשמן שריפה' לגר"ש ישראלי (התורה והארץ ח"ג עמ' 145); 'נתינת שמן תרומה לכהן' לרב יואל פרידמן (אמונת עתיך 20 עמ' 22) ומאמרים נוספים. על כן לא נדון בכך במאמר זה, וכן לא נדון באופן שבו שמן תרומה נעשה שמן שרפה.
 2. זאת כדי לקבל שמן זית איכותי באחוז נמוך של חמיצות. יש לציין כי ישנן שיטות שונות לכך (טבעיות וכימיות), השיטה המתוארת כאן היא שיטה טבעית ולא כימית.
 3. 'גמר המלאכה' של השמן, שלאחריו ניתן להפריש ממנו תרומות ומעשרות, הוא בתחילת שלב ההעמדה, שהרי השמן כבר מוכן, וכל מטרת השארתו היא כדי לקבל שמן ברמה טובה יותר.
- משום שלצורך הדלקת הנרות צריך להשתמש בשמן מזוקק יחסית, שיוכל 'להיתפס' בפתילה, וכשיש בו מוצקים רבים אין הוא עולה יפה וכך אין הנרות דולקים באופן יפה.



תרומה טהורה ותרומה טמאה, ויש חיוב על הכוהנים להשתמש בשתי התרומות. יכולת השימוש בתרומה הטמאה היא שרפתה, ובהמשך הגמרא נכתב 'כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו, כך מצווה לשרוף את התרומה שנטמאת'. ביאר רש"י במקום, שישנן שתי סיבות שבגינן יש לשרוף את התרומה: משום שדומה היא לקודש, ויש לשרוף קודשים שנטמאו, וכן משום שיש לחשוש לתקלה, שיבואו לאכול אותה⁴. במקום אחר (שבת כג, ע"ב) כתבה הגמרא: 'מאי שמן שריפה? אמר רבה: שמן של תרומה שנטמאה. ואמאי קרו לה שמן שריפה - הואיל ולשריפה עומד'. אם כן, שמן תרומה שנטמא יש לשרפו.

ב. קדושה בשאריות שמן שרפה

מובא במשנה (תרומות פ"א מ"ד): 'עוקצי תאנים (החלק המחובר בין הפרי לענף) וגורגרות והכליסים והחרובין של תרומה אסורים לזרים'. הירושלמי במקום מבאר בשם רבי אלעזר, שהעוקצים שאסורים לזרים הם דווקא העוקצים שיש בהם אוכל. את הירושלמי הביאו הראשונים, פרשני המשנה במקום, ודייקו שעוקצים שמחוץ לאוכל מותרים לזרים. דהיינו, כל מה שיש בו אוכל, גם אם מדובר בדבר שאינו חלק מהפרי, לאחר הקטיף יש בו קדושה והוא אסור לזרים. וכך פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"י):

עוקצי תאנים וגורגרות והכליסים והחרובין ומיעי אבטיח וקליפי אבטיח ואתרוג ומלפפון אע"פ שאין בהן אוכל וקניבת ירק שמשליכין בעלי בתים הרי אלו אסורים לזרים. אבל קניבת ירק שמקנבים הגננין מותרת לזרים. ביאר הרדב"ז בדעת הרמב"ם, שהגננים שמייעדים את הפרי למכירה, מורידים רק את העלים המעופשים שכבר לא ניתן לאכול אותם כלל, ולכן עלים אלו מותרים לזרים, משום שאינם ראויים לאכילה כלל; אך הקונה את הירקות לביתו ומייעד אותם לאכילה, מוריד גם עלים שמעופשים מעט, אך עדיין ראויים לאכילה. במקום נוסף (הל' מע"ש פ"ג ב"א) כתב הרמב"ם: 'מעשר אוכל דבר שדרכו להאכל... ואין מחייבין אותו לאכול פת שעטיפשה ושמין שנסרת, אלא כיון שנפסל מאוכל אדם פקעה קדושה ממנו'.

מובן שלדעת הרמב"ם, כל מה שראוי לאכילה אפילו באופן חלקי - יש בו קדושה. רק חלק שאינו ראוי כלל לאכילה - מותר לזרים לאכול, אם כן יש קדושה בתערובת זו, שהרי היא ראויה לשימוש, גם אם בימינו מדובר בשימוש על ידי הדחק.

4. לשני טעמים אלו ישנה השלכה נוספת, לגבי השאלה האם יש חיוב עקרוני בשרפה, וגם אם אין חשש תקלה יש לשרפה, או שמא חיוב השרפה הוא רק במקרה שעלולה להיווצר תקלה מהשאת התרומה.

ג. הקפדת הכוהנים על השאריות

כפי שכתבנו לעיל, עיקר השימוש בזמננו בשמן שרפה הוא לצורך הדלקת הנר, וכשישנם מוצקים רבים אין השמן ראוי כל כך להדלקה.

מובא במשנה (תרומות יא, ה): 'גרעיני תרומה בזמן שהוא מכנסן אסורות ואם השליכן מותרות וכן עצמות הקדשים בזמן שהוא מכנסן אסורין ואם השליכן מותרין'.⁵
ובירושלמי: 'אמר רבי יוחנן בגלעיני אגסין וקרוסטומלין היא מתניתין, אמר רבי אלעזר ואפילו תימר בגלעיני הרוטב במחוסרות למצמין'.

לדעת הרש"ס במקום, המחלוקת בין רבי יוחנן לרבי אלעזר היא שלדעת רבי יוחנן, רק דבר שראוי לאכילה מצד עצמו, קדושתו תלויה בשאלה האם הכוהן כונס אותו, אך דבר שאינו ראוי לאכילה מצד עצמו, גם אם הכוהן כונס אותו אין בו קדושה. אך לדעת רבי אלעזר, כל דבר שניתן אפילו להוציא ממנו אוכל אף שאינו אוכל מצד עצמו - יש בו קדושה. אך לדעת שניהם, דברים שהכוהן אינו מעוניין בהם - אין בהם קדושה. באופן דומה ביאר הריב"ם במקום, את דעתו של רבי יוחנן. אם כן, תרומה שישנה ודאות שהכוהנים אינם מעוניינים בה, מכיוון שאינה ראויה לשימוש, אין בה קדושה. ניתן אפוא להבין שמכיוון שאין כיום שימוש בשמן זה, הרי שהכוהנים אינם מקפידים עליו, וייתכן שאפשר להתירו לזרים.

עם זאת יש לשאול, האם הדבר תלוי במידת הקפדתו של כל כוהן, ולפיה נקבע אם יש קדושה בתרומה, או שמדובר בהגדרות עקרוניות. דהיינו, האם העובדה שכיום השימוש הוא להדלקת הנר בלבד ולא למדורה או להדלקת מנורות וכדומה, משפיעה על עצם ההגדרה של שמן התרומה בתור שמן מותר או אסור בשימוש.⁵

ד. תרומות ומעשרות בקליפות תפוזים

ישנו דיון נרחב באחרונים מה דינן של קליפות התפוזים, שהרי מחד גיסא הן חלק מהתפוז, אך מאידך גיסא, לאחר קילוף התפוז, ברוב הפעמים אין בהן כל שימוש, ורוב העולם נוהג להשליכן ולא להשתמש בהן כלל.⁶ דיון זה הוא הן לגבי קדושת שביעית,

5. יש לציין כי ישנו דיון בקשר למינים מסוימים, לגבי עצם חובתם בתרומות ומעשרות (ככרשינים) וכן לגבי הגדרתם ירק או תבואה (כפול המצר, ראה למשל רמב"ם, הל' מע"ש פ"א ה"י), אך אין להביא משם ראיה לענייננו, משום שהדיון שם הוא על עצם עניינם, כיצד יש להגדיר אותם, שכן ישנם כמה אופנים לשימוש בהם, ולמחשבת האדם ישנה משמעות רבה לגבי הגדרתם. אך בנידון דידן, הדיון הוא לאחר שהשמן הוגדר ראוי לשימוש באופן ודאי, והשאלה היא לגבי השאריות.

6. דיון זה אינו רק בקשר לקליפות תפוזים, אם כי עיקר השאלות נסובו סביבן, אלא גם בקשר למקרים אחרים, כגון הפרשה מעלי הצנון על הצנון, הפרשה מעוקץ הארטישוק על הארטישוק. ראה 'באוהלה של תורה', ח"ד סימן נב, 'תרו"מ בארטישוק'.



האם יש לנהוג בקליפות אלו קדושה?⁷ והן לגבי תרומות ומעשרות, האם קליפות אלו חייבות בתרומות ומעשרות, והאם ניתן להפריש מקליפות התפוזים על התפוזים עצמם.⁸ נכתב בספר 'המעשר והתרומה' (מהדו"ב פ"ג אות לח עמ' פו):

וכן יש להעיר מלשון התוספתא... דקליפי אתרוג אסורין מפני שהקריות (בני הכפרים) אוכלין אותם מבואר מזה דאף דבר שאין דרך רוב בני אדם לאכלם וגם אין ראויים לאכילה רק ע"י שמקצתן, ואפילו בני הכפרים אוכלין אותם נחשבים כראויים לאכילה, מזה נלמד לענין קליפת תפוז שכפי הידוע יש נוהגים לאכלם כך, וגם טעים ביותר מקליפי אתרוג, וגם מרקחין אותם, יש עליהם תורת אוכל ואסורים בטבלם, וכן בתרומה וכן לענין שביעית...

ובהמשך נכתב: 'כל שכן בקליפות תפוז' שראויות יותר לאכילה רק מונעין מלאכלן מצד התפנקות, ולא משום שאין ראוי'. מכאן מובן, שעל אף שבאופן מעשי כיום אין הכוהנים משתמשים בשאריות השמן, מכיוון ששאריות אלו ראויות לשימוש, דין שאריות אלו כדין שמן שרפה, גם אם לא על ידי הדלקת נרות. וניתן לבאר שהגרעינים שהותרו הם אלו שמלכתחילה השימוש בהם אינו מוחלט וקבוע, אלא תלוי בדעת הכוהן.

ה. הנאה של כילוי על ידי ישראל

בשולי הדברים יש להזכיר את הדין שאין לישראל ליהנות הנאה של כילוי (שרפה) מתרומה. בתוספות (פסחים ט ע"א, ד"ה כדי שתהא), לומדים מהפסוק 'את משמרת תרומותי', שכל הנאה של כילוי אסורה; ולכן אסור לישראל להאכיל לבהמתו כרשיני תרומה, וודאי שאין לישראל להשתמש בשמן תרומה. וכך נפסק בשו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' יט), שלזר אסור ליהנות מהתרומה בשעת שרפתה, אך הנאה שאינה של כילוי מותרת.⁹ לכן ודאי הוא שגם במקרה שבו הכוהן אינו מעוניין בשאריות אלו, אין לו לתיתן לשימוש של ישראל, גם אם אי אפשר לשרוף את התרומה. במקרה זה יש לשים את שמן התרומה במכל או בכלי סגור ולהניח אותם בפח, באופן שתישמר קדושתו של השמן ולא יונהג בו מנהג ביזיון.¹⁰

סיכום

מכיוון שתערובת המוצקים בשמן ראויה לשימוש מצד עצמה, יש לנהוג בה כדין שמן שרפה לכל דבר, אין לתת אותה לישראל ויש לשרוף את השאריות.

7. ראה שב'משפט כהן' (סי' פד-פה) החמיר הרב קוק בדבר; וחזו"א (מעשרות סי' א ס"ק ל) הקל.

8. ראה ציץ אליעזר, ח"א סי' א.

9. יש לציין שישנם מצבים שונים שבהם ישראל יכול ליהנות הנאה של כילוי משרפת שמן תרומה, אך ישראל יכול ליהנות הנאה כזו רק אם גם הכוהן שותף בה, ראה רמב"ם, הל' תרומות פי"א.

10. עי' המעשר והתרומה, פ"א סעי' יד, (עמ' טו והערה לט).

הרב יואל פרידמן

הפטל - אילן או ירק לעניין ערלה וברכות

הקדמה

בהגדרות של האילן והירק כבר דנו במאמר 'הגדרת אילן וירק בהלכה' (התורה והארץ ג (תשנ"ז), עמ' 398-428); ודין הפטל נידון בהרחבה בכמה מאמרים בספר 'התורה והארץ' ה, אך מפני שנתגלו לנו דברים חדשים, אמרנו 'נשנה פרק זה'.¹ אלו נודעו לנו בעיקר בעקבות סקירתו המלומדת של ד"ר שמואל זילכה, שסוכמה על ידי אג' מרדכי שומרון.² נקדים ונאמר שלאור הדברים, להלכה ולמעשה יש לסווג את צמח הפטל בתור ירק, וכך כתב הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל (במכתב). כן הסיקו מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א והרב יהודה הלוי עמיחי, וכך כתבנו ב'הלכות הארץ' (הלכות ערלה, עמ' 43, סעי' יב). עם זאת ברצוננו לעיין בדיון זה מכמה פנים.

א. מחלוקת הגאונים והרא"ש

הגאונים (מובאים בס' שבלי הלקט סי' קס)³ קבעו שאילן הוא צמח שיש לו גזע רב-שנתי, אך אם הצמח מתחדש מידי שנה מן השורשים ולא מן הגזע, אזי יש לסווגו בתור ירק. ייתכן שלרא"ש שיטה אחרת, וכך הוא כתב: ובגמרא קאמר כל דבר שעושה פירות משנה לשנה, נקרא עץ, אבל כל דבר שצריך לזורעו כל שנה, נקרא פרי הארץ...

לדבריו גם אם ההתחדשות היא מן השורש, יש להחשיב את הצמח ירק, אם הוא רב-שנתי 'ואין צריך לזורעו כל שנה'. בעלי התוספות⁴ דנו רבות בצמח הפטל ובשאר פירות יער שהיו מצויים בסביבתם, והם נחלקו האם יש לברך על פריים 'בורא פרי העץ' או 'בורא פרי האדמה', אך לא לגמרי ברור מהי המחלוקת ביניהם. לא ברור האם כולם דנו באותו מין או במינים שונים. ייתכן גם שהם נחלקו בהלכות ברכות בלבד,⁵ וייתכן

1. ע"י במאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי, 'פטל אילן או ירק', התורה והארץ ה עמ' 149-155; בתגובתנו שם, עמ' 156-157, ובהערותיו של הרה"ג מאיר מאזוז, שם, עמ' 158.
2. מרדכי שומרון, 'פטל אוסנה ואכמניות - אילן או ירק: סקירה מקצועית', אמונת עתיך 97 (תשע"ג), עמ' 48-52.
3. ע"י התורה והארץ ג, עמ' 401-402.
4. תוס', ברכות מ ע"א, ד"ה איתא.
5. מצד חשיבות הפרי.



שמחלוקתם נובעת מהבדלי ההגדרות של אילן וירק. מדברי הטור נראה כאפשרות האחרונה, ולדבריו מחלוקתם נובעת מן המחלוקת שבין הגאונים לרא"ש; וזו לשון הטור (או"ח סי' רג):

על פירות הארץ בפה"א וסימן לידע איזהו פרי עץ או פרי האדמה כל אילן שעושה פירות משנה לשנה נקרא פרי העץ אבל כל דבר שאין שרשיו נשארין בארץ וצריכין לזורעו בכל שנה נקרא פה"א: הילכך היה אומר **ה"ר יצחק** (ר"י הזקן) תותין הגדלין בסנה וכיוצא בהן מברכין עליהן בפה"ע שמין אילן הם. **וה"ר יוסף** כתב שיש לברך עליהן בפה"א לפי שמצא בתשובת הגאונים כל אילן שיבש בסיתוא וכלו גוזיה וטרפיה לגמרי והדר פארי משרשיו מברכין עליו בפה"א וא"א הרא"ש ז"ל היה נוהג כדברי **ר"י** (ר"י הזקן)...

הטור בפירוש תולה את מחלוקת בעלי התוספות בענין ה'תותים' (פטל?) במחלוקת שבין הרא"ש והגאונים, ולדבריו ר"י הזקן והרא"ש סברו שיש לברך על ה'תותים' 'בורא פרי העץ', ואילו לדעת הגאונים יש לברך 'בורא פרי האדמה'. מזה יש להסיק שהם תיארו את ה'תותים' כצמח שמתחדש מן השורשים ולכן נחלקו בו הרא"ש והגאונים. השלחן ערוך והרמ"א (או"ח סי' רג סעי' ב-ג) פסקו במפורש כדעת הגאונים, ולכן הסיקו של'תותים' דין ירק, ויש לברך על פירותיו 'בורא פרי האדמה':

[ב] על התותים הגדלים בסנה, בפה"א. הגה: דלא מקרי עץ אלא שמוציא עליו מעצו, אבל מה שמוציא עליו משרשיו לא מקרי עץ, והני כיון דכלה עציו לגמרי בחורף והדר פרח משרשיו, מברכין עליו בפה"א. [ג] על המאוז"ש, בורא פרי האדמה.

בהמשך לדברי הרמ"א, כתב הט"ז (לשו"ע שם, ס"ק א) שמברכים 'בורא פרי האדמה' על התותים שגדלים על שיחים ביער. לעומת זאת, ה'חיי אדם' סבור שהפטל הוא עץ לכל דבר, וכך הוא מגיב לדברי הט"ז:

ומאלינעש ראיתי בעיני שהוא אילן ממש ומתקיים משנה לשנה, וכמדומה שגם 'ברומבר' מתקיים משנה לשנה, ולכן ראוי לברך על מאלינעס בפה"ע, והט"ז כתב בפה"א ומסתמא לא ראה גידולן.

ה'חיי אדם' טוען שאילו היה הט"ז רואה את גידול הפטל במו עיניו, בוודאי היה מסיק שהוא צמח המוגדר אילן, שהרי הוא מתקיים משנה לשנה. אך מסתבר שהט"ז ראה את הפטל, שכן אלו גדלים ביערות ובמקומות רבים באירופה, ואף על פי כן הוא סבר שיש לסווגו בתור ירק. הבעיה היא שבדרך כלל יש סבך של צמחי פטל שמצויים יחד, ומתוך הסבך קשה מאוד לזהות את דרך הגידול של הענף הבודד של הפטל. כאן המקום להזכיר שלפני שנים⁶ ערכנו סיור לבדיקת דרך גידולו של הפטל. התברר לנו אז שהפרי גדל על הענפים הדו-שנתיים, לאמור שבשנה הראשונה אין הענף או הנצר נותן פרי, ורק בשנה השנייה מתקבל היבול. לאחר נתינת הפרי, הענף או הנצר מתנוון, ואז ההתחדשות

6. ראה דו"ח של הסיור הנ"ל ב'אמונת עתיך' שם, עמ' 146-148.

היא מן השורש. לאור הנ"ל רצינו להסיק שהצמח נחשב ירק. אך במקום אחד ראינו שלאחר קבלת הפרי, המגדל גוזם את הענף, ובשנה לאחר מכן ההתחדשות היא מן החלק שמעל האדמה. כיוון שראינו שלפעמים דרך הגידול היא מן השורש ולפעמים מן הגזע, נמנענו מלהכריע בשאלה, והשארנו את דין הפטל בספק. לאחר שנים שמענו את סקירתו של ד"ר שמואל זילכה, והתברר לנו שיש שני סוגים של צמח פטל: האחד נותן יכול פעם אחת בלבד על הענף הדו-שנתי ('פלוריקן') והסוג השני ('פרימוקן') נותן לפחות שני יכולים. יכול אחד - מיד בשנה הראשונה, ויכול שני בהמשך, מן הענפים הצדדיים. אך המכנה המשותף בין שני הזנים של הפטל שאין הנצר מתקיים יותר משנתיים. גם בזני ה'פרימוקן' - לאחר נתינת היכול השני מן הענף הצדדי, הנצר כולו מתנוון וכלה. בכל הזנים ההתחדשות היא בדרך כלל מן השורש ולפעמים מצוואר השורש. התברר שלפי הנראה, ראינו בסיוור הראשון את אחד מזני ה'פרימוקן', שגזמו ממנו חלק מן הענף לאחר נתינת היכול, ובשנה לאחר מכן הצמח נתן פרי בענפים הצדדיים. מה שלא ידענו הוא שבכל מקרה כל הנצר כולו מתנוון. מזה למדתי שאמנם 'אינה דומה שמיעה לראייה', אך גם יש לדעת איך להסתכל וכיצד להבין את מה שרואים.

ב. תשובות האחרונים

גם הפוסקים האחרונים דנו על גידול הפטל⁷ וביניהם שני פוסקים ('דברי מלכאל' ומהרש"ם) שתיארו היטב את גידול הפטל. שניהם דנו בזני פטל 'פלוריקן', שבהם היכול הוא על הענף הדו-שנתי, ולאחר נתינת היכול הנצר מתנוון וכלה מאליו.

1. בשו"ת 'דברי מלכאל' (ח"ה סי' קמג) נכתבו שלוש סברות שתומכות בסיווג צמח הפטל לירק. ראשית הוא כותב שאנו פוסקים כדעת הגאונים, ולכן צמח שמתחדש מן השורשים הוא ירק. תשובתו השלישית היא, שאם נסווג את הצמח לאילן, נמצא שפירותיו אסורים עולמית - וזאת לא מצאנו, שכן איסור ערלה אינו אלא שלוש שנים בלבד. תשובתו השנייה היא שיש להחשיב את **מקום ההתחדשות**, ויש להבחין בין מקרה שההתחדשות היא מצוואר השורש לבין מקרה שההתחדשות היא מן השורשים (בתשובה זו נתמקד). וזו לשונו:

ועוד יש לומר דאף הסוברים שאם בשנה האחרת חוזר וצומח הקנה מן השורש מיקרי אילן - היינו רק כשכלה בחורף כל הקנה **ובאותו מקום עצמו חוזר וצומח** - לזה אמרין דהוי אילן משום דהוי כאילו אותו הקנה קיים כמה שנים. אבל בנד"ד שהקנה צומח מן השורש **במקום אחר** - הרי אין זה אותו הקנה כלל...

7. חלקם דנו על הגדרת הפטל לאור מה שכתב הרב בעל התניא (סדר ברכות הנהנין פ"ו אות ז; נדפס גם בשולחן ערוך הרב, או"ח ח"א כפר חב"ד: קה"ת, תשל"ח, עמ' קמז), עי' למשל הרב יוסף זיו, 'בדין ערלה ובגדרי ברכה בפרי המאלינאס', ישורון ג (תשנ"ז), עמ' קנז-קס; ושם מאמרים נוספים, עמ' קנז-קעה.



ה'דברי מלכיאל' מסייג ומגביל את דעת הרא"ש. לדעתו רק כשהתחדשות היא מהמקום שבו צמח הנצר בראשונה (צוואר השורש), אזי יש לראות בהתחדשות המשך של הצימוח הראשון, להחשיב את הצמח רב-שנתי ולהגדירו אילן. אך בפטל ההתחדשות אינה מאותו המקום שבו צמח הנצר בראשונה. הפטל מתחדש מן השורשים, במרחק מה מן הצמח הראשון, ולכן אף לדעה זו אין לראות בכל הנצרים חלק מאותו צמח, אלא הנצר המתחדש הוא צמח בפני עצמו, וכיוון שאינו רב-שנתי, ממילא יש להחשיבו ירק. כאן ראוי לציין, לאור סקירתו של ד"ר שמואל זילכה, שאמנם בדרך כלל ההתחדשות היא מן השורש, אך יש מקרים שבהם הצמח מתחדש מצוואר השורש, ואז יש להחשיבו אילן.⁸ אמנם כאמור, נטייתו של שו"ת 'דברי מלכיאל' היא להחשיב את הפטל ירק משתי סיבות אחרות: א. קיימא לן כגאונים, שרק כשהתחדשות היא מן הגזע נחשב הצמח אילן. ב. לא מצאנו צמח שאסור עולמית, וכאמור, אם נחשיב את הצמח אילן - יהיה הוא אסור לעולם באיסור ערלה.⁹

2. שו"ת מהרש"ם דן אף הוא בדין הפטל, ובתחילה נוטה להחשיבו ירק, כי אין בצמח ענף שיכול להתקיים יותר משנתיים. הוא לומד קל וחומר ממה שכתב מהר"ם אלשיך לגבי החצילים (מובא בברכי יוסף סי' רצד), שכיוון שיכול הצמח מתמעט מידי שנה הן מבחינה כמותית והן מבחינה איכותית, לכן נחשב החציל ירק. בפטל לא רק שהיכול מתמעט אלא שהענף מתנוון וכלה לגמרי, ולכן וודאי שהוא נחשב ירק. בהמשך הוא מערער על קביעה זו משני צדדים, וכותב שיש לברך על הפטל 'בורא פרי העץ' - 'וכן המנהג'; וזו לשונו:

אבל יש לפקפק דהכא השרש על כל פנים נשאר קיים מה שאין כן בהבדאנגאן

[חציל] ולכן מסתבר לברך עליהם בורא פרי העץ וכן המנהג. **שוב בדקתי בספרי הטבע בלשונם** וראיתי כתוב כי אילן פירות הימבערין (והוא בלשון פוליש מאלניע) בכל שנה עולין ענפים חדשים מן השרש **ורבים** מענפים הישנים מתייבשים והוא כמ"ש ר"מ אבל מלשון זה נראה **כי רק רבים** מענפים הישנים מתייבשים **ולא כולם**. והנלע"ד כתבתי.

לגבי טענתו השנייה - אמנם כך היה כתוב 'בספרי הטבע בלשונם' ובזמנם, אך כיום ידוע לנו שלא רק **רבים** מן הענפים כלים אלא **כולם**, ואין ענף שמתקיים יותר משנתיים. בטענתו הראשונה, הוא כותב סברה דומה לזו של שו"ת 'דברי מלכיאל' (לעיל), והוא מבחין בין החציל לבין הפטל. בשניהם הענף אינו מתקיים לאחר שנתיים או שלוש, אך בעוד שבחציל, הצמח כלה לגמרי, הפטל מתחדש לאחר שנתיים ושלוש, ולכן אין לראות בו צמח שכלה לגמרי. יש להדגיש ולהסביר שהמהרש"ם הסתפק ופקפק בהיתר הפטל, כי סבר שיתכן שיש לראות גם בהתחדשות שלאחר השנתיים חלק מאותו צמח, ולכן יש להחשיבו צמח רב-שנתי, וממילא ייחשב אילן. הדברים מוסברים לאור מה שכתבנו על

8. ובזה שונה הפטל מן הבננה, כי הבננה מתחדשת תמיד מפקעים שתחת לאדמה, לעומת זאת הפטל מתחדש לפעמים מצוואר השורש.

9. וכן פסק גם החזו"א, ערלה סי' יב ס"ק ג, ד"ה ונראה.

דין ערלה בנצרים.¹⁰ מוסכם כמעט על כל הפוסקים שיש למנות שנות ערלה בנצר שיוצא מן השורש, אך יש מחלוקת האם החיוב הוא מדאורייתא או מדרבנן. הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רלז) סובר שנצר שיוצא מן השורש חייב בערלה משום מראית העין, ודין זה אינו אלא מדרבנן. ספקו של המהרש"ם תלוי בשאלה אם הנצרים שיוצאים מן השורש אסורים בערלה מדאורייתא או מדרבנן. אם הם אסורים מדאורייתא, אזי יש לראות בכל נצר צמח עצמאי. במה אפוא שונה הפטל מן החציל? מה בכך שהצמח מתחדש מן השורש, הרי היוצא מן השורש הוא צמח חדש, ואין קשר בינו לבין צמח הפטל הראשון שכלה בתוך שלוש שנים! אך אם נאמר שנצר היוצא מן השורש חייב בערלה מדרבנן, ומדאורייתא הוא נחשב חלק מן הצמח הראשון, כי אז וודאי שונה הוא הפטל מן החציל. בעוד שהחציל כלה לגמרי, הפטל חוזר ומתחדש, ומתקיים גם לאחר שלוש שנים.

ג. הבדל בין זני ה'פלוריקן' לבין זני ה'פרימוקן'

לענ"ד יש להעדיף את זני ה'פרימוקן', שכן הם נותנים פרי תוך שנה אחת מן הזריעה, ויש להוסיף להיתר הפטל את סברתו של הרדב"ז (ח"ג סי' תקלא) שצמח כזה מוגדר ירק, וזו לשונו:

כשעליתי לא"י ראיתי כולם נהגו בו היתר משמע דפשיטא להו דהוי ודאי ירק דאי
הוי ספק הא קייל"ן ספק ערלה בא"י אסור ונתחדש לי טעם אחר שאין בכל מיני
אילן שזורעין הגרעין ועושה פרי בתוך שנתו כזה הילכך ירק הוא.

אמת המידה הזו אינה מוזכרת בתוספתא בבבלי, ואף לא בירושלמי, אך הרדב"ז - לאחר ששמע מן הגננים ומאנשי המקצוע¹¹ שחציל נותן פרי תוך שנה אחת מן הזריעה, ושאין אילן שמסוגל לכך - קבע שזוהי אמת מידה שיש לסמוך עליה, וכן פסקו רבנים גדולים.¹² ואמנם ד"ר שמואל זילכה אמר לנו שיש קושי בהנבטה של זרע הפטל, ובדרך כלל נהוג להרבות את הפטל מייחורים. לכן אם נרבה צמח מזן 'פרימוקן' על ידי זריעה, ייתכן שהיבול הראשון יתעכב, ולא נקבל פרי תוך שנה אחת. אך אם הזרע נקלט, ונבדוק את הזמן מן ההנבטה - הפרי הראשון בוודאי יהיה תוך שנה אחת. כיוון שכאמור אמת המידה של הרדב"ז אינה 'הלכה למשה מסיני' ואין מקורה מן התלמודים,¹³ אלא היא נובעת מידיעה בוטאנית, מסתבר מאוד שבנדון דידן, גם אם יהיה עיכוב שנובע מקושי בהנבטה והפרי הראשון יתקבל לאחר שנה - אין בכך כלום. ההבדל במועד קבלת היבול הראשון נובע מכך שאילן הוא צמח רב-שנתי, ולכן התהליכים הראשוניים הם איטיים יותר, ואילו צמח חד-שנתי מסוגל לתת פרי בתוך שנתו הראשונה, ולאחר מכן הוא

10. 'ערלה בנצרים וחוטרים בעץ הרימוקן', אמונת עתיך 86 (תש"ע), עמ' 24-34.

11. עי' במאמרנו 'יחס ההלכה למדע לגבי סיווג צמחי ביניים לאילן ולירק', משואה ליצחק ב (תשס"ט), עמ' 254-260, ובפרט בעמ' 257-258 והערה 20.

12. עי' למשל ברכי יוסף שם; הגר"ע יוסף, יחוה דעת, ח"ד סי' נב; הגר"מ אליהו, תחומין ז, עמ' 88, וכן אמונת עתיך 10 (תשנ"ו), עמ' 6.

13. עי' שו"ת איש מצליח ח"ב, סי' מה, בני ברק תשמ"ט, עמ' רכד.



מתנוון. לכן מסתבר מאוד לפי דברי הרדב"ז, שכיוון שהפטל מסוגל לתת פרי תוך שנה אחת מהזריעה, יש להחשיבו ירק, אף שלפעמים יהיו עיכובים מחמת הקושי בהנבטה - וגם אז הוא ייתן פרי תוך שנה אחת מן ההנבטה.

סיכום

- א. להלכה ולמעשה יש להקל ולהחשיב את הפטל ירק, וזאת משתי סיבות שהן אחת: 1. בכל סוגי הפטל, הנצר או הענף לא יתקיים יותר משנתיים. 2. אנו פוסקים כגאונים, שכאשר ההתחדשות היא מן השורש, הצמח נחשב ירק, ולכן יש לראות בכל נצר צמח חדש שאינו מתקיים שלוש שנים.
- ב. מי שרוצה להחמיר, יעדיף את זני ה'פרימוקן', שכן הם נותנים את היכול הראשון תוך שנה אחת מן ההנבטה.



הרב ישראל רוזן

מדחומים הדישים בשבת

א. מדחומי הכספית נאסרים לשימוש



מתוך אתר ארגון הבריאות העולמי (מתורגם מאנגלית):
האיחוד האירופי אסר שימוש במדחומי כספית, ושוקל גם לאסור שימוש במכשירי לחץ דם כספית. ביותר מעשרים ושמונה מדינות בארצות הברית, יש איסור או הגבלות חמורות על שימוש מדחום הכספית, ואי אפשר למצוא אותו ברוב בתי המרקחת. מערכות בריאות במדינות מתפתחות רבות, מוצאות שיעיל ופשוט להחליף מדחום כספית בחלופות בטוחות, זולות ומדויקות. רבים יישמו מדיניות זו בתמיכה או בשיתוף פעולה עם ארגון הבריאות עולמית. הנימוק לאיסור השימוש במדחומי כספית הוא שבירתם הגבוהה, הן בבתים פרטיים והן במוסדות רפואה, אשר מעבר לסכנה בעצם רסיסי הזכוכית - הבעיה העיקרית היא הרעילות הגבוהה של הכספית. במיוחד יש חשש לפגיעה בתינוקות ובילדים, ובפרט שכדוריות הכספית נראות 'מפתות' כסוכריות. שירותי בריאות כללית בישראל הנחו את בתי המרקחת שלהם שלא לרכוש ולא למכור עוד מדחומים אלו. כמו כן בבתי החולים יפסיקו להשתמש בהם, בהיותם מנוגדים לתקן הבינלאומי. בבתי חולים רבים וכן בבתים פרטיים ובמוסדות, משתמשים בחלופה השכיחה - מדחומים דיגיטליים.

ב. מדחומים דיגיטליים בשבת



מדחום דיגיטלי כולל חיישן טמפרטורה רגיש, המתרגם את מידות החום למספרים בצג דיגיטלי הקבוע במכשיר. המכשיר ניזון מסוללות, ויש בו תוכנה הממירה את הטמפרטורה לתצוגה בחלונית.
כדי להשתמש במדחום זה יש צורך ללחוץ על לחצן 'הפעלה', להדלקת הצג ולחיבור מתח לתוכנה. מקרבים את החיישן לגוף האדם, והצג מציג את הטמפרטורה במדרג עולה. בדרך כלל תוך פחות מדקה מתקבלת התוצאה הסופית, המייצגת את חום הגוף. במכשירים רבים מושמע צפצוף, לציין כי המדידה הגיע לסופה, דהיינו שאין שום שינוי בטמפרטורה במשך מספר השניות שתוכננו.



בדרך כלל, לאחר קבלת המידע (ורישומו), לוחצים שוב עם הלחצן לכיבוי המכשיר ואיפוסו. מסתבר כי במכשירים רבים המכשיר יתנתק מאליו, והצג יכבה, כעבור כמה דקות (כעשר דקות). הווי אומר, האדם מבצע שתי פעולות, או שלוש; (1) לחיצת הפעלה. (2) הצמדה לגוף. (3) לחיצת ניתוק (כאמור, פעולה זו לא הכרחית).

1. כל הפוסקים אוסרים

כל פוסקי ההלכה בני זמננו, מכל החוגים והמגזרים, פסקו שאין להשתמש במד חום דיגיטלי בשבת, אלא רק לצורך חולה שיש בו סכנה, וגם אז רק אם אין מכשיר כספית בהישג יד. להלן חמישה ציטוטים מספרי הלכה מקובלים, הזהים בתוכנם, לאסור את השימוש במדחום דיגיטלי בשבת:

א. שמירת שבת כהלכתה (מהדורה שלישית פרק מ' סעיף ב): 'מותר למדוד חום בשבת [=במדחום רגיל, כספית] וכן מותר למדוד את לחץ הדם של החולה ולמשש את הדופק שלו. ובכל אלה לא ישתמש במכשירים חשמליים או דיגיטליים'.

ב. ילקוט יוסף (שבת כרך ד סי' שכח סע' לז): 'מודד חום אלקטרוני הפועל באמצעות בטרייה - אין להשתמש בו בשבת, אפילו אם הפעילוהו מערב שבת. וגם בחולה שיש בו סכנה אם אפשר בנקל למדוד לו את החום במכשיר שאינו אלקטרוני לא ימדדו במכשיר אלקטרוני'.

ג. ארחות שבת (פרק כ' סע' קסו): 'מד חום דיגיטלי - אין להשתמש בו בשבת, אלא כשיש חשש פיקוח נפש ואין אפשרות להשתמש במד חום כספית, משום שיש בזה פעולה חשמלית שיש בה חשש מלאכת בונה, וגם יש בזה חשש מלאכת כותב, שהספרות נכתבות על גבי הצג של המדחום'.

ד. נשמת אברהם (או"ח, דיני חולה שאין בו סכנה, סימן שו סע' ז): 'מותר לבדוק חולה, בדיקה גופנית, כפי שרגילים לעשות ביום חול, כולל מדידת הדופק, חום ולחץ דם. אך אין להשתמש במכשיר חשמלי או דיגיטאלי'.

ה. אנציקלופדיה רפואית-הלכתית (ערך 'שבת'): 'מד-חום אלקטרוני, הפועל באמצעות סוללה, אין להשתמש בו בשבת, אפילו אם הפעילוהו מערב שבת, ואפילו לצורכי חולה שיש בו סכנה, שכן אפשר למדוד לו חום במד-חום רגיל'.

2. דיון במרכיבי האיסור

כאמור, הפעילות האלקטרונית המתרחשת במדחום הדיגיטלי מורכבת משלוש פעולות. מבחינת איסורן בשבת, יש להבחין ביניהן, כדלהלן:

א. לחיצה על לחצן ההפעלה - זו הפעולה החמורה ביותר. פעולה זו היא 'סגירת מעגל חשמלי' והיא בעצם המפעילה את המכשיר. אמנם נחלקו פוסקי דורנו האם האיסור הוא מהתורה או מדרבנן, אך לכל הדעות הפעולה אסורה בשבת.

חשוב לציין כי חלק ניכר מהנוזקים למדידת חום בשבת אינם מוגדרים 'חולה שיש בו סכנה'. חלקם אפילו אינם נחשבים 'חולה שאין בו סכנה', ולעתים הם בריאים לחלוטין, לדוגמה אישה המודדת חום לחישוב יום הביזיון.

להלן נציע אפוא למצוא תחליף המותר בשבת לפעולה זו.

ב. שינוי ספרות הצג באמצעות חום הגוף - לפי תפיסתנו ההלכתית, יש מקום להתיר פעולה זו כשלעצמה, ובודאי כאשר מדובר בצורך רפואי או אפילו חצי רפואי. אמנם במדחום, הצג הוא העיקר, ושינויו הוא תכלית המדידה. אין כל דמיון לשינוי צג טמפרטורת החדר במזגן, במקרר, בחדר קירור וכדומה. כמו כן יש צגים במכשור רפואי מגוון, כמו בחלק ממכשירי ה'סי-פאפ' להקלת הנשימה בשינה וכיוצא באלו. במכשירים אלו הצג איננו המכוון העיקרי, ובדרך כלל הוא מוגדר מבחינה הלכתית 'שלא לצורך' ולא איכפת ליה. מה גם שההשפעה של האדם על הצג היא עקיפה, באמצעות חיישן טמפרטורה, ולעתים השינוי מתבטא כעבור זמן ניכר מפעולת האדם (בפתיחת דלת המקרר, למשל). מכל מקום, במדחום אי אפשר להסתתר מאחורי טענת 'לא איכפת ליה', שכן שינוי ספרות הצג הוא המבוקש.

אף על פי כן, לדעתנו אין במדידת החום פתיחה וסגירה של מעגל חשמלי. החיישן בקצה מד החום פעיל ברציפות (כאשר המכשיר דולק), והשפעת האדם על האלקטרוניקה במכשיר היא רק בגדר 'שינוי', דהיינו עיבוד המידע באמצעות תוכנה לצג. ראו מאמרי המקיף בסוגיה זו, שפורסם ב'תחומין' כרך כו ('שינוי זרם חשמלי בשבת - עקרון הלכטכני ויישומיו'), שבו שטחתי את משנתנו להיתר עקרוני של פעילות תוכנה, מנקודת המבט של ה-input, דהיינו פעילות האדם.

מנקודת המבט של ה-output, התוצאה, כבר דנו פוסקי דורנו האם צג נחשב מלאכת כתיבה לעניין שבת. אכן יש הרואים בכתיבה במחשב, ובצג, פעולה המוגדרת כתיבה לפחות 'מדרבנן'. מכיוון שבמד-חום הכתיבה נעלמת כעבור זמן, ניתן לראות בכך גם מצב של 'אינו מתקיים'. צירוף זה עשוי להתיר בשבת את הכתיבה על הצג, לפחות במקרים חשובים, ובודאי במקרים חיוניים.

ג. כיבוי המכשיר - פעולת הכיבוי אסורה בשבת, והיא מוגדרת 'פתיחת מעגל', או תולדה של מלאכת סותר. אך כאמור לעיל, במרבית המכשירים אין צורך ללחוץ על לחצן הכיבוי. המכשיר יכבה מאליה, והכיתוב על הצג ייעלם, בתוך כעשר דקות.

3. הצעת פיתוח למדחום דיגיטלי לשבת

לאור הניתוח דלעיל, הבעיה היא בלחיצה על לחצן ההפעלה בלבד. לדעתנו ניתן לפתח מדחום דיגיטלי לשבת למהדרין, בשתי שיטות:

א. יצירת אפשרות למצב 'שבת' במדחום, שבו יישאר המכשיר דלוק מערב שבת. בתום עשר דקות ממדידת החום המכשיר יתאפס, והצג ישתנה לחום המינימלי האפשרי במכשיר, אך לא יכבה כליל. למיטב ידיעתנו, טכנולוגיית הצגים והסוללות כיום, מאפשרות תצוגה רצופה ימים רבים, בלא כילוי הסוללה.

ב. אם יש בעיה של צריכת הסוללה, מוצעת שיטה חלופית: יצירת אפשרות לשיטת

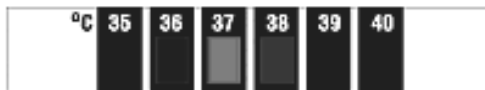


ה'משכיות', ולפיה במצב 'שבת', יידלק הצג מאליו כל כמה דקות, לשנייה או שתיים. כאשר אדם יכניס את המדחום לפיו, למשל, הוא לא יפעל מייד, וחיישן קצה המדחום יישאר 'נעול', ויתחיל לפעול רק כאשר תתרחש ההפעלה המחזורית הנ"ל. גם בשיטה זו, לאחר עשר דקות מהמדידה, המכשיר לא יכבה לחלוטין, אלא יחזור למצב 'שבת'.

פתרונות אלו מצריכים פיתוח של יצרניות המדחומים. לדעתנו הדבר 'לא בשמים', ואם יש תורם המעוניין לקדם נושא זה, לטובת שמירת השבת - הפתרון בהישג יד.

ג. מדחומים החושפים כיתוב או צבע

מדחום החושף כיתוב או צבע הוא רצועה פלסטית שמוטבעים בה אלמנטים המגיבים לחום. מניחים רצועה זו על המצח או במקום אחר על גוף החולה, וטמפרטורת הגוף מתבטאת בשינוי צבע או בחשיפת מספר המציין את דרגת החום. יש לציין כי מדחומים אלו אינם מדויקים, ובדרך כלל נותנים רק מעלות שלמות ולא חלקי מעלה. אך ייתכן שניתן להשיג מדחומים מדויקים יותר הפועלים בשיטה זו.



1. דעות פוסקי זמננו

להלן ציטוטים בנושא הלקוחים מהספרים שהוזכרו לעיל:

א. **שמירת שבת כהלכה** (מהדורה שלישית פרק מ' סעיף ב):

גלאי-חום, או מבחין-חום (רצועת צלולואיד שעובדה באופן כימי כך שנעשה בה שינוי בהתאם לחום הגוף, כשמניחים אותו על מצחו או בפיו של אדם), מותר להשתמש בה כאשר יש בה צורת אות או סימן הניכרים כבר לפני השימוש, אלא שהם מתחזקים במגע על האדם, ולאחר זמן חוזרים למצבם הראשון. אבל אם צורת האות או הסימן לא ניכרים לפני השימוש, והם מופיעים רק עם השימוש - אסור. אבל מותר להשתמש בגלאי חום שע"י שינוי בדרגת החום משתנה בו רק הצבע.

ושם בהערה ט, בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל:

בגלאי-חום כזה שהאותיות או הסימנים כבר ישנם, וניכרים קצת לעין, נראה דאין לחשוש לזה שמשתנה הצבע... כיון שהכל כבר היה קודם ולא הוסיף כלום והשינוי הוא רק בצבע. ומשום צובע ג"כ נראה דמכיון שאינו מתקיים והוא רק לשעתו... מסתבר דכיון שזה לצורך חולה קצת, מותר אפי' מדרבנן.

אך בגלאי-חום כזה שהאותיות או הסימנים לא ניכרים... נראה דאסור לעשות כך אפי' לצורך חולה שאין בו סכנה. ואע"ג שהכתב נעלם תיכף ואינו מתקיים, מ"מ אפשר דגם זה אסור.

ב. **ילקוט יוסף** (שבת כרך ד סי' שכח סעיף לט):

מותר למדוד את החום בשבת בסרט מד חום העשוי כרצועה, ובשעה שמונח על

גוף החולה נראות בו אותיות, וכשמסירים אותו מעל החולה נמחקות האותיות ונעלמות כלעומת שבאו, ואין בזה לא משום כותב ולא משום מוחק.
ג. **ארחות שבת** (פרק כ' סע' קסו):

מד חום שמכח חום הגוף מופיעות עליו אותיות או מספרים אין להשתמש בו בשבת מחשש מלאכת כותב.
[לא מצאתי בספר זה דעה בנוגע לשינוי צבע בלבד, בלא כתיבה]
ד. **נשמת אברהם** (אורח חיים דיני חולה שאין בו סכנה, סימן שו סעיף ז):
מותר להשתמש בגלאי חום, שבו אין האותיות ניכרות מקודם, רק עבור חולה שיש בו חשש סכנה, כשלא ניתן למדוד לו חום במד-חום רגיל.
ה. **אנציקלופדיה רפואית-הלכתית** (ערך 'שבת'), סיכם את הדעות כדלהלן:

גלאי חום, היינו מודד חום העשוי מרצועת צלולואיד שעבר עיבוד כימי כך שחום הגוף משנה את צבעו בהתאם למידת החום, מותר לשימוש בשבת, אם מדידת החום נקבעת על ידי שינוי צבע בלבד, ללא הופעת צורת אות, מספר, או רישום אחר. כמו כן מותר להשתמש בגלאי חום שיש בו צורת אות או מספר, בתנאי שהם ניכרים כבר לפני השימוש, אלא שהם מוארים בעקבות החום. ואם לא ניכרת צורת האות או המספר לפני השימוש, ורק בעקבות החום מופיעה הצורה יש האוסרים שימוש בו בשבת; יש מי שהתירו רק אם אין לו מד-חום רגיל; יש מי שהתיר כל צורה של גלאי חום ויש מי שאסר בכל מקרה.

2. הלכה למעשה, במדחום החושף כיתוב וצבע

הדעה המקלה ביותר ("ילקוט יוסף"), המתירה שימוש בשיטה זו בלי הגבלה, מסתמכת על תשובת הרב עובדיה יוסף שליט"א (יחווה-דעת ח"ד סימן כט). וזו לשונו:
בסיכום: מותר להשתמש בשבת במד-חום שעשוי כרצועת סרט שאם יש חום לחולה נראות אותיות, וכשמסירים אותו מעל החולה, נמחקים האותיות ונעלמות כלעומת שבאו, ואין בזה לא משום כותב ולא משום מוחק.
יש אפוא על מי לסמוך להתיר מדחום זה בכל מקרה של צורך במדידת חום, אפילו שאיננו מוגדר צורך חיוני, גם בשיטת שינוי הצבע וגם בשיטת חשיפת מספר סמוי.

ד. מסקנות

1. מד-חום **כספית** מותר לשימוש בשבת, אך הוא הולך ונאסר לשימוש, בשל רעילותה של הכספית.
2. מד-חום דיגיטלי אסור לשימוש בשבת. ניתן לפתח מדחום דיגיטלי כשר, בהשקעה מסוימת.
3. מד-חום **חושף כיתוב או צבע**, מותר לשימוש בשבת בתנאי בית החולים, ולדעת פוסקים מובהקים גם בתנאים ביתיים, אפילו אם אין הסיכון ניכר לפני המדידה.

הרב אריה כץ

הפלת עובר לפני יום הארבעים ליצירתו

הבהרה: הדברים שמובאים להלן עוסקים בנושא רגיש ומורכב עד מאוד, שיש לו השלכות הקשורות לדיני נפשות. לכן הדיון יעסוק בנושא באופן עקרוני בלבד, ולא במקרים מסוימים. למעשה, כל שאלה בעניין זה דורשת התייעצות עם מורה הוראה, בעל ניסיון רב בפסיקה בתחום זה.

הקדמה - איסור הפלת עוברים

הפוסקים נחלקו על המקור של איסור הפלת עוברים ועל תוקפו: דעתם של הרב משה פיינשטיין (שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' סט-עא), הרב איסר יהודה אונטרמן ('בעניין פיקוח נפש של עובר', נועם ו, עמ' א-יא) ופוסקים נוספים, שמדובר בסניף של איסור רציחה.¹ בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' צז) נכתב שמדובר באיסור תורה של חבלה, וכן דעתם של הרב יחיאל יעקב ויינברג (שו"ת 'שרידי אש', ח"א סי' קסב), הרב שאול ישראלי (שו"ת 'עמוד הימיני', סי' מב) ופוסקים נוספים. לדעת שו"ת 'חוות יאיר' (סי' לא) ושו"ת 'שאלת יעב"ץ' (ח"א סי' מג), מדובר בחלק מאיסור הוצאת זרע לבטלה. לדעת הרב יהודה עייאש (שו"ת 'בית יהודה', אהע"ז סי' יד) והרב חיים פלאגי (שו"ת 'חיים ושלום', ח"א סי' מ) מדובר באיסור דרבנן. הרב אליעזר יהודה ולדנברג, בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ט סי' נא פ"ג) כתב שבשעת הצורך יש לסמוך על דעתם, אולם אין להקל בכך ראש. משאלת מקור האיסור ותוקפו, נגזרת התשובה לשאלה מהם המקרים החריגים שניתן להתיר בהם הפסקות היריון: האם רק במקרים שבהם המשך ההיריון מסכן את חיי האישה, או גם במקרים חריגים נוספים, כגון מומים קשים המתגלים בוולד, עובר ממזר וכדומה.

1. גם לדעתם, אין הכוונה שמדובר ברציחה גמורה, שכן אין חייבים מיתת בית דין על הריגת עובר, ובמקרה של עובר המסכן את חיי אמו, מפורש במשנה אהלות (פ"ז מ"ו), שחיי האם קודמים לחיי העובר, מה שאינו כן לאחר שיצא לאוויר העולם, שאז אין דוחים נפש מפני נפש. כך גם מדויק מדברי הרב אונטרמן במאמרו (שם) הקורא להריגת עובר: 'אביזריהו דרציחה'. אמנם הרב פיינשטיין טוען שמדובר ברציחה ממש (רק בלא חיוב מיתת בית דין) ולא רק ב'אביזריהו דרציחה', ולכן מסתפק שמא יש בזה גם דין של 'ייהרג ואל יעבור', אם מכריחים אדם להפיל עובר.

א. הגדרתו של עובר לפני יום הארבעים

במאמר בגיליון הקודם ('מעמדו של העובר לפני יום הארבעים ליצירתו', אמונת עיתך 98, עמ' 77-86) דנו בהגדרת העובר לפני יום הארבעים ליצירתו. ראינו שהגמרא קוראת לעובר כזה 'מיא בעלמא', והבאנו כמה הלכות, שבהן רואים שיש חילוק בין עובר קודם יום הארבעים ליצירה לעובר אחרי יום הארבעים, ביניהן: טומאת לידה, פדיון הבן, טומאת מת ועוד. אך לעומת זאת ראינו שעל אף מעמדו הפחות של עובר כזה, להלכה יש לחלל שבת בשעת הצורך, כדי להצילו. במאמר זה ננסה לראות מהו מעמדו של עובר קודם יום הארבעים ליצירתו, לעניין איסור ההפלה, ולהביא מדברי הפוסקים שעסקו בכך.

לכאורה, אם עובר לפני יום הארבעים ליצירתו מוגדר 'מיא בעלמא', הרי שאין שייכים בו, לא איסור רציחה ולא איסור חבלה. גם איסור הוצאת זרע לבטלה במצב כזה איננו ברור, שכן אם מדובר ב'מיא בעלמא', איזו השחתה יש כאן?

ב. חילוק בין הפלה לפני ארבעים יום לבין הפלה לאחר מכן

הראשון שדן בשאלה אם יש לחלק בין הפלת עובר קודם יום הארבעים לבין הפלת עובר לאחר מכן, היה רבי יאיר בכרך בשו"ת 'חוות יאיר' (סי' לא), וכך כתב: עיקר שאלתך כללית אם יש עוון איבוד נפש בזה אחר שנתעברה לקלקל העובר ולהמיתו ולהפילו, ובזה היה אפשר לחלק כמה חילוקים: אם כבר עברו ארבעים יום, דמקמי הכי מיא בעלמא נינהו.

אולם בסופו של דבר המשיך וכתב שאין מקום לחלק באיסור הפלה רק על פי סברא בעלמא: 'מכל מקום אין זה מבוקשינו לדון מדעת נוטה וסברת הכרס, רק על פי דין תורה'. לעומתו, רבי שלמה דרימר, בשו"ת 'בית שלמה' (ח"א חו"מ סי' קלב), כתב שאכן אין איסור של איבוד נפש בהפלת העובר לפני יום הארבעים, כיוון שמצבו נחשב לכה שאין בו חיות, אולם אף על פי כן חל איסור להפיל את העובר, מכיוון שבכל הפלה ישנו סיכון מסוים לאם, ואסור לסכן את האם בהפלה יזומה. כדוגמת זאת, הרב חיים עוזר גרודאנסקי, בשו"ת 'אחיעזר' (ח"ג סוף סי' סה) כתב, שלדעתו אפשר שהפלת עובר קודם ארבעים יום איננה איסור תורה. גם רבי יוסף רוזין בשו"ת 'צפנת פענח' (סי' נט), כתב שאישה שהפילה את עובריה עברה איסור גדול, אך אם הדבר היה קודם יום הארבעים, 'לא הוי איסור גדול כל כך לכמה שיטות'. גם הרב יחיאל יעקב ויינברג, בשו"ת 'שרידי אש' (ח"א סי' קסב אות מ), כתב להקל בהפלת עובר לפני יום הארבעים, במקרה שהאישה חלתה באדמת, ויש סיכויים גבוהים שהעובר יצא פגוע.²

2. 'שרידי אש' שם, הסיק שניתן להקל בהפלה גם לאחר יום הארבעים, אך כתב שהדבר שנוי במחלוקת, ואילו בהפלה קודם יום הארבעים הקל בפשיטות.



בניגוד לפוסקים הללו, הרב איסר יהודה אונטרמן (במאמרו ב'נועם', הנ"ל) כתב שאין להקל כלל בהפלת עובר קודם יום הארבעים, שכן למרות שהגמרא מכנה אותו 'מיא בעלמא', יש משמעות לכינוי זה בהפלות רק לעניין דין בני נוח שנהרגים על העוברים, שדין זה חל רק במקרה של עובר שכבר עבר את יום הארבעים. אבל בישראל, כיוון שמחללים שבת על עובר אף לפני יום הארבעים (כפי שהראנו במאמר בגיליון הקודם), הרי שאיסור ההפלה בתוקפו עומד, זאת משום שבישראל מסתכלים גם על העתיד, ואותו עובר 'עתיד הוא להתהוות לנפש'. ואם לשם כך מחללים שבת להצלתו, קל וחומר שאסור לפגוע בו בידיים. גם הרב משה פיינשטיין, בשו"ת 'אגרות משה' (ח"מ ח"ב סי' סט), הביא את הדברים הללו, וסמך עליהם להלכה.³

הרב יעקב אריאל, בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סי' קטו), דחה את ה'קל וחומר' של הרב אונטרמן בכך שהמקור לחילול שבת על העוברים הוא דברי הרמב"ן (שער המיחוש - עניין הסכנה), וכל דבריו של הרמב"ן שם סובבים סביב החילוק בין הצלת נפש של עובר, לבין העובדה שאין בהריגתו איסור רציחה.

בכל זאת הסיק הרב אריאל שם, שאף שבוודאי דין ההפלה קל יותר קודם יום הארבעים, עדיין יש איסור להפיל עובר בן פחות מארבעים יום. הן לשיטת מי שלומד את איסור ההפלה מאיסור השחתת זרע, שלכאורה איסור חל גם לפני יום הארבעים,⁴ והן כי בכל זאת, העובדה שיש לחלל שבת לשם הצלת חיי עובר זה, מלמדת אותנו ש'וודאי מן הראוי למנוע את קיפוחם'.

סיכום

ישנו איסור להפיל עוברים. יש אומרים שמדובר באיסור הנובע מאיסור רציחה, יש אומרים שמדובר באיסור תורה של חבלה, יש אומרים שמדובר באיסור הנובע מהוצאת זרע לבטלה, ויש אומרים שמדובר באיסור דרבנן.

איסור זה נדחה כאשר המשך ההיריון מסכן את חיי האישה, מכיוון שגם לשיטות המחמירות, מעמדו של העובר איננו זהה למעמדו של אדם חי.

נחלקו הפוסקים האם ניתן להפיל במקרים קשים, כגון כשמדובר בעובר ממזר, או בעובר חולה שיסבול ממומים קשים. מחלוקתם של הפוסקים בשאלה זו תלויה במחלוקת מהו המקור של איסור ההפלה ומהו תוקפו.

לדעת רוב הפוסקים, איסור הפלת עובר קודם יום הארבעים, קל יותר מאיסור ההפלה לאחר מכן, ואין בו איסור של רציחה או חבלה, גם לדעת הסוברים שאיסור זה חל

3. הרב פיינשטיין אמנם פקפק על חלק מדברי הרב אונטרמן, אך למעשה גם הוא כתב שלא ייתכן שמצד אחד מחללים שבת להצלת עובר שכזה, ומצד שני יהיה מותר להפילו.

4. ואף שב'מיא בעלמא', לכאורה לא שייך איסור השחתה, הרי שנראה שבכל זאת עובר זה הוא יותר מזרע שאפילו לא הופרה.

בהפלה לאחר יום הארבעים. אף על פי כן, לדעת רוב הפוסקים עדיין יש בכך לכל הפחות איסור דרבנן. לכן, חל איסור להפיל עובר במקרה של היריון 'לא מתוכנן', גם קודם יום הארבעים, ואולם במקרים קשים וחריגים, דינה של הפלה קודם יום הארבעים יהיה קל יותר מאשר דינה של הפלה לאחר מכן. בכל מקרה, חשוב להדגיש שכל היתר להפלה צריך להגיע מפוסק חשוב, שיש לו ניסיון בעניינים אלו.



הרב אליהו האיתן

הפחתת עוברים¹

א. רקע מדעי²

אחוז ההריונות מרובי העוברים מכלל ההריונות בארץ הוא 2.4%, ומתוכם פחות מ-1% של שלישיות. באופן כללי, בהיריון מרובה עוברים ובלידה כזו, שכיחים יותר סיבוכים, וביניהם הסיבוכים הבאים:

1. הסיכון לאיבוד היריון בתחילתו: בהיריון של עובר יחיד יש כ-15% הפלות בתחילת ההיריון, בהיריון של תאומים יש סיכון של פי 1.5 יותר מהסיכון בעובר יחיד. לגבי היריון של שלשייה אין נתונים ברורים, אבל ההערכה היא שיש סיכון של פי 2 מסיכון בהיריון של עובר יחיד.

2. הסיכון לתמותה בשליש השלישי של ההיריון: בהיריון של עובר יחיד (בארץ): בערך 1 ל-1000 לידות. בהיריון מרובה עוברים, הסיכון עולה פי 7-11.

3. הסיכון ללידה מוקדמת מאוד (לפני שבוע 34): בהיריון של עובר יחיד (בארץ): 6-7%; בהיריון של תאומים, כשליש מן ההריונות מסתיימים בלידה מוקדמת; ובהיריון של שלשייה, 94-100% מכלל ההריונות מסתיימים בלידה מוקדמת.

הסיכונים בלידה מוקדמת הם עלייה בשכיחות של פגיעות שונות ביילודים, כגון: עיוורון, חירשות, פגיעות שכליות ומוטוריות ועוד. ככל שהלידה מוקדמת יותר, הסיכון לפגיעה ביילוד עולה.

4. אחוזי השכיחות של מומים ביילודים, שאינם מחמת לידה מוקדמת: ביילודים יחידים 2-3% מומים, ומעט יותר מכך ביילודים מהיריון מרובה עוברים.

5. בהריון שלשייה יש עלייה בשכיחות מקרים של CP (שיתוק מוחין) בהיריון או בלידה, ככל הנראה פי 12 מאשר בהיריון של עובר יחיד.

1. הביטוי הרפואי המוכר לפעולה זו הוא 'דילול עוברים'. לאחרונה ניכרת מגמה בין הרופאים לשנות את הביטוי ל'הפחתת עוברים'. הסיבה היא שהמילה "דילול" מעוררת קונוטציה שלילית בהקשר של בני אדם, ונראית מתאימה יותר לצמחים או בעלי חיים.

2. הנתונים הרפואיים נאספו במשך השנים מרופאים וממקורות שונים. תודה לד"ר דן ולסקי, רופא בכיר ביחידה לאולטרה-סאונד והיריון בסיכון של הדסה הר הצופים, על אימות הנתונים ועדכוןם.

כמובן, אין לראות בנתונים אלו ייעוץ רפואי, כיוון שהדברים משתנים בצורה משמעותית ממקרה למקרה, ותלויים במצבים רפואיים שונים. למשל בהיריון תאומים - ישנו הבדל משמעותי מאוד בין היריון תאומים שמחוברים לשליה אחת, להריון שבו כל עובר מחובר לשליה נפרדת. המספרים המובאים להלן כוללים את כל מקרי הקצה. כמו כן, הנתונים להלן על הריונות של שלשייה אינם מוחלטים כל כך, כיוון שאין הרבה מקרים כאלה שנחקרו. לגבי הריונות של רביעייה ומעלה - אין כמעט נתונים בספרות המחקרית.

6. היריון מרובה עוברים מגדיל גם את הסיכון לרעלת היריון של האם (באופן כללי הסיכון לרעלת היריון גדול יותר בהיריון ראשון, ופוחת והולך ככל שהיו יותר הריונות בעבר).

ישנן שתי גישות רפואיות לגבי השלב שבו כדאי להפחית עוברים כאשר יש צורך בכך:
1. מיעוט הרופאים ימליץ על הפחתת העוברים עד שבוע 10 של ההיריון³, כדי להפחית את הסיכון להפלה של כל העוברים. יתרון נוסף שיש בהפחתה בשלב הזה הוא שההורים עדיין פחות קשורים לעוברים.

2. רוב הרופאים יעדיפו להפחית את מספר העוברים קרוב יותר לשבוע 13, כדי לבדוק את מצב בריאות העוברים לפני ההפחתה, שלא יפחיתו עובר בריא וישאירו עובר פגוע. יתרון נוסף להפחתה בשלב זה הוא שבחלק קטן מהמקרים ניתן לחסוך את ההפחתה, בעקבות הפסקת התפתחות והפלה ספונטנית של אחד העוברים.

ישנו הבדל בין היריון שהתחיל עם תאומים, לבין היריון שהתחיל עם שלושה עוברים והפחיתו אותו לשניים: היריון של תאומים מסתיים לרוב סביב שבוע 37, והיריון של שלישייה מסתיים לרוב סביב שבוע 34. היריון של תאומים שהתחיל משלושה עוברים, מסתיים בין שבוע 34 לשבוע 37.

לגבי היריון תאומים, ישנה הסכמה כמעט מוחלטת בין הרופאים שאין להמליץ על הפחתה, מלבד במקרים חריגים.

לגבי היריון שלישייה, בעבר הייתה מחלוקת בין הרופאים מה טוב יותר: להשאיר את שלושת העוברים, או להפחית לשניים. כיום ישנה נטייה גורפת להמליץ על הפחתה. נטייה זו נובעת בין השאר מן העובדה שפעמים רבות לאחר הלידה יש צורך לאשפז את התינוקות בפגייה במשך תקופה מסוימת, ובמדינת ישראל ישנו עומס רב על הפגיות.

לגבי רביעייה ומעלה, יש הסכמה כמעט מוחלטת בין הרופאים שיש להפחית לשניים, ולא להשאיר שלושה כיוון שיש הבדל ברמת הסיכון בין היריון שהתחיל בשלושה עוברים (שגם הוא כרוך בסיכונים), להיריון שהתחיל בארבעה והשאירו שלושה.

הפחתה מרביעייה לשלישייה כרוכה בסיכון של כ 7% לאיבוד ההיריון כולו, ומעבר לסיכון זה, עדיין נשארים בעינם הסיכונים של היריון שלישייה.

הפחתה לשני עוברים כרוכה בסיכון של אחוז אחד נוסף, היינו 8% לאיבוד ההיריון כולו, אך מצד שני אם ההפחתה מצליחה, כל ההיריון ממשיך בצורה בטוחה יותר, כמעט כמו היריון תאומים.

ב. מבט אמוני

כשבאים לדון בנושא של הפחתת עוברים, אנו נתקלים עוד קודם לדיון ההלכתי, בשאלה אמונית: רוב ההריונות מרובי העוברים הם עקב טיפולי פוריות, דהיינו אצל זוגות

3. הזמנים המצוינים כאן הם לפי המניין הרפואי המקובל, שמתחיל מהווסת האחרונה שלפני ההיריון, ומוקדם בכשבועיים מזמן העיבור בפועל.



שהתקשו להרות באופן טבעי, ומאליה עולה אצלם השאלה: איך ייתכן לכפור בטובה שהקב"ה עשה איתנו? הרי הוא נתן לנו את כל העוברים הללו, איך אנחנו יכולים לדון בויתור על כמה מהם?!

עניין היחס ל'רוב טובה' מופיע במשנה במסכת תענית (פ"ג, מ"ח) :

מעשה שאמרו לו לחוני המעגל: התפלל שירדו גשמים. אמר להם: צאו והכניסו תנורי פסחים, בשביל שלא ימוקו. התפלל, ולא ירדו גשמים. מה עשה? עג עוגה, ועמד בתוכה, ואמר לפניו: רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי, שאני כבן בית לפניך, נשבע אני בשמך הגדול, שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך. התחילו גשמים מנטפין. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי בורות, שיחין ומערות. התחילו לירד בזעף. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון, ברכה ונדבה. ירדו כתיקנן. עד שיצאו ישראל מירושלים להר-הבית מפני הגשמים. באו ואמרו לו: כשם שהתפללת עליהם שירדו, כך התפלל שילכו להן. אמר להן: צאו וראו אם נמחית אבן הטועים. שלח לו שמעון בן שטח : אלמלא חוני אתה - גוזרני עליך נידוי! אבל מה אעשה לך, שאתה מתחטא לפני המקום; ועושה לך רצונך, כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו, ועליך הכתוב אומר: ישמח אביך ואמך, ותגל יולדתך. מסיפורו של חוני המעגל אנו לומדים שגם רוב טובה, אינה תמיד טובה, ולעתים הקב"ה רוצה שנתערב גם בהשפעת רוב הטובה מצידו, כדי שהיא תתאים לנו, המקבלים.

ג. השאלות והנושאים ההלכתיים הנידונים בדיון בהפחתת עוברים

1. דין הריגת עובר.
2. דין רודף.
3. דיני פיקוח נפש.
4. באלו מקרים מותר להפחית עוברים.
5. כמה עוברים להשאיר.
6. האם מותר לבחור את העוברים שיישארו.
7. האם מעשה ההפחתה הוא חיוב או היתר.
8. למי מותר להפחית את העוברים, לרופא יהודי או לרופא גוי.

1. דין הריגת עובר⁴

כמובן, דין זה תלוי בראש ובראשונה בהגדרת מעמדו של העובר, אך כיוון שדבר זה נידון באריכות בפוסקים, נשיב כאן רק על השאלה הספציפית, מה המקור לאיסור הריגת עובר, וגם על שאלה זו נשיב רק בקצרה. המקור העיקרי לאיסור הריגת עובר נמצא בגמרא במסכת סנהדרין (נז ע"ב):

4. עיין על כך עוד במאמר על הפלת עובר לפני יום הארבעים, שמתפרסם בגיליון זה.

אשכח רבי יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגדתא דבי רב: בן נח נהרג... משום רבי ישמעאל אמרו: אף על העוברין. מאי טעמיה דרבי ישמעאל? - דכתיב (בראשית ט') שפך דם האדם באדם דמו ישפך, איזהו אדם שהוא באדם - הוי אומר זה עובר שבמעו אמו.

הפסוק בבראשית מדבר על בני נח. נחלקו הפוסקים מה דין ישראל בהריגת עובר. בתוספות ישנה סתירה לכאורה. שכן תוספות במסכת חולין (לג ע"א ד"ה אחד), כתבו שלישאל יש איסור בהריגת עובר.

...דליכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור... ואע"ג דבן נח נהרג על העוברים כדאמר התם וישראל אינו נהרג **נהי דפטור, מכל מקום לא שרי**. ולעומת זאת תוספות במסכת נדה (מד ע"א, ד"ה איהו), משמע מדבריהם שמותר להרוג עובר: 'דמכל מקום משום פקוח נפש מחללין עליו את השבת **אף ע"ג דמותר להרגו...**'. בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' צז) נכתב שהמקור לכך הוא איסור 'חובל בחברו'. בשו"ת 'חוות יאיר' (סי' לא) הובאה סברה נוספת לאיסור הריגת עובר, בדיון על הריגת אישה מעוברת שנתחייבה מיתה:

...היה סברא להמתין להציל העובר כל שכן שלא נגרום מיתתו, דודאי אסור לכתחילה' דלא עדיף מנחמים באלים שוחטי הילדים, והפליגו באיסור הוצאת שכבת זרע לבטלה, והטעם משום שראוי להיות נוצר מכל טיפה זרע קודש.

2. דין רודף

גם סוגיית 'רודף' נידונה רבות בפוסקים, אך כאן אין מדובר באדם הרודף אחר חברו להורגו, אלא בעובר שאינו עושה דבר, ועצם שהותו ברחם אמו, אולי מסכנת אותה או את אחרים, כמו שהגדירו בפוסקים: 'משמיה קא רדפו לה'. חילוק נוסף שקיים בין הדין הרגיל של 'רודף' לבין הדין של עובר, הוא שהרדיפה של העובר אינה בידיים אלא ב'גרמא'. גם על דין 'רודף בעובר' נכתב רבות, והסוגיה העיקרית שנידונה בהקשר זה היא המשנה במסכת אהלות (פ"ז מ"ו):

האישה שהיא מקשה לילד - מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים, מפני שחייה קודמין לחייו. יצא רובו - אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש.

נתמקד כאן בשאלה העולה במקרה של היריון מרובה עוברים: במקרה הרגיל של 'רודף' יש אדם אחד שהוא הרודף, ואדם אחד שהוא הנרדף. במקרה של היריון מרובה עוברים - המציאות של כמה עוברים ברחם מסכנת את כולם, ובעצם כל אחד הוא גם הרודף וגם הנרדף. ונשאלת השאלה, האם יש 'דין רודף', כאשר שניים רודפים אחד אחרי השני? הרב יצחק זילברשטיין כתב במאמרו 'דילול עוברים' (ספר אסיא ח עמ' 13-7), שבמקרה כזה אין 'דין רודף' על אף אחד.

3. פיקוח נפש

הכלל ההלכתי הוא שפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, שנאמר 'וחי בהם', ולא



שימות בהם. ולכן אם מדובר במקרה שיש סכנת נפשות ממשית לאם - לכאורה אין שאלה כלל. אמנם בשפיכות דמים הכלל הוא שייהרג ואל יעבור, ובנידון שלנו מדובר על הריגת עובר - ולכן עדיין יש מקום לדון האם יהיה מותר להפחית חלק מהעוברים לצורך הצלת האם. שאלה זו תלויה בדיון הראשון שהעלנו בשאלת מעמד העובר בהלכה, וכיוון שלכל הדעות מעמדו של עובר נחות ממעמדה של האם (גם למי שסובר שיש איסור רציחה בעובר) - ממילא ברור שבמקרה כזה של סכנת נפשות לאם - יהיה מותר להרוג את העובר.

ברוב המקרים של היריון מרובה עוברים אין סכנה ממשית לאם, הסיכון הוא להמשך ההיריון ולמומים בעוברים, ואם כן ההיתר של פיקוח נפש יורד לכאורה מהדיון. אך הניסיון מראה שבחלק מהמקרים ישנה סכנה לאם שתאבד את בריאות נפשה בעקבות ההיריון המורכב והידיעה על הסכנות הכרוכות בו, ובעקבות החשש הגדול מלידה של שלישייה או רביעייה וגידולה, ובפרט במקרים שהאשה נמצאת עוד לפני ההיריון במצב נפשי גבולי.

על כך פסק לנו הרב אביגדור נבנצל במכתב: 'במקרה של בעיות נפשיות יש לראות זאת כסכנה לאם ולהתיר הדילול...'

4. באילו מקרים מותר להפחית עוברים

הנחיית מכון פוע"ה בעקבות הדיון עם הפוסקים והרופאים היא כדלקמן: היריון של ארבעה עוברים ומעלה - תמיד יש להפחית העוברים (נציין כאן שהרב מנשה קליין, מחבר שו"ת 'משנה הלכות', כתב לנו שאין הוא מתיר הפחתה, גם בהיריון של רביעייה).

היריון של שלושה עוברים - לצערנו המציאות כיום היא שרוב הרופאים ממליצים באופן מיידי על הפחתה, בלי שום קשר לנתונים ספציפיים. ההנחיה שלנו היא שיש להפחית עוברים רק במקרה שהרופאים אומרים שיש סיכון נוסף בהיריון הנוכחי, מעבר לסיכון הרגיל של היריון שלישייה (כגון: מצב רפואי רעוע של האשה, הפלות קודמות וכדו'). כמובן שבירור זה צריך להיות עם רופאים מומחים ויראי שמים, שמבינים את המשמעות של השאלה.

היריון תאומים - אין היתר להפחתה, מלבד במקרים חריגים שבהם יש סכנה מיוחדת, כמובן, בהתייעצות עם רופאים מומחים ויראי שמים.

5. כמה עוברים להשאיר

הרב אפרים גרינבלט (בעל שו"ת 'רבבות אפרים') כתב לנו: 'כבר פסקתי הרבה פעמים שיש להפחית את מספר העוברים לשניים'. וכן פסק לנו הרב יצחק זילברשטין, בתשובה טלפונית על מקרה מסוים. הרב שלמה דיכובסקי כתב לנו: 'כבר נכתב בעבר ואין מה לחדש, עדיף כמובן כמה שפחות לדלל, וכמה שיותר להשאיר בחיים'. הנחיית המכון היא להשאיר שני עוברים, מלבד במקרים חריגים שיש בהם סכנה מיוחדת.

6. בחירת העוברים שיישאו

במקרים שבהם הותרה ההפחתה, נשאלת השאלה איזה עובר להפחית ואיזה להשאיר. גם שאלה זו מעוררת דיון אמוני לא פשוט, האסוציאציה הראשונה שעולה בראש כששומעים את השאלה היא תפילת 'ונתנה תוקף' הנאמרת בימים הנוראים: 'מי יחיה ומי ימות מי בקיצו ומי לא בקיצו...'. כאן צריך לחזור ולהזכיר את העובדה, שהתקדמות הרפואה והיכולת לבצע את ההפחתה הן ברכה אלוקית שבזכותה אפשר להציל את שאר העוברים. ניתנה רשות להפחית כדי להציל עוברים, כמו שניתנה רשות לרופא לרפא במקרים של מחלות, וכמו שלעיתים נצרך הרופא לקטוע אבר מגופו של אדם, כדי להציל את חייו.

אף על פי כן, במקרים שבהם הזוג אינו מסוגל להתמודד עם שאלה זו - אנו יוצרים קשר עם הרופא שיבצע את הפעולה, ופורסים בפניו את השיקולים השונים. ישנם מקרים שבהם יש צורך רפואי להפחית דווקא עובר מסוים, בגלל המיקום שלו ברחם, ואז אין ספק שיש לעשות כן. כמו כן, אם בבדיקה התגלה שאחד העוברים פגום - ברור שההעדפה תהיה להוריד אותו ולהשאיר את העוברים הבריאים. אך ישנם מקרים שכל העוברים בריאים ויש אפשרות לרפוא לבחור בין העוברים, ואז נדרשים לשאלה הנ"ל.

לגבי שאלה זו דנו הפוסקים בשני שיקולים עיקריים: 1. דין הצלת איש או אישה 2. חיוב מצוות פרייה ורבייה.

הדיון בסוגיה הראשונה הוא על המשנה בהוריות (פ"ג מ"ז): 'האיש קודם לאישה להחיות ולהשיב אבדה...!'

מה הסברא בדיון זה? בפשטות, הסיבה היא משום שהאיש מחויב במצוות רבות יותר מהאישה, והשאלה העולה היא האם דין זה קיים גם כאשר מדובר בעוברים שעדיין אינם חייבים במצוות?

הדיון בסוגיה השנייה הוא מתוך מה שנפסק להלכה כדעת בית הלל, שאדם מקיים מצות פרייה ורבייה בלידת בן ובת. האם יש מקום לדאוג באופן יזום לקיום המצווה? האם קיום המצווה בהיריון זה (אצל זוג שבע"ה נראה שיולדו להם עוד ילדים בהמשך חייהם המשותפים) הוא סיבה להעדפה של מין אחד על חברו?

הרב אשר ויס כתב לנו בעניין זה:

ונראה פשוט דאף דטעם קדימת איש לאישה משום דאיש חייב ביותר מצוות, לא בגדולים בלבד אמרו כן, אלא אף בקטנים שלא הגיעו לחיוב מצוות, ומסתבר אם כן דגם בעוברין נוהגת קידמה זו... לכאורה דין קדימה של איש גובר על הרצון לקיים פריה ורביה, דזה רק גרמא בקיום המצוה, וכן החיוב הוא על האב ולא על העובר או הרופא.

הרב אביגדר נבנצל כתב לנו על מקרה שבו כבר יש לזוג בן, וכעת יש ארבעה עוברים: שני בנים ושתי בנות, ורצו לדלל את הזכרים כדי לקיים פרייה ורבייה:



לדלל הזכרים כדי לקיים המצווה צריך עיון. דבזכר יש מצוות של ברית מילה ותלמוד תורה, ובלאו הכי אין דוחין נפש מפני נפש, אבל הואיל ומוכרחים לדלל, ואדרבא על פי דין איש קודם לאישה להצלה, אם כן לכל היותר תדלל זכר א' ונקבה א', אבל לא שני הזכרים.

הרב יצחק זילברשטין כתב לנו, שאם אין צורך רפואי אחר, יש להפחית לפי העדפת האם.

7. האם ההפחתה היא חיוב או היתר

זוג שקיבל היתר להפחית עוברים, האם הוא מחויב לעשות כן כדי להציל את ההיריון, שהרי יש כאן עניין של פיקוח נפש, ומצווה על כל אדם להשתדל בזה כמה שיותר; או שכיוון שכאן מדובר ב'מעשה שמים', יש להם זכות הלכתית ומוסרית להמשיך את ההיריון כמו שהוא, ולהתפלל שיסתיים בבריאות? אמנם יש להעיר על כך שרוב המקרים של היריון מרובה עוברים נוצרו עקב טיפולי פוריות, ולכן אולי אין כאן הגדרה של 'מעשה שמים' בלבד, אלא גם התערבות של בני אדם.

זכור לי מקרה של היריון מרובה עוברים ששאלתי לגביו את הראשון לציון, הרב מרדכי אליהו זצ"ל, והוא אמר שיפחיתו עוברים, בלשון חיוב, ולא אמר רק שמותר להם לעשות כן.⁵

לעומת זאת, הרב אשר וייס כתב לנו:

אין בזה חיוב, ובודאי רשאי אדם בכהאי גוונא לסמוך על רחמי שמים, דבעובר אין חיוב גמור של הצלה כבנפש גמור.

8. למי מותר להפחית עוברים, לרופא יהודי או לרופא גוי

לאור הדיון בסוגיה של הריגת עובר, נראה היה לומר שהאיסור לבני נח חמור יותר, כיוון שעליהם נאמר הפסוק 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', והאיסור לישראל נלמד רק מלימודים שונים. ולכן במציאות של ימינו שישנם בבתי החולים השונים גם רופאים שאינם יהודים, אולי צריכה האישה לדאוג שאת ההפחתה יבצע דווקא רופא יהודי. וכמו כן מה יהיה הדין בבית חולים בחו"ל שאין בו רופא יהודי?

הרב חיים דוד הלוי כתב לנו שאין זה משנה מי יבצע את ההפחתה. הראשון לציון, הרב מרדכי אליהו זצ"ל כתב בתשובה ('השמדת ביציות מופרות ודילול עוברים', תחומין יא, עמ' 272-274), שכאשר צריך לבצע הפחתה, אין הבדל בין רופא יהודי לרופא גוי, אך אם יש ספק בנחיצות ההפחתה, עדיף שתיעשה על ידי יהודי.

ונסיים בברכה ובתפילה ש'לא יהיה בך עקר ועקרה', ושכל ההריונות יסתיימו בעיתם ובזמנם, בבריאות, בשמחה ובנחת.

5. לצערי הרב, אותו זוג הלך אחר כך לשאול רב אחר, שאמר להם שאינם צריכים להפחית עוברים. הם בחרו להמשיך את ההיריון, והאישה ילדה בשבוע מוקדם מאוד, ולבסוף רק ולד אחד שרד, וגם הוא נשאר פגוע.



הרב שלמה אישון

הגדרת 'כסף' ושיעורו לעניין מצוות

קיומן של כמה מצוות בתורה מצריך נתינת כסף בשיעור מסוים: קידושי אישה בפרוטה¹, נתינת מחצית השקל בחודש אדר ופדיון הבן בחמישה סלעים. את שוויים של השיעורים הללו מעריכים בדינרי כסף: פרוטה היא 1/192 מדינר כסף². מחצית השקל היא שני דינרי כסף, וחמישה סלעים הם עשרים דינרי כסף³. יש לברר מהי הגדרת 'כסף' של תורה, וכיצד יש להעריכו כיום. היות שכאמור, השיעורים בשלוש המצוות שמנינו מוערכים בדינרי כסף, הרי ברור שהגדרת הכסף בכולן תהיה זהה⁴.

ייתכנו שלוש אפשרויות להגדרת 'כסף' של תורה: האחת - כסף בתור סוג של מתכת, כלומר המצווה היא לתת כמות מסוימת או משקל מסוים של מתכת הכסף. השנייה - שווי הכסף, כלומר המצווה היא לתת שווי מסוים. השלישית - מטבע כסף, כלומר המצווה היא לתת מטבע מסוימת.

א. שווי כסף

מסוגיית הגמרא במסכת בבא מציעא (מד ע"ב) משמע שבמצוות פדיון הבן לא ציוותה התורה לתת כמות מסוימת של מתכת הכסף, אלא שווי מסוים.

1. נחלקו הראשונים בשאלה ממה הייתה עשויה הפרוטה: מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה בתחילת קידושין, וכן מדבריו בהלכות אישות (פ"ג ה"א), משמע שהפרוטה עשויה ממשקל של חצי שעורה כסף. המאירי בדעת רש"י כתב (בית הבחירה קידושין ב ע"א), שהפרוטה הייתה עשויה מנחושת, אלא שהיו מערבים בה כסף במשקל זה. דברים אלו מסתברים, משום שמשקל חצי שעורה כסף הוא קטן ביותר, ולא מעשי להעבירו מיד ליד מרוב קטנותו, ועל כן סביר שמשקל זה של כסף היה בתוך מטבע הנחושת. ויש שכתבו שלשיתת הרי"ף והרמב"ם, הפרוטה עשויה מנחושת בשווי חצי שעורה כסף. (אבן טובה עמ"ס קידושין שיעור ג). ומכל מקום לכל השיטות, ערכה היה צמוד למחיר הכסף.
2. המשנה בתחילת מסכת קידושין מגדירה את הפרוטה 'אחד משמונה באיסר האיטלקי'. בהמשך (קידושין יב ע"א) מפרטת הגמרא שם את היחס בין המטבעות השונים: 'פרוטה שאמרו חכמים - אחד משמונה באיסר האיטלקי, שש מעה כסף - דינר, מעה - שני פונדיוני, פונדיון - שני איסרין, איסר - שני מוסמיסים, מסמס - שני קונטרונקין קונטרנק - שתי פרוטות, נמצא פרוטה - אחת משמונה באיסר האיטלקי'. על פי זה, שיעור פרוטה עומד לעולם על שער של 1/192 דינר.
3. רמב"ם הל' שקלים פ"א.
4. במאמר זה אין אנו עוסקים בהגדרת כסף לעניין מעשר שני - ולגבי יש הגדרה ייחודית. ר' פירוש המשנה לרמב"ם, מעשר שני פרק א משנה ב. ור' מאמרו של הרב אהרן ליכטנשטיין, הגדרת כסף, משפטי ארץ, כרך ג, קניין ומסחר.



הגמרא שם עוסקת ביחס שבין הכסף לבין הזהב, ומנסה לברר מה ביניהם מוגדר 'פירא' ומה מוגדר 'טיבעא'. נקודת המוצא היא שהתייקרויות והוזלות נעשות ב'פירא' בלבד, ואילו מה שמוגדר 'טיבעא', שומר על ערך קבוע, ואין שינוי בשערו.

מדין פדיון הבן רוצה הגמרא להוכיח שהזהב מוגדר 'טיבעא':

דינר של כסף - אחד מעשרים וחמשה בדינר של זהב, למאי נפקא מינה - לפדיון הבן. אי אמרת בשלמא טבעא הוי - משער תנא במידי דקיין, אלא אי אמרת פירא הוי, משער תנא במידי דאוקיר וזיל? זימנין דמהדר ליה כהנא וזימנין דמוסיף ליה איהו לכהנא. אלא שמע מינה: טבעא הוי, שמע מינה.

ופירש רש"י שם:

לפדיון הבן - שהוא חמשה שקלים, ושקל דאורייתא הוא סלע, והסלע ארבעה דינרי כסף שהם עשרים דינר, ואם נתן לו אבי הבן דינר זהב - מחזיר לו הכהן חמשה דינרי כסף.

מכאן שבמצוות פדיון הבן, צוותה התורה לתת ערך מסוים, וכדי שערך זה יישמר יש להצמיד אותו למה שמוגדר 'טיבעא'. על כן אם הזהב הוא ה'טיבעא', הרי שיש להצמיד את סכום הפדיון למחיר הזהב, והיות שבימי משה היו חמישה סלעים שווים 4/5 משווי דינר זהב, הרי שכל עוד הזהב הוא ה'טיבעא', יש לתת לפדיון הבן 4/5 של דינר זהב - אף אם שיעור זה אינו שווה חמישה סלעים של כסף.⁵

להלכה נפסק שהכסף נחשב 'טיבעא' והזהב נחשב 'פירא' - לפחות לגבי כסף⁶, לאור האמור לעיל יש אפוא לשער את דמי פדיון הבן בשיעור של חמישה סלעים של כסף, ולא בשיעור של 4/5 דינר זהב.

אלא שמסתבר שהגדרת 'טיבעא' ו'פירא', משתנה בהתאם לזמן ולמקום, וכן כתבו הראשונים⁷, ואם כן יש מקום לומר שבימינו, שסוג המתכת כסף אינו מוגדר עוד 'טיבעא', יש להעריך את שווי חמשת הסלעים באופן שונה.

אכן כך סובר הגרי"מ פנישטיין, והוא מבאר מדוע הכרח לומר שבמצוות פדיון הבן, חייבה התורה לתת ערך קבוע, ולא כמות של כסף:

שא"א לומר שהתורה תחייב דבר שאינו קצוב שאפשר שיוקר ויוזל ולכן מוכרחין לומר דהתורה חייבה לפי שיוי זהב שהיה אז בעד חמשת סלעים כיון שדהבא טבעא ולא ניזול ונייקר והתורה כתבה חמשת סלעים כסף כפי המקח שהיה אז סך ד' חומשי זהב⁸

5. 'ומה שכתוב בתורה חמשה שקלים כסף משום דקרא נקט מילתא דפסיקא ולא רצה לכתוב ארבעה חומשי דינר זהב, ומכל מקום חמשת שקלים כסף הוי כאלו נכתב ארבעה חומשי דינר זהב' - שיטה מקובצת, שם בשם הרא"ש.

6. רמב"ם, הל' מכירה פ"ו ה"ג; ועי' גם רמב"ם, הל' מעשר שני פ"ה ה"ג; ובדרך אמונה, באור הלכה שם; שולחן ערוך, חו"מ סי' רג סעי' ד; חזו"א, יו"ד סי' קפב ס"ק ג, ד"ה ובתו' (השני).

7. תוספות, בבא מציעא מה ע"א, ד"ה ושאיני הלואה בשם ר"ח; רי"ף, מסכת בבא מציעא דף כו עמוד ב; רא"ש, בבא מציעא פ"ד סי' א.

8. שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק א סימן קפט.

ואף שלהלכה נפסק שהכסף הוא 'טיבעא', דבר זה משתנה מתקופה לתקופה, וכאשר יש הצמדה של המטבע לזהב, כלומר שהמדינה מתחייבת לתת זהב עבור המטבעות שלה, הרי הזהב הופך להיות 'טיבעא':

דנהי שלדידן נפסקה ההלכה דכספא טבעא אבל עתה שנתהפך והוי כספא פירא ודהבא טבעא דדין זה משתנה לפי הזמן והמקום כדאיתא ברי"ף ורא"ש, א"א להיות התשלומין דפדה"ב וכל חיובי התורה כפי חשבון דבר שאינו קצוב...⁹ ה'אגרות משה' מוסיף שכדי לדעת מהי כמות הזהב שיש לקיים בה מצוות פדיון הבן, לאחר שהזהב הפך ל'טיבעא', יש לבדוק את היחס בין הזהב לבין הכסף בזמן שבו הפך הכסף ל'פירא' והזהב ל'טיבעא':

ונלע"ד מסברא שצריך לחשוב כפי המקח שהיה בעת שנתחלף הטבעא מכספא לדהבא. ואף שהיו גם שנים שלא הכספא ולא הדהבא היו טבעא ששניהם לא היו חריפים כלל כגון בשנות תרע"ו עד תרפ"ב וא"כ לא נוכל לידע. אבל באמת החלוקה מכספא לדהבא לענין חשיבות טבעא היה זה מדינא דמלכותא שמתחלה היה ברוסיא שהוא גם במקומותינו המטבע כסף ולכן היה כתוב אף על מטבעות הנחשת תיבת סערעבראם שהוא פירוש כסף בלשון רוסיא והוא להראות שנחשב המטבע על כסף וכן בכל השטרות של המלוכה היו כותבין רובל סערעבראם ואח"כ נעשה דינא דמלכותא לחשוב על זהב ובכל שטרי המלוכה היה כתוב שצריך לשלם בעד כל רובל מהשטר אחת מחמשה עשר מאימפעריאל שהוא משקל כך וכך זהב... ולכן מאחר שהיו נוהגין ליתן חמשה רובל בפדה"ב צריך ליתן עתה ה' רובל זהב דהזהב לא נתייקר דהוא הטבעא אלא הכסף הוזל וצריך לחשוב בכל מה שישלם כפי הטבעא שהוא בזהב.¹⁰

אלא שצריך עיון כיצד לחשב את שיעור פדיון הבן כיום, משום שמאז שנת תשל"ג (1973) בטלה לחלוטין ההצמדה של מטבעות העולם לזהב, ואם כן לא ניתן לראות עוד לא בכסף ולא בזהב 'טיבעא' אלא 'פירא'¹¹. ונראה שהיות שלשיטתו של הגרי"מ פינשטיין

9. שו"ת אגרות משה, שם. תשובתו זו נכתבה בשנת תרפ"ג. הרקע הכלכלי לתשובה זו הוא המעבר מהצמדה של המטבע לכסף - כפי שהיה נהוג ברוב מטבעות העולם לאחר מלחמת נפוליון, להצמדה לזהב. מצב זה גרם להוזלה ניכרת של מתכת הכסף, ויחד עם זאת להתייקרות מתכת הזהב.

10. שו"ת אגרות משה, שם.

11. בשנת תש"ד (1944) התקיימה ועידה בעיירה בריטון וודס בארה"ב, ובה הוחלט שהדולר יהיה המטבע העיקרי של השווקים הפיננסיים, וערכיהם של מטבעות אחרים יחושבו על פיו. עוד נקבע שם כי מחיר אונקית זהב יעמוד באופן קבוע על \$35. ברור שכל עוד היה הסכם זה בתוקף, היו הדולר והזהב נחשבים 'טיבעא', שהרי כל מטבעות העולם הוצמדו אליהם. הסכם בריטון וודס קרס סופית בשנת תשל"א (1971), והדולר עוד לא הוערך בצורה קבועה מול הזהב. מאותו זמן לא נחשב עוד הדולר 'טיבעא', שהרי שער השתנה מול הזהב, אך הזהב נשאר 'טיבעא', ולפיו הוערכו כל המטבעות. כל זה היה עד שנת תשל"ג (1973), עת החלה מערכת מבוקרת של שערי חליפין ניידים של המדינות המתועשות. מאותה תקופה בטלה לחלוטין ההצמדה לדולר או לזהב, ומאז אי אפשר לראות לא בכסף ולא בזהב 'טיבעא'. ר' שו"ת אגרות משה, יו"ד חלק ב סימן קיד; ברית יהודה, פרק יח סעיף ג.



היו נותנים בזמנו מטבע זהב של חמישה רובל, יש לבדוק את שווי הזהב של אותה מטבע בשנת תשל"ג (1973), ולהצמיד סכום זה למדד יוקר המחיה, וכפי שהוא כותב שם, בתשובה לעניין מעשר כספים:

צריך לשער לפי הפירות שקונים זה ביותר רוב בנ"א ובדברים הנחוצים וקונים תמיד כענייני אכילה וכדומה שהן צרכי החיים ממש לחיותם, משקלה של מטבע זהב רוסית של חמישה רובל הוא 4.3 גרם. מחיר גרם זהב בשנת תשל"ג (1973) עמד על 2.1\$, אם כן מחיר הזהב הנדרש לפדיון הבן באותה שנה, עמד על 9\$, שהיו אז 0.00378 ש.12 הצמדת סכום זה למדד נכון להיום (שבט תשע"ג), נותנת סכום של - 196ש, והוא יהיה שיעור חמישה סלעים, לשיטת הגרי"מ פינשטיין.¹³ גם בקשר לשיעור פרוטה, יש שכתבו שהשיעור אינו נמדד בכמות של מתכת אלא בשווי. כך כותב ה'אבני מילואים' (סימן כז ס"ק א) בדעת הריטב"א, וזו לשונו:

דכסף דקרא אינו מתכת כסף אלא שם ממון וכל מידי דחשוב היינו ממון וליכא פרוטה כלל אלא שוה פרוטה וא"כ אין לשער כלל במשקל החצי שעורה אלא במידי דחשיב ממון ואם פחות מחצי שעורה הוא שוה טובא מדברים אחרים נמי ראוי להיות קידושין.

אלא שעל פי דרך החישוב של חמישה סלעים לשיטת ה'אגרות משה', נמצא ששיעור פרוטה הוא קטן ביותר, והוא עומד על כחמש אגורות,¹⁴ ובוודאי שכיום, שיעור זה אינו שיעור חשוב כלל. וצ"ע.

ב. שיטת החזו"א - כסף בתור מתכת

בהלכות שקלים (פרק א הלכות ב - ג) פוסק הרמב"ם:

(ב) מנין כסף האמור בתורה באונס ובמפתה ובמוציא שם רע והורג עבד הוא כסף הוא שקל הנאמר בכל מקום בתורה, ומשקלו שלש מאות ועשרים שעורה, וכבר

וכן אמר לי הרב שבתי רפפורט, שלפי שיטת הגרי"מ פינשטיין, משנת תשל"ג (1973) חדל הזהב להיות 'טיבעא'.

12. בהערכת שווי של המטבע לקחנו בחשבון רק את משקל הזהב, והתעלמנו מן העובדה שמדובר במטבע, משום שברור שהיותו מוגדר 'טיבעא' נבעה ממשקל הזהב שבו, ולא מערכו הנקוב. זאת ועוד, בדיקת המטבעות האחרות מעידה על כך שערך נגזר אך ורק ממשקל הזהב שבהן: מטבע זהב של עשרה רובל, שקלה 8.6 גרם - כמשקל שתי מטבעות של חמישה רובל, מטבע של חמישה עשר רובל, שקלה 12.9 גרם - כמשקל שלושה מטבעות של חמישה רובל, וכן הלאה גם במטבעות האחרות. ר' שם, מן הדין די היה לפדות את הבן בארבעה רובל, אלא שנהגו לפדות בחמישה, ואם כך, גם אם נניח ששוויים של חמשה רובל גבוה קצת יותר, ברור ששוויים של ארבעה רובל, שהוא שיעור הפדיון מן הדין - אינו עובר את הסכום שכתבנו.

13. עפ"י אתר הלשכה מרכזית לסטטיסטיקה.

14. שהרי פרוטה היא 1/192 מדינר, שהוא 1/20 מחמישה סלעים, שהם 196ש.

הוסיפו חכמים עליו ועשו משקלו כמשקל המטבע הנקרא סלע בזמן בית שני, וכמה הוא משקל הסלע שלש מאות וארבע ושמונים שעורה בינוניות. (ג) הסלע ארבעה דינרין והדינר שש מעין, ומעה היא הנקראת בימי משה רבינו גרה, ומעה היא שני פונדיונין ופונדיון שני איסרין, ופרוטה אחת משמנה באיסר, נמצא משקל המעה והיא הגרה שש עשרה שעורות, ומשקל האיסר ארבע שעורות, ומשקל הפרוטה חצי שעורה. הרי שלדעת הרמב"ם מוגדר הסלע בהתאם למשקל הכסף שהוא עשוי ממנו¹⁵, וכן פסק השלחן ערוך (יו"ד שה סעי' א): מצות עשה לפדות כל איש מישראל בנו, שהוא בכור לאמו הישראלית, בה' סלעים שהם ק"כ מעים שהם שלשים דרהמים כסף מזוקק. ומבאר הגר"א (לשו"ע שם, ס"ק ד): צריך לידע שאין משתנה שיעור הפרוטות וכל המטבעות מימות משה כמ"ש בפ"ק דקדושין (יב ע"א) סבר רב יוסף פרוטה כו' רק הסלע שיכול להוסיף כנ"ל ולא לפחות ושיעורה כנ"ל כ"ד מעין ושקלו הגאונים הפרוטה ומצאו ששוקל חצי שעורה כמ"ש הרי"ף ורמב"ם וש"פ נמצא מעה ט"ז שעורות ודינר צ"ו וסלע שפ"ד ושקלו האחרונים ומצאו במשקל קיסר ה' לוט ושליש ואף שט"ז כתב וקוינט שהוא רביע לא דק בדבר מועט וענ"ש וכתבו הגאונים שכ"ז כסף צרוף מזוקק. על פי זה צריך לומר, שבמילים 'כסף חמשת שקלים' מתכוונת התורה לכסף במובן של סוג מתכת, ועל כן יש לתת לפדיון הבן כסף מזוקק במשקל שלשים דרהמים, שהם במידות ימינו כמאה גרם כסף טהור.¹⁶ אלא שעל כך קשה לכאורה, מהסוגיא במסכת בבא מציעא (מד ע"ב), שהבאנו לעיל, וממנה עולה כי כוונת התורה לשווי כסף ולא לכמות כסף. ביישוב הקושי כתב החזון איש (יו"ד סי' קפב ס"ק א), שבזמן מתן תורה, הן הזהב והן הכסף נחשבו מטבע, והיות שערכו של הזהב הוא פי שנים עשר מערכו של כסף במשקל זהה¹⁷, הרי שאפשר היה לפדות את הבן במשקל 1920 שעורות כסף, או במשקל של 160 שעורות זהב. בהסבר דברי הגמרא שתלתה את השאלה האם משערים את פדיון הבן בדינרי זהב או בדינרי כסף, בשאלה מה נחשב 'טיבעא', כותב החזון איש, שהתורה קבעה שכאשר ישתנה היחס שבין דינרי הכסף לבין דינרי הזהב, יש לקבוע את שיעור פדיון הבן על פי

15. וכן עולה מדברי הרמב"ם במקומות נוספים. ר' רמב"ם, הל' טוען ונטען פ"ג ה"ב, רמב"ם בפירוש המשנה, קידושין פ"א מ"א.

16. זהו השיעור המקובל, ר' ספר שיעורי תורה לגר"ח נאה, שכתב שהשיעור הוא 96.15 גרם, ויש להחמיר ולשער ב-101 גרם. ור' בספר אוצר פדיון הבן, פרק יג, שהביא את השיטות השונות; ור' גם שו"ת יחווה דעת, ד סי' נד.

17. תוספות, בבא מציעא מד ע"ב, ד"ה אחד מכ"ה; תוספות, בכורות נ ע"א, ד"ה דמזבנא.



המתכת הנחשבת 'טיבעא'. על כן, אם הכסף נחשב 'טיבעא', ייקבע שיעור פדיון הבן במשקל הכסף, ואם הזהב נחשב 'טיבעא' ייקבע שיעור פדיון הבן לעולם במשקל הזהב. לדעת החזון איש, היות שלהלכה נפסק שהכסף נחשב 'טיבעא' והזהב נחשב 'פירא' - לפחות ביחס לכסף¹⁸, על כן משערים את דמי פדיון הבן במשקל הכסף, ודבר זה לא ישתנה אף אם הכסף יחדל מלהיות 'טיבעא'.¹⁹

בהתאם לשיטתו, מבאר החזון איש גם את דברי ה'אבני מילואים' שהבאנו לעיל - באופן שונה.

על דברי ה'אבני מילואים' מקשה החזון איש (אה"ע סימן קמח לקדושין יא ע"ב), שמסוגיית הגמרא מוכח שיש שיעור קבוע לפרוטה, ועוד שהריטב"א עצמו כותב בהמשך (קדושין יא ע"ב, ד"ה ושיעור שני), ששיעור פרוטה הוא משקל חצי שעורה כסף נקי. על כן הוא מבאר, שגם הריטב"א מסכים עם שיעור הפרוטה שהביאו הרי"ף והרמב"ם²⁰. לדעתו, סובר הריטב"א שכסף פירושו מטבע של כסף, אלא שאין צורך לקדש דווקא במטבע של כסף ששיעורה הוא משקל חצי שעורה, ויכול לתת לה גם דינר של כסף, ויקדשה בשיעור של 1/192 מתוכו.

אלא שהחזון איש נשאר בצ"ע, מדוע מחושבת הפרוטה במשקל של 1/192 מדינר כסף, בלא להתחשב בשוויו של דינר הכסף, והלא שוויו של דינר כסף הטבוע בתור מטבע הוא יותר מאשר שוויה של חתיכת כסף במשקל דומה, ואם כן משקל חצי שעורה כסף הוא 1/192 ממשקל הכסף של דינר, אך הוא שווה פחות מ 1/192 מערכו של הדינר.

ג. שיעור שקצבו הגאונים

הרב חיים בניש, מחבר ספר 'מדות ושיעורי תורה'²¹, משלב בין שתי השיטות שהבאנו לעיל. לדעתו, מלכתחילה, בימי הש"ס, הייתה הגדרת הכסף הגדרה של ערך קבוע ולא של משקל. אלא שלאחר שגלו ישראל מארצם והתפזרו בין האומות, התעורר קושי לקבוע בכל מקום את שיעור המטבע של תורה לפי המטבעות המקומיים, ולכן, כדי

18. רמב"ם, הל' מכירה פ"ו ה"ג; ועי' גם רמב"ם, הל' מע"ש פ"ה ה"ג, ובדרך אמונה, באור הלכה שם; שלחן ערוך, חו"מ סי' רג סעי' ד; חזו"א, יו"ד סי' קפב ס"ק ג, ד"ה ובתו' (השני).

19. ר' חזון איש, יו"ד סי' קפב ס"ק ב, שהקשה ש'לכאורה מצות פדיון הבן נאמרה על המטבע ולא מצי פטר ליה לכהן בגרוטאות משקל ה' סלעים, ומנ"ל שיעורו לדורות במשקלו, ותירץ: 'ואפשר דכיוון דכל כסף חשיב מטבע וכמש"כ סק"א והלכך בזמן שאין שקל מטבע נותן משקלו'. בס"ק א שם, מבאר החזון איש, שזה שקבעה תורה את שיעור פדיון הבן במשקל כסף או זהב הוא מחמת ששני חומרים אלו הם מטבע במהותם, כלשונו של החזו"א: 'מטבע בטבע', משום שהם קטני הכמות ורבי האיכות, ועל כן ייחשבו כסף או זהב מטבע, בכל מצב. ור' גם חזון איש, חו"מ סי' טז ס"ק א.

20. ועי"ש שהביא שתי אפשרויות לבאר את המקור לשיעור זה: או שכך שיערו חכמים, שפחות מכך אינו נחשב ממון, משום שבני אדם מוחלים זה לזה על פחות מכך, או, שכיתר השיעורים, זו הלכה למשה מסיני.

21. תחומין יט, עמ' 385.

לקבוע שיעור קצוב לשיעור המטבע של תורה, קבעו הגאונים את השיעור במשקל מתכת הכסף. שיעור זה הוא השיעור שהזכיר הרמב"ם שהבאנו לעיל. לדעתו, עשו הגאונים שינוי יסודי בחיובי הממון שבתורה, במעבר מקצבת ערך לקצבת משקל. הוא מוסיף כי מצאנו דבר דומה גם במצוות קידוש החודש, שבה משחדלו לקדש את החודשים לפי הראייה, תיקנו חשבון קבוע.

ד. כסף בתור מטבע

על המשנה בריש קידושין שם, כתב רש"י: 'פרוטה - של נחושת'. ודייקו מדבריו שרצונו לומר שגם פרוטה היא כסף של תורה, כלומר שכסף של תורה הוא ממון, ולא דווקא מטבע העשוי מכסף²². וכן כתב הש"ך (חו"מ תיט ס"ק ג), שכסף של תורה הוא ממון, וכפי שאומר הפסוק 'אם כסף תלוה את עמי...'. להלכה כתב הסמ"ע (חו"מ סי' פח ס"ק ב):

ולפ"ז בזמנינו דאין יכולין לקנות בפרוטה כי אם מעט מזעיר, מן הדין הוה לן למימר דאין קידושי אשה סגי בפרוטה ולא פדיון הבן בשני זהובים, צ"ע: וכן כתב ה'חלקת מחוקק' (אבה"ז סימן כז ס"ק כד), בקשר לקידושי אישה; וכן כתב הש"ך (יו"ד סי' שה ס"ק א), אלא שתמה על דברי הסמ"ע שכתב שגם לעניין פדיון הבן אין די בשני זהובים, ע"ש. מכל מקום הוא מסיים דבריו בכך שלכתחילה טוב לצאת ידי כולם.

אכן יש הסוברים ששיעור פדיון הבן משתנה עם שינוי המטבע, ולעולם השיעור הוא חמישה מטבעות מהמטבע הגדול במדינה, ובלבד שלא יפחת משיעור חמישה סלעים שהיה בימי משה רבנו,²³ ונראה שדעה זו מתאימה לשיטת הסמ"ע. מכל מקום לדעה זו אין נפקא מינא היום, משום ששיעור חמישה סלעים, עולה על שיעור של חמש מטבעות מהמטבע הגדול במדינה, שהוא השקל.

22. כן נכתב בשו"ת אבני נזר, חלק אבן העזר סי' שפד: 'נראה מדבריו דכסף דקרא לאו כסף ממש אלא מטבע, וכסף הוא שם מושאל למטבע, משום דסתם מטבע הוא כסף'. וע' בספר זאת ליעקב, סי' א, שהעלה אפשרות שכוונת רש"י היא שפרוטה מוגדרת כסף משום שהיא הפירוט של מטבע כסף (ולכן נקראת פרוטה), ועל פי זה ייתכן שלשיטתו כסף שבתורה אינו ממון אלא מטבע של כסף, וכן המטבעות הפורטות אותו.

23. המקור לכך הוא בדברי הרמב"ם, בנוגע למחצית השקל (הל' שקלים פ"א ה"ה): 'מחצית השקל זו מצותה שיתן מחצית מטבע של אותו הזמן אפילו היה אותו מטבע גדול משקל הקדש, ולעולם אינו שוקל פחות מחצי השקל שהיה בימי משה רבינו שהוא משקלו מאה וששים שעורה'. והביא החכמת אדם (שער רינה וישועה, כלל קנ סעיף א), שיש שנהגו כך, והובא מנהג זה גם בשו"ת אגרות משה, יורה דעה ח"א סי' קפט; וראה גם חידושי הרי"מ, חושן משפט סי' פו ס"ק ו.



ה. דין המטבע הנוהג כיום במדינה

1. שיטת הגר"א - פודים מדין שווה כסף

כתב הגר"א (יורה דעה סי' שה ס"ק ד) שבמטבעות ימינו שווייה של המתכת מועט, ואין כדאי להתיך את המטבע ולהוציא את המתכת מתוכה, על כן ניתן להשתמש בפדיון הבן במטבעות, אך השימוש בהן ייחשב שימוש בשווה כסף, ולא בכסף עצמו:

ועכשיו אלו היינו באין לשער בכסף המטבע עצמו והנחשת שבתוכו אף ששוה קצת אין לחשוב כלל כמ"ש בנ"ש כי אינו מספיק להתוך הכסף מתוכו והוצאתו וכ"ה ברמב"ם וס"פ החשבון רק לפי הכסף שבתוכו היה החשבון רב אלא שמ"מ יש לחשוב לפי השער שלוקחין כסף מזוקק. ופודין במטבעות לא בתורת כסף אלא בתורת שוה כסף ולכן אינו שוה הפדיון בב' מקומות אף במטבע אחת רק לפי השער של כסף במטבע ההוא שם (ועמ"ש באה"ע סי' ס"ו ס"ו):

על פי דברי הגר"א, מי שמעוניין להשתמש לפדיון הבן במטבעות העשויות מכסף, שהן גם הילך חוקי, יש לפניו שתי אפשרויות: האחת - להשתמש במטבעות אלו בתור כסף ולתת לכוהן מטבעות שמשקל הכסף שבהן מגיע לשלושים דרהם. השנייה - להשתמש במטבעות אלו בתור שווה כסף, ולתת לכוהן מטבעות בסכום שבו יוכל הכוהן לרכוש שלושים דרהם כסף מזוקק.²⁴

היות שכאמור, בסכום כסף זה צריך שתהיה לכוהן האפשרות לרכוש כסף, ממילא צריך היה לכאורה, להתחשב בשער הקנייה, שהוא השער הגבוה יותר, ולא בשער היציג או בשער המכירה הנמוך. ואולם מדברי תוספות (בכורות נ ע"א, ד"ה דמזבנא) עולה שהחישוב צריך להיעשות לפי שער המכירה הנמוך. על פי דברי תוספות שם, מי שמעוניין בדינר זהב הנמצא אצל השולחני, צריך לתת עבורו עשרים וחמישה דינרי כסף, ומאידך מי שמעוניין בדינרי כסף המצויים אצל השולחני, יקבל תמורת דינר זהב רק עשרים וארבעה דינרי כסף. אף על פי כן אמרה הגמרא,²⁵ שכוהן שקיבל דינר זהב בפדיון הבן - מחזיר עודף של חמישה דינרי כסף. והלא אם ילך לפרוט את הדינר אצל השולחני, יקבל רק עשרים וארבעה דינרי כסף, ובניכוי חמשת הדינרים שהחזיר עודף, יישארו ברשותו רק תשעה עשר דינרים במקום עשרים דינרים שהם שיעור פדיון הבן. אלא מכאן שאין מתחשבים בשער שלפיו יפרוט את דינר הזהב, אלא בשער שלפיו היה מוכר דינרי כסף תמורת דינר זהב.²⁶

24. שו"ת משנה הלכות טז, סי' קז; ועי"ש, וכן בח"ה סי' קצט, ובח"ו סי' קצא, שדן האם יש הידור לפדות דווקא בכסף ולא בשווה כסף, והאם יש הידור לפדות דווקא במטבע.

25. בכורות נ ע"א; וכן הוא בב"מ מד ע"ב, ברש"י שם, ד"ה לפדיון הבן. ועי"ש שכך הוא גם אם נאמר שזהב הוא 'פירא'

26. ובטעם הדבר כתב החזו"א (יו"ד סי' קפב ס"ק ה, ד"ה שהוא), שהיות שהכוהן נוח לו בדינר זהב, הרי זה כלוקח דינר זהב בעד עשרים וחמישה דינרי כסף, וזה עדיף מאומר 'לדידי שווה לי', שמועיל בפדיון הבן. ואם כן אפשר לומר כך גם לגבי המטבעות הנהוגות כיום, שהיות שנוח לו לכוהן לקבלם

והנה בפועל ישנם שלושה שערים למחיר הכסף: א. המחיר הבינלאומי, דהיינו זה הנקבע בבורסה העולמית בתור שער שווי מתכת הכסף. ב. מחיר היבואן המקומי הבכיר, הגבוה בכשלושים ותשעה אחוזים ממחיר הבורסה, וכולל מע"מ. ג. שער השוק בחנויות העירוניות, לאדם המבקש לרכוש כמות קטנה של כסף לצורך פדיון הבן. היות שבדרך כלל בחנויות העירוניות הקטנות אין רוכשים כסף מאדם פרטי,²⁷ הרי לאור מה שכתבנו נראה שיש לחשב את המחיר בהתאם למחיר הבורסה העולמית, שהוא המחיר שבו רוכש היבואן את הכסף, משום שיש להניח שזהו המחיר שייתן היבואן למי שירצה למכור לו מטילי כסף.²⁸

על פי שער זה יש לחשב גם את שווייה של הפרוטה לעניין קידושי אישה, אך נראה שלעניין מחצית השקל, החישוב יהיה בהתאם למחיר היבואן המקומי, שהוא המחיר שבו ניתן יהיה לרכוש בארץ כסף במשקל של עשרה גרם.²⁹

2. שיטת החתם סופר - אין אפשרות לפדות במטבע שהוא הילך חוקי

לדעת החתם סופר אין להשתמש לצורך פדיון הבן במטבע שכל ערכו הוא רק זה שקבע המלך. החתם סופר מבחין בין עניינים שבין אדם לחברו, ובהם מותר להשתמש במטבעות ימינו בתור כסף, לבין פדיון הבן, שהוא עניין שבין האדם למקום, ובו אין להשתמש במטבעות ימינו בתור כסף::

פדיון שפודין מהקב"ה כי לי כל בכור אלא שהקב"ה נתן פדיונו לכהן אבל עיקר הפדיון הוא מהקב"ה והקב"ה קצב פדיונו ה' סלעים שיש בהם ה' לוט וקווינט/שמות של מדות/ כסף מזוקק ואפילו נותן לו לכהן מטבע כסף השווה כך ע"י הצורה אינו יוצא י"ח עד שיהיה בהמטבע כסף מזוקק כשיעור הנ"ל מלבד הנחוש' שבתוכו והיינו מטעם הנ"ל דלגבי מעלה אין הצורה נחשבת לכלום והה"נ

בפדיון הרי זה כמוכר מאה גרם כסף, ומקבל את תמורתם בשקלים. וכן שמעתי בשם הגרז"נ גולדברג שליט"א, שכאשר מקבל את שווה הכסף מרצונו, נעשה החישוב לפי השער הנמוך.
27. מקובל בחנויות אלו שניתן להחזיר אליהם מוצרי כסף שנרכשו אצלם - וגם זה תוך פרק זמן קצוב, אך לא ניתן למכור להם מוצרי כסף או מטילי כסף.
28. והנה ראיתי בירחון מוריה (שנה יט א- ב עמ' 118), שהרב יחיאל אברהם זילבר, מח"ס 'ברור הלכה', הסתפק מהו ערך הכסף לצורך פדיון הבן: האם כפי שניתן לרוכשו אצל היבואן, או כפי שמשלם האדם הפרטי בבואו לרכוש כסף, שהוא כעשרה אחוז מעל למחיר היבואן. אך פשוט היה לו שאין להתחשב במחיר זה לעניין חישור שיעור פדיון הבן. ולפי מה שכתבנו, הרי אם יש מקום לספק הוא צריך להיות דווקא האם לחשב לפי מחיר הבורסה העולמית, שזהו המחיר שקונה בו היבואן את הכסף; או לפי מחיר היבואן, שזהו המחיר שקונה בו הקמעונאי את הכסף. אך כאמור נראה שגם בזה אין להסתפק, משום שבדרך כלל אין אפשרות לאדם פרטי למכור כסף לקמעונאי, ולכן אין משמעות למחיר שקונה בו הקמעונאי את הכסף.
29. כאמור לעיל, הטעם לכך שהולכים לפי השער הנמוך הוא משום שהדבר תלוי ברצונו של המקבל. זה שייך בפדיון הבן, וכן בקידושי אישה - ע' ר"ן על הרי"ף, מסכת קידושין דף ו עמוד א, ד"ה אמר שמואל; אך אינו שייך במחצית השקל.



באנקא"נאטא אפילו יתן מלא ביתו כיון שבשוויים אין בהם כלום רק מפקידת המלכות וזה לא שייך כלפי מעלה³⁰

ה'חתם סופר' אינו חולק על כך שהמשתמש לפדיון הבן במטבעות שהן הילך חוקי, אם ייקח מטבעות שמשקל הכסף שבהן הוא שלושים דרהם, יקיים את מצוות פדיון הבן בכסף. אולם לדעתו אדם זה לא יוכל להתחשב בערכו הנקוב של המטבע, לעניין פדיון הבן.

אכן גם לדעת ה'חתם סופר' יוכל להשתמש במטבעות אלו בתור שווה כסף בהתאם לשוויין בשוק אספני המטבעות. שווי זה של המטבעות אינו נובע מגזרת המלכות אלא מתנאי השוק, ולעניין זה נחשבת המטבע כמו כל סחורה אחרת ועל כן תוכל להיחשב שווה כסף, גם לדעת ה'חתם סופר'.

3. שיטת ה'עונג יום טוב' - הבחנה בין מטבעות לבין שטרות נייר

לדעת ה'עונג יום טוב', (י"ד סי' קב) מותר לפדות במטבעות, אף שערכן הנקוב גדול משווי המתכת שלהן, אך אסור לפדות בשטרות נייר.

ההבדל ביניהם הוא בכך שבמטבעות, משתנה שווי המתכת בהתאם לערכו הנקוב של המטבע, וככל שהערך הנקוב עולה, כך שווי המתכת עולה - אף שאינו מגיע לשווי ערכו הנקוב. בכך דומים מטבעות אלו למטבעות בזמן חז"ל, משום שגם שם העלתה הצורה החקוקה על המטבע את ערכו מעבר לכמות המתכת שהייתה בו. לעומת זאת בשטרות, שווי הנייר זהה בכל השטרות, ועל כן דינם כדין 'שטר שאין גופו ממון', ואין פודים בו:

דמטבע כסף או נחושת נהי שאינו שוה כל שווי מ"מ הא אינו דומה כסף מטבע קטנה לכסף מטבע גדולה ובכל מטבע יש כסף לפי ערכו... אבל מעות נייר שהנייר שהוא יוצא בא' רוביל אינו שוה פחות מהנייר שהיא יוצאה במאה ר"כ רק שזה כתוב עליו מספר א' וזה כתוב עליו מספר מאה או חמשים ובעצם שויה אין חילוק בין נייר שיוצא למספר קטן לנייר שיוצא למספר גדול. ואין החילוק ביניהם אלא המספר שכתוב עליו וה"ז שטר גמור שאין גופו ממון...

על פי דבריו נראה, שכיום במדינת ישראל, גם למטבעות יהיה דין שטר, משום שאין התאמה בין עלות המתכת שבמטבע לבין ערכה הנקוב; שהרי למשל, שווי המתכת במטבע של חמישים אגורות, עולה על שווי המתכת במטבע של שקל.³¹

סיכום

לפי הדעה הרווחת, 'כסף' של תורה מוגדר בתור סוג המתכת.

30. שו"ת חתם סופר ב, יורה דעה סי' קלד. ועיי"ש שנשאר בצ"ע.

31. כיום (תשע"ג) משקל מטבע של חמישים אגורות הוא 6.5 גרם והוא עשוי 92% מנחושת, 6% מאלומיניום ו-2% מניקל; ומשקל מטבע של שקל אחד הוא 4 גרם. הוא עשוי נחושת 75%, וניקל 25%.

לפיכך מקיימים מצוות פדיון הבן על ידי נתינת כסף במשקל של כמאה גרם. כסף זה יכול להינתן לתת הן במטבע המכילה כסף במשקל זה, והן בכסף שאינו מטבע. אם מעוניינים לפדות במטבעות הנוהגות כיום (שערך המתכת שלהם נמוך ביותר ואינו מותאם לערכן הנקוב), הרי שלדעת הגר"א, יש ליתן סכום שיש בו כדי לקנות כמאה גרם כסף טהור בבורסה העולמית, ואילו לדעת החת"ס וה'עונג יום טוב', אי אפשר לפדות בערך הנקוב של מטבעות אלו. אולם אם יש למטבעות אלו ערך בשוק אספני המטבעות, אפשר להשתמש בהן לפדיון הבן, ולתת מטבעות שעל פי ערכן בשוק האספנים, ניתן לקנות בהם כמאה גרם כסף טהור.

בהתאם לכך יקבע גם שיעור מחצית השקל, שהוא עשירית משיעור חמישה הסלעים של פדיון הבן³², ושיעור פרוטה, שהוא $1/3840$ משיעור חמישה הסלעים של פדיון הבן. אלא שלעניין מחצית השקל, נראה שהחישוב יהיה לפי השער שבו ניתן לרכוש בארץ עשרה גרם כסף טהור.

לדעת הגר"מ פישטיין, מקיימים מצוות פדיון הבן על ידי נתינת מטבעות או שווה כסף אחר, שערכו זהה לערך מאה גרם כסף טהור, בתקופה שבה חדל להיחשב 'טיבעא'. כיום (תשע"ג) סכום זה הוא כ - 196 ₪.



32. ואמנם מצאנו שלעניין מחצית השקל אין אומרים 'שווה כסף ככסף', ר' משנה בכורות מט ע"ב; רמב"ם הל' שקלים פ"א ה"א; שו"ת ישכיל עבדי, ח"א אורח חיים, סי' יט אות טז, וחלק ב אורח חיים סימן יא; ור' שו"ת אגרות משה, יורה דעה ח"א סי' קצ; שדן האם זהו מדאורייתא או מדרבנן. אך מכל מקום נראה שלעניין מחצית השקל יוכל לתת מטבעות הנוהגות כיום, גם למנהג הספרדים שיש לתת כפי שווי מחצית השקל שניתן בזמן הבית, ואף לשיטות הסוברות שמטבעות כסף כיום, דינם כשווה כסף. דהנה בטעם הדבר שאין אומרים בזה 'שווה כסף ככסף' נאמר הירושלמי שזה מחשש שמא יוזלו, ולכן ביאר החזו"א, (חושן משפט סי' טז ס"ק טז), שאף שזהב נחשב 'פירא' ולא 'טיבעא', בכל זאת אפשר לתת מטבע זהב, משום שאין דרכו להוזיל (רמב"ם הלכות שקלים פרק ב הלכה ד). לפיכך יש לומר שגם במטבעות שלנו, אף אם מבחינת ההלכה נחשבים כשווה כסף, מכל מקום היות שמדובר במטבעות שאין דרכם להוזיל, יכול לתיתם. ור' בילקוט יוסף, מועדים עמ' 312, הערה י, שכתב שאף לדעת המחמירים, בנידון דידן שהוא רק זכר למחצית השקל - אין להחמיר כלל.

התחייבות לשלם על הוצאות משפט¹

מבוא

שאלת התשלום על הוצאות המשפט עולה כמעט בכל דין תורה, ונדונה בכמה הקשרים.² בתי המשפט נוהגים לחייב בהוצאות משפט את הצד המפסיד כדבר שבשגרה, לעומת זאת בבתי דין הפועלים על פי ההלכה אין מחייבים את הצד המפסיד באופן קבוע, אלא רק במקרים מסוימים שהרחבנו בהם בפרקים אחרים בנייר העמדה בנושא זה. במאמר זה אציג את העקרונות שהועלו בנייר העמדה.

בתי הדין מתמודדים עם שני צרכים שונים: מצד אחד יש צורך להגן על בעל דין שבעל דינו גורם לו להוציא הוצאות, בהתנהגות בלתי הגונה; ומצד שני יש צורך לקבוע מדיניות שיטתית ומבוססת בקשר להוצאות המשפט.

בהלכה ישנה הבחנה בין הוצאות בית הדין לצורך החזקת המקום וכדומה, המוטלות על שני הצדדים בשווה, לבין הוצאות התובע, כגון שכירת עורך דין וכדומה, שמהן בדרך כלל הנתבע פטור. נפתח בהבחנה בין שני סוגי ההוצאות ובהגדרתם, ולאחר מכן נדון במקרים שבהם הנתבע חייב בהוצאות על פי ההלכה.

הדין ההלכתי יכלול כמה מישורים: המישור ההלכה והדין הבסיסיים, מישור התקנות ומישור ההתחייבות לפצות עבור הוצאות משפט.

1. הוצאות בית הדין

מוסכם שהוצאות בית הדין מוטלות על שני הצדדים, כפי שכותב הריב"ש (סי' תעה):
דעו: כי הוצאות הסופר לכתוב הטענות, על שניהם לפורעם... ובכלל זה, כל הוצאות שצריכין לעשות הדיינין בפסק דינם, כגון אם הוצרכו לשאול...
וכך הכריעו ב'פד"ר' (ו, עמ' 84):

1. מאמר זה הוא חלק מנייר עמדה בנושא זה, שנכתב לקראת כנס הדיינים ה-8, שהתקיים ב"ג כסלו תשע"ג בירושלים. נייר העמדה המלא פורסם באתר של מכון משפטי ארץ, אתר 'דין תורה'.
2. נעזרתי בספרי הליקוטים הגדולים על חושן משפט: 'הלכה פסוקה' ו'קובץ הפוסקים'. ראויות לציון מיוחד עבודותיהם של הרב אליעזר שנקולבסקי (תחומין יב, עמ' 335 ואילך), הרב יעזר אריאל (ספר דיני בורות, שער שמיני) והרב שלמה אישון (כתר ו, סימן לא). אציין גם לחיבורו המקיף של פרופסור אליאב שוחטמן, 'סדר הדין', שבו הוקדש פרק טז לנושא זה. יתרון גדול יש לחיבור זה, שמביא פסקי דין רבים שעדיין לא פורסמו; ואולם עמדה לפני אזהרתם של חכמים שלא להסתמך על קיצורים, ועל כן לא ציינתי פסקי דין שלא ראיתי אותם במלואם.

אמנם נראה שבמסי המשפט חייבים שני הצדדים. ואם כי הבאנו לעיל: שהמתחייב בדין אינו חייב לשלם לכשנגדו יציאותיו, נראה דבמסי המשפט כן חייבים, דהרי נפסק בחו"מ סי' י"ג סעיף ג' ששני הצדדים נותנים שכר הסופר עבור כתיבת הטענות. ולפי זה נראה דהוא הדין גם לגבי מסי המשפט בתביעת ממונות, ששניהם חייבים בזה.

2. הוצאות התובע

לגבי הוצאות התובע, הגמרא (סנהדרין לא ע"ב) קובעת:

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: התוקף את חבירו בדין, אחד אומר: נדון כאן, ואחד אומר: נלך למקום הוועד כופין אותו וילך למקום הוועד. אמר לפניו רבי אלעזר: רבי, מי שנושה בחבירו מנה יוציא מנה על מנה? אלא, כופין אותו ודן בעירו.

כלומר אין אפשרות להוציא את התובע מעירו, שכן הוא יפסיד את הוצאות הדרך. מכאן מסיק התוספות (שם, ד"ה מנה):

ויוציא מנה על מנה - מכאן למתחייב בדין דלא משלם לאידך יציאותיו אף על פי שמזיקו לילך לו לדון בעיר אחרת.

דהיינו אף מי שחויב בדין, אינו מחויב לשלם את ההוצאות הכרוכות בדין. דברי התוספות הובאו בראשונים רבים.³

דעה החולקת על התוספות, ומחייבת את המתחייב בדין בהוצאות הדרך, מובאת במאירי (שם), אף שהוא עצמו אינו מקבל דעה זו:

כל שאמרנו שהמלוה יכול לכופף את הלוח י"א שאם תובעו שיפרע לו הוצאותיו רשאי.

המאירי עצמו חוזר ומחזק את הפוטרים מתשלום:

ולא יראה לי כן ואפילו יצא הלוה זכאי שאם כן היאך אמרו דרך תמיהה יוציא מנה על מנה וכו'.

כלומר גם אם התברר שהתביעה תביעת סרק, אין מקום לחייב את התובע על כך שגרר את הנתבע למקום רחוק וגרם לו הוצאות.

3. הגדרת הוצאות בית הדין והוצאות התובע

בהגדרת ההבדל בין הוצאות סרבנות להוצאות הדין, כותב המהרש"ל (ים של שלמה בבא קמא פ"י סי' יד):

3. פסקי תוספות, סי' עט; פסקי הרא"ש, סנהדרין פ"ג סי' מ; שם ב"ק פ"י סי' ו; תוספות רא"ש, סנהדרין לא ע"ב; שו"ת הרא"ש, כלל עג סי' ה; אור זרוע, סנהדרין סי' עג בשם ר"ש משאנן; פסקי רקנאטי, סי' תכט בשם ר"ש משאנן; שו"ת מהר"ם, ד"פ סי' תנד, בשם ר"י; שם, סי' תשמ; מרדכי, סנהדרין סי' תשז, בשם ר"י; אגודה, שם בשם ר"י; הגהות מיימוניות, הל' סנהדרין פכ"ה ס"ק ב; רבנו ירוחם, מישרים ג, א; טור חו"מ סי' יד; מהרי"ק, שורש יא ושורש קמד.



דשאני התם, דהוי נמי קצת טובת הלוה. ועוד שהלוה גרם הזיקו בידי, שהוא הקדישה. אבל שליח להזמינו לדין... פשיטא שפטור. דהא לא סריב בדינא. אלא המלוה לטובת עצמו הזמינו...

דהיינו, המבחן לחיוב הוא השאלה לטובת מי הדבר נעשה: לטובת התובע, המעוניין להוציא את ממונו מידי הנתבע, או לטובת הנתבע. אדם שעושה דבר לטובתו, אינו יכול לתבוע אחרים שיפצו אותו על כך. לעומת זאת אדם מחויב בהוצאות שנעשו לטובתו (כגון שליח להודיעו שעומדים לגבות את נכסיו) או מחמת מעשיו (שטר פתיחא).

4. תקנות בעניין הוצאות משפט

בתקנות הדין של הרבנות הראשית משנת תש"ך נאמר (אות קח): כל פסק יכיל החלטה על מי חלות הוצאות המשפט. מקום שיש לחייב גם בתשלום שכר עו"ד ייקבע השכר בפסק הדין.

הרב מרדכי אליהו (פד"ר ג, עמ' 14) מבאר את התקנה בפסק דין משנת תשל"ד, וקורא לתקן תקנות ברורות יותר:

עם כל האמור לעיל, ראוי ורצוי הוא שיתקנו תיקון גדול, וכמו שמשמע מהרשב"א שאם תקנו, חייב לשלם ההוצאות, ויתאספו אלו שבידם לתקן תקנות הקהל ויאמרו ויקבעו באיזה מקרים ובאיזה אופנים יחייבו הוצאות כדי לצאת מכל הספקות ולא יוכל לטעון קים לי.

לאחר כמה שנים כתב הרב אליהו דברים מרחיבים עוד יותר (תחומין ג, עמ' 245): הצעתי לתקן תקנה לחייב הוצאות משפט... אם צד למשפט אינו מופיע למשפט ואין בכך די כדי לקונסו, עולה השאלה אם מעשהו היא בגדר גרמי או גרמא, והצעתי שיחשב הדבר כגרמי...

ואכן בספר תקנות הדין של הרבנות הראשית משנת תשנ"ג, כבר נקבעו תקנות מפורטות יותר:

קיט. (1) בית-הדין מוסמך לפסוק הוצאות המשפט. הוצאות המשפט כוללות אגרות, הוצאות העדים, תרגום, שכר טרחתו של המורשה וכל הוצאה אחרת שתיראה לבית-הדין.

(2) כל פסק-דין או החלטה הגומרת את הדין צריכים להכיל החלטה על מי חלות הוצאות המשפט.

ב. התחייבות לשפות על הוצאות משפט

בכל התחייבות שאדם נוטל על עצמו, תמיד עולה שאלת 'אמסכתא' (שו"ע חו"מ סי' רז), כלומר התחייבות שאינה תקפה בשל חוסר רצינות או חוסר קבלת ההתחייבות כראוי. על אף זאת, התחייבות לשפות על הוצאות משפט מאפשרת להרחיב את החיוב, הן למקרים נוספים והן להוצאות נוספות מעבר לדין. התחייבות כזו יכול להיעשות בשתי

דרכים: בעת חתימה על חוזה, ובעת חתימה על הסכם בוררות שבו הצדדים מקבלים את סמכות בית הדין.

1. התחייבות בחוזה

רבינו ירוחם (מישרים ג, א, מובא בב"י חו"מ סי' יד) כותב בקשר להוצאות גבייה: ושטר אדרכתא ואחלטתא נראה שיפרע אותם התובע שהם לתועלתו לגבות חובו

זולתי אם התנה לפרוע כל ההוצאות.

כך כותב גם הריב"ש בתשובה (סי' רכב) בקשר להוצאות משפט, שהתחייבות לשלם מועילה:

אבל, אם נתחייב ונשתעבד בהן בשטר הקניה, חייב: דתנאי שבממון הוא וקיים. הריב"ש מדגיש בסיום דבריו, שבמקרה שבשטר יש סעיף המחייב את הנתבע לשלם הוצאות הדין, הוא אכן מחויב בכך. המהרש"ל חולק עליו, וסובר שהתחייבות אינה מועילה:

אפילו כתב לו בכתב לשלם לו כל הוצאותיו. הוי כאסמכתא, ולא קניא. המהרש"ל מסתמך על תשובת הרא"ש (כלל סח סי' יב), המובאת בטור (חו"מ סי' סא): גם הקנס שרגילין לכתוב בשטרות, שיפרע כל ההוצאות עם הכפל, היאך יגבו. והלא אסמכתא הוא. והשיב, אם היה מעשה בא לידי לגבות ההוצאה, לא הייתי פוסק לגבות, אם לא נעשה הקנין בב"ד חשוב, דלא כאסמכתא, דהיינו שלשה שיודעים ובקאים בדיני אסמכתא. וה"ה מה שנותן שכר לשליח להזמין אינו משלם.

מדבריו עולה שגם בהתחייבות לשלם את ההוצאות, יש בעיה של 'אסמכתא'. וכן עולה מתשובת המהרש"ד (חו"מ סי' לה) שהובאה לעיל.

כך כותב גם הרשב"א, לגבי מניעת רווח (שו"ת ח"ג סי' רכז, מובא בבית יוסף שם): שאלת: ראובן לוח מנה משמעון, וכתב לו את השטר לפרוע לזמן שקבע לו, ואם לא יפרענו תוך אותו זמן, קבל עליו ליתן כל הוצאה וכל הפסד שיבא לו ויעשה מחמת חוב זה, וקבל על עצמו זה בקנין גמור ובלא אסמכתא ובנאמנות. וכשהגיע הזמן, תבע שמעון את חובו, ואמר: שהיה לו סחורה מזומנת לקנות, ואם לא יפרענו יפסיד הוא הסחורה; ועם כל זה לא פרעו. ועכשיו שמעון תובע מראובן אותו הפסד הריוח...

תשובה: נראה לי שהדין עם ראובן הנתבע, לפי שאין בכלל ההוצאה והפסד מניעת הריוח, שמבטל כיסו של חברו...

'דרכי משה' (חו"מ סי' סא ס"ק ד) ראה רק את קיצור דברי הרשב"א, המובאים ב'בית יוסף', ועל כן הבין שהסיבה לפטור היא משום 'אסמכתא', ותמה על כך שאין זה קנס, שהרי הוא באמת מפסידו. אמנם הרשב"א עצמו כותב במפורש שהסיבה היא שאין זה הפסד ממש, כי אם מניעת רווח. כך מבאר גם הב"ח במקום את שיטת הרשב"א, ועולה מכך שגם במקום שאין בעיה של 'אסמכתא', החיוב על מניעת רווח אינו ניתן לתביעה. חיזוק לשיטת מהרש"ל, אנו מוצאים בדברי המהר"ל (שו"ת מהרי"ל, החדשות סי' צ):



ומה שתובע ההוצאות גם בזה איני רואה דבריו כיון שהיה ציית דינא... ועוד דאית לן לפירושי הה' תנאי דהוצאות כדין תורה אם יעשה סרבן כמו שבאר הרא"ש בתשובת. והיא בטור חשן (= משפט) על מה שרגילין לכתוב בשטרות בין בדיני אומות ויש לגבות ההוצאות שלא ברשות ב"ד ופי' הרא"ש דהכל מפרשי' לי' דלא ליהוי ביה צד עבירה אלא בדין תורה, ודין תורה כל כמה דלא נעשה סרבן דלא חייב בהוצאות כמו שהוכיחו רבו' מההיא דיוציא מנה על מנה כו'.

המהרי"ל כתב שההתחייבות לשלם הוצאות, משמעותה התחייבות לשלם את מה שחייב לפי דין תורה ולא יותר. ההתחייבות לגבות הוצאות אין בה אלא כדי לגבות את מה שמגיע בלאו הכי לפי דין תורה, כשבעל הדין מסרב לדין.

השולחן ערוך והרמ"א (חו"מ סי' סא סעי' ה) קבעו במפורש שאין לחייב על הוצאות, משום 'אסמכתא', ומוסיף הרמ"א שבמקרה כזה גם כתיבת 'דלא כאסמכתא' בשטר, לא תועיל לחייב:

שטר שכתוב בו שיפרע ההוצאות על הכפל, אסמכתא הוא ואינו גובה. הגה: ואף על גב דכתב ביה דלא כאסמכתא...

הסמ"ע (לשו"ע חו"מ סי' סא ס"ק יב) כותב שחייב על ההפסד של ההוצאה מועיל, ורק חיוב מופרז הוא 'אסמכתא'. הוא מוכיח זאת מדברי הרא"ש⁴ עצמו, שבהם הורה לגבות את ההוצאות:

ולענין ההוצאה והשחד, כל תנאי שבממון קיים, ומועיל הנאמנות לענין ההוצאה והשחד, כמו שמועיל לענין גוף הממון הכתוב בשטר.

הסמ"ע מציין לדברי הטור והשולחן ערוך (חו"מ סי' יד סעי' ה), שכתבו שאין גובים את ההוצאות של התובע, ולא כתב מה יהיה הדין במקרה של התחייבות לפצות על ההוצאות. הסמ"ע דייק מכך שבמקרה של התחייבות, ישלמו את כל ההוצאות.

הש"ך (לשו"ע, חו"מ סי' סא סעי' י), הגר"א (לשו"ע, חו"מ סי' סא סעי' כ), ונתיבות המשפט⁵ (לשו"ע, חו"מ סי' סא חידושים ס"ק יב) הסכימו לדבריו, אך סייגו זאת בתנאי שמדובר בהפסד ולא במניעת רווח: 'אבל מניעת הריוח לא הוי היזק, ואם התחייב בזה הוי אסמכתא'.

אולם 'ערוך השלחן'⁵ מחדש כך:

נ"ל דדווקא מניעת הריוח מעסק שאינו קבוע אצלו למחייתו לא מקרי היזק אבל מעסק קבוע אצלו למחייתו שפיר מקרי היזק ולא הוי אסמכתא וכן אם הפסיד לו ע"י זה מסחור יריד הקבוע מזמן לזמן שפיר מקרי היזק.

בפד"ר (ג, עמ' 37) תמהו מה הסברה לחלק בין סוגי מניעת רווח, והציעו שבמקרים אלו יש כנראה וודאות לגבי היקף הנזק, שכן החיסרון העיקרי במניעת רווח הוא אי ידיעת הרווח שנמנע. וראו עוד בפד"ר ירושלים (ה, עמ' 3) תשובת הר"ש משאש על פי 'כתונת

4. שו"ת הרא"ש, כלל עא סי' ח; נפסק ברמ"א, חו"מ סי' עא סעי' ג.

5. ערוך השלחן, חו"מ סי' סא סעי' יא, מובא בפד"ר ג, עמ' 37.

יוסף' (כלל לב סעי' לד), שבמקום שיש תביעה של הניזק והנזק ברור, וודאי ניתן לחייב גם על מניעת רווח, כ'גרמי' לכל דבר. ראה גם בספר 'עיונים במשפט' (חו"מ סי' ב עמ' כד) שיש לחייב בהתחייבות מפורשת, על פי שיטת 'שער משפט' (סי' סא ס"ק ב). לסיכום, לדעת פוסקים רבים התחייבות לפיצוי על הוצאות מועילה, אם מדובר בסכום המשקף את שיעור ההפסד האמיתי. לגבי מניעת רווח עולה שהתחייבות אינה מועילה. אמנם מדברי 'ערוך השלחן' עולה שרווח קבוע ניתן להחשיבו בכלל ההפסדים, וכן עולה מפוסקים נוספים. יש שחייבו במקרה של התחייבות מפורשת שכללה גם נזקי מניעת רווח.

2. התחייבות בהסכם הבוררות

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (בהקדמה לספר 'תקנות הדין' התשנ"ג) כתב דברים המצמצמים את התקנה, ומתנים אותה בהתחייבות מפורשת של הצדדים בהסכם בוררות:

גם כאן נניח שאם יתוקן ע"י הרבנות אפשר כבר לסמוך על זה שהוא תקנה המקובלת על הציבור כמו במזונות ילדים. אבל נראה שלא דמי למזונות ויש לחלק, שהרי כל דיני גרמא אין לשנות ע"י תקנה שיתחייבו בדין. **אבל י"ל שיש לתקן שבכל כתב-תביעה וכן יש לתקן שבכל כתב-הגנה יהיה מפורש שמחייב עצמו לשלם אם יחייבו אותו בהוצאות**, ובהתחייבו הרי מהני לפי המרדכי.

אמנם בשו"ת 'אגרות משה' (חו"מ ח"ב סי' כו אות ב) נכתב:

אבל כשכתבו שטר בירורין אחרי שיש ביניהם כבר דו"ד לילך לדינא שהדין הוא בעצם שאין להנתבע שהפסיד בדין לשלם להתובע הזוכה בדין את הוצאותיו והתנו ביניהם שמי מהם שיפסיד בב"ד ישלם להזוכה את יציאותיו. שנמצא שכל התנאי היה זה התחייבות בעלמא שלא שייך שיהיה לאחד זכות שלא להתרצות לילך לדין מחמת ההוצאות, ורק מאיזה טעם התחייבו תרוייהו לכתוב שטר שהמפסיד בב"ד ישלם כל ההוצאות שזה ודאי אסמכתא היא אף רק על ההוצאה המוכרחת ומצויה שבנ"א מוציאין כן, מאחר דרק אם יפסיד יתחייב ליתן דכל דאי אסמכתא היא.

לפי דבריו, התחייבות בשלב שבו החליטו ללכת לבית דין בוודאי לא תהיה תקפה. אמנם הוא מוסיף:

ואם עשו השטרי בירורין בתנאי דהמפסיד ישלם גם הוצאות השני בקנין מעכשיו ובב"ד חשוב, שפיר כתב כתר"ה דקנה.

הוא מדגיש שבבית הדין צריכים להיות מודעים לבעיית האסמכתא, ולדעת שהחוב הוא על אף בעיה זו.



סיכום

- א. הוצאות בית דין, כגון הוצאות על מומחה בית דין ואגרות בית דין - הוצאות אלו מתחלקות באופן שווה בין בעלי הדין.⁶
- ב. הוצאות של בעל הדין, אין המפסיד בדין חייב בהן, למעט מקרים מסוימים.⁷
- ג. יש מפוסקי זמננו שכתבו שיש לתקן תקנות בעניין ההוצאות,⁸ ויש שכתבו שטוב לכלול התחייבות לשלם את ההוצאות בהסכם הבוררות.⁹
- ד. התחייבות בחוזה¹⁰ או בהסכם בוררות¹¹ לפצות על הוצאות משפט, דינה כהתחייבות לשלם קנס (בפני בית דין חשוב וכדומה).
- ה. התחייבות כזו מאפשרת לחייב בהוצאות שהן מעבר לדין, הן במקרים שבהם פטור מלשלם הוצאות מעיקר הדין, והן במקרים שישנן הוצאות נוספות מעבר לדין.¹²
- ו. יש אומרים שאפשר להתחייב לשלם הוצאות הכוללות גם מניעת רווח.¹³ למען הסר ספק, צריך לכתוב זאת במפורש בהסכם הבוררות.



6. שו"ת הריב"ש, סי' תעה; פד"ר ו, עמ' 84.
7. תוספות, סנהדרין לא ע"ב, ד"ה מנה.
8. הרב מרדכי אליהו, פד"ר ג, עמ' 14.
9. הרב אברהם שפירא, הקדמה לספר תקנות הדיון, תשנ"ג.
10. רמ"א, חו"מ סי' סא סעי' ה.
11. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' כו אות ב.
12. הרב אברהם שפירא, הקדמה לספר תקנות הדיון, תשנ"ג.
13. המחייב: ערוך השלחן, חו"מ סי' סא סעי' יא. הפוטרים: ש"ך, חו"מ סי' סא ס"ק י; הגר"א, חו"מ סי' סא ס"ק כ; נתיבות המשפט, סי' סא חידושים ס"ק יב.

הרב דניאל כ"ץ

שכר עבודה שלא צלחה

הקדמה

שאלה מצויה בבתי דין היא כיצד לקבוע שכר במקרה שפועל נשכר למלאכה ולא עלתה בידו. מצד אחד, הפועל השכיר טוען שהוא זכאי לשכר עבור עבודתו, מצד שני טוען המעסיק שכוונתו הייתה לשכור פועל על מנת שיצליח במלאכה, ורק על דעת כך הוא מוכן לשלם לו שכר.

במקרה של הסכמים מפורשים וברורים, מה שנקבע הוא זה שמחייב; השאלה עולה כשלא נקבעו תנאים מפורשים.

נציין כמה דוגמאות שבהם עולה השאלה: עורך דין שייצג לקוח במשפט ארוך, אך לא הביא את לקוחו לתוצאה המקווה; בעל מוסך שתיקן רכב, אך עדיין יש ליקויים הפוגמים בשימוש; שדכן שהצליח במלאכתו והצדדים התארכו, אך לאחר מכן בני הזוג ביטלו את האירוסין, וכדומה. במקרים אלו נעשתה עבודה, אך לא הגיעה לתוצאות המקוות.

א. פועל שלא הצליח באשמתו, אינו זכאי למשכורת

מהגמרא ניתן להוכיח שפועל שלא עשה את מלאכתו כראוי אינו זכאי לתשלום. כך קובעת הגמרא לגבי סופר סת"ם שחוזר בו, ואומר שהכתיבה לא הייתה כראוי (גיטין נד ע"ב), שדבריו אינם מועילים לפסול את ספר התורה, אך מועילים להפסיד את שכרו: ההוא דאתא לקמיה דרבי אמי, אמר ליה: ספר תורה שכתבתי לפלוני, אזכרות שלו לא כתבתם לשמן, אמר ליה: ספר תורה ביד מי? אמר ליה: ביד לוקח, אמר ליה: נאמן אתה להפסיד שכרך, ואי אתה נאמן להפסיד ספר תורה.

כך גם עולה מהגמרא בבבא מציעא (פג ע"א):

רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימיהו, אתו אמרו לרב. אמר ליה: הב להו גלימיהו. - אמר ליה: דינא הכי? - אמר ליה: אין, (משלי ב, כ) למען תלך בדרך טובים. יהיב להו גלימיהו. אמרו ליה: עניי אנן, וטרחינן כולה יומא, וכפינן, ולית לן מידי. אמר ליה: זיל הב אגרייהו. אמר ליה: דינא הכי? אמר ליה: אין, (משלי ב, כ) וארחות צדיקים תשמר.

דהיינו מן הדין, פועלים ששברו את החפץ שהובילו חייבים בנזק, ובוודאי אינם מקבלים שכר על ההובלה, למעשה נהגו עימם לפנים משורת הדין, לא חייבו אותם בנזק, ואף שילמו להם. מכאן שבמקרה שאדם לא סיים את מלאכתו, אינו זכאי לשכר עליה.



רש"י (ד"ה שקולאי) קובע שמדובר במקרים שהפועלים גרמו נזק בפשיעה: 'ותברו ליה שלא במקום מדרון, ובפשיעה'. על כן הם מאבדים את שכרם. אמנם אם הנזק היה באונס, זכאים הפועלים לשכר. וכן דעת ראשונים נוספים,¹ שמדובר במקרה שבעל החבית לא ידע האם שברו החבית באונס או בפשיעה, ובסך הכול, ויתר על הזכות להשביעם; ממילא עולה שבמקרה של אונס הם זכאים לשכר. דיון דומה מצאנו בגמרא (בבא מציעא נז ע"ב- נח ע"א), לגבי שליחים שהובילו שקלי הקדש:

בני העיר ששלחו את שקליהן ונגנבו או שאבדו, אם משנתרמה התרומה - נשבעין לגזברין, ואם לאו - נשבעין לבני העיר, ובני העיר שוקלין אחרים תחתייהן... אמר שמואל: הכא בנושא שכר עסקינן, ונשבעין ליטול שכר... והא נגנבו או שאבדו קתני, ושומר שכר בגניבה ואבידה חיובי מיחייב! והכא נמי, נהי דשלומי לא משלמי - אגרייהו מיהא לפסיד! - אמר רבה: נגנבו - בלסטים מזויין, אבדו - שטבעה ספינתו בים. מבאר רש"י:

אגרייהו מיהא לפסיד - שהרי נשתעבדו לשומרן מגניבה ואבידה, ועל מנת כן היו נוטלין שכר, והרי לא השלימו מלאכתן. בלסטים מזויין - דאונס הוי, ולשמירה זו לא קבלו עליהם.

גם מדבריו אלו עולה החילוק שבין מלאכה שלא נסתיימה בשל פשיעה לבין מלאכה שלא נסתיימה בשל אונס. מוסיף הריטב"א הסבר לדין זה, מתוך הדגשה שעל העובדים להחזיר את התשלום:

דהא להכי יהבו להו אגרא דליטרינהו מגניבה ואבידה וכיון דלא נטרינהו מגניבה ואבידה לית להו אגרא, ואפי' קבלוהו כבר יש להם להחזירו וכל שכן שאין נותנין להם שכרם עכשיו.

מכאן עולה ששליח שאיבד את הדברים שנשלחו, אף אם אינו חייב בתשלום, פשוט הוא שלא יקבל שכר על השליחות כולה, אלא אם כן מדובר באבדה מחמת אונס. גם בעניין סופר סת"ם שכתב שלא כראוי, מדגישים הראשונים שיש לחלק בין נזק שנגרם מפשיעת הפועל לנזק שנגרם באונס, ובכך הם מבארים מדוע במקרה קודם שם בגמרא, בנוגע למי שעסק בטהרות - אין מאמינים לו על הטהרות; וכך כותב ראב"ן (שו"ת סי' צב):

משום דהכא פשע שלא כתבן לשמן דהא לא כתבתים לשמן קאמר, אבל גבי טהרות לא פשע דהא נטמאו קאמר שנפל שרץ עליהם או אדם טמא נכנס ונגע מדלא קתני טמאתים הילכך לא מפסיד אגריה. אבל אי הוה אמר טמאתים ודאי מפסיד אגריה...

1. ראה מאירי, תלמיד הרשב"א שם.

ב'חידושי הריטב"א' (גיטין נד ע"ב) מביא הריטב"א חידוש בשם 'רבינו נר"ו', שלפי אחת האפשרויות שהעלה, אם נשכר אדם לסתם מלאכה, אף אם עסק בטהרות וטימא אותם, אינו מפסיד שכרו, כיוון שלא נשכר לצורך כך; לא מצאתי כדוגמת דבריו בפוסקים. הרשב"א דן בסופר סת"ם שנמצאו טעויות רבות בספר שכתב:²

שאלת הנותן מעות לחברו לכתוב לו ספר תורה ונמצאו בו טעויות וצריך לשכור מי שיגיה אותם. אם הם טעויות שדרך הסופרים לטעות בכך אין הסופר חייב כלום. שאף על פי שהנותן מעות לכתוב לו ספר תורה על ספר תורה כשר הוא נותן וכל שהוא חסר אות אחת אינו כשר. מ"מ טעויות הנמצאות בכתב שכיחי ואין לך סופר שידקדק בכתיבתו כל כך שלא יטעה כלל. וכל כיוצא בזה מן הסתם אין דעת הבעלים להקפיד ואחולי מחליה. ומיהו אם טעה כל כך שאין דרך הסופרים לטעות חייב לפי שזה ממעוט השגחת הסופר ומפשיעתו... וכל שכן אם טעה בו כל כך שיפסל בו הספר לגמרי. וכמו שאמר שנים יתקן שלש יגזז וכיוצא בזה לפי שאין זה הספר כשר. כמו שאמר בפרק הנזקין (נד ע"ב) גבי סופר... ומ"מ כל כיוצא בדברים הללו תלויין במנהג המקומות.

מדבריו עולה שהשכר ניתן על המלאכה לפי המקובל, וייתכן תשלום שכר על מלאכה שאינה מושלמת אם כך מקובל לשלם, ואז אף אין חובה על הפועל לתקן את הטעון תיקון. אמנם חריגה מעבר לכך, כבר מוגדרת פשיעה, ואף הוצאות התיקון הן על הפועל. תשובה זו הובאה להלכה ברמ"א (סי' שו סעי' ח).

בעקבות דברים אלו נפסק בשו"ת מהרשד"ם (חו"מ שמג):

אבל בנ"ד שלא הועילו מעשיו כלל אלא שאחר כמה זמן על ידי שטרחו אחרים זכו להוציא בהא כולי עלמא מודו שאין לראשון ללוי כלום.

וכן הוסיף במקום נוסף (יו"ד סי' רד), במקרה הבא:

ה"ר פלוני קרה לו מקרה בלתי טהור שאחד מבניו יצא ממחיצתו והחליף דתו פה שאלוניקי וארח לחברה עם פועלי און והולכיהו עמהם והגיעו העיר מוניסטריו ושם אנשי חסד עלה בדעתם להוציאו מידם כי שמעו דברים מן הנער שהיה נראה כונתו טובה לשוב אל אביו והחביאוהו כמו ג' ימים עד שהוצרכו להוציא סך מעות והעלו חרס בידם כי נשאר הנער עם האדון שלקח הנער לעצמו לרע לו ועתה האנשים אשר הוציאו הסך ההוא שואלים מפ' אבי הנער הנז' הסך שהוציאו בעד הצל' הנער כי לטובתו וטובת בנו נתכוונו ועתה שואל אבי הנער אם הוא חייב לפרוע הסך ההוא אם בדיני אדם או בדיני שמים.

גם במקרה זה מבאר המהרשד"ם שאין בסיס לתביעה, כיוון שלא עלה בידי השליחים להצילו.

2. שו"ת הרשב"א, ח"א אלף נו, מובא בבית יוסף חו"מ שלג; וראה נוסח מורחב של התשובה בשו"ת החדשות, סי' שלח.



המסקנות הן:

1. פועל שעשה מלאכה ולא הצליח בה, אינו זכאי לשכר כלל.
2. פועל שעשה מלאכה ולא הצליח בה מחמת אונס, זכאי לשכר על עבודתו. כמו כן, אם אי ההצלחה היא לפי המקובל בתחום, הדבר אינו גורע משכרו.

ב. מקרים שבהם ניתן שכר חלקי על מלאכה

הגמרא (בבא קמא קטז ע"ב) דנה במקרה של שני חמורים שטבעו, ובעל החמור הזול קפץ להציל את החמור היקר, לאחר שהתנה עם בעליו שיפצה אותו על החמור הזול, אך הדבר לא עלה בידו:

בעא מיניה רב מרבי: ירד להציל ולא הציל, מהו? אמר לו: וזו שאילה? אין לו אלא שכרו. איתיביה: השוכר את הפועל להביא כרוב ודורמסקנין לחולה, והלך ומצאו שמת או שהבריא - נותן לו שכרו משלם! א"ל: מי דמי? התם עביד שליח שליחותיה, הכא לא עביד שליח שליחותיה.

הגמרא קובעת שהמציל זכאי לשכר טרחה, גם אם לא הצליח, אך אינו זכאי לשכר שהתנה עליו עם בעל החמור היקר מלכתחילה, מכיוון שלא הצליח. הגמרא משווה זאת לדין פועל, שנמצא שאין תועלת במלאכתו, ומחלקת בין מלאכה שנעשתה באופן מלא ולא הועילה מסיבות אחרות, לבין מלאכה שלא נעשתה עד תומה. מצד אחד, הדבר עולה בקנה אחד עם מסקנת הסוגיות, שאין לתת שכר למי שנכשל בביצוע מלאכתו, אך מצד שני במקרה זה בכל זאת השכיר מקבל שכר, אף שלא הצליח, ועולה השאלה מדוע? אם זה מפני שאי ההצלחה הייתה שלא באשמתו, מדוע אינו זוכה בכל השכר שסוכם עליו? מדברי הפוסקים עולים כמה הסברים:

1. הפועל הפסיד

מדברי הרא"ש³ עולה, שהסיבה לקבלת השכר היא ההפסד שנגרם לפועל:

שמעון שהיה סרסור של ראובן למכור ביתו, והלך אצל לוי ונתרצה לקנותו, ושוב לא רצה ראובן למכור ללוי, כי אמר כי היה שונאו, ומכרו לאחר; ועתה תובע שמעון, הסרסור, דמי סרסורו מראובן. לא ידענא במה נתחייב ראובן לו מעות... כי זה פשוט הוא, שהסרסורים והשדכנים, אם נגמר הדבר בלא סרסור, אין המוכר נותן כלום... ודמיא להא... ירד להציל ולא הציל, מהו? אמר ליה: זו שאלה, אין לו אלא שכרו; פירוש: שכר טרחו, ולא דמי חמורו. הכא נמי, יתן לו שכר טרחו, שהלך ודבר בשבילו, ולא דמי סרסורו... ועוד, דלא דמי כלל, דהתם הפסיד המציל חמורו כדי להציל לחמור חברו, אבל הכא, לא הפסיד הסרסור מאומה.

3. שו"ת הרא"ש, כלל קה סי' א, מובא בבית יוסף, חו"מ קפה.

הרא"ש דן בסרסור שלא הצליח במלאכתו באשמת מעסיקו, הוא פוטר את המעסיק מלשלם לו, והוא מבאר שבמקרה 'ירד להציל', הפועל הפסיד עבור ההצלה, על כן הוא זכאי לשכר, גם אם לא הצליח במלאכה.

2. למעסיק יש הנאה מכך שלא שכר אדם אחר

כך כותב מהר"ם פדווא (שו"ת סי' סג), ודבריו מובאים ב'דרכי משה' (חו"מ סי' רסד ס"ק ה) בקיצור:

ראובן ושמעון שנחבשו על נפשם ועמד שמעון והוציא הוצאות על זה ובתוך כך יצא ראובן מן המאסר ופסק שם דאפילו אם התנה עמו תחילה לשלם לו דומה כמאן דירד להציל ולא הציל דאין לו אלא שכרו וכאן אפילו שכרו אין לו דהא לא נהנה ראובן במה שהוציא...

דהיינו במקרה זה אין לחייב כלל בתשלום, כיוון שלא הצליחו מעשיו. בתוך דבריו, המהר"ם פדווא מבאר מדוע המציל את החמור מקבל שכר טרחה, אף שלא הצליח: דהא היה צריך לשכור אחר אם לא ירד זה, דלא ידע דיעלה ממילא. דהיינו אם יש לו הנאה ממונית מהשכירות, כיוון שהיה צריך בלאו הכי לשכור מישהו, עליו לשלם על כך.

3. המעסיק התחייב לשלם לעובד

'דרכי משה' (שם) כותב, שמהר"ם מרוטנברג (מרדכי בבא קמא קסז) חולק על סברת המהר"ם פדווא, וסובר שיש חיוב לשלם לעובד את שכרו גם אם המעסיק לא נהנה כלל, ולא היה נזקק לעזרתו של העובד, בדומה לדין הגמרא ש'ירד להציל', אף שלא הצליח, אינו מקבל את הסכום הגבוה שהותנה עמו, אך מקבל את שכרו הבסיסי. בעקבות כך הוא פוסק (חו"מ סי' רסד סעי' ד) על דברי השלחן ערוך ש'ירד להציל ולא הציל, אין לו אלא שכרו:

דוקא שהתנה עם הבעלים, אבל לא התנה עם הבעלים וירד להציל ולא הציל, אפילו שכרו אין לו, דהא לא הועיל לו... וכן שנים שנתפסו והוציא אחד הוצאות, אם השני יצא מן המאסר בלא השתדלות חבירו, אין חייב ליתן לחבירו כלום, הואיל ולא התנה עמו. ואם לא יצא רק ע"י השתדלות האחר, לא יוכל לומר: לא הייתי צריך להשתדלותך כי ידי תקיפה, אף על פי שהאמת אתו, מ"מ חייב ליתן לו לפי מה שנהנה, לפי ראיות ב"ד, כן נראה לי (ועיין במרדכי פ' הגוזל בתרא תשובת מהר"ם ודלא כמהר"ם פדוואה סי' סג).

דהיינו אם היה מתנה עמו לשלם ואכן יצא בעקבות השתדלותו, היה חייב לו לפחות את שכרו, אף אם המלאכה לא הועילה לו כלל, שכן יכול היה לצאת לבד. בספר 'נתיבות המשפט' (סי' רסד, ביאורים ס"ק ג) מסביר מדוע יש מקום לשלם אף שלא הצליח:



לכן נראה הטעם, דכשהתנה, אז אף אם לא הציל מ"מ כיון שגילה דעתו שרצה לשכור מצילין הרי הרויח במה שהלך זה שלא היה צריך ליתן שכר למצילין אחרים, משום הכי צריך ליתן לו שכרו. דהיינו לדבריו, העובדה שיש תנאי גורמת לכך שיתחייב יותר, כיוון שמגלה בדעתו שהיה שוכר פועל בכל מקרה, זהו שילוב של הטעמים דלעיל.

4. שכירות הפועל היא גם על ספק הצלחה

בשו"ת 'חיות יאיר' (קנד מובא בפת"ש סי' רסד, ס"ק א) נכתב שאם לא היה תנאי של הפועל שתהיה הצלחה במעשה ידיו, חייב המעסיק לשלם לו את שכרו אף אם לא הצליח במלאכתו. על כן הוא מחייב בתשלום שכרו של שתדלן שלא הצליח אצל השלטונות. ובכך כנראה מיושב הקושי שלעיל, שכן במקרה של 'ירד להציל' והדומים לו, הפועל נשכר כדי לנסות להציל, אף שלא בהכרח יצליח. אמנם אם יש תנאי שהתשלום תלוי בהצלחה, אין לשתדלן תביעה במקרה שלא הצליח. כך כותב גם ה'מחנה אפרים' (הל' שכירות פכ"ג):

...ואיכא למימר דהתם איירי כשא"ל אציל את שלך ואתה נותן דמי שלי דכי הציל נותן כל מה שהפסיד, וכי לא הציל שכרו מיהא יהיב ליה כמו שהיה נותן לאחר לירד לנהר ולטרוח ולהציל ואף על פי שאפשר שיטרח ולא יציל. אבל זה שהתנה וא"ל אם תציל אתן לך שכרך הרי פירש ואמ' לו שלא יתן לו אלא לכשיציל והוא הדין נמי אם אמר לו הצל את שלי ואתן לך שכרך דאם לא הציל אינו נותן לו כלום שהרי גילה דעתו דלא יהיב אלא אחר שיציל. אבל בסתמא שא"ל הצל את שלי ולא אמר לו ואתן לך שכרך נראה דאפילו לא הציל יהיב ליה שכר טרחו, ועיין במרדכי בפרק הגוזל בתרא בתשובת השדכנות (אות קעג) ועדיין צריך תלמוד. ה'מחנה אפרים' מחדש שבמקרה שלא פירש שהתשלום הוא על ההצלחה, מחויב המעסיק לשלם לו שכרו גם אם לא הציל, כיוון שהשכירות היא גם על ניסיון ההצלה ולא מותנית דווקא בהצלחת ההצלה.

סיכום הנימוקים לחיוב בשכר חלקי במקרה שהפועל לא הצליח במלאכתו:

1. יש הפסד לפועל (רא"ש).
2. יש הכרח לשכור פועל בכל מקרה (מהר"ם פדווא).
3. התנה שישלם לו (רמ"א על פי מהר"ם).
4. שכירות הפועל היא גם על הניסיון ולא רק על ההצלחה ('חיות יאיר' ו'מחנה אפרים').

ג. מלאכה שלא צלחה מסיבות חיצוניות

בנוגע לכך עולה גם השאלה של פועל שלא הצליח, מחמת סיבה חיצונית שמנעה את השלמת הפעולה. בהלכה (שו"ע, חו"מ סי' שלד סעי' א) נידון מקרה של מלאכה שהתבטלה עקב נסיבות בלתי צפויות, ונקבע שזהו ההפסד של הפועל, אלא אם כן בעל

הבית היה צריך לדעת מאפשרות הביטול, ולא הפועל. בתוספתא⁴ נידון מקרה שהמלאכה נעשתה אך לא היה בה תועלת, כגון פועל שהלך להביא דבר שבסופו של דבר לא ניתן היה להביא אותו:

'השוכר את הפועל להביא שליחות ממקום למקום והלך ולא הביא נותן לו שכרו משלם'.
'ב'מרדכי' (בבא מציעא שנג) נידון מקרה ששליח להביא איגרת חזר בו מחמת תיגר, 'ה'מרדכי' פוסק שהפועל הפסיד (הובא ברמ"א חו"מ סי' שלה סעי' ב). אמנם 'הגהות מרדכי' (סי' תס) כותב שהיות והוא אנוס ראוי לשלם לו שכר.

תלמיד הרשב"א (בבא מציעא עז ע"א) מתקשה, מדוע אין אומרים במקרה של פועל שהלך ולא הביא, שכיוון שהפועל נאנס באונס שבעל הבית לא היה אמור לידע עליו, ההפסד על הפועל. וכך הוא מיישב:

... ואפשר היה לחלק, שלא אמרו כן אלא באומר להן לכו והביא לי כך וכך שיש לי במקום פלוני והלכו ולא מצאו, שהוא פשע בעצמו, אבל באומר להן לכו ותקנו והלכו ולא מצאו אנוס הוא. ואין זה מספיק, שאין משמעות דבריהן כך. הדבר צריך תלמוד הלכה למעשה שבודאי אונס נראה כל שאמר להן לכו לקנות והלכו ולא מצאו.

עוד נראה לומר שדברים אלו של גדולי המורים הן בהולך ממקום למקום, שעיקר השכירות על ההולכה, וההבאה טפלה לה, והילכך אינו בדין שיפסיד לשכרו אם לא הביא. ומ"מ נותן לו כפועל בטל. וזה שאמרו 'משלם', לשון התוספתא ממש הוא שכתבו. אבל כשנותן לקנות מן השוק תבואה ולהביא, עיקר השכירות על הבאת התבואה, שההליכה לשוק אינו טורח של כלום. ומאחר שלא מצאו תבואה, אנוס הוא ופטור. וזה נראה עיקר.

כלומר, בתחילה הוא קובע שייתכן שהחיוב לשלם לפועל במקרה של אונס הוא רק אם זו פשיעת המעסיק, ששלח להביא דבר שלא נמצא במקומו. הוא דוחה סברה זו וסובר שיש חיוב לשלם לפועל בכל אונס, והוא מגיע למסקנה שיש לחלק בין עבודה שעיקרה הוא ללכת למקום מסוים ולחזור, ועבודה זו נעשתה, אלא שלא הועילה מחמת אונס, ואז מקבל הפועל שכר מלא; לבין עבודה שעיקרה היא קניית דברים מסוימים, וזה לא נעשה, ולכן הפועל אינו זכאי לשכר כלל.

דברים אלו של אחד מהראשונים, שנתגלה לאחרונה, לא היו ידועים לאחרונים.
הרמב"ן⁵ דן בשיטת הרי"ף, שהסביר שאריס מקבל את חלקו ברווח גם אם לא היה צורך בעבודתו, היות והוא כשותף בקרקע. הראב"ד חולק על הרי"ף, וסובר שכך הוא הדין בכל מקרה שפועל עובד במתכונת 'קבלן', כלומר משלמים לו לפי תוצאות עבודתו ולא לפי שעות העבודה. שיטה שלישית היא שכך הוא הדין גם במקרה שפועל עובד לפי שעות, וכבר התחיל לעבוד. על כך מגיב הרמב"ן, בתחילה הוא סותר את השיטה המחייבת

4. תוספתא, בבא מציעא פ"ז ה"ג, מובאת ברי"ף, ב"מ דף מז ע"א בדפי הרי"ף; רמב"ם, הל' שכירות פ"ט ה"ח; רא"ש, ב"מ סי' ו ס"ק ו.

5. רמב"ן, ב"מ עז ע"א, מובא גם בנימוקי יוסף, על אתר.



בתשלום שכר מלא על עבודה שלא נעשתה, וכפי שמוכח בגמרא שרק אם הפועל עבד ולא הועיל - מקבל שכר, אך אם לא נזקקו לעבודתו מלכתחילה - אין סיבה שיקבל שכר: ...אבל בקבלנות אפשר כדברי הרב ר' אברהם ז"ל דכל רווחא דמיתרמי בקבלנות מאחר שהתחיל במלאכה דקבלן הוי, ואנו אין לנו אלא כדברי רבינו הגדול ז"ל דטעמא דמסתבר הוא, וגבי שטף נהר חמורו אשכחן בירושלמי בפרק הגוזל בתרא תני הניח את שלו להציל את של חבירו ועלה של חבירו מאליו אינו נזקק לכלום, ואפשר נמי דהא דאמרין בגמרא דילן ירד להציל ולא הציל אין לו אלא שכר אפילו עלה מאליו בכלל זה, ואף על פי שזו קבלנות היא והתחיל בה שהרי ירד להציל, ריוח שבא בו לבעל הבית הוא.

מדבריו עולה שמלאכה שלא היה צורך בה, אפילו באונס, ואפילו כשהפועל ניסה לעשותה, אין הפועל מקבל כלל את שכרו, הרמב"ן מבסס את דינו על מקרה שפועל עשה ולא הצליח, והמטרה הושגה בלעדיו. ומוכיח זאת מהמקרה ש'החמור עלה מאליו', שהוא דומה למי ש'ירד להציל ולא הציל'. אמנם הרמב"ן אינו מבאר מה ההבדל בין דבריו לדברי הגמרא, שכן במקרה ש'ירד להציל ולא הציל', לפי דברי הגמרא מגיע לו שכר טרחה, ואילו לפי דבריו מי שמלאכתו נעשית בידי אחרים ולא היה צורך בה, אינו זכאי לשכר כלל. בעניין זה אנו נזקקים לדברי האחרונים.

שו"ת 'בעי חיי' עוסק באריכות בשאלת היחס שבין התוספתא, שאומרת שהשליח שהלך ולא הביא מקבל 'שכרו מושלם', לבין השו"ע שפוסק 'ירד להציל, אין לו אלא שכרו', ומציע כמה חילוקים ביניהם. (חילוקים אלו מצויים גם בחיבורים אחרים, כפי שנציין):

1. אפשר לחלק ולומר שאם התנה בפירוש שיקבל שכרו רק אם יצליח - אינו מקבל שכרו מושלם, ואם לא התנה בפירוש ששכרו תלוי בהצלחתו, יקבל שכרו מושלם.⁷
2. אפשר לחלק ולומר שהשכר של שליח הוא על חלק בעבודה שאינו תלוי כלל בתוצאה, כגון הליכה למקום מסוים והבאת דבר, שכן עצם ההליכה היא הפעולה הנדרשת, ואינה תלויה בתוצאה, ולכן יקבל 'שכרו מושלם'. לעומת זאת פעולתו של מי ש'ירד להציל' כולה עבור התוצאה, שכן אין בירידה למים פעולה של ממש, כי אם ההצלה היא הנדרשת ולכן, 'אין לו אלא שכרו'.⁸ על כך הוא חולק וטוען שמצד אחד, ההליכה למקום גם היא לצורך תוצאה, ומצד שני, הירידה למים גם היא סוג של הליכה למקום.
3. המקרים שווים - גם שליח וגם 'ירד להציל', שניהם מקבלים שכר. שהרי גם היורד להציל ולא הציל, מקבל שכרו הראוי, וכן השליח שלא מצא, מקבל את שכרו. הגמרא והשו"ע רק ממעטים משכרו של 'ירד להציל', שהוא יתר על שכר הטרחה.

6. שו"ת בעי חיי, חו"מ סי' רכ; ראה גם בחיבורו כנסת הגדולה, חו"מ סי' שלה שמאריך בעניין.

7. חילוק כעין זה עולה מדברי סמ"ע לשו"ע, סי' שלה ס"ק ח; וכן יש לדייק מדברי ראשונים, ראה במחנה אפרים, הל' שכירות סי' ח.

8. כך עולה מדברי תלמיד הרשב"א דלעיל, וכך היא מסקנת מחנה אפרים, שם.

מדברי 'נתיבות המשפט' (סי' שלה, ביאורים ס"ק ג) עולה ביאור נוסף:
ונראה דדוקא בכאן שהאונס הוא אונסא דשליח דמיקרי אונסא דפועל אז אין צריך לשלם לו אפילו מה שעשה כשלא נהנה בעה"ב, אבל באונס שאירע לבעה"ב ודאי דצריך לשלם לו מה שעשה דמה לו לפועל מה שנאנס בעה"ב, ואפילו כשלא נהנה בעה"ב צריך לשלם... ונגד שכר על מה שלא עשה עדיין תלוי בחילוקים המבוארים בסימן של"ד ע"ש. אבל באונסא דפועל אפילו מה שעשה אין צריך לשלם כשלא נהנה, ומשו"ה בשליח שנאבד ממנו... דנוטל עכ"פ שכר, דשם אונסא דבעה"ב הוא שנאבד הדבר והפועל אומר אנא הא קאימנא, ולכך משלם.
אמנם צריך להבין לפי שיטתו מדוע 'ירד להציל' מוגדר בתור אונס של בעל הבית.

מסקנות

- במקרה שפועל לא הצליח במלאכתו מחמת אונס, יש כמה דעות כיצד לקבוע אם יקבל הפועל את שכרו:
- יש דעה שכשיש תנאי מפורש שיקבל את שכרו גם בלא הצלחה, יקבל שכרו, ואם לא הותנה תנאי כזה, לא יקבל שכרו.
 - יש עבודה שאינה תלויה בהצלחה (כגון הליכה למקום מסוים), ועליה יקבל את שכרו גם אם לא הצליח במלאכתו.
 - יש דעה שבכל מקרה, תמיד מקבל את שכרו, אך לא את סכומים שהובטחו לו מעבר לכך.
 - כשהאונס הוא אצל בעל הבית ולא אצל הפועל, יקבל הפועל את שכרו.
- לאור זאת, בכל המקרים שצינו למעלה, צריך לבחון את המנהג ואת ההסכמות בין הצדדים, ולאחר מכן לבחון האם הפעולה לא הושלמה מחמת חיסרון במלאכת הפועל או מחמת סיבות אחרות, ולנסות לבחון את משקלן של הסיבות הללו, לאור הסברות המובאות כאן.



התדיינות לפני דיין יחיד

פתיחה

בבתי הדין לממונות נידונות מחלוקות כספיות בהיקפים שונים, החל מתביעות של מאות שקלים, וכלה בתביעות של מיליוני שקלים. ככל שמימוש חזון הפנייה לבתי הדין הרבניים תופס תאוצה והיקף הפניות מתגבר, עולה השאלה האם ניתן לקיים דיונים בפני דיין יחיד, ומתי מותר לעשות כן. זאת כדי להקל מהעומס שעל הדיינים, ולצמצם בהוצאות של בית הדין. שאלה זו מוטלת לפתחו של בית הדין, כמו גם לפתחם של בעלי הדין, שהסכמתם לכך נדרשת, כפי שנראה בהמשך. מעבר לכך, רבים פונים לרבנים בשאלות ממוניות, כגון שאלות על השבת אבדה. הנוהג הוא להשיב על שאלות אלו בלא צורך בבית דין של שלושה, והדבר אומר דרשני¹.

א. סמכויות דין יחיד

נפתח בסקירת סמכויות דיין יחיד. הרמב"ם² כתב:

יחיד שהוא מומחה לרבים אף על פי שהוא דין דיני ממונות יחיד אין ההודאה בפניו הודאה בבית דין ואפילו היה סמוך. אבל השלשה אף על פי שאינן סמוכין והרי הן הדיוטות ואין אני קורא בהם אלהים הרי ההודאה בפניהם הודאה בבית דין, וכן הכופר בפניהם ואחר כך באו עדים הוחזק כפרן ואינו יכול לחזור ולטעון כמו שביארנו. כללו של דבר הרי הן לענין הודאות והלואות וכיצא בהן כבית דין הסמוך לכל הדברים.

כלומר, סמכותו של דיין יחיד היא לפסוק את הדין על פי הראיות שישנן, אולם, הסמכות ליצור ראיות חדשות תוך כדי דיון, שמורה לבית דין של שלושה בלבד, וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' ג, ס"ב).³

1. מאמר זה מתמקד בשני עניינים הקשורים לנושא ואינו ממצה את כל מה שנכתב בסוגיה זו, שנדונה בכמה מקומות, ובחלקם הסתייעתי (תודתי לרב חיים בלוח על המקורות): הרב מיכאל בריס, 'הגמשת סדרי הדין ההלכתיים: האם אופקית או אנכית? - עיון בשיטת התוספות והרמב"ם בסוגיות יחיד מומחה, פשרה וקבלת פסולים', בתוך 'משפטי ארץ' - דיין ודין, עורך: הרב ירון אונגר, עמ' 179-220; הרב רמי ברכיהו, טל לברכה ח"ב סי' קיז - בורות בפני רב היישוב, עמ' 219-226; הרב אליהו דרבקין, בית אליהו, סי' מז, עמ' שיא-שיט; הרב אבהם יהושע העשיל דרברמדיקר, סדר הדין, פרק יב - דיין יחיד, עמ' שעב-שפב; הרב יוסף ישי ריין, פני יוסף על מסכת סנהדרין, סי' א, עמ' יז-כ; ספר קובץ הפוסקים, על חושן משפט סי' ג.

2. רמב"ם, הל' סנהדרין פ"ה ה"ח. הטור (חו"מ סי' ג אות ח) חלק על כך, וסבר שהסמכויות שוות. עוד בעניין מחלוקת זו, ראו מאמרו של הרב מיכאל בריס, המוזכר בהערה 1.

בדומה לכך כתב רבנו ירוחם ('מישרים', ב א) שעדות צריכה להיאמר בפני שלושה, וכן פסקו הש"ך (חו"מ סי' מו ס"ק ע) ו'קצות החושן' (סי' ז ס"ק ה בסופו). כלומר, כדי ליצור את העדות יש צורך בשלושה דיינים, ואין די בדיין יחיד.⁴
'קצות החושן' כתב שלדעת התוספות, לדיין יחיד אין סמכות כפייה (קצות החושן סי' ג ס"ק א):⁵

ונראה ליישב לפי מה שמבואר מדברי תוספות דאפילו נימא דמן התורה בחד סגי לדון אבל עכ"פ בדיני כפיה ודאי צריך מומחין.
למעשה, נפסק בשולחן ערוך (חו"מ סי' ג סעי' ב):
פחות משלשה, אין דיניהם דין, אפילו לא טעו, אלא א"כ קבלום בעלי דינים או שהוא מומחה לרבים.

הג"ה: ובזמן הזה אין דין מומחה לרבים שידון ביחיד בעל כרחו של אדם.
כלומר, אין סמכות לבית דין של פחות משלושה דיינים, אלא אם כן הצדדים הסכימו על כך, או שמדובר על מומחה לרבים. הרמ"א העיר שבימינו אין מומחה לרבים שיכול לדון יחיד, בלא הסכמת הצדדים.⁶ ההגבלות על דיין יחיד אינן אמורות, במקרה שהצדדים הסכימו לקבל דיין יחיד כבית דין שלם.

ב. אל תהי דן יחידי

שאלת התדיינות בפני דיין יחיד כבר זכתה ליחס שלילי במשנה (אבות פ"ד מ"ח):
הוא היה אומר אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד⁷ ואל תאמר קבלו דעתי שהן רשאים ולא אתה.⁸

בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א) מובא שאפילו הקב"ה אינו דן יחידי:
אמר רבי יהודה בן פזי אף הקדוש ברוך הוא אין דן יחידי שנאמר (מלכים א כב יט) 'וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו' אילו מטין לכף זכות ואילו מטין לכף חובה.

הרמב"ם (פירוש המשנה, שם) ביאר שמדובר בהוראה 'על צד המוסר':
התורה מתירה לאיש שהוא מומחה לרבים לדון יחידי, כמו שבארנו בסנהדרין, אבל זה דבר תורה, והזהירו ממנו כאן על צד המוסר, לא על צד האיסור.

3. עוד בעניין שיטת הרמב"ם, והגדרה מדויקת של היכולת לקבל ראיות, ראו בספר קובץ הפוסקים, המוזכר בהערה 1.
4. ראו את דברי הרמב"ן, כתובות כא ע"ה, ד"ה והא, שחלק על כך.
5. בשו"ת שמע אברהם (סי' לז), כתב שיחיד מומחה לרבים - יכול לכפות, ומטיל שררה על הציבור כמו בית דין של שלושה.
6. וראו נושאי כלים לשו"ע, חו"מ סי' ג סעי' ב, לגבי הדין בדיעבד.
7. הפירוש המקובל הוא ש'אין דן יחיד אלא אחד' והוא הקב"ה, ראו את פירוש רבנו בחיי והמאירי למשנה; אבל יש שפירשו, שהאחד שיכול לדון יחידי הוא המומחה, ראו פירוש רבנו יונה ורשב"ץ למשנה.
8. ראו עוד - בבא קמא פ ע"א: 'אמר ר' ישמעאל: מבעלי בתים שבגליל העליון היו בית אבא, ומפני מה חרבו? שהיו מרעין בחורשין, ודנין דיני ממונות ביחיד'.



הרמב"ם מדגיש זאת על רקע ההלכה, שמומחה לרבים רשאי לדון יחידי. נפקא מינה להלכה של האיסור לדון יחידי, מצאנו בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א):

רבי בא בשם רבי אבהו: בשאמרו לו: 'הרי את מקובל עלינו כשלשה על מנת שתדיננו דין תורה' וטעה ודנן משיקול הדעת: מה שעשה עשוי - מפני שטעה ודנן משיקול הדעת, ישלם מביתו - שהגיס דעתו לדון יחידי דין תורה דתנינן 'אל תהי דן יחידי שאין דן יחיד אלא אחד'.

כלומר, לדעת רבי אבהו (שיזכר גם בהמשך), גם כאשר הצדדים הסכימו לקבל עליהם דיין יחיד, וזה טעה ופסק לפי דעה הלכתית שאינה מקובלת ('טעה בשיקול הדעת') - הדין אינו בטל, ועל הדיין לפצות את המפסיד, בגלל שהדיין הסכים לדון אותם לבדו. דברים אלו נפסקו להלכה, בנוגע לדיין שאינו מומחה.⁹ בטעם האיסור לדון יחידי נאמרו כמה נימוקים. הראשון המפורש הוא 'שמא יבוא לטעות'.¹⁰

נימוק נוסף עולה מהכלל 'אין עושין שררה על הציבור בממון פחות משנים' (משנה שקלים פ"ה מ"ב). כלל זה לא נאמר בנוגע לאיסור לדון יחידי, ואולם הוא מסביר את דברי 'קצות החושן' (סי' ג ס"ק א) שהובאו לעיל, שדיין יחיד מוסמך לדון, אבל אינו מוסמך לכפות, ולכך יש צורך בשלושה דיינים. כפייה מבטאת שררה, וזו אינה נתונה לדיין יחיד.¹¹

ג. הסכמת הצדדים להתדיין בפני דיין יחיד

בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א) מסופר כך:

רבי אבהו הוה יתיב דיין בכנישתא מדרתא דקיסרין לגרמיה. אמרין ליה תלמידיו: ולא כן אלפן ר' 'אל תהא דן יחידי'? אמר לון: כיון דאנן חמי לי יתיב דיין לגרמי ואתון לגביי כמי שקיבלו עליהן. ותני כן במה דברים אמורים שלא קיבלו עליהן אבל אם קיבלו עליהן דן אפילו יחידי.

כלומר, רבי אבהו היה יושב בדין לבדו. בתשובה לשאלת תלמידיו כיצד הוא עושה זאת, שהרי אסור לדון יחידי, השיב רבי אבהו שהמתדיינים רואים שהוא יחיד, ובבואם יש הסכמה מכללא לקבל אותו בתור דיין.

את ההשפעה של הסכמת המתדיינים על חלות האיסור יש לבחון בשני המישורים: מישור היקף הסמכות של הדיין היחיד, ומישור האיסור (המוסרי) שלא לדון יחידי.

9. רא"ש, סנהדרין פ"ד ס"ק ה; ש"ך, חו"מ סי' ג ס"ק י; נתיבות המשפט, ביאורים סי' כה, ס"ק ד.

10. קרבן העדה, סנהדרין פ"א ה"א; וראו עוד: תוספות יום טוב, אבות פ"ד מ"ח.

11. נראה שאי אפשר לנמק את האיסור בכך שיש גאווה בדיין שדן לבדו ואינו חושש לטעות, שהרי באיסור והיתר ניתן להורות יחידי, כפי שיפורט בהמשך.

לגבי היקף הסמכות של דיין יחיד, כתב הרשב"א (שו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף קכו) שלאחר הסכמת הצדדים, יש לדיין יחיד סמכות של בית דין של שלושה, ובכלל זה לקבל ראיות חדשות, כגון הודאת בעל דין, וזו לשונו:

דברים ברורים אני רואה כאן שאין בדברי שמעון כלום דכיון שקבלו עליהם אותו החכם לדיין אף על פי שקבלוהו לדון יחידי וקנו מידם אינם יכולים לחזור בהם ואפילו קודם גמר דין.

וכן כתבו כמה מהאחרונים.¹²

לגבי המניעה לדון יחידי מצד האיסור שלא לדון יחידי, כתב בפירוש 'שיירי קרבן' (שם, ד"ה כיון) שאף על פי שרבי אבהו סבר שמדאורייתא יש צורך בשלושה דיינים סמוכים (סנהדרין ב ע"ב), הוא פסק שמותר לדון בפני דיין יחיד בהסכמת הצדדים. לכך יש להוסיף (את מה שהובא לעיל), שרבי אבהו הוא שאמר שגם לאחר הסכמת הצדדים, אם הדיין היחיד טעה בשיקול הדעת, הוא חייב לשלם, כיוון 'שהגיס דעתו לדון יחידי'. ומכאן שגם לאחר הסכמת הצדדים, מצדו של הדיין יש בעיה בכך שהסכים לדון יחידי. כך עולה גם מדברי הרמב"ם שהובאו למעלה, שכתב שגם כאשר יש סמכות לאדם לדון יחידי (מומחה לרבים), עליו להימנע מכך. כך נכתב גם בשו"ת מהרש"ל (סי' לה), וקצות החושן (סי' ג, ס"ק ג) הוסיף 'שלא להקל בזה כלל', וכן שכל 'בעל נפש ירחיק מזה'. במילים אחרות, על פי פוסקים אלה, למרות הסכמת הצדדים, המניעה לדון יחידי מצד האיסור שבכך בעינה עומדת.

הש"ך (חו"מ סי' ג ס"ק י) סבר שמותר לדון יחידי לאחר הסכמת הצדדים, רק כאשר מדובר בדיין מומחה, בהמשך לכך הוא דן במנהג הנפוץ להתדיין בפני דיין יחיד:

ואפשר דאותן שנוהגים לדון ביחידי היינו בדברים שרגילים ופשוטים שהם מומחים בהם. או אפשר דהיא הנותנת דכיון דהאידינא ליכא מומחה ולית דחכים האידנא בדין... אם כן כי קיבלוהו בסתם מסתמא קיבלוהו בין לדין בין לטעות... ועל כן יש ליזהר שלא לדון ביחידי אף שקיבלוהו, אם לא שמפרש בהדיא 'איני יודע לדון אתכם דין תורה', או שהוא דין פשוט ומומחה ורגיל הוא בכך, דבכהא גוונא איכא מומחה אף האידנא, ודוק.

כלומר, אכן יש צורך בשני תנאים כדי לדון יחידי: האחד הוא הסכמת הצדדים, ובכך נפתרת בעיית חוסר הסמכות, והשני הוא שהדיין מומחה, ובכך נפתרת המניעה מצד האיסור. ולכן ניתן לנהוג כך כאשר מדובר בתחום שהדיין בקיא ומומחה בו; או לחילופין, כאשר הצדדים מוותרים מראש על הדיון על פי דין תורה, כגון בהסכמה 'בין לדין בין לטעות', או כאשר הדיין אומר שהוא אינו יודע לדון דין תורה.

12. הגהות רעק"א, על שו"ע חו"מ סי' ג; שו"ת רדב"ז, ח"ג תקט; מדברי נתיבות המשפט, סי' ג ס"ק ג, משמע שלאחר קבלת הציבור יש לדיין יחיד מעמד של בית דין, גם לעניין קבלת עדות. החזון איש (סנהדרין סי' טו ס"ק ג), כתב שאין קבלת הצדדים או הציבור יכולה להועיל, אלא אם כן מדובר בתקנת חכמים.



בספר 'ערוך השלחן' (חו"מ סי' ג, סעי' ו) נכתב בהמשך לדברי הש"ך:
ולא ראיתי נוהגין כן ובכל הערים הקטנות שאין שם רק רב יחידי דן בעצמו ואינו מתנה כלל. וצ"ל דכיון דהכל יודעים שהוא יחידי לכתחלה כוונתם כן כשבאין לפניו שידין כפי שכלו והבנתו ומוסכמים הם אף אם לא ירד לעומק הדין וממילא הוה כקבלוהו בין לדין בין לטעות.

דהיינו, המנהג בעיירות הקטנות היה להתדיין לפני הרב המקומי. 'ערוך השלחן' הסביר שהציבור קיבל על עצמו את הכרעת הרב, על פי שיקול דעתו.¹³

לעומת זאת, אחרים הצדיקו את המנהג לדון בפני דיין יחיד בלא הגבלות אלה, כגון הרשב"ץ ('מגן אבות' על אבות פ"ד מ"ח), שכתב: 'ומכאן הנהגנו היתר בעצמנו לדון יחידי אפילו מדרכי חסידות כיון שקבלונו הצבור עליהם'. ומכאן שלדעתו אין איסור לדון יחידי.

הרב יונתן אייבשיץ (אורים, סי' ג ס"ק ח) כתב שבקהילת מיץ היתה תקנה 'מה שהוא פחות מכ"ה ר"ט שאב"ד ידון לבד שלא להרבות שכר דיינים. וזהו לדעתי אין בו פקפוק כיון שהוא תקנות עיר'. אמנם הוא כתב שבמקרה 'שאר הדבר פשוט כביעתא בכותחא אני נזהר [שלא] לדון יחידי'. דהיינו, הוא תמך בתקנה שקבעה שבתביעות קטנות מותר להתדיין בפני דיין יחיד כדי לצמצם את העלויות, ותקנה זו פתרה את בעיית חוסר הסמכות. ואולם, הוא כתב שהוא נהג כך רק בתביעות פשוטות ביותר, כדי שלא יהיה בכך איסור.

ד. הוראת איסור והיתר של דיין יחיד

מהגמרא (הוריות ג ע"ב) עולה שיש יתרון בשיתוף דיינים נוספים בהכרעה, בין בממונות ובין באיסור והיתר ('כי היכי דנימטיין שיבא מכשורא'). וכך נימק זאת המאירי ('בית הבחירה', הוריות ג ע"ב):

מגדולי החכמים כשהיה דין בא לפניהם היה מכנס הרבה מן היודעים עד שמתוך כלם יצא הדין לאמתו. ואף באיסור והיתר ראוי לעשות כן כדי שיתרחק מן המכשולות. שרוב דעות מגלים את הצפונות ועצים קטנים מדליקים את הגדולים. אף על פי כן, ישנה הבחנה בין הוראת איסור והיתר ובין דיני ממונות, כפי שנכתב בספר 'נתיבות המשפט' (ביאורים, סי' כה ס"ק ד):

מה שאין כן באיסור והיתר דלא שייך דין זה ד'אל תהי דן יחידי' כלל, דודאי מותר להורות באיסור והיתר יחידי, ולא שייך הסברא דמשום שהגיס דעתו לדון יחידי, אפילו מומחה ולא קיבלו פטור, מה שאין כן בטעה בדבר משנה. החזון איש (נגעים סי' ד ס"ק ט) הרחיב יותר:

13. ראו עוד: מאמרו של הרב רמי ברכיהו המוזכר בהערה 1, עמ' 222, בעניין מרא דאתרא שקיבלו הציבור גם לדון יחידי.

הא דנאמן כהן לטמא הנגע אע"ג דאין עד אחד נאמן לאסור היכי דאתחזק היתרא... הכא כיון דאיכא נגע לא הוי התחזק היתרא, אע"ג דלענין דין חזקה מקרי אתחזק היתרא. אבל לענין דין נאמנות עד אחד, לא אמרו [שעד אחד אינו נאמן] אלא כשבא עד אחד לחדש **מאורע הבלתי ידוע לנו כלל** והוי כמוחזק לן היפוך דברי העד, ובזה אמרינן אין ערעור פחות משניים. אבל ביש דררא דספק באיסורין נאמן עד אחד לברר. **והיינו טעמא דנאמן כל יחיד בהוראת איסור והיתר...**

החזון איש התקשה, כיצד כהן יחיד נאמן לטמא את הנגע, בזמן שעד אחד אינו נאמן לאסור מה שהוחזק כהיתר. החזון איש תירץ שעד אחד אינו נאמן, כאשר הוא מחדש מידע שכלל לא היה ידוע, אולם, כאשר הוא מעיד על מצב שיש בו ספק - הוא נאמן. לפיכך, כהן יחיד נאמן לאסור את הנגע, כיוון שהנגע עצמו כבר מעורר ספק שמא האדם טמא, והכהן רק מכריע את הספק. בסוף דבריו הוא כותב שמסיבה זו, יחיד נאמן בהוראת איסור והיתר.

דבריו עולים בקנה אחד עם ההגבלות שהטיל הרמב"ם על מומחה לרבים שיכול לדון יחיד. כאמור, הרמב"ם כתב שמומחה לרבים אינו יכול ליצור ראיות חדשות, אלא רק לדון על פי הראיות הקיימות. הבחנה זו דומה להבחנה בין פסיקה על בסיס עובדתי מוסכם, שמסורה גם ליחיד, לבין חידוש עובדתי ('מאורע הבלתי ידוע לנו כלל'), שאינו מסור לכל יחיד. אלא שעל כך קשה, שהרי גם בלי יצירת ראיות חדשות, נדרש דיין להכריע בין גרסאות, ולכן אמר הרמב"ם שמן הראוי שלא לדון יחיד.

ישנו דמיון בין הבחנות אלו גם לכלל 'אין עושין שררה על הציבור'. כל זמן שאדם שואל שאלה ומעורר ספק בעצמו, ורב נדרש להכריע - אין זו שררה. רק כאשר הפוסק קובע שגרסתו של אדם היא שקרית, הוא מפעיל שררה, ואת זה לא ראוי שיעשה יחיד. הגדרה זו אינה מבחינה בין דיני איסור והיתר (או בין אדם למקום) לבין דיני ממונות, אלא בין מקרים שונים שבהם נדרשת הכרעה הלכתית. כשם שישנם שאלות של איסור והיתר שבהם יחיד אינו נאמן לדון, כך ישנן שאלות ממוניות שיהיו בגדר 'הוראת איסור והיתר', ויחיד יהיה רשאי להורות בהם:

כאשר אדם שואל את רבו שאלה לגבי מציאה שמצא - זו בוודאי הוראת איסור והיתר שרב יחיד יכול להורות בה. כיוון שאין שום שאלה עובדתית ששוניה במחלוקת, ועל הרב רק להכריע את הדין ולא לברר את העובדות.

כאשר שני אנשים באים לבית הדין ויש ביניהם מחלוקת עובדתית - זו בוודאי לא הוראת איסור והיתר, ועל זה נאמר 'אל תהי דן יחיד'. כיוון שבמקרים אלו, הדיין נדרש להכריע מה יהיה הדין כאשר מבחינת אחד הצדדים זהו 'מאורע הבלתי ידוע לנו כלל', והוא מכחיש את קיומו.

לא ברור מה הדין במקרה ששני הצדדים מסכימים על העובדות, אלא שחולקים מהו הדין. האם במקרה כזה יכול דיין לדון יחיד, כיוון שמדובר רק בהוראת איסור והיתר, או שמא, בגלל שכל אחד מהצדדים טוען שהוא יודע מה הדין, אין מדובר בספק, והדיין נדרש לחדש לבעלי הדין את הדין. לענ"ד גם זה בבחינת הוראת איסור והיתר, שהרי גם



בנוגע לנגע, ייתכן שהמצורע חושב שהוא טהור, אבל דעתו אינה מעלה ואינה מורידה. אלא שעל מקרה זה נאמרה ההוראה המוסרית: 'אל תהי דן יחיד'.

סיכום

על פי ההלכה, בהסכמת הצדדים מותר לדיין לדון יחיד, וכן מומחה לרבים יכול לדון יחיד, אלא שהרמ"א כתב שכיום אין מומחה לרבים.

הרמב"ם והשו"ע כתבו שמומחה לרבים יכול לפסוק את הדין, ואינו יכול ליצור ראיות חדשות, כגון, על ידי קבלת הודאה של אחד הצדדים. 'קצות החושן' כתב שהתוספות סברו שלדיין יחיד אין סמכות כפייה.

אף שניתן לדון יחיד, המשנה במסכת אבות מורה לדיין הוראה מוסרית 'אל תהי דן יחיד'. בטעם הדבר נכתב שדיין יחיד עלול לטעות, כמו כן, הוצע הטעם שאל ליחיד להטיל שררה על הציבור. אם דיין עבר על הוראה זו, וטעה בשיקול הדעת, הוא חייב בתשלום, כיוון 'שהגיס דעתו לדון יחיד'.

בירושלמי מובא שרבי אבהו דן יחיד, על בסיס הסכמה מכללא של הצדדים שבאו לפניו לדין, אף שראו שהוא יושב בדין לבדו. הרשב"א כתב שאם הצדדים קיבלו על עצמם דיין יחיד, יש לו את מלוא הסמכויות של בית דין של שלושה. ואולם הרמב"ם ואחרונים נוספים כתבו שגם בהסכמת הצדדים, ראוי שכל 'בעל נפש ירחיק מזה'.

אחרונים אחרים דנו במנהג הנפוץ לדון בפני דיין יחיד. הש"ך כתב שהדבר מותר בשני תנאים: הראשון, הסכמת הצדדים וזו פותרת את בעיית חוסר הסמכות; והשני, דין בנושא שהדיין בקיא בו, או כאשר הדיין מבהיר לצדדים שהם מקבלים את הכרעתו גם אם היא שגויה, וכך אינו עובר על האיסור לדון יחיד. הרשב"ץ כתב שדי בהסכמת הצדדים, ורבי יהונתן אייבשיץ הזכיר תקנה בקהילת מיץ, לדון בפני דיין יחיד בתביעות קטנות. אלא שכתב שהוא עצמו נהג כך רק בנושאים משפטיים פשוטים וברורים. המשותף לגישות אלו הוא שיש צורך הן בהסכמת הצדדים והן בבקאות הדיין בנושא, ובכך שהדיין אינו עובר על האיסור המוסרי לדון יחיד.

בסיום הדברים הובאו דברי האחרונים שכתבו ש'בהוראת איסור והיתר' - די ברב יחיד. ה'חזון איש' הגדיר מהי הוראת איסור והיתר: כאשר הדיין (או העד) אינו מחדש 'מאורע הבלתי ידוע לנו כלל'. הגדרה זו אינה נוגעת רק להוראות בשאלות של בין אדם למקום, אלא יכולה לכלול גם הוראה בשאלות ממוניות, כאשר אין ויכוח על העובדות.

לאור זאת, נראה שאם שני בעלי דין פונים לרב, בבקשה שיורה להם כיצד לנהוג במקרה ששניהם מסכימים על פרטיו, (למשל, בהגשת מסמך חתום על ידי שניהם) - אין מניעה להכריע יחיד. מסתבר שהדבר אפשרי גם במקרה שיש הסכמה על העובדות, ומחלוקת על התוצאות המשפטיות, וצ"ע.

כמו כן, הדעת נותנת שיש מקום לחדש את התקנה שנהגה במיץ, שעל פיה בתביעות קטנות הדין בפני דיין יחיד יכול להיעשות גם בלא הסכמת הצדדים. אמנם הדיין עצמו יכול להחליט על הרחבת ההרכב, אם מדובר בנושא מורכב מבחינה משפטית.

הרב שלמה בן יאיר

איסור הפקעת השער בקיוסק דרכים

שאלה

בעל רכב המוכר גלידות וממתקים במקומות שאין מצויים בהם מרכולים, או בעל קיוסק דרכים, האם מותר להם למכור את מרכולתם במחיר גבוה במיוחד, או שמא יש הגבלה בגובה המחיר המותר להם?

תשובה

כדי לענות על השאלה, יש לדון בשתי סוגיות:

א. האיסור להרוויח רווח גבוה מדי.

ב. איסור אונאה.

א. איסור רווח גבוה

מקור הדין הוא בגמרא (בבא בתרא צא ע"א): 'אמר שמואל... והמשתכר אל ישתכר יותר משתות'. כתב הרשב"ם (שם, ד"ה והמשתכר) שטעם הדבר מתקנת חכמים, שאם אחד מוכר מוצר ברווח גדול מאוד, הוא גורם שגם שאר החנוונים הרוצים להרוויח יעלו את המחיר, ולבסוף ייגרם הפסד ממוני לציבור.

באלו מוצרים מדבר שמואל? לכאורה הדין נאמר בסתם, ומדובר בכל המוצרים, אך הראשונים הבינו שמדובר רק במוצרים שתלויים בהם 'חיי נפש'¹, וכן פסק השו"ע (חו"מ סי' רלא סעי' כ). מה כלול בהגדרה של 'חיי נפש'? ישנן כמה דעות, אך לפי כולם, אין מיני מתיקה כלולים בהגדרת 'חיי נפש', כי הם נועדו לטעם ולפינוק, ואין בהם ערך תזונתי חשוב.

נראה שסוג המוצרים הנמכרים בקיוסק דרכים אינם מוגדרים 'חיי נפש', ולפיכך מותר למוכרם באיזה מחיר שרוצים, ואין בהם הגבלת רווח; ובפרט שברור שאינם גורמים להעלאת המחיר במקום אחר.

1. כן כתב רש"י, ב"מ מ ע"ב, ד"ה והאמר; והרמב"ם, הל' מכירה פי"ד ה"א-ה"ב; וכן משמע מהרשב"ם, ב"ב צא ע"א, ד"ה בביצים; והוא כתב בהסבר הגמרא, שביצים מותר למכור ברווח יותר משתות, והטעם הוא כי אין בהם חיי נפש כל כך. וכן כתבו גם הריטב"א ומאירי, ב"מ מ ע"ב.



ב. אונאה

איסור אונאה הוא במוצרים שיש להם שער קבוע. היום, מלבד מוצרי יסוד, שיש עליהם פיקוח ממשלתי, לרוב המוצרים אין שער קבוע. מה דין אונאה במוצרים שאין להם שער קבוע?

ה'בית יוסף' (חו"מ ריש סי' רט) כתב שגיזות צמר - אין להם שער ואין בהם אונאה. ה'דרכי משה' (שם) חולק עליו, וסובר שיש בהם אונאה. יש לשאול, מה כוונת ה'בית יוסף' במה שכתב: 'אין להם שער ידוע אלא כל אחד קונה כפי שחפץ'? נוסף על כך, ה'מחנה אפרים' (הל' אונאה סי' כד) הקשה על ה'בית יוסף' מהדין של ספרים (שו"ע חו"מ סי' רכז סעי' טו), שיש אונאה בהם אף על פי שאין להם שער קבוע. הגר"א וייס² מסביר שכוונת ה'בית יוסף' היא למוצרים שאין להם שוק, כלומר **אין רגילים למוכרם בשווקים אלא מעט**, ולכן אין להם שער, וגם מחיר ידוע אין להם, ולכן לא שייכת בהם אונאה. אך מוצרים הנמכרים בשוק הרבה, אלא שאין להם מחיר מוגדר לחלוטין, כי יש המוכרים בזול ויש המוכרים ביוקר, באלו ודאי יש הונאה, גם לדעת ה'בית יוסף'. אמנם יש לברר כיצד נקבע את שער האונאה במוצרים שאין להם מחיר מוגדר? הרב וייס מכריע שיש ללכת על פי ממוצע השוק, כלומר, הרוצה לדעת כמה יכול הוא להרוויח על מוצר כזה שאין לו מחיר קבוע בכל החנויות, יבדוק מהו טווח המחירים שיש בשוק, ויחשב את הממוצע, וזהו השער שעליו לחשב אונאה על פיו.

אמנם, לקבוע בדקדוק מהו הממוצע אי אפשר, כי בשוק חנויות רבות ואין אפשרות לבדוק את המחיר בכולן, וכן כל יום יש גורמים המשפיעים ומשנים את המחיר. לכן נראה שיש להעריך מהו המחיר הנמוך ביותר ומהו המחיר הגבוה ביותר, ולקבוע את הממוצע בערך. לפי זה נראה שבמכירת מיני מתיקה במחיר מופקע יש איסור אונאה; ואף שאין להם שער קבוע כי יש המוכרים בזול ויש המוכרים ביוקר, מכל מקום השער נקבע לפי הממוצע, ומי שמוכר יקר הרבה יותר ממנו, עובר על איסור אונאה.

שתי סיבות להקל

על אף האמור נראה שיש מקום להקל ולא להחשיב מכירת מיני מתיקה במחיר מופקע בתור אונאה, משתי סיבות:

1. דבר ידוע הוא שדין אונאה תלוי במקום ובשעה, אם מוצר מסוים נמכר בכל המרכולים בעיר אחת במחיר גבוה, ובעיר אחרת במחיר נמוך, אין לומר שסוחר העיר הראשונה עוברים על אונאה כיוון שזה המחיר המקובל באותו מקום. לפי זה, יש לדון אם לקיוסק דרכים, המוכר במקומות נידחים, יש הגדרת מקום שלפיה נקבע את מחיר המוצרים הנמכרים בו. לדוגמה, האם נקבע את המחירים לפי העיר הקרובה? מסתבר לומר שכיוון שמוכר במקום נידח, אין במקום זה שער כלל, ולכן אין שייכת בו אונאה. בספר 'פתחי

2. חוברת דרכי הוראה, תמוז תשסה, עמ' קכא.

חושן³ נכתב שמקומות שאין בני אדם הולכים ביניהם לחפש מחיר נמוך יותר, אינם נחשבים מקום אחד לעניין קביעת שער אונאה. לפי זה ברור שקיוסק שקונים בו בדרך, ואין חנות אחרת בקרבתו, נחשב הקיוסק מקום בפני עצמו ואין לקבוע שער אונאה על פי שאר המקומות הרחוקים ממנו.

2. סיבה נוספת להקל היא בשל העובדה שברור וידוע לכולם שבקיוסק כזה נמכרים המוצרים במחיר מופקע, עיין ב'ערוך השלחן' (חו"מ סי' רכז סעי' ט), שהביא מחלוקת אחרונים בנושא, והכריע שאף שלא עשו תנאי מפורש, הרי יש כאן מחילה⁴. ב'שו"ע הרב' (חו"מ הל' אונאה סעי' ד), כתב שאם מכר בזול מאוד באופן שברור למוכר שיש כאן אונאה, לא צריך הלוקח להודיעו שמוכר בזול, כי וודאי מחל המוכר, לפי זה נראה שבמקרה של קנייה בקיוסק, במחיר הידוע לכל שהוא מחיר גבוה מאוד, יש מחילה גמורה של הקונה, ואפילו לא הודיע לו המוכר שהמחיר גבוה, הקונה ידע ומחל. יש להוסיף, שהיכולת של קיוסקים אלו להרוויח אינה גדולה, כי אין הרבה קונים, והיקף המכירות הוא קטן, לכן ברור שכדי להשתכר דיים, הם צריכים למכור ביוקר, ויש מחילה גמורה של הקונים, כדי שיוכלו ליהנות מהמוצרים הנמכרים גם במקום שאין דרך למוצאם. אמנם עיין בשו"ת 'שאלת שלמה' (חלק ג סי' צ), שייתכן שיש חשש חילול ה' במכירת מוצרים במחיר מופקע; אף שלמעשה הוא מתיר למכור ביוקר בקיוסק הנמצא במוסד חינוכי, ואין שם מרכול אחר.

סיכום

נראה שמעיקר הדין יכול בעל קיוסק דרכים למכור את מרכולתו בכל מחיר שרוצה, אפילו במחיר גבוה מאוד, אך אדם ירא שמים יזהר ויתרחק מדבר זה, משום שיש גם דעות בין הפוסקים החוששים לאיסור אונאה, וגם יש החוששים לחילול ה' בתנאים מסוימים.



3. פתחי חושן, הלכות גניבה ואונאה פרק י הערה א, עמ' ש.
4. בפתחי חושן (פרק י הע' א, עמ' רחצ), הסתפק שמא אף שמחל, מכל מקום יש איסור הפקעת שערים, וצ"ע.



הרב אריאל בראלי

מתי צריך להיות פשרן

פתיחה

פשרנות אינה נחשבת לתכונה אהודה בציבור, היא מתקשרת לחוסר עמידה על עקרונות. הפשרה נתפסת בתור הנהגה של בינוניות, בין האמת לשקר, כמו שהמים הפושרים אינם חמים ואינם קרים. לכן מערכת משפט אשר מצווה לכת בדרך הצדק, כפי שנאמר (דברים טז, כ) 'צדק צדק תרדוף', אינה יכולה ללכת בדרך הפשרה. המשפט אינו בא לפתור רק את הסכסוך המקומי אלא הוא חלק ממהלך של תיקון העולם, ולכן אין מקום לפשרה. המשפט חושף את האמת האלוקית בתוך החיים המעשיים, וכן כתב הרב קוק: 'המשפטים האלוהיים, אין מטרתם רק מטרה קרובה לישר סכסוכים ארעיים אלא הם הולכים להעלות את החיים ואת ההויה כולה' (עולת ראיה ב, נט). כבר עמד על כך סבי, הרב נריה זצ"ל, בספרו 'ענבי פתחיה' במאמר 'משפט הפשרה', שם הוא כתב שחלק מתפקידו של המשפט לקבוע נורמות ראויות. לדבריו, הפסיקה אינה משפיעה רק על בעלי הדין עצמם אלא מדריכה את הציבור כולו להתנהגות רצויה. נוסף על כך, הדין עצמו מייצג כלפי בעלי הדין את ההדרכה האלוקית, ומצופה ממנו שיכריע על פי ההלכה, וילך בדרכי ה'. ואם לומדים אנו (בבא קמא נ) כי 'כל האומר הקדוש ברוך הוא ותן הוא יותרו חייו', שנאמר: (דברים לב, ד) 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט'; אזי גם על הדין לילך בדרך האמת ולא להמליץ על ויתור. לאור הקדמה זו מוסברת דעתו של רבי אלעזר, הסובר שאסור לדין להטיל פשרה:

ר"א בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אסור לבצוע וכל הבוצע הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר בוצע ברך ניאץ ה' אלא ייקוב הדין את ההר שנאמר כי המשפט לאלהים הוא.

אך להלכה אנו מקבלים את דעתו של רבי יהושע בן קרחה, שיש מצווה לפשר, 'וכל בית דין שעושה פשרה תמיד הרי זה משובח' (חושן משפט סי' יב סעי' ב). ממילא חוזרת השאלה למקומה, כיצד ניתן לפשר ולוותר על האמת?

א. מדוע פשרה עדיפה על דין?

בגמרא (סנהדרין ו ע"ב) מתברר כי המטרה של הפשרה היא שלום, וכך נאמר בגמרא שם:

רבי יהושע בן קרחה אומר מצווה לבצוע (לפשר) שנאמר 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם'. הלא במקום שיש משפט אין שלום ובמקום שיש שלום אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו שלום הוי אומר זה ביצוע.

עדיין יש להבין, מה יש בה בפשרה שדווקא היא מביאה לשלום? הלוא אין בכוחה של הפשרה לרצות את שני בעלי הדין. מצד אחד אין התובע מקבל את כל כספו ומצד שני הנתבע חושב שעל פי הדין הוא פטור. כאשר שני הצדדים יוצאים מרירים, הרי השלום הולך ומתרחק.

נוסף על כך, ניתן לטעון שדווקא הדין יכול להחזיר את השלום ביניהם. שכן כאשר הצד המפסיד יודע שנעשה דין אמת, אז הוא משלים עם כך, לעומת זאת כאשר ההפסד נובע משיקולי פשרה, והיא תלויה בדעתו של הדיין, נשארת תרעומת.

נראה שההסבר לעדיפות הפשרה נעוץ בהלכה האומרת כי פשרה אפשרית רק בהסכמת בעלי הדין, ואין הדיינים כופין פשרה. כבר כאן מתחיל השלום, כאשר שני בעלי הדין מקבלים על עצמם מראש מסגרת אחרת לדיון. אם הם מעדיפים את ערך השלום על פני הדין, אין בכך ביזוי, שכן ישנה פה החלטה מקומית שלהם להתבסס על פשרה. וכן כתב המהרש"א (חידושי אגדות סנהדרין ו ע"ב): 'בפשרה אין עוון, שהיא מרצון שניהם'. סברה זו רמוזה בדברי התוספות (סנהדרין כג) לגבי היתרון של הרכב בית דין בדרך של 'זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד': 'שאפילו החייב יפרע ברצון, ויאמר... שאני בעצמי ביררתי אותו'.

ב. מקרים שבהם אסור לבצוע

כאמור, ההלכה נפסקה כדעת ר' יהושע בן קרחה שיש מצווה בעשיית פשרה, אך יש להדגיש שאף הוא מודע לבעיה שבעשיית פשרה כלפי הדין, ולכן גם לשיטתו ישנו מצב שאסור לבצוע, והוא לאחר שניתן פסק דין.¹

הלכה זו מופיעה בשלחן ערוך (חושן משפט סי' יב סעי' ב):

אחר שגמר הדין ואמר איש פלוני אתה זכאי ואיש פלוני איש אתה חייב, אינו רשאי לעשות פשרה ביניהם.

הרב קוק בפירושו 'באר אליהו' (חושן משפט סי' יב ס"ק ו) כתב שבשלב זה ההצעה לפשרה יוצרת זילות כלפי הדין. וזו לשונו: 'אסור שיעשה על פי הדיינים שפסקו את הדין, משום שזה נראה כזילותא לדין תורה'. אם כן, הרעיון שהוצג בפתיחה בדבר העדפת האמת על פני השלום, אכן מתקבל להלכה במצב שבו הפשרה יוצרת זילות כלפי האמת, ואז היא נדחית מפניה. לעומת זאת, כאשר באופן פרטי מחליטים בעלי הדין לבחור במסלול הפשרה, הרי בכך אין הם סותרים את מידת האמת, ואין סיבה למנוע אפשרות זו.

ג. הצעת פשרה על ידי בית הדין

לאור המסקנה שגם רבי יהושע מודה כי באופן עקרוני האמת עדיפה על פני השלום, נראה שבית הדין אינו צריך לעודד את בעלי הדין לבחור בפשרה. שהרי כל חשיבותה

1. ולדעת התוספות (סנהדרין ו) הדבר נכון בשלב מוקדם יותר, ברגע שהדיין יודע להיכן הדין נוטה.



באה מכוח החלטת בעלי הדין, כאשר הם חפצים בשלום, אך מנקודת מבטו של הדיין, הדרך הסלולה היא האמת.

כך כתב הט"ז (חושן משפט סי' יב ס"ק ב) בשם מהר"ל, שהמצווה בפשרה היא רק לומר לבעלי הדין שיש שתי אפשרויות, דין או פשרה. המהר"ל מסתייע מגמרא (סנהדרין ז ע"א): 'מאי מצוה נמי דקאמר רבי יהושע בן קרחה? מצווה למימרא להו: אי דינא בעיתו, אי פשרה בעיתו'. לעומת גישה זו כתב הסמ"ע (לשו"ע, שם ס"ק ו) שמצווה לפשר, וישנה עדיפות לפשרה על פני הדין. ראה לכך יש מפסיקת שלחן ערוך (שם, סעיף ב): 'כל בית דין שעושה פשרה תמיד הרי זה משובח'. לדבריו, הדיין מצווה להפציר בבעלי הדין שיעדיפו את דרך הפשרה. וממילא עולה שוב השאלה, מדוע השלום עדיף מן האמת? נראה שהדברים קשורים לפער בין האמת השמימית לאמת הארצית. כך מתוארים הדברים במדרש (בראשית רבה בראשית פרשה ח):

חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים, צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה, מה עשה הקדוש ברוך הוא נטל אמת והשליכו לארץ דכתיב (דניאל ח) ותשלך אמת ארצה. הפשרה באה מצד הארץ, המעדיפה את השלום על פני הופעת האמת האלוקית.

הסבר אחר מובא בפירוש הרי"א ז (קונטרס הראיות סנהדרין ו): בפשרה יש מצווה שהרבה פעמים הוא קשה לילך עם הדין, כדאמרין לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דינם על דין תורה.

הפשרה באה לחנך את האדם לוותר, כדי להגיע לחיי חברה תקינים, חיים שאין בהם הקפדה יתרה על זכויות הפרט, רק באופן זה חברה יכולה להתקיים. בתקופה מאוחרת יותר התווסף טעם חדש להעדפת פשרה על פני דין. כתוב בשלחן ערוך (חושן משפט סי' יב סעי' כ): 'צריכים הדיינים להתרחק בכל היכולת שלא יקבלו עליהם לדון דין תורה'. המקור לכך בדברי ירושלמי המובא בטור (שם), רבי שמעון בר יוחאי אמר:

לית דחכים בדין, ר' יוסי בן חלפתא אתון תרי ברנש מידון קמיי, על מנת שתדנינו דין תורה, אמר לון, אני איני יודע דין תורה.

בעת ירידת הדורות, משמשת הפשרה הגנה על הדיין מפני טעות (וכן נכתב ב'ספר החינוך' במצווה רלג).

למעשה קשה ליישם את דברי הסמ"ע המורים לדיין לחתור לפשרה. דרך זו לא מתקבלת בהבנה על ידי בעלי הדין. כאשר ההצעה לפשרה מגיעה מצד הדיינים, היא מתפרשת בתור בריחה מאחריות, והלוא עיקר מה שרצו בעלי הדין הוא סמכות הלכתית שתכריע בוויכוח.

לכן מומלץ לנהוג על פי ההדרכה של הרב קאלישר בספרו 'אזניים למשפט' (סי' יב אות ג). בתחילת הדיון יש רק להזכיר את אפשרות הפשרה, בלא שום המלצה, כפי שהורה הט"ז. לאחר שנשמעו טענות הצדדים, אפשר להמליץ על פשרה. כאשר התובע כבר סיים להרצות את טענותיו, הוא פתוח יותר לשמוע הצעות חדשות.

כמו כן בשלב זה, ייתכן שישנן נסיבות שבהם מתבקש לעשות פשרה, כפי שכתב הרב קוק זצ"ל (אגרת קעו). הרב מדמה את הדין לחוקי הטבע, שבאופן כללי מסייעים בידינו, אך ישנם מקרים פרטיים שהם מזיקים. זו לשונו:

כי כל חוק ומשפט שבעולם לא ימלא את כל הדרישות של כל הפרטים. חוקי דת ודין כמו חוקי הטבע הנם כוללים, החמה תצא בגבורתה ואם תקפח לפעמים על ראש איזה חיה או איש לא תחדל בשביל כך את אורה וחומה לכל. כשם שאנו ממתיקים את מרירותם של חוקי הטבע... לא ע"י העברתם מהעולם כי אם ע"י תיקונים מלאכותיים... כן אנו משתדלים בכל עת צורך, להכנס בפשרה, ע"פ רצונם של בעלי הדין, ביחוד שמדת המשפט חריפה לאיזה צד... כאשר ההמלצה לפשרה מבוססת על נסיבות שהועלו בדין, גדלים הסיכויים שהצעה זו תתקבל על ידי הצדדים.

ד. נסיבות שבהם מומלץ לבעלי הדין להתפשר

נראה שיש לבעלי הדין מקום לשיקול דעת נרחב בקשר להחלטה מתי לוותר ולהסכים לפשרה.

1. היבט כלכלי

מצד הדין אין משמעות למצבו הכלכלי של הנתבע, אך בפשרה, שיסודה עשיית טוב וישר, וודאי שיש לכלול התחשבות במצבם הכלכלי של בעלי הדין.² וזו לשון הרמב"ן, בביאור הפסוק 'ועשית הישר והטוב' (דברים ו, יח):

לרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכוונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור חקותי ועדותי אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם... חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין.

והנה מצאנו דוגמא למצב שבו אין הדרכה של עשיית 'לפנים משורת הדין'. מובא בהלכות השבת אבדה, שלאחר ייאוש של הבעלים מן האבדה, אין צורך להשיב לו אותה, אולם 'לפנים משורת הדין' יש להשיב. אך אם עני מצא מציאה של עשיר, אין צריך להחזירה אפילו 'לפנים משורת הדין' (שו"ע, חו"מ סי' רנט סעי' ה). אם כך ההחלטה מהי עשיית הטוב והישר בכל מקרה ומקרה, תלויה גם במצבו הכלכלי של האדם, וזה בניגוד

2. ניתן לומר שמכאן למדנו שפשרה היא דבר בפני עצמו, ולא חלק מאפשרויות הדין. ונפקא מינא גם לאיסור 'לא תגור', וכן לעינוי הדין, שאינו קיים בפשרה. ה'מנחת חינוך' (מצווה רלג) כתב שהאיסור לעשות עוול במשפט קיים גם במצב שבו בעלי הדין קיבלו על עצמם דיינים פסולים, אולם האיסור 'לא תהדר פני גדול', הכולל חובת עמידה בגמר דין - אינו קיים במצב זה היות 'ואין זה דין תורה כלל', לדברינו נכון הדבר גם כלפי פשרה.



גמור לעשיית דין, שבו נאמר (שמות כג, ג) 'ודל לא תהדר בריבו', ואסור להתחשב במצבו הכלכלי של בעל הדין. יש להביא ראיה נוספת מדברי הגמרא (בבא מציעא פג ע"א) המזכירה את המצב הכלכלי בתור שיקול שהוא חלק מהנהגת 'לפנים משורת הדין': 'עניי אנן וטרחינן כולי יומא'.

2. העדר כוונת זדון ורשלנות

יש לבחון עד כמה הייתה פשיעה ורשלנות מצד הנתבע. דבר זה ניתן ללמוד מדברי רש"י על הגמרא (בבא מציעא לב ע"ב). הגמרא שם פסקה שרועה הבקר משלם 'דמי בשר בזול'. רש"י מבאר שמעיקר הדין, הרועה חייב לשלם מחיר מלא, אלא 'הטיל פשרה ביניהם ולא ישלם כל דמי השור כמות שהוא חי... ואין כאן פשיעה כל כך'. הרועה לא התכוון להזיק, ואף פשיעתו הייתה סבירה, משום שנהג כדרך העולם, לכן יש מקום לפשרה ולהפחתת התשלום. וכן נכתב בשו"ת 'דברי מלכיא' (ב ס' קלג) שהבסיס לפשרה הוא רצון כנה של שני הצדדים לצדק, ואין פשרה נעשית כאשר אחד מנסה לגזול את חברו.

סיכום

יסודה של פשרה הוא הסכמה משותפת של בעלי הדין. בעלי הדין נקראים לבחור בדרך הפשרה למען השלום, כדי לעשות את הטוב והישר בעיני ה'. הפשרה מומלצת רק כאשר לא הייתה כוונת זדון או רשלנות. בהחלטה לבחור בפשרה צריך לקחת בחשבון גם את ההיבט הכלכלי.

בשלב הראשון בית הדין אינו מעודד פשרה אלא רק מעלה אפשרות זו בפני הצדדים. אם התגלה תוך כדי דיון, כי לדעת הדיונים הפסיקה מחמירה יתר על המידה, וישנם שיקולים הלכתיים לטובת הצד השני (אשר לא התקבלו להלכה), יש מקום להתחשב בהם במסגרת הצעת פשרה.



הרב מרדכי וולנוב

מוצרים שיש לבערם ומוצרים שיש למוכרם בערב פסח

הקדמה

במהלך הניקיונות לחג הפסח, אנו מוצאים את עצמנו עומדים מול מוצרים רבים שאין עליהם הכשר לפסח, ואין אנו יודעים האם מותר להשהותם בבית ולאוכלם אחר הפסח, או שיש עלינו חובה לבערם או לזרוקם לאשפה.
כדי לברר סוגיה זו, יש לענות על שתי שאלות:
1. האם על תערובת חמץ יש רק איסור אכילה, או גם איסור 'בל יראה ובל ימצא'.
2. האם מכירת חמץ לגוי פותרת את הבעיה, או שיש מוצרים שנהגו שלא למוכרם לגוי.

א. תערובת חמץ האסורה בפסח

במשנה במסכת פסחים¹ מובא:

ואלו עוברין בפסח: כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי, וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים. רבי אליעזר אומר: אף תכשיטי נשים. זה הכלל: כל שהוא ממין דגן - הרי זה עובר בפסח. הרי אלו באזהרה, ואין בהן משום כרת.

בגמרא² מבואר שבמאכלים אלו מעורב מעט חמץ, שגם אם אדם יאכל את המאכל בזמן של כדי אכילת פרס, לא יאכל שיעור כזית חמץ.

בפירוש המילה 'עוברין' נחלקו הראשונים:

דעת רש"י³, שעוברין על איסור בל יראה ובל ימצא. ר"ת⁴ מקשה על רש"י, מניין לו שבהשארת תערובת שאין בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס, עובר על בל יראה ובל ימצא? לשיטת ר"ת, אין איסור בל יראה ובל ימצא בתערובת שאין בה כזית דגן בכדי אכילת פרס, אלא יש בה רק איסור אכילה. כוונת המשנה באומרה 'ואלו עוברין', שמאכלים אלו עוברים מעל השולחן, כדי שלא יבוא לאוכלם.
מדברי ר"ת מבואר שבתערובת חמץ שאין בה כזית דגן בכדי אכילת פרס, אין עוברים על

1. פסחים מב ע"א.

2. פסחים מד ע"א.

3. רש"י, ד"ה ואלו עוברין.

4. תוס', פסחים שם, ד"ה ואלו עוברין.



בל יראה ובל ימצא מהתורה. אמנם אין מבואר האם יש איסור בל יראה ובל ימצא מדרבנן, אך הרשב"ם⁵ ועוד ראשונים⁶ ביארו שאפילו איסור דרבנן אין כאן. הר"ן⁷ סובר כשיטת רש"י, ש'עוברין' משמעותו חיוב ביעור, כדי לא לעבור על בל יראה ובל ימצא; אולם לשיטתו, חיוב הביעור אינו מהתורה אלא מדרבנן. הרמב"ם⁸ פוסק שעל תערובת חמץ עוברים משום בל יראה ובל ימצא. נראה שהוא סובר כשיטת רש"י, אך לא מבואר בדבריו אם מדובר רק על תערובת שיש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס או גם על תערובת שיש בה פחות מזה, כשיטת רש"י. ה'מגיד משנה'⁹ ביאר בשיטת הרמב"ם, שכשם שלדעת הרמב"ם¹⁰ עובר על לאו רק אם אוכל תערובת חמץ שיש בה שיעור של כזית דגן בכדי אכילת פרס, כך גם על איסור בל יראה ובל ימצא עובר רק אם יש שיעור של כזית דגן בכדי אכילת פרס. בהמשך, מביא ה'מגיד משנה' דעה נוספת, של רבי משה הכהן, שדעת הרמב"ם היא שעובר על בל יראה ובל ימצא גם בתערובת שיש בה פחות מכזית בכדי אכילת פרס. כך הסביר גם ה'כסף משנה'¹¹ את דעת הרמב"ם. טעם החילוק בין איסור אכילה לבין איסור בל יראה ובל ימצא: הרי סוף סוף בתערובת הנמצאת לפנינו יש כזית חמץ, אלא שהוא מעורב בכמה 'זיתים', ומשום כך לא התחייב באיסור אכילה, כיוון שהאכילה המחייבת היא רק שיעור של כזית דגן בכדי אכילת פרס. לעומת זאת, כשיש כזית דגן, אפילו הוא מעורב בכמה 'זיתים', עובר על איסור בל יראה ובל ימצא, כיוון שאיסור זה אינו תלוי באכילה אלא בעצם הימצאותו של חמץ. השו"ע¹² מביא את לשון הרמב"ם: תערובת חמץ עוברים עליו משום בל יראה ובל ימצא, כגון המורייס וכותח הבבלי ושכר המדי וכל כיוצא באלו מדברים הנאכלים. הט"ז¹³ והגר"א¹⁴ מפרשים שעוברים בבל יראה בכל תערובת שיש בה כזית חמץ, אף אם אינו נאכל בכדי אכילת פרס. כנגדם, דעת ה'מגן אברהם'¹⁵ שיש לפסוק כדעת ה'מגיד משנה', שאין עוברים בבל יראה, אלא על תערובת שיש בה כזית דגן בכדי אכילת פרס, ושעוברים על אכילתו בלאו. המשנ"ב¹⁶ הכריע לחומרא, כדעת הגר"א והט"ז.

5. רשב"ם, מובא במרדכי על פסחים סימן תקצה.
6. כך משמע גם מהתוס', פסחים כא ב, ד"ה רבי יהודה.
7. ר"ן, פסחים דף יג ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה ולפיכך.
8. רמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"ד ה"ח.
9. מגיד משנה לרמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ו, ד"ה אין חייבין.
10. רמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ו.
11. מגיד משנה, שם.
12. שו"ע, או"ח סי' תמב סעי' א.
13. ט"ז, לשו"ע שם ס"ק א.
14. ביאור הגר"א, שם, ד"ה ועוברים עליו.
15. מג"א, לשו"ע שם ס"ק א.
16. משנ"ב, שם ס"ק א.

ב. תערובות שיש בהם שישים כנגד החמץ

בסוגיה זו נעסוק בתערובת שהחמץ נתערב בה קודם הפסח. ידוע שחמץ בפסח אוסר תערובתו אפילו במשהו¹⁷. כל זה דווקא שהתערב החמץ בתערובת המותרת בפסח, אך אם התערב קודם הפסח, נחלקו הראשונים האם בפסח החמץ חוזר וניעור ואוסר במשהו, או כיוון שכבר התבטל לפני החג, אינו חוזר וניעור, והתערובת מותרת.

דעת הרא"ש¹⁸ שיש להקל בכך, וכאשר החמץ התערבב קודם הפסח, אם יש שישים כנגד החמץ, התערובת מותרת באכילה בפסח, משום שהחמץ אינו חוזר וניעור. דעת הרמב"ם¹⁹ שיש להחמיר, ואף אם נתערב קודם הפסח, והיה שישים בתערובת כנגד החמץ, אסור לאכול את התערובת בפסח, משום שהחמץ חוזר וניעור ואוסר אפילו במשהו.

ב'תרומת הדשן'²⁰ נכתב שהמנהג הוא להתיר תערובת של לח בלח שנתבטל קודם הפסח ואין החמץ חוזר וניעור בפסח; אך תערובות של יבש ביבש או יבש בלח, כל שהיבש ניכר²¹, מחמירים כדעת הרמב"ם והחמץ חוזר וניעור.

השו"ע²² פסק בסתמא כדעת הרא"ש, והביא את דעת הרמב"ם בתור 'יש חולקים'. לפי כללי הפסיקה שבידינו, נוקטים כ'סתם', ולמעשה פוסקים כדעת הרא"ש²³. הרמ"א כתב שהמנהג כדעת 'תרומת הדשן', ובתערובת לח בלח אין החמץ חוזר וניעור; אך בתערובת יבש ביבש או יבש בלח - חוזר וניעור בפסח, ואסור אפילו במשהו.

לדעת הרמ"א, תערובת שאינה לח בלח, כיוון שהיא אסורה באכילה מדרבנן, אסור מדרבנן להשהותה ויש לבערה לפני פסח²⁴.

לסיכום, יש מוצרים רבים שחלק ממרכיביהם מופקים מחמץ. פעמים ששיעור החמץ הוא אחד משישים ופעמים ששיעור החמץ הוא יותר מכך. לדעת פוסקים רבים בדעת השו"ע, בתערובת שהחמץ בה לא בטל בשישים, יש איסור בל יראה ובל ימצא²⁵, ואסור להשהותה בפסח. תערובת שהחמץ בה בטל בשישים מותרת באכילה.

לדעת הרמ"א, יש לחלק בין תערובת של לח בלח לבין תערובת של יבש ביבש: בתערובת לח בלח, הדין כדעת השו"ע, ובמקרה שהחמץ בטל בשישים, מותרת התערובת גם באכילה. אם אין החמץ בטל בשישים, יש לבער את התערובת מדרבנן, ואם

17. שו"ע, סי' תמז סעי' א.

18. רא"ש, פסחים פ"ב אות ה.

19. רמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"ד הי"ב.

20. תה"ד, ח"א סימן קיד.

21. משנ"ב, סי' תמז ס"ק לג.

22. שו"ע, סי' תמז סעי' ד.

23. כף החיים, שם ס"ק עח.

24. משנ"ב, סי' תמב ס"ק א.

25. מדאורייתא יש איסור רק אם יש כזית דגן בתערובת. חכמים אסרו אף בפחות מזה, ובלבד שאינו בטל בשישים, שאז אין איסור.



יש כזית דגן בתערובת, יש לבערה מהתורה. בתערובת יבש ביבש או יבש בלח, אפילו אם יש שישים כנגד החמץ, יש לבער את התערובת מדרבנן ואין להשהותה בפסח.

ג. מכירת חמץ

בפרק הקודם למדנו אלו תערובות מותר להשהות בבית בפסח ואין צורך לבערן, ואלו תערובות אסור להשהות בבית בפסח, ויש צורך לבערן לפני החג. בפרק זה נעסוק בשאלה, האם מכירת מוצרים שיש בהם תערובת חמץ לגוי, פותרת את הבעיה, או שמא יש מוצרים שהמכירה אינה מועילה בהם וחייבים דווקא לבערם. לא נעסוק בפרק זה בהרחבה בכל השתלשלות מכירת החמץ לאורך הדורות, אלא נזכיר זאת בקצרה בלבד.

מכירת החמץ לגוי התחילה להיות נפוצה לפני כארבע מאות שנה, כאשר יהודים באירופה התחילו להתפרנס מייצור יין שרף (שהוא חמץ גמור), וביעורו בערב פסח היה גורם הפסד גדול מאוד עבורם. הפתרון היה במכירת החביות לגוי (ומקורו כבר בתוספתא²⁶). כיוון שפעמים רבות נעשתה המכירה שלא כהוגן, נהגו רבני ישראל לפקח על המכירה והיא נעשתה על ידם. לאחר שהמכירה התמסדה ונעשתה באופן מסודר, הצטרפו למכירת הסוחרים גם אנשים פרטיים.

יש מהפוסקים²⁷ שטענו נגד המכירה מפני שהיא נעשית בהערמה, שהרי אחר הפסח כל החמץ חוזר לרשותו של היהודי, מה עוד שהיום נהוג שהגוי הרוכש את החמץ, כלל אינו משלם סכום מלא עבור החמץ. אולם רוב הפוסקים²⁸ כתבו שיש לסמוך על המכירה, ואין לפקפק אחריה כלל.

למעשה מעיקר הדין, יהודי הרוצה לסמוך על המכירה רשאי, אפילו כאשר מדובר בחמץ גמור. אף על פי כן, בקהילות רבות נהגו שאנשים פרטיים מוכרים במכירת החמץ רק מוצרי מזון ותרופות עם טעם, שיש חשש שמא **מעורב** בהם חמץ, וכן מוצרים שיש בהם חמץ ודאי, אך שיעורו בכלל התערובת קטן מ'כזית'²⁹. אולם חמץ גמור (כדוגמת אטריות, כדורי פלאפל שמעורב בהם חמץ וכדומה) נהגו שלא למכור כיוון שאין מדובר בהפסד מרובה.

26. למעוניינים בהרחבה, מומלץ לעיין במאמרו של הרב זווין על השתלשלות מכירת החמץ בספרו המועדים בהלכה, חלק ב עמ' רצד.

27. בעל 'תבואת שור' על פסחים; הב"ח (סי' תמח) כתב שיש לסמוך על המכירה רק בשעת הדחק כשיש הפסד מרובה; הגר"א (ב'מעשה רב' אות, סידור הגר"א סי' קפ-קפא), כתב 'שלא למכור שום דבר חמץ כי אם מכירה עולמית. אחר הפסח אין ליקח מן השוק מה שאופין מקמח של ישראל ומשמרים וי"ש ושכר של ישראל כי המכירה גרוע'.

28. נודע ביהודה, קמא סי' ח; חתם סופר, או"ח סי' סב, סי' קיג; שדי חמד, ח"ח סי' ט; שו"ת אגרות משה, או"ח ב סי' צא; משנה ברורה, סי' תמח; ועוד רבים.

29. באופן זה פעמים שהחמץ בטל לגמרי ופעמים שהחמץ אינו בטל, אבל אסור להשהותו אלא מדרבנן. לכן ניתן להקל ולסמוך לכתחילה על המכירה.

בעלי צרכניות וכדומה, ששריפת החמץ הגמור עבורם היא באמת הפסד גדול, נהגו לסמוך על המכירה בלי שום חשש. כמוכן שאדם פרטי שיש לו הפסד מרובה בביעור החמץ יכול גם כן למכור את החמץ לגוי ואינו צריך לשורפו.

סיכום

בפרק הראשון ראינו שלדעת פוסקים רבים אסרה **התורה** חמץ בבל יראה ובבל ימצא אפילו בתערובת ששיעור החמץ בה קטן מכזית בכדי אכילת פרס, ובלבד שבכלל התערובת שבכלי יש שיעור של כזית דגן³⁰. בשל כך, אין להשהות בבית מוצרים כאלו בפסח, אלא יש לבערם. כל זאת נכון כאשר לא נעשית מכירת חמץ. אולם אם בעל הבית מוכר את החמץ שלו לגוי, מעיקר הדין ניתן לאחסן מוצרים אלו במקום מוגדר וסגור, ולא להשתמש בהם במהלך הפסח. כפי שראינו, רבים נהגו להחמיר ולא לסמוך על המכירה, במוצרים ששיעור החמץ המעורב בהם הוא כזית, שכן לפוסקים רבים, במוצרים אלו איסור בל יראה ובל ימצא הוא מהתורה³¹.

בפרק הבא נביא רשימת מוצרים השכיחים בבית, ונברר האם על פי **המנהג** אפשר למכור מוצרים אלו או שעדיף לבערם ולא לסמוך על המכירה.

הקדמה לרשימת המוצרים

בטרם נביא את רשימת המוצרים, חשוב לציין שמוצרים שבהם לא נמצא חמץ אך אין עליהם הכשר לפסח, אף שאין צורך לבערם או למוכרם, מכל מקום **אין להשתמש בהם** בפסח בשל שתי סיבות: 1. ספק שמא התערבב בהם חמץ בזמן השימוש בהם. 2. גם אם ברור שאין במוצר חמץ, מכל מקום הוא הוכן בכלים שלא הוכשרו לפסח. יש לשים לב שיש מוצרים שברכיביהם אין כלל חמץ, אבל בגלל אופן השימוש בהם בבית, יש חשש גדול שנתערב בהם חמץ ויש למוכרם בפסח. לדוגמא, ממרח שוקולד, שפעמים רבות נופלים לתוכו פירורי לחם.

מקובל לומר שכל מוצר שכתוב עליו 'ללא גלוטן' אינו מכיל חמץ. אך אין זה נכון! גלוטן הוא סוג של חלבון הנמצא בחיטה או בדגנים אחרים. למרות שבדרך של עיבוד תעשייתי ניתן להוציא את הגלוטן, המוצר נשאר חמץ גמור. דוגמא לכך היא שמקובל לחשוב שמשום ששיבולת שועל אינה מכילה גלוטן, אין היא חמץ (ובאמת שיבולת השועל מכילה גלוטן בכמות קטנה מאוד) וכמוכן שאין זה נכון, שכן, אם ישהו שיבולת שועל

30. אם כל התערובת מכילה כמות חמץ קטנה מכזית, יש איסור בל יראה ובל ימצא מדרבנן, מלבד תערובת שהחמץ בטל בה לגמרי.

31. כפי שראינו בפרק הראשון, דעת המ"א להכריע כדעות המקלות, שעובר על איסור בל יראה ובל ימצא מהתורה, רק כאשר שיעור החמץ הוא כזית בכדי אכילת פרס.



במים 18 דק' היא תהפך לחמץ גמור, שהרי היא מחמשת מיני דגן; (ולכן אופים מצות משיבולת שועל, ויוצאים בהם ידי חובת אכילת מצה בליל ראשון של פסח).³²

רשימת מוצרים³³

המוצרים ברשימה זו מחולקים לשלושה סוגים :

1. מוצרים שאין בהם כל חשש חמץ, ואין צורך אפילו למכורם אלא רק להצניעם, כיוון שאין עליהם הכשר לפסח. 2. מוצרים שיש בהם תערובת חמץ או חשש לתערובת, ואיסורם מדרבנן. מוצרים אלו ניתן למכור ולסמוך על המכירה, גם לדעות המחמירות שבמכירה אין לכלול מוצרים שהם חמץ גמור (שיש כזית דגן בתערובת). 3. מוצרים שיש בהם חמץ גמור ושיעור החמץ עולה על כזית. מוצרים אלו מותר לכתחילה למכור ולסמוך על המכירה, אך רבים נהגו לזורקם.

הערה: על מוצרים רבים נכתב שיש למכורם לגוי משום שהם מכילים תמציות. תמציות יכולות להיות חמץ גמור, הואיל והם תערובת של חומרים כימיים, טבעיים, מן החי ומן הצומח וכדומה. רוב התערובות הללו מכילות גם אלכוהול המופק מדגן.

שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
אבקת אפייה	למכור	בדרך כלל אין בעיה של חמץ כיוון שעשויה מעמילן תירס, אך יש גם אבקות שעשויות מעמילן חיטה, לכן ראוי למכור, אך בוודאי שלא לבער
אבקת מרק	למכור	בחלק מאבקות המרק מעורב קמח, אך אינו עולה על שיעור כזית, ואיסורו רק מדרבנן
אבקת סוכר	להצניע	לא מכילה חמץ
אורז	להצניע - לאשכנזים	אורז הוא קטנית ולא חמץ
אטריות	ראוי לבער	חמץ גמור
אינסטנט פודינג	למכור	עלול להכיל עמילן חיטה ותמציות המופקות מחמץ
ג'לי	למכור	יכול להכיל מלח לימון, וייתכן שיוצר מעמילן חיטה
במבה	להצניע	לא מכיל חמץ
גביעי גלידה	ראוי לבער	חמץ גמור
גלידות	גלידות המכילות עוגיות וכדומה, ראוי לבערן. גלידות שאינן מכילות עוגיות, יש למכורן.	בגלידות יש מלח לימון, וייתכן שהופק מחמץ, וכן יש תמציות טעם שיש בהם אלכוהול שהופק מחמץ.

32. הערת עורך י"פ: אמנם אין זה פשוט כלל ועיקר שיוצאים ידי חובת מצה אם זו עשויה משיבולת שועל, ראה במאמר הרב אברהם סוחובולסקי (בגיליון זה), ומו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א פסק שחולי 'צליאק' ('כרסת') יאכלו מצה משיבולת שועל אך לא יברכו עליה 'על אכילת מצה'.

33. כל המוצרים שכתוב שאין צורך למכורם, יש להניחם במקום מוצנע, כדי שבני הבית לא יתבלבלו ויבואו לאכול מהם בפסח.

שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
גרנולה	ראוי לבער	חמץ גמור
גרעינים ופיצוחים	לא קלויים - יש להצניעם. קלויים - למכור	ברוב הפעמים הקלייה נעשית בתערובת של מים וקמח תפוז"א, ולעתים משתמשים בקמח חיטה. כיוון שמדובר בספק, ניתן לכתחילה לסמוך על המכירה גם למחמירים שלא למכור חמץ גמור
גרעיני חיטה (גריסים, בורגול)	ראוי לבער	חמץ גמור. במהלך הייצור, המוצר בא במגע עם מים
דאורדורנט	מותר לשימוש בפסח גם בלא הכשר	גם אם מעורב חמץ, הוא נפסל ממאכל כלב
דבש	להצניע	לא מכיל חמץ. בכל מקרה אין להשתמש בפסח בלא הכשר, משום שהרשת שעליה בונות הדבורים את חלות הדבש יכולה להכיל חמץ, מאחר שהיא משוחזרת מדונג משומש שמעורבת בו פסולת רבה
דגים טריים	כשרים לפסח	
דגים קפואים	להצניע	לספיגת המים בדג משתמשים בדרך כלל בסודיום פוספט שאינו בעייתי. לעתים מוסיפים עמילנים, אך אין זו מציאות שכיחה
שימורי גפילטע-פיש, רולדות קפואות של גפילטע-פיש	אם כתוב על המוצר שהוא מכיל קמח, ראוי לבער	פעמים ששימורי גפילטע- פיש מכילים קמח חיטה, אך פעמים רבות הם מכילים קמח תפוז"א ואינם חמץ כלל.
דיסט קורנפלור	ראוי למכור	בדרך כלל אינה מכילה חמץ (לעיתים נדירות יכולה להכיל גם עמילן חיטה)
ויטמינים	למכור	בכל סוגי הויטמינים יש אפשרות לחמץ ממש. הבעיה שאין כתוב עליהם כל מה שהם מכילים עשוי מחמץ גמור.
וויסקי	ראוי לבער. במקום הפסד מרובה ניתן להקל ולמכור	הערה: יש סוגי משקאות, לדוגמא JACK DANIELS, שמקובל לחשוב בציבור שהוא וויסקי, אולם הוא אינו וויסקי, ומפיקים אותו מקטניות,
חומץ סינטטי	להצניע	אינו מכיל חמץ
חומצת לימון	למכור	ייתכן שהופקה מחמץ
חד פעמי - מפות ניילון, ניירות פרגמנט לאפיה, מג'טים, ניירות עטיפה למדפים	מותר להשתמש בפסח	אין כלל חמץ
חרדל	למכור	מכיל סובין (קליפת הדגן). בדרך כלל מכיל עמילנים בתור מייצבים, שייתכן שהופקו מחיטה; אך אין בקופסה כזית דגן
חומרי ניקיון	מותרים להשתמש בפסח	בדרך כלל אין חמץ, וגם אם יש, אין הוא ראוי למאכל כלב



שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
טחינה	להצניע - לאשכנזים	הטחינה עשויה משומשום טחון. השומשום הוא קטנית ולא חמץ
יין מתוצרת הארץ	להצניע	אינו מכיל חמץ
כוסמת	להצניע	אינה חמץ אלא קטנית (רבים מתבלבלים בין מה שקרוי היום כוסמין - והוא מחמשת מיני דגן, לבין מה שקרוי כוסמת - והיא קטנית).
כלים חד פעמיים מפלסטיק	מותר להשתמש בפסח	אינם מכילים חמץ
כלים חד פעמיים מקרטון או מנייר	ראוי לא להשתמש אם אין הכשר לפסח	לפעמים שמים על הקרטון עמילן, וקשה לדעת ממה הפיקו את העמילן
כמון	למכור	ייתכן מאוד שמעורב בו חמץ
מיונז	למכור	מכיל חרדל
מיץ לימון	למכור	יש מיץ לימון המעורבב במלח לימון, וייתכן שהופק מחמץ
ליקר	למכור	יכול להכיל אלכוהול ומייצבים מחמץ
מים	כשרים לפסח	
מרגרינה בלא טעם	להצניע - לאשכנזים	מכיל קטניות. יש מרגרינות בטעמים, כמו מרגרינה בטעם חמאה, שיש בהם תמציות שייתכן שהופקו מחמץ, לכן מרגרינה בטעם, יש למכור
משקאות דיאט	להצניע	משתמשים בממתיק מלאכותי הנקרא אספרייטים, המופק מקטניות
משקאות חריפים	וויסקי, בירה, וודקה, - חמץ וגמור ראוי לבערם. שאר משקאות חריפים - יש למכור	שאר המשקאות החריפים מכילים תמציות ואלכוהול שייתכן שהופקו מחמץ
נייר כסף, תבניות אלומיניום וכדומה	אינם צריכים הכשר מיוחד לפסח	צריך הכשר במהלך כל השנה משום שבייצור האלומיניום משתמשים בשמן, ופעמים משתמשים בשמן TALLOW, שהוא שמן מן החי שאינו כשר
סוכר	להצניע	אינו מכיל חמץ. ביצור הסוכר מסלק סוכר (אירופה), יצרנים רבים משתמשים בחומר המכיל קטניות
סוכר וניל	למכור	לפעמים יש עמילן, ותמצית הווניל עלולה להכיל אלכוהול שהופק מחמץ
סולת	למכור	יש חשש שמים מעורבים בתהליך הייצור
סילאן	למכור	עלול להכיל תמציות ועמילנים המופקים מחמץ. בסילאן טבעי לא אמורה להיות בעיה, אבל בסילאן המיוצר בארץ, פעמים רבות מערבים תמציות ועמילנים
עופות לא מעובדים	להצניע.	כיוון שהעוף ניזון מתערובת חמץ יש חשש רחוק מאוד שיימצא חמץ בעוף.
פודינג	למכור	עלול להכיל עמילן חיטה ותמציות המופקות מחמץ

שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
פירות יבשים	למכור	יש המשתמשים בעמילנים לספיגת לחות בתהליך הייצור. יש המוסיפים תמציות. בפירות יבשים מסוכרים יש תמציות, והחשש לחמץ גבוה יותר. בכל מקרה אפשר לסמוך על המכירה
פריכיות אורז	אם יש רק אורז בלי תוספת של תערובת מחמשת מיני דגן, יש להצניע	
פריכיות מחמשת מיני דגן	ראוי לבער	בתהליך הייצור יש מגע עם מים, ומוצר מחמשת מיני דגן מחמיץ
צ'יפס טבעי	להצניע	אינו מכיל חמץ
צ'יקו	להצניע	אינו מכיל חמץ
קופסאות שימורים	למכור	רוב קופסאות השימורים מכילות מלח לימון ותמציות טעם. יש קופסאות המכילות חומץ שעלול להיות מיוצר מחמץ
קורנפלקס	ראוי לבער (קורנפלקס של חברת B&D אינו מכיל חמץ)	מכיל לתת שעורה
קטשופ	למכור	מכיל חומץ ותמציות העלולות להכיל חמץ
קטניות	אשכנזים - להצניע	
קינואה	אשכנזים - להצניע ספרדים - מותר באכילה	צמח הקינואה, יש אומרים שהוא סוג של קטנית
קמח	למכור	החיטה עוברת התזה של מים. היא אינה עוברת השרייה ואין ניכרים בה סימני חימוץ
קפה טהור (נמס, שחור)	להצניע	אינו מכיל חמץ
קפה עם טעמים (וניל, מקופלת וכדו')	למכור	מכיל תמציות טעם
קקאו טהור	להצניע	אינו מכיל חמץ
רוטב סויה	למכור	לפעמים מכיל גלוטן, אך אין כזית דגן בכל התערובת הערה - ברוטב סויה אמיתי משתמשים בחיטה והוא חמץ גמור, לכן ראוי לבערו
רום	למכור	מכיל תמציות המופקות מחמץ
ריבה	למכור	מכיל תמציות, עמילנים וחומרים אחרים שעלולים להיות חמץ
ריץ'	להצניע	אינו מכיל חמץ אלא קטניות
שוקולד (בלי תוספות של עוגיות וכדומה)	למכור	עלול להכיל תמציות המופקות מחמץ



שם המוצר	מה לעשות בו?	הסבר
אבקה להכנת שוקו	למכור	מכיל תמציות ולפעמים גם עמילנים המופקים מחמץ
קוואקר	ראוי לבער	חמץ. משתמשים במים כדי לרכך את הגרגיר לפני הרידוד
שמרים	למכור	שמרים הם פטריות חד תאיות ואינן חמץ, אך לעתים קרובות הם מכילים מלח לימון, ופעמים גם אלכוהול.
שלווה	למכור	בתהליך הייצור בדרך כלל אין מעורבים מים, אך לפעמים מוסיפים מים כדי לזרז את ההתנפחות
שקדי מרק	ראוי לבער	חמץ גמור
תמצית טעם	למכור	ביצור תמצית משתמשים בדרך כלל באלכוהול שעלול להיות מחמץ
תה	תה רגיל יש להצניע, תה בטעמים יש למכור	תה בטעמים מכיל תמציות שעלולות להיות מחמץ
תמצית וניל	למכור	מכיל תמציות העלולות להכיל חמץ
תרופות	למכור	יש תרופות המכילות חמץ גמור ולכן ראוי למכורם.



תגובות

על ג'לטין, ועל הכשרת מיקרוגל

באמונת עתיך 97, עמ' 41-42, בתשובה 35, כתבנו שהג'לטין נאסר לכולי עלמא. כמו כן, בתשובה 38 כתבנו שיש לחייב לשים מפריד מקרטון על צלחת המיקרוגל, כדי להשתמש בו הן לחלבי והן לבשרי. על שתי תשובות אלו הגיב הרה"ג יעקב אריאל שליט"א בגיליון 98, עמ' 143, ומצא פנים להתיר הן בעניין הג'לטין והן בעניין מפריד מקרטון במיקרוגל. להלן תגובתנו והבהרתנו:

1. ג'לטין

ההיתרים בעבר הסתמכו על שתי סיבות:

א. הג'לטין הופק מעצמות שאין בהם לחלוחית. ב. בתהליך הייצור השתמשו בחומרים חריפים, הפוסלים את הג'לטין מאכילת אדם או כלב. בפועל, כיום, שתי הסיבות אינן קיימות. כיום מפיקים את הג'לטין מעור או משומן טרי של חזירים, ואין משתמשים בחומרים חריפים, וממילא אינו נפסל מאכילה. בהערתו מציין הרב אריאל שליט"א, שההיתר השני, 'נפסל מאכילת כלב', שריר וקיים. ואולם כפי שכתבנו, בתהליך הייצור כיום לא נפסל הג'לטין מאכילת כלב. לכן כתבנו שיש היתר להשתמש רק בג'לטין המופק מקשקשי דגים, ורק ג'לטין שקיבל הכשר 'למהדרין' הוא כזה; כי אין הכשרות 'למהדרין' סומכת על ההיתר מן העבר.

2. הכשרת מיקרוגל ושימוש בו

הרב אריאל שליט"א הפנה לשיטות שזכוכית אינה בולעת כלל, ולכן אין צלחת הזכוכית במיקרוגל נאסרת. אכן, יש בין הספרדים הנוהגים כך לכתחילה, ואולם רבים סומכים על כך רק בדיעבד. משום כך, אם השתמשו במיקרוגל הן לחלבי והן לבשרי, ייתכן שהצלחת בלעה משניהם ונאסרה, וממילא היא זקוקה להגעלה. יש שיטות שזכוכית דינה כחרס, ואינה יוצאת מידי דופייה בהגעלה. כדי לצאת ידי חובת כולם, כתבנו שראוי לכתחילה להגעיל את הצלחת. עם זאת, אם רוצים להשתמש במיקרוגל הן לחלבי והן לבשרי, יש לנקוט בכמה פעולות:

יש לייחד מפרידים לחלבי ולבשרי. זאת, שמא יישפך או יגלוש מאכל אחד על הצלחת, ושוב תיאסר הצלחת, גם אם הגעלנוה בעבר. אם אכן נשפך מאכל בשרי עליה ונאסרה, לכתחילה אסור להניח עליה כלי חלבי, וכן להיפך. שכן ההיתר של שתי קדירות הנוגעות זו בזו הוא בדיעבד, ואינו לכתחילה. כמו כן, בעת החימום יש לעטוף את המזון או לכסותו, כדי שלא תעלה זיעה מהמאכל על הדפנות; ואם עלתה, לא תאסור את המאכל המכוסה.

לסיכום:

ראוי להכשיר את צלחת המיקרוגל.

1. יש לייחד מפרידים לשימוש חלבי ובשרי.
2. יש לעטוף את המזון לפני חימומו, בשקית ניילון וכדו'.

אליקים לבנון

על קפה בלא השגחת כשרות

בגליון 98 (שבט תשע"ג) בעמוד 35, פרסמתם תשובה קצרה (בשם 'רבני כושרות'), בנושא שתיית קפה ממכונת קפה בתחנת דלק. שם נכתב: יש פוסקים הסוברים שמכונת הקפה, כיוון שהיא מופעלת בשבת הרי היא בלועה באיסור, ואין לשתות קפה שהוכן בה אפילו ביום חול. ובהערה 51 צוין: שו"ת כתב סופר, או"ח סימן כ. סימן כ' בשו"ת 'כתב סופר', עוסק בנושא אחר לגמרי. אני משער שזו טעות דפוס, והכוונה לסימן נ בשו"ת כתב סופר, שאכן דן באריכות בדבר הנאה מחילול שבת (כמובן, לא לגבי מכונת קפה). בסיום התשובה כותב בעל 'כתב סופר':

ואחר הדברים האלו נקיטנא בקצרה דינים היוצאים לנו מדברינו: (א) גם לפי מה דמשמע ליה למג"א ושתקו לי' אחרונים הבאים אחריו מתשובת הרשב"א דפליטת הכלים אסורה ואוסרת התבשיל שנתבשל בתוכה, מ"מ מותר למי שלא נתבשל בוודאי עברו לקנות מן הפונדקי מתבשילין שנתבשלו בכלים אלו, דהא לא נהנה הפונדקי מבליע שיש בכלי, דבשביל זה לא יקנה ביוקר. ועיי' או"ח סי' תס"ז. (ב) נראה דיש להקל בפליטת הכלים אפי' למבשל עצמו מטעמי שכתבתי דרוב או כ"ע מודים דפליטה זו מותרת ועכ"פ בדיעבד שכבר נתבשל דיש להתיר התבשיל, כעין כלי שאב"י דהכלי אסור והתבשיל מותר ועיי' בהג"א שילהי ע"ז כיון דכלי אסור שוב ל"ש שיבשל בו.

א. אינני מבין כיצד הסיק הכותב משו"ת 'כתב סופר' לאסור, להפך ממה שכתוב שם. ב. לעניות דעתי, בכתב עת תורני מכובד כשלכם לא ראוי לפרסם תשובות קצרות ולא מנומקות כראוי, שגם מובאות בלא שם המשיב. כתב העת מיועד לתלמידי חכמים ולא לציבור הרחב,¹ והקוראים בו מעוניינים לדעת מיהו הפוסק העומד מאחורי פסק ההלכה, ומהם הנימוקים שבגללם הגיע לפסיקה זו. על הראשונים אנו מצטערים: פסיקות קצרות ולא מנומקות כראוי המופיעות באתרי אינטרנט שונים, ופסיקות סמ"ס בעלוני השבת המחולקים בבתי הכנסת. בוודאי אין טעם להרחיב מגמה זו גם לכתבי עת תורניים! אברהם יהודה רוס

1. הערת העורך, י"פ: כתב העת מיועד גם לציבור הרחב וגם לתלמידי חכמים. אמנם אני מסכים שהתשובות צריכות להיות כתובות כראוי, ומגובות במקורות הלכתיים מתאימים.



תגובה לתגובה

צודק הרב רוס, שמסקנתו של ה'כתב סופר' בנושא בליעת הכלים מאיסור בישול שבת היא שאין להחמיר כלל, ולא כפי שכתבתי להפך מדבריו. למעשה, לגבי השאלה האם ניתן לרכוש קפה בתחנת דלק הפועלת בשבת, המסקנה נשארה כפי שהייתה, ולכתחילה אין לרכוש קפה בתחנות שמחללים בהם שבת, כדי שלא נבוא לחזק ידי עוברי עברה. ואולם נהג החש עייפות גדולה, ויש חשש שיירדם בשעת נסיעה, מותר לו להקל בכך ולרכוש קפה בתחנה כזו, אחר בדיקה שכל רכיבי הקפה כשרים.

מרדכי וולנוב





כפר דרום ת"ו - אשקלון

מידע יישומי

הרב אייל בן דוד

איסור 'חדש' בארצנו בזמן הזה - סקירה¹

א. עיקרי הלכות 'חדש'

- א. אסור לאכול מחמשת מיני דגן החדשים, שגדלו קודם ט"ז בניסן, עד יום ט"ז בניסן - יום הקרבת העומר. (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ב).
- ב. בזמן שאין בית המקדש קיים, עד יום ט"ז בניסן אסור לאכול מהתבואה החדשה, ומי"ז בניסן מותרת אכילת התבואה החדשה.
- ג. איסור 'חדש' נוהג מן התורה, בכל מקום - בין בארץ ובין בחו"ל, ובכל זמן - בין בזמן שבית המקדש קיים ובין בזמן שאין בית המקדש קיים, ובכל תבואה - בין בתבואת ישראל בין בתבואה של נוכרים².
- ד. כל תבואה שהשרישה קודם יום הקרבת העומר, הותרה באכילה אחר יום הקרבת העומר. תבואה שלא השרישה קודם יום הקרבת העומר, אפילו נזרעה לפניו, אסורה באכילה עד לאחר שיעבור עליה יום הקרבת העומר הבא. (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ד).
- ה. תבואה שנקצרה קודם יום הקרבת העומר ואפילו תבואה שהפכה למוצר מזון, הותרה באכילה רק עם הגיע יום הקרבת העומר (שם ה"ה).

ב. המציאות כיום

על פי נתוני הלמ"ס³, כיום 99% מתצרוכת החיטה במדינת ישראל מיובאת מחו"ל, וכ-1% ממנה מתוצרת הארץ. לשם מניעה של אכילת איסור 'חדש', יש צורך בפיקוח על התבואה המיובאת לארץ, בין לאכילה ובין ליצירת שיכר (בירה) ומשקאות חריפים

1. עי' במאמרו של הרב יעקב אפשטיין, 'איסור חדש בארצנו בזה"ז' (סקירה), אמונת עתיד 36 (תש"ס), עמ' 48-51.
2. אמנם הב"ח הקל באיסור 'חדש' בתבואת נוכרים, אולם למעשה דעתו לא התקבלה.
3. למ"ס, שנתון סטטיסטי לישראל 2012, מאזן אספקת מזון 2010.

(ויסקי). כמו כן נצרך פיקוח על מוצרי מזון מוגמרים מדגנים, המיובאים לארץ, כגון מיני מזונות ובירות (בהם יש גם בעיה של בישולי נוכרים ושאר בעיות כשרות).

ג. הלכה למעשה

מוצר שעליו הכשר של גוף כשרות הנמצא בחו"ל ייבדק על ידי הרבנות הראשית לישראל. אם בדיקתה של הרבנות הראשית תעלה שהמוצר כשר ואין בו חשש 'חדש', המוצר יקבל את אישורה. במקרה זה גם אם לא כתוב על המוצר 'ללא חשש חדש', משמעותו של אישור הרבנות הראשית לישראל היא שהמוצר כשר ואינו מכיל 'חדש'⁴. מוצר שעליו הכשר של גוף כלשהו בחו"ל, ואין כתוב עליו 'באישור הרה"ר לישראל', משמעות הדבר שהרבנות הראשית לישראל אינה מאשרת את המוצר, בגלל בעיה של איסור 'חדש' או בגלל בעיות כשרות אחרות.



4. כל מה שנכתב בפסקה זו נאמר לי על ידי הרב יצחק כהן ארזי, מנהל מחלקת יבוא ברבנות הראשית לישראל.



חרקים בירקות עלים - סקירה מהמעבדה¹

כבר שנים רבות ידועה עובדת הימצאותם של חרקים רבים בירקות העלים. המודעות הציבורית לכך עלתה מאוד בעשרים השנים האחרונות. עלייה זו נזקפת לזכות החברות המשווקות ירקות עלים 'ללא חרקים'².

בתור חלק מפעילותה, הקימה עמותת 'כושרות' מעבדה המתמחה בזיהוי חרקים במזון. בחודש חשוון האחרון נערכה במעבדה בדיקה מעמיקה³ של תוצרת החברות⁴ המשווקות ירק עלים 'ללא חרקים'. מטרת הבדיקה הייתה לבחון האם החברות עומדות בדרישות שפרסמה הרבנות הראשית, בעניין הימצאות חרקים בירק מפוקח. כמו כן נשלחה התוצרת לבדיקה במעבדה המתמחה במציאת שאריות חומרי הדברה. למעבדה זו הועברו ירקות עלים שיש עליהם השגחה לגבי נקיות מחרקים, וכן ירקות עלים שאין השגחה על נקיותם מחרקים.

נקדים את המאוחר ונציין כי באופן מפתיע, בדיקות המעבדה העלו שאמנם חלק מהחברות המשווקות תוצרת נקייה מחרקים, רמת שאריות חומרי הדברה בתוצרתן היא מעל המותר לפי התקן; אך לשמחתנו, רוב החברות המשווקות תוצרת נקייה מחרקים, אין בתוצרתן שאריות חומרי הדברה חריגות. יתרה מזאת, דווקא בירקות עלים שאינם מפוקחים, נתגלו כמויות חומרי ההדברה גדולות, הרבה מעל המותר לפי התקן. ניקיון הירק מחומרי הדברה נמדד על פי תקני משרד החקלאות⁵.

1. מעבדה לזיהוי חרקים, עמותת 'כושרות'.
2. כפי שיבואר בהמשך, גם בירק עלים 'ללא חרקים' ניתן למצוא פעמים רבות כמה חרקים, שיוורדים על ידי השריה ושטיפה. להלן יוסבר כיצד יש להשרות ולשטוף את הירק כדי להגיע לניקיון מוחלט.
3. המימון למחקר, שכלל בדיקות מעבדה למציאות שאריות ריסוסים ובדיקות הימצאות חרקים בירק, ניתן על ידי משרד המדע, בראשות השר הרב דניאל הרשקוביץ, במסגרת מיזם 'מדע והלכה'. תודתנו על כך לשר ולאנשי משרדו.
4. נבדקו מעל עשרים חברות המשווקות ירק עלים 'ללא חרקים'. ירקות העלים נרכשו מחנויות שונות בכל רחבי הארץ. לא נלקחה סחורה מבתי האריזה, כדי למנוע מצב שמגדלים ימסרו תוצרת אחרת, שאינה זו המשווקת לחנויות.
5. משרד החקלאות קבע נהלים לגבי שימוש בחומרי הדברה בגידול הירק. העיקרון העומד מאחורי נהלים אלו הוא לאפשר שימוש בחומרי ריסוס בעת הצורך, ובלבד שמועד הריסוס האחרון יהיה רחוק מתאריך הקטיף, בהתאם למשך זמן ההתפרקות של חומרי ההדברה השונים. המטרה היא שהירק יגיע לחנויות כשהוא נקי משאריות של חומרים מסוכנים.

תוצאות המחקר נמסרו לידי משרד המדע, ועימן נמסרו הצעות לקביעת תקנים ונוהלי עבודה אחידים וברורים, בקשר להימצאות שאריות חומרי הדברה בירק עלים 'ללא חרקים'.

במאמר זה נסקור בקצרה את סוגי החרקים הנמצאים בירקות עלים, ונסביר כיצד יש לנקות ירק עלים 'ללא חרקים', וירק עלים מתוצרת רגילה. לסיכום, מצורפת רשימה מעודכנת (נכון לסתיו תשע"ג) של כמה חברות המומלצות על ידינו, הן מבחינת ניקיון הירק מחרקים, והן מבחינת אי הימצאות חומרי הדברה בתוצרת שלהן.

א. החרקים המצויים בירקות עלים

סוגי החרקים הנמצאים על גבי ירקות העלים נחלקים לשתי קבוצות:

1. חרקים שלא ניתן להורידם בשטיפה.
2. חרקים שיוורדים מהירק בהשריה ובשטיפה יסודית.

1. חרקים שלא ניתן להורידם בשטיפה

בקבוצה זו יש כמה מינים של חרקים:

רימת זבוב המנהרות: תולעת המצויה בתוך עובי העלה. זבוב המנהרות מטיל ביצה בתוך רקמת העלה, וממנה בוקעת רימה (תולעת) קטנה. הרימה אוכלת את פנים העלה ויוצרת מנהרה בתוך עובי העלה, ומתקדמת בה. בשלב הבא הרימה יוצאת מהעלה ומתגלמת (נעשית גולם) מחוצה לו, בהמשך הופך הגולם לזבוב, שתוך כמה ימים מטיל ביצים חדשות, וחוזר חלילה.

את רימת זבוב המנהרות ניתן לראות על ידי התבוננות בירק מול מקור אור, שבעזרתו אפשר בקלות לראות את המנהרה שבתוך העלה. בכל עלה עוברים נימים רבים, אך המנהרה שונה מנימי העלה בכך שהיא חוצה את הנימים. כדי למצוא את התולעת בתוך המנהרה, יש להתבונן היטב בקצוות המנהרה, בדרך כלל אפשר לראות באחד מהקצוות, אזור שצבעו כהה יותר. אם נפתח את העלה, נוכל להוציא את התולעת ולראות אותה בתנועה.

לא ניתן להסיר את רימת זבוב המנהרות מהירק בשום דרך (!), ויש להסיר ולזרוק את כל האזור הנגוע.

כנימת עלה: חרק בצבע ירוק בהיר. קשה להבחין בו כיוון שצבעו דומה לצבע העלים הירוקים. יש לשים את העלה כנגד מקור אור ולהתבונן היטב משני הצדדים. בדיקה זו צריכה להיעשות במתינות רבה. יש לשים לב גם לדברים קטנים מאוד, מכיוון שהכנימה בתחילת התפתחותה - קטנה מאוד.

הכנימה אחוזה היטב בעלה, ואינה יורדת בשטיפה, גם לאחר השריה ממושכת. אחרי שמזהים אותה, ניתן להסירה בקלות בעזרת קיסם וכדומה.

אקרית אדומה: חרק בצבע אדום (בוגר) או בצבע בהיר עם שתי נקודות שחורות (צעיר). התבוננות בעלה מאפשרת בקלות יחסית, לראות את האקרית האדומה הבוגרת. את



האקרית הצעירה קשה מאוד לזהות, אולם בזמן שהיא הולכת ניתן להבחין בה בלי אמצעי הגדלה.

גם האקרית האדומה אחוזה היטב בעלה. היא טווה קורים זעירים, והאקריות הצעירות מסתתרות בתוכם. האקרית האדומה נשארת על העלה גם לאחר השריה ושטיפה (!).

חרק נוסף שקשה מאוד להורידו בשטיפה, הוא - **זחל עש טבק**.

לפי **נוהלי הכשרות** של הרבנות הראשית, **אסור שחרקים אלו ימצאו** בירקות המפוקחים מחרקים⁶. ירקות המשווקים בלא פיקוח הלכתי על נקיותם מחרקים, **נגועים כמעט תמיד** בחרקים אלו.

2. חרקים שיורדים בהשריה ובשטיפה במים

חרקים רבים שייכים לקבוצה זו: טריפסים, זבובים, עכבישים, חיפושיות, אקריות שקופות, פסוקים, רימות, זחלים ועוד.

חרקים אלו יורדים בהשריה ובשטיפה יסודית. יש לציין כי אם נמצאת על הירק כמות רבה של חרקים, לא די בשטיפה אחת כדי להורידם. במקרים אלו יש צורך לחזור ולשטוף את העלה כמה וכמה פעמים.

לפי **נוהלי הכשרות** של הרבנות, מותר שיהיו בירקות 'ללא חרקים' **מספר קטן של חרקים אלו**⁷. הרבנות הגדירה את כמות החרקים המותרת, בהתאם לסוגי הירקות השונים⁸. ההיתר להימצאות מספר מועט של חרקים מאפשר לחקלאי להימנע, ככל האפשר, משימוש בריסוסים, ומתבסס על כך שחרקים אלו יורדים בשטיפה טובה. ההנחה היא שרוכשי התוצרת המפוקחת מחרקים, אכן מקפידים לשטוף את הירק לפי הוראות השטיפה. להלן נסביר כיצד יש לשטוף את הירקות. הירקות המשווקים בלא פיקוח הלכתי על נקיותם מחרקים, תמיד נגועים גם בחרקים אלו.

6. לצערנו, בכמה שקיות של ירקות עלים עם השגחה, נמצאה נגיעות של אקריות אדומות.
7. ב"ה, כיום מרבית החברות המשווקות ירקות עלים בפיקוח הלכתי על נקיות מחרקים, מקפידות על כל נהלי הרבנות.
- לצערנו, חלק מהחברות המפוקחות מחרקים אינן עומדות בנהלי הרבנות, וחלק מהתוצרת שלהן משווקת לחנויות למרות היותה נגועה בחרקים רבים.
8. לדוגמה: בראש חסה - מותר שיהיו חמישה חרקים היורדים בשטיפה. בסלרי ובסלק עלים - מותר שיהיו שני חרקים בשקית. בפטרוזיליה, בכוסברה, בנענע, בעלי בייבי, בשמיר, בבזיליקום ובתרד - מותר שיהיו ארבעה חרקים בקילו (בשקיות הסטנדרטיות יש כשמונים גרם ירק). כרובית, ברוקולי, כרוב, לוף, בצל ירוק - צריכים להיות נקיים לגמרי. ירקות שטופים ומוכנים לאכילה - צריכים להיות נקיים לגמרי (על פי 'נוהלי כשרות לגידול ירקות עלים בחממה', הרבנות הראשית לישראל, עדכון מניסן תשע"א).

ב. מצב החסה בשטחים הפתוחים

כאמור לעיל, ירקות עלים המשווקים בלא פיקוח הלכתי לגבי נקיות מחרקים, נגועים מאוד בחרקים שונים, הן בחרקים שקשה מאוד להסירם מהירק, והן בכאלו היורדים בשטיפה.

בבדיקות שנערכו במעבדה של עמותת 'כּוּשְׁרוֹת' נמצא, כצפוי, שיש חרקים רבים בירקות העלים שאינם נתונים תחת פיקוח על נקיות מחרקים. דוגמאות להמחשה (מתוך המחקר האחרון):

בראש חסה - נמצאו מעל מאה חרקים, רובם ממין עש הטבק, שאינו יורד בשטיפה. בשני ראשי חסה קטנים ('לבבות קיסר'), ששווקו בתוך קופסה המתהדרת בכך שהתוצרת היא ב'איכות יצוא' - נמצאו מעל שמונים וחמישה חרקים. בפטרוזיליה, בסלרי ובחסה - נצפו מנהרות של רימת זבוב המנהרות. באגודה של נענע - נמצאו מעל שלושים חרקים, רובם ממין עש הטבק, שאינו יורד בשטיפה.

בראש כרוב קטן - נמצאו מעל שלושים חרקים, רובם ממין עש הטבק, שאינו יורד בשטיפה.

בשני ראשי לוף - נמצאו עשרים ושישה חרקים. ירקות העלים הגדלים בלא פיקוח, נגועים בחרקים במשך כל חודשי השנה. בדרך כלל, בעונות האביב והסתיו ישנה עליה משמעותית של הנגיעות בחרקים (בתקופות אלו אפשר למצוא מאות חרקים בירק אחד!).

אפשר לנקות את הירקות ולהסיר מהם את החרקים, אך צריך לעשות זאת ביסודיות ובנחת. נוסף על כך, לשם ניקוי יעיל ונכון, חשוב להכיר את מראה החרקים, כדי שאפשר יהיה לזהותם ולהבחין בהם.⁹ בדורות הקודמים, לפני המצאת הגידול 'ללא חרקים', ידעו היטב איך נראים החרקים השונים. ניקוי ירקות העלים נעשה בבדיקה יסודית ומתונה, וממילא כלל הציבור 'התמחה' בהכרת החרקים. מאחר שכיום רובו המוחלט של הציבור אינו מכיר את צורת החרקים, ואינו מצליח להבחין בהם, **אנו סבורים שההדרכה הנכונה עבור כלל הציבור היא לצרוך אך ורק ירק עלים 'ללא חרקים'.**

9. לשם המחשה, אדם שאינו בקיא בחרקים שהגיע למעבדת 'כּוּשְׁרוֹת', התבקש לחפש חרקים על גבי רשת בדיקה של המעבדה. לצורך כך סומן לו אזור קטן שבו עליו להתבונן. באזור זה היו מעל מאה חמישים חרקים (טריפסים). הוא התבונן ברשת ולא מצא אפילו חרק אחד!! לאחר שקבל הסבר קצר על צורת החרק, הוא הצליח להבחין בכולם. ללמדנו ש'לא ראיתי' - אינה ראיה...



ג. בדיקת חסה¹⁰ מגידול בלא השגחה

מי שבכל זאת חשקה נפשו לאכול ירק שאינו מפוקח מחרקים ולבדוק אותו היטב, צריך ללמוד איך נראים החרקים וכיצד ניתן לזהות אותם¹¹, ורק לאחר מכן יוכל לבדוק.

שלב א: בתחילה יש להתבונן היטב בעלה כנגד מקור אור, ולבדוק האם יש מנהרה פנימית בתוך העלה. בכל עלה יש נימים רבים, אך המנהרה תמיד שונה מנימי העלה בכך שהיא חוצה את הנימים. בתוך המנהרה נמצאת רימת זבוב המנהרות, שלא ניתן להסירה מהירק בשום דרך, ויש להסיר ולזרוק את כל האזור הנגוע.

שלב ב: יש להשרות את הירקות בקערה גדולה המלאה במים, עם מעט סבון כלים. את הירק משרים במים וסבון למשך שלוש דקות. לאחר ההשריה יש לשטוף ולשפשף כל עלה ועלה בנפרד תחת זרם מים חזק, כדי להוריד את החרקים שנותרו. יש לחזור על תהליך השטיפה וההשריה פעמיים.

שלב ג: בשלב האחרון יש לחזור ולהתבונן כנגד מקור אור משני צדי העלה. בבדיקה זו יש לחפש את החרקים שאינם יורדים בשטיפה (כנימה, אקרית אדומה ועוד, כנזכר למעלה). בדיקה זו צריכה להיעשות במתינות רבה, ובתשומת לב גם לדברים קטנים מאוד, מאחר שהחרקים קטנים מאוד בתחילת התפתחותם. יש להסיר מהירק כל חרק שמוצאים.

נחזור ונדגיש שאי אפשר לבצע בדיקה זו בצורה טובה, בלי להכיר את מראה החרקים שאנו מחפשים.

ד. תמונת מצב עדכנית של ירקות העלים 'ללא חרקים'

זכינו, ובדורנו פותחה השיטה לגידול ירקות עלים 'ללא חרקים'. הראשונים שפיתחו שיטה זו והשתמשו בה לגידול מסחרי היו תושבים מגוש קטיף תובב"א, לפני למעלה מעשרים שנה. כיום, יש בשוק יותר משלושים חברות המשווקות תוצרת של ירקות עלים 'ללא חרקים'.

לפי הנחיית הרבנות, כל בית עסק המחזיק תעודת כשרות (כבתי מלון, מסעדות, מפעלים בתעשיית המזון ועוד) חייב להשתמש בירק עלים מפוקח מחרקים. גם הרבנות הצבאית הנחתה את מרכז המזון של צה"ל להשתמש בירק עלים מפוקח מחרקים, ורק אותו לחלק ליחידות הצבאיות בכל רחבי הארץ.

10. יש הבדלים בשיטות הבדיקה של ירקות העלים השונים. המעוניין להכיר את שיטת הבדיקה של ירק מסוים, יעיין בספרים העוסקים בכך בהרחבה.

11. לשם כך, מומלץ להיעזר בספרים המסבירים על החרקים השונים, המלווים בתמונות להמחשה. כך ניתן להכיר את החרקים שאותם צריך לחפש.

הרבנות הראשית ניסחה נהלים מסודרים, המגדירים מהי רמת הכשרות הנדרשת עבור שיווק ירק 'ללא חרקים'. כאמור לעיל, לפי הנהלים, מותר שיימצאו בירקות העלים המפוקחים, מעט חרקים שיורדים בשטיפה יסודית.

לפני כשנתיים, ערכה הרבנות הראשית בדיקה מקיפה בתוצרתן של חברות רבות המשווקות ירק עלים 'ללא חרקים'. בעקבות הבדיקה, פרסמה הרבנות הראשית לציבור רשימה מדורגת של כל החברות שנבדקו. החברות דורגו בהתאם לתוצאות רמת הכשרות של המוצרים שנבדקו.

כאמור, לאחרונה, ערכה עמותת 'כושרות' באלון מורה, מחקר מקיף לבדיקת התוצרת של רוב החברות הקיימות בשוק, הן מחרקים, והן משאריות חומרי הדברה. הבדיקות העלו, שב"ה, חברות רבות אכן מקפידות על כל נוהלי הרבנות. אך לצערנו, חלק מהחברות אינן מקפידות על קיום נהלים אלו. כמה פעמים נמצאה תוצרת של ירקות עלים שעליה חתומים הכשרים שונים המעידים על ניקיון הירק מחרקים, ובפועל היו על הירק חרקים רבים.

לדוגמה: בשלושה ראשי חסה מתוצרת אחת החברות, נמצאו מעל שלוש מאות חרקים!! בתום המחקר פרסמה עמותת 'כושרות' רשימת של החברות המומלצות, העומדות בצורה טובה ובאופן עקבי בדרישות בשני התחומים: א. הקפדה על כל נוהלי הרבנות בעניין חרקים.

ב. הקפדה על ניקיון הירק משאריות חומרי הדברה, לפי התקן של משרד החקלאות. כפי שהוסבר לעיל, הרבנות מתירה הימצאות חרקים היורדים בשטיפה טובה בכמות מועטה בכל שקית. רשימת החברות המומלצות נכתבה לאחר שנבדקו שירקות העלים מחברות אלו, נקיים מחרקים לאחר השריה ושטיפה **אחת**.

למותר לציין שלעמותת 'כושרות' אין, ולא היה מעולם, כל קשר כלכלי עם אף אחת מהחברות הללו. גם הבדיקות וגם פרסום ההמלצות נעשו בלי ידיעת החברות.

חשוב לציין, שהרוב המוחלט של החרקים שהתגלו בשקיות של **החברות המפוקחות** **שלא נכנסו** לרשימת החברות המומלצות, היו חרקים שיורדים בשטיפה יסודית. לכן **מותר** להשתמש גם בירקות עלים מרוב החברות המפוקחות האחרות, **לאחר שתי השריות ושתי שטיפות יסודיות מאוד**¹².

בניגוד לכך, ירק שגודל **בלא שום פיקוח** בעניין החרקים, יש לבדוק ביסודיות, ואי אפשר להסתפק בשטיפות.

להלן שמות החברות המומלצות, בשל עמידתם בנוהלי הרבנות בעניין הימצאות חרקים, ובנוהלי משרד החקלאות בעניין שאריות חומרי הדברה (**סדר החברות לפי סדר הא-ב**). הרשימה מעודכנת לסתיו תשע"ג:

12. שטיפה אחת איננה מועילה לירק הנגוע בחרקים רבים, למרות שהם מוגדרים בתור חרקים היורדים בשטיפה. רק שתי שטיפות יסודיות מאוד תהיינה יעילות להורידם. בירק מהשוק אי אפשר להסתפק בשטיפות, מאחר שיש בו חרקים רבים שאינם יורדים בשטיפה כלל.



חסה גלאט - בהכשר הרב רובין.
חסלט - עלי קטיפ - בהכשר הרב קמינצקי (כפר דרום).
ירוק למהדרין - בהכשר העדה החרדית.
ירוק מן הטבע (מבית חסלט - כפר דרום).
עלי בודק - בהכשר רבנות ירושלים מהדרין.
עלי גלאט - בהכשר העדה החרדית.
עלים ירוקים למהדרין - בהכשר העדה החרדית.

חשוב לחזור ולהדגיש: גם בתוצרת החברות האלו יש חרקים, כמעט בכל שקית.
לדוגמה, כמעט בכל ראש חסה נמצאים כחמישה חרקים היורדים בשטיפה.
בשל כך, ישנה **חובה גמורה לנקות היטב** גם את ירקות העלים המשווקים על ידי
החברות המומלצות, בהתאם להנחיות הבאות:
1. יש להשרות את הירק בקערה רחבה עם מים ומעט סבון כלים, למשך שלוש דקות.
ההשריה נעשית כדי להרפות את אחיזת החרקים בירק.
2. כשמוציאים את הירק, יש לנערו בתוך המים, כדי שהחרקים ירדו ממנו.
3. יש לשטוף כל עלה בנפרד, תחת זרם מים חזק. השטיפה נעשית כדי להסיר את
החרקים שנותרו אחרי ההשריה.

יהי רצון שלא תצא תקלה תחת ידינו!

