



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

אמונת עתיך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

תשרי תשפ"ה 145

בחזרה לעמוד התוכן



מכון המקדש ירושלים



מכון שלזינגר
המכון ע"ש ד"ר פי שלזינגר
לחקר הרפואה עפ"י התורה
ליד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה





חפש חפש ונתחילך

עם התחדשות השנה מתחדשים בסדרת ספרי "אהלי הלכה" המגישים את ההלכה בצורה מאירה ובהירה, תוך שימת לב לשאלות אקטואליות, על פי פסקי הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א



ימים נוראים
סוכות

60 ₪ במקום 80 ₪



אחרי מיוחד
לכל הס

120 ₪ במקום 180 ₪



בתוספת דברי הגות ומחשבה



עיסוק בסוגיות אקטואליות



שפה בהירה ועדכנית



התייחסות למנהגי העדות השונות



להזמנות 073-3280023

סרטון חדש מבית ארגון חותם:

מי העיר הראשונה שהתוותה את הסטטוס קוו של שמירת השבת במרחב הציבורי? על רקע המאבק על היהדות במרחב הציבורי בתל אביב ולקראת ג' באלול, יום פטירתו של מרן הרב קוק זצ"ל, הפקנו בארגון חותם סרטון הממחיש כיצד פעל הרב קוק מול ראש עיריית תל אביב דאז, מאיר דיזנגוף, ויחד יצרו את הסטטוס קוו בשבת בעיר, שהיווה את הבסיס לעיצובה וצבינה של מדינת ישראל כמדינה יהודית.



קורס מנהיגות יהודית צעירה

מחזור א' של קורס מנהיגות יהודית צעירה, לבחורים צעירים ואיכותיים בגילאי 17-22, עסק בסוגיות הליבה התרבותיות ובשאלות נוקבות שמלחמת חרות ברזל הציפה, הנוגעות לזהות היהודית שלנו מול תרבות הפרוגרס. פרויקט מרשים זה הוא תוצר של שיתוף פעולה בין ארגון חותם למיזם דור הניצחון מבית 'תודעת זהות'.



הקורס התקיים בבין הזמנים של חודש אב, במשך שלושה ימים, כולל לינה וארוחות במדרשה הקסומה של מרכז התורה והארץ בניצן, סיור במרכז מורשת גוש קטיף וביישובי עוטף עזה.

בין המרצים שהשתתפו: הרב אביעד גדות - מנכ"ל חותם, הרב אורי כהן - יו"ר מיזם 'דור הניצחון', הרב איתי אסמון, ידידיה מאיר, הרב אליאב תורג'מן, הרב איתן קופמן, בן סבו, עמיטל בראלי, מיכאל פואה, הרב מנחם נוביק, הרב שילה מרום, שמרון כהן, יורם בירס ויובל יוסף.

פעילות השטח של ארגון חותם

במהלך המלחמה השקנו קמפיין "רוח יהודית - הדרך לניצחון" במטרה לחזק את תודעת הרוח היהודית שהתגלתה בעוצמה בעם ישראל ובלוחמים שלנו. במהלך הקמפיין הפקנו סרטוני הסברה בנושא, קיימנו כנס בישיבת אמי"ת בברוכין בערב יום הזיכרון, מתנדבי ארגון חותם חילקו חומרי הסברה ותלו שלטים במרפסות בצמתים ובכבישים ראשיים ברחבי הארץ. היום הכול יודעים כי מול קריסת הקונספציה, רק הרוח היהודית - היא הדרך לניצחון.



בחזרה לעמוד התוכן

זיכרון, רוח וניצחון

בשבת ה-17

הרב דודי ורדי, הרב יצחק שניידר, הרב אורי כהן, הרב איתי אסמון, הרב אורי כהן, הרב אורי כהן, הרב אורי כהן.

התקעה ביום ראשון, 17.09.2017, 19:00

התקעה ביום ראשון, 17.09.2017, 19:00

התקעה ביום ראשון, 17.09.2017, 19:00



תוקפם ההלכתי של קנסות בחוזים

ביום כ"ה בסיוון תשפ"ד התקיים כנס הדיינים ה-19 של מכון משפטי ארץ בשיתוף עמותת הליכות עם ישראל בראשות הרב ד"ר רצון ערוסי. הכנס התקיים בראשות הרב יעקב אריאל, מ"מ נשיא בית הדין הרבני לערעורים, הרב אליעזר איגרא, הרב יוסף כרמל, יו"ר מכון ארץ חמדה, והרב אברהם גיסר, יו"ר מכון משפטי ארץ. הכנס נפתח בהצגת נייר עמדה בעניין תוקפם ההלכתי של קנסות בחוזים על ידי הרב הלל גפן, חוקר במכון משפטי ארץ. הרב גפן הציג שורה של מקורות התומכים במתן תוקף הלכתי לקנסות בחוזים גם ללא סעיף מתן תוקף הלכתי. עם זאת המליץ שבית הדין ישמור לעצמו את הסמכות להפחית את הקנס לשיעור סביר בהתאם למקובל, גם אם הוא גבוה מהנזק שעליו יש חיוב על פי שורת הדין. בדיון הער שהתפתח טענו הדיינים כי גם במקרה של קנס שנעשה באופן מחייב (בבית דין חשוב) יש לבית הדין לבחון אם הוא נעשה מתוך גמירות דעת, ואם הוא מוגזם יש להפחית אותו לשיעור סביר. בעקבות הכנס יפעל המכון מול הדיינים להוציא החלטה מוסכמת בסוגיה חשובה זו כפי שנעשה בעקבות הכנסים הקודמים.

יחידת לימוד בעניין תורה ומדינה במסגרת הברגות בתושב"ע

בשנת תשפ"ה דמויות החמ"ד יהיו הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג ורעייתו. בעקבות זאת נרתמו חוקרי המכון, הרב אורי סדן, הרבנית שפרה מישלוב והרב עדו רכניץ, לכתוב יחידת לימוד על סוגיות של תורה ומדינה. יחידה זו תילמד במסגרת הערכה חלופית בברגות בתושב"ע. היחידה כוללת לימוד של סוגיות היסוד בענייני תורה ומדינה: מלוכה מול דמוקרטיה, דעת תורה, שוויון, מעמד האישה, מעמדו של הלא-יהודי, כפייה דתית, וכן מעמדם של מוסדותיה של מדינת ישראל על פי ההלכה. אנו מקווים כי הלימוד של היחידה יגביר את המודעות לחלק החשוב של התורה העוסק בתורה ומדינה.



הליכות עם ישראל



הכנס העולמי השנתי ה-33 למשפט התורה

במלון "שלום" בירושלים ננעל לאחר שלושה ימים הכנס העולמי השנתי העולמי ה-33 למשפט התורה בכנס נישאו הרצאות בנושא מלחמה במשפט התורה על ידי מרצים, דיינים, רבנים ומשפטנים. כמו כן נערך רב שיח מרתק בעניין המלחמה ושחרור החטופים. את הכנס מארגנת הליכות עם ישראל ובראשה הרב רצון ערוסי, אשר השלים את אבלו על אחותו ביום הראשון של הכנס. במקביל קיימו נשות הרבנים כנס לנשים על העוצמה הנשית בעת המלחמה. כנסים אלה, אומר הרב ערוסי, מעשירים את משפט התורה וגורמים לכך שמשפט התורה יהיה משפט יישומי גם במציאות חיינו העכשווית והמודרנית. מכוח כנסים אלו הולכים ונוסדים במקומות שונים בארץ ובעולם בתי דין לממונות, שדנים בסכסוכים ממוניים על בסיס חוק הבוררות לפי משפט התורה. ומיזם זה צובר תאוצה, עד שאפילו שופטים מפנים סכסוכים ממוניים לבתי הדין לממונות. בבית הליכות עם ישראל שעומד להיפתח ישנם שלושה אולמות דיונים ומוזכרות. הרב ערוסי מתכוון להעסיק בהם למעלה משלוש מאות רבנים בעלי כושר לדיינות מהרה"ר לישראל, שיוכשרו בתחומי משפט שונים, מסחר, נזיקין, עבודה ועוד. הרכב אחר הרכב ידונו באותם אולמות במהלך כל היום, תוך שמירת הצניעות ודאגה לניהול תקין עם יישום פרוטוקול ורישום החלטות מנומקות, ובדרך שנקבעה בהלכה לעשות צדקה ומשפט. כך ורק כך, אומר הרב ערוסי, נהיה זכאים שה' ישיב שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה, וכך ורק כך, ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה.





שו"ת שאגת כהן חלק ג'

יצא לאור שו"ת שאגת כהן חלק ג - אורח חיים, קדשים, טהרות ותורה ומדינה, מאת הרב אריה כץ, מנהל המחלקה למחקר הלכתי במכון פוע"ה. הכרך עוסק בהרחבה בהלכות תפילה וברכות, קדושת בית הכנסת, שבת, צום יום הכיפורים ועוד. נוסף על כך, הספר מכיל כמה מאמרים שמבררים סוגיות בענייני קדשים, טהרות ותורה ומדינה. בין הנושאים הנידונים: תשובות שנכתבו לחיילים בענייני ברכות ותפילות, כיצד מוכרם בית כנסת, האם יש לענות אמן אחרי ברכתו של גוי, האם אישה בהיריון צריכה לצום ביום כיפור, דין שבעה נקיים לאחר שייבנה בית המקדש, מהיכן נובעות הסמכויות השלטוניות בימינו ועוד. הספר מלווה בהערותיו של הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א, ובסופו מפתחות לכלל העניינים הנידונים בשלושת הכרכים של שו"ת שאגת כהן. לפרטים ורכישה: 052-8881698 או באתר מכון פוע"ה.

הקמת מערך סוציאלי במכון פוע"ה



לאחר חשיבה מעמיקה, וכהשלמת המעטפת ההוליסטית הניתנת לזוגות הפונים, ראינו לנכון להקים במכון מחלקה נוספת שתעניק מענה רגשי ותומך על ידי עובדת סוציאלית. נוסף על המענה הניתן בשעות הערב על ידי נשות טיפול. תפקידה של העובדת הסוציאלית להיפגש עם זוגות ולהעניק להם כלים בדרכם המאתגרת, לתת מענה לרבנים וליועצים ולפתח את תחום הסיוע הסוציאלי במכון. מערך סוציאלי זה הוא לע"נ הטוהרה של רס"ר (במיל') צביקה לביא הי"ד אשר נולד להוריו בסיוע מכון פוע"ה לפני כשלושים שנה. נפל בכ"ט בכסלו ה'תשפ"ד במלחמת 'חרבות ברזל' (לאחר שנפצע באורח אנוש). בן שלושים בנפלו. נשוי לטליה ואב לשלושה ילדים רכים. היה עובד סוציאלי בהכשרתו והשקיע את חייו ומרצו לסייע לזולת בכל ענייני הנפש. אך מתאים כי הנצחתו תהיה בפעילות מיוחדת זו.

אירוע השקת פורום ידדי מכון פוע"ה בגבעת שמואל



אירוע השקת פורום ידדי מכון פוע"ה בגבעת שמואל בביתו של חבר מועצת העיר, מר עדי גרוס, שסיפר כי פתח את ביתו וליבו לנושא מכיוון שזוג חבריו חוו קושי רב שנים להביא ילדים לעולם ולהקים משפחה ובכך הבין את החשיבות בסיוע שמכון פוע"ה מגיש עבור הזוגות. הרב מנחם בורשטיין, מייסד וראש מכון פוע"ה, נתן סקירה על הקמת המכון ופעילותו הענפה בתחום הפוריות והילודה בארץ ובעולם. ד"ר שלומי ברק, מומחה לפריון האישה והגבר, סיפר על שיתוף הפעולה המיוחד עם מכון פוע"ה, וגב' איריס חיים, אימו של יותם ז"ל, שנחטף לעזה ונורה בטעות מאש כוחותינו, ריתקה וריגשה את כולם בסיפור ההתמודדות והחשיבות להמשיך בחיים, לראות את הטוב ולקחת חלק בכל פעילות מבורכת שמוסיפה חיים, במיוחד בתקופה המורכבת זו.

קדושת החיים

סדנת המבוגר האחראי- השקנו סדנה מיוחדת למשפחות שנועדה לתת כלים משמעותיים לבני משפחה מטפלים, הסדנה מיועדת לקבוצות קטנות ונפתחה סדנה בירושלים, פנו אלינו גם ממקומות נוספים בארץ ובעזרת ה' ייפתחו בהמשך סדנאות נוספות. משדר הנשמה - לאחרונה התקיים משדר מקוון בנושא 'הנשמה' לצוותי רפואה ובני משפחה של חולים סופניים. המשדר עסק בסוגיות של הנשמה מלאכותית, רצונו של האדם ועוד נושאים רבים והועבר על ידי מיטב המרצים: הרב אריאל וידר, ראש אגף קדושת החיים, ד"ר יהונתן בר נור, מומחה בכירורגיה, טראומה וטיפול נמרץ במרכז הרפואי 'ברזילי' וגב' אשירה בן שחר, אחות אונקולוגית ופליאטיבית מחוזית.





כרך חדש של 'תחומין' יצא לאור



לאחר חודשים של עבודה אינטנסיבית, יצא לאור כרך מ"ד של תחומין. כקודמיו, גם כרך זה מלא וגדוש במאמרים העוסקים בכל תחומי ההלכה היישומית, תוך דגש מיוחד על הלכות שנתבררו במלחמת חרבות ברזל מהיבטים שונים: מקום קבורתו של מת מצווה, זיהוי חללים ללא גופה, שחרור חטופים בזמן מלחמה, וגם נושאים הלכתיים שעוררו דיונים ייחודיים בתקופת מלחמה: חליבה בשבת, דמי שכירות וטהרת המשפחה, לקיחת זרע ממת לצורך הולדה, ועוד ועוד. הכרך כולל שתי סדרות מאמרים ותגובות בנושאי הלכה וטכנולוגיה: האחת בנושא קבלת החלטות רפואיות במחלות קריטיות-אקוטיות, השנייה בנושא גוון התכלת ואופן צביעתה.

ביקור במפעלי 'אבן קיסר'



הרב מנחם פרל וצוות מכון צומת ביקרו במפעלי 'אבן קיסר' כדי לעקוב מקרוב אחר דרך הייצור של משטחי עבודה חדישים למטבח ולעמוד על מאפייניהם הייחודיים, לצורך קביעת מעמדם ההלכתי. במהלך הביקור פגש צוות המכון בטכנולוגיות חדשניות של ייצור משטחי עבודה.

סיור במרכז הרפואי לגליל

מכון צומת הוזמן לסיור במרכז הרפואי לגליל, שנמצא בימים אלו בלב סערת המלחמה וחלק גדול מפעילותו מתקיים במקלטים. הסיור התקיים כהלכה למרות חדירת כטב"מ במהלכו, ובמהלכו נבדקו מערכות חשמליות במחלקות השונות במרכז הרפואי, במטבחים ובחדרי האוכל. לאחר הסיור נשלח דו"ח למרכז הרפואי עם המלצות והנחיות.



אישורים לפלטות סיליקון לשבת



לאחרונה הגיעו לארץ מחו"ל פלטות סיליקון, ומכון צומת נדרש לחוות את דעתו עליהן. לאחר סדרת בדיקות קבע צוות המכון שמותר להניח אוכל לחימום בשבת על גבי פלטות שאינן מסוגלות לבשל מאכלים אלא רק לחמם, ללא צורך בהפסק.

פעילות מרכז המבקרים ומרכז ההדרכה

במהלך הקיץ התארחנו לסדרת הרצאות בקהילת 'שקד - שמחת יחיאל' ברחובות. ההרצאות עסקו במכשור המצוי במטבח המודרני בהיבטי שבת וכשרות וכן בהתאמת הבניין ודירת המגורים לשבת ונושאים נוספים. במהלך חודש תמזו הגענו לעיר נתיבות לכולל תהילות שלום בראשות הרב נתנאל שריקי - במסגרת יום עיון שהתקיים לרבנים משיבים לקראת פתיחת בית הוראה במקום. במהלך חודשי הקיץ זכינו לארח במכון את כולל האברכים מפדואל, את תלמידי ישיבת ההסדר 'דרך חיים' בקריית גת ואת תלמידי שיעור א' בישיבת קרני שומרון.



אמונת עתִיך

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 145
תשרי תשפ"ה

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

עורך: הרב יואל פרידמן

עורך משנה ועורך הלשון: הרב אב"י ונגרובר a.vengrover@gmail.com

מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב יצחק דביר, הרב אריה כץ,
הרב שלמה אישון, הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי,
הרב תומר בן-צבי, הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

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

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חינוך, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתיד

7 מה מייחד את הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות? / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

- 16 1. חצר הקובעת למעשר / הרב יעקב אריאל
- 17 2. שתילי נענע שהתפשטו / הרב יואל פרידמן
- 18 3. מצוות הפרשת חלה ואפיית חלות לכבוד שבת / הרב אהוד אחיטוב
- 19 4. כלאיים במכלאה של אווזים / הרב אברהם סוחובולסקי
- 20 5. הורדה משכר העבודה ללא סיכום מראש / משפטי ארץ
- 21 6. שאלות שונות בדיון 'עני המהפך בחררה' / משפטי ארץ
- 21 א. עני המהפך בחררה כאשר יש מחיר זול
- 22 ב. מהי ההזלה הנדרשת על מנת להיחשב כמציאה
- 22 ג. 'עני המהפך בחררה' אצל שכנים
- 22 7. בניית מחסן 'כתר' על גג בית משותף / משפטי ארץ
- 23 8. שאלות בנוגע לנוסח הצוואה / משפטי ארץ
- 23 א. הקניין שבצוואה
- 24 ב. הורשת נדל"ן שלא רשום בטאבו
- 24 ג. האם לכתוב בצוואה 'שעה לפני מותי' או 'לאחר מותי'?
- 24 ד. האם להזכיר שהצוואה חלה גם לפי החוק
- 25 9. שימוש במשלוח שהגיע בטעות / הרב אריאל בראלי
- 25 10. שכירות דירה שנבנתה ללא היתר / הרב אריאל בראלי
- 11 מעבר מעבודה באמצעות חברת כוח אדם לעבודה ישירה / הרב אריאל בראלי
- 26 12. כפיית אדם להתמנות לתפקיד ציבורי / הרב אביגדור לוינגר
- 28 13. הפעלת 'טוחן אשפה' בשבת / הרב הראל דביר
- 29 14. שימוש במערכת זיהוי פנים בשבת / הרב הראל דביר
- 30 15. הפעלת שואב אבק רובוטי בשבת / הרב הראל דביר

הארץ ומצוותיה

- 32 לקראת שנת תשפ"ה הבעל"ט - שנת מעשר עני / הרב אהוד אחיטוב
- 34 מסחר בזבוב החייל השחור / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 40 מסירת פסיפלורה ערלה למקילים בה / הרב יצחק דביר
- 46 הפרשת תרומות ומעשרות של הנוהג איסור בפסיפלורה
- 46 עבור הנוהג בה היתר / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 50 תשלום תמורת שותפות במצוות פדיון פטר חמור / הרב אהוד אחיטוב
- 58 ברכת הפרשת חלה - בישיבה או בעמידה? / הרב נתנאל אורבך

- 68 שרפת החלה - חיובה, ואופני השרפה / הרב פתחיה דיאמנט
77 העברת שתילים דרך שער המודלה בגפנים / הרב אברהם סוחובולסקי

משפט התורה

- 80 מדינה פלשתינית בארץ ישראל בהלכה / הרב ד"ר רצון ערוסי
88 פער משמעותי בייצוג משפטי / הרב שבח שולמן
98 שוכר שנשאר בנכס לאחר תום השכירות / הרב דוד שטיינמן
108 אפליה במכירה / הרב ד"ר איתמר ורהפטיג
112 חזרה מהבטחה למתווך / הרב שלמה אישון
121 פגיעה מינית במוסד חינוכי / הרב אריאל בראלי
126 גיור חרש / הרב אורי בצלאל פישר

רפואה והלכה

- 135 אישה שקנתה ביצית וזרע והתחרטה / הרב אריה כץ

כלכלה והלכה

- 138 ערכו ומהותו של כסף בימינו / הרב איתי אליצור

תגובות

- 148 שואב רובוטי בשבת / הרב הראל דביר
148 תגובה לתגובה / הרב אביעד משה
150 האם הבצלצולים נחשבים 'דבר שזרעו כלה' / הרב יוסף אנגל
153 תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
 הרב אהוד אחיטוב, רב היישוב בני דקלים, מכון התורה והארץ, h.ehud@toraland.org.il
 הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
 הרב איתי אליצור, כותב ועורך ספרים תורניים, itayidite@gmail.com
 הרב יוסף אנגל, כולל זרעים, הליכות הארץ, אשדוד, engely80@gmail.com
 הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
 הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
 הרב חיים בלוח, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
 הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
 הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
 הרב הראל דביר, מכון צומת, harel@zomet.org
 הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
 הרב פתחיה דיאמנט, מכון התורה והארץ, diamantph@gmail.com
 הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, מנהל ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
 הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswlt@gmail.com
 הרב אב"י ונגרובר, עפרה, a.vengrover@gmail.com
 הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, מכון משפטי ארץ, עורך קובץ תחומין, רב קהילת מעלות דוד, מעלה אדומים, warhafi@neto.net.il
 הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
 הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
 הרב אביגדור לוינגר, מרכז תורה ומדינה, levingera@gmail.com
 הרב אביעד משה, מכון פועה, aviadm24@gmail.com
 הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
 הרב ד"ר רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
 הרב אורי בצלאל פישר, דיין בבית הדין לגיור, ori.bezalel@gmail.com
 הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, yoelfrie@gmail.com
 הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
 הרב דוד שטיינמק, בוגר מכון משפטי ארץ, מהנדס, dudisht@gmail.com
 הרב שבח שולמן, מרכז תורה ומדינה, shevahs@gmail.com
 הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com



הרב צבי שורץ

מה מייחד את הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות?

הקדמה

בתשרי נברא העולם:¹ בשישה ימים נבראו השמים והארץ וכל צבאם, ביום השביעי שבת א-ל מכל מלאכתו, והשבת הראשונה נקראת 'שבת בראשית'. לדברי המשנה באבות (פ"ה מ"ו), ברא אלוקים עוד מספר דברים בערב שבת, לפני כניסת היום השביעי:

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן: [1] פי הארץ, [2] ופי הבאר, [3] ופי האתון, [4] והקשת, [5] והמן, [6] והמטה, [7] והשמיר, [8] והכתב, [9] והמכתב [10] והלוחות. ויש אומרים - [11] אף המזיקין, [12] וקבורתו של משה, [13] ואילו של אברהם אבינו. ויש אומרים - [14] אף צבת בצבת עשויה. הגמרא (פסחים נד ע"א-ע"ב) מונה דברים נוספים:²

תנו רבנן: עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן: באר, ומן, וקשת, הכתב והמכתב והלוחות, קברו של משה, [15] ומערה שעמד בה משה ואלהיה, פתיחת פי האתון, ופתיחת פי הארץ לבלוע את הרשעים. ויש אומרים: [16] אף מקלו של אהרן, שקדיה ופרחיה. ויש אומרים: אף המזיקין. ויש אומרים: [17] אף בגדו של אדם הראשון.

בעיון זה, נעמיק ונרחיב בבריאה זו של ערב שבת בין השמשות, המעלה מספר שאלות: (א) האם יש מכנה משותף לכל הדברים הללו? (ב) האם תנא קמא חולק על דברי ה'יש אומרים', ולדעתו, אלו נבראו בששת הימים ולא בערב שבת, או שה'יש אומרים' מוסיפים

1. כדעת ר' אליעזר, ראש השנה י ע"ב. ולדברי המדרש ויקרא רבה, כט, א הכוונה שהעולם נברא בכ"ה באלול, ובא' בתשרי נברא האדם: 'תני בשם ר"א בכ"ה באלול נברא העולם... זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון... [ביום השישי נברא האדם]: בשעה ראשונה עלה במחשבה... בתשיעי [בשעה התשיעית] נצטווה, בעשירי עבר, באחד עשר נידון, בשנים עשר יצא בדימוס [יצא זכאי]. אמר הקדוש ברוך הוא לאדם, זה סימן לבניך, כשם שעמדת לפני בדין היום הזה ויצאת בדימוס, כך עתידין בניך לעמוד לפני בדין ביום זה ויוצאין לפני בדימוס, אימת? בחדש השביעי באחד לחדש'. הקליר בפיט לשחרית ראש השנה - **כבודו אהל כהיום** - הבין את דברי ר' אליעזר כפשוטם שהעולם נברא בא' בתשרי: פְּבֹדוּ - בורא השמיים, לפי האמור בתהלים קיג, ד 'על השמים כבודו'. אָהֵל - פרש' את השמיים כאוהל על העולם, כפי האמור על ה' בישעיהו מ, כב: 'הנוטה כדק שמים וימתחם כאהל לשבת'. פְּהַיִּים - בראש השנה, לפי דעת ר' אליעזר שבתשרי נברא העולם (מחזור לימים הנוראים, כרך א, מבואר ע"י דניאל גולדשמידט, עמ' 52).

2. וכך גם בספרי, דברים אות שנה: 'וזה אחד מן הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן: הקשת, והמן, והבאר, והכתב, והמכתב, ופי האתון, וקברו של משה, ומערה שעמד בה משה ואלהיה, ומקלו של אהרן שקדיה ופרחיה, וי"א אף בגדיו של אדם הראשון. וי"א הכותנות והמזיקים. ר' יאשיה אמר משום אביו אף האיל והשמיר. ר' נחמיה אומר אף האור והפרדה. רבי יהודה אומר אף הצבת'.



על דבריו והוא מודה להם? ג) מדוע נבראו דווקא אלו בערב שבת בין השמשות? ד) מה מהות ההבדלים בין הדברים הנזכרים במסכת אבות לדברים הנזכרים במסכת פסחים (מערת משה ואליהו, מקלו של אהרן, בגדו של אדם הראשון)?

א. בין בריאה בששת הימים, לבריאה בערב שבת בין השמשות

רבים ממפרשי המשנה ענו על חלק מהשאלות שהבאנו בהקדמה, ובעיקר ניסו להסביר מה המיוחד באותם דברים, ומדוע בערב שבת? הרב אברהם אזולאי בספרו 'אהבה בתענוגים' מביא בפירושו לפרקי אבות, שאלו בריאות ייחודיות וחד פעמיות שאין עוד כמותן, ואין להן תולדות דומות. כמו פי הארץ בקורח, ופי האתון של בלעם שהיו בריאה חד פעמית ולא יחזרו יותר.³ המהר"ל בספרו 'דרך חיים' (אבות פ"ה מ"ו) מסביר שהדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות הם דברים שבין חול לקודש. והם ממוצע בין יסודות טבעיים גשמיים שנבראו בשישה ימים, לבין יסודות רוחניים על טבעיים השייכים לשבת. והדברים הממוצעים שנבראו בערב שבת, הם דברים גשמיים שאינם טבעיים לגמרי. כמו למשל המן שהוא מזון גשמי אך יצירתו אינה כשאר המזונות הגדלים על הארץ (שנבראו בששת ימי הבריאה) ולא חיים בלי מזון אלא בנס רוחני (ששייך לעולם של שבת) אלא מזון ממשי אך יורד מן השמיים:

אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדרגה משאר ימי הטבע, ואי אפשר לומר שלא נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור, ואי אפשר שנברא בו כמו שאר ימי בראשית, שהרי אינו חול. ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי והם קרובים אל הטבע.

רבנו יוסף בן שושן בפירושו למשנה באבות (שם) אומר שהדברים הללו נבראו כדי להגן על היסודות החיוניים לקיום האנושות ועם ישראל:⁴

אלה העשרה דברים שהזכיר בזה הפרק טעמם עיקר גדול במציאות... כי לא היה קיום לישראל, אם נעדר אחד מהם: אם נתקיימה מחלוקת קורח בטלה התורה. פי הבאר - היחיה אדם בלי מים?!, פי האתון - אילו נשלמה עצת בלק ובלעם לא נשתירו מ'שונאיהם של ישראל' שריד ופליט וכו'.

לדעתו, כל הדברים שנבראו בערב שבת חשובים לקיום העולם ולקיומו של עם ישראל ושלמותו הרוחנית: ללא עונש לקורח אין תורה; לולא פי האתון היה עם ישראל כלה ח"ו, או חסר השפעה;⁵ לולא המן והבאר, לא היה העם מסוגל להתקיים במדבר; לולא המטה, האותות והמכות לא היינו יוצאים ממצרים; לולא השמיר, לא היה מקדש כהלכתו; לולא הלוחות, לא הייתה התגלות ה' לישראל ונתינת התורה; ולולא הקשת עלול העולם להיחרב שנית.

3. על הסבר זה לכאורה קשה מן הקשת שהיא לא חד פעמית, אלא תופעה טבעית ששייכת לחוקי הטבע.

4. רבנו יוסף בן שושן, חכם ומקובל חי במאה ה"ד. חיבר ספר בשם שושן עדות, וכן פירוש למסכת אבות.

5. עיין להלן בהערה 10 ובהערה 11.

לסיכום, הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות הם דברים ייחודיים וחד פעמיים, ממוצעים בין גשמי לרוחני, וחיוניים לקיומו של עולם ומגינים עליו מפני קלקולים שעתידיים להיווצר ולהרוס יסודות חשובים בבריאה.

ב. ערב שבת בין השמשות – בריאה של תיקון הסרונות

ר' יעקב עמדין (פירוש עץ אבות על פ"ה מ"ו, דף נא סוף טור ב) אומר שכל הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, לא היו אמורים להיברא כלל והוצרכו להתחדש מפני הפורענות העתידה:

מה שלא הייתה כוונת הבריאה בעצם בראשונה, אלא שיתקיימו כל הברואים באופן היותר שלם וטוב, [כי הבריאה כולה באה להוסיף חיים ואורה] ולא יהיה משם מוות ומשכלת כמו אחר שגרם העוון.⁶

בדומה לכך מפרש ה'מדרש שמואל'⁷ (אבות פ"ה מ"ו) שלכן הם נוצרו בערב שבת, אחרי שהאדם נוצר וקלקל בבחירתו החופשית. והיה צריך לתת מענה לקלקולים שעלולים להפריע לעולם להתקיים, או לעם ישראל למלא את תפקידו. כל הבריאה שנבראה בשישה ימים הייתה חייבת להיברא, לעומת עשרה דברים אלו, שלולא החטא, לא היו נוצרים כלל:

אלו הדברים נבראו בערב שבת בין השמשות, לפי שכבר חטא אדם הראשון וגברו החיצונים והקליפות, וראה השי"ת לברוא אלו העשרה דברים לתועלתם של ישראל, כי מבלעדם לא הייתה להם תקומה.

בעקבות פירושים אלו של ר' יעקב עמדין וה'מדרש שמואל', ננסה להראות, כיצד כל אחד מן הניסים שנבראו בערב שבת, מיועד לתיקון קלקול וחטא, ובריאות אלו הן צורך גדול, כי הן בעלות השפעה גדולה על עתיד העם והעולם, וגם ננסה לענות על כל השאלות שהעלינו בהקדמה:

(1)⁸ פי הארץ - קורח חלק על משה רבנו ופקפק בנאמנותו לדבר ה',⁹ ושכנע גם אנשים נוספים שמשה מינה את עצמו ולא ה' בחר בו להנהיגה. מחלוקת זו, אילו הייתה עולה

6. נראה לי שההבדל בין היעב"ץ לר"י בן שושן הוא שליעב"ץ מה שנברא בערב שבת בין השמשות, זו בריאה בדיעבד, שנבראה לסכל את הקלקולים שיגרמו העוונות, אבל כל מה שנברא בשישה ימים עד ערב שבת בין השמשות הם דברים לכתחילה, ולר"י בן שושן זו מניעה שלא יקרו דברים כאלו, ולכן גם בערב שבת בין השמשות זו בריאה לכתחילה, וכמובן, אם ח"ו יתקלקלו, תפעל אותה בריאה לסיכול הנזק. והבדל זה משמעותי ביותר, כי אם בששת ימי הבריאה נבראו רק הדברים שלכתחילה, זה מראה שכוונת הבורא היא לתקן עולם ולהוסיף חיים ואורה. ומי שאומר שבששת ימי הבריאה נבראו לכתחילה גם כל תיקוני הקלקולים (כמו בליעת אנשים באדמה), זה אומר שבבריאה האלוקית יש גם עניינים של 'מוות ומשכלת'.

7. רבי שמואל די אוזידא (1545-1604) היה ראש ישיבה, מקובל ומחבר ספרים שחי בצפת. מתלמידיו הראשונים של האר"י. הוא נודע בחיבורו על פרקי אבות בשם מדרש שמואל. חיבור זה בחלקו הגדול הוא מעין שיטה מקובצת לפירושים אחרים על המסכת, בתוספת פירושים משלו. החיבור נדפס לראשונה בחייו בוונציה בשנת של"ט (1579).

8. **המספור**, לפי המספור שכתבנו במקורות בתחילת המאמר.
9. במדבר רבה, פרשת קורח יח, ב': 'אמר קורח... אני בנו של יצהר הייתי ראוי להיות נשיא על משפחות



בידו, הייתה מבטלת את אמיתותה של התורה, ואין קץ לרעות שהיו נופלות על העם והעולם, ללא תורה מן השמיים וללא קיום רוחני ישראלי מודרך ומכוון. לכן נברא 'פי הארץ' שיבלע את קורח ועדתו וכך תיבלם המחלוקת בעודה באיבה.

2+5) פי הבאר והמן - בעקבות חטא המרגלים נגזר על אבותינו שלא ייכנסו לארץ מיד בצאתם ממצרים בדרך הקצרה, אלא יסתובבו ארבעים שנה במדבר, וכל הגברים מגיל 20 עד 60 ימותו שם. אולם הקיום במדבר איננו אפשרי במשך זמן כה רב. זהו מקום 'נחש שרף ועקרוב וצמאון, אשר אין מים' (דברים ח, טו). כדי לאפשר את קיומו של עם ישראל במדבר. וכדי שיוכל עם ישראל למלא את ייעודו הנשגב עם בואו לארץ ישראל, ברא הקב"ה את המן ואת הבאר שמהם ניזון בתקופת המעבר הקשה.

3) פי האתון - בלעם נשכר ע"י בלק לקלל את ישראל כדי לכלותם¹⁰ או לפחות, למעט את השפעתם על העולם.¹¹ הקב"ה לא סיכל את רצון בלעם שלא ללכת, אלא אמר לו (במדבר כב, כ): 'קום לך אתם ואך את הדבר אשר אדבר אליך אתו תעשה'. וכדי להניא אותו לחזור בו מכוונתו לקלל, נבראה האתון בערב שבת כדי לעצור אותו, שיבין שהקב"ה לא רוצה בפעולה זו. ואחרי שגם נס זה לא עזר, השרה עליו רוח ממרום, ששמה בפיו את הברכות.

4) הקשת - בימי 'בראשית' השחית כל בשר את דרכו על הארץ ולכן הביא הקב"ה מבול לעולם, הוא מחה את כל היקום, ובסיומו נשבע הקב"ה לא להביא יותר מבול, וסימן זאת ע"י הקשת. המבול בעצם החריב את העולם כולו, והקשת סימלה את בריאת העולם מחדש - העולם שאחרי המבול יתנהג לפי כללים אחרים. זו מעין תוכנית חלופית שנוצרה בעקבות חטאי הדור, ויש בה יותר מקום לבחירה החופשית ע"י הפחתת ההתערבות האלוקית. לתוכנית זו, שגם היא נבראה בעולם, אולם היא פחות אידיאלית, מתכוונת המשנה ב'קשת' שנבראה בערב שבת.

6) המטה - המצרים חטאו בכך ששעבדו את ישראל באכזריות, מעבר לגזירה האלוקית.¹² אחרי התראות רבות, שלהן לא נענה פרעה, החליט הקב"ה להביא עליו עשר מכות, עד שייכנע ליבו הערל ויוציא את בני ישראל. להבאת העונשים שנחתו על פרעה ועל עמו, שלח הקב"ה את משה רבנו עם המטה, שבתחילה שימש רק להראות לפרעה את היכולת לעשות אותות, ואח"כ סימן את בואן של המכות עצמן. גם בריאת המטה של משה לא הייתה נצרכת, לולא הקשה פרעה את ליבו. אך יציאת מצרים הייתה הכרחית לעם המשועבד, ולזה יועד המטה.

והוא עשה שבנו של עוזיאל קטן של אחי אבא יהי גדול עלי. הריני חולק עליו ומבטל כל מה שנעשה על ידו. ושם בסי' ג: 'אמר לו: דברים אלו לא נצטווית עליהן, ומליבך אתה בודאן'.

10. תוס', ברכות ז ע"א ד"ה שאלמלי על הגמרא שאומרת שזעמו של הקב"ה הוא רגע, ושואלים תוס' מה היה יכול לומר ברגע [שהוא זמן של אמירת המילה 'רגע']? ועונים, שהיה יכול לומר מילה בת שלוש אותיות - פָּלֵם! - הרי שהתכוון לכלותם.

11. סנהדרין קה ע"ב: 'מברכתו של אותו רשע, אתה למד מה היה בלבו: לא תהא מלכותן נמשכת - כנחלים נטיו. לא תהא מלכותן שולטת באומות - וזרעו במים רבים. לא תהא עזה מלכותן - וירום מאגג מלכו'.

12. רמב"ן, בראשית טו, יד: 'כך גזר הקדוש ברוך הוא, שיהיו ישראל משועבדין במצרים, עמדו עליהם ושעבדום בחוזק. אמר הקדוש ברוך הוא, היה לכם לנהוג במ כעבדים ויעשו צרכיכם, אני קצפתי מעט, והמה עזרו לרעה' (זכריה א, טו).

7) השמיר - התורה מצווה לבנות את המזבח מאבנים שלמות ולא מסותתות ע"י ברזל (שמות כ, כב): 'לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה'. ובמשנה (מידות פ"ג מ"ד): 'שהברזל נברא לקצר ימיו של אדם, והמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, אינו בדין שיונף המקצר על המאריך'. וכיצד סותתו אבני המזבח בלי ברזל? ע"י השמיר. הברזל לא נברא בעולם כדי להמית. לחומר קשה זה ישנם שימושים רבים מועילים. האדם שיש בליבו שנאה ומחשבות און, לקח את הברזל והפך אותו לכלי רצח. ובגלל שימוש שלילי זה שהאדם יצר, נאסר על בן ישראל לקחת את כלי המשחית ולבנות בעזרתו את אבני המזבח. לכן היה צורך לברוא את השמיר. גם כאן, לולא בחירתו של האדם לרצוח באמצעות ברזל, לא היה צורך בשמיר. הברזל יכול היה להיות סמל של חיים ורווחה מעבודת האדמה, שתיתן יבול בשפע, כמו שאכן יהיה לעתיד לבוא: 'וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה' (ישעיהו ב, ד).

8-9-10) הכתב והמכתב והלוחות¹³ - לעניות דעתי, שלוש 'בריות' אלו מתאימות יותר ליצירת הלוחות השניים. כי אילו הייתה הכוונה ללוחות הראשונים, אפשר היה להסתפק בתיאורם במילה אחת או שתיים - הלוחות, או 'מכתב אלוקים'. ונתינת הלוחות האלוקיים כבר כוללת את הכתב והחקיקה, שהם עניין אחד שכולו נס ופלא.¹⁴ הצורך לתאר גם את הכתב, את המכתב ואת הלוחות מרמז לנס הכפול שהיה בלוחות השניים. שם אמר ה' למשה פסל לך! כתב לך! ומשה פסל וכתב עליהם, והקב"ה הפך כתיבה זו למכתב אלוקי, ויצר ממנה חקיקה חלולה בלוחות, כפי שהיה בלוחות הראשונים. וכך פירש ה'משך חכמה' (שמות לד, כז) את השוני בכתיבת הלוחות השניים:

לכן הלוחות ראשונות 'מעשה אלוקים המה' - הקדוש ברוך הוא בעצמו עשאן [רש"י שם], גם הכתיבה. לא כן לוחות שניות, משה פסל אותם, גם הכתיבה משה כתבן כדרך כל אדם הכותב. אבל החקיקה מזה ומזה כדרך שהיה בלוחות הראשונות - שזה ענין נסיי ונפלא, כמאמרם ז"ל מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים - זה היה מפועל אלוקי.

ולכן, כדי לתאר את השוני של הלוחות השניים מן הראשונים, היה צורך לכתוב זאת בשלוש מילים, כי זהו **כתב** (של משה) שהפך **למכתב** אלוקים, חרות **על הלוחות**. וכידוע,

13. ישנן דעות רבות בביאור דברים אלו. הקושי העיקרי הוא, שבתורה המשמעות של המילה 'מכתב' הוא הכתב (שמות לב, טז): 'והלחת מעשה אלוקים המה, והמכתב - מכתב אלוקים הוא, חרות על הלחת' ואין אלו שני דברים. וכך מתרגם אונקלוס: 'וכתבא - כתבא דה' הוא' ואילו במשנה מבדילים בין ה'כתב' וה'מכתב': רע"ב מפרש: הכתב - צורת האותיות, המכתב - החקיקה בלוחות מכל הצדדים, והלוחות - החומר שממנו נעשו הלוחות, שהוא מחצב סנפירינון. רש"י בפסחים נד ע"א מפרש שהמכתב איננו הכתב, אלא כלי הכתיבה שבו נכתבו הדברים. ולפי זה הניקוד של מילה זו צריך להיות - המכתב (כמשקל כלים: מְזַלְג, מְבַרְג, מְרַצֵע). הרמב"ם מפרש - הכתב הוא של התורה, ולא של הלוחות, כמו שאמר הכתוב (שמות כד, יג): 'ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבת' והיא התורה שכתובה לפני הקב"ה באש שחורה על גבי אש לבנה, ועל פיה כתב משה את התורה. והמכתב - זהו כתב של הלוחות. שעליו נאמר 'המכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלחת'. אברבנאל פירש - הכתב הוא של הלוחות השניים, שאמר הקב"ה למשה 'כתב לך'. והמכתב והלוחות זהו הכתיבה על הלוחות הראשונים.

14. לפי פרשנות זו, הלוחות הראשונים שייכים לניסים שנבראו בששת הימים, כי זו בריאה של 'לכתחילה'. ואילו ניסי הלוחות השניים שבאו בעקבות חטא העגל, נבראו בערב שבת בין השמשות, שהוא זמן לבריאה של תיקון חסרונות.



הלוחות השניים ניתנו בעקבות שבירת הלוחות בשל חטא העגל. ולולא ניתנו מחדש, היה עם ישראל חסר את הקשר האלוקי המיוחד שבנתינת הלוחות, וה'הזדמנות השנייה' אחרי הנפילה.¹⁵ ולתיקון חיסרון זה, נבראו בערב שבת בין השמשות הלוחות השניים. ה'יש אומרים' מוסיפים עוד שלוש בריאות, שיש בהן תיקון של חסרונות אחרים, שלדעת תנא קמא שלא מנה אותם, אין ניסים אלו ראויים להיברא דווקא בערב שבת, והם נבראו עם שאר הנבראים בשישה ימים.

11) מזיקין - רע"ב מפרש, שאלו השדים שהם בריאה לא מושלמת. ולכן הם שייכים לנבראים בין השמשות בזמן שהוא לא ברור לגמרי - לא יום ולא לילה. תנא קמא לא מנה אותם, כי הם אינם שייכים לתיקון חסרונות, אלא להיפך הם יצורים שמהותם לא שלמה.¹⁶ והתנא שמונה אותם סובר שחלק משלמות הבריאה לברוא גם דברים לא שלמים. כי בריאה, הכוללת את כל סוגי המציאות, היא המבטאת שלמות גדולה יותר.¹⁷

12) קבורתו של משה - יש המפרשים,¹⁸ שאין הכוונה לקבורה, אלא לעצם מיתתו של מרע"ה, ושל כל הצדיקים הגדולים, שכולם כלולים בנשמת מרע"ה, כי לצדיקים עליונים לא ראויה מיתה. אך הקב"ה קבע שגם מי שאין בו חטא, ימות בעטיו של נחש.¹⁹ תנא קמא לא מונה זאת, כי המיתה היא חיסרון, ולא תיקון חיסרון. ותנא דידן רואה במיתה שירדה לעולם, עם חטא אדם באכילת עץ הדעת, הכרח אלוקי: 'כי ביום אכלך ממנו מות תמות' (בראשית ב, ז). ואין להתייחס ליוצאים מן הכלל 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' (קהלת ז, כ),²⁰ ואלה שאין בהם חטא, יקבלו שכר שלם לפי מעלתם בעולם הבא. רבנו יונה²¹ מפרש שהכוונה להעלמת מקום קבורתו של משה רבנו. וכפי שהסביר הרלב"ג (דברים לד, ו): 'סיבב ה' שלא יהיה מקום קבורתו נודע... כי אולי אם נודע המקום, יטעו הדורות הבאים, ויעשו ממנו אלוה, מצד מה שנתפרסם מהנפלאות שעשה'. תנא קמא לא מנה זאת, כי בשונה מכל החטאים האחרים, יודע הקב"ה שהם יקרו כמו חטא העגל, קורח ובלעם, ולכן הכין למצבים אלו תיקון, אך להפוך את משה רבנו לעבודה זרה, זהו רק חשש, ולא בטוח שיקרה. ותנא דידן סובר שהקב"ה הכין את כל הדברים, שמא יקלקלו. ולוואי ותהיה זו בריאה שאינה נצרכת.

13) אילו של אברהם אבינו - אברהם אבינו נצטוו לעקוד את יצחק, והתורה מתארת את נכונותו לקיים ציווי זה בלי פקפוק. וברגע השיא, כשלוקח אברהם את המאכלת, מתגלה

15. כך מתאימים הלוחות השניים לנתינתם ביום הכיפורים שגם הוא זמן תיקון החטאים וה'הזדמנות שנייה'.

16. עיין במאמרו של הרב משה צוריאלי, 'על המזיקים שנבראו בע"ש ביה"ש', המעין 246 (תשפ"ג) עמ' 65-62.

17. הקב"ה כל כך אינסופי שהוא כולל גם את הסופי. זהו סוד בריאת העולם ובריאת האדם, וסוד ה'צמצום' הקבלי. הרב שג"ר (מקור ראשון, מוסף שבת, 18.3.11 - 'המלך רוצה בית'): 'בחסידות לימדונו, כי אין לראות בצמצום האלוקי צמצום כפשוטו, קרי צמצום שלילי של האלוקות, כביכול האלוקות הנוכחת בעולם הינה סופית, מוגבלת וחסרה, אלא ההיפך הוא הנכון, הצמצום אינו כפשוטו: האינסופי משתכן בסופי מבלי לאבד את אינסופיותו'.

18. הרב ברוך מרדכי בן חיים יהודה לייב פראנק, באר בשדה, מסכת אבות עמ' 299.

19. שבת נה ע"ב: 'ארבעה מתו בעטיו של נחש [רק בגלל שנגזרה מיתה, בשל חטא אדם הראשון, אבל הם עצמם לא חטאו] ואילו הן: בנימין בן יעקב ועמרם אבי משה וישי אבי דוד וכלאב בן דוד'.

20. ועיין בתוס', שבת נה ע"ב ד"ה ארבעה.

21. רבנו יונה, אבות פ"ה מ"ו.

אליו המלאך ואומר לו: 'אל תשלח ידך אל הנער' (בראשית כב, יב). על פי המדרש (ילקוט שמעוני, וירא אות קא) מתעקש אברהם לקיים את הציווי: 'אולי אוציא ממנו טיפת דם?' ולכן חוזר המלאך ואומר לו: 'אל תעש לו מאומה'. ומסביר הרב קוק ב'עולת ראי' (ח"א עמ' צד) שבלי ביצוע מעשי, המצווה אינה שלמה, הנכונות לבד אינה מספקת. לכך הכין הקב"ה את האיל מששת ימי בראשית, כדי שהוא יהיה הנושא, שעל ידו יוכל להוציא אל הפועל את כל כוחותיו, גם המעשיים, בקיום הציווי בשלמות:

ויעלהו לעולה תחת בנו - כל אותו החזון וככל אותו עוז האהבה האלוקית, אשר התלקחה בלבבו, בהיותו מוכן לפעול הקרבת בנו, באותה המידה עצמה העלה את האיל. לא פעל עליו השינוי הזה, החילוף של יצחק באיל, לקרר בכל דהו את כל אותו אור הגבורה וגובה הנשמה הפנימית, המצטרפת אל פעולת ההקרבה, כ"א העלהו לעולה תחת בנו, כדבר ד' שנגמר יסוד הציווי, וחדלה המשכת הפעולה בבנו, ולעומתה נכנס האיל.

תנא קמא לא מייחס בריאה זו לערב שבת שבו נתקנים חסרונות, כי אדרבה זוהי בריאה שתכליתה קיום שלם של מצוות הבורא - גם נכונות לעקוד את הבן וגם הוצאת הציווי אל הפועל באיל. והתנא המונה זאת, סבור שרצונו של אברהם להמשיך לשחוט אחרי שצווה לא לעשות זאת, היא סוג של חולשה, והיה עליו לכלוא את כל כוחותיו, ולא לפתח רצון אישי אפילו לשם שמיים, והיה מקבל שכר שלם על ה'פרישה' ולא על ה'דרישה'.²² וכדי שלא ישחט את יצחק, ברא הקב"ה איל בערב שבת כתחליף, במקרה שאברהם כן ירצה בכל זאת לגמור את הציווי ולעשות מעשה.

14) צבת בצבת עשויה - בריאה זו לכל הדעות, היא יוצאת מן הכלל, ואינה דומה לכל הדברים האחרים. הפירוש המקובל הוא שהנפח זקוק לצבת בעבודתו כדי להוציא כלי מן האש. אם כן כיצד נבראה הצבת הראשונה? ומי הוציא אותה מן האש בגמר עשייתה? ולכן חייבת להיות צבת שלא נבראה ע"י אדם, אלא נבראה ע"י הקב"ה, וממנה יתחילו כל המלאכות שזקוקות לצבת. תנא קמא לא מנה זאת כי הוא מנה רק תיקון חסרונות, הקשורים בחטאים. מלבד זאת, הגמרא²³ דוחה זאת, ואומרת שאפשר לעשות את הצבת הראשונה בידי אדם, ע"י יציקה בדפוס ואין הכרח שייברא בידי שמיים. ואילו ה'יש אומרים' סוברים שראוי למנות את כל סוגי החסרונות, אפילו בעולם של יצירת כלים. ולולא הצבת הראשונה, היה העולם חסר סוג מסוים של כלים. ובריאה זו מאפשרת עולם משוכלל יותר ביצירת כל הכלים.

ג. בין מסכת אבות למסכת פסחים

ישנם דברים נוספים שנבראו בערב שבת בין השמשות, הם נמנו בברייתא במסכת פסחים,²⁴ ולא נמנו במסכת אבות, כי יש ביניהם שוני מהותי.

22. כך אמר שמעון העמסוני (פסחים כב ע"ב): 'כשם שקיבלתי שכר על הדרישה, כך אני מקבל שכר על הפרישה'.

23. פסחים נד ע"א.

24. שם.



15) מערה שעמד בה משה ואליהו²⁵ - אחרי חטא העגל מתכוון הקב"ה לשנות את צורת הנהגתו לישראל (שמות לב, לד): 'הנה מלאכי ילך לפניך'. משה רבנו מבקש מהקב"ה לא לנטוש את הנהגה הישירה (שם לג, טו): 'אם אין פניך הולכים, אל תעלנו מזה'. ונוצר דו-שיח שבו רב הנסתר על הגלוי, והקב"ה לבסוף נענה בצורה חלקית לבקשת משה ב'מעמד נקרת הצור'. מערה-נקרה זו, נבראה בערב שבת, כי גם היא שייכת לתיקון בעקבות חטא העגל, ולולא החטא לא הייתה נבראת המערה. אולם ייתכן שהתנא במשנת אבות סובר שפרשה אפופת מסתורין זו, מבחינת המיקום, העברת כבוד ה' וטובו, ראיית אחר ולא פנים, כולה מופקעת מענייני זמן ומקום, ואין למנות אותה בשורה אחת עם יצירות ובריאות אחרות, שנבראו בערב שבת, ורצוי שתישאר תחת הקטגוריה של 'כבוד אלוקים הסתר דבר' (משלי כה, ב).²⁶

16) מקלו של אהרן שקדיה ופרחיה - כמו פי הארץ, נס פריחת מטה אהרן שמייצג את שבט לוי לעומת מטות השבטים שלא פרחו, זהו נס נוסף שהוכיח שהמינוי של אהרן היה על פי ה'. הוא בא לתקן את הקלקול של עדת קורח, שערערו על מעמדו של משה ואהרן, וראו בכך מינוי עצמי. התנא קמא במשנת אבות סבר שלא היה הכרח ליצור נס זה, כי כבר הוכח על ידי שריפת מקריבי הקטורת ופתיחת פי הארץ, שבלעה את קורח, שמשה אמת ותורתו אמת. אבל הברייתא בפסחים חושבת שנס זה נצרך, כי העונשים של השריפה והבליעה הוכיחו שעדת קורח טועה, אבל עדיין לא היה ברור, שאהרן ראוי ומשום כך צריך היה להוכיח זאת על ידי פריחת המטה. מלבד זאת, רצה הקב"ה להראות לכולם שהתורה ובחירה אינם רק מענישים וממיתים, אלא הם סם חיים המחיה ומצמיח. 17) בגדו של אדם הראשון - כך פירש רש"י (פסחים נד ע"ב): 'ואני שמעתי בגדיו של אדם הראשון היינו כותנות עור שהיו לו'. אדם וחווה תפרו לעצמם חגורות מעלי תאנה, אחר שאכלו מעץ הדעת, והבינו שהם ערומים. אולם זהו לבוש מינימלי שרק כיסה את ערוותם, והקב"ה עשה להם לבוש מלא שכיסה את כל גופם (בראשית ג, כא): 'ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו עור וילבישם': זהו כיסוי מכובד, המכבד את האדם (שבת קיג ע"א): 'דרכי יוחנן קרי למאניה - מכבדות' - שהבגדים מכבדים את בעליהם. וזה שייך לערב שבת אחר שחטאו באכילה, ולולא החטא לא היו בגדים כלל, כמו בגן עדן וגם לא היו מתביישים בכך.²⁷ והתנא של משנת אבות סובר שאמנם זה בדיעבד, אבל אחרי החטא חייבים לכסות את הערוה, ובכיסוי מלא לגופו של אדם, לא ניכר שיש בו חיסרון, אלא להיפך הוא מכבד את לובשו.

25. מערה זו לפי חז"ל, שימשה גם את אליהו הנביא שברח מאיזבל שרצתה להרגו (מלכים א, יט, ט-י): 'ויקם וילך... עד הר האלוקים חורב, ויבא שם אל המערה [הידועה] וילך שם. והנה דבר ה' אליו, ויאמר לו מה לך פה אליהו?'

26. ביאור נפלא על הדו-שיח שבין הקב"ה ובין מרע"ה, מובא באריכות בפירוש דעת מקרא, שמות לג, יז-כג.

27. על פי המהר"ל, חידושי אגדות לבבא מציעא פד ע"א ניתן להסביר מהיכן נובעים הבושה והכיסוי. לפני החטא, גם במעשה יצרי לא היה גנאי כי זה טבעי, אולם כשנוספה התאוה, נהפך המעשה לגנאי. וכשאדם מבין שיתכן שעושה דבר שלילי, הוא מתבייש ולכן מסתיר את עצמו.

סיכום

בריאת העולם ארכה שישה ימים, ובהם אנו מבחינים בשני סוגי בריאה של שלמות: בשישה ימים נברא העולם עם ריבוי אינסופי ומגוון, הכולל את הדומם, הצומח, החי, המדבר, ואף מלאכים וכוחות רוחניים. בערב שבת בין השמשות, אחר בריאת האדם ובחירתו החופשית, נבראו דברים לתיקון חסרונות, שעלולים לקלקל יסודות חשובים בבריאה. ובריאת דברים אלו נובעת מרצונו של הקב"ה לשמור את הדברים החשובים בבריאה, שלא יתקלקלו בשל מעשי האדם.²⁸



28. קהלת רבה, ז, יג: 'בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו, ראה מעשיי כמה נאים ומשובחין הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך'. אבל בדברים חשובים, אם האדם יקלקל, נזקק הקב"ה לתקן אחריו.

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ו - ניצן

1. חצר הקובעת למעשר / הרב יעקב אריאל

שאלה | מטע מגודר וסגור, שאין אפשרות לזרים להיכנס אליו ללא רשות, האם קובע למעשר?

תשובה | נלענ"ד ש'חצר' היא רק זו הסמוכה לבית. מטע שאינו צמוד לבית הוא 'גינה'. כך משמע מן הגמרא (בבא מציעא פז ע"ב):

אמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, שנאמר בערתי הקדש מן הבית, ורבי יוחנן אמר: אפילו חצר קובעת, שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו. ורבי יוחנן נמי, הא כתיב מן הבית! - אמר לך: חצר דומיא דבית; מה בית המשתמר - אף חצר המשתמרת.

משמע ש'חצר' קובעת מדין 'בית'. וכן מבואר בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ג): איזו היא חצר? תני רבי ישמעאל כל שהשומר יושב על פתחה ומשמר. רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן כולהון מן **הבית** למדו, בית טובל דבר תורה, אמר ביערתי הקדש מן **הבית**.

וזו כוונת המשנה במעשרות (פ"ג מ"י):

תאנה שהיא עומדת בחצר ונוטה לגנה אוכל כדרכו פטור עומדת בגנה ונוטה לחצר אוכל אחת אחת פטור ואם צירף חייב.

רוצה לומר ה'חצר' צמודה לבית. ה'גינה' אמנם סמוכה ל'חצר', אך אינה צמודה לבית. על הגדרת המושג 'חצר' למדנו גם במקומות אחרים, כגון רש"י (ריש בבא בתרא): 'וכל חצירות ששנו חכמים לפני הבתים הן ורוב תשמישן בחצר'. וכן במסכת עירובין הוזכרו פעמים רבות 'חצר' ו'קרפף', וסתם קרפף הוא מקום שלא הוקף לדירה. 'קרפף' יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה' (שבת ז ע"א), ובלשון הרמב"ם (הל' שבת פט"ז ה"א): 'מקום שלא הוקף לדירה אלא שיהיה תשמישו לאויר כגון גנות ופרדסים'. ובמסכת ערכין לג ע"ב: 'וכי תימא, אי כתב רחמנא חצרים חצר בלא בית משמע, ההוא קרפף איקרי'. כלומר, 'חצר' היא מקום צמוד לבית, ה'קרפף' אינו צמוד לבית, ואם הוא רחבה שאחורי הבית, אין הבית פתוח אליו. ומחצר המשכן למדנו שהמשכן היה פתוח לחצר. אמנם מכל אלו אולי אין ללמוד למעשר, אך לא באנו להקיש הלכה, אלא להגדיר מהו שם 'חצר'. הדברים מפורשים במאירי (בבא מציעא פח ע"א):

שהטבל אף על פי שנגמרה מלאכתו אינו נקבע למעשר עד שיכנס לבית או לחצר
הדומה לבית והוא שהכלים נשמרים בתוכה ושיכנס בהם דרך הפתח.

מסקנה

מטע מגודר אינו חצר ומותר לאכול מפרותיו אכילת עראי.

2. שתילי נענע שהתפשטו / הרב יואל פרידמן

שאלה | שתלנו שתילי נענע בגינה ובשעת השתילה היה צמח עגבנייה במרחק של 0.5 מטר מהנענע, אך לאחר זמן הנענע התפשטה. האם יש לחסום את התפשטות הנענע ולעקור כמה מן השתילים או שאין חובה כזו?

תשובה | בין שני מינים של ירק יש להרחיק טפח וחצי (12.5 ס"מ), והן הנענע והן העגבנייה מוגדרים כירק, ולכן ההרחקה ביניהם בשעת השתילה צריכה להיות כנ"ל. אמנם מבואר ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רצז סעי' כא) שאם בשעת השתילה ההרחקה הייתה כדין, אין אנו מתחשבים בהתפשטות הצמח לאחר מכן:

הרחיק בין ב' המינים הרחקה הראויה להם, והיה מין זה נוטה על גבי מין זה, בין שנטתה תבואה על התבואה או ירק על התבואה או תבואה על הירק, הכל מותר, שהרי הרחיק כשיעור; חוץ מדלעת יונית שהיא נמשכת הרבה, לפיכך אם נטתה יעקור מלפניה.

אולם יש איסור לקיים את הכלאיים, וגם אם לא זרעו או שתלו את שני מיני הירק אלא הם צמחו מאליהם - אסור לקיים את הכלאיים ויש לעקור אותם, וכן נפסק ב'שלחן ערוך'.¹ אף שבעניין הקיום נחלקו חכמים ור' עקיבא,² ביארו התוספות (בבא קמא פא ע"א ד"ה אין) שהם נחלקו רק לענין איסור דאורייתא אך גם חכמים מודים שיש איסור דרבנן: 'א"נ אפי' לרבנן איצטריך והיכא דניחא ליה חייבוהו חכמים שלא יחשדוהו שזרעם'.³ וראיה לכך מן המשנה בתחילת מסכת שקלים ששלוחי בית דין היו יוצאים לעקור את הכלאיים. ובנדון דידן, יש להתייחס לנענע בצורה שונה משני מיני צמחים שנשתלו בהרחקה ראויה ולאחר מכן התפשטו, כי בדרך כלל צמחים שנשתלו מתארכים ומתקרבים ומתערבים אחד עם השני. במקרה זה אין אנו מתחשבים בהתפשטות והעיקר שבשעת השתילה הרחיק את ההרחקה הראויה. אבל מבנה צמח הנענע⁴ שונה מירקות רגילים. הנענע מצמיחה באופן קבוע שלוחות מעל הקרקע ומתחת לפני הקרקע. השלוחה היא מעין ענף מקוצר המורכב מפרקים רבים וממפרקים בין פרק לפרק. בכל אחד מהמפרקים ישנו פוטנציאל להשתרשות בעומק הקרקע ולהצמחת גבעולים ועלים מעל פני הקרקע. השלוחה מתארכת כל העת ומצמיחה מעליה גבעולים חדשים, וכך היא מתפשטת לכל סביבותיה. גם כאשר תולשים את השלוחות, עדיין נותרות בקרקע קטעי שלוחות המצמיחות גבעולים חדשים. למעשה ניתן להתייחס לכל מקטע של שלוחה המצמיח גבעולים כאל צמח בפני עצמו. התופעה דומה קצת להברכה בגפן. כאשר אנו

1. שו"ע, יו"ד סי' רצז סעי' ב.

2. מועד קטן ב ע"ב.

3. וכן כתב בביאור הגר"א, לשו"ע יו"ד סי' רצז ס"ק ח.

4. הרקע הבוטני על צמח הנענע נכתב על ידי ד"ר מרדכי שומרון.

באים לדון על ההרחקה בין הנענע למיני ירק אחרים, הרי שגם מבחינה בוטנית וגם מהבחינה הוויזואלית כל גבעול חדש הצומח מהמפרק התת קרקעי או העל קרקעי הוא צמח בפני עצמו עם מערכת שורשים משלו ומתפקד כצמח עצמאי. כאשר שותלים נענע במרחק הראוי מבחינה הלכתית ממין ירק אחר, בתוך זמן קצר הנענע תצמיח שלוחות, שורשים וגבעולים חדשים ליד המין השני. משום כך חובה להגביל את התפשטות הנענע לבל תיווצר ערוגת כלאיים מבלי שנשים לב לכך. לכן דין הנענע יהיה כצמח שעלה וצמח מעצמו, שאם ניחא לו בקיומו, יש לעוקרו כאשר הוא מתקרב לצמח ממין אחר. **לאור הנ"ל**, יש לחסום את התפשטות הנענע כדי שלא יתקרבו צמחי הנענע לצמח העגבנייה.

3. מצוות הפרשת חלה ואפיית חלות לכבוד שבת / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם יש חשיבות לאפות בבית חלות לכבוד שבת קודש, גם כאשר מוכרים חלות בחנות?

תשובה | במסכת תענית⁵ מובא מעשה באשתו של רבי חנינא בן דוסא שהסיקה את התנור בערב-שבת, כדי שיצא עשן מהארובה, למרות שלא הייתה יכולה לאפות מחמת עניותה. ונהגה כן מחמת הבושה שלא ידעו שהם עניים. וכתב רבי יעקב חיים סופר זצ"ל בספרו כף החיים⁶, שמכאן ראייה למנהג לאפות לחם לכבוד שבת.⁷ ומספר טעמים הובאו לכך במפרשים, ונביא כאן שני הטעמים העיקריים עם ההשלכה המעשית לכך בימינו: (א) יש הסוברים שטעם הדבר הוא משום כבוד שבת, כפי שכתב הרמ"א (או"ח סי' רמב סעי' א): 'והגין ללוש כדי שיעור חלה בבית... והוא מכבוד שבת ויו"ט, ואין לשנות', וכך פסק האדמו"ר הזקן ב'שלחן ערוך הרב'.⁸ בספר 'שיבולי הלקט'⁹ הוסיף שאפייה ביום שישי מקורה בתקנת עזרא (בבא קמא פב ע"א): ש'תהא אישה משכמת ואופה', כלומר התקנה הייתה שתהא אישה משכמת דווקא בערב שבת ואופה לכבוד שבת. ואף שהרמב"ם¹⁰ ועוד מפרשים פירשו שתקנת עזרא נתקנה לכל ימי השבוע לטובת העניים, כתב בשו"ת 'משנה הלכות'¹¹ שגם לדעתם ניתן לומר שיש חשיבות באפיית חלות לכבוד שבת, שבכך דואגים לטובת העניים באופן מיוחד לכבוד שבת. כמובן לפי נימוק זה אין משמעות לכמות הבצק שמכינים לאפיית חלות לכבוד שבת. (ב) ה'מגן אברהם'¹² הביא טעם נוסף למנהג, שהוא כדי לקיים מצוות הפרשת חלה. על פי לשון הרמ"א (או"ח סי' רמב סעי' א): 'והגין ללוש כדי שיעור חלה בבית...'. להפרשת חלה ביום שישי יש חשיבות מיוחדת על פי אחד מטעמי המצווה שהוא לתקן את חטא אדם

5. תענית כד ע"ב - כה ע"א; ורש"י, שם ד"ה משום כיסופא; הובא במגן אברהם, סי' רמב ס"ק ד.

6. כף החיים, או"ח סי' רמב ס"ק כב.

7. אף שניתן לומר שהיא אפתה כדי שיהיה לה לחם לשבת. ייתכן שכף החיים דייק זאת מעצם העובדה שהגמרא מציינת שהדבר חזר ונשנה בכל ערב שבת, מוכח שאפו לכבוד שבת, אף שלדעת הרמ"א טעם התקנה הוא אחר, כפי שמציין בכף החיים שם.

8. שו"ע הרב, או"ח סי' רמב סעי' יב.

9. שיבולי הלקט, ענין שבת סי' נה; אליה רבה, סי' רמב ס"ק י בשם האגודה ב"ק סי' קב.

10. רמב"ם, הל' אישות פכ"א ה"ה.

11. שו"ת משנה הלכות, חט"ו סי' ו.

12. מגן אברהם, או"ח סי' רמב ס"ק ד בטעם האחרון, עפ"י ירושלמי שבת פ"ב.

הראשון שחטא בערב שבת, וכן כתבו ה'חיי אדם',¹³ 'ערוך השלחן',¹⁴ ו'כף החיים'.¹⁵ לפי טעם זה, צריך לאפות בערב שבת בצק בשיעור החייב בהפרשת חלה בברכה. כיום הרבה נשים אינן נוהגות לאפות חלות לכבוד שבת - ועל כך העיר ה'ביאור הלכה' (סי' רמב ד"ה והוא): 'מקטינים בזה כבוד שבת, ואולם הרב בן-ציון אבא שאול'¹⁶ פירש שדבריו מתייחסים למי שקונים לחם רגיל במקום לאפות חלות לכבוד שבת, אך בימינו שקונים בחנויות חלות שנאפות במיוחד לכבוד שבת, והן מעולות בטיבן ובטעמן, יש בזה כבוד שבת ואין צריך לאפות חלות בבית. לעומתו שו"ת 'משנה הלכות'¹⁷ כתב שכבוד השבת הוא בכך שהאישה עצמה לשה ואופה. לכן למעשה מי שיכולה לאפות לכבוד שבת בנחת רוח, ובנוסף לכך זוכה לקיים מצוות הפרשת חלה תבורך, אך כיוון שיש הרבה פעמים מטלות נוספות, ניתן לסמוך על הפוסקים שכתבו שגם בקניית חלות לכבוד שבת מכבדים את השבת.

4. כלאיים במכלאה של אווזים / הרב אברהם סוחובולסקי

שאלה | כלאי זרעים שגדלו במרכז מכלאה של אווזים משאריות דגנים שנתנו למאכל האווזים והשתרשו בקרקע. האם חייבים לעקור אותם והאם מותר לשטוף ולנקות את המכלאה במים?

תשובה | נאמר במשנה (כלאים פ"ב מ"ה): 'מקום הגרנות שעלו בהן מינין הרבה... אין מחייבין אותו לנכש'. הר"ש ביאר:

אין מחייבין אותו לנכש - דסופו לעוקרן בעל כורחו דקשה להו שאף למקום גרנות קשין הזרעים הגדילים שם שמחלידין את הקרקע ומלקין אותו ולא חזי תו למקום דישה.

והוסיף הרא"ש (כלאים פ"ב מ"ה): 'הילכך אם אינו מנכש מיד אינו נראה כמקיים כלאים'. כלומר גידולי כלאיים שלא זרעם אלא עלו מאליהם, במקום שניכר שאין דרך לגדל גידולים ואף קשים ומזיקים למקום, הואיל וברור לנו שבסוף יעקור אין נראה כמקיים כלאיים, ואין מחייבים אותו לעקור מיד. הרמב"ם בפירושו למשנה הרחיב את ההיתר וביאר: 'מקום הגרנות אין רצוי שיצמח בו כלום, שצריך שיהיה חלק כדי לדוש שם', כלומר במקום שניכר שאין אדם רוצה בגידול הכלאיים אין חובת עקירה אף שלא ידוע לנו שבוודאי עתיד לעקור. וכן פסק הרמב"ם בהלכותיו (הל' כלאים פ"ב ה"י):

וכן מקום הגרנות שעלו בה מינין הרבה אין מחייבין אותו לעקור, שהרי הדבר ידוע שאינו רוצה שיצמח צמח במקום הגרנות.

על פי דברים אלו הוא הדין במכלאה שאין דרך לזרוע בתוכה ואין אדם רוצה בזרע שם, מפני שממעט את מרחב המחיה של האווזים. ניכר שאינו רוצה בדבר לכן אין חובה לעקור את גידולי הכלאיים. בהמשך המשנה נאמר: 'אם נכש או כיסח אומרים לו עקור את הכל חוץ ממין אחד'. ביארו הרמב"ם והר"ש שם שכאשר ממעט חלק ומשייר מעט,

13. חיי אדם, כלל א סעי' ד.

14. ערוה"ש, או"ח סי' רמב סעי' מה.

15. כף החיים, או"ח סי' רמב ס"ק כג.

16. שו"ת אור לציון, ח"ב פמ"ז סעי' א.

17. שו"ת משנה הלכות, חט"ו סי' צה ד"ה ולאחר הסליחה.

נראה שרוצה בקיום הכלאיים ואף שאינו מקיים בידיים ממש, חובה עליו לעקור אחד מן המינים עד שיישאר רק מין אחד. וכן פסק רמב"ם בהלכותיו (הל' כלאים פ"ב ה"י):
ואם הסיר מקצתן אומרין לו עקור הכל חוץ ממין אחד שהרי גילה דעתו שרוצה בקיום השאר.

בנוגע לשטיפת המכלאה יש לדון, שכן כאשר שוטף את המכלאה הרי משקה את המינים המעורבים ולכאורה מקיים בידיים את הכלאיים, ואם כן צריך היה לאסור את השטיפה במים עד שיעקור תחילה ויישאר רק מין אחד, אך מסתבר שיש להבחין בין פעולת השקיה לשטיפה: אם משקה בעדינות ורק במקום שהכלאיים גדלים ניכר שמטרתו להשקות על מנת שיגדלו המינים, אך כאשר שוטף בזרם חזק ומנקה את כל שטח המכלאה, ניכר שאינו רוצה בגידולי הכלאיים. ולכן נראה שמותר לשטוף את המכלאה כולה בזרם חזק.



5. הורדה משכר העבודה ללא סיכום מראש / משפטי ארץ

שאלה | חברה נמצאת בבעלות שני שותפים. אחד השותפים הזמין אותי לעבודה (שבוע ימים). המחיר סוכם מראש עם אחד מהשותפים ובהסכמת השותף השני. יומיים לפני תחילת העבודה, ביקש השותף השני להפחית 20 אחוז מהשכר. האם מותר לו הלכתית לעשות זאת?

תשובה | לא ניתן לענות על שאלות דיני ממונות ללא שמיעת שני הצדדים, ולכן נענה רק לפי הנתונים שצוינו כאן. שכר העבודה הוא אחד מהתנאים הבסיסיים של העבודה ולא ניתן לשנותו ללא הסכמת שני הצדדים. כך פסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלב סעי' ה):
שכר בעל הבית בעצמו בסלע, ונזדלזלה המלאכה והראה להם בעל הבית פנים זועפות ופייסוהו בדברים, אינו יכול לומר: לא נתפייסתי אלא על דעת שתפחתו משכרם כפי הזול, שהם יאמרו: לא פייסנוך אלא לדעת שנעשה המלאכה טובה וכן עשינו...

אם המעביד מסרב לעמוד בסיכום, נחשב הדבר לפיטורין אף אם העובד עזב ביוזמתו.¹⁸ תנאי העבודה מחייבים מיד כשנכרת הסכם בין הצדדים.¹⁹ דרכי כריתת הסכם עבודה: א) פעולת קניין מוסכמת (סודר, תשלום מקדמה, חתימה על חוזה, כריתת חוזה עבודה בדרך המשפטית המקובלת כיום במדינת ישראל בכל תחום לפי עניינו). ב) הליכה למקום העבודה.²⁰

במקרה הנדון השותף הסכים לתנאי השכר שהוצעו לך, ולכן מציע העבודה פעל בסמכות וברשות, וההסכמות שהגעתם אליהם ביניכם מחייבות,²¹ ואם נכרת בינך ובין השותף

18. שו"ת חות יאיר, סי' קמ.

19. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א-ב.

20. שו"ע שם.

21. ראה שו"ע, חו"מ סי' שלב סעי' ג שאמירת השליח שלא חרג מסמכות המשלח מחייבת.

הסכם הוא מחייב. למסקנה, השותף רשאי **לבקש** ממך להפחית משכרך, אך אם נכרת ביניכם חוזה הוא לא יכול **לכפות** עליך להפחית משכרך, ואם עושה כן נחשב הדבר כפיטורין.

6. שאלות שונות בדין 'עני המהפך בחררה' / משפטי ארץ

שאלות | א. נחלקו הרמ"א²² והש"ך²³ האם יש דין 'עני המהפך בחררה' אף במכירה שנמכרת במחיר זול. האם פוסקים להלכה כרמ"א?
ב. לפי שיטת הרמ"א (שם), מה הגדר של 'זול'? דהיינו כמה זול ממחיר השוק?
ג. כתב הרמ"א (שם) שעל שכן אין איסור 'עני המהפך בחררה' אף אם אינו מחויב בפרטי הדין של 'בר מצרא'. מה הכוונה 'שכן', האם גם מי שגר באותו רחוב נחשב 'שכן'?

תשובות |

הקדמה

משמעויות של דין 'עני המהפך בחררה' היא שהמחזר על דבר לקנותו (להלן: הראשון), ובא אחר (להלן: השני) והקדים אותו וקנה לפניו - אף שהמקח קיים²⁴ נקרא השני 'רשע'. נחלקו הראשונים²⁵ האם דין זה קיים דווקא אם מחזר על דבר לקנותו אבל אם מחזר לזכות במציאה אין איסור להקדים, או שמא אין הבדל ובכל מקרה אסור לשני להקדים את הראשון. להלכה פסק הרמ"א²⁶ שבמציאה מותר לשני להקדים ולזכות במה שחברו הראשון מחזר אחריו לזכות בו.

א. עני המהפך בחררה כאשר יש מחיר זול

הרמ"א (חו"מ סי' רלז סעי' א) סובר שמכירה בזול היא כמציאה ולכן פסק שהשני יכול לזכות בו, וכן כתב:

וכן אם קונה דבר אחד ובא חבירו ויכול לקנותו בזול שאינו מוצא לקנותו כן במקום אחר, הוי כמו מציאה ויכול לקנותו כל זמן שלא זכה בו הקונה.
 אך הש"ך (בשם הרמב"ן)²⁷ חולק וסובר שמכירה בזול אינה כמציאה ואסור לשני להקדים את הראשון ולזכות במכירה זו אפילו אם המחיר זול יותר. 'נתיבות המשפט'²⁸ ו'ערוך השלחן'²⁹ פסקו כש"ך, אך פוסקים אחרים דנו בדברי הרמ"א (כפי שנציין בפסקה הבאה) ונראה שהכריעו כמותו. 'כנסת הגדולה'³⁰ כתב:

ומהרש"ך ז"ל בתשובה סימן כ"ד כתב לוקח דבר פחות משווייו הוי מחלוקת אי הוי הפקר אי לא, וכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא אוקי גברא אחזקתיה.

22. רמ"א, חו"מ סי' רלז סעי' א.

23. ש"ך, חו"מ סי' רלז ס"ק ג.

24. לפי רוב האחרונים.

25. רש"י, קידושין נט ע"א ד"ה עני, ותוספות ד"ה עני.

26. רמ"א, חו"מ סי' רלז סעי' א.

27. ש"ך, חו"מ סי' רלז ס"ק ג.

28. נתיבות המשפט, סי' רלז חידושים ס"ק ג.

29. ערוך השלחן, חו"מ סי' רלז סעי' א.

30. הגהות בית יוסף, חו"מ סי' רלז.

כלומר, כיוון שהדבר נתון במחלוקת בין הרמ"א לש"ך, לא ניתן להוציא מהמוחזק, מי שקנה את החפץ. ואף המהרש"ם³¹ נשאר בצ"ע לדינא. לכן לכתחילה אין לשני להקדים בגלל ההזלה אך אם הקדים לא ניתן למחות בו.

ב. מהי ההזלה הנדרשת על מנת להיחשב כמציאה

'פתחי חושן'³² הביא שנחלקו הפוסקים מהו שיעור ההזלה שבו המכירה תיחשב כמציאה (לפי שיטת הרמ"א): ב'משפט שלום'³³ כתב בשם המהר"ק³⁴ שרק אם עשוי להיות לשני רווח ודאי וגדול מוגדר הדבר כמציאה. אולם מהמהרש"ל³⁵ משמע שכל שאין לו אפשרות למצוא במקומו וכדי להשיג במחיר זול כזה צריך לטרוח וללכת למקום אחר נחשבת כמציאה. מהמהרש"ם עצמו נראה שפסק כמהרש"ל³⁶. גם במחלוקת זו נראה שאם מדובר במקרה שקשה להשיג סחורה מעין זו או דירה מעין זו, אין השני נקרא 'רשע'.

ג. 'עני המהפך בחררה' אצל שכנים

כתב הרמ"א (חו"מ סי' רלז סעי' א):

הקונה קרקע על מצר חבירו, אף על פי שאין בה משום דינא דבר מצרא, יכול בעל מצר (לקדמו) לקנותה, ולא מקרי רשע, דהוי כמציאה.

כלומר, בדרך כלל לשכן הצמוד לשדה שעומדת להימכר יש זכות ראשונים לקנותה ('בר מצרא'), משום שהקונה מצווה לעשות את הישר והטוב ולקנות במקום אחר שאינו פוגע ברציפות הקרקעות של השכן. ישנם מקרים בהם לא חל דין 'בר מצרא', למשל כשאישה באה לקנות את השדה,³⁷ שאין זה דרכה להסתובב ולחפש במקום אחר, ולכן אין השכן יכול למנוע ממנה לקנות מדין 'בר מצרא'. במקרה כזה, אם האישה מחזרת אחרי שדה לקנותה, מותר לשכן להקדים אותה ולקנות שכן הדבר דומה למציאה שלא יכול להשיגה במקום אחר, וכפי שהסביר הסמ"ע (שם, ס"ק ה): 'דניחא ליה לאדם להיות שדותיו זה אצל זה וטוב לכמה עינים'. ונראה שמותר לשכן להקדים ולקנות דווקא כשתהיה לו הטבה משמעותית כששני הבתים יהיו סמוכים זה לזה, אולם אם יש לו בית נוסף באותו רחוב אין הדבר נקרא הטבה משמעותית, ולכן במקרה כזה יחול הדין של 'עני המהפך בחררה'.³⁸

7. בניית מחסן 'כתר' על גג בית משותף / משפטי ארץ

שאלה | אנחנו גרים בבניין משותף בן 5 קומות, הדירה שלנו בקומה 4, ומעל הסלון והמטבח שלנו יש גג משותף. שמנו בגג 2 מחסני 'כתר' שלא מפריעים לתפקוד השוטף של הגג. לצערי יש שלושה שכנים שמבקשים שנפנה את המחסנים. נציין שלרוב הדיירים

31. משפט שלום, סי' רלז (קונטרס תיקון עולם אות א).

32. פתחי חושן, גניבה ואונאה פ"ט הערה לו.

33. משפט שלום, סי' רלז (קונטרס תיקון עולם אות א).

34. שו"ת מהר"ק, סי' קלב.

35. שו"ת מהרש"ל, סי' לו.

36. שכן המהרש"ם ציין שר' יונה בשיטה מקובצת בבא בתרא כא ע"ב סובר כמהרש"ל.

37. שו"ע, חו"מ סי' קעה סעי' מז.

38. נראה כך מסברה שכן אם לא נגיד כך בכל דבר ימצא האדם הטבה והעובדה שרצה לקנות במקום זה דווקא ודאי נובעת מכך שיש לו תועלת דווקא בדירה הזאת אחרת לא היה שוכר או קונה במקום זה.

אין עניין בגג ובמה שמתרחש בו. מה הדין? האם שלושה דיירים יכולים להכריח אותי לפנות את המחסנים?

תשובה | לא ניתן לענות בדיני ממונות ללא שמיעת שני הצדדים, ולכן נענה באופן כללי. הגג בבניין משותף שייך לכלל הדיירים,³⁹ ולא ניתן לבנות על הגג בניין קבוע ללא הסכמת כל הדיירים. אולם מותר לכל אחד מהדיירים להשתמש שימוש סביר בגג, אם מדובר בשימוש מקובל, לדוגמה מותר להעמיד שם דוד מים ומתקנים לתליית כביסה.⁴⁰ נראה שהעמדת מחסן נייד שכזה מוגדרת כשימוש סביר, אם הוא לא מפריע לשימוש בגג. כאמור, צריכים לשמוע את עמדת הדיירים המתנגדים, כדי לדעת האם יש להם טענה מדוע אין זה שימוש סביר בגג שלכם.

8. שאלות בנוגע לנוסח הצוואה / משפטי ארץ

- שאלות** | א. איך מתבצעים הקניינים בפועל בשעת עריכת הצוואה?
 ב. איזה קניינים יש לעשות בהורשת קרקע שאינה רשומה בטאבו?
 ג. יש נוסחאות שונות של הורשה: מה ההבדל בין 'מהיום ולאחר מותי' ובין 'מהיום ושעה אחת קודם מותי'? מה יותר טוב?
 ד. האם כדאי להזכיר שרוצה שהצוואה תחול גם על פי החוק שחל במדינה כדי למנוע בעיות?

תשובות

הקדמה

צוואה הלכתית היא שטר הלכתי סבוך ובתשובה זו לא נסביר כיצד הצוואה פועלת ומדוע יש צורך בכל פרט מפרטיה.

א. הקניין שבצוואה

בצוואה יש כמה קניינים: האחד הוא סודר ושטר קניין, והשני הוא אודייתא [הודאה] (והסודר מועיל לתת גם לקניין 'אודייתא' תוקף יתר). על פי ההלכה, את קניין הסודר עושים ב'כליו של קונה',⁴¹ אך המנהג הוא שעושים קניין עם כלי העדים.⁴² בשטר צוואה הקניין נועד להקנות את הדברים שסודר יכול לקנות ולא שטר (מיטלטלין), להחיל את כל החיובים עוד בטרם החתימה על השטר, ולהוות קניין על ההודאה.⁴³ כמו כן הקניין מראה גמירות דעת של המצווה ומאפשר לעדים לכתוב את השטר.⁴⁴

39. חוק המקרקעין סעיף 52, וראה פסקי דין ירושלים, כרך ה עמ' עא-עג, והרב אפרים קורנגוט, דיני הבית המשותף, פ"ב סעי' יד.

40. שו"ע, חו"מ סי' קסד סעי' ה, וראה שם סעי' ז, ודיני הבית המשותף, פ"ג סעי' י.

41. שו"ע, חו"מ סי' קצה סעי' ב.

42. רמ"א, חו"מ סי' קצה סעי' ג. בטעם הדבר שמועיל קניין סודר בכלים של העדים נאמרו מספר טעמים ונזכיר אותם בקצרה: א) לא צריך דווקא כליו של קונה, אלא העיקר הוא שהמקנה יקבל כלי של אחר ולא יעשו קניין בכלים של המקנה, ומדין 'עבד כנעני' (קצות החושן, סי' קצה ס"ק ט). ב) העדים זוכים במעשה הקניין עבור הקונה (סמ"ע, חו"מ סי' כג ס"ק כא). ג) העדים מזכים את הסודר עבור הקונה דרך המקנה (נתיבות המשפט, סי' קצה ס"ק א).

43. ראה בנוסח הצוואה שכתב פתחי חושן, הל' ירושה סוף פ"ד הערה 20.

44. ראה שו"ע, חו"מ סי' לט סעי' ג.

ב. הורשת נדל"ן שלא רשום בטאבו

אם מוריש נדל"ן שלא רשום בטאבו מועיל קניין שטר, וקניין סודר.

ג. האם לכתוב בצוואה 'שעה לפני מותי' או 'לאחר מותי'?

ראשית למרות שלא שאלת יש לציין שצריך לכתוב בצוואה דווקא 'מהיום ושעה אחת קודם מותי'. אם יכתוב 'שעה אחת קודם מותי', קניין סודר לא יכול לחול לאחר זמן,⁴⁵ כמו כן אם לא יהיה שפוי שעה לפני מותו אין תוקף למתנה אף אם עשה קניין שטר,⁴⁶ ולכן נוסח זה לא מועיל. בנוגע להבדל בין 'שעה קודם מותי' או 'לאחר מותי' בגמרא (בבא בתרא קלו ע"א) מובא נוסח 'מהיום ולאחר מותי', ומפרשת הגמרא שהכוונה היא שמקנה את הגוף למקבל מהיום, והפירות יעברו למקבל רק לאחר המוות. הנוסח 'מהיום ושעה אחת קודם מותי' מוזכר בשו"ת הרא"ש⁴⁷ בעניין אחר. נחלקו האחרונים כיצד לפרש נוסח זה: 'קצות החושן'⁴⁸ הסביר שהמתנה תחול מהיום בתנאי שכותב הצוואה לא יחזור בו. אך 'נתיבות המשפט'⁴⁹ כתב שאין כלל הבדל בין 'מהיום ולאחר מותי' ובין 'מהיום ושעה לפני מותי', בשני הנוסחים הכוונה היא שהקניין יתחיל היום ויסיים אחר כך. אם כן לפי 'קצות החושן' הנוסח 'שעה לפני מותי' עדיף. אולם בכל הנוסחאות מוסיפים את התנאי שהמצווה יכול לחזור בו⁵⁰ וכיוון שכן שני הנוסחים שווים לכאורה. למעשה יש צוואות שכתוב בהן 'אחר מיתה' או שמודגש שהגוף נקנה עכשיו והפירות לאחר מיתה, ויש נוסחאות שהעדיפו את הנוסח 'שעה לפני מותי'. למעשה, אם כתוב התנאי 'אם לא אחזור בי', לא נראה שיש הבדל משמעותי בין הנוסחאות.

ד. האם להזכיר שהצוואה חלה גם לפי החוק

אם מזכיר זאת סתם שכך הוא רוצה - אינו מועיל ואינו מזיק. כך כתב כתב 'פתחי חושן' (פתחי חושן, הל' ירושה נוסח הצוואה הערה 6):

...ואיני מבין מה מועיל גילוי רצונו בזה, דממה נפשך אם עשה קנינים המועילים הרי היא תקיפה [הלכתית] גם אם לא גילה דעתו ורצונו, ואם לא עשה קנינים באופן המועיל, מה מועיל בגילוי דעתו, ומסתבר שגם בחוקי המדינה אינו מועיל במה שמגלה דעתו ורצונו שיועיל.

לכן אם אתה חושש מהתערבות שלא על פי התורה עליך לדאוג שנוסח הצוואה יהיה תקף על פי החוק. להשלמת התמונה נעתיק כאן דברים שכתב הרב איתמר ורהפטיג⁵¹ בנוגע לתוקף החוקי של הצוואה:

אף על פי שמבחינה הלכתית, מדובר במתנה או התחייבות, נשתמש להלן גם בלשון ציווי, ('אני מצווה'). כדי שיחול על הצוואה שלפנינו חוק המדינה, קרי חוק הירושה, תשכ"ה-1965... כדאי מאוד לכותב הצוואה להיוועץ גם בעורך דין, כדי שזו

45. שו"ע, חו"מ סי' קצה סעי' ה.

46. ראה רמב"ם, הל' גירושין פ"ט ה"ב.

47. שו"ת הרא"ש, כלל פד סי' ד.

48. קצות החושן, סי' רפא ס"ק ח.

49. נתיבות המשפט, סי' רפא ס"ק יא.

50. על פי הרמ"א, חו"מ סי' רנז סעי' ז.

51. 'כיצד יש לסדר צוואה הלכתית ואיזה קניין יש לעשות עליה', אתר דין תורה.

תעמוד גם בדרישות החוק. כך, למשל, החוק⁵² קובע שלא יהיה תוקף להוראה בצוואה המזכה אדם שלקח חלק בעריכת הצוואה או בן זוג של אדם זה. כמו כן החוק אינו מאפשר לבית דין רבני לדון בקיום צוואה כאשר אחד היורשים או יותר הם קטינים, ובמקרה כזה יש להיוועץ ברב ובעו"ד.⁵³



9. שימוש במשלוח שהגיע בטעות / הרב אריאל בראלי

שאלה | קיבלתי משלוח אשר אינו מיועד לי, הודעתי לחנות, והם ביקשו שאשמור את המשלוח עד שיאספו אותו. עברו כמה ימים ואף אחד לא יצר איתי קשר, התקשרתי שוב והפקידה אמרה שהדבר ידוע ויגיעו אליי בזמן הקרוב. אחרי חמישה ימי המתנה, מכיוון שהייתי זקוקה למקום, החלטתי להשתמש בחלק מהמוצרים ואת השאר הנחתי ליד הפח. האם נהגתי כדין?

תשובה | משלוח שהגיע לכתובת שאינה נכונה דינו כאבדה ומצווה להשיב אותו לבעליו. אלא שכאשר המוצא מודיע לבעלים על מקום האבדה הרי בכך הוא סיים את מצוותו ואין לו חובה להשיב את האבדה לבעליה, ועל הבעלים לבוא ולקבל את האבדה לידיהם.⁵⁴ אמנם כל עוד מדובר על עיכוב סביר צריך מקבל המשלוח לשמור עליו ואסור לו להשתמש בו או להוציא אותו למקום שאינו משתמר בו. כאשר חלף זמן סביר והבעלים אינם מגיעים לקחת את שלהם, יכול הוא להיפטר מחיובו לשמור,⁵⁵ כי הוא אינו חייב להיות שומר בעל כורחו (במצב כזה שהבעלים יודעים שהמשלוח אצלו ואינם באים). אולם אין זה אומר שמותר לו להוציא את המוצרים למקום הפקר, ולחלק מהדעות לפני כן יש להתרות בבעלים, ועל כן יש להודיע לשולחים שאם לא יבוא לקחת את החפצים שלהם ביום הקרוב הם יופקרו, ואז יכול המחזיק לעשות בהם כרצונו.⁵⁶

10. שכירות דירה שנבנתה ללא היתר / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני שוכר יחידת דיור אשר נבנתה ללא אישורים אך בעיר אין אכיפה על כך,

52. סעיף 35 לחוק הירושה תשכ"ה-1965.

53. השופט בן ציון גרינברגר, שורת הדין, ח"ב עמ' שסב מפפקק בתוקפה של צוואה הלכתית, שבעצם היא מתנה מחיים כאמור, ולא צוואה במובנה האזרחי - מתנה לאחר מיתה, ולדעתו יש לערוך צוואה חילונית קצרה, שייאמר בה, שהנכסים יחולקו על פי האמור בצוואה ההלכתית. אולם, לא ידוע לנו על ביטול צוואה הלכתית מחמת החשש הזה.

54. קצוה"ח, סי' קצח ס"ק ה נימק זאת: 'נראה הטעם דגבי פקדון אין הנפקד חייב בהשבה לבעלים, דאינו חייב בהשבה ליד בעלים אלא גזלן, כדכתיב והשיב, אבל שומרים לא מחייבי בהשבה כלל אלא פקדון כל היכא דאיתיה ביד בעלים הוא, והמפקיד הוא שהולך לבית שומר לקבל פקדונו, ומש"ה יכול לומר לו בא וטול את שלך'. ולעניין זה שומר אבדה נחשב כשומר ולא כגזלן.

55. פתחי חושן, הל' אבידה פ"ז הערה ב.

56. שו"ע, חו"מ סי' שיט סעי' א.

השאלה האם אין בכך גזל כלפי העירייה כאשר אני לא משלם ארנונה ונהנה משירות של פינוי זבל וכדומה? כמו כן, האם המשכיר יכול לדרוש ממני להשתתף איתו בארנונה על המבנה שלו?

תשובה | ראשית יש להעיר שיש בעיה לבנות ללא היתר גם אם מדובר על שטח פרטי, כי יש תוקף הלכתי לחוקי הבנייה.⁵⁷ אמנם לאחר שנבנתה יחידת הדירור נראה שלמתגורר בה אין איסור גם אם אינו משלם ארנונה. ישנם כללים אחידים מטעם משרד הפנים לכלל הרשויות לגבי גביית הארנונה. ואם על פי הכללים, אין למועצה דרך משפטית לגבות ארנונה על נכס לא חוקי, הרי זו מניעה פנימית מצד המערכת ואין בכך גזל. כמוכן שבמקביל יש לה סמכות מלאה להטיל קנס או להוציא צו הריסה אך משבחרה לא לנקוט באמצעים אלו הרי בכך היא השלימה עם המציאות הבעייתית. ומשום כך המשכיר לא יכול לדרוש השתתפות בארנונה כאשר המועצה לא מחייבת את יחידת הדירור.

11. מעבר מעבודה באמצעות חברת כוח אדם לעבודה ישירה / הרב אריאל בראלי
שאלה | התחלתי לעבוד בחופש בניקיון, באמצעות חברת כוח אדם, מדובר על פעמיים בשבוע. אחרי חודש, הלקוח פנה אליי וביקש להעסיק אותי ישירות שלא דרך החברה ולהוסיף גם שעות עבודה, האם זה מותר?

תשובה | בדרך כלל, ישנו חוזה העסקה שבו מפורטות המגבלות המוטלות על מי שרוצה לעזוב את החברה ולהתנהל באופן פרטי. בהנחה שלא חתמת על חוזה וגם לא נאמר לך בשעת התחלת העבודה מהם התנאים לעזיבה, אתה עדיין מחויב לזמן המקובל שבו חברות כוח אדם דורשות מעובדיהן להישאר בחברה, ומגבילות אותם שלא לעבוד ישירות אצל הלקוח.⁵⁸ לכן יש לבדוק מהו הזמן המקובל ועל פי זה להחליט. בכל מקרה, אם הלקוח רוצה להוסיף לך שעות נוספות מעבר למה שסוכם עם החברה (ולא במקום השעות שאתה עובד עבורם) הרי בכך אין בעיה.



12. כפיית אדם להתמנות לתפקיד ציבורי / הרב אביגדור לוינגר
שאלה | האם בכוחו של ציבור לכוף אדם להתמנות לתפקיד ציבורי?
תשובה | בשו"ת הרשב"א,⁵⁹ נשאל על אדם המסרב להתמנות לתפקיד ציבורי בקהילתו. הרשב"א קבע שאם הציבור החליט למנות אדם נגד רצונו, הרי שאדם זה מחויב לקבל על עצמו את התפקיד, שכן כל יחיד ויחיד משועבד להחלטות הציבור שבמקומו, וכמו שכל

57. אולם עיין בשו"ת משכנות ישראל, לרב ישראל גרוסמן, סי' ד שכתב כי מנהג המקום גובר על החוק. וזו לשונו: 'ואם המנהג במקום הוא לבנות עוד קומה אף על פי שהשכנים מתנגדים, יכול לבנות עוד קומה על הגג שלו'.

58. וכך כתב בשו"ת הרשב"א, ח"ב סי' רסח: 'וכן אתה דן בכל מקום, במה שנהגו בממונות בכל מקום. ואפילו לא נהגו כן במקום אחר, אתה נוהג כן במקומו, כאלו הוא תנאי גמור, מוסכם ביניהן. ואפילו לא הסכימו בפירוש בני המדינה, אלא שנהגו כן סתמא, הוא מנהג חזק, כאלו התנו בו בפירוש'.

59. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' תיז (הובא בב"י ובד"מ, יו"ד סי' רכה, ובט"ז שם ס"ק מב).

ישראל משועבדים לבית דין הגדול או לנשיא (היינו מלך⁶⁰). על פי הדברים הללו, כתב הרב א"י וולדנברג בספר 'הלכות מדינה' (ח"ג שער ו פ"א):

שהכח בידי הקהל, וכן גם בידי נבחריו, ועל אחת כמה וכמה בידי הנהגת המדינה, לתקן תקנה ולחוקק חוק שאין רשות לשום יחיד מלסרב לקבלת שום תפקיד הכרחי שיוצע לפניו לשרת לטובת כללות הציבור והמדינה.

גם ב'פסקי דין רבניים'⁶¹ הסיקו מהרשב"א, שיכול הציבור להרכיב רשימת מועמדים לבחירות ולכפות את המועמד, למרות סירובו. אך נראה שנחלקו ראשונים בעניין. הרמ"א⁶² קובע ככלל שסמכות 'טובי העיר' בעירם היא כשל בית הדין הגדול. עם זאת, בהמשך מובאת דעת ראשונים, שאף טובי העיר המתקנים תקנות לטובת בני המקום, אינם יכולים להפקיע ממון כשיש הפסד ליחיד, אלא רק במקום שיש מנהג מימי קדם לעשות כך, או במצב של 'מיגדר מילתא'⁶³. וכתב בשו"ת 'אבן השוהם'⁶⁴ שלפי הדעה השנייה, במקום שאין מנהג ותיקין לכפות על מינוי, אם בוחר הקהל אדם מהקהילה להיות פרנס, והוא מסרב, הם לא יכולים להכריח אותו לקבל על עצמו משרה-עבדות זו, לפי שאין חבים לו לאדם בעל כורחו.⁶⁵ לעומת זאת, יש שרצה לומר, כי מכיוון שאין מדובר בהפקעת ממון, הרי שאף לדעה השנייה ברמ"א, אפשר לכפות על המסרב שיקבל על עצמו את המינוי.⁶⁶ ברם, בגמרא הוריות⁶⁷ נאמר שהשררה עבדות היא לאדם, לפי שמוטל עליו עול הרבים. ובסנהדרין (יז ע"א) מבארת הגמרא את הכתוב 'אדני משה כלאם' (במדבר יא, כח) - 'מאי כלאם? אמר ליה, הטל עליהן צרכי ציבור, והן כלין מאיליהן'. כלומר, הטלת צרכי ציבור על אדם בניגוד לרצונו, עלולה להביאו במצבים מסוימים לידי עצבות, וכמוה כנתינתו בבית האסורים.⁶⁸ על כן נראה, שכפייה למינוי שיש בה משום שעבוד גופו של האדם, לקיחת חירותו לעסוק בכל אשר יחפוץ, והכרחתו לעסוק במה שאינו מעוניין, ושיש בה מן העבדות, צער ותחושת 'כלא', היא חמורה לפחות כהפסד ממון ליחיד. ולכן לדעה השנייה ברמ"א אי אפשר לכפות משרה. גם לסוברים שיש סמכות לכפות, למעשה הדבר תלוי בתקנה של הציבור. לכן, אם הציבור אינו מחליט לקבוע כפייה, אין כפייה בדבר זה. דומה כי כיום הציבור אינו מעוניין בכפייה, ובוודאי כפייה כזו שיש בה משעבוד הגוף, ואפילו כאשר למינוי מתלווה שכר הולם. אמנם, ככל שיתעורר צורך דחוף לכפות מינויים, ואם הציבור יחליט שהוא מעוניין לכפות, אפשר יהיה לתקן לכפות מינוי - לעיתים גם לסוברים שאין לכפות, זאת כאשר מדובר בצורך

60. עיין שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' תיא.

61. פסקי דין רבניים, ח"ו, עמ' 167.

62. רמ"א, חו"מ סי' ב.

63. רמ"א, שם. שתי הדעות הללו מובאות במדכ"י, בבא בתרא סי' תפ-תפכ, ועיין ספר יושביה עליה, עמ' 194-196.

64. שו"ת אבן השוהם, סי' לט ד"ה ועוד וכי.

65. עיין גם: שו"ת פני משה (בבבנישתי), ח"ב סי' קב ד"ה אברא; משפט שלום למהרש"ם, קונטרס משמרת שלום קונטרס תיקון עולם סי' רלא ס"ק א.

66. עיין ספר טובי העיר, נספח א.

67. הוריות י ע"א, ורש"י שם.

68. עיין תוספות, סנהדרין שם ד"ה והם, ועיין טוש"ע, או"ח סי' צג סעי' ד.

חיוני ביותר של 'מיגדר מילתא'. או-אז דומה שראוי לשלם היטב למתמנה ולשפר את תנאי משרתו, באופן שיפצה אותו כמה שאפשר.



13. הפעלת 'טוחן אשפה' בשבת / הרב הראל דביר

שאלה | יש לנו 'טוחן אשפה' מתחת לחור של הכיור. כשמפעילים אותו, ניתן להניח בכיור פירות וירקות ופסולת מהסעודה, והוא טוחן הכול ומעביר לביוב. בשבת הוא לא פועל, כמובן. האם יש אפשרות להפעיל אותו באמצעות שעון שבת, באופן שהוא יעבוד באוטומציה גמורה, כך שהפסולת תצטבר בצינור שמתחת לכיור, ובשעה כלשהי (אפשר באמצע הלילה) היא תיטחן?

תשובה | טחינת אשפה אסורה משום מלאכת טוחן. אף שלא נעשה שימוש באשפה, אין בזה כדי להתיר את הטחינה בתוך שבת, שכן גם 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' אסורה. גם באמצעות שעון שבת הדבר אסור, שכן הבאת האשפה אל מקום הטוחן כשהטוחן כבוי, היא מה שגורם לכך שכאשר הוא יופעל בהמשך על ידי שעון השבת, הוא יטחן את האשפה. ובשבת, לא רק שאסור לעשות מלאכה, אסור גם לגרום לעשיית מלאכה.⁶⁹ ואמנם, רבים מתירים טחינה בדבר שאינו גידולי קרקע, אך יש כמה וכמה דברים שטחינתם נאסרה למרות שאינם גידולי קרקע, כמו בשר, גבינה ועפר, וכן 'חזון איש' ועוד פוסקים החמירו בטחינה בדבר שאינו גידולי קרקע.⁷⁰ וראיתי בתשובה באתר 'דין',⁷¹ שמצד אחד התיר לשים בכיור דברים שאינם גידולי קרקע, ומצד שני הביא ראייה לאסור בגידולי קרקע, מאיסור טחינת בוץ שהובא ב'שלחן ערוך',⁷² והרי בוץ עצמו אינו גידולי קרקע, ואם יש ממנו ראייה לאסור - לכאורה היה צריך לאסור גם בדברים שאינם גידולי



קרקע, ובפרט בשר בהמה, שיש מחשיבים אותו כגידולי קרקע,⁷³ וצ"ע. וראה 'נשמת אדם',⁷⁴ שכתב ליישב בין ההיתר של טחינה בדבר שאינו גידולי קרקע ובין האיסורים שמצאנו, ונראה לי שגם לפי דרכו יש להחמיר בנידוננו, שהדרך והרגילות היא לטחון את שאריות המאכלים שאינם גידולי קרקע.⁷⁵ יש להוסיף שבפועל, ברוב המקרים מעורבים בדבר שאינם גידולי קרקע ירקות לתיבול

69. על פי הרמ"א, או"ח ס' שלד סעי' כב; עקרונית, דברי הרמ"א מקובלים גם על הפוסקים הספרדים. ראה מאמרי: 'הגבלת היתר גרמא למקום הפסד', אמונת עתיך 143 (ניסן תשפ"ד), עמ' 129-134.

70. ראה טל חיים, שבת ח"א ס' ו.

71. <https://katzr.net/062a68>.

72. שו"ע, או"ח ס' שב סעי' ז.

73. ראה למשל רמב"ן, שבת צה ע"א ד"ה חולב, ועוד רבים, ואכמ"ל.

74. נשמת אדם, הל' שבת כלל יז סעי' ב.

75. ויש עימי לדון עוד בדבריו, ואכמ"ל.

וכדומה, כך שגם אם היה היתר להשתמש ב'טוחן' לדברים שאינם גידולי קרקע, אין זה מעשי כל כך. ואמנם הטחינה אינה נעשית לצורך שימוש בדבר הנטחן, והיא כ'מלאכה שאינה צריכה לגופה', אך נראה לי שגם זה אינו מספיק כדי להתיר לכתחילה, שכן 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' היא קרובה לאיסור תורה, ולפי הרמב"ם⁷⁶ וסיעתו (הקטנה)⁷⁷, היא אסורה מן התורה. וגם משום 'גרמא' אין להתיר, שהרי דין ה'גרמא' נלמד מכיבוי.⁷⁸ וכיבוי בדרך כלל הוא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', שכן אין כוונה להשתמש בחפץ לאחר הכיבוי, אלא רק לסלק את הנזק, ובכל זאת ההיתר הוגבל דווקא להפסד או חולי. אם כן, צירוף 'גרמא' ו'מלאכה שאינה צריכה לגופה' אינו מועיל להתיר לכתחילה. וה'ביאור הלכה'⁷⁹ כותב במפורש ש'גרם כיבוי' הוא גרמא ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. מלבד כל זה, יש טוחני אשפה שבהם נדרשת הזרמת מים כדי לאפשר טחינה כראוי, וזה מחזק את הקשר בין האדם ובין הטחינה, ומחליש את האפשרות לראות קשר זה כ'גרמא'. הרי מן הסתם, אדם לא יזרים מים ברציפות במשך דקות ארוכות כדי לדאוג למים רק בזמן שבו הטוחן יידלק, אלא ההזרמה תיעשה בממוקד בזמן פעילות ה'טוחן', ובאופן זה היא תהווה מעין שותפות עם ה'טוחן', במלאכת הטחינה. ולכן יש כאן סיבה נוספת להחמיר, אף שכאמור, יש להחמיר גם אלמלא הזרמת המים.

לסיכום: אין להשתמש בטוחן אשפה בשבת, ואף אם הדברים הנטחנים אינם גידולי קרקע, ואף אם הטחינה נעשית באמצעות שעון שבת, ובכלל זה מקרה שבו הטחינה מצריכה זרם מים והאדם פותח את המים זמן רב מראש.

14. שימוש במערכת זיהוי פנים בשבת / הרב הראל דביר

שאלה | אני גר בקומה גבוהה בבניין שאין בו מעלית שבת. יש באפשרותי להתקין מערכת זיהוי פנים שתיקח אותי לקומה שלי, ללא צורך בשום פעולה מצדי. האם יהיה מותר להשתמש בה בשבת?

תשובה | אילו פעילות המעלית הייתה אוטומטית לחלוטין, כבמעלית שבת, היה מקום להתירה. במנגנון המתואר פעילות המעלית נגרמת על ידי התקרבותך למערכת זיהוי הפנים, ולכן אין כאן אוטומציה גמורה. עקרונית, הדבר דומה להתקרבות לדלתות אוטומטיות שגורמת להן להיפתח, כמו בקניונים ובעוד מקומות רבים, וכבר התקבלה הלכה לאסור מעבר בדלתות כאלה בשבת,⁸⁰ וכן המנהג פשוט.⁸¹

76. רמב"ם, הל' שבת פ"א ה"ז.

77. ראה מנוחת אהבה, ח"ב פ"א הל' י והערה 35.

78. שבת קכ ע"ב.

79. ביאור הלכה, ס' שלד סעי' כב ד"ה דגרם.

80. שמירת שבת כהלכתה פכ"ג סעי' סב, וכעין זה שם פל"ב סעי' מג; וראה גם שו"ת ושב ורפא, או"ח ח"א ס' טז בסופו; יסודי ישרון, מלאכות שבת ב, עמ' 121; הרב מרדכי אליהו (<https://katzr.net/9212e6>); שו"ת שבט הלוי, ח"ט ס' סח-סט; שו"ת באר משה, ח"ו קונ' עלעקטריק ס' א אות כה; חוט שני, שבת ח"א, עמ' רד-רה; שו"ת ישיב יצחק (ח"ב ס' ט; חמ"ה ס' טו); שו"ת מעשה חושב, ח"א ס' יב (וראה גם ח"ח ס' ב); ילקוט יוסף (שבת ח"א ס' רעו סעי' ז-ח; שבת ח"ג ס' שיח, הגאה מחשמל בשבת, סעי' כח והערה לה); ארחות שבת, ס' כו סעי' כו; הרב אהרן ליברמן, 'לעבור בשבת בדלת שנפתחת באופן אוטומטי', פעמי יעקב גט-ס (תשס"ו), עמ' רב-רט, ומקורות רבים נוספים. איסור פתיחת דלת אוטומטית על ידי חיישנים כה מוחלט, עד שהוא נכתב כדבר פשוט ללא חולק באנציקלופדיה תלמודית, כך יח, נספח לערך חשמל, טור תרנו-תרנו, ורק נכתב שם שיש דיון האם מדובר במעשה

15. הפעלת שואב אבק רובוטי בשבת / הרב הראל דביר

שאלה | האם מותר להפעיל שואב אבק רובוטי באמצעות שעון שבת בליל שבת, כשבני הבית ישנים?

תשובה | שאלה זו מתחלקת לשני חלקים: מצד גדרי המלאכות בשבת, ומצד מראית העין וצביון השבת. מצד גדרי המלאכות, אדם אינו מוזהר על שביית כליו ומכשיריו בשבת, ולכן אין איסור בדבר, כל עוד ההפעלה האנושית נעשתה במלואה לפני שבת.⁸² מצד מראית העין וצביון השבת, אנחנו עדים לכך שבדורנו, מתרבים מכשירי החשמל הפועלים בשבת, ויש צורך למצוא את הדרך הנכונה, שבה מצד אחד השבת מתברכת מריבוי האפשרויות ונהנית מפירות הטכנולוגיה, ומצד שני נשמרת צורת השבת. אפשר לומר שהולכת ומתהווה על ידי הציבור מעין הגדרה חדשה בהלכות שבת, ואנסח אותה בערך



כך: אפשר להתיר דבר הנעשה אוטומטית ללא יד אדם בשבת, אם אינו מיועד לייצור של מוצר חדש או תנועה ניכרת. ולכן, תאורה, מיזוג וחימום אוכל מותרים, אבל למשל הכנת מאכלים שלא היו קיימים לפני כן אסורה, גם אלמלא הלכות שהייה ו'מיחזי כמבשל' ו'שמא יחתה' וכו'. פוסקים רבים אסרו הפעלת 'אופה לחם' מבעוד יום,⁸³ וכמה פוסקים הסתייגו מהפעלת שואב אבק

גמור או ב'גרמא'. ראה גם בסיום מאמרו של הרב איתם הנקין, 'עוד על גדרי האיסור בדלת חשמלית ושאר חיישנים בשבת', אמונת עתיך 110 (שבט תשע"ו), עמ' 7-8.

81. אף שלמפורסמות אין צריך ראייה, ניתן לעמוד על פשטות האיסור מאזכורו כדבר מוכר וידוע, כבר לפני כמה עשורים, במאמרו של ד"ר צבי שקולניק, 'מפנקסו של רופא שומר מצוות', גיב המדרשיה כ-כא (תשמ"ז), עמ' 184-185.

82. ראה מאמרי: 'אוטומציה בשבת', אמונת עתיך 137 (תשרי תשפ"ג), עמ' 141-145.

83. הרב אשר וייס, ספר רץ כצבי - אקטואליה בהלכה, ח"א, עמ' צג-צד: 'ועדיף שנאמר בפה מלא, שאף שלפי ההלכה יש צד להקל, אוסרים אנו, כדי להרחיק את האדם מהעבירה, ולעשות סייג לתורה, בכח שיש בדינו. ולבי נוטה יותר לדרך זו, דחיים אנחנו בתקופה שכל אחד חכם בעיניו יותר מחכמת שלמה, ואם נגבב סברות להחמיר, יבואו אחרים לסתור הבנוי ולעקור הנטוע, ונמצא שם שמים מתחלל. ועוד יפרסמו הדבר, שגדולי התורה מגבבים סברות נגד האמת, כדי להחמיר על ההמון, ויביא הדבר לחילול שם שמים ולזלזול בהוראת חכמים. ומשום כך, נראה טפי דהנהגה הראויה בזמננו, לכתוב ולפרסם את האמת הצרופה, דאף שמצד ההלכה יש צדדים לכאן ולכאן, יש לנהוג בזה איסור גמור, משום מיגדר מילתא, ומתוך דאגה לקדושת השבת ושלימות התורה' (ויעוין במה שכתב על כך הרב רייזמן בהמשך הדברים, ואכמ"ל); שו"ת ישיב יצחק (ח"ח סי' סז; חמ"ו סי' ט); שו"ת אבני ישפה, ח"ה סי' מט, ואולם תלה זאת ברעש של הלישה, ושמא יסכים להקל במכשיר שקט או כשהלישה נעשית לפני כניסת שבת, שו"ת קול מנחם (לרמ"מ טאוב, האדמו"ר מקאליב), הל' שבת ח"א סי' רנד סעי' ב; פסקי תשובות, או"ח סי' רנד סעי' ג; שו"ת שערי בינה, סי' מט הערה ק; הרב אהרן ליברמן, 'הפעלת מכונה לאפית לחם על ידי שעון שבת', אור ישראל [מאנסי] מא [תשס"ו], עמ' קלא-קלו; הרב אבישלום ועקנין, 'בדין מכשיר אופה לחם בשבת', בית הלל מ [י"ד] (טבת תש"ע), עמ' נב-נה. אמנם יש מי שהתיר: הרב רא"ם הכהן, שו"ת בדי הארון, או"ח סי' יא, והוסיף שלשיטת הרמ"א המחמיר בהשמעת קול, לכתחילה יש לדאוג שהלישה תיעשה לפני כניסת השבת.

רובוטי בשבת.⁸⁴ גם בשאלה הוזכרה האפשרות להפעילו דווקא בלילה, כשאנשים ישנים והפעילות אינה ניכרת. הרי שיש חשיבות לנראות. לדעתי אי אפשר לומר שהשימוש בשואב אבק רובוטי בשבת הוא רווח, וידוע לי שיש מי שמפעילו לניקוי יומיומי, בכל ימות החול, בלי שבת. לאור כל זאת, רצוי להימנע משימוש בשואב אבק רובוטי בשבת, גם אם לא כחיוב גמור, ונראה לי שכך נכון לעשות.⁸⁵ אני מודה שאם בעתיד השימוש בשואב אבק רובוטי בשבת ייעשה רווח ופוסקי הלכה מובהקים יאשרוהו, אשנה את דעתי. יש להוסיף שאמנם במעלית שבת יש תנועה ניכרת, ובכל זאת מכון צומת ורבים אחרים מתירים, אבל מעלית שונה בכך שהיא חיונית למתגוררים בקומות גבוהות (ויעידו על כך הפער במחיר בין אותה דירה עם מעלית או בלי מעלית, וכן הפער הגדול במחיר תשלומי ועד בית בין בניין עם מעלית לבלי מעלית), והיא חוסכת ריבוי הליכה בשבת, ומענגת את השבת באופן משמעותי מאוד. וראה עוד להלן מה שכתבתי כתגובה למאמר הרב אביעד משה, אמונת עתיך 144, ובפרט יש לציין את דברי מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א שיש צורך בדורנו לשמור מכל משמר על קדושת השבת וצביונה. לסיכום: ראוי להימנע משימוש בשואב אבק רובוטי בשבת, גם אם לא כחיוב גמור.



84. ראה בדברי הרב ישראל רוזן, 'הפעלת מטאטא רובוטי בשבת', אמונת עתיך 100 (תמוז תשע"ג), עמ' 18, שגם הזכיר את הדימוי לאופה לחם; וראה גם בתשובת רבני המכון המדעי טכנולוגי להלכה, אספקלריה יב (שבט תש"פ), עמ' 13; אספקלריה כח (סיון תשפ"א), עמ' 19-20.

85. כעין זה השיבו בנוגע לנידוננו: הרב עובדיה יוסף, שו"ת מעין אומר, חט"ז פ"א ס" לה עמ' עה; הרב בנימין חותה (<https://www.kikar.co.il/629/rzskss>); הרב יובל שרלו (<https://katzr.net/8cdd84>); וכעין זה בתשובה נוספת: (<https://www.ypt.co.il/7584>); הרב הלל מאירס (<https://www.hidabroot.org/question/271448>); רבני בית ההוראה 'דין' (<https://katzr.net/f1d453>). לעומת זאת, אציין מקורות שהתירו: הרב ברוך אפרתי (<https://katzr.net/fee3e8>); הרב דוד מלול (<https://katzr.net/693700>); ושמא היה חוזר בו אם היה נחשף לדברי זקנו, הר"ע יוסף הנ"ל).



הרב אהוד אהיטוב

לקראת שנת תשפ"ה הבעל"ט - שנת מעשר עני

ב"ה אלול תשפ"ד.

שנת תשפ"ה הבעל"ט היא השנה השלישית ממחזור השמיטה. שנה זו על פי ההלכה היא שנת מעשר עני, היות שמפרישים מגידולי שנה זו מעשר עני במקום מעשר שני, מלבד ההפרשות הנהוגות בכל שנה (תרומה, מעשר ראשון ותרומת מעשר). אולם למרות שבאופן עקרוני שנת תשפ"ה היא שנת מעשר עני - השלב בו נחשבים הגידולים החקלאיים כגידולי שנת מעשר-עני תשפ"ה, משתנה בין שלושה סוגי גידול שונים, ויש לכך השלכה מעשית, באיזה זמן בשנה צריך לומר בנוסח הפרשה 'מעשר עני' במקום 'מעשר שני', וסוגי הגידול הם:

1. ירקות
2. פירות האילן
3. תבואה וקטניות.

הפרשת תרומות ומעשרות מיבול טבל ודאי בשנת מעשר עני תשפ"ה

- א. בירקות שנקטפים בגינה או בשדה נצטרך לקרוא שם מעשר עני בנוסח הפרשה שנאמר מיד אחר ראש השנה תשפ"ה הבעל"ט.
- ב. בקטניות - הקטניות המשווקות בחנויות הן מייבוא חו"ל ופטורות מתרו"מ. אולם אדם שמגדל אותן - צריך לקרוא שם מעשר עני רק לקטניות שיתחילו להבשיל אחרי ראש השנה תשפ"ה.
- ג. בפירות העץ - יש לקרוא שם מעשר עני רק בפירות הקיץ שיחנטו לאחר ט"ו בשבט תשפ"ה. למעט פירות ההדר שאם הם ייקטפו אחרי ט"ו בשבט תשפ"ה צריך לקרוא שם מעשר שני וגם מעשר עני מחמת הספק.
- ד. פירות שקיים ספק מתי הם חנטו - צריך לקרוא שם גם למעשר שני וגם למעשר עני. דבר זה יכול להיות מעשי בלימונים ולעיתים גם בשסק.

הפרשת תרומות ומעשרות ב'ספק טבל' בשנת מעשר עני תשפ"ה

כל האמור לעיל מעשי בדרך כלל כאשר מדובר בחקלאים או בבעלי גינות הפרטיות או קהילתיות, אשר מכירים באופן ישיר את שלבי הגידול השונים והם יודעים בדרך כלל אלו פירות וירקות צריך לקרוא להם שם מעשר שני ולברך 'לפדות מעשר שני', ואלו פירות וירקות צריך לקרוא להם שם מעשר עני ואין צורך לפדות ולברך 'לפדות מעשר שני'. אולם ישנם מקרים רבים שאנשים קונים פירות וירקות בשווקים או בחנויות שאין עליהם פיקוח מסודר של הפרשת תרומות ומעשרות. במקרים אלו קיימים מצבים מסוימים בהם לא ניתן לדעת בוודאות האם הפירות או הירקות שייכים לשנת מעשר שני או שכבר נכנסו לשנת מעשר עני. במקרים אלו צריך לומר נוסח הפרשה רגיל ללא ברכה, אך בסוף

הנוסח לקרוא שם גם למעשר שני וגם למעשר עני מחמת הספק וגם לחלל את המעשר שני מחמת הספק.

חשוב לדעת - הפרשה כזו בנוסח זה מועילה גם אם אדם יודע בוודאות לאיזו שנת מעשר הפירות שייכים. לפיכך, כדי למנוע תקלות בהפרשה הדפסנו בסדר הפרשת תרומות ומעשרות של 'בית האוצר', לומר באופן קבוע נוסח שמועיל הן למגדלים הן לצרכנים, כדלהלן:

'תשע מאיות בצד התחתון של מה שברצוני לתקן הרי הן מעשר שני ואם צריך מעשר עני הרי הן מעשר עני, מה שקבעתי למעשר שני בתוספת רבע מערכו הרי הוא מחולל על פרוטה ורבע במטבע המיועדת לכך בשבילי'.

נתינת מעשר עני לעניים באמצעות 'בית האוצר'

כשם שצריך לתת מעשר ראשון ללוי גם בזמן הזה כך צריך לתת מעשר עני מן היבול, וחייבים לתת אותו רק למי שמוגדר כעני על פי ההלכה. אך כיוון שקשה למצוא עני בכל פעם שמפרישים תרומות ומעשרות, לפיכך הדרך הנוחה והטובה ביותר לקיים את מצוות הנתינה, היא על ידי הלוואה מראש לעני קבוע ('מכירי עניים') בסכום משוער של שווי פירות שיהיו בבעלותו בשנת מעשר עני הקרובה ובדרך זו פועל 'בית האוצר' של מכון 'התורה והארץ'. באופן זה, פירות 'מעשר עני' נקנים לעני כבר בשעת קריאת השם והעני נותן למלווה רשות ליהנות מן הפירות תמורת קיזוז ההלוואה שהלווה לו מראש.

לפרטים והרשמה, ניתן לפנות בטלפון: 086847325

או לכתובת דוא"ל: machon@toraland.org.il





הרב יהודה הלוי עמיחי

מסחר בזבוב החייל השחור

הקדמה

לפני מספר שנים פלש לארצנו זבוב החייל השחור, שמו המדעי הוא רמטיה אילוסנס¹. רימת² הזבוב אוכלת שאריות של פסולת אורגנית, על פי מחקרים רבים הוא יכול לאכול כמות גדולה של פסולת אורגנית, כך שיש לרימות אלו יתרון בפירוק זבל ושאריות. כמו כן התברר שבמהלך זמן קצר הרימות מתרבות בצורה יוצאת דופן, כך שהחלבון של הרימות יכול לשמש גם כמזון לבעלי חיים אחרים (תרנגולות, דגים, זוחלים וכדו'). נשאלנו מספר שאלות בעניין העיסוק במסחר של שרץ זה:

- א) האם מותר לגדל שרצים בצורה פרטית ו/או מסחרית, כדי להפיק ביצים ורימות?
- ב) האם מותר לגדל כדי למכור את הרימות לצורך האכלתן לבעלי חיים?
- ג) האם יש מקום לחלק בין האכלת הרימות לבעלי חיים שיאכלו על ידי אנשים או לא?
- ד) האם מותר לרסק את הרימות כדי להאכיל לבעלי חיים?
- ה) האם שותפות גוי תועיל?
- ו) האם מותר לייצא לחוות בחו"ל?

א. איסור סחורה בדברים אסורים

נאמר במשנה (שביעית פ"ז מ"ג):

אין עושים סחורה בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בתרומות ולא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים.

נאמר בירושלמי (שביעית פ"ז ה"א):

כתיב (ויקרא יא לה) טמאים המה לכם מה ת"ל וטמאים יהיו לכם, אלא אחד איסור אכילה ואחד איסור הניה כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה וכל דבר שאיסורו מדבריהן מותר לעשות בו סחורה. והרי חמור? למלאכתו גדל, והרי גמל? למלאכתו הוא גדל.

רבי יהושעיא נסב ויהב בהדין מורי"ס ר' חונא נסב ויהב בהדין חלתותא.

הר"ש (שביעית פ"ז מ"ג) הסביר את הירושלמי, וזו לשונו:



2. הרימות.



1. hermetia illucens

ולא בנבילות וטרפיות ושקצים ורמשים. ואמרינן בירושלמי (הל' א) טמאים הם מה ת"ל וטמאים יהיו לכם? אלא אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה [כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה] וכל דבר שאיסורו מדבריהן מותר לעשות בו סחורה. ופריך והרי חמור למלאכתו הוא גדל והרי גמל למלאכתו הוא גדל ולא אסרינן לעשות בהן סחורה אלא בדבר העומד לאכילה. והדר קאמר ר' אושעיא נסיב ויהיב בהדין מורייס ר' אבין נסיב ויהיב בהדין חלתיתא דברים של נכרים באיסורא מדרבנן כדתנן בפרק אין מעמידין (דף כט ב).

ואף על גב דמורייס תני לה התם גבי איסור הנאה משום דרמו ביה חמרא שמא לא היה נמכר יותר בעבור היין ולא חשיב נהנה מן היין במשא ומתן דידיה אבל בשאר הנאה אסור כגון להרויח בו ועוד דיכול למוכרו חוץ מדמי יין נסך שבו.

הירושלמי התקשה בפסוק (ויקרא יא, לה) העוסק במיני השרצים, מדוע נאמר 'טמאים הם לכם' וגם 'טמאים יהיו לכם', מכאן למד הירושלמי ששרץ האסור באכילה הוא גם בגדר 'טמאים יהיו לכם' שאין למוכרו לאחרים, מכאן שבדבר שאיסורו דרבנן אין איסור לסחור בו. הירושלמי הוסיף שאפילו דבר שנאכל בשרו (חמור וגמל) אבל עיקר שימוש לא למאכל אין בו איסור סחורה. משמע מלשון הירושלמי שהאיסור לעשות סחורה בדבר האסור באכילה או בהנאה הוא מדין תורה שנדרש מהפסוק 'טמאים יהיו לכם'.

הרע"ב (שביעית פ"ז מ"ג) כתב:

לא בנבלות ולא בטרפות. דמאחר דכתב רחמנא טמאים הם מה צריך לומר תו וטמאים יהיו לכם, אלא אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה. ואם תאמר הרי חמור הרי גמל וסוס ופרד, שאני הני דלמלאכתן הן גדלים, ולא אסרו לעשות סחורה אלא בדבר העומד לאכילה. וכל דבר שאסורו מן התורה אסור לעשות בו סחורה, אבל דבר שאסורו מדבריהם אין אסור לעשות בו סחורה, אלא סתם יינן דאף על גב דאסורו מדבריהם אסור לעשות בו סחורה.

מלשון הרע"ב 'ולא אסרו לעשות סחורה' נראה שסובר שאיסור הסחורה הוא מדרבנן בלבד.

על כך כתב ב'תוספות יום טוב' (שם):

ולא בנבלות ולא בטרפות וכו'. קצת קשה בדברי הר"ב בלשונו שכתב ולא אסרו לעשות כו' דמשמע דרבנן הוא דאסרי, והרי ממקרא הוא נדרש כמו שכתב וטמאים יהיו לכם [והוא מהירושלמי]. והיה באפשר לומר דקרא אסמכתא בעלמא, אלא שהסוגיא דפסחים (פרק ב' דף כג) אינה מוכחת כן דמקשינן אדרבי אבהו דאמר כל מקום שנאמר לא יאכל, לא תאכל, לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבלה. ומקשה והרי שרצים דרחמנא אמר (ויקרא יד) שקץ הוא לא יאכל ותנן צידי חיות ועופות וכו'. ומשני שאני התם דכתיב לכם שלכם יהא... ונראה לי דאע"ג דמדאורייתא אסור לעשות בהן סחורה מדכתיב יהיו אי נמי מדרשא דירושלמי. אפי' הכי מדכתיב נמי לכם לומר שלכם יהיה. נשאר האיסור והיתר מסור לחכמים לפרש לנו באיזה דרך אסור ובאיזה דרך מותר... ודברי הרמב"ם בספ"ח מה' מאכלות אסורות אין להן הכרע אי סבר דמדאורייתא אי מדרבנן וקרא דיהיו אסמכתא בעלמא. [ומיהו קשיא לי סוגיא



דפ"ק דבכורות דף ו דאחריצי חלב דדוד קאמרינן דלמא לסחור' וכלומר אבל חלב אסור משום אבר מן החי משמע דאפי' הכי לסחורה שריא].
לפי ה'תוספות יום טוב' נראה שיש איסור סחורה מדאורייתא בכל דבר שהוא בר אכילה ולא התירו אלא למלאכה. עוד הוסיף ה'תוספות יום טוב' שאין מדברי הרמב"ם הוכחה האם האיסור לסחור בדבר האסור באכילה (ולא בהנאה) הוא מדרבנן או מדאורייתא, וזו לשון הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ח ה"ח):

זה הכלל כל שאיסורו מן התורה אסור לעשות בו סחורה, וכל שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה בין בספיקו בין בודאו.

אולם בהלכה טז כתב הרמב"ם:

וכל דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה אף על פי שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה ולכוין מלאכתו בדברים אסורים חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה, לפיכך אין עושין סחורה לא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים.

מכך שתלה הרמב"ם את ההיתר של החלב בלשון הפסוק 'יעשה לכל מלאכה' נראה שהאיסור הוא מדאורייתא. אבל ה'תוספות יום טוב' אמר שאין הכרע. הרשב"א (שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' רכג) כתב:

שכתבת שאם אינו סוחר בדברים להעמדם ולמכרן לצורך אכילה אלא כדי לתקן בהם עורות וכיוצא בזה הרי אלו מותרין בסחורה כזו, וראיה מפורשת ממה שתירצו בירושלמי בחמור וגמל דלמלאכתן הן עומדין. וזה נראה לי כשבוש שכל שהוא מן הדברים שמגדל אותם אדם לאכילה כחזיר ושאר המינין האסורין בבהמה ובעוף שדרך בני אדם לגדלן כדי לאוכלן ושאיין רובן עומדין לתשמישן אסור לעשות בהן סחורה גזרה שמה יבוא לאכול מהם כיון דמינן לאכילה הוא עומד, יצאו חמור וגמל שאין אדם מגדלן רובן לאכלן אלא למלאכתן. ותדע שאם אין אתה אומר כן צדי חיה עופות ודגים למה לא יצוד מהן לכתחלה לעשות מהן סחורה ולמכרן לעכו"ם שלא לאכילה, אלא שאין הדבר תלוי אלא במה שאין של דרכן של בני אדם ואפילו העכו"ם לגדל רובן לאכילה אלא למלאכה כחמור וגמל אבל המתגדלין ברובן לאכילה לא. ותמה אני אם התירו התוספות בענין זה שאמרת אלא אולי כבענין שנפסד לאכילה ושאינן /שמה צ"ל ושאינו/ ראוי אפי' לעכו"ם אלא לעבד בהן העורות דכל שנפסד כל כך אין לחוש ולגזור משום אכילה, ואם אולי אמרו אפשר שכך אמרו.

מלשון הרשב"א נראה שאסרו לסחור בדבר שרובם מגדלים לאכילה ואפילו שהוא מגדל לצורך אחר, בכל אופן כיוון שרובם מגדלים לאכילה חיישינן שמה יבואו לאכול. קצת משמע שאין זה אלא איסור חכמים לסחור בדבר האסור באכילה.

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קיז סעי' א) כתב:

כל דבר שאסור מן התורה, אף על פי שמותר בהנאה, אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה... חוץ מן החלב, שהרי נאמר בו: יעשה לכל מלאכה (ויקרא ז, כד).

מפשטות לשון ה'שלחן ערוך' משמע שהאיסור לעשות סחורה בדבר מאכל הוא עצמי ולא משנה האם נמכר לאכילה או לא, אסור לאדם לסחור בדבר שאסור באכילה ואפילו אם הוא מגדל אותו שלא לצורך אכילה. כפי שכתב הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז): 'לפיכך אין עושין סחורה לא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים'. למדנו שיש מחלוקת ראשונים בשאלת מסחר בדבר האסור במלאכה, האם הוא איסור תורה או דרבנן, ובוודאי שיש להחמיר לכתחילה ולא לעשות מסחר בדבר האסור מאכילה.

ב. שקצים שנאסרו

יש לדון על אילו שקצים אמר הרמב"ם שאסור לסחור בהם. ב'דרכי תשובה' (יו"ד סי' קיז ס"ק יב) מגדיר מהו המיוחד למאכל שנזכר ב'שלחן ערוך', וזו לשונו:

עבאה"ט מ"ש לאפוקי סוסים וחמורים וגמלים שסתמן לאכילה, ועי' בס' יפה ללב חלק ה' שהביא בשם הס' לי לישועה דהדבר ברור דאם הוא באופן שבאותו מחוז שוחטין הנכרים ריבוי סוסים לאכילה, כמו שיש בערי אדום דרוב סוסים לשחיטה הם עומדים שם אסור לישא וליתן בו, וענין זה מסור ללב איש הישראלי לראות אופן המציאות... ועי' בפרי תואר סוף ס"ק א' שמבואר מדבריו דס"ל להלכה דזה תלוי בהרוב דאם רובן לאכילה קיימי אף על פי שזה מגדלו רק לצורך העור או השומן למשוח עורות ולהדליק אסור דאיכא למיחש דלמא לא כולי עלמא דינא גמירי ואתי לזבון להו לכתחלה ואכיל איהו נמי מינייהו, אבל אם רובא לאו לאכילה קיימי שרי שהרי גם החמר והגמל איכא אינשי דאכלי להו ואפ"ה שרי עיין שם.

מתחילת דברי ה'דרכי תשובה' בשם ספר 'לי לישועה', נראה שמה שקובע הוא המחוז המקומי, דהיינו אין לנו לחוש על מקומות אחרים, אלא יש לבדוק בכל מקום אם יש הרבה שמגדלים אותו למאכל. וכפי שכתב שזה נתון לישראלי לראות לפי מקומו. לפי דבריו, מכיוון שאת זבוב החייל השחור לא מגדלים כלל לאכילת אדם בארץ ישראל, אין הוא נחשב כדבר שגדל למאכל. ה'דרכי תשובה' הוסיף עוד בשם ה'פרי חדש'³ שמאכל אדם שהמגדל לא רוצה בו למאכל אדם אלא לשימוש אחר, נחלקו אחרונים האם מותר לסחור בו, ועיין בש"ך⁴ שנטה להתיר בדברי מאכל שמגדל שלא לצורך מאכל. אבל ברור שדבר שלא מגדלים למאכל אדם אין בו איסור סחורה. עוד הוסיף ה'דרכי תשובה' בשם 'פרי תואר' שלא תמיד המגדל קובע, אלא אפילו כשרוב התוצרת היא לאכילה למרות שאין זה רוב המגדלים בכל אופן הדבר אסור בסחורה. אבל גם לפי הסבר זה בנידון הזבוב המדובר, אין כאן רוב לאכילה אלא לשימוש כמפרק מזון או כיוצר רימות ולא לאכילה, לכן אין כאן כל איסור. העולה לנו לדינא שבכל דבר שלא מגדלים אותו באותו מקום לאכילת אדם אין בו איסור סחורה. נראה שבנידון זבוב החייל השחור איננו עומד כלל לאכילה, ואין מגדלים אותו לאכילה, אלא כאן מגדלים אותו כדי להפיק ממנו רימות (שיעכלו את הזבל האורגני ויביאו עוד רימות שאפשר יהיה להאכילם לבעלי חיים).

3. פרי חדש, יו"ד סי' קיז ס"ק ג.

4. ש"ך, יו"ד סי' קיז ס"ק א.

כאשר הדיון הוא על 'מאכל' הכוונה היא שמגלים את האיסור למאכל אדם, אבל בנידון דידן לא מגדלים את הרימות למאכל אדם אלא למאכל בעלי חיים, לכן אין איסור שהרי החלוקה בין מאכל שנאסר ובין דברים אחרים נובע מהלימוד של 'לכם' ומשמע ששייך למאכל אדם ולא למאכל בהמה. על כן נראה שאין כאן כל דיון של איסור סחורה בדברים אסורים.

ג. דברים מאוסים

עוד יש להוסיף את סברת בעל 'ערוך השלחן'⁵ שלא רק בחלב התירו לעשות סחורה אלא גם בדם, אבל הסברה בדם היא שנפשו של אדם קצה בו, לכן אין זה עומד לעסק ואין איסור למכור לגוי. לפי יסוד זה נראה שרימות של תולעים שנפש כל אדם קצה בהם, אין בהם איסור מסחר כלל. נראה שלפי יסוד זה אין איסור למכור את הרימות לגוי ולהאכיל בהם בעלי חיים שזה מאוס. ועיין ב'משנה הלכות'⁶ שכתב כעין סברה זו להתיר למכור מזון לכלבים העשוי מנבלות וטרפות מכיוון שזה מאוס בעיני בני אדם.

ד. האכלת בעלי חיים טהורים

הרמ"א (יו"ד סי' ס סעי' א) כתב: בהמה שנתפטמה בדברים אסורים, מותרת (מרדכי דיבמות פ' אלמנה לכ"ג) אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים, אסורה (תוספות דתמורה פ' כל האסורים).

הש"ך (סי' ס ס"ק ה) הביא את דברי ה'תורת חטאת'⁷ שאסר לקנות בהמה מן העכו"ם שינקה מחלב טמאה. משמע מדברי ה'תורת חטאת' שאף אם לא ינקה כל ימי חייה אסר לקנות בעל חיים שאכל טרף. המקור לדין זה הוא בדברי ה'שלחן ערוך'⁸ שהתיר אכילת פרה שפוטמה בכרשיני אליהם, משמע שרק בדיעבד הדבר מותר אבל לכתחילה אין להאכיל את הפרה בדבר האסור. אמנם המרדכי⁹ מחלק בין איסורי אכילה שבהם מותר לפטם את הבהמה לאיסורי הנאה ועבודת כוכבים שאין לפטם בהם את הבהמה ולאכול אותה. מדברים אלו עולה כי בכל איסורי אכילה, אפילו אם זה כל מאכל הבהמה, מותר להאכילה וכן מותר לאכול בעל חיים שאכל איסורי אכילה. וכן כתב ב'שפתי דעת' (סי' ס ס"ק ד):

אפשר לכו"ע שרי בדיעבד אף בנתפטמה כל ימיה, אבל לכתחילה אם הדבר ידוע אסור לקנות מדין מראית עין.

בנידון דידן הסוחר מגדל הרימות מוכר אותן להאכלת בעלי חיים, ומכיוון שהן אסורות רק באכילה ולא בהנאה, נראה פשוט שאין למגדל הרימות כל איסור למכור לאחר

5. ערוך השלחן, יו"ד סי' קיז סעי' טו.
6. שו"ת משנה הלכות, ח"ד סי' קו.
7. תורת חטאת, כלל סה דין י בשם או"ה.
8. שו"ע, יו"ד סי' קמב סעי' יא.
9. מרדכי, הובא ברמ"א יו"ד סי' ס סעי' א.

שפוסק כדעת המרדכי שמותר לתת מאכלות אסורות לבעלי חיים כשרים. עוד יש להוסיף שכל הדיון הוא במאכיל בדבר איסור אכילה ממש,¹⁰ אבל במקום שהרימות אינן עיקר המאכל אלא הן חלק מהמאכל יש להקל, וכפי שהתירו להאכיל חיטים נגועות (מילבי"ן) לבעל חיים שאין עיקר מזונם מהאיסור.¹¹ אמנם בחיטים נגועות יש לומר שאיננו רוצה את התולעים ואילו ברימות זבוב החייל השחור נועד לספק לבעלי החיים חלבונים, על כן אולי יש מקום להחמיר קצת באיסור האכלה. אבל בוודאי שאין איסור למכור לאדם אחר שהוא מאכיל את הרימות לבעלי חיים עם עוד מאכלים שונים מכיוון שהמוכר לא מאכיל ויש דעות שתערובת כזאת מותרת,¹² ועל כן אין למוכר הרימות כל איסור.

ד. סיכום למעשה

- א. מותר לגדל את הזבוב כדי להפיק ממנו ביצים ורימות שיאכלו את האוכל האורגני וכן כדי שיטילו עוד רימות.
- ב. אין איסור להאכיל בעלי חיים בדברים אסורים, אלא אם הדבר עצמו אסור, ולכן מותר למכור את הרימות אף שיאכלו על ידי בעלי חיים טהורים (תרנגולים) ואפילו אם יאכלו לאחר מכן על ידי יהודים, כפי שכל תרנגול אוכל בעלי חיים טמאים אבל הוא לא נאסר.
- ג. אין איסור לרסק את הרימות, שלצורך כך הן עומדות.
- ד. אין איסור לייצא רימות אלו לחו"ל.



10. שומן איסור, עיין דרכי תשובה, יו"ד סי' ס"ק יב.
 11. עיין שפתי דעת, סי' ס"ק ד.
 12. כך סובר המרדכי שהובא על ידי הרמ"א יו"ד סי' ס"ק א.



הרב יצחק דביר

מסירת פסיפלורה ערלה למקילים בה

שאלה

בגינתי גדל שיח פסיפלורה, אני נוהג כדעת הסוברים שצמח זה נחשב כעץ, ולכן איני אוכל מפירותיו בשנות הערלה. שכני נוהג כדעת הסוברים שמין זה מוגדר כירק ואין בו דיני ערלה, האם מותר לי להביא לו מפירות הפסיפלורה?

א. מעמדו ההלכתי של צמח הפסיפלורה

מעמדו ההלכתי של צמח הפסיפלורה נתון במחלוקת. מחד הוא מוגדר כצמח רב שנתי, שמניב פירות מספר שנים, וככזה הוא מוגדר כאילן. מאידך, שלא כשאר האילנות הוא מוציא פירות כבר בשנת הגידול הראשונה שלו. הרדב"ז¹ כתב שאילנות בשנה הראשונה לנטיעתם אינם מניבים פירות, ולכן כל צמח שמוציא פירות בשנתו הראשונה מוגדר כירק גם אם הוא רב שנתי. כך פסקו בשו"ת 'רב פעלים',² 'כרם ציון',³ 'ציץ אליעזר',⁴ הרב יצחק ניסים,⁵ הרב משאש,⁶ הגר"מ אליהו,⁷ והגר"ע יוסף.⁸ מנגד, בשו"ת 'הלכות קטנות'⁹ פקפק בסברה זו, וה'חזון איש'¹⁰ סמך על סברה זו רק כשמדובר באילן שאינו גדל יותר משלש שנים,¹¹ כך הובא בשם הגרי"ש אלישיב,¹² מנחת יצחק,¹³ וכך פסקו בשו"ת 'איש מצליח'¹⁴ ובספר 'ברכת ה'.'¹⁵ כפי שניתן לראות, רוב הפוסקים הספרדים סברו כרדב"ז, ורוב

1. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תקלא. בשו"ת קול אליהו, ח"ב מחנה ישראל סי' נד, כתב שמקור כלל זה בתוספתא, רבים ניסו להבין על איזו תוספתא מדובר, ובילקוט יוסף, ערלה פ"ה סעי' טו הביא מתוספתא תענית פ"א ה"א, שאילן עושה לשנים עשר חודש.
2. שו"ת רב פעלים, או"ח ח"ב סי' ל.
3. כרם ציון, הל' ערלה פ"ג אות ז.
4. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ב סי' טו.
5. שו"ת יין הטוב, ח"ב סי' יד.
6. שו"ת שמש ומגן ח"ג יו"ד סי' נו.
7. אמונת עתיך 10 (תשנ"ו), עמ' 6.
8. שו"ת יחזה דעת, ח"ד סי' נב.
9. שו"ת הלכות קטנות, ח"א סי' פג.
10. חזו"א, ערלה סי' יב ס"ק ג.
11. בתשובות והנהגות, ח"ג סי' שלג, נטה לסמוך על סברה זו כאשר היבול המרכזי והטוב של הצמח הוא בשנה הראשונה, ובשאר השנים פוחת והולך.
12. משפטי ארץ, ערלה פ"א הערה 19.
13. שו"ת מנחת יצחק, ח"ט סי' קח.
14. שו"ת איש מצליח, ח"ב יו"ד סי' מה.
15. ברכת ה', פ"ז סעי' ה'.

הפוסקים האשכנזים ובראשם ה'חזון איש' לא סמכו על דבריו, כך נוצר מצב שבו מרבית האשכנזים מתייחסים לצמח כאילן ונמנעים מפירותיו בשנות הערלה, וכך הורו לגבי הפסיפלורה הגרי"ש אלישיב¹⁶ והגר"ד ליאור,¹⁷ ומנגד ספרדים רבים נוהגים לאכול את פירות הפסיפלורה בשנות הערלה, וכך פסק הגר"ע יוסף.¹⁸ לאור האמור עלינו לברר האם הנוהגים איסור בפירות הפסיפלורה בשנות הערלה רשאים למוסרם לנוהגים היתר. לכך כמה היבטים הלכתיים:

ב. לפני עור

מסירת איסור לאדם אחר אסורה משום 'לפני עור לא תתן מכשול'.¹⁹ לכן עלינו לברר האם למי שמתייחס לפירות הפסיפלורה כערלה מותר למוסרם לאחר שאינו נוהג בכך איסור. בשו"ת 'משאת משה'²⁰ כתב שהסובר שמאכל מסוים אסור, אינו יכול ליתנו לסוברים כמתירים, שכן בכך הוא עובר באיסור 'לפני עור'. אך לדעת המבי"ט²¹ אין דין 'לפני עור' בנתינה לנוהגים היתר, משום שלשיטתם אין מדובר ב'מכשול'. למעשה בשו"ת 'כתב סופר'²² פסק כדברי המבי"ט, וכך הורו גם הגר"ש אויערבך,²³ והגר"מ פיינשטיין.²⁴ מנגד, הגרי"ש אלישיב²⁵ החמיר כדברי המשאת משה. בנידונו נראה שיש מקום רב יותר להקל, שכן ה'חזון איש' שהחשיב את הפסיפלורה לאילן, לא נקט כן בתורת ודאי, אלא כספק, וממילא כאשר לבעל הפירות לא ברור שמדובר ב'מכשול', מותר לו לתת את הפירות לאחר שברור לו שאין עליהם איסור, ו'ברי ושמא - ברי עדיף'. ועוד נראה שבמקום ספק רשאי הוא לסמוך על דעת המתירים למסור מאכל שהוא מחמיר להימנע ממנו.²⁶

16. אשרי האיש, יו"ד סי' סז סעי' ח.

17. שו"ת דבר חברון, ח"ג סי' תיח.

18. חזון עובדיה, ערלה אות ה.

19. ויקרא יט, יד; עבודה זרה ו ע"ב. ואף שכשאפשר להשיג את המוצר ממקום אחר אין בכך איסור 'לפני עור' אלא איסור 'מסייע בידי עוברי עברה' (ש"ך, יו"ד סי' קנא ס"ק ו), הדבר אינו אמור אלא כשהמקבל מחפש את המוצר וממילא יקנהו, אך אם נותן לו מוצר שאינו מחפש כעת, ובלא נתינתו לא היה אוכל ממנו, יש בכך איסור 'לפני עור' (שדי חמד, מערכת ו כלל כו אות ו; חזו"א, יו"ד סי' סב ס"ק יג), וכפי שאסר השו"ע מטעם זה לתת אוכל למי שאינו נוטל ידיו (שו"ע, או"ח סי' קסג) או למי שאינו מברך (שו"ע, או"ח סי' קסט סעי' ב).

20. שו"ת משאת משה, ח"א יו"ד סי' ד.

21. שו"ת המבי"ט, ח"א סי' כא.

22. שו"ת כתב סופר, יו"ד סי' עז.

23. מנחת שלמה, ח"א סי' מד.

24. אג"מ, או"ח ח"א סי' קפו.

25. קובץ תשובות ח"ג, סי' לא.

26. יש להעיר שפוסקים רבים דנו בשאלת 'לפני עור' בספק מכשול (אסף את דבריהם בשדי חמד, מערכת ו כלל כו אות ט), אלא שרובם עוסקים במקרה שבו יש ספק אם החפץ הנמסר יוביל למכשול, דין זה קל מנדון דידן, במקרה המדובר אפשר לטעון שמוצר שאפשר לבחור אם להיכשל בו אינו בכלל מכשול, או שלא הנותן הוא זה שמכשיל (כפי שכתב משנה ראשונה, שביעית פ"ה מ"ו). אך בנידון דידן ברור שהמקבל יאכל מן הפירות והספק רק אם הדבר מוגדר כמכשול, בפשטות יש לדון כאן כספק דאורייתא לחומרא (כך עולה מהמפרשים הרבים שטרחו לבאר מדוע אין איסור 'לפני עור' במשניות שביעית שמתירות להשאל כלים לעם הארץ, וכן כתב בפשטות חזו"א, שביעית סי' יט ס"ק ב). כך אכן עולה מדברי תרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' כז שהתיר למכור ספרים שאינו יודע אם התוכן

ג. ביטול מצוות שריפה

המשנה במסכת תמורה (פ"ז מ"ו) מונה את הערלה בין 'הנשרפין', ומזהירה שאין לשנות מכך: 'כל הנשרפין לא יקברו'. מראשונים רבים משמע שאת פירות הערלה יש לשרוף,²⁷ כך פשט לשון הרמב"ם,²⁸ וכך הורו למעשה פוסקים רבים.²⁹ לפי זה לכאורה ישנה בעיה לתת את פירות הפסיפלורה לאחרים, שכן בכך הוא מבטל את מצוות השריפה המוטלת עליו.³⁰ אולם מהריטב"א³¹ משמע שאין חובה לשרוף פירות ערלה שכן כתב: 'ערלה אינו בחיוב שריפה', יש שייחסו דעה זו לראשונים נוספים,³² ובשו"ת 'חתם סופר' (יו"ד סי' רפו) כתב: 'מעולם לא נצטוו לבער ערלה מן העולם... שיהיה מצוה להדר לשרופו לא מצאתי, וכן לא ראיתי מעולם מרבתי ששורפים רק הניחום וירקבו'. יש שדייקו שכן גם דעת ה'שלחן ערוך' שלא הזכיר חובת שריפה בערלה,³³ ולכן יש שהתירו לכלות את פירות הערלה בכל דרך.³⁴ נראה שלעניין פירות הפסיפלורה, שמוגדרים רק כספק ערלה, יש לסמוך על דעות הסוברים שאין חובת שריפה בערלה, ובפרט שיש סוברים שחיוב שריפת

שבהם אסור, רק אם יש רוב להיתר. אמנם אפשר ללמוד מספר כנסת הגדולה, הל' רוצח פי"ב, שלא נאסר בספק, שכן כתב בשם שו"ת רדב"ז: 'אספק לפני עיור לא מפקדינן'. וכן בשו"ת פני יהושע, ח"א יו"ד סי' ג, כתב שאיסור 'לפני עור' קל משאר האיסורים וספקו לקולא (וכתב שספק זה נכון גם לגבי ספקא דדינא). ובשו"ת שמן המשחה, סי' ה, כתב להקל בנידון תרומת הדשן גם אם הספק שקול, משמע שמבין ספק מכשול לקולא.

27. תוספות הרא"ש, סוכה לה ע"א. וכן יש מקום לדקדק מדעתם של הראשונים שסברו שאתרוג ערלה פסול משום שעומד לשריפה ו'מכתת שיעוריה' (רא"ה, סוכה שם; ראב"ד ור"ן, סוכה יז ע"א מדפי הרי"ף, וכן כתב במלאכת שלמה, על המשנה סוכה פ"ג מ"ה), כך משמע בפשטות מלשון השערי תשובה, שער ג אות פג, (הועתקו דבריו גם בארחות חיים, הל' ערלה אות א, וכלבו סי' צב) שכתב: 'מצוות ערלה... לשרוף אותם באש'.

28. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פט"ז הכ"ז, הל' פסולי המוקדשים פי"ט ה"י, וכן גם משמע בפירושו למשנה סוכה פ"ג מ"ה.

29. חזו"א, דיני ערלה ס"ק מ; שו"ת מהרש"ג, ח"ב סי' רמה; כרם ציון, הל' ערלה פ"א אות ה; תורת הארץ, ח"א פ"ט אות לד; שו"ת מנחת יצחק, ח"י סי' נא.

30. ראה במהר"ם שיק, או"ח סי' רח, שהיה לו פשוט שאילו הייתה חובת שריפה בפירות ערלת חו"ל היה אסור ליתנם לאחרים.

31. סוכה לה ע"א.

32. ערוך לנר, סוכה לה ע"א, כתב שזו דעת בעל המאור והריא"ז, סוכה יז ע"א מדפי הרי"ף, שהתירו להשתמש באתרוג ערלה בשאר ימי החג, ולא חששו לכך ש'מכתת שיעוריה'. והרש"ש תמורה לג ע"ב, כתב שזו גם כוונת הרמב"ם בפירוש המשנה והברטנורא, שכתבו שהמשנה שמתירה לקבור את המשקין היא רק בערלה וכלאי הכרם, וביאר שמכיוון שאין מצוות שריפה אין חובה לשרופם. וכן דייק גם ערוה"ש, יו"ד סי' רצו סעי' טו. ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח רח) כתב שהדבר נתון במחלוקת בין בעלי התוספות, ומקור המחלוקת כבר בדברי האמוראים (פסחים כה ע"ב) שדנו מדוע התירו להנות מפירות ערלה שלא כדרך הנאתם.

33. בספר בית הלל, יו"ד סי' רצד ס"ק א, נקט שלדעת השו"ע, המשנה בתמורה אינה להלכה. וביד אברהם, על השו"ע יו"ד סי' רצד סעי' א, כתב שגם השו"ע מסכים שמעיקר הדין חיוב ערלה בשריפה, אלא שבזמן הזה לדעתו ערלה מדרבנן ואין בה חיוב שריפה, וכן כתב גם בשו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' קח.

34. בשו"ת משאת משה, אה"ע סי' כ, ובשו"ת בנין ציון, סי' קא כתבו שאין חיוב בשריפה, וכן עולה מדברי הגרי"ש אלישיב בהערות למסכת תמורה לד ע"א. הגרי"ש פערלא, על הרס"ג עשה קטו, וערוה"ש, יו"ד סי' רצד סעי' ג, כתבו שכוונת התורה שאם ירצה לכלותם יכלה אותם בשריפה (כעין זה משמע מהריטב"א לעיל, ויש מקום להבין כך גם מדברי ביאור הגר"א, אה"ע סי' קכד ס"ק ב). וראה בשו"ת מהרש"ם, ח"א סי' נד שנשאר בספק אם חובה לשרופה.

ערלה אינו אלא מדרבנן,³⁵ וספק דרבנן לקולא. ממילא אין ביטול מצוות שריפה בנתינתם לאחרים.

ד. איסור הנאה

מכפל הלשון (ויקרא יט, כג): **'וערלתם ערלתו** את פרו שלש שנים יהיה לכם **ערלים'** למדו חכמים שפירות ערלה אסורים גם בהנאה (ספרא קדושים ג, ה): 'מנין שלא יצבע בו ושלא יהנה בו? תלמוד לומר וערלתם ערלים, ערלים, לרבות את כולם'.³⁶ ההנאה אסורה מן התורה.³⁷ ולכן בפשטות הנמנע מלאכול פסיפלורה בשנות הערלה צריך גם להימנע מליהנות ממנה.³⁸ בספר 'התרומה'³⁹ ובתוספות⁴⁰ סברו שמשום איסור הנאה אין לתת לגוי את הפירות וכך כתבו: 'דמה שמחזיק לו העכו"ם טובה חשיב כמשתכר', וגם הרמב"ם⁴¹ מנה זאת בין ההנאות האסורות. לאור זאת מי שמקפיד להחשיב את פירות הפסיפלורה כערלה, לא יוכל למוסרם לאחרים במתנה, שכן בכך הוא נחשב כנהנה מהם. אלא שעל דין זה קשה מדברי הגמרא במסכת קידושין (לט ע"א): 'אמר ליה לוי לשמואל: אריוך, ספק לי ואנא איכול. רב אויא ורבה בר רב חנן מספקו ספוקי להדדי'. ומפרש רש"י: 'ספק

35. רש"י, תמורה לג ע"ב ד"ה כלאי הכרם, הסביר שחובת שריפת ערלה נלמדת מכלאי הכרם שחייבים שריפה. כן כתבו גם התוספות שם, וברטנורא, תמורה פ"ז מ"ה. מקור זה הובא גם ברדב"ז, הל' מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז. וראה עוד בפני יהושע, פסחים כב ע"ב, שהביא מקור נוסף ללימוד חובה זו, אך מאידך בחידושו למסכת סוכה לה ע"א, נקט שחייב השריפה מדרבנן הוא, וכן כתב הבית מאיר, אה"ע סי' קכד סעי' א (ותוס' סוכה לה ע"א כתבו: 'דאפילו מדאורייתא הוא ערלה בשריפה' - משמע שלא ברור להם אם חיובה מדאורייתא או מדרבנן).

36. לימוד זה הובא גם בגמרא במסכת קידושין נו ע"ב, שם הסתפקו בכפילות הלשון 'וערלתם ערלתו'. הגמרא במסכת פסחים כב ע"ב מעלה אפשרות שלימוד זה נצרך רק משום שמלשון הפסוק 'יהיה לכם ערלים' אפשר היה להבין 'לכם - שלכם יהא'.

37. בשערי תשובה לרבינו יונה, שער ג אות פג, כתב בפשטות שלוקים על איסור הנאה. אך הרמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ט, הזכיר מלקות רק לגבי איסור אכילה. ובהל' מאכלות אסורות פ"ח ה"ט כתב בפירוש שהמוכר או נותן פירות ערלה חייב רק מכת מרדות. יש שהבינו שלדעת הרמב"ם מדובר באיסור מדאורייתא אין לוקים עליו (לחם משנה שם, באור חדש מספיק, שם. קהלות יעקב שם, וכן משמע מדברי יד המלך שם שהבין שרק על הנאת מכירה אין לוקים). אך מן המגיד משנה משמע שהנאה שלא בדרך אכילה נחשבת תמיד 'שלא כדרך הנאתו', וממילא אסורה רק מדרבנן (רבים התקשו בדבריו, ולכן בלחם משנה שם ביאר שאי אפשר להבינם כפשוטם).

38. היה מקום לטעון שמכיוון שמדובר רק בספק ערלה, יש להתייר את ההנאה. ובפרט לדעת הסוברים שספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, וממילא יש מקום לדמות לסוגיות אחרות שבהן חכמים לא גזרו איסור הנאה באיסורי דרבנן, כמו: בשר בעוף, או חמץ בשעה חמישית (וראה בשו"ת חת"ס, יו"ד סי' רפו שהבין שבספק ערלה באיקבע איסורא בחו"ל, שנאסר מדרבנן, החמירו רק באכילה ולא בהנאה). אמנם בפרי מגדים, או"ח סי' שכח משב"ז ס"ק ו, כתב שלדעת הסוברים שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן יהיה מותר לחולה ליהנות מפירות ערלה, משום שאיסור דרבנן מותר לחולה. משמע שלבריא היה אסור ליהנות מהם. ורבי עקיבא איגר, או"ח סי' רכו סעי' א, כתב שבחו"ל אפשר לברך ברכת האילנות על אילנות שהם ספק ערלה, וזו לשונו: 'דספק ערלה בח"ל מותר א"כ ראוי ליהנות ממנו ומברך שפיר', משמע שבארץ ישראל שספק ערלה אסור - אסור ליהנות מהם (ראיה זו אינה מוכרחת, שכן אפשר שאין כוונתו 'להנאה' אלא לאכילה, והשתמש בלשון הנאה המוזכרת בברכה 'ליהנות בהם בני אדם').

39. ספר התרומה, הוצאת מכון התורה והארץ, תשלומי תרומה מקור 1.

40. תוס', פסחים כב ע"ב ד"ה ואבר.

41. מאכלות אסורות ח, טז.

לי - לקוט שלא בפני שיהיה ספק אצלי ואנא איכול ובערלה קאי'. בגמרא שם מדובר על פירות ערלה בחו"ל, שלפי ההלכה מותר לאכול מהם רק למי שמסופק אם הם ערלה, והגמרא מספרת שהאמוראים היו גורמים לפירות להיחשב ספק כלפי אחרים וכך לאחרים היה מותר לאכול מהם. על כך הקשו ב'שב שמעתתא'⁴² וב'מנחת חינוך'⁴³, והרי מי שמערב את הפירות יודע שיש בהם ערלה בוודאות, וכיצד הוא רשאי ליתנם לאחר? והלא בכך הוא נהנה מהם ועובר על איסור הנאה? יש שהבינו שבשל קושיה זו לא הוזכר דין זה להלכה,⁴⁴ או שהעמידו את המעשה האמור בגמרא באופנים שאין בהם טובת הנאה.⁴⁵ ויש שהבינו שזהו היתר מיוחד בערלה בחו"ל בלבד.⁴⁶ אך נבקש להתעכב על כמה תירוצים אחרים שמהם ניתן ללמוד גם לענייננו:

(א) מהר"ם שיק⁴⁷ כתב שבסיפור המובא בגמרא פירות הערלה לא ניתנו ישירות למקבל: 'אלא מפקיר וזורק'. אופן זה מוזכר במשנה (נדרים פ"ד מ"ח) שעוסקת בפתרון למי שהיה מודר הנאה מחברו, והיה עמו בדרך ואין לו מה יאכל, וכך הוצע שם: 'מניח על הסלע או על הגדר ואומר הרי הן מופקרים לכל מי שיחפוץ, והלה נוטל ואוכל'. למרות שללוקח הפירות יש הנאה עקיפה מכך שבעל הפירות הפקירם לצורכו, וייתכן שבשל כך ישיב לו 'טובת הנאה', אין זו בכלל הנאה האסורה. והוא הדין במקרה שלנו שרשאי בעל הפסיפלורה להפקיר את פירותיו כדי שיוכלו הנוהגים היתר ללקוט מהם.

(ב) ב'אבני נזר'⁴⁸ כתב שכאשר הנותן אינו מתכוון ליהנות מהכרת הטובה שיש למקבל, הרי הוא בכלל 'דבר שאינו מתכוון',⁴⁹ והנאה בלא כוונה מותרת. מדבריו עולה שלא אסרו אלא מתנה שהנותן מתכוון ליהנות ממנה.⁵⁰

(ג) הט"ז⁵¹ כתב שכאשר המקבל מודיע מראש שהוא אינו מחזיק טובה לנותן על מתנתו,

42. שב שמעתתא, שמעתתא א פ"ב.

43. מנחת חינוך, מצווה רמו אות ח.

44. כך כתב בשב שמעתתא שם. אך בחזו"א, ערלה סי' יא ס"ק ו, כתב שהלכה זו הושמטה מפני שהיא פשוטה, וערוה"ש, יו"ד סי' רצד סעי' ו, כתב שחששו שיהפכו את האיסור לחוכא ואטלולא ולכן השמיטה.

45. יד דוד, הל' אישות פ"ה ה"א; שו"ת חת"ס, ח"א סי' קעט (אך שם בסי' רפו ביאר באופן אחר, שמדובר בספק ערלה גם למי שמערב את הפירות), וכך בשו"ת דברי מלכיאל, ח"ה סי' קמג, וכן כתב ברוחא דשמעתתא, שמעתתא א פ"ב אות ז. אך הגרש"ז אויערבך בהערות לשב שמעתתא, שמעתתא א פ"ב אות טז, התקשה בהעמדה זו.

46. שירי מנחה, מצווה רמו, וכן במועדים וזמנים, ח"ז סי' רא, משום שערלה בחו"ל היא איסור גברא ולא חפצא, ואיסור טובת הנאה הוא רק כשמחזיק לו טובה על החפצא.

47. מהר"ם שיק, ברכות לו ע"א, ובשו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' רח. כעין זה כתב גם בספר דברי שלום, מצווה רמו, ובקהילות יעקב, קידושין סי' לז, נקט שלדעת התוספות יש איסור הנאה גם בנתינת הפקר, אך נראה שדווקא פעולת הנתינה אסורה.

48. שו"ת אבני נזר, או"ח סי' שכו, וכן כתב בקהילות יעקב, קידושין סי' לז. כעין זה ראה גם בהערות הגרש"ז לשב שמעתתא, שמעתתא א פ"ב אות טז.

49. כבר תוס', פסחים כב ע"ב, כתבו כן, וביארו לפי זה מדוע התירו לפרוק עם הגוי איסורי הנאה מחמת צער בעלי חיים: 'חשיב כמו לא אפשר ולא מיכוון דשרי'.

50. שו"ת אבני נזר, או"ח סי' שכו, מבאר שבדרך כלל עסקו בנתינה לגוי, ושם חייב שתהיה לו טובת הנאה בנתינתו כדי שלא יעבור על איסור 'לפני עור'.

51. ט"ז, יו"ד סי' קלג ס"ק ט.

אין בכך איסור הנאה. הרב נתן געשטטנר⁵² כתב לפי זה שאם המקבל תלמיד חכם ואינו מתכוון להחזיק לו טובת הנאה, אין בכך איסור. ובשו"ת 'בית שערים'⁵³ כתב שכאשר מקבל הפירות יודע שלנותן אסור ליהנות ממתנתו מחמת איסור ערלה, הרי זה כאילו התנה בפירוש שאין בכוונתו להחזיק לו טובה על כך.

ד) בשו"ת 'בית שערים' הוסיף שהכרת הטובה של מקבל המתנה נובעת מכך שהנותן ויתר לו משלו. אך כאשר המקבל יודע שלנותן אסור ליהנות מן הפירות, שכן בשבילו הם ערלה, הוא אינו מחזיק לו טובה על כך כלל, ואין בנתינה זו הנאה.

ה) הגרש"ז אויערבך⁵⁴ כתב שנתינת פירות ערלה לאחר אינה נחשבת הנאה ודאית, אלא ספק הנאה, שהרי ספק אם המקבל אכן ישיב לו כגמולו. לדבריו ייתכן שיש להקל בפסיפלורה שהיא רק ספק אילן, משום ספק ספקא: ספק אם חייבת בערלה, וספק אם נתינה זו תיחשב להנאה.

ה. תוקף איסור טובת הנאה

רבנו יונה בספר 'שערי תשובה'⁵⁵ כתב שהנותן לגוי פירות ערלה לוקה, משמע שהחזקת טובת הנאה על ידי הגוי נחשבת כהנאה האסורה מן התורה. אך ה'חתם סופר' כתב שהדבר נתון במחלוקת ראשונים, ולדעת הרמב"ן הנאה עקיפה כזו אסורה רק מדרבנן.⁵⁶ ובספר 'יד המלך'⁵⁷ כתב שמכיוון שאין זו הנאה האסורה מן התורה, פסק הרמב"ם שהנותן פירות ערלה אינו לוקה.

לאור כל האמור, נראה שיש מקום להקל בנתינת פירות פסיפלורה שיש ספק אם הם ערלה. משום שמדובר באיסור הנאה מדרבנן בלבד, וממילא יש מקום להקל בו במין שמוגדר כספק ערלה, ומשום שיש הסוברים שכאשר הנותן אינו מתכוון ליהנות והמקבל אינו מתכוון להשיב טובה - אין בכך איסור.

סיכום

נראה שלמעשה, הנוהגים להימנע מאכילת פסיפלורה בשנות הערלה, רשאים למסור את פירותיהם לאחרים. ומוטב שיתנו עמהם בפירוש שלא יחזיקו להם טובה בתמורה לנתינה זו, ולא יתנו אותם בדרך של שי וחיבה, אלא באופן שיהיה ברור למקבל שלנותן אין מה לעשות בהם ורק בשל כך הוא מוסרם. והמבקש לצאת מידי ספק יפקיר את פירותיו וחברו יקטוף מהם.

52. נתן פרי, חידושי סוגיות ס' סב.

53. שו"ת בית שערים, יו"ד ס' תל.

54. בהערות לשב שמעתתא, שמעתתא א, פרק ב, אות טז. הגרש"ז עצמו שם מודה שלא משמע כך מדברי הפוסקים. ובספר נטע הארץ אות נט הביא סברא כזו בשם ספר ב"י החדש.

55. שערי תשובה, שער ג אות פג.

56. חת"ס או"ח ס' קיב, ויו"ד ס' קל. וראה בשו"ת שבט הלוי ח"ג ס' פז שתמה על הבנת החת"ס ברמב"ן.

57. יד המלך, הל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז.

תגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי

הרב יצחק דביר דן בשאלה אם מותר לתת את פירות הפסיפלורה ליהודי הנוהג בהם היתר, ואם יש בזה איסור הנאה לנוותן. בתחילה הוא דן בהגדרת הפסיפלורה אם מוגדר הוא כעץ שמונים לו שנות ערלה או שמא ירק הוא ואין בו איסור ערלה. מסקנתו שאפשר להתיר על סמך כמה היתרים וצירופים. אלא שיש תחילה לבאר את דין הפסיפלורה שהוא מחלוקת אחרוני זמננו, האם מכיוון שמניב תוך שנתו דינו כירק או מכיוון שמניב יותר מג' שנים הרי דינו כערלה. יש להבהיר שאין כאן ערלה ודאי לדעת המחמירים אלא זו חומרה שהם הנהיגו על עצמם, וחששו לסברות שרק אם גדל לכל היותר שלוש שנים - אין בו ערלה. אין זה ספק ערלה שעליו דנו בגמרא.⁵⁸ בגמרא שם מדובר שיש בוודאי ערלה במקום זה, והשאלה האם נקטף מכאן או לא, אבל בנידון דידן אין בוודאי ערלה שהרי אין אדם שיכול להכריע שאלה זו ממקור תלמודי. אדרבה, הסוברים שהפסיפלורה הוא ירק מזכירים תוספתא (המופיעה בגר"ש גרמיזיאן) שממנה משמע שכל המניב תוך שנה מעת הזריעה אין בו ערלה. אבל למחמירים אין מקור לאסור, אלא הם אסרו על עצמם כדין ספק ערלה שבא"י שאין אוכלים אותה, אבל זה לא הופך להיות ערלה ממש, אלא הנהגה שאדם מקבל על עצמו לאיסור, וזה כמוכן תלוי בכל אדם.⁵⁹ ועיין בדין חלב הדבוק בכרס,⁶⁰ שם פסק ה'שלחן ערוך'⁶¹ שהוא אסור, ובש"ך⁶² כתב שאפילו אם יש תערובות מחלב הדבוק בתבשיל ואינו בטל בתבשיל אין נמנעים מלאוכלו (האוסרים את החלב הדבוק בכרס). ועיין שם ב'באר היטב' שכתב שמקום שמקצתם נוהגים איסור ומקצתם נוהגים היתר, יש לומר שהמחמירים שנוהגים איסור לא קיבלו עליהם האיסור מכול וכול לאסור פליטתו והמרק שנתבשל עמו. דהיינו למרות שהאוסרים סוברים שהוא חלב גמור אבל במקום שיש מחלוקת בדין החלב הרי זה לא דין מוחלט אלא קבלה, והאוסרים לא קיבלו על עצמם את הדין אלא לעיקר הדבר ולא בדברים אחרים. על כן נראה שבנידון דידן גם המחמירים לא מחשיבים את הפסיפלורה לעץ גמור, והראיה שגם מברכים עליו 'בורא פרי האדמה'. ומכל מקום הם נוהגים בו איסורי אכילה. אבל כיוון

58. קידושין לח ע"ב.

59. **הערת עורך: י"פ.** אף שבעיקרון אפשר לומר כך לענ"ד היחס לפירות מצמחים שנותנים פרי תוך שנה מהזריעה הוא כאל איסור גמור לדעת המחמירים. כי כל ההסתכלות היא הפוכה. מדובר באיסור ערלה שאיסורו מדאורייתא. בתוספתא ובתלמודים מוזכרים קריטריונים על פיהם מסווגים אילן וירק, ולאור הקריטריונים אלו ברור שהפסיפלורה מוגדר כאילן. אמנם הרדב"ז חידש קריטריון שאינו מוזכר במקורות, שכן ברור שאין תוספתא שמזכירה את הסימן הנ"ל שצמח שנותן פרי תוך שנתו נחשב ירק, ואף הרדב"ז אינו מזכיר תוספתא, ואדרבה אילו הייתה תוספתא קיימת היה הרדב"ז כותב אותה בלשונה (ועי' שכ"כ הרב מצליח מאזוז בשו"ת איש מצליח ח"ב יו"ד מה). ומה שכתב החיד"א בברכי יוסף, שהרבה גדולים וחסידים אכלו חצילים אינה ראייה לסימן של הרדב"ז, שכן ישנן סיבות נוספות להתיר את החציל ולהחשיבו ירק כגון שאינו מתקיים שלוש שנים, ושכמות ואיכות הפרי יורדת ואף שהגזע חלול - וכל אלו הסימנים יכולים להיות נגזרת של ההגדרות שמובאות בתוספתא ובתלמודים. לעומת זאת הסימן של הרדב"ז אינו קשור בשום אופן לאחת מן ההגדרות שמובאות בתוספתא ובתלמודים, ולכן רבים הפוסקים שחלקו עליו.

60. חולין נ ע"א.

61. שו"ע, יו"ד סי' סד סעי' ט.

62. ש"ך, על השו"ע שם ס"ק יב.

שהם יודעים שבעיר הזאת יש מתירים את הפסיפלורה באכילה הם מראש מתנים שיוכלו לתת למתירים את הפירות הללו. ואם ה'פרי חדש'⁶³ כתב שמותר אפילו לאוסרים את הכלים שבישלו בהם חלב האסור להם, קל וחומר שמותר לתת למתירים את הפירות הללו, ועיין שם שלא דן אלא משום 'לפני עור' אבל לא מדיני איסור גמור. לכן יכולים גם אלו שנמנעים מאכילת הפסיפלורה ג' שנים ראשונות לתת למי שמקל ומחשיב זאת כירק.



63. פרי חדש, יו"ד סי' תצו ס"ק כד.



הרב יהודה הלוי עמיחי

הפרשת תרומות ומעשרות של הנוהג איסור בפסיפלורה עבור הנוהג בה היתר

נחלקו הפוסקים לגבי צמח הפסיפלורה, האם יש בו חיוב ערלה. השאלה היא האם צמח שמניב תוך שנה מזריעתו נחשב 'עץ' או 'ירק', לדעת חלק מהפוסקים ובראשם הרדב"ז,¹ כל צמח שיש לו תכונה זו מוגדר 'ירק', ואין בו חיוב ערלה אפילו אם יחיה עשרות שנים. לעומת זאת פוסקים אחרים מחמירים, וביניהם ה'חזון איש' שמקשה מה המקור לכך שצמח המניב תוך שנתו הוא 'ירק'! על כן נוסף על התנאי שהצמח מניב תוך שנה הצריך ה'חזון איש'² תנאי נוסף: שהצמח לא יחיה יותר משלוש שנים, לדעה זו חציל הוא 'ירק' (גדל רק ג' שנים) ואילו פסיפלורה שיכולה לחיות הרבה שנים מוגדרת 'עץ' ויש בה חיוב ערלה.

עלתה שאלה האם אדם שמחמיר בפסיפלורה להחשיבה 'ספק עץ' ויש בה דיני ערלה יכול להפריש לחברו הסובר שדין הפסיפלורה כ'ירק' ואין בה חשש ערלה. לכאורה יש לדון האם בפנינו דין של ספק ערלה או לא. המשנה³ אומרת שספק ערלה בא"י אסור. רש"י⁴ מסביר בשני אופנים: (א) ספק עברו על העץ ג' שנים. (ב) יש בכרם תערובת של עצי ערלה ועצים שעברו שנות ערלה. במקרים אלו אנו פוסקים שספק בא"י לחומרא. אבל כשיש מחלוקת הפוסקים: יש סוברים שהוא 'ירק' ואין בו חיוב ערלה כלל, ויש אומרים שהצמח מוגדר 'עץ' ונוהגים לאסור את הפירות באיסור ערלה, ייתכן שאין זה ככל ספק ערלה בא"י שאסור מדאורייתא. נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל מה דינו של חלב דאייתרא⁵ [חלב הדבוק לכרס] בשאלה האם הוא חלב ואסור באכילה או שמא אין איסור בחלב זה ואפשר לאכלו. בני ארץ ישראל אכלו חלב זה ובני בבל אסרו. להלכה לדעת רבנו אפרים החלב אסור ולדעת רבנו יואל מותר. מנהג העולם לאסור חלב זה אבל בני ריינוס נהגו בו היתר, ואין מוחין בהם שכבר הורה להם זקן. ה'אגודה'⁶ הוסיף שלמרות מחלוקת זאת מתירים את הכלים של בני ריינוס אפילו לשיטות שזה חלב גמור.⁷ ה'פרי

1. עיין שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תקלא; ברכי יוסף, יו"ד סי' רצד.

2. חזו"א, ערלה סי' יב ס"ק ג ד"ה ונראה.

3. משנה, ערלה פ"ג מ"ט.

4. רש"י, קידושין לח ע"ב.

5. חולין מט ע"ב.

6. חידושי האגודה, חולין סי' פט.

7. עיין שו"ע, יו"ד סי' סד סעי' ט וברמ"א שהביאו את הדעות השונות.

חדש⁸ כתב שהאוסרים חלב זה לא נקטו כך מדינא אלא שהם חששו לדעות האוסרות ולכן החמירו. ה'פרי חדש' הביא ראיה מכך שהתירו את הכלים שבישלו בהם את החלב, ואף אם נסביר שסתם כלים אינם בני יומם, אין היתר לכתחילה לבשל בכלי שאינו בן יומו. מכאן הוכיח ה'פרי חדש' שלא אסרו מדינא אלא משום חומרא, ומשום כך התירו בכלי ישראל אפילו לכתחילה. עוד הוסיף ה'פרי חדש' שאין צריכים לשאול את בעל הכלי האם הוא בן יומו או לא.⁹ יסוד דברי ה'פרי חדש' הוא שבכל דבר שהוא לא נאסר מדינא אלא משום חומרא אין לנו אלא במה שנהגו להחמיר, אבל לא מעבר לכך. על פי יסוד זה כתב (פר"ח, או"ח סי' תצו ס"ק כה) וזו לשונו:

מי שירצה לנהוג בדבר אחד חומרא מצד אחד וקולא מצד אחד דסותרן אהדדי דמצי לנהוג אותו דהא איהו לא קביל עליה אלא חומרא חדא ולא שאר חומרות הנמשכין אחר אותה חומרא.

ה'פרי חדש' הביא ראיה מהגמרא (חולין נ ע"א) שבני בבל למרות שאסרו את החלב באכילה אבל לעניין סתימת נקב החשיבו כחלב טהור, משמע שלדבר אחד קיבלו עליהם ולא לדבר אחר. כלומר ה'פרי חדש' סבור שאדם המחמיר מקבל על עצמו דבר מסוים אבל לא קובע דינו, והרי זה כנדר שאדם נדר על עצמו. לפי דברי ה'פרי חדש' הללו נראה שבנידון דידן לעניין הפסיפילורה איננו יכולים להכריע שהיא 'עץ', אמנם ה'חזון איש' שאל מניין לנו שמניב תוך שנתו הוי 'ירק', אבל לא הביא מקור הלכתי להגדיר זאת כעץ. ויש אף שכתבו שהייתה תוספתא שאמרה שכל המניב תוך שנתו הוא ירק¹⁰ (למרות שהיא לא נמצאת בפנינו).¹¹ בכל אופן בוודאי שאין כאן ראיות מוכיחות דלא כשיטת הרדב"ז שכל המניב תוך שנתו הוא 'ירק'. אלא שזו חומרא שהחמירו בה לחשוש ולא לאכול את הפירות. על כן נראה שאין לכך השפעה על הפרשת תרומות ומעשרות, ויכול להפריש בעבור חברו.



8. פרי חדש, או"ח סי' תצו ס"ק כד.

9. דלא כמהרלב"ח סי' קכא המזיק שהדבר יבורר.

10. עיין שו"ת קול אליהו, קונטרס מחנה ישראל סי' נד.

11. הערת עורך: י"פ. ראה הערת העורך במאמר הרב דביר, הערה 59 בעמ' 46.



הרב אהוד אהיטוב

תשלום תמורת שותפות במצוות פדיון פטר המור

הצגת הבעיה

אדם מישראל קונה 'פטרי חמורים' ממתיישיבים ישראלים המגדלים בעלי חיים בחוות שונות בארץ לזכות ולזכות אחרים במצווה באופנים שונים. שאלתו היא: האם מותר לו לקנות פטר חמור או להקנות אותו לאדם אחר שחפץ לקיים את המצווה, או לגבות כסף ממספר אנשים כדי שיהיו שותפים במצוות פדיון פטר חמור?

הקדמה

מצוות פדיון פטר חמור מפורשת בתורה (שמות יג, ג): 'וכל פטר חמור תפדה בשה', וכן פירשו חז"ל את הפסוק 'ואת בכור הטמאה תפדה' (במדבר יח, טו), שכוונתו לפדיון פטר חמור.¹ כלשון ספר 'החינוך' (מצווה כב):

לפדות ולד חמור זכר שנולד ראשון... וענינה הוא, שלוקח הישראל שה אחד ונותנו לכהן בפדיון בכור החמור, שהוא לשם יתברך מן הטעם שכתבנו למעלה,² והוא ברוך הוא נתנו לכהן, ולפיכך פודהו הישראל ממנו. כי השם יתברך רצה שיהיה לו פדיון בשה. ואם אין לו שה פודהו בדמי שה.

וכך פסקו להלכה הרמב"ם³ והשלחן ערוך.⁴ בעידן המודרני, אנשים אינם מגדלים חמורים ואתונות ולכן המצווה נדירה. אולם למרות זאת, יש המתאמצים לקיים מצווה זו, וכפי שמעיד הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר, ח"י יו"ד סי' לא):⁵

והנה המצווה נעשית ברוב פאר והדר כפי המנהג בירושלים ובשאר תפוצות ישראל לחבב את המצות, ומלבישים את הפטר חמור בתכשיטי כסף וזהב ובגדי משי ורקמה בעת מצות הפדיון, לחיבוב מצוה.⁶ וגם זכר ליוצאי מצרים שהיו טוענים כסף וזהב על חמוריהם, מן השלל של מצרים בבזת הים.

1. בכורות ד ע"א - ה ע"ב; והובאו דבריהם במפרשים על התורה; רבי יוסף בכור שור, במדבר יח, טו; דעת זקנים מבעלי התוס', במדבר יח, טו.
2. כוונתו לטעם המצווה שיתבאר בהמשך דבריו, שם: 'משרשי מצוה זו, כדי שיזכרו היהודים לעולם הנס שעשה להם האל ביציאת מצרים. שהרג כל בכוריהם שנמשלו לחמורים (יחזקאל כג, כ). ועיין עוד מהר"ל, גבורות ה', ט; ובפירושו לתורה גור אריה, שמות א, כה; וראה בדברי הרב קוק, אגרות הרא"ה, ח"א אגרת תקנ; ועיין בהרחבה בפירוש הרש"ר הירש, שמות יג, יג, שפירש את טעם המצווה על דרך ההנהגה המוסרית שלא יהיה האדם אנוכי, ויבין שרכושו ניתן לו מאת ה' לסייע בו לאחרים.
3. רמב"ם, הל' בכורות פ"ד ה"א-ה"ג.
4. שו"ע, יו"ד סי' שכא סעי' א.
5. וראה להלן מה שהבאנו בשמו.
6. על פי ספר נהר מצרים, סוף עמ' קלד.

לפיכך רוכשים אתון מבכירה מישראל⁷ שידוע בוודאות שמעולם לא המליטה⁸ ואף לא הפילה.⁹ אולם גם כאשר אדם רוכש אתון מבכירה, ייתכן שבסופו של דבר לא יזכה לקיים את המצווה, שהרי ייתכן שתמליט נקבה, ואף אם היא תמליט זכר בהמלטה הבאה, כבר לא יהיה לו דין פטר חמור. משום כך יש אנשים שמעדיפים לרכוש באופן ישיר פטר חמור מבעלי חוות חקלאיות יהודים¹⁰ שמגדלים חמורים ואתונות. כך הם יכולים לקיים בוודאות את המצווה בעצמם, או אף לשתף אנשים נוספים תמורת תשלום נאות. השאלה היא אם מותר לעשות מקח וממכר בפטר חמור?

א. מצוות פדיון פטר חמור שבבעלות אדם אחר

אכן, יש מקום לשאול מדוע צריך לרכוש פטר חמור כדי לקיים את המצווה, הרי גם אדם שאין בבעלותו פטר חמור רשאי לפדותו כלשון הגמרא (בכורות יא ע"א): 'אמר רב שיזבי אמר רב הונא: הפודה פטר חמור של חברו - פדיונו פדוי, וכן פסקו להלכה הרא"ש,¹¹ הרמב"ם¹² וה'שלחן ערוך'.¹³ ואם כן, לשם מה צריך להעביר את הפטר חמור לבעלות הפודה? התשובה היא, שיש מחלוקת בפירוש דברי הגמרא שם, כפי שהאריכו המהר"ט אלגאזי¹⁴ וה'מנחת חינוך'¹⁵ בביאור דברי הראשונים בסוגיה. יש הסוברים שעדיין זכותו של בעל החמור לפדותו קודמת לאחרים, ואף שאין צורך שהוא ימנה את הפודה כשליח לפדות במקומו את הפטר חמור, הוא יכול למחות אם זה נגד רצונו.¹⁶ אכן יש חולקים וסוברים שבאופן עקרוני אדם רשאי לפדות פטר חמור של חברו אף ללא הסכמתו, כפי שמשמע מדברי התוספות¹⁷ שאפילו בעל כורחם של בעלים הפדיון מועיל.¹⁸ אך פשוט

-
7. אין מצוות פדיון פטר חמור שנוגד מאתון שבבעלות נוכרי, כמו דין בכור בהמה טהורה, על פי משנה, בכורות פ"א מ"א; ואפילו שותפות נוכרי פוטרת מבכורה, בכורות ג ע"א-ע"ב; רמב"ם, הל' בכורות פ"ד ה"א-ה"ב; שו"ע, יו"ד סי' שכ סעי' ד; שו"ע, יו"ד סי' שכ סעי' כ.
 8. ואף אם רכשו אתון צעירה לא מסתמכים על כך שמפאת גילה הצעיר היא לא המליטה, כיוון שייתכן שהיא הפילה והוולד הבא לא יחשב 'פטר חמור', דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ב הכ"ב.
 9. במקרה של ספק אם הייתה המלטה קודמת או אפילו הפלה קודמת, הרי שאם יוולד חמור זכר הוא יחשב כפטר חמור שאסור בהנאה מספק כל עוד שלא פדו אותו על שה, אך השה יישאר אצל הישראל, שו"ע, יו"ד סי' שכ סעי' י. כיוון שהשה הוא חולין רק שהוא ספק ממון כהן, ואף כאן חל הכלל: 'המוציא מחברו עליו הראיה', ש"ך, יו"ד סי' שכ ס"ק ז; על פי שו"ע, יו"ד סי' שכ סעי' יג.
 10. היות שבבעלות נוכרי פוטרת כמבואר לעיל הערה 10.
 11. רא"ש, הל' בכורות פ"א סי' יג ד"ה אמר רב הונא.
 12. רמב"ם, הל' בכורות פ"ב הי"ג.
 13. שו"ע, יו"ד סי' שכ סעי' ז.
 14. מהר"ט אלגאזי, הל' בכורות פ"א אות ז ס"ק א.
 15. מנחת חינוך, מצווה כב ד"ה ומבואר כאן.
 16. כן דייק המנחת חינוך שם, בדעת הרמב"ם הל' ביכורים פ"ב הי"ג; על פי דברי המשנה למלך, הל' תרומות פ"ד ה"ב ד"ה אבל התורם, שהרמב"ם בהל' תרומות פ"ד ה"ג פסק שלא צריך דעת הבעלים בתרומות ומעשרות כמו שבפדיון פטר חמור לא צריך דעת בעלים, על פי מסקנת הגמרא בכורות יא ע"א. אמנם יש הסוברים שאף שלא צריך מינוי שליחות הבעלים, אך הם יכולים למחות. ועיין דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ב הי"ג ס"ק פז.
 17. תוס', בבא קמא סח ע"ב ד"ה הוא דאמר.
 18. וכן למדו בדעת התוס' בכורות יא ע"ב הפודה; עיין מעדני יום טוב, הל' בכורות סי' יג אות ק; מנחת חינוך, מצווה כב ד"ה ומבואר כאן, שדן בכך באריכות אך לא הכריע בשאלה זו. ועיין דרך אמונה, הל'

שאינן ראוי לעשות כן, אף שהדבר מועיל. כיוון שגם לדעת הסוברים שניתן לפדות בעל כורחם של הבעלים, נחשב הדבר כ'חוטף מצווה' מבעל החמור שהדבר אסור, כפי שלמד ה'דרך האמונה'¹⁹ ולדעתו נראה בפשטות אף לא ניתן לברך על מצוות הפדיון.²⁰ אמנם יש הסוברים שאין הדבר נחשב כחטיפת מצווה משום שזוהי מצווה המוטלת על הציבור כך נקט בפשטות הרב קוק בשו"ת 'דעת כהן',²¹ וכן כתב מו"ז הרב עובדיה הדאיה בשו"ת 'ישכיל עבדי',²² אך פשוט שגם לדעתם אין הדבר ראוי למנוע טוב מבעל החמור ולפדות פטר חמור שלו בעל כורחו. לכן הדרך הראויה יותר שהפטר חמור יהיה בבעלותו של הפודה וכך יזכה לפדות פטר חמור שבבעלותו באופן המרווח ביותר.²³ לפיכך, חוזרת השאלה, האם מותר לקנות פטר חמור כדי להיות שותף במצווה זו?

ב. פטר חמור אסור בהנאה לפני פדיון

פטר חמור כל עוד לא פדו אותו, נחשב כאיסורי הנאה, כן למדים מסיום דברי המשנה (בכורות פ"א מ"ג):

חמורה שלא ביכרה, וילדה שני זכרים - נותן טלה אחד לכהן זכר ונקבה - מפריש טלה אחד לעצמו.

הרישא של המשנה מובנת, כיוון שמדובר באתון שהמליטה שני זכרים, שלא ידוע מי הראשון, אך כיוון ששניהם זכרים, בוודאי שאחד מהם הוא פטר חמור, ולכן על הבעלים לפדותו על שה, ולתת אותו לכהן. אך הסיפא של המשנה אינה מובנת, כפי שמקשה הגמרא (בכורות ט ע"ב): 'וכיון דלעצמו הוא, למה לי לאפרושי?!', כלומר למה צריך לבצע את פעולת הפדיון על טלה מחמת הספק, אם לבסוף הן הפטר חמור הן הטלה נשארים אצל הבעלים? על כך השיבו בגמרא:

לאפקועי לאיסוריה מיניה... כיון דלא מפקע - אסור בהנאה, מתני' מני? ר' יהודה היא, דתניא: פטר חמור אסור בהנאה, ורבי שמעון מתיר.

כלומר המשנה הולכת בשיטת רבי יהודה שפטר חמור אסור בהנאה כל עוד שלא פדו אותו, ולכן גם ספק פטר חמור יש לפדות מחמת הספק, כדי שניתן יהיה ליהנות ממנו לאחר הפדיון. אף שלאחר הפדיון הטלה יישאר אצל הבעלים היות שאין בו קדושה, אלא שהוא ספק ממון כהן, והכהן אינו יכול להוציאו מהבעלים בלא ראייה, על פי הכלל: 'המוציא מחברו עליו הראיה'.

ביכורים פ"ב הי"ג ס"ק פז.

19. דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ב הי"ג ס"ק פז; גם בדעת התוס' בכורות יא ע"ב ד"ה הפודה, שאף שזה מועיל בדיעבד, אך המצווה היא של הבעלים.

20. דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ב הי"ג ציון ההלכה ס"ק קעד.

21. שו"ת דעת כהן, סי' קפו ד"ה והנה ראיית.

22. שו"ת ישכיל עבדי, ח"ח או"ח סי' כ אות לו ס"ק א, לדעתו מצוות הפדיון מוטלת על כל ישראל, ורק העורף 'פטר חמור' של חברו נחשב כחוטף מצווה, ואף כמזיק ממון חברו, אבל הפודה פטר חמור של חברו שלא מדעתו, אין זה חוטף מצווה.

23. וכן נהג למעשה הרב עובדיה יוסף כמבואר בשו"ת יביע אומר, ח"י יו"ד סי' לא; וראה להלן בהרחבה, לגבי אופן הקניין.

ג. שיטת הרמב"ם - כסף שנתקבל ממכירת פטר חמור אסור בהנאה

בעקבות דברי הגמרא שפטר חמור אסור בהנאה לפני הפדיון, פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ב ה"ד) שאדם שמכר פטר חמור לפני שפדה אותו דמיו אסורים בשימוש, וכן אם נתן אותו לכהן בלי לפדותו הוא אסור בשימוש עד שהכהן יפדה אותו, וכך כתב:

פטר חמור אסור בהנאה עד שיפדה, ואם מכרו קודם פדיון דמיו אסורים, ואם מת קודם פדיון או שערפו יקבר, מפני שהוא אסור בהנאה אף לאחר עריפה הואיל ולא נפדה, לפיכך אם לא פדהו ונתן פטר החמור בעצמו לכהן, אסור לכהן להשתמש בו עד שיפדהו בשה, ויקח השה לעצמו או יערפנו ויקבר, והכהנים חשודים על דבר זה לפיכך אסור לישראל ליתן פטר חמור לכהן אלא אם כן פדהו הכהן בפניו.

אף שהרמב"ם לא כתב 'אין למכור פטר חמור',²⁴ אך לשיטתו אם מכר דמיו אסורים בהנאה.²⁵

ד. שיטת הראב"ד – כסף שהתקבל ממכירת פטר חמור מותר בהנאה

הראב"ד (הל' ביכורים פ"ב ה"ד) השיג על הרמב"ם וכתב שדמי פטר חמור אינם אסורים בהנאה, וכך כתב:

פטר חמור אסור בהנאה וכו'. אמר אברהם: אם דמיו אסורין למה לא יתנם לכהן ויהנה בהן שהרי פודין פטר חמור בשווי וכו' מאיסורי הנאה שתופסין את דמיהן הוא זה.

הראב"ד מבסס את שיטתו על ההלכה שאם לא רוצים לפדות פטר חמור על שה, ניתן לפדות אותו בשווי ולתת דמיו לכהן. מכאן מוכח שדמי פטר חמור אינם אסורים בהנאה.

ה. הסוברים שדמי פטר חמור – מותרים בהנאה באופן חלקי

דעה שלישית היא דעת הרא"ש.²⁶ לדעתו פטר חמור אסור בהנאה באופן חלקי, דהיינו בשווי השה הקטן שעליו ציוותה התורה לפדותו לכתחילה, שרק שווי זה אסור בהנאה, ורק חלק זה אסור במכירה, וכך כתב:

אלמא כל כמה דלא מפקיע איסוריה מיניה אסור בהנאה... ובין בהנאת גופו ובין בהנאת דמים והיכי דמי הנאת דמים, כגון דמזבין ליה למאן דלא ידע שהוא פטר

24. אמנם על שו"ת יביע אומר ח"י סי' לא; שם הוא דן בשאלה אם יש גם איסור בעצם מכירת פטר חמור, לאור דעת האוסרים את עצם המכירה של איסורי הנאה, אף אם לא יהנה מהכסף.

25. ועיין באריכות בדברי הרב ישראל יעקב פישר, אבן ישראל, על הרמב"ם הל' בכורות פ"ב ה"ד.

26. רא"ש, הל' בכורות פ"א סי' יא.



חמור וקא שקיל מיניה כנגד כולו. אבל למישקל מיניה מאי דשוי טפי משה קטן שהלוקח זקוק לפרוע עליו דמים שפיר דמי.

הרא"ש מחדש שמוותר למכור פטר חמור אם הוא מנכה לו מהתשלום עבור חלק מהחמור שבשווי שה. כי איסור המכירה קיים רק על שווי שה שבפטר חמור. הוא מוכיח את דבריו מסוגיית הגמרא (בכורות ט ע"ב) האומרת שאף שלהלכה פטר חמור אם קידש אדם אישה בפטר חמור היא מקודשת, וכך נימקה זאת הגמרא: 'אשה יודעת דפטר חמור איסורא אית ביה, ופרקא ליה בשה, ומקדשא בהך דביני וביני'. כלומר האישה קיבלה אמנם עבור קידושיה פטר חמור שאסור בהנאה, אך כיוון שהיא יכולה לפדות אותו על שה קטן, היא התקדשה בפער שבין שווי פטר חמור לשווי שה קטן. כך פסק גם ה'טור' (יו"ד סי' שכא):

פטר חמור יכול למוכרו קודם שיפדנו ובלבד שיודיע ללוקח שהוא פטר חמור והוא יפדנו אף על פי שהלוקח לא יפדנו אלא בשה כל שהוא וזה ימכרנו לו בשוויו בדמים מרובים חוץ מכדי דמי השה של כל שהוא שצריך לפדותו בו. אפילו הכי כל מה ששה יתר על שה כל שהוא מותר בהנאה אבל אם מכרו בשוויו למי שאינו יודע שהוא פטר חמור שאינו פודהו הדמים אסורים.

לדעת הרא"ש וה'טור' ניתן ל'בודד' את איסור ההנאה שבפטר חמור לכדי שווי של 'שה קטן', ושאר שוויו של הפטר חמור מותר בהנאה. לפיכך אם הקונה יודע שמוכרים לו פטר חמור, ברור לו שהמכירה חלה על כל החמור חוץ מ'כל שהוא', ולכן גם הכסף שהקונה נותן תמורתו אינו נחשב כסף של איסורי הנאה. אלא שה'בית יוסף'²⁷ סובר שיש הבדל בין שיטת הרא"ש לשיטת ה'טור' בשאלה האם קיימת הגבלה על המחיר שגובים תמורת מכירת פטר חמור בניכוי שווי טלה קטן. להבנת ה'בית יוסף', הרא"ש סובר שצריך להגביל את המחיר שגובים תמורת הפטר חמור, רק כאשר הקונה אינו יודע שהוא קונה פטר חמור, משום שבמקרה זה התשלום כולל גם את שווי השה שיצטרך לשלם עבור הפדיון כאשר ייודע לו שהוא קנה פטר חמור לכן הכסף נאסר בהנאה. אך אם הקונה יודע כבר בשעת הקנייה שמדובר בפטר חמור, כל תשלום שהמוכר מבקש יהיה מותר בהנאה, כיוון שהקונה מודע לכך שכל תשלום שהוא משלם, הוא אך ורק תמורת החלק העודף מדמי שה קטן. וכך כתב ה'בית יוסף':

ומתוך דבריו נראה שאם מכרו למי שהוא יודע שהוא פטר חמור אפילו נתן לו כל דמי שוויו לגמרי הכל מותר. דכיון שהלוקח יודע שצריך לפדותו בשה על כרחך לומר דלדידיה שוי ליה כל הדמים שנתן וגם דמי השה שצריך לפדותו בו אי נמי מתנה הוא דיהיב ליה אותם מעות היתרים ולא דמי פטר חמור נינהו שהרי הוא עתיד לפדותו.

לעומת הרא"ש, ה'טור', לפי ה'בית יוסף', סובר שקיימת הגבלה על המחיר שניתן לגבות עבור הפטר חמור, וכך כתב ה'בית יוסף':

אבל מדברי רבינו נראה שאפילו שהקונה אותו יודע שהוא פטר חמור אינו יכול למכרו לו בכל שוויו והרמב"ם לא חילק בדבר אלא סתם וכתב שאם מכרו קודם פדיון דמיו אסורים.

27. ב"י, יו"ד סי' שכא אות ה.

ה'בית יוסף' כתב שלפי הרמב"ם הדמים אסורים בלי חילוק, אולם לדעת המהר"י קורקוס²⁸ הרמב"ם יודה שאם הקונה מסכים לקנות את החלק בחמור העולה על שווי שה, הקניין מותר.

לעומת זאת הפרישה²⁹ כותב שאין מחלוקת בין הרא"ש ל'טור', וגם לדעת ה'טור' יכול אדם למכור פטר חמור אף במחיר גבוה, אם יוסכם ביניהם שהמחיר לא כולל שווי 'שה קטן'.³⁰ גם מדברי ה'ב"ח'³¹ נראה שאין מחלוקת בין ה'טור' והרא"ש בנוגע לשאלה האם ניתן לגבות מחיר גבוה עבור פטר חמור כשהתשלום אינו עבור שווי שה קטן. אף שיש להניח שאדם שיודע שהוא קונה פטר חמור, לא יסכים לשלם מחיר מלא כשהוא אמור להוציא הוצאות ולקנות שה כדי לפדותו. אך ה'ב"ח' לא התייחס לשאלה זו, האם מותר לקונה לשלם מחיר גבוה, כשהוא מבין שהתשלום אינו עבור כל הפטר חמור.³²

ה. פסיקת ההלכה

במחלוקת זו נחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א. ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שכב סעי' ח) פסק כפשטות דעת הרמב"ם, וזו לשונו: 'פטר חמור אסור בהנאה עד שיפדה; ואם מכרו קודם פדיון, דמיו אסורין'. הרמ"א פסק כדעת הרא"ש, וזו לשונו:

ודוקא שמכרו סתמא, אבל אם הודיעו ללוקח שהוא פטר חמור והוא מוכר לו מה ששווה יותר מהשה שיפדה, דמיו מותרים, ואפילו לכתחלה מותר למכרו בכהאי גוונא (כך משמע בטור).

לדעת ה'שלחן ערוך' אף שאין איסור למכור פטר חמור, אך באופן מעשי, אין ניתן למכור פטר חמור בכל צורה שהיא, משום שכל כסף שמקבלים תמורתו אסור בהנאה. לעומת זאת לדעת הרמ"א הדבר בעייתי כשהקונה אינו יודע שהוא רוכש פטר חמור, אך מותר לכתחילה למכור פטר חמור אם הוא מודיע לקונה שמדובר ב'פטר חמור' כשהוא מפחית לו את שווי השה שהקונה יצרך לקנות כדי לפדות בו את הפטר חמור. והוסיף על כך ה'ט"ז'³³ וכתב שאם הוא מודיע לקונה שהוא מוכר לו פטר חמור מותר יהיה לו לקבל כל סכום כסף, מכיוון שאף אחד לא רוצה לעשות איסור, ברור שכונתם שהתשלום אינו כולל שווי השה שצריך לפדות עליו את הפטר חמור וזו לשון ה'ט"ז':
ולענ"ד נראה דכיון שבשעה שמוכר לו הפטר חמור ומודיעו ודאי שניהם לא

28. מהר"י קורקוס, הל' בכורות פי"ב ה"ד.

29. פרישה, יו"ד סי' שכא ס"ק יז.

30. לדעת הפרישה, הטור כתב שמבחינה מציאותית הקונה לא ישלם דמי כולו אם הוא ידע שמדובר בפטר חמור, אך אם הוא יסכים לשלם מחיר גבוה זה אפשרי גם לדעת הטור.

31. ב"ח, יו"ד סי' שכא אות ז.

32. ניתן לומר שהב"ח אינו חולק על דברי הפרישה בדעת הטור, שהדבר אפשרי, אלא שלדעתו אנשים רגילים לא יסכימו לשלם מחיר רגיל כשהיו להם הוצאות גדולות, אך אם הם מסכימים אין בכך מניעה. אולם ייתכן שהב"ח סובר שאף אם הם יסכמו במפורש שהמחיר על הפטר חמור לא כולל 'שווי שה קטן' הדבר לא מועיל כי זאת הערמה, כי הוא בעצם משלם לו עבור פטר חמור רגיל, כי הוא מעוניין לפדותו. ועיין בתשובתו של הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות, ח"ה סי' שג, שסובר שהדבר אינו אפשרי.

33. ט"ז, יו"ד סי' שכא ס"ק ז.



נתכוונו על מה שאסור בו רק על ההיתר ואם כן כל מה שקוצץ בעדו בשעת המכירה לא נתכוין אלא שיתן לו סך שהוא בעד ההיתר דהיינו מה ששוה אחר שיתן שה לכהן ואף על פי שבשוק אינו שווה כן מכל מקום זה לא נתכוין אלא דוקא בסך זה וכדרך שמצינו לענין אונאה דבכלים של בעל הבית אין להם אונאה שאינו מוכר חפציו אלא ביוקר דוקא ואין איסור בזה אלא כשמפרש בהדיא שסך זה יתן לו בעד כולו ולא יתן שה לכהן. כן נראה לי.

ו. מכירת פטר חמור לאדם פרטי תמורת תשלום כספי - לצורך קיום המצווה

לאור האמור לעיל נבחן את השאלה הראשונה, האם מותר למכור פטר חמור לאדם פרטי תמורת תשלום כספי על מנת לזכות אותו בקיום המצווה - בהתאם לשיטות השונות: ההבנה הפשוטה בדעת הרמב"ם כפי שגם למד בדבריו ה'בית יוסף' וכפי שגם פסק הוא עצמו ב'שלחן ערוך', שכל מכירה של פטר חמור אוסרת את הכסף בהנאה, כל עוד לא פדו אותו. לעומת זאת, לדעת הרא"ש וה'טור' וכך פסק הרמ"א - דמי פטר החמור האסורים בהנאה הם רק כשווי של שה, ולכן ניתן לכתחילה למכור פטר חמור לאדם שיודע שמדובר בפטר חמור בניכוי שווי השה, ובכך בעצם החלק האסור בהנאה לא נמכר. אולם, כפי שביררנו, היום מחירו של השה גדול יותר משווי של פטר חמור, ולפי זה באופן מעשי לדעת הסוברים שאי אפשר להעלות את מחיר הפטר חמור יותר משווי, הרי שבמחיר פטר חמור גלום מחירו של השה וכל הכסף אסור בהנאה. ואף לדעת חלק מהמפרשים בדעת הרא"ש וה'טור' שניתן יהיה לגבות גם תשלום גבוה עבור הפטר חמור אם הקונה יודע שמדובר בפטר חמור, זהו דווקא כאשר המוכר מציין שאינו מקנה לו את החלק האסור בהנאה. אך כאשר מצרפים אנשים למצווה מוכרים להם דווקא את החלק שרוצים לפדות אותו, וזה החלק שאסור בהנאה.

ז. בעיית תשלום עבור שותפות במצוות פדיון פטר חמור

לאור האמור לעיל הוא הדין כאשר רוצים לגבות תשלום עבור שותפות במצוות פטר חמור יש לעשות כן כבר בזמן רכישת האתון ולא לאחר שהאתון המליטה את הפטר חמור. כך יש לנהוג לדעת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' הסוברים שאין אפשרות למכור פטר חמור תמורת תשלום, כי התשלום יאסר בהנאה, ואף לדעת הרמ"א וההולכים בשיטתו שעצם מכירת פטר חמור מותרת ובלבד שינוכה מהמחיר שווי של שה שבו אמורים לפדות את הפטר חמור. לא ניתן לשלם עבור השותפות במצווה כי גביית כסף עבור המצווה היא גביית כסף עבור החלק שאותו אסור למכור גם לדעת הרמ"א. וכן הכריע למעשה הרב משה שטרנבוך (שו"ת תשובות והנהגות, ח"ה סי' שג), וזו לשונו: ואם רוצה לזכות לאחרים במצוה ללא חשש צריך לסדר מכירה כשהיא עדיין מעוברת, ולדקדק שלא יקנו בזה כהן ולוי ונשים וקטנים, וכן צריך להזהר למכור

לכ"א לכה"פ כשיווי פרוטה, (שלשיטת רש"י (סוכה כז ב) שותף שיש לו רק פחות משו"פ אינו נקרא שלו) ואז מועיל השותפות, וכן נהגו המדקדקין.
 וכן נקט בצורה פשוטה הרב יצחק זילברשטיין³⁴ שמי שמבקש לקיים מצוות פדיון פטר חמור צריך לקנות אתון מבכירה, אף שלא דן בעצם השאלה אם מותר לקנות פטר חמור. וכן מסקנת הרב יצחק יעקב ווייס,³⁵ שאף שסבר בתחילת דבריו שלשיטת הרמ"א הדבר מועיל, אך מכיוון שיש מחלוקת גם בדעת הרמ"א, הסיק שאין לגבות כסף עבור שותפות במצווה בהקניית חלק בפטר חמור אלא באופנים אחרים שאין הוא מפרט.³⁶ כמובן אם רוצים לזכות אנשים במצווה מבלי לגבות מהם כסף הדבר פשוט יותר, כפי שכתב הרב עובדיה יוסף בשו"ת 'ביע אומר',³⁷ וכך עשה מעשה, שכאשר ביקשו ממנו לפדות פטר חמור הוא רצה שהפטר חמור יהיה בבעלותו,³⁸ אך הוא לא רצה לקנותו בכסף כי אז דמיו יהיו אסורים. לכן הוא ביקש מבעל האתון שילדה לו פטר חמור שיזכה לו את הפטר חמור במתנה ללא תמורה כספית, כדי שהשני יקיים את המצווה בפטר חמור שבבעלותו, באופן היותר מהודר.³⁹



34. חשוקי חמד, בכורות יג ע"א ד"ה מעות קונות.

35. שו"ת מנחת יצחק, ח"י סי' קא.

36. יש להעיר שבשו"ת חלקת יואב, סי' כח מחדש שאם הפטר חמור עבר לבעלות של אנשים אחרים, אין עליו חיוב פדיון מהתורה כדין תרומות ומעשרות. אך בשו"ת שבט הלוי, ח"ב סי' קעד ד"ה ובתשובת חלקת יואב הקשה על דבריו מעצם ההלכה שהמוכר פטר חמור לאחר דמיו אסורים, וכל הדיון הוא אם כולו או רק שווי שה קטן, כי זה שווי הפדיון של החמור. מוכח מכאן שגם לאחר המכירה גם הקונה חייב לפדות פטר חמור.

37. שו"ת יביע אומר, ח"י יו"ד סי' לא.

38. כפי שביארנו בהרחבה לעיל.

39. כמבואר לעיל שאין הבעלות מעכבת, אך היא עדיפה לדעת כולם.



הרב נתנאל אוירבך

ברכת הפרשת חלה - בישיבה או בעמידה?

א. גדר ברכת הפרשת חלה

כדי לענות על השאלה אם צריך לעמוד בעת הברכה, עלינו לברר האם הברכה על הפרשת חלה היא ברכת המצות, שיש חובה לעמוד בה¹ או שאין ברכה זו מוגדרת כברכת המצוות? המשנה (חלה פ"ב מ"ג) מבחינה בין איש לאישה שאינם לבושים ביחס להפרשת חלה וברכתה: 'האישה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות עצמה, אבל לא האיש'. וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שכח סעי' א):
בשעה שיפריש חלה יברך... לפיכך אסור לאיש להפריש חלתו ערום, מפני שאי-אפשר לו לברך כשהוא ערום. אבל האישה מותרת, והוא שיהיה פניה שלמטה טוחות בקרקע.²

מבואר מכך שניתן לברך על הפרשת חלה בישיבה. מכאן קשה על הדין הרווח שאת ברכת המצוות יש לברך בעמידה, כפי שהובא ב'שלחן ערוך' בהלכות ציצית (או"ח סי' ח סעי' א): 'יתעטף בציצית ויברך מעומד'. אכן, ה'מגן אברהם' (שם ס"ק ב) הקשה על דברי ה'שלחן ערוך' שחייב לברך על עטיפת ציצית מעומד, מברכת האישה על הפרשת חלה ומדברי ה'שלחן ערוך' עצמו בהלכות חלה, שם 'משמע דמותר לברך מיושב והוא משנה שלימה'. וכך ענה ה'מגן אברהם' על שאלתו: 'דהפרשת חלה אינו מצווה כ"כ, דאינו עושה אלא לתקן מאכלו דומיא דשחיטה'. לדבריו, אין בהפרשת חלה תכלית עצמית שכן אין אדם מחויב להפריש חלה אם אינו מעוניין לאכול, או שיש לו עיסה הפחותה משיעור המחייב בהפרשה, אלא היא מהווה אמצעי להכשרת הפירות בתיקון המאכל מאיסור הטבל המצוי בו.³ הגדרה זו מלמדת שהאפשרות לברך על הפרשת חלה בישיבה נובעת

1. המקור לעמידה בברכת המצוות יתבאר בהמשך, אך זהו המקום לציין שתוקף החיוב מדרבנן, כפי שניכר מהמקורות להלן, יש שכתבו שהעמידה 'מצווה מן המובחר', ראה: ארצות החיים, או"ח סי' ח ס"ק א; ברכי יוסף, או"ח סי' ח דין א. אולם, יש לציין לפני מגדים, או"ח סי' ח משבצות זהב ס"ק א, שעולה מדבריו שחובת העמידה מהתורה. דבריו קשים שכן תוקף ברכת המצוות מדרבנן (ברכות טו ע"א), אם כן קשה לומר שחיוב העמידה בברכה יהיה מהתורה. על עמידה בברכות לסוגיהן ראה: האדר"ת, בקונטרס ואלה יעמדו, בתוך: ישורון - מאסף תורני ב (תשנ"ז), עמ' קנו-קפו.
2. כ"כ הטור, יו"ד סי' שכח. לדין והשלכותיו ראה: תרומות הארץ, ח"א, עמ' 358-359.
3. יש שהביאו את המגן אברהם וכך הגדירו את מצוות הפרשת תרומות ומעשרות וחלה: גליון מהרש"א, יו"ד סי' שכח סעי' א; יד שאול, שם; פתחי תשובה, שם ס"ק ב; רע"א, יו"ד סי' א סעי' ז ד"ה שהרי מצות; פמ"ג, או"ח סי' ח אשל אברהם ס"ק ב; שו"ע הרב, או"ח סי' ח סעי' ג; פר"ח, יו"ד סי' א ס"ק לג; יד אפרים, או"ח סי' תלב סעי' ב ד"ה ולא דמי; שו"ת טוב טעם ודעת, ח"א סי' יא. הגדרה זו בהפרשת תרומות ומעשרות וחלה, מובאת ברש"י, גיטין מז ע"ב ד"ה מדאורייתא: 'ולאו מצווה דרמיא עליה אא"כ אוכלן' (ראה: מצפה איתן, גיטין מז ע"ב ד"ה רש"י, שהקשה; הרב חיים ברלין, נשמת חיים סי' קיב אות

מכך שאינה מוגדרת כברכת המצוות בה יש לעמוד אלא כברכת הנהנין בה אין חובת עמידה,⁴ כהגדרת 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' שכח סעי' ה):

ודע דאע"ג דברכת המצוות צריך לברך מעומד, כמו שכתבנו לענין ציצית... לענין שופר, ומהירושלמי הביאו דהוא-הדין לכל הברכות... וא"כ למה תנן דאישה יושבת וקוצה חלתה... משום דחלה בא להכשיר המאכל, אינה דומה כ"כ לברכת המצוות, ויותר דמי לברכת הנהנין כמו שחיטה.

על דברי המגן אברהם הללו שדימה את מצוות הפרשת חלה לברכת הנהנין, תמה הגר"א (או"ח סי' ח סעי' א):

ודברי מגן אברהם שכתב שחלה אינה מצווה, דבריו אין להם שחר,⁵ והלא אסור לעשות עיסתו קבין, ואמרינן בפ"ג דפסחים מאי דעתך לחומר אומר דאתי לידי קולא.

הגר"א הבין שלדעת המגן אברהם הפרשת חלה היא מצווה קיומית, היינו אין חובה להפריש חלה אלא רק אם האדם מעוניין לאכול, כשחיטה שאינו חייב לשחוט אלא אם כן רוצה לאכול. ועל כן הקשה הגר"א מדברי המשנה⁶ והבבלי⁷ בהם מבואר שאסור לאדם לעשות עיסה פחות משיעור חיוב חלה, משמע המצווה היא מצווה חיובית.⁸ הגדרת מצוות ההפרשה כמצווה חיובית מוסכמת גם על הט"ז (יו"ד סי' א ס"ק יז) ולדבריו אדם חייב להפריש אף אם אינו מעוניין לאכול:

בהפרשת תרומה הוה עיקר הברכה על מצוות הפרשה לא על איסור אכילת טבל, שהרי מצוות ההפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין.⁹

א, ביאר שהכוונה קודם מירוח, אך לאחר מירוח חלה חובת הפרשה); רבי אברהם בן הרמב"ם, ברכת אברהם, סי' יד. כ"כ בדעת רש"י: שו"ת עונג יו"ט, סי' קד; אמרי בינה, דיני תרו"מ סי' ג; שו"ת טוב טעם ודעת, ח"א סי' יא. ראה להלן הערה 9.

4. אמנם, במגן אברהם לא נזכרה הגדרה זו, אך יש שלמדו כן בדבריו: אליה רבה, או"ח סי' ח ס"ק ב ד"ה וטעם דעמידה; פמ"ג (או"ח סי' ח אשל אברהם ס"ק ב; או"ח סי' תרצ אשל אברהם ס"ק א); מור וקציעה, או"ח סי' ח ד"ה שם יתעטף. ראה: שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב סי' קל, שהבין אחרת במגן אברהם ויבאו דבריו להלן (אות 2.ג).

5. ראה: הרב אברהם קוסמן, 'ליקוטים מביאור הגר"א - מהדורה חדשה מכת"י, ישרון - מאסף תורני ד (תשנ"ט), עמ' צה הערה 16, שבכת"י מובא בסוגריים משפט הבהרה שנשמט מהנדפס: 'כשחיטה אם רוצה לאכול דגים וש"ד לפטור עצמו משחיטה'. לשון דומה כתב במרומי שדה, ברכות כ ע"ב ד"ה והנה בענין, על תירוצו של המגן אברהם: 'ישובו תמוה', ולא נימק מדוע.

6. חלה פ"ב מ"ג.

7. פסחים מח ע"ב.

8. ראה במאמרי 'עשיית עיסות ששיעורן פחות משיעור חיוב', אמונת עתך 120 (תמוז תשע"ח), עמ' 73-71, שם יישבנו קושיית הגר"א.

9. שפת אמת, פסחים ט ע"א ד"ה תוד"ה כדי, הוכיח כן מתורי"ד, קידושין נח ע"ב ד"ה חטה (ביחס לדברי הרי"ד: אמרי בינה, דיני תרו"מ סי' ג, שדחה את הראיה, ראה להלן בהערה זו מדברי הרב קלירס); עמודי אש (אייזנשטיין), סי' ז אות ד ד"ה וכדברי, בדעת הב"ח, יו"ד סי' שכו; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שצו אות ה, בדעת הרמב"ם מלשון הברכה; גיליוני הש"ס, ירושלמי זרעים כ"א אות נב, הוכיח מהירושלמי; שו"ת חבצלת השרון (או"ח סי' טו אות י; מהד' תנינא סי' א), הוכיח מרש"י, בכורות יב ע"ב ד"ה התם; הרב משה קלירס (תורת הארץ, ח"א פ"ב אות עח-עט; שם ח"א פ"ב אות פ, דחה את האמרי בינה ביחס לתורי"ד; שם ח"א פ"ג אות א, דחה קושיית מצפה איתן, הערה 3; שם, קו"א פ"ג לאות ו); עמק ברכה (פומרנצ'יק), ברכת המצוות אות א; אבי עזרי, הל' מעשר פ"ו ה"ב. האחרונים הוכיחו מתוספות, ראש השנה ד ע"א ד"ה ומעשרות: שו"ת מהר"י אסאד, סי' רמא סוד"ה העולה; חזו"א, דמאי



לגישה זו שהברכה על הפרשת חלה היא ככל ברכת המצוות, עלינו להבין אם כך מדוע אפשר להפריש חלה בישיבה, כפי שמופיע במשנה וב'שלחן ערוך'?

ב. המקור לחובת עמידה בברכת המצוות

1. היעדר 'לכם'

גם אם נגדיר את הברכה על הפרשת חלה כברכת המצוות, אפשר שאין צורך לעמוד בעת הברכה. כך ניתן להבין מאחד המקורות המרכזיים לחיוב עמידה בברכת המצוות - ה'פסיקתא',¹⁰ שמחברה 'קרוב לזמן הגאונים':¹¹

וספרתם לכם - לכם בעמידה, שנאמר מהחל חרמש בקמה כלומר בקומה. וממנו אנו למדין על כל מצווה שנאמר בה לכם כגון מילה וציצית, המול לכם כל זכר, והיה לכם לציצית, שכולם מצוותם בקומה זקופה, וזה מדרש וזה הלכה.¹² לפי לימוד זה יש לעמוד רק בברכה על מצוות שבהן נאמרה המילה 'לכם', כמו הדוגמאות שהובאו (ספירת העומר, מילה וציצית) בהן נאמרה המילה 'לכם'.¹³ לאור זאת

סי' ד ס"ק ב. יש שתמהו על הט"ז ונטו למג"א: פר"ח, יו"ד סי' א ס"ק לג; רע"א, יו"ד סי' א סעי' ז ד"ה שהרי יש שהקשו על הט"ז מרש"י, גיטין מז ע"ב ד"ה מדאורייתא: שו"ת טוב טעם ודעת, ח"א סי' יא; אמרי בינה, דיני תרו"מ סי' ג.

10. פסיקתא זוטרתא (אמור סה ע"א; שלח קיג ע"ב). רבי טוביה ב"ר אליעזר בן המאה ה-11, ראה: י"מ תא-שמע' מדרש לקח טוב - רקעו ואופיו' בתוך כנסת מחקרים ג (ירושלים תשס"ו), עמ' 259-294.

11. ברכי יוסף, או"ח סי' ח ס"ק ב.

12. דרשה זו גם באורחות חיים (ח"א הל' ציצית אות כה; ח"א הל' ספירת העומר אות ג); שיבולי הלקט, סדר פסח סי' רלד; רא"ש, פסחים פ"י סי' מא; רי"ץ גיאת, שערי שמחה ח"ב (מהד' ישנה עמ' קח; ירושלים תשנ"ח עמ' שמ): 'אנו כך קיבלנו מרבותינו האסמכתא; כסף משנה, הל' תמידין פ"ז הכ"ג, בשם רי"ץ גיאת. יש שהעירו שלא נמצאה דרשה כזו: הגהות הגר"ב, על הרא"ש פסחים פ"י סי' מא ס"ק ג; יראים, סי' רסא; תורה תמימה, דברים טז, ט הערה מב; חיד"א (עין זוכר מערכת א אות נו; שו"ת חיים שאל, ח"ב סי' א; מ"מ כתב שם וכן בברכי יוסף, או"ח סי' ח ס"ק ב, שהמקור מהפסיקתא, לעיל הערה 10). יש לציין לרמב"ם, הל' תמידין פ"ז הכ"ג, לגבי ספירת העומר: 'ואין מונין אלא מעומד, ואם מנה מיושב יצא'.

13. ברם, בדברי הפוסקים הובאו מצוות נוספות שיש לעמוד בהן מכוח 'לכם': רבינו פרץ, הגהות הסמ"ק מצווה צב ס"ק ה, בספירת העומר, ציצית ותקיעת שופר; שם מצווה קמה ס"ק ב, בהבדלה; אבודרהם, הל' ברכת השחר ד"ה כשמתעטף: 'ושש מצוות הן שברכתן מעומד, סימן להם עלץ שלם - עומר, לבנה בחידושה, ציצית, שופר, לולב, מילה, כי באלו הוא כתוב לכם' (על דבריו בברכת הלבנה: חיד"א (ברכי יוסף, או"ח סי' ח סעי' ב; מחזיק ברכה, שם ס"ק ב)). בתשובות הגאונים, שערי תשובה סי' עט, מביא רק את מצוות ספירת העומר ותקיעת שופר (ביחס לשופר: שיבולי הלקט, סדר ראש-השנה סי' רפט, שהביא נימוקים שונים; טור, או"ח סי' תקפה; ב"י, שם ד"ה ועומד: 'שצריך שיתקע מעומד דכתיב יום תרועה יהיה לכם וילפינן מלכם דכתיב גבי עומר'); שיבולי הלקט, סדר חג הסוכות סי' שסו, בשם 'לקח טוב' בעניין ספירת העומר ונטילת לולב; שיבולי הלקט, הל' מילה סי' ד, בשם רבינו טוביה לגבי מילה; רבינו בחיי, דברים טז ט: 'הסימן בהם עצמ"ל, ואלו הן עומר, ציצית, מילה, לולב; ספר המנהגים, טירנא, הגהות המנהגים חג הפסח אות טז, בשם רבינו בחיי; מחזור ויטרי, סי' שעו, מצוות לולב, ציצית ומילה; הרוקה, הל' ברכות הקדמה, כתב 'מצאתי בקונטרס צרפתי מנהגים' בספירת העומר, לולב וציצית; לבוש, או"ח סי' ח סעי' א, הביא דרשה זו וסיים: 'ולמדו מכאן דהוא-הדין כל ברכות המצוות יהיו מעומד'; משנה ברורה, סי' ח ס"ק ב. על הרחבה זו, העיר בשו"ת דרכי נעם, או"ח סי' ג: 'היתימה... היכן מצינו בגמרא או בדברי הפוסקים שלמדו מכאן לשאר ברכות', לדבריו רק במצוות שנאמר בהן 'לכם' יש לעמוד. בזוהר, תצוה קפ ע"א, אמנם לא הביא דרשה זו אך חייב לעמוד בספירת העומר; רמ"א לא ציין לדרשה זו, אך כתב לעמוד במצוות שונות: דרכי משה, או"ח סי' כז אות ז, הנחת וברכת תפילין של

נראה שאין חובת עמידה בברכת הפרשת חלה, אף שהיא מוגדרת ברכת המצוות, שכן לא נאמרה בה המילה 'לכם'. לכן, אף אם נאמר שברכת הפרשת חלה היא ברכת המצוות, ניתן לברך ברכה זו בישיבה, משום שלא כל ברכת המצוות טעונה עמידה.

2. מקורות הירושלמי

ממקורות אחרים לחיוב עמידה בברכת המצוות, נראה שיש לחייב עמידה בכל ברכת המצוות ללא כל הבחנה. מדובר על שני מקורות שהובאו בפוסקים בשם הירושלמי, אמנם אין הם בירושלמי שלפנינו. האחד הובא אצל הרב אהרן מלוניל (אורחות חיים, ח"א הל' ציצית אות כז):

ירושלמי - כל הברכות מעומד, ועל ברכת מצוות קאמר ולא על ברכת הנהנין.¹⁴ ומצאתי סמך לדבר, דכתיב ויעמוד שלמה ויברך,¹⁵ וכן נמי מצינו בלויים דכתיב לעמוד לשרת¹⁶ מכאן אמרו שאין שירות אלא מעומד, והשירות שלנו בעשותנו המצוות א"כ מברך מעומד.

בביאור ההבחנה בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, כתב הב"ח (או"ח סי' ח אות ב ד"ה ומ"ש):

בירושלמי, כל הברכות מעומד דאין זה אלא בברכת המצוות דכיון שאומר בהן

יד וראש; רמ"א, או"ח סי' כה סעי' יא; העיר הגר"א, שם ד"ה ובמדינות, שהמקור מהירושלמי, והוסיף: 'אבל כבר כתבתי שם דליתא' (בעמידה בתפילין: שו"ת הרמ"ע מפאנו, סי' קב שאלה שביעית); דרכי משה, או"ח סי' ח, במצוות ציצית; דרכי משה, או"ח סי' נו אות ה, עמידה בקדיש (להלן הערה 18).
 14. כן כתבו: האשכול (מהד' אורבר), ח"א הל' ברכות הודאה סי' כג עמ' 51; כלבו, סי' כב ד"ה המתעטף; ב"י, או"ח סי' ח אות א ד"ה ומיד, בשם אורחות חיים. ביחס למקור זה, ראה: נחל אשכול, ח"א הל' ברכות הודאה סי' כג עמ' 51 אות ה: 'לא ידענו מקומו; שירי ברכה, או"ח סי' ח דין א, בשם מהר"ם די לונזאנו שעמד על כך שדברים אלו של הירושלמי אינם מצויים בירושלמי שלפנינו; שו"ת הלכות קטנות, ח"ב סי' רטו; ביאור הגר"א, או"ח סי' כה סעי' יא. בשו"ת חבלים בנעימים, ח"א סי' א ד"ה ובאשכול, כתב שיתכן שהמקור בירושלמי, מגילה פ"ד ה"א: 'מעשה ברבי מאיר שקרייה מיושב בבית-הכנסת של טיבעין ונתנה לאחר ויברך עליה', מבואר 'דמותו לקרות את המגילה מיושב, ולא חששו לכבוד ציבור, ומ"מ אחר בירך משום דברכת המצוות צריך מעומד'. ניתן להציע מקור מהירושלמי, ברכות פ"ט ה"ד: 'תפילת המרחץ אינה טעונה עמידה', משמע שיתר התפילות והברכות בעמידה, כהערת עלי תמר, שם ד"ה תפלת (הראשון). על מקור זה, העיר הרב דב רָבֶל 'פרקים בחלופי מנהגים' בתוך: חורב ו (חשון תש"ב), עמ' 16-18: 'ונראה שמקור אלו הדרשות הוא מנהג בני ארץ-ישראל שהיו מהדרים לעמוד בברכות, חוץ מברכות הנהנין... ולא כן בני בבל'. ברם, השדי חמד, ח"א מערכת הבי"ת פאת השדה סי' כט עמ' 400 ד"ה וראיתי, דחה מקור זה ממנו עולה לעמוד גם בשאר תפילות והודאות'. ראה להלן הערה 15, שיתכן שהמקור אינו מהירושלמי אלא מהגאונים. לניסיונות נוספים למציאת מקור מהירושלמי: בשדי חמד, ח"א מערכת הבי"ת פאת השדה סי' כט עמ' 400 ד"ה וראיתי.
 15. מלכים א ח, נה. יש שצינו פסוק אחר מחנוכת המקדש בידי שלמה (מלכים א ח, יד): 'ויברך את כל קהל ישראל וכל קהל ישראל עומד'; רי"ץ גיאת, שערי שמחה ח"ב (מהד' ישנה עמ' קח; ירושלים תשנ"ח עמ' שמ) בשם רב שמואל בן חפני גאון; הפרדס (נביו), שער המעשה ד"ה כל מצוות. אמנם הפסוק שהובא בפוסקים אלו גם הוא מופיע בברכת שלמה את העם בחנוכת המקדש, אך הוא אינו מדבר על עמידת המלך שמברך אלא על הקהל שעמד בעת ששמע את הברכה, ואילו הפסוק שהביא האורחות חיים מתמקד בעמידת המלך בעת הברכה. יש להשוות לתשובות הגאונים, שערי תשובה סי' עט, שמשלב בין שני הפסוקים. מעבר למקורות מהפוסקים, יש להעיר על האורחות חיים שהביא דין זה מהירושלמי, וצינו לעיל הערה 14 שמקור זה אינו בירושלמי שלפנינו. ייתכן שהמקור אינו מהירושלמי אלא מהגאונים המובאים בהערה זו.
 16. דברים יח, ה.



וציוונו צריך לברך להקב"ה מעומד על מה שציוונו וקרבתו לעבודתו דעבודה בעי עמידה, אבל לא בברכת הנהנין.

המקור השני שהובא בשם הירושלמי מתייחס לעמידה באמירת 'קדיש'¹⁷, וראשיתו אצל הרב יהושע בועז (שלטי הגיבורים, על המרדכי ברכות פ"ד ס"ק ה):

בירושלמי - קום כי דבר ה' אליך. מכאן אמר רבי אלעזר, כד ענו אמן יהא שמיה כו' וכל דבר שבקדושה בעי למיקם ארגלוהי.¹⁸

אמנם מקור זה מדבר על עמידה באמירת 'קדיש' המוגדר כדבר שבקדושה, אך הרב יעקב עמדין (מור וקציעה, או"ח סי' ח ד"ה שם יתעטף) הרחיב דברים אלו לכל סוגי הברכות:

מאי דצריך לעמוד בברכה מפני כבוד קדושת השם שבברכה הוא, כדיליף בירושלמי מהכתוב ויאמר דבר ה' לי אליך ויקם וגו'. שמע מינה, דבכל הזכרת השם צריך לעמוד, אם כן כל הברכות שוות לעניין זה.¹⁹

יש לשים לב להבדל בין שני המקורות שהובאו מן הירושלמי: לפי המקור הראשון יש לעמוד רק בברכת המצוות ולא בברכת הנהנין, כלשונו: 'כל הברכות מעומד, ועל ברכת מצוות קאמר ולא על ברכת הנהנין', ואילו לפי המקור השני יש לעמוד בכל הברכות וגם בברכת הנהנין, כפי שכתב הרב יעקב עמדין (שם): 'דלמה יגרעו ברכות הנהנין לפי טעם הנזכר, הרי גם בהן יש בלשון הברכה 'כבוד קדושת השם'.²⁰ בכל אופן בשני המקורות משמע שיש לעמוד בברכת המצוות ללא הבחנה, בניגוד ל'פסיקתא' שהבחינה בין מצוות בהן נאמרה המילה 'לכם' למצוות שלא נאמרה בהן מילה זו. לאור המקורות שמן הירושלמי, חוזרת השאלה על השיטות שהגדירו את הברכה על הפרשת חלה כברכת המצוות, מדוע ניתן לברך ברכה זו בישיבה, כפי שנאמר במשנה וב'שלחן ערוך'?

17. להרחבה בנושא העמידה בקדיש וההתייחסות למקורות הירושלמי: שמחה עמנואל, 'לכוחה של המילה המודפסת העמידה לקדיש', נטועים גיליון כא (תש"פ) עמ' 1-18.

18. דרשת ירושלמי זו ביחס לעמידה בקדיש הובאה גם בראשית חכמה, שער היראה פט"ו; דרכי משה, או"ח סי' נו אות ה (הרמ"א, או"ח סי' נו סעי' א, כתב הלכה זו לעמוד בקדיש ללא אזכור הירושלמי); הרב מנחם עזריה מפאנו, מאמר יונת אלם (מהד' אמסטרדם ת"ח, דף לח ע"א; מהד' ישמח לב, ירושלים תשס"ז, עמ' קנ). מקור זה המצוטט בשם הירושלמי אינו מצוי לפנינו בירושלמי, כפי שהעיר האדר"ת, הערה 1, עמ' קעב אות לו. כמו כן, הפסוק שהובא אינו מדויק, שכן הפסוק המובא בשופטים (ג, כ) הוא: 'ויאמר אהוד דבר אלהים לי אליך ויקם מעל הכסא', ממנו למדו בסנהדרין ס ע"א, שהדיינים יעמדו כששומעים בב"ד עדות על קללת ה'. הערה על חוסר הדיוק בציטוט הפסוק, מוזכרת אצל האר"י, בשו"ע האר"י (מהד' לבוב תר"י הל' צדקה סעי' ; מהד' שלחן אריאל, ירושלים תש"ע, או"ח סי' נו סעי' ו): 'כי הלשון הנזכר בירושלמי דמשמע ממנו שצריך לקום מעומד הוא מוטעה ואינו מתלמוד ירושלמי עצמו אלא הגהת איזה חכם הייתה והאחרונים הדפיסוהו אח"כ בתוך דברי הירושלמי; השווה למובא בשם האר"י אצל הרב חיים ויטאל, שער הכוונות, ענין הקדיש דרוש א (מהד' מכון דעה להשכיל, ירושלים תשע"ו, עמ' צז). הערת האר"י הוזכרה במג"א, או"ח סי' נו ס"ק ד, בשם כוונות וכתבים. ראה: חתם סופר, הגהות לשו"ע או"ח סי' נו סעי' א ד"ה ללמוד, בהסבר האר"י. עוד בעניין זה: עמנואל, לעיל הערה 17, עמ' 8-16.

19. בפתח הדביר, או"ח סי' ח סעי' א, כתב שהרב יעקב עמדין 'ראה דברי הירושלמי בדוכתיה'. יש להעיר, שאין הוכחה שראה את הירושלמי במקורו, אלא רק ציטט את הדברים מתוך שלטי הגיבורים. כ"כ: שדי חמד, ח"א מערכת הבי"ת פאת השדה סי' כט עמ' 398 ד"ה והנה.

20. ראה כן האדר"ת, הערה 1, עמ' קעב אות לו. שדי חמד, ח"א מערכת הבי"ת פאת השדה סי' כט עמ' 397 ד"ה וידידי, שכתב בשם הרב יצחק שלמה יואל שהמקור מנחמיה (ט, ה) 'קומו ברכו את ה'". אך השדי חמד דחה ראייתו, שממנה משמע שיש לעמוד בכל הברכות והרי 'הקדמונים חילקו בין ברכת המצוות לברכת הנהנין'.

ג. ברכת הפרשת חלה כהריגה בברכת המצוות

מעבר למקורות השונים, מצאנו בדברי הפוסקים הגדרות שונות לחיוב עמידה בברכת המצוות, על פי הגדרות אלו אף אם נגדיר את הברכה על הפרשת חלה כברכת המצוות, ניתן לברכה בישיבה.

1. אופן קיום הברכה כאופן קיום מצוותה

כאמור, ה'מגן אברהם' הקשה מדוע ברכה על הפרשת חלה ניתן לברך בישיבה בעוד ברכות אחרות יש לברך בעמידה? הרב שלמה קלוגר (חכמת שלמה, או"ח סי' ח סעי' א) מסביר שאין צריך לברך בעמידה אלא במצוות שעשייתן מתקיימת בעמידה:

דיש לומר דחז"ל תיקנו דבענין המצווה כן הוי הברכה, דאם המצווה מיושב הוי הברכה נמי מיושב, אבל אם המצווה מעומד אז גם הברכה תהיה מעומד.

לפי דבריו, את הברכה על הפרשת חלה ניתן לברך בישיבה, שכן קיומה של המצווה עצמה - ההפרשה אינה בעמידה, כפי שנאמר במשנה (חלה פ"ב מ"ג): 'האישה יושבת וקוצה חלתה'.²¹ בביאור דבריו נראה, שהברכה על המצווה מהווה חלק מקיום המצווה עצמה, ולכן לא ניתן לקיים את המצווה עצמה בעמידה ואת הברכה בישיבה.²² ניתן לסייע להבנה זו, שאופן קיום הברכה תלוי באופן קיום המצווה, מדברי 'מחזור ויטרי' (הל' פסח סי' קד עמ' 254-310), שכתב ביחס לעמידה בברכה על ספירת העומר: 'לפי שכל מעשה העומר בעמידה היה'. כלומר, מכיוון שמצוות העומר מתקיימת בעמידה גם הברכה על המצווה תהיה בעמידה. סיוע נוסף להגדרה זו ניתן להביא מדברי 'שיבולי הלקט' (סדר חג הסוכות סי' שסו) אודות ברכת הלולב בחג הסוכות:

ומנהג שמברכין על הלולב בעמידה, ומפרש בתשובות הגאונים ז"ל דילפינן קיחה קיחה מאגודת אזוב, מה להלן בעמידה אף כאן בעמידה, כתיב הכא ולקחתם לכם וכתיב התם ולקחתם אגודת אזוב.²³

בביאור הקשר בין מצוות לולב המתקיימת לדורות לבין מצוות לקיחת אגודת אזוב וטבילתו בדם שהתקיימה רק בפסח מצרים, כתב הרב מנחם מנדל כשר,²⁴ שבמצוות אגודת אזוב ניכר הקשר בין מעשה המצווה לברכה, שכן מצוות מריחת הדם בפסח

21. ראה כן: פני יהושע, מגילה כא ע"א ד"ה אלא דאכתי; מור וקציעה, או"ח סי' ח ד"ה שם יתעטף, ביאר שהחלוקה בין ברכת המצוות לברכת הנהנין אינה שרירותית והיא מבחינה בין מצוות שעיקר קיומן בעמידה לכאלו שעיקר קיומן בישיבה. השלכה מעשית נוספת מכך היא ישיבה בברכת התורה, ראה: שו"ת הרמ"ע מפאנו, סי' קב שאלה שביעית; שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב סי' קל; שו"ת יחיה דעת, ח"ה סי' ד. אך ראה: מרומי שדה, ברכות כ ע"ב ד"ה והנה בענין. כאן המקום לציין לסברה נוספת - בשו"ת הרמ"ע מפאנו, שם, כתב שיחיד יכול לשבת בברכת התורה משום ש'כתיב בה בשבתך בביתך', והוסיף: 'והוא טעם מספיק גם לברכות קריאת שמע'. בענין ישיבת ברכות קריאת שמע, כתב פמ"ג, או"ח סימן ח אשל אברהם ס"ק ב, שהטעם הוא הצורך בכוונה. סברת הכוונה אמנם שייכת בכל הברכות אך הפמ"ג כתב זאת רק בקריאת שמע, ואולי משום כוונת עול מלכות שמיים. השווה לדברי שו"ע, או"ח סי' קפג סעי' ט, שכתב שיש לשבת בברכת המזון משום הכוונה.

22. יש להוכיח מברכות, מ ע"ב, בענין וידוי מעשרות: 'לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי. לא עברתי, מלברכך'. וכתב רש"י, שם ד"ה מלברכך: 'מלברכך - ברוך... להפריש תרומה ומעשר'. מבואר שקיום המצווה כולל גם ברכה על המצווה. ראה: שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' כא.

23. כ"כ מעשה רוקח, סי' קכב.

24. תורה שלמה, כרך יב פרשת בא אות תלב.



מצרים התקיימה בעמידה במריחת הדם על המשקוף בגובה הבית²⁵ 'שזה מוכרחים לעשות בעמידה'. מכאן יש ללמוד על אופן קיום ברכת הלולב, שיש לעמוד בעת הברכה, כי קיום המצווה גם כן בעמידה. סברה כתב הרב מרדכי הלוי (שו"ת דרכי נעם, או"ח סי' ג) ביחס לברכת המזוזה:

ואמנם קביעות מזוזה ממילא אתי לברך עליה מעומד, שהרי צריך לעמוד כדי לקבעה לפי שקביעתה צריך שתהיה בשליש עליון של גובה הפתח, ומסתמא צריך לעמוד על רגליו כדי לקבעה, ואין סברא שיברך מיושב ויקבע מעומד.

2. מצוות שיש בהן הנאה

אחד הקריטריונים למצוות שיש לעמוד בעת הברכה הוא היעדר הנאה בקיום המצווה, כדברי ה'כלבו' (סי' עב): 'וכתב גאון ז"ל, שמברכין על נטילת לולב מעומד וכן בכל מצווה שאין בה הנאה'.²⁶ ולהפך, ברכה על מצווה שיש בה הנאה אפשר לברך גם בישיבה. ויש להדגיש, שאין ההנאה הופכת את הברכה לברכת הנהנין, אלא מדובר על ברכת המצוות שיש בקיום המצווה הנאה, כלשון 'האשכול' (מהד' אוירבך,²⁷ הל' ברכות הודאה סי' כג): 'מה שכתוב שכל הברכות מעומד, אגן חזי לן דעל ברכות המצוות שאין בהם הנאה קאמר', אבל ברכת המצוות שיש במצווה הנאה ניתן לברך בישיבה, כפי שדייק הרב נתן גשטטנר (שו"ת להורות נתן, ח"ב סי' ב אות טז) בדברי 'האשכול':

הנה דקדק לכתוב דעל ברכת המצוות שאין בהן הנאה קאמר, רצונו לומר דאף ברכה שאינה ברכת הנהנין אלא ברכת המצוות, מ"מ כיון דהוי מצווה שנהנין בה ג"כ ממילא אין מברכין מעומד.

ההבחנה בין מצוות שיש בהן הנאה לכאלו שאין בהן הנאה, צריכה ביאור.²⁸ ייתכן שההסבר לכך נעוץ במטרת העמידה בעת הברכה שעניינה הוא נתינת כבוד לקב"ה בעת מילוי ציוויו, וכדברי הרב יעקב משולם אורנשטיין (ישועות יעקב, או"ח סי' ח ס"ק ב),²⁹ בטעם חובת העמידה בברכות: 'דעיקר הטעם דאין לישב הוא משום דנחשב כמזלזל בדבר ואין פחד ה' לנגד עיניו'. לפיכך נראה, שהיעדר הנאה גופנית של האדם במצווה מהווה סימן לכך שעניינה של המצווה הוא רק עשיית ציווי הקב"ה, ועל כן בישיבה בברכה על מצווה כזו יש משום זלזול בציווי הקב"ה. ומצוות שיש בקיומן שיתוף של האדם בהנאת הגוף, 'כאכילת מצה וכסוכה וקידוש ומוציא וברכת המזון',³⁰ אין הישיבה בעת הברכה מהווה זלזול בכבוד הקב"ה כי עניינה של המצווה גם להנאת האדם ולא רק לכבוד הקב"ה.³¹ הגדרה זו מצאנו בדברי הרב צבי פסח פראנק (שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב

25. שמות יב, כב.

26. כ"כ: העיטור, הל' ציצית שער ג ח"ב, בשם הרב חביבי; אבודרהם, ברכות השחר ד"ה כשמתעטף, בשם יש אומרים; 'האשכול' (מהד' אוירבך), ח"א הל' ברכות הודאה סי' כג עמ' 51.

27. יש לציין שבאשכול מהדורת אלבק, אין אזכור לדברים אלו.

28. ראה: שו"ת דרכי נעם (הלוי), או"ח סי' ג, שהעיר על מקור זה: 'לא מצאתי סמך לסברת היש אומרים, ואפשר שלמדו כן מהירושלמי' שהובא לעיל (אות ב 2): 'כל הברכות מעומד, ועל ברכת מצוות קאמר ולא על ברכת הנהנין, אך לאחר מכן דחה סמך זה.

29. הובא בפתחי תשובה, יו"ד סי' שכח ס"ק ב.

30. לשון 'האשכול' (מהד' אוירבך), ח"א הל' ברכות הודאה סי' כג עמ' 51.

31. הערת עורך: א"ו. ניתן להסביר אחרת - במצווה שיש בה הנאה צריך האדם לגלות ולהוכיח שמקיים

סי' קל) שביאר את דברי ה'מגן אברהם' שניתן לשבת בעת ברכת הפרשת חלה, שאין הטעם משום שהיא ברכת הנהנין, אלא משום שהיא ברכת המצוות שיש בה הנאת האדם: והיינו דקאמר המגן אברהם, דאמרין דברכת המצוות בעמידה, היינו משום דהמצווה גופא צריכה עמידה היינו במצווה שלא מעורב בה הנאת עצמו, משא"כ במצווה שיש לו בו גם הנאה, מעשה מצווה כזאת לא צריכה עמידה וממילא גם ברכתה לא צריכה עמידה. והיינו דקאמר המגן אברהם, דהפרשת חלה אינה מצווה כ"כ, פירוש דלא הוי מצווה שהיא עולה לה' לבד אלא גם הנאתו מעורבת בזה ומצווה שכזו אינה צריכה עמידה.

על פי הגדרה זו, ניתן לברך על הפרשת חלה בישיבה גם אם נגדיר אותה כברכת המצוות, שכן יש במצווה זו הנאה בהכשרת המאכל לאכילה, כדברי הרב גשטטנר (שו"ת להורות נתן, חי"ב סי' ב אות יז):

ועל פי זה יש ליישב גם קושיית המגן אברהם... מחלה, דקיי"ל דמברך מיושב, ומאי שנא מציצית. ולהנ"ל י"ל, דחלה הוי מצווה שיש בה הנאה, שהרי ע"י הפרשת חלה מכשירנו לאכילה, והוי דומיא דברכת אכילת מצה וקידוש שאף שהן ברכת המצוות מ"מ כיון דע"י המצווה נהנה אין צריך להיות מעומד. ואף דחלה אינו דומה לגמרי לאכילת מצה, דבמצה הברכה היא על האכילה, אבל היא דומה לקידוש שאין הברכה על השתייה כלל, ומ"מ אין מברכין מעומד, כיון דלבסוף יינה מהיין, והוא-הדין בחלה.

3. מצוות השייכות יותר בנשים

קריטריון נוסף למצווה שיש לעמוד בעת הברכה עליה מצאנו בדברי הרב שלמה יהודה ליב טבק (ערך ש"י, או"ח סי' ח סעי' א ד"ה מג"א סק"ב), שבדבריו יישב את קושיית ה'מגן אברהם' מדוע ברכת ציצית בעמידה ואילו ברכת הפרשת חלה בישיבה. לדבריו, יש להבחין בין מצוות שעיקרן מתקיימות על ידי גברים, כמצוות ציצית³² וספירת העומר,³³ ובברכתן יש לעמוד, לעומת מצוות שעיקרן קיומן על ידי נשים שברכתן בישיבה:

את המצווה לשם שמיים, ועל כן יעמוד בעת הברכה. לעומת מצווה שאין בה הנאה, שאין צורך בגילוי כזה ומקוים המצווה מוכח שעושה אותה לשם קיום רצון הקב"ה, וממילא אינו זקוק לעמוד בברכתה.

32. נפסקה ההלכה כדעת רבי שמעון, מנחות מג ע"א, הסובר שמצוות ציצית היא מצוות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות מקיומה, ראה: תוספות, סוכה יא ע"א ד"ה רב; רמב"ם (פיהמ"ש ברכות פ"א מ"ט; הל' ציצית פ"ג ה"ז). אך מ"מ כתב הרא"ש, סוכה יא ע"א ד"ה רב; רמב"ם (פיהמ"ש ברכות פ"א מ"ט; הל' ציצית פ"ג ה"ז). אך מ"מ כתב הרמב"ם, הל' ציצית פ"ג ה"ט, שיכולות להתעטף בציצית ללא ברכה. הרמ"א, או"ח סי' יז סעי' ב, שלל זאת: 'אך מחזי כיוהרא, ולכן אין להן ללבוש ציצית'. מקור דבריו אצל מהרי"ל (שו"ת מהרי"ל, החדשות סי' ז; ספר מהרי"ל, מנהגים הל' ציצית ותפילין אות ד); אגור, הל' ציצית סי' כז, בשם מהרי"ל. בדבריו מבאר מהרי"ל את ההחרגה של מצוות ציצית, בה לא שייכת האישה כלל, לעומת יתר מצוות עשה שהזמן גרמא שהן שייכות בהן. להסבר נוסף להבחנה, ראה: ערוך השלחן, או"ח סי' יז סעי' ג. מכל מקום, גם לדעת הרמב"ם שיכולות הנשים לקיים מצוות ציצית, עיקר מצווה זו מתקיימת בגברים.

33. אף שכתב הרמב"ן, קידושין לג ע"ב ד"ה והוי יודע, שנשים חייבות בספירת העומר, שאינה מצוות עשה שהזמן גרמא, מ"מ עיקר שייכות המצווה בגברים. בביאורו: שו"ת אבני נזר, או"ח סי' שפד; דברי יחזקאל, סי' מה אות ד; שו"ת שרידי אש, ח"ב סי' צ עמ' תרג; ר"פ פרלא, ביאור לספהמ"צ לרס"ג, ח"א מבוא אות יב דף לא ע"א; מקראי קודש, פסח ח"ב סי' סז אות ב. אך בשו"ת דברי מלכיאל, ח"ג סי' ה: 'פשוט יש שם טעות סופר'.



מצווה דליתא רק בזכרים ילפינן מעומר דגם כן רק בזכרים, והכי נמי ציצית. וזה מבואר בזוהר (תצוה דף קפג ע"א), מלתא דדוכרא צריך להיות בעמידה ולא בנוקבא דארחא למיתב...³⁴ ועל כן חלה דשייכא בנשים, מותר בישיבה.

דבריו מבוססים הן על מקור הלימוד הן על דרך הקיום. בתחילת דבריו הביא את הלימוד על חובת העמידה מספירת העומר, שמופיע ב'פסיקתא' (לעיל ב.1): 'וספרתם לכם - לכם בעמידה... וממנו אנו למדין על כל מצווה שנאמר בה לכם, כגון מילה וציצית'. אם כן, מכיוון שנשים אינן מצוות בספירת העומר, ציצית ומילה, לא נאמר לגביהן חובת עמידה בברכות. זאת ועוד הוסיף הרב טבק בדבריו את דברי הזוהר שהבחין בין דרך נשים לשבת לדרך אנשים לעמוד. משום כך, הברכה על מצוות הפרשת חלה ששייכת באישה יותר מבאיש³⁵ יכולה להתקיים בישיבה. אך נראה שכאשר האיש מפריש חלה, הוא יצטרך לעמוד בעת הברכה, כפי שמשמע מדברי הזוהר שהביא הרב טבק, שדרך האנשים לעמוד.³⁶

ד. בין ישיבה הכרחית לישיבה סתמית

לדעת הרב יעקב משולם אורנשטיין (ישועות יעקב, או"ח סי' ח ס"ק ב),³⁷ הסיבה המחייבת לברך בעמידה היא משום כבוד השם, שכן נשיאת שם השם בישיבה מהווה זלזול, כלשונו: 'דעיקר הטעם דאין לישיב הוא משום דנחשב כמזלזל בדבר ואין פחד ה' לנגד עיניו'. על פי טעם זה הוא מפרש שהמשנה התירה לאישה שאינה לבושה לברך על הפרשת חלה בישיבה משום הכרח וחוסר ברירה,³⁸ אך ביתר המקרים אין לברך על הפרשת חלה בישיבה:

ואמנם לדעתי נראה, דדווקא היכי דאפשר לעשות הדבר בעמידה, אינו רשא לעשות בישיבה. אבל היכי דאי-אפשר לו לעשות בעמידה, יוכל לברך אף בישיבה... וכיון דאי-אפשר לה לעמוד ערומה, לכך מותרת לברך בישיבה. וכן כתב 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' שכח סעי' ה), וסיים: 'וכן המנהג הפשוט ואין לשנות'.

34. זוהר, ב תצוה קפג ע"א, ביחס למצוות ספירת העומר בעמידה.
 35. על כך שמצוות הפרשת חלה מוטלת על האישה וקודמת לבעלה: מדרש רבה, בראשית פרשה יד; מדרש תהלים, כב אות טז; שבת, פ"ב מ"ו; ירושלמי, שבת פ"ב ה"ו; רש"י, שבת לב ע"א ד"ה הריני; אור זרוע, ח"א הל' חלה סוף סי' רכה; הגהות מיימוניות, סוף סדר זרעים אות ל ד"ה והנה, ולכן: 'תתפלל אישה תמיד בשעה שהמצווה בידה ומקיימת אותם בהלכותיה שיתן לה הרחמן בנים צדיקים ויראי השם ויודעין שמו יתברך; שושנים לדוד, חלה פ"ב מ"ג ד"ה חלתה; קיצור שולחן ערוך (גאנצפריד), סי' לה סעי' ח; בן איש חי, שנה ראשונה נצבים סעי' כה; שו"ת שבט הלוי, ח"ז סי' י. באשר לשאלה אם אישה המפרישה חלה היא הבעלים על המצווה, או שמא הבעל והיא מפרישה מדין שליחות, ראה במאמרי 'מצווה בו יותר מבשלוחו בהפרשת תרו"מ וחלה', אמונת עתיך 113 (תשרי תשע"ז) עמ' 50 הערה 5.
 36. על דברי הערך ש"י הקשה ביסודי ישורון, ח"א עמ' סז ד"ה ועכשיו: 'וכי מצוות חלה נוהגת רק בנשים, והלא גם לאנשים אסור לאכול עיסה שלא נפרש חלתה'. התשובה היא כפי שדייקנו, שהפרשת חלה שייכת יותר באישה מאשר באיש, אך אין הכוונה שהאיש אינו מצווה על הפרשת חלה, ואם אכן הוא יפריש חלה הוא יצטרך לעמוד בעת הברכה.
 37. הובא בפתחי תשובה, יו"ד סי' שכח ס"ק ב.
 38. על דבריו העיר בשו"ת הר צבי, או"ח ח"ב סי' קל: 'באמת מהמשנה משמע דגם ביכולה להתלבש נמי שריא, ולכן 'מזה יהא קושיא על תירוצו של הישועות יעקב, שמתרין דמשום הכי התירו לה בישיבה מפני שאי-אפשר בעמידה'.

מסקנה

1. אין חובה לעמוד בברכת הפרשת חלה, גם לשיטות הסוברות שהיא ברכת המצוות.
2. מכל מקום, מן הראוי לעמוד בעת הברכה.





הרב פתחיה דיאמנט

שרפת החלה - חיובה, ואופני השרפה

פתיחה

בזמן בית המקדש, כאשר נהגו דיני טומאה וטהרה, המכין עיסה בביתו ומפריש ממנה חלה היה צריך לשמור שהעיסה והחלה לא ייטמאו, וכך היה מפריש חלה טהורה מן העיסה ונותנה לכהן, והכהן היה אוכלה בטהרה. לאחר שחרב בית המקדש בעוונותינו פסקו גם דיני טומאה וטהרה, מכיוון שפסקה היכולת להיטהר מטומאת מת, וכולנו בחזקת טמאי מתים. במציאות כזו המכין עיסה עדיין חייב הוא בהפרשת חלה מן העיסה, אבל חלה זו איננה נאכלת - הן מכיוון שהחלה עצמה טמאה בדרך כלל, הן מכיוון שהכהן טמא ואכילת חלה בטומאה אסורה מדאורייתא. במציאות כזו החלה איננה ניתנת לכהן, אלא יש לבערה. במאמר זה נעסוק באופני ביעור החלה. בתורה לא נכתב במפורש שיש לשרוף חלה טמאה, אבל במשנה (חלה פ"ד מ"ח) נזכר שחלה שאינה נאכלת דינה בשרפה, למשל בדין חלת חוץ לארץ:

רבן גמליאל אומר: שלש ארצות לחלה מארץ ישראל ועד כזיב חלה אחת מכזיב ועד הנהר ועד אמנה שתי חלות אחת לאור ואחת לכהן של אור יש לה שיעור ושל כהן אין לה שיעור.

וכן הובא ברמב"ם¹ וב'שלחן ערוך'² וכן נכתב במקומות רבים נוספים. על דברי המשנה והפוסקים יש לשאול: האם מדובר כאן בהלכה או בהדרכה מעשית, לאמור: האם כאשר יש לאדם בידו חלה טמאה הוא מחויב דווקא לשרוף אותה, או שמא הוא יכול לבער אותה גם בדרכים אחרות כך שאנשים לא ייכשלו באכילתה, כגון מפרר וזורה לרוח או מטיל לים כמו בביעור חמץ³, או השלכה לאשפה וכדומה.

א. שרפת תרומה טמאה – שיטת רש"י

בגמרא (שבת כה ע"א) נאמר: 'אמר רב: כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו, כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת'. כאן נאמר שיש מצווה לשרוף תרומה טמאה. לחלה ולתרומה ישנם דינים רבים זהים, על פי הפסוק (במדבר טו, כ): 'ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה כתרומת גרן כן תרימו אותה' הקורא 'תרומה' גם לחלה ומשווה אותה לתרומת גורן, ולכן גם במקרה זה פשוט לפוסקים שדברי הגמרא לעניין תרומה טמאה

1. רמב"ם, הל' בכורים פ"ה ה"ח.

2. ש"ע, יו"ד ס"ל שכב סעי' ד.

3. משנה, פסחים פ"ב מ"א.

חלים הן על תרומה טמאה הן על חלה טמאה. בביאור מצוות השרפה, כתב רש"י (שבת כה ע"א ד"ה מצוה לשרוף): 'מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת - דדמיא לקדש, ועוד: משום תקלה'. רש"י מביא שני טעמים למצוות השרפה: (א) משום שהתרומה דומה לקודש, וקדשים שנטמאו דינם בשרפה על פי הפסוק (ויקרא ז, יט): 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף'. (ב) משום תקלה, דהיינו שיש להעלים ולהשמיד את התרומה שנטמאת, כדי שלא יבואו אנשים לעבור על איסור תורה ולאוכלה. לכאורה נראה, שהנפקא מינה בין שני הטעמים של רש"י היא השאלה הנדונה: על פי הטעם הראשון שכתב, תרומה הוקשה לקדשים ואם כן כשם שקדשים טמאים מצוותם בשרפה דווקא ולא באופן ביעור אחר (ככתוב 'באש ישרף'), כך תרומה טמאה צריכה להיאבד מן העולם דווקא בדרך של שרפה. לעומת זאת לפי הטעם השני שכתב רש"י צריך שהתרומה לא תהיה נגישה לאכילת בני אדם, ולטעם זה לכאורה ניתן לבער את התרומה הטמאה גם באופנים אחרים כמו השלכה לים, לאשפה, וכדומה. על דברי רש"י, כתבו התוספות (שבת כה ע"א ד"ה כך אתה):

כך אתה מצווה לשרוף את התרומה - פירש בקונטרס משום דלא ליתי בה לידי תקלה לפי טעם זה נראה דלאו דוקא שריפה אלא הוא הדין שאר ביעור וכן פירש בהדיא באלו עוברין. ולא נראה, דבסוף תמורה (דף לג:) קתני תרומה טמאה בהדי הנשרפין וקתני התם הנשרפין לא יקברו.

תוספות הבינו שמכיוון שכתב רש"י 'משום תקלה', משמע שלדעתו ניתן לבער גם בדרך אחרת ולא דווקא בשרפה. לכאורה אפשר לחלוק על הבנה זו בדעת רש"י, כיוון שרש"י כתב גם טעם אחר - שתרומה הוקשה לקדשים, ואם כן אמנם לטעם השני ניתן לבער תרומה טמאה בדרך אחרת, אבל על פי טעם זה הראשון יש לבערה דווקא בשרפה, וכיון שגם טעם זה קיים בדבריו יש להחמיר ולבער דווקא בשרפה. אמנם, תוספות מבססים את הבנתם בדברי רש"י גם על דבריו במסכת פסחים,⁴ שם הזכיר כדבר פשוט את האפשרות לביעור החלה הן בשרפה הן בנתינתה לכלבים, ולכן הבינו שלדעת רש"י אכן ניתן לבער את החלה בכל דרך ולא דווקא בשרפה. וכך הבינו ראשונים נוספים בדעת רש"י, שלדעתו ניתן לבער תרומה טמאה בכל דרך.⁵ על פסיקתו זו של רש"י, הקשו עליו בתוספות⁶ מדברי המשנה בתמורה (פ"ז מ"ה):

ואלו הן הנשרפים חמץ בפסח ישרף ותרומה טמאה והערלה וכלאי הכרם את שדרכו לישרף ישרף ואת שדרכו ליקבר יקבר.

המשנה מכילה את התרומה הטמאה בקבוצת 'הנשרפים', והתוספות הבינו שמדובר על דין מחייב - צריך דווקא לשרוף אותה ואין לבערה בדרך אחרת. ומה שכתבה המשנה שיש דברים שנקברים ולא נשרפים - היינו דברים שאי אפשר לשרוף, כגון יין של תרומה וכדומה.

על המשנה בתמורה כתב רש"י (תמורה לד ע"א ד"ה כל הנשרפין): 'אערלה וכלאי הכרם

4. רש"י, פסחים מו ע"א ד"ה כיצד.

5. רשב"א, שבת כה ע"א ד"ה כשם; ר"ן, שם ד"ה כשם; תוספות הרא"ש, שם ד"ה כך.

6. וכך הקשו על רש"י גם בספר התרומה, מהדורת פרידמן עמ' 142; רשב"א, שבת כה ע"א ד"ה כשם; תוספות הרא"ש שם ד"ה כך.



קאי, אוכלין ישרפו ומשקין יקברו'. כלומר, רש"י מבאר שהחילוק בין דברים נשרפים לדברים נקברים קיים רק בערלה וכלאי הכרם, ומשמע שלתרומה טמאה יש פתרון אחד בלבד - שרפה, ואפילו קבורת משקים אסורה בתרומה, אם כן כאן מפורש אף לדברי רש"י שתרומה טמאה מצוותה בשרפה דווקא, שלא כדבריו במסכת שבת. אמנם, יש שתירצו שגם במשנה בתמורה יש לרש"י ביאור אחר, כיוון שהוא כתב שם (תמורה לד ע"א ד"ה כל הנשרפין לא יקברו): 'כל הנשרפין לא יקברו - דלמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו'. כלומר, דבר הראוי לשרפה לא ייקבר לא בגלל שדינו בשרפה דווקא, אלא כיוון שקבורה אינה ביעור טוב מספיק - שהרי עלול אדם אחר למצוא את התרומה הקבורה ולאוכלה, ולעבור בכך על איסור דאורייתא. אבל עדיין כל ביעור המכלה את התרומה הטמאה לגמרי - יהיה מותר, ולא רק שרפה. כך תירץ בשו"ת 'בית הלוי' את דברי רש"י.⁷ מכל מקום, עלה בידינו שלדעת הראשונים רש"י סובר שניתן לבער את התרומה בדרכים אחרות ולא דווקא בשרפה. אמנם, יש מי שביאר את דעת רש"י באופן שונה. ב'אגרות משה' כתב⁸ שגם לדעת רש"י יש לבער את התרומה הטמאה באש דווקא, אלא שגם אם ייתנה לאכילת בהמה הרי זה כביעור באש. ומה שכתב רש"י בכמה מקומות שהשרפה היא 'משום תקלה' - אין כוונתו לומר שאין צורך בשרפה ואפשר לבער גם בדרך אחרת, אלא כוונתו שמשום תקלה, כדי שלא יאכלו בטעות מהתרומה הטמאה, יש להזדרז ולשרוף את כל התרומה הטמאה מיד, ולא להותירה בידו ולשורפה מעט מעט.

ב. שרפת תרומה טמאה – שיטת שאר הראשונים

לאחר שהקשו התוספות על רש"י ודחו את דבריו, כתבו את שיטתם בנושא הנדון: 'על כן נראה דשריפה דוקא משום דדמיא לקדש ומדרבנן, אי נמי מדאורייתא מדאיקרי קדש'. תוספות נוקטים שתרומה טמאה דינה בשרפה, ומעירים שמקור הדין עדיין נתון בספק - האם החיוב בשרפה הוא מדאורייתא 'מדאיקרי קודש', כלומר שהתורה עצמה קוראת לתרומה קודש כפי שנאמר בפסוק (ויקרא כב, י): 'וכל זר לא יאכל קדש'⁹, וקודש הרי דינו בשרפה כפי שהבאנו לעיל מהפסוק 'באש ישרף'; או שמדאורייתא אין חיוב דווקא לשרוף את התרומה הטמאה, וחיוב זה מקורו מדרבנן בלבד מכך שהתרומה דומה לקודש, דהיינו חכמים דימו את דינה לדיני קודשים. וכן סברו ראשונים נוספים רבים, שחייבים דווקא לשרוף את החלה,¹⁰ אלא שנחלקו בשתי האפשרויות השונות שהובאו בתוספות - האם מצוות השרפה היא מדאורייתא או מדרבנן. מן הרמב"ם (הל' יום טוב פ"ג ה"ח) נראה שחיוב השרפה הוא מדאורייתא, שכך כתב:

ואם היתה עיסה טמאה או שנטמאת החלה... אין שורפין אותה ביום טוב שאין שורפין קדשים שנטמאו ביום טוב, ששריפת קדשים שנטמאו מצות עשה שנאמר 'באש ישרף'.

7. שו"ת בית הלוי, ח"א סי' יט.

8. אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' קכט.

9. פסוק זה עוסק בתרומה כדברי הגמרא קידושין סט ע"ב.

10. רשב"א, שבת כה ע"א ד"ה כשם שמצוה; ריטב"א, שם ד"ה אמר רבא; מאירי, שם ד"ה כשם; ספר התרומה, מהדורת פרידמן עמ' 142, ועוד.

כך הבינו אחרונים רבים בדעת הרמב"ם, שלשיטתו חיוב השרפה מדאורייתא.¹¹ וכן כתבו הסמ"ג¹² והריטב"א.¹³ ספר 'שרשי הי"ם' על הרמב"ם,¹⁴ טען והוכיח שלדעת הרמב"ם חיוב השרפה אינו מדאורייתא אלא רק מדרבנן. וזו לשונו:

היה לו לרבינו לבאר בהלכות תרומות דאיכא מצוה מדאורייתא בשריפת תרומה וחלה טמאה, והוא לא כתב כן שמע מינה דסבירא ליה דאין כאן אלא מצוה מדרבנן שמא יבא לידי תקלה אי נמי משום דאיכרי קדש דנו אותה כדין קדש מדרבנן בעלמא.

מכך שהרמב"ם לא כתב בהלכות תרומות שיש מצווה מדאורייתא לשרוף את התרומה הטמאה, והרי מקומו של הדין הוא בהלכות תרומות, מסיק 'שרשי הי"ם' שאין מצווה דאורייתא כזו לדעת הרמב"ם. ומה שכתב בהלכות יום טוב שיש לשרוף את החלה כוונתו שזוהי מצווה מדרבנן בלבד, כדי שלא יבוא לידי תקלה - כפי שכתב רש"י, או משום שחכמים דנו את התרומה כקודש לעניין זה, אבל עצם העובדה שגם התרומה נקראה קודש בפסוק 'וכל זר לא יאכל קדש' - אינו קובע שיש מצווה דאורייתא בשרפתה כשהיא טמאה.

ג. פסק ההלכה

כתב ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שלא סעי' יט) בדין תרומה טמאה: 'תרומה גדולה, בזמן הזה שהיא עומדת לשרפה מפני הטמאה, שיעורה כל שהוא'. וכן כתב בהלכות חלה (שו"ע, יו"ד סי' שכב סעי' ד):

ארץ ישראל, שהחזיקו בה עולי מצרים ולא עולי בבל, שהוא מכזיב ועד אמנה, מפרישין בה שתי חלות, הראשונה אחד ממ"ח והיא נשרפת; והשניה אין לה שיעור, ונותנים אותה לכהן לאכלה.

וכעין זה מופיע גם ב'טור'. אף שכתבו שיש לשרוף את התרומה והחלה הטמאות, בדבריהם לא נתפרש אם ניתן לבערן גם בדרך אחרת. ואם כן אפשר שסברו כדברי רש"י שאמנם יש לשרוף, אבל אפשר לבער גם בדרכים אחרות. הרמ"א (יו"ד סי' שכב סעי' ה) כתב:

וי"א כששורפין החלה עושין לה היסק בפני עצמה, דישראל אסור ליהנות ממנה. ונוהגין להשליכה לתנור קודם שאופין הפת.

גם בדברי הרמ"א יש להסתפק אם כוונתו שחייבים דווקא לשרוף את החלה, או שהוא יתיר את ביעור החלה בדרך אחרת, ובדבריו התייחס למי שבוחר באופן של שרפת החלה באש. למעשה, נחלקו הפוסקים בהלכה זו. בשו"ת מהר"י שטייף¹⁵ כתב שפשוט שיש מצווה דווקא לשרוף את החלה, אמנם בשעת הדחק כאשר אין אפשרות לשרוף - ניתן

11. נודע ביהודה, או"ח מהדורה תניינא סי' צו; בינת אדם, שער מצות הארץ פי"ד סק"ו; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ב הי"ד ציון ההלכה שפא; ועוד.

12. סמ"ג, לאוין עה.

13. ריטב"א, שבת כה ע"א ד"ה אמר רבא.

14. שרשי הי"ם, הל' יום טוב פ"ג ה"ח.

15. שו"ת מהר"י שטייף, סי' רעו.



לעטוף אותה בדרך מכובדת ולהשליכה לאשפה, אך הדגיש שבמקרה כזה האדם הצליח לגרום לכך שלא ייכשלו באכילת החלה - אבל מצוות שרפה הוא לא קיים. וכדבריו פסק גם ב'שמירת שבת כהלכתה':¹⁶ 'מנחת יצחק'¹⁷ תמה על כך שראה בארץ הקודש אפילו אצל היראים שאינם נוהגים לשרוף את החלה אלא להניחה באשפה, וכתב למעשה שמי שעושה כן - מוטב שיפריש מראש פחות מכזית, על פי מה שכתב מהר"י אסאד שאין חיוב ביעור על פחות מכזית. ה'חזון איש' (דמאי סי' טו ס"ק א ד"ה ועל דבר) פסק שמותר לכתחילה לקבור את החלה במקום לשרפה, 'מפני שטורח עלינו שריפתן וחיישין שמא אתו עלה לידי תקלה', וכן פסק הרב מרדכי אליהו.¹⁸ כנגדם, אחרונים ופוסקים אחרים פסקו שאין לבער את החלה בדרך אחרת, אלא בשרפה בלבד - כן כתבו 'חלת לחם',¹⁹ 'חכמת אדם',²⁰ 'ילקוט יוסף',²¹ ו'תבואת השדה'.²² למעשה נראה, שאכן הדבר הנכון הוא להשתדל דווקא לשרוף את החלה, כדי לצאת ידי דעת רוב הראשונים הסוברים כן ולקיים מצוות שרפת קודשים. כפי שיבואר לקמן, ניתן לשרוף את החלה על כיריים של גז או בתנור אפיייה, ולכן מדובר על פתרון פשוט שאפשר ליישמו כמעט בכל בית. וגם כאשר אין אפשרות כזו, כגון שיש רק כיריים חשמליות וכדומה - ניתן לעשות מדורה קטנה מחוץ לבית או לשרוף את החלה בתוך פחית ריקה של שימורים. כאשר אין אפשרות לשרוף, וכן בשעת הדחק - ניתן לעטוף את החלה בשקית ניילון ובאופן כזה להשליכה לאשפה. במקרה כזה, עדיף להפריש מראש פחות מכזית. אמנם, יש שכתבו שעדיף שלא לעשות כן כדי שלא לאבד את החלה בידיים, אלא יניחו את החלה בצד במקום שמור ומסומן עד שתתקלקל, ולאחר מכן יעטפו אותה וישליכוה לאשפה.²³ נראה שפתרון זה טוב יותר כדי למנוע את איבוד החלה בידיים, אבל אפשר להבין שפוסקים אחרים לא כתבו כן, מחשש שבזמן שיעבור עד שתתקלקל החלה יבואו לידי תקלה, דהיינו שמישהו יאכלנה בטעות או ישליכנה בביזיון.²⁴

16. שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פמ"ב הערה נג.

17. שו"ת מנחת יצחק, ח"ד סי' יג.

18. הרב מרדכי אליהו, הלכות חלה, אמונת עתיך 16.

19. חלת לחם סי' א סע' כו.

20. חכמת אדם, שערי צדק שער מצות הארץ פי"ד סע' לד.

21. ילקוט יוסף, קיצור שולחן ערוך ח"ב סי' שכב סע' ח.

22. תבואת השדה, פ"ט הערה 10.

23. שם.

24. עסקנו כאן בדין שרפת חלה, אבל בעצם אותו הדין נוגע גם לדין שרפת תרומה טמאה, וכפי שראינו במקורות שהובאו שעוסקים בחלה ותרומה כדבר אחד, שהרי גם החלה נקראת 'תרומה'. אמנם, למרות המסקנה שיש להשתדל לשרוף את החלה דווקא ולא לבערה בדרך אחרת, ואף מנהג ישראל שנהגו כך במקומות רבים - בתרומה לא מצינו שנהגו כך. תרומה טמאה שאינה חומר בעירה שניתן לעשות בו שימוש בשרפה על ידי הכהן, כמו שמן זית, ואינה משמשת לצרכים אחרים כגון לאכילה לבהמת כהן - לרוב נעטפת ונזרקת לאשפה. ויש לתמוה על כך, שהרי מסקנתנו הראתה שיש לבערה דווקא בדרך של שרפה ולא בדרך אחרת. נראה לבאר את מנהג ישראל, שמשתי סיבות נהגו שלא לשרוף תרומה טמאה: (א) ייתכן שהתרומה שהפרשנו אינה טמאה אלא הפירות טרם הוכשרו לקבלת טומאה ועדיין טהורים הם. לכן עדיף תמיד להניחם עטופים באשפה, ולא לשרוף תרומה טהורה ובכך לעבור על איסור ביעורה בידיים. (ב) בדרך כלל תרומה מורכבת מפירות וירקות וכדומה - דברים שאינם נשרפים בקלות כמו חלה, לכן נהגו להקל ולהניחם באשפה. כאן מתאימים אפילו יותר מאשר בחלה דברי

ד. אופן שרפת החלה

לאחר שהתברר לנו שיש מצווה בשרפת החלה דווקא ולכל הפחות לכתחילה יש להקפיד על כך, עלינו לבאר עוד כמה פרטי דינים באופן שרפת החלה, וההשלכות ההלכתיות של שרפתה.

1. שרפה עד כילוי

כיוון שיש מצווה בשרפתה ולא די להשליך את החלה לאשפה, פשוט שהשרפה צריכה להיות שרפה כזו שמכלה את הבצק לגמרי ומוציאה את כולו מכלל אכילה, ולא רק חריכה שמשחירה את כל הבצק מבחוץ אבל מותירה את הבצק הפנימי כשהוא עדין ראוי לאכילה. וכן כתב בשו"ת מהר"י שטייף (סי' רעו):

אין עצה אחרת אלא להניח על טרפד או אסכלה שצולין בה הכבד ולהשהותה שם על הגאז עד שתתהפך לגחלים וכאפר ואח"כ י"ל שמותר להשליכה לבית האשפה כיון שכבר נעשה מצוותה ותו אין בזה עוד משום זלזול דכל הנשרפין אפרן מותר ואין שייך בזה עוד משום תקלה.

2. שרפה בתבנית שבתנור

כתב הרמ"א (יו"ד סי' שכב סעי' ה):

ויש אומרים כששורפין החלה עושין לה היסק בפני עצמה, דישראל אסור ליהנות ממנה. ונוהגין להשליכה לתנור קודם שאופין הפת.

על פי דברי התוספות במסכת פסחים²⁵ שכתבו שלישראל אסור ליהנות מתרומה אף כשהיא טמאה ואף בשעת שרפתה, והיא מותרת לכהן בלבד או לצורך רבים ברשותו של כהן, פסק הרמ"א שאי אפשר להשליך את החלה לתנור האפייה. רמ"א מדבר על תנור המוסק בעצים, שאם תושלך לתוכו החלה בזמן שנאפה בו לחם - החלה תשמש חומר בעירה ותסייע בהכנת הלחם, והרי אסור לישראל ליהנות ממנה אף בשעת שרפתה. לכן הפתרון שמציע הרמ"א הוא, להשליך את החלה לתוך התנור לפני שיכניס לתוכו את הלחם, כך עד כניסת הלחם כבר תישרף החלה ולא ייוותר ממנה חומר בעירה לאפיית הלחם. פתרון נוסף - לא להשתמש כלל בתנור, אלא לשרוף את החלה במדורה שתודלק במיוחד לשם כך, כך לא יהיה שום חשש של הנאה מהחלה הנשרפת. יש לעיין כיצד ליישם את דברי הרמ"א במציאות כיום.²⁶ כמובן, אדם החפץ בכך יוכל להדליק מדורה נפרדת לשרפת החלה, אבל כיוון שמדובר בטרחה מרובה, בדרך כלל יעדיף האדם לשרוף את החלה באחת ממערכות האש הקיימות ודולקות כבר בביתו בכל מקרה. תנור האפייה החשמלי המצוי כיום אינו דומה לתנור המתואר ע"י הרמ"א כיוון שאין מתדלקים אותו בחומרי בעירה אלא החום נוצר מהחשמל בלבד, לכן לכאורה מותר להשליך את החלה

החזון איש שהבאנו לעיל, שכתב שמשום הטרחה בשרפת התרומה נהגו להניחה באשפה, והדבר עדיף כדי שלא יבואו להיכשל באכילתה.

25. תוספות, פסחים לד ע"א ד"ה מחמין.

26. גם בימינו יש לחוש לדברי הרמ"א. בית שיש בו תנור עצים לחימום הבית - קמין, נראה שאסור להשליך בו את החלה לתוך הקמין, כיוון שבשרפתה נהנים ממנה בכך שהיא מצטרפת כחומר בעירה לחימום הבית. כמובן, לכהן הדבר יהיה מותר.



אל תוך התנור אף בזמן שיש בו לחם, ולאחר שתשרף לגמרי להוציאה משם. אלא שיש לתת את הדעת במקרה כזה גם על דיני בליעת איסור. חלה טמאה האסורה באכילה הן לישראל הן לכהן - הרי היא ככל איסורי אכילה, שיש בהם דין 'טעם כעיקר', דהיינו - לא רק אכילת האיסור עצמו אסורה, אלא גם אכילת טעם האיסור שנבלע במאכל אחר. וכן כתב הרמב"ם (הל' תרומות פט"ו הי"ט-הכ"א):

קדרה שבישל בה תרומה לא יבשל בה חולין, ואם בישל בנותן טעם... תרומה גדולה ותרומת מעשר והחלה והבכורים כולן נקראו תרומה, בתרומת מעשר נאמר והרמותם ממנו תרומת יי' ואומר כתרומת גורן, ובחלה נאמר חלה תרימו תרומה... לפיכך דין ארבעתן לענין אכילה ודימוע אחד הוא כולן עולין באחד ומאה ומצטרפין זה עם זה ואם נטמאו ישרפו.

אם כן, כמו כל איסור אחר - חלה שבושלה בכלי אוסרת את התבשיל שיבושל אחריה בכלי זה בנותן טעם, דהיינו כל עוד אין ביטול לטעם החלה. ואמנם, כאשר משליכים חלה לתנור לא מדובר על בישול אלא על מה שמוגדר בהלכה כצלייה, כיוון שהחלה הנשרפת בתנור יבשה ואינה מוקפת ברוטב בעודה על התבנית של התנור; כמו כן חלה היא 'איסור כחוש', דהיינו מאכל שאינו שומני, והכמות שהיא מבליעה בכלי קטנה יותר מאשר של מאכל שמן, ואף על פי כן לכתחילה אין להניח את החלה על התבנית עצמה, כיוון שמכל מקום המקום שבו הונחה החלה ייאסר בבליעת הטעם שלה. וכן כתב הרמ"א (יו"ד סי' קה סעי' ז): 'אבל כלי שבלע איסור, אוסר היתר שנוגע בו אפילו באיסור שאינו שמן'. ואף בדיעבד, אם הונחה החלה על התבנית ונשרפה שם - נאסר מקומה, ויש להכשיר (בליבון) את החלק של התבנית שנגעה בו החלה. אולם אם נשרפה החלה בתוך התבנית כשהיא עטופה בנייר כסף - בדיעבד לא נאסרה התבנית.²⁷ על אף האמור לעיל, יש לציין שהרב מרדכי אליהו כתב שמותר לשרוף חלה בתנור, בין בתבנית בין בקרקעיתו.²⁸ לדעתו, חלה שונה מאיסורים המוגדרים 'איסורי אכילה', חלה ותרומה אינן 'איסורי אכילה' אלא הן נאסרו באכילה לזר, אבל הטעם הבלוע שלהן אינו אסור לזר כיוון שזהו לא גוף האיסור עצמו, ולכן אף לכתחילה מותר לאפות את החלה בתנור.²⁹

3. שרפה בקרקעית התנור

יש הנוהגים להשתמש בקרקעית התנור הביתי, באפיית מאפים מסוימים כגון פיצות, בלא הפסק של תבנית. בבתים כאלו, שרפת החלה על קרקעית התנור דינה כשרפתה בתבנית - אין לעשות כן לכתחילה אם החלה אינה עטופה בנייר כסף, ובדיעבד אם עשו כן יש להכשיר את המקום בתנור שבו נגעה החלה. לעומת זאת באפייה בתנור על גבי תבנית, רשתות וכדומה - אם תשרף החלה המגולה בקרקעית התנור לכאורה לא יגרום הדבר לשום תקלה, כיוון שתבנית שיניחו על אותו המקום לאחר מכן - לא תבלע את הטעם מן

27. חלה כהלכתה, סי' א הי"ד; תבואת השדה, פ"ט עמ' שיב.

28. התורה והארץ, ח"ה הל' חלה פ"ג סעי' יג.

29. דברים שבעל פה ששמע הרב יהודה עמיחי מהרב אליהו. הגרש"ז אויערבך כתב סברה כעין זו, על פיה התיר לכתחילה להשתמש בכלי שבושל בו טבל וכבר אינו בן יומו - שכיוון שלא נותר טעם ראוי מהטבל אלא רק טעם פגום - פקע ממנו איסור טבל. ראה מנחת שלמה, ח"א סי' סב סעי' ח.

התנור, שהרי כלי אינו בולע מכלי בלא רוטב,³⁰ ואם כן אף שטעם החלה נבלע במקומו בתנור הוא לא יגרום לשום איסור. אמנם, עדיין יש לדון במקרה זה מדין 'ריחא'. כך כתב ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קח סעי' א):

אין צולין בשר כשרה עם בשר נבלה או של בהמה טמאה בתנור א', ואף על פי שאין נוגעים זה בזה. ואם צלאן, הרי זה מותר... הגה: וה"ה לבשר עם חלב נמי דינא הכי. ונוהגין להחמיר לכתחלה, אפילו בתנור גדול; ובדיעבד, להקל אפילו בתנור קטן. אם כן לכתחילה אין לאפות יחד בתנור אחד שני מאכלים, אחד של היתר ואחד של איסור, למרות שאינם נוגעים זה בזה, בגלל הריח וההבל העוברים ממאכל אחד לשני דרך חלל התנור. אמנם, כיוון שפסקו האחרונים³¹ שכאשר שני המאכלים הם 'דבר כחוש' מותר לאפות אותם יחד, אם החלה נאפית יחד עם לחם ואין בתנור באותו הזמן מאכל שמן³² (כגון בשר, פשטידות מסוימות, וכדומה) - אין איסור בדבר. וכן כתב בספר 'זבחי צדק' (יו"ד סי' קח סעי' ג):³³

יכול לשרוף החלה אפילו לכתחילה בתנור שאופין פת אע"ג די ש בה ריחא, כשתתחיל לישוף הוי שניהם כחושים ומותר.

בכל מקרה, מותר לשרוף את החלה בקרקעית התנור כאשר היא עטופה היטב בנייר כסף.³⁴

4. שרפה על הגז

לעומת השרפה בתנור ובתבנית התנור, בשרפה על כיריים של גז אין כל בעיה הלכתית ואין כל בליעת איסור, שכיוון שהאש שולטת שם כל הנבלע בחצובות מיד נשרף. וכן כתב ה'משנה ברורה' בהלכות פסח:³⁵

חצובה צריך ליבון - הוא כלי שיש לה ג' רגלים ומעמידין עליה קדרה או מחבת בתנור על האור כל השנה ואם רוצה להשתמש בה בפסח צריך ללבנה באור לפי שלפעמים נשפך עליה עיסה ונבלע בה טעם חמץ ע"י האור. וזהו רק לכתחלה משום חומרא דחמץ דבאמת שתי קדרות הנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו, וגם יש לתלות שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו כיון שבכל שעה היא על האש.

כלומר, כל איסור אחר שאינו חמץ, אם נפל על החצובה אין צורך להגעילה, כיוון שאף אם יונח אחר כך כלי היתר על מקום הבליעה - לא ייאסר הכלי, שהרי כלי אינו מעביר טעם לכלי בלא רוטב ביניהם, מים וכדומה. ואמנם יש אחרונים שכתבו שדינו של הרמ"א עוסק רק במקרה בו החצובה עומדת באש ומה שנופל עליה נשרף מיד, ואינו מתאים לחצובות הכיריים בימינו שאינם עומדות באש ממש,³⁶ אף על פי כן נראה שכיוון שהחלה היא 'דבר

30. רמ"א, יו"ד סי' צב סעי' ת.

31. ש"ך, יו"ד סי' קח ס"ק א; ט"ז שם ס"ק א.

32. וחלה 'דבר כחוש' היא, כדברי הפרי מגדים, יו"ד סי' קח משבצות זהב ס"ק א.

33. בספר איסור והיתר הארוך, כלל לט סעי' כד התיר זאת מסיבה אחרת, שלא מחמירים ב'ריחא' באיסורא דרבנן.

34. חלה כהלכתה, סי' א ה"ד; תבואות השדה, פ"ז עמ' שיב.

35. משנה ברורה, סי' תנא ס"ק לד.

36. מבית לוי, ח"א הכ"ט.



כחוש' כפי שהתבאר לעיל ובליעתה היא מקומית בלבד ולא בכל הכלי - שניתן להקל גם בזה ולומר ששרפת החלה על הכיריים אינה אוסרת אותם, מה גם שהסיכוי לאסור את הכלי הבא הוא נמוך - רק אם יונח כלי אחר על מקום הבליעה עצמו, ותהיה שם רטיבות - הוא יכול להיאסר מבליעת החלה. לכל הדעות ניתן לשרוף את החלה על החצובות כאשר היא מכוסה בנייר כסף, וכמו כן בוודאי ניתן לשורפה על המבערים עצמם אף שאינה מכוסה בנייר כסף, כיוון שהמבערים הם בוודאי בתוך האש באופן קבוע ומה שנבלע בהם נשרף ונפלט מיד.

5. מזלג

כפי שהתבאר לעיל, החלה מבליעה באופן מקומי בכלי שהיא נוגעת בו בעודה חמה, דהיינו במקום אחד בכלי ולא בכלי כולו, כדין איסור כחוש. לכן יש להיזהר בעת שרפת החלה, שלא להפך בה ולהרימה באמצעות מזלג או כל כלי אחר שיש בו שימוש לאכילה, כיוון שהכלי ייאסר בנגיעה בחלה. אלא יש להפך בה באמצעות כלי שאין בו צורך לאכילה, כגון מזלג קבוע שיעודו לכך ואין משתמשים בו לאכילה, וכדומה. וכן כתב בספר 'הכשרות' (פי"ד הערה סד):

המזלג שנתחב בחלה תוך כדי שרפתה - יש ללבן קלות באש, ואולי כדאי ליידח מזלג מיוחד לשם כך.

סיכום

1. הראשונים נחלקו בדין שרפת החלה - לרש"י מותר לבער את החלה בכל דרך של ביעור, לשאר הראשונים מצווה לשורפה באש דווקא.
2. למעשה יש להשתדל לשרוף את החלה באש, ובשעת הדחק כאשר אי אפשר לשורפה בשום דרך מותר לעוטפה בניילון ולהניחה בדרך כבוד באשפה. במקרה כזה עדיף להפריש מראש פחות מכזית. ויש אומרים שיניח את החלה במקום משומר עד שתתקלקל, ורק לאחר מכן יעטוף אותה ויניחה באשפה.
3. יש לשרוף את החלה עד שכל הבצק ייעשה אפר ולא יהיה ראוי לאכילה כלל.
4. אסור להשתמש בחלה כחומר בעירה לאש שנהנים ממנה.
5. מותר לשרוף את החלה בקרקעית תנור האפייה גם כאשר נאפה בו לחם באותו הזמן.
6. אין לשרוף את החלה בתבנית אפייה בתנור, אלא רק אם היא מצופה בנייר כסף, ובדיעבד יש להכשיר את המקום בו נגעה החלה.
7. יש מתירים לשרוף את החלה על חצובות הגז גם אם אינה מצופה בנייר כסף, ועל המבער עצמו בוודאי מותר לשורפה.
8. בעת שרפת החלה אין לגעת בה במזלג המשמש לאכילה, אלא יש לייעד כלי מיוחד לשם כך. ובדיעבד יש ללבן קלות את המזלג שנגע בחלה.





הרב אברהם סוחובולסקי

העברת שתילים דרך שער המודלה בגפנים

שאלה

על גבי שער כניסה לחצר גדלים גפנים מודלים וכל הנכנס לחצר עובר תחת הגפנים המודלים, האם מותר להכניס דרך שער זה עציצים ושתילים של ירקות?

תשובה

חז"ל הבחינו בין מצב של זריעה בעציץ המונח בכרם ובין העברת עציץ זרוע בכרם בלא הנחה כלל.

א. זריעה בעציץ המונח בכרם

בדין זריעה בעציץ המונח בכרם ישנה הבחנה בין זריעה בעציץ נקוב לזריעה בעציץ שאינו נקוב. נאמר במשנה (כלאים פ"ז מ"ח): 'עציץ נקוב מקדש בכרם ושאינו נקוב אינו מקדש'. וביארו ריבמ"ץ ור"ש¹ שהזרוע בעציץ נקוב המונח בכרם הרי הוא כזרוע בקרקע והגידולים נאסרים ומקדשים את הגפן שאסורים באכילה ובהנאה, והזרוע בעציץ לא נקוב אינו נחשב זרוע בקרקע ולכן אינו מקדש אך אסור מדרבנן. וכן פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה הט"ז): 'הזרוע בעציץ שאינו נקוב המונח בכרם לא קדש ומכין אותו מכת מרדות, אבל עציץ נקוב הרי הוא כארץ'.

ב. העברת עציץ נקוב בכרם

בדין מעביר עציץ זרוע בכרם נאמר בהמשך המשנה: 'המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף במאתיים אסור'. כלומר, לא רק זריעה בעציץ המונח בכרם אסורה, אלא גם המעביר עציץ שגדל בו זרעים או ירקות והוסיף תוך כדי המעבר שיעור של אחד ממאתיים (חמישה אחוז) הגידולים נאסרים. אך יש לדייק בלשון המשנה שבדין זריעה בעציץ נקוב בכרם נקטנה לשון 'מקדש' אך בדין מעביר עציץ זרוע בכרם נקטה המשנה לשון 'אסור'. הרא"ש והרע"ב ביארו שהמעביר עציץ נקוב בכרם והוסיף אחד ממאתיים, הזרעים בלבד נאסרים אך הגפנים אינם

1. כך פירש ריבמ"ץ, כלאים פ"ז מ"ח: 'עציץ נקוב. אם זרע תבואה בעציץ ויושב בתוך הכרם, או בד' אמות שהן עבודת הכרם. מקדש הגפנים כאילו זרע בארץ, דהיינו בתוך הכרם י"ו אמות לכל רוח, ובעבודת הכרם ב' שורות. ושאינו נקוב אינו מקדש. דלאו קרקע הוא, והדין נקב מפורש בהמצניע כשורש קטן'. וכך פירש ר"ש, שם: 'עציץ נקוב. המונח בכרם או בד' אמות של עבודת הכרם זרוע בתוכו מקדש כאילו זרע בארץ אבל שאינו נקוב לא'.



נאסרים עד שיניחו על גבי הקרקע. וכתב ה'תוספות יום טוב' שכן משמע בירושלמי וכן מדויק בלשון התוספתא (כלאים פ"ד ה"א): 'המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתים אסור אבל אין מתקדש עד שיניחנו תחת הגפן', כלומר בהעברה בלבד בכרם והוסיף אחד ממאתיים בלא שהייתה הנחה על גבי הקרקע, הגדל בעציץ נאסר אך לא הגפן, ורק המניח עציץ נקוב על גבי הקרקע והוסיף אחד ממאתיים, הגידולים מקדשים את הגפן. וביאר ה'תוספות יום טוב' דעתם: 'נראה דאוסר זרע העציץ לפי שבו נעשה צד איסור ואף על גב שלפי האמת אינו כלאים שהרי לא קידש אפילו הכי בדרך קנס אסרוהו'.² הגר"א³ ביאר את לשון התוספתא, וחילק בין המעביר בכרם והוסיף אחד ממאתיים שאז נאסרים הן הגידולים הן הגפן באכילה למניח והוסיף אחד ממאתיים שמתקדש ואסור אף בהנאה. ה'חזון איש'⁴ לא חילק בין העברה להנחה, וכתב שרק משום שלא ייתכן שיוסיף מאתים דרך העברה נקטה התוספתא 'אין מתקדש עד שיניחנו תחת הגפן' אך גם אם רק העביר העציץ בכרם והוסיף אחד ממאתיים, הגידולים והגפנים נאסרים ומתקדשים. לעומת זאת הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה הכ"ג) פסק: 'אסור לעבור בעציץ נקוב שזרוע בו ירק בתוך הכרם, ואם הניחו תחת הגפן ונשתהה שם בארץ כדי להוסיף אחד ממאתים הרי זה קידש', כלומר רק אם הניח תחת הגפנים והוסיפו אחד ממאתיים הן הזרעים הן הכרם נאסרים ומתקדשים, אך בהעברה בלבד של עציץ נקוב בכרם אף שאסור לעשות כן, הן הזרעים הן הגפנים אינם נאסרים. ונראה שהרמב"ם פירש כוונת 'המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף במאתיים אסור', שאסור ואין לעשות כן, אך הזרעים והכרם אינם נאסרים.⁵ אך מכל מקום הרחיב את איסור העברת עציץ נקוב בכרם באופן גורף, ואסר להעביר בכל מצב אף אם לא יוסיף כדי אחד ממאתיים.⁶ לאור שתי הבנות אלו, נראה שלדעת הרא"ש וסיעתו שביארו דין המשנה המעביר עציץ והוסיף אחד ממאתיים, שהזרעים נאסרים הן מדרבנן הן מדאורייתא הן רק באכילה הן באכילה ובהנאה ולא הוזכר כלל איסור העברה כאשר לא מוסיף אחד ממאתיים, אם ידוע שלא יוסיף אחד ממאתיים יש מקום להתיר את ההעברה. אך לדעת הרמב"ם אף שהקל ולא אסר את הגידולים בהעברה בלבד אלא רק אם הניח והוסיף אחד ממאתיים, מכל מקום נקט שאסור להעביר עציץ נקוב בתוך הכרם ולא חילק בין הוסיף אחד ממאתיים ובין לא.

ג. העברת עציץ לא נקוב בכרם

יש להדגיש שהמשנה דיברה על העברת עציץ נקוב אך לא ביארה דין העברת עציץ שאינו נקוב, שאפילו הזריעה בו כשהוא מונח בכרם אסורה רק מדרבנן, מתוך כך דייק

2. הסבר נוסף של הרדב"ז, הל' כלאים פ"ה הכ"ג: 'מסתברא דאיכא חלוק אחר בין רישא לסיפא דאילו ברישא משעה שהשרישו נאסרו הזרעים והגפנים לא נאסרו עד שיוסיפו במאתים ואילו בסיפא שכבר השרישו הזרעים בעציץ לא נאסרו גם הזרעים עד שיוסיפו במאתים'.
3. כך כתב הגר"א בביאורו, יו"ד סי' רצו ס"ק לז: 'ואם הניחו. תוספתא ספ"ד המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף מאתים אסור אבל אין מתקדש עד שיניחנו תחת הגפן ור"ל אסור באכילה (ע"כ)'.
4. חזו"א, הל' כלאים סי' יג ס"ק ט.
5. כך כתב הרדב"ז, הל' כלאים פ"ה הכ"ג: 'והא דקתני אסור היינו משום דלכתחלה אסור להעבירו או להניחו תחת הגפן; ארץ חמדה, ח"ב מדור ד פי"ח ס"ק ב עמ' סח.
6. ארץ חמדה, ח"ב מדור ד פי"ח ס"ק ג עמ' סח.

בפירוש 'הון עשיר'⁷ שהעברתו בכרם מותרת, וכן דייק זאת בלשון הרמב"ם שפסק 'אסור לעבור בעציץ נקוב וכו', ולא הזכיר שום איסור בהעברת שאינו נקוב. אכן ב'דרך אמונה'⁸ נקט שלדעת ה'חזון איש' שאפילו בהעברה בעלמא בעציץ נקוב אם הוסיף אחד ממאתיים מתקדש מדאורייתא, נראה שהעברה בעציץ שאינו נקוב אסורה מדרבנן, ולסוברים שהעברה בלבד בעציץ נקוב אסורה רק מדרבנן נראה שהעברה של עציץ שאינו נקוב מותרת, שאין לגזור גזרה לגזרה.

ד. העברת עציץ תחת גפן יהודית

המשנה נקטה 'המעביר עציץ נקוב בכרם', ודייק המהר"א פולדא⁹ שהאיסור חל דווקא על מעביר בכרם, אך בהעברה תחת גפן יחידה אין איסור. ואף שגפן יחידה גם כן מקדשת, היינו רק בזרוע תחתיה ולא בהעברת עציץ. אך בין מפרשי המשנה במסכת ערלה¹⁰ משמע שהוא הדין בגפן יחידה, וכן נקט ב'דרך אמונה'¹¹ על פי ה'חזון איש' בדעת הרמב"ם. לאור האמור לעיל נראה שאין להכניס שתילים של ירקות הנמצאים בעציצים נקובים, דרך הכניסה לחצר כאשר מודלים מעליה גפנים אפילו בהעברה בלא שהות כלל. אך עציצים שאינם נקובים, ארגז או מגש האטום בתחתיתו, נחשבים כעציץ לא נקוב, וניתן להעביר בהם שתילים דרך שער זה. ולדעת ה'חזון איש' אין להכניס דרך השער המודלה בגפנים אלא יש למצוא דרך אחרת להכניס שתילים אלו לחצר.



7. הון עשיר, כלאים פ"ז מ"ח: 'המעביר עציץ נקוב בכרם אם הוסיף במאתים אסור. אבל כשאינו נקוב, הואיל וכשהניחו בארץ אינו מקדש דבהכי איירינן לעיל, לא נאסר בהעברתו. זה היה נראה לפום ריהטא, אבל לפי האמת אינו כן אלא נתוסף בו קולא דאפילו איסור אין בו, וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בפ"ה מה' כלאים (הכ"ג) אסור לעבור בעציץ נקוב וכו'. ולא הזכיר שום איסור בהעברת שאינו נקוב, אלא קאמר הכי (שם הט"ז) וכן הזורע בעציץ שאינו נקוב המונח בכרם לא קדש אבל מכין אותו מכת מרדות: כן נראה דעת הר"ש (הנדפס) כלאים פ"ז מ"ח שגרס בירושלמי 'העביר ה' עציץ נקובין תחת גפן אחת פלוגתא דר' אלעזר ורבי יוחנן האוסר אינו נאסר ושאינו אוסר נאסר אבל אם העביר עציץ נקוב תחת חמשה גפנים כולו מודו שנאסר'. וכן גרס הגר"א בשנות אליהו, שם: 'המעביר עציץ נקוב; וכן כתב בשו"ת דבר אברהם, ח"א סי' כה ס"ק ז: 'בעציץ שאינו נקוב דאפילו אם יניחנו לא יבוא לידי איסורא דאורייתא לכן אינו אסור במעביר'.

8. דרך אמונה, הל' כלאים פ"ה הכ"ג באור ההלכה ד"ה בעציץ נקוב: 'ואם יש איסור דרבנן לעבור בעציץ שאינו נקוב הנה לפ"ד החזו"א בסי' י"ג סק"ט שאין שום חילוק בין הניח להעביר מה"ת מסתבר שגם בעציץ שא"נ אסור מדרבנן אבל לפ"ד שאר האחרונים דהעברה אינה אלא מדרבנן אפשר דעציץ שא"נ לא גזרו דהוי גזרה לגזרה וברש"ס מבואר דאסור אף על גב דס"ל דהוא דרבנן (אך יש לו שיטה אחרת בסוגיא כמ"ש כ' בצה"ל). ואכן יש שגורסים בירושלמי, כלאים פ"ז ה"ו: 'העביר חמשה עציץ שאינו נקובים תחת גפן אחת וכו'. ראה פני משה, שם.

9. מהר"א פולדא על הירושלמי, כלאים פ"ז ה"ו ד"ה תפלוגתא: 'שייך כאן פלוגתא לר"א ורי דלעיל שהרי יש כאן אוסר להיינו עציץ ואין כאן נאסר שאין הזרעי יכולי לאסור מחמת גפן יחידי שאינו כרם. מתני דקתני הוסיף מאתים אסור בכרם מיירי כדתני בהדיא בכרם ולא בגפן יחידי, ואע"ג דגפן יחידי נמי מקדש היינו בזרעים הזרועים בקרקע ולא במעביר וא"כ לר"א אף הגפן אין נאסר מק"ו ולר"י הגפן מיהת נאסר'.

10. ריבמ"ן; רע"ב; שנות אליהו; תפארת ישראל, ערלה פ"א מ"ו.

11. דרך אמונה, כלאים פ"ה הכ"ג ס"ק קג.



הרב ד"ר רצון ערוסי

מדינה פלשתינית בארץ ישראל בהלכה (הכרה בריבונות זרים על שטחים בארץ הקודש)

הקדמה

האם רשאים אנו מבחינה הלכתית, להכיר בריבונות של זרים, כלומר ריבונות של לא יהודים, על שטחי ארץ הקודש בכלל, ועל הר הבית בפרט. ואם איננו רשאים, כלום יש תוקף להכרה כזו מצידנו, אם היא ניתנה, אפילו ע"י ממשלה נבחרת, שנבחרה מכוח בחירות דמוקרטיות של כלל אזרחי מדינת ישראל. ואמנם כבר דנו גדולי הפוסקים בשאלה, אם מותר בגין פיקוח נפש, לוותר על שטחים מארץ הקודש, כדי להשיג הסכם שלום, ואנו לא נעסוק בשאלה זו. אלא אנו נדון רק בשאלה, אם רשאים אנו כבני העם היהודי להכיר בריבונות של זרים שאינם יהודים על שטחים בארץ הקודש, בכלל, ועל הר הבית בפרט. כי לא הרי הדיון על עצם הוויתור שלנו על שטחים משטחי ארץ הקודש למען השלום, כהרי הדיון על הכרתנו בריבונות זרים על שטחים מארץ הקודש. שהרי, גם פוסקי הלכה, אשר סוברים שמותר לנו לוותר על שטחים משטחי ארץ הקודש, למען הסכם שלום, אפשר שידו, שאסור לנו כבני העם היהודי, להכיר בריבונות של זרים על שטחים מארץ הקודש בכלל, ועל הר הבית בפרט. ואפשר שהם יודו, שגם אם ממשלה נבחרת הכירה בריבונות זרים על שטחים משטחי ארץ הקודש, שאין להכרה זו כל תוקף מבחינה הלכתית. ואף שלדעתם מותר לוותר על שטחים משטחי ארץ הקודש למען הסכם שלום אמת בינינו ובין אויבינו, אפשר שיורו שבמסגרת ויתורינו על שטחי א"י, למען השלום, אנו רק רשאים להתחייב שלא נממש את ריבונותנו על שטחי א"י, ולא נילחם נגדם למען ריבונותנו על שטחי א"י, כל עוד הם לא נלחמים בנו, והם חיים עמנו בשלום אמיתי.

א. הבטחה לירושת הארץ בברית בין הבתרים

בפרשת וארא (שמות ו, ה) אמר ה' למשה: 'וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל, אשר מצרים מעבדים אותם, ואזכר את בריתי'. הברית עליה מדובר בפסוק היא ברית בין הבתרים כפי שפירש רש"י. באותה ברית ה' הבטיח לאברהם אבינו לא רק שייתן את ארץ כנען לאברהם ולצאצאיו, אלא שגם יגאל את בני אברהם, יצחק ויעקב ממצרים, ויפדם מידי משעבדיהם המצרים. האם רשאי העם היהודי לפעול בניגוד לברית בין הבתרים, שהיא הבסיס לקיומו ולחירותו, לעולם? יש לציין שברית בין הבתרים גררה אחריה גם התחייבות של אברהם בשמו ובשם כל צאצאיו, כלפי ה'. כי לא בכדי הברית נקראה ברית בין הבתרים. אברהם על פי ציווי ה' בירת לשני חלקים עגלה משולשת, ועז משולשת, ואיל משולש. וכך כתב רש"י (בראשית טו, ו):

לפי שהיה כורת עמו ברית לשמור הבטחתו להוריש לבניו את הארץ כדכתיב שם, יח, ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר, ודרך כורתי ברית לחלק בהמה ולעבר בין בתריה.

ואם כן, לפי זה נכרתה ברית בין ה' ובין אברהם, וה' התחייב באותה ברית לתת לאברהם ולזרעו את ארץ כנען, את ארצותיהם של עשרה עמי כנען, וזו לשון הכתוב (בראשית טו, יח-כ):

ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר, לזרעך נתתי את הארץ הזאת, מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת. את הקיני (1), ואת הקנזי (2), ואת הקדמוני (3), ואת החתי (4), ואת הפרזי (5), ואת הרפאים (6), ואת האמרי (7), ואת הכנעני (8), ואת הגרגשי (9), ואת היבوسی (10).

אולם לא נאמר מה התחייב אברהם. ונראה שהדבר פשוט, שאברהם הסכים להיות עם ה' בארץ ה', שהרי בראשית דרכו של אברהם אבינו, ה' אמר לו שממנו יהיה עם מיוחד, עם של ה', כלשון הכתוב (בראשית יב, א-ג):

לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, אל הארץ אשר אראך. ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך, והיה ברכה ואברכה מברכך. ומקללך אאר, ונברכו בך כל משפחת האדמה.

ב. ברית מילה כיסוד לירושת הארץ

כיצד על אברהם וזרעו להיות עם ה'? כתשובה לשאלה זו יש לומר שלאחר ברית בין הבתרים שה' עשה עם אברהם, כשאברהם היה בן שבעים וחמש שנים, נכתבה פרשת ברית המילה, שנאמרה לאברהם אבינו כשהוא בן תשעים ותשע, ושם נאמר:

והקמתי את בריתי ביני ובינך. ובין זרעך אחריו לדרתם לברית עולם, להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו. ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגריך, את כל ארץ כנען לאחזת עולם. והייתי להם לאלוקים. ויאמר אלוקים ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחריו לדרתם. זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו המל לכם כל זכר.

יוצא אפוא שאברהם אבינו וצאצאיו התחייבו למול כל זכר, כדי שה' יהיה להם לאלוקים. וה' יקיים את בריתו עם אברהם וזרעו עד עולם, וייתן להם את כל ארץ כנען עד עולם, כי באופן כזה יהיו עם קודש שראויים הם לארץ הקודש כמובטח בברית בין הבתרים. ולכן אמרו חז"ל שה' אמר לאברהם אבינו, וכך נאמר במדרש (בראשית רבה מו, ז):

אם מקיימין בניך את המילה הן נכנסין לארץ. ואם לאו אין נכנסין לארץ... כך אמר הקב"ה לא"א ונתתי לך ולזרעך אחריו וגו', על מנת ואתה את בריתי תשמור.

וכן כתב ה'טור' (יו"ד סי' רס): 'ולא נקרא אברהם שלם עד שנימול. ובזכותה נכרת לו ברית על נתינת הארץ'. והב"ח שם העיר על דברי ה'טור':

ויש לתת לב לאיזה צורך האריך רבינו [מחבר ה'טור'], בדרוש זה. כנראה שהיו נכשלים בזמנו במצוה זו. וזה לא שמענו מאבותינו ומזקנינו. כי הלא אין הדור שהיה בו רבינו בתוכו, כל כך רחוק מדורנו זה. ואילו היה דבר זה בדורו היה נשמע גם לנו. אבל נראה בקושטא, שגם בדורו היו רבים נכשלים בעון זה כמו שנמצא בדורנו.

שאינן נזהרים בקיום מצות מילה כמאמרה. והוא כי עיקר המצוה להיות עליו אות ברית קודש באותיות שמו הקודש יתברך לשמור את כל גופו מכל טומאת עריות. והנה הרבה נכשלו בעון זה לטמאות אות ברית קודש בעריות, ובייחוד בבנות כותים ומולדין בנים לעכו"ם. וגם רבים באים אל נשיהם פנויות בנדתן ונעשה להם כהיתר. כיון שהיא ישראלית פנויה, וע"כ האריך רבינו בדרוש המילה כמה גדולה היא אם מקיים אותה כמאמרה, שלא יהא פוגם אותה... שכריתת ברית על נתינת הארץ אינה אלא אם בניך מקיימין את המילה. ואם לאו אין נכנסין לארץ. א"כ נשמע שעון זה, הוא כשפוגם אות ברית קודש, דאינו מקיים מצות מילה להיות דבוק עם קדושת שמו יתברך. אלא נדבק עם החיצונים, דבר זה הוא מחזיק גלותינו שאין נכנסין לארץ.

מדברי הב"ח, בהסבירו את דברי ה'טור', אנו למדים על הקשר בין ברית מילה לברית הארץ. כריתת הערלה צריכה להוביל לכריתת ערלת הלב, ריסון היצרים, והידבקות בה' ובתורתו ובמצוותיו. כלומר ברית המילה שבזכותה אנו זכאים לארץ, היא ברית מילה שמונעת אותנו ממתירנות על כל סוגיה, עריות, פנויות. ומונעת מאתנו התבוללות עם גויות. ולכן כשישראל חלילה אינם שומרים על קדושתם, אף שהם נימולים, הם פוגעים בהמשך ישיבתם בארץ הקודש, ומאריכים את גלותם. ואם כן, לפי זה ייחודנו כעם קודש כרוך עם זכותנו על ארץ הקודש, ואין אפשרות להפריד בין הדבקים.

ג. ברכת המזון כיסוד לירושת הארץ

זכותנו על ארץ הקודש וייחודנו כעם קודש באים לידי ביטוי גם בדיני ברכת המזון. כידוע, ברכה זו כוללת שלוש ברכות: ברכה ראשונה היא הודאה שה' נתן לנו מזון. וברכה שנייה היא הודאה שה' נתן לנו את ארץ הקודש. וברכה שלישית היא הודאה שה' נתן לנו את ירושלים ואת מלכות בית דוד. ברכה רביעית נתקנה בימי חכמי המשנה, לאחר כישלון מרד בר כוכבא. והיא הודאה לה' שהטיב לנו טובה כפולה באותם ימים. על הברכה השנייה והשלישית נאמר בגמרא (ברכות מט ע"א): 'וכל החותם מנחיל ארצות, בברכת הארץ, ומושיע ישראל, בבונה ירושלים, הרי זה בור', וב'בית יוסף' (או"ח סי' קפז) הסביר עניין זה, וכך כתב:

ונ"ל דטעמא משום דמנחיל ארצות שייך גם לשאר עמים. שהנחילם ארצות. ואנו צריכים שיברך על הנחלת א"י בייחוד.

וב'חידושי הגהות' שם כתב:

ועוד נראה משום דצריך לברך השם, על שם שבראה, וגם שהנחיל אותה לנו. לכן יאמר על הארץ שכולל הכל.

חכמים תיקנו שבברכה השנייה ברכת הארץ נזכיר גם את עניין הברית והתורה, וכך נאמר בגמרא (ברכות מח ע"ב):

נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית. ר' יוסי אומר, צריך שיזכור בה תורה. פלימו אומר, צריך שיקדים ברית לתורה.

וכך נפסקה ההלכה, שאנו צריכים להזכיר בברכת ההודאה על הארץ, את עניין ברית מילה, ואת עניין התורה, ולהקדים את עניין ברית המילה לעניין התורה. ופירש רש"י (ברכות מט ע"א):

צריך שיזכור בה ברית בברכת הארץ, שעל ידי ברית נתנה לאברהם בפרשת מילה, ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך. צריך שיזכור בה תורה, שאף בזכות התורה והמצוות ירשו את הארץ, שנאמר, למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ.

ד. ההיבט ההלכתי שבברית בין הבתרים

אם כן, ארץ כנען הובטחה לאברהם אבינו ולזרעו אחריו עד עולם, לאחוזת עולם, כדי שנחיה בה, כעם קודש בארץ הקודש. וכל זאת כדי שנשפיע על האנושות, להיות 'אור לגוים', או כדברי ה' לאברהם 'אב המון גוים נתתיך' (בראשית יז, ה). לצורך זה ניתנה לנו ארץ הקודש, עם ירושלים עיר הקודש והמקדש לעולם, כדי שנהיה קדושים פורשים מן העריות. לא מתבוללים בגוים, אלא עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב, ושנהיה דבוקים בו יתברך. ונקרין על אומות העולם. תהליך שיגיע שיאו בימי מלך המשיח. ולכן ברית בין הבתרים מתייחסת גם לימי מלך המשיח, וחלק מן הארץ תינתן לעמנו רק בימי מלך המשיח. כי בימי יהושע בן נון ודוד המלך, זכינו רק בארצות שבעה עמי כנען: החתי, הפרזי, הרפאים, האמרי, הכנעני, הגרגשי והיבوسی. ואילו בברית בין הבתרים, הובטחו לנו, ארצות עשרה עמי כנען ונתרו: הקיני, הקניזי והקדמוני. ואלה יהיו בשליטתנו בימי מלך המשיח. וכבר התורה ציוותה אותנו שנפריש שלוש ערי מקלט באותם מקומות, לכשיהיו בשליטתנו. והרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ח ה"ד) פסק כן להלכה:

בימי המלך המשיח מוסיפין שלוש אחרות, על אלו השש [ערים שכבר הופרשו, שלוש ע"י משה בעבר הירדן המזרחי, ושלוש ערים שהופרשו ע"י יהושע, בעבר הירדן המערבי], שנאמר, ויספת לך עוד שלוש ערים על השלש האלה (דברים, יט, ט). והיכן מוסיפין אותן? בערי הקיני והקניזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו עליהן ברית, ועדיין לא נכבשו. ועליהן נאמר בתורה, ואם ירחיב ה' אלוקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך, ויספת לך עוד שלוש ערים על השלוש האלה.

הנה כי כן, הבטחת ברית בין הבתרים היא עניין אמוני והלכתי כאחד. ועמנו מצווה להאמין שתורתו לא תוחלף. ולכן כל הפועל בניגוד לברית בין הבתרים הוא פועל נגד תורתנו הקדושה. הרב שלמה זיין¹ במאמר שכתב על ברית בין הבתרים הוכיח שיש לה ערך הלכתי. כך לדוגמה הוא הוכיח מן הירושלמי,² שבגלל שארץ ישראל נחשבה שייכת לישראל עוד טרם נכבשה, הקמחים והסלתות שמצאו ישראל בעת שנכנסו לארץ, היו חייבים בחלה, למרות שהם גדלו בארץ, לפני שכבשו אותה. וכן כתוב במשנה (ערלה פ"א מ"ב): 'עת שבאו אבותינו לארץ [כנען] נטעו [עכו"ם], אע"פ שלא כבשו חייב [בערלה]'.³

1. לאור ההלכה, עמ' קנב-קסד.
2. ירושלמי, חלה פ"ב ה"א.

ופירש ה'שאגת אריה', כי מאחר שהייתה מוחזקת לאבותינו, הירושה הייתה למפרע. ויוצא שהקרקע של ישראל, והפירות של גוי, ולכן נתחייבו מיד בערלה. וכן יש להוכיח מהגמרא לגבי בנות צלפחד,³ שם נאמר שבנות צלפחד זכו בירושת הארץ, בחלק בכורה, כלומר חלק כפול, למרות שאביהן היה בכור מת במדבר, בטרם נכבשה הארץ, והארץ נחשבה רק לראויה ולא למצויה ולמוחזקת. ובכור אינו יורש פי שניים בנכסים שהם ראויים ולא מוחזקים. וההסבר שניתן לכך שבנות צלפחד ירשו פי שניים בחלק אביהן המנוח, בארץ ישראל, הוא משום שארץ ישראל נחשבה כבר אז, כשעדיין היו אבותינו במדבר, כמוחזקת לעמנו, טרם נכבשה וזאת בגלל ברית בין הבתרים. ועוד הביא הרב זוין בשם הרב פרידמן מקארלין,⁴ יסוד הלכתי חשוב. שיש שני גדרים, ארץ ישראל, וקדושת הארץ. ולדעתו, גם כשקדושת הארץ כלומר הקדושה שקידשה יהושע מכוח כיבוש, בטלה כשהאויבים כבשוה בחזרה, כל הדינים שנהגו בשבע שנים שישראל כבשו את הארץ, ובשבע שנים שחילקו את הארץ, כמו ערלה, כלאים וחדש, נשארו בתוקפם, כי דינים אלו אינם תלויים בקדושת א"י, אלא בעובדה שהארץ שייכת לעמנו. וכל זה בגלל התחייבות ה' לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, שהוא ייתן לנו את ארץ כנען לאחוזת עולם. ואם כן, ארץ ישראל זו לא תהא מוחלפת לעולם, כי היא נבחרה ע"י ה' לנו לאחוזת עולם.

ה. איסור על ויתור הריבונות בגלל מקום המקדש

ארץ ישראל נבחרה בגלל ירושלים עיר הקודש, והמקדש בתוכה. והמקדש, אף על פי שחרב פעמיים, הוא ייבנה בשלישית ולעולם.⁵ ושלמה המלך שבנה את בית המקדש הראשון ידע שסופו ליחרב, וכך מתאר הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ד ה"א) את מעשהו של שלמה:

בנה מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות. ויאשיהו המלך צוה וגנוז אותו במקום שבנה שלמה... ונגנז עמו מטה אהרון וצנצנת המן ושמן המשחה. וכל אלו לא חזרו בבית שני. ואף אורים ותומים שהיו בבית שני לא היו משיבין ברוח הקודש, ולא היו נשאלין בהן, שנאמר עד עמוד כהן לאורים ולתומים (עזרא, ד, סג).

וכך מתאר הרמב"ם את חשיבות מקום המזבח:

המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר וזה מזבח לעולה לישראל. ובמזבח, נעקד יצחק אבינו. שנאמר, ולך לך אל ארץ המוריה. ונאמר ויבן שלמה את הבית בהר המוריה. ומסורת ביד הכל, שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגרן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם, עקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח מזבח כשיצא מן התבה. והוא המזבח שעליו הקריב קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון כשנברא קרבן, ומשם נברא. אמרו חכמים, אדם ממקום כפרתו נברא. ושלשה נביאים עלו עמהן [בבית שני] מן הגולה. אחד העיד

3. בבא קיט ע"א.

4. חידושי שביעית, בשו"ת שאלת דוד, סוף ח"א.

5. עיין תנחומא, שופטים ל; מדרש ילמדנו [מאן]; ילקוט תלמוד תורה, בראשית אות קלד דף פד; רד"ק, הושע ו ב; שו"ת יהודה יעלה, ח"א או"ח סי' ריד.

להם על מקום המזבח. ואחד העיד להם על מדותיו... ומזבח שעשו בני הגולה [בבית שני] וכן העתיד להיות [בבית שלישי] מדת ארכו ורחבו שלושים ושתיים אמות על שלושים ושתיים אמות.

מקום המזבח מכוון ביותר, והוא המקום ממנו נברא האדם הראשון, והוא המקום שנעקד יצחק אבינו. ורק הנביאים מעידים על מקומו המדויק ועל מידותיו. ולכן הדבר פשוט, שאין שום יהודי בעולם, ואין שום קבוצת יהודים בעולם, שרשאים או מוסמכים להועיד שטחים מארץ הקודש בכלל, ומקום המקדש בפרט, לריבונות זרה. כי אין הדבר תלוי בנו אלא בגזירת מלכו של עולם, שכבר בחר נחלתו, לעולם. וכאמור יש הבדל גדול, בין אם אנו נמנעים מלממש את ריבונותנו בכל שטחי ארץ הקודש, בגלל מוגבלות כוחנו, וכן בגלל רצוננו בשלום עם אויבנו, אם אכן יש סיכוי לשלום של אמת, לפי דעת פוסקים מסוימים, ובין להכיר בריבונות זרה על שטחים בארץ הקודש, ובפרט ביהודה ושומרון שחזרו ונתקדשו קדושת עולמים ע"י עולי בבל, ועוד יותר על הר הבית מקום המקדש, שה' קידשו לעולמים, והועידו רק לישראל עמו, שהעושה כן הוא כופר בברית בין הבתרים ובתורה כולה, שקבעה את הלכות א"י עד ימות המשיח ועד בכלל, וקבעה את הלכות המקדש, לרבות זה שעתיד להיבנות בשלישית ולעולם.

ו. דברי הפוסקים בעקבות 'תוכנית החלוקה'

יסוד הלכתי חשוב זה, שאסור לעמנו להכיר בריבונות זרה על שטחים מארץ הקודש, נקבע ע"י חכמי ההלכה, לפני כשבעים שנה. היה זה לרגל תוכנית החלוקה של ארץ ישראל. מחודש תמוז תרצ"ז 1937, כלומר לפני שקמה המדינה בשנת 1948, היה זה לאחר ההתקוממות הערבית באביב תרצ"ו 1936, הגיעה לארץ ועדה מלכותית בריטית שקראו לה, ועדת פיל. אותה ועדה הציעה לחלק את ארץ הקודש לשלוש מדינות: (1) מדינה יהודית - הגליל ושפילת החוף. (2) מדינה ערבית - יהודה ושומרון והנגב. (3) מדינה מנדטורית - ירושלים עד ת"א ועד בכלל. חכמי ההלכה נשאלו על תכנית זו, רובם דחו אותה. הנימוק העיקרי של אותם שלא התנגדו לה, היה שמאחר שעוד אין לנו מדינה, הרי כל שטח בא"י שאומות העולם מוכנות לתת לנו לצורך הקמת מדינה יהודית, יש בו טובה לעמנו, כדי להצילנו מידי אויבנו, בניגוד למצב היום שאנו נדרשים להעניק לגויים שטחי ארץ הקודש ולהכיר בריבונות זרה, על שטחי ארץ הקודש, באותם ימים, אותם חכמי הלכה היו מוכנים להסתפק בקבלת חלק קטן מא"י, שאומות העולם הסכימו לתת לנו בחסד. הרב פרנקל (דבריו הובאו במאמרו של ד"ר איתמר ורהפטיג, 'עמדת רבנים בפולמוס חלוקת הארץ (תרצ"ז)', תחומין, ח"ט עמ' 267-277) לא התנגד לתוכנית החלוקה וכך כתב:

כי אם יש בידינו להשיג כל ארץ ישראל המסורה ומוחזקת לנו מאבותינו, הרי הדבר פשוט שאין לנו רשות לותר אף על אף שעל אדמה אחת למוסרה לידי זרים. הרי שאפילו חכם שלא התנגד לחלוקה, קבע את אשר קבע, רק בגלל חוסר יכולתנו. אבל כשיש לנו יכולת, וכל שכן כשכבר היא נמצאת בידינו, אסור לנו לוותר על שטחים ממנה ולהעניקם לזרים ולהכיר בריבונותם.

הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי (שם, עמ' 277), גם הוא לא התנגד לחלוקה, כדי שנקבל קצת מא"י, מתוך תקווה שנוכל להרחיב את גבול מדינתנו בעתיד, והוא התייחס גם להיבט העקרוני של העניין, וכך כתב:

ודאי, אין ספק, שאין לנו ולכלנו שום רשות על זה. ולא רק שאין אנו רשאים וזכאים לוותר, אלא שגם אין שום ערך לויתור. וכשם שאי אפשר לשנות גבולי בוקר וערב, כך אי אפשר לשנות גבולי ארץ ישראל המסומנים בתורה, שאלה ואלה הותחמו ע"י נותן התורה יוצר ואדון העולם (ראה מ"ר, בראשית, א, ג, ובמדבר, יח, ו) עכ"ל. מדבריו למדנו שאין תוקף להכרתנו בריבונות זרה על שטחים שה' הוא שקבע שהוא הועיד להיות ארץ הקודש ועיר הקודש.

הדברים הנ"ל נכתבו בידי פוסקים שלא התנגדו לתוכנית החלוקה. ואם כן נלמד בקל וחומר מדברי הפוסקים שהתנגדו בתקיפות לתוכנית החלוקה והם הרוב. הרב חרל"פ (שם, עמ' 272), קבע שכל החותם על הסכם כזה, שיש בו ויתור על חלק מארץ הקודש לריבונות זרה, הוא כפירה בארץ הקודש וזו לשונו:

ונוח יותר להחותמים לקצץ בהונות ידיהם ולא יקצצו בנטיעות גן רוה, ציין מכלל יופי אלקים הופיע.

והביא הרב חרל"פ את דברי חז"ל במדרש⁶ שה' הקפיד על אברהם שצירף אליו את לוט, ובכך הוא גרם שגם לוט יזכה בחלק מן הארץ, בעוד שהיא מיועדת רק לאברהם ולזרעו. וצירוף לוט אף שהוא קרוב של אברהם אבינו, נחשב ע"י ה' כצירוף זרים להיות שותפים בארץ הקודש, שכאמור היא נועדה רק לאברהם אבינו ולזרעו. הרב קניאל כתב⁷, שיש בהעברת שטחים לגויים לצמיתות, עד ביאת גואל צדק, איסור 'לא תחנם'. ולדעתו אפילו היו בוחרים נציגים מכל עם ישראל, ואפילו מן התפוצות, אין אותם נציגים אלא כאפוטרופוס, שאינו יכול להקנות מעות יתומים במעמד שלושה⁸, דסתם הפקעה, רעה היא. ואיך יוכלו אותם נציגים להפקיע מהדורות שהיו, ושיהיו, זכותם על כל הארץ לגבולותיה.

הרב צבי מקובסקי⁹ כתב שאין שום ייפוי כח לשום נציג יהודי למסור שטח מארצנו הקדושה, ובפרט ירושלים עיה"ק, ללא יהודים. וגם אם היה ייפוי כוח כזה, הרי אסור לתת לגוי שטחים בארץ הקודש, בגלל 'לא תחנם', ואם כן אין המיופה כוח רשאי לבצע את השליחות הזו, כי אין שליח לדבר עבירה. ובסוף דבריו סיכם שאין למסור שטח מארצנו הקדושה, שהרי יש לנו הבטחה שה' ירחיב גבולנו בימי המשיח, בשלוש מדינות נוספות, קיני, קניזי וקדמוני. הרב עמיאל¹⁰ כתב שמאחר שאנו מאמינים בבוא מלך המשיח, שייתן לנו את כל ארצנו, הרי שחתימה על חלוקת ארץ ישראל, לא יכולה להיות לצמיתות, ולכן החותמים על הסכם כזה, שהוא כביכול לצמיתות, יש בחתימתם משום גניבת דעת. ועוד כתב, שהסכמה לחלוקת הארץ, היא כפירה בקדושת הארץ, והיא כפירה בתורה, שקבעה

6. בראשית רבה, מא ת.

7. דבריו הובאו במאמרו של ד"ר איתמר ורהפטיג, 'עמדת רבנים בפולמוס חלוקת הארץ (תרצ"ז)', תחומין, ח"ט עמ' 279.

8. שו"ע, חו"מ סי' רצ סע' יא, ובסמ"ע שם.

9. תחומין שם, עמ' 282-285.

10. תחומין שם, עמ' 280, 286.

שיש קדושה לארץ, ושהיא מיועדת לישראל, ולכן הדבר הוא בגדר חילול ה', שיש ליהרג ולא לעבור. לדעתו, גם לממשלה נבחרת באורח דמוקרטי אין סמכות להעביר לריבונות זרה שטחים מארץ הקודש, וכ"ש לא את הר הבית. כי בבחירות משתתפים לא יהודים, שאינם מכירים בתורתנו הקדושה, ולא בברית בין הבתרים. וכן יש יהודים לא דתיים, ה' ישיבם בתשובה שלמה, שאינם מכירים בייחודנו כעם ה', ובשליחותנו הדתית, ולא בקדושת עמנו ובקדושת הארץ. וגורמים כאלה אינם יכולים להכריע בשאלה הלכתית טהורה, ולכן מבחינה הלכתית אין תוקף להחלטת ממשלה נבחרת במדינת ישראל, להעביר שטחים משטחי ארץ הקודש לריבונות זרה.

סיכום

לאור דברי אלה שלא התנגדו לתוכנית החלוקה, ועל אחת כמה וכמה לאור דברי הללו שהתנגדו לתוכנית החלוקה, אנו למדים, שאין שום היתר ליהודים להסכים על ריבונות זרה בשטח משטחי א"י, וכל שכן על ירושלים עיה"ק. ושהסכם כזה אם יחתם אין לו תוקף, ויש בחתימה על הסכם כזה כפירה בקדושת הארץ וכפירה בתורה הקדושה. וכאמור, לענ"ד גם גדולי חכמי ההלכה בימינו, שצידדו להחזיר שטחים משטחי א"י למען שלום אמת, לא התכוונו כלל וכלל לכך, שנחתום שאנו מכירים בריבונות זרה על שטחים משטחי ארץ הקודש, ועל אחת כמה וכמה שלא התכוונו על הר בית, אלא לכל היותר להתחייבות מצידנו שלא נילחם באויבינו, ולא נממש את ריבונותנו על כל הארץ, כל עוד הם לא נלחמים בנו. וכמובן עד יבוא מלך המשיח ויגאלנו בגאולה שלמה, במהרה בימינו אמן.



הרב שבה שולמן

פער משמעותי בייצוג משפטי¹

הקדמה

בסולם הערכים התורני והבינלאומי מוסכם שלכל אדם זכות להליך משפטי שוויוני והוגן. אולם, מעשים שבכל יום, משני צידי המתרס השיפוטי ניצבים בני מעמדות שונים, ועוד בטרם פתיחת הדין ניכרים לעין-כול הבדלים סוציו-אקונומיים שעלולים להטות את כף המאזניים לטובת בעל הדין האמיד. כך לדוגמה, הבדל משמעותי, שעשוי להיות בעל השפעה רבה על הכרעת הדין, הוא איכות הייצוג המשפטי, ובסוגיה זו נעסוק להלן. כאשר לאחד הצדדים אין כל אפשרות לשכור עורך דין, קיים חשש ממשי לקשיים בהצגת הטענות, ואפילו לעיוות הדין. לא זו אף זו, ייתכן שדין צדק לא יצא לאור כאשר אחד הצדדים מיוצג בידי 'עורכי דין צמרת' רבים וטובים אשר מאחוריהם ניצבת חברה רבת משאבים, בעוד הצד השני מיוצג בידי עורך דין זוטר.² כיום מקובל שרוב המתדיינים בבתי הדין מיוצגים בידי עורכי דין או טוענים רבניים, בהתאם לתקנות הרבנות הראשית לישראל (תש"ך³). כך נקט גם 'ערוך השלחן' (ח"מ סי' קכד סעי' א-ב), אשר אחרי שהביא את השיטות המסתייגות מייצוג בידי מורשה כתב: 'וכל זה מדינא אבל עכשיו המנהג בכל בתי דינים שגם הנתבע מעמיד מורשה וכל שכן התובע'. יש שרצו להמעיט מתוקפה של התקנה⁴, אולם, כיום לא ניתן למנוע מהנתבע ייצוג משפטי, וטענת 'לאו בעל דברים דידי את' למורשה הנתבע אינה מתקבלת.⁵ אולם, בית הדין לא ימנה מורשה, עד שתעלה דרישה כזאת מהמתדיין בעצמו, אף על פי שהצד שכנגדו טוען באמצעות מורשה.⁶ בהתאם, נקודת המוצא בדיון שלהלן היא שכיום המתדיינים טוענים בבית הדין על ידי ייצוג משפטי, וכך הוא הנוהג בבתי הדין. על כן, בדברינו לא נעסוק באיסור 'אל תעש עצמך כעורכי הדינים' (אבות פ"א מ"ח) שנדון במקומות אחרים,⁷ אלא בפערי

1. תמצית פרק שעתיד א"ה להתפרסם בספר 'ערכים ליברליים במבחנה של תורה', שבהוצאת מרכז תורה ומדינה.
2. הרב שטרנבוך היטיב לתאר את הבעייתיות בפער משמעותי בין עורכי הדין כפי שהיא באה לידי ביטוי בבית הדין, וראה דבריו להלן אות ד.
3. ראה שם בפרק החמישי העוסק בהרשאה.
4. נזר כהן, ח"א ח"מ סי' ב אות ד ד"ה אך - ד"ה ולכאו; הרב שאר ישוב הכהן, 'מעמד עורכי הדין בהלכה', תורה שבעל פה כב, עמ' עה (נכלל בקובץ מאמריו, עמ' שכד).
5. סדר הדין בבית הדין הרבני, עמ' 176 על פי החלטת נשיא בית הדין הגדול, הרב בקשי דורון, מיום כז בחשוון תשנ"ו, ערעור תשנ"ה/611.
6. אוסף פסקי דין ב, עמ' 67-68, מסקנת הדין.
7. סיכומי שיטות, ראה לדוגמה אצל הרב שאר ישוב הכהן, 'מעמד עורכי הדין בהלכה', תורה שבעל פה כב, עמ' סד-פ; הרב יואב שטרנברג, 'שימוש בפרקליטים בבתי הדין לממונות', תחומין כח (תשס"ח), עמ' 200-210; הרב דב ליאור, 'שליחות והרשאה לאור ההלכה', שערי צדק יא (תש"ע), עמ' 44-48, ועוד.

איכות בין עורכי הדין - פערים שעלולים להטות את פסק הדין. כמו כן לא נעסוק בפערים בין עורכי הדין בערכאות הממשלתיות שאינן פועלות לפי דין תורה, ובהן התנהלות הדין שונה מהמקובל בבתי הדין הרבניים.⁸ בדברינו להלן נבחן אם נכון מבחינה הלכתית להשוות את רמת עורכי הדין, כדי לאפשר שוויון הזדמנויות ולאפשר למתדיינים למצות את זכויותיהם ככל הניתן. כך גם עשירים לא יהיו חסינים מתביעות ועושרם לא יעמיד אותם 'מעל החוק'. כן נבחן את היחס בין זכות העני למשפט שוויוני, בו הוא יוכל למצות את טענותיו, לזכות העשיר ליהנות מיכולותיו הכלכליות ולשכור 'עורך דין צמרת'. תחילה נדון בסוגיות המחייבות השוואת בעלי דין, ונבחן כיצד חז"ל התמודדו עם פערים בין המתדיינים. נציג פערים סוציו-אקונומיים שבאים לידי ביטוי במלבושים, נראה כיצד יש לנהוג כשבעל דין יחידי נאלץ להתמודד מול רבים, וכשבעל דין עומד מול אדם מכובד. נעיין בטעמים להשוואת בעלי הדין, ונבדוק האם הם מאפשרים קיומו של פער משמעותי בין עורכי הדין. לאחר מכן נציג מספר סוגיות בגמרא העוסקות בייצוג המשפטי, ונבקש ללמוד מהן על הנושא שלנו.

א. השוואת בעלי הדין במלבושיהם כמקור להשוואת עורכי הדין

הדרישה להשוואת טיב עורכי הדין נובעת מסוגיה תלמודית המבקשת להשוות את לבושם של המתדיינים בעת הופעתם בבית הדין.⁹ הגמרא¹⁰ דורשת מהפוסק 'מדבר שקר תרחק' (שמות כג, ז), כי בשעה שמגיעים לדין אדם עשיר לבוש בגדים נאים ואדם עני עם סמרטוטים, אומרים לעשיר: 'לבוש כמותו או הלבשהו כמותך'. הגמרא מניחה שכאשר שני בעלי הדין לבושים באופן דומה ירבה הצדק.¹¹ הדיינים יתייחסו אליהם בשווה, ובעלי הדין ירגישו שאין הפליה בדין. הראב"ן¹² והמאירי¹³ מבארים שהגמרא מדברת על מצב שיש הבדלים משמעותיים בין בגדי העשיר לבגדי העני, ועל בית הדין להלבישם 'לפי ענינם'.¹⁴ הראב"ן מוסיף שדין הגמרא אינו נוהג, משום שאיננו לובשים בגדים כה יקרים, ולכן לא נהגו בתי הדין לדרוש מעשירים שילבישו את העניים כמותם.¹⁵ בדרך אחרת הלך

-
8. בערכאות הממשלתיות נוהגת השיטה האדברסרית אשר בה נושא כל צד באחריות לטענותיו המשפטיות, והשופט אינו נוטה לרדת אל זירת ההתגוששות המשפטית, ולעשות את עבודת הצדדים. וראה עוד יורם רבין, 'הזכות לייצוג וסיוע משפטי בהליך אזרחי בעקבות רע"א 6810/97 בן שושן נ' בן שושן', המשפט, ח"ו, עמ' 244.
 9. תשובות והנהגות, ח"ג סי' תמו; ר"ש שפירא, 'השוואת בעלי הדין - ייצוג משפטי', שורת הדין יג, תשס"ח, עמ' שדמ; בית דין רבני אזורי רחובות 6-169007 מתאריך 05/10/2020.
 10. שבועות לא ע"א.
 11. ראה להלן אות ג: טעמים להשוואת בעלי הדין.
 12. ראב"ן, שבועות סי' כג, מהד' דבילצקי סי' תצח ד"ה מניין לתלמיד.
 13. מאירי, שבועות ל ע"א ד"ה מצות עשה.
 14. מאירי, שבועות ל ע"א ד"ה מצות עשה. נראה שכך היא שיטת הרמב"ם, הל' סנהדרין פכ"א ה"ב. הטור, חו"מ סי' יז והשו"ע שם סעי' א, כתבו שהעני לבוש 'בגדים בזויים'. כך ניתן לדייק גם מדברי הריטב"א, שבועות לא ע"א ד"ה או.
 15. כך סוברים פוסקים רבים. ש"ך, חו"מ סי' יז ס"ק ב הביא את דברי ראב"ן להלכה, וכן כתב מדעתו. וראה תורת חיים, שבועות לא ע"א; וכן סובר סמ"ע, חו"מ סי' יז ס"ק ב.

הב"ח¹⁶ שכן דרש מבית הדין להעמיד את בעלי הדין בבגדים שווים.¹⁷ לדברי הב"ח, אף כאשר אחד מבעלי הדין בא בבגדים רגילים ובעל הדין שכנגדו מגיע בבגדי עני, צריך להשוות ביניהם. וכן כאשר אחד מבעלי הדין מגיע לדין עם בגדי עשירים והאחר עם בגד רגיל - יש להשוות את בגדיהם. עם זאת, לדינא מסכים הב"ח ש'בזמן הזה אין לנו כח להעמיד משפטי הדת על תלם כי יד העשירים תקפה עלינו, ודי כשיאמר לעני אל תירא'. ראייה לדבר הוא מביא מרבא בר רב הונא (שבועות לא ע"א): 'כי הוּו אלו לקמיה... אמר להו שלופו פוזמוקייכו וחותרו לדינא'. נראה שלדעת הב"ח 'פזמק' הוא בגד שהיה מצוי אצל כל בני האדם, ורבא הקפיד אפוא אפילו על שינוי לבוש קטן בין בעלי הדין.¹⁸ ייתכן שיש בדבר מחלוקת בין התלמודים. לדעת הבבלי (שבועות לא ע"א), עיוות דין מתרחש כאשר 'אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה'. הירושלמי (שבועות פ"ד ה"א), לעומת זאת, מביא את דברי רבי ישמעאל שבתוספתא (סנהדרין פ"ו ה"ב): 'אומר לו לבוש כשלוש או הלבישוהו כשאתה לובש'. לדעת הב"ח, הירושלמי מקפיד על כל פער בלבוש, וגם הבבלי מסכים לכך, וראייה כאמור מדברי רבא בר רב הונא. אולם נראה שהראב"ן והסמ"ע יטענו שהפוזמקים שרבא בר רב הונא דיבר עליהם יקרים כאותה איצטלית בת מאה מנה, והבבלי חלוק על הירושלמי.¹⁹ להלן נראה דוגמאות נוספות שמצביעות על חשיבות השוויון בבית הדין. לאחר מכן נבדוק כיצד פערי הלבוש עלולים להשפיע על הוצאת הצדק לאור, והאם חז"ל דורשים גם צמצום הפערים בין עורכי הדין.

ב. השוואת בעלי הדין בסדרי הדין ובמהלכו

על בסיס הדין שדורש השוואת מלבושים, כתב מהר"ם מרוטנבורג²⁰ שכאשר כמה שותפים עומדים כבעלי דין מול בעל דין בודד, צריך להשוות את מספרם של בעלי הדין. לפיכך אסור לבעל הדין להושיב לידו את קרוביו ואוהביו, כדי שלא יסתתמו טענותיו של הנידון הבודד.²¹ הרדב"ז²² אכן הורה שאסור לבעל דין להביא עמו את אוהביו כאשר בעל הדין שכנגדו טוען שישתתמו טענותיו. טעם הדבר הוא שחבריו יכולים לרמוז לו טענות בשעת הדין, וייתכן שמדובר באנשים חזקים ואלמים, אשר בעל הדין שכנגד ירא מהם. לדבריו, אומנם הבדל מועט בין מלבושים לא יטה את הדין, אך בעל דין שמביא חברים חכמים וחרifiים יותר מחברו, עלול להטות את הדין, וכך סיכם את דבריו: 'כללא דמילתא

16. ב"ח, חו"מ סי' יז אות א.

17. לטענתו, לא מספיק לומר להם שילבשו בגדים שווים אלא, אלא אסור לשמוע טענותיהם עד שישוו בגדיהם.

18. ראה יד פשוטה, הל' סנהדרין פכ"א הל' א-ג. הב"ח הבין ש'פזמק' הוא מעין גרב של ימינו. אולם הערוך ערך 'מגפיים' מבאר שמדובר בבגד שמכסה את כל השוק, והוא בגד חשוב מאוד שלובשים שרים נכבדים.

19. ראה יד פשוטה, הל' סנהדרין פכ"א הל' א-ג.

20. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג סי' שלג.

21. כך נפסק בשו"ע, חו"מ סי' יז סעי' ד. וראה סמ"ע, שם ס"ק ח שבית דין כופה על המתדיינים את ההלכה, אף אם הם מתרצים. וראה ב"ח שם סעיף ה שחולק.

22. שו"ת הרדב"ז, ח"ב סי' תשנג.

אי טעין קא מסתתמן טענתאי ויראה לב"ד שיש ממש בדבריו אפילו בדרך רחוקה שומעין לו'. בספר 'חושן האפוד'²³ הסיק מכך שאסור לבעל דין להביא שני מורשים (עורכי דין) אם בעל הדין שכנגדו מסתפק במורשה אחד בלבד. עמדה דומה נקט הרב אברהם שרמן, שקבע שבעל דין אינו מחויב לשתף פעולה עם בית הדין כאשר לו אין ייצוג ואילו הצד שמולו מיוצג כראוי ע"י מורשה או עורך דין.²⁴ תקנות נוספות להשוואת בעלי הדין, עולות מהגמרא (שבועות ל ע"א-ע"ב) שם נאמר בשם רבי יהודה וחכמים: 'ת"ר, בצדק תשפוט עמיתך שלא יהא אחד יושב ואחד עומד, אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דברייך, ובהמשך אמר רבה בר רב הונא, שעל בית הדין להשוות בין תלמיד חכם לעם הארץ, ולכן מושיבים את שניהם במהלך הדיון, כדי שעם הארץ לא ירגיש פחות חשוב. מכאן למד הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"א ה"ג-ה"ה): 'ולא ישב אחד למעלה ואחד למטה אלא זה בצד זה, ויש להושיבם באמצע השולחן, או בראשי השולחן משני צידיו.²⁵ מתוך עקרונות אלו הדגיש הרמב"ם (שם ה"א) את האחידות הרצויה בין בעלי הדין: 'מצות עשה לשפוט השופט בצדק שנאמר בצדק תשפוט עמיתך, אי זהו צדק המשפט, זו השויית שני בעלי דינין בכל דבר'. הרב יהודה אריה ממודנה (בית יהודה על עין יעקב שבועות ל ע"ב אות י) הדגיש את חשיבות השוויון בפני השופט: 'מאזני צדק - צריך שיהיו ביד הדיין להשוות הבעלי דינין בכל מכל כל', ואסור להטות משפט אפילו מפני כבוד תורה. יתרה מכך, השוואת המתדיינים אינה רק בסוג הלבוש, מקום העמידה ורשות הדיבור, אלא אף במעמדם החברתי בעיני הדיינים. הרב משה פיינשטיין²⁶ כתב שאישה שנתבעה על ידי בעלה, והוא נשוא פנים והדיינים מחשיבים אותו מאוד, רשאית לבחור בית דין מחוץ לעיר בה היא ובעלה מתגוררים. משלל הדוגמאות שראינו עד כה עולה שחז"ל ופוסקים דרשו שוויון בין המתדיינים. את מהות השוויון מסביר הראי"ה קוק (באר אליהו, חו"מ סי' יז ס"ק ב). לדבריו בעלי הדין אינם 'שוים בעצם', אך התורה מחייבת את הדיין 'להשוות אותם בהנהגה שלו עמהם'. כלומר, אין אנו דורשים שוויון אבסולוטי בין בעלי הדין אלא במה שנוגע ליחס אליהם מצד השופטים. על כן, לא מצאנו הפרה של השוויון בכך שאחד מבעלי הדין תלמיד חכם בעוד שהמתדיין השני אינו בקי בדיני התורה. ה'שלחן ערוך'²⁷ פסק שכאשר תלמיד חכם ועם הארץ באו לדין מושיבים את החכם, ואומרים לעם הארץ שב, ועם זאת עם הארץ לא יוכל לטעון שבעל דינו חכם, חריף ובקיא יותר ממנו, ולכן טענותיו של החכם טובות יותר. כל עוד דברי שני הצדדים נשמעים באופן מלא, מידת הדין לא נפגעת, וראוי לבית הדין לפסוק על פי העובדות שהוגשו לפניו.²⁸ לפיכך כאשר אי השוויון בין בעלי הדין הוא בהשכלתם התורנית, או גם במימונות הצגת הטיעונים, אין בכך פגיעה באיזון המשפטי.²⁹

23. חושן האפוד, סי' מג אות ב.

24. ר"א שרמן, 'איסור הטיית דינו של רשע על מנת לעונשו', שורת הדין, ח (תשס"ג), עמ' ע.

25. ראש יוסף (אישקאפה), חו"מ סי' יז אות ה.

26. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' ט.

27. שו"ע, חו"מ סי' יז סעי' ב.

28. עשות משפט, פ"ו, עמ' 202.

29. **הערת עורך - הרב נריה גוטל:** ייתכן לנמק זאת בכך שבתי הדין פועלים בשיטה האינקוויזיטורית - שיטה בה הדיינים נוטלים חלק פעיל בדיון, בבירור, בקביעת עובדות וכו', לעומת השיטה האדברסרית -

ג. טעם להשוואת בעלי הדין במלבושיהם

הדרישה להשוואת רמת עורכי הדין, תלויה בטעמים השונים לדברי הגמרא (שבועות ל ע"א - לא ע"א) שמצריכה להשוות בעלי דין בלבוש ובשאר סדרי הדין. המקור לדין השוואת המלבושים, שאומרים לעשיר 'לבוש כמותו או הלבישהו כמותך', נלמד מהפסוק 'מדבר שקר תרחק' (שמות כג, ז). לעומת זאת, ההלכה 'שלא יהא אחד יושב ואחד עומד, אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דבריך' מקורה בפסוק 'בצדק תשפט עמיתך' (ויקרא יט, טו).³⁰ רש"י (שבועות לא ע"א ד"ה לבוש כמותו) מביא שני טעמים לדרישת שוויון הלבוש. הטעם הראשון: 'שלא תגרום לנו לישא לך פנים'. לפי הסבר זה, חז"ל חששו שהדיינים יטו את הדין לטובת האדם שנראה טוב יותר בשל יוקרת הבגדים. טעם זה הובא גם בסמ"ג,³¹ בסמ"ק³² וב'קונטרס הראיות לריא"ז'.³³ מעין זה כתב גם הראב"ן (שבועות לא ע"א ס' תצח), שנימק את דין השוואת הלבוש בכך 'שלא ינטה לב בית דין אחרי העשיר'. מראשונים אלו ניכר שחוסר שוויון עלול להטות את הדיינים לטובת אחד הצדדים ולעוות את הדין.³⁴ רש"י כתב טעם נוסף לדרישה: 'יסתתמו דברי שכנגדך מפני חשיבותך ואמר איך יאמינו בי בית דין על אדם חשוב כזה'. על פי טעם זה, אין חשש שהדיינים יטו את הדין לטובת האדם שנראה לבוש יפה יותר, אלא יסתתמו טענותיו של האדם שלבוש בבגדי עני, משום שיחשוב שבית הדין לא יאמינו לו מפני שהאדם שכנגדו לבוש בבגדים מכובדים והוא אדם חשוב. כלומר לפי הטעם השני ברש"י, חז"ל חששו מאי-מיצוי הדין.³⁵ לעיל (אות ב) ראינו שכטעם זה סוברים מהר"ם מרוטנבורג, רדב"ז ושו"ע. כך פסק גם הגר"א,³⁶ ובפירוש 'באר אליהו'³⁷ מבאר הראי"ה קוק שמסיום דברי רש"י עולה שעיקר הטעם הוא מצד סתימת טענות.³⁸ בשו"ת 'בנימין זאב'³⁹ כתב שמחשש סתימת טענות, היו דיינים שנמנעו מלדון אפילו אם היה קירוב דעת מועט בינם לאחד מבעלי הדין.⁴⁰ כמו כן היה מעשה שהוציאו בעל דין 'מוחזק ועשיר מבית דינו', ושלחוהו לדון בעיר אחרת, מחשש שיסתתמו טענות בעל הדין שכנגדו. מצאנו שיטת בנינים המשלבת בין הטעמים. רבנו יונתן מלוניל⁴¹ חושש לסתימת טענות של בעל הדין העני.

בה לשופט תפקיד פסיבי בלבד, ובעלי הדין הם שנושאים בעיקר העול (וראה לעיל הערה 8). משכך, בבתי הדין פוחת משקל ההשכלה התורנית, כמו גם איכות מיומנות הטיעון, שכן הדיינים הם שם שאמורים לשאת בעול זה. חזקה עליהם שהם גם בעלי השכלה תורנית גבוהה וגם מסוגלים להתעלות מעל טיעון 'מבריק' שלאמתו של דבר אין מאחוריו דבר וחצי דבר. וראה להלן אות ה סעיף 4.

30. על הבדל המקור ראה ראש יוסף (אישקאפה) חו"מ יז, אות א.

31. סמ"ג, עשין קז.

32. סמ"ק, עשה רכז.

33. קונטרס הראיות לריא"ז, שבועות לא ע"א.

34. וכן סובר הבן יהודה, ח"ה שבועות לא ע"א.

35. ר"ש שפירא, 'השוואת בעלי הדין - ייצוג משפטי', שורת הדין יג, תשס"ח, עמ' שמח.

36. ביאור הגר"א, חו"מ ס' יז ס"ק ט.

37. באר אליהו שם.

38. וראה פסקי רי"ד, שבועות לא ע"א, מהד' יד הרב הרצוג, הערה 46 שם מובאת נפק"מ בין הטעמים.

39. שו"ת בנימין זאב, ס' תיח.

40. ראה לכך הוא מביא מרב ענן במסכת כתובות קה ע"ב. וראה שבות יעקב ג, ס' קמא.

41. רבנו יונתן מלוניל, יד ע"ב בדפי הרי"ף.

הדיינים עלולים לחשוב שהעני אינו עונה משום שהוא נושא באשמה, ויפסקו לרעתו. על כן מצווים הדיינים להשוות בגדיהם כדי שלא יצא פסק דין מעוות תחת ידם. שיטה נוספת המשלבת בין הטעמים, כתובה בפירוש רש"י על הרי"ף (שבועות יד ע"ב ד"ה לבוש), והיא מצדדת בפירוש הראשון שראינו ברש"י על הגמרא: 'שלא תגרום לנו לישא לך פנים ויסתתמו טענותיו של זה שכנגדך'. על פי גרסה זו, הפער בין האיצטלא של העשיר לסמרטוטי העני עלולה להטות את הדיינים לטובת בעל הדין העשיר, ולגרום לסתום טענות בעל הדין העני. בניגוד לנוסח רש"י על הגמרא שגורס: 'או יסתתמו, הנוסח ברש"י על הרי"ף הוא 'ויסתתמו' - משלב בין שני הטעמים. ייתכן שהטעמים לדין השוואת המלבושים משליכים ישירות על השוואת רמת עורכי הדין. לפי הטעם הראשון ברש"י, אנו חוששים שהדיינים יטו את ליבם לטובת האדם שנראה מכובד יותר. בהתאם, מסתבר שישנו חשש שהדיינים יטו את הדין גם לטובת עורכי הדין המוכשרים יותר, המשכנעים יותר והמרשימים יותר, שיחפשו אחר כל זכות אפשרית של מרשם. זאת לעומת עורך דין זוטר שעלול לא להגיע למיצי הטענות, ולא יציגם בצורה נאותה. לדברי הרדב"ז שראינו לעיל לומדים זאת בקל וחומר, אם בגדים נאים יטו את לב הדיינים, קל וחומר טענות טובות יישבו את ליבם. ברם, לפי הטעם השני ברש"י, הדיינים עושים את תפקידם נאמנה, ולא יטו את הדין. אלא שעיוות הדין נגרם מבעלי הדין עצמם שאינם טוענים כראוי, משום שטענותיהם מסתתמות. לכן, בעל הדין החלש מבחינה כלכלית עלול להציג את טענותיו בחוסר בהירות כאשר מולו ניצב עורך דין בכיר. עם זאת, ניתן לומר שסברת סתימת טענות אינה שייכת כאשר שני בעלי דין מציגים את טענותיהם על ידי מורשים, שפרנסתם ומומחיותם היא לטעון טענות נכונות ומועילות. חז"ל חששו לסתימת טענותיו של בעל הדין עצמו, אך לא מצאנו שחששו שיסתתמו טענות בא כוח. לפי טעם זה, ייתכן שניתן לאפשר לבעל הדין האמיד לטעון על ידי עורך דין מובחר, ואילו בעל הדין האחר יטען על ידי עורך דין זוטר. אמנם יש מקום להסתייג, שהרי אף הפוסקים שנקטו בטעם של סתימת טענות אינם שוללים בהכרח את הטעם הראשון של רש"י. יש מקום לומר ששני הטעמים שהובאו ברש"י הם אליבא דהלכתא, וראוי לחוש לשניהם. יתר על כן, כאשר הפער בין המתדיינים הוא רק בבגדים, ניתן לסמוך על הדיינים שלא יטו את הדין. אך כאשר הפער הוא בין עורך דין בכיר לעורך דין זוטר, ייתכן שיסכימו ה'שלחן ערוך', הרמ"א והגר"א, שיש לחוש להטיה מצד הדיינים. כאמור לעיל, מן הרדב"ז נראה, שטענות טובות מטות את הלב יותר מבגדים נאים. כמו כן, ייתכן שדרישת הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"א ה"א) להשוות 'שני בעלי דינין בכל דבר' כוללת השוואת טיב הייצוג המשפטי.

ד. השוואת טיב עורכי הדין מהשש לסתימת טענות

ממה שראינו עד כה ניתן לומר ששוויון בין בעלי הדין אינו ערך כשלעצמו, אלא נועד להוציא את הצדק לאור ללא הטיה של הדיינים כלפי אחד מבעלי הדין, או סתימת טענותיהם מחמת פחד וחשש. בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ג סי' תמו) חשש הרב משה שטרנבוך שאחד מבעלי הדין יגיע למשפט עם עורך דין מפורסם וחשוב, ואילו לצד שמולו אין יכולת כלכלית לשכור עורך דין כלל, ולכלל היותר יכול לעמוד בעול כלכלי של ייצוג ברמה נמוכה מזו. אין לכחד כי לעיתים רק מלשמוע את שמו של עורך דין מפורסם,

מסתתמות טענות בעל הדין השני. הרב שטרנבוך דרש אפוא להשוות את רמת שני עורכי הדין, וזו לשונו:

נראה שאם יש לצד אחד טוען רבני מעולה שעולה הון רב, ולשני אין אמצעים כמוהו, יש לחשוש שבזה נסתמים טענותיו, וכעין הא דאיתא בשבועות (לא, א) מנין לשנים שבאו לבית דין אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה שאומרים לו לבוש כמותו או הלבישהו כמותך ת"ל מדבר שקר תרחק ע"ש, וכ"ש בנדון דידן, ראוי לומר למי שיש לו עו"ד מעולה ויקר, תן לו לאחר כמותך או תופיע כמוהו... ומלשון הגמרא הלבישהו נראה שצד השני משלם לו הבגדים, ולפ"ז היה לו לשלם את שכ"ד של עו"ד כמו שמשלם עבור עצמו, ותמהני שאין נזהרין כן, ועשיר שוכר לעצמו עורך דין מובהק או טוען רבני, והשני צריך להסתפק בדברי עצמו או טוען רבני שאינו מומחה כ"כ (שמשלמים לו פחות) הגורם שמסתתמין טענותיו, ולע"ד ראוי למנוע הדבר.

לדידו, מנהג בתי הדין כיום ששומעים טענות מפי עורכי הדין, מבוסס על כך שהדיינים אינם דנים כדין תורה אלא פוסקים כעין פשרות שקרובות לצדק והיושר, ועל פי שטר בורות שבעלי הדין חתומים עליו. מטעם זה הדיינים סומכים על שיקול דעתם, ומאפשרים ייצוג בידי עורכי דין כאשר הדבר אינו גורם לסתימת טענות.⁴² לפיכך אם בעלי הדין מבקשים פשרה הקרובה לדין תורה אין לאפשר ייצוג בידי עורכי דין שהפער ביניהם ניכר.⁴³ אומנם, כאשר אין אפשרות לוותר על עורכי הדין, ניתן לשמוע את הטענות מפי בעלי הדין ולחקור אותם, ורק בשלב שני להכניס עורכי דין. כך מסכם הרב שטרנבוך:

ולמעשה המצב היום בבתי דינים נורא מאד, שטוען רבני מוכשר דורש סכום גבוה מאד ומקבל, וצד שני שאין לו כסף נשאר לבד או עם טוען רבני שאינו מומחה כ"כ ומסתתמין טענותיו, ודעת שכה"ג הבית דין מחוייבין להשתיק את הטוען הרבני ולדרוש שכל צד יבוא בעצמו עם הטענות ויטענו זה עם זה, ורק לפני הפסק דין ניתן לטוען רבני לסכם וכה"ג לא מסתתם כ"כ טענותיו.

בעקבותיו הלכו רבים מפוסקי זמננו.⁴⁴ בתשובה מאוחרת יותר, השווה הרב שטרנבוך את המקובל בבתי הדין לעומת המקובל בתי המשפט, שבהם גם לבעל דין ללא יכולת כלכלית יש זכות לעורך דין מטעם מערכת בתי המשפט - הסנגוריה הציבורית.⁴⁵ לדבריו, תקנה זאת לא הייתה נהוגה בבתי הדין מכיוון שבעבר לא היה מקובל לשלם לטוענים רבניים או לעורכי דין שייצגו את בעלי הדין. ואולם, כיום שהדבר מקובל, על בית הדין

42. הרב שטרנבוך חזר וכתב דברים דומים בתשובות והנהגות ה, ס' שנה אות ט.

43. וראה על כך עוד, הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'שבחי הפשרה', משפטי ארץ - דין דיין ודין, עמ' 78. וראה פד"ר בית דין אזורי צפת-טבריה, באתר פסקים, מספר סידורי 199.

44. ר"י נבון, פד"ר, בה"ד רחובות מספר 6-169007 מתאריך 05/10/2020; עשות משפט, פ"ו אות יב; מים מדליו, ב"ב ס' כט; מעדני יום טוב, ס' ד; ערוך המשפט, דיני הסיוע לבעל דין פי"ד; אוצר המשפט א, ס' יז סעי' ו; בית ראובן ב, עמ' רצג. וראה ר"ש שפירא, 'השוואת בעלי הדין - ייצוג משפטי', שורת הדין יג, תשס"ח, עמ' שמט; באחד הדיינים, הסיוע המשפטי לא תמך בבעל דין ממעמד סוציו-אקונומי נמוך. ר"ש שפירא הפנה אותו לארגוני צדקה וחסד, כגון תוכנית 'שכר מצווה' המעניקה סיוע משפטי בהתנדבות למעוטי אמצעים הנמצאים ברף הכנסה גבוה מהרף של הסיוע המשפטי הממלכתי.

45. שו"ת תשובות והנהגות, ח"ה ס' שנה אות יא.

להעמיד טוען רבני למעוטי יכולת, כזה שיהיה ברמה מקבילה לטוען שמנגד. בעל הדין שלקח טוען רבני מעולה 'יחויב להוסיף אחוז מסוים ממה שמשלם לקופת בית הדין, ובזה בית דין ימננו טוענים למי שאין לו'. ישנם תלמידי חכמים טובים ומוכשרים מאוד שיתנדבו בעד שכר מינימלי לתמוך בעניים, וצדקה תחשב להם.⁴⁶ גם הרב שאר ישוב הכהן נקט עמדה דומה, וטען שעל בית הדין להשוות את רמת הייצוג המשפטי, ולפעול ברוח העיקרון ההלכתי והצודק 'להשוות הצדדים זה לזה בכל מה שאפשר'.⁴⁷ לטענתו, עורכי הדין הם שליחי הדיינים, וכך הציע לבית הדין הרבני הגדול לעשות: 'וציא תעריפון מחייב על כל ההופעות והפעולות. תעריפון זה יקבע שכר המורשים בבתי הדין, כפי שקובעת לשכת עורכי הדין ע"י חוק המדינה'. יתרון נוסף הוא, שבלקייחתם תשלום עבור עבודתם הם יוצאים מגדר 'ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו' (יחזקאל יח, 48), ואדרבה, הם מסייעים לדיינים לברר את טענות הצדדים.⁴⁹

ה. הסתייגות מדברי ה'תשובות והנהגות' - ומתן לגיטימציה לפערים בייצוג המשפטי

מחד גיסא, דברי הרב שטרנבוך מצאו נחלה אצל פוסקים רבים, ולא מצאנו מי שחולק על דבריו במפורש. מאידך גיסא, לא מצאנו שמיישמים אתם למעשה. ייתכן אפוא שיש מקום לסייג את דבריו, ולהלן נציין סוגיות, פוסקים וסברות, שמאפשרים פער בין עורכי הדין:

1) מדברי שו"ת 'משפטי צדק'⁵⁰ עולה שניתן לאפשר פערי רמות בין מורשים. הוא סבור כי לאחר שחז"ל אפשרו מינוי מורשה, הן לתובע הן לנתבע, שוב לא ניתן לבוא בטענות על פערי איכות ביניהם. הוא מביא ראיה מהגמרא⁵¹ עצמה שמבקרת את המורשה, ודורשת עליו את הפסוק בספר יחזקאל (יח, 48): 'ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו'. מסבירים התוספות (שבועות לא ע"א ד"ה זה הבא) שמדובר במורשה 'אלם, בעל טענות שמתעבר על ריב לא לו', וקשה להתמודד מולו. מדייק מכך ה'משפטי צדק', שאף על פי כן הגמרא לא מסתייגת מהתערבות אדם קשה ובעל טענות בדין לא לו אלא רק מצד 'לא טוב עשה'. משמע, אין בכוחו של בעל הדין לטעון שאינו יכול לעמוד מול הייצוג המשפטי מצד היות הלה עורך דין מוכשר, בעל טענות טובות. לפיכך, אפילו פער משמעותי בין בעלי הדין או בין עורכי הדין, אינו מהווה עילה לפסילתם או להחלפתם.

2) במסכת כתובות (נב ע"ב) מסופר שר' יוחנן עזר לקרוביו להיפטר מתשלום, ולבסוף התחרט על כך ואמר על עצמו 'עשינו עצמנו כעורכי הדיינים'. הגמרא מסבירה שתחילה

46. ראה תשובות והנהגות שם.

47. הרב שאר ישוב הכהן, 'מעמד עורכי הדין בהלכה', תורה שבעל פה כב, עמ' פ.

48. ראה שבועות לא ע"א, פסוק זה נדרש על מורשה, שמכניס עצמו למריבה שאינה נוגעת לו.

49. הרב שאר ישוב הכהן, 'מעמד עורכי הדין בהלכה', תורה שבעל פה כב, עמ' עח.

50. שו"ת משפטי צדק, סי' קלט. וראה קורא הדורות, מט ע"ב מה שכתב על מחבר משפטי צדק, ר' שמואל גארמיזאן (נולד סביב שנת 1605): 'היה משאלוניקי והלך לירושלים, והוא היה מעיין גדול ודרשן וכתב דרושים רבים ושטרות וחדושי'. חי בתקופת ר' אברהם אזולאי, סבו של החיד"א, ובתקופת רבי חיים בן יעקב אבואלעפייא.

51. שבועות לא ע"א.

הוא יעץ להם משום שהיו קרוביו, ונאמר 'מבשרך לא תתעלם', וייעוץ כזה מותר. אולם אחרי כן חזר בו וסבר שלא היה ראוי לנהוג כן, משום ש'אדם חשוב שאני', היינו, שמא ילמדו ממנו אחרים ויעשו כן גם לא לקרוביהם.⁵² הרב אלישיב⁵³ לומד מסוגיה זו שלושה היתרים לייצג בעל דין בפני שופט: (א) מותר לייצג קרוב משפחה; (ב) מותר לייצג אדם שלא יודע לסדר טענותיו; (ג) בדוחק התירו לייצג כל אדם תמורת תשלום, ובכך המורשה נהיה סוג של 'קרוב', וטוען לפרנסתו.⁵⁴ כל זאת ללא הגבלה בטיבו, ברמתו וביכולת השכנוע שלו, שהרי מי לנו גדול כרבי יוחנן שממנו למדו שמותר לעסוק בעריכת דין.

3) הרב יאיר לרנר, מבית הדין ברחובות, הגיע מסברה למסקנות דומות:

לא מסתבר שבמקרה וצד אחד ייצג ע"י עו"ד מיוחד ומעולה ששמו נישא בפי כול, והצד שכנגדו, מחוסר אמצעים כספיים נמוכים ישכור עו"ד רגיל וממוצע, או אם אחד הצדדים שוכר עו"ד פרטי, והצד שכנגד מיוצג ע"י עו"ד מטעם הסיוע המשפטי, שאז יטען הלה כי מסתמים טענותיו כשרואה ושומע בבית הדין את העו"ד המעולה או הפרטי של הצד שכנגד.⁵⁵

ראוי לציין שהרב לרנר היה בדעת מיעוט, ושני הדיינים האחרים הכריעו כשיטת הרב שטרנבוך. אולם, ייתכן שאם היו רואים את דברי ה'משפטי צדק' שחולק - היו חוזרים בהם.

4) לדעת הרב שלמה שפירא, בתי הדין כיום רשאים לחייב את המתדיינים להציג טענות בעזרת עורכי דין.⁵⁶ לשיטתו, ניתן לאפשר אף פער משמעותי בייצוג המשפטי, משום שפעמים רבות השפעת עורכי הדין על הפסיקה היא מינורית הואיל והדיינים מנוסים מאוד ובקיאיים היטב בחוק. לפיכך פערים גדולים ככל שיהיו לא יעוותו את הדין, וניתן להתירם.⁵⁷

5) הרב שטרנבוך שואף לצמצם את הפער בייצוג המשפטי מחשש לסתימת טענות. בכך הוא נוקט כעמדת הרא"ה קוק בספר 'באר אליהו', שקיימת מחלוקת בין הטעמים ברש"י, ולפי הכרעת רוב הפוסקים השוואת המלבושים נובעת מחשש סתימת טענות. ראוי להעיר שהגמרא והפוסקים חששו לסתימת טענות של בעל הדין עצמו, בכך שלא יטען כראוי או שיפחד לטעון. אולם, פער בין עורך דין בכיר לעורך דין זוטרי, לכאורה אינו גורם לסתימת טענות של עורך הדין הזוטרי. אדרבה, קיימת כאן הזדמנות לעורך הדין המתחיל, או הזוטרי, להוכיח את עצמו, ולנסות לנצח עורך דין בכיר. יתר על כן, לא מסתבר שעורך דין זוטרי יטען שמסתמות טענותיו שהרי זהו מקצועו לטעון טענות, ואין אדם מרע אומנותו.

52. מעשה דומה מסופר גם על רב נחמן בכתובות פו ע"א, וראה שם רש"י ד"ה אדם חשוב.

53. הערות הגרי"ש לכתובות נב ע"ב.

54. וראה שיטה זאת אצל ר"ח בניש, 'עורך הדין בהלכה', כתר תורה ו (תש"ס), עמ' נט-ס. וראה נזר כהן, ח"א חו"מ ס' א.

55. פסק דין 169007/6 מתאריך ח' בטבת תש"פ (05/01/2020), בפסקי דין, אתר בתי הדין הרבניים.

56. ר"ש שפירא, 'השוואת בעלי הדין - ייצוג משפטי', שורת הדין יג, תשס"ח, עמ' שמג-שמה.

57. אציין שאכן שמעתי מדיינים שפער משמעותי בין עורכי דין משפיע על פסק הדין. בנוסף, לצערנו בתי הדין כיום עוסקים בעיקר בסוגיות של גיטין - וייתכן שרק בסוגיות אלו הם בקיאיים ומנוסים.

6) כאשר עורך הדין מקבל כתב הרשאה הוא נכנס לדין כבעל הדין עצמו, ולא מצאנו שפסלו בעל דין מוכשר וחכם כאשר מולו עומד אדם שאינו מלומד (ראה לעיל אות ב).

ו. סיכום

חז"ל מדגישים את חשיבות השוויון בפני השופט, עד שדרשו להשוות 'שני בעלי דינין בכל דבר'. שוויון זה בא לידי ביטוי בסגנון הלבוש, במקום העמידה והישיבה, במספר המתדיינים, בהארת הפנים וברשות הדיבור. עם זאת, בתלמוד ובראשונים לא מצאנו התייחסות מפורשת להשוואת הייצוג המשפטי של המתדיינים. מן האמור לעיל עולה שיישום הדין נתון במחלוקת. בשל כך, דומה שבמציאות אידאלית יש לחוש לדברי המחמירים, ולמנוע פער בייצוג המשפטי. לא בכדי חלק מהראשונים, ובהם הראב"ן והסמ"ג, סבורים, שטעם השוואת הביגוד הוא חשש מהטיית לב השופט, דבר שעלול להיגרם גם מפער בייצוג המשפטי. למעשה, הרב שטרנבוך כתב ש'יש בתי דין שנוהגים שאפילו יש טוען רבני, דורשים קודם לחקור הצדדין לבד, ורק אח"כ לשמוע את הטו"ר'. נוהל דומה קיים אף בתקנות הדיון (תקנה ס) של בתי הדין הממלכתיים. אולם, כוחו של פתרון זה יפה בעיקר לתחילת הדיון. לכן, אם במהלך הדיון אכן מתגלים פערים משמעותיים באיכות עורכי הדין, יש לסמוך על ישרות הדיינים, ולתת תוקף לפסק דינם. יתרה מזאת, כאשר הדיינים מודעים לאינטרסים של עורכי הדין, הרי שנוהרים מהם וחוקרים בעצמם את הדין - כך שבסופו של דבר הפערים בין עורכי הדין מצטמצמים.⁵⁸



58. סברה דומה מצאנו בשו"ת יביע אומר, ח"ב חו"מ סי' ב אות ו.

הרב דוד שטיינמץ

שוכר שנשאר בנכס לאחר תום השכירות¹

הצגת המקרה

אדם שכר דירה לשנה מפני שחשב שיוכל להיכנס לביתו החדש שבהליך בנייה, תוך שנה. משהגיע סוף השנה והבית החדש לא היה מוכן הוא ביקש מהמשכיר שייתן לו לדור בדירה עוד חודש. בעל הדירה אמר שאינו מוכן מפני שהוא רוצה להשכיר לאחרים והוא רוצה שתהיה פנויה, והוא מוכן להשכיר לשוכר את הדירה רק אם הוא ישכור אותה לשנה שלמה. השוכר אמר שאיננו מסכים לתנאים של המשכיר אך נשאר בדירה עד לסיום החודש. בעל הדירה דורש שישלם לו שכירות עבור שנה שלמה ואילו השוכר מוכן לשלם רק על החודש שדר שם, בטענה שגם תשלום זה הוא לפנים משורת הדין כיוון שלמעשה לא היה לבעל הדירה שוכר אחר להכניס לשם, כך שהשוכר לא גרם לו שום הפסד. א. האם השוכר אכן צריך לשלם על החודש הנוסף שדר בדירה, או שמא הוא פטור משום 'זה נהנה וזה לא חסר' כיוון שאין כאן שוכר אחר שרוצה לשכור את הנכס? ב. גם אם נניח שעל החודש הנוסף הוא חייב לשלם, האם הוא יהיה חייב לשלם על כל החודשים עד שיימצא שוכר חדש? ג. מה הדין במקרה בו המשכיר מבקש דמי שכירות מוגזמים, האם השוכר יהיה מחויב לשלמם?

א. קרקע אינה נגזלת

ראשית יש לברר מה דינו של השוכר, והאם הוא יכול לטעון שדינו כגזלן ופטור מלשלם שכירות? במטלטלין שייכים דיני גזלה, לכן מי שנטל מטלטלין המיועדים להשכרה ללא רשות, אם התכוון לשכור אותם צריך לשלם דמי השכירות, ואם התכוון לגזולם פטור מלשלם דמי שכירות, אך הם עומדים ברשותו ובאחריותו וחייב לשלם אם ניזוקו ואפילו היה זה באונס. קרקע, לעומת זאת אינה נגזלת, והיורד אליה שלא ברשות לא יכול לומר 'ירדתי לתוכה על דעת לגזלה ולכן אני פטור מלשלם'.² השאלה היא האם חיובו לשלם הוא מפני שנהיה שוכר בעל כורחו, או שאין אדם נעשה שוכר ללא הסכמתו, וחיובו הוא רק מדין 'נהנה'. נפקא מינה: אם דר אדם בדירה שלא ברשות ופשע בשמירתה, למשל נוצרה נזילה בתקרה, מים נכנסו לנכס וגרמו לנזק, והדייר שנכנס שלא ברשות לא דיווח על התקלה, כך שנוצר בדירה נזק בלתי הפיך. אם דינו כשוכר הרי ששוכר הוא שומר

1. תודתי נתונה לגיסי, הרב בנימין רוקח, שהרבה מהדברים שנכתבו התלבנו לי מתוך הדיון בינינו.
2. ראה ערוה"ש, חו"מ ס' שסג סעי' יג.

שכר, ולפי כמה דעות הוא חייב אם פשע בשמירה על נזקי הדירה,³ אך אם משלם רק משום שנהנה אין דינו כשומר, ופטור אף אם פשע בכך שלא דיווח.

ב. הדר בחצר חברו שלא מדעתו

בסוגיית הדר בחצר חברו שלא ברשותו דנה הגמרא⁴ בשלושה מקרים. הראשון, דייר שלא עשוי לשכור וחצר שלא מיועדת להשכרה, ובזה פטור הדייר משום 'זה נהנה וזה לא חסר'. השני, חצר המיועדת להשכרה ודייר שעשוי לשכור, במקרה זה הדייר חייב לשלם כיוון ש'זה נהנה וזה חסר'. השלישי, חצר שלא מיועדת להשכרה ודייר שעשוי לשכור, בזה נחלקו דעות האמוראים, ולהלכה פטור מלשלם כיוון ש'זה נהנה וזה לא חסר'.⁵ המקרה הרביעי שאינו מופיע בגמרא, הוא בחצר העומדת להשכרה ודייר שלא עשוי לשכור. הרי"ף⁶ כותב שבמקרה זה השוכר חייב לשלם מפני שחיסרו ממון.⁶ רבנו יהונתן⁷ כתב שחסרון הממון נוצר מכך שאחרים נמנעים מלשכור את החצר מפני שסוברים שהיא כבר מושכרת, והוא חייב לשלם אף שהוא בעצמו לא נהנה מכך, כדן הזורק ארנקו של חברו לים שחייב לשלם אף על פי שאין לו שום הנאה מממון חברו. הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ג ה"ט) פוסק כרי"ף ומחייב את הדייר לשלם כאשר החצר מיועדת להשכרה גם אם הדייר לא עשוי לשכור מפני שגרם הפסד לבעל הנכס:

ואם החצר עשויה לשכר אף על פי שאין דרך זה לשכור צריך להעלות לו שכר שהרי חסרו ממון.

לעומת זאת, הרא"ש (בבא קמא פ"ב ס' ו) סובר שלא ניתן לחייב על הנזק הזה מפני שהוא מוגדר כ'גרמא':

פ"ר"י דה"ה נמי בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דפטור כיון דלא נהנה אף על פי שגרם הפסד לחבירו דאפילו גירש חבירו מביתו ונעל הדלת בפניו אין זה אלא גרמא בעלמא ולא מיחייב אלא כשעת הגזילה... ורב אלפס ז"ל כתב אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר ואף על גב דלא עביד למיגר דהא חסריה ממונא... ומיהו כבר הוכחתי שעל החסרון אין חייב דלא הוי אלא גרמא בעלמא ואי איכא לחיוביה מהאי טעמא איכא לחיוביה משום שאכל חסרונו של זה ולא דמי לנועל ביתו של חבירו ולא דר בו או המוביר שדה של חבירו שלא בא לידו כלום מחסרון חבירו אבל זה אף על גב שלא נהנה שהיה מוצא דירה אחרת בחנם מ"מ השתא מיהא קאכל מה שחבירו נפסד וכ"נ.⁸

הרא"ש מביא את דעת ר"י החולק על הרי"ף וסובר שכאשר הדייר לא עשוי לשכור הרי שגם אם החצר עומדת להשכרה אין הדייר חייב לשלם, מפני שחיוב תשלומים הוא רק עבור ההנאה ודייר כזה שאין לו הנאה מהחצר (כגון שיש לו דירה משלו באותו המקום)

3. שו"ע, חו"מ ס' שא סעי' א.

4. בבא קמא כ ע"א.

5. שו"ע, חו"מ ס' שסג סעי' ו.

6. רי"ף, בבא קמא ח ע"ב.

7. רבנו יהונתן, על הרי"ף בבא קמא ט ע"א בדפי הרי"ף.

8. רא"ש, בבא קמא פ"ב ס' ו.

פטור מלשלם, ואף שגורם הפסד ממון למשכיר בכך שמונע ממנו להשכיר לאחרים, הרי זה בגדר 'גרמא' והדייר פטור מלשלמו. הרא"ש מסכים באופן עקרוני לדברי ר"י שמניעת רווח מהנכס נחשבת 'גרמא' והוא פטור, ולכן לדעתו מי שינעל דלת חצר חברו וימנע ממנו מלהשכירה יהיה פטור מלשלם. אף על פי כן כותב הרא"ש שבמקרה זה הרי"ף צודק ודייר שדר בחצר חברו העומדת להשכרה אף שאין לו הנאה חייב לשלם, מכיוון שכאשר הוא עצמו דר בנכס הרי זה נחשב כאילו אוכל את חסרונו של חברו ולכן אין זה מוגדר 'כגרמא'.

1. 'האוכל חסרונו של חברו' - האם נחשב 'גרמא' או 'נהנה'?

באחרונים חקרו בדברי הרא"ש מדוע חייב כאשר אוכל חסרונו של חברו, האם אף על פי שאין הנזק ישיר הוא מוגדר כ'גרמא' ולא כ'גרמא'⁹ וחיובו הוא מדין מזיק, כיוון שזהו נזק ברור. או שכאשר אוכל חסרונו של חברו חייב מדין 'נהנה', אף שיש לו בתים אחרים לגור בהם, כיוון שסוף סוף גופו נהנה מחצר חברו. הרי"ש שקאפ כתב שכשאוכל חסרונו של חברו חייב משום מזיק, ומזיק חייב גם כשאין לו מכך הנאה. הוא מדמה זאת למי שאוכל פירות חברו שחייב גם אם אין לו חוש טעם וכלל לא נהנה מהפירות, כך גם כאן השימוש בחצר הוא הפירות, ופירות אלו ניתן היה למכור לאחרים ואותו אחד בא ואוכל את הפירות, לעומת זאת מי שרק ימנע מבעל הנכס את השימוש בדירתו כיוון שהוא עצמו לא משתמש בדירה ולא אוכל את פרותיה הרי זה 'מבטל כיסו של חברו'¹⁰ ופטור משום 'גרמא', כיוון שמעשיו לא יצרו נזק אלא רק מנעו רווח, וזו לשונו:

וביאור הענין נלענ"ד דאף שפטור אם סגר הבית משום דהוי מבטל כיסו של חברו, דכל ענין פירות הוא דבר הבא בהמשך הזמן ובשעה שעשה המעשה לא איבד הפירות רק גרם שלא יבואו לאח"ז והוה כמונע ריוח, אבל אם דר ביה הרי אוכל כל שעה ושעה את פירות חברו והוה מזיק ממש שחייב אף על פי שלא נהנה.¹¹

לעומת זאת ב'ברכת שמואל' (בבא קמא ס' יד אות א) כתב שחיובו מדין 'נהנה' כיוון שבפועל גופו נהנה מדירת חברו יצטרך לשלם גם אם אין זה נחשב נהנה כיוון שיש לו בית משלו לגור בו, כיוון שבעל הדירה טוען כלפי הדייר 'ממוני אצלך'. וזו לשונו:

משום דיש לו הנאת הגוף, וביאור הדברים. דע"י דאכלית חסרוני ע"כ גם הנאה כזו בת תביעה היא, ואינו רק מזיק לחוד, אלא דחשיב נהנה משל חברו דמה שנהנה הנאת הגוף מחסרונו של חברו הויה ג"כ בת תביעה דממוני גבך ע"י דאכלית חסרוני.¹²

נראה שכוונתו לומר שהדייר יכול לומר 'לא נהנית ולכן אני פטור' דווקא כאשר בעל הנכס אינו מפסיד משהייתו בנכס, אך כאשר בעל החצר מפסיד מחמתו הרי שדי במקצת הנאה כדי לחייבו על כל ההנאה. ייתכן שיש נפקא מינה בין שני ההסברים במקרה שדייר אחד יכניס את בהמת חברו שיש לה היכן לדור, לחצר המיועדת להשכרה בעל כורחו של בעל הנכס, שלדעת ר"ש שקאפ יהיה חייב מפני שזה כמי שלוקח פירות חברו ומאכיל

9. להבדלים ביניהם ראה אנציקלופדיה תלמודית, ח"ו עמ' תסא ערך 'גרמא בניקין'.

10. ראה ירושלמי, בבא מציעא פ"ה ה"ג.

11. חידושי ר' שמעון שקאפ, כתובות ס' נב אות ב.

12. ברכת שמואל, בבא קמא ס' יד אות א.

בהם את בהמת חברו שיהיה חייב, לעומת זאת לפי דברי ה'ברכת שמואל' ייתכן שמכניס הבהמה פטור משום שהוא לא נהנה משהייתה ואת בעל הבהמה לא ניתן לחייב מפני שהוא כלל לא נהנה והוא אף לא זה שגרם את ההפסד לבעל הנכס שהרי לא הוא הכניס בהמתו לשם. ה'שלחן ערוך' פסק כר"ף וכרמב"ם שבחצר העשויה להשכרה חייב הדייר לשלם אף שאינו עשוי לשכור, מפני שחסרו ממון.¹³ לעומת זאת, הרמ"א (חו"מ סי' שסג סעי' ו) בהתייחסו לדין חצר העשויה לשכור אף על פי שאין דרך הדייר לשכור הביא את טעמו של הרא"ש, וזו לשונו:

מיהו אם לא היה דר בו, אלא שגזלו ממנו, פטור לשלם השכירות (טור ס"ו בשם הרא"ש ולאפוקי מהרמ"ה).

כלומר לדעת הרמ"א הדייר חייב לשלם רק אם דר בנכס, אך אם רק גזל את הנכס מבעליו פטור מלשלם גם אם גרם לבעל הנכס הפסד ממון מפני שבמקרה זה לא אוכל את חסרונו של חברו והרי זה 'גרמא'.

2. הנכנס לדירה שמיועדת להשכרה

אם נשליך מדין זה למקרה שלנו הרי שהנכנס לדירת חברו המיועדת להשכרה אם ברור שמנע ממנו להשכיר את הדירה לאחרים שהיו יכולים לשכור את הדירה לכל השנה, בוודאי חייב לשלם שכירות על הזמן שדר בנכס. אמנם לגבי שאר חודשי השנה עד שימצא דייר אחר בזה לכאורה יש מחלוקת בין הר"ף והרמב"ם לבין הרא"ש. לר"ף ולרמב"ם שטעם החיוב מפני שמחסר את חברו ממון הרי כיוון שהיה יכול להשכיר אותו לשוכר שמתחייב לכל השנה הרי שזה מה שהדייר חסרו ולכן יהיה חייב לשלם את כל החיסרון. לעומת זאת לדעת הרא"ש שחיובו מפני שאוכל חסרונו של חברו לכאורה חייב רק על מה שהוא אוכל אך לא על מה שהוא לא אוכל ואם כן חיובו יהיה רק על הזמן שדר שם אך לא על הזמן שלא דר שם שאותו אין הוא אוכל. הסבר זה בוודאי נכון בדברי הרא"ש לפי הסברו של ה'ברכת שמואל' שחיובו הוא מדין 'נהנה', אך גם לדעת הר"ש שקאפ שחיובו מדין מזיק הרי חייב רק על מה שאכל והזיק משל חברו אך לא על מה שלא אכל. אמנם במקרה שלנו המשכיר מודה שלא פנו אליו אחרים לשכור את הדירה אם כן לכאורה גם לדעת ה'שלחן ערוך' לא ניתן לחייב שכירות על שאר חודשי השנה כיוון שהדייר לא הזיקו. אך מסתבר לומר שלדעת ה'שלחן ערוך' יכול המשכיר לטעון שלא פנו אליו אחרים מפני שהדייר שהה שם ולכן חשבו שהדירה לא מיועדת להשכרה כפי שכתב רבנו יהונתן בהסבר דעת הר"ף. לגבי השאלה האם היורד שלא ברשות אחראי במקרה שפשע בשמירת הנכס, נראה מסוגיית היורד שלא ברשות שלכל הדעות הדייר שנכנס ללא רשות אין דינו כשוכר ואם יפשע בשמירת הנכס יהיה פטור מלשלם, מפני שהיורד ללא רשות דינו כמזיק או כנהנה אך לא כשוכר ואפילו אינו כגזלן שחלים עליו חיובי שמירה מפני שקרקע אינה נגזלת.

13. שו"ע, חו"מ סי' שסג סעי' ו.

ג. משכיר שדורש דמי שכירות גבוהים מהמקובל

עד כאן ראינו שבעל נכס יכול לדרוש מהדייר דמי שכירות ובפשטות שמים זאת לפי המקובל בשוק. השאלה היא האם יכול בעל נכס לדרוש מהדייר מחיר גבוה יותר מהמקובל, בטענה שאת דירתו הוא היה מציע להשכרה במחיר זה. הגמרא¹⁴ אומרת שבבית העומד להשכרה, אם יהודה שכר בית מראובן והתברר שהבית שיך בכלל לשמעון צריך השוכר לשלם את דמי השכירות לשמעון. ה'נימוקי יוסף'¹⁵ טוען שאם יהודה שכר במחיר גבוה מראובן, יהודה צריך לשלם לשמעון את המחיר המקובל בשוק ולא את המחיר שראובן דרש ממנו כיוון שאין שום תוקף להסכם ביניהם, ומה שמחייב בתשלומים הוא המחיר המקובל בשוק. עוד טוען ה'נימוקי יוסף' שגם אם שמעון בעל הבית אומר שהוא לא היה משכיר אותו במחיר השוק אלא רק במחיר הגבוה יותר וכפי שדרש ראובן מיהודה, יהודה ישלם רק את המחיר המקובל בשוק, אמנם אם המעות כבר באו לידי של שמעון, מספק אין להוציא ממנו. יש לברר מה כוונת ה'נימוקי יוסף', מהו הספק? אפשר לומר שזהו ספק בדין כיצד דנים במקרה שאדם משכיר במחיר גבוה במחיר השוק ונכנס לשם דייר שלא ברשות, ומפני הספק מעמידים את הממון בחזקתו. אמנם נראה יותר לומר שזהו ספק במציאות שאף שבעל הנכס אומר שלא היה משכיר בפחות אולי אין זה נכון ובאמת היה מוכן להשכיר גם בפחות. ואם כן אם בעל הנכס יוכיח שהוא אכן מעולם לא השכיר את הנכס במחיר פחות ממה שדרש הרי שיהודה הדייר יצטרך לשלם את המחיר הגבוה גם אם שמעון לא תפס את המעות. ואפשר להסביר שגם אם ברור שבעל הנכס לא מוכן להשכיר את הנכס במחיר השוק, אלא רק במחיר גבוה יותר, עדיין ספק אם היה מצליח להשכיר במחיר כזה. נראה שדברי ה'נימוקי יוסף' ייתכנו רק לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם שחיובו של הדר ללא רשות הוא משום שמחסר ממונו של בעל הנכס ולכן טוען ה'נימוקי יוסף' שאם בעל הנכס טוען שהפסדו גדול מפני שדרכו להשכיר לאחרים במחיר גבוה מהמקובל הרי יש כאן ספק מהו הנזק שנוצר לו, ואם תפס את התשלום מספק אין מוציאים ממנו. אמנם לפי שיטת הרא"ש לכאורה לא ניתן לחייב מעבר למחיר השוק מפני שזה מה שהדייר אכל ואין הדייר צריך לשלם לו על כל מה שחיסרו. דברי ה'נימוקי יוסף' הובאו להלכה ב'שלחן ערוך'.¹⁶ ומכאן נלמד למקרה שלנו בו בעל הדירה טוען שלא היה משכיר לאחרים אלא אם כן היו מתחייבים לקחת אחריות על כל השנה, הרי שכיוון שברור הוא שכן הוא דרך כל המשכירים וכך מקובל בשוק נאמן בטענתו וגם אם אינו מוחזק בתשלום יצטרך השוכר לשלם לו לפי דברי ה'נימוקי יוסף' וה'שלחן ערוך'. נראה שלדעת הרא"ש והרמ"א שפסק כמותו יהיה פטור גם כשברור שאכן לא היה משכיר לאחרים מבלי שהיו מתחייבים לקחת אחריות על כל השנה.

14. בבא קמא כ"ע"א.

15. נימוקי יוסף, בבא קמא ט ע"א.

16. שו"ע, חו"מ סי' שסג סעי' י.

ד. כשבעל הנכס אומר לדייר לצאת

עד כאן ראינו שלרוב הפוסקים אם הנכס מיועד להשכרה חייב הדר שם בלא רשות לשלם, ואם הנכס אינו מיועד להשכרה, הדר שם פטור. אמנם ב'שלחן ערוך' הוסיף וכתב שההבחנה בין חצר המיועדת להשכרה לבין חצר שאינה מיועדת להשכרה היא רק במקרה שבעל הנכס לא אמר לדייר לצאת, אך אם אמר לדייר לצאת, הדייר חייב לשלם גם אם זו דירה שאינה מיועדת להשכרה, וזו לשונו: 'הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, שאמר לו: צא, ולא יצא, חייב ליתן לו כל שכרו'.¹⁷ וב'בית יוסף' (חו"מ סי' שסג אות ו) כתב שזהו דין פשוט, ומקורו ברבנו יונה המובא ברבנו ירוחם:

ומה שאמר רבינו פירוש שרואהו שדר בו ולא אמר ליה כלום שאם אמר ליה צא ולא יצא ודאי חייב ליתן לו כל שכרו וכו'. **פשוט הוא.** וכן כתב רבינו ירוחם בנתיב "ב חלק א' (מב.) בשם ה"ר יונה.

יש לשים לב שבחצר שלא מיועדת להשכרה כאשר בעל הבית אומר לדייר לצאת הדייר צריך לשלם שכירות לא מהטעם 'שהרי חסרו ממון', שהרי באמת לא חסרו ממון כי אין החצר מיועדת להשכרה, אלא מן הטעם הפשוט כפי שכתב ה'בית יוסף', שזכותו של אדם לדרוש שכר על שימוש בממונו גם אם הממון הזה לא מיועד להשכרה. ואף על פי שכשאומר לדייר 'צא' הוא בכלל לא מתכוון לומר לדייר שישלם, שהרי הוא רוצה שיצא, אלא שבכלל דבריו שני עניינים, האחד 'צא מכאן' והשני 'אם אינך יוצא שלם דמי שכירות'. נראה שדברי ה'בית יוסף' קשורים למחלוקת ראשונים אחרת. הריצב"א¹⁸ כתב שזכותו של אדם למנוע מאחר לדור בחצרו גם אם זו חצר שלא מיועדת להשכרה אף על פי שיש כאן 'זה נהנה וזה לא חסר'. ואילו לדעת 'אבי העזרי'¹⁹ שכאשר החצר אינה מיועדת להשכרה 'כופין על מידת סדום', ויכול הדייר להיכנס לשם גם בעל כורחו של בעל החצר למרות שבעל הנכס כלל לא רוצה להשכיר את דירתו. ר"י²⁰ חולק על 'אבי העזרי' וסובר ש'כופין על מידת סדום' הוא רק במקרה שאילו היה רוצה להשכיר לא היה יכול להשכיר מפני אונסים חיצוניים, אך אם במקרה בו המשכיר כלל לא רוצה להשכיר לא כופים אותו להשכיר בניגוד לרצונו. אם כן לכאורה מצינו מחלוקת משולשת: לדעת הריצב"א בכל מקרה יכול אדם למנוע מאחר להיכנס לחצרו, לדעת 'אבי העזרי' בחצר שאינה עומדת להשכרה ועומדת ריקה יכול דייר להיכנס לחצר אף בניגוד לדעתו של בעל הבית, ובוודאי אם זו חצר העומדת להשכרה ומפני סיבות שונות לא ניתן כעת להשכירה. דעת ר"י היא דעה ממוצעת, לדעתו אם הבית אינו עומד להשכרה מפני שאין בעליו מעוניינים להשכירו אין דייר יכול להיכנס בעל כורחו של בעל הנכס, אך אם הבעלים מעוניינים להשכירו ורק שכעת מסיבות חיצוניות אין אפשרות להשכירו, יכול הדייר להיכנס אף בעל כורחו של בעל הנכס. כעת ניתן להבין שמה שכתב ה'בית יוסף' שזו סברה פשוטה שכשבעל הבית אומר 'צא' יהיה חייב הדייר לשלם מבוסס על דעת

17. שו"ע, חו"מ סי' שסג סעי' ו.

18. ריצב"א, מובא בתוס' בבא בתרא יב ע"ב.

19. אבי העזרי, מובא במרדכי בבא קמא פ"ב רמז טז.

20. ר"י, מובא במרדכי שם.

הריצב"א שכיוון שבעל הנכס יכול למנוע מהדייר להיכנס לנכס הרי שהוא יכול לדרוש גם שכר על השימוש בנכס, כך נראה שהבין הסמ"ע (ח"מ סי' שסג ס"ק יד), וזו לשונו: כיון דגילה דעתו דלא ניחא ליה ביה, ואין אומרים בכה"ג כופין על מדת סדום וכמ"ש בסמוך [בהג"ה].

אמנם המהרש"ל (ים של שלמה, בבא קמא פ"ב סי' טז) כתב שהטעם הוא שכאשר בעל הבית אומר 'צא' הופך הבית להיות עשוי לשכירות ולכן גם כאן חל דין 'שהרי חסרו ממון', וזו לשונו:

הדר בחצר חבירו שלא מדעתו (כ' ע"א). ופי' התו' לאו דוקא שלא מדעתו. אלא ה"ה מדעתו, רק כשנכנס היה נכנס שלא ברשות. אלא אורחא דמילתא נקט. וכן פי' הטור סי' שס"ג. וז"ל, שרואהו שדר בו, ולא אמר לו מידי... דהא כשמוחה בו הוי לגביה כבית דעביד למיגר. לכן דברי הטור עיקר.

נראה שכוונת המהרש"ל שכאשר מוחה הבעלים הוא כאילו אומר לדייר 'שלם לי כאילו זה בית העומד להשכרה שהרי בידי בכל רגע להפוך את הבית לעומד להשכרה'. נפקא מינה בין הסבר הסמ"ע להסבר המהרש"ל: כאשר לא ניתן להשכיר את הנכס מסיבות שונות, כגון שפרצה מלחמה ואין כעת שוכרים. לדעת הסמ"ע בכל מקרה שגילה רצונו שאינו רוצה שהדייר יהיה כאן, יהיה הדייר חייב לשלם, ואילו למהרש"ל שסובר שכאשר מוחה הופך את הבית לכזה שעשוי להשכיר הרי כשאין שוכרים גם אם המשכיר רוצה שהבית ייעשה ראוי להשכרה, השוכר לכאורה פטור מלשלם כי בפועל הבית לא מיועד להשכרה. יתרה מזאת, המהרש"ל (שם) פוסק במפורש כדעת ר"י שכאשר החצר מיועדת להשכרה ומסיבות שונות לא ניתן להשכירה כעת, לא יכול בעל החצר למנוע מדייר להיכנס לחצר כיוון ש'כופין על מדת סדום'. ואם כך אכן פשט ה'שלחן ערוך' הוא כדברי הסמ"ע, ולכן בכל מקרה כשאומר 'צא' יכול לדרוש תשלום גם בבית שמוגדר כלא מיועד להשכרה, ואילו לדעת המהרש"ל אם זוהי חצר המיועדת להשכרה ולא ניתן להשכירה מסיבות חיצוניות לא יוכל בעל הנכס לומר 'צא' ולא יוכל גם לדרוש אחר כך תשלום, כיוון ש'זה נהנה וזה לא חסר'.

ה. דעת הרמ"א במקרה שאומר לדייר לצאת

גם הרמ"א (ח"מ סי' שסג סעי' ו) פסק כדעת ר"י שכאשר אדם אינו רוצה להשכיר את חצרו אין אחר יכול לדור בה בעל כורחו:

ודוקא שכבר דר בו, אבל לא יוכל לכופו לכתחילה שיניחנו לדור בו, אף על פי דכופין על מדת סדום במקום שזה נהנה וזה אינו חסר, הני מילי בדבר דאי בעי ליהנות לא יוכל ליהנות. אבל בכי האי גוונא דאי בעי בעל חצר ליהנות ולהרויח להשכיר חצירו היה יכול, אלא שאינו רוצה, אין כופין אותו לעשות בחנם (מרדכי ונ"י פרק הנ"ל).

ומשמע מדבריו שהוא סובר כמהרש"ל שכאשר בעל הבית אומר לדייר לצאת, הדייר אינו חייב לצאת ואף אינו חייב לשלם אם זו דירה העומדת להשכרה ולא ניתן להשכירה כיוון ש'זה נהנה וזה לא חסר'. בנוסף ה'שלחן ערוך' (ח"מ סי' שסג סעי' ו) כתב שהדר בחצר

שלא מיועדת להשכרה ללא רשות פטור מלשלם, והרמ"א הוסיף שגם אם הדייר הוציא את בעל הבית מביתו וגר שם במקומו פטור מלשלם, מפני שזו חצר שאינה מיועדת להשכרה, וכך כתב: 'ואף על פי שהוציא את בעל הבית בעל כרחו מן הבית והוא דר בו (מרדכי פרק כיצד הרגל)'. 'ערוך השלחן' הקשה מדברי ה'שלחן ערוך' על דברי הרמ"א: אם כשאומר לו 'צא' חייב הדייר לשלם כל שכרו אם כן מדוע כשמוציא את בעל הבית בעל כורחו מהבית פטור מלשלם? ולכן כותב 'ערוך השלחן' שהרמ"א פוטר מתשלום רק כאשר בעל הבית לא מוחה, אך אם הוא מוחה, צריך לשלם.²¹ ודבריו קשים וכי יכול להיות שיוציאו אדם מביתו בעל כורחו והוא לא ימחה? על פי הציון בדברי הרמ"א מקור דבריו הוא המרדכי (בבא קמא פ"ב רמז טו) שהביא את ר"י שחולק על דעת הרא"ש דלעיל, ופוטר מתשלומים גם אם הבית מיועד להשכרה כיוון שהדייר לא עשוי לשכור, וכן כתב:

וכן פירש ר"י דאפילו אם תקף חבירו והוציאו בע"כ ודר בו אין זה אלא גרמא בעלמא ומשלם כשעת הגזילה.

אך לכאורה ראינו לעיל שהרמ"א לא פסק בעניין זה כר"י שפטר מתשלום מפני שזה 'גרמא' אלא כדעת הרא"ש שחייב בתשלום כיוון שאוכל חסרונו של חברו, ואם כן מדוע הרמ"א כאן מביא את דברי ר"י? לכן נראה להסביר שהרמ"א פטר כשהוציא את חברו מביתו וגר בו רק בחצר שאינה עשויה לשכר ואף על פי שהם דברי ר"י הסובר שזהו הדין גם בחצר שעשויה לשכר כיוון שהשוכר לא עשוי לשכור, הרמ"א בזה לא סובר כמותו. להסבר זה הרמ"א חולק על דברי ה'שלחן ערוך', ולדעתו בחצר שאינה מיועדת להשכרה גם אם בעל הבית אומר לשוכר 'צא', פטור השוכר מלשלם, מפני שהרמ"א סובר כרא"ש והחיוב של הדייר הוא רק בדירה העומדת להשכרה, מפני שאוכל חסרונו של חברו, ואם לא אוכל חסרונו, פטור. ואף על פי שהרמ"א מודה שיכול למנוע ממנו להיכנס כיוון שמרצונו לא מעוניין להשכיר הדירה, אם הדייר בכל אופן נכנס פטור מלשלם. וכן סובר 'נחלת דוד'²² שר"י המובא במרדכי חולק על הראשונים הסוברים שכשאומר 'צא' חייב הדייר בתשלום גם אם החצר לא עומדת להשכרה וגם אם הדייר לא עשוי לשכור. ולדעת ר"י אין שום הבדל אם בעל הבית אומר 'צא' או שלא אומר 'צא' ובכל מקרה כשהחצר לא עומדת להשכרה או שהדייר לא עומד לשכור פטור מלשלם. הרמ"א מסכים עם העיקרון של ר"י שאין משמעות לאמירת 'צא', אך לדעתו בחצר העומדת להשכרה הדייר יהיה חייב לשלם גם אם אין הוא עשוי לשכור מפני שהוא אוכל חסרונו של חברו. אם כן במקרה שלנו אף שמדובר בדירה שלא נמצאו לה כעת שוכרים אחרים כיוון שזו דירה העומדת להשכרה ותיאורטית בכל רגע יכול להגיע שוכר הרי שלדעת ה'שלחן ערוך' יכול בעל הדירה לומר לדייר לצאת מהדירה ויכול לומר שהוא משכיר את הדירה רק באופן המקובל כלומר התחייבות לדמי שכירות של השנה כולה עד שימצא שוכר חדש. אמנם נראה שהרמ"א חולק על הדין הזה וסובר שחיוב התשלומים הוא רק מצד שאוכל חסרונו של חברו כפי שכתב הרא"ש ויהיה חייב לשלם רק על מה שנהנה, כלומר על החודש שדר שם.

21. ערוה"ש, חו"מ סי' שסג סעי' טז.

22. נחלת דוד, בבא קמא כא ע"א.

ו. בעל דירה שדורש שכר גבוה על כל יום שהדייר לא יוצא

יש לשאול בדירה העומדת להשכרה כשאמר בעל הבית לדייר לצאת והדייר לא יצא, האם יכול בעל הבית לדרוש סכום גבוה מאוד על כל יום שהוא בבית ולא יוצא או שהדייר חייב לשלם רק את מחיר השוק? כאמור, לפי שיטת הרמ"א אין משמעות למה שבעל הבית אומר וחיובו של הדייר בתשלום הוא רק מפני שאוכל חסרונו של חברו ואם כן בוודאי צריך לשלם שכירות רק כמחיר השוק. אמנם לדעת ה'שלחן ערוך' יש לשאול האם כשאומר 'צא', יכול הוא לדרוש כל סכום שירצה או דווקא מחיר השוק? ונראה שגם לדעת ה'שלחן ערוך' הדייר יהיה חייב לשלם רק את מחיר השוק מפני שגם אם מדובר בדירה שלא מיועדת להשכרה או שמיועדת להשכרה ומסיבות שונות לא ניתן להשכירה, אין הדייר הופך להיות שוכר בעל כורחו ולא ניתן להחיל עליו הסכמי שכירות אלא דינו כמזיק הגורם הפסד לחברו וגם אם הפסד איננו ממוני מפני שהדירה לא מיועדת להשכרה הרי אנו מרחיבים ואומרים שנחשיב את הנזק כנזק ממוני, ואם כן אי אפשר לחייב מעבר לנזק שהוא היה יכול לגרום אילו הדירה הייתה מיועדת להשכרה, אך לחייבו סתם כפי אוות נפשו של בעל הנכס זה לא מסתבר. אמנם על פי דברי ה'נימוקי יוסף' שראינו לעיל אם זו דירה המיועדת להשכרה ויכול בעל הדירה להוכיח שלא היה משכירה אלא במחיר גבוה ממחיר השוק לכאורה יוכל לדרוש זאת, וכן אם ממון הדייר בידו מספק לא נוציא ממנו. וכן כתב בשו"ת 'אבני שיש'²³ שגם שכשהתרו בדייר לצאת ולא יצא אין לחייב את הדייר לשלם אלא את הסכום המקובל בשוק לשכירות של אותה הדירה ולא מעבר לכך. ואם כנים דברינו, ל'שלחן ערוך' כל מה שהיה יכול לדרוש משוכרים אחרים יוכל לדרוש כשאומר לשוכר 'צא', גם בחצר המיועדת לשכור שכעת יש אונס שבגללו לא ניתן להשכירה.

ז. האם בית נחשב עומד להשכרה למרות שאין שוכר

יש לשאול האם בית המיועד להשכרה ובזמן מסוים אין לו שוכרים נחשב כעומד להשכרה או שאינו עומד להשכרה. ה'מרדכי'²⁴ מביא בשם ראב"ן שכל הבתים בזמן הזה נחשבים 'קיימי לאגרא', ובפשטות משמע שגם אם אין כעת שוכר די בכך שהבית מיועד להשכרה כדי שייחשב עומד להשכרה. אמנם אם גורם אלים השתלט על הבית ומונע מבעליו להשכירו, נחשב הבית כלא עשוי להשכרה. אמנם ב'תרומת הדשן'²⁵ כתב שחצר תיחשב לא 'קיימא לאגרא' כאשר אין שוכרים מצויים כלל, ונראה שלדעתו אם מצויים שוכרים לחצר אך לא באופן מידי היא נחשבת 'קיימא לאגרא'. גם אם נאמר שיש מחלוקת בין הראב"ן לבין 'תרומת הדשן', הרמ"א (חו"מ סי' שסג סעי' ו) קיבל את דעת הראב"ן, וכך כתב:

23. שו"ת אבני שיש, ח"ב סי' כא.

24. מרדכי, בבא קמא פ"ב רמז טז.

25. שו"ת תרומת הדשן, סי' שיז.

וסתם בתים בזמן הזה קיימי לאגרא ואף על גב דעדיין לא השכירו מעולם (מרדכי פרק כיצד הרגל והגהות מיימוני פ"ג דגזילה ועיין בת"ה סימן שי"ז).

הרמ"א כתב לעיין ב'תרומת הדשן' ונראה שהבין שאין מחלוקת בין 'תרומת הדשן' לראב"ן, ואם לא מצויים שוכרים כלל אכן נחשבת החצר כלא קיימי לאגרא, אך במציאות רגילה נחשבת 'קיימי לאגרא' גם אם אין כעת מיד שוכר. בנוסף יש להעיר, אין זה סביר שדירה המיועדת להשכרה ואין כעת שוכרים שמעוניינים לשכור אותה תיחשב כאינה עשויה להשכרה, ובכך יתאפשר לכל שוכר להיכנס אליה ולטעון שכיוון שאין אחרים שמעוניינים לשכור גם הוא לא יצטרך לשלם.

סיכום

נחלקו הראשונים במקרה שדייר נכנס לנכס חברו המיועד להשכרה ללא רשות וגרם לו נזק בכך שלא יכול להשכיר לאחר, מאיזה דין חייב הוא לשלם. לדעת הרי"ף והרמב"ם וכן דעת ה'שלחן ערוך' חיובו הוא מפני שגרם חיסרון לחברו, וחייב לשלם את כל החיסרון. לדעת הרא"ש והרמ"א חיובו מפני שאוכל את חסרון חברו בכך שגר בנכס.

א. במקרה שבו אנו דנים לכל הדעות הדייר חייב לשלם על הזמן שנמצא בנכס לפי הסכום המקובל באותו המקום. לגבי אחריות על הזמן שהוא לא גר בנכס, לדעת ה'שלחן ערוך' חייב הוא לשלם עד שיימצא שוכר אחר, ולדעת הרמ"א פטור.

ב. במקרה שלנו בעל הנכס אמר לדייר לצאת או לקבל אחריות על כל השנה, לדעת הרמ"א אין משמעות לדרישת בעל הנכס ולכן כאמור חייב הדייר רק על מה שדר שם. לדעת ה'שלחן ערוך' כאשר אמר לדייר לצאת, חייב הדייר לשלם על כל חיסרון שנגרם מחמתו כאילו זו דירה המיועדת להשכרה וגם אם אין שם שוכרים אחרים כלל, יהיה חייב לשלם גם על הזמן שלא גר שם עד שיימצא שוכר אחר. לפי ה'שלחן ערוך' כל מה שסביר שהיה בעל הנכס דורש משוכר אחר יכול הוא לדרוש מהדייר שנכנס לשם כשאמר לו 'צא'.

ג. גם כשאינן שוכרים אחרים הדירה נחשבת 'עשויה לשכר' כל עוד אין אונס חיצוני גדול הגורם לכך שאין כלל שוכרים.

למסקנה: השוכר יצטרך לשלם רק על הזמן שנמצא שם ועל שאר הזמן עד שיימצא שוכר אחר פטור מלשלם מספק, אך אם בעל הנכס מוחזק בממון של השוכר יכול הוא לגבות משם שכירות עד שימצא שוכר אחר, ואין מוציאים מידו.



הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

אפליה במכירה

הקדמה

האם מי שמוכר חפץ שלו רשאי להפלות צרכן מסוים, שלו אינו רוצה למכור. לכאורה, לכל אדם עומדת זכות 'חופש הקניין'. אדם רשאי להחליט באשר לרכושו כטוב בעיניו, וכמו שהוא מחליט אם למכור או לא למכור, רשאי הוא גם לומר, לזה אמכור ולאחר לא. יש אמנם הגבלות בדרכי המכירה, כמו איסור אונאה במחיר, הסתרת מומים וכיוצ"ב.¹ יש דיני קדימה, כמו יהודי קודם לנכרי, אך לא מצינו איסור בברירת הקונים. אכן הגבלה אחת מצינו ביחס ל'בר מצרא'. אם לפניך קונה רחוק וקונה שכן לשדה המוצעת למכירה, עליך להעדיף את השכן שטוב לו ששדותיו סמוכות, והקונה הרחוק ימצא שדה אחרת. וגם שם אומרים הפוסקים, כי החובה מוטלת על הלוקח שקנה, ולא על המוכר,² שכן רואים את הלוקח כאילו קנה למצרן. אולם להפתעתי גיליתי שהדבר לא פשוט. בפסק דין של בית דין 'ברוך שאמר' - בנשיאות הרב ברוך שרגא' שפורסם בכ"ב בטבת תשפ"ד (פורסם באתר פסקים מס' סידורי 14105) נידון המקרה הבא: אדם רצה לקנות דירה בפרויקט בנייה, ועוכב בגלל שמשתייך למגזר מסוים (המגזר החסידי), וכדי להתקבל דרשו ממנו לעבור בוועדת קבלה, מה שלא נדרש מרוכשים ממגזרים אחרים. הקונה ביקש צו מניעה למכירת הדירות, עד לביורר אם מותר על פי ההלכה להפלות במכירה לציבור, מסיבות כאלו. וכך נאמר שם:

דין והכרעה: לאחר שביה"ד השתכנע כי לכאורה יש ממש בדבריו ואכן יש כאן אפליה דן ביה"ד במקורות ההלכה והגיע למסקנה שאכן אסור להפלות בין רוכשים, ולכן אסור למשווק להמשיך לשווק את הדירות עד שיתקן את האפליה. בית הדין דן גם אם יחיד המוכר ביתו רשאי לסרב למכור למאן דהוא, ולא הכריע, אבל ביחס לחברה ציבורית אסר בית הדין להפלות כמובא להלן. נדון במקצת דבריו.

א. הצגת השאלה בדברי האחרונים

מי שפתח בשאלה הוא שו"ת 'מוצל מאש' (לרב יעקב אלפנדרי ח"ב סי' לט), וזו לשונו: ראיתי לספק מי שיש לו בחנותו חפץ אחד העשוי לימכר ובאו ב' בני אדם ליקח.

1. יש גם איסור כללי של אגירת מצרכים וסירוב למכור בשעת מחסור כדי להרוויח יותר בעתיד, ראה ספר המקח והממכר לרב האי גאון, שער ס; אנציקלופדיה תלמודית, ח"א ערך 'אוצרי פירות'.
2. הגמרא בבא מציעא קח ע"ב אומרת כי במוכר לנכרי אין דין 'בר מצרא', ומסביר רש"י בד"ה נכרי: 'נכרי לאו בר ועשית וכו' - ואין לנו לומר על דינא דבר מצרא ועשית הישר והטוב אלא ללוקח, שהמוכר אומר לו: מה עשיתי לך, אם ארצה לא אמכרנה לך ותהא בידך, אבל ללוקח נאמר: משוך ידך ויקחנה זה'. יתר על כן, מלשון רש"י משמע כי המוכר יכול להגיד לפלוני - 'לא אמכרנה לך'. אמנם אפשר לדחוק שכן הוא רק כשאינו רוצה כלל למכור - 'ותהא בידך' - אבל לא כשהוא מוכר מכל מקום.

כל אחד אומר לי תמכור את החפץ, אם יכול המוכר לומר. לך אני רוצה למכור לזה אני רוצה למכור אי לא.

אחריו דן בשאלה באריכות בעל שו"ת 'קול אליהו'.³ הפוסקים הנ"ל הביאו ראיות לכאן ולכאן, ודחו את רוב הראיות, ולא הכריעו.⁴ מה הסברה לאסור סירוב? התשובה אמורה כבר בהצגת השאלה בתשובת 'קול אליהו', וזו לשונו:

...אי מצי ראובן למימר לזה אני מוכר לך לא בעינא לזבונך, ואת"ל דיכול לומר כן, אי כופין אותו שימכור לו כיון דזה נהנה וזה אינו חסר. נ"ל שלפי תוס' אין מקום לספק. תוס' בב"ב יב, ב ד"ה כגון זה מתקשה בשאלה, מה הצורך בתקנת בר מצרא, הרי כופים על מדת סדום?

וזו תשובתו:

ועוד הא דכופין על מדת סדום בזה נהנה וזה לא חסר היינו בשכבר דר בחצר חבירו שאינו מעלה לו שכר אבל הא פשיטא שיכול למחות בו שלא יכנס לדור בביתו אפי' בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דהוה זה נהנה וזה לא חסר⁵ אלא מתקנת חכמים קאמר הכא דכופין והשתא אין להקשות כלל אמאי איצטריך קרא בבכור.

הרי לפנינו שלכתחילה רשאי אדם לסרב לעשות טובה לחברו, כנראה שיש לו שיקולים משלו, כגון, שסובר שייתכן שיזדקק לאותו דבר מאוחר יותר, ולא דווקא מתוך שנהא וכיו"ב. ואם כן מסתבר שכן הוא גם ביחס לסירוב למכור לפלוני. יתר על כן, בעל ה'קול אליהו' מוכיח מדברי הרא"ש⁶ כי יכול אדם לסרב למכור לשונאו, אך מסתפק באשר לסתם אדם. ולי נראה בסברה שאם לשונאו יכול לסרב, למרות שיש בדבר סרך איסור, כל שכן, שרשאי לסרב לכל אדם שאין לו חשק למכור לו. נתייחס כעת רק לשלוש ראיות. ראיה ראשונה, בשם המוצל מאש': ה'טור'⁷ אומר שאסור לגזול על מנת לשלם, אלא אם כן, התשלום בעין, ולא בכסף;⁸ ומסייג: 'ודוקא בדבר העשוי להמכר, אבל אינו עשוי לימכר, כגון חפצי ביתו, לא'. וכתב הסמ"ע⁹ שאם הבעלים כאן, יכולים הם לומר לו: אפילו אתה נותן לי יותר ממנו, אין אני נותן, אלמא דבידו לומר כן. כלומר, ביד המוכר לסרב למכור למי שלקח ממנו את החפץ. אבל המחבר עצמו [בעל 'מוצל מאש'] דוחה את

3. שו"ת קול אליהו, ח"ב חו"מ ס"י יט.

4. בתשובת המוצל מאש, הוא מצמצם את השאלה: 'אך על כ"ז הדבר פשוט אצלי דהיכא דב' באים לקנות ביד המוכר לומר לזה אני רוצה למכור ולא לזה אך מי [אולי צ"ל מאין] דקא מספקא לי הוא אם בא אחר וכפהו עד שמכר לו אי מיקרי חמסן ועובר משום גזל או דילמא דלא הוי חמסן אלא היכא שאינו רוצה למכור כלל ובא זה ונטלה בע"כ אבל היכא שרוצה למוכרה אלא שלזה אינו רוצה אפשר דלא הוי גזלן'.

5. וראה עוד תוס', בבא קמא כ ע"ב ד"ה הא; שו"ע, חו"מ ס' שסג סעי' ו. אמנם מדברי הרמ"א (על פי המרדכי) משמע שצריך סיבה לסירוב, אבל הפת"ש שם מביא הרבה פוסקים שלא קיבלו דעתו. ובין כך נראה כי במוכר קל לתת סיבה לסירובו, כגון שחושב להרוויח יותר מקונה אחר, ועל כל פנים אף אם יש ספק בדבר, אי אפשר להוציא מן המוחזק.

6. שו"ת הרא"ש, כלל קה אות א.

7. טור, חו"מ ס' שנט.

8. השו"ע, חו"מ ס' שנט סעי' ב הביא שתי דעות בעניין: 'ויש מי שאומר דהיינו אם (אין) התשלומין בעין, שאם הם בעין כיון שהם יפים מהדבר שלוקח זכות הוא להם ויזכה אותם לבעלים על ידי אחר'.

9. סמ"ע, חו"מ ס' שנט ס"ק ח.

הראיה, באמרו ששם המוכר יכול לסרב למכור כלל, אבל אם רוצה למוכרו אלא שרוצה למכור לזה ולא לזה אפשר דאין בידו.

ראיה שנייה מובאת בשו"ת 'קול אליהו': מדברי הר"ן¹⁰ עולה כי מי שמעמיד חפץ שלו למכירה, מותר לאדם לקנות ללא ידיעת הבעלים, ואם יכול מוכר לסרב למכור לפלוני, כיצד יכול כל אדם לקנות, אולי המוכר לא רוצה אותו כקונה. אלא ודאי אף אם היה לפינוי כיוון דעשוי לימכר לא מצי מעכב. ואולם נראה כי אפשר לדחות את הראיה. שכן שם מדובר בדבר העומד להימכר, והוא כאילו פנה לכולם כקונים פוטנציאליים, וכל הקודם זוכה. אבל סתם אדם, אפילו מוכר בחנות, לא הראה שום סימן לכך, שלא אכפת לו מי הקונה. יתר על כן, ייתכן שאף בנסיבות אלו של הר"ן, רשאי כל אדם לקחת את החפץ בתשלום, בהנחה שהבעלים מסכימים. אבל עדיין יאה מותר לבעל החפץ לסרב לפלוני שלקח את החפץ, ולומר לו: 'לך איני רוצה למכור', וצ"ע בזה.

ראיה שלישית הביא בעל 'קול אליהו' בשם ידידו הרב משה ישראל: הגמרא¹¹ דנה במי שביקש מחברו שיקנה לו יין ופשע ולא קנה, ופשע הלה ולא קנה, ועל ידי כך נגרם לו הפסד, שכן הפסיד אפשרות של קנייה בזול, וקבעה שמשלם לו הפסדו.¹² ואומרת הגמרא שם שכן הוא ביין סתם, אבל ביין זה, 'מי יימר דמזבני ניהליה', ומפרש רש"י: 'שמא לא ימכרוהו לו'. מכאן משמע שרשאי המוכר לסרב למכור לו. אמנם ניתן לדחות את הראיה, כי ייתכן שהמוכר לא יסרב אלא יעדיף קונה אחר מזדמן, אמנם מפשט לשון רש"י נראה שגם יכול הוא לסרב למכור לו.

ב. הבדל בין יחיד לציבור

עד כאן ביחס ליחיד אבל בציבור כאמור הדין שונה. במוסד ציבורי יש אלמנט של שלטון, שכן הוא מקבל כוח מהציבור, אם ע"י בחירה ואם ע"י מינוי, ואם על ידי תמיכה כספית, והוא חייב בנאמנות מינימלית לשולחו. כך, למשל, מצינו ביחס לכלל 'דינא דמלכותא', בענין חובת שוויון ואיסור אפליה. וכפי שאומר הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ה הי"ד): כל דין שיחוקק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו אינו גזל. וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את זה הרי זה גזל. עיקרון זה מובא על ידי הפוסקים כעיקרון מחייב גם ביחס לתקנות הקהל. הריטב"א (עבודה זרה לו ע"ב ד"ה כתוב בשם) מנסח את עקרון השוויון שבתקנות הקהל באופן פוזיטיבי:

דכל תקנה שרוב הצבור והוא החשוב במנין ובחכמה הסכימו בה, אף על פי שהמיעוט עומדין וצווחין הרי הם חייבין במה שהסכימו הרוב, ובלבד שיהא נראה לרוב ההוא דיש בגזרה ההיא תקנה לצבור מתקנין כן על הכל בשוה. וברוח זו כותב הריב"ש (סי' תע"ז):

10. ר"ן, מועד קטן ט ע"א בדפי הרי"ף.

11. בבא מציעא עג ע"ב.

12. לא כאן המקום לדון בעילת החיוב.

אמנם אין הקהל יכולין לעשות חק או תקנה שלא כדין כנגד שום יחיד מן הקהל אא"כ הסכים הוא עמהם. לפי שאין הקהל יכולין להתנות לגזול אחרים.¹³ גם חוק המדינה אוסר אפליה במוצרים והענקת שירותים.¹⁴ אמנם החוק אוסר אפליה גם על אדם פרטי, אך כוונתו בעיקר לאפליה על רקע מין, דת וגזע. בהלכה אין איסור כזה על יחיד. אמנם הרב אורי סדן¹⁵ טוען כי היות שזה אינו חוק אזרחי אלא פלילי, הוא מחייב גם להלכה מכוח 'דינא דמלכותא'.¹⁶ אבל הוא מוסיף כי 'החוק אינו חל על התקשרויות פרטיות הנעשות באופן אקראי בין שני אנשים כגון מכירת רכב או דירה'. על כל פנים לאור דברים אלו יש טעם לאסור אפליה במכירה של ציבור. ואכן כך כותב בית הדין 'ברוך שאמר':

הנה ברור דכל זה רק בחפץ שהוא שלו, אבל העומד מטעם הציבור למכור דבר שהוא של ציבור ליחיד, ונציגי הציבור התרו בו שאסור לו להפלות והוא עומד ומפלה ודאי אין לו זכות לכך לכו"ע שכל הטעם שלא לומר כן פשוט רק משום שהוא שלו דהיינו מה שמוגדר בזמנינו זכות הקנין אבל בלא"ה אין שום צד שמותר לו להפלות, וכיון שדבר זה גורם לנזק לקונה \ קונים הרוצים לקנות אסור לו למכור בצורה כזו.

מסקנה

סוף דבר, ליחיד אין איסור לסרב למכור לפלוני, אם כי בהתאם לנסיבות, תיתכן טענה מוסרית כלפיו משום 'זה נהנה וזה לא חסר'. אבל בציבור או מוסד ציבורי, יש מקום לאסור אפליה במכירה ללא סיבה טובה, כגון מכירה שכרוכה באיסור.



13. ראה מאמרו של הרב אורי סדן, 'העדפה מתקנת לאור ההלכה', תחומין מב, עמ' 211, שליקט מקורות אלו והרחיב בהם.

14. חוק איסור אפליה במוצרים, בשרותים ובכניסה למקומות בידור ולמקומות ציבוריים, תשס"א. אמנם החוק אוסר כל סירוב, ובזה הוא מנוגד להלכה שמתירה ואף מחייבת סירוב מטעמים הלכתיים [ואני מקווה שהחוק יתוקן בהתאם]. וכבר מחיתי בהערת עורך בתחומין שם על פסק בית המשפט בבאר שבע שקנס בעל דפוס שסירב להעניק שירותיו למי שביקש פרסומת להט"בית.

15. הרב אורי סדן, 'העדפה מתקנת לאור ההלכה', תחומין מב, עמ' 215.

16. ראה לי שגם אם נקבל דבריו, פרשנות החוק ויישומו תלויים בראות עיני הדיין.

הרב שלמה אישון

הזרה מהבטחה למתווך

שאלה

ראובן הציג דירה להשכרה. מתווך פנה אליו ואמר שיש לו שוכר - שמעון, המעוניין לשכור את הדירה בעוד חודשיים במחיר מסוים. ראובן הבטיח לשמור את הדירה לכמה ימים עד ששמעון יגיע לחתום חוזה. בינתיים הגיע לוי ואמר שהוא מעוניין לשכור את הדירה מיד ובמחיר גבוה יותר. האם ראובן רשאי לחזור בו מהבטחתו, ולהשכיר את הדירה ללוי?

א. תוקפה של הבטחה לספק סחורה

נאמר בגמרא במסכת בבא מציעא (מט ע"א):

רב כהנא יהבי ליה זוזי אכיתנא, לסוף אייקר כיתנא. אתא לקמיה דרב. אמר ליה: במאי דנקיטת זוזי - הב להו, ואידך - דברים גינהו, ודברים אין בהן משום מחוסרי אמנה.

רב כהנא התחייב לספק פשתן במחיר מסוים והלקוחות שילמו לו רק חלק מהדמים. בעקבות התייקרות הפשתן התיר רב לרב כהנא לחזור בו מהעסקה ובלבד שייתן ללקוחות את חלק הפשתן עבורו כבר שילמו. בהקשר לכך מביאה הגמרא שם מחלוקת בין רב לבין ר' יוחנן בשאלה האם אדם רשאי לחזור בו מהבטחה: דברים, רב אמר: אין בהן משום מחוסרי אמנה, ורבי יוחנן אמר: יש בהם משום מחוסרי אמנה.

על שיטתו של רב הסבור שאדם רשאי לחזור בו מהבטחה, מקשה הגמרא: מיתיבי, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מה תלמוד לומר הין צדק? והלא הין בכלל איפה היה? אלא לומר לך: שיהא הן שלך צדק, ולא שלך צדק! אביי מתרץ שלשיטת רב, 'הין צדק' מלמד שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, דהיינו שבשעה שמבטיח לא יהיה בדעתו לשנות ולחזור בו, אך אין בכלל זה איסור לחזור בו מאוחר יותר מהבטחתו - אם בשעה שהבטיח אכן התכוון לקיים. עוד נאמר שם בהמשך הסוגיה, שאף ר' יוחנן האומר שאסור לאדם לחזור בו מהבטחתו, סבור שאדם רשאי לחזור בו מהבטחה לתת מתנה, ורק במתנה מועטת מודה שאסור לו לחזור בו משום ש'סמכא דעתייהו', ומפרש רש"י שסומכת דעתו של המקבל על דיבורו של המבטיח.

ב. כאשר השער השתנה

נחלקים הראשונים בשאלה האם רב הסובר שדברים 'אין בהן משום מחוסרי אמנה', מודה שכאשר אין שינוי בשער אסור לחזור מהבטחה, ורק כשיש שינוי בשער כפי שאירע

במעשה של רב כהנא - רשאי לחזור בו, או שמא הוא סבור שבכל מקרה רשאי לחזור בו.¹ גם בדעת ר' יוחנן קיימת מחלוקת בראשונים: כאמור, למסקנת הסוגיה, מודה ר' יוחנן שאדם רשאי לחזור בו מהבטחה לתת מתנה כל עוד אין מדובר במתנה מועטת. נחלקים הראשונים, האם לאור זאת יודה ר' יוחנן שרשאי גם לחזור בו מהבטחתו למכור כאשר יש שינוי בשער: 'המאור', הריטב"א והרא"ש סוברים שכאשר יש שינוי בשער מודה ר' יוחנן שרשאי לחזור בו ואין בזה משום 'מחוסר אמנה', והוראתו של רב לרב כהנא הייתה נכונה גם אליבא דר' יוחנן.²

בטעם הדבר נראה שהוא משום שמכירת סחורה במחיר זול כאשר המחיר עלה כמותה בה מודה ר' יוחנן שרשאי לחזור בו. התוספות והרשב"א חולקים על שיטת 'המאור', הריטב"א והרא"ש, והם סוברים שלדעת ר' יוחנן אסור לחזור בו גם כאשר יש שינוי בשער. תוספות (בבא מציעא מט ע"א ד"ה מודה ר' יוחנן) סתמו דבריהם וכתבו 'ויקור נמי הוי כמו מתנה מועטת', בלא שפירשו את טעם הדבר. הדמיון למתנה מועטת ברור כאשר מדובר בהתייקרות מעטה, אך אם מדובר בהתייקרות גדולה, קשה להבין מדוע תיחשב כמתנה מועטת. הלא אם המוכר יספק לקונה את הסחורה במחיר אותו הבטיח מראש, הנמוך משמעותית ממחיר השוק כיום, הרי זה כנותן מתנה מרובה לקונה.³ בהסבר דברי תוספות הובאו כמה אפשרויות: המהר"ם שיף כתב שיקור הרי הוא כמתנה מועטת 'דסמכא דעתיה דדלמא יותזל', כלומר גם אם בנקודת זמן מסוימת יש באספקת הסחורה במחיר נמוך משום 'מתנה מרובה', אין זה דומה למתנה מרובה משום שהמחיר עשוי גם לרדת. לשון התוספות הובאה גם ב'שיטה מקובצת' (בבא מציעא מט ע"א בשם תוספות חיצוניות), ושם נוסף הסבר לדברים:

ולכך במילתיה דרבי יוחנן היינו כמו מתנה מועטת שהרי מסר לו מקצת ואם כן סמכא דעתיה של לוקח שיקיים מקחו ומשום הכי קאמר דיש בהם משום מחוסרי אמנה.

לפי ה'שיטה מקובצת' זו מתנה מועטת משום שהוא 'מסר לו מקצת', ומשמע שמתייחס למכירת הפשתן של רב כהנא, שם שילמו כבר הקונים חלק מדמי המכירה, ומשום כך סומכת דעתו של הקונה שהמוכר יקיים את המקת. על פי זה, יוקר נחשב כמתנה מועטת משום שקיימת בו סמיכות דעת מצד הקונה כפי שקיימת במתנה מועטת: היות שהקונה שילם כבר על חשבון הסחורה, הוא סמוך ובטוח שהמוכר יעמוד בדיבורו ויספק את הסחורה בתנאים שהבטיח. ומשמע אפוא שאם יש שינוי בשער והקונה עדיין לא שילם

1. רש"י, בבא מציעא מט ע"א פירש שרק כשנשתנה השער סובר רב שרשאי לחזור בו, אבל בלא שינוי השער גם הוא מודה שדברים יש בהם משום מחוסרי אמנה. הריטב"א שם חולק וסובר שלרב רשאי לחזור בו אפילו בלא שינוי השער, וכן מוכח משיטת בעל המאור שתובא לקמן. ראה באריכות בכל זה בספר כתר, כרך יב דיני קניין במסחר המודרני פ"ה.

2. המאור, בבא מציעא כט ע"ב בדפי הרי"ף; חידושי הריטב"א, בבא מציעא מח ע"ב ד"ה הוא סבר; רא"ש, בבא מציעא פ"ד ס' יד. לשיטתם צריך לומר שמחלוקת רב ור' יוחנן היא רק כאשר אין שינוי בשער, ורב מתיר לחזור בו אף בכגון זה, וכן כתב הריטב"א להדיא כמובא לעיל.

3. ועיון ברבנו ירוחם, מישרים נתיב ט ח"ד דף לב טור א, שכתב: 'וכתב בעל המאור ודוקא בחד תרע' אבל בתרי תרעי לא פי' שאם נתיקר הרבה שאין בה משום מחוסרי אמנה'. הרי שהבחין בין התייקרות מרובה להתייקרות מעטה אלא שכתב הבחנה זו בדעת בעל המאור, אך כאמור, תוספות חולקים על בעל המאור.

דבר על חשבון הסחורה - ייחשב הדבר כמתנה מרובה שהמוכר רשאי לחזור בו גם לדעת ר' יוחנן.⁴ כאמור, גם הרשב"א (בבא מציעא מט ע"א) סבור שלר' יוחנן אינו רשאי לחזור בו גם כאשר יש שינוי בשער, אך מלשונו משמע שמנמק זאת באופן אחר, וזו לשונו: הא דפריק רב פפא מודה ר' יוחנן במתנה מועטת דסמכא דעתיה, לאו למימרא דבמכר לית בה משום מחוסר אמנה אלא לרבותא בעלמא נקט ליה לרב פפא מתנה לומר דאפילו במתנה דפי' ר' יוחנן בהדיא דיכול לחזור בו מודה הוא דאינו מותר לחזור אם היא מתנה מועטת, אבל במכר ודאי אית ביה משום מחוסרי אמנה בין במכר מעט בין במכר רב כנ"ל.

על פי הרשב"א, ככל שמדובר במכר אין כלל מקום לחילוק בין מתנה מרובה למתנה מועטת, ורק בהבטחה לתת מתנה סבור ר' יוחנן שיש לחלק. נראה שהרשב"א סובר שבהבטחה לתת מתנה מרובה לא סומך המקבל על כך שאכן ההבטחה תמומש ומשום כך רשאי המבטיח לחזור בו, אך כאשר מדובר בעסקה של מכירה סומכים הצדדים על כך שהעסקה תצא לפועל ומשום כך שניהם אינם רשאים לחזור בהם. וכן משמע מדברי רבנו חננאל (בבא מציעא מט ע"א), וזו לשונו:

אבל במתנה מועטת דסמכה דעתיה התם אמר יוחנן דאית בה משום מחוסר אמנה וכל שכן במשא ובמתן דודאי סמכה דעתיה יש בו משום מחוסר אמנה.

ההלכה נפסקה כר' יוחנן, וזו לשון ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רד סעי' ז-ח):⁵ הנושא ונותן בדברים בלבד, הרי זה ראוי לו לעמוד בדבורו אף על פי שלא לקח מהדמים כלום, ולא רשם ולא הניח משכון. וכל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר, אף על פי שאינו חייב לקבל מי שפרע ה"ז ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו. וכן מי שאומר לחבירו ליתן לו מתנה, ולא נתן, הרי זה ממחוסרי אמנה. במה דברים אמורים, במתנה מועטת, שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו. אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו עד שיקנה אותו בדברים שהם נקנים בהם.

ה'שלחן ערוך' העתיק את לשון הרמב"ם, וכתב הסמ"ע⁶ שמלשונם משמע שסוברים שבכל מצב עליו לעמוד בדיבורו ואפילו נתייקר השער. הרמ"א (חו"מ סי' רד סעי' יא) הביא את מחלוקת הראשונים בשאלה האם חייב לעמוד בדיבורו גם כשנשתנה השער, והכריע כדעת המחמירים, וזו לשונו:

והני מילי בחד תרעא, אבל בתרי תרעי אין זה ממחוסרי אמנה... וי"א דאפילו בתרי תרעי אסור לחזור, ואם חזר בו יש בו משום מחוסר אמנה, וכן נראה עיקר. אך הש"ך⁷ כתב שהב"ח הסתפק לדינא משום שבירושלמי מפורש כשיטת 'המאור' שרשאי לחזור בו כשהשתנה השער, וכן פסקו כמה מהאחרונים.⁸

4. כ"כ בשו"ת צמח צדק (לובאוויטש), יו"ד סי' שמה.

5. והעתיק שם את לשון הרמב"ם, הל' מכירה פ"ז הל' ח-ט. רא"ש, בבא מציעא פ"ד סי' יב.

6. סמ"ע, חו"מ סי' רד ס"ק יב.

7. ש"ך, חו"מ סי' רד ס"ק ח.

8. ראה שו"ת חת"ס, יו"ד סי' רמו וחו"מ סי' קב; שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' רו. ובערוך השלחן, חו"מ סי' רד סעי' ח כתב שמדינא אין בזה משום מחוסר אמנה, אלא רק ממידת חסידות.

ג. הובה מוסרית או זכות קניינית?

יש לדון האם הקביעה שדברים 'יש בהם משום מחוסר אמנה' היא דין ב'גברא', דהיינו בחובה המוסרית שמוטלת על האדם לעמוד בהבטחתו, או שיש כאן דין ב'חפצא', דהיינו שע"י ההבטחה נוצרת זכות קניינית מסוימת בחפץ - אף שאינו יכול לאכוף אותה בבית דין, ואם המבטיח יחזור בו, הרי הוא כלוקח דבר שבמידה מסוימת כבר אינו שלו. בשו"ת 'אגרות משה'⁹ כתב ששאלה זו עומדת בשורש המחלוקת שבין רב לר' יוחנן: לדעת רב זהו דין על האדם שמחייב אותו לעמוד בדיבורו ועל כן סובר רב שכאשר נוצרה התייקרות רשאי המוכר לחזור בו מהבטחתו משום שהבטחתו הייתה על המחיר שהיה בשעה שהבטיח ולא על המחיר החדש שלאחר ההתייקרות. ר' יוחנן, לעומת זאת, סובר שנוצרת זכות קניינית מסוימת בחפץ לאדם שקיבל את ההבטחה, ועל כן נחשבת ההתייקרות כאילו הייתה ברשותו של הקונה, והוא זה שאמור להרוויח ממנה, ומשום כך אין המבטיח רשאי לחזור בו. וזו לשונו של ה'אגרות משה':

דבר סובר שמה שאמרה תורה שיהא הן שלך צדק הוא רק דין על האדם ולא נעשה שום דין על החפץ לומר שנעשה בו קנין להלוקח לענין שלא להיות מחוסרי אמנה, ולכן כיון שנשתנה השער ואייקר ברשות המוכר אייקר, ואינו כהאופן שאמר ההן שלו שעל היוקר שהשיג הרי לא אמר ההן לכן אין עליו איסור. ור' יוחנן סובר דנעשה קנין בהחפץ לענין זה ונמצא שמה שאייקר ברשות הלוקח אייקר וממילא הוא מחוסר אמנה כשיחזור.

וכן מפורש בתוספות (כתובות קב ע"א ד"ה אליבא) שלדעת ר' יוחנן יש למקבל ההבטחה קניין מסוים בחפץ, וזו לשונו:

אפילו באמירה בעלמא יש דברים שנקנים כדקאמר בסמוך ועוד דשמעינן ליה לרבי יוחנן בהזהב (ב"מ דף מט.) הנותן מתנה מועטת לחבירו קנה אף על פי שלא הגיע לידו.

וכתב בספר 'משנת יעב"ץ'¹⁰ שמשמעות דברי תוספות היא שהמתנה נקנית למי שקיבל את ההבטחה, אלא שיכול הנותן לחזור בו מהקניין עד שתגיע לידו של המקבל. וכן עולה מדבריו של 'המאור' שהשווה את דברי ר' יוחנן שדברים 'יש בהם משום מחוסרי אמנה' לקניין מעות אליבא דר' שמעון, שכשם שמעות קונות לר' שמעון רק כאשר לא השתנה השער, כך גם נחשב מחוסר אמנה לשיטת ר' יוחנן רק כאשר לא השתנה השער. וכן מוכח, לכאורה, מדברי הגמרא בבבא מציעא (מט ע"א), הרוצה להביא ראיה לכך שדברים 'יש בהם משום מחוסרי אמנה' מכך שאם אדם אמר ללוי שהוא מתכוון לתת לו מעשר ראשון, רשאי הלוי לעשות מעשר ראשון זה תרומת מעשר על פירות אחרים שיש לו, וכך לשון הגמרא:

כור מעשר יש לך בידי - בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר. אי אמרת בשלמא לא מצי למיהדר ביה - משום הכי רשאי, אלא אי אמרת מצי למיהדר ביה - אמאי רשאי? אישתכח דקא אכיל טבלים!

9. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"א סי' נח.

10. משנת יעב"ץ, חו"מ סי' לג. ועיין שם שתמה על פי זה על מה שכתב רבי עקיבא איגר בבבא מציעא מט ע"א שהיורשים אינם חייבים לתת את המתנה למי שהובטח לו - גם במתנה מועטת.

וביאר רש"י מדוע אם המבטיח לא רשאי לחזור בו רשאי הלוי לעשותו תרומת מעשר: משום הכי רשאי - שיש לו לסמוך על מה שכתוב (צפניה ג) שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא יתננו ללוי אחר, והא מתנה מועטת היא, שאין לישראל במעשר זה אלא טובת הנאה, שהיה בידו מתחילה לתת לכל בן לוי שירצה.

העובדה שהלוי יכול להחשיב את פירות המעשר שהבטיחו לתת לו, כתרומת מעשר שהוא חייב לתת, משמעותה שהפירות הללו נחשבים כבר כשלו, שהרי לוי אינו יכול להפריש תרומת מעשר ממעשר ראשון שאינו שלו, ואם כן מוכח, לכאורה, שההבטחה לתת לו את הפירות מחשיבה אותם כאילו הם כבר קנויים לו, שהיות שקיימת גמירות דעת שיקבל - הרי זה כאילו כבר קיבל. הרא"ש (שיטה מקובצת, בבא מציעא מט ע"א בשם הרא"ש) התקשה במה קנה הלוי את הפירות כך שהוא יכול לעשותם תרומת מעשר, וביאר שמדובר במכירי לווייה 'דחשיב כאלו בא לידו כדאיתא בגיטין פרק כל הגט'.¹¹ ומכאן שלדעת הרא"ש עצם ההבטחה לתת את המעשר איננה כקניין, והזיקה הקניינית נובעת מכך שמדובר במכירי כהונה ולווייה.¹² על פי הסבר הרא"ש אין להוכיח מהגמרא שם שההבטחה כשלעצמה יוצרת זיקה קניינית כלשהי.¹³ על פי זה יש לומר שהרא"ש הסובר שכאשר יש שינוי בשער רשאי לחזור בו, אומר את דבריו לשיטתו שאין כאן זיקה קניינית, וממילא לא ניתן לראות את ההתייקרות כאילו התרחשה ברשותו של מקבל ההבטחה.

ד. בדבר שלא תופס בו קניין

נחלקים הראשונים בשאלה האם יש דין מחוסר אמנה כאשר מדובר בהבטחה בדבר שלא תופס בו קניין. מחלוקתם של הראשונים עוסקת במקרה בו אדם הבטיח למוהל למול את

11. ועיין שם שהביא הסבר נוסף.

12. וראה תוספות, בבא בתרא קכג ע"ב ד"ה הכא שכתבו: 'בכל דוכתא עביד מכירי כהונה מוחזק בפרק כל הגט (גיטין דף ל). המלוח מעות את הכהן והלוי והיינו טעמא שזהו מתנה מועטת ואסור לחזור בו ואפילו בדברים בעלמא ואף על פי שאם רצה יכול לחזור בו מכל מקום כל כמה דלא הדר הוי כמוחזק'. הרי שלמדו מדין מתנה מועטת שבמכירי כהונה נחשב מוחזק, ואם כן מוכח שגם במתנה מועטת נחשב מוחזק, אך מדברי הרא"ש הללו מוכח שרק במכירי כהונה נחשב מוחזק ולא במתנה מועטת, ואם כן יש לומר שסובר שמה שבמכירי כהונה נחשב מוחזק אינו מחמת שזוהי מתנה מועטת, אלא כפי שביאר רש"י, גיטין ל ע"א: 'כיון דמלתא דפשיטא היא דלדידהו יהיב להו אסחי להו שאר כהני דעתייהו והוה כמאן דמטו לידייהו דהני', כלומר כיוון שמתנות כהונה ולווייה שייכות לכלל שבט הכהנים והלוויים, ממילא כאשר הכהנים והלוויים האחרים מסיחים דעתם מהן - זוכים בכך מכירי הכהונה והלווייה. כלומר לא עצם ההבטחה יוצרת את הזכייה, אלא העובדה שהתורה זכתה זאת להם, והכהנים האחרים מסיחים דעתם.

13. וראה קצות החושן, סי' רד ס"ק ג שהקשה ממה נפשך, אם נאמר שבמכירי כהונה ולווייה נחשב כקניין ממש, איך מוכיחה מכאן הגמרא שאסור לחזור בו ממתנה מועטת, ואם מכירי כהונה אינו כקניין הרי שהרא"ש לא תירץ דבר בכך שהעמיד זאת במכירי לווייה. ותירץ בשו"ת פרי יצחק, ח"א סי' מט, שלדעת הרא"ש העובדה שבמכירי כהונה ולווייה מסיחים הכהנים והלוויים האחרים את דעתם נובעת מכך שאסור לו לחזור בו, שכיוון שרואים שרגיל לתת את מתנותיו לכהן או ללוי זה, הרי הם יודעים שלא יחזור בו ומשום כך מסיחים דעתם. על כן ניתן להוכיח מכאן שאסור לחזור בו במתנה מועטת משום שאילו היה מותר לחזור בו - לא היו האחרים מסיחים דעתם כי היו סבורים שאולי יחזור בו.

בנו, ועתה רוצה לחזור בו מהבטחתו. בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תתקמט) כתב בשם ר"ת שחייב לעמוד בדיבורו ואסור לו לחזור בו מהבטחתו:

... אם עדיין לא קדמו והרי שניהם עומדים לפנינו אז ודאי אותו שנדר לו תחלה הוא קודם דלא גרע ממכירי כהונה ולויה דלפי שרגילין לתת להם חשיב להו בפ' כל הגט (ל' ע"א) גבי המלוה מעות לכהן וללוי כאלו אתא לידיהו ואמר' בפ' הזהב (מ"ט ע"א) ישראל שאמר לבן לוי [כור] מעשר יש לך בידי רשאי בן לוי לעשותו תרומה ומעשר על מקום אחר ואפי' רבי יוחנן מודה בה כיון דמתנה מועטת היא דאין לישראל בו אלא טובת הנאה סמכה דעתא דבן לוי ולא מצי למיהדר ביה ה"ג [אין לו] במילת בנו אלא טובת הנאה ולא מצי למיהדר ביה ולתנו לאחר.

מהר"ם מרוטנבורג השווה בין הבטחה למתנה מועטת לבין הבטחה למוהל למול את בנו, אף שבהבטחה למוהל אין חפץ שיחול עליו הקניין. אך המרדכי כתב שההבטחה מחייבת מכוח קניין 'סיטומטא' ואם הבטיח בעוד אשתו מעוברת אין תוקף להבטחתו משום שקניין 'סיטומטא' אינו מועיל בדבר שלא בא לעולם, וזו לשונו:

מי שנדר לחבירו להיות בעל בריתו או למול בנו צריך לקיים לו ואף על גב דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ הואיל ומנהג בני אדם שנודרים ביניהם זה לזה ומקיימין גם כן צריך לקיים וראיה מדאמרין בב"מ [דף עד א] האי סיטומטא קניא... ומיהו ר' יחיאל היה אומר דאם הוא מתנה בעודה מעוברת אין כלום דהוי דבר שלא בא לעולם דלא דמיא לסיטומטא דהתם בא לעולם ומועיל בה קנין הילכך מועיל המנהג להחשיבו כקנין גמור אבל דבר שלא יועיל קנין כמו בדבר שלא בא לעולם לא מצינו שיועיל בו המנהג להחשיבו כקנין גמור עכ"ל התשב"ץ.¹⁴ אף שהוא מדבר על 'סיטומטא' אין כאן קניין ממש שהרי אבי הבן אינו מקנה למוהל שום דבר ממשי, וצריך לומר שקניין 'סיטומטא' כאן נועד רק לבטא גמירות דעתו של המבטיח.¹⁵ מדברי הרא"ש משמע לכאורה שחולק על כך, שכן כתב בתשובה (כלל יב סי' ב):

וכמה פעמים נעשה בפני שאדם נדר לחברו בנו למולו או לעשותו בעל ברית וצויתי לקיים הדברים בתקיעת כף, כי מנעורי נראה לי דבר פשוט שאין לו קיום אלא בתקיעת כף או בקבלת חרם אז כופין אותו לקיים. אך כתב הרמ"א ב'דרכי משה'¹⁶ שייטכן שהרא"ש אינו חולק, ומה שכתב שבלא תקיעת כף או קבלת חרם ההבטחה אינה מחייבת, כוונתו שבית דין אינם יכולים לכופו, אך גם הוא מודה שאסור לו לחזור בו מהבטחתו, וכן כתב הש"ך.¹⁷ מכיוון שסבר שאין כאן

14. הגהות מרדכי, שבת פט"ז רמז תעג.

15. כך ביארו בפס"ד של בית הדין הרבני האזורי בירושלים, פד"ר יד 344, בהרכב הדיינים: הרב אברהם אלמליח, הרב זלמן נחמיה גולדברג, הרב מסעוד אלחדד, על פי הרמב"ם, הל' מכירה פ"ה הל' יא-יג: 'יש דברים הרבה שאינן צריכין קנין ואין לקניין בהם טעם... נהגו רוב המקומות להקנות למקצת אלו הדברים או כיוצא באלו, ואומרים וקנינו מפלוני... קנין זה שנהגו להקנות באלו הדברים אינו מועיל כלום, אלא להודיע שאינו אומר דברים אלו כמשחק ומהתל אלא שגמר בלבנו...', ובכך מיושב מה שהקשה הרא"ש, כלל קב סי' י - יובא לקמן.

16. דרכי משה, יו"ד סי' רסד.

17. ש"ך, יו"ד סי' רסד ס"ק ז.

מחלוקת, הביא הרמ"א להלכה (יו"ד סי' רסד סעי' א) הן את דברי המהר"ם והמרדכי הן את דברי הרא"ש, וזו לשון הרמ"א:

ואם נתנו לאחד, אסור לחזור בו. מיהו אם חזר בו, הוי חזרה (מרדכי ס"פ כל הגט). ואין מועיל בזה קבול קנין. (הגהות מרדכי דשבת ותשובת הרא"ש יב). אבל אם נשבע לו, כופין אותו שיקיים (שם בהרא"ש). ואם נתנו לאחד ולא היה בעיר, והאב היה סבור שלא יהיה שם בזמן המילה ושלה אחר אחר ובתוך כך בא הראשון, ימהלנו הראשון, דודאי לא חזר מן הראשון (ב"י בשם תשו' ר"מ ומהרי"ק שורש ע"ו).

ואולם בתשובה אחרת כתב הרא"ש (כלל קב סי' י) במפורש שרשאי לחזור בו מהבטחתו ואין בכך משום מחוסר אמנה, וזו לשונו:

אשר כתבת שהנודר לחברו בנו למולו אם היתה האשה מעוברת צריך לקיים הנדר... דבר תימה שכתבת כאלו הקנה לו הולד וכי אדם יכול להקנות בנו לאחר מכירת בנו ובתו לא שמענו... ואפילו הקנה לו בקנין סודר כקנין דברים הוא דלא שייך בקנין אלא בדבר שיש בו ממש... דאפילו למ"ד דברים יש בהם משום מחוסר אמנה (ב"מ מט) הני מילי בדבר שישנו בעולם ודבר שיש בו ממש שאלו הקנה לו היה קונה קנין גמור כך בדברים שיש בהם משום מחוסרי אמנה, אבל בדבר דלא שייך ביה קנין אין בו משום מחוסר אמנה... ומטעם זה נמי לא דמי למתנה מועטת דכיון דלא שייך ביה קנין לא שייך ביה מחוסר אמנה.

ואם כן צ"ע מדוע כתבו ה'דרכי משה' והש"ך שהרא"ש אינו חולק על המהר"ם. ובספר 'יד אברהם' על השו"ע שם כתב שנראה שה'דרכי משה' והש"ך לא ראו תשובה זו של הרא"ש וייתכן שלא נדפסה עדיין בימיו של הש"ך. דברי המהר"ם מרוטנבורג והמרדכי, אף שהובאו בבית יוסף, לא הובאו להלכה ע"י המחבר ב'שלחן ערוך', וכתב בשו"ת 'בצל החכמה'¹⁸ שהמחבר סבור שהרא"ש חולק על המהר"ם והמרדכי, ופסק להלכה כרא"ש. על פי זה ביאר גם מה שנפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' לט סעי' יז) שאדם רשאי לחזור בו מהבטחה לתת הלוואה, וזו לשון ה'שלחן ערוך':

לוה שבא לבית דין בשטר חוב שבידו לכפות את המלוה להלוותו עד זמן שקבע, אפילו נתברר שמדעת המלוה נכתב, יכול לחזור בו.¹⁹

וכתב שם שמשמע מלשון ה'שלחן ערוך' שרשאי לכתחילה לחזור בו, ואין בכך משום מחוסר אמנה, והטעם משום שהבטחה להלוות היא דבר שלא שייך בו קנין. ועיין שם שכתב שמטעם זה, רשאי אדם גם לחזור בו מהבטחה להשאל כלל. אך ה'חפץ חיים' בספרו 'אהבת חסד' (נתיב החסד ח"א פ"א אות יח) כתב שאף שפשטות לשון ה'שלחן ערוך' שיכול לחזור בו מהבטחתו לתת הלוואה, 'מכל מקום יש בו משום מחוסרי אמנה דהוי כמתנה מועטת (ב"מ מ"ט) כיון שמתחלה סמך על דעתו, וכן כתב ב'אגרות משה',²⁰ שמסתבר שגם בדברים שלא שייך גדרי קניינים יש מעלה וגם מצווה לקיים מה

18. שו"ת בצל החכמה, ח"ג סי' עת, ח"ה סי' קעה.

19. ומקורו בשו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף נד.

20. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"א סי' נח.

שהתחייבו זה לזה, ושמה כל זה רק לשיטת הרמ"א ולא לשיטת המחבר.²¹ וצ"ע בפסיקת ההלכה, שהרי מה שפסק הרמ"א כמהר"ם הוא משום שחולק על הבית יוסף וסובר שהרא"ש והמהר"ם אינם חולקים, וייתכן שאילו ראה את תשובת הרא"ש החולקת במפורש על המהר"ם היה מודה למחבר שפסק הלכה כרא"ש ולא כמהר"ם.

ה. התייקרות או נסיבות הדשות

אף לסוברים שגם בדבר שלא שייך בו קניין על האדם לעמוד בדיבורו זהו רק בלא שהיה שינוי בשער, אך אם היה שינוי בשער רשאי לחזור בו. אמנם, כפי שהבאנו לעיל, ר' יוחנן אומר שגם בהתייקרות אינו רשאי לחזור בו משום שרואים את החפץ כאילו היה כבר ברשות הקונה וההתייקרות התרחשה ברשותו, אך כל זה רק בדבר ששייך בו קניין, אך בדבר שלא שייך בו קניין לא נקנה דבר לקונה ויש רק מחויבות של המבטיח לעמוד בדיבורו, ואם כן יש לומר שזהו רק כאשר לא הייתה התייקרות, אך אם הייתה התייקרות יוכל לחזור בו כי על זה לא הייתה הבטחתו.²² כך מתבארים דברי הט"ז (יו"ד סי' רסד ס"ק ה) שכתב בעניין תוקפה של הבטחה למוהל, שאף שאסור למבטיח לחזור בו, מכל מקום אם השתנו הנסיבות רשאי לחזור בו, זו לשונו:

אם הוא בענין שנזדמן לו אחר כך מוהל שהוא אוהבו או צדיק ואנן סהדי דאלו היה שם בשעה שנתן להראשון למול היה נותן לזה אין כאן משום דבר כזב ומותר לחזור בו.

וביאר ב'משנת יעב"ץ²³ שאף שפסק הרמ"א שבשינוי שער אסור לחזור בו זהו רק בדבר ששייך בו קניין, אך בהבטחה למול את הבן רשאי לחזור בו כאשר 'אנן סהדי' שאילו היה שם בשעה שנתן לראשון למול היה נותן לזה השני. וכך מתבאר גם פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלג סעי' א) בעניין שכירות פועלים, וכך כתב:

השוכר את הפועלים והטעו את בעל הבית, או בעל הבית הטעה אותם, אין להם זה על זה אלא תרעומת.

משמע שאם אחד מהצדדים חוזר בו אין בדבר איסור, וכפי שכתב שם ה'טור' להדיא: 'איזה מהם שבא לחזור הפועל או בע"ה הרשות בידו'. וב'פרישה' דייק שאין בכך משום מחוסר אמנה, וביאר שמדובר במקרה שהפועלים יכולים להשתכר במקום אחר, וכן בעל הבית אינו צריך עכשיו פועלים או שמוצא פועלים בזול יותר, והרי זה דומה ל'תרי תרעי' שאין בו משום מחוסר אמנה. והוסיף שלפי זה החולקים וסוברים שגם ב'תרי תרעי' יש משום מחוסר אמנה יחלקו גם כאן.²⁴ אלא שאם כך קשה, שה'שלחן ערוך' סותר את עצמו, שמחד פסק שגם ב'תרי תרעי' יש משום מחוסר אמנה ומאידך פסק שבעל הבית והפועלים אין להם זה על זה אלא תרעומת. ולדברינו לא קשה, שהיות שבשכירות פועלים אין חפץ ממשי הנקנה, על כן לכולי עלמא אין משום מחוסר אמנה ב'תרי תרעי'.

21. כן כתב בשו"ת בצל החכמה שם.

22. ראה אגרות משה, חו"מ ח"א סי' נח ומשנת יעב"ץ, חו"מ סי' לג.

23. משנת יעב"ץ שם.

24. פרישה, חו"מ סי' שלג; סמ"ע, שם ס"ק א.

סיכום

גם בנידון שלפנינו מדובר בנסיבות חדשות: הגעתו של לוי המוכן לשכור את הדירה מיד ובמחיר גבוה יותר, ו'אנן סהדי' שאילו היה לוי מגיע בשעה שהמשכיר הבטיח למתווך לשמור את הדירה לשמעון, היה מעדיף את לוי על פני שמעון. מהאמור לעיל עולה שהשאלה האם בנסיבות כאלו רשאי המשכיר לחזור בו תלויה בשאלה האם מדובר כאן בחפץ ממשי הנקנה למקבל ההבטחה: אם מדובר בחפץ ממשי - לא יהיה רשאי לחזור בו, אך אם אין מדובר בחפץ ממשי אלא בהבטחה גרידא, הרי שבנסיבות החדשות שנוצרו יהיה רשאי לחזור בו. נראה שלעניין זה יש להבחין בין הבטחה לשמעון להשכיר לו את הדירה לבין הבטחה למתווך לשמור את הדירה לשמעון: אילו היה המשכיר מבטיח לשמעון להשכיר לו את הדירה, הייתה זו הבטחה בדבר שתופס בו קניין, והיה מקום לומר שאם יחזור בו הרי הוא 'מחוסר אמנה'. אך בנידון דידן אין מדובר בהבטחה לשמעון להשכיר לו את הדירה אלא בהבטחה למתווך לשמור לו את הדירה למספר ימים עד שיביא את שמעון לראות את הדירה ולחתום חוזה. אין מדובר כאן בהבטחה לשמעון, שהרי שמעון עדיין לא ראה אותה וייתכן שבסופו של דבר הוא לא יהיה מעוניין בה, וממילא אין זו אלא הבטחה לפעולה, או ליתר דיוק הבטחה להימנעות מפעולה (הימנעות מהשכרה למשך מספר ימים), ולאור האמור לעיל נראה שבכגון זה רשאי ראובן לחזור בו מהבטחתו ולהשכיר את הדירה ללוי, אלא אם כן שמעון יסכים לשכור את הדירה באותם תנאים בהם לוי מוכן לשכור אותה. כל זה מצטרף לדעות שהובאו לעיל הסוברות שגם בדבר ששייכת בו זיקה קניינית, אם השתנו הנסיבות כגון שהשתנה השער רשאי לחזור בו מהבטחתו.



הרב אריאל בראלי

פגיעה מינית במוסד הינוכי

הקדמה

תלמיד התלונן בפני המחנך על פגיעה שנועשתה בו בזמן שהותו בחדרו בפנימייה. לדבריו, נער נגע בו במקומות צנועים בזמן שישי לבדו בחדר, הוא התעורר ומיד סילק אותו מעליו. מדריך הפנימייה הוסיף שהוא פגש את התלמיד באותו לילה כאשר הוא בוכה, נסער, ומבולבל, אך הוא לא שיתף אותו בנסיבות שגרמו לו להיות במצב זה. המחנך הזמין את הנער החשוד לבירור, והלה הכחיש ואמר שמעולם היה לו שום קשר עם הנפגע. לאחר בירור עם תלמידים אחרים לא נמצאו ראיות וכן לא דווח על התנהגויות מחשידות של הנער בעבר. כמובן המוסד חייב לעשות כל שביכולתו כדי להישמר מפני פגיעה עתידית ולהשגיח ולפקח על חיי הפנימייה. לגבי הנער החשוד, פנה המחנך עם השאלות (הבאות: א) האם ישנן אמות מידה הלכתיות אשר יכולות לעזור לו לקבל החלטה בדבר הטלת מגבלות על הבחור החשוד, אף שהוא מכחיש כל קשר לאירוע. (ב) הנער שנפגע, מתנגד נחרצות לכך שהדבר יובא לידיעת הוריו, האם ניתן לפגוע בפרטיות שלו ולספר להם חרף התנגדותו?

א. 'מילה מול מילה'

מבחינת הלכות עדות, טענתו של הנער שנפגע מתקבלת יותר מהכחשת הנער החשוד. על פי הגמרא (סנהדרין ט ע"ב) אדם יכול להעיד כנגד מי שפגע בו ולהצטרף לעד נוסף כדי להרשיע את הפוגע, וזו לשון הגמרא: 'פלוני רבעו לאונסו - הוא ואחר מצטרפין להרגו'.¹ אם כן, בעוד שלנפגע יש מעמד של עד כשר,² החשוד פסול להעיד על עצמו כי הדיון הוא עליו - האם הוא רשע? ועל כן הוא פסול לעדות בהיותו נוגע בדבר, ועוד יותר מכך הרי הפסול שלו שורשי יותר - מטעם היותו 'בעל דבר'.³ שורש ההבדל נעוץ בכך שהנפגע לא דורש פיצוי על הנזק הנפשי שנגרם לו, שאז באמת הוא היה פסול לעדות (בדיוק כשם שהחשוד פסול לעדות שהרי הוא נוגע בדבר) אלא רצונו הוא למנוע פגיעה

1. בהמשך הגמרא מתברר שאפילו אם יודה שהמעשה התחיל בהסכמה, עדיין מקבלים את עדותו על פי הכלל ההלכתי 'פלגין דיבורא'. ואף שהוא שונא את הפוגע אין בכך לפוסלו, כפי שמוכח מדברי הגמרא במכות ו ע"ב, להרחבה עיין פת"ש, חו"מ סי' לג ס"ק ב.
2. עד אחד רשאי להעיד רק כאשר כוונתו למנוע פגיעה אך לא יעיד כאשר אינו נאמן לפסול אדם. כך פסק רמ"א, חו"מ סי' כח סעי' א: 'ועד אחד לא יעיד אלא בדבר ממון שמביא אותו... לידי שבועה, או בדבר איסור ואפרושי מאיסורא. אבל אם כבר נעשה האיסור, לא יעיד, דאינו אלא כמוציא שם רע על חברו'.
3. וזו לשון הרב"ד: 'כשמעיד על עצמו, אין זה עדות כלל אלא כמי שאינו דמי, שאין אדם נקרא לעצמו עד פסול... ודמיה להא דאמר לעיל במקיימי דבר הכתוב מדבר' (רא"ש, מכות פ"א סי' יג).

עתידי⁴, ולכן כלפי תביעה זו הוא אכן אינו בעל דין אלא בא בשם החובה 'לא תעמוד על דם רעך' שהיא מצווה המוטלת על כל אדם מישראל לעשות את כל אשר ביכולתו כדי למנוע נזק עתידי מחברו.⁵ ובשו"ת 'בנימין זאב' (סי' רמט) האריך לבאר חילוק זה⁶ ועוד הוסיף שיש בכך מצוות 'ובערת הרע מקרבך', וזו לשונו:

כל הרואה דבר ערוה מחוייב להעיד לקיים ובערת הרע מקרבך... ומי שפסול לחבירו להעיד עליו לענין ממון, נאמן להעיד עליו באיסורין. וטפי מסתבר לן להאמין ולקבל עדות על חבירו לאפרושי מאיסורא מלהאמין כשבא להעיד על חבירו על ממון... ובדבר איסור כי האי לבזות ת"ח וצבור כדי לאפרושי מאיסורא ולאמות אמות הדברים לפני חכמי הדור ראוי לקבל עדות קרוב ואשה.

יש לצרף לכך גם את דברי המדריך שעולה מהם כי יש ביסוס מסוים לכך שהתרחשה פגיעה בתלמיד.⁷ גם העובדה כי הנפגע התלונן דווקא על נער זה, יכולה לסייע לנאמנותו (אלא אם כן ידוע על מתיחות קודמת ביניהם⁸), כמובן אין זו ראייה ברורה שהרי אנו נפגשים עם מקרים רבים של תלונות שווא הנובעות מקנאה ותחרות וסיבות נוספות, ואולם יש בה כדי להוסיף למבט הכללי.

ב. שמירה מפני פגיעה עתידית

כל הבחינות הללו אינם מספיקות לקבוע שהנער אכן עשה את המעשה המיוחס שלו, כי לשם כך צריך בירור של שני עדים⁹ שיעידו בפני בית דין.¹⁰ אם כן, במקרה זה יש להעמיד את הנער החשוד על חזקתו שהוא כשר, ומשום כך לא ניתן להטיל עליו סנקציות כאשר אין כנגדו ראיות. עם זאת, בשעת הצורך ולפי שיקול דעתם של היועץ והמחנך מותר גם לנקוט בפעולות מסוימות כנגדו כדי למנוע פגיעה עתידית. הבחנה זו אנו מוצאים בדברי הגמרא (נידה סא ע"א) לגבי לשון הרע: 'האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מבעי מיחש ליה מבעי'. הגמרא פותחת בקביעה שאסור לקבל לשון הרע, ופירש זאת ה'חפץ חיים'¹¹ שאסור בשום אופן להאמין לדברי מספר לשון הרע, עם כל זאת מותר לאדם לחשוש שאכן יש דברים בגו ולהימנע מלסחור אתו וכדומה. בדברי הגמרא הללו יש פתח

4. ובגמרא סנהדרין מא ע"א 'לאוסרה על בעלה באנו' מוכח שגם על מעשה שחייב עליו מיתה, ניתן לקבל עד אחד אם כוונתו לאפרושי מאיסורא ואינו נדון כדיני נפשות.
5. סנהדרין עג ע"א. וראה שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סימן ס שהוסיף שמן הפסוק 'ובערת הרע מקרבך' נלמד שרצון התורה לכלול במצוות העדות עד אחד שיעיד על אפרושי מאיסורא.
6. עיין רשב"ש, סי' מו שבאיסורים כל ישראל נחשבים לבעלי דין, ולכן ניתן לאסור אישה על הבעל גם שלא בפניו. וכן כתב בפת"ש, 'אה"ע סי' יא ס"ק יח: 'והרב המאירי כתב כי הסכימו חכמי ברצלוני שבענין איסורין מקבלין שלא בפני בע"ד שזכות הוא לו להפריש מן האיסור וכ"כ הרדב"ז בתשובותיו (ח"א סי' ע') ונתן טעם לדבריו דמה דהוי לאפרושי מאיסורא כולם בעלי דין נינהו.
7. בלשון הגמרא בכתובות טז ע"א: 'שור שחוט לפניך'.
8. בגמרא ביבמות כה ע"א נתבאר כי יש לתת משקל לקול שאינו פוסק, ובלבד שאין לו אויבים שיכול להיות שהוציאו עליו את הקול. עיין עוד ביאור הלכה, סי' נג סעי' כה.
9. כתובות כו ע"א.
10. בייחוד שבעל הדבר מכחיש את העד וכפי שכתב הש"ך, יו"ד סי' קכז ס"ק ה וזו לשונו: 'כשלא היה בידו מעולם, אינו נאמן, כשהבע"ד מכחישו אלא בשותק'.
11. חפץ חיים, הל' לשון הרע כלל ו אות י.

להתנהלות בשני צירים, הציר האחד מאמץ את הלכות לשון הרע ואוסר להאמין ולקבל את הדברים, והציר המקביל מאפשר לחשוש באופן מעשי מפני משמעות הדברים ונשמר מפני נזק עתידי. דוגמה לכך יש בדברי הריב"ש (סי' רסה) כאשר דן על טענה לפגיעה מינית, שהדגיש שאין לפסול אדם אלא בעדות ברורה אך מנגד יש לעשות ככל שניתן למנוע פגיעה עתידית, כפי שנאמר בגמרא ש'למיחש מבעי' והטיל על השואל להפריד ביניהם, ולהטיל איום של נידוי שלא יתקרבו אחד לשני, וזו לשונו:

מאחר שאין לה עדים על טענתה כנגד יצחק כהן הנזכר אין ראוי להאמינה בדבורה לבד ולחשדו בדבר כעור ולייסרו ולהענישו. אבל כדי להפרישם מאסור ראוי לצוות

עליו בכח נדוי לבל ידבר עמה מטוב ועד רע. וכן שלא ידורו בשכונה אחת.¹²

ה'חפץ חיים'¹³ הוסיף שיש גבול לכוח של האדם לפעול כאשר הדברים לא מבוססים. הוא קבע כלל האומר שההיתר לחשוש למעשה מפני נכונות הדברים הוא רק בהימנעות מפני התקשרות חדשה עם אותו אדם, אבל אסור לעשות מעשה אקטיבי הפוגע באותו אדם. ולפי זה לא ניתן להוציא את הנער החשוד מהפנימייה אלא רק להגביר את הפיקוח עליו. למעשה, במקרה הנדון ניתן לקבל החלטה האוסרת על הנער החשוד לישון בפנימייה משום שכאן לא מדובר רק בלשון הרע אלא יש נאמנות של עד אחד לנפגע בצירוף תיאור המדריך, באופן הזה מותר גם לעשות מעשים אקטיביים על מנת למנוע פגיעה. דבר זה מתבאר בשו"ת 'שואל ומשיב' (מהדו"ק ח"א סי' קפה) אשר כתב לחלק בין פסילת אדם שצריך עדות גמורה לבין החשש מפני פגיעה עתידית שלזה מספיק גם עדות של פסולים. וזו לשונו:

ומה גם דאטו אנו רוצים לפסלו לעדות ולשבועה רק דאמרי' דשמא עשה זאת וכבר אמרו בנדה דף ס"א האי לישראל בישראל אף דלקבולי לא בעי למיחש מיהא מבעיא ובמ"ק דף י"ח אמרו דהאי לישראל בישראל עכ"פ מקצתו אמת וא"כ איפוא אוי לנו שבימינו עלתה כך שיהיה איש כזה מלמד תינוקות של בית רבן אשר הבל פיהם טהור ויש לחוש שהבל פיו הטמא יטמא אותם וע"כ על דעתי שמהראוי להסיר כתר המלמדות מעל ראשו ויחושו לנפשם עד אשר ישוב בתשובה שלימה ובסגופים כראוי... ודוקא היכא שאנו מוציאים אותו מחזקת כשרותו בזה אמרינן דסתם כל אדם בחזקת כשרות וא"א לפסלו שלא בפניו ובפרט לקפח פרנסתו אבל כאן אטו נפסל בשביל זה מחזקת כשרותו רק שאנו אומרים שמלמד תינוקות צריך להיות ירא וחרד לדבר ד' יותר משאר בני אדם וכאן אנו רואין דהוא קל ע"כ צריכין אנו להרחיקו שישוב בתשובה שלימה

ובנספח לתשובה התייחס במפורש להוראת המהרי"ק שלא לפעול ב'קום עשה', וזו לשונו:

והנה הך לישראל בישראל אף על גב דלקבולי לא בעי למיחש מיהא מבעיא מצאתי אח"כ במהרי"ק שורש קפ"ח שכתב דדוקא להציל אותם הוא דמותר להמנע אבל לא לענוש אותם שום עונש ולבייש אותם אסור ע"י לישראל בישראל. אמנם זה דוקא

12. מובא להלכה בדברי הרמ"א, אה"ע סי' קעח סעי' כ.

13. חפץ חיים, שם.

שם שלא היה רק לישנא בישא לבד אבל כאן היה גביית עדות אף דאין כאן עדים כשרים עדיף מלישנא בישא ופשיטא דיש למנוע מלתת לו תלמידים כנלפע"ד. אם כן בסמכותם של המחנך והיועץ להחליט כי יש להרחיק את הנער החשוד מהפנימייה, משום האחריות הגדולה שלהם לשלומם הנפשי של כלל הנערים בפנימייה.

ג. שיתוף ההורים

לגבי השאלה האם יש להיענות לבקשת הנער שלא לספר להוריו,¹⁴ אכן יכול אדם להתנגד להעביר תמונה שלו או מידע העוסק בו בניגוד להסכמתו.¹⁵ אולם כאשר מדובר על אירוע שהתרחש בתוך מוסד חינוכי יש לשתף את ההורים למרות התנגדות הנער.¹⁶ אלו השיקולים לקביעה זו: א) שמירת הפרטיות נדחית מפני הצורך הממשי לשמור על שלמות נפשו של הנער.¹⁷ פגיעה מינית פוגעת בדברים מרכזיים בנפש - בביטחון העצמי, באימון בחברה, ועקב זאת עלול הנפגע להגיע למצב של הסתגרות, לדיכאון ולמחשבות אובדניות. אין לשער את עוצמת הפגיעה, ורק לאחר כמה מפגשים עם מטפל אשר דורשים שיתוף פעולה מצד הנער, ניתן יהיה להבין היכן הדברים עומדים. לפעמים הנטייה הכללית של מי שאינו יודע כיצד לטפל בפגיעה, להיאחז בטוב, ולחשוב שכנראה אין זה חמור כי מדובר על אירוע חד פעמי, והנער ישן, והוא ממשיך לתפקד כרגיל, אולם לאמיתו של דבר, כל השיקולים הללו אין בהם כדי לחשוף את התהליך הפנימי שעובר הנער. לכן צריך לשתף את ההורים כדי שגם הם יהיו שותפים פעילים לתהליך ההבראה של הבן שלהם.

ב) שיקול הלכתי נוסף המאפשר לדווח להורים בניגוד לדעת הבן שלהם, הוא מטעם אומדנא מכללא, כאשר יש להניח שבעצם בואו למוסד פנימייתי הוא מסכים לכך שהמוסד החינוכי ידווח בשעת הצורך להורים. נער היוצא מביתו לפנימייה יכול להבין שההורים מתנים את שהייתו שם בשקיפות מלאה בינם לבין הצוות החינוכי, וידוע לו

14. הדבר ברור שיש לשתף את הורי הנער החשוד בפגיעה והוא אינו יכול לבקש שהדבר לא ידווח להם כי מדובר בחשד חמור ובוודאי אין כאן זכות לפרטיות.

15. כך מובא בגמרא במסכת יומא ד ע"ב: 'מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר, עד שיאמר לו לך אמור - שנאמר וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר'. כלומר, אדם שאומר דבר לחברו, גם אם לא נאמר במפורש לא להעביר לאחרים - אסור לו לספר זאת לאחרים, ורק אם יש אישור מפורש לספר לאחרים - ניתן להעביר הלאה את הדברים. בעקבות זאת כתבו הפוסקים שיש בגילוי סודות איסור משום איסור רכילות. כן כתב הרא"ש, אורחות חיים ס"ק מא: 'את הדברים אשר ידברו לפניך שלא על דרך סוד - טמנם בקרב לבך, גם אם תשמענו מאחר - אל תאמר כבר שמעתי זה'. גם הגר"ח פלאג'י בספרו חקקי לב, יו"ד סי' מט סבור, שיש איסור להעביר מידע ללא אישור מפורש, כאשר קבע כי אם אדם שלח הודעה סתמית לחברו ולא אמר לו שזה סוד, עם כל זאת אסור להעביר את המידע שקיבל הלאה, גם אם מדובר בהודעה סתמית שאין בה גנאי או דבר שלילי, בכל זאת 'הרי הוא בבל תאמר, עד שיאמר לו בפירוש שיאמר. וכ"ש בדאיכא גנאי או סוד ויוצא נזק כשמגלה'. ועיין בספרו של פרופסור נחום רקובר, ההגנה על צנעת הפרט, מאת ספריית המשפט העברי. ובספר צנעת אדם, מאת הרב איתמר ורהפטיג.

16. במקביל על היועץ לנסות להבין ממה נובעת ההתנגדות לשיתוף ההורים, ואם הוא חושב שאכן טובת הנער היא שבשלב זה לא נכון יהיה לפתוח חזית נוספת אשר תלחץ את הנער, הרי שאז יש לפעול לפי הגורם המקצועי ובלבד שמדובר על תקופה מוגדרת וקצרה.

17. שו"ת שבט הלוי, ח"ט סי' לד; הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' עט.

שיש להם ציפייה ברורה שידווחו להם על כל אירוע משמעותי אשר הנהלת המוסד יודעת עליו. ניתן לומר שהנער קיבל על עצמו את התנאי הזה,¹⁸ ומשום כך יש לשתף את ההורים באירוע של פגיעה. דוגמה לכך היא פסיקתו של הרב וולדנברג (שו"ת ציץ אליעזר חלק כ סימן נב) שאין בעיה של פגיעה בפרטיות או איסור רכילות כאשר רופא מכתיב למזכירה פרטים אישיים של מטופל וכך נימק את הדברים: 'היות וידוע לנוגעים בדבר מראש, שכך הנהוג והמקובל, אם כן אדעתא דהכי מוחלים על כך מראש'. לדבריו, ישנה אומדנא מכללא שכל מטופל מקבל על עצמו את כל הנהלים הנדרשים לצורך הטיפול בו, אף שלא חתם על כך במפורש.

סיכום

- א. תלמיד המתלונן על פגיעה נחשב לעד אחד לעומת זאת החשוד בפגיעה מוגדר כ'בעל דין'.
- ב. כדי להחליט מי הוא הפוגע יש לקבל עדות של שני עדים.
- ג. בהלכות לשון הרע נפסק כי ניתן לחשוש לתוכן הדברים אך לא להאמין להם אך גם זה בתנאי שלא עושים מעשה הגורם נזק לחשוד.
- ד. כאשר יש ביסוס של עדים פסולים או אומדנות למעשה הפגיעה ניתן לעשות מעשים כדי למנוע פגיעה עתידית אף שאין עדות ברורה.
- ה. כאשר יש חשד למעשה פגיעה צריך לשתף את ההורים של הנערים על אף התנגדותם.



18. כעין זה כתב הרב אשר וייס, תחומין כרך ל, עמ' 275, וזו לשונו: 'אף שאין התחייבות מפורשת של קופת החולים לפצות את המבוטח על נזקיו... היא מחויבת לפצות את הניזוק ברשלנות רפואית לא רק מצד דיני נזיקין, אלא אף מצד דיני החוזים, משום דאנן סהדי שהמתחייב בחוזה לספק שירות ראוי למי שמשלם עבורו, מתחייב גם לפצות את הזכאי אם יצא ניזוק מהפרת החוזה. ומצינו כע"ז גם בש"ס ובהלכה, דיש לחייב אדם ללא התחייבות מפורשת באופן שאנן סהדי שדעת סתם בני אדם להתחייב. עיין בבא מציעא קד,א: המקבל שדה מחברו והובירה - שמין אותה כמה ראויה לעשות ונותן לו, שכך כותב לו: אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא. והרשב"א הוסיף, דאף אם אין כותבין כן כלל, הרי זה כאילו כתב, כיון שאנן סהדי שדעתם להתחייב'.



הרב אורי בצלאל פישר

גיור חרש

רקע

בחור בגיל 20, שאינו מדבר ואינו שומע, ואביו הביא איתו לגיור. המשפחה נמצאת בתהליך הגיור ועדיין לא התקבלה לגיור. אביו סיפר לנו שהוא מתקשר קצת עם הבן על ידי שפת הסימנים. אבל גם הוא לא מתקשר איתו כל כך. עומדות בפנינו מספר שאלות בנוגע לגיורו של הבחור:

א) האם הבחור מוגדר כ'שוטה'? מדברי חז"ל מבואר בפשטות שחרש הוא בגדר 'שוטה'. בכל המקומות מוזכרים ביחד - חרש, שוטה וקטן. החרש כיוון שאינו יכול לדבר ואינו יכול לשמוע הוא בגדר 'שוטה'. אולם, יש מקום לדון, האם הדברים נאמרים גם בימינו כשאפשר לתקשר עם החרש בשפת הסימנים?
ב) האם יש אפשרות לגייר שוטה?

א. גדרו של חרש

יש מחלוקת אחרונים בדינו של חרש שנתחנך בבית ספר לחרשים ולמד לדבר באופן שהשומע מבין דיבורו וכן למד להבין דברי המדברים אליו מתוך תנועת כלי המבטא ועוסק במלאכתו בחכמה ובדעת ככל האדם. יש מהאחרונים¹ שכתבו שיש לדון כחרש המדבר ואינו שומע והרי הוא כפיקח לכל דבר וחייב במצוות. אמנם החרש שיכול לדבר מתוך הכתב אין דינו כפיקח,² כיוון שהכתב אינו מוכיח שהוא בר דעת, אבל חרש שלמד לדבר כשאר בני אדם דינו שונה. יש אחרונים שכתבו, שיש ספק אם דינו כפיקח, ולפחות לענין מצוות דרבנן יש לחייבו ולצרפו.³ יש מי שכתב⁴ שחרש המדבר בשפת הסימנים הוא כגדול עומד על גביו. אך יש שחלקו⁵ וסברו שאף על פי שלמד לדבר, אפשר שאין

1. כך פסק ר' יעקב עמדין, בסידורו 'בית יעקב', הלכות קריאת התורה בשבת, סעי' כ; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, שו"ת היכל יצחק, אה"ע ח"ב סי' מז נטה לומר שיש לדון כפיקח. אך הוא כתב שמדי ספק לא יוצאים. הוא ציין שבעל ספר 'מלאכת חרש' הביא חמישה רבנים גדולים מגאוני ארץ שהעלו שדינו כפיקח גמור.
2. עיין במסכת גיטין ע"א שיש מחלוקת בדבר. אך נפסק להלכה שאין דינו כפיקח, עיין רמב"ם, הל' גירושין פ"ב ה"ז; טור ושו"ע, אה"ע סי' קכ סעי' ה, ובס' קכא סעי' ו.
3. עיין שו"ת קרן לדוד, סי' כז; שו"ת נחלת בנימין, סי' לא; שו"ת יחווה דעת, ח"ב סי' ו.
4. שו"ת מהר"ם שיק, אה"ע סי' עט; בעל שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' לד דחה את דבריו, כיוון שבזמננו בוודאי זוהי דעת עצמו ולא דעת מלמדו. גם בעל ספר שלחן עזר, סי' ח סעי' ד כלל א דחה דברי מהר"ם שיק שבוודאי זוהי דעת עצמו.
5. שו"ת משפטי עוזיאל, ח"ה אה"ע סי' פט; הגרי"מ טולדינו, מובא בשו"ת היכל יצחק, אה"ע ח"ב סי' מז; עיין באנציקלופדיה הלכתית רפואית, ח"ב ערך 'חרש' שהפנה לדברי בעל שו"ת הלכות קטנות, ח"ב סי' לת, שגם הוא נקט כדעה זו. אך צריך עיון, כיוון ששם לא מדובר שידוע איך לדבר, אלא שם מדובר בחרש פיקח. גם לא ברור שהכריע בדבר.

בו דעת צלולה וחופשית וכיוון שהוא ספק, אין מוציאים אותו מחזקתו ויש לדונו כחרש גמור. עוד אחרונים כתבו שאף אם היה החרש חריף ביותר, בכל זאת, דינו כשוטה, כיוון שאין לחלק בין החרשים, שאם לא כן נתת דבריך לשיעורין.⁶ בעל שו"ת 'דברי מלכיאל' (ח"ו סי' לה⁷), דן בשאלה זו, והביא ראיות לכאן ולכאן, בסיום דבריו הוא כתב:

בנידון דידן דכיון שיכול לדבר אינו בכלל חרש גמור, וחייב מן התורה בכל המצות חוץ מתקיעת שופר שמצותו לשמוע באזניו, אינו יכול להוציא אחרים... אבל בכל זאת אינני מחליט דעתי בזה להלכה עד שיזכני ה' לקחת פנאי לעיין בזה שנית, כי לפי פשטות דברי הש"ס ופוסקים דחרש אינו בר דעת מוכח דלא מהני מה שילמדוהו לדבר, דהא מכל מקום אינו בר דעת גמור.

הטענה העיקרית שלו שהוא בגדר של חרש היא, שלפי זה נצטרך לומר שחכמי הש"ס טעו כשאמרו שחרש הוא כ'שוטה', שלא ידעו שאפשר ללמדו לדבר. משום כך מוכרחים לומר שיש כאן הלכה למשה מסיני שחרש אין בו דעת ופטור מהתורה מכל המצוות וכיוון שלא נאמר חילוק בין שלימדו אותו לדבר ובין שלא לימדו אותו לדבר, מוכח שהכול אחד. עם זאת, מכיוון שחז"ל אמרו שחרש שאינו שומע ואינו מדבר מוגדר כאינו בר דעת ומושווה לשוטה, כשיכול לדבר אפילו שנעשה הדבר על ידי לימוד, יש לומר שיצא מכלל חרש של חז"ל. חז"ל לא היו צריכים לומר שאם לימדו אותו לדבר אינו פטור מהמצוות, כיוון שיצא מגדרו של אינו שומע ואינו מדבר. אך הרב יהושע מנחם אהרנברג⁸ פסק שאינו נחשב פיקח. טעמו הוא, שלא מתקבל על הדעת שעל ידי לימוד הדיבור ייכנס באדם יתר ערמומיות ופיקחות. הרב שלמה זלמן אויערבאך דן בשאלה זו בשתי תשובות. בתשובה אחת⁹ הוא נקט שדווקא אם הוא יכול לדבר באופן שכל אדם יכול להבינו, אף שמדבר בצורה משונה, הוא נחשב פיקח. אך אם רק אנשים שרגילים לדבר איתו יודעים ומבינים כוונתו, לא הכריע הרב אויערבאך בדינו, כיוון שזו מחלוקת הפוסקים. בתשובה אחרת¹⁰ הוא הכריע שאם יכול לדבר בשפת עילגים שמלמדים אותם לדבר בתנועות שפתיים והוא חריף בשכלו ופיקח גמור, דינו כפיקח. בהלכה זו הסכים עמו הרב יוסף שלום אלישיב. צריך עיון, לפי דבריו האם הגדיר כפיקח אף מי שאנשים שמדברים איתו יכולים להבינו אותו, אך לא כל אדם, או רק את מי שכל אחד מבינו. לדעתי, משמע שמדובר שלא כל אחד יכול להבינו. נראה לי שגם הרב משה פיינשטיין,¹¹ סבר שמי שלמד לדבר, יצא מגדרו של חרש שאינו שומע ואינו מדבר. המקרה שעליו דן בתשובתו הוא של חרש שמדבר על ידי שהתחיל לשמוע במכונה ששמו באוזניו. אף שסבר שאינו נחשב בגדר 'שומע', בכל זאת סבר שהוא בגדר 'מדבר'. גם הרב עובדיה

6. עיין בכל זה באנציקלופדיה תלמודית, ח"ז ערך 'חרש', עמ' תצה; אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ח"ב ערך 'חרש', עמ' 541-542.

7. לא ברור לי למה באנציקלופדיה הלכתית רפואית הובאה דעת בעל שו"ת דברי מלכיאל ביחד עם הדעה שסברה שחרש שלמד לדבר בבית ספר של חרשים, לא יצא מגדר חרש. הרי הוא לא הכריע בשאלה זו ונראה שיותר נטה לומר שנחשב כפיקח.

8. שו"ת דבר יהושע, ח"ג אה"ע סי' לז.

9. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' לד.

10. שם.

11. שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"ג סי' לג.



יוסף (טהרת הבית, ח"ב משמרת הטהרה אות ח) דן בחרשת שהיא נידה כיצד תעשה בדיקת טהרה, הוא הביא את הדעות השונות, וזו מסקנת דבריו:

על כל פנים מידי פלוגתא לא יצאנו, ובשל תורה יש להחמיר, לפיכך יש להצריכה בדיקה על ידי חברותיה הן בהפסק טהרה, והן בבדיקות ראשון ושביעי של שבעה נקיים. וכן יש להחמיר בדין הטבילה.

המחלוקת בין האחרונים בשאלתנו אינה תלויה במקור הפטור, או טעם הפטור של חרש מהמצוות, אלא היא תלויה בגדרו של דיבור. נראה לבאר את דעת האחרונים שסברו שלא יצא מגדר חרש בשני אופנים:

(א) כל עוד שהדיבור אינו דבר טבעי, האדם אינו בר דעת. פגיעה ביכולת הדיבור ויכולת השמיעה גורמת לפגיעה שכלית שמטילה עליו דין 'אינו בר דעת'.¹²

(ב) פיקחותו של האדם נבחנת על פי הדיבור, ההתקשרות עם בני אדם אחרים. כל עוד שהדיבור אינו טבעי, אין הוכחה ברורה לפיקחותו של האדם. אפשר שהדיבור הוא אילוף ואינו מוכיח שיקול דעת והבנה של האדם.¹³

הנפקא מינה בין שתי ההבנות האלו היא, אם זה שלמד לדבר נחשב ספק חרש, או שנשאר בגדר חרש ודאי. לפי ההבנה הראשונה, הוא חרש ודאי. לפי ההבנה השנייה, הוא בגדר ספק חרש.

יש לבאר את דעת האחרונים האחרים, בשני אופנים:

(א) כיוון שהאדם מדבר מוכח שלא הייתה פגיעה גמורה ביכולת הדיבור, ולכן לא נחשב בגדר של אינו בר דעת. רק אם יש פגיעה גמורה ביכולת הדיבור נחשב כאינו בר דעת.

(ב) אין מקור לפטור של חרש, לכן אין לנו אלא מה שאמרו חז"ל. חז"ל אמרו שחרש שאינו שומע ואינו מדבר נחשב אינו בר דעת ופטור מהמצוות. כיוון שיצא מגדר של אינו שומע ואינו מדבר, אי אפשר לפוטרו מהמצוות ואי אפשר לומר שנחשב אינו בר דעת. לנו אלא את דברי חז"ל.

יש להוסיף שהמחלוקת בין האחרונים אם אי יכולת השמיעה והדיבור הוא סימן, או סיבה. כלומר, האם אי יכולת השמיעה והדיבור מוכיחה שיש לו פגיעה שכלית, או שהיא גורמת לפגיעה השכלית. אם נאמר שהיא סימן יש לומר שכל עוד הדיבור אינו טבעי, אין כאן סימן שאין לו פגיעה שכלית. אך אם נאמר שהיא הגורם, הרי כאשר יכול לדבר, אף על ידי אימון מיוחד, יצא מגדרו של חרש. אין לו את הגורם לחסרון דעת. מדברי הרב משה פיינשטיין, שהובאו לעיל, משמע שהיא סיבה, ולכן כשיכול לדבר יצא מגדרו של חרש. יש לציין שבדברי הפוסקים,¹⁴ מוצאים שנחלקו רק במקרה שהחרש למד לדבר, אך

12. נראה לי שזו כוונת בעל שו"ת דבר יהושע, ח"ג אה"ע סי' לז; הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל, ח"ה אה"ע סי' פט כתב: 'ועוד שכבר כתבנו שהחרשות היא סימן לקוי אורגני בגוף האדם, שמעיד על קלישות דעתו, ולכן מה שהוא שומע ומדבר על ידי למוד אינו מוציא אותו מידי לקוי שנולד עמו ונשאר בדינו כדין כל חרש'.

13. עיין בדברי הרב שלמה דייכובסקי, פסקי דין רבנים, ח"י עמ' קצג.

14. עיין בפרי מגדים, או"ח פתיחה כוללת ח"ב אות ג; לא מובן לי מדוע באנציקלופדיה הלכתית רפואית הביא את דעת בעל הפרי מגדים ביחד עם מי שסבר שחרש שלמד לדבר בבית ספר של חרשים לא יצא מגדר חרש. הרי בעל הפרי מגדים לא דיבר על מקרה שלמד לדבר, אלא על חרש פיקח מאוד, וטען שאי אפשר לומר שיצא מגדר חרש, דאם כן נתת דבריך לשיעורים.

אם לא למד לדבר, אף שהוא פיקח וחרף מאוד, לא יצא מגדר חרש. נראה לי שיש ראייה גדולה לשיטה שחרש שלמד לדבר נחשב כפיקח. מובא בגמרא במסכת גיטין,¹⁵ שרב כהנא סבר שחרש שיכול לדבר מתוך הכתב נחשב כפיקח וכותבים ונותנים גט לאשתו, מכיוון שלמד לכתוב יצא מגדר של חרש שאינו שומע ואינו מדבר. הרב זלמן נחמיה גולדברג¹⁶ כתב שאם נאמר שסברת רב כהנא היא, שבכך שידוע לכתוב מוכח שדעתו צלולה, מדוע אמר רב כהנא 'חרש המדבר מתוך הכתב', היה לו לומר 'חרש היודע לכתוב'? אלא, סברת רב כהנא היא שהכתיבה כדיבור, ולכן יצא מגדר חרש שאינו שומע ואינו מדבר. אמנם אין הלכה כרב כהנא, אך נראה לי, שאין להרחיק במחלוקת ומספיק שנאמר שהאמוראים בגמרא חלקו בדין של כתיבה, ובמקרה שלמד לדבר, יש לומר שיצא מגדרו של חרש שאינו שומע ואינו מדבר.¹⁷ אולם עדיין יש ספק במקרה שלא למד לדבר, אבל למד לתקשר דרך שפת הסימנים. האם זה עדיף על יכולת לדבר מתוך הכתב? נראה שהדברים אינם ברורים, ונשארים בגדר ספק אם מוגדר כ'שוטה'.

ב. ג'ור שוטה

1. ג'ור קטין

במאמר אחר¹⁸ עסקתי בשאלה איך אפשר לגייר קטין. מבואר בגמרא במסכת כתובות (יא, ע"א) שג'ור קטן אפשרי מכוח 'זכין לאדם שלא בפניו', אבל זכייה היא מטעם שליחות ולקטן אין שליחות. יתר על כן, לנכרי אין זכייה והרי כאן מדובר בנכרי. על שאלה זו נאמרו מספר תירוצים:

(א) גרות שונה, כיוון שזוכים בו שמיים.

(ב) יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה.

(ג) יש דין מיוחד לגבי בית דין שיכול לזכות לקטן אף על פי שזכייה מטעם שליחות.

(ד) זכייה אינה מטעם שליחות.

(ה) בית הדין אינו זוכה לקטין, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו נעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה.

לגבי הקושי שמדובר כאן בנכרי, נקטו מספר ראשונים שהגרות והזכייה באות כאחת. לאור ההסברים האלו עלינו לעיין אם אפשר לגייר שוטה. אמנם בדרך כלל מדאורייתא אי אפשר לזכות לקטן, אך כאן אפשר לזכות לקטן, כיוון שזה דין מיוחד, וכן אפשר לומר גם לגבי ג'ור שוטה. גם לראשונים שסוברים שזכייה אינה מטעם שליחות ולכן אפשר לזכות לקטן, נראה לומר שכך יהיה הדין בנוגע לזכייה לשוטה. אמנם נראה לי, שיש מספר פקפוקים על החלטה זו ויש הרבה ספקות אם אפשר לגייר שוטה: יש מקום לחלק בין

15. גיטין עא ע"א.

16. הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'נשואי מפגרים', תחומין, ח"ז, עמ' 236.

17. כמוכן, אפשר לדחות ראייה זו ואפשר לומר להיפך שכמו שכתובה אינה כדיבור, כך גם הדבר לגבי מה שלימדו אותו לדבר אינו נחשב כדיבור. כל זמן שלא מדבר מלידה, הוא בגדר חרש שאינו שומע ואינו מדבר. כך נראה שהבינו שו"ת מהר"ם שיק, אה"ע סי' עט ובעל שו"ת קרן לדוד, סי' כז. אך, לי יותר מסתברת הסברה שאין להפליג במחלוקת ומספיק לומר שחולקים במקרה של כתיבה.

18. 'גר קטן', בספרי גר המתגייר, ח"א, עמ' 317-321.



גירור קטן לגירור שוטה, כיוון שיש מן הראשונים והאחרונים שסברו שאין לשוטה זכייה אפילו מדרבנן.¹⁹ לכן, לפי הסברה שחכמים עקרו דבר מהתורה, יש לומר שדווקא בשביל קטן עקרו כיוון שיש לו זכייה מדרבנן, אך לשוטה שאין לו זכייה אפילו מדרבנן אי אפשר לזכות.²⁰ יתר על כן, אף לדעת הראשונים שיש זכייה לשוטה, נראה שאפשר לזכות לשוטה דווקא על ידי אחר, אך אין השוטה יכול לזכות בעצמו אפילו כשיש דעת אחרים, כלומר, מישהו שמזכה לו.²¹ התוספות²² כתבו שבגירור קטין בית הדין לא זוכה בשבילו, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו. לפי זה, יש לומר שאי אפשר לגייר שוטה, כיוון שהוא לא יכול לזכות בעצמו אף כשיש דעת אחרת מקנה.²³ נראה שלפי ההסבר שיש דין מיוחד בבית דין, אי אפשר לגייר את השוטה כיוון שהכוח המיוחד של בית דין נובע מכך שבית דין הוא אביהם של יתומים, של הקטנים. בית הדין אינו אביהם של השוטים ולכן נראה שאינו יכול לגייר את השוטה. גם לפי ההסבר שהגירור מבוסס על כוח שביד חכמים לעקור דבר מהתורה, אפשר לומר שחכמים תיקנו דווקא גירור קטן, אך לא גירור שוטה. הסיבה לחילוק בין גירור קטן לגירור שוטה היא, שהקטין יקבל מצוות כשיגדל, אך השוטה לעולם לא יקבל מצוות, כיוון שאינו בר דעת. על כך יש להוסיף שיש צורך בגירור קטן,

19. הרמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"ד ה"ז, פסק שהמזכה לשוטה על ידי בן דעת, זכה (ר' יצחק אלחנן ספקטור, שו"ת באר יצחק, או"ח סי' א ענף ה, הוכיח שלדעת הרמב"ם מזכים לשוטה על ידי בן דעת, מדאורייתא). אך הרא"ש, כתובות פ"ב סי' יד הביא את דעת הרמ"ה שסבר שאפשר לזכות רק לשוטה שעיתים חלים ועיתים שוטה, כיוון שאז הוא דומה לקטן שעומד לבוא לכלל דעת. הבנה זו בדברי הרא"ש נמצאת במספר אחרונים (עיין מחנה אפרים, הל' זכיה סי' לב; שער המלך, הל' נחלות פ"ג; קצות החושן, סי' רמג ס"ק ו; שו"ת באר יצחק, או"ח סי' א ענף ה; שדי חמד, ח"ג מערכת ח"ת כלל קטו). אך יש לציין שיש אחרונים שחלקו על הבנה זו, ולדעתם הרא"ש והרמ"ה מודים לדברי הרמב"ם (ספר מלאכת חרש, דף טז אות סח. מובא בשדי חמד, ח"ג, מערכת ח"ת כלל קטו; עיין בספר משפטי הדעת, לרב משה מרדכי פרבשטיין, פט"ז זכיה עבור שוטה, עמ' קעו). להלכה למעשה, השו"ע, חו"מ סי' רמג סעי' טז פסק כדעת הרמב"ם. אך, בעל מחנה אפרים ובעל קצות החושן הוכיחו שהעיקר כדעת הרמ"ה, והניחו את שיטת הרמב"ם והשו"ע בצריך עיון. אבני מילואים, סעי' א ס"ק א דן בשיטת ר' יצחק בר יהודה שפסק שאפשר לקדש לקטן אישה, מדין זכין לאדם שלא בפניו. הוא הביא את דברי חתנו של בעל שו"ת נודע ביהודה, שהקשה מדוע חז"ל הוצרכו לתקן קידושין לחרש, אפשר שהוא יקדש אישה מדאורייתא, שיזכו בשבילו? בוודאי אין חילוק בין אב לאחר לטעם של זכין לאדם שלא בפניו. על כך השיב האבני מילואים, שיש חילוק בין קטן לחרש. לקטן אפשר לזכות על ידי אחר, אך לחרש אי אפשר לזכות על ידי אחר. יש להעיר שהחתם סופר, כתובות יא ע"א כתב בביאור דעת ר' יצחק בר יהודה שרק אביו יכול לקדש לו אישה, כיון שיש קצת חובה בקידושין. הטעם שמועיל קידושיו של אביו, כיון שנוח לבן במה שאביו עושה; עיין בספר משפטי הדעת שהרחיב בדין זה.

20. השדי חמד, ח"ג מערכת ח"ת כלל קטו הבין שלדעת הרא"ש אי אפשר לזכות לחרש גמור, כיוון שלא יבוא לכלל דעת. הוא הביא שם את דעת בעל שו"ת שואל ומשיב שהבין שבחרש גמור, הרא"ש מודה לרמב"ם שאפשר לזכות לחרש גמור. אך, בעל השדי חמד חלק עליו ודחה את דבריו. גם קצות החושן, סי' רמג ס"ק ו כתב שלפי הרא"ש אי אפשר לזכות לחרש גמור.

21. הרמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"ד ה"ז פסק; 'וכן השוטה אינו זוכה לא לו ולא לאחרים והמזכה לשוטה על ידי בן דעת זכה'. משמע מדבריו שאי אפשר שהשוטה יזכה על ידי עצמו, צריך לזכות לו על ידי אחרים. כך גם כתב בשו"ע, חו"מ סי' רלה סעי' כ; סי' רמג סעי' טז. הרמ"א, חו"מ סי' רלה סעי' כ כתב בצורה מפורשת: 'ואין בו זכיה כלל על ידי עצמו'. עיין גם בסמ"ע, חו"מ סי' רלה ס"ק נא.

22. תוס', סנהדרין סח ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

23. הדברים אמורים כלפי שוטה, אך בדין חרש מבואר ברמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"ד ה"ז, ובשו"ע, חו"מ סי' רלה סעי' יז; סי' רמג סעי' יז שהחרש יכול לזכות לעצמו. החרש הוא כמו קטן שהגיע לגיל של 'צרוך וזורקו, אגוז ונוטלו'.

משום שאי אפשר שההורים יתגיירו והילדים יישארו נכריים. סיבה זו אינה שייכת בשוטה שבא להתגייר. אמנם יש לדון במקרה של קטן בשוטה שההורים מביאים אותו להתגייר. אפשר לומר שחכמים לא תיקנו ג'ור לשוטה, ולכן, אף שיש צורך במקרה מסוים, אי אפשר לגיירו. ומנגד, אפשר לומר שכיוון שחכמים תיקנו שאפשר לגייר קטן, אף שהוא שוטה יהיה אפשר לגיירו כיוון שכרגע הוא קטן ויש צורך בגיורו. גם לפי ההסברים האחרים יש מקום לומר שאי אפשר לגייר את השוטה, כיוון שיש לומר שהגיור מבוסס על היסוד שהגיור לזכותו. כאן מדובר בשוטה שהגיור לא לזכותו, שהרי הוא לא יוכל לקיים את המצוות. אנו נכנסים לשאלה שכבר נדונה במאמר אחר,²⁴ האם עצם ההצטרפות לעם ישראל נחשבת כזכות אף אם לא יקיים תורה ומצוות? כאן יש יותר מקום לומר שיש זכות, שהרי בסופו של דבר הוא לא ייענש על העברות שיעשה, כיוון שהוא לאו בר דעת ופטור מעונשים. קושי נוסף בגיור שוטה ביחס לגיור קטן, הוא בעניין קבלת מצוות. בגיור קטן קבלת מצוות מתקיימת כשנעשה גדול ולא מוחה על גיורו, כך סברו ראשונים רבים. השוטה לעומתו, לעולם לא יקבל מצוות, לפחות אין זמן מוגדר שיקבל את המצוות. יכול להיות שבעתיד יתרפא, אך אין זמן מוגדר לכך ויכול להיות שלעולם לא יתרפא. כשאינן קבלת מצוות עתידית, בית הדין לא יכול לגייר.²⁵

2. אין לגייר חרש ושוטה

הרב יעקב קאשטר"ו ב'ערך לחם' (על שו"ע, יו"ד סי' רסח סעי' ז) כתב: 'חרש ושוטה שבאו להתגייר אין מקבלין אותם'. מדובר בחרש שאינו מדבר ואינו שומע ויש לו דין שוטה לפי חז"ל. גם 'מגילת ספר' (על הסמ"ג, לאוין קטז דף נד ע"ב) פסק שאין לגייר שוטה, כיוון שאינו עתיד לקבל מצוות. הוא חילק בין גיור קטן לגיור שוטה:

דדוקא בקטן פקח, דלמחר שיגדיל ויהיה בר דעת גמור, ידע ויבין המצוות קלות וחמורות הכתובות בתורה שקרא בבית רבו וידע עונשן וירגיש בעצמו דמעטה שנתגדל והוא בר עונשין ויענש אם יעבור עליהם והרי הרשות בידי למחות אי לא ניחא ליה באותה גרות מחמת יראת העונש, ואפילו הכי חזינן שלא מיחה, שנוהג מנהג היהודים, נתגלה לנו דלמפרע ניחא ליה באותה גרות, והוה ליה כאילו היום נתגייר בקבלת עול מצוות כמו גר גדול דבעינן שיקבל עליו המצוות לעיכובא... מה שאין כן בשוטה, דאף שהוא קורא בתורה בבית רבו, אפילו הכי לא ידע בין ימינו לשמאלו, ואינו יודע ומבין המצוות מה הן, וגם אינו מכיר ומבין את עונשן.

בהמשך הוא כתב שאולי יש מקום לומר שקלקולו של השוטה הוא תקנתו. כלומר, כיוון שאינו עומד להיות מחויב במצוות אולי אפשר יהיה לגיירו בלי קבלת מצוות. אך הוא דחה אפשרות זו, לא מפני שלא שייכת גרות בלי קבלת מצוות, אלא מפני שהפיקחים מוזהרים על השוטה מלהאכילו איסורים²⁶ והשוטה שנתגייר אין מי שידאג לו ויקפיד על

24. במאמר 'גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת', בספרי גר המתגייר, ח"א, עמ' 361-366.

25. עיין על כך במאמרי, 'גיור קטן', בספרי גר המתגייר, ח"א, עמ' 311-315.

26. שו"ת מהרי"ל, סי' קצו; שו"ת חתם סופר, או"ח סי' פג; תבואות שור, סי' א אות מט; פרי מגדים, או"ח פתיחה כוללת ח"ב אות א; שדי חמד, כרך ג מערכת ח"ת כלל קטו; אמנם, יש לציין שבעל שו"ת שיבת ציון, סי' ד חלק והוכיח שאין איסור להאכיל חרש ושוטה מאכלות אסורות.



כך שלא יאכל מאכלות אסורות, משום כך אין לגיירו. אך, אם בא השוטה להתגייר עם אביו, אפשר לגיירו, כיוון שאביו ידאג לו. בפסק דין רבני²⁷ בעניין גיור חרשת - אילמת, שלפי ההלכה דינה כאינה בת דעת, נאמר שיש לחלק בין גיור קטן, שמגיירים אותו, אף שאינו בר קבלת מצוות ובין גיור חרשת, כיוון שקטן יגיע לכלל מצוות ועיקר הגרות הוא כשיגדל ויתנהג ביהדות. הדיינים ביססו את הדברים על דברי הגמרא במסכת כתובות,²⁸ ששם נאמר על גיור קטן: 'הגדילו יכולים למחות' ונפסק להלכה ב'שלחן ערוך',²⁹ שרק אם נהג ביהדות אחר שגדל שוב אינו יכול למחות. הם ציינו לדברי התוספות,³⁰ שכתבו שאינם גרים גמורים עד שיודיעו להם מתן שכרן ועונשן של מצוות כשהגדילו. הדיינים למדו מדברי התוספות במסכת סנהדרין,³¹ שחסרה קבלת מצוות, וכשיגדל הקטן ולא ימחה יש קבלת מצוות. במקרה של גיור חרשת, הרי לעולם לא תהיה קבלת מצוות, ולכן, אין מקום לגיירה. הם הביאו ראיה יפה לדבריהם, מדברי בעל 'הלכות גדולות':³²

חרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלין אותן מפני שאינן כשרים להתנות עליהן, אבל קטן אף על פי שאין בו דעת מלין אותו על פי אבותיו.

לדעתם, כוונת בעל 'הלכות גדולות' באמרו 'שאינן כשרים להתנות עליהן' היא, להודעת מתן שכרן ועונשן של מצוות, וכוונתו שחרש שוטה וקטן אינם בני קבלת מצוות. יש לדקדק מדוע בעל 'הלכות גדולות' לא כתב שגם את החרש והשוטה מלים על פי אבותיהם? מכאן הוכחה למה שהם כתבו, שאין לגיירם, כיוון שלא יקבלו מצוות לאחר מכן. דיוק זה מבואר בדברי גליון מהרש"א³³ שכתב שלפי בעל 'הלכות גדולות' יש חילוק בין גיור חרש ושוטה לגיור קטן. הדיינים ביססו את דבריהם גם על דברי התוספות במסכת סנהדרין,³⁴ שם מבואר שאפשר לגייר את הקטן, אף שאין זכין לקטן, משום שהוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה. לדעת התוספות הסיבה שאמרו בגמרא שמגיירים את הקטן רק אם הגיור הוא זכות בשבילו, היא משום שאם הגיור לא לזכותו לא היה לבית הדין לפעול כדי לגיירו. אין שום סיבה לגייר קטן שהגיור לא לזכותו. לכן, בנדון שלנו, אף אם נאמר שיש כאן זכות לגייר חרשת, משום שהיא נעשית גיורת, בכל זאת, מי אמר שזכות כזאת מצדיקה שבית הדין יפעל כדי לגיירה? במיוחד כשהמגמה של בית הדין היא לא לחפש גרים, שהרי קשים גרים לישראל וכו'. סברה נוספת שלא לגייר את החרשת: יש מחלוקת בין הראשונים וגם האחרונים³⁵ אם גר קטן הוא גר מדאורייתא או מדרבנן. לדעה שסברה שגר קטן הוא גר רק מדרבנן אין אפשרות לגייר חרשת, כיון שלעולם לא תקבל מצוות ולא לכך תיקנו רבנן גיור, אלא, למקרה שלבסוף כשיגדל יקבל מצוות ויהיה גר מדאורייתא. הדיינים הוסיפו שיש מספר מכשולים

27. פסקי דין רבניים, ח"י עמ' קצג. הדיינים באותו הרכב היו: הרב ח"ג צמבליסט, הרב ע' אזולאי, הרב ש' דייכובסקי.

28. כתובות יא ע"א.

29. שו"ע, יו"ד סי' רסח סעי' ח.

30. הדברים מובאים בחידושי הרשב"א, כתובות יא ע"א.

31. תוס', סנהדרין סח ע"ב ד"ה קטן אי וכו'.

32. הלכות גדולות, הל' מילה, מובא בטור, יו"ד סי' רסח סעי' ח.

33. גליון מהרש"א, יו"ד סי' רסח סעי' ח.

34. תוס', סנהדרין סח ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

35. עיין במאמר 'גיור קטן', בספרי גר המתגייר, ח"א.

בג'ור חרשת אם נפסוק שהיא ג'ורת רק מדרבנן. כגון, אם תינשא ותלד בנים, הרי הבנים לא ייחשבו כיהודים אלא מדרבנן, ואילו מדאורייתא נכרים הם. כ'ון שאיש לא ידע מהדבר, עלולים לבוא לידי כמה וכמה קלקולים. ואף שהרבה מן הראשונים סוברים שגר קטן הוא גר מן התורה, מכל מקום למעשה ראוי לחוש לדעת הסוברים שאין הגרות אלא מדרבנן. גם הרב שלום מזרחי³⁶ נקט שאין לגייר חרש. הוא ביסס את דבריו על דברי בעל 'הלכות גדולות' שהובאו לעיל: 'הלכות גדולות', כתב במפורש שאפשר לגייר קטן לא רק כשהוריו מביאים אותו להתגייר, אלא גם כשהוא בא מעצמו ומתגייר. אך חרש ושוטה אי אפשר לגיירם ואין מקום לגיורם. דברי בעל 'הלכות גדולות' הם דברי קבלה וה'טור' הביא את דבריו בלי חולק. לכן, כך יש לפסוק.³⁷ הרב אברהם דוב ל'ין³⁸ ציין את דברי ה'גל'ון מהרש"א שכתב כך: 'וחרש ושוטה עיין חושן משפט סימן רמג, טז, יד, ובדברי בעל הלכות גדולות שהביא ה'טור כאן משמע דיש חילוק בינם לקטן'. ה'גל'ון מהרש"א הפנה לדברי ה'שלחן ערוך' שסבר שלשוטה יש זכייה מדרבנן כמו קטן. לפי זה, יש לומר שכמו שאפשר לגייר קטן, כך גם אפשר לגייר חרש ושוטה. על כך העיר הרב ל'ין שמכ'יוון שבעל 'הלכות גדולות' סבר שאי אפשר לגייר חרש, וגם על דברי ה'שלחן ערוך' יש שחלקו וסברו שלחרש אין זכייה, אין לבית דין לגייר חרש ושוטה. הוא ציין שלמעשה הרב יוסף שלום אלישיב הורה שלא מגיירים את השוטה והחרש. הרב ברוך שרגא³⁹ הוסיף סברה נוספת מדוע אין לגייר חרש מבוגר. שהרי הטעם שמגיירים את הקטן משום זכות, שאומרים כל עוד שהוא קטן הוא לא טבוע בענייני ההפקר, ואין הוא בכלל 'עבדא בהפקירא ניחא ליה'.⁴⁰ אך, כאן שמדובר בחרש מבוגר, הרי יש לומר שאין זכות בגיורו.⁴¹

סיכום

התייעצתי עם הרב דוב ליאור בנוגע לגיור שוטה, והוא אמר שאי אפשר לגייר שוטה, כ'יוון שאין כאן קבלת מצוות. נראה לי שיש אולי מקום להקל כשמדובר בגיור לצורך קבורה. כלומר במתגייר שאין שום חשש שיבוא לחיות עם אישה יהודייה, והצורך בגיור הוא רק כדי להיקבר בקבר ישראל. אבל נראה שיש מקום להקל רק במקרה שמדובר שנמצא במקום ששם שומרים תורה ומצוות ונותנים לו אוכל כשר. שהרי אסור להביא לידי כך שיאכילו אותו אוכל לא כשר. גם נראה שיש להקל בדבר רק במקרה של צורך גדול. כגון, שהוא בא ביחד עם משפחתו להתגייר. סתם כך, אין לגייר שוטה. נוסף ונאמר שיש

36. דברי משפט, ח"ב, מאמר 'גרות חרש או שוטה על דעת בית דין'. הרב שלום מזרחי היה דיין בבית הדין הגדול בירושלים, מחבר ספר 'דברי שלום'.

37. הרב אשר וייס, מנחת אשר, שבת סי' לד אות ב, נקט שבוודאי אם החרש כבר גדול, אין להוריו רשות עליו, ואינם יכולים להביאו להתגייר. והחרש לא יוכל להתגייר, כ'יוון שעיקר הגרות הוא הרצון להיות חלק מעם ישראל ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ואצל חרש חסר הרצון, שאין לו דעת.

38. פסקי דין ירושלים, בית הדין לבירור יהדות פסק דין בג'ורת חרשת, תיק מס' 397.

39. שם.

40. גיטין יג ע"א.

41. אציין שבפסק דין הרבני שהוזכר לעיל, הרב שלמה דייכובסקי חלק על דברי הדיינים האחרים. אבל יש להשיב על דבריו. ואין כאן המקום להאריך בכל זה. הארכתי בזה במאמרי 'גיור שוטה', בספרי גר המתגייר, ח"א, עמ' 481-485.



לנסות כמה שיותר להביא אותו לידי אמונה בסיסית בבורא העולם ובתורה משמיים, שאז יש יותר מקום להקל בגיורו. במקרה הנידון מדובר בבחור צעיר, ולא ברור שהבחור הזה לא יבוא לחיות עם אישה. לכן, קשה מאוד להקל בדבר. אבל אם תהיה אפשרות לתקשר עם הבחור ויתגלה שהוא בר דעת, נראה שאפשר להקל ולגיירו מכמה טעמים:

א. יש מי שאומר שאפשר לגייר שוטה.

ב. יש מקום לחלק בין חרש לשוטה. כפי שהזכרתי לעיל, יש מקום לומר שלחרש יש זכייה ולשוטה אין זכייה. לכן, יש אולי מקום להקל בחרש.

ג. יש שסברו שחרש שיכול לתקשר, אינו בגדר 'שוטה'.

ד. יש מקום לומר שאכן מדובר בגיור לשם קבורה, שהסבירות שיחיה עם אישה קטנה מאוד.



הרב אריה כץ

אישה שקנתה ביצית זרע והתחרטה

הצגת השאלה

פנתה אליי בעלת תשובה בת ארבעים ושבע, אשר לפני שנה קנתה ביצית של גויה זרע של יהודי. במעבדה הצליחו להפרות אותם, וכעת יש בבעלותה של בעלת התשובה שני עוברים בני חמישה ימים (בלסטוציסטים) בהקפאה. נפשה בשאלתה:
א. האם היא חייבת להזריק את הנ"ל לתוך רחמה?
ב. אם היא אינה חייבת, האם תיתן למעבדה תשובה לאבד את העוברים, או שמא תיתן להם תשובה שיעשו מה שרוצים?
האם זה שיהודי הבא על הגויה שהוולד הוא גוי תלוי בגוף, היינו דווקא על ידי בעילה נורמלית, או גם בהנ"ל, ולו יצויר שיזריקו העוברים האלה תוך פונדקאית יהודייה, האם הילד יהיה יהודי?

א. ייחוס הוולד

בשאלת הייחוס של הוולד בתרומת ביצית הדברים ארוכים, וכבר הארכתי בהם רבות בעבר. מומלץ לעיין בספר 'פוע"ה'¹ ובספרי שו"ת 'שאגת כהן'.² לדעה שהייחוס נקבע על פי בעלת הביצית, הילד הוא גוי. לדעת הר"ש ישראלי,³ במצב כזה אם תלד את הילד תגרום לבעל הזרע לעבור על איסור כרת מדברי קבלה - 'ובעל בת אל נכר' (מלאכי ב, יא), כי העיקר שם, כפי שכתב הרמב"ם,⁴ הוא שגורם לזרעו להיות גוי, וגם גיור לא יתקן את הדברים למפרע.⁵ לדעה שהייחוס נקבע אחרי היולדת,⁶ הילד יהיה יהודי.

ב. היחס להורות ללא נישואין

אמנם השאלה אם 'חייבים להזריק את העובר לרחמה', אינה מובנת, שכן לדעת רובם המוחלט של הפוסקים, אין להגיע למצב שבו אישה תהרה ותוליד ילד שאין לו אב ידוע,

1. פוע"ה, ח"ב פנ"ב - תרומת ביצית, עמ' 383-391.

2. שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' טו-יט.

3. שו"ת חוות בנימין, ח"ג סי' קח.

4. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פי"ב ה"ו.

5. אמנם לדעתו של הר"ש ישראלי (שו"ת חוות בנימין, ח"ג סי' קח, ובשו"ת פוע"ה, ח"ב - פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 304), למעשה היולדת היא האמא, ואת דבריו הוא כתב בהקשר לפונדקאית גויה.

6. ראה גם מאמרי 'ייחוס הוולד לאב בתרומת ביצית מתורמת לא יהודייה', אמונת עתיך 126 (שבט תש"פ), עמ' 122-125.

וכך הוא ייולד אומלל ללא אב.⁷ גם ללא נימוקיהם שם, כאן קיים איסור גמור של חז"ל להוליד ילד כזה שאביו יהודי לא ידוע, ויש חשש שמא יישא אחותו מאביו (חז"ל גזרו על כך הן בדין 'הבחנה' הן בדין 'לא יישא אדם אישה במדינה זו ואחרת במדינה אחרת'⁸). בעניין זה ראה גם ספרי שו"ת 'שאגת כהן'⁹, שם צידדתי למצוא היתר במקרה שבו יש תרומת ביצית מיהודייה לא ידועה, אך המעיין שם יראה שהסברות להקל אינן שייכות בתרומת זרע מיהודי לא ידוע, וכפי שמפורש ב'הגהת רבנו פרץ' לסמ"ק שהובאה בב"ח,¹⁰ בט"ז,¹¹ וב'בית שמואל'¹². לכן, אפילו אם הכנסת העובר למעיה הייתה מצילה את התורם מידי השחתת זרע, הרי אין אומרים לו לאדם 'חטא כדי שיזכה חברך'.¹³ אמנם לעיתים כן אומרים לאדם לחטוא חטא קל כדי שיזכה חברו בדבר גדול, אך ראשית, איננו בטוחים שאצלה זה חטא קל ואצל התורם חמור,¹⁴ וגם אם כן, התוספות¹⁵ ביארו, שדווקא כשהחוטא אינו פושע או לצורך קיום מצווה רבה ניתן לומר לאדם לחטוא חטא קל כדי לזכות את חברו, ואין זה המצב כאן.

ג. 'הצלת' התורם מאיסור השחתת זרע

לגופו של עניין, השאלה אם היא אכן תמנע את התורם מלעבור על איסור בכך שתשתמש בעוברים המוקפאים, אינה רלוונטית. ממה נפשך, אם התורם הוציא את הזרע בהיתר כי חפץ לקיים בכך מצוות פרייה ורבייה, גם אם בסוף האישה תחליט להשמידו, אין זו אשמתו של התורם, והוא לא יעבור על איסור. כך אנו מתירים להקפיא זרע לצורך טיפולי פוריות עתידיים, גם אם בסוף לא ישתמשו בהם, כי העיקר הולך אחרי שעת ההוצאה, ומה הייתה הכוונה אז, ראה ספר 'פוע"ה',¹⁶ וראה עוד שם,¹⁷ שאין איסור להשמיד עוברים מוקפאים שברור שלא ישתמשו בהם, וכן כתבתי בספרי שו"ת 'שאגת כהן'.¹⁸ ואם היה איסור ברגע ההוצאה (וכך נראה לעניות דעתי, שהרי מטרתו של תורם הזרע הייתה בצע כסף ולא קיום מצווה), האיסור לא יתוקן בזה שהאישה תשתמש בזרע, כי לא זו הייתה מטרתו של התורם. אמנם לדעת הרב זלמן נחמיה גולדברג והרב מאיר

-
7. ראה באריכות את תשובות גדולי הפוסקים לשאלה 'הורות ללא נישואין', שו"ת פוע"ה, ח"ב - פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 250-279.
 8. ראה יבמות לז ע"ב, מב ע"א.
 9. שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' כ.
 10. ב"ח, יו"ד סי' קצה אות ה.
 11. ט"ז, יו"ד סי' קצה ס"ק ז.
 12. ב"ש, אה"ע סי' א ס"ק י.
 13. שבת ד ע"א.
 14. לא זה המקום להיכנס כאן לשאלה האם איסור הוצאת זרע לבטלה הוא איסור תורה או איסור דרבנן.
 15. תוס', שבת ד ע"א ד"ה וכו' ובעוד מקומות.
 16. ספר פוע"ה, ח"ב - פוריות פמ"ט 'הפריה חוץ גופית', עמ' 347-348. ראה גם בכרך הרביעי - גינקולוגיה, מחלות חברה ומחקר פרק פח 'אונקולוגיה - סרטן אצל גברים', עמ' 102 הערה 14, שם הובאו פוסקים רבים שהתירו לרווק חולה סרטן להקפיא זרע לפני הטיפולים מחשש לפגיעה בייצור הזרע, אף שאין ודאות שבפועל ישתמשו בזרע זה.
 17. ספר פוע"ה, ח"ב, עמ' 355-358.
 18. שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' יד.

נסים מאזוז, יש אפשרות לתיקון החטא באמצעות שימוש בזרע, ולכן לדעתם, מי שתרם זרע וחזר בתשובה, ולא מוכנים להחזיר לו את הזרע, אך הוא יכול לבחור האם יתנו אותו לאישה גויה או יהודייה או למטרת מחקר, רצוי שידאג שהזרע יימסר לאישה יהודייה כשרה כדי לתקן את האיסור,¹⁹ אולם הם עסקו שם באישה שבכל מקרה תיקח זרע תורם, ולא באישה שבעצם לא רוצה, ורק מפחדת מה יהיה עם מה שקנתה. נוסף על כך, דבריהם אינם מוסכמים, שכן הרב יעקב אריאל והרב דב ליאור,²⁰ סוברים שבשום אופן אין לתת זרע זה לשימוש, והאיסור לא יתוקן בכך, ואדרבה חטאו יהיה חמור יותר. לרווחא דמילתא הם הציעו שימסור את הזרע למחקר, כך שלפחות ייעשה בו שימוש מועיל, מבלי לעבור על האיסור של הולדת ילד ללא אב ידוע.

ד. מסקנה למעשה

אמנם לצערנו יש נשים רבות שאינן מצליחות לעמוד בניסיון מחמת צערן הגדול שלא זכו להינשא לאיש, ומבקשות לפחות לזכות בבן, אך נשווה בנפשנו, אישה כזאת שכבר אינה צעירה, אם תלד עכשיו, בנה יחוגג בר מצווה כשתהיה כמעט בגיל פנסיה. ואם חס ושלום יקרה משהו לאימו, יישאר בודד לחלוטין בעולם, ללא אב ואם, ועם סבא וסבתא מבוגרים מאוד (אם הם בכלל יהיו בחיים). אם כי כשבאה אישה כזאת לפניי, והדין חתום וגמור עימה לעשות כן, איני יכול להוכיחה, שלא יתקיים בי חס ושלום 'זכי כך עונים את המועקות', וכשם שמצווה לומר דבר הנשמע, כך מצווה שלא לומר דבר שאינו נשמע, ומכל מקום עליי להשפיע עליה שלפחות בעל הזרע יהיה גוי, כדי שלא ייגרם חלילה איסור של 'אח נושא אחותו מאביו'. אולם כשהאישה לפנינו ומתחרטת על מעשיה, ואינה רוצה להחזיר את העובר לבטנה, בוודאי אין כל מקום לומר לה לעשות כן, אדרבה נעודד אותה שהיא מקיימת בכך מצווה גדולה, ושטוב וחשוב להשמיד את אותו עובר. לרווחא דמילתא, אם הדבר מתאפשר ונחוק, היא יכולה למסור אותו לצורך מחקר, ובכך תהיה תועלת בדבר.

אסיים בתפילה שהקדוש ברוך הוא יזכה את כל הרווקות המבוגרות למצוא זיווג בהקדם ולהוליד ילדים בכשרות ובתוך משפחה יהודית שלמה.



19. תשובותיהם הובאו בשו"ת פוע"ה ח"ב - פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 290.
20. שו"ת פוע"ה שם, עמ' 289-290.



הרב איתי אליצור

ערכו ומהותו של כסף בימינו

הקדמה

במאמר זה נדון בשאלת אמצעי החליפין של ימינו. לנושא הזה יש כמה השלכות הלכתיות שנדון בהן להלן. ההלכה מבחינה בין קניין בכסף לבין קניין בחליפין, ונותנת לכסף מעמד הלכתי משלו, הבא לידי ביטוי בעניינים שונים. לעניינים שונים שיוזכרו להלן מבחינה ההלכה בין מטבעות כסף לבין חפצים אחרים, היכולים אף הם לשמש כאמצעי חליפין. לעניינים הלכתיים שונים נידונה שאלת הגדרתו של אמצעי חליפין ככסף. ההשלכה ההלכתית העיקרית היא כמובן המסחר. כסף קונה קרקעות ועבדים ואפשר לקדש בו אישה (אם כי גם שווה כסף ככסף) ומנגד אינו קונה מיטלטלין. בכסף אפשר לפדות מעשר שני. גם שאלות של ריבית ואונאה תלויות בערך כספי. בימי התנאים והאמוראים התנהל המסחר במטבעות זהב, כסף ונחושת. המטבעות שנחשבו כסף עובר לסוחר, אינם קונים מיטלטלין אלא המיטלטלין קונים אותם. בהם אפשר לפדות מעשר שני, ובהם משערים את ההלוואה כדי לוודא שההשבה אינה רבה על ההלוואה. ואולם, חליפות הזמנים הביאה לשוק אמצעי חליפין אחרים. אמצעי החליפין המקובל היום, כפי שנפרט להלן, הוא העברה מופשטת בבנק של כסף מופשט שאינו קיים מבחינה מוחשית. האם הוא כסף? מה יהיה דינו לעניין מסחר, והאם יחולו עליו איסורי ריבית? כדי להשיב על השאלה הזאת, ננסה להשיב על השאלה מהם המאפיינים המגדירים את הכסף לעניין מסחר. השאלה מהו מטבע עובר לסוחר שדינו כדין מטבע, נידונה בגמרא בהרחבה רבה, נסקור במאמר זה את יסודות הדברים. לא נוכל במסגרת זו לסקור את כל ההתייחסות לכך בסוגיות הגמרא, אך נשתדל לתמצת. בימי התנאים והאמוראים התנהל המסחר במטבעות זהב וכסף ונחושת, שהוטבעו ע"י השלטון. בתקופה מאוחרת יותר עבר המסחר לטירות כסף. גם בכך עסקו חכמי הדורות, אם כי מעט. היום נעשה המסחר באמצעות הבנק. ההלכה צריכה לתת את דעתה ליחסה למסחר הזה לגבי תחומים הלכתיים שונים. לאור סקירת החומר ההלכתי לגבי אמצעי תשלום קדומים, יהיה עלינו להכריע בשאלת יחס ההלכה לאמצעי תשלום בני זמננו. במאמר זה לא באתי להכריע אלא רק להניח את הנושא על שלחן מלכים¹.

1. הנושא נוגע לכל המסחר במשק. לצערי הוא לא נידון מספיק. בכונתי כאן להציג את השיקולים ההלכתיים לכאן ולכאן. קטונתי מלהכריע.

א. פדיון מעשר שני

מעשר שני נפדה בכסף. בסוגיות הגמרא הגדירו באיזה כסף אפשר לפדותו ובאיזה לא: מעשר שני אינו מתחלל על כסף שאין לו צורה,² אינו מתחלל על מטבע שאינו בשימוש,³ מחמת שנפסל או על שכבר אינו יוצא, כלומר שאי אפשר להשתמש במטבעות בשוק, משום שהם מטבעות חוץ או שהשלטון הוציא אותן מהמחזור ומעשר שני אינו מתחלל על אסימון,⁴ שאינו מטבע עובר לסוחר בשוק אלא סימן בבית המרחץ או מטבע ללא הטבעת צורה. בתלמוד הירושלמי (מעשר שני פ"א ה"א) הובאה מחלוקת בשאלה האם מחללים מעשר שני על אסימון. והירושלמי מסביר את טעמו של מי שאוסר: 'מה טעמא דרבי דוסא וצרת הכסף דבר שהוא נצרך מחבירו ויש לו צורה ויוצא על גב צורתו'. עוד מובאת שם מחלוקת בשאלה האם אפשר לחלל מעשר על ליטרא של כסף או על שברי קערות ותמחויין, אך משמע שלהלכה אי אפשר לפדות בכל אלו. כסף הוא דווקא מטבע שיש לו צורה.

מהסוגיות אנו למדים שחכמים התמודדו עם מציאות שבה יש מטבעות שונים, חלקם חוקיים וחלקם שאינם חוקיים. וחלקם חצי חוקיים, כלומר שהמלכות מעלימה עין ממי שמשתמש בהם. היו מטבעות שהיו חוקיים במקום אחד ולא במקום אחר. ונראה שהיו עוד אנשים ששילמו במתכת עצמה, או במטבע המיועד לשימוש דווקא אצל בעל מקצוע מסוים, ובשוק ערכו פחות בהרבה. יש גם מסחר בין מטבעות מקומיים למטבעות חוץ, וגם הוא - לפעמים חוקי ולפעמים לא. כאשר זה המצב, נחלקו הדעות האם די בכך שניכר ערכו של המטבע על המטבע ומשום כך אפשר לקבלו בשוק, או שהמטבע צריך להיות חוקי לפי דיני המלכות. שאלה נוספת שיש לדון בה היא האם ערכו של המטבע הוא ערך המתכת שממנה הוא עשוי, או שצורתו היא הקובעת.⁵ בגמרא⁶ אנו מוצאים שמחללים מעשר שני לפי הערך שבו המטבע יוצא בשוק, כלומר שהשוק מוכן לקבל אותו. ולא דווקא בערך החומר של המטבע.

2. פסחים לה ע"ב. הגמרא שם דורשת כך מן הפסוק. אמנם, מחויבים אנו לומר שזו לא דרשה גמורה. מטבעות שיש להם צורה היו נפוצים בזמן חז"ל וכל המסחר התנהל דווקא בהם. אבל בימי התורה לא היו מטבעות והיו משלמים במשקל. הארכיאולוגיה לא מכירה מטבעות בארץ מלפני ימי בית שני. אמנם, על חוסר ממצאים ארכיאולוגיים אפשר בדרך כלל להשיב ולומר שלא ראינו אינה ראה, אך לא כן בענייננו. בענייננו היעדר הממצא הארכיאולוגי תואם את הכתוב בתנ"ך. בתנ"ך אנו מוצאים במקומות רבים ששקלו כסף (ראה למשל בראשית כג, טז; שמואל ב יח, יב, מלכים א כ, לט, ועוד). וגם אם תימצי לומר שהביטוי שקילת כסף הוא ביטוי מושאל, וכוונתו לנתינת כסף, הלא ירמיהו (לב, ט) אומר בפירוש ששקל את הכסף במאזניים. וזכריה (יא, יג) השליך את כסף שכרו אל בית היוצר. וגם מחציות השקל של ישראל במדבר הותכו. משמע שהמסחר היה בכסף כפי שהוא שווה כחומר גלם, ולא במטבעות. יש לפרש את כוונת חכמים שיש לפדות מעשר שני באמצעי החליפין המתקבל בשוק. וכפי שעולה מהמקורות הנוספים המובאים כאן. נראה שעל זה התבססו הגאונים שהשיבו את שיעור האומדן למשקל הכסף, כפי שעמד על כך הרב חיים בניש בתחומין יט, עמ' 388-399.

3. בבא קמא צז ע"ב.

4. בבא מציעא מז ע"ב.

5. ובעניין זה ראה גם בבא מציעא נא ע"ב-נב ע"ב לגבי מטבע שחסר.

6. בבא מציעא נב ע"ב.



להלכה נפסק שהמטבע שעליו מחללים מעשר שני צריך להיות יוצא, וחוקי. השלטון הוא הקובע מהו אמצעי החליפין שיוכר ככסף. הגמרא⁷ אומרת שכל מטבע שנפסל ע"י השלטון, גם אם הוא מתקבל במדינה אחרת, וגם אם מתקבל באותה מדינה בסתר בניגוד לחוק, אינו נחשב מטבע לעניין מקח וממכר. וכן כתב הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"ד ה"ט-ה"י):

ואין פודין בכסף שאינו מטבע אלא בכסף מפותח שיש עליו צורה או כתב... אין פודין במטבע שאינו יוצא באותו זמן ובאותו מקום שנאמר ונתת הכסף בכל אשר תאוו נפשך עד שיהיה ראוי להוצאה, ומטבע מלכים הראשונים אם יוצא משמם פודין בו.

כלומר הכסף צריך להיות דווקא מטבע, היוצא באותו מקום ובאותו זמן. אם כי לכאורה משמע בדברי הרמב"ם שהמטבע לא חייב להיות חוקי. העיקר שהשוק מקבל אותו.

ב. מיהו מלך

לא רק השלטון מגדיר את המטבע, אלא גם להפך: המטבע מגדיר את השלטון. הגמרא⁸ אומרת שאביגיל אמרה לדוד שאינו רשאי לדון מורדים במלכותו כי אינו מלך, משום שעדיין לא יצא טבעו בעולם. כלומר אין סוחרים במטבע של דוד. בעקבות זאת פוסק גם הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"ה ה"ח) שמלך שרשאי לדון את העם ולגבות מהם מס, הוא מלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, וזו לשונו: 'שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים'. כלומר הסכמתו של השוק להתנהל במטבעותיו של פלוני, היא הסכמה לקבל את שלטונו, לפחות לענייני ממון. מה יגדיר אפוא את השלטון במקום שבו יוצאים כמה מטבעות, או במקום שבו כמה ארצות קיבלו עליהם מטבע אחיד? מה יהיה הדין אם השלטון יחליט להפריט את המטבע, כלומר לקבוע שכל אמצעי חליפין שהשוק מוכן לקבל אותו הרי הוא חוקי וכשר?

ג. מטבע לעניין מסחר וערך בשוק

כמובן, ההשלכה המרכזית של הגדרת ה'כסף' היא המסחר - מה קונה את מה, כדברי הסוגיה בתחילת פרק הזהב. הסוגיה⁹ מגדירה מהו ה'כסף' באמצעות השאלה מה חריף ומה חשוב יותר. ההכרעה היא ש'כסף' הוא מה שחריף, כלומר אמצעי המסחר העיקרי המקובל בשוק. הוא זה שנחשב 'כסף', הוא המדד לערכם של מטבעות אחרים או סחורות אחרות, ויש לכך נפקא מינה גם לדיני ריבית. בסוגיה שם אנו מוצאים שהגדרה מהו ה'כסף', כלומר אמצעי החליפין, היא יחסית. לפי דעות מסוימות שהוזכרו שם בסוגיה, החומר כסף נחשב 'מטבע' ביחס לנחושת, אך נחשב 'סחורה' ביחס לזהב. הסוגיה מזכירה שתי השלכות נוספות לשאלה מהו ה'כסף': ריבית ופדיון מעשר שני. לגבי השאלות האלה משמע שהשאלה שאנו עוסקים בה היא דיכוטומית. אם מטבע מסוים הוא 'כסף' הרי הוא

7. בבא מציעא מו ע"ב.

8. מגילה יד ע"א.

9. בבא מציעא מד ע"א.

יכול להיות מדד לעניין ריבית ואפשר לפדות בו מעשר שני, ואם אינו 'כסף' אי אפשר. הסוגיה שם דנה בשאלה מהו 'טבעא', כלומר מטבע שהוא ערך כשלעצמו ומותר להלוות בו סאה בסאה, ומה 'פירא', כלומר סחורה. משמע שם שכל דבר שהוא 'טבעא' הוא ערך הכסף, אפשר להלוותו סאה בסאה, ואפשר לשער בו את פדיון הבן. הוא מוגדר 'מדי דקיין', כלומר דבר קצוב. וכל שאינו 'טבעא' לא יתקיימו בו דינים אלה. מתוך כך נחלקו שם האם מעשר שני יכול להתחלל על כל דבר שיכול להיות 'טבעא' לגבי דבר אחר, או שיש רק דבר אחד שהוא 'כסף', וכל שאר המטבעות שבשוק הם 'סחורה', גם אם הם משמשים כאמצעי חליפין ביחס לסחורות אחרות. הגמרא¹⁰ מבחינה בין ריבית לבין מעשר שני, וקובעת שהגדרתו של אמצעי חליפין כמטבע לעניין ריבית תלויה בהגדרתו כמטבע לעניין מקח וממכר. הסוגיה אומרת שדווקא מטבעות היוצאים בשוק הם המדד לערכם של מטבעות אחרים או סחורות. הם הנקראים 'כסף'. ה'חזון איש' (ח"מ סי' טז ס"ק ב) אומר: 'וענין מטבע, כל שהסכימו עליו בני המדינה למכור ולקנות בו ולהעריך בו את כל השוק כמו שנוהגין המדינות'. אמנם, כידוע גם המטבע יכול לעלות ולרדת בערכו, ואז כמובן תישאל השאלה כיצד יימדד הערך. ולפי רוב הסוגיות, וכן דעת רוב הפוסקים, ערך המטבע הוא המדד לעלייה וירידה בשוק. אמנם מהרשד"ם¹¹ כתב שיש ללכת אחר הערך האמיתי של כל דבר הקיים בשוק, כולל מטבעות. אך הוא לא השיב תשובה ברורה על השאלה כיצד ובמה יימדד הערך האמיתי.

ד. מסחר בחובות ובשטרות

בניגוד למסחר במטבעות כסף, נאמר בגמרא בכמה מקומות שהמסחר בחובות או בשטרות אינו מדד למסחר. אנו מוצאים עיסוק נרחב בגמרא במסחר בחובות ובשטרות. העיסוק הנרחב מלמד שהמסחר הזה היה כנראה נפוץ. מכירת שטרות מאפשרת גם לאדם שומר תורה ומצוות לשלם סכום מסוים היום ולקבל סכום גבוה יותר מחר. ואולם, נראה שטעם הדבר הוא מפני שההלכה לא התייחסה לחוב המופשט כממון. להלכה, ראובן הלווה לשמעון ושמעון יחזיר לראובן את אותו סכום. כעת ראובן יכול למכור את החוב ללוי ולוי ליהודה, אבל עדיין שמעון הוא שחייב לראובן, וראובן יכול למחול על החוב.¹² לכן אין כאן איסור ריבית, למרות שלוי שילם סכום נמוך יותר ויקבל את מלוא החוב. ומשום כך השטר אינו כסף ואינו ממון. אי אפשר להתייחס אליו כאמצעי החליפין שבשוק גם אם לפעמים הוא משמש ככזה. אין גופו ממון, כפי שהזכירה הגמרא בכמה מקומות.¹³ למשל, לא פודים בו מעשר שני, וגזבר לא יכול לקנות חוב עבור ההקדש, כפי שיוזכר להלן.

10. בבא מציעא מה ע"א.

11. שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' קעו.

12. כתובות פה ע"ב ועוד.

13. בבא קמא סב ע"ב, קיז ע"ב; בבא מציעא נז ע"ב; שבועות ד ע"ב, לז ע"ב, מב ע"ב.



ה. שולחני ובנקאי

אנשים היו מפקידים כסף אצל השולחני. הכסף שהתקבל נעשה חוב של השולחני כלפי בעליו. מן הסתם אנשים העדיפו שיהיה להם חוב אצל השולחני, במקום כסף שצריך לשמור עליו. ואולם, יש הבדל בין השולחני של זמנם לבין בנק בן ימינו. אצל השולחני, הכסף לא הפך מיד לחוב, אלא היה פיקדון כל עוד לא השתמש בו השולחני.¹⁴ עוד עולה מהגמרא,¹⁵ שגזבר הקדש שהביא לשולחני את מעות ההקדש והמיר אותן לחוב אצל השולחני - מעל. החוב המופשט אצל השולחני אינו ממון. כשם שמסחר בחובות אינו ממון, ושטר אין גופו ממון. לעומת זאת, הקניית חוב אצל השולחני לאדם אחר דינה כתשלום לפועל ובזה נמנע מלעבור על 'בל תלין'.¹⁶ אך משמע שדינה כתשלום רק משום שהפועל הסכים לקבל את שכרו בדרך זו. הבנק בן ימינו הוא שכלול של השולחני. בבנק בימינו מיד עם ההפקדה נעשה הכסף ממון הבנק, והמפקיד נעשה בעל חוב כלפי הבנק, שלא כשולחני, כפי שביארנו לעיל. מהעיסוק הנרחב בגמרא במסחר בשטרות אפשר ללמוד שמי שהיה לו כסף העדיף להלוות אותו במקום לשמור אותו במקום שעלול להיגנב. כך אפשר ללמוד למשל מהגמרא (בכורות ח ע"ב):

גברא דאוזיף וטריף מאי חזא דהדר אוזיף אמר להו גברא אזל לאגמא קטל קמא טונא ולא מצי ביה קטיל ומנח עילויה עד דאיתרמי איניש מדלי ליה.

כלומר ההלוואה היא דרכו של מי שיש לו כסף.¹⁷ שמירת כסף במחבוא איננה רצויה. ודאי לשלטון. מבחינת השלטון כל מטבע ששמור במחבוא, הוא מטבע אחד פחות שמסתובב בשוק. הוא נגרע ממחזור הכספים. לשלטון נוח שאנשים יהפכו את הכסף לחובות. כך המטבע יוכל גם להישמר בחיסכון וגם להסתובב בשוק בו זמנית. טוב לשלטון ולמדינה שבעלי הכספים יוציאו אותם בשוק. ואולם מדוע ירצו בעלי הממון לעשות כך? אם הם גויים הם יעשו זאת עבור ריבית. יהודים לא לוקחים ריבית, ואף על פי כן כנראה המחבוא נחשב פחות בטוח משמירת שטר חוב.¹⁸ שטרות החוב היו סחירים. ייתכן גם שיש

14. כפי שאנו מוצאים בבבא מציעא מג ע"א, וכפי שנפסק בשו"ע, חו"מ סי' רצב סעי' ז.

15. בבא מציעא מג ע"א.

16. בבא מציעא קיא ע"א. והיה מקובל שאדם ממחה את הפועל אצל השולחני גם אם טרם הופקד הכסף אצל השולחני, והחוב הוא תיאורטי ומופשט לגמרי. כמו שמוכח במשנה בשבועות פ"ז מ"ה. ואף על פי כן ההמחאה נחשבת כתשלום. ואולם, בזמנם כוונת כל הצדדים הייתה שבסופו של דבר ישולמו מטבעות כסף. שלא כמו בזמננו (כפי שנרחיב להלן) שבו עצם ההמחאה היא התשלום.

17. גם בבבא מציעא עא ע"א משמע שדרכו של בעל כסף להלוותו, והשאלה היא רק למי וכיצד.

18. התורה אומרת: 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ. על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ירך לאחיך לעניך ולאביון בארצך', תמיד יהיו בעולם אביונים ועשירים, ותמיד העשירים מלווים לעניים, ובכך הם גם משעבדים אותם במידה מסוימת. דרך העולם היא שמי שיש לו כסף מלווה אותו. ומי שאין לו כסף קצת משועבד למי שיש לו. לכן אומרת התורה שמי שלא מלווה לאחיו כי הוא יודע שהחוב עתיד לשמט - בליעל הוא. הוא בליעל, כי הוא חורג מדרך העולם. דרך העולם היא להלוות. העשירים מלווים לעניים ובכך משעבדים אותם. והתורה אומרת לרחם על האח ולשחרר אותו פעם בשבע שנים. זכור שהוא אחיך ותן לו, ה' יחזיר לך. 'כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ירך'. אחיך הוא ותן לו. ואם תעשה כן, היעוד של התורה הוא: 'אפס כי לא יהיה בך אביון כי ברך יברכך ה'...' והעבטת גוים רבים ואתה לא תעבט ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', דרך העולם היא שיש עשירים ואביונים, אבל אם נשמור אנו על האחוה בינינו, לא אנו נהיה האביונים אלא הגויים. הגויים יהיו אלה שישתעבדו לאחרים, כלומר לנו. לא יחדל אביון מקרב הארץ, אבל אפשר שכל האביונים יהיו גויים.

לגורמים שמנינו השפעה הדדית, כלומר אם יהיה מחסור במטבעות בשוק, לא תהיה ברירה אלא לסחור בשטרות חוב.¹⁹ הבנק הוא מתווך. כיוון שיש אנשים שיש להם כסף, ויש מי שיש לו צורך בכסף, הבנק, בתמורה לחלק מהרווחים, דמי תיווך גבוהים ועמלות, מתווך ביניהם. הוא מבוסס על השולחני דלעיל, אבל הוא משוכלל ממנו. הבנק לא מעביר לראובן חוב שיש לו אצל שמעון. הוא עצמו לווה מראובן ומלווה לשמעון. אם הבנק מחל לשמעון, ראובן לא יפסיד דבר. לכן, כל הלוואה עומדת לעצמה.

ו. שטרות כסף

בתקופה מאוחרת יותר הפסיקו לסחור במטבעות, ועברו לסחור בשטרות כסף. נחלקו הפוסקים בדינים של אותם שטרות. ה'חתם סופר'²⁰ סבר שדינים כדן מטבעות כסף של הגמרא, לדבריו כיוון שהמלכות גזרה לסחור בהם והשוק כולו סוחר בהם, אין דינים כשטרות חוב. הם ממון ממש. ואפילו המטבעות שהיו בימי קדם, אינם מייצגים את החומר שממנו הם עשויים, כי עצם העובדה שהוטבעה בהם צורה שמשמשת כאמצעי החליפין המקובל בשוק מעלה את ערכם.²¹ לכן שטרות בני ימינו הם ממון גמור. שו"ת 'עונג יו"ט'²² חלק עליו וכתב שכיוון שאין להם שווי עצמי של החומר שממנו הם עשויים, אין להם ערך עצמי אלא הם רק מייצגים ערך, ולכן אין דינים ככסף. נמצא אפוא שיש מחלוקת, לדעת ה'חתם סופר' כל דבר שמשמש כאמצעי חליפין בשוק, יש לו דין כסף. לדעת ה'עונג יו"ט' רק דבר שעשוי חומר ששווה כסף - יש לו דין כסף. שניהם למדו את דיני השטר מהמטבעות שהוזכרו בגמרא ומהכללים של הגמרא. 'חתם סופר' מוכיח את דבריו מכך שגם המטבע שווה יותר מערך החומר שממנו הוא יצוק. מהותו של מטבע הוא היותו אמצעי החליפין המקובל והיוצא בשוק. 'עונג יו"ט' דוחה את ראייתו ואומר

ואנו נלווה להם. מה שאנו למדים מכאן הוא שדרך העולם היא שהאביונים לווים מהעשירים ומשתעבדים להם. ואם כל עם ישראל ישמור על האחוה - עם ישראל ימשול באחרים. מי שלא מלווה הוא בליעל, כי דרכו של עשיר להלוות את הכסף שיש לו. כך היא דרך העולם. עשירים לא אוהבים להחזיק כסף בבית כי הוא קורא לגנב. הם מלוים אותו. כנראה משום כך היה נפוץ גם השימוש בשטרות חוב.

19. וכפי שנציין להלן הערה 26, סברה זו, אם אכן הייתה, היא משמעותית לכלכלה המודרנית וליחס ההלכה כלפיה.

20. שו"ת חתם סופר, יו"ד ח"ב סי' קלד.

21. תחילה היו כל השטרות שטרות חוב, שהונפקו כנגד זהב שהוחזק ע"י השלטון. איש לא העלה על דעתו שהעם יסכים לסחור בניירות חסרי ערך לעצמם. אחרי שהעם התרגל לסחור בניירות ושכח שהם למעשה שטרות חוב, התחילו השלטונות להנפיק שטרות שאינם שטרות חוב. התברר אפוא למפרע שגם כשהעם סחר במתכת הוא למעשה סחר באמצעי חליפין שרירותיים אלא שהוא אולי לא לגמרי הבין זאת אמנם הגמרא אומרת שדעתו על הצורה, כלומר כן הבין (ואף על פי כן בבבא מציעא נב ע"א דנה הגמרא בשאלת ערך המטבע כערך החומר שיש בו), הוא סבר שהוא סוחר במתכת. אבל איש לא היה מסכים לתת סחורה תמורת המתכת אילו הייתה רק חומר גלם. הסיבה שבגללה הסכימו הסוחרים לתת סחורה תמורת המתכת הייתה אותה סיבה שבגללה הם מוכנים לתת סחורה עבור פיסת נייר. בגלל הערך של המתכת כאמצעי חליפין. נמצא שלא נכון להעריך היום את חיובי הכסף של תורה לפי ערך המתכת כסף בימינו. לכסף בימינו יש ערך נמוך כי הוא איבד את כל ערכו כשחזר להיות חומר גלם ותו לא.

22. שו"ת עונג יו"ט, סי' קב.



שלמטבע יש שווי. נכון שעצם היותו מטבע מעלה את שווי אך יסוד ערכו בהיותו ממון. מה שאינו ממון ממש אלא רק אמצעי חליפין אינו כסף. הרב יהושע פרידמן,²³ כתב ששטרות ומטבעות כסף, ראויים למצוות מחצית השקל ולפדיון מעשר שני.²⁴ אמנם, הוא טוען שאמצעי תשלום שאינם קיימים אלא במחשב אינם נחשבים תשלום. באמצעים אלה נעסוק בפרק הבא.

ז. אמצעי המסחר בימינו

מכאן נעבור אפוא לדון בדין כסף בימינו. שני שינויים משמעותיים חלו באמצעי החליפין בימינו. שני השינויים האלה מבדילים את הכסף בימינו הבדל מהותי מהשטרות שעסקו בהם ה'חתם סופר' וה'עונג יו"ט'.

א) היום כבר לא עובר שום דבר מהמשלם אל המקבל. הבנקאי פשוט מוחק את הסכום שהיה רשום בחשבונו של ראובן ורושם את אותו סכום פחות מאה. מוחק את הסכום שהיה רשום בחשבונו של שמעון ורושם שוב את אותו סכום ועוד מאה, וכך מתנהל המסחר.²⁵ האם עבר כאן משהו?²⁶ איך תתייחס לכך ההלכה?

ב) השינוי המשמעותי יותר: את הכסף יוצר השוק, לא הממשלה ולא הבנק. אם ראובן ייתן לשמעון שירות במאה שקל, שמעון ייתן ללוי שירות במאה שקל, ולוי ייתן לראובן שירות במאה שקל,²⁷ הרי נכנסו למחזור הכספים מאה שקלים מבלי שהשלטון או כל גורם אחר הזרים לשוק אמצעי חליפין מלאכותי²⁸ (זהו תיאור מדויק של השוק בימינו,

23. הרב יהושע פרידמן, 'קיום מצוות מחצית השקל בכסף של ימינו', תחומין לד, עמ' 479-485.
24. וראה גם במאמרם של הרב רועי סיטון והרב אבישי גרינצייג, 'פדיון הבן במטבעות ושטרות כסף בימינו', תחומין לה, עמ' 326-331 שהגיעו לאותן מסקנות לגבי פדיון הבן. שני המאמרים התבססו בעיקר על המקורות שהוזכרו כאן, והוסיפו עוד מקורות אחדים, עיין שם.

25. שו"ת יביע אומר, חו"מ ח"ח ס' ח הביא דברי אחרונים רבים שסוברים שכסף שבבנק דינו כהלוואה. ולכן דינו כראוי ולא כמוחזק. וכדבריהם הוא פוסק. וכן פסקו אגרות משה, אה"ע ס' קד ושבת הלוי, ח"ד ס' רטו. ועוד אחרונים (גם משנה הלכות שחלק, היינו משום שסבר שהוא פיקדון ולא הלוואה). אמנם, רוב הפוסקים המובאים בדבריהם חיו בזמן שבו המעות שבבנק ניתנו תחילה לבנק באמצעי תשלום מוחשי - במטבעות או בשטרות, וגם הלקוח מצפה שבסופו של דבר הוא יקבל מטבעות או שטרות. לכן דינם כהלוואה או פיקדון. מה יהיה הדין בימינו, כאשר הכסף מעולם לא לבש ולא ילבש צורה מוחשית? האם ישתנה הדין? ואם נאמר שהשינוי הזה משנה את הדין - יהיה עלינו לשאול את השאלה לאיזה צד משתנה הדין: אפשר שכיוון שמעולם לא היה כאן כסף מוחשי - אפילו הלוואה אין כאן. אין כאן אלא חיוב עתידי לתת כסף בעתיד, ואינו כסף עד שימומש. אבל אפשר גם ללכת לצד השני: כיוון שכל המסחר אינו מתנהל אלא כך, הרי שהרישום בבנק אינו הלוואה אלא הוא גופו המטבע היוצא במדינה. ועיין גם בשו"ת שתי הלחם, ס' מה, שאומר שכיוון שהחשבון בבנק אינו תלוי בקיומו של נייר כלשהו, הרי הוא כמוחזק.

26. אי אפשר לומר שעבר משהו בחוטי החשמל מחשבון לחשבון. לא זרם שם דבר. הבנק מחק סכום וכתב סכום אחר. אפשר שיש דמיון במידת מה בין הדבר הזה לבין יציאה ידי חובה בשמיעה באמצעים דיגיטליים. משום שגם שם המערכת שמעה קול, תרגמה אותו למסר דיגיטלי, ותרגמה מחדש את המסר הדיגיטלי לקול. ואולם, כאן לא עבר דבר מחשבון לחשבון.

27. לצורך הנוחות השתמשתי כאן בדוגמה של שלושה אנשים, למעשה התיאור הנ"ל מתאר את כל המשק בימינו. המתואר כאן אכן מתרחש, במחזור של מיליוני אנשים.

28. בדומה למה שכתבנו לעיל הערה 19 על המסחר בחובות. לפי זה, החידוש בצורת המסחר בימינו אינו כה גדול. כבר בעבר אנשים יצרו מסחר בחובות תיאורטיים כאשר מאגר הכספים היה מוגבל, ויצרו

מלבד העובדה שבשוק בימינו התהליך הזה מתנהל בין מיליוני בני אדם, ולא בין שלשה אנשים). קרה כאן דבר משמעותי ביותר: הבנק הוא כבר לא מתווך, והשלטון כבר לא אחראי על מאגר הכספים. הדבר מתאפשר בזכות העובדה שאפשר להיות בגירעון, ולכן ראובן, שמעון ולוי הנ"ל יכולים ליצור את אותם מאה שקלים גם אם שלשתם בגירעון. כעת מחזור הכספים משקף את התוצר האמתי שיש בשוק,²⁹ השוק מייצר ומאבד את הכסף, כי ככל שיש יותר תוצר בשוק, נוצר עוד כסף במחזור הכספים. מחזור הכספים הוא לא אמצעי חליפין מלאכותי,³⁰ הוא ייצוג של התוצר האמתי שקיים בשוק, אלא שהוא מייצג לאו דווקא את התוצר ההווי. הכסף במהותו משקף גם תוצר עתידי. השלכה נוספת שיש כאן: חלקו של השלטון הצטמצם מאד. אנחנו עדיין קוראים לזה שקל, אבל אין כאן שום דבר מוחשי שהשלטון הזרים. רק חוב מופשט, שגם אותו לא הזרים השלטון. אין כאן אמצעי מלאכותי שגורם כלשהו הזרים לשוק,³¹ אלא רק ייצוג לשני שירותים ששני אזרחים נתנו זה לזה. שוב אין בשוק בעיה של עודף כספים במחזור הכספים או של חוסר כספים במחזור הכספים.³² אין כאן שום אמצעי חליפין מלאכותי. איך תתייחס לכך ההלכה? והאם זה נחשב מטבע שטבע השלטון לעניין 'דינא דמלכותא'? גם הבנק, כאמור, לא נתן שום דבר שיש לו. איך תתייחס לכך ההלכה? הזכרנו לעיל את ה'חזון איש' (חו"מ סי' טז ס"ק ב) שאומר: 'וענין מטבע, כל שהסכימו עליו בני המדינה למכור ולקנות בו ולהעריך בו את כל השוק כמו שנוהגין המדינות'. מבחינה זו, המטבע המופשט של הבנק הוא המטבע הנהוג בשוק. הוא הדבר שהסכימו בני המדינה לסחור בו. ועדיין יש מקום לשאול האם די בכך שסוחרים בו בני המדינה, או שתנאי הוא שיהיה המטבע מוחשי? נראה בפשטות שאי אפשר יהיה לפדות מעשר שני בהעברה בנקאית. אבל האם העברת כסף בבנק תקנה קרקעות? האם אפשר יהיה לקדש בכך אישה? והשאלה החשובה: האם יהיה כאן איסור ריבית? לכאורה, ההעברה הבנקאית היא אמצעי החליפין המקובל היום בשוק. היא הדבר החרף והיוצא בהוצאה. לכן מסתבר שכל נתינה של העברה בנקאית

- בעצמם אמצעי חליפין מלאכותי. ועם זאת, בעבר רוב החובות התיאורטיים התייחסו ככל הנראה לחוב שנוגד ממטבע כסף או זהב שהיה קיים במציאות. מה שאין כן היום.
29. הרב יהושע פרידמן (תחומין לד', עמ' 483) עמד על כך שכאשר השלטון מרבה להנפיק מטבעות ושטרות נוצרת אינפלציה, יש פיחות בערך הכסף, משום שכמות הכסף גדלה ביחס לכמות התוצר שבשוק. המסחר בימינו, שאינו מבוסס על אמצעי מלאכותי שגורם כלשהו הזרים לשוק, חוסך בעיה זו. אמצעי החליפין הוא לא אמצעי מלאכותי שיכול לעלות ולרדת ביחס לתוצר, אלא הוא שיקוף מדויק של התוצר הקיים בשוק, כי התוצר שבשוק יוצר אותו. כפי שביארנו כאן, המצב הזה לא היה מתאפשר אלמלא יכלו הצדדים להיכנס לגירעון, לכן התוצר יצר את אמצעי החליפין ולא להפך. לפי זה, פעמים רבות המטבע משקף גם תוצר עתידי, שזמנו טרם בא.
30. עדיין יש בשוק גם מזומנים, אבל הם אחוז מזערי וזניח מהמסחר. גם אי אפשר לומר שהרישום בבנק מייצג מזומנים שהאיש רשאי לקבל, כי המסחר לא מתנהל עוד במזומנים. המסחר במזומנים בטל במיעוטו.
31. בעבר אם השלטון הנפיק כך וכך מטבעות או כך וכך שטרות, או אם הכורים כרו כך וכך זהב וכסף, אז מה שהונפק או מה שנכרה זה הכסף שבשוק, וכל השוק יכול להשתמש רק בו. ואילו השוק של היום משוחרר מהמגבלה הזאת. בשוק של היום - ככל שתייצר יותר תוצר כך מחזור הכסף התיאורטי גדל.
32. המסחר הזה נבדל ממכירת שטרות בשני הבדלים משמעותיים: במכירת שטרות מטרת השטר היא לקבל בסופו של דבר מטבעות מתכת, ומקורן בכספת של ראובן. ואילו כאן האיש כבר קיבל את אמצעי החליפין עצמו - הרישום בבנק. לעמת זאת, המסחר הוא בדבר שמעולם לא היה מוחשי.



תהיה כפופה לאיסורי ריבית.³³ ולא תקנה עד שתמשך הסחורה. יתר על כן: מסתבר שהמדד הקובע בשאלה מהו כסף, המדד הקובע לשאלה מה מותר ללוות סאה בסאה, הוא המסחר בהעברות בנקאיות.³⁴ ואם ייווצר מצב שבו יהיה הבדל בין ערך הכסף בהעברה בנקאית לבין ערכו בשטרות ומטבעות - יהיה אסור ללוות שטר או מטבע בשטר או מטבע זהה. ואולם, לגבי אדם הלווה חוב מופשט כזה מהבנק - אם כסף הוא רק דבר מוחשי (כדברי ה'עונג יו"ט'), הרי הדבר המוחשי הראשון יגיע כשהלווה יעבוד כדי להחזיר לבנק את החוב. בינתיים לא קיבל דבר.³⁵ הוא מקבל רישום בבנק על מנת לעבוד בעתיד כדי להשיב לבנק את חובו. ואם כך - הרי הוא שכיר של הבנק, ומרבים על השכר.³⁶ כפי שצינו - הכסף מייצג תוצר עתידי. ואפשר שכל זה יהיה נכון גם לפי דברי ה'חתם סופר', כאשר אין כלל שום דבר מוחשי שעובר מיד ליד, אין כאן כסף. הכסף יגיע רק כאשר יגיע דבר מוחשי, כגון שהאדם יעבוד ויקבל את שכרו, או ימכור חפץ ויקבל את ערכו, שיכסה את מה שהבנק נתן לו. הבנק מלכתחילה נותן על מנת לקבל דבר עתידי שעדיין לא קיים. מלכתחילה ההלוואה היא לא כסף ממשי אלא יכולת השתכרות עתידית. כך רואה אותו הבנק.³⁷ הלווה לא קיבל מהמלווה דבר. אז מדוע ינהג כאן דין ריבית? הלווה אמנם משתעבד, אבל מלכתחילה כל מה שהוא קיבל הוא שעבוד. הוא לא משתעבד ביותר ממה שקיבל כי לא קיבל דבר.³⁸ וגם אם נניח שסכום בבנק הוא כסף לכל דבר ועניין וכפוף לכל איסורי ריבית אף שאינו מוחשי, עדיין נשאלת השאלה האמנם חל דין ריבית על אדם הנותן את מה שאין לו? בגמרא³⁹ אומר רב ששת בריה דרב אידי, שריבית נבחנת לפי הלווה ולא לפי המלווה, וכן נפסק בהלכה. לפי זה לכאורה אין חשיבות לכך שהמלווה נותן מה שאין לו. ואולי יש לחלק ולומר שהסוגיה שם עסקה באדם שנותן את מה שיש לו אלא שהוא לא מרוויח מכך. ואילו בנידון דידן הבנק נותן דבר שאינו קיים כלל. האם על זה נאמר 'את כסף לא תתן לו בנשך'? הלא לא נתן את

33. גם אם נאמר שכאשר ראובן הלווה לשמעון באמצעות הבנק זוהי הלוואה לכל דבר, שהרי זה אמצעי התשלום המקובל במדינה, עדיין צריך לברר האם חוב לבנק עצמו הוא הלוואה. זוהי סוגיה אחרת לגמרי. הבנק לא מלווה כסף שיש לו, ואפשר שזו אינה הלוואה אלא כך דרכו של הכסף הזה, שעדיין לא נוצר בשעה שהבנק נותן אותו, ולמעשה הוא משקף את השירות העתידי שיינתן בו.
34. אמנם יש להעיר שעוד בטרם התפתח המסחר בהעברות בנקאיות, כבר כססחרו בשטרות כסף, דנו הפוסקים בשאלה כיצד מעריכים את ערך הכסף לעניין ריבית. הנושא אינו פשוט. ויש דעות שלפיהן אפשר לחשב את ערכו הריאלי של הכסף לעניין פריעת חוב. הראשונים כבר עסקו בשאלה מה הדין כאשר השלטון החליף את שטרות הכסף באחרים, ואמרו שאם ציווה השלטון שהחדשים יחליפו את הישנים אפשר להחזיר בחדשים. מכאן יש שרצו ללמוד שבמקום שאין ציווי מפורש ישלם הלווה כערך הריאלי של ההלוואה. ולענ"ד זאת לא עלתה על ליבם של הראשונים.
35. בהנחה שהאיש לווה מהבנק עצמו, ולא מחברו דרך הבנק.
36. בבא מציעא סה ע"א; שו"ע, יו"ד סי' קעו סעי' ו. פירוש 'מרבית על השכר' הוא שמותר להוזיל שכר שכיר כאשר הוא משולם מראש. וכפי שמבארת הגמרא שם, טעם הדבר הוא שזמן התשלום לשכיר הוא אחר עבודתו. נמצא שכאן לא ייקר את השכר כיוון שהוא משולם מאוחר יותר, אלא להפך: הוזיל אותו כאשר הוא משולם לפני זמנו. וזה מותר. גם לענייננו, זמנו יגיע כשיעבוד.
37. הבנק מאפשר לתת כסף שלא קיים משום שהוא מניח שכאשר יש כסף יוכל האיש לעבוד ולהרוויח, ובה הוא דומה במקצת לעסקה. אמנם הבנק מתייחס לדבר כהלוואה בריבית.
38. העברה בנקאית דומה במקצת למסחר בחובות או למעמד שלושתם. אבל יש הבדלים ביניהם. כמו שהזכרנו. כאן מעולם לא היה כסף ממשי שיצר את החוב.
39. בבא מציעא סה ע"א.

כספו. אבל אפשר שכיוון שכך מתנהל השוק, וזהו אמצעי המסחר המקובל הרי הוא כסף אף שאינו מוחשי. גם אם נניח שהבנק לא נתן כסף, הלא הלווה חייב לבנק כסף. החוב כבר נוצר והוא כבר חל על גופו של הלווה, הוא כזקיפה במלווה, ומעתה אם הוא משלם ריבית הרי זה 'אגר נטר' (דמי המתנת החוב). ומצאנו שיש איסור ריבית גם בחוב שנוצר שלא מחמת נתינת מעות.

סיכום

מסתבר שכסף שאינו מוחשי לא יועיל לפדיון הבן ופדיון מעשר שני. ואולם הוא כן יחשב כסף לגבי המסחר, ולגבי חישוב סאה בסאה לעניין ריבית. לפחות לדעת ה'חתם סופר'. אלא שיש לדון בשאלה האם לקיחת כסף מהבנק היא הלוואה לעניין איסורי ריבית. זוהי הסוגיה הכבדה שעולם התורה צריך לתת עליה את דעתו בתקופה שאנו חיים בה.





תגובות

שואב רובוטי בשבת / הרב הראל דביר

ב'אמונת עתיך' 144 (תשפ"ד) עמ' 134-142, דן הרב אביעד משה בשימוש בשואב רובוטי (i-robot) לניקוי הבית בשבת, לאחר תכנון מקדים לפני כניסת שבת, והעלה לאסור זאת מן התורה, משום 'בונה' או 'מכה בפטיש', ולכל הפחות מדרבנן משום 'מוליד'. הרב משה טען שבמכשיר חכם בעל מערכת לומדת - בכל מחזור פעילות המכשיר לומד יותר על הבית שאותו הוא מנקה, ובכך יש חומרה הלכתית יותר ממכשיר חשמלי רגיל, שכן מלבד עצם השימוש במכשיר נעשית גם פעולה של הכשרה והתקנת המכשיר לייעודו - משימוש לשימוש המכשיר נעשה יותר מתוקן וראוי, ולכן השימוש הוא חלק ממלאכת 'עשיית' המכשיר. לענ"ד, נכוחים הם דברי מורנו הרב יעקב אריאל¹ בעניין הצורך לשמור על קדושת השבת וצביונה, וזאת בין היתר באמצעות הגבלת השימוש במכשירי חשמל אקטיביים המסתובבים בבית, וכך השבתי גם אני, בתשובה המתפרסמת בגיליון זה, כיהודה ועוד לקרא.² כהשלמה לכך, אתיחס בקצרה לטענה האוסרת משום התקנת המכשיר.³ טענה זו אינה מובנת לי: הרי המכשיר כבר מכיר את הבית שאותו הוא מנקה, והוא השלים את לימוד צורת הבית ותבניתו. שינויים מקריים ומזדמנים במצבם של רהיטים שונים אינם מוסיפים דבר להיכרותו של המכשיר עם הבית, ואינם מלמדים על מצב הרהיטים בשבת הבאה או ביום הבא, ולכן אינני מוצא בסיס לטענה שפעילות מכשיר כזה כוללת הכשרה ותיקון קבוע שלו. זאת, כאמור, מבלי לערער על עצם ההסתייגות משימוש בשואב רובוטי בשבת.

תגובה לתגובה / הרב אביעד משה

תודה לרב הראל דביר על שאלתו המחכימה, במענה לשאלתו אקדים ואומר שבמאמר טענתי שתי טענות מרכזיות, האחת שלכל שלוש השיטות המקובלות לאיסור חשמל בשבת, שימוש במחשב ושמירת זיכרון בשבת חמורים יותר משימוש רגיל בחשמל.

1. דברי הרב אריאל הובאו בהערת העורך, שם עמ' 134 הערה 1.
2. כעין זה השיבו בנוגע לנידונו: הרב עובדיה יוסף, שו"ת מעין אומר, חט"ז פ"א ס' לה עמ' עה; הרב בנימין חותה (<https://www.kikar.co.il/629/rzskss>); הרב יובל שרלו (<https://katzr.net/8cdd84>); וכעין זה בתשובה נוספת: (<https://www.ypt.co.il/7584>); הרב הלל מאירס (<https://www.hidabroot.org/question/271448>); רבני בית ההוראה 'דין' (<https://katzr.net/f1d453>). לעומת זאת, אציין מקורות שהתירו: הרב ברוך אפרתי (<https://katzr.net/fee3e8>); הרב דוד מלול (<https://katzr.net/693700>); ושמא היה חוזר בו אם היה נחשף לדברי זקנו, הר"ע יוסף הנ"ל).
3. בשולי הדברים, אתיחס למה שכתב (עמ' 137 הערה 8) שההלכה מתייחסת גם למה שאינו נתפס בחושים, והוכיח זאת ממים שבענו, שנחשבים קיימים ואין בהם איסור נולד (עירובין מו ע"א). הוכחה זו אינה ברורה לי, שכן המים אינם דבר בלתי-נראה שמוחבא בתוך הענן, אלא הם הענן עצמו, והענן בהחלט ניכר לעין.

והשנייה שקשה לפסוק הלכה בלי להכיר את שיטת העבודה של הטכנולוגיה המדוברת. לגופו של עניין השאלה שצריכה לעמוד מול עינינו היא השמירה בזיכרון ומטרתה, והאם היא נעשית בצורה ישירה בשבת על ידי אדם. טענתי היא פשוטה, כל עוד הרובוט (או כל מחשב אחר) שומר בזיכרון שלו נתונים שמועברים אליו על ידי האדם (ישירות ולא ב'גרמא' או 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה') בשביל להטיב את עבודתו לטווח הקרוב או לטווח הרחוק, יש מקום לחשוש מאיסור 'בונה', 'מכה בפטיש' או 'נולד'. לא קראתי את הקוד של הרובוט ואני מניח שהחברות גם לא מוכנות לפרסם את הקוד מחמת חיסיון עסקי. אולם מעבודתי כמהנדס תוכנה והיכרותי את נושא ה'למידה החכמה' (machine learning) מסתבר שהמערכת פועלת כדלהלן על בסיס קבוע (דוגמה לאחד ממקרים רבים שהתוכנה מטפלת בהם). הרובוט מצלם תמונה שנשמרת מיד בזיכרון הטווח הקצר. התמונה עוברת למודל שמשווה את חלקי התמונה, בהתאם לסיווג של התמונה מתקבלת החלטה האם להמשיך בכיוון הנסיעה המתוכנן או לא. נניח שהתמונה שהתקבלה היא של רגל של אדם, המודל עלול לזהות אותה כרגל של שולחן או כרגל של אדם, נניח שהמודל זיהה אותה כרגל של שולחן, הסיווג נשמר בזיכרון הטווח הקצר, אולם כשהרובוט מגיע למקום הרגל, הרגל איננה, נתון זה שוב נשמר בזיכרון הטווח הקצר, אולם הפעם מכיוון שהמערכת לומדת היא מעוניינת לעדכן את המודל שתמונה כזאת היא לא רגל של שולחן אלא רגל של אדם. הנתון הזה צריך להישמר בזיכרון הטווח הארוך כדי שעוד כמה שעות כשהזיכרון של הרובוט יתפנה, הוא יוכל לאמן מחדש את המודל, הפעם עם התמונה החדשה והתובנה החדשה על ההבדל בין רגל של שולחן לרגל של אדם במקרה הספציפי של התמונה המדוברת. המודל המעודכן נשמר בזיכרון הטווח הארוך וכך בפעם הבאה המערכת תדע להבחין בין רגל שולחן לרגל אדם. מכיוון שהווריאציות של תמונות בבית יכולות להיות אינסופיות, לכן תהליך הלמידה הוא איטי ויכול לקחת הרבה זמן. לעומת זאת במכונית אוטונומית אני מניח שאין מערכת לומדת אלא מודל קבוע שהתאמן בעבר על מנת לזהות מספיק טוב את כל האפשרויות. במאמר לא דנתי כלל וכלל מצד שינויים ברהיטים, מכיוון שאין כאן מעשה ישיר שאדם עושה בשבת. דנתי מצד התזוזות שאדם עושה באופן אקטיבי ורצוני מול המצלמה של הרובוט. שבעצם גורמים באופן ישיר לפענוח של התמונה, וכן לשמירת מידע בזיכרון. ברור אם כן שהרובוט לומד את השטח כל פעם שהוא עובד, זוהי שיטת פעולתו הרגילה כפי שביארתי, וזו הדרך שלו לבנות נכון את המודל כאשר נוסף רהיט חדש בבית, או לחילופין חדר חדש, או שגלקח לעבוד בבית אחר לגמרי.

כלל התשובות שנאמרו בעניין השואב הן דוגמה לטענה השנייה שלי במאמר. מעבר להערה החשובה אך הפרטית הזאת ראוי לשים לב למהלך הכללי של המאמר המציף בעיה חמורה בחוסר היכולת של פוסקים לפסוק נכון לגבי מערכות וטכנולוגיות חדשות שלא ניכרת צורת עבודתם.

בעניין הערתו המחכימה לגבי 'מיא בעיבא', ההבדל היחיד בין 'מיא בעיבא' לבין חשמל הוא לכאורה שהמים בתחילה בלועים ובסוף אינם בלועים ואילו החשמל תמיד בלוע אך פעולתו ניכרת. ועיין בתוס' (עירובין מו ע"א ד"ה כל שכן דהוי ליה נולד ואסיר) שפירשו שהבליעה בענן שהוא ממש כמי שאינו, יותר בלוע מבלוע של מיץ היוצא מפירות למשל.



אך לעניין ההוכחה מ'הווה אמינא' של הגמרא, לעניות דעתי המים והחשמל שניהם דבר בלוע ועדיין דנים בהם משום איסור בשבת.

סיכום

מכשירי חשמל שיש בהם תוכנה שמשתמשת ב'למידה חכמה' (machine learning) על פעולות של אדם תוך כדי שבת, והיא שומרת מידע תוך כדי פעולתה, כשהדבר נעשה בידיעה של האדם (ואין להקל משום 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה'), יש בכך חשש 'בונה' או 'מכה בפטיש'.

האם הבצלצולים נחשבים 'דבר שזרעו כלה' / הרב יוסף אנגל

ברצוני להגיב על מה שכתב ד"ר מרדכי שומרון ב'אמונת עתיך'⁴ בעניין הבצלצולים שנזרעים מחדש בחודשי החורף, אם דינם כ'דבר שזרעו כלה' או כ'דבר שאין זרעו כלה'. לדעת ד"ר שומרון בצלצולים אלו שגדלים בתחילת הקיץ ומגיעים לשלב התבצלות בעודם קטנים, מחמת חום רב והרבה שעות אור, ולאחר מכן זורעים אותם מחדש בחודשי החורף, ויוצא מהם בצלים חדשים והבצלצלים הקטנים כלים לגמרי, דינם כ'דבר שזרעו כלה', והגם שהבצלצולים הנזרעים מחוברים לבצלים שגדלים מחדש בתחילת גידולם, ורק לאחר שהבצלים החדשים גדלים קצת הבצלצולים הישנים מתנוונים, טוען ד"ר שומרון שאין הבצלים שונים מזורע גרעיני חיטים שדינם כ'דבר שזרעו כלה', הגם שהחיטים הגדלים מקבלים מהגרעינים הנזרעים בתחילת גידולם. לדבריו, אין צורך לעשר את הבצלצולים הללו לפני זריעתם מחדש, כיוון שעדיין לא נגמרה התכלית שלשמה נזרעו הבצלצולים אין להם דין של 'גמר מלאכה', שהרי מטרת זריעתם בתחילת גידולם היא לצורך זריעתם מחדש בחודשי החורף, ואם כן גם כשנלקטים בחודשי הקיץ כשהם קטנים לצורך אחסונם לזריעה מחדש בחורף, אין חייבים לעשרם. ראיתי להעיר על דבריו בכמה נקודות.

א) במשנה תרומות⁵ ובסוגיית גידולין בנדרים⁶ מבואר שבצל דינו כ'דבר שאין זרעו כלה', ונראה שלשיטת ד"ר שומרון יש לומר שהמשנה מדברת בבצל גדול שנקטף לפני שהגיע לשלב התבצלות שהוא השלב הסופי של גידול הבצל כשהוא נסגר סופית, וכאן קטפו את הבצל לפני שהוא נסגר, וישנה אפשרות לזרוע אותו מחדש כדי שייסגר ויתבצל, ובזריעה מחדש גוף הבצל מוסיף לגדול, ובנדרים עוסקת הסוגיה בשאלה מהו דין הבצל שהתנוסף, וכזה בצל הוא 'דבר שאין זרעו כלה'. אבל בצלצולים שנזרעים מחדש בחודשי החורף שהם עצמם מתכלים ונוצרים מהם חדשים דינם כ'דבר שזרעו כלה' כמו גרעיני חיטה שנזרעים. אבל אם האמת היא כדבריו, צריך להפריש תרומות ומעשרות בבצלצולים אלו לפני זריעתם מחדש, אף שלפי טענת ד"ר שומרון עדיין לא הגיעו הבצלצולים לגמר מלאכתם הסופית. שכן מבואר במשנה (פאה פ"א מ"ו): 'ונוטל מן הגורן זורע ופטור מן

4. אמונת עתיך 143 (תשפ"ד), עמ' 62-67.

5. משנה, תרומות פ"ט מ"ו.

6. נדרים נז ע"ב.

המעשרות עד שימרח דברי רבי עקיבא' ועל פי הירושלמי⁷ רבנן חולקים עליו וסוברים שגם קודם מירוח אסור לזרוע ללא הפרשת תרומות ומעשרות, וכן פסק הרמב"ם.⁸ הירושלמי⁹ מבאר את טעמם של חכמים האוסרים לזרוע לפני מירוח, ומחלק שם בין הדין המבואר במשנה (מעשרות פ"ה מ"א) ב'עוקר שתלים מתוך שלו ונטע לתוך שלו פטור מלעשר' לבין דין זריעה קודם מירוח שאסרו חכמים, וכך נימק הירושלמי את החילוק: 'חטים גמר מלאכה שתלים אינן גמר מלאכה', וביארו המפרשים שנגמרה מלאכת גידול החטים ואין להם יותר מה להוסיף ולגדול ולכן הזרוע אותם חייב, אבל עוקר שתלים כשהם קטנים, וזרוע אותם כדי שימשיכו לגדול, אינו חייב לעשרם. ואם כן גם בצלצולים שאינם ממשיכים לגדול אלא מתכלים ונוצרים מהם בצלים חדשים, דינם כחטים הנזרעים שאסור לזרועם ללא הפרשת תרומות ומעשרות. ואם נרצה לטעון שזריעת בצלצולים אינה דומה לזריעת חטים, כיוון שהבצלצלים שנוצרים מחדש עדיין לא נגמר גידולם כיוון שהם קטנים מאוד וכל מטרת גידולם היא לצורך זריעה מחדש, ואינם דומים לגרעיני חטים הנזרעים שדומים לגרעינים העומדים לאכילה, עדיין יש להביא ראיה ממה שאמרו בירושלמי (מעשרות פ"ה א"א), על המשנה (מעשרות פ"ה מ"ב) 'העוקר לפת וצנונות מתוך שלו ונטע לתוך שלו לזרע חייב' וכך נאמר בירושלמי: 'אמר רבי מנא לא שנו אלא לזרע הא לוכל פטור'. וביאור הדברים שכשמגדלים את הלפת והצנונות לצורך גידול זרעים לאחר שיתקשו, כיוון שהזרעים אינם ראויים למאכל ואין מפרישים מהם כלל תרומות ומעשרות, לכן לפני הזריעה מחדש הם חייבים בתרומות ומעשרות. נראה מדברי הירושלמי שיש איסור זריעת גידולים שראויים כבר לאכילה אף שעדיין לא הגיעו לתכלית שלשמה נזרעו, שהיא לשם גידול זרעים, מכל מקום כיוון שבשעה שהם נזרעים הם נפסדים מאכילה, יש להפריש מהם תרומות ומעשרות כדי לא להפסיד את ההפרשה, וכן יש לומר גם לגבי בצלצולים שנוצרים, כיוון שהם עצמם מתכלים יש איסור לזרועם ללא הפרשת תרומות ומעשרות. וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ו ה"ג):

אין זורעין את הטבל ואפילו פירות שלא נגמרה מלאכתן אסור לזרוע מהן עד שיעשר, במה דברים אמורים בתבואה וקטניות וכיוצא בהן, אבל העוקר שתלים שיש בהן פירות ממקום למקום בתוך שדהו הרי זה מותר ואינו כזרוע טבל שהרי לא אסף הפירות, וכן העוקר לפת וצנונות ושתלם במקום אחר אם נתכוון להוסיף בגופן מותר, ואם שתלן כדי שיקשו ויקח הזרע שלהן אסור מפני שהוא כזרוע חטים או שעורים של טבל.

היוצא מכל הדברים, אם ננקוט כדברי ד"ר שומרון שדין הבצלצולים כגרעיני חטים הנזרעים, יש להשוות את דינם לזרוע חטים ויש להפריש מהם תרומות ומעשרות לפני זריעתם מחדש.

7. ירושלמי, מעשרות פ"ה ה"א.

8. רמב"ם, הלכות מעשר פ"ו ה"ג.

9. ירושלמי, מעשרות פ"ה א"א.



ב) ה'חתם סופר'¹⁰ מדייק מדברי התוס' שסוגיית גידולין בנדרים מדברת גם בבצלצולים שנזרעים מחדש, מתכלים ומוציאים בצלים חדשים, והרי מבואר שם שבצל דינו כדין 'דבר שאין זרעו כלה'. ה'חתם סופר' מבאר שישנה מחלוקת בין הראשונים מה כוונת חז"ל בכל מקום שאנו דנים בגידולים שמתווספים על העיקר ב'דבר שאין זרעו כלה', אם מדובר בבצל שלא התבצל ונזרע מחדש לשם הוספה בגוף הבצל, או שמדובר בבצל שנזרע מחדש לשם הוצאת בצלים חדשים, וכך היא לשון התוס' (נדרים נז ע"ב ד"ה והכי):

גידולי היתר הם, דלא גזרו על גידולי שביעית להיות שביעית כמו שגזרו על גידולי תרומה, שבתרומה החמירו משום גזל השבט ועיקר אסור, בפירות שביעית מי [אתו] גידולי היתר ומעלים את האיסור או לא, דנהי דמדאורייתא בטל ברוב, שמא חכמים החמירו, כיון דעיקר חשוב ולא בטל, ומדרבנן הוא דמביעיא ליה. והקשה הרב ר' אליעזר ממיץ אמאי לא הוי זה זה גורם ומותר, שהקרקע שהיא היתר והעיקר שהוא איסור גורמין לגידולין. ותירץ דסבר זה זה גורם אסור. וקשיא להר"ם דהכא חד גורם הוא, דקרקע לא חשבין לה לגורם דהיתר, כדאמר פרק אלו טריפות (דף נח). [ומודו] בביצה טריפה שהיא אסורה בדספנא מארעא דחד גורם הוא, והטעם משום דגורם דקרקע אינו מינו ואינו דומה לגורם דתרנגולת, ולכך לא חשיב זה זה גורם, דדוקא גבי שאור של חולין ושל תרומה וכן גבי זבל של עבודת כוכבים דדמי אהדדי. ולכן מפרש הר"ם דלא שייך זה זה גורם אלא היכא דגורם דאיסור הוא בעין כמו בביצת תרנגולת טריפה, וכן בהך של עבודה זרה, **אבל הכא דגורם דאיסור דהיינו עיקר מתבטל הוא בגידולים ואינו בעין שאינו ניכר** לא שייך זה זה גורם, וכן בשאור של תרומה מיירי שהוא בעין.

וכתב שם ה'חתם סופר' בביאור דברי התוס':

דברי התוס' בכאן מגומגמים, והכונה לפענ"ד, דקשה איך אפשר שמעיקר האסור יצאו גידולי היתר, אין לך דבר המעמיד גדול מזה. ותירץ ר"א דהוה ליה זה זה גורם דגם הקרקע גורם, ועל זה הקשו התוס' הקרקע אינו מענין גרמת האיסור, ובאמת זה הוא פלוגתת רש"י ותוס' במסכת עבודה זרה (מט ע"א) ד"ה שאם וכו' ע"ש. ותירצו תוס' דשמעתין שאני הכא שאין העיקר בעין בתוך הגידולים, פירוש והוה כמו קדם וסלקו את השאור שם בעבודה זרה דף מ"ט ע"א, ולפי זה גידוליו מותרים **היינו הבצלים החדשים הנוספים על הבצל העקרי שאין בהם אלא כוח איסור מהעיקר אבל לא גופו**, אבל הבצל העיקר גופו שנתעבה אפילו הוסיף כמה וכמה פעמים בעביו וגדלו אין לו היתר בשום אופן, שהרי האיסור גופו מעורב זה זה גורם ליכא. אמנם רש"י בפסחים (ל"ד ע"א) ס"ל גידוליו ששנו בכל מקום **היינו גוף הבצל שנתעבה**, והבצלים הנוספים המה גדולי גדולים, וע"ש בתוס' ד"ה גידולי גידולים, וא"כ לרש"י למ"ד גידולים שרבו מותרים **היינו הבצל עצמו שנתעבה ונתרבה** חוזר להיתרו, ולדידיה לא שייך תירוץ תוס' שהרי לא נסתלק האיסור, ועל כרחך צריך לומר כתירוץ רבינו אליעזר דהוה ליה זה זה גורם עם הקרקע, ורש"י לשטתו במסכת עבודה זרה (מ"ט ע"א) הנ"ל.

10. חידושי חתם סופר, נדרים נז ע"ב.

מבואר בדבריו שהתוס' כתבו במפורש שהסוגיה על גידולים מדברת על בצלצולים הנזרעים מחדש והם מתכלים, ונוצרים בצלים חדשים שאין בהם אלא כוח איסור מהבצלים הישנים, ורק בגלל זה אין בהם איסור של 'זה וזה גורם', ומבואר שם להדיא שדין הבצלצולים כ'דבר שאין זרעו כלה'.

ג) על טענתו של ד"ר שומרון שהבצלצולים הנזרעים מתכלים, ואין חילוק בינם לבין גרעיני חיטים שנזרעים, שבשניהם ישנה השפעה של הדבר הנזרע על הצומח, ואם כך מדוע בצלים נקראים 'דבר שאין זרעו כלה' וחיטים 'דבר שזרעו כלה'. אולי יש לחלק, ועדיין צריך בירור מהי המציאות בפועל, על פי מה שכתב ה'חזון איש' (הל' שביעית סי' ח' ס"ק א בסוגריים) וזו לשונו:

ונראה דדבר שאין זרעו כלה אף באמצע גידולו אינו נפסל מאכילת אדם, דאי נפסל שעה אחת פקע טבלו ופקע קדושת שביעית, וכדאמר תמורה ל"א א' אימת גדלה לכי מסרחא כו'.

מבואר בדבריו ש'דבר שאין זרעו כלה' אין שום זמן שהדבר הנזרע נפסל מאכילת אדם באמצע גידולו, עד שיוצאים בצלים חדשים שאז הוא מתכלה, וייתכן שחיטים הנזרעים וכן כל 'דבר שזרעו כלה', הזרעים נרקבים והם נפסלים מאכילת אדם לפני שמנביטים זרעים חדשים, ומשום שהזרעים נרקבים לפני שמוציאים זרעים חדשים הם נקראים 'דבר שזרעו כלה', וייתכן שזהו ביאור החילוק בין 'זרעו כלה' ל'אין זרעו כלה'.

תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיהי

אמנם הרב יוסף אנגל מתפלמס עם ד"ר שומרון, אם הבצלצולים נחשבים כ'דבר שזרעו כלה' אם לא, וייתכן שהצדק איתו שאף שמבחינה אגרונומית הבצלצולים הראשונים כלים לגמרי, מבחינה הלכתית הם ייחשבו כ'דבר שאין זרעו כלה'. אך לענ"ד אין זה עיקרו של הדיון בנד"ד, ויש להתיר את הבצלים בכל מקרה וכפי שכתבתי בגיליונות 'אמונת עתיד',¹¹ מטעם אחר לגמרי: לא היה בתחילה גמר מלאכה לאכילה, ולכן לא התחיל איסור טבל, וכדלהלן. ברור שאין להשוות את הבצלצולים לחיטים וקטניות. אם אדם זורע תבואה וקטנית יוצא גבעול חדש וגרעין חדש, ועל כן הזורע תבואה וקטנית הרי זה אסור כזורע טבל, שהרי כעת יוצא גם גרעין וקטנית חדשה. על כן הרמב"ם (מעשר פ"ו ה"ג) כתב בסופו:

אבל העוקר שתילים שיש בהן פירות ממקום למקום בתוך שדהו הרי זה מותר ואינו כזורע טבל שהרי לא אסף הפירות, וכן העוקר לפת וצנונות ושתלם במקום אחר אם נתכוון להוסיף בגופן מותר, ואם שתלן כדי שיקשו ויקח הזרע שלהן אסור מפני שהוא כזורע חטים או שעורים של טבל.

יש הבדל בין זורע לגידול בפרי עצמו כדין שתילים שיש בהם פירות או לפת וצנון שלוקט על מנת להוסיף עליהם, שבזה אין איסור זריעת טבל שהרי לא אסף כלל ולא נתחייב מעולם, אף שייתכן שבפועל יכול לאכול, אין זה טבל כדין השתילים והלפת והצנון, אבל אם שתל לזרע כעת ייווצר דבר אחר מהפרי - זרע חדש, אם כן זהו זורע טבל שאסור.

11. אמונת עתיד 143 (תשפ"ד), עמ' 68-72; שם, 144, עמ' 147-148.



ברור שהבצל נלקט בקיץ כדי להוסיף עלים אין בו איסור טבל שלא אסף לצורך אכילה וכד' אלא להעברה לתוספת עלים וזה שכתב הרמב"ם שכל זריעה לתוספת בגופן הרי זה חייב. לשאלה האגרונומית אין משמעות כל זמן שנשאר אותו השתיל או הלפת, ומה לי אם נפחת הבצל או לא בתחילה, העיקר הוא שנעשה לצורך הגדלת העלים. כך שהשאלה האגרונומית איננה שייכת לנידון דידן כלל, והבצל פטור ממעשרות עד שיבשיל ויִאסף כירק ואז יתחייב במעשרות.



תמר - אנציקלופדיה הלכתית חקלאית

האנציקלופדיה ההלכתית-חקלאית היא מיזם ייחודי מבית מכון התורה והארץ העוסק בחיבור שבין הצדדים החקלאיים השונים למשמעויותיהם ההלכתיות, ניתן ללמוד ולהתרשם מהאנציקלופדיה באתר מכון התורה והארץ. להלן טעימה קטנה מתוך האנציקלופדיה, לכבוד חג הסוכות:

בחג הסוכות אנו נוטלים את הלולב כפי שציוותה התורה: 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים'... בתורה לא צוין במפורש איזה חלק של התמר יש ליטול, אולם חז"ל למדו מהמילה 'כפת', שיש ליטול ענף שעדיין כפות - סגור באופן טבעי, ולא ענף שהתחיל להיפתח ועל מנת לסגרו יש לקשרו, ענף זה הוא הלולב.¹

הלולב הוא העלה החדש הפורץ מקדקוד הצמיחה של התמר לאחר התמיינותו לעלה. עלה זה מורכב מעלעלים סגורים הצמודים לשדרה שהיא ציר העלה, כפי שהובא בגמרא 'שידרו של לולב'.²

קודקוד הצמיחה של התמר: צימוח התמר מתרחש תמיד בקודקוד הצמיחה שלו, קודקוד זה הוא רקמת תאים עובריים לא ממוינים (מריסטמה קודקודית Apical meristem) הממוקמת בראש הגזע ומשקלה עשוי להגיע ל- 10 - 20 ק"ג. בקודקוד זה קיימות כמאה כפות עובריות,³ שמתמיינות תוך כדי גידול התמר והופכות לעלים ומכבדות פרחים. בגלל מקומו של הקודקוד בראש העץ, הוא גדל רק בצמרת וגזעו אינו מתעבה. לעיתים, בשנותיו הראשונות של העץ מתפתחים חוטרים מחיקי העלים הצעירים, אך התפתחות זו תלויה בתנאים רבים, ופעמים רבות אינה מתרחשת. הסרת קודקוד הצמיחה או פגיעה בו גורמת למות העץ משום שאין לו יותר תאים יוצרי רקמות חיות, כפי שהובא בגמרא: 'תמר אין גזעו מחליף'.⁴ וזאת בשונה מעצים אחרים בהם בכל ענף יש קודקוד צמיחה עצמאי, וגם אם נגזמו ענפים רבים, הצמח יוכל להמשיך ולהתפתח ממספר מועט של ענפים שנותרו לו. קודקוד התמר מחופה לרוב בבסיסי העלים, וכשהלולב פורץ מבסיס הגזע הוא מחופה בכמה עשרות ס"מ מעל הקודקוד עצמו, לאחר פריצתו הלולב ממשיך להתארך במשך כ-50 יום, קצב ההתארכות הוא 3-4 ס"מ ליום. לכן פעמים רבות ניתן להבחין בדקלים עם ענפים חתוכים למחצה, אלו לרוב ענפים שחלקם העליון נגזם לצורך הלולב.

אזכורים במקרא ובחז"ל למבנהו של התמר: עובדת היות התמר בעל קודקוד צמיחה יחיד הוזכרה במאמר חז"ל - 'תמר, מה תמר זה אין לו אלא לב אחד - אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים'.⁵

גובהו של התמר ועובדת היות הפרי בראשו, הוזכר בשיר השירים: 'אמרת אעלה בתמר אחזה בסנסניו',⁶ גם הסנסנינים מתארים את ענפי הפרי בראש העץ.⁷

בשל העובדה כי התפתחותו של התמר היא תמיד בראשו, אין הוא מפתח ענפי משנה, וקוטרו נשאר זהה, עובדה זו מקשה את הטיפוס על הגזע על מנת להגיע למכבדות הפרי, ודרוש לכך ידע וניסיון כמובא בירושלמי 'צאו הדלית והדקל שאין הקטן מושל בו כגדול', ויש סכנה לטפס עליהם⁸ לכן בעל העץ הוא זה שגודד את הפאה המיועדת לעניים בסיום הגדיד, כדי שהעניים לא יינזקו כשיבואו לגדוד את התמרים המיועדים להם.⁹

1 ויקרא כג, מ.

2 סוכה לב ע"א.

3 סוכה לב ע"ב.

4 אנציקלופדיה לחקלאות, כרך ג, תל אביב תשל"ו, עמ' 212.

5 תענית כה ע"א-ע"ב.

6 סוכה מה ע"ב.

7 שיר השירים ו, ט.

8 י' פליקס, עצי פרי למיניהם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 113.

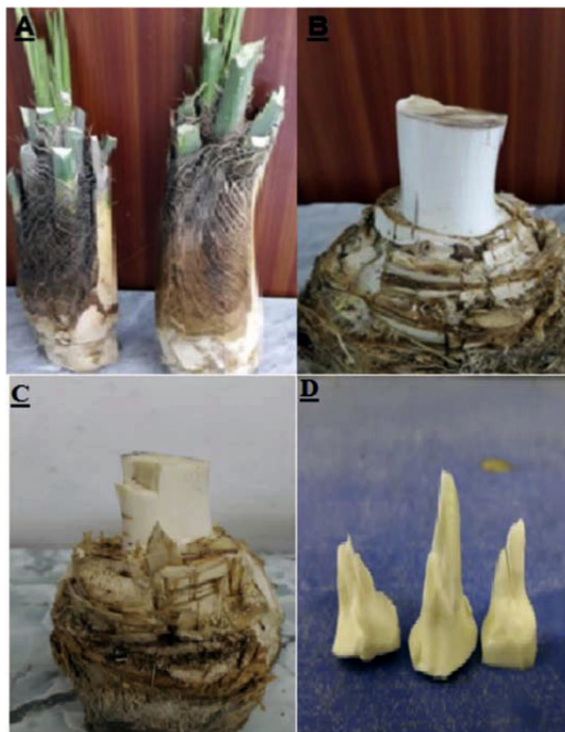
9 ירושלמי, פאה פ"ד ה"ב.

10 משנה, פאה פ"ד מ"ב.

קור: מכלול הכפות העובריות קרוי גם כן 'קור', בשלבי ההתפתחות הראשונים הוא רך וניתן לאכלו, אולם ככל שהכפות הולכות ומתמיינות לקראת פריצתן הן מתחילות להתקשות ונעשות מעוצות. נחלקן האמוראים בברכה המתאימה לקור זה. האם מכיוון שהוא חלק מהאילן ברכתו היא 'בורא פרי האדמה', או שמא מכיוון שהוא יתקשה בשלב מסוים לא ניתן לראות בו כחלק הראוי לאכילה, ואף מכיוון שמטרת נטיעת העץ היא לא לצורך שימוש בקור, ברכתו היא 'שהכל'¹¹.

שמואל, שרצה לגרום לכך שהדקלים לא יזיקו לגפנים ציווה לאריסו להביא לו את 'מקורייהו' של הדקלים, ומדובר בקור הנאכל, על ידי נטילת הקור שמואל גרם לכך שאותם דקלים כבר לא יוכלו להמשיך ולהתקיים.¹² ניתן לעשות כן למרות שמדובר באופן מעשי בהריגת העץ, מכיוון שעלותם של הגפנים הייתה גבוהה יותר מהדקלים.

תרביות רקמה: בשנים האחרונות, על מנת לקבל שתילי תמרים איכותיים ואיחידים מקובל לרבות את התמרים באמצעות 'תרביות רקמה', תרביות אלו נלקחות מהקור של ייחורים שפרצו מעצים צעירים בעלי תכונות רצויות למגדל, מכל 'קור' ניתן לקבל מאות רבות של ייחורים.¹³



«

קודקוד הצמיחה של הדקל, המצוי במרכז הגזע של הדקל. מקודקוד כזה ניתן להכין מאות רבות של ייחורים.

11 מחלוקת רב יהודה ושמואל ברכות לו ע"א, מסקנת הגמרא היא שההלכה היא כשמואל וברכתו 'שהכל', כנפסק בשו"ע, אר"ח סי' רד סע"א.

12 בבא קמא צב ע"א.

13 זכויות ל: Mohammed H. Abass, Sabeh D. Al-Utbi, Esraa A.R.H. Al-Samir, Genotoxicity assessment of high concentrations of 2,4-D, NAA and Dicamba on date palm callus (*Phoenix dactylifera* L.) using protein profile and RAPD markers, Journal of Genetic Engineering and Biotechnology, Volume 15, Issue 1

פינת גן המצוות

ד"ר מרדכי שומרון

בפינה זו נשתדל בע"ה להאיר בכל גיליון צמח אחד מצמחי גן המצוות.

מלפפון הפקוס

מלפפון הפקוס נקרא בשמות נוספים: מלפפון ארמני, מלפפון ערבי, מלפפון מקראי.

השם המדעי: *Cucumis melo L. convar adzhur*.

הגדרת הצמח עפ"י המגדיר לצמחי התרבות בישראל (א' פאהן, ד' הדר, מ' אבישי, 1998 עמ' 434): 'מלפפון הפקוס הוא זן של מלון שמגדלים בקנה מידה קטן, במיוחד במשק הערבי, במשך שנים רבות ונמצא בשווקים. הפרי שאורכו 20-80 ס"מ, אורכו פי 10 ויותר מרוחבו, הוא כפוף, מחורץ לאורכו ושעיר. מוצאו כנראה ממצרים. יש הסוברים שאלו הם הקישואים שאכלו אבותינו במצרים ובארץ גם בתקופת חז"ל'.

השם פקוס נגזר כנראה מהביטוי בגמרא (בבא מציעא פח ע"ב): 'איזהו גורן למעשרות? בקישואים ובדלועים משיפקסו ואמר רבי אסי משינטל פיקס שלהן'. 'פיקוס' מתייחס ככל הנראה לפלומת השערות העוטה את הפרי הצעיר ונושרת ברובה לאחר מכן. ייתכן גם שהכוונה היא לנשירת עלי הכותרת של הפרח הצהוב. הפרי של מלפפון הפקוס דומה בקטנותו למלפפון אך מכוסה בפלומת שערות צפופות [תמונה מס' 1].



התורה אוסרת לזרוע יחד שני מינים שונים של ירקות חד-שנתיים שנאמר: 'שדך לא תזרע כלאים' (ויקרא יט, יט). במינים 'רגילים' ה ה ר ח ק ה הנדרשת היא טפח וחצי (2.5 ס"מ) בין מין למשנהו, אולם בשני מינים

« תמונה מס' 1: פרי צעיר מכוסה פלומת שערות ולצידו פרחים

מתפשטים (משפחת הדלועיים - דלעת, דלורית, מלפפון, מלון, אבטיח) ההרחקה הנדרשת היא ארבע אמות וטפח וחצי (2' + 12.5 ס"מ).

מבחינת ההגדרה המדעית הסוג הוא מלפפון, המין - מלון, והמשפחה - דלועיים. מבחינה הלכתית הסיווג בין המינים נקבע על פי שלושה קריטריונים: מראה הפרי, מראה העלים וטעם הפרי. מלפפון הפקוס נמנה על משפחת הדלועיים וקצב גידולו נמרץ מאוד. אנו מגדלים אותו בגן המצוות,

ולאחרונה התלבטנו האם הוא מלון או מלפפון או טיפוס בפני עצמו מבחינה הלכתית. הנפק"מ ההלכתית העיקרית היא בנושא ההרחקה הנדרשת בינו לבין מלון ובינו לבין מלפפון. מבחינה בוטנית מלפפון הפקוס ניחן בתכונות הבאות:

הצמח דומה לצמחי המלפפון והמלון כיוון שהם דומים זה לזה במראה הצמח ובצורת העלים.

הפרי הבוגר בשלב הבשלת הזרעים דומה למלון עם חלל פנימי וציפה בשרנית בדומה למלון [תמונה מס' 2].

שלבי התפתחות הפרי דומים בתחילה למלפפון ואח"כ למלון מאורך [תמונה מס' 3].

הטעם דומה יותר למלון מאשר למלפפון.

לאחר מבחן טעימה שנערך במכון סוכם על דעת הרב יהודה עמיחי שליט"א כי מלפפון הפקוס הוא מלון.



« תמונה מס' 2 - חתך רוחב בפרי צעיר (בצד ימין) ובפרי בוגר (בצד שמאל) לאחר הוצאת רוב הזרעים הבשלים

תמונה מס' 3 - ארבעת שלבי התפתחות הפרי

למטה (מעל הסרגל) פרי קטן כשלושה ימים לאחר ההפריה, עלי הכותרת של הפרח החלו להתייבש אך עדיין לא נפלו.

מעליו פרי קצת יותר גדול הדומה למלפפון.



מעליהם פרי כפוף אופייני למין. בשלב זה מקובל לאכול את הפרי.

הפרי העליון הוא בשלב של הבשלת הזרעים. הפרי דומה למלון מאורך. לא מקובל לאכול אותו בשלב זה.

« תמונה מס' 3 - ארבעת שלבי התפתחות הפרי

**”עץ חיים היא למחזיקים בה
ותומכיה מאושר”**



**להצלחת משפחת לוי צופיה
ומתן ואריכות ימים פנינה וישי לוי
ומאיר וגילה כהן מייסדי נווה דקלים**

”לזיכרון עולם לפני ה' תמיד”



**לעילוי נשמת
משה בן נינט הי”ד
ואליעד בן שרית הי”ד
שמחת תורה תשפ”ד**



מרכז התורה והארץ ניצן ללמוד. להתרגש. להתחבר.



בין אשדוד לאשקלון הוקם מחדש מרכז מבקרים יוצא דופן וייחודי מסוגו בישראל הממחיש את הקשר הנצחי והמיוחד של עם ישראל לארצו ולאדמתו. המרכז מאפשר למבקרים להנות ממגוון פעילויות תוכן, להתחבר לאהבת הארץ ולגלות את סודותיה. במרכז חדרי אירוח נוחים ומרווחים, אולמות לכנסים ואירועים, גן מרהיב ורחב ידיים וחדרי אוכל בסטנדרט גבוה ובכשרות מהודרת.

מה אנחנו מציעים?

- סיור מודרך במרכז המבקרים 🗺️
- אירוח עם ערך מוסף לקבוצות ומשפחות 🍷
- סמינריונים חינוכיים והפקות תוכן 🎓
- כנסים ואירועים 🎉
- ארוחות וכיבודים 🍽️

מה במתחם?

- מרכז מבקרים ומוזיאון ייחודי 🏛️
- 36 חדרי אירוח נוחים ומרווחים 🛏️
- אודיטוריום חדשני, כיתות וחדרי הדרכה מאובזרים 🎤
- אולמות חדרי אוכל מפוארים בכשרות מהודרת 🍴
- בית כנסת 🏠
- גן מרהיב ורחב ידיים 🌳



מחכים לכם

להזמנות: 08-6847088 | office@torland.org.il

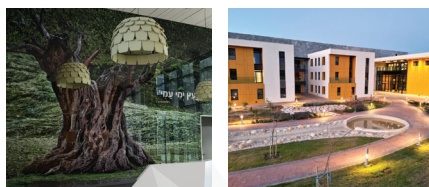
בחזרה לעמוד התוכן



הסיור כולל:

- סרטונים מרגשים 🎬
- משחקים חווייתיים 🎮
- חידונים מאתגרים 🧠
- סיפורים מרתקים 📖
- גן אטרקטיבי, ועוד 🌿

מוזמנים למפגש בין עם לאדמתו



בואו להתחבר לאדמה, לחקלאות, ולגלות את סודותיה של הארץ
והכל במרכז המבקרים החדש של מדרשת התורה והארץ בניצן



לפרטים נוספים ותיאום הדרכה
מדרשת התורה והארץ 08-6847088

בחזרה לעמוד התוכן



Emunat Itecha

The platform for articles combining Torah study and its practical application in the Land of Israel

Tishrei 5785 145

בחזרה לעמוד התוכן