



מכון פוע"ה
 מוסד ליישום ע"פ הלכה



מכון כת"ר
 לכלכלה על פי התורה

מכון משפטי ארץ



כושרות
 ייעוץ וחסוניה בכשרות

אמונת עתידך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל

'חתמתי על חוזה אבל לא הבנתי'

לא התכוונתי 'לא' שמתי לב' טענה כזו מתקבלת?

שכירות, דירה, כהלכה?

כיצד לתת תוקף הלכתי לחוזה שכירות דירה

עבודת ילדים בחופשת הקיץ

החוק אוסר על כל נער ונערה מתחת לגיל 18 לעבוד בכל עבודה אחרי השעה 20:00. האם ההלכה מחייבת לציית לחוק?

מדור מידע יישומי כיצד אכלו טרפות באירוע 'כשר'?

מדור תגובות מסירת מידע על עובד שאינו מסור

מדור שו"ת שימוש במטבע מזויף. החזר נסיעות כפול

מדור 'מהנעשה במכונים' 'עלילות דינו וצדוק' במכון משפט לעם



הנעשה במכון



'עלילות דינו וצדוק'

לכבוד חופשת הקיץ יצא המכון בתוכנית חדשה לילדים - סדרת חידות שבועיות המוצגות באמצעות בובות, ומדי יום שני פורסמה בערוץ 7 חידה בדיני ממונות, הנושאת פרסים.

נוסף על כך, צוות הפיתוח של המכון הפיק קטעי וידאו לסדרה חדשה בשם 'עלילות דינו וצדוק', וניתן לצפות בהם

באתר מכון משפט לעם. הסרטונים מיועדים לנוער וישמשו את מדריכי המכון בסדנאות ברחבי הארץ. כמו כן, הסרטונים תורגמו לאנגלית והוצגו בפני שליחים בוגרי ישיבות הסדר, היוצאים לחו"ל בשנת תשע"ג.

ישיבת ההסדר 'תורה בציון' ערכה השתלמות לשליחים אלו ובמהלכה הועברה יחידה על ידי הרב בראלי, תחת הכותרת 'דיני ממונות - פתח לקירוב רחוקים'.



תכנית לימודים חדשה

בעקבות הנושא השנתי של משרד החינוך 'משנתו של הרב צבי יהודה קוק', הציע המכון תכנית לימודים העוסקת במשפט התורה. לשם הצגת התכנית הוזמן הרב בראלי לערוך סדנה פעילה בכינוס של רבני בתי הספר העל יסודיים בגבעת וושינגטון. המורים שהשתתפו בסדנה הביעו את הערכתם לתכנית, וציינו שהתכנית הייחודית נותנת כלים טובים להעברת מסרים עמוקים. ניתן לצפות בסרטונים באתר -

mishpatlaam.co.il



כפר דרום ת"ו - אשקלון

הנעשה במכון



אגסים ללא בעיית כלאיים



רוב מטעי האגסים בארץ מורכבים על כנת חבוש. בהרכבת אגס על חבוש, ישנה בעיה של איסור כלאיים. כדי לפתור את בעיית גידול האגס, רבני מכון התורה והארץ, וכן ראש מחלקת מחקר מדעי במכון - האגרונום מוטי שומרון, ערכו סיור בצפון על מנת לבדוק אפשרויות מחקר לצורך מציאת פתרונות להרכבות אגס, ולא להזדקק לצירוף אגס + חבוש.

הסיור כלל ביקור במשתלות ופגישה עם אנשי מקצוע ממשדד החקלאות, ועם רבני ישובים מרמת הגולן.

רבני חב"ד קוראים לחסידי חב"ד להצטרף ל'בית האוצר'



'בית האוצר' פונה לקהלים רחבים בהצעה להצטרף כמנויים בקרן המעשרות 'בית האוצר'. בית הדין של רבני חב"ד, בראשות הרה"ג יצחק יהודא יורוסלבסקי והרה"ג גולכובסקי, הצטרפו לקריאה זו וקראו לכל עם ישראל ולחסידי חב"ד בפרט להיות מנויים ב'בית האוצר'.

הרב יורוסלבסקי: "ראוי לכל אדם מישראל שיהיה מנוי על בית האוצר".

הרב גולכובסקי: "הנני ממליץ לכאן להצטרף ל'בית האוצר', ולקיים את מצוות תרומות ומעשרות כהלכתן".

הנעשה במכון

חוג מדע והלכה



בחודש שעבר נסתיים חוג מדע והלכה. במהלך החוג נחשפו הלומדים לקשרים בין עולם הטכנולוגיה של המזון לבין עולמה של ההלכה, ובצורך ההכרחי בלימוד ההלכה ודרכי היישום שלה במציאות החיים המתועשת. החוג הופעל ביוזמת משרד המדע והטכנולוגיה, הפועל רבות לפיתוח עולם המחקר ההלכתי-מדעי ויישומו הלכה למעשה.

קורסים בנושא כשרות

בימים אלו נפתחת ההרשמה לקורס משגיחי כשרות לחורף תשע"ג. הקורס כולל לימוד מקיף של ההלכות הנדרשות והדגמה מעשית של החומר הנלמד. תכנית הקורס נבנתה בהתאם להנחיות הרבנות הראשית לישראל. בסיום הקורס ניגשים הלומדים לבחינה ארצית, והעומדים בה



מקבלים תעודת הסמכה מטעם הרבנות הראשית.

הנעשה במכון

מיזם אזרחות ויהדות



כחלק מהעיסוק של מכון משפטי ארץ בשאלות של תורה ומדינה, יזם המכון לפני כשנתיים את מיזם אזרחות ויהדות. במסגרת המיזם, הציע המכון שילוב של מקורות מן היהדות ב'מטלות הביצוע' באזרחות. 'מטלת ביצוע' היא מטלה שבה בוחרים התלמידים נושא באזרחות, חוקרים אותו במישור התיאורטי והניסויי ומסיימים בפעילות אזרחית מתאימה.

מכון משפטי ארץ מציע לתלמידים ולמורים סיוע במציאת מקורות יהודיים הנוגעים למטלות שנבחרו. חומרי הלימוד מפורסמים באתר המכון, אתר 'דין תורה'.

בעקבות פעילות המכון, הוחלט במשרד החינוך לאמץ את הרעיון של שילוב מקורות יהודיים בלימוד האזרחות. השתלמות ברוח זו למורי האזרחות בחמ"ד התקיימה בעפרה. ההשתלמות כללה יחידה של המכון בהשתתפות רבניה. היחידה עסקה בשאלת היחס הראוי לבתי המשפט במדינת ישראל על פי המשפט העברי. הנושא עורר עניין רב ודין ער בקרב המורים. ניתן לפנות בבקשה לסיוע במציאת מקורות המשפט העברי, לרב אריה וולהנדלר info@dintora.org

הנעשה במכון

חוברת שו"ת פועה



יצאה לאור חוברת בעלת 143 עמודים - 'שו"ת פועה' בענייני מניעת הריון, ובה תשובות של כעשרים מגדולי הפוסקים לשאלות בענייני מניעת הריון, ששאלו רבני מכון פוע"ה. בחוברת מופיעות תשובות שניתנו לגבי אמצעי מניעה חדשים שנכנסו לשימוש בעשור האחרון. את החוברת ניתן להשיג בטלפון: 02-6515050.

תכנית לימודים חדשה

בחודש האחרון, לאחר שהתקבלו כל האישורים, החל המחקר אודות תופעת הביזץ המוקדם, בשיתוף ביה"ח 'ביקור חולים'. מטרת המחקר הינה לברר את היקף הבעיה, ולמצוא לה פתרונות שאינם הורמונליים המותרים מבחינה הלכתית. במקביל נפגשו רבני המכון עם הנהלת בית החולים אלי"ן ועם צוות המרפאה לייעוץ ושיקום טרום לידתי. מנכ"ל בית החולים, ד"ר מורית בארי, ערכה לרבני המכון סיור נרחב בביה"ח, בנושא יעוץ להורים שהתבשרו על נשיאת עובר הלוקה במומים ובבעיות נשימה.

אמונת עתִיךְ

**במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל**

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב 'והיה אמונת
עתִיךְ חסן ישועות חכמת ודעת'?
אמונת - זה סדר זרעים, עתִיךְ - 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)

גיליון מס' 97

תשרי תשע"ג

מכון התורה והארץ, כפר דרום, אשקלון

עורכים: הרב גבריאל קדוש, הרב יואל פרידמן

**מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, דן מארנץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי**

עריכת הלשון: רעיה קמינצקי

raayak@neto.net.il

בהוצאת מכון התורה והארץ

רח' דוד ברגר 1, אשקלון

ת. ד. 1033 אשקלון 78109

טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: Machon@toraland.org.il

דמי מינוי לשנה – חינם, טל' למינויים 08-6847325

הוצאות משלוח 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

ISSN 001337383

סדר ועימוד

א"א 077-3535047

דפוס האוזר בע"מ

גבעתיים

תוכן

'אמונת עתיך'

- 6 הרב גבריאל קדוש בין יום הכיפורים לסוכות
10 הרב יהודה זולדן מצווה לבנות סוכה

תשובות קצרות

- 20 רבני מכון משפט לעם
24 רבני מכון התורה והארץ
28 רבני מכון כת"ר
33 רבני מכון משפטי ארץ
39 רבני מכון פוע"ה
41 רבני כושרות

הארץ ומצוותיה

- 44 הרב יהודה הלוי עמיחי ירק פסיפלורה שהתפשט תחת לגפן
פטל אוסנה ואוכמניות – אילן או ירק: סקירה מקצועית
48 אג' מרדכי שומרון
52 הרב יעקב אפשטיין הפקר – דינו לערלה
58 הרב יואל פרידמן דילול פירות רבעי

רפואה והלכה

- בדיקות רפואיות - מתי אוסרות
64 הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטיין
74 הרב אריה כץ הורשת ממזרות בטיפולי פוריות

כלכלה והלכה

- 79 הרב אורי סדן עבודת ילדים בחופשת הקיץ
86 הרה"ג יעקב אריאל שליט"א נספח: דינא דמלכותא דינא – מכתב

88 הרב שלמה אישון מקומו של המנהג בקביעת הנורמה ההלכתית

משפט התורה

96 הרב דניאל כץ טענת 'לא הבנת' לאחר חתימה על חוזה

104 הרב עדו רכניץ שכירות דירה כהלכה

האם יש כוח לטענה הנסמכת על מידת חסידות לפטור מחיובי שכנים

110 הרב אוריאל בנר

כשרות

116 הרב אליקים לבנון טבילת כלים חשמליים

איך אכלו טריפות באירוע 'כשר' ומה עושים כדי שבאירוע שלנו זה לא יקרה

120 הרב משה כץ

תגובות

128 הרב אהרן בן פורת חלה בעיסות קפואות שהן פחות מכשיעור

128 הרב יואל פרידמן תגובה לתגובה

129 הרב מאיר בראלי הימנעות מהשקיית עץ פרי וראשית הגז בזה"ז

130 הרב יהודה הלוי עמיחי תגובה לתגובה

130 הרב יעקב אפשטיין מתנות עניים בזה"ז

132 מסירת מידע על עובד שאינו מסור

133 הרב שלמה אישון תגובה לתגובה

133 חשש ריבית ברכישת תעודות סל

134 הרב שלמה אישון תגובה לתגובה

מידע יישומי

135 הרב אודי רט בדיקות בהיריון – סקירה והמלצות

138 הרב מרדכי וולנוב כשרות ארבעת המינים – הלכה למעשה

148 **מהנעשה במכונים**

רשימת המשתתפים

מכון התורה והארץ	הרב דוד איינגר
ראש מכון כת"ר ורב שכונת מזרח העיר רעננה	הרב שלמה אישון
מכון התורה והארץ	הרב יעקב אפשטיין
רב העיר רמת-גן; נשיא מכון התורה והארץ	הרב יעקב אריאל
ראש מכון פוע"ה	הרב מנחם בורשטיין
מכון משפט לעם	הרב אוריאל בנר
מכון משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות	הרב אריאל בראלי
ראש הכולל בישיבת אפיקי דעת שדרות	הרב מאיר בראלי
מכון פוע"ה, רב כפר אדומים	הרב גבריאל גולדמן
כושרות	הרב מרדכי וולנוב
מפמ"ר תורה שבע"פ, משרד החינוך	הרב יהודה זולדן
מכון פוע"ה	הרב אריה כץ
מכון משפטי ארץ	הרב דניאל כץ
כושרות	הרב משה כץ
כושרות, רב אזורי למועצה אזורית שומרון ורב הישוב אלון מורה	הרב אליקים לבנון
מכון כת"ר, רב המושב נוב	הרב אורי סדן
ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור	הרב יהודה הלוי עמיחי
מכון התורה והארץ	הרב יואל פרידמן
מכון התורה והארץ	הרב גבריאל קדוש
מכון פוע"ה	הרב אודי רט
מכון משפטי ארץ	הרב עדו רכניץ
מכון התורה והארץ	אג' מרדכי שומרון



הרב גבריאל קדוש

בין יום הכיפורים לסוכות

בחג הסוכות לא התרחשו אירועים גדולים, לא יצאנו לחרות ולא קבלנו את התורה, לא המלכנו את הקב"ה למלך ואף לא התבשרנו במחילה וסליחה. בחג הסוכות אנו מציינים את אופן ההגנה וההנהגה של הקב"ה אותנו במדבר. גם אופי העבודה של הימים הנוראים לעומת אופי העבודה של ימי הסוכות שונה, בימים הנוראים חוונו את חוויית היראה, לעומת ימי הסוכות, שהם ימי שמחה ואהבה. בימי הדין אנו מכונסים בבתי כנסיות ובתי מדרשות, ובימי חג הסוכות אנו יוצאים החוצה לסוכה הארעית. גם עניינם של הימים הללו שונה הוא לחלוטין. בימי הדין אנו עסוקים בעבודת ה' שלנו, בתשובה ובקרבת אלוקים, אנו עסוקים בהמלכתו של הקב"ה עלינו ועל כל העולם כולו, לעומת זאת בחג הסוכות אנו מציינים את הדאגה של הקב"ה לחיים הממשיים של עמו ישראל, כרחם אב על בנים.

א. מלך ואבא

שתי בחינות של התגלות הקב"ה אל עם ישראל קיימות בחגי תשרי, הבחינה של 'מלך' והבחינה של 'אב'. שתי בחינות אלו באות לידי ביטוי בתפילות הימים הנוראים: 'היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים, אם כבנים, אם כעבדים. אם כבנים, רחמנו כרחם אב על בנים. ואם כעבדים, עינינו לך תלויות, עד שתחננו ותוציא כאור משפטנו, איום, קדוש'.

הקב"ה שופט אותנו בימים הנוראים בבחינת מלך, ומושיב אותנו בסוכות בחג הסוכות בבחינת אב. הדאגה של ה' לעמו במדבר, לחיי היום-יום הפשוטים של מדור ומחיה עולה משתי הדעות המובאות בגמרא (סוכה יא ע"ב):

תניא: (ויקרא כג) 'כי בסכות הושבתי את בני ישראל' - ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם.

לפי דעת רבי עקיבא, שהיו אלה סוכות ממש, הטעם לחג הסוכות אינו קשור לניסים ולמופתים, אלא הוא ציון להשגחה הפשוטה והבסיסית לצרכי חיינו הטבעיים כאכילה, שתייה ומקום לינה. ציון להשגחת ה' עלינו כמו אב הדואג לבניו האהוביו. אך גם לפי הדעה שהסוכות הם זכר לענני כבוד, אין מדובר בעניינים רוחניים אלא בסיפוק הגנה חומרית מפני פגעי הטבע המדבריים. גם לדעה זו, מדובר בדאגה חומרית לצרכינו במדבר ולא בעניין רוחני. הענן היה מיישר את הדרך ומכבס ומגהץ את הבגדים. ואלו דברי המשנה ברורה (ס' תרכה ס"ק א) על החובה לדעת את טעם חג הסוכות ולכוון לטעם זה:

וכתבו האחרונים שיכווין בישיבתה שצונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים וגם זכר לענני כבוד שהקיפן אז עלינו להגן עלינו מן השרב והשמם.

וכל זה לצאת ידי המצווה כתיקונה...

רואים אנו שלפי שני הטעמים הסוכה מסמלת הגנה פיזית של הקב"ה על עם ישראל, אלא שהחילוק בין הטעמים הוא האם הדאגה לצרכינו הטבעיים נעשתה בדרך הטבע או בדרך נס.

הרב משה בלייכר שליט"א מבאר את החילוק בין מלך לאב:

הקשר בין אב לבן הוא שונה לגמרי, הוא הרבה יותר טבעי ובסיסי - זהו קשר עצמי מהותי שאינו יכול להינתק, **קשר שמתחיל מעצם החיים**. הבן תמיד שייך לאביו, הוא המשך הופעת החיים של אביו, מה שקיים באבא מופיע בעצם חייו של הבן, לכן האב אוהב אותו תמיד באופן טבעי. קשר החיים הזה מתבטא בהתעניינותו של האב בכל פרטי חייו הטבעיים של הבן ובדאגה האבהית לכל צרכיו. דווקא הדאגה לנורמליות הפשוטה של החיים מבטאת את עומק הקשר... אנו שייכים בקשר עצמי אל החיים האלווקיים, זוהי כל שאיפת חיינו. הטבע האלוקי חקוק בנו, בין אם נגלה אותו ובין ננסה להתעלם ממנו, זהו קשר נצחי שלא ניתן לנתקו. 'ושכנתי בתוך בני ישראל ולא אעזב את עמי ישראל'. חז"ל אומרים שישראל - אף על פי שחטאו נקראים בנים, ולא סתם בנים אלא 'בני מעלייא' - בנים טובים ומעולים. רק כאשר יש בעולם עם שהם 'בנים אתם לד' א-להיכם', עם שבעצם תכונת החיים הנורמלית שלו מגלה את הרצון האלוקי - כמו בנים לאבא - הקדושה האלוקית שתופיע בעולם תהיה חיצונית לעצם החיים ולא תוכל **לרומם ולקדש את החיים כולם**.

חג הסוכות הוא ההשלמה של כל מערכת החגים. בחג הפסח יצאנו לחרות, בניסים ונפלאות 'לקחת לו גוי מקרב גוי', אך עדיין עלינו לבנות ולשכלל את הקשר המיוחד שלנו עם רבש"ע. במתן תורה - בחג השבועות קיבלנו הצו האלוקי, את מהות נשמתנו, את יסוד חיינו, ובחג הסוכות אנו מגלים את הקשר בפועל, הקשר המיוחד והעמוק - קשר שאינו ניתן לשינוי ולניתוק - בינינו לבין רבש"ע. קשר של אהבה, קשר של אב ובן.

ב. סוכות של אמונה

אך המתבונן בעומק עניין הסוכה יגלה שלא דייקנו בתחילת דברינו אודות חג הסוכות. מדברינו נראה היה שבסוכות יש התגלות של יחס הקב"ה אלינו ואין התגלות של יחסנו כלפי הקב"ה. אולם אין זה מדויק, שהרי הקב"ה מעיד בעדות נאמנה על חסד נעורינו במדבר. כאשר הנביא ירמיהו (ב, ב) רוצה להביע את אהבתו של הקב"ה אלינו, הוא מציין את הליכתם של ישראל אחריה במדבר, בתור דבר ראשון ומרכזי שריבונו של עולם זוכר לנו לטובה: 'כה אָמַר ה' זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ אֲהַבְתָּ כְּלוּלְתֶיךָ לְכַתֵּךְ אַחֲרַי בְּמִדְבָּר בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה'. חסד עשיית הסוכות שעשה הקב"ה עם ישראל, היה כרוך בחסד האמונה שהאמינו בהקב"ה בלכתם במדבר. הנצי"ב (העמק דבר, ויקרא כג, מג) בדבריו אודות

תכלית חג הסוכות, כרך את היחסים הדו-כיווניים בין עם ישראל לאלוקיו זה בזה. הוא ראה בחג הסוכות ביטוי לאמונה שלנו בקב"ה, וביטוי לחסד ולהגנה של הקב"ה עלינו: ...וממוצא דברינו בא ענין סוכה לשתי תכליות. לכל יחיד מישראל בפ"ע בא לחזק בטחון ואמונה בצרכי בני אדם. ומש"ה צוה הקדוש ב"ה לצאת מדירת קבע ולישב בדירת עראי ז' ימים. שנית בא לכלל ישראל לזכור ענין הגנת הקב"ה על ישראל במלחמתם...

יש בסוכה ביטוי של אמונה ודאגה של הקב"ה לעם ישראל, אך גם יש מימד נוסף, ביטוי של אמונה שלנו בהקב"ה. נמצאנו למדים שחג הסוכות הוא חג של אמונה הדדית, שאנו מאמינים בהקב"ה והוא מאמין בנו, 'פארו עלי ופארי עליו וקרוב אלי בקוראי אליו'.

ג. בין יוה"כ לסוכות

המהלך אשר התחיל בראש השנה ויום הכיפורים אינו יכול להיפסק במוצאי יום הכיפורים. הדמיון למלאכים ביום הכיפורים בנה בנו קומה רוחנית גבוהה של טהרה ושל ניתוק מהחומר, אשר ביטויה הוא הפסקת האכילה והשתייה, ושאר איסורי יום הכיפורים, יחד עם התפילות והסליחות. אך עבודת ה' בעולמנו אינה יכולה להיות מורכבת אך ורק מרוחניות, כי עניינה של הרוחניות להופיע בעולם הגשמי. על מנת כן נדרשנו לחג הסוכות, שהוא כביכול חג של סמלים גשמיים: סוכה של דפנות וארבעת המינים. אך לסוכה 'גשמית' זו אנו נכנסים עם המטענים הרוחניים הגבוהים שהבאנו עמנו מיום הכיפורים. יש כאן יחס נכון ושקול. הרב קוק בספר 'מאורות הרא"ה' (ירח האיתנים, 'אחדות ושניות', בין יוה"כ לסוכות עמ' ערה) מבטא זאת:

הרוחניות, מלבד עדניה הגדולים לאין תכלית כשהיא לעצמה, היא נותנת עז וגדולה גם לחיים החומריים. וכשאתה רואה שמתגבר החפץ בקרב האומה לבסס את חייה החומריים, סימן הוא, שהרוחניות התגברה בעולם, עד שהתרוממה גם מעלת החומריות, הדרושה להשלמת תכנית היצירה. כשהרוחניות מתגברת אז מוצאים בני האדם טעם לחייהם, אז הם מבינים ומרגישים שכדאי לחיות. ערך החיים אז הולך ועולה, ועל כן מבקשים אז בני האדם לבסס יותר את החיים החומריים, שיהיו יותר בטוחים, יותר רחבים ונאים. אז ירבה בעולם שלום אהבה וחדוה, 'אז ימלא שחוק פינו ולשונונו רנה' (תהילים קכו, ב).

השמחה בחג הסוכות, קשורה בקשר ישיר למדרגה הרוחנית שביום הכיפורים. דווקא מתוך אותה רוממות של ימי הדין אנו מגיעים לסוכה, לחיים, למצוות האכילה והשינה בסוכה, שמביאה אותנו לשמחה וחדוה, למציאות של חיים שלמים. המעבר בין יום הכיפורים לסוכות מבטא את שיא מעלתו של הקודש, שבא לידי גילוי בחול.

ד. סוכות וארץ ישראל

בשם הגר"א מובא רמז לקשר בין חג הסוכות לארץ ישראל, מהפסוק 'וַיְהִי בְּשָׁלֹם סָכוּ וּמְעוֹנָתוֹ בְּצִיּוֹן' (תהלים עו, ה). לפי מה שנתבאר לעיל אפשר להוסיף קשר נוסף. לכאורה נראה שהן הסוכה והן ארץ ישראל הן הצד החומרי. אך מה מעלתה של הסוכה? מה מעלתה של ארץ ישראל? הצד הפנימי והרוחני שלהן, הוא זה שנותן להם את קדושתן. הרב קוק זצ"ל (מאורות הראי"ה לירח האיתנים עמ' רצט) כתב על הקשר בין הסוכה לארץ:

חג הסוכות בכללו הוא כ"כ מחובר לקדושת הארץ ושמחת פירותיה, עד שלמדנו חז"ל שצריך לעבר את השנה כדי שיהיה החג באסיפת הפירות... קדושת הארץ שהיא הבסיס לרוב המצות ותוכן הקדושה, היא מושכת עמה את כולם, וכמה מרגשת היא האומה את היחש הכפול של קדושת הארץ וקדושת הגוף התלוי במצוה חביבה זו! וישראל אע"פ שאינם נביאים בני נביאים הם [כפסחים סו, ב] ומרגישים הם מקדושת נשמתם פנימה את האורות הגדולים המתלהבים יחד במצוה חביבה זו הכוללת קדושת הארץ וקדושת הגוף, ועושים אותה בשמחה ובהידור גדול...

וכן כתב הרב במקום אחר (מאורות הראי"ה לירח האיתנים עמ' רצב):

זה יהיה לנו למוד לדורות, כי להאומץ הדרוש לנו לבנין ביתנו, כלומר בנין הבית הלאומי שלו, זקוקים אנו דוקא לאימוץ הרוחני, לאימוצו של החג, לאימוצו של דבר ד' הקיים לעד...

באופן מפורש יותר כתב הרב (אוצרות הראי"ה עמ' 372):

חג הסוכות זה הוא חג קדוש אשר את ששוננו והדרו לא נוכל לחוש, כי אם בשבתנו על אדמתנו האהובה, המעוטרת גם אז בשפירי-שמי-תכלת נחמדים לעין, ואוויר טהור ממוזג מרפא-לעצם, והם המזכירים אותנו את יד ד', אשר הביאה אותנו אל ארץ-הכרמל הטובה והנעימה, המחדשת בנו עוז וחיים ותקווה, כי עליה עוד יציץ ופרח ישראל.

המעבר בין יום הכיפורים לחג הסוכות מבטא את בניית הבניין השלם של האומה בארצה, בניין הרוח ובניין החומר אשר באים לידי ביטוי שלם בישיבת הארץ. רק באופן זה מובנת השמחה המיוחדת שלנו בחג הסוכות, כי אין שמחה אלא בישיבת הארץ (אור החיים, דברים כו, א). חג הסוכות משלים את גילוי ייחוסם של ישראל כעבדים וכבנים לה', ומגלה את השמירה המיוחדת של ה' על עמו. מתוך כך אנו למדים על בניינו של עם ישראל בארצו.



מצווה לבנות סוכה

א. הברכה בעת עשיית הסוכה: 'לעשות סוכה', או 'שהיינו'

בירושלמי (סוכה פ"א ה"ב; ברכות פ"ט ה"ג) נאמר:

העושה סוכה לעצמו מהו אומר: ברוך אקב"ו לעשות סוכה. לאחר: לעשות סוכה לשמו. נכנס לישב בה אומר: ברוך אקב"ו לישב בסוכה. משהוא מברך עליה בלילי יום טוב הראשון אינו צריך לברך עליה עוד מעתה. חנין בר בא בשם רב וזמן מכיון שחשיכה מהו שיהא צריך להזכיר זמן? רב הושעיה אמר צריך להזכיר זמן. רבי אילא אמר צריך להזכיר זמן. רבי זבידה אמר צריך להזכיר זמן. רבי חייה בר אדא עביד לה שמועה: רבי זעורה רבי יצחק בר נחמן בשם רבי הושעיה רבי יודה בר פזי בשם רבי חמה אבוי דרבי אושעיה מכיון שחשיכה צריך להזכיר זמן.

על פי הירושלמי יש לברך בעת עשיית הסוכה, ואף יש הבדל בנוסח הברכה אם אדם בונה את הסוכה לעצמו או לאחרים. בעת הכניסה לסוכה בליל יום טוב ראשון יברך 'לישב בסוכה', וכן 'שהיינו'. מאחר שברכת המצוות מגדירה מעשה מצווה, יש להסיק שעל פי התלמוד הירושלמי יש מצווה חיובית לבנות סוכה, ואף יש לברך על עשייתה. זו היא ברכת המצוות כמו בכל מצווה אחרת: 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה'. ברכה בעת עשיית הסוכה מצינו גם בתוספתא, אך זו ברכה אחרת – ברכת השבח. כך נאמר בתוספתא בברכות ([ליברמן], פ"ו ה"ט):

העושה כל המצות מברך עליהן. העושה סוכה לעצמו אומר: ברוך שהגיענו לזמן הזה. נכנס לישב בה אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. משברך עליה יום ראשון שוב אינו צריך לברך.

בהמשך התוספתא (ברכות פ"ו ה"י) נאמר שכך יש לעשות גם במצוות אחרות:

העושה לולב לעצמו אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. כשהוא נוטלו אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב. וצריך לברך עליו כל שבעה. העושה ציצית לעצמו אומר ברוך שהחיינו. כשהוא מתעטף אומר: ברוך אשר קדשנו במצוותיו וציונו להתעטף בציצית. וצריך לברך עליהן בכל יום. העושה תפלין לעצמו אומר: ברוך שהחיינו. כשהוא מניחן ברוך אשר קדשנו במצוותיו וציונו להניח תפלין. מאימתי מניחן בשחרית לא הניחן בשחרית מניחן כל היום כולו.

תוספתא זו מופיעה בבבלי (פסחים ז ע"ב; סוכה מו ע"א). במקום נוסף בגמרא (מנחות מב ע"א), בסיום המובאה מהתוספתא, נאמר משפט השולל את דברי הירושלמי, זאת בעקבות דיון בשאלה האם מברכים על עשיית מצווה, והנושא המרכזי שם הוא האם מברכים על עשיית ציצית. במהלך הדיון מוכיחה הגמרא שאין לברך על עשיית ציצית, מכך שאין מברכים על עשיית סוכה:

תנאיא: העושה סוכה לעצמו, אומר: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה. בא לישב בה, אומר: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. ואילו לעשות סוכה לא מברך.

במפורש אומרת הגמרא שאין מברכים על עשיית הסוכה. המסקנה העולה מהגמרא שם היא שכל מצווה שאין עשייתה גמר המצווה, כמו ארבעה מינים, סוכה, ציצית ותפילין, אין מברכים בשעת העשייה, אלא ברכת 'שהחיינו' בלבד.

התוספות (מנחות מב ע"ב, ד"ה אילו), מציינים את דברי הירושלמי שהובא לעיל, וכותבים שלפנינו מחלוקת תלמודים:

ופרק הרואה (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ג) מצריך לברך אעשיית ציצית סוכה ותפילין. ובערוך הביאו בערך צ"ג. וחולק על הש"ס שלנו.

עם זאת שלא נהוג כירושלמי, נשאלת השאלה מה הטעם לברך בעת עשיית המצווה? ספר 'אור זרוע'¹ מצייין את מחלוקת התלמודים, כותב כך שנוהגים כאמור בבבלי, ומסביר את דברי הירושלמי:

תלמוד ירושלמי פליג אתלמוד דידן דפרק התכלת ולא סמכינן אלא אתלמוד דידן. וסברת תלמוד ירושלמי דמשום דמצוה לעשות המצוה לשמה, מברך על עשייתה.

הברכה בשלב המקדמי, בעת הכשרת המצווה, היא בשל העובדה שאכן, יש לעשות את ההכנות, למשל לחטוב את העצים - לשם מצוות סוכה - ולא לחטוב עצים סתם. לכן לדעת הירושלמי, כבר בשלב זה יש לברך.

הרב ירוחם פישל פערלא² הסביר שגם לפי הירושלמי עשיית הסוכה איננה מצווה בפני עצמה, אלא לפי הירושלמי יש לברך משום שהוא סובר שגם על ההכשר וההכנה למצווה יש לברך.

נראה שבתלמודה של ארץ ישראל ההכנה למצווה, הכשרת הכלים למצווה, גם היא חלק מהמצווה, ולכן מברכים גם על כך. בארץ ישראל גם חיי החומר הקשורים לקיומה של מצווה, מקבלים מעמד של חלק מהותי מהמצווה, ועל כן מברכים גם על הכנת המצווה. לעומת זאת בחו"ל, רק מעשה המצווה עצמו מתקדש ולא ההכנות אליו. בארץ ישראל, המצווה וההכנה לה הם כיחס העץ והפרי, וכפי שהיה אמור להיות בטבע לפני שהאדמה

1. אור זרוע, ח"א הלכות תפילין סימן תקפג, ד"ה בפרק התכלת.
2. מובא אצל: הרב צבי פסח פרנק, מקראי קדש, סוכה א, עמ' קיא.

קוללה. 'עץ פרי עושה פרי למינהו' (בראשית א, יא), שהיה טעם העץ כטעם הפרי (ספרא בחוקותי א, א).

כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית, ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם, שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותו (הראי"ה קוק, אורות התשובה, ו, ז).

כאמור, כיום גם בארץ ישראל אין נוהגים לברך בשעת הכנת המצווה, אלא רק בעת קיומה בפועל. עם זאת להלכה נזכר שיש לבנות את הסוכה מיד במוצאי יום כיפור כדי ללכת מחיל אל חיל, 'לצאת ממצווה אל מצווה'.³ בעת בניית הסוכה יש לשמוח שמחה של מצווה ולחוש את אותו נועם מיוחד שבעשייה, לקראת ימים גדולים:

מובטחים אנו בבירור שיבואו ימים שתשוב הבריאה לקדמותה, וטעם העץ יהיה כטעם הפרי, כי תשוב הארץ מחטאה, ואורחות החיים המעשיים, לא יהיו גורמים לחוץ (=לחצוץ) בעד הנועם האידיאלי, הנתמך בדרכו ע"י אמצעים הגונים, המחזיקים אותו ומוציאים אותן מן הכח אל הפועל (הראי"ה קוק שם). הלכה למעשה נהגו שלא כירושלמי, ואין לברך על עשיית הסוכה, כפי שפסק הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ח):

כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון. כיצד? העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו צווי אחר. ואימתי מברך? בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה. אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה, וכן כל כיוצא בזה.⁴

הטור או"ח (ס' תרמא) כתב אף הוא על דברי הירושלמי:

העושה סוכה לעצמו, אין צריך לברך על עשייתה. אף על גב דגרסינן בירושלמי העושה סוכה לעצמו מברך אקב"ו לעשות סוכה עשאה לחבירו מברך על עשיית סוכה, סמכינן אגמרא דידן דקאמר שא"צ לברך על עשייתה.⁵

המרדכי (סוכה ס' תשסט) הסביר מדוע אין מברכים שהחיינו על עשיית הסוכה:

והאידינא לא מברכינן שהחיינו על עשיית סוכה כמו שעשו בימי החכמים התנאים והאמוראים, וי"ל לפי שכל אחד היה עושה לעצמו לפיכך היה מברך. אבל עתה שאחד עושה למאה אין נראה שיברך העושה והשאר לא יברכו.

3. שו"ע, או"ח ס' תרכד סעי' ה.

4. ראה גם: שו"ת הרמב"ם, ס' קמא.

5. הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת ח"ו, ס' מא; מציין פוסקים נוספים הכותבים שאין נוקטים כדעת הירושלמי.

וסמכין אהא דאמרינן (שם) רב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא וכן עמא
דבר:

על פי הסבר זה, כיום שמקובל יותר שכל אחד בונה סוכה לעצמו, היה מקום לחדש
אמירת ברכת 'שהחיינו' בעת בניית הסוכה.

ב. מידות הסוכה והמצווה בבנייתה

הרמב"ם כתב גם באופן חיובי את מידות הסוכה - לא פחות מעשרה טפחים ולא יותר
מעשרים אמה, ולא הסתפק רק באופן השלילי, שאם הסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה
- פסולה.

הראי"ה קוק⁶ עמד על ההדגש הזה בדברי הרמב"ם:

ונראה שראוי להגדיר גם את המצווה בחיובה, להורות שיש קיום מצווה בעשיית
הסוכה כדינה, אע"פ שעיקרה של המצווה היא ישיבה בסוכה.

ברור שעיקר המצווה היא לישיב בסוכה, אבל יש מצווה גם בבנייתה. הרב קוק הוכיח
והסביר את דבריו ממקורות שונים:

וסוכת רקב"ש וגנב"ך כשרה (סוכה ח ע"ב) (=סוכת רקב"ש: סוכת רועים, סוכת
קייצים, סוכת בורגנין, סוכת שומרי פירות. סוכת גנב"ך: סוכת גוים, סוכת נשים,
סוכת בהמה, סוכת כותים). ובמנחות (מב ע"ב) חשיב סוכה שאין עשייתה גמר
מצוותה. אין מכל זה ראייה שאין מצווה בעשית סוכה מצד עצמה.

המכנה המשותף של הסוכות הללו שהן מוכנות ונועדו לצרכים אחרים, והן כשרות גם
לסוכת חג, ומכאן שאין חובה לבנות סוכה. הגמרא גם הסבירה מדוע אין מברכים על
עשיית המצווה, מפני שאין עשיית הסוכה גמר המצווה אלא הישיבה בסוכה. אך לדעת
הרב קוק אף על פי כן אין מכאן הוכחה שאין מצווה מצד עצמה בבניית הסוכה.

הראי"ה קוק הוכיח דבריו מלשון הפסוק: 'שהרי מקרא מלא הוא: "חג הסוכות תעשה לך"
(דברים טז, יג). אומנם פשט הפסוק מורה שהעשייה מתייחסת לעצם קיום החג, להבאת
הקרבנות, וכך העיר גם החתם סופר:⁷ 'והא דכתיב "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים"
(דברים טז, יג) עשייה קאי אהחג, ולא אהסוכה', ומכל מקום הראי"ה קוק פירש שהפסוק
מורה גם על עשיית הסוכה.⁸ הוא המשיך עוד:

6. בירור הלכה, סוכה ב ע"א; טוב רואי, סוכה עמ' רכט.

7. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רעא.

8. ייתכן שמטבע הברכה שבתלמוד הירושלמי 'לעשות סוכה' בא מהמסופר בספר נחמיה על בניית
הסוכות בתחילת בית שני: 'וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות
בחג בחדש השביעי. ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמר צאו ההר והביאו עלי זית
ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשת סכת ככתוב' (נחמיה ח, יד-טו). ממיני
העצים המוזכרים בפסוקים בנו את הסוכות.

'חג' בלשון המקרא הוא קורבן, ועל כן יש להבחין בין לעשות את החג - הקורבן, 'חג הסוכות תעשה
לך', לבין 'לעשות סוכות' שיושבים בהן. הבחנה זו מדויקת בלשונו הפסוקים שבעזרא ונחמיה: 'יעשו
את חג הסכות ככתוב ועלת יום ביום במספר כמשפט דבר יום ביומו' (עזרא ג, ד). 'חג הסכות' שם -
הכוונה אכן לקורבנות החג. ואילו: 'וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל

אלא שלפי מה דקיי"ל אליבא דבית הלל סוכה ישנה כשרה (סוכה ט ע"א) אין המצוה של העשיה מעכבת את המצוה של הישיבה. וראוי לנו להגדיר את הצד החיובי של המצווה כמו שביאר הרמב"ם (הל' סוכה פ"ד ה"א) להורות שבאופנים כאלה הכשרים מקיימים אנו את המצוה של עשית הסוכה ובאופנים הפסולים אין אנו מקיימים את מצות העשיה, ולא עוד שהיא פסולה ואין מקיימים בה את מצוות העשיה.

לשיטת בית הלל, סוכה ישנה שנבנתה מעל לשלושים יום לפני החג - כשרה. כוונתם היא שאין חובה לבנות סוכה, וניתן לצאת ידי חובה בסוכה ישנה, אבל אם אדם בנה סוכה - קיים מצווה בכך. בית שמאי סוברים שסוכה ישנה כזו פסולה מפני שצריך שיהיה ניכר שהסוכה נבנתה לשם החג, ועל כן יש לעשות מעשה בבניית הסוכה.

ג. הטיבת עצים לסוכה

הראי"ה קוק סיים את דבריו שם:

ועין רש"י מכות ח ע"א ד"ה השתא, אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה. מכלל דהעשיה מצווה היא.

במשנה (מכות ח ע"א) נאמר:

'ואשר יבא את רעהו ביער' (דברים יט, ה)... אבא שאול אומר: מה חטבת עצים רשות אף כל רשות. יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח ב"ד.

חטיבת עצים ביער היא פעולת רשות, ומי שרצח בשגגה בזמן פעולת רשות - גולה. מכאן שמי שהרג בשוגג בעת שעסק במצווה, יהיה פטור מגלות, שכן הוא כמו אב המכה את בנו לחנכו לתורה, או רב את תלמידו, או שליח בית דין הממלא את תפקידו. על כך נאמר בגמרא שם:

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: ממאי דמחטבת עצים דרשות? דלמא מחטבת עצים דסוכה ומחטבת עצים דמערכה, ואפילו הכי אמר רחמנא: ליגלי! אמר ליה: כיון דאם מצא חטוב (אינו חוטב) לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה.

שאלת אותו תלמיד לרבא הייתה, האם גם אדם שחטב עצים לסוכה או לעצי המערכה, שזה מעשה מצווה, יגלה? תשובת רבא היא שאין מצווה חיובית לחטוב עצים לסוכה ולמערכה, שהרי אם אדם מוצא עצים חטובים הוא יכול להשתמש בהם. לעומת זאת אב או רב המלמדים את בנם או תלמידם, בכל מקרה מקיימים מצווה.

הריטב"א (מכות ח ע"א) מסביר שחטיבת עצים לסוכה היא הכשר מצווה, לא המצווה בעצמה, ולכן ההורג בשוגג בעת חטיבת העצים, בכל זאת יגלה:

בסכות, בחג בחדש השביעי' (נחמיה ח, יד), כאן מדובר על הסוכות שבונים אותן בימים שמקריבים בהם קורבנות. כך גם בהמשך: 'ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות וישבו בסכות... ויעשו חג שבעת ימים וביום השמיני עצרת כמשפט' (נחמיה ח, יז-יח). הם עשו-בנו סוכות, ישבו בסוכות, וכן עשו חג שבעת ימים - הקריבו בו קורבנות.

אף כשלא מצא חטוב שהוא צריך לחטוב ולא סגיא בלאו הכי, אין החטיבה ההיא חשובה מצוה, והכשר מצוה בעלמא הוא, ואפילו הידור מצוה אין בזה יותר מבזה. ולאפוקי מאב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו דמפרש תלמודא ואזיל דהתם לעולם איכא מצוה.

גם המאירי (מכות ח ע"א) כותב למסקנה שמי שחטב עצים לסוכה או למערכה והרג - יגלה, מאחר שאם יש לו עצים חטובים אינו צריך לחטוב, ואין לראות בחטיבת עצים לסוכה מצווה בפני עצמה. אך תוספות שאנן (מכות ח ע"א) כותב שמכאן יש ללמוד שאם לאדם אין עצים חטובים, והוא חטב עצים לסוכה והרג בשגגה - לא יגלה, על אף שפעולתו היא רק הכשר מצווה. אך נראה שלדברי הריטב"א והמאירי, גם אם לא היו לו עצים יגלה, כי כאמור אין זו מצווה שחייבים לקיימה.

הרא"ה קוק (בירור הלכה, שם) כתב שדברי רש"י במסכת מכות (ח ע"א) תואמים לשיטת בית הלל (סוכה ט ע"א) בעניין סוכה ישנה. אפשר לטעון שגם בית שמאי מסכימים לכך, אלא שהם סוברים שמכיוון שהסוכה נבנתה זמן רב לפני החג, צריך לעשות מעשה שיהיה ניכר ממנו שהסוכה נבנתה לשם חג. אכן בתלמוד ירושלמי (סוכה פ"א ה"ב) נאמר שלשיטת בית שמאי יש לחדש משהו בבניין הסוכה ואז היא תהיה כשרה. אודות האמור בגמרא במסכת מכות בעניין חטיבת עצים לסוכה, לפנינו התכתבות קצרה בין הרב קוק זצ"ל לבין ר' זלמן פינס. ר' זלמן פינס כתב לרב קוק זצ"ל בערב שבת הגדול תרע"ט:⁹

במכות ח ע"א רש"י ד"ה השתא: 'כי לא מצא חטובה אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה'. לכאורה 'אלא עשיית המצוה' שפת יתר היא. ותו עשיה נמי אם מצא עשויה לאו מצוה היא? וי"ל דכונת רש"י דעשיה לעולם מכל מקום מצוה משום דכתיבת בקרא בהדיא 'חג הסוכות תעשה לך'.

ר' זלמן פינס פירש אף הוא את הפסוק בתור פסוק המדבר בעשיית הסוכה, ולדבריו רש"י ביקש ללמדנו שעשיית הסוכה - גם היא מצווה.

לאחר חודשים מספר, בתמוז תרע"ט, השיב הרב זצ"ל¹⁰ להערתו זו:

זכורני שכתב כת"ר הערה על דברי רש"י מכות ח ע"א בסוגיה דחטיבת עצים רשות, על מה שכתב רש"י דהמצוה היא עשיית הסוכה. ובאמת אין מצוה כי אם הישיבה, וסוכת גב"ך כשרה. אמנם קרא צריך לישב גם אליבא דבית שמאי דסבירה ליה סוכה לשמה בעינן, וגם אליבא דבית הלל. יש לומר כעין דברי ספר חרדים (בעל חיי אדם בקיצור ספר חרדים פ"א אות י')¹¹ בענין הסברת מצוות אין צריכות כוונה, שאמר כלומר שהכונה, מצוה היא מ'לעבדו בכל לבבכם', אלא דסבירה ליה שאינה מעכבת. והכא נמי יש לומר דלא נפיק קרא מפשטיה, והעשיה מצוה (ומברכים עליה שהחיינו), אלא שאינה מעכבת את

9. אגרות הראיה ג עמ' רצד-רצה.

10. אגרות הראיה ג, עמ' רעה.

11. הרב אברהם דאנציג, קיצור ספר חרדים, פרק א אות י.

ההכשר, ואפילו אם לא עשה מצוות העשייה, מקיים המצווה דישיבה...
הראי"ה קוק חזר כאן על אותו עיקרון שלפיו עיקר המצווה היא הישיבה בסוכה, ואם אדם לא בנה את הסוכה - הוא יכול לישב בסוכה מוכנה. אלא שכאן הוא הוסיף שדבריו דומים לדברי הרב אלעזר אזכרי ב'ספר חרדים'; שם הוא כתב בעניין כוונה בקיום מצוות שבוודאי יש מצווה בדבר, אך אם אדם קיים מצווה ולא כיוון - אין זה מעכב. הוא הדין גם כאן: וודאי שבניית הסוכה היא מצווה, אך גם אם לא בנה סוכה כי סוכתו מוכנה - אין זה מעכב את מצוות הישיבה בסוכה.

ניתן לומר שרבא, האומר שאין מצווה בפני עצמה בחטיבת עצים לסוכה מאחר שניתן לבנות סוכה מעצים חטובים, סובר אף הוא כדעת הבבלי, שאין מברכים על עשיית המצווה עד שמקיים את הצו האחרון.

אלא שאין הכרח לקשור בין הברכה לבין שלבי קיום המצווה. מחלוקת התלמודים היא בהלכות ברכות, האם יש לברך ברכת המצוות רק בשלב הסופי של קיום המצווה (בבלי), או גם בשלבים המוקדמים בעת הכשרת המצווה (ירושלמי), אך מחלוקת זו איננה נוגדת את ההבנה שהתהליך כולו מעת תחילת הכשרת המצווה עד ביצועה, הוא מצווה או חלק ממצווה.

אב שהולך עם בנו לחטוב עצים לשם מצוות סוכה, מחנכו בכך למצוות. לא ניתן לראותו כמי שהלך לחטוב עצים לדבר הרשות. אמנם בקשר למצווה עצמה, ברור הוא שעיקרה של המצווה הוא הישיבה בסוכה, אבל גם ההכנות לה הם חלק ממנה. הגמרא בסוכה (ב ע"ב) מסבירה שהפסוק: 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוקיכם' (ויקרא כג, מב), לא בא להורות שבשעה שאדם יושב בסוכה, עליו לדעת שהוא אכן יושב בסוכה, אלא ידיעה אחרת: 'ההוא ידיעה לדורות היא'. רבנו חננאל שם מסביר: 'ידיעה לדורות - כלומר הדורות הבאין, כיון שרואין שעושין סוכות ומניחין בית דירתן ויושבין בימות החג בסוכה, שואלין מפני מה עושים כך, ומגידין להן אבותיהם מעשה יציאת מצרים'. בניית הסוכה והישיבה בה, תעורר את הילדים, את הדורות הבאים, לשאול על טיבה ועניינה של המצווה הזאת, ממש כמו בליל הסדר. גם שלב הבנייה והעשייה הוא חלק מחינוך הבן למצוות סוכות.

תשובת רבא לאותו תלמיד הייתה שהפטור מעונש גלות הוא רק לעוסק במצווה עצמה, לא בהכשר לה, על אף שההכנות למצוות סוכה - גם הם חלק ממצוות הסוכה. חטיבת עצים לסוכה היא מעלה גדולה ואינה כחטיבת עצים סתם, בהיותה הכשר מצווה, אך הפטור מגלות הוא רק למי שעוסק במצווה עצמה.

ד. מצוות שמדובר בפסוקים גם על הכנתן

ייתכן שהראי"ה קוק שמע את העיקרון הזה מרבו הנצי"ב מוולז'ין. ב'שאלות דרב אחאי', (שאלתא קסט) כתב: 'דמחייבין בית ישראל מעבד מטללתא ומיתב בה - חייבים בית ישראל לעשות סוכה ולישב בה'. על הגדרת המצווה של רב אחאי, שממנה עולה שיש חובה גם לעשות סוכה, כתב הנצי"ב, (העמק שאלה, שם אות א):

אע"ג דעיקר מצות סוכה היא הישיבה, והעשייה אינה אלא הכנה, מכל מקום יש בה מצוה, באשר הכנה זו כתיבא בתורה וחשובה משאר הכנות דמצוה שאינן כתובין בתורה. ואינה דומה עשית סוכה וכתובת תפילין ומזוזות, דכתיב: 'וכתבתם, ושמירת מצת מצוה דכתיב: 'ושמרתם את המצות'... לאגידת לולב ותקון שופר וכד', שלא נזכרה בהו שום הכנה אלא גוף המצוה.

הנצי"ב הבחין בין מצוות שלא נאמרה בהן שום הכנה, לבין מצוות שנזכרו בהן גם פעולות שקשורות להכנת המצווה, כמו כתיבת תפילין ומזוזות, על אף שברור הוא שעיקר המצוות הן הנחת התפילין וקביעת המזוזה, וקובע שכך הוא גם בסוכה. עיקר המצווה היא הישיבה בסוכה, אך בלשון הכתוב נאמר שיש לעשות את חג הסוכות, ומכאן שיש מצווה גם בעשיית הסוכה. הנצי"ב ביסס את הבחנתו על הגמרא במסכת מכות:

ולמדתי הכי מפרש"י מכות דף ח בהא דתנן 'ואשר יבוא את רעהו ביער'... ופרש רש"י: 'השתא נמי - כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה' עכ"ל. הרי דמחלק רש"י בין חטיבת עצים לגוף מעשה הסוכה, דבגוף מעשה הסוכה ודאי מחשב מצוה דאפילו מצא עשוי, מצוה שיעשה בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, מה שאין כן חטיבת עצים דאם מצא חטוב ודאי אינו מצוה. חטיבת העצים לשם סוכה איננה נחשבת חלק מעשיית הסוכה, אך כשבונים את הסוכה - הבנייה עצמה נחשבת מצווה.

ה. לעשות סוכה - שבועה וכפיית בית דין

במקורות נוספים בחז"ל ניתן ללמוד שהם ראו את שלב הכנת המצווה בתור מצווה. במשנה (שבועות פ"ג מ"ח) נאמר:

נשבע לבטל את המצוה - שלא לעשות סוכה, ושלא ליטול לולב, ושלא להניח תפילין, זו היא שבועה שוא שחייבין על זדונה מכות, ועל שגגתה פטור.

המשנה מציינת שלוש דוגמאות למי שנשבע לבטל מצווה: שלא לעשות סוכה ושלא ליטול לולב ושלא להניח תפילין. בלולב ובתפילין שבועתו היא על אופן ביצוע המצווה: שלא ליטול לולב ושלא להניח תפילין. אין שבועתו על כך שלא יעשה ציצית או תפילין. ואילו בעניין סוכה מתבקש היה ששבועה על המצווה תהיה: 'נשבע שלא לישב בסוכה'. ואילו הדוגמה במשנה היא 'שלא לעשות סוכה'. מכאן שיש מצווה בעשיית הסוכה והיא שקולה למצוות נטילת לולב והנחת תפילין.

בהבדל שבין נדר לשבועה, מציינת גם המשנה (נדריים ב, ב) את הדוגמאות הללו:

זה חומר בשבועות מבנדריים, וחומר בנדריים מבשבועות. כיצד? אמר קונם סוכה שאני עושה, לולב שאני נוטל, תפילין שאני מניח. בנדריים אסור, בשבועות מותר. שאין נשבעין לעבור על המצות.

גם כאן מופיע אותו עיקרון: הדוגמאות הן ליטול לולב ולהניח תפילין, ולעשות סוכה. האם מהמשנה בשבועות ובנדריים ניתן ללמוד שאכן יש מצווה עצמית גם לעשות את הסוכה?

בגמרא (נדרים טז ע"ב) מסביר רבא את המשנה:

אמר רבא: הא דאמר ישיבת סוכה עלי, והא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה. דהיינו ששבועתו או נדרו על עשיית הסוכה - הכוונה לישיבה בסוכה, ואין מעשה מצווה בעצם בניית הסוכה. גם מהגמרא בכתובות (פו ע"א; וכן: חולין קלב ע"ב) ניתן ללמוד שיש מצווה בעשיית הסוכה:

אמר ליה רב כהנא לרב פפא, לדידך דאמרת: פריעת בעל חוב מצוה, אמר לא ניחא לי דאי עביד מצוה, מאי? אמר ליה, תנינא: במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו.

'עשה סוכה ואינו עושה' ומכאן שכפיית בית דין היא על עצם בניית הסוכה.¹² אלא שגם שם העיקר הוא שאותו אדם יישב בסוכה. לא נשיג דבר אם יכפו על אותו אדם לבנות סוכה, אך הוא לא יישב בה בימי החג. ועל כן ייתכן שגם שם: 'עשה סוכה' - הכוונה היא שישב בסוכה.

1. השקעה כספית בבניית הסוכה

במקום נוסף בירושלמי מצינו דברים אודות בניית הסוכה בתור מצווה. בירושלמי (פאה פ"א ה"א; קידושין פ"א ה"ז) נאמר:

'כבד את ה' מהונך' (משלי ג, ט). ממה את מכבד? משיחונך. מפריש לקט שכחה ופיאה, מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה, ועושה סוכה ולולב ושופר ותפילין וציצית ומאכיל את העניים ואת הרעבים ומשקה את הצמאים. אם יש לך את חייב בכל אילו, ואם אין לך אין את חייב באחת מהן.

החפץ חיים¹³ מסביר שהאמור בירושלמי: 'ועושה סוכה' ולא: 'וישב בסוכה', הוא שאומנם שניהם נחשבים מצווה, אך יש הבדל ביניהם:

דהירושלמי אזיל לשיטתו דאיתא שם בברכות פ"ט הלכה ג' העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה... הרי דסובר הירושלמי דעשיית המצות הוא מצוה בפני עצמה מדמברך עליה (ועיין במנחות דף מ"ב ע"ב בתוספות דהירושלמי חולק בזה על הגמרא שלנו) ואינו יכול לפטור עצמו במה שיקנה תפילין או סוכה מחבירו במעותיו. ולזה קאמר הירושלמי דענין זה לא חייבתו התורה לעשות בעצמו הסוכה... אם אין לו לא חייבתו התורה בזה לחזור אחר עצים לסוכה, וקלף לתפילין, וכי האי גוונא. אלא קונה במעותיו תפילין ומזוזה שעשו אחרים, וכן בסוכה וכל המצות דהעשייה

12. בעניין לולב נאמר כאן: 'לולב, איני עושה'. הריטב"א (במכות כב ע"ב) מזכיר את הברייתא ומפרשה: 'תניא (כתובות פו א) אמרו לו עשה סוכה ואינו עושה, טול לולב ואינו נוטל, מכין אותו עד שתצא נפשו'. אך רש"י (בחולין קלב ע"ב) גורס: 'עשה לולב ואינו עושה'.

13. ביאור הלכה, סי' תרנו, ד"ה אפילו.

אינה אלא הכשר, אבל עצם המצות העשה ללבוש תפילין וכן כי האי גוונא בקיום שאר המצות, מזה לא פטרנו התורה כלל, שהוא חוב המוטל על גופו.¹⁴ לדבריו, על פי הירושלמי אדם שאיננו יכול לקנות מכספו עצים לסוכה, יהיה פטור מלעשות כן, אם כי אין הוא נפטר מעצם קיום מצוות הסוכה, ויישב בסוכתו של אחר. הרב שמואל הלוי וואזנר¹⁵ חלק על דברי החפץ חיים בביאור הירושלמי:

בביאור הלכה נוטה לומר... בענייניו הוא פירוש שאי אפשר לאומרו בירושלמי. דמקאמר מפריש פאה וכו' ומעשר עני וחלה ועושה סוכה ולולב וכו' מאכיל העניים והרעבים אם יש לך אתה חייב באחת מהן ואם אין לך אין אתה חייב באחת מהן, משמע להדיא דלענין עיקר חיוב קאי, דבאין לו פטור... ואף דיש לחלק דשאני אלה תלויים בסיבה אם יש לו תבואה בשדה דאין צריך להכניס עצמו, מה שאין כן לולב, וסוכה, ותפילין דאקרקפתא דגברא מונח, אולי צריך להכניס עצמו לחיוב מכל מקום, אבל שיטת הירושלמי לא משמע כן, אלא דבכל אופן אין צריך לחזור על הפתחים.

לדברי הרב וואזנר, פשט דברי הירושלמי מורים שאדם שאין לו כסף לשלם עבור רכישת חפצי המצוות הללו, פטור גם מלקיים את המצווה עצמה. הוא מודה שיש מקום לחלק בין מצוות שאין אדם חייב לעשותן אלא שאם הוא מקיימן הוא עושה מצווה, לבין מצוות שחייב לעשותן; אך לדעתו פשט הירושלמי הוא שאין אדם צריך לחזור על הפתחים כדי שיוכל לרכוש את חפצי המצווה.

סיכום

- א. אין חובה בהכנת מכשירי המצווה, ומותר לקיים מצווה שכליה ומכשיריה הוכנו על ידי אדם אחר. אמנם יש ערך בהכנת הכלים והמכשירים שיאפשרו את קיום המצווה, וההכנה נחשבת חלק מהותי מהמצווה.
- ב. לפי תלמודה של ארץ ישראל, היו מברכים ברכה על הכנת הכלים והמכשירים, אם כי עיקר המצווה היא עשייתה בזמן ובמקום שנוצטוונו לעשותה.
- ג. הלכה למעשה התקבל שאין לברך על עשיית סוכה, אך העובדה שבעבר נהגו לברך ברכה זו, מלמדת על החשיבות שיש לשלבי ההכנה המוקדמים לקיום המצווה.



14. בירושלמי ברכות (פ"א ה"ב) ובירושלמי שבת (פ"א ה"ב) נאמר שרשב"י לא היה מפסיק מתלמודו אפילו לקיום מצוות. על כך שואל הירושלמי: 'ולא מודי רבי שמעון בן יוחי שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב'. גם מכאן ניתן ללמוד ששאלה זו היא לפי הירושלמי, שהמצווה היא עשיית הסוכה. אך המפרשים שם מסבירים שהכוונה היא לישב בסוכה.

15. שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' סד.

שאלות ותשובות קצרות



1. השש גזל בסכך (הרב שלמה בן יאיר)

שאלה | קניתי סכך כפות תמרים מאדם שהסתובב ברחוב ומכרו, לאחר שהנחתי אותו על הסוכה נכנס בלבי חשש שמא המוכר גזם אותו מעצים שאינם שלו והסכך גזל. האם יש לחשוש לכך ולהחליף הסכך? האם יש בעיה הלכתית לברך על הסוכה כשאיני יודע אם קניתי סכך גזול?

תשובה | אין צורך להחמיר ולהחליף את הסכך, והסוכה כשרה לברכה.
 א. יש כלל בדיני ממונות 'חזקה מה שתחת יד אדם שלו הוא',¹ כלומר, לכל אדם יש חזקת כשרות ואנו מניחים שמה שבידו שייך לו ביושר אלא אם התברר אחרת, לכן ניתן להניח שהמוכר השיג את הסכך כדין ומותר לקנות ממנו.
 ב. גם אם נניח שהסכך נגזל על ידי המוכר, יש שיקול נוסף והוא ייאוש הבעלים.² אנו מניחים שהבעלים האמיתי של הסכך הספיק לשים לב שהסכך נגזל ממנו, וכיוון שאין הוא יודע היכן להשיג את הגזלן, הוא התייאש מן הסכך וזה עבר מרשות המוכר לרשות הקונה, ולכן אין עוד חובה להחזיר את הסכך עצמו והוא שייך לקונה. כמובן, לגזלן יש חובה להחזיר את שווי הסכך שגזל, אך לקונה מותר להשתמש בסכך ולברך עליו.

2. ישיבה בסוכת חברו (הרב שלמה בן יאיר)

שאלה | לא בניתי סוכה כי רוב החג הייתי אצל קרובי משפחה, אך הגעתי לביתי ליום אחד ואין לי סוכה, שמתי לב שהשכן שלי אינו נמצא בביתו, האם אני יכול לשבת בסוכתו ולברך עליה ללא בקשת רשות ממנו?
תשובה | מותר לשבת בסוכת חברו ללא רשות ואף לברך עליה, אך בכמה תנאים: א. החבר אינו נמצא בבית. ב. השכן אינו ידוע כאדם קפדן. ג. אין השימוש גורם שום נזק לסוכה ולתכולתה.

1. עי' רמ"א לשו"ע, חו"מ סי' צט סעי' א; ש"ך לשו"ע, שם סק"ו.
 2. עי' שו"ע, חו"מ סי' שנג סעי' ג; רמ"א לשו"ע, סי' שסח סעי' א.

כלל אמרו חכמים, 'ניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה'³ כלומר, נוח לאדם שיקיימו מצווה בממונו, ובהקשר שלנו, נוח לבעל הסוכה שמישהו אחר יבוא ויקיים מצות סוכה בסוכתו, אך לחזקה זו כמה תנאים:

א. כאשר בעל הסוכה נמצא בביתו, ייתכן שהוא רוצה ליכנס לסוכתו אך לא נעים לו להעיר למי שנמצא בה, לכן במקרה כזה יש לבקש רשות.
 ב. אם אנו יודעים שבעל הסוכה אינו מסכים שיכנסו לסוכתו ללא רשות, אסור ליכנס אליה.⁴

ג. אנו מניחים שאדם מסכים שיעשו מצווה בממונו בתנאי שממונו יישמר ולא יינזק,⁵ לכן צריך להקפיד לשמור על הסוכה ועל תכולתה, ולהחזיר כל דבר למקומו בגמר השימוש.

3. בניית סוכה ברשות הרבים (הרב שלמה בן יאיר)

שאלה | אני גר בבניין קומות ואין לי חצר, בניתי סוכה למטה ברחוב אך העירו לי שאולי אסור לבנות סוכה ברשות הרבים, האם יש חשש שסוכה זו אינה כשרה?
תשובה | מותר לבנות סוכה ברשות הרבים וגם לברך עליה, כשהסוכה אינה מפריעה לעוברים ושבים.

לדעת ה'מגן אברהם'⁶ יש בעיה לברך על סוכה הנעשית ברשות הרבים, כיוון שרשות הרבים שייכת לכולם ולא ברור שכולם מוחלים לו על נטילת המקום למשך ימי החג. אמנם, רוב הפוסקים סוברים שמסתמא בני העיר מוחלים על דבר זה, כי זו מצווה וגם כי מדובר בזמן קצר של שבוע.⁷ יש שיקול נוסף להקל: ייתכן שהסמכות להתיר בניית סוכות במדרכות העיר היא בידי העירייה ולא בידי בני העיר, וכיוון שאין דרך העירייה להעיר על כך, נראה שיש כאן מחילה לצורך החג. יש להעיר, שכל זה בתנאי שאינו מפריע לעוברים ושבים לעבור, ויש להם מקום להלך במדרכה הסמוכה ללא הפרעה.⁸

4. שימוש במטבע מזויף והחזרתו למי שנתן אותו (הרב

אריאל בראלי)

שאלה | קיבלתי עודף על קנייה במכולת השכונתית, והתברר שקיבלתי מטבע מזויף. ברצוני לדעת האם מותר לי להחזיר את המטבע למוכר? אם המוכר אינו מוכן לקבל את

3. כן כתבו הראשונים לגבי טלית ותפילין, עי' ב"י, או"ח ס"ס יד; שו"ע, או"ח ס' תרלז סעי' ג; ומשנ"ב ס"ק ט.
4. נמצא בבית או כאשר מקפיד על כך, עי' משנ"ב, או"ח ס' יד ס"ק יג, בשם הפמ"ג.
5. ב"י ס"ס יד; שו"ע או"ח ס' יד סעי' ד, שיחזירנה כמו שהייתה, ופשוט.
6. מג"א לשו"ע או"ח ס' תרלז ס"ק ג.
7. עי' שו"ע או"ח ס' תרלז סעי' ג, ורמ"א לשו"ע שם. חששו של המג"א שלא כל בני רשות הרבים מוחלים מובא במשנ"ב ס"ק י. אומנם, למעשה כתב המשנ"ב בשם האחרונים שאפשר להקל.
8. עי' ביאור הלכה, על משנ"ב שם, ד"ה וכן; ופשוט שאם מפריע לעוברים ושבים – אין בני רשות הרבים מוחלים לו.

המטבע, האם מותר לי להמשיך ולהשתמש במטבע, בהנחה שברוב המקומות לא ישימו לב לזיוף, ולכן איני גורם הפסד לאף אחד?
תשובה | 1. מטבע מזויף אינו נחשב לכסף ומי שיודע זאת ומשתמש בו בתור אמצעי תשלום הוא גזלן. יותר מכך, אסור להחזיק במטבע זה וצריך להשמיד אותו, מחשש שישמש בעתיד את הרמאים. דין זה מופיע בגמרא (בבא מציעא נב ע"א) לגבי מטבע שנראה מבחוץ כבעל ערך רגיל, אך באמת ערכו שונה עקב שחיקה במשקל המטבע; וזו לשון הגמרא:

כמה תיפחת ויהא רשאי לקיימה? בסלע עד שקל, בדינר עד רובע. פחות מכן איסור - אסור. הרי זה לא ימכרנה לא לתגר ולא לחרם ולא להרג, מפני שמרמין בה את אחרים, אלא יקבנה ויתלנה בצואר בנו או בצואר בתו.

ההוראה של הגמרא היא חד משמעית: לנקוב את המטבע ולהשתמש בו רק בתור שרשרת לצוואר. הלכה זו נפסקה בשולחן ערוך ללא חולק.⁹ נוסף על כך, לפי חוקי המדינה אסור להחזיק מטבע מזויף, ומי שמחזיק ביודעין מטבע מזויף, עובר עברה פלילית, 'הרוכש או מקבל או מחזיק או שומר שטר הנחזה כשטר כסף בידעו שהשטר זויף או שונה' (עונשין תשכ"ו א/349).

אומנם לפי שאלתך נראה שניתן היה לומר שאם הזיוף נעשה היטב, וקשה לעמוד על כך שהמטבע אינו תקין, אזי במטבע זה כוח הקנייה קיים, ועל מקרה כזה לא נפסק בשולחן ערוך שצריך לנוקב. אולם נראה שטענה זו דחויה משתי פנים. ראשית, יש לפקפק בכך מבחינת המציאות, שכן אולי בעין מקצועית הזיוף כן ניכר, ויהיו לא מעט מקרים שבהם תתעורר שאלה, וממילא יש בעיה של מקח טעות ואיסור גנבת דעת. שנית, ודאי החוק אוסר **כל שימוש** במטבע מזויף, ויש לחוק תוקף הלכתי, בייחוד במטבעות שלנו היום. המטבעות היום אינם שווים לפי החומר שממנו הם עשויים (בניגוד לימי חז"ל שהחומר של המטבע קבע את ערכו), אלא כוחם נסמך על הערבות שנותן השלטון בכל מדינה למטבע המקומי שלו. לאור זאת, בוודאי שיש תוקף הלכתי להחלטת השלטון לפסול מטבע מזויף, גם אם הציבור משתמש בו בלא יודעין (וללא קשר להלכה של 'דינא דמלכותא דינא').

כל זה נכון רק לגבי מטבע מזויף שהתגלה לאחר זמן ואין האדם יודע מהיכן התגלגל אליו. הוא אינו יכול להשיבו למוכר, ומעוניין לצרף את המטבע למעגל המסחר. כלפי אדם זה ישנה דרישה הלכתית וחוקית להשמיד את המטבע.

2. בשאלתך דובר על מי שמכיר את המוכר אשר נתן לו את המטבע המזויף, ומעוניין להחזיר אותו בחזרה, כאן יש לומר שהדין שונה. על פי דין מקח טעות, מתברר שהמטבע המזויף עדיין שייך למוכר. כשמתגלה דבר זיופו של המטבע, מתברר שהקונה לא זכה בו מעולם, וממילא אין הקונה מצווה להשמיד מטבע שאינה שלו. לכן יוכל הקונה אשר אינו חפץ במטבע, לבטל את העסקה, וההסכמה לקבלת המטבע בטלה.¹⁰ אף את הוראת החוק

9. שו"ע, חו"מ הלכות אונאה סי' רכז סעי' יח.
 10. וכן משמע בסמ"ע לשו"ע חו"מ סי' רכז ס"ק לא.

ניתן לבאר על דרך זו: יש איסור לרכוש סחורה באמצעות מטבע מזויף, אך אין איסור להחזיר לאדם את המטבע המזויף שלו.

נוסף על כך, יש לתת את הדעת על איסור 'לפני עיוור' – הכשלת המוכר בשימוש במטבע מזויף. לכאורה טענה זו קיימת גם אם הקונה מחזיר למוכר את המטבע השייך אליו. על כך יש לומר כי די בכך שיש ספק אם באמת הוא ישמיד את המטבע, או שמא יעביר אותו ללקוחות אחרים, כדי להתיר. האפשרות לתלות בצד התר ולומר שהמוכר אכן יבטל את המטבע, מספיקה.¹¹

מסקנה: מותר להחזיר למוכר את המטבע המזויף, ולקבל אחר תחתיו.

3. אם המוכר אינו מוכן לקבל את המטבע, והקונה מעוניין להחזיר את המטבע בחזרה למוכר **בלא ידיעתו**. נראה שלא ניתן להיעזר בסברה של 'מקח טעות', לטעון שהמטבע עדיין שייך למוכר ולהחזיר לו את המטבע אף ללא ידיעתו. הסיבה לכך היא שבאופן זה שהמוכר מכחיש שהמטבע שייך לו (מבחינתו בצדק, כי אין זיהוי למטבע ואפשר שהוא אינו שלו), אין אפשרות **מעשית** לטעון למקח טעות, והעסקה עדיין קיימת. אף שהקונה עצמו יודע את האמת שיש כאן מקח טעות, מכל מקום אין לו יכולת משפטית להוציאה לפועל. ממילא חוזר האיסור להשתמש במטבע המזויף.

בהחזרת המטבע למוכר בלא ידיעתו גם יש בעיה של איסור 'לפני עיוור', משום שאין המוכר מודע לכך שהמטבע מזויף והוא ימשיך להעביר אותו הלאה. איסור 'לפני עיוור' כולל גם מצב אשר בו המוכר יעביר את המטבע המזויף בלא להיות מודע לכך שהוא מזויף, והוא בעצם שוגג.¹²

מסקנה: כשהמוכר אינו מוכן להחליף את המטבע, אסור להחזירה למוכר בלא ידיעתו.

5. **תשלום על נסיעות וארוחות במסגרת העבודה** (הרב אריאל בראלי)

שאלה | אני מדריך טיולים במחנה קיץ, וגם פקח של רשות הטבע והגנים. אני חושש שאיני נוהג ביושר משום ששני הגופים משלמים לי החזר נסיעות לאותו מקום, וכן משום שאני מגיע בטרמפים.

תשובה | באופן עקרוני, שאלות העוסקות בתנאי שכר יש לברר באופן ישיר עם המעביד. אך ישנם דברים שחל עליהם הכלל 'הכל כמנהג המדינה'. משמעות הדבר שכל עוד לא סוכם במפורש אחרת, הרי הסכם השכר מחייב לפי הנהוג באותו מקום.

לגבי החזר נסיעות, ההגדרה המקובלת היא שתשלום זה הינו חלק מהטבת השכר ולא החזר הוצאות (הראיה היא שלא מבקשים ממך לצרף כרטיסי נסיעה). זהו תשלום הדומה לרכיבי שכר אחרים המופיעים בתלוש כגון ביגוד והבראה. הם מופיעים בתלוש המשכורת באופן קבוע, וללא תלות בדיווח על הוצאות. לכן, אף אם נסעת בטרמפ או החלטת ללון

11. אגרות משה יו"ד סי' עב.

12. שו"ת פרי יצחק ח"א, סי' מח.

במחנה (לא בשל התפקיד) הנך זכאי להחזר הוצאות. מאותה סיבה הנך רשאי לקבל משני הגופים החזר נסיעות לאותו מקום, משום שכל גוף התחייב להחזר נסיעות בפני עצמו.¹³

6. שאלת המשך

שאלה | יש לי לגבי ארוחת צהריים, אני אוכל במחנה אולם גם מדווה לרשות הטבע על הוצאות ארוחת צהריים, האם זה מותר?
תשובה | לגבי החזר ארוחות אין מנהג ברור. ישנם גופים שאינם מספקים ארוחות ועל העובד לדאוג לכך בעצמו, ויש המספקים ארוחה לכלל העובדים בחדר אוכל. יש לבדוק מה הוא בדיוק ההסכם ביניכם. אם אתה נדרש להציג כל חודש קבלות על ארוחת צהרים, זהו סימן לכך שמדובר על החזר הוצאות בלבד, ואינך יכול לבקש החזר על הארוחה שאכלת במחנה. לעומת זאת אם ההחזר הוא קבוע, ואינך נדרש להציג קבלות, מסתבר שזו הטבה שהנך זכאי לה בכל מקרה. לסיים יש לשבח אותך על הרצון לברר את ההלכה ולוודא שהנך פועל על פי היורש.



7. קציצת ענפי עץ של שכן (הרב יהודה הלוי עמיחי)¹⁴

שאלה | לשכני עץ פרי שנותרו בו מעט פירות שאינם ראויים למאכל, אך מושכים בעלי חיים מזיקים רבים לעץ. חלק מענפי העץ מסככים על חצרי, האם מותר לי לקצוץ ענפים מסככים אלו?
תשובה | השו"ע (ח"מ סי' קנה סעי' כו) מתיר לקצוץ אילן המזיק של שכן, ובתנאי שהקציצה תהיה עד הגבול שביניהם. ההיתר הוא במקרה שהאילן מזיק את שדה השני, ובמקרה זה מותר למנוע את הנזק ולקצוץ את האילן, אבל אם אין האילן מזיק לשכן - אסור לקצוץ.

יש לדון האם מותר לקוץ אילן שלפירותיו באים מזיקים. 'דרכי תשובה' (סי' קטז ס"ק נא) כתב שאין לקצוץ עץ שיש בו תולעים, משום שאפשר לעשות מהפירות מיץ, וכן ייתכן שיימצאו פירות שאין בהם מזיקים, ואפילו שיש בחיפושם טרחה. שו"ת 'אבני צדק' (יו"ד סי' מה) כתב על פי הגמרא (ב"ב כו ע"א), שאם יש היזק של ציפורים הבאות לעץ ומזיקות לשדה סמוכה - אין ראוי לקצוץ. יש להוסיף שבקשר לקציצת ענפים נאמרו כמה דעות: יש שפסקו שיש בכך איסור השחתה, ושאין הבדל בין קציצת ענפים לקציצת העץ

¹³. עי' כתובות קא ע"ב.
¹⁴. עריכה: הרב דוד אייגנר.

כולו; ויש שדימו קציצת ענפים לחצי שיעור האסור מדין תורה. אולם שו"ת 'הר צבי' (או"ח ב ס' קא) כתב שאם אין זו פעולת השחתה - אין להחשיב זאת גם כחצי שיעור. לסיכום: יש ספקות הלכתיים האם מותר לקצוץ ענפי אילן זה, וכן יש סכנה בקציצת עצי פרי, לכן עדיף שפעולת קציצת הענפים תיעשה על ידי גוי, לאחר שיקנה את הענפים לצורך הסקה וכדומה. יש להדגיש כי תשובה זו נכתבה על פי המידע שהגיע מצד אחד בלבד, ולא משני הצדדים.

8. בדיקת אתרוג בזכוכית מגדלת (הרב יגאל הדאיה)

שאלה | האם יש צורך לבדוק אתרוג בזכוכית מגדלת?
תשובה | יש לבדוק את האתרוג בראייה שטחית כדי לוודא שאין בו שינוי מראה, ובראייה עיונית יותר - כדי לוודא שאין בו נקב וחסרון, אך אין צורך להשתמש בזכוכית מגדלת. אם יש ספק שמא יש בו חיסרון, אפשר לברר מה המציאות עם זכוכית מגדלת, כדי להגיע לראייה השווה לראיית חדי הראות (וראה עוד אמונת עתיך 6 (תשנ"ו), עמ' 17-14).

9. ציור בחול המועד (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | האם מותר בחול המועד לצייר ציור, או להמשיך ציור שהותחל לפני חול המועד?
תשובה | חז"ל רצו שנעסוק רק בענייני החג, ואסרו כתיבה וציור בחול המועד, ועל כן אין להשלים ציור או יצירה בחג. (וראה עוד אמונת עתיך 6 (תשנ"ו), עמ' 17-14).

10. מטבע מעשר שני (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | כתוב בתורה 'וצרת', ודורשים חז"ל שיש לחלל מעשר שני על מטבע עם צורה, אולם לפי הידוע לנו, המטבעות הומצאו רק לפני כ- 2600 שנה¹⁵, כלומר, לא היו מטבעות בעלות צורה, רק כשבע מאות שנה קודם חורבן בית שני. אם כן כיצד פדו מעשר שני בזמן בית ראשון, הרי לא היו בו מטבעות עם צורה?
תשובה | בדרשת 'וצרת הכסף', נחלקו בגמרא (ב"מ מז ע"ב), האם הפירוש הוא כסף צורה או הפירוש הוא צרור ביד. ישנם הסוברים שאין צורך בכסף צורה אלא בצרור, ואפשר לפדות אפילו על אסימון, וישנם הסוברים שצריך כסף צורה, וכן נפסק ברמב"ם (הל' מע"ש פ"ד ה"ט).

ההגדרה של כסף צורה הוא כסף סחיר. יש כסף שאיננו נסחר למרות שהוא כסף ויש כסף הנסחר. הכסף של אברהם אבינו היה 'עובר לסוחר', לאמור שתמיד היה שימוש בכסף שעובר לסוחר, אלא שבתקופה הקדומה צורת המטבע קבעה שהוא סחיר, לאחר

15. ראה האנציקלופדיה העברית, ערך 'מטבע'.

מכן התמונות שעל המטבע, ולאחר מכן הכתב שעליה נחשב ל'צורה' המגדירה שהכסף סחיר. על כן בכל תקופה יש לפדות על המטבע שנחשב לכסף סחיר. בזמן שהיה מטבע עם צורה - חייבים היו לפדות עליה, מכיוון שבזמן ההוא - זה היה הכסף הסחיר, וסתם חתיכת כסף - אין לה גדר של מטבע כלל. כמו כן בזמן שהיו מטבעות עם ציור, כל מטבע בלא ציור לא היה נחשב למטבע, ולכן לא חיללו עליו, וכן הלאה.

11. איסור חדש באדנית (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | אדם מגדל חיטה בתוך הבית, באדנית שאין בה נקב, ולאחר זמן קצר קוצר, מבשל ואוכל. האם עלול להיות בכך איסור חדש? האם יהיה איסור גם בגרעינים קטנים שיכולים להיעשות לקמח רק אחרי פסח?

תשובה | מדברי הגמרא (מנחות ע"א) מובן שהעומר מתיר רק דבר שנזרע ומושרש בקרקע. מלשון זה אנו לומדים שיש דין שהתבואה תגדל בשדה. עציץ שאינו נקוב איננו נחשב לשדה, כפי שמובן בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב), אך חיובו הוא מדרבנן, וכן נראה מדברי ה'שפת אמת' (מנחות ע"ב, ד"ה והנה). על כן נראה לדינא שאין איסור חדש מהתורה בעציץ שאינו נקוב, אבל מדרבנן אסור. וכן ראיתי בספר 'גידולי חדש' (הגרש"א שטרן, פ"א סעי' י)¹⁶.

יש לדון האם יש איסור חדש בתבואה שגדלה בבית. לגבי איסור חדש נאמר בפסוק 'אשר תזרע בשדה'. אם כן האיסור תלוי בגידול בשדה דווקא, כפי שנאמר בירושלמי שאין חיוב תרומות ומעשרות על הגדל בבית, בגלל שנאמר 'היוצא השדה'. על כן חדש הגדל בעציץ שאינו נקוב (שחיובו מדרבנן), אם הוא גדל בבית - אין בו איסור חדש כלל. עוד יש להוסיף, שהדין בחדש הוא שכל תבואה שהשרישה עד ט"ז ניסן, אפילו לא גדל הגרעין - פטורה, שכן עצם ההשרשה בט"ז ניסן היא הפוטרת. אם כן, חיטה שנזרעה והשרישה לפני פסח, אין בה איסור חדש כיוון שיום הנפת העומר התיר אותה. על כן נראה להלכה שאין איסור חדש בתבואה שגדלה באדנית בבית, בעציץ שאינו נקוב. ועוד אם השרישה קודם ט"ז ניסן - בוודאי שאין איסור.

12. מיצוי סלרי עם חרקים (הרב יעקב אפשטיין)

שאלה | האם מותר למצות סלרי שיש בו חרקים, לתבשיל?
תשובה | דרך הכנת התמצית היא על ידי ריסוק עלי הסלרי. לכאורה, בריסוק העלים יש ביטול איסור לכתחילה, שהרי העלים נגועים בחרקים, אמנם כיוון שאין כוונתו לבטל את האיסור אלא למצות את הסלרי, המיצוי מותר ואין בכך ביטול איסור. כך עולה מתשובת 'תרומת הדשן' (ס' קע"א), וכן נפסק בשו"ע (יו"ד ס' פד סעי' יד).

¹⁶. אמנם ראה ב'לקוט יוסף' (מצוות התלויות בארץ ח"ב עמ' תכד) שהסיק מדברי הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"י ה"א) שעציץ שאינו נקוב איננו 'זרע הארץ' ולכן אין בו איסור חדש.

המיצוי אינו מבטיח את ריסוק כל החרקים, ולכן ייתכן שנשארו חרקים שלמים, והם 'ברייה שאינה בטלה ברוב'. אסור לאכול חרקים שלמים, אפילו מתים, בתוך תערובת, ואפילו יש בתערובת פי כמה וכמה כדי לבטלם. משום כך צריך לסנן את התמצית מן החרקים אשר לא נתרסקו. אבל באכילת חרקים שנתרסקו אין איסור, מפני שהם נותנים טעם לפגם, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' פא סעי' ח) ובש"ך (לשו"ע שם, ס"ק כז).
 על כן נראה שמותר למצות את הסלרי, ואת התמצית היוצאת מן העלים צריך לסנן במסננת שיכולה להפריד תריפסים וחרקים גדולים יותר, ממנה. חלקי החרקים שעברו במסננת ונותרו בתמצית - אינם אוסרים את התמצית ואת התבשיל שאליו הוסיפו אותה.

13. שינוי בצדקה (הרב דוד אייגנר)

שאלה | התרמתי סכום מסוים עבור עמותה, אך היא לא גבתה את הסכום. האם מותר להעביר סכום זה עבור עמותה שעוסקת בדבר אחר?
תשובה | באופן עקרוני, כשמפרישים כסף לצדקה, יש חיוב לתת אותו למטרה שלשמה הוא הופרש. אמנם, בגמרא (ב"ב ח ע"ב) מובא ש'מותר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה', מותר לשנות את ייעוד הצדקה מנתינת כסף לעניים לנתינת מזון לעניים, ויש יכולת ביד אנשי העיר לשנות, לפי הצורך באותה העת. אולם, שינוי כזה יכול להיעשות רק על ידי אותם שמונו באופן רשמי על נתינת הצדקה בכל העיר, או על ידי חכם המכיר היטב את כל צרכיה של העיר, כפי שפסק השו"ע (יו"ד סי' רנו סעי' ד). על כן אין יכולת ביד מי שנתבקש לאסוף צדקה להחליט לבדו שהוא משנה את ייעודו של הכסף.
 למסקנה, יש ליצור קשר עם העמותה, ולברר מדוע הם לא באו לקחת את הכסף. אם אין יכולת ליצור איתם קשר, תיתכן אפשרות שהכסף יועבר לייעוד אחר, אך כדי לעשות כן יש ללכת לרב המצוי באזורכם, כדי לברר מהם צורכי הציבור שיש להעביר אליהם את הכסף.

14. צירוף אילם למניין (הרב דוד אייגנר)

שאלה | האם אילם יכול להשלים מניין?
תשובה | הדבר תלוי ברמת המוגבלות של האילם, דהיינו האם מדובר באילמות גרידא, או שמא מעורבת יחד עם אילמות זו גם חירשות. במשך שנים רבות, אדם שהייתה לו מגבלה אחת - בשמיעה או בדיבור, נחשב ל'שוטה גמור', משום ששתי המגבלות היו כרוכות זו בזו. אולם בזמננו, עם התפתחותה של הרפואה ומכשירי העזר למיניהם, יש יותר אפשרות להפריד בין המגבלות, ומי שאילם אינו בהכרח גם חירש, ולהיפך.
 על כן, אם אילמות זו משמעותה גם כן חירשות, נחשב האילם ל'שוטה' שאינו מצטרף למניין, אולם אם המגבלה היא אילמות בלבד, ואין מעורבת עימה חירשות - מצטרף האילם למניין. ראה שו"ע (או"ח סי' נה סעי' ח).

15. תבניות בשריות (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | יש לי תבנית שמשמשת בדרך כלל להכנת מיני מאפה פרווה, ולעיתים להכנת מיני מאפה בשריים. מה עלי לעשות כדי שמיני המאפה הפרווה שאני אופה בה לא ייחשבו בשריים?

תשובה | א. אם יש ממשות של בשר שנשארת אחר אפיית מיני המאפה הבשריים – אין להשתמש בתבנית למיני מאפה פרווה, אלא לאחר ניקוי יסודי.

ב. כשאין שארית ממשית של בשר, והתבנית אינה 'בת יומה' (דהיינו, עברו יותר מעשרים וארבע שעות מאז שהוכנו בה מאפים בשריים), אפשר להשתמש בתבנית למאפים פרווה, ואינם נחשבים בשריים. בני ספרד מקילים אפילו לאכול את מאפי הפרווה עם חלב.



16. זכויות יוצרים (הרב שלמה אישון)

שאלה | האם מותר להשתמש בתוכנת מחשב פרוצה (במקרה הזה תוכנת עריכה והקלטה של אודיו), לצורך עבודה בשכר?

תשובה | גם אם התוכנה לא הייתה פרוצה, די בכך שהמפתחים אסרו על השימוש בה בלא תשלום כדי לאסור להשתמש בה, וכל שכן אם הכניסו לתוכה קוד – שבכך גילו דעתם בצורה חד משמעית שהם אוסרים על השימוש בלא תשלום. העובדה שיש מי שהצליח לפרוץ את הקוד – אינה מעלה ואינה מורידה, שהרי כאמור, דעתם של המפתחים היא הקובעת.

העובדה שהחברה המפתחת והפורצים אינם יהודים – אין בה כדי להתיר זאת, משום שעל פי ההלכה גם גזל הגוי אסור, ועוד ש'דינא דמלכותא' אוסר זאת. נוסף לכך, היתר להשתמש בלא רשות בתוכנות שפותחו על ידי גויים יש בו משום חילול השם.

17. הוקי מדינה (הרב שלמה אישון)

שאלה | ראיתי את דבריו של הרב שלמה אישון שליט"א בעיתון 'בשבע', שמי שסובר שבמדינת ישראל כיום אין אומרים 'דינא דמלכותא', לא יוכל להשתמש בכבישים, בגשרים ובכל התשתיות הציבוריות במדינת ישראל, מחשש גזל.

ולא הבנתי, הרי גם לפי מי שאומר שהמיסים הם גזולים, הרי אין מדובר כאן בשימוש בגזלה, שהרי גם אם לשיטתו הכבישים נבנו מחומרים שנקנו בכסף גזול, הם אינם הגזלה בעין, ולכן לכאורה אינם שייכים לנגזלים (אלא שעל המדינה או על גובי המיסים להשיב להם את סכום הכסף שנלקח מהם). אפילו אם הכביש בנוי על אדמה שהופקעה, והיא עומדת ברשות בעליה, עדיין לכאורה מותר לנסוע שם, כל עוד אין גורמים נזק לבעל

הקרקע בנסיעה עצמה.

תשובה | החשש העיקרי הוא בוודאי כאשר מדובר בתשתיות שנבנו על קרקע שהופקעה, וברור שיש בכך נזק לבעל הקרקע, ועל כן בלא 'דינא דמלכותא' או תקנות הקהל וכדומה, אסור להשתמש בתשתיות אלו, כפי שנפסק בשו"ע (חו"מ סי' ססט). נוסף על כך, גם אדמות שלא הופקעו ייתכן ששייכותם למדינה נקבעה מכוח 'דינא דמלכותא', ועל כן גם בהן עלול להיות חשש גזל אם לא נקבל את 'דינא דמלכותא' או את תקנות הקהל וכדומה. כמו כן, גם כאשר אין מדובר בקרקע שהופקעה, הרי כאשר משתמשים באופן קבוע בתשתיות שנבנו באמצעות כסף גזול יש בכך משום חיזוק ידי עוברי עברה.

18. גנבה ונזקי ממון (הרב שלמה אישון)

שאלה | אני כותב עבודה במסגרת סדנה במשפט עברי, בפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית, ברצוני לשאול שאלות מספר על נזקי 'גרמא':

א. לפי ההלכה, 'גרמא' בנזיקין פטור, מכיוון שמדובר בנזק שאינו ישיר, אין המזיק מחבל ישירות בגוף הממון אלא יש גורם נוסף שעשה מעשה לשם היווצרות הנזק. לאיזו קטגוריה במשפט האזרחי ניתן להשוות את נזקי ה'גרמא', רשלנות? קשר סיבתי? שאלת הליך הגרימה?

ב. מדוע בנזקי 'גרמא', אדם לעיתים עושה דבר באופן אקטיבי כמו זריקת סם בפני בהמת חברו, ובכל אופן הוא פטור?

ג. מה היתרון של בתי הדין לממונות על פני בתי המשפט בשאלות נזיקיות כדוגמת 'גרמא' (מעבר לאיסור ערכאות), אם בסופו של דבר הם מחתימים את הצדדים על שטר בוררות שמכוחו הם יכולים לחייב את המזיק בנזקי 'גרמא', ובסופו של דבר, אינם דנים לפי דין תורה מהותי? מדוע אין בתי הדין דנים דין תורה, ואינם פוטרים מזיק ב'גרמא'?

תשובה | א. יש להקדים ולומר שההבחנה בין הדין הפלילי לבין הדין האזרחי בדרך כלל אינה קיימת במשפט העברי. אדם המזיק נידון בתור עובר עברה, כלומר עבר על הדין הפלילי, אך העונש הוא עונש 'אזרחי' של תשלום הנזק, וכן הוא בגנב, בחובל בחברו ועוד. עיקרון זה יכול להסביר גם את הפטור של 'גרמא'. הפטור של 'גרמא' נוגע בדרך כלל ליסוד העובדתי של העברה, כלומר מעשה שנעשה ב'גרמא', אף שגם לנזק, אינו מוגדר כמעשה עברה, וזוהי גם סיבת הפטור ב'מניח סם לפני בהמת חברו'. עם זאת, לעתים נוגע הדין גם ביסוד הכוונה שבמעשה, ולכן, ולעיתים מחייבים גם על נזק שנעשה ב'גרמא' - אם נעשה מתוך כוונה לפגוע, וזהו דין גרמי, לפי חלק מן הראשונים. כמו כן לעיתים נובע הפטור של 'גרמא' מהעדר קשר סיבתי.

ב. בבית הדין כן פוטרים במקרים רבים של 'גרמא', ולכן, בשונה מבתי המשפט, במקרים רבים בית הדין לא יחייב על הוצאות עקיפות, הפסד רווחים ועוד. כמו כן, כמו שכתבתי לעיל, לעתים בתי הדין יחייבו ב'גרמא', והדבר יהיה תלוי בין השאר בכוונתו של המזיק, או בשאלה האם הנזק נגרם מחמת שהניזק הסתמך על המזיק, וכן בדברים נוספים.

19. צרכנות ומסחר הוגן (הרב שלמה אישון)

שאלה | האם קיימת חובה הלכתית לתת למלצר או נותן שרות אחר תשר ('טיפ')? נוהג זה רווח מאוד בציבור, ויש שאינם רואים בעין יפה אדם שאינו משאיר תשר.

תשובה | אם המלצר או נותן השירות אינם מקבלים שכר מהמעסיק, ושכרם בנוי על התשרים בלבד – אף שהמעסיק נוהג בכך שלא כדיון, מכל מקום קיימת חובה על מקבל השירות לתת למלצר תשר. אם המלצר או נותן השירות מקבלים שכר מהמעסיק – אזי החובה לשלם תשר תלויה במנהג המדינה. במקום שבו קיים מנהג ברור לתת תשרים, ובסוג שירות שמקובל לתת עבורו (כגון במסעדות), הרי שקיימת הנחה שהשירות ניתן על דעת קבלת תשר ולכן קיימת חובה לתיתו. לעומת זאת, במקום שבו אין מנהג ברור לתת, ובסוג שירות שעבורו אין נותנים – אין חובה לתת, אם כי ראוי לעשות כן כאשר מדובר בנוהג שרווח בציבור. בעניין הנוגע גם לשאלתך עסקנו בספר כתר ו, סי' נג.

20. בדיקת מחירי שוק למוצרים (הרב שלמה אישון)

שאלה | אני עובד בתפקיד שכולל בין היתר עריכת הסכמי רכש בהיקפים גדולים. האם מותר לבדוק מחירי שוק לצורך קנייה, וכיצד יש לעשות זאת?

תשובה | בעניין בדיקת מחירי שוק – הדבר מותר, ובתנאי שלא תהיה בכך אונאת דברים, דהיינו שלא ייווצר הרושם אצל הספקים שאתה מתכוון ברצינות לקנות אצלם בעוד שברור לך שזו אינה כוונתך. בירור מחירים סתמי אינו בכלל איסור אונאת דברים – בוודאי אם נעשה שלא בשיחה עם אדם אלא דרך האינטרנט וכדומה.

21. הלוואה וריבית (הרב שלמה אישון)

שאלה | לפני כמה שנים רכשתי מוצר, ולא היה לי את הסכום המספיק לרכישתו. לכן חבר שלי נתן לי 200 ₪ – ובמקום הבאתי לו המחאה על סך 210 ₪. נראה לי לפי זכרוני, שהתכוונתי שתוספת הכסף תהיה דמי טרחה (ללכת לבנק ולהפקיד את המחאה) ונראה לי שאף אמרתי לו זאת, אך איני בטוח בכך.

א. האם יש בכך איסור ריבית?

ב. אם אכן ניתנה ריבית, כיצד אפשר לתקן את המעשה?

תשובה | אם המחאה הייתה לפירעון מיידי, הרי שלא הייתה כאן כל הלוואה, שהרי קיבלת כסף ומיד החזרת המחאה לפירעון מיידי, והיות לא הייתה הלוואה הרי אין בכך כל חשש ריבית.

22. הלוואה לצריכה שוטפת (הרב שלמה אישון)

שאלה | אני בנקאית. אני יודעת שלבנק יש 'היתר עיסקא', אבל לפי הבנתי זהו היתר עבור עסקים. מה בנוגע למשקי בית שנותנים להם הלוואה, האם ההיתר מועיל גם להם? האם מותר להציע ללקוח הלוואה למטרת טיול, רכישת רכב וכדומה, כלומר לא למטרת עסק?

תשובה | אכן יש בעייתיות מסוימת בהסתמכות על 'היתר עיסקא' כאשר מדובר בהלוואות שלא למטרות עסקיות. עם זאת, כאשר ללווה ישנם 'עסקים' אחרים, כדוגמת תכניות חיסכון, ובזכות ההלוואה שקיבל הוא יכול להמשיך ולהשאיר שם את כספו, הרי שניתן לראות את ההלוואה בתור כזו שמיועדת בסופו של דבר גם לעסקים, וממילא ניתן לסמוך על 'היתר העיסקא' גם כשהלוואה מיועדת לשימוש משק הבית.

23. תכנית חיסכון (הרב שלמה אישון)

שאלה | אנחנו מעוניינים להפקיד כסף לתכנית חיסכון בבנק הפועלים, ואיננו יודעים אם הדבר מותר מבחינה הלכתית. על אף שיש להם 'היתר עיסקא', אנחנו חוששים שבכסף שנפקיד ישתמש הבנק לדברים שאינם לפי דרך התורה. איפה מומלץ להפקיד כסף?
תשובה | מותר מבחינה הלכתית להשקיע כסף בתכנית חיסכון בכל בנק שיש לו 'היתר עיסקא'. לגבי החשש שמא יעשה בכסף דבר שאינו לפי דין תורה - מספק אין צריך לחשוש לכך, ואף אם יש מקום לחשוש - רק המשקיעים הגדולים שלהשקעתם יש השלכה מעשית על פעילות הבנק צריכים לחשוש, אך לא המשקיע הקטן, שהסכומים שהוא משקיע אינם משמעותיים מבחינת תקציב הבנק.

24. ריבית פיגורים בשכר דירה (הרב שלמה אישון)

שאלה | אני בתהליכי מכירת דירה, ובחווה שהעו"ד הכין נכתב שאם הקונה יפגר בתשלומים הוא יתחייב בריבית. האם יש בכך בעיה? ואם כן, מהו פתרונה?
תשובה | עלולה להיות בכך בעיה, ולכן הדרך הטובה היא להוסיף סעיף שבו נאמר כי כל החיובים שבהם עלול להיות חשש איסור ריבית, יהיו על צד 'היתר עיסקא' כפי הנוסח המצוי ב... (יש לציין איזה נוסח, למשל, הנוסח המצוי בבנק לאומי).

25. מכירת מט"ח באשראי (הרב שלמה אישון)

שאלה | חברותא שלי הוא בעל חברת שירותים פיננסים אשר עוסקת בעיקר בהחלפת כספים (צ'יינג'). החברה עוסקת בין השאר במכירת מט"ח באשראי. ניתן לשלם עד עשרים וארבעה תשלומים, החברה היא זו שמרוויחה את הריבית והלקוח מקבל תשלום מייד (נוח ללקוח - הוא מקבל מט"ח, נוח לחברה - היא מגדילה את מספר הלקוחות, חברת האשראי גובה ריבית) אני תוהה האם חברה זו זקוקה ל'היתר עיסקא', ואם כן איזה?
תשובה | מכירת מט"ח באשראי תוך נטילת ריבית הרי זו כהלוואה בריבית (משום שנתנית האשראי הרי היא כהלוואה), ולכן יש צורך ב'היתר עיסקא'. העדיפות היא שעם החתימה על הסכם האשראי יחתמו שני הצדדים על נוסח של 'היתר עיסקא'. אם הדבר בלתי אפשרי, ניתן להסתפק ב'היתר עיסקא' כללי כדוגמת זה המצוי בבנקים, ועל החברה הנותנת את האשראי לחתום על 'היתר עיסקא' זה ולתלותו במקום בולט במשרדי החברה (בהנחה שהלקוחות מגיעים לשם), או לפרסמו באתר האינטרנט של החברה. ניתן למצוא נוסח של 'היתר עיסקא' הן פרטי (כלומר לכל לקוח בנפרד) והן כללי, באתר מכון כתר.

26. ייעוץ השקעות (הרב שלמה אישון)

שאלה | אני יועצת השקעות בבנק לאומי. אומנם לבנק יש 'היתר עיסקא' אך מתוקף תפקידי עליי לייעץ לגבי כל המניות ואגרות החוב לכלל הציבור. איך אוכל להקפיד על הלכות ריבית, להיזהר מלסייע לחילול שבת של חברות וכיוצא באלו? אני לקראת סיום ההתמחות ואמורה להתחיל לעבוד בקרוב בע"ה.

תשובה | אכן **שאלה** | לא פשוטה. לענ"ד יש להבחין בין סוגי ייעוץ שונים מבחינת אופי הייעוץ, ולהבחין בין אנשים שונים המבקשים ייעוץ. מבחינת אופי הייעוץ, יש להבחין בין ייעוץ שבו את ממליצה על אפיקי השקעה באופן כללי, למשל אג"ח קונצרני או תעודות סל או מניות מת"א 100 וכדומה, לבין ייעוץ שבו את ממליצה על מניות מסוימות.

הייעוץ הכללי הוא פשוט יותר משום שבתוך האפיקים שאת ממליצה עליהם, קיימת אפשרות לבחור בהשקעות כשרות, והרי זה כמו יועצת תזונה הממליצה על סוג של מאכלים שאפשר למוצאם כשרים ואפשר למוצאם לא כשרים - ומבקש הייעוץ הוא שיחליט בסופו של דבר האם לקנות אוכל כשר.

הייעוץ הפרטני הוא בעייתי יותר. אם את יודעת על מניות או אגח"ים ספציפיים שהם בעייתיים מבחינה הלכתית ואת ממליצה עליהם - עלול הדבר להיחשב להכשלה באיסור. אמנם אם מתוקף עבודתך את מחויבת להמליץ גם על מניות ואג"חים כאלו, הרי שזו שעת הדחק, ואת יכולה לסמוך על השיטות הסוברות שאין איסור ריבית ברכישת אג"חים גם בלא 'היתר עיסקא'. לגבי חילול שבת, את יכולה לסמוך על כך שיש להניח שהיקף המניות שהלקוח שלפניך ירכוש אינו משמעותי כל כך מבחינת החברה, ואין בו כדי להשפיע על איתנותה הכלכלית של החברה, וממילא אין ברכישה שלו משום סיוע משמעותי לחילול שבת.

כאמור, יש להתחשב גם בזהותם של המבקשים ייעוץ. אם מדובר באדם שלפי התרשמותך (עפ"י מראהו, לבושו וכדומה) הוא שומר הלכה, וממילא גם ייתכן שמסלול השקעות כשרות מעניין אותו - ראוי שתפני את תשומת לבו למסלולי ההשקעות הכשרות, ותצייני בפניו את העובדה שמבחינת ההלכה יש עדיפות להשקעות אלו. אולם אם את מניחה שהיושב לפניך אינו מתעניין בשמירת הלכה בכלל ובהשקעות כשרות בפרט - אינך חייבת להמליץ לו על השקעות כשרות, ואת יכולה להסתמך על השיטות שציינו לעיל.

27. החתמה על 'היתר עיסקא' (הרב שלמה אישון)

שאלה | אני עובד בחברה לשילוח בינלאומי ועמלות מכס. כיוון שפעמים רבות הלקוחות משלמים באשראי, אני מעוניין לדעת איך ניתן לעשות 'היתר עיסקא'?

תשובה | אני מבין שמדובר בכך שלקוחות המשלמים באשראי ואתם גובים מהם ריבית על כך. אם כך עליכם לעשות 'היתר עיסקא'.

הטוב ביותר הוא להחתים את הלקוחות על 'היתר עיסקא' עם החתמתם על המסמכים

האחרים, ולתת להם עותק. אם הדבר בלתי אפשרי, אתם יכולים להסתפק בחתימה על 'היתר עיסקא' כללי, ותלייתו במקום בולט במשרדכם. נוסח של 'היתר עיסקא', הן פרטי (כלומר לכל לקוח בנפרד) והן כללי, אפשר למצוא באתר של מכון כתר.

28. עמלת הקצאת אשראי (הרב שלמה אישון)

שאלה | ראיתי בספר 'ברית יהודה' (בסוף הספר, בהוספות) שכתב המחבר שיש בעמלת הקצאת אשראי ריבית מוקדמת, וגם פקפק אם 'היתר עיסקא' מועיל לעניין זה. אשמח לשמוע את דעתכם בנידון ולהבין על מה סומכים העולם.

תשובה | אכן כך נכתב בספר 'ברית יהודה'. החשש הוא משום שהלקוח משלם את העמלה גם אם לא ניצל בסופו של דבר את האשראי, ומכאן שאף אם ינצל את האשראי וישבע, על פי 'היתר העיסקא' מכיוון שלא הרוויח - לא יקבל חזרה את העמלה, וממילא יש כאן חשש ריבית. אך עיין בספר 'תורת ריבית', פרק יז סעיף יא הערה טז - בשם הגרי"ש אלישיב, שאפשר להתנות שתשלום העמלה הוא עבור חצי הפיקדון, ושם בהערה יז הביא שאם עושים 'היתר עיסקא' של 'כולו פיקדון' - אין חשש. ובאמת בהרבה מנוסחי 'היתר עיסקא' כתוב שבמה שאין מועיל 'היתר עיסקא' של 'חציו מלווה וחציו פיקדון' ייחשב כ'כולו פיקדון'.

ולענ"ד יש להוסיף שכלל לא ברורה לי ההנחה שביסוד הספק, שעל פיה אף אם ישבע - לפי 'היתר העיסקא' לא יקבל חזרה את העמלה. אכן מסתבר שאם לא ניצל את האשראי לא יוכל להישבע ולקבל חזרה את העמלה, שהרי היות שלא הייתה כלל עסקה - אין לו על מה להישבע. אלא שבמקרה כזה שבו לא ניצל את האשראי - היות שלא הייתה הלואה, אין כל חשש ריבית. אולם אם בסופו של דבר ניצל את האשראי, מניין שאם ישבע שלא הרוויח לא יוכל לקבל חזרה את העמלה? הלא ב'היתר העיסקא' של הבנקים נאמר במפורש שכל עסקה שיש בה חשש ריבית - אין לה כל תוקף, ולכן האפשרות של הבנק לגבות את עמלת הקצאת האשראי היא רק על דעת כן שגם עמלה זו כפופה ל'היתר העיסקא'. ממילא כלולה בזה התחייבות של הבנק שאם הלקוח ינצל את האשראי וישבע שלא הרוויח - יקבל חזרה את העמלה. אם אכן כך הם פני הדברים, הרי שלענ"ד אין בכך חשש ריבית אף בלא להיזקק לטיעון שהעמלה היא עבור חלק הפיקדון.

29. עובדים ומעבידים (הרב שלמה אישון)

שאלה | אני רוצה לתבוע חברה שמספקת שרותי תיקון למכשירי חשמל, על כך שהטכנאי שלהם לא הגיע בזמן שנקבע. לפי החוק, מגיע לי פיצוי על סך 600 ₪. האם גם דבר כזה, שאין לו בסיס מדין התורה (לעניות דעתך), חייבים קודם לנסות להביא אותו לבית דין רבני?

האם אי אפשר לטעון שכיוון שאני לקוח החברה ויש הסכם מחייב בינינו (מאחר שקניתי מוצר שהחברה נותנת עליו אחריות), הסכמנו להישפט לפי חוקי המדינה ובתי משפטיה? **תשובה** | גם בדבר זה יש צורך להתדיין בפני דין תורה, אלא אם כן הנתבע מסרב. אגב, ההנחה שלך שאין לדבר זה בסיס מדין תורה אינה מחויבת. ייתכן שיש לכך בסיס מדין תורה משום שעל דעת זאת שהטכנאי יגיע בזמן שנקבע, התקשרת עם נותן השירות, ייתכן שיש לכך תוקף מ'דינא דמלכותא', וייתכן שמסיבות נוספות. זה אחד הדברים שבית הדין יצטרך לדון בו. מכל מקום אם אינך זכאי לקבל זאת לפי ההלכה – הרי זה גזל בידך, וזוהי סיבה נוספת להתדיין בדין תורה. אין כל הנחה שהסכמתם להישפט לפי חוקי המדינה. כבר היו מקרים של חברות שהתדיינו בדין תורה.



30. קבלת כספים מאישה בלא ידיעת בעלה

שאלה | אני נשוי עם 4 ילדים שיחיו. אמי עוזרת לנו כל חודש בסכום של כ- 1000 ש"ח. אמי מביאה לי את הכסף בלי שאבי ידע, כי אם הוא ידע זאת הוא יכעס עליה, ואמי אינה רוצה עימותים. אמי מרוויחה בחודש כ- 10,000 ש"ח ואבי כ- 2000 ש"ח. לאחרונה הסתפקתי, האם מותר לי לקחת את הכסף?

תשובה | בתור הקדמה נציין שלכתחילה ראוי לנהל בית יחד, מתוך כנות ושיתוף פעולה מלא. הדברים דלהלן אמורים במקרים שבהם הדבר אינו מצליח כראוי ונוצרת מציאות 'בדיעבד' של חוסר שיתוף פעולה.

שאלת היכולת של האישה לתת צדקה נידונה רבות בפוסקים. מהגמרא (בבא קמא קיט ע"א) עולה חילוק בין 'דבר מועט', שאותו האישה יכולה לתת ללא ידיעת בעלה, לבין 'דבר מרובה', שאותו האישה אינה יכולה לתת ללא ידיעת הבעל, שכן יש לו חלק ברכושה. הרא"ש בתשובה¹⁷ קובע שאם הבעל מוחה, גם אישה הנושאת ונותנת בתוך הבית אינה יכולה לתת צדקה, וכך פוסק השו"ע (יו"ד סי' רמח סעי' ד):

גבאי צדקה, אין מקבלין מהנשים ומהעבדים ומהתינוקות, אלא דבר מועט, אבל לא דבר גדול שחזקתו גזול או גנוב משל אחרים. וכמה הוא דבר מועט, הכל לפי עושר הבעלים ועניותם. והני מילי בסתמא, אבל אם הבעל מוחה, אפילו כל שהוא אסור לקבל מהם.

17. שו"ת הרא"ש, כלל יג סי' א; שם כלל לט סי' ה; וראה גם תשב"ץ קטן, סי' תצא.

לאור זאת, הנודע ביהודה¹⁸ מזהיר מלקחת מאישה שבעלה קמצן ואינו נותן צדקה, וכן דעת מהרי"א אסאד.¹⁹ אמנם הפוסקים מעלים כמה סברות להתיר גם 'דבר מרובה', על אף מחאת הבעל או אי ידיעתו, במקרים מסוימים.²⁰

א. נתינת צדקה לפי מעמדה של האישה

כבר המהר"ם מינץ (שו"ת סי' ז) כתב:

נראה לי אם היתה אחותך בעלת צדקה ורצתה לתת לקרוביה דבר נכון לפי עושרה שלא היה בעלה מצי למחות בידה כדתניא המדיר את אשתו וכו' שמע מינה כל מה שדרך נשים לעשות אפילו מידי דאית ביה חסרון כיס לא מצי הבעל למחות בידה הכי נמי לא שנא, ומה לדבר הרשות אינו יכול למחות בידה, מכ"ש ליתן צדקה שהוא מצוה רבה.

לדבריו, לא ניתן לבעל למחות באישה הרוצה לתת צדקה הראויה לה לפי מצבה הכלכלי. כמו כן עולה מדבריו חידוש נוסף, שאם הבעל מוחה באישה הנושאת ונותנת בתוך הבית, הדבר מועיל להבא שלא תיתן, אבל מה שכבר נתנה קודם - היה הדבר בסמכותה. דברי מהר"ם מינץ הובאו להלכה ב'בית שמואל' (אה"ע סי' צא ס"ק יג), וב'חכמת אדם' (משפטי צדק סי' קמז סעי' יז).

המהרש"ם (ח"א סי' מה) הכריע בעקבות דברי מהר"ם מינץ, שאם מדובר בצדקה לקרוב משפחה - אין הבעל יכול למחות באישה, ובפרט לאחר מעשה. שו"ת 'רב פעלים' (אהע"ז ב, סי' לב) התיר לאישה לתת לפי המקובל במעמדה גם אם הבעל מתנגד, וציין גם את דברי הרב מלאכי הכהן²¹, שהסביר את טעם הדבר:

דאם אנו אומרים דאמדו חז"ל דעת כל אדם שאינו מקפיד כשאשתו נותנת מתנה מועטת לצדקה ואפילו בלתי רשותו, א"כ לא מצי שוב להקפיד על דבר ששאר בני אדם אין מקפידין בו, כי כאשר נשאה סתם הוי כאלו פירש בהדיה שלא ימחה עליה בתתה דבר מועט לצדקה... ובנ"ד נמי אלו גניח שאמרו רז"ל דעת כל אדם שאינו מקפיד, אז כשבא בעל האשה למחות עליה לא מהניא מחאתו כלל וכו'.

ב. מדין כפייה על הצדקה

'ערוך השולחן' (יו"ד סי' רמח סעי' יא-יג) תמה על דברי המהר"ם מינץ, כיצד ניתן לכפות את הבעל בעל כורחו? וביאר שמדובר באדם, שלפי גורם הערכה חיצוניי ובלתי תלוי כגון רב העיר יכול לתת יותר צדקה, ואז מועילה נתינת האישה, מדין כפייה על הצדקה.

18. נודע ביהודה, יו"ד ב סי' קנח, מובא בפת"ש, יו"ד סי' רמח ס"ק ג.

19. מהרי"א אסד, יו"ד סי' מג.

20. ראה צדקה ומשפט, פרק א סעיפים יט-כ.

21. מובאים בשו"ת בית יהודה, סי' מז.

ג. נוסח הכתובה מחייב

יש מהפוסקים שהורו שניתן להסתמך על הנוסח של הכתובה 'וישלטו בנכסיהם שוה בשוה' שכוונתו לייפות כוח האישה בנתינת צדקה.²²

ד. נשים אפטרופסות על נכסי הבית

הפוסקים מציינים גם את דברי ראב"ן (סוף בבא קמא): 'והאיזנא שהנשים אפטרופסות של בעליהן לוקחין מהן כל דבר'. וכותב על כך המהרש"ל (ים של שלמה, בבא קמא פ"י סי' נט):

אבל ליתן צדקה צריכה רשות בעלה. אם לא שהיא אשת חיל, ומחיייה את בעלה, דאז אפילו סך מרובה מסתמא מרשה לה בעלה. וניחא ליה, שאם ימחה תפסיק מלישא וליתן. סוף דבר הכל לפי הענין והסיבה. בעל 'ערוך השולחן' (יו"ד סי' רמח סעי' יב) מסתמך על כך בתור סיבה נוספת להתיר קבלת צדקה מן האישה, וראה עוד בשו"ת 'שבט הלוי'.²³

ה. אישה המרוויחה מעבר למזונותיה

עוד ציינת בשאלה שהאישה מרוויחה יותר מבעלה. בעניין זה נחלקו הפוסקים, אם מעשה ידיה לבעלה. בעל 'ערוך השולחן' (יו"ד סי' רמח סעי' יב) כותב:

ודע דיש מי שסובר דאשה כשהיא עסוקה במסחור לא אמרינן בזה מה שקנתה אשה קנה בעלה [מל"מ פכ"א מאישות בשם הרשב"א ומהרי"ט ע"ש] ולפ"ז מאשה כזו בוודאי רשאי ליקח צדקה ואף דלא ברירא לן דין זה מ"מ לעניין צדקה אפשר לסמוך על דעה זו.

אמנם שו"ת 'שבט הלוי' (ח"ב סי' קיח) מערער על דבריו, אך במקום אחר (ח"ה סי' קלב) הסתפק, על פי דברי המהרי"ל (החדשות סי' קט), שחייב את האישה להפריש מעשר כספים לזכות הבעל. על כל פנים ראוי הוא 'ערוך השולחן' להצטרף לנימוקים דלעיל להתיר קבלת הכסף, ולכן מותר לך לקבל את הכסף מאמך.

31. פשיעת חברי עמותה

שאלה | אני חבר בהנהלת בית כנסת. חברי ההנהלה לא נבחרו אלא התנדבו. אני אחראי על הטיפול בענייני הכספים. בבדיקה נתגלה שיו"ר ההנהלה וכן חברי ההנהלה עשו מעשים חמורים מאוד, כמו: משיכה פרטית מכספי בית הכנסת בסכום של 7500 ₪; תשלום מכספי בית הכנסת לספק עבור אירוע אישי של חבר הנהלה בסך 3500 ₪; רכישות עבור ציוד מספק ממקום מרוחק והתשלום לו - 50% יותר מספק אחר במקומנו, טובות הנאה, הנחות ומחירי מבצע שניתנו למתפללים שונים ללא התייעצות וללא שיתוף ההנהלה וכיוצא באלו. העברתי דוחות, שלחתי מכתבים לבירור הממצאים, כתבתי מכתבי חוב - ואין תגובה. את רוב החריגות ביצע היו"ר, ויתר חברי ההנהלה מגבים אותו ופועלים

22. עפ"י שו"ת מהרי"ק, סי' נז; וראה שו"ת מהרש"ם א, סי' מה; שו"ת תשובות והנהגות ד, סי' ריט.
23. שו"ת שבט הלוי, ח"ב סי' קיח; שם, ח"ה סי' קלב.

נגדי. מיציתי מספר נהלים לטיפול פנימי אולם ההנהלה אינה משתפת פעולה. מה ביכולתי לעשות ובאילו מהלכים חוקיים עלי לנקוט כדי לטפל בחריגות?
תשובה | אין ספק שניהול עמותה, בית כנסת או מוסד ציבורי, חייבים להיעשות ביושר, וגנבת כספי ציבור ומעילה באמון הציבור אינן מתקבלות על הדעת.
 במקרה שתיארת אתה מעלה חשדות חמורים כנגד חברים בעמותה, ועל כן יש באפשרותך בתור חבר עמותה ובתור שותף בה לפנות לבית דין לממונות לבירור העניין (ראה שו"ת מהר"י וויל, סי' קעג). במקרה שראשי העמותה לא יסכימו לבוא לבית הדין לבירור, תקבל רשות מבית הדין לפנות לרשם העמותות או לערכאה מתאימה אחרת, להסדרת הנושא.

32. אחריות ועד בית הכנסת או ועד בית על מפגעים בשטחם

שאלה | ראיתי לאחרונה כל מיני פרסומות על ביטוח צד ג' לבנייני מגורים ובתי כנסת.
 א. האם יש צורך ממשי בביטוחים האלה?
 ב. האם לאדם שנפגע בבניין מגורים או בבית כנסת, יש זכות לתבוע את ועד בית הכנסת או את ועד הבית על נזק כלשהו?
 ג. האם יש שוני בין מקרה שהיה מכשול שהיו צריכים לטפל בו והזניחו את טיפול, לבין מצב שלא הייתה הזנחה?
 ד. האם ועד הבית או ועד בית הכנסת אחראים לחפש כל הזמן אחר מפגעים ולתקנם? הרי לרוב מדובר באנשים שחברים בוועדים בהתנדבות, ואין זה עיסוק שהם משקיעים בו את כל זמנם.

תשובה | השאלה העיקרית העולה מדבריך היא מה אחריות ועד בית הכנסת או ועד הבית על הנזקים הקורים בתחומו. שאלת הביטוח הינה השאלה המעשית הנגזרת ממידת האחריות המוטלת על הועד, עד כמה משתלם לגבאים לבטח ולחסוך מעצמם את תשלום הנזקים.

השולחן ערוך (חו"מ סי' תי סעי' ו) פוסק:

אחד החופר בור ברשות הרבים, או החופר בור ברשותו ופתחו לר"ה, או פתח לרשות חבירו, או שחפר ופתח לרשותו והפקיר רשותו ולא הפקיר בורו, ה"ז חייב בנזקיו.

ומפרט ערוך השולחן (חו"מ סי' תי סעי' ד):

אמנם עיקר החיוב של בור כשחפר ברשות שאינו שלו כמו ברה"ר ובסימטא ובכרמלית ובצדי רה"ר ובשווקים וברחובות ובדרך מקום שרבים הולכים והרשות אינו שלו ובזה ודאי חייבת התורה דלא היה לו לעשות תקלה ברשות שאינו שלו כמקום הילוך רבים.

על כן בבית כנסת, המיועד לשימוש הרבים ופתוח לכל אדם, אסור להשאיר מכשולים שיש בהם חשש סכנה עבור אלו הנכנסים למקום. אחריות זו מוטלת על ראשי המקום

ומנהליו, המופקדים על הטיפול בבית הכנסת ובחצר בית הכנסת. גם אם התקלה לא נעשתה בידי אנשי המקום, מרגע שהיא נודעה להם - מוטלת האחריות עליהם (רמ"א חו"מ סי' תי סעי' ד). אמנם יש להם זכות לתבוע את האשם בתקלה. כמובן שבבית פרטי הדין שונה, וכך כותב ערוך השולחן (חו"מ סי' תטו סעי' ב):

אבל בחצירו כשהטיל קוצים ושברי זכוכית והוזק בהן אחר, פטור כדין בור ברשותו. וממדת חסידות הוא שאפילו בחצירו יצניע אדם קוציו ושאר כל דבר המזיק, במקום שלא יבא מהם תקלה כגון להשליכם לנהר או ישרפם או יצניעם בשדה תחת הקרקע למטה ממקום המחרשה, וכך היו עושים חסידים הראשונים [ב"ק ל ע"א] דאע"ג שאי אפשר למחות בו, דבשלו עושה, סוף סוף גורם נזק לרבים, דהרבה אנשים הולכים לחצירו ויתנזקו, ובזה וכיוצא בזה אמרו חז"ל [שם] האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין.

מכאן שמעיקר הדין, אדם אינו חייב לתקן מכשולים המצויים בביתו, ואין לו אחריות על אנשים הנכנסים למקום בלא רשות. אם כי מידת חסידות היא לתקן המכשולים גם בביתו הוא, ולחשוש שמא ייפגע אדם שלא בכוונה. לסיכום:

- א. ייתכן שיש תועלת בביטוח, כדי להפחית בהוצאות ותשלומים לאנשים שניזוקו, הדבר תלוי בשיקול דעתם של פרנסי הקהל.
 - ב. יש לאדם שנכנס לבית הכנסת ברשות, זכות לתבוע את ועד בית הכנסת על נזקים שנגרמו עקב פעילות בית הכנסת, אף מנזקים שנגרמו על ידי אחרים, והייתה לוועד אפשרות לתקנם.
 - ג. לגבי היכולת לתבוע את ועד בית הכנסת, ייתכן שיהיה הבדל בין תקלה שנגרמה עקב הזנחה לבין תקלה שלא נגרמה עקב הזנחה, וצריך לבדוק בכל מקרה לגופו.
 - ד. מי שהוא חבר ועד לוקח על עצמו את האחריות, על כל המשתמע מכך, ולכן עליו לשים לב אם ישנם מכשולים בסביבת בית הכנסת.
- אכן המתנדבים בעם, המקבלים על עצמם לעסוק בצרכי ציבור באמונה, גם מקבלים על עצמם אחריות לשמירת נזקיהם, וכאשר הקב"ה ישלם שכרם, גם על זה הם וודאי יקבלו שכר הגון.

33. תביעה ייצוגית

שאלה | האם לפי ההלכה מותר ליזום תביעה ייצוגית כנגד חברה פרטית?
תשובה | חלק ממערכות המשפט המודרניות מאפשרות הגשת תביעות ייצוגיות. בשנת תשס"ו נחקק במדינת ישראל חוק תובענות ייצוגיות התשס"ו - 2006, המאפשר הגשת תביעות כאלו. משמעותה של תביעה ייצוגית, על פי סעיף 2 לחוק, הוא: 'תובענה המנוהלת בשם קבוצת בני אדם, שלא ייפו את כוחו של התובע המייצג לכך, ואשר מעוררת שאלות מהותיות של עובדה או משפט המשותפות לכלל חברי הקבוצה'. מה דעת ההלכה על תביעות ייצוגיות?

הרב ד"ר מיכאל ויגודה כתב²⁴ שההלכה אינה מאפשרת תביעה ייצוגית, כיוון שהיא מחייבת את קבוצת האנשים הקשורה לעניין, למרות שאלה לא ייפו את כוחו של מגיש התביעה. לפיכך, יש צורך בתקנה או בחקיקה כדי לאפשר זאת.²⁵ הרב עדו רכניץ ממכון משפטי ארץ, כתב מאמר בנושא,²⁶ וסיכמו הוא:

א. כיון שחוק תובענות ייצוגיות נותן מענה לצורך ציבורי חשוב, נראה שיש לו תוקף הלכתי, בתור תקנת הציבור, אך רק לחלקי החוק שיש להם מקבילות בהלכה. כך למשל, לגמול שניתן למגיש התביעה ולבא כוחו יש מקבילה הלכתית בדמות השכר שניתן למשיב אבדה שהתבטל ממלאכתו; כמו כן חיוב הנתבע בתשלום 'לטובת הציבור' כאשר לא ניתן לאתר את הנפגעים, מקביל להלכה המורה לגזלן הרבים לעשות בגזלה 'צרכי רבים' - כלומר, להשקיע בתשתיות שקיימת סבירות גבוהה שהן תשמשנה את הנגזלים. ב. על כן נראה להציע שיישום חוק תובענות ייצוגיות על פי ההלכה ייעשה בדגשים הבאים:

1. תביעה ייצוגית תוגש רק אם עילת התביעה מוצדקת מבחינת הלכתית.
2. התביעה תוגש לבית משפט כדי לאשרה בתור תביעה ייצוגית. לאחר מכן, היא תוגש לבית דין מוכר - כלומר, לבית דין רבני או לבית דין שיושב בו מומחה מוכר.
3. תביעה תאושר בתור ייצוגית רק כדי להציל עשוק מיד עושקו. תועלת טכנית-נוהלית מניהול התביעה בתור תביעה ייצוגית אינה מצדיקה לעשות זאת.
4. תשלום 'לטובת הציבור' צריך להיות מופנה לעניינים שגם הנפגעים ייהנו מהם.
5. כאשר הנתבע מסרב להתדיין בבית דין, ניתן לקבל אישור מבית הדין לנהל את התביעה הייצוגית בבית משפט. האישור לא יינתן רק בתור פתרון לבעיה שהנתבע סירב להופיע בפני בית הדין, אלא גם יינתן רק אם יש צדק בניהול התביעה הייצוגית. כדאי לעיין במאמר המלא על מנת להבין לעומקן את ההצעות המסוכמות כאן.



34. מניעת היריון (הרב אודי רט)

שאלה | בשעה טובה נולד לנו ילד שלישי, ועדיין בנו הבכור אינו בן שלוש. ברוך השם!! יש לנו שאלה לגבי מניעת היריון. מבחינה אמונית קשה לנו עם השאלה, כי ברור לנו שהקב"ה מתכנן הכול ושום דבר לא קורה במקרה. בכל זאת אנו מרגישים שכדי שיהיה

24. הרב ד"ר מיכאל ויגודה, 'התובענה הייצוגית לאור מקורות המשפט העברי', חוות דעת למשרד המשפטים, אייר תש"ס, עמ' 8-9, ובקישור: <http://tinyurl.com/tchumin30-1>.

25. ראה גם: אביעד הכהן, 'וכי זכין לאדם שלא בפניו?' - עיונים בסוגיית התובענה הייצוגית לאור עקרונות המשפט העברי, שערי משפט ד (1), תשס"ה, עמ' 153-192.

26. הרב עדו רכניץ, 'תביעה הייצוגית בהלכה', תחומין ל, עמ' 282.

לנו כוח בהמשך להמשיך לגדל משפחה גדולה וטובה, אנו זקוקים 'להפסקה' של שנה-שנתיים לפחות, כדי לאגור כוחות ולתת את היחס הנצרך לכל ילד במשפחה. רצינו לדעת מה דעת תורה במקרה זה; ואם מותרת ההפסקה, באיזו דרך הכי מומלץ לעשותה? **תשובה** | מניעת היריון היא שאלה ראויה ולגיטימית. אומנם אין דרכי לתת מענה לשאלה כזו בלא הכרות אישית, והנכון הוא לברר את הדברים עם מורה הוראה, אבל אכתוב כמה קווים מנחים.

התורה וחז"ל מלמדים אותנו לאזן בין מצוות וערכים שונים. לדוגמה, עלינו לאזן בין החובה להגות בתורה כל העת, לבין ההשקעה במשפחה ובעבודה. כמו כן תפילה היא מצווה חשובה וחסידים ראשונים היו שוהים בה, אבל פעמים שאדם נצרך לדעת להתפלל גם תפילה קצרה. שותפות עם הקב"ה בקיום העולם, ביצירת החיים, היא אחת הזכויות הנפלאות שהקב"ה נותן לנו לעסוק בה בעולם, ויחד עם זאת חובה עלינו לשים לב לכוחות הנפשיים, לכוחות הפיזיים, ליכולות ולצרכים. יש לפלס דרך בין האמונה שעלינו לשים מבטחנו בה' הזן ומפרנס לכל, לבין תחושות של צורך בהפסקה, שיש להם מקום. הקב"ה מבקש מאיתנו ואולי אף דורש, לתת לתחושות אלו את המענה הנדרש להם. כאשר אכן זוג נצרך למנוע היריון, וכך פסק לו מורה הוראה, עליו לעשות זאת מתוך שמחה ואמונה. מתוך שמחה בדרך שהוא הולך בה - ולא מתוך ייסורי מצפון, ומתוך אמונה - כי עבודת ה' שלנו באה לידי ביטוי בראיית מכלול הדברים וביכולת לאזן ביניהם. הפוסקים בתשובותיהם במהלך הדורות דנו רבות בשאלה זו. ואכן, כאמור בתחילת הדברים, מניעת היריון אינה מילה מגונה. מניעת היריון אינה דבר הנעשה בדיעבד, יש לא מעט מקרים שבהם זהו הדבר הנצרך והנכון לעשותו. אומנם אין ספק כי אנו צריכים לא אחת להלחם כנגד רוחות שונות שנושבות גם בקרב מחננו, סדרי עדיפויות מוטעים ועוד, אבל אין זה אומר שאין מקרים שבהם נכון ואף מתחייב למנוע היריון.

לא אתן כאן פסיקה פרטנית, לא רק כי סייגתי עצמי ממענה להיתר מניעה בדרך זו, אלא בעיקר כי המענה בנושא זה שונה מזוג לזוג. אומנם במקרים רבים כשניתן היתר משך זמן המניעה הרצוי זהה ואופן המניעה המבוקש דומה, אבל סיבת ההיתר למניעה שונה. יש זוג שצריך לעודדו למניעה למען החיזוק הגופני, ויש זוג שיש לעודדו, למען ההתחזקות נפשית, יש זוג שצריך להבהיר לו כי נכון למנוע ואין להתייטר בייסורי מצפון, ועוד.

נוסיף שנכון לבחון את הצורך במניעה לאחר פרקי זמן מן הלידה, שכן אין דומות התחושות הפיזיות וההרגשה הנפשית, חודש לאחר הלידה, לתחושות והרגשות, חצי שנה לאחר הלידה.

לגבי דרכי המניעה, התקן או גלולות, יש תשובות רבות בנושא זה, וגם כאן הדבר משתנה בין אישה לאישה, ותלוי בשאלות שונות, כגון האם היא מניקה הנקה מלאה. ניתן למצוא את התשובות באתר האינטרנט של מכון פוע"ה.



35. גרעינים לפיצוח

- שאלה** | האם יש צורך בהכשר על גרעינים לפיצוח (שחורים ולבנים), או שאפשר לקנותם בלא שיהיה עליהם הכשר והשגחה?
- תשובה** | 1. ניתן לקנות גרעינים **לא קלויים** בתפזורת ללא הכשר, אולם צריך להפריש **תרומות ומעשרות** מספק (משום שחלק מהסחורה גדל בארץ).
2. אם קונים גרעינים **קלויים**, ארוזים או בתפזורת, **יש צורך בהכשר** מכמה סיבות:
- הפרשת תרומות ומעשרות.
 - כשרות חומרי הגלם הנלווים (מלח, קמח, קמח תפו"א).
 - פיקוח על כלי הקלייה, שלא נעשה בהם שימוש לדברים אחרים אסורים.
 - פיקוח על צוות העובדים (יש סוברים שגם בפיצוחים יש דין 'בישול עכו"ם').

36. מים מינרלים

- שאלה** | מים מינרלים שיש להם הכשר לכל ימות השנה, האם צריכים הכשר מיוחד לפסח?
- תשובה** | אם אין במים רכיבים נוספים, אין בהם בעיה גם במשך כל השנה. אם המים מכילים רכיבים נוספים, יש צורך בהכשר לכל השנה ולפסח (אפשר לראות זאת ברשימת הרכיבים שעל המוצר).

37. ג'לטין

- שאלה** | האם מותר לאכול מוצרים שיש בהם ג'לטין?
- תשובה** | ג'לטין הוא חומר גלם (חלבון) הגורם להקרשת חומרים נוזליים אחרים כשהוא מתערב עימם. את הג'לטין מייצרים מרקמות של בעלי חיים, מעצמות, משומן, מסחוסים, מעורות וכדומה, אך אפשר לייצרו גם מדגים, וכן ישנם חומרי הקרשה גם מצמחים אבל הם אינם ג'לטין. הג'לטין מיוצר במפעל בצורת אבקה או עלים דקים.
- בדורות קודמים ובדורנו, יש פוסקים שהתירו להשתמש בג'לטין מעצמות של נבלות (בהמות שלא נשחטו כראוי). ההיתר מבוסס על כך שייצור הג'לטין נעשה מעצמות יבשות שאין בהן לחלוחית בשר, ודינן כעץ ולא כבשר, וכן על כך שהחומר נפסל במהלך הייצור מאכילת אדם, בגלל השימוש בחומרים חריפים ורעילים.
- כיום, רוב רובו של הג'לטין עשוי מעור או שומן טרי של חזירים או בקר, וכמעט אינו מיוצר מעצמות יבשות. גם תהליך הייצור השתנה, וכיום אין משתמשים בחומרים רעילים לצורך עיבוד העורות והשומנים. בגלל שינויים אלו ואחרים, כיום כמעט אין פוסקים

המתירים שימוש בג'לטין המופק מטרפות ומנבלות, הואיל והבסיס להיתר שהיה בעבר אינו מתקיים עוד. עדיין יש גופי כשרות ה'מעתיקים' את הפסקים דאז למציאות ימינו, אך כאמור, פסקים אלו התבססו על מציאות שונה, והעקרונות שהם נסמכו עליהם אינם שייכים כיום.

ג'לטין דגים כשר עשוי מקשקשים של דגים, והואיל ורק לדגים כשרים יש קשקשים, אין בו בעיות כשרות. קיימים סוגי מקרישים העשויים מן הצומח, אך יכולת ההקרשה שלהם מוגבלת, והם אינם יכולים להחליף את הג'לטין מן החי. סיכום למעשה: מוצר המכיל ג'לטין, ניתן לאוכלו אם יש עליו הכשר ברמת מהדרין, שבו אין מסתמכים על הדעות שהובאו לעיל שאינן מתאימות למציאות שהשתנתה.

38. הכשרת כיור, כיריים ומיקרוגל

שאלה | אני מתגרר בדירה שכורה, ובמטבח כיור אחד, כיריים ומיקרוגל, ואין דרך לדעת האם עד עתה נשמרה כשרות המטבח כיאור. כיצד עלי לנהוג?

תשובה |

א. כיור

1. כיור, אפילו מחרסינה, כיון שרוב בליעתו מכלי שני, אפשר להכשירו על ידי עירווי אחרי שמנקים אותו היטב (יש להקפיד לנקות היטב את דפנות הכיור, במקום החיבור עם השיש). גם אם לפעמים הכיור בולע מכלי ראשון, אין זה רוב תשמישו. יש המוסיפים סיבה נוספת להקל, כיוון שבשעת הבליעה בדרך כלל מצוי סבון בכיור, והטעם שנבלע הוא טעם פגום ('חזון עובדיה' הלכות הגעלת כלים סעי' ו, וכן דעת הרב מרדכי אליהו).
2. בשעת השימוש בכיור, לכתחילה טוב להניח את הכלים הבשריים על רשת המיוחדת להם ואת הכלים החלביים על רשת המיוחדת להם.

ב. כיריים

יש לנקות את החצובות היטב ולהכשירן בליבון קל בעזרת ברנר, או על ידי העברת החצובה מכל צדדיה על להבת הגז למשך כמה דקות.

ג. מיקרוגל

רבים מהפוסקים התירו להכשיר מיקרוגל בדרך הבאה:

1. יש לנקות את המיקרוגל היטב ולהמתין 24 שעות. 2. יש להניח בתוך המיקרוגל כלי עם מים ולחממו למשך עשר דקות. 3. לכתחילה, יש להכשיר את צלחת הזכוכית על ידי הגעלה, אך יש הסוברים שאין הגעלה מועילה לזכוכית, ולכן בשעת השימוש יש להניח על צלחת המיקרוגל קרטון שימשם בסיס להנחת הכלים. אם רוצים להשתמש במיקרוגל לחימום מאכלים בשריים וחלביים, אפילו אם הצלחת עברה הגעלה - יש לייחד תחתית קרטון למאכל בשרי ותחתית קרטון למאכל חלבי.

39. הוספת שמן לתבשיל בשבת

שאלה | לעניין בישול בשבת, האם שמני מאכל השונים (שמן סויה, שמן קנולה וכדומה) נחשבים למבושלים כל צורכם?

תשובה | יש שמנים המופקים על ידי כבישה קרה והם אינם מבושלים, ויש המופקים על ידי חימום והם מבושלים (בהתאם לשיטת הייצור בכל חברה). בכל אופן, גם אם השמן מופק על ידי חימום, הוא נחשב כדבר לח שהצטנן, ויש בישול אחר בישול בלח. בכלי שני מותר לתת שמן גם אם אינו מבושל, כיון ששמן אינו מקלי הבישול לכל הדעות.



הרב יהודה הלוי עמיחי

פסיפלורה שהתפשטה תחת לגפן

שאלה

ברשותי גפן שלצידה יש גדר (הגבוהה יותר מ 1.5 מטר), מהצד השני של הגדר גדלה פסיפלורה, טיפסה על הגדר ועברה לצד של הגפן. הפסיפלורה מודלית על חוטים תחת הגפן (אין עשרה טפחים בין הגפן והפסיפלורה). האם יש בכך איסור כלאי הכרם, והגפן והפסיפלורה נאסרים?

א. כלאי הכרם בזמן הזה

הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"י הי"א) כתב שספק כלאי הכרם אסור. משמע שהוא סובר שכלאי הכרם אסורים מדאורייתא גם בזמן הזה. ה'משנה למלך' (לרמב"ם שם) הביא את דעת התוספות¹, שלפי הדעה שבטלה קדושת הארץ, גם איסור כלאי הכרם בזמן הזה אינו מדין תורה. לשיטת התוספות, איסור כלאי הכרם חל רק משעה שנכנסו לארץ, שכן אז נתקדשה הארץ, וממילא כשגלו - בטלה קדושת הארץ ואין איסור כלאי הכרם בימינו מדאורייתא. אבל אם נסביר שאין דין כלאיים שייך לדין קדושת הארץ, ואפילו כלאי הכרם שהיו בארץ קודם כיבושה הם אסורים, אזי אין לכיבוש נפקא מינה לאיסור כלאיים. לכן הגלות וביטול הקדושה אינם מפחיתים מהחיוב של המצווה, וגם בזמן הזה החיוב הוא מדאורייתא.

עוד יש להוסיף, שלדעת הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ה) קדושת עזרא לא בטלה, ומה שהקלו בתרומה היינו מכיוון שבתרומות ומעשרות צריך שתהא 'ביאת כולכם', אבל בכלאיים אין צריך 'ביאת כולכם', ולכן נשאר קדושת עזרא מדאורייתא. עולה מכאן שיש להחמיר בכלאי הכרם, מכיוון שנראה שהאיסור הוא מדאורייתא.

ב. דין הפסיפלורה

נחלקו האחרונים האם הפסיפלורה נחשבת אילן או ירק. לפי הדעות שכל גידול הנותן פרי בתוך שנה משעת הזריעה הוא ירק - הפסיפלורה היא ירק. זאת מכיוון שתוך פחות

1. תוס', יבמות פ"א ע"ב ד"ה מאי.

משנה משעת הזריעה כבר יש פירות בשיח. אולם לפי הדעות שאין זו אמת המידה להגדרת ירק, הפסיפלורה נחשבת עץ, מכיוון שחיי הפסיפלורה אורכים למעלה מעשר שנים. אם הפסיפלורה נחשבת לירק, לכאורה יש כאן כלאי הכרם, אולם אם הפסיפלורה נחשבת לעץ - אין כאן כלאי הכרם².

לפי מה שהעלנו שכלאי הכרם אסורים בזמן הזה מהתורה, יש להחמיר בפסיפלורה לשני הצדדים: לעניין כלאי הכרם יש להחמיר בה כירק, ולאוסרה בכלאי הכרם, ולעניין ערלה יש להחשיבה כעץ ולהצריך שנות ערלה.

ג. גפן מסככת על ירק

על איסור זריעה תחת הגפן, פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"ו ה"א, על פי הירושלמי, כלאים פ"ו ה"ד):

כל הזורע תחת השריגים והעלין היוצאין מן הגפן הרי זה קידש ואע"פ שהזרע רחוק מעיקר הגפן כמה אמות.

הרמב"ם מדבר על זריעה תחת זמורה, ואומר שהאיסור הוא מדאורייתא, ולכן 'הרי זה קידש', למרות המרחק הגדול שבין הזרע לעיקר הגפן. כדין זה גם פסק הרמב"ם (שם, פ"ז ה"כ) שאם יש חריץ בכרם, שהוא עמוק י' טפחים ורחב ד' טפחים יכול לזרוע בתוכו, כיוון שהוא רשות בפני עצמה, ובלבד שלא יזרע תחת ענפי הגפן. אבל במקרה שאין זריעה של הירק אלא התפשטות של עלים, נשאלת השאלה מה הדין? נאמר במשנה (כלאים פ"ז מ"ד):

המסכך את גפנו על גבי תבואתו של חבירו הרי זה קדש וחייב באחריותו רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אין אדם מקדש דבר שאינו שלו.

מלשון המשנה למדנו שהדיון הוא במסכך על גבי תבואת חברו, אבל המסכך על גבי תבואתו - קידש. מכאן שאין צורך בפעולת זריעה כדי לאסור, אלא גם סיכון בעלמא אוסר את התבואה.

ד. תבואה וירק תחת הגפן

נאמר במשנה (כלאים פ"ז מ"ז):

הרוח שעלעלה את הגפנים על גבי תבואה - יגדור מיד, אם ארעו אונס מותר. תבואתו שהיא נוטה תחת הגפן וכן בירק - מחזיר ואינו מקדש.

המשנה דנה בשני מקרים. א. רוח שעלעלה גפנים על גבי תבואה. ב. תבואה שנוטה תחת הגפן. במקרה הראשון הדין הוא שיגדור מיד, ואם גדלו יותר ממאתיים (בלא אונס) חייב לעקור. במקרה השני הדין הוא שמחזיר את התבואה אבל אם לא החזיר - לא קידש.

2. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה ה"ו.

נשאלת השאלה מדוע בגפן שסיככה את התבואה הדין הוא שיעקור, ואילו בתבואה שנוטה תחת גפן הדין הוא שמחזיר אבל אינו חייב לעקור, אפילו אם הוסיפה התבואה יותר מאחד ממאתיים?

'משנה ראשונה'³ כתב שהתורה אסרה 'תבואת הכרם' ו'הזרע אשר תזרע', תבואת הכרם היינו הענבים של הגפן, והם עיקר הגפן. לכן אם הרוח העבירה את ענפי הגפן על התבואה הרי זה מקדש, אפילו אם הרוח עשתה זאת, כשיש גידול של אחד ממאתיים בכלאי הכרם. אבל לגבי זרעים - עיקר התבואה היא השורש, ומכיוון שבסיפא רק הנוף נוטה תחת הגפן ולא הזרעים, על כן מחזיר ואינו מקדש. חילוק זה הוזכר גם ב'קול הרמ"ז'⁴.

יסוד הדברים אנו יכולים ללמוד מדברי הרא"ש, שהקשה על סתירה בין המשנה (כלאים פ"ז מ"ז) שנאמר בה מחזיר ואינו מקדש, לבין המשנה (כלאים פ"ז מ"ד), שנאמר בה שחייב באחריותו. הרא"ש תירץ שנאמר במשנה שתבואה הנוטה תחת הגפן לא נאסרה, מכיוון שאין זרע תחת הגפן, אבל במקרה שיש זרע תחת הגפן, אפילו אם הרוח העבירה אותו, הרי זה אסור. יסוד זה הביאו גם הרש"ס⁵, 'תפארת ישראל'⁶, 'תוספות רע"א'⁷ ו'תולדות יצחק'⁸. עולה מכאן שלפי הרא"ש, במקום שאין סיכוך גפן על מקום הזרע (אלא על העלים) הדבר לא נאסר. הרמב"ם בפירושו המשנה (כלאים פ"ז מ"ז) לא הביא את הסיפא של המשנה 'תבואתו שהיא נוטה תחת הכרם וכן בירק מחזיר ואינו מקדש'; והרש"ס כתב שהרמב"ם לא פסק דין זה. 'מלאכת שלמה'⁹ וחזו"א¹⁰, כתבו שלדעת הרא"ש ירק שיעיקרו במרחק מהגפן ורק עליו תחת הגפן, אין זה מקדש אלא שחייב להחזיר את הענפים, ואם לא החזיר - לא נאסר.

נאמר בתוספתא (כלאים פ"ד ה"ז):

זמורה של גפן שהיתה מודלה על גבי תבואה אפילו מאה אמה, כל הגפן כולה אסורה היא ופירותיה. תבואה שנוטה תחת הגפן מחזיר ואינו מקדש הגפנים. והירקות שנוטין לתוך הגפן, אבא שאול אומר: רבי עקיבא אומר יחזיר וכן עזאי אומר יספר.

ה'חסדי דוד' (לתוספתא שם) מסביר את התוספתא על פי היסוד שאמר הרא"ש, שכאשר אין זרע התבואה תחת הגפן - אין קידוש הגפנים, ולכן זמורת גפן על תבואה - הכול נאסר, ואילו תבואה שנזרעה במרחק רב מהגפן, ורק נוטה תחת הגפן - מחזיר ואינו מקדש. לעניין ירקות שנוטין לתוך הגפן נחלקו התנאים: לדעת ר' עקיבא דין הירק

3. משנה ראשונה, פ"ז מ"ז, ד"ה הרוח.
4. קול הרמ"ז, פ"ז מ"ז, ד"ה על; ועיין 'תוספות חדשים', שהקשה על 'קול הרמ"ז'.
5. רש"ס, כלאים פ"ז מ"ז.
6. תפארת ישראל, כלאים פ"ז אות מג.
7. תוס' ר' עקיבא איגר, כלאים פ"ז אות כז.
8. תולדות יצחק, לירושלמי פ"ז ה"ה, הביא את דברי הרא"ש.
9. מלאכת שלמה, כלאים פ"ז מ"ז.
10. חזון איש, כלאים סי' יג ס"ק ד, ד"ה יש לעיין.

כתבואה, ויחזיר בלבד, ואילו לדעת בן עזאי דין הירק הוא שיעקר, ולכן כתב 'יספר'¹¹. ב'תוספתא כפשוטה'¹² הביא סברא, שבירק יש רגילות לעקור ולכן לא הוי הפסד מרובה, אבל בתבואה אין רגילות לעקור. עוד אפשר להסביר את דעת בן עזאי שבירק יש פרי על הענף, ועל כן לא מקום הזריעה הוא הקובע אלא הימצאות הירק, שהוא תחת הגפן, ולכן יעקור. בכל אופן להלכה קיימא לן כר' עקיבא, ועל כן דין הירק כדין התבואה, ואם ענפי הירק תחת הגפן (בלא השורש) - יחזיר ולא יעקור. על כן נראה שכיוון שדעת הרא"ש ורש"ס היא שבירק ותבואה יש להחזיר ולא נאסר וכן עולה מהתוספתא, ועל אף שהרמב"ם לא כתב על מקרה זה, להלכה יש לפסוק שחזרה בלבד מספיקה, ואינו מקדש, מכיוון שאין עיקר הירק תחת הגפן.

ה. קידוש הירק שתחת הגפן

הרמב"ם (הל' כלאים פ"ו הי"א) כתב שכל הזורע תחת השריגים והעלין היוצאים מהגפן, הרי זה קידש. לגבי הקידוש במקרה זה, נחלקו המפרשים האם הוא מדאורייתא או רק מדרבנן. התוספות¹³ כתבו שהאיסור הוא רק מדרבנן, ועיין 'ציון הלכה'¹⁴, שהביא עוד ראשונים הסוברים כן. על פי הסבר זה, דברי הרמב"ם ש'קידש' - היינו מדרבנן, ואם כן במקרה שהקידוש הוא רק מדרבנן, ובמקרה שהסיכוך אינו על זרעים (שלדעת הרא"ש בוודאי מותר ולדעת הרמב"ם ספק), אפשר להקל ולפסוק שאין כאן קידוש, ואין הפסיפלורה והגפן נאסרים.

עוד יש להוסיף את מחלוקת הראשונים לעניין הצורך במפולת יד כדי להיאסר מדאורייתא. לדעת רוב הפוסקים אם אין מפולת יד האיסור הוא מדרבנן¹⁵. אם כן במקרה של ספק האם הדבר נתקדש, כשאר הזרעים תחת הגפן, הוי ספק באיסור דרבנן ולכן יש להקל.

סיכום

במקרה שלפנינו, שפסיפלורה עברה את הגדר, וענפיה מונחים כעת בהדליה תחת גפן, (ואין י' טפחים בין הגפן והפסיפלורה), נראה שיש להחזיר את הענפים של הפסיפלורה שלא יהיו תחת הכרם, אבל אין כאן דין קידוש לאסור את הגפן ואת הפסיפלורה.



11. את סברת בן עזאי אפשר להסביר על פי דברי ה'חסדי דוד', שבירק יש חשש שיחזור תחת הגפן, ולכן סבר שיש לעקור.

12. תוספתא כפשוטה, זרעים עמ' 642.

13. תוס', ב"ב פב ע"ב, ד"ה זורע.

14. ציון הלכה, בתוך דרך אמונה הל' כלאים פ"ו הי"א.

15. עיין חזו"א, כלאים סי' יג ס"ק ה; ארץ חמדה, ח"ב עמ' נז-ס.

אג' מרדכי שומרון

פטל, אוסנה ואוכמניות - אילן או ירק - סקירה מקצועית¹

פטל ואוסנה - מבוא

הפטל והאוסנה שייכים למשפחת הוורדיים (rosaceae) ולסוג Rubus, הכולל מאות מינים ותת מינים. בחלק מהמינים ישנם קוצים מאונקלים המשמשים את הצמח לטיפוס. הפרי מקובץ, ומסודר במעגלים סביב העוקץ. כל מיני הפטל הם צמחים בעלי מערכת שורשים רב-שנתית וענפים דו-שנתיים. הסוג Rubus נפוץ באירופה, אסיה הקטנה וצפון אמריקה. גידול מסחרי של מיני פטל מקובל בארצות רבות. ברוסיה ובסרביה מגדלים מיני פטל בשטחים נרחבים בעיקר לשימוש תעשייתי, ובארצות הברית מגדלים אותם בעיקר לאכילה.

בארץ מגדלים כיום בעיקר את הפטל האדום (Rubus idaeus) המוכר בשמו Red Raspberry) ואת הפטל השחור - האוסנה (Rubus eubatus). שני המינים דומים זה לזה, אולם נבדלים זה מזה בצבע הפרי הבשל (אדום או שחור) וכן בכך שלאחר הקטיף, בפרי הבשל של הפטל האדום יש חור היכן שהיה החיבור לעוקץ, ואילו בפרי האוסנה אין חור (תמונה ע"ג הכריכה). הפירות של שני המינים נחשבים לבעלי ערך מבחינה תזונתית ורפואית.

הריבוי

על מנת לשמור על תכונות הזנים, מקובל ריבוי וגטטיבי על ידי חלוקה של שורשים, השרשת ייחורים וריבוי בתרבית רקמה. ריבוי מזרעים של מיני פטל אינו מקובל כיום בחקלאות. בטבע נפוצים הזרעים על ידי ציפורים ובעלי חיים הניזונים מהפירות.

1. המאמר מבוסס על פגישה שנערכה עם ד"ר שמואל זילכה בכ"ב באייר תשע"ב.



הפיסילוגיה של הצמח

מערכת השורשים היא רב-שנתית בכל המינים. השריגים (הענפים) גדלים מהשורשים או מצוואר השורש. השריג מתקיים במשך שתי עונות גידול, מניב פרי, מתנוון ומת. הצמח מסוגל להתחדש מנצרים הפורצים מהשורשים במשך שנים רבות. כיום מקובל לחלק את מיני הפטל לשני זנים, לפי אופן הנבט הפרי ומועד הנבט: פריימוקן ופלוריקן.

זני הפריימוקן

בזנים אלו פורץ הענף ממערכת השורשים באביב וגדל בקצב מהיר. בהגיעו לגודלו הסופי לאחר כשלושה חודשים, מופיעים בחלקו העליון (בשליש העליון) פרחים המתפתחים לפירות, ואלו מבשילים בתוך כחודש וחצי. החלק העליון של הענף, שעליו גדלו הפירות, מתנוון לאחר הבשלת הפירות. חלקו התחתון של הענף (כשני שלישים ממנו) נשאר חיוני, ונכנס לתרדמה בחורף. חלק זה מתעורר באביב, ולאורכו בחיקי העלים, מתפתחים פקעים מעורבים של עלים ופרחים, הגדלים לענפים צדדיים (לטרליים). במהלך האביב ותחילת הקיץ, מתפתחים פירות מפרחים אלו. לאחר הבשלת הפירות מתנוון הענף כולו עד לקרקע. הצמח מתחדש תודות לנצרים החדשים הפורצים ממערכת השורשים ומתחילים את התהליך מראשיתו.

זני הפלוריקן

בזנים אלו גדל הנצר ממערכת השורשים ומתפתח לענף, אך אינו פורח בעונת הגידול הראשונה, בניגוד לזני הפריימוקן. בחורף נכנס הענף לתרדמה, ומתעורר ממנה באביב בצימוח נמרץ. לכל אורכו של הענף מתפתחים פקעים מעורבים, ומהם יוצאים ענפים צדדיים הנושאים עלים ופרחים. הפרי מבשיל בתוך כחודש וחצי במהלך הקיץ, ולאחר מכן מתנוון הענף כולו עד לקרקע.

בשני הזנים, הפריימוקן והפלוריקן, אין הענף מתקיים יותר משתי עונות, ובסך הכול משך חייו כשנה וחצי, בדומה לבננה. המשך קיום הצמח הינו מנצרים חדשים הפורצים ממערכת השורשים שהינה רב-שנתית. ההבדל בין שני הזנים הוא שזני הפריימוקן מניבים פרי גם בעונת הגידול הראשונה וגם בשנייה, ואילו זני הפלוריקן מניבים פרי רק בעונת הגידול השנייה.

אגרוטכניקת הגידול

בכל מיני הפטל, הצמח מרובה ענפים וסבוך, והדבר מקשה על הטיפול בו ועל הקטיף שלו, לכן מקובל בחלק מהמשקים לבצע גיזומים וקיצור ענפים. בזני הפריימוקן מקובל לגזום את החלק העליון של הענפים שהניבו פרי והתנוונו. גיזום זה גורם לצימוח נמרץ של ענפים צדדיים, אשר יניבו פרי במהלך העונה הנוכחית ויתנוונו לאחר מכן. בכל מקרה

אורך החיים של הענף וענפי המשנה אינו עולה על שתי עונות צימוח, הנמשכות כאמור כשנה וחצי.

כיווני המחקר

ד"ר שמואל זילכה וצוותו במכון וולקני בבית דגן, עורכים מחקר שמטרתו היא לקבל יבול, מוקדם מהעונה המקובלת או מאוחר ממנה. המחקר נערך על מנת לקבל מחירים גבוהים עבור הפירות, בייצוא לאירופה מחוץ לעונה. חלק מהניסויים עוסקים בזני הפריימוקן, בדחייה של קבלת הפרי על הענף החד שנתי. דבר זה נעשה באמצעות גיזומים הגורמים לדחיית קבלת היבול, מיוני-יולי לנובמבר-דצמבר. בזני הפלוריקן ניתן לקבל פרי מוקדם יחסית, על ידי הכנסת הצמחים לחממה בחודשי החורף.

התחדשות הצמח

בדרך כלל מתפרצים נצרים חדשים ממערכת השורשים במרחק מה מהשריג הדו-שנתי. לעיתים ישנם נצרים הפורצים מצוואר השורש. נדיר ביותר למצוא התפרצויות מעל פני הקרקע. צוואר השורש הוא המקום בצמח שבו מערכת השורשים מתחברת לענף הווגטטיבי. חלק זה יכול להיות מתחת לפני הקרקע, או מעל פני הקרקע בסמוך מאוד לקרקע (במרחק של סנטימטרים בודדים).

הפטל - אילן או ירק?

כל זני הפטל המוכרים לנו הם צמחים בעלי מערכת שורשים רב-שנתית, אולם החלק שמעל האדמה, הענפים, מתקיימים שתי עונות - כשנה וחצי בלבד. מבחינה זו דומה הפטל לצמח הבננה. לבננה יש מערכת שורשים (פקעת גדולה) רב שנתית, המצמיחה גבעול גדול ('גזעול' - בשפה המקצועית), המניב בקצהו את אשכול הפרי הגדול. לאחר הנבט אשכול הפרי, הגזעול מתנוון ומת. התחדשות הצמח והמטע כולו לאורך שנים, מתאפשרת תודות לנצרים הפורצים מהשורשים ומתפתחים לגזעולים חדשים נושאי פרי. משך החיים של מערכת השורשים הוא שנים רבות, אולם משך החיים של הגזעול הבודד הוא כשנה וחצי, בדומה לפטל.

לאור הנתונים שהעלינו, נראה שצמח הפטל מצריך הכרעה האם ייחשב לאילן או לירק מבחינה הלכתית. מחד גיסא, הצמח בכללותו הוא רב-שנתי, אך מאידך גיסא כל שריג כשלעצמו מתנוון לאחר שתי עונות גידול שהניב בהן את פירותיו. כמו כן אופן ההתחדשות של הצמח היא בדרך כלל מנצרים שפורצים מן השורשים, ולפעמים מצוואר השורש. (המשמעות ההלכתית של צוואר השורש לעניין הגדרת אילן או ירק טעונה בירור הלכתי, בין כאשר הוא מעל לקרקע, בבחינת 'רואה פני חמה', ובין כאשר הוא מתחת לפני הקרקע).



אוכמניות

רבים שואלים האם האוכמנית, שאותה אנו מרבים לאכול במיני מרקחת ובשאר מאכלים, נחשבת לאילן או לירק מבחינה הלכתית?

ובכן, האוכמנית (*Vaccinium sect. Cyanococcus*) היא שיח רב שנתי השייך למשפחת האברשיים שגובהו כשלושה מטרים. הגזע מתקיים ומניב פרי במשך כמה שנים. לצמח האוכמנית יש נטייה טבעית להצמיח נצרים מהשורשים בדומה לרימון. כאשר כושר הנבת הפרי יורד במידה משמעותית, מחליפים את הגזע באחד מהנצרים שפרצו ממערכת השורשים.

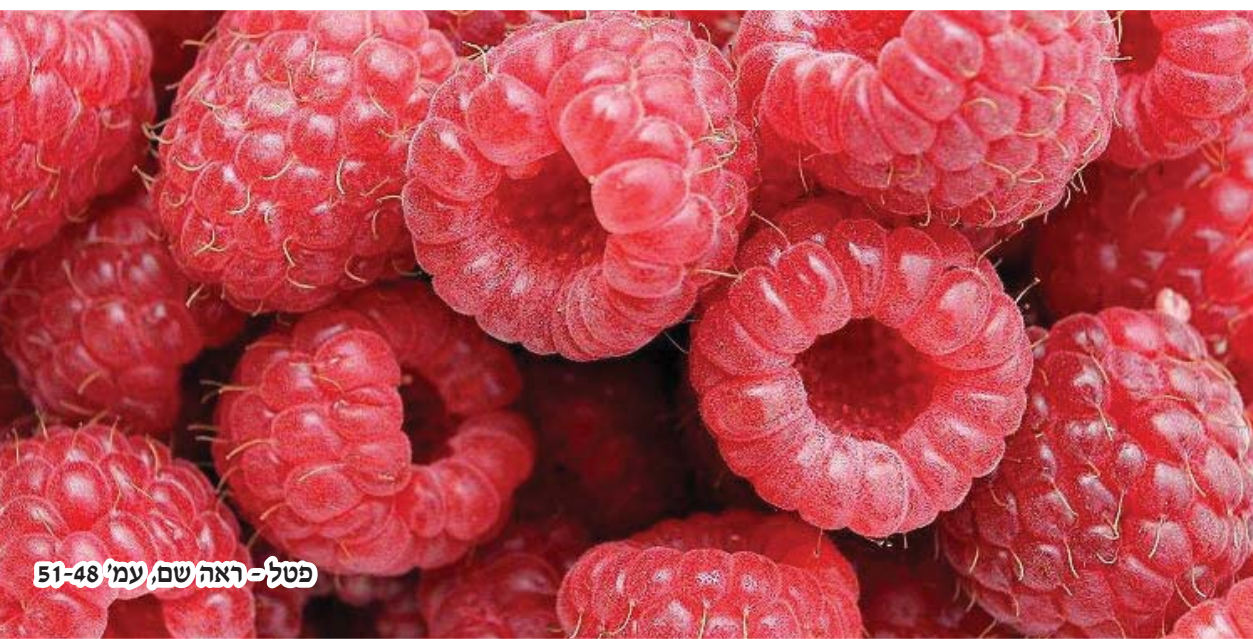
האוכמנית גדלה ביערות באמריקה הצפונית ובמזרח אסיה. גידול תרבותי מסחרי של האוכמנית נפוץ כיום באמריקה הצפונית ובחצי הכדור הדרומי. כיום מקובל לגדל אוכמנית לצורכי אכילה, להכנת ריבות ומיני מרקחת, וכן לצביעת מיני מאכלים בצבע סגול. לאחרונה בוצעו מחקרים המצביעים על ערכו הרפואי הרב של הפרי. לאור האמור לעיל, ברור כי האוכמנית נחשבת לאילן, ומי שמגדל אותה בגינתו או במטע צריך לנהוג בה שנות ערלה, כבשאר אילנות.

עניין חשוב נוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא העובדה שלאוכמנית יש תכונה להצמיח נצרים ממערכת השורשים. מבחינה הלכתית נחשבים נצרים אלו לצמח חדש שיש למנות לו שנות ערלה. מבחינה זו דומה האוכמנית לרימון, שגם הוא מצמיח נצרים ממערכת השורשים בכל שנה בשכיחות גבוהה. כדי להימנע ממצב שבו יש על העץ בו זמנית פירות מותרים ופירות ערלה האסורים באכילה ובהנאה, יש להקפיד ולהסיר את הנצרים בכל שנה. אם מעוניינים לחדש את העץ מהנצרים, יש להסיר את הפרחים הגדלים על הנצרים לפני שיתפתחו לפירות במשך שלוש שנות הגידול הראשונות. לאחר כל עמלנו נוכל ליהנות מהפירות בשנה הרביעית, וגם לזכות במצוות חילול נטע רבעי.





אסנה - ראה מאמר אג' מרדכי שומרון עמ' 48



פטל - ראה שם, עמ' 48-51



אוכמניות - ראה שם, עמ' 51



הרב יעקב אפשטיין

עץ שגדל במקום הפקר - דינו לערלה

שאלה

מטיילים שהגיעו בסיוריהם לבוסתנים ובהם אילנות צעירים שצמחו מאליהם (כגון גפן שהוברכה או עצים שגדלו מגרעיני מטיילים או שבעלי חיים גרמו לגידולם), ועל האילנות פירות, האם צריכים לחשוש לערלה ולהימנע מאכילתם (כדין ספק דאורייתא לחומרא)?

א. 'העולה מאליו' - חייב בערלה

נאמר במשנה במסכת ערלה (פ"א מ"ב):

...הנוטע לרבים חייב ר' יהודה פוטר. הנוטע ברה"ר... והעולה מאליו חייב

בערלה.

מפרש הריב"ם¹:

והעולה מאליו חייב בעורלה. דכת' כל עץ. א"ר יוחנן בש"ר שמעון בן יהוצדק גפן שעלת במקום חורשין פטורה מן הערלה, א"ר יוסי ואפ"ל נטעה, ואקשי' והתנינן העולה מאליו חייב בערלה, ופריק תמן בשעלו במקום יישוב, ברם הכא עלת במקום חורשין, על כן פטור, א"ר אלעזר הדא דאת אמ' בשאינה עושה כדי טפילתה, אבל אם היתה עושה כדי טפילתה חייב.

וכן כתבו הר"ש, הרא"ש, רע"ב ובעל תפא"י.

עולה מכאן שכל עץ שנותן פירות, בין שנטעוהו ובין שעלה מאליו, חייב בערלה, פרט לזה שאינו עולה במקום יישוב. ואף העולה במקום חורשים, אם עושה כדי טפולו חייב בערלה. ולפי ר' יוסי אפילו נטע גפן במקום חורשין - פטורה מערלה.

שיטת הראשונים מבוססת על הירושלמי (ערלה פ"א ה"א):

רבי יוחנן בשם ר"ש בן יוצדק גפן שעלת במקום חורשין פטורה מן הערלה. אמר ר' יוסי אפילו נטעה. והתנינן העולה מאליו חייב בערלה. תמן כשנטעה¹ במקום יישוב ברם הכא שנטעה במקום חורשין. אמר רבי ליעזר הדא דתימר

1. בריב"ם¹: 'שעלתה... שעלתה'. בירושלמי לפנינו: 'שנטעה... שנטעה'. גרסת הר"ש: 'שנטען... שנטען'. והנפקא מינה בין הריב"ם¹ והר"ש היא האם הלכה כר' יוסי, ואף הנוטע במקום חורשים פטור מערלה, ודינו לפי כדי נפילתו. הגרסה ב'אור זרוע' (ח"א, סי' שיד) כמו בירושלמי לפנינו, ולא כמו הריב"ם¹.

כשאינה עושה כדי טפילתה אבל אם היתה עושה כדי טפילתה חייבת. הירושלמי פותח ב'עלתה מאליה' וממשיך ב'נטעה', ומבאר שהחילוק אינו בין 'עלה מאליו' ל'נטעו' ולא לפי מקום העלייה, אלא לפי מקום הנטיעה ושווי הפירות. ביאר ה'פני משה' (ערלה פ"א):

הדא דתימר. דפטורין דוקא בשאינה עושה כדי טפילתה² אם רוצה להטפל בפירותיה ולהביאן למקום היישוב אבל אם הוא עושה כל כך שיש בה כדי טיפולה להביאן למקום היישוב חייבת בערלה דהויא כאלו בתחילה עומדת במקום היישוב היא.

נראה מדבריהם שהעיקרון הוא שכל אילן חייב בערלה, בין אם עלה מאליו ובין אם נטעו מאן דהו³, ורק אילן שעלה מאליו, ומעולם לא היו לפירותיו חשיבות, ולא משתלם להביא מפירותיו למכירה ולאכילה ביישוב - פטור, ונחשב כאילן סרק, ועל כן אין מונים לו ערלה. אילן העולה מאליו בתוך יישוב חייב בערלה, אפילו אין בפירותיו כדי טיפול.

מסייע לפירושם לשון הבבלי בסוטה (מג ע"ב), שם מובא: 'מידי דהוה אעלו מאיליהן, דתנן: עלו מאיליהן - חייבין בערלה'. ומפרש רש"י: 'מידי דהוה אעלו מאיליהן - דבשעת נטיעה ליכא כוונה'. עולה מרש"י כשיטת הראשונים שהובאו לעיל, שעקרונית אף מה שלא ניטע בכוונה ואפילו מה שעלה מאליו - חייב בערלה, ונראה שאף הוא יסכים לשיטת הירושלמי והראשונים, שבמקום חורשים פטור מן הערלה ונחשב כעץ סרק. ונראה שכן סברו הגאונים (תשובות הגאונים החדשות, עמנואל [אופק] ס' עד), וכן 'שאלות דרב אחאי' (פר' קדושים שאילתא ק), שאין הבדל בין מקרה שהעץ ניטע למקרה שהעץ גדל מעצמו, והם לא הזכירו את הבחנת הירושלמי בקשר לשווי הפירות. הרא"ש פסק ב'הלכות קטנות' (הל' ערלה ס' א):

והעולה מאליו מפרש בירו' דוקא במקום יישוב אבל במקום חורשין לא אם אין עושין כדי טיפול להטפל בהן להביאו ליישוב.

ונראה שקיבל את גירסת הריבמ"ן, ולכן דווקא ב'עולה מאליו' פטור מקום חורשין, אם לא עושה כדי טיפול.

ואילו בנו הטור (יו"ד סוף ס' רצד) כתב:

העולה מאליו ביישוב חייב ובמדבר ל"ש עולה מאליו ול"ש נטעו אינו חייב אא"כ עושה טפילה כדי להביא פירותיו ליישוב.

ונראה שמצטרף לדברי הראשונים לעיל לגבי 'עולה מאליו' או 'ניטע במקום חורשים', וזאת לפי הגרסה בירושלמי (ולא כריבמ"ן).

2. הר"ש גורס 'כדי נפילתה', ונראה לפי שאר כל הראשונים שזו טעות.

3. ובעיקר עפ"י הגרסה בירושלמי ובר"ש, שאינה מבחינה בין 'עלה מאליו' ל'ניטע', על לעיל הערה 1.

ב. 'העולה מאליו' – פטור מן הערלה

בספרי (קדושים פרשתא ג, ב) נאמר: 'ונטעתם פרט לעולה מאליו'. משמע ש'עולה מאליו' פטור מערלה מפני שאין כוונה בנטיעתו. ולא חלקו לפי מקום העלייה⁴.
 וכן בפסיקתא זוטרתא (ויקרא, קדושים נד ע"ב): 'ונטעתם – פרט לעולה מאליו'.
 לפי שיטה זו, 'עולה מאליו' פטור מערלה מפני שלא ניטע בכוונת אדם, ורק הניטע בכוונת אדם לשם פירות, אפילו על ידי נוכרי – חייב בערלה.
 בתוספתא (ליברמן, ערלה פ"א ה"ב) נאמר:

הנוטע לרבים חייב ור' יהודה פוטר ר' שמעון בן לעזר משמו הנוטע לרבים חייב בערלה [העולה לרבים מאליו פטור מן הערלה].

לפי התוספתא משמע שלפי ת"ק ור' שמעון בן אלעזר, הנוטע לרבים חייב בערלה. ו'העולה מעצמו לרבים' (או לפי חלק מהגרסאות 'ברשות הרבים'⁵) לפי כל התנאים⁶ – פטור מן הערלה.

בפשטות עולות מן המקורות שלוש שיטות:

- א. שיטת הירושלמי והראשונים שצידדו בה, שכל האילנות שעלו מאליהם חייבים בערלה פרט לאותם שעלו או שניטעו במקום חורשים, ופירותיהם מועטים או שהם באיכות ירודה, ועל כן לא משתלם לקוטפם ולהביאם לעיר.
- ב. שיטת הספרי והפסיקתא זוטרתא שפוטרת כל אילן שעלה מאליו.
- ג. שיטת התוספתא ש'העולה מאליו לרבים' (או 'ברשות הרבים') פטור מערלה.

ספר 'יראים' (סי' עה [דפוס ישן - קפד]) הסביר כך:

ונטעתם פרט לעולה מאליו פי' לרבים, וכתב כדתניא בתוספתא העולה מאליו לרבים פטור מן הערלה, אבל העולה מאליה חייב וטעמא כיון דליחיד הוא נראה כנוטעם ותניא ונטעתם אין לי אלא נטוע, הבא מאליו מנין ת"ל כל עץ. ואחר שריבה הכתוב ומיעט לא מסרו הכתוב אלא לחכמים.

4. ה'תורה תמימה' (הערות ויקרא פי"ט הערה קעו) לאחר שהביא דרשת הספרא, כתב: 'ובמשנה ב' פ"א דערלה איתא להיפך, דעולה מאליו חייב בערלה, וכתבו המפרשים דהמשנה איירי בעולה מאליו בישוב, והתוספתא איירי בעולה מאליו במקום יערים ומדבר. וטעם החלוק נראה דבמקום ישוב יש יותר לתלות שבאיזה זמן מן הזמנים נטעו בזה המקום, משא"כ ביערים ומדבריות, אמנם לפי"ז צ"ל דבחו"ל פטור לעולם אפילו בישוב, כיון דאפשר שיעלה גם מאליו ממש, וראיה דעולה גם במדבריות, וא"כ עכ"פ ספיקא הוי, וספק ערלה בחו"ל מותר כמשכ"ל. אמנם הרמב"ם בפ"י ה"ה ממע"ש לא כתב החלוק בין ישוב למדבר אלא בין רשות היחיד לרה"ר, וכ"מ בתוספתא, ולא נתבאר לי היטב טעם לחילוק זה'.
5. ה'באר שבע' (סוטה מג ע"ב) כתב: 'עלו מאליהן חייבין בערלה. וא"ת דהא תניא בספרא (שם) ונטעתם פרט לעולה מאליו. כבר תירץ הרמב"ם ז"ל בפרק קמא דערלה (משנה ב') דמתניתין איירי ברשות היחיד והברייתא איירי ברשות הרבים, וכן אמרו בפירוש בתוספתא (ערלה פ"א ה"ב) העולה מאליו לרבים פטור מן הערלה. ולי נראה לתרץ אידי ואידי ברשות היחיד או אידי ואידי ברשות הרבים, ומתניתין איירי במקום ישוב והברייתא איירי במקום חורשין, וכהאי גוונא תירץ בירושלמי (ערלה שם)'. וחילוקו אינו נראה. מקום חורשין הוא הפקר לכל, ואינו רשות היחיד.
6. עי' לקמן בביאור הגר"א על השו"ע, שביאר שהכול מדברי רשב"א.

ה'יראים' לא ביאר מה דעתו לגבי הירושלמי וכדי טיפולו, אולם מבואר בדבריו ש'עולה מאליו' הוא מצב אמצעי המסור לחכמים, והם החליטו שאילן העולה ברשות הרבים או עבור הרבים, פטור מערלה (על פי התוספתא והספרא), ואילן העולה ברשות היחיד חייב בערלה (על פי המשנה). ונראה שמעיקר הדין 'העולה מאליו' היה צריך להיות פטור בכל מקום, אולם כיוון שעלה ברשות היחיד - נראה כנטעו ולכן חייבוהו חכמים, ומסרן הכתוב לחכמים.⁷

ג. שיטת הרמב"ם

פסיקת הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"י ה"ה-ה"ו) צריכה ביאור, וזו לשונו: הנוטע ברשות הרבים או בספינה, והעולה מאליו⁸ ברשות היחיד⁹, ועכו"ם שנטע בין לישראל בין לעצמו, והגזלן שנטע - חייבין בערלה וברבעי. העולה מאליו¹⁰ במקום טרשים¹¹ - פטור, אפילו הנוטע במקום שאינו יישוב¹² - פטור, והוא שלא יהיה עושה כדי טיפול, שייטפל בפירותיו עד שיביאן ליישוב, אבל אם עושה כדי טיפול - חייב בערלה.

בחינת סידור ההלכה ברמב"ם, מלמדת שבהלכה הראשונה עסק בכל החייבים בערלה, וכלל בהם 'עולה מאליו' ברשות היחיד. בהלכה הבאה עסק במקום שאינו יישוב ובה הפריד בין 'עולה מאליו', שתמיד פטור, לבין 'נוטע', שאם יש בו כדי טיפול - חייב.

7. עי' מאמרי 'מסרן הכתוב לחכמים', חבל נחלתו ח"א ס' ה. מקרה זה לא הובא שם.
8. אבן האזל (הל' שכנים פ"ד) כתב בטעם הרמב"ם: 'לכן נראה דטעמא משום דאילן מאכל שעלה מאליו בודאי הוא ע"י גרעין שהשליכו בלא כונה, ולכן ברה"י אמרינן דכיון דניחא ליה הוי כמו נטיעה, אבל כשהשליך אחד ברה"י לא איכפת ליה בזה ולא הוי כמו נטיעה'.
9. הב"י (יו"ד ס' רצד) הקשה: 'כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (שם) דהא דתנן העולה מאליו חייב בתנאי שיהיה צומח ברשות היחיד אבל עולה מאליו וכן אמרו בפירוש ברשות הרבים פטור ועל זה אמרו בספרי (קדושים פרשתא ג אות ב) ונטעתם פרט לעולה מאליו וכן אמרו בתוספתא (ערלה פ"א ה"ב) העולה מאליו לרבים פטור עכ"ל ולא ידעתי למה לא כתבו בחיבורו. ודברי הב"י אינם מובנים לענ"ד, הרי הרמב"ם כתב בפירוש ש'העולה מאליו' ברשות היחיד - חייב, ומכאן ש'עולה לרבים' פטור, וצ"ע. וכן כתב הרדב"ז: 'ולא הוצרך רבינו לפרש זה שהרי כתב והעולה מאליו ברשות היחיד חייב ומשמע שפיר שאם עלה מאליו ברה"י פטור'.
10. עי' שו"ת דובב מישרים (ח"ד ליקוטי תשובות והערות ח"ב), שמסביר בעלייה במקום חורשין וטרשין את החרוב של רשב"י, וכן עי' דרך אמונה - ביאור ההלכה (הל' מע"ש פ"י ה"ו, ד"ה והעולה מאליו) שדן באותה שאלה.
11. הרדב"ז תיקן נוסח הרמב"ם שלפנינו וזו לשונו: 'אלא דקשיא לי מאי שנא טרשין דפטור והלא חברון טרשין היא וכי נאמר שהיא פטור מן הערלה אלא ודאי ט"ס הוא וכן צריך להיות חורשין והוא היער והכי איתא בירושלמי'. המהר"י קורקוס גרס 'טרשין', אולם הכס"מ גרס ברמב"ם 'חורשים', ועי' ברכ"י ס"ק יט. ולשון האורחות חיים (הל' ערלה ונ"ר אות א) היא: 'והעולה מאליו ביערים פטור' ומסייעת לרדב"ז, כידוע שהרבה מדברי האורחות חיים לקוחים מהרמב"ם.
12. כך ביאר המב"ט בקרית ספר (הל' מע"ש פ"י) את שיטת הרמב"ם: 'והעולה מאליו דכיון דעולה ברשות היחיד ובמקום ישוב חייב דלא קפדינן אלא במקום ראוי לנטיעה שהוא ישוב ונכרי שנטע בארץ ישראל כדדרשינן מדכתיב כל עץ להביא את שנטעו נכרים משבאו ישראל לארץ וגזלן נמי אין קרקע נגזלת ולא גרע מעלה מאליו במקום יישוב דחייב ואם היה עושה כדי טיפולו חייב בערלה דהא הוי כיישוב ואי לאו הכי פטור דכתיב ונטעתם פרט לעולה מאליו במקום חורשים'.

שני הבדלים בין הרמב"ם לראשונים שהובאו לעיל. ההבדל האחד הוא שלדעת הרמב"ם, 'העולה מאליו' דווקא ברשות היחיד – חייב, אבל ברשות הרבים משמע שפטור, ואילו שאר הראשונים לא הבדילו בין רשות הרבים לרשות היחיד (ומהתוספתא משמע שפטור ברשות הרבים). ההבדל השני הוא שהרמב"ם פסק שבמקום שאינו יישוב, אילן שיש בו כדי טיפולו חייב **דווקא אם ניטע שם**, אבל אם עלה מאליו משמע **שפטור** לגמרי. ולשאר הראשונים אף אם עלה מאליו, רק אם אין בו כדי טיפולו – פטור מערלה.

נראה שדבריו בי"ד החזקה מתאימים עם דבריו בפירוש המשנה. וכך כתב שם:

והעולה מאליו, הוא הצומח בלי שיטעו אותו. **ובתנאי שיצמח ברשות היחיד**, אבל עולה מאליו לרבים אינו חייב בערלה ועל זה אמרו בספרא ונטעתם פרט לעולה מאליו. ובפירוש ביארו בתוספתא ואמרו **העולה מאליו לרבים פטור מן הערלה**.

עולה מדבריו ש'העולה מאליו' במקום הפקר או במקום השייך לרבים, פטור מערלה, ואפילו אם יש בהם 'כדי טיפולו', שיכול להביאם ליישוב. ונראה שהחיוב ב'עולה מאליו' ברשות היחיד הוא מפני שדעתו עליו, ורוצה בקיומו ובפירותיו, אבל אילן העולה ברשות הרבים או במקום השייך לרבים או במקום הפקר – אין בעלים אשר יוכלו לרצות בגידולו, ולכן פטור. **ו'הנוטע'** ברשות הרבים או לרבים, אם עושה כדי טיפולו, אפילו במקום חורשים – חייב, שכן דעתו של הנוטע עליו ויש חשיבות לפירות.

הרמב"ם בפה"מ הסביר מה הם מקורותיו לשיטתו: הספרא והתוספתא. את הפטור של הספרא הוא מסביר כפי התוספתא, **לגבי 'העולה מאליו' לרבים**. ואילו את הירושלמי הוא מסביר **לגבי נוטע** ברשות הרבים וכד', שפטור אם אין בו בכדי טיפולו.

הרמב"ם התאים את כל המקורות התנאיים והאמוראיים זה לזה. הספרא והתוספתא שניהם עוסקים ב'עולה מאליו' לרבים, המשנה עוסקת ב'עולה מאליו' ברשות היחיד, הירושלמי הבחין בין מקום חורשין למקום יישוב, ולגבי 'כדי טיפולו', הוא דווקא בנוטע. כשנמצא את טעמי השיטות נראה שלפי שיטת הראשונים והגאונים, כל אילן שניטע או עלה מאליו אך יש ערך לפירותיו – חייב בערלה ורק אילן שעלה במקום חורשים כאשר אין ערך לפירותיו, אפילו ניטע בידי אדם – פטור. לעומת זאת לשיטת הרמב"ם יש דין 'ונטעתם' המחייב בערלה רק את הניטע בכונה לפירותיו, ולכן 'עולה מאליו' באופן עקרוני פטור, אלא אם כן עלה ברשות היחיד, שכן שם הוא מחשיבו. וכל הניטע חייב בערלה, וברשות הרבים או לצורך הרבים – פטור, מפני שאינו לצורך הנוטע, אלא אם כן יש בפירותיו כדי טיפולם ואז אחרים ייהנו מפירותיו.

ד. פסיקת האחרונים

פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רצד סעי' כז):

העולה מאליו (ברשות היחיד, חייב¹³). במקום טרשים¹⁴, (פלי' סלעים חזקים וקשים), פטור. אפילו הנוטע במקום שאינו ישוב, פטור, והוא שלא יהיה עושה כדי טיפול שמטפל בפירותיו עד שמביאם לישוב. אבל אם היה עושה כדי טיפול, חייב.

לשון השו"ע היא כמעט העתקה מדויקת של הרמב"ם, שחילק זאת לשתי הלכות (כפי שבארנו לעיל), אמנם הדגשים שונים. השו"ע העמיד מקום טרשים בתור ניגוד לרשות היחיד, והרמב"ם לא העמיד כך, ומשמע ממנו שכל 'עולה מאליו' ברשות הרבים - פטור. הש"ך (ס"ק לה) ביאר כך:

במקום טרשים פטור - אבל בישוב אפילו עולה מאליו חייב דמסתמא ע"י עבודת אדמה שעבדו מתחלה עלה.

בביאור הגר"א (ס"ק סה, סו) נכתב:

העולה מאליו ברה"י. כרשב"א בתוספתא ובירושלמי הנ"ל. וכתב הכ"מ משום דבת"כ תניא ונטעתם פרט לעולה מאליו וכדי של"ת אמתני' ע"כ צ"ל דגם מתני' כה"ג דרשב"א ברה"י היא. אפלי' הנוטע כו'. כר' יוסי בירושלמי כנ"ל.

עולה מדברי הגר"א שמה שנאמר במשנה 'עולה מאליו חייב בערלה', נאמר על רשות היחיד, ומה שנאמר ב'תורת כהנים' ש'עולה מאליו' פטור, מתבאר לפי התוספתא שנאמר על 'עולה ברשות הרבים' או במקום הפקר. והנוטע במקום שאינו ראוי לגידול ורחוק מהיישוב - פטור, אלא אם כן משתלם לו הטיפול בפירות. ונראה שהגר"א הבין את הב"י כשיטת הרמב"ם.

ועיין שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קפו), שו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' סט), שו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קסג).

מסקנה

נראה שהמטייל בהרים ובמדבריות בארץ ישראל ומוצא אילן הנותן פירות שהוא ספק ערלה, מותר לו לאוכלם, כיוון שהאילן אינו במקום יישוב ואין בפירותיו כדי טיפול.



13. הנמצא בסוגריים הוא הוספה שלא הייתה לפני הברכ"י (ס"ק יח), ותמה על כך מאד.

14. קצ"ע שבכס"מ כתב 'חורשים' וכאן חזר לגרסת הרמב"ם 'טרשים', וצ"ב. ועי' בברכ"י ס"ק יט, שם עסק בכך.

הרב יואל פרידמן

דילול פירות רבעי

א. הצגת הבעיה

נשאלנו האם מותר לדלל פירות רבעי¹. בכמה מיני פירות כגון אפרסק, נקטרינה, שיזף ומשמש יש לדילול חשיבות גדולה, כי בלעדיו מתקבלים על העץ פירות רבים אך קטנים, באיכות ירודה, והגידול הופך בלתי משתלם כלכלית. בדרך כלל מתבצע הדילול בשלבים הראשונים של התפתחות הפרי², לפעמים בשלב הפריחה ולפעמים בשלבים מאוחרים יותר. החיסרון בביצוע הדילול בשלבים מוקדמים הוא, שייתכן שלאחר הדילול, תנאי מזג האוויר (קרה או חמסין) יגרמו לנשירה נוספת של פרחים או חנטים, ובעל המטע יצא קרח מכאן ומכאן. לגבי אופן ביצוע הדילול, יש שמדללים בצורה ידנית או מכנית, על ידי גיזום ענפים או הסרת החנטים והפירות, ויש בכך יתרון מסוים, שכן הדילול הוא ממוקד וספציפי, ומונע סיכון של נשירה עודפת של פרחים או פירות, אך כיום המגמה היא להעדיף דילול כימי. הסיבות העיקריות לכך: א. הדילול הכימי מאפשר לטפל בשטחים נרחבים בפרק זמן קצר. ב. הדילול הכימי משתלם יותר מבחינה כלכלית משום שאין צורך בפועלים רבים, ולכן העלות היא נמוכה יחסית; בפרט שבעונת הדילול לא תמיד ניתן להשיג פועלים לביצוע העבודה. בדילול כימי – יש שמשתמשים בחומרים ומרססים את הפריחה ויש המשתמשים בחומרים הגורמים לנשירת הפירות לאחר החנטה. כיום גם יש שיטה של דילול כימי שפועל על התמינונות הפריחה של השנה הבאה.

ב. הפסד פירות רבעי והפסד פירות שביעית

אסור להפסיד פירות רבעי כמו שאסור להפסיד פירות מעשר שני ושביעית. וכן כתב הרמב"ם (הל' מע"ש פ"ט ה"א): 'נטע רבעי הרי הוא קדש... ודינו להאכל לבעליו לירושלים כמעשר שני, והרדב"ז (רמב"ם שם) מוסיף: 'נטע רבעי דומה למעשר שני לדברים הרבה...'³

1. עי' במאמרו המקיף של הרב אהוד אחיטוב, 'הסרת חנטים מפירות נטע רבעי של היתר מכירה', אמונת עתיך 43 (תשס"א), עמ' 15-21.
2. עי' במאמרו של אג' מרדכי שומרון, 'היערכות לשמירת השמיטה – דילול כימי באפרסק, נקטרינה, שיזף ומשמש', אמונת עתיך 95 (תשע"ב), עמ' 44-47.
3. לעניין איסור הפסד במעשר שני, עי' רמב"ם, הל' מע"ש פ"ג ה"ט-ה"א; ולעניין איסור הפסד בתרומה, עי' רמב"ם, הל' תרומות פ"א.

מן המשנה בשביעית (פ"ד מ"י), לכאורה יש ללמוד שאסור לדלל פירות, שכן יש בקטיף הפירות לפני היותם ראויים למאכל משום הפסדם; וכן נאמר במשנה (שם):
 מאימתי אין קוצצין האילן בשביעית... ושאר כל האילן משיוציא וכל אילן כיון שבא לעונת המעשרות מותר לקוצו...

וכן פסק הרמב"ם (הל' שמטה ויובל פ"ה הי"ז). הרה"ג אברהם דוד רוזנטל⁴ מסביר את ההבדל בין איסור קציצת אילנות שביעית או קטיף פירות שביעית כשעדיין הפירות הם בוסר, לבין קטיף פירות רבעי, בכך שבשביעית תלוי האיסור ב'לאכלה', וכיוון שקוטף את הפירות - אזי מונע אפשרות האכילה, אך ברבעי, איסור הפסד נובע מקדושת הפרי, וזו חלה רק בהגיע הפרי לעונת המעשר.

אך הנידון דידן אינו הפסד גרידא, אלא דילול פירות שתכליתו להגדיל את הפירות הנותרים ולהשביח את איכותם. לכן יש לומר שסברת הגרא"ד רוזנטל בנוגע לחילוק שבין רבעי לשביעית היא סיבה להחמיר, שכן הגר"ש ישראלי כתב שמותר לדלל פירות שביעית, כי על ידי כך הוא מגדיל את שאר הפירות ובכך מאפשר דין 'לאכלה';⁵ אך ברבעי שאין בו דין 'לאכלה' ואיסור ההפסד נובע מן הקדושה, יש לומר שאסור לעשות כן.

ג. שלב גידול הפרי שחל בו דין רבעי

יש ארבעה שלבים בגידול הפרי: החנטה היא תחילת היווצרות הפרי לאחר נבילת עלי הכותרת של הפרח,⁶ הסמדר והבוסר הם שלבי ביניים ואילו 'עונת המעשר' היא השלב שבו הפרי ראוי למאכל 'על ידי הדחק'.⁷

במשנה (ערלה פ"א מ"ז) נאמר: 'וסמדר מותרים בערלה וברבעי... ר' יוסי אומר הסמדר אסור מפני שהוא פרי'. מבואר בגמרא (ברכות לו ע"א) שחכמים נחלקו על ר' יוסי רק לגבי הסמדר של הגפן, האם הוא נחשב לפרי, אך לגבי שאר עצים, אף חכמים מודים שהשלב המקביל לסמדר של הגפן נחשב לפרי. מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה ניתן ללמוד שני דברים: ראשית שהגדרת שלבי גידול הפרי הם כפי שתיארנו לעיל, ושנית שדין רבעי כדין ערלה, ובהם נחלקו ר' יוסי וחכמים אם סמדר מוגדר פרי. וזו לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שם:

וסמדר הוא אלפקאח אשר ממנו יהיה הפרי⁸ אבל ה'חצרים' הוא הנקרא בוסר

4. כרם ציון, ערלה, הלכות פסוקות, עמ' צה אות ט.
5. ס' התורה והארץ ג, עמ' 101-104, ושם הגר"ש ישראלי מסתמך על דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (שביעית פ"ד מ"י), שאיסור הפסד פירות שביעית הוא 'מפני שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם'. ועי' גם הרב זאב ויטמן, 'לקראת שמיטה ממלכתית במדינת ישראל', תשנ"ג, עמ' 107-109; ועי' במאמרנו 'דילול אפרסקים', התורה והארץ ו, עמ' 198-210.
6. לגבי הגדרת החנטה, עי' שו"ת באהלה של תורה ח"ד לגר"י אריאל, ס' לט; ובמאמרנו 'ראש השנה לאילנות לשביעית', התורה והארץ ו, עמ' 164-174.
7. עי' במאמרנו 'הגדרת עונת המעשרות', התורה והארץ ד, עמ' 152-159.
8. הגר"י קאפח מעיר על השינוי מנוסח הדפוס: 'וכנראה שרבינו מפרש שניצני הענבים נקראים סמדר... ובנדפס 'פרח' ואינו נכון...'. כאמור הנוסח בדפוס הוא: 'וסמדר הוא הפרח אשר ממנו יהיה הפרי...'.
 תמונת עתיך תשרי תשע"ג 59

אין חולק שהוא אסור... ואמרו וברבעי ר"ל שמותר לאכול כל אלו מנטע רבעי בלי פדיון... ואלו אינם פרי'.

מבואר שדין רבעי כדין ערלה, וזמן חלות רבעי כזמן חלות ערלה, לאמור, מזמן תחילת היווצרות הפרי ולא מרגע הגעת הפרי לעונת המעשר. אך בספר 'היד החזקה', פסק הרמב"ם אחרת (הל' מע"ש פ"ט ה"ב), וזו לשונו:

הרוצה לפדות נטע רבעי פודהו כמעשר שני, ואם פדהו לעצמו מוסיף חומש, ואין פודין אותו עד שיגיעו לעונת המעשרות שנאמר להוסיף לכם תבואתו עד שיעשה תבואה, ואין פודין אותו במחובר כמעשר שני והרי הוא ממון גבוה כמעשר, לפיכך אינו נקנה במתנה אלא אם נתנו בוטר, ודינו בשאר הדברים לענין אכילה ושתייה ופדייה כמעשר.

אפשר לפדות נטע רבעי רק בעת שהפרי מגיע לעונת המעשר: 'ואין פודין אותו עד שיגיע לעונת המעשרות' (רמב"ם, שם). בהמשך ההלכה קובע הרמב"ם, שכיוון שיש לרבעי דין ממון גבוה, אסור לתת פירות רבעי מן הרגע שהגיעו הפירות לשלב של עונת המעשרות, אך בעודם בוטר – מותר: 'הרי הוא ממון גבוה כמעשר, לפיכך אינו נקנה במתנה אלא אם נתנו בוטר...' (רמב"ם, שם).

מקור דין נתינת רבעי במתנה הוא בגמרא (קדושין נד ע"ב), שדנה במחלוקת ר' מאיר ור' יהודה, אם רבעי נחשב ממון הדיוט או ממון גבוה, ובקשר לכך היא מביאה את המשנה (מע"ש פ"ה מ"ה): 'הפודה נטע רבעי שלו מוסיף עליו חמישיתו בין משלו בין שניתן לו במתנה', וזו לשון הגמרא:

מני? אילימא ר"מ, מי מצי יהיב ליה? והא גמרי קודש קודש ממעשר! אלא לאו ר' יהודה! לעולם ר"מ, והכא במאי עסקינן - כגון דיהיב כשהוא סמדר, ודלא כר' יוסי, דאמר: סמדר אסור, מפני שהוא פרי.

מדברי הגמרא אנו לומדים שחלות רבעי לדעת חכמים, היא מרגע שהפרי מגיע לשלב בוטר, שהוא אחר שלב סמדר, ודין רבעי כדין ערלה, וכך מפרש גם רש"י (לגמרא שם): כשהוא סמדר - כשהענבים ניכרים לאחר שנפל הפרח וקמ"ל דכל זמן שהוא סמדר יכול לתת במתנה שאין שם רבעי עליו ודלא כר' יוסי דאמר במסכת ערלה סמדר ערלה אסור מפני שהוא פרי וקרינא ביה ערלתו את פרי. וכך מפרשים הראשונים על הש"ס⁹ ולאור זאת מסיק המאירי (קידושין שם), שאין לתת פרי רבעי במתנה כשהגיע לשלב של בוטר.

כבר המאירי תמה על פסקו של הרמב"ם שהובא לעיל, שרבעי אינו חל אלא כשמגיע לעונת המעשר: 'וגדולי המחברים כתבו שאף הבוטר יכול ליתנו והוא תמה', ולאחריו ה'כסף משנה': 'ומ"מ יש לתמוה למה שינה רבינו וכתב בוטר במקום סמדר... וצריך עיון'.

היוצא מכך שהסמדר הוא תחילת הפרי לאחר החנטה, וכן כתב גם המאירי (קידושין נד ע"ב): 'סמדר והוא כשנפל הפרח מעליהם והוכרו הענבים'; והדברים מתאימים למהלך הגמרא, ברכות לו ע"א.
9. עי' תוס' ר"ד, רשב"א, ריטב"א לקידושין שם. הם דנים האם מותר לתת מתנה לפני הגעת הפרי לשלב של סמדר, או שמא בשלב זה 'אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם'.

ראוי לציין שהרמב"ם בפירושו למשנה (מע"ש פ"ה מ"ה) מדגיש שהזמן הקובע הוא עונת המעשר: 'ואין המתנה קיימת בכרם רבעי אלא אם נותנו לו קודם שיבואו פירותיו לעונת המעשרות'.

יש פרשנים שהתאימו בין סוגיית הבבלי לפסק הרמב"ם. ספר 'מעשה רקח' מסביר ששלב הבוסר בשאר אילנות מקביל לשלב הסמדר בענבים. ולכן הגמרא בקידושין שעסקה בכרם רבעי, קבעה שאין הסמדר נחשב פרי לדעת רבנן, ואין בו רבעי, אך הרמב"ם עסק בנטע רבעי בשאר אילנות, ובהם אף הבוסר אינו פרי.¹⁰ אך נראה שהשאלה היא האם דין רבעי נמשך אחר דין מעשר שני, ולכן השלב הקובע הוא עונת המעשר, או שהוא נמשך אחר איסור ערלה, והשלב הקובע הוא סמדר.¹¹ מצד אחד ברור שנטע רבעי קשור לאיסור ערלה: 'דכל שאין לו ערלה אין לו רבעי' (ירושלמי ערלה פ"א ה"א), ומצד שני הוא שווה למעשר שני בדינים רבים, שכן למדו גזרה שווה 'קדש הלולים' (ויקרא יט, כד) - האמור ברבעי עם 'וכל מעשר הארץ... קדש לה' - האמור במעשר שני (ויקרא כז, ל).¹² השאלה היא עד כמה יש להשוות בין רבעי למעשר שני בפרטי הדינים, ובעניין זה הרמב"ם נסמך על הירושלמי (ערלה פ"א ה"ה)¹³: 'תני פרי את פודה ואין את פודה לא בוסר ולא פגים', לאמור גם בשלב של בוסר אין רבעי חל.¹⁴ לדעת הרמב"ם יש לאחד את זמן חלות הרבעי עם הזמן הראשון שבו אפשר לפדות את הפרי. הפדיון אפשרי מן הרגע שהפרי הגיע לשלב של עונת המעשרות, והוא הדין לגבי חלות דין רבעי.

ד. רבעי בפרי המחובר לעץ

בפרט נוסף בהלכות נטע רבעי אנו מוצאים שהרמב"ם משווה בין דין רבעי לדין מעשר שני. יש מחלוקת ראשונים האם רבעי חל בפרי המחובר לעץ. מבואר בגמרא שאי אפשר לפדות רבעי במחובר (תוספתא, מע"ש פ"ה ה"ג; ב"ק סט ע"א). השאלה היא מה הטעם לכך? הרמב"ם (הל' מע"ש פ"ט ה"ב) כתב: 'ואין פודין אותו במחובר כמעשר שני',¹⁵ לאמור כפי שאין מעשר שני במחובר כך אין רבעי במחובר. אך הר"ש (מע"ש פ"ה מ"ד) וכן הרשב"א (שו"ת המיוחסות לרמב"ן סי' קנו) מסבירים שהטעם הוא שאי אפשר לחשב את

10. וצ"ע, שהרי בגמרא (ברכות לו ע"ב) מבואר להפך, שבשאר אילנות נחשב פרי בשלב מוקדם יותר מאשר בגפנים.

11. עי' בספר מלבושי יו"ט ח"ב, קונטרס חובת הקרקע, סי' טז (עמ' יד/2), שמפרש כן לדעת הרמב"ם.
12. עי' קידושין נד ע"ב; ב"ק סט ע"ב.

13. ירושלמי, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 336, שו" 30.

14. כך מפורש ב'מראה הפנים' לירושלמי, מע"ש פ"ה ה"ג, לדעת הרמב"ם; ובדרך דומה עי' 'מרכבת המשנה' לרמב"ם, הל' מע"ש פ"ט ה"ב, ועי' גם בתוספות יום טוב, מעשר שני פ"ה מ"ה. אך עי' בביאור הגר"א, שמבחין בין פדיון רבעי וחילולו לבין חלות האיסור. לדעתו הירושלמי סובר שאין פודין בוסר כי אינו פרי, אך חל עליו דין רבעי, בניגוד למשנה שם. ועי' במאמר הרב אחיטוב, שם (לעיל, הערה 1) עמ' 17-18, שיש אחרונים שסוברים שדעת הרמב"ם היא שיש להבחין בין פדיון נטע רבעי שהוא בשלב של עונת המעשר, לבין הקדושה והאיסורים הנובעים מהם, החלים כבר משעת היות הפרי בוסר או סמדר.

15. עי' רמב"ם שם ה"ז.

השווי של הרבעי בעוד הפירות מחוברים לעץ. בביאור הגר"א לשו"ע (יו"ד סי' רצד ס"ק יח), מסיק הגר"א כדעת הרמב"ם, ומביא ראיה לדבריו מן הירושלמי (מע"ש פ"ה ה"ב), שם הגמרא מקשה לדעת בית שמאי, שאין לומדים נטע רבעי ממעשר שני: 'ויפדה במחובר לקרקע'?!; ומפרש ביאור הגר"א לירושלמי שם: ¹⁶ 'מהיכי תיתי לו כיון דלא ילפת ממע"ש דהא ביכורים קדשו מחוברין לקרקע'. מכאן שהבעיה בפדיון הפירות כשהם מחוברים לעץ אינו טכני כדברי הר"ש והרשב"א, אלא שבמחובר אין דין רבעי חל, כשם שבמחובר אין מעשר שני חל.

ה. דילול הפירות

בבואנו לדון אם מותר לדלל פירות רבעי, יש לבחון באיזה שלב בגידול מבצעים את הדילול וכן לבדוק את אופן הביצוע, כפי שתיארנו לעיל בהצגת הבעיה. לגבי קטיף של פירות רבעי בשביעית, המשנה אמרה שאסור לקצוץ ענפי פרי או לקטוף את הפירות בעודם סמדר או בוסר, שכן מפסיד פירות שביעית. לדעת הרמב"ם אין בעיה בגיזום הענפים או קטיף הפרי, כי לפני הגעת שלב עונת המעשר לא חל דין רבעי, ולאחריו אין הפסד בקטיף הפרי או בגיזום הענפים. אמנם לדעות הראשונים שסוברים שרבעי חל בעודו בוסר (או אפילו סמדר בשאר פירות האילן כדין ערלה, וכמסקנת סוגיות הבבלי) לכאורה אסור לדלל את הפירות לאחר שהגיעו לשלב זה כי בכך מפסיד פירות רבעי. לגבי אופן ביצוע הדילול, כאמור יש להבחין בין דילול ידני לבין דילול כימי. אם הדילול נעשה בידיים, אזי לדעת הר"ש והרשב"א שיש רבעי במחובר, בוודאי אסור לדלל את הפירות כי בכך מפסיד פירות רבעי. אמנם לדעת הרמב"ם שלא חל דין רבעי על הפירות בעודם מחוברים לעץ, לכאורה גם אינו מפסידם ולכן מותר לדללם. אלא שאם הדילול נעשה על ידי גיזום הענפים או על ידי קטיף הפירות, אזי בעת שגוזם את הענפים או קוטף את הפירות (בעודם בוסר - לשיטות שיש רבעי בבוסר) - חל רבעי, ובאותו הרגע גם מפסיד אותם, שכן אינו מאפשר את המשך גדילתם. אם אין מדללים על ידי גיזום הענפים או קטיף הפירות, אלא על ידי ריסוס כימי שגורם לנשירת הפרי לאחר זמן, ייתכן שיש להתיר לדעת הרמב"ם, כי בשעה שביצע את הדילול עדיין היה הפרי מחובר, ואז לא חל דין רבעי, וההשפעה של הריסוס אינה אלא גרמא בעלמא.

סיכום

יש לדלל פירות רבעי לפי סדר העדיפויות דלהלן:

1. הטוב ביותר הוא לדלל בעת הפריחה, ואז לכולי עלמא אין דין רבעי. במקרה זה אין זה משנה אם מדלל בצורה ידנית או מכנית או שעושה זאת על ידי דילול כימי.

¹⁶. וכן פירש גם ספר מלבושי יו"ט, שם.

2. אם אין אפשרות לדלל בזמן הפריחה (עד החנטה), ורוצים לדלל את הפירות בשלב מאוחר יותר של גידולם, יש לדללם על ידי ריסוס כימי.

3. במצב של ספק רבעי, כגון שנטעו עץ שהיה בגוש אדמה ולא ספרו את שנות הגידול במשתלה בגלל שהוא עמד על מצע מנתק – מותר לדלל את הפירות בכל שלב משלבי הגידול בצורה ידנית או מכנית. זאת מפני שלדעת הרמב"ם, לפני שהפרי הגיע לעונת המעשר אין דין רבעי חל, ולאחר שהגיעו לשלב זה אין בגיזום או בקטיף משום הפסד הפירות.



הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטיין

אלו בדיקות רפואיות אוסרות את האישה¹

קיימים כיום סוגים רבים של בדיקות רפואיות הנעשות במרפאה או בבית החולים, לצורך אבחון מדויק ומפורט של המצב הרפואי. חלקן עלולות לאסור את האישה וחלקן אינן אוסרות אותה. יש צורך בהכרת המציאות הרפואית המדויקת, וכן נחוץ דקדוק גדול בהלכה כדי להכריע בשאלות מורכבות כאלה. לעתים רבות, אי הבנת המציאות הרפואית יחד עם חוסר ידיעה של ההלכה, גורמים לזוגות להחמיר ולאסור את עצמם ללא צורך. אי הבנת המציאות גם אינה מאפשרת להציג לפני הרב הפוסק את השאלה בצורה מדויקת. בפרק שלפנינו ננסה לתת הכוונה מתאימה, לפי הבחינה רפואית – כפי שלמדנו מהרופאים, ולפי הבחינה הלכתית – כפי שלמדנו מפוסקי ההלכה שאיתם התייעצנו. השאלות ההלכתיות שיש לדון עליהן בבדיקת רופא הן האם נגרם דימום בעקבות בדיקת הרופא, והאם דימום כזה אוסר; וכן האם נגרמה פתיחה של צוואר הרחם מחמת הבדיקה, והאם פתיחה כזאת אוסרת.

א. בדיקת רופא סטנדרטית²

הערכה של אי פוריות נשית כוללת בדיקה פנימית של אגן הירכיים, שבה נבדק האגן הן בעין והן על ידי מישוש אברי האגן. בדיקה זו נקראת בדיקה דו ידנית. בדיקה זו היא בדיקה חזותית של הנרתיק ושל צוואר הרחם. הבדיקה אפשרית תוך כדי שימוש בספקולום³, ובידיים מיומנות, בדרך כלל אינה גורמת לאי נוחות. בדיקה זו הכרחית כדי לשלול את האפשרות של אי תקינות כלשהי העלולה להפריע להריון או לטיפול פוריות. כאשר הרקע הרפואי מצביע על תפקוד מיני לקוי, בדיקה נרתיקית גם יכולה להשיב על השאלה אם בכלל קוימו יחסי אישות.

בדיקה זו גם משמשת לזיהוי שחלות או רחם מוגדלים, המצביעים על קיומן של מיומות או ציסטות. נוסף על כך, זיהוי של תנוחת הרחם ומידת נידותו על ידי רופא מיומן, יכולים להעיד על צמיחה חריגה של רקמות שונות, או על מצבים אפשריים אחרים כגון דלקת

1. טיוטת פרק מתוך חלק א של ספר פוע"ה, שבע"ה יצא לאור במהלך שנת תשע"ג. עקב אריכותו של הפרק הושמטו בדיקות שאינן שכיחות, והושאר רק הדין העקרוני ופירוט הבדיקות השכיחות.
2. הסקירה דלהלן מבוססת על מאמרו של פרופ' חיים ריצ'רד גראזי 'היבטים כלליים של אי פוריות נשית', בתוך 'הורות נכספת', עמ' 141-142.
3. ספקולום = מפשק. מכשיר רפואי המרחיב את פתח הנרתיק כדי לאפשר בדיקה גניקולוגית.

רירת הרחם. כאמור, תחושת כאב בבדיקה זו ידנית היא חריגה, ועלולה להצביע על חריגות אנטומיות פנימיות או דלקת.

במהלך בדיקה זו ידנית ממשש הרופא את אברי האגן בין שתי אצבעות המוחדרות לתוך הנרתיק לבין ידו השנייה המונחת על הבטן התחתונה. בבדיקה שגרתית זו אין הרופא חודר כלל לצוואר הרחם, וכל שכן שאינו חודר לחלל הרחם. בבדיקה זו הרופא מרחיב את הנרתיק, ויכול להגיע עד הפה החיצוני של צוואר הרחם. לפיכך, אם יש דימומים לאחר בדיקה כזו, הם עלולים לנבוע מפציעה בדופן הנרתיק או מפציעה בחלק החיצוני של צוואר הרחם. אפשר לתלות בכך ולכן האישה טהורה, אם בבדיקה הריר היוצא מצוואר הרחם היה נקי. ישנן בדיקות אחרות שבהן יש כניסה לחלל הרחם, והן תפורטנה לקמן. נראה פשוט, שיש להקל בנידון דידן ולטהר הנשים הנבדקות על ידי רופא ביד או בכלי, וכן אני מורה ובא הלכה למעשה, ולפי עניות דעתי, שהיא הלכה ברורה בלי פקפוק. (שו"ת דברי מלכאל ח"ב, סי' נו)

לסיכום, בדיקת רופא סטנדרטית אינה אוסרת את האישה הנבדקת. אם מדובר בבדיקה נרתיקית בלבד, בהכנסת אצבע או שתי אצבעות, ברור שאם אין דימום - אין האישה נאסרת מחמתה⁴.

ב. בדיקה נרתיקית בעזרת מכשיר וטיפולים נרתיק

דימום נרתיקי ודימום שמקורו מצוואר הרחם מבחין, אינם אוסרים את האישה. בכל חודש הריר שעל דפנות הרחם הפנימיים נבנה מחדש, ומתפרק בשל פעילות הורמונלית, וזהו דם ווסת, האוסר את האישה. לעומת זאת, דפנות הנרתיק ודפנות צוואר הרחם החיצוניים, אין עליהן שכבה רירית הנבנית ומתפרקת לפי מחזור האישה, לכן דימום מהנרתיק ומצוואר הרחם אינו נחשב דם מהמקור, ואינו אוסר.

בדיקה נרתיקית הכוללת הכנסת מכשיר - ברור שאם המכשיר מיועד להכנסה לנרתיק ואי אפשר להכניסו לצוואר הרחם, האישה טהורה ואינה נאסרת.

אפילו אם נמצא דם על המכשיר או שהאישה ראתה כתם מיד אחרי הבדיקה, אם הרופא אומר שהדם לא יצא מהרחם, דינו כדם מכה והאישה טהורה⁵. לכן פעולות של הכנסת

4. שעורי שבט הלוי, קפח ג אות ד; טהרת הבית, חלק ב פרק יא ז; דרכי טהרה, פרק א טז. ראה נשמת אברהם, יורה דעה, הקדמה להלכות נדה עמ' קמו 2; תורת היולדת, עמ' קלז. גם בהלכות רופאים ורפואה (עמ' קנט הלכות א-ב) ציין שאין מנהג לאסור בשל כך בירושלים. ראה שערי אורה, עמ' 102.
5. ערוך השלחן, יורה דעה קפח נא; שו"ת מהרש"ם, חלק ב סימן מ; וחלק ד סימן קמו; שו"ת ציץ אליעזר, חלק י סימן כה פרק יא; וחלק כב סימן נג, ג; שו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק ג סימן ק; תשובות והנהגות, חלק א סימן תקח, ו; דרכי טהרה א, טו. שלא כמי שחשש לאסור בזה שמא ראתה בהרגשה, (חוט שני, עמ' שלג ו), דזה אינו, שהרי אם לפני הטיפול הרפואי, הרופא בדק וראה שיש הפרשה נקייה מצוואר הרחם, ומיד לאחר הטיפול היה דימום, מסתבר שהדימום נגרם מחמת הטיפול, ונחשב לפצע שאינו אוסר. אין מסתבר לומר שדווקא בזמן בדיקת הרופא יצא הדם באופן טבעי בהרגשה האוסרת. ואין להשוות זאת לבדיקת עד, שחוששים שמא הרגישה, שהעד רך ואינו אמור לגרום לדימום, מה שאין כן כלי בדיקת הרופא, שהם נוקשים, והרופא בדרך כלל דוחק את המכשירים כלפי הגוף, לעתים

מפְשֵׁק (ספקולום), אולטרה סאונד וגנילי, קולפוסקופיה, ולקחת משטח מהנרתיק או מצוואר הרחם, אינן אוסרות את האישה⁶, כפי שיפורט להלן. **הכנסת מתמר אולטרה סאונד וגנילי** - כיוון שהפעולה נעשית רק בנרתיק, וגם הרחבה גדולה של הנרתיק אינה פותחת את הפה הפנימי של צוואר הרחם, השימוש במתמר אינו אוסר את האישה.

משטח נרתיקי - משמש לבדיקה של דלקות בנרתיק. המשטח אינו אוסר כיוון שהוא בנרתיק בלבד ואינו מגיע לרחם. בשל הרגישות שיש לעתים בנרתיק, עלול להיגרם דימום עקב משטח כזה. אין דימום כזה אוסר את האישה כיוון שמדובר בדם פצע.

בדיקה אחרי לידה - תפקיד הבדיקה הנערכת בדרך כלל שישה שבועות אחרי הלידה, היא לוודא את התכווצות הרחם וחזרתו למצבו קודם ההיריון והלידה, לבדוק דברים חריגים בנרתיק וברחם כגון תפרים וקרעים, ואת תקינות מערכת הרבייה הנשית בכלל. כיוון שמדובר בדרך כלל בבדיקה נרתיקית רגילה, בדיקה כזאת אינה אוסרת את האישה. בדיקה כזאת אמורה להיעשות לפני טהרתה של האישה לבעלה, כדי לוודא את חזרת הנרתיק, הרחם ומערכת הרבייה הנשית לתקינותה, לפני קיום יחסי אישות ולפני מתן האפשרות להיריון נוסף. אם האישה מצליחה להיטהר לפני בדיקה זו, כדאי שתקדים את מועד הבדיקה הרפואית לפני קיום יחסי אישות.

(הדרכה הלכתית לגבי אימון לשימוש במרחיבים, צריבת פצעים, התקנת לולאה לרחם צנוח, התאמת דיאפרגמה, שאיבת ביציות בתהליך הפריה חוץ גופית (IVF), מובאת במקור, אך לא תובא כאן מחוסר מקום).

ג. בדיקות וטיפולים בפתח צוואר הרחם ובתוך הרחם

1. פתיחת צוואר הרחם - 'פתיחת הקבר' - מבוא והגדרת מושגים

'פתיחת הקבר' - ביטוי הלכתי לפתיחת צוואר הרחם.

אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם (נדה כא ע"א-ע"ב; שם סו ע"א) אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם - דעה בהלכה ולפיה פתיחת צוואר הרחם (Cervical Dilatation) גורמת בהכרח לדימום מהרחם האוסר את האישה, גם אם לא נמצא דם בפועל.

גם בחזקה, ובשל כך שכיח מאד שייגרם דימום. ובאמת שגם הוא עצמו כתב שאם הדם הוא ממכה אינו אוסר.

6. מראה כהן עמ' י-יא. שערי אורה עמ' 102. הרב מרדכי אליהו חשש תחילה שבעקבות בדיקה במפשק תיתכן פתיחה של צוואר הרחם (ראה דרכי טהרה במהדורה הראשונה). על פי בקשתו פנה מכון פוע"ה לרופאים ולרופאות גניקולוגים יראי שמיים, שבדקו את הנושא בספרות הרפואית ובאופן מעשי. לאחר קבלת חוות הדעת הרפואית - שאומנם תיתכן פתיחה קלה של הפה החיצוני של צוואר הרחם; אך ברור לחלוטין, שלא נגרמת בעקבות כך פתיחה של הפה הפנימי של צוואר הרחם - הורה הרב אליהו שהכנסת מכשיר רפואי לנרתיק, מכל סוג שהוא, אינו אוסר את האישה. וכך גם כתב למעשה במהדורה המעודכנת של דרכי טהרה (פרק א, טז, וראה שם הערה 31). חלק ממכתבי הרופאים מובאים בחוברת לכנס מכון פוע"ה תשס"ח (8), (עמ' 8-9).

חכמים ובעקבותיהם הפוסקים, נחלקו האם אפשר או אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. להלכה נפסק ש'אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם'⁷.

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, גם אין חילוק בין היא ילדה או זקינה המסולקת מדמים או מעוברת ומניקה תמיד אין פתיחת הקבר בלא דם. (שו"ת נודע ביהודה, מהדורה תנינא יו"ד סי' קכ)

מצאתי בתשובת אדוני מורי ורבי, בנודע ביהודה ... שאין חילוק בין גרם הפתיחה הוא מבפנים ובין גרם הפתיחה הוא מבחוץ... ולא זכיתי לידע מנא ליה הא, ואינו מביא שום ראיה לדבריו, רק כתב דזה דבר פשוט, וצריך עיון... ולכן נראה לי דאגב שיטפא כתב כן אדוני מורי ורבי, ולא דק בזה. (בינת אדם, שער בית הנשים סי' כג)

דיון הלכתי נוסף הוא האם רק פתיחת הקבר מבפנים – כגון לידה – אוסרת את האישה; או שגם פתיחה מבחוץ – כמו לדוגמא בדיקת רופא – עלולה לאסור את האישה. ראה לקמן.

2. היכן הפתיחה האוסרת ומהו שיעורה

ויש עוד לדעת שהאם (הרחם) יש לה שתי פיות: פה אחד פנימי שהוא סוגר את האם, ולפני אותו הפתח יש פרוזדור קטן כדמות צוואר, אשר הרופאים קוראים אותו צוואר האם (צוואר הרחם), ובתחילת אותו צוואר יש גם כן כמו פה. ואמנם מה שאמרו 'אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם' הכוונה על הפנימי, שהוא פי האם ממש, שהוא סגור ומסוגר ופתיחתו אינה דבר קל. מה שאין כן הפה החיצון, שהוא פי צוואר האם, עליו אין שייך לומר 'אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם'. (שו"ת בית יצחק, יו"ד ח"ב סי' יד)

הפתיחה האוסרת היא פתיחת הפה הפנימי של צוואר הרחם⁸.

אין לנפלים פתיחת הקבר, עד שיעגילו ראש כפיקה. (משנה אהלות פ"ז מ"ד) אינו מפורש שיעור החתיכה לפתיחת הקבר, אבל בפרק ו באהלות אמרינן 'אין לנפלים פתיחת הקבר, עד שיעגילו ראש כפיקה'. (ביאור הגר"א על שלחן ערוך יו"ד סי' קפח ס"ק כג, ליקוט)⁹

7. נדה כא א-ב; שם סו, א; כריתות י, א; שלחן ערוך, יורה דעה קפח ג; רמ"א, שם, קצד, ב. שלא כרמב"ם (איסורי ביאה ה יג) שפסק כרבנן לקולא, שאפשר לפתיחת הקבר בלא דם.
8. שו"ת בית יצחק, יורה דעה חלק ב סימן יד; והעתיקו גם שו"ת חשב האפוד, חלק ב סימן ז. וכן נכתב בספר נטעי גבריאל (חלק ב פרק פא, ה), והביא פוסקים רבים שכתבו כן. אמנם שעורי שבט הלוי (יורה דעה סימן קפח, מהדורה תניינא ס"ק ד) כתב להחמיר גם בפתיחת הפה החיצוני.
9. משמע מביאור הגר"א ששיעור פתיחת הקבר הוא 'משיעגל ראש כפיקה'. ראה פירוט לקמן על השיעור למעשה.

שאלת מפתח בקשר לכלל זה היא **מהו שיעור הפתיחה האוסרת**, כיוון שצוואר הרחם פתוח באופן טבעי ברוחב של כמה מ"מ, כפי שיפורט להלן. להלכה נפסק שאם הקנה שהוכנס לרחם הוא 'דק שבדקים'¹⁰, אין הכנסתו לתוך הרחם אוסרת. הקוטר הטבעי של תעלת צוואר הרחם הינו כ-5 מ"מ, אך בשל השרירים והסוגרים, קוטר בפועל כ-3 מ"מ¹¹. אם המכשיר שהוכנס לצוואר הרחם רוחבו עד 2 מ"מ, לדעת כל הפוסקים אין האישה נאסרת. אם הפתיחה יותר מ-2 מ"מ, יש דעות שונות בין הפוסקים עד איזה קוטר נחשב הדבר לפתיחה של 'קנה דק שבדקים' שאינה אוסרת, ומאיזה קוטר ומעלה הפתיחה אוסרת, גם אם אין דימום. הדעות המחמירות אוסרות מ-2 מ"מ ומעלה, אך לעומת זאת הדעות המקלות¹² סוברות שרק פתיחה מעל 19 מ"מ – 'משיעגל ראש כפיקה', נחשבת פתיחה האוסרת גם אם אין דם.

נשאלתי באשה שהרופא הכניס איזה שפופרת לבדוק או להכניס אויר כדי שיועיל שתתעבר, אם צריכה לחוש ל'אין פתיחת הקבר בלא דם' שמחדש הנודע ביהודה שגם מבחוץ אין פתיחת הקבר בלא דם. והשבתי שאף שהוזכר בפתחי תשובה (סימן קצ"ד ס"ק ד) בשם הנודע ביהודה שרק כשהוא כקש אין לחוש, מסתבר לעניות דעתי שמאחר שמוכרחין לומר שלא לכל פתיחה חוששין לדם, (דהא בהפילה כעין שערות וביציאת דם טהור אין חוששין), אם כן מנלן לעשות שיעורים בעצמנו לומר שיהיה כקש?! אלא פשוט שהוא כשיעור הנאמר במשנה באהלות לעניין טומאה, דהוא משיעגילו ראש כפיקה, דהא שיעור אחר לא מצינו. ולכן אף שלא ידוע לנו שיעור פיקה, מכל מקום ודאי אם אינו עב מאצבע קטנה יש להקל. ופרט שעצם הדין דאין פתיחת הקבר בלא דם אינו דין ברור, דהא הרמב"ם ודעימיה לא פסקו זה והוי רק ספקא דדינא, וגם דין דהנודע ביהודה שמבחוץ נחשב פתיחת הקבר אינו מוכרח. ולכן ודאי שיש לסמוך על זה ובפרט שנוגע זה לעניין פריה ורביה לדעת הרופאים, שאין רשאי להחמיר יותר מהדין. (שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' פט)

ברובם של המקרים ככולם, הפתיחה של צוואר הרחם ללא הרדמה היא בשיעורים נמוכים מ-19 מ"מ באופן ניכר. נתון משמעותי לעניין זה הוא שפתיחה מעבר ל-3-5 מ"מ מצריכה בדרך כלל הרדמה, כיוון שהיא עלולה לגרום לאישה כאבים עזים. לכן הכנסת מכשיר ללא הרדמה, בעצם אינה אמורה לאסור את האישה¹³, אלא רק לשיטות המחמירות המובאות לעיל.

10. שלחן ערוך, יורה דעה קפח ו.

11. אומנם אצל אישה ולדנית הפתיחה הטבעית של צוואר הרחם עשויה להיות גדולה יותר.

12. שו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק ג סימן ק. נטעי גבריאל (פרק פ ט) הביא רשימה גדולה של מקלים שלדעתם פתיחה פחות מרוחב אצבע אינה אוסרת את האישה.

13. יש פוסקים שכתבו שאם האישה לא הרגישה כאבים – טהורה, כי זה סימן שהמקור לא נפתח בבדיקה: שו"ת ישועות מלכו, יורה דעה סימן כב; שו"ת פרי השדה, חלק ג סימן קמו; שו"ת ברכת משה; סימן כג-כד. שו"ת הרי בשמים; סימן מא. שו"ת רבבות אפרים, חלק ח סימן שמב.

- לסיכום, יש כמה וכמה סיבות להקל, כמו שכתבו הפוסקים עצמם:
- א. הרמב"ם¹⁴ ופוסקים נוספים¹⁵ פסקו להלכה שאפשר לפתיחת הקבר בלא דם.
 - ב. לדעת בעל השאלות¹⁶, הכלל שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם נאמר רק בלידה, אבל בנפל שלא נגמרה צורתו אפשר בלא דם.
 - ג. השיעור של 'קנה דק שבדקים' נתון במחלוקת הפוסקים, ולחלק מהדעות רק פתיחה בשיעור של 19 מ"מ אוסרת¹⁷.
 - ד. בפוסקים מובא דיון האם רק פתיחה עצמונית מתוך הרחם כלפי חוץ אוסרת¹⁸, או שגם פתיחה מלאכותית¹⁹ מבחוץ פנימה²⁰ אוסרת²¹. לפי הדעה שרק פתיחה עצמונית של הרחם מבפנים אוסרת, יש להקל בהכנסת מכשירים מבחוץ, פנימה לתוך צוואר הרחם.
 - ה. יש דיון הלכתי האם דינו של צוואר הרחם כמו הרחם עצמו או שדינו שונה וקל יותר

14. איסורי ביאה פרק ה יג.

15. אור זרוע, חלק א סימן שמג; רבנו עובדיה מברטנורא בפירושו למשנה, נדה פרק ג, א.

16. פרשת תזריע שאלתא פה, דיבור המתחיל 'ברם צריך'. מצוטט בתוספות, כריתות י א, ד"ה קא משמע לן; מובא גם בבית יוסף קפח ג, ד"ה ומה שכתב רבינו.

17. בשו"ת מהרש"ם (חלק ד סימן קמו), כתב שרק פתיחה של שתי אצבעות (כ-40 מ"מ) אוסרת; שו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ג סימן ק) כתב שרק שיעור מ-3/4 אינטש (כ-19 מ"מ) אוסר. ספר בדי השלחן (סימן קצד ס"ק לא בציונים אות נה) כתב להקל עד 15 מ"מ, ושכן מורים בעלי הוראה להקל בפחות משיעור זה. הרב ישראל גנס אמר (בפגישתו עם רבני פוע"ה, כג אייר תש"ס), שמקובל אצל פוסקים להקל עד 13 מ"מ בהסתמך על פסיקתו של הרב משה פיינשטיין. וראה בספר נטעי גבריאל (הלכות נדה, פרק פ, ט, הערה י), שכתב להקל אם הפתיחה פחות מאצבע, והביא פוסקים רבים שהקלו בכך.

18. שואל ומשיב מהדורה ג, חלק ב סימן מ; שו"ת עמק שאלה, יורה דעה סימן לא; שו"ת משפטי עוזיאל חלק ב, יורה דעה חלק א סימן כז, התיר באשה מסולקת דמים; טהרת הבית סימן יא, ז. חוות דעת (יורה דעה קצד ס"ק א) כתב מעבר לכך, שאפילו פתיחה מבפנים שאוסרת, היינו דווקא כשהפילה איזה דבר, אבל כשנפתח הקבר ולא יצא ממנה דבר, אף דם אינו יוצא. וראה גם בשו"ת תשובה מאהבה (חלק א סימן קטז), שהביא תשובה מרבו - הנודע ביהודה, שכתב שדין 'אין פתיחת הקבר בלא דם', אמור רק כשיצא משהו מתוך הרחם, והנודע ביהודה עצמו חתום על תשובה זו!! וצריך עיון בסתירה שבדברי הנודע ביהודה.

19. הרב יהודה פריס ('התקן תוך רחמי וצילום הרחם', תחומין טו מעמ' 336) דייק מדברי אחרונים רבים שעיקר החילוק אינו בין פתיחה מבחוץ לפתיחה מבפנים, אלא אם גורם הפתיחה הוא אדם או גורם טבעי. לכן לדעתו כל שגורם הפתיחה הוא אדם ואינו גורם טבעי, אף אם בפועל נפתח הרחם מבפנים לחוץ - אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, והעיקר תלוי בגורם הפתיחה ולא בכיוון הפתיחה, ראה שם הוכחותיו.

20. אמנם שיירי טהרה (קצד, א), כתב שבכל פתיחה מבחוץ פנימה, יש בה בעצם גם פתיחה מבפנים כלפי חוץ, כיוון שמה שנכנס ופתח, גם יוצא החוצה. אך ראה בטהרת הבית (חלק ב סימן יא עמ' נז) שדחה את דבריו.

21. שו"ת נודע ביהודה תניינא, יורה דעה סוף סימן קכ. מופיע גם בפתחי תשובה קצד ס"ק ד. וכן משמע מבית יוסף, יורה דעה קפה; ומביאור הגר"א, יורה דעה קצד ס"ק כג; ערוך השלחן, יורה דעה קפה, נא, אלא שהוסיף ששמע מרופא מומחה שבדיקת רופא שגרתית אינה מגיעה לרחם עצמו, ולכן למעשה אין שייך דין פתיחת הקבר בבדיקת רופא רגילה. גם בשו"ת מהרש"ם (חלק ד סימן קמו) כתב שבדיקת רופא שגרתית אינה נכנסת לתוך הרחם ולכן אין לאסור בה מדין פתיחת הקבר.

מאשר הרחם עצמו. חלק מהבדיקות והטיפולים נעשים רק בצוואר הרחם, ופעמים רבות אינם משפיעים על פתיחה של פתח צוואר הרחם הפנימי.

1. אם האישה כבר טהורה או אפילו רק הפסיקה בטהרה והיא בחזקת שאינה רואה דם, אין להוציאה מחזקה זו מספק.

על סמך האמור לעיל, יוכל מורה ההוראה להקל בבדיקות בפתח צוואר הרחם ובתוך הרחם, במקרים שלא יצא דם או במקרים שבהם יצא דם אך ברור שהוא מוגדר כדם פצע.

3. בדיקות וטיפולים בצוואר הרחם

לגבי בדיקה או טיפול במכשירים שהוכנסו לתוך צוואר הרחם, נחלקו הפוסקים, כפי שהובא כאן במבוא. למעשה ניתן להקל כל עוד לא הייתה פתיחה מעבר לפתיחה הטבעית של צוואר הרחם. בכל מקרה של ספק ניתן להקל²². במיוחד ניתן להתיר אם האישה כבר טבלה או שכבר הפסיקה בטהרה²³.

אם הרופא הכניס מכשיר לצוואר הרחם באופן שאינו אמור לאסור את האישה, ומעיד שהמכשיר לא נכנס לתוך חלל הרחם, בפשטות אפשר לסמוך על עדות הרופא, אפילו אם אינו שומר תורה ומצוות, והאישה מותרת לבעלה²⁴. יש שחילקו באופן ברור בין הרחם לבין צוואר הרחם, ולשיטתם, גם לדעות שדם מהרחם אוסר, הרי שדם מצוואר הרחם אינו אוסר²⁵.

בדיקות בעזרת מצבט רפואי (קוגלצנגר Kugelzanger); טנקולום - Single Tooth (Tenaculum) - תפקיד המצבט לאחוז את צוואר הרחם מבחוץ לצורך פעולות רפואיות שונות, כגון הכנסת התקן תוך רחמי או גרידה. יש סוג של מצבט עם שיניים הנכנסות בבשר, הגורמות בהכרח לדימום. דימום כזה אינו אוסר את האישה כיוון שמדובר בפצע ודאי. יש מצבט מסוג אחר האוחז בחזקה בצוואר הרחם ואינו גורם בוודאות לדימום, גם אם נגרם דימום מחמת צביטה כזאת, אין האישה נאסרת.

משטח צוואר הרחם (פאפ - טסט Pap Smear) - בדיקה ציטולוגית - בבדיקה לוקחים משטח מצוואר הרחם כדי לאתר תאים ממאירים וטרומ ממאירים

22. לפי כל צדדי הספק דלעיל ובמיוחד כיוון שהרב משה פיינשטיין הקל עד 19 מ"מ. גם אם יש שיחששו לסמוך עליו לכתחילה, בוודאי שיש מקום לסמוך על פסיקתו במקום ספק.

23. שו"ת דברי מלכיאל, חלק ב סימן נו; שם חלק ג סימן סא; סדרי טהרה, יורה דעה קצד ט; שו"ת מהרש"ם, חלק ד סימן קמה; שו"ת משפטי עוזיאל מהדורה תניינא, יורה דעה חלק א סימן כז; שיעורי שבט הלוי, סימן קפח סעיף ג סק"ד. ראה שיטות שונות בפתחי תשובה, יורה דעה קצד, ובדרכי תשובה שם סקי"ט; וסיכום השיטות בנשמת אברהם, יורה דעה סימן קצד עמוד קצ. וראה ב'אוצר המושגים', ערך פתיחת הקבר.

24. שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק א סימן פג; שיעורי שבט הלוי, סימן קפח סעיף ג סק"ד; הרב מ' גימפל, הובאו דבריו בשו"ת הר צבי, יורה דעה סימן קנב; שו"ת באר משה, חלק ג סימן קמח; שם חלק ד סימן סו; שערי טהרה, סימן נח; אמנם בשו"ת הר צבי עצמו (שם) הסתפק בכך. וראה שו"ת ציץ אליעזר, חלק י סימן כה פרק יא.

25. ראה מאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, המבדיל באופן ברור בין הרחם לצוואר הרחם, בספר גניקולוגיה, גנטיקה, פוריות ויילודים לאור ההלכה, חלק ב עמ' 15. לשיטתו, והוא אומר זאת בשם פוסקים, דם מצוואר הרחם אינו אוסר. כך גם הוכיח הרב יואל קטן בתחומין טו עמ' 321 מהרמב"ם.

ולטפל בהם לפי הצורך. הבדיקה היא בדיקת סקר הנעשית אחת לשלוש שנים לכל הנשים מגיל 25 שנה²⁶. פעמים רבות הסיבה לדימום היא רגישות בפתח צוואר הרחם, ויש סבירות גבוהה שרגישות זו תגרום לדימום. לכן הבדיקה עצמה עלולה לגרום לדימום קל מתעלת הצוואר, אך לא מהרחם. גם אם אין רגישות מיוחדת עלול להיגרם דימום עקב החיכוך של מברשת הבדיקה בפתח הצוואר²⁷. בכל המצבים הללו, אם בבדיקה המקדימה ההפרשה מצוואר הרחם הייתה נקייה, אין הדימום אוסר כיוון שנחשב לדם פצע, שאינו אוסר. יש מקרים שבודקים בעזרת מברשת ארוכה ונכנסים לתוך צוואר הרחם. גם במקרים אלו, אם ההפרשה מצוואר הרחם לפני לקיחת המשטח הייתה נקייה, אין הדימום אוסר²⁸.

(הדרכה הלכתית לגבי קולפוסקופיה, הקפאה, קוניזציה, בדיקת האגר (Hegar Test), תפירה של צוואר הרחם [Sutures to Strengthen Uterus], ובדיקת פתיחת צוואר הרחם לפני הלידה, מובאת במקור, אך לא טובא כאן מחוסר מקום).

4. בדיקות וטיפולים בהלל הרחם

כללים

פתיחת הקבר - אם הרופא הכניס מכשיר אל תוך חלל הרחם, דינו כפי שנכתב לעיל בפתיחת הפה הפנימי של צוואר הרחם. דהיינו, אם המכשיר עבה כשיעור פתיחת הקבר, האישה נאסרת לבעלה אפילו לא ראתה דם, והרופא אינו נאמן לומר שלא יצא דם. ואם המכשיר קטן מזה, כל זמן שלא ראתה דם, הרי היא טהורה²⁹. ויש מי שכתב שהמנהג לאסור אף בבדיקות שמעיקר הדין שיעורן כקנה דק שבדקים³⁰.

דימום מחמת בדיקה רפואית - אינו אוסר. והרופא נאמן לומר שהדם בא מחמת פצע³¹. ולכתחילה יש לבקש מהרופא להסתכל לפני הבדיקה ולוודא שאין דימום מהרחם לפני

26. על פי הנחיות האיגוד הישראלי למיילדות וגינקולוגיה. נייר עמדה מעודכן לתאריך נובמבר 2010. דיון כללי בהשקפה על בדיקות סקר ראה במאמרו של ד"ר יחיאל מ. בר אילן 'בדיקות סקר רפואיות לגילוי מוקדם בהלכה ובהשקפה', אסיא פה-פו (תשס"ט-2009), עמ' 12-30.

27. המברשת היא מחוספסת שכן תפקידה 'להסיר' תאים מתעלת הצוואר, ואלו הם התאים שנשלחים לבדיקה. נכון ליום כתיבת ספר זה, קיימות שתי מברשות סטנדרטיות לנטילת פאפ, בקופות החולים השונות.

28. פוסקים החוששים מכל דימום שמקורו מצוואר הרחם, שמא מעורב בו דם שבא מהרחם באופן הורמונלי, עלולים לאסור במקרה כזה. על כן מי שחושש לדעות אלו, צריך לשאול רב פוסק על בדיקה זו. כדאי לשאול את הרופא עוד לפני הבדיקה, האם בבדיקה המקדימה הריר הצווארי היה צלול ונקי, ולעדכן בהתאם את הרב הפוסק שאותו שואלים.

29. לפיכך בימינו שהמכשירים המשמשים לבדיקת נשים הם דקים, אין לאסור את האישה, אפילו אם הוכנס מכשיר לחלל הרחם. ראה שו"ת ציץ אליעזר, חלק י סימן כה פרק יא; שו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק ג סימן ק; הרב יהושע נויבירט, הובאו דבריו בספר גניקולוגיה, פוריות ויילודים לאור ההלכה, עמ' 147; שו"ת דברי משה, סימן נג ט. וראה בנשמת אברהם, יורה דעה סימן קצד הערה 75; הרב מ' אמסעל, המאור, שנה כו, קונטרס ה תשל"ד, עמ' 20 ואילך.

30. שעורי שבט הלוי, סימן קפח ג ג.

31. דרכי טהרה, פרק א תשובות ותוספות ז (עמ' 35); וכן הורה במפורש הרב מרדכי אליהו לרבני פוע"ה,

כך³². ויש מי שכתבו שאם הרופא הכניס מכשיר לחלל הרחם, האישה טהורה רק אם לא נמצא דם, אבל אם נמצא דם, אפילו אם הרופא אומר שהדם בא מהצדדים, ספק אם הוא נאמן³³.

ביופסיה של רירית הרחם (פיפל - Pipelle) - לקיחת דגימה מרירית הרחם (דגימה של האנדומטריום או Pipelle), משמשת לשני צרכים עיקריים, השונים זה מזה: לצורך שלילת ממאירות ברירית הרחם; ולצורך אבחנה וסיוע בתחום הפוריות.

הסיבה העיקרית ללקיחת הדגימה מרירית הרחם היא לצורך בדיקה ואבחון של גידולים ברחם או ברירית הרחם. נשים עם דימום לא סדיר צריכות לעבור בירור לשלילת ממאירות ברירית הרחם. אם הביופסיה שוללת ממאירות, אפשר לתלות דימום לא תקין בהפרעה הורמונלית או בסיבות אחרות ולטפל בהתאם.

לקיחת דגימה של רירית הרחם עשויה לסייע גם בתהליך האבחון של בעיית פוריות. כאשר התזמון נכון, בדיקה זו עשויה לספק רמזים בנוגע למחזור הביוץ של האישה, כיוון שרירית הרחם מגיבה ברגישות רבה להפרשות ההורמונליות מן השחלות לפני הביוץ ולאחריו. ביופסיה של רירית הרחם תגלה לא רק אם האישה כבר בייצה, אלא גם מתי בדיוק אירע הביוץ, ואם השחלות מפרישות את ההורמונים המתאימים או שלחו את הסימנים (הסיגנלים) המתאימים להכנת הרחם לקליטת העובר. מלבד זאת, ביופסיה יכולה לחדש את רירית הרחם לצורך סיוע בהשרשת ביציות מופרות ברחם במהלך הפריה חוץ גופית. הפציעה הקלה של רירית הרחם יכולה לעזור לעוברים להשתרש יותר בקלות ברירית הרחם.

תהליך הביופסיה של רירית הרחם הוא פשוט בדרך כלל. הביופסיה עצמה אורכת 5-10 שניות, ובידיים מיומנות כמעט ואינה מכאיבה. מכשירים חדשניים שפותחו מאפשרים עריכת ביופסיה ללא פגיעה בצוואר הרחם או הרחבתו.

עדיין קיימים חילוקי דעות משמעותיים בין הרופאים בקשר ליעילותה של ביופסיה של רירית הרחם, באיתור גידולים ממאירים, כיוון שבביופסיה עלולות להתגלות חריגות זמניות, שיעידו על בעיות כביכול, שלמעשה אינן קיימות באופן קבוע. ההמלצה השגרית היא לחזור על ביופסיה אם התוצאה הראשונית הייתה חריגה, כדי לשלול תוצאה חיובית שגויה (false positive)³⁴. עם זאת, הצורך לחזור על ביופסיה הופך אותה לבדיקה לא מוצלחת.

הלכה למעשה. הרב יהושע נויבירט, הובאו דבריו בנשמת אברהם סימן קצד ס"ק ה 5, עמ' קצג. הרב אליעזר בן פורת ופרופ' פסח קליימן (גדרה של מכה לעניין תליית הדם בה', אסיא פג-פד עמ' 141-149) כתבו כך בדעת החזון איש; הרב יקותיאל פרקש במכתבו לרב אריה כץ מיום יח אב תשע"א; ותמה על המחמירים בדבר, לדבריו, מחמת חוסר ידיעה.

32. הוראה מהרב מרדכי אליהו לרבני פוע"ה.

33. שו"ת מנחת יצחק, חלק ד סימן נח י. לדבריו שם יש להחמיר אפילו אם הדימום מהנרתיק, וצ"ע מדוע החמיר כל כך. תשובות והנהגות, חלק ב סימן תלד.

34. תוצאה חיובית משמעותה היא שקיים ממצא לא תקין. כמובן שהמשמעות של ממצא 'חיובי' כזה לאישה היא שלילית.

גם בתחום הפוריות, השימוש הנפוץ בתרופות פוריות, הנוטות לשפר את התפתחות רירית הרחם, מייתר את הצורך בביופסיה במרבית המצבים הקליניים. עם זאת במצבים מסוימים ביופסיה של רירית הרחם מועילה ביותר. נשים עם דימום בלתי סדיר מסיבה הורמונלית משוערת, כמו גם נשים שחוו הפלות חוזרות ונשנות, יישלחו לעתים קרובות לבדיקת ביופסיה של רירית הרחם.

המכשיר המוכנס לרחם לצורך בדיקת פיפל מוגדר מבחינה הלכתית כ'קנה דק שבדקים' ולכן הכנסתו אינה אוסרת את האישה.

בדרך כלל נגרם דימום עקב בדיקת פיפל. דימום כזה אינו אוסר את האישה כיוון שנגרם בשל פציעה של רירית הרחם או של הרחם עצמו. כיוון שהרופא פוצע את הרחם כדי לקחת ממנו דגימה, אין לך 'פצע' גדול מזה, ואין דם פצע אוסר את האישה. ויש המחמירים בכך, ראה מקורות לעיל (על דימום מחמת בדיקה רפואית).

גרידה - פעולה גניקולוגית כירורגית שתכליתה גירוד השטח הפנימי של הרחם. תחילה מרחיבים את צוואר הרחם לכ-7 עד 9 מ"מ, ולעיתים עד 12 מ"מ, והדבר מחייב הרדמה כללית. לאחר מכן מכניסים מכשיר שבו מגרדים את דפנות הרחם ומוציאים את תוכן הרחם החוצה. הסיבות לביצוע גרידה הן הפלה לא מושלמת, דימומים ממושכים בזמן הווסת ודימומים חריגים אחרים.

באופן עקרוני אפשר היה להחשיב את הגרידה כ'פצע'. אולם כיוון שמדובר בהסרה אגרסיבית של רירית הרחם שבדרך כלל גוררת אחריה דימום משמעותי שנמשך כמה ימים, יש להחמיר בה³⁵. נוסף לכך, נעשית הרחבה, גדולה יחסית, של צוואר הרחם, שלדעת חלק מהפוסקים אוסרת את האישה גם ללא קשר לדימום. לכן אישה שעברה גרידה בתוך שבעה נקיים, צריכה להתחיל לספור שבעה נקיים מחדש, אף על פי שברור שהדם שהיא רואה בא מחמת הפציעה של הגרידה.

(הדרכה הלכתית לגבי צילום רחם, אקוויסט (Echo-Vist), כבר אינו נמצא בשימוש בדרך כלל), היסטרוסקופיה אבחנתית וניתוחית, הזרעה (IUI), החזרת עוברים (Embryo Transfer) בהפריה חוץ גופית (IVF), הכנסה או הוצאה של התקן תוך רחמי, מובאת במקור אך לא תובא כאן, מחוסר מקום. כמו כן הושמטו מכאן גם החלקים העוסקים בבדיקות חודרניות בהיריון - דיגום סיסי שליה, דיקור מי שפיר, דגימת דם מחבל הטבור; אם הרופא רואה דימום מהרחם; ואם נמצא דם על כפפת הבדיקה).



35. הוראה של הרב מרדכי אליהו לרבני פוע"ה. עקב ריבוי הדם קשה להבדיל בין דם שבא מחמת הפציעה לבין דם האוסר. אם הגרידה היתה אחרי יום ארבעים, יש טומאת לידה, וגם אם הגרידה הייתה לפני ארבעים יום, האישה נאסרת. ראה דרכי טהרה, פרק יא טז. אמנם ראה שו"ת מנחת יהודה (חלק א, יורה דעה סימן יא, עמ' צט-קא), שרצה להקל בזה, אולם קשה מאוד להקל בכך.

הרב אריה כץ

הורשת ממזרות בטיפולי פוריות

פתיחה

במאמרנו הקודם ('ממזרות בטיפולי פוריות', אמונת עיתך 96, עמ' 65-70) עסקנו בהרחבה בשאלה האם טיפולי פוריות כדוגמת הזרעה מלאכותית והפריה חוץ גופית, עלולים ליצור ממזרות. מסקנת המאמר הייתה שעל פי הדעה המקובלת, ממזרות יכולה להיווצר רק כתוצאה ממעשה עברה של עריות, וכיוון שבטיפולי פוריות אין מעשה עברה, אין ממזרות נוצרת מחמת הטיפולים, גם אם מדובר באישה שהרתה מזרע של אדם האסור עליה באיסורי עריות (כגון אשת איש שהרתה מזרע של יהודי שאיננו בעלה). כפי שהראינו בפתיחת המאמר הקודם, ממזרות נגרמת לא רק מחמת מעשה עברה, אלא היא יכולה לעבור בתורשה, כלומר בן של ממזר או ממזרת הינו ממזר, גם אם לא נעשתה כל עברה ביצירתו (כדוגמת בן של ממזר וגיורת, שהוא ממזר למרות שהוריו נישאו בהיתר). במאמר זה נדון בשאלה, האם ממזרות עוברת בתורשה גם ללא מעשה עברה של ביאה, (שלא כמו יצירת ממזרות חדשה, שנוצרת רק ממעשה עברה של ביאה). המאמר נכתב מתוך נקודת הנחה שמי שנולד מטיפולי פוריות, מתייחס אחרי הוריו לכל דבר ועניין¹.

א. שיטת רבי משה פיינשטיין - אין הורשת ממזרות בטיפולי פוריות

רבי משה פיינשטיין, בשו"ת 'אגרות משה' (אבהע"ז ח"ג סי' יא), חידש שלא זו בלבד שאין ממזרות נוצרת בהזרעה מלאכותית, אף אין היא מועברת בתורשה מאב ממזר. הרב פיינשטיין חידש את דבריו בתשובה לשאלה שנשאל על ידי הרב יהודה לייב קאגאן (רב באנטוורפן ובניו-יורק, מחבר ספר 'הליכות יהודה'). הגמרא בקידושין (ד ע"א) דנה בבת כוהן שנישאה לישראל ונפסלה מאכול בתרומה, שלאחר שנתגרשה או נתאלמנה, חוזרת לאכול בתרומה, ובלבד שאין לה זרע מאותו ישראל. הגמרא (שם) מביאה לימוד ולפיו גם אם הזרע שיש לה מאותו ישראל הוא זרע פסול (כגון בן ממזר) היא נפסלת

1. ראה על כך בהרחבה במאמרי 'בן שנולד מהפריה חוץ גופית - האם יורש את אביו', משפטי צדק יב, עמ' 57-64.

מלאכול בתרומה. התוספות שם (ד"ה זרע פסול) כתבו בשם ר"י, שאין צורך בפסוק כדי לפסול בת כוהן שיש לה בן ממזר מתרומה, שכן בן ממזר יכול להיוולד לה רק מחמת ביאת איסור או מחמת שנבעלה לממזר, ובכל מקרה, דברים אלו פוסלים אותה מלאכול בתרומה, גם ללא אותו ילד. על דברי התוספות הללו הקשה הרב קאגאן שייתכן שאותה בת כוהן נתעברה באמבטי² מאותו פסול, ואז לא נפסלה לכהונה ובכל זאת הבן ממזר. אם כן, במקרה כזה צריך פסוק כדי לפסול מן הכהונה, ומכאן קושיה על הדעה (המקובלת), שגם במקרה שנתעברה באמבטי, הבן מתייחס אחר בעל הזרע.

ה'אגרות משה' סבר בפשיטות³ שבמקרה שנתעברה באמבטי, הבן מתייחס אחר בעל הזרע, וכדי ליישב את קושיית הרב קאגאן הוא חידש שפסול ממזרות עובר מאב לבנו רק בדרך של ביאה ולא בדרך של עיבור באמבטי.

לכאורה הדברים אינם מובנים, שכן אם בן של כוהן שנולד בהזרעה מלאכותית הינו כוהן לכל דבר, מדוע בן של ממזר שנולד בהזרעה מלאכותית אינו ממזר?

כדי להסביר דברים אלו, חידש הרב פיינשטיין שהעברתה של ממזרות בתורשה איננה חלק מדיני היוחסין הרגילים, הנלמדים מהפסוק: 'למשפחותם לבית אבותם', אלא נלמדת בגמרא באופן שונה⁴ ומפסוק אחר. העובדה שיש צורך בפסוק אחר ללימוד תורשה זו, מלמדת אותנו שדיניה שונים, ושיש צורך במעשה ביאה (גם אם איננה ביאה של עברה) כדי להעביר את תכונת הממזרות בתורשה לדור הבא.

ממילא מיושבת בזה קושיית הרב קאגאן, שכן לא ייתכן זרע פסול בלא שנפסלה האישה, משום שאם נתעברה שלא בדרך ביאה אין הזרע פסול, ואפילו אביו ממזר.

מדברי הרב פיינשטיין עולה שיש אפשרות לממזרים לטהר את זרעם, באופן שיינשאו לבן זוג המותר להם (כגון ממזר וממזרת), ויביאו לעולם את ילדיהם בצורה של הזרעה מלאכותית.

אולם כפי שכתבנו, הסברו של הרב פיינשטיין מפולפל מעט ואיננו מוכרח בדברי הגמרא. הסיבה שאילצה אותו לבחור בהסבר זה הייתה קושיית הרב קאגאן, ולפיה אם ממזרות עוברת בתורשה גם ללא ביאה, יש צורך בפסול לפסול מתרומה בת כוהן שיש לה ילד ממזר, שכן ייתכן שהוא נולד, בלא שהיא עצמה נפסלה בשל ביאה אסורה.

אך באמת קושיה זו איננה חדשה. כבר בשו"ת 'בר ליואי' (ח"ב סי' א) הקשה קושיה זו, ורצה להוכיח מכאן שאין כלל ייחוס אחרי האב במקרה שנתעברה באמבטי או בהזרעה מלאכותית (בניגוד לשיטה המקובלת שהיא שיטתו של הרב פיינשטיין). ב'אוצר הפוסקים' (סי' א ס"ק מב) תירצו בצורה פשוטה את קושייתו, שמקרה שנתעברה באמבטי הוא בגדר 'מילתא דלא שכיחא', ואין צורך להביא פסוקים לדבר שאינו שכיח כלל. פוסקים רבים כתבו, בקשר לדברים נוספים, שבדרך כלל אין הגמרא דנה כלל ב'נתעברה

2. כלומר לא באופן של חיי אישות, מה שמקביל בימינו להזרעה מלאכותית.

3. כפי שכתבנו לעיל, שזוהי הנחת היסוד המקובלת של מאמרנו.

4. ההוכחה של הרב פיינשטיין מדברי הגמרא מפולפלת מעט, והרוצה לעמוד על דבריו במלואם יעיין שם בתשובתו.

באמבטי', משום שזוהי מציאות רחוקה ולא שכיחה, ביניהם: שו"ת 'דברי מלכיאל' (ח"ד סי' קז), שו"ת 'הר צבי' (אהע"ז סי' ד), שו"ת 'חלקת יעקב' (אהע"ז סי' יב), שו"ת 'ביע אומר' (ח"ב אהע"ז סי' א) ועוד רבים, מכאן שאין כלל הכרח לקבל את דבריו של הרב פיינשטיין.

ב. שיטת הרב משאש - יש להשוות הורשת ממזרות ליצירת ממזרות

הרב שלום משאש, שהיה רבה של ירושלים, כתב גם הוא בשו"ת 'שמש ומגן' (ח"ד סי' לה-לו) שממזרות איננה עוברת בתורשה ללא מעשה ביאה. הרב משאש פתח בכך שהדעה המקובלת היא שממזרות איננה נוצרת ללא ביאת איסור (כפי שהראינו במאמרנו בגיליון הקודם. ואם במקרה של חייבי כריתות ומיתות בית דין (שמביאתם נוצרת ממזרות חדשה) אין ממזרות בהזרעה מלאכותית, קל וחומר שבמקרה של ממזר, שהוא רק איסור לאו, לא תהיה ממזרות בהזרעה מלאכותית. תשובה זו הייתה מיועדת לרב מרדכי רלב"ג, והוא הקשה על ה'קל וחומר' של הרב משאש, שאין דמיון בין הדברים, שכן בחייבי כריתות - הוולד ממזר מחמת מעשה העברה, וזה אינו קיים בהזרעה מלאכותית, ואילו בממזר - הוולד ממזר מכוח הורשת הפסול, וזה לכאורה שייך גם ללא מעשה עברה. הרב משאש חזר וענה לו בפליאה עצומה:

ואני מתפלא על זה פליאה עצומה, דאיך יהיה הממזר שפיסולו בלאו חמור יותר מחייבי כריתות, שאמרו דדווקא דרך שכיבה אסרה תורה... ואיך יהיה הממזר חמור ממנו? ובדאי שכיוון גילתה תורה בחמור דדווקא דרך שכיבה, בודאי דכל שכן בקל שהוא הממזר. וכל מה שהביא ממה שכתב הש"ס הלך אחר הפגום, כולם איירי דרך שכיבה, דאזי פסקו ללכת אחר הפגום, אבל בהזרעה מלאכותית שאין בה שכיבה ואין ממזרות כלל, מאין יעלה על הדעת ללכת אחר הפגום בדבר שאין בו איסור כלל?

אולם לפי עניות דעתי דבריו אלו של הרב משאש צריכים עיון גדול, שכן כאמור בתחילת דברינו, בגר שנשא ממזרת אין כלל איסור, ואף על פי כן הוולד ממזר, ומכאן מוכח שהעברת ממזרות בתורשה איננה תלויה כלל באיסור, ואם כן מדוע תהיה תלויה במעשה עברה? וכמדומני שלקושיה זו כיוון הרב רלב"ג בדבריו, וקושיה זו נותרה ללא מענה. יש חילוק גדול בין יצירת ממזרות, שנגרמת מחמת מעשה עברה, וממילא אינה נגרמת בהזרעה מלאכותית, להורשת ממזרות, שאינה תלויה בעברה, וממילא אין סיבה להניח שתהיה תלויה במעשה ביאה, וכפי שיוחסין של כהונה ולוויה מתקיימים בהזרעה מלאכותית, הוא הדין לכאורה גם ביוחסין של ממזרות.

ג. השיטה המקובלת - ממזרות מועברת בתורשה בהזרעה מלאכותית

ניתן להוכיח מדברי פוסקים רבים שכתבו שאין ממזרות נוצרת בהזרעה מלאכותית, שלדעתם דין הורשת ממזרות שונה, והוא מתקיים בהזרעה מלאכותית. להלן נביא כמה דוגמאות לכך מדברי הפוסקים:

הרב יעקב ברייש, בשו"ת 'חלקת יעקב' (אהע"ז סי' יב אות ט), כתב שאשת איש שקיבלה זרע מאדם זר - אין הוולד ממזר (כלומר אין יצירת ממזרות), ואין זה דומה לגר שנשא ממזרת, שהוולד ממזר למרות שלא הייתה ביאת איסור:

דדוקא בשם דהאב או האם כבר הם ממזרים הדין דהולד הולך אחר הפגום או האב וולדם כמוהם, אף על גב שאין ביאת איסור, אבל בכאן שהממזרות צריך להתהווה מטעם שבא מן העריות, שפיר יש לומר כפשטות הגמרא והפוסקים, דממזר הוא זה הבא על עריות דמשמע דמשום ביאת איסור.

מוכח מדבריו שהורשת ממזרות שונה באופן מהותי מייצירת ממזרות, ודווקא כדי ליצור ממזרות צריך מעשה של ביאה בעברה, ואילו כדי להוריש אין צורך בעברה, ואין צורך בביאה כלל, שהרי הוא מדבר (לעניין ההיתר) על הזרעה מלאכותית, והיא אינה בדרך ביאה.

הרב שאול ישראלי בספרו 'חוות בנימין' (ח"ג סי' קז אות ז), כתב שלמרות שלדעתו בעניין היחס אחר אביו יש ספק, 'אם הזרע הוא של פסול, כגון ממזר וכיו"ב, פסול זה אינו בדין שיפקע'. זאת אומרת דעתו הפוכה לגמרי מדעת ה'אגרות משה' - שיתכן שייחוס אחר האב עובר רק בדרך של ביאה, אבל אין שם ממזרות פוקע גם אם לא הייתה ביאה, זאת למרות שכמה מילים קודם הוא כתב בתור דבר ברור - ש'אין על הוולד תורת פסול, כל שהפסול נובע מביאה אסורה' (כלומר ממזרות חדשה מחמת איסור לא תיווצר באופן כזה).

הרב עובדיה יוסף בשו"ת 'יביע אומר' (ח"י אהע"ז סי' י), דן בשאלה לגבי אישה פנויה שהרתה בהזרעה מבנק הזרע, האם ולדה כשר לבוא בקהל מדין 'שתוקי' (כלומר אדם שאין יודעים מי אביו, והוא נחשב לספק ממזר, שאסור מדרבנן לבוא בקהל, שמא אביו היה ממזר). ואף שבסוף דבריו כתב שם שניתן להתיר את הוולד בקהל, זה משום שמסיק שאין כאן דין 'שתוקי' (עיי' בדבריו באריכות). אך מדבריו מוכח בפירוש שאם אביו של הוולד היה ממזר, הרי גם הוולד ממזר, למרות שנולד בדרך של הזרעה מלאכותית. זאת בניגוד לדעתו על יצירת ממזרות, ואותה הבאנו במאמר הקודם, ש'פשוט' שהזרעה מלאכותית איננה יוצרת ממזרות חדשה.

הרב יחיאל יעקב ויינברג⁵ כתב שוולד שנולד מבנק הזרע הוא בגדר שתוקי, וממילא מוכח שגם הוא סובר שאם אביו היה ממזר הוא בגדר ממזר גמור, וזאת אף ששיטתו היא שאין ממזרות נוצרת ללא ביאה.

5. שו"ת שרידי אש, ח"א סי' עט (במהד' הישנה ח"ג סי' ה).

סיכום

א. ישנם שני סוגים של פסול ממזרות: הסוג האחד הוא יצירת ממזרות חדשה מחמת ביאת איסור, כגון וולד שנולד לאשת איש מגבר זר, או לאח ואחות וכדומה. במאמרנו בגיליון הקודם הראינו, שעל פי השיטה המקובלת להלכה, ממזרות שכזו נוצרת רק מחמת ביאת איסור ולא מהזרעה מלאכותית.

הסוג השני של פסול ממזרות הוא ממזרות העוברת בתורשה כשאחד ההורים הוא ממזר. מעבר זה מתקיים גם אם אין איסור בעצם הנישואין בין בני הזוג, כגון ממזר וממזרת או ממזר וגיוורת. בממזרות העוברת בתורשה דנו במאמר זה.

ב. לדעת הרב פיינשטיין, ממזרות עוברת בתורשה בצורה שונה מתורשת היוחסין הרגילה. לכן למרות שמי שנולד בהזרעה מלאכותית מתייחס אחרי אביו, ולמשל אם אביו כוהן, גם הוא כוהן, תורשת הממזרות עוברת רק בדרך ביאה (גם אם איננה ביאת איסור), ולא בהזרעה מלאכותית.

ג. לדעת הרב משאש, יש ללמוד 'קל וחומר' מכך שאם בחייבי כריתות ומיתות בית דין, שאיסורם חמור, אין ממזרות ללא ביאת איסור, קל וחומר ממזרים, שאיסורם קל, אין בניהם ממזרים ללא ביאת איסור. הרב משאש התעלם מכך שהסיבה לממזרות היא שונה, שכן מדובר על הורשה ולא על יצירה חדשה, ומהראיה שגם ללא מעשה עברה (כגון ממזר וגיוורת) יש הורשת ממזרות, ודבריו צריכים עיון.

ה. לדעת פוסקים רבים, למרות שאין ממזרות חדשה נוצרת בהזרעה מלאכותית, ממזרות קיימת עוברת בתורשה בהזרעה מלאכותית, שכן היא איננה תלויה בביאת איסור. בין הפוסקים שכתבו זאת במפורש או שניתן לדייק כן מדבריהם, נמצאים הרב ברייש, הרב ויינברג, הרב יוסף והרב ישראל.

ו. כיוון שהדעה המקובלת מחמירה בדבר, נדמה שאין טעם להציע לממזרים להוליד את ילדיהם בדרך של טיפולי פוריות כדוגמת הזרעה מלאכותית והפריה חוץ גופית, מכיוון שהדבר לא ישנה את מעמד הצאצאים.





הרב אורי סדן

עבודת ילדים בחופשת הקיץ

רקע כללי

ילדים ונערים רבים היוצאים לחופשת הקיץ ממלאים את זמנם הפנוי בעבודות שונות, כגון: שמטרפות לתינוקות, קייטנות לילדים קטנים, שטיפת מכוניות של השכנים, עזרה במשקים חקלאיים ועוד. במקרים רבים, עבודות אלו נעשות באופן רשמי בניגוד לחוק¹, שכן החוק אוסר באופן גורף כל העסקה של ילד מתחת לגיל 15 במהלך שנת הלימודים² ומתחת לגיל 14 אפילו בחופשת הלימודים³. כמו כן, החוק אוסר באופן גורף על כל נער ונערה מתחת לגיל 18 לעבוד בכל עבודה אחרי השעה 20:00 בשנת הלימודים, ואחרי השעה 22:00 במהלך החופשה⁴.

בפועל, חוקים אלו אינם נשמרים ואינם נאכפים במהלך חופשת הקיץ, ולגבי חלק מן העבודות כגון שמטרפות, גם לא במשך השנה. ילדות המסיימות כיתה ז' פותחות בביתן קייטנה לילדים צעירים, נערים בגילאי 13-14 שוטפים מכוניות לפרנסתם, ונערות בגיל 17 שומרות על תינוקות גם אחרי השעה 22:00⁵.

במאמר זה נבחן את השאלה האם ההלכה מחייבת את היהודי שומר התורה והמצוות לציית לחוק יותר מכל אדם אחר, ולדבוק בלשון החוק גם במקרים שבהם הציבור כולו אינו מקפיד על כך, או שההלכה מחייבת את היהודי להיות אזרח נאמן ושומר חוק, אך בסופו של דבר מבחינתה של ההלכה, שמירת החוק הינה חובה אזרחית היתה מבחינת תוקפה לכל אזרחי המדינה דתיים וחילוניים, יהודים ושאינם יהודים.

1. חוק עבודת הנוער תשי"ג.
2. כך קובע סעיף 2 לחוק זה, תחת הכותרת 'גיל עבודה': 'לא יועבד ילד שעדיין לא מלאו לו 15 שנה...!'
3. כך קובע סעיף 2.א. לחוק זה תחת הכותרת 'עבודה בחופשת לימודים': 'ילד שמלאו לו 14 שנה, מותר להעבירו בתקופת חופשת לימודים רשמית על אף האמור בסעיף 2, בעבודות קלות שאין בהן כדי להזיק לבריאותו ולהתפתחותו.'
4. כך קובע סעיף 24 לחוק זה תחת הכותרת 'איסור עבודת לילה': '(א) נער לא יועבד ולא ירכול בלילה. (ב) בסעיף זה, 'לילה', לגבי ילד וצעיר שחוק לימוד חובה, התש"ט-1949, חל עליהם - פרק זמן של 12 שעות שבין 20:00 ובין 08:00 ולגבי צעיר שחוק חינוך חובה, התש"ט-1949, אינו חלק עליו, פרק זמן של 10 שעות שבין 22:00 ובין 06:00.'
5. לדברי בני פפרמן, מנהל המינהל למחקר, תכנון וכלכלה במשרד התמ"ת, למעלה מ-12% מהילדים בגילאי 11-15 עובדים (פורסם ב<http://www.inn.co.il/News/News.aspx/185653>). הנתונים אינם מבחינים בין שנת הלימודים לחופשת הלימודים, אולם על פי החוק בגילאים אלו גם העסקה בחופשה אסורה.

א. תוקפם ההלכתי של חוקי המדינה

על פי ההלכה יש תוקף לחוקי המדינה, אם מכוח 'דינא דמלכותא' ואם מכוח 'תקנות הקהל'⁶. אולם גם 'דינא דמלכותא' וגם 'תקנות הקהל', אינם מעניקים באופן אוטומטי תוקף לכל חוקי הכנסת, אלא רק לדינים הקשורים לענייני הנהגת המדינה ויחסי האזרח והשלטון, כפי שכתב הרשב"א בתשובותיו (ח"ו סי' רנד):

ובמ"ש דינא דמלכותא דינא יגעתי הרבה שאמרתי אפשר דשמואל אמר כן כשהמלך רוצה שידינו בארצו חכמי הגויים וע"ז הספרים שאין הדברים אמורים אלא במה שהוא נעשה בדיני המלכות שכל עם ועם יש לו חקים ידועים בדיני המלכות ודינא דמלכותא אמרו דינא דמלכא לא אמרו וכל מה שאינו מחקי המלוכה אעפ"י שיאמר עכשיו המלך כן אינו דין שנתחברו להם...⁷

מעניין לציין כי גם 'תקנות הקהל' מוגבלות באותו אופן, דהיינו שאין הן תקפות אלא אם הן נוגעות לתיקון החברה והקהל אך אינן תקפות אם קובעות הן הלכות בתחום דיני הממונות, כפי שכתב המהרי"ק (שורש יד):

פשיטא דלא קאמר שיהא כח ביד ראשי הקהל להפקיע ממון אלא דוקא בדבר שהוא נוגע אל הקהל בכללותו בהא קאמר שהרשות בידם כיון שנתמנו על כך אבל לחוב לזה כדי לזכות לזה ואין הקהל מרויח או מפסיד בזה פשיטא דבהא מודו כולי עלמא דלא כל כמינייהו.

עיקרון זה בא למעט חוקים הנוגעים ליחסי ממון בין שני יהודים אשר אין להם כל תוקף על פי ההלכה, ומי שמתעלם מההלכה ונוהג כפי החוקים הללו אינו אלא גזלן, ואם הולך לדון במערכת שיפוטית הנוהגת על פי אותם החוקים 'הרי זה רשע, וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת מרע"ה' (שו"ע חו"מ כו א).

למרות זאת, ייתכנו חוקים הנוגעים ליחסי ממון בין שני אנשים פרטיים שההלכה תכיר בהם, וזאת אם יש בחוקים אלו צורך ציבורי. כפי שכותב הרשב"א עצמו בתשובה הדנה בחוק המלכות שחתימת ידו של המתחייב בשטר, דינה כשטר חתום בעדים⁸:

כל שיש טעם במה שהמלך מצוה ומנהיג דבר לתיקון הנהגת המדינה, יכול הוא לומר ממון שראוי להיות לזה יהיה לחבירו.

6. בין השאר עיין במאמרם של הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, ספר כת"ד א, עמ' 341 ואילך; וכן במאמרו של פרופ' אליאב שוחטמן, שנתון המשפט העברי טז-יז, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', שם דן בעניין זה בהרחבה.

7. באופן דומה כתב הרשב"א בתשובה נוספת גם בחלק ג סי' קט והמאירי, ב"ק קיג ע"ב.

8. בתשובות המיוחסות לרמב"ן, סי' כב; ונפסק להלכה ברמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' יא.

עיקרון זה נפסק להלכה⁹, ועל פיו למשל, קבעו בתי הדין במדינת ישראל, כי יש לתת תוקף לחוק המקנה בלעדיות לקניין באמצעות רישום בטאבו¹⁰. עם זאת, יש להסתפק האם יש לבחון את קיומה של משמעות ציבורית של החוק בקשר לעצם קיומו של החוק בכללותו, או שיש לערוך בחינה זו בקשר לכל מקרה ומקרה שהחוק נוגע אליו, ובמקרים שלא ברור שיש בחוק צורך ציבורי, יאבד החוק את תקפותו ההלכתית. אם נקבל את האפשרות השנייה, ייתכן לומר כי העדר מוטיבציה לאכיפת חוק עשוי להעיד על כך שלמרות העובדה שמבחינה משפטית החוק תקף בכל המקרים בלי יוצא מן הכלל¹¹, במקרים מסוימים אין צורך ציבורי בקיומו של החוק, וממילא במקרים אלו יאבד החוק את תקפותו ההלכתית.

כאשר באים אנו לבחון את חוק עבודת הנוער, הרי ברור שהעניין הציבורי העומד מאחוריו טוב וראוי, שכן בא הוא לשמור על ילדים ממצבי ניצול ועבדות, ולהעניק להם אפשרות לילדות בריאה ולרכישת השכלה נאותה, ובוודאי שיש לו תוקף הלכתי. אמנם, כפי שאמרנו לעיל, יש להסתפק האם יש לתת תוקף הלכתי לכל המקרים שהחוק נוגע אליהם, ללא הפעלת שיקול דעת, או שיש להפעיל שיקול דעת סביר, ולקבוע כי במקרים שבהם קיומו של החוק אינו מוסיף 'לתקנת הציבור' ואולי להפך, אין לחוק תוקף הלכתי. נראה כי זה המצב במקרים שלפנינו, שכן הימנעות מעבודה בחופשת הקיץ עשויה לגרום לבטלה בקרב בני הנוער, ולה תוצאות חינוכיות קשות. הימנעות מעבודה גם פוגעת בחינוכם של בני נוער להעריך עמל ולהשיג ממון בישר.

ב. חובת הציית - הלכתית או אזרחית

גם אם נניח כי חוק זה תקף במלואו מן הבחינה ההלכתית, וחל עליו הכלל 'דינא דמלכותא דינא', עדיין יש לבחון את אופיו של כלל זה. כאשר מדובר בחוקי המדינה ניתן לומר במידה מסוימת של ודאות, כי כמעט כל אזרח 'מעגל פינות' ומשאיר לעצמו מרחב מסוים של שיקול דעת, באיזו מידה של דקדקנות לקיים את החוק, לעתים תוך בחינה של מידת 'הכדאיות הכלכלית' של היותו 'עבריין קטן'. לדוגמה, חוקי התעבורה אוסרים על הולך

9. נציין כי לדעת הש"ך (שם חו"מ סי' עג ס"ק לט), 'דינא דמלכותא' אינו תקף כאשר סותר הוא דין תורה, גם אם המניע לחקיקתו היה צורך ציבורי. אולם הרמ"א, (חו"מ סי' עג סעי' ד), חלוק עליו, וכן פסק שו"ת חת"ס, חו"מ סי' מד. וכתב 'דובב מישרים', (א סי' עו) שאין לצרף את דעת הש"ך אפילו לטענת 'קים לי' (ודלא כ'מנחת יצחק' (ב סי' פו) אשר השאיר זאת בספיקא דדינא).

10. בית הדין הרבני הגדול, בפד"ר ו עמ' 382.

11. בפילוסופיה של המשפט יש מי שאומר (קלזן, 'התאוריה הטהורה של המשפט') כי חוק שהציבור הרחב אינו שומר והמדינה אינה אוכפת בטל, גם אם עדיין הוא מופיע בספר החוקים. עיקרון זה נקרא בשם Desuetude. (עיקרון דומה אנו מוצאים בהלכה בנוגע לגזרות חכמים, שתקנה ש'לא פשטה בכל ישראל' למעשה בטלה - עיין רמב"ם, הלכות ממרים פ"ב הלכה ו-ז). אולם היו הוגים רבים שחלקו על עיקרון זה, הוא אינו מעוגן בחוק הישראלי, ואינו מקובל הלכה למעשה על מערכת המשפט הישראלית, כפי שפסק בית המשפט העליון (בג"צ 428-86 עו"ד יצחק ברזילי נגד ממשלת ישראל): 'התוקף של הוראת חוק... אינו מתבטל עקב אי השימוש בהוראותיו או עקב שימוש מועט בהוראותיו'. אי לכך, עצם העובדה שחוק מסוים אינו נאכף אינה מבטלת את תקפותו המשפטית אלא שהרשות המבצעת אינה שמה אותו בסדר עדיפות גבוה לאכיפה.

רגל לחצות את הכביש באור אדום, בכל יום ובכל שעה, ואף על פי כן, רוב בני האדם לא יימנעו מלחצות את הכביש באור אדום ביום הכפורים, בשעה שאין כל מכונית באופק. בנושא עבודת הנוער, קשה למצוא אדם אחד שלא לקח מעולם שמרטפית אשר גילה צעיר מגיל 15, או שהקפיד לחזור לפני שתגיע השעה 20:00 כדי לשחרר את השמרטפית בת ה 17 לביתה, כפי שדורש ממנו החוק.

לעומת זאת, כאשר מדובר בהלכה, הרי שכידוע ההלכה אינה מאפשרת לאדם 'לעגל פינות', ואם ישנו מעשה אסור אזי ההלכה אינה משאירה שיקול דעת לאדם באיזה מקרים הוא יתיר לעצמו לעבור עליה. לאור דברים אלו יש להסתפק בשאלה האם הכלל 'דינא דמלכותא דינא', הנותן את הגושפנקא ההלכתית לחוקי המדינה, קובע כי כל מעשה שנאסר בחוק – הינו איסור הלכתי על כל המשתמע מכך, או לא. כדי לענות על שאלה זו, יש לדון ראשית כל ביסוד הכלל 'דינא דמלכותא דינא', ולבחון מהי הסברא ההלכתית שעליה מסתמך כלל זה, ומדוע קבעה ההלכה כי 'דינא דמלכותא דינא'.

ג. יסוד הכלל 'דינא דמלכותא דינא'

הגמרא קובעת בכמה מקומות בתור כלל שעליו אין חולק כי 'דינא דמלכותא דינא'¹². אולם בגמרא אין מבואר מהו היסוד ההלכתי והסברא שעליהם מסתמך כלל זה. על שאלה זו נתנו הפוסקים שלוש תשובות:

1. משפט המלך

מדברי חלק מן הראשונים נראה כי העיקרון ההלכתי 'דינא דמלכותא דינא' תלוי ב'משפט המלך' שנאמר על ידי הנביא שמואל. לדעתם זהו מקור הסמכות לכל עניין המלוכה. וכך כתב המאירי¹³:

אסור לגזלו או לעבור על מה שתקן שכן הוא ראוי לו מצד מלכותו על הדרך האמור במלכי ישראל כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו. כיוון זה כבר עולה מדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"א) וזו לשונו:
רשות יש למלך ליתן מס על העם... ואסור להבריח מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממונו או יהרג שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים... מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין, שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו ומבארו הרדב"ז (שם):

...המלך מותר בו ואמרינן בכמה דוכתי דינא דמלכותא דינא ואפילו מלכי הגוים אמרי' בהו דינא דמלכותא דינא.

12. בבא קמא ק"ג ע"ב; נדרים כ"ח ע"א; ב"ב נד ע"ב; גיטין י ע"ב.
13. בית הבחירה, בבא קמא ק"ג ע"ב; ובנדרים כ"ח ע"א; וכן כתב ב'קריית ספר' למבי"ט, גולה פ"ה.

2. הסכמת הציבור

רוב הראשונים סבורים כי הכלל 'דינא דמלכותא דינא' מבוסס על הסכמת הציבור. כך כותב למשל הרשב"ם¹⁴: 'שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו'.

3. אפשרות האכיפה

אפשרות שלישיית המוזכרת אצל חלק מן הראשונים היא כי הכלל שסמכותו ההלכתית של המלך לכפות את דעתו דה-פקטו, נובעת מכוח העובדה שיש בידו את הכוח לכפות את דעתו על היחיד והציבור דה-יורו. כך סבור הר"ן¹⁵ וזו לשונו:

'מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ'.

כלומר, 'דינא דמלכותא' יונק את סמכותו מעצם כוחה של המדינה לאכוף את חוקיה. לשיטה זו, אין 'דינא דמלכותא' בארץ ישראל, שכן ארץ ישראל אינה שייכת למלך ואינו יכול לגרש ממנה איש. אין משמעות הדבר כי בארץ ישראל תשרור אנרכיה, שכן אין זה מסתבר כי זהו רצון התורה, אלא שצריך לומר כדעת החתם סופר (ח"ה חושן משפט סי' מד):

ומ"מ נ"ל דלא פליג אלא במסים ומכס שמטיל על כרחם ס"ל לא שייך לומר בני מדינה ניחא להו אלא משום שהוא אדון הארץ וא"כ יש לחלק בין מלכי ישראל למלכי או"ה אבל במנהגי ונימוסי' כמו ב"ב נ"ד ע"ב מודה ר"ן דהטעם משום דניחא להו ואין לחלק בין מלכי ישראל לאו"ה

כלומר ברור שמלך ישראל רשאי לחוקק חוקים לטובת המדינה ויש לו סמכות מלאה לכך, ואין כוונת הר"ן לומר אלא שבארץ ישראל אין לו סמכות לגבות מסים לטובת עצמו. למעשה לדעת החתם סופר, בנוגע לארץ ישראל גם ראשונים אלו יודו לשיטת הרשב"ם דלעיל, שמקור הסמכות של 'דינא דמלכותא' בארץ ישראל אינו במלך אלא בעם ובמוכנותו לקבל עליו את חוקי המלכות.

ד. חובת הציות ל'דינא דמלכותא'

נראה לומר כי השאלה שהעלנו לעיל, האם ישנה חובת ציות הלכתית לחוקי המדינה, תלויה בבסיס ההלכתי של הכלל 'דינא דמלכותא דינא':

אם נאמר כדעת המאירי וסיעתו, התולים את ההלכה 'דינא דמלכותא דינא' ב'משפט המלך', מסתבר לומר כי הלכה זו כוללת גם חובת ציות, שכן דין זה במקורו אינו מוגבל למלך ולסמכויותיו, אלא נוגע גם להתנהלות שבה מחויב הציבור, כפי שכותב הרמב"ם (שם):

...שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים... מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודיניו בכל אלו

14. ב"ב נד ע"ב, ד"ה מי אמר; ובשו"ת אור זרוע, סי' תשמא.

15. בפירושו למסכת נדרים כח ע"א, בשם התוספות; וכן כתב הרשב"א בחידושו בשם הרא"ם והרא"ש, שם פ"ג סי' יא.

הדברים וכיוצא בהן דין, שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו. לדעת ראשונים אלו נראה כי ההלכה 'דינא דמלכותא דינא' מטילה חובת ציות גמורה על האזרח לציית לחוק ולקיימו ככתבו וכלשונו, כעבד המחויב למלא אחר רצון אדונו¹⁶. יש לציין כי עדיין אין הכרח לומר שזוהי חובת ציות הלכתית, וייתכן לומר כי קיימת חובת ציות, אך באופייה היא אזרחית. למה הדבר דומה? למצוות אשר תקנו חכמים מכוח דין התורה 'לא תסור', אשר אינן הופכות בעצמן להיות איסור דאורייתא, אלא נשארות בתוקף של איסורי דרבנן (רמב"ם ספר המצוות, שורש א). את ההשוואה הזו בין מעמדם של איסורי דרבנן ובין מעמדם של מצוות המלך עורך ה'משך חכמה' (דברים יז, יא) וזו לשונו: מה שהחמירה תורה לשמוע בקול מלך יותר ממה שהחמירה לשמוע בקול חכמים, וחייבן מיתה בדברי קדשו (יהושע א, יח) 'כל אשר ימרה את פיך מות יומת'. ובכל זאת, לדוגמא, שמעי בן גרא, היה מצווה מן השם לשמוע בקול שלמה, לבלי לצאת מקיר העיר וחוצה, וחייב מיתה על זה. אבל האם רצה השם שיאמר זה שלמה, ואם היה חפצו יתברך בפרט הזה? שמה איכפת לרחמנא אם יצא, הלואי לא אמר שלמה זה...

כאמור, לדעת התוספות המובא בר"ן וסיעתם, סוברים כי הסברא שעליה מתבסס הכלל 'דינא דמלכותא דינא' היא: 'מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ'. המשמעות היא ש'דינא דמלכותא' יונק את סמכותו מעצם כוחה של המדינה לאכוף את חוקיה, ברור שההלכה 'דינא דמלכותא דינא' אינה כוללת חובת ציות דתית, ואינה אלא גושפנקא הלכתית לסמכות השלטונית. משמעות הדבר כי אין לדין זה משמעות מבחינת האזרח הקטן, ואינו מחייב אותו לנהוג על פי החוק, יותר ממה שהמדינה מחייבת אותו בכך. יתר על כן, לדעת הרב יעקב אריאל¹⁷ עצם העובדה שהמדינה אינה מנצלת את כוחה כדי לכפות את החוק, מסירה את מעמדו של החוק מלהיות נכלל ב'דינא דמלכותא'.

לדעת הרשב"ם וסיעתו, הסוברים כי 'דינא דמלכותא דינא' אינו מבוסס על 'משפט המלך' ולא על כוחו של השלטון אלא על הסכמת הציבור, יש לומר כי יש חובת ציות לחוקי המדינה, הנובעת מהסכמת הרבים, כפי שכתב החתם סופר (שו"ת חתם סופר, שם): עוד פליגי להר"ן מותר להבריא ולהפקיע כחו ולרמב"ם אסור... ולזה יש קצת מקום לומר שזה בכלל קבלתם ומחילת' שלא להבריא ועדיין צ"ע.

אולם מסתבר לומר כי חובה זו תלויה במידה שהרבים אכן מסכימים על קיום 'חוקי המלך ומשפטי', אולם אם בפועל הרבים אינם נוהגים לפי פרט כזה או אחר מקרב 'חוקי המלך

16. אלא אם כן נאמר כי אם העבד יודע שישנם דברים שהאדון אינו מקפיד עליהם – הרי גם הוא פטור מלעשותם, אף אם מופיעים בלשון הציווי.

17. במכתב שבו נתן הסכמתו למסקנות נייר עמדה של מכון כתר, אשר מבוסס על מאמר זה. שאר המובאות בשמו במאמר לקוחות מאותו המכתב. המכתב מצורף בשולי מאמר זה.

ומשפטיו, ממילא פקע התוקף החוקי של פרט חוק זה¹⁸. לדעת הרב אריאל ניתן להוכיח זאת מדברי הרמב"ם (הלכות גזילה פ"ה הי"ח), שסובר כי סמכותו של המלך נובעת מכך: שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים (...שאם לא כן) הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינן שאין דיניהן דין.

אם כן, אם הציבור אינו מקבל עליו פרט מסוים בחוק, ניתן לומר כי על פרט זה לא חל הכלל 'דינא דמלכותא דינא'. עד כאן תורף דבריו. לסיכום פרק זה נאמר כי לדעת חלק מן הראשונים, מסתבר ש'דינא דמלכותא' כולל חובת ציות, גם אם אינה חובה הלכתית, אולם לדעת רוב הראשונים, 'דינא דמלכותא' אינו כולל חובת ציות כלל, במקרה שבו המדינה מחליטה כי היא אינה אוכפת את החוק, והציבור הרחב אינו ממלא אחריו. משמעות הדבר היא כי ההלכה מכירה בסמכות השלטונית שיש למדינה לחוקק חוק זה, ולכפות את האזרח לשמור על החוק, אך חובת הציות האזרחית אינה מחייבת אזרח יהודי המציית להלכה יותר מאשר שהיא מחייבת את האזרח הגוי, וגם הוא חייב כמו כולם לציית לחוק באותה מידה של ציות¹⁹.

ה. חובת ציות לחוקים בעלי משמעות סטטוטורית

כפי שהסקנו, המנהג שלא לשמור על חוק מסוים, באופן כללי או במצב מסוים, אינו סותר את מחויבותו ההלכתית של האדם שומר תורה ומצוות לשלטון החוק. אולם יש להסתייג מאמירה זו באופן ברור, ולומר כי מעיקרון זה יש למעט חוקים בעלי משמעות סטטוטורית, דהיינו חוקים הקובעים זכות פרטית או ציבורית על ממון, וברור כי על פי ההלכה גזל של אותו ממון אסור מן התורה²⁰. מכאן יש להסיק כי אם החוק קובע כי רכוש מסוים שייך לציבור, ולחוק זה ישנו תוקף מ'דינא דמלכותא', הרי שהחזקה ברכוש זה על ידי אדם פרטי אסורה מדאורייתא מדין גזל. וכן נראה מפסק הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ה הי"א):

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

18. בדומה לגישה המשפטית החילונית שהבאנו לעיל בשם קלזן.

19. כך הורו בעל-פה הרב דב ליאור, בכנס דיינים לדיני ממונות, בנוגע לשאלה האם מותר לחנות במקום אסור מתוך מוכנות לשלם קנס אם האדם ייתפס או לאו, והרב יעקב אריאל בנוגע לחוקי תעבורה, במקרים שבהם נראה בעליל כי במעבר עליהם אין כל סיכון לאדם העובר ולאחרים (כגון הליכה על הכביש ביום הכפורים).

20. עיין ב'שערי יושר' לר' שמעון שקאפ (שער ה פ"א), המתיר את קושית המהר"י באסאן (מובאת בכנסת הגדולה, חו"מ סי' כה אות ז) ומבאר כי כאשר התורה אסרה באיסור חמור לגזול היא לא באה להתערב בשאלה כיצד קובעים בעלות, שאלה זו צריכה להיות מוכרעת במסלול משפטי נפרד. אחרי שהוכרעה שאלה זו ברמה המשפטית, באה התורה ואומרת כי החזקה בממון שמבחינה משפטית שייך לאדם אחר אינה אלא גזל.

שהיה מלך ישראל.

ומאידך גיסא פסק הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ה הי"ז):

מלך שכרת אילנות של בעלי בתים ועשה מהן גשר מותר לעבור עליו וכן אם הרס בתים ועשה אותן דרך או חומה מותר ליהנות בה וכן כל כיוצא בזה שדין המלך דין²¹.

כמו כן אם החוק קובע דרכים מסוימות להעביר בעלות, הרי שפגיעה בבעלות זו אסורה מדאורייתא משום גזל, כפי שפסק הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"א הט"ו):
אם דין אותו המלך ומשפטו שלא יזכה בקרקע אלא מי שכותב בשטר או הנותן דמים וכיוצא בדברים אלו, עושין כפי משפט המלך, שכל דיני המלך בממון על פיהן דנין.

נעיר כי כל הדוגמאות המובאות בבבלי בנוגע ל'דינא דמלכותא' נוגעות לחוקים בעלי נפקות ממונית, הנוגעים לדיני קניינים או לדיני מיסוי, ואין דוגמאות כלל לדינים מהתחום הפלילי אשר אין להן נפקות ממונית.

1. הלכה למעשה

במקרים שבהם החוק מגביל העסקה של בני נוער, אך הציבור הרחב אינו מקפיד כלל על מגבלות אלו, וכמו כן רשויות המדינה אינן עושות דבר לאכיפתן, גם לפי ההלכה רשאי האזרח שלא להקפיד עליהן (אם כי במקרה שחוק זה ייאכף, והוא ייתפס, הוא יהיה חייב לשלם את הקנס אשר יושת עליו). ראה להלן מכתבו של הרה"ג יעקב אריאל שליט"א בנושא דידן.

נספה: מכתב מהרה"ג יעקב אריאל שליט"א

לכבוד הרב אורי סדן שליט"א

רב המושב נוב

שלום וברכה

אני מסכים למסקנתך והרי לך להוסיף כמה דברים בגדר דינא דמלכותא דינא. דין המלוכה מוכר ע"י התורה אך אינו הופך בכך לדין התורה ממש, הוא נשאר דין המלכות. לדוגמא, כשאדם מסופק בדין תורה אנו אומרים ספקא דאורייתא לחומרא, וראוי להדר במצות התורה לפני משורת הדין. האם גם בדין המלך ספקא לחומרא? וכשהמלך מטיל לדוגמא על האזרח להוביל משא מיל, אם הוא יר"ש, האם רצוי שיוביל

21. לאור דברים אלו הקשה 'בעל משנה למלך' על דברי הכס"מ, (הל' גזילה ואבידה פ"ה הי"א), הסובר כי אין בהעלמת מס משום גזל אלא רק משום חילול ה'.

שני מיל? או אם המלך מטיל מס מסוים האם ראוי לשים יותר מהנדרש בחוק, כמו שמצינו בתרומה, עין יפה לעומת עין רעה? חוק המלכות עצמו קובע שאין האדם צריך לשלם מס מעבר לנדרש בחוק. אדרבה, הוא רשאי להתיעץ עם יועץ מס שייעץ לו כיצד לשלם פחות ככל האפשר (במסגרת החוק כמובן).

וכך שנינו במסכת בבא מציעא (מו ע"ב):

תנן: כל המטלטלין קונין זה את זה. - ואמר ריש לקיש: ואפילו כיס מלא מעות בכיס מלא מעות. - תרגמא רב אחא: בדינר אנקא ואניגרא, אחד שפסלתו מלכות ואחד שפסלתו מדינה.

וכן פסק הרמב"ם הלכות מכירה (פ"ו ה"ו):

וכן מעות הרעות שפסלתן מלכות או המדינה או דינרין שאינן יוצאין באותה מדינה ואין נושאים ונותנים בהן עד שמשנין אותן למטבע אחר, הרי הן כפירות לכל דבר ונקנין בקנין, וקונין את המעות, ואין המעות קונות אותן כשאר כל הפירות.

וכן נפסק בשולחן ערוך (חו"מ סי רג סע"ח). מבואר אפוא שלמרות שהמלך מכיר במטבע, אם פסלתו המדינה אין לו דין מטבע אלא דין פירות. כלומר ההלכה מכירה במנהג המדינה גם כשהוא מנוגד לדין המלך.

ויש להטעים זאת יותר עפ"י מש"כ הרמב"ם (בפ"ה מה' גזלה הלכה יח):

במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר.

וראה ביאור הגר"א (ס"ל שסט) שמקורו במגילה (יד ע"א): 'עוד לא יצא טבעך בעולם...'. מבואר אפוא שמקור הסמכות של המלך הוא הכרת העם במטבע שלו. ואם המדינה לא מכירה במטבעו של המלך אין למטבע ערך של מטבע. וה"ה לכל חוק: מקור הסמכות של חוק המלך הוא הכרת המדינה בחוק.

אמנם לשיטת תוס' המובא בר"ן (נדרים כח ע"א) מקור הסמכות הוא במלך עצמו, אך גם לדעתם החוק מקבל את סמכותו מכוח האכיפה של המלך, אך חוק שהמלך עצמו אינו אוכף ומרשה למדינה לנהוג כרצונה אינו בר תוקף. (ובמקום אחר כתבתי שגם לדעת התוס' בא"י הם מסכימים לרמב"ם, כי בא"י לא המלך הוא מקור הסמכות אלא העם, וכמש"כ שם הר"ן, שהרי לא ייתכן שבא"י תשרור אנרכיה).

ובשיחתנו בע"פ הבאתי לך את העובדה שביוכ"פ נוהג כל הציבור ללכת באמצע הכביש גם באור אדום, למרות שחוקי התעבורה נוהגים גם ביוכ"פ, אך מנהג הציבור קובע את סמכות החוק.

שבת שלום
יעקב אריאל

הרב שלמה אישון

מקומו של מנהג המדינה בקביעת הנורמה ההלכתית

רקע

בתחומים רבים נותנת ההלכה תוקף למנהג המדינה. כך למשל, בקשר לדיני שכירות פועלים, קובעת המשנה במסכת בבא מציעא (פ"ז מ"א):

השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב אינו רשאי לכופן מקום שנהגו לזון יזון לספק במתיקה יספק הכל כמנהג המדינה מעשה ברבי יוחנן בן מתאי שאמר לבנו צא שכור לנו פועלים הלך ופסק להם מזונות וכשבא אצל אביו אמר לו בני אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהן שהן בני אברהם יצחק ויעקב אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד רבן שמעון בן גמליאל אומר לא היה צריך לומר הכל כמנהג המדינה.

תנאי העבודה נקבעים אפוא בהתאם למנהג המדינה, וכל עוד לא התנו מראש אחרת, לא יכול אחד הצדדים לכפות תנאי עבודה שונים מהמנהג המקובל, וכן נפסק להלכה.¹ לכן, למשל, אף שמעיקר הדין היו הפועלים מחויבים לקצר בתפילה ובברכת המזון כדי לא לבטל מזמנו של בעל הבית, כיום מתפללים תפילה רגילה ומברכים ברכת המזון במלואה, משום 'שאין דרך בני אדם להקפיד בכך'.²

על דברי המשנה שם אומר התלמוד הירושלמי: 'אמר רב הושעיה זאת אומרת המנהג מבטל את ההלכה', אין מבואר בדברי הירושלמי מהו היקפו של כלל זה: האם כל מנהג מבטל כל הלכה, או שמא קיימים 'מנהגים גרועים' שאין לסמוך עליהם, או שקיימות הלכות מסוימות שאינן משתנות גם כאשר המנהג עומד כנגדן? שאלה זו עולה במקרים רבים בקשר למוסר העבודה, שקיימות בו לעיתים נורמות התנהגות המנוגדות לדין תורה, אך היא נוגעת לתחומים רבים נוספים.

1. רמב"ם, הל' שכירות פ"ט ה"א; שולחן ערוך, חו"מ סי' שלא.
2. שולחן ערוך, או"ח סי' קי סעי' ב, וסי' קצא סעיפים א-ב. ועי' עוד בערוך השולחן (סי' קצא סעי' ד) שבעניין זה אפילו יתנה בעל הבית מראש - אין שומעין לו. וראה גם מה שכתבתי בספר כתר ו, סימנים מז, מט.

לקמן נסקור את העקרונות שעל פיהן יש לקבוע אימתי קובע המנהג את הנורמה ההלכתית, ואימתי מתבטל המנהג מפני ההלכה.

א. הגבלת תוקף המנהגים שבממון

1. הצורך ב'מנהג ותיקין'

לדעת ה'אור זרוע' (ח"ג פסקי בבא מציעא סי' רפ) לא כל מנהג מבטל הלכה, אלא רק 'מנהג וותיקין' שהנהיגוהו חכמי הדור:

הילכך איתבריר לן דהולכין אחר המנהג לענין דיני ממונות והבא לשנות המנהג וטוען שהתנה בענין אחר ולא כמו שהמנהג נוהג עליו להביא ראיה. מיהו נראה בעיני וכגון שהוא מנהג קבוע על פי חכמי המקום כדאמ' במסכת סופרים בפ' מפסיקין בברכות שאין הלכה נקבעת אלא עד שיהא מנהג. וזהו שאמרו מנהג מבטל הלכה מנהג וותיקין. אבל מנהג שאין לו ראיה מן התור' אינו אלא כטועה בשיקול הדעת. הא למדת שאין מנהג חשוב אלא א"כ הנהיגוהו וותיקים וחכמי הדור.

דברי ה'אור זרוע' הובאו ע"י ה'מרדכי' על המשנה בבבא מציעא שם (אות שסו), וכן כתב בעל 'הגהות מיימוניות' (הל' שכירות פ"ט).

ה'אור זרוע' הסתמך בדבריו על הנאמר במסכת סופרים (פי"ד הט"ז). מדובר שם במנהגים לגבי קריאת המגילות, והיה מקום להבחין בין ענייני אורח חיים, כדוגמת קריאת המגילות, בהם רק 'מנהג וותיקין' מבטל הלכה, לבין דיני ממונות, עליהם ניתן להתנות, ובהם כל מנהג יהיה תקף. אך ה'אור זרוע' אינו מבחין בכך, ולומד מהנאמר במסכת סופרים גם להלכות שכירות פועלים.

לדעת ר' אליהו מזרחי (שו"ת הרא"ם, סי' טז), גם הרא"ש סבור שאין תוקף למנהג אם לא נוסד על פי 'חכמים ותיקין'. הרא"ם אמר את דבריו ביישוב שתי תשובות סותרות לכאורה, המובאות בשו"ת הרא"ש, בנוגע לתוקפם של מנהגים בענייני ממון.

התשובה האחת (שו"ת הרא"ש, כלל נה סי' י) עוסקת באשה שנפטרה בלא ולד, ויורשיה מבקשים מהבעל חצי הנדוניה, בהתאם לתקנות טוליטולא. הבעל טוען שעל פי המנהג יש לאישה כוח לתת נכסיה לכל מי שתחפוץ, ומציג שטר על פיו נתנה לו אשתו כל נכסיה. הרא"ש דוחה את טענות הבעל וכותב שאין תוקף למנהג בענייני ממון:

כל המנהגים שאמרו חכמים שיש לילך אחר המנהג, זהו מנהג שנהגו לעשות [סייג והרחקה. כגון ההיא דתניא (פסחים נ): מקום שנהגו לעשות] מלאכה בערבי פסחים עד חצות, עושים, שלא לעשות, אין עושים... אבל אם נהגו במקומות מנהג שיש בו עבירה, יש לשנות המנהג, אפילו הנהיגו גדולים את המנהג... וכן אמרינן בירושלמי: במקום שההלכה רופפת בידך, הלך אחר המנהג. פי': אם יש רפיון בהלכה, שאין ברור לך כמי נפסקה ההלכה, וראית שנוהגין, הלך אחר המנהג, דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו המנהג שהלכה כן. אבל במקום שאין רפיון בהלכה, אין לך לילך אחר המנהג שהוא כנגד ההלכה. זה

דין מנהגים שהן בענין איסור והיתר.

ובענין ממון, יש כח ביד בית דין לתקן תקנות בענין ממון לפי הזמן והצורך... וכל זה בתקנה שבית דין מתקנים ומפקירים ממון זה ונותנין אותו לזה; אבל על פי המנהג, לא ידעתי איך יתנו ממונו של זה לזה? דבשלמא בענין איסור, מתפשט המנהג שנהגו כל בני המדינה לנהוג איסור בדבר אחד, אף על פי שבשאר מדינות נוהגין היתר; כגון תרבא דאיתרא, שבני ארץ ישראל אוכלין אותו, ובני בבל נהגו בו איסור; וכן עשיית מלאכה בערבי פסחים ובט' באב וכיוצא בהן. אבל ממון, מה שייך מנהג?

לעומת זאת, בתשובה אחרת (שו"ת הרא"ש, כלל עט סי' ד), נותן הרא"ש תוקף למנהג שפשט בישראל, גם כשמדובר בענייני ממון. התשובה עוסקת בגבייה לבעל חוב ממטלטלין שמכר הלווה, והרא"ש קובע שאף שבשטרי הלוואה נכתב שהלווה משעבד מטלטלי אגב מקרקעי, בכל זאת לא ניתן לגבות ממטלטלין שנמכרו, שהרי המנהג הוא שלא גובים; וזו לשונו:

אמנם, מיום באי לארץ הזאת תמהתי על כי ראיתי כן בשטרות, שעבוד מטלטלי אגב מקרקעי, דאם כן, אין לך אדם שקונה חפץ מחברו; ורציתי לבטלו, ואמרו לי: אע"פ שכותבין כן בשטרות, כבר נהגו בכל הארץ שאין מגבין לבעל חוב מטלטלי שמכר, או שנתן, הלווה, מפני תקנת השוק. על כן לבי נוקפי, כי מאחר שידוע הוא שפשט מנהג זה בארץ, שאין מגבין לבעל חוב ממטלטלי של לוקח... והיה הדבר ידוע לכל בני העיר; גם מתוך דברי הדיינים מוכיח שידוע להם המנהג שבכל הארץ, אלא שראו לומר, אחר שעשה מעשה הדיין המוקדם, והוציא מטלטלי מיד הלוקח ונתנו למלווה, זו היא ראייה שלא פשט המנהג בעיר ההיא; ואני אומר שאינה ראייה, שמא הדיין ההוא דן דינא דגמרא ולא שם אל לבו המנהג... על כן אני אומר, שאין להוציא הספר מיד שמעון, שהוא מוחזק בו, עד שיתברר בירור גמור שלא פשט המנהג בכל אותה המדינה ובעיירות הסמוכות לה...

מתשובה זו מוכח אפוא, שיש תוקף למנהג גם בענייני ממון.

ביישוב הסתירה כתב הרא"ש שבתשובה הראשונה פוסק הרא"ש שאין תוקף למנהג, שכן היות שהוא סותר את תקנה קודמת (תקנת טליטולא), יש להניח שלא נעשה על פי 'חכמים ותיקין'. אילו היה נעשה על פי חכמים היו כותבים זאת בשטר כדי להודיע שבטלה התקנה הראשונה.

בתשובה השנייה לעומת זאת, המנהג הוא בגדר 'תקנת השוק', שהרי אם לא היו נוהגים על פיו היה מתבטל השוק לחלוטין, ועל כן יש להניח שנעשה על פי 'חכמים ותיקין'. עולה מהדברים שעל אף הצורך ב'מנהג ותיקין', ניתן לעיתים לתת תוקף למנהג אף אם איננו יודעים בוודאות כיצד נוסד, אם תוכנו של המנהג הוא כזה שיש להניח שנוסד על פי 'חכמים ותיקין'.

2. הצורך במנהג שאינו 'מנהג גרוע'

הבחנה בין מנהגים שונים מצאנו גם בדברי רבנו תם. הוא מבחין בין מנהג ראוי לבין מנהג גרוע, שאין לסמוך עליו: המשנה בתחילת מסכת בבא בתרא (ב ע"א) עוסקת באופן בניית מחיצה בין שותפים החולקים את חצרם; וכך נאמר שם:

השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר - בונין את הכותל באמצע. מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבינין - בונין, הכל כמנהג המדינה.

בגמרא שם (ד ע"א) מבואר שדברי המשנה 'הכל כמנהג המדינה' באים לרבות 'אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא', כלומר שבמקום שנוהגים לבנות מחיצה גרועה העשויה מלולבי דקלים וענפי עץ ערמונים, ניתן יהיה לחלוק את החצר במחיצה כזו.

על הסבר זה של הגמרא הקשו תוספות (שם ב ע"א, ד"ה בגויל) מדוע הזכירה הגמרא דווקא מקום שנהגו ב'הוצא ודפנא' ולא אמרה באופן כללי שהמשנה באה להתיר לעשות מחיצה בכל מקום כפי מה שנהגו. ביישוב הקושי כתבו תוספות:

ונראה לר"ת דדוקא בהוצא ודפנא אבל פחות מכאן אפילו נהגו מנהג הדיוט הוא ומוכיח מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן הכל כמנהג המדינה.

דברי ר"ת הובאו גם ע"י ה'מרדכי' שם. כך היא גם שיטת הרא"ש, המתקשה מדוע מונה המשנה שם את השיעורים השונים בעובי המחיצה לפי החומרים השונים שמהם היא נעשית, ואינה כותבת באופן כללי ש'הכל כמנהג המדינה'; ומבאר:

דהכל כמנהג המדינה לא קאי אלא אעיקר המחיצה כמנהגן לבנותה אם בגויל או בגזית או בכפיסים או בלבינים ואפילו בהוצא ודפנא כדקאמר בגמרא. אבל שיעור עובי החומות לאו במנהגא תליא מילתא אלא בשיעור המפורש במשנתנו. ואם נהגו ביותר לא כפינן ליה דקים להו לרבנן דלא בעי טפי. ואם נהגו בפחות מנהג גרוע הוא ולא אזלינן בתריה. דקים להו לרבנן דבבציר מהכי לא קאי.³

כך סבור גם הרשב"א, הלמד משיטת רבנו תם בקל וחומר, שאם נהגו שלא לגדור כלל בחצר, אין הולכים בזה אחר המנהג.⁴ ראייה לדבריו מביא הרשב"א מן הירושלמי שפוסק שאפילו בגינה אין הולכים אחר המנהג. בנוגע להליכה אחר המנהג, הירושלמי (בבא בתרא פ"א ה"ב) מבחין בין כפייה להקים גדר בגינה לבין כפייה להקים גדר בבקעה: 'תני בגינה בין מקום שנהגו לגדור בין מקום שנהגו שלא לגדור כופין אבל בבקעה מקום'. לפי הירושלמי אפוא, מקום שנהגו שלא לגדור בגינה, הרי זה מנהג טעות שאין הולכים אחריו, ומכאן למד הרשב"א שכל שכן בחצר, מקום שלא נהגו לגדור כלל - אין הולכים אחר המנהג.

להלכה הסתמך הרמב"ם על הירושלמי ופסק:

3. רא"ש, בבא בתרא פ"א ס"א, ועיי"ש גם ס"ה, שהביא את דברי ר"ת.
4. חידושי הרשב"א, בבא בתרא ב ע"א, ד"ה איכא מרבוותא, ועיי"ש גם בד"ה מקום שנהגו. וכן כתב הנמוקי יוסף (בתחילת בבא בתרא) בשמו. וכן היא דעת רבנו ירוחם, מישרים נתיב כז' אות ג.

המוכר גינה לחבירו סתם, והיתה מעורבת עם גנות אחרות כופין את הלוך לבנות את הכותל ביניהם ואפילו במקום שנהגו שלא לגדור בגנות, אבל אם מכר בקעה סתם אין מחייבים אותו לגדור אלא במקום שנהגו.⁵
כך פסק גם השולחן ערוך (חו"מ סי' קנח סעי' ב); וזו לשונו:

המוכר גינה לחבירו, סתם, והיתה מעורבת עם גנות אחרות, יש מי שאומר שכופין את הלוך לבנות הכותל ביניהם ואפילו במקום שנהגו שלא לגדור בגנות.⁶

ואולם הרמ"א שם חלק וכתב:

ויש חולקין וסבירא להו דהולכין אחר המנהג, כמו בשני שותפין (ראב"ד פ"ב דשכנים וטור ג"כ לא חילק, וכן נראה לי עיקר).

אכן גם הרמ"א, אף שבנוגע לכפייה על בניית כותל בגינה פסק שיש ללכת אחר המנהג, מודה שאין הולכים אחר המנהג בנוגע לכפייה על בניית כותל בחצר.

בעניין בניית כותל בחצר פסק השולחן ערוך (חושן משפט סי' קנז סעי' א):

חצר השותפין שיש בה דין חלוקה, או שחלקוה ברצונם אף על פי שאין בה דין חלוקה, יש לכל אחד מהם לכופף את חבירו לבנות הכותל באמצע, כדי שלא יראהו חבירו בשעה שמשתמש בחלקו. ואפילו עמדו כך שנים רבות בלא מחיצה, כופהו לעשות מחיצה בכל עת שירצה.

והוסיף שם הרמ"א:

ואפילו יש מנהג בעיר שלא לעשותו, אין הולכין אחריו, וכופין לעשותו (טור בשם הרא"ש נ"י ריש ב"ב).

5. רמב"ם, הלכות שכנים פ"ב הי"ז; וכן כתב בפירושו המשנה, בבא בתרא פ"א מ"ב. וראה בהשגות הראב"ד, (הלכות שכנים שם), שהשיג על הרמב"ם; ובמאירי (בבא בתרא ב ע"א, ד"ה וכן בגינה), שכתב שמקורו של הרמב"ם בירושלמי, וכן כתב בבאור הגר"א, חו"מ סי' קנח ס"ק א. וע' בחידושי הר"ן (שם ג ע"א, ד"ה ולענין פסק הלכה), שכתב שייחכן שהירושלמי חולק בזה על הבבלי. ובשטמ"ק, הביא בשם הרא"ש שביאר שמה שכתב הירושלמי 'מקום שנהגו שלא לגדור', הכוונה שאין ידוע שהמנהג לגדור, דהיינו בסתמא, ולפי זה אין ראייה לשיטת ר"ת. וע' גם ברמב"ם (הל' שכנים שם הט"ו), שכתב לגבי רוחב הכותל: 'הכל כמנהג המדינה', ולא הזכיר שיש מנהגים שאין לסמוך עליהם, וכן בהלכות אישות (פכ"ג הי"ב) כתב: 'ובכל הדברים האלו וכיוצא בהן מנהג המדינה עיקר גדול הוא ועל פיו דנין, והוא שיהיה אותו מנהג פשוט בכל המדינה', וגם שם לא הזכיר מנהגים שאין לסמוך עליהם. אולם הגהות מיימוניות (הל' שכנים שם אות כ) הביא את שיטת ר"ת, ושו"ת הרא"ם, (סי' טז), כתב שייחכן שגם הרמב"ם מסכים לכך; עיי"ש. על כל פנים מדברי הרמב"ם כאן מוכח שגם לשיטתו ישנם מנהגים שאין ללכת אחריהם, אף אם פשטו באותו מקום.

6. השולחן ערוך מבחין בעניין זה בין שותפים בגינה, ולגביהם פסק בסעי' א שבמקום שנהגו שלא לגדור אין כופים, לבין מוכר גינה לחבירו ובמקרה זה פסק שכופים את הקונה גם במקום שנהגו שלא לגדור. אולם לגבי חצר, דעת השולחן ערוך היא שגם שותפים יכולים לכפות לבנות כותל אף במקום שנהגו שלא לבנות - כפי שיובא להלן. הבחנה זו היא כשיטת הרא"ש (בבא בתרא פ"א סי' ו), המבחין בין חצר לגינה 'משום דבבא בתרא נפיש היזקא'.

ב. נתינת תוקף לכל מנהג שבממון

על שיטת ר"ת חולק הרמב"ן, וכותב בתחילת מסכת בבא בתרא: ובשם ר"ת ז"ל שמענו שאם נהגו במחיצה פחותה מהוצא ודפנא אין מנהגם אלא מנהג שוטים וכופה אותו לעשות מחיצה מתקיימת, ואין זה נכון, היה מקום לומר שהרמב"ן אינו חולק על העיקרון העולה מדברי ר"ת, ומחלוקתו עם ר"ת היא מקומית בדין מחיצה פחותה. ראיה לכך יש להביא מדברי הרמב"ן שם בנוגע למקומות שנהגו לבנות כתלים רחבים יותר מהרוחב הקבוע במשנה, כגון, בגוויל ברוחב למעלה משישה טפחים המוזכרים במשנה. על כך אומר הרמב"ן: ומיהו זה אינו נותן אלא שלשה טפחים וזה שלשה ואין הולכין בזה אחר המנהג, דבששה טפחים קאי טובא ואין צורך לרוחב גדול ממנו.

הרי שהרמב"ן מודה שישנם מנהגים שאין ללכת אחריהם. אמנם ניתן לבאר שמה שכותב כאן הרמב"ן שאין סומכים על המנהג הוא משום שלצורך סילוק היזק הראייה די בכותל ברוחב שישה טפחים, שאמור להיות יציב דיו. על כן, היות שהטעם לכך שכן החצר יכול לכפות על שכנו השתתפות בהוצאות בניית הכותל הוא כדי לסלק את היזק הראייה, סובר הרמב"ן שאין אפשרות לכפות על עשיית כותל רחב יותר.⁷ גם רבנו יונה (בבא בתרא ב ע"א, ד"ה מתניתין) סובר שיש ללכת אחר המנהג אף במקום שנהגו שלא לגדור בחצר:

ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה ומתניתין בעיר חדשה או במקום שאין שם מנהג ידוע לשותפין לבנות כותל בשיתוף כשחולקים את החצר יש מהם בונים ויש מהם שאיז בונים ואשמעינן תנא דמתני' שיכול כל אחד לכופ את תבירו מן הדין לבנות עמו כותל ולסלק היזק ראייה אבל במקום שנהגו כולם שלא לבנות שאין מקפידיו על הזק ראייה אין מחייבו אותו לבנות אלא אם רצה כונס לתוך שלו וכדקיימא לן בגנה במקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו. אכן גם רבנו יונה מודה שיש מנהגים שאין ללכת אחריהם. כך יש להוכיח ממה שכתב שם, שאם נהגו לעשות מחיצות ברוחב פחות מאשר הקבוע במשנה - אין הולכים בזה אחר המנהג. מדברי ה'הגהות אשר"י' לעומת זאת, נראה שחולק על העיקרון, וסובר שבענייני ממון הולכים אחר כל מנהג. על דברי הרא"ש שהביא את שיטת ר"ת כתב ה'הגהות אשר"י' (שם פ"א סי' ה):

ולא ידענא איזה מנהג הוא שאין סומכין עליו אלא נ"ל דאפילו פחות מכאן הוי מנהג דהולכין בממון אחר המנהג כדפיר' בפרק המקבל גבי אריס אומר למחצה ירדתי והכא קמ"ל שאם נהגו לבנות ולחוץ בהוצא ודפנא שאין יכול לכופ את חבירו בכפיסים ולבינים וכל גדר חזק יותר ממה שנהגו.

7. עי' שו"ת תורת חיים (מהרח"ש) ח"ב, סי' יט.

לדעת ה'הגהות אשר"י יש לחלק בין דיני ממונות, בהם הולכים אחר המנהג, לבין הלכות אחרות כדוגמת המובא במסכת סופרים שהזכרנו לעיל, שם יש צורך דווקא ב'מנהג וותיקין', כמו שכתבנו לעיל.⁸

ג. הליכה אחר המנהג בעניינים ציבוריים ובעניינים פרטיים

במסכת בבא קמא (קטז ע"ב) מצאנו שנתנו תוקף למנהג של בעלי מקצוע: ת"ר: שיירא שהיתה מהלכת במדבר ועמד עליה גייס לטורפה - מחשבין לפי ממון ואין מחשבין לפי נפשות, ואם שכרו תייר ההולך לפנייהם - מחשבין אף לפי נפשות, ולא ישנו ממנהג החמרים... ספינה שהיתה מהלכת בים, עמד עליה נחשול לטובעה והקילו ממשאה - מחשבין לפי משאוי ואין מחשבין לפי ממון, ולא ישנו ממנהג הספנים.

מכאן שיש לסמוך אפילו על מנהג החמרים או הספנים, ואין צורך שהמנהג יהיה 'מנהג וותיקין' או מנהג שיש לו סמך מן התורה,⁹ וקשה לכאורה על שיטת ה'אור זרוע' וה'מרדכי' שהובאה לעיל.

ביישוב הקושי, מבחין שו"ת 'תרומת הדשן' (סימן שמב) בין עניינים הנוגעים לציבור לבין עניינים הנוגעים ליחידים.

בעניינים הנוגעים לציבור יכולים ללכת אחר מנהגם גם אם איננו מנהג שנוסד על פי חכמים או שיש לו סמך מן התורה. הטעם לכך הוא שכך ייחסך הצורך להתדיין בדין תורה בכל עניין ועניין. בעניינים הנוגעים ליחידים לעומת זאת, לא קיים טעם זה, ולכן יחייב רק מנהג שנוסד על פי חכמים:

ונראה דיפה יש לחלק בענייני מסים לבני העיר וכן צורכי חמרים וספנים, למהלך שיירא שלהם וכל דבר שרבים מצורפים יחד צריכים למיזל בתר מנהגא דידהו, וכפי הסדר שעושים לעצמן לפי צרכיהם לפי עניינים /עניינים/, דאי מצרכתא להו למיזל בתר דין תורה בכל דבר לעולם תהא מריבה ביניהם, מש"ה מעיקרא מחלו אהדדי לוותר על דין תורה וגמרי ומקני למיזל בתר סדר מנהג דידהו. וכעין זה כתב מהר"ם דשותפים קונים ומקנים ומתני בהדדי באמירה בעלמא בלא קניין, משום דבההיא הנאה דצייתי אהדדי גמרי ומקני כדאיתא בהגה"ה במיימון. וכן איתא בתשובה שהשיב שאין נותנין מס מקרקעות, דבכל מידי דאית ליה רווחא להאי כמו להאי באמירה בעלמא וע"י דאי מקני אהדדי וה"ה לעניין מנהג. וההיא דר"ת וא"ז דלעיל קאי על חילוק חצירות ובתים ובניין שלהם ואשכירות פועלים וכן שכירות בתים וחצירות, וכל כה"ג דאין רבים מצרפים יחד ולא איצטרין מצטרפו למיהוי צייתי אהדדי, לכך צריך מנהג שיהא

8. עי' שו"ת תורת חיים, שם.

9. עי' שו"ת תרומת הדשן, ס' שמב; מרדכי, בבא בתרא ס' תעז, בשם הרב ר' אביגדור הכהן.

לו עיקר ע"פ חכמים וראייה מן התורה, משא"כ בענייני המסים וכיוצא בו דמנהג בעלמא מבטל בהן דין תורה.
 וכן כתב ה'לבוש' (חושן משפט סי' קסג); וזו לשונו:
 בכל ענייני מסים הולכין אחר המנהג הקבוע בעיר שעשו כן שלשה פעמים, אע"פ שהוא מנהג גרוע אין מדקדקין בענייני המסים, מפני שאי אפשר להעמיד דיניהם על תלם, לפעמים מכבידין על אחד שלא כדין ולפעמים מקילין, מחמת שאין יכולין לדקדק בכל דבר ודבר על יושרו לכך מה שנהגו נהגו.

סיכום

לדעת רוב הראשונים והפוסקים, גם בדיני ממונות קיימים סייגים להליכה אחר מנהג המדינה.
 יש אומרים שרק מנהג שהנהיגו חכמי הדור, שהוא 'מנהג וותיקין', או שיש לו ראייה מן התורה, הינו מנהג המחייב.
 יש הנותנים תוקף גם למנהגים שלא הנהיגו חכמי הדור, אך גם לשיטתם אין לתת תוקף למנהג שאיננו סביר, כגון מנהג שיש בו בכדי לגרום נזק לזולת (כגון אי עשיית כותל בחצר באופן שנגרם היזק ראייה), או שיש בו משום הוצאה כספית מיותרת (כגון כפייה על בניית כותל עבה מעבר לנדרש).
 בעניינים ציבוריים הולכים אחר המנהג משום שיש בכך כדי למנוע מחלוקות והתדיינויות מיותרות בכל עניין ועניין.



הרב דניאל כ"ץ

טענת 'לא הבנתי' לאחר התימה על הוזה

הצגת הבעיה

פעמים רבות עולה בבית הדין הטענה, 'חתמתי על החוזה אבל לא הבנתי' או 'לא התכוונתי' או 'לא שמתי לב' וכדומה. כמו כן עולה בעקבות כך טענת 'חוזה אחיד', דהיינו הטענה שהחוזה שנקבע על ידי צד אחד הינו אחיד, ללא התחשבות בתנאים של כל עסקה בפני עצמה. השאלה הנשאלת היא האם טענה כזו מתקבלת. במאמר קצר זה נברר את יסודות הפסיקה בשאלה זו¹.

א. שיטת הרשב"א

שאלה זו עמדה בפני הראשונים. הרשב"א בתשובה (א, ס' תרכט) כותב: נשאל ביהודי עם הארץ שבא לגרש את אשתו ואמרו לו בית דין שיפרע לה כתובתה. ואמר שלא הבין כשקרא החזן הכתובה והמתנה ולא הבין התנאי. ואמר כי שאלו את פי הרב רבי מאיר ז"ל. והשיב דשומעין לו. והוא אומר דאין שומעין לו דחזקה שהעידו עדים בעל פה ועל פיו חתמו בו. ואם אין אתה אומר כן לא הנחת חיוב לעמי הארץ ולא על הנשים דכולן יטענו כן. ואין אלו אלא דברי תמה. אבל מה אעשה שכבר הורה זקן יושב בישיבה חכם עם איש שיבה דהיינו לדעת רבינו מאיר טענת 'לא הבנתי' מתקבלת, ואילו הרשב"א חולק על כך מסברה שכל אדם יכול לטעון כך, וכך לא יהיה תוקף לאף שטר, אך מסיים 'כבר הורה זקן'. הבית יוסף (אה"ע ס' סו) כותב על כך:

ואיני יודע למה נחבא אל הכלים משום דחזא גברא כיון דתיובתא לא חזא ולענין הלכה נראה לי כדברי הרשב"א משום דאם לא כן לא שבקת חיי דכל עמי הארץ יאמרו כן.

יש לציין שבספר 'צרוור הכסף'² מצוטטת התשובה במלואה, וממנה עולה באופן ברור שהרשב"א חולק על הרמ"ה למעשה, שכן הוא פותח: 'ואני כך דעת' ומסיים: 'ואני כתבתי

1. בסוגיה זו הרחיב הרב אליהו גורפינקל, 'החותם על שטר שלא קרא או שלא הבין את תוכנו – החוזה האחד בהלכה', ספר משפטי ארץ ב, עמ' 299 ואילך.
2. מהדורת בלוי, דיני הכתובות, עמ' תד.

מה שנראה לי אחר ששאלת להעמידך על דעתי. מכאן שהרשב"א חלק על הרמ"ה ולא 'נחבא אל הכלים', אלא שמפני כבודו אינו מחזיר הוראתו.

הרשב"א חזר על שיטתו במקומות נוספים:³

גם מה שטען ראובן: שלא הבין על מה שנתחייב, ועל מה נשבע, אין שומעין לו, שאין העדים חותמים על מה שלא הבינוהו הם, ועדות העדים מכחישתו. שאם אתה אומר כן, אין לך מתחייב בשטר, וכל אחד יטעון כן. סוף דבר מצד זה אין בדבריו כלום, ואין ראייה להאריך בדבר זה.

וכן לגבי החותם על שטר בשפה שאינו מבין:⁴

וכ"ש הכא, שסומך על אחרים. אף על פי שאינו יודע מה שכתבו עליו. ולא חשש לקרותו, וחתם בחותם ידו. שהוא גומר בדעתו להתחייב בכל מה שכתוב בו. והרי הוא חייב בכל אותו חיוב, אף על פי שלא לוח...

ב. פסיקת השו"ע והרמ"א

השו"ע (חו"מ סי' סא סעי' יג) פוסק:

מי שטען על כתובת אשתו שהיה עם הארץ ולא הבין כשקרא החזן הכתובה והתנאים, אין שומעין לו. הגה: וה"ה בשאר דקדוקים שיש לדקדק מן השטר, ולא אמרינן דהאי גברא לא דקדק כל כך, וכמו שנתבאר בסמוך (בית יוסף בשם ריב"ש סימן ת"פ).

השו"ע חוזר על כך במקומות נוספים,⁵ וכן כתב גם רמ"א⁶:

במקום שאין רגילים לחתום בכתובה אלא הראויים להעיד, לא יחתום מי שאינו יודע לקרות. הגה: ולכן עם הארץ שבא לגרש, ואמר אח"כ שלא הבין מה שהיה כתוב בתנאים או בכתובתה, אינו נאמן דודאי העדים לא חתמו מה שלא העידו בפניו תחלה על פה (תשובת הרשב"א סי' תרכ"ט).

הכרעת השו"ע והרמ"א ברורה היא, ומשמעותה שאדם שחתם על שטר מחויב בכל הנאמר בו ואינו יכול לטעון שלא הבין את הנאמר בשטר או לא התכוון לכל מה שנאמר בו.

למרות פסיקה ברורה זו, יש מי שהעלה אפשרות לאמירת 'קים לי' כדעת הרמ"ה, וכך כותב ספר 'ישירי לב'⁷. אמנם שו"ת 'יביע אומר' (שם) חולק על כך, וטוען שאין לומר 'קים לי' כנגד השולחן ערוך, וציין את ספר 'זכרונות אליהו'⁸ שחולק על דברי 'ישירי לב'.

3. שו"ת הרשב"א ה, סי' רכת, הובא בב"י, חו"מ סי' קמז.

4. שו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן סי' עז.

5. שו"ע, חו"מ סי' סח סעי' ב; שם, סי' מה סעי' ג.

6. רמ"א לשו"ע, אה"ע סי' סו סעי' יג.

7. ספר ישירי לב, אה"ע מערכת כ אות ו, מובא בשו"ת יביע אומר ט, אה"ע סי' א.

8. ספר זכרונות אליהו, מערכת כ אות לב.

ג. מקרים יוצאי דופן שבהם מתקבלת טענת 'לא הבנתי'

צריך לברר האם יש מקרים יוצאי דופן, שבהם מתקבלת טענת 'לא הבנתי'. נתחיל מבירור שיטת הרשב"א, שכן בעקבות סתירה בין תשובות שונות של הרשב"א, עולים שני חילוקים חשובים להלכה.

בניגוד לכל התשובות שהזכרנו לעיל, בתשובה נוספת⁹ לגבי כתובה שמניסוחה עלה שרקע מסוימת אינה שייכת לכלה, הרשב"א מקבל את הטענה שהכלה לא הבינה את משמעות השטר:

ועוד שטענה יפה היא במה שאמרה שלא הבינה בכך ולא שמעה ואנן סהדי שאין כלה מרגשת במה שכתב בכתובתה. ובכיוצא בדברים אלו סומכת היא בכך על אחרים.

יש מי שסובר שהרשב"א חזר בו מדבריו בתשובות הקודמות, וכך כתב שו"ת 'דבר משה'¹⁰ וביאר שמכיוון שהרשב"א כתב בוויכוחו עם הרמ"ה: 'כבר הורה זקן', הרי מוכח שחזר מסברתו. אלא שניתן לומר גם להיפך, שבהמשך חזר בו והורה כסברתו הוא, וכך כתב שו"ת 'ביע אומר'¹¹, שלא ניתן להכריע מהי התשובה הראשונה ומה האחרונה¹². 'כנסת הגדולה'¹³ הציע שני חילוקים בין התשובות:

1. ויראה לי דשאני נדון דס"ל תרכ"ט שהוא עיקר החיוב והתנאים ומסתמא העדים לא חתמו על השטר אם לא עפ"י המתחייב, אבל בתשובה זו אין ההפרש בעיקר החיוב והתנאים אלא במצרים (= בגבולות) ובהא איכא למימר שלא הרגישה בכך בכיוצא לדברים אלו, וכמו שמראין דברי הרשב"א ז"ל. ולפי זה גם באיש עם הארץ אם אין ההפרש בעיקר החיוב והתנאים נאמן. וקרוב לזה מצאתי למהר"ש הלוי ח"ד סי' י"ד.

2. ועוד אפשר דלא כתב הרשב"א ז"ל דטענה יפה היא אלא דוקא בכלה דאנן סהדי דאינה מרגשת במ"ש בכתובה, אבל בעם הארץ או בשאר נשים שאינם כלות אינם נאמנים, ולפי זה כל שאינה כלה לא מיבעיא בעם הארץ אלא אפי' באשה אין שומעים לה...

דהיינו: א. יש הבדל בין דברים שהם גוף השטר לבין דברים שנלווים אליו בדרך אגב, ועליהם יכול החותם לטעון שלא הבין אותם וממילא לא התכוון אליהם, ונאמן על כך.

ב. לגבי כלה, 'אנן סהדי' שאינה מבינה את הכתובה ועל כן לא התכוונה לנאמר בה. למעשה, שני החילוקים בנויים על יסוד אחד והוא שיש מקרים שבהם ברור שהאדם לא

9. שו"ת הרשב"א א, סי' אלף קנו.

10. דבר משה, חו"מ סי' סט, מובא בפד"ר ט עמ' 160, צויין שם בטעות סי' נב.

11. שו"ת יביע אומר ג, אה"ע סי' יג.

12. וכן משמע בשו"ת דבר משה במקום אחר - אה"ע מד, שדן בסתירה וביישובה.

13. כנסת הגדולה, חו"מ סי' קמז; מובא בהגהות ב"י אות ח.

התכוון בחתימתו על השטר למה שכתוב בו, אם משום שהם אינם מעיקר השטר ואם בשל מצבים מיוחדים שבהם הוא נמצא.

בשו"ת 'מהר"ש לניאדו'¹⁴ הסכים לחילוקים אלו וכן שו"ת 'דבר משה' (שם). שו"ת 'פרח מטה אהרן'¹⁵ קיבל את החילוק השני בתור עיקר. שו"ת 'גינת ורדים'¹⁶ חלק על החילוק השני וסבר שלא ייתכן שכלה תוכל להתחמק מהאחריות על השטר, ועל כן הסיק שהעיקר הוא התירוץ הראשון (יש לציין שהציע חילוק נוסף והוא שהדבר תלוי במוחזק, אך כפי הנראה חזר בו מחילוק זה).

בשו"ת 'חתם סופר'¹⁷ צירף החת"ס את שני החילוקים יחד, וטען שרק כשמדובר בכלה ובתנאים צדדיים, הרשב"א מודה שיכולה לטעון שלא הבינה.

סיוע לחילוקים אלו עולה מדקדוק בדברי הרשב"א בוויכוחו עם הרמ"ה, שכן הוא כותב: 'דחזקה שהעידו עדים בעל פה ועל פיו חתמו בו'. הרמ"א העתיק את הנימוק של הרשב"א בפסיקתו (אה"ע סי' סו), ובעקבות כך כותב אחד מאחרוני הראשונים, רבי יוחנן לוריא, בספרו 'משיבת נפש' (פ' יתרו): 'הרי לך שאם ידוע שלא קראוהו העדים בלשון שמכיר בו ולא הודיעוהו בע"פ, הרשב"א מודה שהשטר או הגט פסול'.

אמנם בתשובה אחת (שו"ת הרשב"א, מיוחסות סי' עז) שהבאנו לעיל ונפסקה בשו"ע (חו"מ סי' מה סעי' ג), מפורש שגם אם ברור שחתם על השטר לפני שקראוהו לפני העדים, חייב בכל הנאמר בשטר, משום שכך קיבל על עצמו. הש"ך (לשו"ע סי' ס"ק יח) מסיק: 'ואפילו ידוע שאינו מבין לשון השטר, מתחייב הוא בכך כיון שקיבל על עצמו ושתק'. ומכאן שלדעת הש"ך, גם אם התברר שלא הבין מה שנאמר בשטר – חייב בו אם חתם עליו, וכן מוכח מהסמ"ע (לשו"ע סי' ס"ק כג) והתומים¹⁸.

מדברי החתם סופר¹⁹ וה'חכמת שלמה'²⁰ עולה, שלדעתם ניתן לקבל טענת 'לא הבנתי' במקרה שהייתה לה הוכחה, וזאת בתנאי שהשטר לא נחתם על ידי המתחייב בעצמו כי אם על ידי עדים (כמו כתובה, בתקופה שבה החתן לא חתם עליה).

לגבי החילוק הראשון, יש לציין ששו"ת 'יביע אומר'²¹ הרחיב את המושג של 'עניין צדדי' גם לתנאי של ממש בכתובה, במקרה שדן בו מדובר בספרדי שחתם על כתובה שנאמר בה שהוא מקבל על עצמו חדר"ג. אמנם יש לדון בדבר ולחלק: המקרה שהרשב"א עוסק בו הוא אזכור של פרט בכתובה שיש לו השלכה לעניינים אחרים (הוזכר גבול השדה שלא בדקדוק), ואילו במקרה שמופיע בשו"ת 'יביע אומר' נידון דבר שהוא חלק מתנאי הכתובה ומחובות החתן לרעייתו. כך עולה מדברי מהר"ש לניאדו שם, בביאור שיטת הרשב"א:

14. שו"ת מהר"ש לניאדו, החדשות סי' יח.

15. שו"ת פרח מטה אהרן ב, סי' עז, מובא בשו"ת גינת ורדים, אה"ע ד סי' יד.

16. שו"ת גינת ורדים, שם סי' טו.

17. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' ה.

18. תומים לשו"ע, חו"מ סי' ס"ק כד, וראה ספר בנין שלם על שו"ע, חו"מ סי' ס"ק ו.

19. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' ה.

20. חכמת שלמה, חו"מ סי' סא.

21. שו"ת יביע אומר ט, אה"ע סי' א.

'היא דהרשב"א דמיירי במלתא שאינה מגוף ענין השטר וגם אינה בתנאים אלא במצרים שהם מחוץ לענין הכתובה ותנאיה'.

שאלה זו נידונה בבית הדין הגדול²² ונחלקו בה דייני בית הדין, דעת ר"ש ישראלי הייתה שבוודאי החתן מחוייב לקיים חתימתו, ואילו דעת ר"י קאפח הייתה שאין איש המבין את הכתובה שעליה הוא חותם, ואין לחייב אנשים לעמוד בתנאי כתובתם הנובעים מהנוסח השגרתי של הכתובה שחתמו עליה, וזו לשונו שם:

הרי כלל גדול השמיענו הרשב"א כל דאנן סהדי שאין אדם מרגיש ולא יודע במה שכתוב בכתובתו אין הדבר מחייבו... והיה לכאורה לחלק בין היכא שחתמו עדים להיכא שהוא עצמו חתום. אך נראה ברור שהרשב"א מילי מילי קתני, ואין מה שחתם הוא מוסיף מאומה היכא דאנן סהדי שאין בני אדם שמים לב לדבר, אלא דבעלמא כשאדם חותם בעצמו על מסמך דרכו ליתן אל לבו ולדקדק בו, מה שאין כן בנוסח הכתובה שאנו יודעים ברור שאין שום חתן יודע מה כתוב בה, וכולם נותנים דעתם בעת שחותמים על הצלם אם הוא קולט את הרגע, וסומך הוא על שליחת אצבע המס"ק שמראה לו היכן לחתום ולא יותר. וכלום יצדק מי שהוא שיבוא ויאמר לנו שהבעל ידע או יודע מה זה תקנת שו"מ, או שרושם הנישואין או מסדר הקידושין או החתן או העדים יודעים היאך נעשה סך הכל שלש מאות ל", והיאך הוא מורכב מארבעה סכומים, מאה זוזי כתובת מתרכתא, נדוניה שהכניסה חמשים זקוקים, הוסיף החתן חמשים זקוקים, ועוד הכניסה איזה סכום, סך הכל שלש מאות ל"י? ברור שאין איש מכל אלה יודע מאומה, ואם כן היש תוקף לשטר זה? אלא ברור שחילוק זה בדעת הרשב"א כלומר לחלק בין הדברים שהן עיקר הכתובה והתנאים לבין שאר נוסח הכתובה הכרחי הוא, שאם לא כן יהיו דבריו סתרי אהדדי. ודוקא בכתובה שנכתבה כתקנה ואינה סתורה מתוכה.

ר"מ אליהו חזר על תירוצי ה'כנסת הגדולה', ומשמע שנקט כר"ש ישראלי בעניין זה, אם כי למעשה חלק עליו מטעם אחר. נציין מקרה נוסף שנידון בשו"ת 'משנה הלכות'²³, של אדם שחתם על שטר בוררות ולא הבין שהוא מתחייב גם לפשרה, וללא זכות ערעור אף בטעות מוחלטת. הרב קליין פותח כך:

באופן דידיעיןן בביררות שלא אמרו לו העדים תוכן הכתובה או שאמרו לו ולא הבין, הנה בטלה החזקה ואין תוקף להתחייבות זה כיון שלא ידע על מה הוא חותם.

ומוסיף ומחלק בסברות שנכונות גם לכתובה שדנו בה הפוסקים לפני כן: דאם ידע הבעל דין תוכן שטר בוררין דעלמא אזי יכול לטעון עוד כיון דעד השתא גם הב"ד שלכם היה להם שטרי בוררין כמנהג כל בתי דינין דישראל,

22. פד"ר ט, עמ' 152 ואילך.

23. משנה הלכות, יז סי' צח.

ועכ"פ כשבאתי לב"ד באתי על מנהג הקדום, ולא עלתה על דעתי ששניתם הסדר.

דהיינו, במקום שיש שטר בעל נוסח קבוע, על פי כללים קבועים, ומישהו שינה אותו, הוא צריך להסביר ולפרט את השינוי. נוסף לכך אדם שבא לבית דין וסומך עליהם שיעשו כדן וביושר, אם הנוסח שיש להם יוצא דופן, ויש בו דברים שהם נגד ה'יושר' - זהו מקרה חריג שבו אדם יכול לטעון גם כנגד חתימתו.

לסיכום עולים שני מקרים שלדעת חלק מהפוסקים בהם מקבל הרשב"א טענת 'לא הבנתי':

א. עניין צדדי בשטר - דבר המוזכר בשטר בדרך אגב ויש לו משמעות לתחומים אחרים. הבאנו הרחבה להגדרה זו שעשה שו"ת 'ביע אומר' שם, ור"י קאפח²⁴.

ב. 'אנן סהדי' - במקרה של כלה שאין ספק שאינה מבינה במה מדובר, יכולה לטעון 'לא הבנתי'. יש שהרחיבו טענה זו למקרים נוספים שנתברר בהם שהחותם לא הבין, ובפרט במקרים שלא הייתה חתימה כלל כי אם חתימת עדים בלבד, או שהשטר שונה באופן יוצא דופן ובלא שהדבר פורט לחותם.

ד. מקרים נוספים של טענת 'לא הבנתי', לפטור או להיוב

1. חתימת המתחייב על השטר

כותב ר' בצלאל אשכנזי²⁵ שהנתבע חתם בעצמו על החוזה, גם רבנו מאיר יודה שהוא אינו יכול לטעון שלא הבין:

איכא למימר דעד כאן לא קאמר אלא בכתובה דעדים הוא דקא מחייבי ליה ואפשר שהעדים חשבו שהיה מבין מה שקראו לפניו ולכך לא הודיעוהו בעל פה אבל כשהוא בעצמו חותם ועל חתימתו אנן מחייבינן ליה הא ודאי דחזקה הוא דלא חתים עד שידע מאי דאכתיב עליה אי נמי דגמר בדעתיה להתחייב בכל הכתוב עליו...

הר"א גולדשמידט²⁶ מסביר את כוונת ר"ב אשכנזי על פי הסברות שהעלה הרשב"א בתשובה, וזו לשונו:

הרי שבחותם בעצמו אין שומעין, לכל הדעות, לטענה 'לא הבנתי', משני טעמים:

א': חזקה שאין אדם חותם אלא אם כן ידוע לו על מה הוא חותם. ולפי טעם זה אם תהיינה הוכחות שהחותם לא ידע על מה הוא חותם, הרי נופלת החזקה והחתימה בטלה.

24. פד"ר ט, עמ' 158.

25. שו"ת ר' בצלאל אשכנזי, סי' כד.

26. פד"ר א, עמ' 294.

ב': כלל הוא שכל הסומך על מישהו, נותן אמון בו ועושה פעולה על פיו, הרי הפעולה מחייבת אותו כאילו הוא עושה אותה על ידיעתו ודעתו שלו בעצמו... אם החותם לא ידע על מה הוא חותם, וברור לנו שאינו יודע את שפת השטר, וגם ברור שלא הסבירו לו לפני החתימה את תוכן השטר, אלא שסמך על הסופר או מישהו אחר שהגיש לו לחתום, ועל פיו הוא חתם, הרי קבל עליו על כל מה שחתם על פי איש אמונו, ורואים כאילו הודה והתחייב בידיעה על כל החתום.

דהיינו, יש בחתימת האדם עצמו על השטר משום קבלת הדברים, ואין אפשרות לסגת לאחור מכן בטענות של אי הבנה אלא אם כן מוכח שלא הבין, וגם לא נמסר לו השטר על ידי אדם שהוא סומך עליו.

2. עיקר השטר

מהר"ם די בוטון²⁷ מחדש שאפילו רבי מאיר, שחולק על הרשב"א, מודה לגבי עיקר השטר, שאין אפשרות לטעון עליו 'לא הבנת' בכל מקרה.

3. שטר שהביא צד אחד, והצד השני סמך עליו

מהרי"א²⁸ עניין²⁸ מחדש שאדם שסמך על בעל דינו שהביא את השטר, יכול לטעון שלא ידע מה בדיוק היה כתוב שם. בעקבות כך הר"א שרמן פטר מלעמוד בתנאים החתומים על השטר, אדם שחתם על שטר חוזה עם הבנק. אמנם המעיין בתשובת המהרי"א²⁹ יגלה שמדובר באדם עיוור שסמך על בעל דינו שהביא את השטר, אך מנין לנו שאדם רגיל שיכול לקרוא ולברר את הדברים, אף אם סמך על בעל דינו ייפטר בכך? במאמרו של ר"א גורפינקל ציין גם פסק דין של בית דין לממונות בירושלים²⁹ שפטרו בטענה דומה אשה שחתמה על שטר, אך נראה שבמקרה זה הייתה טעות ברורה, ובחזרה לא הוזכרו פרטים שהיו משמעותיים לעסקה, ולכן יש בסיס לטענת אי ההבנה³⁰. אילו נבחן דבר זה בסברה, אין מקום לחילוק זה באופן כללי כי אם במקרה פרטי, ודבריו של הרשב"א על כך שלא יהיה קיום לדיני ממונות אם התקבל טענת 'לא הבנת' יפים גם מול טענה זו.

4. חוזה לא סביר

טענה דומה היא טענתו של חותם שהבין את השטר, אך הוא טוען שתנאי השטר אינם ראויים ואינם סבירים בעסקה כזו. ספר 'עמק המשפט'³¹ טוען שיש מקום לטענה זו, אך לכאורה אין לכך מקור ברור. אדרבא, משמע שכל תנאי שהאדם מקבל על עצמו בדיני

27. מהר"ם די בוטון, ס' לה, מובא בשו"ת יביע אומר שם.

28. מהרי"א²⁸ אנזיל, תלמיד קצות החושן, בתשובותיו ס' מט, מובא אצל ר"א שרמן, תחומין ה, עמ' 164.

29. בית דין לממונות, ירושלים, ב, ס' רכה.

30. ועדיין צ"ע גם על הפסיקה שם, וראה בפס"ד אחר באותו בית דין, פס"ד ה, ס' רלז שפסקו אחרת.

31. עמק המשפט א, ס' יט.

ממונות - מחייב אותו³². אמנם ראה לעיל שלפי שו"ת 'משנה הלכות', יש מקרה שבו נבחן גם ה'יושר' של השטר, בשטר שמחתים בית הדין את הבאים לפניו.

סיכום

הרשב"א ובעקבותיו השו"ע ורמ"א, פוסקים שאדם רגיל החותם על שטר - חייב בכל הנאמר בשטר, ואין לקבל טענת 'לא הבנתי'. בוודאי הדברים אמורים לגבי גופו של שטר ממש, ואפילו לגבי הפרטים הקטנים בשטר.

במקרה של חתימת האדם עצמו על השטר יש חיזוק נוסף לאי קבלת הטענה 'לא הבנתי', שכן לפי חלק מהפוסקים זהו מקרה שבו כל הפוסקים מודים שאין לקבל את הטענה. יש מקרים שבהם יש מקום לטענת 'לא הבנתי':

- א. 'עניין צדדי' המוזכר בדרך אגב בשטר.
- ב. כלה ביום חופתה אינה מסוגלת לדקדק בזוטות. ויש שהרחיבו קבלת הטענה לכל מקרה שנתברר שהחותם לא הבין, ובתנאי שלא חתם על השטר בעצמו.
- בעקבות שני אלו נידונה התחייבות חתן ספרדי שחתם על כתובה אשכנזית ובה כלול חדר"ג. וכן נידון שטר בורות בלתי סביר שהוחתם בעל דין בבית דין.
- ג. יש שטענו שהסומך על אדם אחר שיביא לו את השטר, יכול לטעון גם הוא שלא הבין את משמעות העניין, ונאמן על כך.



32. ראה גם בנין שלם, הל' הלוואה עמ' קלא, שהעיר על דבריו.

הרב עדו רכניץ

שכירות דירה כהלכה

חתימה על חוזה שכירות דירה מחייבת הקפדה על הוראות ההלכה. זאת הן כדי להבטיח את תוקפו ההלכתי של החוזה, והן כדי להימנע מאיסורים (במיוחד מאיסור ריבית). חשוב להדגיש שבאופן עקרוני, ההלכה מאפשרת 'חופש חוזים' רחב למדי, ונותנת מקום נרחב לשני צדדים לנסח את החוזה המקובל עליהם. ההלכה אינה מתערבת בשאלה מה תהיה מערכת היחסים בין הצדדים, אלא בשאלה כיצד לתת למערכת יחסים זו תוקף הלכתי. במאמר זה נעסוק בכמה עניינים מרכזיים בחוזה שכירות דירה, וזאת, דרך הבאת דוגמאות לסעיפי חוזה על פי ההלכה והחוק.

1. יצירת השכירות

המשכירים משכירים את הנכס לשוכרים, והשוכרים שוכרים את הנכס מן המשכירים בהתאם לתנאי חוזה זה. הצדדים מודים שעשו קניין מעכשיו. החזקה תימסר לשוכרים ביום תחילת השכירות.

שכירות קרקע (או דירה) נוצרת בעשיית מעשה קניין המועיל בקרקע, כגון, העברת החזקה לשוכר.¹ לחילופין, ניתן להסתפק בהודאה על כך שנעשה מעשה קניין המועיל.² בדרך כלל החוזה נחתם לפני תחילת תקופת השכירות, כך שיש לעגן את הזכויות והחובות של הצדדים לפני העברת החזקה לשוכר. לפי ההלכה, סיכום על העברת הזכויות בעתיד הוא בעייתי, ולכן עדיף לקבוע את הזכויות באופן מייד - 'מעכשיו',³ גם אם הזכויות מאפשרות שימוש בנכס רק בעתיד.

2. אופציה

אופציה - הנכס מושכר מעכשיו לתקופה נוספת אחרי תקופת השכירות האמורה, עד יום _____, בתנאי שהשוכרים ירצו להמשיך את תקופת ההשכרה. המשכירים רשאים להעלות את שכר הדירה בשיעור של עד _____%.

בחוזים רבים ישנו סעיף הנותן אופציה - זכות לשוכרים להאריך את תקופת השכירות גם בלא הסכמת המשכירים. בחלק מהחוזים נקבע שהמשכירים רשאים להעלות את דמי

1. רמב"ם, הל' מכירה פ"א הי"ח; שו"ע, חו"מ סי' קצה סעי' ט.

2. עי' בבא בתרא קמט ע"א; רמב"ם, הל' זכייה ומתנה פ"ט ה"ט; שו"ע, חו"מ סי' רנ סעי' ג.

3. רמב"ם, הל' מכירה פ"ב ה"ט; שו"ע, חו"מ סי' קצז ה"ז.

השכירות עד לסכום שנקבע בחוזה (באחוזים), כמו בסעיף שלעיל. מובן שניתן למחוק את כל הסעיף, או את החלק המאפשר להעלות את דמי השכירות. ההלכה מכירה בעסקה שצד אחד גמר בדעתו ומחויב בה, והאפשרות נתונה לצד השני להחליט אם הוא מעוניין במימושה.⁴

3. חיוב השוכרים במקרה של אירוע בלתי צפוי (אונס)

כל זמן שאחד השוכרים בחיים והנכס ראוי למגורים סבירים, השוכרים חייבים למלא את כל התחייבויותיהם לפי חוזה זה, גם אם ייאלצו לעזוב את הנכס מחמת אונס גמור לפני תום תקופת השכירות. אולם יש לשוכרים זכות להביא במקומם שוכרים אחרים, בהסכמת המשכירים בלבד. בעניין מות השוכרים ח"ו, הובאה ברמ"א⁵ מחלוקת ראשונים אם יורשיהם משלמים את דמי השכירות עבור כל תקופת השכירות, או רק עבור תקופת השימוש בנכס המושכר. נפסק שם שאם שילמו השוכרים את כל דמי השכירות מראש,⁶ המשכירים אינם חייבים להחזיר להם את הכסף, אלא אם השכירו המשכירים את הנכס לאדם אחר אחרי שמתו השוכרים. בנוסח שלפנינו השוכרים מתחייבים לשלם את דמי השכירות גם אם ייאלצו לעזוב את המושכר מחמת אונס גמור. מטרת סעיף זה היא להטיל על השוכרים אחריות לתשלום דמי השכירות גם במקרה של אונס, לא כולל במקרה של פטירה (שהוחרג במפורש).

4. קנס פיגורים

אם לא שילמו השוכרים את דמי השכירות למעלה מ_____ ימים לאחר מועד התשלום שנקבע, יעמדו דמי השכירות החל ממועד התשלום שנקבע, על דמי השכירות המקוריים, בתוספת _____ ש"ח עבור כל יום של פיגור, עד לתשלום כל החובות או עד לסיום תקופת השכירות. מטרת הסעיף היא ליצור תמריץ לשוכרים לשלם את דמי השכירות במועד. מבחינה הלכתית, אין כאן בעיה של ריבית.⁷ כיוון ש'שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף', מועד התשלום ה'טבעי' הוא בסוף תקופת השכירות. לכן הקנס הוא בעצם חלק דמי השכירות הרגילים, ואילו תשלום בתחילת החודש (כמקובל) הוא בגדר הנחה לשוכרים בגלל שהקדימו לשלם את דמי השכירות.⁸

4. קידושין כו ע"א; רמב"ם, הל' מכירה פ"א ה"ה; שו"ע, חו"מ סי' קצ סעי' ח.

5. רמ"א, חו"מ סי' שלד סעי' א.

6. אם לא שילמו מראש – פטורים השוכרים, שכן הם מוחזקים בכסף.

7. משנה, בבא מציעא סה ע"א; רמב"ם, הל' מלווה ולווה פ"ז ה"ח; שו"ע, יו"ד סי' קעו סעי' ו.

8. בבא מציעא, שם.

5. קבלת שמירה

השוכרים מקבלים על עצמם מעכשיו, בקניין המועיל, לשמור על הנכס ועל הפריטים המצויים בו כל זמן שהנכס בחזקתם, ולשלם כל נזק או הפסד שייגרמו עקב מעשיהם או מחדלם, או מעשה של מי שנמצא בדירה בהסכמתם, כדין שוכר מיטלטלין, למעט נזקים שגרמו לנכס המשכירים או אדם מטעמם. מן הדין אין חיובי שמירה על מקרקעין,⁹ אולם השוכרים יכולים לקבל על עצמם לשמור עליהם ב'קניין סודר'.¹⁰ במקרה זה ההצעה היא שהשוכרים יקבלו על עצמם אחריות לכל נזק שייגרם לדירה עקב מעשיהם או מעשיו של מי שנמצא בדירה בהסכמתם (כגון אורחים). כמובן שהשוכרים אינן מקבלים על עצמם אחריות לנזק שיגרמו המשכירים.

6. העברת החזקה על ידי השוכרים לאדם אחר

השוכרים אינם רשאים למסור את החזקה בנכס או במקצתו, או לאפשר שימוש של קבע בנכס או במקצתו לאחר בלא רשות המשכירים, פרט לילדיהם שאינם נשואים. כמו כן אין השוכרים רשאים להעביר את הזכויות לפי חוזה זה, כולן או קצתן, לאדם אחר.

מן הדין, השוכרים רשאים להשכיר את הנכס לאדם שבני ביתו אינם רבים מבני ביתם של השוכרים.¹¹ אולם בחוזים הנהוגים בימינו מקובל שזכותם של השוכרים מוגבלת, והם אינם יכולים להעביר את החזקה לאחרים,¹² וכך נהגנו גם כאן. כאמור, במקרה של אירוע בלתי צפוי יכולים השוכרים להציע למשכירים, שוכרים אחרים במקומם.

7. מזוזות

אם אין מזוזות בדירה, השוכרים יתקינו מזוזות בדירה. בתום תקופת השכירות המשכירים מתחייבים לשלם לשוכרים את שווי המזוזות, אלא אם כן הם יחליפו את המזוזות של השוכרים במזוזות שלהם.

מן הדין על השוכרים להתקין מזוזות,¹³ ואסור להם להסיר אותן בסיום תקופת השכירות.¹⁴ אולם השוכרים יכולים לתבוע את שווי המזוזות מהשוכרים הבאים אחריהם (רמ"א שם). בפועל, הדבר עלול לגרום לסכסוך ממוני בין השוכרים למשכירים או לשוכרים החדשים. כך למשל, במקרה שהשוכרים החדשים אינם שומרי מצוות ואינם רוצים להתקין מזוזות בכלל, או במקרה שדירה אינה מושכרת ונשארת ריקה.

9. משנה, בבא מציעא נו ע"א; רמב"ם, הל' שכירות פ"ב ה"א; שו"ע, חו"מ סי' שא סעי' א.

10. רמב"ם שם; שו"ע שם, סעי' ד; ש"ך שם, ס"ק ז.

11. רמב"ם, הל' שכירות פ"ה ה"ה; שו"ע, חו"מ סי' שטז סעי' א.

12. משפט השכירות, עמ' רמד-רמה.

13. בבא מציעא קא ע"ב; רמב"ם, הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ה ה"א; שו"ע, חו"מ סי' שיד סעי' ב.

14. רמב"ם שם; שו"ע, יו"ד סי' רצא סעי' ב.

לאור זאת מוצע לקבוע בחוזה שהמשכירים ישלמו לשוכרים תמורת המזוזות שהתקינו בנכס המושכר.

8. תיקונים בדירה

המשכירים יתקנו תיקונים או ישלמו עבור תיקונים הדורשים הבאת בעל מקצוע, הנחוצים כדי לאפשר לשוכר את השימוש שהוא זכאי לו על פי חוזה זה, ושהצורך בהם לא נגרם עקב מעשיהם או מחדליהם של השוכרים. על פי ההלכה, המשכירים חייבים לתקן כל תיקון שצריך בעל מלאכה כדי לעשות אותו, ועל השוכרים מוטל כל תיקון שאין צריך בעל מלאכה כדי לעשות אותו.¹⁵ אולם גם בעניין זה יש ללכת אחר המנהג.¹⁶ כאן הצענו סעיף התואם את עיקר הדין, למעט תיקון של נזקים שנגרמו על ידי השוכרים או באשמתם, שהם כמובן באחריות השוכרים.

9. הסכם בוררות

הצדדים מסכימים שכל סכסוך או חילוקי דעות שיתגלעו ביניהם בקשר להסכם זה, בין הנובע ממנו ישירות ובין הנובע ממנו בעקיפין, בקשר לביצועו, פירושו, החלתו או תוקפו, יועבר להכרעת בית הדין _____ דין חתימה על הסכם זה כדין חתימה על הסכם בוררות. הבורר ידון בעניין, בין לדין בין לפשרה.

בסעיף זה הצדדים מקבלים על עצמם בורר שיכריע במחלוקות ביניהם לפי דין תורה. מטרת הסעיף לקבוע מראש מי יהיה הבורר ולמנוע סחבת או ניסיון התחמקות של אחד מן הצדדים. סעיף הבוררות נוסח כ'הסכם בוררות', כמשמעו ב'חוק הבוררות', המחייב את הצדדים לפנות במקרה של סכסוך אך ורק לבורר שהסכימו עליו. כמו כן, לאחר אישור רשמי של בית המשפט המחוזי, הכרעת הבורר מאפשרת לפנות להוצאה לפועל לצורך מימוש פסק הבורר בכפייה.

מעבר לקביעה מי יהיה הבורר, נקבעה גם סמכותו לדון 'בין לדין ובין לפשרה'. כלומר, לפסוק על פי ההלכה או לחרוג ממנה במעט לפי הצורך, כגון כשלא ניתן לברר את העובדות באופן מוחלט,¹⁷ או כדי לאפשר לבורר לחייב בנזק עקיף – 'גרמא'.¹⁸

10. תוקף הלכתי לחוזה

הצדדים מקבלים על עצמם את דעת הפוסקים המקיימים הסכם זה. הצדדים מודים שכל ההתחייבויות וההקנאות נעשו על פי 'היתר עיסקא' כתקנת

15. רמב"ם, הל' שכירות פ"ו ה"ג; שו"ע חו"מ סי' שיד סעי' א-ב.

16. רמ"א, שם סעי' ב.

17. שו"ת הרא"ש, כלל קז סי' ו; שו"ע, חו"מ סי' יב סעי' ה.

18. הרב זלמן נחמיה גולדברג, משפטי ארץ, דין, דיין ודיין, עמ' 82.

ה'חכמת אדם', וכל התנאים נעשו על פי דיני התנאים כתקנת חכמים. כל הקניינים, החיובים ותנאי הסכם זה נעשו בקניין היותר מועיל על פי דין תורה, בכלי הכשר לקנות בו, בבית דין חשוב, מעכשיו, באופן שאין בו אסמכתא, כתקנת חכמים.

כדי לתת תוקף הלכתי לכל פרטי החוזה, הוספנו סעיף הכולל פרטים רבים המעניקים תוקף הלכתי לחוזה, להלן הסבר להם:

'היתר עיסקא' - בא לתת תוקף על פי 'היתר עיסקא' לקנסות מתרבים, כגון קנס על פיגור בתשלום לאחר סיום תקופת השכירות, שיש בו ריבית דרבנן.¹⁹ כאן הפנינו לנוסח 'היתר עיסקא' המופיע בספר 'חכמת אדם' כלל קמג.

על פי דעת הפוסק המקיים הסכם זה - כדי למנוע טענה שיש רכיבים בחוזה שהם שנויים במחלוקת הפוסקים, שני הצדדים מתחייבים לשלם לפי דעת הפוסקים הסוברים שיש תוקף לחוזה זה.²⁰

דיני התנאים - בהלכה יש כללים רבים הנדרשים כדי לתת תוקף להתניות. לדעת שו"ע²¹ והרמ"א,²² די לכתוב באופן כללי שהתנאים נעשו כדין, כדי לתת להם תוקף הלכתי. **בקנין המועיל וכו'** - בדרך כלל נהוג לעשות מעשה קניין כדי להתחייב.²³ בסעיף זה, הצדדים **מוזים** שעשו מעשה קניין. לכן, גם אם לא נעשה מעשה קניין, הרי זה כאילו נעשה, מדין 'אודיתא'.²⁴

בבית דין חשוב, מעכשיו, באופן שאין בו אסמכתא - כדי לתת תוקף להתחייבות מותנית (בעיקר קנסות), יש צורך בניסוח הזה.²⁵ גם כאן די בהודאה ואין צורך בביצוע בפועל.

11. נאמנות על כך שחוב לא נפרע

כל אחד מן הצדדים שהצד השני חייב לו חוב לפי חוזה זה, והבורר לא השתכנע שכבר נפרע החוב, נאמן כשני עדים על הצד השני, יורשיו או חליפיו, לטעון שעדיין לא נפרע החוב. במקרה זה, יפרע הנתבע את החוב מיד, בלא חרם או שבועה וכדומה.

כשיש לתובע שטר בחתימת הנתבע, פסק הרמב"ם²⁶ ובעקבותיו שו"ע,²⁷ שהחייב נאמן לטעון שפרע את השטר ללא הוכחה. אבל הרמ"ה כתב שאינו נאמן.²⁸ כדי למנוע השתמטות של אחד מן הצדדים מהתחייבותו בטענת 'פרעתי', הוספנו סעיף המעניק

19. תורת ריבית, פרק יד עמ' רכה, הערה נב.

20. משפט השכירות, עמ' תצח; עמק המשפט ב, עמ' תקב.

21. שו"ע, חו"מ סי' רמא סעי' יב.

22. רמ"א, אה"ע סי' לח סעי' ג.

23. רמב"ם, הל' מכירה פ"ה הל"א.

24. רמב"ם, הל' ה ומתנה פ"ד הל"ב.

25. רמב"ם, הל' מכירה פ"א הל"ז; שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' רז סעי' טו.

26. רמב"ם, הל' מלווה ולווה פ"א הל"ג.

27. שו"ע, חו"מ סי' סט סעי' ב.

28. מובא בטור חו"מ סי' סט, וכן פסק הרמ"א לשו"ע שם.

לתובע נאמנות על פי החוזה.²⁹ כדי להוכיח פירעון יצטרך החייב להוכיח לבורר שנקבע על ידי הצדדים, שהחוב אכן נפרע. לחילופין, אפשר לקבוע מראש איזו ראייה נדרשת כדי להוכיח פירעון, כגון, קבלה או רישום של הבנק.

ניתן להוריד ללא תשלום חוזה שכירות דירה לחתימה, מהאתר של מכון משפטי ארץ' דין

תורה': www.dintora.org



29. ע"פ רמב"ם, הל' מלווה ולווה פט"ו ה"ז; שו"ע, חו"מ סי' עא סעי' א.

הרב אוריאל בנר

האם יש כוח בטענת אדם שהוא נוהג בהסידות לפוטרו מהיובי שכנים

הצגת הבעיה

ברצוני לברר את משקלה של טענה הבאה לפטור מחיוב ממוני כאשר הוא נועד עבור דבר הסותר הנהגה של מידת חסידות, כלומר עבור דבר שמוותר לעשותו אלא שיש מחמירים בו. למשל בתשלום עבור התקנת מערכת אבטחה סביב בניין מגורים אשר פועלת גם בשבת. על אף שיש היתר לדבר מבחינה הלכתית, מסרב אחד הדיירים לשלם את חלקו. הוא טוען שיש פוסקים המחמירים בכך והוא רוצה לנהוג כמותם, ואי אפשר לכופו לשלם עבור דבר הנוגד את החומרא.

ראשית נפתח ביסוד הדין המחייב את היחיד לשלם עבור הוצאות רכוש משותף. במשנה בבא בתרא (פ"א מ"ה) למדנו:

כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר; רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל

החצרות ראויות לבית שער...

ובתוספתא (בבא מציעא פ"א הי"ז) מצאנו:

מי שיש לו בית בחצר אחרת בני חצר אחרת משעבדין אותו לעשות עמהן דלת

נגר ומנעול לחצר ושאר כל הדברים אין יכולין לכופו אם היה שרוי עמהן

באותה חצר משעבדין אותו על הכל...

בתוספתא מבואר שלא רק עבור בית, שער ודלת כופין – אלא אף עבור נגר ומנעול.

הרמב"ם (הל' שכנים פ"ה ה"א) וה'שולחן ערוך' (חו"מ סי' קסא סעי' א) פסקו בעקבות

התוספתא, שכופים את בני העיר לשלם עבור דברים חיוניים; וזו לשון השו"ע, שם:

בני העיר כופין זה את זה לבנות דלת ובית שער לחצר. וכן כל הדברים שהחצר

צריך להם צורך גדול, או הדברים שנהגו בני המדינה לעשותם. אבל שאר

הדברים, כגון ציור וכיור, אינו כופהו.

'חסדי דוד' [הארון] על התוספתא הסביר והגדיר את הסוגים השונים:

דבר שיש בו צורך גדול, אפילו לא נהגו בזה המדינה עכ"ז יכולים לכופו, ודבר

שיש בו צורך קצת ולא כל כך אזלינן בתר מנהגא, והוא החילוק השני. ודבר

שאינו בו שום צורך כגון ציור אפילו נהגו אין לכופף את היחיד ליתן חלק דמצי למימר לא ניחא לי.

מסתבר שאם נהגו בני המדינה לעבור איסור, כגון עבודה בגינה בשביעית בצורה אסורה, אינם יכולים לכופף דייר להשתתף עמיהם. אך מה באשר למעבר על מידת חסידות?

א. האם 'ההוא חסידא' היה צריך לבנות בית שער

בגמרא (ב"ב ז ע"ב) הקשו:

למימרא, דבית שער מעליותא היא, והא ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה, עבד בית שער ותו לא משתעי בהדיה!

ותירצו כמה תירוצים המבדילים בין בית שער המונע גישה מעניים לבית שער המאפשר להם גישה. החזו"א (ב"ב סי' ד ס"ק ז) העיר על דרך הבאת המעשה בגמרא. לכאורה במקום להביא את המעשה, הייתה צריכה הגמרא לשאול ישירות על המשנה, מדוע נכון לסתום את הדרך בפני העניים. בהסברו הראשון פירש שאכן הבאת המעשה אינה נצרכת אלא ללמד דבר צדדי, ולפי זה אין ללמוד מכאן דבר לענייננו כיוון שמדובר על דין ולא על מידת חסידות. אבל אחר כך כתב:

ואפשר דאי לאו ההיא עובדא יש לומר שאין אדם חייב לסבול היזק ראיה מפני טובת העניים ואין זו מחוב הצדקה, וזו היתה דעתו של ההוא חסידא, אבל אליהו הורה לו שממידת חסידות שלא לעשות 'בית שער' ומכל מקום פריך בגמרא דכיון דממדת חסידות שלא לעשות בית שער, אין אחד יכול לכופף חברו לעשות בית שער.

מכאן למד הרב יצחק זילברשטיין¹ שיכול דייר למחות על הצבת מראה בחדר מדרגות, מכיוון שבשו"ע (יו"ד סי' קנו סעי' ב) ובמפרשים שם, משמע שיש מקום לאסור התבוננות במראה, משום 'לא ילבש'.

הרב יעקב אריאל² רצה ללמוד מדברי החזו"א, שיכולה בחורה השותפה בדירה עם חברותיה למנוע מחברתה להכניס לדירה גבר לצורך פגישת עבודה. אולם לבסוף דחה זאת ואמר שבגמרא משמע שאין לכופף את הנוהג בחסידות לשלם, אך לא נאמר שיכול הוא לכפותם שלא לעשות את הדבר הנוגד מידת חסידות.

הראיה מהגמרא היא רק לגבי השאלה האם אפשר לכופו לשלם את חלקו בהוצאת המראה, אבל אם רוצים הדיירים להציב מראה על חשבונם – מותר להם, ואמנם ספר 'עמק המשפט'³, דן בכך ופטר את הדייר מלשלם, על סמך דברי החזו"א⁴.

1. הרב יצחק זילברשטיין, אבני חושן ח"ב, עמ' תפא.

2. הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, חו"מ סי' פז.

3. הרב יעקב אברהם כהן, עמק המשפט ג, הלכות שכנים סי' מט.

4. הרב שלמה זעפרני, שמרו משפט, סי' יט, הביא את דברי החזו"א להלכה, אמנם בדבריו שם מדובר על דבר שהוא חמור ממידת חסידות ודברי החזו"א מובאים רק בתור סיוע.

אף שעיקר דיוננו הוא על העניין העקרוני ולא על עניין המראה, ראוי להעיר שלכאורה, מכיוון שנהגו במקומותינו להקל, וכן מכיוון שמי שאינו רוצה - אינו חייב להסתכל במראה, קשה להבין איך יכולה הטענה הנ"ל לפטור מתשלום. הרב זילברשטיין כתב על כך:

אף שבמקומותינו נהגו להקל, דיינו במראה שבבית שהיא לצורך, ולמה לנו להתרגל להסתכל דרך קבע בבואנו ובצאתנו, ולטענה שמי שרוצה להמנע האפשרות בידו - אין שום ממשות, שכידוע אמרו חז"ל שאדם לא יביא עצמו לידי נסיון, והרגל נעשה טבע, ובפרט שבנידון דידן רוצה להעמיד את המראה ממול לכניסה כך שאין אפשרות להמנע מלהביט בה.

לענ"ד קשה לקבל הסבר זה בתור סיבה לא לשלם. בספר 'הלכות הבית המשותף'⁵ הובא בשם הרב ציון בוארון שאין לחייב את דיירי הבניין עבור התקנת מראה, כיוון שאין בכך צורך גדול, והוסיף:

מה גם שאשה ה'מסדרת' עצמה בחדר המדרגות יש בכך משום חוסר צניעות, ועוד, אין זה חשיב מנהג, כיון שבהרבה בתים אין מראה, וגם אם היה מנהג כזה אין זה בכלל המנהגים הראויים שצריכים לילך על פיהם, ועדין צ"ב.

1. מידת חסידות או נדנד עברה

יש לשאול האם מדובר דווקא באדם הידוע בתור נוהג בחסידות או שכל אדם יכול לטעון כך. מלשון החזו"א משמע שלא חילק. גם הרב משה פיינשטיין⁶ סבור שאין לחלק, ומוסיף לבאר שכך הוא הדין, בין אם נאמר שהחובה לשלם נובעת מתקנת חכמים, ובין אם נאמר שהיא נובעת מכך שהשכנים שותפים בבניין מתוך הסכמה להתחייב בתשלומים. אם החיוב נובע מתקנת חכמים, צריך לומר שחכמים לא חייבו אדם לשלם באופן הסותר מידת חסידות, ואם החיוב נובע מהסכמת השכנים, עלינו לומר שחכמים הטילו 'טו' על חיובים כאלו.

על דברי החזון איש יש להעיר הערות מספר. ראשית יש להעיר שבהקשר לסיפור שמובא בגמרא ב"ב (לעיל) על 'הוא חסידא', השתמש הראב"ד⁷ בביטוי 'מידת חסידות', אך המאירי השתמש בביטוי 'נדנד עברה'; וזו לשון הראב"ד, שם:

נראה לי כי מגואי **לאו דרך חסידות הוא** כי העני נמנע מליכנס בו מפני שנראה עליו כבית מפני שהוא לפנים מן השער הגדול...

לעומתו, המאירי כינה את הבעיה כאן 'נדנד עברה':

בית שער זה שאמרו במשנה שבני חצר כופין בה זה את זה דוקא בשאין בה **נדנד עברה כלל**...

5. הרב קורנגוט, הלכות הבית המשותף, עמ' 109.

6. דברות משה, ב"ב סימן יב הערה לו.

7. מובא בשיטה מקובצת, ב"ב ז ע"ב.

נראה שזו הגדרה שונה ממידת חסידות, ולכן לא נוכל להשוות ולהסיק מסקנות מן הגמרא במקרה של חסידות. הדברים תואמים לפירושו הראשון של החזו"א, שלפיו אין מדובר כאן על מידת חסידות.

ב. פסיקת השולחן ערוך

כאמור החזו"א והלומדים ממנו להלכה, הסיקו מן הסיפור שמובא בגמרא שניתן להיפטר מתשלום בטענה שאין כופין בניגוד למידת חסידות. אך הרמב"ם והשו"ע לא התחשבו בשאלת הגמרא ובתשובתה, וכתבו שכופין על בית שער בכל אופן, אף אם הוא מונע את כניסתם החופשית של העניים.

ספר 'הלכות הבית המשותף'⁸ דן לגבי התנגדות חלק מהדיירים לבנות דלת בכניסה לבניין בטענה שהעניים אינם יכולים לבקש צדקה, והוא מביא ראייה מסוגיית הגמרא אך מסיק שדין זה אינו מובא להלכה ברי"ף, ברמב"ם ובשו"ע. אלא שבאמת עלינו לבאר, מה פשר הפער הקיים לכאורה בין הסוגיה לבין הפסיקה, והאם מסקנתו נכונה. ספר 'תורת אמת'⁹ תמה על הרמב"ם והשו"ע, שלא התחשבו בדברי הסוגיה, וכתבו שכופין - באופן סתמי. לכאורה היה מקום לפרש¹⁰ ששאלת הגמרא מ'ההוא חסידא' לא הייתה מדוע כופין, הרי זו לא מידת חסידות (כפי שלמד החזו"א), אלא - מאחר שאותו חסיד נהג כדין, מדוע לא דיבר עמו אליהו? ועל זה תירצו שאף שחייבים מדינא לעשות בית שער, ממידת חסידות היה לו לעשות זאת בצורה שלא תינעל הדלת בפני עניים. לפי זה נמצא שכל סוגיית הש"ס אזלא רק למידת חסידות ואינה נוגעת לדיני שכנים, ולכן השמיטו הפוסקים סוגיה זו.

לפי זה יוצא שדברי החזו"א אינם להלכה, לא רק בגלל שהפוסקים התעלמו מסוגיה זו, אלא גם מכיוון שאפשר לפרש את שאלת הגמרא באופן שונה מביאורו. אולם מדברי פרשנים רבים רואים אנו שלא קיבלו ביאור זה¹¹; ויש לברר מדוע לא ביארו כך? נראה שמלשון השאלה - 'למימרא דבית שער מעליותא והא...' הבינו שעניין זה עצמו נתון לבירור, האומנם כן הוא? והרי מהמעשה משמע שבית שער אינו מעליותא מהדין! דהיינו ההיפך מהמשנה, ועל כך תירצו שיש חילוק בין מצבים שונים. ההנחה הבסיסית שמדובר פה על חילוקים מהדין נשארה.

לאור זאת חזרה השאלה מדוע השמיטו הרמב"ם והשו"ע את חילוקי הגמרא? ה'נחלת דוד' מיישב את השאלה בהבדילו בין הבנת הגמרא בשאלתה, שבה חשבה שלאור המעשה בחסיד אין המשנה נכונה, לבין הבנתה במסקנת הדברים. הגמרא שם מציעה אפשרויות שונות של בתי שער שאינם מונעים מן העניים את הכניסה ואת בקשת הצדקה. כיוון שהתברר שישנו בית שער שאינו מפריע לעניים, ממילא תמיד ניתן לכפות

8. ספר הלכות הבית המשותף, שם, עמ' 108.

9. ספר תורת אמת, ס' קצא; ובכנסת הגדולה, חו"מ ס' קסא.

10. עי' ספר שערי דעת, על ב"ב ז ע"ב.

11. מאירי, ראב"ד, תורת אמת וכנסת הגדולה שם; נחלת דוד ואם הדרך, יובא להלן.

את בני העיר ולגבות כסף לצורך בית שער, שכן יש אפשרות שישתמשו בכספו באופן המושלם והנכון על פי מידת החסידות; ואלו דבריו:

וצריך לומר דדעתם הוא דדוקא המקשה דלא ידע כלל דאיכא צד דמעלי שפיר פריך דאין מצו למכפיי ולהוציא ממנו ממון כי יוכל לומר אנא בעינא למהוי חסידא, אבל לפי מאי דמשני דאיכא גווי דלית בהו אף משום מדת חסידות, וא"כ לעניין אפוקי ממונא מיניה אין כאן עוד שום טענה כיון דאפשר למעבד בגוונא שלא יהיה סותר גם למדת חסידות, וא"כ לית ליה שום טענה מלהפטר מליתן לזה דהא אין נפקא מינה בהוצאה בין שיהיה מגואי או מבראי כו', ולכך אפילו היכא דרוצין לעשות בגוונא דסותר למדת חסידות נמי דלא יוכל להפטר מזה, דכיון דכולהו מסכימים כן אפשר דלא יוכל היחיד למחות בהן כיון שאינו רק מדת חסידות. ודוקא לענין להוציא ממנו ממון הוא דהוי טענה אף שאינו רק מדת חסידות דבטענה כל דהו סגי להחזיק ממון, אבל לפי מאי דמשני דתו ליכא נפקא מינה לענין לאפוקי ממונא, א"כ לענין מדת חסידות גרידא אפשר דאין היחיד יכול למחות.

וכבר העיר הר"מ גריינמן (אמרי יושר, ב"ב סי' ג, ג) על פירושו של ה'נחלת דוד': לפי זה אפילו היכא דרוצין לעשות דלא כמידת חסידות, חייב בזה, דאפשר דאינו יכול למחות כה"ג נגד כולם, ואף דאם לא היה גוונא דמעליותא לא הוי כייפינן, היינו טעמא משום דלהחזיק ממון סגי בטענה כל דהו. והוא דחוק לכאורה, עוד דאחרי דקושית הגמרא היא דלא נכוף לזה, א"כ הא דמשני הא מגוואי הוא מבראי, היינו דכאן כופין וכאן לא, ואם איתא הו"ל למימר התם מגוואי הוי וכיון דמצי למעבד מבראי תו לא מעכב.

ספר 'אם הדרך'¹² כתב הסבר אחר, ובראשית דבריו כתב בצורה ברורה שלא ייתכן שאנשים שנוהגים על פי הדין יפסידו, כי אחר רוצה לנהוג על פי מידת חסידות. בהסבר שאלת הגמרא כתב, שהקדמת בית שער לדלת לעומת האפשרות להקדים דלת לבית שער ולנקוט בדרך של 'לא זו אף זו', מצביעה על כך שאין שום חידוש בכפייה לבנות בית שער, ודבר זה קשה שכן מהמעשה באותו חסיד משתמע שבניית בית שער אינה דבר המובן מאליו.

גם בספר 'אמרי יושר' שם, נקט כך בדעת השו"ע, וזו לשונו:

ואפשר דיש ליישב טעם הפוסקים שהשמיטו, דס"ל מסברא דאינו מן הדין לאסור בית שער משום תקנת עניים להקל עליהם ולהיות ניזוק בהיזק ראייה ואינו אלא מדת חסידות, שהקפידו על החסיד ולכן אין לפרש דקושית הגמרא הוא שלא יכופו...

והסביר לפי דרכו את הגמרא, ששאלתה הייתה מדוע סתם התנא את דבריו ולא רמז שיש בכך סתירה למידת חסידות, ואף שאין בדבר זה כדי לשנות את חיובו של האדם לשלם,

12. ספר אם הדרך, בתוך קובץ מפרשי הרמב"ם למסכת בבא בתרא, הוצ' עז והדר.

היה לו לרמוז זאת; ותשובת הגמרא היא שהמשנה עוסקת בעשיית בית שער בצורה שאינה נוגדת מידת חסידות.

לפי זה נמצא שיש מחלוקת בהבנת דעת השו"ע בעניין, ולכן יש מקום לומר שיכול הדייר לטעון 'קים לי' כהבנה שהשו"ע אינו מחייב לשלם, כאשר נעשה דבר שהוא נגד מידת חסידות שהוא נוהג בה; וכן יכול הדייר לטעון 'קים לי' כהבנה שאכן מדובר בהתחשבות גם במידת חסידות ולא רק בנדנדוד עבירה.

סיכום

ישנה מחלוקת אחרונים האם יש כוח בטענתו של אדם שרצונו לנהוג במידת חסידות, לפוטרו מחיובי שכנים. במצב זה, היות והוא מוחזק בכסף, לכאורה ידו על העליונה, ואין אפשרות להכריח אותו לשלם עבור דבר שסותר את התנהלותו על פי מידת חסידות¹³.



13. אמנם הרב צבי בן יעקב כתב לי:

'...לענ"ד אפ"ל גם, שאליהו סבר שלרוב חסידותו של אותו חסיד, אין זה ראוי. וא"כ דווקא אותו חסיד בדרגתו לרוב חסידותו, שאליהו בא אליו, ועניין מניעת עניים וכיוצ"ב. אך אין ללמוד מזה לשאר עניינים ושאר אנשים, ולא כל הרוצה ליטול מידת חסידות, יבוא וייטול, ולא בכל עניין ולא כל גברא יכול לומר אני רוצה לנהוג במידת חסידות. והגמרא הקשתה על המשנה, דבמשנה משמע שאם כופין הרי זה דבר שהוא בגדר 'מעליותא', א"כ למה אליהו הקפיד על ההוא חסיד. ומהטעם האמור בשו"ע לא פסק ולא חילק, דשאר אנשים שאינם חסידים, אינם יכולים לטעון שרוצים לנהוג המילי דחסידות כאותה דרישה מהחסיד. לכן הדמיון שרוצים להביא מנידון זה להתקנת מראה בחדר מדרגות ולדמות מילתא למילתא, נלענ"ד רחוק ביותר. כמו כן שכ"א יחליט מהי מידת חסידות ולדמות מילתא למילתא, אין לו מקור מגמ' זו. ולכן גם אליבא דהנחל"ד, אם יוכל לומר קים לי הוא דווקא על עניין כמו בית שער באופן שאין העניים יכולים להיכנס, אבל לא על מראה בחדר מדרגות. כמו כן י"ל שאם השו"ע פסק בסתם ולא חילק, והרמ"א לא הגיה, והנו"כ לא הגיהו והעירו וחלקו כתרוצי הגמ', א"א לומר קים לי גם על עניין בית שער. דכל הפוסקים שלא חילקו, אומרים אחרת מהנחל"ד'.

הרב אליקים לבנון

טבילת כלים השמליים

א. כלי סעודה

הלכה פשוטה שמקורה בתורה (במדבר לא, כג), שכלי גויים צריכים טהרה כדי להשתמש בהם. וזו לשון המשנה (ע"ז עה ע"ב): 'הלוקח כלי תשמיש מן הגוים, את שדרכו להטביל, יטביל'. הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ג) מוסיף, שמדובר בכלי תשמיש סעודה, וזאת על פי דברי הגמרא בע"ז שם: 'כלי סעודה אמורים בפרשה'. הרמב"ם חוזר ומדגיש זאת בפרק זה בהלכה ה: 'טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה...', וכן בהלכה ו: 'כלי מתכות של סעודה הנלקחים מהגויים'.
וזו לשון הטור (יו"ד סי' קב):

אין צריכים טבילה אלא לכלי מתכות והן צרכי הסעודה, כגון כוסות וצלוחיות, יורות וקומקומין וכיוצא בהן, שהן מצרכי הסעודה.

הגדרה זו של 'כלי סעודה' או 'כלים שהם לצרכי סעודה' היא מרכזית, שאם לא כן הכלי פטור מטבילה. מכאן נובע הספק על סכין של שחיטה ועל הברזלים שמתקנים בהם המצות (שו"ע, יו"ד סי' קכ סעי' ה), אם אלו קרויים 'כלי סעודה' או לא, כפי שמסבירים הפוסקים שם, (טז, ס"ק ז; ביאור הגר"א ס"ק יא).

ב. כלי

ההגדרה של 'כלי סעודה' כוללת שני מרכיבים: האחד 'כלי', והשני 'לצורך סעודה'. מהי הגדרת 'כלי' לחיוב טבילה? מצאנו הגדרות 'כלי' לעניין קבלת טומאה, וכן לעניין טלטול בשבת ועוד. האם ניתן להקיש מכך לעניין לטבילת כלים?
'חכמת אדם' (כלל עג סעי' יג) דן לגבי יורות גדולות, סירים גדולים שקובעים אותם ומחברים אותם לקרקע, וכותב: 'נראה לי דצריכין טבילה'. עם זאת, מנהג העולם שלא לטובלם. את ההיתר לכך מסביר ה'חכמת אדם' בכך, שהשיכר שמבשלים בסירים אלה עדיין אינו ראוי לשתייה אלא דורש סינון. הוא מרחיב על כך ב'בינת אדם' (שער איסור והיתר כלל סו), ומקיש מדיני טומאה וטהרה לדיני טבילת כלים. מתוך כך הוא מסיק שכלי מתכת כמו סיר, שיש בו ארבעים סאה, למרות גודלו הוא מקבל טומאה. ממילא, לדעתו הוא גם צריך טבילה. וגם אם חובר אחר כך לקרקע, לא עלה מתורת קבלת טומאה. הוא מביא סיוע לדבריו מלשון ה'ברטנורא' בפירושו לכלים (פ"כ מ"ד): 'ולא אמרינן כלי המחובר לקרקע כקרקע דמי, אלא כשהיה מחובר לקרקע מתחילתו, או שנעשה כדי לשמש את הקרקע'. אכן על אותה משנה, לשון ה'תפארת ישראל' הוא:

אע"פ שקבעה בכותל טמאה: מקבל טומאה מכל אב הטומאה. אע"ג דכל המחובר לקרקע אינו מקבל טומאה, התם בשנעשה תחילה לשם כך, להשתמש בקרקע. אז, אפילו בשעה שהוא תלוש אינו מקבל טומאה, משאין כן הכא. נמצא שלדעת ה'תפארת ישראל', כל כלי שעשייתו על מנת לחברו לקרקע, אינו מקבל טומאה. רק כלי שאפשר להשתמש בו כשאינו מחובר, ולא נעשה על דעת שיחברוהו - מקבל טומאה גם אם חברוהו לקרקע. דין זה מובא גם בשו"ת 'שב יעקב', (תשובה לא). גם ה'חכמת אדם' עצמו (ב'בינת אדם', שם) מביא את קושיית התוי"ט (מקואות פ"י מ"י), ומסיק ה'חכמת אדם' ש'דבר שאינו נגמר להיות כלי עד אחר שנתחבר עם הקרקע, אינו מקבל טומאה'.

ג. כלים גדולים וכלים השמליים

1. כלים גדולים או מחוברים

נוסף ל'חכמת אדם', דנים פוסקים נוספים בחיוב הטבילה של כלים גדולים, או של כלים שלאחר עשייתם מחברים אותם לקרקע.

בשו"ת 'שב יעקב' (שאלה לא) הוא דן בקדרות נחושת שמחברים אותן לתנור בית בחורף. בקדרות הללו היו מחממים מים שבהם היו משתמשים לבישול ואפייה. הוא מעיד שמעולם לא ראו ולא שמעו שיש מי שטבל כלי זה. מסקנתו, (בדומה לדעת 'תפארת ישראל' דלעיל) שכלי אשר נעשה על מנת לחברו לקרקע, גם בעודו מיטלטל אינו מקבל טומאה וממילא אינו צריך טבילה.

בתור סיבה נוספת להתיר בלא טבילה, הוא כותב שרוב השימוש במים החמים הללו אינו שימוש ישיר כגון לעשיית תה, אלא שימוש עקיף, שנוטלים מהם לשימוש בתבשיל. ומאחר שאין משתמשים במים כמו שהם, הכלי שבו מחממים אינו מוגדר 'כלי סעודה'. הגדרה מחודשת כותב 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' קכ סעי' לט), ש'כלי סעודה' הם כלים שמטלטלין אותם ממקום למקום. אבל כלים גדולים שמקומם קבוע, אינם בכלל 'כלי סעודה'.

לדבריו, לא רק כלים המחוברים לקרקע פטורים מטבילה, אלא גם כאלה שאפשר לטלטלם ממקום למקום, אך אין זו הדרך לטלטלם. לעומת דעות אלה, שיטת החתם סופר (חידושי חת"ס, יו"ד סי' קכ ס"ק ו', ד"ה וכן הכיסוי) היא שחיבור לקרקע אינו פוטר מחובת טבילת כלים. לדעתו, רק בהלכות טומאה וטהרה, כלי העשוי על מנת להתחבר לקרקע אינו מקבל טומאה. אולם חובת טבילת כלים היא מטעם אחר, הנאמר בתורה יחד עם דיני הגעלת כלים, לפיכך כל כלי החייב בהגעלה נקרא 'כלי סעודה' וחייב בטבילה, וממילא חיבור לקרקע אינו פוטר.

יש להעיר שרבים מהפוסקים מציינים בתור עובדה, שהמנהג הוא שלא להטביל כלים גדולים, או כאלה המתחברים לקרקע. הפוסרים מטבילה, מחפשים את הנימוק כדי להצדיק את המנהג. כך עולה מדברי ה'כנסת הגדולה' (יו"ד סי' קכ, בהגהות ב"י אות יח).

גם ה'חכמת אדם' (סי' עג סעי' ג) מציין שאין נוהגים לטבול כלים גדולים, וכן כותב בשו"ת 'שב יעקב' המובא לעיל, וב'ערוך השלחן' (יו"ד, סי' קכ סעי' לט).

2. כלים השמליים

לאור האמור לעיל, נבוא לדון בשאלת טבילת כלים חשמליים. כמובן שרק פוסקים אחרונים דנו בכך, שהרי לפני כן לא היו כלים כאלה. למשל, שו"ת 'חלקת יעקב' (יו"ד סימנים לז, מא, מג) שו"ת 'שבט הלוי' (יו"ד סי' נז), שו"ת 'אגרות משה' (יו"ד סי' כד). הבעיה העיקרית בטבילת כלים חשמליים היא, שהטבילה מזיקה (או עלולה להזיק) להם, וכך לא יצלחו עוד לתפקידם. נוסף על כך, הכלים הללו פועלים רק כשהם מחוברים לקרקע, והם נוצרו על מנת להתחבר בחיבור חשמלי, ובלי זה אינם משמשים למאומה. נמצא, שלדעת ה'שב יעקב', ה'תפארת ישראל' וה'חלקת יעקב' שכל כלי המיוצר כדי להתחבר לקרקע אינו מקבל טומאה, כלים חשמליים פטורים מטבילה. דעת 'ערוך השלחן', היא שכלים המיטלטלים ומובאים לשלחן הם כלי סעודה, אבל אלו שקבוע להם מקום אינם בכלל זה. לכן גם על פי דעתו, רוב הכלים החשמליים, כמו טוסטר, מיקסר וחלקיו, ובוודאי תנור וטוסטר אובן, קבוע להם מקום, ולכן הם פטורים מטבילה. רק לדעת החתם סופר, שהחיבור לקרקע אינו פוטר, לכאורה הכלים הללו חייבים בטבילה. אולם, מאחר שאנו מוצאים בפוסקים סברות מחודשות, למשל, סברת 'ערוך השלחן', שאין לה מקור קודם, ובכל זאת הוא משתמש בה לפטור כלים קבועים, אף אנו נאמר, שיש סברה כללית לפטור כלים חשמליים. בכלים הללו מחוברים חלקים שבוודאי אינם נחשבים 'כלי סעודה'. גוף חימום, כפתורי הדלקה וכדומה, אין להם ולא כלום עם הגדרת 'כלי סעודה'. לכן, מאחר שהחלקים הנוספים הם בלתי נפרדים מן החלק שניתן להגדירו 'כלי סעודה', מסתבר לומר שהתורה או חכמים, חייבו טבילה רק כלי כזה שכולו מוגדר 'כלי סעודה'. אולם, כלים אשר חלק בהם נחשב 'כלי סעודה', וחלק בהם החיוני לפעולת המכשיר, אינו נחשב 'כלי סעודה' כלל, החלק הפטור גורם גם שאותו חלק הנחשב 'כלי סעודה' ייפטר מטבילה, הואיל והמכשיר כולו אינו 'כלי סעודה'. סברה זו כוחה יפה לפטור אפילו לשיטת ה'חתם סופר' שיש השוואה בין הגעלה לבין טבילה. גם לדעתו, קיימת המגבלה של 'כלי סעודה הטעון הגעלה, טעון טבילה'. אולם אם כלי חשמלי יוצא מהגדרת 'כלי סעודה', בגלל ההרכב המיוחד שלו, ממילא גם חובת טבילה אינה קיימת. (על אף שאם נאסר מבליעת איסור, חייב בהגעלה).

סיכום

1. תנור אפייה, טוסטר אובן, מצנם, טוסטר, מחם - כל אלו פטורים מטבילה, מדין 'מחובר לקרקע' או מצד שאינם 'כלי סעודה'.
2. מיקסר, בלנדר, מטחנה, מגרדת וכדומה, המורכבים ממנוע שאליו מתחברים חלקים המתפרקים מחיבורם לאחר השימוש: המנוע וודאי פטור מטבילה, מפני שאינו בא במגע ישיר עם המזון. החלקים המתפרקים, אם עשויים מפלסטיק וודאי פטורים. גם אלה העשויים מתכת אפשר שהם פטורים מטבילה, הואיל וכל פעולתם היא על ידי חיבורם

למנוע החשמלי, ובלא זה אין בהם שימוש. אולם מאחר שהם מיטלטלים, ראוי לטובלם בלא ברכה.

3. מחבת חשמלית:

יש שני סוגי מחבתות: הסוג האחד הוא מחבת המורכבת מגוף חימום נפרד, שעליו שמים את המחבת, שהיא חלק נפרד הניתן לשטיפה בפני עצמו. (בדרך כלל זו מחבת בצורת אליפסה).

הסוג השני, הוא מחבת שגוף החימום שלה מחובר אליה, ללא אפשרות של הפרדה. (בדרך כלל מחבת עגולה).

הסוג הראשון, מאחר שכלי הטיגון עומד בפני עצמו, ייתכן שחייב בטבילה. אולם הואיל וקובעים לו מקום, לדעת 'ערוך השלחן', פטור. לכן יש לטובלו בלא ברכה. הסוג השני פטור, כדין כל כלי מחובר.

4. קומקום חשמלי נשלף, דרך להביאו על השולחן. לפיכך, נראה שהוא מוגדר בתור 'כלי סעודה'. אולם הואיל והוא מורכב מגוף חימום ועוד מערכות המחוברות אליו, אף זה בגדר ספק, אם הוא כלי שחייבה התורה או חייבו חכמים בטבילה. לכן, הרוצה לסמוך ולא לטובלו, יש לו על מה שיסמוך. הרוצה לטובלו, יטבול בלא ברכה. אם לאחר הטבילה מעמידים את הקומקום, כפי שהוא, (לא הפוך) על רשת, כדי שיהא מקום למים שנכנסו למערכת החשמלית לזוב החוצה במשך עשרים וארבע שעות - המערכת מתייבשת ואין חשש שיינזק, ואין סכנה להשתמש בו.



הרב משה כץ

איך אכלו טרפות באירוע 'כשר'

ומה עושים כדי שבאירוע שלנו זה לא יקרה

הקדמה

בעידן חברות ההסעדה (קייטרינג) והמזון המוכן, הטיפול בשינוע האוכל והשימוש במטבח-קצה¹ נעשו לדבר שבשגרה. חוסר המודעות הן לסוגיות ההלכתיות הכרוכות בכך והן לבעיות היישום של ההלכות באירועים, גרם להפתעה בציבור עם פרסום המקרה של אירוע ציבורי 'כשר' שהוגשו בו טרפות, לפני חודשים מספר. לשם בירור הדברים מהפן ההלכתי וניתוח המקרה מבחינה הלכתית ומעשית, נכתב מאמר זה. פרטי המקרה המדויקים נמצאים כרגע בחקירת משטרה, אך על פי מה שפורסם באמצעי התקשורת עולה התמונה הבאה:

לאירוע הציבורי המדובר הוזמנה ארוחת צהריים מקייטרינג שיש לו הכשר רגיל של רבנות (לא מהדרין). הקייטרינג הביא את האוכל מהמטבח המרכזי שלו במרכז הארץ אל מקום האירוע לפני יום האירוע, שם נשמר המזון במקררים. בבוקר יום האירוע התגלה שאחד מהמקררים התקלקל, ושמונים ק"ג של פרגיות שהיו מיועדות לסעודה נזרקו לפח. עובד המטבח פנה למחסנאי של הקייטרינג במטבח המרכזי, כדי שיפשיר עבור האירוע שמונים ק"ג חדשים של פרגיות. בו בזמן, עובד המטבח רכש את הבשר הנדרש ממסעדה שאינה כשרה. הוכחות לרכישה זו נמצאות בידי מחלקת ההונאה של רבנות הראשית. בשר זה הובא אל מקום האירוע ללא כל סימון של כשרות. בשל כך, המשגיח במקום ניסה לברר מה מקורו של הבשר. נאמר לו שהבשר הגיע מהמטבח המרכזי של הקייטרינג, ולכך התווסף אישורו של המחסנאי (יהודי שומר תורה ומצוות), שאכן הוצאה להפשרה כמות כזו של פרגיות בשעות הבוקר. המשגיח סמך על דבריו של המחסנאי ואישר את השימוש בבשר באירוע. בעקבות פרסום התקרית בכלי התקשורת, נבדקו פרטי המקרה על ידי

1. בישול האוכל נעשה במטבח-האם של הקייטרינג. מטבח-הקצה נמצא במקום האירוע, ובו נעשית השלמת הבישול או הכנת האוכל לפני הגשתו במקום.

מחלקת הונאת הכשרות של הרבנות הראשית, ובשל ממצאי הבדיקה הוחלט להסיר את ההכשר מהקייטרינג.

כדי לנתח את המקרה מבחינה הלכתית ומעשית, עלינו לעיין בכמה נושאים הלכתיים במקורותיהם, וכן להכיר את הנחיות הרבנות הראשית לישראל בנושאים אלו:
א. נאמנות עובדי מטבח.
ב. הובלת מוצרי מזון בידי גוי או בידי ישראל שאינו נאמן.

א. נאמנות עובדי המטבח

1. הגדרת אדם השוד בענייני מאכלות

הכלל 'עד אחד נאמן באיסורין' מופיע בש"ס במסכת גיטין (ב ע"ב) ובמסכת חולין (י ע"ב). רש"י מסביר² 'שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב'. רש"י מוכיח³ מהפסוקים: 'ושחט את בן הבקר לפני ה', והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם'⁴; 'וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך, ואכלת בשערך בכל אוות נפשך'⁵ – כי הכהנים ואחרים יכולים לאכול בשר ששוחט האדם, ואין צורך שיהיו עדים על שחיטתו, 'ולא הצריכה תורה עדים אלא לעונש ממון או מיתת בית דין ולעריות', הרי שהתורה האמינה בעדותו של כל יהודי ויהודי בענייני איסור והיתר.

בגמרא (שבת לב ע"א) מובאים דברי רשב"ג: 'הלכות הקדש, תרומות ומעשרות הן הן גופי תורה ונמסרו לעמי הארץ'. ומדייק רש"י (שבת, שם):⁶ 'נמסרו לעמי הארץ, שלא מסרו לבית דין למנות שומרין לדבר, והאמינה תורה את כל אדם עליהן, והן הן גופי תורה, שחברים אוכלים פיתן וסומכין שניטל ממנו חלה ותרומה ומעשרות'. לכן הדין פשוט ש'עד אחד נאמן באיסורים'.

אך במשנה במסכת סוטה⁷ למדנו, שבימי יוחנן כהן גדול, לא היה צריך לשאול על הדמאי, אם הפירות והירקות מעושרים או לא, ומבארת הגמרא⁸ שיוחנן כהן גדול גזר על הדמאי מעמי הארץ:

לפי ששלח בכל גבול ישראל וראה שאין מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד, ומעשר ראשון ומעשר שני מקצתן מעשרים ומקצתן אין מעשרין. אמר להם: בני, בואו ואומר לכם: כשם שתרומה גדולה יש בה עוון מיתה, כך תרומת מעשר

2. גיטין ב ע"ב, ד"ה ומשני.

3. חולין י ע"ב, ד"ה עד.

4. ויקרא א, ה.

5. דברים יב, כא.

6. רש"י, שבת לב ע"ב, ד"ה ונמסרו.

7. סוטה פ"ט מ"י.

8. סוטה מח ע"א.

וטבל יש בהן עוון מיתה. עמד והתקין להם: הלוקח פירות מעם הארץ יפריש מהן מעשר ראשון ומעשר שני, מעשר ראשון מפריש ממנו תרומת מעשר ונותנה לכהן, ומעשר שני עולה ואוכלו בירושלים.

מדברים אלו עולה, שכבר בימי בית שני התערערה נאמנותם של ישראל בענייני איסור והיתר, כפי שמסופר בסיפור דלעיל, שמבדיקה שערך יוחנן כהן גדול התברר שצריך להפריש על אף שעד אחד נאמן, כי כבר לא ניתן לסמוך על כך שיהודי מפריש תרומות ומעשרות. דוגמה אחרת לכך מצאנו במשנה במסכת דמאי⁹: 'המקבל עליו להיות נאמן, מעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח, ואינו מתארח אצל עם הארץ'. אם כן, כבר במשנה אנו מוצאים את ההבדל בין זה הנאמן לבין עם הארץ, שאינו נאמן, ולומדים שנאמנות - אדם צריך 'לקבל' וטרם קבלה אין הוא נאמן.

בדורות יותר מאוחרים אבל עדיין בימי התנאים, מופיע יחס של חשד ממש כלפי מוכרי מזון, שמה אינו כשר, ולא רק חשש לחוסר נאמנות. וכך נכתב במסכת עבודה זרה¹⁰:
 תנו רבנן: אין לוקחין ימ"ח מח"ג בסוריא. לא יין ולא מורייס ולא חלב, ולא מלח סלקונדרית ולא חילתית ולא גבינה אלא מן המומחה.

מסביר רש"י שבסוריה היו התנוונים חשודים על מכירת דברים שלקחו מגויים ועל איסור 'לפני עיוור לא תתן מכשול' במכירת תוצרת שאינה כשרה לאחיהם היהודים. מתוך דברי הגמרא שם עולה שאף על פי כן, אם התארח אחד אצל בעל הבית, מותר לאכול אצלו, הואיל וגם אלו המוכרים טרפות ונבלות לישראל בחנות, בביתם מקפידים ואוכלים כשר, ולכן אפשר לאכול אצלם.

לאור דברים אלו מחלק הרמב"ם בין זמן הגמרא לבין זמנו, שבו הנאמנות נתערערה עוד יותר¹¹:

בזמן שהיתה ארץ ישראל כולה לישראל היו לוקחים היין מכל אדם מישראל ואין חוששים. ובחוץ לארץ לא היו לוקחים היין מכל אדם מישראל אלא מאדם שהוחזק בכשרות... **בזמן הזה** אין לוקחים יין בכל מקום אלא מאדם שהוחזק בכשרות וכן הבשר והגבינה וחתיכת דג שאין בו סימן.

אם הרמב"ם סמך רק על זה 'שהוחזק בכשרות', הרי שהראב"ד משיג עליו בנוגע לרמת נאמנותו של 'סתם יהודי' בזמנם:

זו אינו משנה שאין עמי הארץ חשודים להחליף או ולמכור דבר שאסור אלא אם כן נחשד.

הרב המגיד מעיר שהרמב"ם נאמן לשיטתו, וכתב זאת גם במקום אחר¹²:
 אין לוקחים גבינה או חתיכת דג שאין בה סימן אלא מישראלי שהוא הוחזק

9. דמאי פ"ב מ"ב.

10. עבודה זרה לט ע"ב.

11. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פי"א הכ"ה.

12. רמב"ם, שם פ"ג הכ"א.

בכשרות, אבל בארץ ישראל כשהייתה רובה ישראל לוקחים מכל ישראלי שבה. והחלב לוקחים אותו מכל ישראל בכל מקום. טעם הדבר הוא, כפי שעולה מלשון הרמב"ם¹³, שדברים שאסרה הגמרא לקחת בסוריה אלא מן המומחה, כל שכן שבחוץ לארץ יהיה אסור (בשונה מארץ ישראל, שבה מותר). אך בזמן הזה, גם ארץ ישראל נחשבת כחוץ לארץ.

להלכה נפסק בשו"ע¹⁴:

החשוד לאכול דברים אסורים בין אם הוא חשוד באיסור תורה בין אם הוא חשוד באיסור דרבנן אין לסמוך עליו בהם. ואם נתארח עימו לא יאכל משלו בדברים שהוא חשוד עליהם.

הגה: ויש אומרים אפילו ממי שאינו חשוד רק שאין מכירים אותו שהוא מוחזק בכשרות אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור. ואם נתארח אצלו אוכל עימו.

ובהמשך כתב השו"ע¹⁵ שמי שמחלל שבת בפרהסיא או מי שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל, אינו נאמן באיסור והיתר.

אם כן, השתלשלות הדורות ופיזור עם ישראל בגלות השפיעו ושינו את מידת האמון של ההלכה בנאמנותו של היהודי. בצורה חריפה ניתן לומר, כי בזמן מתן תורה, לפני יותר מ-3300 שנה, התורה האמינה בכל יהודי. בתחילת תקופת בית שני, לפני כ-2500 שנה, עמי הארצות כבר לא היו נאמנים על מעשרות, ובהמשך, בסוף תקופת הבית השני, לפני כ-2000 שנה, מוצאים אנו בברייתא את האיסור לקנות מחנווני יהודי בסוריה, החשוד על מכירת מזון לא כשר ליהודים. מאוחר יותר, לפני כ-1000 שנה, כותב הרמב"ם, שאין לקנות אלא מאדם המוחזק בכשרות. השו"ע, לפני כ-500 שנה, פוסק שאין להיזהר אלא מחשודים בלבד, והרמ"א משיג עליו וסבור שאסור לקנות גם ממי שאינו חשוד באופן מיוחד אלא שאין מכירים אותו.

2. הדין בזמננו

גם בדורות האחרונים דנו הפוסקים בשאלה אקטואלית זו, וכך כותב ה'חכמת אדם'¹⁶:

אע"פ שכל אדם נאמן בשלו מדאורייתא כמובא לקמן... הני מילי סתם בני אדם אבל **החשוד לאכול הדברים האסורים** בין שהוא חשוד באיסור תורה או באיסור דרבנן אין לסמוך עליו לאכול עימו ואפילו נתארח אצלו אסור לאכול משלו בדברים שהוא חשוד עליו וכל שכן לקנות ממנו **ואפילו אם ישבע החשוד שהוא כשר אינו נאמן שכבר עבר על שבועתו שהיה מושבע בהר סיני על זה**. ואף

13. ולכן לא הזכיר הרמב"ם בדבריו כלל את סוריה. ובדומה לכך משמע מהתוספתא בעבודה זרה, בסוף פרק א; ומהירושלמי, בסוף פרק ב.

14. שו"ע, יו"ד ס' קיט, סעי' א.

15. שו"ע, יו"ד ס' קיט, סעי' ז.

16. חכמת אדם, כלל א הלכות א-ב.

על גב דסתם אדם שאינו יודע אם הוא חשוד או לא מחזקין אותו בחזקת כשרות מותר לאכול עימו כשנתארח אצלו שהרי אינו חשוד לאכול דבר איסור, מכל מקום לקנות ממנו יש אומרים דאסור כל דבר שיש לחוש בו דדבר איסור אפילו דרבנו כגון יין אפילו חלב ופת אא"כ מכירים אותו שהוא מוחזק בכשרות כשם החשוד על לפני עיוור וכן ראוי לנהוג בזמן הזה בפרט על הישובים שדר שם ישראל אחד ומי יודע אם הוא כשר או חשוד והרבה יש להיזהר בדבר בזמן הזה שלא לאכול כי אם אצל מי המוחזק בכשרות בפרט בבשר דאפשר דכו"ע אסור ויין דהרבה פרוצים בזה ועל זה נאמר ושמת סכין בבלועיך אם בעל נפש אתה.

בדומה לכך כותב גם 'ערוך השלחן'¹⁷:

וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל כשאחד שאין מכירים אותו שהוא מוחזק בכשרות הביא יין או גבינה או חמאה או קמח פסח או כרשעות יבשות או בשר מעושן וכיוצא בדברים אלו מביא עימו כתב הכשר מרב היושב על כסא הוראה וביחוד בזמן הזה שרבעה הפריצות והמינות אסור ליקח מאדם שאין מכירים אותו בלא כתב הכשר וכן אע"ג דבבשר כתבנו דאין צריך מכל מקום בזמן הזה פשיטא דאסור דבזמנינו לא שייך הטעם שכתבנו בסימן א' סעיף י"א מפני שבעוונתינו הרבים הדור פרוץ ולכן כל שיראת ה' נוגע בליבו לא יאכל שומן וכרשעות ובשר מעושן בלא כתב הכשר ואין לשנות כמו שכתב ביין וחלב וגבינה דמעיקר הדין כן הוא לדעת הרמב"ם ורבינו הרמ"א.

בספר 'בית הלל' נכתב¹⁸:

שנראה כמו שתקנו פינקס המדינה לא ליקח שום דבר מאכל או יין אא"כ יש ביד המוכר תעודה מהאב"ד שנעשה בהכשר ואף שמוחזק בכשרות נהגו כן משום לא פלוג.

וגם הרב משה פיינשטיין ב'אגרות משה'¹⁹ כותב:

איני רואה שיכלו לתת הכשר אלא במשגיח תמידי ושיוכל לבוא בכל עת ולהיכנס בכל מקום בית החרושת בלא שום רשות ובלא שום עיכוב... וכל רב שנותן השגחה בלי להשגיח על עצם הבישול הרי הוא מרמה את העולם ועובר על גניבה דעת הבריאות ועוד איסורים בין אדם לחבירו נוסף למה שאפשר שמכשירים באיסור מאכלות אסורות...

מדברי הפוסקים עולה שבימינו אפילו מאדם המוחזק בכשרות עלינו לדרוש הכשר. נוסף על כך, כל אדם שאינו ירא שמים, כלל אינו נאמן על איסור והיתר בעבודות המטבח, וממילא אין ברירה אלא למנות משגיח צמוד הנאמן להלכה. כיום, מרבית עובדי המטבח בשרותי ההסעדה, בבתי המלון ובאולמות בארץ, אינם יהודים, ואף היהודים שבהם, בדרך

17. ערוך השלחן, יו"ד סי' קיט ס"ק ט.

18. בית הלל לשו"ע, יו"ד ס"ס סה.

19. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' א.

כלל אינם נמנים על שומרי התורה והמצוות. במציאות כזו ולאור הדברים הללו, מובנת ומוצדקת הנחיית הרבנות הראשית לישראל, כי בכל קייטרינג יש צורך במשגיח צמוד שיהיה נוכח משעת פתיחת המטבח המרכזי בבוקר ועד לסגירתו בסוף יום העבודה.

ב. הובלת מוצרי המזון בידי גוי או בידי ישראל שאינו נאמן

בדברי חכמים²⁰ מצאנו הנחיות כיצד יש לשלוח מאכלים מאיש לרעהו. יש מאכלים (חתיכת דג בלי קשקשים, בשר ויין) שצריך לשולחם חתומים בשתי חותמות (המכונות בפ"י חז"ל 'חותם בתוך חותם'), ויש מאכלים (פת וגבינה) שדי בחותם אחד. החשש העומד ביסוד תקנת חז"ל הוא, שמא השליח יחליף את האוכל הכשר באוכל אחר, הואיל ויש לו רווח מכך.

הראשונים נחלקו כלפי איזה שליח אמורים הדברים. לדעת הרשב"א²¹, כשמדובר על גוי או על יהודי חשוד יש צורך בחותם בתוך חותם, ואילו לדעת ר"ת²², דווקא כשמדובר ביהודי חשוד יש צורך בשתי חותמות, אך כשמדובר בשליח גוי - די בחותם אחד. לדעת הרא"ש²³, שתי חותמות נצרכות כאשר השולח אינו עתיד לראות שוב את מה ששלח, אך אם הוא יראה זאת בעתיד, די בחותם אחד.

השו"ע²⁴ פסק כשיטת הרשב"א, והביא את שיטת הרא"ש בתור דעת 'יש אומרים':

יין ובשר וחתיכת דג שאין בו סימן שהפקיד או שלח ביד עובד כוכבים, צריך שני חותמות. אבל יין מבושל ושכר, או יין שעירבו בו דברים אחרים, כגון דבש, וכן החומץ וחלב ומורייס ופת וגבינה וכל שאיסורו מדברי סופרים שהפקידו ביד עובד כוכבים, מותר בחותם אחד. ויש אומרים שאף בדברים שצריכים שני חותמות, לא אמרו אלא בשולח על ידי עובד כוכבים שאינו עתיד לראות החותם, אבל מפקיד שעתיד לראות חותמו די בחותם אחד, כי הוא ירא. ואף השולח, אם הודיע לחבירו צורת החותם וגם אמר לעובד כוכבים שהודיעו לחבירו, די בחותם אחד.

אבל ב'דרכי משה'²⁵ הביא הרמ"א את שיטת בעל ה'איסור והיתר'²⁶, שאפשר לסמוך בדיעבד על שיטת ר"ת, וכך כתב הרמ"א (לשו"ע שם):

ויש אומרים דלא בעינן ב' חותמות רק בישראל חשוד, אבל בעובד כוכבים, הכל שרי על ידי חותם אחד ובדיעבד יש לסמוך על זה.

20. עבודה זרה לט.

21. תורת הבית הארוך, בית ה שער ד.

22. עבודה זרה לא ע"א, ד"ה דאמר.

23. רא"ש, עבודה זרה פ"ב ס' יד.

24. שו"ע, יו"ד ס' ק"ח סעי' א.

25. דרכי משה, לטור יו"ד ס' ק"ח.

26. איסור והיתר הארוך, כלל כב דין יא.

כאמור לעיל, יש סוגי מזון שצריך עבורם שתי חותמות, ויש סוגי מזון שעבורם די בחותמת אחת. הראשונים חלוקים מהו ההבדל בין שני הסוגים הללו. לדעת רש"י, מאכלים הנמכרים ביוקר וניתן להרוויח ממון רב מזיוף הכשרות שלהם, יש חשש גדול יותר שיחליפו אותם, ולכן צריך דווקא חותם בתוך חותם. לעומת זאת, הרשב"א סבור, שצריך שתי חותמות במאכלים שאיסורם מן התורה, אך במאכלים שאיסורם מדרבנן די בחותם אחד, וכך נפסק בשו"ע, כמובא לעיל.

אם כן הלכה למעשה, באוכל שעלול להיות בו איסור דאורייתא (כגון ארוחה בשרית שמגיעה לבית המזמין על ידי שליח או אוכל מקייטרינג המובל מהמטבח אל מקום האירוע), בין אם השליח גוי ובין אם השליח יהודי החשוד בדבר, יש צורך בחותם בתוך חותם. באוכל שעלול להיות בו איסור דרבנן (כגון פיצה המגיעה לבית על ידי שליח) די בחותם אחד.

וכך הוגדרו נוהלי הרבנות הראשית עבור שרותי הסעדה²⁷:

1. תפקידי המשגיח: המשגיח יהיה נוכח כל שעות הכנת האוכל בכל מקום הכנתו, ובשעת האירוע.
2. יציאת האוכל לאירוע: האוכל ייצא ממטבח הקייטרינג באריזות מסודרות ומזוהות בלבד.
3. על המשגיח לרשום את כל התפריט שיוצא לאירוע בטופס מיוחד (סוגים, כמויות והערות).
4. חייבת להיות רציפות בהשגחה לכל אורך האירוע הן בקייטרינג, בהובלה ובגן האירועים.
5. במקום האירוע עצמו יהיה משגיח נוסף. המשגיח של הקייטרינג ידאג להעביר למשגיח באירוע את רשימת הפריטים שהועמסו כשהיא חתומה על ידו כדי שיוודא אם אכן היא תואמת את מה שהגיע לאירוע בפועל.
6. בזמן שיש לקייטרינג כמה אירועים באותו יום ידווח על כך למנהל מח' הכשרות בכדי שידאג לעוד משגיחים ויעבדו ע"פ סעיף 4. בכל מקרה יהיה ליווי צמוד לכל אירוע.
7. אין לצלם את תעודת הכשרות של הקייטרינג. לכל אירוע יונפק אישור מיוחד ליום האירוע ולמקום האירוע.
8. אין לבשל או לטגן/לצלול במקום האירוע ללא נוכחות משגיח במקום.
9. כל נושא הכלים, השכרתם, הובלתם וכו' ראה בנוהל שימוש בכלים מחברת השכרה.

ג. אז איך זה קרה - כמה מילים לסיכום

כפי שכנראה מתברר, באירוע המדובר לעיל, אי קיומם של שני נוהלים גרם לתקלה החמורה:

27. חוברת נהלי כשרות, בהוצאת הרבנות הראשית לישראל, עמודים 57-58.

ראשית, לא היה משגיח בקייטרינג בשעת הוצאת הבשר מההקפאה. משגיח במקום יכול היה לוודא שבשר זה אכן מגיע לאירוע ולא משמש להטעיה. שנית, הכנסת הבשר למטבח במקום האירוע לא נעשתה לפי הדרישות ההלכתיות ונוהלי הכשרות. המשגיח צריך היה לאשר שימוש רק בבשר המגיע באריזה מזוהה ומקורית (חותם בתוך חותם), שהייתה עליו השגחה רצופה משעת הוצאתו ממטבח-האם. כיום מקובל שאירועים בגני אירועים מאורגנים ומתבצעים על ידי חברות להפקת אירועים המטפלות בכל האירוע, החל בהבאת האוכל והכלים מן הקייטרינג והכנתם להגשה, וכלה בארגון השולחנות והצילום. לרוב, אין פיקוח כשרות על חברות אלו, וגם אם לשרותי ההסעדה יש תעודת הכשר, במקומות או בגני האירועים לא תמיד קיימת השגחה מסודרת. אותה בעיה ישנה גם במפעלים ובמקומות עבודה המקבלים שירותי הסעדה מחברות חיצוניות.

יש לדעת שפעמים רבות, לא כל האוכל מגיע ישירות מהקייטרינג אלא ממקומות אחרים שעליהם אין פיקוח מסודר. חשיבות מכרעת יש להימצאותו של משגיח במקום האירוע, המוודא את מקורו של האוכל, ומוודא גם שהכנת המזון נעשית בצורה הנכונה (מבחינת בישולי גויים, ניקוי ירקות עלים, שימוש בכלים ובתנורים מוכשרים וכדומה). כפי שראינו, נוהלי הכשרות של הרבנות מגדירים באופן ברור ומדויק כיצד צריכה להיות צורת התנהלותם של חברות ההסעדה המקבלות תעודת הכשר ממנה: הכנת האוכל, העברתו ושינועו למטבח-הקצה בליווי משגיח, אריזות חתומות, צורת קבלת האוכל והגשתו לסועדים. כמובן שמקום שכלל אינו מתיימר להיות כשר ואינו פועל לפי ההלכה, אין שום אפשרות לאכול מהמזון המוגש על ידו.

האירוע המדובר לעיל חשף מציאות מצערת של רמאויות נפוצות בעולם הכשרות, הבאות על חשבונם של אנשים תמימים המבקשים לאכול (ולהאכיל את אורחיהם) אוכל כשר, ואינם מעלים על דעתם שמולם עלולים לעמוד אנשים שמשקרים במצח נחושה עבור בצע כסף.

כדי להימנע ממצבים אלו, מזמיני האירוע צריכים לבדוק היטב את תעודות הכשרות של החברה המפיקה את האירוע והקייטרינג, את תעודת הכשרות של האולם או של גן האירועים שבו יתקיים האירוע (ובמידת הצורך, גם את כשרותם של כלי הסעודה המובאים לעיתים מחברות להשכרת כלים). נוסף על כך, חייבים לוודא שנוהלי הכשרות של הרבנות אכן מקוימים, ויש משגיחי כשרות במקום הבישול ובמקום האירוע, כפי הנצרך והדרוש. גם המגיע לאירוע באולם או בגן אירועים חייב לוודא שיש תעודת כשרות על האוכל (ומהי רמת הכשרות שלו), ושיש משגיח כשרות במקום האירוע. כדאי לשים לב, ש'בר אקטיבי' ודוכנים חיצוניים²⁸ (כמו משקאות חריפים וכדומה) שאינם שייכים לקייטרינג, מצריכים תעודת כשרות נפרדת.

28. פעמים רבות בעלי השמחה בחתונות מזמינים בר משקאות או בר מנות אחרונות שאינם בכשרות של נתן ההכשר באולם, ולעיתים מזומנות אף אין להם הכשר כלל.

תגובות

א. חלה בעיסות קפואות שהן פחות מכשיעור

לכבוד הרב יואל פרידמן
אחדשה"ט, אבוא בתודה מרובה על החוברת הנפלאה והמשודרגת 'אמונת עתיך' גיליון 96 על מאמריה, רעיונותיה והמחקר היישומי הגלום בה, עלו והתרחבו! בקשר למאמרו של כת"ר בדין 'הפרשת חלה מעיסה מחולקת לעיסות קטנות' (אמונת עתיך 96, עמ' 26-32), אם הבינותי נכון את מסקנת הדברים, היוצא הוא דמפעל שמייצר בצק קפוא לשיווק, בגודל פחות משיעור עיסה החייבת בחלה (היינו 1 ק"ג), מחויב הוא בהפרשה בברכה.

ואם נכונים הדברים, רציתי להעיר בהאי דינא. דהנה הבית יוסף (יו"ד סי' שכב, אות ב) הביא שני טעמים לחילוק בין נחתום לבעל הבית. פירוש הר"ש הוא דנחתום 'לא בדעתו הדבר תלוי, אלא בדעת הלקוחות ונטבלו מיד', כלומר לא יחלקה אם ימצא לה קונים (פי' הר"ש פ"א מ"ז). רצה לומר שנחתום, בעת גלגול העיסה אינו יודע באיזו דרך ימכור אותה, מה שאין כן בעל הבית דהחלטה בידו. וניחזי אנו, כיום בעת הייצור במפעל, ודאי שדעתו המוחלטת של הנחתום היא לחלקה לעיסות קטנות, ואינו משייר בדעתו בשום פנים ואופן אפשרות למוכרה בתור יחידה גדולה. ואם כן דעתו כדעת בעל הבית. אי אפשר לומר, היות ושמו 'נחתום', שמא יתרצה למכור הכול יחד, דהמציאות וה'אנון סהדי' הברורים הם שהעיסה הולכת לחלוקה, וודאי דדעתו היא רק לחלק העיסה בלבד.

הטעם השני, שכמותו פסק מרן בשו"ע (סי' שכב סעי' ב) הוא טעמו של הרמב"ם, והוא שאם לא תימכר יעשנה פת. הנה לפי טעם זה וודאי שנפטור מן ההפרשה, כיוון דאף אם לא ימצא קונים, הוא לא יאפה אותה לעצמו, אלא ימתין עד התאריך האחרון לשיווק, ואז יזרקנה. בזמנם כשלא מצאו קונים, מיד היו אופים, כדי שלא תחמיץ העיסה ותתקלקל, מה שאין כן היום, שמשמרה בקירור, ואף אם לא ימצא עתה קונה - ישאירנה עד שימצא. מכל הנ"ל נראה שאין עיסת הנחתום המחולקת לעסות קטנות חייבת בחלה, ולפלא על כמה מהחברות המשווקות בצק במשקל 1 ק"ג, שמציינות על העיסה 'הופרשה חלה כדין' - ואם חובה - אין, 'כדין' מניין? אדרבה נראה לי דמי שקונה שתי עיסות ומצרפם בביתו, היה צריך להפריש חלה כדין, ורק אז הן נתחייבו.

בכבוד רב ובהערכה מרובה
אהרן בן פורת

תגובה לתגובה

א. במאמרי הנ"ל הזכרתי (שם, עמ' 26-27) את המחלוקת בין הר"ש לבין הרמב"ם בפרשנות הירושלמי 'בדעת הלקוחות הדבר תלוי'. כפי שכתבתי שם, לענ"ד אין מחלוקת



עקרונית בנייהם אלא רק מחלוקת פרשנית, שכן העיקרון הוא אחד. ב'לש עיסה על מנת לחלק' אנו אומרים שמחשבתו של הלש להכין עיסות שהן פחות מכשיעור קובעת, ואנו רואים את העיסה כמחולקת, ולכן אינה חייבת בחלה. אך אם ייתכן שבהמשך ישווק הנחתום עיסה כשיעור, אזי מחשבתו הראשונית אינה קובעת. המחלוקת בין הר"ש לרמב"ם היא רק מהי ההיכר תימצי של מחשבתו השנייה: הר"ש אומר שייתכן שהנחתום ישווק עיסה כשיעור כי ימצא צרכן שרוצה את כל העיסה, ואילו הרמב"ם אומר שייתכן שהנחתום ישווק עיסה כשיעור כי לא ייקנו ממנו את העיסה, והוא יאלץ לחזור ללוש את כל העיסה יחד. לכולי עלמא די בכך שייתכן שהנחתום ישווק בסופו של דבר עיסה כשיעור, כדי שלא נתחשב במחשבתו הראשונית.

ב. לגופם של דברים – לענ"ד ההערה בסוף מכתבו היא התשובה לשאלתו, שכן כת"ר כתב: 'ואדרבה נראה לי דמי שקונה שתי עיסות ומצרפם בביתו, היה צריך להפריש חלה כדן, ועתה הן נתחייבו' – ולענ"ד אדרבה, כיוון שברור שהיצרן (הנחתום) משווק לאנשים פרטיים או לגופים גדולים, ואלו קונים ממנו כמה עיסות שיחד מצטרפות, ממילא מלכתחילה אין כאן 'לש על מנת לחלק'. הרי די בכך שאחד הלקוחות יקנה שתי חבילות של בצק ויניח אותן בסל אחד, כדי שאלו יהיו מצטרפות, וקל וחומר שדי בכך שגופים גדולים קונים מספר רב של חבילות בצק, ואלו משווקות באריזות קרטון באופן שבוודאי הן מצטרפות. אשר על כן, דומה הדבר לנחתום שמשווק ללקוחותיו עיסות שהן פחות מכשיעור, ולאחד הלקוחות – עיסה שהיא יותר מכשיעור, ובכהאי גוונא, פשיטא שחייבת בחלה. [ולענ"ד, אף אם נאמר שכלי בתוך כלי אינו מצטרף, (ע"י משנ"ב סי' תנז ס"ק ז), יש לומר שכאן יש יותר סיבה לחייב. כי אין מדובר שלש עיסות פחות מכשיעור ורוצה לצרפן, אלא מדובר שלש עיסה גדולה שהיא יותר מכשיעור, אך בהמשך מחלק אותה לעיסות קטנות. בכהאי גוונא נראה שהאריזות הקטנות הן רק לנוחות השיווק, ולכן מבחינת הנחתום, כשמשווק לחלק מן הצרכנים כמה עיסות יחד, כאילו משווק עיסות שהן יותר מכשיעור.]

בברכת התורה והארץ,
יואל פרידמן

ב. על הימנעות מהשקיה ואיסור 'בל תשחית', ועל ראשית הגז בזמן הזה

1. בגיליון האחרון של אמונת עתיך (96, עמ' 15) במדור תשובות קצרות, תשובה 5, נכתב שאין למנוע מים מעץ כדי שימות, וזה בכלל האיסור לקצוץ אילן. אבקש להעיר שהחזון איש (חידושי הרמב"ם, הל' מלכים פ"ו ה"ח) כתב בעניין זה שבכהאי גוונא מותר:

כתב הרמב"ם אין מונעין מהם אמת המים, ר"ל למשוך מהם אמת המים, שיטה את האמה הצידה קודם שיגיע לאילן ויחדל להשקות את האילן ויבש **שעושה מעשה בהשחתתו**, אבל נראה **דמותר למנוע השקאה בזמן שהשקאתו ע"י**



הדלאה שדולה ומשקה אותן. שאין זה בכלל השחתה... והדבר מוכרע שהרי איסור השחתה אינו על הבעלים דווקא אלא על כל אדם, ובמניעת השקאה הרי ודאי א"א לומר שכל ישראל חייבין להשקותו ואין הנידון רק על הבעלים ולא מצינו בל תשחית בשביל בעלות, **אלא ודאי אין לא תשחית אלא במעשה ולא בשב ואל תעשה**, וכ"ה בלשון הספרי שבפירוש הרדב"ז ובלחם משנה.

בספר 'ברכת השם' (הרב יצחק פארהאנד, ירושלים תשס"ב, עמ' קמ) מצוין שכך נכתב בשו"ת 'התעוררות תשובה' (ח"ב סי' קפג בהג"ה מכן המחבר), ובשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' קעד ד"ה וכן אינו) ובשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ב סי' מה אות ב). וכן הביא שיטה זו הרב שלמה לוי (התורה והארץ ח"ה, עמוד 234) וכתב שכן נפסק בספר 'ישועת משה' (סי' סג).

2. בעניין מאמרו של הרב יעקב אפשטיין, 'חייב הפרשת ראשית הגז בימינו', (אמונת עתיד שם, עמ' 48-50), יש לציין שגם הר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ג, סי' שמב) נוטה לומר שאין מצוות ראשית הגז בזמן הזה, כי אין הגזיזה חשובה ואף אינה משמשת לבגדים, עיי"ש.

מאיר בראלי

תגובה: על הימנעות מהשקיה ואיסור 'בל תשחית'

החזון איש חידש שמותר לאדם למנוע דליית מים להשקיית אילן, אבל אם יש צנרת הנפתחת ונסגרת אוטומטית, ובא אדם וסגרה, הרי זה נחשב מעשה של הטיית אמת המים שעושה בידים, וזו פעולת השחתה של מניעת אמת המים. אמנם ב'שב ואל תעשה' יש מקום להקל, אבל בסגירת המים יש מעשה של מניעת אמת המים.

יהודה הלוי עמיחי

ג. מתנות עניים בזמן הזה

במאמר 'מתנות עניים בזמן הזה', אמונת עתיד 96, עמ' 40-47, דן הרב יהודה עמיחי בחובת מתנות עניים בזמן הזה והדרך לקיימה. להלן כמה הערות למאמרו.

1. שם, עמ' 45, כתב הרב עמיחי:

יש להעיר שאין בעל השדה יכול לזכות את הפירות לעני מסוים, מכיוון שאין העני זוכה בלקט שכחה ופאה עד שיבואו לידו, ואין בעל הבית או העשיר יכולים לזכות לעני מסוים מכיוון שהם חבים לאחרים (עין רמב"ם, מתנות עניים פ"ב הי"ט-ה"כ).

הרמב"ם (שם, הי"ט) כתב:

מי שלקח את הפאה ואמר הרי זה לאיש פלוני העני, אם עני הוא זה שלקח מתוך שזכה בו לעצמו זכה בו לאותו פלוני, ואם עשיר הוא לא זכה לו אלא יתנה לעני שנמצא ראשון.

במקרה שהציג הרב עמיחי המדובר הוא בבעל השדה. על בעל השדה קיים איסור נוסף לזכות בפאה עני מסוים, אפילו הוא עצמו עני, כפי שהביא הרדב"ז:

ושיטת רש"י ז"ל דוקא איניש דעלמא אבל בעל השדה אף על פי שהוא עני אין יכול לזכות לעני אחר דליכא מיגו דזכי לנפשיה דאפילו הוא עני מוזהר שלא ללקט פאה משדהו כדאמרינן לא תלקט לעני להזהיר עני על שלו וטעמא דמסתבר הוא אף על פי שיש עליו חולקין.

אם כן, אף שהרמב"ם לא הביא טעם זה, בעל השדה אינו יכול לזכות עבור אחר. אולם ישנה סיבה קודמת שבשלה אין בעל השדה מעורב בחלוקת מתנות העניים שבשדהו, והיא מפני שבכולן אין חובת נתינה²⁹ – אלא כל עני מישראל הרוצה לזכות יכול לבוא ולזכות ('בוזז'). אם כך, המניעה מליטול ולתת מתנות עניים לעני מסוים היא שורשית, מפני שכך גדר קיום המצווה.

2. שם בעמ' 45, כתב הרב עמיחי: 'קריאת השם לקט שכחה ופאה על הפירות...' וכן חזר על כך בפרק זה בניסוחים שונים.

מכל מתנות עניים שבשדה, קריאת שם היא רק בפאה. לגבי לקט נאמר במשנה (פ"ד מ"י): 'איזהו לקט הנושר בשעת הקצירה...' ואם כן הלקט נקבע עם נפילתו ולא בקריאת שם. פֶּרֶט אף הוא נקבע בשעת נפילתו, כאמור (פ"ז מ"ג): 'איזהו פרט הנושר בשעת הבצירה...' והושוו שניהם שדרך נפילתם קובעתם למתנות עניים, (ואף הרב עמיחי ציין זאת לפי דברי המל"מ בהערה 11). לגבי שכחה, הקובע הוא השכחה ואין הוא יודע כמה שכח, ועל כן קריאת שם אינה מועילה כאן. לגבי עוללות הקובע הוא אופן גידול האשכול, כאמור (פ"ז מ"ד): 'איזוהי עוללת כל שאין לה לא כתף ולא נטף'. ואם כן קריאת שם שלהן אינה מועילה, והענבים והאשכולות הוקבעו עוד בהיותם על העץ למתנה לעניים (עוללות נוהגות בגפן בלבד), ולכן אינו יכול להקדישם, כאמור (שם מ"ח): 'המקדיש כרמו עד שלא נודעו בו העוללות אין העוללות לעניים משנודעו בו העוללות העוללות לעניים...' נמצא אפוא שהמתנה היחידה לעניים שהוא המחליט מתי ליתנה והיכן, היא פאה, ואם לא קרא שם – לא הוקבעה בפירות. ולכן קריאת השם שעליה כתב הרב עמיחי היא בפאה בלבד.

3. התירוץ שהובא בהמשך (שם, עמ' 46) על פי הריטב"א, חוזר לכאורה לגבי כל מתנות עניים – שבמקום שאין עניים ולא יבואו לקחת מתנות עניים, ממילא התורה הפקיעה את החיוב, אם כן כל מתנות עניים שבשדה ובכרם חייבות בתרומות ומעשרות. ולענ"ד צריך עיון לגבי עוללות, מכיוון שצורת הגידול היא הקובעת (על' בספרי 'חבל נחלתו' חי"ב סי' לט פ"ב). תירוצו של הריטב"א מכניס אותנו למחלוקת גדולה, שביאר אותה פאת השולחן (פ"ד ב"ש אות כא ו-לו), ואותה משום מה השמיט הרב עמיחי. פאת השולחן כתב

1. פרט לדלית ודקל שבעל הבית מוריד מהאילנות הגבוהים ומחלק – פאה פ"ד מ"ב.



שנחלקו הראשונים: בעל הלכות גדולות (הל' פאה) והשאלות (סי' צח) סברו כשיטת הריטב"א, שבמקום שאין עניים - כל הפירות חייבים בתרומות ומעשרות, ולא משנה מי נטלם: בעל השדה והכרם או נוכרים. (והערתי לעיל, לגבי עוללות). לעומת זאת הרמב"ם (מתנ"ע פ"א הל' י-יג) וכמו כן המאירי (חולין קלד ע"ב) סברו שאף על פי שאין עניים - חייב להניח מתנות עניים, אלא שבעל השדה והכרם נטלם לעצמו, ופטור מתרומות ומעשרות.

הדעה האחרונה לא הובאה בסיכום של המאמר. דעה זו יוצרת ספקות גדולים וחיובים רבים. לפי דעה זו חייבים אף בימינו להניח מתנות עניים, אפילו ברור שעניים לא יבואו לכרם לאסוף מתנותיהם (ובדרך כלל בעל הכרם לא יניח שמישהו שאינו מפועליו ייכנס לכרם, מחשש נזק וגנבה). אולם לפי דעה זו, שמתנות עניים שלא נטלו עניים פטורים מתרומות ומעשרות, בשעת איסוף הפירות ייווצר בכלל היבול תערובת חיוב ופטור בתרומות ומעשרות. בכרם יין או בכרם זיתים לשמן אין בעיה, כיוון שבלח יש בילה, לעומת זאת באילנות אחרים או בשדות תבואה וקטניות יש בעיה קשה, לפי דעה זו. ולכן או שסומכים על שיטת הגאונים בלבד, או שצריכים להפריש מחיוב על החיוב בתערובת, וכיוון שהספק הוא בכל השדות ממילא לא ניתן לפוטרים, וצריך עיון גדול³⁰.

4. בקשר להצעת הרב עמיחי (שם, עמ' 47) לגבי הדרך שבה יכולים אנו כיום לקיים את המצווה - נראה לענ"ד שאין הדרך לקיים מצווה זו על ידי זימון עניים שאינם יכולים לעשות מאומה עם התבואה שיילקטו ויקצרו, ואם יילקטו בכמות גדולה - כבר אינם עניים. אחד משישים (= שיעור פאה) משדה של אלף דונם, זה יותר משישה עשר דונם שמניחים לעניים, ואותם עליהם לקצור רק על ידי לקיטה ולא במגל וכדומה (פ"ד מ"ד), ומי מסוגל לכך בימינו? (שיעור הרווח הנקי לחקלאי הוא לעתים אחד משישים...). ולכן אם רוצים לדון באופן מעשי על מתנות עניים בימינו, צריך לדון האם ישנה אפשרות שגבאי צדקה יאסוף מתנות עניים עבור העניים כידא אריכתא. בשאלה זו עסקתי בספרי 'חבל נחלתו' ח"א, סי' עה.

יעקב אפשטיין

ד. מסירת מידע על עובד שאינו מסור

בגליון 96 בעמ' 19, פורסמה תשובה (תשובה 13), שעובד שיודע על מעילה של עובד אחר, אסור לו לגלות למעבידו כי ייתכן שהוא נוגע בדבר. לענ"ד, קשה לקבל את הדברים. נראה שכל עוד העובד הראשון יודע שהוא עושה זאת לשם שמים, חובה עליו ליידע את מעבידו, ולחשוש שמא חברו מועל בתפקידו.

בברכה, בן ציון

2. לפני הרבה שנים שאלתי את הגר"ש ישראלי ואמר לא להניח, וכשיטת הגאונים שהביא ב'פאת השולחן'.

תגובה לתגובה

כפי שמופיע בתשובה, האיסור לגלות הוא רק כאשר קיימת תחרותיות או מתח בין העובדים, ואז העובד מוסר המידע נחשב לנוגע בדבר. ראה חפץ חיים, כלל י סעיף יא. שלמה אישון

ה. השש ריבית ברכישת תעודות סל

ראשית ברצוני לברך את הרב [שלמה אישון] על מאמריו הנפלאים ועל סידרת הספרים המופלאה והחדשנית בהוצאת מכון כת"ר. הספרים עזרו לי, ובוודאי לעוד רבים אחרים, להתנהל במהלך העסקים בצורה טובה ובריאה, כדעתה והדרכתה של תורה. שנית רציתי לבקש את תשובתו של הרב בנוגע לכמה שאלות שעלו בליבי, אודות המאמר 'חשש ריבית ברכישת תעודות סל', אמונת עתיך 95 עמ' 67-73. אני מבקש מראש את סליחת הרב על כל התהיות, שכן אינני מצוי ובקיא בהלכה כראוי, אולם אני עוסק ברכישת תעודות סל, ועל כן הנני משתדל להעמיק בנושא מבחינה הלכתית ולקיים הלכה למעשה. במאמר ישנן שתי אמירות שלעניות דעתי ניסוחן יכול להיות מכשלה בקיום ההלכה למעשה:

1. הרב מציין שהדיון ההלכתי הינו בנוגע לקנייה מהחברה המנפיקה עצמה, ולא בנוגע לקנייה בשוק המשני, אולם את עיקר המסחר בשוק המשני עושה החברה המנפיקה בעצמה, שכן חברות תעודות הסל פועלות בתור 'עושות שוק' ואחראיות על עיקר הציטוטים גם במסחר הרציף (אפילו אפשר לזהות אותן בקלות על ידי הכמויות הקבועות שהן מצטטות). ועל כן יש מקום לטעות בהבנה, כאילו סוחר שקונה בשוק המשני אינו קונה בדרך כלל מהחברה המנפיקה בעצמה.

2. הרב כתב בסוף פרק ב', שבגלל ששוק המניות מוגדר כ'יצא השער' - מותר להלוות מניות. אלא שבפרקטיקה הנהוגה בארץ, על כל הלוואה של מניות משלמים ריבית קצוצה, וכן הלוואה אינו יודע מיהו המלווה שלו (חבר הבורסה, גוף מוסדי או אדם פרטי), ולכן גם אם חבר הבורסה מחזיק 'היתר עיסקא', הרי שהמלווה יכול להיות אדם פרטי שאין בידו 'היתר עיסקא'. גם ישנה בעיה נוספת, שבניגוד להלוואה רגילה, בהלוואה כזו המלווה יודע בדיוק מהי רמת ההפסד או הרווח מהעסקה, ועל כן לא שייך לחייב את הלווה בשבועה על הרווחים, שכן המלווה עצמו מעיד עליו.

3. לגופו של עניין, קשה לי להבין מדוע להחשיב השקעה בתעודת סל בתור הלוואה צמודה ולא בתור תיווך פיננסי בתשלום עמלה. שהרי הלווה כלל אינו רוצה ללוות, והמלווה כלל אינו רוצה להלוות. ועוד שיוצא שהמלווה משלם את הריבית ללווה (דרך עמלת כניסה ויציאה, ודרך דמי ניהול). אם כך בעצם היה עלינו להגדיר את המשקיע בתור לווה ואת המנפיק בתור מלווה. הדבר בולט עוד יותר בתעודות ממונפות, ששם הסוחר משיג מינוף על ידי כך שמנפיק התעודה מתכסה כנגדו פי שלוש בשוק, וכך הוא בעצם ממנף עצמו על ידי הלוואה מהמנפיק.



4. הרב ציין שגם במקרה שבו אין לחברה המנפיקה 'היתר עיסקא' יכול המשקיע לרכוש את התעודה בתנאי שיכול על פי התשקיף, להמיר את התעודה למניות. התקשיתי בדבר משתי סיבות: א. ההמרה למניות כרוכה בעמלת המרה (על פי התשקיף), ואם כן הרי יש כאן תשלום ריבית (נוסף על עמלת הרכישה). ב. מדדי המניות משתנים מעת לעת, הן המניות עצמן והן יחסיהן במדד. יוצא אפוא שהמשקיע בתעודה, כלל אינו יודע אלו מניות הוא רוכש ובאיזו כמות או יחס הוא עתיד לקבלן אם ירצה לפדות את התעודה, ועל כן אני מתקשה להבין מדוע חל פה העיקרון ההלכתי של 'יצא השער', שכן אפילו אין יודעים על איזה נכס תהיה ההצמדה לבסוף.

תגובה לתגובה

תודה על דבריך החמים ועל גישתך הרצינית לנושא.
לגופם של דברים:

1. גם אם המסחר נעשה על ידי החברה המנפיקה, כל עוד זה בשוק המשני, אין לכאורה חשש ריבית, שהרי מדובר בעסקת מכירה ולא בהלוואה. חשש הריבית הוא רק בעת ההנפקה - שהיא בעצם הלוואה לחברה תמורת ריבית, וכן בעת קבלת הקופונים - שהיא הריבית עצמה.

2. לגבי הלוואת מניות - פשוט שהלוואת מניות בריבית אסורה ואין היתר 'יצא השער' מתיר זאת. דברי 'ערוך השלחן' שציטטתי בעניין זה, עוסקים בוודאי בהלוואת מניות בלא ריבית.

3. לענ"ד אין זה נחשב תיווך פיננסי, משום שמנפיק תעודות הסל אינו מחייב לרכוש עבור המשקיע את המניות שאחריהן עוקבת אותה תעודה. מנפיק תעודות הסל מקבל את הכסף לרשותו, ובכפוף לחוק, רשאי להשקיע אותו כראות עיניו, ונמצא שיש כאן הלוואה למנפיק תעודות הסל. העדר הכוונה של המלווה להלוות והלווה ללוות אינה משנה כלל לעניין הגדרת העסקה בתור הלוואה. מכאן גם שתשלום העמלה שמשלם המשקיע למנפיק - אין בו חשש ריבית, שהרי כפי שכתבת בעצמך, זהו תשלום שמשלם המלווה ללווה.

4. בנוגע לתשלום העמלה: א. כאמור לעיל, היות שהמשלם הוא המלווה - אין כאן חשש. ב. לגבי העובדה שהשער משתנה - דנתי בכך בגוף המאמר, עי"ש בעמ' 69-70 ובהערה 11.

שלמה אישון



הרב אודי רט

בדיקות בהיריון - סקירה והמלצות

רקע

כבר אמרו חכמים כי שלוש מפתחות בידיו של הקב"ה ואחד מהם הוא מפתח פקידה, ועל כן יש להודות לקב"ה על המתנה שזכות לה נשים, שנכנסות להיריון. בעבר היריון היה מתגלה רק לאחר פרק זמן 'משוהכר עובר', אף שהאישה יכלה לראות אי אלו סימנים, ולא הייתה כל דרך לבדוק את העובר במהלך ההיריון. היום ישנם בירורים ובדיקות על כל צעד ושעל. כמובן שיש לכך יתרונות גדולים: כך אפשר לברר שאלות העולות, לפתור בעיות ופעמים אף להציל חיים, הן של האם והן של העובר. יחד עם זאת, אין ספק שהיום נושבת רוח של עודף בדיקות ועודף בירור, ורצון שלא להשאיר דבר לאי הידיעה. לפעמים הדבר לרועץ, ועלינו למצוא את שביל הזהב בין הבדיקות הנחוצות והמועילות לבין עודף הבדיקות והבירורים שעשוי להזיק.

ניתן לחלק את הבדיקות לשלושה סוגים:

א. בדיקות חשובות ומומלצות.

ב. בדיקות סקר - בדיקות הבאות לשלול חשש למחלות ופגמים מסוימים, ואינן נותנות תשובות חד משמעיות.

ג. בדיקות שיש בהן סיכון לחיי העובר - ומצריכות היתר הלכתי לכל מקרה לפי עניינו. אסקור במאמר זה את מרבית הבדיקות ולא את כולן, ויש לשאול מורה הוראה בכל מקרה של בדיקות שיש בהן סיכון לחיי העובר.

א. בדיקות מקובלות במהלך ההיריון - לפי סדר כרונולוגי

1. **בדיקות גנטיות לאיתור נשאות של מחלות תורשתיות** - לפני ההיריון או במהלכו: בדיקות אלו מומלצות וחשובות מאוד (כגון בדיקות 'דור ישרים' וכדומה), ורצוי לעשותן לפני ההיריון. אם לא נעשו לפני ההיריון, יש לשקול האם בכל זאת כדאי לעשותן בהיריון, במחיר הלחץ שהדבר עלול ליצור. בכל אופן אין בבדיקה זו כל בעיה הלכתית, שכן אין בה כל סיכון לעובר או לאם.

2. **בדיקת אולטרסאונד בתחילת ההיריון** - הינה בדיקה חשובה והכרחית, מטרתה לזהות ולאתר את מיקומו של ההיריון ולחשב את גילו בצורה מדויקת. הדבר יכול להיות

משמעותי לשלבים הבאים ולחישוב מועד הלידה. בדיקה זו אינה גורמת איסור נידה (אף כאשר היא וגינלית) ואין בה כל סיכון לאם או לעובר.

3. בדיקת שקיפות עורפית ובדיקת דם המצורפת (סקר ביוכימי שליש ראשון) - בדיקה זו שייכת לקבוצה השנייה (אות ב לעיל), מטרתה היא לאתר בעיקר חשש לתסמונת דאון, ולעיתים ניתן לזהות בה בעיות קריטיות כבר בשלב זה. מצד אחד בדיקה זו אינה חד משמעית ומצד שני יש בה רמת דיוק ויכולת איתור די גבוהות. בדיקה זו יכולה להרגיע, כאשר בהמשך ההיריון עולה סימן מעורר חשד שבמקרים רבים אינו כלום.

כאשר גיל האישה צעיר יש מקום לשקול אם לערוך את הבדיקה, על פי רצון בני הזוג, לפי שיקוליהם האישיים וקווי אופיים השונים, אך ככל שהגיל עולה אין ספק כי נכון לבצע את הבדיקה, על מנת שלא להגיע לידי צורך בבדיקת מי שפיר הכרוכה בסיכון. בדיקה זו הנעשית בין השבוע 11-14, היא למעשה בדיקת אולטראסאונד, ומצד עצמה אין בה סיכון לעובר או לאם.

4. סיסטי שלייה (CVS) - בדיקה שמטרתה ליטול סיסים מהשלייה על מנת לברר מצבים גנטיים, בדיקה זו כרוכה בסיכון להפלת העובר בשיעור בין 1%-2%, ולכן אין לבצעה ללא היתר הלכתי מפורש.

5. סקירת מערכות מוקדמת - מטרתה גילוי וזיהוי בעיות בשלבים מוקדמים יחסית, בדיקה זו נעשית בדרך כלל בין שבוע 14-17. אין זו בדיקה הכרחית, אלא אם כן לזוג חשוב מאוד לדעת באופן ברור כי הכול תקין, או כאשר יש רקע קודם או חשש לבעיה מסוימת.

6. חלבון עוברי (תבחין משולש) - בדיקת דם השייכת לקבוצה השנייה (אות ב לעיל), והיא בדיקת סקר שמטרתה לאתר חשש לתסמונת דאון, וכן חשש למומים פתוחים בתעלת השדרה ובעיות נוספות. חסרונה העיקרי של הבדיקה הוא שחוסר הדיוק שבה הינו די גדול, ועלול ליצור חששות ופחדים שאין להם כל יסוד, ולעיתים הדבר מוביל לבדיקת מי שפיר וסיכון העובר ללא כל הצדקה. ניתן לשקלל את תוצאות הבדיקה עם תוצאות בדיקת השקיפות העורפית, ועל ידי כך להגיע לרמת דיוק גבוהה ביותר. כמו כן, בעת הצורך, ממצאים מסוימים שמעלה הבדיקה מסייעים למעקב הריון המכוון לתפקודי שליה ולמעקבי גדילה של העובר. באופן פשוט בדיקה זו בהחלט מומלצת אף שהיא בדיקת סקר (פרט למצבים של ריבוי עוברים). ישנה אפשרות (במעבדות פרטיות) להוסיף עוד הורמון לבדיקה (אינהיבין A, ובכך הבדיקה הופכת לתבחין מרובע), וכך להעלות את רמת דיוקה.

7. אקו לב עוברי - נעשה במקרים שבהם יש חשד למום לב בעקבות בדיקת אולטרא סאונד. אין בבדיקה זו כל בעיה, ואם מתבקשים לעשותה - חשיבותה רבה, שכן חשוב מאוד לדעת על מומי לב קודם ללידה, כדי להבטיח טיפול נכון מייד לאחר הלידה, והדבר יכול להציל חיים.

8. סקירת מערכות מאוחרת - בדיקה חשובה מאוד שפעמים רבות יכולה לאתר בעיות ולאפשר התנהלות נכונה עם סיכונים בהיריון ובלידה. מומלץ שבדיקה זו יעשנה רופא

המומחה לכך ובעל ניסיון בתחום. דרך הביטוחים המשלימים של קופות החולים, ניתן לעשות את הסקירה באופן מורחב ועל ידי מומחה לאולטרא סאונד, ולכן הדבר מומלץ ביותר.

9. דיקור מי שפיר - בדיקה שמטרתה היא לבחון את מצבו הגנטי של העובר ולעיתים אף דברים נוספים (כגון הידבקות העובר ב-CMV), בדיקה זו כרוכה בסיכון להפלת העובר בשיעור של כרבע עד מחצית האחוז, ולכן בדיקה זו מצריכה בירור הלכתי לפנייה. יתרונה של הבדיקה הוא שכאשר ישנו חשש - בדיקה זו נותנת מידע ברור ומובהק.

10. בדיקות נוספות - שאר הבדיקות במהלך ההיריון, מעקב הריון, בדיקות סוכר וכדומה - הכרחיות וחשובות, ויש לעשותן על פי הוראת הרופא.

סוף דבר

היקף הבדיקות המומלצות תלוי גם בגיל האישה. בגיל צעיר יותר ניתן לצמצם ולוותר על חלק מהבדיקות, אך יש לעשות זאת מתוך שיקול דעת. מצד אחד יש לזכור כי הקב"ה הוא בעל הבית והוא אשר מכוון הכול, ולכן אין לפחד ולחשוש ואין צורך לבדוק בדיקות מיותרות, ומצד שני חשוב לעבור את ההיריון ברוגע ובשמחה, ללא חששות שונים שעלולים לעלות, ויכולים להעיב על ההרגשה הטובה, ולכן כדאי לעשות בדיקות שונות. יש זוג כי הריצות לבדיקות כל העת יקשו עליו מאוד, ולעומת זאת יש זוג כי אי ידיעה שהכול תקין עלול להקשות עליו מאוד. לעיתים בירור עם אחד מרבני מכון פועה יוכל לסייע בקבלת ההחלטה הנכונה, אלו בדיקות מלבד הבדיקות חשובות והמומלצות כדאי לעשות. לסיכום אחזור לתחילת דברי: היריון הינו מתנה נפלאה, על אף שפעמים שבמהלך ההיריון מתעוררים חששות ושאלות, יש לזכור שזוהי זכות אדירה ונפלאה שאנו זוכים לה, ויש לראות את הדברים באופן הזה.



הרב מרדכי וולנוב

כשרות ארבעת המינים

הקדמה

אחת מהמצוות החשובות ביותר בחג הסוכות היא מצוות ארבעת המינים. במאמר זה ננסה לסכם את ההלכות המעשיות הנוגעות לכשרותם של ארבעת המינים. יש סיבות רבות לפסילת כשרותם של ארבעת המינים כשעדיין הם בשדה, אך נתמקד בגורמים לפסילת ארבעת המינים כשהם מצויים דווקא בדוכני המכירה, כדי שהבא לבחור את ארבעת המינים לחג, יוכל להבין ולדעת מה עליו לבדוק בעצמו, ולא יצטרך לשאול ולהסתמך על דעת אחרים.

א. לולב

1. אורך הלולב

אורך שדרתו של הלולב צריך להיות לפחות ארבעה טפחים¹. לשיטת הגר"ח נאה: 33 ס"מ, לשיטת החזו"א: 40 ס"מ. יש לשים לב שאין מדובר במידת אורכו של הלולב מקצה לקצה, אלא באורכה של שדרת הלולב, שצריך להיות ארבעה טפחים, לבד מן העלין היוצאים מהשדרה². יש להיזהר שבתוך שיעור ארבעת הטפחים, הלולב יהיה מכוסה בעלים משני צדדיו, מאחר שמקום המגולה ללא עלים אין שמו לולב אלא 'אופתא'³. לכן בלולב שקצהו התחתון אינו מכוסה בעלים משני צדדיו, יש למדוד את ארבעת הטפחים של אורך השדרה רק מההתחלה של מקום יציאת העלים.

2. נחלקה התיומת

צורת גידולם של עלי הלולב כך היא: כשהם גדלים, גדלים שניים-שניים, כלומר, כל עלה מורכב משני עלים המחוברים בגבן זה לזה. גב (= חיבור) שני העלים נקרא 'תיומת'. נחלקו הפוסקים במקרה של לולב שנחלקה בו התיומת, האם הוא כשר או פסול. לדעת השו"ע⁴, כדי שהלולב ייפסל צריכים להתקיים שני תנאים: ראשית, שהתיומת חלוקה ופתוחה **ברוב עלי הלולב**, שנית, שהתיומת נפתחה **ברוב אורכו** של כל עלה ועלה. סוג פסול מעין זה הוא נדיר מאוד, ובדרך כלל לולב שנחלקה בו התיומת בכל העלים ובכל עלה ועלה, לא יגיע כלל לדוכני המכירה.

1. שו"ע, או"ח סי' תרנ סעי' א.

2. משנ"ב, סי' תרנ ס"ק ב.

3. ביאור הלכה, סי' תרמה סעי' ב, ד"ה ועדיין.

4. שו"ע, סי' תרמה סעי' ג.

לדעת הרמ"א⁵, מעיקר הדין אם נחלק העלה האמצעי שבלולב עד השדרה, הלולב פסול⁶. סברת המחמירים היא שכאשר יש סדק קטן בעלה האמצעי, על ידי נענועי הלולב הוא ילך ויגדל עד שהתימות תפתח לגמרי וייפסל הלולב⁷.

לכתחילה למצווה מן המובחר, נוהגים ליטול לולב שלא נחלק עלהו האמצעי כלל. בהסבר חומרת הרמ"א נחלקו האחרונים:

הט"ז⁸ סבור שיש להחמיר רק במקרה שהתימות נחלקה בשיעור של טפח. לעומתו, סובר ה'חיי אדם', שלדעת הרמ"א יש להחמיר אפילו במשהו. לכן לכתחילה, יש עדיפות בברכה על לולב שהתימות האמצעית שלו סגורה לגמרי, אף שמדינא אפשר לברך גם על לולב שנחלקה התימות שלו, כל זמן שלא נחלק רובו של העלה⁹.

3. מקרים נוספים

בלולבים שיש בהם שני עלים אמצעיים (ולא עלה אמצעי אחד בלבד), המשנ"ב¹⁰ פסק כדעת הב"ח¹¹, שלכל עלה יש דין תימות בפני עצמו, ואם נחלקה אחת מהם, הלולב פסול. שכיח מאוד למצוא לולב שבו העלה האמצעי אינו כפול לכל אורכו ומסתיים בגובה שווה, אלא צד אחד של העלה נמוך מעט מחברו. הפוסקים האחרונים הכריעו שמעיקר הדין, אם עלה אחד מכסה את רובו של העלה השני, הלולב כשר. אף על פי כן לחומרא, יש שכתבו שאם ההפרש ניכר לעין כאשר מסתכלים על הלולב ממרחק נטילה, יש להעדיף ליטול לולב אחר; אך יש שלא החמירו בכך כלל¹².

4. קור"א (לולב המכוסה בקליפה אדומה)

בדברי הראשונים לא מצאנו שכתבו על לולב זה, אך הבית יוסף¹³ כותב:

ולפי מה שמצא ר"י בתשובת הגאונים, צריך ששני הוצין אלו יהיו דבוקים ממש בלי שום פירוד כאילו הם גוף אחד, וזה דבר שאינו נמצא בארצם, אבל אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר אדום בלולב מצד פניו, שהוא מחבר שני הוצים אלו ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד.

מלשון הבית יוסף, משמע שלולב זה הוא מהודר מאוד, וכך נהגו רבים מבני עדות המזרח, ליטול דווקא לולב עם קור"א¹⁴.

5. שם.

6. לדעת הגר"א, יש לפסול מדינא גם אם העלה האמצעי נחלק ברוב אורכו (ביאור הגר"א לשו"ע, שם ס"ק ג, ד"ה ומיהו; והובא במשנ"ב, שם ס"ק טז).

7. ריטב"א, סוכה לא ע"ב, ד"ה אמר רב הונא.

8. ט"ז, סי' תרמה ס"ק ד.

9. משנ"ב, שם ס"ק יט.

10. משנ"ב, שם ס"ק טו.

11. ב"ח, סי' תרמה, ד"ה ולענין הלכה.

12. עיין בספר ארבעת המינים למהדרין, עמ' סד, שלדעת הגרש"ז אויערבאך יש להחמיר בדבר, ואילו לדעת החזו"א אפשר להקל בכך.

13. בית יוסף, סי' תרמה סעי' ג.

14. שדי חמד, אסיפת דינים, מערכת ד' המינים סי' ב אות א.

יש מהאשכנזים שנהגו גם כן ליטול לולב זה, ולא חששו שמא התיומת אינה סגורה לחלוטין¹⁵, אך יש שהחמירו לקחת לולב ללא קור"א, בגלל שתי סיבות:
 א. כיוון שהקור"א מכסה את התיומת, לא ניתן לראות האם התיומת סגורה לגמרי¹⁶.
 ב. האשכנזים פסקו כדעת הריטב"א¹⁷, שנענוע הלולב הוא כסכוס העלים, ולא כדעת הגאונים, שהנענוע הוא הולכה והבאה של הלולב. בלולב עם קור"א העלים מאוגדים יחד ואי אפשר לכסס בהם.
 למעשה: הספרדים נהגו להדר וליטול לולב עם קור"א. לאשכנזים, יש להעדיף לולב שתיומתו סגורה לגמרי, ללא קור"א.

5. נסדק ראשו ('הימניק')

לולב שנסדק ראשו (בלשון הגמרא: 'נעשה כהימניק'¹⁸) פסול. רש"י ביאר, שהלולב נעשה כעין ברזל של סופרים שיש לו שני ראשים - ראשו האחד מפוצל, לאמור ראש הלולב נראה כעין צורת V.
 כיוון שפסול זה מצוי מאוד, יש צורך לבאר היטב מהו ההבדל בין מקרה שנחלקה התיומת, שבו מעיקר הדין הלולב כשר כל זמן שלא נחלק רוב העלה האמצעי, לבין מקרה של לולב שנסדק, שפסול בכל אופן.
 רוב הפוסקים הכריעו כדעת המהרש"ם¹⁹, שפסול 'הימניק' משמעותו שנתרחקו סדקיו זה מזה היטב, עד שנראים שני ראשי העלים כמין מזלג בעל שתי שיניים, אך אם העלה האמצעי רק נסדק מעט, אף שנראה בבירור החלל שבין שני העלים, הלולב כשר. כיוון שכאשר מונח הלולב על השולחן או כאשר מונעגעים בו נוגעים העלים זה בזה, אין זה בכלל 'הימניק', ולכן הלולב כשר כל זמן שלא נחלק רובו של העלה.
 לעומתם, יש פוסקים ספרדים הסוברים שלדעת השו"ע, הלולב פסול דווקא אם רוב העלים נסדקו, אבל אם נסדק רק העלה האמצעי, הלולב כשר²⁰. כנגדם, יש פוסקים ספרדים הסוברים שגם לדעת השו"ע, אם נסדק רק העלה האמצעי, הלולב פסול²¹.

6. נקטם ראשו של לולב

מדינא דגמרא²², נקטם ראשו של לולב - פסול.

15. מאמר מרדכי, ס"ק ד; ועיין ב'שדי חמד' שם, שכתב שגם בין האשכנזים יש שנוהגים לקחת לולב זה.
 16. ספר אורחות רבנו ח"ב, עמ' רלב, שכך היה מנהג החזו"א והגר"י קנייבסקי, בעל הקהילות יעקב. ומובא שם שהיו פעמים שלא היה מצוי לולב שתיומתו סגורה כהוגן, ולקח הגר"י קנייבסקי זצ"ל לולב עם קור"א, ואמר שאף אם יש קור"א בין עלי התיומת, אין זה 'נחלקה התיומת' כיוון שהקור"א מחברת בין שני העלים.
 17. סוכה לז ע"ב, ד"ה ולהאי פירושא .
 18. סוכה לב ע"א.
 19. דעת תורה למהרש"ם, סי' תרמה סעי' ז; וכן כתב החזו"א, או"ח סי' קמה ס"ק ח.
 20. כף החיים, סי' תרמה ס"ק כח. ועיין בביאור הלכה, שם סעי' ז, ד"ה נסדק.
 21. עיין בהערות איש מצליח (של הרב מאזוז) למשנ"ב, בסוף כרך ו.
 22. סוכה כט ע"ב.

השולחן ערוך²³ מסביר כי 'נקטם ראשו, דהיינו שנקטמו רוב העלין העליונים, פסול'. יש שהבינו מלשון השו"ע, שהכוונה שנחתכו רוב העלים הגבוהים מן השדרה²⁴. אחרים הבינו, שהשו"ע עוסק בלולב שתימותו מסתיימת בשני עלים אמצעיים, ולכן דבר על 'רוב עלין עליונים', אך בלולב המסתיים בשלושה עלים, גם לדעת השו"ע, אם נקטם העלה האמצעי, הלולב פסול²⁵. הרמ"א חלק על דברי המחבר, וכתב כי, 'אם נקטם העלה העליון האמצעי שעל השדרה, פסול'. לדעה שהמחבר לא דיבר על רוב העלים העליונים, אלא גם הוא מודה שלולב המסתיים בשלושה עלים ונקטם בו העלה האמצעי - פסול, אין כלל מחלוקת בין הרמ"א לבין השו"ע בדיון זה²⁶.

האחרונים דנו מהו שיעור הקטימה הפוסל בלולב. המשנ"ב²⁷ כתב, שפסול 'קטום' הוא משום פסול 'הדר', ופסולים אלו תלויים לפי מראית עיני רוב בני האדם בראייה שטחית. בשל כך, יש שכתבו שיש להחזיק את הלולב במרחק שאוחזו בשעת הנטילה (בערך כ- 35 ס"מ), ולהתבונן על הלולב. אם הקטימה נראית לעין, הלולב פסול, אך אם הקטימה אינה נראית לעין, הלולב כשר לנטילה²⁸. ויש שחולקים וסוברים שאפילו אם נקטם כל שהוא פסול²⁹.

האחרונים דנים בלולב שמהתיימת האמצעית שלו יוצא כמין קוץ (מעין שערה דקה), אם כאשר נקטם ונפל הקוץ יש ללולב דין 'קטום' או לא. יש שהכריעו שלקוץ אין כלל דין עלה, ואם נקטם, אין הלולב נפסול³⁰. מנגד יש חולקים וסוברים שלקוץ יש דין עלה, ואם נקטם הקוץ יש לקחת לולב אחר³¹.

7. כוּוץ

בשולחן ערוך נפסק שלולב כוּוץ פסול³². השו"ע דן במום שנוצר בלולב בשעת הגידול, כאשר עלי הלולב או גופו מתכווצים ונוצרים בהם מעין קמטים. דבר זה מצוי בלולבים רבים מאוד, שבראש התיימת ובעלים שבצדדיו נוצרו קמטים קטנים וצפופים, אין זה בכלל 'כוּוץ', ולולב זה כשר לכתחילה³³.

8. עקום

לולב ששדרתו התעקמה כלפי אחד הצדדים או לפניו, הלולב פסול. אם התעקמה השדרה

23. שו"ע, סי' תרמה סעי' ו.

24. כך הבינו הב"ח, הט"ז והגר"א. עיין בביאור הלכה, סי' תרמה סעי' ו, ד"ה רוב העלין.

25. נהר שלום ס"ק ג ומאמר מרדכי ס"ק ח, הובאו דבריהם בביאור הלכה שם. כמותם הכריע גם הרב מאזוז בהערות 'איש מצליח' על המשנ"ב.

26. עיין בביאור הלכה, שם.

27. משנ"ב, סי' תרמה ס"ק מו.

28. עיין בספר ארבעת המינים למהדרין, כיצד מכריע שם הלכה למעשה.

29. כך שמעתי מהרב אליקים לבנון והביא ראיה מדברי הבאור הלכה סימן תרמה סעיף ז ד"ה נסדק 'עשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג וכלשהוא פוסל'.

30. כך מובא בשם החזו"א, בספר ארבעת המינים למהדרין של הרב דניאל עדס עמוד סז.

31. כך שמעתי מהרב מנחם בורשטיין בשם הרב מרדכי אליהו זצ"ל.

32. סוכה לב ע"א.

33. ספר ארחות רבנו ח"ב, עמ' רמד בשם הגר"י קניבסקי.

לאחוריו, הלולב כשר³⁴. מעיקר הדין, הלולב פסול רק אם התעקם כמגל, אבל אם התעקם רק במקצת, לא נפסל הלולב בשל כך³⁵.
 בוודאי שלכתחילה עדיף לקחת לולב שלא ניכרת בו כלל עקמומיות³⁶. אין צורך להשכיב את הלולב במאוזן אל מול העין ולבדוק אותו, אלא יש להעמיד את הלולב בצורה מאונכת במרחק נטילה, ולראות האם ניכרת העקמומיות³⁷.
 לולב עקום שנפסל מחמת עקמומיותו, ניתן ליישרו בצורה מיוחדת, ולהחזירו להכשרו³⁸.

9. כפוף

לולב הכפוף כאגמון פסול, בין אם כפוף לאחוריו בין אם כפוף לפניו. לדעת השולחן ערוך, הכפיונות הפוסלת היא דווקא כאשר הלולב כפוף בשדרתו, אבל אם כפוף רק בעליו, אין בכך פסול³⁹. אדרבה, הרא"ש כתב 'אוהב אני יותר לצאת בו (= בלולב שרק עליו כפופין ואילו שדרתו ישרה), שאין העלין נחלקין ותיומתו קיימת'⁴⁰. אך ה'לבוש' כתב, שכאשר עליו כפופין, הלולב אינו פסול, אלא אם העלה העליון לבדו כפוף; אך אם כל העלים העליונים או רובם כפופים, אין לצאת בו. המג"א העתיקו, אך הט"ז כתב שאין לחלק בכך, ומכל מקום אם יש לו לולב אחר, בוודאי עליו להיזהר שלא לצאת בלולב שרוב עליו כפופין⁴¹.

לכן, לכתחילה יש להעדיף לקחת לולב שאין עליו כפופים כלל⁴². יש שכתבו שכאשר הכיפוף הוא מעט לצד ואינו כאגמון, אין לחוש לכך כלל, ואדרבה, יש עדיפות ליטול לולב שכפוף מעט, כיון שהכיפוף מחזק את התיומת ומשאירה סגורה⁴³.

ב. אתרוג

1. חסר

אתרוג חסר פסול⁴⁴. הפוסקים נחלקו, האם יש שיעור לחיסרון הפוסל או שאפילו חיסרון כלשהו פוסל את האתרוג. למעשה יש להחמיר בכך⁴⁵, ואפילו חיסרון כלשהו פוסל.

34. שו"ע, סי' תרמו סעי' ח.

פירוש 'לפניו' ו'לאחוריו': כאשר מחזיקים את הלולב כך שהשדרה מופנית כלפי פניו של האוחז, אם הלולב עקום לאחוריו, דהיינו כלפי האוחז, אינו פסול. לעומת זאת, לולב שהתעקם לפניו, דהיינו כלפי חוץ, הרחק מהאוחז, הלולב פסול.

35. משנ"ב, שם ס"ק לג.

36. ספר חיים וברכה על ארבעת המינים, אות סו.

37. ספר ארבעת המינים למהדרין, עמ' קיח בשם הסטייפלר זצ"ל.

38. שדי חמד, מערכת ל אות ב.

39. שו"ע, סי' תרמה סעי' ט.

40. משנ"ב, שם ס"ק מ.

41. משנ"ב שם.

42. בכורי יעקב, סי' תרמה ס"ק קכד.

43. אורחות רבנו ח"ב, עמ' רמו בשם הגר"י קניבסקי.

44. פסול משום חיסרון - פסול רק ביום הראשון ולא בשאר ימים, כמבואר בסי' תרמט סעי' ו.

45. שו"ע, סי' תרמה סעי' ב.

הגדרת 'חסר': האתרוג מורכב משלוש קליפות, קליפה חיצונית ירוקה דקה מאוד. תחתיה יש קליפה עבה (באכילתה מורגש מעט טעם של חריפות), ומתחתיה מתחיל בשר האתרוג הלבן. לרוב הפוסקים⁴⁶, אם החוסר הוא מהקליפה החיצונית אך עדין נותר מראהו הירוק של האתרוג, אין זה בכלל 'חסר', ורק אם על ידי החיסרון התגלה הלובן הפנימי של האתרוג, יש בו דין 'חסר', ופסול. החיסרון האוסר הוא דווקא חיסרון הנראה לעין כשאוחז את האתרוג בידו. חיסרון הנראה רק על ידי עיון ומבט מעמיק, אינו פוסל⁴⁷. לאור הדברים שכתבנו, ברור שמוהל היוצא מן האתרוג על ידי לחיצה, אינו מורה על בעיית חסר⁴⁸. נקבים שנוצרו באתרוג על ידי קוצים בשעה שעוד היה על העץ, אינם פוסלים את האתרוג, כיוון שזוהי דרך גדילתו של האתרוג. דבר זה נכון רק כאשר נקדם עליו עור ובשר מלמעלה, אך אם רואה שאין העור והבשר קיימים בתוך הנקב, האתרוג פסול.

2. ניטל דדו

בראש האתרוג הגדל קיים פיטם. הפיטם עשוי מדד – עץ התחוב בתוך האתרוג ויוצא למעלה ממנו. בראש הדד עומדת השושנתא. אתרוג שניטל ממנו כל הפיטם ונוצרה בו גומה, פסול⁴⁹. אם נחתך הדד בדיוק בראש האתרוג ולא נוצרה בו גומה, דעת הט"ז להקל, אך יש פוסקים שהחמירו בכך, ולמעשה ביום הראשון יש להחמיר⁵⁰. אם נשבר רק חלק מהעץ ונשאר מעט עץ למעלה מן האתרוג, לדעת המג"א אין להחמיר בכך, אך למעשה, טוב להדר ולקחת אתרוג אחר⁵¹. לכתחילה יש להעדיף לקחת אתרוג שלא נפלה לו אפילו השושנתא⁵². כל האמור לעיל הוא דווקא באתרוגים שבדרך בריאתם וצורת גידולם היו להם דד ושושנתא, ורק אחר שנקטפו מהעץ נפל להם הדד. באתרוגים רבים כלל לא מצוי דד בשעה שקוטפים אותם, כיון שהדד נופל מהאתרוג עוד בעודו על עץ, וגם אתרוגים אלו נחשבים מהודרים לכל דבר. הערה: האמור לעיל נאמר דווקא על אתרוגים שהדד שלהם הוא כמין עץ. אם הדד הוא חלק מן האתרוג עצמו, ונחסר בו כלשהו, האתרוג פסול לכולי עלמא מדין 'חסר'⁵³.

46. שו"ע הרב, סי' תרמח סעי' טו-טז, חיי אדם, כלל קנא סעי' ה.

47. משנ"ב, סי' תרמח ס"ק מו; ובשו"ע הרב, סי' תרמח סעי' כב.

48. חזו"א, אור"ח סי' קמז ס"ק ה.

49. סי' תרמח סעי' ז. לדעת הרמ"א, פסול 'ניטל הדד' הוא משום חיסרון, הפוסל רק ביום הראשון וכשר בשאר הימים, אך לדעת המג"א, הפסול הוא משום 'הדר', וגם בשאר הימים יש להחמיר בכך, וכן ראוי לנהוג למעשה.

50. משנ"ב, שם ס"ק ל.

51. משנ"ב, שם ס"ק ל-לא.

52. רמ"א שם.

53. כף החיים, סי' תרמח ס"ק מח; וכן פסק באיש מצליח, כרך ג דף קיט.

3. ניטל העוקץ

העוקץ הוא העץ שבו תלוי האתרוג באילן. אם ניטל עוקצו של האתרוג ונוצרה בו גומה, האתרוג פסול. אם ניטל העוקץ אך מקום הגומה נשאר מכוסה, האתרוג כשר⁵⁴.

4. שינוי מראה

בדיון לגבי שינוי מראה, יש להפריד בין שני חלקי האתרוג: חוטמו של האתרוג לעומת שאר האתרוג. חוטמו של אתרוג הוא מהמקום שבו מתחיל האתרוג להיות משופע כלפי ראשו ועד דדו של האתרוג⁵⁵. מבחינה הלכתית, קיים הבדל גדול בין שינוי מראה בחוטמו של אתרוג לבין שינוי מראה בשאר האתרוג. בחוטמו של אתרוג, שינוי מראה פוסל במשהו. בשאר האתרוג, שינוי מראה פוסל כשהוא קיים בשניים או בשלושה מקומות, ודווקא כאשר נקודות אלו אינן באותו צד, ואם נעביר קו דמיוני המחבר את כל הנקודות, רוב שטחו של אתרוג יהיה מוקף⁵⁶.

שינוי מראה על גבי הפיטם או בעוקץ, המנהג הוא שאינו אוסר⁵⁷. שינוי המראה האוסר הוא כל נקודה שחורה או לבנה שלא ניתן להסירה מגוף האתרוג. מראה חום אינו אוסר. המראה האוסר הוא דווקא כאשר מסתכלים על האתרוג כדרך שנוטלים אותו, ללא עיון מעמיק. מראה שחור הנראה רק אחר עיון, אינו נחשב לשינוי מראה, והאתרוג כשר⁵⁸.

חזזית היא מעין אבעבועות הנובעות מעיפוש האתרוג, ודינה כדין שינוי מראה. החזזית האוסרת היא דווקא חזזית הניכרת במישוש היד, אך אם חזזית אינה גבוהה ואינה בולטת מגוף האתרוג, ואינה ניכרת במישוש היד, היא אינה אוסרת⁵⁹. ה'בלעטלאך' דומה לחזזית, אך בדרך כלל אינו אוסר. 'בלעטלאך' נוצר בשעת הגידול, מעלה ששפשף את האתרוג. כאשר ה'בלעטלאך' בולט מגופו של אתרוג, יש להחמיר ולקחת אתרוג אחר⁶⁰.

5. צבע האתרוג

אתרוג שצבעו ירוק כעשבי השדה ואינו עתיד להצהיב - פסול⁶¹. אתרוג שעתיד להצהיב⁶² כשר, אפילו בשעה שהוא ירוק כעשבי השדה. לכתחילה טוב

54. שו"ע, סי' תרמח סעי' ת. פסול של ניטל העוקץ הוא משום 'חסר' ולכן הוא פסול רק ביום הראשון ולא בשאר ימי החג.

55. שו"ע, סי' תרמח סעי' ג.

56. משנ"ב, שם ס"ק לז, מא.

57. ספר חיים וברכה על ארבעת המינים, אות רנט-רסב.

58. משנ"ב, סי' תרמח ס"ק מו.

59. שו"ע, סי' תרמח סעי' יג.

60. משנ"ב, שם ס"ק נ.

61. שו"ע, סי' תרמח סעי' כא.

62. הקונה אתרוג ירוק ורוצה להצהיבו, יכול להניחו בסביבת תפוחי עץ. מתפוחי העץ מופרש גז האתילן, הגורם להצהבת האתרוג. אין להניח את האתרוג על גבי התפוחים או ביניהם, שכן דבר זה עלול לגרום לנשירת העוקץ. ניתן לקחת קופסת נעליים ולשים בקצה אחד תפוחים ובקצה השני את האתרוג,

לקחת אתרוג שהתחיל להצהיב קצת⁶³.
דעת הב"ח שיש להחמיר שלא לקחת אתרוג שצבעו ירוק, גם אם עתיד להצהיב, משום שבאתרוג ירוק יש פסול של הדר⁶⁴. למעשה, מנהג העולם שלא להחמיר ואין חוששים לדעת הב"ח.
מובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שכיום אין אתרוגים שצבעם ירוק כעשבי השדה שפסולים, כיוון שבסופו של דבר, כולם מצהיבים⁶⁵.

ג. הדס

1. שיעורו

שיעורו המינימלי של ההדס הוא שלושה טפחים⁶⁶ (לדעת החזו"א: 30 ס"מ, לדעת הגר"ח נאה: 24 ס"מ).

אף ששיעור זה מודד את מקומם של עלי ההדס, יש למדוד את הענף ולא את העלים. לדוגמה, אם עלי ההדס עולים למעלה מן הענף, מדידת שיעור ההדס תהיה בגופו של הענף ולא תתחשב בעלים הגבוהים יותר⁶⁷. להדס אין שיעור מקסימלי, ומכל מקום, בשעת הנטילה צריך ששדרתו של הלולב תהיה גבוהה בשיעור של טפח לפחות, יותר מן ההדסים והערבות⁶⁸.

2. שיהיה עבות

מבנה ההדס: ההדס הוא ענף שלכל אורכו יוצאים עלים השוכבים על הענף. מכל קן - שורת גובה אחת, יוצאים שלושה עלי הדס, וכל עלה מכסה ברוחבו את העלים שמצדדיו. כל עלה יוצא מעוקץ נפרד. העלים בגובהם מכסים⁶⁹ את כל אורך הענף, עד שלא נשאר בו מקום מגולה. ההדס הכשר הוא הדס שבכל קן וקן עומדים שלושת העלים זה כנגד זה בשווה⁷⁰. הדס זה נקרא 'עבות'. 'הדס שוטה' הוא הדס ששלושת העלים בכל קן אינם

ולסגור את הקופסא למשך יומיים-שלושה. רצוי מאד לא לפתוח את הקופסא במשך הימים האלו, כדי שלא לקלקל את הצהבת האתרוג.

63. משנ"ב, שם ס"ק סה.

64. ב"ח, סי' תרמח.

65. ספר ארבעת המינים למהדרין, עמ' תפח.

66. שו"ע, סי' תרנ סעי' א.

67. משנ"ב, שם ס"ק א.

68. שו"ע, סי' תרנ סעי' ב.

69. למעשה, רוב הפוסקים הכריעו שגם אם העלים אינם חופים את העץ אלא עומדים לצדדים, ההדס כשר לכתחילה. עיין בשערי תשובה סי' תרמו ס"ק ג, שהביא את דעת ה'מור וקציעה' להחמיר, אך ה'ביכורי יעקב' בתוספת בכורים (סוף הספר), והחזו"א, או"ח סי' קמו ס"ק טו מפסקים לגבי חידושו של ה'מור וקציעה'.

70. בשם החזו"א מביאים, שאין צריך שיהיו ממש באותו קו, אלא כל קן שיש בו קו ישר העובר בתוך גובה נקודת חיבורם של העלים לעץ, נקרא הדס עבות, כגון שבסיס העוקץ של עלה אחד עומד בקו שווה עם גובהו של העוקץ השני. עיין בספר חידושים וביאורים, סוכה, סי' ה.

נמצאים בקו שווה. לדוגמא, אם היו שני עלים בשווה זה כנגד זה, והעלה השלישי יוצא מעט גבוה מהם, אין זה עבות, אלא הדס שוטה, ופסול⁷¹.
 לכתחילה, יש לקחת הדס שכולו עבות, כלומר שמכל קן בהדס יהיו שלושה עלים באותו גובה. אך אם אין כולו עבות אלא רובו⁷², די בכך להכשירו⁷³. הדס שרובו עבות כשר, אפילו כאשר הרוב מקוטע ואינו ברצף⁷⁴.
 הדס הארוך מהשיעור המינימלי (שלושה טפחים), כל זמן שיש רוב שיעור (טפח וחצי וקצת) שהוא עבות, ההדס כשר⁷⁵. בהדס ארוך מהשיעור, שיש בו טפח וחצי וקצת שהוא עבות (רוב השיעור המינימלי), אך רוב ההדס אינו עבות, יש אומרים שרוב העבות צריך להיות רצוף ולא למקוטעים⁷⁶.
 הדס שמלכתחילה היו לו שלושה עלים בכל קן, ואחר זמן נשר מכל קן עלה אחד, נחלקו הפוסקים האם הדס זה נקרא עבות או שוטה. למעשה, יש להחמיר שלא לקחתו אלא בשעת הדחק⁷⁷.

3. נקטם ראשו

נקטם ראשו של ההדס, לרוב הדעות פסול ויש לקחת הדס אחר⁷⁸.
 הקטימה הפוסלת היא דווקא בעץ ולא בעלים⁷⁹. לכן, אף על פי שנשרו העלים בראש ההדס ונשאר ראש העץ ערום, ההדס כשר, ובלבד שנשאר רוב שיעורו עבות (בכל קן שלושה עלים).

ג. ערבה

1. שיעורה

שיעורה המינימאלי של הערבה הוא שלושה טפחים⁸⁰ (לדעת החזו"א: 30 ס"מ, לדעת הגר"ח נאה: 24 ס"מ).
 לערבה אין שיעור מקסימאלי, ומכל מקום צריך שבשעת הנטילה תהיה שדרתו של הלולב גבוהה בשיעור של טפח לפחות יותר מן הערבות⁸¹.

71. שו"ע, ס' תרמו סעי' ג. ועיין במשנ"ב, שם ס"ק טו, שאין להכשיר כלל הדס שוטה.

72. ב"כף החיים' (ס' תרמו ס"ק לח) כתב, שיהיה רוב ניכר, ובספר אורחות רבנו (ח"ב, עמ' רמט) מובא, שהגר"י קניבסקי היה מקפיד שההדס יהיה משולש לפחות בשני טפחים.

73. שו"ע, ס' תרמו סעי' ה.

74. פמ"ג, משבצות זהב, ס' תרמו ס"ק ט.

75. ביאור הלכה, ס' תרמו סעי' ו בסוף ד"ה ולעיכובא.

76. עיין ב'ביאור הלכה', ס' תרמו, ד"ה לעיכובא, שם מביא את דעת הפמ"ג, המסתפק בדבר זה.

77. משנ"ב, ס' תרמו ס"ק יח.

78. עיין שו"ע, ס' תרמו סעי' י.

79. רמ"א שם.

80. שו"ע, ס' תרנו סעי' א.

81. שו"ע, ס' תרנו סעי' ב.

2. מקום גידולה

רוב מיני הערבות גדלים על הנחלים, ולכן נקרא שמן 'ערבי נחל', אך גם ערבה הגדלה במקומות אחרים ולא על הנחל כשרה⁸². יש שכתבו, שלכתחילה יש להעדיף לקחת ערבה הגדלה על נחל, ויש שכתבו שאין להחמיר בכך כלל⁸³. למעשה, המנהג שלא להחמיר בכך, ואפשר לקחת ערבה מכל מקום, ובלבד שיהיו בה את סימני הכשרות של הערבה⁸⁴.

3. סימני הכשרות של הערבה⁸⁵

1. עלה הערבה משוך כנחל ואינו עגול.
2. קצה העלים (מסגרת העלה) חלק, או שיש בו פגימות קטנטנות.
3. קנה הערבה אדום, וכל שאינו לבן נקרא אדום, כיוון שאף שעכשיו הקנה ירוק, כאשר השמש תכה בו הוא יהיה אדום⁸⁶.

4. נשרו העלים

ערבה שנשרו רוב עליה בשיעור שלושה טפחים, פסולה⁸⁷. אם נדלדלו עליה מהקנה או שנשדקו העלים או שנחלקו, כתב הרב המגיד, שזה נקרא 'נפרצו עליה', והערבה פסולה, ודווקא כאשר היה כן ברוב העלים. וכתב המגן אברהם, שכיוון שערבות מצויות בינינו יש להחמיר בכך⁸⁸. אם חסר מכל עלה רק מקצתו, כשרה, אבל אם חסר רוב העלה, וכך הוא ברוב עלי הערבה, הערבה פסולה⁸⁹.

5. נקטם ראשה

נקטם ראש עץ הערבה, פסולה. אם נקטמו העלים, אפילו העלה שבראש הערבה, כשרה. והוא הדין אם נקטם העלה הנקרא 'לבלוב', גם כן אין בכך פסול בערבה⁹⁰. יש הנוהגים לקחת ערבה שבראשה יש לבלוב, משום שעלה זה מוכיח ללא כל ספק, שלא נקטם העץ של הערבה, ומכל מקום אין זה מדינא, ובכל מקרה שניכר בבירור שלא נקטם העץ, הערבה כשרה.

82. שו"ע, ס' תרמז סעי' א.

83. משנ"ב, שם ס"ק ג.

84. ע' בהערות איש מצליח על המשנ"ב, שכתב בשם הרב משה לוי, שלא ראינו שמחמירים בכך.

85. שו"ע, ס' תרמז סעי' א.

86. משנ"ב, שם ס"ק ב.

87. שו"ע, ס' תרמז סעי' ב; ובמשנ"ב, ס"ק ט, ועיין בס"ק ח, שכתב שיש להיזהר בשעה שתוחב את הערבה בלולב שלא ינשרו ממנה העלים.

88. משנ"ב, שם ס"ק ט.

89. פסקי תשובות, ס' תרמז סעי' ג, בשם אורחות חיים.

90. שו"ע, ס' תרמז סעי' ב, ובמשנ"ב, שם ס"ק י.



"כוונתי בקונטרס זה להודות ולהלל, להגדיל ולהאדיר מעלת ארצנו ונחלת אבותינו אשר אהבת עולם אהבתיה..."

'שער החצר' לצוף דב"ש

רבי דוד בן שמעון צוק"ל

מקים השכונות היהודיות הראשונות
מחוץ לחומות ירושלים העתיקה

תרי"ג סימנים
העוסקים במעלותיה
של ארץ ישראל, שבחיה,
דיניה וענייניה

מהדורה חדשה בהוצאה מפוארת
של מכון התורה והארץ

מתוך המלצת

הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל:

"עתה באו חברי 'מכון התורה והארץ' אשר ישבו בכפר דרום וגלו כעת לאשקלון, ורחש לבם לדבר טוב, להוציא לאור את הספר העוסק בשבחה של ארץ ישראל, למען חזק ידיים רפות... ויש בהוצאת הספר הזה כשהוא נקי מטעויות ומעוטר במידות טובות, מראה מקומות ראשי פרקים והערות מחכימות דבר הנחוץ לשעה ולדורות..."

עכשיו
במחיר הכרות!

₪98
לשני הכרכים*

*המחיר אינו כולל דמי משלוח

להזמנות: מכון התורה והארץ

אתר: www.torland.org.il; דוא"ל: machon@torland.org.il; טל: 08-6847325