



והיה אמונת עתידך
חסן ישועת
חכמת ודעת
ידאת ה היא
אוצרו:



מכּוּפּוּע"ה
פזריות ורפואה על פי התלכה



מכּוּן כּת"ר
לכלכלה על פי התורה



כוּשְׁרוֹת
יישון והמונה במשרות



מכּוּן הַמִּקְדָּשׁ יְרוּשָׁלַיִם



מכּוּן שְׁלִיזִינְגֵר
המכּוּן עֵשׂר דְרָי מִשְׁלִיזִינְגֵר
לחקר הרפואה עמ" התורה
לד המרכז הרפואי ששני צדק, ירושלים



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה

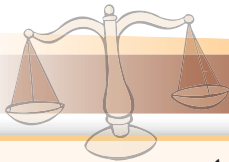
אמונת עתידך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

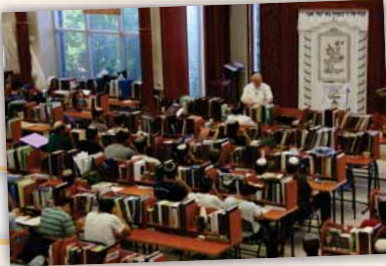
113 תשרי תשע"ז

בחזרה לעמוד התוכן





כנס שנתי בנושא: שופט דתי - שליחות לדבר מצווה או עברה?



הכנס התקיים בחודש אב בישיבת ההסדר בשדרות. בין המרצים: הרב רצון ערוסי, ד"ר מיכאל ויגודה, הרב אריאל בראלי, עורך דין איתמר בן גביר. בכנס יחולק נייר עמדה מטעם המכון בנושא של שפיטה במבט הלכתי.

מפגש עם תלמידי תיכון עירוני

במסגרת יחידה פעילה בלימודי האזרחות הגיעו תלמידי התיכון בשדרות לסיור בבית הדין. בפני התלמידים הועלתה דילמה הלכתית מתחום השמירה על פרטיות, לבסוף צפו התלמידים בסרטון העונה על הדילמה על פי משפט התורה.



כנס הדיינים הי"א - עד מומחה בהלכה



כנס הדיינים הי"א התקיים לצד הכנס הבינלאומי לדיני ממונות של עמותת הליכות עם ישראל. השנה עסק הכנס בסוגיית העד המומחה בהלכה, ועם המשתתפים נמנו הרב יעקב אריאל, דיין בית הדין הרבני הגדול הרב אליעזר איגרא, הרב יוסף כרמל והרב אברהם גיסר.

הכנס נפתח בהרצאת אורח של עו"ד אסף פוזנר, שעמד על עקרונות לביקורת על חוות דעתם של מומחים, וכן על קבלת מומחים בבית הדין בהתאם לחוק הבוררות. לאחר מכן, כבכל שנה, הוצג בכנס נייר עמדה של מכון משפטי ארץ, והתקיים דיון בין הרבנים. תמצית נייר העמדה (אפשר לקרוא את המסמך המלא באתר של מכון משפטי ארץ: אתר דין תורה) הייתה שיש להבחין בין מומחה המפרש נתונים שנמצאים בידי בית הדין, ובכלל זה, תרגום מסמכים, עדות על המנהג המקובל, וניתוח תכניות הנדסיות לבין עדות המבוססת על הערכות, כגון הערכת מחיר המתבצעת על ידי שמאי, קביעה לגבי מקורו של נזק שנגרם, וכדומה.

פרס כץ

ועדת פרס מרכוס כץ, שבראשותה עומד הפרופסור מנחם בן ששון וחברים בה הרב חיים סבתו והרב עדין אבן ישראל (שטיינזולץ) בחרה במכון משפטי ארץ לקבלת פרס מרכוס כץ לשנת תשע"ו על תרומה ליישום ההלכה בחיים המודרניים. עוד זכו בפרס: הרב שלמה דיכובסקי, לשעבר מנהל בתי הדין הרבניים וחבר בית הדין הרבני הגדול, מכון התורה והארץ בראשות הרב יעקב אריאל ומכון שלזינגר בראשות הרב ד"ר מרדכי הלפרין.



כינוס 30 שנה למכון התורה והארץ

לרגל שנת ה-30 להקמת מכון התורה והארץ, התכנסו רבנים, חקלאים, חוקרים ואנשי אקדמיה המלווים את המכון מאז היווסדו ובשנים האחרונות בפרויקטים ובפיתוחים השונים, לכנס של חשיבה לקראת האתגרים העומדים בפניה של החקלאות במדינת ישראל.

במכון התורה והארץ עוסקים בפעילות שוטפת של מחקר ופיתוח חקלאי, פרסום ספרים, פעילויות הסברה לילדים ומבוגרים, וכנסים בנושאים שונים. לאחרונה הוציא המכון את הספר "הלכות הארץ", המהווה מעין קיצור שולחן ערוך לבית ולגינה הפרטית בכל הנוגע למצוות התלויות בארץ, שמטרתו להנגיש את ההלכות לציבור בשפה השווה לכל נפש.

פרס הרב קוק לספרות תורנית לספר "הצומח והחי במשנת הרמב"ם"

הספר "הצומח והחי במשנת הרמב"ם", שיצא לאור בהוצאת מכון התורה והארץ ונכתב ע"י פרופסור זהר עמר מהמחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכאולוגיה באוניברסיטת בר-אילן, מציג לראשונה זיהוי שיטתי, במידת האפשר, של כל הצמחים ובעלי החיים שהזכיר הרמב"ם בפירושו למשנה.

הספר הוא חלק ממגמה חשובה של חיבור המצוות לעבודה חקלאית במציאות המודרנית, מדובר בספר חשוב לקירוב הריאליה של המשנה לימינו. אנו שמחים שזכינו להיות שותפים בהוצאת הספר ומברכים את פרופסור עמר בשנים רבות של מחקר מועיל ופורה בתחומים חשובים אלו. ניתן לעיין בערכים המובאים בספר באתר מכון התורה והארץ.



עלון פרשת השבוע פ"ש שוט לילדים

מכון התורה והארץ בשיתוף "פ"ש שוט לילדים" מגיש לכם עלון שבועי חווייתי שכולל איורים, סיפורים, משימות, הפעלות, חידות ודפי צביעה בנושא פרשת השבוע.

העלון נשלח בכל יום רביעי לתיבת המייל של המנויים. העלון מתאים לילדי גן-כיתה ג'.

מבצע מיוחד לידידי מכון התורה והארץ: מנוי חודשי ב-12 ש"ח בלבד למשך שנה

סיור רבנים

רבני המכון ערכו סיור בחלקת עצי גוגי-ברי, כדי לבחון את סיווגו של השיח לאילן או לירק. הגוגי הוא צמח שמקורו מסין ומספרים שפריו, שדומה לעגבניית שרי קטנה, הוא בעל סגולות רפואיות שונות, כגון הורדת לחץ דם ועוד. לשם ההכרעה ההלכתית נדרשים בדיקות וניסויים נוספים ובע"ה כשנגיע למסקנות ברורות נפרסמן.





כפר דרום ת"ו - שבי דרום

חידון הארץ ומצוותיה השני יוצא לדרך

בימים אלו שוקדים במכון התורה והארץ על הפקת חידון הארץ ומצוותיה, שיתקיים בפעם השנייה לקראת ט"ו בשבט בירושלים. החידון יעסוק במשניות זרעים, בהלכות המצוות התלויות בארץ ובמושגים ארץ-ישראליים מתוך המשנה: מקומות, דמויות, בעלי חיים, צמחים ועוד. בשנה שעברה נרשמו לחידון כ- 400 מתמודדים מכל הארץ, ולשלב הגמר עלו 12 משתתפים שהתמודדו על הפרס הגדול - מלגה בסך 10,000 ש"ח. החידון פתוח לכל אדם מגיל 18 ומעלה, ההרשמה תפתח בר"ח אלול תשע"ו באתר המכון התורה והארץ.



הפרשת תרומות ומעשרות מתפוחי-אדמה במפעלי אריזה



אחת הבעיות המרכזיות בהפרשת תרו"מ במפעלים היא תערובת של יבולים המגיעים מאזורים שונים בארץ שמעמד חיובם בתרו"מ שונה, ואין להפריש מגידולי אזור אחד על משנהו.

לגבי תרומה גדולה ותרומת מעשר כבר קיים פתרון; להפריש על הכול מהיבול שהגיע מאזור שחיובו בתרו"מ חמור יותר. אמנם במצב זה בתרומות שהפרשנו קיימת תערובת של טבל, אך בימינו בכל מקרה התרומות אסורות באכילה גם לכוהנים.

לגבי שאר המעשרות הפתרון שאנו מציעים הוא לייחד בכל ירק וירק את המעשרות עבורו, כשמקום המעשר ראשון יהיה קרוב לשורשים ומקום המעשר שני יהיה רחוק מהשורשים. אלא שהועלתה השאלה כיצד המשגיח יוכל להבין נוסח זה בתפוחי אדמה שכיוון שהם עשויים כפקעת לא ניתן לזהות את מקום השורש? אך לאחר בדיקה של אגרונום המכון מר מרדכי שומרון, התברר שגם בתפוחי האדמה ניתן לזהות את מקום השורש, וכך הנוסח מובן גם בתפוחי האדמה.

סיום מסכת פאה

במסגרת תכנית ייחודית של לימוד המצוות התלויות בארץ, נערך סיום מסכת פאה, שהיא המסכת הראשונה העוסקת במצוות התלויות בארץ. במהלך השנה למדו האברכים בעיון את המסכת במשנה על מפרשיה, ואת הירושלמי פאה ומפרשיו. בלימוד הושם דגש על פסיקת הרמב"ם ומבאריו. כמו כן, ניתן שיעור שבועי בסוגיות הנלמדות ע"י הרב יהודה הלוי עמיחי, שהעמיק ובייר את הסוגיות הנלמדות. ב"ה, בתחילת חודש אב השלימו האברכים את לימוד המסכת מתחילתה ועד סופה. מחודש אלול התכנית החלה בלימודי מסכת דמאי.





כנס הנשים השנתי

כנס הנשים השנתי - בחודש סיוון תשע"ו נערך כמדי שנה כנס הנשים השנתי של מכון פועה באכסניית בית וגן, בהשתתפות מאות רבות של נשים. בכנס הרצו טובי הרופאים והרופאות ורבני מכון פועה על נושאים הקשורים לעולם הרפואה וההלכה.

שבת פועה

בשבת פרשת מטות, התקיימה "שבת פועה" במלון רמדה רנסנס בירושלים, בהשתתפות רבני מכון פועה, ד"ר חוה יעל שרייבר ומאות זוגות מידידי מכון פועה. בשבת נהנו המשתתפים משיעוריהם של הרבנים, שעסקו, בין היתר, במיזמים החדשים של מכון פועה.

ביקורי רופאים במכון פועה



במהלך הקיץ החולף, התארחו במכון פועה כמה רופאים ואנשי מעבדה בכירים, שהרצו בפני רבני המכון על נושאים שונים הקשורים לעבודתם. בין הנושאים שבהם השתלמו רבני המכון - מחקרים חדשים שנועדו לסייע לגברים עקרים, פוריות עתידית בילדים ובני נוער שחלו בסרטן והחלימו ועוד.

מהדורה חדשה של ספר פועה

עקב הביקוש הגדול והעובדה שהמהדורה השנייה של ספר פועה כרך א - משפחה וטהרה אזלה מן השוק, הוחלט להוציא לאור מהדורה שלישית של הספר. במהדורה החדשה נוספו מאות תיקונים והוספות. במקביל, הכרך השני של ספר פועה, העוסק בפוריות, נמצא בשלבי עריכת לשון ועימוד, ואנו מקווים שנוכל בע"ה לבשר לקראת הגיליון הבא על הוצאתו לאור. לפרטים והזמנות: 02-6515050.



כנס המשפחה - אתגרים וחזון



לאחרונה התקיים בשיתוף ארגון חותם כנס בנושא "המשפחה - אתגרים וחזון". הכנס עסק במהותה של המשפחה, בהיעלמותה מהשיח ומחיי המדיניות הציבורית ובמערכת הערכים שגרמה לכך אל מול מערכת הערכים הישראלית האמתית הדוגלת בחיזוק המשפחה. דבריו של הרב יעקב אריאל בכנס בנושא המשפחה הטבעית מול הניסיונות להציג משפחות חד-מניות כמשפחות לגיטימיות עוררו הדים רבים והעלו את נושא היחס אל בעלי נטיות הפוכות בהלכה לשיח הציבורי. ניתן לצפות בהרצאות ובפאנלים המלאים מהכנס באתר חותם.

בית המדרש החברתי הראשון יוצא לדרך

בית המדרש לחברה יפעל החל מחשוון תשע"ז במרכז תורה ומדינה שבניצן. בבית המדרש יעסקו הלומדים בבירור סוגיות חברתיות במבט יהודי: שיח הזכויות מול אחריות חברתית, מוסר חברתי ומדיניות רווחה במקורות היהודיים ובהלכה; התמודדות עם משברים ערכיים בחברה פוסט-מודרניסטית; הקשר בין תפקודיות חברתית לזהות לאומית ועוד. בין המרצים: הרב יעקב אריאל, הרב אלישע וישליצקי, הרב יגאל קמינצקי, הרב עזריאל אריאל, הרב ערן טמיר, הרב חן חלמיש, הרב יונתן מילוא, הרב אריאל בראלי, פרופ' אביעד הכהן, השופט לענייני משפחה (בדימוס) פיליפ מרכוס ועוד.



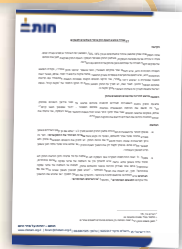
יום עיון בנושא סדר חברתי חדש: בין שיח זכויות לשיח אחריות



לקראת השקת בית המדרש החברתי התקיים בניצן בט"ו בתמוז יום עיון והיכרות שעסק בשיח הזכויות אל מול שיח האחריות. יום העיון נפתח בדבריו של הרב יגאל קמינצקי, שדיבר על שיח הזכויות והאחריות בפן הלאומי וסקר את נושא מוסר הלחמה. לאחריו נשאו דברים הרב עזריאל אריאל, שעסק בשיח הפרט והכלל בהקשר התא המשפחתי, והרב קובי בורנשטיין, שדיבר על אינדיבידואליזם ביהדות. בסיום יום העיון הרצה השופט בדימוס פיליפ מרכוס, שעסק בשיח הזכויות בחברה ובמשפחה. בהרצאתו הוא תקף את שיח הזכויות שנפוץ היום במערכות הרווחה ובבתי המשפט וטען כי הוא מנוגד ליהדות ולמוסר שבסיסם הוא מצוות וחובות. הוא הסביר כי השיח הזה נוצר כדי לתת מענה לריק שנותר לאחר הוצאת הדת מחיי בני האדם. ניתן לצפות בהרצאות יום העיון באתר חותם. (www.chotam.org.il)

חוק מוסר התשלומים: הסוף לשוטף + אינסוף

תופעת התשלום הדחוי בשיטת "שוטף פלוס" היא תופעה שפוגעת קשות בעסקים הקטנים והבינוניים, שנאלצים לתת "הלוואה" ללקוח על סכום החשבונת, עד למועד פירעון מאוחר יותר, וזאת אף על פי שפעמים רבות הלקוח הגדול, כגון חברות ממשלתיות ומשרדי ממשלה, יכול לקבל אשראי גבוה יותר מהעסק הקטן, שנאלץ לספוג את ההוצאות עד למועד לא ידוע. בימים אלו נידונה בכנסת הצעת חוק "מוסר התשלומים" שמטרתה להגביל את דחיית התשלומים, ארגון חותם, שפועל לקידום החוק, הציג בוועדת הכלכלה של הכנסת את עמדת ההלכה בנושא הלנת שכר שכיר, והוסיף המלצות ותיקונים לסעיפים שונים בחוק כך שיתאימו להלכה וישמרו על זכויותיו של העובד.



חשיפה: הונאות כשרות ללא אכיפה

בעלי עסקים רבים שעברו על חוק איסור הונאה בכשרות ונקנסו על ידי הרבנות הראשית גילו את השיטה: לאחר שנקנסו, ביקשו להישפט, ובשל מדיניות הפרקליטות שלא לטפוס עבריינים אלו - הקנסות התיישנו ולבסוף בוטלו. כך נחשף בכנס של ארגון חותם שהתקיים לאחרונה במרכז תורה ומדינה. ארגון חותם פנה למשרד המשפטים בדרישה לשינוי מידי של המצב הקיים. כמו כן פורסמה כתבה נרחבת באתר וואלה, ובעקבות החשיפה הצהירה פרקליטות המדינה שהיא תאפשר לרבנות הראשית לישראל לשכור עורכי דין חיצוניים שיטמנו כתובעים במשפט נגד בעלי עסקים שיעברו על החוק האוסר הונאה בכשרות. לא נותר אלא לשמוח על הצלחת המאבק למען אכיפת חוק הכשרות והגנה על הצרכנים, ארגון חותם ממשיך לפעול בזירה המשפטית והציבורית כדי לקדם ולחזק את מערך הכשרות.



כנס ציון וירושלים והסערה התקשורתית בנושא נטיות הפוכות

ארגון חותם היה שותף מלא בכנס ציון וירושלים שעסק בהתמודדות עם התנועה הרפורמית. בעקבות הסערה שחוללו דבריו של הרב יגאל לוינשטיין בכנס ודבריו של הרב יעקב אריאל בכנס "המשפחה: אתגרים וחזון", הוציא הארגון, בשיתוף ארגונים נוספים, מכתב תמיכה ברבנים המביעים את עמדתם התורנית ללא חשש. על המכתב חתמו למעלה מ-500 רבנים מכל רחבי הארץ. במכתב הבהירו הרבנים כי תפקידו של רב להביע את עמדתו התורנית ללא משוא פנים גם כאשר מדובר בסוגיות קשות ומורכבות. "עם כל הכאב על צערם של אנשים פרטיים, יחד עם הרצון להקל ולסייע לכל מי שניתן לסייע לו, כאשר אנו נדרשים לבירור עקרוני, אין מקום למתן לגיטימציה לתופעות ולהתנהגויות הבאות להעלות על נס אורח חיים המנוגד למוסר האנושי ולדרכה של תורה. האהבה כלפי כל אדם מיישראל והחובה לנהוג בכל אדם כבוד, אינן יכולות לשמש סיבה לסילוף האמת ההלכתית או ל'עיגול פינות' ביחס למעשים אסורים... הבני ישראל ימשיכו להביע את דעתם ההלכתית, מתוך אחריות ציבורית, ללא חשש, בכל סוגיה שידרשו לה, למען הרוב הדומם, דתיים וחילונים."



חוברת חדשה: משקיעים כהלכה - על השקעות כשרות ושמירת השבת במרחב הציבורי

משקי הבית בישראל משקיעים בקרנות פנסיה, תכניות ביטוח, קופות גמל וקרנות השתלמות ולעתים גם בניירות ערך. המכשירים הכלכליים הללו מנוהלים בעבורנו על ידי סוכנים וחברות גדולות, המשקיעים את הכסף עבורם. חלק גדול מן החברות מתנהלות בלא דופי, אולם הרבה מהן אחראיות לחילול שבת רב במדינת ישראל, שבעצם ממומן בכספנו. נוסף על ההיבט הערכי, בהשקעה בחברות בורסאיות בלא פיקוח יש גם בעיות הלכתיות של ממש, כגון ריבית והנאה מרווחי שבת. חוברת חדשה מטעם ארגון חותם בשיתוף מכון כת"ר סוקרת בקצרה את אפיקי ההשקעה השונים ומסבירה את המשמעות ההלכתית שלהם לציבור הרחב, החוברת מציגה את הבעיות הקיימות בתחום ומציעה פתרונות כשרים להשקעות. כל זאת במטרה לעורר את דעת הקהל להשקעה באפיקים הנכונים על פי ההלכה ובעיקר להביא למהלך שיחזק את שמירת השבת במרחב הציבורי של מדינת ישראל.



אמונת עתִיך

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 113
תשרי תשע"ז

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תובב"א)

עורך: הרב יואל פרידמן
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוק, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי, הרב ישראל רוזן
הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון:

אפרת אורנשטיין ehovav@walla.co.il

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום טובב"א)

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 עתין

'את פניך ה' אבקש' – למנהג אמירת 'לדוד ה' אורי וישעי' בימי אלול / הרב צבי שורץ

7

תשובות קצרות

1. תרומות ומעשרות מירקות שמוכנסים הביתה דרך החלון /

12

הרב אהוד אחיטוב

2. חיוב חלה בעיסה שחלקה מיועד לחלות וחלקה לעוגת שוקולד /

13

הרב נתנאל אורבך

14

3. שימוש בשרף פרי התאנה לשם הגבנה / הרב דוד אייגנר

14

4. חילול מעשר שני באקראי על סוכר / הרב יעקב אפשטיין

16

5. העלמת מס ללומדי תורה / הרב אריאל בראלי

17

6. עדות של עד אחד בבית משפט / הרב אריאל בראלי

18

7. שבר פמוט אחד מתוך זוג פמוטות / הרב אביעד תפוחי

20

8. תפיסת חוב לוועד הבית / מכון משפטי ארץ

21

9. חוק פינוי בינוי / מכון משפטי ארץ

22

10. ירושת בן לאב יהודי ואם נכרייה שהתגיירה / מכון משפטי ארץ

22

11. תביעת מטפלת להעלאת שכר באמצע שנה / מכון משפטי ארץ

23

12. תשלום למטפלת שנעדרה מעבודתה / מכון משפטי ארץ

24

13. מתפטר בדין מפוטר / הרב אורי סדן

25

14. מתנה למשלם חשבונות בכרטיס אשראי בעבור אחרים /

25

הרב שלמה אישון

25

15. חוזה הפרשים / הרב שלמה אישון

26

16. השקעה בישראל של חברה בבעלות גוי / רבני מכון כת"ר

27

17. רווח של סוכנת נסיעות על חשבון הנוסעים / הרב יעקב הילדסהיים

28

18. בדיקת הבגד התחתון בשבעה נקיים / הרב עומר שפס

30

19. ברכת המצוות בהולכת הדם / הרב עזריה אריאל

31

20. הנחת תפילין של כהן בשעת העבודה / הרב יוסף אלבז

32

21. כניסת נשים לבית המקדש / הרב אברהם כהנא

הארץ ומצוותיה

34

אתרוג מתנוון – סיור בפרדס אתרוגים / אג' מרדכי שומרון

37

ניוון עץ האתרוג וצמיחת ענף חדש – 'ילדה שניתקה מזקנה' /

37

הרב יהודה הלוי עמיחי

- 44 ניוון עץ האתרוג וצמיחת ענף חדש – תגובה / הרב יואל פרידמן
 50 'מצווה בו יותר מבשלוcho' בהפרשת תרו"מ וחלה / הרב נתנאל אורבך
 55 תרומות ומעשרות מגרעיני צנובר הפזורים על האדמה / הרב אהוד אחיטוב
 59 החקלאות האורבנית וההלכה / אג' מרדכי שומרון

משפט התורה

- 63 האם אי ציות לחוק נחשב לאיסור הלכתי? / הרב אריאל בראלי
 74 חזרה מסיכום בעל פה בקבלה לעבודה / הרב יובל חסיד
 77 שכירות דירה - תקינות ותיקונים / הרב אהרן פלדמן
 84 מינוי מלך – מינוי אלוקי או דמוקרטי / הרב עדו רכניץ
 נחלקה התיומת פסול – על גיור במשנתו של הרב שאול ישראלי זצ"ל
 92 (תגובה) / הרב אברהם ישראל שריר
 96 תגובה לתגובה / הרב יצחק רונס

כלכלה והלכה

- 100 תשלום שכר עבודה בשיק / הרב שלמה אישון

רפואה והלכה

- 105 מניעת היריון בבני זוג שלא קיימו פרייה ורבייה / הרב אריה כץ

כשרות והלכה

- 113 הדרכה באכילה מחוץ לבית / הרב משה כ"ץ

מקדש והלכה

- 128 משקל שני התולעת בפרה אדומה / הרב עזריה אריאל

מידע יישומי

- 138 מידע יישומי – תשרי-כסלו תשע"ז / הרב נתנאל אורבך

תגובות

- 141 על חיישנים אלקטרוניים בשבת – תגובה / הרב אלי רייף
 142 עוד על חיישנים אלקטרוניים בשבת / פרופ' אביעזרי פרנקל
 143 תגובה לתגובה / הרב יעקב אריאל
 144 חובת בירור כאשר יש חותמת או תעודת כשרות / הרב יעקב אריאל

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, h.ehud@toraland.org.il
הרב יעקב אריאל, הרב הראשי לרמת גן, ונשיא מכון התורה והארץ
הרב דוד איינגר, מכון התורה והארץ,
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יוסף אלבז, מכון המקדש, yossefel@gmail.com
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@netvision.net.il
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ור"מ בישיבת אפיקי דעת בשדרות,
arielbareli@gmail.com
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@012.net.il
הרב יובל חסיד, מכון משפטי ארץ, yuvalh61@gmail.com
הרב אורי סדן, רב המושב נוב, מכון כת"ר, urisadan@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מנהל מכון שלזינגר, mswltd@gmail.com
הרב אברהם כהנא, מכון המקדש, kahanavi@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב אהרון פלדמן, מכון משפטי ארץ, aharonfel@gmail.com
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
פרופ' אביעזרי פרנקל, פרופ' למטמטיקה במכון וייצמן למדע, מקים פרויקט השו"ת בר-אילן,
Aviezri.Fraenkel@weizmann.ac.il
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il
הרב ד"ר יצחק רונס, רב קהילה ברמת בית שמש, מלמד במכללות 'אורות' גבעת וושינגטון'
yitzchakroness@gmail.com, ומכללה ירושלים,
הרב אלי רייף, רב 'קהילת השחר' מודיעין, וחוקר ב'מכון מעליות', elir36@gmail.com
הרב עדו רכניץ, משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ חמדה', idor@013.net
אג' מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב צבי שורק, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb5@gmail.com
הרב עומר שפס, מכון פוע"ה, Osheps@gmail.com
הרב אברהם ישראל שריר, sharirai@netvision.net.il
הרב אביעד תפוחי, ראש כולל דיינות שדרות, astapuchi@gmail.com



הרב צבי שורץ

'את פניך ה' אבקש' – למנהג אמירת 'לדוד ה' אורי וישעי' בימי אלול

הקדמה

המנהג לומר את פרק כז בתהלים 'לדוד ה' אורי וישעי' מראש חודש אלול עד שמיני עצרת בבוקר ובערב בסיום התפילה מובא ב'קיצור שלחן ערוך'¹ וב'משנה ברורה'² וכך רווח הנוהג הלכה למעשה ברוב קהילות ישראל.³ מה מקורו של המנהג? מה יש בו במזמור זה שדווקא הוא נבחר, לצד תקיעת השופר, לפתוח את חודש אלול ואת הימים הנוראים?

א. השתלשלות המנהג

המזמור מופיע לראשונה, כחלק מסידור התפילה, בסידורו של תלמיד ה'בעל שם טוב', ר' שבתי מרשקוב, 'סדר תפילה מכל השנה עם כוונות האר"י', שנדפס לראשונה בקוריץ בשנת תקנ"ד. משם השתלשל המנהג בספרי הפוסקים. ראשון ובולט שבהם ספרו של ר' אפרים זלמן מרגליות 'מטה אפרים' (ס' תקפא סעי' ו), שם הוא דן בפרוטרוט בזמני אמירתו של המזמור:

נוהגין במדינות אלו מראש חדש אלול ואילך עד יום כפור לומר בכל יום אחר גמר התפלה מזמור כ"ז בתהלים לדוד ה' אורי וישעי בוקר וערב. ואומרים אחריו קדיש יתום. ואנו נוהגין לאומרו עד שמיני עצרת ועד בכלל.

1. קיצור שלחן ערוך, ס' קכח סעי' ב.

2. משנה ברורה, ס' תקפא ס"ק ב.

3. משמו של הגר"א מובא בספר מעשה רב, אות נג: 'מור"ח אלול עד יום הכיפורים אין אומרים קאפיטל כ"ז'. גם החיי אדם אינו מזכיר אותו. יש סידורים המתיימרים להציג את נוסח הגר"א, ששילבו את המזמור בתפילה, ברם הדבר תמוה לאור האמירה המפורשת ב'מעשה רב'. אכן בסידור אזור אליהו, שבעריכת ר"י כהן וש"ב י' וינוגרד, הנצמד בדיוקנות למסורת הגר"א, המזמור נעדר. בקהילות ספרד - יש שאומרים מזמור זה בחודש אלול, ויש שאומרים כל השנה בסיום תפילת שחרית של יום חול, ויש שנוהגים לאומרו לפני תפילת ערבית בכל ימי החול. בעדות תימן הבלאדים אינם אומרים אותו כלל, והשאמים אומרים אותו בכל יום חול בשחרית.



ב. הגי תשרי

במדרש תהלים על אתר (כז, ד) קשרו בין המזמור ובין הימים הנוראים: רבנין פתרי קרא בראש השנה וביום הכפורים. אורי - **בראש השנה**, שהוא יום הדין, שנאמר והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים (תהלים לז, ו). וישעי - **ביום הכפורים**, שיושיענו וימחול לנו על כל עוונותינו.

גם מדרש ויקרא רבה (פר' כא פס' ד) מביא רמזים בפרק לראש השנה ויום הכיפורים: רבנן פתרין קרא **בראש השנה ויום הכפורים**, אורי בר"ה וישעי ביום הכפורים, ממי אירא עזי וזמרת יה, בקרוב עלי מרעים אלו שרי אומות העולם, לאכול את בשרי לפי ששרי אומות העולם באין ומקטרגין על ישראל לפני הקב"ה ואומרים לפניו: רבש"ע אלו עובדי ע"ז ואלו עובדי ע"ז אלו מגלי עריות ואלו מגלי עריות אלו שופכי דמים ואלו שופכי דמים מפני מה אלו יורדין לגיהנום ואלו אינן יורדין לגיהנום, צרי ואויבי לי. בימות החמה שס"ה יום, השטן גימטריא שס"ד, שכל ימות השנה השטן מקטרג **וביום הכפורים** אינו מקטרג. אמרו ישראל לפני הקב"ה אם תחנה עלי מחנה של סמא"ל לא יירא לבי שהבטחתי בזאת יבא אהרן אל הקדש. אמנם זיקה זו מיוחסת רק לראש השנה וליום הכיפורים, אך דורשי רשומות הוסיפו שהמילים 'כי יצפנני בסכה' המופיעים בפרק רומזים לסוכות, ולכן אין להפסיק את אמירת המזמור ביום הכיפורים, אלא נכון וראוי להמשיך את אמירתו עד שלהי חג הסוכות.⁴ יש שמצאו במזמור רמזים אף לארבעת המינים:⁵ 'אהלו' – ראשי תיבות: אתרוג הדס לולב וערבה, וגם נטילתם ביחד רומזת לאיגוד של כלל ישראל לאגודה אחת – **בצור** – ר"ת בינונים צדיקים ורשעים. ברם, רמזים אלו אינם מהווים הסבר מספק. רבי אברהם דוד לאוואוט בספרו 'שער הכולל'⁶ העיר שיש עוד הרבה פסוקים וביטויים בתנ"ך שנדרשים על ראש השנה ויום הכפורים, ולא ראינו שקבעו לומר גם אותם פעמיים בכל יום בימי אלול. והרב ברוך עפשטיין בספרו 'ברוך שאמר' על התפילה כתב שלפי המדרשים היה צריך לומר את המזמור רק מר"ה עד יוכ"פ ולא מר"ח אלול, ולכן נראה שיש סיבות נוספות לבחירת פרק זה לאמירה בימי אלול.

ג. י"ג מידות

ר' שבתאי מראשקוב, שהוזכר לעיל, נימק בסידורו את האמירה בסיבה אחרת:

4. כך כתב ב'מטה אפרים', בחלק 'אלף למטה' סי' תקפא ס"ק ו כמו גם ב'קיצור שלחן ערוך', שם. לחילוק המנהגים אם אומרים אותו עד הושענא רבה או עד שמיני עצרת, נראה שהדבר תלוי ביציאה מן הסוכה; בארץ ישראל, שבה יוצאים בהושענא רבה, לא אומרים אותו בשמיני עצרת, ובחו"ל, שם יושבים בסוכה בשמיני עצרת ורק בתשיעי לא יושבים בסוכה, אומרים בשמיני עצרת.
5. פנים יפות, ויקרא, לרבי פנחס בן צבי הירש הלוי הורוביץ, עמ' קלח.
6. שער הכולל, פרק יא וידוי ונפילת אפים אות כח (הוצ' קה"ת תשס"ה, עמ' מב).
7. ס' ברוך שאמר, תפילות השנה, לתפילת חול, תל אביב: עם עולם, תשכ"ה-תשכ"ח, עמ' רא-רב.



מזמור זה יש בו י"ג שמות הוי"ה ולכן אומרים אותו מראש חודש אלול, שמראש חודש אלול נפתחים י"ג מכילין של רחמים ועל ידי אמירת המזמור יכולין לבטל מעלינו כל המקטרגים לפני בית הדין של מעלה. בסגנון דומה מופיעים הדברים אצל 'בעל הפלא"ה' (לפרשת אחרי מות): 'ושמעתי הטעם, מפני שיש בו י"ג שמות הוי"ה כנגד י"ג מידות הנאמרים באלול'. כידוע, מנהג הספרדים לומר סליחות מר"ח אלול, ועיקר הסליחות הוא אמירת י"ג מידות ע"פ הגמרא (ר"ה יז ע"ב): 'כל זמן שישראל חוטאין – יעשו לפניי כסדר הזה ואני מוחל להם'. ולפי ההסבר הנ"ל אמירת המזמור, שיש בו י"ג שמות הוי"ה, בחודש אלול, היא **מעין אמירת הסליחות**.

ד. תקיעת שופר

בסידור הגר"א 'אבני אליהו'⁸ הביא שייכות נוספת של המזמור לימים הנוראים. הפסוק 'שמע ד' קולי אקרא וחנני וענני' (פסוק ז) מתפרש כך: 'קולי' זה קול השופר הנשמע בראש השנה;⁹ 'אקרא' זה יום הכיפורים, כמו שנאמר בישעיהו (נה, ו): 'דרשו ה' בהימצאו, קראוהו בהיותו קרוב', ואמרו חז"ל (ראש השנה יח ע"א): 'אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים' – על עשרת ימי תשובה נאמר 'דרשו ה' בהימצאו' ועל יום הכיפורים נאמר 'קראוהו בהיותו קרוב'.

ה. 'לולא' – אלול

פרשנים נוספים העירו שתיבת 'לולא' בסוף המזמור – 'לולא האמנתי לראות בטוב ה' – מכילה את אותיות 'אלול'. כך כתב רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו 'פרי צדיק' (ח"ה, דברים, עמ' מד):

בתיבת 'לולא' נרמזו אותיות אלול, שאז הזמן לתקן מעשיו כדי שלא יגרום החטא... ומטעם זה אומרים מזמור זה בחודש אלול מפני שנזכר בו פסוק זה שבו נרמז שבאלול צריך לתקן מעשיו שלא יגרום החטא, שמר"ח אלול מתחילין ימי רצון ולכן מתחילין לומר מזמור זה דכתיב בו לולא.

ו. מבנה המזמור

עיון במבנה המזמור עשוי להעניק תובנה נוספת לשיוכו לענייני דיומא. הפרק פותח בביטויים של ביטחון מוחלט בה': 'ממי אירא... ממי אפחד... המה כשלו ונפלו... אם תחנה עלי מחנה לא יירא ליבי, אם תקום עלי מלחמה בזאת אני בוטח... יסתירני בסתר אהלו'.

8. הובא בקובץ בית אהרן וישראל, שנה כ גליון ג (קיז), עמ' קמה.

9. לפי הסבר זה יש למזמור שייכות גם לאלול, שאז כבר מתחילים לתקוע בשופר.



לעומת זאת בהמשך מביע המשורר-המתפלל הרגשות אחרות. הוא מזכיר ביטויים של פחד, יתמות, הסתר פנים, תחינה ובקשה: 'שמע ה' קולי אקרא, וחנוני וענגי... אל תסתר פניך ממני, אל תט באף עבדך... אל תטשני ואל תעזבני... אל תתנני בנפש צרי'.

כיצד יכול מזמור אחד להכיל שתי גישות מנוגדות בתכלית? יתרה מזאת, אפילו אם מזמור אחד יכול להכיל את שני המצבים הנפשיים השונים, האם אין להקדים את הביטחון לחשש? היינו מצפים להיפוכו של דבר: תחילה חשש ולבסוף ביטחון! וכך כותב פייבל מלצר:¹⁰

במזמורנו באה תחילה הבעת הביטחון ואחר כך הבקשה לישועה; תחילה השקט ואחר כך הסערה. תחילה התהילה ואחר כך התפילה. ובדרך כלל קל לנו יותר להבין תפילה העוברת לתהילה ולתודה, סערה המשתככת וקמה לדממה, מאשר להיפך. וכך הם פרקי תהילים צד, קטז, קיח ועוד.

וממשיך פייבל מלצר¹¹ שאין לתמוה על היפוך הסדר:

יתכן והמשורר-המתפלל יפתח בהבעת הביטחון ורק אחר כך ירצה כל בקשותיו. כי לא רק לגבי ענייני הגיון נאמר 'אין סדר למשנה' ו'אין מוקדם ומאוחר', אלא אף בהבעת רגשות, בהשתפכות הלב, אין אנו צריכים לדרוש הדרגה הגיונית והשתלשלות הגיונית.

בעקבותיו מסביר הרב נריה גוטל¹² את התאמת הפרק לשיבוץ בימי אלול: גם הביטחון וגם התחינה גם בקשה כזו וגם בקשה אחרת, בסופו של דבר כולם מתנקזים לעניין אחד, לאחת שאלתי – קרבת ה'. כך כל ימות השנה, וכך בוודאי ובוודאי בימים הנוראים, ימי הדין, אלול, וראש השנה ויום הכיפורים והושענא רבא. אמור מעתה: המזמור משקף בצורה מזוקקת את חליפות המצבים מזה ואת התקווה והביטחון מזה, ואין להתפלא שדווקא אותו ראו כמתאים ביותר לשיבוץ בתפילות חודש אלול והימים הנוראים.

ונראה שההתאמה לימי אלול ולימים הנוראים אינה רק בשל ערבוב הרגשות וחליפות המצבים. ניכר שסדר זה של הקדמת הביטחון לתחינה ובקשה מתאים ביותר להקדמת ר"ה ליום הכיפורים; בר"ה אנו ממליכים את ה' וכולנו מלאי ביטחון שנצא זכאים בדין,¹³ ורק לאחר מכן, ביום הכיפורים, אנו מתחננים על נפשנו ומבקשים סליחה וכפרה.

1. עליית משה רבנו באלול – מקור ההשראה למזמור

דעות שונות יש בפרשני ספר תהילים על המציאות ההיסטורית שבעקבותיה אמר דוד המלך מזמור זה; האם בשעה שיצא למלחמה על אויביו,¹⁴ או דווקא בסוף ימיו כשאמרו לו אנשיו: 'לא תצא עוד איתנו למלחמה (שמואל ב כא, יז), ומאז התרכז דוד בשירות

10. פני ספר תהילים, ירושלים תשמ"ג, עמ' סג.

11. שם.

12. טללי אורות, מכללת אורות ישראל, כרך ט"ו (תשס"ט), עמ' 7-18.

13. משנה ברורה, סי' תקפא ס"ק כה.

14. ר"י יעבץ, הובא בילקוט מעם לועז (לר' יעקב כולי), על ספר תהלים כז, א.



ובזמירות ובתפילה, והאמין שבזכותן יתגבר העם על אויביו,¹⁵ או בברחו מפני שאול,¹⁶ או בברחו מפני אבשלום בנו.¹⁷ אך רובם לא עסקו במקורות ההשראה של מזמור זה. המלבי"ם בפירושו לתהלים רמז על פרשת ההתגלות למשה, אחרי חטא העגל, כרקע לחיבור המזמור:

ולכן אבקש הורני ה' דרכך (פסוק יא) וכמ"ש משה רבנו ע"ה על שאלה זו הראני נא את כבודך (שמות לג, יח).

הרב י' הדרי¹⁸ הולך בעקבותיו, ומוכיח מתוך מטבעות הלשון המשותפות וכן בצדדים עיוניים משותפים את הקשר שבין פרק ההתגלות למשה (שמות לג) לבין פרקו: שלנגד עיני רוחו של דוד עמד המחזה העילאי בנקרת הצור, שמסביבו חרז דוד המלך את הגיגיו ותפילתו. להלן השוואה והקבלה בין פרקו לבין פרשת ההתגלות למשה רבנו:

'נקרת הצור' – 'בצור ירוממני', 'ועתה ירום ראשי' – 'ועתה אם נא', 'לחזות בנועם ה' – 'הראני נא את כבודך', 'יצפוני בסכה' – 'ושכותי כפי עליך', 'לבקר בהיכלו' – 'ועלית בבוקר', 'נחני באורח מישור' – 'והניחותי לך'. ועיקר ההקבלה – ראיית הפנים היא תמצית בקשתו של משה החוזרת שבע פעמים בפרשת הצור: 'אם אין פניך הולכים עמנו', והקב"ה לא ממלא את בקשתו במלואה: 'אני אעביר כל טובי על פניך... וראית את אחורי ופני לא יראו', וגם כאן, בפרקו, בקשת ראיית הפנים היא משאלתו הנכספת של דוד: 'לך אמר לבי את פניך ה' אבקש' ו'אל תסתר פניך ממני'. פרשת התגלות כבוד ה' הייתה לאחר חטא עגל, כשה' רצה לכלות את העם, ומשה התפלל שהקב"ה יסלח לעם. בעקבות תפילתו גילה לו הקב"ה את סוד י"ג המידות, שהמידות כולן הן הבטחה אלוקית להתנהג במידת הרחמים ולא להעניש את העם כולו. אחר נאמר למשה לעלות להר סיני ולקבל את הלוחות השניים. ארבעים הימים ששהה משה בהר, מראש חודש אלול עד יום הכיפורים, היו ימי רצון, שבהם זכו לסליחה וכפרה. עלייה זו הייתה כולה ברוח של התפייסות ומפגש מחודש של משה רבנו ע"ה עם השכינה. עם קבלת הלוחות השניים נכרתה ברית מחודשת בין הקב"ה לעם ישראל. למעמד זה של 'ימי אלול' של משה בהר סיני, נכסף דוד המלך כל ימי חייו, ולכן מבטא הוא במזמור כז את כלות הנפש לאותו מעמד, בהזכירו את י"ג שמות ההוי"ה, ברמזו לרגעי ההתגלות שלהם זכה משה רבנו ואת משאלת הלב לראות את פני ה'. אין מתאים יותר מפרק זה, שאותו אמר דוד המלך על יסוד ההשראה ממשה רבנו, להיאמר בימי הרצון של חודש אלול, שבהם זכה משה לסליחה וכפרה¹⁹ ואותם ראה דוד לנגד עיניו, ומשאלתו 'לחזות בנועם ה' ו'את פניך ה' אבקש'.

15. ר"י חיון, שם.

16. ספורנו, תהלים כז.

17. הרב אברהם ישראל שריר, 'הורני ה' דרכך' בספר עיצומו של יום, עיון בסדר עבודת יו"כ פ, הוצאת ארז, תשס"ד.

18. הרב י' הדרי, אורי וישעי, כתלנו ג (תשל"ב), עמ' 11–12.

19. קיצור שו"ע, ס' קכח סעי' א: 'כי בר"ח אלול עלה משה אל הר סיני לקבל לוחות שניות ונשתהה שם מ' יום וירד ב' בתשרי שהיה אז גמר כפרה ומן אז הוקדשו ימים אלו לימי רצון ויום י' בתשרי ליום הכיפורים'.



תשובות קצרות



1. תרומות ומעשרות מירקות שמוכנסים הביתה דרך החלון / הרב אהוד אחיטוב
שאלה | אנו מגדלים ירקות על אדן החלון בביתנו, ובכל פעם שאנו קוטפים מהם אנו מכניסים את הירקות דרך החלון. שאלתנו היא: האם קיימת חובה הפרשת תרו"מ מירקות אלו אף שהם לא הוכנסו בצורה הרגילה, דרך הדלת?
תשובה | בגמרא (ב"מ פח ע"א, פסחים ט ע"ב) נאמר שתבואה שהוכנסה לבית לא באופן הרגיל דרך הדלת, אלא דרך החלון וכדו', פטורה מהפרשת תרו"מ, וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ד ה"א):

אין הטבל נקבע למעשרות מן התורה עד שיכניסנו לביתו שנאמר בערתי הקדש מן הבית, והוא שיכניסנו דרך השער שנאמר ואכלו בשעריך, אבל אם הכניס תבואתו דרך גגות וקרפפות פטור מן התרומה ומן המעשרות...
כן פסק ה'שלחן ערוך',¹ ונחלקו הראשונים מהי המשמעות של פטור זה. לדעת חלק מהם פטור זה הוא מוחלט, וירקות אלו כבר אינם יכולים להגיע לשלב של חיוב הפרשת תרו"מ,² ולכן ניתן לאכול מהם בתוך הבית אפילו אכילת קבע. אולם יש מפרשים שהפטור מתרומות ומעשרות מירקות אלו הוא אך ורק אם לאחר שיכניסו אותם דרך החלון יאכלו מהם באופן עראי, או יאכלו בהם בעלי-חיים. ברם, אם ירצו בני הבית לאכול מהירקות הללו אכילת קבע, כגון לאכול כמות גדולה של ירקות, או להכין סלט או מרק ירקות – יהיו חייבים בהפרשת תרומות ומעשרות. כך מפורש בדברי רש"י³ ותוספות,⁴ וכך ניתן לבאר את לשון הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג ה"ו) שפסק:⁵
מותר להערים על התבואה להכניסה במוץ כדי שתהיה בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, וזורה מעט מעט אחר שהכניס לביתו ופטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות שהרי אינו מתחיל לגמור הכל.
יוצא מכך שהדבר נתון במחלוקת פוסקים, וגם דעת הרמב"ם אינה חד משמעית.

1. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' פג.
2. ר"ן, פסחים ט ע"ב ד"ה איבעית אימא בפירוש א'; רבנו אפרים, מובא בתוס' מנחות סז ע"ב ד"ה כדי.
3. רש"י, פסחים ט ע"ב.
4. תוספות, מנחות סז ע"ב ד"ה כי.
5. ועי' מהר"י קורקוס, הל' מעשר פ"ג ה"ו; ובהרחבה דרך אמונה, הל' מעשר שם ס"ק סד.



למעשה, ירקות שגדלים בתוך אדנית על אדן החלון ומוכנסים הביתה ישירות דרך החלון, צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות, כיוון שקיימת סבירות גדולה שיאכלו מהם אכילת קבע בתוך הבית, אך כיוון שחיוב ההפרשה נתון במחלוקת, צריך לומר את נוסח ההפרשה ללא ברכה.

2. חיוב חלה בעיסה שחלקה מיועד לחלות וחלקה לעוגת שוקולד / הרב נתנאל אורבך

שאלה | הלש עיסה על-מנת לחלקה, כשאין בכל חלק שיעור חיוב חלה, ורצונו לעשות מחלק אחד חלות ומהאחר עוגיות, או מחלק אחד עוגיות ממולאות בריבה ומהאחר ממולאות בשוקולד, האם חייב בהפרשת חלה בברכה?

תשובה | העושה עיסה שיש בה שיעור חיוב חלה ובדעתו לחלקה לחתיכות שאין בכל אחת שיעור חיוב – פטור מהפרשת חלה.⁶ בדרך כלל 'לש על מנת לחלק' הוא כאשר נותן חתיכות עיסה שאין בהן כשיעור לאנשים אחרים. יש לברר אם פטור מהפרשת חלה גם במקרה שלש את העיסה ומחלק אותה לעצמו ומייעד כל חלק לייעוד אחר.

הפוסקים נחלקו אם פטור 'לש על מנת לחלק' שייך רק כשנותן את חלקי העיסה לאנשים אחרים, או גם כשמחלק את העיסה בעבור עצמו. יש הסוברים שרק כשלש על מנת לחלק לאחרים – פטור, אך אם מתכוון לחלק את העיסה בעבור עצמו מסיבות שונות – חייב.⁷ אמנם יש סוברים שגם הלש על מנת לחלק לעצמו – פטור.⁸ הפוסקים הכריעו כי הלש עיסה על מנת לחלק לצורכי עצמו יפריש ללא ברכה, אך זאת רק כאשר הוא מקפיד שהחלק האחד של העיסה לא יתערב עם החלק האחר. ברם, אם אינו מקפיד והוא מפריד בין חלקי העיסה מטעמים של נוחיות גרידא, כגון כשאופה רק חלק מן העיסה לסעודות השבת הקרובה ואת החלק האחר של העיסה מקפיא – במקרה כזה אפשר לברך על ההפרשה. לעומת זאת כשמתכוון להשתמש בחלק מן העיסה לאפיית חלות ובחלק האחר לעוגת שמרים עם מילוי שוקולד, כיוון שהוא מקפיד שהחלק האחד של העיסה לא יתערב עם החלק האחר⁹ – יפריש חלה אך לא יברך.¹⁰

6. חלה פ"א מ"ז.
7. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו הי"ט; פיהמ"ש לרמב"ם חלה פ"א מ"ז; שו"ע, יו"ד סי' שכו סעי' ב-ד; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ה; גר"א, לשו"ע שם ס"ק ז; שנות אליהו, חלה פ"א מ"ו.
8. ראב"ד, הל' ביכורים פ"ו הי"ט; ראב"ד, שם פ"ז ה"ט; ר"ש, חלה פ"ד מ"ב; רבנו יחיאל, תוספות ברכות לח ע"א ד"ה לחם; רבנו שמחה, סוף ספר זרעים להרמב"ם, מהד' פרנקל עמ' תקסח; רבנו פרץ הגהות ר' פרץ לסמ"ק, סי' קנא (מהד' רלבג, עמ' קג); שם סי' רמו (מהד' רלבג, עמ' רנ-רנא); תוס' ר' פרץ, פסחים לז ע"א (מהד' וילמן, עמ' פב); תוס' מהר"ם בתוך שיטת הקדמונים למסכת יבמות, מ ע"א (מהד' בלוי, עמ' פא); כלבו סי' פט (מהד' דוד אברהם, ח"ה, עמ' תרנה-תרנו); ועי' תוס' הרשב"א משאנץ, פסחים לז ע"ב, ד"ה דכו"ע (מהד' האדר"ת, עמ' צט-ק); מרדכי ברכות סי' קכא.
9. עי' שו"ת בית אפרים, ח"ב סי' סט; צל"ח, ברכות לז ע"ב סוד"ה לחם; חזון איש, יו"ד סי' קצח ס"ק ב-ג; חזו"א, זרעים ליקוטים סי' ב ס"ק ג; אך ראה: לקט העומר, פ"ו ס"ק ט; וראה עוד מנחת שי, סי' כג; מאמר הרב יואל פרידמן, אמונת עתיך 96 (תשע"ב), עמ' 26-32.
10. אמנם יש מחלוקת הפוסקים מה נחשב הקפדה: האם מדובר בהקפדה יתרה, שלא תיגענה העיסות זו בזו (מלא העומר, סי' שכו ס"ק ב בדעת הפמ"ג, או"ח סי' תנז, משב"ז ס"ק א; בית מאיר, או"ח סי' תנז

3. שימוש בשרף פרי התאנה לשם הגבנה / הרב דוד אייגנר

שרף התאנה מכיל אנזים בשם 'פיסין' (Ficin) או 'פקאין'. אנזים זה גורם להקרשת חלבון החלב וליצירת גבינה. שרף זה קיים בכל חלקי עץ התאנה. שיטת ההגבנה בעזרת אנזים זה הייתה ידועה כבר בימי חז"ל כמובא במשנה (ערלה פ"א מ"ז):

רבי אליעזר אומר, המעמיד בשרף הערלה, אסור. אמר רבי יהושע שמעתי בפרוש, שהמעמיד בשרף העלים, ובשרף העקרים מותר, בשרף הפגים, אסור, מפני שהם פרי.

מחלוקת התנאים היא באשר לשרף העלים ולשרף העיקרים: לדעת רבי אליעזר אין להשתמש בהם אם העץ הוא ערלה, אך לדעת רבי יהושע אף אם העץ הוא ערלה ניתן להשתמש בהם. נראה שמחלוקתם היא על הגדרת הפרי – האם כל שימוש שניתן להפיק מהעץ ייחשב כפרי, או רק מה שמוגדר גם באופן בוטני כפרי עצמו יוגדר כפרי, אך לדעת שניהם אין להשתמש בשרף של הפרי הבוטני עצמו. הרמב"ם¹¹ פסק כדעת רבי יהושע, ולכן אין להשתמש בפירות של עצי ערלה לשם הגבנה, אך ניתן להשתמש בחלקיו האחרים של העץ לשם כך.

לעניין תרומות ומעשרות, מכיוון שההתייחסות לשרף פרי התאנה, גם לדעת רבי יהושע, היא כפרי עצמו, שחלים עליו כל דיני הפרי, יש להפריש תרומות ומעשרות מהפרי לפני שמשתמשים בו לשם הגבנה. זאת בדומה לחיוב הפרשת תרומות ומעשרות ממיץ, שאף שהמיץ הוא זיעה בעלמא, ואינו הפרי עצמו (ולכן ברכתו 'שהכל'), מכל מקום לעניין תרומות ומעשרות ההתייחסות למיץ היא כפרי עצמו, כמובא בגמ' חולין (קכ ע"ב): 'הטבל... כולן משקין היוצאין מהן כמותן', וכך פסק הרמב"ם¹² ויש אם כן לעשר את התאנים לפני שמשתמשים בשרף לשם הגבנה.

4. חילול מעשר שני באקראי על סוכר / הרב יעקב אפשטיין

שאלה | הביאו לאדם פירות טבל, ובהפרשת המעשרות הוא צריך לחלל מעשר שני. האם הוא צריך לייחד מטבע למעשר שני, ולכלות או לחלל אותה לאחר מכן על סוכר ולאבדו, או שיכול לחלל מעשר שני שלפניו ישירות על כפית סוכר ולאבדה?

תשובה | א. פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"ב ה"ב-ה"ג):

[ב] מדת חסידות שפודין מע"ש בזמן הזה בשוויו כדרך שפודין אותו בפני הבית, והורו הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה לכתחלה בזה"ז פודה, לא יהיה

ס"ק ח) או בהקפדה על עירוב העיסות זו בזו (תרומת הדשן, ס"י קפט; יד אפרים, ס"י תקו על המג"א ס"ק ח; שו"ת אבני צדק, ירושלים תשנ"ג, הוספות ס"ו; חלת לחם, ס"י ה ס"ק טז).

11. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פט"ז הכ"ו.

12. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"י הכ"ב. לעניין חיוב מיץ טבל בהפרשת תרומות ונעשרות, ראה הרב שמחה שטטנר, 'הפרשת תרו"מ ממשקין', התורה והארץ ב, עמ' 371-382; הרב יהודה עמיחי, 'הפרשת תרו"מ ממיץ, התורה והארץ ד, עמ' 27-32, הרב יעקב אפשטיין, 'הפרשת תרו"מ ממשקין', אמונת עתיך 85 (תש"ע) עמ' 41-49.



זה חמור מן הקודש ומשליך הפרוטה לים הגדול. [ג] וכן אם חילל מעשר שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרות ה"ז מחולל...

הרמב"ם סובר שמידת חסידות לפדות מעשר שני בשווי, אולם עפ"י הגאונים מותר אף שווה מנה בפרוטה. עוד מלמד הרמב"ם שניתן לחלל פירות מעשר שני על פירות בשווי פרוטה ולאבדם מן העולם כדי שלא יהיו תקלה. ובזמן הבית מותר, לדעת הרמב"ם (שם, פ"ד ה"ב), לחלל על פרי אחר וזה ייאכל בירושלים, אך לא יחלל לכתחילה מין על שאינו מינו.

ב. אמנם הראב"ד השיג:

א"א תמה אני אם אמרו הגאונים שיפדה מעשר שני אפילו בזה"ז פירות על פירות אלא במעשר שני של ח"ל שעשאו כדמאי.

מהר"י קורקוס מסביר שישנן שתי מחלוקות בין הרמב"ם לראב"ד: הראשונה – האם חיוב מעשר שני בימינו הוא מן התורה (ראב"ד) או רק מדרבנן (רמב"ם), והשנייה – האם מותר לחלל מעשר שני על פירות (רמב"ם) או שחייבים רק על מעות (ראב"ד). לכן הראב"ד מתיר לחלל פירות על פירות רק במעשר שני של חו"ל שהוא מדרבנן, ולדעתו בזמן הבית אף בדיעבד אינו מועיל (השגה לרמב"ם שם).

נושאי הכלים נשאו ונתנו בדעות הרמב"ם והראב"ד, וכתבו שהסוגיה בסוף סוכה מסייעת לראב"ד (רדב"ז ומהר"י קורקוס), והרדב"ז הביא ברייתא המסייעת לשיטת הרמב"ם, וכתב כי הרמב"ם הסיק ופסק לפי אותה ברייתא.

ב'דרך אמונה'¹³ הסביר שלשיטת הרמב"ם מותר לחלל פירות על פירות לא מדרך פדיון אלא מדרך קנייה, ודווקא על מינו, ובדיעבד אף שלא במינו, ורק על פרי הנאכל ולא כלי וכד'. ויכול לחלל על פרי או על כסף צורה. ובעניין חילול על פרי שאינו מינו כתב בדרך אמונה שהאיסור לכך מדרבנן.

ג. וכתב ב'דרך אמונה' (מע"ש פ"ד ה"ב סעי' יז):

ואם חילל הרי הן מחוללות [לדעת הרמב"ם]. דמדאורייתא מותר ולכן בזה"ז שמותר גם שוה מנה על פרוטה התיר רבנו לעיל פ"ב ה"ג גם לכתחלה לחלל על מין אחר אבל פרי שני על כסף או על פרי אסור אף בזה"ז וכן כסף על כסף אסור אף בזה"ז ואם חילל מחולל כדלקמן, וכ"ז דעת רבנו. אבל דעת הראב"ד דפרי ראשון של מע"ש אין מתחלל על הפירות רק על המעות והוא מה"ת ולכן אף בדמאי לא מהני אף בזה"ז, ואפי' דיעבד אם חילל לא יצאו הפירות הראשונים לחולין.

ומסיק:

ולמעשה יש להחמיר שלא לחלל גם פרי ראשון על פירות גם בזה"ז כיון שלדעת הראב"ד גם דיעבד לא מהני (חזו"א דמאי סי' ט' סק"י) וכן דעת הסמ"ג וכן הסכים הגר"א, וכן אין לחלל מעות על פירות וכשנתמלא כל המטבע כסף של מע"ש

13. דרך אמונה, ה' מעשר שני פ"ד ה"ב.

בזה"ז יחללנו על נחשת כיון שהוא מדוחק כדלקמן ה"ז ובכפתור ופרח כתב שכן נהגו.

ב'ציון ההלכה' הביא עוד ראשונים ואחרונים שהסכימו עם שיטת הראב"ד, ועל כן סמך עליה לגמרי (ועיקרי הדברים פסק אף בפ"ב ה"ג).

ד. בכרך יא מספרי (סי' מג) דנתי לגבי ביעור מעשר שני של חילול המטבע שנאספו בה פרוטות של מעשר שני **על סוכר**, והסברתי שאין לעשות כן בימינו אלא לחלל על פרי אחר¹⁴ ולבערו, ועדיף לפי ה'דרך אמונה' לחלל דווקא על מטבע אחרת, פחותה בערכה, ולבערה מן העולם. לכן גם במקרה שלפנינו מן הראוי לחלל את המעשר שני על מטבע ואותה לשמור לחילולים אחרים או לבער אותה, ולא לחלל על סוכר.

לכן למסקנה אין לחלל ישירות על פרי אחר, אלא דווקא על מטבע, ואותה ניתן לשמור לחילולים נוספים או לבערה מן העולם, כדי שלא ייכשלו בה. ובכל אופן ראוי שלא לחלל על סוכר, כפי שבואר בתשובתי בחלק יא.



5. העלמת מס ללומדי תורה / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם יש 'ללמד זכות' על אלו המעלימים מס, לפחות למי שלומד תורה?
תשובה | החובה לשלם מס הינה גם חובה הלכתית ללא שום הקלות. ראשית מצד 'דינא דמלכותא – דינא' וכפי שכתב בשו"ת 'חיה דעת' (ח"ה סי' סד):

נראה להלכה שבכל מה שנוגע למיסים וארנוניות ומכס, יש לקיים את החוק של המדינה, שזה בכלל מה שאמרו חז"ל דינא דמלכותא דינא.

ואף לדעת הפוסקים שבארץ ישראל לא אומרים 'דינא דמלכותא דינא',¹⁵ עם כל זאת הם מודים כי מי שנהנה מכל מה שהמדינה מעמידה לרשותו, כגון תשתיות ושמירת הסדר הציבורי, חייב לשלם. וכך כתב בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ד סי' שיט):

והיינו דהיום הממשלה משתמשים בהכסף של המיסים לתועלת ולהנאת התושבים ולא מגיע היום לכיסו הפרטי של המלך, ולכן היום **אם נהנה מהשירותים שהממשלה נותנת ולא משלם עבורם הוא גזלן**.¹⁶

14. הערת עורך: י"פ. אך הגר"מ אליהו התיר לחלל על סוכר, עי' בפסקיו, ס' התורה והארץ ה', עמ' 32–33; וע"ע ס' הלכות הארץ, עמ' 33, הערה 60.

15. ר"ן, נדרים כח ע"א.

16. וכן בפתחי חושן, הל' גובה עמ' יד, נראה שבזמננו, שעיקר המסים מיועדים לטובת התושבים כגון כבישים ותאורה, ביוב וניקיון, אין צריך בזה לדינא דמלכותא.

ביחס ללומדי תורה מובא בגמרא (בבא בתרא ח ע"א) שיש לפוטרו מתשלום מס, וכן נפסק ב'שלחן ערוך'.¹⁷ אולם פטור זה קיים רק כלפי מסים שהשלטון לוקח לטובתו האישית,¹⁸ ואז הציבור צריך לשאת בעול המס ולפטור תלמידי חכמים. אך אין זה נכון במסים שבאים לממן הוצאות לטובת הציבור, כדוגמת סלילת כבישים, תאורה ומימון מוסדות חינוך. דבר זה מפורש בגמרא שם 'הכל לכריא פתיא (רש"י) – חפירת בור לשותות מים), אפילו מרבנן'. וכן נפסק בדברי 'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קסג סעי' ד) 'לתיקון הדרכים והרחובות, אפילו מן החכמים'. **לסיכום**, היות שכל המסים משמשים לצורכי המדינה ולא לטובת מושל פרטי,¹⁹ גם לומדי תורה צריכים לשלם מסים.²⁰

6. עדות של עד אחד בבית משפט / הרב אריאל בראלי

שאלה | הייתי עד לנזק שנגרם לרכב חונה, וביכולתי למסור עדות על כך בבית המשפט כנגד חברת הביטוח. מדובר בתביעה של עשרות אלפי שקלים והיא תוכרע על פי עדותי, ואיש לא יודע שראיתי. האם מותר לי להעיד בבית המשפט? האם מוטלת עליי חובה ליזום עדות?

תשובה | ישנה מצווה להעיד, כפי שכתב הרמב"ם (הל' עדות פ"א ה"א):

העד מצווה להעיד בבית דין בכל עדות שיודע, בין בעדות שיחייב בה את חברו בין בעדות שיזכהו בו, והוא שיתבענו להעיד, שנאמר: והוא עד או ראה או ידע, אם לא יגיד ונשא עונו.

הרמב"ם מוסיף שהמצווה ללכת ולהעיד מתקיימת בשני תנאים: הראשון – כאשר יש תביעה לבוא ולהעיד, והשני – שהעדות תימסר בפני בית דין. לפיכך במקרה שלך, שאף אחד לא פנה אליך וכן העדות היא בבית משפט, אין חובה להעיד. אולם עדיין ישנו עניין למסור עדות, כדי לעשות חסד עם חברך. מצוות השבת אבדה כוללת גם את הצינוי למנוע הפסד ממון, ומכוח זה ישנה חובה להעיד לטובתו.²¹

אולם אתה רק עד אחד, ועל כך נאמר בגמרא (בבא קמא ק"ג ע"ב) שיש איסור לעד אחד להעיד כנגד יהודי בערכאות של גויים.²² ניתן להעיד רק במקום שבו התוצאה המשפטית

17. שו"ע, יו"ד סי' רמג סעי' ב. ובשו"ת יחוה דעת (שם) סיים שיש לפטור תלמידי חכמים מתשלום מס, ונראה שהתכוון אף למסים הנוהגים כיום במדינת ישראל, אך הדברים צריכים עיון וכפי שיבואר לקמן. ובתשובה מאוחרת יותר, בשו"ת יביע אומר, ח"ז חו"מ סי' י, הרחיב את היריעה.

18. כפי שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ד ה"א: 'יש רשות למלך ליתן מס על העם לצרכיו'.

19. וכבר העיר על כך בשו"ת תשובות והנהגות (שם) 'אם כי יש לצדד שיש גם דברים שמבזבזים עליהם כסף ואין לו מזה תועלת, שלדבריו אין צורך לכך, זה נהוג בכל חברה ומדינה, וא"כ כשמתחמק מלשלם למרות שנהנה, זהו גזילה שאסור לכו"ע גם מעכו"ם, ובפרט שאחרים וביניהם גם יהודים ישלמו להנאתו'.

20. ואין זה קשור לדעות שאין חובה על הקונה לדרוש חשבונות, כפי שכתב הרב ליאור באתר ישיבה: 'זה עניינו של נותן השירות מול המדינה, וכמובן עליו להיות אדם ישר ולשלם. אמנם, אם ידרוש מקבל השירות קבלה, יש בכך מידת חסידות אבל לא נראה לי שחייב'.

21. קצות החושן, סי' כח ס"ק ג.

22. נוסף על בעיה זו, הרמ"א כתב שבמקרה שההדינות אסורה מצד איסור ערכאות, המעיד לטובת התובע הרי הוא מסייע לדבר עברה (שו"ת הרמ"א סי' נב). יש לציין שבספר שער המשפט, סי' כו ס"ק

תואמת את פסיקת בית הדין. היות שהכוח ההלכתי של עד אחד הוא רק לחייב שבועה ולא להוציא ממון, ובית המשפט יסתמך על עדותו לחייב ממון, נמצא שהעד מחייב ממון שלא על פי הדין (רש"י שם). אם כן הלכה זאת מונעת ממך, בהיותך עד אחד, ללכת ולמסור עדות בבית משפט.²³ אולם אם בעדותך אתה מחייב את **חברת הביטוח**, אזי ישנה סברה שאתה כן צריך להעיד. ישנה אומדנה כי ההתקשרות עם חברת הביטוח היא תואמת את פסיקת בית המשפט. נמצא שהיא מקבלת עליה לשלם כפי שיכריע בית המשפט, ובכלל זאת גם על פי עדותו של עד אחד.²⁴ נמצא שאין הכשלה בעדותך, אלא אדרבה – מצוות השבת אבדה לניזק.

7. שבר פמוט אחד מתוך זוג פמוטות / הרב אביעד תפוחי

שאלה | השאלתי לחבר זוג פמוטות והוא שבר אחד מהם. זוג הפמוטות עולה 300 ש"ח. חברי רוצה לשלם לי 150 ש"ח, אך אני טוען שכיוון שאי אפשר לרכוש פמוט בודד, לא יועיל לי תשלום של 150 ש"ח, ועליו לרכוש זוג פמוטות ולתת לי אחד מהם. עם מי הדין?
תשובה | יש לדון בשלוש טענות שהתובע יכול לטעון:
 א. 'איני יכול לרכוש פמוט כדמות הפמוט שניזוק ב-150 ש"ח, שהרי מוכרים את הפמוטות הללו רק בזוגות, ומחירו של זוג הוא 300 ש"ח'.

- א, דחה את דבריו, שהאיסור לסייע לדבר עברה הוא מדרבנן, ואילו מצוות לא תעמוד על דם רעך והשבת אבדה הן דאורייתא, ולכן חייב להעיד גם בערכאות.
23. ניתן היה לומר שדברי הגמרא אינם מופנים כלפי עד שראה את הדברים בצורה ברורה ומעיד אמת, ואז אין בעיה שיסמכו על עדותו. אולם כתב בספר שלטי גיבורים, דף מ ע"ב מדפי הר"ף, שאף אם מעיד אמת זה עדיין נחשב שלא כדין ואסור לו להעיד, וכן עולה מתוך דברי הרמ"א, חו"מ סי' כח סעי' ג. וכן פסק כנסת הגדולה; הגהות על הטור סי' כח סעי' יב, אף שהעיד אמת משמתין ליה, משום דחציף והלך להעיד בערכאות. וכן ברכי יוסף, חו"מ סי' יח ס"ק ג. אולם הרב אשר ויס (שיחה בעל פה) רצה לחלק בין עדות שהייתה בימי חז"ל לבית משפט בימינו: כיום השופט מכריע לפי התרשמותו הכוללת. הוא אינו מחויב לכללים של עדות, ומבחינה זו אין הבדל בין עד אחד לשניים. לעומת זאת בימי חז"ל גם לערכאות היו כללי קבלת עדות, ואז אי אפשר לתת כוח לעדות עד אחד יותר ממה שנתנה לו תורה.
24. משפט ערוך, סי' כח סעי' א ס"ק נח; משפטיך ליעקב, ח"ח סי' יא; וכעין זה כתב בשו"ת הרשב"א, ח"ו סי' רנד: 'כיון שזה מדעתו עשה מתנתו בערכאות **הרי קבל עליו לילך בזה בדיני המלכות שאמר שכל שטר שיעלה בערכאות שיועיל ויקנה**'. וכן קצות החושן, סי' קד ס"ק ו, מי שמלווה לגוי כנראה התכוון לזכויות העומדות ליהודי על פי דיניהם. אולי ניתן להרחיב ולומר שקיימת מעין אומדנה כלפי כל אזרח שבעצם המגורים שלו במדינה מקבל עליו את כללי בית המשפט (מלבד אנשים יראי שמים שבית הדין הוא הכתובת הטבעית בעבורם), ויש לראות בכך התחייבות לשלם על פי עד אחד, ואז יהיה מותר להעיד בבית משפט גם לעד אחד. וכעין זאת כתב הרשב"ם, ב"ב נד ע"ב ד"ה והאמר: 'שכל בני המלכות **מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיה**: הלכך דין גמור הוא, ואין למחזיק ממון חברו על פי חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל'.

ויש לדחות טענה זו, שכן על המזיק לשלם רק את שווי החפץ שהזיק,²⁵ ולא מוטל עלי לשלם על ההוצאות הנלוות שיידרש להן הניזק אם ירצה לשוב ולרכוש חפץ דומה לזה שניזק.²⁶

ב. 'הפמוט שנותר שלם אינו ראוי למלאכתו ללא בן זוגו, ונמצא שבשבירת פמוט אחד הרי שיצאו מכלל פעולה שני הפמוטות.'

יש לדחות טענה זו, שכן פמוט יחיד עדיין ראוי למלאכתו והיא הדלקת נרות בו. ייתכן שהניזק רכש את הפמוטות כדי להשתמש בשניהם כזוג, אך אי אפשר לומר שהפמוט הראשון יצא מכלל פעולה.

ג. 'השווי של הפמוט שנותר שלם נמוך מאשר שוויו בעת שהיה לו בן זוג.'²⁷
יש לדון בטענה זו בשלושה מישורים:

1. מבחינה מציאותית, אמנם בחנויות יש פמוטות הנמכרים גם יחידים, ומחיר של יחידה אינו נמוך ממחצית המחיר של זוג,²⁸ אבל זה נכון דווקא בפמוטות חדשים שאדם רוצה לקנות כדי להשלים סדרה שכבר יש לו, ויכול לבחור מתוך כל המגוון את הפמוט הנצרך לו. אבל כאשר קונים פמוטות מיד שנייה, אדם משלם פחות תמורת פמוט בודד, כיוון שנדיר מאוד שפמוט זה ישלים לו סדרה, וכמו כן פחות מצוי שאדם נצרך לפמוט בודד.
2. יש לדון מצד אחר, שכן לכאורה נזק זה הוא בגדר גרמא בלבד, שהרי הנזק נעשה בפמוט אחד ובאופן עקיף נגרמה ירידת ערך לפמוט האחר, ואין מחויבים לשלם על גרמא בנזיקין. אך מסקנת האחרונים ששומר חייב בגרמא, שהרי שומר חייב בכל נזק שאירע לחפץ מחמת אי-שמירה שלו, אף על פי שאי-שמירה נחשבת כגרמא.²⁹
3. לגבי טענת 'הרי שלך לפניך', נחלקו האחרונים אם שומר חייב כאשר הנזק שאירע לחפץ אינו ניכר.³⁰ כתבו הפוסקים³¹ שהגזול אתרוג קודם סוכות והחזיר לאחר סוכות חייב בתשלום כיוון ששווי הנמוך של אתרוג לאחר סוכות ידוע וניכר לכול, ורק המחזיר חמץ לאחר הפסח יכול לומר הרי שלך לפניך כיוון שייתכן שזה חמץ שלא עבר עליו הפסח וממילא שוויו גבוה. כעין זה היה מקום לומר ששבירת פמוט אחד מתוך זוג היא

25. בהשקפה ראשונה היה מקום לומר ששאלה זו נוגעת בשאלה יסודית: האם חיוב התשלום של מזיק הוא מדין פיצוי או מדין תיקון והשבת המצב לקדמותו? ראה מחנה אפרים, הל' נזקי ממון פ"א; וע"ע אמונת עתיך 110 (תשע"ו), עמ' 22 והערה 33; אמונת עתיך 111 (תשע"ו), עמ' 99-100.

26. ע"י משפטי התורה (לרב צבי שפיץ) ח"א סי' כב.

27. נחלקו האחרונים אם שומר חייב על פחת זה שכן הוא רק גרמא, ועוד שיכול לומר לו 'הרי שלך לפניך'; וע"י בספר משפטי חיים, ח"ב, סי' י שהאריך לעיין הדק היטב בנושא זה.

28. כך עלה מבירור טלפוני שערכתי בחברה ידועה לממכר פמוטות.

29. שו"ת חת"ס, חו"מ סי' קמ. וע"י בספר משפטי חיים הנ"ל שהביא חבל אחרונים. עיי"ש.

30. ש"ך, חו"מ סי' שסג ס"ק ז. ועיין בספר הנ"ל שמאריך בזה כיד ה' הטובה עליו.

31. פתחי תשובה, חו"מ סי' שסג, ס"ק א.

היזק שניכר, אך כיוון שנוכחנו לראות שמציאותית יש שמוכרים את הפמוט היחיד במחיר של מחצית זוג פמוטות, ממילא הרי זה היזק שאינו ניכר.³²

לסיכום, על המזיק לשלם רק את שווי החפץ שהזיק, ולא את ההוצאות הנלוות שיידרש להן הניזק אם ירצה לשוב ולרכוש חפץ דומה לזה שניזק. כמו כן, בשומת נזקים איננו דנים מה התכוון הניזק לעשות עם החפץ, אלא מה השימוש בחפץ זה. כמו כן אין לחייב את המזיק בפירות שחל בשווי של הפמוט השני, שכן זה היזק שאינו ניכר. ממילא בנידון דידן חייב המזיק לשלם 150 ש"ח בלבד.



8. תפיסת חוב לוועד הבית / מכון משפטי ארץ

שאלה | אני טכנאי פלאפונים במקצועי, וכן חבר בוועד הבית בבניין. אחד השכנים נתן לי את הטלפון הנייד שלו לתיקון, ושילם לי 400 ש"ח. התיקון לא הצליח, והייתי חייב להחזיר לו את הכסף. לאותו שכן היה חוב לוועד הבית בגובה 700 ש"ח, אך הוא התחמק מלשלם את חובו. החלטתי לקזז לו מהחוב של ועד הבית, ובמקום להחזיר לו את ארבע מאות השקלים, שילמתי אותם לקופת הוועד. השכן כועס, כיוון שאינו מוכן לשלם לוועד הבית. האם אני מחויב להחזיר לו את כספו?

תשובה | מותר לך להעביר את 400 השקלים לקופת ועד הבית. מסי ועד הבית הם מסים מחייבים ואינם תלויים ברצונו הטוב של הדייר.³³ כיוון שכך, כל דייר נחשב כבעל חוב של שאר הדיירים בבניין. כאשר גבית 400 שקלים בעבור תיקון הנייד ולא תיקנת, הפכת להיות בעל חוב של השכן שמסר את הטלפון לתיקון. בבבא קמא³⁴ נפסק שכאשר צד א' חייב לצד ב' וצד ב' חייב לצד ג', צד א' יכול לפרוע את חובו ישירות לצד ג' ולא צריך לכך את רשותו של צד ב'.

תניא, רבי נתן אומר: מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו, מנין שמוציאין מזה ונותנים לזה? ת"ל: ונתן לאשר אשם לו.

אם כן אתה חייב לשכן שחייב לוועד הבית, וממילא אתה יכול לפרוע את חובך ישירות לקופת ועד הבית. אמנם נחלקו הפוסקים במקרה שבו לצד ב' יש כסף לפרוע את חובו, אם מותר לצד ג' לפנות ישירות לצד א',³⁵ אך נראה שאם צד א' רוצה לפרוע מותר לו לעשות זאת. המהרי"ל דיסקין³⁶ חילק בין מקרה שבו צד ג' כבר תבע את חובו מצד א',

32. אמנם בספר משפטי חיים הנ"ל מסיק למעשה שיש לחייב בפחת שנפחת השווי של עגיל אחד כאשר בן זוגו ניזוק, אך נראה שעיקר טעמו מחמת שמסיק שזה נחשב כהיזק ניכר, שידוע לכול שאחד שווה פחות ממחצית של שניים, עיי"ש בהערה בסוף דבריו. ובנידון דידן טעם זה לא שייך.

33. שו"ע, חו"מ סי' קסא סעי' א.

34. ב"ק מ"ב, וכן נפסק בשו"ע, חו"מ סי' פו סעי' א.

35. שו"ע, חו"מ סי' פו סעי' ב; ש"ך שם ס"ק ה; נתיבות המשפט ס"ק ג.

36. מהרי"ל דיסקין, פסקים סי' נה.

ובין מקרה שבו עדיין לא תבע.³⁷ לפי זה במקרה שלפנינו ניתן לומר שהייתה תביעה מצד ועד הבית כלפיך, ומותר לך להעביר את הכסף לקופת ועד הבית.

9. חוק פינוי בינוי / מכון משפטי ארץ

שאלה | לפי חוק 'פינוי בינוי', הממשלה מכריזה על מתחם מגורים כמיועד לפינוי ובינוי, ומאפשרת לזמנים לשכנע את תושבי המתחם להתפנות. הדיירים המקוריים מקבלים מהיזם דיור חילופי לכל תקופת בנייתו של הפרויקט, ולאחר סיום הבנייה הם מקבלים דירת מגורים בשטח דומה או גדול יותר בבניין החדש לכשיקום. לפי החוק, הפרויקט מותנה בהסכמת שבעים אחוזים מהדיירים. שאר הדיירים יכולים להתנגד לפרויקט, אם הסירוב שלהם סביר. סירוב שאינו סביר יכול לגרור תביעת נזיקין מצד השכנים והיזם. מהי עמדת ההלכה בנוגע לחוק זה?

תשובה | לפי ההלכה אפילו דייר אחד יכול להתנגד, ואין לו צורך לנמק את התנגדותו. ניתן ללמוד זאת מדברי הרמ"א בנוגע לבית מושכר:³⁸

המשכיר בית לחבירו, ובתוך הזמן רוצה לבנותו, אין יכול לכופו לצאת אפילו לבית יפה ממנו, גם להכניס פועלים לבית לבנותו, מיהו מבקשים מן השוכר לעשות לפנים משורת הדין.

אם למשכיר לא שמורה זכות לפנות את השוכר, והשוכר לא מחויב בנזקי המשכיר, כל שכן שלשכנים אין יכולת לחייב את שכנם.

ואולם משתי סיבות ניתן לומר שמותר לפי ההלכה לכפות את החלטת הרוב על המיעוט: א. במקרה שבו הדירה נקנתה אחרי שהחוק חוקק, ניתן להניח שעל דעת החוק קנו הדיירים את הדירה. כמו שכתב בשו"ת 'אגרות משה'³⁹ בנוגע לחוקים המגנים על הדייר שאינם כפי דין תורה:

אבל לאלו ששכרו אחר שכבר נעשה הדין מהמלכות ולא התנו בפירוש... אלא סתם הוי כהתנו שאדעתא דדין המלכות השכיר לו.

ב. מסתבר שלחוק יש תוקף הלכתי על פי הכלל 'דינא דמלכותא דינא', כיוון שנועד לתקנת בני המדינה.⁴⁰ זאת ועוד, אפילו לשיטות החולקות על הרמ"א, כתב הרי"א⁴¹ הרצוג:

ומכל מקום עולה בדעתי בנוגע למציאות שנתחדשה בעולם המסחר והתעשייה דבר כללי שמציאות כזאת ומצב כזה לא היה קיים בימי חז"ל... ויש לנו יסוד לשער שאילו היה מתחדש בימיהם היו מתחשבים עם המציאות וקובעים תקנה משום תיקון העולם... יש לקבל דין המלכות בזה הממלא אותו הצורך שהיתה תקנה כזו ממלאה.

37. על פי שו"ע, חו"מ סי' פו סעי' ה.

38. שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' א.

39. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"א סי' עב.

40. ע"פ הרמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' יא.

41. החוקה לישראל על פי התורה, עמ' 72.

חוק פינוי בינוי נחקק לתועלת בני המדינה, והוא בא לענות על צורך שלא היה קיים בימי קדם. התמעטות השטחים הפתוחים היא בעיה של העולם המודרני, והיכולת לפתור בעיה זו על ידי בנייה לגובה התחדשה גם היא בימינו. לכן מסתבר שעל פי הקריטריונים שקבע הרב הרצוג יהיה לחוק תוקף במסגרת 'דינא דמלכותא דינא'.

10. ירושת בן לאב יהודי ואם נכרייה שהתגיירה / מכון משפטי ארץ

שאלה | בן בכור לאב יהודי שנולד לאמו בהיותה גויה ונתגייר יחד עם אמו בקטנותו, האם יורש עם אחיו, והאם יש לו עדיפות כבכור שנוטל פי שניים?
תשובה | המשנה בקידושין⁴² פוסקת:

וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין - הולד כמותה, ואיזה זה? זה הולד שפחה ונכרית.

מכאן שיהודי שבא על גויה, הוולד הולך לפי האם והוא גוי. התוספות⁴³ מבארים שהכוונה גם לעניין ירושה, וכי הוולד אינו בנו ליורשו. וכן כתבו הרמב"ם⁴⁴ וה'שלחן ערוך'⁴⁵. לא זו בלבד, אלא הפוסקים קבעו שהבא אחריו ונולד אחרי הגירות, הוא הבכור⁴⁶ וכל שכן שאין לוולד הזה דין בכור. אמנם הגמרא⁴⁷ מחדשת שגר יורש את אביו הגוי מדרבנן, כדי שלא 'חזור לסורו', כלומר שלא יחזור להתנהג כגוי כדי לרשת את אביו. אולם במקום שבו חשש זה לא שייך, לדוגמה כשהאב יהודי, אם מפני שגם הוא התגייר ואם מפני שהאבא היה יהודי מלכתחילה, אין תקנה כזאת.⁴⁸ בספר פתחי חושן⁴⁹ כתב שאפילו אם הבן התגייר אח"כ אינו יורש את אביו מדרבנן. ובשם מחברי זמננו כתב שבמקרה מעין זה מן הראוי שהאב יכתוב צוואה לפיה הבן יירש אותו.

11. תביעת מטפלת להעלאת שכר באמצע שנה / מכון משפטי ארץ

שאלה | מעון שקבע מחיר חודשי ל'צהרון' ובאמצע השנה מעוניין להעלות את המחיר, האם הדבר מותר? בחוזה אין אזכור לנושא העלאת המחיר.

תשובה | אם יש ביניכם חוזה או תקנון, וכתוב בו מתי מותר לבטל את ההסכם, יש ללכת אחריו. זאת משום שהמחיר הוא דבר מהותי בחוזה, והעלאתו באופן חד צדדי כמוה כהפרת הסכם. אך אם היה מותר למעון לחזור בו מההסכם כולו, הוא גם יכול גם להעלות את המחיר באופן חד צדדי. אם אין תקנון המסדיר את ביטול ההתקשרות ביניכם, הלכה היא שפועל רשאי לחזור בו מהעבודה אפילו באמצע העבודה אבל למעסיק יש עליו 'תרעומת', אלא אם כן מדובר ב'דבר האבוד', ואז אסור לפועל לחזור

42. קידושין סו ע"ב.

43. תוספות, קידושין סח ע"ב ד"ה ולדה כמוה מנלן.

44. רמב"ם, הל' נחלות פ"א ה"ז.

45. שו"ע, חו"מ סי' רעו סעי' ו.

46. רמב"ם, הל' נחלות פ"ב הי"ב; שו"ע, חו"מ סי' רעז סעי' ט.

47. קידושין יז ע"ב.

48. שו"ע, חו"מ סי' רפג סעי' א.

49. פתחי חושן, ירושה פ"א סעי' לא הערה נח.

בו.⁵⁰ לעומת זאת **קבלן** לא רשאי לחזור בו לאחר תחילת העבודה, ודאי אם עשה קניין.⁵¹ פועל הוא אדם שנשכר לעבוד במשך זמן מוגדר.⁵² לעומתו קבלן מקבל שכר תמורת התוצאות של עבודתו. אם מדובר על מעון שמעסיק כמה מטפלות ולא מטפלת ספציפית, נראה שהגדרתו תהיה כקבלן,⁵³ אך גם אם מדובר בשכירות ולא בקבלנות, נראה שטיפול בתינוקות מוגדר כ'דבר האבוד'. הרמ"א⁵⁴ פסק שמשרתת מוגדרת כדבר האבוד: 'דבעל הבית לא יכול לעשות מלאכה בעצמו, וע"י זה נאבד שלו'. נראה שגם שמירה על תינוקות תוגדר כדבר האבוד, לפי שההורים חייבים את השמירה הזאת כדי לצאת לעבודה,⁵⁵ ולכן למטפלת אין זכות לחזור בה, וממילא לא להעלות מחיר. ראייה נוספת לאיסור ההעלות מחיר באמצע תקופה אפשר לראות משכירות בתים. ה'שלחן ערוך'⁵⁶ פסק:

אם השכירו לזמן ידוע, אף על פי שנתייקרו הבתים או הוזלו, אינם יכולים לא להוסיף ולא לגרוע.

מסתבר שכן הדין בנוגע לשכירות פועלים, וכן כתב בספר 'פתחי חושן'.⁵⁷

12. תשלום למטפלת שנעדרה מעבודתה / מכון משפטי ארץ

שאלה | באחד הימים לא הגיעה המטפלת של הצהרון, ונאלצנו לקחת את בנו הביתה. באיזה אופן יש לחשב את החזר התשלום של אותו יום? אנחנו שילמנו באותו חודש תשלום חודשי, בגובה של בערך עשרים שקלים ליום. לעומת זאת מי שנמצא בצהרון באופן חד פעמי משלם על יום כזה 37 ש"ח. האם התשלום הוא לפי ה'מנוי' שלנו, או לפי התעריף החד פעמי? ואולי צריך לחשב את הסכום לפי העלות של שמרטפית לאותן שעות? (בפועל לא נעזרנו בשמרטפית).

תשובה | יש לבחון מהי סיבת היעדרות:

א. היעדרות מסיבה לא מוצדקת – ב'שלחן ערוך' (ח"מ סי' שלג סעי' ה) נפסק:

כיצד דין הפועל שחזר בו אחר שהתחיל... בדבר האבוד, כגון פשתן להעלות מהמשרה, או ששכר חמור להביא חלילין למת או לכלה וכיוצא בהם, אחד פועל ואחד קבלן, אינו יכול לחזור בו. אלא אם כן נאנס, כגון שחלה (הוא או אשתו ובניו) או ששמע שמת לו מת. ומיהו אינו צריך לשלם להם כל שכרם, רק מה שעשו, וידם על העליונה הג"ה: ואם חזר בעל הבית וקבלן לאחר שעבר האונס, סתם, וחזרו ועשו אחר כך מלאכתן, צריך לשלם להן כל מלאכתן ואינו מנכה להן כלום.

50. בבא מציעא עה ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א; שם סעי' ה.

51. ש"ך, סי' שלג ס"ק ד.

52. סמ"ע, סי' שלג, ס"ק טז; שם, סי' רכז ס"ק נט; חכמת שלמה, על שו"ע חו"מ סי' שלג סעי' ג.

53. עיין גם פסקי דין רבניים ג, עמ' 272.

54. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ה.

55. ע"פ פתחי תשובה, סי' שלג ס"ק ח בביאור דעת הרמ"א שאסור לחזור אע"פ שלא חייב בתשלומים.

56. שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' י.

57. פתחי חושן, הלכות שכירות פרק ח סעי' יז הערה מ.

כלומר אם עובד נעדר מסיבה לא מוצדקת, ניתן לשכור על חשבונו עובד אחר יקר יותר, ואם לא שכר – לנקות את שכר אותו היום. ברם, המעסיק לא אמור להרוויח מהיעדרות העובד שלו. לכן כיוון שהשכר שהייתם משלמים הוא 20 שקלים, זה הסכום שצריך לקזז משכרה החודשי של המטפלת.

ב. היעדרות מסיבה מוצדקת – ברמ"א שציטטנו לעיל מבואר שאם פועל נעדר מסיבה מוצדקת והמעסיק ממשיך להעסיק אותו אחרי כן, אין לקזז משכרו דבר, כיוון שהמשך העסקתו כמוהו כמחילה על ימי המחלה. אמנם הש"ך⁵⁸ חולק על הרמ"א, וסובר שאפילו אם המעסיק המשיך להעסיק את העובד אחרי המחלה, יכול לקזז לו משכרו. לפי זה אם עדיין לא שילמתם למטפלת את שכרה, אין עליכם חובה לשלם וכפי שיטת הש"ך, כיוון שאתם בגדר 'מוחזקים'. ואולם לפי חוקי העבודה, אם עובד נעדר בגלל מחלה, **לפעמים** הוא זכאי לתשלום. לחוקי העבודה במדינת ישראל יש תוקף של 'מנהג מדינה'. מכאן שאם היעדרותה נבעה ממחלה, **ואם** לפי חוקי המדינה עליכם לשלם לה שכר, כן יש לנהוג גם במקרה שלפנינו.



13. מתפטר בדין מפוטר / הרב אורי סדן

שאלה | אני שכיר, ואינני מרוצה ממקום עבודתי. אני לא זכאי לקבל תנאים כגון קרן פנסיה, דמי הבראה וכו'. לפי חוק מדינה, אם אני מתפטר, אני נקרא 'מתפטר בדין מפוטר' וזכאי לקבל את מלוא הפיצויים. האם לפי דין תורה מגיעים לי פיצויים אם אעזוב מרצוני?

תשובה | על פי ההלכה, זכותו של אדם להתפטר בכל עת (תוך מתן הודעה מוקדמת). חובת תשלומם של פיצויי פיטורים הינה חובה חוקית והלכתית כאחד המתפרשת על פי לשון החוק.⁵⁹ כפי שצינת נכון, אם המעסיק אכן אינו מפריש בעבורך לקרן פנסיה, ומסרב לעשות זאת גם אחרי שדרשת זאת ממנו, הרי שזכותך להתפטר ולקבל פיצויי פיטורין. לפי החוק, התפטרות שנעשתה במצב שבו 'אין לדרוש ממנו כי ימשיך בעבודתו' מזכה בפיצויי פיטורין, ובוודאי אי תשלום השכר המגיע לך על פי חוק, חרף בקשתך (דהיינו הפרשה לפנסיה), מהווה מצב בו אין לדרוש מהעובד להמשיך בעבודתו. יש לציין כי תשלום דמי הבראה אינו חובה חוקית אלא חובה הנובעת מהסכמי עבודה קיבוציים שונים שאיני יודע אם חלים עליך. כמו כן חובה להעיר כי אם המעסיק מוכן לשלם את מה שהוא חייב על פי חוק, אזי גם אם הדבר נעשה רק בעקבות דרישתך –

58. ש"ך, חו"מ סי' שלג ס"ק כה.

59. ראה בין השאר בשו"ת תשובות והנהגות, ח"ה סי' שסג, ובהרחבה בספרנו כתר י, דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה עמ' 322 ואילך.

וגם אם אינך מרוצה מגובה השכר שלך ומהעובדה שאינך מקבל הטבות שונות – אין זו עילה להתפטרות, וממילא אינך זכאי לפיצויי פיטורים.

14. מתנה למשלם חשבונות בכרטיס אשראי בעבור אחרים / הרב שלמה אישון
שאלה | אדם בחר לעזור למשפחה מסוימת. הוא משלם בהוראת קבע בכרטיס אשראי את חשבונות החשמל, המים והארנונה שלה, ומקבל ממנה את הכספים במזומן. בני המשפחה מעוניינים מאוד לתת לו מתנה כדי להביע את הוקרתם. האם תשלומיו אלה נחשבים כהלוואה, ובמתנה יש חשש ריבית? האם יש משמעות לזמן קבלת התשלום – לפני חיוב הכרטיס או אחריו?

תשובה | אם החזרת הכסף למשלם נעשית לפני שחברת האשראי גובה את הכסף מחשבוננו – אין כאן כל הלוואה, וממילא אין חשש ריבית.⁶⁰ אולם נראה שגם אם החזרת הכסף למשלם נעשית לאחר שחשבוננו חויב בחברת האשראי, לא יהיה בנידוננו בהכרח איסור ריבית, והדבר יהיה תלוי בשאלה אם החזרת הכסף נעשתה לפני מועד התשלום האחרון של החשבון או לאחריו. אם התשלום במזומן ניתן למשלם לפני מועד התשלום האחרון שנקבע ע"י חברת החשמל וכד', הרי שהרווח היחיד שיש למשפחה הוא הטרחה הנחסכת להם בתשלום. מדחיית התשלום הם לא מפיקים רווח, שהרי יכלו בעצמם לשלם באותו מועד לחברת החשמל, וממילא לא נראה את המתנה כשכר המתנת מעות אלא כשכר בעבור הטרחה. אולם אם המשפחה מעוניינת לדחות את התשלום מעבר למועד האחרון, ולשם כך היא מבקשת מהמשלם שישלם את החשבון במועד שנקבע בחשבון והיא תחזיר לו מאוחר יותר – הרי זה כהלוואה שקיבלה המשפחה מהמשלם, וממילא יש מקום לומר שמסתמא נתנה בגלל ההלוואה.⁶¹

15. חוזה הפרשים / הרב שלמה אישון
שאלה | אני מתעניין בשוק ההון, ובמיוחד במוצר שנקרא 'חוזה הפרשים' (באנגלית CFD). הסחר בחוזה כרוך בריבית שהברוקר לוקח ממני.

תשובה | חוזה הפרשים – כשמו כן הוא: המשקיע אינו רוכש את המניה עצמה אלא את ההפרש בין השער שלה בעת הקנייה לבין השער שלה בתאריך שבו ירצה למכור אותה. למשל, במקום לרכוש מניה ב-500 ₪ ולמכרה חודשיים לאחר מכן ב-700 ₪, קיימת אפשרות לרכוש את ההפרש. במצב כזה על המשקיע לתת לברוקר ביטחונות, ובסוף התקופה את ההפרש. אם המניה עלתה מ-500 ל-700 יקבל 200, ואם ירדה יצטרך לשלם את סכום הירידה. חוזה הפרשים כולל גם אפשרות למינוף, כלומר ההפרשים לא יחושבו על מניה אחת אלא על כמה מניות – בין יעלו בין ירדו. מבחינת ההלכה חוזה ההפרש מותר, משום שהתשלום שמשולם מראש לברוקר אינו הלוואה אלא ביטחונות, ואף אם נראה את הביטחונות הללו כהלוואה שנותן המשקיע לברוקר, אין זו הלוואה בריבית,

60. ר' ברית יהודה, פרק ב סעיף ד, ומה שהביא שם, בהערה יא בשם החקרי לב.
 61. ע' תורת ריבית, פרק שלישי סעיף ד, שיסוד האיסור אפילו מפרש ששולח לו לשם מתנה הוא משום שמסתמא ניתן מחמת ההלוואה.

שהרי הוא עלול להפסיד את הקרן כולה ואולי יותר מזה. לעניין הריבית שלדברין הברוקר לוקח, נלע"ד שאין זו כלל ריבית אסורה, משום שהברוקר אינו מלווה לך, ואם אין הלוואה – אין ריבית. התשלום שאתה משלם לברוקר הוא עמלה, ואין בו חשש איסור.

16. השקעה בישראל של חברה בבעלות גוי / רבני מכון כת"ר

שאלה | האם מותר לחברה ישראלית פרטית בבעלות גוי להיכנס להשקעות בישראל ולרכוש קרקעות ונדל"ן בארץ?

תשובה | יש לדון אם יש כאן איסור 'לא תחנם' ופגיעה במצוות יישוב ארץ ישראל. לשם כך יש לעיין בגדר האיסור של 'לא תחנם'. הרמב"ם כתב (הל' ע"ז פ"י ה"ד):

מפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא.

וכיו"ב כתב רבנו בחיי (דברים פרק ז):

ועוד דרשו בו: לא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע שאסור למכור להם קרקע בארץ ישראל שזה יהיה סבה שיתישבו שם, והתורה אמרה: (שמות כג, לג) 'לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי'.

ויש כאן עניין נוסף של מצוות יישוב ארץ ישראל שכתב רש"י (גיטין דף ח ע"ב ד"ה משום): 'לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה'. מבואר ברש"י שיש כאן שני חלקים, גם למנוע ישיבת עכו"ם וגם ליישב את ישראל בא"י. א"כ בנידון זה אף אם החלק הראשון אינו מתקיים, שהרי אין כאן עובדי עבודה זרה נוספים שבאים לגור בארץ, מ"מ חסר החלק השני, שצריך שיישוב הקבע בארץ יהיה של יהודים שיגורו בבתים שבבעלותם. אלא שכל זה לא שייך בחברה שבעליה או בעלי המניות שלה אינם מתכוונים לשבת בקרקע שרכשה. א"כ נראה שהשאלה תלויה במחלוקת האחרונים אם איסור לא תחנם מותנה בהתקיימות החשש המהותי, או שקיים בכל מקרה, ונחלקו בכך האחרונים, כפי שהביא הרב שלמה גליקסברג (שו"ת ניצני ארץ ח"א, עמ' 223):

מחלוקת האחרונים היא בשאלת דינו של יהודי המוכר קרקע לנכרי אך מתנה עמו שלא יכנס להתגורר בה בפועל. הר"ח פלאג"י בספרו שו"ת נשמת כל חי הביא מבעל מלאכת הקודש ששלל אפשרות של מכירת בתים לנכרי גם כאשר התנה עמו שלא יכנס בפועל להתגורר בבית ואשובה אתפל"א עוד על הרב מלאכת הקדש ז"ל במ"ש שם וז"ל ואין לומר דלא אסרו למכור להם בתים בא"י ושדות בח"ל אלא דוקא אם ידור בהם הגוי שהוא מכניס שם ע"ז והתורה אמרה לא תביא תועבה אל ביתך אבל מותר למכור לו ופוסק עמו שישאר הישראל שם דר בבית ומעלה לו שכר. על פי עיקרון זה מיישב הר"ח פלאג"י את קושיית המפרשים כיצד נתן שלמה לחירם ערים מארץ ישראל והכא חירם לא היה דר באלו הערים אלא היה נהנה מפירותיהם. על כך חולק הר"ח פלאג"י מ"מ להא דחירם נראה פשוט דלפי מאי דתלי טעמא דהרמב"ם ז"ל דמאי אסיר לן שלא ליתן להם חנייה בקרקע משום שיהיה ישיבתם עראי בא"י וכיון דלא ידורו כלל ודאי דמותר לתת

להם חניה בקרקע. גם הרצ"פ פראנק הביא מתשובת הרש"ז מלובלין בעל התורת חסד כי במכירה שלא תמומש בפועל בכניסתו של הנכרי לקרקע לא יהיה בה איסור של לא תחנם וסברתו משום דאיסור מכירה לנכרי לא תליא בחלות הקנין לנכרי דאם יצוייר מכירה והקנאה לגוי שיקנה קרקע בא"י אבל הקניה לא תוסיף לו כח ושום אפשרות להגיע עי"ז לידי ישיבת קבע בארץ יתכן לומר דבכה"ג לא יעבור ישראל המוכר בל"ת דשורש האיסור באזהרה דלא תחנם לאו בקנין תליא מילתא ורק בגורם לו חניה בארץ זהו שרש האיסור.

אם איסור לא תחנם מותנה בהתקיימות החשש המהותי של הכנסת עבודה זרה, יש לומר שכאשר מדובר בחברה ישראלית בבעלות גויים, המשקיעים בחברה משיקולים עסקיים ובכך מחזקים את כלכלת המדינה הנהנית מהשקעות זרות, אין חשש. אולם אם איסור לא תחנם קיים בכל מקרה, הרי שהשאלה בנדוננו תהיה תלויה במחלוקת האחרונים על אודות חברה בע"מ: האם ההלכה מכירה בהיותה אישיות משפטית נפרדת, או שרואה בה שותפות רגילה של בעלי המניות (ועסקנו בכך באריכות ואכמ"ל). על הצד שההלכה מכירה בה כאישיות משפטית נפרדת, לא יחול עליה איסור לא תחנם, כשם שלא חל עליה איסור ריבית, ואילו על הצד שההלכה אינה מכירה בה כאישיות משפטית נפרדת, הרי שדין מכירה לחברה שבבעלות גוי יהיה כדין מכירה לגוי.

לסיכום, מותר לחברה ישראלית בבעלות גוי לרכוש נדל"ן בישראל, כאשר הגוי בעל החברה פועל משיקולים עסקיים ולא מתוך מטרה להחליש את אחיזת עם ישראל בארצו.

17. רווח של סוכנת נסיעות על חשבון הנוסעים / הרב יעקב הילדסהיים

שאלה | בחברות תעופה שונות לעתים משתנה מחיר הטיסה בו ביום מבוקר לערב, כגון שבבוקר מחיר הטיסה הוא \$1000, ובערב המחיר יורד ל-\$800. לדברי סוכנת נסיעות, יש לנוסע אפשרות לבטל בתוך יום את הנסיעה ולקבל החזר כספי. אם למשל קנו אצל סוכנת נסיעות נסיעה בבוקר ושילמו לה, והיא משערת שהמחיר ירד בערב, האם מותר לה לבטל את הנסיעה בו ביום, ובערב, כשהמחיר ירד, היא תקנה מחדש את הנסיעה ותרוויח את ההפרש? במקרה כזה הנוסע יקבל את הנסיעה שביקש, ולא יהיו לו כל הפסדים.

תשובה | יש לדון כיצד זה יכולה הסוכנת לבטל את ההזמנה של הלקוח בלא שקיבלה את רשותו? הלוא הוא מינה אותה לשליחה לרכוש לו כרטיס ולא לבטלו אח"כ, ויש להניח שאם הייתה שואלת אותו לא היה מסכים שתבטל, אלא אם כן יקבל גם הוא חלק ברווח. ייתכן גם סיכון בביטול, שאולי הכרטיסים הזולים יחטפו מהר והסוכנת לא תספיק לרכשם. מאידך גיסא יש לומר שאולי הלקוח הזמין טיסה ולא הזמין כרטיס, לכן לא נוגעים אליו התהליכים הנלווים לזה, והעיקר אצלו הוא שיוכל לטוס כפי רצונו.

נקודה נוספת לדיון היא מצד חברת התעופה. בהנחה שהלקוח מסכים ל'מהלך' הזה, האם מותר לסוכנת הנסיעות לחזור בה, או שיש בזה משום מחוסר אמנה? בשו"ת 'שבט

הלוי⁶² אומר שמה שניתן לחזור בו בתרי תרעי (בשני שערם) זה רק כדי למנוע הפסד, אך לא בשביל להגדיל את הרווח. וא"כ לכאורה בנד"ד יש לאסור, אא"כ זהו מנהג העולם והרי זה כאילו התנו מראש שהסוכן יוכל לחזור בו אם המחיר ירד. מאידך גיסא יש לומר שלכאורה לא שייך כאן, כיוון שחלק מהשירות שחברת התעופה נותנת הוא שניתן לבטל את העסקה בתוך יממה (כפי שנראה שלא שייכת טענת 'מחוסר אמנה' למי שפועל ע"פ החוק המאפשר ביטול עסקה של רכישת מוצרים בתוך 14 יום, ללא צורך בעילה לביטול). ועוד יש לדון כאן מצד 'אין אדם עושה סחורה בפרתו של חברו' (ב"מ לה ע"ב), שהרי הכסף שהסוכנת קיבלה אינו שייך לה אלא לקונה, עד שיקבל את תמורתו, ואין היא יכולה לעשות בזה סחורה ולהרוויח.

לכן נראה שמוטל על סוכנת הנסיעות ליידיע את הקונה מראש על האפשרות להרוויח, וכפי שיסוכם ביניהם יתחלקו ברווחים.



18. בדיקת הבגד התחתון בשבעה נקיים / הרב עומר שפס

שאלה | האם חובה על האישה לבדוק את הבגד התחתון שלובשת בימי שבעה נקיים, או שדי בבדיקות הפנימיות שעושה פעמיים ביום?

תשובה | מקור דיון זה - בדברי הרא"ש במסכת נידה (פרק י, אות ה), וזו לשונו: ובאותן שבעה נקיים תבדוק עצמה בכל יום. ונהגו הנשים ללבוש חלוק לבן בבין השמשות של התחלת שבעת הימים, ובדקות את עצמן ואת חלוקן בכל יום. וכן הוסיף ב'הלכות נדה בקיצור' (סי' ב): 'ובאותן ז' הימים תבדוק בכל יום עצמה וחלוקה בבדיקה יפה...'. מבואר בדברי הרא"ש שיש לבדוק אף את הבגד, בנוסף על הבדיקה הפנימית, וכן כתב בתשובה.⁶³ כדברי הרא"ש כתבו גם רבנו ירוחם⁶⁴ והרשב"ץ.⁶⁵ נראה שראשונים אלו סוברים שבימי ז' נקיים יש צורך ברמת בירור גבוהה שהאישה נקייה מכל אפשרות של דימום, הן פנימי הניכר בבדיקה באותו מקום, הן היוצא בזמן כלשהו ונמצא על הבגד. לכן תלבש בגד לבן, וממילא גם תעיין בו לראות שהינה נקייה. בטור⁶⁶ הזכיר באופן כללי שתבדוק ולא ציין לבדיקת הבגד, וכן ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קצו סעי' ד) סתם בלשונו, וכתב:

בכל יום משבעת ימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחילה פעמיים בכל יום, אחת שחרית ואחת סמוך לבין השמשות...

62. שו"ת שבט הלוי, ח"ז סי' רלו.

63. שו"ת הרא"ש, סי' מז.

64. ר' ירוחם, תולדות אדם וחווה, נתיב כו, ח"ב, דף רכא.

65. חידושי ופסקי רשב"ץ למסכת נידה סט.

66. טור, יו"ד סי' קצו אות ד.

ה'שלחן ערוך' לא מציין מה עליה לבדוק, אם בדיקה פנימית או גם את הבגד, ובפשטות מסתבר שהכוונה לבדיקה פנימית, כיוון שלא פירט יותר מכך, ופשוט שזוהי עיקר הבדיקה. ואכן, ר' עקיבא איגר (בביאורו לשו"ע שם) מעיר על אתר: 'להיות בודקת לכתחילה – עצמה וחלוקה'. וה'סדרי טהרה'⁶⁷ תמה על השמטת הטור וה'שלחן ערוך' את דברי הרא"ש.

וכן פסק ה'לחם ושמלה' (סי' קצו, ד', אות יט), כדברי הרא"ש. לעומתם כתב בספר 'פרדס רימונים'⁶⁸ שאין צורך בבדיקת הבגד, והאריך לבאר ולבסס דבריו, ונימק כדלקמן:
 1. הדבר לא הוזכר בגמרא, שם נאמרה רק בדיקת עצמן ולא חלוקן (נידה סח-סח), וכן לא הוזכר ברוב הראשונים (כרמב"ן, ראב"ד, רשב"א, סמ"ג ועוד).
 2. הטור עצמו ב'קיצור פסקי הרא"ש'⁶⁹ לא ציין זאת להלכה. ויש לומר שמה שכתב הרא"ש הוא תיאור של מנהג הנשים, ולא הגדר המחייב להלכה.
 3. מסתבר שאין לחוש לכתמים דרבנן, אחר שהוחזקה שנסתם מעינה.
 למעשה, רבים מפוסקי זמננו אכן מציינים שיש לבדוק אף את הבגד – כך כתב הר"ע יוסף,⁷⁰ הר"ש וואזנר⁷¹ ועוד פוסקים.

הפוסקים ציינו שבכל אופן בדיקת הבגד מעכבת. לעומת הפוסקים הנ"ל, יש שאכן הקלו בדבר ולא הצריכו בדיקת הבגד. ב'דרכי טהרה' (פרק יד, ג, עמ' 190) כתב מורנו הר"מ אליהו בזו הלשון:
 בכל יום משבעת ימי הספירה צריכה לבדוק לכתחילה פעמיים בכל יום: בדיקה אחת בבוקר... כשקמה מהמיטה, ואחת לפני השקיעה... וטוב שתבדוק גם את הסדין ששוכבת עליו, וגם את בגדיה שלובשת באותם ימים.

הרי שלא כתב את בדיקת הבגד כחוב, אלא כמעלה. גם בספר נטעי גבריא⁷² כתב שאין חיוב לבדוק הבגד פעמיים ביום (אלא שציין שיש לבדוק כשמחליפתו). והר"ע אויערבאך⁷³ כתב שיש לבדוק 'רק באותו מקום בלבד' ולא הבגד.
לסיכום, נראה שלכתחילה נוסף על הבדיקה הפנימית ראוי לבדוק גם את הבגד התחתון, שכן כתבו כמה ראשונים ואחרונים, ובפרט שה'שלחן ערוך' לא כתב בזה דבר ברור, ולפחות תבדוק כאשר מחליפה את הבגד. אלא שהרוצה להקל ולא לבדוק יש לה על מה שתסמוך, וכל שכן לסובלת מכתמים וכיו"ב – יש להורות לה שאינה צריכה לבדוק הבגד (לעתים בכל אופן נמליץ לה שתלך עם בגד צבעוני או עם תחבושת או תחתונית שאינן מקבלות טומאה [לשיטות מסוימות]). בכל אופן אם הבחינה בכתם על גבי הבגד

67. סדרי טהרה, סי' קצו ס"ק טו.

68. פרדס רימונים (לרבי משה יצחק אביגדור, מגדולי פוסקי ליטא), פתיחה לסי' קצו, פרק א אות י.

69. קיצור פסקי הרא"ש, נידה פרק י סי' ה.

70. טהרת הבית, ח"ב, עמ' שב.

71. שיעורי שבט הלוי, סי' קצו, ד, אות א.

72. נטעי גבריא, ח"ב פרק ס סעי' ב.

73. לבושי עוז, עמ' תמה סעי' ד.

התחתון, ודאי שחובה עליה לברר אם הוא כתם אוסר (דהיינו סותר את ז' נקיים) או לאו, ואינה יכולה להעלים עיניה ממנו.



מכון המקדש

19. ברכת המצוות בהולכת הדם / הרב עזריה אריאל

שאלה | כאשר הכהנים עומדים בשורה בעת הקרבת קרבן הפסח ומוליכים את המזרק מיד ליד, מי מהם מברך את ברכת המצוות על הולכת הדם?

תשובה | בספר 'עבודת הקרבנות'⁷⁴ כתב שיש ברכת המצוות על הולכת הדם. ברם, לענ"ד דין זה אינו ברור. המקורות בדברי חז"ל על ברכת המצוות במקדש מעטים. המקור בדברי הראשונים שלפיו יש לברך על כל עבודה בפני עצמה הוא הרמב"ן,⁷⁵ ומדבריו נראה שגם הוא מודה שאין לברך על ההולכה, מפני שהיא נחשבת כחלק מקבלת הדם. הרמב"ן הנ"ל כותב את דבריו בהסבר לדברי בעל 'הלכות גדולות', שמנה כמצווה 'יציקות, בלילות, פתיתות, מליחות, הגשות, תנופות', ומביא מקור לכך מהגמרא במנחות יח ע"ב:

מניין לרבות חמש עשרה עבודות: היציקות והבלילות... עבודה המסורה לבני אהרן, כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה.

ומוסיף הרמב"ן: 'ואלה העבודות נמנות מצוות, שהכהן כשעושה אחת מכל אלה עושה מצוה ומברך עליה'. הן בדברי בעל 'הלכות גדולות' והן בסוגיה במנחות לא הוזכרה ההולכה. בתוספות⁷⁶ התלבטו בטעמו של דבר – האם משום שההולכה כלולה בקבלה או מסיבה מיוחדת.⁷⁷ מאחר שבעל 'הלכות גדולות' לא מנה אותה וגם הרמב"ן לא הזכירה, נראה שהם החשיבו אותה כחלק מהקבלה, וכפי שכותב הרמב"ן במפורש בהקשר אחר (קידושין לו ע"א): 'דהולכה בכלל קבלה היא'. מקור נוסף בראשונים לברכת המצוות על חלקי העבודה הוא ה'אבודרהם' (שער שלישי) הכותב:

וכן על הקרבת הקרבנות ועל סמיכה וזריקה והקטרת אימורין ושאר מעשיהן, והוא הדין ליציקת שמן על תנוך אזן מצורע ועל בהן ידו ומאי דדמי להו, וכל מעשה מנחות דהו מברכין עלייהו.

אף הוא לא הזכיר במפורש את ההולכה. לפי שיטת בעל 'עבודת הקרבנות' שיש ברכה גם על ההולכה, יש לעיין מי מברך בהולכת דם הפסח. לפי מסקנת הגמרא בזבחים (יד

74. עבודת הקרבנות, מאת הרב אהרן כהן, חתן החפץ חיים, סי' גב.

75. רמב"ן, השגות לספר המצוות שורש יב, והובא במשנה למלך, הל' מעשה הקרבנות פ"א ה"א.

76. תוספות, מנחות יח ע"ב, ד"ה מניין.

77. רש"י, בחולין קלב ע"ב ד"ה המקריב, סובר שגם היא נמנתה, עיין שם.

ע"ב), הולכה ביד ללא צעידה ברגל אינה נחשבת הולכה. הגמרא שואלת על כך מתיאור ההולכה בקרבן הפסח, שבו הכהנים עומדים בשורה ומושיטים מזה לזה, ועונה 'דנייד פורתא', כלומר הכהנים הולכים מעט ברגליהם. בפירוש הדברים מצאנו מחלוקת אם כהן אחד בלבד בשורה, זה הקרוב למזבח וזורק את הדם, הוא שגם הולך ברגליו,⁷⁸ או שכל הכהנים הולכים מעט.⁷⁹ לפי שיטת המאירי, ברור שרק כהן אחד בירך, שכן רק הוא מקיים בעצם את מצוות ההולכה, וכל השאר רק מסייעים לו. על פי השיטה שכל הכהנים בשורה שותפים למצוות ההולכה, מסתבר שהראשון בשורה, זה שמקבל את המזרק מיד הכהן שקיבל את הדם ומתחיל להוליך, הוא המברך ומוציא ידי חובה את כל הכהנים השומעים אותו. דין דומה מצאנו בבבית מילה, שכאשר שניים מקיימים את המצווה בזה אחר זה, הראשון מל והשני פורע, הראשון מברך והשני יוצא ידי חובה בברכתו.⁸⁰

לסיכום, מסתבר שאין ברכה מיוחדת על הולכת הדם. יש סוברים שכן, ולדעה זו נראה שרק כהן אחד מברך, הראשון מהם שהולך גם ברגליו ולא רק מושיט בידו.

20. הנחת תפילין של כהן בשעת העבודה / הרב יוסף אלבז

שאלה | האם הכהנים הניחו תפילין בשעת עבודתם, ומה באשר לכהן הגדול?
תשובה | בדבר זה יש להבחין בין תפילין של יד לתפילין של ראש. לגבי הנחת תפילין של יד, מוסכם הדבר שהכהנים אינם מניחים תפילין של יד, ואף יש איסור בדבר להניח אותן בשעת העבודה, מפני שנאמר בתורה: 'ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו',⁸¹ ומכאן למדו חכמים שלא יהיה דבר חוצץ בין הבגד לבין בשרו של הכהן.⁸² אם ישנה חציצה בין הבגד לבשר, העבודה פסולה.⁸³ הנחת תפילין של יד מהווה חציצה בין הבשר לכותונת, ולכן יש איסור להניח תפילין של יד בשעת העבודה, ואין בדבר הבדל בין כהן גדול לכהן הדיוט. באשר להנחת תפילין של ראש ישנם בחז"ל מקורות סותרים. במקור אחד נאמר: 'כהנים בעבודתן, לויים בדוכנן וישראל במעמדן פטורים מן התפילה ומן התפילין',⁸⁴ ולמסקנת הסוגיה האמור כאן לגבי הכהנים הוא לגבי פטור מתפילין של ראש. מאידך גיסא במקור אחר נאמר: 'הכל חייבין בתפילין, כהנים לוויים וישראלים...'⁸⁵, וגם שם מסקנת הסוגיה היא שהחיוב האמור הוא ביחס לתפילין של ראש. יש מהראשונים שכתבו שהסוגיה בזבחים הפוטרת מתפילין היא רק כאשר בשעת קשירת התפילין הכהן מתבטל מן העבודה, אבל כשיש שהות להניח תפילין קודם העבודה –

78. מאירי, פסחים סד ע"ב.

79. כך עולה מהמשנה למלך, הל' פסולי המוקדשין פ"א הכ"ג, ועי' בהרחבה ב'שערי היכל' לזבחים מערכה כ.

80. פתחי תשובה, יו"ד סי' רסה ס"ק א.

81. ויקרא ו, ג.

82. זבחים יט ע"א.

83. זבחים שם; ערכין ג ע"ב; רמב"ם, הל' כלי המקדש פ"י ה"ו.

84. זבחים שם.

85. ערכין ג ע"ב.

חובה להניח ולהשאיר עליו לאחר מכן בשעת העבודה.⁸⁶ הרמב"ם (רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"י ה"ו) פוסק להלכה כך:

אין הכהן יכול לעבוד בתפילין של יד שהרי חוצצת, אבל של ראש אינה חוצצת, ואם רצה להניחם בשעת העבודה מניח.

ומדברי ראשונים אחרים עולה שבאופן פשוט הכהנים מניחים תפילין של ראש בשעת העבודה.⁸⁷ ייתכן שלדעתם יש לפסוק כפי הסוגיה המחייבת כהנים בתפילין, או שאמנם אין חיוב כזה ומכל מקום בפועל החמירו הכהנים על עצמם והניחו תפילין. לגבי הנחת תפילין של ראש אצל כהן גדול, אמרו חז"ל: 'שערו [של הכהן הגדול] היה נראה בין ציץ למצנפת, ששם מניח תפילין',⁸⁸ כלומר גם לכהן הגדול יש מקום שבו היה יכול להניח תפילין של ראש – בין מקום הציץ למצנפת, באופן שאין חציצה בין התפילין לבגדי הכהונה,⁸⁹ וכך נפסק להלכה.⁹⁰

לכל הדעות אין בהנחת תפילין של ראש משום 'יתור בגדים'.⁹¹ **לסיכום**, אין הכהנים רשאים להניח תפילין של יד בשעת העבודה, ואם הניחו יש חציצה בדבר ועבודתם פסולה. תפילין של ראש רשאים הכהנים להניח (רמב"ם), ויש מקורות שנראה מהם שכן נהגו בפועל (ראב"ד; יראים; רע"ב), ואין בדבר משום חציצה או משום ייתור בגדים.

21. כניסת נשים לבית המקדש / הרב אברהם כהנא

שאלה | האם נשים יכולות להיכנס למקדש? האם נשים יכולות להיכנס לעזרה? עד היכן נשים יכולות להיכנס למקדש?

תשובה | המשנה (כלים פ"א מ"ח) מונה עשר קדושות ביחס לבית המקדש, וביחס לכניסה למקדש נאמר:

עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת. עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבין עליה חטאת. עזרת הכהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם לסמיכה לשחיטה לתנופה.

המשנה לא מחלקת בין גברים לנשים, ומשמע שדין ישראל שאינו כהן ודין אישה שווים. לכן מכיוון שלישראל מותר להיכנס בטהרה לשטח עזרת ישראל, או אפילו להיכנס לשטח עזרת כהנים בשעת הצורך כמו בעת סמיכה, שחיטה ותנופה, כך גם הוא הדין לנשים. וכן מצינו בתקופת המשכן שנשים נכנסו לתחומי העזרה לצורך תפילה.⁹² יתרה

86. שיטה מקובצת, ערכין שם אות ו.

87. ראב"ד, לתמיד לג ע"ב; יראים מצוה שצט; רבנו עובדיה מברטנורא זבחים פ"ב מ"א.

88. זבחים שם.

89. רש"י, זבחים יט, ב ד"ה ששם.

90. רמב"ם, הלכות כלי המקדש פ"י ה"ג.

91. רש"י זבחים שם.

92. כן נראה מהתיאור של תפילת חנה, שנשים נכנסו בין האולם למזבח. ועיין מחזור המקדש לרב ישראל אריאל, ראש השנה פרק יג אות ו. וכן משמעותו הפשוטה של הפסוק: 'ואל המקדש לא תבא עד

מזאת, בעזרה מצד צפון יש שער הנקרא 'שער נשים',⁹³ דבר המלמד על כניסה של נשים לתחום העזרה.⁹⁴

עם זאת, הגמרא בקידושין (נב ע"ב) שואלת על אפשרות לקדש אישה בקדשים: 'אשה בעזרה מנין? ועל גמרא זאת כתב רש"י (ד"ה 'וכי אשה') ש'נשים אינן נכנסות לעזרה כדתנן בפרק קמא דכלים'. התוספות⁹⁵ הקשו על רש"י שלוש קושיות: א. הרי לא מצאנו שהמשנה אוסרת על נשים להיכנס לעזרה. ב. הרי שחיטת הקדשים כשרה אף בנשים (זבחים פ"ג מ"א), ומשמע שהן יכולות להיכנס ולשחוט בעזרה. ג. הרי נזירה וסוטה צריכות להיכנס לעזרה כדי להניף את מנחתן.

מאיך גיסא, רש"י (שבת נה ע"ב ד"ה ששהו) כותב שעיקוב הקרבנות על ידי חפני ופנחס מנע מהנשים לאכול בקדשים ולהיכנס לעזרה, ומשמע שגם רש"י מודה שיש אפשרות לכניסת נשים לעזרה. לכן ניתן להסביר את שאלת הגמרא וכך גם שיטת רש"י: 'אשה בעזרה מנין' שהכוונה שנשים לא היו מצויות כל כך בעזרה, כנראה מפני הצניעות, אך כאמור, אין עליהן איסור להיכנס.⁹⁶

לסיכום, מעיקר הדין נשים יכולות להיכנס לתחום העזרה המקודשת, כדין אדם מישראל שאיננו כהן, ובשעת הצורך (שחיטה ותנופה) יכולות להיכנס אף לעזרת כהנים, אלא שבדרך כלל נשים לא נהגו להיכנס מפני הצניעות.



מלאת ימי טהרה' ויקרא יב, ד. משמע: שבמלאת ימי טהרה לאחר שתביא את קרבנה – תבוא אל המקדש. יש דעה שאף נשים היו מסבבות את המזבח, וכך אומר המדרש בבראשית רבה (בראשית פר' יח פס' ה): 'אמר רבי חגי בשעה שעלו ישראל מן הגולה, נתפחמו פני הנשים מן השמש והניחו אותן, והלכו להם ונשאו נשים עמוניות, והיו מקיפות את המזבח ובוכות, הוא שמלאכי אומר: 'זאת שנית תעשו, שנייה לשטים, כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה'.

93. מידות פ"ב מ"ו.

94. ראה תפארת ישראל, מידות שם.

95. תוספות, קידושין נב ע"ב, ד"ה וכי.

96. ראה תוספתא ערכין פ"ב ה"א: 'לעולם לא נראית אשה בעזרה אלא בשעת קרבנה בלבד'. וכן בירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ג; ירושלמי קידושין פ"ב ה"ז; וכן כתבו המאירי ותוס' קידושין נב ע"ב.

אג' מרדכי שומרון

אתרוג מתנוון – סיור בפרדס אתרוגים

תיאור המציאות והערכה מקצועית

בג' באב סיירנו בפרדס אתרוגים בנוכחות הרב יהודה עמיחי, הרב יואל פרידמן, בעל הפרדס ואנכי הח"מ. מטרת הסיור הייתה לבדוק עץ אתרוג אשר הגזע הוותיק שלו בשלבי התנוונות, ואשר לצד תהליך זה צמחו ענפים צדדיים המניבים פירות, חלקם כבר נקטפו. השאלה ההלכתית היא: האם יש למנות לענפים הצדדיים שנות ערלה מחדש, ואם כן – ממת?





להלן תיאור העץ (ראה צילום מצורף):

א. הגזע הוותיק (A - בצילום)

1. העץ ניטע לפני שנים ויצא מדין ערלה זה מכבר. גזע העץ (A), שהניב פירות במשך שנים נמצא כעת בשלבי התנוונות.

2. בשלב מסוים החלה התנוונות של הגזע, כנראה עקב מחלה (יש במטע עצים הלוקים במחלת מל-סקו, שהיא קטלנית לעצי אתרוג בפרט ולהדרים בכלל). בשלב הנוכחי נראה הגזע (A) בשלבי ניוון קשים, קליפתו מתפוררת ואחיזתו בקרקע רופפת. אמנם הוא עדיין מחובר לקרקע, על ענפיו יש מעט עלים ולאחרונה אף הצמיח פרי ראוי לקטיף.

3. החיבור שמעל הקרקע בין הגזע (A) לבין הענפים הצדדיים (B) למעשה אינו קיים בעקבות התפוררות קליפת הגזע, ונוצר ביניהם מרווח של כמה סנטימטרים (E).

4. אף שחלקו התחתון של הגזע (A) מתנוון וקליפתו מתפוררת, הענפים היוצאים ממנו (D) חיוניים וקליפתם שלמה, דבר המעיד על חיוניות כושר היניקה של הגזע, למרות תהליך התנוונותו.

ב. הענף הצדדי (B)

1. בשנים האחרונות (קשה לקבוע מתי בדיוק) התפתחו מהגזע חוטרים מעל פני הקרקע (B). חוטרים אלו התפתחו מניצנים צדדיים אשר צמחו על הגזע הוותיק (A). הואיל ועץ האתרוג אינו מורכב, יש יתרון להתפתחות חוטרים אלו, שהם למעשה ענפים צדדיים של העץ. ענפים אלו מתפתחים בדרך כלל בקצב מהיר ובחיוניות רבה, כיוון שהם ניזונים ממערכת שורשים גדולה ובוגרת. כאשר הגזע הוותיק מתחיל להתנוון, וזו כאמור תופעה מוכרת בעצי אתרוג, יתפתחו חוטרים אלו בקצב מהיר כדי לשרוד, במקרה שהגזע ייפגע פגיעה של ממש או ימות.

2. בתמונה נראה הענף הצדדי (B) כאילו הוא צומח מהקרקע, אולם המציאות שונה. הוא החל את צמיחתו מעל לפני הקרקע (הוא חוטר ואינו נצר), וכבר בתחילתו היה בגדר של 'רואה פני חמה' (כך גם מעיד בעל הפרדס). במהלך צמיחתו הוא התעבה כלפי מעלה וכלפי מטה, וכעת הוא נוגע בקרקע.

3. הענף הצדדי (B) חיוני, וכן שאר הענפים הצדדיים, והוא מניב פירות טובים. הוא לא נתקף במחלות שהגזע הוותיק נתקף בהן.

4. בתחילת גידולו הענף (B) ינק וניזון מהגזע הוותיק וממערכת שורשיו.

5. סביר שבעקבות התנוונות הגזע הוותיק, ענף זה הצמיח שורשים נוספים והוא ניזון כעת גם מהשורשים של הגזע הוותיק וגם משורשים שהוא הצמיח. דבר זה ניתן לבדיקה פשוטה באמצעות חשיפת האדמה שסביב צוואר השורש (C).

ג. צוואר השורש (C)

1. צוואר השורש מוגדר כנקודת החיבור שבין מערכת השורשים לחלק העל-אדמתי (וגטטיבי) של הצמח - הגזע והענפים.

ג. במקרה דנן, צוואר השורש מתפקד ומעביר מים ומינרלים מהקרקע אל כל חלקי העץ שמעל הקרקע, ובה בעת מעביר מוטמעים מהענפים ומהעלים אל מערכת השורשים.

ג. צוואר השורש בעץ אתרוג זה משמש הן את הגזע הוותיק הן את הענפים הצדדיים. זו מערכת אחת שמתפקדת בעבור כל העץ. ניתן לבדוק את הדבר בנקל (ראה לעיל סעיף ב.5).

סיכום

במקרה שלפנינו מדובר בענף צדדי שהתפתח, וכנראה גם הומרץ בהתפתחותו, עקב תהליכי ניוון שעובר הגזע הוותיק. מבחינה בוטנית, הענף הוא חלק מהעץ המקורי, שאף הוא עדיין קיים ומתפקד במידה מסוימת. כפי הנראה קיימת מערכת שורשים משותפת המזינה את כל העץ, ואותה אפשר לראות באמצעות חשיפת צוואר השורש והשורשים המתחברים אליו, אם יידרש לעשות כן מבחינה הלכתית.



הרב יהודה הלוי עמיהי

ניוון עץ האתרוג וצמיחת ענף חדש – 'ילדה שניתקה מזקנה'

א. תיאור המקרה

במאמר נדון בעץ אתרוג שבצוואר השורש שלו התפתחה מחלה שהחלישה את העץ כולו. מעל צוואר השורש יצא ענף (מעל פני הקרקע) והתחיל לגדול ענף חדש. ענף זה ירד לכיוון הקרקע הסמוכה מאוד לשורשי העץ הישן, פיתח מערכת שורשים והתחיל לגדול ולהתעבות. במשך הזמן הפך הענף החדש להיות עיקר העץ, ואילו הגזע של העץ הישן התנוון והלך, עד שכעת נראה שאין קשר בין העץ הישן ובין הענף החדש. אמנם העץ הישן ממשיך לגדול מעט, יש בו עוד כמה עלים ואפילו אתרוג אחד, אבל באופן כללי העץ הישן איננו מחובר עם הענף החדש. הוא מתנדנד, ויש לו שורש קטן מאוד שמחובר עדיין לקרקע.¹ את פירות העץ החדש קטפו והניחו ביחד עם כל אתרוגי אותו הפרדס, ונשאלו כמה שאלות. א. האם העץ החדש אסור שוב באיסור ערלה, וממתי? ב. האם תערובת הפירות שנקטפו השנה אסורה או מותרת? ג. כיצד יש להתייחס לפירות השנים הבאות?

ב. פירוש המשנה לרמב"ם

נאמר במשנה (ערלה פ"א מ"ה):

- (א) אילן שנעקר ובו בריכה והוא חיה ממנה, חזרה הזקינה להיות כבריכה.
 - (ב) הבריכה שנה אחר שנה ונפסקה מונה משעה שנפסקה.
 - (ג) סיפוק הגפנים וסיפוק על גבי סיפוק אף על פי שהבריכה בארץ מותר.
 - (ד) רבי מאיר אומר מקום שכחה יפה מותר ומקום שכחה רע אסור. וכן בריכה שנפסקה והיא מלאה פירות אם הוסיף במאתים אסור.
- הרמב"ם הסביר בפירוש המשנה שלפנינו שלושה מקרים (הסעיפים להלן לפי חלקי המשנה):
- (א) ענף מאילן זקן הוכנס לקרקע (הברכה) והתחיל לפתח מערכת שורשים חדשה,

1. בתמונת העץ הנידון אפשר לראות את החלק הכהה שהוא העץ הזקן שמתנוון והולך. בצוואר השורש של האילן הזקן אפשר לראות את הפטרייה שתקפה את האילן. כיום כל ההנבה היא מהעץ הצעיר, שהוא בהיר יותר. כמו כן בתחתית התמונה נראה הסדק שבין האילן הזקן ובין האילן הצעיר, ומתברר כי אין יניקה ביניהם והם כשני עצים נפרדים.

והעץ החדש (להלן 'בריקה') גדל ועלה. אם נעקר העץ הזקן, וכעת יונק מהבריקה, דינו של האילן הזקן שנעקר כדין הבריקה, ודיני הבריקה הוזכרו במקרה השני במשנה. (ב) אדם לוקח בכל שנה ענף מהבריקה שעשה בשנה שעברה ומטמין בקרקע, ומתחיל לצמוח עץ חדש, אבל כל ההברכות מקושרות עדיין לאילן הישן. בשעה שינתק את ההברכה מהעץ הראשון, הישן, ימנו שנות ערלה חדשות לכל העצים שינקו ממנו. אם כן גם במקרה א' של המשנה, משעה שנותק האילן הזקן מהקרקע הוא עץ חדש ודינו כדין ההברכה, כי כעת הוא יונק מן הבריקה. לכן אם עץ ההברכה הוא ערלה, גם העץ הישן חייב בערלה כיוון שנעקר מהאדמה.

(ג) אדם לקח ענף מעץ אחד והרכיבו בעץ שני, או אפילו לקח ענף מהעץ הישן והטמין בקרקע ויש לו שורשים חדשים, בכל אופן כל זמן שהעץ הישן קיים, אין מונים שנות ערלה חדשות, אף שיש לעץ החדש מערכת שורשים חדשה. אם ינתקו את הענפים מהעץ הישן ימנו שנות ערלה. כמו כן אם הרכיב קצה ענף מהעץ הישן בעץ החדש, וכן הרכיב ענף מהעץ החדש בעץ הישן, הרי זה פטור מערלה.

(ד) ר' מאיר חולק וסובר שבמקרה שענף אחד מעץ ישן הורכב בעץ אחר (שהוא ערלה), אין אנו פוטרים מערלה, אלא אם הענף שהורכב הגיע מעץ טוב שכוחו יפה, כיוון שההרכבה עדיין חיה מהעץ הישן. אבל אם הרכיב ענף שהוא מאילן רע ואין בו כוח, וכעת עיקר הכוח של הענף המורכב הוא מהעץ החדש שכוחו רב, א"כ חייב בערלה לפי העץ החדש.

לפירוש הרמב"ם המחלוקת בין ר' מאיר ורבנן היא במקרה של ענף שהורכב בעץ אחר (אפילו שעבר בדרך הברכה). לדעת חכמים תמיד הולכים לפי העץ הישן (כיוון שההברכה וההרכבה עדיין מחוברות לעץ הישן). לעומת זאת לדעת ר' מאיר, כיוון שהעץ הישן הוא חלש וההברכה חזקה יותר, דינו כעץ החדש. הרמב"ם אומר שאין הלכה כדעת ר' מאיר, מכיוון שדברי ר' מאיר הם בשאלה שאינה ניתנת לבדיקה, דהיינו לדעת ר' מאיר יש לבדוק את כוחו של כל עץ. בניגוד אליו סוברים חכמים שאין אנו מודדים לפי כוח העצים, אלא כל זמן שהענף מחובר לישן אין לו ערלה, אף על פי שעיקר היניקה תיתכן מהעץ החדש.² לפי הסבר זה בנידון דידן כל זמן שהיה חיבור בין הענף שיצא מהעץ הישן לעץ החדש, אין למנות שנות ערלה, אבל משעה שניתק הענף החדש מהעץ הישן, יש למנות שנות ערלה חדשות. אם כן לכאורה בפנינו כעת עץ ערלה שיש למנות לו שנות ערלה חדשות, וכן מכיוון שקטפו את הפירות של העץ החדש ונתנו אותם

2. הערת עורך: י"פ. אי אפשר להסביר כך את המחלוקת בין ר"מ לחכמים, שכן בירושלמי, ערלה פ"א ה"ג, נאמר: 'אם דבר בריא הוא שהוא חי מכח הזקנה דברי הכל מותר. ואם דבר בריא שהוא חי מכח הילדה דברי הכל אסור. אלא כי נן קיימין בסתם. כיצד הוא יודע רבי ביבי בשם רבי חנינה אם היו העלים הפוכין כלפי הילדה דבר בריא שהוא חי מכח הזקנה ואם היו העלים הפוכין כלפי הזקנה דבר בריא שהוא חי מכח הילדה'. וכן מובא בט"ז, יו"ד סי' רצד ס"ק כה, בשם ר"ן ובית יוסף. תשובת הכותב: עי' רמב"ם, הל' מע"ש פ"י הי"ד, ובשו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' טז, שלא הביאו הבחנה זו, וכפי שכתב ערוה"ש, סי' רצד סעי' כט, שאין בדקיה זו מצויה, ולכן הכלל ככל הספקות שכל זמן שמחובר לזקנה אין בו ערלה.



ביחד עם כל פירות המטע, אזי נוצרה תערובת של פירות ערלה ופירות מותרים. מכיוון שיש כאן ביטול במאתיים עצים,³ כל תערובת הפירות מותרת, אלא שהפירות שיגדלו על העץ בשנים הבאות יהיו ערלה.

ג. ספק ערלה

בשאלת הניתוק של הענף מהאילן הזקן יש להסתפק מאימתי אנו סופרים שנות ערלה חדשות. הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"י הי"ד) כתב:

אחד הנוטע, ואחד המבריך, ואחד המרכיב חייב, בד"א בשחתך בד אחד מן האילן והבריכו בארץ או הרכיבו באילן אחר, אבל אם מתח בד אחד מן האילן הזקן והבריך בארץ, או הרכיבו באילן אחר ועיקר הבד מעורה באילן הזקן הרי זה פטור. הרמב"ם דן בחיבור לזקנה וכתב 'ועיקר הבד מעורה באילן הזקן', משמע שהיסוד הוא עיקר הבד, אבל אם יישאר רק כמחט של מיתון בין האילן הזקן ובין הענף שיצא ממנו, אין זה פטור משנות ערלה חדשות. רק כשאין עיקר הבד מחובר צריך לספור שנות ערלה חדשות. וראיה שהרמב"ם דקדק בלשונו ממקרה הא' של המשנה שבו נעקר האילן הזקן מהאדמה והפך להיות בריכה בפני עצמה, שם כתב הרמב"ם (פ"י הי"ז):

אילן שהבריך ממנו בד בארץ ואח"כ נעקר האילן כולו והרי הוא חי מן הבד שהבריך בארץ נעשה אותו אילן כאילו עתה ניטע וחייב בערלה, ומונה לאילן ולמה שצמח מן ההברכה משעה שנעקר.

בדין אילן שנעקר שינה הרמב"ם מלשון המשנה שבה נאמר 'אילן שנעקר' והוסיף 'ונעקר האילן כולו'. תוספת המילה 'כולו' באה להשמיענו שאילן – כל זמן שיש לו שורש בגודל של 'מחט של מיתון' הרי הוא מחובר כפי שכתבה המשנה (פ"א מ"ד), וכן פסק הרמב"ם.⁴ לכן הוסיף הרמב"ם שהעקירה של האילן צריכה להיות 'כולו', שלא נשאר אפילו 'מחט של מיתון'. אבל בבד המחובר לאילן הישן לא מועיל מחט של מיתון, אלא צריך שיהיה 'עיקר הבד' מחובר באילן הישן. לפי יסוד זה נראה שבנידון דידן כיוון שהבד החדש שיצא כבר לא מחובר לעץ הישן בצורה מוחלטת, וייתכן שהנתק בין העץ החדש לבין הישן הוא מלפני כמה שנים (כיוון שתהליך זה אורך שנים ארוכות), ייתכן שכבר עברו שנות ערלה, וכעת שוב אין כאן ודאי ערלה אלא ספק.

ד. תערובת הפירות

נאמר במשנה (ערלה פ"א מ"ו):

נטיעה של ערלה ושל כלאי הכרם שנתערבו בנטיעות הרי זה לא ילקוט, ואם לקט יעלה באחד ומאתים ובלבד שלא יתכוין ללקוט. רבי יוסי אומר אף יתכוין ללקוט ויעלו באחד ומאתים.

3. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פט"ז הכ"ה.

4. רמב"ם, שם הי"ב.

הרמב"ם מבאר בפירוש המשנה:

בפרק שאחר זה יתבאר לך שהערלה וכלאי הכרם עולין באחד ומאתים, שאם נפל מאחד מהם חלק במאתים חלקים הותר הכל כמו שיתבאר, ואם נפל חלק לפחות ממאתים נאסר הכל. ואם נתערבה נטיעה זו האסורה בכמה נטיעות מותרות ואפילו היו אלף, אסור לו ללקוט מהם כלום לכתחלה, לפי שאינו יודע אם מן הנטיעה המותרת לקט או מן האסורה. ואם אסף פירות מאותם הנטיעות, אם היתה הנטיעה האסורה מעורבת במאתים מותרות, הרי כל מה שאסף מותר באכילה. ואמרו בכלאי הכרם נטיעה, כבר תקנו התלמוד ערוגה, וכאלו כתוב נטיעה של ערלה שנתערבה בנטיעות וערוגה של כלאי הכרם שנתערבה בערוגות. לפי שכלאי הכרם אינו אלא ירק או מיני תבואה שנזרעו בכרם, אבל לא אילן. ואין הלכה כר' יוסי.

לפי פירוש המשנה נטיעת ערלה שנתערבה במאתים, לכולי עלמא אם התערבו כבר הפירות הרי זה מתבטל אחד במאתים, אבל לכתחילה אין לאסוף פירות אלו ולגרום לביטול, ואין לפסוק כדעת ר' יוסי המתיר גם ללקוט לכתחילה. א"כ בנידון דידן כאשר כבר אסף את הפירות לכלי אחד, כיוון שהוא חשב שהדבר מותר, ואפילו שהדבר בטעות, כפי שכתב רש"י⁵ שהמלקט סבר שיש ביטול במחובר לקרקע ולכן ליקט, הרי זה מתבטל. א"כ לכו"ע בעניין האתרוגים שנלקטו כבר השנה יש ביטול של אחד במאתים, והכל הותר.

עד כאן דנו על אתרוגים שכבר נקטפו מן הענף שנפרד מהגזע, אבל עדיין יש לדון אם בשנים הבאות יותר לבעל הפרדס להמשיך לקטוף את האתרוגים שהם ספק ערלה ולערב אותם בפירות היתר.

ה. ביטול ספק איסור

במשנה נאמר שלדעת חכמים אין לבטל לכתחילה 'נטיעה של ערלה'. הראשונים והאחרונים נחלקו אם האיסור לבטל איסור בהיתר הוא מדין תורה או מדרבנן. דעת הראב"ד היא שהאיסור מדין תורה, אבל לר"ת, רשב"א ועוד ראשונים רבים האיסור הוא רק מדרבנן. בספר 'שדי חמד'⁶ האריך והביא את כל השיטות בעניין זה והביא את דברי שו"ת הרמ"ק⁷ שלדעת רוב הפוסקים האיסור הוא מדרבנן. ויש להוסיף ולהביא ראיה לכך שהאיסור לבטל איסורים הוא רק מדרבנן מדברי רש"י (גיטין נד ע"ב), שהסביר את דעתו של ר' יוסי המתיר לבטל איסור לכתחילה מכיוון שאין שכיחות שאדם יאסור את כל הפרדס ולא ישאיר עץ ערלה בשדה, ולכן לא קנסו חכמים. משמע מכאן שכל האיסור

5. רש"י, גיטין נד ע"ב ד"ה יעלו.

6. שדי חמד, ערך 'אין מבטלין' הוצאת בית הסופר, בני ברק, ח"א, עמ' 9 ט"א.

7. שו"ת הרמ"ק, יו"ד סי' לד ד"ה ונ"ל.



הוא מדרבנן. ב'שדי חמד'⁸ הביא ראייה נוספת מדברי המהרש"ם שביטול איסור הוא רק מדרבנן. מחלוקת הראשונים והאחרונים היא על מהות האיסור לבטל איסור בהיתר – אם הוא מהתורה או מדרבנן. ברם, בנידון דידן אין איסור ערלה ודאי, מכיוון שייתכן שהנתק בין העץ הישן ובין החדש התחיל לפני כמה שנים, ועל כן הרי זה ספק ערלה, ונשאלת השאלה אם בספק איסור ג"כ אסור לבטל.

הש"ך⁹ התיר לטחון קמח מכיוון שספק אם יש תולעים בקמח, וכן חזר על דעתו בכמה מקומות¹⁰ שאין איסור לבטל לכתחילה ספק איסור, ואפילו אם מדובר באיסור של תורה. אמנם ב'שפתי דעת'¹¹ כתב שיש מקום לחלק בין ספק איסור של תורה שאותו אסור לבטל, ובין ספק איסור דרבנן שאותו מותר לבטל. אבל כתב ב'פרי תואר'¹² שלשיטת הפוסקים ש'אין מבטלין איסור לכתחילה' הוא איסור של תורה – בספק איסור לא אסרו אפילו מדרבנן. וב'שדי חמד'¹³ הביא דעות שיש להחמיר בספק איסור מפני שעיקרו של האיסור לבטל איסור לכתחילה הוא מדאורייתא. אבל כפי שהבאנו לעיל, העיקר להלכה ש'אין מבטלין איסור לכתחילה' הוא רק מדרבנן, ולכן בספק איסור אפילו שהוא של תורה (ערלה) אין להחמיר אפילו מדרבנן, ומותר לבטל לכתחילה.

1. ספק איסור ערלה

עד כאן עסקנו לדעת חכמים במשנה (ערלה פ"א מ"ו) שיש איסור לבטל לכתחילה נטיעת ערלה, ואעפ"כ יש מקום להתיר בספק איסור ערלה. אך הרמב"ם בהלכה (הל' מאכלות אסורות פט"ז הכ"ה) חזר בו ופסק כר' יוסי:

נטיעה של ערלה שנתערבה בנטיעות, וכן ערוגה של כלאי הכרם בערוגות, הרי זה לוקט לכתחלה מן הכל, ואם היתה נטיעה במאתים נטיעות וערוגה במאתים ערוגות הרי כל הנלקט מותר, ואם היו בפחות מזה כל הנלקט אסור, ולמה התירו לו ללקוט לכתחלה והיה מן הדין שאוסרין לו הכל עד שיטרח ויוציא הנטיעה והערוגה האסורה, שהדבר חזקה שאין אדם אוסר כרמו בנטיעה אחת ואילו היה יודעה היה מוציאה.

הרמב"ם פסק שאפשר אפילו לאסוף ממקום שיש בו תערובת ערלה וכלאי הכרם. ה'כסף משנה' מסביר שהרמב"ם בהלכותיו פסק כדעת ר' יוסי, מכיוון שהגמרא (גיטין נד ע"ב) דנה בדבריו, וה'לחם משנה' מוסיף שכיוון שר' יוסי – 'נימוקו עמו'¹⁴ – לכן קיי"ל כשיטה זו. במשנה אמר ר' יוסי 'אף יתכוון ללקוט', משמע שלא דנים במקרה שהבעלים כבר

8. שדי חמד, מערך האלף, עמ' 164 ט"א.

9. ש"ך, יו"ד סי' פד ס"ק מ.

10. ש"ך, יו"ד סי' קי"ד ס"ק כא; שם, סי' קטו ס"ק כח.

11. שפתי דעת, סי' צט אות ז.

12. פרי תואר, סי' צט ס"ק ה.

13. שדי חמד, ח"א עמ' 9 ט"א.

14. עירובין נא ע"א; גיטין סז ע"א.

ביטל אלא מותר אף לבטל לכתחילה, וכן כתב הרמב"ם בהלכותיו.¹⁵ צריך להסביר את דעת הרמב"ם שאיסור ביטול איסור בהיתר הוא מדרבנן ובמקום שלא שכיח לא גזרו חכמים.¹⁶ א"כ לדברי הרמב"ם שבוודאי ערלה מותר לכתחילה לבטל איסור, קל וחומר שבספק ערלה מותר לבטל לכתחילה במאתיים.

העולה לנו שמכיוון שבעץ שבפנינו יש ספק ערלה, מותר גם בשנים הבאות לאסוף את פירותיו ולבטל אותם לכתחילה בפירות חמש מאות העצים שבפרדס.

ז. שורשים

עד כאן התייחסנו לענף החדש שיצא מהעץ הישן כהברכה חדשה. הרב יואל פרידמן (להלן תגובה) רצה לומר שבנידון דידן כיוון שהבד החדש פיתח שורשים סמוך לשורשי העץ הישן, שמא בפנינו עדיין יניקה משורשי העץ הישן, וא"כ אין צורך כלל להחשיב את העץ החדש כספק ערלה אלא הוא המשך לעץ הישן. ועוד שיש לפטור מדין 'שורש פטור – פוטר'.

אלא שיש להבחין שבעניין ערלה אנו מודדים לפי העץ, והשורשים – אין בהם ממש, וכאשר אנו קוצצים את העץ – אם הקציצה הייתה עד לפני הקרקע ולא נשאר גזע, חייב בערלה,¹⁷ ואף שאנו יודעים בבירור שהעץ יוצא מהשורשים הישנים, אין אנו דנים כלל על השורש הישן. מאידך גיסא, אם הענף יצא מן הגזע מעל פני הקרקע ('רואה פני חמה'), אין בפנינו עץ חדש אלא ענף. מכאן שאין אנו מתחשבים בשורשים לעניין ערלה, ואף על פי שייתכן שיש יניקה מתחת לפני הקרקע מהשורשים הישנים, אין אנו מתחשבים ביניקה מהשורש. וכן נראה להביא ראיה שאין אנו דנים על יניקת השורשים, שהרי רבי מאיר במשנה אמר שאנו צריכים להסתכל בכל דבר מהיכן עיקר היניקה, וחכמים אמרו שאין אנו מסתכלים על יניקה וכוח, אלא אם העץ מחובר לישן והרי זה פטור מערלה ואם לאו חייב, אבל יניקה מהשורשים אין היא משפיעה הלכתית על העץ, אלא ברור שיש כאן עץ חדש.¹⁸ העולה א"כ שהעץ החדש הוא אמנם ספק ערלה.

יסוד זה אנו לומדים גם בדברי ה'חזון איש'¹⁹ שכתב שאם הרכיב בענפים או בגזע – פטור, אבל אם הרכיב בשורשים שבקרקע – חייב, בגלל הדין 'היוצא מהשרשים – חייב'. ה'חזון איש' מבאר שם מדוע אין כאן גדר של 'שורש פטור' הפוטר. ומלשון ה'חזון איש' אפילו אם ברור שהרכיב בשורשים הישנים ג"כ חייב כשיש ענף חדש, וא"כ כל שכן בנידון דידן שלא ברור שיונק מהשורשים הישנים, ואדרבא: מכיוון שיש עץ חדש הניכר בעין וכעת הוא גם מנותק מהישן וחי מעצמו, על כורחנו יש להחשיב את הענף החדש

15. עי' רש"ס, לירושלמי ערלה פ"א ה"ה. רע"א, בתוספותיו למשנה, ערלה פ"א מ"ו, וברמב"ם, הל' מאכלות אסורות פט"ז הכ"ה.

16. עי' משנ"ר, ערלה פ"א מ"ו ד"ה לא ילקוט.

17. רמב"ם, הל' מעשר שני פ"י הי"ג.

18. הערת עורך: י"פ. עי' לעיל הערה 2.

19. חזו"א, ערלה סי' ב אות ח ד"ה הא דסיפוק.



כערלה, אלא שאין אנו יודעים כמה זמן הוא מנותק, ועל כן הוא ספק ערלה ודין הפירות בהתאם לספק ערלה. גם ב'מנחת אברהם' (ח"ב סי' א, עמ' ד) כתב שבנידון דידן שגדל גזע חדש ליד הישן צריך שוב למנות שנות ערלה, וזו לשונו:

היוצא... מן השרשים חייב... והרי קימל"ן דשורש פטור פטור ואמאי יתחייב הרי גדל עכ"פ משורש זקן... וי"ל שכל דין שורש פטור פטור הוא רק כשישנה נטיעה אחת וגזע אחד עולה מן הקרקע וכל שורש פטור שיש למטה בין כל סבכי השרשין סגי לפטור אבל אם לצד הנטיעה והגזע יצאה נטיעה וגזע נוסף שהיא למעלה נטיעה נוספת לצד הגזע הקודם הוא כאלו חדש וז"ש היוצא מן השורש ר"ל יוצאת נטיעה וגזע חדש מאחד השרשים ליד הנטיעה הקודמת בכה"ג לא שייך דין שורש פטור שהכל נטיעה חדשה...

העולה שבנידון דידן יש כאן ספק ערלה, ויש מקום להקל בתערובת.

ה. להלכה

- א. העץ החדש שגדל מענף שיצא מהעץ הישן, כעת הוא ספק ערלה, מכיוון שאין אנו יודעים מתי ניתק עיקר העץ החדש מהאילן הזקן.
- ב. הפירות שנאספו מהעץ החדש והם בתערובת, אין בהם כל בעיה הלכתית.
- ג. גם בשנים הבאות אפשר לכתחילה לאסוף את הפירות מהעץ החדש ולערבם עם כל הפירות שבשדה.



הרב יואל פרידמן

ניווט עץ האתרוג וצמיחת ענף חדש – תגובה

הקדמה

מאחת העיניים בתחתית עץ האתרוג (כ-10 ס"מ מעל פני הקרקע) התפתח ענף כאחד משאר ענפי העץ (להלן 'הענף'). לאחר זמן התעבה הענף, ובהיותו סמוך לקרקע פיתח מערכת שורשים. החלק של העץ שצמח בתחילה התנוון והלך, והענף הנ"ל הפך להיות עיקרו של העץ, עד כדי כך שבתחתית הגזע נוצר נתק בין חלק העץ המתנוון לבין הענף החדש והסתעפויותיו. האם יש למנות מחדש שנות ערלה לאתרוג?

תשובה

הרב יהודה הלוי עמיחי דימה את נידון דידן לנאמר במשנה (ערלה פ"א מ"ה):
אילן שנעקר ובו בריכה והוא חיה ממנה חזרה הזקינה להיות כבריכה הבריכה שנה אחר שנה ונפסקה מונה משעה שנפסקה...

לאמור שבהברכה, אף שהעץ המוברך חי כמה שנים וכבר עברו שנות הערלה, כאשר מנתקים אותו מן העץ המברך, אזי מתחייב מחדש באיסור ערלה.¹ לפי זה כל זמן שהענף היה מחובר לחלק העץ המתנוון,² אזי היה פטור מערלה, אך כאשר הקשר התנתק מתחייב הענף במניין חדש של ערלה.

ברצוננו לטעון שאין לדמות את נידון דידן לדין ההברכה משתי סיבות:

1. הברכה היא צורה של ריבוי עצים, ובה באופן מכוון³ לוקחים ענף של עץ ומחדירים אותו לקרקע כדי שישתרש וכדי ליצור עץ אחר. כשמנתקים אותו מעץ-האם הופך הוא להיות עץ עצמאי, ולכן הוא מתחייב בערלה. ואף שנאמר בתורה (ויקרא יט, כג) 'ונטעתם' – סיבת החיוב אינה מעשה הנטיעה אלא הפיכת הייחור לעץ עצמאי, כלשון הגרש"ז

1. ואמנם כך נפסק להלכה, עיי' רמב"ם הל' מע"ש פ"י הי"ח; שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' טז; אך בפירוש הגר"א, שנות אליהו למשנה שם, גרס מונה משעה שנברכה ולא משעה שנפסקה; ועיי' חזו"א, ערלה סי' ב ס"ק ה, שכתב ששתיקתו של הגר"א בביאורו לשו"ע היא עיקר, שכן זהו כתב ידו של הגר"א, ואילו פירוש שנות אליהו וביאור הגר"א לירושלמי הם כ"י התלמידים.

2. מבואר בירושלמי, ערלה פ"א ה"ג, שגם לפני הניתוק, כאשר הענף המוברך כבר אינו יונק מעץ-האם אלא משורשיו הוא – חייב בערלה.

3. אף שנראה שאין הכוונה סיבת החיוב בערלה, שכן 'העולה מאליו חייב בערלה' (ערלה פ"א מ"ג), אך היא מבהירה את היסוד והמגמה של ההברכה.



אויערבאך (מנחת שלמה סי סט, עמ' שפ): 'דפעולת ההפסקה חשובה כנטיעה חדשה כיון שהיא גורמת לו להשתנות מיחור לעץ'. לכן בהברכה לוקחים בדרך כלל ענף ארוך ומחזירים אותו לאדמה במרחק מעץ-האם, כדי שהוא יוכל בעתיד לגדול לעץ עצמאי ולהסתמך על מערכת השורשים העצמית שלו. בנידון דידן הענף שהתפתח מן העין לא נועד להיות צמח עצמאי, אלא הוא גדל כחלק בלתי נפרד מעץ-האם, וכן לא ברור שהוא פיתח לעצמו מערכת שורשים נפרדת מעץ-האם. לאור חוות דעתו של האגרונום מרדכי שומרון, בהחלט ייתכן שהענף יונק הן משורשיו שלו הן ממערכת השורשים הענפה של העץ כולו. לכן אין לראות אותו כעץ עצמאי שהתנתק מעץ-האם, אלא לכל היותר כעץ שחלק מענפיו התנוונו מסיבה כלשהי (תקיפת פטרייה או מחלה) והחלק האחר של הענפים ממשיכים להתקיים ולצמוח.

2. יש סוגיה ערוכה בתלמוד הירושלמי ש'שורש פטור – פוטר', ומסוגיה זו אנו לומדים שכיוון שהענף ינק משורש פטור, לאמור מעץ-האם שכבר עבר את שנות הערלה, שוב אין הוא חוזר ומתחייב באיסור ערלה. המשמעות של דין 'שורש פטור' היא שדי בכך שהצמח יונק משורש אחד קטן של פטור כדי שלא יתחייב בערלה, כפי שמבואר במשנה (ערלה פ"א מ"ד) 'אילן שנעקר ונתשיר בו שורש פטור... כמחט של מיתון',⁴ אלא שיש לברר באילו הקשרים נאמר דין 'שורש פטור' ובאילו לא.

א. 'שורש פטור – פוטר'

נאמר בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב):⁵

ונטעתם פרט לשנטעו גויים עד שלא באו ישראל לארץ. ר' הונא בשם ר' אבא הדא אמרה שורש פטור – פוטר.

בסוגיה שלפני כן (סוף ה"א) מבואר שהכלל של 'שורש פטור' מיושם בכמה מקרים, כגון נטע עץ שחלקו בארץ ישראל וחלקו בחו"ל; נטע עץ שחלקו מיועד למאכל וחלקו מיועד לסייג; ובמקרה של הרכבה של 'ילדה' ב'זקנה'; וזו לשון הירושלמי שם: 'ר' זעירא בש"ר יוחנן שורש פטור פוטר', והגמרא דנה באילו הלכות כלל זה תקף, ור' זעירא מסכם: אמר רבי זעירא הן דתימר שורשין אין בהן ממש בהשרישו מחוץ לארץ לארץ אבל משהשרישו מהארץ לחוצה לארץ שרשים יש בהן ממש סיפקה לזקינה פטור לחוץ לארץ פטור להקדש חייב לצד התחתון לצד העליון חייב להקדש חייב שהוא ראוי לפדותו ולחייבו לצד העליון חייב שהוא ראוי לחשוב עליו ולחייבו... מבואר שבמקרה שהרכיב ילדה בזקנה פטור מטעם 'שורש פטור', וכן הוא בהרכיב על גבי אילן בחו"ל פטור מערלה כדין חו"ל (שפטור בספקות), אך הרכיב על גבי אילן שהוא הקדש או הרכיב על גבי ענף שמיועד לסייג חייב, ואין 'שורש פטור' פוטר, כי אין הפטור

4. וכתב החזו"א, ערלה סי' ב ס"ק ו: 'ועיקר הטעם דשרש פטור פוטר, נראה דלמדוהו דכל נטיעה בתחלתו שרש קטן ומ"מ סגי למפטר כיון שכבר הותחל נטיעתו במשהו, ה"ה שרש פטור אפשר ליחס נטיעתו להפטור...!'

5. מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 333, שו' 9-11.

מוחלט: בהקדש יכול בעל הבית לפדות מן ההקדש, ובסייג יכול הוא לייעד את הענף למאכל ולחייבו שוב בערלה. ומן הירושלמי הסיק הגרצ"פ פראנק שהמרכיב ילדה בזקנה פטורה מטעם 'שורש פטור' (במקרים מסוימים כדלהלן), ודבריו מבוארים במשא ומתן שנשא עם הרב קלמן כהנא,⁶ וזו לשונו:

ונ"ל דמה שאומר כלל חדש בדין שרש פטור דז"א אלא בכה"ג שהפטור עומד בדרא אחת עם השרשים החייבים אבל סיפוק שהיניקה באה מלמעלה למטה אין שרש פטור פטר אין שום יסוד לכלל זה לא מדברי רבותינו וגם לא מסברא דמנ"ל לחלק חלוקים כאלה להבדיל בין אם היניקה באה בשורה אחת או מלמעלה בלי שום טעם וסברא ועוד שהרי בירושלמי בפ"ק דערלה אומר סיפקה לזקנה פטור משום דשרש פטור פטר וגם אמרינן שם דסיפקה לצד העליון בכה"ג דרק צד העליון נטוע לסייג אינו פטר משום דיכול לחשוב עליו למאכל משמע הא בלא"ה הוה אמרינן שרש פטור פטר אע"ג דמסתמא הוא מלמעלה למטה... המשמעות החשובה לענייננו היא שכאשר הפטור הוא מטעם 'שורש פטור', די בכך שהצמח יונק גם משורש של פטור, ובנקודה זו נחלק הגרצ"פ פראנק על הרב קלמן כהנא. בעוד הרב קלמן כהנא (שהלך בעקבות ה'חזון איש' וכדלהלן) הבין שהמרכיב ילדה בזקנה – בטלה הילדה רק אם אין לה יניקה עצמאית וכל יניקתה היא מהזקנה, הגרצ"פ פראנק מבין שאין בכך חשיבות ודי בכך שהילדה יונקת גם מן הזקנה ואף אם היא יונקת גם ממערכת השורשים העצמאית שלה; וזו לשונו:⁷

הנה כבר כתבתי במכתבי הראשון דברי הרמב"ם פ"י מה' מ"ר ונ"ר הי"ד שהוא אומר שבשחתך בד מאילן והרכיבו באילן אחר חייב בערלה ולפי דעת כמה ראשונים המאירי וכפר"פ ועוד ס"ל בשיטת הרמב"ם דגם המרכיב בד חתוך באילן זקן ג"כ חייב בערלה ולפ"ז מש"כ הרמב"ם שם בה' ט"ז ילדה שסבכה בזקנה דמשמע להדיא מתוך דברי הרמב"ם דגידולי פירות חדשים אשר יצמחו בענף זה של הילדה אין בהם דין ערלה ע"כ דמיירי שלא נקצץ ענף זה של הילדה ממקום חבורו ויונק משניהם ומ"מ פטור מערלה וא"כ מבואר דלא כמוש"כ מע"כ דבסיפקה לזקנה בעינן שיהא יונק דוקא מהזקנה בלבד ולא מן הילדה ודבר זה נסתר מתוך דברי הרמב"ם הללו דכאן ע"כ דיונק ג"כ מהילדה שהרי כבר יש לו פירות מהילדה ומ"מ פירות החדשים מותרים משום דיונק גם מהזקנה ולכן מיפטר מערלה אע"ג דיונק ג"כ מהילדה...

מסקנת הגרצ"פ פראנק להלכה, לאחר בירור המחלוקת השונות בסוגיית 'שורש פטור', היא שכלל זה תקף כדי שלא יחול איסור ערלה, אבל צמח שכבר נטוע וחל עליו איסור ערלה – לא תועיל הרכבתו על צמח שכבר עברו עליו שנות ערלה כדי לפוטרו מן

6. המשא ומתן בין הגרצ"פ פראנק לבין הרב קלמן כהנא פורסם בשינויי סגנונות (משמעותיים) בכמה מקומות, עי' נטעי הכרם, מדרש בני ציון: ירושלים, תשמ"מ, עמ' יא-טו; מפרי הארץ ג, המכון לחקר החקלאות עפ"י התורה: ירושלים, תשמ"ד, עמ' מ-מד; שו"ת הר צבי, זרעים ב, סי' י-יא.
7. בשו"ת הר צבי, שם.



הערלה.⁸ במקרה זה האחרון, אין הפטור מטעם 'שורש פטור' אלא מדין 'ביטול' כמבואר בגמרא סוטה (מג ע"ב) 'ילדה שסבכה בזקנה בטלה ילדה בזקנה', אלא שאז לא כל הילדה פטורה אלא רק הענף שהורכב בזקנה והסתעפויותיו, שכן רק הוא בטל ולא כל הילדה. הוא גם כותב לדעת הגר"א שאין אומרים 'שורש פטור פוטור' בשני אילנות נפרדים.

לאור הנ"ל ברור שבנד"ד, שאין מדובר בשני עצים וגם לא התחיל חיוב ערלה בענף המדובר לפני היותו קשור לעץ-האם, שהרי ממנו הוא צמח, יש לומר 'שורש פטור פוטור', ואין לחייב אותו בערלה, גם אילו יכולתי לדעת בבירור שהוא מנותק לגמרי מעץ-האם.

ואמנם ה'חזון איש' חולק על הגרצ"פ פראנק וסובר שיסוד הפטור בהרכבה אינו מדין 'שורש פטור' אלא מדין ביטול, אך גם הוא מודה שבאילן אחד 'שורש פטור פוטור'. וזו לשונו (חזו"א, ערלה סי' ב ס"ק ו):

ואע"ג דבהרכבה לא מהני שורש קטן, שהרי ילדה שהרכיבה בזקנה לא מפטר עד שיהא כח הזקנה יפה מכח הילדה, דכיון דיש כאן שתי נטיעות בשני מקומות אי אפשר ליחס את הילדה לזקנה אלא כשעיקר היניקה מהזקנה, מ"מ גם זה שעיקר יניקתה מהזקנה לא מהני למפטר אלא מדין שרש פטור פוטור אלא שורש פטור של עצמו סגי בכל שהו ושרשי הרכבה של חברו בעינן כח עיקרי...

כלומר שבעוד שב'שורש פטור' די לנו בשורש קטן כדי לפטור בהרכבה, אנחנו מצריכים שעיקר היניקה תהיה מן הזקנה, וההבדל הוא שבהרכבה מדובר בשני אילנות נפרדים, וכשהפטור נובע מיניקה של אילן אחר, כי אז 'בעינן כח עיקרי'. מו"ר הגר"א שפירא הלך בכיוון זה ונשא ונתן עם הגרצ"פ פראנק. הוא דן מדוע לא נאמר 'שורש פטור' בנצרים שיצאו מן השורש, שחייבים בערלה⁹ ואינם נפטרים על ידי שורש עץ-האם שנקצץ, וכן מדוע לא נאמר 'שורש פטור' בהברכה ונפטור את האילן המוברך גם לאחר ניתוקו מעץ-האם. אמנם במקום אחר כתבנו שאכן יש פוסקים שסוברים שנצרים שיוצאים מן השורש חייבים רק מדרבנן בגלל ש'שורש פטור פוטור'¹⁰ אך מו"ר הגר"א שפירא מסביר שאין דין 'שורש פטור', מפני שהנצר שיוצא מן השורשים בצד הנטיעה הזקנה נראה כאילן חדש; וזו לשונו (מנחת אברהם, ח"ב סי' א, עמ' ד):

היוצא... מן השרשים חייב... והרי קימל"ן דשורש פטור פוטור ואמאי יתחייב הרי גדל עכ"פ משורש זקן... ו"ל שכל דין שורש פטור פוטור הוא רק כשישנה נטיעה אחת וגזע אחד עולה מן הקרקע וכל שורש פטור שיש למטה בין כל סבכי

8. יש בעניין זה מחלוקת אמוראים בירושלמי, ערלה פ"א ה"ג: 'וחש לומר שמא השרישה הילדה עד שלא תתאחה מן הזקנה'. וכך כתב הגרצ"פ (שו"ת הר צבי שם): ' אבל אם קדמה קליטת השרשים של ילדה פליגי התם אמוראי וכו' ולכאורה הרמב"ם והשו"ע נקטו לחומרא ובשני אילנות שכל אחד נטוע בפ"ע לא מהני שרש פטור להפקיע ממנו דין ערלה לאחר שכבר חל עליו'.
9. גמ' ב"מ קט ע"א; רמב"ם, הל' מע"ש פ"י הי"ג; שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' יח.
10. עי' קרן אורה לסוטה מג ע"ב וכן הרב יהודא לייב גארדין (אב"ד לאמזא), 'בדין ערלה ובגדרי ברכה בפרי המאלינעס', ישורון ג (תשנ"ז) עמ' קעב; וע"ע באריכות במאמרנו 'ערלה בנצרים וחוטרים בעץ הרימוני', אמונת עתיך 86 (תש"ע), עמ' 24-34.

השרשין סגי לפטור אבל אם לצד הנטיעה והגזע יצאה נטיעה וגזע נוסף שהיא למעלה נטיעה נוספת לצד הגזע הקודם הוי כאילן חדש וז"ש היוצא מן השורש ר"ל יוצאת נטיעה וגזע חדש מאחד השרשים ליד הנטיעה הקודמת בכה"ג לא שייך דין שורש פטור שהכל נטיעה חדשה...

הוא חוזר על הסברה שאין דין שורש פטור באילנות נפרדים בכמה הקשרים, ועל ידה הוא מסביר גם מדוע לא אומרים 'שורש פטור' בהברכה, ומדוע לא נפטור את הענף המוברך מכוח יניקתו הראשונית משורש פטור (שם, עמ' ט):

אבל לפמ"ש לא קשה מכאן כלל דשורש פטור אינו פוטר אלא השורש המחובר לזו משא"כ הכא שהשרשים נבדלים הם, ורק הנטיעות מחוברות בכה"ג אין דין שורש פטור...

הוא גם מעלה אפשרות שמא דין 'שורש פטור – פוטר' לא התקבל להלכה, וכל הפטור של 'ילדה שסבכה בזקנה' הוא רק מדין ביטול ולא מדין 'שורש פטור', אך הוא דוחה זאת וכותב כך (שם, עמ' ח):

אכן י"ל ששורש פטור ראשון שפוטור כל השורשין שנוספו בזה כו"ע מודים דהשרשים שנוספו בזמן חיוב פטורים כיון שמה שנשרש ע"י הנטיעה היה שורש פטור הריהו פוטר השאר אבל כשיש שורשים חייבים ונוסף להם ע"י הרכבה וכדומה שורש פטור בזה חולקים על מ"ש בירושלמי דפוטור... ונראה שהחילוק הוא יותר מכך שאין שורש פטור אלא בתערובת שרשים אם משעת נטיעה או ע"י תערובת ושם הוא הגדר דונטעתם אבל כשהשרשים נבדלים לגמרי ורק האילנות מחוברים אז אתינן עלה מכח דין ביטול...

ברור שהלכה זו ש'שורש פטור – פוטר' בערלה לא נדחתה מן ההלכה, והפוסקים הביאו אותה בהקשרים רבים. ה'אור זרוע'¹¹ מביא את דין המשנה: 'עת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע – פטור', ומציין שהסיבה היא כי 'שורש פטור פוטר' כדברי הירושלמי. ב'חוות בנימין'¹² מסביר את דעת ה'אור זרוע' שהמעביר מעציץ שאינו נקוב לנקוב פטור מטעם 'שורש פטור'. גם בשו"ת 'הר צבי'¹³ מעלה אפשרות לפטור מערלה בהעברה מעציץ שאינו נקוב לנקוב מדין 'שורש פטור', אך הוא דוחה אותה, כי צמח הנטוע בעציץ שאינו נקוב נחשב כבלתי נטוע וכמחוסר שורשים. באותו עניין דן גם הגרש"ז אויערבאך ב'מנחת שלמה'.¹⁴ שם¹⁵ דן גם בעניין הרכבת תפוז ע"ג חושחש, ונוטה להחשיבו כאילן סרק, ורוצה לפטור מערלה מצד 'שורש פטור פוטר'. זאת מעבר לדיונים על הרכבה של 'ילדה בזקנה' וכן צמיחת נצרים מן השורש,¹⁶ שהזכרנו לעיל.

11. אור זרוע השלם, זרעים סי' שי, מהד' קליין, תשס"ו, עמ' תתטז.
12. חוות בנימין, ח"א סי' א.
13. שו"ת הר צבי, זרעים ח"ב סי' יד.
14. מנחת שלמה, ח"א סי' ע וכן שם, ח"ג סי' קנח אות יט.
15. מנחת שלמה, ח"א סי' עא אות ט.
16. לעיל הערה 10.



סיכום

א. כיוון שהענף התפתח מתוך האילן שהיה פטור מן הערלה, יש לפטור אותו מן הערלה כי ינק משורש פטור וקיי"ל 'שורש פטור - פטור'. זאת גם אם נוכיח שחלק העץ הזקן התנוון כולו והענף חי ממערכת שורשים עצמאית לגמרי.

ב. גם בלא דין 'שורש פטור - פטור', ניד"ד אינו דומה כלל להברכה שמיועדת להרבות עץ חדש ומשתרש וגדל במרחק מעץ-האם, ולכן ניתוקו מעץ-האם והפיכתו לעץ עצמאי כמוהם כנטיעה חדשה. בנד"ד הענף התפתח כחלק מהאילן, ולכן אין כאן ייצור עץ עצמאי אלא מציאות שבה חלק מן האילן מתנוון וחלקו האחר ממשיך להתקיים. זאת בפרט שעפ"י חוות דעתו של האגרונום, מסתבר מאוד שרק החלק העל-אדמתי התנוון אך השורשים ממשיכים להתקיים, והענף דידן יונק את חיותו הן ממערכת השורשים העצמאית שלו הן משורשי החלק של העץ המתנוון.



הרב נתנאל אוירבך

'מצווה בו יותר מבשלוcho' בהפרשת תרו"מ וחלה

א. פתיחה

בדברי הבבלי קידושין (מא ע"א) מוזכר דין 'מצווה בו יותר מבשלוcho' בנוגע לקידוש אישה¹ ולהכנות לכבוד שבת², אולם כתבו הפוסקים³ שדין זה שייך בכל המצוות כולן.⁴ יש לברר אם גם בהפרשת תרומות, מעשרות וחלה⁵ שייך דין זה של 'מצווה בו יותר מבשלוcho'.

1. כן פסק שו"ע, אבן העזר סי' לה סעי' ז; רמב"ם, הל' אישות פ"ג הי"ט.
2. כן פסק שו"ע, או"ח סי' רנ סעי' א: 'ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו'; השוה ללשון הרמב"ם, הל' שבת פ"ל ה': 'חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו'; ביאור הלכה, או"ח סי' רנ ד"ה ישתדל, המשווה את דעת הרמב"ם לדעת השו"ע.
3. פסקי ריא"ז, קידושין פ"ב ה"א אות ג; מגן אברהם, או"ח סי' רנ ס"ק ב; משנה ברורה, שם ס"ק ג; באר היטב, שם ס"ק ב; פתחי תשובה, אבן העזר סי' לה ס"ק ב; המקנה, קידושין כט ע"א ד"ה בתוד"ה אותו; האגודה, שבת, סי' מא, לעניין נר חנוכה כתב: 'דכל מצווה - מצווה בו יותר מבשלוcho'; מכתם לדוד, יו"ד סי' לב, לעניין כיבוד אב ואם; בנושא ברית מילה, ראה: ערוך לנר, יבמות עא ע"ב ד"ה חבושין; ברכי יוסף, יו"ד סי' רסד סעי' א; מהרי"ט, קידושין ע ע"א, על מצוות מעקה; פמ"ג, אשל אברהם או"ח סי' תרכה סעי' א, על בניית סוכה.
4. ברם, ראה: יד המלך, הל' שבת פ"ל ה', הטוען שמכך שלא נזכר בבבלי דין 'מצווה בו יותר מבשלוcho' אלא בב' עניינים אלו, הרי שלא שייך דין זה ביתר המצוות. ראה שם בטעמו להסבר הייחודיות של ב' מצוות אלו; פתחי תשובה, אבן העזר סי' לה ס"ק ב, העיר שלמרות סברת יד המלך, מ"מ להלכה דין זה נוהג בכל המצוות. כמו"כ, ראה: שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' צה, שביאר את ייחודיות דין 'מצווה בו יותר מבשלוcho' בקידושי אישה: 'מצוות נישואין, שהיא גדולה עד מאוד לישא אותה שהגונה בעיניו, שהרי מפני מה אמרו בה המקדש מצווה בו יותר מבשלוcho'. לדבריו, דין 'מצווה בו יותר מבשלוcho' קשור לאופיה של מצוות הנישואין, 'לישא אותה שהגונה בעיניו', ולכך מובן מדוע עיקרון זה ייחודי דווקא למצווה זו.
5. באשר לשאלה אם אישה המפרישה חלה היא הבעלים על המצווה, או שמא הבעל הוא הבעלים והיא מפרישה מדין שליחות, נחלקו הדעות, ראה: אור זרוע, הל' חלה סי' רכה: 'מצוות הפרשת חלה על האישה רמיא... וחוששני לומר שלכתחילה לא משוי (הבעל) שליח להפריש חלה הואיל ומצוות אישתו היא'; ועי' תרומת הדשן, שו"ת סי' קפח; תורת לחם, סי' ז ס"ק טו, כתב שהיא ובעלה שווים בחיוב והפרשתה אינה מדין שליחות. לעומת זאת כתב שו"ת באר יצחק, יו"ד סי' כח ענף ו, בדעת הרמב"ם שמה שהאישה מפרישה חלה הוא בתורת שליחות של הבעל. כדבריו כ"כ היעב"ץ, לחם שמים טבול יום פ"ד מ"ב; דעת קדושים, סו"ס שכג; שם סי' שכח סעי' ג. ראה עוד: שו"ת מהר"י אסאד, ח"א סי' קכא; שו"ת אפריון דוד, סי' לח-לט. ההשלכה משאלה זו היא במידה וקדם הבעל והפריש חלה, האם צריך לשלם לאישה י' זהובים, ראה: חיד"א, מחזיק ברכה, או"ח סי' רסג אות ג; קף החיים, סי' רסג ס"ק כב; מלא העומר, עמ' סד.



ב. דעת הגר"ש קלוגר

כתב ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שלא סעי' כט): 'עושה אדם שליח להפריש תרומות ומעשרות'.⁶ רבי שלמה קלוגר⁷ דייק מלשון ה'שלחן ערוך', שלא כתב 'אם עשה אדם שליח' אלא 'עושה אדם שליח', שלכתחילה ניתן למנות שליח להפרשת תרומות ומעשרות. בהמשך הוא שואל מדוע אין במצווה זו את הדין הכללי 'מצווה בו יותר מבשלוחו'.

טרם נפנה לתירוץ, עלינו להקדים את מחלוקת הפוסקים בהגדרת חיוב הפרשת תרו"ם והפרשת חלה. לדעת הט"ז (יו"ד סי' א ס"ק יז), עיקר ההפרשה היא לצורך הנתנה, ולא לשם תיקון המאכל מאיסור טבל שבו, ולכן אדם חייב להפריש אף אם אינו מעוניין לאכול:⁸

בהפרשת תרומה הוה עיקר הברכה על מצוות הפרשה לא על איסור אכילת טבל, שהרי מצוות ההפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין. לעומת זאת לדעת ה'מגן אברהם' (או"ח סי' ח ס"ק ב), ההפרשה נועדה לתקן את המאכל מאיסור הטבל המצוי בו. לכן אין בהפרשה תכלית עצמית, אלא היא אמצעי להכשרת הפירות, ואינה מוגדרת כמצווה חיובית; וכדברי ה'מגן אברהם': 'הפרשת חלה אינו מצווה כ"כ, דאינו עושה אלא לתקן מאכלו, דומיא דשחיטה'.⁹ רבי שלמה קלוגר (שם) מצדד בדעת ה'מגן אברהם' ומיישב את קושייתו על דברי ה'שלחן ערוך', מדוע לכתחילה ניתן להפריש ע"י שליח ואין יתרון בכך שהוא יפריש בעצמו; וזו לשונו:

במצווה דהוי חובה עליו, דווקא בזה הוי מצווה בו יותר מבשלוחו. אבל בזה דאינו חיוב עליו רק כשרוצה לאכול, הוי כמו שחיטה דיכול להיות ע"י אחר ולא שייך מצווה בו יותר מבשלוחו.¹⁰

6. מקור דבריו מהבבלי קידושין, מא ע"ב: 'כן תרימו גם אתם – לרבות את השליח'; ש"ך, יו"ד סי' שלא ס"ק גז.
7. שו"ת טוב טעם ודעת, ח"א סי' יא.
8. כ"כ שפת אמת, פסחים ט ע"א ד"ה תוד"ה כדי; הגר"א, או"ח סי' ח סעי' א; עמודי אש, סי' ז אות ד, כתב להוכיח כן בדעת הב"ח, יו"ד סי' שכו; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שצו אות ה, כתב להוכיח כן בדעת הרמב"ם מלשון הברכה; גיליוני הש"ס, זרעים כ"א אות נב, הוכיח מהירושלמי. והאחרונים הוכיחו כן מדברי התוספות, ראש השנה ד ע"א ד"ה ומעשרות, ראה: שו"ת מהר"י אסאד, סי' רמא סוד"ה העולה; חזו"א, דמאי סי' ד ס"ק ב.
9. ראה גם: רש"י, גיטין מז ע"ב ד"ה מדאורייתא: 'ולאו מצווה דרמיא עליה אא"כ אוכלן'; ערוך השולחן, יו"ד סי' שכח סעי' ה; שו"ע הרב, שם סעי' ג; פתחי תשובה, שם ס"ק ב; פרי מגדים, או"ח אשל אברהם סי' ח ס"ק ב, שהפרשת חלה כעין ברכת הנהנין; רבי עקיבא איגר, הגהות לשו"ע יו"ד סי' א סעי' ז ד"ה שהרי, העיר על דברי הט"ז הנ"ל: 'לא מצאתי זה, דבפשיטות היא דרק כשרוצה לאכול אסור עד שיפריש תרומה'; פרי חדש, יו"ד סי' א ס"ק לג; יד אפרים, או"ח סי' תלב, על המג"א ס"ק ו.
10. אולם גיליוני הש"ס, גיטין נב ע"א, הסתפק אם הפרשת תרו"ם וחלה הינן מצוות חיוביות.

מדבריו עולה שדין 'מצווה בו יותר מבשלוחו' אינו קיים בהקשר להפרשת תרומות ומעשרות וחלה, ולכן כתב השלחן ערוך: 'עושה אדם שליח להפריש תרו"מ'.

ג. גדר דין 'מצווה בו יותר מבשלוחו'

ברצוני להציע יישוב שונה הנשען על גדר דין 'מצווה בו יותר מבשלוחו'. נחלקו המפרשים בגדר דין 'מצווה בו יותר מבשלוחו' אם הוא חיוב או הידור. רש"י כתב (קידושין מא ע"א ד"ה מצווה): 'דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפיל'¹¹ דברים המורים על כך שדין זה אינו אלא הידור ו'עצה טובה שנתנו לאדם בזה כדי להרבות לו שכר'.¹² אולם מדברי המיוחס לתוספות ר"י הזקן (רבי אברהם מן ההר,¹³ קידושין מא ע"א) מבואר שדין זה הינו חיוב על האדם כחלק מהגדרת המצווה. האדם צריך בעצמו לעשות את המצווה המוטלת עליו, כלשונו: 'כל מצווה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא ע"י שליח'.¹⁴ דעה ייחודית הממצעת בין ב' גישות אלו היא דעת 'שלחן ערוך הרב'.¹⁵ לדבריו, בכל המצוות שייך דין 'מצווה בו יותר מבשלוחו'. אולם הבבלי בקידושין הדגיש והביא דין זה דווקא בהקשר לקידושין ולכבוד שבת. הן בקידושין הן לצורכי שבת יש חיוב שהאדם יעשה את המצווה בעצמו. בקידושין כתב המהרש"ד (יו"ד סי' צה): 'מצות נישואין שהיא גדולה עד מאד לישא אותה שהגונה בעיניו שהרי מפני מה אמרו

11. כ"כ ר"ן, קידושין טז ע"א מדפי הרי"ף; מאירי, קידושין מא ע"א ד"ה אמר המאירי.

12. שו"ת רב פעלים, ח"ב יו"ד סי' לה.

13. ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 248.

14. ראה שו"ת רב פעלים, ח"ב יו"ד סי' לה, שהביא את דברי החיד"א, שיורי ברכה סי' רסד, ותבואות שור, שמלה חדשה סי' כה, שמשמע מדבריהם שדין 'מצווה בו יותר מבשלוחו' הוא איסור למסור מצווה המוטלת עליו לשליח. ראה גם: אור זרוע, ח"ב סי' קז, שאב היודע למול את בנו אסור לו לתת מצווה זו לשליח; ש"ך, חו"מ סי' שפכ ס"ק ד; קצות החושן, שם ס"ק ב; ברכי יוסף, יו"ד סי' רסד סעי' א. לאור שיטות אלו, שיש איסור למסור מצווה המוטלת עליו לשליח, ייתכן להסביר את הדעה המיוחסת לראב"ד (הובאו דבריו בשו"ת הריב"ש סי' פב; דעה כזו הובאה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ח"ד סי' תלב): 'הראב"ד ז"ל כתב בהלכותיו, כי המקדש אישה ע"י שליח צריך לקדשה פעם שניה בידו, ממה שאמרו חז"ל בפ' האיש מקדש מצווה בו יותר מבשלוחו'. ותמה עליו הריב"ש, שם: 'תמהני, פה קדוש כמו הראב"ד ז"ל, איך יאמר דבר זה. כי שם לא אמרו, אלא כשבא לקדשה בתחילה, מצווה בו יותר מבשלוחו, אבל אחר שנתקדשה בשלוחו, ויש עדים, כאן מה מצווה יש לחזור ולקדשה וכבר היא מקודשת ועומדת. ואין זה כי אם פעל הבטלה ויגיעה לריק'. לאור האמור שיש איסור במסירת מצווה המוטלת עליו לשליח, ייתכן והראב"ד סובר שמחמת האיסור יש לקדשה שנית. ראה: אור חדש, קידושין מא ע"א ד"ה דאר", שיש לבטל קידושי שליח כשלא ראה הבעל את האישה מדין 'אי עביד לא מהני' הנאמר גם באיסור דרבנן; שו"ת נודע ביהודה, מהדו"ק אבה"ע סי' עו, בשם מחותנו מוהר"י הלוי איש הורוויץ, שיש לבטל מדין שליחות לדבר עברה. כע"ז ראה: ים של שלמה, קידושין פ"ב אות א; הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם, קובץ תורני האהל, שנה כג חוברת א תשל"ז. עוד בהסבר דעה זו, ראה: גיליוני הש"ס, קידושין מא ע"א. לאור זאת ייתכן ולכך שינה רש"י, קידושין מא ע"א ד"ה בהא, מלשון הבבלי 'אסור לאדם שיקדש את האישה עד שיראנה', וכתב: 'מצווה שיראנה'. והעיר על כך עצמות יוסף, שם, שרש"י שינה מלשון הבבלי. וראה גם סמ"ג, עשין מח; תורה תמימה, ויקרא יט, יח, שכתבו לשנות מלשון הבבלי.

15. שו"ע הרב, או"ח סי' רנ סעי' ד, קונטרס אחרון אות ב.



בה המקדש – מצווה בו יותר מבשלוחו'. גם בכבוד שבת יש חיוב מיוחד שהאדם יכין בעצמו את צורכי השבת,¹⁶ וחיוב זה לא ניתן למוסרו לשליח שיעשהו במקומו, כדברי המיוחס לתוספות ר"י הזקן, 'מצווה שמוטלת עליו'. וכן משתמע מדברי הרמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"ו) שכתב את ההלכה של הכנת השבת בלשון של חיוב על האדם:
 אע"פ שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו. לעומת זאת במצוות אחרות משמעות הדין של 'מצווה בו יותר מבשלוחו' היא שיש יתרון בביצוע עצמי של המצווה מצד ההידור וקבלת השכר כדברי רש"י הנ"ל,¹⁷ אך אין בכך חיוב.

ד. בין כבוד שבת להפרשת תרו"מ וחלה

גם ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' רנ סעי' א) מדגיש את החובה להכין צורכי השבת בעצמו. וזו לשונו:

ישכים בבוקר ביום שישי להכין צרכי שבת, ואפילו יש לו כמה עבדים לשמשו, ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו.
 מדוע כשיש לאדם יכולת למנות שליח בשכר, 'כמה עבדים לשמשו', עליו לטרוח בעצמו לכבוד שבת? הרי כשאדם ממנה שליח בשכר לעשיית המצווה, נחשב הדבר כאילו הוא בעצמו קיימה!¹⁸ אלא כפי שכתב 'שלחן ערוך הרב'¹⁹ מבקש ה'שלחן ערוך' לציין שדין 'מצווה בו יותר מבשלוחו' הנאמר על כבוד השבת נושא אופי חיובי על האדם, ומוטל על האדם לטרוח בעצמו לכבוד שבת אף כשיש לו 'כמה עבדים לשמשו'. ואמנם גם במצוות אחרות יש דין 'מצווה בו יותר מבשלוחו', אלא ששונה משמעותו במצוות כבוד שבת מביתר המצוות. לאור הנ"ל ניתן לומר שגם בהפרשת תרומות ומעשרות וחלה 'מצווה בו

16. ראה בנימוקיו שם; שו"ת חוות יאיר, סי' רה.

17. בכך יש לתמוה על דברי תוספת שבת, סי' רנ ס"ק ב, שהקשה על המג"א שדין 'מצווה בו יותר מבשלוחו' שייך בכל דיני התורה, הרי לא מצאנו שיישמו דין זה בהכנות סעודת חתונה וברית מילה. והסיק שדין זה שייך רק במצוות כיבוד שבת לגודל קדושתה. וקשה, הרי בדברי הבבלי קידושין מפורש שדין זה שייך גם במצוות קידושי אישה ולא רק בהכנות לשבת. אלא הביאור לאור דברי שו"ע הרב, שאכן דין 'מצווה בו יותר מבשלוחו' הוא דין כללי בכל המצוות, כדברי המג"א, אלא ששונה יישומו בכיבוד שבת מיישומו בשאר המצוות. ראה: שדי חמד, ח"ט סי' מג, מש"כ ליישב באו"א.

18. ראה: ישמח משה, פרשת עקב דף קח ע"א ד"ה בהפטרה; שו"ת דובב מישרים, ח"א סי' מז; ראשית תרומה, דף פו; ש"ך, חו"מ סי' קה ס"ק א; ראה גם שו"ת להורות נתן, ח"ג סי' סט, ביסוד הסברה.

19. דברים אלו אמנם מיוסדים על אבחנת שו"ע הרב, אך נראה שבעניין זה יש שוני בינו לבין השו"ע. וז"ל שו"ע הרב, או"ח סי' רנ סעי' ד: 'אפילו מי שיש לו כמה עבדים, יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת, שכן הוא בכל המצוות מצווה בו יותר מבשלוחו. ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו שזהו כבודו של שבת'. בעוד השו"ע כלל ב' עניינים אלו, באם יש לו עבדים ובאם הוא אדם חשוב, וכתב עליהם לשון 'ישתדל להכין בעצמו', הרי שהשו"ע הרב מחלק ב' עניינים אלו לשניים: בעניין יש לו עבדים נקט לשון 'יש לו להשתדל', ובעניין אדם חשוב כתב 'חייב להשתדל'. וראה מה שכתבו ליישב דבריו בקובץ הערות התמימים ואנ"ש, גיליון נז (תשמ"ז), כפר חב"ד, עמ' 40.

יותר מבשלוחו', אלא שיש רק הידור ותוספת שכר, אך אין זה חיוב המוטל על האדם לעשות בגופו לכן כתב ה'שלחן ערוך' 'עושה אדם שליח להפריש תרו"מ', אך אם יעשה את מצוות ההפרשה בעצמו תבוא עליו הברכה.²⁰

ה. סיכום

בכל המצוות – 'מצווה בו יותר מבשלוחו', אלא שהגדרת אופי הדין משתנה בין כבוד שבת לבין הפרשת תרומות ומעשרות וחלה. בכבוד שבת דין זה נושא אופי חיובי, שהאדם חייב לטרוח בעצמו בהכנות לכבוד שבת גם במחיר מינוי שליח בשכר. לעומת זאת בהפרשת תרומות ומעשרות וחלה – דין זה נושא אופי של יתרון מצווה בעלמא, ולכן התבטא ה'שלחן ערוך' בצורה המאפשרת למנות שליח, אך בוודאי יש בהם דין של 'מצווה בו יותר מבשלוחו'.²¹



20. בזה מיושבת תמיהת שו"ת מהר"ח או"ז, ס' קכח, היוצא מנקודת הנחה שדין 'מצווה בו יותר מבשלוחו' קיים בכל התורה כולה, ותמה: 'א"כ, בשחיטה ובהפרשת חלה... לא יעשה שליח לשחוט בהמתו ולהפריש חלה מעיסתו?!'.
21. לגבי הפרשת תרו"מ כתבו ש"ך, חו"מ ס' רצ ס"ק יח; פני יהושע, ברכות טו ע"ב ד"ה אלא אי; פני יהושע, קידושין כז ע"א; היעב"ץ, משנה לחם פ"ב מ"ג, ששייך דין 'מצווה בו יותר מבשלוחו'.



הרב אהוד אחיטוב

תרומות ומעשרות מגרעיני צנובר הפזורים על האדמה

שאלה

האם צריך להפריש תרומות ומעשרות מגרעיני צנובר שנמצאו מפוזרים על האדמה?

תשובה

כיוון שלא ציינת על אילו גרעיני צנובר אתה מדבר, אחלק את התשובה לשניים: גרעיני צנובר שרגילים לאכול אותם, וגרעיני צנובר שאין רגילים לאכול אותם.

א. מעמדם של גרעיני צנובר המשמשים למאכל

ישנם גרעיני צנובר הראויים למאכל, שהם זרעים שנמצאים בתוך האצטרובלים של אחד מזני האורן הקרוי 'אורן הצנובר', שזרעיו טעימים וראויים למאכל. ההבנה הפשוטה בפוסקים היא שפירות הצנובר הם פירות חשובים ולכן ברכתם 'בורא פרי העץ', אף שהעץ הוא עץ סרק בהגדרתו. וכך כתב בעל הלכות גדולות¹: 'וצינובר, פירא דארזא הוא, ומברכינן עליה בורא פרי העץ'. משום כך, ברור שאם אכן מדובר באותו זן של גרעיני צנובר שדרך בני אדם לאכול אותם באופן קבוע, הם חייבים בתרומה ומעשר באופן עקרוני, כמבואר במס' מעשרות (פ"א מ"א) שחיוב בתרו"מ הוא על צמחי מאכל: 'כל שהוא אוכל ונשמר וגידולו מן הארץ...!'

כך גם נפסק ברמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א):

כל אוכל אדם הנשמר שגידולו מן הארץ חייב בתרומה. ומצות עשה להפריש ממנו ראשית לכהן שנאמר: ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו. מה דגן תירוש ויצהר מאכל אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר דגנך, אף כל כיוצא בהן חייב בתרומה; וכן במעשרות.

כבר בתקופת חז"ל החשיבו את האצטרובלים כדבר אכיל, וסימוכין לכך מצאנו בתוספתא (מעשרות פ"א ה"א): 'האלסרין ההפרסקין והאסטרובילין משייעשו קליפה'. האצטרובלים מוזכרים גם בתוספתא (מעשרות פ"ג הט"ז) כמיני מאכל שהיו מצויים בארץ-ישראל, ויש המזהים אותם עם האצטרובלים המוזכרים בתוספתא מעשרות, וכן

1. הלכות גדולות, הלכות ברכות, מכון ירושלים, תשנ"ב, עמ' סח.

במשנה במסכת עבודה זרה פ"א מ"ה ובגמרא שם (יב ע"ב), ואחד הזיהויים של הצנוברים הם 'בנות שוח' המוזכרות בכמה מקומות בדברי חז"ל.² לכן ברור שאם גרעינים אלו גדלו במקום שמור ונפלו על האדמה, ואינם הפקר לכול – חובה להפריש מהם תרו"מ, כי הם מאכל אדם גמור.

ב. מעמדם של גרעיני צנובר שאינם משמשים למאכל

אולם ישנם זנים של עצי האורן שגרעיניהם כמעט ואינם משמשים למאכל, כגון עצי 'אורן ירושלים', כפי שמעיד פרופ' פליקס (משנה שביעית שם). שאלת חיוב הפרשת תרו"מ מגרעינים אלו היא שאלה שקשה להכריע בה בצורה ברורה. המפרשים והפוסקים דנו בצמחים שאינם משמשים למאכל אדם וראויים למאכל על ידי הדחק, וניתן לסווג אותם לשלוש רמות, כדלהלן.

1. כרשינים ותלתן – חייבים בתרו"מ ללא כוונה מיוחדת בשעת הזריעה, משום שחשיבותם מרובה בין מיני המאכל הנאכלים על ידי הדחק.³
2. סאה, איזוב וקורנית – חובתם בהפרשת תרו"מ מותנית בגידולם לצורך מאכל אדם, משום שחשיבותם פחותה מכרשינים ותלתן.⁴
3. ספיחי סטיס וקוצה – פטורים מתרו"מ בכל מקרה, אף שראויים למאכל על ידי הדחק, ונראה שבפועל אינם נאכלים.⁵

ג. מאכלים הנאכלים בשעת הדחק

בעקבות אותן שלוש קבוצות של צמחי מאכל היוצאים מן הכלל, נחלקו האחרונים על אודות חיוב תרו"מ בצמחים אחרים הנאכלים ע"י הדחק. ישנם הרבה אחרונים הסוברים שכרשינים הם דוגמה לשאר המינים הנאכלים על ידי הדחק, שחובה להפריש מהם תרו"מ אף אם לא גידלו אותם לצורך מאכל אדם. כך כותב 'ערוך השלחן' (זרעים סי' נד סעי' ז-ח):

כל דבר שהוא מאכל אדם אפילו על ידי הדחק כמו בשני רעבון כהמין כרשינין
שהיה בזמן הש"ס דעיקרו הוא לבהמה אך בשעת רעבון אוכלים אותו בני אדם
חייב בתרומה ומעשרות...

באשר לשאלה מדוע לגבי סאה, איזוב וקורנית סובר הרמב"ם שהדבר תלוי בכוונת הזריעה ואילו בכרשינים הוא מחייב בכל מקרה שהם נאכלים, מבאר 'ערוך השלחן' שגידולים שמגדלים אותם בסתם ומשתמשים בהם לעתים לאדם ולעתים לבהמה, אין

2. הרחיב על כך פרופ' יהודה פליקס בזיהוי 'בנות שוח' ירושלמי שביעית פ"ה מ"א – בכיור ד"ה בנות שוח וכו'.
3. לגבי הכרשינים, ראה מס' תרומות פ"א מ"ט ובמפרשים שם; רמב"ם הל' תרומות פ"ב ה"ב; ולגבי התלתן עצמו מעשרות פ"א מ"ג; רע"ב מעשרות שם; רמב"ם הל' תרומות פ"ב ה"ח.
4. מעשרות פ"ג מ"ט; גמ' נדה נא ע"א; רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"ב.
5. רמב"ם שם ה"ג; רע"ב מעשרות פ"א מ"א ד"ה כלל; משנ"ר מעשרות פ"א מ"א ד"ה כלל.



צריך כוונה מיוחדת לאכילת אדם. לעומת זאת, הסאה, האיזוב והקורנית הם גידולים שמגדלים אותם באופן שונה לאדם ולבהמה. בגידולים כאלה צריך מחשבה וייעוד הגידול לאדם כדי לחייבם בתרו"מ.

גם בשו"ת 'ציץ אליעזר'⁶ מבאר שגזרת כרשינים מלמדת על שאר מאכלים הנאכלים על ידי הדחק שחייבים להפריש מהם תרו"מ. הוא מביא ראייה מדברי המשנה (דמאי פ"ג מ"ב): 'הרוצה לחזום עלי ירק להקל ממשאו לא ישליך עד שיעשר', וכוונת המשנה שלא ישליך אדם את עלי הירק ממשאו בעודם טבל, קודם שיעשר. וכתבו הר"י בן מלכי צדק, הרש"ס, המלאכ"ש, ו'הון עשיר' (למשנה שם) שהמשנה מחדשת שאף דברים הראויים לאכילה על ידי הדחק חייבים בתרו"מ, וכן נקטו בשו"ת 'ישועת משה'⁷ 'מעדני ארץ'⁸ והגרצ"פ פראנק.⁹ לעומת זאת מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל¹⁰ סבר ששאר המינים הנאכלים על ידי הדחק אינם חייבים בתרו"מ באופן גורף, אלא אם כן הם נזרעו לצורך מאכל אדם, בדומה לסאה, איזוב וקורנית. לדעתו אין ללמוד מהכרשינים על חיוב כל הצמחים הנאכלים ע"י הדחק בתרו"מ, כי מהכרשינים נגזר להפריש תרו"מ באופן מיוחד, הואיל ובפועל הם נאכלו כמזון עיקרי בזמן הרעב שהיה בימי דוד המלך. גם התלתן אינו דוגמה לחייב בתרו"מ, כיוון שבתחילת גידולו הוא ראוי למאכל, ורק לאחר מכן הוא מתקשה. נמצאנו למדים שההבנה הפשוטה אצל רוב האחרונים שמכל הדברים שנאכלים ע"י הדחק צריך להפריש תרו"מ, ואין זה משנה לשם מה גידלו אותם. אולם עדיין לא ברור אם הצנוברים של אורן ירושלים מוגדרים כמאכל על ידי הדחק, או שהם דומים לספיחי סטיס וקוצה, שאע"פ שאנשים אכלו אותם לעתים, הם לא הוגדרו כמאכל על ידי הדחק, כפי שכותב פרופ' פליקס (ירושלמי שביעית ח"א עמ' 210) ש'גרעיני איצטרובליו של אורן ירושלים כמעט שאינם ראויים למאכל'.

אמנם זכורני שגם בילדותי בירושלים היו ילדים שקילפו את האצטרובלים ואכלו את הגרעינים שלהם, אך ברור שמקרים בודדים אינם משמשים ראייה להגדרת מאכל ע"י הדחק. משום כך לענ"ד אם מדובר בצנוברים של אורן ירושלים, יש להפריש מהם תרו"מ ללא ברכה, גם אם גדלו בשטח שמור.

סיכום

1. צנוברים שהם גרעיני האצטרובלים של אורן הצנובר, שגדלו במקום שמור ונפלו על האדמה בתוך חצר שמורה – חובה להפריש מהם תרו"מ כי הם מאכל אדם גמור.

6. ציץ אליעזר, ח"א סי' א ס"ק ד.

7. ישועת משה, זרעים סי' ל.

8. מעדני ארץ, תרומות פ"ב ה"ב אות ב ד"ה והיה נראה וד"ה ומיהו.

9. שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' סח.

10. עמוד הימיני, סי' כט; ועי' עוד במאמרנו 'חיוב תרו"מ בדברים הנאכלים ע"י הדחק', התורה והארץ, ח"ד עמ' 44.

2. צנוברים של אורן ירושלים – אע"פ שאינם נמכרים ואינם נאכלים ברווח, ייתכן שהם שייכים להגדרה של צמחים הראויים למאכל בשעת הדחק, וייתכן שהם פחות מכך. לכן מחמת הספק צריך להפריש מהם תרו"מ ולא לברך לפני אמירת הנוסח.
3. גרעיני צנובר מכל סוג שהוא המפוזרים ברשות הרבים במקום המופקר לכול, הרי הם פטורים מהפרשת תרו"מ מחמת היותם הפקר, וההפקר פטור מן המעשרות.





אג' מרדכי שומרון

החקלאות האורבנית וההלכה

הגדרת המושג 'חקלאות אורבנית' (urban agriculture) היא עיסוק בעיבוד, טיפוח ואספקת מזון מן הצומח באזורים עירוניים.

מבוא

מרבית אוכלוסיית העולם המערבי מתגוררת בערים, ומיעוטה חי באזורים הפתוחים, בצורות שונות של התיישבות. כך הדבר גם בישראל. רוב אוכלוסיית ישראל מתרכזת בגושים עירוניים, בעיקר מטעמים של מקורות פרנסה זמינים, נוחות, הימצאותם של מרכזי בריאות ובילוי בקרבת מקום וכד'. בשנים האחרונות מתפתחת והולכת בארץ ובעולם תנועה של אנשים רבים המחפשים את הדרך 'בחזרה אל הטבע', אולם אינם מוכנים להתפשר על חיי הנוחות העירוניים שהורגלו להם. מותגים של מזון בריא עומדים כיום בראש סדר העדיפויות של צרכני מזון רבים, וחלק מרשתות השיווק בארץ ובעולם משווקות תוצרת חקלאית נקייה משאריות של חומרי הדברה, וכן מוצרים אשר יוצרו בשיטות של חקלאות אורגנית על פי כללים מקצועיים מוגדרים. לחלק מהאוכלוסייה יש שעות פנאי מרובות, ובין שאר העיסוקים והבילויים רבים מחפשים לעסוק בגידול צמחי נוי ותועלת. ואכן קיימות כיום בישראל כ-200 גינות קהילתיות, הן בערים הגדולות הן בפריפריה, שאותן מטפחים תושבי הסביבה. מגוון הגידולים גדול כמגוון העוסקים במלאכה, ואלו מוצאים בכך תועלות שונות להנאתם: תחושת סיפוק מעצם הגידול והיצירה, שימוש ביבול טרי 'שאני גידלתי בעצמי' בבחינת – 'רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חברו', חיי קהילה מעניינים ומגוונים ועוד. תנועה חברתית זו של 'בחזרה אל הטבע' מתרחבת והולכת בארץ משנה לשנה ומתאפיינת בכיוונים חדשים, יצירתיים ומעניינים. אחד החידושים בתחום הוא הקמת 'יערות מאכל' בשטחים עירוניים פתוחים, ובהם מגדלים מיני עצי פרי ושיחים, אשר תוצרתם משמשת לצריכה עצמית ולשיווק כמזון בריא נטול חומרי הדברה. בתל אביב, לדוגמה, מתוכננת הקמתו של יער מאכל עירוני בדרום העיר, ובירושלים מתוכננת שתילה של יער מאכל בקטמונים.

המצב כיום

הנושא צובר תאוצה בשנים האחרונות באפיקים שונים. כחלק מהתפיסה הרווחת של קיימות וסביבה ירוקה, אנשים רבים בעיר מגדלים בביתם מינים שונים של תבלינים וירקות לשימוש עצמי. ההעדפה היא למיני תבלינים הנצרכים בכמויות קטנות במטבח

ואשר השימוש בהם תדיר, כגון: נענע, פטרוזיליה, כוסברה, בצל ירוק, מרווה, רוזמרין, אזוביון, עשב לימון ועוד כהנה וכהנה. לאחרונה מתחילים להופיע במשתלות מכלי גידול שונים המאפשרים לגדל גם ירקות כגון: עגבניות שרי, מלפפון, חציל, קישוא, פלפל, קולרבי, תות שדה ועוד. מדובר בסוגים שונים של מכלי גידול, מהם שטוחים ומהם מעין עמודי גידול גבוהים (יישום של טכניקת הגידול הוותיקה שכונתה 'עמודי טוביה'). במכלי גידול אלו ניתן לגדל מינים רבים בכול מכול (על ה'חביתותים' ראה אמונת עתיך 112 [תשע"ו], עמ' 34–36). טכניקות אלו מצטרפות לגידול במכלים סגורים בשיטות של גידולי מים (הידרופוניקס), 'קירות ירוקים' וטכניקות נוספות כיד הדמיון. המשתלות משווקות מכלים אלו יחד עם הצמחים השתולים בהם או בנפרד, ומציעות ללקוח 'ציד היקפי' נלווה חדשני, כגון מצעי גידול מסוגים שונים, מערכות השקיה ודישון מונחי אוטומציה, רגשים להשקיה ולצימוח ועוד ועוד, כיד הדמיון הטובה. קיימת בתחום תחרות עסקית, והמחירים אינם גבוהים מדי ומאפשרים לכל אדם, בניגוד לעבר, לרכוש מערכות משוכללות. פריחת הענף (תרתי משמע) עדיין בחיתוליה, אולם אין ספק שמגמה זו (trend בלע"ז) תגדל ותהיה נחלתם של רבים בערים ובפריפריה. אם בעבר הלא רחוק נחשב תחום זה לגימיק שיווקי והיה נחלתם של מעטים, הרי שכיום מדובר בתופעה נרחבת וברוכה התופסת מקום של כבוד בחברה בישראל. אדניות ומכלי גידול ובהם פרחי נוי וצמחי רפואה ותועלת מקשטים אדני חלון רבים, פטיו בבתיים משותפים וגינות גג מהודרות. ב"ה זכינו וארץ ישראל מוריקה ופורחת במרחביה הפתוחים ובעריה.

הנושאים ההלכתיים שיש להתמודד אִתָּם בחקלאות האורבנית

תופעה ברוכה זו כרוכה בשאלות הלכתיות רבות ומורכבות. ישנן מצוות רבות הקשורות למהלך הגידול ולשימוש בתוצרת: ערלה, כלאי זרעים, כלאי אילן, כלאי הכרם, הפרשת תרומות ומעשרות והימנעות מאכילת חרקים בתוצרת. הבעיה העיקרית היא חוסר מודעות של הציבור הרחב לצדדים ההלכתיים הכרוכים בגידול התוצרת ובאכילתה. אסקור כאן בקצרה את ההלכות הרלוונטיות לנושא:

א. ערלה – בגינות קהילתיות רבות מגדלים עצי פרי. יש ללמוד כיצד לחשב את שנות הערלה של העצים בהתאם למועד שתילתם בשטח, ומתי ובאילו תנאים ניתן להתחשב בשנות הגידול של העץ במשתלה שממנה הוא נקנה. אמירתו של המוכר במשתלה בדבר גילו הפיזיולוגי של העץ אינה מעידה בהכרח דבר לעניין חישוב שנות הערלה. במקרים רבים העתקת העץ ללא גוש בגודל מספיק או הצבתו באופן שהוא מנותק מהקרקע במשתלה (תופעה נפוצה), מחייבות מניין מחודש של שנות הערלה. יש להתחשב גם במיקומו החדש של העץ, למשל כאשר העץ היה במכל גידול בדרגת חיוב נמוכה והוא מועתק לגידול בפטיו בקרקע ומתחיל דרגת חיוב גבוהה יותר.



ב. כלאי זרעים – מבחינה הלכתית נדרשת הרחקה בין מינים שונים. לעתים מספיקה הרחקה של טפח ומחצה (12 ס"מ), ולעתים מרחק זה אינו מספיק. כאשר שותלים נענע והיא מצמיחה נצרים מתחת לפני הקרקע, סמוך למין השני, נוצר מחדש איסור כלאי זרעים אף על פי שהשתילה נעשתה כדין.

ג. כלאי אילן – רוב עצי הפרי המשווקים בארץ מורכבים על כנות שונות, מהן כנות הנחשבות לאותו המין של העץ (הרוכב) ומהן כנות האסורות בהרכבה. ישנם מינים שבהם אין בדרך כלל בעיה כמו שבעת המינים, תפוח, מנגו ואבוקדו. לפני רכישת עצי פרי יש לדעת אם הורכבו באיסור או בהיתר, ולכן יש לדרוש מהמוכר במשתלה ראיות ברורות באשר להרכבה. כיום משווקים בישראל גם שתילי ירקות המורכבים באיסור, ובהם אבטיח המורכב על דלעת, מלפפון המורכב על מיני דלועים, עגבנייה המורכבת על מינים שאינם נחשבים לעגבנייה ועוד. גם כאשר המוכר טוען שהכנה והרוכב שייכים לאותה משפחה בוטנית והדבר אכן נכון, הרי שמבחינה הלכתית מדובר במינים שונים ובאיסור כלאיים.

ד. כלאי הכרם – רבים מגדלים גפנים המפארות את הגינה בטיפוסן על פרגולות ושאר תמיכות. אסור לשתול ירקות וצמחי מאכל מתחת לגפן. במקרה זה ישנם מצבים שבהם צריך לעקור את הגפן ואת הירקות, בניגוד לכלאי אילן שבהם נאסרה ההרכבה, אולם הפרי מותר באכילה. אי ידיעת ההלכות של כלאי הכרם עלולה לגרום לעגמת נפש גדולה.

ה. הפרשת תרומות ומעשרות – רוב הציבור אינו מורגל בנושא, כיוון שהוא צורך תוצרת חקלאית בחנויות וברשתות שיווק שבהן השגחה הלכתית קבועה ומסודרת. כאשר מגדלים צמחי מאכל בבית, בגינה או בפטיו, צריך להפריש תרומות ומעשרות מכל מין בנפרד. לעתים ישנן דרגות חיוב שונות באותו המין כאשר צמח אחד גדל בגינה וחברו מאותו המין גדל בתוך הבית. פרטי ההלכות של הפרשת תרומות ומעשרות מרובים, ולכן מומלץ לעשות מנוי ב'בית האוצר' של מכון התורה והארץ. חשוב לזכור כי גם מי שמנוי על 'בית האוצר' חייב לבצע בפועל את הפרשת התרומות והמעשרות.

ו. הימנעות מאכילת חרקים בתוצרת – דווקא הגידולים המקובלים בגינון ביתי ובכללם מיני תבלינים, תות שדה ושאר ירקות, הם גידולים החביבים מאוד על מיני החרקים הרבים. לאחר שטרחנו וגידלנו והפרשנו תרומות ומעשרות, יש לוודא שאיננו נכשלים באיסור חמור זה כשאנו באים ליהנות מעמל כפינו. אחת העצות לשימוש בצמחי תה (מרווה, אזוביון, לבנדר, רוזמרין) היא לשטוף היטב את העלים ולהכניסם לתוך שקיק כדוגמת שקיקי תה (אפשר לרכוש בחנויות), וכך להימנע מלעבור על איסורי דאורייתא.

סיכום

אין די בסקירה קצרה זו כדי ללמוד את פרטי המצוות הקשורות לגידול צמחים בגינה ובבית ולשימוש בהם. אי אפשר במשיכת קולמוס אחת ללמוד הלכות מורכבות אלו, ויש

צורך בלימוד רציני של הנושא, כדי שלא תארע תקלה על ידינו ח"ו, לנו ולבני ביתנו. מאידך גיסא אין הדבר צריך לרפות את ידינו. חשוב לשתול ירקות ותבלינים ולגדלם כפי יכולתנו, ולזכות ולקיים בהם את המצוות המרוממות אותנו בעשייתן. ספר עזר חשוב שיצא לאחרונה במכון התורה והאיר – 'הלכות הארץ, קיצור הלכות המצוות התלויות בארץ הנוהגות בבית ובגינה הפרטית' – עשוי לסייע לנו במשימה חשובה זו.





האם אי ציות לחוק נחשב לאיסור הלכתי?

הקדמה

רבים עסקו בתוקף ההלכתי של חוקי המדינה מצד 'דינא דמלכותא' ומטעמים נוספים.¹ ישנה שאלה בסיסית על אותם חוקים אשר יש בהם הכרה הלכתית – מה פשרה? האם אזרח דתי מתייחס לחוק אחרת? האם מבחינה הלכתית מי שאינו מציית לחוק עובר על איסור?²

לדוגמה נבחן את חוק 'בתים משותפים' אשר על פי הרב אליעזר ולדנברג בספרו 'ציץ אליעזר'³ יש לו תוקף הלכתי. והנה החוק מחייב גם דייר בקומת הקרקע לשלם על מעלית. וכאן נשאלת השאלה: האם דייר שאינו משלם עובר על איסור הלכתי בעצם עוברו על החוק? הרי מצד איסור גזל אין מה לדון, כי לא לקח דבר ואף אינו נהנה מהמעלית,⁴ אך האם בסירובו לנהוג על פי החוק הוא עובר על איסור? אין זה סותר את האפשרות שיש לשכניו לתבוע אותו לדין תורה ובית הדין אכן יחייב אותו לשלם,⁵ אך כרגע חיוב זה לא קיים אלא על פי החוק. דוגמה נוספת: מי שאינו שולח את ילדיו לבית ספר ומחליט ללמדם בביתו ובכך עובר על חוק חינוך חובה, האם הוא עובר עברה? אין מענייננו לדון בגבולות של 'דינא דמלכותא' והדבר שנוי במחלוקת גדולות, כפי שהאריך בכך שמואל שילה בספרו החשוב 'דינא דמלכותא'.⁶ הנחת המוצא של המאמר בהתאם לפסק הרמ"א⁷ שיש תוקף לכל חוק שיש בו משום תקנת בני המדינה. הדבר כולל גם עניינים פרטיים שבין אדם לחברו, ואף בהוראות שאינן ממוניות כדוגמת חוקי התנועה וחוק יום הזיכרון.⁸ ולכך ב'אגרות משה'⁹ אסר להעתיק במבחן ממשלתי מצד 'דינא דמלכותא'. כמו כן יש להוציא מהדיון את החוקים שברור שעליהם יש איסור.

1. תחומין ג, עמ' 238; כתר א, עמ' 342.
 2. עיינו הרב אורי סדן, אמונת עתיך 97 (תשע"ג) עמ' 79–87.
 3. ציץ אליעזר, חט"ז סי' סט.
 4. על פי הדין הוא פטור, כי התשלום על פי מידת ההנאה כמבואר בבא בתרא ז ע"ב.
 5. לאור הכרעת הציץ אליעזר.
 6. שמואל שילה, דינא דמלכותא דינא, בעיקר מעמ' 88 ואילך.
 7. רמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' יא.
 8. ברור שדין המלך לא משפיע על דיני האיסורים כפי שכתב התשב"ץ, ח"א סי' קנח, וזו לשונו: 'מילתא פשיטא היא שבכל דבר שיש בו איסור, אי אפשר לומר דינא דמלכותא דינא להתירו, דבענין ממון הוא דאמרינן הכי'.
 9. אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' ל.

מדובר על חוקים המקבילים לאזהרות התורה, כגון חוקים העוסקים בשלום הציבור ובבטיחותו, והם מיישמים את הדרכת התורה להישמר מפני סכנה. היטיב לבטא זאת הרב יצחק וייס בספרו 'מנחת יצחק' (ח"ח סי' קמח):

מי שאינו עוצר לפני מעבר חציה, ומי שעוקף רכב אחר בצורה המסכנת, או שנוהג ברכב ללא רישיון, **כל אלו בכלל רודף** ואף אם אין כוונתו לסכן הוי בכלל רודף. ובכלל, אם מעמיד את רכבו בצורה המסכנת את הולכי הרגל, או על המדרכה שמאלץ את הולכי הרגל לרדת לכביש, עובר על איסור 'לא תשים דמים בביתך' או בכל מכשול שיש בו סכנת נפשות.

לחוקים אלו ישנו ממשק ישיר לאיסורי תורה, ומי שמתעלם מהם עובר איסור. יש לברר לגבי אותם חוקים שאינם קשורים לעניין הלכתי מובהק: האם אי הציות להם טומן בחובו איסור?

א. מלכות ישראל

בספר המצוות (מצוות עשה קעג) כתב הרמב"ם על חובת הציות למלך: צונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתנו וינהיגנו. והוא אמרו ית' (שם יז) שום תשים עליך מלך... וכל זמן שיצוה המלך הזה צווי שלא יהיה סותר מצוה מן התורה הנה אנחנו חייבים לשמוע מצותו ומי שיעבור על מצותו ולא ישמע אליו הנה מותר למלך להרגו בכל עניין שירצה וכמו שאמרו אבותינו על עצמם (יהושע א) כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע אל דברך לכל אשר תצונו יומת. וכל מורד במלכות יהיה מי שיהיה דמו מותר למלך שהוקם על פי התורה. אם כן, חלק ממצוות מינוי המלך היא החובה ההלכתית לציית לו.¹⁰ יש לבחון אם סמכות זו מסורה כיום לשלטון במדינת ישראל. הרמב"ם כתב (הל' מלכים פ"ד ה"א) כי ישנו איסור להבריא את המכס:

רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור להבריא מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממונו או יהרג שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים, ואומר יהיו לך למס ועבדוך, מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודינו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין, שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו.

דברי הרמב"ם נפסקו להלכה ב'שלחן ערוך'¹¹ ובכך הוא חלוק על פסק הרמ"א (אשר החשיב זאת להפקעת הלוואתו כפי שיבואר לקמן). הרמב"ם מציע מקור לסמכות שניתנה למלך ישראל מפרשת המלך בספר שמואל. גישה זו מוזכרת גם בדברי המאירי (בבא קמא קיג ע"ב):

10. משך חכמה, דברים יז, יא, כתב שאין זו חובה מוחלטת כלפי כל פרט מהוראתו של המלך, אלא חובה כללית לשמוע בקולו בדומה לציווי לשמוע בקול חכמים.

11. שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' ו.



כל מה שאמרנו בדין המלכות שהוא אצלנו דין גמור הוא, בחוקים שחקק, הן לתועלתו הן לתועלת נכסיו. אפילו חקק שיהא כל אדם נותן לו כך וכך בשנה, אע"פ שהוא כנגד דינין שלנו דין הוא ואסור לגזלו או לעבור על מה שתקן. כך הוא ראוי לו מצד מלכותו על הדרך האמור במלכי ישראל כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו.

והנה, אם נצרף זאת לדעת הרב קוק בעניין משפטי המלוכה בזמן הזה, נגיע למסקנה כי לחוקי מדינת ישראל יש תוקף של מצוות המלך.¹² ואלו דבריו בשו"ת משפט כהן (סי' קמד):

וע"ד מה שכתבתי, שענייני המלחמות הם ממשפטי המלוכה... כל דבר כללי הנוגע לאומה, וגם כל תיקון של הוראת שעה, לגדור בפני עושי עולה, הכל הוא בכלל משפטי המלוכה, שיש רשות למלך להתנהג בהם כפי ראות עיניו, אפילו כשאינו נוגע כלל לטובתו ולכבודו, כ"א לטובתו ולכבודו של ישראל... וחוז' מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה.

וכאן יש מקום להסתפק: מה כלול במשפטי המלוכה? האם הזכויות הללו שחזרו לידי האומה כוללות גם את החובה ההלכתית לציית לידי החלטת נבחר האומה, או שמא מדובר רק על יכולת ענישה וכפייה כלפי מי שמסרב לעשות זאת אך אין בידו איסור¹³ (בניגוד למי שממרה את פי המלך)? אף את ההנחה כי ישנו ממד איסורי במשפטי המלוכה יש לצמצם רק 'למצב הכללי של האומה'. הכוונה לתחומים של שמירת הסדר הציבורי והביטחון האישי, וכן קיום מערכת ענישה ואכיפה (המשפט הפלילי). אולם אין למשפט המלך תוקף בדינים שבין אדם לחברו.¹⁴ הטעם לכך פשוט – משום שאין זה תחום אחריותו של המלך, והסנהדרין היא האחראית על קיום דיני התורה ומשפטיה.¹⁵ וכן כתב הרב אורבך (מעדני ארץ סי' כ סעי' יב):

צריך הוא להתחשב בכל מה שהוא עושה לתקנת המדינה שיהיה על פי תורה ואם אינו מתחשב המצוות התורה ומתנהג כמלך גוי, אין שומעין לו ואין דינו דין.

12. דבריו אלו הובאו להלכה על ידי פוסקים רבים: הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, סי' ט אות יב; הרב אליעזר ולדנברג, ציץ אליעזר, ח"י סי' א; הרב עובדיה יוסף, יחיה דעת ה, סי' סד. אמנם חלקם התייחס לדבריו רק בהקשר של דינא דמלכותא במדינת ישראל ולא למשפט המלך. להרחבה – גרשון גרמן, מלך ישראל, בני ברק, תשס"ג.

13. כעין זה בפתחי חושן, גנבה עמ' טז, שכתב לחלק בין המלך עצמו לשלוחיו ביחס לאיסור גזל והוסיף 'נראה שאף לשלטון בימינו אין לו דין מלך לענין זה, שאין לשלטון נבחר המתחלף, זכות יותר משליה המלך'. אולם מדברי הרב ישראלי (בצומת התורה והמדינה א עמ' 24) נראה שישנה סמכות מלאה 'כל היכא דשייך מינוי מגדר מלכות ושלטון כגון בימינו אלה שזכינו בע"ה לעצמאות בארצנו, לית דין ולית דיין דיש בכח הציבור למנות עליהם יחיד בתור שופט שיש בו סמכות ממלכתית. וסמכותו אינה רק בענין ממון כבי"ד... אלא גם בעניני עונשים כסמכות המלך שכוללת גם עניני הגוף'.

14. דבר אברהם, סי' א, הערה סוף ענף ב.

15. מטעם זה סבר ר"ת כי 'דינא דמלכותא' אינו תקף כלפי מלכי ישראל: 'דינא דמלכותא דינא באומות העולם מיירי... אפילו למ"ד מלך מותר בו אין לך אלא חידושו; שיטה מקובצת, נדרים כה ע"ב.

עולה מכאן שעל החוקים הקשורים לסדר הציבורי כדוגמת חוקי התנועה וגיוס לצבא יש צד לומר כי ישנה חובה הלכתית לציית לחוק מדין משפט המלך.

ב. איסור גזל

במקום אחר מזכיר הרמב"ם (הל' גזלה פ"ה ה"א) במפורש את שם האיסור המוטל על מי שמבריא את המכס, וזו לשונו:

מכס שפסקו המלך ואמר שילקח שלישי או רביעי או דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא, ולא עוד אלא שהוא עובר המבריא ממכס זה מפני שהוא גזל מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל.

גם הרמ"א¹⁶ בבואו לבאר את דברי המחבר שאסור להבריא את המכס, הוסיף על דבריו שהכוונה לאיסור גזל.¹⁷ אחרונים¹⁸ הסבירו שהרמב"ם נקט בכוונה לשון שונה לאסור את הברחת המכס (פעם אחת מצד משפט המלך ופעם אחרת מצד גזל) בהלכות גזלה ואבדה, בבואו לדבר על מלך גוי שסמכותו נובעת מ'דינא דמלכותא דינא', על כן מי שמבריא את המכס עובר על איסור גזל.¹⁹ לעומת זאת בהלכות מלכים, שם מדבר הרמב"ם על מלך ישראל, הוא מזכיר את 'משפט המלך' כמקור מחייב.²⁰ הגמרא נקטה כדבר פשוט כי למלך יש סמכות להטיל מס (בבא בתרא נה ע"א), אך הרמב"ם והמחבר בעקבותיו הוסיפו שחוב למלך גוי אינו נידון כחוב ממוני רגיל אלא כמוחזקות ממשית בממון, ומשום כך אין זה רק הפקעת הלוואתו (כדעת הרמ"א שם) אלא גזל ממנו.²¹ לדעה זו איסור גזל יכול להיות תקף בחוקים שבהם מטיל השלטון חיוב ממוני ברור.²²

16. רמ"א, חו"מ סי' ססט סעי' ו.

17. יש להעיר שהבית יוסף עצמו (שם) ביאר את פשר האיסור רק מחשש שהמלך יענישו ויגיע לידיו נפשות, ובעצם הסכים שהמצב הממוני מוגדר כהפקעת הלוואתו. אולם המשנה למלך שם, הקשה מלשון הרמב"ם שכתב איסור גזל, וזו גם הערת הרמ"א כאן.

18. דבר אברהם, שם; מעדני ארץ א (שבועית), סי' כ סעי' יב.

19. שואל ומשיב, מהדורה קמא ח"א סי' מה, הרחיב זאת אף להגדרות מחודשות של החוק בגדר גזל רוחני, ולדבריו מי שעובר על חוק זכויות יוצרים עובר גם על איסור גזל.

20. יש שלמדו אחרת בכוונתו של הרמב"ם: רדב"ז שם 'הלכה כשמואל שאמרו כל האמור בפרשת המלך מותר בו ואמרינן בכמה דוכתי דינא דמלכותא דינא ואפילו מלכי הגוים אמרי' בהו דינא דמלכותא דינא; קרית ספר, הל' גזלה ואבדה פ"ה ה"א: 'אינו גזל דדינא דמלכותא דינא כדילפינן מקראי דמשפט המלוכה ואפילו מלך גוי'.

21. פירוש פרי חיים (לרב שולזינגר), על הרמב"ם, הל' גזלה פ"ה ה"א. יש שפירשו כי כוונת הרמב"ם הינה לחובה הכללית לשמיעה בקול המלך. וזו לשון הרש"ך, ח"ב סי' ריט: 'כיון דזכות המלך במכס הוא מחק המלכות ודינא דמלכותא אין להפקיע ממנו שום זכות שזוכה בו מצד שהוא מלך, כי בזה הוא מבטל דינא דמלכותא. והיינו טעמא דלא התירו לגזול ולהפקיע אלא בדבר שזוכה הכותי מצד שהוא אדם בעלמא, אבל בדבר שזוכה מצד שהוא מלך אין לבטל חק מחקי המלכות דדינא דמלכותא דינא'. וכ"כ משנה למלך שם, אולם כאמור אין זה מוכרח בדברי הרמב"ם.

22. ואף לדעות שבארץ ישראל לא קיים דינא דמלכותא, מכל מקום בחוקים העוסקים בתשלום ארנונה



ג. 'דינא דמלכותא דינא'

עד כה נידונו חוקים השייכים לסדר הציבורי (משפט המלך) ולחובת תשלום המס (איסור גזל). יש לברר לגבי אותם חוקים **שיש** להם תוקף ההלכתי מצד 'דינא דמלכותא'²³ אך הם אינם נכללים בקבוצות הקודמות.

שמואל חידש את הכלל ההלכתי 'דינא דמלכותא דינא' במונח שיש למלך סמכות להפקיע קרקעות ורכוש ואין במעשיו אלו משום גזל, וכן לקבוע שממון מסוים שייך לפלוני ולא לאלמוני. הדוגמה המובאת לכך בגמרא (בבא קמא, קיג ע"ב) היא גשרים שנבנו מדקלים שהמלכות הפקיעה מאנשים פרטיים, ואין בשימוש בהם איסור גזל. יש לציין שבכלל הסוגיות העוסקות בדין זה אין אזכור לגדר חובת הציות לחוקי המלך.²⁴ הראשונים ביארו באופנים שונים את מקור סמכותו של דין זה, ולהם שתי גישות מרכזיות:

א. רשב"ם²⁵ סובר כי 'דינא דמלכותא דינא' מבוסס על הסכמת הציבור: 'כל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו'.

ב. תוספות²⁶ ביססו זאת מצד בעלות המלך על הקרקע, ומכוחה הוא יכול לדרוש לקבל את חוקיו: 'מפני שהארץ שלו, ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ'.

נפתח בסברת התוספות שהבעלות של המלך על הקרקע מחייבת את התושבים להישמע לו. לדעה זו מודגשת התלות בין השימוש בקרקע לבין הציות לחוקים. לאור זאת ניתן לטעון שמי שאינו מציית לחוקי המלך הינו גזלן, משום שאין לו רשות שימוש בקרקע. בדומה לסברה זו מובא בשם הרב אלישיב²⁷ לגבי אדם הנוסע בכביש ללא רישיון נהיגה:

הרי הוא גוזל את הציבור, כיון שהכבישים שייכים לציבור, ולעניין זה יש לשלטונות רשות ציבורית להחליט מי יכול להשתמש בכבישים.

אולם כל הנחה זו בעייתית לאור המשך דברי התוספות (מובאים בר"ן שם) שבארץ ישראל אין תוקף ל'דינא דמלכותא', כי הכוח שעמד בזמנו למלך לגרש תושב מתחומי שליטתו אינו קיים בארץ ישראל, שאינה בבעלות המלך אלא בבעלות כלל ישראל 'ירושא מאבותינו', ולכן 'דינא דמלכותא' אינו קיים בה. אך בשו"ת 'חתם סופר'²⁸ כתב שהתוספות

ומסים שההנאה מהם ישירה, אזי מי שאינו מקיים את חובותיו החוקיים עובר על איסור גזל. וכך פסק בשו"ת תשובות והנהגות, ח"ד סי' שיט: 'הממשלה משתמשת בכסף של המיסים לתועלת ולהנאת התושבים ולא מגיע היום לכיסו הפרטי של המלך, ולכן היום אם נהנה מהשירותים שהממשלה נותנת ולא משלם עבורם הוא גזלן'.

23. לשון הרמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' יא: 'לתקנת בני המדינה'.

24. בבא קמא קיג ע"א; נדרים כח ע"א; בבא בתרא נד ע"ב; גיטין י ע"ב.

25. רשב"ם, ב"ב נד ע"ב ד"ה מי.

26. תוספות, מובא בר"ן בפרושו לנדרים כח ע"א.

27. נתיבות חיים, שער פב הערה 112.

28. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' מד.

מדברים רק על מסים המוטלים בעל כורחם של התושבים. מעבר לכך יש הסובר שאם בפועל השלטון מתנהג כבעלים על הקרקע – דינו דין. כן כתב הרב רפאל קוק (צומת התורה והמדינה א, עמ' 83):

נלע"ד דהא הר"ן כותב שם הטעם משום דבא"י כולם שותפין, והיינו שנתחלקה לשבטים, וממילא אינו יכול לומר אגרשנו מן הארץ, אבל בזמן הזה שאין לנו חלוקת שבטים וכל אחד ואחד קונה חלקו בארץ ישראל כדרך העולם, שוב גם הר"ן יודה שאין לחלק בזה בין א"י לחו"ל.

קל וחומר במצב שבו יש למדינת ישראל הזכות העקרונית לגרש אזרחים מחוץ לתחומי המדינה בנסיבות מסוימות. ונפרש כי כל כוונת הר"ן שהכוח לגרש מהווה סימן להכרח של בני המדינה לקבל את מרות המלך. לכן אף כיום האזרחים מקבלים את מרות השלטון, כי בידו לגרשם. על בסיס קבלת השלטון במדינת ישראל ניתן לדבר על אומדנא שהקרקע ניתנת לאזרחים רק על דעת השימוש החוקי בה. למשל, אדם יכול לחכור קרקע ממנהל מקרקעי ישראל רק בתנאי שיקיים את חוקי הבנייה, ומי שעובר על כך משתמש בקרקע ללא רשות ועובר על איסור גזל. וכך כתב בעל 'עמק המשפט' וזו לשונו:

בארץ ישראל, שאחוז גדול מהקרקעות והמגרשים בזמננו הינם אדמות מינהל והמינהל רק מחכיר את המגרש לבונה, סוף כל סוף אין לקונה בעלות גמורה על הקרקע. וכיון שהינו רק חוכר, והמחכיר, דהיינו הרשויות, מגבילים אותו בצורת הבניה ודורשים ממנו להתחיל את הבניה ממרחק של מספר מטרים בגבול המגרש, הרי הוא משעובד לעשות כרצונם (הלכות שכנים, סימן טז סכ"א). והנה אם באומדנא עסקינו, אזי ניתן לטעון שרק בחוקים העוסקים ישירות בשימוש בקרקע יש לראות את העברייני בגדר גזלן. ברם, מי שאינו משתמש ברכוש של השלטון (חוק חינוך חובה) אין זה מוכרח שהוא בגדר גזלן, כי גם המחוקק לא מתכוון להתנות שימוש בקרקע בחוקים עקיפים. למשל, חוק יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל קובע: ביום הזיכרון תהא בכל רחבי המדינה דומייה של שתי דקות בהן תשבות כל עבודה ותיפסק כל תנועה בדרכים, אי מתן כבוד לצפירה הוא עבירה על החוק. לא מסתבר שמי שאינו עומד בצפירה ייחשב לגזלן כי משתמש ברחוב שלא ברשות.

ד. היובים שאינם מצוות

הרשב"ם²⁹ כתב כי בני המדינה קיבלו עליהם את חוקי המלכות, ונראית כוונתו למוסכמה חברתית טבעית המבינה כי בבסיס כל חברה צריכה להיות מערכת של חוקים וכללים לעשיית סדר, וכדברי חז"ל 'אילולי מוראה, איש את רעהו חיים בלעו' (אבות פ"ג מ"ב). קבלה זו יוצרת אומדנא לכך שחוקי המלך מחייבים, וכן מעניקה למלך זכות להפקיע את רכושם. לכן בית הדין ידון על פי חוק המלכות, כפי שהסביר 'תרומת הדשן' (סי' שמא):

29. רשב"ם, שם.



חזינן דכל המושלים רגילים בפשיטות בזה שהם תדירים לתבוע בקשות ולהטיל אנגריה, **אדעתא דהכי אנו קובעים דירה תחתיהם ומקבלים עלינו את עולם ומשאם**, והוה כולהו מעתה דינא דמלכותא דינא, דהכי פרשב"ם פ' חזקת הבתים דדינא דמלכותא דינא היא משום דמקבלים בני מלכות עלייהו.

ניתן לכנות זאת **אזרחות טובה**, דהיינו השלטון מצפה (בצדק) מתושביו לקיים את חוקיו.³⁰ סברה זו מחייבת, אך אין בה די ליצור **חובה** הלכתית אלא מצד דרך ארץ שקדמה לתורה. יש לבסס זאת על דברי הר"ן בדרשותיו (דרוש יא) העומד על כך שישנו צורך טבעי לכל חברה לדאוג לסדר מדיני, ודבר זה משותף הן לישראל הן לגויים. וזו לשונו: 'נמצא שמינוי המלכות שווה בישראל וביתר האומות שצריכים סדר מדיני'. וכעין זה בשו"ת 'חתם סופר' (ח"א או"ח סי' רח):

מסתמא גם אילו לא ניתנה תורה וקודם מתן תורה היו דינין ונימוסים וכל מלך במשפט יעמיד ארץ. וניתנה תורה וחידשה אלה המשפטים וקבעה חוק גנב ישלם כפל, ושור תם חצי נזקו, שומרים כך וכך, אבל מה שלא הזכירה תורה כגון היזק שאינו ניכר **לא הותר** חלילה, דרכיה דרכי נועם, אלא **איננו** בכלל משפטי תורה והמלך וסנהדרין יראו לפי המקום ולפי הזמן ואין להתורה עסק בזה.

ובספר 'ים של שלמה' (בבא קמא יד אות ו) כתב:

ומשום הכי נראה, דיכול לעשות נמי חוקים ונימוסים במדינה שלו, במידי דתלו בתקנת ארצו, ולהעניש העובר על קצהו. וכ"ש הדינין שבין אדם לחבירו, שדינו דין, דאל"כ לא תעמוד הארץ, ותהרס.³¹

על בסיס סברות אלו ניתן להצביע על חובת ציות למלך ללא ביסוס הלכתי, ועוד קודם שניתנה תורה.³² מצאנו הגדרה דומה בתורתו של רבי שמעון שקופ (שערי יושר שער ה), שם הוא ממקם את 'תורת המשפטים' **כחיוב** הקודם למצוות ה' לשלם חוב או להשיב את הפיקדון:

עניין הבעלות **קדם** ללאו דלא תגזול דלא יתכן בשום פנים לומר דהענין מה שאנו מיחסים החפץ לראובן הוא מחמת ששמעון מוזהר עפ"י התורה שלא לגזול ממנו אלא הדבר הוא בהיפוך דאיסור גזילה הוא לאחר החלטת הענין בחוקי גבולי הבעלים... ואף שבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה איזה הכרח וחיוב על האדם **יהיה לעשות דבר בלי צווי ואזהרת התורה** אבל כשנעמיק בעניין היטב יש להבין עניין זה דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו יתברך הוא גם כן עניין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרה.

30. יש לדקדק בלשון הרמב"ם, הל' גזלה פ"ה הי"ח, שהזכיר יחסים של עבד ואדון: 'במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים'. וכן הרשב"א יבמות מו ע"א: 'על דעת כן באים לגור בארצו שיש למלך קנין גוף', ועל פי זה פירש שלחן ערוך הרב, חו"מ סי' שסט, כי מעמד העבדות יוצר שעבוד גמור למלך, ולכן אינו יכול להעביר זאת הלאה אף שנעשה קניין. והקונה קיבל רק זכות להטיל חוב ממוני ללא שעבוד.

31. נראה מדבריו שסברא זו עומדת בפני עצמה.

32. להרחבה, הרב יונתן בלס, ניצני ארץ יב, עמוד 235.

נראה שזו סברתו של הרב ישראל גרוסמן (משכנות ישראל סימן ז סעיף ח) שהתיר חריגת בנייה בניגוד לחוק, וזו לשונו:

וכבר נתפשט המנהג [בשיכונים חרדיים] שסוגרין את המרפסות כל אחד כפי רצונו... וחס וחלילה לומר שהסוגר את הגזוזטרא [מרפסת] הרי הוא גוזל רכוש שאר השותפין... [אלא] זה שלו, וכל קונה דירה בבית משותף [בשכונה זו] יודע שכל אחד מאלו שקנו דירה באותו בנין יעשה בגזוזטרא שלו מה שירצה, ואף יסגור את המרפסת שלו... ומתחילה אדעתא דהכי קנה הדירה כי כן הוא המנהג שמי שרוצה סוגר את המרפסת שלו באיזה צורה שרוצה.

פסיקה זו מובנת לאור הסברו של הרשב"ם, שתוקף החוק נובע רק מרצונו של הציבור לקבל את דין המלך, ובמקום שהציבור נוהג אחרת מהחוק הוא אינו מחייבו.³³

ה. הפקעת הלוואתו

כאמור, אין בכוחה של אומדנא זו ליצור איסור הלכתי אלא מחויבות לסברה אנושית כיצד ציבור מתפקד כחברה. אולי כך ניתן לבאר את דברי הרמ"א אשר חלק על ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שסט סעי' ו) ופסק כי מי שמתחמק מתשלום מס המלך אינו גזלן: וי"א דאפילו המוכס ישראל, אם לא קנאו לעצמו רק גובה למלך גוי, אף על גב דאסור להבריה מכח דינא דמלכותא, מ"מ אם אדם מבריה אין למוכס לכוף אותו ליתן, דהוי כהפקעת הלוואתו דשרי.

אף שהוראת המלך לשלם מס מעוגנת הלכתית ולכך אין בגבייה זו משום גזל, עם כל זאת על פי ההגדרה ההלכתית יש להשוות את הוראת המלך לחוב לגוי פרטי, וכשם שהפקעת הלוואתו של גוי מותרת (בבא קמא קיג ע"ב), כך הפקעת המכס מותרת. מקור הדברים הוא ר"ן בנדרים (כח ע"א),³⁴ ביחס למוכס שקיבל באופן חוקי את האחריות לגביית המס, ועם כל זאת הוא אינו יכול להכריח את מי שמתחמק מתשלום, וזו לשונו: כי אמרינן דינא דמלכותא דינא ה"מ לענין שאם קנה אחד מכס זה חייבים ליתן לו את המכס כיון דדינא דמלכותא דינא. מיהו, אין ממונה זה רשאי להכריח ישראל חבירו לפרוע את המכס, אם לא מיראת המלכות. דנהי דדינא דמלכותא דינא, לא יחייב אלא הלוואתו, הא קיימא לן הפקעת הלוואתו מותרת.

למדנו כי חוקי המלך אינם מחייבים מצד עצם רצונו של המלך, והם נידונים כחוב ממוני בעלמא. לכן, גם עליהם נאמר שהפקעת הלוואה של גוי מותרת (מלבד כשיש חילול השם). זו הוכחה ברורה שאין חובה הלכתית המורה לציית למלך, ולפיכך רצונו של המלך אינו נחשב מעבר לחוב רגיל שניתן להפקיעו.³⁵ ובאמת, מכאן למד הרב זלמן

33. יש להוסיף כי הוא חולק על האומדנא שהוזכרה בספר עמק המשפט לעיל שחכירת הקרקע היא על דעת החוק.

34. בחלק מהדפוסים הושמט בהוראת הצנזור והודפס בחסרונות הש"ס.

35. כמובן שכלפי שלטון יהודי אין היתר של הפקעת הלוואתו, וממילא קיימת מצוות פריעת בעל חוב.



נחמיה גולדברג (תחומין יב, עמ' 293) כי **אין כלל חובת ציות לחוק מלבד זכותו של המלך להעניש:**

נראה שגם במקום ששייך דינא דמלכותא דינא לא היה קונה בקנין 'אתן'. גם אם יגזור המלך כי מי שיקנה בקנין 'אתן' מהני, נראה שאינו חייב ליתן. שהרי אין במשפט ממון חיוב ליתן מתנה, ואין חיוב לשמוע בקול המלך לקיים גזירותיו. ולא אמרו שדינא דמלכותא דינא אלא שיש בכוח מלך להעביר ממון ראובן שיהיה של שמעון. דוגמה לדבר, שכמו שחיוב אדם לשמוע גזירת חכמים אינו חיוב מן התורה אלא מדרבנן, לדעת הרמב"ן בספר המצוות, ומ"מ אם גזרו חכמים שממון ראובן הוא של שמעון, אם ראובן יעכבם לעצמו, הרי הוא גזלן. אבל שאר גזירות אינו עובר באיסור תורה, אלא איסור דרבנן. וכך גזירת המלך אין חייב לקיים לא מהתורה ולא מדרבנן. מ"מ אם גזר המלך על ממון ראובן שהוא של שמעון, נעשה הממון של שמעון. ואם ראובן לא יתנם לשמעון, הרי הוא גזלן מן התורה... הרי שדינא דמלכותא דינא רק לענין בעלות על הממון, אבל לא לענין חיוב לשמוע בקול המלך. שאם חייב אדם לשמוע בקול המלך, איך יפקיע הלואה שחייב למלך, הרי המלך ציוה לא להפקיע חובו?

יש להדגיש כי גם לדבריו זכאי המלך, כתגובה להברחת המכס, להעניש את מי שמשתמט מתשלום חובותיו, וזה בכלל הסמכות המסורה לו. לעניות דעתי אין בדברי הר"ן הללו ראייה שאין חובה לשמוע בקול המלך. ניתן לומר שדבריו מכוונים רק להיבט ההלכתי המגדיר את החוב הממוני. הר"ן גם מודה כי ישנה חובה אזרחית, אך היא לא משפיעה על ההגדרה הממונית של החוב. ובדרך זו יוסברו דברי הרמ"א הנראים בהשקפה ראשונית כסותרים אלו את אלו: מצד אחד כתב 'אסור להבריא מכח דינא דמלכותא', ומנגד 'הוי כהפקעת הלוואתו דשרי'. הגר"א בביאורו (ח"מ ס"י שסט ס"ק כג) מעיר: 'צ"ע דהר"ן לא כ' אלא דאסור לנדור לשקר בכה"ג אבל להבריא שרי'. אולם נראה שדברי הרמ"א ברורים: אכן אין איסור גזל, אך ישנה מחויבות מכוח הסברה לציית לדינא דמלכותא ולקיים את ציווי המלך. לכן הוא כתב 'אסור להבריא' בנימוק של דינא דמלכותא ולא מדין גזל. אם אינו מציית למלך, הרי מבחינה ממונית אין זה גזל (שלא כדעת 'שלחן ערוך'), משום שסברה אינה יוצרת שעבוד ממוני.³⁶ לדוגמה, אם ניקח את החוק האוסר עישון במקומות ציבוריים, לדברי הרמ"א החובה לציית לחוק זה בנויה על סברה לאזרחות טובה שיש לה ערך הלכתי, דהיינו כל שלטון מצפה מהתושבים ליישם את חוקיו, אך לא מתלווה לכך חובה הלכתית.³⁷ אולם אם שוטר יטיל קנס על מי שהפר את החוק, אזי ישנה חובה הלכתית לשלם את הקנס.

36. למשל מה שכתב בשערי יושר, שער ה, כי אין בכוחה של הסברה האנושית המחייבת פריעת חוב לתת כוח כפייה לבית הדין, ולשם כך צריך תוקף של איסור.

37. לעיל ליד הערה 27 מובאת סברת הרב אלישיב המרחיבה את איסור גזל לכל שימוש שאינו ראוי על פי חוק. אם כך מי שמעשן בשטח ציבורי הוא גזלן, כי אין לו רשות להיות בשטח ציבורי אלא בהתאם לכללי החוק.

1. תקנות הקהל

לתקנות הקהל יש תוקף הלכתי, וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רכח סעי' לג): 'הנשבע שלא ליכנס בתקנת הקהל, הוי שבועת שוא ועל כרחו חל עליו תקנת הקהל'. כלומר אין כוח לשבועה לבטל את תקנות הקהל. הדין הזה ודאי נובע מהתוקף האיסורי שיש בתקנות הקהל, ולכן שייך לומר עליהן 'מושבע ועומד מהר סיני', כי אם תקנות הקהל היו מתבססות רק על חיובים ממוניים, אזי לשבועה הייתה יכולת לחול על הצד הממוני ולדחות אותו. אולם כבר כתב הט"ז³⁸ לחלק בין תקנות הנועדות לעשות סייג וגדר לדיני תורה, ולהן יש תוקף של איסור, לבין תקנות שבממון המיוסדות על קבלת הציבור על עצמם. וכן הוא בדברי הריב"ש (סי' שה):

בודאי שיכולין הקהל להתנות בכיוצא בזה, דתנאי שבממון הוא, והרי הוא כאלו כל אחד ואחד מיחידי הקהל התנה וקבל כן על עצמו.
אם כן גם לדעות שיש תוקף לחוק מצד תקנות הקהל אין בכך די להוסיף גם תוקף של איסור.

סיכום

- א. באופן כללי לחוקי המדינה אין תוקף של איסור תורה מעבר לחובה של כל אזרח לשמור חוק.
- ב. מי שנהנה משירותי המדינה ולא משלם מסים, הרי הוא גזלן.³⁹
- ג. יש הסוברים כי ישנה חומרא בחוקים העוסקים באופן השימוש בקרקע במובן של חשש גזל.
- ד. יש הסוברים כי מי שאינו מצייט לחוקי התנועה ולהוראות המדינה הקשורות לביטחון האישי ולשמירת הסדר הציבורי עובר על החובה ההלכתית לקיים את משפטי המלוכה.⁴⁰

נספח: שיקולים נוספים לאי קבלת החוק

1. הסכמת הציבור כתנאי לתוקפו של החוק
הרב ליאור כתב על חוק שאינו מיושם בפועל והציבור לא מקיים אותו שאף שעל פי ההלכה אמור היה להיות תוקף לחוק, עם כל זאת הוא אינו מחייב.⁴¹

38. ט"ז, יו"ד סי' רכח ס"ק מב.

39. לדעת שלחן ערוך הדברים אמורים גם כלפי היטלים ממוניים שאין בהם הנאה ישירה לאזרח.

40. אולם יש להבחין בין חוקי תנועה המייצגים את החובה ההלכתית לזהירות מסכנה להרחבות מעבר למחויבות ההלכתית. למשל על פי חוק אין היתר לנסוע עם אורות גבוהים, ופעמים שדווקא מפני זהירות יש להדליק אותם. אם באים מצד משפט המלך, אזי כל עברה על חוקי התנועה אסורה, ואם מטרת האיסור להיזהר מסכנה, אז יש לדון על כל פרט בחוק לגופו.

41. מעשה רשת לרב ניר אביב, עמ' 92, הערה צד. הנידון הוא היתר פגיעה בזכויות יוצרים ברשת האינטרנט. הרב ליאור הביא ראייה מדברי אביגיל לדוד (מדרש שמואל, פר' כג; ובקיצור בגמרא מגילה



נראה שדבריו מכוונים לאומדנא שהובאה בשם הרשב"ם, הקובעת כי בסיס התוקף של 'דינא דמלכותא דינא' הוא קבלת הציבור את דין המלך.

2. עומק כוונת המחוקק

פעמים שפוסקים הפעילו שיקול דעת להבין לשם מה החוק נוצר, ולאור זאת קבעו שבמקרים מסוימים אין לו תוקף.⁴² זאת אף על פי שלשון החוק כוללת אף מקרים אלו. כן כתב הרב אשר ויס (מנחת אשר, ח"ב סי' קכג):

בדינא דמלכותא נראה לכאורה דיש לדון בכל ענין לפי ענינו ומהותו. דוגמה לדבר לגבי חוקי התנועה, הלא ידוע דאין לעבור כביש ברמזור אדום, וכי נאמר שאדם העומד באמצע הלילה במעבר חצייה והוא רואה בעליל שאין כל רכב מתקרב למקום ואין שום צד סכנה אף על הצד הרחוק וגם אין איש רואה ואין חשש שילמדו ממעשיו ויבואו לידי סכנה וכי אסור לו עפ"י התורה לעבור הלא מסתבר דאף המחוקק לא התכוין לאסור במקרה כזה אלא שאין החוק יכול להבחין בין כל מקרה ומקרה ומסתבר לי דכל כה"ג זיל בתר טעמא וכיון שכל כוונת המחוקק למנוע סכנה כל כה"ג דאין כל סכנה אין האדם מצווה להקפיד על דינא דמלכותא.



יד ע"ב): 'אמרה ליה אף על פי שמשחך שמואל עדיין מטבעו של שאול קיים, ולא יצא מטבעך לעולם'. עיקרון דומה אנו מוצאים בנוגע לגזרות חכמים – גזרה שלא פשטה בכל ישראל אינה תקפה, ע"י רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ו. להרחבה עיין במכתב הרב יעקב אריאל, אמונת עתיך 97 (תשע"ג) עמ' 87.

42. שו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' יט, דן לגבי מינוי של רב מטעם, ובתחילה כתב 'אף על פי שאין להתמנות אלא ע"פ רצון הציבור. מ"מ, אם מינה אותו המלך והשר, דינו דין. דקיי"ל: דינא דמלכותא דינא'. בהמשך דבריו הוסיף 'זה שמשתרר שלא ברצון הציבור, עתיד ליתן את הדין לפני הקדוש ברוך הוא על שציער את ישראל, ופשיטא דלאו דינא הוא. ואין ספק, שגם הרשאתו מהשר, הרשאה בטעות הוא. כי אלו ידע כל זה, לא הרשה אותו. כי שר חפץ חסד הוא, ובמשפט יעמיד ארץ, ולא בכח וביד חזקה, כמפורסם. וא"כ, אין לו לרב על מה להשען בזה'.

הרב יובל חסיד

חזרה מסיכום בעל פה בקבלה לעבודה

שאלה

הודיעו לי על קבלתי לעבודה, ונאמר לי שלאחר שיפטרו את מי שנמצא כרגע בתפקיד, יתאמו אתי את מועד תחילת העבודה. לאחר שפיטרו את אותו עובד, המעסיק חזר בו מקבלתי לעבודה, שכן המעסיק שינה את פרופיל המועמד והוא מעוניין כעת באישה מנהלת חשבונות ולא ברואה חשבון. לטענת המעסיק, הסיבה העיקרית לשינוי היא שהוא מעוניין באישה ולא בגבר, שכן לשיטתו אישה תהיה נאמנה יותר למקום העבודה ותישאר בו זמן רב. יש לציין שאינני עובד זה כמה חודשים. כמו כן מאז ההודעה על קבלתי לעבודה עד להודעה שדוחים אותי עבר חודש, שבמהלכו סירבתי לשתי הצעות עבודה וכן הפסקתי לחפש עבודה, ומשכך איבדתי זמן יקר. האם מגיע לי פיצוי על דחייתי בטענה לא מוצדקת (אפליה)? האם מגיע לי פיצוי על חודש שלם שבו לא חיפשתי עבודה ודחייתי הצעות? האם מגיע לי פיצוי על עגמת הנפש, שכן הודעתי לאנשים בסביבתי שהתקבלתי לעבודה, ובסופו של דבר אינני מתחיל לעבוד? מדובר על צער רב, שכן גם כך זוהי תקופה לא פשוטה.

הקדמה

אי אפשר לענות בדיני ממונות ללא שמיעת שני הצדדים, וללא בירור מדוקדק של כל הפרטים הנוגעים לתביעה, כגון במקרה שלפנינו. אין די מידע על הצעות העבודה שקיבלת – עד כמה הן היו על סף סיכום, ועד כמה לא הייתה אפשרות למצוא עבודה אחרת, ולא שמענו כלל את טענות המעביד ואת הסיבה שבגינה החליט לא להעסיק אותך. לפיכך כל מה שנאמר להלן הוא באופן כללי, עד שהעניין יובא לבירור מסודר בפני בית דין.

א. חיוב המעסיק לשלם על חזרתו מהעסקת עובד

הגמרא (בבא מציעא עו"ב) חייבה מעסיק לשלם לעובדים שהוא פיטר או שהבטיח להעסיק וחזר בו. התשלום הוא שכר מלא, בניכוי מה שהפועל היה מוכן להפחית כדי לנוח ולא לעבוד ('פועל בטל'). בגמרא מדובר על מקרה שבו העובדים כבר הלכו



לעבודתם. במקרה שבו העובדים לא הלכו, יש שתי גישות מרכזיות בראשונים לחייב את המעסיק:

(1) חיוב מדין 'מזיק' – התוספות (ב"מ שם, ד"ה אין) כתבו שיש חיוב מדיני נזיקין (גרמי). החיוב נובע מכך שנגרם להם הפסד כאשר דחו הצעות עבודה נוספות,¹ וכן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלג סעי' ב):

בד"א שאין להם עליו אלא תרעומת בשלא הלכו דווקא בשלא היו יכולים להשכיר עצמם אמש כששכרם בעה"ב, אבל אם היו נשכרים אמש ועכשיו אינם נשכרים כלל הרי זה כדבר האבוד להם ונותן להם שכרם כפועל בטל.

(2) חיוב מדין 'ערב' – מהריטב"א² ומההרשד"ם³ עולה שחל על המעסיק חיוב לפועל כיוון שסמך עליו, בדומה למה שמצאנו בדין ערב המתחייב למלווה כיוון שסמך עליו. 'פתחי החושן'⁴ הסביר שאף התוספות מודים למהרשד"ם, במקרה שבו הייתה עבודה מזומנת לפניו ממש, והוא נמנע מלקחתה בגלל בקשתו של המעסיק. ניתן להעלות נפקא מינא בין ההסברים: אם החיוב הוא מדין 'ערב' – המעסיק יצטרך לשלם שכר מלא, בעוד אם החיוב הוא מדין 'מזיק' – יצטרך לשלם רק כפועל בטל. אך ניתן לדחות ולומר שערבות המעסיק הייתה רק על ההפסד שייגרם לו, וההפסד שנגרם הוא מצומצם להפסד כפועל בטל, וכך עולה מדברי הריטב"א שדיבר מפורשות על חיוב כפועל בטל. לכל השיטות חיוב התשלום קיים רק אם לא מצאו חלופת העסקה, אבל אם מצאו כזו – אין עילה לתביעה.

ב. משך הזמן שצריך לשלם עליו

חיוב התשלום הוא על משך השכירות: אם שכרו ליום – תשלום יומי, ואם לשנה – תשלום שנתי. אם לא קבעו זמן, כתב ה'חזון איש'⁵ שאם השכר הוא חודשי, התשלום צריך להיות בעבור חודש, ואם יש מנהג למקום הולכים אחריו. לעומת זאת ב'אגרות משה'⁶ כתב שאם לא קבעו זמן, הרי זה כמי ששכרו לעולם.⁷ כמוכן, אם ביכולתו למצוא עבודה, אזי המעסיק פטור.

1. ועי' קצות החושן, סי' שלג ס"ק ב; נתיבות המשפט, ביאורים סי' שלג ס"ק ג.
2. ריטב"א, בבא מציעא עה ע"ב ד"ה להביא.
3. שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' ר"ה.
4. פתחי חושן, שכירות פרק י הערה י.
5. בבא קמא סי' כג אות ב.
6. אגרות משה, חו"מ סי' ע"ה.
7. וראה דיון על כך בפתחי החושן, שכירות פרק י הערה א.

ג. חיוב על עגמת נפש

בדרך כלל אין חיוב על עגמת נפש אלא על צער הגוף, כגון תשלומי צער בחובל בחברו, או בושת במבייש חברו, ואפילו על דברים אלו אין דנים בימינו.⁸ אמנם יש מקרים מסוימים מאוד שיש בהם דיון על חיוב עגמת נפש,⁹ אך במקרה דנן לא נראה שיש מקום לחייב בזה.

מסקנה

א. דחיית העובד בטענה שאינה מוצדקת היא עילה לתביעת תשלום כפועל בטל.
 ב. אם הייתה הצעת עבודה קונקרטית שנדחתה עקב כך, יש לחייב לדעות מסוימות תשלום מלא. אמנם ייתכן לומר שגם המהרשד"ם הדן שם במקרה של עובד שעבד בכל מקרה, ובכל אופן לא היה בטל אלא נמנע מלקבל עבודה בשכר יותר גבוה בגלל הבטחת המעסיק הנוכחי שיעלה את שכרו, ולכן משלם לו את מלוא השכר שהפסיד, אבל מי שלא עבד, הערבות הייתה רק על ההפסד שנגרם, והוא מקבל שכר כפועל בטל, ולא יותר מכך.

ג. על עגמת נפש אין לחייב.



8. שו"ע, חו"מ סי' א סעי' ב.
 9. עי' הרב יעזר אריאל, תחומין יד מעמ' 152; הרב צבי ליפשיץ, תחומין כ מעמ' 388; הרב חיים שאנן, שורת הדין ו מעמ' קעד.

שכירות דירה - תקינות ותיקונים

הקדמה

מאמר זה הוא מאמר שני מתוך ארבעה העוסקים בסוגיות יסוד בדיני שכירות דירה. ב'אמונת עתיך' 111 (עמ' 101-107) עסקנו בהגדרת השכירות, בדרכים שהיא נוצרת ובדמי השכירות. במאמר זה אנו דנים בחובה לספק דירה תקינה לשוכר, וחובת התיקונים במקרה של תקלות. במאמר הבא נעסוק בכלים העומדים לרשות השוכר, כאשר המשכיר אינו מתקן את התקלות שבאחריותו. במאמר האחרון בסדרה נעסוק בדרכי סיום השכירות ובאפשרות להעביר את השכירות לשוכר חלופי. בעתיד צפויים כל המאמרים להתפרסם בספר הכולל עניינים אקטואליים בחושן משפט, מנוסחים בשפה תמציתית ושווה לכל נפש, תוך נגיעה במנהג ובחוק במדינת ישראל כיום.

א. תקינות הדירה

1. תקינות הדירה בזמן המסירה

המשכיר צריך למסור את הדירה כשהיא תקינה וראויה למגורים, ואם יש בה פגמים או ליקויים - עליו להודיע על כך לשוכר לפני החתימה על החוזה. הסתרת ליקוי, אם היא נעשית במכוון, היא בכלל אונאה.¹ בשכירות, כמו בעסקת מכר, הנחת המוצא היא שהשוכר מתכוון לשכור את הדירה כשהיא שלמה וחפה מפגמים,² לכן אפילו אם השוכר אינו מתאמץ לבדוק אם ישנם פגמים – על המשכיר להציג את הפגמים שבדירה.³ בחוזים רבים מופיע סעיף בסגנון הבא: 'השוכר ראה ובדק את הדירה ומצא אותה במצב טוב ותקין, והוא מוותר על כל טענת אי התאמה או פגם גלוי או נסתר', או בדומה לזה. סעיף זה תקף רק לגבי פגמים שהשוכר אכן ראה, אך אינו תקף לגבי פגמים שלא היה ידוע לו עליהם.⁴ לכן מומלץ להוסיף לסעיף הנ"ל, שהשוכר מוותר על כל פגם שעלות תיקונו עד סכום מסוים, ובאופן זה יהיה תוקף לויתור.⁵ אם מדובר בליקוי משמעותי שאין אפשרות לתקנו, יוכל השוכר לבטל את הסכם השכירות, אפילו אם גילה את הליקוי לאחר זמן מרובה. אך אם המשיך להשתמש בדירה אחרי שגילה את הליקוי

1. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ו.

2. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ז.

3. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ה.

4. ערוך השלחן, חו"מ סי' רלב סעי' יא.

5. עיינו עמק המשפט - דיני חוזים והסכמים סי' לז עמ' רפז-רצ.

באופן שמראה שמחל עליו, לא יוכל לדרוש את ביטול השכירות.⁶ אם אפשר לתקן את הליקוי, רשאי המשכיר לתקן, והשוכר לא יוכל לדרוש את ביטול השכירות.⁷

2. תקינות הדירה במהלך תקופת השכירות

על השוכר לשמור על תקינות הדירה והמתקנים שבה, ובהמשך נדון האם שוכר שהתרשל בשמירה על הדירה חייב לשלם על הנזקים שנגרמו לה. על המשכיר מוטלת האחריות לתקן ליקויים שאירעו בדירה במהלך תקופת השכירות. אחריות זו מוגבלת לתקלות שמקשות על השימוש בדירה באופן משמעותי ('עיקר גדול בישיבת הבתים'), ולצורך תיקון נדרש איש מקצוע. כמו כן, הוא מחויב לתקן רק אם עלות התיקון שווה לדמי השכירות שכבר קיבל במהלך תקופת השכירות או נמוכה מהם (ראו להלן). גם בהקשר זה, הגדרת הדברים בחוזה תבהיר את הציפיות של הצדדים ותמנע אי נעימות. חשוב שהמשכיר ישם לבו לכך שאי מילוי החובה לתיקון הליקויים פוגעת מאוד בשוכר. פרט לפגיעה הכספית ישנה לעתים פגיעה קשה מאוד באיכות החיים של השוכר ומשפחתו. לכן, בעניין זה, כמו בעניינים רבים אחרים, צריך המשכיר לפעול על פי הכלל 'ואהבת לרעך כמוך', ולשאול את עצמו כיצד היה רוצה שיהגו בו אילו הוא היה שוכר. זאת הן בעצם מילוי חובת התיקון, הן בזריזות בביצוע התיקון והן בנוגע לאיכות התיקון ולמניעת הישנות התקלה.

ב. תיקונים בדירה

שאלת חלוקת האחריות על תיקונים בדירה מושכרת היא אחת מנקודות המחלוקת הנפוצות ביותר, והיא עולה כמעט בכל שכירות דירה. שאלה זו מזמנת ויכוחים וסכסוכים בין השוכר למשכיר, המביאים לידי ביטוי את המתח שבין זכויות הצדדים: מחד, זכותו של השוכר ליהנות מנכס תקין וראוי לשימוש במשך כל ימי השכירות. מאידך, זכותו של המשכיר לתקן את הנדרש ממנו בפרק זמן סביר ובהוצאות מינימליות, ולא בחיפזון ובהוצאות מופרזות. כמו כן, המשכיר אינו צריך להעמיד לרשות השוכר שימושים נוספים מעבר למה שסוכם ביניהם.

בפרק זה ננסה לשרטט את העקרונות בשאלת האחריות על התיקונים, וגם לגעת בכמה מקרים לדוגמה.

1. עיקר הדין – מי אחראי על התיקונים בדירה?

המשנה (בבא מציעא קא ע"ב) מציינת מה הם התיקונים שהמשכיר חייב לתקן: המשכיר בית לחבירו, המשכיר חייב בדלת, בנגר ובמנעול, ובכל דבר שמעשה אומן. אבל דבר שאינו מעשה אומן – השוכר עושהו.

6. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ג; שם סעי' ו; נתיבות המשפט, ביאורים סי' רלב סעי' א.

7. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ה.



הראשונים דנו ביחס בין דברי המשנה, שהמשכיר מחויב בתיקונים, ובין ההלכה שנאמרה לגבי בית שנפל, שאותו המשכיר אינו מחויב לבנות מחדש. לדעת הרא"ש⁸ המשכיר חייב לתקן את הבית אפילו אם הוא מקולקל עד כדי כך שמסוכן לגור בו, אם דרך העולם לתקן תקלות כאלה, מכיוון שזהו עדיין אותו בית שהמשכיר התחייב להעמיד לרשות השוכר. אולם אם הבית נפל, שוב אין זה הבית שאותו התחייב המשכיר להעמיד לרשות השוכר, ולכן המשכיר אינו צריך לבנותו מחדש. לעומת זאת, לדעת הריטב"א⁹ בשם רבו החובה המוזכרת במשנה מתייחסת רק למסירת הבית בתחילת השכירות, אך אם הדלת והמנעול התקלקלו במהלך תקופת השכירות – המשכיר אינו צריך לתקנם, כשם שאינו צריך לבנות בית שנפל במהלך השכירות. כפי שהרחבנו במאמרנו הקודם (אמונת עתיך שם), מסתבר שלדעת הריטב"א שכירות דומה במהותה למכר, וכשם שהמוכר אינו אחראי לתקינות המוצר הנמכר משעה שנמסר לקונה, כך המשכיר אינו אחראי לתקינות הבית לאחר שנמסר לשוכר.

הטור¹⁰ פסק כדברי הרא"ש (לעיל), וכן פסק ה'שולחן ערוך'.¹¹ לעומת זאת, הרמ"א¹² פסק כריטב"א, שהמשכיר אינו צריך לתקן תקלות שנוצרו במהלך תקופת השכירות. בסוף דבריו הוא מפנה לדברי ה'שולחן ערוך', וכנראה כוונתו לציין שישנה מחלוקת בעניין זה.¹³ בהמשך נתייחס למנהג הרווח בעניין זה, אשר יש לו השפעה על ההלכה למעשה.

2. אילו פריטים המשכיר צריך לתקן?

המשנה שראינו מציינת שהמשכיר חייב לתקן פגמים שדורשים התערבות של 'מעשה אומן', אבל לא דבר 'שאינו מעשה אומן'. כלומר: כל תיקון שדרכו של אדם ממוצע לעשות בדירתו בעצמו - מוטל על השוכר. אבל תיקון מסובך שלצורך תיקונו רגילים להזמין איש מקצוע - מוטל על המשכיר.

הברייתא (בבא מציעא קא ע"ב) מוסיפה לפרט בעניין זה:

תנו רבנן: המשכיר בית לחבירו – משכיר חייב להעמיד לו דלתות, לפתוח לו חלונות, לחזק לו תקרה, לסמוך לו קורה. ושוכר חייב לעשות לו סולם, לעשות לו מעקה, לעשות לו מרזב ולהטיח את גגו.

בסך הכול, במשנה ובברייתא מוזכר שהמשכיר צריך להעמיד לרשות השוכר את הדברים הבאים: דלת, גג (מנעול לצד הפנימי של הדלת), מנעול (מנעול לצד החיצוני), חלונות,

8. שו"ת הרא"ש, כלל לה סי' ו.

9. ריטב"א, בבא מציעא קא ע"ב ד"ה גמרא.

10. טור, חו"מ סי' שיב.

11. שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' יז.

12. רמ"א, לשו"ע חו"מ סי' שיד סעי' א.

13. כך הסבירו רוב נושאי הכלים של הרמ"א, לשו"ע חו"מ סי' שיד. אבל לדעת ערוך השולחן, חו"מ סי' שיד סעי' לו, גם הרמ"א אינו פוסק לדינא כריטב"א.

תקרה וקורה (הקורה התומכת בתקרה). פריטים אלו מתאפיינים בכך שמתקיימים בהם שני תנאים גם יחד:

א. הם בסיסיים והכרחיים בכל בית ולכל אדם.

ב. הם מותקנים רק על ידי איש מקצוע.

לעומת זאת, הפריטים ברשימה השנייה: סולם (לגג), מעקה (לגג) ומרזב (לניקוז מי הגג) – הם פריטים שאחד משני התנאים המוזכרים אינו מתקיים בהם: או שגם בעלי בתים רגילים היו מתקינים אותם, ולא היו זקוקים לעזרתו של איש מקצוע; או שהם אינם הכרחיים כל כך.¹⁴ לכן על השוכר לבנות אותם בעצמו, אם הוא חפץ בקיומם.¹⁵

נסכם את שני התנאים בלשונו של הרמב"ם (הל' שכירות פ"ו הל' א-ב): 'דברים שהן מעשה אומן, והם עיקר גדול בישיבת הבתים והחצרות', וכן נפסק ב'שולחן ערוך'.¹⁶ יישום הלכה זו במציאות של ימינו הוא מורכב. לא רק בגלל ריבוי ושכלול האמצעים המותקנים בדירות (החל מצביעה, צנרת וחשמל וכלה בעבודות גינון וניקוז), אלא גם ובעיקר בגלל הבדלים תרבותיים, חברתיים ואישיים, המשפיעים על הגדרת תיקון כ'מעשה אומן'. מכל מקום, כדוגמה נראה לומר שהחלפת נורה תהיה באחריות השוכר, מכיוון שהחלפתה אינה מחייבת בעל מקצוע, ואילו תיקון לוח החשמל יהיה באחריות המשכיר, מכיוון שהוא מחייב חשמלאי מוסמך. כמו כן, מסתבר שאף שבזמן הגמרא התקנת המרזב הייתה באחריות השוכר, כיום היא 'מעשה אומן', ובאחריות המשכיר.¹⁷

ג. מנהג המדינה והשפעתו

הרמ"א¹⁸ פוסק כמשנה וכגמרא, בתוספת חשובה אחת: 'ובכל אלו העניינים הולכים אחר מנהג המדינה'. 'ערוך השולחן' (חו"מ סי' שיד סעי' ד) מספק לנו הצצה למנהג הרווח בימיו:

14. כך עולה ממחלוקת הראשונים לגבי מעקה, אם הוא באחריות השוכר בגלל התנאי הראשון או השני: ריא"ז, בקונטרס הראיות, בבא מציעא קא ע"ב ד"ה ושוכר חייב, פירש שמעקה הוא דבר שבעלי בתים רגילים לעשותו, ואינו מעשה אומן. ואילו ר' יונתן מלוניל בשיטה מקובצת, בבא מציעא קא ע"ב ד"ה להעמיד לו, פירש שהשוכר אינו חייב לעלות לגג, ולכן מעקה לגג אינו 'מעיקר הדירה'.

15. מדברי ריא"ז, בקונטרס הראיות, בבא מציעא קא ע"ב ד"ה ושוכר חייב, עולה תנאי שלישי, שהתיקון נעשה בדבר קבוע, ולא בדבר נייד: ריא"ז מסביר שהשוכר אחראי לתיקון המרזב והסולם אף על פי שתיקונם הוא מעשה אומן, כי הם מיטלטלים, 'והרי הן כשאר כלים של שוכר שמוליכן עמו בכל בית ובית'. לעומת זאת, מדברי הריטב"א בבא מציעא קא ע"ב ד"ה לעשות לו סולם, נראה שחולק על ריא"ז: הריטב"א מחדש שהברייתא פוטרת את המשכיר מלהתקין סולם מתייחסת רק לסולם המוליך לגג, שאינו עיקר הבית, אך את הסולם המוליך לקומה השנייה המשכיר חייב להתקין. בהמשך מוסיף הריטב"א שכשיפנה את הדירה, יוכל השוכר לקחת איתו את הסולם לגג, ומכאן שמדובר בסולם המיטלטל, ואף על פי כן את הסולם לעלייה חייב המשכיר להתקין.

16. שו"ע, חו"מ סי' שיד סעי' א.

17. במקרים שבהם המשכיר אינו חייב לתקן, כי התיקון אינו 'מעשה אומן', יהיה המשכיר פטור מלשלם אפילו אם השוכר הזמין בעל מקצוע לתיקון התקלה (רמ"ך, בשיטה מקובצת בבא מציעא קא ע"ב ד"ה אבל דבר).

18. רמ"א, לשו"ע חו"מ סי' שיד סעי' ב.



בכל מקום ומקום לפי מנהגו חייב המשכיר לתקן דברים הקבועים, כמו במדינתנו לעשות חלונות כפולים בימי החורף, ולתקן תנורי בית החורף עם כל השייך להם, ולהטיח הכתלים מבחוץ בימי הסתיו, ולשפוך עפר סמוך לכתלים שלא יכנוס הקור להבית, וכל כיוצא בזה.

נמצא, שאם נרצה לדעת על מי מוטלת האחריות לתיקון מסוים, יש לבדוק את המנהג הרווח בימינו באותו מקום לגבי תיקון מסוג זה.

מנהג המקום משפיע על הלכה נוספת. כאמור לעיל, לדעת חלק מהפוסקים המשכיר חייב לתקן רק תקלות שהיו בתחילת השכירות, אך כיום המנהג הרווח (והמחייב) הוא שהמשכיר מתקן גם דברים שהתקלקלו במהלך תקופת השכירות, ובלבד שהשוכר לא גרם לקלקול בפשיעה¹⁹. וכך כותב 'ערוך השולחן' (חו"מ סי' שיד סעי' ד):

והמנהג אצלנו שאם נתקלקלו דברים כאלו במשך ימי השכירות, מתקנם המשכיר, אם לא שהיה בפשיעת השוכר או אחד מבני ביתו דאז אין על המשכיר לתקן. החוק הישראלי²⁰ תואם את המנהג שהזכיר 'ערוך השולחן', וקובע שעל המשכיר לתקן בין שהפגם היה בזמן מסירת המושכר לשוכר ובין שהתהווה לאחר מכן, זולת פגם שהשוכר אחראי לו.

ד. תקלות שהיו קיימות כבר בתחילת השכירות

התקלות שבאחריות המשכיר שדיברנו עליהן עד כה, הן כאלו שאינן מאפשרות שימוש בסיסי בדירה. לכן באחריות המשכיר לתקן אותן, ולהעמיד לרשות השוכר דירה ראויה למגורים, אפילו אם התקלה הייתה קיימת כבר בזמן חתימת ההסכם. לא תתקבל טענת המשכיר שהשוכר ידע על התקלה והסכים לשכור על דעת כן.²¹ כך למשל, בית מושכר שהתברר לאחר ההשכרה שאין בו אמצעי תקין לחימום מים (בוילר וכדומה) אינו ראוי למגורים לפי הרגלי החיים של ימינו, והמשכיר חייב לספק לשוכר אמצעי שכזה. לעומת זאת, מסתבר שישנם מתקנים אחרים שאם לא היו קיימים בדירה בתחילת השכירות אין חובה לספק אותם, אך אם היו קיימים בדירה בתחילת השכירות, ובמשך השכירות התקלקלו, צריך המשכיר לתקנם, כי הדעת נותנת שהם חלק מהותי מהכלול בחוזה השכירות. לדוגמה, אם בדירה שנמצאת באזור ירושלים לא היה מזגן בעת ההשכרה – המשכיר לא יהיה חייב להתקין מזגן, מכיוון שבאזור זה מזגן איננו בגדר 'עיקר גדול

19. המנהג הוא שהמשכיר אחראי לתקן גם תקלות שנגרמו כתוצאה מבלאי טבעי. עיינו שו"ת משפטיך ליעקב, ח"ג סי' כד.

20. חוק השכירות והשאלה (תשל"א-1971), סעיף 7 א.

21. הפוסקים דנים במקרה שבו השוכר ידע על התקלות, ולא העיר עליהן דבר. האם משמעות שתיקתו היא שמחל למשכיר על תיקון התקלות, או שמא לא התכוון למחול, וברור היה לו שהמשכיר יתקן את התקלות, שהרי תיקונים אלו הם דברים שבלעדיהם הדירה אינה ראויה למגורים? עיינו בספר פתחי חושן, ח"ד פרק ו סעיף ב, ובהערה ז.

בישיבת הבתים, וישנן באזור זה דירות רבות ללא מזגן. אך אם היה מזגן בדירה בעת ההשכרה, ובמהלך תקופת השכירות המזגן התקלקל – המשכיר יהיה חייב לתקנו.

1. תיקון שעלותו גבוהה מאוד

עד כה ראינו שני כללים שלפיהם מתחלקת האחריות על התיקונים: 'מעשה אומן' ו'עיקר גדול בישיבת הבתים'. בספר 'נתיבות המשפט' (חו"מ סי' שיב סעי' יא) מוסיף כלל שלישי, שלפיו יהיה המשכיר פטור מלתקן בחלק מהמקרים: ולפענ"ד נראה... דאינו מחוייב להוסיף מביתו דהא רק בית זה שיעבד לו, רק מכל מקום דמי השכירות מ'בית זה' משועבד לו, דבכלל בית זה הוא דמבית זה אתי... אבל להוסיף מביתו אינו חייב לתקן.

לדבריו, המשכיר אינו צריך לתקן את מה שהתקלקל בבית אם דמי התיקון עולים על דמי השכירות שכבר שולמו, מכיון שהמשכיר שיעבד רק את הבית ואת דמי השכירות (שהם תוצר של השימוש בבית) לטובת השוכר.

במאמר הבא נתייחס לשאלה אם במקרה כזה השוכר יוכל לדרוש להפחית מדמי השכירות או לבטל את הסכם השכירות.

2. שוכר שהזיק לדירה

ברור ששוכר לא יכול לדרוש מהמשכיר לתקן נזקים שהוא עצמו גרם להם, למעט נזק שנגרם כתוצאה משימוש סביר שעליו אחראי המשכיר, כפי שמופיע ברוב החוזים. השאלה היא האם השוכר חייב לתקן את הנזקים שהוא עצמו גרם? האם יהיה הבדל בין נזקים שהשוכר גרם להם בפעולה ישירה, כגון שהשליך מגבונים לחים לשירותים וגרם לסתימה, ובין נזקים שנגרמו באופן עקיף, כתוצאה מהזנחה? האם ניתן לחייבו על נזקים שילדיו או אורחיו גרמו לבית?

נראה שיש להבחין בין שתי סיבות שונות שמכוחן ניתן לחייב את השוכר: מצד דיני נזיקין, ומצד דיני שומרים.

סיבה ראשונה לחיוב: מצד דיני נזיקין. השוכר חייב לשלם על נזקים שגרם, כמו כל אדם אחר שהזיק לרכוש חברו. לפי ההלכה, מזיק חייב רק על נזקים שיצר באופן ישיר, אך לא על נזקים שנגרמו באופן עקיף כתוצאה ממעשיו ('גרמא בנזיקין - פטור').²² לכן, במקרה של סתימה בשירותים, יהיה על השוכר לתקן את הסתימה. אך אם הנזקים נגרמו ברשלנות או במחדל, כגון שוכר שהניח לעובש להתפשט בבית - השוכר יהיה פטור מחיוביו כמזיק.²³ כמו כן, אם אחד מאורחיו או מילדיו הקטנים של השוכר גרמו לנזק - יהיה השוכר פטור מלשלם, שהרי לא הוא הזיק.

22. בבא קמא צח ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' שפו.

23. עם זאת, כאשר השוכר יכול היה למנוע את הנזק, היה עליו חיוב לעשות כן מדין השבת אבידה, ולכן מסתבר שעליו לפצות את המשכיר כדי לצאת ידי שמים: הרמב"ן, בקונטרס דינא דגרמי ד"ה היודע בעדות לחבירו, השווה בין מי שאינו מציל אבידת חברו לעד שנמנע מלהעיד לטובת חברו, וניתן להסיק מכך שכמו שהעד חייב לשלם כדי לצאת ידי שמים (בבא קמא צח ע"ב), כך גם מי שאינו



סיבה שנייה לחיוב: מצד דיני שומרים. דינו של שוכר כ'שומר שכר', ולפיכך הוא חייב לשלם על נזקים שלא מנע, אף שלא גרם להם בעצמו. מטעם זה, יהיה השוכר חייב לשלם אפילו על נזקים שגרמו ילדיו. עם זאת, לפי ההלכה אין חיוב שמירה על קרקעות, כלומר אין אחריות למי ששומר על קרקע כגון בית או עצים וכדומה, והוא פטור מלשלם על נזקים שנגרמו להם.²⁴ לכן השוכר יהיה פטור מנזקים שייגרמו למבנה, וניתן יהיה לחייבו רק על נזקים שנגרמו לריהוט. מסיבה זו, נהוג להתנות במפורש בחוזה השכירות שהשוכר מתחייב לשלם גם על נזקים שייגרמו למבנה,²⁵ ובכך מקבל עליו השוכר התחייבויות מעבר לחובות שהתורה הטילה עליו. להתחייבות כזו יש תוקף, כפי שנפסק ב'שולחן ערוך' (חו"מ שא, א-ד):

דינים האמורים בתורה בארבעה שומרים, אינם לא בקרקעות ולא בעבדים ולא בשטרות... כל אלו, אם קנו מידם להתחייב באחריותם, חייבים.



מציל חייב כדי לצאת ידי שמים. ועיינו גם שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' פב ד"ה כמו כן אעיר; משכן העדות, שער א פרק ז; פתחי חושן, אבידה פ"א הערה ח; עקבי חיים (קלאפהאלץ), סי' נא.

24. משנה בבא מציעא נו ע"א; שו"ע, חו"מ סי' שא סעי' א. באותה הלכה מובאת מחלוקת האם שומר קרקע יהיה פטור גם על נזקים שאירעו בפשיעתו, או רק על נזקים כגון גניבה ואבידה. יסוד המחלוקת הוא, האם שומר שפשע נחשב כמזיק בידיים, ומזיק קרקע חייב, או שהשומר שפשע אינו כמזיק, ולכן בקרקעות הוא פטור כשם שהוא פטור מחיוב רגיל במקרה של גניבה ואבידה.

25. דוגמה לתנאי כזה ניתן לראות בסעיף 12 לחוזה השכירות של מכון משפטי ארץ, המתפרסם באתר המכון.

הרב עדו רכניץ

מינוי מלך – מינוי אלוקי או דמוקרטי

הקדמה

בתנ"ך מסופר שה' שלח נביאים למשוח את דוד ושאלו למלוכה, אולם הם החלו למלוך בפועל שנים רבות לאחר המשיחה. בעקבות זאת נחלקו הפוסקים מה היה מקור סמכותם למלוך – האם מקור הסמכות הוא אלוקי בלבד, ומרגע המשיחה הם נחשבו למלכים על פי ההלכה אף שהעם לא ידע על כך; או שמא המינוי בפועל נעשה על ידי העם, והמשיחה רק ביטאה את רצונו יתברך שהם ימלכו? מחלוקת זו מבטאת מחלוקת עמוקה יותר בעניין מקור הסמכות של השלטון בעולם של אמונה – האם המקור הוא אלוקי בלבד או אנושי בלבד? תיאורטית ישנה אפשרות שיש צורך באישור כפול, וישנה אפשרות נוספת שכל אחד מהמקורות מספיק.

א. מקורות חז"ל

המקור המרכזי בגמרא בהקשר זה הוא המדרש על השיחה שהייתה בין דוד לבין אביגיל כאשר דוד רצה להרוג את נבל הכרמלי (מגילה יד ע"א-ע"ב):

אמרה לו: וכי דנין דיני נפשות בלילה? אמר לה: מורד במלכות הוא, ולא צריך למידייניה. אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם. אמר לה: וברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני [היום הזה] מבוא בדמים.

על פי המדרש, דוד טען שנבל הוא מורד במלכות ולכן הוא רשאי להרוג אותו, ומכאן שדוד ראה עצמו מלך. אביגיל השיבה לו 'עדיין לא יצא טבעך בעולם', ודוד קיבל את דבריה. בדבר הפרשנות של דברי אביגיל נחלקו הפוסקים. מקור חשוב נוסף הוא הסיפור על דוד הבורח מירושלים בעת מרד אבשלום, שם שמעי בן גרא מקלל את דוד, אולם דוד אוסר על אנשיו לפגוע בו. בירושלמי נאמר על תקופת מרד אבשלום (ירושלמי הוריות פ"ג ה"ב):

רב חונא אמר כל אותן ששה חדשי' שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו בשעירה היה מתכפר כהדיוט.

דהיינו בזמן מרד אבשלום, אילו דוד היה חוטא, היה עליו להביא קרבן של אדם מן השורה ולא של מלך. לכאורה מכאן ראייה שהציבור יכול להדיח את המלך אע"פ שה'



בחר בו, ומכאן שהתמיכה הציבורית היא תנאי למינוי. קודם לכן מובא בירושלמי (שם) כך:

מלך ישראל ומלך יהודה שניהן שוין לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה ומה טעמא (מלכים א כב י) ומלך ישראל ומלך יהודה וגו' בגורן כבגורן א"ר יוסי בי רבי בון ובלחוד עד דיהוא בן נמשי ומה טעם (מלכים ב י ל) בני רביעים ישבו לך על כסא ישראל מיכן ואילך בליסטייא היו נוטלין אותה. דהיינו אין הבדל בין מלך יהודה לבין מלך ישראל. זאת אף שמלך יהודה הוא צאצא של דוד שנמשח על ידי ה'. לעומת זאת, מלכי ישראל תפסו את המלוכה בשלב מסוים בכוח (כגון עמרי, אביו של אחאב). ממקור זה עולה שתמיכה ציבורית מספיקה והיא שוות ערך למי שמונה על ידי ה'.

ב. מינוי אלוקי בלבד

שיטת התוספות היא שמקור הסמכות של המלך הוא אלוקי בלבד. לטענה זו שני חלקים: הראשון, שמינוי אלוקי מספיק כדי להפוך אדם למלך גם אם העם לא קיבל אותו, וממילא העם לא יכול להדיח אותו. והשני, שלמינוי על ידי העם ללא מינוי אלוקי אין תוקף. הטענה הראשונה עולה מדברי התוספות על השיחה בין דוד לאביגיל (תוספות, מגילה יד ע"ב ד"ה מורד):

מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה... וגם לא קשה מהא שישב דוד בסנהדרין דהא דאין מושיבין מלך בסנהדרין היינו משום דלא הוי כבודו להיות יושב ושותק אבל גבי מורד כבודו הוא להיות יושב ושותק לפי שהוא נוגע בדבר. תוספות מקשים: כיצד ישב דוד בסנהדרין כדי לדון את נבל הכרמלי למוות? והרי מלך אינו יכול לשבת בסנהדרין! מכאן ברור שתוספות סברו שדוד היה מלך באותה עת, אף שהוא נרדף על ידי שאול ולא מלך על כל ישראל. מדבריהם עולה שמשיחה על ידי נביא מספיקה כדי להגדיר אדם כמלך. לפי חלקה הראשון של שיטת התוספות, על פיה מינוי אלוקי מספיק, הלכו גם אחרונים. בספר 'גבורת ארי' כתב כך (יומא כב ע"ב):

ואפשר שממשיחת דוד ואילך לא היה לשאול דין מלך כדאמרין בפרק ג' דמגילה דאמר דוד על נבל מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה. ואפילו אביגיל שהשיבה לדוד 'עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם', לאו למימרא דלא היה לדוד דין מלך בעוד שאול קיים אלא מלתא בעלמא קאמר ליה דכיון דלא יצא טבעך בעולם ועדיין אין הכל יודעין שאתה נמשח כבר למלך שהרי משחו בהסתר... ואם תהרוג את נבל יאמרו עליך שאתה רוצח...

לדבריו, אביגיל לא חלקה על מעמדו של דוד כמלך, אלא אמרה לו שהציבור לא מודע למעמדו ולכן יתפלא אם דוד יהרוג את נבל. לפיכך הוא כותב ששאול איבד את מלכותו ברגע שדוד נמשח, זאת אף שהציבור לא קיבל את דוד ולא ידע על המשיחה. בהמשך

הוא מציע ששניהם מלכו באותה עת, אבל ברור לו שלדוד היה מעמד של מלך החל מהמשיחה. כך כתב גם בשו"ת 'אבני נזר' (יו"ד סי' שיב):

אך כשאני לעצמי הייתי אומר דמשעה שמשחהו שמואל הי' לו דין מלך לכל דבר וכבש"ס מגילה (י"ד ע"ב) דנבל מורד במלכות הוה ואביגיל הצילו משום דעדיין לא יצא טבעו בעולם. ולמה לא אמרו בלשון מבורר שעדיין לא נתמנה או עדיין אינו מלך. ומשמע דמלך הוא. אבל אין על המורד דין מורד במלכות כיון שלא יצא טבעו ולא הי' מלכותו בהתגלות ואולי לא ידע המורד... בהערה (שם) ישנה התייחסות לדברי התלמוד הירושלמי ממנו עולה שדוד לא היה מלך בזמן מרד אבשלום:

ורחש לבי עוד דבר חדש דהא דאיתא בירושלמי פ"ק דר"ה ופ"ג דהוריות דששה חדשים שהי' דוד נרדף מפני אבשלום בשעירה הי' מתכפר כהדיוט. לאו למימרא דאז לא הי' לו דין מלך כלל. אלא מאחר דדין שער תלוי במי שאינו ע"ג אלא הי' אלקיו. ומאחר שהי' נרדף ומתירא מאבשלום בע"כ יש ע"ג שררה. ואין זה תלוי באם יש לו דין מלך או לא.

לדבריו, אין להבין כך את הירושלמי, אלא הכוונה היא שרק בנוגע להבאת קרבן חטאת דוד לא היה מלך, כיוון שבפועל נרדף על ידי אבשלום, אבל לכל עניין אחר היה דוד מלך, כיוון שהוא נמשח על ידי הקב"ה, בניגוד לאבשלום שנתמך רק על ידי העם. לעמדה זו, על פיה מינוי מלך הוא אלוקי בלבד, שותף גם רבי צדוק הכהן מלובלין שכתב: 'ואם כן מוכח מתלמודא דידן דאף שאינו מרוצה [מקובל על הציבור] כל שהוא משוח יש לו דין מלך והיה לדוד דין מלך'. מדבריו עולה שאכן ישנה מחלוקת בין התלמודים בשאלה אם לעם יש זכות למרוד במלך שמונה על ידי הקב"ה.²

הטענה השנייה של תוספות, שמי שמונה על ידי העם בלבד הוא חסר סמכויות לחלוטין, עולה מדבריהם לגבי אחאב (תוספות, סנהדרין כ ע"ב ד"ה מלך):

תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו... אי נמי **דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום ואחאב לא מלך על יהודה וגם לא מלך מאת המקום.**

תוספות שואלים מדוע לאחאב לא הייתה סמכות לקחת את כרמו של נבות בהיותו מלך. הם משיבים שסמכות זו מוקנית רק למלך 'שנמלך על כל ישראל ויהודה ומאת המקום'. כדי להשלים את התמונה יש לציין שהר"ן³ הסכים לעיקרון של התוספות, אולם כתב שגם אחאב נחשב למינוי אלוקי בגלל הנבואה על קריעת הממלכה מבית דוד.

1. אור זרוע לצדיק, חידושים על הרמב"ם, עמ' עז.
2. ראו עוד בעניין זה: חידושי מרן הגרי"ז הלוי החדשות על תנ"ך ואגדה מפני השמועה, סי' קסה.
3. סנהדרין כ ע"ב.



ג. מינוי על ידי העם בלבד

בניגוד לעמדה שנדונה עד כה, מדברי הרשב"א עולה שמינוי המלך נעשה על ידי העם בלבד (שו"ת הרשב"א החדשות, סי' שמה):

ותדע ד[יואב] לאו מורד במלכות הוה, שהרי לא מרד בדוד, אלא שנטה אחרי אדוניה להמליכו אחרי מות דוד, ושלמה עדין לא מלך, והמורד בו לאו מורד במלכות הוה באותה שעה. וגדולה מזו אמרה לו אביגיל לדוד, עדין שאול קים ולא יצא טבעך בעולם, והודה לה, כדכתיב וברוך טעמך וברוכה את, כדאיתא בפ"ק דמגילה.

הרשב"א כותב שהצטרפות יואב להמלכת אדוניה לא הייתה מרידה במלכותו של שלמה, כיוון ששלמה עדיין לא מלך בפועל. לדבריו, מאותה סיבה קיבל דוד את דבריה של אביגיל, דהיינו כיוון שעדיין הוא לא מלך בפועל, לא היה לו דין מלך. מדבריו עולה שמינוי דוד על ידי הקב"ה לא שינה את מעמדו ההלכתי, אלא רק קבלת השלטון בפועל היא שהפכה אותו למלך.

כך כתב בספר 'שפת אמת' (שבת קה ע"ב):

וי"ל דלא נחשבו [שאול ואבנר] אז למלך ונשיא הואיל וכבר ניתנה המלוכה לדוד מיהו במגילה (י"ד ב) אמרינן עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם, אם כן הוי שאול מלך ואבנר נשיא כל זמן שלא קיבלו ישראל את דוד למלך.

בהתחלה הוא מציע את האפשרות ששאל איבד את המלוכה לאחר משיחת דוד. ברם, בעקבות הבנתו את דברי אביגיל הוא חוזר בו, וכותב שכל זמן שהעם לא קיבל את דוד למלך – שאול היה המלך. עוד האריך בעניין זה בספר 'פרשת דרכים' (דרך המלך – דרוש אחד עשר) שסיכם כך:

נמצינו למדין, שאביגיל ודוד היו חלוקין בדין. שדוד היה סבור דמשעה שנמשח ע"י שמואל יש לו דין מלך ואף שעדין שאול קיים, ואביגיל סוברת שאין לו דין מלך אף שכבר נמשח ע"י שמואל מאחר שעדין שאול קיים. ואפשר דמטעם זה לא רצה דוד להרוג את שמעי כשבזהו, דהא קי"ל דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אלא דסבר דוד דמאחר שכל ישראל נטו אחרי אבשלום אין לו דין מלך, דומיא דמה שהיה מתכפר בשעירה כהדיוט.

בדבריו הוא קושר בין דברי אביגיל לאמור בירושלמי – כיוון שסמכות המלך תלויה אך ורק בקבלת הציבור, אזי לדוד לא הייתה סמכות להרוג את נבל, ואף לא את שמעי בן גרא. זאת כיוון ששניהם פגעו בו בעת שהעם לא תמך בשלטונו, ולכן דינו לא היה כשל מלך.

גם הרב אליעזר וולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' מט) סבר שמקור הסמכות של המלך הוא בהסכמת העם, כפי שעולה מההשוואה שהוא עושה בין הכלל 'דינא מלכותא – דינא לבין סמכויות מלכי ישראל:

ומכיון שכפי שהוכחנו ס"ל להרמב"ם ג"כ שדין זה של דינא דמלכותא נובע מכח הסכמת כל בני המלכות לקבל עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו... ונראה

דיש מקור לזה גם מהירושלמי (פ"ג דהוריות ה"ב) דאיתא: ובלחוד עד דיהוא בן נמשי ומה טעם בני רביעים ישבו לך כסא ישראל מיכן ואילך בליסטייא היו נוטלין אותה. **הרי שזה גם במלכי ישראל.**
הוא מציין שהרמב"ם כתב שהכלל 'דינא דמלכותא' מבוסס על הסכמת העם, ולהבנתו, מקור דבריו בירושלמי שכתב כך לגבי מלכי ישראל.
היו גם אחרונים שהלכו בדרך ביניים, על פיה יש סמכות למלך שמונה על ידי העם, ואולם למלך שזכה למינוי אלוקי סמכות רחבה יותר. כך כתב בספר 'ערוך לנר' (סנהדרין כ ע"ב):

וכוונת התוס' ודאי אינו דכיון דלא מלך מאת המקום על יהודה לא היה לו דין מלך דהא אליהו שרץ לפני אחאב אמרינן במכילתא שחלק כבוד למלכות ומייתי ראייה ממשה שחלק כבוד לפרעה ע"פ הדבור הרי דהיה לו דין מלך. ועוד אמרינן בהוריות (יא ע"ב) דמלכי ישראל ומלכי בית דוד אלו מביאין לעצמן כו' ואמרינן שם (י ע"א) במתניתן דאיזוהו נשיא זה מלך הרי דגם למלכי ישראל בעת מלוך מלכי בית דוד היה להם דין מלך. וע"כ צ"ל דכוונת התוס' היא דדוקא דינא דפרשת המלך לא שייכי רק במי שנמלך על כל ישראל ומאת המקום אבל לא שלא יהיה לו דין מלך בלא כן.

לדבריו, כאשר תוספות כתבו שיש צורך במינוי אלוקי, כוונתם הייתה רק בנוגע לסמכויות המוזכרות בפרשת המלך בספר שמואל, אולם לשאר העניינים יש סמכות לכל מלך, ובכלל זה מלך רשע (אחאב) או לא-יהודי (פרעה).

ד. שיטת הרמב"ם: שני מסלולים

על פניו גם הרמב"ם סבר שמינוי אלוקי הוא שמעניק את הסמכות למלך, ובמקרה כזה העם לא רשאי להדיח את המלך. כך עולה משתי ההלכות הבאות. בראשונה עוסק הרמב"ם ועניינה מי שמבזה את המלך (הל' סנהדרין פ"ח ה"ו):

...וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו, כשמעי בן גרא, ואין למלך רשות להרוג אלא בסייף בלבד, ויש לו לאסור ולהכות בשוטין לכבודו, אבל לא יפקיר ממון ואם הפקיר הרי זה גזל.

הדוגמה של הרמב"ם למי שמחרף את המלך היא שמעי בן גרא. זאת אע"פ שבאותה עת העם מרד בדוד. מכאן שהרמב"ם סבר שהתמיכה הציבורית איננה משפיעה על מעמד המלך.

כך עולה גם מדברי הרמב"ם בנוגע להרשעת אדם על סמך הודאתו (הל' סנהדרין פ"ח ה"ו):

...גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם הוראת שעה היתה או דין מלכות היה...



הרמב"ם מביא שתי דוגמאות לסמכותו של המלך להרשיע ולהעניש אדם על סמך הודאתו. הדוגמה השנייה היא העונש שהטיל דוד על הגר העמלקי שהודה בהריגת שאול המלך. מכאן שהרמב"ם סבר שבאותה עת לדוד היה דין מלך, אף שהעם טרם קיבל אותו.

אמנם בפירוש 'דברי חן' (לרמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"א) הבין את הרמב"ם אחרת: ומה שנסתפק הרמב"ם בהא דהרג דוד לגר עמלקי אם הי' מחמת הוראת שעה או דין המלך. נ"ל דזה תליא בשתי סברות שאמרה אביגיל לדוד במגילה י"ד ע"ב. וכי דנין דיני נפשות בלילה אמר לה מורד במלכות הוא כו' אמרה לי' ועדיין שאול קיים כו' ולא יצא טבעך בעולם. ונראה דתרתיה מילי קאמרה. חדא דעדיין שאול קיים. ואין אתה מלך. ועוד לא יצא עדיין טבעך בעולם. ולפ"ז בעובדא דגר עמלקי שכבר היה שאול מת לפי טעם הראשון היה דינו של דוד כמלך וי"ל דמדין מלך הרגו. אבל לאידך טעמא שאמרה משום דעדיין לא יצא טבעך בעולם א"כ אחרי מות שאול נמי קודם שהתקבצו כל ישראל לקבלו למלך עדיין לא יצא טבעו בעולם ולא הי' עדיין דינו כמלך ובע"כ צ"ל שמה שהרג לגר עמלקי הי' מהוראת שעה. כנ"ל ונכון.

בפירושו הוא עמד על כך שהרמב"ם כתב שדוד העניש את הגר העמלקי על סמך 'הוראת שעה היתה או דין מלכות היה', והשאלה היא: למה יש צורך להתייחס לשתיהן אפשרויות? תשובתו היא שאכן היה לרמב"ם ספק אם המינוי האלוקי הוא מספיק, ואז מדובר ב'דין המלכות', או שמא יש צורך בתמיכת הציבור, ואז דוד התבסס על 'הוראת שעה'.⁴ ובכל זאת קשה להתעלם מההבנה הפשוטה ברמב"ם שמינוי אלוקי אינו תלוי בהסכמת העם.

אלא שבשונה מתוספות, מוכח מהרמב"ם שמינוי אנושי מספיק במקרה שאין מינוי אלוקי. כך עולה מדברי הרמב"ם בנוגע לאופן מינוי המלך. בהלכות מלכים הוא כתב (פ"א ה"ג): 'אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא', דהיינו יש צורך באישור אלוקי למינוי שמתבצע על ידי נביא. אולם בהלכות סנהדרין הוא פסק (הל' סנהדרין פ"ה ה"א): 'אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד', ולא הזכיר את הצורך בנביא. אחרונים רבים עסקו בסתירה זו. בהקשר זה נזכיר את דברי הראי"ה קוק שכתב (משפט כהן סי' קמד):

...וצריך לומר דבזמן שיש נביא בישראל גם בדיעבד אין מלך עומד בלא נביא, אבל כשאין נביא אז מעמידין ע"פ ב"ד הגדול... אבל כשמתמנה מנהיג האומה לכל צרכיה בסגנון מלכותי, ע"פ דעת הכלל ודעת ב"ד, ודאי עומד הוא במקום מלך, לענין משפטי המלוכה, הנוגעים להנהגת הכלל.

לדבריו, כאשר אין נביא ניתן למנות מלך בלעדי, בהסכמת הציבור ובית הדין, דהיינו ישנו מסלול של מינוי אלוקי (כשיש נביא) וכן מסלול אנושי (כשאין נביא). בשו"ת 'ציץ

4. בעניין ביאור דברי הרמב"ם ראו עוד באחרונים המובאים במפתח של רמב"ם פרינקל.

אליעזר⁵ כתב⁵ שהצורך בנביא הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד די במינוי על ידי הסנהדרין.

הרב שאול ישראל הגדיל לחדש (עמוד הימיני, סי' ז סע' ו): 'שכל דינו של הרמב"ם לענין לא נאמר אלא כשמתמנה שלא מדעת העם ושלא ע"י בחירה מידם וזה הוא שצריך נביא וסנהדרין של ע"א ובלא זה לא חל המינוי', דהיינו רק מינוי ללא תמיכת העם דורש את אישורו של נביא וסנהדרין. שוב משמע שישנם שני מסלולים אפשריים. חיזוק לכך ישנו בדברי הרמב"ם שעסק בשאלה כיצד יש להכריע במחלוקת על ירושת המלוכה בין בניו של מלך שהלך לעולמו (פירוש המשנה, כריתות פ"א מ"א):

מלמד שהממלכה ירושה היא לבנים. אלא שאם אירע סכסוך וקטטה בזרע דוד אי זה איש למנות אם פלוני או פלוני, והיתה אחר כך הסכמת הכל על אחד מהם, או שהלכו הרוב אחריו, או שמנוהו הסנהדרין או נביא או כהן גדול, או שהושגה המלכות לאחד מהן באיזה אופן שיהיה, הרי זה נמשח בשמן המשחה כדי להפסיק הקטטה והמלחמה ולסלק המחלוקת וידעו ההמון שזה הוא משיח ה' שייראוהו...

דהיינו ההכרעה יכולה להיעשות באחת מכמה דרכים, ובכלל זה על ידי נביא או על ידי העם.

גישת שני המסלולים עולה גם מדברי הרדב"ז. כאשר הרדב"ז עסק בדינו של מורד במלכות, הוא הגדיר באיזה מלך מדובר (רדב"ז לרמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ח): והאי מלך היינו שהומלך על פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל. אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה אין ישראל חייבין לשמוע אליו והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות.

דהיינו מלך הוא מי שמונה על ידי הקב"ה או על ידי העם, ומכאן שישנם שני מסלולים אפשריים. דבריו יכולים להלום גם את שיטת הרמב"ם על פיה לדוד היה דין מלך בגלל המינוי האלוקי, אבל אין זה סותר את הסמכות שיש למלך הזוכה לתמיכת העם. את שיטת הרדב"ז אימץ הרב ח"ד הלוי⁶ שאף רצה לפרש כך את דברי התוספות שהובאו לעיל.

סיכום

בתלמוד הבבלי מובא מדרש המבאר את הוויכוח בין דוד לאביגיל בעת שדוד בא להרוג את נבל הכרמלי. הוויכוח עוסק בשאלה אם לדוד היה באותו שלב מעמד של מלך, זאת כאשר הוא כבר נמשח על ידי שמואל וטרם התקבל על ידי העם.⁷

5. ציץ אליעזר, ח"ב סי' כח.

6. שו"ת עשה לך רב, ח"ז סי' סח.

7. ראו עוד באחרונים הבאים שעסקו בעניין זה: מלבי"ם, שמואל א, כה, כו; אלשיך, שמואל א, כה; חשוקי חמד, מגילה יד ע"ב.



בתלמוד הירושלמי מובא שלדוד לא היה מעמד של מלך בעת מרד אבשלום, וכן שלמלכי ישראל, שלא מונו על ידי נביא, היה מעמד שווה למלכי בית דוד. משמע שסמכות המלך תלויה בהסכמת העם בלבד. בראשונים מצאנו מחלוקת בעניין זה. מתוספות עולה שסמכות המלך מותנית אך ורק במינוי האלוקי, ואין כל השפעה למינוי האנושי. בעקבות התוספות הלכו גם כמה מן האחרונים שדנו ביחס שבין דברי התוספות למובא בירושלמי. לעומת זאת מהרשב"א עולה שסמכות המלך נובעת אך ורק מהתמיכה הציבורית שהוא זוכה לה, ולמינוי האלוקי אין כל השפעה. גם בעקבותיו הלכו כמה מן האחרונים. גישה שלישית היא זו של הרמב"ם, וממנו עולה שישנם שני מסלולים: מסלול אחד של מינוי אלוקי שאינו מותנה בהסכמת העם, ומסלול אחר של מינוי אנושי שבו אין צורך באישור אלוקי. כך כתב במפורש גם הרדב"ז.





הרב אברהם ישראל שריר

נחלקה התיומת פסול – על גיור במשנתו של הרב שאול ישראלי זצ"ל (תגובה)

בגיליון תמוז תשע"ו של 'אמונת עתיך' (112, עמ' 64-69) התפרסם מאמר מאת הרב יצחק רונס תחת הכותרת: 'בית דין לגיור - שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא - עיון במחשבת הגרות'. המחבר מנסה להראות שהמחלוקת על ביטול גיור למפרע של מי שמתברר שאינו שומר תורה ומצוות, שעיקרה על אומדן דעתו של המתגייר ברגע הצהרתו על קבלת עול מצוות, תלויה בהבנת הגיור – אם כמעשה דתי או כמעשה לאומי. את ההבנה הזו הוא המשיך ותלה במחלוקת ריה"ל ורמב"ם על סגולת ישראל – האם זו סגולה לאומית שבגינה ניתנה תורה לישראל, או שקבלת התורה על ידי ישראל היא שהפכה אותו לעם סגולה. הרבה יש לפקפק על עצם הזיקה בין המחלוקות השונות ועל הזיקה בין הלכה לבין מחשבה במקרה הזה, ואכמ"ל. אולם נקודה מרכזית אחת במאמר צורמת במיוחד ומחייבת התייחסות.

דעתו של המחבר לא נחה עד שכתב כדלהלן:

ואמנם תפישות נבדלות אלו [על מהות מעשה הגיור] מבהירות היטב את צדי המחלוקת כיום בהערכת רצונם של כל אותם אלפים מעולי ברית המועצות לשעבר, המעוניינים בכנות להצטרף לעם ישראל ולקבל עליהם לנהוג כמנהג היהודים שבסביבתם, אלא שהם אינם באים לכך מתוך אמונה דתית. לדעתו, גישה אחת במחלוקת מחויבת לצרף רק את המאמינים בה' ובתורתו, והאחרת סוברת: 'שראוי שבית הדין יביא בחשבון גם שיקולים שונים הנוגעים לטובת כלל ישראל בבואם להכריע אם לצרף את המתגייר להיות חלק מעם ישראל'. לסייעתא לדבריו, שבכלל קיימת בהלכה גישה המעדיפה את השיקולים הלאומיים של 'טובת כלל ישראל' על פני אלו הדתיים-אמוניים המדגישים את קבלת המצוות, מצטט המחבר מדברי מו"ח הרב שאול ישראלי זצ"ל בספרו חוות בנימין (סימן סז) את הדברים הבאים:

שכל תוכן הגירות היא הסתפחות לעם ישראל... וזה מה שאמרה רות: 'עמך עמי' ואלקיך אלקי, לאמר שעל ידי שהופכת להיות חלק מעם ישראל, אלקי ישראל הוא אלקיה.

אמנם כן, שנים רבות לפני ההרצאה שהייתה הבסיס לסימן זה בחוות בנימין כתב הרב ישראלי תגובה מרתקת כלפי מי שטען שנכרי שקיבל עול מצוות, אך מתעקש להמשיך



ולהשתייך לעם שהוא בא ממנו ולא להיכלל בעם ישראל, הרי הוא יהודי לכל דבר. וכך כתב הרב ישראלי:¹

נראה לי מקור יסודי בזה בדברי הרמב"ם (והם מהרי"ף ותוספות, כמבואר בנו"כ שם) פרק ג' מהלכות תשובה הלכה ו', ומתבאר יותר שם בה' י"א: ואלו שאין להם חלק לעולם-הבא אלא נכרתים ואובדים... והפורשים מדרכי צבור... ושם בהלכה י"א: הפורש מדרכי צבור, אעפ"י שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצוות בכללן, ולא נכנס בצרתן, ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ, וכאילו אינו מהם, אין לו חלק לעוה"ב.

הרי לנו, שאפילו אם הוא אדם מישראל – בגלל התבדלותו זו, אעפ"י שאינה פוגעת במצוה מן המצוות, כמו שאומר: לא עבר עבירות... ואינו עושה מצוות בכללן... כאחד מגויי הארץ – אין לו חלק ונחלה העתידה לישראל, ואיך ייתכן מעיקרא לגירות כזו שאין לו חלק לעוה"ב אלא נכרת ואובד.

ואוסיף עוד, שלאמיתו של דבר, קבלת כל המצוות אינה שייכת למי שאינו מקבל על עצמו להיכנס לכלל ישראל, שהרי המצוות קשורות הן כולן ליציאת-מצרים, וניצטווין בהן מפני שאתנו עשה הקב"ה את הנסים האלה: אשר הוצאתי אתכם... להיות לכם... ואילו המין האנושי כולו, אעפ"י שגם הם ראו וידעו מהנסים והנפלאות האלה אשר עשה לישראל, לא נצטוו להודות לה' ולא לקבל עליהם שום מצוה בגלל זה... רק אם הכניס עצמו לכלל ישראל וע"י כך הוא מזדהה עם העבר של כנסת-ישראל, בכך גם הוא נעשה שייך במצוות אלה, וע"י גירותו נעשה מחויב בהן מגדר מצווה ועושה. אבל אם נשאר שוודי או הולנדי וכו', שלעמים אלה לא נעשו נסים כאלה, לא שייך, בתור שכזה, גם קיום המצוה, שבאה כתוצאה ממה שנעשה לטובת האומה הישראלית לבדה. וגם זה בעצם פשוט. והאריכות לכן למותר.

ומה שנוגע לאוחז בשיטה האבסורדית ואומר, שאפשר לנכרי הבא להתגייר עם זאת להישאר אף הלאה שייך לעמו, השוודי או ההולנדי וכו', ורק שיקבל עליו תורה ומצוה – הלה אינו מחדש בעצם כלום. אין זה פטנט שלו, כי כבר נאמר מעין זה ע"י אבות הנצרות ימ"ש, שענין ישראל הוא לא בהשתייכות אומתית, אלא רק מצד קבלת התורה, וזו – לפי שיטתם-שטותם – כבר נשתנתה, וע"כ מי שמקבל התורה החדשה, הוא הוא אשר בשם ישראל יכונה. עפרא לפומיהו.

אכן, לדעת הרב ישראלי לא ניתן להתגייר מבלי להיכלל בלאום היהודי. גרות היא 'הסתפחות לעם ישראל', כפי שציטט בעל המאמר. ברם, המעיין יבחין בשלוש נקודות קטנות בציטוט ממאמרו של הרב ישראלי ב'חוות בנימין', סימן להשמטה. מתברר שהשמטה זו היא רבת משמעות. הבה נעיין בדברי הרב ישראלי שם (סימן סז אות יב) בשלמותם:²

1. פורסם ב'לאו"ם' (לאום ומסורת) בהוצאת אחדות ישראל, בעריכת הרב חיים מרדכי ליסמן, תשל"ו.
2. הדגשות שלי, א.י.ש.



ולפ"ז יתכן ולא נשגה באמרנו, שכל תוכן הגירות היא הסתפחות לעם ישראל, אלא **שלא תתכן הסתפחות זו, אם אינו מוכן לקיים תורה ומצוותיה**; שכן במעמד הר סיני אמר כל העם יחדו נעשה ונשמע, ולא נשאר אף אחד מעם ישראל שלא היה בקבלת התורה. **נתאחד עם ישראל במעמד זה והפך לאחדים עם התורה. על כן בהצטרף הנכרי מעמי הנכר לעם ישראל הוא נכלל בזה גופא למקבלי התורה במעמד הר סיני**, כשם שילד יהודי מצווה ועומד מכוח מעמד זה. מה שנצטרך מהגר קבלת מצוות, אין זה אלא בחינת גילוי מילתא שמסכים לתנאי שבו מותנית הצטרפותו לעם ישראל. על כן מספיק במה שמודיעים לו רק מקצת מן המצוות, מבלי שידע תוכן של כל המצוות וקבלתו אותן במפורש. כי בהיותו אחד מישראל, הרי הוא חייב במצוות, ככל אחד אחר. ונראה שזה מפורש בכתוב במגילת רות, שמשם אנו למדים כמה מפרטי סדר הגירות. וזה מה שאמרה: עמך עמי ואלקיך אלקי. לאמר, שע"י שהופכת להיות חלק מעם ישראל, אלקי ישראל הוא אלוקה! זהו יסוד הגירות ואידך פירושא, זיל גמור!

אך למותר לציין עד כמה רחוקה מסקנת המחבר מהציטוט החלקי מן הדברים המלאים במקורם! אכן, גרות היא מעשה לאומי, **אולם בישראל היא תקפה אך ורק עם קבלת המצוות.**

יתר על כן, מחבר המאמר הפנה לקטע מן הספר 'פרקים במחשבת ישראל', בו הרב ישראלי מבחין בין דרכו של ריה"ל לבין דרכו של הרמב"ם ('בשולי המקורות' לפרק יז). גם בהפניה זו הוא התעלם ממה שהרב ישראלי כתב על גישתו 'הלאומית' של ריה"ל: ...דרכו של היהודי אינה יכולה להיות אחרת מאשר זו הבאה לידי בטוי בתורה ובמצוות... ועל כן הכרה ביסוד הלאומי הישראלי צריכה להיות יחד עם זה הכרה בתורה כבטוי מלא של החיים הלאומיים ליחיד ולציבור.

גם על 'שיקולים שונים הנוגעים לטובת כלל ישראל' בקבלת גרים שה'גישה הלאומית' מחויבת אליה, לטענת מחבר המאמר, כתב הרב ישראלי בזמנו. בעת העלייה (המצומצמת) מברית המועצות לאחר מלחמת ששת הימים כתב הרב ישראלי על זוגות מעורבים בעלייה זו, ועל ההבדל בין גרים לבין יהודים שאינם שומרי מצוות (הרבנות והמדינה עמ' 366):³

אין לדבר בנשימה אחת על כל הסוגים של נשואי תערובת. היהודי ברוסיה אשר חי בין הגויים, אשר בקושי שומר על זכרון השתייכותו, ואשר עקב תנאי הניתוק מכלל ישראל נתפתה לחבק חיק נוכריה - אותו קשה להאשים, אתו מוכרחים להתחשב, אם אחרי הכל לא שכח את מוצאו עד כדי כך שהשפיע גם על האישה שתנתק עצמה ותעלה ארצה. כאן זהו ניתוק מחלט, כי יש להניח שהקשרים עם המשפחה הקודמת נתקו לגמרי. **אך גם במקרים אלו לא יתכן שתהפוך יהודיה מבלי שתעבור על דרך הגיור, שאיננו רק טקס, אלא תהליך של מהפכה פנימית נפשית גדולה.**

3. הדגשות שלי, א.י.ש.



ישאלו מאי נפקא מינה? והרי גם יהודים ישנם שאינם שומרי תורה, ולמה נדרוש מהם יותר? אבל אצל יהודים קיימת מסורת דורות, היא ישנה והיא פועלת בסתר, והיא מתעוררת לעתים מסוימות. לא כן אצל הבא להסתפח, לו אין מורשת יהודית. להיפך, יש לו מורשה עכו"מית. אבותיו השתחוו לצלב, ויתכן שאולי גם היו בין פורעי פרעות ביהודים. גם הוא יכול להתהפך ליהודי, אבל דרוש אצלו תהליך פנימי שיחולל מהפכה ממש, שיעקור בחזקת היד את כל העבר ויכניס אותו לתוך עולם אחר. זה ודאי לא יתכן רק ע"י שיעבור טקס פורמלי. הנדרש הוא הרבה יותר מפורמלי.

תורת ישראל היא חלק בלתי נפרד ממהותו של האדם מישראל. לא רק לא תרצח הוא חלק ממהות זו, כי אם גם אנכי ה' אלקיך, שיש אדון לעולם, שאין העולם הפקר, שיש דין ויש דיין. האם אין אתם כולכם מאמינים שרשעות מתנקמת בסוף בבעליה? האם אין אתם מאמינים שעולם אינו יכול להיות בנוי על עריצות? אמונה זאת אינה פרי חינוך, בכל אופן אינה רק פרי חינוך, היא נובעת מיסודות שבנפש האדם מישראל, והם אינם קיימים, הם לא יכולים להיות קיימים, אצל בן עם אחר. אין ברצוננו לזלזל באחר, אבל כשם שאין אדם רוצה להחליף זהותו בשל אחר, גם אם האחר הוא אולי יותר מצליח ממנו, כן אין נטיה לבן עם זה להחליף את זהותו לשל עם אחר. זהו הא"ב של ההכרה הלאומית.

תהליך הגרות משמעו החלפת זהות, וזו יכולה להתחולל רק בקבלה כנה ומלאה של מצוות, והיא **טובת כלל ישראל האמתית!**

העולה מדברי הרב ישראלי שגם הוא סובר שהיהדות היא **לאום ודת כאחד**. אולי אפשר להמשיל אותה לתימות הלולב, שעליה נפסק: **נחלקה התימות נפסל הלולב** (שו"ע, או"ח סי' תרמה סעי' ג). על כן, כל המבקש להפוך ליהודי חייב לקבל את שני עליה של תימות היהדות כאחד, לטובתו ולטובת כלל ישראל כולו.





הרב יצחק רונס

תגובה לתגובה

תודה רבה לרב שריר על תגובתו. מתוך מכלול העניינים שנידונו במאמרי, דבריו של הרב שריר ממוקדים באופן שבו הוצגה גישתו של הרב שאול ישראלי זצ"ל. לפני שאתייחס לגוף טענותיו של הרב שריר, אעיר תחילה שאין כל הפתעה בכך שהוא בחר להתמקד בדברים המתייחסים לדברי הרב ישראלי. זאת משום שהרב שאול ישראלי זצ"ל זכה למה שרבים לא זכו - לתורתו קמה גואל נאמן. הרב שריר נטל על כתפיו את מלאכת ההוצאה לאור של כתבי חמיו הגדול, ובמשך שנים רבות הוא ממלא את שליחותו לגאול את תורתו של הרב ישראלי, תוך שהוא דולה ומשקה מתורתו לרבים. כבר יצאו על ידו לאור ספרים ופרסומים מרובים, ועוד ידו נטויה – ועל כך כולנו חבים לו חוב גדול! בהזדמנויות שונות שבהן ביקשתי סיוע בבירור מקחו של צדיק – כולל הבנת שיטתו של הרב ישראלי בסוגיית קבלת המצוות בגיור - פניתי לרב שריר ונענית ברצון, וזו הזדמנות נוספת בעבורי להודות לו על כך.

במאמרי הוצגו, זו לעומת זו, תפישות שונות בהבנת תפקיד בית הדין לגיור ומהות הליך הגיור כולו.

האם משקיבל המתגייר את המצוות הפך בכך ליהודי, או שמא להיפך – המתגייר התחייב במצוות משום שהפך ליהודי?

לתפישה הראשונה, המתגייר משחזר באופן אישי את מעמד הר סיני. הוא נעמד מול הקב"ה (דרך שליחיו, חברי בית הדין לגיור) וכורת עמו ברית באמצעות קבלת מצוות התורה. כתוצאה מקבלת המצוות נעשה המתגייר חלק מעם ישראל, ומצטרף בכך לכורתי הברית בסיני. לתפישה השנייה, הליך הגרות מובן אחרת לחלוטין: המתגייר ניצב מול 'ועדת קבלה' של העם היהודי, בדמותם של חברי בית הדין המשמשים כנציגי העם, ומבקש מהם שייאותרו לצרף אותו לקהל ישראל. אם וכאשר שוכנעו חברי בית הדין והחליטו לצרף את המתגייר לשורותינו, הוא נעשה לאחד מבני עמנו, וכתוצאה מכך מתחייב ממילא במצוות התורה באשר אלו מחייבות כל יהודי באשר הוא.

דנתי בשתי התפישות הללו בהקשר למחלוקות סביב סוגיית הגיור בימינו, וכתבתי שעל פי התפישה השנייה הגיור אינו צריך להיות מבוסס על רצונו של המתגייר להתקרב לתורה, ושלפי תפישה זו אין פסול בגיור הנשען בראש ובראשונה על רצונו של המתגייר להשתייך לעם ישראל:

בגיור המתבסס בראש ובראשונה על רצון המתגייר להשתייך לעם ישראל 'עמך עמי', אם בעקבות זאת מוכן המתגייר לקבל עליו התחייבות לשמור את מצוות התורה מתוך הצהרה כי 'אלקיך אלקי'.



הסברתי עוד שעל פי תפישה זו, שיקולי חברי בית הדין לגיור אינם אמורים להצטמצם לבחינת טובתו הפרטית של המתגייר שניצב מולם, וראוי שישקלו את טובת העם היהודי כולו (זאת למול טענת הרב אברהם שרמן שהתחשבות בשיקולים מעין אלה כמוה כמעילה של דייני בית הדין בתפקידם ובשליחותם).

במאמר ציטטתי כמה משפטים מלשונו של הרב ישראלי שבהם הוא הגדיר תפישה שנייה זו בבירור. על כך לא חלק הרב שריר, שכתב בתגובתו:

אכן, לדעת הרב ישראלי לא ניתן להתגייר מבלי להיכלל בלאום היהודי. גרות היא 'הסתפחות לעם ישראל', כפי שציטט בעל המאמר.

לחזוק הדברים הביא הרב שריר מקור חשוב נוסף אשר לא נדפס עדנה בספרי הרב ישראלי.

ואולם לדעתו העיון בדברי הרב ישראלי במלואם מוכיח שלדעת הרב ישראלי הגירות תקפה רק אם המתגייר אכן מקבל על עצמו עול מצוות 'אכן, גרות היא מעשה לאומי, אולם בישראל הוא תקף אך ורק עם קבלת המצוות'. במאמרי כלל לא טענתי אחרת. הגדרת תפקידם של בית הדין לגיור כשלוחי דידן, העם היהודי, אינה אומרת בהכרח דבר על שאלת קבלת המצוות של המתגייר. אף אם בית הדין פועלים כשלוחים שלנו, ייתכן בהחלט שתקפות הגיור תהיה מותנית בכך שהמתגייר יקבל עליו עול מצוות. אמנם משהעלה הרב שריר נקודה זו, יש להעיר שבשאלת תקפותו בדיעבד של גיור שנעשה ללא קבלת המצוות, ישנן דעות שונות בהבנת שיטת מו"ר חמיו זצ"ל.

במענה לפנייתי לפני שבע שנים, הסביר לי הרב שריר את האופן שבו יש ליישב לדעתו את הסתירה לכאורה שמצויה בדברי הרב ישראלי בכתיבתו בסוגיה זו,¹ ומדוע הוא אינו מקבל את הפרשנות של הרב משה ארנרייך, ראש כולל 'ארץ חמדה' (שאותו ייסד הרב ישראלי ושימש נשיאו) בנידון. במסגרת פסק דין שחיבר בנוגע לשאלת תקפותו של גיור, הרב ארנרייך כתב שיש להסתמך על דעתו של הרב ישראלי שהגרות כשרה בדיעבד אף ללא קבלת מצוות, שכן 'קבלת המצוות אינה תנאי במעשה הגרות, אלא היא הדרכה לבית הדין במי לבחור כמתאים לצירופו לעם ישראל'.²

טענה נוספת של הרב שריר בתגובתו מתייחסת לציטוט שהבאתי מדברי הרב ישראלי בספרו 'פרקים במחשבת ישראל'. בהקדמה לספרו זה כתב הרב ישראלי שחלק מהמחלוקות הגדולות בקרב הציבור הדתי נובעות מהבנות שונות של מהות סגולת ישראל העומדת מאחורי בחירתנו כעם: האם יש לתלות את הבחירה בנו בראש

1. הכוונה היא לסתירה הפנימית שקיימת לכאורה בדבריו בספרו חוות בנימין, ח"ב ס' סז, כמו גם בתשובות שיצאו בהסכמתו ושנדפסו בשו"ת במראה הבזק. ראו במראה הבזק, ח"א (תש"ן) סימנים עד, פא, לעומת ח"ג ס' פט.

2. הדברים הובאו על ידי הרב דוד בס בפסק דין שכתב בשאלה קרובה, ראו על כך במאמרו שבתחומין כג, וראו בהערה 10 שם, שדיין נוסף שישב עם הרב בס בדין (הרב ישראל רוזן) חלק על פירוש זה בדברי הרב ישראלי.



ובראשונה בהתחייבות לתורה ומצוות, או שמא יש תוכן לאומי יסודי שקודם להתחייבותנו לתורה?³

לדברי הרב ישראלי, אותם שמדגישים את סגולת ישראל הקודמת לתורה, דוחים ממילא את ההתבדלות מהציבור שאינו שומר תורה ומצוות, בעוד האחרים רואים בשומרי התורה דווקא את 'עם התורה האמתית'.⁴ הסברתי במאמר מדוע יש מקום לקשור בין ההערה החשובה הזו לבין המחלוקת המתגלעת כיום סביב סוגיית הגיור.

על דברים אלו כתב הרב שריר ש'התעלמתי' מתיאורו של הרב ישראלי את הגישה הלאומית כגישה שסבורה ש'דרכו של היהודי אינה יכולה להיות אחרת מאשר זו הבאה לידי ביטוי בתורה ובמצוות'. עוד הוסיף הרב שריר ציטוט נוסף שבו מאריך הרב ישראלי לדון בכך שהגיור איננו רק טקס רשמי 'אלא תהליך של מהפכה פנימית נפשית גדולה', ולדברי הרב שריר יש ללמוד משם את המסקנה שהיהדות היא 'לאום ודת כאחד', ולכן 'תהליך הגרות משמעו החלפת זהות, וזו יכולה להתחולל רק על ידי קבלה כנה ומלאה של מצוות, והיא היא טובת כלל ישראל האמתית!'.⁵

בעניין זה אני חש שיש צורך לחדד את הדברים עוד: הרב ישראלי כותב שכדי שהמתגייר יוכל להתנתק מעמו הקודם, עליו לעבור מהפך פנימי, ולשם כך לא יספיק רק טקס גיור רשמי. אולם מה טיבו המדויק של הקישור ל'תורת ישראל [ש] היא חלק בלתי נפרד ממהותו של האדם מישראל? לאיזו דרגה של חיבור לתורה ומצוות הוא מתכוון? לדברי הרב ישראלי בסופו של אותו מהפך נפשי, הציפייה מהמתגייר היא שיוכל להגיע ולעמוד בשורה אחת עם יהודים 'שאינם שומרי תורה'.

לדעת הרב ישראלי הלאומיות הישראלית אכן מכילה קישור פנימי לתורה, אך אין מדובר בקישור המתבטא בהכרח בקיום מעשי של תרי"ג המצוות, כי אם בקישור כללי ועמום הרבה יותר, בחיבור שורשי למסורת היהודית, כזה ששותפים לו אף אותם המכונים מסורתיים ואף חילוניים.

לדבריו, בקטע שקודם לזה שממנו ציטט הרב שריר, הגורם המאחד את 'כל תפוצות ישראל' הוא לא רק המוצא המשותף אלא 'השתייכות עקרונית לתורת משה', המוגדרת כ'איזו שהיא זיקה לערכים המקודשים, יהיה זה סדר הפסח, יום הכפורים ובמיוחד ברית המילה, ההכנסה בבריתו של אברהם אבינו'.

3. הרב שאול ישראלי, פרקים במחשבת ישראל, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 9, וביתר הרחבה שם בעמ' 214–217. הגישה האחת מצויה בדברי הרמב"ם הסבור 'שבתורה הזאת הבדילנו הבורא משאר בני העולם', בעוד הדעה האחרת בולטת בכתבי הריה"ל, המהר"ל והרב קוק, הסבורים שעם ישראל נבחרו בעבור סגולה פנימית שקודמת לתורה (תוך שהרב ישראלי מבאר את המחלוקת הפנימית שקיימת בבית מדרש זה פנימה, בשאלת הגדרת מהותה של סגולה זו: האם מדובר בקרבה נפשית לעולם הנבואה או לנטייה פנימית לחיות חיי מוסר).

4. לדברי הרב ישראלי בעוד גישת ההתבדלות החרדית נובעת מהתפישה ש'הבסיס ללאומיות ישראלית הוא לא האופי התכונתי אלא אך ורק התורה', אלו שמדגישים את היסוד 'הטבעי, הסגולתי של האומה' מגיעים למסקנה שאין מקום 'להתבדלות בקרב האומה על יסוד קיום או אי-קיום התורה והודאה או אי-הודאה בערכיה' (שם עמ' 216).



זו תשובתו של הרב ישראלי לשאלה הידועה: 'והרי גם יהודים ישנם, שאינם שומרי תורה, ולמה נדרוש מהם [מהמתגיירים] יותר?'

המהפכה הפנימית הנדרשת מהמתגייר מבקשת להביאו ולהעמידו בסופו של יום בשורה אחת עם יתר העם היהודי כולו, לאו דווקא עם היהודי המקפיד על קלה כבחמורה. בתיאור מהות המהפך האמור אין הרב ישראלי מדגיש את קיום המצוות, ודבריו ממוקדים בקישור למסורת דורות ש'פועלת בסתר' ו'מתעוררת לעתים מסוימות'. כפי שהוא ממשך, מדובר בדרגת אמונה יסודית שאף יהודים מלידה שאינם שומרי מצוות יודו לה, אמונה 'שיש אדון לעולם, שאין העולם הפקר, שיש דין ויש דיין'. אם כן, בדברים אלו מודגש שוב ההבדל הגדול שבין נקודת המבט ההלכתית של הרב ישראלי לבין התפישה ההלכתית שאותה מייצג הדיין הרב אברהם שרמן בפסק דינו הידוע.

אני מבקש לסיים את דבריי בתפילה שבה חתמתי את המאמר המקורי, והיא 'שנזכה לראות כיצד אלו ואלו דברי אלוקים חיים ולהרגיש כי מכל הדעות יחד יתקלס עילאה'. תפילה זו, שמתאימה למחלוקות שבין הציבור הדתי והחרדי, נכונה שבעתיים למחלוקות שבקרבו פנימה, בין כל המבקשים להיאחז בשיפולי גלימתם של הרב קוק ותלמידיו הגדולים, איש איש לפום דרגא דיליה.

הרבי מליובביץ ביאר שתלמידי ר' עקיבא ידעו לכבד את לומדי התורה כולם, חוץ מאשר את חבריהם, תלמידי ר' עקיבא האחרים, וזו לשונו (ליקוטי שיחות כרך לב, עמ' 150):

שכל אחד ואחד מהם השיג תורת רע"ק לפי דרכו ודעתו, ובשיקול הדעת שלו, מסקנתו שבודאי כפי שהשיג הוא כן הוא הפירוש האמיתי בדברי רע"ק; ולכן כאשר שמע שחבירו לומד את דברי רבו באופן שונה - ובלתי נכון לפי דעתו - לא הי' יכול לנהוג בו כבוד והערכה - שהרי הוא לומד את דברי רבו באופן מוטעה!... ונמצא, שדוקא היותם תלמידי רבי עקיבא היא הסיבה שלא נהגו כבוד זה לזה: כל אחד מתלמידי רע"ק הי' מסור ונתון בכל נפשו לתורת רבו, עד שלא הי' יכול לסבול שמישהו מפרש תורת רבו שלא כהלכה (לפי דעתו)... ופשיטא שלא הי' יכול לנהוג בו כבוד... (אמנם) היה לו לתת מקום גם לדעתו של חבירו [מכיון שגם זו היא דיעה בתורה, אלו ואלו דברים אלקים חיים].

עלינו להמשיך כולנו להעמיק בתורת רבותינו הגדולים, תוך אמונה ותפילה שמכל צדדי המחלוקת בין העמלים בהבנת דבריהם - יתקלס עילאה.





הרב שלמה אישון

תשלום שכר עבודה בשיק

א. האם שיק נחשב כמזומן

שיק נחשב לכל הפחות שווה כסף, הן בהיותו שטר הכולל התחייבות כספית, הן בהיותו נחשב, לעתים, על פי החוק, אף ככסף ממש.¹ אלא שלעניין תשלום שכר עבודה אין די בשווה כסף, ויש לשלם את שכרו של הפועל במעות דווקא,² אלא אם כן הסכים לקבל שווה כסף.³ יש לדון אפוא אם שוויו הכספי של השיק מגדיר אותו מבחינה הלכתית כ'כסף' או רק כ'שווה כסף': אם נגדיר אותו כ'כסף', יהיה ניתן לקיים באמצעותו מצוות 'ביומו תתן שכרו' אף אם לא ייפרע באותו יום. מאידך גיסא, אם נגדירו כ'שווה כסף', ייתכן ולא יהיה ניתן לשלם באמצעותו את שכרם של העובדים, אלא אם כן הם הסכימו לכך.

לשם הקביעה אם שיק נחשב כ'כסף' לעניין תשלום שכר עבודה, יש לברר מהו הטעם לכך ששכר עבודה יש לשלם בכסף דווקא, ונחלקו בעניין זה הראשונים.

רש"י (ב"מ קיח ע"א ד"ה אין שומעין לו) כתב:

אף על גב דבכל דוכתי אית ליה שוה כסף ככסף, הכא גבי פועל בל תלין שכרו כתיב (ויקרא יט) - מאי דאתני בהדיה משמע.

על פי דברי רש"י, הטעם לצורך לשלם את שכר העובד בכסף דווקא הוא משום שמן הסתם על דעת כן העובד נשכר, ומכאן שכל דבר שרגילים לשלם באמצעותו כאשר צריך לשלם כסף, ייחשב ככסף לעניין שכר עבודה. לשיטה זו ייחשב שיק ככסף לעניין תשלום שכר העובד, משום שהשימוש בו הוא צורת תשלום מקובלת במקום שצריך לשלם כסף. על כן ייחשב שיק כתשלום מזומן גם אם ניתן בשעה שהבנק סגור, ואף אם מדובר בשיק משורטט שאינו סחיר. רק במקום או בסוג עיסוק שהמנהג לשלם בו בכסף מזומן, לא יוכל המעסיק לשלם בשיק, ויהיה עליו לשלם במעות דווקא.⁴ כל זה לשיטת רש"י, אך הרשב"א (ב"מ קיח ע"א ד"ה מה ששינונו בפועל) הסביר את הדין באופן אחר, וזו לשונו:

אבל שכירות אפילו אין לו מעות אמרינן ליה זיל את טרח וזבין דלא נשכר לו זה אלא שהוא צריך למזונותיו לערב וכשיצא מפעולתו לא יהא צריך לירד לשוק

1. בעניין זה ראה מאמרנו 'משמעותה של משיכת השיק על פי ההלכה', אמונת עיתך 110 (תשע"ו), עמ' 114-123.

2. ע' ש"ך, חו"מ סי' שלו ס"ק ד, ובפתחי תשובה, חו"מ סי' שלו ס"ק א.

3. שו"ע, חו"מ סי' שלו סעי' ב.

4. תשובות והנהגות, ח"ג סי' תע.



ולחזור ולמכור ושימות בנתים ברעב, ועוד שדבר מועט הוא ועל דעת כן נשכר אצלו ודעת שניהם שוה בדבר זה...

לשיטת הרשב"א נועד התשלום בכסף ממש להקל על העובד לרכוש את המזונות שהוא זקוק להם. אילו היה מקבל את שכרו ב'שווה כסף', היה עליו לטרוח ולמכור את מה שקיבל, ורק בתמורה יכול היה לרכוש אוכל. לעומת זאת כאשר מקבל את שכרו בכסף שהוא 'עובר לסוחר', יכול הוא לרכוש במהירות אוכל לו ולמשפחתו.⁵

שיק שאינו למוטב בלבד ניתן להעברה לצד שלישי, ועל כן קיימת אפשרות להשתמש בו כאמצעי תשלום. עם זאת, סחירותו אינה כשל מטבע, שהרי לא כל אחד יסכים לקבל שיק כתחליף למזומן, וגם החוק אינו מחייב זאת, וא"כ על פי טעמו של הרשב"א ייחשב רק כשווה כסף.⁶ עם זאת, היות שבהסכמת העובד ניתן לקיים מצוות 'ביומו תתן שכרו' גם בשווה כסף, הרי כאשר התשלום בשיק הוא מנהג המדינה ודרך תשלום מקובלת, הדבר נחשב כהסכמה מכללית של העובד לקבל את שכרו בשיק, והמעסיק יהיה רשאי לשלם לו בשיק כל עוד לא סיכמו אחרת.⁷

5. וע' ב"ד, ח"מ סי' שלו ס"ק ב, שהביא מהמרדכי שהמעסיק רשאי לשלם את שכרו של העובד בשווה כסף אם מדובר באוכל, אך חלק עליו. ונראה שזה תלוי במחלוקת רש"י והרשב"א: לשיטת רש"י לא יכול לתת שווה כסף אף כאשר זה אוכל – משום שזה אינו 'שכרו' שהתנו עליו מלכתחילה. לעומת זאת לשיטת הרשב"א יש מקום להתיר זאת, משום שבמצב זה יש לעובד מזונות זמינים, אפילו יותר מאשר אם היה משלם לו בכסף. וע' בפתי תשובה שם, שהביא נפק"מ נוספת בין רש"י לרשב"א.

6. וראו מה שהביא בספר בית ראובן, תשובות גדולי הפוסקים, עמ' רנא, בשם הגר"מ פינשטיין בתשובה, וזו לשונו: 'אם המחאה צ"ק בלע"ז חשוב כסף לגבי כל תלין תלוי באופן כללי בכל מקרה ומקרה בפני עצמו, אם בקל יכול הפועל להוציאו או להחליפו במעות דהיינו לקנות מה שצריך או לפרוע חובותיו ואין צריך להחליפו בבנק וכדומה אז הוי כממון, ואם לאו חשוב רק שוה כסף'. ומסתבר שמה שכתב 'בקל יכול הפועל להוציאו או להחליפו במעות' כוונתו למציאות שאינה מצויה כיום, שבה הסוחרים מוכנים לקבל את השיק כפי שמוכנים לקבל כסף מזומן. עוד הוסיף שם: 'ואם יש חשש שאין הפועל מאמינו ונוטל המחאה רק מפני שרוצה עכ"פ איזה פירעון אז גרוע יותר משוה כסף דהוה המחאה חתיכת נייר ויתכן שעובר גם על לא תגזול נוסף על לא תלין', וצ"ע במה שכתב שנחשב גרוע יותר משווה כסף, הרי סוף סוף ניתן לעתים לשלם גם באמצעותו, ומה בכך שהוא 'חתיכת נייר'. כל זה כאשר אין מנהג לשלם בשיקים, אולם במקום שיש מנהג חייב הפועל לקבלו, ראה לקמן הערה 7.

7. וכן כתב הרב יואל שוורץ בספר פעולת שכיר, פרק ז, עמ' 92, שתשלום בשיק בימינו, שנוהגים לשלם בשיק, הרי זה כאילו התנה עם הפועל שייתן לו שיק, ואם כן אפילו נתן לו השיק בשעה שהבנק כבר סגור נחשב כתשלום בכסף. ועי"ש שהוסיף שיש חוששים שפירעון בשיק אינו נחשב כתשלום, כיוון שייתכן שמתבייש למחות בבעל הבית שייתן לו מזומנים בדווקא, ומכל שכן כשנתן לו שיק מאוחר, אלא אם כן נוהגים לאחר קצת בתשלום המשכורת. וראה גם בספר בית ראובן, תשובות גדולי הפוסקים, עמ' רנא, בשם הגר"מ פינשטיין, בתשובה המובאת בסוף ספר מילי דנזיקין, ח"א עמ' קכב, שכתב: 'אמנם במדינתנו נוהגים על פי רוב לשלם בהמחאה ולכן במקרים שכך נהוג צריך הפועל לקבלו דהוה כמאן דאתני בהדיה רק אם הפועל מתחילה מתנה שרוצה כסף, ולא הגביל זאת לזמן שהבנק פתוח. וכן היא דעתו של הרב צבי שפיץ, מנחת צבי, ח"ב סי' ב אות מה.

ב. דין 'המחהו אצל שולחני'

אף, שכאמור, מהווה השיק שטר התחייבות ולעתים אף כסף ממש, אין ספק שהוא כולל בתוכו גם הוראת תשלום. יש לבחון אפוא אם יהיה ניתן לשלם את שכר העובדים באמצעות שיק אף אם לא נראה אותו ככסף ממש, ואף בהיעדר מנהג או הסכמה של העובדים לקבל שכר בשיק – וזאת מחמת היותו של השיק הוראה הניתנת לבנק לשלם לעובד כסף ממש. ההוראה לבנק לשלם כמוה כדין 'המחהו אצל שולחני' המופיע בהלכה, שבו המעסיק אומר לעובד שיקבל את שכרו מן השולחני. נחלקים הפוסקים בשאלה אם כדי לשלם שכר לעובד באמצעות השולחני די בהסכמתו של השולחני, או שיש צורך גם בהסכמתו של העובד.

בעניין זה נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלט סעי' י):

אין בע"ה עובר משום בל תלין (ויקרא יט, יג), אא"כ תבעו השכיר; לא תבעו, או שתבעו ולא היה לו מעות ליתן לו, או שהמחהו אצל שולחני ליתן לו וקבל עליו ליתן לו, אינו עובר...

מלשון ה'שלחן ערוך' משמע שאין צורך בהסכמתו של העובד לתשלום שכרו על ידי החנווני, ודי בכך שהחנווני ניאות לעשות זאת. אכן מסתבר שהמדובר הוא רק במקרה שבו השולחני זמין ונכון לשלם לעובד את שכרו באותו יום, אלא שהעובד לא רצה לטרוח וללכת אל השולחני ולכן לא קיבל עדיין את שכרו. במצב זה סובר ה'שלחן ערוך' שבעל הבית אינו עובר על איסור הלנת שכר, משום שהיה באפשרותו של העובד לקבל את שכרו בזמן. אולם אם אין באפשרותו של העובד לקבל את שכרו מהשולחני באותו יום והוא לא הסכים לדחיית התשלום, המעסיק יעבור על איסור הלנת שכר.⁸ אולם בספר החינוך (מצוה רל) כתב:

אם המחהו לפועל אצל אחר שיפרע לו השכר וקיבל הפועל, פטור השוכר אף על פי שלא פרעו האחר אחר כן.

הרי שהצריך הסכמה של העובד לקבל את שכרו מהשולחני, וכן דעת פוסקים נוספים.⁹ נמצא שהשאלה אם ניתן לשלם את שכרו של העובד בשיק, בהיעדר מנהג ובלא הסכמתו של העובד, תלויה במחלוקת הפוסקים: לפי פסק ה'שלחן ערוך' ניתן לשלם בשיק גם בלא הסכמתו של העובד – אם השיק ניתן בשעה שהבנקים פתוחים, באופן שהעובד יכול להגיע לסניף הבנק של המעסיק ולקבל שם כסף מזומן באותו יום.¹⁰ לשיטה זו יקיים מעסיק בנתינת השיק בזמן גם מצוות עשה של 'ביומו תתן שכרו'.¹¹

8. הבית יוסף, חו"מ סי' שלט, דייק מדברי הטור שאין צורך בהסכמת העובד, וכך פסק בשלחן ערוך. ומה שכתבנו שכל זה רק כשהעובד יכול היה לקבל את שכרו מהשולחני באותו יום – כן כתב בפתחי חושן, פרק ט הערה נה.

9. אהבת חסד, פרק י סעיף ה; פתחי חושן, הל' שכירות פרק ט סעיף כב.

10. על כן אין לשלם בשיק משורטט שניתן רק להפקידו בחשבון ולא לקבל בעבורו מיד כסף מזומן.

11. ר' שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' לד, שכתב שבהמחהו אצל חנווני מקיים מצוות עשה של 'ביומו תתן שכרו'. ואולם הרב נסים קרליץ חוט שני, שבת ב עמ' שלב, כתב: 'המשלם בצ"ק לשכיר והשכיר לא פדה הצ"ק באותו יום אין מקיים ע"י זה מצוות עשה דביומו תתן שכרו כיון שהצ"ק אינו ממון אלא



לעומת זאת לדעת ספר החינוך והפוסקים כמותו לא יהיה המעסיק רשאי לפרוע את שכרו של העובד באמצעות שיק בהיעדר מנהג ובלא הסכמתו של העובד – גם אם מדובר בשיק לפירעון מיידי הניתן בשעה שסניף הבנק של בעל הבית פתוח.¹²

ג. שיק דחוי

ברור ומובן מאליו שאם בעל הבית נתן לעובד שלא בהסכמתו שיק דחוי לתאריך שמעבר למקובל בתשלום שכר, ייחשב בעל הבית כמי שלא שילם את שכרו של העובד בזמן ויעבור על איסור הלנת שכר. אולם אם העובד מסכים לכך – אין בעל הבית עובר על הלנת שכר. זאת ועוד, מסתבר שכאשר העובד הסכים לקבל שיק דחוי, קיים בכך בעל הבית גם מצוות עשה של 'ביומו תתן שכרו' משום שכל שיק, אף אם הוא דחוי, שווה כבר עתה כסף, וממילא נחשב המעסיק כמי שנתן עתה לשכיר בהסכמתו שווה כסף.¹³

הוראה לבנק שישלם ולא דמי לשווה כסף דחויב כסף לענין זה... וכל שלא פראם באותו היום הרי שלא שילם לא כסף ולא שווה כסף. מיהו אינו עובר בלאו דלא תלין ואינו מבטל מצוות עשה דביומו תתן שכרו כיון שהשכיר הסכים לקבלו, והוי דומיא דהמחהו אצל חנוני או אצל שולחני דאינו עובר עליו... ומ"מ אפשר לייעץ לבעה"ב שיתן צ"ק על כל הסכום פחות פרוטה אחת וכדו' ויתן לו את הפרוטה האחת בממון או בשוה ממון וזוה יקיים מצות ביומו'. דברי הרב קרליין הם לשיטתו שהובאה לעיל, שהשיק הינו רק כהוראת תשלום לבנק. ומכל מקום מדבריו אנו למדים כי בהמחהו אצל שולחני אין בעל הבית מקיים מצוות עשה של 'ביומו תתן שכרו', וזה שלא כדברי המהרשד"ם. ושמא כוונת המהרשד"ם רק למקרה שבו שילם השולחני לעובד באותו יום, שאז קיים המעסיק מצוות עשה של 'ביומו תתן שכרו', אך אם השכר לא שולם באותו יום, אף שאין המעסיק עובר על איסור משום שהדבר נעשה בהסכמת השכיר, מכל מקום אין הוא מקיים בכך מצוות עשה, וכפי שכתב הרב קרליין. 12. בפתחי חושן, הל' שכירות פרק ט הערה לו, כתב: 'ונראה שכשיש לו כסף בבנק ורוצה לתת לו שיק, ויכול הפועל להוציאו תוך זמנו יכול לתת לו אפילו שלא ברצון הפועל, דומיא דהמחאה אצל חנוני, אפילו לדעת הפוסקים שם שבלא דעתו אינו יכול להמחותו, נראה ששיק בזמנו ויכול להוציאו באותו יום דינו כמזומנים', וצ"ע במה שכתב שאפילו לפוסקים שבלא דעתו אין יכול להמחותו, דין שיק בזמנו ויכול להוציאו באותו יום כדין מזומנים, והלוא, כפי שביארנו, מחלוקת הפוסקים היא רק במקרה שבו יכול לקבל מהחנוני באותו יום, ואם כן האוסרים סוברים שגם במצב זה אסור. 13. ע' בפתחי חושן, שם שכתב על שיק דחוי: 'שנראה שאינו נחשב כמזומנים, מיהו אפשר דהוי כשוה כסף שיכול הפועל ללוות עליו'. ובספר משפט הפועלים, פרק ל הערה יד כתב: 'ונראה לומר דמקיים המצות עשה בכהאי גוונא דעכ"פ שווה כסף הוא בוודאי וגם הפועל הסכים להחשיבו כפרעון ולמה לא קיים בזה מצוות עשה דתשלום במזומן יש ביד הפועל זכות לתובעו וכיון שהסכים לקבל שווה כסף חזרנו לדון בזה כבכל התורה כולה דשווה כסף ככסף ובפרט בשיק שהוא יותר סחיר מסתם מטלטלין כנלענ"ד', וכן הביא שם בשם הגרי"ש אלישיב: 'שאם השיק ניתן בהסכמת הפועל יכול לתת לו אפילו שיק דחוי ואף מקיים בזה המצוות עשה ג"כ דבשביל הפועל הוי ככסף וכתשלום'. ומ"מ עדיין צ"ע משום ששיק דחוי שווה בד"כ פחות מאשר שיק מזומן, וא"כ אף שכבר עתה שווה כסף, שוויו הוא פחות מהשכר שהיה השכיר צריך לקבל. ושמא זה תלוי בשאלה אם מקיים מצוות 'ביומו תתן שכרו' גם כאשר פורע חלק מהסכום באופן שהעובד מסכים לדחיית תשלום היתרה. ור' בעניין זה גם בספר הצ'ק בהלכה, פרק יג ענף ג סעיף כט.

ד. סיכום להלכה – מנהג המדינה

חוק הגנת השכר תשי"ח 1958 סעיף 2 (א) קובע:

שכר-עבודה ישולם במזומנים, אך מותר שישולם בשיק או בהמחאת-דואר, אם דרך תשלום זאת נקבעה בהסכם קיבוצי או בחוזה-עבודה או שהעובד הסכים לה בדרך אחרת, ובלבד שהעובד יכול לקבל מהנמשך פרעון השיק או המחאת-הדואר במועדים הקבועים בסעיפים 9 עד 14, הכל לפי העניין.

היות שאדם הנשכר לעבודתו עושה זאת על דעת מנהג המדינה, יהיה המעסיק רשאי, גם על פי ההלכה, לשלם לעובד את שכרו בשיק רק בהסכמת העובד, או כאשר דרך תשלום זאת נקבעה בהסכם הקיבוצי או בהסכם העבודה.¹⁴ זאת ועוד, על השיק להינתן באופן שהעובד יוכל לפרוע אותו בתוך מסגרת הזמן שנקבעה לתשלום השכר. מכאן שהמעסיק לא יהיה רשאי לתת לעובד שיק ביום האחרון לתשלום השכר בשעה שהבנקים כבר סגורים. עם זאת, היות שמצוות 'ביומו תתן שכרו' ניתן לקיים רק כאשר השכר משולם מיד עם תום העבודה, דהיינו בעובד על בסיס חודשי – ביום האחרון של החודש, לא יקיים בעל הבית מצווה זו אם ישלם בשיק לאחר מועד זה. אולם אם ייתן לעובד את השיק ביום האחרון של החודש, מסתבר שיקיים את המצווה, אף אם יהיה זה שיק דחוי למועד האחרון הקבוע בחוק לתשלום השכר, וכפי שהבאנו לעיל ביחס לשיק דחוי.



14. וכן כתב הרב אורי סדן, דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה, ספר כתר י'.

הרב אריה כץ

מניעת היריון בבני זוג שלא קיימו פרייה ורבייה¹

א. פתיחה

המעין בספרי השו"ת וההלכה יראה שעיקר הדיון בהם על השימוש באמצעי מניעה נוגע לשאלות הנלוות לשימוש באמצעים אלה, בעיקר בשאלת השחתת הזרע והסירוס, ולא בשאלת עצם המניעה. הסיבה לכך היא שהשימוש ברוב אמצעי המניעה ככולם היה כרוך בעבר בשאלות הלכתיות סבוכות, וממילא שאלת ההיתר בשימוש באותם אמצעי מניעה הצטמצמה למקרים של סכנות בריאותיות חמורות בעצם הכניסה להיריון. ברם, בעשרות השנים האחרונות, לאחר שנכנסו לשימוש אמצעי מניעה חדשים שלא קיימים בהם בעיות אלו, כדוגמת אמצעי המניעה ההורמונליים² או ההתקנים התוך-רחמיים,³ החל דיון הלכתי על עצם השימוש באמצעים כגון אלו על מנת לרווח בין לידות. ככלל, הסכמת הפוסקים היא שניתן להשתמש באמצעי מניעה שאין בהם חששות הלכתיים אחרים כדי לעזור לאישה להתחזק בין הלידות, וכן כשיש צורך מיוחד בהפסקה כזו, כגון בעיה רפואית מסוימת או בעיות אחרות. כמו כן מוסכם שיש חילוק בין מקרה שבו הבעל עדיין לא קיים מצוות פרייה ורבייה, שאז יש להגביל את ההיתרים למניעה, לבין מקרה שבו כבר התקיימה המצווה מן התורה. אם כבר קוימה המצווה, תוספת הילודה יש בה מצווה מדברי קבלה של 'בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך', ואז יש יותר מקום לדון באופן כללי בשאלת הכוח והיכולת בריבוי ילודה.⁴ למרות ההסכמה הזו שקיימת בין גדולי הפוסקים הידועים, בשנים האחרונות נמצאו כמה רבנים ומורי הוראה שטענו שאם ברצונם של בני הזוג או של האישה לבדה ליטול אמצעי מניעה מיד לאחר החתונה, ולהתחיל בניסיונות ילודה רק לאחר תקופה, הם רשאים לעשות כן. ההיתר תקף לשיטתם גם אם אין סיבות בריאותיות או אחרות לנקיטת

1. תודה לידידי הרב אודי רט על הערותיו המחכימות למאמר זה.

2. שבעיקרם מונעים את הביוץ של האישה באופן זמני, כך שאינם גורמים להשחתת זרע (שהרי אין איסור לשמש עם אישה בהיריון או אישה שעברה את גיל הפוריות) או לסירוס (שכן כשמפסיקים לקחת אותם, האישה חוזרת לפוריותה).

3. אמנם היו שחששו שהתקן תוך-רחמי גורם להפלה מוקדמת, אולם היום מוסכם מבחינה רפואית שההתקן אינו גורם להפלה, אלא מונע השרשה של עובר ברחם.

4. ראה על כך בהרחבה במבוא ההלכתי ובתשובות הפוסקים לשאלה – 'כמה ילדים צריך ללדת?', שו"ת פוע"ה – מניעת היריון, עמ' 23–36.

- האמצעים, אלא משיקולי נוחות כגון רצון לקריירה או להעמקת הזוגיות בין בני הזוג קודם ש'מתפנים' למשימה של הולדת הילדים.
- הטענות המרכזיות של הסוברים כן הן:
1. האישה היא זו שנוטלת את אמצעי המניעה ואינה מעוניינת להיכנס להיריון, והיא אינה מצווה על פרייה ורבייה.
 2. מעיקר הדין, הרי בן י"ח לחופה, ואף על פי כן איננו כופים בזמננו על אדם להינשא לפני שהוא מוצא את הזמן לכך, ובעיקר את בת הזוג המתאימה. לכאורה אין הבדל בין החיוב למצוות פרייה ורבייה קודם הנישואין לאחריהם, וכמו שקודם הנישואין איננו כופים על אדם להינשא, ואיננו מחשיבים את המתעכב מלהינשא כעברייין, כך גם לאחר הנישואין מי שמתעכב מלקיים מצוות פרייה ורבייה איננו עברייין.
 3. נכון שיש מעלה בהזדרזות לקיים את המצווה, אולם מעלה זו אינה שונה מכל המקרים שבהם אנו אומרים 'זריזים מקדימים למצוות'. גם בברית מילה, שמצוותה ביום השמיני, יש מעלה גדולה לקיימה מיד בתחילת הבוקר, ואף על פי כן אנשים דוחים את ברית המילה לשעות מאוחרות יותר משיקולי נוחות, ואין מוחים בידם. גם לקיום מצוות פרייה ורבייה יש לרוב מספר שנים ממושך, ובדחייה אולי מפסידים את המעלה של 'זריזים', אבל לא מעבר לכך.⁵
- מכיוון שבשנים האחרונות התפשטה התופעה של דחיית ההיריון הראשון, ואפילו בקרב ציבור לומדי התורה,⁶ ראיתי לנכון לדון בדבר מנקודת מבט הלכתית.⁷

ב. המקורות היסודיים

ראשית, לפני שאנו מתחילים לדון בנושא, יש מקום לשוב ולהזכיר את הבסיס. דברי ספר החינוך (מצווה א) על העניין המיוחד של מצוות פרייה ורבייה ברורים ביותר:

5. יש מהמתירים שטענו עוד שבעבר היה מקום להזדרז יותר, שכן תוחלת החיים הייתה קצרה והיה חשש גדול יותר שלא יספיקו לקיים את המצווה, אולם היום, שתוחלת החיים התארכה בצורה ניכרת, ניתן גם לדחות את גיל הילודה. על טענה זו יש להשיב שאמנם תוחלת החיים עלתה עלייה מובהקת, אולם גיל הפוריות נשאר כשהיה, וגם היום מעל גיל ארבעים יכולת הפוריות אצל נשים צונחת באופן ניכר, גם באמצעות טיפולי פוריות. אחת הסיבות לעלייה של ממש במספר המחזוריים של טיפולי הפוריות בשנים האחרונות, ללא הגדלת שיעורי ההצלחה בהתאמה, למרות התקדמות הטכניקות הרפואיות, היא האיחור המשמעותי בגיל הילודה, איחור שכאמור טיפולי הפוריות אינם עוזרים לפתור אותו. אמנם היום קיימת גם אפשרות של שימור פוריות באמצעות הקפאת ביציות, אולם ראוי לה לאפשרות שכזו, המחייבת הזדקקות לטיפול הפריה חוץ-גופית, ושלרוב אינה מועילה מעבר לילד אחד ואולי שניים, שתשמר למי שאין לה ברירה, ולא למי שרוצה לאחר את גיל הילודה מטעמי נוחות.
6. שמעתי מרב המדריך את הבחורים בישיבתו לקראת חתונתם ואחריה, שהוא מעריך שלמעלה ממחצית האברכים שהתחתנו שם בשנים האחרונות נמנעו מלהיכנס להיריון אחרי החתונה, חלקם הגדול רק בגלל העובדה שכך מקובל לעשות.
7. דבריי יתמקדו בצדדים ובטיעונים ההלכתיים בלבד, אולם גם בנושא ההשקפתי יש להרחיב את הדיבור על התרחבות התופעה ועל הקשר שלה לתרבות המערב ולשיקולי הנוחות האישית.



משורשי מצוה זו, כדי שיהיה העולם מיושב, שהשם ברוך הוא חפץ בישובו, כדכתיב (ישעיהו מה, יח): לא תהו בראה לשבת יצרה. והיא מצוה גדולה שבסיבתה מתקיימות כל המצוות בעולם, כי לבני אדם ניתנו ולא למלאכי השרת. כך גם מובנים דבריהם החריפים של הטור וה'שלחן ערוך' בסעיף הראשון של 'אבן העזר':

וכל מי שאינו עוסק בפריה ורבייה כאלו שופך דמים, וממעט את הדמות, וגורם לשכינה שתסתלק מישראל. גם למעשה, בשאלה של דחיית קיום המצווה, דברי הרמב"ם (הלכות אישות פט"ו ה"א) בעניין זה ברורים ביותר:

האשה שהרשת את בעלה אחר הנישואין שימנע עונתה הרי זה מותר, במה דברים אמורים בשהיו לו בנים שכבר קיים מצות פריה ורבייה אבל אם לא קיים חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים מפני שהיא מצות עשה של תורה, שנאמר: פרו ורבו.

וכתב ה'מגיד משנה' (שם) שמקורו של הרמב"ם הוא מהמשנה ביבמות (סא ע"ב): 'לא יבטל אדם מפריה ורבייה - אלא אם כן יש לו בנים'. וכך גם פסק ה'שלחן ערוך'.⁸ כלומר להלכה, קודם שקיים אדם מצוות פרייה ורבייה, עליו להשתדל בכל כוחו לקיימה, ואפילו הימנעות מהיריון ב'שב ואל תעשה' אסורה. אמנם יש לדון מתי יש הצדקה בכל זאת להימנעות מהמצווה עקב נסיבות מיוחדות,⁹ אולם ודאי שלאחר שאנו קוראים את פסיקת ההלכה שנוסחה במילה 'חייב', ואת החריפות הגדולה שבה מתייחסים למי שנמנע מקיומה של מצווה זו, אנו מבינים שהנחת היסוד היא הצורך בהשתדלות, ובוודאי אין לדחותה לזמן בלתי מוגבל.

ג. פטור האישה מפרייה ורבייה

אישה אמנם פטורה מפרייה ורבייה, אולם יש לזכור שלדעת פוסקים רבים,¹⁰ אישה מחויבת בילודה מדין 'שבת'. אמנם בשו"ת 'חתם סופר'¹¹ מבואר שאף לדעה שאישה חייבת ב'שבת', אין זה כמו חיוב של מצוות עשה רגילה, שאדם מחויב להצטער כדי לקיימה. אולם בדבריו מבואר שדווקא כשמדובר בצער חריג ויוצא דופן, יש היתר להימנע מקיום מצווה זו, אך לא בשל סיבה של מה בכך. יתר על כן, בהמשך דברי ה'חתם סופר' מבואר שכל הדין ביחס להיתר של אישה להימנע מילודה אפילו ללא הסכמת בעלה, הוא דווקא קודם שנהג חרם דרבנו גרשום, שהבעל היה יכול לגרשה או לשאת אישה אחרת במקומה, או אף בימינו באישה פנויה, שאינה חייבת להינשא

8. שו"ע, אבה"ע סי' עו סעי' ו.

9. המפרשים השונים דנו מדוע די לבעל להסתפק בבעילה כל עונה ואינו צריך לנסות מעבר לכך, וראה עוד להלן.

10. ראה לדוגמה מגן אברהם, סי' קנג ס"ק ט.

11. חתם סופר, אבן העזר סי' כ.

ולהוליד ילדים אם יש לה צער גדול בכך. אך לאחר שנישאת, ובימינו שיש חרם דרבנו גרשום, היא אינה יכולה להשתמט מהולדת ילדים ללא הסכמת בעלה. מכיוון שבעלה אינו רשאי להיבטל ולהסכים לכך, שוב אין האישה רשאית אף היא להימנע מהיריון, שכן בכך היא אינה מאפשרת לבעלה לקיים את חיובו.¹²

אמנם ה'חתם סופר' הוסיף שבמקום של צער גדול היא אינה משועבדת לבעלה לקיום המצווה, אך דבריו אמורים במקום של צער גדול עד כדי כך שהאישה מוכנה להתגרש או לחילופין לאפשר לבעלה לשאת אישה אחרת כדי להימנע מהולדה, ורק בעלה אינו מעוניין בכך. דבריו מוכיחים בצורה מפורשת שבמקום של שיקולי נוחות או קושי שאינו גדול, האישה מחויבת לסייע לבעלה בקיום מצוותו, וכבר כתב הר"ן על הרי"ף בקידושין (טז ע"ב מדפי הרי"ף) על דברי הגמרא שם (מא ע"א): 'מצווה בה יותר מבשלוחה':

דאף על גב דאישה אינה מצוה בפריה ורביה, מכל מקום יש לה מצווה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו.

לסיכום: אישה אמנם אינה מצווה בפרייה ורבייה, אולם לדעת פוסקים רבים היא מצווה ב'שבת', ולדעת כל הפוסקים, כיוון שבעלה לא יכול לקיים את מצוותו בלעדיה, הרי היא שותפה בקיום המצווה, וממילא כפי שבעלה אינו רשאי לדחות את קיום מצוות פרייה ורבייה, אף היא כן. כל הדיון על כך שמצוותה קלה יותר ממצוות האישה, נאמר במקום של צער גדול או סיבה מיוחדת אחרת, ולא כהדרכה לרבים.

ד. דחיית גיל הנישואין

אף על פי שאדם מתחייב בכל המצוות בגיל י"ג, הרי שרק 'בן י"ח לחופה', ואם כן כבר חז"ל הכירו בצורך בבשלות מסוימת לשם קיום מצוות פרייה ורבייה. לפי זה לכאורה נאמר שאף בימינו הבשלות להולדת ילדים התאחרה יותר, וגם אם ניתן להתחתן קודם לכן, רבים עדיין לא מרגישים 'בשלים' להולדת ילדים, ואולי יש מקום להתחשב בכך. מלבד זאת, גם אם אין זו דרך רצויה, הרי כבר כתב הריב"ש (שו"ת סימן טו):¹³

מי שלא קיים פריה ורביה ובא לישא אישה שאינה בת בנים, כגון עקרה וזקנה או קטנה, משום שחושק בה או משום ממון שלה, אף על פי שמדינא היה למחות בו, לא נהגו מכמה דורות לדקדק בעניין הזיווגים.

ואם כן יש מקום לומר שאף לאחר הנישואים אין למחות בידי מי שנמנע מלקיים פרייה ורבייה או דוחה את קיום המצווה. לפחות בעניין הטענה האחרונה, יש לציין שאין מדובר כאן על דין מחאה וכפייה, אלא על השאלה אם מותר לאדם לנהוג כן לכתחילה. אף הרמ"א אינו בא לומר שלכתחילה ניתן לנהוג כן, אלא שלא נהגו למחות בידי העושה

12. החתם סופר אמנם כתב בתשובתו שהסכמת הבעל מועילה, אך המעיין בדבריו יראה שכוונתו לאחר שהתקיימה מצוות פרייה ורבייה, והצורך בהסכמת הבעל הוא כדי להתבטל ממצוות 'בבוקר זרע את זרעך', שכפי שראינו לעיל אינה חובה גמורה כמו פרייה ורבייה (שהרי לרמב"ם שראינו לעיל, ניתן להימנע בהסכמה ממצוות עונה לאחר שקיימו פרו ורבו).

13. והובאו דבריו ברמ"א, אבה"ע סי' א סעי' ג.



כ.ן.¹⁴ אמנם הטענה הראשונה עדיין קיימת, שסוף כל סוף ראינו שאנשים דוחים את גיל הנישואים ולא מתחתנים ברגע שהגיעו למצוות.

בעניין זה דן הרב יעקב אריאל בשו"ת 'באהלה של תורה'¹⁵ והעלה שני חילוקים עיקריים בין מי שעדיין לא התחתן למי שהתחתן כבר:

1. מצוות פרייה ורבייה היא לחיות עם אישה כדרך כל הארץ כדי לפרות ולרבות, וכל עוד אין לו אישה, התורה לא חייבה אותו לשאת אישה לפני זמנו ויכולתו. אולם ברגע שנשא אישה, חייב לחיות עמה כדרך כל הארץ כדי שיפרה וירבה, ואינו רשאי להתבטל מחיובו.

נראה להרחיב את דבריו שעצם הנישואים אינם חלק ממצוות פרייה ורבייה, אלא הם הכשר לקיום המצווה, ואילו חיוב המצווה עצמו מתחיל רק לאחר הנישואין. נראה שהסיבה לכך היא שהאדם אמנם מחויב להשתדל ולהינשא, אולם לא ניתן לחייב אותו להינשא לאישה שאינה מתאימה לו, ולא תמיד הוא מצליח למצוא בגיל צעיר אישה מתאימה. ניתן עוד להוסיף על כך את השאלה הידועה ששאלו הפוסקים (ראה 'מנחת חינוך' מצווה א): כיצד ניתן לצוות על פרייה ורבייה? הרי זו מצווה שאינה תלויה באדם אם יצליח להוליד, ואף אם יוליד, הולדה גם של בן וגם של בת בוודאי שאינה תלויה בו!

יש מהפוסקים (כגון ה'מנחת חינוך' עצמו) שטענו שאכן מדובר במצווה יוצאת דופן, אולם הדעה המקובלת על פוסקים רבים¹⁶ היא שמצוות פרו ורבו מתקיימת בהשתדלות לקיום המצווה, קרי בעצם מעשה האישות לצורך הולדת ילדים, ואילו התוצאה היא גדר של פטור, כלומר שלאחר הולדת בן ובת כבר אין חיוב מן התורה בהשתדלות. ממילא השתדלות כזו אינה אפשרית לפני הנישואים, וההשתדלות המוטלת על האדם לפני הנישואים היא ההכנה לנישואים והחיפוש אחר בת זוג מתאימה. אדם המתעכב מלהינשא משום שאין ברצונו בכך, אכן אינו נוהג כשורה, אולם אדם המתעכב מלהינשא כיוון שהוא מכין עצמו לנישואים, בין שהוא רוכש מקצוע שיסייע בידו לאחר נישואיו ובין שהוא מחפש בת זוג מתאימה, הרי בכך הוא מקיים את ההשתדלות הרצויה. ממילא לא ניתן להשוות בין סוג ההשתדלות קודם הנישואים לבין זה שלאחר הנישואים.

2. יש חילוק גדול בין עיכוב בקיום המצווה ב'שב ואל תעשה', כגון הימנעות מנישואים, לבין ביטול המצווה בידיים באמצעות מעשה של נטילת אמצעי מניעה, שהוא חמור יותר.

ניתן להוכיח את נכונותו של חילוק זה מעיון בדברי הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ו ה"ז): לא ישא אדם עקרה וזקנה ואילונית וקטנה שאינה ראויה לילד, אלא אם כן קיים מצות פרייה ורבייה...

על כך הקשה הרמ"ך (הובא ב'מגיד משנה' על הרמב"ם שם):

14. אמנם במקרה של בני זוג שנישואים עשר שנים ללא ילדים, אף לכתחילה בדרך כלל אין אומרים להם שראוי להם להתגרש, אך ראה בפתחי תשובה, אבה"ע סי' קנד ס"ק טז, שדן בכעין זה, ומדבריו מוכח שדווקא לגרש אין צורך, אך מלכתחילה אסור להינשא לאישה שאינה ראויה ללדת.

15. שו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' סו.

16. ראה שו"ת הר צבי, אבה"ע סי' א; שו"ת אגרות משה, אבה"ע ח"ב סי' יח.

אפילו קיים מצות פריה ורבייה אסור לו ליקח אשה דלאו בת בנים, דהלכה כרבי הושע, דאמר: היה לו בנים בילדותו יהיו לו בזקנותו? הכוונה היא שגם לאחר קיום מצוות פרייה ורבייה יש חיוב מדברי קבלה לריבוי ילודה, חיוב שלא ניתן לקיימו אם נושאים אישה שאינה ראויה ללדת, ואם כן – איך ייתכן שמי שקיים פרייה ורבייה יכול לישא אישה שאינה יכולה ללדת? המגיד משנה' (שם) תירץ שיש לחלק בין מצוות פרו ורבו שהיא מן התורה, לבין המצווה בריבוי ילודה שהיא מדברי סופרים. אך עדיין דבריו אינם מובנים, שהרי סוף כל סוף יש חיוב בריבוי ילודה, ולו מדברי סופרים, חיוב שאינו יכול להתקיים בנישואים עם אישה שאינה ראויה ללדת?! על כך ענה שו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ב סי' תרסג), שיש חילוק ברור בין ביטולה של מצוות ריבוי ילודה, שנעשה כשהוא נמנע מלהוליד בשעה שהוא נשוי, לבין הצורך בעשיית מעשה של נישואים לצורך קיום המצווה, שהוא אינו מחויב בו לאחר שקיים פרייה ורבייה:

אמנם נראה לבאר דברי הרמב"ם בפשיטות, דבנשא אישה וקיים מצות פריה ורבייה לא יבטל המצווה, שחז"ל אסרו לבטלה באשתו, וכמו שכתבתי לעיל, שמדברי סופרים מצווה שלא יבטל המצווה, רק ימשיך לקיימה עם אשתו, אבל כשרוצה לישא אישה, הנה כשקיים פריה ורבייה לא אסרו עליו לישא אישה שרוצה בה שאינה בת בנים, ובזה מיירי כאן, שאם קיים פריה ורבייה נושא זקנה ועקרה, ואף שיש מצוה קיומית גם לאחר שקיים המצווה, מכל מקום לא אסרו עליו בעקרה וזקנה כדי לקיים המצווה קיומית, אבל באשתו כשקיים פריה ורבייה אסרו עליו לבטל, ואתי שפיר בעזרת השם יתברך.

כלומר יש חילוק מהותי בין החיוב לקיים מצווה לבין האיסור לבטל את המצווה, שהוא חמור יותר ומתקיים גם כשאינן חובה קיומית במצווה.¹⁷

ה. 'זריזים מקדימים למצוות'

אחת הטענות המרכזיות שמשמיעים אותם רבנים היא שגם בברית מילה יש דין של 'זריזים מקדימים למצוות', ולכן יש מצווה לערוך את הברית מוקדם ככל האפשר בבוקר היום השמיני, ואף על פי כן, מקובל לערוך בריתות גם בשעות אחר הצהריים.

המקור להשוואה הוא דברי שו"ת 'אבני נזר' (סי' שצח ס"ק ה-ו), שכתב לגבי פדיון הבן: לא חשיב מעביר כשפודה ביום אחר... ותדע, שאם כן, מצוות שמוטל על האדם לעשותם פעם אחת בימי חייו או פעם אחת בשנה, יהיה כל אדם מחויב לעשותם ביום שהגדיל, כעין כתיבת ספר תורה וזכירה מה שעשה עמלק? אלא ודאי כדכתיבנא. והרא"ש לדוגמא בעלמא כתבו שטוב לפדותו בזמנו, אבל אין איסור

17. ראה גם מאמרו של הרב דוד לאו, 'היתר איסורים לצורך מצוות פרו ורבו', תחומין כג, עמ' 231–236, שבסוף דבריו מחלק בין ביטול מצווה בידיים לביטולה ב'שב ואל תעשה'.



כלל כשממתין, וכמו כשממתין במילה עד סוף היום דאינו רק מניעות זריזות בעלמא.¹⁸

הרב אריאל עצמו, בתשובתו הנ"ל, הביא את דברי האבני נזר' הללו, וטען שלפי זה יש לומר כן גם בפרייה ורבייה. אולם גם הוא הסכים שמי שדוחה קיום של מצוות משום טעמים של מה בכך, הרי הוא בגדר מואס במצווה, ודווקא כשמטרת הדחייה היא לקיים את המצווה ביתר הידור (כגון בברית מילה, שדוחים אותה בכמה שעות כדי שיהיו בה יותר משתתפים), אז מותר הדבר. לעניות דעתי יש מקום לחלק מעבר לכך: לעיל ראינו שיש מחלוקת אחרונים בגדר מצוות פרייה ורבייה, אם המצווה היא על ההשתדלות והתוצאה היא גדר שכשמגיעים אליה נפטרים מחובת ההשתדלות, או שהמצווה היא בתוצאה. לסוברים שהמצווה היא בתוצאה, ודאי שיש חילוק גדול בין ברית מילה, פדיון הבן, כתיבת ספר תורה וכו', לבין קיום מצוות פרו ורבו, שכן מצוות פרייה ורבייה אינה תלויה ביד האדם לקיימה. ראייה לכך יש להביא מהגמרא ביבמות (לט ע"א), האומרת שאף על פי שכשיש כמה אחים שיכולים לייבם, יש מצווה על ידי הגדול, כשהאח הגדול נמצא במדינת הים אין ממתנים לו, אלא מעדיפים לייבם על ידי קטן. 'דעת תורה'¹⁹ למהרש"ם הביא שנחלקו הפוסקים מתי אומרים כלל זה, אולם לכולי עלמא, כשיש חשש שאחר כך לא יוכלו לקיים את המצווה, אין להמתין. בפרייה ורבייה אי אפשר לדעת אם יצליחו לקיים את המצווה, וממילא כאשר יש אפשרות לנסות ולקיימה, חל איסור לדחותה. גם אם נאמר שהמצווה היא ההשתדלות ולא מבחן התוצאה, והתוצאה היא בגדר פטור מהמשך חיוב ההשתדלות, הרי שבמצב כזה יש לומר שכל ניסיון של השתדלות הוא מצווה נפרדת. ממילא הדבר שונה מהותית מנידונו של האבני נזר', שם מדובר על מצווה שקיומה הוא פעם בשנה או פעם בחיים, ואילו בפרייה ורבייה, ההשתדלות של מחר אינה ההשתדלות של היום, ומדובר בניסיונות נפרדים לקיום מצווה. לצערי, גם במציאות ראיתי מקרים רבים שבהם השיהוי בקיום המצווה גרם לאחר מכן לאיבוד זמן יקר במקרה של בעיות בפרייה, כך שאין מדובר בפלפול רחוק, אלא בדיון מציאותי. נוסף על כך, גם כאן שייך החילוק המהותי בין דחיית מצווה ב'שב ואל תעשה' לבין דחייתה בידיים ב'קום עשה'.

החילוק בין ברית מילה לבין מצוות פרו ורבו מפורש ברמב"ם ובפוסקים. לעיל ראינו את פסק הרמב"ם שאסור להימנע ממצוות עונה, אפילו בהסכמת שני בני הזוג, כל עוד לא התקיימה מצוות פרו ורבו. לעומת זאת, בהלכות מילה (פ"א ה"ח) פסק הרמב"ם במפורש שאף על פי שרצוי להקדים את ברית המילה לבוקר, אין זה אלא מצווה ולא חיוב גמור: 'כל היום כשר למילה, ואף על פי כן מצוה להקדים בתחילת היום, שזריזין מקדימין למצוות'. דברי הרמב"ם, המחלקים בין 'מצווה' במילה (לאחר שכתב שגם לאחר מכן

18. אמנם ראה באוצר הברית, פרק ג ס' ד סעיפים ג-ד, שדן בשאלה אם דין זריזים הוא רק בגדר מצווה או שהוא חיוב גמור, והביא שיש בכך מחלוקת פוסקים.

19. דעת תורה, או"ח סי' כה סעי' א.

'כשר') לבין 'חייב' בקיום מצוות פרו ורבו, אינם מותירים מקום לספק שאין להשוות בין קיום שתי המצוות הללו.

ו. סיכום ומסקנות

1. שורת הדין המוטלת על האדם היא שכל עוד לא קיים מצוות פרייה ורבייה, עליו לעשות את כל ההשתדלות המוטלת עליו בגדר הטבע כדי לקיים מצווה זו. האישה, אף על פי שאינה מצווה בעצמה במצוות פרייה ורבייה, חייבת לסייע בידי בעלה בקיום מצוותו, ועל דעת זה נישאה.

2. יש מקרים שבהם עקב קושי אובייקטיבי אמתי ניתן לעשות הפסקה זמנית בהשתדלות לקיום המצווה, אולם ככלל, הפסקה כשמה כן היא – לאחר שנעשתה השתדלות לקיום המצווה, ולא לדחות את ההשתדלות מלכתחילה.

3. כל ההשוואות שיש לדון בהן הינן השוואות רחוקות, שיש ביניהן ובין מניעת היריון כמה וכמה הבדלים מהותיים, ולכן אין לסמוך עליהן אלא כאמור במקרים שבהם יש צורך אמתי אובייקטיבי, ולא בשל שיקולי 'בשלות' או 'קריירה' מדומים.





הדרכה באכילה מחוץ לבית

ספרים רבים המבררים את נושא הכשרות כבר נכתבו. כשרות שייכת, כמובן, גם בבית וגם מחוצה לו, אבל כאן, במסגרת זו, אנו נתמקד באכילה מחוץ לבית. נגלה נקודות תורפה שראויות לתשומת לב, ולעתים מחייבות בדיקה ובירור רציני. בקיצור נמרץ נסביר כל נושא הלכתי בפני עצמו, ואח"כ נראה כיצד הוא מיושם בשטח ומה צריך לבדוק וכו'. לשם כך אספנו במאמר להלן רשימת נושאים שעל פיהם נוכל לבדוק אם ישנו פיקוח על הכשרות במקום שבו אנו רוצים לסעוד, ואם כן, מהי רמת הכשרות ואם היא מותאמת לרמת ההקפדה שאנו נוהגים בה.

א. מי נותן את ההכשר

אמנם 'עד אחד נאמן באיסורים', אך אנו יודעים שישנם זייפנים וסקרנים שמרמים בשיטתיות כדי להרוויח כסף. הרבנות הראשית מפרסמת את הידוע לה בנושא זה. מומלץ להירשם באתר של משרד הדתות או באתר 'כושרות' כדי לקבל את עדכוני הרבנות הראשית ופרסומיה. בחוזרים אלו נמצאות גם כן רשימות של מקומות שהרבנות הורידה להם את ההכשר ומוצרים עם הכשר מזויף. הרה"ר מפרסמת גופים המציגים את עצמם כנותני כשרות, אף שאינם מאושרים מטעם הרה"ר לישראל. אחד מהם הוא 'שמן המשחה', הפועל במסעדות רבות באזור ת"א, וישנם עוד גופים רבים כדוגמה זו. הכרחי לדעת: ישנם עשרות 'בד"צים' הפועלים היום במדינת ישראל, ורק בודדים מתוכם הם הכשרים אמיתיים. כל השאר – אין לצרוך אותם כלל וכלל.

הבד"צים שנחשבים להשגחות טובות ואמינות הם:

בד"ץ העדה החרדית, הרב לנדאו, בד"ץ מהדרין של הרב רובין, יורה דעה של הרב מחפוד, בית יוסף, אגודת ישראל, מחזיקי הדת-בעלזא, חת"ס בני ברק, חת"ס פתח תקווה, שארית ישראל.

רשימה זו נכונה לתחילת שנת תשע"ו, ויכול להיות שיהיו חידושים ושינויים עם הזמן. כל שאר נותני ההכשרים טעונים בדיקה, וידוע שיש בתוכם זיופים מוחלטים שאין כל קשר בינם לבין כשרות. יש זייפנים המשתמשים במשחקי מילים בתעודות שלהם, ונדרשת לכך זהירות רבה. לדוגמה: הרבנות פרסמה בעבר גוף שקרא לעצמו 'יודע דעה' – שם דומה ל'יורה דעה' של הרב מחפוד. גם באזור באר שבע ישנן תעודות של הרב לנדאו – כמובן לא הרב יהודא לייב לנדא אב"ד בני ברק. מי שלא מדקדק בתעודה ויודע מה לחפש בה, יכול בקלות לבוא לידי טעות ולאכול במקום ללא השגחה.

נוסף על כך, על פי חוק האונאה בכשרות של מדינת ישראל, כל מקום שמציג את עצמו כ'כשר' – חייב שתימצא בו תעודת כשרות בתוקף (לא מצולמת!) מטעם הרבנות של אותו אזור או רבנות העיר, המועצה הדתית האזורית, הרב האזורי, רב היישוב וכד'. דרך אגב, מצווה גדולה לדווח לרה"ר על כל מקום שמפרסם את עצמו ככשר, אף שאין לו תעודה בתוקף של הרבנות. מתקשרים למספר 02-5313131, מחלקת האונאה בכשרות, ומשאירים בתא הקולי את כל הפרטים של המקום.

ב. רמות הכשרות

הרבנות הראשית לישראל היא רבנות של כלל ישראל, ולא של עדה או קבוצה של יהודים כאלו או אחרים. משום כך, הרה"ר מספקת שירותי כשרות לכל דרגות ההקפדה: מכשרות ברמה הפשוטה ביותר ועד לרמת המהדרין מן המהדרין. מובן שגם רמת הכשרות הרגילה נמדדת ע"פ אמות מידה הלכתיות שנפסקו ב'שלחן ערוך', אלא שבמקרים מסוימים היא מסתמכת על דעה הלכתית שאינה מוסכמת על כל הפוסקים, או אפילו על דעות שלא הובאו ב'שלחן ערוך' או בנושאי כליו, ולעתים אף על דעת יחיד המובאת בפוסקים. לכן כל אחד צריך ללמוד ולחקור לעצמו בהתייעצות עם רבו, וכמובן בידיעת ההבדלים שבין כשרות רגילה וכשרות מהדרין, איזו רמת כשרות לשמור באופן אישי וכיצד לנהוג בכל מקרה ומקרה.

ג. סוג ההשגחה

זהו נושא רחב מאוד הכולל תחתיו תתי נושאים רבים, ויש לו השפעה חזקה על כל מערך הכשרות באותו מקום שאתה חפץ לאכול בו. ע"פ נוהלי הכשרות של הרה"ר, באולמות ובבתי מלון על המשגיח להימצא **בכל שעות** הכנת האוכל והגשתו. בנושא הזה אין הבדל בין מהדרין לכשרות רגילה. למרות זאת במסעדות, סטקיות וכד', את שעות הימצאות המשגיח קובעים הרבנים האחראיים על נתינת הכשרות באותו מקום. לכן אם נודע לכם על מקום שדרושה בו השגחה צמודה (כגון בית מלון) ואין הימצאות משגיח במשך כל הזמן, יש לדווח לרב האחראי על הכשרות באותו מקום או לאותה מחלקה ברה"ר (כשרות קייטרינג, אולמות ומסעדות).

ד. הימצאות המשגיח

זוהי השאלה הבאה המתבקשת לפי מה שביררנו עד עכשיו. אם המשגיח נמצא במקום, אפשר להתחיל לברר אתו את כל השאלות שיתבררו בהמשך. אם הוא איננו נמצא במקום – באולם או בבית מלון – זה אומר דרשני, שהרי הוא אמור להיות שם בכל שעות העבודה. במקרה כזה יש לחפש את מספר הטלפון הנייד שלו בתעודת הכשרות וליצור אתו קשר. אם לא רשום על התעודה מספר הטלפון שלו וגם בעלי העסק לא מוכנים



לספק אותנו, זה מעורר חשד בעניין רמת ההקפדה באותו המקום. כאן כבר כדאי לפנות למפקח הכשרות של הרבנות שאחראי על אותו המקום.

ה. עובדי המטבח

בישולי גויים היא אחת הבעיות הנפוצות והקשות הקיימות היום בעולם הכשרות. מחלוקת בין פוסקי ספרד לפוסקי אשכנז יוצרת מציאות שבה לחצי מהציבור יהיה קשה מאוד למצוא מקום לסעוד בו. נראה את עיקר הדין:

ב 'שלחן ערוך' יו"ד סי' קיב-קיג מובאות הלכות אפיית גויים ובישוליהם:

1. לגבי אפיית פת וכל סוגי פת הבאה בכיסנין (מיני מזונות אפויים שברכתם 'בורא מיני מזונות' ושאפשר לקבוע עליהם סעודה): לכל השיטות, בין לספרדים ובין לאשכנזים, מספיק שהדלקת האש או הדלקת התנור תיעשה ע"י יהודי ואח"כ הגויים יכולים לאפות.

2. לגבי כל סוגי המאכלים האחרים אין הדין כן, אלא שלפי מרן ב'שלחן ערוך', וכך היא ההלכה לבני עדות המזרח, לא די בהדלקת האש בלבד, אלא צריך שגם ישראל יבשל את המאכלים. אמנם, לפי שיטת הרמ"א, וכן היא ההלכה לאשכנזים, גם כאן די בהדלקת האש ע"י ישראל ולאחר מכן יכול הגוי לעשות את כל הבישולים.

חשוב לציין שע"פ נוהלי הכשרות של הרבנות הראשית לישראל (בחוברת הנהלים משבט תשס"ג), חייב כל בית אוכל, מפעל וכד', בין שכשרותו למהדרין ובין שכשרותו רגילה, לקיים את הדין ע"פ מרן, דהיינו לדעה המחמירה, כדי שכל ישראל יוכלו לאכול בכל מקום. בשנים מאוחרות יותר דנה ועדת הכשרות של מועצת הרה"ר בשינוי הנוהל הזה, והוסכם כי כל מקום שיש בו רק כשרות רגילה – חובת ההקפדה על בישול ישראל תהיה רק ע"פ שיטת הרמ"א. כיום (תשע"ו) כתוב בקובץ נוהלי כשרות של הרבנות הראשית כך:

לעולם הבישול יהיה בישול ישראל. בכשרות מהדרין חובה כי הבישול יהיה לפי שיטת מרן הבית יוסף.

1. הדלקת האש תיעשה אך ורק על ידי המשגיח.

2. בתנור שנשאר דולק כל הזמן אלא שהטמפרטורות בו משתנות על ידי סגירת הדלתות – ניתן לסגור את דלת התנור על ידי נכרי, למרות שבכך גורם הנכרי להגברת החום.

3. בתנור קומביסטימר שסגירתו גורמת להפעלתו, יש להכניס גוף חימום שישמש כאש תמיד לכל שעות הפעילות של המטבח, עם מפסק נפרד להדלקתו ולכיבוי ע"י המשגיח.

4. תנור שכבה במהלך שעות העבודה לא יובער מחדש אלא על ידי המשגיח.

5. ברמת כשרות מהדרין – בכל המקרים דלעיל הנחת והכנסת התבניות או הסירים תיעשה על ידי יהודי.

למעשה המשמעות היא שבכל מקום שיש בו רק כשרות רגילה, וחובת ההקפדה על בישול ישראל תהיה רק ע"פ שיטת הרמ"א, ספרדים אינם יכולים לאכול. מכיוון שמרבית

העסקים הם בעלי כשרות רגילה, ספרדים אינם יכולים לאכול ברוב רובם של המסעדות, המלונות והאולמות בארץ. האמת היא, לשמחתנו, שישנן רבנויות שקיבלו עליהן להקפיד אף בכשרות רגילה על בישול ישראל לפי מרן, למרות ההוראות של הרבנות. מקצתן הן: צפת, עפולה, בית שאן, שומרון, בנימין, גוש עציון, אשדוד, מטה אשר, פתח תקווה ועוד. חשוב לציין שלא בכל מאכל או מוצר שייך איסור בישול גויים. ישנם שני סוגי מאכלים שעליהם לא גזרו חז"ל איסור זה:

1. דבר שנאכל חי בלי בישול, כגון ירקות כמו עגבנייה (סלט מטבוחה) ומיני פירות שעושים מהם קומפוזים, וכן דברי חלב.

2. דבר שלא 'עולה על שולחן מלכים', דהיינו שאינו די מכובד כדי להגיש אותו לאורחים, לדוגמה דגים קטנים כמו סרדינים.

לכן בבית עסק עם כשרות רגילה צריך לשאול את המשגיח כיצד נוהגים באותו מקום. לפעמים הוא יגיד שמקפידים שם אף לפי מר"ן, לפעמים יאמר שנוהגים לפי הרמ"א, ופעמים הוא יודה שקשה לו לפקח על בישולי עכו"ם **אפילו לפי שיטת הרמ"א**. בדרך כלל הסיבות לכך שאף את ההדלקה הוא אינו מבצע הן שבאותם מקומות שההכשר הוא כשרות רגילה, לא מחויבת נוכחות משגיח במשך כל היום אלא רק במספר מועט של שעות, או שהוא 'נכנס ויוצא'. במציאות הזאת קשה מאוד לומר שהפועלים הגויים לא מדליקים ג"כ את האש והתנורים, דבר האוסר את המאכלים אף לשיטת הרמ"א וגם מטריף את הכלים.¹ ייתכן שהמשגיח או המלצר יודו שהגויים מבשלים, ויציעו לפתור את הבעיה בכך שהם יניחו לסועד את האוכל על האש, אולם זה לא מועיל כי הכלים טרפים מהבישול הקודם.

1. כשרות חומרי הגלם

באופן כללי: בחלק הזה ובחלקים הבאים אנו עוברים ממישור של תפקוד כוח האדם שבמטבח אל שטח חומרי הגלם המרכיבים את המאכלים שבסופו של דבר יוגשו לשולחן שאנו רוצים לסעוד עליו. פרט למים מהברז אין עוד חומר גלם שלא צריך עדות על כשרותו. אפילו בביצה תהיה נפקא מינה הלכתית אם היא חתומה בחותמת או לא (לעניין הימצאות של דם בביצים).

בנושא כשרותם של חומרי הגלם, ישנם שני סעיפים עיקריים:

1. רמת כשרות המוצר.

2. זיוף של חותמת הכשרות שעל גבי המוצר.

1. בשר ועופות

בשרים מתחלקים לשלושה סוגים: 1. בקר וצאן; 2. הודו; 3. עוף.

1. ע"פ שו"ע, יו"ד סי' קיג סעי' טז.



בשלב זה נדון רק בחומר הגלם, דהיינו בשר שחוט, ולא במוצרים מוגמרים הנעשים מבשר.

בקר וצאן

בכשרות הבשר ישנם שני מנהגים סביב אכילתו. יש שאוכלים רק בשר 'חלק', ויש שאוכלים בשר כשר אף על פי שאינו 'חלק'. מהו בשר חלק? ישנם שמונה סוגי טרפות אפשריים בבהמות, והם מתפרטים לשבעים סוגים של טרפות. מתוך כל אלו ישנו רק סוג אחד שחז"ל הצריכו לבדקו: נקובת הריאה.²

כיום נבדקת כל ריאה שתי בדיקות: האחת – כשהיא עדיין בתוך הבהמה, והאחרת – לאחר שמוציאים אותה מהחזה של הבהמה. לפעמים נמצא ע"ג הריאה של הבהמה כעין חוט או סרוך (סירכא). לפי שיטת ה'שלחן ערוך', זהו סימן שישנו נקב באותו מקום בריאה, והבהמה טרפה, כיוון שהיא נקובת הריאה. לפי הרמ"א ניתן לבדוק אם הסירכא מעידה על נקב או לא.³ מסירים בעדינות ומתוך הרבה מאוד יראת שמים את הסירכא, ואחר כך מנפחים את הריאה. אם יוצאות בועות של אוויר, זוהי ראייה שיש בה חור והיא טרפה, אבל אם לא יוצא אוויר, סימן שאין חור והבהמה כשרה אבל לא 'חלק'. באופן עקרוני האשכנזים הקלו כמו הרמ"א, ואילו הספרדים החמירו כמרן. אמנם יש בהלכה זו מנהגים רבים והחלוקה הכללית הזו אינה תמיד נכונה, למשל: ספרדים רבים מיוצאי צפון אפריקה נוהגים כרמ"א, ולעומתם ישנם אשכנזים הנוהגים כמרן. לכן, כאשר אתה ניגש לאכול בשר או אפילו לקנות בשר לביתך, עליך לדעת מה מנהגך.

בכל מקום המציג תעודת כשרות 'מהדרין' אמורים בשר הבקר והצאן להיות בגדר 'חלק', אבל במקומות של כשרות רגילה – הבשר כמעט תמיד ברמת כשרות רגילה. במטבחי צה"ל כיום כל הבשר הגולמי הינו 'חלק', אולם מוצרים מוגמרים, כגון המבורגר וכו', וגם אוכל מוכן משירותי הסעדה (קייטרינג), לפעמים מכילים בשר כשר בלבד, וזה יוצר בעיה אצל חייל שאוכל רק בשר 'חלק'. חשוב לדעת שכל חייל צה"ל רשאי לדרוש אוכל 'מהדרין', הכולל בשר 'חלק' ומוצרי אוכל אחרים ברמת 'מהדרין'.

הודו ועוף

למרות מה שרשמנו לעיל, הודו ועוף בנפרד הם פחות או יותר זהים מבחינה הלכתית. אותן הקפדות שיש בהודו קיימות גם בעוף, ולהפך. אמנם ישנה בעיה הלכתית-טכנית קשה בנוגע לכשרות העופות – מה נחשב 'מהדרין' בעופות? חז"ל לא ציינו הקפדות מיוחדות בעופות ואין טרפות מיוחדות הדורשות בדיקה. כלומר חז"ל בעצם לא הצריכו לבדוק שום טריפות בעוף. כמו כן אין הגבלה של קצב השחיטה, דהיינו למספר מסוים של עופות בדקה, או חיוב של בדיקת הריאה וצומת הגידים, ולא מצאנו הדרכה כמה עופות מותר לשחוט בלא בדיקת הסכין בין עוף לעוף. לרה"ר היום יש רשימה של

2. שו"ע, י"ד סי' כט סעי' ו-לט.

3. שם, סי' לט סעי' יג.

הקפדות המבדילות בין עוף 'מהדרין' לבין עוף ברמת כשרות רגילה (קובץ נוהלי כשרות עמ' 13–18). לדוגמה יש הבדלים בכל הנושאים הללו:

1. מנוחת השוחט – כמה זמן הוא שוחט, כמה הוא נח בין שחיטה לשחיטה.
2. בדיקת סכין.
3. קצב השחיטה.
4. בדיקת ריאות.
5. בדיקת צומת הגידים.
6. פתיחת הגב במליחת העוף.

בספר הנהלים של הרה"ר יש שלוש רמות כשרות בעוף ובהודו:

1. הקרוי 'עוף חלק' – אין עוף חלק בהכשר הרבנות, אלא שכל הבדצי"ם כותבים על העופות שתחת השגחתם 'חלק'. ברור לעין כול שמכיוון שאין מושג של 'חלק' בעוף, הכיתוב 'חלק' לא בא לומר כיצד בדקו את הריאה של העוף אלא שהעוף ברמה הגבוהה ביותר של הכשרות.
 2. רמת 'מהדרין' – מקפידים בפועל על כל מה שהרבנות דורשת בעוף ובהודו מהדרין.
 3. רמת כשרות רגילה – מקפידים על הנהלים של עוף רגיל.
- למעשה כמעט כל המשחטות כותבות 'מהדרין' על ההודו והעוף, בלא שום קשר לקיום נוהלי הרה"ר לעוף מהדרין. כל אחד צריך לחקור לעצמו את הסוגיה הזו, ובהתייעצות עם רבו צריך לקבוע לעצמו איזו רמת כשרות של עוף והודו הוא יקפיד לאכול.

מוצרי בשר מעובדים

כאשר עוברים לדבר על מוצר מוגמר, המצב נעשה הרבה יותר מורכב, שהרי עכשיו מלבד הבשר ישנם מוצרי גלם נוספים, ולכן יש לברר אם המוצר המוגמר הזה אכן עומד בסטנדרטים שהאדם קבע לעצמו. לדוגמה, כאשר רוצים לקנות נקניקייה, ושואלים איזה סוג נקניקייה זה, ומשיבים שזו נקניקיית עוף, לכאורה אין בעיה לאכול אותה גם למי שאוכל רק בשר 'חלק', שהרי לא צריך לבדוק ריאה בעוף. אלא שבהרבה מוצרי בשר ישנה תערובת של סוגי בשרים ושומן בשר. ישנן נקניקיות עוף והודו שאחד מהמרכיבים בהן הינו שומן בקר שבדרך כלל אינו 'חלק'. מי שאוכל רק 'חלק' – לא יוכל לאכול את אותן נקניקיות. כך הוא גם המצב במוצרי בשר מעובדים נוספים, כגון: קובה, סיגרים, המבורגר, קבב וכו'. אפילו בדוכן של שווארמה, לאחר שבדקנו ושאלנו והתברר שהוא מבשר הודו, לפעמים מניחים מלמעלה גושים של שומן שמטפף על הבשר כאשר הוא מסתובב מול האש, והשומן לא תמיד של בשר 'חלק'. אם השומן הזה הוא שומן כבש לא 'חלק', תהיה בעיה באכילת השווארמה למי שאוכל 'חלק', שהרי טפסף עליה השומן לא 'חלק'.

2. חלבי

מקובל בציבור שבמזון חלבי אין בעיות כשרות ולכן עדיף לאכול חלבי ולא להסתבך עם בשרי. כשמעיינים קצת בבעיות הרבות המתעוררות בכשרות החלב, רואים שהנחה זו



פשוט איננה נכונה. אני מציע למי שיכול שייכנס לאתר האינטרנט של 'תנובה' ולראות עם אילו בעיות על הפוסקים ואנשי השטח להתמודד: חלב שנחלב בשבת, חלב של בהמות שנטרפו עקב ניתוחים או פציעות שונות האוסרים את החלב ע"פ הכלל ש'כל היוצא מן הטמא טמא' ועוד. ישנם חומרים המחמיצים את החלב והופכים אותו לגבינה, הנעשים לעתים מן החי, וקשה מאוד לפקח על כשרותם. ישנו חלב (ניגר) עכו"ם, שמיעוט מן הפוסקים התירו אותו, ובארץ ההיתר הזה כמעט ולא התקבל להלכה, וכך נוהגת הרה"ר שלא נותנת אישור על מוצרים המכילים חלב עכו"ם ניגר, אף שעל המוצר יש הכשר מחו"ל. בשוק נמצאות גם חמאת עכו"ם, שחלק מהפוסקים התירו ע"פ מנהג המקום ובארץ אין מנהג להתיר, או גבינת עכו"ם שהיא איסור מוחלט ואין פוסק המתיר אותה. נעשה גם שימוש בג'לטין מן החי במוצרי חלב, וידוע שיש מחלוקת בפוסקים על כשרותו. היום התמעטו הפוסקים המתירים אותו, כיוון שתהליך הייצור השתנה (פעם היו משתמשים בעיקר בעצמות יבשות לעשיית ג'לטין, אבל היום משתמשים בעצמות טריות ובעורות טריים של חזירים ובהמות נבלות, דבר המקשה על דרך ההיתר במוצרי ג'לטין). אמנם ישנו היום ג'לטין מדגים טהורים והוא כשר לשימוש, אולם חלק מהפוסקים אסרו לספרדים את השימוש במוצרי חלב עם ג'לטין דגים משום איסור סכנה, כי חלק מהספרדים לא אוכלים חלב עם דגים. ישנם חומרי הקרשה אחרים העשויים מן הצומח ומותרים בשימוש עם חלב.

כמו כן יש לא מעט זיופי כשרות של מוצרי חלב מחו"ל, בעיקר בחמאה, בגבינות ובשוקולד, ונצרכת זהירות גדולה כדי שלא להיכשל באכילתם. הפתרון הטוב ביותר הוא לאכול רק מוצרי חלב מהארץ, מחברות מוכרות ובהכשר מוכר. לכן כאשר אוכלים בחוץ חלבי, צריך לברר מהם חומרי הגלם שמשמשים בהכנת המאכלים המוגמרים. צריך לדעת כי לעתים המשגיחים עצמם אינם מודעים לבעייתיות הקיימת או שאינם מתעדכנים בזיופים שהרבנות מפרסמת. הפתרון הפשוט ביותר הוא לרכוש אוכל רק במקום שיש לו הכשר מהדרין. אמנם הצעה זו אינה פשוטה, מכיוון שבמקומות ובאזורים רבים אין אפשרות למצוא מקומות חלביים כשרים למהדרין.

3. דגים

מצב כשרות הדגים אינו קל יותר. ישנן שתי בעיות עיקריות: דג טמא, כלומר דג שכלל אינו כשר, וטפילים בדגים. ישנם משגיחי כשרות בבתי עסקים שקולטים כל דג בלא בירור ולא מקפידים כדבעיא, ואומרים: 'זה דג, איזו בעיה יכולה להיות בו?'. לכן ראוי ונכון לברר עם המשגיח את כשרות הדגים בבית העסק.

דג טמא

לדג כשר צריכים להיות שני סימני כשרות: סנפיר וקשקשת. חז"ל מסרו לנו שלכל דג שיש קשקשים יש גם סנפירים, ולכן למעשה כל דג או חתיכת דג שיש עליהם קשקשים הם כשרים. ישנם דגים המשווקים בלי עור ומכונים 'פילה', ובהם אין לנו יכולת לבדוק את הקשקשים. כל דג שמשווק בלי עור, דג מעובד או אפילו דג עם עור אבל מקושקש

מצריך שתי חותמות כשרות, כפי הקרוי אצל חז"ל 'חותם בתוך חותם'. ישנם דגים, למשל נסיכת הנילוס, המשווקים עם פס של עור עם קשקשת. זו בעצם תעודת הכשרות הטבעית של הדג, ואין צורך בהכשר. נוסף על כך אמרו הפוסקים שאין לסמוך על שם הדג כדי לדעת אם הוא כשר או לא. לדוגמה: ישנם הרבה מאוד דגים שמכונים בשם 'טונה', ולמעשה חלק מהדגים הנושאים שם זה אינם כשרים.

טפילים בדגים

ישנה בעיה הלכתית קשה של טפילים בדגים. דבר מיוחד שיש באיסור החמור של אכילת תולעים הנמצאות בדגים הוא שהאוכל טפיל שלם עובר על ארבעה איסורי דאורייתא, וכל זאת למרות שגודלו של החרק פחות מכזית, כי האוכל ברייה שלמה מתחייב אף שלא אכל כזית איסור. בעיית טפילים בדגים תמיד הייתה קיימת בדגי ברכות ודגי ים בארץ, אבל התעצמה מאוד בשנים האחרונות בדגים המיובאים מחו"ל, ובעיקר מסין, עם הימצאותו של טפיל חדש שלא נמצא באזורנו בשם אניסקיס. בחלק מהדגים נמצאים תולעים וטפילים מסוגים שונים לעתים קרובות. כיום דגי ברכות מהארץ המשווקים עם הכשר הינם נקיים מטפילים. בכל אופן, כאשר אוכלים דגים שלמים כדאי מאוד לא לאכול את אזור הראש, הזימים והזנב. ישנם גם דגים שעל עורם נמצאים חרקים, ויש שבתוך בטנם. לכן, צריך לברר עם המשגיח אם הדגים הם מפוקחים וללא תולעים. גם בדגי פילה למיניהם בדרך כלל אין הימצאות של שרץ המים. לשתי בעיות הללו יש פתרון פשוט: לרכוש דג עם הכשר או עם פס קשקשת, או ארוז 'חותם בתוך חותם' שרשום עליו שהוא נקי מטפילים. בשימורי דגים דרוש הכשר מוכר ואישור הרבנות הראשית לישראל, כמו שהזכרנו לעיל לגבי טונה. כמו כן צריך להקפיד גם על דגים כבושים, כגון הרינג, ודגים מעושנים וכן על סלט איקרה הנעשה מביצי דגים, ששם ישנה בעיה נוספת של דג טמא וגם של טפילים היושבים על גבי אשכול הביצים שממנו עושים את האיקרה.

4. שאר מוצרי הגלם היבשים

הזכרנו לעיל בסעיף א' הכשרים שונים, רמות כשרות וזיופי כשרות. כאן המקום ליישם את הידע הזה. צריך לשוחח עם המשגיח על הנושא הזה. ישנם מקומות, בעיקר עם כשרות מהדרין, שהרבנות המקומית או בד"ץ מגבילים בהם את חומרי הגלם המותרים שם בשימוש. למרות זאת באותה רבנות יכול להיות שכלל וכלל לא מגבילים את סוגי חומרי הגלם הנכנסים כאשר מדובר בכשרות רגילה. למעשה זו בעיה קשה למי שמקפיד על בישולי עכו"ם לפי מרן. ישנם חומרי גלם רבים ברמת כשרות רגילה, שבמוצהר אין בהם הקפדה על בישולי נכרים לפי מרן, דהיינו תהליך הבישול של חומרי הגלם מתבצע כולו ע"י גויים, ורק הדלקת האש היא על ידי ישראל.

גם במוצרים המיובאים מחו"ל ישנה בעיה קשה של בישולי עכו"ם. למעשה הרבנות הראשית נותנת אישור על מוצרים שהקפידו עליהם רק לשיטת הרמ"א. יתר על כן, כמעט כל המוצרים החלביים מחו"ל מכילים רכיבי חלב גוי ולא רק אבקת חלב גוי כמו בעבר. יש גם בעיה של זיופי כשרות בעיקר מחו"ל, אבל גם בתוך הארץ יש לא מעט



זיזפנים. מהכרת המציאות בשטח נראה כי הרבה מאוד משגיחים אינם מתעדכנים בזיזפים, ולכן אם המשגיח אומר שהוא מכניס כל דבר שיש עליו הכשר ומצד שני אינו מקבל את עדכוני הרה"ר לגבי זיזפי מוצרי יבוא, מוכרחים אנו לומר שיש כאן בעיה לא פשוטה, וצריך להתבונן היטב אם אפשר לאכול באותו מקום או לא. עם כל זה כיום יש כמה חידושים מרעננים ומבורכים. אחד מהם הוא קבוצות וואטס-אפ של מפקחי כשרות ומשגיחים שמיידיעים אלו את אלו בכל זיוף שמתגלה. חידוש אחר הוא ההוראה של הרה"ר שלכל חברה המספקת מוצרים לבתי עסק צריך תעודת כשרות, וכך מצליחה הרבנות למגר את הזיזפים כבר בדלת של מחסן הספקים.

5. פירות וירקות

בנושא הזה ישנם שלושה עניינים הלכתיים: 1. ערלה; 2. הפרשת תרומות ומעשרות. 3. חרקים.

ערלה

איסור ערלה שייך, כמובן, רק בפירות עץ מגידולי קרקע של ארץ ישראל, שהרי ספק ערלה בפירות חו"ל מותר, הלכה למשה מסיני. אבל כל ספק ערלה בא"י אסור, כיוון שהוא ספק דאורייתא. יש הרוצים לומר שאין בעיה בפירות, כי הכול עובר דרך תנובה, אלא שאין זה נכון, כי בשנת תשס"ד תנובה סגרה את מחלקת הפירות וירקות שלה. לכן צריך לברר עם המשגיח אם פירות העץ מגיעים ללא חשש ערלה. לפעמים בדיקה זו אינה מספקת, כי ישנן כמה שיטות בפוסקים כיצד יש להתייחס לתערובות של ספק ערלה, דהיינו סתם פירות שאינו יודע מה מצבם. יש שדורשים בדיקת אגרונום בכל עץ, ויש שמתירים ע"פ ביטול ברוב. זו סוגיה הדורשת לימוד, וכל אחד יחליט, לאחר עיון בסוגיה ולאחר התייעצות עם הפוסק שלו, אם הוא רוצה לסמוך על השיטות המקלות בספק ערלה או שרוצה לנהוג כמהדרין ולאכול רק פירות עץ שאין בהם שום ספקות או ביטולים.

תרומות ומעשרות

כיום ישנה כמות גדולה מאוד של ספק טבל בשווקים ואצל ספקים בארץ. לכן צריך לרכוש את הירקות בצורה מסודרת ומושגחת, או להפריש תרומות ומעשרות מכל דבר שאין ודאות שהפרישו ממנו. מובן שבכל מצב של ספק, ההפרשה ופדיון המעשר השני יתבצעו בלי ברכה. על כן צריך לברר עם המשגיח אם הוא קולט פירות וירקות בצורה מסודרת ללא חשש טבל. אם לא, צריך לוודא שהוא יודע להפריש תרומות ומעשרות ולפדות מעשר שני. כמו כן צריך לברר כיצד הוא פודה את המעשר השני: האם דרך מנוי באחת הקרנות לפדיון מעשר שני, או שיש לו מטבע שלו או של המקום שהוא עובד בו. הנחמה היא שאפשר תמיד להפריש עצמאית מהפירות והירקות המוגשים לנו לשולחן (חוץ מבשבת שיש בזה איסור, אך גם לזה יש דרכי היתר). אולם כשאין סידור נאות בעניין הפרשת תרומות ומעשרות באותו מקום, זה אומר דרשני על שאר שטחי ההלכה בכלל ועל המשגיח בפרט.

ירקות עלים

שמענו לא פעם ולא פעמיים כאלו היוצאים נגד העיסוק הרב בבעיית החרקים במזון. יש הטוענים שאין כאן בעיה אמיתית, שבעבר לא עסקו בדברים הללו ושזה לא כתוב בדברי חז"ל ובפוסקים. כל הטענות הללו פשוט אינן נכונות. התורה עצמה כותבת בשמונה פסוקים שונים את האיסור שבאכילת שרצים. דבר זה חריג מאוד, שהרי די היה לכתוב נושא זה בתורה רק פעם אחת. יתר על כן, בכל פעם שאדם עובר על איסור אכילת שרצים, הוא אינו עובר רק על איסור אחד אלא על ארבעה עד שישה איסורי דאורייתא, תלוי בסוג החרק. ישנו סימן שלם ב'שלחן ערוך' יו"ד (סימן פד), ספרות ענפה של מפרשי ה'שלחן ערוך', שו"תים וספרים שלמים של אחרוני האחרונים העוסקים בנושא הזה. היום, ב"ה, ישנה מודעות רבה מאוד לנושא הזהירות מאכילת שרצים ורמשים. גולת הכותרת הייתה הירקות המפוקחים מגוש קטיף, ששינו את פני עולם הכשרות (ויה"ר שנזכה בעזרת ה' יתברך שמו לשוב, לכבוש וליישב את כל מלוא רוחב ארצנו הקדושה תחת שלטון כשר של יהודים המקיימים את התורה קלה כבחמורה, ולקידוש ה' הגדול של 'וירישתם אותה וישבתם בה' ביד רמה ובכוונה שלמה!).

הוראת הרבנות הראשית היום היא שבכל מקום יש חובה להשתמש אך ורק בירקות עלים מפוקחים, ללא חשש חרקים. לכן יש לשאול את המשגיח מה מקורם של כל ירקות העלים. יוצא מן הכלל בהוראה זו הוא הכרוב. בכשרות רגילה מותר להשתמש בכרוב רגיל לאחר הורדת ארבעה עלים חיצוניים, הוצאת ה'ליבה', קיצוץ הכרוב, השרייתו במי ניקוי ושיטפתו במים זורמים. לא מספיק לוודא שמשתמשים בירקות עלים מפוקחים, שהרי העובדה שהירקות גודלו בצורה מיוחדת לא מבטיחה 100% ניקיון מחרקים. על כל שקית מודפסות הוראות מפורטות כיצד לטוף את הירקות לפני השימוש בהם. ההוראות הללו צריכות להישמר בקפדנות, כדי שנוכל להיות בטוחים שבאמת ירקות העלים הם נקיים. לכן צריך לשאול את המשגיח מי שוטף את ירקות העלים, ואם לא הוא שוטף בעצמו – האם הוא מדריך ומשגיח על מי ששוטף אותם. מובן שצריך לשאול אותו כיצד הוא שוטף ואם הוא מקפיד לטוף כמו שכתוב ע"ג השקית. ברקולי וכרובית קפואים נחשבים גם הם לירקות עלים. כמעט כל מה שנמכר במערכות השיווק ומוגש באולמות, בבתי מלון ובמסעדות אינו עומד בסטנדרטים של כשרות מהדרין (דהיינו נטול חרקים לגמרי), אלא שסומכים על חזקה ומיעוט המצוי. לכן ירקות עלים לכאורה אינם מותרים לאכילה בחוץ למי ששומר על רמת כשרות מהדרין.

קטניות

הימצאותם של חרקים ושרצים נפוצה מאוד בסוגי קטניות שונים. לכל קטנית יש הבדיקה המיוחדת לה. למשל: חומס ושעועית צריכים להיבדק רק לאחר שמשרים אותם כ-10 שעות במים, כי רק לאחר מכן קליפתם נעשית שקופה ואפשר לראות את החרקים הנמצאים בתוכם. אם החרקים עדיין חיים בתוך הקטנית, הם יברחו החוצה בזמן שהקטניות מוכנסות לתוך המים, ויהיה אפשר לראותם במים, או לראות את החורים שנשארו פתוחים בקטניות. שאר הקטניות והדגנים נבדקים כאשר הם יבשים.



בדרך כלל החרקים אינם נמצאים בתוך גרגר אורז או חיטה אלא **בין** הגרגרים (אורז עם נקודה שחורה איננו אסור).

ישנן רמות שונות של בדיקה: בדיקה מלאה, אחד אחד או בדיקה מדגמית. בסוגי קטניות הידועים כנגועים, ההלכה מצריכה בדיקה מלאה של כל הכמות שבה אנו רוצים להשתמש. באורז למשל, צריך לבדוק את כולו לאט-לאט על משטח, ולחפש את החרקים בין הגרגרים. בדיקה מדגמית מתבצעת כאשר המוצר לא נחשב נקי לגמרי, ואנו חוששים שיש בו חרקים. ישנם דברים המוחזקים כנקיים ואין צורך לבדקם, כגון אטריות או פירורי לחם, אולם מומלץ לפחות להסתכל עליהם קצת לפני שמשתמשים בהם. ישנם גם פירות יבשים ואגוזים שונים הצריכים בדיקה. במשמים מיובשים למשל, צריך לפתוח עם סכין כל אחד ואחד כדי לוודא שאין שם תולעת או נשל של תולעת, דבר המצוי בהם. לכן צריך לברר עם המשגיח אם בוררים את הקטניות והדגנים השונים, באיזו דרך הם נבדקים ומי בודק אותם.

6. דברי מאפה

השאלה הראשונה הנשאלת היא מניין מגיעים דברי המאפה. יכולות להיות שתי תשובות: או שהם מאפה בית של אותו המקום בהיותו אולם, בית מלון או מסעדה שיש בהם קונדיטוריה משלהם, או לחילופין שדברי המאפה מגיעים ממקום חיצוני. בקונדיטוריה מקומית ישנם ארבעה עניינים הלכתיים עיקריים המצריכים בדיקה: 1. ניפוי הקמח; 2. הפרשת חלה; 3. אפיית ישראל (דהיינו זהות הקונדיטור); 4. רמת הכשרות של חומרי הגלם. על השניים האחרונים כבר דיברנו לעיל, ולכן נמקד את הדיון בשני הנושאים הראשונים.

ניפוי הקמח

יש נהלים מפורטים של הרה"ר למאפיות וקונדיטוריות, הן בנושא הקמח – קליטתו, אחסונו, ניקיון המאפייה או הקונדיטוריה ומקום אחסון הקמח (סילו), אבל לא נוכל לדון במסגרת זו בכל החילוקים והחששות שיש בכל אחד מנושאים אלו. נושא הניפוי עצמו קרוב יותר אלינו, שהרי כמעט כל אחד ניפה קמח בביתו. כאן ההקפדה צריכה להיות על ניקוי הנפה לפני הניפוי. על פי נוהלי הכשרות של הרבנות, חייבים לנקותה בעזרת לחץ אוויר בכל יום לפני תחילת העבודה, אך לצערנו תנאי זה אינו מיושם כל כך בשטח. הניפוי עצמו צריך להיעשות בנפה שיש בה צפיפות מסוימת של חורים לאינץ' (2.54 ס"מ) רץ, דהיינו בשורה אחת של חורים באורך אינץ' צריכים להיות 60 חורים לאינץ' לרמת מהדרין, ואילו ברמת כשרות רגילה די ב-50 חורים לאינץ'. הכינוי המקצועי לגדלים הללו הם 50 מ"ש או 60 מ"ש. הביטוי 'נפת משי' אינו מדויק ויכול להיות בגדלים שונים. כמובן צריך לבדוק באופן תדיר שהנפה אינה קרועה ושאינו רווח בין הנפה לבין המסגרת שלה, שהרי לפעמים היא אינה מלובשת היטב ע"ג המסגרת, והקמח יכול לעבור בלא שינופה כראוי.

הפרשת חלה

המצווה להפריש חלה מן התורה מבוארת במדבר טו, יז-כא:

(יז) וידבר ה' אל משה לאמר. (יח) דבר אל בני ישראל ואמרת להם בבאכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה. (יט) והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'. (כ) ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה כתרומת גרן כן תרימו אתה. (כא) מראשית ערסתיכם תתנו לה' תרומה לדרתיכם.

מן העיסה (הבצק) מפרישים חלה לכהן, ויש בה דין של תרומה האסורה באכילה לזר (שאינו כהן) לאוכלה. למעשה היום גם לכהן אסור לאוכלה, מאחר שהוא טמא, וגם החלה טמאה. בזמן הזה מצוות חלה היא מדרבנן. אמנם גם במצב של ספק אם הפרישו או לא, אין אנו אומרים 'ספק דרבנן לקולא' ומוותרים על ההפרשה, אלא אנו מפרישים בלא ברכה, כיוון שכל מה שאפשר לתקן מתקנים, וכך הדין ג"כ כאשר יש ספק אם הפרישו מפירות תרומות ומעשרות, כמו שהזכרנו לעיל. לא כל דברי המאפה מתחייבים בחלה, אלא החיוב תלוי בשני דברים: הראשון הוא כמות הקמח, והשני הוא סוג העיסה או המאפה. רק כאשר העיסה מכילה קמח בנפח של 43.2 ביצים, היא חייבת בהפרשת חלה. נחלקו הפוסקים על איזו כמות של קמח מדובר. למעשה מה שנוהגים בד"כ הוא שמעיסה המכילה 1200 גרם קמח מפרישים בלי ברכה, מ-1666 גרם קמח – האשכנזים וחלק מהספרדים מפרישים בברכה, וחלק מהספרדים מפרישים בברכה רק מ-2487 גרם קמח.

לא כל סוגי המאפה חייבים בחלה. הזכרנו לעיל את הפסוק: 'והיה באכלכם מלחם הארץ', ועליו אמרו חז"ל, ונפסק כן בשלחן ערוך, שאין חיוב חלה אלא בלחם (יו"ד סי' שכט). המשמעות ההלכתית של 'לחם' לעניין חלה היא שתהיה עיסה עבה (לא רכה ונשפכת כמים) שנאפית, אבל עיסה רכה ומבושלת לא חייבת בחלה. למעשה רבו הדעות מה חייב ומה לא חייב בחלה, ומה מפרישים בברכה ומה בלי ברכה. הנושא ההלכתי מסתבך עוד יותר, בשל ריבוי סוגי המאפים הקיימים.

למעשה בשלחן ערוך (יו"ד סי' שכט) מובאים חמישה סוגים של מאפים, בחלקם חייבים בהפרשה בברכה, בחלקם בלי ברכה ובחלקם פטורים לגמרי. בנוהלי כשרות של הרבנות עמ' 74 ההנחיות למעשה הן:

1. עיסה עבה כעיסת לחם המיועדת לאפייה – יש להפריש ממנה בברכה.
2. עיסה עבה המיועדת מראש לבישול ובישלה – יש להפריש ממנה, אך בלא ברכה.
3. מעיסה רכה המיועדת לאפייה – יש להפריש. המפריש מהבלילה הרכה צריך לומר שהחלה תחול בשעת האפייה, הואיל ואז חל החיוב על בלילה רכה.
4. בלילה רכה הנשפכת ונאפית על משטח ישר – אין צורך להפריש ממנה.
5. עיסה רכה הנשפכת ונאפת על משטח ישר שיש בו מקום קיבול קטן – חייבת בהפרשת חלה.



לכן כדאי לברר עם המשגיח כיצד הוא נוהג, אבל לזכור תמיד שגם אתה יכול לתקן את המאפים שרכשת כאשר יש בידך ספק אם נעשתה ההפרשה כדין (אך צריך לדעת שאין אפשרות להפריש מדבר שהוא פטור מהפרשה על דבר שהוא חייב בהפרשה. על כן, אם יש בידך סוגי מאפים שונים, יש להפריש מהם מספק, וכמובן ללא ברכה, על כל סוג בפני עצמו, שהרי אולי על סוג אחד הפרישו ועל הסוג השני לא הפרישו, או אולי סוג אחד בכלל לא התחייב בחלה והסוג האחר חייב).

למעשה מפרישים כל שהוא, עוטפים בנייר או ניילון ומשליכים לאשפה, ועדיף בשני כיסויים. כאשר דברי המאפה מגיעים ממקום אחר, אפשר פשוט לשאול את המשגיח מהיכן הם מגיעים ובאיזה הכשר הם, ואז אפשר לבדוק מה רמת הכשרות באותה מאפייה או קונדיטוריה.

ד. סכנתא חמירא מאיסורא

נושא זה מתחלק לכמה תתי נושאים: 1. בשר ודגים; 2. חלב ודגים; 3. ביצה, בצל ושום פתוחים שעבר עליהם הלילה.

חלק מהנושאים מובאים ב'שלחן ערוך' וחלקם בפוסקים אחרונים, ונפרט אחד לאחד:

1. בשר ודגים

ב'שלחן ערוך'⁴ מובאות הלכות בשר ודגים, בישולם יחד ואכילתם יחד. אסור לאכלם יחד (שו"ע, שם) ואסור לבשלם יחד (הרמ"א שם). איסור הבישול יחד כולל כמה אפשרויות של בישול.

ע"פ נוהלי כשרות של הרה"ר לישראל (תשס"ה עמ' 50):

1. אין לבשל, לאפות, לחמם או לצלות בשר ודגים יחד.

2. אין לטגן באותה מטגנת בשר ודגים, אלא אם כן הוחלף השמן והמטגנת נשטפה היטב.

3. יש ליחד מטגנת נפרדת לטיגון ירקות.

4. אם יש מטגנת כפולה, יש לעשות מחיצה ביניהן.

בישול בשר ודגים יחד ב"ה לא מצוי בשטח, אבל במקרים רבים נתקלנו בחימום של בשר ודגים ביחד באותו ארון חימום, או בשימוש באותו צ'יפסר לבשר ולדגים בזה אחר זה בלא החלפת השמן. על כך צריך לברר עם המשגיח. נוסף על כך, נדיר מאוד למצוא מקום שיש בו צ'יפסר נפרד לטיגון ירקות. כוונת ההלכה פה היא שלא יטגנו ירק, כגון חצילים, בשמן שטיגנו בו בשר, כגון שניצל, ואח"כ יגישו את החצילים הללו עם דג. זה דבר שקורה כמעט בכל חתונה במנה הראשונה – מוגשים סלטים מטוגנים על השולחן ביחד עם דג. הבעיה יכולה להיות ג"כ הפוכה: סלטים שטוגנו בצ'יפסר שטוגנו בו דג, ומגישים אותו יחד עם בשר, לדוגמה: במנה ראשונה, כשיש על השולחן גם סלטים וגם

4. שו"ע, י"ד סי' קטז' סעי' ב-ג.

בשר, כגון כבד. צריך אמנם לדעת כי יש פוסקים המתירים לאכול סלט כזה יחד עם בשר, או להפך.

ארונית חימום היא ג"כ בעיה מצויה, שהרי מכניסים מגשים של בשר ומגשים של דג, והחימום מגיע כמעט תמיד ליותר מיד סולדת בו. ההלכה היא שכאשר אחד מן המוצרים מכוסה היטב, אין בליעה ופליטה של הבשר על הדגים או להפך. אמנם ישנם מוצרים מוגמרים שא"א לכסותם, שהרי הכיסוי גורם שיצטברו אדים בתוך התבנית והמאכל מתקלקל. הבעיה הזאת קיימת בעיקר בסוגי בצקים או מוצרים מטוגנים שיש עליהם ציפוי של קמח או פירורי לחם. בהכשרים מסוימים ישנה הקפדה על אגף נפרד במטבח לדגים, עם כלים נפרדים, צ'יפסרים נפרדים וכו'. נדרשת זהירות גם בזמן ההגשה ובזמן האכילה, ע"פ הוראת הרה"ר (עמ' 50):

בזמן הגשת הבשר (כגון בופה [מזנון]) ודגים יש להשתמש במגשיות, בסכו"ם ובמלקחיים נפרדים.

היום מקובלת הגשה של 'אמריקאן סרביס', דהיינו צלחות אישיות לכל אחד מן המאכלים, ובדרך זו הבעיה פחתה במקצת ב"ה. אמנם כאשר לבשר, לדג או לשניהם ישנו הרבה רוטב, האחד עלול לגלוש לתוך השני. זה, כמובן, רק כאשר המלצר מביא על אותו מגש צלחות בשר וצלחות דג. צריך ג"כ להיזהר בלחם שנגע בבשר או בדג, ונשארה עליו ממשות של האחד, וממילא אסור לאוכלו עם השני.⁵ בכלל יש שאלה אם מותר לשני יהודים המכירים זה את זה לאכול בשר ודג באותו זמן על אותו שולחן, שהרי ב'שלחן ערוך'⁶ נאסר על שני יהודים לאכול על אותו שולחן אחד בשר ואחד חלב, באותו זמן. (כמובן יש דרכי היתר, למשל ע"י הנחת היכר על השולחן, כדי שלא ישכחו ויאכלו זה מזה בשר וחלב יחד). שאלה זו לא הוכרעה בבירור, אבל ישנם הכשרים מסוימים המקפידים שלא להגיש בשר ודג באותה מנה, ואם יש דג במנה הראשונה, המלצרים מפנים את כל הסלטים והלחם לאחר מנת הדג.

אחת מנקודות התורפה בערבוב בין בשר לדג היא ב'בר הפתיחה' של אירועים כגון חתונות, או בבתי מלון. ע"כ הוראת הרבנות (בנוהלי הכשרות עמ' 50) היא שכאשר יש בר בהגשה עצמית יש להקצות אזורים נפרדים וכלים שונים לבשר ולדגים, וכן להציב שילוט המורה על דגים ובשר. הוראה זו כמעט ואינה נאכפת בשטח, ואפילו כאשר מקצים אזורים שונים אין שילוט בנמצא. כמו כן ישנם מאכלים שבדרך הגשתם אי אפשר לזהות מה תכולתם, בחלקם יש בשר ואיננו יודעים על כך. לכן צריך להיזהר לא לאכול יחד בשר ודג או דברים שאין אנו יודעים מהם, או משהו פרווה שנתבשל ברוטב או בשמן בשרי (אמנם לעיל הובא שיש פוסקים שלא אוסרים זאת). מובן שאם אוכלים דג בתחילה צריך לשתות ולאכול משהו פרווה לפני שאוכלים בשר ('שלחן ערוך' שם), אבל יש שאמרו שכאשר אוכלים בשר בתחילה ואח"כ רוצים לאכול דג, אזי צריך גם לבדוק שלא נשאר בשר בין השיניים ('כף החיים' שם).

5. כף החיים, יו"ד סי' קטז ס"ק כו.

6. שו"ע, יו"ד סי' פה.



2. שום, בצל וביצה

הנושא השני בעניין 'סכנתא חמירא' – יש להדגיש שהוא אינו מובא להלכה ב'שלחן ערוך'! ובכל זאת, בהכשרים מהודרים מקפידים על כך, וכך גם בהוראות הרה"ר אפילו בכשרות רגילה (נוהלי כשרות של הרה"ר תשס"ג בעמ' 35, 44).

אין להשתמש בביצים שקולפו אתמול, אא"כ ניתן עליהן תבלינים או שמן בצורה ניכרת. כמו כן, אין להשתמש בבצל ושום קלופים מיום אתמול אא"כ הוסיפו להם תבלינים או שמן בצורה משמעותית.

מקור דין זה הוא במסכת גידה (יז ע"ב):

אמר ר"ש בן יוחי: ה' דברים הם שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו האוכל שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה... ואע"ג דמנחי בסלתא ומייצרי וחתמי רוח רעה שורה עליהם. ולא אמרן אלא דלא שייר בהן עקרן או קליפתן, אבל שייר בהן עיקרן או קליפתן לית לן בה.

פירוש הגמרא הוא שבצל או שום כאשר הוא מקולף או חתוך ועבר עליו הלילה אפילו סגור ושמור בכלי - רוח רעה שורה עליו והאוכל אותו מתחייב בנפשו ודמו בראשו. ופירש רש"י – נענש על עצמו וחובת דמו נדרשת ממנו אחרי מותו וכו'. אמנם בעל 'כף החיים'⁷ כותב שיש אפשרות להתיר בכל אופן בצל ושום קלופים כאשר הופכים אותם למאכל ע"י ש'ניתן עליהם תבלינים או שמן בצורה ניכרת', כמו שכתוב שם בנוהלי הכשרות של הרבנות.

אפשרות נוספת היא להשאיר את הקליפה או את השורשים, הם השערות שבחלק התחתון של הבצל או השום. כמובן מי שנוהג להקפיד על הלכה זו למרות שאינה כתובה ב'שלחן ערוך' צריך לברר עם המשגיח כיצד נוהגים במקום שרוצים לאכול שם. עצה נוספת מובאת ב'כף החיים' (שם בס"ק צג) וזו לשונו:

"ל דאינו מזיק אלא כשאוכל כמו שהוא, אבל לאחר כבישה בחומץ או במי מלח או אחר בישול – אינו מזיק.

סיכום

נושא האכילה מקיף כמעט את כל חלק יורה דעה ב'שלחן ערוך'. ניסינו עד כמה שאפשר לתת סקירה כללית של ההלכות הרבות כל כך השייכות לעניין הזה. המטרה העיקרית הייתה שתוכלו לאכול מחוץ לבית בביטחון שמה שאתם אוכלים הוא באמת כשר. רצינו גם שמי שרוצה לקדש את עצמו במותר לו, יוכל לדעת כיצד להבחין בין רמות הכשרות השונות ולקבוע לעצמו את דרכו בהתייעצות עם רבותיו.



7. כף החיים, שם ס"ק צב.



משקל שני התולעת בפרה אדומה

נאמר בתורה (במדבר יט, ו): 'ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שרפת הפרה'. 'שני התולעת' הוא צמר הצבוע בצבע תולעת שני, ובמשנה (פ"ג מי"א) נקרא הצמר 'לשון', דהיינו 'לשון של זהורית'. יש לברר את כמות הצמר הצבוע הדרושה למצווה.

א. סוגיית הגמרא ביומא

הגמרא ביומא (מא ע"ב) דנה בשאלה מהו שיעור הלשון של זהורית, בדינים שונים שהוזכרה בהם: שעיר המשתלח, פרה אדומה וטהרת המצורע. שיעור זה נמדד במשקל, כמקובל בחז"ל במדידת צמר. באשר לשעיר המשתלח ופרה אדומה, מצינו כמה דעות בסוגיה: א. רבי יצחק, וכן רב דימי בשם רבי יוחנן, הסתפקו איזו לשון טעונה שיעור מסוים, אם של הפרה או של השעיר. ב. רב יוסף מכריע שהלשון בשעיר טעונה שיעור, ואילו בפרה אין שיעור כלל. ג. רבי יונתן הכריע להיפך מרב יוסף, שהלשון בפרה כבדה יותר משל השעיר המשתלח והמצורע, כדי שיהיה אפשר להשליכה לעומק השרפה. ולדעת רב יוסף מבארת הגמרא שהצורך בכובד והגעה לעומק השרפה שנוי במחלוקת תנאים. לגבי השיעור המדויק של משקל הלשון הוזכרו בסוגיה שלוש אפשרויות: עשרה זוזים, שני סלעים (שהם שמונה זוזים) ושקל אחד (שני זוזים). ר' יונתן, המגדיל את שיעור הלשון בפרה, קובע שהיא טעונה עשרה זוז. לאחר מכן מובאת מחלוקת בין רבי שמעון בן חלפתא לחכמים, אם משקל הלשון בפרה עשרה זוזים או שקל אחד; אלא שלא ברור מי מהם אומר מה, ולדברי רבי ירמיה מדיפתי לא נחלקו בפרה כלל אלא בשעיר המשתלח. סוגיה מקבילה מופיעה בירושלמי (שקלים פ"ד ה"ב ויומא פ"ד ה"ב):

ר' ישמעאל בר נחמן בשם רבי יונתן: ג' לשונות הן... של פרה – בשתי סלעים [שמונה זוזים, ולא עשרה כדבריו בבבלי].² רבי חוניה דברת חוורין, רבי בא בר זבדא בשם רבי שמעון בן חלפתא: של פרה – בשתי סלעים ומחצה, ואית דמפקין לישנא: בעשרה זין³ [כדעה בבבלי שר"ש בן חלפתא הוא המחמיר בפרה].

1. כדי שיהיה אפשר לחלקה לשניים כשמביאים את השעיר לצוק, כאמור במשנה ביומא פ"ו מ"ו: 'חציו קשר בסלע וחציו בין קרניו'.
2. גם לפי הירושלמי השיעור בפרה הוא הגדול ביותר מבין השלושה, אלא שהירושלמי מחדש בשעיר שיעור אמצעי שלא הוזכר בבבלי – סלע (כקושיית התוס' ישנים ד"ה ושל שעיר, שלצורך חלוקת הלשון די שיהיה כפול משל המצורע).
3. זהו הנוסח המקורי בירושלמי ביומא (מהדורת ונציה), ובירושלמי בשקלים בנוסח הארץ ישראלי, וכן גרסת ר"ח ביומא (במהדורתו המדויקת), וראה להלן. גרסה אחרת: עשרה זוזים.



בפשטות, 'מפקין לישנא' אינו דעה שונה, אלא צורת ביטוי שונה לאותו ערך עצמו:⁴ הסלע הוא ארבעה זוזים, ו'שתי סלעים ומחצה' הם עשרה זוזים.

ב. הכרעת ההלכה במחלוקת האמוראים

הרמב"ם בהל' פרה אדומה (פ"ג ה"ב) כותב על שני התולעת: 'וצמר צבוע בתולעת משקל חמש סלעים'. לכאורה אין מקור בסוגיה לשיעור זה, שהוא עשרים זוזים, כפול מהשיעור הגבוה ביותר שהוזכר בגמרא! וכבר תמה עליו המאירי ביומא: 'וגדולי המחברים כתבו משקל חמש סלעים, ולא ידעתי למה'.⁵ ברם, בפירוש המשנה (פרה פ"ג מ"ט) התבאר מקורו, וזו לשונו:

וכבר ביאר התלמוד כי השני תולעת הזה שמשליך בה משקל עשרה זין, לא פחות מכך, וכבר בארנו בעשירי תרומות שהשיעור הזה הוא חמש סלעים. אם כן, הרמב"ם גורס בדברי רבי יונתן 'עשרה זין' במקום 'עשרה זוז',⁶ ומפרש ששיעור זה מקביל לחמישה סלעים. פירושו ל'זין' יידון להלן, ומכל מקום מתבאר שהרמב"ם פוסק כרבי יונתן. אכן, הרמב"ם פוסק כשיעוריו של רבי יונתן גם במצורע (שקל בלבד, הל' טומאת צרעת פי"א ה"א) ובשעיר המשתלח (שני סלעים, הל' עבודת יוה"כ פ"ג ה"ד). בפירוש המשנה (פ"ג מ"י) הרמב"ם אף מציין את הצורך בכובד: 'וקושר אותן כדי שיכבדו ויפלו באש, שלא תלהטם השלהבת', ובהתאם לדברי רבי יונתן שהפרה טעונה כובד. ה'כסף משנה' (הל' עבודת יוה"כ שם) מנמק את הכרעת הרמב"ם: 'פלוגתא דאמוראי, ומשמע התם כמאן דאמר הכי'. כוונתו, כנראה, שמכך שדעת רבי יונתן הובאה בסוף הסוגיה מבואר שזוהי המסקנה.⁷ יתרה מזו: ייתכן לומר שסברת רב יוסף 'ניחזי אנן' נאמרה רק משום שרבי יצחק לא ידע לברר את שמועתו, איזו לשון גדולה יותר, ורב יוסף מסברתו נקט כדעה שהפרה אינה טעונה כובד; אבל לאחר שבא רבין ובריר את שמועת רבי יצחק ורב דימי, גם רב יוסף חזר בו (או היה חוזר בו אילו שמעה), וסמך על המסורת שהביא רבי יונתן. וחזיק להכרעה זו מסוגיית הירושלמי, שהביאה רק את הדעה שהלשון של פרה גדולה מכולן. כדעת רבי יונתן פסקו גם הרי"ד והמאירי ביומא שם. גם בסדר עבודת יוה"כ הקדום 'אתה כוננת' הוזכר שיעור שני סלעים ללשון שבראש השעיר, כרבי יונתן,⁸ וכן בסדר העבודה של הרא"ש וראשונים נוספים.⁹

4. על 'מפקין לישנא' עיין מראה הפנים, בערלה פ"א ה"ב ד"ה והנוטע בספינה ועלי תמר, יומא פ"ד ה"ב (בנדון דידן), שפירושו בכל מקום אמירת הדבר בלשון יותר מפורשת.
5. אך בשקלים פ"ד סתם המאירי כרמב"ם.
6. כפי ששיער החפץ חיים, יומא שם, עין משפט, אות צ, שהייתה לרמב"ם גרסה אחרת.
7. והדיון לאחר מכן על דעת ר"ש בן חלפתא אינו משנה את המסקנה, מפני שלא הוכרע בו מה דעת רבנן ואם בכלל עסקו בפרה.
8. בעוד לפי רב יוסף היה ראוי לקבוע לה עשרה זוזים, השיעור הגדול משיעורי רב דימי.
9. לעומת זאת הסמ"ג, עשין רלב, העתיק את לשון הרמב"ם בהל' פרה אדומה פ"ג ה"ב, והשמיט את משקל הלשון (וכן במצורע בעשין רלו ובעבודת יוה"כ בעשין רט); אך השמיט גם את שיעור טפח לאזוב ושיעור אמה לארז במצורע.



לכאורה היה מקום להכריע להיפך, שדי ללשון הפרה בשקל אחד, שהרי לדעת רבי, כפי שביאר רבא בסוגיה, הלשון אינה צריכה כובד. ברם, ייתכן שרבי יונתן יפרש את מחלוקת התנאים שהביא רבא באופן אחר, עיין במאירי ובחזו"א (פרה סי' ח סק"ב), ואכמ"ל.

ג. עשרה זין – מהם?

כאמור, הרמב"ם בהל' פרה קובע שמשקל הלשון חמישה סלעים, וביאר בפירוש המשנה (פרה פ"ג מ"ט) את מקורו:

וכבר ביאר התלמוד כי השני תולעת הזה שמשליך בה **משקל עשרה זין**, לא פחות מכך, וכבר בארנו בעשירי תרומות שהשיעור הזה הוא חמש סלעים. כגרסת הרמב"ם 'עשרה זין' מצאנו גם ברבנו חננאל ביומא: 'אחת משקלה עשרה זין', אלא שיש ביניהם מחלוקת בשיעור ה'זין'. רבנו חננאל מאריך לבאר שיעור זה, וזו לשונו:

מצאנו בתלמוד ארץ ישראל כי עשרה זין הן שתי סלעים ומחצה, וכך כתוב... ר' אבא בר זבדא בשם רבי שמעון בן חלפתא: **של פרה בשתי סלעין ומחצה, ואית דמפקין לה לישנא בעשרה זין**... ותנן בסוף כריתות: המפריש שתי סלעים... לקח בהן שני אילים לחולין, אחד יפה שני סלעים ואחד יפה עשרה זין, היפה שני סלעים יקרב לאשמו והשני למעילתו כו'. ופירשוה בגמרא **דהאי עשרה זין אינון שתי סלעים וחומשיהן**, והן שתי סלעים וחצי סלע, דהוא חומשא מלבר.

לדעתו ה'זין' הוא זוז, רבע סלע, והביא לכך שתי ראיות: ראיה אחת הביא מהירושלמי – 'של פרה בשתי סלעין ומחצה, ואית דמפקין לה לישנא בעשרה זין', דהיינו ש'מפקין לה לישנא' אינו דעה שונה אלא צורת ביטוי שונה לאותו ערך עצמו, כאמור, ומכאן שעשרה זין הם עשרה זוזים, שני סלעים ומחצה. ראיה שנייה הביא מהמשנה בכריתות (פ"ו מ"ו), שמי שהפריש שני סלעים לקניית אשמו ואחר כך מעל וקנה בהם שני אילים לחולין, האחד יפה שני סלעים והשני עשרה זוזים (דהיינו שקנאם בזול, או שאחר קנייתו התייקרו), יכול להביא את היפה שני סלעים לאשם מעילות ואת האיל השווה עשרה זוזים כקרן וחומש למעילתו, וזהו חומש מלבר, רבע הקרן. וגרסת רבנו חננאל שם 'זין' במקום 'זוז', וממילא מתברר שהזין הוא רבע סלע. וכן דעת הערוך (ערך 'לטר'), המביא את הירושלמי בתרומות שלהלן ומפרש: **'הוא זין הוא דינר הוא זוז'**. וכך גרס ופירש הרמב"ם עצמו בכריתות שם:

וכבר בארנו כמה פעמים שהסלע ארבעה דינרין... **ועשרה דינרין הן עשרה זין, כי גם זין שם לרבע הסלע.**

לעומת זאת הרמב"ם בפרה הנ"ל מפרש שה'זין' האמור בסוגיה כאן הוא חצי סלע, ומפנה לפירושו בתרומות פ"י מ"ח. לבירור שיטתו יש לעיין, אפוא, במשנה שם.



ד. שיטת הרמב"ם בסלע וזין

שנינו בתרומות (פ"י מ"ח):

דג טמא שכבשו עם דג טהור, כל גרב שהוא מחזיק סאתים, אם יש בו משקל עשרה זוז [גרסת הרמב"ם: זין]¹⁰ ביהודה שהן חמש סלעים בגליל דג טמא – צירו

אסור.

מה ההבדל בין יהודה לגליל? הסלעים הרגילים במשנה ובתלמוד הם של ארבעה זוזים. הפרשנות המקובלת למשנה בתרומות היא שזהו היחס בין המטבעות הללו ביהודה, אולם בגליל היו סלעים שמשקלם מחצית משל יהודה, וכך עשרה זין-זוז, שנחשבים בדרך כלל לשניים וחצי סלעים בלבד, הם חמישה סלעים בגליל (רש"ס ותוס' יו"ט). וכך שנינו בכתובות (פ"ה מ"ט):

ומה [כמה צמר] היא עושה לו? משקל חמש סלעים שתי ביהודה שהן עשר סלעים בגליל, או משקל עשר סלעים ערב ביהודה שהן עשרים סלעים בגליל.

ובחולין (פי"א מ"ב):

וכמה נותנין לו [לכהן בראשית הגז]? משקל חמש סלעים ביהודה שהן עשר סלעים בגליל...

ופירש רש"י (כתובות נט ע"א ד"ה משקל חמש סלעים): 'סלע של יהודה כפליים במשקל סלע של גליל'.¹¹

לאור הנחה זאת, שסלעי הגליל קטנים במחצית משל יהודה, ביארו רבים מהאחרונים את הרמב"ם בהל' פרה, שכוונתו ל'חמשה סלעים' של הגליל, ואם כן גם לדעתו אין כאן אלא עשרה זוזים.¹² ברם, קשה להלום פירוש זה:

א. הרמב"ם בפירושו בפרה כותב:

וכבר באר התלמוד כי השני תולעת הזה שמשליך בה משקל עשרה זין לא פחות מכך, וכבר בארנו בעשירי תרומות שהשעור הזה הוא חמש סלעים, וכבר בארנו משקל הסלע בתחלת קדושין.

10. וראה במלאכת שלמה, תרומות פ"י מ"ח, באריכות.

11. וכן ברש"י, שם סד ע"ב: 'משקל של יהודה – כפלים כשל גליל'; ובמאירי שם סד ע"ב: 'שמשקלות של יהודה כפולות על של גליל', וכן בפסקי הרי"ד, סה ע"ב, ובר"ן על הרי"ף דף כח ע"ב. כמו כן כתבו התוס' יו"ט והתפא"י, בתרומות שם, אלא שהוסיפו שגם בגליל הסלע מונה ארבעה זוזים, ומשקל הזוזים בגליל קטן בחצי משל יהודה, ונמצא שעשרה זוזים ביהודה הם עשרים זוז בגליל; ומהמשנה אין ראייה לכך, ואפשר שהזוזים זהים בכל מקום ובסלעי הגליל יש שני זוזים (העירו על כך באנצ"ת ערך דינר ציון 93).

12. מים טהורים, פרה פ"ג מ"י, נופ"ש; רש"ש ואו"ש בהל' פרה אדומה פ"ג ה"ב; עמק הנצי"ב, חוקת עמ' קנג. כיו"ב כתב כבר בשיח יצחק, ביומא שם, והוסיף שהרמב"ם העדיף לפרש לחומרא משום כובד. נראה שלדעתו היה מקום לפרש 'עשרה זוזים' של גליל, שהם סלע ורבע ביהודה, והרמב"ם מחדש שהם זוזי יהודה העולים לשניים וחצי סלעי יהודה.



ובפירוש המשנה (קידושין פ"א מ"א) כתב: 'ומשקל הדינר תשעים וששה גרגרי שעורים מן הכסף, ושם במשנה ב: 'והסלע ארבעה דינרין, וכבר ביארנו שיעור הדינר'. אם כן כוונתו כאן לחמישה סלעים של שפ"ד שעורים, כסלע הרגיל בכל מקום.

ב. כאמור, הרמב"ם בפרה מפנה לפירושו ב'בעשירי תרומות', ושם (פ"י מ"ח) כתב:

ותנא קמא סובר שאם היה כלי הכבשין מחזיק סאתים, והיה כולו דג טהור, ובו דג טמא משקל עשרה זוזין מזוזי¹³ ארץ יהודה, שהם חמשה סלעים בגליל, הרי צירו אסור... וביארו בתלמוד¹⁴ שזה אחד מתשע מאות וששים, וזה נתברר אחרי שביארו שהלוג שני רוטלים¹⁵ והרוטל מאה זין, שהם חמשים סלעים... וכבר ביארנו בסוף פאה שיעור הסאה והרביעית ומשקל הסלע.

בסיפא סתם 'שהם חמשים סלעים' ולא הוסיף 'בגליל', ואף הפנה לפירושו בסוף פאה (פ"ח מ"ז), שם כתב: 'וסלע – ארבעה דינרין', דהיינו הסלעים הרגילים.¹⁶ משמע, אפוא, שמאה זין הם חמישים סלעים רגילים, והזין הוא חצי סלע.

ג. הרמב"ם ב'משנה תורה' סתם וכתב בכל מקום ש'סלע' הוא ארבעה זוזים ומשקלם שפ"ד שעורים,¹⁷ וכיצד בהל' פרה ישתמש בסלעים אחרים בלא לציין זאת? גם את שאר משקלי הסוגיה, בשעיר ובמצורע, הזכיר בסלעים הרגילים.¹⁸

לפיכך נראה שהרמב"ם – רוח אחרת עמו: אין הבדל בין סלעי הגליל לסלעי יהודה, אלא שהמשקל 'זין' נהג ביהודה בלבד, והוא חצי סלע. לכן אומרת המשנה בתרומות שעשרה זין ביהודה נקראים בגליל חמישה סלעים, אע"פ שגם ביהודה הם נקראים כך, אלא שבגליל אין להם כינוי אחר. המשניות בכתובות וחולין הנ"ל, שמציינות משקלים שונים ליהודה ולגליל, עוסקות בצמר בלבד, וכוונתן שאיכות הצמר ועובי החוט שונים בין המקומות, ולכן בגליל צריך לעשות, או לתת לכהן, כמות כפולה של צמר. לפי זה, 'שהן עשר סלעים בגליל' היינו שוות בעבודתן ובערכן לעשרה סלעים בגליל.¹⁹ אם כן,

13. במקור הערבי: דרהם. נראה שאין כוונתו למטבע מסוים הקרוי בדרך כלל 'זוז', אלא המובן הוא 'עשר מטבעות' ממטבעות ארץ יהודה' (הרב יצחק שילת שליט"א, בשיחה עמי, אישר שפירוש זה, ש'דרהם' הוא 'מעו' באופן כללי ולא מכוון למטבע מסוים, אפשרי בהחלט). כיו"ב בהל' ביכורים פ"ו הט"ו: 'שהם משקל חמש מאות ועשרים זוז מזוזי מצרים בזמן הזה'.

14. הירושלמי על אתר, ראה להלן.

15. חילוף 'ליטרא' שבירושלמי.

16. אכן, הגרא"ח נאה, שיעורי תורה, עמ' קיג בהערה, התקשה בדברי הרמב"ם הללו, וסבר שלדעתו הסלע הגלילי הוא הסלע הרגיל בן ארבעה זוזים, וסלע יהודה כפול ממנו, והקשה עליו מהגמ' בחולין קלז ע"ב, ועי' גם מדות ומשקלות של תורה, פרק קיד הערה 6.

17. רמב"ם, הל' ערובין פ"א ה"ב; שם, הל' שקלים פ"א ה"ב; שם, הל' אישות פ"י ה"ח.

18. רמב"ם, הל' עבודת יוה"כ פ"ג ה"ד והל' טומאת צרעת פ"א ה"א. העירו על כך הרש"ש והאו"ש ומדות ושיעורי תורה, פכ"ח הערה 24.

19. כך כתב הרב קאפח בפירושו לרמב"ם הל' אישות פכ"א ה"א, שהשמיט שיעורים אלה וכתב 'הכל כמנהג המדינה': 'ורבותינו פירשו לנו שאריגי יהודה דקים ומעודנים היו ולפיכך חוטן דק, וכל מה שאשה בינונית יכולה לעשות הוא משקל חמש סלעים, משא"כ אריגי גליל עבים וגסים, ולפיכך חוטן עבה ואשה עושה משקל עשרה סלעים בשבוע. ומעתה ברור למה לא הזכיר רבנו קצבה'.



לפי גרסתו בגמרא ביומא שמשקל הלשון של הפרה 'עשרה זין', נמצא שהם חמישה סלעים רגילים, שפ"ד שעורים כל אחד. וכך מתבאר מהמאירי בשקלים פ"ד, הכותב: לשון של זהורית שבראש שעיר המשתלח כבר ביארנו במסכת יומא שמשקלה שתי סלעים, ולשון של שני תולעת של מצורע משקלו שקל, ושל פרה משקלו חמש סלעים.

הסמכת הסלעים של פרה לשל השעיר מוכיחה שמדובר באותם סלעים עצמם.²⁰

ה. קשיים בשיטת הרמב"ם

גם לפי גרסת הרמב"ם בסוגיה ביומא 'עשרה זין', פירושו שהזין הוא חצי סלע מעורר מספר קשיים:

א. אם עשרה זין הם חמישה סלעים גם ביהודה, מדוע לומר 'עשרה זין ביהודה שהן חמישה סלעים בגליל'? אפשר היה בלא 'בגליל', או לומר בפשוטות 'חמישה סלעים' ותו לא. לעומת זאת לפירוש המקובל שזין הוא רבע סלע יהודה הייתה המשנה צריכה לומר 'שני סלעים ומחצה ביהודה', מספר שאינו שלם, ולכן העדיפה להזכיר את העשרה.
ב. המשנה בכריתות שציין רבנו חננאל, ועל פי גרסת הרמב"ם עצמו, מוכיחה שהזין הוא רבע סלע, כאמור.

ג. הירושלמי ביומא ושקלים הנ"ל: 'של פרה – בשתי סלעים ומחצה, ואית דמפקין לישנא: בעשרה זין' מוכיח כדעת ר"ח ש'עשרה זין' הם שני סלעים ומחצה, שכן פשט הלשון 'מפקין לישנא' הוא ביטוי מילולי שונה לאותו עניין, כאמור.²¹

ד. על פי הגרסה במשנה בתרומות הנ"ל 'כל גרב שהוא מחזיק סאתים, אם יש בו משקל עשרה זוז' יש להוכיח שהזוז הוא הזין מהירושלמי בתרומות שם (פ"י ה"ה), שמבאר את היחס במשנה בין 'עשרה זוז' לבין ה'סאתים', וז"ל:

כל גרב שמחזיק סאתים. כמה סאתה עבדא? עשרים וארבע לוגין. וכמה לוגא עביד? תרתין ליטרין.²² וכמה ליטרא עבדא? מאה זינין; נמצא כל זין וזין אחת מתשע מאות וששים.

כלומר: בסאה 24 לוגין, 48 ליטרין, 4800 זינין, ובסאתיים 9600 זינין. לפי זה הזין שווה ל'זוז', כדברי הערוך הנ"ל בפירוש דברי הירושלמי, וכוונת הירושלמי שכנגד כל זין יש

20. גם במרכבת המשנה, בהל' פרה אדומה פ"ג ה"ב, פירש שכוונת הרמב"ם לחמישה סלעים רגילים, אך נדחק להעמיס זאת בגרסת הגמרא שלפנינו ולא ציין לפירוש המשנה בפרה. אף בילקוט מעם לועז, חוקת, עמ' רכח, כתב שחמשת הסלעים של תולעת השני בפרה אדומה עולים לסך שלושים דראמים, דהיינו כחמשת סלעים של פדיון הבן (עיין שו"ע, יו"ד סי' שה סעי' א).

21. ראה לעיל הערה 4.

22. על יחס זה בין הלוג לליטרא נשתברו קולמוסין, עי' שיעורי תורה, לגרא"ח נאה, עמ' קי-קיג; מדות ומשקלות של תורה, פרק קיד; ומדות ושיעורי תורה, פכ"ח סט"ו, וסיכום תמציתי בירושלמי תרומות עם פירוש קב ונקי, עמ' תרא-תרג.



תשע מאות ושישים כנגדו, ומאחר שיש בגרב עשרה זוזים דג טמא, שהם עשרה זינין, צריך כנגדו סאתיים.²³

ה. שנינו בשבת (פא ע"א) שלדעת ראב"י שיעור צרור או אבן להוצאת שבת הוא 'כדי לזרוק בבהמה', ומפרשת הגמרא: 'והוא שמרגשת בה. וכמה שיעורו? תניא, רבי אלעזר בן יעקב אומר: משקל עשרה זוז'. רבי פרחיה²⁴ גורס גם כאן 'עשרה זין', ומפרש כדעת רבנו חננאל: 'עשרה זין - זוזין, שהם חמשה עשר כסף בכסף מצרי'.²⁵ נראה שזוהי גם גרסת ר"ח שם, שכתב: 'זוז וזוזין ודינרין כולן אחד הן', והדברים תמוהים: וכי צריך הדבר לאומרו שזוז בלשון רבים הוא אותו זוז שבלשון יחיד? ונראה שנפלה כאן ט"ס וצ"ל 'זין', וכלשון הערוך (ערך לטר): 'הוא זין הוא דינר הוא זוז'. על פי גרסה זו, יש הוכחה להקבלה בין זין לדינר/זוז מהמקבילה בתוספתא שבת פ"ח הכ"ב: 'צרור אבן, ר' ליעזר בן יעקב אומר: משקל עשרה דינרין'. וגם לפי הגרסה 'זוז', עצם השימוש ב'עשרה זוז' כנקודת ציון למשקל שהבהמה מרגשת בו מסייע לסברה שזהו שיעור מספיק גם ל'כובד' להשלכה בשרפה.²⁶

ו. בברייתא בבכורות (מח ע"ב): 'האחין שחלקו, אם יש עשרה זוז לזה ועשרה זוז לזה חייבין' (בפדיון הבן). וב'שטה מקובצת' (בכורות שם, אות ב, יד) גורס: 'עשרה זין'. הרי שעשרים זין הם חמישה סלעים, שיעור פדיון הבן.
ז. קשה להניח שהצמר ביהודה היה עדין משל הגליל, כפי שהוסבר לעיל בדעת הרמב"ם. מהמשנה בבבא קמא (פ"י מ"ט): 'לוקחין מן הנשים כלי צמר ביהודה וכלי פשתן בגליל', משמע להיפך, שהצמר בגליל היה יקר יותר.
לפיכך נלע"ד שהעיקר כפירוש רבנו חננאל והערוך שהזין הוא הזוז, ו'עשרה זין' הם שני סלעים ומחצה. קל וחומר שכך הוא לגרסת רוב הראשונים: 'עשרה זוז'.

1. משקל הזוז

הזוז הוא דינר, רבע הסלע.²⁷ במשקלו יש מחלוקת גדולה בראשונים: על פי מסורת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם, דינר זה שוקל 4.25 גרם.²⁸ נמצא שמשקל הלשון, עשרה זוזים,

23. עיי' עלי תמר, לירושלמי תרומות פ"י ה"ה.

24. בשיטת הקדמונים, שבת פא ע"א, וכן בנמוקי יוסף.

25. נראה שכוונתו לדרהם המצרי בימיו, ומשקלו 2.83 גרם, שני שלישי מדינר הזהב בארצות ערב (עיי' מדות ושיעורי תורה, פ"ל סעי' ה, ודברי רבנו פרחיה מקבילים למובא שם מהכפתור ופרח). כך גרס רבנו פרחיה גם בשבת י ע"ב, במקום 'משקל שני סלעים מילת', 'עשרה זין', עיי"ש.

26. משקל עשרה דינרים הוזכר גם בתוספתא במנחות פ"ב הט"ו לגבי הנודב לבונה, לשיטת רבי יהודה.

27. רמב"ם, הל' אישות פ"י ה"ח.

28. הם מזהים אותו עם משקל המטבע 'שדנג', שהוא 'דינר זהב של ערביים' בימיהם (רי"ף קידושין ו ע"א ורמב"ן בשמות ל, יג בשם הגאונים). זהו מטבע ידוע שהיה נפוץ ברחבי העולם הערבי במשך כשש מאות שנה ומשקלו כנ"ל. במקום אחר כתבו הגאונים שמשקלו כתשעים ושישה גרגירי שעורה (רי"ף שם ורמב"ם הל' שקלים פ"א ה"ב). מחברים ופוסקים בארצות אשכנז, שלא הכירו את המטבע הערבי, אמדו את משקלו על פי שקילות שונות של שעורים שהעלו תוצאות שונות (בין 3.8 ל- 4.8 גרם), אך ההקבלה לדינר הזהב מבהירה, כאמור, ושיעור זה מתאים גם למדידת גרגירי שעורה בימינו



הוא 42.5 גרם, ולשיטת הרמב"ם הנ"ל, שהוא עשרים זוז – 85 גרם. לעומת זאת על פי מסורת רש"י הדינר שוקל כ-3.5 גרם בלבד, כחמש שיטיות משיעור הגאונים.²⁹ נמצא שמשקל הלשון 35 גרם בלבד. הממצא הארכאולוגי מתקופת ימי בית שני מחזק את שיטת רש"י, וכבר הרמב"ן הסתמך עליו בנדון זה.³⁰ מכל מקום, להלכה ולמעשה בארץ ישראל בימינו התקבל יותר שיעור פדיון הבן כשיטת הגאונים.³¹

ז. מקור השיעור והשיבות ההקפדה עליו

באופן כללי אמרו חז"ל: 'שיעורין... הלכה למשה מסיני' (סוכה ה ע"ב), וכך כתב המאירי הנ"ל גם בנדון דידן:

ולשון זה של פרה אף הוא צריך שיעור ושיעורה משקל עשרה זוז... וזה שנתרבה שיעורה משל חברותיה... כך היא הקבלה.

כיוצא בזה כתבו התוספות ישנים,³² שתמהו על השיעור הגדול ללשון של השעיר המשתלח, שהרי לצורך החלוקה די שהשיעור יהיה כפול מזה של מצורע, ותירצו

(לכל האמור ראה מדות ושיעורי תורה, פכ"ב סעיפים ג, ט-יב). לפי זה שיעור פדיון הבן הוא 85 גרם כסף. רבים נקבו במספר גבוה יותר, ע"פ השו"ע, יו"ד סי' שה סעי' א, המקביל חמישה סלעים לשלושים דרהמים, וסברו שהכוונה לדרהם העותומני שמשקלו 3.2 גרם, עי' במדות ומשקלות של תורה, פרק נו; בילקוט יוסף, שובע שמחות ח"ב עמ' רעה, ובהערה שם, ולעיל הערה 25. התפארת ישראל, פרה פ"ג, הלכתא גבירתא, כתב שמשקל הלשון בפרה על פי שיטת הגאונים הוא שניים וחצי לאטה, שהם 36.6 גרם בלבד (מדות ומשקלות של תורה, פרק יז). אך חישובו מתבסס על תוצאה נמוכה בשקילת השעורים, עיין בתפא"י, שבועות פ"ו מ"א בועז אות א, ומדות ומשקלות של תורה, שם.

29. רש"י, שמות כא, לב ורמב"ן הנ"ל. שיעורו של רש"י אינו ידוע לנו בדיוק מוחלט, אך הוא קרוב מאוד למשקל השקל הצורי שהיה בארץ ישראל, ושיעורו הממוצע כ-14.2 גרם, ונמצא שהזוז, שהוא רבע שקל, 3.55 גרם. ועי' מדות ושיעורי תורה, פכ"ב סעי' ד, שקבע את שיטת רש"י ל-14.16 גרם לשקל, על פי שקילת הרמב"ן לשקל שמצא ואמירתו ששיטת רש"י היא חמש שיטיות בהשוואה לגאונים. חישוב אחר לשיטת רש"י מעלה דינר של 3.65 גרם, ע' במאמר 'משקל השקל' מאת הרב הדר יהודה מרגולין, 'בית אהרן וישראל' נז, עמ' פו.

30. כפי שכתב הרמב"ן, שמות שם; ועי' מדות ושיעורי תורה, פכ"ב סעי' ה. הדברים אינם חתוכים לגמרי, מפני שבתקופת השלטון היווני על ארץ ישראל הוטבעו בצור גם מטבעות המתאימים לשקילת הגאונים, ומימי החשמונאים והלאה שלט בארץ מטבע צורי כשיטת רש"י. עי' מדות ושיעורי תורה, פכ"א הערות 11, 15, ובמאמרו של פרופ' גרינפלד, 'משקל השקל לפדיון הבן', תחומין יז עמ' 407-408.

31. בשו"ע הובאה שיטת הגאונים, עי' שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' ו; שם, סי' שה סעי' א; שם אה"ע סי' כז סעי' א; שם, חו"מ סי' פח סעי' א. לעומת זאת ברמ"א, יו"ד סי' שה סעי' א, נקט שיעור המתאים לכאורה לרש"י, עי' מסורת השקל, פרק ו. בדברי האחרונים בעניין קשה לראות הכרעה של ממש, מאחר שמדברי רבים מהם ניכר שלא עמדו על ההבדל בין הדעות, מחוסר ידיעה ברורה על המטבעות והמשקלות שהוזכרו בראשונים, וחלקם אף הגיעו על ידי שקילת שעורים קטנות דווקא לשיעור הקרוב לשיטת רש"י, ראה לעיל הערה 28, על שקילת התפא"י. גם המנהג אינו חד משמעי, שכן כפי הנראה המנהג באשכנז עד לפני עשרות שנים היה קרוב לשיטת רש"י דווקא, כפי שהעיד הרב יונה מרצבך זצ"ל, עלה יונה, עמ' קנה, ועי' בתחילת המאמר בתחומין הנ"ל.

32. תוס' ישנים, יומא מא ע"ב ד"ה ושל שיעיר.



ש'ושמא גמרא גמר לה' (ובתוס' הרא"ש: 'ושמא הני שיעורי גמרא גמירי לה'), ונראה שכוונתם שזוהי הלכה למשה מסיני. ברם, מסוגיית הגמרא לא משמע כך, שכן רב יוסף נטה לומר שאין שיעור כלל ללשון של פרה, ורמי בר חמא הצריך שיעור משום כובד. ממילא, משתמע שגם לפי מסקנת הסוגיה, דברי רבי יונתן המצריך עשרה זוזים, הרי זה משום כובד, כפי שפירשו רש"י (ד"ה של פרה) ותוספות (ד"ה כי אתא). כך משמע גם מהרמב"ם, שעל שיעור הלשון במצורע כתב (הל' טומאת צרעת פי"א ה"א): 'ושני תולעת משקלו שקל... וכל השיעורין הלכה', ואילו בהל' פרה אדומה לא כתב זאת, וכן בהל' עבודת יוה"כ (פ"ג ה"ד), ששיעורה משום חלוקה.³³ ובפירוש המשנה (פ"ג מ"ט) כתב: 'וכבר ביאר התלמוד כי השני תולעת הזה שמשליך בה משקל עשרה זין, לא פחות מכך', ומשמע שאין קפידא בתוספת.

ייתכן להציע טעם נוסף לגודל הלשון בשעיר המשתלח ובפרה אדומה: עבודת יום הכיפורים נעשתה בפרסום, לעיני קהל גדול שבא לעזרה לראות את העבודה. כמו כן הפרה האדומה נעשתה לעיני קהל רב מזקני ישראל וכל המסייעים לעשייתה. לכן יש עניין בלשון גדולה שתהיה ניכרת לכל העומדים שם. לעומת זאת טהרת המצורע נעשית בינו לבין הכהן, ודי לו בלשון קטנה. לפי זה, הסברה של 'כובד' נאמרה רק כדי לבאר את הגודל בפרה ביחס לשעיר המשתלח, ואילו הפער לעומת הלשון של המצורע מובן מאליו.³⁴ ובאמת, אם רק הסברה של 'כובד' קובעת, הרי הלשון נכרכת עם הארז, וגם אם שיעורו אינו מספיק,³⁵ היה עדיף להגדיל את שיעורו מאשר להגדיל את הלשון של הזהורית היקרה. מסתבר, אפוא, ששיעור הלשון נקבע גם כדי לפרסם את עניינה.

ב'ערכי תנאים ואמוראים' (לרבי יהודה בר' קלונימוס, מבעלי התוספות, ורבו של הרוקה; ערך 'רבי יודן') דן בסוגיית 'שיעורין הלכה למשה מסיני' וכתב:

וההיא דסדר יומא... דכי אתא רב דימי אמר שלש לשונות שמעת... ונותן בכל

אחת שיעור, אף אותו נראה שהוא הלכה, אבל לא לעכב אם פחת או הותיר.

צריך ביאור במה שונה שיעור זה מכל השיעורים שהם הלכה למשה מסיני, כגון טפח לאזוב, שכתב לעיל מיניה שאם הפחית ממנו הרי זה מעכב. ייתכן ששאר השיעורים הם הגדרות לאיכות החפץ או הפעולה והם פירוש לתורה, כגון שפחות מטפח אינו קרוי 'אזוב', ולא עליו דיברה התורה, וכשם שאכילת פחות מכזית אינה 'אכילה'. לעומת זאת בתולעת שני לא שייך לומר שההלכה של משקל עשרה זוזים היא פירוש לתורה, שרק משקל זה קרוי 'תולעת שני' (והרי מצאנו שיש חשיבות לצמר מועט יותר בדינים אחרים בתורה, כגון בכלאיים ובציצית). ומאחר שאין זה פירוש אלא דין נוסף – לא עליו נאמר 'חוקה', ואינו מעכב.

33. כך דקדק בחוקת היום, ח"ב עמ' צח.

34. כעין זה כתבו תוס' ישנים ותוס' הרא"ש, בהסבר הדעה בהמשך הסוגיה שמשקל הלשון של השעיר עשרה זוזים, שזה כדי לפרסם את הנס של הלבנת הלשון. בשיח יצחק הסביר שלדעתם סברה זו מתאימה רק לשיעור הגדול ביותר, עשרה זוזים, ולכן לגבי שמונה זוזים נזקקו ל'גמירי לה'.

35. לפי חישובים שונים נראה לאמוד את משקלו בכמאה גרם (עי' נגעים פי"ד מ"ו, ואכמ"ל).



נמצא, אפוא, שאע"פ שהסוגיה נוטה להכריע לשיעור הקטן יותר, למעשה עדיף לחוש לשיטת הרמב"ם המגדילה את שיעור הלשון; לשיטת רוב הראשונים, שזוהי סברה של כובד, בוודאי אין גריעותא בתוספת זו, וגם לשיטה שזוהי הלכה, כדעת המאירי ור"י ב"ר קלונימוס, הרי שאינה מעכבת.

סיכום ומסקנות

א. בסוגיה ביומא כמה דעות על משקל הצמר בלשון של זהורית: אין לה שיעור כלל (רב יוסף); שקל אחד (ר"ש בן חלפתא או חכמים, לפי ליסנא קמא); שמונה זוזים (רבי יונתן, על פי הירושלמי); או עשרה זוזים (רבי יונתן, על פי הבבלי). הלכה כדעה המגדילה ביותר את השיעור (רמב"ם, רי"ד, מאירי, וכן משמע בראשונים נוספים).

ב. הרמב"ם פוסק שהשיעור הוא חמישה סלעים. יש מפרשים שכוונתו כאן לסלעים קטנים במחצית מהסלעים הרגילים בש"ס וברמב"ם, ואף הוא מודה שמשקל הלשון הוא עשרה זוזים (מים טהורים, רש"ש, ועוד). אך מפירושו למשנה מתברר שגרסתו בסוגיה 'עשרה זין' במקום 'עשרה זוז', והוא מפרש ש'זין' מקביל לשני זוזים, חצי סלע, ואם כן לדעתו משקל הלשון עשרים זוזים. ברם, רבנו חננאל, שאף הוא גורס כך, מפרש ש'זין' מקביל ל'זוז', וכן דעת ה'ערוך', ונמצא שאין הפרש בין הגרסאות. סוגיית הירושלמי וסוגיות נוספות מוכיחות כדעת רבנו חננאל, ש'זין' הוא 'זוז', ונראה שהעיקר להלכה כדעה זו.

ג. משקל הזוז (רבע סלע) שנוי במחלוקת גדולה בראשונים: שיטת הגאונים, הרי"ף והרמב"ם, שמשקלו 4.25 גרם, ונמצא שמשקל הלשון 42.5 גרם (ולשיטת הרמב"ם שהוא עשרים זוז – 85 גרם). ושיטת רש"י שמשקלו 3.5 גרם, ונמצא שמשקל הלשון 35 גרם.

ד. לדעת רוב הראשונים, שיעור הלשון אינו מדאורייתא אלא אומדן של חכמים כדי שהצמר יהיה כבד (רש"י, תוס' ורמב"ם), ומסתבר שרצו גם שהלשון תהיה ניכרת לרואים ויהיה פרסום לעניינה. גם לדעת המאירי ובעל 'ערכי תנאים ואמוראים', הסוברים שהשיעור הוא קבלה מסיני, השיעור אינו מעכב ('ערכי תו"א'). ממילא, מסתבר שלכתחילה עדיף לצאת ידי כל הדעות ולתפוס את שיעורו הגדול של הרמב"ם, 85 גרם, מפני שאין בכך כל הפסד.



הרב נתנאל אוירבך

מידע יישומי – תשרי-כסלו תשע"ז

א. הפרשת תרו"מ בירקות

1. התרומות והמעשרות, כמו חלק גדול מן המצוות התלויות בארץ, מסודרים במחזור של שבע שנים שמתחיל בשנת השמיטה ומסתיים בשנת השמיטה שלאחריה.
2. שנת המעשר בירקות נקבעת עפ"י שעת הלקיטה¹ ועפ"י התאריך א' תשרי.² לפיכך בא' תשרי תשע"ז מתחילה השנה השנייה במחזור השנים בירקות, ונוהג בה מעשר שני.³
3. מהירקות הנלקטים בשנה זו יש להפריש תרומה גדולה, מעשר ראשון ותרומת מעשר הנוהגים בשנים א-ו,⁴ וכן להפריש מעשר שני ולחלל את קדושתו על פרוטה.⁵

1. הפרשה משנה על חברתה

1. אע"פ שסדר הפרשת תרו"מ בשנה זו זהה לזה של השנה שעברה, בהיותה אף היא שנת מעשר שני, אסור להפריש מפירות של שנה אחת על פירות של שנה אחרת.⁶
2. לפיכך, אדם הלוקט ירקות מהגינה בכ"ט אלול תשע"ו, ושוב לוקט בג' תשרי תשע"ז, אינו יכול להפריש תרו"מ מירקות אלו על אלו, מחמת שאין מפרישים מפירות של שנה אחת על חברתה, אף שהן זהות בסדר ההפרשה, כאמור.
3. במיוחד יש להיזהר בבתי אריזה שמפרישים תרו"מ בסוף המיון והאריזה, שלא יפרישו מירקות שונלקטו משנה אחת על חברתה.

ב. ברכה על הגשם הראשון

1. כשיורדים גשמים בפעם הראשונה, ונוצרות שלוליות שטיפות הגשם ניכרות בהן,⁷ יש לברך ללא שם ומלכות:⁸

1. ראש השנה, יג ע"ב; רמב"ם, הל' תרומות פ"ה הי"א; שם, הל' מע"ש, פ"א ה"ד.
2. ראש השנה פ"א מ"א; רמב"ם, הל' מע"ש פ"א ה"ב.
3. ראה: רש"י, דברים כו, יב ד"ה שנת המעשר; רמב"ם, הל' מעשר שני פ"א ה"א; שם הל' מתנו"ע פ"ו ה"ג-ה"ד.
4. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ו ה"ב-ה"ו.
5. רמב"ם, הל' מעשר שני פ"ב ה"ב; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' קלג.
6. רמב"ם, הל' תרומות פ"ה הי"א.
7. רש"י, תענית ו ע"ב ד"ה חתן; ריטב"א, תענית שם ד"ה רב האי; רמב"ם, הל' ברכות פ"י ה"ה.
8. ראה: משנב"ר, סי' רכא ס"ק א; ביאור הלכה, שם ד"ה אם היו בצער; ברכת ה', ח"ד פ"ב סעי' עט.



מלא שירה כים, ולשונו רינה כהמון גליו ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע, ועינינו מאירות כשמש וכירח, וידינו פרושות כנשרי שמים, ורגלינו קלות כאיילות, אין אנחנו מספיקים להודות לך, ה' אלהינו, ולברך את שמך מלכנו, על אחת מאלף אלפים, ורבי רבי רבבות פעמים, הטובות נסים ונפלאות שעשית עמנו ועם אבותינו. מלפנים ממצרים גאלתנו ה' אלהינו, מבית עבדים פדיתנו, ברעב זנתנו ובשבע כלכלתנו, מחרב הצלתנו מדבר מלטתנו, ומחלים רעים ורבים דליתנו. עד הנה עזרונו רחמיך ולא עזבונו חסדיך. על כן אברים שפילגת בנו, ורוח ונשמה שנפחת באפנו, ולשון אשר שמת בפינו, הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו את שמך מלכנו תמיד, ברוך אתה ה', אל רב ההודאות.⁹

ג. סוכות

1. סכך מעציץ שאינו נקוב¹⁰

1. המעוניין לסכך את סוכתו בצמח מטפס הנמצא בעציץ שאינו נקוב, או בצמח הנמצא על גבי מרפסת,¹¹ אם הצמח שבעציץ אינו מסוגל לסכך באופן שהצל יהיה מרובה על החמה – ניתן לסכך בו ולהוסיף סכך נוסף.
2. אולם במקרה שכל הסכך בא מהעציץ, רצוי להסיר חלק מן העלווה של הצמח שבעציץ, באופן שתהיה חמתו מרובה ולסכך בסכך אחר. אם הדבר אינו אפשרי, יש להקל ולהחשיב את הסכך הנ"ל כסכך כשר.¹²

2. ערבה והדס מעציץ שאינו נקוב

1. נחלקו הפוסקים אם הדס וערבה הגדלים בעציץ שאינו נקוב נחשבים לגידולי הארץ¹³ או לא.¹⁴ לפיכך, אין לקחת ענפים אלו למצוות ארבעת המינים ביו"ט ראשון של סוכות, אך בשאר הימים ניתן להקל.¹⁵

ד. חנוכה

1. הדלקת נר חנוכה ע"י כהן בשמן של תרומה טמאה

1. תרומה גדולה ניתנת על ידי הבעלים (ישראל) לכהן, שנאמר: 'וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם... ראשית דגנך תרשך ויצהרך'.¹⁶

9. תענית ו ע"ב; שו"ע, או"ח סי' רכא סעי' ב.

10. ראה: הרב יואל פרידמן, סכך מצמח שגדל במרפסת, אמונת עתיך 49 (תשס"ב) עמ' 14–22.

11. ראה: רא"ט, גיטין פ"ב אות כב; חיי אדם, סי' קנב נשמת אדם ס"ק א שכתבו שעציץ המונח בעלייה נחשב לעציץ שאינו נקוב. אולם, לדעת הגרש"ז אוירבך, שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' מא אות ב, עציץ המונח במרפסת ייחשב עציץ נקוב, ובמרפסת של קומה שנייה ואילך ייחשב מנותק.

12. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' מא אות ד.

13. ערוך השולחן, או"ח סי' תרמה סעי' כא.

14. חיי אדם, סי' קנב נשמת אדם ס"ק א; קיצור שו"ע, סי' קלו סעי' ב.

15. ראה: משך חכמה, שמות יג, י ד"ה מימים ימימה.

16. דברים יח, ג-ד.

2. כיום מטמאים את הטבל ומפרישים ממנו תרומה לכהן.¹⁷ תרומה זו טמאה ומצוותה בשרפה.¹⁸ לפיכך רשאי הכהן ליהנות בשעת השרפה, כגון להשתמש בשמן זה להדלקת נרות שבת.¹⁹

3. לעניין הדלקת נרות חנוכה, נחלקו הפוסקים אם יכול הכהן להשתמש בשמן זה²⁰ או לא.²¹

לפיכך לא ידליק הכהן בשמן זה נרות חנוכה, אלא אם כן אין לו שמן אחר.²²

2. הדלקת נר חנוכה בשמן של ערלה

1. איסור ערלה אינו רק איסור אכילה אלא גם איסור הנאה.
לפיכך אין להשתמש בשמן המופק מזיתי ערלה לצורך הדלקת נרות, צביעה, קוסמטיקה וכל שימוש אחר.²³

2. באשר להדלקת נרות חנוכה בשמן ערלה, נחלקו הפוסקים אם ניתן להשתמש בשמן זה²⁴ או לא.²⁵ לפיכך לא ידליק בשמן זה אא"כ אין לו שמן אחר כלל.²⁶

3. הדלקת נר חנוכה בשמן שלא הופרשו ממנו תרו"מ

1. לכתחילה אין להדליק נר חנוכה משמן שלא הופרשו ממנו תרו"מ (טבל), אך אם הדליק ואח"כ התברר לו שלא הופרשו ממנו תרו"מ - יצא ידי חובה.²⁷



17. כן היה מנהג ירושלים, ראה: ארץ חפץ, נתיב ד ס"ק לז; עיר הקודש והמקדש, ח"ג עמ' ע סעי' ג.
18. שבת כה ע"א.
19. שבת כג ע"ב, כדעת רב חסדא; שדי חמד ח"ט, מערכת חנוכה אות ג.
20. ראה: הגרצ"פ פראנק, מקראי קודש חנוכה סי' יט; הרב יואל פרידמן, התורה והארץ ח"ד עמ' 103-105.
21. טעמים שונים נאמרו לאיסור, כגון 'אין עושים מצוות חבילות חבילות', ראה: שו"ת כתב סופר, או"ח סי' כו; שו"ת פרי יצחק, ח"ב סי' כ; שם, קו"א סי' כ; שם, ענף פרי סי' כ; שו"ת מענה אליהו, סי' מא. מחמת שהשמן מיועד רק לשרפה הרי ש'כתותיה מכתת שיעוריה', ראה: שו"ת שער אפרים, סי' לח; מראה הפנים, תרומות פי"א ה"ה. גורם לשמן שייסר בהנאה, ראה: פני יהושע, שבת כא ע"א.
22. עי' רמב"ם, הל' תרומות פי"א ה"ח.
23. פסחים, כב ע"ב; רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ט; שם, פט"ז ה"כ-הכ"ב.
24. מטעם שהדלקת נר חנוכה אינה נחשבת כהנאה, כיוון ש'מצוות לאו ליהנות ניתנו', ראה: יד אברהם, יו"ד סי' פז סעי' יא ד"ה ומה שהקשה; ערוך השולחן, או"ח סי' תרעג סעי' ה.
25. משום 'כתותיה מכתת שיעוריה', ראה: שו"ת שער אפרים, סי' לח.
26. פמ"ג, או"ח פתיחה כוללת פרק א אות כט, ח"ד אות ה; מחזיק ברכה, או"ח סי' תרעג ס"ק יז; שו"ת רב פעלים, ח"ג או"ח סי' ט ד"ה מיהו בדינו. ראה עוד: הרב אהוד אחיטוב, אמונת עתיך 68 (תשס"ז) עמ' 21-9.
27. שו"ת באהלה של תורה, ח"ד סי' נג.



תגובות

על חיישנים אלקטרוניים בשבת – תגובה / הרב אלי רייף

באמונת עתיך 112 (תמוז תשע"ו), עמ' 127–129 הגיבו הרב יעקב אריאל והרב רוזן שליט"א למאמרי ולמכתבו של מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א; תודתי נתונה להם ונבקש להשיב לדברים.¹

א. הרב רוזן טוען ש'המבט ההלכתי בהלכות שבת מתמקד בתוצאה ולא בהליך', ולא זכיתי להבין את דבריו, והרי יש בהלכות שבת הגדרות רבות המתמקדות בתהליך, כגון: עשייה שלא כדרכה, שניים שעשאוה, גרמא ועוד. והאחרון הכביד, שהרי רבים מהפיתוחים הטכנולוגיים של מכון צומת, שהרב רוזן עומד בראשו, בנויים על עקרונות הגרמא, ובסוף תגובתו הוא אף מתיר לפתוח מנעולים מגנטיים עם מנגנוני הגרמא של מכון צומת בתנאי צבא ורפואה – וכיצד זה לפתע לשיטתו שלו ניתן להתיר את פתיחת הדלתות במנגנוני הגרמא? ואם רק עצם העובדה שמדובר בתנאי צבא מספיקה כדי להתיר, מה התועלת בפתרונות מכון צומת, ובמה הם מוסיפים לשיטתו? אלא על כורחך שגם התהליך קובע.

ב. לדאבון לב טרם זכינו בדורנו לסנהדרין, וכידוע אפילו בדברים שנפסקו בראשונים יש שהאחרונים דנים וחולקים. המושג 'קונצנזוס פסיקתי' שנקט בו הרב רוזן, ובוודאי על פסיקת אחרוני דורנו, בדבר שכלל לא נידון לפני כן, הוא חידוש שטרם שמענו. הגדרת איסור חשמל עוד מראשיתו הייתה נתונה כידוע במחלוקת גדולה. המעיין במחלוקות בעניין חשמל רואה שגדולים וטובים התלבטו בטיב האיסור. ועוד ציטטנו את דברי הרב נבנצאל, תלמידו המובהק הגדול של הגרש"ז אורבך זצ"ל, שציין שמעיקר הדין סבר הגרש"ז אורבך זצ"ל שאין איסור בונה או איסור מוליד בחשמל, וכך סברו פוסקים נוספים, ואף מו"ר ציין שהדין של 'עובדין דחול' אינו חידושו שלו, אלא כך הוא מקובל גם מרבנותיו, ולא זכיתי להבין למה ייגרע שמם של אלו מן 'הקונצנזוס הפסיקתי'!

ג. צר לי שגרמתי לרב רוזן לשגגה בהבנת דבריי. לא כתבתי בשום מקום שהגרש"ז אורבך זצ"ל סבר שיש בהפעלות חשמליות משום 'עובדין דחול', אלא ציטטתי מדברי הרב נבנצאל שציין שמעיקר הדין לדעת הגרש"ז אורבך זצ"ל אין בחשמל משום איסור בונה ומשום איסור מוליד. זאת ועוד, הרב אורבך זצ"ל למעשה כתב על דברי הבית יצחק שאסר משום מוליד 'כבר הורה זקן', ואף הבאתי זאת, לפיכך לאורך המאמר דנתי גם אם יש בדלתות המגנטיות משום איסור מוליד, והראיתי שאף משום איסור מוליד אין בזה.

ד. ברור שאין לדון בקלות ראש בענייני חשמל. לפיכך טרם שפרסמתי את מאמרי שלחתי את הדברים למו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש ישיבת ההסדר 'ברכת משה'

1. בשל תקלת מערכת לא נזדמן לי להגיב על הדברים על אתר, ולכן תגובתי מובאת בגיליון זה.



מעלה אדומים, שהוא מזקני תלמידי חכמים שבדור ופוסק מובהק ומפורסם, וזכיתם שהסכים להם הלכה למעשה ואף חיזק את הדברים.

ה. כפי שכתבתי במאמרי, אין להתיר במקום שנעשות מלאכות או דמיון למלאכה. לפיכך כאשר כתיבה ניכרת לעין, כגון במחשב ובטלפונים, הדבר אסור (ובמאמרי כלל לא דנתי במקרים אלו).

עוד על חיישנים אלקטרוניים בשבת / פרופ' אביעזרי פרנקל

באמונת עתיך 112 (תמוז תשע"ו), עמ' 113–129, נערך דיון על חיישנים אלקטרוניים בשבת: מאמר של הרב אלי רייף, ותגובות של הרבנים נחום רבינוביץ, ישראל רוזן ויעקב אריאל שליט"א. הרב יעקב אריאל כתב נגד היתר החיישנים:

...אם נזלזל באיסור השימוש בחשמל, השבת כולה עלולה להתחלל. ראוי לזכור גם את דברי הרמב"ן (ויקרא כג, כד) על המסחר בשבת, שאין בו שום מלאכה ממש, אולם הוא אסור מהתורה, כי אין לך חילול שבת גדול ממנו. ניקח לדוגמה רק את התקשורת – הטלפון והרדיו והטלוויזיה והאינטרנט וכו' וכו' – אם כל אלה היו מותרים בשבת, אנה היינו מגיעים!...

בשלהי הוריות (יד ע"א) דנה הגמרא מי קודם, סיני או עוקר הרים. מסקנת הגמרא – סיני עדיף: 'הכל צריכין למרי חטיא' – ללא חטים אין קיום. לית מאן דפליג שכיום הסיני המובהק והבקי ביותר הוא המחשב, פרויקט השו"ת וכלים ממוחשבים נוספים. והנה בברכות (לה ע"ב):

לא ימוש ספר התורה הזה מפיק, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה?... אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל - ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן.

כיום הרבים שעושים כרבי ישמעאל עובדים כל השבוע – ואולי מספיקים גם דף יומי או שיעור קבוע אחר – ורק בשבת ומועד מתפנים ללימוד תורה אינטנסיבי. לכן נוכל 'לצטט' כביכול מדברי הרב יעקב אריאל שליט"א: 'ניקח לדוגמה רק את פרויקט השו"ת: אם הוא נאסר בשבת, נאבד לימוד תורה חיוני ואנה אנו מגיעים?' כיצד ניתן, אם בכלל, להתיר שימוש במחשב בשבת לצורך שימוש בפרויקט השו"ת, אוצרות השו"ת וכד'?

1. ניתוק המחשב מהתקשורת ומהמדפסת בשבת. לא לחינם הזכיר הרה"ג אריאל את התקשורת: טלפון, רדיו, טלוויזיה, אינטרנט. פרויקט השו"ת, בצורתו החזקה על החסן נייד (דיסק און קי), אינו זקוק לתקשורת. יש תקדים לניתוק מעין זה: הפוסקים התירו שימוש במקררים חשמליים בתנאי שהמאור שבתוכו מנותק בשבת, אף כי פתיחת דלת המקרר מכניסה חום ומקדימה את הפעלת המדחס (בביתי מתקן שמחליף את הטרמוסטט בטיימר בשבת, אך ברוב המקררים אין מתקן כזה). ניתוקים כאלה מתיישבים היטב עם דברי הנביא (ישעיהו נח, יג):

- אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכבד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר.
2. בעיית המקלדת. יש מקלדת שבת של מכון צומת שפועלת ללא פתיחה או סגירה של מעגל חשמלי אלא רק משנה תכונות חשמליות של המעגל. כמו כן המכון פיתח מקלדת פשוטה יותר שעובדת בשיטת הגרמא. בשתי השיטות ניתן להשתמש בשעת הדחק, כגון לצורכי רפואה או ביטחון. השימוש בפרויקט השו"ת יכול להיחשב כרפואת הנפש ואולי אף כרפואת הגוף: מניעת השימוש בסיני הממוחשב עלולה לגרום צער רב לנפש ואף לגוף.
3. יש אולי עוד אי אלה בעיות הלכתיות בשימוש במחשב בשבת, גם לאחר ניתוקו מהתקשורת והמדפסת, אך בטוחני שמכון צומת יוכל למצוא פתרונות.
- היקף הספרות התורנית וההלכתית גדל אכספונציאלית; מחצית מכל הספרות הזו נכתבה בימינו. אולי הקב"ה שלח לנו את המחשב כדי לאפשר לנו לשלוט בכל הספרות הזו! האם יש פוסקים שיהינו למנוע מאתנו לימוד תורה ע"י איסור שימוש בכלי זה בשבת אם ניתן למצוא היתר להשתמש בו, תוך שמירה קפדנית על אוירת השבת?

תגובה לתגובה / הרב יעקב אריאל

פרופ' אביעזרי פרנקל הקשה עלי מהשימוש הנרחב והחיוני שיש בתוכנות המחשב התורניות הרבות. המחשב מביא תועלת רבה ללימוד התורה וא"כ אין להגדיר, לדעתו, את החשמל, שבאמצעותו פועל גם המחשב, כ'אבי אבות המלאכה' כלשוני, אלא יש להתייחס אליו, על דרך הפרפראזה, גם כ'אבי אבות לימוד התורה'. עם זאת, אין בכך בכדי להתיר את המחשב בשבת. גם האש שהתורה רואה בה אב מלאכה נאסרה בשבת, למרות שהאור נחוץ מאוד ללימוד התורה. שהרי עיקר תלמודו של האדם הוא בלילה לאור הנר, עד כדי כך שחז"ל התייחסו אל השמן והנר כאל מקור החכמה. ובכל זאת אסור לקרוא בשבת לאור הנר. הלימוד בשבת יתמקד בחזרה ובע"פ. האש אומנם מסייעת לתורה, אך בעצם היא מלאכה האסורה בשבת. וה"ה החשמל.

'דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב' אלא שהכתיבה הותרה משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (גטין ס ע"א). למרות זאת לא הותרה הכתיבה בשבת. וגם כשיש שלושה ימי שבתון רצופים ותלמיד חכם הלומד בימים אלו חושש שאם לא יעלה על הכתב חידושי תורה שהתחדשו לו הם עלולים להישכח (ובחול המועד הותרה הכתיבה משום 'דבר האבד') לא הותרה הכתיבה בשבת ויו"ט. יש לאמץ את הזיכרון.

המצאת הדפוס היוותה נקודת מפנה בתולדות התרבות האנושית. עם ישראל ידע לנצלה מיד עם הופעתה להגדיל תורה ולהאדיר, ובכל זאת ההדפסה אסורה בשבת מהתורה כתולדה של כותב. ה"ה המחשב בשבת. עם ישראל יישאר 'עם הספר' גם בעידן המחשב, כשהספרים המודפסים ייעלמו מנוף העולם הרחב. אומנם קל יותר ללחוץ על מנוע החיפוש של המחשב וכן להכניס דברי תורה לזיכרון, בכל זאת בשבת הדבר אסור והמחשב נחשב למוקצה.



עם כניסת השבת יינעל המחשב, הספרים ייפתחו והזיכרון יאומץ. בזכות השבת ימשיך הבית היהודי להתאפיין בספרייתו הניכרת לעין ולקיים בכך את המצווה 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת...!'

חובת בירור כאשר יש חותמת או תעודת כשרות / הרב יעקב אריאל
ב'אמונת עתיך' 112 (תשע"ו) עמ' 141-146, הועלתה טענה ע"י הרב יצחק דביר שמשגיח הכשרות מטעם הרבנות דינו כשליח, ובאיסורי תורה לא אמרינן חזקה על שליח שעשה שליחותו. ולכן צריך לברר אם אכן המשגיח השגיח כראוי. הנחתו מוטעית. אין בכלל מקום לדמות משגיח לשליח הנ"ל. שם מדובר בשליח שנשלח לבצע שליחות מסוימת, כגון לקדש אישה ולא חוזר למשלחו לדווח על שליחתו. על המשלח לוודא שהשליח ביצע את שליחותו. הוא לא יכול לסמוך בדאורייתא על החזקה שהשליח עשה שליחותו. אך אם השליח חוזר ומדווח למשלח שביצע את שליחותו הוא נאמן לא רק כ'עד אחד באיסורין' אלא גם ב'דבר שבערוה'. כגון שליח שנשלח לקדש אישה הוא נאמן למשלחו כשני עדים, שהרי סמך עליו.

משגיח כשרות אינו שליח שנשלח ונעלם, הוא חוזר ומדווח למשלחו בדרכים שונות:
א. המשגיח חייב למסור דו"ח קבוע על עבודתו אחת לזמן מה, כגון כל חודש.
ב. הוא חייב לדווח על כל תקלה וכל עוד אינו מדווח על כך משמע שאין תקלה.
ג. כשיש תקלה חמורה עליו להסיר את תעודת הכשרות ולהחזירה לרבנות. המשך קיומה של תעודת הכשרות מעיד על כך שהמשגיח בדק ומצא שהכול כשורה.
הלקוח אינו צריך לשאול את המשגיח אם עשה את שליחותו הוא עושה זאת מעצמו למשלחיו. הדבר מיותר ואף מטריד.
אם החשש הוא שהרבנות עצמה, השולחת את המשגיח, אינה עומדת חלילה על דרישות ההלכה (הרב דביר רומז בדבריו לאפשרות כזאת) מה התועלת בהפניית הלקוח למשגיח או לרב לשאול אותם על ההשגחה? אם הרבנות 'חשודה' על כך שאינה דורשת כשרות כהלכה כיצד תהיה נאמנת בתשובותיה לשאלת הלקוחות?
בעקבות הנחיות מסוג זה אני נתקל מדי פעם בשאלה מוזרה של לקוחות 'האם הכשרות שלך כשרה?' לשאלתי, מדוע הוא פונה אלי בשאלה זו ואינו סומך על התעודה (אני עצמי איני זוכר בע"פ את כל נקודות הכשרות בעיר וסומך על התעודה) הוא עונה: אמרו לי שצריך לשאול את הרב אם כשר אצלו. אם כשרותי אינה כשרה כיצד ניתן לסמוך על תשובתי?...



להחזרות:
ת.ד 18
שבי דרום
ד.נ הנגב 8536500

למעשה!

שימושון יהדות

מבית מכון התורה והארץ



**הורידו עכשיו בחינם
מחנות האפליקציות!**



- סידור תפילה חכם
- לימוד יומי: גמרא, הלכה, אמונה
- מצפן תפילה
- חיפוש בית כנסת ומקווה
- זמני היום ולוח עברי
- שאל את הרב
- ניהול מעשר כספים
- מחשבוני הלכתיים
- מדריכי הלכה במעגל השנה

למעשה! כל מה שיהודי צריך.



www.toraland.org.il | 08-6847325 | מכון התורה והארץ | בחזרה לעמוד התוכן

