



והיה אמונת עתיד
חכן ישועת
חכמת ודעת
ידאת ה היא
אוצר:

אמונת עתיד

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

122 שבט תשע"ט

בחזרה לעמוד התוכן



מכון פוע"ה
פוריות ורפואה על פי ההלכה



מכון כת"ר
לכלכלה על פי התורה



מכון המקדש ירושלים



מכון שלינגר
המכון ע"ש ד"ר מ' שלינגר
לחקר הרפואה ע"י התורה
ליד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



החמצת חיטים לפני קצירה מאת ד"ר מרדכי שומרון,

מעמ' 77



שיבולת, מוץ,
חיטה בקליפתה,
3 גרגרי חיטה קלופים



גרגר בקליפתו
ושלושה גרגרים חשופים



גרגר עטוף בקליפותיו



גרגרי חיטה ללא הטבלה
במים



גרגרי חיטה
לאחר 24 שעות
הטבלה במים

תמונות למאמרו של אג' יהודה הלר 'הרכבה בעצי נוי - המצב הקיים ומגמות עתידיות', עמ' 72-77



ענף של בר זית בינוני (מימין);
עלים ופרי של זית אירופי (משמאל)



קקטוס נוי מורכב על כנה
ממין פיטאיה



השוואת עלים ופירות:
בר זית בינוני (מימין);
זית אירופי (משמאל)



בר זית בינוני (מימין);
זית אירופי (משמאל)

השקת הספר "מדינה כהלכה"



בין כסה לעשור השנה התקיים ערב השקה של הספר החדש מאת הרב עדו רכניץ, "מדינה כהלכה", שיצא לאור בהוצאת מגיד. הערב התקיים בגבעת שמואל בשיתוף פעולה בין מכון משפטי ארץ וארגון מעלה.

את הערב פתח מו"ר הרב יעקב אריאל, שעבר על הספר כולו במהלך הכנתו והעיר את הערותיו. הרב אריאל הדגיש את עקרונם "ריבונות העם" בהלכה, על פיו יש למנות שלטון על פי רצון העם, גם אם מדובר על שלטון מלוכני.

לאחר מכן התקיים פאנל בהנחיית בוגר מכון משפטי ארץ, ד"ר יהודה יפרח. ראשון הדוברים בפאנל היה הרב גיסר, שקרא לקבל את משפט התורה כמשפט המחייב במדינת ישראל, לצד הוראת שעה שתאפשר קבלה הדרגתית של חוקי התורה.

לאחר מכן נשא דברים המשנה ליועץ המשפטי לממשלה, עו"ד רז נזרי. עו"ד נזרי קבע כי אין סתירה מהותית בין "יהודית" ו"דמוקרטית" ובכל זאת ישנן סוגיות המעוררות דילמות ומחייבות הצעת פתרונות מאוזנים.

ד"ר שפרה מישלוב עסקה בשאלת חוקי התורה ומעמד האשה, והצהירה כי בעיניה המטרה אינה שוויון מוחלט בין המינים, אלא שוויון לאור השונות שביניהם. לדבריה, המחלוקת העיקרית היא בשאלה מי קובע את הערכים של החברה - האם שופטי בית המשפט העליון או רבני ישראל.

חתם את הכנס הרב עדו רכניץ, שאמר כי משטר יהודי הוא תיאוקרטיה, אולם, תיאוקרטיה איננה משטר חד-ממדי, אלא עולם תוכן שלם שמעורר דילמות חדשות. חלק מאותן דילמות מתעוררות כבר כיום, וככל שהן יידונו באופן אחראי ועמוק כיום, תהיה בכך הכנה להחלת חוק התורה במדינת ישראל בעתיד. הרב רכניץ הדגיש לסיום שהחלת חוקי התורה מהווה מהפכה חוקתית והיא מחייבת הסכמה לאומית רחבה.

סקירה על הספר מתפרסמת בגליון זה.



כפר דרום ת"ו - שבי דרום



מהנחלה בלחן התורה והארץ

מחזור חמישי של תורה וארץ יוצא לדרך

אנו שמחים לבשר כי המחזור החמישי של תוכנית תורה וארץ עומד לצאת לדרך. מדובר בתוכנית מיוחדת שבמסגרתה המשתתפים לומדים ומתמחים בנושא המצוות התלויות בארץ באופן עצמאי ובעזרת דפי עבודה מסכמים לכל נושא. בתוכנית כלולים גם ימי עיון מרתקים ומעשירים וסיוורים מקצועיים בתחום.

התוכנית מיועדת לרבני קהילות ורבני יישובים מכהנים, ר"מים ביישובות הסדר או ביישובות הגבוהות ואברכים שלהם מעל שמונה שנות לימוד ביישובה.

למעוניינים, ניתן להגיש מועמדות באתר מכון התורה והארץ.





התורה והארץ

שבת אחים גם יחד: סיכום שבת התורה והארץ לידידי המכון

שבת התורה והארץ הייתה מוצלחת במיוחד. התפילות המרגשות, הסיורים המרתקים ושיעורי התורה השאירו רושם עמוק ורוממו את רוחנו. במהלך השבת התקיימה קבלת שבת מרגשת במצפה רחבעם, אל מול מקום המקדש. כמו כן זכינו לשמוע שיחה מפי הרה"ג שלמה עמר שליט"א ושמחנו בנוכחותו של הרה"ג יעקב אריאל שליט"א. אנו מודים מקרב לב למשתתפים ולכל מי שטרם ולקח חלק ומקווים בעזרת ה' שנוכה לעוד שבתות רבות של תורה ונחת, מעין עולם הבא.



כנס אגרונומים ורבנים

לאחרונה נערך במשרד החקלאות, ביוזמת מכון התורה והארץ, כינוס של רבנים, אגרונומים ואנשי מחקר שמטרתו להעלות למודעות של העוסקים בתחומי החקלאות וההלכה נושאים רלוונטיים, ולפעול במשותף כדי למצוא פתרונות מעשיים לבעיות בשטח. בין הנושאים שעלו בכנס היו בעיית כלאי הכרם - בכרמים המאפשרים צמיחת עשבייה מגוונת בכרם הרכבות אסורות בירקות ובמיוחד בדלועים, כגון אבטיח על כנת דלעת (כ- 90% מהשתילים!), מלפפון על כנת דלעת הרכבות אסורות בעצי פרי; הגדרת אילן וירק בגידולים חדשים בארץ ועוד. לשמחתנו, שיתוף הפעולה הפורה בין רבנים ממכונים שונים ואנשי מקצוע ומחקר בתחום החקלאות מאפשר לקדם פתרונות יצירתיים לאתגרים המתחדשים כל העת בתחום החקלאות וההלכה.



גינון קהילתי

בישראל קיימות כיום מאות גינות קהילתיות פעילות, אשר שותפים בהן אנשים מחוגים רבים. הדבר כשלעצמו מבורך ומחזק את הקשר בין העם לאדמתו, אולם בדרך כלל המודעות לקיום המצוות התלויות בארץ בגינות אלו אינה גבוהה. מכון התורה והארץ יוזם, ביחד עם משרד החקלאות, פעילות להגברת המודעות לנושא, הנוגע לציבור רחב. האמצעי לכך הוא פעילות הסברה של חיוב הפרשת תרומות ומעשרות ביבולים של גינות אלו, איסור אכילת חרקים, הימנעות משתילת כלאיים ועוד. בעולם של תקשורת ההמונים שבו אנו חיים, ניתן להגיע לציבור רחב וללמד את המצוות המעשיות הללו, כדי שהציבור המחפש את הקשר לאדמה, יזכה לקיימן כראוי.

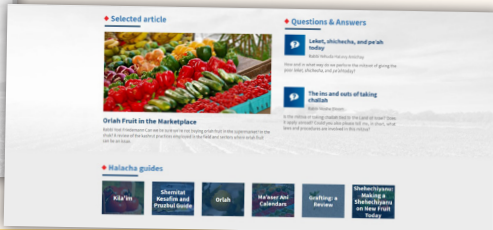


מכון התורה והארץ משיק אתר אינטרנט באנגלית

בשעה טובה ולאחר חודשים רבים של עבודה מאומצת, נפתח רשמית אתר האינטרנט באנגלית של המכון. האתר מיועד ליהודים שעלו לארץ אך מעדיפים מידע הלכתי בשפת האם שלהם וגם ליהודים שגרים בחו"ל.

באתר נמצאים מדריכים הלכתיים, מאמרים, תשובות, סרטונים ועוד, בנושאי המצוות התלויות בארץ.

כתובת האתר: <https://www.toraland.org.il/en>



מכון התורה והארץ זכה לביקור משמח



הרב זלמן ברוך מלמד שליט"א, ראש ישיבת בית אל ומזקני רבני הציונות הדתית, הגיע לביקור במכון התורה והארץ וחסל"ט. במהלך הביקור הרב נפגש עם רבני המכון ובראשם הרב יהודה עמיחי, ויחד דנו בהכנות לקראת שנת השמיטה הבאה עלינו לטובה בשנת תשפ"ב.

הסתיים בהצלחה השלב הראשון בחידון

בימים אלו הסתיים השלב הראשון והמאתגר בחידון הארץ ומצוותיה הרביעי. לשמחתנו, גברים ונשים רבים מכל רחבי הארץ התמודדו בחידון וכ- 64 עברו לשלב השני המותח.

החידון עוסק במשניות זרעים עם תוספות והרחבות.

אנו מאחלים הצלחה לכל המתמודדים, ומזכירים כי מדובר בחידון נושא פרסים ומלגות למצטיינים, וביניהם הפרס למקום הראשון - 10,000 ש"ח! אתם מוזמנים להמשיך ולעקוב אחר הפרסומים לקראת ט"ו בשבט.





חדש - ברכון ציון וירושלים

מבצע מיוחד, ברכון מעוצב ויפהפה הכולל קידוש וזמירות לסעודות השבת, הבדלה וברכת המזון במחיר מיוחד, 15 ₪ בלבד. הברכון כולל נוסח אשכנז וגם נוסח עדות המזרח. מומלץ! לרכישה: ניתן לפנות לטלפון 073-3904102

סדרת חוברות מחקר מבית 'חותם'

סדרת חוברות מחקר מבית 'חותם' בנושא שמירת הצביון היהודי של מדינת ישראל 'הקרן החדשה לישראל' נאבקת במדינה ובצה"ל באמצעות תמיכתה בארגונים כמו 'בצלם' ו'שוברים שתיקה'. מעבר לכך, הקרן מובילה מאבק לשינוי הצביון היהודי במדינה. סדרת חוברות מחקר מבית 'חותם' חושפת זוויות שונות של מאבק זה. 'למי קראת חשוק': חשיפת פעילות הקרן וארגוניה נגד



הציבור החרדי, במטרה לשנות את אורחות חייו ולהחדיר לתוכו תפיסות מערביות זרות. 'המטרה חב"ד': מאבקים שמנהלים ארגונים מהקרן נגד חב"ד כתנועה, נגד דוכני התפילין ועוד. 'זהות במשבר': הפעילות השלילית של 'ישראל חופשית' והפורום החילוני, שניהם נתמכי הקרן: מאבק להחלת נישואים אזרחיים, מאבק נגד צביון השבת, ביזוי רבנים והכפשתם, ועוד. בקיץ האחרון השקנו פעילות הסברה בנושא מאבק הקרן בציונות הדתית. הפעילות התבססה על החוברות הבאות: 'סיכול ממוקד': מאבק נגד אישים ומפעלים מרכזיים בציונות הדתית; 'מי מושך בחוטים': הקרן פועלת בשיתוף גופים מהציונות הדתית עצמה כדי לשנות עמדות בקרב ציבור זה ובמדינה בכלל.

קבוצות ווטסאפ



במסגרת פעילות למתן מענה לציבור בתחומי הכשרות השונים, רבני כּוֹשֵׁרוֹת פעילים בקבוצות ווטסאפ בנושא הכשרות מזה כשנתיים. כיום הרבנים עונים ב-15 קבוצות שונות אשר כולן "קבוצות כּוֹשֵׁרוֹת", קבוצה חדשה נפתחת כשנגמר המקום באחרונה (257 משתתפים בקבוצה). בקבוצה ניתן מענה לשאלות רבות בכשרות וכן מתפרסמים עדכונים שוטפים בתחום כשרות המזון.

מעבדת כושרות



במעבדת החרקים של כושרות אנו בודקים כל העת את סוגי המזון השונים כדי להדריך את הציבור בנושא זה. בחודשים האחרונים ביצענו בדיקות מקיפות של חברות ממרחי התמרים השונות, בפרק מידע יישומי ניתן לראות את התוצאות ואת המלצותינו לצרכן. שם גם ניתן לראות בדיקות מקיפות של "ירק עלים לא מפוקח" שבוצעו בשנים האחרונות. התוצאות נשלחו גם לנותני הכשרות אשר שוקדים כעת על תיקון הבעיות.

החוק להעסקת משגיחי כשרות

במסגרת פעילות להסדרת מערך הכשרות הממלכתי, הוצע לאחרונה חוק מטעם משרד המשפטים ובו פתרון להעסקת משגיחי הכשרות באמצעות כמה תאגידים. רבני העמותה שקדו על הערות מקצועיות לתיקון הצעת החוק, באופן שייטיב עם מערך הכשרות ויהפוך אותו למקצועי, יעיל ואיכותי. הצעת החוק תידון במהלך מושב החורף הקרוב של הכנסת.



השתלמות מורים בכשרות

במסגרת הרצון לחזק, להשריש ולחנך לנושא הכשרות בבתי הספר נפתחה גם השנה השתלמות למורים. בהשתלמות זו ניתנו כלים שימושיים למורים המלמדים תחום זה. בהשתלמות המורים מקבלים כלים איך ללמד כשרות, וכן מידע הלכתי מעשי בתחום כשרות המזון המתחדש תמיד.



התעצמות האנטישמיות בגרמניה - מכון צומת נקרא לסייע לבתי הכנסת לחדש את האבטחה

התעניינות של רבני קהילות ובתי כנסת באירופה בהתקני השבת למנגנוני הביטחון והאבטחה של בתי הכנסת. בכנס ORD, ועידת הרבנים האורתודוקסים במדינת אשכנז, פנו רבני הקהילות אל הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, וביקשו מידע על התקני שבת למנגנוני אבטחה שפיתחו בצומת. את הכנס המתקיים בשיתוף המערך לשירותים רוחניים בתפוצות בהסתדרות הציונית העולמית, פתח ראש המערך, הרב יחיאל וסרמן, ששוחח על הפעילות הרוחנית בקרב הציבור היהודי שהיגר לגרמניה מבריה"מ לפני כ-30 שנה.

הרב פרל העביר שיעורים על חיישנים בשבת ועל רכב אוטונומי וכן על שימוש בתחבורה ציבורית בשבת באזור נוכרי. לבקשת רב העיר דיסלדורף, בדק הרב פרל את מתקני האבטחה בבית הכנסת הגדול בעיר.



אלפים ביום פתוח במכון צומת בחול המועד סוכות

אלפי מבקרים הגיעו בחול המועד לחוויית צומת בגוש עציון ליום הפתוח שנערך בשיתוף משרד המדע. הם השתתפו בהופעות חווייתיות ובסדנאות לבניית סוללות חשמליות, נהנו מהפעלות אינטראקטיביות וצפו סרטים מצוירים במרכז המבקרים הראשון בעולם להלכה וטכנולוגיה. הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, אומר שהאלפים שביקרו נהנו לראות את השילוב של טכנולוגיה מתקדמת עם הלכה ולוונטית לכל בית בישראל.

שימוש בקלנועית עם פיקוד צומת בשבת

הרב אליהו אברג'ל, אב"ד ירושלים, בביקור במכון צומת: יש היתר ברור לבעלי מוגבלות לעשות שימוש בקלנועית עם פיקוד צומת בשבת. הרב אברג'ל, אב"ד ירושלים, מחזק את ידי רבני מכון צומת בפעילותם למען בעלי מוגבלות בתנועה הזקוקים לקלנועית עם פיקוד שבת. לדבריו "היתר ברור הוא לעשות שימוש בכך לזקוקים לכלי זה ובלבד שייעשה באמצעות מנגנון שבת". הרב אברג'ל חיזק את ידי העושים במלאכה בצומת "למען כבוד הבריות ולמען כבוד השבת". הרב אברג'ל התייחס גם לשבתקול (רם-קול) שמופעל מערב שבת ופועל על זרם קבוע, שאותו התירו הגאון הרב שאול ישראלי וכן הגאון הרב חיים דוד הלוי, ואמר שפשוט שהדבר מותר וכי הוא מורה כך הלכה למעשה בבתי כנסת גדולים מאוד כדי שהקהל ישמע את החזן ואת הרב.

הרב בנימין חותה במכון צומת

הרב בנימין חותה, המשיב בענייני הלכה וטכנולוגיה בעולם החרדי, הגיע לביקור במכון צומת באלון שבות ונפגש עם ראש המכון הרב מנחם פרל. בין השאר ביקר חותה במעבדות ובחדרי הייצור של מתקני צומת ושוחח ארוכות עם רבני המכון וחוקריו, הוא ביקש להכיר את המכשירים שהמכון מאשר ועמד על ההיתרים שמאפשרים זאת. בין השאר התעכב על התקנים רבים בנושא רפואה, חירום וביטחון שבלב העשייה.



בתחומין החדש - המאמר האחרון של הרב רוזן זצ"ל

יצא לאור הכרך החדש ("ל"ח) של השנתון תחומין מבית מכון צומת. זהו הכרך הראשון שיוצא לאור לאחר פטירת הרב ישראל רוזן זצ"ל, מייסד השנתון ומי שהיה מעורביו (יחד עם הרב אורי דסברג ז"ל). מערכת תחומין פרסמה בכרך החדש את מאמרו האחרון של הרב רוזן, "חשמל ואלקטרוניקה בשבת - הגדרות ועקרונות". בפתח הכרך כתבו מוקירי זכרו דברים על הרב רוזן, על מדיניות העריכה שלו בתחומין ועל פועלו בתחומי הגיון וההלכה והטכנולוגיה. בתחומין החדש 59 מאמרים ב- 530 עמודים והוא עוסק בחידושים ובפסיקה הלכתית בכל תחומי החיים. בנושאים הנדונים בספר מעמדו ההלכתי של איבר מלאכותי שהושתל בגוף האדם, דיני ייחוד עם עובדת זרה, סידור גט לבעלי מוגבלות נפשית ושכלית ואיפור וטבילה בשבת. הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, אומר כי תחומין הפך לבמה המשמעותית ביותר בשדה ההלכה וחיי המדינה ב-38 שנות קיומו בזכות הרב רוזן, הרב דסברג וחברי המערכת שהשקיעו בו מדמם ומחלבם. כל יציאה לאור של תחומין בונה בית מדרש ענק שבו משוחחים זה עם זה הכותבים והלומדים בהלכה בשמחה גדולה, אך הפעם בצד השמחה יש גם צער כי הרב רוזן, האב המייסד של מכון צומת בכלל ותחומין בפרט, אינו נמצא בבית המדרש שבנה.





פגישת ידידות חשובה

נערכה בלשכתו של הראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א עם רבני מכון פוע"ה ובראשם הרב מנחם בורשטין שליט"א, ראש המכון. רבני המכון התקבלו בזרועות פתוחות ושמוחו לשמוע על רצונו של הגר"י יוסף להגיע לביקור במכון. בפגישה עלו סוגיות הלכתיות בנושאים שונים. כמו כן, הגר"י יוסף שליט"א הזכיר את קרבתו של הרב בורשטין לפוסקי הדור וביניהם אביו, הגר"ע יוסף זצ"ל.



כנס חתנים



לפני שבועות מספר קיים מכון פוע"ה כנס חתנים למאורסים ולנשואים שנה ראשונה. במהלך יומיים קיבלו משתתפי הכנס תכנים וכלים משמעותיים לקראת בניית הבית. המשתתפים שמעו הרצאות מפי מיטב הרבנים בנושאים של זוגיות וקדושה, היבטים הלכתיים ורפואיים בסוגיות הקשורות לבדיקות רפואיות, מדריכים והכוונות בנושא טהרת המשפחה, אישות ועוד.

מדובר באירוע ייחודי של המכון המתקיים מזה שנים רבות כפעמיים בשנה ובו זכו לקחת חלק אלפי בחורים.

שיעור שבועי ברשת מורשת



בכל יום ראשון, בין השעות 22:00-23:00, מעביר הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, שיעור שבועי ברשת מורשת, הכולל מענה לשאלות של מאזינים בעניינים שבהם עוסק המכון. תגובות רבות שמגיעות למכון פוע"ה מלמדות שמדובר בתוכנית רדיו שזוכה לאחוז האזנה גבוה בכל פלחי האוכלוסייה הדתית.

ספרי פוע"ה

הדפסה חדשה של ספר פוע"ה כך ראשון - לאחר שאזלה המהדורה השלישית של ספר פוע"ה כך ראשון - משפחה וטהרה, ועקב התעניינות רבה, הוחלט לצאת בהדפסה נוספת של מהדורה זו. נוסף על כך, בזמן הקרוב אמור לצאת החלק השלישי של ספר פוע"ה, העוסק בהיריון, לידה ומניעת היריון. מכירת הכרך השני, העוסק בענייני פוריות, נמשכת.



קונגרס בין-לאומי בנושא ביואתיקה ומשפט רפואי



בחודש אלול תשע"ח, התקיים קונגרס בין-לאומי בנושא ביואתיקה ומשפט רפואי, בשיתוף "הארגון העולמי למשפט רפואי" (WAML), אוניברסיטת תל אביב ומכון שלינגר. השתתפו בו כ-300 איש מרחבי העולם. במהלך שלושת ימי הקונגרס יוחד יום מלא למשפט עברי והלכה באחריות מכון שלינגר. במושב המשפט העברי השתתפו, בין היתר, הרב דוד לאו - הרב הראשי לישראל, הרב שבתאי רפפורט, הרב יובל שרלו, הרב ד"ר מרדכי הלפרין, פרופ' ישראל שטראוס, הרב אליהו האיתן והרב גדעון ויצמן כנציגי מכון פוע"ה.

ימי עיון והכשרה בנושאי טהרת המשפחה



מתחילת השנה (תשע"ט) המכון מקיים מדי חודש ימי עיון והכשרה לרבנים הפוסקים בנושאי טהרת המשפחה וראיית צבעי מראות. במהלך ימי העיון נחשפו הרבנים לשיטות שונות בפסיקה במראות ובגוונים השונים, בהכרת המציאות המדעית והשלכותיה ההלכתיות במצבים רפואיים מורכבים. לאחר מכן נבדקים הרבנים במכשיר האנומלוסקופ הייחודי ובמכשור מקצועי אחר (בעזרת סגל המכון), כדי לבחון את הסוג והטווח של ראיית הצבעים של הרבנים. יש לציין שבדיקה זו היא בעלת משמעות הלכתית מרכזית בהדרכות בראיית דמים.

השו"ת הבינלאומי

מענה השו"ת הבינלאומי (IRP) משתדרג עם הצטרפות רבנים תלמידי חכמים צעירים ורעננים, מלאי כוחות. שיתגברו את המענה ההלכתי הרציף, יחד עם כתיבה יצירתית ופרסום באסיא בתחומים הנידונים.

משפט, רפואה הלכה ואתיקה

השתלמות בת 40 שעות, משותפת למכון שלינגר, לשכת עורכי הדין - ועד מחוז ירושלים והמרכז הרפואי שערי צדק.



אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 122
שבט תשע"ט

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 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 תובב"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

המקום והזמן

- 7 ארץ הגפן והתאנה / הרב צבי שורץ
13 ברכות המגילה ו'שהחיינו' בלילה וביום / הרב יהודה זולדן
22 מהות ה'שבע ברכות' ומשמעותן להשתתפות אישה בברכות / הרב צבי רייזמן

תשובות קצרות

- 35 1. הליכה מול מאוורר / הרב מנחם פרל
35 2. מקרר ללא 'מצב שבת' / הרב מנחם פרל
36 3. מכשירים הפועלים באמצעות דיבור / הרב מנחם פרל
37 4. כיריים אינדוקציה בשבת / הרב אליעזר טויק
38 5. נורת פלואורסצנט ונורת לד / הרב אליעזר טויק
38 6. שינוי בעוצמת מאוורר / הרב אליעזר טויק
38 7. סגירת מדיח כלים / הרב אליעזר טויק
41 9. הכשר כלי שבישלו בו תרומה / הרב שי לוי
10. שותפים שהתנו שכשתתפרק השותפות לא יעסקו באותה העבודה /
42 משפטי ארץ
11. קבלת הנחה בתדלוק מכרטיס סטודנט, לאחר שכבר אינו סטודנט /
44 משפטי ארץ
44 12. תשלומי ריפוי לבעלי חיים / משפטי ארץ
45 13. הבטיח להלוות וחזר בו / משפטי ארץ
45 14. מי חייב לתקן סתימות ומזגנים בדירה שכורה / משפטי ארץ
46 15. הקנאת מנגל לגוי / הרב אוריאל פרץ
47 16. ביטול שמרטף / הרב ישראל נחשוני
48 17. מתנה או השאלה / הרב אריאל בראלי
49 18. מסרונים מטרידים / הרב אריאל בראלי
49 19. רגישויות בגן ילדים / הרב אריאל בראלי
50 20. הרחקות נידה בגרוש וגרושה / הרב מאיר אורליאן
51 21. תרומת אונת כבד מאת כהן / הרב אוהד אהרון
52 22. לימודי רפואה לאשת כהן בהיריון / הרב ד"ר מאיר פרנקל
53 23. סטומה (Stoma) בשבת / הרב יהושע וייסינגר
55 24. מתן אפר בראש חתנים בימינו / הרב אברהם כהנא

הארץ ומצוותיה

- 57 מתנות לנותן מעשר כספים / הרב יהודה הלוי עמיחי

60	עקירת עץ שעלה מאליו / הרב נתנאל אורבך
65	הפרשת תרומות ומעשרות מענבים במצפה רמון / הרב יואל פרידמן
69	נתינת מתנות עניים בימינו / הרב יעקב אפשטיין
71	הרכבה בעצי נוי - המצב הקיים ומגמות עתידיות / אג' יהודה הלר
77	החמצת חיטים לפני קצירה / ד"ר מרדכי שומרון

כשרות והלכה

85	רכיבי חלב עכו"ם / הרב יצחק דביר
----	---------------------------------

משפט התורה

90	התחשבות בטענת 'קים לי' בבתי דין לממונות / הרב רצון ערוסי
97	דין תורה בין יהודי ובין לא-יהודי / הרב עדו רכניץ
100	מניעת רווח בעובד ומעביד / הרב חיים בלוך
106	שיבוש דרכי משפט / הרב אריאל בר-אלי

כלכלה והלכה

115	מעמדו של כרטיס מגנטי - שטר או כסף / הרב יעקב הילדסהיים
122	פעילות בניירות ערך בחו"ל בשבתות ובחגי ישראל / הרב שלמה אישון

טכנולוגיה והלכה

130	הדלקת נר שבת חשמלי ('לינר') לפני הנחתו במקומו / הרב אליעזר טויק
-----	---

רפואה והלכה

135	הפרדת קרומי השק העוברי (סטרפינג) לקראת לידה - האם מטמאת / הרב אריה כץ
-----	--

מקדש והלכה

139	השמן הכשר למנחות / הרב עזריה אריאל
-----	------------------------------------

מידע יישומי

145	כשרות משקאות חריפים / הרב יצחק דביר
149	כשרות בצימר / הרב יצחק דביר

סקירת ספרים

152	'האתרוג - מסורת, מחקר ומעשה' - סקירה / ד"ר מרדכי שומרון
154	'מדינה כהלכה' / הרב איתי אליצור

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב אוהד אהרון, מכון שלזינגר, adidavid1@gmail.com
הרב נתנאל אורבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב מאיר אורליאן, מכון שלזינגר, ravsht@gmail.com
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב איתי אליצור, חוקר מרכז אחווה, itayidite@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 בלון, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ור"מ בישיבת אפיקי דעת בשדרות,
arielbareli@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@partner.net.il
אג' יהודה הלר, מכון התורה והארץ, yuda156@gmail.com
הרב יהושע וייסינגר, מכון שלזינגר, yweisinger@gmail.com
הרב יהודה זולדן, מפמ"ר תושב"ע חמד, משרד החינוך, zoldanye@gmail.com
הרב אליעזר טוויק, מהנדס אלקטרוניקה, מכון צומת, מרכז הרב, Tora@zomet.org
הרב אברהם כהנא, מכון המקדש, kahanavi@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כשרות, kosharot1@gmail.com
הרב שי לוי, מכון התורה והארץ, shaill308@gmail.com
הרב ישראל נחשוני, מכון משפט לעם, כולל דיינות ישיבת הסדר שדרות,
llisraeln@gmail.com
הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב ד"ר מאיר פרנקל, מכון שלזינגר, frankelm@gmail.com
הרב צבי רייזמן, איש עסקים, לוס אנג'לס, מחבר ספרי 'רץ כצבי'
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, idor@013.net
ד"ר מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב צבי שורן, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com

זכרון עולם בהיכל ה'



לכבוד ולעילוי נשמת
איש מופת מורס מעס, תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה
הרה"ח ר' יהושע השיל רייזמן ז"ל
אוד מוצל מאש משרידי דור דעה
ומחבר ספרים בהלכה במחשבה ובחסידות
אשר כל חייו מיזג ושילב תורה עם דרך ארץ
ועשה מלאכתו ארעי ותורתו קבע בהתעמקות ובריתחא דאורייתא
נלב"ע בעשרה בטבת תשס"ט
האשה החשובה עדינת הנפש ואצילת הרוח
מרת הלינה שיינדל רייזמן ע"ה
אשת חיל עטרת בעלה רודפת צדקה וחסד
נלב"ע ערב שבת ה' מנחם אב תשנ"ז
איש דגול מרבבה ואציל נפש, אוהב ספר ויודע ספר
ראש וראשון לכל דבר שבקדושה
הרה"ח ר' אהרן יעקב קורנווסר ז"ל
רב פעלים לתורה ולצדקה, אוהב חסד ומרבה להיטיב
נלב"ע ז' תמוז תשס"ב
אשר היו כולם הורים ומורים, מלמדים ויועצים
ודמותם מלווה אותנו תמיד
ת.נ.צ.ב.ה.
הונצח על ידי
צבי רייזמן, איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (י"ג חלקים)
ובני משפחתו, לוס אנג'לס



לע"נ ידידי המכון
משפ' עטר יריב ושושי
וילדיהם: יעקב ישראל, עטרת, איילה, מוריה, ידיד ואביגיל
שעלו בסערה השמים בתאונה מחרידה
כ"א בחשוון תשע"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



הרב צבי שורץ

ארץ הגפן והתאנה

הקדמה

פעמים מספר בתנ"ך¹ מופיעים מיני הגפן והתאנה ביחד כצמד גידולים, בעיקר בתיאור של ביטחון ושלווה. דוגמאות לכך אפשר למצוא במלכים (א ה, ה): 'וישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו מדין ועד באר שבע', ובמיכה (ד, ד): 'וישבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואין מחריד'. נשאלת השאלה: מדוע נבחרו דווקא גידולים אלו לבטא את המציאות השלווה של הארץ? והרי בפסוק שמתאר את הארץ הטובה² - 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש' - יש מיני גידולים נוספים, ומדוע לא יוזכרו הזית או הרימון או התמר?

א. עצי פרי השובים ושכיחים

שיח הגפן ועץ התאנה הם הגידולים הראשונים המוזכרים בתורה,³ והם מוזכרים בתנ"ך פעמים רבות יותר משאר הגידולים. בתקופת המקרא היו הגפן והתאנה המטעים החשובים והשכיחים ביותר בנוף הארץ, ולכן היו הענף הכלכלי החשוב ביותר בה.⁴ הם מאפיינים תקופת שלום ושלווה, כי הם מסמלים עושר ושפע, כשהארץ כולה מניבה יבול רב. כך אפשר להבין את נבואת החורבן, שמדברת על בצורת דווקא בעצים אלו: 'אין ענבים בגפן ואין תאנים בתאנה'.⁵ בהמשך הנבואה, לא רק הפרי כלה, אלא אף 'העלה נבל', ולא נותרו ענפים ועלים להצל תחתם. הישיבה בצל הגפן והתאנה אינה רק סמל לרווחה כלכלית, אלא גם לשלווה ביטחונית, ועתה, לא רק שכלתה הרווחה, אלא יש צורך להישגב מפני אויב צפוי: 'האספו ונבואה אל ערי המבצר'.⁶ לא עוד שלווה כפרית, אלא התבצרות בערי מבצר.⁷ וכשהאויב האכזרי עושה שמות בארץ: 'יאכל גפנך ותאנתך';⁸ וכשנוף הארץ הופך לשממה: 'והשימותי גפנה ותאנתה';⁹ והארבה המשמיד את הצומח ומגרד את הקליפה החיצונית וחושף את הענף הלבן: 'שם גפני לשמה ותאנתי לקצפה,

1. מלכים א ה, ה; מל"ב יח, לא; ישעיהו לו, טז; מיכה ד, ד; יואל ב, כב.

2. דברים ח, ח.

3. אדם וחוה תופרים חגורות מעץ התאנה - בראשית ג, ז; נח נוטע כרם - בראשית ט, כ.

4. פליקס, עולם הצומח המקראי, ערך גפן עמ' 17, ערך תאנה, עמ' 33.

5. ירמיהו ח, יג.

6. שם.

7. י. שביב, בית מדרש וירטואלי הר עציון, 'אין ענבים בגפן ואין תאנים בתאנה'.

8. ירמיהו ה, יז.

9. הושע ב, יד.



חשוף חשפה והשליך, הלבנו שריגיה;¹⁰ וביום צרה: 'תאנה לא תפרח ואין יבול בגפנים'.¹¹ כך, מתוך תיאורי חורבן אלו, שמדגישים דווקא את הגפן ואת התאנה, אפשר להבין שאלו גידולים נפוצים ביותר והענף הכלכלי העיקרי, וכריתתו היא אסון קשה שיביא מחסור, עוני ורעב. לכן, באחרית הימים, מנבא הנביא שיחזור השפע: 'כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם';¹² 'וישבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואין מחריד'.¹³ תיאורי החורבן והשממה, רק של עצי הגפן והתאנה, מיישבים תמיהה נוספת: מדוע לא נזכר עץ הזית בתיאורי השלווה, לצד הגפן והתאנה? הרי גם הוא ענף כלכלי חשוב, והוא גם עץ שכיח בארץ ויש לו נוף מצל, ותוצרתו נזכרת בתורה יותר מן התאנה: 'ואספת דגנך ותירושך ויצהרך'.¹⁴ ייתכן שבשל עמידותו של עץ הזית ויכולתו להניב פרי גם בימים קשים, במקומות קשים לגידול (זית כזה אינו ראוי לביכורים)¹⁵ וגם בשנות בצורת, הוא אינו יכול להוות מודל למטע מניב. רק עץ שבימי בצורת אין לו כלל פרי יכול לשמש מודל של שלווה כשהוא שופע פרי.

ב. עצי צל מניבים

במאמרו 'גידול הגפן בתקופות קדומות בין הר למדבר'¹⁶ מסביר ד"ר יוסי שפניר את תיאור השלווה והשקט בישיבה בצל הגפן והתאנה. תיאור זה כולל שפע של עצים עמוסי פרי וישיבה נעימה בצילם. הגפן והתאנה הם גידולים שתחתם אפשר לשבת, כי לתאנה נוף רחב, כמו שמופיע בשיר השירים רבה (פר' ו):

רבה ר' חייא בר אבא ותלמידיו, ואית דאמרי ר' עקיבא ותלמידיו, ואית דאמרי רבי יהושע ותלמידיו, הוו נהיגין יתבין פשטין תחות חדא תאנה [שהיו נוהגים לשבת ולעסוק בפשט התורה תחת תאנה אחת].

גם הגפן, שאחת משיטות הגידול שלה היא שיטת ההדליה, מאפשרת ישיבה תחתיה. כשרוצים לתאר חיי עושר ושלווה, מתארים את הישיבה בצל הגפן. לעומתה עצי הרימון והתמר אינם מצטיינים בנוף מצל. כך לדברי ד"ר מיכאל זהרי:¹⁷ 'הצל של עץ התאנה ידוע כמרענן וקריר יותר מצילו של האוהל'. עצי תאנה שגדלו בסמוך לכרמים בארץ ישראל הקדומה סיפקו לפועלים שעבדו בשדות מקומות אידיאליים למנוחה קלה. לפי פירוש זה, זהו תיאור של מנוחת העובד המתוקה, אחרי אסיף הפירות שמעשיר את בעל הבית, ולפועליו יש תנאי עבודה הולמים. בסיומו של יום ארוך וחם, יכלו גם בני

10. יואל א, ז.

11. חבקוק ג, יז.

12. יואל ב, כב.

13. מיכה ד, ד.

14. דברים יא, יד.

15. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ב ה"ג: 'אין מביאים ביכורים לא מזיתים שבעמקים' (כי אינם זיתים משובחים ושמנם מועט).

16. מים מדליי 14 (תשס"ג) שנתון מכללת ליפשיץ, א' זלקין (עורך) עמ' 209-225.

17. 'Plants of the Bible' ערך תאנה, עמ' 276.



המשפחה לשבת מתחת לעץ התאנה שלהם וליהנות איש בחברת רעהו. תחת הגפן מזמין האיכר את האורחים הבאים לבקרו: ¹⁸ 'ביום ההוא... תקראו איש אל רעהו אל תחת גפן ואל תחת תאנה'. ¹⁹ יתרה מזו, עץ התאנה גומל לבעליו בשפע של פירות מזינים. לפיכך, מימי שלמה המלך, סימלה הישיבה תחת עץ התאנה שלוה, שגשוג ורווחה.

ג. היי הפרט והכלל

הרב דוד חי הכהן²⁰ מביא בשם הרצי"ה קוק זצ"ל את השוני שבין הגפן ובין התאנה: הגפן מסמלת את הכלל ואת החברה, והתאנה את הפרט. מרן הרב קוק זצ"ל²¹ מסביר את ההבדל בין ברכת 'הטוב והמטיב' על היין לבין ברכת 'הטוב והמטיב' על גשמים: ...ולדעת הרי"ף²² דברכת הטוב והמטיב דגשמים היא דווקא כשיש לו שותף בקרקע, אבל אין לו שותף מברך שהחיינו. ולא מהני מה שכל סביבותיו נהנים ג"כ, מפני שטובתם חלוקה [כי הוא לא מרגיש את טובת חברו אלא רק את טובת עצמו].

בהמשך שואל הרב קוק: לדעת הרי"ף, איך מברכים על כוס יין את ברכת 'הטוב והמטיב' כששותים בחבורה? הרי גם כאן כל אחד וכוסו המיוחדת לו, וזה דומה למי שאין לו שותפים בקרקע, שמברך רק שהחיינו! עונה על כך הרב קוק, שעניינו העיקרי של היין הוא שהוא משמח,²³ והשמחה באה לידי ביטוי דווקא בחבורה, ששם השמחה גדולה יותר, והשמחה היא כללית. לכן היין מסמל את החיבור לכלל. שתייה של כל בני החבורה מחברת ואיננה מפרידה, ואף שכוסו של היחיד חלוקה, הרי השמחה היא מאחדת. לעומת הגפן, התאנה מסמלת את הפרט, כי זמן גידול של כל תאנה שונה, והתאנים נלקטות אחת אחת.²⁴ ירמיהו, שחי בתקופת החורבן, מתאר את דרגתם של ישראל, שהיא פוחתת וכל אחד דואג לעצמו. הוא משתמש בעץ התאנה כמשל:

הראני ה' שני דודאי תאנים מועדים... הדוד אחד תאנים טובות מאד כתאני הבכורות והדוד השני תאנים רעות מאד אשר לא תיאכלנה מרוע.²⁵

צדקיהו ושריו ושארית ירושלים נמשלו לתאנים הרעות. ירמיהו המשיל את ישראל בשעת החורבן דווקא לתאנה, שמסמלת את היחיד, שכן הפורענות באה לעם על שאיננו מרגיש אחריות ומעורבות לכלל. לכן השילוב של הגפן והתאנה בתיאור השלווה מסמל שחיי הפרט וחיי הכלל הם שלמים. יתרה מכך, טובת הכלל קודמת לטובת הפרט. לכן

18. נסים קריספיל, ילקוט הצמחים, כרך ק-ת, ערך תאנה עמ' 1592.

19. זכריה ג, י.

20. 'פרי הארץ', לרב דוד חי כהן, הכלל והפרט.

21. הראי"ה קוק, משפט כהן, סי' קכד (הלכות טהרה עמ' רעד).

22. ברכות מג ע"ב בדפי הרי"ף.

23. ברכות לה ע"ב.

24. במדבר רבה, פרשת נשא יב, ט: 'למה נמשלה תורה כתאנה? שרוב האילנות הזית הגפן והתמרה נלקטים כאחת והתאנה נלקטת מעט מעט'.

25. ירמיהו כד, א-ח.



הנביא מקדים בפסוק את הגפן לתאנה, לומר שיש חשיבות לאושרו של הפרט, אך הוא משני, ומקומו אחרי אושרו של הכלל. זוהי מעלתם של ישראל, שגם הפרט וגם הכלל חיים בשלווה בחברה ערכית, ושחיי הכלל בה קודמים לחיי הפרט.

ד. ארץ הגפן והתאנה – ארץ חלב ודבש

בספרו 'המקרא והמסורה'²⁶ מחדש הרב ראובן מרגליות שלפעמים חלב במקרא הוא כינוי ליין לבן, בעיקר במקומות שבהם החלב נזכר בהקבלה ליין, כמו בפסוק 'שתיתי ייני עם חלבי אכלו רעים שתו ושכרו דודים'²⁷ או בפסוק 'חכלילי עיניים מיין ולבן שיניים מחלב'.²⁸ לפי זה, הגפן והתאנה יכולות להיכלל בכינוי חלופי ל'ארץ זבת חלב ודבש': חלב - היין הלבן, ודבש - התאנים המתוקות, כפי שאומר רש"י:²⁹ 'כל מתיקת פרי קרוי דבש'. יש להעיר שפירושו של רש"י על הפסוק בשמות (יג, ה) 'ארץ זבת חלב ודבש' - 'החלב זב מן העצים והדבש זב מן התמרים ומן התאנים' - הוא דרשני יותר מאשר פשוט, וה'גור אריה' על רש"י מעיר:

אע"ג שאין הארץ זבת חלב, רק שהוא זב מן העצים, כיון שהעצים בארץ, נקרא ארץ זבת חלב.

המהר"ל מעיר שהחלב אינו זב מהארץ אלא מהעצים. א"כ מדוע נבחר החלב לאפיין את טיבה של הארץ? למקרא הנ"ל, אם נאמר שהחלב הוא יין לבן, מובן מדוע כינו את הארץ 'ארץ זבת חלב ודבש': העצים גדלים בארץ ויונקים ממנה, ואילו עצים מהלכות על הארץ. הפועל זב מתאים גם לשפעת פירות שמהם יוצא עסיס, כמו בתיאור הנביא:³⁰ 'והטיפו ההרים עסיס וכל הגבעות תתמוגגנה'. ייתכן שתיאור הארץ דווקא בביטוי 'ארץ זבת חלב ודבש' ולא בביטוי 'ארץ גפן ותאנה' בא כדי לכלול את כל המשמעות של השפע: אם הפירוש הפשוט למילים 'חלב ודבש' הוא גפן ותאנה, הביטוי מרמז גם לשפע חלב מן הצאן ולדבש דבורים, ואם הפשוט הוא חלב עצים, הביטוי מרמז גם ליין הגפן הלבן.³¹ נראה שהתרגום ירושלמי³² (הנקרא תרגום יונתן), שפירש: 'ארעא דפירהא שמינין כחלב וחליין כדבש', הבין כי העיקר הוא לא זיהוי מין העצים, אלא המתקוות והשומן שיש בפירות הארץ. לכן אפשר להרחיב יותר ולומר ששבח הארץ כולל גם שפע של פירות וגם שפע של תוצרת חלב מן החי.

26. המקרא והמסורה, פרק יח, 'ארץ זבת חלב ודבש', עמ' סב-סד.

27. שיר השירים ה', א ובתרגום: 'נסוך חמר סומך וחמר חור', דהיינו יין לבן ויין אדום.

28. בראשית מט, יא, ובמדרש ב"ר פרשה צח, יד 'כבס ביין לבושו זה החלב; בדם ענבים סותה - זה האדום' מסביר בעל 'מתנות כהונה': 'זה החלב - כלומר יין לבן. כי כיבוס מטרתו להלבין'. ובספרו 'אם למקרא' כתב הרב אליהו בן אמוזג שבלשון ערבי קורין ליין לבן חלבון. ביחזקאל כז, יח, נזכר 'יין חלבון', וברש"י: 'יין לבן מבושל'.

29. רש"י ויקרא ב, יא ד"ה וכל דבש.

30. עמוס ט, יג.

31. בהלכה: שו"ע, או"ח סי' רעב סעי' ד; ובמ"ב ס"ק י: קודם היין האדום ללבן כי הוא משובח יותר. אך המהרש"א, בכתובות קיא ב ד"ה שמא אומר שהיין הלבן בריא יותר.

32. דברים יא, ט.



על פי חידושו של הרב מרגליות מתיישבות גם פרשות נוספות במקרא. בפרשת המרגלים, הם מתארים את הארץ: 'וגם זבת חלב ודבש היא וזה פריה',³³ ומפליא שהתורה, שברצונה להזכיר שבחה של ארץ ישראל, לא מזכירה את היין אלא כותבת 'זבת חלב ודבש'. והרי דבש תמרים היה בעיקר ביריחו, ולא בכל ארץ ישראל! ואף אם הכוונה למיץ התאנה, שהרי כל מתיקת פרי קרוי דבש - 'כי כל שאור וכל דבש וגו' - מ"מ הגפן הרי קודמת לתאנה וחשובה ממנה, ואיך יקדימו את הדבש ליין?

גם הצירוף של 'חלב ודבש' מוזר הוא, שהרי בתנ"ך שגור הצמד 'גפן ותאנה', כאמור לעיל, ואיך השמיטה התורה את שבח היין ונקטה במקומו את החלב, שאינו מגידולי הקרקע של א"י?³⁴ אלא שלפי חידושו של הרב מרגליות, החלב בדברי המרגלים הוא כינוי לאשכול הענבים שהביאו, ולא מצינו שהביאו עימם גם חלב.³⁵

מאמרו של הרב מרגליות התפרסם לראשונה בירחון 'ההד' בשנת תרצ"ו, והרב שבת סגל³⁶ כתב בהתפעלות שהמאמר הזה הוא תגלית מפתיעה, ופלא שלא עמדו הפרשנים על כך עד היום. וגם הוא עצמו הוסיף הוכחה יפה לאמיתות הביאור: עבר הירדן הוא מקום מקנה, ובני גד ובני ראובן חמדו אותו, כיוון שהיה להם מקנה רב. במשנה במסכת ביכורים (פ"א מ"י) נאמר: 'אין מביאין ביכורים מעבר הירדן, כיוון שאינה זבת חלב ודבש'. ולכאורה הדבר תמוה, שכן בוודאי הייתה ארץ זו ארץ זבת חלב, שהרי הייתה ארץ מקנה?³⁷ וע"כ צ"ל שהביטוי 'אינה ארץ זבת חלב' כוונתו שאין בה ריבוי יין, כי עבר הירדן אינו מקום גפנים.

לפי חידושו של הרב מרגליות אפשר לומר שברכת יעקב ליהודה, על שפע הגפן בנחלתו, מזכירה במקביל בכל פסקה את שני סוגי היין: את היין האדום וגם את היין הלבן:³⁸

אוסרי לגפן עירה, ולשורקה בני אתונו [שרק - צבע אדום]³⁹

כיבס ביין לבושו⁴⁰, וכדם ענבים סותה [דם - אדום]

חכלילי עיניים מיין, ולבן שיניים מחלב [חכלילי - אדום]⁴¹

33. במדבר יג, כז.

34. הרב מ. גרינברג, <https://www.zomet.org.il/?CategoryID=160&ArticleID=6104>.

35. המקרא והמסורה, עמ' סג בהערה 2.

36. שם, עמ' סד הערה 5.

37. הערת עורך: י"פ. כמובן יש לדחות את הראיה, כי חז"ל השתמשו בביטוי ובכינוי 'ארץ זבת חלב ודבש' כמושג מקביל לארץ ישראל בקדושתה, לאמור ששם חייבים במצוות התלויות בה, ולא נקטו במושג במובן המילולי במשמעות של התכונות הפיזיות של ארץ שיש בה הרבה חלב ודבש.

38. הערת עורך: י"פ. ואמנם עי' רמב"ן, ב"ב צז ע"ב, שיין לבן אינו יין, שנאמר 'אל תרא יין כי יתאדם', ועי' שו"ע, או"ח סי' ערב סעי' א.

39. כתובות יז ע"א 'לא כחל ולא שרק', וברש"י: 'שרק - צבע המאדים את הפנים'.

40. עיין לעיל הערה 28.

41. משלי כג, כט: 'למי חכלילות עיניים' - עיניים אדומות, כך פירשו: רש"י, מצודות, אבן עזרא ותרגום יונתן.



ה. עצי גן עדן

בפרשת בראשית הושם האדם בגן עדן ונאסר עליו לאכול מעץ הדעת, או בכינויו המלא 'עץ הדעת טוב ורע'. נחלקו החכמים בזיהויו של העץ - אם הוא חיטה, גפן או תאנה. הזיהוי כגפן הוא כנראה משום שהיין הוא גם טוב וגם רע, כי מעט יין משמח וריבוי יין משכר.⁴² את זיהוי עץ הדעת כתאנה מנמקים חז"ל בכך שאדם וחיה כיסו את עצמם בעלה תאנה ותפרו ממנו חגורות, כתיקון לחטא 'בדבר שקלקלו בו נתקנו'.⁴³ מכל הנ"ל יוצא שגפן ותאנה הם עצי גן עדן, שקשורים בסיפור הבריאה לקלקול ולחטא. ואולם לעתיד לבוא, בימי השלווה, כשיתוקנו חטאי בראשית, הישיבה דווקא תחת הגפן והתאנה לא רק תיחשב לשלווה גשמית אלא תקנה הרגשה מרוממת של חידוש ימים בגן עדן כבימי קדם, ויהיה אפשר לאכול מעצי הגפן והתאנה תוך כדי תיקון חטאי בראשית.



42. ברכות לה ע"ב: 'טובא גריר, פורתא סעיד ומשמח'.

43. סנהדרין ע"ב.



הרב יהודה זולדן

ברכות המגילה ו'שהחיינו' בלילה וביום

בפורים מברכים שלוש ברכות בעת קריאת המגילה: 'על מקרא מגילה', 'שעשה ניסים' וברכת הזמן שהיא ברכת 'שהחיינו'. את שתי הברכות הראשונות מברכים בלילה וגם ביום, ובנוגע לברכת 'שהחיינו' יש מחלוקת בפוסקים אם מברכים אותה גם ביום. בדברים להלן נתמקד בעיקר בהבנת העמדה לפיה יש לברך 'שהחיינו' גם בעת הקריאה ביום, וע"פ הלכה זו נברר את מעמדו ומעלתו של יום הפורים.

א. קריאת המגילה בלילה וביום

בגמרא (מגילה ד ע"א) נאמר:

אמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר: אלהי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דמיה לי (תהילים כב, ג)... איתמר נמי, אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר: למען יזמרך כבוד ולא ידם ה' אלהי לעולם אודך (תהילים ל, יג).

רש"י¹ הסביר שיש לקרוא בלילה וביום, 'זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה'. עוד הסביר רש"י² שהפסוק ששימש אסמכתא לר' יהושע בן לוי הוא מהמזמור הפותח במילים: 'למנצח על אילת השחר', שנאמר על אסתר, כפי שנאמר בגמרא: 'למה נמשלה אסתר כאילת השחר'. אסתר קראה לכל עם ישראל לצום לילה ויום, ועל כן גם מקרא המגילה הוא בלילה וביום.⁴ בפסוק זה יש ממד של זעקה ותפילה בלילה וביום.⁵ את הפסוק ששימש אסמכתא לר' חלבו בשם עולא ביראה, הסביר רש"י: 'זמרך' - ביום, 'ולא ידום' - בלילה. עוד ציין רש"י שעל פרק זה דרשו:

1. רש"י, מגילה ד ע"א, ד"ה ולשנותה.
2. שם, ד"ה אקרא.
3. יומא כט ע"א.
4. ע"פ מדרש תהילים, פרק זה אמרה אסתר כשנכנסה בפעם הראשונה אל אחשוורוש. בטור, או"ח סי' קלג, כתב שאומרים 'בפורים למנצח על אילת השחר ומנהג טוב הוא'.
5. ראה בהסברו של הר"ד סולובייצ'יק, הררי קדם, א, עמ' קצב; על התשועות, 'כפל פניו של פורים', עמ' 25-35. ראה עוד: יצחק מירסקי, 'קריאת המגילה בלילה וביום', הגיוני הלכה, א, עמ' 251-260.
6. רש"י, שם, ד"ה יזמרך.



בפסיקתא [פיסקא יח] במרדכי ואסתר והמן ואחשורוש, וקריאת מגילה שבח הוא, שמפרסמין את הנס, והכל מקלסין להקדוש ברוך הוא. בפסוק שהובא ע"י ר' חלבו בשם עולא ביראה יש ממד של קילוס והודאה לה' על הנס. דברי ר' יהושע בן לוי הללו נזכרו בסוגיית הגמרא (מגילה כ ע"א) הדנה בדברי המשנה אודות הזמן בו יש לקרוא את המגילה: 'אין קורין את המגילה... עד שתנץ החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר - כשר'. על כך שאלה הגמרא: מנלן? דאמר קרא והימים האלה נזכרים ונעשים (אסתר ט, כח), ביום - אין, בלילה - לא. לימא תיהוי תיובתא דרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום? כי קתני אדיום. תשובת הגמרא היא שדברי המשנה ודרשת הגמרא אמורים על עיקר הקריאה שהיא ביום, אבל יש לקרוא את המגילה גם בלילה.⁷

ב. ברכות על המגילה

על הברכות בעת קריאת המגילה נאמר במשנה (מגילה פ"ד מ"א): 'מקום שנהגו לברך - יברך. ושלא לברך - לא יברך'. על כך נאמר בגמרא (מגילה כא ע"ב): מקום שנהגו לברך יברך. אמר אביי: לא שנו אלא לאחריה, אבל לפנייה - מצוה לברך. דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן... לפנייה מאי מברך? רב ששת מקטרזיא איקלע לקמיה דרב אשי, וברך מנ"ח [על מקרא מגילה]; 'שעשה נסים לאבותינו'; ו'שהחיינו'. התוספות (סוכה מו ע"א ד"ה העושה) ביקש טעם 'מאי שניא דיש מצות שתקינו לברך שהחיינו, ויש מצות שלא תקינו'. הוא הזכיר כמה דוגמאות: אקריאת מגילה מברך שהחיינו כדאיתא בריש הקורא את המגילה עומד (מגילה כא ע"ב), ואילו אקריאת הלל לא מברך? ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו. לפי תוספות מברכים 'שהחיינו' במצוות שיש בהן שמחה, ואילו לפי רב שרירא גאון⁸ מברכים 'שהחיינו' על מצווה שמקיימים אותה מעת לעת.⁹ ראשונים חלקו בשאלה אם יש לברך 'שהחיינו' גם בעת הקריאה השנייה, ביום.

7. על דברי ר' יהושע בן לוי שאמר 'וחייב לשנותה ביום' נאמר בגמרא (מגילה ד ע"א): 'סבור מינה: למקרייה בליליא, ולמיתנא מתניתין דידה ביממא. אמר להו רבי ירמיה: לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא: כגון דאמרי אינשי: אעבור פרשתא דא ואתנייה'. מכאן שהיו שחשבו שיש לקרוא את המגילה פעם אחת בלבד, בלילה, או שכך היה הנוהג המקובל, ור' יהושע בן לוי חידש שיש לקרוא בלילה וביום. ראה עוד באריכות רבה: הרב שלמה כהן, שו"ת בנין שלמה א, ס' נח; הרב צבי פסח פרנק, שו"ת הר צבי ב, ס' קכ. ראה עוד: הרב יוסף צבי רימון, פורים, עמ' 113-121.

8. רב שרירא גאון, מובא בתוספות סוכה מו ע"א ד"ה העושה.

9. לקמן נראה שגם הרמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ט סבר כך.



ג. ברכת 'שהחיינו' ביום

1. רמב"ם: מברכים 'שהחיינו' על המגילה בלילה ואין מברכים ביום

הרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"ג) כתב:

מצוה לקרות את כולה, ומצוה לקרותה בלילה וביום, וכל הלילה כשר לקריאת הלילה, וכל היום כשר לקריאת היום, ומברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות ואלו הן: בא"י אמ"ה אשר קב"ו על מקרא מגילה, בא"י אמ"ה שעשה נסים לאבותינו בימים ההם (ובזמן) [בזמן] הזה, בא"י אמ"ה 'שהחיינו' וקיימנו והגיענו לזמן הזה. וביום אינו חוזר ומברך 'שהחיינו'.¹⁰

יש לברך על מצווה שמקיימים אותה בכל שנה בפעם הראשונה, וכפי שכתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ט):¹¹

כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה... מברך עליה בשעת עשייתה 'שהחיינו'.¹²

כך יש לעשות במצווה שהיא מהתורה, כמו שופר, לולב וסוכה, וכן במצווה מדרבנן, כמו נר חנוכה ומגילה. זאת לעומת ברכת 'שהחיינו' על היום, שאין מברכים אותה אלא על חגים שתוקפם מדאורייתא, ומברכים אותה רק בתחילת היום (בלילה).¹³ גם אדם שאינו יכול לקיים את מצוות היום כמו אדם שאין לו סוכה, עליו לברך 'שהחיינו'. במועדים שחכמים קבעו אין מברכים 'שהחיינו' על היום. אדם שלא הדליק נר חנוכה בלילה הראשון מברך שתי ברכות - 'על הניסים' ו'שהחיינו', זאת מפני שהוא רואה את פעולת המצווה, וכאן תיקנו חכמים ברכה על מצב כזה, אך אין הוא מברך על יום חנוכה.¹⁴ כרמב"ם פסק גם ב'שלחן ערוך'.¹⁵ הגר"א בביאורו ל'שלחן ערוך' הסביר את הפסיקה:

אף על גב דעיקר זמנה ביום... מ"מ כיון שבירך בלילה יצא. דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה וכן לכתחילה יש לברך בלילה ומשבירך בלילה אינו מברך ביום כמו בסוכה.¹⁶

לפי הרמב"ם וה'שלחן ערוך' אין מברכים ברכת 'שהחיינו' על היום במועדים שנקבעו על ידי חכמים כמו שמברכים אותה במועדים שהם 'מקראי קדש' מהתורה. ברכת 'שהחיינו' היא על המצווה שמקיימים בפעם הראשונה בשנה זו. ומכיוון שקוראים מגילה בלילה, מברכים 'שהחיינו' על המגילה בלילה ולא מברכים 'שהחיינו' על מקרא מגילה ביום.

10. כדברי הרמב"ם פסקו גם: היראים, ס' רסח; הרשב"ם, הובא בתוס' הרא"ש, מגילה ד ע"א; ובמרדכי, ס' תשפא.

11. על פי הגמרא, ברכות לו ע"ב.

12. הרמב"ם כתב על כל מצווה במקומה. שופר - הל' שופר פ"ג ה"י; סוכה - הל' סוכה פ"ו ה"ב; נר חנוכה - הל' חנוכה פ"א ה"ג; בהל' לולב לא כתב הרמב"ם שיש לברך 'שהחיינו'.

13. רמב"ם, הל' שבת פכ"ט הכ"ג.

14. סוכה מו ע"א.

15. שו"ע, או"ח ס' תרצב סעי' א.

16. כך המנהג היום אצל רוב קהילות בני ספרד. ראה: הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה, פורים, עמ' סג-סד. אך בכף החיים, או"ח ס' תרצב ס"ק יג, כתב שיש לברך 'שהחיינו' גם ביום.



2. תוספות: מברכים 'שהחיינו' על המגילה בלילה וביום

אך התוספות (מגילה ד' ע"א ד"ה חייב) סבר שיש לברך 'שהחיינו' גם על קריאת המגילה ביום:

חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום. אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום [א] דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן דכתיב ולילה ולא דומיה ל'. כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה, והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה. [ב] וגם עיקר הסעודה ביממא הוא, כדאמר לקמן (ז' ע"ב) דאם אכלה בלילה לא יצא ידי חובה. והכי נמי משמע מדכתיב [והימים האלה] נזכרים ונעשים (אסתר ט, כח), ואיתקש זכירה לעשייה, מה עיקר עשייה ביממא אף זכירה כן [מגילה כ' ע"ב].

את הנימוק הראשון למד התוספות מהפסוק שרבי יהושע בן לוי התבסס עליו שעיקר הקריאה היא ביום. התוספות הפך לכאורה את דברי ר' יהושע בן לוי שאמר: 'חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום', ואילו התוספות כתב: 'אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה, והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה'. בנימוק השני התייחס התוספות למצוות היום הנוספות כמו הסעודה. בכך הוא רמז שברכת 'שהחיינו' קשורה גם למצוות הנוספות שיש ביום הפורים.¹⁷ התוספות הזכיר בהקשר לכך את הדרשה בגמרא שבה נומקה ההלכה במשנה (מגילה כ' ע"א): 'כל היום כשר לקריאת המגילה'. ובגמרא (שם ע"ב) נאמר על דין זה: 'מנלן? דאמר קרא: והימים האלה נזכרים ונעשים (אסתר ט, כח)'.¹⁸ המצוות המעשיות שבפורים - סעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים - הן ביום, כך מצוות הזכירה בקריאת המגילה עיקרה ביום.¹⁹

יושם לב שהתוספות הדגיש בדבריו 'דעיקר' פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא... וגם עיקר הסעודה ביממא הוא'. המפגש הראשוני עם מצוות מקרא מגילה היה בלילה, אבל זה לא עיקר המצווה. כמו כן ביום יש מצווה נוספת שלא מקיימים בלילה - סעודת פורים. לפי התוספות, אף שכבר נפגשנו עם המצווה ובירכנו עליה 'שהחיינו', יש לברך פעם נוספת כשנפגשים עם עיקר המצווה או עם מצוות נוספות שלא היה אפשר לקיים לפני כן. הרא"ש (מגילה פ"א סי' ו) סבר אף הוא כרבנו תם, ונימק סיבות נוספות לקביעה שקריאת המגילה ביום היא עיקר המצווה, וזו הסיבה שיש לברך 'שהחיינו' שוב בעת הקריאה ביום, וזו לשונו:

17. על כך שסעודת פורים היא רק ביום ולא גם בלילה כמו בכל יום טוב, ראה: הררי קדם, א עמ' שלו.
18. בתלמוד ירושלמי, מגילה פ"ב ה"ו, צוין מקור אחר: 'כל היום כשר לקריאת המגילה דכתיב: ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוח בהם' (אסתר ט, א).
19. כתוספות פסק גם הרמ"א, או"ח סי' תרצב סעי' א, וכך נוהגים ברוב קהילות בני אשכנז. בברכת 'שהחיינו' שביום מתכוונים גם לקיום המצוות הנוספות שבפורים - משלוח מנות וסעודת פורים. ההולכים כדעת הגר"א מברכים רק בלילה, עי' מעשה רב, אות רמה; וכן ע"פ הרב שניאור זלמן מלאדי, פסקי הסיידור, סדר קריאת המגילה. אמנם הרמ"מ מלובביץ', פורים, עמ' 73, כתב שבאחד מכתבי היד של חב"ד כתוב: 'שבפורים שנת הכת"ר [תרכ"ה] פה ליובוויטש ציוה אדמו"ר (הצמח צדק) לברך שהחיינו בבוקר קודם קריאת המגילה'.



היה אומר רבינו תם ז"ל אף על פי שבירך זמן בלילה, חוזר ומברך זמן אף ביום: [א] דעיקר קריאתה הוי ביום יותר מבלילה, דהכי משמע לישנא דקרא אקרא יומם אף על פי שלילה לא דומיה לי וקראתי בלילה, ביום תהא עיקר הקריאה. [ב] וגם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות. [ג] ותנן לקמן (מגילה כ ע"ב) כל היום כשר לקרות את המגילה קתני, וכל הלילה כשר לקריאת מגילה לא קתני, לפי שאינה עיקר קריאה בלילה. [ד] וקתני נמי (מגילה כ ע"א) אין קוראין את המגילה ולא מוהלין ולא טובלין אלא ביום. ומפרש בגמרא: מנלן? דכתיב והימים האלה ביום אין, בלילה לא. לימא תיהוי תיובתא דר' יהושע בן לוי וכו' ומשני כי קתני אדיום. ומיהו מדקתני מקרא מגילה בהדיהו שמע מינה דעיקר מקרא מגילה הוי ביממא. [ה] ועוד מדאמרין לקמן (כא ע"ב) מאי מברך מנ"ח [מגילה, נס, שהחיינו] ולא קאמר בלילה מברך מנ"ח [מגילה, נס, שהחיינו] וביום מנ"ח [מגילה, ניסים] כדקאמר גבי חנוכה (שבת כג ע"א) יומא קמא מברך ננ"ח [נר, ניסים שהחיינו] אלמא משמע דמנ"ח מברך ביום ובלילה. [ו] ועוד שבני הכפרים שהיו מקדימין ליום הכניסה (משנה מגילה פ"א מ"א) מסתמא ביום היו באים לשמוע את המגילה כשבאין לשמוע קריאת התורה, אלמא שעיקר קריאתה ביום...

כאמור, לפי רבנו תם והרא"ש עיקר קריאת המגילה היא ביום, ועל כן יש לברך 'שהחיינו' גם ביום על מקרא מגילה וגם על המצוות הנוספות.²⁰ על פי מה קבעו חכמים שעיקר הקריאה היא ביום? מה המקור בפסוקי המגילה לקביעה שאכן העיקר הוא ביום ולא בלילה? הרב יהודה אריה לייב אלטר, האדמו"ר מגור,²¹ הסביר שברכת 'שהחיינו' בלילה היא על מקרא המגילה, והברכה ביום היא על השמחה. אמנם אין לברך 'שהחיינו' ביום רק על השמחה אם אין לאדם מגילה לקרוא ממנה. ייתכן שהתוספות למד על השמחה ביום הפורים מהכתוב במגילת אסתר בפרק ט'. שם מתואר הליך קבלת חג הפורים כחג, וההדגש הוא על היום כיום חג.²² כך היה בשנה הראשונה שבה היה הנס (אסתר ט, טז-יח):

ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמד על נפשם ונוח מאיביהם והרג בשנאיהם חמשה ושבעים אלף ובבזה לא שלחו את ידם. ביום שלשה עשר לחדש אדר ונוח בארבעה עשר בו **ועשה אתו יום** משתה ושמחה. והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו **ועשה אתו יום** משתה ושמחה.

20. דברים דומים לדברי ר"ת והרא"ש כתבו גם: הרשב"א, הריטב"א הר"ן מגילה ד ע"א. ר' אברהם מן ההר, מגילה שם, כתב את דברי הרמב"ם וסיים: 'וצריך עיון מנהגינו שנהגנו לברך ביום שהחיינו'; ספר המאורות עמ' של: 'ומנהגנו לאומרו גם ביום'; האורחות חיים, הל' פורים סימן ה; אור זרוע, סי' שסט; הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, השיב על הוכחות ר"ת והרא"ש ותמך בעמדת הרמב"ם. ראה: אור שמח, הל' מגילה פ"א ה"א, וכן בחידושי ר' מאיר שמחה, מגילה ד ע"א.

21. שפת אמת, מגילה ד ע"א.

22. ראה בהרחבה בעניין זה בספרי: 'קביעת ימי הפורים כימים טובים', זמני יהודה וישראל, עמ' 436-462.



לא נאמר ועשו בו משתה ושמחה, אלא 'ועשה אותו יום משתה ושמחה'. עשו את היום כזה. וכך גם כשקבעו לשנים האחרות (שם, יט):

על כן היהודים הפרוזים הפרזים הישבים בערי הפרזות **עושים את יום** ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו. יושבי הפרזים עשו את יום ארבעה עשר יום משתה ושמחה, והוסיפו עוד: 'יום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו'. לאחר היוזמה של יושבי הפרזים, מרדכי היהודי קבע שבכל קהילות ישראל יצינו את הימים הללו (שם, כ-כב):

ויכתב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש הקרובים והרחוקים: לקים עליהם **להיות עשים את יום** ארבעה עשר לחדש אדר **ואת יום** חמשה עשר בו בכל שנה ושנה: **כימים** אשר נחו בהם היהודים מאויביהם והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב **לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים**.

כל עם ישראל יעשה שני ימים טובים, ומרדכי היהודי אף הוסיף את מצוות מתנות לאביונים. וכך בהמשך, לאחר שהדבר מתקבל ומתפשט (שם, כז-כח):

קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם ולא יעבור **להיות עשים את שני הימים האלה** ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה. **והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם**.

לאחר שמרדכי תיקף את הימים הללו מבחינה דתית, הוא הצטרף לאגרת הפורים השנית של אסתר המלכה, והימים הללו מקבלים גם תוקף מלכותי (שם, כט-לב):

ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקים את אגרת הפורים הזאת השנית: וישלח ספרים אל כל היהודים אל שבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשורוש דברי שלום ואמת: **לקים את ימי הפרים האלה בזמניהם** כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קימו על נפשם ועל זרעם דברי הצמות וזעקתם: ומאמר אסתר קים דברי הפרים האלה ונכתב בספר.

החידוש היה ש"ד וט"ו באדר מקבלים משמעות אחרת. אין מדובר רק על כמה מצוות שצריך לקיים בימים אלו, אלא העובדה שמקיימים את המצוות הללו בימים אלו היא משנה את מהותו של היום. ייתכן שההדגשה על היום כיום שמחה היא מפני שהמן קבע יום מסוים שבו יהרגו את היהודים: '**ביום אחד** בשלושה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר... להיות עתידים **ליום הזה**' (אסתר ג, יג-יד). באותו היום ינקמו היהודים באויביהם (אסתר ח, יג):

פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה גלוי לכל העמים ולהיות היהודים עתידים **ליום הזה** להנקם מאיביהם.

ביום או בימים שנחו באויביהם, קבעו אותם ימי שמחה. על הביטוי 'ימי משתה ושמחה' נאמר בגמרא (פסחים סח ע"ב):



אמר רב יוסף: הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם - מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב ביה. מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. עצרת - יום שניתנה בו תורה, פוריא - ימי משתה ושמחה כתיב.

בשל היות הימים ימי משתה ושמחה, אסור להתענות בהם, וחייבים לאכול. וכך בשמו של רב יוסף (מגילה ה"ב):

התני רב יוסף: שמחה ומשתה ויום טוב. שמחה - מלמד שאסורים בהספד, משתה - מלמד שאסור בתענית.

אמנם גם הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ד) חידד את היות יום הפורים יום שמחה:

מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות ויום חמשה עשר לבני כרכים **להיות**

יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לריעים ומתנות לאביונים.

לפי הרמב"ם יש להסביר שהיום הוא יום שמחה באמצעות המצוות הללו, אבל על המצוות הללו לא תיקנו לברך 'שהחיינו'.²³

3. הברכה בלילה היא על ה'יום טוב'

הרב מנחם המאירי (בית הבחירה מגילה ד ע"א) כתב אפשרות נוספת:

חייב אדם לקרות את המגילה בלילה שמחרתו יום פורים ולשנותה פעם אחרת ביום מחרתו. אלא שמ"מ עיקר הקריאה היא אותה של יום. ומתוך כך אנו נוהגין לברך 'שהחיינו' אף בקריאה של יום ואין אנו פוטרין עצמנו בשל לילה כשאר ימים טובים.

הוא דחה את דברי הרמב"ם:

מ"מ אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקדוש אין בו זמן. ואל תשיבני מיום הכפורים שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתייה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום,²⁴ אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגלה מן הטעם שכתבנו ר"ל שעיקר זמנה ביום.

המאירי טען כנגד מי שסבר שבליילה מברכים מצד היות היום יום טוב, כמו שבכל יום טוב מברכים בלילה על הזמן. המאירי דחה זאת, מאחר שפורים אינו 'מקרא קדש'. רק בחג שיש בו קידוש היום, אז יש לברך את ברכת הזמן על היום (למעט יום כיפור שמברכים בו על הזמן ללא קידוש, כי ביום כיפור אסור לשנות). בחג מדברנן כמו חנוכה

23. דברים ברוח זו, שיש לעשות הימים ימי שמחה, אך מכיוון אחר, ראה: הרב יהושע ויצמן, משוש הארץ, עמ' קלט-קמו.

24. אמנם במקום אחר עולה מהמאירי שגם בחנוכה מברכים על היום. בגמ' שבת כג ע"א; סוכה מו ע"א נאמר שהרואה נר חנוכה מברך בלילה הראשון שתי ברכות - 'שעשה ניסים' ו'שהחיינו'. על כך כתב המאירי (שבת שם): 'מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשונה ושעשה ניסים בכל הלילות. והדברים נראין'. המאירי הרחיב התקנה בשם יש אומרים גם למצב שבו המברך לא רואה מנורה של אחר בלילה הראשון וגם לא יראה במשך ימי חנוכה. מכאן שבברכת 'שהחיינו' היא על היום ולא על מעשה המצווה.



מברכים על פעולת המצווה - הדלקת הנרות, וכך גם בפורים מברכים על מקרא המגילה ולא על היום.

לדיון על אודות ברכת 'שהחיינו' על היום יש השלכה הלכתית במקרה שלאדם אין מגילה לקרוא ממנה. הרב יעקב עמדין²⁵ כתב שאדם שאין לו מגילה יברך 'שהחיינו' על היום, ויש לברך על כוס הסעודה כמו בכל חג אחר. אמנם מדובר על חג מדרבנן, 'ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חיזוק כשל תורה ויותר, ביחוד מפני תקפו של נס שהיה בו'. הוא הפנה לגמרא בעירובין²⁶, שם נאמר שניתן לברך על הזמן גם בשוק, לא בצמידות לקידוש. אך הלכה זו נאמרה ביחס למועדים שהם מהתורה, כמו ראש השנה ויום כיפור, ולא באשר לחגים מדרבנן.²⁷ כאמור על פי המאירי לא מברכים ברכת זמן על היום בחגים מדרבנן.

ייתכן שההתלבטות אם מעמדו של יום הפורים הוא כיום טוב מהתורה נובעת אף היא מאותה התבוננות בפסוקי מגילה, אלא שאז ההתייחסות לכתוב בפסוק 'מי משתה ושמחה' כוונתה ליממה ולא ליום שבא לאחר הלילה. ליממות אלו, י"ד וט"ו באדר, יש מעמד אחר בעקבות תקנת חכמים לעשות אותן ימי משתה ושמחה. דברים ברורים בעניין כתב הרב יהושע פאלק בספרו 'פני יהושע'²⁸ בעקבות דברי התוספות. לדבריו בלילה הברכה היא משום חובת היום, וביום הברכה היא על המגילה מפני שעיקר הנס היה ביום ולא בלילה. לפיו, חכמים העניקו לימי הפורים מעמד של רגל, ועל כן יש לנהוג בו באשר לברכת 'שהחיינו' כמו בכל רגל אחר. לפי ה'פני יהושע' ניתן להסביר שדרשת הפסוקים 'מי משתה ושמחה' כוונתה לומר שחכמים העניקו לימי הפורים - ליממה כולה, הלילה והיום, מעמד של מועד כמו של אחד הרגלים. הסיבה שמברכים שוב 'שהחיינו' ביום על המגילה היא שעיקר הקריאה היא ביום, כי עיקר הנס היה ביום ולא בלילה, ואילו הקריאה בלילה 'אינו אלא מצוה בעלמא ולא חיובא'.

ה'פני יהושע' בעצם סובר שהיפך מהתוספות מבחינת ניתוח משמעות התכנים של יממת הפורים - בלילה וביום, אם כי מבחינה מעשית מוסכם שיש לברך 'שהחיינו' בלילה וביום. לפי ה'פני יהושע' ברכת 'שהחיינו' בלילה היא על המועד, על היממה כולה, וביום היא על המגילה שעיקר קריאתה ביום, ואילו לפי התוספות ברכת 'שהחיינו' היא על קריאת

25. מור וקציעה, ס' תרצב.

26. עירובין מ ע"ב.

27. דברי מור וקציעה נידונו במשנה ברורה, בביאור הלכה ס' תרצב. הוא ציין לאחרונים שחולקים עליו, וכתב 'וצריך עיון למעשה'. אך אחרונים אחרים הכריעו שאין לברך על עיצומו של יום. ראה: ברכי יוסף, ס' תרצב, ס"ק א; שו"ת אגרות משה, או"ח ה ס" כ; שו"ת יביע אומר ו, או"ח ס' מב אות ב. על ברכת 'שהחיינו' ביום פורים, ראה עוד: הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, משנת יעבץ, ס' עז, כתב שקריאת המגילה היא ההלל של פורים (מגילה יד ע"א), 'ולפי זה נמצא דשתי הלכות הן בקריאת מגילה. חדא מצוות קריאה ופרסומי ניסא, וכן הלל שהוא שירה על הנס. והלל רק ביום'; הרמ"מ שניאורסון מלובביץ', פורים, עמ' 71-78; הרב יוסף צבי רימון, פורים, עמ' 145-149; 'קריאת המגילה בלילה', באר מרים-פורים, עמ' 126-131.

28. פני יהושע, מגילה ד ע"א.



המגילה של הלילה, והברכה ביום היא על מעמדו המיוחד של היום, שבו עיקר המצווה היא קריאת המגילה והסעודה.

סיכום

א. שתי עמדות באשר לברכת 'שהחיינו' ביום. הרמב"ם וההולכים בשיטתו סוברים שאין מברכים ביום, ולפי התוספות והסוברים כמותם - מברכים גם ביום.
ב. לפי הרמב"ם מברכים רק בפעם הראשונה שנפגשים עם המצווה, ואין לברך שוב 'שהחיינו' ביום. לפי התוספות מברכים גם ביום, מפני שעיקר קיום מצוות הפורים - מקרא מגילה וסעודה - הוא ביום, וביום זהו עיקר השמחה.
ג. ברכת 'שהחיינו' שביום מלמדת גם על המעמד של היום. בלילה מברכים על מצוות מקרא מגילה, כי זו הפעם הראשונה שנפגשים עם המצווה, וביום מברכים על כך שעיקר הנס היה ביום, ומציינים זאת שוב באמצעות קריאת המגילה והמצוות הייחודיות שיש ביום זה. אין זו ברכה כמו שמברכים ביום טוב על היותו 'מקרא קדש', שהרי ברכת 'שהחיינו' מברכים רק במועדים שבהם חובה לעשות קידוש. כאן הברכה היא על עיקר הנס שהיה ביום. אמנם גם הרמב"ם כתב שימי הפורים מוגדרים ימי שמחה, באמצעות מצוות היום - שמחה, משתה, משלוח מנות ומתנות לאביונים, אך על מצוות אלו לא תיקנו ברכת 'שהחיינו'.
ד. ה'פני יהושע' הסכים עם עמדת התוספות שמברכים 'שהחיינו' בלילה וביום, אך לפיו הסיבה היא שחכמים העניקו ליום הפורים מעמד כמו של אחד הרגלים, ועל כן ברכת 'שהחיינו' בלילה היא על המועד, ולמחרת ביום מברכים 'שהחיינו' על מקרא מגילה, שעיקר מצוות הקריאה במגילה היא ביום.





מהות ה'שבע ברכות' ומשמעותן להשתתפות אישה בברכות

הקדמה

'שבע הברכות' הנאמרות בחתונה, ולאחר מכן ב'שבעת ימי המשתה' הנערכים לכבודם של החתן והכלה, נקראו בלשון חז"ל 'ברכת חתנים', ודינן להיאמר בעשרה, כדברי המשנה במסכת מגילה (פ"ג מ"ג):

אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין אומרים ברכת אבלים וברכת חתנים, ואין מזמנין בשם, פחות מעשרה.

וכן נפסק ב'שלחן ערוך'.¹ בטעמו של דין זה נחלקו במסכת כתובות (ז ע"ב). רב נחמן מביא פסוק ממגילת רות, שמתאר שכאשר בועז ייבם את רות, הוא עשה זאת בנוכחות עשרה אנשים כדי לפרסם זאת:

אמר רב נחמן, אמר לי הונא בר נתן, תנא מנין לברכת חתנים בעשרה, שנאמר (רות ד, ב) ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו...

רבי אבהו מביא מקור לדין זה מפסוק בתהילים (סח, כז): 'במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישראל'. ופירש רש"י את דברי רבי אבהו:

על ברכת מקור צריך קהל, והיינו עשרה, כמו הקהל את העדה (במדבר כ, ח) ואין הקהל בפחות מעדה, ועדה עשרה, כדילפינן (ברכות כא, ב) מעדת מרגלים עד מתי לעדה הרעה, יצאו יהושע וכלב.

ברכת חתנים נאמרת על מקור ישראל, כי נישואין הם המקור והיסוד לכלל ישראל, ולכן, בשל חשיבות עניין זה, צריכה ברכה זו להיאמר 'במקהלות', דהיינו בפני 'קהל' של עשרה, כפי שנלמד מהמרגלים.

א. נוכחות עשרה בברכת חתנים – מדין 'דבר שבקדושה' או מגדרי ברכת השבח והודאה

ב'שיטה מקובצת' (כתובות שם ד"ה גופא) כתב בשם הגאונים:

1. שו"ע, אבה"ע סי' סב סעי' ד.



ויקח עשרה אנשים מזקני העיר, פירוש סתמא דמילתא שלא כנסן אלא לברכת חתנים, דאי משום עדים או קנין בתרי סגיא ליה, הא לא כנסן אלא לברכה בלבד. **ומפני שדבר שבקדושה הוא לברך את השם**, כינס עשרה.

הצורך בנוכחות עשרה בשעת הנישואין ודאי אינו משום עדים או לצורך הקניין, כי לעניינים אלו די בשני אנשים. ומוכח כי בברכת חתנים הצורך בעשרה הוא מדין 'דבר שבקדושה' הנאמר בעשרה, ככל ה'דברים שבקדושה', וזה נלמד מן המרגלים:² וילפינן בגזירה שוה דתוך תוך ממרגלים, דכתיב עד מתי לעדה הרעה הזאת, יצאו יהושע וכלב, נשאר עשרה וקוראין עדה.

וכן נראה מדברי הרמב"ם (הלכות אישות פ"י ה"ה) שכתב: 'ואין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין וחתן מן המניין'. ה'מגיד משנה' הבין בדברי הרמב"ם שצמד המילים שהוסיף הרמב"ם 'גדולים ובני חורין' על דברי הגמרא 'ברכת חתנים בעשרה' בא ללמדנו שגדר ברכת חתנים דומה להלכות תפילה ונובע מגדר 'דבר שבקדושה' שנאמר בעשרה, ומי שאינם 'גדולים ובני חורין' לא נכללים ב'עשרה'.

אולם מדברי התוספות רי"ד (כתובות שם) נראה שחיוב עשרה בברכת חתנים אינו משום 'דבר שבקדושה', אלא משום שזה גדר של ברכת השבח וההודאה, שיש לאומרה בעשרה לכבוד הקב"ה בשעה שמתאספים הרבים לכבודו ב'מקהלות' עם'. וזו לשונו:

ברכת חתנים צריכה עשרה, כדכתיב במקהלות ברכו ה', וכתוב ברוב עם הדרת מלך, וזו האסיפה היא על כבודו לברכו ברבים.

וכן מפורש ב'ערוך השלחן' (אבן העזר סימן סב סעי' יא):

ואף על גב דלאו דבר שבקדושה הוא כקדיש וקדושה שלא יתאמרו בפחות מעשרה, מכל מקום כיון דאומרים שהכל ברא לכבודו לכבוד הנאספים, ומזכירים בנין ירושלים, אין מדרך הכבוד להזכירם בפחות מעשרה...

ונראה כי גם ה'משנה ברורה' והגרי"ז מבריסק נחלקו אם ברכת חתנים היא בגדר 'דבר שבקדושה' הנאמר בעשרה, או שהיא בגדר ברכת שבח והודאה כשיטת התוספות רי"ד. ב'שלחן ערוך' (או"ח סימן ריט סעי' ג) נפסק שברכת 'הגומל' צריכה להיאמר בפני עשרה, ובהם שני תלמידי חכמים, וזה נלמד מן הפסוק (תהילים קז, לב): 'וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו'. וכתב ה'משנה ברורה' (ס"ק ו) 'עשרה עם בעל הנס', דהיינו שהמברך את ברכת הגומל יכול להיות אחד מהעשרה. וב'שער הציון' (ס"ק ז) הוסיף:

ואע"ג שכתב דהראנ"ח חולק [ונמשכו אחריו איזה אחרונים] אעפ"כ נראה דיש להקל [שהמברך הוא אחד מהעשרה]. וסמך לדבר, דהא כל דין דעשרה ילפינן מוירוממוהו בקהל עם, אם כן כמו גבי ברכת חתנים דילפינן גם כן לחד מאן דאמר מ"במקהלות ברכו את ה'", ואפילו הכי חתנים מן המנין, וכל שכן ברכה זו דקילא.

2. שו"ע, או"ח סי' נה סעי' א; משנ"ב שם ס"ק ב.



מבואר בדבריו כי ברכת 'חתנים' וברכת 'הגומל' שוות בכך שצריכות להיאמר בפני 'קהל'. בברכת 'חתנים' נלמד דין זה מהפסוק 'במקהלות ברכו את ה', ובברכת 'הגומל' נלמד דין זה מהפסוק 'וירוממוהו בקהל עם', וכשם שבברכת חתנים - חתן נכלל בעשרה, כך גם בברכת הגומל - בעל הנס נכלל בעשרה שבנוכחותם נאמרת הברכה. ובספר 'מעתיקי שמועה' (עמ' יא) הביא בשם הגרי"ז מבריסק שיש להבחין בין ברכת חתנים לברכת הגומל:

דדינא דעשרה שנאמרה בברכת חתנים הוה משום אין דבר שבקדושה פחות מעשרה, ואילו דינא דעשרה לענין ברכת הגומל ודאי לא הוה משום דינא דאין דבר שבקדושה גרידא. וביאר מרן זצ"ל [הגרי"ז] דדינא דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה הוא מחובת הברכה שטעונה להיאמר בעשרה, משא"כ דינא דעשרה שברכת הגומל הוה דין במצות הודאה ולא דין במה שהברכה טעונה.

נמצא כי נחלקו ה'משנה ברורה' והגרי"ז אם ברכת חתנים היא בגדר 'דבר שבקדושה'. ה'משנה ברורה' השווה בין ברכת הגומל לברכת חתנים, כי לדעתו ההלכה שברכת חתנים נאמרת בעשרה אינה משום 'דבר שבקדושה', אלא זהו גדר בברכת הודאה שצריכה להיאמר בפני עשרה, כפי שברכת הגומל גם היא בגדר ברכת הודאה. גם בה בעל הנס נכלל בעשרה כשם שהחתן נכלל בעשרה, וכדעת התוספות ר"ד שברכת החתנים היא ברכת השבח וההודאה שצריך לאומרה באסיפת עשרה. הגרי"ז השיג עליו וטען שהשוואה זו אינה נכונה, כי ברכת חתנים וברכת הגומל חלוקות ביסודן, והצורך בעשרה בברכת חתנים נובע מכך שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, וכדעת ה'שיטה מקובצת' ומשמעות הרמב"ם, בניגוד לברכת הגומל שבה הצורך בעשרה הוא דין מסוים במצוות הודאה שצריכה להיאמר בעשרה.

1. התחילו לברך ברכת חתנים בעשרה ויצאו חלקם - האם יסיימו?

יש נפקא מינה במחלוקת זו בגדר ברכת חתנים, במקרה שהיו עשרה נוכחים כשהתחילו לברך ברכת חתנים ויצאו חלקם, אם מותר להמשיך ולסיים את שאר הברכות ללא עשרה. ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' נה סעי' ב) נפסק:

אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתם, גומרים אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל.

לפי זה נראה שלדעת הסוברים שגדר ברכת חתנים הוא 'דבר שבקדושה' שאינו נאמר בפחות מעשרה, הוא הדין אם עשרה התחילו לברך ברכת חתנים ויצאו מקצתם - מותר לסיים את שאר הברכות ללא כל העשרה. אולם לדעת הסוברים שברכת החתנים בגדר ברכת השבח וההודאה שצריך לאומרה באסיפת עשרה כדי להרבות בכבודם של החתן והכלה, מסתבר שכל שבע הברכות הנאמרות בברכת חתנים צריכות להיאמר באסיפת עשרה, וכאשר יצאו מקצתם ואין עשרה, לא ניתן להמשיך ולברך את הברכות. ברם לפי זה מתעוררת תמיהה בדברי 'ערוך השלחן' (אבן העזר סי' סב סעי' יג), שכן מחד גיסא הוא פסק שאם מקצת הסועדים יצאו אפשר לברך שבע ברכות:



יראה לי דאם התחילו ברכת חתנים בעשרה ויצאו מקצתם דגומרים אותם אפילו בפחות מעשרה, דהרי אפילו בקדיש וקדושה הדין כן... וכל שכן בברכת חתנים... ומאידך גיסא טען 'ערוך השלחן' (שם סעי' ב) שחיוב עשרה בברכת חתנים אינו משום 'דבר שבקדושה', אלא מפני כבוד הנאספים וכבוד ירושלים, ואין מדרך הכבוד להזכירם בפחות מעשרה. אם כן הייתה צריכה ההלכה להיות שאם יצאו מקצתם, לא ניתן להמשיך ולברך את הברכות, כי חסר בכבוד הנאספים וכבוד ירושלים, וצ"ע.

2. שבע ברכות ברמקול

יש נפקא מינה נוספת בחקירה שהעלינו, אם ברכת חתנים היא מדין 'דבר שבקדושה' או מגדרי ברכת השבח והודאה, בשאלה שהתחבטו בה פוסקי הדור האחרון, והיא אם מותר לומר את שבע הברכות באמצעות רמקול. בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ד סי' רפז אות יד) כתב שאין להשתמש ברמקול לשבע ברכות:

אנו מקפידים שלא להשתמש ברמקול, לא בקידושין ולא בשבע ברכות דאחר כך, דקול רמקול אין זה קול החתן והמברך, ודמי לשומע מהגרמופן או רדיו שלא מועיל, והוי כלא שמעו, וממילא אין הברכה בציבור, ולא יוצאים ידי חובה... לעומתו כתב בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"י סימן רמה) שאפשר להשתמש ברמקול לשבע ברכות:

אם נחליט דעל ידי מגביר קול אין שומעים מפי המברך, אם כן לא נאמר ברכת נישואין בעשרה, זה טעות בידו, דברכת נישואין בעשרה איכא כיון שהיו שם עשרה בשעת ברכה. אלא דלכתחילה צריכים לשמוע, ואם כן מפסידים רק השמיעה גם לדרכו, לא עצם דין עשרה. ועוד, דהכא עדיפא, דבאמת שומעים על ידי מגביר קול, והיות דברכת נישואין לכל הדעות היא ברכת השבח לבד... ונראה כי יסוד המחלוקת אם מותר להשתמש ברמקול בשעת אמירת שבע הברכות תלוי במחלוקת אם גדר שבע הברכות מדין 'דבר שבקדושה' או מגדרי **ברכת השבח והודאה**. ה'תשובות והנהגות' נקט כי שבע הברכות הן 'דבר שבקדושה', ועל כן מכיוון שהקול שנשמע ברמקול הוא אינו הקול של המברך, נמצא שהברכה לא נאמרה בעשרה, ועל כן לא יצאו ידי חובה, כי 'דברים שבקדושה נאמרים בעשרה'. אולם ה'שבט הלוי' נקט כי 'ברכת נישואין לכל הדעות היא ברכת השבח לבד', ולכן גם אם העשרה אינם שומעים את קולו של המברך, מאחר שזו ברכת השבח אין צורך שהעשרה ישמעו את הברכה, אלא די בכך שהם נמצאים בשעת אמירתה.

3. ברכת חתנים - חלק מברכת המזון או ברכה לעצמה

הפרק שני בהלכות ברכות בספר ה'יד החזקה' של הרמב"ם עוסק בדיני ברכת המזון, ופותח בהלכה הראשונה:

סדר ברכת המזון כך הוא, ראשונה ברכת הזן, שניה ברכת הארץ, שלישית בונה ירושלים ורביעית הטוב והמטיב...



בהמשך דבריו מפרט הרמב"ם את הלכות ברכת המזון. והנה בהלכה ט' בפרק זה כתב הרמב"ם:

בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו, בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם.

מיקומה של ההלכה העוסקת בדיני ברכת חתנים בהלכות ברכת המזון מצביע אפוא על היותה של ברכת חתנים חלק מברכת המזון, כפי שדייק הגרי"ז מבריסק (הובא בספר 'מעתיקי השמועה' עמ' לג) מדברי הרמב"ם הנ"ל:

דמזה מבואר **דברכת חתנים היא עצמה שייכת לברכת המזון** ונכללת בה, ובאמת כל הפרק שם איירי בעיקר ברכת המזון...

ונראה שברכת חתנים הנאמרת מייד לאחר ברכת המזון היא כעין ה'הזכרות' שיש להוסיף בברכת המזון בזמנים שונים ('רצה' בשבת, 'יעלה ויבוא' בראש חודש ובמועדים), והיא חלק מברכת המזון. ומדויק כן בהמשך דברי הרמב"ם (שם הלכה י'): 'ברכה זו **שמוסיפין** בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין'. ברכת חתנים היא 'תוספת' שנקבעה כחלק מברכת המזון לכבוד שמחת הנישואין. אולם בספרו 'העמק שאלה' (פרשת חיי שרה שאילתא טז) הביא הנצי"ב מדברי מסכת סופרים (פרק יט) שנהגו לברך את ברכת החתנים גם בלא סעודה, וכתב:

ברכת נישואין ברכה בפני עצמה היא ולא שייך לברכת המזון. והרי במסכת סופרים תני דמנהגם היה לברך ברכת חתנים בבוקר ובערב באסיפת עם בלא סעודה, אלא שנהגו לסמכה לסעודה.

כלומר ברכת חתנים אינה חלק מברכת המזון, אלא שנהגו לאומרה סמוך לברכת המזון, אך בעיקרון אין כל מניעה לאומרה גם ללא סעודה וברכת המזון.

4. פנים חדשות בסעודה או בברכת המזון

המחלוקת אם ברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון או ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה סמוך לברכת המזון עומדת ביסודן של מחלוקות הפוסקים בדיני ברכת חתנים. אחד התנאים באמירת 'שבע ברכות' הוא שיימצאו בשעת הברכה 'פנים חדשות', דהיינו אדם שלא נכח בשמחת הנישואין או בשבע ברכות קודמות. ונחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א אם ה'פנים חדשות' צריך להיות נוכח בסעודה או בברכת המזון. מרן ה'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' סב סעי' ז) כתב:

ויש אומרים שאפילו היו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא **אכלו שם** עד עתה, מקרי פנים חדשות ומברכים בשבילם שבע ברכות אחר ברכת המזון, וכן פשט המנהג.

משמע שצריך שה'פנים חדשות' יאכלו לפחות 'עתה'. לעומת זאת מדברי הרמ"א משתמע שהאכילה אינה מעכבת:

ויש אומרים דאם היו שם פנים חדשות, **אף על פי שאין אוכלין שם**, מברך בשבילם לילה ויום.



ונראה כי נחלקו אם ברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, או ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה סמוך לברכת המזון. לדעת ה'שלחן ערוך' ברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, והרמ"א סובר שברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה סמוך לברכת המזון, לכן אין זה לעיכובא אם ה'פנים חדשות' לא אכל בסעודה.

5. ברכת חתנים על כוס נוספת או על כוס ברכת המזון

ב'שלחן ערוך' (שם סעיף ט) נפסק:

יש אומרים שאין לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון, אלא מביא כוס אחר ואומר עליו שבע ברכות, וחוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ואומר עליו בורא פרי הגפן. ויש אומרים שאין צריך, אלא על כוס של ברכת המזון מברך שבע ברכות, וכן פשט המנהג (ובמדינות אלו נוהגים כסברא הראשונה)...

ונראה כי מרן ה'שלחן ערוך' והרמ"א נחלקו לשיטתם הנ"ל בגדר ברכת חתנים. מרן ה'שלחן ערוך' סבר שברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, ולכן מברך את שבע הברכות על אותה כוס של ברכת המזון, ואין צורך בכוס אחרת. אולם הרמ"א נקט שברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה סמוך לברכת המזון, ולכן צריך להביא כוס אחרת לברך עליה את ברכת החתנים.

6. איסור שיחה עד לאחר שבע הברכות

ב'שלחן ערוך' בהלכות ברכת המזון (או"ח סימן קפג סע' ו) נפסק: 'משנתנו לו כוס לברך לא ישיח המברך, והמסובין אין להם להשיח משהתחיל המברך'. וכתב ה'משנה ברורה'³ שאסור לשוחח עד לאחר ברכת המזון. על פי זה יש לדון עד מתי אסור לשוחח: האם עד אחר ברכת המזון או עד לאחר סיום השבע ברכות. ולכאורה דין זה תלוי בגדר ברכת חתנים. אם נאמר שברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, נראה שאסור לשוחח עד לאחר סיום שבע הברכות, שהן למעשה 'גמר ברכת המזון'. אולם אם ברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה סמוך לברכת המזון, לכאורה ההלכה שאסור לשוחח נאמרה רק עד לאחר גמר ברכת המזון, ואין כל איסור לשוחח לאחר מכן.

7. אמירת ה'שבע ברכות' לאחר סיום ברכת 'הטוב והמטיב'

ידידי רבי ניסן קפלן, ר"מ בישיבת מיר, הביא בספרו ברכת חתנים (קונטרס שבע ברכות סי' ט):

...דכשמרן הגר"ז בירך בעצמו השבע ברכות של שבע ברכות, היה אומרם תיכף אחר ברכת המזון לפני הרחמן. והוא על פי מה שכתב באבן האזל דהברכה הרביעית נגמרת ב"אל יחסרנו", ושם צריך לענות אמן. וכיון שצריך להמשיך השבע ברכות מברכת המזון אין להפסיק בינתיים בהרחמן. הברכה האחרונה בברכת המזון היא ברכת 'הטוב והמטיב', המסתיימת במילים 'ואל יחסרנו'. לאחר מכן נוהגים לומר בקשות הפותחות במילים 'הרחמן הוא' וכו', שכמובן

3. משנה ברורה, סי' קפג ס"ק כא.



אינן מעיקר הברכה אלא הוספות שנהגו לאומרן. ולכן הגר"ז, לשיטתו שדייק מדברי הרמב"ם (לעיל סעיף 3) שברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, הקפיד לומר את שבע הברכות תיכף ומייד אחר ברכת המזון הנגמרת במילים 'אל יחסרנו' לפני אמירת 'הרחמן', כי חשש שבאמירת 'הרחמן' יש הפסק בין ברכת המזון לברכת חתנים, שהיא חלק בלתי נפרד ממנה. אולם אם ברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה שנהגו לאומרה סמוך לברכת המזון, אין מניעה מלסיים את אמירת 'הרחמן' ואת כל הבקשות הרבות הנאמרות בסוף ברכת המזון, ורק אז לומר את שבע הברכות.

8. ברכת חתנים - רק במקום אכילת פת או גם באכילת מזונות?

הגרצ"פ פרנק, רבה של ירושלים, חכך בדעתו אם יש לברך 'שבע ברכות' גם על אכילת מזונות; וכן כתב בספרו 'הדרת קדש' (סימן יט):

עובדא הוה בחופת נישואין שהיתה בבית, ואחרי החופה הסבו אל השולחן ואכלו מעדנים מיני תרגימא מזונות ופירות, וגם שתו יין, ונסתפקתי אם צריכים לברך ברכת חתנים פעם שניה כמו בברכת המזון של סעודה. ולכאורה היה נראה לי דמכיון דאין זה סעודה שמברכין בה ברכת המזון אין צריך ברכת חתנים. ונראה כי ספק זה, אם ברכת חתנים נאמרת רק במקום אכילת פת וברכת 'המזון' או אפילו באכילת מזונות וברכת 'מעין שלוש', תלוי בגדר ברכת 'חתנים'. והכרעת הגרצ"פ פרנק, שברכת חתנים נאמרת רק במקום אכילת פת, מובנת אם נאמר שברכת חתנים היא חלק מברכת המזון, ולכן כשאין חיוב ברכת המזון אין מברכים ברכת חתנים. אולם אם ברכת חתנים היא ברכה בפני עצמה, וכפי שנאמר במסכת סופרים, היו אומרים אותה 'שחרית וערבית' גם ללא סעודה (אלא שנהגו לאומרה סמוך לסעודה), ודאי יכולים לברך ברכת חתנים גם לאחר סעודת מיני תרגימא.

9. שבע ברכות בתוך הסעודה

עוד כתב הגרצ"פ פרנק בספרו 'הדרת קדש' (סי' כ) שאפשר לברך ברכת שבע ברכות גם באמצע סעודה:

בנישואין של בן אחי שהיו ביום ראשון, ושבת הוא יום השביעי, וקרוב בדבר שיאריכו בסעודה שלישית עד הלילה, וממילא תהיה ברכת המזון בליל שמיני. אמר בן אחי הרה"ג ר' פייבל, וכן עשה, **בתוך הסעודה לקח כוס ובירך עליו שבע ברכות**. ואמר דממה שכתב בטור (אבה"ע סי' סב) שיש מברכין שבע ברכות בלי שום סעודה אבל אינו מנהג יפה, משמע דבלי סעודה כלל אינו מנהג יפה, אבל כשאכלו סעודה אין הכרח להמתין לברכת המזון.

כלומר, מכיוון שברכת חתנים אינה תלויה בברכת המזון, יכולים לברכה בתוך הסעודה. אולם הגרש"ז אויערבך פקפק במנהג זה וכתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יח): יש לפקפק על אלה שרוצים להאריך בסעודת יום האחרון של שבעת ימי המשתה ולברך ברכת המזון בלילה, ולכן מקדימים לברך ברכת נישואין לפני ברכת המזון באמצע הסעודה. משום דאם נאמר שחיוב הברכות קשור רק עם הסעודה ולא עם



ברכת המזון, מסתבר שהיינו מצריכים לברך ב' פעמים בורא פרי הגפן כמו בברכת אירוסין ונישואין ולהפסיק קצת באמצע כמו שמפסיקין תחת החופה בקריאת הכתובה.

הגרש"ז אויערבך הוכיח כי **שבע הברכות קשורות לברכת המזון** ולא לסעודה, שאם לא כן היה צריך לברך **פעמיים** ברכת בורא פרי הגפן - פעם אחת על הכוס של ברכת המזון, ופעם אחת על הכוס של שבע הברכות, כשם שתחת החופה מברכים פעמיים בורא פרי הגפן, פעם אחת על ברכת האירוסין ופעם נוספת על שבע הברכות. והוסיף הגרש"ז אויערבך:

אולם חוץ ממה שמפשטות דברי הרמב"ם והתוספות בפסחים (קב ע"ב) משמע שזה דין בברכת המזון, גם מוכח הכי מכל הפוסקים שתפשו עצה לענין חתן בליל ראשון של פסח איך לסדר את הברכות על ב' כוסות, ולא עלה כלל על דעת אחד מהם לומר דאפשר לברך את הברכות על כוס יין באמצע הסעודה שמותר לכולי עלמא לשנות יין. ומוכח מזה דתיקון חכמים היה לברך את הברכות רק אחר ברכת המזון ולא באמצע הסעודה.

ב. האם מותר לאישה לברך ברכת חתנים?

ממוצא הדברים נבוא לדון אם מותר לאישה לברך ברכת חתנים. במושכל ראשון נראה כי לשיטתם של ה'שיטה מקובצת' והרמב"ם, לפיה גדר הברכה הוא 'דבר שבקדושה', אישה, שלא מצטרפת למניין עשרה לאמירת 'דברים שבקדושה', אינה יכולה לברך את ברכת החתנים. כך נראה מדברי הרמב"ם בהלכות אישות (פ"י ה"ה) 'ואין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין וחתן מן המנין'. ומדבריו מדייק ה'מגיד משנה' שעבד וקטן אינם יכולים לברך, ולפי זה הוא הדין באישה. ועוד נראה לומר שאם ברכת חתנים היא חלק בלתי נפרד מברכת המזון, הואיל וב'שלחן ערוך' נפסק בהלכות זימון (או"ח סימן קצט סעיף ו) '**נשים** ועבדים וקטנים **אין מזמנין עליהם**', היינו שאישה לא מצטרפת לזימון עם אנשים, הרי שגם בברכת חתנים אינה מצטרפת. וכן כתב הרב זלמן נחמיה גולדברג, חבר בית הדין הגדול בירושלים, בשו"ת בנין אריאל (אבן העזר עמ' 135) בתשובתו המקיפה בנדון דידן:

ברכת חתנים שכל האוכלים בסעודת חתן חייבים לברך ברכת חתנים, ולכן אין אשה יכולה להוציאם כיון שהיא אינה מצטרפת לעשרה. וכן בברכת הזימון, כיון שהמזמן צריך להוציא לכל האוכלים בברכת הזימון, ולכן כל שאינה מצטרפת, אינה מוציאה ידי אחרים.

הרז"נ גולדברג מסיים את דבריו:

ברכת חתנים היא אמנם חלק מברכת המזון, אבל אין מברך אותה כל אחד בפני עצמו, אלא התקנה היא שמזמן יברך ויוצא את כולם, וכיון שאשה אינה מצטרפת לזימון, כל שכן שאינה מזמנת וממילא אינה יכולה לברך ברכה זו.



אך אם נאמר שברכת חתנים אינה חלק מברכת המזון, יש מקום לומר שאף שבזימון אינה מצטרפת ואינה מזמנת, בברכת חתנים אכן תוכל לברך. וכמו כן, לדעת התוספות רי"ד ו'ערוך השלחן' ומשמעות ה'משנה ברורה', שברכת חתנים אינה 'דבר שבקדושה' אלא ברכת הודאה ושבח שצריכה להיאמר בפני עשרה, כשם שאישה יכולה לברך ברכת הגומל, כך תוכל לברך גם ברכת חתנים. ואכן הרמב"ם כתב במפורש בהלכות ברכות (פ"ב ה"ט) 'אין מברכין ברכת חתנים לא עבדים ולא קטנים', ולא כתב שאישה לא תברך, ומשמע מ'השמטה' זו, כי לדעתו גם נשים יכולות לברך ברכת חתנים. ויש סמך לכך בהלכות קריאת התורה שאישה לא מצטרפת למניין עשרה אך מעיקר הדין רשאית לקרוא בתורה, אילולא הטעם של 'כבוד הציבור', כפסק ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' רפב סע' ג):

הכל עולים למנין שבעה [קוראים העולים לתורה בשבת] אפילו אשה וקטן שיועד למי מברכין, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור. אם כן מדוע לא נאמר גם בברכת חתנים שאין איסור מעיקר הדין לאישה לברך את ברכת החתנים? ואומנם יש לדון אם טעם 'כבוד הציבור' שייך כאן. אולם הרב שאול ישראלי, ראש ישיבת מרכז הרב וחבר בית הדין הגדול בירושלים כתב (קובץ ברקאי תשמ"ג עמ' 163), שיש להבחין בין קריאת התורה לברכת חתנים, משום שחובת ברכת חתנים נאמר על המשתתפים בשמחת החתן, כלשון הרמב"ם 'בבית חתנים מברכים ברכת חתנים'⁴ וחובת זה נובע מהחובה לשמח את החתן, והוא אינו חובת הנשים:

...גדר לשמח את החתן, כשם שיש מצוה לשמחו בריקוד ובשירה לפניו וכיוצא בזה כמבואר בכתובות דף י"ז, כן גם הברכות שמברכים אותו בהזדמנות זו הוא פעולה במסגרת השמחה שמשמחים אותו. **ומצוה זו לשמח החתן אינה מוטלת על הנשים**, שאין זו דרך צניעות לצאת לפני החתן לשמחו בריקוד ובשירה, ממילא אין גם חובת הברכות שהיא כאמור חלק ממעשה השמחה המוטלת על הנשים. ועל כן אין זה דומה לקריאת התורה, כי שם הקריאה אינה להוציאם ידי חובה, רק להתיר לאשה לקרוא התורה בברכותיה, ע"כ היה שפיר מקום להתיר לה כל עוד יש כאן עשרה אנשים שהוא תנאי להיתר אמירת כל דבר שבקדושה. אך בנדון שבע ברכות אין מקום שאשה תאמר, שהרי אין עליה חובת הברכות, וממילא אינה יכולה גם לפטור אחרים באמירתם את הברכות הללו שאין הם עליה חובה. כלומר ברכת חתנים וקריאת התורה חלוקות זו מזו ביסודן. לעומת קריאת התורה שבה אין הקורא מוציא ידי חובה אחרים, ולכן מותר לאישה לקרוא בתורה מעיקר הדין, הרי שבברכת חתנים המברך מוציא אחרים ידי חובת המצווה לשמח חתן וכלה, ולכן אישה שאינה מחויבת בשמחת חתן וכלה אינה יכולה להוציא אחרים בברכת חתנים.⁵

4. רמב"ם, הל' ברכות פ"ב ה"ט; שם, הל' אישות פ"י ה"ג.

5. את 'השמטת' הרמב"ם, שלא הזכיר שאין ברכת חתנים נאמרת על ידי אישה, ביאר הרב ישראלי, שלא הייתה הוה אמינא שאישה תהיה מחויבת לשמח את החתן, שכן אין זו דרך צניעות; מה שאין כן עבדים וקטנים.



1. חשש 'קול באשה ערוה'

סיבה נוספת לאסור על אישה לברך ברכת חתנים כתב בשו"ת 'משברי ים'⁶, והיא ההלכה של 'קול באשה ערוה', וכסמך לדבריו הביא את דברי ה'מטה אפרים'⁷ שאסר על אישה לומר קדיש מן הטעם הנ"ל. אולם הרב יהודה גרשוני (גרודנר) דחה בספרו 'חכמת גרשון' (עמ' קסו) טענה זו, משום 'שאיין יצר הרע מצוי לשעה קלה כזאת, ובמקום השראת השכינה לא חששו חכמים להרהור, ובמקום בי עשרה שכינתא שריא'. והביא שו"ת 'יחווה דעת' בשם החיד"א⁸ שבמקום שיש 'אימתא דשכינה', אין לחוש ל'קול זמר באשה ערוה'. לכן בשעה שאישה מברכת ברכה, אין כל חשש ל'קול באשה ערוה'.

2. אמירת ברכת 'אשר ברא' בזימון של נשים

הרא"ש⁹, הביא שנחלקו רבותינו הראשונים אם צריך עשרה לברך את ברכת 'אשר ברא' ששון ושמחה, ופסק כדעת הסוברים שאין בכך צורך, וכן פסק ה'שלחן ערוך'¹⁰, והרמ"א (שם) הוסיף שצריך שיהיו נוכחים לפחות שלושה אנשים. ב'שלחן ערוך'¹¹ נפסק: 'נשים מזמנות לעצמן'. על פי זה חידש הרב יהודה הרצל הענקין בשו"ת 'בני בנים' (ח"ג סי' כז) שאם שלוש נשים נמצאות יחד עם חתן וכלה הן יכולות לזמן ולברך את ברכת 'אשר ברא', שכן מברכים אותה גם ללא עשרה. ובסוף דבריו הוסיף:

גם הר"ר דוד אויערבאך שליט"א כתב כן במכתב וז"ל, אם שלוש נשים אכלו ביחד עם החתן והכלה שפיר יכולות לברך ברכה זו, משום דרק לגבי זימון בשם, דבעינן מנין של עשרה אנשים, אין האשה בכלל זה. משא"כ לענין זימון בשלשה, שגם נשים איתנייהו בכלל צירוף זה ורשאות לזמן, הוא הדין שרשאות לברך ברכת אשר ברא.

ומבואר שהאיסור על אישה לברך ברכת חתנים נובע מכך שאינה מצטרפת לזימון של עשרה, כי זהו 'דבר שבקדושה', וכשאינה מצטרפת גם אינה יכולה להוציא אחרים ידי חובה. לכן בזימון של שלוש נשים, שאין בו איסור, אישה ודאי יכולה לזמן וגם לברך את ברכת 'אשר ברא' שנאמרת בשלושה. אולם יש לציין כי הרב זלמן נחמיה גולדברג בתשובתו (שם) חלק עליו:

ואף אם הסעודה התקיימה אצל החתן, ולא היה מנין אלא רק זימון של שלושה אנשים ורוצים לברך אשר ברא, גם אז אין האשה רשאית לברך...
אך הוא לא נימק מדוע. וייתכן שטעמו כי הזימון הוא של שלושה אנשים ולא נשים, ולכן אין לה חלק בברכה, וצ"ע.

6. שו"ת משברי ים, סי' פה.

7. מטה אפרים, דיני קדיש שער ד, באלף למטה.

8. יחווה דעת, ח"א סי' טו, בשם החיד"א, ראש דוד, פר' בשלח דף נד.

9. רא"ש, כתובות פ"א סי' יג.

10. שו"ע, אבה"ע סי' סב סעי' ד.

11. או"ח, סי' קצט סעי' ז.



3. צירוף אישה לעשרה בברכת חתנים

לאור הנ"ל יש לדון אם לדעת האוסרים על אישה לברך ברכת חתנים יש פתח להתיר לצרפה להשלים מניין עשרה הנדרש לברכת חתנים.

בספרנו 'רץ כצב' - ירח איתנים (סי' ג ענף ב) כתבנו לחלק בין 'ציבור' ובין 'רבים', והבאנו ראיות לכך שאומנם למה שהוא 'דבר שבקדושה' צריך 'ציבור' ואישה לא מצטרפת, אבל יש דברים שאישה יכולה להצטרף בהם ולהיות חלק מ'רבים'.

א. לדעת רבי יוסף ענגיל¹² גם נשים נכללות במניין עשרה לדין קידוש השם בפרהסיא. הגר"י ענגיל הביא את דברי ה'רוקח' שחיוב זימון בעשרה הוא דווקא בעשרה ישראלים זכרים גדולים, מאחר שבסוגיה בסנהדרין מבואר ש'פרהסיא' היינו עשרה, וכפי שנלמד מ'עדת המרגלים' שהיו עשרה גדולים וזכרים, וכתב הגר"י ענגיל על דברי ה'רוקח':

והם חידוש דלא יהיה חיוב קידוש השם רק בפני עשרה זכרים דייקא, ולשון הש"ס דכאן דאמר תחילה אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם, פשוט דגם אשה בכלל **בן אדם**, ואם כן הרי לא חידש הש"ס אחרי זה רק דבעינן ישראלים, אבל לא דניבעי נמי זכרים. ומיהו לענין קטנים יש לומר מסברא דבפני קטנים לא הוי קדושת השם, כיון דאין להם דעת.

ובביאור דבריו כתב הרב חיים ג'קטר¹³ שיש להבדיל בין 'ציבור' ל'רבים'. עשרה זכרים בני חורין מוגדרים כ'ציבור', אולם נשים אינן בכלל 'ציבור', ולכן בכל דברים שבקדושה שצריך 'ציבור', אין נשים בכלל. אולם הדרישה לעשרה בעניין קידוש השם בנסיבות מסוימות היא לנוכחות 'רבים', ולא 'ציבור'. אישה אינה יכולה להיות חלק מציבור, אולם היא יכולה להיות חלק מרבים. הסברה לכך היא שבנוכחות רבים אנו מתמקדים ברושם על המסתכלים שזה מסר נפשו להקב"ה כדי לא לעבור איסור, ואין כל סיבה לחלק בין נשים ובין גברים בעניין זה, שהרי אלו גם אלו מתעוררים מזה שעדים הם למסירות נפש לבוּרָא. לכן הגיוני לומר שגם נשים יכולות להרכיב אגודת בני אדם המוגדרת על פי הלכה כרבים.

ב. בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סי' סב) נשאל אם ההלכה שצריך לומר בפני עשרה כאשר מבקש מחברו מחילה ולא רצה חברו למחול לו כדי שלא יחשדוהו¹⁴ מתקיימת כשאומר כן בפני עשר נשים. ובתחילת דבריו כתב:

בהשקפה הראשונה אמרתי, הסברא מחייבת דמהני בעשרה נשים, דמידי הוא טעמא אלא בעבור פרסום הדבר, גם על ידי נשים יתפרסם, ואדרכה נשים דברניות הן ויפרסמו הדבר יותר מאנשים.

ובהמשך דבריו הוא מזכיר את דין הדלקתו של נר חנוכה בבית הכנסת.¹⁵ ה'מגן אברהם'¹⁶ כותב שבערב שבת כשאין עשרה יכול להדליק בברכה, כיוון שיגיעו עשרה בהמשך בעת

12. גליוני הש"ס, סנהדרין עד ע"ב ד"ה מה להלן.

13. קובץ בית יצחק, חלק כב עמ' 300.

14. שו"ע, או"ח סי' תרו סעי' ב.

11. שו"ע, או"ח, סי' קצט סעי' ז.



קבלת שבת. אך ב'שערי תשובה'¹⁷ כתב בשם 'מור וקציעה' שידליק בלא ברכה, כי בשעת ההדלקה אין פרסומי ניסא בפני 'עדה' שהם עשרה. ובהמשך דן מה הדין כשיש עשר נשים: וגם בזה יש להסתפק אם נמצא עשר נשים ידליק בברכה ואפילו דאין השעה דחוקה, או דלמא אין מועיל פרסום אשר בפני נשים דאין נחשבים עדה כמ"ש חז"ל בדין הקדושה דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא בנוות ישראל. ולמעשה הביא ה'רב פעלים' את ספקו של הרמ"א,¹⁸ אם נשים מצטרפות למניין עשרה בקריאת מגילה, וכתב:

ועיין פרי חדש דכל דאיכא היכר צירוף אינם מצטרפים משום פריצותא עי"ש, הרי התם טעמא דבעינן עשרה הוא משום פרסומי ניסא, ועם כל זה אי לאו משום דניכר היכר צירוף דחשיב פריצותא דדמי לזימון הנזכר לעיל הוה אמרינן איכא פרסומי בנשים. ובזה נפשט הספק אשר נסתפקנו בנרות חנוכה, דיש לומר **מהני צירוף נשים בעבור פרסום הנס**, והוא הדין נמי דנפשוט ספק הרב פתחי תשובה בענין מחלל שבת בפרהסיא בפני נשים דוקא דחשיב פרהסיא ופסול. אמנם ספק דנדון דידן [לענין בקשת מחילה בפני עשר נשים] לא נפשט מזה, דיש לומר בנדון דין התקנה היא בשביל בושא שיבוש ויתכפר, ובפני נשים לא הויא ליה בושא כל כך. למדנו אפוא, מדברי ה'רב פעלים', כי יש דברים שלגביהם עשר נשים נחשבות 'פרהסיא'. והיינו כפי שנתבאר לעיל, יש להבדיל בין '**ציבור**' ל'**רבים**', וכן לציין שלדברים שצריך בהם 'ציבור' עשר נשים אינן נחשבות כ'ציבור', ולכן דברים שבקדושה נאמרים רק בעשרה זכרים בני חורין. לעומת זאת בדברים שצריך נוכחות של 'רבים', כגון לענין פרסום הנס בחנוכה ובמגילה, או לענין 'פרהסיא' בקידוש השם (לדעת רבי יוסף ענגיל והרב פעלים), גם עשר נשים נחשבות 'רבים'.

4. אישה מצטרפת להיות חלק מה'רבים' הנצרכים לפרסם ההודאה בברכת חתנים

נראה לומר שבוודאי לדעת ה'שיטה מקובצת' ומשמעות דברי הרמב"ם (פרק א'), שברכת חתנים היא ככל 'דבר שבקדושה', אין אישה מצטרפת ל'ציבור' למניין עשרה. אולם לדעת התוספות רי"ד ו'ערוך השלחן' ומשמעות ה'משנה ברורה' (שם), שטעם אמירת ברכת חתנים בעשרה אינו משום 'דבר שבקדושה' אלא זהו גדר בברכת הודאה ושבח שצריכה להיאמר בפני עשרה, ייתכן לחדש שגם נשים מצטרפות למניין עשרה הנצרך לברכת חתנים. זאת משום שלפי שיטתם הצורך בעשרה אינו מדין 'ציבור' שמתקיים בהם אמירת 'דבר שבקדושה', אלא מדין 'רבים' שצריך לומר בפניהם את ברכת החתנים לכבוד החתן והכלה, כי גם אישה מצטרפת לדברים שצריך נוכחות של 'רבים'. ומצאתי בספרו של הרב יעקב אריאל, רבה של רמת גן (הלכה בימינו עמ' 215), שדחה בתוקף סברה זו:

16. מג"א, לשו"ע שם, ס"ק י.

17. שערי תשובה, לשו"ע שם.

18. רמ"א, או"ח סי' תרצ סע' יח.



היתה מי שרצתה לדמות את המניין הנצרך לנישואין למניין האמור במגילה. וכשם שבמגילה נשים מצטרפות לפרסומי ניסא, כך גם בנישואין נשים תצטרפנה לפרסומי מילתא (כתובות ח, ב). ההנחה היא שהצורך במנין בנישואין הוא רק לשם פרסום העובדה שהזוג נישא כדת משה וישראל, ולפרסום כזה גם נשים כשרות וממילא ניתן לצרפן למניין. ולא היא, נימוק זה של הפרסום אינו היחיד, יש גם נימוק אחר **שהצורך במניין הוא ככל דבר שבקדושה**. וגם הסובר שהטעם הוא משום פרסום, הצורך בכך הוא רק בשעת החופה עצמה, אך ביתר שבעת ימי המשתה המניין נצרך לכל הדעות משום דבר שבקדושה, ומניין של נשים אינו מוגדר ככזה.

כפי שנתבאר לעיל, דבריו נכונים אליבא דה'שיטה מקובצת' ומשמעות דברי הרמב"ם שברכת חתנים היא ככל 'דבר שבקדושה'. לעומת זאת לדעת התוספות רי"ד ו'ערוך השלחן' ומשמעות ה'משנה ברורה', שאמירת ברכת חתנים בעשרה יסודה מדין **ברכת הודאה ושבח** שצריכה להיאמר בפני עשרה, ודאי אפשר לומר שגם נשים מצטרפות ל'רבים' שיש צורך לפרסם בפניהם את ברכת החתנים לכבוד החתן והכלה.

סיכום

רבותינו הראשונים והאחרונים נחלקו אם ברכת חתנים היא בגדר 'דבר שבקדושה' הנאמר בעשרה, או שהיא גדר **של ברכת השבח וההודאה** שיש לאומרה בעשרה לכבוד הקב"ה בשעה שמתאספים הרבים לכבודו 'במקהלות עם', ונפקא מינה, מה הדין כשהיו עשרה כשהתחילו לברך ברכת חתנים ויצאו חלקם - האם יסיימו הברכות ללא עשרה, וכן מה דין אמירת שבע ברכות ברמקול, כמבואר לעיל.

בדברי הגרי"ז מבואר כדעת ה'שיטה מקובצת', שברכת חתנים היא בגדר 'דבר שבקדושה'. לעומת זאת לדברי 'ערוך השלחן' נראה שגדר ברכת חתנים אינו מדין 'דבר שבקדושה', וכן נראה מדברי ה'משנה ברורה' שהשווה בין ברכת הגומל לברכת חתנים, שגדר ברכת חתנים כדעת התוספות רי"ד, שברכת החתנים היא **ברכת השבח וההודאה** שצריך לאומרה באסיפת עשרה.

לפי שיטתם נתבאר לעיל שכשם שאישה יכולה לברך ברכת הגומל, כך תוכל לברך ברכת חתנים. וכמו כן נתבאר לפי שיטתם שגם נשים מצטרפות לעשרה שהם 'רבים' ולא 'ציבור' שיש צורך לפרסם בפניהם את ברכת החתנים לכבוד החתן והכלה.

אולם זאת למודעי כי הדברים נכתבו כבירור להלכה, ולמעשה ברור שההוראה בנדון זה מסורה ליושבים על מדין, העומדים על משמר גדרי הצניעות ושוקלים את הדרך אשר ילכו בה בהיבטים נוספים, ובתוכם החשש שלא לחדש דברים שלא נהגו בהם מדורי דורות, כדי להגן ולבצר את חומות הדת וההלכה.



תשובות קצרות



1. הליכה מול מאוור / הרב מנחם פרל

שאלה | שמעתי שהמעבר מול מאוור גורם לשינוי הזרם החשמלי. האם מותר לעבור מול מאוור בשבת?

תשובה | במעבדת מכון צומת, בראשות המהנדס יוני בן דוד, ערכנו ניסוי שבחן את שינוי הזרם האפשרי במצבים שונים של מאוור פועל. התוצאות הראו שינויים מזעריים כאשר גוף כלשהו חוסם את השטח מול המאוור. השינויים נעו בין 1 מילי-אמפר ל-2 מילי-אמפר, במאוור שהצריכה שלו היא כ-350 מילי-אמפר, יחס בסדר גודל של 1:200. מבחינה הלכתית המעבר מול המאוור מותר. שינויי הזרם הללו נעשים ללא כוונה וללא תועלת, וכמו כן לא נגרמים משינויים אלו חימום של חוט להט או סגירת מעגל פתוח ולא נוצר ניצוץ, כך שלכל היותר, לשיטות המחמירות, מדובר על 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן'. אף שלא לכל הדעות אפשר לסמוך לכתחילה על 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן' - המקרה הזה קל יותר, מאחר שפעולה זו אינה מורגשת כלל בחושים, ומתבצעת בתוך 'קופסה סגורה'. כמו כן, נראה שאין הדבר נחשב כ'פסיק רישיה', כי לא ניתן לקבוע באיזה מרחק תתחיל להשפיע נוכחותו של העובר על פעולת המאוור. אם נאסור מעבר מול מאוור, עלינו לאסור גם אכילת מרק בכף מתכתית, מפני שהדבר גורם לזרם רגעי בתוך הכפית. דוגמה זו היא רק אחת מני רבות למקרים שבהם יש גרימת זרם שאין בה כל שימוש או צורך, ואינה מורגשת בחושים, ולכן מותרת.² נראה גם ששיבה ממושכת מול מאוור מותרת, כי שינויי הזרם הם מזעריים כל כך, ולא אכפת לאדם אם המאוור יסתובב 1000 פעמים בדקה או 980 פעמים בדקה, כך שאין לו צורך בשינוי הזרם. כמו כן כרגיל לא יושבים צמוד ממש למאוור אלא במרחק מה, ולא ברור שנוצר שינוי זרם במנוע המאוור במרחק זה. מעבר לכל זה, מדובר על 'שינוי זרם רציף' ולא על 'יצירת מעגל חדש או הולדת זרם במעגל דומם, ודבר זה לדעתנו מותר מעיקר הדין.³

2. מקרר ללא 'מצב שבת' / הרב מנחם פרל

שאלה | קנינו מקרר ללא אפשרות של 'מצב שבת'. א) האם מספיקה הוצאת הנורה כדי

1. ראה שמירת שבת כהלכתה, מהדורת תש"ע, במבוא, פרק א הערה נד-נה, ובחזון עובדיה שבת ח"ו עמ' קנא והלאה, שהביאו מקורות לכאן ולכאן.
2. וראה ס' מערכי לב, עמ' עד, שכתב בדומה לזה.
3. על פי מה שהתבאר בשמירת שבת כהלכתה, פרק לד סעי' כח והערה קט; וראה גם בשו"ת מנחת אשר, ח"א סי' לג, אות ב, שהתיר מעבר מול מאוור.

להתיר את השימוש בשבת, ואין צורך להדק את לחצן הדלת שמשפיע על התאורה? ב) אם מהדקים את לחצן הדלת כך שגם כשהדלת נפתחת האור נשאר כבוי - האם ישנה בעיה נוספת בפתיחת הדלת ובסגירתה?

תשובה | א. במקרים כיום קיימות מערכות שונות המופעלות ומכובות ישירות בעת פתיחת הדלת ובסגירתה, כגון מאוורר פיזור קור, מונה פתיחות, צג דיגיטלי, גוף חימום להפשרת קרח ועוד. לכן לא די בהוצאת הנורה כדי להתיר פתיחה וסגירה של המקרר בשבת.

ב. תיתכן הימצאות חיישן נסתר נוסף שמגלה פתיחות וסגירות על ידי מגנט. לעיתים במקרר אחד ישנם כמה מפסקים כאלו (מגנטיים). במעבדת מכון צומת מצאנו לפני זמן לא רב מקרר בעל תשעה מגנטים נסתרים!

רק לאחר נטרול כל חיישני הפתיחה למיניהם ווידוא שאין בפתיחת הדלת ובסגירתה השפעה ישירה על פעולת המקרר - השימוש בו מותר בשבת מעיקר הדין.⁴ קיימים בשוק התקני 'מהדרין' שמבטלים גם השפעות עקיפות של המשתמש על פעולת המקרר.

3. מכשירים הפועלים באמצעות דיבור / הרב מנחם פרל

שאלה | ישנם מכשירים כדוגמת Google Home, Alexa, וכדומה, שמקבלים פקודות באמצעות דיבור, ומבצעים פעולות שונות, החל מחיפוש בגוגל והשמעת מוזיקה, דרך רכישת מוצרים באמזון וכלה בהדלקה וכיבוי של מכשירי חשמל שונים בבית. לכאורה, מכיוון שדיבור לא נחשב ל'מעשה' מבחינה הלכתית, לא יהיה בפעולה זו מעין חילול שבת, וכאשר תהיה טכנולוגיה זו זמינה וידועה בכל בית, גם 'מראית עין' ככל הנראה לא תהיה. האם הדבר מותר?

תשובה | נראה לנו שבמקרה זה נכון יותר לומר שדיבור נחשב כמעשה. במקרה זה הדיבור לא משמש כדיבור קלסי, שעניינו העברת מידע בין אדם לחברו, אלא כ'מעשה'. הזזת הפה ויצירת גלי הקול מזיזות ממברנה בתוך המכשיר, והאותות החשמליים שהממברנה יוצרת בתזוזתה מעובדים בתוכנה וגורמים לביצוע פעולות. בדומה לכך, מי שהזיק על ידי צעקה חייב, כי הוא השתמש בחלק ה'מעשי' של הדיבור ולא בחלק ה'דיבורי' שלו. אפרט את המקורות לכך:

כתוב ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שצ, סעי' ט):

כשם שחייב על כח שיש בו ממש שהתיז צרורות, כך חייב על כח שאין בו ממש,

כגון סוס שצנף וחמור שנוער ושברו כלים בכח...

לעומת זאת ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' תכ, סעי' כה) כתוב:

צעק באזנו וחרשו, **פטור מדיני אדם** וחייב בדיני שמים. אחזו ותקע באזנו וחרשו,

או שהכה באזנו וחרשו, נותן לו דמי כולו אם אינו בעל אומנות. ואם הוא בעל

אומנות וראוי עדיין לאותו אומנות, רואים כמה נפחתו דמיו ונותן לו.

4. מנחת שלמה, ח"א סי' י.



וכתב שם הסמ"ע (על אתר ס"ק כז):

ותקע באזנו כו'. וכתב המרדכי פרק החובל דאף דלא תקע באזנו אלא הכה על הכותל כנגד אזנו ונתחרש, חייב **אם אחז**, עכ"ל ד"מ.
אם כן נראה שהשמעת קול שאינה באה בזמן שמחזיק את הניזק אינה נחשבת למעשה.
על פי דברי ה'לבוש' (חו"מ סי' תכ סעי' כה) מובן ההבדל בין המקרים:
תקע באזנו וחרשו פטור מדיני אדם, דכיון שלא אחז בו בידו איהו דאבעית אנפשיה ואינו אלא גרמא.
בנידון דידן מדובר על כלי חסר בחירה, והרי הוא כעץ ואבן ביד המשתמש, ואין בו כלל 'איהו דאבעית אנפשיה', ולכן הדיבור אליו נחשב כמעשה ממש. מסיבה זו אין להתיר הקלטת שיעור וכדומה בשבת. אף ששאלתנו עוסקת בהלכות מלאכה בשבת, הראיה מנזיקין ראה היא, שכך מצינו בירושלמי (שבת פ"ב ה"ה):
הבעיר וכיבה בנפיחה אחת חייב שתים. א"ר אבדימי אחוי דרבי יוסי הדא אמרה נפח בכלים ושיברן משלם נזק שלם.
הירושלמי לא דן על דיבור, אלא על נשיפה, ומכל מקום רואים שאפשר ללמוד מדיני נזיקין לדיני שבת מה נחשב 'מעשה'.

4. כיריים אינדוקציה בשבת / הרב אליעזר טויק

שאלה | האם אפשר להשתמש בכיריים אינדוקציה כפלטת שבת?

תשובה | כיריים אינדוקציה פועלות באמצעות השראת שדה מגנטי, שגורם לזרמים חזקים מאוד בתוך המתכת של הסיר. זרמים אלו מחממים את הסיר, וכך האוכל שבתוכו מתחמם. בשבת אין להניח סיר מתכתי על האינדוקציה, כי בכך נוצר זרם. ישנה אפשרות תיאורטית - להניח פלטת מתכת העשויה מחומר שמושפע מאפקט האינדוקציה, וכך היא תישאר חמה כל השבת. על הפלטה הזו אפשר להניח סירים שעשויים מחומר שלא מושפע מהאפקט של האינדוקציה, והם יתחממו מחומה של פלטת המתכת, ולא מאפקט האינדוקציה.

אך נראה ששיטה זו פחות טובה מבחינה הלכתית מפלטת שבת מכמה סיבות: א) בכיריים אינדוקציה, בשונה מפלטת שבת, יש אפשרות לשנות את מידת החום (ויתכן שאסור מצד 'שמא יחתה'). ב) כיריים אינדוקציה, בשונה מפלטת שבת, הן כן אמצעי מקובל לבישול, ויש לחשוש ל'מיחזי כמבשל' גם בשימוש בפלטה מתכתית על גבי כיריים אינדוקציה, כאשר הסיר אינו מותאם לאפקט האינדוקציה, מאחר שזה פתרון שלא הומצא בשביל שבת, אלא פתרון מקובל לכל יושבי תבל הרוצים לבשל באמצעות כיריים אינדוקציה בסיר לא מותאם. ג) בפלטת שבת מכוסה 'מקור החום', שהוא סלילי המתכת, בכיסוי החיצוני של הפלטה, ויש מקום להחשיבו כ'גחלים קטומות'. אך בפתרון המוצע מקור החום הוא הפלטה המתכתית, והיא גלויה לעין כול.⁵

5. בחזון עובדיה, שבת א, עמ' נב-נג, הוזכרו נקודות אלו בין הטעמים להתיר פלטה. אפשר שכששלושתן אינן קיימות, אין להתיר.

מכל מקום, עד כמה שידוע לנו, כיריים אינדוקציה מכבות את עצמן אחרי כמה שעות, בגלל הוראות בטיחות, וכמו כן הנחת פלטת מתכת על הכיריים למשך זמן רב עלולה לפגוע בהן. גם שימוש באינדוקציה על ידי הדלקה של שעון שבת אינו מעשי בדרך כלל, מאחר שלא די בחיבור מתח חשמלי, אלא צריך לכוון אותן בכל הפעלה מחדש. אם כן האפשרות הזו מעשית רק במקרה שהכיריים דולקות מערב שבת. יש לציין שבלי יום טוב אפשר להשתמש בפתרון זה, להדליק את הכיריים מערב יום טוב עד שהכיריים תיכבנה מעצמן או שתיכבנה באמצעות שעון שבת. אך יש לוודא שהשארית הכיריים דולקות כשעליהן מונחת פלטה למשך זמן לא תגרום להן נזק (ע"פ הוראות היצרן). כמו כן יש לוודא ששעון השבת שבו משתמשים מתאים להספק (watt) של הכיריים.

5. נורת פלואורסצנט ונורת לד / הרב אליעזר טויק

שאלה | האם בנורת פלורסנט T5 ישנו גם חוט להט, כך שמי שמדליק אותה בשבת עובר על איסור דאורייתא, או שמא יש בה מנגנון שונה מהמנגנון של שאר פלואורסצנטים? כמו כן רציתי לדעת: האם ישנו איזשהו חוט להט בנורת לד, או שלכל הדעות הדלקתה אסורה מדרבנן?

תשובה | ברוב פלואורסצנטים, כולל T5, יש חוט להט. בנורת לד אין חוט להט. ההלכה המקובלת להורות שהדלקתה אסורה מדרבנן (כשיטת הגרש"ז אוירבך ופוסקים רבים אחרים). אמנם יש הסוברים שכל סגירת מעגל חשמלי אסורה מהתורה.⁶

6. שינוי בעוצמת מאוורר / הרב אליעזר טויק

שאלה | מאוורר הושאר לשבת על שעון שבת, ובכניסת השבת לא עבד. האם מותר בזמן שהוא לא פועל לשנות את עוצמתו?

תשובה | כרגיל שינוי עוצמת מאוורר הוא כמו כיבוי והדלקה, כי לחיצה על לחצן מנתקת לחצן אחר ומחברת חיבור חדש. גם כפתור סיבובי במאוורר מנתק חיבור קיים ומחבר למקום אחר. אם כן יש כאן שאלה של לחיצה על מפסק של מכשיר בזמן ששעון שבת מנתק אותו מהחשמל.

יש בדבר זה שתי בעיות: א) גרימת הדלקה ב'גרמא'. ב) הזזת מוקצה בלחיצה על המפסק.

למעשה, דבר זה מותר רק כלאחר יד, משום טלטול המוקצה,⁷ ורק במצבים מיוחדים המתירים שימוש בגרמא. יש לשאול שאלת חכם אם הסיבה שבגינה אתה מבקש להדליק כך את המאוורר מתירה שימוש בגרמא.⁸

7. סגירת מדיח כלים / הרב אליעזר טויק

שאלה | האם יש בעיה לפתוח ולסגור מדיח אינטגרלי בשבת, אם לא בוטל לחצן

6. כך דעת החזו"א ותלמידיו; הגר"מ אליהו, שו"ת מאמר מרדכי, ח"ד עמ' שעו אות ב, ועוד מקומות; שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' ל.

7. מוקצה מותר בטלטול כלאחר יד (שו"ע, או"ח סימן שח סעי' ג וסעי' מג).

8. ראה שמירת שבת כהלכתה, פרק יג, סעי' לג.

הביטחון בדלת, כשאין כוונה כלל להשתמש במדיח כמדיח בשבת (כאשר אין בעיה של מכין משבת לחול בהכנסת הכלים למדיח)?

תשובה | לחיצה על מתג שאינה גורמת לפעולה חשמלית, גם לא לאחר זמן, אינה אלא טלטול מוקצה.⁹ נראה שגם ה'חזון איש'¹⁰ שסובר שסגירת מעגל פתוח נחשבת לאיסור 'בונה', סובר כך דווקא כשסגירת המעגל יוצרת זרם.¹¹ במקרה הנדון מדובר על טלטול מן הצד של המוקצה לצורך דבר המותר, וזה אכן מותר.¹² אולי יש מקום לומר שזה לא טלטול מן הצד, כי הרי זו הדרך בכל השנה - לסגור ולפתוח את דלת המדיח ובכך להסיט מתג זה, ואין כמעט אפשרות להזיז אותו בפני עצמו, ואם כן - הזזתו באמצעות הדלת היא טלטול גופו. מאידך גיסא נראה כי מאחר שעיקר כוונתו היא סגירת הדלת או פתיחתה, ואין לו כלל שימוש במתג, וכן אינו מורגש טלטולו כשסוגר ופותח את הדלת - הדבר נחשב עדיין כ'מן הצד', ויש להתיר.¹³ וכן המנהג רווח, בפרט כאשר מדובר במדיח אינטגרלי, שנראה מבחוץ כמו ארון ומשמש כארון בעת הצורך.



8. חלה שהתערבה בעיסה / הרב שי לוי

שאלה | הפרשתי חלה, ובטעות התערבה החלה בעיסה שממנה היא הופרשה. כיצד ניתן לתקן שוב את העיסה?

תשובה | א. ביטול החלה בעיסה

שונה תרומה מאיסורים אחרים, שאם התערבה במינה אינה בטלה בשישים אלא במאה ואחד.¹⁴ לכן אם יש מאה ואחד כנגד החלה שהתערבה, בטלה החלה בעיסה ומותרת באכילה.¹⁵ יש מהאחרונים¹⁶ שכתבו שדין זה אמור דווקא במקרה שהתערבה בעיסה אחרת,

9. שמירת שבת כהלכתה, פרק יג, סעי' לג.

10. חזו"א, שבת סי' נ ס"ק ט.

11. ראה דברי החזו"א במכתבו לגרש"ז אורבך, שהובאו בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' יא, בתחילת התשובה. ומכל מקום יש שסוברים שהחזו"א החמיר אף בזה, בהם: חידושים וביאורים, לגרש"ש גרינמן, בני ברק תשס"א, שבת סי' יח, אות יד; שו"ת אור לציון, ח"ב פרק מא, הערה א; הגר"מ אליהו, שו"ת קול אליהו, פרק ד, שאלה ו, ומצוה ליישב.

12. על פי שו"ע, או"ח סי' שח, סעי' ג, ומשנ"ב שם, ס"ק יט וס"ק נז; ולגבי מה שהחמיר המשנ"ב בס"ק סד, מוכח מדבריו בס"ק נז, שחשש לשיטת האליה רבה רק כשאפשר, ובנידון השאלה אי אפשר אחרת.

13. וראה כעין זה בשמירת שבת כהלכתה, פרק כ, סוף הערה רעט.

14. תרומות פ"ד מ"ז כר' אליעזר; רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ג.

15. רמ"א, בהגהותיו לשו"ע יו"ד סי' שכג סעי' א.

16. שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"א סי' קלה; שם, ח"ב סי' צט, ודייק כן בדברי הרמ"א; שו"ת חתם סופר, סי' שיט.

אבל אם חזרה והתערבה בעיסה שממנה הופרשה, חזרה לטבלה, ויש להפריש מעיסה זו חלה פעם נוספת. אמנם למעשה הכריעו האחרונים¹⁷ שאין הבדל בין מקרה שנפלה לעיסה שממנה הופרשה לבין מקרה שנפלה לעיסה אחרת, ובכל מקרה בטלה במאה ואחד.

ב. ביטול האיסור

אם אין בתערובת מאה ועוד כנגד האיסור, האם מותר להוסיף עיסת חולין כדי שירבה ההיתר לבטל את האיסור? בגמרא (ביצה ד ע"ב) מובא: 'אין מבטלין איסור לכתחילה'.¹⁸ איסור זה אמור ביחס לביטול איסור מהתורה,¹⁹ ונחלקו הראשונים בדן איסור דרבנן שיש לו עיקר מהתורה.²⁰ יש שכתבו²¹ שאסור לבטל איסור זה לכתחילה, אבל לאחר שהתערב מותר לרבות על ההיתר ולבטלו. ויש שחלקו²² וכתבו שדינו כאיסור מדאורייתא, שאין לבטלו בשום אופן. להלכה, דעת ה'שלחן ערוך'²³ כמתירים ודעת הרמ"א²⁴ כאוסרים, ולכן לבני ספרד יש להקל לתקן את התערובת בהוספת עיסה של היתר.

ג. שאלה על ההפרשה

כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"ד הי"ז):

המפריש תרומה ומעשרות וניחם עליהן הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין לו שאר נדרים, ותחזור חולין כמו שהיתה, עד שיפריש פעם שנייה אותה שהפריש תחילה או פירות אחרות. וכך פסק הרמ"א²⁵ ביחס לחלה. אמנם הט"ז²⁶ כתב שאין להישאל במקרה כזה אלא רק במקרה שהחרטה היא על עיקר ההפרשה, אבל נראה שהוא דעת יחיד, ולכן יכול להישאל אף על התערובת.²⁷

17. שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' קפ; ערוך השלחן, יו"ד שכג סעי' יג; חזו"א, דמאי סי' טו ס"ק י; שו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' מז; שו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' כא.
18. נחלקו הראשונים בדן ביטול האיסורין אם נאסר מדאורייתא או מדרבנן, ראה ר"ן, חולין לה ע"ב בדפי הרי"ף.
19. כך עולה מהגמ' בביצה ד ע"ב, וכך הסכמת כל הראשונים, ראה לדוגמה: רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פט"ו הכ"ה.
20. כך דינה של חלה ותרומ' שאע"פ שבזה"ז חיובם מדרבנן כמו שכתב הרמב"ם, הל' ביכורים פ"ה ה"ה; שם, הל' תרומות פ"א הכ"ו, דינם כאיסור שיש לו עיקר מהתורה, ראה רשב"א, תורת הבית הארוך בית ד שער ג.
21. רשב"א, תורת הבית הארוך בית ד שער ג, וכשכתב שיש לחוש למחמירים, כוונתו היא שאין לבטל לכתחילה איסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה. ואילו כס"מ בדעת הרמב"ם, הל' מאכלות אסורות פט"ו הכ"ה, כתב שבאיסור דרבנן מותר אפילו לערב בידים.
22. רא"ש, ביצה פ"א סי' ב; תרומת הדשן סי' נד.
23. שו"ע יו"ד סי' צט סעי' ו, וכך הסכמת האחרונים, ראה: פרי חדש, שם ס"ק יט; כף החיים, שם ס"ק סח.
24. רמ"א, בהגהותיו לשו"ע יו"ד סי' צט סעי' ו.
25. שם, סי' שכג סעי' א, וסיים שדין זה אמור כל עוד לא אכל מהעיסה, אבל אם אכל אין לו להישאל, שאם כן נמצא שאכל טבל.
26. ט"ז, יו"ד סי' שכג ס"ק ב.
27. כ"כ נקודות הכסף, שם; ברכ"י, שם ס"ק א; ערוך השולחן, שם סעי' יד; שו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' כא אות יא.



למעשה, אם יש כמות של עיסת היתר ביחס של 100 ועוד כנגד החלה - העיסה מותרת. אם לאו - ניתן להישאל על ההפרשה ולהפריש בשנית ללא ברכה.²⁸ ולבני ספרד ניתן להוסיף עיסת חולין עד שיהיה בעיסה המותרת מאה חלקים כנגד החלה.

9. הכשר כלי שבישלו בו תרומה / הרב שי לוי

שאלה | הפרשתי תרומות ומעשרות מתפוחי אדמה שברשותי, ובטעות בישלתי את התרומה שהפרשתי. כיצד יש להכשיר את הסיר?

תשובה | בגמרא בזבחים (צו ע"א) הובאה תוספתא:²⁹

קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בישל בנותן טעם. תרומה, לא יבשל בה חולין, ואם בישל בנותן טעם.

מגמרא זו משמע שדין אחד לבשר בחלב ולתרומה, ואין לבשל בקדירה שבישלו בה אחד מאלו עד שיכשירה, וכך עולה מהמשך הסוגיה בגמרא. הרמב"ם³⁰ העתיק את התוספתא והוסיף: 'ואם שטף את הקדירה במים או ביין הרי זה מותר לבשל בה', ולפי דבריו קדירה זו אינה צריכה הגעלה אלא שטיפה בלבד.³¹ רבים³² תמחו על פסק הרמב"ם, ומהם שהקשו כיצד פסיקה זו מתיישבת עם הגמרא הנ"ל המצריכה הגעלה לכלי. הרמב"ם בעצמו נשאל שאלה זו מאת חכמי לונל,³³ והשיב שבפסיקתו סמך³⁴ על המשנה בתרומות:³⁵

המערה (תרומה) מכד לכד ונוטף שלש טפים נותן לתוכה חולין, הרכינה ומיצה הרי זו תרומה.

ופירש משנה זו³⁶ שאם עירה תרומה מהכד, וכשסיים לערות חיכה גם שינטפו הטיפות האחרונות, אינו חייב לנגב את הכלי עד שלא תישאר בו אף לחלוחית, אלא רשאי להכניס

28. יש שפסקו שיש לברך על ההפרשה השנייה: שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' שכ; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ד ס"ק קפד. ויש שכתבו שאין לברך: שו"ת הלכות קטנות, ח"א סי' מח, וטעמו שהברכה שבירך על ההפרשה הראשונה תועיל אף להפרשה השנייה. וצ"ע על הסבר זה, שהרי בשאלה נעקרה ההפרשה הראשונה לגמרי וחזרה העיסה לטבלה. וברכ"י כתב כן מטעם אחר - שבזה חוששים לט"ז שלא מועילה שאלה, ולכן לא יברך. ולמעשה - אין לברך, מפני שפסק ברכות להקל: שו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' כא אות יב.

29. תוספתא תרומות פ"ח הט"ז.

30. רמב"ם, הל' תרומות פט"ו הי"ט.

31. יש שהסבירו שהתיר בשטיפה רק בכלי שאינו בן יומו, ראה: חלקת יואב, יו"ד סי' יב ד"ה מעתה; ערוך השלחן, יו"ד סי' צג סעי' ט.

32. ראב"ד, הל' תרומות פט"ו הי"ט; רשב"א, ב"ב פז ע"ב ד"ה ורמינהו; כפתור ופרח, פ"ה דיני הגעלה ד"ה והרב בעל העיטור.

33. שו"ת הרמב"ם (מהד' בלאו) סי' שדמ; פאר הדור סי' לז. הובא בכס"מ, הל' תרומות פט"ו הי"ט.

34. יש שניסו ליישב את הגמ' בזבחים לפסיקת הרמב"ם, ראה: מהר"י קורקוס, הל' תרומות פט"ו הי"ט, בפירוש השני; רדב"ז, שם. אמנם מתשובת הרמב"ם משמע שלדעתו הגמ' בזבחים סותרת את המשנה בתרומות והוא סמך על המשנה.

35. תרומות פ"א מ"ח.

36. רמב"ם, פירוש המשנה שם.

לכד זה חולין, אע"פ שאם היה מטה את הכד היה רואה שנותרו בו טיפות.³⁷ ממשנה זו למד הרמב"ם³⁸ קל וחומר, שאם היין הנשאר בקדרה אינו מדמע אע"פ שיש בו ממש, ואילו היה מטה את הכד היה דינו כתרומה, ודאי שלתרומה הבלועה בכלי די בשטיפה.³⁹ בהסבר דבריו הרחיב 'ערוך השלחן'⁴⁰ שלדעתו יש להקל כשהכלי בלע היתר ('היתירא בלע') כתרומה, קודשים ואף בשר או חלב, לעומת בליעת איסור שאין להקל בה. אמנם, רוב הפוסקים⁴¹ חלקו על פסיקת הרמב"ם וכתבו שיש להגביל כלי שבישלו בו תרומה, וכך יש לנהוג למעשה.



10. שותפים שהתנו שכשתתפרק השותפות לא יעסקו באותה העבודה / משפטי ארץ
שאלה | אני עובד עם שותף כמעט 30 שנה. בהסכם שחתמנו בזמנו מוזכר שאם אחד פורש, האחר לא יכול להמשיך בעבודה באותו תחום. עורך הדין אומר 'שאינן לתנאי זה תוקף משפטי'. מסגרת העבודה השתנתה במרוץ השנים, ועתה הנושא הזה עולה. מה ההיבט ההלכתי בנדון?
תשובה | כיוון שהתשובה תלויה בפרטים רבים ובהם נוסח ההסכם וכן מהות העבודה שלכם, לא ניתן לענות על השאלה בצורה מפורטת. לכן ננסה לפרוש את היריעה של השיטות השונות בלבד, ללא הכרעה ברורה.

א. קניין דברים

ככלל, התחייבות לא לבצע דבר מסוים במסגרת הסכם שותפות היא בעייתית מבחינה הלכתית, שכן הדבר מוגדר כ'קניין דברים'.⁴² ואכן במקרה שבו שני אחים קנו דירות והתחייבו בעת הקנייה לא למכור לאף אחד אחר אלא זה לזה, אפילו אם יציעו להם מחיר גבוה, המהרשד"ם⁴³ פסק שאין תוקף להתחייבות בגלל 'קניין דברים'. אך אם התנאי היה בלשון התחייבות על האדם עצמו, כתב המהרשד"ם⁴⁴ שהתחייבות חלה.

37. ביחס לטעם המשנה ששאריות התרומה מותרות, ראה שבת הארץ, מהד' מכון התורה והארץ, פ"ה ה"ג הערה 14.
 38. שו"ת הרמב"ם, שם.
 39. ראה פרי חדש, יו"ד סי' קכב ס"ק ג, שכתב 'שאינן לדבריו שורש ועיקר' ובפרי תואר, שם ס"ק ה ניסה ליישב את דברי הרמב"ם.
 40. ערוך השלחן, יו"ד סי' צג סעי' ג-יב; ביחס לטעם הרמב"ם ראה עוד בשו"ת הרשב"א, ח"א סי' רכב.
 41. רש"י, זבחים צו ע"ב ד"ה מריקה; תוספות, שם ד"ה לא צריכא; ראב"ד, הל' תרומות פט"ו הי"ט; רשב"א, ב"ב פז ע"ב ד"ה ורמינהו; ריטב"א, ב"ב שם; כפתור ופרח, פ"ה דיני הגעלה ד"ה והרב בעל העיטור; פרי"ח, יו"ד סי' קכב ס"ק ג; חלקת יואב, יו"ד סי' יב ד"ה מעתה; ערוך השלחן, יו"ד סי' צג סעי' יב.
 42. שו"ע, חו"מ סי' קנז סעי' ב, וסי' רג סעי' א.
 43. מהרשד"ם, חו"מ סי' רעד.
 44. שם, סי' שע.

באופן דומה פסק בשו"ת מהר"ם מלובלין⁴⁵ שאדם העושה קניין 'שלא יהא לו רשות למכור הבית, אין שום קנין חל על דברים כאלה דקנין דברים הן'. אולם בשו"ת 'פרח מטה אהרון'⁴⁶ הביא בשם הרב שמואל גאון שתנאי הנעשה בשעת התחלת השותפות או בשעת חלוקת השותפות תקף, כיוון שבשעת הקניין זכה כל אחד בחלקו על דעת זה התנאי, ואחר כך לא ניתן לשנות את ההתחייבות. דבריו הובאו בפד"ר⁴⁷, ושם כתבו שיש לחלק בין המקרה הזה ובין המקרה של המהרשד"ם. אף לפי השיטות שאומרות שהתנאי לא מחייב, היה ניתן לחייב את הצדדים לעמוד בתנאי על ידי הטלת קנס⁴⁸ על מי שמפר את ההתחייבות.

ב. חיוב מדין תשלום שכר שכיר

ה'חתם סופר'⁴⁹ דן בשוחט שלימד אדם אחר לשחוט, והמתלמד התחייב לא לשחוט בעירו של המורה. החת"ס פסק שהתנאי תקף, כיוון ש'הוא עובר על לאו לא תעשוק שכר עני ואביון שזהו מכלל שכר פעולתו'. כלומר אפשר לשלם לשכיר על ידי אי-עשייה, כמו במקרה שלפנינו, שהתלמיד שילם למורה ע"י ההתחייבות לא לשחוט בעירו. קדם ל'חתם סופר' הריב"ש⁵⁰ שהסביר את התחייבותו של משה רבנו לא לעזוב את בית יתרו מאותו הטעם. לפי השיטה הזאת הסתפק הרב זלמן נחמיה גולדברג⁵¹ אם יש מקום לראות בתנאים מעין אלו חלק מהתשלום גם בהסכמי מכירה של דירות, ואם כן - אולי גם בהסכמי פירוק שותפות. ב'שבט הלוי'⁵² חידש שישנם מקרים שבהם אסור לעבוד לעשות שימוש במידע אפילו ללא הסכם מפורש:

פשוט אצלי שפועל שעובד במקום שעובדים בדברים סודיים או שמשתמשים במכשירים שהם עדיין בגדר סוד או אפילו פעולה שהיא המצאה של בעל העבודה, שאסור לו לפועל להעתיק לעצמו או לאחרים ובגדר גזל הוא מן הדין, גם אם לא עשו תקנה מיוחדת לזה, כיון שהם דברים שסתמא מקפידין מאד על גלויים.

ג. תנאי לא לעבוד שאינו פוגע בשותף

הפוסקים הנ"ל דנו בתנאי שיש לו פגיעה ממשית במעסיק או בשותף. אם המקרה שלכם אינו כזה, אלא התנאי נועד בעצם לחזק את השותפות ולמנוע את פירוקה בקלות, אך לא ייגרם נזק ממשי לשותף שנשאר, לא ברור שהפוסקים היו רואים בתנאי הזה חלק מהשכר של השותפים, או תנאי שעל דעתו נעשתה השותפות.⁵³ כמו כן, אם כל הסכם

45. שו"ת מהר"ם מלובלין, סי' קח.

46. שו"ת פרח מטה אהרון, סי' יג.

47. פד"ר, ח"ג עמ' 343.

48. באופן המועיל ראו שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' יד-טז.

49. שו"ת חת"ס, יו"ד סי' ט.

50. שו"ת הריב"ש, סי' רפ.

51. הרז"ן גולדברג, תחומין יח עמ' 182.

52. שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' רכ.

53. ראו פתחי חושן, שכירות פרק ח הערה ג סברה מעין זו בנוגע לעניין אחר.

השותפות נעשה על פי החוק ולא לפי דין תורה,⁵⁴ ממילא תוקף ההסכם יהיה רק מכוח סיטומתא, וכל דיני השותפות נעשו רק על דעת החוק, וכמו שכתבתם מבחינה חוקית אין לתנאי הזה תוקף.

מסקנה

לסיכום, לפי דין תורה, פעמים יש לתנאי מעין זה תוקף, אולם מכל מקום אפילו אם יש לתנאי הזה תוקף, אם הוא לא עוגן בקנס, בית הדין יפשר בין הצדדים ויקבע את סכום הפיצוי בגין הפרת התנאי.⁵⁵

11. קבלת הנחה בתדלוק מכרטיס סטודנט, לאחר שכבר אינו סטודנט / משפטי ארץ שאלה | בתחילת לימודי המקצוע שלי קיבלתי כרטיס סטודנט שמקנה הנחה של 6 אג' לכל ליטר בנזין.

כיום אינני סטודנט כבר, אך הכרטיס עדיין מקנה לי את אותה ההנחה בכל תדלוק. האם מותר לי להמשיך להשתמש בכרטיס?

תשובה | אם מצוין על הכרטיס שהוא מיועד לשימוש רק בתקופת הלימודים ולא אחרי כן, נראה שאסור להמשיך ולהשתמש בו. אבל אם לא מפורש כך, מסתבר שזו הטבה שניתנה לסטודנטים לזמן מסוים, וכל עוד היא בתוקף זה בהסכמת הנותן ובידיעתו, ואין צורך להימנע מהשימוש, ולא מסתבר שההטבה ניתנה בטעות או בחוסר ידיעה. נאמר ב"שלחן ערוך":⁵⁶

המקבל מעות מחבירו בין שהם במכר בין בהלוואה בין בפרעון, ומצא יתרון במעות, אפילו אם לא תבעו חייב להחזיר אם הוא בכדי שהדעת טועה... משמע שרק כשיש סיבה לחשוב שהייתה טעות, עליו להחזיר, אבל כשניכר שהדבר ניתן בכוונה, אין צורך לחשוש ומותר לקחת, אף שלא זה הסכום שהיה אמור להתקבל.

12. תשלומי ריפוי לבעלי חיים / משפטי ארץ

שאלה | אדם דרס כלב שמירה - האם צריך לשלם את הוצאות רפואתו לבעליו?

תשובה | אע"פ שאין דין תשלומי ריפוי בבהמה,⁵⁷ כתבו כמה אחרונים שרק אם הבהמה תחזור לאיתנה מאליה אף ללא ריפוי, אלא רוצה לרפא אותה כדי לזרז את התהליך, פטרה התורה מריפוי בהמה, אבל אם ללא הריפוי הבהמה לא תשוב למצבה הקודם - חייב המזיק לשלם על הריפוי, והוא בכלל תשלומי נזק.⁵⁸

54. ראו שו"ע, חו"מ סי' קעו, כיצד מייצרים שותפות לפי דין תורה.

55. ראו בפד"ר שהוזכר לעיל, שבסופו של דבר פישרו בין הצדדים בנוגע לסכום התשלום שישלם הצד המפר את התנאי.

56. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ב.

57. שו"ע, חו"מ סי' שז סעי' ו.

58. נתיבות המשפט, סי' שמ ס"ק ג, וכ"פ בפתחי חושן, נזיקין פרק י סעיף ט, ובהערה כא כתב שאף החזון איש כתב כנתיבות, וראו עוד מקורות ב-1142 http://www.psakim.org/Psakim/File/ בסעיף ו.

13. הבטיח להלוות וחזר בו / משפטי ארץ

שאלה | אני כבר בוגרת, אך מתגוררת עדיין עם ההורים. לפני שבוע וחצי התקשרתי לאבי וביקשתי הלוואה של 550 ₪. אחרי שיחה ארוכה הוא הסכים לבקשתי והבטיח להלוות לי את הסכום המבוקש. בשיחה ציינתי בבירור עד כמה זה חשוב לי. ההסכם היה שאני אלווה את הסכום מחברה באותו ערב, והוא ייתן לי את הכסף בתוך כמה ימים כדי להחזיר לה, ואני אחזיר לו כשיהיה ברשותי הסכום. לאחר מכן היה בינינו ויכוח בנוגע לעניין אחר בבית, והוא מסרב לתת לי את ההלוואה. האם הוא חייב לתת לי?

תשובה | ראשית חשוב להעיר כי כאשר מדברים עם ההורים ובטח כאשר באים אליהם ב'תביעות', יש לשמור על כבודם בצורת הדיבור ויותר מכך בהתייחסות הנפשית הפנימית להורים, שהרבה פעמים היא העיקר. ייתכן שיחס נכון ומכבד היה מונע את הבעיה מלכתחילה. לגופו של עניין, אדם שהבטיח להלוות לחברו וידע בוודאות שהחבר סומך עליו לגמרי, אסור לו לחזור בו, ואם חוזר נקרא 'מחוסר אמנה'.⁵⁹ לפי זה המבטיח צריך לקיים את ההבטחה, אך בית דין לא אוכף אותו לעשות כן. אדם שהבטיח להלוות לחברו, אם הלווה עני, חייב לממש את ההלוואה כמו מי שנודר לתת צדקה, ואם הלווה עשיר וההלוואה לזמן ארוך, לא חייב, אבל ראוי שיעמוד בדיבורו.⁶⁰ לכן, אם את מוגדרת ענייה, האב צריך לתת את ההלוואה שהתחייב אליה כמו נדר של צדקה, וכל שכן לפי מה שאמרת, שאביך ידע שאת סומכת עליו ועושה פעולות על סמך הבטחתו. אולם במקרה שלך הדין תלוי באופי הוויכוח ביניכם ובמהותו. אין לנו אפשרות לדעת מה היה אופי הוויכוח וכיצד הוא התנהל. אם הוויכוח כלל ביזיון של אביך או התנהגות אחרת שאינה ראויה, אין חובה עליו לעמוד בדיבורו.⁶¹

14. מי חייב לתקן סתימות ומזגנים בדירה שכורה / משפטי ארץ

שאלה | בדירה שכורה - על מי מוטלת החובה לשלם על תיקון מזגנים במהלך השכירות? מה הדין בסתימות במערכת האינסטלציה?

תשובה | הקדמה

מעיקר הדין המשכיר הוא שחייב לתקן את הבית ולהעמידו לשוכר שיהיה ראוי למגורים.⁶² כעיקרון חובת תיקון והעמדת הבית חלה בדרך כלל גם על נזקים שנגרמו לבית לאחר הכניסה, ונפרט את הדין בהמשך. לעומת זאת השוכר נחשב שומר שכר של הבית,⁶³ ולכן הוא חייב בנזק שנגרם משימוש חריג, אך לא על נזקים שנגרמו משימוש שוטף.

59. שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' ת, אהבת חסד פרק א סעיף יא בנתיב החסד.

60. שו"ע, חו"מ סי' לט סעי' יז, אהבת חסד ונתיב החסד שם, פתחי חושן הלוואה פרק א סעיף טז הערה לח.

61. כמו תרי תרעי, רמ"א חו"מ סי' רד סעי' יא ובביאור הגר"א שם, וראו ש"ך שם.

62. שו"ע, חו"מ סי' שיד סעי' א.

63. פתחי חושן, חלק ד' פ"ו סעי' ד, עפ"י שו"ע, חו"מ סי' שא סעי' א.

א. קלקול במזגן

אם יש חוזה שנחתם כדין בין הצדדים, יש לנהוג לפי החוזה. כשאין חוזה, מעיקר הדין מוטל על המשכיר לתקן דברים שהם 'מעשה אומן' והם עיקר גדול בישיבת הבתים והחצרות.⁶⁴ כיום המנהג הוא שקלקול הנובע משימוש סביר, מוטל על המשכיר לתקנו, ואם מדובר על קלקול משימוש לא סביר, מוטל על השוכר לתקנו.⁶⁵ מנהג זה מחייב גם מבחינה הלכתית, כיוון שכאשר שני צדדים סוגרים עסקה, הם עושים זאת על פי המנהג. בנוגע לשאלה אם מזגן מוגדר כ'עיקר גדול', נראה שתלוי היכן גרים וכיצד משכירים דירות באותו המקום. אם המנהג באותו המקום הוא לשכור דירה עם מזגן (כגון באזורים החמים), על בעל הבית לתקן את הקלקול, אולם אם אין מנהג כזה, לא ניתן לחייבו.⁶⁶ כמה פוסקים⁶⁷ כתבו שאף במקום שבו לא נהוג להעמיד דירה עם מזגן, כגון באזור ירושלים, אם היה מזגן בדירה והתקלקל, חייב המשכיר לתקן. זאת משום שהשוכר נכנס לדירה על דעת זה שהיא ממוזגת. אמנם פוסקים אחרים חלקו על כך.

ב. פתיחת סתימות

אם מדובר בסתימה המצריכה מעשה אומן לתקנה, על המשכיר מוטל לעשות כן, אם נבעה משימוש סביר. אם הסתימה נבעה משימוש לא סביר - על השוכר לתקן. אמנם, יש פוסק⁶⁸ שכתב שכל תיקוני הסתימות מוטלות על השוכר, כיוון שבדרך כלל התקלות נובעות משימוש לא סביר של השוכר, ו'המוציא מחברו עליו הראיה'. אמנם נראה שהמנהג בעניין זה שונה מדבריו, ובפרט שמבחינה עובדתית קשה לקבוע מסמרות כדבריו. כמו כן לא תמיד השוכר הוא המוציא, שכן הוא יכול להחזיק אצלו מכספי השכירות.



15. הקנאת מנגל לגוי / הרב אוריאל פרץ

שאלה | פלוגת מילואים קנתה מנגל כדי לצלות בשר. מאחר שלא היה לחיילים מקום להטביל את הרשת של המנגל, הם רצו להקנותה לגוי ושאלו כיצד ניתן בפועל להקנות.

64. שו"ע, חו"מ סי' שיד סעי' א, וראו שם סימן שיב סעי' יז.

65. ספר עמק המשפט, שכירות סי' לה.

66. ראו בספר עמק המשפט, שכירות בתים סי' לה אות א עמוד שפג, שכתב שאין שום חובה להעמיד מזגן, אמנם נראה לענ"ד שזה בדירה שלא היה בה מזגן.

67. בספר וישמע משה, עמ' תצג, בשם הרבנים קנייבסקי וקרליץ ועוד פוסקים, וראה גם אמונת עתיך 113 (תשע"ז) עמ' 81-82.

68. ספר עמק המשפט, שכירות עמ' תמד.

תשובה | הגמרא בבבא מציעא⁶⁹ מביאה מחלוקת אמוראים בשאלה איזה קניין תקף מהתורה: לר' יוחנן קניין כסף הוא מדאורייתא, ואילו לריש לקיש - קניין משיכה. עוד מופיע בגמרא בבכורות⁷⁰ שאותם אמוראים הבינו מהפסוק 'או קנה מיד עמיתך' שהקניין שתקף מן התורה בישראל אינו מועיל בקניין שבין ישראל לגוי, ולהיפך.⁷¹ נחלקו הראשונים כיצד פוסקים: הרא"ש⁷² ור"ת⁷³ פסקו כר' יוחנן, ואילו רש"י⁷⁴ נקט כריש לקיש. בדברי הרמב"ם⁷⁵ אנו מוצאים ששילב בין הדעות וכתב שגוי הקונה או מקנה מיטלטלין יכול לעשות זאת או במשיכה או בדמים, והסביר ה'מגיד משנה' שהסוגיה בבכורות נדחתה מפני סוגיה אחרת במסכת עבודה זרה,⁷⁶ שם מובא בשם אמימר שמשכיח קונה בגוי, והבין הרמב"ם שכוונתו שהקניין הוא בכסף ואף במשיכה.⁷⁷ ה'שלחן ערוך'⁷⁸ פסק בהקשר לדין בכור שכדי להיפטר מקדושתו, ניתן לשתף גוי בבהמה, וצריך לעשות שני קניינים: יש לקבל ממנו פרוטה, דהיינו קניין כסף, וכן יקנה לו את המקום שהבהמה עומדת עליו,⁷⁹ ויקנה לו ב'קניין אגב'. האחרונים⁸⁰ הסבירו שיש לעשות את שני הקניינים רק בגלל חומרת איסור בכור, אך לעניין טבילת כלים - אין צורך בכך. **לסיכום**, ניתן להקנות לגוי את הרשת ע"י משיכה, ואין צורך להחמיר ולנקוט בשתי דרכי הקניין, שהרי מעיקר הדין די במשיכה, ורק בבכור כתבו הפוסקים שיש לעשות את שני הקניינים.⁸¹

16. ביטול שמרטף / הרב ישראל נחשוני

שאלה | משפחה הזמינה שמרטפית לשמור על הילדים בשעות הבוקר. לאחר כמה שעות מצאה המשפחה פתרון אחר, אך שכחה להודיע לשמרטפית שהעבודה מבטלת.

69. ב"מ מז ע"ב.

70. בכורות יג ע"א.

71. נמצא שמגוי ניתן לקנות לר' יוחנן במשיכה ולריש לקיש בכסף.

72. רא"ש, ב"מ פ"ד סי' ח; ויש להעיר שכך נקטו רוב הראשונים.

73. תוספות, ע"ז עא ע"א ד"ה רב אשי.

74. רש"י, קידושין יד ע"ב.

75. רמב"ם, הל' זכייה פ"א הי"ד.

76. ע"ז עא ע"א.

77. ועי' בתוס', שם שהסביר את דברי אמימר באופן אחר.

78. שו"ע, יו"ד סי' שכ סעי' ו.

79. נקודה זו מקורה בתוס', שם, שכתב שהרוצה לחוש לרש"י ור"ת יקנה גם באופן שהגוי ייתן פרוטה וגם שימשוך לרשותו, ואם אין לו רשות, יקנה לגוי חדר ברשותו ע"י שיפתח ויסגור את הדלת, ועי' שם בב"י.

80. ט"ז, לשו"ע שם, ס"ק ו; ש"ך ס"ק ח. אומנם הרמ"א, חו"מ סי' קצד סעי' ג, כתב שבמיטלטלין הישראל קנה בנתינת המעות, ולכאורה זה סותר את רוב הראשונים שפסקו כר' יוחנן. הש"ך, סי' קצד ס"ק ד, משיב שכוונתו היא רק להדגיש את הניגוד לקרקע, ששם מועילה מכירה רק בשטר, ואילו במיטלטלין די בכסף, או לחולקים די במשיכה. הסבר אחר כותב נתיבות המשפט, סי' קצד ס"ק ח, ומביא משו"ת הרשב"א שהמציאות הייתה שהגויים נהגו להקנות בכסף, אך אכן יהודי שמכר לגוי עשה זאת במשיכה.

81. ואף שקיימת מחלוקת גדולה בפוסקים אם טבילת כלים היא מהתורה או מדרבנן, יש לסמוך על המקלים, כי אין זה קודשים.

האם צריכים לשלם לה על הטרחה שטרחה כשבאה לבית הילדים?

תשובה | א. יש לדון מה הדין כאשר מעסיק מבטיח תנאים או תשלום מסוים רק בעל פה. ה'בית יוסף'⁸² כתב בשם הריב"ש שכל מה שאדם מבטיח לתת לפועל בעד מלאכתו - חייב לשלם כשהנשכר עשה מלאכתו, ואפילו אם ההבטחה הייתה בעל פה. אין צורך לשם כך בקניין או בשטר. ואפילו אם הפועל עדיין לא עשה את העבודה, אם הפסיד בגלל התחייבות חברו עבודה אחרת - חייב לשלם לו, אע"פ שעוד לא התחיל בעבודה, וזאת בתנאי שיעשה אותה בסופו של דבר.⁸³

ב. מה הדין כאשר המעסיק מבטל את העסקת הפועלים על דעת עצמו (כלומר שלא מתוך אונס שנגרם לו או מאשמת הפועלים)? בגמרא⁸⁴ נאמר: השוכר את האומנין והטעו (ביטלו) את בעל הבית או בעל הבית הטעה אותם אין להם זה על זה אלא תרעומת (הקפדה), וכן כתב ה'שלחן ערוך'.⁸⁵ וכתב הש"ך⁸⁶ בשם הראשונים שגם התרעומת היא רק מפני הטורח שיש להם כעת למצוא עבודה אחרת, אך אם אין טורח - אין תרעומת. ויש מי שאומר שאע"פ שהמעסיק יכול לחזור בו, ואין תרעומת - אין רוח חכמים נוחה הימנו והוא נחשב כ'מחוסר אמנה'. אך אם הפועלים יכלו למצוא עבודות אחרות בעת ההתקשרות שלהם עם המעסיק, וכעת הם אינם יכולים - חייב המעסיק לשלם להם מדין 'גרמי', כי כעת כבר יש להם הפסד, וכן כתב ה'שלחן ערוך' שם. יתר על כן, פעמים שאפילו אם הפועלים לא יכלו למצוא עבודה בשעה ששכר אותם המעסיק, מ"מ חייב המעסיק לשלם להם כגון שהתחילו במלאכה. ומובא בפוסקים שאפילו אם רק התחילו בהכנות למלאכה - חייב לשלם. כמה חייב לשלם להם? כפועל בטל, ושיעורו של פועל בטל הוא: בעד כמה כסף היה מוכן הפועל לשבת בטל בביתו ולוותר על טורח העבודה. ה"ז⁸⁷ הגדיר ששכר פועל בטל שווה לחצי מהתשלום שנקבע מראש.

17. מתנה או השאלה / הרב אריאל בראלי

שאלה | לחברי אבד טלפון נייד, והצעתיו לו מכשיר פלאפון מקולקל שהיה ברשותי. הוא תיקן אותו, ואחרי חודשיים נאלצתי לבקש אותו חזרה, אך הוא מסרב, הטענה שלו שאי אפשר לחזור ממתנה.

תשובה | הואיל והמכשיר ניתן בלא להבהיר את כוונתך, אז נוצר ספק אם החפץ ניתן בתורת מתנה או השאלה. במצב זה הבעלים המקוריים הם המוחזקים ורשאים לפרש שהנתינה לא הייתה מתנה אלא השאלה, ולכן הנך חייב להחזיר לו את המכשיר.⁸⁸ אולם

82. בית יוסף, סימן שלא במחודשות א.

83. כן הובא בשו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' רה.

84. ב"מ עו"ע"ב.

85. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א, בתנאי שלא עשו קניין.

86. ש"ך, לשו"ע שם ס"ק א.

87. ט"ז לשו"ע שם ס"ק א, שמצא בקובץ ישן, וכן בתשובות רש"י ורבנו חננאל, וכן מקובל הוא מרבתי.

88. ספר גבורת אנשים, חלק התשובות סי' ה, על פי בבא מציעא טו ע"ב, המקדש אחותו גמר ונתן לשם פיקדון ולא במתנה.

עליך לשלם לו את הוצאות התיקון, כדין 'היורד לנכסי חברו'.⁸⁹ אינך יכול לחייב אותו לשלם לך דמי שימוש כי מסתבר שהתכוונת לתת לו את ההנאה בחינם כדין שואל, ולכן אין לו חובה להפחית את ההנאה שלו מהמכשיר, ועליך לשלם לו את כל מחיר התיקון.

18. מסרונים מטרידים / הרב אריאל בראלי

שאלה | בתקופה של הבחירות קיבלתי הרבה מסרונים מטרידים ולא הייתה אפשרות להסיר עצמי מרשימת התפוצה, ולכן ברצוני לתבוע את השולחים. על פי החוק, השולח חייב לאפשר למקבל להסיר את ההודעות הללו, אחרת הוא צפוי לקנס. האם מותר לתבוע את המטרידים בבית משפט?

תשובה | עליך להזמין את המטרידים לדין תורה, ורק אם יסרבו, ניתן לתובעם בבית משפט.⁹⁰ מכל מקום, גם אם בית המשפט פסק פיצויים שאינם מחויבים על פי דין תורה, מכל מקום אין בכך בעיה של גזל בפסיקת בית המשפט הזו, ולמרות שעל פי ההלכה אין חובת פיצוי כאשר אין נזק ממשי. הסיבה לכך היא שחוק זה תקף מצד 'דינא דמלכותא דינא',⁹¹ כי יש להניח שאם זכינו לסנהדרין כיום, היא גם הייתה מטילה תשלומי קנס, לו הייתה תופעה של הטרדה המפריעה לכלל הציבור.⁹²

19. רגישויות בגן ילדים / הרב אריאל בראלי

שאלה | אחד הילדים בגן רגיש לחומס, ולכן הגננת אוסרת על כל הילדים להביא לגן כריך עם חומס. האם יש לה זכות לכפות הנחיה זו על כולם?

תשובה | בהנחה שהרגישות המדוברת אינה רק חוסר נוחות אלא חולי ונזק גופני, יש להתחשב בילד בהתאם להוראת הפסוק 'ועשית הישר והטוב',⁹³ ולנהוג לפנים משורת הדין ולמרות הטרחה למצוא ממרח חילופי.

אפשר שאף מצד הדין יש מקום לחייב זאת, ואף שבנזקי שכנים הכלל הוא ש'על הניזק להרחיק עצמו', וכפי שכתב הרמב"ם:⁹⁴

על הניזק להרחיק את עצמו אם ירצה עד שלא יגיע לו הנזק, שזה בתוך שלו הוא

עושה, והנזק בא לחבירו מאליו.⁹⁵

מכל מקום כבר ביאר ה'חזון איש'⁹⁶ שיש להתחשב בנורמה המקובלת:

89. רמ"א, חו"מ סי' שעה סעי' ז.

90. שו"ע, חו"מ סי' כו סעי' א.

91. כן כתב החתם סופר, שו"ת חו"מ סי' מד, לגבי תקנה שעשו בערכאות שכל המוכרים יתחלקו בהכנסותיהם שלא תקופח פרנסתם זה מזה, שהלכה ברורה בזה דכל שהוא לתקנת בני המדינה מהני דינא דמלכותא: 'דאילו באו בפנינו היינו גם כן מתקנים כן'.

92. שו"ע, חו"מ סי' ב סעי' א.

93. דברים ו, יח; הרבה הלכות נקבעו בגלל הציווי 'ועשית הישר והטוב', ראה לדוגמה: רמב"ם, הל' שכנים פ"ב ה"ה; שם, הל' מלווה פכ"ב הט"ז.

94. רמב"ם, הל' שכנים פ"י ה"ה.

95. זאת בהתבסס על תשובת הרא"ש, כלל קח סי' י, שכתב שפעמים שמטילים את ההרחקה על המזיק כשהנזק גדול ואין הניזק יכול לסובלו, וכשאין הניזק יכול להציל עצמו.

96. חזו"א, ב"ק סי' יא ס"ק כ ד"ה והנה לאביי.

כי ענין נזקי שכנים תלוי לפי ישוב העולם, וכל שעל המזיק קשה הזהירות ביותר, ואם אנו מחייבים אותו בכך, אנו מקפחים את ישובו בעולם, אז אין אנו חושבים זה לנזק.

לאור זאת נראה שהבקשה לא להביא ממרח חומס אינה דרישה מוגזמת, ולא ניתן לומר עליה 'קשה הזהירות ביותר', וזאת אל מול הנזק שיכול להיווצר לילד הרגיש אשר הוריו יאלצו להוציא אותו מהגן.

לסיכום, הדרישה לאסור הבאת חומס לגן עקב רגישות של אחד הילדים - מוצדקת.



מכון שלזינגר

20. הרחקות נידה בגרוש וגרושה / הרב מאיר אורליאן

שאלה | ברצוני לדעת מהי הפסיקה בנושא נידה (הרחקות וטבילה) בגרושה שמנהלת אורח חיים מלא עם גבר (גרוש).

תשובה | לשאלה זו צריכים לגשת בזהירות, באחריות ציבורית מצד אחד ובאחריות לשואל מצד אחר, ויש להבהיר מראש שהתשובה היא בגדר 'מיעוט הרע'.

הדבר ברור שיש איסור נידה, שהוא איסור כרת, בין באשתו ובין באישה פנויה או גרושה.⁹⁷ בכך, בני זוג שאינם נשואים אך נוהגים אורח חיים מלא של אישות בלא שהאישה תטבול עוברים על איסור חמור של כרת באופן קבוע. כמו כן, יחסים של זנות (אקראיים) עם פנויה (גם אם היא טהורה) אסורים ג"כ בוודאות, וכפי שביאר הריב"ש (שם). לשיטת הרמב"ם⁹⁸ וסיעתו יש בזה איסור דאורייתא של 'לא תהיה קדשה', ולדעת ראשונים אחרים האיסור הוא מדרבנן, קל וחומר מאיסור ייחוד עם פנויה שגזרו עליו חז"ל. וגם באיסור דרבנן החמירו מאוד חז"ל, ושייכו עליו את הפסוק 'ופורץ גדר ישכנו נחש'.⁹⁹ מטעם זה הסביר הריב"ש למה לא תיקנו חז"ל שפנויות תטבולנה כדי שלא ייכשלו באיסור נידה, שהרי אם תטבולנה ייתכן שתבואנה לזלזל באיסור זנות, שהוא איסור ודאי, וברמה הציבורית רב ההפסד בקלקול הדור מהרווח שיש בהצלה מחשש איסור כרת של האדם הפרטי. אומנם כאשר יחסי האישה והגבר הם קבועים והיא 'מיוחדת לו', נחלקו הראשונים אם גם בזה יש איסור זנות, או שהאישה נחשבת כפילגש שמותרת גם לאדם מן השורה שאינו מלך. הדעה הראשונה סוברת שרק למלך הותרה פילגש, אך לאדם מן השורה מערכת יחסים זו נשארת באיסור.¹⁰⁰ מחלוקת זו מובאת ברמ"א,¹⁰¹ כאשר לדעת הטור ושלחן ערוך¹⁰² יש לאסור מערכת יחסים זו בגלל

97. עי' שו"ת ריב"ש, סי' תכה; הביאו הרמ"א, יו"ד סי' קפג סעי' א.

98. רמב"ם, הל' אישות פ"א ה"ד.

99. קהלת י' ח.

100. עי' רמב"ם, הל' מלכים פ"ד ה"ד; רמב"ם וראב"ד, הל' אישות פ"א ה"ד.

101. רמ"א, אה"ע סי' כו סעי' א.

102. שו"ע, אבה"ע סי' כו סעי' א.



הקלקולים שעלולים לצמוח ממנה, שייתכן שתהא בושה לטבול. נמצא כי גרוש וגרושה החיים במערכת יחסים זו, לדעת כמה ראשונים עוברים על איסור לאו דאורייתא של 'קדשה' גם כאשר היא טובלת, ולדעת חלק מן הראשונים - באיסור דרבנן. אומנם רק לחלק מהם ניתן להתיר כאשר האישה נחשבת פילגש של האיש (יש לדון גם בצד הערכי והמוסרי של לקיחת אישה כפילגש, אך לא ניכנס לנושא במסגרת שאלה זו).

בשאלה הנדונה, אם האישה לא טבול - היא תעבור על איסור כרת חמור, ואם היא טבול - תינצל מאיסור כרת, אך עדיין תעבור על איסור (לאו דאורייתא או דרבנן) לחלק גדול מן הראשונים.

לכן, ברמה הציבורית, לאור פסיקת הריב"ש אין לתת הוראה לטבול, שכן הרווח של הצלת הפרט מאיסור כרת עלול לעלות במחיר חמור של קלקול בפריצות הדור. לכן יש מקומות שבהם יש תקנה לאפשר רק לנשים נשואות לטבול במקווה המקומי. מאידך גיסא, על השואלת הפרטית אשר רוצה להציל עצמה מאיסור כרת של נידה, אין לאסור לטבול כאשר רוצה להקל בחומר האיסור שיש במערכת היחסים שלה, ואין למנוע ממנה. אם בכל זאת יש מניעה מטבילה במקווה, היא יכולה לטבול גם בים ולצאת ידי חובת טבילה דאורייתא (לנשים נשואות אין לעשות כן אלא באופן חריג ובשעת הדחק מפני זהירות בהלכות טבילה).

אין ספק שדרך המלך היא להינשא כדת משה וישראל בחופה וקידושין, אשר מן הסתם תתרום גם לזוגיות. אם יש חששות מעניינים כספיים, אפשר לערוך הסכם ממון, וגם אם יבוא על חשבון זכויות של אם חד הורית וכדו', המעלה של אישות בדרך היתר גמור ומצווה - עולה על כך בכפל כפליים.

21. תרומת אונת כבד מאת כהן / הרב אוהד אהרון

שאלה | קרוב משפחתנו כבן שנתיים ככל הנראה יזדקק לתרומת אונה מהכבד, עקב סיבוך מלידה. ההורים אינם יכולים לתרום, מסיבות רפואיות. חלק גדול מבני המשפחה הקרובה הינם כהנים, ושאלתם: האם כהן שתורם אונת כבד ייחשב לבעל מום ולא יוכל לעבוד בבית המקדש בב"א?

תשובה | כתב הרמב"ם:¹⁰³

אין פוסל באדם אלא מומין שבגלוי אבל מומין שבחלל הגוף כגון שניטל כולייתו של אדם או טחול שלו, או שניקבו מעיו אעפ"י שנעשה טרפה, עבודתו כשרה. שנאמר שבר רגל או שבר יד, מה אלו בגלוי אף כל בגלוי.

ולפי דבריו יוצא שגם כהן שתורם אונת כבד לא ייחשב בעל מום, מפני שהוא מום בחלל הגוף ואינו גלוי, ויוכל לעבוד בבית המקדש שייבנה בב"א.¹⁰⁴

103. רמב"ם, הל' ביאת מקדש פ"ו ה"ז.

104. הערת הרב ד"ר מרדכי הלפרין והרב אשר שקאני: עי' תוספתא בכורות פ"ד ה"ד: 'היה בו מום מבפנים - אינו מום, שנאמר: עור או פיסח. מה עור ופיסח מום שבגלוי ואינו חוזר'; וע"ע בספר משפט הקרבנות, עמ' כג אות כב. לסיכום: תרומת אונת כבד איננה נחשבת כמום בכהנים.

22. לימודי רפואה לאשת כהן בהיריון / הרב ד"ר מאיר פרנקל

שאלה | אשת כהן המעוברת, ויודעת שהעובר ממין זכר, מתחילה התמחות ברפואה. האם כדאי שתעבוד כדרכה, או שתטמא את עצמה בכלי מתכת כמו רופאים כהנים?

תשובה | יש לדון תחילה אם מותר לאשת כהן מעוברת להיטמא באוהל המת, גם אם אינה עוסקת ברפואה. הש"ך¹⁰⁵ מביא בשם ה'רוקח' שאשת כהן מעוברת מותרת להיכנס לאוהל המת מדין ספק ספיקא: ספק תלד נקבה שמותרת בטומאת מת, וספק שמא תלד נפל. ה'מגן אברהם'¹⁰⁶ מקשה עליו מדוע אינו מתיר מדין 'טומאה בלועה' (או טהרה בלועה בגרסה אחרת). ה'אבני מילואים'¹⁰⁷ דחה את דבריו וכתב שאין להתיר מטעם 'טומאה בלועה' לאור המבואר בגמרא (יבמות ע"א). נאמר שם שנכרית שהתגיירה בהיותה מעוברת - בנה אינו צריך טבילה, כי העובר נחשב 'רביתה' ואין כאן חציצה, ואם האם אינה מהווה חציצה לעובר, היא גם לא מהווה הגנה מפני הטומאה, ואין כאן 'טומאה בלועה'. הגרש"ז¹⁰⁸ אויערבאך¹⁰⁹ חולק על ה'אבני מילואים' ומציין שדין 'טהרה בלועה' - אינה נטמאת אינו קשור כלל לדיני חציצה.¹⁰⁹ הוא מוסיף סברה נוספת להתיר לאשת כהן מעוברת להיכנס לאוהל המת (מלבד הספק ספיקא דלעיל), והיא שייתכן שעובר במעי אמו אין לו עדיין קדושת כהונה. ולמסקנה הוא מתיר, אך מסייג דבריו¹¹⁰ שאישה ששלמו ימי עיבורה תיזהר לא להיכנס לאוהל המת (שמא תחל שם לידה).

בנד"ד, הרי ידוע שהעובר הוא ממין זכר, ואם כן בטל ספקו של ה'רוקח'. ואומנם יכולה להיות טעות, אך זיהוי באמצעי ההדמיה כיום הוא מדויק מאוד, ונדיר שתהיה טעות. כמו כן גם ספק נפל הוא מיעוט ואינו שכיח בימינו. עם זאת, בשל סברות הפוסקים האחרים שהבאנו, נראה שיש בסיס נרחב להתיר לאשת כהן מעוברת להיכנס לבית חולים, גם אם יש חשש סביר לטומאת מת. לגבי אישה שנמצאת ממש בסוף ההיריון - יש להחמיר, אלא אם כן היא מעוניינת ללדת בבית חולים זה (מסיבה רפואית, או שהיא סומכת על הצוות הרפואי), שאז מותר לה ללדת שם לכתחילה, וכמובא בשם הגר"י נויבירט.¹¹¹ יש להוסיף כי מדובר כאן ברפואה העוסקת בטיפול בחולים, וסביר להניח שמדובר גם בחולים שיש בהם סכנה, וניתן לצרף כאן את ההיתרים המובאים בפוסקים לכהן רופא לעבוד בבית חולים.¹¹²

105. ש"ך, יו"ד סי' שעא ס"ק א.

106. מגן אברהם, או"ח סי' שמג ס"ק ב.

107. אבני מילואים, סי' פב ס"ק א.

108. מנחת שלמה, ח"ב סוף סי' צו.

109. אפשר להוסיף עוד ראייה לדברי הגרש"ז, שהרי דבר המקבל טומאה אינו חוצץ מפני הטומאה, ואם כן כיצד ייתכן לומר דין טהרה בלועה משום חציצה? מוכח שדין טהרה בלועה אינו קשור לדיני חציצה, אלא שדבר הבלוע בגוף אינו מקבל כלל טומאה הבאה מחוץ לגוף.

110. בשם הרא"ז מרגליות.

111. נשמת אברהם, יו"ד סי' שעא סעי' א.

112. עי' נשמת אברהם, יו"ד סי' שע.

**23. סטומה (Stoma) בשבת / הרב יהושע וייסינגר**

יש לי כמה שאלות בנושא סטומה בשבת. [1] האם מותר לכתחילה להדביק מגן עור או/ו כיס? [2] אם לא גזרתי לפני שבת את המגן לפי מידת הסטומה, מותר לגזור רגיל בשבת או חייבים בשינוי?

א. חולה בעל סטומה

יש לדעת שאדם שחי עם סטומה, אע"פ שבחלק גדול מהמקרים הוא נראה ומתנהג כבריא, יש לו הגדרה של חולה שיש בו סכנה, בשל החשש מפני זיהומים אפשריים דרך הפיון (יש לציין שאומנם אין המדובר בסכנה מיידית אלא סכנה אפשרית עתידית, ויש לזה השלכות הלכתיות). עפ"י ההמלצות הרפואיות יש להחליף את שקית הסטומה ואת המגן ויתר העזרים הנלווים, כל 2-3 ימים, וממילא ההמלצה הבסיסית היא לתכנן החלפה לפני שבת או לאחר השבת, כדי לא להיכנס לשאלות כלל. במקרה שלא החליפו או הכינו מראש, ויש צורך להחליף בשבת, יש לדון מהי הדרך הנכונה לעשות זאת. ראשית יש לדון בקצרה בהגדרות המלאכות, ולאחר מכן בסדרי העדיפויות.

ב. הגדרות המלאכות האסורות

1. בחיתוך מגן העור והבסיס כדי להתאימו לפתח השקית, לכאורה יש איסור דאורייתא, שהרי אדם חותך ומתכוון **למידה מדויקת ומותאמת בדווקא** כפי הצורך הספציפי שלו.¹¹³
2. ביחס להדבקת מגן העור על הגוף, ובייחוד הסרת הנייר מהדבק לפני השימוש במגן, כתבו הפוסקים שראוי להסיר לפני שבת את הנייר מהדבק ולהשיבו למקומו מיד, ובדיעבד אם לא עשה כן אפשר להשתמש כדרכו ולפתוח בשבת.¹¹⁴ יש לציין שאם יש חשש שפתיחה מוקדמת יכולה לגרום לזיהום ו/או לחוסר סטריליות, אין צורך לעשות זאת קודם השבת.

3. בנוגע להדבקת המגן לעור על העור, דינו כדין פלסטר, כאשר יש הדבקה חזקה לעור אולם הוא אינו מחזיק מעמד לאורך זמן ואינו מתקיים, וכאמור יש להסירו אחת לכמה ימים, וממילא אינו של קיימא, ולצורך חולה יש להתיר, קל וחומר חולה שיש בו סכנה כמו חולה בעל סטומה וכדלעיל. ביחס לפלסטר כתבו האחרונים להקל מדין תפירה שאינה של קיימא בשבת,¹¹⁵ שאין איסור תורה של תפירה בגוף האדם, וכיוון שזה גם מעשה זמני, נחשבת כאינה של קיימא, וממילא האיסור הוא מדרבנן. וכעין זה כתב ה'אור לציון'.¹¹⁶ ב'נשמת אברהם'¹¹⁷ כתב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהסתפק בכך.¹¹⁸

113. רמב"ם, הל' שבת פ"א ה"ז; וראה עוד בשש"כ פרק לה, סעי' כד, כז.

114. שו"ע, או"ח סי' שיז סעי' ג; משנ"ב לשו"ע שם, ס"ק כא; ראה שש"כ פרק לה הע' סז בשם הגרש"ז אויערבאך.

115. ראה בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו; שם חיד"ד סי' ו; שם, ח"כ סי' יח.

116. אור לציון, ח"ב סי' לו סעי' טו, ובהערה שם.

117. נשמת אברהם, מהד"ב ח"א עמ' תקפד.

118. וראה עוד בשו"ת שבט הלוי, חט סי' עד. ביחס לשיטת הגרש"ז אויערבאך, ראה עוד בשש"כ, פרק לה הע' סז-סח וכן בנשמת אברהם, או"ח סי' שמ סעי' יב.

ג. סדרי העדיפויות בשבת

נחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א¹¹⁹ בדין חולה שיש בו סכנה, במקרים שהסכנה היא לא מיידית ולא בהולה – אם יש לעשות מלאכות דאורייתא ע"י נכרי או על ידי קטנים, ואולי לעשות את המלאכות בשינוי, או שמא יש לעשותן דווקא ע"י גדולים, ואפילו ע"י גדולי ישראל. ה'שלחן ערוך' והט"ז¹²⁰ כותבים שיש לעשות את המלאכות ע"י גדולי ישראל בדווקא, ואין להעדיף נכרי או קטן, שמא יבוא להכשילם לעתיד לבוא. הם חוששים שמא בסיטואציה אחרת יצטרכו טיפול רפואי מציל חיים ויחפשו נכרי ולא ימצאו, והחולה יסתכן כשיחפשו גוי להצלתו.¹²¹ אולם מאידך גיסא כתב הרמ"א שאם הסכנה אינה מיידית ואפשר ע"י גוי או בשינוי, יש בכך עדיפות.¹²² נחלקו הפוסקים איך לנהוג למעשה: כדעת ה'שלחן ערוך' והט"ז או שמא כרמ"א.

הפוסקים שנקטו כרמ"א הם: 'אשל אברהם' (בוטשאטש);¹²³ 'תורת שבת';¹²⁴ 'ויען יוסף';¹²⁵ 'שבט הלוי';¹²⁶ ועוד.

אולם רוב הפוסקים נקטו כשיטת ה'שלחן ערוך' והט"ז, ובהם: ה'אליה רבה';¹²⁷ ה'תוספת שבת';¹²⁸ ו'שלחן ערוך הרב';¹²⁹ שכותב בסוף דבריו שבמדינותיו נהגו כרמ"א אבל טוב שלא לנהוג כך. ה'באר היטב';¹³⁰ פסק כ'שלחן ערוך'; וכך בשו"ת 'עטרת חכמים';¹³¹ וגם 'ערוך השלחן' תמה על פסק הרמ"א וכתב: 'זהו נגד רוב הפוסקים, ולכן למעשה ודאי נכון לעשות דווקא ע"י ישראל גדול'. וכך מובא בשו"ת 'ציץ אליעזר';¹³² 'אגרות משה';¹³³ וכן ב'שמירת שבת כהלכתה'.¹³⁴

למעשה:

א. ב'שמירת שבת כהלכתה' כתב שאם זה לא בהול ויש נכרי במקום, טוב לעשות על ידו.¹³⁵ אך אם צריך לחפש נכרי, אזי נכנסים למחלוקת הט"ז והרמ"א וכדלהלן.

119. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יב.

120. ט"ז, לשו"ע שם, ס"ק ה.

121. ראה עוד משנ"ב, לשו"ע שם, ס"ק לז.

122. ראה עוד חיי אדם, סי' סח בעי' ב.

123. אשל אברהם, לשו"ע, שם.

124. תורת שבת, או"ח סי' שכח ס"ק טו.

125. ויען יוסף, סי' קעט.

126. שבט הלוי, ח"ח סי' עג.

127. אליה רבה, סי' שכח ס"ק יב.

128. תוספת שבת, סי' שכח ס"ק טו.

129. שו"ע הרב, או"ח סי' שכח סעי' יג.

130. באר היטב, או"ח סי' שכח ס"ק ה.

131. עטרת חכמים, סי' ד.

132. ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו אות ב.

133. אג"מ ח"ה סי' כה.

134. שש"כ פרק לב סעי' ו.

135. שש"כ, פרק לח סעי' ב.

ב. ה'שלחן ערוך' והט"ז ורוב הפוסקים נקטו שיש לעשות את כל המלאכות, כולל אלו שאסורות מדאורייתא, ע"י ישראלים דווקא.
ג. לשיטת רמ"א ודעימיה - יש עדיפות למצוא גוי. אם זה מורכב, ינסה בשינוי, ואם זה לא ייצא מדויק וכד', יש לעשותו ע"י ישראל.

הדרכות מעשיות:

1. ראוי להחליף את הסטומה ואת כל האביזרים לפני שבת או אחריה, עפ"י ההדרכה הרפואית.
2. אם לא החליף לפני שבת, ראוי שיהיה לו בנמצא חלקים בגדלים הנצרכים, כדי שלא יצטרך לחתוך בשבת וכו'.
3. אם אין חשש לזיהומים, ראוי להסיר את המדבקה שמודבקת ע"ג הדבק, ולהחזירה מבעוד יום.
4. כאשר לא הייתה הכנה מראש, ויש צורך רפואי להחליף את הסטומה, אם יש גוי **במקום** יעשו ע"י גוי, אך לא יחפשו גוי במיוחד, וממילא, אם אין נכרי, יעשה הוא בעצמו את הפעולות כדי לשמור על בריאות החולה.
'שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא'.



מכון המקדש

24. **מתן אפר בראש חתנים בימינו** / הרב אברהם כהנא
לאחר חורבן הבית תיקנו חז"ל לתת אפר על ראש החתן, ככתוב בגמרא (בבא בתרא ס ע"ב):
אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני... אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי.
אמר ר' יצחק: זה אפר מקלה שבראש חתנים. א"ל רב פפא לאביי: היכן מנח לה?
במקום תפליין, שנאמר: לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר.
ה'תורת חיים' מבאר שהפסוק מתפרש: 'אם לא אעלה את ירושלים על ראש - בשמחתי'.
הלכה זאת נפסקה ברמב"ם¹³⁶ וב'שלחן ערוך'¹³⁷ אולם כתב ה'כלבו'¹³⁸ שיש מקומות שהסתייגו ממנהג זה:
יש מקום נמנעו שלא לתת אפר מקלה בראשי חתנים, מפני שאין העם מוחזקים כלל בהנחת תפליין, ולא יהיה בהם האפר תחת פאר...

136. רמב"ם, הל' תעניות פ"ה הי"ג.

137. שו"ע, או"ח סי' תקס סעי' ב; שם, אה"ע סי' סה סעי' ג.

138. כלבו, סי' סב.

לכן נהגו לעשות זיכרון אחר במקומו, לתת מפה שחורה על ראש החתן והכלה, וכן לשבור את הכוס אחרי שבע הברכות. הטור¹³⁹ הביא מנהג נוסף, לתת על ראש החתן עטרה העשויה מעלה זית, שהוא מר, ויש בזה זכר לאבלות ירושלים. ויש שנהגו בשני המנהגים, מתן אפר ושבירת הכוס.¹⁴⁰ בביאור דברי ה'כלבו' הסביר הרב יעקב יוסף זצ"ל¹⁴¹ שהמנהג בעבר היה ללכת עם התפילין כל היום, וגם הנישואין היו ביום ולא בלילה, וכך בפועל החתן בא לחופתו עם התפילין ונתן אפר תחת פאר כפשוטו. לפי זה, כאשר החתן אינו עם תפילין, כמקובל היום, לא שייך לתת לו 'אפר תחת פאר'. אולם פשט לשון ה'כלבו' שבמקום מסוים היו שלא הניחו תפילין כלל, כפי שמתאר הסמ"ג,¹⁴² ולגביהם אכן האפר אינו 'תחת פאר', מה שאין כן למניחים תפילין מדי יום, גם אם לא בשעת החופה. גם ה'שלחן ערוך' הביא מנהג זה להלכה, אע"פ שבימיו כבר נהגו שלא להניח תפילין כל היום.¹⁴³ לכן בימינו אין כל עילה לבטל את תקנת חז"ל המקורית.¹⁴⁴

לסיכום, תקנת חז"ל לתת אפר במקום הנחת התפילין, לקיים זיכרון ירושלים ב'ראש'. בתקופות שבהן לא הניחו תפילין, נתנו סימן אחר לאבלות ירושלים בראש החתן, במפה על ראש החתן ואף בתוספת שבירת כוס וכדומה. היום ב"ה בכל המקומות מניחים תפילין, לפחות פעם אחת בחייהם, ואינם בגדר 'קרקפתא דלא מנח תפילין'. ממילא אין כל מניעה לשוב למנהג המקורי של מתן אפר בראש חתנים.



139. טור, אה"ע סי' סב.
 140. דרכי משה, אה"ע סי' סב.
 141. ספר הזכרון תורת יעקב, עמ' ריב.
 142. סמ"ג, עשה ג.
 143. שו"ע, או"ח סי' לז סעי' ב.
 144. עי' שו"ת אלישיב הכהן ג, סי' טז.



הרב יהודה הלוי עמיהי

מתנות לנותן מעשר כספים

מקובל ששייכות או כוללים לאברכים מקבלים תרומות להחזיק תורה ותלמידי חכמים עניים. חלק מהתורמים שולחים את מעשר הכספים לטובת המוסד ותלמידיו. לעיתים שולח המוסד מתנות לתורמים עם קבלת התרומה. נשאלת השאלה: האם מותר למוסד לשלוח מתנה לתורמים ששולחים מעשר כספים? כמו כן, האם הנותן צריך לחשב את ערך המתנה ולהחסירו מן מעשר הכספים, או שמא כל הכסף שניתן נחשב להיות מעשר כספים, והעניים (המוסד) מצידם נתנו לתורמים מתנה שאינה שייכת למעשר הכספים שתרמו?

א. טובת הנאה

הלכה פסוקה היא שיש במעשר עני 'טובת הנאה לבעלים', ולכן הבעלים יכול להחליט למי לתת את המעשר עני 'המתחלק בבית'.¹ אנו לומדים שנותן מעשר עני יכול לקבל לפחות טובת הנאה רוחנית מעצם העובדה שהוא יכול לבחור את העני שהוא רוצה לתת לו. השאלה בנד"ד היא אם הוא יכול לקבל הנאה ממשית ששווה כסף. בשו"ת 'חלקת יעקב'² כתב שאפשר לתת כספי מעשר ל'שותפות של יששכר וזבולון' (אחד מן השותפים עובד ומפרנס את האחר שלומד תורה),³ אף שהנותן (זבולון) מקבל שכר לעולם הבא, אך כיוון שזו הנאה רוחנית בלבד, אין בכך בעיה. כאמור הנידון שבפנינו הוא שהבעלים נותן מעות מעשר כספים לצדקה, והמוסד שמקבל את הצדקה רוצה להעניק לנותן מתנה כהוקרה על הטוב שעשה.

ב. טובת הנאה אינה ממון

הירושלמי (דמאי פ"ו ה"ב) מביא מחלוקת בין ר' יוסי בי ר' חנינא לבין רבי יוחנן לגבי טיבה של טובת ההנאה שיכול נותן המעשר לקבל:
דרבי יוסי בי ר' חנינא אמר אדם נותן מעשרותיו בטובת הנייה, רבי יוחנן אמר אין אדם מביא מעשרותיו בטובת הנאה. מאי טעם דר"י ב"ח ואיש את קדשיו לו יהיו. מה עביד ליה רבי יוחנן יתנם לכל מי שירצה.

1. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ו ה"י.
2. שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' קלז.
3. שו"ע, יו"ד סי' רמו סעי' א.

ה'פני משה' מסביר שלפי ר' יוסי בר' חנינא, מכיוון שמותר לתת את המעשר ללוי מסוים, ויש לבעלים טובת הנאה - זו יכולה להיות שווה כסף ממש. לכן יכול נותן המעשר לקבל סכום כנגד המעשר שנתן. לעומת זאת לדעת ר' יוחנן אין אדם יכול לתת מעשרותיו בטובת הנאה, ולכן אמנם יש טובת הנאה לנותן, אבל אסור לקבל בעבורה שכר. הירושלמי מקשה על דעת ר' יוחנן מדברי הברייתא (נדרים פג ע"ב) שישראל יכול לומר לישראל אחר: 'הילך סלע זה ותן בכור זה לבן בתי כהן', משמע שהבעלים מקבל סלע בעבור שייתן את הבכור לכהן מסוים. ולכאורה לדעת ר' יוחנן אסור לנותן לקבל שכר ממשי בעבור נתינת הבכור לכהן מסוים. מכוח שאלה זו הירושלמי העמיד את הברייתא כשהבעלים רוצה לתת את הבכור לאחד משני כהנים, והסלע הניתן מאת הישראלי הוא רק כדי שחברו יעדיף כהן אחד על פני חברו. כך פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"י"ב ה"כ-הכ"א), וזו לשונו:

ורשאי ישראל לומר לישראל אחר הא לך סלע זה ותן תרומה או בכור או שאר מתנות לפלוני הכהן בן בתי או בן אחותי וכל כיוצא בזה. בד"א כשהיו הבעלים רוצים ליתן אותם לאחד משני כהנים אלו או לאחד משני לויים אלו בחנם ואמר לו חבירו הא לך ותן לזה, אבל הבעלים שאמרו לכהן או ללוי הא לך חלק זה בטובת הנאה ה"ז אסור.

נראה מדברי הרמב"ם שקיי"ל כדעת ר' יוחנן שטובת הנאה אינה ממון, ואסור ללוי לתת לבעלים סלע כדי שייתן לו מעשרותיו, אבל התירו לישראל א' לומר לישראל ב' שייתן לו סלע כדי שישראל ב' ייתן את התרומות והמעשרות שלו לנכדו של ישראל א', נותן הסלע. בכך הבעלים נהנה בהנאה ממשית. אבל ברור שלכהן או ללוי עצמו אסור לתת לבעלים סלע כדי שייתן לו את מתנותיו ומעשרותיו.

לאור הנ"ל נראה שאסור ללוי לתת לנותן המעשר שום הנאה ממונית, ולא התירו אלא הנאה רוחנית או כאשר נותן ישראל אחר לבעל הפירות סלע לטובת נכדו (בן בתו) כדלעיל.

לפי זה נראה שאסור למוסד, שהוא 'יד עניים', לתת לתורמים תמורה כדי שייתנו את כספי המעשר עני למוסד עצמו.

ג. עני מסייע בבית הגרנות

לגבי קבלת תרומה על ידי הכהן - אסור לכהן לתת לבעלים סכום כסף כדי שזה ייתן לו או למשפחתו את התרומה. וזו לשון הרמב"ם (פי"ב הי"ח):

אסור לכהנים ולויים לסייע בבית הגרנות כדי ליטול מתנותיהן, וכל המסייע חילל קדש השם, ועליהם נאמר שחתם ברית הלוי, ואסור לישראל להניחו שיסייעהו אלא נותן להם חלקן בכבוד.

נראה שדין זה נאמר רק בתרומה או במעשר ראשון שהם קודש, אבל במעשר עני שאין בו קדושה אלא הוא רק חוב ממוני שיש לתת לעני, מניין נאמר שיש איסור של 'מסייע



בבית הגרנות? הרמב"ם⁴ כתב שיש איסור 'מסייע' בכרם לעניין תרומה ומעשר ראשון, אבל לעניין פדיון הבן⁵ לא הזכיר דין זה. וכתב ב'דרך אמונה'⁶ שייתכן שאין איסור 'מסייע' אלא בדברים שהם קודש, אבל כל דבר שאין בו קדושה, אין בו משום 'מסייע' בבית הגרנות'. לפי יסוד זה נראה שלדעת הרמב"ם אין איסור 'עני המסייע' במתנות עניים. בנד"ד, במעשר כספים ישנן סברות נוספות להתיר נתינת טובת הנאה. החיוב במעשר כספים אינו דין פסוק, אלא הוא הנהגה ישרה שראוי לישראל לנהוג לפיה, ועל כן יש מקום לתת גם טובת הנאה גשמית לתורמים.

יש להוסיף שהישיבה או המוסד שנותנים את המתנה נותנים אותה לכל התורמים, בין לאלו שתורמים מכספם הפרטי ובין לאלו שנותנים מעשר כספים. לכן ברור שאין מתנה זו באה כדי שבעל הבית ייתן את מעשר הכספים שלו, אלא זו מתנה גמורה. על כן אינו דומה לדין 'מסייע בבית הגרנות', שבו הכהן נותן דבר מה כדי לקבל את התרומה. בנד"ד המתנה לא באה אלא לשם מתן כבוד ויחס טוב לתורמים.

ד. סיכום

נראה לדינא שאין המתנה הניתנת מאת העניים (מוסד, ישיבה וכדו') נחשבת כ'כהן המסייע בבית הגרנות', ואפשר לתת אותה גם למי שנותן כספי מעשר כספים. לפי הסבר זה נראה ג"כ שהתורם נותן את כל הסכום כמעשר כספים. התרומה איננה אלא לשם כבוד, ואפשר להחשיב את כל הסכום שתרם כמעשר כספים, אף שהוא מקבל כנגד זה גם מתנה מסוימת שוות כסף.



-
4. רמב"ם, הל' תרומות פי"ב הי"ט.
 5. עי' רמב"ם, הל' בכורות פ"א הי"ד, שהזכיר דין כהן המסייע בהקשר לבכור בהמה שהוא קודש ולא הזכיר בבכור אדם.
 6. דרך אמונה, הל' תרומות פי"ב הי"ח ד"ה אסור.

הרב נתנאל אוירבך

עקירת עץ שעלה מאליו

שאלה

יש לי עץ זית בגינה. בעקבות תנאי מזג האוויר נזרעו זרעי העץ בין הצמחים והעצים. עם הזמן הזרעים נבטו וצמחו, וכעת הם מצרים ליתר הצמחים והעצים בגינה. האם ניתן לעקור אילנות צעירים אלו?

א. איסור השחתה באילן העולה מאליו

הרב יוסף דוד זינצהיים¹ הביא ראיה מן הגמרא שאין איסור 'בל תשחית' באילן העולה מאליו. במשנה מתואר ש'שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו'² ובמקרה זה מבארת הגמרא שאין בעל העצים יכול לדרוש את עקירת העצים משדה חברו משום יישוב ארץ ישראל.³ הראשונים כתבו שיכול בעל השדה לומר לבעל העצים ליטול את עציו משדהו.⁴ בביאור הדין כתב ה'בית יוסף' שאין במקרה זה משום יישוב ארץ ישראל, משום שאין מחייבים את בעל השדה להשאיר בשדהו את עצי חברו.⁵ נשאלת השאלה: כיצד מתקבלת טענת בעל השדה לעקירת עצי חברו משדהו? הרי בכך הוא עובר על איסור השחתת עץ מאכל?⁶ וביאר הרב יוסף דוד זינצהיים:

דדוקא באילן שנטעו במתכוון איכא איסור, אבל זה שבא לכאן ע"י סיבה ובלא מתכוון ליכא איסור כלל ליקח האילן. ולהכי יכול לומר בעל הקרקע אני רוצה באילן ורשאי לעקרו.

מדבריו מבואר שאין איסור עקירה באילן שניטע מאליו, ולפיכך יכול בעל השדה שהאילן שנקר מצוי בו לומר לבעליו ליטול אותו. אולם ניתן לדחות ראיה זו שייתכן שמדובר במקרה בו בעל השדה רוצה לעתיד את העצים ולא לעקור אותם.⁷ במקרה כזה,

1. יד דוד, בבא מציעא קא ע"א ד"ה אם אמר.

2. בבא מציעא פ"ח מ"ה.

3. בבא מציעא קא ע"א.

4. ריטב"א, בבא מציעא ק ע"ב ד"ה שטף; תלמיד הרשב"א, שם קא ע"א ד"ה אילן; פסקי הרי"ד, שם קא ע"א ד"ה שטף; פסקי ריא"ז, שם פ"ח ה"ה אות ו; נימוקי יוסף, שם נז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה שטף; כן נפסק בטור, חו"מ סי' קסח; שו"ע, חו"מ סי' קסח סעי' א.

5. בית יוסף, חו"מ סי' קסח ד"ה ואם זה; לבוש, חו"מ סי' קסח סעי' א; הרב יהושע פלק (פרישה ודרישה, חו"מ סי' קסח ס"ק ב; סמ"ע, שם ס"ק א); באר הגולה, חו"מ סי' קסח אות ט; ערוך השלחן, חו"מ סי' קסח סעי' א. ראה עוד: אגודת אזור (מגניזן), דף צא ע"א ד"ה בפרק השואל.

6. ייתכן שמדובר בהעתקת העץ ולא בעקירתו להשחתה, וממילא אין בכך איסור, כדעת הרבה פוסקים.

7. ראה עוד: הרב יואל פרידמן, 'עקירת עץ שניטע שלא מדעת בעליו', אמונת עתיך גיליון 91 (תשע"א) עמ' 73-78.



של העתקה עם גוש אדמה, ישנם הרבה פוסקים הסוברים שאין בכך איסור השחתה אלא המשך של המצב הקיים.⁸

שאלה דומה לנד"ד נשאל הרב יאיר חיים בכרך: 'על דבר אילן אפרסקין שעלה מאליו בחצירו ומאפיל עליו חלוננו, אי שרי למקצייה'.⁹ בתשובתו הוא מתיר לעקור אילן זה רק משום שלא אסרה התורה אלא דרך השחתה שלא לצורך, אך במקרה המדובר, שהאילן מזיק לו, אין בעקירתו משום השחתה. מתוך דבריו עולה שסיבת היתר העקירה היא שהמעשה אינו מוגדר כהשחתה, ולא שאילן העולה מאליו אינו נחשב לעץ מאכל כלל.¹⁰ לפי דבריו נמצאנו למדים שאסור לעקור אילן העולה מאליו כאשר אינו מזיק לבעליו. גם הרב משה חיים גרינפלד¹¹ העלה שאלה זו, וכתב להתיר לעקור אילנות אלו משום שאינם מוגדרים כעץ מאכל מטעם שלא ניטעו ע"י אדם אלא מאליהם.¹² לדעתו סיבת היתר העקירה אינה תלויה בכך שהאילן מזיק לבעליו אלא בעצם הגדרת אילן העולה מאליו שהוא כאילן סרק שאין בו איסור השחתה כלל.

ב. הגדרת עץ מאכל ביחס לאיסור השחתה

ייתכן ששורש המחלוקת נעוץ בשאלה בסיסית - האם הגדרת עץ מאכל ביחס לאיסור השחתה היא הגדרה אובייקטיבית שאינה תלויה כלל בדעת האדם, והוא אינו יכול לשנותה מעץ מאכל לעץ סרק במחשבה, או שמא היא הגדרה סובייקטיבית התלויה בדעת האדם, והוא יכול באמצעות מחשבתו להגדיר עץ מאכל כעץ סרק. בשאלה זו נחלקו הפוסקים. ביחס לדין ערלה נפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רצד סעי' כג): הנוטע אילן מאכל ואין דעתו לצורך אכילה, אלא להיות גדר לשדה או בשביל העצים לשרפן או לבנין, פטור.¹³

נשאלת השאלה: כיצד ניתן להשתמש בקורות העץ לשרפה או לבנין? הרי בכך עובר על איסור השחתה?! במענה לשאלה זו נאמרו שני תירוצים שונים, ומהם נוכל ללמוד לשאלתנו. ישנם פוסקים הטוענים שיש הלימה בין דין ערלה לדין השחתה, וכשם שאין

8. שו"ת שאילת יעבץ, ח"א סו"ס עו; שו"ת שבות יעקב, ח"א סי' קנט; שו"ת חקרי לב, מהדו"ב יו"ד סי' יא ד"ה ואבא היום; שו"ת שואל ומשיב, מהדורה רביעאה ח"א סו"ס כח; שו"ת ערוגת הבושם (גרינוולד), יו"ד סי' קכ; שו"ת תשובת ריב"א (אונגאר), יו"ד סי' יז; שו"ת פרי השדה (דייטש), ח"ב סי' קה. אמנם, ישנם פוסקים הסוברים שגם בכך יש איסור, ראה: הרב משה סופר (שו"ת חת"ס, יו"ד סי' קב; ב"ב כו ע"א ד"ה האי; פתחי תשובה, יו"ד סי' קטז ס"ק ו); שו"ת זבחי צדק החדשות (סומך), סי' כד; שו"ת בית יצחק (שמלקיש), יו"ד ח"א סי' קמב אות י; חזו"א, דיני ערלה אות יח.

9. שו"ת חוות יאיר, סימן קצה.

10. ניתן לסייע לדבריו מדברי הגמרא בבא מציעא, קא ע"א, שם מבואר שכאשר שטף נהר עצים של אחד לשדהו של חברו, יכול לטעון בעל השדה שהימצאות העצים בשדהו יש בה משום פגיעה ביכולת גידול ירקות, מחמת הצל שהעץ גורם.

11. שו"ת חיים ברצונו, יו"ד סי' מ ד"ה והנה.

12. בדבריו הוא מתיר מטעם נוסף: 'שכן הוא הדרך דבעלי אילנות ובעלי אדמה שקוצצים ענפים כאלו וא"כ דרך מלאכת השדה הוא בכך וזה לא אסורה דהרי התורה התירה לזמור'.

13. כן היא לשון הטור, יו"ד סי' רצד; השווה ללשון הרמב"ם, הל' מעשר שני פ"י ה"ב.

איסור ערלה בפירות אילן שניטע לצורך שימוש בקורותיו, כך אין איסור השחתה בעקירתו.¹⁴ הרב מרדכי דב פרידנטל מברסלב¹⁵ הוכיח כן מדברי התורה 'רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית וכת'.¹⁶ כלומר יש צורך בידיעה ודאית שהעץ אינו עץ מאכל, כמו במקרה שנטע לסייג ולקורות, שנתון למחשבתו וליבו של האדם, ורק אז 'אתו תשחית וכת', ואין בכך איסור השחתה. לדעה זו, הגדרת עץ מאכל לעניין השחתתו היא הגדרה סובייקטיבית התלויה בדעת האדם, היכול באמצעות מחשבתו לקבוע את מעמדו ההלכתי של העץ כמו ביחס לדיני ערלה.¹⁷ לעומת זאת יש פוסקים הטוענים שיש להבחין בין דין ערלה לאיסור השחתה. הרב צבי הירש חיות¹⁸ דחה את דברי הרב פרידנטל בטענה שדין ערלה אכן תלוי במחשבת האדם בעת הנטיעה, כדברי התורה ביחס לדין זה: 'ונטעתם כל עץ מאכל'.¹⁹ על כך יש לימוד מיוחד של חז"ל בירושלמי (ערלה פ"א ה"א) 'ונטעתם כל עץ מאכל - את שהוא למאכל חיב, לסייג ולקורות ולעצים - פטור'. וביאר הגר"א שצריך שתהיה הנטיעה לשם עץ מאכל, אך אם נוטע לייעוד אחר - פטור מן הערלה. לעומת זאת דין השחתה אינו תלוי במחשבת האדם בעת הנטיעה, שהרי התורה התבטאה באופן סתמי 'עץ מאכל',²⁰ להורות שאיסור השחתה תלוי במציאות העץ ולא במחשבת האדם. לדעה זו, הגדרת עץ מאכל לעניין השחתתו היא הגדרה אובייקטיבית שאינה תלויה כלל בדעת האדם, והוא אינו יכול לשנות את מהותו של עץ מאכל לעץ סרק במחשבה. לפיכך, אמנם הנוטע לסייג ולקורות פטור מערלה, אך שייך בעץ זה איסור השחתה מעצם היותו עץ מאכל.²¹

14. כלי חמדה, פרשת שופטים כ, יט ד"ה מה; שו"ת שערי שמחה (רפיש), מהדו"ת סי' יח; ברכי יוסף, יו"ד סי' רצד ס"ק טו, באופן שני; שו"ת משיב דברים (ליטש-רוזנבוים), ח"ב סי' פז ד"ה עוד; צפנת פענח, בבא קמא צא ע"ב ד"ה רק עץ; שו"ת מחנה חיים (סופר), ח"א סו"ס מט ד"ה ונראה ליישב; שו"ת מאורות נתן (לייטר), סי' קיא אות ג; שו"ת דובב מישרים, ח"א סי' קלד אות ב ד"ה ולדעתי; הרב אליהו סלומון, ספר הזכרון למרן הגר"י פרנקל זצ"ל עמ' תרלא ד"ה וההסבר.
15. הובאו דבריו בשו"ת מוהר"ן חיות, סי' לג; שו"ת שערי שמחה (רפיש), מהדו"ת סי' יח.
16. דברים כ, כ.
17. ניתן להסביר יכולת זו להגדיר עץ מאכל מציאותי כעץ סרק לאור דברי צפנת פענח, בבא קמא צא ע"ב ד"ה רק עץ, שכל עץ מאכל יש בו גם שם של עץ סרק, וממילא מחשבת האדם אינה יוצרת מציאות חדשה שלא הייתה קיימת אלא מגדירה שם שהיה קיים מכבר. בעניין זה יש להעיר שנחלקו הראשונים אם יש צורך בהיכר מעשי בעת הנטיעה שהוא נוטע לסייג ולקורות כדי להוציא מהמציאות של עץ מאכל, כדעת הרא"ש, הל' ערלה סי' ב; שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' כג, או שמא מספיקה מחשבה בלבד, כדעת הרמב"ם, הל' מעשר שני פ"י ה"ב; החינוך, מצווה רמו; סמ"ג, עשין סי' קלז ד"ה כל מין; כל בו, סי' צב; כפתור ופרח, פרק נד (הוצאת בית המדרש להלכה בהתיישבות ח"ג עמ' רלה); הב"ח, יו"ד סי' רצד אות טז, כתב שהעיקר כשיטה זו.
- לדעת הסוברים שיש צורך בהיכר מעשי, נחלקו האחרונים אם צורך זה הוא מהתורה, כדברי החזו"א, דיני ערלה אות יג, או שהוא מדרבנן, כדברי מנחת חינוך, מצווה רמו אות ב; תורת הארץ (קלירס), ח"א פ"ט אות כח. מדברי הצפנת פענח הנ"ל עולה שההיכר המעשי הוא מדרבנן בלבד, שהרי מהתורה מועילה מחשבה לנתב את העץ לעץ סרק.
18. שו"ת מוהר"ן חיות, סי' לג.
19. ויקרא יט, כג.
20. ראה לעיל הערה 16.
21. חידושי מהרי"ח, ערלה פ"א מ"א ד"ה ולקורות; ברכי יוסף, יו"ד סי' רצד ס"ק טו, באופן הראשון; חזו"א,



ג. החרגת דין ערלה

כאמור, הרב פרידנטל דן אם יש איסור 'בל תשחית' בנוטע לסייג, ולדעתו ישנה הלימה בין דין ערלה לדין השחתה, וכשם שאין איסור ערלה בפירות אילן שניטע לצורך שימוש בקורותיו, כך אין איסור השחתה בעקירתו. מעבר לדחיית דבריו מצד המהר"צ חיות, שיש להבחין בין דין ערלה לדין השחתה, נראה להוסיף עוד שני נושאים שמהם יש להוכיח שלא כדבריו.

1. חיוב מעשרות בעץ הניטע לסייג ולקורות

הירושלמי (ערלה פ"א ה"א) מעלה את השאלה אם פירותיו של עץ מאכל שניטע לסייג ולקורות חייבים בהפרשת תרומות ומעשרות. הוא מביא בכך מחלוקת. לדעת רבי הילא בשם רבי יוסי פירות אלו פטורים מהפרשת תרומות ומעשרות. ראייתו היא מדין המשנה (מעשרות פ"ד מ"ה): 'כסבר שזרעה לזרע - ירקה פטור', היינו הזרע כוסבר, שהוא מין מאכל, לא למטרת אכילת הירק שלו אלא למטרת אכילת הזרעים שבו, אינו חייב בהפרשת תרומות ומעשרות, אף אם אוכל את הירק שבו.²² טעם הדין הוא שמועילה מחשבתו של האדם לאכילת הזרע כדי להפקיע שם מאכל מהירק ולפטור מהפרשת תרומות ומעשרות. כמו"כ פירותיו של עץ מאכל שניטע לסייג ולקורות פטורים מהפרשת תרומות ומעשרות משום שמחשבת האדם הפקיעה מפירות אלו שם מאכל.²³ על הנחה זו של רבי הילא, שביכולת מחשבת האדם לקבוע הגדרת שם מאכל גם ביחס לפירות העץ, חולק רבי בא בר ממל. לדעתו פירותיו של עץ הניטע לסייג ולקורות חייבים בהפרשת תרומות ומעשרות, משום שמחשבתו של האדם אמנם מועילה לפטור מדין ערלה אך אינה יכולה לקבוע את דין הפירות ביחס להפרשת תרומות ומעשרות, כלשון החזו"א (ערלה סי' א ס"ק ה): 'אין פרי יוצאה מתורת אוכל במחשבה'. להלכה סוברים הרב צבי פסח פראנק²⁴ והרב שלמה זלמן אוירבך²⁵ שאמנם הנוטע לסייג ולקורות פטור מערלה, אך הפירות חייבים בהפרשת תרומות ומעשרות. טעם ההבדל בין דין ערלה לדין תרומות ומעשרות נעוץ בדברי הירושלמי (ערלה פ"א סוף ה"א): 'ערלה תלויה לדעתו ומעשרות אינן תלוין לדעתו',²⁶ כלומר רק דין ערלה תלוי במחשבת האדם בעת הנטיעה, אך תרומות ומעשרות ואיסור 'בל תשחית' - לא.

2. חיוב ברכת 'בורא פרי העץ'

לאור האמור עולה אף שנוסח הברכה על פירות עץ הניטע לסייג ולקורות הוא 'בורא פרי העץ'. כן כתב הרב צבי פסח פראנק (שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' קח ד"ה ולע"ד) על

ערלה סי' א ס"ק א; הגרצ"פ פראנק (שו"ת הר צבי, או"ח ח"א סי' קב; הר צבי, על התורה פרשת שופטים עמ' קמז); הערות הגר"ש אלישיב, ליקוטים ערלה פרק ראשון ד"ה הנוטע.

22. גר"א, ערלה פ"א ה"א ד"ה ור' הילא.

23. כן ביארו: רש"ס, ערלה פ"א ה"א ד"ה כוסבר; מהר"א פולדא, שם ד"ה ירקה; פני משה, שם ד"ה ר' הילא; חזו"א, ערלה סי' א ס"ק ה ד"ה שם מהו.

24. שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב סי' קט.

25. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' עא אות ד.

26. ראה גם: כרם ציון, ערלה פ"ד גידולי ציון ס"ק ז ד"ה ובפשטות.

נוסח ברכת פרי הצבר שכל מטרת נטיעתו לסייג: 'הני פירות הגדלין באילן הנטוע לסייג ולעצים דמברכין עליהו בורא פרי העץ'. טעמו של דבר הוא, כאמור, שמחשבת האדם בעת הנטיעה לסייג ולקורות מהווה דין ייחודי בערלה ואינה מהווה הפקעה לדיני עץ מאכל בדינים שונים התלויים בהגדרה אובייקטיבית של המציאות.

ד. בין כוונה חיובית לחוסר כוונה

המחלוקת בין המהר"צ חיות לבין הרב פרידנטל נסובה סביב איסור 'בל תשחית' בעץ שניטע לסייג ולקורות. אלא שבנד"ד מדובר שהעץ לא ניטע כלל אלא עלה מאליו, וניתן לומר שגם לשיטות הסוברות שאין איסור השחתה בעץ מאכל הניטע לסייג ולקורות, מכל מקום ייתכן שדין אילן העולה מאליו שונה ויש בו איסור השחתה. בעץ שניטע לסייג ולקורות יש כוונה הפכית, שכן הנוטע מתכוון לטעת את העץ לשם ייעוד אחר ולא למאכל. אך בעץ שעלה מאליו הוא לא התכוון כלום, וא"כ מדוע נאמר שאינו עץ מאכל? ויש להביא ראיה מדין אילן העולה מאליו שחייב בערלה,²⁷ דבר המלמד שהוא מוגדר עץ מאכל אף על פי שעלה מאליו. אמנם כאמור לעיל הרב משה חיים גרינפלד התייחס בצורה מפורשת לאיסור השחתה באילן העולה מאליו וטען שאין בעקירתו איסור השחתה כי יש להגדירו כעץ סרק.

ה. בין יהודי לגוי

כאמור לעיל (אות א) לדעת הרב יאיר חיים בכרך אסור להשחית עץ שעלה מאליו, והוא התיר במקרה שדן בו כי העץ גרם למטרד והזיק להתפתחות העצים האחרים, ולכן מעשה העקירה אינו מוגדר כהשחתה שלא לצורך. לעומת זאת לדעת הרב גרינפלד סיבת היתר העקירה נובעת מחמת עצם הגדרת אילן העולה מאליו כאילן סרק, ובאילן זה אין כלל איסור השחתה. ההשלכה המעשית ממחלוקת עקרונית זו היא בשאלת זיהוי מבצע העקירה. בנוסף לאיסור השחתה יש גם סכנה בעקירת עץ פרי, כדברי רבי חנינא על מות בנו שקצץ תאנה,²⁸ ולפיכך יש שהציעו לעקור ע"י שאינו יהודי.²⁹ אם נגדיר אילן העולה מאליו כעץ סרק ניתן לעקור אותו ע"י יהודי, שכן אין בו כלל איסור השחתה, אך אם נגדיר אותו כעץ מאכל, יש לבצע את מעשה העקירה ע"י שאינו יהודי כדי להימנע מסכנה.

מסקנה

א. ניתן לעקור אילן העולה מאליו ומהווה מטרד לבעליו, ואין בכך איסור השחתת עץ מאכל.

ב. יש לבצע את העקירה באמצעות מי שאינו יהודי.

27. ערלה פ"א מ"ב.

28. ב"ק צא ע"ב; ב"ב כו ע"א; ים של שלמה, ב"ק פ"ח סי' סב; ט"ז, יו"ד סי' קטז ס"ק ו.

29. שו"ת טוב טעם ודעת, תליתאה ח"ב סי' ח; שו"ת יד יצחק (גליק), ח"ג סי' רנט.



הרב יואל פרידמן

הפרשת תרומות ומעשרות מענבים במצפה רמון

שאלה

ענבים שגדלו במצפה רמון - האם חייבים להפריש מהם תרומות ומעשרות בברכה?
האם ענבים שנקטפו בחודש אב משתייכים לשנת מעשר עני או שהם עדיין משנת
מעשר שני?

תשובה

א. ענבים לאכילה – חיובם במעשר

לגבי הפרשת תרומות ומעשרות בגבולות עולי מצרים, אנו נוקטים כדעת ה'כפתור ופרח'¹
שיש להפריש ללא ברכה, מלבד 'דגן, תירוש ויצהר' שמברכים על ההפרשה מהם, שכן
חיוב ההפרשה בעיקרון הוא מן התורה. אלא שיש לדון אם רק שמן ויין התחייבו
בהפרשת תרומות ומעשרות, או שמא גם ענבים וזיתים לאכילה.

בגמרא (בבא מציעא פז ע"ב) מובאת דעתו של ר' ינאי שלומד מן הפסוק 'ביערת הקדש
מן הבית' שהטבל מתחייב במעשר רק בעת שמכניסים אותו לבית. בהמשך מנסה
הגמרא (פח ע"ב) לומר שדברי ר' ינאי מצטמצמים רק בדברים שאין בהם גמר מלאכה,
כמו זיתים וענבים העומדים לאכילה, אך חטים ושעורים שיש בהן גמר מלאכה (מירוח
הכרי) מתחייבות במעשר גם ללא הכנסה לבית. מכל מקום למדנו לכאורה שזיתים
וענבים שעומדים לאכילה חייבים בהפרשה מן התורה. רש"י על אתר מפרש שהענבים
והזיתים הם בכלל התבואה: 'ואף הן בכלל תבואה ומעשר שלהן מן התורה...'. התוספות²
מסבירים שאף שהענבים והזיתים הם לאכילה, הם נכללים בכלל תירוש ויצהר, וכן
מפרש גם הרמב"ן (ב"מ שם), וזו לשונו:

ואפשר דאפילו זתים וענבים שחשבן לאכילה חייבין במעשר דבר תורה, אלא
מיהו לא מפני שהם בכלל תבואה אלא דכיון דתירוש ויצהר חייב אף הן חייבין
שהרי לתירוש ויצהר הם עומדים, ואף על פי שחשב עליהם לאכילה לא נפטרו מן
המעשר, ועל זה אמרו בתרומה משקין היוצאין מהן כמותן ולוקין עליהם כיון

1. כפתור ופרח, פ"ה (הוצאת בית המדרש להלכה בהתיישבות, עמ' סח-סט); הלכות הארץ, עמ' 39-40.
2. תוספות, ב"מ פח ע"ב, ד"ה כי קאמר; וכן כתבו התוספות רא"ש, ריטב"א, ר"ן ב"מ שם.

ושמן כדאיתא פ' העור והרוטב (חולין ק"כ ב'), וליכא לפרושי כשהפריש יין ושמן, דמאי משקין היוצאין מהן עיקר תרומה הוא דתירוש ויצהר כתיב, אלא כשהפריש ענבים ועשה מהן יין והכי פרישנא לה בדוכתה, וש"מ דתרומת ענבים דאוריתא היא שהרי אמרו משקין היוצאין מהן כמותן ולוקין עליהם...

לעומת זאת שיטת הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים יד, כב) היא הפוכה. הוא מפרש את פסוקי התורה כדברי רש"י (ר"ה יד) שרק 'דגן, תירוש ויצהר' חייבים מן התורה במעשר, והוא גם מצמצם את פרשנות התירוש והיצהר ליין ושמן בלבד, שרק הם נקראו 'תירוש ויצהר' ולא הענבים והזיתים.³ וזו לשונו:

ופירוש דגן בלשון הקדש, חמשת המינין הידועין בתבואה, ופירוש תירוש, היין החדש אשר ישיקו היקבים, ויצהר, השמן אשר בהן. ואין מין אחר בכל הזרעין ובכל פירות האילן חייבין מן התורה כלל לא בתרומות ולא במעשרות, ויש ברייתות שנויות בתורת כהנים (בחקותי פרק יב ט) ובספרי (ראה קה) לאסמכתות והן מוטעות. אבל הדבר המתבאר בגמרא מן התלמוד הבבלי (ברכות לו א) והירושלמי (חלה פ"ד ה"ד) ופשוטו של מקרא כך הוא, **שאפילו זיתים וענבים מעשר שלהם אינו מן התורה עד שיעשו תירוש ויצהר**. ותהיה בזה נזהר, שכבר טעו בו מגדולי המחברים (עי' רמב"ם הלכות תרומות פ"ב ה"א).

וכן כתב גם רבנו יונה⁴ אגב אורחא לגבי חובת נטילת ידיים בדבר שטיבולו במשקה; וכן היא דעת המהרי"ט.⁵

ובתוספות ר' עקיבא איגר⁶ הקשה על שיטת הרמב"ן ודעימיה מהמשנה בתרומות פ"א מ"ט: 'ותורמים שמן על זיתים הנכבשים...', וכן פסק הרמב"ם, הל' תרומות פ"ה הי"ח. במקרה ההפוך: אם הפריש מן הזיתים על השמן, אינה תרומה כמבואר בירושלמי (תרומות פ"א ה"ד), מפני טורח הכהן. מקשה ר' עקיבא איגר: הלוא גם הפרשה מן השמן על הזיתים אינה תרומה, כי זוהי הפרשה מן החיוב על הפטור, שכן הזיתים והענבים אינם חייבים לדעת הרמב"ן, אלא מדרבנן?!

והאחרונים⁷ תירצו שהרמב"ן לא התכוון לטעון שהזיתים והענבים אינם נכללים בחיוב ההפרשה של תירוש ויצהר, אלא שהם עדיין לא התחייבו כי לא נגמרה מלאכתם. אך אם מפריש בהיותם ענבים או זיתים, הפרשתו מהתורה כדין מפריש לפני גמר מלאכה. ולדעתם הוא הדין גם אם מלכתחילה קוטף את הענבים והזיתים לאכילה. ולפי"ז מיושבים דבריו הסותרים של הרמב"ן.

3. ועי' טורי אבן, ר"ה טו ע"ב, והביא ראיה לדבריו מהירושלמי, חלה פ"ג ה"ה.

4. רבנו יונה, ברכות דפי הרי"ף דף מא ע"א ד"ה כל שטיבולו.

5. שו"ת המהרי"ט, ח"א סי' יח.

6. רע"א, תרומות פ"ב מ"ו אות כא.

7. ישועות מלכו הל' תרומות פ"ב ה"א; אבני נזר או"ח ח"א סי' פח; חזו"א שביעית סי' ז ס"ק כד; מעדני ארץ תרומות, פ"ה ה"כ אות ב.



לסיכום, לדעת הרמב"ם⁸, שפירות האילן חייבים בתרו"מ מדאורייתא, ברור שענבים וזיתים לאכילה בכלל זה, אלא אפילו לשיטות הראשונים⁹ שרק 'דגן, תירוש ויצהר' חייבים מן התורה, הדעה הרווחת היא שגם ענבים וזיתים לאכילה דינם כתירוש ויצהר, וחייבים בעיקרון בתרומות ומעשרות מן התורה.¹⁰ וכן פסק ב'חכמת אדם'.¹¹ לאור הנ"ל יש להפריש מהם בגבולות עולי מצרים בברכה.

ב. מצפה רמון – חלק מארץ ישראל

מצפה רמון בוודאי אינה בתחום עולי בבל, אך יש להסתפק אם היא חלק מגבולות עולי מצרים, מן הגבולות שהחזיק שלמה המלך, או שמא היא רק חלק מגבולות ההבטחה.¹² מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א דן בכך באריכות בשו"ת 'באהלה של תורה'¹³ ומביא כמה שיטות לגבול עולי מצרים. בדיון שם נקודות הציון הן ים המלח ונחל מצרים וכן השיטה שמסתמכת על מה שכתב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פי"א הי"ז, הקובעת את קו רוחב 30° כקו הגבול. למעשה במאמרו על חיוב הפרשת חלה במצפה רמון¹⁴ נותר הרב אריאל בספק בשאלות אלו, והוא מתייחס למצפה רמון כספק אם כלולה בגבולות עולי מצרים, אך בוודאי היא חלק מגבולות ההבטחה.¹⁵ לכן למעשה, הקוטף ענבים במצפה רמון מפריש תרומות ומעשרות ללא ברכה.

ג. השלב הקובע את המעשר בענבים לאכילה

לגבי קביעת השנה של ענבים אלו – לדעת הרמב"ם¹⁶ שהשנה נקבעת בפירות האילן על פי עונת המעשרות, אז בוודאי גם בענבים השלב הקובע את השנה הוא עונת המעשרות (סוף הגידול). לדעת התוספות¹⁷ השלב הקובע בענבים הוא חנטה (תחילת הגידול), ולדעת רש"י, שמבחין בין פירות האילן שחיוב תרומות ומעשרות בהם הוא מדרבנן לבין 'דגן, תירוש ויצהר' שחיובם הוא מדאורייתא, נחלקו האחרונים. ה'פני יהושע'¹⁸ מסביר לדעת רש"י שרק ענבי יין (או ענבים ליין) הם בכלל תבואה ('כתבואת גורן וכתבואת

8. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"א שלא דווקא דגן, תירוש ויצהר אלא אף כיוצא מהם חוץ מירקות, עי' רמב"ם שם ה"ו.
9. רש"י, ברכות לו ע"א ד"ה גבי ועוד; תוס', שבת סח ע"א ד"ה דאית.
10. אך עי' בס' התורה והארץ ג, עמ' 145, הערה 2 בשם מו"ר הגר"ש ישראלי שהעיקר כדעת הרמב"ן שענבים וזיתים לאכילה אינם בכלל תירוש ויצהר וכדעת הרמב"ן על התורה.
11. חכמת אדם, שערי צדק שער מצוות הארץ פרק ב סעי' ד.
12. אמנם יש אומרים שכיבוש צה"ל מקדש, עי' ציץ אליעזר ח"י סי' א (הערת הרב י' עמיחי).
13. שו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' א.
14. 'הפרשת חלה בגבול הדרומי', אמונת עתיד 56 (תשס"ד), עמ' 10-22.
15. לכן הפרשת החלה שם אינה כהפרשת חוץ לארץ, ואין להקל שם בקולא שנהוגה בחוץ לארץ בשבת וביום טוב, שקודם אוכל ורק משאיר חתיכה קטנה לצורך ההפרשה.
16. רמב"ם, הל' מע"ש פ"א ה"ב.
17. תוספות, ר"ה יב ע"ב ד"ה התבואה.
18. פני יהושע, ר"ה שם ד"ה התבואה; שם בהמשך ד"ה בא"ד.

יקב'), ואזי השלב הקובע בהם הוא שלישי, אך בענבים לאכילה השלב הקובע הוא חנטה כשאר פירות האילן. לדעת ה'ערוך לנר'¹⁹ אליבא דרש"י השלב הקובע הוא תמיד 'שלישי'. בנד"ד, שהענבים נקטפו בחודש אב, עונת המעשרות שהיא שלב מאוחר בגידול הפרי הייתה בשנת מעשר עני, אך גם החנטה, שהיא תחילת היווצרות הפרי, הייתה בערך בחודש ניסן, ולכן הפירות בוודאי משתייכים לשנת מעשר עני.

ד. נתינת מעשר עני בגבולות עולי מצרים

לגבי נתינת מעשר העני, פסק מו"ר הגר"ש ישראל²⁰ שבגבולות עולי מצרים פטורים מנתינת מעשר עני,²¹ ובנד"ד, שיש ספק אם מצפה רמון היא בכלל עולי מצרים, בוודאי פטורים מנתינה.

סיכום

- א. ענבים לאכילה חייבים בתרומות ומעשרות בברכה בגבולות עולי מצרים, אך במצפה רמון יפריש ללא ברכה.
- ב. בגבולות עולי מצרים פטורים מנתינת מעשר עני, וכן הדין גם במצפה רמון.
- ג. השלב הקובע את שנת המעשר בענבים לאכילה נתון במחלוקת ראשונים כדין שאר פירות האילן: חנטה (תחילת גידול) או עונת המעשרות (סוף הגידול). למעשה אין בכך נפקא מינה בנד"ד, שכן החנטה ועונת המעשר הן באותה שנה.



19. ערוך לנר, ר"ה שם ד"ה התבואה.

20. ס' התורה והארץ ג, עמ' 143-145.

21. עי' במאמרנו 'ספקות בנתינת מעשר עני', אמונת עתיד 35 (תש"ס), עמ' 14-15.



הרב יעקב אפשטיין

נתינת מתנות עניים בימינו

שאלה

האם צריך לתת מתנות עניים בימינו, ואם כן - באיזה אופן?

תשובה

נאמר בגמרא (חולין (קלד ע"ב):

לוי זרע בכישר, ולא הוו עניים למשקל לקט, אתא לקמיה דרב ששת, אמר ליה: לעני ולגר תעזוב אותם - ולא לעורבים ולא לעטלפים.

לימוד זה נלמד בראשונים בשני אופנים:¹

(1) רב ששת התיר ללוי ליטול מתנות עניים מכיוון שלא יבואו עניים ליטול אותן, אבל הוא חייב להניח, כגון פאה בסוף שדהו, ואחרי שנקבעו מתנות העניים - הוא רשאי לקחת אותן לעצמו.

כשיטה זו כתבו: רי"ף;² רמב"ם;³ מאירי;⁴ 'כפתור ופרח';⁵ 'דרכי משה' ורמ"א.⁶ וכן הבינו בשיטתם האחרונים.⁷

(2) רב ששת התיר ללוי **שלא להניח כלל מתנות עניים**, כיוון שלא יבואו עניים לקחתן. כשיטה זו כתבו: 'שאלתות דרב אחאי';⁸ 'הלכות גדולות';⁹ 'חינוך';¹⁰ וכן משמע במהר"י קורקוס;¹¹ בית יוסף;¹² ב"ח;¹³ 'פרישה';¹⁴ 'שלחן ערוך';¹⁵ וכן סברו רוב הראשונים והאחרונים.

1. עי' באריכות בדרך אמונה, הל' מתנות עניים פ"א ה"י אות פג; וכן בביאור הלכה שם ד"ה נאמר.

2. רי"ף, חולין מו מדפי הרי"ף.

3. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"א ה"י; פיה"מ, פאה פ"ח מ"א.

4. מאירי, חולין קלד ע"ב ד"ה בעל.

5. כפתור ופרח, פ' נב ד"ה מאימתי.

6. דרכי משה ורמ"א יו"ד יו"ד סי' שלב.

7. הערת עורך: י"פ. בכל אלו הראשונים, מלבד המאירי, לא כתוב במפורש שבמקרה שמלכתחילה אין עניים, צריך להפריש מהדבר מותר. אמנם נכון שהרמב"ם הביא את דין 'ולא לעורבים ולעטלפים' רק בהקשר לדין של מאימתי מותר כל אדם בלשו"פ, ובמקרה שכבר הופרש לשו"פ, ושואל: מדוע לא יתחייב בעל הבית לשמור את הכסף לעניים כמו שבתרומה צריך לשמור לכהן? ותשובתו שנא' תעזוב ולא לעורבים וכו'. בהחלט ייתכן שסברה זו תועיל גם להפקיע מלכתחילה את החיוב. ואף בדרך אמונה, שהובא לעיל והסביר כדברי הכותב בפרשנות אלו הראשונים, לא כתב זאת אלא בדרך 'אפשר'. וע"ע בתשובת מו"ר הרה"ג יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה ד, סי' מג ובפרט עמ' 359-356.

8. שאלתות, קדושים סי' צח.

9. הלכות גדולות, הל' פאה סי' ג (הוצ' מכון ירושלים תשנ"ב, עמ' קה).

10. חינוך, מצוה רטז.

11. מהרי"ק, הל' מתנות עניים פ"א ה"י.

הנפקא מינה בין שתי השיטות היא משמעותית: לשיטה שחייבים במתנות עניים אבל מותר לקחתן לעצמו, חייבים לתת פאה משום 'לא תכלה', אלא שמוותר לקחתן מיד, וכן זוכה במתנות שבתוך שדהו: פרט ועוללות ולקט ושכחה.¹⁶ לשיטה שאין חייבים להניח אין כאן מתנות עניים, ממילא מלקט ואוסף את הכול. תוצאה נוספת של המחלוקת היא שלשיטה הראשונה שיש כאן מתנות עניים פטורות מתרו"מ כדין כל מתנות עניים, ולעומת זאת לשיטה השנייה והעיקרית אין מניחים מתנות עניים וממילא כל היבול חייב בתרומות ומעשרות (אף לקט ושכחה).¹⁷

כאמור לשיטה שחייבים תרומות ומעשרות בימינו אף במקום שלא יבואו עניים, חייבים להניח פאה בכל שדה החייב במתנות עניים, ומותר אח"כ ללקוט את הפירות. במצב זה, אם מניח פאה (וכן שאר מתנות עניים), נוצר בכלל הפירות שאסף תערובת פטור וחייב. לאדם פרטי קל יחסית לפתור את הבעיה ולהפריש מן החיוב על החיוב. לדוגמה, אם יש לו כמה גפנים ובוצר את כל הפירות לאכילה, לוקח אשכולות מגפנים שלא קבען לפאה, ואותם אשכולות אינם עוללות ואותם קובע לתרומה גדולה ותרומת מעשר. לשאר המעשרות קובע מקום מפירות החייבים. אמנם לבעלי שדות מצב זה מסבך מאוד את הפרשת התרו"מ מכלל פירות השדה.

לבעלי כרמי יין, כיוון שהפרשת התרו"מ נעשית לאחר סחיטת הענבים, ויש בילה בלח',¹⁸ אין בעיה להפריש ואין חשש של הפרשה 'מן הפטור על החיוב'. אולם בשאר פירות השאלה קשה, כי בקלות יכול להפריש מפירות פטורים (שמקורם ממתנות עניים) על פירות חייבים. ונראה כי ישנן שתי דרכים להימנע מאכילת טבל:

(א) להתייחס רק לשיטת רוב הפוסקים ולא לחוש לדעת המיעוט.¹⁹
(ב) להניח פאה, ולהקצות מתחילת הקטיף ארגזי פירות שוודאי חייבים בתרו"מ כדי להפריש מן החיוב על החיוב.



הערת עורך: י"פ. המהרי"ק כתב מפורש שסברת 'לא לעורבים ולא לעטלפים' מפקיעה את חיוב לשו"פ: 'היכא דלא כתיב נתינה [אלא תעזוב] אינו חייב אלא כשיש עניים', וכתב זאת בדעת הרמב"ם. וזו ראייה למה שכתבתי לעיל בהערה 7. גם לא ברור מה עניינה של הפרשה זו, הרי לשו"פ אינם כתרומ"מ שיש בהם דין טבל וההפרשה באה להפקיע את האיסור. כל הפרשת לשו"פ מטרתה שהם יגיעו לעניים, ואם אין עניים ואין נתינה - הפרשה זו למה?

12. ב"י, יו"ד סי' שלב.
13. ב"ח, יו"ד סי' שלב.
14. פרישה, יו"ד סי' שלב.
15. שו"ע, יו"ד סי' שלב סעי' א.
16. ונראה עפ"י שו"ע, חו"מ סי' רמג סעי' כ - 'חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו; אף על פי שאינו עומד שם, כיון שהגיע המתנה לחצירו כאילו זכה בה אחר' - שאינו צריך לזכות אלא נקנו לו מיד עם נפילתו.
17. מתנת עוללות קיימת אף לפי שיטה זו, כיוון שהן נקבעות משעת הגידול כאמור בפאה פ"ז מ"ה.
18. גמ' ר"ה יג ע"ב; רמב"ם הל' תרומות פ"ג ה"ד.
19. לגבי עוללות אין בכך פתרון, וצריך לשים לב להפריש בענבי מאכל רק מן החיוב ולא מעוללות אשר פטורות מתרו"מ.



אג' יהודה הלר

הרכבה בעצי נוי – המצב הקיים ומגמות עתידיות

רקע

הרכבה מוכרת בעיקר בעצי פרי, אולם היא מתבצעת גם בירקות ובעצי נוי. השימוש בהרכבה בעצי נוי התחיל מבחינה היסטורית בשלב מאוחר יחסית, אולם הוא מתרחב מאוד לאחרונה. שימוש בהרכבות בעצים מסייע מאוד לגידול מינים שונים באקלימים ובתנאים שונים. היכולת להרכיב עץ מסוים (רוכב) שאנו רוצים על עץ עם מערכת שורשים רצויה (כנה) מאפשרת גמישות רבה בהתאמת צמחים לאזורים ולתנאים שונים. מחקרים רבים נעשו על השפעת הכנה על הרוכב, ובהם נמצא שהכנה עשויה להשפיע אפילו על זהות ההורמונים שיהיו ברוכב, צורת הצימוח שלו ואיכות הפרי. למרות זאת, המידע הקיים מצביע על כך שנשמרת הזהות הגנטית של הכנה והרוכב, כך שאם ניקח ענף מהרוכב ונשריש אותו, נקבל עץ זהה לעץ המקור. אמנם במקרים נדירים מאוד נצפו השפעות גנטיות של הכנה על הרוכב, אולם אין כאן המקום לפרטן.¹ בדרך כלל מוכרת ההרכבה בעצי פרי, שם היא משמשת בעיקר להקניית עמידות לרוכב מפני פגעים ומחלות, לנינוס או שיפור הצימוח ולהגברת היבול. אולם הרכבה משמשת גם בטיפוח עצי נוי וצמחי נוי, ובעולם ישנם מקומות שבהם כלל עצי הנוי הנמכרים הינם מורכבים. כפי שיוסבר להלן, בעיות הלכתיות של כלאיים בעצי נוי הינן נדירות. על אף זאת, חשובה ההיכרות עם המקרים הבעייתיים, כדי להימנע ממכשול.

א. היבט מקצועי של ההרכבה בעצי נוי ובצמחי נוי

הסיבות להרכבה בעצי נוי הינן מגוונות, וכוללות סיוע לריבוי, השפעה על צורת הנוף, הגברת עמידות ועוד.

1) השימוש בהרכבה לצורכי ריבוי הינו מניע מרכזי להרכבה בעצי נוי. הואיל וצמחים רבים הינם קשי השרשה, מורכבים הצמחים על כנות זריעות. כך משתמשים בכנה שנזרעה, ועליה מרכיבים ייחור מהעץ שאנו רוצים. היות שבזריעה, שהיא ריבוי מיני, עלול

1. עדות לשינוי של ממש בגנום של הרוכב כתוצאה מהרכבה הינה נדירה. על אף זאת ישנם מחקרים המצביעים על השפעה אפשרית על ביטוי גנים ברוכב, לדוגמה בהעברת מולקולות מסוג ר.נ.א (Messenger RNA) מהכנה לרוכב. ישנם גם מחקרים המצביעים על מעבר חומר גנטי אחר. נושא זה הינו מורכב ודורש מאמר בפני עצמו, אולם חשוב לציין שככל הידוע אין מדובר בשינוי קבוע בגנטיקה של הרוכב והכנה.

להיות שינוי בתכונות מצמח האם, היא משמשת רק לריבוי הכנה, ששינויים קלים בה אינם פוגעים בדר"כ ביעודה. לדוגמה, בצורה כזאת ניתן ליצור עצים בעלי מועד פריחה אחיד בעצי ברכיטון. דבר זה משמעותי בצמחי נוי, שבהם הפריחה לעיתים היא סיבה מרכזית שלשמה נרכש העץ. במקרים אחרים ישנו קושי לרבות מזרעים, והפתרון הינו הרכבה על מין או זן דומה שניתן לריבוי מזרעים.

(2) מעבר לריבוי צמחים קשי השרשה, ההרכבה יכולה לחסוך שימוש בחומר לריבוי. הסיבה לכך היא שפעמים רבות משתמשים **בניצנים (עניים)** להרכבה, שלא כבהשרשה רגילה שלשמה יש צורך בייחורים.

(3) סיבה נוספת להרכבה בעצי נוי היא **הקניית עמידות**. בדרך כלל השבחה בעצי נוי לא הובילה לרגישות לתנאי הסביבה. אולם לעיתים צמח עמיד לתנאים מסוימים, ואנו רוצים להתאימו לתנאי קרקע או סביבה אחרים, או שאנו רוצים לשפר את עמידותו. במצב כזה הרכבתו על כנה מתאימה יכולה לאפשר את גידולו גם בתנאים שאליהם הוא אינו מתאים באופן טבעי. לדוגמה, הרכבה בוורדים מתבצעת בדרך כלל כדי לאפשר התאמה לתנאי הקרקע, כאשר הרכב שאנו מעוניינים בו מטעמי יופי איננו עמיד.

(4) **מניעת מפגעים** מתאפשרת גם היא בעזרת שימוש בהרכבה בעצים דו-ביתיים (להם עץ זכר ועץ נקבה בנפרד). כך ניתן לקחת ענף מעץ ממין מסוים (זכר או נקבה) ולהרכיבו על כנה זריעה. זאת לעומת שימוש בזרעים לצורך ייצור שתילים, שלא מאפשר לדעת מראש את מין העץ. דבר זה מתבצע בעיקר במקרים שבהם הפריחה או הפרי עלולים להיות מטרד, מקור לכלוך או מפגע אלרגני. לדוגמה, במקרה שבו הפרי מהווה בעיה, ניתן להרכיב טיפוס זכרי או לא פורה, וכך לקבל את העץ שאנו רוצים. בחרוב, דווקא הפריחה הזכרית מהווה מפגע ריח, ולכן מרכיבים עצי חרוב נקביים על כנות זריעות.

(5) גם **עיצוב העץ** הינו שיקול בבחירת הרכבה, לדוגמה בתות בכות. הרכבתו של תות הבכות על תות רגיל במיקום גבוה מאפשרת לקבל את העיצוב הרצוי.

ב. מינים מורכבים וגדרי ההלכה

1. צמחי נוי מורכבים

עצי נוי רבים נמכרים בחלק מהמשתלות כעצים מורכבים. בין עצים אלו נמצאים אגס קלריאני, אלון, ברכיטון, כליל החורש, מילה סורית ובר זית בינוני. רובם מורכבים על זרעים שלהם או על זנים קרובים שלהם. לדוגמה, אלון לביד יכול להיות מורכב על אלון ארך-עוקצים, ואילו כליל קנדי יכול להיות מורכב על כליל החורש.

2. הרכבת עצי סרק

בדרך כלל עצי נוי וצמחי נוי מוגדרים הלכתית כעצי סרק.² הרכבת עצי סרק על עצי סרק, אע"פ שמדובר בשני מינים, מותרת למרבית הפוסקים.³ גם במקרה שעצי הסרק

2. בסקירה להלן נראה שישנם יוצאים מהכלל.

3. רמ"א, יו"ד סי' רצ"ה סעי' ו; ובסוף דבריו כתב שהואיל וברוב העולם לא מכירים את רוב המינים, טוב



משמשים לריח, ואפילו אם ריחות הכנה והרוכב שונים, הותרה ההרכבה.⁴ ההגדרה ההלכתית של כל עצי הסרק כמין אחד, מקטינה מאוד את בעיית הכלאיים בעצים אלו ביחס לעצי פרי. אולם בניגוד להרכבת עץ סרק על עץ סרק, הרכבה של עצי סרק על עצי פרי, או להיפך, אסורה על פי ההלכה.⁵ הקריטריונים שלפיהם יוגדר עץ כסרק אינם פשוטים, והם נידונו בפוסקים.⁶ במשנה במסכת כלאיים (פ"ו מ"ה) נאמר:⁷ 'איזהו אילן סרק כל שאינו עושה פירות'. היות שעצים מייצרים פרי כדי להתרבות,⁸ קשה לומר שעץ סרק הינו כזה שאינו מוציא פירות כלל, ולכן הגדירו רבים שהכוונה לעץ שפריו אינו אכיל. דבר זה מתאים להגדרת ערבה והדס כעצים שאינם מייצרים פרי,⁹ אף שיש להם פירות.¹⁰ קטנים שלא היו רגילים לאוכלם.¹¹ ההגדרה המדויקת של פרי שאינו אכיל אינה פשוטה, והיא מצויה במחלוקת בין הפוסקים.¹² ההגדרה המקובלת הינה שעץ שפירותיו אינם אכילים כלל, אפילו אחרי תיקון, הינו עץ סרק.¹³ מכל מקום, יש שכתבו שייתכן

- להיזהר מכולם. ומדברי הסמ"ג, לאוין רעט, שכלל הנראה הם מקור דבריו, נראה שדיבר בעצי פרי ולא בעצי סרק. אולם ציץ אליעזר, ח"א סי' טז, כתב שדיבר גם בסרק בסרק. וכן מתשובת החת"ס, יו"ד, סי' רפז (בסוף דבריו) משמע שראוי להחמיר. והעמידו (חוקות הארץ א' עמ' 64) דברי המחמירים לאסור הרכבת סרק על סרק רק במין בשאינו מינו.
4. חת"ס, שם, וכתב כן לדעת הסומכים על הגרסה בירו' להתיר מין בשאינו מינו בסרק.
5. שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' ג. י"א שאיסורו מהתורה וי"א שאיסורו מדרבנן. ראה חוקות הארץ חלק א, עמ' 63 (וראה שם שיש שהתירו). נוסף על כך יש שכתבו שהאיסור בהרכבת סרק ופרי יחד הינו רק כשהם לא מאותו המין, וכן שהרכבה ע"י גוי מותרת. ראה חוקות הארץ, שם.
6. ראה מאמרו של הרב שמואל דוד, תחומין ה, עמ' 160-173; הרב יעקב כהן, תנובות שדה 6 (תשנ"ו), עמ' 22-24.
7. הובאה ביחס לחציצת אילן סרק בין גפן לזרעים (כלאי הכרם), ונחלקו באחרונים אם הוא הדין גם בכלאי אילן.
8. כיום ישנן דוגמאות של עצים ללא פירות כדוגמת רימון נוי, אולם זהו מצב לא טבעי, וריבוי וקיומו מתאפשר רק בעזרת בני אדם. לכן מצב של עצים או צמחים ללא פרי או זרעים אינו קיים, למעט דוגמאות בודדות. ראה כלאי זרעים והרכבה, לפרופ' יהודה פליקס, עמ' 139. וצ"ע מה כוונת פוסקים שונים, לדוגמה המשכנות יעקב (הובא בפת"ש יו"ד סי' רצה, ס"ק ב) שכתבו שאילני סרק הינם כאלה שאינם מוציאים פירות כלל, ושמה ניתן להסביר גם בדבריהם שהכוונה לעצים עם פירות קטנים מאוד וללא מבנה של פרי בשרני.
9. מנחות כז ע"א.
10. במנחים הבוטניים יש להבחין בין פרי 'ענבה' שיש לו ציפה עסיסית (כדוגמת עצי פרי רגילים) לבין פרי 'הלסט' שהוא פרי יבש שמאוחסנים בו הזרעים (כדוגמת פרי הערבה).
11. על אף שהיו שאכלו מענבות ההדס (סוכה לג ע"א; ירושלמי ערלה פ"א ה"א). גם היום יש שמכינים ליקר מענבות ההדס.
12. בפת"ש, יו"ד סי' רצה ס"ק ב, הובאה מחלוקת בין הלבושי שרד והמשכנות יעקב בנושא. ללב"ש כשאין שום אפשרות לאכול את הפרי ללא כבישה, נחשב העץ לעץ סרק. לעומת זאת, למשכנ"י אפילו עץ כזה נחשב עץ פרי. כדברי משכנ"י צידד גם הרב שלמה קלוגר, יו"ד כלאיים סי' רצה, ראה שו"ת באוהלה של תורה ד, עמ' 229; ובמאמרו של הרב יואל פרידמן, אמונת עתיך 103 (תשע"ד) עמ' 66.
13. חוקות הארץ א, עמ' 64-65. וראוי להעיר שככל שנגדיר עץ כעץ פרי, גם כשפריו אינו ראוי כל כך למאכל, נקל בהיתר הרכבה של עצי פרי על כנות רבות, שפריין בדרך כלל אינו משובח (כדוגמת חושש שהקלו להרכיב עליו תפוז), אולם תצא חומרא בהרכבה של עצי נוי וסרק על כנות עם מאפיינים דומים (כפי שייתכן בקקטוס נוי). נוסף על כך, הדבר עשוי להשפיע על הגדרת העצים שפירותיהם יתחייבו בערלה. מכל מקום, ראוי לשים לב שהקריטריון להגדרת עץ מאכל אחיד בכל המקרים.

שאפשר להתיר הרכבה ושתילה של עץ מאכל מורכב על סרק (או להיפך), ע"י גוי, בפרט כשהעלים של הכנה דומים לאלו של הרוכב.¹⁴ לאחר כל זאת, כפי שנסקור להלן, הדוגמאות להרכבת עצי פרי על עצי סרק או להיפך אינן רבות ככל הידוע. יצוין שכפי שנראה לגבי שזיף פיסרדי, לא תמיד יוגדר עץ שמיועד לנוי כעץ סרק לפי ההלכה.¹⁵

ג. הרכבות בעצי נוי כיום

כפי שצוין לעיל, תחום ההרכבות בעצי נוי ובצמחי נוי מתפתח, וכיום מינים רבים הנמכרים כעצי נוי הינם מורכבים. כאמור, רוב ההרכבות אינן בעייתיות לפי ידיעתנו, אולם להלן נסקור ארבע דוגמאות למינים שבהם עלולות להיות הרכבות בעייתיות לעניין כלאיים. חשוב לציין שחלק גדול מהמחקר והבדיקה באשר לסוג הכנות המומלצות לעצי נוי שונים מתבצע במשתלות פרטיות, ולכן המידע עליהם קשה יותר להשגה. דבר זה שונה מעצי פרי מסחריים, שבהם חלק ניכר מהמחקר מבוצע מטעם גופי מחקר למיניהם, ולכן המידע גלוי יותר. לאור זאת, ייתכן שבעתיד תתבררנה הרכבות נוספות שתדרושנה בירור.

1. קקטוס נוי

קקטוסים (Cactaceae) המשמשים לנוי הינם מורכבים במקרים רבים. השימוש בקקטוס כצמח נוי הפך למקובל לפני כמה מאות שנים, וישנו עושר גדול של מינים וזנים בצורות שונות. השימוש בהרכבה נועד בין השאר לסייע לגדל צמחים שהינם איטי צימוח, לצורך גידול קקטוסים צבעוניים שלא מסוגלים לגדול לבדם וכן על מנת לספק עמידות לרוכב. בקקטוס ישנה אפשרות לקבל התאמה בהרכבה אפילו בין סוגים שונים באותה משפחה בוטנית. דבר זה שונה ממרבית הצמחים,¹⁶ ומאפשר להרכיב צמחים השונים מאוד זה מזה. במאמר שפורסם באמונת עתיך¹⁷ התיר הרב יהודה הלוי עמיחי הרכבת קקטוס ללא פרי על כנה עם פירות לא מסחריים, כאשר ישנו דמיון בעלים¹⁸ ובעץ של הכנה והרוכב. עוד התיר הרב עמיחי את קיום הצמח המורכב כשכבר הורכב (וכגון שהורכב ע"י גוי)¹⁹, אפילו כשאין דמיון בעלים ובעץ. היות שכיום משתמשים בין השאר במיני פיטאיה שונים (לדוגמה *Hylocereus trigonus*) ככנות, עשויות להתעורר בעיות של כלאיים. גם לכנות אחרות כדוגמת קובו (*Cereus repandus*) ולכנה ממין הקרוי *Myrtillocactus*

14. הרב יואל פרידמן, אמונת עתיך 18 (תשנ"ז), עמ' 25.

15. דבר זה נוגע גם לשאלה אם לצורך החשבת עץ כעץ פרי ישנו צורך שיאכל ויגודל ע"י בני אדם לצורך פרי. ראה מאמרו של הרב שמואל דוד תחומין, ה, עמ' 160-173, וש"ת באוהלה של תורה חלק ד, עמ' 229.

16. גם הרכבת אגס על חבוש היא הרכבה של סוגים שונים מאותה המשפחה.

17. ר' אמונת עתיך 66 (תשס"ו), עמ' 15.

18. בדרך אגב יצוין שמבחינה בוטנית עלי הקקטוס הינם באמת גבעולים, ואילו הקוצים הם העלים האמיתיים.

19. חשוב לציין שבמקרים רבים הקקטוס הנמכר בארץ, מורכב ע"י גוי בחו"ל ומיובא לארץ לאחר מכן.



geometrizans ישנם פירות אכילים. דוגמה לבעיה אפשרית היא צמח מורכב של קקטוס צבעוני (*Gymnocalycium mihanovichii*). צמח זה הינו למעשה מוטציה של קקטוס, והוא חסר יכולת לגדול על שורשיו למשך זמן ארוך היות שהוא חסר כלורופיל.²⁰ לכן הוא מורכב פעמים רבות על מינים בעלי פרי פטאיה כדוגמת *Hylocereus trigonus*, כשלמעשה הצמחים שונים מאוד במראהם²¹ (ראה תמונה בחלק הפנימי של הכריכה). דבר זה מצריך בירור ושאלת רב כאשר קונים צמח מורכב, הואיל וייתכנו שילובים רבים של סרק ופרי בקקטוסים המורכבים. כמו כן חלק מהרוכבים מוציאים פרי אכיל, ודבר זה מצריך בירור נוסף.

2. שזיף פיסרדי

שזיף פיסרדי (שזיף דובדבני – *Prunus cerasifera*) הינו מין שזיף המקובל בגינות נוי באזורים שונים וצבע עליו אדמדם. מוצאו במרכז אסיה, הוא מייצר פירות קטנים שניתנים לאכילה, אולם אינו נשתל לצורך אכילה בדרך כלל. העץ מייצר פריחה ועלווה יפות מאוד, וענפיו יכולים לשמש לזרי פרחים. הוא יכול להיות מורכב על כנות שונות, והדיון ההלכתי ביחס להרכבות אלו נידון ע"י הרב יואל פרידמן.²² במאמרו כותב הרב פרידמן שיש להחשיבו כעץ פרי. לכן הרכבתו על כנות 677 (מכלוא אפרסק*שקד) או אפרסק בעייתית, ולפיכך יש להרכיבו על כנת שזיף (כיום מקובלת המריאנה). היות שכנת ה-677 נפוצה מאוד כיום, חשוב לוודא לפני שקונים שתיל שהעץ לא הורכב עליה.

3. אגס קלריאני

אגס קלריאני (*Pyrus calleryana*) הינו מין נשיר שמוצאו במזרח אסיה, והוא מייצר פירות קטנים שאינם מקובלים לאכילה.²³ הערך הגיוני שלו נובע מפריחתו המרהיבה ומצבעי השלכת שלו. הוא עשוי להיות מורכב על זריעים שלו או על מינים אחרים. היות שחלק מהכנות האפשריות עשויות להיחשב כעץ פרי, יש צורך לברר מהי הכנה כשקונים שתיל מורכב. יצוין שעץ זה דומה בתכונותיו ובפריו לאגס הבטלופוליה המשמש ככנה לאגס, ואף הותר בעבר לשימוש.²⁴ עם זאת, ייתכן שהבדלים קטנים בין האגס הקלריאני והבטלופוליה יאפשרו להגדירם בהגדרות שונות. מובן שללא קשר להגדרת האגס הקלריאני כעץ סרק או כעץ פרי, הרכבתו על זריעים שלו כפי שנעשה בחלק מהמשתלות, אינה בעייתית. גם כנת ה'קלריאנה' שפחות נפוצה כיום בארץ, שייכת לאותו המין ועשויה להיות מותרת.

20. שצבעם הירוק של הצמחים קשור בנוכחותו.

21. ולכן ייתכן שתהיה בעיה לשתול את הצמח המורכב. ראה במאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי שם.

22. ר' אמונת עתיד 103 (תשע"ד), עמ' 66.

23. ומקובל שאינם ראויים לאכילה (באופן רגיל). אולם ישנם דיווחים על שימוש בפירות לאכילה, בפרט לאחר שהם מתרככים.

24. לפיכך, הגדרת הבטלופוליה כעץ מאכל והתרתה ככנה לאגס, מצריכה בירור דומה לגבי הגדרת האגס הקלריאני.

4. בר-זית בינוני

בר-זית בינוני (*Phillyrea latifolia*) הינו שיח המשמש לגינון ומורכב לפעמים על זית מאכל (זית אירופי). הוא שייך למשפחת הזיתיים, וגדל פרא בארץ, בעיקר בשפלת יהודה ובסביבות הכרמל. אף שהוא קרוב של הזית הרגיל (זית אירופי), הוא שונה ממנו בעליו שדומים יותר לעלים של אלון מצוי (ראה תמונה בחלק הפנימי של הכריכה). עלים אלו הינם בעלי שפה משוננת, ולא חלקה כמו בזית רגיל. כמו כן פעמים רבות נוטה הצמח להתפתח למבנה של שיח שאיננו מגיע לגובה רב. תכונה מעניינת של עץ זה היא מבנה מיוחד של העלים (סקלרופיליות), המאפשר לו עמידות מיוחדת ביובש. בר זית בינוני פורח בתחילת האביב, והפירות מופיעים לקראת סוף האביב. הפרי הבשל דומה לזית רגיל, אולם קטן יותר ומתוק ממנו. השימוש בפירותיו איננו נפוץ, ומעבר לכך שאוכלות אותו ציפורים, נעשה בו גם שימוש למטרות חליטה לרפואה. לאור כל זאת, השימוש בהרכבה זו עלול להיות בעייתי: ייתכן שהגדרתו של העץ הינה סרק, הואיל והשימוש בפירותיו איננו נפוץ, בפרט לא למטרת אכילה. אך גם אם נגדיר את בר-הזית כעץ מאכל, השוני בצורת העלים מהזית הרגיל, כמו גם הבדל אפשרי בטעם, הופכים את ההרכבה לכזו שייתכן שהיא מין בשאינו מינו. משני טעמים אלו נראה שהרכבתו על זית עלולה להיות בעייתית.

מבט לעתיד

כיום תחום ההרכבות הוא אחד האתגרים הגדולים ביותר לחקלאות לאור התורה בארץ ישראל. היות שהסיכון בשימוש בצמחים מהונדסים גנטית נתון במחלוקת, וטיפול רגיל לוקח זמן ארוך, להרכבה יש יתרון גדול. לכן כאשר ישנם יתרונות מוכחים לשימוש בהרכבה, וגם ישנה הצדקה להעלאה במחיר השתיל, מתבצע שימוש בהרכבה. שיפור שיטות ההרכבה מאפשר גם שימוש בהרכבות בין מינים שלא הצליחו בעבר. תחום ההרכבות מתפתח כל העת וצפוי להתרחב גם בתחום הנוי ובתחום הירקות, בבחינת 'עתידין כל אלני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות'. כדי שהשימוש בהרכבה ייעשה בהתאם להלכה, ישנו צורך במעקב מתמיד ובקידום כנות כשרות הלכתית. דבר זה בוצע ומבוצע באגס ב"ה²⁵ כשגם באבטיח יש מחקר שעשוי לקדם פתרון. מודעות של הצרכנים לצמחים ועצים שבהם ישנו סיכוי להרכבות אסורות עשויה למנוע איסורים הלכתיים שבמקרה של הרכבה עלולים להיות איסורי תורה.



25. בסיוע מחקר בכנות אגס שקידם ד"ר מוטי שומרון.



מכון
התורה
והארץ
כפר דרום ת"ז - שבי דרום

ד"ר מרדכי שומרון

החמצת חיטים לפני קצירה

הקדמה ורקע אקטואלי

במאמר זה נעסוק בשאלה אם חיטים שהבשילו ועדיין לא נקצרו וירד עליהן גשם עלולות להחמיץ. שאלה זו אינה חדשה, והיא כבר נדונה בראשונים ובאחרונים. המשמעות המעשית היא כי ייתכנו מצבים שבהם החיטה תהיה חמץ ולא ניתן יהיה להשתמש בה בפסח.

השנה (תשע"ח) ירדו גשמים בכמות של עשרות מילימטרים באזורים שונים בארץ בימים י"ב-י"ב באייר (25-27 באפריל). לדוגמה, בקיבוץ נגבה בתאריך י' באייר נמדדה כמות של 52 מ"מ גשם. בתקופה זו החיטה מוכנה כבר לקציר, או שהיא בשלבי הבשלה סופיים. החיטה המיועדת למאכל אדם נקצרת בדרך כלל במהלך החודשים אייר וסיוון, בהתאם לזנים ולאזורי הארץ השונים. בסוף חודש סיוון ירדו בנגב הצפוני גשמים בכמות של כ- 25-30 מ"מ. בתקופה זו רוב החיטה כבר נקצרה, והחלקות שעדיין לא נקצרו היו, ללא ספק, בשלב של הבשלה מלאה וללא כל יניקה מהקרקע. חלקות אלו נקצרו ימים מספר לאחר הגשם. בסה"כ משתרעים שטחי גידול החיטה למאכל ולהאבסת בע"ח על פני שטח של כמיליון דונם, ברובם ממרכז הארץ ודרומה ובעמקים.

א. הגדרת ההחמצה

האם קיימת כלל אפשרות של החמצה בחיטה לפני הקציר? נאמר בגמרא¹ 'כגון דאחמיץ במחובר', כלומר ישנה אפשרות שהחיטה תגיע לידי חימוץ גם לפני הקציר, בעודה מחוברת לקרקע. הגמרא אינה מפרטת באילו תנאים תיתכן החמצה של החיטה ובאילו תנאי לחות החיטה אינה מחמיצה. חיטה הגדלה בשדה חשופה באופן טבעי לגשם ולטל. אם נניח שכל הרטבה של צמחי החיטה בשדה עלולה לגרום להחמצה, לא תהיה לעולם חיטה כשרה למצות מצווה. ברור אם כן שצריך להבין את התהליכים ולהגיע להגדרה הלכתית-בוטנית שלהם.

ב. החמצת הבצק

בצק נוצר כתוצאה מערבוב של קמח ומים ולישתם יחד. במהלך לישת הבצק מתרחשים תהליכים כימיים והבצק תופח. יש מחלוקת² בין ר' מאיר לבין ר' יהודה מתי הבצק

1. פסחים לג ע"א.

2. פסחים מח ע"ב.

מחמץ. לדעת ר' מאיר 'כל שהכסיפו פניו' (של הבצק), ואוכל את הבצק בפסח עובר על איסור לאו ואינו חייב כרת, וכאשר 'נסדק כקרני חגבים', סדק לכאן וסדק לכאן, הרי זה חמץ גמור, וחייב עליו כרת. דעת ר' יהודה היא שכאשר 'הכסיפו פניו' - אסור מדרבנן, וכאשר 'נתערבו סדקיו זה בזה' - אסור מדאורייתא, וחייב כרת על אכילתו. ההלכה נפסקה כר' מאיר.³ בצק שלא נראו בו סימני חימוץ, אם שהה כשיעור הילוך מיל, כבר החמץ וישרף מיד.⁴

ג. תיאור מדעי של התהליך

גרגר החיטה צומח בשיבולת כאשר הוא עטוף בגלומות ומוציא המהווים מעטה קשיח שמטרתו להגן על הגרגר (תמונה מס' 1 בחלק הפנימי של הכריכה). הגלומות והמוציא אינם ראויים למאכל אדם והם מופרדים מהגרגר כבר בשדה, באמצעות הקומביין הקוצר את החיטה. זוהי למעשה פעולת הדישה והזרייה של השיבולים. לאחר הפרדה זו נותר הגרגר כאשר הוא עטוף בכמה שכבות דקות הנקראות בשם כולל 'סובין' (Bran). הסובין מורכב מבחינה בוטנית משכבות הפריקארפ ומעטה הזרע (ציור מס' 1 בחלק הפנימי של הכריכה). חלקו הפנימי של הגרגר מורכב מהעובר (Germ), ממנו עתיד לצמוח הצמח החדש, ומשקלו בסך הכול כ-3% ממשקל הגרגר. לצידו של העובר ישנו האנדוספרם המורכב בעיקר מפחמימות (79%), והוא אשר מספק לעובר את המזון והאנרגיה הנדרשת לשלבי הנביטה הראשונים, עד להופעת העלים ותחילת ביצוע תהליך הפוטוסינתזה באופן עצמאי. האנדוספרם מהווה כ-83% ממשקל הגרגר, והסובין 14% ממשקלו. 70%-75% מחלבוני הגרגר נמצאים באנדוספרם. החלבון מורכב בעיקר משתי קבוצות: גליאדינים וגלוטנינים. כאשר הגרגר נטחן לקמח ללא נוכחות מים, עם הסובין (= קמח מלא) או בלעדיו (= קמח לבן), שתי קבוצות החלבון אינן מתחברות זו לזו מבחינה כימית. כאשר מוסיפים מים לקמח ומערבבים אותם יחד, מתחברות מולקולות החלבון זו לזו ונוצר גלוטן. הגלוטן הוא חלבון שאינו מסיס במים, ולכן הוא מאפשר 'הדבקה' של מרכיבי הקמח והפיכתם לבצק, ומכאן נגזר שמו העברי 'דבקן'. במהלך פעולת הלישה של הבצק, הגלוטן מתפתח ונוצר מבנה תלת ממדי דחוס ובו רשת סיבים דקים ואלסטיים. תפקידה של רשת זו 'לכלוא ולהחזיק' את הגזים, הנוצרים עקב פעילות האנזימים והשמרים, ואת אדי המים בתוך חללי הבצק. תהליך זה הוא האחראי על תפיחת הבצק וקביעת המרקם שלו. תהליך כימי זה מורכב ומושפע מגורמים ביוטיים וא-ביוטיים שונים. חלבון הגלוטן נמצא בחמשת מיני דגן: חיטה, שעורה, כוסמין, שיבולת שועל⁵ ושיפון, ואינו נמצא במיני דגן אחרים. להלכה נפסק⁶ שיש איסור חמץ רק בחמשת מיני דגן. המכנה המשותף לחמשת מיני דגן, מבחינת הרכב החלבון, הוא כאמור הגלוטן. מיני דגן שאין בהם גלוטן

3. רמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"ה הי"ג.

4. פסחים מו ע"א; רמב"ם שם.

5. הערת עורך: י"פ. בשיבולת שועל שיעור הגלוטן קטן מאוד, אם בכלל, ואכמ"ל.

6. רמב"ם, הל' חמץ ומצה שם ה"א.



אינם בני החמצה מבחינה הלכתית, ולכן תפיחה של עיסת אורז, לדוגמה, מוגדרת בגמרא⁷ כ'סירחון' ולא כהחמצה. מסיבה זו האורז לא נאסר בפסח.⁸ לנוהגים איסור באורז בפסח, הסיבה היא 'גזירת קטניות' ולא החמצת האורז.

מהסבר זה עולה שאלה מעניינת. מין דגן שאינו מחמיץ, כגון תירס או אורז, אשר יעבור שינוי בטכניקה של הנדסה גנטית, כך שהוא יכיל גלוטן, האם ייחשב למחמיץ או לא?⁹ השאלה עשויה להישאל גם הפוך: מה יהיה דינה של חיטה שתהונדס גנטית, כך שהיא לא תכיל גלוטן, האם לא יהיה בה דין החמצה והיא תהיה מותרת בפסח כאורז וכתירס? שאלה זו לא הייתה יכולה להישאל בדורות הקודמים, אך כיום, עם התפתחות המדע, היא עשויה להיות רלוונטית ואף לפתור בעיות של חולי צליאק, הרגישים לחלבון הגלוטן. חיטה ללא גלוטן לא תוכל לשמש לאפיית לחם, אך אפיית מצות ללא תפיחה ייתכן שתהיה אפשרית. חיטה כזו עדיין אינה מצויה, אך שעורה ללא גלוטן כבר טופחה לשם הכנת בירה ללא גלוטן.

עד כאן עסקנו בהחמצה של בצק. האם החמצת גרגר שלם העטוי במוצים ובגלומות דומה להחמצה של בצק?

הקושי בהבנת הנושא טמון בראש ובראשונה בכך שאין בגמרא תיאור של סימני ההחמצה בגרגר השלם טרם קילופו, כפי שמתוארת ההחמצה בבצק במחלוקת ר' מאיר ור' יהודה דלעיל. מאידך גיסא קובעת הגמרא¹⁰ 'דאחמיץ במחובר', דהיינו ישנה אפשרות של החמצת החיטה גם טרם הקצירה, ולא רק בעת לישת הבצק. חז"ל אמנם לא הגדירו הגדרה כימית של היווצרות הקשרים המולקולריים בין קבוצות החלבון ויצירת גלוטן, אולם מצד אחר קבעו שישנה, כאמור, אפשרות להחמצת החיטה במחובר. ב'שלחן ערוך'¹¹ מובאים שלושה סימנים להחמצת החיטה: שינוי מראה, חיטים שמעלות צמחים (תחילת נביטת השורשון) וחיטים מבוקעות. השאלה היא: האם ישנם סימנים מוקדמים יותר, שעל פיהם ניתן יהיה לקבוע אם החל תהליך חימוץ בחיטה העטופה בגלומות?

באופן כללי ניתן לומר שישנם כמה סימנים חיצוניים לתהליך 'החמצת' גרגר (זרע) החיטה, לאחר שהוא בא במגע עם מים. הסימנים לפי סדר הופעתם הם: (1) התרככות הגרגר. (2) תפיחת הגרגר עקב ספיגת מים. (3) לעיתים ניתן לראות השתנות של צבע הגרגר או הברק שלו. (4) תחילת נביטת שורשון הנביטה מתוך הגרגר. (5) לאחר שהייה במשך זמן ארוך בתנאי לחות גבוהה עשוי להתלוות תהליך ריח אופייני. מבחינה בוטנית בעקבות ספיגת מים בגרגר, מתחיל להתרחש תהליך הנביטה של הזרע. תהליך הנביטה מורכב מאוד וכולל תהליכים כימיים ופיזיקליים רבים בתוך התאים המרכיבים את הגרגר, ובהם: מטבוליזם של אנזימים שונים, יצירת הורמוני צמיחה, שינויים מולקולריים בדפנות התאים המרכיבים את הגרגר והזרע, תהליכי נשימה ותהליכים של חלוקות תאים, תהליכים כימיים של הפיכת

7. פסחים לה ע"א.

8. רמב"ם, שם.

9. ראה שו"ת באהלה של תורה ה, סי' מג.

10. פסחים לג ע"א.

11. שו"ע, או"ח סי' תסז סעי' ג-ו.

עמילנים לחד-סוכרים, שינוי במבנה החלבונים ותהליכים נוספים שאין כאן המקום לפרטם. תהליך הנביטה והקצב שלו מושפעים באופן מובהק מהטמפרטורה ומכמות המים שנספגה בגרגר. נדרשת כמות מים מינימלית כדי להתחיל להניע את תהליך הנביטה, וללא כמות מים מספקת התהליך לא יתרחש. בתהליך הנביטה קולט זרע החיטה תוספת של כ-40%-50 מים ממשקלו היבש. ההגדרה ההלכתית להחמצה בדגן אינה מתייחסת בהכרח לתהליכים פיזיקליים ומטבוליים אלו, אך גם אינה מתעלמת מהם.

ד. התייחסות הראשונים להיטה שנרטבה מגשם

הרשב"א¹² מבאר את הגמרא בפסחים ופוסק שרק חיטה שהבשילה לגמרי 'ואינה צריכה כלל ליניקה' עלולה להחמיץ אם ירדו עליה גשמים.¹³ הרשב"א דן במקרה נוסף וטוען שלא בכל מקרה שהשיבולים נרטבות בהכרח מחמיצות החיטים:¹⁴

שאלת השנה שעברה רבו הגשמים ונפלו על הערימות שבשדות¹⁵ עד שהיו קצת מהשיבולים שעל הערימות מעלים צמחים¹⁶ היש לחוש בפסח משום חמץ בחיטים של קציר זה. תשובה: מסתברא שאין לחוש לחיטים סתם של אותה שנה, שאם אי אתה אומר כן, לחם¹⁷ לא נאכל בפסח, כי אין שנה שלא ירדו גשמים על הערימות...¹⁸ **שלא כל שבא במים מחמיץ ויעיד עליו הדעת.**

יש להבין מתי מחמיצה החיטה ומתי אינה מחמיצה.

בפירושו על הרמב"ם מסביר רבנו מנוח¹⁹ שבעיקרון תיתכן החמצה במחובר, אלא שהדבר תלוי בכמות הגשם שירדה והרטיבה את החיטה. ברוח זו כתבו גם הגהות מיימוניות²⁰ והרשב"א²¹.

ראוי לציין כי זני החיטה שמקובל לגדל כיום טופחו באופן כזה שהם מותאמים לקציר באמצעות קומביין. חלק מתכונות הטיפוח הנדרשות הן: תאחיזה חזקה של השיבולת והגרגרים בגבעול כדי שלא ייפלו לארץ לפני הקציר, וכן עמידה איתנה ויציבה של הגבעול (הקנה, הקש) הנושא את השיבולת, כדי שלא יהיה שרוע על הארץ ואז לא ניתן יהיה לקוצרו. בעבר רבים ממיני החיטה נטו יותר לרביצה, והשיבולים היו לעיתים במגע ישיר עם הקרקע. ייתכן שלכך התכוונו הראשונים, ובהם ההגהות מיימוניות דלעיל בדבריו: 'אם נפלו מים על חיטים או הן על הארץ'.

12. שו"ת הרשב"א, ח"ז סי' כ.

13. וכן פוסק הב"י לטור או"ח סי' תסז; שו"ע, או"ח סי' תסז סעי' ה.

14. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' קב.

15. ערמות של שיבולים שנקצרו.

16. ניתן לפרש את הביטוי 'מעלים צמחים' בשני אופנים: (1) נביטה של גרעיני החיטה. (2) מיני פטריות וטחב שגדלים בתנאים של לחות על השיבולים והגבעולים של החיטה הקצורה.

17. מצה.

18. כך הוא באירופה.

19. ר' מנוח לרמב"ם הל' חמץ פ"ה ה"ט.

20. הגהות מיימוניות, לרמב"ם שם ה"ח.

21. רשב"א, מאמר חמץ אות צג.



ה. דעות האחרונים בנושא

לדעת ה'מעיל צדקה'²² החמצה במחובר מתרחשת רק כאשר השיבולים נפלו לארץ והגשם נמשך זמן ארוך במיוחד, באופן שהשיבולים במגע עם מים ממש, במשך שעות רבות:

בשנת תע"ב היו גשמים בימי הקציר וראינו שהחטים שקצרנו יום או יומיים אחריו למצת מצוה היו נגמרים ויבשים כל צרכם ונסתפקנו אולי היה כן נגמרים ויבשים בעת שהיה הגשם על הארץ, שפסק הרשב"א שמקבל חימוץ אף במחובר לקרקע, והעלה שאין לחוש לזה אפילו נתייבשו לגמרי והם בקליפתן, אם לא כשנתרבו הגשמים יום ולילה גשם חזק שמפיל הקשים והשיבולים לארץ והגשמים מזלפין עליהם בחוזק וכמאן דמנחי כבושים בכלי מלא מים דמי, אבל בגשם שאינו חזק כ"כ ואינו אורך זמן גדול אין להחמיר אם לא שאנו רואים אותם בקיעים...

האם ישנו הבדל בוטני בין חיטים לשיבולים?
הרב יעקב עטלינגר²³ מסביר שיש הבדל בין הרטבת חיטים קלופות לבין הרטבת שיבולים. הגלומות והמוץ מצמצמים מאוד את חדירת המים לגרגר, ולכן קטנה אפשרות החימוץ. וזו לשונו:

ועוד נלענ"ד שיש חילוק רב בין חטים שהגשמים מזלפים עליהם ובין שיבולים שירדו עליהם גשמים. שבחטים שהם בלי לבוש [ללא גלומות ומוץ, לאחר הדישה] המים נכנסים מיד בתוך החיטה ותלחלת, ויש חשש חימוץ. אבל בירדו על השיבולים שהם לבוש לחיטה שבתוכה המים נבלעים תוך הלבוש והחיטה שבתוכה לא נתלחלת רק מעט, וכמעט בלתי אפשרי שתחמיץ...

לאור הנ"ל חוששים להחמצה דווקא כשהתקיימו שני התנאים: (1) החיטים כבר הבשילו. (2) ירדו גשמים מרובים במשך ימים מספר.

ו. החמצה לפני הבשלה

האם חיטה לפני שלב ההבשלה המלאה, שעדיין יונקת קצת מהקרקע, יכולה להחמיץ? מקובל על הפוסקים כי החמצת החיטה אפשרית רק משלב הבשלה מלאה והתייבשות הגרגר ואינה אפשרית לפני כן, כל עוד ישנה יניקה כלשהי מהקרקע.²⁴ בארצות אירופה ובצפון אמריקה עונת קציר החיטים מאופיינת בגשמים מרובים, ולכן היה מקובל לקצור את החיטה המיועדת למצות לפני גמר הבשלתה, כאשר עדיין אינה יכולה להחמיץ.²⁵ אם אכן קצירת החיטה לפני הבשלת הגרגר והתייבשותו מבטיחה שלא יהיה כל חשש

22. שו"ת מעיל צדקה, סי' סט; וכן נראית דעת הרשב"א, שם; שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' ד.

23. שו"ת בנין ציון החדשות, סי' ה; כך גם דעת האלף לך שלמה, או"ח סי' שו.

24. וכך מובא באחרונים: שו"ת חסד לאברהם (תאומים) סו"ס נא; דברי שאול עדות ביוסף, ליקוטים דף מו; שו"ת לבושי מרדכי, מהד"ב או"ח סי' קנב.

25. שו"ת ויען יוסף, או"ח סי' תיח; וכן מתואר וכך המנהג: מעשה רב להגר"א, אות קפו; שו"ת רמ"ק, או"ח סי' לז; שו"ת ערוגת הבשם, או"ח סי' קל; שו"ת יד יוסף סי' נה.

חימוץ, מדוע להמתין עד להבשלה מלאה ולהסתכן בהרטבת החיטה בגלל הגשמים? התשובה היא שתכולת העמילן והחלבון בגרגר מגיעה לשיאה רק בהבשלה מלאה. לאחר הבשלה מלאה גם ניתן לאחסן ולשמר את החיטה כראוי, ומוצרי המאפה שיתקבלו מהקמח יתפחו כנדרש. זו הסיבה שבכל העולם מקובל לקצור את החיטה לאחר הבשלה מלאה. כיום מקובלת גם טכניקה של קציר לאחר הבשלה מלאה וייבוש מכני לפני האיסוס. גם הפוסקים ידעו זאת, אולם באזורים המשופעים בגשמים בימי הקציר נאלצו להתפשר על איכות החיטה, כדי להימנע מחשש חימוץ.²⁶

מסקנת דבריהם

המועד המועדף לקציר החיטים הוא כאשר החיטה בשלב של הבשלה מלאה, כיוון שאז איכות החיטה גבוהה ואיכות המצות שתיאפנה מהקמח תהיה טובה. במדינות שבהן תקופת ההבשלה משופעת בגשמים, אין מנוס מלהקדים את הקציר לשלב שבו הצמחים עדיין יונקים קצת מהקרקע, היות שבשלב זה החיטה אינה מחמיצה. המחיר של הקדמת הקציר הוא פגיעה באיכות החיטים.

ז. תיאור ניסוי לבחינת החמצת חיטה

לצורך העמקת ההבנה של הנושא תוכנן ובוצע הניסוי הבא.

1. מטרת הניסוי

בחינת השפעת ההשריה במים של חיטה בשיבולת לעומת חיטה קלופה. לאור דעות הפוסקים שהובאו לעיל בנושא האפשרות להחמצה של החיטה הנרטבת בגשם בעודה מחוברת לקרקע, ערכתי ניסוי בהרטבה מבוקרת. בניסוי לא בדקתי הרטבה של החיטה מגשם, אלא הקצנתי מראש את תנאי ההרטבה, ובחנתי את ההשפעה של השריית החיטה בתוך כלים עם מים לפרקי זמן שונים. ברור שאינה דומה ירידת גשם על חיטה בשיבולת להשריה של החיטה בתוך כלי עם מים לפרקי זמן שבין 3 שעות ל-24 שעות ברציפות.

מטרות המחקר המפורטות היו:

- לבחון מהי השפעת משך זמן ההשריה על ספיגת המים בגרגר.
- לבדוק אם ישנו הבדל בספיגת המים בין גרגר החיטה שנמצא בתוך השיבולת ועטוי בגלומות ובמוץ, לבין גרגר חיטה ללא הגלומות והמוץ החשוף לספיגת מים ישירה. אציין כי הגרגר 'המקולף' עדיין נתון בקליפות הזרע (ראה ציור מס' 1).
- לבחון אם לאחר הרטבת הגרגר מצבו הפך, ולאחר שיתייבש הוא יחזור למצבו הקודם.

26. ועי' שו"ת דברי מלכאל, ח"ו סי' ס.



2. מהלך הניסוי

נקטפו שיבולים יבשות בשוליים של שני שדות (ניר עקיבא ודבירה) בחודשים אייר ותמוז (בתאריך י"ח באייר ובתחילת תמוז). בתחילת אייר ובסוף סיוון ירדו באזור גשמים בכמות של כ-20-30 מ"מ בכל אחד משני אירועי הגשם. בניסוי בוצעו שישה טיפולים שונים של השריה במים. גרגרי החיטה והשיבולים הונחו בתוך כלים עם מים, באופן שהיו מכוסים לגמרי במים למשך פרקי הזמן שנבחרו. נקודת ההתייחסות (היקש) הייתה לגרגרי חיטה קלופים (עם הסובין) שלא הושרו במים (טיפול מס' 1 בטבלה). משקל של גרגר בודד חושב לפי ממוצע של 400 גרגרים.

צילום של שיבולת, מוץ, גלומות וגרגרים בתמונה מס' 1 (בחלק הפנימי של הכריכה).

מס' הטיפול	שיבולת / גרגר מקולף	משך ההשריה (שעות)	משקל גרגר (גרם)	תוספת משקל (%)	נביטה (%)	משקל גרגר לאחר ייבוש (72 שעות)	תוספת משקל (%)
1	גרגר ²⁷	0	0.0385				היקש
2	גרגר	3	0.0427	10.9	0	0.0385	0
3	גרגר	12	0.050	29.8	60	0.0396	2.7
4	שיבולת	3	0.0395	2.6	0	0.0384	0
5	שיבולת	12	0.0437	13.5	0	0.0384	0
6	גרגר	24			2895		
7	שיבולת	24			0		

מתוך תוצאות הניסוי ניתן להבחין בכמה עובדות:

א. ככל שמשך ההשריה במים היה ארוך יותר, כך נספגו יותר מים בגרגר. משקלו של גרגר קלוף לאחר 12 שעות השרייה במים (טיפול מס' 3) היה גדול ב-29.8% לעומת גרגר יבש, ואילו משקלו של גרגר קלוף שהושרה למשך 3 שעות (טיפול מס' 2) היה גדול רק ב-10.9% בהשוואה לגרגר היבש.

ב. בניסוי נמצאו הבדלים בולטים בספיגת המים בין גרגר קלוף לגרגר שאינו קלוף (הנתון בגלומות ובמוץ). משקלו של גרגר קלוף שהושרה במים למשך 3 שעות (טיפול מס' 2) היה גדול ב-10.9% ממשקלו של גרגר יבש. לעומת זאת גרגר בשיבולת שהושרה במים למשך אותו זמן (טיפול מס' 4) כמעט ולא ספג מים (2.6% בלבד). באופן דומה נמצא הבדל בולט בין גרגר קלוף לגרגר בשיבולת, אף לאחר השריה ממושכת של 12 שעות. משקלו של הגרגר הקלוף עלה ב-29.8% לעומת היבש (טיפול מס' 3), ואילו משקלו של הגרגר בשיבולת עלה רק ב-13.5% (טיפול מס' 5). מתוצאות אלו ברור כי הקליפות העוטפות את הגרגר גורמות להאטה ניכרת בספיגת המים בגרגר, אפילו כאשר הוא נתון בתוך כלי עם מים.

27. ראה תמונה מס' 2 (בחלק הפנימי של הכריכה) - צילום של גרגרי חיטה ללא הרטבה (טיפול מס' 1).

28. ראה תמונה מס' 3 (כנ"ל) - צילום של גרגרי חיטה בתחילת שלב הנביטה (טיפול מס' 6).

ג. נתון חשוב ומשמעותי נוסף שנמצא בניסוי הוא תחילת נביטה של שורשון הנביטה מתוך הגרגר. השרייה של גרגרים קלופים למשך 12 שעות גרמה לתחילת הנביטה של כ-60% מהגרגרים לעומת 0% של הגרגרים בשיבולים. לאחר השריה של 24 שעות החלה נביטה של כמעט כל הגרגרים הקלופים (טיפול מס' 6). לעומתם הגרגרים שהיו בשיבולים לא החלו לנבוט (טיפול מס' 7) גם לאחר השריה ממושכת של 24 שעות. ד. בכל הניסויים לא נמצא שינוי בצבע או בריח של הגרגרים. ה. נתון מעניין נוסף המשתקף בטבלה הוא שלאחר ייבוש של הגרגרים בתנאי חדר (לא בתנור), כמעט בכל הטיפולים חזר משקל הגרגר לקדמותו. רק בטיפול מס' 3 (12 שעות השריה) נמצא הבדל קטן של תוספת משקל בשיעור 2.7%. כאמור לעיל בטיפול זה כבר החלה נביטה של כ-60% מהגרגרים.

הסבר מדעי

במחקר²⁹ בנושא ספיגת המים בחיטה נבדק ההבדל בספיגת המים בין חיטה קלופה לחיטה בשיבולת. המחקר בוצע בטכנולוגיה מתקדמת של סריקת מערכות (MRMI). נמצא כי עיקר חדירת המים הוא דרך הפומה (ראה ציור מס' 1) ולא דרך דופנות הזרע. הגרגר מחובר לשיבולית באזור הפומה, ולכן כל עוד החיבור קיים, הפומה כמעט ואינה מאפשרת חדירת מים דרכה. זו הסיבה, כנראה, להבדל בקצב חדירת המים לגרגר חשוף לעומת גרגר המחובר לשיבולית.

סיכום

מאמר זה אינו עוסק בדין שימור החיטה הנלמד מהפסוק 'ושמרתם את המצות', אלא ביכולת החיטה להחמיץ בתנאים מסוימים. א. מקובל בפוסקים כי כל עוד החיטה יונקת, ואפילו מעט, מהקרקע, היא אינה בת החמצה. ב. חיטה שהבשילה לגמרי והתייבשה עלולה להחמיץ, גם כאשר עדיין לא נקצרה, אם ההרטבה תהיה בכמות מים גדולה ולאורך זמן. מצב זה נדיר בישראל. ג. חיטה קלופה סופחת מים ונובטת מהר יותר בהשוואה לחיטה הנמצאת בתוך השיבולת. ד. יש מצבים שבהם חיטה שנרטבה ואח"כ התייבשה חזרה למצבה שלפני ההרטבה. ה. כמות גשם של כ-25 מ"מ שירדה על חיטה בשלה ויבשה, לא גרמה לשינויים חזותיים בגרגרי החיטה. תודה לידידי ד"ר דוד בונפיל על הערותיו החשובות למאמר.



29. Rathjen J.R. et.al 2008 Water movement into dormant and non dormant wheatgrains. Journal of Experimental Botany. 60: 1619-1631.



הרב יצחק דביר

רכיבי חלב עכו"ם

הקדמה

בשנים האחרונות ניכרת מגמת ירידה בשימוש באבקת חלב נכרי במוצרים המיוצרים במפעלים בארץ ישראל. בה בעת, עקב התפתחות הסחר הגלובלי והאינטרנטי, מיובאים לארץ עשרות אלפי מוצרי חלב מחו"ל, בפרט שוקולדים וממתקים, שברובם ככולם משתמשים בחלב או באבקת חלב גויים. הדבר נכון כמעט לכל מוצר חלבי מחו"ל, מלבד אלו שעליהם מסומן בפירוש 'חלב ישראל'.

ישנה מחלוקת ידועה בנושא השימוש בחלב נכרי או באבקת חלב נכרי. משום כך, על פי נוהלי הרבנות הראשית לישראל, מקפידים לסמן על מוצרים המכילים חומרי גלם אלו 'לאוכלי חלב עכו"ם' או 'לאוכלי אבקת חלב עכו"ם'. סימון זה נועד כדי להודיע לאלו שנוהגים כאוסרים להימנע ממוצר זה, אך רבים סבורים שכאשר סימון זה מופיע, בכל שאר רכיבי המוצר אין שום שאלה, והסוגיה ההלכתית היחידה שבה הקלו במוצר זה היא באבקת החלב. לאור זאת, כאשר הם נוהגים כפוסקים המקלים בחלב עכו"ם או באבקת חלב עכו"ם, הם צורכים מוצרים אלו בלב שקט, גם אם הם צורכים בדרך כלל רמת כשרות נאותה. בעשותם כך הם מתעלמים משאר חומרי הגלם שמרכיבים את המוצר, מאופן ההכנה שלו, מכשרות כלי המפעל וההשגחה, שפעמים רבות מסתמכת על קולות שונות ודעות יחיד שספק אם גם בהם מקלים הפוסקים הנ"ל (באופן אבסורדי יש אף כאלו שמורים היתר לעצמם לאכול שוקולדים וכדומה ללא כשרות, תוך הנחה שהסיבה היחידה שאין עליהם כשרות היא הימצאותו של 'חלב נכרי' שבו הם מקלים, מה שכמובן אינו נכון ורחוק מן המציאות). על מנת להמחיש את הבעייתיות בזיהוי רמת כשרותו של המוצר, נעסוק כדוגמה בחומרי הגלם השונים המופקים מן החלב.

בעת שחז"ל גזרו על חלב גויים, התעשייה הייתה פשוטה, ובנמצא היו חלב וגבינה, ובהם דנו חז"ל. מאוחר יותר התייחסו גם הגאונים והרמב"ם לדינה של החמאה, ובדורות מאוחרים אנו מוצאים דיונים על תוצרים נוספים שהופקו מן החלב: מי חלב, גבינות שונות וכדומה. בימינו, עם התפתחות התעשייה, למדו לנצל את מרכיבי החלב השונים, וישנם חומרי גלם רבים המופקים מן החלב. חומרי גלם אלו מעורבים כמעט בכל מוצר חלבי, כאשר על האריזה מסומן 'לאוכלי אבקת חלב נכרי'. עלינו לברר את מעמדם ההלכתי של חומרי הגלם הללו, ואם באמת כל הפוסקים המקלים באבקת חלב עכו"ם מקלים גם באכילתם. מעמדם ההלכתי של חומרים אלו משתנה לפי אופן הפקתם מן החלב.

א. חומרי עזר המופקים בגיבון

מלבד גזרת חכמים שלא לשתות חלב גויים, שעל תקפותה בדורנו נחלקו הפוסקים,¹ הוסיפו חכמים וגזרו שלא לאכול מגבינה שגובנה על ידי גויים (עבודה זרה כט ע"ב): 'אלו דברים של עובדי כוכבים אסורין... המוריים וגבינת בית אונייקי של עובדי כוכבים'. במשנה הוסתר טעם הגזרה, משום שהייתה זו גזרה חדשה: במערבא לא מגלו טעמא עד תריסר ירחי שתא דילמא איכא איניש דלא ס"ל ואתי לזלולי ביה.

עקב כך הציעו האמוראים, והראשונים בעקבותיהם, טעמים שונים לגזרה זו: מחשש גילוי, משום תערובת חלב עכו"ם, משום שמעמידים אותה בעור קיבת נבלה, מפני שמחליקים פניה בשומן חזיר, מפני שמעמידים אותה בחומץ, או מפני שמעמידים אותה בשרף ערלה.

למעשה פסקו הרמב"ם² וה'שלחן ערוך'³ שהאיסור נובע מהעובדה שכדי להניע את תהליך גיבון הגבינה, יש לערב בחלב אנזימים שקושרים בין החלבונים ומאחדים אותם לגבינה מוצקה. אנזימים אלו מצויים בקיבת בעלי חיים, ומשום כך בדרך המקובלת להכנת גבינה נעשה שימוש בבעלי חיים, שכמובן לא נשחטו כדין בדרך כלל, והם 'טרפה'. בשונה מאיסור חלב גויים, שנחלקו הפוסקים מה דינו כאשר אין חשש לעירוב של חלב טמא, לעניין גבינה מוסכם⁴ שאיסורו נוהג גם כאשר גיבון הגבינה השתמשו באנזימים שאינם מן החי, וכך פסק הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ג הי"ד):

גבינה שמעמידין אותה העכו"ם בעשבים או במי פירות כגון שרף התאנים, והרי הן ניכרין בגבינה - הורו מקצת הגאונים שהיא אסורה, שכבר גזרו על כל גבינת העכו"ם בין שהעמידוה בדבר אסור בין שהעמידוה בדבר המותר, גזירה משום שמעמידין אותה בדבר האסור.

גם בימינו מקובל שימוש באנזימים מן החי, אך לאור האמור, גם אם ידוע שבהכנת גבינה זו השתמשו באנזימים סינתטיים (מיקרוביולוגים) - אסור לאכול מן הגבינה אם נעשתה על ידי גוי.

הלכה זו משמעותית לעניין דינו של חומר הקזאין, שמעורב במוצרי חלב רבים (לעיתים כלול בשם 'חלבוני חלב') ומופרד מן החלב בשיטות שונות. לעיתים הפרדתו מתבצעת באמצעות עירוב של מחמצות בחלב, וכאשר הוא מתחיל להתגבן מלקטים את פירורי הגבן במסננת. בפשטות חומר זה אסור ככל גבינת גויים, שהרי למדנו שגם גבינת עכו"ם שהתגבנה בהיתר - אסורה. אולם ישנו הבדל מהותי בין הקזאין ובין הגבינה שעליה גזרו

1. ראה במאמרו בקובץ בנתיב החלב חלק ו, ניסן התשע"ו.

2. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"ג הי"ג.

3. שו"ע, יו"ד סי' קטו סעי' ב.

4. כך פסק גם השלחן ערוך, יו"ד סי' קטו סעי' ב. אך מדברי ר"ת שמובאים בתוס', ע"ז לה ע"א ד"ה חדא, הסובר שטעם האיסור הוא משום גילוי - נראה שאינו מסכים לכך, וסובר שבימינו שאין חוששים לגילוי - הגבינה מותרת.



חכמים: הגבינה אינה יכולה להתגבן אלא באמצעות תוספת של אנזימים חיצוניים המזרזים את תהליך הגיבון, וממילא קיים חשש סביר לעירוב של אנזימים מן החי. לעומתה את הקזאין היה אפשר להפיק גם באמצעות השהיית החלב והמתנה לתהליכים טבעיים שיעברו עליו, ללא כל תוספות חיצוניות, והשימוש במחמצות (חלב שהחמיץ) נועד רק לשם זירוז התהליך. עלינו לעיין - האם גם מקרה זה כלול בגזרת גבינת עכו"ם? (מלבד דינו של הקזאין שאלה זו משמעותית לכל גבינה רכה, קוטג' או יוגורט, שגם אותם מחמיצים במחמצות ולא באנזימים).

בשאלה זו הסתפק כבר הסמ"ק,⁵ וב'איסור והיתר הארוך'⁶ העיד שבצרפת נהגו להיתר ובארצות אחרות אסרו. גם ה'שלטי גיבורים'⁷ נטה להיתר, וכן ב'פרי חדש';⁸ 'חתם סופר';⁹ 'שלחן גבוה';¹⁰ ו'ערוך השולחן'.¹¹ מאידך גיסא, פוסקים רבים אסרו את השימוש בגבינה רכה, אף שהיא מתגבנת בעזרת מחמצות, בהם הרדב"ז,¹² ובשו"ת 'הלכות קטנות'¹³ העיד שרבני ירושלים אסרו זאת, וכן בעל 'כנסת הגדולה'¹⁴ ושו"ת 'חקקי לב'¹⁵ העידו שהמנהג במקומם לאסור זאת, והחיד"א¹⁶ הורה ד'אפילו בעיר שנהגו התר בדברים אלו - שומר נפשו ירחק מהם'. וכך פסקו גם ה'זבחי צדק'¹⁷ וה'חכמת אדם'.¹⁸

בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' מח) האריך הרב משה פיינשטיין לבאר את דעת המתירים, אך למעשה סיים:

למעשה איני אומר בזה היתר אבל גם איני מוחה בהמקילין... אבל לפרסם שיש מקום להתיר ודאי אינו מן הראוי.

ב. חומרי עזר המופקים בהרתחה

ככל שמתפתחת התעשייה ישנו ניצול רב יותר של חומרי הגלם השונים. אם בעבר את המים המופרדים מן הגבינה בעת הכנתה היו שופכים ללא שימוש, כיום מפיקים מהם לא

5. באיסור והיתר הארוך, שער מח סעי' ז, הביא זאת בשם הסמ"ק; ובשלטי גיבורים, ע"ז טז אות ב, מובא בשם הגהות ר"פ על הסמ"ק (בשניהם לא מצאתי).
6. איסור והיתר הארוך, שער מח סעי' ז.
7. שלטי גיבורים, ע"ז טז אות ב.
8. פרי חדש, יו"ד סי' קטו ס"ק כא. וצ"ע שבחקקי לב יו"ד לח, כתב שגם הפר"ח שהתיר ריקוטא מבין שיוגורט אסור, וצריך ביאור.
9. שו"ת חת"ס, יו"ד סי' עט.
10. שלחן גבוה, סי' קטו ס"ק כד.
11. ערוה"ש, יו"ד סי' קטו, ס"ק כח.
12. שו"ת הרדב"ז, ח"ו סי' ב אלפים רצא.
13. הלכות קטנות, ח"א סי' א.
14. כנסת הגדולה, יו"ד הגהות ב"י סי' קטו ס"ק נו.
15. חקקי לב, סי' לה.
16. שו"ת ברכה, יו"ד סי' קטו ס"ק ה.
17. זבחי צדק, יו"ד סי' קטו ס"ק לה. שם הוכיח כך גם מדברי הבית יוסף, סו"ס קטו, שעסק בשאלה אימתי מותר להשתמש בחלב חמוץ - יוגורט.
18. חכמת אדם, שער איסור והיתר, סי' נג סעי' לח.

מעט חומרי גלם המשמשים לתעשיית המזון, הבולטים שבהם הם 'מי גבינה', 'אבקת מי גבינה' (Whey) ו'לקטוז'. דינם של מוצרים אלו קל יותר מן החלב והגבינה, משום שבכמה מקורות מוזכרים מי גבינה כפסולת שאיסור החלב אינו חל עליה,¹⁹ אולם כאשר במהלך התהליך יש הרתחה של החלב או הגבינה (בימינו מקובל לפסטר בחום, כ-70 מעלות), המים הללו מקבלים טעם מן הגבינה והחלב, וממילא הם אסורים כמותם. על דין זה העיר לראשונה ה'שלטי גיבורים' (ע"ז טז אות ב), שדן בדינה של גבינת ריקוטה שבתקופתו היו רגילים להכין בהרתחה:

הריקוט"א עושין אותה ע"י הרתחת החלב... כיון דחיישין בכל חלב שחלבו עובד כוכבים לחלב טמא, אי איכא הכא חלב טמא היה נ"ט בחלב טהור, ואפי' אינו נקפה עמו כלל שאינו אוכלו - מ"מ יהיב ביה טעם ואסרו... בדומה לדבריו כתבו גם בשלחן גבוה;²⁰ רבי דוד פארדו;²¹ שו"ת נטע שורק;²² והאריך בזה בשו"ת 'שבט הלוי'.²³

ה'שלטי גיבורים' עצמו מעיר שאין להביא ראייה מדעת המתירים גבינה רכה לעיל, משום שככל הנראה במקומם לא נהגו להרתיח את מי החלב על מנת לגבן. אך ה'פרי חדש' (יו"ד סי' קטו ס"ק כא) כתב בפירוש:

יש להתיר מין מקפא אחר שעושים הגוים דהיינו מה שנשאר אחר שעושין הגבינה שנקרא נסיובי דחלבא מרתיחין אותו מעט מעט עד שנקפא והוא כעין גבינה ונקרא ריקוט"א בלע"ז... וזו הריקוט"א לא נכנסה תחת גזירת גבינות של גוים ואם כן למה נאסור מה שמותר מן הדין? ואיתא בירושלמי שאסור לאסור את המותר. בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ג סי' יז) התקשה מדוע הפר"ח אינו חושש לטעם הבלוע במי הגבינה, וזו לשונו:

...שהפר"ח לא חש לקושיא זו כלום אף שלא שייך לומר שנתעלם זה ממנו, וכן לא מצינו שהקשו עליו גדולי הדור מרבתינו שבדורו ודורות שלאחריו הסמוכים,²⁴ וא"כ לא שייך שאנן נחלוק עליהם ולאסור מצד טעם הבליעה מחלב שנאסר שאוסרת עד ששים אך שצריך לידע הטעם.

למעשה מיישב ה'אגרות משה' את דברי הפר"ח שאיסור חלב וגבינת עכו"ם חל רק בעת שקונה אותם היהודי מן הגוי, אך כשהוא ביד הגוי עדיין לא חל עליו האיסור, ומשום כך גם הטעם שניתן במי הגבינה עדיין אינו טעם אסור. וזו לשונו:

19. ראה דרכי תשובה, יו"ד סי' קטו ס"ק א.

20. שלחן גבוה, שם.

21. מזמור לדוד, סו"ס קטו.

22. שו"ת נטע שורק, יו"ד סי' לד. ב'שלטי גיבורים' העיר אמנם על טעם החלב הטמא המעורב בטהור, וכן הוא גם בשלחן גבוה. אכן לסוברים שחלב גויים בימינו מותר - ודאי גם טעם החלב לא יאסור, אולם בשו"ת מזמור לדוד ונטע שורק עמדו גם על החשש של טעם הגבינה הנבלע במי הגבינה.

23. שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' פו.

24. כאמור, ה'שלטי גיבורים' חשש לטעם החלב הבלוע בהם, ולשיטת האג"מ אין איסור בחלב גויים בפיקוח בימינו, אמנם באותה מידה קשה גם מאיסור גבינת גויים, לה מודה האגרות משה.



ונמצא ששפיר נתפשט ההיתר להשים אבק זה במיני מאפה ומיני קענדע וכדומה
כי הוא דבר המותר שלא גזרו עליו.²⁵

סיכום

בימינו כמעט בכל מוצר חלבי מעורבים חומרי גלם רבים המופקים מן החלב, וכשרותם תלויה באופן הפקתם. אם הופקו באמצעות גיבון או באמצעות בישול, היתרם פחות מקובל מהיתרו של 'אבקת חלב נכרי'. אף על פי כן חומרים אלו מעורבים במוצרים רבים שעליהם מסומן 'לאוכלי אבקת חלב נכרי', ולעיתים אפשר לזהות אותם ברכיבים כחלבוני חלב, מוצקי חלב, שומן החלב, שומן חלב עשיר, מי גבינה, לקטוז, קזאין, וכן בשמות לועזיים שונים. משום כך עולה כי כמעט אין כל משמעות מעשית לנוהגים היתר ב'אבקת חלב גויים', שכן זהו אך פרט אחד בין מרכיבי המוצר, ויש לבדוק ולברר את דינם של שאר חומרי הגלם המעורבים בו. לצערנו רבים אינם מודעים לכך, ולאחר ששמעו מרבותיהם שאפשר להקל באבקת חלב נכרי, סבורים הם שכאשר מופיע כיתוב זה הם יכולים לאכול את המוצר בלב שקט, בלא שהם מבחינים בין החומרים השונים המעורבים במוצר שרוב מניין ובניין של הפוסקים אוסרים את אכילתם.



25. סיעתא לסברה זו לכאורה מהבנת הבית יוסף, יו"ד סי' קטו, שחמאת גויים מותרת משום שהגיעה ליהודי שלא בצורת חלב, אף שהיא מיוצרת בעצמה מחלב גויים. משמע שהאיסור אינו חל אלא בשעת הגעת המוצר ליהודי (סברה זו מהווה את הבסיס לדברי המתירים אבקת חלב גוי, עי' בשו"ת הר צבי יו"ד סי' קג). סברה זו גם מסייעת להבין מדוע התיר הרמב"ם חמאת גויים לאחר שמבשלים אותה ומסירים ממנה את צחצוחי החלב, ולא חשש לטעם הנבלע בגבינה. בנוסף מובן מדוע לא כל מי גבינה אסורים מטעם הגבינה משום 'כבוש'.



הרב רצון ערוסי

התחשבות בטענת 'קים לי' בבתי דין לממונות

מבוא

מן המפורסמות הוא שחובתו של הדיין לדון דין צדק. ואין לדיין אלא מה שענינו רואות. ולאחר שנתבררו לו העובדות, כפי שההלכה מחייבת, עליו להכריע את הדין לזכות את הזכאי ולחייב את החייב, כפי אמיתה של תורה שנראית לו ממקורות ההלכה, התלמוד, מפרשיו ופוסקי ההלכה, ראשונים ואחרונים. וכשם שהדיין מצווה שלא יישא פנים למי מבעלי הדין, כך לא יישא פנים לפוסק זה או אחר בגלל מעלתו וגדולתו, אלא הוא מחויב לאמיתה של תורה הנראית לו בכושרו וביושרו, אף שאפשר והיא תהיה בניגוד לדעה של פוסק גדול.¹

דבר זה למדנו מדבריו של רבא לשני תלמידיו, רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע (ב"ב קל ע"ב):

אמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע: כי אתי פסקא דדינא דידי לקמייכו וחזיתו ביה פירכא, לא תקרעוהו עד דאתיתו לקמאי, אי אית לי טעמא אמינא לכו, ואי לא - הדרנא בי; לאחר מיתה, לא מיקרע תקרעוהו ומגמר נמי לא תגמרו מיניה, לא מיקרע תקרעיניה - דאי הואי התם דלמא הוה אמינא לכו טעמא, מגמר נמי לא תגמרו מיניה - דאין לדיין אלא מה שענינו רואות.

ומפרש הרשב"ם שאמר רב פפא לתלמידיו: כאשר תקבלו פסק דין שלי ותמצאו שיש עליו קושיה, אל תקרעו אותו כדי לבטלו, ומאידך גיסא לאחר מיתתי, שאין אפשרות לברר טיבו של פסק זה, אל תפסקו על פיו אלא כפי שדעתכם נוטה. הרי שאפילו תלמיד שסבור שרבו טעה, אין לו לפסוק כרבו, אלא כדעת עצמו, לפי אמיתה של תורה שנראית לו. כמו כן אסור לדיין לפסוק הדין כפי דעת הרוב או כפי דעת דיין גדול, מבלי שהוא מבין אותה דעה ומזדהה עימה, אלא אומר את אשר הוא אומר מתוך התבטלות,²

1. ע"י רמב"ם, סה"מ לאווין רפג, שאסור לדיין לנטות בדין אחרי דעתו של דיין אחר מבלי שלמד העניין והגיע לאותה מסקנה. והוא עובר על לאו, 'לא תענה על ריב לנטות'. וכן כתב במשנה תורה, הל' סנהדרין פ"י ה"א, אלא ששם מדובר בדיני נפשות. היו שסברו שבדיני ממונות האיסור מדרבנן, ובכל מקרה, אם דיין נהג כן בדיני ממונות, הפס"ד אינו פס"ד, כי אינו נחשב דיין, ואין הרכב ב"ד, עיין ר"י קאפח, הערה 94 לסה"מ, ובהערותיו במשנה תורה, שם, אות א; ערוך השולחן, חו"מ, סי' יח סעי' ט; ועי' מנחת חינוך מ"ע עז, שגם בדיני ממונות אסור מן התורה.

2. חנוך, מצווה עז.



וב'מנחת חינוך'³ כתב שכך הדין בדיני ממונות. ו'ערוך השלחן'⁴ כתב שדיין שמבטל דעתו לדעת אחר, אף שאינו מבין אותה דעה, אינו דיין.

אולם הרא"ש⁵ מעיד בשם רבו, מהר"ם מרוטנבורג, שבמחלוקת בין פוסקי ההלכה בעניין הממוני, אף שרוב הפוסקים בדעה להוציא ממון מן הנתבע, יכול הנתבע לומר 'קים לי' כדעת הפוסקים החולקים. ומאחר שהנתבע מוחזק בממון, בית הדין לא יורה כדעת רוב הפוסקים או כדעה הנראית לו, אלא יימנע מלהוציא ממון מן הנתבע, כל עוד לא הוכח שאין הלכה כדעת המיעוט. שיטת פסיקה זו של המהר"ם מרוטנבורג בדיני ממונות היא מהפכנית, כי ביסודה יש הנחה שכל עוד אין סנהדרין שמכריעה כל מחלוקת הלכתית ומחייבת את כולם להורות כפי הכרעתה,⁶ הדיין מנוע מלפסוק הדין כפי אמיתה של תורה שנראית לו, אלא הוא כפוף לכלל הוראה שכל שיש טענת 'קים לי', אין לו לדיין להוציא ממון מן המוחזק.

א. התפשטות ה'קים לי' בעולם הדיינות

שיטה זו הלכה והתפשטה, אף שהיו שהסתייגו ממנה, כמו הרדב"ז,⁷ וקבעו לה סייגים רבים, והיו שהתנגדו לה, לדוגמה הרב יעקב חאגיז, שבספרו הלכות קטנות (שו"ת ח"א סי' קפב), נשאל אם דנים בירושלים 'קים לי', והשיב:

קים לי בגואי, שאיני דן כזה. דאם כן בטלת כל החושן משפט מן העולם... וקורא אני בזה, עד מתי אתה מכלה ממון של ישראל ונותן יד לפושעים ולחמסנים, וחוששני שבירושלים יבואו לבטל כל דיני הגמרא, באומרם קים לי כהאי תנא או כהאי אמורא.

ובכל זאת דומה שדייני ישראל נוהגים לפיה. וכדי לא להאריך בציון מקורות, נפנה רק לפס"ד אחד לדוגמה, מאת בית הדין הרבני האזורי,⁸ שם רואים את מידת מחויבותם של הדיינים לשיטה זו המתחשבת בטענת 'קים לי'. יתרה מזו, אפילו מרן הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל, אשר הוא אדוק כל כך אחרי פסיקת מרן, מחזיק בשיטת ה'קים לי', עד כדי כך שאף שפסק שאין לומר 'קים לי' נגד מרן,⁹ בכל זאת בנסיבות מסוימות, לדעתו, יש להתחשב בטענת 'קים לי' גם נגד מרן,¹⁰ כגון אם נתגלה ספר ראשונים שמרן לא ידע עליו והדעה המובאת בספר תומכת בנתבע. אולם תמוהה התפשטות שיטת ה'קים לי', משום ששיטת פסיקה זו, שמקורה בדברי הרא"ש בשם רבו מהר"ם מרוטנבורג, ואשר לפיה הדיין נמנע מלהכריע בדין בין דעות שונות בהלכה, כל זמן שיש דעה שתומכת

3. מנחת חינוך, מצווה עז.

4. ערוך השולחן, חו"מ, יח, ט.

5. שו"ת הרא"ש, כלל א סי' ח.

6. רמב"ם, הל' ממרים פ"א הל' א-ד.

7. שו"ת הרדב"ז, ח"ב סי' תתכה.

8. בית דין הרבני האזורי תל אביב יפו, תיק מס' 3886 / ל"ג, כרך ט, עמ' 226.

9. שו"ת יביע אומר, ח"ט סי' ה.

10. שם, ח"י חו"מ סי' א.

בנתבע, היא אינה כה גורפת. הרא"ש בכבודו ובעצמו, בספר ההלכות שלו על סנהדרין,¹¹ דחה את שיטת הרז"ה והראב"ד, שדיין שפסק בניגוד לדעת הגאונים הוא כטועה בדבר משנה, ולא כטועה בשיקול דעת, ולדעת הרא"ש, אין אנו קוטלים קנים באגם, ואם יש לנו ראיות מוצקות כנגד גאונים, יכולים אנו לחלוק עליהם. ובסוף דבריו כתב את הדברים הבאים:

והיכא שנחלקו שני גדולים בפסק הלכה, לא יאמר הדיין, אפסוק כמי שארצה, ואם עשה כן, זהו דין שקר. אלא אם חכם גדול הוא, גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד, בראיות ברורות ונכוחות, הרשות בידו. ואפילו אם פסק חכם אחר, בענין אחר, יכול החכם [שהוא כעת דן בדין] לסתור דבריו בראיות וחלוק עליו, כאשר כתבתי למעלה. כל שכן כשיש לו סיוע מאחד החולקים, ואם לאו בר הכי [הדיין שדן כעת בעניין], לא יוציא מן הספק. כדאמר בה' חזקת הבתים, הלכתא כרבה דארעא, והילכתא כרב יוסף בזוזי. היכא דקיימא ארעא תיקום. והיכא דקיימי זוזי לוקמי, אלמא כל ספיקא דדינא, אין מוציאין מן המוחזק.

דברי הרא"ש ברור מללו, שהלכת רבו מהר"ם מרוטנבורג על ספיקא דדינא, שאין מוציאים ממון מיד המוחזק, היא מוגבלת רק למקרים שבהם ניסו הדיינים להכריע בין הדעות השונות שיש בקרב הפוסקים, ולא הצליחו. אבל מוטלת חובה על הדיין להגיע לחקר האמת ולהכריע בראיות, כי זו מהותו כדיין. ואין לו להירתע משום שקודמיו מהגאונים, או ראשונים, או חכמים גדולים. כך יוצא, אפוא, שהתפשטות המנהג שלא לנסות להכריע בין דעות שונות בקרב פוסקי ההלכה, ולהתחשב בטענת 'קים לי', אינה תואמת את שיטת הרא"ש, שהיה תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג.

ב. שיטת מהר"ם מרוטנבורג במבחן התלמוד

שיטתו של מהר"ם מרוטנבורג צריכה להיבחן במבחן התלמוד, שהרי בימי האמוראים כבר לא הייתה סנהדרין, שמכריעה הלכות. אם כן, כיצד נהגו בתי הדין בימי התלמוד? הרי פעמים רבות אנו מוצאים מחלוקות בין האמוראים, גם בעניינים ממוניים, ולא מצאנו מפורש שהשתמשו בטענת 'קים לי' כדי להימנע מלהוציא ממון כתביעת התובע. אמנם אליבא דהרמב"ם, התלמוד הבבלי הוא כמו סנהדרין בשבילנו, וההכרעות ההלכתיות שבו מחייבות אותנו, כי נראה שהרמב"ם בדעה שחכמי התלמוד השתדלו להכריע הלכות בעניינים שהיו שנויים במחלוקת (הקדמת הרמב"ם למשנה תורה). ברם, עדיין גם אליבא דהרמב"ם, השאלה הנשאלת היא מה עשו בתי הדין בימי התלמוד עד להכרעת המחלוקות. כך לדוגמה הכלל 'הילכתא כשמואל בדיני'¹² – וכי עד להכרעת ההלכה במחלוקות הממוניות בין רב ושמואל, בכפוף לכלל זה, בתי הדין לא הוציאו ממון בניגוד לדעת שמואל, לכל מי שנראתה לו ההלכה כרב? וכן להיפך, שלא הוציאו ממון

11. רא"ש, סנהדרין פ"ד סי' ו.

12. בכורות מט ע"א-ע"ב.



מנתבע, בניגוד לדעתו של רב כל זמן שלא הוכרעה ההלכה כשמואל? אין לכך שום מקור. אולם הרא"ש בשם מהר"ם מרוטנבורג הביא מקור תלמודי לשיטת רבו, והוא גמרא במסכת בבא בתרא (לב ע"א-ע"ב), שם הובאו שני מקרים. במקרה אחד אדם ערער על מחזיק בשדה, בטענה שהשדה שלו. המחזיק טען שהוא קנה את השדה מן המערער, והציג שטר מכר. המערער טען שהשטר מזויף. המחזיק גחן ולחש לרבה שאכן השטר מזויף, אבל הוא טען שהיה לו שטר אמיתי ואבד. רבה האמין למחזיק, בטענת מיגו, שאם המחזיק רצה לשקר היה מתריס כנגד המערער ואומר שהשטר אינו מזויף אלא שטר אמיתי ומעולה, ואילו רב יוסף אמר שאין לסמוך על שטר זה, כי הוא כחרס. במקרה האחר מלווה תבע לוה לפרוע חובו, והציג שטר חוב. הלווה טען שהשטר מזויף. המלווה גחן ולחש לרבה שהשטר אכן מזויף, ושהיה לו שטר אמיתי, ואבד, ורבה האמין לו. רב יוסף חלק עליו בטענה שאותו שטר כחרס. ורב אידי בר אבין הכריע: 'הילכתא כוותיה דרבה, בארעא, והילכתא כוותיה דרב יוסף בזוזי'. והרשב"ם מנמק הכרעתו זו: ...דזכיון דלא אתברירו טעמיהם של רבה ורב יוסף המוציא מחבירו עליו הראיה וגבי זוזי שהלוה מוחזק ולא בעל השטר אמרין יביא בעל השטר ראיה ויטול דהיכא דקיימא ארעא תיקום ולא נוציא מספק וכן זוזי היכא דקיימי ליקום... מהר"ם מרוטנבורג הבין משתי מעשיות אלו ומהכרעתו של רב אידי בר אבין **שכל אימת שיש מחלוקת בדיני ממונות, אין להוציא ממון מן המוחזק, כל זמן שיש לו דעה שתומכת בו.**

האומנם כך הבינו מפרשי התלמוד ופוסקי ההלכה? הרמב"ם לא פירש מקור זה כמו המהר"ם מרוטנבורג, שכן בהלכה (הל' מלווה פי"ד ה"ו) פסק כדלקמן:

הוציא עליו שטר מקויים ואמר הלוא מזויף הוא ומעולם לא כתבתיו או שטר אמנה הוא ואמר המלוה כן הדברים אבל שטר כשר היה לי ואבד אף על פי שהמלוה הוא ששבר את שטרו ואילו רצה אמר אינו מזויף שהרי נתקיים בב"ד אינו גובה בו כלום אלא נשבע הלוא היסת ונפטר שהרי זה השטר כחרס הוא חשוב.

הרי שרבנו לא פסק שאין מוציאים ממון מן הנתבע מחמת הספק, אלא מאחר שהמלווה הודה שהשטר מזויף, והוא רוצה שנאמין לו שהיה לו שטר אמיתי, בלתי מזויף ואבד, בטענת מיגו, שאילו רצה לשקר לא היה מודה שהשטר מזויף, שהרי **מקוים** הוא. אבל טענת מיגו, כשהיא מתקבלת בבית דין, **היא רק כדי לקיים ממון ביד המחזיק, ולא כדי להוציא ממון.** כך פירש הר"י מיגאש, וכך פירשו הריב"ם והגהות מיימוניות. וכן פסק רבנו בהלכות טוען ונטען (פט"ו ה"ט):

הביא המערער עדים שזו השדה שלו וזה שבתוכה טוען ממך לקחתיה והרי שטרי והוציא שטר מקויים טען המערער שהוא מזויף והודה בעל השטר ואמר כן הוא אבל היה לי שטר כשר ואבד ולקחתי זה שבידי כדי לאיים עליו שיוודה שמכר לי

באמת, הואיל ואילו רצה היה אומר בשטרו שהרי מקויים הוא הרי זה נאמן ואין מוציאין את השדה מתחת ידו וישבע היסט.

שוב אנו רואים שרבונו פסק לקיים את הקרקע בידי המחזיק, לא בגלל ספק אלא בגלל הכלל שכל מי שיש לו טענת מיגו, ולתובע דנן יש טענת מיגו, אין להוציא ממון מן הנתבע, כי 'מיגו להוציא לא אמרין'. וכפי שכתב 'הגהות מימוניות' על הלכה זו:

וכן נראה דלאו משום ספיקא קאמר, אלא לגמרי פסיק הלכתא, כרבה בארעא, ודעבד כרב יוסף לאו כלום עבד, והיינו טעמא משום דאמרין מיגו ולאוקומי ממונא. ולאוקומי ארעא בחזקת מאן דקיימא השתא, דהיינו בידא דלוקח, וכך הילכתא כרב יוסף בזוזי לאוקומי ביד המוחזק.

ואין רבנו יחיד בשיטתו החולקת על שיטתו של מהר"ם מרוטנבורג. כך לדוגמה התוספות,¹³ אך לא כאן המקום להאריך. נסתפק בכך שמרן ה'שלחן ערוך',¹⁴ בדיון המערער כנגד המחזיק בקרקע, פסק כמו הרמב"ם, ובכלל שיטת פסיקתו של מרן לפסוק שניים מתוך השלושה, הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, גם בדיני ממונות, היא הוכחה שלא נהג בשיטת ה'קים לי'. כך יוצא, אפוא, שאין הכרח להסביר את הסוגיה התלמודית הזו כמו מהר"ם מרוטנבורג. ומאחר שכאמור לא מצאנו בתלמוד שנהגו כן במחלוקות הרבות שיש בין האמוראים בדיני ממונות, ומאחר שכאמור חובתו של כל דין לדון דין צדק כאמיתתה של תורה שנראית לו לפי הראיות התלמודיות, **הרי ששיטה זו של התחשבות בטענת 'קים לי' כנראה באה לעולם בנסיבות שבהן מורי ההוראה לא תמיד הכירו ביכולת עצמם להכריע במחלוקות, במיוחד כדי להוציא ממון**. זאת על דרך מה שאמר ר' יהושע (יבמות ט ע"א), שלא רצה להכריע הלכה בין בית שמאי ובין בית הלל: 'מה אתם מכניסים ראשי בין שני הרים... מתיירא אני שמא ירוצו גולגולתי'. אין פלא שאחד המתנגדים להתחשבות בטענות 'קים לי' היה המהרש"ל,¹⁵ כי הוא התנגד לשיטת הפסיקה של מרן ה'בית יוסף' שלא הייתה עניינית, וקבע **שפסיקת ההלכה צריכה להיות רק עניינית, דהיינו להכריע במחלוקות בין פוסקי ההלכה, על בסיס ראיות תלמודיות, וכדלקמן**.

ג. שיטת פסיקת ההלכה בימינו

בעוונותינו טרם זכינו לחידוש הסנהדרין, והמחלוקות בהלכה הולכות ומתרבות, כי אין סנהדרין שתכריע. גם הפזורה של עמנו בתפוצות הגולה יצרה מצב של ריבוי מנהגים ושיטות הלכתיות שונות, שהבדילו בין קהילה וקהילה, עד שהתורה הפכה להיות תרי"ג תורות.¹⁶ במציאות זו יזם מרן הרב יוסף קארו לאחד את בית ישראל בפסיקה הלכתית אחת. אבל הוא ידע שכדי לתת פסיקה הלכתית אחת, עליו להכריע כל המחלוקות

13. תוספות, ב"ב לב ע"א ד"ה הילכתא.

14. שו"ע, חו"מ סי' קמו סעי' כה; ועי' שם, סי' פג סעי' ד.

15. הקדמה לים של שלמה, בבא קמא; שו"ת מהרש"ל, סי' לה.

16. מרן בהקדמתו לספרו בית יוסף, ומהרש"ל, בהקדמה לספרו ים של שלמה, בבא קמא.



ההלכתיות, על פי ראיות מן התלמוד, והוא חשש שיהיו חכמי הלכה שיחלקו על הכרעותיו ותסוכל מטרתו לאחד את בית ישראל. לכן הוא הגה רעיון להשעין פסיקתו בעיקר על המנהג. ומאחר שרוב בית ישראל נהגו כפסקי הרי"ף, כפסקי הרמב"ם וכפסקי הרא"ש, הוא עימת בין שלוש השיטות של גדולי פוסקים אלו והכריע אחרי ביניהם. זאת אף שהם לא נשאו ונתנו ביניהם, כפי שדייני בית דין נושאים ונותנים ביניהם, ומכריעים לפי הרוב, ואף שיש עוד פוסקים אחרים עם דעות שונות.¹⁷ כנגדו יצא בחריפות בן דורו המהרש"ל. בהקדמתו לספרו 'ים של שלמה'¹⁸ הוא קבע שאין פוסקים הלכה בשיטה זו, רק בשיטה של בירור האמת, על פי ראיות תלמודיות. כך באמת נהג המהרש"ל בספר 'ים של שלמה': הוא הציע נושאים הלכתיים שונים, בדרך של בירור האמת הנראית לו, על פי ראיות תלמודיות. ואע"פ שהצדק מבחינה עקרונית עם המהרש"ל, דרכו של מרן ר"י קארו ניצחה מבחינה מעשית. עיינו רואות שספרו ה'שלחן ערוך' התפשט בקרב קהילות ישראל, במיוחד שהרמ"א, בן דורו של מרן וחברו של מהרש"ל, כתב הגהותיו על פי מנהגי אשכנז גם בספר 'בית יוסף', וגם בספר ה'שלחן ערוך'. כך גם הספרדים וגם האשכנזים נזקקו לספר ה'שלחן ערוך', אף שמטרתו של ר"י קארו לאחד את כל בית ישראל לא צלחה, שהרי יש פסיקה ספרדית ויש פסיקה אשכנזית. החרו החזיקו אחריהם יהודי תימן, שקראו לשמר את מורשתם הייחודית שהיא בדרך כלל על פי הרמב"ם,¹⁹ ולפי שיטת פסיקה זו נדחקה לקרן זוית ההכרעה העניינית, ובמקומה התפשטה שיטת המרא דאתרא.

ד. התחשבות בטענות 'קים לי' – רצוי ומצוי

לאור כל האמור לעיל, אין ספק שייסוד בתי דין לממונות הוא בשורה גדולה, כי עתה דייני ישראל יצטרכו לפסוק הדין לאמיתתה של תורה ואפילו כדי להוציא ממון אף שיש דעות שתומכות במחזיק הממון. זאת משום שזו דרכה של תורה, וזוהי החובה של כל דין. זאת ועוד, אם לא נעשה כן, כל תובע להוציא ממון יחשוש לתבוע בבית דין לממונות, משום שאין כמעט עניין שאינו שנוי במחלוקת, ואם דייני בית הדין לממונות יימנעו להוציא הצדק לאור, ויתחשבו בטענת ה'קים לי', התובעים יפנו לערכאות. אולם זהו המצב הרצוי, והלוואי שהיינו יכולים לקבל את הסכמתם וברכתם של גדולי התורה לנהוג כן, ולו רק כדי למנוע מבני עמנו לפנות לערכאות. לצערנו, ספק אם נגיע למצב זה, ולכן מבחינת המצוי, ככל שיהיו מצבים של טענת 'קים לי', מוצע בזאת להתחשב בטענה זו, כפוף לסייגים רבים ככל האפשר, סייגים שכבר קבעו פוסקים שונים רבים, ורובם אומצו בבתי הדין בישראל. וכדלקמן:

א. בית הדין לא יטען טענת 'קים לי', אם לא נטענה מצד התובע.

17. עי' בהקדמת הספר בית יוסף.

18. ים של שלמה, בבא קמא.

19. עי' מהרי"ן בהקדמתו לסידורו 'עץ חיים', שהסתמך על הר"י צעדי, שאמר שר"י קארו פסק לפי מנהג הספרדים, והרמ"א לפי מנהג האשכנזים, וא"כ על יהודי תימן לשמור על מורשתם.

ב. אין להתחשב בטענת 'קים לי' כנגד שלושת הפוסקים שבית ישראל סומכים עליהם: מרן ה'שלחן ערוך', הרמ"א והרמב"ם.

ג. כשיש צורך גדול, כלומר כל שלבית הדין נראה שייגרם **עוול גדול לתובע** אם בית הדין יתחשב בטענת 'קים לי' ולא יוציא ממון מן הנתבע כאשר מן הדין יש לחייב אותו - במקרה כזה בית הדין לא יתחשב בטענת 'קים לי' גם אם תיטען מצד הנתבע.

ד. אין להתחשב בטענת 'קים לי', לדעות של פוסקי הלכה בני ימינו, כי בית הדין יכול לפנות אליהם ולשאת ולתת עימם בעניין, עד להכרעה עימם.

ה. לענ"ד אין לדון בעניין ה'קים לי' על בסיס עדתי, ספרדי, אשכנזי ותימני, כי ב"ה הולכים ומתרבים הנישואין הבין-עדתיים בישראל, וכן הולכים ומתרבים תלמידים מעדות שונות, בני ישיבות שונות. לכן קשה בימינו לקבוע מיהו בן עדה מסוימת, אם אביו בן למשפחה בין-עדתית, ואמו בת למשפחה בין-עדתית, וכיוצא בזה.

סיכום

אכן ההתחשבות בטענת 'קים לי' באה לעולם בשל חולשתנו להכריע את ההלכה. אלא שהתחשבות זו גורמת למבוכה רבה בקרב פוסקי ההלכה, כי יש דעות שונות ביחס למידת ההתחשבות בטענה זו, וגם מצבים שונים שלא נידונו. זאת ועוד, כאמור, מאחר שאם לא נשתדל לחזור להכרעות הלכתיות ענייניות, לאמיתה של תורה, נסגיר את שלומי אמוני ישראל לערכאות, הרי שעלינו לקיים התוועדויות של דייני ישראל עם גדולי התורה כדי לברר וללבן עניינים הלכתיים שונים, כי רק כך נצא ידי חובתנו כלפי בעלי הדין וכלפי שמיים.





דין תורה בין יהודי ובין לא-יהודי

במקרים לא מעטים מגיעות מחלוקות בין יהודים לשאינם יהודים לבתי הדין לממונות. כיצד יש להכריע במחלוקות אלה? מהו הדין החל בהן, ובאיזו ערכאה יש להתדיין? בשאלות אלה נעסוק במאמר שלפנינו.¹

א. הדין והערכאה כאשר אחד הצדדים אינו יהודי

בנוגע למחלוקת כספית בין יהודי לבין לא-יהודי כתב הרמב"ם שאם מדובר בגר תושב, יש לדון אותו 'בדיניהם', וזו לשונו (רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ב):
ויראה לי שאין עושין כן לגר תושב אלא לעולם דנין לו **בדיניהם**, וכן יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל.
לגבי השאלה מהם 'דיניהם' כתב הרמב"ן (בראשית לד, יג):
ועל דעתי הדין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדין שניצטוו ישראל.
יש שהבינו שלדעת הרמב"ן על בני נח לדון על פי דיני ישראל, אולם מסתבר יותר שכוונתו שעליהם לחוקק חוקים בכל התחומים, כפי שהתורה עוסקת בכל התחומים, דהיינו יש לפרש את המילים 'כענין הדין שניצטוו ישראל' כאומר: במקביל לדינים שניצטוו ישראל, ולא במשמעות של החלת דיני ישראל על אומות העולם. הרמ"א (שו"ת הרמ"א סי' י) הבין שמהות 'דיניהם' שנויה במחלוקת אמוראים:
כי רבי יוחנן... סובר שבן נח אינו מצווה רק לשמור המנהג המדיני ולדון בין איש ובין אחיו ובין גרו משפט יושר, אבל אינו בדרך דיני ישראל שמסרם לנו משה מסיני, רק הוא חק נימוסי... ורבי יצחק רוח אחרת עמו... וסובר שדיני בני נח הן אותן דינים שניצטוו ישראל בסיני ולכן לומד אותן מקרא הנאמר בסיני והכל אחד... גם נראה לפסוק כרבי יצחק...
הרמ"א הכריע ש'דיניהם' של הגויים הם דיני ישראל. הנצ"ב מוולאז'ין (העמק שאלה, שאילתא ב, אות ג) כתב שעל הגויים לחוקק לעצמם חוקים, אך אלו אינם בהכרח כדיני ישראל:

1. מאמר זה מבוסס על פרק מתוך פסק דין ארץ חמדה גזית 75104-2 שניתן בבית הדין בעפרה בפני הדיינים הרב חיים בלור, אב"ד, הרב משה חביב וכותב מאמר זה.

אלא ודאי לכולי עלמא לא ניתן לבני נח פרטי דינים ולא נצטוו אלא להושיב שופטים כפי דעתם כערכאות שבסוריא...

לגבי הערכאה שתדון במחלוקת בין יהודי ולא-יהודי כתוב במדרש תנחומא (פר' שופטים סי' א) שיש לקיים את הדיון בבית דין ישראל: 'שאסור לישראל לומר לעכו"ם לך עמי לערכאות שלכם ושהוא עובר בלאו'. וכך פסק גם בשו"ת תשב"ץ.²

ב. מחלוקת בין יהודי ובין מוסלמי בימינו

הרמב"ם פוסק כיצד הופך לא יהודי לגר תושב (הל' מלכים פ"ח ה"י-ה"א):
וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים, וכל המקבל עליו למול ועברו עליו שנים עשר חדש ולא מל הרי זה כמן האומות. כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן, הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציווה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם, אלא³ מחכמיהם.

דהיינו יש לקבל שבע מצוות בפני שלושה יהודים, משום שכך ציווה הקב"ה, ולא די בביצוע בפועל. בנוסף לכך פסק הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"י ה"ו):
ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד.

ממילא עולה השאלה כיצד יש לנהוג כאשר הדיון הוא בין יהודי ובין מוסלמי שאיננו גר תושב במובן הפורמלי. אולם מסתבר שגם בנוגע למוסלמים כתב המאירי (בית הבחירה, בבא קמא לז ע"ב):

ולפי מה שנאמר בגמרא דוקא בעממים שאינם גדורים בדרכי דתות ונימוסים כמו שאמר עליהם בגמרא ראה שבע מצות שקבלו עליהם בני נח שלא קיימום עמד והתיר ממנום כל שעה שהדין מחייבם בכך. הא כל ששבע מצות בידם דינם אצלנו כדינו אצלם ואין נושאים פנים בדין לעצמנו ומעתה אין צריך לומר שכן באומות הגדורות בדרכי דתות ונימוסים.

כלומר עמים הנוהגים על פי שבע מצוות בני נח נידונים כמו בני נח. בעקבות זאת נחלקו אחרונים: יש אחרונים שפסקו את דברי המאירי להלכה,⁴ ולעומתם פוסקים אחרים דחו את דבריו.⁵

לאור דברי רבים מהפוסקים, במקרה של דין בין יהודי לשראינו יהודי, כברירת מחדל יש לדון לפי דיניהם. אולם במקרה שבו שני הצדדים מבקשים שידונו אותם לפי דיני ישראל,

2. שו"ת התשב"ץ, חלק ד (חוט המשולש) טור ג סימן ו.
3. ע"פ גרסת מפעל משנה תורה, ומהדורת פרנקל. בדפוסים כתוב: 'ולא מחכמיהם'.
4. ראו למשל: שו"ת שואל ומשיב, מהדורה תליתאה ח"א סי' נ; שו"ת עטרת פז, ח"א כרך ג, חו"מ סי' יב; שו"ת מים חיים, ח"ב סי' עט; הראי"ה קוק, אגרות הראיה א, סי' פט; שו"ת עשה לך רב, ח"ט סי' ל.
5. שו"ת מהרש"ם, ח"ה סי' מא.



יש לדון אותם לפי דין תורה. ניתן ללמוד זאת מדברי הרמב"ם לגבי שני גויים שבאים להתדיין בפני בית דין של תורה (הל' מלכים פ"י הי"ב): 'שני גויים שבאו לפניך לדון בדיני ישראל ורצו שניהם - דנים להם דין תורה'.

לאור האמור, במקרה שבו יהודי ולא-יהודי באו להתדיין בבית דין של תורה מבלי לומר דבר, ברירת המחדל היא שיש לדון להם לפי דיניהם. אולם, כיוון שבתי דין של תורה אינם בקיאים במשפט המוסלמי, וכיוון שחזקה על הצדדים שידעו זאת, הרי שניתן להניח ששני הצדדים שפנו לבית דין של תורה הסכימו ורצו שידונו את שניהם לפי דין תורה.

זאת ועוד, כיוון שהדיון בין שני הצדדים נעשה מתוך הסכמה, חזקה על הצד המוסלמי שהסכים להתדיין על פי תורה רק בתנאי שהדין שיחול עליו יהיה שווה לזה החל על יהודים, וחזקה על הצד היהודי שהסכים לכך כדי שהדיון יתקיים בבית דין של תורה ולא בערכאה אחרת.

לכך יש להוסיף כי גם אילו החוק המחייב היה דין התורה, היה עלינו להעניק שוויון לשאינם-יהודים, כפי שכתב למשל הריא"ה הרצוג (תחוקה לישראל ע"פ התורה ג, עמ' 27):

תנאי יסודי במדינת ישראל שעליה הסכימו הכל שבממונא לא תהא שום הפלייה במשפט בין בן ברית לאינו בן ברית, והנה כח הכנסת ודאי שהוא כח הציבור... ואם כי הכנסת אין בכחה אפילו בממונות לעקור מכל וכל דינים מפורשים שבתורה... מה שאין כן בעניין כזה שלפנינו... אין זה כלל עוקר דבר תורה אלא מוסיף על התורה...

סיכום

בהתדיינות בין יהודי ובין מוסלמי בבית דין של תורה, יש לדון אותם על פי דין תורה באופן שוויוני, כאילו מדובר בהתדיינות בין שני יהודים.



הרב חיים בלוי

מניעת רווח בעובד ומעביד

הקדמה

בגמרא (בבא קמא פה ע"ב) נאמר שכאשר אדם מזיק את חברו הוא מתחייב בצער, ריפוי, שבת ובושת אפילו 'שלא במקום נזק', דהיינו גם כאשר לא נגרם נזק פיזי. הגמרא הביאה דוגמה לחיוב שבת: 'שבת - דהדקיה באינדרונא ובטליה', כלומר אם אדם נעל את חברו בחדר וביטל אותו ממלאכתו - חייב הוא לשלם לו על אובדן הכנסותיו מעבודה, וכך נפסק להלכה, ללא חולק.¹ לכאורה לפנינו מקרה מפורש של חיוב ממון במקום של מניעת רווח. במקום נוסף עסקו הפוסקים בשאלת חיוב על מניעת רווח מעבודה. זאת בעקבות סוגיית הגמרא (בבא מציעא עו ע"ב) שעסקה במעסיק שחזר בו משכירות פועלים. במסגרת דיון זה נדונה גם אחריות פועל במקרה שחזר בו וגרם נזק למעסיק. בעניין זה נאמר בגמרא שהסעד העומד למעסיק הוא: 'שוכר עליהן או מטען', דהיינו המעסיק יכול לשכור פועלים אחרים על חשבון חובו לפועלים שחזרו בהם או להבטיח לפועלים שחזרו בהם תוספת שכר כדי שיחזרו לעבודה, אך לא לשלם להם את התוספת בסופו של דבר, וכך נפסק להלכה.² מכאן שאמנם המעסיק יכול להביא פועלים אחרים או להטעות את הפועלים הקיימים, אך הפועלים מצידם אינם חייבים לשלם על הנזק אם בסופו של דבר אכן נגרם נזק בעקבות עזיבתם את העבודה. כאן ברור שבוודאי הפועל אינו חייב לשלם על מניעת רווח. נחלקו ראשונים האם ומדוע המעסיק חייב לשלם לפועל על מניעת רווח, ואגב כך עסקו גם בחיובו של הפועל למעסיק.

א. חיוב מדין גרמי

התוספות (בבא מציעא עו ע"ב, ד"ה אין להם) התייחסו לדברי הגמרא 'אין להם אלא תרעומת' במקרה של פיטורי הפועל מעבודתו על ידי המעסיק: אין להם זה על זה אלא תרעומת - קשה לר"י דהא קי"ל כר"מ **דדאין דינא דגרמי** בהגוזל קמא (בבא קמא ק ע"א) א"כ אמאי לא יתן להם כפועל בטל כיון שעל ידו נתבטלו אותו היום וי"ל דמיירי **שכשחוזר בו עוד ימצאו להשתכר** ומכל מקום יש עליו תרעומת שעתה לא ימצאו אלא ע"י טורח...

1. רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ב ה"ג; שו"ע, חו"מ סי' תכ סעי' יא.
2. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ה.



כאשר מעסיק חוזר בו משכירת פועל, גם אם הפועל טרם התחיל לעבוד - הוא חייב לשלם לו פיצוי על אובדן הרווח מדין גרמי. הנאמר בגמרא שיש לו רק תרעומת - זה מדובר במקרה שיוכל למצוא עבודה חלופית באותו היום; וכן כתב הרא"ש.³

ב. חיוב לאחר מעשה קניין

לעומת זאת הרמב"ם (הל' שכירות פ"ט ה"ד) חייב רק כאשר הפועלים כבר הלכו לעבודה; וזו לשונו:

השוכר את הפועלים והטעו את בעה"ב או בעה"ב הטעה אותם אין להם זה על זה אלא תרעומת, במה דברים אמורים, בשלא הלכו אבל הלכו החמרין ולא מצאו תבואה... ואם לא ביקר נותן להם שכרן כפועל בטל שאינו דומה הבא טעון לבא ריקן ועושה מלאכה לבטל

אם כן לדעת הרמב"ם החיוב הוא לא בגין נזק שגרם המעסיק אלא בגין הפרת חוזה. ברגע שהעובד יצא לעבודה, נחשב הדבר כתחילת העבודה, ופיטוריו בשלב זה מהווים הפרת חוזה.

ג. חיוב משולב – גרמי או מעשה קניין

שיטה שלישית, המשלבת בין שתי השיטות הקודמות, היא שיטת הרמב"ן,⁴ שפסק שמעסיק שחזר בו לפני ביצוע מעשה קניין חייב בפיצויי נזיקין רק אם הייתה לעובד עבודה חלופית, והוא התפטר ממנה כדי להתחיל בעבודה אצל המעסיק החדש. לאחר מעשה קניין המעסיק חייב על בסיס התחייבות לשלם את שכרו של העובד, גם אם לא הייתה לו עבודה חלופית. כך נפסק גם ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלג סעי' א-ב):

השוכר את הפועלים והטעו את בעל הבית, או בעל הבית הטעה אותם, אין להם זה על זה אלא תרעומת... במה דברים אמורים שאין להם עליו אלא תרעומת בשלא הלכו, דוקא בשלא היו יכולים להשכיר עצמם אמש כששכרם בעל הבית זה; אבל אם היו נשכרים אמש, ועכשיו אינם נשכרים כלל, הרי זה כדבר האבוד להם, ונותן להם שכרם כפועל בטל...

ד. ביאור הדין

הפוסקים נחלקו בביאור החיוב על מניעת רווח במקרה שאדם סוגר את חברו בבית ואינו מאפשר לו להתפרנס מיגיע כפיו.

3. רא"ש, בבא מציעא פ"ו סי' ב.

4. רמב"ן, בבא מציעא ע"ב, ד"ה מודה.

1. שבת באדם כשעשה מעשה בידים

'קצות החושן' (סי' שסג ס"ק ג) כתב שחייב על מניעת רווח במקרה של כליאת אדם מבוסס על דין ייחודי בדיני חובל, והוא החיוב על שבת:

דודאי גבי אדם באדם התורה רבתה לחייבו בד' דברים ואפילו שבת שלא במקום נזק, אבל בנזקי שור לא חייבתו התורה אלא בנזק בלבד... וא"כ בתוקף בעבדו של חבירו נמי אליבא דכ"ע חייב משום שבת כשבטלו ממלאכת רבו אפילו לא עשה בו מלאכה...

בעניין מעסיק שחזר בו שאל 'קצות החושן'⁵ בשם בנו מדוע המעסיק חייב, הרי היה צריך להיות פטור בגלל שיש כאן רק מניעת רווח. 'קצות החושן' דחה את האפשרות לחייב על מניעת רווח באדם במקרה זה, כיוון שהוא הוכיח במקום אחר⁶ שבנזק עקיף (גרמי) אין חיוב על שבת.⁷ 'קצות החושן' (שם) הביא את שיטת המהר"ם מרוטנברג שהסיבה שחייב אינה משום גרמי אלא משום התחייבות, וזו נוצרת רק לאחר שהפועלים הלכו.⁸ אם כן לשיטתו אם לא הלך, הרי אפילו אם הפועלים יפסידו ונחשב 'כדבר האבוד', הרי שבעל הבית פטור, כיוון שזו רק מניעת רווח. 'קצות החושן' סיכם שמספק אי אפשר להוציא ממון לפני שהפועלים הלכו.

בעקבות דבריו ניתן לבאר את פסיקת הרמב"ם כאן. הרמב"ם פסק ש'הדקיה באינדורנא' ונועל ביתו בפניו חייבים. לעומת זאת לגבי שליח שלא קנה סחורה הוא פטר, וכך גם לגבי מעסיק שחזר בו לפני ביצוע מעשה קניין. מסתבר מאוד שהרמב"ם חייב על מניעת רווח כאשר המזיק עשה מעשה בידים (נעל או כלא) ופטר כאשר לא נעשה מעשה (לא קנה או חזר בו מהסכם).

כך מובא בשו"ת 'בית אפרים' (חושן משפט סי' ה) לבאר את שיטת הרמ"ה:

ועוד י"ל דמבטל כיסו מיירי בנתן לו ליקח פירות ולא לקח דקתני התם אין לו עליו אלא תרעומות ומזה למד הירושלמי הדין ע"ש ובכה"ג שפיר יש לפוטרו **כיון שלא עשה מעשה בידים** לקחת כיסו של חבירו בלא דעתו ולסוגרו אלא בהיתרא אתי לידיה והיזק שאינו ניכר הוא וגרמא בעלמא. משא"כ בלוקח בידים כיסו של חבירו וסוגרו ועי"ז נתבטל מהריוח כל שההיזק ברור הוא מחויב הוא לשלם לו גם להירושלמי... וזה ג"כ שיטת הרמ"ה לענין חצר כיון דקיימא לאגרא וזה נכנס לתוכו ונעל בפניו דאין זה בכלל שבת אלא בכלל נזק. שהרי אם ירצה זה עכשיו למכור או להשכיר ע"מ שזה ידור בתוכו כשימסור לו המפתח ינכה לו מהדמים כל ימי ההסגר ואפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי כיון דעביד בה **מעשה בידים** ומכ"ש מאן דדאין דינא דגרמי כנלענ"ד דעת הרמ"ה דמייתי רא' מהא דאדקיה באינדורנא דכהאי גוונא כעביד מעשה בידים דמי.

5. קצות החושן, סי' שלג ס"ק ב.

6. קצות החושן, סי' שח ס"ק ב.

7. והסיבה שבהדקיה באינדורנא חייב היא שמדובר שם שהכניס אותו בידים לחדר לפני שנעלו שם.

8. כפי שמשמע מהרמב"ם שהובא לעיל.



2. התחייבות הדדית של המעסיק והפועל – חיוב מדין ערב

הריטב"א (בבא מציעא עג ע"ב) הסביר בשם מורו שחייב בפיצוי כאשר קיבל עליו לקנות סחורה במקום הזול ולא עשה כך, מדין ערב. בהמשך לדברים הללו כתב הריטב"א: וזה ענין שכירות פועלים דבפרקין דלקמן שחייבין לשלם לבעה"ב מה שמפסיד כשחזרו בהן, או שבעה"ב חייב לשלם להם מה שמפסידין דכיון שסמכו זה על זה נתחייבו זה לזה במה שיפסידו על פיו, וזה דין גדול.

כלומר אמנם יש כאן רק מניעת רווח, אך כיוון שבעל הבית והפועל סמכו זה על זה, הרי שנהיו ערבים זה לזה, ומטעם זה יש לחייב את החוזר בו באופן הפוגע בזולת. בדומה לכך כתב 'קצות החושן'⁹ שה'שלחן ערוך' ודאי לא סובר כמהר"ם, שכן הוא מבחין בין חיוב לפני מעשה קניין (רק כאשר הפסידו עבודה אחרת) לבין חיוב לאחר מעשה קניין (גם אם לא הפסידו עבודה אחרת). 'קצות החושן' מסביר את דינו של ה'שלחן ערוך', שגם לפני מעשה קניין יש כאן התחייבות הדדית במקרה של 'דבר האבד'. אולם, אף שמדובר על התחייבות הדדית, אין מדובר על התחייבות זהה: המעסיק התחייב לשלם את שכרם של הפועלים, ועליו לשלם אם הפסידו בגללו עבודה אחרת. לעומת זאת אצל הפועלים ההתחייבות היא לעבוד, ולכן ישלמו את שכרם של עובדים חלופיים ולא ישלמו על הנזק שנגרם אם לא נמצאו פועלים חלופיים.

3. אומדן דעת או תקנת חז"ל

'נתיבות המשפט' (ביאורים סי' שלג ס"ק ג) תלה את החיוב בתקנה:

ולפענ"ד לא קשה כלל, דהא הא דשוכר עליהן עד כדי שכרן ע"כ לאו דינא דאורייתא הוא, וע"כ הוא מצד **תקנת חז"ל או שאמדו חז"ל דעתן** שבכך מחייבין עצמן זה לזה להשלים ההיזק עד כדי שכרן, ועל תקנת חכמים ואומדנא שלהן אין להקשות כלל. **תדע דתקנת חכמים היא**, דהא ודאי במוכר סחורה ולא קנו מידו [וחזר בו הלוקח], אף שהפסיד הסוחר ע"י זה אפילו הכי פטור, וכאן חייב. אלא ודאי דתקנת חכמים היא בפועל... ואף שהתוס' [שם ע"ו ע"ב ד"ה אין] כתבו דזהו לר"מ דמשלם מדינא דגרמי, משמע לכאורה מדבריהם דדין גמור הוא, לפענ"ד נראה דאי אפשר לומר בכונתם דדין גמור הוא, דודאי לא דמי להדקיה באנדרוניה [ב"ק פ"ה ע"ב] דביטלו ממלאכתו... אלא ודאי דאין זה בדין שבת, דכל שלא נתכוין להזיק אינו משלם לו ארבעה דברים, רק כונתם כיון **שתיקנו חז"ל** בדבר האבד חייב כאילו מזיקו בידיהם, א"כ הכי נמי כיון דגרם להם היזק והוא דבר האבד להם, אין לחלק בין פועל שחוזר בדבר האבד לבעה"ב החוזר, ולומר דפועל החוזר חשיב מזיק טפי ובעה"ב החוזר הוא רק גורם, דלר"מ גורם ומזיק שוה.

9. קצות החושן, שם ס"ק ג.

בתחילת דבריו כותב 'נתיבות המשפט' שבמקרה זה ישנו חיוב על בסיס תקנה או שכך אמדו חכמים את כוונת הצדדים. אולם בהמשך הדברים משמע שהוא בוחר באפשרות שמדובר על תקנה, כפי ש'נתיבות המשפט' כתב גם במקומות האחרים שבהם ישנו חיוב על מניעת רווח. ללא התקנה היה פטור, משום שבדין גרמי חייב רק כאשר הייתה כוונה להזיק, וכאן לא הייתה כוונה כזו. 'נתיבות המשפט' מסביר שהתקנה כוללת חיוב של הפועל לשלם את עלות שכירת פועלים חלופיים, והתחייבות המעסיק כוללת התחייבות לפצות את העובד על מניעת רווח מעבודה אחרת. השוני בין ההתחייבות מובן לאור דברי 'קצות החושן' שהובאו לעיל. על פי זה מובן מדוע 'נתיבות המשפט' פסק על פי הריטב"א שיש חיוב על מניעת רווח רק בקבלן ולא בפועל, שחייב רק על עלות שכירת פועלים חלופיים ולא על נזק ובוודאי שלא על מניעת רווח.

ה. חובת הקטנת הנזק

השאלה שמתעוררת כאשר המעסיק מפסיק את עבודת הפועלים היא האם חייבים הפועלים לחפש עבודה חלופית כדי להקטין את הנזק והתשלום שיצטרך בעל הבית לשלם. בדרך כלל בהלכה אין חובה על הניזק להקטין את הנזק לממונו. כך עולה מדברי ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' תיח סעי' יח):¹⁰

אם הניח גחלת על בגדו של חבירו ונשרף, חייב, שאינו חושש לסלקו כיון שזה חייב לשלם לו.

כאמור לעיל ה'שלחן ערוך' (סי' שלג סעי' ב) פסק שכאשר המעסיק חזר בו, והעובד הפסיד עבודה אחרת, המעסיק צריך לפצות אותו:

אבל אם היו נשכרים אמש, ועכשיו אינם נשכרים כלל, הרי זה כדבר האבוד להם, ונותן להם שכרם כפועל בטל.

הב"ח (חו"מ סי' שלג ס"ק א) כתב שהברירה בידי העובד, ואם הוא מעדיף לקבל את שכרו כפועל בטל, הוא אינו מחויב לעבוד בעבודה חלופית. לעומת זאת, הש"ך¹¹ חלק על הב"ח ודייק מדברי ה'שלחן ערוך' והטור שזכותו של בעל הבית לדרוש מהעובד להקטין את הנזק:

10. בגמרא (בבא קמא כז ע"א) נאמר: 'ואמר רבה: הניח לו גחלת על לבו ומת - פטור, על בגדו ונשרף - חייב'. כפי שהוסבר בראשונים (עי' רש"י ורבנו חננאל שם), טעם הפטור בהניח על ליבו הוא שהיה על הניזק לסלק את הגחלת. כלומר הגמרא מבחינה בין נזקי גוף לנזקי ממון, שאין אחריות על הניזק לסלק נזקי ממון, כיוון שיכול להסתמך על כך שיתבע את המזיק לדין, אך בנזקי גוף הוא פטור. בטעם הפטור משמע מהשו"ע, חו"מ סי' תיח סעי' יח, שהוא אונס, שהמזיק לא העלה על דעתו שהניזק לא יסיר מעצמו את הגחלת. אך עי' בחזון אי"ש, ב"ק סי' ח ס"ק ט, שייתכן שאין על המניח שם מזיק, כיוון שבאופן זה מוטל על הניזק לדאוג להסיר את הגחלת. עיינו בתשובת מהר"ח אור זרוע, סי' רנה הדין במקרים שבהם מוטל על הניזק להקטין את הנזק. סוגיה נוספת שדנו בה המפרשים בהקשר זה היא סוגיית 'פחת נבילה לבעלים' (ב"ק יא ע"א). ראו עוד: הרב אברהם צבי שיינפלד, תחומין יא, מעמ' 361 'חובת הניזק למנוע נזק'.

11. ש"ך, חו"מ סי' שלג ס"ק ט.



משמע, דאם מוצאין להשתכר אין צריך הבעל הבית לשלם להם כפועל בטל אלא משלם להם הפחת... דרוצה לומר דהפועל מחויב לעשות המלאכה ואינו יכול לומר: אשב בטל ותשלם לי כפועל בטל, אלא הברירה ביד הבעל הבית. בספר פתחי חושן (שכירות פרק י סעי' ה) פסק כדברי הש"ך. על פניו יש מקום ללמוד מדברי הש"ך לכל מקום בו יש חיוב על מניעת רווח, שיש בצדו גם חיוב על הקטנת הנזק.

סיכום

ראינו שבין עובד ובין מעביד ישנם מצבים שמחייבים גם על אובדן רווחים. נחלקו הדעות מהי עילת החיוב, האם הוא מטעם גרמי, או בגלל מעשה הקניין שנעשה, או ששתי העילות הנ"ל נכונות. ההשלכה שיש למחלוקת זו היא על השלב בהתקשרות בין הצדדים שממנו נוצר החיוב. למרות החיוב, מוטל על הניזק לעשות מאמץ להקטין את הנזק במציאת עבודה חלופית או עובד חלופי.



הרב אריאל בר-אלי

שיבוש דרכי משפט

הקדמה

מערכת המשפט צריכה לתת מענה גם כנגד אנשים אלימים אשר מטילים חתם על בעלי הדין ורוצים להשפיע על מערכת המשפט בדרכי ערמה וכות, ועליהם נאמר בגמרא בבא מציעא (לט ע"ב) 'הכי דיינא לך ולכל אלימי דחברך'.

התורה הטילה על הדיינים להתעלם מכל איום ופחד, שנאמר 'לא תגורו מפני איש',¹ וחז"ל קבעו הלכות מיוחדות הבאות לתת כלים להתמודדות עם אנשים אלו על מנת להגיע לצדק.² בהקשר זה כתב הרא"ש בתשובה (שו"ת הרא"ש כלל ע"א) שבכל דור יש לעמוד בפרץ בפני תופעות אלו:

בפרק השולח בגיטין (מ ע"א) ההוא עבדא דבי תרי קם חד מינייהו שחרריה לפלגיה אמר אידך השתא שמעי רבנן ומפסדי ליה מינאי אזל אקנייה לבנו קטן, שלחה רב יוסף בריה דרבא קמיה דרב פפא שלח ליה כאשר עשה כן יעשה לו גמולו ישוב בראשו. וכן ביבמות (ק"ב ע"ב) הוא עשה שלא כהוגן אף אנו נעשה לו שלא כהוגן. מכל הלין חזינן שכל המכוין להערים חכמי הגמרא עמדו כנגדו לבטל ערמתו. ונדון דבר מדבר ונלמוד דבר מדבר כי חכמי התלמוד לא הספיקו לכתוב כל העתידות לבא...³

הדוגמה הבאה ממחישה עד כמה הדיין אינו יכול להתעלם מאיומים שנעשים בפניו, וכך נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' יז סעי' יב):

1. דברים א, יז; בשו"ת התשב"ץ, ח"א סי' קכד, גער בדיין אשר הסתלק מהדין בשל פחדו מבעל דין אלם.
2. כאשר הדיין מתרשם שיש לפניו **דין מרומה**, הרי הוא רשאי לחרוג מהדין, וכפי שכתב בשו"ת הרדב"ז, ח"ו סי' אלפיים רכח: 'דבר נראה לעין שבדין מרומה יש רשות לדיין לעשות דברים שהם כנגד הדין כדי להוציא דין לאמיתו'. ובשו"ת הרא"ש, כלל ק"ז סי' ו, התיר לסמוך על אומדנה של הדיין הנובעת משתיקת בעל דין הנמנע באופן מופגן מלענות לשאלות: 'וכיון שנראה לדיין שאם היה זה משיב על שאלותיו היה הדבר מתברר, ומחמת שלא יתברר הוא כובש דבריו, ויעשה הדיין כאלו השיב ונתברר שקרו, ויחייבנו מאומד הדעת, אף על פי שאינו יכול לברר שקרו'.
3. וכן נפסק בשו"ע, חו"מ סי' צט סעי' ה, וזו לשונו: 'כל מי שבא להפקיע תקנת חכמים בערמה ובתחבולה, וכ"ש לגזול של חברו, חייבים חכמי הדור לבטל כוונתו, אף על פי שאין כאן ראייה רק אומדנות המוכיחות היטב'. וכן בשו"ת המבי"ט, ח"א סי' ב: 'מצינו בכל מקום שבטלו חכמים ז"ל עצת המערימים... כ"ש בנדון דידן דגלוי הוא לכל העולם דערמה ותחבולה דאם היה מגרשה לא היה פורע לאביו דבר מסכום כתובה... נמצא שכל מה שהערים להפקיע כתובתה, לא הועיל לו וגם כל מה שיערים מכאן ולהבא לבא בתחבולה ולהפקיע כתובתה יהיה בטל וחשוב כחרס הנשבר אם לא יהיה מדעת אביה'.



כשאחד מבעלי דינים מגזם לחבירו בפני הדיין ואומר לו: כך וכך תתחייב לי בדין, אם אין הדין כך צריך הדיין לומר לו: שקר אתה דובר.

חובת הזהירות מפני השפעות זרות על הדין נדרשת מכל מערכת משפטית, והיא עומדת בבסיס הלגיטימיות של המשפט. כאשר אין הקפדה על כך, הדין בטל, וזו לשון ה'אורים ותומים' המתייחס לכך:

כשהגוי שפטו צדק לפי דיני אומות העולם ודינם שחקק להם המלך, אבל שעוותו משפט נימוסם ודינם, ואין מחייב עפ"י דינים וחק שקבע להם המלך, הוי גזילה גמורה. ופשיטא דנזקקין בית דין להציל הגזל, דכי נתרצה לדון בערכאות, היינו לדון דין כפי היושר בנימוסם ודתם, ודינא דמלכותא דינא, אבל לא קבל אותם לקלקל משפט.

כאמור, בכל תקופה מוטל על בית הדין להתמודד עם בעלי דין שאינם הגונים. נראה שכיום איום על דיינים אינו שכית, אך עדיין ישנו צורך להתמודד עם שיטות אחרות להשגת אותה תוצאה - שיבוש דרכי המשפט. למשל, הצגת טענות פרוצדורליות במסווה של צדק, רק כדי למנוע את הדיון, וכן הגשת הסתייגויות על עניינים שוליים כדי למשוך זמן עד להתשת הצד השני וכדומה. מדובר על דרכים אשר על פניו אינן נראות אלימות ואינן במובהק סותרות את הצדק, אך השימוש בהן נועד לשבש את הדין. בנוסף לקושי של הדיינים לחשוף את הכוונה הנסתרת העומדת מאחורי שיטות אלו, ישנה בעיה נוספת והיא שחלק מן הדרכים אכן מקובלות במשפט האזרחי והן חלק מ'כללי המשחק' הלגיטימיים⁴, ואף על פי כן הן אינן רצויות במערכת המשפט התורנית. דרכה של תורה היא להעדיף צדק על פני סדר, ולכך החתירה להוצאת האמת לאור חשובה יותר מהקפדה על סדרי הדין. זאת בניגוד גמור לתפיסה המשפטית הקיימת במדינת ישראל ולפיה יש משקל רב להוראות סדר הדין ולענייני פרוצדורה.⁵ השונות הזו מחייבת את דייני ישראל לעמוד בפרץ ולפעול כנגד בעלי דין ועורכי דין אשר משתמשים בשיטות שונות המקובלות במשפט האזרחי, כדי לחשוף את האמת. בדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"ז) בעניין מינוי דיינים משמע שזו אחת התכונות המרכזיות הנדרשות מהדיין:

4. הרב אשר וייס לא רואה בדרכו של המשפט הישראלי עוול, ולכן התיר לעורך דין לפעול בבית המשפט כפי המקובל בתחום שלו, וזו לשונו: 'אם עורך הדין חושב כי על ידי שהוא מעלה טענות כגון אלו הוא משרת הן את הצדק והן את מרשו, מותר לו לנצל את המערכת המשפטית החוקתית של מדינת ישראל. כל זאת, בכפוף לכך שהוא מאמין שמרשו צודק או יכול להיות צודק, זה טיבו של הדיון, עכ"ל. סנהדרין, כתב עת לחשיבה משפטית א, עמ' 10.

5. למשל החוק הישראלי מכיר במושג ההתיישנות (חוק ההתיישנות התשי"ח), ואחד הנימוקים שנתנו לכך הוא 'אינטרס הציבורי שהמערכת המשפטית תקדיש זמנה לטיפול בבעיות ההווה ולא תעסוק בבירור זכויות שהורטן בעבר הרחוק', נימוק המבכר בעליל את הסדר הציבורי על פני הצדק. לעומת זאת על פי ההלכה אין חשיבות לזמן שעבר: 'אפילו שהם כמה שנים ולא תבעו, אין אומרים: מחל לו כיון ששהה כל כך שנים ולא תבעו'; שו"ע חו"מ סי' צח סעי' א; ראו הרב רצון ערוסי, 'התיישנות בחוק ובהלכה', תחומין כא, עמ' 422; כמו כן בנושא סופיות הדיון, בעוד במשפט הישראלי פסק הדין הופך להיות מוחלט וסופי לאחר תום זמן הגשת ערעור, ההלכה מאפשרת לפתוח מחדש את הדיון כשיש טענה או עובדה שלא הוצגה בו (שו"ע חו"מ סי' טז סעי' א).

ובכלל אנשי חיל שיהיה להן לב אמיץ להציל עשוק מיד עושקו, כענין שנאמר ויקם משה ויושיע.⁶

הרמב"ם מצביע פה על תכונה הכרחית של הדיין להציל עשוק מיד עושקו, וכנראה עליו ליזום מהלכים באופן פעיל, כולל מהלכים שאינם מפורשים בספרים.⁷ הפסוק שצוטט ברמב"ם לקוח מסיפורו של משה רבנו שהציל את בנות יתרו (שמות ב, יז). זהו כמובן מעשה שאירע לפני מתן תורה, והתבסס אך ורק על התנגדות טבעית לעוולה. לשם כך יש להקדים ולסקור את ההלכות המורות לדיין לחרוג מהכללים הרגילים כדי למנוע רמאות ופחד בדין, ומכוח זאת ללמוד את הכיוון הנדרש כיום.

א. אין מצווה לדון מי שאינו נשמע לפסק הדין

כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה קעז): 'הציווי שנצטוו הדיינים... בצדק תשפוט עמיתך... לדון דין תורה אם היה בקי בכך'. כל פנייה לבית הדין מעמידה את הדיינים בפני המצווה לדון. למרות זאת, כאשר הפונה ידוע כאדם שאינו מציית לפסק הדין, אין מצווה לדון אותו, וניתן להישמט מהדין. הוראה זו נלמדת מהגמרא בסנהדרין (כח ע"ב): בני חמוה דמר עוקבא קרובים ונתרחקו הוו, אתו לקמיה לדינא. אמר להו פסילנא לכו לדינא... דלא קאמינא פסילנא לכו לדינא אלא משום דלא צייתתו דינא.

בעקבות זאת כתב הגהות אשר"י (סנהדרין פ"ג סי' כ) בשם 'אור זרוע' וז"ל: ואע"פ שהדין מצות עשה הוא, אעפ"כ במקום שאדם יודע שאין נשמעין לו פטור מלומר להם הדין, ושמעין ממר עוקבא שלא רצה להזקק לדין דבני חמוה וקרוב ונתרחק הוה, משום דלא צייתי. מא"ז.

התלות בין מצוות דיינים לבין הביצוע של פסק הדין מופיעה כבר בפירוש 'אור החיים' על פרשת שופטים (דברים טז, יח):

שוטרים ושופטים תתן לך בכל שערך - הדברים מוכיחים שאם אין שוטרים אין חיוב מצות שופטים, ומעתה כל שיודעים ישראל שהעם אינם נשמעים לשופטים, והשופטים אינם יכולים לכופם, אין חיוב במינוי השופטים, וכל שהעם נשמעים לדייניהם בלא שוטרים, חייבים למנות שופטים, וקוראים אנו בשופט זה שופט ושוטר.

פוסקי זמנינו למדו מכאן גם שלא לדון את מי שאינו מוכן לחתום על שטר בוררין, אף שהוא מצהיר שיקיים את פסק הדין.⁸ הם נימקו זאת בחוסר הסמכות של בית הדין על

6. מקורו של הרמב"ם הוא במדרש תנאים לדברים א, טו.

7. גם בתחילת הלכות סנהדרין מדגיש הרמב"ם את התפקיד של השופטים והשוטרים למנוע עוול: 'מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך, שנאמר: שופטים ושוטרים תתן לך בכל שערך... שוטרים אלו בעלי מקל ורצועה, והם עומדים לפני הדיין המסבבין בשווקים וברחובות ועל החנויות לתקן השערים והמדות ולהכות כל מעוות, וכל מעשיהם על פי הדיינים, וכל שיראו בו עוות דבר מביאין אותו לבית דין ודנין אותו כפי רשעו'.

8. מובא בעטרת דבורה עמ' 713, בשם דברי גאונים (כהנא), כלל נב סי' ח, בשם שו"ת נאות דשא, סי' נא, והביאו דבריו גם בפד"ר ו, עמ' 277; ועי' בעזרת ישראל סי' קטו, ומסיים שם: 'עתה, שאין בידינו



פי חוק, אשר מחמתו אין בידי בית הדין לכפות את קיום הפסק, והרי זה בבחינת טרחה מיותרת, וכפי הכלל המובא בגמרא (ב"ק פט ע"ב): 'אטרוחי בי דינא בכדי לא מטרחינן'. לכן נתבע המוכן להגיע לדין תורה, אך מסרב לחתום על שטר הבוררות, הרי הוא כאילו מודיע שאינו כפוף לדין תורה, כיוון שאין שום דרך חוקית לכפותו לשלם, ודינו כמי שמסרב להתייצב בפני בית הדין. וכתב בספר 'מנחת הקומץ' (סי' קיא):
נתבע שלא יקיים את פסק הדין אם לא ישלש ממון, צריך להשליש כדי להציל עשוק מיד עושק וזהו מכלל רשות וכוח בית דין יפה לכפו להשליש. והכול תלוי בעיני הדיין ואם אינו רוצה לציית לבית הדין דינו כמסרב.⁹

ב. נידוי והיתר פנייה לערכאות

מדברי הגמרא במועד קטן (טז ע"א) עולה שבית דין יכול לנדות את מי שמסרב לבוא לדין, וכיום במקום זאת נותנים היתר לתובע לתבוע בערכאות. הרמ"א (חו"מ סי' יא סעי' א) הרחיב זאת אף למקרה שנאנס, ומכל מקום היה חייב להודיע על כך. וזו לשונו:
מי שלא יוכל לבא לבית דין, כי צריך לילך למרחקים, יש להודיע לבית דין ולשום התנצלותו ולבקש זמן אחר; ואם לא עשה, מנדין אותו, אף על פי שלא היה יכול לבא.¹⁰

השימוש בנידוי בבתי הדין אינו מצוי, כפי שהסביר זאת בספר 'עטרת דבורה' (ח"ב סי' ד):

צעד זה של הטלת חרם אינו מצוי כלל והדבר יראה כמילתא דתמיה ולא יקיימו את החרם כמתחייב על פי ההלכה, ועלול להיגרם זילותא דבי דינא בהעדר ציות לפסק הדין. מלבד זאת חרם הוא דבר חמור ואם עוברים עליו יש קטרוג על עם ישראל וכמעשה עכן במלחמת העי, על כן אין בזמנינו להכנס לכך.
בפסיקת השלחן ערוך¹¹ מובא שיש לפנות אל האדם המסרב להתייצב שלוש פעמים, ורק לאחר מכן לנדותו. אלא שנוהל זה יכול לגרום לכך שהתובע יתיאש מתביעתו, אף על פי שהיא מוצדקת, ולכך כתב בספר 'מאזניים למשפט'¹² שדווקא לעניין נידוי, שהוא חמור, צריך התראה שלוש פעמים ולא לעניין כתב סירוב. לכן ניתן להתיר לפנות לערכאות מייד לאחר שהנתבע מסרב.¹³
מקור הדין להיתר פנייה לערכאות כאשר ישנה סרבנות מובא ב'בית יוסף' (חו"מ סי' כו):

להכריחו בשום אופן, רק עפ"י קומפרימיס (שטר בוררות), חייבין הצדדין לעשות על פי נימוס המדינה אחרי שיש חשש שלא יקיים אחד מהצדדים בלא זה'. וע"ע מנחת אברהם ד סי' לג.
9. מובא בספר עטרת דבורה, עמ' 714. וכן בשו"ת האלף לך שלמה, חו"מ סי' א, כתב שמי שהגיע לדין וקרוב הדבר שלא יציית, יכול ב"ד לומר שישלש מעות.
10. לדעת מהר"ם מינץ, סי' פג, במצב זה בית הדין חייב לנדותו. לעומת זאת בספר צרור הכסף כתב שיש רשות לבית הדין לנדותו.
11. שו"ע, חו"מ סי' יא סעי' א.
12. מאזניים למשפט, סי' יא ס"ק א; וכ"כ הרב יעקב אריאל, דיני בוררות, עמ' רעו.
13. סדר הדין, עמ' 373.

ואם היה בעל דינו אדם ואינו יכול להוציא ממנו בדייני ישראל יתבענו תחלה בדייני ישראל ואם אינו רוצה לבא נוטל רשות מבית דין ומציל את שלו מבעל דינו בדייני גוים...

וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' כו סעי' ב):

היתה יד עובדי כוכבים תקיפה, ובעל דינו אדם, ואינו יכול להציל ממנו בדייני ישראל, יתבענו לדייני ישראל תחלה; אם לא רצה לבא, נוטל רשות מבית דין ומציל בדייני עובדי כוכבים מיד בעל דינו.

אם נגרמו לתובע הוצאות במאמציו להביא את בעל דינו למשפט, הוא רשאי לקבל החזר עליהן. וכך כתב הרא"ש בתשובה (כלל עג סי' ב):

אם היה מסרב לבוא לבית דין, והוצרך התובע להוציא הוצאות לכופו לירד עמו לדין, היה ר"מ מחיבו לפרוע לו כל יציאותיו.¹⁴

הרמ"א הרחיב זאת אף להוצאות שנגרמו עקב תביעה בבית משפט. וזו לשונו (שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' ה):

אם הוצרך להוציא עליו הוצאות לכופו על ידי ערכאות של עכו"ם, חייב לשלם לו... וכן נראה לי עיקר, ובלבד שעשאו ברשות בית דין.

ג. קבלת עדים שלא בפני בעל דין

מדברי הגמרא בבבא מציעא¹⁵ עולה שאם נחשפה העובדה שעדים מפחדים לבוא ולהעיד משום שבעל הדין אליהם, אזי בית הדין משנה את סדרי הדין ומחייב את התובע האלים לדאוג להגעת העדים, וכותב על כך הרמ"א (חו"מ סי' כח סעי' ה) שזו רק דוגמה למה שמוטל על בית הדין לעשות כדי לנטרל את האיום של בעל הדין: 'וכן כל כיוצא בדברים אלו דנין בהם לאלם'. דבריו נסמכים על לשון הגמרא שם 'הכי דיינינא לך ולכל אלימי דחברך'.

דין נוסף החורג מסדרי הדין עקב איום הוא קבלת עדים שלא בפני בעל הדין, וזו לשון הרמ"א (שם, סעי' טו):

אם בעל הדין הוא אדם, והעדים יראים להגיד לפניו - מקבלים העדים שלא בפניו ודנים על פיו.

ד. משיכת זמן

ההלכה אוסרת על בעל הדין למשוך זמן מתוך מטרה להשיג הישגים שאינם אמיתיים, ובלשון הגמרא (סנהדרין כח ע"ב) הם מכונים 'לא צייתו דינא', וגם כלפיהם ישנן הדרכות מיוחדות.

14. עי' שו"ת הרמ"א, סי' קח.

15. ב"מ לט ע"ב.



האיסור להשפיע על הדין על ידי גורם הזמן מובא ב'שלחן ערוך' בהקשר של פשרה (חו"מ סי' יב סעי' ו):

מי שתובעים אותו ממון שהוא מוחזק בו, אסור לבקש צדדים להשטט כדי שיתרצה הלה לעשות עמו פשרה וימחול לו על השאר. הגה: ואם עבר ועשה, אינו יוצא ידי שמים עד שיתן לו את שלו.¹⁶

וכשם שההלכה מזהירה מפני 'עשיית צדדים להשטט' וניצול שקרי של אפשרות הפשרה, כך מוטל על בית הדין למנוע כל משיכת זמן הנובעת מרצון להתיש את בעל הדין. מדברי הרדב"ז (הל' עדות פ"ג הי"א) עולה כי ניתן לקבל עדות שלא בפני בעל דין אם הוא בכוונה אינו מגיע לדיון:

ואי לא אתא מקבלין סהדותא שלא בפניו אף על פי שלא היו עדיו חולים ולא מבקשים לילך למדה"י הוא עשה שלא כהוגן עושין עמו שלא כהוגן וכן נהגתי בהיותי במצרים.¹⁷

ה'חזון איש' (סנהדרין סי' טו ס"ק ז) רואה בחשש מפני משיכת זמן את הנימוק לפסיקת הרמ"א להעדיף ב"ד קבוע על פני ב"ד של זבל"א:

כדי לגדור עושה עוולה שעי נתינת רשות לברור דיין מוצאים מקום להשטט מן הדין שמתארך הזמן עד שיסדרו הדיינים וזה פוסל דיינו של זה.

בדרך כלל קוצב בית הדין שלושים יום, כפי שמשמע בגמרא שזה הוא הזמן הנצרך,¹⁸ אלא אם כן ברור לבית הדין שאין צורך בכך, ואז ניתן לקצר את פרק הזמן הזה.¹⁹ יש שכתבו שאם בעל דין השתהה בחתימה על שטר בורות מעבר לשלושים יום וללא סיבה מוצדקת, יש לראות בכך כסירוב להגיע לדין המתיר לתובע לפנות לערכאות.²⁰ דוגמה לדבר מבית הדין הרבני בטבריה אשר התירו לבעל דין לפנות לבית משפט כאשר

16. ואף בעל הדין אינו מצווה להתפשר עם מי שהוא יודע בוודאות שמשקר ומנסה להתחמק, משום שאין מצווה לסייע לגזלנים ורמאים.

17. וכן משמע בדברי תרומת הדשן, ח"ב סי' קעה: 'ואל תתמה על שאני מזיקי אתכם להעיד שלא בפני בעל דין, כי ראב"ן כתב מדקבלת עדות כשר לכתחילה שלא בפני בעל דין מחמת אונס, ש"מ דבדיעבד כשר בלא אונס. וגם כתב דאם אין שהות להמתין עליו - מקבלין; אלמא, מקילין בדבר היכא דאיכא צד וטעם. ובנדון דידן נמי כיון דידעינן שיתעכב קבלת העדות ע"י כחות ואלמות אם יודע לו, מקבלין שלא בפניו, ואף כי עקרון אינו אלא לברר אמיתית הדברים לפי אומדנות מוכחות. ושלוש מאת אהובכם הקטן והצעיר שבישראל'. האריך בכך בשו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' א, וזו מסקנתו: 'לכן הדבר ברור שיש לקבל עדות שלא בפני השוחט, לברר הדברים כשמלה, ולהעבירו ממלאכתו, כי הוא באמת איש זרוע ואלם. ואין לנו לחוש על פרנסתו, שהוא האשם בזה, ונתן אצבע בין שני'.

18. וזו לשון הרמב"ן, בבא בתרא קסט ע"ב: 'איתא בפרק הגזול (דף קיב ע"ב) ואי מצטרכי לקוחות זמן לאהדורי בתריה יחינן להו עד שלשים יום שהוא זמן בית דין ובלבד להוציא הדין לאמתו ולא לבא בעקיפין, שכל זמן בית דין אינו מן הדין אלא מדת רחמים נהגו חכמים עם בעלי דינין שלא לדחוק יותר מדי'.

19. שו"ע, חו"מ סי' טז סעי' א.

20. הרב שור, דבריו הובאו בס' סדר הדין, עמ' 371.

הנתבע נאחז בטענות הלכתיות לדחות את הדין שלא בתום לב. וכך נכתב בפסק הדין (עטרת דבורה, ח"ב סי' ג עמ' 721):

מאחר שנוכחנו לדעת שהנתבע העלה טענות רבות במגמה שלא לקיים את הדין, ולא היה צדק בדבריו, אלא כוונה לדחות מעליו את החובה להופיע לדין, על כן אנו נותנים רשות לתבוע בערכאות.

בפסק דין נוסף ניתן היתר לפניה לערכאות כאשר הנתבע גורם להתמשכות הדין שלא בתום לב וכפי שקבע בית הדין הרבני בחיפה בפסק דין הבא:

הנתבע לא היה מופיע לישיבות בית הדין, אף שהוזמן כדין, וגרם בכך לסחבת ולדחיות. והמסקנה המתבקשת היא, כי אין ההלכה בידי הנתבע אלא כלי משחק כדי לעשוק ולהרגיז את האשה. ואכן האשה מתענה וסובלת זה כשבע שנים. אדם זה הרי הוא מעין נבל ברשות התורה, ואנו מוצאים שלעתיים אף שאדם טוען שרוצה הוא להדיין בדין תורה, מכל מקום אם נראה לבית הדין שהוא מערים, וכל כוונתו היא להרשיע ולהרוויח מפני שידע שע"פ דין תורה לא יהיה ניתן לתובעו מה שאינו יכול להרוויח בדין שאינו על פי דין תורה, אזי, אף שפניה לערכאות שאינם דנים ע"פ דין תורה היא איסור חמור, מ"מ יש לבית דין ליתן רשות לתובע לידון בפניהם. ועל כן פסק הדין הוא:

מאחר והבעל לא מופיע לדיונים, ופגע לא אחת בבית הדין, ומערער על סמכות בית הדין, וגורם להתמשכות הדיונים מעל ומעבר, ונראה לבית הדין שבמקרה זה טובת האשה להדיין בביה"מ, ויש מקום לחייבו מעיקר הדין במזונות האשה ולזכות את האשה בחלק מהנכסים עבור השנים - ע"כ יש לפסוק במקרה זה כפי הרגמ"ה ובעל הסמ"ק, ולשלוח את האשה לתבוע את האיש בערכאות.²¹

בית הדין מצווה להתנהל בחכמה ולהבחין אם אחד הצדדים מנסה לרמות ולנצל את הפשרה כדי להשיג ממון שלא מגיע לו, ולכן כתב בשו"ת 'דברי מלכיאלי' שכאשר ברור לדיינים שיש צד שמשקר ומנסה למנוע מחברו את המגיע לו, אסור להגיע איתו לפשרה, כי הוא מנצל את הפשרה כדי לעשות שקר.²² וכן כתב הרב גריינמן בספר 'חידושים וביאורים'²³ שעל הדיין לרדת לעומק הדין שלפניו, ואם יזהה שאחד הצדדים משקר בעליל, אין להתפשר עימו. וכן כתב בשו"ת 'בית ישראל' (חו"מ סי' ב), וזו לשונו:

כי יש הרבה רמאין בדין וכמעט שאין שום ממש בטענותם, וכל אותן רמאים כל כוונתם רק שיעשו הבית דין פשרה ויטלו מה שיטלו, אבל בית דין חכמים עיניהם בראשם.

בית הדין הרבני בנתניה עמד על בקשת האישה לדין מחודש בצו עיכוב יציאה מהארץ, ועל כך כתבו:

21. פסק דין ניתן בט"ז באייר תש"ן, בתיק מס' 958, שנידון לפני ביה"ד הרבני בחיפה בהרכב הרבנים שאר-ישוב כהן (אב"ד), שמואל דיקמן, חיים שלמה שאנן.

22. שו"ת דברי מלכיאלי, ח"ב סי' קלג.

23. חידושים וביאורים, סנהדרין סי' א ס"ק י; כעין זה כתב גם הרב צבי הירש קלישר, בספר מאזניים למשפט, עמ' מא.



חובת בית הדין לדחות כל טענה שיש בה משום הערמה או כל תחבולה ותכסיס שבעלי הדין רוצים לעשות כדי לזכות בממון ויש לסכל ולבטל כוונת העושה כן.²⁴

ה. הטלת קנס על ביזוי החלטת בית הדין

ב'שלחן ערוך'²⁵ נפסק שבמקום הצורך ישנה סמכות לבית הדין לקנוס ולהעניש שלא מהדין. באופן זה גם הראיות אינן צריכות להיות קבילות על פי התורה, כפי שכתב 'שלחן ערוך' (שם) 'ואפילו אין בדבר עדות גמורה'. הוסיף על כך בשו"ת 'זכרון יהודה' (סי' עט) לרבי יהודה בן הרא"ש שזה בתנאי שיפעלו לשם שמיים:

ועל כן כתבו לנו רז"ל כלל אחד, שכולל ענינים רבים, ונתנו כוח לבית דין לגדור גדר בכל זמן לצורך שעה... כיון שהעונש כדי לגדור הפרצה הזאת, שיהיה כל דין רשאי לדון האמת, ולא יירא מבעלי הדין... כל דין ועונש שעושים בית דין לצורך השעה, כאשר יתאמת, יענישוהו עונש שיראה לבית דין, ובלבד שתהיה כוונתם לרדוף הצדק והאמת בלבד, בלא שתוף כוונה אחרת. בדוגמה הבאה מפסק דין של בית הדין הרבני בתל אביב, נעשה שימוש בדרך זו, וזו לשונו:

בפנינו בקשת הבעל להפעלת פקודת בזיון בית משפט, לפי סעיף 7א לחוק בתי דין דתיים, באמצעותה יאכוף בית הדין על המשיבה, במאסר או בקנס בסכום של אלף דולר ליום, לציית לצווים שניתנו נגדה, והמורים לה להחזיר את בתם הקטינה של הצדדים, מטורקיה לישראל... במשפטי שמואל (סימן ק"ב) כתב, שאין ספק שבזמן הזה ככל שהשעה צריכה לכך, רשאי למיעבר שלא מן הדין, ע"ש. וכן העלה השבות יעקב (סי' ק"ל), דמותר לענוש עונש חמור אף בזמן הזה, כל שיש מגדר מלתא בדבר, כגון שהדור פרוץ, או אפילו יחיד רגיל בדבר עבירה או שעשה דבר עבירה בפרסום, יתירה מזו כתב בשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן קל"ח) דאפילו היכי שבעבר לא היו פרוצים בעבירה זו, אלא שרואים ב"ד שאם לא יענשו זה בדינא רבה, יהיו העם בעתיד פרוצים בעבירה זו וינהגו בה קלות, גם זה מיקרי שהשעה צריכה לכך... ונסיים בדברי השיב משה (סימן ב') שז' טובי העיר יכולים לדון דיני קנסות ולענוש כפי ראות עיניהם וא"צ לפנים כלל, שמפורש בחו"מ סימן ב', וכן הוא המנהג בכל תפוצות ישראל, וזה הוא יסוד הדת, שאל"כ יהיה העולם הפקר ח"ו. בנידון דידן יש לראות במעשיה של האשה גם ביזיון בית-דין חמור ביותר, בשל ההתעלמות זה זמן רב מהחלטות ביה"ד. אם כן בנידון דידן שידוע לביה"ד כמאה עדים, שהאשה מסרבת לבצע החלטת ביה"ד, בודאי שאפשר לקנוס על בזיון ביה"ד, שהרי אפילו על בזיון השליח אם יש עדים על כך אפשר

24. אתר בתי הדין הרבניים, תיק 2-21-5149.

25. שו"ע, חו"מ סי' ב סעי' א.

להלקותו ולקונסו בממונו. ובפרט שיש לביה"ד סמכות לקנוס על בזיון ביה"ד לפי חוק.²⁶

דינים נוספים

ישנן הלכות נוספות המאפשרות לבית הדין לחרוג מהכללים ולהתמודד עם מי שלא 'צאית דינא':

1. ביחס לשבועה מוצאים אנו הלכה מיוחדת לאדם אלים (שו"ע, חו"מ סי' צט סעי' ה): מי שהוחזק רמאי ודרכיו מקולקלים במשאו ומתנו, והרי הוא אמוד שיש לו ממון, וטוען שאין לו כלום והרי הוא רץ להשבע, אין להשביעו. הגה: ויש לדיין לנדותו או לכופו עד שיפרע.

2. ישנם ימים שבהם בית הדין לא יושב לדון (חודש ניסן וימים נוראים ועוד), אולם אם ישנו חשש 'דחייה ורמאות, דנין לאלתר'.²⁷

3. הרב עזרא בצרי כתב בספרו 'סדר הדין'²⁸ כי כאשר עורך דין מבקש להרשים את בית הדין בעניין שאינו נוגע ישירות לדין שלפניו, ונראה שברצונו להשפיע על היחס לבעל הדין הנגדי, אזי על בית הדין להורות לו להפסיק מייד טענות אלו.

4. הרב צבי בן יעקב התיר למי שנחבל ונפגע בנזקי גוף לתבוע בבית המשפט את המזיק אשר אינו 'צאית דינא', וזו לשונו (משפטיך ליעקב ח"ב סי' לב):

וכאשר אין המזיק משלם לניזק כשעור שנראה לבית הדין, ובית הדין מטיל נידוי על המזיק, נראה דדינו כמי שאינו צאית דינא, שהרי אינו שומע לבית הדין לשלם או/ו לפייס הניזק כשעור הראוי, וא"כ בית הדין רשאי להתיר לניזק לתבוע את המזיק בערכאות, דכיון שהוא מנודה ואינו שומע לפסק בית הדין, דינו כסרבן ומותר לתובעו בערכאות. ועדיין צ"ע, כיון דדין זה ממנהג הגאונים, אפשר שלא נהגו הגאונים אלא לכופו ע"י נידוי ולא ע"י ערכאות, וכצד הראשון נראה טפי.

סיכום

ישנם דינים מפורשים בהלכה הבאים לתת לדיין מענה מפני השפעות זרות של הטלת פחד ואיום ומפני ניצול כללי המשפט למטרות רמאות והתחמקות מהדין. על בית הדין לעמוד בפרץ ועד כמה שבידו לנקוט יד קשה כנגד מגמות אלו, עד כדי היתר לפנות לערכאות.



26. שורת הדין, כרך יג עמ' שצא. ואף לעניין נאמנות ישנו משקל למי שאינו צאית דינא - שו"ע, חו"מ סי' עט סעי' יד: 'במה דברים אמורים, דציית דינא. אבל אם יצא מלפני בית דין בסרבנות ושמתוהו, אינו נאמן לומר: פרעתי, וגובה אפילו ממשעבדי'.

27. שו"ע, חו"מ סי' ה סעי' א.

28. ס' סדר הדין, עמ' 100.



הרב יעקב הילדסהיים

מעמדו של כרטיס מגנטי – שטר או כסף

הקדמה

בימינו הולך ומתרחב השימוש בכרטיסים מגנטיים. חלקם משמשים לקבלת שירותים באופן מהיר או כדי להחליף את הניירת המרובה והמסורבלת, כגון כרטיסי קופת חולים. חלקם האחר – מטרתם להקל על ביצוע תשלומים, כגון שמכילים ערך צבור של כסף, כדוגמת כרטיס 'רב קו' שמשלמים בו בעבור נסיעות בתחבורה ציבורית, או 'כרטיספר' שמשלמים בו בעבור רכישת ספרים מהוצאת הספרים המנפיקה את הכרטיס. כרטיסים אלו, המונפקים מטעם החברה נותנת השירות, ניתנים ללקוחות לאחר ששילמו, והכסף ששולם 'נצבר' בכרטיס לטובת המשלם, כדי שזה יוכל להשתמש בו בקלות ובנוחות, מבלי שיצטרך לדאוג שיהיה עמו כסף מזומן או המחאות.

יש לדון במקרה של אדם שקיבל כרטיס מגנטי לשמירה, ופשע בשמירה והכרטיס נעלם, אם חייב. הנידון הוא כמובן במקרה שבו החברה לא תוכל להשיב לבעל הכרטיס את כספו, או שבעל הכרטיס יצטרך לשלם בעבור כרטיס חדש. לצורך הבירור יש לעיין תחילה בדין שטרות שהתורה מיעטה אותם בפרשה העוסקת בחיובי שמירה, וכן בגדר שטרי כסף הנהוגים בימינו, כדלקמן.

א. מחלוקת הראשונים בפשיעה בשטרות

בסוגיית הגמרא במסכת בבא מציעא¹ וברמב"ם² מבואר שלגבי שטר, שאין גופו ממון (כלומר אינו נחשב לכסף ממשי אלא רק משמש ראיה ביחס לכסף אחר), לא חידשה התורה פרשת שמירה, ולכן אם השומר איבד אותו, אינו חייב לשלם עליו.

הראשונים נחלקו במקרה שבו השומר פשע בשמירת השטרות, וכתוצאה מכך הם נגנבו או אבדו: שיטת הרמב"ם³ שפושע נחשב מזיק ולכן חייב על איבוד השטר, ואילו הרא"ש⁴ מסכים לרי"ף שפטור בפשיעה, כיוון שסובר שאינו נחשב מזיק, מאחר שלא הזיקו בידיים. ה'שלחן ערוך'⁵ פסק שהשומר פטור מפשיעה, והרמ"א (שם) כתב שיש שמחייבים בפשיעה, ופסק:

1. ב"מ נו ע"א - נז ע"ב.
2. רמב"ם, הל' שכירות פ"ב ה"א.
3. רמב"ם, שם ה"ג.
4. שו"ת הרא"ש, שבועות פ"ו ס' כד.
5. שו"ע, חו"מ ס' סו סע' לט-מ.

והסברה הראשונה היא עיקר, דפטורים על שטרות אפילו בפשיעה. אבל אם הזיק בידים, כגון שהשליכו לנהר או כדומה, חייב (טור בשם הרי"ף והרא"ש ועיין בב"י). ואם קנו מידו שיתחייב בדין השומרים, חייב.

הש"ך⁶ האריך לחלוק על הרמ"א ופסק שהשומר חייב בפשיעה, כשיטת הרמב"ם. ה'פתחי תשובה'⁷ הביא את השיטות הסוברות שהמוחזק יכול לומר 'קים לי' כרמ"א והראשונים הפוטרים בפשיעה.

העולה מן האמור בעניין שומר שאיבד שטר:

א. אם איבוד השטר היה בשגגה, בלא פשיעה, לפי כל השיטות אי אפשר לחייבו.

ב. אם אבד כתוצאה מפשיעה, לרי"ף ולרא"ש פטור, ואילו לרמב"ם, ולש"ך שפסק כמותו, השומר שאיבד יתחייב, כיוון שהם מחייבים על פשיעה בשטרות.

ב. כרטיס בעל ערך צבור – האם כשטרי המדינה?

יש לדון אם כרטיס בעל ערך צבור הוא בבחינת שטר, כיוון שאין גופו ממון, שהתמעט משמירה, או שמא דינו כשטרי המדינה, שנחשב שגופם ממון.

במסכת בבא בתרא⁸ מובא:

והאמר רבה בר חייא קטוספאה משמיה דרבה, בורר צרור מגרנו של חברו, נותן לו דמי חיטין...

כלומר אם אדם רצה לקנות חיטים מחברו, ובחיטים היו מעורבות אבנים (צרורות) והקונה ברר והוציא אותן מתוך אוצר החיטים (הגורן) של חברו, צריך הוא לשלם בעבור האבנים שהוציא כפי מחיר החיטים, אע"פ שהן חסרות ערך או עכ"פ בעלות ערך מזערי. הראשונים דנו בטעם שמשלם דמי חיטים במקום צרורות. הרשב"ם⁹ העלה בזה שתי סיבות לחייב על הצרורות בדמי חיטים: (א) לגבי המוכר, הצרורות נחשבים מבחינה ממונית כמו חיטים, כיוון שמקבל על הצרורות המעורבים עם החיטים כמו על החיטים, לכן כשהקונה בורר אותם, נחשב שעשה נזק בידיים. (ב) אף שמהבחינה הכלכלית לא נחשיב את הצרורות לממון, כיוון שזו האמת, בכל זאת יש חיוב מ'דינא דגרמי'.¹⁰

התוספות¹¹ הביאו את שיטת הריב"ם, שהחייב הוא מחמת דברי ר' שמעון¹² ש'דבר הגורם לממון - ממון הוא', וכן את שיטת ר"י הסובר שהחייב - נימוקו שנחשב כאילו גזל את החיטים עצמן, כי המוכר מוכר צרורות במקום חיטים. מבואר בזה שלשיטת ר"י, הצרורות נחשבים ממון אע"פ שבעצם אינם ממון.¹³ משיטת ר"י בתוספות (לעיל) למד

6. ש"ך, לשו"ע שם ס"ק קכו.

7. פתחי תשובה, לשו"ע שם ס"ק כה.

8. בבא בתרא צג ע"ב - צד ע"א.

9. רשב"ם, ב"ב שם ד"ה נותן לו.

10. גם הנימוק"י (ב"ב דף מז ע"א מדפי הרי"ף), העלה בזה את הצדדים הנ"ל.

11. תוס', ב"ב שם ד"ה נותן לו דמי חיטין.

12. ב"ק צח ע"ב.

13. וכי"ב מבואר בחידושי הרא"ה, ביצה לח ע"ב ד"ה אמר רב ספרא. וכן כתב הקהילות יעקב, ב"ק סוף



בשו"ת רבנו משולם איגרא¹⁴ כיצד להגדיר שטר ממרנ"י, כלומר שטר שכל המוציאו גובה בו, לעומת שטרי בנק. הוא מבאר שהגדרת 'גופו ממון' תלויה באפשרות לתבוע את הממון כשעדים ראו שהשטר נשרף. לכן בשטר ממרנ"י, כיוון שכשנשרף לא יוכלו אחרים לגבות את החוב, יצטרך כותב השטר לפרוע למי שקיבל ממנו את השטר, ומכאן ש'אין גופו ממון'. לעומת זאת שטרי בנק, שאם נשרפים לא יוכל זה שהחזיק בהם לגבות את החוב מאף אחד, נחשבים ש'גופן ממון'. ברם, בשו"ת שאילת יעבץ¹⁵ כתב ביחס לפתקאות שצריך להחליפם כדי לשמור על הערך הכספי שהם מייצגים, שכיוון שיש לפתקאות ערך קצוב והם משמשים למסחר, נחשב גופם ממון (לכן אם נמסרו לשליח שיחליפם, והוא התרשל וכתוצאה מכך איבדו את ערכם ושוויים, הוא נחשב כמזיק בידיים). וכעין זה מבואר ב'חזון איש'¹⁶ כשדן בכסף המצוי בימינו אם להגדירו 'מטבע' שערכו קבוע או 'פירות' שערכם משתנה. ה'חזון איש' כתב ששטרות כסף נחשבים 'גופם ממון', משתי סיבות: א) מתייחסים אליהם כאל מטבע ועל פיהם עושים שומה לקבוע את שוויים של כל הדברים הנסחרים. ב) בגלל 'הנאת תשמישו', כלומר שמשתמשים בו כולם למסחר. לכן רק ביחס לשטר שאין לו ערך עצמי אמרה תורה שאין גופו ממון, אבל דבר שיש לו ערך עצמי ונכנס לגדר המטבע, אין דינו כשטר.

ג. כרטיס מגנטי

נראה שלפי כל השיטות שהובאו לעיל, אין להחשיב כרטיס בעל ערך צבור לדבר ש'גופו ממון'. הסיבה לכך היא שאין הוא דבר סחיר, ואי אפשר להשתמש בו לדבר שאינו בשימושים הייעודיים של הכרטיס: בכרטיס 'רב קו' משתמשים רק לנסיעות באוטובוסים ציבוריים, בכרטיס 'כרטיספר' ניתן רק לקנות ספרים השייכים להוצאת הספרים שהנפיקה את הכרטיס, וכיו"ב. כמו כן באופן עקרוני, במקרה שבו הכרטיס נעלם או נשרף וכד', ניתן לקבל החזר כספי של הכסף שהיה צבור בו, אף שלפעמים זה לא ניתן לביצוע בגלל סיבות טכניות. לכן דינו של כרטיס מגנטי כדין שטר שאין גופו ממון, שלגביו נפסק (כפי שהובא לעיל) שהתמעט משמירה.

במקרה שבו הנוהל הוא שמאבד הכרטיס אינו זכאי לקבל החזר, יש לדון לאור הדעות שהוזכרו לעיל. לפי ה'שאילת יעבץ' וה'חזון איש' אין דינו ממון, כיוון שהכרטיס אינו סחיר, ולכן דינו כדין שטר, ונתון במחלוקת שהובאה לעיל, אם יש פשיעה בשטרות. ברם, יש לדון לפי מה שכתב בשו"ת רבי משולם איגרא, שכשאין מקבל את תמורתו נחשב ש'גופו ממון'. אמנם יש צד שייחשב גופו ממון, כיוון שאי אפשר לקבל את תמורתו, ולכן

סי' לט, כשדן במזיק דבר שאינו ראוי למכירה, שאפילו מה שאינו שווה לו כלום ויכול רק למוכרו ולקבל בעבורו דמים, ג"כ נחשב בגדר ממון ששווה כסף, והמזיקו חייב לשלם, שבכל צד יש לו הנאה ששווה כסף הוא נחשב ממון.

14. שו"ת ר' משולם איגרא, חו"מ סי' טז.

15. שו"ת שאילת יעבץ, ח"א סי' פ"ה.

16. חזון איש, יו"ד סימן עב ס"י.

אין דינו כשטר, ויתחייב בתשלומים. אלא שנראה יותר שפטור מתשלומים, משום שגם כאן בעצם אין גופו ממון, והיה ניתן עקרונית לשלם למאבד הכרטיס, אלא שמחמת הנוהל שנקבע לא עושים כך, לכן בעצם 'אין גופו ממון' ודינו כשטר.

ד. האם חייב בידי שמיים?

יש לעיין אם אף שמעיקר הדין אי אפשר לחייבו בידי אדם, כיוון שיכול לומר 'קים לי' כרי"ף והרא"ש ששומר פטור בפשיעה בשטרות, שמא יש לחייבו בידי שמיים. בשו"ת הריטב"א¹⁷ כתב בעניין פשיעה בשטרות, לשיטת הרי"ף:

...ודקשיא לך דפושע מזיק הוא וחייב שלא מדין שומר [גם אם מדיני שומר הוא פטור, יש לחייבו מדין מזיק], הא ליתנה, דפשיעה גרמא בנזקין היא שהוא פטור מדיני אדם, כדאיתא ב"ק פ' הכונס ובכמה דוכתי, אלא שהתורה חייבה שומרין בפשיעה מפני שסמך עליהן בעל הפקדון והבטיחו שומר לשומרו...
ה'אמרי בינה¹⁸ למד מדברי הריטב"א שאע"פ שפטור על השמירה, מ"מ חייב דיני שמיים, כמו גרמא בנזיקין. לפי זה באופן שבו קיים חיוב בידי שמיים בגרמא, כלומר אם איבוד הכרטיס אירע כתוצאה מפשיעה או רשלנות - יש לחייב, אבל במקרה שבו היה שוגג, אינו חייב בידי שמיים.¹⁹

ה. איבוד כרטיס מגנטי לקבלת שירות

אדם שנמסר לו כרטיס מגנטי לקבלת שירות, כגון כרטיס קופת חולים, ואיבד אותו, האם צריך לשלם עליו? הנידון הוא במקרה שבו בעל הכרטיס שאבד יצטרך לשלם כדי לקבל כרטיס נוסף. השאלה היא אם חובת התשלום מוטלת על המאבד, או שמא הכרטיס נחשב שטר שהתמעט משמירה. הנראה בזה ששונה דין כרטיס לקבלת שירות מדין כרטיס בעל ערך צבור. לעיל הוכח שכרטיס בעל ערך צבור דינו כשטר, כיוון שבאופן עקרוני ניתן לקבל החזר כספי אם ידוע שהכרטיס נשרף. שונה דין כרטיס לקבלת שירות, שאין דינו כשטר משום שהוא כעין 'מפתח' שבאמצעותו מקבלים את השירות, א"כ המאבדו הוא כמי שקיבל מפתח לשמור ואיבד אותו, שבוודאי אם הדבר נעשה בפשיעה, יתחייב על כך.

ו. הגדרת כרטיס 'רב-קו'

כרטיס 'רב-קו' משמש אמצעי תשלום נוח לנסיעות בתחבורה ציבורית. כמו כן באמצעותו מקבלים בעליו הנחה בנסיעות,²⁰ והוא משמש גם 'כרטיס מעבר'.²¹ יש לדון

17. שו"ת הריטב"א, סי' קצט.

18. אמרי בינה, הל' פסח סי' ה ד"ה ויש מקום לומר.

19. שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' צ"ה, וכן בחזו"א, ב"ק סי' ה ס"ק ד.

20. מטעינים 100 ש"ח ונצבר בכרטיס סכום של 125 ש"ח.

21. כשעוברים לאוטובוס אחר או לרכבת הקלה וממנה, אין צריך לשלם שנית בתנאים מסוימים.



במקרה שאבד אם המאבד יצטרך לשלם בעבור הכרטיס וגם בעבור הערך שהיה צבור בו.

נראה שלכרטיס זה יש שתי מטרות: (א) ראייה לתשלום, ככל כרטיס בעל ערך צבור, שהתבאר לעיל שדינו כשטר. (ב) כמו 'מפתח' לקבלת שירות (הנחה, כרטיס מעבר). לפי זה, כיוון שהתבאר שכרטיס המיועד לקבלת שירות אין דינו כשטר ולכן יש עליו חובת שמירה, הוא הדין לגבי כרטיס רב-קו. ברם, השאלה עדיין עומדת בעינה: אמנם כשאבד, חייב לשלם בעבור עצם הכרטיס, שהוא 'מפתח' לקבלת שירות, אבל מניין לנו שיצטרך לשלם גם בעבור הערך הצבור בכרטיס? הלא ביחס לערך הצבור, הכרטיס נחשב 'שטר' שהתמעט בשמירה, ומניין שבמקרה זה, שהיה בכל מקרה צריך לשמור את הכרטיס, תחול עליו חובת תשלום גם על הערך הצבור?

ראיתי מי שדימה זאת לשטר חוב שנכתב על טס של זהב ונמסר לשמירה. במקרה כזה פשוט שיש חיוב שמירה על טס הזהב, שגופו ממון, אבל לא חלה חובת שמירה על ה'שטר חוב' הנמצא בו, כיוון שאין גופו ממון. לפי זה בנידוננו יתחייב על הכרטיס עצמו אבל לא על הערך הצבור בו. אמנם יש לדון שאינו דומה לגמרי, כיוון שבנידוננו השירות הניתן באמצעות השטר כרוך בערך הצבור בו, וללא ערך צבור לא יקבל שירות, ולכן ייתכן שחובת השמירה על הכרטיס, מצד היותו אמצעי לקבלת שירות כשיש בו ערך צבור, מחייבת גם לשמור את הערך הצבור שבו. הערך הצבור הוא זה שנותן את ה'תוקף' לכרטיס לצורך קבלת השירות, ולכן יתחייב גם עליו. כלומר כרטיס זה אינו רק ראייה לתשלום, שייחשב בגין זה ל'שטר', אלא הכסף הצבור בו 'מתקף' את הכרטיס. לעומת זאת, בשטר חוב הנכתב על טס של זהב, הרי ערכו של הטס קיים בכל מקרה, גם אם יימחק ממנו שטר החוב. ברם, מכל מקום מידי ספק לא יצאנו, ולכן למעשה אי אפשר לחייב תשלום בעבור הערך הצבור בכרטיס.

ז. נמנע מלתקף כרטיס חברו וגרם לו הוצאות

יש לדון במקרה שבו אדם קיבל מחברו כרטיס מגנטי והתבקש לתקף אותו. הוא לא עשה זאת, וכתוצאה מכך נגרמו לחברו הוצאות מיותרות, כגון שהראשון התבקש לתקף כרטיס 'רב-קו', וכיוון שלא תיקף אותו, שילם חברו מחיר מלא על הנסיעה. האם יצטרך לשלם לו על כך?

מובא במסכת בבא קמא²² בשם רבה, שאם זרק מטבע של חברו לים הגדול, אע"פ שאי אפשר ליטלו - פטור. הסיבה היא שיכול לומר לו שהמטבע מונחת לפניו, ואם ירצה יוכל לקחת. וביאר רש"י²³ שיש אפשרות לשלם לצוללן שיוציא את המטבע, והפסד התשלום שצריך לשלם נחשב גרמא, וגרמא בנזקין פטור. הראשונים נחלקו אם ההלכה היא כרבה, ונחלקו בכך גם השלחן ערוך²⁴ והרמ"א. לדעת השלחן ערוך - חייב מ'דינא דגרמי',

22. ב"ק צח ע"א.

23. רש"י, ב"ק שם ד"ה פטור.

24. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' שפו סע' א-ג.

ואילו הרמ"א מביא דעת 'יש אומרים' שפטור כיוון שנחשב גרמא. וכתב הש"ך²⁵ שלהלכה נפסק שאם גרם לחברו הוצאות של הוצאת המטבע מהים, פטור מ'דינא דגרמי'. מכאן לכאורה יש ללמוד לנידונו, שבו גורם הוצאות לבעל הכרטיס, שיש לפטור אותו על כך. אבל יש לעיין בזה, כיוון שבנידונו מדובר שקיבל שליחות בעניין הכרטיס, א"כ הוא נחשב שומר על כך, ואולי קבלת השמירה מחייבת כל תשלום הנובע מהתרשלות בשמירה, ואפילו גרימת הוצאות.

במסכת בבא מציעא,²⁶ בסוגיית גדרי החיוב של השומר, נאמר שאם השומר עזב את מקום השמירה כפי המקובל, ואז אירע הנזק שבהמות נטרפו וניזוקו ע"י חיות טרף, פטור. ומבואר שם שמוטל גם על שומר חנם למנוע הפסד הצאן שמופקד עליו, ויתחייב אם לא עשה זאת, אף שמדובר בנזק עקיף המוגדר 'גרמא'. מסוגיה זו הוכיח בשו"ת 'שאלת יעבץ'²⁷ ששומר חייב גם בגרמא, וכך למדו פוסקים נוספים.²⁸ וכן כתב בשו"ת הריטב"א:²⁹ ...שהתורה חייבה שומרין בפשיעה מפני שסמך עליהן בעל הפקדון והבטיחו שומר לשומרו...

לפי זה לכאורה היה אפשר בנידונו לחייב את השומר, אבל עדיין יש לדון ע"פ הכתוב במרדכי³⁰ שכשמזיק לממון ומחמת הממון מפסיד ממון אחר, אינו מתחייב מ'דינא דגרמי'. לפי זה יש לדון בנידונו בגדרי חיוב של שומר בגרמא, שמא רק אם הנזק עצמו אירע בגרמא, על זה חייב השומר, כפי שהוכח לעיל, אבל כשהנזק עצמו אירע בפשיעה, ורק ההוצאות הן גרמא, אולי לא יתחייב. בשו"ת 'מנחת יצחק'³¹ דן בנוגע לגורם לחברו הוצאות עקיפות מחברת הביטוח עקב נסיעה רשלנית, ומובא שם:

(ד) ובנוגע לשאר התביעות... שפיר כתב דכל אלו הוי רק גרמות. אלא שיש לומר דשומר חייב אף בגרמא, וכמו שהביא לדוגמא מהא דפורץ גדר בפני בהמות חבירו. אבל כ"ז נוגע לעצם ההפסד הרכב, אבל לא מה שנגרם לו ע"ז תשלומין יתירים עבור רכב אחר וכיב"ז...

הרי שאע"פ ששומר חייב בגרמא, אין לחייבו על הוצאות עקיפות שאינן נוגעות לעצם הנזק שאירע. אבל נראה שאינו דומה לנידונו, כיוון ששם צידד לפטור אותו מההפסדים שנגרמים לו מצד חברת הביטוח, שאלו הוצאות עקיפות לגמרי, ואילו כאן, כשנמנע מלתקף את הכרטיס המגנטי, הנזק אינו עקיף, כי כשאין לו כרטיס בעל תוקף, צריך מיד לשלם יותר.

25. ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ז.

26. ב"מ צג ע"ב.

27. שו"ת שאלת יעבץ, ח"א סי' פה, דלעיל.

28. בשו"ת מהרי"ט, ח"ב חו"מ סי' קי; וכ"פ שער משפט, סי' קעו ס"ק ד. ובספר תבואות שור, סי' יח ס"ק כד, כתב שהשומר חייב אף בהיזק שאינו ניכר. ומקצות החושן, סי' שפו ס"ק י ד"ה אלא, עולה ששומר פטור בגרמא, אך בערך ש"י, (סי' שפו) תמה עליו. וכן שו"ע הרב, קו"א או"ח סי' רמג, הביא בשם דברי ריבות ששומר פטור בגרמא, ותמה עליו.

29. שו"ת הריטב"א, סי' קצט.

30. מרדכי, ב"ק פ"ט סי' קיד, מובא בקצוה"ח סי' שפו ס"ק י.

31. שו"ת מנחת יצחק, ח"ב סי' פח.



ונראה להביא ראיה משו"ת מהרי"ט³² בעניין שליח שהתבקש למכור את הסחורה ונמנע מכך משום שציפה שהמחיר יעלה, וכתוצאה מכך נגרם הפסד, ונשאלה השאלה אם יתחייב על כך. בתשובתו מבואר שפטור, משום שיש לו טענה שהתכוון לטובה. משמע שאם לא קיימת טענה כזו, והנזק זמין, אין לפטור אותו על רשלנותו, אף שאין מדובר על נזק ישיר בסחורה אלא רק על ירידה בערכה. בכל אופן עדיין יש לדון אם לחייבו בידי אדם. ונראה ללמוד מדין מבטל כיסו של חברו, שנאמר בתלמוד ירושלמי מסכת ב"מ (פ"ה ה"ג): 'אמר רבי יצחק הדא אמרה המבטל כיס חברו אין לו עליו אלא תרעומת', ונחלקו הפוסקים אם חייב בידי שמיים. בשו"ת רדב"ז³³ ובשו"ת 'אבני נזר'³⁴ וכן בשו"ת 'אמרי יושר'³⁵ כתבו שחייב בידי שמיים, אבל בשו"ת 'בית אפרים'³⁶ כתב דמבטל כיסו של חברו פטור אפילו בדיני שמיים, כיוון שעדיין לא זכה חברו בממון זה. על פי שיטות אלו ואחרות פסק בשו"ת 'להורות נתן'³⁷ בנידון שם שוודאי שצריך לחוש לשיטות הקדמונים הנ"ל שחייב לצאת ידי שמיים. וכן בספר 'תשובות והנהגות'³⁸ דן במקרה שבו אדם מסר כסף לחברו כדי שיקנה בעבורו דולרים והתעצל השליח ובינתיים עלה מחירם, ופסק שהוא נחשב כמבטל כיסו של חברו שזה גרמא וחייב בדיני שמיים. לפי זה גם בנידוןנו יש לחייב את הנמנע מלתקף בידי שמיים.

מסקנות

- א. שומר שמאבד כרטיס בעל ערך צבור, דינו כמאבד שטר.
- ב. אם אירע בשגגה - פטור לכו"ע, גם בידי שמיים.
- ג. אם הדבר אירע מחמת פשיעה, נחלקו הראשונים והפוסקים אם יש חיוב פשיעה בשטרות, ואין להוציא מהמוחזק.
- ד. לכל הדעות כשאירע בפשיעה חייב בידי שמיים.
- ה. המוסר לחברו כרטיס מגנטי לקבלת שירות כדי שישמור אותו, והוא איבדו, וכתוצאה מכך צריך בעל הכרטיס לשלם כדי לקבל כרטיס חדש, על המאבד לשלם לחברו תשלום זה.
- ו. המאבד כרטיס רב-קו יצטרך לשלם רק את מחיר הכרטיס ולא את הערך הצבור בתוכו.
- ז. אדם שקיבל מחברו כרטיס מגנטי והתבקש לתקף אותו, והוא נמנע מכך וכתוצאה מזה נגרמו לחברו הוצאות מיותרות, חייב בידי שמיים לשלם לו על הוצאותיו.



32. שו"ת המהרי"ט, ח"ב חו"מ סי' קי.
33. שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' פד.
34. שו"ת אבני נזר, י"ד סי' קל"ג.
35. שו"ת אמרי יושר, ח"א סי' קמ"ט.
36. שו"ת בית אפרים, חו"מ בתחילת סי' כח.
37. שו"ת להורות נתן, ח"ט סי' נח.
38. תשובות והנהגות, ח"א סי' תתיב.

הרב שלמה אישון

פעילות בניירות ערך בחו"ל בשבתות ובחגי ישראל

הקדמה

הבורסות בחו"ל סגורות בשבתות ובימי ראשון, אולם בגלל הפרשי השעות בין הארץ לבין חו"ל, מבצעים בפועל בתי ההשקעות פעולות בני"ע בחו"ל בשבתות ובחגי ישראל. בתי ההשקעות מעבירים הוראות בשבת לבנקים בישראל, ואלו מעבירים את ההוראות לביצוע לבורסות בחו"ל.

בפועל ההוראות הניתנות בימי שישי מבוצעות בארה"ב עד השעה 23:00 שעות ישראל. בדרך כלל הוראות שהועברו בחמישי מבוצעות בחמישי, והוראות שניתנו בשישי מבוצעות בשישי עד סוף המסחר. ההוראות הניתנות בשישי ניתנות במהלך כל היום - כולל לאחר שעת כניסת השבת בארץ. לעיתים גם קורה שהוראה שניתנה בחמישי לא בוצעה במלואה והיא ממשיכה להתבצע ביום שישי לאחר כניסת השבת בארץ. נתינת ההוראות נעשית באמצעות מערכות תקשורת שהפעלתן כרוכה באיסורי שבת, ועל כן פשוט שאסור ליהודי לעשות זאת בשבת. יש לדון אם לפני כניסת השבת בארץ מותר לתת הוראות אשר תתבצעה בחו"ל על ידי נכרי לאחר כניסת השבת בארץ, אך לפני כניסת השבת בחו"ל (הבורסה בחו"ל נסגרת לפני כניסת השבת שם). כמו"כ יש לדון בשאלה אם מותר לתת לנכרי ביום חול הוראה אשר תבוצע בשעה שאצל הנכרי שבת אך אצל הישראל חול.¹

א. עשיית מלאכה ע"י נכרי כאשר במקומו של הנכרי שבת ובמקומו של הישראל חול

על פי ההלכה אסור ליהודי לומר לנכרי לעשות בעבורו מלאכה בשבת. שלושה טעמים מצינו לאיסור זה:

1. היות שהבורסות בעולם סגורות בשבת, לא ייתכן מצב שבו בזמן פעילות הבורסה בחו"ל זו שבת ובארץ חול. אך הדבר ייתכן בחגים שבהם פועלות הבורסות בעולם. בבורסה בניו יורק, למשל, שעות הפעילות לפי שעות מקומי הן 9:30-16:00 ולפי שעות ישראל 16:30-23:00, כך שאם חל אחד מהחגים בימים שבהם פועלת הבורסה שם, תהיה פעילות בזמן שבו זהו חג על פי השעות המקומי, אך מוצאי החג על פי שעות ישראל.



א. משום שליחות - שהנכרי עושה מלאכה בשליחותו של היהודי.²
 ב. משום איסור שנגזר מהפסוק 'ממצוא חפצך ודבר דבר' (ישעיהו נח), שממנו למדו חז"ל שאסור לדבר בשבת בענייני עסקים.³
 ג. כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן.⁴
 בין שני הטעמים הראשונים יש נפקא מינה להלכה: לפי הטעם של שליחות, מותר לומר לנכרי בשבת לעשות מלאכה במוצאי שבת, אך אסור לומר לנכרי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת, ואילו לפי הטעם של 'ממצוא חפצך' ההפך הוא הנכון: אסור לומר לנכרי בשבת לעשות מלאכה במוצאי שבת, אך מותר לומר לנכרי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת.⁵ להלכה מחמירים כשני הטעמים, ועל כן אסורה אמירה לנכרי מערב שבת לעשות מלאכה בשבת,⁶ וכן אסורה אמירה לנכרי בשבת לעשות מלאכה במוצאי שבת.⁷
 לכאורה היה מקום ללמוד מאיסור האמירה לנכרי בערב שבת שאסור ליהודי לגרום לנכרי לעשות מלאכה בעבורו כאשר אצל הנכרי שבת - גם אם אצל היהודי אין זו שבת, אך באמת אין לדמות בין המקרים: כאשר היהודי אומר לנכרי בערב שבת לעשות מלאכה בשבת, הדבר אסור משום שבשעה שהנכרי עושה את המלאכה זו שבת גם אצל היהודי, ועל כן יש מקום לראותו כשלוחו של היהודי לחילול שבת. אולם אם כאשר הנכרי עושה את המלאכה אין זו שבת אצל היהודי - הרי אף אם נראה את הנכרי כשלוחו של היהודי - מה בכך, הלוא היהודי מותר לעשות מלאכה באותו זמן, והנכרי עצמו אינו

2. שו"ע, או"ח סי' רמג סעי' א; וכן כתב רש"י, שבת קנ"ג ע"א ד"ה מאי טעמא. ואף שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל, מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא; ר' הגהות מיימוניות, הל' שבת פ"ו ה"ב; שו"ע הרב, או"ח סי' רמג סעי' א; ואולם ע' בבית מאיר, אבה"ע סי' ה, שכתב 'דבאיסור שבת לא שייך כלל באינו יהודי צד שליחות לדבר עבירה דדוקא בעבירה שהמעשה מצד עצמו מתועב להמקום ב"ה דומיא דסירוס או חסימה... שייך שליח לדבר עבירה דהעבירה מ"מ נעשתה אבל שבת דאיסור מלאכה אך למען ינוח ישראל וכל אשר לו. והמלאכה מצד עצמותה י"ל דאינה כלל עבירה'. וגם מדברי הבית שמואל, אבה"ע סי' ה ס"ק יט, עולה שאף לחומרא אין שליחות לגוי, והביאו בשו"ת חתם סופר, או"ח סי' ס. ור' גם אור שמח, הל' מלוה ולוה פ"ה ה"ד שכתב ששליחות מדרבנן לחומרא יש רק 'במילי דממון ומשא ומתן וקנינים... אבל במידי דמצוה ודת כמו לחסום על ידי עו"ג או לעשות מלאכה בשבת... ודאי דאין שליחות'. ובשו"ת חתם סופר, או"ח סי' רא, כתב שאיסור שבת מוטל על גוף האדם, 'ועל כן לא שייך שלוחו כמותו אפילו יש שליח לדבר עבירה', וכן כתב גם שם, חו"מ סי' קפה.
 3. רש"י, עבודה זרה טו ע"א ד"ה כיון דזבנה קנייה, עפ"י גמרא שבת קנ ע"א.
 4. רמב"ם, הל' שבת פ"ו ה"א.
 5. שו"ת אבני נזר, סי' מג; וע' בשו"ת ויען דוד, לר' חיים יוסף דוד וייס, שתלה זו במחלוקת אם המשלח נחשב כעושה את הפעולה בשעת מינוי השליח או בשעת הפעולה, והוכיח מכאן שלמ"ד שאמירה לנכרי אסורה משום שליחות נחשב המשלח כמי שעושה את הפעולה בשעה שנעשית ולא בשעת המינוי. ע"ש.
 6. שו"ע, או"ח סי' רמז סעי' א.
 7. שו"ע, או"ח סי' שז סעי' ב, ובמשנה ברורה, לשו"ע שם ס"ק ט.

מצווה על שמירת השבת. גם הטעם השלישי, 'כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניה' - לא שייך כאשר אצל הישראל הוא יום חול.⁸

ב. אמירה ליהודי שבמקומו לא נכנסה שבת

בשונה ממה שנידון לעיל, שאצל היהודי חול ואצל הנכרי שבת, אם אצל היהודי זו שבת, הרי יש מקום לאסור עשיית מלאכתו על ידי נכרי גם אם אצל הנכרי אין זו שבת, משום שהגוי נחשב כשלוחו, והוא עצמו אסור בעשיית מלאכה באותו זמן.⁹ אלא ששאלה זו תלויה בשאלה אם מותר ליהודי לומר לחברו לעשות מלאכה כאשר במקומו של האומר נכנסה שבת אך במקומו של העושה אין זו שבת. בגמרא במסכת שבת (קנא ע"א) אומר רב יהודה בשם שמואל:

מותר לאדם לומר לחבירו: שמור לי (= בשבת) פירות שבתחומך, ואני אשמור לך פירות שבתחומי.

מבאר הרשב"א שההיתר נובע מכך שמדובר במלאכה המותרת ליהודי השומר, שהרי הפירות נמצאים בתחומו והוא אינו נזקק לצאת מן התחום כדי להגיע אליהם. על פי זה מוסיף הוא בשם תוספות שמותר ליהודי שקיבל שבת לומר לחברו שעדיין לא קיבל שבת לעשות לו מלאכה:

וכתבו בתוספות דמהא שמעין דישאל שכיבל עליו שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה...

הרשב"א מדגיש שאומנם אין ללמוד מכאן היתר לומר לנכרי לעשות מלאכה בשבת, שהרי אף שהנכרי אינו מצווה על השבת, אסרו חכמים את האמירה לו, אך כן יש ללמוד מכאן היתר לומר לנכרי לעשות מלאכה כאשר מדובר במצבים שבהם אילו הוא היה יהודי - היה מותר לומר לו לעשות מלאכה, שהרי אין להחמיר באמירה לנכרי יותר מאשר באמירה ליהודי:

ודוקא לישראל חברו מותר ואף על פי שהוא אינו יכול לעשות אבל לגוי אסור לומר לו שמור לי פירותי שהוא חוץ לתחומי, דכל דבר שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה (מו"ק יב ע"א), ומסתברא באומר לו לגוי לך ושמור לי פירותי שבמקום פלוני, אבל אם הגוי כבר באותו תחום כל שכן שהוא מותר לומר לגוי, דלא אמרו כל שאינו עושה אינו אומר לגוי להחמיר עליו יותר מישראל חבירו.

8. שו"ת אור לציון, ח"א או"ח סי' יד; וכ"כ שו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' פז; שו"ת בצל החכמה, ח"ג סי' קכה; שו"ת באר משה, ח"ו קונטרס אלקטריק סי' מט; שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' קעב (מבין המחבר); שו"ת ויען דוד, ח"א סי' מח; שמירת שבת כהלכתה, פרק לא סעיף כז; וע' בשו"ת חלקת יעקב, שם שהוסיף שאם מדובר בעסק שידוע ששייך ליהודי, לא נתיר לעשות שם מלאכה על ידי נכרי, משום שבמקומו של העסק זו כבר שבת. ובמנחת שלמה, ח"א סי' יט, כתב בעניין זה: 'דעדיין יש לדון קצת דכיון שנקרא שמו של ישראל עליו והוא ידוע ומפורסם לכל אפשר דחשיב כאילו גם הבעלים נמצאים שם ועובד בפרהסיא ע"י נכרים'.

9. שו"ת בצל החכמה, שם.

על דברי הרשב"א הקשה הר"ן שם שאין הנידון דומה לראיה: כאשר יהודי אומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך, היה באופן תיאורטי באפשרותו של היהודי האומר לעשות זאת בעצמו - אם היו בדרך שבין התחום שבו הוא נמצא לבין מקום הפירות סוכות של שומרים שהיו גורמות להרחבת תחום השבת שלו עד הפירות, ועל כן הותרה לו האמירה, אך כאשר יהודי קיבל כבר שבת - אין באפשרותו בשום אופן לעשות את המלאכה שביקש מחברו לעשות, וממילא יש לאסור את האמירה.

אך ב'בית יוסף' (או"ח סי' רסג) דחה את דבריו של הר"ן וכתב:

ואיני מבין דבריו דהכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה

מותר לעשות לו מלאכה.¹⁰

ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' רסג סעי' יז) פסק להלכה את דינו של הרשב"א, וזו לשונו: "א שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה". להלכה נחלקו האחרונים בטעם הדין, אם לבארו כפי שביאר ה'בית יוסף' בדחותו את דברי הר"ן, או כפי שמשתמע מפשט דברי הרשב"א. ה'מגן אברהם'¹¹ ביאר את ההיתר, עפ"י מה שכתב ה'בית יוסף', שהוא משום שהאומר יכול היה גם הוא לעשות מלאכה אילו לא היה מקבל שבת, וכן במוצ"ש יכול הוא בכל רגע להבדיל ולעשות מלאכה. ואילו ה'ט"ז'¹² ביאר את הדברים, כפי שמשמע מפשטות לשונו של הרשב"א, שהוא משום שאין איסור לומר בשבת ליהודי לעשות מלאכה אם אצל העושה מדובר בדבר המותר.¹³ וכתב ב'מחצית השקל'¹⁴ שתהיה נפקא מינה בין ה'ט"ז לבין ה'מגן אברהם' במקרה שבו האומר שייך לקהילה שכבר קיבלה שבת, וגם הוא קיבל עימה: לטעמו של ה'מגן אברהם' אסור יהיה לו לומר ליהודי השייך לקהילה אחרת, שלא קיבלה עדיין שבת, לעשות בעבורו מלאכה, משום שבמצב זה אין באפשרותו של האומר שלא לקבל שבת, שהרי בעל כורחו נגרר אחרי קהילתו. לעומת זאת, לטעמו של ה'ט"ז' הדבר יהיה מותר, משום שהיהודי שעושה את המלאכה עדיין לא קיבל שבת, ובעבורו אין במלאכה כל איסור.

10. בהסבר הר"ן כתב הבית מאיר, לשו"ע שם, שבשמירת פירות אין איסור בעצם השמירה אלא רק בהגעה למקום, והיות שהאומר היה יכול באופן תיאורטי להגיע לשם - ממילא מותר לו לבקש מחברו שישמור. אולם כאשר קיבל שבת ומבקש מחברו שיעשה בעבורו מלאכה, מדובר במלאכה האסורה מצד עצמה, וא"כ מה בכך שיכול היה שלא לקבל שבת, סוף סוף כרגע נחשב היהודי העושה כשליחו של היהודי שקיבל כבר שבת, ולכן אסור. וכן כתב בשלחן ערוך הרב, או"ח קונטרס אחרון סי' רסג הערה ח, בהסבר הר"ן. אלא שהוסיף שלמרות סברה זו, ניתן לקבל את דברי הרשב"א והבית יוסף, משום 'דהמקבל שבת מבעוד יום על עצמו, אף שמסתמא קבל עליו כל חומרות וסייגים השייכים לשבת כמו שנתבאר בסי' רס"א, מכל מקום לא קבל מסתמא אלא איסורים התלויים בגופו אבל לא התלויים חוץ לגופו, כגון אחר העושה בשבילו שלא יצטרך למחות'. נמצא א"כ שעצם המלאכה הנעשית על ידי חברו שלא קיבל שבת - אין בה כל איסור גם מבחינתו של מי שקיבל שבת, האיסור היחיד שנותר הוא האמירה שאומר היהודי שקיבל שבת, אך לעניין זה די בכך שיכול היה שלא לקבל שבת, כפי שלגבי שמירת הפירות די בכך שהייתה לו אפשרות תיאורטית להגיע למקום הפירות. עיי"ש.

11. מג"א, לשו"ע או"ח סי' רסג ס"ק ל.

12. ט"ז, לשו"ע שם, ס"ק ג.

13. ר' פמ"ג, במשבצות זהב לשו"ע שם.

14. מחצית השקל, לשו"ע שם.

עפ"י 'מחצית השקל', תהיה לכאורה נפקא מינה בין הט"ז לבין ה'מגן אברהם' גם במקרה שבו יהודי נמצא במדינה שבה כבר נכנסה השבת, והוא רוצה לבקש מחברו הנמצא במדינה אשר בה, בגלל הפרשי השעות, עדיין לא נכנסה שבת - לעשות בעבורו מלאכה.¹⁵ לדעת הט"ז הדבר יהיה מותר, ולדעת ה'מגן אברהם' הדבר יהיה אסור.¹⁶ אלא שעפ"י 'שלחן ערוך הרב', היתר האמירה, גם לשיטת הט"ז, מבוסס על כך שמי שמקבל שבת אוסר על עצמו רק מלאכות שהוא עושה בעצמו, ולא מלאכות שאחרים עושים בעבורו, ומכאן שאם במקומו של האומר כבר שקעה החמה, באופן שאיסורי שבת חלים עליו מן הדין ולא רק מכוח קבלתו - יהיה לו אסור לומר ליהודי אחר לעשות בעבורו מלאכה. אומנם נראה שסברת 'שלחן ערוך הרב'¹⁷ אינה על פי הרמ"א, ולשיטת הרמ"א היתר האמירה קיים גם כאשר איסורי שבת חלים במלואם על האומר.¹⁸ בשו"ת 'ארץ צבי' לר' אריה צבי פרומר הי"ד¹⁹ הסתפק אם מותר לאדם הנמצא במקום שבו שבת לומר

15. כמובן באופן שאין איסור בעצם האמירה - כגון בפקס הנשלח באופן אוטומטי וכדו'. ונראה שה"ה אם מבקש לפני כניסת השבת במקומו לעשות בעבורו מלאכה בשעה שאצלו שבת ואצל העושה זהו חול, שאף שטעם 'ממצוא חפצך' ודבר דבר' לא שייך בזה, עדיין שייך הטעם של שליחות לחומרא.
16. והנה בשו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' פה, כתב להתיר למי שיש לו עסק במקום שבו עדיין לא נכנסה שבת לעשות מלאכה בעבור יהודי שבמקומו כבר נכנסה שבת, וכתב שהדבר יהיה מותר גם לשיטת המג"א 'משום דאי בעי הי' טס לשם להיות בשם ומקרי דגם להמשלח יש היתר, ומותר לישראל לעבוד בשבילו'. וצ"ע, שהרי מדברי מחצית השקל עולה שאין מתירים מטעם שיכול היה להיות שייך לקהילה שעדיין לא קיבלה שבת. וכן כתב המגן אברהם עצמו בסימן רס"א ס"ק ז, שלא הותרה אמירה ליהודי כאשר הציבור כולו כבר קיבל שבת (ומשמע שאף אם הוא אומר ליהודי שאינו משתייך לציבור זה ומותר עדיין במלאכה, שאם לא כך פשיטא שאין יכול לומר לו), ואין מתירים מטעם שיכול היה להיות שייך לציבור אחר.
17. שלחן ערוך הרב, או"ח קונטרס אחרון סימן רס"ג הערה ח; דבריו הובאו לעיל הערה 10, ע"ש; ועפ"י אסר בשו"ת דובב מישרים, ח"ג סי' פג, לבן חו"ל לומר לבן ארץ ישראל לעשות בעבורו מלאכה בארץ ישראל ביו"ט שני; ור' בשו"ת בצל החכמה, ח"ג סי' קכה, שכתב שעפ"י שיטת הט"ז יש להתיר זאת, וכן הביא להתיר משו"ת זרע אברהם, ע"ש. ור' בעניין זה מה שכתבנו בספר כתר כרך ו סימן טו.
18. דהנה על פסק השלחן ערוך, או"ח סי' רס"ג סעי' יז, הוסיף הרמ"א: 'וכל שכן במוצאי שבת, מי שמאחר להתפלל במו"ש או שממשיך סעודתו בלילה, מותר לומר לחבירו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו להדליק לו נרות ולבשל לו, ומותר ליהנות ולאכול ממלאכתו, כן נ"ל'. והקשה על כך הלבוש, שאין לדמות אמירה בערב שבת, כשהקדים לקבל על עצמו שבת, לאמירה במוצאי שבת כשעדיין לא הוציא את השבת: בערב שבת ניתן לומר שלא קיבל על עצמו שבת באופן מלא ולכן הותרה האמירה, אך במוצאי שבת 'שכבר נאסר עליו הכל ביום השבת והוא ממשיך בקדושתו בלילה, כל האיסורים נמשכים עמו, דלא שייך לומר הותרו מקצתן ומקצתן לא הותרו, שאם מקצתן הותרו כולם הותרו כמו גבי נדר, וכיון שכולם לא הותרו שהרי הוא אסור בעשיית מלאכה, גם מקצתן לא הותרו'. ומכאן שהרמ"א, שכן השווה אמירה בערב שבת לאמירה במוצאי שבת, סבור שההיתר קיים גם כאשר האומר אסור בכל איסורי שבת. אכן אין מכאן להסיק להתיר, לפי הרמ"א, לומר ליהודי לעשות בעבורו מלאכה כאשר במקומו של האומר כבר שקעה החמה ונכנסה שבת, משום שייטכן שבעניין זה טעמו של הרמ"א הוא כשיטת הב"י והמג"א, שיכול בכל רגע להבדיל ואז לא יחולו עליו איסורי שבת כלל (ומבחינה זו יש יותר מקום להתיר במוצ"ש מאשר בערב שבת, משום שבערב שבת משעה שקיבל עליו שבת כבר לא יכול לבטל זאת, אא"כ נאמר שיכול להתיר את קבלתו כפי שמתירים נדרים [ע' אליהו רבה שם], ואילו במוצ"ש יכול בכל רגע להפסיק את איסורי השבת המוטלים עליו על ידי הבדלה).
19. שו"ת ארץ צבי (פרומר), סי' מד.



ליהודי שנמצא במקום שבו לא שבת לעשות בעבורו מלאכה, 'מי אמרין דחז"ל לא גזרו רק אמירה לנכרי שבות ולא לישראל', ולדברינו ספק זה תלוי באמור לעיל.

ג. האם יש הבדל בין אמירה ליהודי לבין אמירה לנכרי?

מספקו של בעל שו"ת 'ארץ צבי' עולה שיש צד לומר שאמירה לנכרי חמורה יותר מאמירה ליהודי שלא קיבל שבת, אך, כאמור לעיל, מדברי הרשב"א עולה שפשוט הוא שאין להחמיר באמירה לנכרי יותר מאשר באמירה ליהודי, ועל כן יהיה מותר ליהודי לומר לנכרי לעשות בעבורו מלאכה עוד בטרם נכנסה שבת, אך היהודי האומר קיבל שבת. אכן, אף שניתן ללמוד דין זה בקל וחומר מאמירה ליהודי, בכל זאת הביא זאת הרמ"א להלכה במפורש (בסי' רסא סעי' א), וזו לשונו:

וכן מי שקבל עליו שבת שעה או ב' קודם חשיכה יכול לומר לאינו יהודי להדליק הנר ושאר דברים שצריך...

מקור הדברים הוא בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קטז) האומר:

וכשמוסיפין מחול על הקודש בעוד היום גדול כגון שעה או ב' קודם הערב שמש אני רגיל להתיר לומר לגוי להדליק הנר. וטעמא דידי כיון שעוד היום גדול בודאי כל ישראל לא קבלו כלם עליהם השבת דיש מקומות שעדיין לא קבלו עליהם. ודמאי להא דאמרין באלו טריפות על חלב שעל הקיבה אינה אכלי אנון מיסתם נמי לא סתים.²⁰

ה'מגן אברהם'²¹ מבאר שדין זה שהביא הרמ"א אינו יכול להילמד מדין אמירה ליהודי שעדיין לא קיבל שבת, משום שאמירה לנכרי התירו אף כאשר הציבור כולו קיבל שבת, ואילו אמירה ליהודי שלא קיבל שבת הותרה, לשיטתו שהובאה לעיל, רק כאשר במקומו

20. מהר"י ווייל, סי' קטז, מביא ראיה לדבריו מהנאמר בפרק אלו טרפות, חולין מט ע"ב, שכאשר יש נקב בקיבה, אם הוא סתום בחלב טהור המותר באכילה, נחשב הנקב עפ"י ההלכה כסתום וממילא הבהמה אינה נחשבת כטרפה, אך אם הנקב סתום בחלב טמא האסור באכילה, אין הנקב נחשב עפ"י ההלכה כסתום והבהמה טרפה. בהקשר לכך מתייחס שם רב נחמן לסוג חלב שלדעת בני ארץ ישראל מותר באכילה ולדעת בני בבל אסור באכילה, ואומר הוא על כך שאף שלעניין אכילה מחמירים בני בבל ומחשיבים חלב זה כטמא, לעניין סתימת הנקב הם אינם מחמירים ומחשיבים אותו כטהור. מכאן מוכיח מהר"י ווייל שגם לגבי שבת, אף שאדם קיבל עליו שבת לעניין זה שנאסר בעשיית מלאכה, הוא לא החמיר על עצמו להחשיב זמן זה כשבת גם לעניין איסור אמירה לנכרי. והנה בספר מחזיק ברכה, לחיד"א, יו"ד סי' מח ס"ק א, הקשה על ההשוואה, וז"ל: 'דשאני הכא דבני בבל נמי סברי דהאי תרבה שרי אלא דמשום חומרא נהוג ועל כן אמר ר"נ דסתים דלקושטא חלב טהור הוא וסותם משא"כ התם נהי דכמה מקומות אכתי לא קבילו שבת מיהו האי אתרא דקבילו עלייהו מדינא השתא הו"ל שבת דתוספת שבת דאוריתא לרובא דרובא דרובא ויהגם שבידם היה שלא לקבלו מ"מ השתא דקבילוהו הוא שבת'. ונראה שהתירו של המהר"י ווייל אינו מבוסס על כך שיכול היה שלא לקבל שבת כפי שהבין החיד"א, אלא על כך שניתן לקבל שבת באופן חלקי - כפי שניתן לקבל את איסור חלב באופן חלקי, וכמוש"כ.

21. מג"א, או"ח סי' רסא ס"ק ז.

של האומר עדיין לא קיבל הציבור כולו שבת - שאז יכול היה גם הוא שלא לקבל שבת. ה'מגן אברהם' מוסיף ומדייק מדברי המהר"י ווייל שכל זה רק עוד ישנם מקומות שלא קיבלו עליהם שבת, אך אם 'הוא חצי שעה סמוך לחשיכה דאז אפשר דכל מקומות ישראל קבלו עליהם שבת אסור לומר לעכו"ם'.²²

בטעם הדבר שאמירה לישראל אסורה לדעת ה'מגן אברהם' כאשר הציבור כולו קיבל שבת, ואילו אמירה לגוי מותרת גם במקרה זה, יש לומר שהוא משום שלא גזרו חכמים על אמירה לגוי אלא רק כשאומר לו בשעה האסורה לכל ישראל.²³ על פי זה היה מקום לומר שהוא הדין שלא גזרו על אמירה לגוי כאשר במקומו של הגוי אין זו שבת כלל, שהיות שכל ישראל מותרים במלאכה באותו מקום - לא גזרו על אמירה לגוי, אך אין ראייה לסברה זו,²⁴ ועל כן יש לומר שדין אמירה לנכרי שבמקומו הוא חול יהיה כדין אמירה ליהודי שבמקומו הוא חול.

מכאן שהשאלה אם מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה בעבור היהודי כאשר במקומו של היהודי זו שבת ובמקומו של הנכרי לא נכנסה שבת תהיה נתונה במחלוקת ה'מגן אברהם', הט"ז ו'שלחן ערוך הרב' שהובאה לעיל.

ד. מערכת ממוחשבת

לעיתים מתבצעת רכישה ומכירה של ני"ע באמצעות מערכת ממוחשבת הנותנת הוראות קנייה ומכירה באופן אוטומטי כאשר הני"ע מגיע לשער מסוים. במצב זה נראה שאין כל איסור אם המכירה נעשית במקום שבו לא נכנסה עדיין שבת - גם אם במקומו של בעל המניה נכנסה שבת, ואין בזה חשש שכר שבת,²⁵ או חשש של גרימת קניין בשבת.²⁶

22. שהרי ההיתר בחלב, שעליו מסתמך המהר"י וייל, שם, הוא רק בחלב שיש מקומות שאוכלים אותו ויש מקומות שאינם אוכלים אותו, ולא בחלב שאסור בכל המקומות, ראה לעיל הערה 20, והוא הדין לעניין שבת.

23. שלחן ערוך הרב, או"ח סי' רסג סעי' כה; והנה בפרי מגדים, או"ח במשבצות זהב סי' רסג ס"ק ג, שתמה על דברי המהר"י ווייל, שלדבריו היה ניתן להסתמך על דין החלב גם לעניין אמירה ליהודי, וא"כ קשה מדוע הביא הרשב"א ראייה ממקום אחר ומדוע חלק עליו הר"ן. אך עפ"י השלחן ערוך הרב לא קשה, משום שטעם ההיתר לומר לנכרי אינו משום שיכול היה שלא לקבל שבת, כפי שהוא בהיתר לומר ליהודי, אלא משום שלא גזרו בכגון זה על אמירה לנכרי, כנ"ל.

24. ע' שו"ת בצל החכמה, שם, שהעלה אפשרות זו, אך מסיק שראוי לאסור עשיית מלאכה ע"י נכרי כאשר במקומו של היהודי זו שבת. ואולם ע' בספר ארחות שבת, פרק כג הערה רכ, שכתב כדבר פשוט: 'דמתוך שאיסור זה של אמירה לנכרי מורכב משני אנשים, ישראל ונכרי, לא אסרו בזה חז"ל אלא באופן שאצל שניהם שבת'.

25. ר' מה שכתבנו בספר כתר כרך ב, 'שמירת שבת בכלכלה המודרנית' פרק ד, שיש להבחין בין מקרה שבו יהודי אומר לגוי מערב שבת למכור את המניות כשיגיעו לשער מסוים, לבין מקרה שבו אומר לגוי למכור את המניות כשיגיע למחיר רווחי - בלא לנקוב בסכום, שבמקרה השני יש המתירים. אך כל זה כאשר מדובר בגוי העושה זאת במקום שאצלו שבת, אך בנידון דידן יש תרתי לטיבותא: א. המכירה או הקנייה מתבצעות במקום שבו שבת עוד לא נכנסה; ב. הכול מתבצע באופן אוטומטי. וע' בשו"ת שבט הלוי, ח"א סי' פד, שחשש בזה לשכר שבת והביא ראייה ממסכת כתובות פד ע"א, שיש חשש שכר שבת גם כאשר אינו עושה כל פעולה, וצ"ע - הלוא שם מדובר בשכר שמשולם על יום השבת, שזה מחזי כשכר שבת, משא"כ בנידון דידן שמדובר בשכר שמשולם על הני"ע, ומדוע לחשוש



סיכום

- א. נחלקים הפוסקים בשאלה אם מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה בשעה שבמקומו של היהודי זו שבת ובמקומו של הנכרי אין זו שבת, ומנהג העולם להקל בזה, ויש המחמירים.²⁷
- ב. מותר ליהודי לומר לפני שבת לנכרי לעשות מלאכה אם המלאכה נעשית בשעה שבמקומו של היהודי אין זו שבת - אף אם במקומו של הנכרי זו שבת.
- ג. מותר לתת הוראה למחשב למכור או לקנות ני"ע כשיגיע לשער מסוים כאשר הקנייה והמכירה מתבצעות במקום שבו לא נכנסה עדיין שבת, גם אם במקומו של בעל הני"ע נכנסה שבת.



כאן לשכר שבת. וכן מוכח מפסק השו"ע, או"ח סי' שז סעי' ד, שהתיר לתת מעות לגוי מערב שבת לקנות לו ובלבד שלא יאמר לו קנה בשבת, וברמ"א שם התיר גם מכירה באופן זה, ודנו שם בגדרי אמירה לגוי שיעשה מלאכה בעבור היהודי אך לא חששו לשכר שבת. וכ"כ בפשיטות בשו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא או"ח סי' כו: 'דאטו מי שלוקח דבר מחבירו בשבת לא יפרע לו בחול'.

26. דעת ר' עקיבא איגר, בתשובה סי' קנט, שאסור לגרום בערב שבת לכך שיחול קניין מעצמו בשבת; ור' בספר כתר שם, פרק יא, הבאנו את הדעות השונות בנושא. ונראה שבנידון דידן אין חשש גם לסוברים כר' עקיבא איגר, וזאת משני טעמים: א. עפ"י מה שכתב בשו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' סז, שמה שאסר ר' עקיבא איגר הוא רק כאשר מכוון שהקניין יחול בשבת דווקא, משא"כ בנידון דידן שבו הוא מעוניין שהקניין יחול כאשר הני"ע יגיע לשער מסוים, אך לא דווקא בשבת. ב. בעצם האיסור לבצע קניין בשבת כתב הרמב"ם, הל' שבת פכ"ג הי"ב, שהוא גזרה שמא יכתוב, וכ"כ המשנה ברורה, סי' שו ס"ק לג; וא"כ יש לומר שהאיסור הוא רק כאשר במקום שבו מתבצעת העסקה זו שבת, שאז קיים החשש שמא יכתוב באיסור, אך אם במקום שבו מתבצעת העסקה אין זו שבת, הרי גם אם יכתוב אין בכך כל איסור, ופשוט שאין לחשוש שמא בעל החפץ הנמצא במקום שבו נכנסה שבת יכתוב לעצמו, וע"כ נלע"ד שבנידון דידן בו רכישת הני"ע נעשית מעצמה במקום שבו לא נכנסה שבת - אין כל חשש.

27. שו"ת בצל החכמה, שם; שו"ת ויען דוד, שם.



הדלקת נר שבת השמלי ('לינר') לפני הנהגתו במקומו

הקדמה

בעקבות מצוקתם של רבים המתארחים בבתי מלון בשבתות ואינם מורשים להדליק נרות שבת בחדר האוכל או בחדר, יוצר במכון צומת 'פמוט חשמלי' (הקרוי 'לינר'), הכולל שתי נורות ליבון, אשר דינן כאש, ולפיכך ניתן לצאת בהן ידי חובת 'נר שבת' גם למחמירים הדורשים נרות של אש. הדלקת ה'לינר' נעשית באמצעות הכנסת הסוללה לפתח ייעודי הממוקם בתחתית בסיס הפמוט.² לכן הדלקת הנר צריכה תמיד להיעשות כשה'לינר' בידו של המדליק, ורק אחר כך אפשר להניחו במקומו. העירו לנו שלא טוב שבנינו אותו בצורה כזו, כי אין להדליק את הנר כשעודו בידו, ולכן נכון היה לבנות את ה'לינר' עם מפסק בצידו, כך שאפשר יהיה להדליק אותו כשהוא מונח במקומו הראוי. במאמר זה נדון בשאלה אם אכן צורת ההדלקה של ה'לינר' בעייתית מבחינת ההלכה. ראשית אציין לדברי ה'משנה ברורה'³ שפסק שבשעת הצורך מותר להדליק נר שבת במקום אחד ולהעבירו למקום אחר, בתנאי שגם המקום הראשון בר חיוב (מקום שמשתמשים בו). אך כאן הדיון נסוב סביב שאלה אחרת, שהרי הוא נמצא במקום החייב בהדלקה, ובו גם ידלק הנר בשבת, והשאלה היא אם אפשר שברגע ההדלקה הנר יימצא בידו של המדליק במקום להיות מונח על שולחן וכדומה.

א. השוואה למדליק נר הנוכה בעודו בידו

אחד המקורות בדברי הראשונים לאסור הדלקת נר שבת כשהנר בידו הוא 'הלכות ומנהגי מהר"ש מנוישטט' (מכונה גם 'דרשות מהר"ש', סי' שסט):
מה"ר שלום מיחה לנשים שבביתו, שלא להדליק נרות של שבת ושל יום טוב בידם ולברך עליהם, ואחרי כן להניחם. ואמר לי שהכי איתא בתוספתא בשבת, שאין להדליק ולברך בנרות של שבת ושל יום טוב בעוד בידם, כי הרואה אומר לצורכו הוא מדליק ולא לשבת וי"ט, ולהכי צריך להניחם תחילה, מידי דהוה אנר חנוכה דהתם צריך להניחם תחילה, שלא יאמר הרואה לצורך הדליק.

1. תודותיי לרב הגאון יהושע מגנס ולרב בועז אופן על הייעוץ ועל הוספת דברים חשובים במאמר.
2. הערת עורך: י"פ. על הדלקת נר שבת חשמלי (לינר), ראה מאמר של הרב ישראל רוזן ז"ל ולהבהחל"ח הרב ליאור לביא, אמונת עתיך 108 (תשע"ה), עמ' 86-92; תחומין לה, עמ' 25-35.
3. משנ"ב, סי' רסג ס"ק מח.



מה שהביא בשם התוספתא לא מצוי בתוספתא שבידינו,⁴ וכן הסברה שהוא כותב לא מובנת כל כך. החשש שיאמרו 'לצורכו הוא מדליק' מקורו בדיני נר חנוכה, שאין להדליקו בידו, שמא יאמרו שמדליקו בשביל לקחתו בידו וללכת איתו לצורך עצמו, ולא לשם פרסום נס חנוכה. אבל נר שבת, שכל ייעודו הוא לצורכו, כדי שיהיה לו אור בביתו ובפרט במקום שאוכל,⁵ מה אכפנו לנו אם יאמרו 'לצורכו הוא מדליק'?

אפשר לבאר שכוונתו היא שאם מחזיק את הנר בידו, נראה הדבר שרוצה לטלטלו משם ולהוציאו אל מחוץ לביתו, למקום שאינו בר חיוב בהדלקת נר שבת, ונמצא שבעת ההדלקה כוונתו הייתה שלא לקיים את המצווה כראוי. אך פירוש זה עדיין אינו מספיק, כי אפשר שדווקא בנר חנוכה, שנעשה לשם פרסומי ניסא, חשוב מאוד מה הרואה אומר, שהרי ראיית הנר היא חלק מהותי מהמצווה (ולכן תיקנו ברכה גם על ראיית נר חנוכה, למי שאינו יכול להדליק בעצמו), ולכן אם בשעת ההדלקה לא ברור שהנר הוא לשם מצווה, ההדלקה פסולה, וממילא גם אם יניח אחר כך את הנר אין יוצא ידי חובה, כי ההדלקה הייתה בצורה פסולה. אבל נר שבת - מצוותו בעבור בני הבית, והמטרה היא שהם ישתמשו לאורו, ואם כן מדוע לחשוש לדעתו של רואה זר?

מקור נוסף לאסור הדלקת נר שבת בעודו ביד המדליק הוא ב'אגודה' (שבת פ"ב ס' לו):
הדלקה במקומה בעינין, לכן אין להדליק נר חנוכה ונר שבת ונר יום טוב ולהשימם במקומות אחרי הדלקה, אך תחילה ישימם במקומם ואחר כך ידליקם.

על פי הקשר הדברים, נראה שדברי ה'אגודה' נובעים מהסוגיה במסכת שבת לגבי נר חנוכה, כי גם ההלכות שמופיעות ב'אגודה' לפני הלכה זו ואחריה נובעות מהסוגיות הסמוכות לסוגיה זו. ה'אגודה' לא ביאר מה הטעם שאותה ההלכה שנוהגת בנר חנוכה נוהגת גם בנר שבת ויום טוב. אפשר שכוונת ה'אגודה' היא רק לומר שאין להדליק במקום שאינו בר חיוב ולהניח במקום חיוב, אך מפשט לשונו נראה שאוסר גם כאשר ההדלקה נעשית בחדר ראוי אך הנר נמצא בידו של המדליק. גם במרדכי⁶ כתב לעניין נר שבת ש'הדלקה במקומה בעינין'. בספר 'בגדי ישע' על המרדכי הנ"ל⁷ הציע מקור מהגמרא כדי להשוות בין נר חנוכה לנר שבת לעניין 'הדלקה במקומה', ונרחיב מעט את דבריו. במסקנת דיון הגמרא (שבת כג ע"א) אם 'הנחה עושה מצווה' או 'הדלקה עושה מצווה' נאמר:

4. וראה בהלכות ומנהגי מהר"ש של מכון ירושלים מה שהביא בהערה, ולמסקנה נשאר בצ"ע.
5. הגמרא במסכת שבת כה ע"ב אומרת: 'נר בשבת חובה', וביאר שם רש"י שהטעם הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור. בהמשך העמוד דורשת הגמרא את פסוק הגלות והחורבן - 'ותזנח משלום נפשי', כמתאונן על כך שפסקה מעם ישראל הדלקת נר שבת, וביאר שם רש"י שזו שבת נקרא 'שלום', משום שבלי אור אין שלום, כי נתקל בחפצים או נופל (ואז אין 'שלום' כי בא למריבה, או שאין 'שלום' במשמעות של רוגע ומנוחה). על פי דברי התוספות, שבת שם ד"ה הדלקת, נראה לבאר ששני הפירושים שהובאו ברש"י הם סיבות לשני דברים: **עצם הדלקת הנר** בבית מחויבת כדי שיהיה בבית שלום, והסיבה להדליק דווקא **במקום** הסעודה היא כי צריך סעודה במקום אור.
6. מרדכי, שבת ס' רעג.
7. בגדי ישע למרדכי שם, אות י.

ועוד, מדקא מברכינן אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה שמע מינה: הדלקה עושה מצוה, שמע מינה.

הגמרא מוכיחה מנוסח הברכה 'להדליק נר של חנוכה' שההלכה היא שהדלקה עושה מצווה, ואם כן גם על הדלקת נר שבת שנוסח ברכתה הוא 'להדליק נר של שבת'⁸ - צריכים לחול לכאורה כל כללי 'הדלקה עושה מצווה'! אך יש מקום לדחות ראיה זו, כי אפשר שדווקא בנר חנוכה, שיש לו מקום מוגדר בהלכה (על פתח ביתו, מעל עשרה טפחים, מתחת לעשרים אמה וכו'), והנחת הנר במקומו הנכון היא תנאי הכרחי לקיום המצווה, היה מקום לגמרא להתלבט אם 'הדלקה עושה מצווה' או 'הנחה עושה מצווה'. זאת כיוון שלא ברור מה המעשה הגומר את המצווה, האם ההדלקה או ההנחה, ובאותו רגע צריך שכל התנאים האחרים יתקיימו. כלומר: אם ההדלקה היא השלב הגומר את מעשה המצווה - אז היא צריכה להיעשות כשהנר כבר במקומו, ואם ההנחה היא השלב הגומר את מעשה המצווה - אז הנר צריך להיות דולק לפני ההנחה. אבל בנר שבת, שאין לו מקום מוגדר, והעיקר הוא שיהיה אור בביתו (ובפרט בשולחנו), ההנחה אינה גורם מעכב שצריך להיעשות דווקא בהתחלה או דווקא בסוף, וממילא אין ללמוד מנר שבת לנר חנוכה ש'הדלקה עושה מצווה', ושעליה להיעשות דווקא אחר הנחת הנר.

ב. השוואה להדלקת מנורת המקדש בטרם הנחתה

יש להביא ראיה לכך שבשאר המצוות שחיובן הוא בהדלקה, מלבד נר חנוכה, אין חובה להדליק במקום ההנחה, מדברי הרמב"ם (הל' תמידין פ"ג ה"ד)⁹:

וכיצד מדליקו, מושך הפתילה עד שמדליקה ומחזירה, לפי שהנרות קבועים במנורה, ואינו יכול להדליק בנר אחר משום בזיון.

כלומר את נרות המנורה היו מדליקים נר מנר בצורה כזו: הכהן היה מושך את הפתילה לאורכה עד שמקרבה לנר שכבר דולק, ואחר כך מחזיר את כל אורך הפתילה לתוך הנר. יוצא שההדלקה נעשית כשהפתילה ביד הכהן במרחק מהנר שאליו היא שייכת, ורק אחרי ההדלקה מחזיר הכהן את הפתילה למקומה. יתירה מזאת כתב הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש (פ"ט ה"ז):

וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן.

כאן מדובר על כך שההדלקה רחוקה מאוד ממקום ההנחה. גם הראב"ד, שחולק על כך, מכשיר בדיעבד, ונראה שהוא חולק רק מטעם שהזר מדליק ולא מטעם הדלקה שלא במקומה, וכך כתב: 'א"א הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן, אלא שאם הדליקן כשירות'. אחר כך ראיתי שכבר כיוונתי בדבריי לדברי 'המעשה רוקח' על הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ט):

8. בין השאר על פי הירושלמי, ברכות, פרק הרואה, שהובא במרדכי בסוגייתנו, וכן בראב"ה, סי' קצט, אך לא נמצא לפנינו.

9. ומקורו בגמרא שבת כב ע"ב.



הדליקו מבפנים וכו'. הקשה הרב חיים אבואלעפיא נר"ו דבפ"ט דביאת מקדש כתב רבינו הטיבה הכהן בפנים והוציאה בחוץ והדליק הזר כשר והשיגו הר"א ונתן טעם מרן דהוי דמי לשחיטה דכשר לכתחילה. ומאי שנא מנר חנוכה דבעינן הדלקה במקומה בפ' במה מדליקין מדמינן נר חנוכה למנורה אי מדליקים מנר לנר משום ביזוי או משום אכחושי¹⁰ עכ"ד. ומאי דנראה לענ"ד דהתם הוא מוכרח דכיון דכשירה בזר לא משכחת לה אלא בהוציאה לחוץ ונר חנוכה שאני בזה דתליא בפירסומי ניסא וכל עוד שאינו מדליקה במקומו אין כאן פרסום נס משא"כ לענין ביזוי או אכחושי שייך זה¹¹ ודו"ק.

ה'מעשה רוקח' מבחין בין המנורה לנר חנוכה בכך שבמנורה אין עניין פרסומי ניסא, ולכן אין חשש בהדלקתה שלא במקומה, אולם הוא לא מבאר מדוע אין בעיה מצד 'הדלקה עושה מצווה'. אפשר לדחות ראייה זו מהדלקת המנורה, לפי מה שמופיע ב'אבן האזל' על הרמב"ם (הל' ביאת המקדש שם):

והנה המנ"ח הקשה על מה שכתב הרמב"ם דאם הוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן דהא איתא בת"כ בפ' אמור יערוך אהרן ובניו לפני ד' שלא יתקן בחוץ ויכניס בפנים. ונשאר בקושיא, ולפי"מ שבארתי אין קושיא כלל דאה"נ דסדור המנורה והטבתה צריכה שתהי' דוקא לפני ד' בהיכל ושלא יתקן בחוץ ויכניס בפנים, אבל ההדלקה אינה עיקר המצוה אלא תכלית המצוה ולכן כשרה בזר וכשרה נמי בחוץ אם הוציאה הכהן ערוכה ופשוט.

ומכל מקום כבר מצאתי מקור מכובד מדברי 'מעשה רוקח' לחילוק בין נר חנוכה לבין שאר מצוות שבהדלקה, לפחות מהבחינה של 'הרואה אומר'. מול טענה זו יש להביא את דברי הראב"ד בהלכות ברכות (פ"א הט"ו), המבאר מדוע ברכת הדלקת נר חנוכה היא 'להדליק נר' ולא 'על הדלקת נר':

...אי נמי מפני שזו הברכה הוקבעה **על הנרות שבמקדש** שהן של תורה לפיכך עשאוהו כשל תורה...

יש מקום להבין בדבריו שעל נרות המקדש היו מברכים 'להדליק נרות במנורה', ואם כן יש מקור לכך שגם מצוות הדלקה, חוץ מנר חנוכה, שברכתן 'להדליק', לא חייבות להיעשות דווקא במקומן. אך בדברי הראב"ד הללו יש גרסה שונה, שהובאה ברמב"ם מהדורת פרנקל בשינויי הנוסחאות על הדף: '...מפני שזו הברכה הוקבעה **על נס הנרות שבמקדש**...'. גם באבודרהם¹² ציטט כך את הראב"ד. לפי גרסה זו אין הראב"ד מדבר כלל על ברכת הנרות במנורה, אלא רק אומר שמכיוון שנרות החנוכה הם זכר לנרות המקדש,

10. המעשה רוקח עצמו בהל' ביאת המקדש פ"ט ה"ז ביאר יותר את קושיית הר"ח אבולעפיא: 'ואין לדחות בה דכי בעי הדלקה עושה מצוה אנר חנוכה דוקא הוא דבעי שהרי רש"י ז"ל פירש שם כדאשכחן במנורה משמע דגם בזו שוה נ"ח למנורה'. וראה בסוף דבריו שציטטתי במאמר, ששם הוא מתרץ קושיה זו.

11. כלומר דווקא לעניין אכחושי או ביזוי שייך לומר גם במנורה שצריך הדלקה במקומה, ודווקא לעניין זה כתב רש"י שיש לדמות את נר חנוכה למנורה.

12. אבודרהם, בתחילתו, שער השלישי, ברכת המצוות.

ונרות המקדש הם דאורייתא, תיקנו את ברכות הדלקת נר חנוכה במטבע הברכה על מצוות דאורייתא. עוד אפשר לומר שגם במנורה צריך שההדלקה תיעשה דווקא כשהמנורה מונחת ברצפת העזרה ולא ביד המדליק,¹³ ואם כן אין הוכחה מהדלקת המנורה לנידוננו, אך הסברה שבנרות שאינם נר חנוכה אין חשש מה יגיד הרואה - עדיין שרירה וקיימת.

סוף דבר

פסק המהר"ש, שצוטט בתחילת המאמר, הובא ב'אליה רבה'¹⁴ וב'מלבושי יום טוב' על הלבוש¹⁵ וב'דרך החיים'¹⁶ ב'אשל אברהם' (בוטשאטש)¹⁷ הקשה על פסק זה, וכתב שיש הבדל בין שבת לחנוכה (וכמו שהובא לעיל), ומכל מקום לא מלאו ליבו לחלוק על פסק המהר"ש לעניין נר שבת אלא רק לעניין נר יו"ט. ב'שמירת שבת כהלכתה'¹⁸ פסק כדברי מהר"ש, אך הביא שיש חולקים על פסק זה. החולקים הם: 'מסגרת השולחן'¹⁹ ו'קצות השולחן'²⁰ בשם 'יש פוסקים'. עיינתי בדבריהם וראיתי שלא ביארו את טעמם, מדוע לא סברו כמהר"ש. לפי מה שהבאתי לעיל לדחות את טעמי פסק המהר"ש, אפשר להבין מדוע חלקו עליו. אוסיף שתי סברות, שיש בהן כדי לחזק את ההיתר להדליק את ה'לינר' ביד:

1. ב'לינר' אין חשש שהרואה יחשוב שנעשה כאן דבר שלא לצורך המצווה, כי זו הדרך הרגילה שמדליקים בה את ה'לינר'. דבר זה שונה מנר חנוכה שהדרך להדליקו כשהוא מונח במקומו, והאדם עושה שינוי מהדרך הרגילה כשמדליקו בעודו בידו.
 2. לפחות לנוהגים לברך אחרי הדלקת הנר, הברכה נעשית כאשר הנר כבר מונח במקומו.
- נמצאנו למדים שיש מקום גדול להתיר הדלקה כשהנר ביד המדליק, ובפרט שההתקן המדובר מיועד מראש למקרים שבהם אין אפשרות אחרת.



13. וכן מסתבר בהתחשב בכובד המנורה.
14. אליה רבה, סי' רסג ס"ק יד; שם, סי' תרעה ס"ק ד, ועיי"ש מה שביאר בדעת הט"ז, ונראה שהסברו מוכרח בט"ז, כי ודאי למסקנת הסוגיה שהדלקה עושה מצווה צריך להניח ורק אחר כך להדליק.
15. לבוש, סי' רסג ס"ק ב.
16. דרך החיים, הלכות הדלקת נרות סי' טז.
17. אשל אברהם, תנינא, סי' רסג סעי' י בד"ה במקום שמדליקין.
18. שש"כ, ח"ב עמ' נד (מהד' תשמ"ט); ועי' שם בהערה קצד.
19. מסגרת השולחן, לקצוש"ע סי' עה אות כה, על פי האחרונים בסי' תרעה.
20. קצות השולחן, סי' עד בבדי השולחן אות כא.

הרב אריה כץ

הפרדת קרומי השק העוברי (סטרפינג) לקראת לידה – האם מטמאת?

א. רקע רפואי¹

השראת לידה או אינדוקציה (Labor induction) היא גרימת לידה באופן יזום בעזרת אמצעים מלאכותיים, דהיינו גרימה להתחלת תהליך הלידה עוד בטרם התחיל באופן טבעי. השראת לידה מבוצעת במקרים שיש בהם סכנה ליולדת או מצוקה עוברית, וכן במקרים של חשש למצוקה עוברית, כגון היריון עודף מעבר לשלב מסוים. אכן לעיתים הדבר מבוצע בגלל נוחיות הרופא או היולדת או מחמת רצון ללדת ביום מסוים או בשעה מסוימת. הטכניקות הרפואיות העיקריות להשראת לידה כוללות טיפול תרופתי באמצעות מתן פרוסטגלנדינים שפועלים על רקמת צוואר הרחם ומשנים את המרקם שלה, וגם גורמים להתכווצויות של שריר הרחם, וכן באמצעות שימוש בבלון שמוכנס לצוואר הרחם ומנופח שם, וכך הוא לוחץ על הפה הפנימי של צוואר הרחם ומרחיב אותו. טכניקה נוספת שיכולה לסייע להשראת לידה, ונחשבת לפשוטה יותר, היא הפרדה של קרומי השק העוברי מדפנות הרחם (סטרפינג - Stripping), במטרה לגרום ליולדת לשחרר באופן טבעי פרוסטגלנדינים שמזרזים את הופעת הצירים ואת פתיחת צוואר הרחם. את הפעולה מבצע הרופא בעת בדיקה גינקולוגית לבדיקת הפתיחה של צוואר הרחם. מחזירים אצבע לצוואר הרחם מעבר לפה הפנימי ומפרידים בין קרומי שק ההיריון לבין רקמת צוואר הרחם. יתרונה של פעולה זאת הוא שהיא נחשבת לקלה ופשוטה הרבה יותר מהטיפול התרופתי והמכני. חסרונה הוא שלא תמיד היא מצליחה לסייע בהקדמת הלידה.

במאמר זה ברצוני לברר את ההשלכות האפשריות של פעולה זו על מצב טהרתה של האישה.

ב. השאלות לדיון

ככלל, שני הנושאים העיקריים שיש לברר, רפואית והלכתית, כדי לדעת כיצד השפיעה הפעולה על טהרת האישה, הם:

1. האם יש דימום לאחר ביצוע פעולה זו, ואם כן - מהו מקור הדימום?
2. האם פעולה זו גורמת לפתיחה של צוואר הרחם, ואם כן - מה דינה של פתיחה זו?

1. הרקע הרפואי מבוסס על טיוטת ספר פוע"ה כרך שלישי - היריון ולידה, שנמצא בשלבי הכנה לדפוס.

ג. רקע רפואי – השפעות הסטריפינג על פתיחת צוואר הרחם ועל דימום

כדי לברר את דינה ההלכתי של אישה לאחר ביצוע הסטריפינג, ביקשנו מכמה רופאי נשים שיש להם ניסיון בפעולה זו לענות לנו על כמה שאלות,² שעיקרן הוא: האם אצבעו של הרופא נכנסת לתוך הרחם? האם היא יוצרת הרחבה של צוואר הרחם? מהו מקור הדימום שנוצר בדרך כלל כתוצאה מהפעולה, ומה המשמעות של היעדר דימום כזה? הרופאים שענו לנו על השאלות לא היו תמימי דעים בחלק מן הנושאים שנשאלו עליהם, אולם על הנקודות הבאות הייתה הסכמה:

1. בדרך כלל אצבעו של הרופא נכנסת מעבר לפה הפנימי של צוואר הרחם.
2. פעולת הסטריפינג בהחלט עשויה לפתוח את צוואר הרחם מעבר לפתיחה הקיימת, אולם קוטר הפתיחה משתנה מפעולה לפעולה.
3. בדרך כלל יהיה דימום מיידי כתוצאה מהפעולה, אך מקורו הוא בשפשוף של כלי דם על ידי הרופא תוך כדי ביצוע הפעולה.
4. היעדר דימום אינו מלמד על כישלון בביצוע הפעולה.

ד. דין הדימום

לכאורה לדימום שנוצר (אם אכן נוצר) כתוצאה מהפעולה יש דין של דם מכה - פצע, שאינו מטמא, שהרי הגורם לדימום הוא השפשוף שנוצר בין אצבעו של הרופא לבין כלי הדם. אלא שעדיין יש מקום להרהר בדבר, שכן ב'נשמת אברהם'³ כתב בשם הרב יהושע נויבירט לאסור דימום שנובע מהפרדות שליה, אם אכן מקורו אינו בשליה עצמה אלא בחיבור בין השליה לרחם.⁴ הנימוק לכך הוא שיש להחשיב דם כזה כדם של מעין 'תחילת לידה', שהוא דם אוסר, אף על פי שסיבתו אינה הורמונלית. גם הרב ד"ר מרדכי הלפרין, בספרו 'רפואה, מציאות והלכה',⁵ העלה שדימום של הפרדות שליה אינו מוגדר כדם מכה, ויש לאוסרו, ואותם תלמידי חכמים שנטו להתיר דימום כזה הוטעו מבחינה רפואית באשר למקורו של הדימום. לפי זה יש מקום לשאול אם גם הדימום שנוצר כתוצאה מסטריפינג יאסור, שהרי גם הסטריפינג עניינו הפרדת קרומי השק העוברי. אמנם כאשר ביררו אצל הרופאים⁶ שאלה זו, הם הבהירו לנו בצורה ברורה שאין כאן דמיון כלל, וכי לא מדובר בדימום של הפרדות השליה מהרחם לקראת התחלה של

2. הרופאים שענו על השאלות הם (לפי סדר א-ב): ד"ר הילה הוכלר, ד"ר שרון מסלוביץ', ד"ר יעקב רבינזון, ד"ר ברונו רוזן. אנו מודים להם על שיתוף הפעולה. תשובותיהם המלאות עתידות להתפרסם בספר פוע"ה כרך שלישי.

3. נשמת אברהם, יו"ד סי' קפז עמ' קנ.

4. וראה ספר פוע"ה כרך א, פרק יד - 'דם מכה', הלכה יג, ובהערות שם, שאמנם אם הדימום הוא מהשליה עצמה יש מקום להתייחס אליו כדם מכה ולהתירו, אך סתם דימום בהיריון מהרחם, מקורו בכלי הדם שבין השליה לרחם.

5. רפואה, מציאות והלכה, סי' כ.

6. המוזכרים לעיל.



לידה, אלא משפשוף של כלי הדם בצוואר הרחם או בחלק התחתון של הרחם. במה דברים אמורים? כשמיד לאחר הפעולה נצפה דימום קל, אולם אם זמן מה לאחר הפעולה התחיל דימום, יש מקום לחשוש שזהו כבר דימום של תחילת לידה שאוסר את האישה. כמו כן, במקרה שבו הפעולה נעשתה כבר תוך כדי צירי לידה פעילים, יש מקום לחשוש שהתחיל כאן דימום של לידה מבלי קשר לביצוע פעולת הסטריפינג.

ה. דין הפתיחה

כאמור לעיל, פעמים שפעולת הסטריפינג יוצרת פתיחה של צוואר הרחם, ויש מקום לשאול מה דינה של פעולה זו, האם היא אוסרת ובאלו תנאים.

הברייתא בנדה (כא ע"ב) הביאה מחלוקת תנאים:

המפלת חתיכה... אם יש עמה דם - טמאה, ואם לאו - טהורה, ורבי יהודה אומר:

בין כך ובין כך טמאה.

מסקנת הגמרא (שם) שחכמים ור' יהודה נחלקו אם 'אפשר לפתיחת הקבר בלא דם', דהיינו אם במצב שבו נפתח צוואר הרחם ולא ראינו דימום כתוצאה מכך, האישה מותרת, או שיש לנו הנחת יסוד שכאשר נפתח צוואר הרחם, הדבר גרם ליציאת דם מהרחם והאישה נאסרת. להלכה פסק הרמב"ם⁷ כחכמים, שהאישה טהורה. אולם הראב"ד⁸ במקום השיג עליו, וכן דעת רוב הראשונים, ש'אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם', שכן נראה מסקנת הגמרא שם. ה'שלחן ערוך'⁹ פסק אף הוא, בעקבות שיטת רוב הראשונים, ש'אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם', ולכן אישה שהפילה חתיכה, אף באופן שאין הדם שבחתיכה מהווה סיבה לאסור, אם קוטר החתיכה היה יותר משיעור של קנה דק שבדקים, דהיינו שנוצרה פתיחה של צוואר הרחם, האישה נאסרת.

שו"ת 'נודע ביהודה'⁹ כתב בצורה פשוטה שדין זה ש'אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם' קיים גם בבדיקות רפואיות פולשניות שנכנסות לתוך הרחם:

ופשוט הא שמה שאמרו אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, אין חילוק בין גרם

הפתיחה הוא מבפנים ובין גרם הפתיחה הוא מבחוץ, שהרופא הכניס אצבעו או

איזה כלי ופתח פי המקור.

הפוסקים האחרונים נחלקו אם ומתי יש לקבל את דינו של ה'נודע ביהודה', ולהלכה

מצאנו ארבע גישות עיקריות:

1. שיטת הרב עובדיה יוסף,¹⁰ שאין הלכה כ'נודע ביהודה'. טעמו הוא שחידושו של ה'נודע ביהודה' שנוי במחלוקת אחרונים, ויש לצרף לכך את שיטת הרמב"ם שאין חוששים כלל ל'פתיחת הקבר' ולהקל מטעם ספק ספקא - ספק אם הלכה שאין פתיחת הקבר בלא דם, ואף אם הלכה כן - ספק אם דין זה נאמר גם בפתיחה מבחוץ על ידי רופא.

7. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ה ה"ג.

8. שו"ע, יו"ד סי' קפח סע' ג.

9. נודע ביהודה, יו"ד תניינא סי' קכ.

10. טהרת הבית, סי' יא סע' ז.

2. שיטת הרב משה פיינשטיין,¹¹ שהלכה כ'נודע ביהודה', אולם שיעור הפתיחה האוסרת הוא רק משיעור של פיקה, שהוא כשלושת רבעי אינטש (כ-19 מ"מ).
 3. שיטת הרב מרדכי אליהו,¹² ששיעור הפתיחה האוסרת הוא מעבר לפתיחה הטבעית של צוואר הרחם של האישה, ואם הדבר אינו ידוע, פתיחה האוסרת היא במכשיר שקוטרו יותר משלושה מ"מ.¹³
 4. שיטת הרב שמואל הלוי ואזנר,¹⁴ שהמנהג לאסור כל בדיקה בתוך חלל הרחם, גם אם שיעורה הוא דק שבדקים.
- לפי זה יוצא לכאורה שלשיטת הרב ואזנר, כל ביצוע של סטריפינג יאסור את האישה; לשיטת הרב יוסף אין סיבה לאסור אישה עקב ביצוע סטריפינג, ולשיטת הרב פיינשטיין והרב אליהו, סטריפינג יאסור רק במקרה שהוא גרם לפתיחה של צוואר הרחם, תלוי בקוטר הפתיחה כל אחד לשיטתו. אמנם בשיחה עם הראשון לציון, הרב יצחק יוסף, בנו של הרב עובדיה יוסף, הוא אמר לנו שאין הדבר פשוט להקל אפילו לשיטת אביו, ובפרט אם נגרמו דימום ופתיחת צוואר הרחם, שכן ייתכן שמדובר כבר בהתחלה של תהליך לידה.

סיכום ומסקנות

- אישה שעברה סטריפינג תשאל את הרופא אם במהלך ביצוע הפעולה נגרמה פתיחה של הפה הפנימי של צוואר הרחם, ואם כן - מה היה שיעור הפתיחה.¹⁵ כמו כן תשאל את הרופא אם נגרם דימום במהלך הפעולה. התשובה ההלכתית משתנה לפי הנתונים הרפואיים, כדלהלן:
1. אם הרופא אומר שלא הייתה פתיחה וגם לא נגרם דימום כתוצאה מהפעולה - האישה טהורה.
 2. אף אם נגרם דימום כתוצאה מהפעולה - אם מדובר בדימום נקודתי בלבד שנראה סמוך לאחר הפעולה, יש מקום להתיר את האישה, כיוון שהפעולה הרפואית גורמת לרוב לשפשוף ולקריעה של כלי דם, והדימום יכול להיחשב כדם מכה.
 3. אם כתוצאה מהפעולה נגרמת הרחבה של צוואר הרחם, לדעת רוב הפוסקים האישה נאסרת אף אם לא נגרם דימום.
 4. אם האישה רואה דימום מוגבר, יש לחשוש שמדובר כבר בתחילת לידה, וממילא האישה נאסרת.
 5. בביצוע של סטריפינג תוך כדי הופעת צירי לידה סדירים ותכופים, יש יותר מקום לחשוש ולאסור את האישה, גם אם נגרם דימום מועט בלבד, כיוון שיש לחשוש שמדובר בלידה שכבר התחילה.

11. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ג סי' ק.

12. דרכי טהרה, פ"א סע' יז.

13. שזהו שיעור הפתיחה הטבעי הקטן ביותר של צוואר הרחם אצל אישה שמעולם לא ילדה.

14. שיעורי שבט הלוי, סי' קפח סע' ג ס"ק ג.

15. כדי לוודא את הנתון הזה, על האישה לבקש מהרופא שישים לב למידת הפתיחה של צוואר הרחם לפני ביצוע הפעולה, כדי לאבחן אם פעולת הסטריפינג הרחיבה את הפתיחה הקיימת כבר של צוואר הרחם.



השמן הכשר למנחות

הקדמה

בתורה הוזכר 'שמן זית' במנורה¹ ובשמן המשחה² לעומת זאת בפרשת המנחות³ והנסכים⁴ נאמר סתם 'שמן', ולא נאמר במפורש שזהו שמן זית. לאור זאת חידש רבי ירוחם פערלא (להלן: הגרי"פ)⁵ שכל השמנים כשרים למנחות. מאמר זה מוקדש לעיון בנושא זה. תחילה נביא את ראיותיו ותשובות להן, ולאחר מכן ראיות כנגד שיטתו.

א. ראיות רבי ירוחם פערלא ודהיותיהן

א. בספרא אמור (פרשתא יג, א), לעניין הדלקת המנורה, נאמר: 'שמן זית - ולא שמן שומשמין, ולא שמן אגוזים, ולא שמן צנונות. שמן זית - מזיתו'. משמע מהרישא שהלימוד הוא מ'זית', ומכאן שסתם 'שמן' כולל את כל השמנים. הדרשה בהמשך הספרא מ'שמן זית' שיהיה 'מזיתו' איננה מהמילה 'זית' בלבד, שכבר נדרשה ברישא למעט את שאר מיני הפירות, אלא מהסמיכות ל'זך כתית'. בכך הסביר הגרי"פ מדוע דרשה זו בספרא איננה מופיעה בפרשיית המנחות בויקרא אלא רק בפרשת אמור לגבי המנורה. ברם, המלבי"ם⁶ מבאר את הדרשה אחרת, שסתם 'שמן' שבתנ"ך הוא שמן זית, ולכן המילה 'זית' מיותרת ללמד על 'מזיתו'. ובספרא בויקרא (נדבה פרשתא י, ו) מצאנו: 'מה ת"ל בשמן בשמן שני פעמים? להכשיר בשמן השני ולהכשיר בשמן השלישי' מתשעת השמנים שנמנו במנחות (פ"ח מ"ד), שכולם שמן זית שנעצר בצורות שונות, ולא אמרו לרבות את שאר סוגי השמנים מלבד שמן זית.

יש לציין שכך משמעות המילה 'שמן' גם בלשון בני אדם בארץ ישראל בימי המשנה, כמבואר בגמרא בנדרים נג ע"א: 'תניא: הנודר מן השמן בארץ ישראל - מותר בשמן שומשמין ואסור בשמן זית', ופירש המאירי: 'שאיין קורין שמן סתם אלא לשמן זית'.

ב. במדרש תנחומא (מהד' בוכר, בהעלותך סי' א) נאמר:

רבי טרפון אומר: אין מדליקין [לנר שבת] אלא בשמן זית בלבד... מצינו שחייב הקב"ה שמן זית מכל השמנים בנר, ויתר מכל מנחות הנקרבות. תדע, שהרי כל

1. שמות כז, כ; ויקרא כד, ב.

2. שמות ל, כד.

3. ויקרא ב, א.

4. במדבר טו, ד.

5. בפירושו לספר המצוות לרס"ג, ח"ג פרשה סג, עמ' 440.

6. מלבי"ם, אמור סי' רי.



המנחות לא נאמר בהן אלא ונתת עליה שמן, ובהדלקת הנר כתיב שמן זית זך, לכך אמר ר' טרפון אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד. מכאן מתבאר שבמנחות הנקראות לא הקפידה התורה על שמן זית. אך במדרש תנחומא במהדורת ורשא הנוסח שונה:

שחבב הקב"ה שמן זית יותר מכל השמנים בנר ובהדלקה, שהרי שנה פרשת הדלקת הנר ושילש בכמה מקומות ומרוב חיבתו בחר שמן זית זך כתית למאור, למאור ולא למנחות, ומותר מן הזית הראשון היה למנחות הנקראות. תדע, שהרי כל המנחות לא נאמר בהן אלא ונתת עליה שמן ובנר הדלקה כתב שמן זית ולא שאר שמנים זך כתית למאור. לפי גרסה זו המדרש מכשיר למנחות שמן זית שאינו זך ותו לא מיד.

ג. בגמרא (מנחות נד ע"א) נאמר:

אמר ר' אילא: אין לך הקשה לקמיצה יותר ממנחת חוטא. רב יצחק בר אבדימי אמר: מנחת חוטא מגבלה במים וכשרה... דמר סבר: מאי חריבה? חריבה משמן, ומר סבר: חריבה מכל דבר.

לדעת ר' אילא מנחת חוטא, הבאה בלא שמן, קשה לקמיצה, מאחר שהיא יבשה לגמרי, ואילו רב יצחק בר אבדימי סובר שמותר לגבל אותה במים, ומה שנאמר בתורה שמנחה זו תהיה 'חרבה' הוא משמן בלבד, ולכן אין קמיצתה קשה כל כך. מכך שר"י בר אבדימי הזכיר מים בלבד, ולא הזכיר שמנים מלבד שמן זית, משמע ש'לא יתן עליה שמן' כולל כל שמן, משום שכל שמן כשר לשאר המנחות. לענ"ד גם לפי דרכו (של הגרי"פ) יכול היה ר"י בר אבדימי להזכיר משקים מלבד מים, כגון מי פירות שאינם שמן. נראה, אפוא, שהזכיר את המים משום שזהו הנוזל הנוח ביותר לגיבול.

ד. בירושלמי (ערלה פ"א ה"א) נדונה השאלה מה דין זית שנטעו להדליק בו את המנורה, האם הוא חייב בערלה. ומכך שהוזכרה המנורה, משמע שלמנחות אין צורך בזית דווקא. לענ"ד דקדוק זה קלוש, שהרי אפילו אם אין צורך בזית דווקא למנחות, לכאורה היה מקום לשאול גם עליהן, מה דין זית או שאר פירות שניטעו בעבורן. אך מסתבר שלגבי המנחות השאלה לא שייכת כלל, כי חקירת הירושלמי היא אם נטיעה לשם מצווה ולא לשם הפרי מפקיעה ממנו שם פרי. הירושלמי שם דן גם לגבי אתרוג ומסיק שהוא חייב בערלה, מפני שאם אינו 'פרי', גם אין יוצאים בו ידי חובה.⁷ ממילא לעניין מנחות, שחלק מהן נאכל, הדבר פשוט שהנטיעה לשם מצווה לא מבטלת ממנו שם 'פרי', ורק על נטיעה למנורה שייך לשאול, מפני ששמנה אינו נאכל.

ה. ב'תורה שלמה'⁸ סייע לדעת הר"י פערלא מהספרי זוטא (במדבר כח, ה): 'בלולה בשמן כתית - כל השמנים כשרים למנחות, לא נאמר כתית אלא למובחר'. ברם, מהמשך

7. עי' רידב"ז לירושלמי שם.

8. תורה שלמה, תצוה אות צד.



הספרי זוטא משמע ש'כל השמנים' היינו כל צורות ההפקה של שמן זית שהוזכרו בו, וז"ל:

לפי שאמרת ויקחו אליך שמן זית זך כתית, כשאמר שמן ריבה שמן של עטנים, יכול הבא מן הממל, מנין אף מתחת הקורה? ת"ל שמן... יכול שאני מרבה אף שמן של שלוקים ושל כבושים ושל שרויים במים? ת"ל שמן כתית, נמצא השמן של שלוקים וחביריו כבעל מום למזבח.

ו. בגמרא (שבת כא ע"א) נאמר:

תני רמי בר חמא: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן במקדש. הוא תני לה והוא אמר לה: כדי שתהא שלהבת עולה מאליה ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר.

משמע שכל השמנים הדולקים יפה והוכשרו לנר שבת כשרים להדלקה במקדש.⁹ אכן ר' עקיבא איגר והצל"ח¹⁰ התקשו בדבר, והמאירי (שבת שם) כתב: 'ובשמנים מיהא לא הוצרכה ללמדה לענין מנורה שהרי שמן זית זך כתיב', כלומר, השמנים הוזכרו אגב גררא. ומסתבר שהגרסה 'שמנים' מוטעית ונשתרבה מ'פתילות ושמנים' שבהמשך הסוגיה שם, לגבי חנוכה,¹¹ ואף הרמב"ם¹² הזכיר רק את הפתילות (ויש שפירשו זאת על הדלקות במקדש לתאורה מלבד המנורה).¹³

הרא"ה קוק¹⁴ חידש, ליישוב הגמרא בשבת על פי גרסת הדפוסים, ששמן זית אינו מעכב במנורה. הוא מדמה זאת לדין במנורה שזהב אינו מעכב, וכפל הלשון 'זהב' במנורה נדרש (במנחות כח ע"א) ללמד שדווקא כאשר היא באה מזהב, כפתורים ופרחים מעכבים בה. ואף כאן, דווקא כאשר המנורה מודלקת בשמן זית - הוא בא זך וכתית, ואילו כאשר מדליקים אותה בשאר שמנים, אינם טעונים זך וכתית.

לענ"ד הדברים מוקשים, שהרי במנחות (שם) למדו לרבות שאר מיני מתכות מריבוי 'תיעשה', מה שלא מצינו בשמן המנורה. ובאמת ב'אגרות לרא"ה'¹⁵ מובאת אגרת מאת רבי מאיר דן פלאצקי (בעל 'כלי חמדה') שתמה על הרא"ה, כיצד ייתכן לומר ששמן זית אינו מעכב, אך העלה אפשרות לחלק בין הנר המערבי, הטעון שמן זית בלבד, לבין יתר הנרות, שכן לגבי הנר המערבי נאמר: 'שמן זית זך... להעלות נר תמיד', מה שאין כן בשאר הנרות.

9. הגרי"פ לא הביא ראיה זו, כנראה משום שהיא מוכיחה לכאורה אפילו על המנורה, שגם לדעתו אינה כשרה אלא בשמן זית.

10. רע"א וצל"ח, שבת שם.

11. ראה רבנו חננאל ובדק"ס על פי כת"י ודפוסים ישנים ומקבילה בילקוט שמעוני, תצוה סי' שעה, שלא גרסו זאת.

12. רמב"ם, הל' תמידין ומוספין פ"ג הט"ו.

13. ע"י מצפה איתן, שבת שם.

14. אגרות רא"ה, אגרת תשצז (ח"ג עמ' עה).

15. אגרות לרא"ה, איגרת רא.



ב. ראיות שרק שמן זית כשר למנחות

א. שנינו להדיא במשנה (תרומות פ"א מ"ג): 'אין מקריבין על גבי המזבח [כלומר, מן המשקים] אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים'. ראיתי ב'משנת חיים'¹⁶ שנדחק ליישב שאין כוונת המשנה למנחות אלא להקרבת שמן בפני עצמו, ובזה דווקא שמן זית כשר ולא שאר השמנים (ולא כפירוש הראשונים שם). לענ"ד אין בזה כדי יישוב, שהרי הקרבת שמן בפני עצמו נלמדה מהקרבתו עם המנחות, וכך נאמר בספרא (ויקרא נדבה פרשתא ח, ז): 'השמן שהוא בא חובה יבוא נדבה', ולאור הנ"ל אין יסוד לחלק בין הקרבת שמן לבין מנחות.

ב. נאמר במשנה (מנחות פ"ח מ"ה):

אף המנחות היו בדין שיטענו שמן זית זך: מה אם המנורה שאינה לאכילה טעונה שמן זית זך, המנחות שהן לאכילה אינו דין שיטענו שמן זית זך? ת"ל זך כתית למאור ולא זך כתית למנחות.

לא נאמר בסיפא של המשנה 'ולא שמן זית זך כתית' למנחות, ומיעטו את המנחות רק מ'זך כתית'.

ג. נאמר בגמרא (מנחות פו ע"ב):

יכול יהא זך כתית פסול למנחות? ת"ל: ועשרון סולת כלול בשמן כתית, אם כן מה ת"ל למאור? אלא מפני החיסכון. מאי חיסכון? אמר רבי אלעזר: התורה חסה על ממונן של ישראל.

משמע שההבדל היחיד בין המנורה למנחות הוא בעניין 'כתית', שמייקר את השמן, ולא בסוג השמן.¹⁷

ד. הגמרא (ברכות לה ע"א) דנה מהו המקור לברכות הנהנין:

דיליף מכרם... קמה תוכיח... מה להצד השוה שבהן שכן יש בו צד מזבח, ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח.

משמע שאין צמח אחר שיש בו 'צד מזבח' מלבד הכרם והקמה והזית. וכן משמע להדיא מקושיית הגמרא בהמשך: 'וזית מצד מזבח אתי? הוא גופיה כרם איקרי!'. ולא תירצה ש'אתי נמי זית' הוא דוגמה לכל השמנים הכשרים למנחות. וכיוצא בזה מצינו בגמרא (בבא מציעא פז ע"ב): 'מה להצד השוה שבהן שכן יש בהן צד מזבח, ואתא נמי זית, דאית ביה צד מזבח', ופירש רש"י: 'דאית בה צד מזבח והוא שמן למנחות, אבל שאר מיני אילנות וזרעים לא'.

ה. הגמרא (חולין לו ע"א) דנה על 'צריד של מנחות', מנחה יבשה שלא הוכשרה,¹⁸ אם 'חיבת הקודש' מועילה להכשירה לטומאה ומה דרגת טומאתה. לדברי הגרי"פ היה ראוי לדון על מנחה שנבללה כדין בשאר שמנים, שאינם מכשירים לטומאה.

16. משנת חיים (שטינברג), בראשית סי' כד.

17. עמד על כך בתורה שלמה, תצוה אות צד.

18. עי' בראשונים לגמ' חולין לו ע"א.



ו. ב'ילקוט שמעוני' (משלי ס' תתקמו) נאמר:
אמר משה לפני הקב"ה... לעצים חלקת כבוד בשביל בניהם, כדתנן: כל העצים
כשרים לגבי המזבח חוץ משל זית ומשל גפן.
מדרש זה התבאר יותר ב'מדרש אגדה' (בובר, ויקרא פרק א ס' ח):
תנן התם: כל העצים כשרים למערכה, חוץ משל זית ומשל גפן, מפני שהיין והשמן
קרבין על גבי המזבח, אם כן הצילו הפירות את האילנות.
והרי עץ אגוז כשר למערכה והוא מהעצים שרגילים לשמש לה,¹⁹ ומכאן ששמן אגוזים
אינו קרב לגבי מזבח.
ז. בספרי זוטא (יט, ו) מצאנו:
ואזוב - לא אזוב יון ולא אזוב כוחלית ולא אזוב מדברי ולא אזוב רומי, אזוב תלוי
בשמו²⁰ ולא תלוי בשם אחר. מכאן היה ר' שמעון אומר: צפור תלויה בשמה, שמן
תלוי בשמו, יין תלוי בשמו כשר לנסכים.
נראה שרצונו לומר שרק שמן זית כשר, מפני שהוא שמן סתם, וכשנכתב סתם שמן
הכוונה אליו, ולא שאר השמנים, שיש להם שם לווי.
ח. בתוספתא (תמורה פ"ד ה"ז) נאמר לעניין אתנן זונה:
נתן לה חיטין לעשות סולת, ענבים לעשות יין, זיתים לעשות שמן... הרי אלו
אסורין. אבל נתן לה מעות, לקחה בהן יינות שמנים וסלתות... הרי אלו מותרין.
אף כאן משמע שאין שמן לקרבן אלא מן הזית.
ט. בתרגום יונתן במקומות רבים תרגם על סתם 'שמן': 'משח זיתא'.²¹

ג. שיטת הרמב"ם

הגרי"פ מציין את מה שכתב הרמב"ם בהקדמתו למסכת מנחות: 'והדבר הנקרא מנחת
נסכים הוא סלת בלול בשמן זית', אך כתב שהדבר אינו מפורש ב'משנה תורה'. יש להעיר
שגם בספר המצוות (ל"ת קב) כתב הרמב"ם שאיסור 'לא ישים עליה שמן' במנחת חוטא
נאמר בשמן זית, וכן במנחת סוטה (ל"ת קד). וכך לשונו במניין המצוות שבראש ספר
'משנה תורה':²² 'שלא ליתן זית במנחת חוטא', ולגבי מנחת סוטה כתב: 'שלא ליתן זית
במנחת שוטה'. גם בהלכות איסורי מזבח (פ"ו ה"ד) כתב הרמב"ם:
ואלו הן השמנים הפסולין: שמן של גרגרים שנשרו במים או של זיתים כבושין או
שלוקין... אבל שמן זית שנטעו בבית הזבלים... או שמן שהוציאו מזיתים שלא
בשלו אלא עדיין הם פגין כל אלו לא יביא, ואם הביא כשר.

19. תמיד פ"ב מ"ג.

20. הנוסח לפנינו: 'ולא אזוב תלוי בשמו', ובזית רענן על הילק"ש רמז תשסא הגיה מילה זו.

21. עי' תרגום יונתן, ויקרא ב, טו; שם, יד; במדבר טו, ד; שם, כח, ט.

22. שנכתב במקורו בעברית.



נושא הפרק הוא הנסכים (ראה בהל' א), כלומר, מדובר כאן על השמנים הפסולים למזבח, לעומת השמנים הכשרים למנורה שהוזכרו רק בפרק ז' (ה"י). והנה במשניות במנחות²³ על דינים אלו של בית הזבלים לא הוזכר הזית בפירוש, ואילו הרמב"ם הזכירו בהלכה זו שלוש פעמים, ומכאן שהיה פשוט לו שמדובר בזיתים דווקא. גם בפרק ז' (ה"י), שדן כאמור בשמן המנורה, לא הזכיר שום חילוק בין שמן המנורה לשמן המנחות, מלבד מה שהוזכר במשנה על שיטת ההפקה של השמן.

סיכום

שיטת רבי ירוחם פערלא ששמני כל הפירות כשרים למנחות, ואילו למנורה הוכשר שמן זית בלבד. לענ"ד ניתן לדחות בשופי את כל ראיותיו, ומאידך גיסא ישנן ראיות מכריעות מדברי חז"ל שרק שמן זית הוכשר למנחות, וכך היא שיטת הרמב"ם.



23. מנחות פ"ח משנה ב-ג.



הרב יצחק דביר

כשרות משקאות חריפים

הקדמה

עולם המשקאות החריפים מכיל עשרות סוגים שונים. יש הפוגשים בו לקראת חג הפורים בלבד, ויש מחובבי המשקאות העסוקים בכך בכל ימות השנה, ובקיאים בכל תתי הסוגים וההבדלים הדקים שביניהם. יחד עם ההתפתחות התעשייתית, התפתח גם תחום המשקאות, ומשקאות מסורתיים שיוצרו עד כה בתהליך פשוט שאינו כולל בעיות כשרות, מיוצרים כיום בשיטות שונות הממהרות את הליך הייצור ומוזילות אותו, ובכך עולות סוגיות חדשות המערערות על כשרות המשקאות. נושא הכשרות על גבי משקאות חריפים אינו מוסדר דיו, ולצערנו רבים שבדרך כלל מקפידים על כשרות מהודרת, נסמכים בנושא זה על שמועות שונות שאינן מבוססות בהכרח. לדוגמה: יש הסבורים שכל המשקאות בדיוטי פרי כשרים, בשעה שאין כל פיקוח על כך. לא זו בלבד, אלא שהרכישה במקום זה בעייתית יותר משום שכאשר החנות בבעלות יהודית, ואין בה פיקוח על מכירת חמץ, משקאות חמץ עלולים להיות אסורים כ'חמץ שעבר עליו הפסח'. ישנם גופי כשרות שונים שלאחר בדיקה של מרכיבי המשקאות השונים ותהליך ייצורם, אישרו את כשרותם גם כאשר אין סימון כשרות על גבי הבקבוק. ברשימות ניתן לצפות באתר KWL. רמת הכשרות ברשימות אלו מתאימה לרמתו של נותן ההכשר, על פי רמת גוף הכשרות.

למעוניינים לצרוך משקאות ברמת כשרות גבוהה, אנו ממליצים על משקאות המוחתמים באחת הכשרויות הנחשבות כמהדרין ומופיעות באתר כושרות. להלן נמנה משקאות שידועים ברמת מהדרין גם מבלי שמצוינת על הבקבוק אחת הכשרויות הללו:

1. וויסקי

כשרותו של הוויסקי מורכבת משני מרכיבים - כשרות הליך הייצור וכשרות חומרי הגלם: **מרכיבי הוויסקי** - הוויסקי מיוצר מדגנים ומקטניות, ומרכיביו אינם בעייתיים.¹ אולם לעיתים מוסיפים בו חומרי עזר שונים, ללא סימון מפורש על גבי הבקבוק. **הליך הייצור** - יצרני הוויסקי טוענים שיישונן של הוויסקי בחביות ששימשו בעבר ליין נותן לו 'ארומה' של יין ומשביח את טעמו. במקרה זה, גם כאשר מרכיבי הוויסקי כשרים, ישנו חשש לכשרותו, שכן היין הספוג בחביות אסור כ'יין נסך'. יש שהקלו לשתות גם וויסקי המיושן בחביות יין, משום שלדעתם טעמו של היין בטל.² בהיתר זה תמכו בעל ה'מנחת יצחק' והרב משה פיינשטיין,³ אך כתבו שנכון שירא שמיים יימנע משתייתו. למעשה - בוויסקי המיוצר ביפן, קנדה ואירלנד ישנו חשש לתוספת של חומרי גלם, ולכן

1. אף שהוא מכיל דגנים, אין בו איסור 'חדש' משום שהוא מתיישן לפחות שלוש שנים.
2. יין בטל בשישה, עי' ט"ז, יו"ד סי' קיד ס"ק ד ועוד.
3. מנחת יצחק, ח"ב סי' כח; אג"מ, יו"ד ח"א סי' סב.

אין לשתות אותו בלא אישור של מערכת כשרות מהודרת⁴ (בעת כתיבת שורות, אלו וויסקי קראון רויאל ידוע כמהדרין גם בלא חותמת על הבקבוק, מלבד קאסק מספר 16). בארצות הברית - על פי החוק אסור להוסיף לוויסקי חומרי גלם בלא סימון נאות, ואסור ליישן אותו בחביות של יין. משום כך מותר לשתות וויסקי אמריקני (בורבון) ללא כשרות, אם בחומרי הגלם שלו לא מופיעים גליצרין, יין או חומרי טעם נוספים. וויסקי 'בלנדד' הוא וויסקי המעורב מכמה משקאות, ולכן גם כשהוא מארצות הברית, הוא זקוק להכשר. בעת כתיבת שורות אלו, וויסקי של החברות ג'ים בים (Jim Beam), וודדפורד ריזרב (Woodford Reserve) וג'ק דניאלס (Jack Daniels) ידועים ככשרים למהדרין גם כאשר הם מסוג 'בלנדד', ובלבד שאין בהם תוספת טעמים.

וויסקי סקוטי - בסקוטלנד חל איסור על הוספת חומרי גלם בלא סימון, אך מותר ליישן את הוויסקי בחביות יין. על סוגים המיושנים בחביות יין יופיע בדרך כלל אחד מהכיתובים הבאים:

Double Wood, Special Finish, Double Matured, Two Wood, Sherry Casks, Port Madeira Casks, Sherry cast.

כאשר אחד הכיתובים הללו מופיע על הבקבוק, קשה מאוד להתיר לשתותו בלא כשרות.⁵ כאשר כיתוב זה אינו מופיע, אף שעדיין ישנו חשש שהוויסקי יושן בחביות יין - יש שנהגו לסמוך על המקלים לשתות ממנו גם בלא כשרות (כאשר הוויסקי אינו מכיל רכיבים נוספים),⁶ אך המהדרין ישתו וויסקי בכשרות בלבד.

באתר KWL, תחת כל אחד מסוגי הוויסקי מצוין אם כשרותו נשענת על דעת המקלים, או שמא הוא מותר לכל הדעות.

2. ברנדי

חלק מסוגי הברנדי מזוקקים מיין או מענבים (קוניאק - Cognac, ארמניאק - Armaniak, גראפה - Grappa, פיסקו - Pisco), ומשום כך הם אסורים כ"יין נסך", ולא ניתן לשתות אותם ללא הכשר על גבי הבקבוק.

חשש זה קיים גם בברנדי המיוצר מאלכוהול המזוקק מפירות אחרים (מטקסקה - Metaxa, קלבדוס - Calvados, קירש - Kirschwasser, סליבוביץ - Slivovitz, טוּיכָ - Ţuică), משום שפעמים רבות מזקקים אותו יחד עם יין. חלק מהסוגים הללו נבדקו על ידי גופי הכשרות וקיבלו את אישורם גם בלא חותמת על הבקבוק, ניתן לצפות ברשימה באתר KWL. בעת כתיבת שורות אלו, ברנדי סליבוביץ של חברת R.Jelinek ידוע ככשר גם בלא חותמת כשרות על גביו.

4. באירלנד השתנה החוק בשנים האחרונות, וכבר אסור להוסיף חומרי גלם לוויסקי, אולם מאחר שהוויסקי מתיישן זמן רב, בשוק עדיין מצויים בקבוקים שיוצרו לפני שחוקק החוק, ויש בהם חשש תערובת של חומרי גלם בעייתיים.

5. גם לשיטת המנחת יצחק שהתיר לעיל, משום שבמקרים אלו החברה מכריזה שמטרתה שטעם היין יורגש בוויסקי.

6. יש הטוענים שכאשר על הבקבוק לא מופיע כיתוב המציין שהוא יושן בחבית יין, אין לחשוש לכך, כיוון שלחברה יש עניין להתהדר בכך. לכך הוסיפו את העובדה שמאחר שבארה"ב ישנו איסור ליישן וויסקי בחביות משומשות, לאחר תום היישון נזקקים היצרנים בארצות הברית למכור את כל חביותיהם בזול, ומשום כך עיקר השימוש בסקוטלנד הוא בחביות וויסקי אמריקני משומשות ולא בחביות יין.



3. טקילה

כולל: Blanco / Silver / Joven u Oro / Gold Anejo / Extra-Aged / Reposado / Rested / Aged / Mezcal.

הטקילה מופקת מצמח ה'אגבה' שהוא כשלעצמו כשר. החוק במקסיקו קובע שאין להוסיף לטקילה חומרים נוספים, ומשום כך מותר לשתות טקילה מקסיקנית ללא הכשר (מלבד 'טקילה גולד' שבה החוק מתיר תוספות). בטקילה המיוצרת במדינות אחרות, ישנו חשש לעירוב של רכיבי יין האסור כ"יין נסך". כמו כן חלק מסוגי ה'מסקל' מכילים תולעת אסורה.

4. ג'ין (ג'ינג'ר)

ג'ין מיוצר מאלכוהול צמחי שעלול להיות מופק מענבים (ואסור כ"יין נסך"). משום כך אין לשתות ג'ין בלא הכשר. חלק ממותגי הג'ין נבדקו על ידי גופי הכשרות וקיבלו את אישורם גם בלא חותמת על הבקבוק, ניתן לצפות ברשימה באתר KWL.

5. וודקה

הוודקה מיוצרת מאלכוהול המופק מתפוחי אדמה או מדגנים. אף שחומרי הגלם הבסיסיים של הוודקה כשרים - אין לשתות וודקה בלא הכשר, משום שיש בה חשש לאיסור 'חדש', או לתוספת של מי גבינה (גבינת גוויים). כמו כן החוק אינו אוסר להוסיף לוודקה חומרים שונים שכשרותם מוטלת בספק. חלק ממותגי הוודקה נבדקו על ידי גופי הכשרות וקיבלו את אישורם גם בלא חותמת על הבקבוק, ניתן לצפות ברשימה באתר KWL. בעת כתיבת שורות אלה, ישנן כמה חברות שהוודקה המיוצרת על ידן ללא טעם ידועה ככשרה ברמת מהדרין גם בלא חותמת כשרות: פינלנדיה - Finlandia; סטוליצ'ניה - Stolichnaya; מוסקו סטנדרט - Moscow Standard; אבסולוט - Absolut; סמירנוף (רק מרוסיה וארה"ב) - Smirnoff; בלוגה - Beluga; גריי גוס - Grey Goose.

6. רום

כולל: רום בהיר, רום כהה, ג'מייקה, מרטיניק, קובה, איי בתולה מערבים, ברבדוס, מאוריטיוס, גויאנה, רום כהה, קשסה, מליבו. הרום הוא משקה אלכוהולי העשוי מקנה סוכר. ברום בהיר המיוצר בברזיל או במדינות הים הקריבי אין חשש לתערובת אסורה, ומותר לשתותו בלא כשרות. לעומת זאת לשאר הסוגים מוסיפים לעיתים תמציות צבע וטעם אסורות, ולכן אין לשתותם ללא הכשר. חלק ממותגי הרום נבדקו על ידי גופי הכשרות וקיבלו את אישורם גם בלא חותמת על הבקבוק, ניתן לצפות ברשימה באתר KWL.

7. אפרטיפים

כולל: אניס, פסטיס, אוזו, רקי, סמבוקה, צ'ינצ'ון, פצ'ראן, ורמוט, מרטיני, נואלי פראט, פון א מה, דובונה, צ'ינזנו, ביטרים, קמפארי, צ'ינאר, פרנט, אנגוסטרה.

ייצור משקאות אלה כולל חליטת עשבים ועירובם באלכוהול נייטרלי או ביי, והם עלולים להיות אסורים כ"יין נסך". נוסף על כך, ייתכן שמעורבות בהם תמציות אסורות, ומשום כך אין לרכוש משקאות אלו בלא הכשר. כאשר החליטה או האלכוהול מופקים מדגנים, ייתכן שהמשקה אסור גם באיסור 'חדש'.
חלק ממותגי האפרטיף נבדקו על ידי גופי הכשרות וקיבלו את אישורם גם בלא חותמת על הבקבוק, ניתן לצפות ברשימה באתר KWL. לרמת כשרות מהודרת יש לצרוך באישור של גוף כשרות ברמה גבוהה.

8. ליקרים

כולל: אניסט, בנדיקטין, וישניאק, שרי בראנדי, פינה קולדה, ליקר ביצים, בננות, שוקולד וכדומה.
הליקרים עשויים על בסיס אלכוהולי בתוספת תמציות טעם וצבע. כדי לברר אם הם כשרים, יש לבדוק את מקור הכוהל (אם הוא מופק מענבים הוא אסור כ"יין נסך", ואם הוא מופק מדגנים, ייתכן שאסור באיסור 'חדש') וכן את כשרות תמציות הצבע והטעם. כמו כן בחלק מהליקרים מערבים יין, או שהם נעשים על בסיס מי גבינה ושומנת (ואסורים כחלב וגבינת עכו"ם). משום כך אין לרכוש ליקר ללא חותמת כשרות על גביו. יש להעיר שישנם מותגים זהים שחלקם עם כשרות וחלקם ללא כשרות, ולכן בעת הרכישה יש לוודא שהכשרות מסומנת על גבי הבקבוק.
בעת כתיבת שורות אלו, ישנם כמה סוגי ליקרים שידועים ככשרים למהדרין גם בלא חותמת על הבקבוק: הירינג - Heering; בנדיקטין (מלבד B&B); קואנטרו - Cointreau (מלבד אדום או שחור).

9. בירה

תחת שם זה נכללים השמות הבאים: לאגר, אייל, פורטר, סטאות, גינס, מאלט.
רכיבי הבירה הבסיסיים (לתת, מים, כשות ושומרים) כשרים גם ללא כשרות, ולכן בירה שמכילה רק רכיבים אלו כשרה בכל העולם. יש לוודא שברכיבי המוצר לא מופיעים רכיבים נוספים מלבד אלו: Malt, water, hops, yeast, barle malt, brewer's yeast.
בבירה המיוצרת על ידי חברות קטנות (בוטיק) מוסיפים לעיתים תוספות שונות מבלי לציין אותן על גבי המוצר. לכן יש להשתמש רק בבירה ממותגים מוכרים, כגון: היינקן, קלסברג, טובורג, קורונה.
בבירה שתאריך ייצורה מחודש כסלו, יש חשש לאיסור 'חדש' עד לחג הפסח באותה שנה.

10. ערק

את האלכוהול של הערק מזקקים מסוגי פירות שונים, בהם גם ענבים (האסורים כ"יין נסך"), משום כך אין לשתות ערק ללא הכשר.





הרב יצחק דביר

כשרות בצימר

הקדמה

ימי החופשה מגיעים אלינו לאחר שנה ארוכה של עמל בעבודה, בלימודים ובשאר עיסוקים חשובים, והנופש אמור להבריא ולהרגיע את הגוף ואת הנפש גם יחד. האירוח בצימרים הוא נושא שאנו נשאלים עליו שוב ושוב בימים אלו, ונשתדל לגעת בקצרה בכמה נקודות.

1. כשרות הארוחות

תחום הכשרות בצימרים אינו מוסדר, ואין כמעט אפשרות להשיג צימר שיש עליו פיקוח כשרותי. אחת מהסיבות שאין השגחה על צימרים היא העובדה שנוהלי הרבנות הראשית לא מאפשרים נתינת כשרות למטבח בבית פרטי (בעלי הצימר, במקרה שלנו). אם רוצים ליהנות מארוחת הבוקר המוגשת בצימר, יש לבקש שהכול יוגש בכלים חד-פעמיים ושהארוחה תכלול אך ורק מוצרים סגורים (לחם, חלב ומוצרים, ממרחים וכדומה) שניתן לראות את ציון הכשרות עליהם. אפשר לצרוך ירקות חיים, אך יש להפריש מהם תרומות ומעשרות (בלי ברכה, כשיש ספק אם הפרישו מהם). אין לאכול ממאכלים שמכילים בעלי הצימר בעצמם בלא שמכירים אותם באופן אישי, ויודעים שהם מקפידים על נושא הכשרות ושהם בקיאים בו.

2. כשרות כלי האוכל

ישנה בעיה בשימוש בכלים העומדים לרשות המתארחים בצימר, משום שהם שייכים ל"רשות הרבים", ואין שום אפשרות לעקוב אחר השימוש שנעשה בהם בעבר. יש להעדיף ככל הניתן שימוש בכלים חד פעמיים או בכלים שהבאנו מהבית. במקום הצורך יש להגעיל את הכלים לפני השימוש: לשם כך יש להרתיח מים עם סבון בסיר גדול, ובשעה שהמים מבעבעים להטביל בתוכם את הכלים שאנו מעוניינים להשתמש בהם (סכו"ם פשוט יותר להגעיל בקומקום רותח). אין חובה להכניס למים את כל הכלי בבת אחת, אך יש להקפיד שבסוף התהליך כל חלקי הכלי יעברו בתוך המים. אם מעוניינים להכשיר סיר גדול שאין אפשרות להכניסו לתוך סיר אחר - יש למלא אותו במים, ובשעה שהם מבעבעים להוסיף לו סבון כדי שיגלוש על גדותיו.

חשוב להעיר - אין אפשרות להכשיר כלי חרסיה, ומשום כך בצלחות חרסיה ופורצלן לא ניתן להשתמש. כמו כן יש לציין שכלי מתכת וזכוכית יש לטבול תחילה במקווה, ויש שהתירו למתארח להשתמש בכלי הצימר גם בלא טבילה.

3. הכשרת המנגל

במנגל שמיועד לשימוש אורחי הצימר נעשה שימוש מגוון, ואין כל אפשרות לדעת מה צלו בו בעבר. השימוש בגוף המנגל אינו בעייתי, משום שהמאכל אינו נוגע בו, אך כדי להשתמש ברשת המנגל נצטרך לדאוג להכשירה תחילה וכן לוודא שהיא הוטבלה במקווה. לכן לכתחילה טוב להיערך מראש ולהביא מהבית רשת נפרדת, אותה יש להניח על המנגל ובה להשתמש. אם הרשת הנוספת לא יושבת על המנגל היטב, אפשר להניח אותה על גבי הרשת המקורית בהפרדה קלה על ידי אבנים קטנות וכדומה, כך שהבשר לא ייגע בטעות ברשת התחתונה.

אם לא הבאנו רשת מהבית וישנו צורך להשתמש ברשת המנגל הקיימת - לכל הפחות יש להבעיר אש במנגל, ולכסות אותו (בכיסוי המנגל או בנייר כסף) וכך לחמם את הרשת כחצי שעה ולוודא שכל הלכלוך הדבוק בה יתפחם. אם מדובר במנגל עם מכסה, גם כאשר אנו מביאים רשת מהבית, יש להפעיל את המנגל כשהמכסה סגור דקות מספר לפני השימוש.

4. תנור אפייה

אם יש בצימר תנור אפייה לשימוש האורחים - לכתחילה טוב להימנע מלהשתמש בו. במקום הצורך יש לחמם את האוכל בתבניות חד פעמיות מכוסות בנייר כסף בלבד, וכן יש לעטוף בנייר כסף את הרשת שעליה מניחים את התבנית.

5. מיקרוגל

גם במיקרוגל שבצימר אין לנו כל דרך לדעת אם נעשה בו בעבר שימוש שאינו כשר. לכתחילה יש לוודא שהמיקרוגל נקי, בפרט יש להקפיד על ניקיון הצלחת התחתונה, ולאחר מכן לחמם בו שתי כוסות מים עם סבון כ-10 דקות. אם ממהרים ואין לכך זמן, אפשר לחמם במיקרוגל מאכלים כאשר הם עטופים בשתי שקיות מלמעלה ומלמטה.

6. כיריים

בשימוש בכיריים גז או בכיריים חשמליות אין כל בעיה, משום שהמאכלים שנשפכים על גביהן נשרפים ממילא. אולם אם בפועל רואים שהכיריים מלוכלכות ושומניות - יש להימנע מלהשתמש בהן, אלא אם מנקים אותן או שורפים את שאריות הלכלוך.

7. קומקום

מן הדין השימוש בקומקום מותר, משום שבדרך כלל לא עושים בו שימוש אסור. כדי להיות בטוחים בכך, טוב למלא את הקומקום במים ולהרתיחו פעם אחת, ולאחר מכן השימוש בו מותר.

8. מכונת קפה

בצימרים רבים מוצבות מכונות קפה לשימוש האורחים. למיטב ידיעתנו כיום, פולי קפה או קפסולות קפה ללא תוספת טעמים אינם טעונים הכשר. במכונות קפה בצימרים,



שאיננו יודעים באילו קפסולות השתמשו בהן קודם לכן, אנו חוששים שמא השתמשו בקפסולות המכילות חומרי טעם או אבקות חלב שאינם כשרים (החשש קיים בעיקר בקפסולות מייבוא אישי), ועלינו להכשיר את המכונה לפני השימוש, על ידי הוצאת כוס מים רותחים מן המערכת. במערכות חכמות שאינן מאפשרות את הפעלת המכונה כל עוד אין קפסולה בתוכה, יש לרוקן קפסולה משומשת מתוכנה ולהפעיל את המערכת כשהיא בתוכה. במכונות קפה בצימרים ובבתי מלון בחו"ל, סביר להניח שהיה בעבר שימוש ב'חלב גוי', ולכן יש להכשיר את מערכת החלב לפני השימוש. זאת נבצע באמצעות הכנסת מים עם סבון לכד החלב והפעלת המערכת פעם אחת.

9. פלטת שבת

רוב הכלוכים שעל הפלטה אינם ממשיים ונשרפים בעת השימוש, לכן די להפעיל את הפלטה כשעה לפני השימוש בה. אם על הפלטה נותרו לכלוכים שומניים שאינם שרופים - יש לנקות אותם, או לכל הפחות לכסות את הפלטה בנייר כסף.

10. כיורים, משטחי עבודה, שולחן אוכל

מכיוון שאיננו יודעים מהו השימוש הקודם בהם, יש להימנע משימוש חם על גביהם. כאשר מונחים כלים בכיור, אין לשפוך לתוכו מים חמים. אם מעוניינים להניח סיר חם על גבי המשטח או השולחן, יש להניח תחתיהם גוף מפריד כלשהו (חתיכת קרטון, לבנה וכדומה).



ד"ר מרדכי שומרון

האתרוג – מסורת, מחקר ומעשה – סקירה

'האתרוג - מסורת, מחקר ומעשה', בעריכת פרופ' אליעזר גולדשמידט ופרופ' משה בר-יוסף, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ח, 480 עמ' בנייר כרומו, ונוספו 28 עמ' באנגלית ועשרות תמונות צבעוניות.

'דבר בעתו מה טוב'. לקראת חג הסוכות האחרון (תשע"ט) ראה אור ספר מיוחד ומהודר, 'האתרוג - מסורת, מחקר ומעשה', בעריכתם של פרופ' אליעזר גולדשמידט ופרופ' משה בר יוסף. הספר כולל מאמרים חשובים בהיבטים שונים של האתרוג, פרי עטם של העורכים ושל אנשי הלכה ומחקר נוספים. הרב יעקב אריאל שליט"א כותב בברכתו לספר: 'זהו כלבו המביא תחת קורת גג אחת את כל שלל הנושאים הכרוכים באתרוג, בהלכה, באגדה, במעשה ובמחקר'. ואכן הספר מקיף היבטים רבים בנושא האתרוג: המסורות השונות, מחקרים מדעיים, תשובות הלכתיות שנכתבו במרוצת הדורות מאת הפוסקים ברחבי תבל, שיטות גידול האתרוגים בעבר ובהווה ונושאים נוספים.

חיבה יתרה רוחש עם ישראל למצוות נטילת ארבעת המינים בחג הסוכות, ובמיוחד לפרי עץ ההדר - הלוא הוא האתרוג, שכל מהותו היא ההידור במצווה שציוונו הקב"ה. מוכרים לכולנו סיפורים רבים על אודות יחידים וקהילות אשר רכשו אתרוגים מהודרים בממון רב, כדי שיזכו לקיים את המצווה בתכלית ההידור. מובן שיש עניין להדר בקיום כל המצוות שבתורה, אך במצווה זו ההידור הוא מגוף המצווה, שהרי התורה כינתה את האתרוג 'פרי עץ הדר'.

בשל חביבתו הרבה שימש האתרוג בעבר, והוא משמש גם כיום, מוטיב בולט, יחד עם המנורה והשופר, בעיטורים של בתי כנסת, מטבעות ופסיפסים, כפי שניכר ברבות מהתמונות בספר.

הלכות מרובות נכתבו בעניינו של האתרוג, כשרותו והידורו. ייחודו של הספר בשילוב בין הפן ההלכתי לפן הבוטני. התמונות הצבעוניות המעטרות את הספר ממחישות את מבנה הפרי ואת סוגי הפסול השונים, אשר רבים מתקשים בזיהוים. השימוש בטכניקות צילום חדשניות יכול לעזור לאנשי המחקר להבין לעומק תכונות של הפרי, דבר העשוי לסייע בפיתוח טכנולוגיות מתקדמות לגידול הפרי. העמקה בהבנת המבנה הבוטני הפנימי של הפרי ושל הקליפה עשויה לתרום לשיפור יכולת ההתמודדות של החקלאים עם הפגעים השונים. ראוי לציין כי אין פרי אחר ששיווקו לצרכנים נפסל בגלל נקודה שחורה אחת, כמקובל באתרוג. ההקפדה הרבה על ניקיון מוחלט של הפרי מחייבת ביצוע של מחקרים

נוספים בנושא. הצגת הדברים כפי שנעשתה בספר עשויה לדרבן חוקרים נוספים להמשיך ולהעמיק במחקרים הנחוצים.

עץ האתרוג רגיש מאוד למחלות ולמזיקים בהשוואה למינים אחרים, ולכן נדרש ידע רב לגידול מוצלח של המטע לאורך שנים ולקבלת פרי איכותי ברמה הנדרשת. בספר ישנם כמה מאמרים ברמה מדעית גבוהה, מהארץ ומחו"ל, המתארים בפירוט רב את התנאים הנדרשים לגידול ואת הקשיים בהתמודדות עם מחלות ויראליות ועם חייזקים הגורמים לנזקים קשים מאוד למטעי הדורים ברחבי תבל. המידע המופיע במאמרים אלו חשוב להיערכות נאותה מבעוד מועד של מגדלי האתרוגים, כדי להימנע מהצורך להתמודד עם אותן מחלות קטלניות למטע.

גידול מטעי האתרוג בישראל הוא חלק בלתי נפרד מגידול שאר מיני ההדר הנפוצים בארץ, ולכן כאשר ישנם מטעי הדר שאינם מטופלים כראוי להרחקת מזיקים ומחלות, עלול הדבר לסכן בסבירות גבוהה את עצי האתרוג. בספר ישנו חומר מקצועי מעודכן המיועד למגדלים המקצועיים ולבעלי גינות המגדלים בגינתם עצי אתרוג, אשר לעיתים קרובות מתקשים לגדל ולקבל יכול נאות, רק בגלל קרבתם של עצי האתרוג לעצי הדר נגועים בסביבתם.

ידע רב נדרש, כאמור, לגידול מוצלח של הפרי, אך בכך אין די. גם לאחר הקטיפה הקפדני והזהיר של הפרי, יש לדאוג לתנאי אחסון נאותים. שני מאמרים בספר עוסקים בתיאור שלבי הקטיפה והאחסון, מלווים בתוצאות של מחקרים ובתמונות הממחישות את פוטנציאל ההשתמרות של האתרוג, כאשר התהליך מבוצע כראוי. בנוסף לצריכת האתרוגים בארץ לחג הסוכות, ישראל מייצאת כמות גדולה של אתרוגים לקהילות היהודיות ברחבי תבל. על מנת לעמוד ביעדי היצוא ולהבטיח את איכות הפרי עד לאחר חג הסוכות, יש לבנות מערכת ניהול איכות ברמה גבוהה בגידול, בקטיפה, בשיווק ובשינוע של הפרי. גם לנושא חשוב זה יש התייחסות מפורטת בספר.

סוגיית האתרוגים המורכבים והמסורות בעניין גידול אתרוגים שאינם מורכבים תופסות מקום נכבד בספר. מאמרים מספר עוסקים בהרחבה בנושא זה, שהסעיר במשך שנים רבות את הקהילות השונות ברחבי תבל, ותשובות הלכתיות רבות של מורי הוראה נכתבו עליו. לנושא זה חשיבות רבה בעבור בעליהם של פרדסי האתרוגים, אשר לכל אחד מהם יש הזן המיוחס שלו. המאמרים הללו מטעימים את הקורא בתחום מורכב זה, כולל סקירה היסטורית מקיפה.

לסיכום, זכינו בספר המאגד בתוכו מגוון גדול של היבטים הלכתיים, מקצועיים, מדעיים והיסטוריים הקשורים לנושא האתרוג. אשרי כל העוסקים במלאכה חשובה זו וביישומה בכלי מהודר ונאה.



הרב איתי אליצור

'מדינה כהלכה'

הרב עדו רכניץ, 'מדינה כהלכה' - התמודדות יהודית עם אתגר העצמאות, 2018, בהוצאת מכון משפטי ארץ וספרי מגיד, 374 עמ'.

בספרו החדש, 'מדינה כהלכה', עוסק הרב עדו רכניץ בשאלה כיצד צריכה להתנהל מדינה ע"פ התורה. חשיבותו של הספר היא כבר בעצם העלאת השאלה על שולחן הדיון התורני. כבר שבעים שנה שיש לנו מדינה, והדיונים על תורה ומדינה מתמקדים בדיני שבת וכשרות. כל זה חשוב ונחוץ, אבל התורה אומרת את דברה גם, ובעיקר, על הכלל. התורה מלמדת כיצד צריכה להתנהל ממלכה יהודית. התורה ניתנה לעם ולא לפרטים. היא באה ללמד כיצד יתנהל העם. בכך עוסק הספר מדינה כהלכה. הספר דן בשלושה נושאים עיקריים, נסקור אותם בתמצית.

א. מבנה המשטר הראוי

הנושא הראשון הוא מבנה המשטר הראוי על פי התורה. בעניין זה טוען המחבר כי במדינת ההלכה, התורה היא החוקה של המדינה, חוקה אשר תחתיה יש מקום לחקיקה אנושית, תורנית ואזרחית. עוד טוען המחבר כי במדינת הלכה אסור לכהנים לשלוט, ותפקידם העיקרי של תלמידי החכמים הוא לפרש את חוקי התורה במסגרת הרשות השופטת. לעומת זאת, הרשות המבצעת נמצאת בידי אדם שאיננו כהן והוא אינו חייב להיות תלמיד חכם. לאדם זה הסמכות להחליט על פי שיקול דעתו מתוך מחויבות לתורה ולערכיה, אולם הוא אינו מקבל הוראות מתלמידי החכמים ברוב הנושאים. נושא חשוב שהמחבר בחן לעומקו הוא היחס ההלכתי לשלטון העם (דמוקרטיה) לעומת היחס ההלכתי למלוכה. מסקנתו המחודשת היא שהמשטר הרצוי הוא דמוקרטי, כאשר המלך יהיה בעל סמכות סמלית בלבד.

ב. ערכי מדינת התורה

הנושא השני הוא הערכים של מדינת התורה. בהקשר זה בחר המחבר לבחון דווקא ערכים דמוקרטיים מודרניים - שוויון וחירות. עמדתו היא שיש מקום לשוויון בסולם הערכים היהודי, אולם הוא לא ערך עליון. יש בהלכה יחס שווה לבני האדם, אולם ההלכה מניחה שיש שוני בין בני אדם גם כשאין לך ראייה מדעית, כגון שוני בין ישראלים לכהנים, בין יהודים לגויים, בין נשים לגברים. לכן יש בהלכה יחס שונה לאנשים שונים בחלק מהתחומים.



לערך החירות הוקדש שער שלם ובו מציג המחבר את עמדתו לפיה חירות האדם וריבונות האדם הן ערך יסוד ביהדות, אולם תפקידו של האדם לוותר על חירותו ולקבל עליו עול מלכות שמיים. יחד עם זאת מצופה מאדם עובד ה' לפעול באופן יוזמתי ויצירתי למען רצונו של הקב"ה בתחומים שבהם הדבר אפשרי. המחבר טוען שההלכה מתנגדת לכפייה דתית ברשות היחיד. לטענת המחבר, הדבר נכון ביתר שאת בימינו. כיום אין להפעיל כפייה דתית, כיוון שהיא לא תשיג את מטרתה להגברת שמירת המצוות. להפך, היא תזיק.

ג. מעמדה של מדינת ישראל

הנושא השלישי שהספר עוסק בו הוא שאלת מעמדה ההלכתי של מדינת ישראל. לצד הדיון בשאלת המשטר הראוי עוסק המחבר גם בשאלת היחס למשטר המצוי. עמדתו היא שהיחס ההלכתי האוהד ביותר הוא לרשות המבצעת. לרשות המחוקקת מתייחסת ההלכה בפחות אהדה, ויחסה השלילי ביותר של ההלכה הוא לרשות השופטת. לטענת המחבר הדבר תואם את מידת הדתיות של כל אחת מהרשויות במשטר הראוי: הרשות הדתית ביותר היא הרשות השופטת, ולכן בהתאמה ישנו יחס שלילי ביותר לרשות שופטת חילונית. לעומת זאת, במשטר הראוי הרשות המבצעת איננה דתית, ולכן היחס לרשות מבצעת חילונית הוא אוהד.

אחרית דבר

חשיבותו של הספר, כפי שפתחנו, היא בהעלאת המודעות לכך שהתורה מתווה דרך לא רק להתנהלותו של הפרט אלא בעיקר להתנהלותו של העם כעם, כלומר בהתנהלותה של מדינה. יש לקוות כי ספר זה יפתח תקופה חדשה של עיסוק בתורת המדינה, ובזכות כך נזכה ללמוד וללמד, לשמור, לעשות ולקיים את כל דברי התורה, כעם שלם ולא רק כפרטים.



It is possible that the dispute revolves around the following fundamental issue: is the definition of a fruit tree in relation to the prohibition against destruction an objective definition—unrelated to a person's opinion—meaning that he cannot change its status from a fruit-bearing tree to a non-fruit bearing tree based on his view of the tree? Or, alternatively, this is a subjective definition, where a person's thoughts and perspective on the tree can change its status from fruit tree to a non-fruit bearing tree?

In practice, since the *poskim* are in dispute as to whether the prohibition against destroying fruit trees applies to self-seeding trees—and whether such trees can be defined as a non-fruit bearing tree (in which case there is no prohibition whatsoever), or a fruit tree (which is permitted to uproot only when damaging its surroundings)—such trees can be uprooted by a non-Jew.

Separating *terumot* and *ma'aserot* from grapes in Mitzpe Ramon / Rabbi Yoel Friedemann

Mitzpe Ramon, situated in Southern Israel, is certainly considered part of the Land of Israel; however, there is doubt whether it is included in the borders of *olei Mitzrayim*, or only part of the borders of the Land promised to Avraham Avinu, *gevulot hahavtacha*. The significance here, among other things, is in relation to the obligation to separate *terumot* and *ma'aserot*. Within the *olei Mitzrayim* borders we separate *terumot* and *ma'aserot* with a blessing only on *dagan*, *tirosh*, and *yitzhar* (grains, grape juice/wine, and olive oil), for which the obligation to separate *terumot* and *ma'aserot* is biblical; for fruit and vegetables, however, we separate *terumot* and *ma'aserot* without a blessing. The question, then, is: what is the *halacha* regarding grapes grown in Mitzpe Ramon?

The common denominator for *dagan*, *tirosh*, and *yitzhar* is the importance of the final product: from *dagan*, grains, we mill flour; we produce wine from grapes; and olive oil from olives. The question then becomes if the biblical obligation for *terumot* and *ma'aserot* applies also to grapes, and not just to wine, and likewise to olives, and not just to oil. There is a dispute among the *Rishonim* on this matter, but in practice we hold that grapes and olives are also subject to a biblical obligation to separate *terumot* and *ma'aserot*. Nevertheless, because at Mitzpe Ramon there are other halachic uncertainties as well—it might not be included in the borders of *olei Mitzrayim*, rather only *gevulot hahavtacha*—in practice we separate *terumot* and *ma'aserot* from grapes grown there without a blessing.

In conclusion: in Mitzpe Ramon, *terumot* and *ma'aserot* are to be separated from grapes, but without a blessing.

This Gemara implies that the same rule applies equally to milk and meat mixtures and to *teruma* and non-sacred mixtures, and that the pot should not be used until kashered. The Rambam quotes this Tosefta, but adds: "and if one rinses the pot with water or wine, it will be permitted to cook in it." Accordingly, the pot would not require *hagala* and rinsing would suffice. Many were confounded by this ruling, and the Rambam wrote to the sages of Lunel that his ruling was based on the Mishna in Terumot (11:8):

"One who pours from jar to jar and drips three drops, may place in it non-sacred food. But if he tilted the jar and gathered [the drops], it is *teruma*." The Rambam's understanding of the Mishna is that if one pours a *teruma* substance from a vessel, and upon finishing pouring, waits for the remaining drops to pour out as well, it is unnecessary to wipe down the vessel so no moisture remains; rather, one is allowed to use the vessel for *chullin*—despite the fact that if one were to tilt the pot, one would see drops inside. From this Mishna the Rambam learns *a priori* that *teruma* wine remaining in a vessel does not impart *teruma* sanctity, even though it is substantial (if one would tilt the pot to gather the drops, these drops would be considered *teruma*). Therefore, any *teruma* wine absorbed by the walls of the pot would certainly be nullified by a simple rinsing.

In explaining the Rambam, the Aruch HaShulchan adds that one can be lenient when a vessel absorbs a permitted substance (*heteira bala*) such as *teruma*. If this were a forbidden substance, *hagala* would be required to kasher it.

However, most *poskim* disagree with the Rambam's ruling and write that it is necessary to purge *teruma* cooked in a pot through *hagala*, and this is the *halacha* in practice.

Uprooting a tree that sprouted on its own / Rabbi Netanel Oyerbach

At times, due to various weather conditions, seeds from trees "sow" themselves among the other plants and trees in the garden, and with time these seeds sprout and grow into new fruit trees. When fruit trees sprout in places they are not intended to be, they often encroach on the existing plants in the garden, as these trees could shade areas needing sunlight or monopolize water sources. Is it possible to uproot such self-seeding trees?

The *poskim* are divided if the prohibition of destroying fruit trees applies also to trees that sprout on their own, as opposed to those planted by people. The *poskim* who permit uprooting self-seeding trees maintain that they are not even considered fruit trees, and that it would be permissible to uproot them even if they do not do any damage to their surroundings. Other *poskim* hold that it would be permissible to uproot such trees only if they harm their surroundings, in which case uprooting them would not constitute destruction.

The essence of *sheva berachot* and their significance vis-à-vis a woman participating in saying the blessings / Rabbi Zvi Reisman

Our Sages are divided whether *birkat chatanim* (i.e. *sheva berachot*) are considered sacred (*davar shebekedusha*), requiring a *minyan*, or if they **constitute blessings of praise and thanksgiving** (*bikrat shevach vehoda'a*), which should be said in a quorum to honor Hashem when many gather together to honor Him. The practical difference is if a *minyan* is present when *sheva berachot* have begun to be recited, and then some leave—whether or not these blessings can be completed without the *minyan*. So too, what is the *halacha* regarding saying these blessings using a microphone.

The Brisker Rav maintains, like the Shita Mekubetzet, that the *birkat chatanim* are considered a *davar shebekedusha*. The Mishna Berura, on the other hand, equates *birkat hagomel* with *birkat chatanim*; it seems that the Aruch HaShulchan also implies that *sheva berachot* are not recited as a *davar shebekedusha*. Rather, the latter holds like the Tosafot Rid, **that *birkat chatanim* are considered blessings of praise and thanksgiving, which should be said in the presence of a minyan.**

According to the latter opinion, it seems that women could be counted as part of the ten, since women constitute *rabim* (many) [even though they are not considered a *tzibur* (congregation)]. Women can be part of ten—*rabim*—the number before whom there is a need to say the *sheva berachot* in honor of the bride and groom. It is possible that according to this school of thought, women could also recite the *sheva berachot*, just as they can say *birkat hagomel*.

Please note that this article is written to clarify and probe *halacha*, but obviously the great *poskim* are the ones to rule on this matter. These *poskim* consider parameters such as modesty and are also careful not to introduce novelties that did not exist in previous generations in order to safeguard the walls of religion and *halacha*.

Kashering a Pot Used to Cook Teruma / Rabbi Shai Levi

Question: I separated *terumot* and *ma'aserot* from my potatoes, and accidentally cooked the potatoes that I set aside. How do I kasher the pot?

Answer: The Gemara in Zevachim (96b) quotes the following Tosefta:

With regard to a pot in which one cooked meat, one may not cook milk in it; and if one cooked [milk in it, the meat absorbed in the pot renders the milk forbidden, if it] imparts flavor to it. Similarly, if one cooked *teruma* in a pot, one may not cook *chullin* (non-sacred food) in it; and if one cooked [*chullin* in it, the *teruma* renders the mixture sacred if it] imparts flavor.

Contents

"The Land of grapevines and fig trees" / Rabbi Tzvi Schwartz

Blessings for the *megilla* reading at night and during the day / Rabbi Yehuda Zoldan

The essence of *sheva berachot* and their significance vis-à-vis a woman participating in saying the blessings / Rabbi Zvi Reisman

Short Q&A

Various questions / Various rabbis

Challah that got mixed into the dough / Rabbi Shai Levi

Kashering a pot used to cook *teruma* / Rabbi Shai Levi

Mitzvot of the Land

Gifts to one who gives *ma'aser* money / Rabbi Yehuda HaLevy Amichay

Uprooting a tree that sprouted on its own / Rabbi Netanel Oyerbach

Separating *terumot* and *ma'aserot* from grapes in Mitzpe Ramon / Rabbi Yoel Friedemann

Giving the *matanot ani'im* today / Rabbi Yaakov Epstein

Grafting with ornamental trees: trends present and future / Yehuda Heller, agron.

Wheat becoming *Chametz* prior to harvest / Dr. Mordechai Shomron, Agron.

Kashrut and Halacha / Rabbi Itzhak Dvir

Torah Law / Various rabbis

Finance and Halacha / Various rabbis

Technology and Halacha / Rabbi Eliezer Toik

Medicine and Halacha / Rabbi Aryeh Katz

Temple and Halacha / Rabbi Azaria Ariel

Practical Information / Rabbi Itzhak Dvir

Book Reviews

The Etrog – tradition, research and practice (Hebrew) / Dr. Mordechai Shomron

State according to *halacha* – the Jewish way to deal with the challenge of independence (Hebrew), by Rabbi Ido Rechnitz / Rabbi Itai Elitzur

English Department: Abstracts and Contents / Rabbi Moshe Bloom



EMUNAT ITECHA

The platform for articles combining Torah study
and its practical application in the Land of Israel

Vol. 122

Shevat 5779 - January 2019

Editor: Rabbi Dr. Yoel Friedemann

English Translation Advisor: Rabbi Moshe Bloom

Translation: Shoshan Levy, shoshanklevy@gmail.com

Published by:

Torah VeHa'aretz Institute

The Institute for Torah and the Land of Israel

Shavei Darom, D.N. HaNegev, P.O.B. 18, 8536500

Telephone: +972-8-684-7325 Email: machon@toraland.org.il

Website: www.toraland.org.il/en

Annual subscription – free

Mailing fee in Israel – NIS 50 annually

Mailing fee outside of Israel – \$40 annually



The Institute for Torah and the Land of Israel



וְהָיָה אֱמוּנַת עַתִּיד
חֶסֶן יְשׁוּעָה
חֻכְמַת וְדַעַת
יְרֵאָתָהּ ה' הִיא
אוֹצְרוֹ:

Emunat Itecha

The platform for articles combining
Torah study and its practical application
in the Land of Israel

Shvat 5779

122

בחזרה לעמוד התוכן