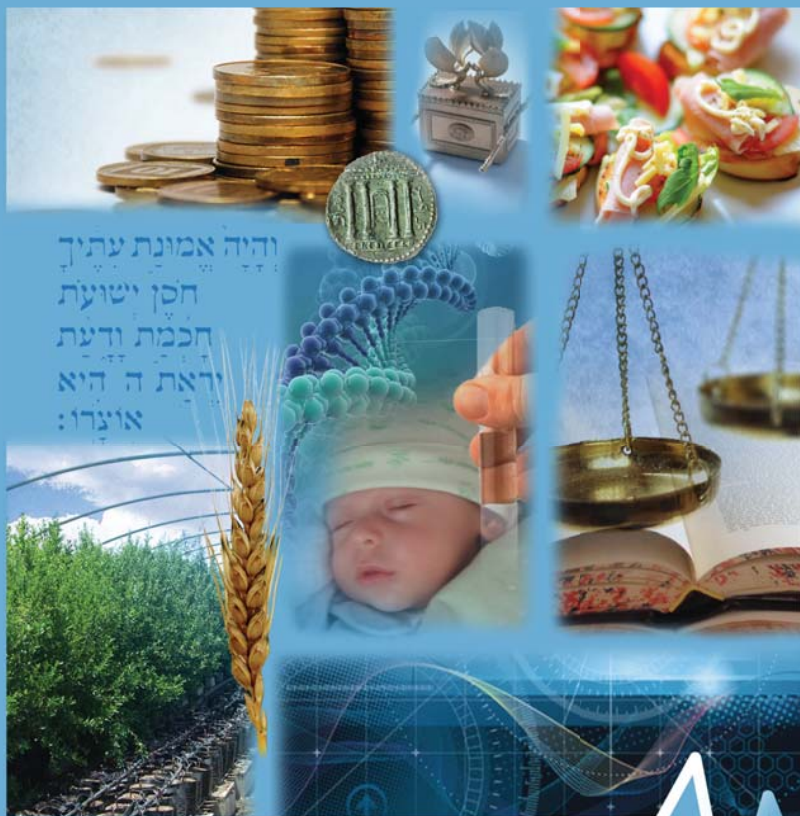




והיה אמונת עתיד
חכך ישועת
חכמת ודעת
ידאת ה היא
אוצרו:

אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

101 תשרי תשע"ד



מכון פוע"ה
סניף ורמא על פי המלכה



מכון כת"ר
לכלכלה על פי התורה



101 אמונת עתיד

להחזרות:
ת.ד. 1033
אשקלון 78109



כתב העת יוצא ע"י

מכון התורה והארץ

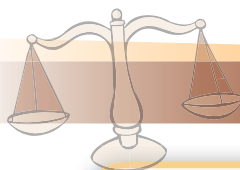
רח' ברגר 1, ת"ד 1033 אשקלון, טל: 08-6847325
דוא"ל: machon@toraland.org.il, אתר: www.toraland.org.il

תרנגול המשי

ראו מאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי
ומכתבו של הרה"ג אשר וייס



אצבע יתירה



מהנעלה בלמון משפט לעם

חוברת חדשה בדיני ממונות עבור מורים להלכה

מכון משפט לעם עוסק בשנתיים האחרונות בהעברת סדנאות בדיני ממונות במוסדות חינוך. עיסוק בדינים אלה מעצים את חוש הצדק והישר. ההתלבטות בשאלות ממוניות יוצרת עניין וסקרנות לשמוע את דבר ה', ובייחוד בשאלות המוכרות ללומד מחיי יום-יום. בחוברת נעשה ניסיון להעשיר את לימוד ההלכה בכיתה, באמצעות שאלות מעשיות בנושאים מתוך הספר 'פניני הלכה - בין אדם לחברו'. לחוברת מצורף דיסק עם סרטונים הממחישים את השאלה הממונית.



סיום חוג כלכלה והלכה

הסתיים המחזור השני של חוג כלכלה והלכה. לאורך השנה שמעו המשתתפים בחוג שיעורים על מסחר הוגן ועל השקעה כשרה, ואף השתתפו בסדנאות מקצועיות. את השיעורים לימדו הרב אריאל בראלי והרב דרור טוויל, ואת הסדנאות העבירו מרצים מתחום הכלכלה.



מכון פוע"ה
פוריות ורפואה על פי ההלכה



מהנעלה בלמון פועה

תכניות לימודים חדשות

מחלקת ההשתלמויות וההדרכה של מכון פוע"ה יוצאת בכמה תכניות לימודים חדשות, ביניהן: הכשרת בלניות, 'זוגיות - עיון והעמקה במקורות' ולימודי 'גיל המעבר'. תכניות אלו נוספות על הקורסים השנתיים הרגילים של המכון: מדריכות הבית היהודי, הכשרת מדריכות כלות, הכשרת מדריכות לכלות חילוניות, בודקות טהרה, הכשרת מדריכי חתנים ופסיקה במראות לרבנים. לפרטים והרשמה: מחלקת השתלמויות 02-6517171 052-4077077



ספר פוע"ה - כרך א'

הספר עוסק בנושא משפחה וטהרה והוא נמצא בימים אלו בדפוס. בין הנושאים הנכללים בספר: מה מותר ומה אסור לספר בשידוכין, סידור וסת לכלות לקראת החתונה, הלכות ליל כלולות, נישואין לאנשים עם מוגבלויות, טהרת המשפחה - דגש על הצדדים המעשיים, הלכות בדיקת רופא, טבילה במצבים מיוחדים, חציצות רפואיות ואחרות בטבילה ועוד. לפרטים ורכישה ניתן לפנות למכון פוע"ה: 02-6515050.



מהנחלה בלבן

התורה והארץ

תו תקן למעשר כספים



תו תקן 'צדקה ומעשר כספים' הינו תו תקן הניתן לארגונים העומדים בדרישות ההלכה ובסטנדרטים חברתיים הוגנים, לצורך קבלת מעשר כספים מהציבור הרחב. תו התקן עונה על הדרישה הציבורית לכך שגוף חיצוני שאינו תלוי יבדוק את הארגונים השונים, ויודא שהם עונים על דרישות ההלכה לקבלת מעשר כספים, וכן שסכומי המעשר מגיעים ליעדם. תו התקן 'צדקה ומעשר כספים' ניתן על ידי מכון התורה והארץ, השואף להגביר את המודעות לקיום מצוות מעשר עני ומעשר כספים בדרך מהודרת. את התנאים לקבלת תו התקן תקבע ועדת רבנים, שחברים בה הרב שמואל אליהו - רב העיר צפת, הרב מנחם בורשטיין - ראש מכון פוע"ה והרב יהודה עמיחי - ראש מכון התורה והארץ. ישנן שלוש רמות של תו תקן, הניתנות לפי רמת ההידור בנתינת המעשר. מלבד דרישות ההלכה בנוגע לנתינת המעשר, כוללים התנאים לקבלת התו גם מדדים ערכיים וחברתיים, כגון רמת השכר של חמשת מקבלי המשכורות הגבוהות ביותר בארגון, וכן רישום וניהול תקינים.

מודעות ציבורית גבוהה לצורך בתו התקן ותמיכה בארגונים המחזיקים בו, תיצור מוטיבציה גבוהה מצד הארגונים לקבלתו, ותביא לנכונותם לעמוד בתנאים הנדרשים לשם כך.

שתי מטרות לנתינת תו התקן:

- תו התקן יסייע לציבור לתרום את כספי המעשר למקומות העונים על דרישות ההלכה, ובכך יקל על הצורך בבדיקה עצמית של הארגונים שמעוניינים לתרום להם.
- תו התקן יחזק ארגונים הוגנים, ויעצים את המוסדות שבהם סכומי המעשר אינם 'נבלעים במערכת'.

מתנה לידידי מכון התורה והארץ - לוח שנה תשע"ד - חינם!



"מי שיש לו יותר קישור אהבה לארץ ויותר השתדלות בעניין יישוב ארץ הקודש, הוא מוקדם לברכה והוא יותר קרוב לשלמות" (הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל - עולת ראה א' שע"ד).
ידידי מכון התורה והארץ יקבלו חינם את לוח השנה לשנת תשע"ד (-2013) 2014) מבית מכון התורה והארץ, בעיצוב מיוחד ובתוספת מידע תורני ומדעי בנושא ארץ ישראל ומצוותיה. לקבלת לוח השנה אפשר להירשם באתר המכון (www.toraland.org.il).

שנת תשע"ד - מעשר עני



השנה - שנת מעשר עני, קרן 'בית האוצר' מבית מכון התורה והארץ מאפשרת למנוייה להלוות כסף לעני באמצעות גבאי צדקה, ובכך מקלה על קיומה של מצוות מעשר עני. שיתוף פעולה בין מכון התורה והארץ לארגון 'מקימי' מאפשר לציבור הרחב לקיים את המצווה כהלכתה. המיזם הייחודי של מכון התורה והארץ לקיום מצוות נתינת מעשר עני, מסייע לארגון 'מקימי' להגדיל את סכומי הכסף העומדים לרשותו לצדקה. ארגון 'מקימי' יעביר את כספי המעשר לעניים שהוא תומך בהם ומלווה אותם ליווי שוטף.

מכון המקדש



תערוכת מכון המקדש



תערוכת מכון המקדש עברה בחודשים האחרונים למשכן חדש, רחב ומפואר, ברח' משגב לדך 40 (ליד המדרגות היורדות אל הכותל המערבי). בתערוכה מופיעים גם מוצגים חדשים שלא היה להם מקום במבנה הקודם, כגון כיור הנחושת המחודש. בתערוכה יוצג גם מזבח העולה הנמצא כעת בהכנה. מזבח העולה נבנה במימדים מינימליים, המאפשרים את נידו בעת רצון להר המוריה.

'שערי היכל' על מסכת פסחים

יצאה לאור מסכת פסחים עם פירוש 'שערי היכל', בשני כרכים. בהוצאה זו של המסכת נוספו 'מערכות' המסכמות את שיטות הראשונים והאחרונים על ענייני המקדש והטהרה במסכת זו, וכן מהדורה מבוארת של התוספתא. ספר זה מצטרף למסכתות יומא וזבחים מסדרת 'שערי היכל'.



משפטי ארץ

מכון משפטי ארץ



שו"ת 'משפטי ארץ'



לפני כשנתיים הוציא המכון לאור את ספר השו"ת 'משפטי ארץ' חלק א'. הספר עסק בנושאים: עבודה, גזל, נזיקין וזכויות יוצרים, והתקבל בציבור בהתלהבות רבה. כעת מוציא המכון לאור את ספר השו"ת 'משפטי ארץ' חלק ב', שעוסק בנושאים: דין תורה וחוק המדינה, הלואה וריבית, שכנים, מקח וממכר, שומרים, צדקה ונושאים נוספים. את הספר ערכו הרב חיים בלור, הרב דניאל כ"ץ והרב עדו רכניץ.

הספר מבוסס על מאות תשובות שהשיבו אברכי כולל הדיינות של מכון משפטי ארץ לשואלים דרך אתר מורשת. התשובות מתאפיינות במענה קצר וממוקד לשאלות, והפניה למקורות ולהרחבות. מטרת מיזם השו"ת באתר היא הן לתת מענה לשאלות הציבור הרחב, והן להעמיק את לימוד הדיינות של האברכים על ידי הידרשותם לשאלות מעשיות.

אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 101

תשרי תשע"ד

מכון התורה והארץ, כפר דרום, אשקלון

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

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

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

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

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

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

תוכן

7	הרב יואל פרידמן	'והיה אמונת עתיך'
---	-----------------	-------------------

תשובות קצרות

9	רבני מכון התורה והארץ
25	רבני מכון כת"ר
28	רבנימכון פוע"ה
29	רבני מכון משפט לעם
31	רבני מכון משפטי ארץ
35	רבני מכון המקדש

הארץ ומצוותיה

37	הרב יואל פרידמן	פירות הקיץ בשווקים והסתמכות על רשימות אחוזי ערלה
40	הרב יעקב אפשטיין	ברכות הריח בצמחים ובפירות
45	הרב יהודה הלוי עמיחי	תרנגולי משי
53	הרה"ג אשר וייס שליט"א	כשרותו של תרנגול המשי - מכתב
57	אג' מרדכי שומרון	היבט בוטני-חקלאי של גידול עצים המורכבים באיסור

רפואה והלכה

63	הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין	מצבים מיוחדים בטבילה - חלק א
72		על מכון שלזינגר
73	הרב מרדכי הלפרין	שו"ת וירטואלי במכון שלזינגר
76	הרב מרדכי הלפרין	כניסה לבית עבודה זרה להצלת חיים

טכנולוגיה והלכה

79	הרב ישראל רוזן	הדלקת גז ביום-טוב בכיריים חדשות
----	----------------	---------------------------------

כלכלה והלכה

84	הרב דוד בן זון	כיבוד הורים ותשלומי כסף
94		ביטול הזמנת חדר במלון, במקרה ששולמה מקדמה עבורו הרב יעקב הילדסהיים
101	הרב אורי סדן	התכנית הכלכלית 2013 - מבט הלכתי

משפט התורה

116	הרב אריאל בראלי	מהי תרעומת
120	הרב דניאל כ"ץ	חיוב לצאת ידי שמים
129	רבני 'משפטי ארץ'	עריכת דין ברוח ההלכה

כשרות

134	הרב יצחק דביר	בליעת כלים בימינו
150	הרה"ג דוב ליאור שליט"א	בליעה בכלי נירוסטה - מכתב

מקדש והלכה

151	הרב עזריה אריאל	כניסה לעזרה בכיסא גלגלים
-----	-----------------	--------------------------

תגובות

158	הרב אפרים רובינשטיין	על שימוש במדיח כלים בשבת
158	הרב יעקב אפשטיין	על מנוע של רכב שהתחמם
159	הרב אריאל בראלי	תגובה לתגובה
160	הרב יעקב אפשטיין	בעניין קלפים והימורים
161	הרב דניאל לונצר	בעניין בישול אחרי צלייה, בכבד ששהה ג' ימים במצב קפוא
161	הרב משה ויא	בעניין שימוש בכיריים קרמיות
162	הרב יצחק דביר	תגובה לתגובה

מידע יישומי

163	מכון פועה	בירור וריקוצל לרווק - מידע הלכתי רפואי
166	הרב איל בן דוד	מידע יישומי - סתיו תשע"ד

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב קהילת נווה דקלים בעין צורים,
h.ehud@toraland.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@netvision.net.il
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב אייל בן דוד, מכון התורה והארץ, h.eyal@toraland.org.il
הרב דוד בן זזון, רב קיבוץ עין צורים, benzazon@ein-zurim.co.il
הרב אריאל בראלי, מכון משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות,
arielbareli@gmail.com
הרב גבריאל גולדמן, מכון פוע"ה, רב כפר אדומים,
itshak.slotin@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, jhil@012.net.il
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מנהל מכון שלזינגר, mswltd@gmail.com
הרב משה ויא, יעוץ והדרכה בנושא כשרות ובנגיעות המזון, vaiem@netvision.net.il
הרב אשר וייס, רב קהילת טשכנוב, רמות, ירושלים, וראש כולל לדיינות
adcatz@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, katz.da@gmail.com
הרב דניאל כ"ץ, מכון משפטי ארץ, hanalun30@gmail.com
הרב דניאל לונצר, כולל לדיינות פסגות, urisadan@gmail.com
הרב אורי סדן, רב מושב נוב, h.yoel@toraland.org.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, gabik10@gmail.com
הרב גבריאל קדוש, מכון התורה והארץ, ר"מ ישיבת כרם ביבנה
הרב אפרים רובינשטיין, zomet@netvision.net.il
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, idor@013.net
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ חמדה', shomronm@zahav.net.il
אגרונם מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ,



הרב יואל פרידמן

'והיה אמונת עתיך'

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב **'והיה אמונת עתיך...'** - 'אמונת' - זה סדר זרעים, 'עתיך' - זה סדר מועד, 'חוסן' - זה סדר נשים, 'ישועות' - זה סדר נזיקין, 'חכמת' - זה סדר קדשים, 'ודעת' - זה סדר טהרות; ואפילו הכי - יראת ה' היא אוצרו... (שבת לא ע"א)

בקרב למאה הגליונות הראשונים של 'אמונת עתיך', עסקנו בסדר זרעים בלבד. לאחרונה, בשיתוף פעולה מבורך עם מכונים נוספים, התחלנו לעסוק ב'סדרים' ובנושאים נוספים שמזמנים לנו החיים המודרניים בארץ ישראל ובמדינת ישראל. דרשת חז"ל שהובאה לעיל נסבה על פסוק ו' בפרק לג בישעיהו. תחילתו של הפרק עוסקת בנחמת ישראל הן בזמן המלך חזקיהו והן בזמן המלך המשיח (רד"ק): 'הוי שודד ואתה לא שדוד ובוגד ולא בגדו בך, כהתימך שודד תושד כנלתך לבגוד יבגדו בך'. הקב"ה אומר לסנחריב מלך אשור ולמלכי אומות העולם שאמנם שודדים מצליחים הם, אך הוא מבטיח שיגיע גם זמנם - 'כהתימך שודד תושד כנלתך' - כאשר תשלים להיות שודד, כי אז תושד גם אתה. בהמשך (שם פס' ו) פונה ישעיה לעם ישראל: 'והיה אמונת עתיך חסן ישועות חכמת ודעת, יראת ה' היא אוצרו'. פשט הפסוק הוא שאם ישראל רוצים בקיום הישועה ובהמשכיותה - רק עיסוק בחכמה, בדעת וביראת ה' הוא הערובה לכך (רד"ק). רש"י מפרש באופן שונה; האמונה של האדם בקב"ה בעתים השונות, בכל המאורעות שעוברים עליו - הן המאורעות המשמחים והן הקשים יותר - מחזקת את החוסן הרוחני שלו.

ריש לקיש פירש פסוק זה פירוש כללי יותר, שאינו קשור דווקא למציאות המסוימת של הצלת עם ישראל בימי חזקיהו או אף לישועת העם בימות המשיח. לדידו הפסוק עוסק בסדר החיים של עם ישראל בכל הזמנים. הפסוק מדבר על חלקי התורה שהאדם צריך להיות עסוק בהם. ההדרכה האלוקית מקיפה את כל חלקי החיים, אך יראת ה' היא הפנינה שבכתר. היא 'אוצרו'. היא הבסיס והיסוד לכל, והיא קודמת לכל החכמות כולן. יראת ה' מבטאת את היחס של האדם לתורה, היחס שעומד ביסוד לימודו אותה, היחס שאכן רואה בה בתורה - הדרכה אלוקית.

לאור מאמרו של ריש לקיש, מחלק המהר"ל (תפארת ישראל פ"י עמ' לד-לה) את תורה שבעל פה לשלושה חלקים, שכל אחד מהם הוא במדרגה גבוהה יותר מקודמו: 'אמונת עתיך' - סדרים זרעים ומועד; 'חוסן ישועות' - סדרים נשים ונזיקין; 'חכמת ודעת' - סדרים קדשים וטהרות.

המדרגה הראשונה עניינה המציאות הטבעית של העולם, והיא באה לידי ביטוי בסדרים זרעים ומועד. הארץ נותנת פירותיה **על פי חוקים טבעיים** שטבע בה הקב"ה, בלא

אפשרות שינוי מצדה, כלשון המהר"ל: 'וקרא זה אמונת מפני שאין משנים פעלם, וכאשר זורע הארץ חטה מגדלת מה שראוי לה לגדל... כמו האדם שהוא נאמן...'. המועדים אף הם שייכים אל עולם הטבע, ונקבעים על פי השמים, על פי עונות השנה שקבועות בטבעו של עולם. המדרגה השנייה היא **מדרגת האדם**, המורכב מגוף ומנשמה, והיא באה לידי ביטוי בסדרים נשים ונזיקין. סדרים אלו עניינם האדם: התנהגותו של האדם עם אשתו לצורך קיום האנושות, והתנהגותו עם האחר ועם החברה בכללה. המדרגה העליונה שייכת אל **המופשט**, עניינה עבודת ה' העליונה, וזו באה לידי ביטוי בסדרים קדשים וטהרות. סדר קדשים - עבודת הקרבנות היא עבודת ה', וכל פרט מסדרי העבודה מסתיר מגמות וכוונות מופשטות ועליונות (ע' עין עיה לשבת שם). סדר טהרות עוסק בשמירת האדם מפני פגעים ונזקים רוחניים, ומתוך כך בא האדם להתעלות ודבקות בקב"ה.

אנו מאחלים לעצמנו, לציבור המנויים של 'אמונת עתיך' ולכל הקוראים והלומדים, שנזכה במאה הגיליונות הבאים לעלות ולהתעלות במדרגות החכמה והיראה, ו'לכו מחיל אל חיל אל אלהים בציון' (תהילים פד, ח).

בברכת שנה טובה, כתיבה וחתימה טובה.



תשובות קצרות



1. שתילת פרחים בכרם (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | ברשותי כרם אורגני ואיני מרססו נגד עשבייה. ברצוני לשתול פרחים מתחת לגפנים, שגידולם יגרום לדחיית גדילתם של קוצים ויטיב עם הדבורים בצוף. האם מותר לשתול פרחים מתחת לגפן, ואם כן האם יכולה הגפן לטפס ולסוכך על הצמחים?
תשובה | הרמב"ם כתב¹:

הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזורעו אף על פי שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה הרי זה לא קדש, עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום, כיצד המקיים קוצים בכרם בערב שרוצים בקוצים לגמליהם הרי זה קדש.

מלשון הרמב"ם נראה שמאכל בהמה שמקיימים באותו מקום נאסר בכלאי הכרם, אולם הרמב"ם דן במאכל בהמה, אבל לא דן בדבר שמקיימים באותו המקום אבל איננו מאכל בהמה כלל, אלא נועד לנוי או לשמירת האדמה וכדומה. ואכן מדברי הרדב"ז עולה שכל שלא נזרע לצורך אכילה אלא לנוי, איננו נחשב לכלאי זרעים. ועיין בחוקות הארץ², שהסתפק בדיון עשבים מרים המיועדים לרפואה בכרם.

בדיון דשאים בכרם כתב הרמב"ם³ שיש בשתילתם כלאי הכרם. וכבר העיר על כך הגר"א⁴ שעל פי התוספתא אין בשתילת מיני דשאים כלאיים בכרם, וכתבו המפרשים⁵ שאם יש מקום לאסור - היינו במקום שמקיימים מינים אלו, אבל אם אין מקיימים אותם, אין איסור במיני דשאים. עולה שמיני דשאים שאין מקיימים אותם במקומם, אין בהם איסורי כלאי הכרם. כמו כן לעניין הארוס והקיסוס ושושנת המלך, הרמב"ם כתב שאין בהם כלאי הכרם. הסבירו המפרשים⁶ שאין בהם איסור, כיוון שאין מקיימים כמותם באותו המקום, אף על פי שהם נצרכים לרפואה. ועיין ביאור הגר"א⁷, שהוסיף שאפילו לדעות המחמירות - הדבר אסור כאשר

1. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה הי"ח.

2. חוקות הארץ, חידושי הרב קוק, כלאים פ"א הל' ד, עמ' 58.

3. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה הי"ט.

4. ביאור הגר"א, יו"ד סי' רצו ס"ק לב.

5. עיין חוקות הארץ ח"ב, פ"ה הי"ט הערה 20.

6. ראב"ד, רש"ס פ"ה ה"ז, ד"ה וכל מין זרעים.

7. ביאור הגר"א, יו"ד סי' רצו ס"ק ז.

הוא נעשה במפולת יד, אבל בלא מפולת יד לכולי עלמא מותר לזרוע אירוס וקיסוס, כיוון שאין מקיימים כמותם באותו מקום. ועיין עוד בשאלה לגאון הרצ"פ פרנק זצ"ל⁸, ששאלוהו חקלאים מקיבוץ שלוחות אם מותר לזרוע בכרם זבל חורפי וקצי, להגן על הקרקע שמסביב לגפנים. והשיב הגרצ"פ שאם הזרעים אינם מאכל אדם ובהמה - יש להקל בזריעתם בכרם, וכאשר אין הדבר נעשה במפולת יד בוודאי יש להקל בכך.

לסיכום, כל דבר שאיננו מאכל אדם או מאכל בהמה ונזרע לצורך של רפואה וכדומה, אם אין בני אותו מקום מקיימים כמוהו (אף על פי שהזרוע עצמו מקיימים), אין בו איסור כלאי הכרם. מכאן שכל הגדל לצורך מלחמה במזיקים (כגון בכרם אורגני וכדומה) אפשר לגדלו אם אינו מאכל אדם או בהמה בכרם (בלא מפולת יד). ומכיוון שהפרחים ששאלת אודותם אינם מאכל אדם או בהמה ואינם נזרעים במפולת יד, והם נשתלים לצורך מלחמה ביולוגית במזיקים או לצורך מניעת ריסוס, אפשר להקל בזריעתם, ואפילו שהגפן תסוכך על הפרחים הללו.

2. כרם ערבי נטוש לעניין כלאי הכרם ולעניין ערלה (הרב יהודה הלוי עמ"ח)

שאלה | באזור שאני גר בו יש כרם נטוש שהיה פעם של ערבים. יש לי שתי שאלות בנוגע אליו:

א. האם יש לחשוש שהערבים שתלו כרובים או זרע אחר בין הגפנים, שכן כך דרכם בכרמים רבים באזור, ובשל כך הכרם אסור?

ב. איך אוכל לדעת בוודאות שעברו שנות ערלה של הכרם? האם אומד הדעת על פי עובי הגזע מספיק, או שצריך עדות ברורה על כך?

תשובה | **א.** לגבי כרם שיש בו כלאיים, הרמב"ם⁹ הכריע כדעה שגם הגפן עצמה נאסרה בהנאה, אבל הר"ש חולק וסובר שכל מה שגדל בהיתר לפני הגעת הכלאיים הוא מותר, ולא אסרו אלא מה שגדל בתור כלאיים. כמו כן יש דעות ראשונים רבות (רש"י, שיטה מקובצת) שגפן שגדלה באיסור כלאיים, לא נאסרו הענפים והאילנות אלא נאסרו רק הפירות עצמם.

בנידון בשאלה שלך אין איסור ודאי אלא חשש שמא גידלו הנוכרים כלאי הכרם. כיוון שאין זה ודאי שהיה כאן איסור, יש מקום להקל. כמו כן אפילו אם היו כאן כלאי הכרם, לפי חלק מהראשונים לא נאסרה הגפן עצמה אלא נאסרו רק פירותיה, ועל כן במקרה כזה יש מקום להקל, ולהמשיך לגדל את הגפנים הללו.

ב. בדבר שאלתך אודות הערכת גיל הגפן לעניין שנות ערלה, ידוע שאגרונום מוסמך יכול להבחין מה גיל העץ. גם אגרונום יש לו טווח טעות של חצי שנה, ובכך יש לילך לחומרא, אבל הוא יכול להגיד מה גודלו בוודאי ובמה הוא מסתפק. אפשר לסמוך על הערכת האגרונום, וכידוע אומן לא מרע אומנותו. אבל לדוגמא אם הוא אומר שהגפן בת שנתיים

8. הר צבי - רשמי שאלה, יו"ד עמ' רכג.

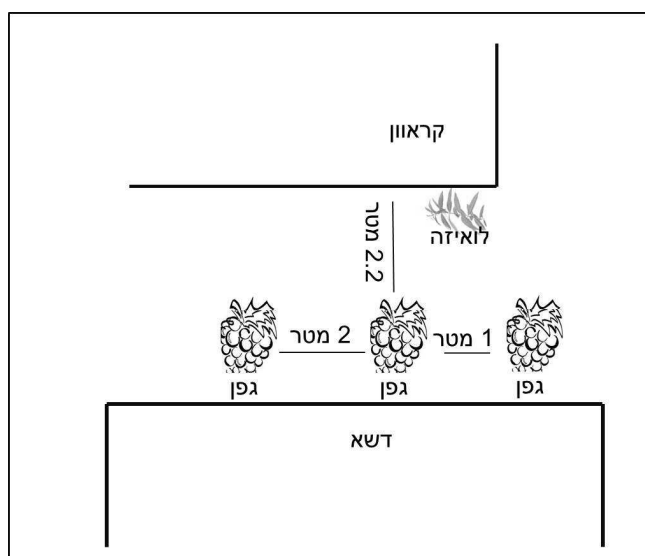
9. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה ה"ז.



וייתכן שניטעה לפני ט"ו באב או מעט לאחריו, יש להחמיר ולחשוש שמא ניטעה אחר ט"ו באב. זאת מכיוון שערלה דאורייתא ויש לחוש לה.

3. חשש כלאי הכרם בגינת הבית (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | ברצוני לשאול לגבי חשש כלאי הכרם בגינת ביתי. בגינה יש שלוש גפנים שנשתלו בעבר על ידי קודמיי בבית. הגפנים רחוקות מעט מקיר הבית, ואילו צמוד אליו גדלו שיחי נוי ותבלין. רצ"ב תמונות של המקום ושרטוט המרחקים בין הגפנים לשיחים. אציין כי כיום השיח היחיד שיש במקום הוא לואיזה, אך ייתכן שבעבר היו שם גם שיחים של נענע ורוזמרין. שאלתי היא - האם יש כאן חשש כלאי הכרם, וכיצד עלי לנהוג בגפנים ובשיח הרוזמרין.



תשובה | לפי השאלה והשרטוט המצורף עולה שלא ברור כלל שאי פעם הגפן סככה על אחד משיחי הנוי או התבלינים, אלא יש כאן ספק שמא בשלב כלשהו היה סיכוך של הגפנים על שיחי התבלין והנוי.

א. מרחק בין גפן וירק - המרחק שיש להרחיק בין גפן וירק הוא שישה טפחים (48 ס"מ) כמבואר ברמב"ם¹⁰, וכן הדין גם בהרחקה משורת גפנים (לא כרם). בנידון שלפנינו המרחק בין הגפנים והשיחים הוא כשני מטר, ואם כן לא עברו כאן איסור של זריעה בכרם.

אמנם אם היה בעבר סיכוך של גפן על ירק או תבואה, אזי גם הירק וגם הגפנים נאסרים, כמבואר מלשון הרמב"ם¹¹. אבל כל זה כאשר ברור לנו שהיה סיכוך, ובמקום שלא היה

10. רמב"ם, הל' כלאים פ"ז ה"א.

11. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה ה"ז.

סיכוך ודאי, אי אפשר להוציא דבר מחזקתו. בנידון שכאן אין כל ראיה שהיה סיכוך של הגפן על השיחים. וכבר כתב הרמב"ם (שם) שהאיסור הוא דווקא כאשר אדם זורע ועשה מעשה כזה, או שראה שהיה סיכוך על גבי תבואה והניח לכך לגדול. אבל בנידון דידן מעולם לא היה מעשה כזה ודאי, רק חשש שמא היה סיכוך, ואין להחמיר בספקות אלו.

ב. הלואיזה - יש להוסיף שבכלאי הכרם נאסרו רק ירק ותבואה, אבל ארוס וקיסוס ושושנת המלך ושאר מיני זרעים, אינם כלאיים בכרם¹². ההסבר הוא שמיני זרעים אלו אינם נאכלים ואין רוב האנשים מקיימים כמותם; והרמב"ם אמר שכדי שמין ייחשב כלאיים, הוא צריך להיות מין שכמוהו מקיימים רוב העם. בוודאי שאין רוב העם מקיימים לואיזה בתור תבלין.

כמו כן יש לדון לגבי הלואיזה, שהיא תבלין המתווסף, אבל אין מגדלים אותה לאכילה אלא בייחוד לרפואה ומעט לתבלין. ולא ברור שבתבלין יש איסור כלאי הכרם, ובייחוד תבלין שמעט מקיימים כמותו, והוא אינו נאכל כמות שהוא אלא נותן טעם¹³. כמו כן יש לואיזה שהיא רב שנתית, ואם כן דינה כאילן ולא כירק, וממילא אין בה כלאי הכרם. על כן אם ברשותך לואיזה שהיא אילן, אין לגביה שאלה כלל. אולם ידוע שיש לואיזה שהיא רכה מאוד ועשבונית, ודינה הוא כירק¹⁴. בכל אופן נראה שאפשר להקל אפילו בלואיזה רכה, על פי הדברים שהבאנו לעיל.

סיכום: העולה מכל הנ"ל שאין צורך לחוש שמא סככו הגפנים על הלואיזה או על שיחי תבלין אחרים. אפשר להמשיך ולגדל את הגפנים ואת הלואיזה, ובלבד שכעת לא יהיו מתחת לגפן ירקות או תבואה.

4. הנאה מעץ שגדל מפרי ערלה (הרב דוד אייגנר)

שאלה | באחת החצרות נפל פרי מעץ רימון, שעדיין הוא בשנות ערלה, ומפרי זה צמח עץ רימון חדש. האם מותר לקיים עץ זה וליהנות מפירותיו, אחרי שיעברו שנות ערלתו? **תשובה** | במשנה¹⁵ הובאה דעת רבי יוסי שאין לטעת אגוז של ערלה 'מפני שהוא פרי'. ביאר הריב"ם¹⁶ במקום, שמכיוון שאיסור ערלה הוא איסור הנאה תמידי מהפרי, אין לטעת כלל פרי של ערלה, משום שיש בכך הנאה מערלה. בגמרא¹⁷ הובאה דעתו של 'רב יהודה אמר רב', שאמר בשם רבי יוסי שאם עבר על האיסור, ונטע והרכיב, אזי העץ מותר בהנאה, התוספות רי"ד¹⁷ כותב שלדעת רבי יוסי העץ מותר, מכיוון שגם הקרקע גורמת לכך שהעץ יצמח. הרי שיש כאן היתר ואיסור שגורמים לעץ שיצמח, ודין זה הוא דין 'זה וזה גורם', ומותר.

12. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה הי"ט.

13. עיין מעדני ארץ, כלאים פ"א ה"ד.

14. הערת עורך י"פ. רוב הראשונים חולקים על כך בהקשר לכלאיים, עי' חוקות הארץ (שיודפס בע"ה בקרוב), עמ' 460, הערות 16-17.

15. ערלה פ"א מ"ט.

16. ע"ז מח ע"ב.

17. תוספות רי"ד, ע"ז שם.



בשו"ע¹⁸ נפסק: 'אסור ליטע פרי של ערלה; ואם נטעו, הפירות שיוצאים ממנו, מותרים, דזה וזה גורם, מותר'. ביאר הש"ך¹⁹ שאסור לטעת פרי ערלה לכתחילה, משום שהיתר 'זה וזה גורם' הוא רק בדיעבד, אם הדבר כבר נעשה, אך אין ההיתר לעשות כן לכתחילה. **לסיכום**, מותר לקיים עץ שגדל מפרי ערלה, ומותר ליהנות מפירותיו, אחרי שיעברו שנות ערלתו.

5. שחרור אוגר לטבע (הרב דוד אייגנר)

שאלה | אדם מגדל כמה אוגרים בביתו לצורך הנאת ילדיו. אחד מהאוגרים (זכר) החל להזיק את האחרים ולפצוע אותם. האם מותר לו לשחרר את האוגר המזיק במקום פתוח, חרף העובדה כי ייתכן שהוא ייטרף שם, ואף יקשה עליו למצוא שם את מזונו?

תשובה | בבואנו לדון בשאלה האם יש בשחרור האוגר משום צער בעלי חיים, יש לדון בשתי שאלות: באלו בעלי חיים יש לחשוש לצער בעלי חיים, ומתי הפעולה מוגדרת פעולה שיש בה צער.

לגבי השאלה הראשונה, באלו בעלי חיים יש איסור של צער בעלי חיים, כתב היעב"ץ²⁰ שיש איסור צער בעלי חיים בבעלי חיים שהם 'בני מלאכה', והוסיף 'ואפשר שאפי' כלב וחתול נכללים בכך'. מובן מדבריו²¹ שמכיוון שהאוגר משמש את בני האדם בתור חיית מחמד, יש לחשוש בו לצער בעלי חיים לכתחילה.

לגבי השאלה השנייה, אלו פעולות מוגדרות פעולות שיש בהן צער בעלי חיים, כתב 'תרומת הדשן'²² שאין איסור צער בעלי חיים בכל שימוש רגיל של האדם בבעלי החיים, גם אם נגרם ממנו סבל מסוים לבעלי החיים. אלא רק פעולות שיש בהן משום אכזריות - אין לעשותן משום צער בעלי חיים.

אם כן, מכיוון שמדובר באוגר שמזיק את האוגרים האחרים, אין בו גדר של בעל חיים 'שיש בו צורך', כלומר כבר לא ייחשב חיית מחמד.²³ אף שחרורו לטבע לא בהכרח יגרם

18. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' יב.

19. ש"ך שם, ס"ק כג.

20. שו"ת שאילת יעב"ץ, סי' קי.

21. הערת עורך: אב"ד. לדברי הרב אייגנר כאן, נראה שהיעב"ץ סובר שהיות וכלב וחתול הם חיות מחמד, הם בכלל איסור צער בעלי חיים, שכן חיות מחמד הן בכלל בעלי חיים שהם 'בני מלאכה'. ולפי זה הוא הדין באוגר. אבל באמת מדברי היעב"ץ נראה שהוא מגדיר אותם 'בעלי מלאכה' לא בשל היותם חיות מחמד, אלא משום שיש להם מלאכה שהם עושים. כן מפורש בדבריו בשאלת יעב"ץ סי' יז, שכלב וחתול מוגדרים 'בעלי מלאכה': 'חתול אוכל את העכברים וכלב שומר על הבית', לא ברור שעובדת היות האוגר חיית מחמד מגדירה אותו בגדר של 'בני מלאכה'.

22. שו"ת תרומת הדשן, סי' קה.

23. הערת עורך אב"ד. עי' לעיל הערה 21; ויש להעיר עוד שנראה שהגדרת היעב"ץ היא הגדרת המין, דהיינו, מין 'כלב' מוגדר בעל מלאכה, הואיל והוא שומר על הבית. מה יהיה הדין בכלב חולה שאינו מסוגל לשמור על הבית? מדברי היעב"ץ נראה שהוא מגדיר את המין, ובמין זה של כלב, שבעיקרו הוא בעל מלאכה, יש איסור של צער בעלי חיים. איסור צער בעלי חיים אינו תלוי בשאלה האם יש לאדם צורך כעת בבעל חיים מסויים או לא. ולכן אם נגדיר את האוגר מין שיש בו צער בעלי חיים, אזי העובדה שעתה אינו זקוק לו, אינה משנה את הדין שהוא בכלל איסור צער בעלי חיים.

לו למוות מידי, ולכן אין בשחרורו משום מעשה של אכזריות, שהרי אינו משליך אותו בידיים לפני בעל חיים שיטרוף אותו. לכן נראה שמותר לשחררו.²⁴ עם זאת, יש לזכור כי לאדם ישנה אחריות על כל בעלי החיים שברשותו, ויש לו לטפל בהם באופן סביר ככל האפשר, כדברי 'ספר חסידים':

כל מעשה שאדם גורם צער לחבירו נענש ואף אם יעשה צער על חנם לבהמה כגון שמשים עליה משאוי יותר מאשר יכולה לשאת ואינה יכולה ללכת ומכה אותה עתיד ליתן את הדין.

לכן על כל המגדל בעלי חיים בביתו לעשות את מירב המאמצים לכך שבעלי החיים יחיו באופן סביר בביתו, ורק כשאין ברירה ואי אפשר לו להחזיקם בביתו או למוסרם לאחר, מותר לו לשחררם.

יש להדגיש כי מבחינת חוק צער בעלי חיים, אין לנטוש כלל בעלי חיים שבאחריות האדם, וכן יש מקרים שבהם שחרור בעלי חיים לטבע משנה את האיזון הביולוגי במקומות מסוימים.

6. הפרשת חלה במסיבת בת מצווה שהוקדמה (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | לעתים חוגגים מסיבת בת מצווה עוד לפני שמלאו לבת שתיים עשרה שנה. האם במסיבה כזאת מותר לתת לבת להפריש חלה, על אף שאינה בת מצווה?

תשובה | כידוע יש השוואה בין הפרשת חלה להפרשת תרומות ומעשרות בהרבה עקרונות. מצאנו מחלוקת במשנה²⁵ מהו התוקף של הפרשת תרומות ומעשרות לפני גיל מצוות. הרמב"ם פסק כדעת הסוברים שמשווים בין תרומות ומעשרות נדרים בהלכות אלו, וכפי שנדר של קטן מתקיים אם הגיע לעונת נדרים,²⁶ כך גם תרומתו תרומה; וזו לשונו²⁷:

קטן שהגיע לעונת נדרים אעפ"י שלא הביא שתי שערות ולא נעשה גדול **אם תרם תרומתו תרומה**, ואפילו בתרומה של תורה הואיל ונדריהן והקדשן קיימין מן התורה כמו שביארנו בנדרים.

את הגדרת 'עונת נדרים' אכן מבאר הרמב"ם בהלכות נדרים²⁸, שמדובר על התקופה שאחרי הגעת הקטן או הקטנה לגיל מצוות. אמנם גם אם הקטן או הקטנה הפרישו תרומות ומעשרות בתוך השנה שלפני הגיעם לגיל מצוות, ההפרשה תקפה. אך זאת בתנאי שבחנו אותם והתברר שהם מבינים מה המשמעות של מעשיהם, ואם לא כן

24. הערת עורך אב"ד. מדברי 'תרומת הדשן' הללו אפשר ללמוד שמותר לעשות כל שימוש רגיל בבעלי חיים, אבל הפקרת הבעל החיים למדרס שיני חתולים, (גם אם זה לא יקרה באופן מיידי), אינו נחשב שימוש שמותר לעשותו בבעל חיים.

25. תרומות פ"א מ"א, מ"ג.

26. הערת עורך: י"פ. עי' במאמריהם של הרב עזריאל אריאל והרב מרדכי רבינוביץ, התורה והארץ ד, עמ' 328-324.

27. רמב"ם, הל' תרומות פ"ד ה"ה.

28. רמב"ם, הל' נדרים פ"א ה"א-ה"ב.



ההפרשה אינה תקפה²⁹. אמנם ה'חכמת אדם'³⁰ פסק שבכל מקרה, הפרשת תרומות ומעשרות בתוך השנה **שלפני** גיל מצוות תקפה, גם בלא לבדוק אם הם מבינים את משמעות מעשיהם. זאת כיוון שהוא סובר ש'עונת נדרים' היא בשנה הסמוכה לגיל מצוות, **לפני** הגיעם לגיל זה. אולם מלשון השו"ע³¹ מוכח שהחמיר כרמב"ם, שהרי פסק: קטן שהגיע לעונת נדרים, אע"פ שלא הביא שתי שערות ולא נעשה גדול, אם תרם תרומתו תרומה...

ובהלכות נדרים³² ביאר ש'עונת נדרים' היא אחר גיל מצוות, ורק אז הפרשת קטן וקטנה מועילה בדיעבד אף בלא בדיקה. אולם בנוגע ל'קטן בן י"ב שנה ויום אחד וקטנה בת י"א שנה ויום אחד', פסק השו"ע (שם) כרמב"ם, שרק '**אם יודעים לשם מי נדרו ונשבטו, נדריהם נדר ושבועתם שבועה**'...'. וכן נראה שהבין הש"ך³³ בדעת השו"ע. אולם כל הדיון הוא על מקרה של דיעבד. לכתחילה בנות שמקדימים את מסיבת בת המצווה שלהן מטעמים כלשהם, אפילו הקדמה של כמה ימים בודדים, אין להן להפריש חלה, אבל יכולות הן לסייע בהכנות למצווה, ולהיכנס לעול המצוות בשמחה ובטוב לבב³⁴.

7. הנאה מראיית פירות ערלה (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | האם מותר לקטוף פירות ערלה מהגינה ולהניחם בקערה על השולחן לשם הנאה מראייתם?

תשובה | פירות ערלה אסורים באכילה ובהנאה, ויש מצווה לאבד אותם. יש לדון באיסורי הנאה, אם נכלל בהם גם איסור ראייה או שראייה אינה בכלל איסורי הנאה. מצאנו שנחלקו בדבר לגבי איסור הנאה מקודשים, האם איסור ראייה בכללו או לאו. המחלוקת שנחלקו חכמינו ז"ל היא אם הנאת ראייה נחשבת הנאה האסורה בקודשים, או שמא רק שימושים ממשיים נחשבים להנאה, אך שימושים של ראייה, שמיעה וריח אינם נחשבים להנאה האסורה. כפי הנראה, הדבר תלוי במחלוקת בין התלמוד הבבלי לתלמוד הירושלמי. לדעת הירושלמי³⁵ אכן מותר לכתחילה ליהנות ממראה של הקדש, ולדעתם מותר היה ליהנות מהאור של שמחת בית השואבה לצורך ברירת החיטים. אך לדעת הבבלי³⁶ אסור ליהנות ממראה של הקדש, לכל הפחות מדרבנן³⁷, אף שהנאה זו פחותה

29. על פי הרדב"ז והגהות מיימוניות שם.

30. שערי צדק, שער מצות הארץ פ"ח סעי' ב, וסעי' ה.

31. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' לג.

32. שו"ע, יו"ד סי' רלג סעי' א.

33. ש"ך, שם ס"ק ג.

34. על עצם החשיבות של ציון יום בת המצווה בתור יום שמחה, כבר כתב מו"ז בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה, או"ח סי' כח.

35. ירושלמי, סוכה פ"ה ה"ג.

36. פסחים כו ע"א.

37. תוס' שם, ד"ה מעילה.

בחומרתה משימוש ממשי בקודשים, אשר עליו מתחייבים קורבן מעילה. וכך נפסק להלכה³⁸: 'קול ומראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלין'. השאלה היא אם אפשר ללמוד מאיסור הנאה מקודשים לשאר איסורי הנאה? אמנם מצאנו גם באיסור עבודה זרה איסור הנאה מקול ומראה, אך עדיין ניתן לחלק בין הנאה מעבודה זרה לשאר איסורי הנאה. עבודה זרה, חז"ל החמירו מאוד בהנאה ממנה, ואין להשוותה לשאר איסורי הנאה, שכן ייתכן שלגביהם לא החמירו בהנאת ראייתם. אלא שמצאנו שגם הנאה מריח של ערלה אסורה, כפי שכתב הריטב"א³⁹: 'אתרוג של ערלה אסור, דהא נמי לריחא עביד וקא מתהני מפירא'. כלומר, לדעתו אסור להריח אתרוג של ערלה, כיוון שחלק מהשימוש באתרוג הוא ההנאה מריחו, וזוהי הנאה מקובלת ממנו. לפיכך כאשר מדובר באתרוג שגדל על העץ בתוך שנות הערלה, אסור להריח בו⁴⁰. הוא הדין בנוגע להנחת פירות בקערה לצורך נוי, כיוון שזהו חלק מהשימוש המקובל בפירות (אף שאין זה השימוש העיקרי), אסור לעשות כן בפירות ערלה, כיוון שהדבר נחשב הנאה האסורה. נוסף על כך, יש לציין שהנחת פירות ערלה בקערה בתוך הבית עלולה להביא גם תקלה בכך שייאכלו בטעות, ולפיכך יש להימנע מכך.

8. תשלום עבור נסיעה במטבעות מעשר-שני (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | היו ברשות אדם (שאינו מנוי בקרן מעשרות) מטבעות לחילול מעשר שני ובטעות הוא השתמש במטבעות לתשלום עבור נסיעה באוטובוס. כיצד עליו לנהוג?
תשובה | אם אדם השתמש בטעות במטבעות מעשר-שני לצורך קנייה, לעתים קדושת מעשר-שני שבמטבעות נשארת בבעלותו, ולעתים אינה נשארת בבעלותו. יש לחלק בין שני מקרים:

א. אדם רכש מוצרי מזון בחנות ובטעות שילם עבורם במטבעות של מעשר-שני שהיו ברשותו. במקרה זה, קדושת מעשר-שני שהייתה במטבעות הועברה למוצרי המזון שזה עתה רכש. כל שעליו לעשות הוא לחלל את המעשר-השני שבמוצרי המזון שקנה על מטבעות אחרים שברשותו. זאת באופן שיאמר את נוסח חילול מעשר-שני, המודפס בכל נוסח הפרשת תרומות ומעשרות.

ב. אדם רכש כלי בית וכדומה או מוצרים אחרים שאינם מוצרי מזון, ובטעות שילם עבורם במטבעות של מעשר-שני; או שקנה בהם כרטיס נסיעה באוטובוס. במקרים אלו קדושת מעשר-שני שבמטבעות אינה פוקעת מהמטבעות, אלא היא עוברת לבעלותם של מוכר הכלים, או של נהג האוטובוס⁴¹. מובן שהדבר הרצוי הוא לאתר אותם ולבקש מהם חזרה את אותן המטבעות. אך אם הדבר אינו אפשרי, נפסק להלכה שמי שהיו בעלי המטבעות בזמן שהטעות אירעה - עליהם לייחד מטבעות חלופיים במקום המטבעות

38. רמב"ם, הל' מעילה פ"ה הט"ז.

39. חי' הריטב"א, ע"ז יב ע"ב, ד"ה גמרא.

40. עי' בהרחבה ספר התורה והארץ ה, עמ' 206-200.

41. רמב"ם, הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ז הט"ז. וע"ע שם פ"ג ה"י. וראה תוספות, קידושין נו ע"א, ד"ה מתקיף לה.



שיצאו מרשותם בטעות, ולראות במטבעות השניים מטבעות הקדושים בקדושת מעשר-שני.

לסיכום, מי שהשתמש בטעות במטבעות מעשר שני לתשלום עבור נסיעה, ואינו יכול לאתר את המטבעות הללו, עליו לקחת מטבעות אחרים בשווי המטבעות הראשונים, ולומר: 'המעשר שני שהיה במטבעות שיצאו מרשותי - בכל מקום שהוא, הרי הוא מחולל על המטבעות שלפניי'. לאחר פעולה זו, דין המטבעות החדשות כדין מטבעות של מעשר-שני. למותר לציין שהמחזיקים ברשותם מטבעות לצורך חילול מעשר שני, עליהם לדאוג שהמטבעות יישמרו במקום מיוחד, וכן לסמן אותם בסימון ברור, שלא יבואו להשתמש בהם בטעות לשימושים אחרים.

9. הפרשת מעשרות בטעות (הרב איל בן דוד)

שאלה | אדם הפריש מעשר בשנת מעשר עני (שנת תשע"ד), ובגלל ההרגל אמר שהוא מפריש 'מעשר שני' במקום 'מעשר עני'. האם ההפרשה חלה בדיעבד או שעליו לחזור ולהפריש?

תשובה | אם טעה ואמר 'מעשר עני', במקום לומר 'מעשר שני', יש להבדיל בין שתי אפשרויות של טעות: 1. טעה בלשונך, דהיינו ידע שהשנה היא שנת מעשר עני, ובטעות החליף ואמר מעשר שני. 2. טעה וחשב שהשנה היא שנת מעשר שני, ואף אמר כן בפיו. אם טעה בלשונך, מפורש בשו"ע שאין הפרשתו חלה כלל⁴², וצריך לחזור ולהפריש בברכה (אם היה הפסק אחר ההפרשה). אבל אם טעה בשנת המעשר, והתכוון בטעות להפריש מעשר שני וכך גם אמר, אזי יש אומרים⁴³ שיצא ידי חובה. זאת כיוון שהתורה לא קראה למעשרות בשמות: 'ראשון', 'שני' ו'עני', ורק אמרה שיש להפריש בכל שנה מעשר נוסף חוץ מהמעשר הראשון (אלא שדיניו חלוקים בין השנים, שבשנים אבד"ה, יש לו דינים מסוימים, ובשנים ג"ו יש לו דינים אחרים). לכן יצא ידי חובה, מכיוון שבאמת הוא הפריש מעשר שני, אלא שיש על המעשר הזה דין מעשר עני עם כל פרטיו. ואולם יש מי שאומר⁴⁴ שהואיל וטעה - אין הפרשתו כלום והפירות נשארו בטבלם. להלכה, נראה שמידי ספק לא יצאנו, ולכן אם טעה בשנת המעשר - יחזור ויפריש בלא ברכה.

10. ברכה על הפרשה חוזרת של מעשר עני (הרב איל בן דוד)

שאלה | אדם שטעה בלשונו ואמר שמפריש מעשר שני במקום מעשר עני, מה יברך שיחזור ויפריש שוב⁴⁵?

תשובה | כתב הרמב"ם⁴⁶:

42. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' מה.

43. אוצר התרומות, כרם ציון עמוד ו' ואילך; ועיין מים חיים (לרב חיים שמואלביץ), מכשירין פ"ב מי"א, עמ' רכד; צפנת פענח ח"ג, בהשמטות, בד"ה וזה באמת תליא.

44. חזו"א, במכתב שנדפס בדרך אמונה ח"ג, עמ' 776.

45. ראה בתשובה הקודמת.

46. רמב"ם, הל' מעשר פ"א הט"ז.

המפריש מעשר זה מברך תחלה כדרך שמברכין על המצות וכן מברך על מעשר שני ועל מעשר עני ועל מעשר מן המעשר מברך על כל אחד בפני עצמו, ואם הפריש הכל זה אחר זה מיד ולא סח ביניהן כוללן בברכה אחת ומברך להפריש תרומות ומעשרות.

למדנו מדברי הרמב"ם שלהפרשת מעשר עני יש ברכה מיוחדת, ובהפרשה רגילה הוא מברך ברכה כוללת, שבה הוא יוצא ידי חובה גם על הפרשת התרומה ומעשר ראשון וכו'. אם כן אדם שטעה בלשונו ולא אמר 'מעשר עני', צריך לחזור ולהפריש, ויברך 'אשר קדשנו במצותיו וציונו להפריש מעשר עני' (ב- ל')⁴⁷. אולם לשיטת הרמב"ם עליו לברך כך דווקא אם מפריש מעשר עני משלו, אבל אם מפריש מעשר עני משל אחרים, מברך **על הפרשת מעשר עני' (ב- 'על')**⁴⁸.

11. נתינת שוויים של פירות מעשר עני⁴⁹ (הרב איל בן דוד)

שאלה | האם יש חובה לתת דווקא את הפירות של מעשר העני, או שאפשר לתת את שוויים הממוני?

שאלה | מצד הדין יש לתת את הפירות עצמם לעניים, ולא את דמיהם⁵⁰. אם אינו מוצא עני לתת לו, מחויב לאכול את הפירות (אם יש לו עניין בהם) ולתת לעני את דמיהם, מדין השבת אבדה.

כתב הרמב"ם לגבי מתנות כהונה:⁵¹

מקום שאין בו כהן מעלה המתנות בדמים ואוכלן **מפני הפסד כהן** ויתן הדמים לכל כהן שירצה.

משמע מדבריו אפוא שרק מפאת הפסד הכהן הוא חייב לדאוג למתנות, אבל אינו חייב בכך מצד הקדושה שבהם. לעומת זאת לגבי תרומה, כתב הרמב"ם⁵²:

אין ישראל חייבין להטפל בתרומה ולהביאה מן הגורן לעיר ומן המדבר לשוב... ואם היתה חיה או בהמה אוכלתה שם ואינה משתמרת שם מהם **התקינו חכמים**

47. ר"ש וריב"מ"ן, מעשר שני פ"ה מ"א. דרך אמונה, הלכות מעשר פ"א ס"ק ק"ח.

48. רמב"ם, הל' ברכות פ"א ה"ב.

49. עי' במאמר הרב יעקב אפשטיין, אמונת עתיד 93 (תשע"ב), עמ' 40-46, ובהערת הרב יואל פרידמן (שם, עמ' 46), ואין בית המדרש בלא חידוש.

50. דרך אמונה, שם צה"ל סק"ד; וכן נכתב בדרך אמונה, הלכות מעשר פ"ז ה"ה, ס"ק כה; וכן משמע מדברי הריטב"א והרשב"א, גיטין ל"ע"ב, בד"ה ישראל שאמר ללוי. וכן כתב חזון איש, מעשרות סי' ח אות ה, בד"ה וברדב"ז. ועיין תשובת מהר"י קורקוס הובאה בשו"ת הרדב"ז ח"א, סי' ש"מ. וכן עיין בדברי הרדב"ז שם, הדנים בחובות נתינת מתנות כהונה הן או גם דמיהן; והחזו"א הנ"ל למד מזה גם לעניין מעשר עני; וכן בדרך אמונה הנ"ל. ועיין אמונת עתיד, גיליון 93 עמ' 40-46 במאמרו של הרב יעקב אפשטיין, ובהערת הרב יואל פרידמן שם. ומדברי רבנו שמחה (בתשובה שהובאה באור זרוע, הל' צדקה סי' יא), משמע כדברי הראשונים הנ"ל, שאם נתן את הדמים ולא את הפירות עצמם, לא יצא ידי חובת נתינה לעני.

51. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ט הט"ז.

52. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב הי"ז.



שיטפל בה ויביאנה לעיר ויטול שכר הבאתה מכהן, שאם הפרישה והניחה לבהמה ולחיה ה"ז חילול השם.

נמצא שלגבי תרומה - יש תקנת חכמים לטפל בה, ואילו לגבי מתנות כהונה - אין תקנת חכמים לטפל בהן. ונראה שסיבת ההבדל היא שמתנות כהונה - אין בהן קדושה, וכן כתב הרמב"ם⁵³:

ואם רצה הכהן למכור המתנות או ליתנן במתנה אפילו לעכו"ם או להאכילם לכלבים מאכילם שאין בהן קדושה כלל.

לפי זה נראה שהואיל ומתנות עניים גם כן אין בהן קדושה, אין חיוב מדרבנן להיטפל בהן. ואולם במקרה שייגרם הפסד לעניים אם לא יאכלן, יש לו לאוכלן ולשום את דמיהם, מדין השבת אבדה.

12. 'בית האוצר' לכתחילה או בדיעבד (הרב איל בן דוד)

שאלה | האם הפיתרון של 'בית האוצר' למעשר עני הוא פיתרון 'לכתחילה' או 'בדיעבד', שהרי לכתחילה צריך לתת את הפירות עצמם לעניים?⁵⁴

תשובה | מצד הדין צריך לתת את הפירות דווקא לעני⁵⁵. החיוב הוא שהעני יזכה בפירות. זכיית העני בפירות יכולה להיעשות בכל אחת מדרכי הקניינים שמועילות לפי ההלכה. אחת מהדרכים שבהן אפשר לזכות את העני בפירות, היא דין מכירי עני. דין זה מפורש ברמב"ם⁵⁶:

כיצד מפריש עליהן מפריש תרומה או מעשר ראשון או מעשר שני מפירותיו ומזכה בהן על ידי אחר לאותו כהן או הלוי או העני שהלווה, ואם היו רגילין ליטול ממנו והוא רגיל שלא יתן אלא להן אינו צריך לזכות על ידי אחר ואחר שמפריש מחשב כמה שוה זה שהפריש ומנכה מן המלוה עד שיפרע כל חובו ומוכר התרומה לכל כהן שירצה ואוכל המעשרות.

לפי דברי הרמב"ם נמצא שאם אדם רגיל לתת דווקא לעני מסוים, וכן העני רגיל ליטול ממנו, אין צורך לעשות פעולת קניין, כי זו מתרחשת ממילא, ואם כן נמצא שהעני קונה את הפירות ישירות. בעל הפירות נותן הלוואה לעני, וכך העני חייב לו כסף, ובכל פעם שהעני זוכה בפירות - הוא מקנה בחזרה לבעל הפירות את הפירות תמורת קיזוז מהחוב שלו כלפיו. אם כן למדנו שדרך זו של 'בית האוצר' היא לכתחילה, והמנוי לקרן מקיים את מצוות מעשר עני כראוי⁵⁷.

13. נתינת מעשר עני לכוהן או לוי עניים (הרב איל בן דוד)

שאלה | האם מותר לתת מעשר עני לכוהן או לוי שהם עניים?

53. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ט ה"כ.

54. ראה בתשובה לעיל.

55. ראה בתשובה לעיל.

56. רמב"ם, הל' מעשר פ"ז ה"ו.

57. וע"ע דרך אמונה, הל' מתנות עניים פ"ו ס"ק ד.

תשובה | בשו"ת 'בנין ציון', נשאלה שאלה מאת בנו של המחבר על נושא זה:⁵⁸
 נסתפקת בני אם עניי כהנים ולוים יש להם חלק במתנות עניים ובפרט במעשר
 עני **מפני שלא מצאת דין זה מפורש ברמב"ם** ובפוסקים... מכ"מ הנחת בצ"ע מפני
 שבפוסקים לא הוזכר הדין.

והנה, מפורש הדבר בפסוק⁵⁹:
 מִקְצָה שְׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעֲשֹׂר תְּבוּאָתְךָ בְּשָׁנָה הַהִיא וְהִנַּחְתָּ בְּשַׁעְרֶיךָ. וּבָא
 הַלֵּל כִּי אֵין לוֹ חֶלֶק וְנִחְלָה עִמָּךְ וְהִגֵּר וְהִיתוּם וְהָאֱלֻמָּה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבְעוּ
 לְמַעַן יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה.
 ומפורש הדבר אף ברמב"ם, בסוגיה אחרת, כבדרך אגב⁶⁰:

שדה של גידולי תרומה חייבת בלקט שכחה ופאה ובתרומה ומעשרות ובמעשר
 עני, ועניי ישראל ועניי כהנים נוטלים ממנה מתנות אלו, **עניי כהנים** אוכלין את
 שלהם ועניי ישראל מוכרין את שלהם לכהנים בדמי תרומה והדמים של עניים, וכן
בן לוי מוכר המעשר שלו לכהנים.
 נמצא אפוא שלהלכה, פשוט שאפשר לתת מעשר עני לכוהן או לוי עניים

14. חידוש כרם בגובה של פחות מטפח (הרב יואל פרידמן)
שאלה | כרם ניטע בשנת תשמ"ו וזמורות הרוכב נחלשו. כדי לחדש את הכרם, דאג
 המגדל להוצאת זמורה חלופית מאחת העיניים התחתונות של הרוכב, ולאחר מכן גזם
 את הרוכב הישן. במשך הזמן האדמה עלתה בגובהה ונהייתה צמודה למקום הוצאת
 הרוכב החדש. אחד המשגיחים טוען שכיוון שיש פחות מטפח בין הקרקע לבין גובה
 יציאת הרוכב החדש - אין לתת כשרות מהדרין לפירות, מחשש של איסור ערלה. האם
 טענתו נכונה?

תשובה | הרמב"ם⁶¹ והשו"ע⁶² פסקו כדעת חכמים, שרק היוצא מן השורשים חייב
 בערלה. לדעתם אם גזמו עץ או לחילופין עשו הרכבה בגובה נמוך, אין צורך למנות שוב
 שנות ערלה. שיטת הרא"ש⁶³ היא שיש הבדל אם התחדשות העץ היא מעל גובה טפח או
 מתחת לגובה זה. ברור שיסוד הדין של החיוב המחודש של העץ בערלה הוא מדרבנן,
 מפני מראית העין.

בנידון דידן, גם לאחר הגבהת האדמה נותר גזע, אף אם גובהו פחות מטפח עד מקום
 צמיחת הזמורה החדשה, ולכן לדעת הרמב"ם והשו"ע אין למנות שוב שנות ערלה, וכך
 היא ההלכה מעיקר הדין.⁶⁴ אמנם יש שחששו לדעת הרא"ש⁶⁵, אך לענ"ד בנידון דידן גם

58. שו"ת בנין ציון, החדשות סי' נד.
 59. דברים יד, כח-כט. כן העיר ערוך השולחן, הל' זרעים סי' יד סעי' יא.
 60. רמב"ם, הל' תרומות פי"א הכ"ז.
 61. רמב"ם, הל' מע"ש פ"י הי"ט.
 62. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' יח.
 63. רא"ש, הלכות קטנות ס"ק ד.
 64. חזו"א, כלאים סי' ד ס"ק כז, ד"ה והאי.
 65. ש"ך לשו"ע, שם, ס"ק לא; ביאור הגר"א לשו"ע, שם, ס"ק נד.



לדעת הרא"ש אין מקום לחשש. הרא"ש מחמיר בשני מקרים: א. כשמדובר ב'לדה' שעדיין לא יצאת משנות הערלה, וכיוון שהיא אינה גדלה מעל טפח, היא נשארת באיסורה, מפני 'דמתחזיא כבת שתא'. ב. כאשר קצצו את העץ, והקיצוץ הוא אשר גרם להנמכתו של העץ לגובה של פחות מטפח. בנידון דידן, ההתחדשות של הרוכב נעשתה כאשר שאר הגפן הייתה גדולה ומפותחת. רק לאחר מכן, כשהזמורה החלופית התפתחה, גזמו את הרוכב הישן. הסיבה שבגללה נותרה הגפן בגובה של פחות מטפח היא בעקבות הקלטור שהרים את האדמה, ולא בגלל הגיזום או ההתחדשות של הרוכב. כמו שלא יעלה על הדעת לחייב שנות ערלה לעץ בוגר בגלל הגבהת האדמה עד לגובה ההרכבה, גם לדעת הרא"ש, כך גם בנידון דידן. בעת הגבהת האדמה כבר צמחה הזמורה החדשה לגובה ההדליה, ואין זה מעניינו שמן האדמה ועד למקום צמיחת הזמורה יש פחות מטפח.

לסיכום, לענ"ד אין שום בעיה של התחדשות הגפן בפחות מטפח, כשהדבר נגרם עקב הגבהת האדמה כדלעיל - אין בגפן זו חשש ערלה, והענבים מותרים באכילה גם למהדרין מן המהדרין.

15. חיוב כרם רבעי ביישוב מצפה רמון (הרב יואל פרידמן)

שאלה | האם יש לפדות פירות שנה רביעית למניין שנות ערלה, בכרם שמצוי במצפה רמון?

תשובה | לגבי דין כרם רבעי יש מחלוקת, אם הוא נוהג בחו"ל אם לאו. דעת הגאונים⁶⁶ היא שכרם רבעי נוהג בחו"ל⁶⁷ ואילו דעת הרמב"ם⁶⁸ היא שאין דין זה נוהג בחו"ל. נראה שהמחלוקת ביניהם היא האם רבעי דומה למעשר שני או שהוא המשכו של איסור ערלה.⁶⁹ ה'שולחן ערוך'⁷⁰ הביא שתי דעות: ב'סתם' כתב שנוהג נטע רבעי בחו"ל, ודעה שנייה בשם 'יש מי שאומר', הביא את דעת הרמב"ם שאף כרם רבעי אינו נוהג בחו"ל. הרמ"א הכריע כדעת הגאונים, שיש לחלל רבעי מן הכרם גם בחו"ל, ופטר עצי פרי אחרים מן הרבעי; וכן הכריע גם הגר"א.⁷¹

66. שאילתות דרב אחאי, קדושים, שאילתא ק; תוספות, ברכות לה ע"א, ד"ה ולמאן; ר' יונה, דף כד ע"ב מדפי הרי"ף; רשב"א, ברכות שם [וע"ע שו"ת הרשב"א המיוחסות, סי' קנן]; רא"ש, ברכות פ"ו סי' א.

67. ולא נטע רבעי.

68. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"י הט"ו.

69. ע"י רמב"ן, ר"ה ט ע"ב, שהביא ראיה לדברי הרמב"ם מן הירושלמי, מעשר שני פ"ה ה"ב, שהוקש דין רבעי לדין מעשר שני - כמו שאין מעשר שני נוהג בסוריא, הוא הדין גם רבעי. לפי הנראה לדעת הגאונים, נטע רבעי נמשך גם אחר דין ערלה, וכפי שנוהג ערלה בחו"ל - הוא הדין גם רבעי; וכן נכתב בשו"ת באהלה של תורה ד, סי' לז.

70. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' ז.

71. ביאור הגר"א לשו"ע, יו"ד סי' רצד ס"ק כח. והוא אף דחה את ראיית הרמב"ם מן הירושלמי (ראה לעיל הערה 4), והוכיח משם להפך. לדעתו הירושלמי פוטר רבעי בסוריא רק בגוי, כי שם קי"ל שיש קניין לגוי להפקיע.

לכן למעשה יש להכריע שכרם רבעי נוהג גם בחו"ל, בין לדעת השו"ע ובין לדעת רמ"א. ואמנם מצפה רמון אינו חו"ל. מו"ר הגר"י אריאל שליט"א כתב שמצפה רמון הריהו בכלל גבולות ההבטחה - ייתכן שהוא חלק מגבולות עולי מצרים וייתכן שמחוצה להם.⁷² לכן ייתכן שאף לדעת הרמב"ם יש לחלל כרם רבעי במצפה רמון, כי אם אכן מצפה רמון נחשב חלק מגבולות עולי מצרים, אזי דעת הרמב"ם היא שחייבים שם במעשר שני, כפי שכתב בהל' תרומות פ"א ה"ה.⁷³

16. חילול כרם רבעי שענביו מבשילים ונקטפים בזמנים שונים (הרב יואל פרידמן)

שאלה | הענבים של הכרם נקטפים לאורך תקופה של כמה שבועות, כיוון שהם מגיעים להבשלה גמורה ולרמת סוכר מספקת בשלבים, ולא בבת אחת. הפועלים והמדריכים עוברים בין שורות הכרם וקוטפים את הפירות הבשלים - מהי הדרך טובה ביותר לחילול הרבעי?

תשובה | הדין הוא שאין מחללים את הרבעי במחובר⁷⁴, והבעיה היא שקשה הדבר שכל הפועלים והמדריכים יחללו את הרבעי בכל עת שהם קוטפים כמה גרגרי ענבים. לכן הדרך הטובה היא לחלל את הפירות במחובר, אך להתנות שהרבעי יחול בעת הקטיף. עצה זו כבר מוזכרת בגמרא⁷⁵ בקשר לצנועים שנהגו להציל את העם הקוטף פירות רבעי בשביעית. ואמנם החזו"א⁷⁶ כתב שדרך זו יעילה רק אם הפירות כבר בשלים, אך אם הם אינם בשלים, החילול אינו חל על תוספת ההבשלה, והוא הוכיח דבריו מתוספות.⁷⁷ אך הגר"ח⁷⁸ גרוסברג כתב שאף לדעת התוספות, הבעיה של תוספת הבשלת הפירות היא רק במקרה שחלות הרבעי היא למפרע, וכשהוא אומר 'כל הנלקט'. אך אם חלות הרבעי היא בעת הקטיף ('כל המתלקט') לא אכפת לנו מתוספת ההבשלה. **למעשה**, כדאי לומר את נוסח החילול מידי שבוע. במרווח כה קצר של זמן ובשלבים מאוחרים של הגידול (לפני הקטיף), מתווספים אמנם סוכרים לפירות, אך אין תוספת גידול משמעותית. הנוסח הוא כדלהלן: 'פירות הרבעי בתוספת רבע מערכך'⁷⁹ יהיו מחוללים **בעת שייקטפו**, כל דרגת חיוב על פרוטה ורבע בנפרד, במטבע המיועדת לכך בשבילי.⁸⁰ כיוון שהחילול

72. עי' במאמרו של הרב יעקב אריאל: 'הפרשת חלה בגבול הדרומי', אמונת עתיך 56 (תשס"ד), עמ' 22-10, ובפרט עמ' 21-20; 'ערלה בערבה', שם, 53 (תשס"ג), עמ' 31-37.
73. עי' במאמר הרב יהודה עמיחי, 'ברכה על הפרשת תרומות ומעשרות בגבולות עולי מצרים', אמונת עתיך 94 (תשע"ב), עמ' 11-21, ובפרט בעמ' 14-15.
74. רמב"ם, הל' מע"ש פ"ט ה"ב.
75. ב"ק ס"ט ע"א.
76. חזו"א, דיני ערלה אות מז; ערלה סי' יד ס"ק ה.
77. ב"ק שם, ד"ה כל הנלקט.
78. נטע הלולים, עמ' כא זרע גד ס"ק יח.
79. תוספת הרבע היא רק כשהבעלים אומר את נוסח החילול. בשליח או במיזבח כוח - אם מחלל על מטבע שלו, אינו מוסיף חומש, ואם מחלל על מטבע של הבעלים - מוסיף חומש, עי' הרב עזריאל אריאל, הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית, עמ' 105 הערה 21.
80. למנויי 'בית האוצר'. על פי נוסח הפרשת תרומות ומעשרות של 'בית האוצר'.



חל בכל עת שמישהו קוטף, ובכל פעם צריך פרוטה, **יש להיזהר** ולדאוג שיהיו מספיק פרוטות פנויות במטבעות שמיועדות לחילול הרבעי. בשעת הצורך יש לחלל ולרוקן את הרבעי מן המטבעות שברשותו מידי יום.⁸¹

17. ברכה על חילול עתידי של כרם רבעי (הרב יואל פרידמן)

שאלה | אדם מחלל את הרבעי אחת לשבוע⁸² ואומר את הנוסח שהוזכר לעיל: 'פירות הרבעי... יהיו מחוללים בעת שייקטפו...'. מתי עליו לברך - בעת אמירת הנוסח או בעת חלות החילול?

תשובה | החזו"א⁸³ כותב שאדם האומר נוסח הפרשת תרומות ומעשרות מראש⁸⁴, עליו לברך בעת אמירת הנוסח. החזו"א נסמך על דברי ה'מגן אברהם'⁸⁵ שאין פודים את הבכור בשבת, וגם אי אפשר לתת לכוהן את הכסף בערב שבת בתנאי שיחול הפדיון בשבת עצמה. טענת המג"א היא שבמקרה זה אי אפשר יהיה לברך על הפדיון. בערב שבת אין לברך, כי עדיין אין מצווה, שכן הבכור עדיין לא הגיע ליומו השלושים. בשבת עצמה אין לברך, כי הוא אינו עושה שום מעשה משמעותי שראוי לברך עליו. המקרה דנן - חילול רבעי של פירות מחוברים 'לכשיקטפו' - הוא מקרה ביניים. מחד גיסא, כשהפירות מחוברים אין מצוות חילול רבעי, ולכן אינו יכול לברך. מאידך גיסא, יש הבדל בין פדיון הבן לבין רבעי: בפדיון הבן בערב שבת, עדיין לא הגיע יום השלושים והבן כלל לא התחייב בפדיון. לעומת זאת, ברבעי, הפירות כבר חייבים ברבעי⁸⁶, ואף 'בידו' של הבעלים לקטוף את הפירות ואז לפדות אותם.⁸⁷ **למעשה**, אין לברך כלל אם אומר את הנוסח מראש ולכן נוטה דעת הגרש"ז אויערבאך.⁸⁸

18. ערלה ב'תפוח הוורד' (הרב יואל פרידמן)

שאלה | 'תפוח הוורד' גדל על עץ פרי ירוק-עד ממשפחת ההדסיים (Syzygium jambos), והוא משמש הן לנוי והן למאכל. שימושו לנוי הוא לגדרות, והפרחים שלו גדולים ומרשימים. הפרי מבשיל בסביבות חודש יוני, צבעו צהבהב, הוא מתאים למאכל וניתן להכין ממנו ריבות וקינוחים. האם יש בו איסור ערלה?

81. ע"ע חבל נחלתו יג, עמ' 219-220.

82. ראה בשאלה הקודמת.

83. חזו"א, דמאי סי' ט ס"ק טו.

84. בין אם ההפרשה היא על ידי 'ברירה' ובין אם החלות היא בעת בירור המציאות.

85. מג"א, לשו"ע או"ח סי' שלט ס"ק ז.

86. עי' במאמרו 'דילול פירות רבעי', אמונת עתיך 97 (תשע"ג), עמ' 59-61, באיזה שלב בגידול הפרי מתחיל חיוב רבעי.

87. עי' במאמרו 'הנ"ל עמ' 61-62, שיש מחלוקת בין הראשונים מדוע אין פודים פירות במחובר. לדעת הרמב"ם, החיסרון הוא מהותי, אך לדעת הר"ש והרשב"א, החיסרון הוא טכני, שאי אפשר לחשב את השווי של הרבעי.

88. מנחת שלמה א, סוף סי' נה; וע"ע הרב עזריאל אריאל, שם עמ' 114.

תשובה | בנוגע לאיסור ערלה נאמר בתורה⁸⁹ 'ונטעתם כל עץ מאכל', והשאלה היא מהו עץ מאכל? בעץ שפירותיו משמשים למאכל האדם, הנוטע יכול להפקיע את הגדרת 'עץ מאכל', אם הוא נוטע את העץ למטרה אחרת. למשל אם נוטעים צבר לצורך גידור ולא לצורך אכילת פירותיו, מפקיעים ממנו הגדרת 'עץ מאכל', ומותר יהיה לאכול את פירות הצבר גם בשלוש השנים הראשונות לנטיעתו.⁹⁰ במקרה דנן אין מדובר בעץ מאכל רגיל אלא בעץ שמשמש בעיקר לנוי, והשאלה היא האם בכל זאת יש להגדירו 'עץ מאכל' אם לא? בירושלמי (ערלה פ"א ה"א)⁹¹ מבואר ש'רימין' הוא עץ שהפירות שלו אינם חשובים ובדרך כלל אינם משמשים למאכל. אך אם 'נטע לשם רימין' - חייב בערלה, אם לפחות מחצית האנשים 'שומרים' את הפירות. נמצאנו למדים שיש קבוצה של עצים ששימושם העיקרי הוא לנוי ולא ברור אם פירותיהם נאכלים אך בכוחו של האדם להופכם ל'עצי מאכל', אם נוטע אותם לשם כך. אלא שיש לברר מה משמעות ההגדרה של מחצית אנשים או רוב אנשים ש'שומרים' את הפירות. שאלה זו קשה שבעתיים בזמננו, שאנשים מפונקים, והם רגילים לאכול רק פירות שעומדים ברמת האיכות של השיוק המודרני, ולא כל מה שאכיל, נאכל בפועל. לכן נראה שיש להגדיר שאם מחצית מהאנשים שיש להם את צמח תפוח הוורד בגינתם משתמשים בפירות גם למאכל, לריבות ולקינוחים,⁹² אזי הפירות אסורים באיסור ערלה, ומחשבת הנוטע הופכת את העץ ל'עץ מאכל'. **למעשה**, נלע"ד שיש איסור ערלה בתפוח הוורד, אם הנוטע מתכוון להשתמש בפירות למאכל, לריבה וכדומה; אלא אם כן יתברר שבדרך כלל האנשים שנוטעים את תפוח הוורד מייעדים אותו לנוי בלבד.⁹³

19. ערלה ב'פיטנגו' (הרב יואל פרידמן)

שאלה | 'פיטנגו' או 'פיטנגה', הנקרא גם 'איגניה חד פרחית' (*Eugenia uniflora*), הוא שיח רב-שנתי טרופי. הוא ירוק-עד, ומשמש בגן הנוי ל'גדר חיה'. פריו האדמדם כשהוא בשל - אכיל (טעמו מתוק-חמצמץ), ומשתמשים בו להכנת ליקר. עד היום לא הצליחו לגדל אותו לצרכים מסחריים, כי חיי המדף שלו קצרים, גידולו כרוך בטרחה גדולה ונדרשים עבורו עובדים רבים לקטיפה. האם יש בו איסור ערלה?

תשובה | גם הפיטנגו, כמו תפוח הוורד, הוא צמח שלא ברור אם יש להגדירו עץ פרי, שכן הוא משמש בעיקר לנוי. לכן הנוטע צמח פיטנגו אחד ומתכוון לאכול את פירותיו או להכין מהם ליקר וכדומה, צריך למנות לו שנות ערלה, כמו שאמרנו בתפוח הוורד⁹⁴. השאלה היא מה הדין אם הוא נוטע כמה צמחי פיטנגו לצורך 'גדר חיה'? בנוגע לעץ פרי

89. ויקרא יט, כג.

90. ובלבד שנטע רק לצורך גידור. אך אם נטע גם לשם אכילת הפירות נחשב 'עץ מאכל' ואסור בערלה; עי' חזו"א, דיני ערלה אות י.

91. ירושלמי, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 331, שו' 38-31.

92. עי' תוס', שבת צב ע"ב, ד"ה ואת"ל.

93. ע"ע במאמרנו 'מנין שנות ערלה בהרכבה ע"ג אילן סרק', התורה והארץ א, עמ' 120-124.

94. ראה בתשובה לעיל.



רגיל, כתב ה'חזון איש' (דיני ערלה אות יא) שאם אדם נטע את עצי הפרי הן לצורך גדר והן לשם אכילת הפירות - העץ אסור משום ערלה, שכן אין בכך 'מחשבת פטור', והוא אינו מפקיע מן הצמח שם 'עץ מאכל'. אך בנידון דידן, הפיטנגו אינו עץ פרי רגיל, וחייב בערלה רק על ידי 'מחשבת חיוב', כשמייעד את הצמח לאכילת הפירות. לכן נראה שאם מייעד את הפיטנגו גם לגדר - הוא פטור מערלה.⁹⁵



תשובות בעניין גביית ארנונה על ידי רשות מקומית (הרב שלמה אישון)

20. ריבית פיגורים בגביית הארנונה

שאלה | החוק מחייב לגבות ריבית פיגורים על איחור בתשלום הארנונה. האם לפי ההלכה מותר לעירייה לעשות זאת?

תשובה | יש מקום להתיר גביית ריבית פיגורים בתור קנס כאשר הפיגור הוא שלא כדין.⁹⁶ כן אפשר להגדיר את ריבית הפיגורים מס גבוה יותר, המוטל על המפגר בתשלום, ולא להגדירה ריבית⁹⁷ מכל מקום, טוב יותר שהעירייה תחתום על היתר עיסקא, שיועיל גם בעסקאות אחרות שעושה העירייה, וממילא יתיר גם ריבית פיגורים בלא ספק. יש להדגיש שהיתר העיסקא שמדינת ישראל חתומה עליו אינו מכסה את העסקאות שעושות הרשויות המקומיות, משום שהן נחשבות ישויות משפטיות נפרדות לחלוטין מכלל מדינת ישראל.

21. הנחה בריבית פיגורים

שאלה | ריבית הפיגורים של הרשות המקומית יקרה יותר מזו של בנק, כדי למנוע מצב שבו הרשות הופכת להיות הבנק של התושבים. לאור זאת, האם מותר לבקש ממשרד הפנים הנחה בריבית הפיגורים כדי להגיע להסדר חובות?

תשובה | אין מניעה הלכתית לעשות הסדר חובות - לפי שיקול הדעת של הרשות המקומית. השיקולים לכך צריכים להיות ענייניים, כגון, במקרה של סיכוי נמוך לגבות את

95. יש להבחין בין נטיעה לגידור לבין נטיעת צמח בודד לנוי. בנטיעה לשם גידור יש 'מחשבת פטור' שפוטרת את העץ מערלה, אך כשנוטע עץ בודד לנוי, לרוב גם הפירות משמשים לנוי, ובמקרה דומה (נוטע אתרוג למצווה) קבע הירושלמי (ערלה פ"א ה"א, מהד' האקדמיה ללשון העברית, שם, שו" 47-43) שהעץ חייב בערלה. ועוד, בנטיעה לסייג צריך שיהיה היכר, ובנטיעה לנוי אין יודעים אם העץ ניטע לנוי או לשם פירותיו, וייתכן שהצורך בהיכר הוא מדאורייתא; עי' חזו"א, דיני ערלה אות יג.

96. ראה בס' כתר ח"ו, סי' מו.

97. תורת ריבית, פרק י סעי' סט.

החוב המלא (לטובת הקופה הציבורית), או במקרה של אי אשמה של החייב (לטובת התושב).

22. הדרך הנכונה לגביית חובות ארנונה

שאלה | האם לגבות את הארנונה בהליך מנהלי או בהליך משפטי? מאיזה שלב מותר להטיל עיקולים על חשבונות התושבים המאחרים לשלם?

תשובה | יש לנקוט בהליך הגבייה בזמן שהחוב קטן, כדי למנוע מצב של הצטברות חובות שהתושב לא יוכל לעמוד בהם.⁹⁸ היתרונות של הליך מנהלי הם המהירות שלו (יתרון לרשות וגם לחייב, למניעת הצטברות של ריבית) והעלויות הנמוכות שלו. לכן במקרה שהפנייה להליך המשפטי תגדיל את החוב הגדלה משמעותית או תגרום לעיכובים גדולים בתשלום, יש לנקוט בהליך המנהלי.⁹⁹ אמנם יש לאפשר השמעת טענותיו בפני גורם שיפוטי-אובייקטיבי, אך אין הדבר צריך לעכב את הפניה להליך מנהלי.¹⁰⁰ מותר להטיל עיקולים רק כאשר אין כל ספק לגבי קיומו של החוב, ואין ספק ביכולתו של החייב לשלמו.¹⁰¹

23. הנחה בארנונה למי שמחזיק ברכב

שאלה | מי שמחזיק רכב אינו זכאי להנחה. האם לתת הנחה למי שנוהג ברכב של קרוב משפחה, או למי שקיבל כסף מקרוב משפחה כדי לקנות רכב?

תשובה | ארנונה היא מס המוטל על התושב על פי החוק ועל פי ההלכה. מסתבר שהנחה בארנונה היא בגדר צדקה, שהציבור נותן למי שקשה לו לעמוד בנטל התשלומים.

ההחלטה על היקף ההנחה היא בסמכות השלטון (בעניין זה, הסמכות נתונה למשרד הפנים ולוועדות ההנחה של הרשויות המקומיות). השלטון רשאי לקבוע למי לתת הנחות ומהו שיעור ההנחות, ובלבד שיהיו לכך אמות מידה אחידות,¹⁰² והדבר אמור גם בנוגע לוועדות חריגים. אלא נראה שלא נכון לקבוע כלל גורף שעל פיו כל מי שמחזיק רכב

98. שו"ע, חו"מ סי' צז סעי' ד: 'אסור ללווה לקחת הלוואה ולהוציאה שלא לצורך ולאבדה עד שלא ימצא המלווה ממה לגבות חובו; ואם עושה כן נקרא רשע. וכשהמלווה מכיר את הלווה שהוא בעל מדה זו, מוטב שלא ללוותו ממה שילוהו ויצטרך לנגשו אחר כך ויעבור בכל פעם משום לא תהיה לו כנושה. (שמות כב, כד)'. המתנה בהליך הגבייה משמעותה בעצם מתן הלוואה לאדם, שכלל לא בטוח שהוא מסוגל להחזיר אותה.

99. באופן כללי, כאשר מדובר בחוב ברור מותר לפנות ישירות להוצל"פ (הרב מרדכי אליהו, תחומין ג' עמ' 244; שו"ת שבט הלוי ח"י, סי' רסג; הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה ח"א, סי' פד; הרב צבי"ב בן יעקב, משפטיך ליעקב ח"ב, סי' ו' עמ' קה; תחומין לא עמ' 319, פנייה להוצאה לפועל לגבות חוב ברור). ולכן אם לרשות המקומית אין ספק בנוגע לקיומו של החוב, היא יכולה לפנות להליך מנהלי. אם לתושב יש טענות בנוגע לחיובו, הוא יכול לפנות להליך משפטי.

100. עי' שו"ע, חו"מ סי' ד סעי' א, שבענייני מיסים נחשב הציבור מוחזק ורשאי לעשות דין לעצמו.

101. שו"ת שבט הלוי י, סי' רסג.

102. שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' ח.



אינו זכאי להנחה¹⁰³. זוהי קביעה ארכאית, שעל פיה רכב נחשב סמל סטטוס. הרי דירה בינונית שווה פי מאה(!) מרכב משומש, ואינה מונעת קבלת הנחה. תנור, מכונת כביסה ומזגן עולים כמו רכב משומש, וגם הם כרוכים בהוצאות החזקה לא קטנות. האם החזקה בהם מונעת קבלת הנחה?!

יתרה מזו, לא תמיד הרכב הוא בגדר מותרות. הדבר תלוי בזמינות התחבורה הציבורית למקום המגורים, במרחק ממקום העבודה של ההורים או ממקום הלימודים של הילדים, בשאלה אם יש הסעות מסודרות לעבודה או ללימודים ועוד. כמו כן, לעתים הרכב משמש לצורך העבודה, ואז ודאי אינו בגדר מותרות אלא הוא מקור פרנסה. זאת ועוד, ישנם דברים כגון נסיעות לטיולים בחו"ל, שהינם בגדר מותרות לא פחות מהחזקת רכב, ואינם מונעים קבלת הנחה.

מן הראוי אפוא לקבוע את ההנחות על פי מבחן הכנסה לנפש, וכן להתחשב בכמות הרכוש של התושב (דירה, מכונת וכדומה) שהיא מעבר לצרכיו הבסיסיים.¹⁰⁴ לאור האמור, יש לקבוע שמי שמחזיק רכב ששווי עד מחיר מחירון מסוים (מחיר המאפשר רכישת רכב סביר), אין מניעה שיקבל הנחה. מי שמחזיק רכב ששווי מעבר למחיר שנקבע - לא יהיה זכאי להנחה. לעניין זה אין הבדל אם הרכב רשום על שמו של התושב או שהוא רשום על שמו של אדם אחר, אך התושב משתמש בו בקביעות ומממן את החזקתו. (כאשר התושב משתמש בקביעות ברכב, הרי זה כאילו קיבל אותו במתנה, ואין זה משנה שרשמית הרכב לא נרשם על שמו. גם על פי החוק, הרישום במשרד הרישוי הוא דקלרטיבי בלבד).

24. הנחה בארנונה למי שגר בבית גדול

שאלה | האם לתת הנחה לזוג מבוגר שגר בבית גדול (300 מ"ר) או שיש לחייבו לעבור לבית קטן יותר? האם לחייבו לעבור לבית קטן גם כאשר מדובר בשינוי סטטוס גדול: מעבר יישוב או מעבר שכונה בתוך יישוב (למשל מעבר לשכונת קרוונים)?

תשובה | על פי ההלכה אדם שנזקק לצדקה מהקופה הציבורית צריך למכור את כלי המותרות שלו.¹⁰⁵ לגבי מכירת בית מפואר, נחלקו אחרונים.¹⁰⁶ למעשה נראה כי אם על פי מבחני הכנסה, הזוג זכאי להנחה, אין לחייב אותו לעבור לבית קטן יותר במקרה שהדבר יגרום לו צער. ולכן כאשר מדובר בשינוי סטטוס גדול, המעבר יגרום צער, ולכן אין לחייב את הזוג לעבור מדירתו. שינוי סטטוס יכול להיות הכרח לעבור ליישוב אחר או לשכונה שהאוכלוסייה בה שונה מאוד מהעובר אליה (כגון זוג מבוגר שייאלץ לגור בשכונה של זוגות צעירים).

103. כך קבע גם בג"ץ 10662/04, בנוגע לזכאות לגמלת הבטחת הכנסה.

104. שו"ע, יו"ד סי' רנג.

105. שו"ע, יו"ד רנג סעי' א': 'והא דאין מחייבים אותו למכור כלי תשמישו של כסף וזהב, דוקא כל זמן שאינו צריך ליטול מהקופה אלא נוטל בסתר מיחידים. אבל אם בא ליטול מהקופה של צדקה, לא יתנו לו עד שימכור כליו'.

106. שו"ת שבט הלוי ב, סי' קכה, הביא את דעת משנה ראשונה שעל הנזקק למכור את ביתו, וחלק עליו.

עם זאת, ראוי לקבוע סכום מקסימום של הנחה, מעבר לקביעת אחוזי ההנחה הניתנים על פי מבחן הכנסה. סכום זה יעמוד על ההנחה המקסימלית הניתנת בדירה ממוצעת. זאת משום שלא סביר שאדם שגר בבית גדול יקבל מן הציבור סכום גבוה יותר מאשר סכום המקסימום שיקבל אדם שגר בבית ממוצע.

מכון פוע"ה

פוריות ורפואה על פי ההלכה

25. וסתות - 'וסת המחשב' (הרב אריה כץ)

שאלה | האם האפשרויות לקבוע וסת הינן רק באופנים שהוזכרו בפוסקים (וסת הפלגה, וסת החודש וכדומה), או שכל חוקיות שאפשר למצוא באמצעות חישוב תיחשב לווסת קבועה, אם תופיע שלוש פעמים ברצף?

תשובה | האפשרות לקבוע וסת גם באופנים שאינם מוזכרים בפוסקים, מכונה אצלנו 'וסת המחשב', זאת אומרת שמחשב יוכל למצוא חוקיות מסוימת בחזרת הווסתות, שאם היא תקרה כמה פעמים ברצף, תיחשב הוסת מכאן ואילך וסת קבועה. לדוגמא: בגמרא ובפוסקים מוזכרת וסת הדילוג, כלומר אם אישה ראתה וסת שלוש פעמים בדילוג קבוע (למשל ראתה וסת לאחר 24 יום, ובחודש הבא, לאחר 25 יום, ושוב לאחר 26 ימים¹⁰⁷), נקבעה לה וסת, וצריכה לחשוש בפעם הבאה לאותו דילוג (בדוגמא שלנו, ליום ה-27). בווסת המכונה 'וסת המחשב', מחשבים דילוגים מורכבים יותר, כגון 21, 22, 24, 27, 31 (כל חודש הפער בין וסת לווסת גדל ביום אחד יותר ממה שגדל בפעם הקודמת). אמנם הש"ך¹⁰⁸ כותב שדילוג שאינו קבוע - אינו קובע וסת, אך דבריו מוסבים על דברי השו"ע¹⁰⁹, שכתב שדילוג הקובע ווסת יכול להיות הן דילוג של יום אחד והן דילוג של כמה ימים, וכוונת הש"ך לומר שדילוג אקראי המשתנה מחודש לחודש אינו קובע ווסת. ונראה לענ"ד שגם הש"ך יודה שאם הפער בדילוג הינו קבוע, כגון שראתה בהפלגות של 30, 31, 33, 36, על האישה לחשוש בפעם הבאה להפלגה של 40. הש"ך דיבר במקרה שבו יש הפלגות של 30, 31, 33, 34, שאז אין חוקיות בדילוג, פעם הדילוג הוא בהפרש של יום אחד ופעם בהפרש של יומיים בלא קביעות, ובזה אין חוששים כלל לדילוג. זאת כמו דילוג בווסת החודש, שלגביה ניתנת דוגמה לדילוג שלא חוששים לו: ראתה ט"ו בניסן וי"ו באייר וי"ח בסיון, לא קבעה לה וסת, כיון שסירגה בחודש השלישי ולא ראתה עד י"ח בו...

נראה שבמצב כזה, אם בפעם הבאה הייתה רואה בכ"א בתמוז, כן הייתה חוששת לאחר מכן לכ"ה באב, שכן במצב כזה יש קביעות לפער הדילוגים

107. ישנה מחלוקת כמה דילוגים צריך, (עיין בשו"ע יו"ד סי' קפט), אך לכל הדעות, דילוג קבוע של כמה פעמים יוצר וסת קבועה.

108. ש"ך, יו"ד סי' קפט ס"ק יב.

109. שו"ע, יו"ד סי' קפט סעי' ה.



לסיכום, 'וסת המחשב' גם היא קובעת וסת ואישה שיש חוקיות בראייתה, צריכה לחשוש לאותה חוקיות בחודש הבא.

26. חשש לעונה בינונית באישה שאינה רגילה לראות בזמן כזה (הרב אריה כץ)
שאלה | הרב מרדכי אליהו זצ"ל בספרו 'דרכי טהרה'¹¹⁰ כתב שאישה שרגילה לראות דם רק אחרי 32 יום מתחילת ראייתה, או שאינה רואה דם אחרי 28 יום, אף על פי שאין לה וסת קבועה, אינה חוששת לעונה בינונית ולווסת החודש, אלא רק להפלגה. זאת כיוון שאיננה רואה בתאריכים של עונה בינונית ושל וסת החודש אף פעם. מה המקור לדברי הרב אליהו?

תשובה | מדברי הש"ך¹¹¹ נראה שחולק על דברים אלו, שכן הוא מביא את לשון ה'לבוש', שאומר שעונה בינונית נעקרת בשלוש פעמים, וחולק על דבריו. משמע מדברי הש"ך שתמיד צריך לחשוש לעונה בינונית, אפילו כאשר אינה רואה בה אף פעם, אלא אם כן יש לאישה וסת קבועה. אלא שהרב אליהו פסק כדברי ספר 'טהרת ישראל'¹¹², שכתב שבמקרה שבו הווסת באה בקביעות אחרי יום ה-30 או לפניו אין האישה צריכה לחשוש לעונה בינונית. ו'באר יצחק' שם (ס"ק כו) נימק זאת בכך שמוחזקת בטהרה בימים אלו, ובפרט שווסתות הן דרבנן, ובדרבנן שומעים להקל. הרב אליהו החמיר על דברי ה'טהרת ישראל', וכתב שכאשר מדובר בפער של יום - יש לחשוש, ודווקא בפער של יומיים אין חוששים. ואמנם 'שיעורי שבט הלוי'¹¹³ חלק על דברי ה'טהרת ישראל', אך גם הוא עצמו כתב שבשעת הצורך (כגון שזהו ליל טבילתה), יש מקום להקל לאחר שאלת חכם, וממילא אין תימה על הרב אליהו שפסק כן להלכה.



27. פרסום תמונה של אדם בלי ידיעתו (הרב אריאל בראלי)
שאלה | האם מותר לצלם תמונות של אדם בלא ידיעתו, ולהעלות אותם לרשת החברתית בלי רשותו?
תשובה | ראשית יש לברר האם אדם בעלים על דמותו, ויכול למנוע מאחרים לצלם אותו בלא רשותו?

110. דרכי טהרה, פרק ז סעי' יט.

111. ש"ך, יו"ד סי' קפט ס"ק ל.

112. טהרת ישראל, סי' קפו סעי' יג.

113. שיעורי שבט הלוי, נידה סי' קפו סעי' ג, ס"ק ד.

בשו"ת 'שלמת חיים'¹¹⁴ נכתב שאין לאדם בעלות על דמותו, כי לא נלקח ממנו דבר. לדבריו מותר לצלם אדם גם בלא הסכמתו, ואף לעשות בכך שימוש מסחרי. אולם יש שחלקו על דבריו ואסרו לצלם ללא בקשת רשות.¹¹⁵ נראה שבמקומות ציבוריים לפי כל הדעות מותר לצלם אף בלא רשות המצולם. מכיוון שכל מי שמגיע למקום ציבורי מודע לכך שהוא חשוף ברחוב, וממילא נחשב הדבר כאלו ויתר ומחל על זכותו לפרטיות.¹¹⁶ אך בנוגע **לפרסום תמונה**, אי אפשר לומר שכל מי שנמצא ברחוב מוכן שיפרסמו את תמונתו ומוחל על כך. אם התמונה מציגה את האדם בצורה מביכה, אשר מביישת אותו לעין כל ודאי, שאין לפרסמה.¹¹⁷ יש להזהר אף מגרימת צער ונזק עקיף, שכן פעמים שההקשר של התמונה יכול להביך את האדם, אף אם התמונה עצמה אינה מציגה את האדם בצורה מביכה. מי שרוצה לפרסם תמונות של אחרים צריך לשאול את עצמו, האם הוא היה מוכן שיפרסמו את תמונתו שלו בסיטואציה כזו. פרסום כזה נאסר מטעם איסור הונאת דברים, המכוון כנגד כל פגיעה רגשית באדם מישראל.¹¹⁸ ויש שראו בפרסום תמונתו של אדם ופגיעה בזכותו לפרטיות גם עברה על איסור רכילות.¹¹⁹

לסיכום, מותר לצלם אדם ברשות הרבים אף בלא רשותו, אך אסור לפרסם תמונות היכולות לגרום לפגיעה כלשהי, אפילו בעקיפין. אין לראות בהסכמה של האדם לצילום, רשות לפרסם את התמונה.

28. פיצוי כספי על שימוש בתמונה בלא רשות (הרב אריאל בראלי)

שאלה | האם ניתן לתבוע פיצוי כספי על שימוש בתמונה לצורכי פרסום בלא רשות המצולם בה?

תשובה | כדי לתבוע פיצוי כספי על שימוש בתמונה לצורכי פרסום, יש להוכיח שאכן השימוש בה הועיל, והרווח הכספי גדל בזכותה. התביעה לפיצוי כספי יכולה להיסמך על דברי המשנה 'כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו?' ופירש הרמ"ך¹²⁰, שאין זה צודק שאדם ירוויח מנכסי חברו בלא רשותו. אף כאן, לכאורה יש לאדם בעלות על גופו, והצלם משתמש בתואר דמותו בלא רשות ולצורך מסחרי, ולכן עליו לשלם על כך. אך למעשה אי אפשר לתבוע תשלום על שימוש בתמונה של אדם. משום ש'זה נהנה וזה אינו חסר' - פטור¹²¹. האדם המצולם לא הפסיד כלום מפרסום תמונתו, ולכן אינו יכול לתבוע תשלום¹²². אם נעשה בתמונה שימוש מסחרי המחייב בפיצוי כספי על פי חוק,

114. שו"ת שלמת חיים, סי' תשעג.

115. ספר משנה הלכות ג, סי' קיד.

116. וכן הביא בספר הליכות בין אדם לחברו (פט"ו הע' כא), בשם הרב אלישיב.

117. עמק המשפט ד, עמ' נ.

118. עמק המשפט ד, עמ' תרכז.

119. חידושים וביאורים, פאה סי' א אות טז.

120. שיטה מקובצת, ב"מ לה ע"ב.

121. ב"ק כ ע"א.

122. בשו"ת שלמת חיים, סי' תשעג, נכתב שאין דין 'נהנה' שייך בתמונה, כי המצלם יוצר את התמונה, ולדבריו אי אפשר להתנגד לצילום.



יש להתחשב בכך¹²³. כמו כן אם התמונה הביכה את האדם וביישה אותו לעין כל, אזי יש מקום לפיצוי כספי, על פי חיוב בושט דברים, וכן על פי חוק הגנת הפרטיות, בהתאם לשיקול דעתו של הדיין¹²⁴.

29. נסיעה בלא תשלום ברכב ציבורי (הרב אריאל בראלי)

שאלה | 1. האם ניתן לעלות בלי תשלום על הרכבת הקלה, כאשר יש מקום פנוי ומעוניינים לנסוע רק תחנה אחת? הרי הרכבת ממילא נוסעת, ולא נגרם לה הפסד, כי יכולתי גם ללכת תחנה אחת ברגל.

2. יש הסעה בלא תשלום מהקניון לתחנה מרכזית וחזרה, מטעם הנהלת הקניון. האם יש התר לאדם הגר בסמוך לקניון לנצל את ההסעה ולהגיע איתה לביתו?

תשובה | 1. לחברת הרכבת יש זכות מלאה להחליט למי יש זכות להשתמש בשירותיה ובאלו תנאים. המחשבה שהיות שלא נגרם לחברה הפסד, מותר להשתמש בשירותיה אף בלא רשות, בטעות יסודה¹²⁵. הבסיס לחשיבה מוטעית זו הוא הכלל ההלכתי 'זה נהנה וזה אינו חסר' - פטור. כלל זה בא לפטור מתשלום אדם שכבר השתמש בנכסי חברו בלא רשות. אך אין בכוחו של הכלל להכריח את הבעלים לאפשר שימוש בנכסיו בלא תשלום, אף אם לא נגרם להם הפסד. מאותה סיבה אין התר לישון על דשא פרטי בלא רשות אף שאין גורמים לו כל נזק. (אולם מי שכבר ישן על דשא פרטי בלא רשות, אינו צריך לשלם על כך שכר, כי הדשא הוא מקום שאינו עומד להשכרה). ולכן ודאי שאין בכוח הכלל 'זה נהנה וזה אינו חסר' להתיר נסיעה ברכבת אפילו תחנה אחת בלא תשלום.

2. אם אין הוראה מפורשת מטעם הנהלת הקניון שההסעה תיועד רק לבאים לקניון, ויש מקום פנוי בהסעה, מותר לך לנסוע בה לביתך. אם אין מקום פנוי, אזי מסתבר שיש עדיפות למי שנוסע לקניון, שהרי לצורכו הביאו את ההסעה.



30. חובת תשלום של שותף לדירה שעוזב את הדירה

שאלה | השותף שלי רוצה לעזוב את הדירה. לפי שורת הדין הוא אמור למצוא לעצמו מחליף שימצא חן בעיניי. אמרתי לו שלא אכפת לי לחפש בעצמי שותף מחליף, אבל אם לא אמצא שותף, אזי הוא יצטרך לשלם את החלק שלו בשכר הדירה. השותף שלי הציע שייתן לי זמן של חודש או חודשיים לחיפוש אחר שותף אחר, ואם לא אצליח למצוא

123. הרב אשר ויס (בתשובה בכתב יד). כנראה שלדעתו יש בכך משום תקנת בני המדינה, ואז התוקף ההלכתי לכך נובע מ'דינא דמלכותא' (רמ"א חו"מ סי' שסט).

124. משפט שלמה ד, סי' מה.

125. שו"ע, חו"מ סי' שסג סעי' ו.

אחר - אשלם את כל שכר הדירה. ברור לשנינו שעל פי שורת הדין איני חייב להיענות להצעתו. האם לפני משורת הדין ראוי שאסכים לבקשתו?

תשובה | נפסק בשו"ע (חו"מ סי' שטז סעי' ב) ששניים ששכרו בית בשותפות לדור בו, אין אחד מהשותפים יכול להכניס אחר במקומו. זאת משום ששותפו יכול לומר לו שהוא חפץ דווקא בו ולא באחר, כי ישנם גם שוכרים רעים. מקור דברי השו"ע בתשובות הרא"ש (כלל א סי' ב).¹²⁶ על כן ברור שאין חברך יכול לכוף אותך לחפש דייר אחר, וודאי שאינו יכול לכוף אותך למצוא אותו עד זמן מסוים. כל דרישה שלו ממך בנושא זה אין לה בסיס בהלכה. אם אתה רוצה לעזור לו למצוא שותף, תבוא עליך ברכה. עליו להודות לך על כך, וודאי שאינו יכול לבוא אליך בדרישות.

31. תשלום ועד בית בדירה מחולקת

שאלה | שכרנו יחידת דיור בדירה מחולקת לשתי דירות. האישה האחראית על ועד הבית מבקשת מאיתנו תשלום מלא עבור ועד הבית, וכך היא מבקשת גם משכנינו ביחידת הדיור השנייה. לשתי יחידות הדיור יש דלת כניסה ראשית אחת מחדר המדרגות. מה הדין במקרה כזה, האם אנו נחשבים שתי דירות או שאנו נחשבים דירה אחת לעניין תשלום לוועד הבית?

תשובה | לפי החוק, גביית דמי ועד בית נעשית לפי גודל דירה במטר רבוע. החוק מקבל שינוי בדרך הגבייה הנ"ל אם ישנה הסכמה של הדיירים לגבייה לפי כללים אחרים. ואכן בבתי רבים מקובל לגבות את דמי הוועד לפי מספר חדרים. אם בבניין שאתה מתגורר בו גובים לפי מ"ר או לפי חדרים, אזי גם ממך ייגבו לפי אותם כללים. שאלתך עולה במקום שגובים בו לפי דירות, כלומר המדד הקובע לתשלום הוא 'דירה', וכל דירה בפני עצמה משלמת את דמי ועד הבית. גביית דמי ועד הבית לפי דירות נעשית מכוח החלטתם של דיירי הבית. נראה שכוונת דיירי הבניין היא ש'דירה' היא זו שבעליה הם בעלי יכולת הצבעה בוועד הבית. על כן, אם חלוקת הדירה לשתי דירות מוסיפה לבעליה זכות הצבעה בוועד הבית, ולחילופין איחוד שתי הדירות יפחית קול מבעליהן, הרי שגם את מסי וועד הבית יש לשלם בהתאם. (יש לציין כי חלוקת דירה לשתיים היא מעשה לא ראוי שעשוי להיות בעייתי הן מבחינה הלכתית והן מבחינה חוקית). אך אם חלוקת הדירה לא תשפיע על הייצוג בוועד הבית, גם לא ישתנה סכום המסים שיש לשלם לוועד הבית. (יש לציין שאין לוועד הבית סמכות לחייב תוספת של מסי ועד בית לאחת הדירות בלא הסכמת בעל הדירה).

32. פיצויים על מקח טעות

שאלה | אדם קנה מאה שתילי תמר מקיבוץ, והקיבוץ קנה אותם מצד ג'. לאחר שהאדם שתל אותם התברר שהם פגומים. הוא החזיר אותם לקיבוץ, ובתמורה קיבל מאה שתילים חדשים. לאחר מכן התברר לו שהקיבוץ קיבל מצד ג' גם פיצוי על כל שתיל,

126. ראה גם פתחי חושן, שותפים סי' ד סעי' לח.



נוסף על החלפת שתיל פגום בשתיל טוב. האדם טוען כלפי הקיבוץ כי הפיצוי מגיע לו, שכן הוא זה שהפסיד במהלך ניסיון גידול השתיל הפגום. לעומתו טוען הקיבוץ שכיוון שמלכתחילה התרצה בהחלפה בלבד, ורק כשנודע לו על הפיצוי הוא דרש אותו, אין הפיצוי מגיע לו. עם מי מהם הדין?

תשובה | עקרונית, אין מקום לתבוע את הפיצויים שקיבלו המוכרים מאדם אחר, ואין הדבר נוגע אל הקונה, שכן הוא קיבל את המגיע לו. על עבודת הזריעה שכשלה, אין חובה על המוכר לפצות. אף שנחלקו בכך התנאים, להלכה אין מפצים על כך, כפי שכותב הסמ"ע (סי' רלב ס"ק מו): 'אבל מה שטרח והוציא בזריעתו אין צריך המוכר ליתן להלוקח'. אך ייתכן שיש פרטים שעשויים לשנות את הדין. בירור מקיף של כל הנושא יכול להיעשות אך ורק בשמיעת שני הצדדים בפני דיין בית דין לממונות או בפני רב המקובל על שניהם.

33. זכויות יוצרים

שאלה | ברצוני ליצור תמונות עבודת יד ולמוכרן, ויש לי שאלה בנוגע לזכויות יוצרים. האם מותר לי ליצור תמונות הדומות לתמונות שראיתי? באלו הגבלות ובאיזה אופן? אם למשל ראיתי תמונה בעיר אחרת, ואיני יודעת אם ציירו שוב את אותה תמונה (שנמכרה יחידה בחנות), או איני יודעת איפה ניתן לקנות עוד תמונה כזו - האם מותר לי לצייר כמוה ולמכור?

תשובה | לעניין השאלה האם מותר לצייר ולמכור תמונה הדומה לתמונה המוצגת למכירה בחנות:

תשובה בנושא זה צריכה להינתן לפי שני גורמים: א. משפט התורה ב. חוק זכויות יוצרים. אינני מתיימר להיות עורך דין, ולכן מודגש בזה שהתשובה ניתנת לפי משפט התורה בלבד.

השאלות העולות משאלתך הן:

א. האם לצייר הראשון יש בעלות על תוכן התמונה, והמעתיק גוזל ממנו את זכותו?

ב. האם המצייר השני יורד לאומנותו של ראשון ומשיג את גבולו?

ג. האם המצייר השני הוא בגדר 'נהנה מנכסי חברו', והאם הוא מחסר את חברו?

א. השאלה האם לצייר הראשון יש בעלות על תוכן התמונה והמעתיק גוזל ממנו את זכותו, שנויה במחלוקת בין האחרונים.¹²⁷

ב. האם המצייר השני יורד לאומנותו של ראשון ומשיג את גבולו?

פוסקים רבים אסרו להדפיס ספר שכבר נדפס על ידי אחר, מן הטעם שהשני יורד לאומנותו של הראשון וגורם לו הפסד ודאי, בכך שהקונים יקנו ממנו ולא מן הראשון.¹²⁸ נראה לי שנימוק זה אינו שייך בענייננו. זאת כיוון שמדובר בתמונה יחידה, וקשה לומר

127. דיונים מפורטים על כך אפשר למצוא בספר עמק המשפט, ח"ד זכויות יוצרים; וכן בספר דרכי חושן, (הרב יהודה סילמן) ח"א עמ' רמ; ובספר ברכת שלמה, חו"מ סי' כד, ועוד.

128. ראה שו"ת הרמ"א, סי' י; שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' עט.

שהקונה הפוטנציאלי מעוניין לקנות דווקא את תמונת הצייר הראשון, ושהעובדה שקנה מהצייר השני היא זו שבשלה הוא נמנע לקנות מן הראשון, באופן ש'ברי היציקא'.

ג. האם המצייר השני הוא בגדר 'נהנה מנכסי חברו', והאם הוא מחסר את חברו? לכאורה נראה שאסור לצלם תמונה של צייר ולמוכרה, כיוון שעל ידי זה הוא נהנה מטרחתו של חברו. הרי הצייר השקיע זמן ועבודה וטרחה מרובה כדי להגיע לתוצאה מסוימת, והמצלם אינו משקיע כמעט מאומה, ונהנה מעבודתו של ראשון. הדברים מבוססים על תשובתו של ה'נודע ביהודה' (מהדו"ת, חו"מ סי' כד), ועיין מאמרו של הרב זלמן נחמיה גולדברג (תחומין ו, עמ' 185), שהסתמך על תשובה זו. לעומת זאת בענייננו מדובר בצייר שמשקיע עבודה וטרחה כדי לצייר בעצמו את אותה תמונה, והוא שואב מהתמונה הראשונה רק את המראה הכללי. נוסף על כך, לפי הבנתי אין מדובר בהעתקה מדויקת של התמונה הראשונה, שהרי היא איננה מוצגת לפני המצייר, אלא בציור חדש הכולל בתוכו את אותם המוטיבים הכלולים בתמונה הראשונה; ולכן אין לאסור זאת. אמנם אם מדובר בהעתקה של ציור מפורסם, יש כאן שימוש במוניטין שרכש לעצמו הצייר המקורי, ואז ייתכן שהדבר אסור.¹²⁹

34. טעות של מכונה רפואית

שאלה | נניח שתהיה מכונה שבודקת חולה ומאבחנת את מחלתו, בתור חלופה לבדיקתו אצל רופא מומחה. היתרון הוא שמכונה כזו ניתן להציב בכל מקום, ולהפעילה עשרים וארבע שעות ביממה. מהו הדין במקרה שהמכונה מחזירה אבחון מוטעה, ומחמתו נגרם נזק?

א. האם החברה שמייצרת את המכונה חייבת על הנזק?
 ב. האם הרופא שהפנה לבדיקה במכונה ופעל על פיה חייב על כך?
 ג. האם זה משנה אם סיכויי המכונה לטעות גבוהים יותר מסיכויי רופא מומחה לטעות או נמוכים מהם?
 ד. האם זה משנה אם לאחר מעשה - רופא מומחה בודק את החולה, ואומר שבמקרה כזה יש סיכוי נמוך מהרגיל שהוא היה טועה (אף על פי שבממוצע, למכונה יש סיכויי טעות נמוכים יותר)?

תשובה | נאמר בשולחן ערוך (סי' שו סעי' ו) שמי שהראה דינר לשולחני, ואמר לו השולחני: יפה הוא, ונמצא רע, אם בשכר ראהו - חייב לשלם, אף על פי שהוא בקי ואינו צריך להתלמד. אם בחינם ראהו, פטור, ובלבד שיהיה בקי שאינו צריך להתלמד. ואם אינו בקי, חייב לשלם אף על פי שהוא בחינם, ובלבד שיאמר לשולחני: עליך אני סומך, או שהיו דברים המראים שהוא סומך על ראייתו ולא יראה לאחרים.

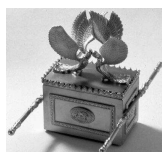
כלומר החלוקה הראשונה היא **בין אומן בקי לאומן שאינו בקי**. מי שאינו בקי חייב לשלם על כל נזק שנגרם ממעשיו, ואילו הבקי חייב רק אם עבד בתשלום. בנוגע לרופא יש הלכה נוספת (שו"ע, יו"ד סי' שלו סעי' א):

129. על פי שו"ת רוח חיים, חו"מ סי' שעו אות ב; מובא בעמק המשפט ח"ד, סי' יד, אות קלב, ע"ש לבירורים רחבים ועמוקים בסוגיה זו.



נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. ומצוה היא. ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים, ואפילו יש לו מי שירפאנו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות. ומיהו לא יתעסק ברפואה א"כ הוא בקי, ולא יהא שם גדול ממנו, שאם לא כן, הרי זה שופך דמים. ואם ריפא שלא ברשות בית דין, חייב בתשלומין, אפילו אם הוא בקי. ואם ריפא ברשות ב"ד, וטעה והזיק, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ואם המית, ונודע לו ששגג, גולה על ידו.

דהיינו, רופא שריפא ברשות בית דין - פטור על טעותו מדיני אדם. פטור זה מוסבר על ידי המפרשים בכך 'שיהא רופא מצוי לרפאות'.¹³⁰ נדמה שכיום בתי הדין סומכים על מערכת ההסמכה הרפואית ומכירים בסמכות שלה. הרשב"ץ (שו"ת ח"ג סי' פב) מחדש שהוראה רפואית שכשלה בשוגג, בלא פעולה מעשית של הרופא, אינה מחייבת את הרופא אף בדיני שמים. אם תהיה מכונה שתתקבל בעולם הרפואה בתור מכונה מהימנה, שתוכנתה כראוי על פי חוכמת הרפואה העדכנית ואין לה בדרך כלל שגיאות, הרי שוודאי לא ניתן יהיה לתבוע רופא ששולח אליה, שהרי הוא נוהג כראוי. גם החברה שתייצר את המכונה ותפעל על פי כללי הרפואה, ותזהיר מראש את הנבדקים שיש בה אחוז מסוים של טעויות, לא תהיה אחראית על נזקים שנגרמים מטעויות המכונה.¹³¹



מכון המקדש

35. הקרבת קורבנות שהתחייבו בהם לפני בניין המקדש (הרב עזריה אריאל)
שאלה | כשייבנה בית המקדש במהרה בימינו, האם נצטרך להביא כל הקורבנות שהתחייבו בהם בזמן הזה, כגון חטאות, קורבן יולדת וכדומה?
תשובה | אם נוצרו כיום נסיבות המחייבות מישהו בהקרבת קורבן - הוא חייב להביאו. אמנם הוא מנוע מלעשות זאת משום שבית המקדש חרב, אך אין בכך משום פטור. כמה ראיות לכך מדברי חז"ל:
 א. הגמרא בשבת (יב ע"ב) מספרת על רבי ישמעאל בן אלישע (לפי דעת רבי נתן שם) שחילל שבת בשגגה: 'וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשייבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה'.
 ב. בגמרא ביומא (פ ע"א) נאמר שמי שאוכל חֶלֶב בזמן הזה מתחייב חטאת (אלא שירשום את הכמות שאכל, שמא בית הדין בזמן שייבנה המקדש יגדיר אחרת את השיעור המחייב, עיין שם).

130. מנחת ביכורים על התוספתא, גטין פ"ג ה"ג.

131. עי' גם במאמרו של הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'רשלנות רפואית', תחומין יט, עמ' 317.

ג. בכריתות (ט ע"א) נאמר שגר המתגייר בזמן הזה חייב בקורבן הגר. בתחילה גם אמרו שיפריש כסף לשם כך, אלא שרבן יוחנן בן זכאי ביטל את ההפרשה מחשש למעילה בהקדש, אבל החיוב עומד בעינו.¹³²

ד. מבואר בתוספתא (פסחים פ"ח ה"ד) שגר אינו צריך להקריב פסח שני, משום שהפסח השני הוא תשלומין על החיוב בקורבן פסח ראשון, והרי הגר היה גוי בפסח ראשון ולא התחייב בו כלל. לעומת זאת לגבי האפשרות הנדונה שם, שעם ישראל יבנה את בית המקדש בין פסח ראשון לפסח שני לא נאמרה סברה זו לפטור, כי אכן הציבור היו חייבים בקורבן הפסח הראשון.

ה. הרמב"ם בפירושו בנגעים (פי"ד מי"ג) כותב:

שטהרת מצורע הראשונה... נוהגת בפני הבית ושלא בפני הבית, ויטהר בהם המצורע וישיאר מחוסר כפורים כמו הזבים והזבות והילדות אשר בזמנינו היום כאשר טהרו שהם מחוסרי כפורים.

ההגדרה 'מחוסרי כיפורים' מלמדת שהם חייבים בקורבנות אלו.

כל זאת לגבי קורבנות שאין להם תאריך קבוע. לעומת זאת קרבנות שיש להם תאריך קבוע, לא נתנה להם התורה אפשרות תשלומין (פרט לקורבן פסח), כלשון הגמרא בברכות (כו ע"א) על קורבן התמיד: 'עבר יומו - בטל קרבנו'. לפיכך לא יהיה צורך להשלים ולהקריב בבית המקדש השלישי את כל מה שהחסרנו בזמן הגלות.

ספר 'המנהיג' (הלכות הלל עמ' רסג) כתב על כך:

ואל תתמה לומר מאין יספיקו לנו בהמות להקריב כל הקרבנות שנחסרו מחרבן הבית עד עמוד כהן לאורים ותומים, שהרי הכתוב מבשרנו: 'כל צאן קדר יקבצו לך' וגומר; ובקרבנות נדבה, אבל בקרבנות חובה - עבר יומו בטל קורבנו, דכתיב 'עולת שבת בשבתו...' ולא עולת שבת זו בשבת אחרת.

לסיכום, מי שמתחייב בהבאת קורבן בזמן החורבן, יצטרך להביאו לעתיד לבוא, פרט לקורבנות שיש להם תאריך קבוע להבאתם ועבר זמנם.



132. ועי' בערוך לנר, כריתות ט ע"א.



הרב יואל פרידמן

פירות הקיץ בשווקים והסתמכות על רשימות אחוזי ערלה

שאלה

ישנם מוסדות כשרות שמפרסמים רשימות של מיני פירות (לפי זנים), ומציינים את אחוזי הערלה בכל אחד מהם (להלן: 'רשימות הערלה').¹ האם אפשר להסתמך על רשימות אלו?

תשובה

א. ישנן ארבע שיטות בפוסקים בנוגע לבעיית הערלה בפירות השווקים:² יש אומרים שאם שכיחות פירות הערלה ממין מסוים פחותה מ- $1/2\%$, מותר לקנות את הפירות ממין זה בשווקים גם בלי השגחה. יש אומרים, ששכיחות פירות ערלה של 5% אינה מצריכה השגחה; יש אומרים ששכיחות של 10% אינה מצריכה השגחה; ויש אומרים שאם רוב הפירות ממין מסוים אינם ערלה, מותר לקנות ממין זה בלא השגחה.

1. השיטה הראשונה שהבאנו היא שאם שכיחות פירות הערלה במין מסוים נמוכה מ- $1/2\%$, מותר לקנות אותם בשווקים גם בלא השגחה. הסוברים כך מסתמכים על הדין שאם התערבו פירות ערלה בפירות היתר - אזי הם בטלים באחד ומאתיים (ע"י ערלה פ"א מ"ו). לענ"ד אין להם להסתמך על דין זה, ואין לשיטה זו על מה להתבסס, משלוש סיבות: (א) הדין הנ"ל אמור בתערובת של פירות ערלה ופירות היתר. אך פירות ערלה בשווקים אינם תערובת של פירות ערלה ופירות היתר, אלא הקונה בשוק מסופק מהו מקור הפירות, והאם חל עליהם הכלל של 'הלך אחר הרוב' (כדלהלן). המקרה של 'קונה פירות בשוק' דומה למקרה של 'מוצא חתיכת בשר', ומסופק אם היא כשרה אם לאו. לגבי מקרה זה, נקבעה ההלכה ש'כל דפריש מרובא פריש', אך לא שמענו שיש מי שאומר שהחתיכה יכולה להתבטל בשישים. (ב) אין אפשרות להסתמך על הרשימות שמצינות את אחוזי הערלה, כפי שנראה להלן. (ג) כשמבטלים איסור במאתיים או בשישים, צריך אומדן מדויק של האיסור לעומת ההיתר. גם אילו יכולנו לסמוך על 'רשימות הערלה', רמת הדיוק אינה כזו שניתן להסתמך עליה בדין ביטול באחד ומאתיים. אם מתפרסם שיש במין מסוים 0.4% ערלה, אף אחד אינו יכול לערוב שאין 0.6% .

1. את הרשימות האלו מכין מידי שנה ד"ר משה זקס, מהמכון לחקר החקלאות עפ"י התורה.
2. ע"י במאמר הגר"מ אליהו, 'פירות ערלה בשוק רוב או קבוע', התורה והארץ א, עמ' 11-22; ובמאמרנו, אמונת עתיך 84 (תש"ע), עמ' 32-42.

2. אמנם יש אומרים (וכך סובר הגר"ש אלישיב זצ"ל) שהמקרה של 'קונה פירות בשוק' אינו דומה למקרה של 'מוצא חתיכת בשר', אלא דומה יותר למקרה שבו קונה נכנס לחנות, ולאחר מכן הוא מסופק אם החנות טרפה או כשרה. במקרה זה אין הרוב קובע, אלא 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי', ויש ספק לגבי כשרות הבשר ולכן הוא אסור. לפי שיטה זו, יש מי שאמר שמין ששכיחות הערלה בו פחותה מ-5% (לפי 'רשימות הערלה'), מותר לקנותו בשוק, כי ידוע שכמויות קטנות כאלה אינן מתפזרות בכל השווקים בארץ, ונמצא שבכל שוק יש רק 'ספק קבוע', ובמקרה כזה, יש להתיר.

3. יש אומרים שאין הפירות בשוק נחשבים 'קבוע' אלא 'פריש'. מי שקונה בשר בחנות ומסופק בכשרות הבשר, הספק מתעורר אצלו במקום הקביעות - באטליז, ולכן יש דין של 'קבוע'. אך בפירות השוק, הספק אינו מתחיל במטע אלא בשוק, ולכן יש לפירות דין של 'פריש', ובמקרה זה הדין הוא ש'הלך אחר הרוב'. **רוב הפוסקים**³ החשיבו את פירות השוק 'פריש', מסיבות שונות. לפי שיטה זו, אם רוב פירות ממין מסוים אינם ערלה, מותר לקנות ממין זה בשוק, בלא השגחה.

4. יש אומרים שגם אם אנו מחשיבים את פירות השוק 'פריש', יש מקום להחמיר ב'מיעוט מצוי'.⁴ לאמור, אם יש מין של פרי ששכיחות הערלה בו היא מעל 10%, אין לקנות פרי זה בשוק, אלא אם כן יש על החנות פיקוח כשרות.⁵

ב. כאמור כמה מן הגישות ההלכתיות הללו מתבססות על 'רשימות הערלה'. רשימות אלו נערכות על סמך נתוני הנטיעות של כל שנה והשוואתם לכלל הנטיעות בארץ בכל מין של פרי בשנים הקודמות. **לענ"ד אין לסמוך על רשימות אלו להלכה**, מפני שנקודת המוצא שלהן מוטעית. הרשימות מתעלמות מעובדות, שחלקן לחומרא וחלקן לקולא: 1. כאמור הרשימות מבוססות על כמות הנטיעות. אך בחלק מן הנטיעות משתמשים בשתילים ממשלתות מפוקחות, שמניין שנות הערלה של שתיליהן אינו מתחיל מן הנטיעה בשטח אלא מהכנת השתיל במשתלה (מפני שמעבירים את השתיל בגוש אדמה ועוד).⁶ 2. יש חקלאים דתיים שאינם משווקים פירות ערלה. 3. יש פיקוח הדוק של הרבנות הראשית על המטעים, שגורם לכך שרבים מן החקלאים אינם משווקים פירות ערלה ולו מסיבות כלכליות. 4. לעומת זאת, 70% מן הפירות משווקים ברשתות הגדולות, שבהם יש פיקוח כשרות, ולכן פירות הערלה מגיעים לשווקים הפתוחים בלבד. לכן כאמור, המידע המובא ברשימות אינו רלוונטי, אין

3. חזון איש, יו"ד סי' לז ס"ק יד; דרך אמונה, הל' מע"ש פ"ט ס"ק מח (עמ' שנא); שו"ת מנחת יצחק, ח"ז סי' צו; שו"ת יביע אומר, ח"ו יו"ד סי' כד; ישועת משה, א יו"ד סי' יד.

4. דרך אמונה שם; הרה"ג יעקב אריאל, מובא בחבל נחלתו ח"ג, עמ' 152-153.

5. מו"ר הגר"י אריאל לא ציין אחוזים ולא דיבר על 'רשימות הערלה', אלא דיבר ב'מיעוט מצוי'. כלומר פירות ששכיחות הערלה בהם היא גבוהה יחסית - אסור לקנותם. אמנם לרוב בימינו נוהגים הפוסקים להמיר 'מיעוט מצוי' ב-10%, אך אין הכרח להמיר כך, עי' במאמרו 'חובת הבדיקה של פירות נגועים במיעוט מצוי', תחומין כט, עמ' 312-313.

6. משיחה עם ד"ר משה זקס, מתברר שבעת ניתוח הממצאים הוא לוקח בחשבון את השתילים שיש פיקוח עליהם, אם כי באופן חלקי. כמו כן הוא לוקח בחשבון גם את ההבדלים בין כמות היבול של עצי פרי בשנותיהם הראשונות לבין כמות היבול של עצי פרי בוגרים.



לסמוך על הרשימות להלכה, אף שבכל זאת הן נותנות אינדיקציה כללית על מציאות הערלה בשווקי הארץ.

סיכום והנחיות מעשיות

1. יש לקנות פירות בשווקים מפוקחים על ידי מוסד כשרות ('ללא חשש ערלה') או ברשתות גדולות, שכאמור רובן מפוקחות ויש בהן השגחה.⁷
2. מי שכבר קנה פירות בשוק, בחנות שאין בה השגחה (בדיעבד), או לחילופין מי שגר במקום שאין שם חנות עם השגחה, ואין שם רשת גדולה (לא מצוי), יכול לסמוך על הדעות שפירות השוק נחשבים 'פריש', ומותר לאכול אותם. אמנם בפירות בכירים או אפילים (פירות מתחילת עונה או מסוף עונה) וכן בפירות אקזוטיים, יש להקפיד יותר, ואין לאכול פירות אלו, כי החשש שיש מהם פירות ערלה גדול יותר.
3. מי שקיבל פירות מאדם שמגדלם בגינתו ואינו יכול לברר האם הפירות כבר אינם ערלה (או שלא נעים לו לברר זאת) - אסור לו לאכול את הפירות, כי אז נחשבים הפירות 'קבועים'.



7. הראשון לציון הגר"מ אליהו (שם) הדגיש את העובדה שעקרונית, גם בשוק אפשר לברר את מקור הפירות, על ידי בדיקת הקודים המודפסים על הארגזים. לכן לדעתו, יש על הפירות דין 'קבוע'. אמנם משיחה עם אג' מיכאל קורצויל, מתברר שפעמים רבות יש ערבוב של ארגזים, או שמגיעים פירות בלא ציון מקורם.

הרב יעקב אפשטיין

ברכות הריח בצמחים ובפירות

שאלה

ניגש אלי יהודי עם גבעולי שיח מעוצה אשר יש להם ריח טוב, ושאל איזו ברכה יש לברך עליו?

א. מהו עץ בברכות האכילה

א. המחשבה הראשונה היא שכדי להכריע מתי מברכים 'עצי בשמים' ומתי מברכים 'עשבי בשמים', יש לדמות ברכות אלו לברכות הנהנין על אכילה: פרי האדמה ופרי העץ. אולם השוואה זו טעונה בדיקה.

מקור המחלוקת לגבי ברכת אכילת פרי העץ הוא בבבלי ברכות (מ):
היכא מברכין בורא פרי העץ - היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואזא והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגוואזא דהדר מפיק - לא מברכין עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה.

לגבי ברכת אכילת פרי העץ, ישנה מחלוקת משולשת מה נחשב עץ: ישנה דעה שכל צמח רב שנתי נחשב לעץ, ובלבד ששורשיו מתקיימים משנה לשנה (רא"ש וטור בשיטתו); ישנה דעה שכל שגזעו מתקיים משנה לשנה, אף על פי שענפיו מתייבשים, נחשב לעץ (גאוני); וישנה דעה נוספת, שאף ענפיו צריכים להתקיים משנה לשנה (רש"י)¹.

ב. המחלוקת בברכות לגבי ברכת הריח

לגבי ברכות הריח נאמר בתלמוד הבבלי (ברכות מג ע"ב):
אמר רב גידל אמר רב: האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים. אמר רב חננאל אמר רב: הני חלפי דימא מברכין עליהו בורא עצי בשמים. אמר מר זוטרא: מאי קראה - והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ. רב משרשיא אמר האי נרקום דגינניתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים, דדברא - בורא עשבי בשמים. אמר רב ששת: הני סיגלי מברכין עליהו בורא עשבי בשמים. אמר מר זוטרא: האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות.

1. עין מאמר הרב יואל פרידמן, התורה והארץ ג, עמ' 400 ואילך.



בתלמוד מנויים: סמלק, חלפי דימא, נרקום דגנוניתא, שמברכים עליהם 'עצי בשמים', לעומת נרקום דדברא וסגלי, שמברכים עליהם 'עשבי בשמים'. אולם לא ניתן כלל מנחה, כמו שניתן לגבי ברכת אכילת פרי העץ. אף רש"י, שפירש מה הם הצמחים וציין את שמות הלעז שלהם, לא בירר מהי אמת המידה שעל פיה מברכים 'עצי בשמים' או 'עשבי בשמים'.

ואמנם 'פסקי רי"ד' (ברכות מג ע"ב) מסתפק בכך, וכותב:

מספקא לי היכא מברכים עצי בשמים, והיכא מברכין עשבי בשמים, ואיני יכול ליתן הפרש ביניהן. כלל אומר, כל דבר המסופק לו יברך בורא מיני בשמים. מן הרמב"ם (הל' ברכות פ"ט ה"א) משמע שהלך לפי הגדרות אילן וירק לגבי ברכות אכילה, כיוון שהשווה בין שני הנושאים: 'כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה, כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה...'; ובהמשך: 'אם היה זה שיש להריח עץ או מין עץ מברך בורא עצי בשמים, ואם היה עשב או מין עשב מברך בורא עשבי בשמים...'. ובהלכה ב הוסיף על פי הגמרא, וביאר שאף צמחים שבהקטרתם נותנים ריח טוב, הולכים בהם לפי חילוק אילן וירק בברכות האכילה. וכן נראית דעת הגאונים המובאת ב'חידושי הרשב"א' (ברכות מג ע"א), שכל שהוא 'עץ' לענין ברכות האכילה, מברכים עליו 'עצי בשמים', וכל שהוא 'ירק' - מברכים עליו 'עשבי בשמים'.

'שיטה מקובצת' (ברכות מג ע"ב) מבאר בשם הרא"ה:

וסמלק וחלפי דימא. הם עשבים בעלי ריח בגופן ואינם רכים כמו עשבים אלא קשין כמו עץ וגדלין על גבי קרקע. ואי הוה פירא בודאי בורא פרי האדמה הוה מברכין עליהו ולא בורא פרי העץ משום דעץ הנזכר בבורא פרי העץ רוצה לומר אילן והני לאו אילן נינהו. אבל מכל מקום כל דבר שהוא קשה נקרא בלשון העולם עץ. וההוא אינו רוצה לומר אילן אלא דבר קשה. וכיון דכן הני נמי שהן קשין ואית להו ריח טוב בגופן לענין גופן עץ מקרי ומברכין עליהו בורא עצי בשמים. ומייתי ראיא דאפילו מידי דלאו אילן משום דקשה מקרי עץ מדכתיב ותטמנם בפשתי העץ ובודאי פשתים אינו אילן וקרי ליה עץ. הני סיגלי. פירוש עשבים רכים בעלי ריח בגופן מברכין עליהו בורא עשבי בשמים.

נרקום דגיננויתא. פירוש עשבים בעלי ריח והם קשים מברכין עליהו בורא עצי בשמים.

דדברא. שהן רכים בורא עשבי בשמים.²

עולה מן ה'שיטה מקובצת' בשם רא"ה, שעל צמח שגבעוליו קשים כעץ מברכים 'עצי בשמים', אף על פי שלענין אכילת פירותיו, מברכים עליו 'פרי האדמה'. ואילו על ריח

2. סיום דברי השטמ"ק הוא: 'אבל בפרחים בין בשל אילן בין בשל עשבים בכולהו מברכין בריח ברוך שנתן ריח טוב בפירות כדכתיבנא לעיל'. ולענ"ד נפלה כאן טעות. היה כתוב 'אבל בפ' ' או 'בפר', והיה צריך לפתוח: 'בפירות', ופתח בטעות: 'בפרחים'. הערת עורך (י"פ): אך עי' בחידושי הרא"ה עצמו (הוצ' אהבת שלום, ירושלים תש"ס, עמ' שלט) כתוב גם כן 'אבל בפרחים', ועי' שם הערה 385.

מפרי, בין מפרי העץ ובין מעשב, מברך 'הנותן ריח טוב בפירות'. וכן משמע מן המאירי, וכן משמע מן הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ד סי' ה). וכן פסק 'שיבולי הלקט' (סדר ברכות סי' קסד) בכל דיני ברכות הריח כריטב"א ושטמ"ק, והזכיר את דעת הרי"ד, לברך על הכול 'מיני בשמים' כיוון שאין החילוק בין עצים לעשבים ברור לו.

האבודרהם (ברכת הריח) מביא ירושלמי שנמצא רק בחלק מן הראשונים³, וזו לשונו: המריח ריח טוב אם היה זה שיש לו הריח עץ או מן העץ מברך עליו בורא עצי בשמים ואם היה עשב או מן העשב מברך עליו בורא עשבי בשמים. ואמרינן בירושלמי: כל שתמרתו נשאת משנה לשנה מברך עליו ב"ע בשמים. וכל שתמרתו מתיבשת וכלה בימות החורף מברך עליו בורא עשבי בשמים. ואם אינו לא מן העץ ולא מן האדמה כגון הבושם הנקרא בערבי ענבר. וכגון המוסק והזבדא שהם ממין חיה מברך עליהם ב"מ בשמים.

ולא הסביר האבודרהם, לא הוא ולא אחרים, מהו 'תמרתו'. ונראה לפי הבנתי שהוא גזע או גבעול מעוצה, שאינו נובל ואינו מתיבש משנה לשנה. לפי זה גדר הירושלמי דומה לגדר שלומדים ה'שיטה מקובצת' והריטב"א מהבבלי⁴. השו"ע כתב את לשון הרמב"ם ולא ביאר יותר. ומשמע שאין הלכה כ'שיטה מקובצת' וריטב"א, אלא הולכים לפי ברכות האכילה על אילן וירק.

ג. מחלוקת על ברכת הבשמים בצמחים מסוימים

בחלק מהראשונים יש דיון על הברכה בצמחים מסוימים. ה'אורחות חיים' (ח"א הל' ברכות סי' לח) כתב:

ברכת הריח. על כל עצי בשמים כגון הדס והדומים לו⁵. פירש ז"ל (=לא באר מי) והדומים לו **שהעץ עצמו מריח בלא שריפה**. וי"מ והדומי' לו כגון **פלפל וזנגביל נרד וכרכום קנה וקנמון** וכיוצא בהם מברך עליה **בורא עצי בשמים**. וי"א בפלפל וזנגביל ודומיהם מברך בורא מיני בשמים. ורבי' האיי פי' והדומים לו כגון שיהא עיקרו לריח כהדס לאפוקי עצי אתרוג ותפוחים שאין עיקר נטיעתן לריח וכן פי' בתוספות וכן נראה דעת הרשב"א ז"ל.

נחלקו הראשונים מהי ההשוואה של הדס לצמחים אחרים לעניין 'עצי בשמים'. לפי פירוש אחד, ההדס הוא דוגמא לצמח המריח בלא שרפה ואינו פרי, ומברכים עליו 'עצי בשמים'. לפי פירוש אחר, עיקר הדמיון בין הצמחים המוזכרים להדס הוא שכמו ההדס,

3. ירושלמי זה אינו בנוסח הירושלמי שלפנינו, אבל הביאווה: אבודרהם (ברכת הריח), ספר המנהגות לר"א מלוניל (לד ע"א), ספר מצוות זמניות (שער שמיני לתלמיד הרא"ש), וכן הובא בביאור הגר"א (או"ח סי' רטז ס"ג).

4. הערת עורך (י"פ): אין ראיה מן האבודרהם, ואדרבא, נראה שמרמז לכלל שנאמר על ידי הגאונים (הלכות גדולות, הוצ' מכון ירושלים, עמ' סה) לגבי הגדרת אילן וירק: 'וכל אילן דנתרין טרפיה בסיתוא ופיישין גואזי' והדר מפיק טרפיה מיגואזיה...!'

5. האורחות חיים אינו מבאר ממי הוא הביא הגדרה זו. ולפי ההשוואה לכלבו (סי' כד) משמע שזה היה הנוסח שלפניו בתלמוד, וכ"נ מכך שהביא דעת רב האי גאון על נוסח זה.



צמחים אלו אינם דווקא פירות, אלא צמחים רב שנתיים ריחניים, ולפי רב האי גאון, ההדס הוא דוגמא לצמח שעיקרו לריח ולא לאכילת פירותיו.

1. שמן שקלטו ריח

ה'אורחות חיים' (שם), מוסיף וכותב איזו ברכה מברכים על שמן שפיטמו בעצי בשמים או בעשבי בשמים:

מר רב שמואל ז"ל לא מברך ב"ע בשמי' אלא על הדס וכן על כמה שמנים שמערבין עמהן עצי בשמים והראב"ד ז"ל כתב דווקא כשהעצים שם אבל אם הוציאו משם העצים אין מברכין עליהן אלא בורא מיני בשמים. ועל כל מיני עשבים שיש להם ריח טוב מברך עליהן בורא עשבי בשמים. ונראה שכלל זה התקבל, שרק כשהעצים או העשבים עצמם בתוך השמן, מברך עליהם 'עצי בשמים' או 'עשבי בשמים'. וכן כתב אבודרהם. עוד הביא האבודרהם מחלוקת בין הראשונים על מינים מסוימים, מה מברכים עליהם:

כתב ה"ר מאיר מרוטנבורק על האגוז שקורין לו מושקט מברך שנתן ריח טוב בפירות כיון דפרי עץ הוה ליה כמו אתרוג. וכתב עוד על ריח קנה וקנמון וכיוצא בהם מברך בורא עצי בשמים והרא"ש כתב המריח בקנה מברך שנתן ריח טוב בפרי האדמה כיון שעיקרו לאכילה הוי כמו אתרוג. על כשרתא מברך ב"ע בשמים פירוש שעיקרו שמן ומערבין בו כמה מיני בשמים שמכשירין אותו עד שקלט את הריח בשמן וורדים. וכעין שמן המשחה. והוסיף האבודרהם:

על ריח הוורד י"א שמברכין עליו שנתן ריח טוב בפירות. והרמב"ם כתב וורד ומי הוורד והלבונה ומצטכי וכיוצא בהם ב"ע בשמים. וכתב הרא"ש וכן נראה דודאי אינם פרי שאין עיקרם לאכילה ומי הוורד כיון שיצאו מן הוורד יש לברך עליהם ב"ע בשמים דלא גרע ממשחא כבישא. וי"א שמברכין על הלבונה בורא פרי בשמים⁶ שאינו עץ אלא קטף של אילן.

מסקנות

- א. אילן ריחני כגון אתרוג, על עליו ופרחיו מברך 'עצי בשמים', ועל פריו מברך 'הנותן ריח טוב בפירות'.
- ב. על עשבים ופרחים ריחניים מברך 'עשבי בשמים', ועל פירותיהם מברך 'הנותן ריח טוב בפירות'.

6. ברכה זו אינה מוכרת לנו, ונראה שהיא נבדלת מברכת 'הנותן ריח טוב בפירות' בכך שמברכים אותה על פרי שאינו נאכל. ובאנציקלופדיה תלמודית (הערות כרך ד, [ברכת הריח] טור תקצז הערה 24) הוער: 'ועי' אבודרהם הל' ברכות שער ז בשם י"א שכתב על הלבונה לברך בורא פרי בשמים מטעם שכתב הטור שאינו עץ כו', ונראה שטס"ה וצ"ל בורא מיני בשמים כמו בטור'.

ג. בברכה על ירק מעוצה, או עשבים ושיחים שהם מעוצים⁷ - נחלקו הראשונים. ולכן אם הם צמחים הנזכרים בש"ס או בראשונים, מברכים עליהם על פי ברכתם הנזכרת. על שאר מינים המסופקים נראה שיש לברך 'בורא מיני בשמים'.

ד. עץ רך מברכים עליו מספק 'בורא מיני בשמים'.

ה. שמן או חומרים ריחניים אחרים שקבלו את ריחם מעצים או ופרחים ריחניים, והוציאו את העצים או הפרחים מהשמן לאחר מכן, מברכים עליהם 'בורא מיני בשמים'. ואם נשארו העצים או הפרחים בתוך השמן, מברכים עליהם 'עשבי בשמים' או 'עצי בשמים', לפי מקור הריח.



7. הערת עורך (י"פ): עי' בביאור הלכה, סי' רטז סעי' ג, שמביא בשם ה'ערוך', שגבעול הפשתן אינו קשה, ומצד שני הרא"ה כתב שהוא קשה. ומיישב 'ביאור הלכה', שבאופן יחסי הגבעול קשה. מכך יש להסיק שאין צורך שיהיה קשה כאילן גדול וחסון.



הרב יהודה הלוי עמיהי

תרנגולי משי

תרנגול משי¹ קטן בגובהו ומשקלו מתרנגול רגיל, וצבע העור שלו הוא סגול שחור. לתרנגול המשי הזכר יש חמש אצבעות ברגל (ולעומתו לתרנגול רגיל יש ארבע אצבעות)². גופו מכוסה בפלומה ולא בנוצות רגילות, ויש לו כיסוי נוצות גם על רגליו. כמו כן צבע הכרובולת הוא כחול שחור, בשונה מכרובולת תרנגול רגיל, וגם צורת הכרובולת שונה מצורתה של כרובולת תרנגול רגיל. יש לו זקן, ונוצות הכנף והזנב שלו קצרות³. תרנגול זה, בשרו נאכל בארצות מוצאו (סין, יפן)⁴, בארץ אין בשרו נאכל והוא משמש בעיקר חיית מחמד. תרנגול המשי יכול לחיות יחד עם תרנגול רגיל. נשאלת שאלה האם אפשר לאכול את ביצי תרנגולת המשי בתור ביצי עוף טהור.

א. סימנים ומסורת

הלכה פסוקה היא שאנו אוכלים עוף רק אם יש לגביו מסורת. אמנם יש ג' סימני טהרה (אצבע יתרה, זפק, קורקבן הנקלף ביד) אבל אין לאכול על פי סימנים אלו בלבד, כיוון שאנו חוששים שמא הוא דורס, אלא יש לאכול רק עוף שיש לגביו מסורת שמסור אבותינו, שהוא טהור.⁵ הטור (יו"ד סי' פב) כתב:

הרב זרחיה הלוי כתב וקבלנו מסורת מאבותינו ומזקנינו הקדמונים שכל עוף שחוטמו רחב וכף רגל רחבה כשל אווז בידוע שאינו דורס וכתב א"א הרא"ש ז"ל וכן מסתבר, ויש לאוכלו אם ימצא לו ג' סימנים בגופו ואין לחוש שמא הוא דורס. על פי דברי הרז"ה, אם ידוע לנו על עוף שאינו דורס ויש בו ג' סימני טהרה, העוף כשר לאכילה. דברי הרז"ה הובאו להלכה בשו"ע (סי' פב סעי' ג), והרמ"א הוסיף וכתב: ויש אומרים שאין לסמוך אפילו על זה, ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור (בארוך כלל נ"ו ובתא"ו נט"ו), וכן נוהגין ואין לשנות.

דעת הרמ"א היא שאפילו עוף שיש עליו ידיעה שאינו דורס (מקובל שבעל חוטם רחב וכף רגל רחבה - אינו דורס), ויש לו ג' סימני טהרה, אין לאוכלו אלא במסורת. ברור שכאשר יש מסורת שעוף זה נאכל, אין צורך בג' סימנים (ש"ך ס"ק ט). הרמ"א ייסד דבריו על דברי האיסור והיתר הארוך (כלל נו אות יח), שאפילו עוף שאנו יודעים שאינו

1. בלע"ז שמו SILKIE. לתוספת מידע:

2. <http://www.petnet.co.il/fofotnoi/13>. http://tikipedia.com/forum_topic/37370

3. שתי אצבעות אחוריות. מלבד זאת רואים דרבן.

4. במאמרו של dr. w.f. Hollander – some comments on the origin of the silk breed of chicken מוזכרים תשעה סימני היכר המייחדים את תרנגול המשי.

5. יש אזכור לתרנגול זה כבר במאה ה-13.

6. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"א הי"ח; שו"ע, סי' פב סוף סעי' ב.

דורס, אנו חוששים שמא הוא מהעופות שכתוב בתורה שאינם דורסים, אבל הם טמאים; והוסיף וכתב:

אבל אם אין עליו קבלה שאין דורס, אלא שראינו בו שאוכל בלא דריסה - לא, אפילו יש בו כל שאר ג' סימני טהרה, דשמה ידרוס בפעם אחרת. החשש לגבי דריסה בעתיד מובא בגמרא (חולין סב ע"ב; נידה נ ע"ב) לעניין 'תרנגולתא דאגמא', שלאחר זמן ראינו שדרסה, ועל כן אין להתיר עוף אלא במסורת שאיננו דורס.⁶ 'כף החיים'⁷ כתב שאמנם 'כנסת הגדולה' ו'פרי חדש' פסקו כדעת השו"ע, אבל ה'רב זבחי צדק' (סי' פב אות כד) כתב, שגם בני ספרד צריכים לנהוג לכתחילה כדעת הרמ"א. דעתו היא שבני ספרד לא התירו אלא במסורת, ורק בשעת הדחק הקלו כדעת השו"ע, שידיעה על כך שאיננו דורס וג' סימנים מספיקים.

נראה שלפי דברי השו"ע, מותר לאכול תרנגול משי, משום שיש בו ג' סימני טהרה,⁸ וגם ידוע שאיננו דורס. אבל לדעת הרמ"א, שצריך גם מסורת, יש לדון איזה שינוי בעוף, הוא שינוי שבו העוף נחשב מין אחר ומזיק מסורת לגבי, ואיזה שינוי אינו נחשב שינוי במין העוף, אלא שינוי טבעי, (הנובע מהמקום והזמן); ולכן אין צורך במסורת לגבי העוף, אלא הוא נאכל כמו עוף שיש עליו מסורת.

ב. שכן ודומה

דברי הרמ"א שצריך מסורת לגבי טהרתו של העוף, הביאו למחלוקת אחרונים, האם תמיד צריך מסורת, או שיש מקרים שבהם אין צורך במסורת. הגמרא (חולין סה ע"א) אומרת שהשוכן עם הטמאים ונדמה להם - טמא, והשוכן עם טהורים - טהור. רש"י מבאר ש'נדמה' היינו בפרצוף ובמראה, והרשב"א מסביר שיש להם סימנים דומים. לפי מהלך הגמרא, אם מתקיימים בעוף שני תנאים: 'שוכן עם טהורים' ו'נדמה לטהור' (לפי שני ההסברים), הריהו טהור ואין צריך מסורות לגביו. דין זה הובא ברי"ף⁹ וברא"ש,¹⁰ וב'ים של שלמה'¹¹ וב'פרי חדש' (סי' פב ס"ק ט). לפי דברי הגמרא, בנידון דידן, התרנגולים הרגילים ותרנגולי המשי יכולים לחיות יחד, והם דומים זה לזה, על כן נחשבים אותו מין. 'ערוגות הבושם'¹² כתב שיש לתמוה על השו"ע שהשמיט את הדין המפורש בתלמוד, שעוף השוכן עם טהור ודומה לו - הרי זה טהור. הוא הכריע להלכה שבמקרה שיש עוף שכן לטהור ודומה לו, אין צורך במסורת מחודשת.

6. הרחבה על מקורות הרמ"א, עיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ב, סי' פה.
7. כף החיים, יו"ד סי' פב ס"ק כט.
8. בהמשך המאמר נדון על האצבע החמישית, האם אינה גורמת לחסרון סימן הטהרה של 'אצבע יתרה'.
9. רי"ף, חולין דף כב ע"ב מדפי הרי"ף.
10. רא"ש, חולין פ"ג אות סה; ועיין מעדני מלך, ס"ק י.
11. ים של שלמה, חולין פ"ג סי' קיז.
12. ערוגות הבושם, סוף קונטרס התשובות, השייך לסי' פב.



נראה להסביר שיש כאן מחלוקת יסודית בהגדרת עופות הנאכלים. לדעת 'ערוגות הבושם', כשיש ידיעה (ממקור כלשהו, אפילו שאינה מסורת ברורה), שהעוף איננו דורס ויש ג' סימני טהרה - מותר לאכול את העוף גם בלא מסורת. זאת מכיוון שהמסורת נצרכת לשם הוכחה שהעוף איננו דורס, אבל אם יש לי את ההוכחה ממקור אחר, אינני צריך מסורת. על פי יסוד זה העלה¹³ 'ערוגות הבושם' שעוף שהוא שכן לטהור ודומה לו - מותר באכילה, כיוון שהשכן לטהור והדומה לו בסימניו, ברור שלא ידרוס, ולכן ג' סימני טהרה מספיקים.¹⁴ כמו כן, במקרה של תרנגול שלא היה ידוע במקום מסוים, אבל גדל כעת בבתי ישראל 'לאלפים ולרבבות', ואנו רואים ברבבות תרנגולים ובמשך כמה זמנים שאינם דורסים - פסק 'ערוגות הבושם' שאין צורך במסורת, אלא עצם הידיעה שאינו דורס היא המסורת. עוד הוא מוסיף, שסיבת שהטעות שהייתה לגבי תרנגול האגם (שהגמרא אמרה עליו שתחילה היה מקובל שאינו דורס, ולבסוף התגלה שהוא דורס) היא משום שתרגול זה לא היה בבתי ישראל אלא באגם. אבל אם היה גדל בבתי ישראל, והיו 'אלפים ורבבות' ממנו, והיה ברור שאינו דורס - היה טהור, אף שאין לגביו מסורת, והיו מספיקים ג' סימני טהרה.

לעומת זאת דעת הרמ"א (על פי דברי 'איסור והיתר') היא שאפילו אם יש ידיעה שהעוף איננו דורס, בכל אופן אנו צריכים למסורת שהוא איננו דורס, כדי שלא יקרה כתרגול האגם, שבתחילה חשבו שאינו דורס ואחר כך גילו שהוא דורס. לפי הסבר זה בדעת הרמ"א ברור גם שעוף השוכן עם טהור ודומה לו אין לאוכלו, למרות שידוע שאינו דורס, שכן כיוון שאין על כך מסורת, לא תועיל הידיעה בלבד.¹⁵

בעל 'ערוגות הבושם' מספר שהייתה מחלוקת לגבי תרנגולים הגדולים בקומה ובאברים יותר מהתרנגול המקומי, והובאו ממדינה אחרת (תרנגולי הודו), האם יש מקום להתיר אכילתם.¹⁶ הוא יצא להקל, כיוון שברור שאינם דורסים (על פי ידיעה), ויש להם ג' סימנים, ולכן אין צורך במסורת. עוד הוא מוסיף, שהייתה מחלוקת גדולה מסביב לתרגול זה. ונראה שהשיטות שאסרו את התרגול הגדול, הבינו בדעת הרמ"א שיש צורך במסורת לגבי כל עוף שיש בו שינוי, שמא ההוא דורס, וידיעה בעלמא אינה מועילה. כמחלוקת בעניין תרגול הודו התעוררו מחלוקות דומות¹⁷ גם בעניין הברבר,¹⁸ הידוע גם בשם ברוז מוסקובי¹⁹.

13. שם, ד"ה ונראה לי.

14. וכן כתב בשו"ת שאילת שלום קמא, יו"ד סי' כב, ד"ה ועוד יש.

15. עיין בדרכי תשובה (סי' פב ס"ק לב, ד"ה ואמנם בעיקר) שהביא דעת אחרונים רבים שאין לסמוך על שכן לטהור ונדמה לו, כיוון שלדעת הרמ"א בעינן מסורת, ובלא מסורת אין אפשרות לאכול עוף.

16. הויכוח היה סביב תרגול הודו שהוא גדול יותר מתרגול רגיל. על הויכוח אודות תרגול הודו, עיין בדברי פרופ' זהר עמר, בד"ד 13, תשס"ג.

17. המעיין ראש השנה תשע"א, מאמרם של פרופ' זוהר עמר וד"ר ארי זיבוטפסקי. בספר מסורת העוף, פרופ' זהר עמר, עמ' 147-156.

18. בלעז: Cairina moschata.

19. בלעז: Muscovy.

לפי דברים אלו נראה שגם כשרותו של תרנגול המשי תהיה נתונה במחלוקת. לפי שיטת 'ערוגות הבושם' אפשר להסיק שמכיוון שתרגול המשי מוכר כבר שנים רבות וידוע שאיננו דורס, והוא שכן לתרגול רגיל ודומה לו, אפשר לסמוך על ג' הסימנים, ולהכשירו גם בלא מסורות. אבל לפי החולקים על 'ערוגות הבושם', שאסרו את התרגולים הגדולים, והסבירו בדעת הרמ"א שידיעה אינה מועילה ויש ללכת לפי מסורת, תרגול המשי יהיה אסור באכילה, וכן ביציו.

כיוון שבימינו הוכרעה ההלכה, והמציאות היא שאוכלים תרגולי הודו וברברים, משמע שנתקבלה ההכרעה שכאשר ידוע לאנשים (מידיעה טבעית) שמין זה אינו דורס, ויש לו סימני טהרה - אין צריך עוד מסורת. אלא שעדיין ההגדרה של 'שכן לטהור ודומה לו' יכולה להועיל, רק בתרגול שאיננו שונה הרבה מהתרגולות הנאכלות, אבל אם יש שינוי מהותי בתרגול לא יעזור הכלל של 'שכן ודומה'.

ג. שינוי גדול וקטן

הגדרות של שינוי בטבע העופות והמסורת נכתבו ב'דרכי תשובה'²⁰ (סי' פ"ב ס"ק כד):
עין בשו"ת אורי וישעי (מהד"ק סי' יא) מה שכתב בזה באריכות והביא מדברי הכנה"ג דמ"מ יהיה איך שיהיה גם הרמ"א לא החמיר ביש להם הג' סימנים רק בשינוי גדול אבל בשינוי מועט אין להחמיר כלל ולהצריך מסורות, עיי"ש. ועין בתשובה שבספר ערוגות הבושם (סי' טז) מ"ש בענין זה והעלה דבעל כרחך אין מ"ש הרמ"א שאין לאכול שום עוף כי אם במסורות הוא רק כשבא לפנינו מין עוף חדש שיש לו צורה חדשה ויש בו שינויים בגופו מן העופות שלנו אז צריך מסורת ואין לסמוך על סימנים, אבל מין עוף הידוע לנו כגון תרגולת וכדו' שמכירין שהוא מין זה ממש רק שהוא גדול קצת או קטן בקומה ובאברים ובגודל שבא ממדינה אחרת לא הוי ריעותא לדונו בשביל זה למין אחר חדש שנצטרך עליו מסורות מאבותינו. כי בכל מין ומין עופות ובהמות נמצאים גדולים וקטנים וכן ביונים נמצאים כמה מינים משונים גדולים וקטנים, והביא כמה ראיות לזה ששינוי גדלות לא הוי שינוי שנצטרך מסורות עיי"ש באריכות...

ה'דרכי תשובה' סיכם דבריו:

דדוקא בשינוי גדלות הוא דמהני הג' סימנים כל שהוא ניכר שהוא מין כשר הידוע לנו ואין צריך מסורת, אבל בשינוי אחר כגון שאבר א' פרטי הוא גדול יותר מכפי ערך שאר אבריה של עוף זה או שיש בו איזה שינוי מראה מה שלא יש בשום עוף

20. בספר מסורת העוף האריך פרופ' זהר עמר לתאר את המחלוקות, לפי סדר הזמנים והעופות השונים. כשמגיע עוף חדש, עולים רבים מהטיעונים במחלוקות הקודמות ונידונים שוב. אחד הויכוחים הגדולים בהלכה היה לגבי תרגול הודו. בנושא זה נכתבו מאמרים וקונטרסים שונים, בחלקם אפשר להשתמש גם בנידון דידן, וחלקם אינם שייכים לתרגול משי, בגלל שיש שינויים בתרגול משי שאינם בתרגול הודו (כגון: חמש אצבעות ועוד).



מעופות ממין זה ידועים - בזה לא מהני הסימנים ולא שכן ונדמה וצריך מסורות דוקא.

על פי ההגדרות שהביא ה'דרכי תשובה' (ב'יחוד מספר 'ערוגות הבושם'), עולה ששינוי במידות העוף אינו שינוי מהותי, ובעוף כזה מספיקים ג' סימנים, והעוף מותר באכילה. נראה שהגדרה זו התקבלה להלכה, וכן נוהגים, ששינוי גובה וגודל אינם שינויים מהותיים. על כן נראה שהעובדה שתרגול משי קטן יותר מתרגול רגיל, אין להחשיבה שינוי המזיק מסורת.

ד. שינוי בנוצות

יש לדון על שינוי בנוצות התרגולות, בעוד התרגול הרגיל, יש נוצות רגילות על כל גופו, הנוצות של תרגול המשי הן פלומתיות, וכן רגליו מכוסות נוצות, ונשאלת השאלה, האם זהו שינוי שמצריך מסורת.

יש לפעמים שינויים בבעלי חיים שהם תוצאות של תקלות (כשל גנטי) שגורמות לבעל חיים מסוים לשנות את הופעתו. ה'דרכי תשובה' (יו"ד סי' פב ס"ק לג) מספר שהגיע לגליציה (פולין) ושם ראה תרגולים שנוצותיהם עומדות זקופות, ואין מונחות זו על גב זו כדרך שאר תרגולים, ולמרות זאת אוכלים את התרגולים הללו. הסברו היה שכיוון שתרגולים אלו באים מתרגולות רגילות, וגם מולידים עם תרגולות רגילות, אם כן יש איזו סיבה שגרמה לשינוי מצב הנוצות, אבל זה לא שינוי המצריך מסורת חדשה, ועל כן התירום. אם כן לכאורה, גם תרגול משי, אף שיש לו נוצות שונות מנוצות של תרגול רגיל, והרגלים שלו מכוסות נוצות - יש מקום להתירו, שאין זה אלא שינוי חיצוני.

ה. שינוי בצבע העור

שינוי נוסף שיש בתרגול המשי הוא צבע עורו. צבע העור של תרגול המשי הוא סגול כהה, ולא כצבע העור הרגיל של התרגול הנאכל. מקרה דומה לכך אנו מוצאים בשו"ת 'שערי צדק' (יו"ד סי' פה) שהסתפק לגבי תרגול שצבע צווארו אדום ושונה מצבע צוואר תרגול רגיל. מסקנתו היא שצריך מסורת כדי לאוכלו, בגלל צבע העור. ספר 'בית נפתלי' (סי' יח) הביא בשם מהר"י מודרין,²¹ שזאת היא חומרא גדולה, מכיוון שגם אצל בני אדם יש מי שינויים בצבע העור מאדם לאדם: יש מי צווארו אדום יותר ויש מי שצבע צווארו רגיל, ועל כן התיר תרגול זה. 'דרכי תשובה' (שם) כתב שבמונקאטש אסרו תרגולים שצווארם ערום מנוצות והוא אדום. הסבר הדבר הוא ששני השינויים הללו יחד הם שינוי גדול, ועל כן לא התירו שם לשחוט תרגול זה. עיקר הדיון היה סביב הצוואר האדום, האם הוא נחשב שינוי. נראה שכל שינוי בשער או בנוצות, הוא שינוי חיצוני ואינו נחשב

21. בעל זכרון שמואל ופרי העץ.

שינוי. לגבי שינוי בצבע הצוואר, נחלקו האחרונים, ויש הסוברים שזהו שינוי מהותי, ולכן יש צורך במסורת.

עולה מכך ששינוי בשער או בנוצות איננו שינוי מהותי המצריך מסורת, אבל שינוי פנימי בוודאי נחשב שינוי מהותי, ונחלקו לעניין צבע הבשר, האם נחשב שינוי מהותי.

1. אצבע יתרה

עד כאן בררנו ששינוי בגובה וגודל (אות ב, ג) אין להחשיבו שינוי. כמו כן ראינו (אות ד) ששינוי בשער או בנוצות איננו נחשב שינוי, כיוון שהוא חיצוני בלבד. לגבי שינוי בצבע העור, נראה שנחלקו בכך האחרונים (אות ה). השינוי המיוחד הנוסף שיש בתרגום המשי הוא שיש לו אצבע חמישית. בשו"ת 'מנחת יחיאל' (סי' צו) מופיע לראשונה²² דיון על עוף שיש לו חמש אצבעות, כינויו היה 'פאוורלס'. ה'מנחת יחיאל' דן בשאלת האצבע החמישית, משתי בחינות:

1. האם זהו שינוי הגורם לפסילת סימני הטהרה. עיקר הבירור הוא בעקבות הכלל ש'כל יתר כנטול דמי', ואם כך אצבע יתרה היא כאצבע שנפחתה, ואין כאן ג' סימנים.
2. האם זהו שינוי מהותי במראה, המזיק מסורת. שאלה זו היא לפי הרמ"א בלבד, מכיוון שלפי דעת השו"ע, כשיש ג' סימנים וידעיה ברורה שהעוף אינו דורס, הריהו כשר. ואולם לדעת הרמ"א, יש ללכת לפי מסורת ולכן נשאלת השאלה האם זהו שינוי המזיק מסורת.

1. 'כל יתר כנטול דמי'

הרב שמחה גלרנטר (אבד"ק קלימאנטוב) הוא השואל בשו"ת 'מנחת יחיאל', והוא העלה את סברא ש'כל יתר כנטול דמי', ומכיוון שיש שתי אצבעות אחרות, הרי זה כחסר אצבע, וממילא העוף הוא טרף. יסוד דבריו בנוי על הדין בהלכות טרפות,²³ שאם יש שני אברים, ואחד מהם עודף, אנו רואים את שני האברים כאילו אינם, וממילא העוף הוא טרף. שו"ת 'מנחת יחיאל' מוכיח ש'כל יתר כנטול דמי' הוא רק בטרפות, ולא בסימני טהרה. שאלה זו הופנתה גם ל'דובב מישרים' (סי' פט) והוא התלבט באריכות בשאלה זו, האם 'כל יתר כנטול דמי' נאמר גם בשאר הלכות. מסקנתו היא שכל זמן שאין ראיה להתיר, יש לאסור שמא אמנם חסרה כאן אצבע (כאילו שתי האצבעות האחוריות ניטלו), וממילא חסרה כאן אצבע יתרה.

יש להעיר על דברי ה'דובב מישרים', שהעובדה שאסר בגלל שאין אצבע יתרה הוא רק לשיטת רש"י (חולין נט ע"א), שאצבע יתרה היא האצבע שאחורי האצבעות. אבל הר"ן (שם) חולק, וסובר שאצבע יתרה היינו שהאצבע הקדמית ארוכה משאר אצבעותיה. הפר"ח (ס"ק ו) העלה שהעיקר כפירוש הר"ן, שהאצבע האמצעית ארוכה מחברותיה,

22. שנת תרצ"ד.

23. שו"ע, י"ד סי' מא סעי' י; שם, סי' מב סעי' ד1; שם, סי' נה סעי' ד.



והיא האצבע היתרה²⁴. אם כן, לשיטת ההלכה, יתרון האצבע האחורית איננו פוסל את העוף מדין זה שאין לו אצבע יתרה (שהרי יש לו אצבע קדמית, והיא האצבע היתרה). עולה מכך שנחלקו האחרונים האם יש מושג ש'כל יתר כנטול דמי', לעניין שתי אצבעות אחוריות²⁵.

2. שינוי מראה

עד כאן דנו באיסור של העופות מדין חיסרון בסימן הטהרה של אצבע יתרה, אבל לכאורה יש לדון בכך לא מדין חסרון סימני טהרה, אלא מצד שינוי מראה, מכיוון שיש לעוף אצבע חמישית וצריך מסורת כדי להתיר עוף זה באכילה (לדעת הרמ"א). כך נקט ה'מנחת אלעזר'²⁶ וכן האריך בחוברת 'דרך הנשר', הרב נטע שלמה שליסל, שהבעיה היא שעוף שיש לו חמש אצבעות, זהו שינוי המזיק מסורת. אמנם היו אחרונים²⁷ שהתירו עוף עם חמש אצבעות, ועיקר סברתם היא שכיוון ויש לעוף ג' סימנים ואיננו דורס, על כן הוא מותר באכילה, על סמך המסורת לגבי מין העוף הזה, והשינוי של חמש אצבעות איננו שינוי המזיק מסורת.

בעל 'ישועות ישראל' (י"ד סי' ב) הביא ראיה לכך, שתוספת אבר איננו שינוי מהותי, מדברי הגמרא (חולין מז ע"א) לעניין יתרת הריאה. מכיוון שכך הרגילות של הכבשים באותו מקום מרעה, שיש להם יתרת בריאה, על כן הם כשרים לאכילה. מכאן שלמרות שיש יתרת, בכל זאת הבהמה כשרה ואפשר לאוכלה, ואין זה שינוי. לכאורה נראה שאין לדמות בין המקרים, מכיוון שביתרת הריאה מדובר על וריד שאינו חלק מהאונות (כלשון הרמב"ם, הל' שחיטה פ"ח ה"א) אלא קרוב לאונות, ויש בהמות שיש להם וריד זה ויש שאין להם. דבר זה ידוע, ויש עליו מסורת שייתכנו שתי מציאויות, ועל כן אין כאן טרפה. אבל כאן הדיון על תרגול שלא ידוע עליו האם יש באצבעו החמישית שינוי או לא, ועל כך נראה ששינוי של אצבע נוספת הוא שינוי גדול המזיק מסורת. יש להעיר שאפילו ה'ישועות ישראל', שהקל בתרגול בעל חמש אצבעות, עשה זאת בגלל שהייתה מסורת מיהודי חלב, שהם אכלו את התרגול (פאוורלס) בעל חמש האצבעות. אבל בלא מסורת קשה להתיר זאת.

שו"ת 'חבצלת השרון'²⁸ כתב, שבסימני אבדה או בלמ"ד סימנים דאורייתא בעגונה, ברור ששינוי במספר האצבעות הוא שינוי מהותי. ברור שאם נאבד תרגול בעל ארבע אצבעות ונמצא בעל חמש, אין זה אותו התרגול, ובוודאי בעדות עגונה, שינוי במספר אצבעות הוא שינוי מהותי, ועל כן לכל שינוי במספר האצבעות צריך מסורת כדי להתיר באכילה. בייחוד הדברים מובנים על פי מה שכתב ה'דרכי תשובה' (סי' פב ס"ק כד), ששינוי המיוחד לעוף

24. וכן כתב הכרתי ופלתי, עיין דרכ"ת, סי' פב ס"ק יז; וכף החיים סי' פב אות ט.

25. שו"ת חזון נחום, מאחיו של בעל הדובב מישרים, חלק על דברי הדובב מישרים לאסור, והתיר עוף עם חמש אצבעות, אלא משום כבוד אחיו החמיר לכתחילה.

26. שו"ת מנחת אלעזר, ח"ה סי' א, ב.

27. עיין שארית ישראל להגרי"ז מינצברג, סי' ב.

28. שו"ת חבצלת השרון, לרב דוד מנחם מוניש באב"ד, מהדורא תניינא סי' כו.

זה, המשנה אותו מכל בני מינו, הוא שינוי מהותי. אם כן, תופעת אצבע חמישית היא מיוחדת למין זה, וזה נחשב שינוי מהותי ולא חיצוני (כגובה, צבע שער וכדומה). על פי מחקרו של ד"ר הולנדר (הערה 3) יש בתרגול משי כמה תכונות שהן דומיננטיות (משפיעות), ובייחוד תכונת האצבע הנוספת, וכן צבע הבשר וצורת הכרבולת, לעומת תכונות רצסיביות (שלא תמיד משפיעות), כגון גודל הזנב והנוצות, נוצות משי. לפי מחקר זה, צבע העור והאצבע הנוספת ימשכו להופיע מדור לדור. אמנם ייתכן שבשלב מסוים (דור שלישי) לא יופיעו כל התכונות הרצסיביות. בכל אופן תכונת האצבע הנוספת וצבע הבשר הן תכונות משפיעות, ובדור הראשון ייוולדו רק צאצאים עם תכונות אלו. אמנם ברור שאם ייוולד מתרגול רגיל, תרגול בעל חמש אצבעות, יתירו אותו לאכילה, כיוון שנוולד ממין טהור, ואין זה אלא שינוי גנטי. אבל עוף שאין עליו מסורת אכילה, והשינוי הגנטי הפך להיות דבר קבוע, אינו תרגול רגיל, ויש צורך במסורת כדי להתיר ביציו.²⁹ בייחוד שמלבד משינוי האצבע הנוספת, יש את שינוי צבע העור, שנחלקו עליו האחרונים. כשיש שני שינויים כאלו, קשה להקל ולאכול בלא מסורת (לדעת הרמ"א).

סיכום

- א. לדעת השו"ע, כל עוף שידוע שאינו דורס ויש לו ג' סימני טהרה, מותר באכילה. לדעת הרמ"א אין אוכלים עוף בלא שיש מסורת על כשרותו. יש מחכמי ספרד (זבחי צדק, 'כף החיים') שפסקו כדעת הרמ"א, ולא הקלו אלא בשעת הדחק.
- ב. שינויי גובה ומשקל אינם שינויים מהותיים שמצריכים מסורת לדעת הרמ"א, רק שינוי באבר מסוים נחשב שינוי המצריך מסורת.
- ג. שינויי שער ונוצות (צורת שכיבה או מקום הצמיחה) גם הם אינם שינויים מהותיים המצריכים מסורת לדעת הרמ"א.
- ד. בשינוי צבע בשר נחלקו האחרונים, האם הוא שינוי המזיק מסורת.
- ה. שינוי פנימי הוא שינוי מהותי, ואין לאכול עוף השונה שינוי פנימי בלא מסורת. שינוי בתוספת אצבע, נראה שהוא שינוי מהותי, שמצריך מסורת לדעת הרמ"א. לכן תרגול משי אינו מותר באכילה, ובייחוד שמלבד השינוי באצבע היתרה, יש גם שינוי בצבע הבשר.
- ו. יש מי שאומר שגם לדעת השו"ע, תרגול משי שיש לו חמש אצבעות אסור לאוכלו, כיוון שחסר לו סימן הכשרות של אצבע יתרה, ואפשר להקל בכך לדעת השו"ע.
- ז. לדעת הרמ"א, אין מקום להתיר אכילת ביצי תרגול משי שיש לה חמש אצבעות, ולדעת השו"ע הוי ספק. אבל כיוון שיש מחכמי הספרדים שהורו כדעת הרמ"א, נראה שגם לבני ספרד ראוי שלא לאכול ביצים אלו, שאין זו שעת הדחק, ולכן אין להקל.

29. הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר, בספרו מזון כשר מן החי (חקל"ת תש"מ, עמ' 46), העלה סברא שאם התכונות עוברות בתורשה, ייתכן שזהו שינוי המצריך מסורת נפרדת. שם מדובר בתרגול שנוצר בו שינוי, אבל התרגול הנידון, לא ידוע כלל שהוא בא מתרגול רגיל, וייתכן שהוא מעיקרו זן אחר, ועל כן צריך בו מסורת.



הרה"ג אשר וייס שליט"א

כשרותו של תרנגול המשי - מכתב

אדר תשע"ג

לכבוד הרה"ג

מרביץ תורה ומזכה רבים

ר' יהודה הלוי עמיחי

מכון התורה והארץ

כת"ר ביקשני לחוות דעתי בענין כשרותו של תרנגול המשי (SILKIE). הנתונים שמסר לי כת"ר הם כדלקמן: תרנגול המשי הוא תרנגול קטן (בגובה ומשקל) מתרנגול רגיל. צבע עורו הוא סגול שחור. לזכר יש חמש אצבעות ברגל (לעומת ארבע שיש לתרנגול רגיל). גופו מכוסה בפלומה שער ולא בנוצות רגילות, ויש לו כיסוי נוצות גם על רגליו. כמו כן צבע הכרבות שלו (כחול שחור) וגם המראה שלה שונה מכרבות רגילה. יש לו זקן, ונוצות הכנף והזנב שלו קצרות. הוא יכול לחיות ביחד עם תרנגול רגיל. תרנגול זה בשרו נאכל בארצות מוצאו (סין, יפן), אבל בארץ איננו נאכל ומשמש בעיקר לנוי וכחיית מחמד, ועל כן למעשה שואל כת"ר בעיקר לגבי אכילת ביציו.

א. הן ידוע שנתנה תורה סימני טהרה בבהמות ודגים, אך לא כן בעופות, בהם לא ניתנו סימנים אלא התורה מונה והולכת את העופות הטמאים לשמותיהם, ומשוי"כ כתב הרמב"ם בפ"א ממאכ"א הט"ו, דכל הבקי בהם ובשמותיהם יכול לאכול עוף שאינו מהם ללא כל בדיקה. אך מ"מ מצינו במס' חולין (נ"ט ע"א) סימן אחד לטומאה וג' סימני טהרה. כל עוף שדורס ואוכל טמא, וכל שיש בו זפק ואצבע יתירה וקורקבנו נקלף ביד, טהור.

ונחלקו הראשונים בסימנים אלה, ושלש מחלוקות בדבר:

א. לדעת הרמב"ם (שם הט"ז) כל עוף שמוחזק שאינו דורס ואוכל ויש בו אחד משלשת סימני הטהרה מותר לאוכלו.

ב. דעת הגאונים שהביא שם הרמב"ם (הי"ט), והיא דעת רבינו חננאל כמ"ש שם המ"מ, דלא סמכינן על סימן אחד אלא על סימן דקורקבן נקלף ביד. וכבר האריכו הפוסקים לבאר בכמה דרכים לשיטה זו מה תועלת יש בשאר הסימנים אם סומכין רק על סימן זה ובסימן זה סגי, ובהכרח שבמקום שאין הקורקבן לפנינו סומכים על שאר הסימנים, או

אפשר דאם נבדקו שאר הסימנים ונמצאו כשרים שוב אין צריך לבדוק את הקורקבן, ע"ש.

ג. שיטת רש"י (שם ס"ב ע"ב) דלא סמכין כלל על הסימנים אלא על מסורת בלבד כיון דאם העוף דורס טמא הוא, ולעולם צריך לחשוש שמא העוף דורס. ושלש הדעות הובאו בטור יו"ד סימן פ"ב, ע"ש.

ועוד נחלקו הראשונים במה שאמרו דאם העוף דורס טמא הוא מה פירוש, וגם בזה מצינו ג' פירושים:

א. רש"י פירש בתחילת הסוגיא (נ"ט ע"א ד"ה הדורס) דכל שאוחז את האוכל בצפרניו ומגביהו מן הקרקע הוי דורס. אך שוב כתב (ס"ב ע"א ד"ה והני מילי) דכל שנותן רגלו על האוכל ומחזיקו שלא ינוד כשהוא אוכל הוי דורס.

ב. דעת ר"ת שהובאה בתוס' (ס"א ע"א ד"ה הדורס) דכל שאוכל את טרפו מחיים ואינו ממתיך עד שימות הוי דורס, וכ"כ הרא"ש (סימן נ"ח) והרשב"א שם.

ג. הרמב"ן (חולין נ"ט ע"א) פירש שהורג את טרפו בנעיצת צפרניים הוי דורס, וכך הביא בשמו המ"מ (פ"א ממאכ"א הט"ז) וכתב הר"ן שם שזה הפירוש הנכון, ע"ש.

ולפי כל הפירושים מובן מה שהביא הטור בשם רבינו זרחיה הלוי דקבלנו מסורת מאבותינו "שכל עוף שחרטומו רחב וכף רגלו רחבה כשל אווז בידוע שאינו דורס". שהרי במקור רחב וכף רגל שטוחה אין כלל בידו לדרוס לפי כל הפירושים הנ"ל, ודו"ק בזה.

ולהלכה נחלקו השו"ע והרמ"א בסימן פ"ב סעיפים ב' - ג'. דהמחבר כתב דיש לסמוך על סימני הטהרה, והביא גם את דברי הטור בשם הר"ה. אך הרמ"א כתב על דבריו "וי"א שאין לסמוך אפילו על זה ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור, וכן נוהגין ואין לשנות". ומקור דברי הרמ"א באיסור והיתר הארוך (כלל נ"ו אות י"ח).

הרי שלדעת המחבר כל שהוחזק שאינו דורס ויש בו סימני טהרה מותר באכילה, אך לדעת הרמ"א אין לאכול שום עוף ללא מסורת ברורה.

ולכאורה היה נראה לפי"ז דכיון דידיעין שתרנגול המשי אינו דורס, ויש בו את כל שלשת סימני הטהרה הנ"ל, מותר לאוכלו לשיטת השו"ע ואסור לאוכלו לשיטת הרמ"א. ונמצא דלבני אשכנז עוף זה וביציו אסורים באכילה, אך לאחינו הספרדים מותרים הם באכילה.

אמנם יש מגדולי הפוסקים הספרדים שכתבו דבהלכה זו נהגו גם בקהילות ספרד להחמיר כדעת הרמ"א, כ"כ בכף החיים (ס"ק כ"ט) בשם הרב זבחי צדק שגם בני ספרד לא הקלו בזה אלא בשעת הדחק אבל לכתחלה קבלו עליהם חומרא זו שלא לאכול עוף אלא במסורת, ובעל כה"ח כתב דמשום כן לא האריך בסימני עופות כיון שלא נהגו לאוכלן אלא עפ"י המסורת, ע"ש.

ב. אלא שיש לדון בזה דהלא ברור כשמש שמין עוף זה ממיני התרנגולין הוא, אלא שזן מסויים הוא, ויש לעיין אם דינו כשאר התרנגולים וכשר, או שמא כיון שמשונה הוא מאותן התרנגולים שיש לגביהם מסורת אין לאוכלו אלא עפ"י מסורת.



וכבר נחלקו גדולי ישראל במשך הדורות בעופות רבים בשאלה זו, מה מדת השינוי בזנים שונים כדי להצריך מסורת, וכבר כתב בכנסת הגדולה שם בהגב"י אות ל"ב דגם הרמ"א לא נחלק על השו"ע אלא כשיש בעוף שינוי גדול ולא שינוי קטן שאין בו משמעות. ועיין בשו"ת ערוגת הבושם (יו"ד סימן ט"ז) המובא בדרכי תשובה (שם ס"ק כ"ד) שכתב דלא צריך מסורת אלא כאשר נראה בעליל דהוי מין עוף חדש שיש בו צורה חדשה, אבל אם כל השינוי אינו אלא בגודל העוף שהוא גדול או קטן מבני מינו הכשרים לא צריך מסורת, והדרכי תשובה הסיק דלא מהני הני סימני טהרה אלא כאשר העוף דומה לחלוטין לעופות הכשרים ואינו שונה מהם אלא בגודלו, אבל כל שמשונה הוא מן הכשרים שינוי כלדהו כגון בגודל אבר מסויים אינו נאכל אלא במסורת, והביא כן משו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סי' קכ"ו) עי"ש.

ולענ"ד החמיר בזה חומרא יתירא, וכבר נהגו להקל בכמה וכמה מינים שנחלקו בהם כגון התרגול ההודי, וכדו'. אלא נראה דכל שאין בו אלא שינויים קטנים סמכין על סימני הטהרה, אבל לא בשינוי גדול. אמנם קשה להגדיר בזה הגדרות מדוייקות.

ומ"מ נראה לגבי תרגול המשי דודאי יש בו שינויים ניכרים מאוד לגבי שאר התרגולים בכמה תחומים:

א. צבעו שונה לחלוטין מן התרגולים הכשרים דלכולן צבע בהיר ותרגול זה צבע עור כחול כהה כעין שחור.

ב. כנפיו זנבו שונים במבנה שלהם וקצרים מאברי התרגול המצוי.

ג. כל התרגולים יש להם נוצות ותרגול זה מכוסה בפלומה ולא בנוצות.

ד. שאר התרגולים רגליהם נקיות מנוצות ורגלי תרגול זה מכוסות פלומה כמו שאר חלקי גופו.

ה. התרגולים הכשרים יש להם ארבע אצבעות ברגליהן ותרגול זה יש לו אצבע נוספת.

והנה בענין האצבע החמישית שיש לעוף זה יש לדון בשני פנים: א. מצד השינוי שעוף זה משונה מן התרגולים הכשרים. ב. מצד דין "כל יתר כנטול דמי". שהרי אחד משלשת סימני הטהרה שיש בעופות הכשרים היא אצבע יתירה, דהעופות הטמאים יש להם שלש אצבעות והעופות הכשרים יש להם אצבע יתירה והיא אצבע רביעית, וכיון שעוף זה יש לו אצבע חמישית הוי ליה כאילו האצבע הרביעית ניטלה ושוב חסר לו מסימני הטהרה.

והביא מע"כ שבשאלה זו נחלקו אחרוני בתראי במין עוף מסויים שהיה דומה לחלוטין לתרגול המצוי בינינו אלא שהיו ברגליו חמש אצבעות, שלש קדמיות ושתי אחוריות. בשו"ת מנחת יחיאל (ח"ג סימן צ"ו) כתב דעד כאן לא אמרו כלל זה דכל יתר כנטול דמי אלא לגבי דיני טריפות ולא לגבי סימני טהרה, וכיון שכן אין כל ריעותא בעוף זה, שהרי אם ניטל אצבע מרגלו אין העוף נטרף.

אך בשו"ת דובב מישרים (ח"א סימן פ"ט) האריך בזה בבקיאיות נפלאה להראות פנים לכאן ולכאן בשאלה אם כלל זה דכל יתר כנטול דמי נאמר רק בטריפות דתלוי בחיות או אף בשאר הלכות שבתורה. ומ"מ כתב בסו"ד דכיון שאין בזה ראיות ברורות יש להחמיר, וכך נוהג הוא להחמיר בזה. הרי שהחמיר בתרגול שיש לו חמש אצבעות אף שבשאר

מראהו ותכונותיו הוא דומה לגמרי לתרנגול כשר, וכ"ש שיש להחמיר בתרנגול המשי השונה לגמרי מן התרנגול המצוי.

ובענין השינוי בצבע העור הביא בדרכי תשובה (ס"ק ל"ג) שנחלקו האחרונים בתרנגולים שצוארם אדום, ובשו"ת שערי צדק (יו"ד סי' פ"ג פ"ה וצ') כתב שאין לאוכלן בלי מסורת, וכ"כ בשו"ת נטע שורק (סימן ח' אות ב'), וכך כתב הדרכי תשובה בשם אביו הגדול. אך הביא משו"ת בית נפתלי (סי' י"ח) ששאל את הגאון הגדול רבי יהודה מוודרין בעל הזכרון שמואל עמ"ס גיטין וכתב שהמחמירים הפריזו על המדה, שהרי גם בבני אדם יש מי שצבע עורו אדמדם, ע"ש.

ונראה לכאורה שתרגול המשי גרע טובא מאותן התרנגולין שצבע עור צוארם אדום, דהרי כל בשרו של תרנגול זה מראשו עד זנבו כחול כהה ושונה בתכלית מן התרנגול המצוי.

והנה במס' חולין (ס"ה ע"א) מבואר דסומכים על שכן ונדמה, דהיינו כל מין שהולך עם הטהורים טהור וההולך עם הטמאים טמא, וכן אם דומה לטהור טהור והדומה לטמא טמא. וכבר דנתי באריכות בשאלה אם תרנגול זה דומה לתרנגולים הכשרים.

אך באמת נחלקו הראשונים בפירוש נדמה. רש"י פירש שדומה להם במראה, אך הרשב"א שם פירש דומה בסימניו. ומ"מ כבר נתבאר לעיל דאין מקום להקל בתרנגול זה מצד נדמה.

ומצד דין שכן לא ידעתי כיצד לדון, דלכאורה אין הכונה אלא כאשר באופן טבעי שוכנים הם יחד במקומות המרעה והחיות שלהם בטבע, אך עצם העובדה שאפשר להשכין אותם יחד ולא ירעו ולא ישחיתו אין סימן כלשהו.

אך בלא"ה כבר כתבו האחרונים דכיון דהלכה זו לא הובאה בשו"ע אין סומכין עליה להקל, עיין שו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סימן ק"ז אות י', שו"ת מהר"ם שיק יו"ד צ"ח צ"ט, ושו"ת טוב טעם ודעת להגרש"ק תליתאי סימן קנ"א, דלדידן דצריך מסורת גם שכן ונדמה לא מהני, ע"ש.

סוף דבר, לענ"ד אין להקל בעוף זה ובביציו ובני אשכנז צריכים לנהוג בו חומרא ואף הספרדים ראוי שיחמירו בזה אם לא בשעת הדחק. וכדין כתב מע"כ להחמיר בזה.

בהוקרה מרובה
וביקרא דאורייתא
אשר וייס





אג' מרדכי שומרון

היבט בוטני-הקלאי של גידול עצים המורכבים באיסור

הצגת הבעיה

בחקלאות המודרנית בעולם בכלל ובישראל בפרט, מקובל להרכיב את מרבית מיני עצי הפרי, מסיבות אגרוטכניות שונות (כגון התאמה לסוגי קרקעות, עמידות למחלות קרקע, נינוס העץ, הקדמת הניבה וסיבות נוספות). ישנם מינים המורכבים על מינם (זית, גפן, תאנה, תפוח, אבוקדו ועוד). ישנם מינים המורכבים לעתים על מינם ולעתים על שאינם מינם (אפרסק, שיזף, שקד, שסק ועוד), וישנם מינים המורכבים בדרך כלל על מין אחר. מדאורייתא יש איסור להרכיב אילן על אילן ממין שונה. הדוגמא הבולטת בקבוצה זו הוא האגס מהזן ספדונה (זן שמקורו מאטליה, והוא האגס המקובל ביותר בישראל כיום). רובם המוחלט של מטעי האגס מזן זה בארץ מורכבים על כנת חבוש (A, 29 B). מציאת כנות חלופיות המותרות מבחינה הלכתית אינה משימה פשוטה, והיא כרוכה בהשקעות כספיות ובביצוע ניסויים במשך שנים רבות. רק לאחר שהוכח שכנה 'כשרה' מבחינה הלכתית מתאימה גם מבחינה בוטנית והרכבתה אינה כרוכה בהשקעת כסף רב, אפשר להתחיל בביצוע ההרכבות במשתלות ולאחר מכן לשותלן במטעים. לעתים השתלנים ובעלי המטעים שומרי המצוות אינם מודעים לבעיה, וחלקם מסתמך על צירוף נסיבות מקלות של שעת הדחק. הפרי הגדל על העץ המורכב מותר באכילה, וזו הסיבה העיקרית לכך שציבור הצרכנים ואף מרבית מערכות הפיקוח על הכשרות, אינם מודעים לבעיה ואינם דורשים פתרון, והחקלאי נאלץ להתמודד עם הבעיה לבדו. שאלת הגידול של עצי פרי שהורכבו באיסור נידונה בפוסקים בהרחבה. במאמר זה אביא את דעות הפוסקים האחרונים, שמתירים לקיים ולהשקות אילן שכבר הורכב באיסור, ואת דעות הפוסקים האוסרים זאת, ואתמקד בהבנת המשמעות הבוטנית של דבריהם.

א. איסור הרכבת כלאי אילן וקיומם

נאמר בתורה (ויקרא יט, יט): 'את חקתי תשמרו בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים'. הגמרא בקידושין (לט ע"א), לומדת מהפסוק כי הרכבת אילן במין אילן שונה - אסורה מדאורייתא.¹ ואסור אף להניח לגוי להרכיב כלאיים באילנות.² הפוסקים נחלקו

1. משנה בכלאים פ"א מ"ז; רמב"ם, הל' כלאים פ"א ה"ה; שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' א.

2. שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' ב.

אם ישנו איסור לקיים אילן שהורכב באיסור ואם ישנו איסור, מהי חומרתו - מדאורייתא או מדרבנן.

1. דעת האוסרים

לדעת החזו"א, כל פעולה אקטיבית של קיום אילן מורכב נחשבת הרכבה שאסורה מדאורייתא; וזו לשון החזו"א (כלאים סי' ב ס"ק ט):
נראה דמורכב של אילן באילן נמי אסור להשקותו מה"ת דהשקאתו זהו הרכבתו ... מ"מ לעקור את המורכב ולנוטעו במקום אחר אסור, כי התלוש אין בו שם הרכבה, וכשנוטעו והוא מורכב משנים זהו הרכבתו שנותן החיות בשניהם...

2. דעת המתירים

א. ה'חתם סופר' סובר שאיסור הקיום בכלאי אילן חל רק מיד לאחר ביצוע פעולת ההרכבה, אך לאחר שהורכב התאחה בכנה, אין איסור לקיים את העץ המורכב; וזו לשונו (שו"ת חת"ס, ח"ו סי' כה):

וזאת לדעת דאסור לקיימו היינו כ"ז שלא נתאחדו והיו לאחד, אבל בשכבר נתאחדו והיו לאחד באופן שאין ההרכבה שוב ניכר בהם, שוב אין בהם איסור קיום.

ב. 'ערוך השולחן' (סי' רצה סעי' יז) כותב סברה דומה לזו של ה'חתם סופר', אך מדגיש את ההשוואה שבין איסור כלאי אילן לאיסור הרבעת בהמה (עי' קדושין שם); וזו לשונו:
אלא וודאי דבכלאי אילן ליכא כלל איסור דמקיים כלאים וטעמא רבה איכא במילתא דהא כלאי אילן למדנו מכלאי בהמה מקרא דבהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים. מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה... אבל בכלאי אילן האיסור הוא רק לשעה קלה ואח"כ עומדת העץ לעולם ואין עושים לה מאומה והפירות גדלים מאליהם והרי הם מותרים באכילה וא"כ מה שייך בהם מקיים כלאים.

ג. הרב קוק זצ"ל נוטה להקל כדעתם של ה'חתם סופר' ו'ערוך השולחן', אך זאת רק בשעת הדחק ובצירוף צדדים מקלים אחרים. ב'משפט כהן' (סי' יד) הוא כותב: 'אבל כשנתחבר יחד לגוף אחד י"ל דשוב אין כאן הרכבה'; ובסי' טו הוא כותב: 'שאיין חשש איסור לנוטע את האילן המורכב, אחר שכבר נעשה גוף אחד ע"י הרכבת הנכרי'. ובסי' טז, הוא כותב: 'וכיון שהם מחוברים חיבור טבעי בלא שום היכר שהם משני אילנות, הוריתי שאין על הנטיעה שלהם שום איסור הרכבה וזריעת כלאים'.

ב. הבנת התהליך הבוטני של ההרכבה

את קיום האילן המורכב אפשר לראות מבחינה בוטנית כמעשה הרכבה מתמשך. מעשה ההרכבה מתחלק לשלושה שלבים:



1. חיבור פיסי של הכנה והרכוב. לוקחים חלק של אבר צמחי (יחור, עין וכדומה), עושים חתך בכנה וברוכב, וחושפים את רקמות שני הצמחים המסוגלות להתחיל בחלוקת תאים מהירה. לאחר מכן מצמידים אותם וקושרים את שניהם קשר הדוק, כדי לאפשר מגע בין הרקמות של שני הצמחים.

2. שלב איחוי הרקמות. לאחר הצמדת שני חלקי הצמחים זה לזה, מתחיל תהליך של חלוקת תאים בכל אחד משניהם, עד שנוצרת רקמה משותפת, שבה צינורות הובלת המים וצינורות הובלת המוטמעים מצליחים להתחבר ביניהם. אם תהליך זה אינו מתרחש תוך זמן קצר (בדרך כלל שלב זה אורך ימים בודדים), הרכוב יתייבש וימות. בתקופה זו יש לשמור על לחות מספקת למערכת השורשים על ידי השקאת הכנה. כן יש לשמור על לחות גבוהה סביב הרכוב למניעת התייבשותו, היות ומצד אחד הוא אינו יכול לינוק מים מהכנה, ומצד שני אין לו מערכת שורשים משלו. נוסף על השמירה על לחות הרכוב, יש למנוע ממנו חשיפה לשמש, ולכן מקובל לעטוף את הרכוב בשקית נייר אם מבצעים את ההרכבה בשטח.

3. שלב הגידול המשותף. אם שלב איחוי הרקמות הצליח, וצינורות הובלת המים והמוטמעים אכן התחברו, מערכת השורשים (הכנה) תתחיל לספק לצמח מים ומינרלים. הרכוב יתחיל להצמיח עלים, אשר יבצעו את תהליך הפוטוסינתזה, ויספקו את המוטמעים ושאר חומרי הצמיחה והגדילה לכל חלקי הצמח, ובכללם למערכת השורשים (הכנה). עד לשלב שיופיעו בו עלים ויוצרו סוכרים חדשים, הכנה והרכוב נאלצים להשתמש בסוכרים הנמצאים עדיין ברקמותיהם. אם הרכוב לא יספיק להצמיח עלים חדשים וחומרי התשמורת ייגמרו, ההרכבה תתנוון.

ג. מיקום ביצוע ההרכבות

כיום יש שיטות שונות ומתקדמות לביצוע הרכבות בעצי פרי. בדרך כלל מקובל לבצע את ההרכבות במשתלה המייצרת את השתילים ומוכרת אותם לחקלאים בתור שתיל מורכב ומוגמר. לעיתים מבצעים את ההרכבה במטע, כאשר יש צורך בהחלפת זן עקב השתנות דרישות השוק, או כאשר ישנן תקלות בגידול והרכוב התנוון.

ד. ההסבר הבוטני לדעת האוסרים

החזו"א מנמק את איסור הקיום בכך 'דהשקאתו זהו הרכבתו'. גם לאחר האיחוי של הרקמות והצינורות, הכנה והרכוב ממשיכים לתפקד כל אחד בפני עצמו. ההשפעה ההדדית ביניהם ניתנת לדימוי של 'פיסח על גבי עיור' (הרכוב משול לפיסח, שכן הוא נעדר מערכת שורשים, והכנה משולה לעיור, שכן היא חסרת יכולת להביא פרי). לכל אחד משניהם אין יכולת לתפקד תפקוד מלא בפני עצמו, ולכן גם כאשר הם מחוברים זה עם זה, הם עדיין נחשבים לשני גופים נפרדים. אפשר להביא לכך ראיה מדעית פשוטה. אם ניקח רקמת צמח מכל אחד משניהם, ונגדלה בריבוי וגטטיבי או בתרביית רקמה, התוצר שיתקבל מכל רקמה כזו יהיה העתק של צמח המקור, ולא תהיה כל השפעה

לעובדה שהם היו מחוברים ותפקדו כעץ אחד לפני כן. לפיכך מובן נימוקו של החזו"א 'דהשקאתו זהו הרכבתו'. כל פעולת קיום שאנו עושים בצמח המורכב, מאפשרת לשני הגופים 'הפיסח' שעל גבי העיור' להמשיך - לתפקד יחד. לפי הסבר זה גם מובן מה שנפסק לכולי עלמא, שמותר לקחת ייחור מהאילן המורכב ולטעת אותו, כיוון שהרכב שומר על תכונותיו (וכן הכנה) ואין בייחור שום צד של כלאיים, ולאחר נטיעתו יצמח עץ שתכונותיו הגנטיות כשל הרכב.³

ה. הדמיון שבין כלאי אילן לכלאי בהמה

יש לדון מה משמעות ההשוואה בגמרא בקידושין בין כלאי אילן לכלאי בהמה. מבחינה מדעית אפשר לחלק את ההשוואה לשתיים: א. הדמיון בפעולת ההרכבה בין הרכבת אילן להרבעת בהמה ב. הגדרת הפרי, התוצר של מעשה ההרכבה, באילן ובבהמה.

1. הדמיון בפעולת ההרכבה

איסור כלאי בהמה הוא איסור הרבעה בלבד - 'כמכחול בשפופרת' (שני גופים, 'דבר המסוים על דבר המסוים', כהגדרת רש"י בסנהדרין ס ע"א). מעשה האיסור מסתיים בהרבעת שני מיני בהמה זה עם זה, ואחר ההרבעה אין כל איסור. כאשר אנו משווים את איסור כלאי אילן לאיסור כלאי בהמה, יש להגדירם באופן דומה. גם בהרכבת שני מיני אילנות אנו מחברים יחד שני גופים נפרדים (דבר המסוים בדבר המסוים), כמו בכלאי בהמה, אלא שבשונה מהרבעת בהמה שהיא מעשה חד פעמי, מעשה החיבור באילנות נמשך לתמיד, כל עוד העץ קיים. כיוון שכך, ניתן להגדיר את מעשה ההרכבה באילנות 'הרכבה מתמשכת'.

2. הגדרת הפרי, התוצר של מעשה ההרכבה

לכאורה אפשר היה לומר כי ההשוואה שבין כלאי בהמה לכלאי אילן היא סיבה להחיל את קיום העץ המורכב, כפי שוולד כלאי בהמה מותר בשימוש. אולם נראה כי הדבר אינו כן. יש להגדיר תחילה מהו התוצר של כלאי האילן בהשוואה לתוצר של כלאי בהמה. התוצר של הרבעת בהמה הוא הוולד, הנושא תכונות גנטיות משותפות של שני הוריו. לעומת זאת התוצר של הרכבת אילנות אינו האילן המורכב, אלא הפרי הגדל על העץ (וליתר דיוק - על הרכב). הפרי אכן דומה ל'פרי' של כלאי בהמה, דהיינו לוולד, ושני תוצרים אלו אכן מותרים בשימוש.

במונחים של אמצעי ומטרה, אפשר להגדיר כך: הן בכלאי בהמה והן בכלאי אילן, האמצעי הוא החיבור בין שני הגופים, והמטרה של האדם היא קבלת התוצר הסופי - הפרי באילן והוולד בבהמה. מטרת השתלן והנוטע אינה לגדל עץ מורכב, אלא להצמיח עליו פירות מאכל. בשני המקרים 'הפרי' מותר בשימוש ובהנאה.

3. ראה מאמרו של פרופ' א' גולדשידט, 'בעיית האתרוג המורכב וטיבם של האתרוגים המצויים בימינו', תחומין ב, עמ' 135-145.



הבדל נוסף מבחינה מדעית בין הכלאת בהמה לבין הרכבת אילן הוא בתכונות ה'פרי'. ולד בהמה מכיל את התכונות הגנטיות של שני הוריו,⁴ ואילו הפרי הגדל על עץ מורכב מכיל רק תכונות גנטיות של הרוכב. להבדל זה אין משמעות הלכתית, ובשני המקרים, כאמור, ה'פרי' מותר.

1. ההסבר הבוטני לדעת המתירים

ישנן שתי סברות עיקריות לדעת המתירים לקיים אילן שהורכב באיסור. סברה אחת היא סברת ה'חתם סופר', שיסוד איסור כלאיים הוא ב'מראית העין' ובחיבור של שני מינים שנראים שונים, ואולם לאחר שהרוכב התאחה עם הכנה כבר לא ניכר האיסור. אמנם איש מקצוע בתחום יוכל לזהות שזוהי הרכבה על פי סימנים חיצוניים, אולם נראה שה'חתם סופר' אינו חושש לכך. הסברה השנייה היא סברת 'ערוך השלחן', המדגיש את ההשוואה בין כלאי אילן לכלאי בהמה. בשני האיסורים מעשה האיסור הוא 'לשעה קלה', כלומר לזמן קצר בלבד, ולאחר מכן החיבור מתקיים מאליו בלי צורך בהתערבות האדם. לפי ההבנה הבוטנית, כיוון שהרקמות וצינורות ההובלה של הכנה והרוכב מחוברים ומתפקדים יחד לאחר שנתאחו, אף על פי שכל אחד משניהם ממלא רק חלק מתפקידי הצמח, הם נחשבים גוף אורגני משותף אחד, ולכן מותר יהיה לקיימו.

אמנם יש לשאול כמה שאלות לדעת המתירים:

1. מה יהיה הדין לדעת 'ערוך השלחן' במקרה שניקח ייחור או רקמה צמחית מהכנה ומהרוכב בנפרד ונגדל מכל אחד מהם צמח בפני עצמו. האם יהיה מותר להרכיבם זה עם זה, כיוון שכבר היו גוף אחד, או שנתבטל הדין, והם ייחשבו שני גופים נפרדים כבתחילה, ויהיו כלאיים זה עם זה?⁵
2. לסברת ה'חתם סופר', המתיר קיום אילן המורכב 'מפני שאין ההרכבה ניכר(ת) בהם', יש לדון מה יהיה הדין במקרים שבהם ההרכבה ניכרת, כגון כאשר נוצרה 'חגורה' בולטת במקרה של איחוי רקמות גרוע. (הדבר שכיח בעצי פרי ולעתים אף מכוון, כאשר מעוניינים בהחלשת העץ מסיבות אגרוטכניות). וכן מה יהיה הדין לשיטתו, במקרה שישנה פריצה של ענפים מהכנה, וניכר לעין כל כי אלו שני מינים שונים. או כאשר

4. הערת עורך (י"פ): בכל הפסקה לעיל, נקודת המוצא היא שיש קשר בין היתר קיום האילן המורכב לבין היתר אכילת הפרי, אך קשר זה לא הוכח במקורות, שכן במשנה (כלאים פ"ח מ"א), נאמר: 'כלאי זרעים אסורים מלזרוע ומלקיים ומותרין באכילה...', ואילו בכלאי בהמה נאמר: 'מותרים לגדל ולקיים ואין אסורים אלא מלהרביע', אך ברור שהוולד מותר. והגמ' (חולין קטו ע"א), לומדת מן הפסוק שהוולד היוצא מהרבעת איסור - אסור רק לגבוה ולא להדיוט. סיכומם של דברים, אין קשר בין שני הנושאים: הפרי מותר, כי בהרבעת בהמה הוולד נאסר רק לגבוה, וקיום האילן המורכב מותר כי הגדרת האיסור היא שרק מעשה ההרכבה או מעשה ההרבעה הוא האסור.

5. הערת עורך י"פ: נקודת המוצא של השאלה נובעת מהבנתו של הכותב, שהיתר 'ערוך השלחן' הוא בגלל שלאחר ההרכבה והאיחוי, 'פנים חדשות' באו לכאן, ואנו רואים בעץ המורכב גוף אורגני אחד. אך 'ערוך השלחן' הסביר באופן שונה את היתרו. לדעתו לאחר האיחוי אין איסור בקיום האילן המורכב, כי הגדרת האיסור הוא רק מעשה ההרכבה בלבד, ולאחר מכן העץ והפירות גדלים מאליהם.

מרכיבים כמה מיני רוכבים על כנה אחת (קיים בשוק). האם גם במקרים שכיחים אלו ודומיהם יתיר המתיר?

סיכום

כאמור, שאלת קיום אילן המורכב נידונה בהרחבה בפוסקים. הבנת התהליך מבחינה בוטנית-מדעית מאפשרת לחדד את ההבדלים בין הדעות השונות. לדעת האוסרים, אפשר לראות בהרכבה האסורה פעולת הרכבה מתמשכת, כעין 'פיסח על גבי עיור', כיוון שכל אחד משני החלקים מסוגל לתפקד רק באופן חלקי. לעומת זאת דעת המתירים נוטה לראות באילן המורכב גוף אורגני משותף ולכן הם מתירים את קיומו. לכולי עלמא הנושא מורכב, תרתי משמע, ויש לעשות כל השתדלות כדי לגדל עצי פרי 'כשרים' למהדרין.

העלאת המודעות לנושא בקרב ציבור החקלאים, ולא פחות מכך העלאתו בקרב ציבור הצרכנים, יחד עם חיפוש נמרץ אחר כנות שאין בהרכבתן על הרוכבים כלאיים, יביאו לפתרון מעשי של הבעיה.

ולסיום, בשורה טובה: אנו עומדים לנטוע בע"ה חלקה מיוחדת לבחינת כנות 'כשרות' לאגס, בשיתוף עם אנשי המקצוע של משרד החקלאות. תקוותנו היא שהתוצאות שתתקבלנה תאפשרנה לחקלאים לגדל אגס בתכלית הכשרות.



הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין

מצבים מיוחדים בטבילה - חלק א'

פרק זה לא יעסוק במכלול דיני הטבילה, אלא במקרים ובמצבים מיוחדים בטבילה.

1. טבילה בזמנה

א. אישה שבעלה בעיר, מצווה שתטבול בזמנה. אין זו חובה גמורה אלא הנהגה ראויה, כיוון שנפסק להלכה שטבילה בזמנה אינה מצווה. לכן במקרים חריגים, כשיש הסכמה מלאה של שני בני הזוג², מותר לדחות את הטבילה, בעיקר לזוגות שכבר קיימו מצוות פרייה ורבייה. זאת כדי לאפשר טבילה מתוך נחת ושמחה ולא מתוך תחושת לחץ³.
ב. אישה שאין בעלה נמצא בעיר והגיע זמן טבילתה לטהרה, אם יש סיכוי כלשהו, אפילו סיכוי קטן, שבעלה יגיע בכל זאת - תטבול. אך במקרה כזה לא תטבול בשבת⁴.
ג. אישה שאין בעלה נמצא בארץ למשך כמה חודשים, ורוצה לטבול לטהרתה, טובלת בברכה⁵.

2. טבילה ביום השביעי מבעוד יום

זמן הטבילה של אישה הוא בסוף שבעת הימים הנקיים, בלילה, אור ליום השמיני. לעתים אין לאישה אפשרות לטבול בלילה, כגון אם ביישוב אין מקווה, והטבילה חלה בליל שבת. הדיון ההלכתי הוא בשאלה האם יש לדחות את הטבילה למוצאי השבת, או שבשעת דחק כגון זו, אפשר להתיר בדיעבד טבילה ביום שישי אחר הצהריים, דהיינו ביום השביעי של שבעה נקיים, מבעוד יום. כמובן, זוהי דוגמה וייתכנו מקרים נוספים, כגון נסיעה הכרחית של אחד מבני הזוג שאי אפשר לדחותה, או נסיעה של שניהם למקום שבו אין אפשרות לטבול.

1. טיוטת פרק מתוך ספר פוע"ה כרך א - משפחה וטהרה, שנמצא על מכבש הדפוס.
2. 'הסכמה מלאה של שני בני הזוג' הוא ביטוי העלול להטעות, מפני שלעתים יש רצון של אחד מבני הזוג, ובן הזוג השני עלול להרגיש שהדבר נכפה עליו, אף על פי שאינו אומר זאת במפורש. לכן יש צורך בדיבור כנה ואמיתי בין בני הזוג על עניין רגיש זה.
3. ראה שו"ת רב פעלים, ח"ב יו"ד סי' לד.
4. רמ"א, יו"ד סי' קצז סעי' ב.
5. שו"ת מעין אומר, ח"ז הלכות נדה, סי' קנט. אך לא תטבול בשבת, כדלעיל.

רקע הלכתי

אמר ליה רב פפא לרבא ולאביי: מכדי האידנא כולחו ספק זבות שוינהו רבנן, ליטבלינהו ביממא דשביעאה [אם בזמן הזה נתנו לכל הנשים דין זבות, וזבה יכולה לטבול מבעוד יום, מדוע שלא נאפשר לכל הנשים לטבול ביום השביעי מבעוד יום]? משום דרבי שמעון, דתניא ... ר' שמעון אומר: אחר תטהר - אחר מעשה תטהר. אבל אמרו חכמים: אסור לעשות כן, שמא תבא לידי ספק.⁶

נדה, שם

מדין תורה, רשאית זבה גדולה לטבול כבר בבוקר היום השביעי משבעת הימים הנקיים, והיא טהורה, בתנאי שלא תראה דם עד הערב ובשל כך תסתור את שבעת ימי ספירתה. חכמים גזרו שאישה לא תטבול ביום השביעי, אלא תמתין עד לאחר צאת הכוכבים 'שמא תראה ותסתור'. כלומר, שמא תטבול, תטהר, תשמש עם בעלה ביום השביעי, ואז תראה דם לפני שקיעה, ונמצא שבא עליה באיסור. (אם טבלה ביום השביעי, שימשה עם בעלה וראתה רק לאחר צאת הכוכבים – לא עברה על איסור דאורייתא, שכן ראיית הדם לאחר תום שבעה נקיים היא טומאה חדשה. אך ראיית דם ביום השביעי אוסרת את האישה למפרע, כיוון שנתברר שלא היו שבעה ימים נקיים).⁷

יש מי שכתב שבשעת הדחק אישה מותרת לטבול סמוך לחשכה, בתנאי שתבוא הביתה ותפגוש את בעלה רק אחר חשכה. ונחלקו הפוסקים עד כמה אפשר להסתמך על דעה זו למעשה.⁸

ד. לפי רוב הפוסקים אין לטבול ביום השביעי של שבעת הימים הנקיים, אפילו אם הדבר יגרום לדחיית הטבילה בלילה אחד.⁹ בדוגמא שהבאנו, אין לטבול ביום השביעי אפילו אם הדבר יגרום לדחיית הטבילה מיום שישי לפני כניסת השבת עד למוצאי שבת. אך למעשה, יש מורי

6. לפי תוספות, נדה, סז ע"ב, ד"ה אבל, והרשב"א, תורת הבית, בית שביעי שער ז, רבי שמעון אסר לטבול ביום השביעי, שמא תשמש לאחר הטבילה, ואחר כך תראה דם, וטבילתה תתבטל למפרע. לעומת זאת, לפי רבי זרחיה הלוי (סלע המחלקות, השגה מא, עמ' קנה; מובא גם בתורת הבית, שם) מותר לאישה לטבול ביום השביעי, ורבי שמעון רק אסר לשמש עד תום היום. רוב הפוסקים כתבו שהאישה אסורה גם לטבול ביום השביעי, וכך נפסק גם בשלחן ערוך, יו"ד סי' קצז סעי' ג-ד. אם האישה עברה על התקנה וטבלה ביום השביעי, נחלקו הראשונים מה דינה. הראב"ד, בעלי הנפש, שער הטבילה עמ' עו, כתב בשם רב אחאי גאון שעליה לטבול שנית, כיוון שחכמים השוו את דין הזבה לדין הנדה, שחייבת לטבול בלילה. הרשב"א, תורת הבית, שם, ורוב הראשונים חלקו על הראב"ד, וכתבו שבדיעבד - גם טבילה ביום השביעי מועילה. להלכה נפסק בשלחן ערוך, סי' קצז סעי' ה כרוב הראשונים, שבדיעבד עלתה לה טבילה גם ביום השביעי. לעומת זאת, בבית חדש, סי' קצז, נפסק שלא עלתה לה טבילה וצריכה לטבול שנית; ובשפתי כהן, לשו"ע שם, ס"ק יא, נכתב שבמקום שאפשר, טוב להחמיר שתטבול שוב. להרחבה ראה שערי אורה, עמ' 148-149.

7. נדה סז ע"ב; שו"ע, יו"ד סי' קצז סעי' ג.
8. רבנו תם (מובא בתוספות נדה שם, ד"ה משום סרך בתה) התיר לטבול ביום סמוך לחשכה, בתנאי שתבוא לביתה רק אחר חשכה. לדעת רוב הפוסקים (טור, סי' קצז; שפתי כהן, סי' קצז ס"ק ו), רבנו תם התיר רק ביום השמיני. אך יש הסוברים (סדרי טהרה, סי' קצז ס"ק ט) שבמקום דחק ואונס התיר גם ביום השביעי, כפי שיפורט להלן.

9. שו"ע, יו"ד סי' קצז סעי' ד.



הוראה שנהגו להקל בדבר, ובמקום דחק ואונס, במקום שאין שום אפשרות לטבול בליל שבת, הם מורים לאישה לטבול אפילו ביום השביעי מבעוד יום, בתנאי שלא תתראה עם בעלה עד צאת הכוכבים. כגון במקום שאין בו מקווה, וזמן טבילתה של האישה חל בליל שבת, תטבול ביום ששי אחר הצהריים לפני כניסת השבת, בתנאי שלא תתראה עם בעלה עד כניסת השבת¹⁰. יש להעיר שבמצבים כאלה צריך לתכנן את הזמנים תכנון מדויק וקפדני, כדי לאפשר לאישה לטבול ברגיעה מבעוד יום, להספיק להגיע לביתה לפני כניסת השבת, ולדאוג לכך שכאשר שתגיע האישה לביתה, בעלה כבר ייצא מהבית, ולא יתראו לפני הלילה. ראוי ורצוי לתכנן מרווח זמן שמביא בחשבון עיכובים אפשריים, כדי למנוע מצב שבו האישה תתאחר ולא תוכל להגיע לביתה קודם כניסת השבת.

ה. יש מי שכתב שבמקרים כאלה, רצוי שהאישה תעשה הפסק טהרה נוסף קודם, ביום הרביעי לראייתה, כדי שהטבילה בערב שבת תהיה ביום השמיני לשבעה נקיים¹¹. אמנם רוב הנשים אינן מצליחות להפסיק בטהרה כבר ביום הרביעי מתחילת הווסת, כך שהדבר בדרך כלל אינו מעשי.

ו. יש יותר מקום להקל בטבילה ביום ששי מבעוד יום אם מדובר במקרה שבו הטבילה במוצאי שבת לא תתאפשר, כגון במקרה של אשת חייל שצריך לחזור לבסיסו במוצאי שבת¹².

ז. יש מי שהורה שמקרה שבו לא ניתן לטבול בזמן, ודחיית טבילה ללילה שאחרי כן עלולה לגרום להחמצת הביוץ, יש מקום להתיר טבילה ביום השביעי, כדי לאפשר טבילה במועד הביוץ¹³.

ח. יש מקום לומר לזוג שעלול להחמיץ את הביוץ, שהאפשרות לטבול ביום השביעי מבעוד יום אינה לכתחילה, אך ניתן לסמוך על הדעות המקלות¹⁴.

ט. גם אם האישה טבלה מבעוד יום ביום השביעי, ברור שאינה מותרת לבעלה אלא בלילה, לאחר צאת הכוכבים.

י. כדי לטבול ביום השביעי מבעוד יום, יש צורך בהיתר מפוסק למקרה האישי המדובר¹⁵.

10. חכמת אדם, סי' קיח סעי' ו; שו"ת שואל ומשיב, ח"א סי' ז; שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' ס. והוסיף 'אגרות משה' שבשעת הדחק, בזמננו, שמדליקים אור בכל בית ואין הולכים לישון עד כמה שעות בלילה, ובאים ונכנסים אנשים זרים לבית, אין לחוש שתתייחד עם בעלה, ואם כן היא מותרת לטבול ולחזור מבעוד יום. לפי זה, אם יש ילדים בבית ולא יוכלו להתייחד, מותרת לחזור לביתה אחרי הטבילה אפילו מבעוד יום. אך גם לשיטתו, אין להם להיפגש לפני הלילה. טהרת הבית ח"ב, סי' יד, עמ' תצב, וכן תקב; הרב אברהם יצחק כלאב, במכתב לרבני פוע"ה, חנוכה תשס"ט. הרב ישראל גנס (במכתב לרבני פוע"ה, כסלו תשס"ט) התיר זאת, בכפיפות לשיקול דעתו של מורה ההלכה.

11. שו"ת חתם סופר, סי' קצז; שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ד סי' יז אות כד; שו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' עה; שיעורי שבט הלוי, סי' קצז סעי' ה; הרב יחיאל פאוסט, 'טבילת נשים בשביעי בשעות היום', תחומין יג מעמ' 299, סיכומו בעמ' 306.

12. הרב מאיר ניסים מאזוז והרב אביגדור נבנצל במכתב לרבני פוע"ה, כסלו תשס"ט. דבריהם הובאו בחוברת לכנס מכון פוע"ה תש"ע, עמ' 38.

13. הוראה בעל פה מהרב מרדכי אליהו לרב מנחם בורשטין.

14. טהרת הבית הקצר, סי' יד סעי' יא; הרב אביגדור נבנצל, דבריו הובאו בחוברת לכנס מכון פוע"ה תש"ע (10), עמ' 39.

3. טבילה ביום

רקע הלכתי

אמר רבי חייא בר אשי, אמר רב: נדה - בין בזמנה בין שלא בזמנה, אינה טובלת אלא בלילה, משום סרך בתה.
אתקין רב אידי בנרש למטבל ביומא דתמניא משום אריותא. רב אחא בר יעקב בפפוניא - משום גנבי. רב יהודה בפומבדיתא - משום צינה. רבא במחוזא - משום אבולאי.¹⁶

נדה סז, ב

נוסף על הגזרה שנזכרה בפסקה הקודמת, שאישה לא תטבול ביום השביעי מבעוד יום, גזרו חכמים שאישה לא תטבול ביום כלל, משום 'סרך בתה'. כלומר, שמא בתה תראה אותה טובלת ביום ותחשוב שהיה זה היום השביעי. הבת, שתחשוש לשאול את אימה על כך, תבוא לטבול ביום השביעי, ותשמש עם בעלה. אם תראה דם באותו יום, נמצא שבא על הנדה (כפי שהתבאר לעיל). אך במקרים של אונס, כגון סכנה, התירו לטבול ביום השמיני.
יא. אישה לא תטבול ביום. אך אם יש אונס, כגון שיֵראה לטבול בלילה מחמת הקור, או פחד מגנבים וכדומה, יכולה לטבול ביום השמיני.¹⁷

4. טבילה בשבת

יב. אישה שטבילתה בליל שבת, והמקווה מרוחק יחסית, לכתחילה תתנה שאינה מקבלת עליה שבת בהדלקת הנרות, כדי שתוכל לנסוע למקווה לפני כניסת השבת. אך גם אם לא התנתה, בעלה יכול להסיעה למקווה אחרי שהדליקה נרות.¹⁸
יג. בליל שבת, אישה יכולה לטבול בסוף היום השביעי אחרי השקיעה, אפילו שעדיין לא יצאו הכוכבים, בתנאי שתבוא לביתה לאחר צאת הכוכבים.¹⁹ ויש מי שהורה שלכתחילה תטבול בזמן בין השמשות, אם רוצה לטבול במים חמים.²⁰ נשים אשכנזיות נהגו לטבול אחרי צאת הכוכבים, ואפילו במים חמים.²¹

15. ראה פירוט וסיכום - 'טבילת אשה בערב שבת מבעוד יום', הרב רמי ברכיהו, תחומין טז, מעמ' 128 ואילך.
16. התקנה שנדה תטבול בלילה בלבד משום 'סרך בתה' תבואר לקמן. למרות התקנה, מביאה הגמרא כמה מקרים שבהם התירו לטבול ביום השמיני: רב אידי התקין במקום ששמו נרש לטבול ביום השמיני משום סכנת אריות. רב אחא בר יעקב התקין כך בפפוניא משום גנבים. רב יהודה התקין כך בפומבדיתא משום צינה. רבא התקין כך במחוזא משום שוערי העיר הגויים או משום סכנת נפילה בלילה למערות.
17. שו"ע, יו"ד סי' קצז סעי' ד. בפתחי תשובה, לשו"ע שם, ס"ק יא, נכתב בשם 'חמודי דניאל' שאונס המתיר לטבול ביום הינו דווקא אונס כללי לכל נשות העיר. אך בלחם ושמלה, לשו"ע שם, ס"ק ח, ובשו"ת דעת כהן (סי' פח) נכתב שגם באונס פרטי מותר. בשו"ת הרמ"א, סי' יט ובשו"ת מהרש"ל, סי' ו, מבואר שגם מקרה שאינה יכולה להסתיר טבילתה אם תטבול בלילה, נחשב אונס.
18. שו"ת מעין אומר, ח"ז הלכות נדה, סי' רא. וכתב שאם האישה כבר קיבלה שבת, לא תעשה פעולות האסורות בשבת, כגון פתיחת הדלתות שמדליקה אורות ברכב.
19. שו"ת חכם צבי, סי' יא; דרכי טהרה, פרק יז, יג; וכן בשו"ת הרב הראשי (תשמ"ח-תשמ"ט), סי' סד.
20. טהרת הבית, פי"ד סעי' ג. הטעם הוא שטבילה במים חמים בשבת אסורה מדרבנן. אולם לא גזרו על



5. טבילה בשבת למי שלא הספיקה להתכונן

יד. מעיקר הדין, אישה שלא הצליחה לחפוף ולהתכונן לטבילה לפני כניסת השבת, אינה יכולה לטבול בשבת. מדין תורה, אישה צריכה לעיין בגופה ובראשה לפני הטבילה. אם לא נמצא עליה שום דבר חוצץ, לכאורה הייתה יכולה לעיין בגופה גם בשבת. ואולם אי אפשר לקיים בשבת את תקנת עזרא של חפיפה, הכוללת סירוק שער הראש והדחת בית הקמטים במים חמים. רחיצת כל הגוף מעכבת רק לכתחילה, אך עיון בגוף וחפיפה מעכבים אפילו בדיעבד²². הבעיה מתעוררת בעיקר בסירוק שער הראש, שלפי רוב הפוסקים יש בזה איסור תורה של תולדת גוזז, ולכן אי אפשר להתיר גם על ידי גויה. לכן אין להתיר טבילה כזאת, גם בשעת הדחק²³.

טו. בדיעבד, במקרה של אונס גמור ובשעת דחק גדולה, בתור הוראת שעה חריגה, אישה שלא הצליחה לחפוף ולהתכונן לטבילה לפני כניסת השבת, ואין לה שער בראשה, יכולה לעיין בגופה ולשטוף עצמה במים פושרים מדוד שמש, ולטבול²⁴. יש מי שהתיר זאת גם לאישה שיש לה שער קצר, כיוון שבשער קצר אין קשרים, ויכולה לבדוק שערותיה בידיה²⁵. ויש מי שהורה שבמקרי דחק מיוחדים, יכולה לחפוף ולסרוק שיערה על ידי גויה²⁶. וראה עוד כאן בהערה²⁷.

איסורי דרבנן בין השמשות לצורך מצווה.

21. קרבן נתנאל, שבת פ"ב סי' כב; שו"ת נודע ביהודה, תנינא, אורח חיים סי' כד. שו"ת בנין ציון, סי' עו. טעם המתירים הוא שטבילה כזאת שסמוכה לכניסת השבת, אין בה חשש שמא יחממו לצורכה מים באיסור בשבת.

22. ראה ערוך השלחן, יו"ד סי' קצט סעי' כא, בביאור הדברים.

23. תשובות הרב אברהם יצחק הלוי כלאב והרב חיים קנייבסקי לשאלת הרב מנחם בורשטיין, כ"ג בסיון תשס"ה.

24. הרב יעקב אריאל, הרב דוב ליאור בתשובתם כנ"ל. ותעשה את כל הפעולות המותרות בשבת, כגון שתנקה היטב ציפורניה ותצחצח שיניה באופן המותר וכו'. תשובתו של הרב יעקב אריאל הובאה בשו"ת באהלה של תורה ח"ה, סי' סט.

25. הרב יהושע נויבירט זצ"ל בתשובתו כנ"ל.

26. טהרה כהלכה, פי"ח סעי' כט. גם התיר שהאישה עצמה תעשה את פעולת הסירוק בידיה, בתנאי שברור שלא תישאר אף שיערה קשורה, וכן שיודעת שפעולה זו לא תגרום בהכרח לתלישת שער. וגם התיר לאישה שיש לה שער קצר להסתרק במברשת רכה. הרב אליהו מאדר והרב אביגדור נבנצל בתשובתם כנ"ל. הרב מאדר הוסיף בתשובתו שבשעת דחק גדולה ביותר, אם אין נוכרית, תחפוף במרכז שער במים שחוממו בדוד שמש, ולאחר מכן תפריד שערותיה בידיה.

27. הערת הרב נחום אליעזר רבינוביץ: נראה שכיום, כיוון שהנשים מקפידות על היגיינה יום יומית, כל נושא עיון הראש וחפיפה שונה, ולכן מותר להקל בדבר. בפרט שיש להניח שכמנהג הנשים, האישה כבר חפפה את ראשה במהלך הימים הסמוכים לטבילה והרי הוא נקי, ומותר לסמוך על כך.

6. תפקידי הבלנית

וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל: ותעמיד אשה על גבה בשעה שהיא טובלת שתראה שלא ישאר משער ראשה צף על פני המים. והראב"ד כתב: אם כרכה שער ראשה בדבר שאינו חוצץ, כגון בחוטי שער, וטבלה בינה בין עצמה - עלתה לה טבילה.

²⁸ טור יורה דעה, הלכות נדה סימן קצח

טז. הבלנית צריכה לעמוד ולהשגיח על האישה הטובלת כדי לוודא שהטבילה התקיימה כראוי, ושלא נשארה משערות האישה כל שער הצפה על פני המים בזמן הטבילה. אם הטובלת מתביישת, תבקש מהבלנית שתיכנס לחדר הטבילה רק אחרי שהטובלת ירדה למקווה. לאחר הטבילה הבלנית תצא, ורק אז תעלה הטובלת מהמקווה. אם אין בלנית, ראה לקמן.

יז. יש מעלה בכך שהאישה תבקש מהבלנית לבדוק אותה לפני הטבילה, אך בדיקה זו אינה מעכבת. לכן אם האישה הטובלת חפפה ובדקה עצמה כראוי, ויודעת שהיא בקיאה בהלכות, ואינה רוצה שהבלנית תבדוק אותה, עולה לה הטבילה; ואין לבלנית להתעקש עמה על כך. במיוחד יש לאפשר טבילה בלי בדיקת הבלנית לנשים מסורתיות, שהקפדה של הבלנית עלולה לגרום להן להימנע בכלל מטבילה.

יח. נוסף על התפקידים הללו של הבלנית, נהגו שהיא תהיה הראשונה שתפגוש את האישה ביציאתה מהמקווה, כדי למנוע מצב שהאישה תפגוש דבר טמא בצאתה מהמקווה.²⁹

יט. ראוי להכיר טובה לבלניות המוסרות נפשן על טהרתן של בנות ישראל, ועושות זאת על אף שפעמים הרבה הדבר גורם להן הפסד זמן רב.

7. טבילה במקום שאין בלנית

כ. במקום שאין בלנית, על הטובלת לדאוג לאישה אחרת שתטביל אותה ותשגיח שכל שערותיה נכנסות לתוך המים.³⁰

כא. אישה ששערותיה קצרות יכולה לטבול בלא בלנית, ובלבד שהיא בטוחה שכל שערותיה בתוך המים.³¹

כב. בשעת הדחק כאשר אין אישה אחרת שתשגיח על הטבילה, יכולה האישה לשים שבכה על שערותיה.³² אם טבלה בלא שבכה - לא עלתה לה טבילה,³³ ויש מי שהורה שהטבילה כשרה.³⁴

28. בית יוסף (שם) הסביר שהרא"ש והראב"ד לא נחלקו כלל: דברי הרא"ש הם לכתחילה, שהאישה צריכה לטבול בנוכחות בלנית שתוודא שאף אחת משערותיה לא נשארה מחוץ למים, ואילו דברי הראב"ד אמורים כשאין בלנית, ואין ברירה אלא לכסות את השער באופן שאינו חוצץ.

29. רמ"א, יו"ד סי' קצח סעי' מח.

30. שלחן ערוך, יו"ד סי' קצח סעי' מ. וצריכה להיות יהודיה מעל גיל 12.

31. דרכי טהרה, תשובות ותוספות, עמ' 242, ה.

32. שלחן ערוך, יו"ד שם.



כג. לכתחילה אין לבעל להיות בלן לאשתו, משום שיש בכך חיסרון גדול בצניעות³⁵. בדיעבד כשאין אישה יהודיה אחרת, הבעל יכול להיות בלן לאשתו באקראי³⁶. במצב דיעבד כזה תטבול האישה פעם אחת לפני שבעלה יראנה. לאחר טבילה כזאת, מעיקר הדין היא מותרת לבעלה, ולאחר מכן תטבול פעם נוספת ובעלה יטבילנה³⁷.

8. טבילה לאשה חילונית שלא בדקה עצמה בשבעה נקיים

כד. יש מי שהורה שאישה חילונית שבאה לטבול, ונתברר שלא בדקה את עצמה במשך השבעה נקיים, יש להטבילה בברכה. ויש להסביר לה לאחר מכן כיצד עליה לנהוג לכתחילה³⁸.

9. אישה שפוחדת להכניס את הראש למים

כה. אישה שפוחדת לטבול ולהכניס ראשה למים, אפשר לקחת דלי ולנקבו 'כמוציא רימון'³⁹, ולשפוך את המים על ראשה באופן שהמים שבדלי יהיו מחוברים עם מי המקווה⁴⁰. ואין עושים כך אלא מדוחק, לאחר בדיקת כל האפשרויות לטבול באופן הראוי מלכתחילה⁴¹. ברור שבמקרה כזה, תטבול רק פעם אחת, גם אם בדרך כלל נהגה לטבול כמה פעמים.

33. שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורה קמא, סי' קיד; הובא בפתחי תשובה, סי' קצח ס"ק כב.

34. דרכי טהרה, סי' קצח ס"ק ו. וראה ערוך השלחן, יו"ד סי' קצח.

35. הרב משה דוד מכבי לוונטה, 'שאלות ותשובות מהר חברון', המעין, תשרי תשנ"ז, מעמ' 34 ואילך, דן במקרה של מקווה המרוחק מהיישוב, והנשים חוששות לעלות לשם בשבת לבד, ובשאלה אם מותר שהבעל ישמש בלן לאשתו. מסקנתו הייתה שיש להתיר זאת. אך כיוון שהשאלה שם הייתה ציבורית וקבועה, הוא שאל את הרב מרדכי אליהו ואת הרב יהושע נויבירט, ושניהם הורו לו למעשה שלא להתיר זאת.

36. בית יוסף, יו"ד סי' קצח, בשם אגור והכל בו. שו"ת נודע ביהודה, תנינא, יו"ד סי' קכב; הובא בפתחי תשובה, סי' קצה ס"ק ב; שו"ת יביע אומר ח"ד, יו"ד סי' טו; שו"ת דברי יציב, יו"ד סי' צה, הציע שבמקרה כזה תטבול בחלוק רחב.

37. הרב זלמן נחמיה גולדברג בפגישתו עם רבני פוע"ה, י"ב בכסלו תשס"ג. וראה עוד טורי זהב, סי' קצח ס"ק יד, בשם מהר"ח אור זרוע והשר מקוצי.

38. שו"ת מעין אומר, ח"ז הלכות נדה סי' עה. טעמו: עדיף שתטבול, כדי להצילה מאיסור דאורייתא של נדה. כיוון שנראה שלא יחכו עד שתספור שבעה נקיים מחדש. ונימק שתברך על הטבילה, משום מצוות חינוך, וכמו בילדים קטנים, כך הדין בגדולים בתחילת דרכם.

39. דהיינו, לחזור את הדלי באופן שאפילו רימון, שהוא פרי גדול יחסית, יוכל לצאת דרכו.

40. הרעיון הוא שהדלי ששופכים ממנו את המים לא יהיה מוגדר כלי מבחינה הלכתית, כיוון שחורר באופן כזה שאינו ראוי לכלום, ואז המים שנשפכים ממנו ועוטפים לחלוטין את ראשה של האישה, נחשבים חלק ממי המקווה, והטבילה עולה לה גם אם ראשה נשאר מחוץ למים.

41. הרב מרדכי אליהו, בפגישה עם רבני פוע"ה, כ"ב בתמוז תשס"ד.

10. אישה משותקת

כו. הפתרון הראוי לטבילת אישה משותקת הוא טבילה במקווה מיוחד לנשים נכות, על ידי מעלית מחומר פלסטי עם נקבים גדולים אשר מחוברת למסילות ברזל. האישה תטבול על גבי המעלית בשעה שהמעלית תהיה שקועה במים⁴².

כז. במקום שאין מקווה מיוחד לטבילת נשים נכות, אפשר להקל שנשים אחרות יכנסו עם האישה הנכה לתוך המקווה. עליהן להרטיב ידיהן במי המקווה, ולהורידה לתוך המקווה כדי להטבילה. עליהן לאחוז בה, אך לא בחוזקה, ולשנייה אחת להרפות ידיהן יחד ממנה, ולהטבילה. ומצד עיקר הדין, אם הדיחו ידיהן במי המקווה, אף אם לא ירפו ידיהן ממנה - עלתה לה טבילה⁴³.

כח. אי אפשר להטביל אישה נכה על גבי סדין שיוכנס למים ויאחזו בקצותיו, כיוון שהסדין עצמו הוא דבר המקבל טומאה, ואין טובלים על גבי כלים המקבלים טומאה⁴⁴.

11. אישה שאינה יכולה להיטהר

כט. אישה שאינה יכולה להיטהר לבעלה, משום שרואה דם בכל פעם שעושה בדיקות לטהרתה או שיש לה חבורות ופצעים המונעים ממנה לטבול מבחינה רפואית; אסור לבעלה להתייחד עמה, שמא יבוא עליה, אלא אם כן יש לה סיכוי טוב להתרפאות⁴⁵. אפשר ורצוי לפנות במקרים כאלה לרבנים הבקאים בנושא טהרת המשפחה, למטפלים בשלום בית או לרופאים שעשויים לסייע. חשוב לציין שיש פתרונות מעשיים רבים הן לקשיים בבדיקות והן לבעיות בטבילה במקווה. ולכן דין זה הובא רק מצד העיקרון, ולמעשה אפשר לפתור את הבעיות ולא להזדקק לו.

12. טבילת אישה שהיא ובעלה אסורים בחיי אישות

ל. זוג שאסור להם לקיים יחסי אישות מסיבות רפואיות, בכל זאת מצווה שהאישה תטבול, כדי שיוכלו להיות מותרים בשאר קרבות⁴⁶; וגם כיוון שאם אסורים לזמן ארוך, יש

42. הרב יחיאל מיכל שטרן, עמק הלכה - אסיא, ח"א עמ' 257-275.

43. טורי זהב, יו"ד סי' קצח ס"ק כז. שלא כשפתי כהן, סי' קצח ס"ק לה, שהחמיר 'אפילו ריפו ידיהן גזירה שמא לא ירפו ידיהן'; באר הגולה, סי' קצח ס"ק נד; תשובת משאת בנימין הובאה בשפתי כהן על השלחן ערוך שם; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' רסב; טהרת הבית, ח"ג עמ' קסד; הרב יהושע נויבירט כתב שכן נוהגים במקווה בבית וגן, דבריו הובאו בנשמת אברהם, יו"ד סי' קצח עמ' רנה; ובספר לב אברהם, פרק כז סעי' יב, 8. (ומסתבר שכן נהגו לפני שהיה מקווה מיוחד לנכות).

44. שלחן ערוך, יו"ד סי' קצח סעי' לא.

45. טהרת הבית, ח"א עמ' רפ; הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בספר לב אברהם, פכ"ו סעי' לא.

46. טורי זהב, יו"ד סי' קצח ס"ק ג. ראה באר היטב, יו"ד סי' קפד ס"ק טז; בדי השלחן, ביאורים סי' קצז ס"ק א, ד"ה מצוה; שו"ת שבט הלוי ח"ב, תחילת סי' קא. הרב יהושע נויבירט, דבריו הובאו בנשמת אברהם, יו"ד סי' קצז, מ' רלג.



החוששים באופן כזה לאיסור ייחוד⁴⁷. הסבר: אסור לאדם להתייחד עם אישה שאסורה עליו ביחסי אישות, מלבד קרובות משפחה מדרגה ראשונה. לאיש מותר להתייחד עם אשתו גם כשהם אסורים ביחסי אישות, כיוון שהם עתידים להיות מותרים לאחר זמן. אך אם הם נאסרים לתקופה ארוכה, יש החוששים לאיסור ייחוד, שמא יבוא עליה. לאחר שהאישה תטבול, יהיו מותרים בשאר קרבות, ואין חוששים לייחוד. לא. יש פוסקים שהתנו את ההיתר לטבילת האישה במקרה כזה, בתנאי שברור לבעל שלא יבוא על ידי הקרבות המותרות להוצאת זרע לבטלה⁴⁸, ויש פוסקים שכתבו שלא תטבול⁴⁹, מחשש שמא יבוא עליה⁵⁰.

13. טבילה כשאחד מבני הזוג אינו יהודי

לב. גויה בתהליכי גיור שחיה עם יהודי, יש עניין ללמדה שתטבול לנידתה אף שעדיין לא נתגיירה⁵¹.

לג. מעיקר הדין, אישה יהודיה שחיה עם גוי ומתקרבת למצוות, יש עניין שתטבול לנידתה, כדי להציל אותה מאיסור נדה⁵². אולם אין עניין לעורר אותה על כך⁵³, כדי לא לגרום לה לחשוב שאם היא טובלת, היא יכול להמשיך לחיות באיסור עם גוי. ויש שהורו שאין להתיר לאישה כזאת לטבול, מחשש שמא יתפרש הדבר כהיתר לנישואי תערובת⁵⁴.



47. הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, יו"ד סי' קצז עמ' רלג; על פי שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' קעח, שכתב כך במורדת, שאסור לבעלה להתייחד עמה, כיוון שנחשב שאין לו פת בסלו; וכן בשו"ת שבט הלוי, ח"ח סי' רעא.

48. הרב יוסף שלום אלישיב והרב שמואל הלוי ואזנר, דבריהם הובאו בקונטרס עת ללדת, סוף קונטרס הערות, עמ' נו.

49. בפסקי משנה הלכות, פ"י סעי' ד, כתב שאין לאישה לטבול כדי להתיר שאר קרבות. ואז אף על פי שמצד ההלכה הם מותרים, חוששים מצד הרפואה שאסור להם לשמש יחד. ערוך השלחן, יו"ד סי' קפד סעי' מג; וראה שו"ת רב פעלים, יו"ד סי' יב.

50. שו"ת מעין אומר ח"ז, הלכות נדה, סי' ג. אף על פי שמן התורה אין איסור נדה בגויה, גזרו חכמים ואסרו איסור נדה גם בגויה. אף על פי שלכאורה טבילה אינה מועילה לגזירה זו, הרב עובדיה יוסף אמר שיש שיטה לפי אחד הראשונים שטבילתה מצילתו מדין נדה (אף על פי ששאר האיסורים נשארים).

51. שו"ת מעין אומר, ח"ז הלכות נדה, סי' יד; כיוון שגם בביאת גוי יש איסור נדה על האישה. ראה מהרש"א, חידושי אגדות מגילה יג ע"ב; שו"ת מור ואהלות, חלק אהל ארץ נוד, סי' קפג אות יג; שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, ח"א יו"ד סי' קפט; שו"ת אגרות משה, אבן העזר ח"ד סי' מד. לעומת זאת, ראה רמ"א, יו"ד סי' קנז סעי' א; טורי זהב, סי' קנז ס"ק ו, ושפתי כהן, סי' קנז ס"ק יד, שמדבריהם ניתן לכאורה לדקדק אחרת. גם שו"ת חלקת יואב (ח"א יו"ד סי' כט בהגה"ה) דקדק מדבריהם שאין בביאת גוי איסור נדה. בשו"ת מעין אומר, הנ"ל, הוסיף שמכל מקום לא תאמר האישה לבלנית שהיא חיה עם גוי.

52. שו"ת מעין אומר ח"ז, הלכות נדה סי' רלט.

53. שו"ת במראה הבזק ח"ד, סי' פג עמ' 137.



על מכון שלזינגר

מכון שלזינגר הינו המכון הוותיק והמקצועי בין מכוני המחקר התורניים, בתחום רפואה והלכה. ייחודו של המכון הוא בישיבה בצוותא של רופאים וחוקרים מהשורה הראשונה עם תלמידי חכמים מובהקים ועם פוסקים ידועים. בכירי המכון בעבר ובהווה, הם עצמם דוגמא לשילוב נדיר יחסית של ניסיון וידע רפואי מעמיק יחד עם ידע תורני מקיף. הם דמויות מוכרות בעולם הפסיקה ההלכתית-רפואית בארץ ובעולם. השילוב המיוחד הזה מאפשר למכון להוציא אל הפועל את מטרותיו במקצועיות וביעילות. סגל המכון זכה להיות בקשר הדוק במיוחד עם שניים מגדולי הפוסקים בדורנו: מרן הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, והגאון ר' אליעזר יהודה וולדינברג, בעל ה'ציץ אליעזר' זצ"ל. פסקי ההלכה שהורו לרופאים ולסגל המכון הם אבני יסוד בפסיקת הלכה בנושאים רפואיים עד היום.

במכון נעשים מחקרים ובירורים ברפואה והלכה, ניתנת הוראה תורנית ומקצועית בנושאים הללו, ובו הוצאה לאור של מגוון ספרי יסוד בתחום הרפואה וההלכה. יוצאים לאור שני ביטאונים ידועים בנושאים הלכות רפואה ואתיקה רפואית-יהודית: הרבעון 'אסיא' - בעברית, וחברות העוסקות במוסר יהודי-רפואי - באנגלית. המכון הוציא לאור גם את שתי סדרות הספרים המונומנטליות 'נשמת אברהם' ו'האנציקלופדיה ההלכתית רפואית', שהם ספרי יסוד בתחום הרפואה וההלכה, והודפסו כבר בכמה מהדורות.

המכון מפעיל גם פרויקט שו"ת בינלאומי שמביא תועלת מעשית לרופא, לרב ולכל אדם הנזקק למידע בתחומי הרפואה וההלכה. כשמונים אחוז מתוך כשבעת אלפים שאלות ותשובות שניתנו בפרויקט זה, ניתנים לצפייה חופשית באתר המכון, בקישור <http://98.131.138.124/db/responsa.asp>. מיעוט של התשובות אינן מתפרסמות ברשת מטעמי צנעת פרט או מפאת הרגישות המיוחדת של הנושאים שהן עוסקות בהם. הדרך הפשוטה להפנות שאלות לפרויקט השו"ת מכל מקום בעולם היא באמצעות כתובת הדואר האלקטרוני irp@medethics.org.il. אך ניתן להפנות שאלות גם בפקס, בטלפון, או בדואר רגיל. על השאלות עונים רבני המכון, והם מתייעצים במקרים הקשים עם גדולי הפוסקים.



הרב מרדכי הלפרין

שו"ת וירטואלי במכון שלזינגר

הבעייתיות בהשבת תשובה לשואל לא מוכר

ניהול מערכת שו"ת חובקת עולם כרוכה בקשיים לא פשוטים. השואל, במיוחד אם הוא פונה באמצעות הדואר-האלקטרוני, אינו מזוהה אישית ואין ידוע מהיכן הוא. כבר קיבלנו שאלות מעניינות מכתובת דואר-אלקטרוני שנראתה שייכת לארה"ב הרחוקה, והתברר מאוחר יותר, שהשואל מתגורר בישראל ומחזיק בכתובת דואר-אלקטרוני אמריקאית. כאשר השואל איננו מוכר לרב המשיב, הרב חייב לנקוט משנה זהירות בתשובתו כדי למנוע הכשלה של השואל, או ניצול לרעה של התשובה על ידי השואל. כבר קיבלנו שאלות בדוא"ל שנשלחו במטרה לגרום מכשלה למכון או בכוונה לנצל את התשובה הצפויה למאבקים במורי הוראה של הקהילה המקומית. אולם גם כשמדובר בשואל תמים, כוונתו בשאלה אינה תמיד ברורה לנו. להלן דוגמה לשאלה מעניינת שבה קשה לענות תשובה בלי להכיר את השואל ואת כוונתו המדויקת בשאלתו. השאלה עוסקת בנושא לימודי רפואה לכוהן:

שמי -- -- ממלבורן שבאוסטרליה. אני כהן שזה עתה התחיל ללמוד רפואה. בעוד חודשים ספורים יהיה עלי להתחיל בלימודי האנטומיה, לימודים הכוללים ניתוחי גוויות. לפני שנה שהיתי זמן קצר בישיבת --, ובתשובה לשאלתי אם מותר לכהן ללמוד רפואה, נענית שהנושא מורכב ומסובך, והמליצו לי לפנות אליכם. אודה לכם מאד אם תסייעו בידי לפתור את הדילמה בה אני נתון. ביצוע הניתוחות הוא תנאי הכרחי ללימודי רפואה באוניברסיטה כאן.

בכבוד רב,

-- --

למרות שמדובר בניתוחי גוויות בחו"ל, ומעיקר הדין לדעת רוב הפוסקים, הגופות הינן בחזקת 'שאינן מטמאות באוהל', לגמרי לא פשוט להקל בכך בלימודי האנטומיה. השאלה התמימה לכאורה, העלתה שאלה נוספת, שאיננה מפורשת במכתבו של השואל: האם רצונו של השואל בתשובה הלכתית ברורה תוך כוונה לנהוג על פיה, גם אם משמעות הדבר הפסקת לימודי הרפואה שלו ונסוגה משאיפה אישית רבת שנים? או אולי רצונו של השואל למצוא היתרים, דחוקים ככל שיהיו, אך מספיקים כדי לאפשר לו לממש את שאיפת חייו ללמוד רפואה, בלא שיוכתם בכתם של חוטא? אולי אין לכוהן השואל כוחות נפש להימנע מספקות הלכתיים הכרוכים בלימודי הרפואה, וכל כוונתו היא למעט באיסורים ולסמוך על המקלים הלכה למעשה?



לאור ספקות אלו השבתי לו את התשובה הבאה עם מקורות מפורטים. ברקע לתשובתי עמדה לפני פסקה אחת מתשובה של הגר"א הלוי הרצוג זצ"ל בשאלה דומה, וכך כתב:

והנה אין אני מורה היתר לכהנים. אכן כוונתי להגיד מה שיש לצדד בזכותו של הבחור ההוא, שלפי דברי כ"ת הוא מאמין בתורה וחז"ל ושומר תורה ומצוות, **שלא להחתימו בחותמת של עבריין...**

התשובה, אפוא, נכתבה בזהירות רבה, כדלהלן:

הנושא אכן מורכב. רוב הפוסקים אוסרים לכהן ללמוד רפואה אם יאלץ להטמא למתים. למרות האמור, שלושה תלמידי חכמים התירו לימודי רפואה לכהן בתנאים מאד מוגדרים:

1. הרב מרדכי הכהן התיר לימודי רפואה לכהן על בסיס כללי פיקוח נפש שדוחה איסורי תורה. אמנם חלקו עליו גדולי הפוסקים. לדוגמא: הרב משה פיינשטיין פסק שמצוות פיקוח נפש איננה יוצרת חיוב ללמוד רפואה בדיוק כפי שמצוות צדקה איננה יוצרת חיוב לעסוק במסחר ולהתעשר כדי ליתן צדקה. לכן אסור לעבור על ההלכה לצורך לימודי רפואה.

2. הרב שלמה גורן התיר לכהן הלומד רפואה להשתתף בנתיחת גופות אם יענוד על זרועו צמיד מיוחד. גם היתר זה איננו מוסכם.

3. ראוי לציין שהרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, מי שהיה הרב הראשי לישראל, כתב בתשובה שאמנם לכתחילה לא ראוי לסמוך על השיטות המתירות לכהן ללמוד רפואה, בכל זאת, כהן שומר מצוות שהחליט לסמוך על שיטות המקילים אסור להגדירו כחוטא.

אציין כי שאלתך המהותית איננה ברורה לי כל כך: אפשרות אחת היא שהתכוונת לשאול אם אתה רשאי להמשיך או שעליך להפסיק את לימודיך ולוותר על קריירה רפואית.

אפשרות אחרת היא שהתכוונת לשאול לא אם להמשיך את לימודיך, אלא איך להמשיכם במינימום של איסורים. אם כן, עליך למעט ככל הניתן בנגיעה בגוויות. (במדינת ישראל למשל, רבים הם בתי הספר לרפואה שאינם מחייבים את תלמידיהם להשתתף בפועל בנתיחות, ומאפשרים שימוש אלטרנטיבי באטלסים אנטומיים מודפסים ו/או ממוחשבים).

בנוסף, בכל מצב בו תמצא תחת קורת גג אחת עם גוויות מתים עליך להקפיד לענוד צמיד¹ שהוכן לפי ההנחיות שקבע הרב גורן.

במקביל אני שולח לך בדואר צילום ערך 'כהן' מהאנציקלופדיה הלכתית-רפואית, ולצורך קבלת הנחיות מעשיות עליך להתייעץ עם רב מוסמך.

בכבוד רב

1. הערת עורך: י"פ. מדובר בצמיד או בשרשרת של מתכת שנגעה במת או באוהל המת, וכיוון שכבר נטמא, אין איסור בתוספת הטומאה. עי' הרב ש' גורן, תורת הרפואה, מעמ' 242; אנציקלופדיה הלכתית רפואית ד, עמ' 83.



-- --

דוגמא נוספת לשאלה שהגיעה גם היא מאוסטרליה: האם רשאי רופא (או לכל מטפל חירום, כגון כבאי אש וכדומה) להיענות לקריאת חירום ולטפל בחולה שיש בו סכנה שנמצא בתוך כנסייה נוצרית? השואל לא הזדהה בשאלתו הראשונה באופן מלא, ולא ידענו מי הוא, ומהן ידיעותיו בהלכה. משום כך הוחלט לענות לו על שאלותיו בדרך קצרה (פסחים ג"ב). התשובה הייתה:

מותר להיכנס לכנסייה לצורך הצלת חיים בין של יהודי ובין של גוי. גם לחלל שבת מותר בזה"ז לצורך הצלת חיים כנ"ל, כפי שפסק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל כשעמו עוד מגדולי הפוסקים.

השואל לא הסתפק בתשובה הקצרה. הפעם הוא הזדהה בתור רב באוסטרליה, ושוב שאל:

ברשות הרב אבקש מעט הסבר לתשובתו. לכאורה אין לדמות איסורי שבת שעליהם נאמר וחי בהם ולא שימות בהם, וא"כ ישנה מצוה וחובה לחלל שבת להציל נפש וכן משום איבה להציל את שאינו בן ברית אך מנין לנו לענין זה שלכאורה הוא ביהרג ואל יעבור שהרי בכל מתרפאין חוץ מע"ז וכו' וכשם שאין מתרפאין אין מצילין בהם נפשות ואף באביזריהו אמרין יהרג ואל יעבור ושמא משום איבה שרי (וזה שייך רק באינו יהודי?) אודה לכבוד תורתו באם ישיב לי מקורו.

הפעם נשלחה לרב השואל תשובה מפורטת. המובאת כאן בעמוד הבא שכותרתה: 'כניסה לבית ע"ז להצלת חיים'.

אין ספק שההתקדמות הטכנולוגית מאפשרת גידול נרחב בהפצת תורה. אך יחד עם זאת היא יוצרת סיכונים חדשים, המחייבים את מורי ההוראה בשיקול דעת תמידי ובזהירות כפולה ומכופלת, כדי שלא להיכשל בדבר הלכה.



הרב מרדכי הלפרין

כניסה לבית עבודה זרה להצלת חיים

שאלה

נשאלנו האם רשאי רופא (או כל מטפל חירום כגון כבאי אש וכדומה) להיענות לקריאת חירום ולטפל בחולה שיש בו סכנה שנמצא בתוך כנסייה נוצרית. בעקבות תשובה קצרה המתירה את הדבר, שנשלחה לשואל, הוא הזדהה בתור רב מכהן, והוסיף: 'ברשות הרב אבקש מעט הסבר לתשובתו. לכאורה אין לדמות את נידון דידן לאיסורי שבת. על איסורי שבת נאמר 'וחי בהם - ולא שימות בהם', ואם כן ישנה מצווה וחובה לחלל שבת להציל נפש מישראל ואף הותר להציל את שאינו ב"ב. אך מנין לנו לעניין זה שלכאורה הוא ב'הרג ואל יעבור' שהרי בכל מתרפאין חוץ מע"ז וכו'. וכשם שאין מתרפאין - אין מצילין בהם נפשות, ואף באביזריהו אמרינן 'הרג ואל יעבור'. ושמא משום איבה שרי? (אך היתר זה של איבה, שייך לכאורה רק באינו יהודי). אודה לכבוד תורתו אם ישיב לי מקורו.

תשובה

א. מקור איסור הכניסה לבית ע"ז

יש שתי סיבות (עם גדרים שונים) לאיסור להיכנס לבית עבודה זרה. הסיבה האחת היא האיסור הנאמר במשנה במסכת עבודה זרה (פ"א מ"ד, ובגמ' ע"ז יא ע"ב) ובברייתא (שם, יב ע"א) שנפסקה להלכה בשו"ע¹: 'מצוה להתרחק מדרך ע"ז ארבע אמות'. הטעם מבואר בראשונים: מפני החשד; וכתבו ראשונים ואחרונים² שקל וחומר שמטעם זה אסור להיכנס לבית עבודה זרה עצמו. הטענה כי אולי אין מדובר כאן בבית ע"ז - אינה נכונה, שהרי מבואר בפוסקים³ שדין כנסייה כדן בית ע"ז. הסיבה השנייה היא דין המבנה של בית ע"ז והציוד שבתוכו. דינם כמשמשי ע"ז, והם אסורים בהנאה מן התורה.⁴

1. שו"ע, יו"ד סי' קמט סעי' א; שם, יו"ד סי' קנ סעי' א.
2. ריטבא, ע"ז שם יב ע"א; רשב"א, הובא בטור יו"ד סי' קמט.
3. ראה בשו"ת יביע אומר ח"ב, יו"ד סי' יא; שם ח"ז, יו"ד סי' יב; ציץ אליעזר ח"ד, סי' צא.
4. ראה ש"ך לשו"ע, יו"ד סי' קמה סק"ט; ט"ז לשו"ע, שם ס"ק ו.



לענייננו - בעיית איסור ההנאה ממשמשי עבודה זרה אינה נוגעת לנושא השאלה, כי צוות רפואי הבא להציל אינו נהנה בדרך כלל ממשמשי העבודה הזרה. אם ההנאה באה בעל כורחו של הנהנה - יש לדון בכך על פי סוגיית הגמרא (פסחים כה ע"ב - כו ע"ב).⁵

ב. ספקו של הרשב"א מול ודאו של הרא"ש

והנה, הרשב"א שהובא בטור (יו"ד סי' קמט) הסתפק וכתב שאפשר שגם במקום פיקוח נפש אסור להיכנס לבית ע"ז. אך ספקו של הרשב"א פשוט הוא לרא"ש. בשו"ת הרא"ש⁶ מפורש להלכה שמותר להימלט לתוך בית ע"ז במקום של פיקוח נפש, ודבריו הובאו ב'שלטי הגיבורים'.⁷ ולכן יש לפסוק שמותר להיכנס לבית ע"ז כדי להציל נפשות. ובמיוחד יש לפסוק כך כיוון שהריטב"א שאף הוא כתב שפיקוח נפש אינו דוחה איסור כניסה לבית ע"ז, הסביר זאת בכך שאין דרך להיכנס לבית ע"ז אלא למטרות ע"ז. ואם כן בנדון דידן, שמדובר בכניסה להצלת חיים, ניכר שאינה כזו כלל וכלל.⁸ כדברי הרא"ש מפורש בדברי רבי טרפון בתוספתא (שבת פ"ד): 'אמר רבי טרפון: ...שאפילו הרוּדף רודף אחרי נכנסתי לבית עבודה זרה ולא נכנסתי לבתיהן [של מינים] וכו'. ובגמרא (שבת קטז ע"א): 'אמר רבי טרפון: ...שאפילו אדם רודף אחרי להורגו ונחש רץ להכישו, נכנס לבית עבודה זרה ואין נכנס לבתיהן של אלו, וכו'. וכן נפסק ב'שולחן ערוך' (יו"ד סי' קנז סעי' ג): 'מי שנתחייב מיתה מותר לברוח לבית עבודת כוכבים ולהציל את עצמו'. ובהגהות הגר"א (לשו"ע שם ס"ק כו) ציין לדברי ר' טרפון בגמרא שבת שם.

מסקנה

פיקוח נפש דוחה איסור כניסה לבית ע"ז, כפסקו הברור של הרא"ש בתשובה, וכן משמע מספר 'שבילי דוד',⁹ שאוסר כניסה לבית תפלתם אפילו בחשש איבה, בכל זאת אינו אוסר הכניסה במקום פיקוח נפש. וכן נפסק להלכה בשו"ת 'יביע אומר'¹⁰ וכן עמא דבר. כך נהגו על פי גדולי ישראל גם בימי השואה,¹¹ וכן פסקו להלכה הטור והשו"ע, וכן נכון לנהוג למעשה.

5. ואולי יש לדון כאן גם בדברי הגמרא (בבלי, יומא פד ע"ב; ירושלמי, שבת פ"ג ה"ו), לגבי תינוק שנפל לים, שפורש מצודה ומעלהו, ואף על פי שמעלה דגים עמו. ובירושלמי מפורש - אף על פי שמתכוון להעלות דגים עמו. וראה ברשב"א ובר"ן על הרי"ף, על משנת 'ישב האחד על הפתח' (שבת פרק האורג).

6. שו"ת הרא"ש, כלל יט אות יז.

7. שלטי גבורים על הרי"ף, בסוגיית ע"ז יב ע"א.

8. ראה טור, יו"ד ריש סי' קמט, מה שהביא בשם הירושלמי, ע"ז פ"א, סוף ה"ד לגבי בני העיר.

9. הובא בדרכי תשובה, יו"ד סוף סי' קנד, (בדרכ"ת מצוין שבולי דוד).

10. שו"ת יביע אומר ח"ב, יו"ד סי' יא.

11. ראה שו"ת ממעמקים, לרב אפרים אשרי, ח"א סי' לא.



ג. בימינו מותר לעבור על איסורי תורה להצלת נוכרי

לגבי ההיתר לעבור על איסורי תורה להצלת נוכרי, ראה מה שכתב 'נשמת אברהם' (מהדו"ק, כרך רביעי, חלק או"ח, של, סוף ס"ק ב) וזו לשונו:
עיי' בנשמת אברהם בחלק או"ח, כרך א, או"ח סי' של סק"ו, שהיום מחללין את השבת עבור נכרי שנמצא במצב של סכנת נפשות משום איבה. ואפילו אם הוא נמצא לבד עם החולה, כגון גר שנמצא לבד עם אביו שפתאום איבד את הכרתו והסתכן, וברור שאין כאן משום איבה, בכל זאת, אמר לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א, שאעפ"י שמעיקר דינא דגמרא אין מחללין עליו את השבת, האידנא חייבים לחלל בגלל הסיכון אפילו הקטן ביותר, מפני שעלולים הדברים להגיע לסכנת איבה ולפקוח נפש של רבים.

סיכום

- א. מותר להיכנס לכנסייה לצורך הצלת חיים בין של יהודי ובין של גוי.
- ב. בזמן הזה מותר גם לחלל שבת לצורך הצלת חיים כנ"ל, כפי שפסקו גדולי הפוסקים, וביניהם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל.





הרב ישראל רוזן

הדלקת גז ביום-טוב בכיריים חדישות

בשנים האחרונות צפות ועולות על שלחן רבנן ותלמידיהן שאלות הקשורות בשימוש בכיריים חדישות ביום-טוב. כידוע, ביטול לצורך אוכל נפש הותר ביום-טוב, ובלבד שידליקו את האש מלהבה דולקת. בכיריים מודרניות ההדלקה (ההצתה) כרוכה בפעולות חשמליות, שהן נושא מאמרו.

א. הצתה חשמלית

לית מאן דפליג שהצתה חשמלית של להבות הגז אסורה ביום-טוב. ההצתה נעשית על ידי לחיצת האדם על הכפתור בפאנל, בלי גפרור ובלי מצת חיצוני. לחיצה זו היא סגירת מעגל חשמלי ישיר המייצר ניצוצות (כמו במצת 'אקדח'). כאשר הניצוץ 'פוגש' את הגז, הוא מדליקו. אמנם 'ניצוצות' אין בהם ממש¹, אך בנידון דידן, לכולי עלמא יש סגירת מעגל חשמלי המייצר את הניצוץ, ופעולה זו אסורה ביום-טוב, ככל הפעלת מכשיר חשמלי אחר. יתר על כן, בכיריים המצוידות בהצתה חשמלית, אין אפשרות להדליק את הלהבה על ידי גפרור. סיבוב הכפתור לפתיחת זרימת הגז הוא כבר ההפעלה החשמלית. הדרך היחידה להדליק את הלהבה בלי הפעלה חשמלית היא להוציא את התקע מהשקע בערב יום-טוב, וכך התנור והכיריים שעל גביו מנותקים מן המתח החשמלי כליל. מכיוון שכיריים כאלו נפוצות רק בשנים האחרונות, אנשים רבים אינם מודעים לכך. אנו מציעים לפרסם בכלי התקשורת תזכורת לכך, כפי שנוהגים לפרסם תזכורות לעירוב תבשילין, למשל, כאשר יום-טוב סמוך לשבת.

ב. שסתום בטיחות

בכיריים החדשות המחויבות כיום על פי התקן, מותקן שסתום ביטחון שמטרתו לסגור את ברז הגז, במקרה שהלהבה כבתה.

1. ראו רע"ב, משנה שבת פ"ג מ"ו. הוא משתמש בביטוי זה לעניין 'מוקצה וביטול' כלי מהיכנו, ולא להיתר הבערה ביום-טוב. וראו גם שו"ת יביע אומר, ח"א או"ח סי' כא אות יא, לעניין כיבוי בשבת ניצוצות שנפלו.

וזה מעשהו;



כידוע, המדליק להבת גז לוחץ פנימה את הכפתור הקבוע בפאנל הכיריים, ומאפשר זרימת גז לראש המבער. פעולה זו היא בעצם פתיחה ידנית של שסתום קפיצי, באמצעות דחיפה שדוחף האדם. בצידו החדש, התקני, מותקן חיישן חום דו-מתכתי ליד כל אחת מן הלהבות שבכיריים. לחיישן זה תכונה פסיקאלית לייצר זרם חשמלי זעיר, הנוצר מחמת חימום שתי המתכות השונות זו מזו הקבועות בו. שתי מתכות שונות המתחממות יחדיו, יוצרות מתח חשמלי זעיר ביניהן. עצמת מתח זעירה זו, דיה כדי לייצר מגנט (אלקטרומגנט) המחזיק בכוחו המגנטי ('סולנואיד') את השסתום במצב 'פתוח', כנגד הקפיץ השואף לסוגרו בכל עת. הוי אומר: כל עוד הלהבה דולקת - החיישן מתחמם ומייצר מתח עצמי, המחזיק את שסתום הגז במצב פתוח. אם הלהבה כבתה, החיישן מתקרר, ולאחר כחמש שניות (!) הוא מפסיק לייצר חשמל, שהרי שוב איננו חם. בהעדר הכוח החשמלי הנצרך להחזקת השסתום פתוח, הוא נסגר בכוח הקפיץ, וזרימת הגז מופסקת.

נשאלת אפוא השאלה: האם יש בעיה הלכתית בעצם הבערת הלהבה (על ידי אש דולקת), שהרי בפעולת ההבערה האדם גם מחמם את החיישן, וזה מייצר כוח חשמלי זעיר המחזיק את השסתום פתוח. תוצאה זו היא בוודאי בגדר 'ניחא ליה' לאדם, שהרי אלמלא הכוח החשמלי המשאיר את הברז פתוח - זרימת הגז הייתה נפסקת והלהבה הייתה נכבית.

האם יש כאן איסור 'בונה', 'מכה בפטיש' או 'מוליד זרם', שהם האיסורים שדנו בהם בנוגע להפעלת כל מכשיר חשמלי?

ג. נימוקים להתיר את הבערה בכיריים עם שסתום בטיחות

1. התוצאה היא רק 'המשכיות'

ראשית, יש להשקיף על הנושא מצד התוצאה, דהיינו הישארות הברז - השסתום פתוח,



ולא מצד עצם פתיחתו. את הפתיחה עושה האדם בדרך מכנית, של לחיצה על הכפתור, ובכך אין כל בעיה ביום-טוב. לאחר שכבר הברז פתוח, אזי אם האדם ירפה מלחיצתו, יישאר הברז פתוח על ידי הכוח החשמלי שנוצר בשל חימום החייון. כוח חשמלי זה אינו עושה דבר חדש שהאדם מעוניין בו, אלא רק **שומר על המצב הקיים**, והשסתום נשאר על עמדו ואינו נסגר. יש מקום לטעון שתוצאה כזו - שאין בה יצירת מצב חדש אלא רק המשכיות ושמירה על מצב קיים - איננה בגדר 'בונה', 'מכה בפטיש' או 'מוליד', שמשמעותם היא תמיד יצירת דבר חדש, ולא שמירת מצב קיים.

ב'תחומין' כרך כז, פרסמתי מאמר ושמו 'המשכת מצב במלאכות שבת', ובו פירטתי את הטענה העקרונית הנ"ל, התקפה לכמה וכמה מלאכות שבת. מקור העניין במלאכת צידה, שנאמר לגביה שמותר לסגור דלת שכבר חיה ניצודת בו קודם לכן. כך שנינו במשנה (שבת ק"ע ב):

ישב הראשון על הפתח ומילאהו ובא השני וישב לצידו, אעפ"י שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב והשני פטור. הא למה זה דומה? לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו.

ובגמרא (ק"ע א) נאמר כי השני פטור, ומותר לכתחילה לעשות כן. במשנה נוספת (שבת קנ"ב) נאמר לעניין מלאכת בונה: 'קורה שנשברה סומכין אותה בספסל או בארוכות המטה, **לא שתעלה אלא שלא תוסיף**'. וראו במאמרי (שם) הוכחות ממלאכות נוספות.

עיקרון זה גם מפורסם להיתר הלכה למעשה, בנוגע להסטת פנים בשעון שבת לכיוון של שמירת המצב הנוכחי והארכתו. אין בכך משום יצירת דבר חדש, ולכן אין זה 'בונה', 'מכה בפטיש' או 'מוליד'. כך נפסק ב'שמירת שבת כהלכתה' (פי"ג סעי' כה), בשם הר"ע יוסף והרש"ז אורבך:

שעון-שבת שהיה מכוון מבעוד יום להפסיק את זרם החשמל בשעה מסויימת, מותר לעשות בשבת את הדרוש כדי שיפסיק בשעה מאוחרת יותר. אבל אסור להביא לידי כך שיפסיק את זרם החשמל בשעה מוקדמת יותר. וכן אם היה השעון מכוון לחבר את זרם החשמל בשעה מסויימת, מותר לעשות כדי שיחבר את הזרם מאוחר יותר, אך לא כדי שיחברו מוקדם יותר.

כאן המקום להעיר כי החזו"א (או"ח סי' לב ס"ק ב) והר"מ אליהו ('אור תורה', ניסן תשנ"ד) אסרו להאריך מצב קיים בשעון שבת, אך לא בגלל התארכות המצב הקיים, אלא לדעתם עצם הסטת הזיז היא מעין 'תקיעה', ו'תיקון מנא'. לענ"ד, גם לשיטתם יש לחלק בין שעוני השבת בימינו, שבהם רק משנים את מיקום הפינים ואין עוקרים אותם ממקומם, לבין שעוני 'הדור הקודם' שבהם היו שולפים את הפין או את הבורג, וחוזרים וקובעים אותו במקום חדש. וגם בהם התיר הרש"ז אורבך, כי 'עיקר הכיבוי מעולם לא נסתלק' ('שמירת שבת כהלכתה', שם הערה ק).

2. פעולת האדם היא 'גרמא בפסיק רישא דרבנן'

גם אם נשקיף על הנושא מנקודת המבט של פעולת האדם שגרמה **לחימום החיישן, ועל ידי כך יצרה כוח חשמלי** - נראה לי שיש מקום להתיר, בצירוף הטעמים דלהלן: המדליק את הלהבה מתכוון להבערה ולבישול המזון, ואינו מתכוון לחימום החיישן וליצירת הכוח החשמלי. אמנם תוצאה זו היא פעולת לוואי, שהיא בגדר **פסיק-רישא דניחא ליה**, אך ידוע כי לדעות רבות, פעולה חשמלית שאין בה תייל לווהט ('גחלת של מתכת') אינה אסורה מדאורייתא אלא **מדרבנן בלבד**, ורבים מקילים בפסיק רישא דרבנן. והנה, יצירת הכוח החשמלי היא רק בדרך '**גרמא**', מנקודת המבט של פעולת האדם. יצירת הכוח החשמלי היא תהליך פיסיקלי, הקשור בתכונת היווצרות כוח חשמלי כאשר שתי מתכות שונות התחממו יחדיו, ובשל טיבן יש ביניהם הפרש מתח - הוא הפוטנציאל החשמלי. גם אם נקבע להלכה ש'אשו משום חציו', היינו דווקא יצירת האש עצמה, אך התחממות המתכות מחמת הבערת הלהבה בידי האדם, ויצירת החשמל הנמשכת מכך, אינם 'חציו' אלא 'גרמא' בלבד.

כאן המקום לומר כלל עקרוני: כל תוצאה הבאה משינוי טמפרטורה, והאדם רק גרם לשינוי זה במעשיו, לעולם התוצאה היא פעולת עקיפין הנחשבת 'גרמא'. לכן למשל מותר לפתוח מקרר בשבת, וכן ליהנות ממזגן. כל התוצאות של שינוי הטמפרטורה, אינן מידיעות, על אתר, כמו בהדלקת מתג וכדומה, אלא הן באות תמיד לאחר זמן, כאשר הטמפרטורה אכן משתנה. גם אם אין מתירים 'גרמא' לכתחילה אלא רק במקום הפסד מרובה, הנה במלאכת 'מוליד', שלדעת רבים היא-היא איסור ההפעלה החשמלית בשבת - מתירים 'גרמא'. שהרי שנינו לעניין 'מוליד', **שאין איסור אם הדבר נעשה ממילא**, ומותר לכתחילה לעשות דבר כזה (שבת נא ע"ב):

אין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש.

הטעם לכך הוא שאינו מוליד מים **במישרין**, אלא **בעקיפין**, ומלאכת מוליד הגדרתה היא **הולדה רק במישרין**.

3. צורך יום-טוב ועונג יום-טוב

עוד יש להוסיף כי מדובר בצורך יום טוב ובעונג יום טוב, ובעניין הנוגע לאוכל נפש. אמנם כל אלו אין בהם כדי להתיר מלאכה מובהקת ביום טוב, אך יש בהם כדי להצטרף להיתרא, לטעמים האחרים שהוזכרו. נוסף על כך, כבר כתבנו שמדובר בשסתום בטיחות הנדרש על פי התקנות, ואין דרך לפרקו או לעוקפו. בתחומין כרך לא, פורסם מאמר של ר' יצחק ברט (מחברי המערכת) בנושא זה של שימוש בכירת גז המצוידת בשסתום בטיחות ביום-טוב. להלן מסקנותיו העיקריות, הנובעות בעיקר מהיתר אוכל נפש ביום-טוב:

לדעת הרמ"א, מכשירי אוכל נפש שאי אפשר היה לעשותם מערב יום-טוב - מותר לעשותם ביום טוב. בהבנת שיטת השו"ע נחלקו האחרונים, והבחינו בצורות שונות בין מכשירי אוכל נפש שמותר לעשותם ביו"ט אם אי אפשר היה לעשותם מערב יום טוב לבין מכשירי אוכל נפש שאף במצב זה אסור לעשותם ביו"ט.



מכשירי אוכל נפש שניתן לעשותם מערב יום טוב, אולם הדבר כרוך בהפסד מרובה - נחשבים כמכשירי אוכל נפש שלא ניתן היה לעשותם מערב יום טוב. היתר זה איננו מתבסס כלל על קולות הנוגעות לפעילות האדם הגורמת לתוצאות של יצירת חשמל. לכן היתר זה הוא 'לכתחילה'.

ד. האם הצתת האש בכיריים חדישות היא 'גרמא'

במאמרו הנזכר לעיל של ר' יצחק ברט (בתחומין לא), הוא טוען שאין לראות בהבערת האש המפעילה את מנגנון הבטיחות 'גרמא'. ואלו דבריו:

לענ"ד, קשה לומר שסגירת המעגל היא גרמא, שהרי אין הפרש זמן משמעותי בין פעולת האדם (הבערת האש) לבין סגירת המעגל. ועוד, הדרך הרגילה לסגירת המעגל החשמלי היא באמצעות הבערת האש, וכבר כתב הרש"ז אורבך שגרמא מותרת בשבת רק בצירוף שינוי כלשהו, ומעין הדלקת הנורה במקרה באמצעות פתיחת הדלת שאיננה נחשבת לגרמא (ראו: שו"ת מנחת-שלמה ח"ב סי' כה אות א; שם סי' כו אות ו; מאורי-אש עמ' 144). מאותה סיבה, קשה גם לראות בזה פסיק-רישא, ומעין מה שכתב הרש"ז אורבך על הדלקת הנורה שבמקרה, 'הרי זה חשיב כעושה בבת אחת שתי פעולות - פותח דלת וגם לוחץ ממש על כפתור שמדליק נורה' (שו"ת מנחת-שלמה ח"א סי' צא אות ט).

והנה תשובתי על דבריו: ראשית, עוברות כמה שניות עד ל'היתפסות' ברז הגז על ידי הסולנואיד החשמלי, וזהו זמן מספיק הנחשב ל'גרמא'. במכון צומת אנו נאלצים לעתים לצמצם את זמן ההמתנה עד לתוצאה, לפעמים לשלוש שניות. הגדרנו לעצמנו כי די בהמתנת 'לאחר כדי דיבור', כדי שייחשב 'אחר כך'. ובעיקר, לא משך זמן ההמתנה עד לתוצאה הוא הקובע, אלא השאלה האם התוצאה מתרחשת בעקיפין ממעשה האדם. אם האדם מקרב מתכת לאש וזו מתחממת מאליה, וכשהטמפרטורה עולה - מתרחשת תוצאה כלשהי - היא נחשבת ל'גרמא' ביחס לפעולת האדם הראשונית. ההשוואה להדלקת הנורה במקרה אינה נכונה, שכן פתיחת דלת המקרה על ידי האדם משחררת מתג ומדליקה נורה, וזו פעולה ישירה ו'בידיים' ואין בה אפילו 'ריח גרמא'. לעומת זאת, בנדוננו יש תהליך פיסיקלי שאיננו נעשה על ידי האדם אלא בגרמתו. ודעת לנכון נקל.

ה. מסקנה

יש להתיר הבערת כירי גז חדישות ביום-טוב, על ידי 'אש מאש' ולא בהצתה החשמלית. זאת למרות שהבערת האש בידי האדם יוצרת כוח חשמלי המפעיל את התקן שסתום הביטחון.

לקראת חגי תשע"א העליתי את הדברים לפני ארבעה פוסקים חשובים, והסכימו להיתרא. הפוסקים הלא המה הרב יהושע נויבירט זצ"ל, ולהבחל"ח הרב זלמן-נחמיה גולדברג, הרב אשר וייס והרב אביגדור נבנצל.



הרב דוד בן זיון

כיבוד הורים ותשלומי כסף

א. בירור גדרה של מצוות כיבוד הורים

מצוות כיבוד אב ואם, שנאמרה בעשרת הדיברות, עומדת בפסגת הצווים המוסריים שהקב"ה נתן לבני האדם. חכמי התורה שבעל פה במהלך הדורות ניסו לברר את גדר החיוב במצווה: האם על האדם מוטל חיוב להוציא ממון על קיום מצוות כיבוד הורים? ואם כן, עד כמה? האומנם, צריך אדם להוציא מכספו כדי לאפשר להוריו קיום ברמת חיים נאותה, או שמא אין מצוות כיבוד הורים אמורה להיעשות מכיסם ומממונם של הבן או הבת. שאלה זו היא תולדה של שאלה נרחבת יותר, והיא שאלת האחריות של הבנים על הוריהם המזדקנים: עד כמה ההורים אחראים לכלכלתם הם, גם כשהם מזדקנים והולכים, ועד כמה האחריות מוטלת על ילדיהם? שאלה זו עתיקת יומין היא, ועליה מתנהל ויכוח בין חכמי ההלכה דורות רבים. כבר בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי אפשר למצוא גישות שונות. חכמי התלמוד הבבלי סבורים כי מצוות כיבוד הורים אינה מחייבת את הילדים לדאוג להורים מבחינה כלכלית. לעומת זאת, חכמי התלמוד הירושלמי סבורים שמצוות כיבוד הורים מחייבת את הילדים לדאוג לפרנסתם של ההורים. דיון זה עבר גלגולים שונים במהלך הדורות, כפי שאראה בע"ה בהמשך המאמר.

ב. חכמי ארץ ישראל

בתלמוד הירושלמי יש כמה דיונים במצוות כיבוד הורים, שמתוכם אפשר ללמוד על הערכתם הרבה של חכמי ארץ ישראל למצוות כיבוד הורים (ירושלמי, קידושין פ"א ה"ז; פאה פ"א, ה"ה):

יש שהוא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם, ויש שהוא כודנו לריחים (כודנו - קושרו) ויורש גן עדן. כיצד הוא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם? חד בר נש, הוה מייכל לאבוי תרנגולין פטימן (איש אחד, היה מאכיל את אביו תרנגולים מפוטמים) חד זמן אמר ליה אבוי: ברי אילין מנן לך (פעם אחת, אמר לו אביו: בני, אלו מניין לך?) א"ל סבא סבא אכול ואדיש דכלבייא אכלין ומדשין (אכול ולעס, כמו הכלבים שאוכלים ולועסים) **נמצא מאכיל את אביו פטומות ויורש גיהנם** כיצד כודנו בריחיים ויורש גן עדן? חד בר נש הוה טחין בריחייא אתא מצוותא לטחונייא (איש אחד היה טוחן בריחים, באה פקודת המלך לקחת את הטוחנים) א"ל אבא עול וטחון תחתיי, אין מטת מבזייה טב לי אנא ולא את, אין מטת מילקי טב לי אנא ולא את (אמר לאביו: היכנס וטחון במקומי, אם ייגרם ביזיון עדיף שאני



אתבזה ולא אתה, ואם יבואו להעניש במלקות עדיף לי שאני אלקה ולא אתה)

ונמצא כוונתו לריחיים ויורש גן עדן...

התלמוד הירושלמי משווה בין שני סוגי בנים. בן אחד מאכיל את אביו תרנגולים מפוטמים, אך מדבר אליו אליו דיבור משפיל, ובן אחר רותם את אביו לרחיים ומעבדו בעבודה פיזית קשה, אך מדבר אליו במלוא הכבוד. מתברר שיחס הכבוד הניתן להורים הוא עיקר קיום המצווה. המציאות הפיזית שההורה נמצא בה עשויה להיות טובה או גרועה, אך שינוייה אינו עיקר מצוות כיבוד הורים. מכאן עובר הירושלמי להצגת מחלוקת בין שתי גישות שונות, בשאלה עד כמה גדולה מצוות כיבוד הורים. לפי הגישה הראשונה, כיבוד הורים שקול לכיבוד ה'. לפי הגישה השנייה, כיבוד הורים גדול אפילו מכיבוד ה':

תני רבי יודן בר דורתיה דר' שמעון בן יוחי: ...גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקב"ה **יותר** מכבודו. נאמר כאן: 'כבד את אביך ואת אמך' (שמ' כ, יב), ונאמר להלן: 'כבד את ה' מהונך' (מש' ג, ט). במה את מכבדו? מהונך. מפריש לקט שכחה ופיאה מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה, ועושה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית מאכיל את הרעיבים ומשקה את הצמאי. אם יש לך, את חייב בכל אילו, ואם אין לך, אין את חייב באחת מהן. אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם, בין שיש לך בין שאין לך - כבד את אביך ואת אמך **אפילו את**

מסבב על הפתחים...

ר' יודן מוסר משמו של ר' שמעון בן יוחאי את ההלכה הזאת: מצוות כיבוד הורים גדולה יותר ממצוות כיבוד ה'. ההוכחה לכך היא ההבדל בין הפסוק בשמות לפסוק במשלי. מצוות כיבוד ה' נאמרה בפסוק במשלי, והיא דווקא 'מהונך', כלומר מהכסף שיש לך. לעומת זאת, מצוות כיבוד הורים נאמרה בפסוק בשמות, בתור צו כללי, ולא נאמר עליה שהיא דווקא 'מהונך'. לכן, גם אם אין לאדם הון, עליו להשיג ממון כדי לכבד את הורים. אם כן, אם אין לאדם כסף, הוא פטור מלשים מזוזה בביתו או מלקנות תפילין. ואילו ממצוות כיבוד הורים אינו פטור, אלא הוא צריך לכבד את הורים: 'אפילו את מסבב על הפתחים'. כך קובע הירושלמי: 'בין שיש לך ובין שאין לך - כבד את אביך ואת אמך אפילו את מסבב על הפתחים'. יש לדון בשאלה מה כוונת הירושלמי. האם הוא כתב לשון זו רק בתור מליצה וגוזמא, אך אין כוונתו שאדם צריך לקבץ נדבות לשם כיבוד הורים; או שמא כוונתו לומר שמוטלת על הילדים חובה להשיג כסף לשם קיום המצווה, ואפילו לקבץ נדבות לשם כך. תשובה לשאלה זו נלמד מתוך המשך הדברים בירושלמי:

רבי ינאי ורבי יונתן, הוון יתבין. אתא חד בר נש ונשק ריגלוי דרבי יונתן (בא איש אחד ונשק לרגליו של ר' יונתן) א"ל רבי ינאי: מה טיבו הוא שלם לך מן יומי (איזה דבר טוב הוא שילם לך מימיו) א"ל: חד זמן אתא קבל לי על בריה דיוזיניה ואמרית ליה איזיל צור כנישתא עלוי, ובזייתה (פעם אחת בא, וקבל על בנו שיזון אותו, ואמרתי לו אלך ואכנס חבורת אנשים עליו, ואבזהו) ואמר ליה: ולמה לא כפתוניה (למה לא כפית את בנו שיזון אותו?) א"ל: וכופין? אמר ליה: ואדיין את לזו? (ועדיין אתה סבור כך) אמר לון: חזר ביה רבי יונתן וקבעה שמועה משמיה



ר' יונתן חזר בו וקבע הלכה משמו, שכופין את הבן לזון את הוריו) אתא רבי יעקב בר אחא רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: שכופין את הבן לזון את האב. אמר רבי יוסי: הלואי הויין כל שמועתי בריין לי כהדא, שכופין את הבן לזון את האב (הלואי היו כל שמועותיי ברורות לי כמו זאת, שכופין את הבן לזון את האב)...

הירושלמי מתאר שינוי בעמדתו של ר' יונתן. ר' יונתן היה סבור שאין בסמכות בית דין לכופ את הבנים לזון את הוריהם. לכן, כשפנה אליו אב בבקשה שייאלץ את בנו לתמוך בו, האמצעי היחיד שהיה לר' יונתן כדי לעשות כן היה הפעלת 'לחץ חברתי': פרסום שמו של הבן ברבים כמי שאינו מכבד את אביו, וביזוי בפרהסיא. נראה שאמצעי זה הועיל, שכן האב נשק את רגליו של ר' יונתן, לאות הוקרה על עזרתו. ר' ינאי מלמד את ר' יונתן הלכה, שמותר לכפות את הבן לזון את האב, ור' יונתן מקבל הלכה זו, כפי שמוסר משמו ר' יעקב בר אחא.

לסיכום, חכמי ארץ ישראל סברו שמצוות כיבוד הורים כוללת בתוכה הן את היחס הנאות להורים והן את התמיכה הכספית בהם, כשיש צורך בכך. מצוות כיבוד הורים גדולה ממצוות כיבוד ה', והיא מחייבת את הילדים לתמוך בהוריהם, גם כשאין לילדים כסף, ועליהם אפילו לסבב על הפתחים לשם כך.

ג. חכמי בבל

לעומת גישת התלמוד הירושלמי, המחייבת בהוצאת ממון על קיום המצווה, גישת התלמוד הבבלי היא אחרת לחלוטין. גם בתלמוד הבבלי בפתיחת הדיון במצוות כיבוד הורים, מובאים סיפורים רבים, שאפשר ללמוד מהם על גדולתה של מצוות כיבוד הורים. עם זאת, חכמי בבל צמצמו את גדר המצווה עד מאוד, והכריעו נגד הדעה המחייבת את הילדים לתמוך בכלכלת הוריהם. וכך אפשר לראות מסוגית הגמרא (קידושין לא ע"ב): איבעיא להו: מִשָּׁל מִי? רב יהודה אמר: מִשָּׁל בן. רב נתן בר אושעיא אמר: מִשָּׁל אב. אורו ליה רבנן לרב ירמיה... מִשָּׁל אב.

בנוגע לשאלה האם על הבן להאכיל, להשקות, להלביש ולכסות את הוריו מכספו או מכספם של הוריו, ישנה מחלוקת בין ר' יהודה לר' נתן. ההלכה היא כדעתו של ר' נתן - על הבן לקיים את המצווה מכספו של האב. הגמרא מקשה על כך מהברייתא: מיתבי: נאמר: **כבד** את אביך ואת אמך, ונאמר: **כבד** את ה' מהונך, מה להלן בחסרון כיס, אף כאן בחסרון כיס; ואי אמרת משל אב, מאי נפקא ליה מיניה? לביטול מלאכה.

הברייתא משווה בין מצוות כיבוד ה' לכיבוד הורים: כשם שאת הקב"ה מכבדים על ידי ממון (קונים תפילין, מזוזה, ספר תורה וכדו'), כפי שמפורש בפסוק: 'כבד את ה' **מהונך**' - כך גם את ההורים יש לכבד על ידי ממון של הילדים. מלשון זו משמע שרק אם יש לילדים כסף, הם חייבים להוציאו עבור ההורים. אפילו בשלב השאלה, הבבלי אינו מרחיק לכת בדרישותיו כמו הירושלמי. כזכור, גם בירושלמי השווה ר' יודן בין הפסוק על



כיבוד ה' לפסוק על כיבוד הורים, וטען שההשוואה מלמדת שכיבוד הורים הוא 'בין שיש לך בין שאין לך'. ברם, גם בשיטת הבבלי, שרק אם יש לילדים כסף הם צריכים לתיתו עבור קיום המצווה, יש סתירה לדעתם של החכמים שפסקו ('אורו ליה רבנן') שהכסף צריך להיות 'משל אב'. שהרי מפסקם משמע שגם כשיש לילדים כסף, הם אינם חייבים לתת אותו להורים.

הגמרא עונה על סתירה זו: 'לביטול מלאכה'. כלומר, יש להבדיל בין הוצאת כסף לבין הקדשת זמן שגורמת להפסד ממון. כיבוד ההורים בא לידי ביטוי בכך שהילדים מבטלים את מלאכתם לטובת ההורים. דהיינו, אם יש לילדים כסף, הם אינם חייבים להוציא אותו על הוריהם, אך עליהם להשקיע זמן במצוות כיבוד הורים, גם על חשבון עבודתם. הילדים אינם חייבים להשיג **כסף** בשביל לדאוג להורים, אבל הילדים חייבים להשקיע **זמן** כדי לעשות זאת, גם אם זה על חשבון עבודתם. גם אם הילדים יפסידו כסף בעקיפין, בגלל שהם יצטרכו להיעדר מן העבודה, יש לחייב את הילדים לעשות זאת, מתוקף הציווי של כיבוד הורים.

לסיכום, לפי הבבלי, קיומה של מצוות כיבוד הורים הוא בהשקעת **הזמן** בהורים, כדי לכבדם ולסייע בעדם. מצוות כיבוד הורים אינה כוללת תמיכה כספית. אין בסמכות הדין או בית הדין להוציא כסף מהילדים עבור הוריהם, אך יש בסמכותו לאלץ את הילדים להקדיש מזמנם להוריהם, לדוגמה לבוא ולסייע להם, גם על חשבון זמן עבודתם. נראה שלדעת הבבלי, גם אם ההורים נמצאים במצוקה קשה, אין מוטלת על הילדים חובה לתת להם כסף ולסייע בממון, מצד מצוות כיבוד הורים.¹ ייתכן, כי הלכה זו, המלמדת שהדאגה לקיום ההורים מוטלת רק על ההורים עצמם, משקפת תפיסת עולם רחבה יותר, שלפיה לאדם יש אחריות על גורלו, ואינו יכול להטילה על אחרים. כמובן זו סוגיה רחבה ביותר, ולא כאן המקום לבררה.

ד. הראשונים

רוב הראשונים ככולם, אימצו להלכה את גישת הבבלי, ורק ראשונים בודדים אימצו את גישת הירושלמי.² אף שהראשונים סבורים שההלכה היא שהכסף צריך להיות 'משל אב', ואין לבן חובה לפרנס את אביו, הם פסקו שאם ההורים נתונים במצב כלכלי קשה,

1. שכן, אילו הם היו סבורים שבמקרה כזה הילדים חייבים בכיבוד הורים, היה צריך לומר זאת בפירוש. וכן למשל, כשהגמרא שאלה כיצד להסביר את הברייתא שיש צורך בחיסרון כיס, הגמרא יכלה לענות שזה במקרה שההורים נמצאים במצוקה, וכן נראה מהמשך הגמרא שלא הובא כאן. הראשונים נחלקו בשאלה זו, ראו ר"ש משנץ (פאה פ"א מ"א, ד"ה כיבוד אב ואב); חידושי הר"ן (קידושין יג ע"א, ד"ה לא עומד), שגם כשאין לאב ממון, אין על הבן חובה לפרנסו מצד כיבוד הורים, גם אם יש לבן ממון. ולעומתו ר"ת (בספר הישר, סי' קמא), הניח שכל הסוגיה מדברת במקרה שיש לאב כסף, שאז זה 'משל אב', אך אם אין לאב כסף, אז זה 'משל בן'. וכן הריטב"א על אתר.
2. שני פוסקים שאימצו את שיטתם של חכמי ארץ ישראל הם: הראב"ה (ח"ד סי' תתקטו), שפסק 'דכופין ואפילו לא אמיד, דאי אמיד - כופין נמי ואפילו אחר'. וחכם אחד שמופיע בעילום שם בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרסג).



אפשר לחייב את ילדיהם לעזור להם, מדיני צדקה. בכך ההלכה 'ממצעת' בין הדעות: אין היא כגישת חכמי ארץ ישראל, המחייבת את הילדים בפרנסת הוריהם, גם כשאין לילדים כסף; וגם אינה כגישת חכמי בבל, הפוטרת את הילדים מהוצאת כסף על פרנסת הוריהם, גם אם יש להם כסף. כך כתב הר"ף, למשל (קידושין יג ע"א - ע"ב):

אורו ליה רבנן לר' ירמיה ואמרי לבריה דר' ירמיה כמאן דאמר משל אב. **והיכא** דרויח הבן, והאב לית ליה, כייפינן ליה לבן, ושקלינן מיניה **בתורת צדקה**, ויהבינן לאבוב, כי הא דרבא כפייה לרב נתן בר אמי, ואפיק מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה. וכן שדרו ממתבתא.³

הר"ף פותח בפסיקת ההלכה 'משל אב', אלא שהוא מוסיף שאם לבן יש כסף ולאב אין, אפשר לכפות את הבן לתת כסף לאביו, בתורת 'צדקה'. היכולת לכפות את הבן אינה משום מצוות כיבוד הורים. יש לבית הדין סמכות להוציא כסף מעשירים לטובת החלשים בחברה, גם אם אין ביניהם קשר משפחתי. בתור תקדים לסמכות זאת של בית הדין, הר"ף מצטט סיפור מכתובות (מט ע"ב). שם מסופר על רבא, שהוציא כסף עבור צדקה לנזקקים, מכיסו של רב נתן בר אמי, שהיה עשיר. הר"ף כותב שמסיפורו של רבא אפשר ללמוד, שיש לבית הדין גם סמכות להוציא ממון 'בתורת צדקה', מהבן עבור אביו הנזקק. אחרי שלמדנו שיש חיוב על הבן לתת כסף להוריו מדין 'צדקה', יש להציע שתי אפשרויות להבנת מהותה של חובה זו, וממילא לראות עד היכן היא מגיעה. אפשרות אחת היא שמצוות כיבוד הורים חלה כעת לפי גדרם של דיני צדקה. לכן, אם אין חובה לתת כסף מצד דיני צדקה, גם לא תהיה סמכות לבית הדין להוציא כסף מהבן עבור הוריו. למשל, אם יש להורים דירת חדר לגור בה והיא קטנה ביותר, ספק גדול אם מותר להוציא ממון מהילדים 'בתורת צדקה', כדי שההורים יוכלו לעבור למגורים אחרים. לעומת זאת, אפשרות אחרת להבנת מהותה של חובה זו, היא שהיכולת לכופף את הבן מדיני צדקה היא 'מנגנון עזר', שנועד רק 'להתניע' את התהליך של הוצאת כסף מהילדים. אחרי ש'מנגנון צדקה' מאפשר את עצם הכפייה על הילדים, אפשר לכפות את הילדים לתת כסף לפי מה שראוי ונכון על פי דיני כיבוד הורים. במקרה האמור, אפשר יהיה להוציא כסף מהילדים כדי לאפשר להוריהם לעבור לדירה מרווחת יותר, המתאימה לצורכיהם.

ייתכן שהרמב"ם נקט עמדה בשאלה זו, בפוסקו את ההלכה (הל' ממרים פ"ו ה"ג):
אי זהו כבוד? מאכיל ומשקה מלביש ומכסה - משל אב. ואם אין ממון לאב, ויש ממון לבן, כופין אותו וזן אביו ואמו, כפי מה שהוא יכול.

נראה שהרמב"ם מרחיב את חיובו של הבן, לכבד את הוריו בממון 'כפי מה שהוא יכול'. ברור שהרמב"ם אינו פוסק לפי הירושלמי, שגם אם אין לבן כסף, עליו לחזור על הפתחים. ייתכן שלשון זו של הרמב"ם מרמזת לכך שהוא הבין את חיוב הבן להוציא

3. ראו גם שאלות סי' נו; הלכות גדולות דפוס ווארשא, קכג ע"ד.



ממון על אביו דווקא לפי אפשרות השנייה שהצענו לעיל. לכן, מכיוון שאפשר לכפות את הבן 'מדיני צדקה', יש לכפות אותו לתת לפי יכולתו, ולא דווקא על פי דיני צדקה.⁴ אמנם יש ראשונים שפסקו כדעת הבבלי, אלא שפירשו את דברי הירושלמי, פירוש שיתאים להלכה שבבבלי. כך למשל, כותב הרא"ש (קידושין פ"א סי' נ):⁵ והא דקא אמרין: 'ואפילו הוא מחזר על הפתחים' - לא שיכבדו משלו ויחזרו הוא על הפתחים, דהא קיימא לן משל אב, אלא בגופו מכבדו ובטל ממלאכתו, ומתוך כך צריך לחזר על הפתחים.

לפי הבבלי, הכסף צריך להיות משל אב, לכן הבן אינו צריך לחזר על הפתחים. אך בהתאם לגישת התלמוד הבבלי, שחייב את הבן להשקיע זמן בכיבוד הוריו, גם על חשבון העבודה, יש לפרש את הירושלמי ש'אפילו מחזר על הפתחים', פירושו תוצאה עקיפה שעלולה להיות להקדשת הזמן להורים. הקדשת הזמן להורים עלולה לגרום לאדם בסופו של דבר אף לחזר על הפתחים. נמצא, שדווקא מתוך הרצון לצמצם את דבריו של התלמוד הירושלמי, הרא"ש מרחיב את היקף החיוב של הקדשת הזמן להורים הרבה יותר. לפי דבריו, אדם צריך להתבטל ממלאכתו ככל הנדרש, גם אם זה יביא בסופו של דבר להתמוטטות הכלכלית. אבל יש מקום לטעון, שהרא"ש לא התכוון שיש להגיע למצב כזה, אלא רצה רק להדגיש עד כמה גדול החיוב של ביטול מלאכה. אילו אדם היה צריך לוותר על מקום עבודתו, ואז לא תהיה לו פרנסה וגם לא תהיה פרנסה להוריו, היה הרא"ש מתחשב במצבו, ולא היה פוסק שעליו לאבד פרנסתו.⁶

ה'שולחן ערוך' (יו"ד סי' רמ סעי' ה) פסק כדעת הרמב"ם: הבן מאכיל ומשקה את אביו ואימו מכספם - אם יש להם. אם אין לאב ממון ויש לבן ממון - כופין את הבן וזן את אביו כפי יכולתו. אם אין לבן ממון, אינו חייב לחזר על הפתחים כדי להאכיל את אביו. הרמ"א במקום מציין את דעת הרא"ש: 'ויש אומרים שאינו חייב ליתן לו רק מה שמחוייב

4. ראו למשל מקומות אחרים, שבהם הרמב"ם דן בסיפור בכתובות. לגבי מזונות ילדים (כשהאב אינו רוצה לתת), הוא מזכיר במפורש שמדובר על צדקה בכפייה (הל' אישות פי"ב הט"ו): 'במה דברים אמורים באיש שאינו אמוד ואין ידוע אם ראוי ליתן צדקה או אינו ראוי אבל אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן ממנו צדקה המספקת להן מוציאין ממנו בעל כרחו משום צדקה וזנין אותן עד שיגדלו'. וכן בדבריו בדיני צדקה הוא כותב (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י): 'מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותן מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות'. וראו עוד בשו"ת הרדב"ז ח"ב, סי' תרסג; וכן שו"ת שואל ונשאל (ח"ה, יו"ד סי' קט), שדן בהבדל שיש בין ניסוחים אלו של הרמב"ם.

5. קדמו כבר הר"ש משנן, בפירושו לפאה, פ"א מ"א, ד"ה כבוד אב ואם. אחרי שהוא מצטט את הירושלמי, הוא כותב: 'ואפילו את מסבב על הפתחים, פירוש לא שיסבב על הפתחים ליתן לאביו, אלא שאם יתן לאביו מה שבידו יהא צריך לחזר על הפתחים בשביל עצמו. ולפי שיטת הירושלמי משמע דמייתי לה סייעתא למאן דאמר משל בן, ולמאן דאמר משל אב יש לדחות כדקא משני בפ"ק דקידושין נפ"מ לביטול מלאכה, שאם יבטל ממלאכתו בשביל אביו, יהא צריך לסבב את הפתחים בשביל עצמו'.

6. יש מקום לדון אם יש הבדל בין הרא"ש לרמב"ם. נראה כי לפי הרמב"ם, החיוב לעזור להורים הוא רק: 'כפי מה שהוא יכול', כלומר לפי הכסף שיש ברשותו. לעומת זאת, מדברי הרא"ש נראה שהחיוב לעזור להורים הוא גם אם אין לו כסף לכך.



ליתן לצדקה... אע"פ שמתוך כך בטל ממלאכתו ויצטרך לחזור על הפתחים'. על כך הוא מוסיף מגבלה המצמצמת את דעתו של הרא"ש: 'ודוקא דאית לבן מזונות לאיתזוני ההוא יומא, אבל אי לית ליה, לא מיחייב לבטל ממלאכתו ולחזור על הפתחים'.

ה. ספרות השו"ת והאחרונים

לא מפתיע למצוא בספרות השו"ת תשובות רבות העוסקות בחילוקי דעות בין הורים לילדיהם או בין אח לאחיו על סכומי הכסף שהבנים צריכים לתת להוריהם. כדי שנוכל להתרשם מכך ולו חלקית, אציין שתי דוגמאות לפסיקת ההלכה בשאלות בנושא כיבוד ההורים בממון:

א. שאלה זאת נשאל הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ד, סי' נו):

בראובן שנתרעם מחנוך בנו בבית דין: שיתן לו מזונותיו. והבן טוען: שיש לו בנים שצריך לזונם. ועוד: שיש לאביו חובות בכדי מזונותיו. והאב טוען: שהם מסופקים, וימות ברעב עד שלא יוציאם. והתרה בחנוך בנו ולא השגיח. וכעס על הבן, ונדהו שלא יתפלל בעשרה, ולא יזדמן בג', ועל שפם יעטה, עד שיתן לו מזונותיו. הודיעני: אם יש לב"ד לכופו ליתן לו מזונותיו, או לא?

ראובן האב, תובע את חנוך בנו שייתן לו מזונות. חנוך טוען שאינו צריך לתת כספי מזונות לאביו, הן מפני שלו עצמו יש ילדים ועליו לזונם, והן מפני שהאב ראובן יכול להשיג כסף, אילו הוא היה גובה את החובות שחבים לו אנשים אחרים. הויכוח התלהט עד כדי כך שראובן האב נידה את בנו, שלא יתפלל במניין ויתנהג כאבל וכו'. הרשב"א נשאל האם הבן, חנוך, צריך לתת מזונות לאביו. על שאלה זו הוא עונה בכמה רמות, החל משורת הדין וכלה בהמלצות שונות למעשה. לדעתו: 'שורת הדין - אין הבן חייב לזון את אביו משלו, אלא משל האב'. הרשב"א פוטר את חנוך מלתת לאביו כסף, לאור דברי חכמי בבל. הרשב"א גם מעלה בדבריו את האפשרות להפעיל עליו לחצים חברתיים כדי שיזון את אביו, בדומה למוזכר בירושלמי בסיפור על ר' יונתן ור' ינאי. בסוף דבריו, הרשב"א מציין את דיני צדקה: 'ומסתברא: שאם הבן אמיד, כופין אותו לזון משלו, מדין צדקה'. חנוך אמנם פטור מנתינת כסף לאביו מצד דין כיבוד הורים, אך אם חנוך עשיר, יש בסמכות בית הדין להוציא ממנו כסף, מדין צדקה.

ב. שאלה זאת נשאלה בשו"ת 'חוות יאיר' (סי' קלד):

אלמנה שהיא בבית אחד מן האחים זה יותר מט"ו שנים ואוכלת ושותה עמו כטוב בעיניו, ויש להאלמנה הנ"ל ממון כסף ושוה כסף בארגז שלה, העומד בחדר שיחד לה בנה אשר היא בביתו. ולבסוף מבקש ליקח דמי מזונות ממה שיש לה, ואמו או אחיו אומרים, שמה שפירנסה היה בדרך מצוה לקיים כיבוד אב ואם או בדרך צדקה וחסד. הדין עם מי?

אחד הבנים לקח את אמו לגור עימו. לאחר חמש עשרה שנים שהיא גרה עמו, הבן תובע מאמו את תשלום ההוצאות שהיו לו עליה במהלך השנים. לאם יש בארגז כסף



ותכשיטים, ואותם הבן תובע. כנגד הבן מתייצבת האם עם שאר האחים, והם טוענים שאין לבן זה זכות לקבל מהכסף שיש לאם בארגז. לדעתם, מה שעשה הבן, יפה עשה, וצדקה עשה, 'בדרך מצווה לקיים כיבוד אב ואם', ואין מגיע לו כסף על ההוצאות שהוא הוציא. למעשה, הויכוח הוא על ארגז התכשיטים והכסף של האם, אם הוא יתחלק בירושה בין האחים כולם או שהוא יישאר רק בידי של הבן שטיפל באם. עם מי הדין? ה'חוות יאיר' מבדיל בין שני מצבים: במצב שלאם אין כסף, אזי הבן שלקח את האם לגור עמו, בוודאי קיים מצוות צדקה. במצב שלאם יש כסף, כמו במקרה הנידון, הרי שאין חובה על הבן לפרנסה על חשבון. לכן, לדעתו של ה'חוות יאיר', הבן יכול לתבוע את אמו, ולקבל את ההוצאות שהוא הוציא עליה במהלך השנים. גם אם במהלך השנים הרבות שחלפו, לא תבע הבן את ההוצאות, אין זה גורע מזכותו לתבוע את הוצאותיו כיום. שכן מלכתחילה, הבן לא היה צריך להוציא מכספו כדי לפרנס את אמו, אם יש לה כסף.

1. כיבוד הורים או מצוות צדקה - הדיון באחרונים

לאחר שהראשונים 'הפעילו את מנגנון הצדקה' לחיוב ילדים במזונות ההורים, התחילו מבצבצות ועולות שאלות חדשות מכיוונים בלתי צפויים. אם נתינת כסף להורים היא בגדר צדקה, הרי שאז אפשר שאדם הנותן כסף להוריו, יהיה פטור מנתינת צדקה לעניים אחרים. שאלה כזו נשאלה בשו"ת 'חתם סופר' (ח"ב, יו"ד סי' רכט):

נשאל נשאלתי מההוא מרבנן דדחיקא שעתא טובא לאבותיו, והמה מכובדים בני טובים, ואינם יכולים להתפרנס מקופה של צדקה. והבן אין ידו משגת לתת להם כל צרכם, כי טיפולו וצרכי ביתו מרובים. מהו שיכול ליתן להם מעשרו, שרגלי להפריש מממונו, מבלי תת לשום עני אחר, הן קרוב הן רחוק, עד שיתפרנסו אבותיו בכבוד בריוח...?

הבן מבקש לפטור עצמו מלתת צדקה לאנשים אחרים. מתוך לשון השאלה, נראה שהיא לגבי פרנסת הורים 'בכבוד בריוח'. כלומר, הבן יכול לתת צדקה גם לאחרים, אך אז הוריו יקבלו מעט כסף, ולא יהיה להם ברוח. לעומת זאת, אם כל הכסף יינתן להורים, הרי שאז פרנסת ההורים תהיה ברוח, אך לעניים האחרים לא ייוותר דבר. ה'חתם סופר' עונה שהבן צריך לתת את כל כספי הצדקה שלו להורים. הוא מניח בפשטות שלא רק שאין בעיה בכך, אלא אדרבה, יש חיוב על הבן לתת את הצדקה דווקא להוריו. ה'חתם סופר' מחדש כי החיוב לתת צדקה להורים, גדול יותר מהחיוב לתת צדקה לאחרים. ה'חתם סופר' מסביר שיש הבדל בין הורים לשאר קרובים. בעוד שבנוגע לשאר קרובים, יש מצווה לחלק להם את סך הצדקה שהוא יכול לתתה, הרי שבנוגע להוריו, עליו לתת להם את כל סכום הכסף שהם זקוקים לו, משום מצוות כיבוד הורים.

בעקבות פסיקתו של ה'חתם סופר', התלבטו פוסקים בני דורנו בשאלה חדשה: האם בנתינת כסף מכספי צדקה להורים, יש זלזול כלפי ההורים. ה'ר' שלום משאש זצ"ל פסק שכדי שלא תהיה פגיעה בהורים, צריך לדאוג לכך שההורים לא ידעו שהכסף שהילדים



נותנים להם הוא מכספי צדקה.⁷ לעומתו, ה'ציץ אליעזר' זצ"ל פסק שגם אם ההורים אינם יודעים זאת, יש בכך בעיה. כלומר הבעיה אינה רק ידיעתם של ההורים שהבן נותן להם מכספי צדקה, אלא יש בעיה במעשה זה גם בלי ידיעתם. כשהבן אינו מוכן להוציא מכספו עבור הוריו, ומוכן לתת להם רק כספי צדקה, הרי שזהו זלזול בהורים, גם אם הם אינם יודעים שאלו כספי צדקה.⁸

ז. החוק במדינת ישראל

בחוק לתיקון דיני משפחה (מזונות), תשי"ט-1959, נקבע שהוריו של אדם הם בראש רשימת בני המשפחה שאדם חייב במזונותם. בסעיף 5 של החוק נקבע כי: אין אדם חייב לספק מזונות לבן-משפחה לפי סעיף 4 אלא במידה שנתקיימו שלוש אלה:

1. יש בידו לעשות כן לאחר סיפוק הצרכים של עצמו, של בן-זוגו ושל הילדים הקטינים שלו והילדים הקטינים של בן-זוגו;

2. אותו בן-משפחה, על אף מאמציו, אינו יכול לספק צרכיו מעבודה, מנכסיו או ממקור אחר;

3. אותו בן-משפחה אינו יכול לקבל מזונות לפי סעיף 2 או לפי סעיף 3 או מעזבון, ואינו יכול לקבלם מבן-משפחה הקודם לאותו אדם לפי הסדר שנקבע בסעיף 4.

המזונות כלפי בן הזוג וכלפי הילדים הקטנים קודמים למזונות ההורים. נתמקד בס"ק 2. המחוקק מטיל על ההורה את החובה לספק צרכיו, ברם במקום בו הוא אינו יכול לעשות זאת, חלה על הבן חובה לדאוג להורה. תפיסה זו תואמת את דרכם של חכמי בבל. באשר לגובה הסכום קובע החוק בסעיף 6:

היקף המזונות, מידתם ודרכי סיפוקם ייקבעו, באין הסכם בין הצדדים, על ידי בית המשפט בשים לב לנסיבות, ופרט למזונות על פי סעיף 3 - לפי מחסורו של הזכאי ויכולתו של החייב.

בלשון 'מחסורו של הזכאי ויכולתו של החייב', יש חידוש רב, שכן היא מגדירה את בן המשפחה הנזקק למזונות בתור **זכאי**, ואת בן המשפחה המפרנס בתור **חייב**. מלבד אלו שפסקו כדעת הירושלמי, הפוסקים לפי חכמי בבל, מעולם לא העלו על דעתם להגדיר את האב 'זכאי' ואת הבן 'חייב'. אמנם הילדים צריכים לתת כסף להוריהם, ואף אפשר לכפות אותם על כך, אך אין הם מוגדרים בתור 'חייבים'. הסמכות להוציא כסף מהילדים היא רק מדין צדקה. נוסף על כך, יש להעיר כי הגדרת 'מחסורו של הזכאי', היא בוודאי תלויה בזמן ובחברה. סביר להניח שבשנות הצנע, כדי למלא את מחסורו של הזכאי, היה צריך לתת פחות מאשר בחברת שפע, שיש לברר מה ייקרא בה מחסור. אם אין להורים מקרר בביתם, האם זה נחשב מחסור? מה לגבי כסף לתרופות, כסף לנסיעות וכו'?

7. שו"ת תבואות שמ"ש, יו"ד ח"ב סי' סב.

8. שו"ת ציץ אליעזר, יד סי' צב.



לבסוף, בנוגע לגובה התשלום, הלשון: 'יכולתו של החייב', תואמת את לשונו של הרמב"ם, שפסק שמדין צדקה, צריך הבן לתת 'לפי מה שהוא יכול' (וכן לשון השו"ע). כלומר בנוגע לגובה התשלום, נראה שהמחוקק לא הרחיק לכת כדעתו של הרא"ש, שהרחיב את גבולות היכולת של הבן עד כדי מצב שהבן עלול בו להצטרך לקיבוץ נדבות.

סיכום

הדיון בשאלה האם מצוות כיבוד הורים מחייבת את האדם לכלכל את הוריו מממונו, היא עתיקת יומין. ההלכה בירושלמי היא שעל הילדים חובה לדאוג לכלכלת הוריהם, ובכך לקיים את מצוות התורה: 'כבד את אביך ואת אמך'. לעומת זאת, ההלכה בבבלי היא שאין על הילדים חובה לכלכל את הוריהם מממונם הם. לכן, החובה לדאוג להורים אינה מתבטאת בהוצאת כסף מהילדים לטובת ההורים. הכבוד להורים הוא בהקדשת הזמן ותשומת הלב להם, אך לא בהוצאה כספית. הראשונים לימדו שאפשר להסתייע בדיני צדקה בתור אמצעי לכופף את הילדים לסייע להורים כשמצבם קשה, ובכך נוצרה מעין 'פשרה' בין הגישות השונות. האחרונים פסקו כשיטת הבבלי והראשונים, ודנו בשאלות חדשות, שהתעוררו לאור השימוש בדיני צדקה בתור אמצעי עזר לקיום מצוות כיבוד הורים בממון. החוק במדינת ישראל הולך בעקבות פסיקת הבבלי, אך נוטה להרחיב את החיוב של הבן במזונות הוריו.





הרב יעקב הילדסהיים

ביטול הזמנת חדר במלון, במקרה ששולמה מקדמה עבורו

הקדמה

אדם הזמין בטלפון חדר בבית מלון או בצימר לנופש, ושילם מקדמה בהעברה בנקאית. כשבועיים לפני המועד שהיה אמור לנופש, מצא מקום אחר זול יותר, ולכן הוא רוצה לבטל את הזמנתו ולקבל את כספו בחזרה. טענתו היא שיש זמן סביר שבו יוכלו בעלי המלון או הצימר למצוא אדם אחר שישכור את המקום, ואז לא יהיו להם הפסדים. לעומת זאת בעל בית המלון או הצימר טוען שלאחר שכבר הוזמן החדר, אם בוטלה ההזמנה צריך המזמין לשלם מלבד המקדמה גם תשלום עבור שאר הימים שהזמין. בנוגע לטענה שאפשר למצוא שוכר חילופי, טוען בעל המקום שאין הוא צריך לטרוח בעבור מציאת שוכר אחר. השאלה היא עם מי מהם הצדק מבחינה ממונית, ומה ההלכה למעשה במקרה זה.¹

א. הגדרת שכירות חדר במלון ותשלום דמי קדימה

יש לעיין לגבי חלות הקניין בנידון זה. השאלה היא מהי ההגדרה הממונית של שכירת חדר במלון: האם היא מוגדרת שכירות רגילה, כלומר קניין המקום לזמן כלשהו, או שמא הגדרתה היא קבלת זכות שימוש במקום תמורת תשלום, בלי כל בעלות על המקום. אם שכירת חדר במלון היא שכירות רגילה, אז כיוון ששילם מקדמה על שכירות החדר, חל הקניין, ושוב אי אפשר לו לחזור בו. אם שכירת חדר במלון היא רק קבלת זכות שימוש בו, זהו דבר שאין בו ממש, שלא חל עליו קניין², ולכן המזמין יוכל לחזור בו אף על פי ששילם. גם אם שכירות חדר במלון נחשבת שכירות גמורה, מכל מקום יש לברר אם

1. אם טרם שילם מקדמה, נראה שיש כאן משום 'מחוסר אמנה' אם חוזר בו. זאת כיוון שעל פי פסק שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' קפ, מהמבואר ברמ"א, חו"מ סי' רד סעי' יא, בתרי תרעי רשאי לחזור בו, והוא הדין שכל שינוי בלתי צפוי, שנחשב מחמתו כמו אנוס ביחס לידיעה על השינוי, נחשב לתרי תרעי. אבל בנידון דידן שמצא מקום זול יותר, אין זה נחשב דבר בלתי צפוי שמחמתו ייחשב כמו אנוס, לכן אינו רשאי לחזור בו, כיוון שבזה הוא ייחשב 'מחוסר אמנה'. אולם אם ארע דבר בלתי צפוי לחלוטין, כגון שזכה בנופש חנם, נראה על פי המבואר שם, שבכה"ג יוכל לחזור בו, ולא ייחשב 'מחוסר אמנה'.

2. עי' שו"ע, חו"מ סי' ריב סעי' א, וז"ל: 'אין אדם מקנה, לא במכר ולא במתנה, אלא דבר שיש בו ממש. אבל דבר שאין בו ממש, אינו נקנה. לפיכך המקנה לחבירו אכילת פירות דקל זה או דירת בית זה, לא קנה עד שיקנה גוף בית זה לדור בו וגוף אילן לאכול פירותיו'.



תשלום המקדמה עבור שכירות עתידית נחשב ל'דבר שלא בא לעולם', שלא חל עליו קניין ולכן יוכל לחזור בו.

ב. מחלוקת ראשונים בגדר שכירות בית

כדי להגדיר שכירות חדר במלון, יש להקדים ולברר את גדרי שכירות בתים, ומצאנו בזה מחלוקת ראשונים: הריטב"א בחידושו (ב"מ קג ע"א) הביא מחלוקת ראשונים בנוגע למשנה (שם): 'המשכיר בית לחבירו ונפל, חייב להעמיד לו בית'. ומבואר בגמרא שאם אמר לו 'בית זה אני משכיר לך' ונפל, הפסיד השוכר. השאלה היא האם השוכר צריך לשלם דמי שכירות. דעת הרא"ה שחייב השוכר לפרוע את כל דמי השכירות, אפילו אם עדיין לא נתנם, אבל הרמב"ן ז"ל כתב שאין לו לפרוע שכר אלא על מה שדר בו, ואפילו כבר נתן, מחזירים לו.

יש מחלוקת נוספת בין הרא"ה לבין הרמב"ן, והיא מובאת בריטב"א (נדרים נו ע"א). המחלוקת היא בנוגע לאמור בגמרא (שם) שאם היו למוכר כמה בתים, וכתב לקונה בשטר 'בית בביתי אני מוכר לך', ואחד מהבתים שלו התמוטט, יכול להראותו לקונה ולומר לו שזה הבית שהוא קנה, ולכן הקונה הוא הנפסד. כתב הריטב"א (נדרים שם) שהרא"ה הקשה על זה, כיצד ייתכן שיש חילוק בין מכירה להשכרה? במכירה, כשמוכר לו בית סתם ונפל, מראהו נפול³, ואילו בהשכרה נאמר (ב"מ קג ע"א): 'המשכיר לחברו בית סתם ונפל חייב להעמיד לו בית'. מחמת קושיה זו סבר הרא"ה שיש חילוק בין 'בית בביתי' לבין 'בית סתם'. מוכר 'בית סתם' אין מראהו נפול, ומה שנאמר בגמרא במנחות ש'מראהו נפול', נאמר רק במקרה שאמר 'בית בביתי' שהוא לשון גרועה. הרא"ה הביא שם שדעת הרמב"ן היא שגם מוכר 'בית סתם', אם נפל אחד מהבתים שלו לפני שנכנס לתוכו - מראהו נפול. ולגבי הקושיה, מה ההבדל בין מכירה לבין שכירות, שבשכירות חייב להעמיד לו בית אחר, כתב כך:

...שכירות שאני, דכיון דלא זכי שוכר בגופא דארעא אלא דירה בלחוד דאית ליה, כי אגר בית סתם לאו גופא דביתא אגר אלא דירה... אבל מוכר או מקבל מתנה דזכו בגופא דזביני, מיד חיילי זבינא אחד מבתי...
ב'קובץ הערות' (סי' גג ס"ק ג-ה) בואר שהמחלוקת הכפולה בין הרא"ה והרמב"ן, בבבא מציעא ובנדרים, מיוסדת על עניין אחד, וזו לשונו:

...ומבואר דדעת הרא"ה דחייב תשלומין של השוכר הוא בשביל הקנין, ולא בשביל ההשתמשות, ודעת הרמב"ן דחייב תשלומין [של] השוכר הוא בעד ההשתמשות...
דהרא"ה סובר דכמו דמוכר בית ונפל, מראהו נפול, ה"נ במשכיר, ולא אמרו חייב להעמיד לו בית אלא בבית סתם, אבל בבית בביתי, דין שכירות כדין מכירה, דשכירות ליומא ממכר הוא. והרמב"ן ס"ל דבשכירות, לעולם חייב להעמיד לו בית,

3. שהרי לכאורה מסתבר שאין הבדל בין 'בית בביתי' לבין 'בית סתם', וכשם שב'בית בביתי' מראהו נפול, הוא הדין ב'בית סתם'.

ולא דמי שכירות למכירה, וכן בשוכר בית זה ונפל אין השוכר צריך לשלם רק בעד הזמן שדר בו. ודעת הרא"ה דיש לשוכר קנין בגוף הבית, וע"כ בשוכר בית זה ונפל, צריך לשלם כל השכירות, דברשותו נפל...

להלכה פסקו הטור והשו"ע (חו"מ סי' שיב סעי' ז) כשיטת הרמב"ן, שאין השוכר צריך לשלם אלא עבור השתמשותו בדירה. אם כן לפי ביאור ה'קובץ הערות' במחלוקתם של הרא"ה והרמב"ן, יש ללמוד שאין לשוכר קניין בגוף הדירה, והשכרת בית נחשבת 'דבר שאין בו ממש'.

1. מחלוקת הפוסקים בגדר שכירות בית

מצאנו בנידון זה מחלוקת בין גדולי הפוסקים, כדלקמן.

ב'שו"ת מהרשד"ם' (חו"מ סי' רפח) נכתב ששכירות נחשבת 'ממכר ליומיה', ולכן אין המשכיר יכול להשכיר את הבית המושכר לשוכר שני, בזמן שהשוכר הראשון נמצא שם. ודימה זאת למי שאומר 'מה שאירש מאבא מכור לך' - דלא קנה. דבריו הובאו ב'כנסת הגדולה' (סי' קצב הגה"ט אות ב) ובשו"ת 'בעי חי' (סי' קמ). אבל המבי"ט (ח"א סי' שמו) פסק שיכול המשכיר להשכירו לאחר בתוך הזמן ששוכרו האחד, לכשיגיע הזמן. וטעמו: אמנם שכירות בית הוי 'ממכר ליומיה', אבל משמעות הדבר היא שלשוכר יש זכות לדור בבית השכור, וזכות הדיור נחשבת כמו קניין פירות, שאינו כקניין הגוף. דברי המבי"ט הובאו להלכה בש"ך (חו"מ סי' שי"ב סק"ג). וכיוצא בזה נכתב גם ב'ערוך השלחן' (חו"מ סי' ריא סעי' ז), שהמשכיר בית לחברו יכול להקנותו או להשכירו עכשיו לאחר, ואין המשכיר יכול לחזור בו מהמכירה והשכירות, דהבית ברשותו של משכיר לכל דבר. וביאר 'ערוך השלחן' (שם) שמה שנכתב ששכירות 'ממכר ליומיה' הוא, אינו אלא בנוגע לפרטים כלשהם, כגון אונאה וכהאי גוונא, אבל עיקר הבית נחשב לגמרי של המשכיר, דשכירות לא קניא.

נמצאנו למדים שיש אומרים שיש לשוכר קניין בגוף הבית השכור, יש אומרים שאין לו אלא קניין פירות, ויש אומרים שיש לו רק זכות דיור בלא כל קניין. הנפקא מיא בין דעות אלו היא בשאלה אם שכירות בית נחשבת קניין על דבר שיש בו ממש. לפי שתי הדעות הראשונות זהו קניין שיש בו ממש, ולפי הדעה האחרונה - אין בו ממש.

2. שיטת הסמ"ע - 'ממכר ליומיה'

נפסק בשו"ע (חו"מ סי' שי"ב ס"א):

המשכיר לחבירו בית או חצר או מרחץ או חנות לזמן קצוב, אינו יכול לחזור בו ולהוציאו תוך זמנו, אפילו נפל ביתו של משכיר שאין לו מקום לדור בו, ואפילו העני וצריך למכרו לאחר, אינו יכול להוציאו, והמקח קיים, ולוקח צריך להניחו ביד השוכר עד שישלים זמנו...

וביאר הסמ"ע (שם סק"א):

המשכיר לחבירו בית כו'. שכירות קרקע נקנה בין בכסף בין בשטר בין בחזקה בין בקנין סודר, כדין מכר... ולאחר שנעשה לו אחד מהקנינים הוי ליה כמכר, דשכירות



ליומא ממכר הוא, משום הכי אינו יכול להוציאו בשום צד, עד שיכלה לו הזמן שהשכיר לו בקנין.
לפי האמור לעיל, אפשר לבאר את דברי הסמ"ע בשני אופנים: או כמהרשד"ם, שיש לו קניין גמור, או כמבי"ט, שיש לו קניין פירות.

ג. הזמנת חדר במלון - שכירות או זכות שימוש

1. חיוב מזוזה בבית מלון

יש לברר מה גדר שכירות חדר במלון, האם הוא כמו שכירות בתים לצורך מגורים, כפי השיטות דלעיל, ולכן שכירתו נחשבת דבר שיש בו ממש לסוברים כן, או שמא אינו כמו שכירות בתים ולכן לכולי עלמא, נחשבת שכירתו כמו דבר שאין בו ממש. לצורך הבירור יש לעיין בשאלה האם חלה חובת קביעת מזוזה בדירה מושכרת.
מובא במסכת מנחות (מד ע"א):

...תניא נמי הכי הדר בפונדקי בא"י, והשוכר בית בח"ל - כל שלשים יום פטור מן המזוזה, מיכן ואילך חייב, אבל השוכר בית בא"י - עושה מזוזה לאלתר, משום יישוב דארץ ישראל.

וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רפו סעי' כב).

השאלה היא מהו החילוק בין שוכר בית בארץ ישראל, שחייב במזוזה מיד, לבין הדר בפונדקי, שאינו חייב במזוזה עד ל' יום. רש"י (שם ד"ה פונדק) פירש - 'שלנים בו עוברים ושבים'. וכן מובא שם (מנחות לב ע"ב, עם פי' רש"י):

תניא נמי הכי, תלאה (למזוזה על הפתח) במקל, או שהניחה אחר הדלת (שקבעה בכותל אחורי הדלת) - סכנה (מן המזיקים, שאין הבית משתמר בה עד שיקבענה בצורת הפתח כהילכתה) ואין בה מצוה. של בית מונבז המלך היו עושין בפונדקותיהן כן, זכר למזוזה.

ופירש רש"י (ד"ה היו עושין בפונדקותיהן כן):

פונדק היינו בית שלנין בו עוברי דרכים בדרך, ואין חייבין במזוזה, דלאו דירת קבע הוא, כדתניא לקמן בהתכלת, הדר בפונדקי בארץ ישראל כל שלשים יום פטור מן המזוזה. ושל בית מונבז המלך, כשהיו מהלכים בדרך נושאים מזוזות עמהם ותולין אותן בפונדק במקל עד הבקר זכר למזוזה, לפי שלא היו דרין לעולם דירת קבע אלא הולך היה מעיר לעיר במלכותו.

מבואר שפונדק הוא מקום לינה שאין בו קביעות, וזו הסיבה הפוטרת אותו ממזוזה.

2. הבדל בין דירה מושכרת לבין חדר במלון

צריך ביאור מדוע שוכר - נחשבת דירתו דירה, ואילו לן בפונדקי - אין דירתו נחשבת דירה.

בביאור החילוק בין שוכר לבין דר בפונדקי, נכתב בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"י סי' קפ):

...מי שמשלם בפונדק, אינו שוכר בית הפונדק דהיינו עצם הבית, אלא משלם עבור הזכות לדור בו וללון בו כפי הסכמת בעל הפונדק, ושכירות ליומא הוא כעין מכר כמבואר במק"א באורך גם אם קי"ל שכירות לא קניא, משא"כ פונדקאות שלכו"ע אינו כמכר, ולא כעין מכר, וא"כ מי ששוכר דירה, אפילו ודאי אין דעתו להשתקע, אם זה ככל דיני שכירות גזרו חז"ל חיוב מזוזה.

מבואר בדבריו שהשוכר קונה את עצם הדירה ואילו הדר בפונדקי מקבל זכות לגור אבל אינו קונה את עצם המקום. ונראה בביאור דבריו שחילוק הדינים בין שכירות דירה ללינה בפונדקי נובע מעצם הייעוד של המקום. דירה מיועדת למגורי קבע, לכן אם שוכרים אותה לזמן קצר, מכל מקום נחשב שגר בה מגורים רגילים, ולכן המקום קנוי לו לזמן. אבל פונדקי, וכיוצא בו בית מלון או צימר, אינם מיועדים שאנשים יגורו בהם בקביעות, אלא רק לזמן קצר, זה יוצא וזה בא. לכן בפונדק, צימר או בית מלון, כל זכותו של השוכר היא להשתמש במקום, אבל שכירתו אינה נחשבת קניין בעצם המקום.⁴ וכיוצא בזה נפסק שם (ח"י סי' סח) בנוגע לחיוב בדיקת חמץ של שוכר חדר בבית מלון: ...ע"כ מסברא ודאי נראה דשכירות חדר במלון ויש לו זכות השתמשות שלם בו ושילם ע"ז, די בשכירות זו לחייבו בבדיקה עם ברכה...

מבואר שרק בנוגע לחיוב בדיקה בברכה סגי בשכירות זו, אבל אין לו קניין במקום אלא רק זכות שימוש.

3. קניין בהזמנת חדר במלון

נכתב בספר 'פתחי חושן' (שכירות, פ"ד הע' א):

ויש לדון בשכירות חדר במלון, שלכאורה נראה שאין משכירים גוף החדר, אלא זכות ללון או לדור בו, והוי כדירת בית (= ר"ל שקנה את הזכות לדור בבית, שאין בקנין זה ממש). ולא מיבעיא כשמזמין חדר סתם ואינו קובע איזה, פשוט שאין כאן דבר מסויים שיחול עליו דיני קנין, אלא אפילו כשמיחד לו חדר מסויים, נראה שאין זה קנין בגוף החדר, אלא לדור בו, אא"כ נדון בזה מכח סיטומתא.⁵ ועוד נכתב שם (הערה מה):

ולכאורה נראה שגם הדר בבית מלון אינו אלא כזכות לדור ולא זכות בגוף החדר, דומיא דאכסנאי...

וב'פסקי דין - ירושלים' (חי"א פס"ד בעמ' שעז) דנו בעניין השכרת חדר בבית מלון, וכתב על כך הרב אברהם דב לוין:

4. שבט הלוי, שם, דחה את דעת השואל, שהחילוק הוא שבפונדק אין דעתו להשתקע ואילו בשכירות דעתו להשתקע. ולפי זה רצה השואל לפטור ממזוזה את השוכרים דירה לזמן קצר, ואילו לפי מה שכתב שבה"ל, בכה"ג הם חייבים, כיוון שדרים במקום המיועד לדירה ולא רק ללינה.

5. במה שכתב שיש לדון מכוח 'סיטומתא', יש לציין שנידון זה נתון במחלוקת הפוסקים, אי מהני 'סיטומתא' לדבר שלא בא לעולם, שיש שפסקו שמהני, ונראה שהם גם יסברו שמהני 'סיטומתא' לדבר שאין בו ממש. לעומת זאת יש שנשארו בזה בספק, וא"כ הוא הדין שלדידם יש ספק אי מהני 'סיטומתא' בדבר שאין בו ממש.



...ושאלתי את מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (ביום כו תשרי תשס"ז) והשיב שאם לפי החוק אין בעל המלון רשאי להחליף לשוכר את החדר בתוך תקופת השכירות, כי אז דינה של שכירות זו כשכירות דירה, אבל אם רשאי בעל המלון להחליף לו את החדר בתוך תקופת השכירות, כי אז אין לאורח כל קנין בגוף החדר אלא רק זכות בעלמא, וחשיב דבר שאין בו ממש שאין קנין נתפס עליו... ולפי חו"ד שקבלתי מהנהלת התאחדות בתי המלון, החוק אינו מונע מבעל המלון להחליף לשוכר את החדר בתוך תקופת השכירות לחדר אחר, בתנאי שיהיה באותה רמה של החדר הראשון. נמצא שלפי פסק מרן, דינה של שכירות חדר במלון אינה כשכירות דירה, אלא רק שכירות זכות לדור במלון ולקבל שירותי מלון.

יש לעיין האם יש בעניין זה מחלוקת בין הפוסקים הנ"ל.

נראה שבנוגע למציאות הרגילה, שבה יש לבעל המלון זכות להעביר את המתאכסנים בו מחדר לחדר, כפי שנכתב לעיל, אין מחלוקת. אלא ש'שבט הלוי' כתב את הסיבה לכך שאין המזמין חדר במלון זוכה בגוף החדר, ואילו הגרי"ש"א נקט בסימן לדבר. הסיבה לכך היא שאין החדר במלון עומד לדירה, והסימן לכך הוא שאפשר להעביר את המתאכסן מחדר לחדר, ונמצא שאין לו בעלות על המקום.

ולפי זה נראה שגם במקום שבו אין אפשרות העברה, כגון שמדובר באכסניה קטנה שמיועדת למשפחה אחת בלבד, מכל מקום אין הדבר נחשב לשכירות במקום, כיוון שעקרונית אפשר היה להעבירם. אבל כמובן, אם תהיה הגבלה בחוק, ובתנאים מסוימים לא יוכל בעל המקום להעביר את השוכר מהחדר ששכר, אז יהיה חילוק בדין בין הפוסקים: לפי 'שבט הלוי', אף על פי כן לא תהיה לשוכר בעלות, כיוון שמכל מקום, המקום אינו מיועד לדירי קבע; ואילו לפי המובא מהגרי"ש אלישיב, באופן זה תהיה לשוכר בעלות על חדרו במלון, כיוון שאי אפשר להעבירו ממקומו.

אם כן שכירות חדר במלון אינה קניין בגוף החדר אלא רק זכות שימוש בחדר במשך הזמן שמתאכסנים שם. מכך עולה לכאורה שכיוון שזכות השימוש היא דבר שאין בו ממש, אם כך לא חל עליו קניין, ולכן יוכל לחזור בו מהזמנת חדר במלון.

שעבוד הגוף של המשכיר

בספר 'נתיבות המשפט' (ביאורים ס' שיב סק"ה) נכתב: '...ונראה דכל משכיר יש עליו שעבוד הגוף להעמיד לו לדבר המושכר לדבר שצריך לו...'. לפי חידושו שבכל השכרה יש שיעבוד הגוף מצד המשכיר, הרי גם המשכיר חדר במלון, אף על פי שלא קנה בעצם המקום, מכל מקום קנה שעבוד הגוף מצדו. אם כך שכירת החדר במלון היא דבר שיש בו ממש ולכן לא יוכל לחזור בו מכך. אבל 'ערוך השולחן' (חו"מ ס' שטו סעי' ג) חלק על 'נתיבות המשפט', ועולה מדבריו שאין המשכיר משעבד גופו לשוכר.

'סיטומתא' בדבר שאין בו ממש או בדבר שלא בא לעולם

יש להוסיף על הנאמר את פסק 'ערוך השולחן' (חו"מ ס' ריב סעי' ג):

מדינא דמלכותא או ממנהג הקבוע במדינה מועיל גם קנין לדבר שאין בו ממש,

כמו שהמנהג פשוט במחזיקי חכירות בשר כשר שמשתוים עם אנשי הישוב שישלמו כך וכך בכל שנה ויכול לשחוט כרצונו בלי תשלום מכל ליטרא כפי החוק, וזהו דבר שאין בו ממש, ולא ראינו מי שיערער בזה, וכן כל כיוצא בזה בשארי הענינים, ועמ"ש בסי' ר"א סעיף ג'. וכן מועיל לדבר שלא בא לעולם ולדבר שאינו ברשותו ועמ"ש בסי' ר"ט סעיף ט"ז.

לסיכום, אמנם מעיקר הדין, אין בתשלום דמי שכירות קניין בעצם המקום המושכר, אבל בכל זאת חל קניין, הן בגלל שבשכירתו חל קניין שעבוד בגוף המשכיר, והן בגלל שבתשלום דמי קדימה, קונה המשכיר שכירות במקום, על פי הנהוג כיום, ולכן אין המשכיר רשאי לחזור בו.

מסקנה

אדם שהזמין בטלפון חדר במלון או בצימר ואחר כך רוצה לחזור בו - אם שילם מקדמה, כבר קנה את השכירות, ואינו יכול לחזור בו, ואינו יכול לחייב את בעלי המקום לטרוח אחר שוכר אחר. לכן, נוסף על כך שאין לו זכות מן הדין לקבל את כספו בחזרה, הוא צריך גם לשלם עבור כל הימים שהזמין.





הרב אורי סדן

התכנית הכלכלית 2013 - מבט הלכתי

א. התכנית הכלכלית החדשה - רקע כללי

בשנה האחרונה חל גידול משמעותי בגירעון של מדינת ישראל. דבר זה קרה עקב התגברות הזעזועים הכלכליים באירופה וההאטה בקצב הצמיחה העולמי, וכן בגלל ההתחייבויות שלקחה על עצמה הממשלה בעקבות גל המחאה החברתית¹, והמציאות הביטחונית, אשר לא חושבו נכון עקב הכנת תקציב דו-שנתי. להערכת נגיד בנק ישראל הקודם ומשרד האוצר, המשך הגידול בגירעון עשוי לגרום למשבר כלכלי בסדר גודל שמדינת ישראל תתקשה להתמודד איתו (כדוגמת המשבר שנמצאות בו רבות ממדינות גוש האירו). לכן הציע האוצר שורה של צעדים להקטנת הגירעון בתקציב. חלק מן הצעדים המוצעים הם חיוביים ביותר. הם עולים בקנה אחד עם מגמת ההלכה להטיל על האזרח את האחריות להתפרנס בכוחות עצמו, ומתאימים לחובה שמטילה על ההלכה על השלטון לדאוג לשמירה על שוק תחרותי ומאוזן. אולם חלק מהצעדים אינם מתאימים לדרך ההלכה.

בהצעת התקציב נכללת שורה של צעדים, ומתוכה בחרנו להתמקד בצעדים הנוגעים ישירות לכיסו של האזרח. את הצעדים הללו יש לחלק לשני סוגים: העלאות מסים וקיצוצים בתקציב. בקיצוצים בתקציב יש להבחין בין קיצוצים הפוגעים ישירות בממונו של האזרח, ובין קיצוצים הפוגעים בשירות שמקבל האזרח ממדינת ישראל.

ב. צמצום הפערים החברתיים - יעד לאומי

אחת ההשפעות של מדיניות הממשלה מעבר להשפעתה על היקף העוני, היא השפעתה על הפערים בין העשירים לעניים בחברה. מדינה יהודית מחויבת להיות אור לגויים בכל הנוגע לאחריות חברתית. אין ספק שמיקומה של מדינת ישראל בראש רשימת מדינות ה-OECD בנוגע לגידול בשיעורי העוני ולפערי ההכנסות² בחברה, אינו עולה בקנה

1. לשם הדגמה בלבד: רק ההתחייבות להחלת חינוך חנים בגני הילדים מגיל שלוש (החלטת ממשלה מספר 4088 סעיף 1.1) תעלה לקופת המדינה בשנת 2014 למעלה משני מליארד ₪.

2. על פי דוח של ה-OECD, שיעור העניים בישראל עמד בשנת 2010 על 21%, שהוא השיעור הגבוה במדינות הארגון. מבחינת אי השוויון בין עניים לעשירים, נמצאת ישראל במקום החמישי, עם נתון של כ-0.37 על מדד ג'ני. מי שמקדימות את ישראל במדד הן צ'ילה, מקסיקו, טורקיה וארצות הברית, בסדר זה, ובהן שיעור אי השוויון גדול יותר. הממוצע במדינות ה-OECD עומד על קצת מעל ל-0.3.

אחד עם היותה של מדינת ישראל מדינה יהודית המחויבת להיות 'אור לגויים' גם בכל הנוגע לאחריות החברתית. אמנם ההלכה אינה אוסרת על אדם להיות עשיר, כל עוד כספו הושג ביושר והוא עושה צדקה כראוי לו; אולם מצב שבו עובדים מועטים מרוויחים סכומי עתק, ורמת חייהם מרקיעה שחקים, בעוד מרבית העובדים באותן חברות ממש מרוויחים משכורות דלות - אינו צודק.

כך למשל כותב הרש"ר הירש³ בנוגע למצוות היובל:

חזרת הקרקעות לבעליהם המקוריים או ליורשיהם תמנע ניגודי מעמדות; היא תגן על המשפחות מפני התרוששות גמורה ומתמדת, בצד צבירת נכסים מופרזת בידים מעטים. לעולם לא ייווצר מעמד של בעלי אחוזה עשירים, בקרב עניים מחוסרי קרקע התלויים בהם.

על הצורך לשמור על שכר הוגן דיבר גם הרא"ה קוק⁴, ואמר כי: 'בשמירה על תנאי הפועלים והגנה על תנאי העבודה יש משום צדק ויושר ותיקון העולם'. כאשר מרווחי החברה נהנים רק אנשים בודדים ולא העובדים כולם, הדבר לא הגון, לא צודק ולא ישר⁵. על מצב זה שבו עשירים חיים פאר ועניים כורעים תחת הנטל התריעו נביאי ישראל לאורך כל הדורות, ובפרט התריע על כך הנביא עמוס, ומתח ביקורת על אנשי שומרון⁶ (וה-1):

הַשֹּׁכְבִים עַל מְטוֹת שֵׁן וְסִרְחִים עַל עֲרֻשֹׁתָם וְאֹכְלִים כָּרִים מִצֶּאֱן וְעֹגְלִים מִתּוֹךְ מִרְבֵּק: הַפְּרִטִים עַל פִּי הַנֶּבֶל כְּדֹיֵד חֲשָׁבוּ לָהֶם כְּלִי שִׁיר: הַשְּׁתִּים בְּמִזְרְקֵי יַיִן וְרֹאשֵׁית שְׂמָנִים יִמָּשְׁחוּ וְלֹא נָחְלוּ עַל שִׁבְרֵי יוֹסֵף.

וכך פירש המלבי"ם:

הם שותים יין במזרקות גדולות ולא בכוסות קטנות, וימשחו בראשית שמנים בשמן הטוב והמובחר שהוא שמן אפרסמון, ולא נחלו על שבר יוסף לשום לב על צרת הכלל.

3. ויקרא כה, לד.
4. דברי הרב קוק נאמרו בעל פה לרב שלמה זלמן שרגאי מאגודת הפועל המזרחי, ופורסמו בעלון הנתבה א, ניסן תרצ"ג.
5. כך שמענו מפי מו"ר הרב יעקב אריאל. יש לציין כי אין כאן ניסיון להציג תפיסת עולם מרקסיסטית, השוללת את הבעלות על הממון ואת המעמדות, ומחייבת את כולם לחלוק את הרווחים בשווה, ולהביאה בלבוש יהודי. ודאי שזכותו של האדם לצבור רכוש וממון, וודאי שעל עבודה המצריכה ידע וניסיון רבים יותר וכרוכה באחריות רבה יותר - מגיע תגמול גבוה יותר. אולם גם לכך צריך לשים גבול. וראה עוד במאמרו של הרב חיים נבון, לשאלת תפישתה הכלכלית של התורה, צהר יב. מאידך, ראה מאמרו של הרב עדו רכניץ, (משכיל אל דל, צהר יט), שם הוא טוען כי 'ההלכה אינה מציבה כיעד את סגירת הפערים הכלכליים באוכלוסייה'.
6. חשוב לציין כי בעיה נוספת שהצביעו עליה הנביאים היא התעשרות באמצעות עשיית מעשי מרמה ועושק (ראה עמוס ד, א וירמיהו כב, יג). זהו דבר חמור מאוד, אך ברוך ה' אין זו תופעה רווחת במדינת ישראל, ובמקום שנמצאו בו מרמה ועושק, מדינת ישראל אינה חוסכת את שבטה, ומנסה לבערם ככל יכולתה. בדברינו התמקדנו בעושר הנצבר כדין, שלא תוך מרמה ועושק, אך תוך חוסר התחשבות במצוקת העניים.



בצד פעולותיה של הממשלה לשם שמירה על יציבות פסקלית ורווחת השכבות החלשות, צריכה מדינת ישראל לפעול לשם צמצום פערים חברתיים אלו, בין השאר באמצעות מדיניות מס המשיטה על העשירים ועל החברות העשירות מס גבוה יותר משמעותית⁷; ברוח דברי בעל ספר חסידים:

מה שהקב"ה מספיק ונותן לעשיר עושר והוא אינו נותן לעניים ואם היה נותן לאחר היו יכולים מאה להתפרנס באים העניים וצועקים לפני המקום לזה נתת מה שהיה יכול לפרנס אלף ולא עשה עמי טובה ונפרע מן העשיר כאלו גזל עניים רבים.

דבר זה יכול להיעשות גם באמצעות חלוקה נכונה של משאבי המדינה, והפנייתם לשכבות החלשות, על חשבון הפנייתם לשכבות החזקות⁸.

ג. העלאות המס בתקציב 2013-2014

1. גביית מסים בהלכה

מאז ומעולם נהגו בקהילות ישראל לגבות מסים. גביית המס נעשתה הן לצרכים פנימיים של העיר והקהילה, כמבואר במסכת בבא בתרא⁹, והן למימון פעולות השלטון, כפי שמפורש ברמב"ם¹⁰:

רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו, או לצורך המלחמות וקוצב לו מכס, ואסור להבריה מן המכס.

בגמרא (שם) אנו מוצאים שני אופנים מרכזיים לחלוקת נטל המס. העיקרון המנחה בכל אופני החלוקה הוא שהם נקבעים לפי המטרה שלשמה נגבה המס, ולפי מידת ההנאה ממטרה זו של האדם שרכושו נישום. האופן אחד הוא גבייה אחידה של המס. אופן חלוקה זה נקרא גם 'מיסוי לפי נפשות', והוא משמש עבור מטרות שמהם נהנים כולם בשווה, כגון מטרות יחסי חוץ ומטרות ביטחון¹¹. האופן האחר הוא גבייה הנקבעת על פי

7. ספר חסידים (מרגליות) ס' תטו.

8. הקדמה זו, בניגוד להמשך המאמר, אינה פסיקה הלכתית במובן המקובל של המושג, היות והיא אינה קובעת גדרים מחייבים אלא מצביעה על ערכים ראויים. אולם לא זו בלבד שאין היא עומדת בניגוד להלכה, אלא שלמיטב תפישתי אלו הערכים שאותם באה ההלכה להוציא אל הפועל בכלים שלה. על מעצבי המדיניות הכלכלית להביא ערכים אלו לידי ביטוי גם בנושאים שבהם ההלכה אינה קובעת עמדה מפורשת.

9. בבא בתרא ז ע"ב ובשו"ע, חו"מ ס' קסג ואו"ח ס' נג-נה.

10. רמב"ם, הל' מלכים פ"ד ה"א.

11. כפי שכותב למשל תרומת הדשן (ס' שמה): 'והיכא דבדעת ורצון הגייס והכרום על עסקי נפשות דמחשבין אף לפי הנפשות, רוצה לומר אם בענין זה שהכרום היא מחבורת לסטין רקים ופוחזים, או כגון מלך או מושל המתיר בעיר הזאת לא בשביל להחזיק במס עובד, אלא רק כדי להשחית מדינתו של אותו מושל שהוא מתנגדו ועושה בדרך נצחון ולהכעיס. כל כה"ג ודאי באים גם על עסקי נפשות וגם הורסים נותצין ושורפין לפעמים הכל כדי לקלקל, כה"ג גובין אף לפי הנפשות גם לפי מקרקעי אם יש לחוש עליהם. וכל מה שמחשבין לפי הנפשות נראה דאנשים ונשים וטף שוים בדבר, דלכולהו אית להו סכנת נפשות'.

היקף רכושו ויכולתו הכלכלית של האדם שרכשו נישום. אופן זה של חלוקה נקרא גם 'מיסוי לפי ממון', והוא משמש עבור מטרות שמהן נהנים יותר בעלי ממון, כגון ביטחון פנים. כך עולה ממסכת בבא קמא (קטז ע"ב):

שיירא שהיתה מהלכת במדבר ועמד עליה גייס לטורפה - מחשבין לפי ממון ואין מחשבין לפי נפשות.

ומסיק התוספות¹²:

כיון דהגייס ברצונו אינו בא על הנפשות דאם לא יעמדו נגדם לא יזיק לגופם הילכך לא חשיב סכנת נפשות לפיכך אם יעמדו עליהם לסטים ונתפשו עמהם גובין לפי ממון.

אופן זה של חלוקת נטל המס משמש גם עבור מטרות חברתיות שונות הנגזרות ממצוות הצדקה, ובאופן זה בעלי הממון מסייעים לחסרי הממון. וכך כותב הרשב"א¹³:

שאלת: עניי העיר מרובין, והמלכות ביוקר, על כן נפלה הקטטה בין העשירים. כי העשירים הגדולים אומרים: יחזרו על הפתחים, ונתן להם כלנו פת בכל יום כדי שיתפרנסו בו, כי גם העשירים הבינוניים הדין נותן שיתנו לכל העניים בכל יום פת, כמונו. והבינוניים טוענין: שאין הדין נותן כן, אלא שישבו בבתיהם, ולא יחזרו על הפתחים, כי אחינו בשרנו הם, ותהיה פרנסתם מוטלת על הצבור, ונפרע כלנו לפי העושר. **תשובה:** שורת הדין, כדברי העשירים הבינוניים, שהצדקה ופרנסת העניים לפי ממון הוא...

למעשה מרבית המסים שנגבו על ידי הקהילה בעבר ומרבית המסים שנגבים על ידי המדינה המודרנית בהווה, אינם נגבים לשם מטרה מוגדרת אחת, אלא לשם מספר רב של מטרות מורכבות. לכן קבעו הפוסקים שיש לאזן בין אופני הגבייה - 'חציו לפי ממון וחציו לפי נפשות'¹⁴.

2. מס ערך מוסף - מעמדו ההלכתי

בפוסקים מוזכרת גם שיטת חלוקה נוספת של נטל המס, והיא תשלום עבור צריכה. אפשר למצוא רמזים לשיטת חלוקה זו כבר בתקופת המשנה בתוספתא (ב"מ פ"א הכ"ג):

רשאין בני העיר לומר כל מי שיראה אצל פלוני יהא נותן כך וכך, וכל מי שיראה אצל מלכות יהא נותן כך וכך, כל מי שתרצה או מי שתרעה פרתו בין הכרמים יהא נותן כך וכך.

12. בבא בתרא ז ע"א, ד"ה לפי.

13. שו"ת הרשב"א, ג סי' שפ; ונפסק להלכה בשו"ע, יו"ד סי' רנ סעי' ה.

14. כך כותב למשל הנודע ביהודה (תנינא חו"מ סי' כב): 'ופשיטא שהמס הוא על שאנו שוכנים בארצותם וכמו מעות דירה והיה ראוי ליתן הכל לפי הנפשות אך אחרי שנותנים לנו ג"כ מחיה לעסוק במו"מ ולכן ראוי ליתן גם לפי ממון'. כמובן שכיום אנו יושבים בארצנו והמטרות השתנו, אך העיקרון נשאר דומה, ולפיו צורכי ביטחון ותשתיות, ראוי היה שייגבו לפי ממון, ואילו צורכי רווחה וביטחון פנים, ראוי שייגבו לפי ממון. כך מסיק להלכה גם ספר נחלת שבעה, ח"א סי' כז.



בעבר היה מקובל מאוד מס מסוג זה אשר נגבה לפי מידת צריכת הבשר, עבור מטרות שונות של הקהילה ('הג'בילה'). היו קהילות שגילו עניין במעבר לשיטת מיסוי זו, שכן הגבייה המרוכזת מבעל האטליז הייתה נוחה הרבה יותר, ופטרה מן הצורך להחזיק מערכת שומה וגבייה.

נחלקו הפוסקים האם מס זה נחשב למס אחיד - 'לפי נפשות', שכן העני משלם אותו עבור הוצאות למחייתו¹⁵; או שמס זה משלב את שני עקרונות הגבייה, שכן העשיר צורך יותר מהעני בסופו של דבר¹⁶. בכל מקרה מוסכם על הפוסקים שאין להמיר מיסוי לפי ממון במיסוי לפי צריכה, למרות הנוחות שישנה בגבייתו, בשל הפגיעה בעניים. וכך כותב ה'חתם סופר' (חו"מ סי' קיז) בנוגע למקרה שהיה:

חמש שנים הסכימו שלא להטיל מס על אוכלי בשר אלא להעריך כל אחד הערכתו וכדין וכהלכה, ועתה נתחלקו לצדדין יותר מחצי מנין ובהם רוב בני (= האנשים המבוססים יותר - א.ס.) רוצים להסיר מעל שכמם משא ההערכה ולהטיל על הבשר וחצי האחר (האנשים העניים יותר. א.ס.) ממאנים מטעם שע"ז יפסידו להפחותי ערך והם רוב אוכלי בשר וירוויחו העשירים, פשיטא דדינא הוא להעריך אותו חלק מס שעפ"י ממון יעריכו עפ"י עשרו ומשאו ומתנו של ב"א לא על המאכלים ומשקים אעפ"י שמאז היו נוהגים כן אז היה בהסכמת כולם והיו יכולים להסיע לעבור על דין תורה אבל עכשיו שחזרו לדין תורה שוב אינם יכול לעכב...

מס ערך מוסף (מע"מ) פועל אף הוא על פי אותו עיקרון ומעלה את אותה התלבטות, שכן יש מקום להסתפק כיצד לראות אותו: אפשר לראות בו מס המוטל באופן שווה, הפוגע בעיקר בעניים, שכן חלקו היחסי של מס זה מכלל הכנסותיו של העני (15%) גדול יותר מחלקו היחסי של המס בהכנסות העשיר (10%)¹⁷. אך אפשר לראות בו מס המאזן בין שתי צורות הגבייה, שכן בפועל, חמשת העשירונים העליונים צורכים יותר ומשלמים יותר מע"מ מחמשת העשירונים התחתונים (יחס של 1:2).

3. שיטות המיסוי בעולם המודרני

בעולם המערבי ובמדינת ישראל מקובלים שני סוגי מסים: מסים ישירים כדוגמת מס ההכנסה, ומסים עקיפים כדוגמת המע"מ. אם ננסה לבחון לאלו ממערכות המס ההלכתיות שייכים מסים אלו, נראה כי המסים הישירים הנקבעים באופן דיפרנציאלי על פי רמת ההכנסה דומים יותר למיסוי לפי מצב כלכלי ('לפי ממון'); ואילו המיסוי העקיף ובראשו המע"מ, דומה יותר למיסוי הרוחבי ('לפי נפשות')¹⁸. עם זאת אין זה מדויק, שכן

15. כך כותב רבי חיים פלאג' בספרו משא חיים (מערכת הג' אות טז), וז"ל: 'זה החוב הוא לפי ממון ולא לפי נפשות איך יתכן להטיל כל החוב הנזכר על הג'בילה דהוי לפי נפשות לבד ולא לפי ממון דבר שהוא הפך תורתנו הקדושה...'

16. ר' משה טייטלבוים ז"ל, בספרו השיב משה, חו"מ סי' צד.

17. הנתונים מתבססים על נתוני משרד האוצר (מנהל הכנסות המדינה דו"ח שנתי 2009-2010).

18. יש להעיר כי שני צדדי המשוואה אינם מדויקים:

את מדרגת המס הראשונה משלם עובד המרוויח שכר שאינו מאפשר להחזיק משפחה מעל לקו העוני¹⁹. במדרגה זו, עצם הטלתו של מס ההכנסה אינה מתחשבת במצבו הכלכלי של העובד, המשלם כמעט כמו מי שמרוויח פי שתיים ויותר ממנו, ונמצא במצב כלכלי טוב ממנו לאין ערוך²⁰.

ד. הגדלת נטל המס בתקציב 2013 לאור ההלכה

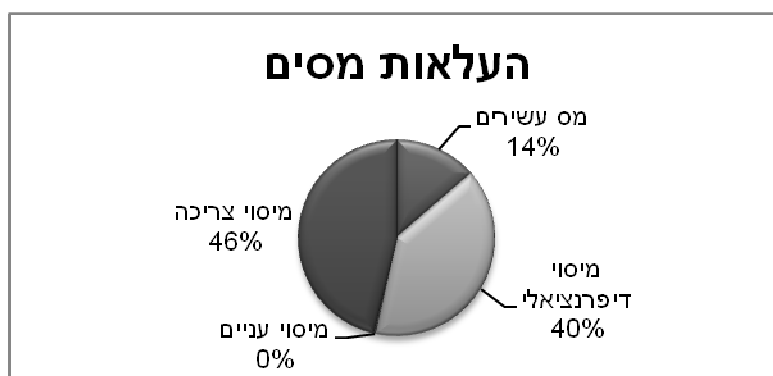
מתוך הנחה שאי אפשר להתחמק מהצורך להתמודד עם הבעיה בגירעון תקציב המדינה, ומתוך הנחה שהנתח שנוטלת ההעלאה בנטל המס מכלל ההתמודדות עם הגירעון הוא נתון²¹, עלינו לבחון האם העלאת המס נעשתה באופן התואם את דרישות ההלכה. כדי לבחון את הדברים חילקנו את כלל ההצעות להעלאת המס לארבעה סוגים: מיסוי הפוגע בעיקר בעשירים, מיסוי הפוגע בעיקר בעניים, מיסוי דיפרנציאלי לפי הכנסה ומיסוי לפי צריכה. בבדיקה התקבלו התוצאות הבאות²²:

- מצד אחד, מס הכנסה אינו ממש מיסוי 'לפי ממון', שכן המיסוי לפי ממון נקבע לפי שווי נכסיו של האדם, המקביל למס רכוש, ואילו מס ההכנסה נקבע לפי הכנסתו של האדם. פער זה יכול לבוא לידי ביטוי במקרה שבו אדם אב למשפחה ברוכת ילדים עובד קשה למחייתו ומרוויח 10000 ₪ בחודש. סכום זה הוא סכום שאיתו הוא יתקשה לגמור את החודש, וכל שכן שלא יוכל לקנות איתו דירה, ובכל זאת הוא ישלם מס כמו זוג צעיר, בנים להורים עשירים, הגרים בדירה משלהם ומרוויחים סכום דומה. אף על פי כן נראה כי בדרך כלל גובה ההכנסה משקף את מצבה הכלכלי של המשפחה, ולפיכך דומה מס ההכנסה למס 'לפי ממון' המוכר מספרות הפוסקים; וכך אמר לנו הרב יעקב אריאל.
- מצד שני גם המע"מ אינו ממש מיסוי לפי נפשות, שכן כאמור לעיל, העשירים משלמים הרבה יותר מע"מ מהעניים. אי לכך אפשר לומר שבאופן כללי העיוותים הללו מקזזים זה את זה, ואם איננו יכולים לדבר ממש על מיסוי לפי ממון ומיסוי לפי נפשות, אנחנו יכולים להמציא אולי מושגים חדשים: מיסוי תואם ממון ומיסוי תואם נפשות.
19. כדי להחזיק משפחה עם שלושה ילדים מעל קו העוני, צריכה המשפחה להגיע להכנסה נטו של 7502 ₪ (ע"פ דו"ח העוני 2011). במדרגת המס הראשונה נכנסים אנשים אשר הכנסתם השנתית ברוטו היא 63360 ₪, כלומר הכנסתם החודשית ברוטו היא 5280 ₪. הורדת 11.5% מס הכנסה מעובד זה תוריד מהכנסתו 607 ₪. ביטוח לאומי וביטוח בריאות בשיעור 3.5% יורידו מהכנסתו 185 ₪ נוספים, ותישאר בידיו הכנסה נטו של 4488 ₪ (בלי כל הפרשות סוציאליות). מיצוי כושר ההשתכרות של משפחה זו, דהיינו יציאתה לעבודה של אם המשפחה בשכר מינימום בחצי משרה, תכניס למשפחה זו הכנסה נוספת של 2150 ₪ ברוטו, שהם 2075 ₪ נטו. משפחה זו תרוויח סך הכול 6563 ₪ נטו. אחרי קיצוץ קצבת הילדים (שבו נדון בהמשך), תוסיף זו למשפחה 435 ₪ בלבד. משפחה זו תגיע לסכום של 6998 ₪ הכנסה נטו, אחרי תשלומי העברה, בעוד שכאמור, כדי להגיע לקו העוני, חייבת היא להשיג 7502 ₪.
20. לשם הדגמה: מי שמרוויח 5280 ₪ בחודש, ישלם 11.5% מס, ומי שמרוויח עד 14000 ₪ בחודש, ישלם 15.5% מס. הפער במיסוי קטן יחסית, בעוד הראשון נחשב לעני והאחרון נמצא הרבה מעל קו העוני. בפועל אישרה הממשלה העלאת מס מינורית יותר, אולם שמרה היא על אותה חלוקה עקרונית.
21. שכן ניתן להציע קיצוצים והתייעלויות נוספות ולהעלות פחות את נטל המס.
22. הנתונים מתבססים על הצעת התקציב של האוצר לשנת 2013-2014, כפי שפורסמה בחודש אפריל באתר משרד האוצר. הסכומים במיליוני ₪ (מל"ש"ח). כאמור, בפועל נערכו שינויים במהלך דיוני התקציב אשר הפחיתו את שיעור העלייה במס ההכנסה.



מיסוי הפוגע בעשירים		מיסוי דיפרנציאלי לפי הכנסה		מיסוי לפי צריכה		מיסוי הפוגע בעניים	
מס חברות	630	העלאת מס הכנסה	4070	העלאת המע"מ	4620	ביטוח	45
ביטול פטור ממע"מ לתיירים	530	ביטול פטור פנסיוני	1160	מס רכישה על דירה	1050	לאומי	
ביטול נקודת זיכוי לבעלי תואר	190	ביטול הצמדת נקודות הזיכוי למדד	190	עצירת הפחת מכסים	265	לעקרות בית	
מיסוי מוצרי יוקרה	170			מכסים על ביגוד	150		
מכסים על דג אמנון	110			העלאת השתתפות עצמית לקופ"ח	200		
תיקון חוק עידוד השקעות הון	120						
מס שבח על דירה שנייה	60						
מס על הגרלות	50						
1860		5420		6285		45	

לשם המחשה, נציג את התוצאות באמצעות התרשים הבא:



1. הערות על העלאות המס בהצעת תקציב המדינה

מיסוי לבעלי הכנסות נמוכות

כאמור לעיל המיסוי הראוי על פי ההלכה הינו מיסוי המתחלק בין מיסוי דיפרנציאלי לפי יכולת כלכלית ('מיסוי לפי ממון') ובין מיסוי רוחבי ('מיסוי לפי נפשות'). כפי שניתן לראות, בתקציב המדינה המוצע מתקיים יחס זה באופן מובהק, והמיסוי לפי צריכה הוא פחות ממחצית ההעלאה במסים. ואולם כפי שהערנו לעיל, אין הדבר נכון בנוגע למדרגת המס הראשונה. מפרנס עיקרי הנמצא במדרגת מס זו, משפחתו נמצאת מתחת לקו העוני או סמוך לו.

אפשר לתקן דבר זה אם יוחלט כי שומת המס תיקבע לשני בני הזוג ביחד. כך לא ייגבה מס ממשפחה, שאחר שמיצתה את כושר ההשתכרות שלה, סך הכנסותיה אינו מאפשר לה לעבור את קו העוני, אחרי תשלומי העברה.²³

צמצום פערים חברתיים

כאמור לעיל, צמצום פערים חברתיים הינו יעד נדרש על פי היהדות. במדיניות המס הנוכחית לא נעשה די כדי לצמצם פערים אלו.²⁴ אפשר להציע שינויים נוספים במדיניות המס כדי שתביא לצמצום הפערים הללו, תוך שמירת האינטרסים הכלכליים של מדינת ישראל.²⁵ אחד השינויים שיכול לעשות זאת מבלי לפגוע בחלוקה היחסית בין המסים השונים הוא הנהגת מע"מ דיפרנציאלי.²⁶ דהיינו מע"מ נמוך במיוחד, אם בכלל, המוטל על מוצרי צריכה בסיסיים, מע"מ ממוצע על מרבית המוצרים ומע"מ גבוה במיוחד על מוצרי מותרות ושירותים המאפיינים את בעלי הכנסות הגבוהות.

דמי ביטוח לאומי לעקרות בית

בנוגע לדמי ביטוח לאומי וביטוח בריאות אשר הושטו על עקרות הבית, קשה לקבוע עמדה הלכתית ברורה. מצד אחד מס זה אמור להיות ביטוח שממנו נהנה האדם שמשלם אותו, וכפי שראינו מיסוי זה בהחלט לגיטימי לפי ההלכה. מצד שני מס זה פוגע ישירות בעיקר משפחות העניות, שבהן האם עובדת בתוך ביתה בגידול ובחינוך ילדיה,

23. את המיסוי יש לקבוע לפי הטבלה הבאה:

מספר ילדים	קו העוני (הכנסה מינימלית נטו אחרי תשלומי העברה)	קצבת ילדים	הכנסה משותפת מינימלית נטו	מדרגת מס ראשונה (11.5%)
0	4001	0	4001	5280 לאדם (ללא שינוי)
1	5301	145	5156	5280 לאדם (ללא שינוי)
2	6401	290	6111	5280 לאדם (ללא שינוי)
3	7502	435	7067	8127 לזוג
4	8502	580	7922	9110 לזוג
5	9502	725	8777	10093 לזוג
6	10402	870	9532	10961 לזוג

24. יש לציין כי בשנת 2008 הסתכם נטל המס הישיר בישראל בכ- 17.5% מהתמ"ג, לעומת כ 22.3% מהתמ"ג בממוצע במדינות ה OECD. מצד שני, נטל המיסוי העקיף בישראל גבוה בהשוואה למדינות ה OECD, ועמד באותה שנה על כ 16.2% מהתמ"ג, לעומת 10.2% מהתמ"ג במדינות ה OECD. (הנתונים על פי הדו"ח השנתי של מנהל הכנסות המדינה 2009 - 2010, פרק כ- השוואות בינלאומיות. מצב זה עלול לגרום להגדלת אי השוויון בחברה לעומת מדינות ה OECD, שהרי מיסוי עקיף בשיעור גבוה פוגע יותר בשכבות החלשות - ראה מחקרה של אילנית בר מהמחלקה לפיקוח תקציבי במרכז המחקר והמידע של הכנסת, פורסם י"ב באב, תשע"ב.

25. כפי שכבר כתבנו בעבר, שמירה על יציבות פסקלית של המדינה שקולה לפיקוח נפש, ועל כן יש מקום להחיל עליה את דבריו של החפץ חיים בספר אהבת חסד ח"ב, פ"כ סעי' ב. וראה גם מאמרו של הרב שלמה אבינר, מותרותיך אינם קודמים לחיי חברך, צהר יט.

26. כנהוג במדינות מפותחות רבות באירופה.



אך אינה עובדת מחוץ לביתה ואינה מוסיפה כל מקור הכנסה. קביעת פטור לעקרונות הבית נעשתה עד כה בשל מצוות צדקה המוטלת על המדינה, ואין סיבה אמיתית להפסיק מתן פטור זה, שהוא נתח קטן מאוד מתקציב המדינה (45 מליון ₪), אך נטל עצום על משפחות במצוקה (162 ₪ למשפחה לחודש).

ה. קיצוצים בתקציב המדינה

1. מדינת רווחה בראי ההלכה

מצוות צדקה, המחייבת את האדם המבוסס לעזור לאדם העני ולהעמידו על רגליו מבחינה כלכלית, מוזכרת כמה פעמים בתורה²⁷, ונידונה רבות בהלכה²⁸. מצווה זו מוטלת הן על האדם²⁹ והן על הציבור כולו, ולענייננו - על המדינה, כפי שפוסק הרמב"ם³⁰:

כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים שיהיו מחזירין על העם מערב שבת לערב שבת ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו... מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה...

בתור חלק מחובה זו, מוטל על המדינה לדאוג כי לכל אזרח יתאפשר קיום כלכלי מינימלי, שכן כאשר ההלכה נדרשת להגדיר את העני שחובה לסייע לו, ההלכה מצדדת במדד אובייקטיבי מורחב. כך עולה מהמשנה במסכת פאה (פ"ח מ"ח), הקובעת סכום מינימום שמי שמחזיק בו אינו נחשב לעני. סכום זה מוסבר על ידי הראשונים בתור סכום המספיק להוצאות העני ומשפחתו עבוד אוכל וביגוד³¹. לסעיף האוכל והביגוד מוסיפים הפוסקים גם את סעיף הדיור³² ואת סעיף השירותים הרפואיים³³. על המדינה לדאוג כי לכל אדם יהיה מספיק כסף כדי לאפשר לעצמו תנאי מחיה בסיסיים אלו. עם זאת, חובת המדינה לדאוג לצרכים אלו של האזרח אין משמעותה כי על המדינה לתת כסף לכל אזרח שחסר לו, שכן ישנן כמה דרכים לקיים את מצוות הצדקה. על פי

27. ראה למשל דברים טו ז-ח: 'כִּי יִהְיֶה בְּךָ אֲבִיּוֹן מֵאֶחָד אֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר יִקְנֶה אֶלְהֶיךָ נָתַן לָךְ לֹא תִאֲמַן אֶת לִבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחָד הָאֲבִיּוֹן: כִּי פֶתַח תִּפְתָּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהֶעֱבַט תַּעֲבִיטֵנּוּ דִּי מִחֲסָרוֹ אֲשֶׁר יִחְסַר לוֹ'.

28. רמב"ם, הל' מתנות עניים; ושולחן ערוך, יו"ד הלכות צדקה.

29. כך כותב רמב"ם בספק המצוות, מצות עשה קצה; וראו עוד: שם, מצות עשה קכ-קכד; שם, קל: 'שצונו לעשות צדקה ולחזק החלשים ולהרחיב עליהם...'; וכתב עוד במצות לא תעשה רלב: 'שהזהירו שלא למנוע צדקה והרחבה מהאביונים מאחינו אחר שנדע חולשת ענינם ויכלתנו להחזיק בהם... וזה אזהרה מלקנות מדת הכילות והאכזריות שתמנע מעשות הראוי'; וראו עוד: שם, לא תעשה רי-ריד.

30. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ט ה"א, ה"ג.

31. ר"ש משאנץ, בפירושו למשנה הנ"ל.

32. שו"ת משפטי עוזיאל, ח"ב יו"ד סי' מד.

33. שו"ת מהרי"ק, סי' קכח. ועיין במאמרו של הרב עדו רכניץ, 'מדידת עוני בהשראה יהודית', תחומין כז.

ההלכה, הדרך הטובה ביותר לקיימה היא לחלץ את הנזקק ממעגל המצוקה ולהביא אותו לעצמאות כלכלית, כפי שפוסק הרמב"ם³⁴:

שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר 'והחזקת בו גר ותושב וחי עמך', כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך

לכן על הממשלה לדאוג לשמירת האיזון התקציבי והמשך הצמיחה, כדי לאפשר תעסוקה לכל. שאר יעדי הרווחה של הממשלה, אסור שיפגעו ביעד זה, ואין לעשות צעדים אשר יפגעו פגיעה ניכרת בתעסוקה. כמו כן, על פי ההלכה אין חובה לסייע למי שיכול להתפרנס בכוחות עצמו ובוחר שלא לעשות זאת, כפי שנכתב בשו"ת מהרשד"ם³⁵: מי שאבותיו ואחיו וארץ מולדתו רגילים להתפרנס מטרחה ועמלם ויגיע כפיהם והוא רוצה להתנהג מעונג בלתי עמל דאין זה נקרא יחסר לו כי הוא מחסר את עצמו ושאיש כזה אין על הצבור מוטל לפרנסו ולא על קרוביו הוי כמי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס משלו שאין נזקקין לו.

מבחינת אופני הסיוע, יש שתי שיטות שעל פיהן עשויה להתנהל מדינה החפצה ברווחת אזרחיה. שיטה אחת היא השיטה הסלקטיבית, שלפיה רק מי שבאמת זקוק לעזרה, יקבלה מהמדינה. שיטה אחרת היא השיטה האוניברסלית, שעל פיה על המדינה לספק סיוע נרחב לכלל האוכלוסייה בלא מבחני זכאות³⁶. החיסרון בשיטה הוא שהסיוע האוניברסלי מגיע על חשבון הסיוע שאפשר היה לתת למי שבאמת נזקק לו. מבלי להיכנס לויכוח איזו שיטה עדיפה מבחינה מעשית, ברור שלפי הלכות צדקה יש לדגול בשיטת הסיוע הסלקטיבי, שלפיה יקבל עזרה רק מי שבאמת זקוק לה³⁷. יתר על כן, מי שאינו זקוק לכך, אסור לו להיעזר באחרים³⁸.

עולה מכאן כי על המדינה לדאוג שלכל אדם תימצא עבודה שהוא יוכל להתפרנס ממנה, ושכל משפחה לא תגיע למצב שהיא תצטרך עזרה חיצונית כדי 'לגמור את החודש', אלא תצליח לעשות זאת בכוחות עצמה. הדבר אינו צריך להיעשות רק באופן ישיר, באמצעות

34. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"י ה"ז.

35. שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' קסו. וכן כתבו שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רכט; ספר חסידים (מרגליות), סי' אלף לה. כן ראה דרישה, אבה"ע סי' עא ס"ק ג, שפוסק כך להלכה. באופן נאה כתב בעל הכלי יקר (שמות כג, ה) 'ומכאן תשובה על מקצת עניים בני עמינו המטילים את עצמם על הצבור ואינן רוצים לעשות בשום מלאכה אף אם בידם לעשות באיזו מלאכה או איזו דבר אחר אשר בו יכולין להביא שבר רעבון ביתם, וקוראים תגר אם אין נותנים להם די מחסורם. כי דבר זה לא צוה ה' כי אם עזוב תעזוב עמו הקם תקים עמו, כי העני יעשה כל אשר ימצא בכחו לעשות ואם בכל זה לא תשיג ידו, אז חייב כל איש מישראל לסעוד ולחזקו וליתן לו די מחסורו אשר יחסר לו'.

36. באופן כללי זוהי השיטה הנהוגה ברוב מדינות המערב, ובכללן במדינת ישראל. המדינה מעניקה סל קצבאות ושירותים, כגון קצבת ילדים, קצבת זקנה ועוד לכל האזרחים, בין לנזקקים לו ובין לאלו שאינם נזקקים לו. היתרון בשיטה זו הוא שהנזקק אינו נדרש להוכיח את נזקקותו, אלא המדינה ביזמתה מנסה למנוע מצבי נזקקות.

37. טור, יו"ד סי' רנג.

38. שולחן ערוך, יו"ד סי' רנה סעי' א.



תשלומי העברה, שכן אלו עשויים לגרום לתלות מתמשכת בקופה הציבורית. אלא הדבר צריך להיעשות בעיקר באופן עקיף, באמצעות הנחה במיסוי הישיר והעקיף, הנחה במעונות יום ובתשלומים למשרד החינוך, על ידי מענקי משכנתא, ובאמצעות כל שירות אחר שהמדינה מספקת לאזרחיה, אשר יינתן למשפחה זו בלי תשלום. רק לאחר שהונחו כל רשתות הביטחון, והמשפחה בכל זאת הידרדרה, יעמדו שירותי הרווחה לרשותה. בסופו של דבר, יש להגיע לכך שכל משפחה עובדת תוכל 'לגמור את החודש' במינימום השכר ההכרחי לשם כך.

1. הקיצוצים בתקציב 2013-2014

במאמר זה אני מתייחס לכלל השינויים בתקציב הממשלה, אלא רק לשירותים שמספקת הממשלה, הנוגעים בסופו של דבר לכיסו של האזרח, ומממשים באופן כזה או אחר את חובתה של המדינה לקיום מצוות הצדקה. בהצעת התקציב נעשו שינויים רבים אשר רובם עולים בקנה אחד עם דרישות ההלכה. הכיוון הכללי של השינויים בתקציב הוא שמירה על יציבות פיסקלית והימנעות מצעדים פופוליסטיים כדי למנוע עלייה באבטלה. כיוון זה עולה בקנה אחד עם דרישתה של ההלכה לדאוג למקום פרנסה לעני, והגדרתה של דאגה זו בתור קיום מצוות צדקה באופן הטוב ביותר. כמו כן נעשו בהצעת התקציב כמה שינויים מבורכים, אשר גורמים לכך שהעזרה שנותנת המדינה לאזרחיה תהיה מכוונת יותר כלפי העניים בכלל וכלפי עניים אשר עובדים לפרנסתם בפרט. בין השינויים הללו אפשר למנות את ההפחתה בשכרם של נושאי משרות שלטון³⁹, את הקביעה כי מעונות יום ימומנו לפי מבחן הכנסה לשני בני הזוג, והצהרונים ימומנו רק לעניים (שלושה אשכולות תחתונים). אפשר גם למנות ואת הדרישה כי הנחות בארנונה יינתנו רק לפי מבחן הכנסה, גם לאזרחים ותיקים, ואת הקביעה כי סיוע במשכנתאות יינתן גם הוא לפי מבחן הכנסה ומיציא כושר ההשתכרות. כמו כן, ביטול התמיכה בתלמידי ישיבות⁴⁰ מחו"ל עולה בקנה אחד עם דרישת ההלכה לתמוך בראש ובראשונה בעניים המתגוררים דרך קבע במדינת ישראל. וכך פסק ה'שולחן ערוך'⁴¹: 'ועניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת ויושבי ארץ ישראל קודמין ליושבי חוצה לארץ'. על כך הוסיף הרמ"א: 'והקבועים בעיר קרויים עניי העיר, והם קודמין לעניים אחרים הבאים לשם ממקומות אחרים'.

39. אם כי באופן מתמיה בניגוד לשאר הקיצוצים, הפחתה זו זמנה מוגבל לשנה אחת בלבד. ולו לשם ההגינות, יש לקבוע את ההפחתה בתור הפחתה קבועה, ולכשירחיב' וייפסקו הקיצוצים לציבור, תעלה הממשלה את השכר לנושאי המשרה בשלטון.

40. זהו צעד שוויוני, לאור העובדה שיהודי מחו"ל המגיע ללמוד בארץ במוסד אקדמי שאינו מוסד תורני, ואינו מתכוון להקלט בארץ בתור עולה חדש, מחויב לשלם באוניברסיטאות שכ"ל גבוה במיוחד (125%).

41. יו"ד סי' רנא סעי' ג.

עם זאת נעשו בתקציב כמה שינויים שאינם עולים בקנה אחד עם דרישות ההלכה, אשר יש למצוא להם חלופה אחרת במסגרת התקציב:

1. הפסקת השתתפות פרוגרסיבית בתשלומי הורים

בין ההחלטות שהתקבלו בעקבות דו"ח טרכטנברג, התקבלה החלטה כי הממשלה תקצה סכום כספי גבוה (350 מלש"ח בשנת 2013 ו 500 מלש"ח בשנת 2014) לשם השתתפות בהוצאות הורים לשכר לימוד. השתתפות זו נועדה להיות פרוגרסיבית, כלומר מכוונת לשכבות העניות אשר אינן יכולות לעמוד בתשלומים למוסדות החינוך. משרד האוצר הציע לקצץ את התקצוב של תמיכה זו באופן ניכר (345 מלש"ח). בפועל החליטה הממשלה לקבל את הצעת האוצר בחלקה, ולקצץ בסכום של 195 מלש"ח. הפסקת תמיכה זו פוגעת ישירות בשכבות החלשות, ועשויה לפגוע בחינוך ילדיהן ולהעמיק את העוני אצל העניים, ויש לבטלה.

2. קצבת הילדים

קצבת הילדים, כמו שאר תשלומי ההעברה, היא אמצעי סיוע אוניברסלי בידי המדינה, אשר נועד לסייע למשפחות עניות מבלי לבחון אותן במבחן הכנסה. תרומתה של קצבת הילדים למניעת העוני משמעותית ביותר⁴². בנוגע לקצבת הילדים החליט האוצר לנקוט בשני צעדים: האחד לבטל את קצבת הילדים לעשירים ביותר⁴³, והשני, להפחית את קצבת הילדים הפחתה קיצונית⁴⁴. משמעות ההפחתה בקצבת הילדים היא העמקת העוני בקרב המשפחות העניות⁴⁵. כמו כן הפחתה זו תפגע קשות גם במשפחות עובדות, אשר צריכות את קצבת הילדים כדי להיחלץ מהעוני⁴⁶.

42. על פי נתוני דו"ח העוני לשנת 2011 (דו"ח ממדי העוני והפערים החברתיים פורסם על ידי המוסד לביטוח לאומי בכסלו תשע"ג), קצבאות הילדים מקטינות את מספר המשפחות העניות באוכלוסיה (תחולת העוני) בשיעור של 7.1%. כמו כן הפחתת 100 ₪ בקצבאות הילדים, משמעותה הגדלת מספר המשפחות העניות באוכלוסיה ב 1.0%.

43. המשתכרים מעל 800000 ₪ בשנה.

44. כיום קצבאות הילדים מחולקות באופן הבא:

מקום במשפחה	הילד	1	2	3	4	5 ומעלה
שיעור הקצבה	175	263	263	263	263	175

אחרי השינוי שהתקבל יקבל כל ילד ללא תלות בשנת לידתו או מקומו במשפחה, סכום קבוע של 140 ₪. משמעות ההפחתה היא כי משפחה שלה ארבעה ילדים בגילאים 15, 12, 9, 6, המקבלת כיום סכום של 964 ₪, תקבל אחרי השינוי סכום של 560 ₪ - הפחתה של 400 ₪.

45. על פי נתוני הביטוח הלאומי תחולת העוני עולה ככל שעולה מספר הילדים במשפחה. 67.4% מכלל המשפחות הגדולות (4 ילדים ומעלה) הן עניות.

46. על פי נתוני הביטוח הלאומי, משפחה שלה ארבעה ילדים הממצה את כושר ההשתכרות (עבודה במשרה וחצי), עדיין אינה מצליחה לעבור את קו העוני (הכנסתה מגיעה ל 78% בלבד מקו העוני). אחרי תשלום קצבת ילדים מצליחה המשפחה לחצות את קו העוני.



השיקול להפחתת קצבת הילדים היא עלותה הגבוהה⁴⁷ ביחס לתרומתה להורדת תחולת העוני⁴⁸. דבר זה ניתנת לפתרון אם תבוטל קצבת הילדים למשפחות שאינן זקוקות לה כדי להיחלץ מהעוני, אלא שעד כה לא נעשתה כל פעולת בדיקת זכאות לשם מתן קצבת ילדים. אולם לאור ההחלטה לשלול קצבת ילדים מבעלי הכנסות גבוהות ביותר, מוכח כי הדבר אפשרי מבחינה טכנית, ויש להרחיב את ביטול הקצבה גם לבעלי הכנסות שאינם זקוקים לעזרת המדינה בגידול ילדיהם; ולכל הפחות למשפחות המשתכרות מעל ההכנסה הממוצעת. הרווח שיתקבל מהפסקת קצבת הילדים למשפחות אלו יאפשר להמשיך ולהעביר קצבת ילדים למשפחות העניות.

3. ביטול השתתפות המדינה בהוצאות למעונות יום עבור סטודנטים

עד היום משרד התמ"ת השתתף בעלות מעונות יום לילדי סטודנטים. הצעת התקציב קובעת כי הסבסוד יינתן רק לסטודנטים עד גיל 21. הצעה זו תמוהה, שכן אם המדינה מעוניינת ביציאת אנשים למעגל העבודה, הרי שהאפשרות לשלוח את הילדים למעון תומכת ביכולתם של סטודנטים נשואים לרכוש מקצוע⁴⁹. אכן, בעקבות הפעלת לחץ ציבורי, הצעה זו לא נתקבלה.

4. הפחתת תמיכה במוסדות לימוד תורניים

אחד העקרונות הבסיסיים הנותן תוקף לחוקי המדינה לפי ההלכה הוא עקרון השוויון. לפי עיקרון זה, חוק שמפלה לרעה קבוצה אחת על פני קבוצה אחרת הינו חוק בלתי שוויוני ובלתי ראוי. ההלכה קוראת לחוק מפלה ובלתי שוויוני בשם 'דינא דגזלנותא'. וכך כותב הרא"ש בשם רבנו תם⁵⁰:

הא דאמרו דינא דמלכותא דינא היינו דוקא כשהמלך משוה גזירותיו על כל בני מלכותו אבל אם הוא משנה למדינה אחת לאו דינא הוא.

משמעות הדבר שחוק שאינו שוויוני שומט את בסיסו המוסרי וממילא מאבד את תוקפו ההלכתי. אין זה משנה אם החוק אינו שוויוני ביחס לחרדים, לחילוניים, לשמאלנים או

47. 7 מיליארד, על פי נתוני האוצר.

48. על פי נתוני הביטוח הלאומי בדו"ח הנ"ל.

49. ייתכן שההצעה הוצעה מתוך הנחה מוטעית כי אנשים מתחתנים ומולידים ילדים רק אחרי סיום התואר. אולם במדינת ישראל קיימות חברות שבהן מקובל להתחתן בתחילת שנות העשרים, ולימודי המקצוע נעשים אחרי הנישואין ולידת ילדים, ואין לפגוע ביכולתם לרכוש מקצוע. עלינו להעיר כי מהצעת קיצוץ זו עולה רושם שנעשתה מתוך ניסיון לפגוע באוכלוסייה החרדית, שכן החוק מגדיר כיום תלמיד ישיבה בתור סטודנט הזכאי להנחה במעון, והצעת התקציב מציעה להפסיק את התמיכה לשתי קבוצות אוכלוסייה אלו. אלא שלמעשה, קבוצת הסטודנטים (שאינם דתיים) המחזיקים ילד במעון קטנה ביותר, בעוד קבוצת האברכים המחזיקים ילד במעון גדולה מאוד. אם האוצר מעוניין לקבוע כי רק אדם העובד לפרנסתו או לומד לשם רכישת מקצוע זכאי להנחה, אין כל היגיון בהגבלת הגיל. כך גם אברך, אחרי שיסיים את לימודיו התורניים ויהיה מעוניין לרכוש מקצוע, יוכל ליהנות מההטבה אשר נועדה לעודד יציאה לעבודה.

50. בפירושו למסכת נדרים כח ע"א, הובא להלכה בבית יוסף, חו"מ סי' שסט.

לג'ינג'ים - אם אמות המידה של החוק אינן שוויוניות ואינן ענייניות - החוק פסול מעיקרו.

הערה זו נכתבה בשל החלטת הממשלה **לקצץ** את תמיכת המדינה במוסדות תורניים בסכום של 200 מיליון ₪ בשנת 2013, ובסכום זהה בשנת 2014. זאת לעומת החלטת הממשלה **להעלות** את תקציב ההשכלה הגבוהה בסכום דמיוני של 1.4 מליארד ₪ בשנת 2013, וב-300 מל"ח נוספים בשנת 2014. העדר השוויון בין הקיצוץ במוסדות הלימוד התורניים ובין העלאת התקצוב של יתר המוסדות העל תכנוניים זועק לשמים. צעד זה הוא פגיעה חמורה בעיקרון השוויון שדורשת ההלכה, ואין לו בסיס מוסרי ותוקף הלכתי.

5. חובת לימודי הליבה בתור תנאי לתמיכת הממשלה

שאלה זו איננה שאלה כלכלית אלא שאלה ערכית, ואין זה נכון שהיא תהיה חלק מתקציב המדינה. שכן אם יש למדינה די כסף לממן את מוסדות החינוך התורניים כאשר ילמדו בהם לימודי ליבה, יש לה גם את הכסף לממן אותם בלא שילמדו בהם לימודי ליבה. ההנחה העומדת בתשתית הצעת התקציב, שלפיה העדר לימודי הליבה מונע את היציאה לשוק העבודה - טענה הוכחה. שכן בשנים האחרונות אנו רואים כיצד רבים מבני הציבור החרדי המעוניינים לצאת לשוק העבודה מצליחים להשתלב בו היטב בתפקידים שונים, אחרי השלמת השכלה והכשרה מתאימה בפרק זמן קצר, גם בלא שלמדו לימודי ליבה מלאים בגיל החינוך היסודי והחינוך העל יסודי. נושא זה אמור להיבחן במשרד החינוך בכלים מקצועיים, בלא משוא פנים להלכי רוח משתנים ובלא דעות קדומות.

נוסיף ונאמר כי הכנסת נושא זה לתוך מסגרת התקציב מעלה יותר מחשד כי הקיצוצים בתקציב מונעים ממניעים שאינם כלכליים טהורים ואינם נובעים רק מרצון לשמור על יציבות פיסקלית, אלא ממאבק בין השקפה חילונית להשקפה חרדית⁵¹. מאבק זה לגיטימי בהחלט בזירה הפוליטית והציבורית, אך אין לו מקום במסגרת תקציב המדינה. תקציב המדינה אינו ראוי לשמש אמצעי כפייה כלפי החברה החרדית, ואין דרכה של מדינת ישראל לעשות כן כלפי כל חברה אחרת.

ז. המלצות מעשיות

אחת המטרות ששם מכון כתר לנגד עיניו היא השפעה על המדיניות הכלכלית של מדינת ישראל, כדי שזו תפעל לאורה של תורת אמת. אי לכך גיבש המכון שורה של המלצות, אשר מטרתן להצביע על השינויים הנדרשים בתקציב המדינה באופן שיתאים

51. בכך מצטרפת הצעה זו להצעות הקודמות אשר ניתן לראותן בתור הצעות המכוונות כלפי הציבור החרדי, כמו הקיצוץ במוסדות הלימוד התורניים המובא בסעיף הקודם, וביטול הזכות להנחה במעונות יום לסטודנטים ואברכים מעל גיל 21 המובא לעיל. על רקע זה, ניתן לראות בפגיעה בקצבאות הילדים הצעה המכוונת כנגד הציבור החרדי, החי לפי תפישת עולם המעודדת ילודה.



לדרישות ההלכה. המלצות אלו נשלחו בנייר עמדה לכלי התקשורת ולמוסדות פוליטיים שונים.

1. יש להבטיח שמדיניות המס לא תביא להגדלת הפערים החברתיים במדינה, ויש לפעול לכך שאף תביא לצמצומם של פערים אלו.

2. יש לקבוע כי שומת המס תיקבע לשני בני הזוג ביחד. כך לא ייגבה מס ממשפחה שאחר שמיצתה את כושר ההשתכרות שלה, סך הכנסותיה אינו מאפשר לה לעבור את קו העוני, אחרי תשלומי העברה.

3. יש לבטל את חיוב עקרות הבית בביטוח בריאות וביטוח לאומי.

4. יש להחזיר את ההשתתפות הפרוגרסיבית של המדינה בתשלומי הורים עבור משפחות נזקקות.

5. יש לבטל את הקיצוץ המוצע בקצבת הילדים. יש להמיר את הקיצוץ בביטול מוחלט של קיצבת הילדים, למשפחות המשתכרות מעל השכר הממוצע.

6. יש לבטל את הגבלת הגיל הנוגעת למתן הנחה במעונות לסטודנטים לתואר ראשון⁵²

7. יש לבטל את הקיצוץ הבלתי שוויוני בתמיכה במוסדות לימוד תורניים, ובמקומו יש להציע הפחתת ההעלאה הניכרת בתקציב ההשכלה הגבוהה.

8. אין להשתמש בתקציב כדי לכפות תפישת עולם על הציבור החרדי, באמצעות התניית תמיכה תקציבית בהחלת לימודי ליב"ה ועמידה בבחינות המיצ"ב.



52. כאמור לעיל הצעה זו התקבלה, וההנחה ניתנה בלא הגבלת גיל.

הרב אריאל בראלי

מהי תרעומת

הקדמה

אנו מוצאים בכמה מקומות בדברי חז"ל את השימוש במונח 'תרעומת', כגון 'נתנו לבן לוי אחר - אין לו עליו אלא תרעומת' (בבא מציעא מט ע"א). כמו כן יש בירור בגמרא (שם, נב ע"ב), באלו מקרים יש תרעומת, משמע שזהו מונח בעל משקל מבחינה הלכתית. יש לדון, מה כלול במושג תרעומת? האם יש איסור שתהיה תרעומת, או שיש המלצה שלא תהיה תרעומת? האם ניתן להסיר את התרעומת על ידי חיוב ממוני? הדברים נכתבים בעקבות פסק דין שניתן על ידי בית הדין לממונות בשדרות. בפסק הדין נאמר שהורים צריכים לשלם תשלום מלא למעון ילדים, אף על פי שסוכם איתם מראש על סכום נמוך יותר. בקביעת גובה התשלום בתחילה, סמך המעון על הנחה קבועה שנותן משרד התמ"ת, ולמפרע התברר שהנחה זו מבוטלת. בית הדין בחן את החוזה בין ההורים למעון, והתברר שבין השורות כתוב שכל ההנחות מותנות בהסכמת משרד התמ"ת. היות והדברים לא היו מפורשים בחוזה, ראה לנכון בית הדין להוסיף הסתייגות כלפי המעון. בפסק הדין נכתב שלהורים ישנה תרעומת על כך שהנהלת המעון לא ביררה את הנתונים היטב, והטעתה אותם.

במקרה זה עולה לדיון השאלה שבה פתחנו: מה משמעות האמירה שיש להורים תרעומת? האם המעון צריך לפצות אותם בסכום מסוים כדי שלא תהיה להם תרעומת עליו? האם נכון היה שבית הדין, שהוסמך לדון גם על פי פשרה, ימיר את דין התרעומת בחיוב כספי?

א. תרעומת - פחות מחיוב לצאת ידי שמיים

המושג תרעומת מובא במשנה (בבא מציעא עה ע"ב), בנוגע להסכם עבודה שהפיר אחד הצדדים, ומיד נמצא לו מחליף, ולא נגרם נזק לצד שכנגד. וזו לשון הגמרא שם: 'השוכר את האומנין והטעו זה את זה - אין להם זה על זה אלא תרעומת'. בפרוש 'תפארת ישראל' על המשנה (ב"מ פ"ו מ"א אות ג) נכתב: 'קמ"ל אין להם זה על זה שום חיוב, אפילו לצאת ידי שמיים'. נראה שכוונתו היא שדין תרעומת אינו מוסיף כל כוח תביעה כלפי הצד שכנגד, ולכן הוסיף שאין חיוב לצאת ידי שמיים. לדבריו, צריך לבאר מה מתחדש במקרה שיש תרעומת? הרי הגמרא טרחה לברר באילו מקרים יש תרעומת, משמע שיש משמעות הלכתית לתרעומת. כבר הקשה כן רבי ישראל מסלנט בספרו 'אור ישראל' (נתיבות אור, עמ' 210), מה התחדש בדין תרעומת, הרי מסתבר שתרעומת



תיווצר בכל מקרה, וחיוב ממוני אין בה. אם כן, מה משמעותה? התשובה היא שמשמעותה של תרעומת היא טענה שיש בה ממש בהקשר של חובת פיוס. וכן נכתב ב'פרישה' (חו"מ סי' שכו ס"ק א): 'אם רוצה להיות נקי מהתרעומת צריך לפייסו'. ובתשב"ץ (ח"ד סי' מה) נכתב: 'אמנם יש לו על ראובן **תרעומת דברים לפני המקום ב"ה** אם עשה לו הדבר בערמה'.

יש לדייק מדברי רש"י, שבמקרה של תרעומת מותר לפרסם את הקפידה אף לאחרים, ואין בכך משום דיבה. הגמרא תמחה האם יש מציאות של תרעומת אצל אדם חסיד? הרי הוא נזהר מלהיכנס למצב שבו תהיה תרעומת כלפיו. ורש"י (בבא מציעא נב ע"ב) מפרש כך:

חסיד - יש לו תרעומת על המחזיר, מי כופהו לקבל שיתרעם, טוב לו שלא יקבלנה, משיקבלנה ויוציא דיבה על חבירו.

אך אין בדבריו של רש"י הכרעה שאכן מותר לפרסם את התרעומת, ואולי כוונתו שכך עושים אנשים בלא התר. בספר 'דרכי חושן' (ח"א עמ' ש) קיבל זאת המחבר להלכה: 'תרעומת - זכות לגעור בבעל הדבר, וזכות לפרסם זאת לאחרים'. לאור זאת אין מקום לפיוס ממוני, דהיינו אין הנפגע יכול לומר 'לא אתפייס עד שתפצה אותי בממון', שכן ישנו פטור גמור אף מדיני שמים.

להבנה זו של המושג תרעומת יש השלכה על שאלת היכולת של בית הדין לחייב ממון על תרעומת, במסגרת הסמכות שקיבל לדון על פי פשרה. הרב זלמן נחמיה גולדברג כתב¹ שבמקום שישנו דין לצאת ידי שמים, אפשר לחייב את הנתבע בתשלום, וזהו חלק מדין הפשרה, המסור לבית הדין. על פי זה, אפשר לחייב ממון על הזק הנעשה בגרמא, כי ישנו חיוב לצאת ידי שמים, אך אי אפשר לחייב ממון על תרעומת.

ב. מחוסר אמנה ותרעומת

המשנה מלמדת שפועלים ובעל הבית שחזרו בהם מסיכום עבודה, יש להם תרעומת זה על זה, בתנאי שלא נגרם נזק למי מהם (בבא מציעא עה ע"ב). כתב על כך הסמ"ע (חו"מ סי' שלג ס"ק א) שפעמים שיש בחזרה של פועל מהסכם העבודה משום 'מחוסר אמנה', ופעמים שיש בה רק תרעומת. לדבריו, אלו הם שני מושגים שונים, ודין מחוסר אמנה חמור יותר מדין תרעומת, כי יש בו איסור, וחיוב לצאת ידי שמים. גישה זו תואמת את המובא לעיל בשם 'תפארת ישראל', שתרעומת אינה חיוב כלל. ואולם בדברי הגמרא אנו מוצאים זהות בין תרעומת למחוסר אמנה, וזו לשון הגמרא (בבא מציעא מט ע"א):

ישראל שאמר לבן לוי: כור מעשר יש לך בידי - בן לוי רשאי לעשותו תרומת

מעשר על מקום אחר. נתנו לבן לוי אחר - אין לו עליו **אלא תרעומת**.

הגמרא בהמשך מסבירה שבן לוי יכול לסמוך על ההבטחה שקיבל בדבר כור מעשר ולעשותו תרומת מעשר, מכיוון שאסור לישראל לחזור בו, כי בכך יהיה **מחוסר אמנה**.

1. ספר משפטי ארץ ח"א, 'שבחי הפשרה', עפרה תשס"ב.

נאמר בסיפא שאם בכל זאת חזר בו ונתן לבן לוי אחר, יש ללוי הראשון עליו תרעומת. עולה מדברי הגמרא ששני המושגים זהים, ומי שאינו עומד בדיבורו הוא מחוסר אמנה ויש עליו תרעומת. נראה שהסמ"ע מבאר שיש כאן רק שיתוף השם, ודין תרעומת לחוד ודין מחוסר אמנה לחוד. לכן פועל החוזר בו מהסכם העבודה בגלל שמצא עבודה רווחית יותר, אין בכך משום מחוסר אמנה (לדעה אחת) ויש עליו תרעומת. לעומת זאת הרב יעזר אריאל בספרו 'דיני בוררות' (עמ' קעג) הבין כי יש זהות בין המושג מחוסר אמנה לבין המושג תרעומת, כפי שעולה מפשט הגמרא². לדעתו ישנו גם חיוב לצאת ידי שמים, בניגוד לדעת 'תפארת ישראל'³. לאור זאת, הוסיף הרב יעזר אריאל, כי בית דין רשאי לחייב ממון מדין פשרה כאשר יש תרעומת⁴. עניינה של פשרה היא לעשות שלום בין הצדדים, וכשיש תרעומת אין שלום. סיבה נוספת שאפשר לחייב ממון במקרה של תרעומת היא שבתרעומת ישנו חיוב לצאת ידי שמים, ובכוח הפשרה להמיר זאת לתשלום ממון, כפי שהובא לעיל לעניין גרמא.

ג. האם מותר לכתחילה לעשות מעשה שיש עליו תרעומת

מחלוקת זו משליכה על שאלה נוספת, והיא מהו גדר תרעומת? האם זו מידת חסידות שלא תיווצר תרעומת, או שיש איסור על האדם לחזור בו משום תרעומת? נראה ששאלה זו תלויה בשתי ההבנות שהוצגו לעיל: להבנת הרב יעזר אריאל, ישנו איסור להיכנס למצב שיהיה בו תרעומת, כפי שנאמר בפוסקים בנוגע למחוסר אמנה⁵. אך להבנת 'תפארת ישראל', אין זהות בין המושגים, והביטוי תרעומת קל יותר מהביטוי מחוסר אמנה, שכן אין בתרעומת חיוב ממון ולא חיוב לצאת ידי שמים. לפי הבנה זו, אפשר לומר שמותר לאדם לגרום טרחה לחברו, אם לפי שיקול דעתו, חזרתו מהתחייבותו כלפיו מוצדקת⁶. כשם שאדם אינו מצווה להחזיר אבדה אם יש לו הפסד כספי מכך, כך אינו מצווה לעמוד בדיבורו אם יש לו צורך לא לעמוד בו. כמובן שמידת חסידות היא לקיים תמיד דיבורו.

סיכום

המושג תרעומת פירושו הוא שיש זכות טענה כלפי השני. לדעה אחת, התרגום המעשי של טענה זו הוא הקפדה בלב, ויש שהתירו אף לפרסם התרעומת לאחרים. ואולם לפי

2. כעין זה בשו"ת שבט הלוי ז, ס"י רלו, מבן המחבר.
3. בספר ים של שלמה (בבא קמא פ"ד) נכתב שתערומת יוצרת טענה כנגד הצד השני. משמע שיטתו רמת חיוב מסוימת מכוח התערומת.
4. וכן פסק הרב אברהם דוב לוין, אב"ד ירושלים, בפסקי דין לדיני ממונות ובירורי יהדות ה, עמ' סה: 'ולמעשה נראה לפשר ולחייב את הנתבעת בסכום מסוים כדי להוריד את התערומת של הקונה'.
5. ע"י למשל שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"א ס"י נח.
6. מצאנו דעה שאין מחוסר אמנה במקום הפסד, ובוודאי שנקל יותר בדין תרעומת.



דעה זו בית הדין אינו רשאי לחייב ממון מכוח תרעומת, אפילו משיקולי פשרה. לפי גישה זו, בנסיבות מסוימות אפשר שעל פי דין **מותר** לעשות מעשה שיש בו משום תרעומת. לדעה אחרת, התרעומת יוצרת **חיוב לצאת ידי שמים**, ולכן ישנו **איסור** לעשות מעשה שיגרום תרעומת. ממילא לבית הדין מסורה היכולת לחייב תשלום על תרעומת, מדין פשרה.



הרב דניאל כ"ץ

חיוב לצאת ידי שמים

הקדמה

אנו מוצאים בהלכה כמה מקרים שבהם לא נוצר חיוב ממוני רגיל, כי אם יש חיוב המכונה 'חיוב לצאת ידי שמים'. במאמר זה אסקור את המקרים שבהם חל חיוב כזה, אעמוד על עיקרי ההלכות הנוגעות לחיוב זה, וכן על ההשלכות הנובעות מכך עבור דייני בית הדין הנתקלים במקרים אלו.¹ באופן כללי, אפשר לחלק את המקרים שיש בהם חיוב לצאת ידי שמים לשני סוגים עיקריים: 1. הרחבת דיני נזיקין. 2. מקרים של ספק חיוב. כמו כן יש מקרים שאינם נכללים בסוגים אלו, כגון שאדם נפטר מתשלום מחמת 'קים ליה בדרכה מיניה', עבר על גזל שאסור רק מדרבנן ועוד. מתוך הסקירה אנסה לעמוד על העקרונות לחיוב במקרים נוספים שאינם מפורטים במקורות שלפנינו.

א. נזיקין

המקור הראשון לחיוב בדיני שמים הוא במשנה (ב"ק נט ע"ב): 'השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים' בברייתא (ב"ק נה ע"ב) נאמר: 'אמר ר' יהושע: ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואלו הן...'. הגמרא מבארת בפירוט כל מקרה:
1. הפורץ גדר בכותל רעוע חייב בדיני שמים, ונחלקו הראשונים האם חייב על נזק הכותל עצמו, על אבדת הבהמה או על נזקה.²
2. הכופף קמתו (תבואתו) של חברו וגרם לה להישרף ברוח שאינה מצויה, או שהפך אותה ל'טמון', ובכך גרם שמדליק האש לא יצטרך לשלם על הנזק שגרם, חייב בדיני שמים. וכך פוסק השו"ע.³
3. השוכר עדי שקר להעיד לטובת חברו והוא אינו נהנה מכך, חייב בדיני שמים. ומעמידים הראשונים שמדובר במקרה שהחבר אינו משיב את הכסף שקיבל שלא כדין.⁴ וכך פוסק הרמ"א.⁵

1. להרחבה בנושא זה, ראה ערך 'דיני שמים' באנציקלופדיה תלמודית. במאמר זה הדגשנו צדדים הנוגעים למעשה, וכן הבאנו מקורות נוספים שלא הובאו שם.
2. שו"ע, חו"מ סי' שצו סעי' ד וראה בסמ"ע שם ס"ק ט.
3. שו"ע, חו"מ סי' תיח סעי' יא.
4. עי' מאירי, ב"ק נה ע"ב.
5. שו"ע, חו"מ סי' לב סעי' ב.



4. היודע עדות לחברו ואינו מעיד, חייב בדיני שמים, ומדובר דווקא בעד אחד שנמנע מלהעיד,⁶ ולדעת רוב הראשונים הוא הדין בשניים שלא העידו.⁷

הגמרא מוסיפה ומונה עוד מקרים שיש בהם חיוב בידי שמים לשלם: העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת (כלומר פוסל פרה אדומה לשימוש), הנותן סם המוות (רעל) בפני בהמת חברו, המבעית (מפחיד ומזיק בכך) את חברו, מי שנשברה כדו ברשות הרבים ולא סילקה, מי שנפלה גמלו ולא העמידה.

ה'מאירי'⁸ ממשיך ומונה מקרים רבים המופיעים בגמרא בתור נזקי 'גרמא', ולדבריו יש בהם חיוב בדיני שמים, על פי אותו עיקרון:⁹

וכן הרבה נכללו בדין זה... כגון ליבא וליבתו הרוח... שסה בו כלב ונחש... הרחקת סולם מן השוכך ונפיצת הפשתן... (גדר שנפרצה וגרמה לחדירת כלאים ובעל הגדר) נתיאש ולא גדרה... (אדם זרק דבר ממקום גבוה על כרים ובא אחד) סלק את הכרים... (נפלה בהמה לבור והבור) הבאיש מריחו... (בהמה) הוזקה באכילה, נפל (לבור כתוצאה) מקול הכריה...

וכן כותב מהרש"ל:¹⁰ 'דכל דיני גרמא חייבין בדיני שמים, בין מינכר, בין לא מינכר'. כך כותב הרשב"א¹¹ בנוגע למי שהתחיל בהפצת שמועה שהגיעה אל השר וגרמה לנזק כספי:

כי מלשון זה: פטור מדיני אדם; אם לא אמר הוא עצמו לשר, אף על פי שחייב בדיני שמים, אם הגיע מחמת דברו הפסד לחבירו, דכיון דהוא עצמו אינו המגיד הראשון...

דהיינו אף אם אינו חייב בדיני אדם, אם הוא הגורם להפצת המידע המזיק, יש לחייבו מדיני שמים.

לכאורה עולה מקרה נוסף מהרמב"ם,¹² שכותב לגבי שוכר שיוצא באמצע הזמן בלי להודיע מראש: 'ואם לא הודיעו, אינו יכול לצאת, אלא יתן השכר'.

מקרה זה אינו בא בגמרא בתור דוגמא ל'גרמא'. למרות זאת, בספר 'שער המשפט'¹³ בואר שאין החיוב מדיני אדם, שהרי אין זה אלא 'גרמא', כי אם חיוב בידי שמים: 'היינו דאינו יוצא ידי שמים עד שישלם ומשמתין אותו על כך, דכל הגרמות משמתין אותו עד דמסלק הזיקא...'¹⁴.

6. שו"ע, חו"מ סי' כח סעי' א.

7. רא"ה (מובא בנימוקי יוסף ב"ק כד ע"א בדפי הרי"ף) ועוד, נפסקו להלכה בסמ"ע שם ס"ק י.

8. מאירי, שם.

9. ראה גם ערוך השולחן, חו"מ סי' שפו סעי' ב.

10. ים של שלמה, בבא קמא פ"ט סי' יח.

11. שו"ת הרשב"א, המיוחסות סי' רמ.

12. רמב"ם, הל' שכירות פ"ו ה"ה; וכן נפסק בשו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' יב.

13. שער המשפט, סי' שיב סעי' א, מובא בפת"ש, שם ד; ראה גם שו"ת דברי מלכיאל, ה סי' רח.

14. אמנם ראה בפתחי תשובה עצמו וכן בחיבורו נחלת צבי, שחולק וסובר שזהו חיוב מדינא, משום שירד על דעת שכירות. וראה בשו"ת דברי מלכיאל ה, סי' רי, שגם סובר שהחיוב מן הדין ומטעם אחר.

מדברי הראשונים עולה שחוב בדיני שמים כולל גם תשלומים על נזקים זניחים, ותוך ראיית המציאות באופן התואם את טובת הניזק. כך עולה מהראשונים שדנים מדוע השובר כותל רעוע חייב על כך, הרי הכותל אינו שווה כלום. ב'שיטה מקובצת' (ב"ק נה ע"ב) מובאים דברי 'תוספות רבנו פרץ', שכותב שיש לחייב על שיעור הזמן שבו היה נהנה מהכותל. הרא"ה כותב שמשלם על הזמן שבו הכותל היה עומד, וצריך ללכת על פי ההנחה שהכותל לא היה נופל בהכרח, למרות מצבו הרעוע. הרב חיים בלוך¹⁵ דן בעניין חוב בידי שמים בנזקים שהתורה פטרה בהם, כגון נזקי 'טמון' באש, נזקי כלים בבור ועוד.

ב. פטור מחיוב

למרות הקביעה הכללית שיש ב'גרמא' חיוב בדיני שמים, 'קצות החושן'¹⁶ כותב: 'וכמה מיני גרמא איכא שנפטר מתשלומין אפילו בדיני שמים...'. 'נחל יצחק'¹⁷ הבין בדבריו שכוונתו היא שאין חיוב בדיני שמים אלא רק במקרים שבהם נאמר בגמרא שיש חיוב, ועל כך הוא משיג מדברי ה'מאירי' שהובאו לעיל. אמנם יש לציין ש'קצות החושן' לא סייג את דבריו למקרים הכתובים בגמרא, אלא כתב שאין חיוב גורף בדיני שמים, וצריך לבחון כל מקרה לגופו. וכך גם מסיק ה'נחל יצחק', שייתכן לפרש כך בכוונת 'קצות החושן'. נפרט סיבות אפשריות לפטור.

1. שוגג

כפי הנראה, בין הדברים הקובעים שאין חיוב בדיני שמים הוא שהמעשה היה בשוגג ולא הייתה כלל כוונה להזיק, כפי שכותב ה'מאירי':¹⁸ 'אלא שיש מהם שפטור אף בדיני שמים והוא שאין כוונתו כלל להזיק כי הוא יודע תעלומות לב'. וכן כתב עוד ה'מאירי' בהמשך דבריו, שהדבר תלוי בכוונת המזיק, ורק אם הייתה לו כוונה להזיק - חייב בדיני שמים. כך עולה גם מדברי הרא"ה,¹⁹ ר"י מלוניל²⁰ וראב"ן.²¹ כך נראה גם בשו"ת מבי"ט:ט'²² ואפילו גרמא בנזיקין דחיוב בידי שמים ליכא דלא נתכוון הוא לשום הזקק...'. וכן הוא אצל בנו המהרי"ט:²³ 'אבל בדיני שמים מיהא חייבים שכוונתם להזיק אבל אלו אין כוונתם להזיק אלא לתועלת...!'

15. אמונת עתיך 98 (תשע"ג), מעמ' 121 ואילך.
16. קצות החושן, סי' לב ס"ק א.
17. נחל יצחק, סי' עה ס"ק ה-ו.
18. מאירי, ב"ק נו ע"א.
19. מובא בשיטמ"ק, ב"ק נו ע"א.
20. ר"י מלוניל, ב"ק נו ע"א.
21. ראב"ן, ב"ק שם.
22. שו"ת המבי"ט, ב סי' נד.
23. שו"ת המהרי"ט, א סי' צה.



כך כותב גם ה'חזון איש':²⁴

מכאן נראה דבשווג אינו חייב בידי שמים והכא מכוין להזיק אלא שאין ההיזק ברור... כגון העושה מלאכה במי חטאת ולא ידע שנפסל פטור ביד"ש...

2. נזק בלתי צפוי

המהרש"ל²⁵ דן באדם שהכה את חברו, ופגע בו יותר מהצפוי על פי דרך הטבע: ואם אמדו הב"ד כל אותם הדברים, ושיערו שאין ראוי כלל לאותו הנזק. א"כ שטן קטרג בשעת הסכנה, ואונס הוא, ופטור. ומ"מ ישלם לו לב"ה כפי מה שהיה ראוי להזיק. ועל היתר נראה בעיני דחייב בדיני שמים.

על כך משיג ה'שבות יעקב':²⁶

אלא ודאי דכהאי גוונא לגמרי פטור בסתימות לשון הש"ס וכל הפוסקים דסתמא קתני פטור ולא הזכירו כלל שחייב בדיני שמים. דהיינו לדעת המהרש"ל, אם מחמת המכות נגרם נזק גדול יותר ממה שאמור היה להיות, ואין על כך חוב בדיני אדם, שהרי בית דין צריכים לאמוד את המכות ולהחליט מה הנזק שאפשר לחייב עליו, עדיין יש למכה אחריות מצד דיני שמים. לעומת זאת לדעת ה'שבות יעקב', הפטור במקרה זה הוא גורף, ואין חוב גם בדיני שמים. נראה שגם לדעת המהרש"ל, דווקא במקרה שנעשה מעשה פשיעה מובהק - אפשר להרחיב את החוב גם לתוצאות לא צפויות; אך אם לא הייתה כוונה לנזק כלל, מודה הוא לשאר פוסקים שפטור גם בדיני שמים.

3. מניעת רווח

במקרה של מניעת רווח, יש מי שכותב שאין חוב לצאת ידי שמים. כך כותב הש"ך:²⁷ דמניעת הרווח לא קרי הפסד כדאיתא בירושלמי [ב"מ פ"ט ה"ג] הביאוהו הפוסקים, המבטל כיסו של חברו אין לו עליו אלא תרעומת, וגרע מגרמא בנזיקין דפטור...

וכן כותב שו"ת 'בית אפרים',²⁸ שאין חוב לצאת ידי שמים ב'מבטל כיסו', כיוון שלא בא הממון לידו. לעומתם כתב הב"ח:²⁹ 'עבירה היא בידו ובכלל גזל את חברו'. משמע שחייב לצאת ידי שמים. וכן נכתב בשו"ת רדב"ז,³⁰ שו"ת 'אבני נזר',³¹ שו"ת 'הר צבי'.³²

24. חזו"א, ב"ק סי' ד ס"ק ה.

25. ים של שלמה, ב"ק פ"ח סי' לח.

26. שבות יעקב, א סי' קפ.

27. ש"ך לשו"ע, חו"מ סי' סא ס"ק י.

28. שו"ת בית אפרים, חו"מ סי' כח.

29. ב"ח, חו"מ סי' לח ס"ק יז.

30. שו"ת הרדב"ז, א סי' פד; שם ו סי' ב אלפים רמה.

31. שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' קל.

32. שו"ת הר צבי, יו"ד סי' קלא.

4. רשלנות

מאידך יש לדון לחייב במקרה של רשלנות. בספר 'חישוקי חמד'³³ דן במי שרץ לכביש וגרם למכונית לסטות ולהזיק:

אמנם מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א אמר שיש מקום לחייבו בדיני שמים, מכיון שידע שיש מכוניות בכביש, ומכונית עלולה להגיע פתאום, הרי שפשע במה שרץ לכביש, ונחשב קצת שנתכוון להזיק, ולכן אולי חייב בדיני שמים. נמצא שאם יש התרשלות או חשש לנזק, הדבר עשוי להיחשב כוונה להזיק, וגורר לפחות חיוב בדיני שמים.³⁴ לענ"ד יש להוכיח נכונות שיטה זו מהשוואה לחיוב בדיני שמים ב'טוען ונטען'. כפי שיפורט להלן, החיוב בדיני שמים נובע מהתרשלות.

5. כוונה לטובה

מדברי התוספות³⁵ ו'תוספות רבינו פרץ'³⁶ עולה שגם אם הייתה כוונת המזיק לטובה, כיוון שהיה לו לזהר שלא יבוא לידי הפסד, אם גרם להפסד - חייב. כגון שזה שכיסה את התבואה התכוון שלא תידלק, ובטעות גרם לכך שתהפוך להיות 'טמון' ושמדליק האש יהיה פטור על נזקי התבואה, ובכל זאת חייב, כיוון שהיה לו לזהר. ב'שיטה מקובצת', על אתר, ציין לדברי הרא"ה וה'מאירי' החולקים וסוברים שרק אם יש כוונה להזיק ממש - יש חיוב לצאת ידי שמים. ייתכן שגם לשיטת התוספות, בדרך כלל יש לפטור 'גרמא' בשוגג; והמחלוקת בין התוספות לראשונים האחרים במקרה של כוונה לטובה תהיה רק במקרה זה שבו נעשה מעשה הנזק במזיד, והשאלה היא האם כוונה טובה יכולה לשמש סיבת פטור.

6. תועלת עצמו

יש מהפוסקים שכתבו שאם אדם עשה את הפעולה לתועלת עצמו, אין לו חיוב על כך. על כן כותב ה'חוות יאיר'³⁷ שאדם שעייב ספינה לצורך גביית חובו ונגרם לה נזק, אין לו חיוב אפילו בדיני שמים.

ג. טוען ונטען

במגוון מקרים עולה שאלת החיוב לצאת ידי שמים. נביא את עיקרי הדברים המופיעים בשו"ע ונושאי כליו.

33. חישוקי חמד, כתובות צה ע"א.

34. בקובץ 'שערי צדק' ג, עמ' 238 ואילך שדן בברוקר ששכח לקנות מניות ונגרם בכך הפסד, והוא דן לפוטרו אפילו מחיוב לצאת ידי שמים, וצ"ע האם אין זו התרשלות של ממש, אמנם למעשה נראה לפטור משום שזו מניעת ריווח כמפורט בסעיף הקודם.

35. תוספות, ב"ק נו ע"א, ד"ה כסוי.

36. מובא בשיטמ"ק שם.

37. חוות יאיר, סי' מה.



1. ברי ושמא - 'איני יודע אם הלוייתי'

נפסק בשו"ע³⁸ על פי הגמרא³⁹ בנוגע למי שלא זכר אם הלוי לו:
מנה לי בידך שהלוייתיך או שהפקדתי בידך, והלה אומר: איני יודע אם הלוייתי או
אם הפקדתי בידך, ישבע היסת שאינו יודע, ופטור. ואם בא לצאת ידי שמים, ישלם.

2. 'איני יודע אם החזרתי' - בלא תביעה

כך פוסק השו"ע⁴⁰ בנוגע לאדם שאומר 'איני יודע אם החזרתי' וחברו אינו תובעו:
לא תבעו אדם, אלא מעצמו אמר לחבירו: הלוייתי, או: הפקדתי אצלי, או: גזלתך
ואיני יודע אם החזרתי לך, פטור. ואם בא לצאת ידי שמים, חייב לשלם.
דומה לכך מקרה של אדם שלוה משניים, ואינו זוכר את הסכומים המדויקים. במקרה זה
הלווה חייב לשלם את הסכום הגבוה לשני המלווים, כדי לצאת ידי שמים.⁴¹
במקרה שהוא לוה רק מאחד אך הוא מסופק ממי לוה, נחלקו הראשונים האם יש חיוב
לצאת ידי שמים.⁴² הש"ך מציין שה'שולחן ערוך' סתם כדעה שאין לחייב במקרה של
פיקדון.⁴³ האחרונים הציעו כמה חילוקים בין מקרה זה למקרה הקודם, שבו כולם מודים
שחייב לשלם כדי לצאת ידי שמים. 'קצות החושן'⁴⁴ מבאר שאם יש ספק על עצם
ההלוואה, בלא תביעת ברי - אין מקום לחיוב כלל. הש"ך⁴⁵ מבאר שבמקרה של מלווה
אחד, לא הייתה על הלווה אחריות מיוחדת לזכור מי המלווה ולא היה עליו לחשוש
משכחת המלווה שזה אינו חשש מצוי, ולכן אין חיוב לצאת ידי שמים. אין הדבר כן בשני
מלווים, היה עליו לזכור כמה הלווה כל אחד, ו'נתיבות המשפט'⁴⁶ הוסיף על פי דרך זו
שלא היה עליו לחשוש משכחה ושיבוא אדם שלא הלווה לו כלל לתבוע אותו, משא"כ
במקום שיש שני לוויים שהיה עליו לזכור ולכן חייב לשלם כדי לצאת ידי שמים.

3. שניהם מסופקים

במקרה ששני המלווים אינם יודעים על היקף ההלוואה וגם הלווה אינו יודע, ישנה
מחלוקת ראשונים אם יש חיוב לצאת ידי שמים, והובאו שתי הדעות ב'שולחן ערוך'.⁴⁷
הכרעת הש"ך על פי הירושלמי היא שאין חובה לצאת ידי שמים.⁴⁸

38. שו"ע, חו"מ סי' עה סעי' ט.

39. ב"ק ק"ח ע"ב.

40. שו"ע, חו"מ סי' עה סעי' י.

41. שו"ע, חו"מ סי' עו סעי' א; ראה באחרונים שם שזו הלכה מוסכמת, אם כי לדעת הב"ח יש מי שחולק.

42. המחלוקת הובאה בשו"ע, שם סי' עו סעי' ג.

43. שו"ע, חו"מ סי' ש סעי' ג.

44. קצות החושן, סי' עו ס"ק א.

45. שך לשו"ע, חו"מ סי' עו ס"ק טז.

46. נתיבות המשפט, חו"מ סי' עו ס"ק י.

47. שו"ע, חו"מ סי' עה סעי' יח.

48. שך לשו"ע, סי' עה ס"ק סז.

4. גזל ואינו יודע ממי ואין תובעים

במקרה שאדם גזל ואינו יודע ממי הוא גזל, ואיש אינו תובעו, נפסק בשו"ע⁴⁹ שחייב לשלם לכולם כדי לצאת ידי שמים.

5. שמר על פיקדון ואינו יודע למי

במקרה ששני בעלי פיקדון באו בנפרד להפקיד, ואינו יודע של מי הפיקדון והם אינם תובעים חייב לצאת ידי שמים ולשלם לכולם כפי טענתם.⁵⁰ ואם באו ביחד ומסרו לו כאחד, ואינו זוכר כמה שייך לכל אחד והם תובעים אותו, נחלקו הראשונים אם חייב לצאת ידי שמים ה'שלחן ערוך' כתב בסתם שפטור (שם סי' ש סעי' א) והרמ"א (שם) הביא את הדעה המחייבת. ואם מסופק מי בעל הפיקדון והם אינם תובעים אותו, פטור בדיני שמים,⁵¹ אלא אם כן מדובר ביורשים שאינם יודעים על הפיקדון שלא באשמתם. אף שלגבי הלוואה נחלקו הדעות במי שמסופק מי המלווה כאמור לעיל (סעיף 3), ייתכן שכאן הכריע כדעה שאין חיוב.⁵² ויש מחלקים וסוברים שבפיקדון יש לו אכן פחות אחריות, היות והוא פטור באונסין, ולא קיבל על עצמו לשמור באופן שיתחייב להוסיף מכיסו בלא סיבה.⁵³

6. אינו יודע ממי קנה

קונה ששכח ממי קנה וכמה מוכרים תובעים אותו על כך, נפסק ב'שלחן ערוך' שהוא חייב לצאת ידי שמים.⁵⁴ אמנם תמהו על כך הפוסקים,⁵⁵ מדוע מקרה זה יותר חמור מפיקדון, שה'שלחן ערוך' (לעיל סעיף 5) מכריע בו שאין חיוב לצאת ידי שמים? 'קצות החושן'⁵⁶ הסביר שלדעת השולחן ערוך אכן מדובר בהלכה לחסידים, ומן הדין אדם רגיל אינו חייב גם לצאת ידי שמים. 'שער משפט'⁵⁷ חידש שהיות ומדובר בזיכרון לזמן קצר של למי שילם, יש יותר אחריות על הקונה מאשר בפיקדון. בפיקדון, אם מדובר במפקדים שלא הפקידו ביחד, יש אחריות על השומר לרשום את הפיקדון, ואם מדובר במפקדים שלא הקפידו - הרי שהם פשעו.

סיכום הפרק

אף שכאמור מדובר בפרטים רבים ובמחלוקות מרובות, אפשר ללמוד מהלכות אלו את העיקרון, שיש חיוב על אדם שהייתה לו אחריות ולא עמד בה בדיני שמים, גם אם אין לו

49. שו"ע, חו"מ סי' שסה סעי' ב.

50. שו"ע, חו"מ סי' ש סעי' א.

51. רמ"א לשו"ע, שם סעי' ג.

52. ש"ך, סי' עו ס"ק יח; גר"א, סי' עו ס"ק ה.

53. נחל יצחק, סי' עו אות ג.

54. שו"ע, חו"מ סי' רכב סעי' ב.

55. ש"ך לשו"ע, שם ס"ק ו.

56. קצות החושן, סי' רכב ס"ק ה.

57. שער המשפט, סי' רכב ס"ק ב.



חוב בדני אדם; ובדרך כלל כשיש פטור בדני שמים, הרי הוא נובע מכך שבעל הכסף פשע, או שלנתבע לא הייתה אחריות של ממש.

ד. מקרים נוספים

בפוסקים עולים מקרים נוספים שבהם יש חוב לצאת ידי שמים. קשה ללמוד מהם עיקרון ברור, אך כדאי להביאם בקצרה, שמא ניתן לדמות אליהם מקרים נוספים.

1. קים ליה בדרכה מיניה

במקרה שבו יש חוב חמור יותר כגון על חילול שבת וכדומה, אי אפשר לחייב ממון בדני אדם; ויש שסייגו את החוב בדני שמים רק למקרה שהעונש הגדול ביותר לא מבוצע מסיבות שונות.

2. קטן שהזיק

אף שקטן שהזיק פטור מלשלם, יש מקום לחייבו לצאת ידי שמים לכשיגדל, ולפחות בתשלום חלקי.⁵⁸

3. רופא שטעה

עקרונית לרופא שטעה יש פטור בדני אדם, אך יש חוב לצאת ידי שמים.⁵⁹

4. ממון שאין לו תובעין

במקרה שאכל או הזיק מתנות כהונה וכדומה, חייב לצאת ידי שמים.⁶⁰

ה. חוב על הציבור או על חברות גדולות

יש מקום להוסיף שבמקרה שהחוב הוא על ציבור או חברה גדולה, ייתכן שחוב לצאת ידי שמים הופך להיות חוב בדני אדם. בפוסקים נידון עניין זה בנוגע לחיובים שהם לפנים משורת הדין. כך כותב הב"ח⁶¹ בנוגע לחיוב לפנים משורת הדין: 'וכן נוהגים בכל בית דין בישראל לכוף לעשיר בדבר ראוי ונכון ואף על פי שאין הדין כך'. כך גם עולה מדברי הש"ך⁶² המצטט מדברי ה'מרדכי'⁶³ וכן פסקו ראב"ה וראב"ן, דכייפנין להחזיר היכא דהמוצא עשיר. וכן הביא בשו"ת מהרש"ם⁶⁴ משו"ת 'השיב משה':⁶⁵ 'שדברי הב"ח כאלו נתנו בסיני'. אמנם מדברי 'פתחי תשובה'⁶⁶ עולה שיש לצמצם את הכפייה:

58. רמ"א, או"ח סי' שמג, וראה משנה ברורה ס"ק ט.

59. שו"ע, יו"ד סי' שלו סעי' א; יש הרבה פרטים בעניין, ראה למשל בחוברת בית הלל ז עמ' סו ואילך.

60. שו"ע יו"ד סי' סא סעי' טו.

61. ב"ח, חו"מ סי' יב.

62. ש"ך לשו"ע, חו"מ סי' רנט ס"ק ג.

63. מרדכי, בבא מציעא אות רנז.

64. שו"ת מהרש"ם, ז סי' קצא.

65. שו"ת השיב משה, סוף סי' מ.

66. פתחי תשובה, סי' יב ס"ק ו.

ועיין בתומים סק"ד שכתב דהך כפיה היינו בדברים... ודלא כתשובת צמח צדק סי' פ"ט דמסיק להלכה דכופין ע"י שמתא, וזה אינו ע"ש. ועיין בתשובת חתם סופר חיו"ד ס"ס רל"ט הזכיר שם דברי הצמח צדק סי' פ"ט הנ"ל, ומשמע קצת שמסכים עמו, ע"ש. ועיין בתשובת שב יעקב חאה"ע ס"ס כ"ט כתב על נידון דשם, דמה שרצה רב אחד לחייב הבע"ד משום לפנים משורת הדין ואפילו לכופ, ע"פ דברי הב"ח שכתב דנוהגין בכל ב"ד לכופ לעשות דבר ראוי ונכון כו', אין דעתי מסכמת עמו כלל, חדא, דהב"ח גופיה לא כתב כך אלא בעשיר כו'... ובפרט בזמן הזה חס וחלילה ליתן רשות לבית דין לילך אחר הסברות כדי לכופ להוציא ממון לפנים משורת הדין, על כן אין דעתי כלל עם הרב הנ"ל כו', עכ"ד. ואפשר דגם הוא ז"ל לא קאמר אלא לפי מה שנראה דעת הב"ח לכופ בשוטין או ע"י שמתא, אבל בדברים לבד גם הוא מודה, ובפרט היכא שנזכר בפוסקים שחייב לפנים משוה"ד. מדבריו עולה שגם לפי הב"ח אין מקום ליותר מאשר לכופ ב'דברים'.

סיכום

א. עסקנו במאמר זה במקרים שבהם נוצר חיוב לצאת ידי שמים. עיקר הדין הוא הרחבה של דיני נזיקין, דהיינו אחריות נוספת מעבר לחיוב המוטל מהדין על המזיק. ציינו כמה הגבלות לאחריות זו. לאחר מכן דנו במקרים אפשריים בענייני 'טוען ונטען', שבהם חל חיוב בידי שמים. העיקרון העולה ממקרים אלו הוא שאם יש אחריות על אדם, עליו לשאת באחריות גם אם אי אפשר לחייבו על כך בדיני אדם.

ב. מעבר לכך מצינו חיוב לצאת ידי שמים במקרים נוספים, שבהם באחריות הבסיסית פחות מובהקת מבחינת הדין, כגון קטן שהזיק ועוד.

ג. לא עסקנו כלל במאמר זה במשמעות המעשית של החיוב לצאת ידי שמים. עסק בכך בהרחבה הרב חיים בלוח (אמונת עתיך 98); ומסקנתו, על פי דברי הגר"נ גולדברג, שיש לצרף חיוב זה בתור שיקול לפשרה בבית הדין.⁶⁷

ד. יסודו של החיוב לצאת ידי שמים הוא בעיקר בקיומה של אשמה משמעותית על כתפי הנתבע. יש מקום אפוא לבחון כל מקרה המגיע לבית הדין, ולשקול אם ייתכן שיש בו חיוב לצאת ידי שמים.

ה. במקרה של חברה גדולה או ציבור יש מקום לומר שחיוב לצאת ידי שמים הופך להיות חיוב מן הדין.



67. ראה דברי הגר"נ בספרו 'משפט ערוך' (סי' כח, עמ' 34 הערה 153): 'ונראה שלכולי עלמא אם בעלי דין באו לדין וקנו מהם הן לדין הן לפשרה ובית דין רואה שהדין הוא שהתבע חייב בדיני שמים ופטור בדיני אדם - על בית דין לעשות פשרה ולחייבו במקצת ועל התובע למחול על השאר גם בדיני שמים'.



עריכת דין ברוח ההלכה¹

פתיחה

עיסוק במקצוע עריכת דין מעורר כמה שאלות הלכתיות. במקורות חז"ל מצויות כמה מימרות שלפי פשוטן שוללות מקצוע זה. כך כתוב במשנה במסכת אבות (פ"א מ"ח): 'יהודה בן טבאי אומר אל תעש עצמך כעורכי הדין'. פירושים שונים נאמרו למשנה זו, ולפי חלק מהם אפשר להסיק מסקנות בנוגע לנושא דיונו, והן הבסיס לפסיקה בנושא זה. כך כותב הרמב"ם בפירושו למשנה:

עורכי הדין - הם אנשים הלומדים את ההתדיינות כדי שיהיו מורשים לבני אדם בדיניהם, והם משערים שאלות: אם יאמר השופט כך - תהיה תשובתו בכך, ואם יטען בעל הדין בכך - תהיה התשובה כך. וכאילו הם עורכים השופטים ובעלי הדין לפניהם, ולפיכך קראום עורכי הדין, כאילו הם ערכו הדין לפניהם. והזהיר מהדמות להם, רצונו לומר שילמד אחד מבעלי הדין טענה שתועילה, ויאמר לו: אמור כך, או: הכחש באופן כזה, ואפילו ידע שהוא עשוק, ושבעל דינו טוען עליו בשקר לפי הכרע הסברה, אין מותר לו ללמדו טענה שתצילהו בשום פנים.

מדברי הרמב"ם משמע שהמשנה מזהירה מלייעץ לבעלי הדין. פירוש כזה עולה גם מדברי רש"י. בגמרא (סוטה מז ע"ב) נאמר:

משרבו לוחשי לחישות בדין - רבה חרון אף בישראל, ונסתלקה השכינה, משום שנאמר: (תהלים פב, א) בקרב אלהים ישפוט.

וביאר רש"י:

לוחשי לחישות - עורכי הדין ומתלחשים עם הדיין לפתוח להם פתח בזכותו של זה ובחובתו של זה.

ביטוי נוסף של התנגדות לעריכת דין עולה מהגמרא בשבת (קלט ע"א): 'שפתותיכם דברו שקר - אלו עורכי הדין...!'. חז"ל מגנים את 'עריכת הדין' לא רק בגלל הלימוד של בעלי הדין לטעון טענות שקר, כפי שמדגישים המפרשים על המשנה באבות (שם). כך עולה למשל מפירושו של רבנו יונה במקום, שמסביר את שיטת הרמב"ם:

[לא] דבר בכאן במי שמלמד טענות של שקר לחברו ולטעון בהן, כי אדם זה רשע גמור הוא ולא הוצרך לומר כי אין לאדם לעשות כן כי יחשדוהו וידברו עליו כי עבירה גדולה היא. אלא שמסדר לו טענותיו ועורך לפניו הדין ומגלה ליחיד דינו שאינו ראוי לעשות כן כי יחשדוהו וידברו עליו רע...

1. מתוך הספר שו"ת משפטי ארץ, חלק ב, בעריכת הרב חיים בלוך, הרב דניאל כ"ץ והרב עדו רכניץ.

וכן עולה מפשטות סוגיית הגמרא (כתובות נב ע"ב; פו ע"א; ועוד) שאין לייצג לבעל דין כיצד לנהוג או מה לטעון, גם אם אין מלמדים אותו טענות שקר. מצד שני יש בעיסוק בעריכת דין כמה יתרונות, כגון סיוע למי שנזקק לכך, בבחינת 'פתח פיך לאילם'.² מאחד מהמעשים המסופרים בבבלי, עולה שמותר לגלות את הדין לאחד מבעלי הדין, ובמיוחד כשאין לחשוש שהוא ילמד לשקר בעקבות הידע שיקבל. גם ממקורות נוספים עולה שההלכה מכירה במציאות שבה אדם מייצג אנשים בבית הדין, ומסייע בידם לבאר את טענותיהם ולהציגם כראוי. ביישוב הסתירות הללו לפרטי פרטיהן נכתבו חיבורים שלמים, ונציין את מאמריהם של הרב בנימין ליפקין והרב שאר ישוב כהן (שניהם בקובץ 'תורה שבעל פה', כב) שכתבו על כך בהרחבה. הכיוון הכללי של דבריהם הוא שעורך הדין רשאי לעזור הן לצדדים והן לבית הדין עצמו, בבירור המקרה ובבירור הטענות הנוגעות אליו. הסכמת הצדדים לעבודת עורך הדין היא שיקול נוסף להתרת עבודתו (סמ"ע, לשו"ע חו"מ סי' יז ס"ק יד):³ ומה שבזמן הזה נוהגין לדון לועזים (= דוברי שפה זרה) על ידי מורשה שלהם, הוא מפני שכל שבאו לדון לפני דיינים קבועין הוה ליה כקבלו עליהם לדון כן, ואין לנו אחר הקבלה כלום. לפי רוח זו הלכנו, דהיינו עמדתנו היא שמותר לעסוק בעריכת דין, אולם עורך הדין צריך להיזהר שלא לכוון את בעלי הדין לרמאות ותחבולות, ולהקפיד לייצגם לפי מה שראוי להם לטעון, ולזכות בדין באמת וביושר.⁴

א. שאלות בנוגע להתנהלות עו"ד ברוח התורה

1. **גזל:** מה על הפרקליט לעשות כאשר לפי דעתו לקוחו תובע יותר ממה שמגיע לו (מפריז בסכום התביעה)? האם על הפרקליט להניאו מכך? ומה באשר לפרקליט שמקבל אחוזים מהזכייה? היש בעיה מדין שמים אם עוזרים לגזלן? האם אפשר להגדיר מושג רחב זה? מהו דינו של מתמחה שאינו מרוויח מכסף התביעה ישירות (באחוזים למשל) בדין שמים? האם יש במצבים אלו גזל אף מדיני אדם? בהנחה שבין אנשים פרטיים התביעה של כסף שאינו מגיע לאדם בעייתית יותר, האם בתביעה כנגד גוף תאגידי ניתן להתיר זאת (כיוון שאלה 'כללי המשחק' המקובלים, והכספים מגיעים ממקורות המכוונים לכך מראש, פרמיות וכו')? אם כן, מהם סוגי הגזל בנוגע למוסדות הרבים הקיימים כיום - סוגי חברות, ישויות, שותפויות, מניות, המדינה וכו'?

2. אמנם ראו הסתייגותם של הרשב"ץ ור"י אלשקר בפירושיהם למשנה באבות. כמו כן ממקבילות בירושלמי, בבא בתרא פ"ט ה"ד; שם, כתובות פ"ד ה"י, ועיינו עוד חזון איש, חו"מ סי' ד ס"ק ד.
3. ראו עוד דיונים חשובים, בשו"ת תשובות והנהגות א, עמ' תשצד-תשצה; שם ג, עמ' תמה-תמו; ספר צמח יהודה, ה סי' מ; הרב הלל גפן, 'עורכי דין במערכת המשפט העברי', ישע ימינו 52 (תשנ"ז), עמ' 72-83; הרב יגאל מוניסר, המשפט וישראל, עמ' 459-477.



2. הכחשת טענות תביעה: החוק האזרחי מתיר להכחיש טענות בכתב הגנה. האם הכללים של 'המוציא מחברו, עליו הראייה' ואין אדם משים עצמו רשע', מתירים לטעון שקר, בהתאם ל'כללי המשחק' של המשפט הישראלי? האם אפשר להבדיל בין הכחשה בדין פלילי לבין הכחשה בדין אזרחי? האם מותר לעו"ד להוסיף טענות מקדמיות ועילות משפטיות שאין להם אחיזה באמת ובצדק? האם יש בעיה לשקר או להגיד משהו שאינך מאמין בו בשם הלקוח שלך, בניסוח: 'בשם מרשי'.

3. ניגוד אינטרסים של עורך הדין: עו"ד מוצלח משפיע רבות על המשפט בזכות מקצועיותו (הכוללת ניסיון, חומר עזר משפטי של המשרד, ידיעת החוק והפסיקה, עדויות מומחים ואנשים נוספים - כל אלו תלויים ביכולתו של הלקוח לשלם). לעתים הוא אינו מותיר לשופט מקום לדון דין צדק לטובת הצד שכנגד (נוכח הדברים שהוא מציג לעיני השופט). היש בעבודת עורך הדין מעין נטילת חלק פעיל בשפיטה? הרי החוק האזרחי מחייב את עורך הדין לדאוג לאינטרסים של לקוחו, וככל שיזדהה יותר עם רצונותיו של הלקוח, כך ייצגו באופן מוצלח יותר. האם החלשת טענות אמיתיות של צד שכנגד והיטפלות לדברים טפלים (כגון תקנות סדרי דין) מתיישבות עם רוח התורה? האם נכון שעו"ד ינהג ב'ראש קטן' ולא ינסה לברר עם מי הצדק, מתוך הנחה כי לרוב הוא אינו יכול לדעת אם מרשו דובר אמת (ואכן קורה לעתים שדעתו משתנה במהלך המשפט)? האם ייתכן שהוא עושה חסד ועבודתו נאמנה, כל עוד אין לו ראיות לכך שמרשו משקר או תחושה שהוא רמאי? חכמים מגנים את עורכי הדינים: 'כי כפיכם נגואלו בדם, ואצבעותיכם בעוון, שפתותיכם דברו שקר, לשונכם עולה תהגה - אלו עורכי הדינים' (במסכת שבת קלט ע"א). האם הדברים הללו נכונים לגבי עו"ד? הרי גם אם יפעל על פי כתב הרשאה כדי שיתבע את ממון בשם לקוחו: 'זיל דון וזכה ואפיק לנפשך', עדיין 'אין שליח לדבר עברה'.

4. בעיית העיקולים כנגד הלוואות, חובות (על אף שהיה 'היתר עסקא') ונושים: האם מותר לעורך הדין לייצג גוף מסוים בהליכים משפטיים, נגד אדם שאינו מסוגל להתגונן ולטעון טענות מול עו"ד מנוסה? לדוגמה, כאשר חברה נעזרת בעו"ד לגבות כספים לפי חוזה אחיד, ובמהרה פונה להליכי הוצאה לפועל הכוללים עיקולי רכוש, צווים ומאסר, האם מותר לעורך הדין לייצג את החברה? מה על עו"ד לעשות כאשר הוא עומד מול אזרח שאינו בקיא בחוק ואינו מעלה אפילו טענת הגנה (כגון התיישנות), או שאינו אומרה בלשון ברורה. האם עו"ד רודף צדק צריך לקיים 'פתח פיך לאלם' אף ללקוח נגדי, נוכח יחסי כוחות לא מאוזנים ועיוות דין?

ב. תשובות - עקרונות לעבודת עו"ד ברוח התורה

כדי להשיב על השאלות הנ"ל, יש לעסוק בכמה נושאים מרכזיים:

1. בית משפט או בית דין: מקומה של כל תביעה ממונית היא בבית דין של תורה דווקא (שו"ע, חו"מ סי' כו סעי' א). רק כאשר הנתבע מסרב להתייצב לדיון בבית-דין, מתיר בית הדין לתובע לתבוע את הנתבע בבית משפט (שם, סי' ב). לדעת הרב דב ליאור, לעו"ד

אסור לייצג אדם שתבע בבית המשפט בלא לקבל היתר לכך מבית הדין.⁵ כאשר ידוע שהנתבע יסרב לבוא לדין תורה, כגון, שהנתבע הוא חברת הביטוח, מותר לתבוע אותו ישירות בבית משפט.⁶

2. הוצאת ממון שלא על פי דין: אסור לשקר בבית הדין, אפילו כדי לקבל את מה שמגיע על פי דין (וראה שבועות ל ע"ב-לא ע"א). וכך כתב הש"ך (חו"מ סי' עה ס"ק א): 'אסור לטעון שקר כדי לעוות הדין או כדי לעכבו אע"פ שהוא זכאי'.

ודאי שאסור להוציא ממון מאדם שלא כדין תורה בתביעה בבית משפט, וודאי שלעו"ד אסור לסייע בכך.⁷ מסתבר שבית הדין יכול לציין בהיתר שניתן ביד התובע, שהוא מתיר לו לגבות כל מה שייפסק בבית המשפט, ואז יהיה מותר לו לגבות כל מה שמגיע לו על פי החוק (שו"ע חו"מ סי' ב).

3. ייצוג לשקר: אם עו"ד יודע בוודאות שלקוחו מנסה להוציא ממון שאינו מגיע לו או מתחמק מלשלם כסף שהוא אכן חייב, אסור לסייע לו (שו"ת יחיה דעת ד, סי' סה). לא זו בלבד, ככל אדם, גם עו"ד חייב לעזור לעשוק, מדין 'השבת אבדה', שהרי מצוות השבת אבדה חלה על כל מי שמוצא ממון חברו אבוד, וכן משום 'לא תעמד על דם רעך'.⁸ לסיכום: כל היודע שחברו עומד להפסיד ממון, חייב לסייע לו למנוע את הפסד הממון. לא מצאנו בהלכה היתר לפועל לשקר, לרמות, לגזול ולעשוק עבור מי ששכר אותו. אמנם מן הסתם אין לחשוש שבעל הדין משקר, אלא אם כן יש רגליים לדבר (כגון, בייצוג של עבריינים, על פי שו"ע, חו"מ סי' שנח סעי' א-ה).

4. 'חוקי המשחק': המונח המכונה 'חוקי המשחק', ודאי שאיננו פוטר את עורך הדין מקיום מצוות עשה של תורה, כשם שאף אם היו 'חוקי משחק' של עבודה בשבת במדינה, לא היה בכוחם להתירה. כיוון שהדבר אסור, אין חשיבות לשאלה אם עורך הדין מקבל אחוזים מהתביעה או לא. איסור גזל משמעותו הוצאת ממון מתחת יד אדם אחד, גם בלא העברתו לכיס אחר. גם לגבי כתב הגנה, מדין 'השבת אבדה' ולא תעמוד על דם רעך, אסור לעורך הדין לאפשר מצב שבו אדם יפסיד ממון שמגיע לו בדין. לא חשוב באיזו דרך עושים זאת, אם בסופו של דבר גורם עורך הדין לאדם להפסיד כסף שלא כדין, הוא עובר בכך על 'לא תעמד על דם רעך', 'השב תשיב', ולא תוכל להתעלם'.

5. גזל מתאגיד: כשם שאסור לגזול אדם פרטי, כך אסור לגזול תאגידים, כיוון שרבים מפוסקי ההלכה סברו שחברה היא שותפות בין בעלי המניות, או לכל הפחות היא בבעלות בעלי השליטה, אף על פי שאין להם אחריות אישית.⁹ גם אם חברות הביטוח משלמות לחברות את נזקי התביעה הזאת - הדבר אסור, כשם שאסור לשרוף את ביתו

5. וכן פסק שו"ת יחיה דעת ד, סי' סה; הובא לעיל.

6. כסף הקדשים, על שו"ע חו"מ סי' כו; הרב אשר וייס, תחומין ל, עמ' 275.

7. הרב מרדכי רלב"ג, תחומין כה, עמ' 251, ובמקורות המובאים שם.

8. כפירוש חז"ל שכולל גם הצלת ממון חברו - פסחים יג ע"א; בכורות כח ע"א; שם לא ע"ב; ספרא קדושים ב ח; פתחי תשובה, חו"מ סי' כח ס"ק ד.

9. הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, ספר כתר א, עמ' 242 והלאה.



של אדם גם אם הבית מבוטח. העובדה שהאדם יודע שיש הרבה שרפות בשוק ונערך בהתאם, אינה מתירה לשרוף את ביתו. מה גם שיש בכך גזל של חברת הביטוח.

6. הוצאת ממון בדין: שימוש ב'כללי המשחק' המקובלים בבית משפט כדי לקבל את המגיע על פי דין התורה ממי שסירב להופיע בבית דין - מותר, גם אם הכללים טכניים לחלוטין, כגון חוק ההתיישנות וכו'.

7. הוצאת ממון בדין, בהסתמך על חוקים המנוגדים לדין תורה: כמו כן, יש פוסקים הסבורים כי מותר לתבוע בבית משפט כסף אף בהסתמך על חוקים המנוגדים לדין תורה, כדי לקבל מה שמגיע על פי דין תורה (כלומר התוצאה הסופית תהיה שהאדם יקבל בדיוק כמה שמגיע לו מדין תורה); וכך שמענו בשם הרב מרדכי אליהו. כאמור, אסור לשקר בבית דין בכל מקרה. ובוודאי אסור לשקר בבית משפט כדי לקבל ממון שלא כדין, ולעבור על איסור גזל.

8. ספק: במקרה שיש ספק אם הטענות שיטען עורך הדין עבור הלקוח הן אמת או שקר, מותר לו לומר זאת בשם מרשו (על פי הרב דב ליאור. אבל אם ידוע בוודאות שהן שקר, אסור לאומרו).

9. נטילת חלק פעיל בפנייה לבית המשפט: במקרה של סירוב של הנתבע להתדיין בדין תורה, מותר לעו"ד לתבוע אותו בשם מרשו בבית משפט, כדי להוציא כסף ששייך למרשו בדין, מדין 'עביד איניש דינא לנפשיה'. שכן מבחינה זאת, פנייה לבית המשפט והשפעה על מהלך הדין אינה שונה מכל דרך אחרת של עשיית דין עצמית, כגון כניסה בלילה לרשות אחרת או תקיפה בכוח כדי להשיב גזלה.¹⁰ כל הדרכים השונות המוזכרות בשאלה - מותרות, כי הן משמשות את האדם להוציא ממון המגיע לו בדין, במקום שבית הדין שדן דין תורה מתקשה לעשות זאת, בשל סמכויותיו המצומצמות. אם אין עורך הדין בטוח בדין, או ששינה את דעתו במהלך המשפט, הוא יכול לייצג את מרשו, אבל אם עורך הדין השתכנע שמרשו משקר, עליו להסתלק מייצוגו. אם עורך הדין רואה שבעל הדין השני עומד להפסיד ממון שלא כדין, אל לו להתעלם, עליו לעזור לו להציל את שלו.

10. דין פלילי: גם על פי ההלכה, השיפוט בתחום הפלילי נתון לבתי המשפט (מדין 'משפט המלך' ו'תקנות הקהל').

בנוגע לשאלה האם מותר לנצל את 'כללי המשחק' כדי לזכות אדם שעבר על החוק, מסתבר שאין מניעה לעורך הדין לנהוג על פי המקובל. זאת כיוון שהוא אינו עובר על גזל או על אי השבת אבדה, והוא נוהג על פי החוקים שהמדינה עצמה קבעה. כאשר מדובר בזיכוי פושע מסוכן, מן הראוי שעורך הדין יבחן האם במעשיו הוא מקיים את מצוות 'לא תעמוד על דם רעך'¹¹ בנוגע לנפגעים פוטנציאליים של מרשו.

10. ואולם, בעניין זה ראו בהרחבה בשו"ע חו"מ סי' ד, ובכל נושאי כליו, כי דיני עשיית דין עצמית הם רבים. וראו באריכות בספר תקפו כהן, שעוסק בשאלה הזאת, ובעיקר בפרק קטו-קטז.

11. סנהדרין עג ע"א; רמב"ם, הל' רוצח פ"א הי"ד; שו"ע, חו"מ סי' תכו סעי' א.

הרב יצחק דביר

בליעת כלים בימינו

הקדמה

איסורים רבים יש בתורה, לא את כולם אנו מבינים לעומק, ואנו מקבלים זאת באהבה. אך נראה שהנושא של 'בליעת כלים' בימינו, הוא נושא חריג בתדירותו היומיומית ובנפחו התורני, שהרלוונטיות שלו נתונה בספק. כמעט כל בר בי רב שלומד הלכות תערובות, מעלה בדעתו את השאלה: האומנם יש בליעה בכלים של ימינו? אך מעטים העזו להעלותה על הכתב ולבררה עד תום, מפני כבדות משקלה של השאלה והשלכותיה הרבות על כל הלכות תערובות. במאמר זה נשתדל לפרוס את היריעה בנושא בליעה בכלים של ימינו, מתוך זהירות ובהסתייגות מהכרעה. על מנת שבפני האדם הרוצה להכריע בשאלה כבדת משקל זו תהיה מונחת הסוגיה לפרטיה, ויוכל להכריע לפי הבנתו את דרך התורה.

א. איסור בליעת כלים

מקור איסורו של טעם הבלוע בכלים מובא בתורה בדין 'כלי מדין'. חייבה התורה להגעיל את כל הכלים שהשתמשו בהם הגויים, כיוון שבלוע בהם טעם של מאכל איסור. הגמרא בפסחים¹ מחפשת מקור לכך ש'טעם כעיקר' הוא מדאורייתא, ומביאה את החיוב להגעיל את הכלים בתור מקור אפשרי לדין זה. הבאת פסוק זה מחזקת את ההבנה שהסיבה שאסרה התורה שימוש בכלים בלא הגעלה היא בעקבות הטעם שבלוע בהם ועלול להיפלט למאכל. הבנה זו האוסרת 'טעם הבלוע בכלים' משפיעה על דינים רבים במטבח, החל מהלכות הפרדת הכלים, ואיסורי מאכלים שהתבשלו בכלים ממין אחר, וכלה בדיני הגעלה.

ב. השתנות הכלים

בבואנו לברר אם יש בליעה בכלי ימינו, עלינו להוכיח תחילה שבימינו נעשה שינוי משמעותי בדרך ייצור הכלים ואיכות התוצר, לעומת הכלים שהיו בזמן חז"ל. הוכחה כזו 'תכריח' אותנו לחשיבה מחודשת על דינם של כלים בימינו. ראיות רבות ניתן להביא לכך מדברי הגמרא והראשונים, ונביא מעט מהן:

1. פסחים ל ע"ב.



1. הכלים רטובים מבחוץ

בגמרא² מובא ששאלו את מרימר מה דינם של כלי 'קוניא', דהיינו כלי חרס המצופים במתכת חלקה: האם אפשר להכשירם בהגעלה, כדין כלי מתכת, או שמא דינם ככלי חרס, שאין הגעלה מועילה להם. מרימר פושט את הספק מכך ש'חזינא להו דמדיית' ודינם ככלי חרס, שאין הגעלה מועילה להם. נחלקו הראשונים בהסבר המילה 'מדיית' - רש"י³ והר"ן⁴ כתבו שפירושו ש'מזיעים דופניהם מבחוץ מחמת בליעתן', וה'מאירי' והריטב"א כתבו 'כלומר שמשחירים כדיו... בליעתם העוברת במעמקי עובי דפנותיהם עד שמשחירים מגבם'. בין כך ובין כך, יש חובה להבין שאיכות הכלים בימיהם הייתה שונה מהאיכות של הכלים המצויים בימינו, מפני שבכלים של ימינו איננו מכירים מציאות של בליעה ניכרת שכזו. אמת שאפשר היה לומר שדווקא בכלי חרס היו רואים במוחש את מעבר המאכל לצד השני, אך בכלי מתכת לא ראו את הבליעה יוצאת מצידם השני ואף על פי כן היו אסורים; והראיה שהביא מרימר היא לכך שדין כלי 'קוניא' ככלי חרס ולא ככלי מתכות. אך בר"ן שם מבואר להיפך, שגם כלי מתכות 'מדיית', וכן מבואר בשו"ת הרשב"א⁴, שהתיר כלי זכוכית משום 'דלא מדדיית'.

2. בליעה רבה וניכרת

כמות הבליעה בעבר השפיעה גם על דינים שבין אדם לחברו. המשנה במסכת בבא מציעא⁵ אומרת שאדם שהפקיד אצלו חברו יין, ועירבו עם יינו, כאשר הוא מחזיר לו את יינו, רשאי הוא להוריד את הכמות שמן הסתם נבלעה בכלי - בין 15%-20% מן היין שהפקיד בידו. המשנה בהמשך מביאה שבליעתו של השמן מועטה יותר, ומשוערת ב- 1.5% בלבד. בליעה רבה זו מתבטאת להלכה בדיני תערובות: הגמרא בחולין⁶ מביאה שכשמשערים ביטול בשישים, יש לשער 'ברוטב ובקיפה ובקדירה'. ומסבירה הגמרא מהו 'בקדירה' - 'איכא דאמרי בקדירה עצמה (כלומר: דפנות הקדירה מצטרפות לביטול בשישים, כיוון שהטעם מתפשט גם בהן), ואיכא דאמרי במאי דבלעה קדירה (כלומר: כאשר איסור נפל להיתר, יש לחשב את כמות ההיתר שנבלעה בדפנות הקדירה ולצרפה לשישים)'. למעשה משמע שכמות ההיתר שנבלעה בקדירה הייתה רבה, שניתן היה לשערה ולצרפה (מה שלא ניתן להיאמר על כלים המיוצרים בימינו). דין זה נפסק גם בשו"ע, ומכך משמע שגם הכלים בזמנו היו דומים לכלים שבזמן חז"ל. אם כן עלינו החובה לדון בהשתנות הכלים.

3. פליטה רבה וניכרת

כתב הר"ן⁷ 'צריך ליזהר שלא להגעיל כלים יותר מידי ביורה אחת, עד שנשתנה צורת

2. פסחים שם; ע"ז ל"ג ע"ב.

3. ר"ן לפסחים, דף ט ע"א בדפי הרי"ף.

4. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' רלג.

5. ב"מ מ ע"א.

6. חולין צז ע"ב.

7. ר"ן לחולין, דף מד ע"א בדפי הרי"ף.

המים מחמת פליטת הכלים, דהוה ליה מגעיל ברוטב'. מובן מדברי הר"ן שאף על פי שהגעלה חייבת להיעשות אחר ניקיון יסודי של הכלי, פליטת הכלים הייתה גורמת לשינוי ממשי בסמיכות המים. בימינו ודאי שאין מציאות כזו כלל.

4. נתינת טעם

השו"ע⁸ מביא ש'התוחב כף חולבת בקדירה של בשר... משערים בכל מה שנתחב ממנו בקדירה'. דין זה קיים מפני שאינו יודעים כמה בלוע בכלי וכמה נפלט ממנו, ואנו מכסים את טווח הספק ומחמירים כאילו בלע כולו. כיום המחקרים⁹ מורים על כך שכמות הבליעה קטנה בהרבה (בסביבות אחד ל-175,000), וודאי שטווח הספק כמה טעם נפלט מהכלי, קטן בהרבה ואינו מתקרב כלל לשיעור 'בכולו'.

ג. התרת כלי ימינו

1. מה אפשר להתיר

יש לברר באלו תחומים תשפיע הכרעה הלכתית שכלים אינם בולעים בימינו, על המטבח הביתי:

הפרדה - אם לא היה נבלע בכלים מאומה, אפשר היה להתיר בהם בישול של מין אחר ביתר קלות. אך מאחר שהמחקרים מלמדים על כך שמעט מן המעט נבלע בקדירה (בערך אחת ל-175,000), אף על פי שבכל בישול בעתיד הטעם הנפלט יתבטל בשישים, עדיין לכאורה יש לאסור לבשל בכלי מין אחר משום 'ביטול איסור לכתחילה'. כדי לפתור בעיה זו עלינו להביא את דעת הרשב"א שנפסקה בשו"ע¹⁰, ש'אם נבלע איסור מועט לתוך כלי כשר, אם דרכו של אותו כלי להשתמש בו בשפע היתר מותר להשתמש בו לכתחילה, כיון שהאיסור מועט ואי אפשר לבוא לידי נתינת טעם'. אם כן, הוא הדין בקדרות שלנו, שתמיד יהיה במאכל המתבשל פי שישים כנגד הבלוע. ואמנם יש שחלקו על פסק השולחן ערוך, וכתבו שלא לסמוך על היתר הרשב"א כלל¹¹, (ויש שכתבו שיש לסמוך על היתר זה רק כאשר הכלי אינו בן יומ¹², או כשיש צד אחר להקל¹³). מכל מקום, טעם האוסרים הוא שמא יבשל בכלי מאכל מועט שיבוא לכדי נתינת טעם. אך נראה שכאשר בלוע בכלי טעם מועט מאוד, כמו שבלוע בקדרות בימינו, שלעולם לא יוכל לתת טעם, בטל טעם האוסרים, ואף הם יודו להתיר לכתחילה¹⁴.

8. שו"ע, יו"ד סי' צד ס"ק א.

9. עיין בגיליונות 'המעין', תשרי טבת וניסן התשע"ג, ועיין עוד בעבודתו של הרב יאיר פרנק שאסף את המחקרים העוסקים בנושא זה. המחקרים נעשו בכמה דרכים והם בוחנים צורות שונות של בליעה ופליטה מכלים. אך המשותף מתוצאות כל המאמרים שהבליעה בכלים היא מועטת מאוד, וודאי אינה מגיעה לרמה הנותנת טעם בתבשיל המתבשל בכלי.

10. שו"ע, יו"ד סי' צט סעי' ז.

11. עיין ש"ך וט"ז, סי' קכב ס"ק ג; ושפ"ד סי' צט ס"ק כב.

12. כה"ח שם, וכתב שהמחמיר שלא להשתמש בהיתר זה כלל - תבוא עליו ברכה.

13. בינת אדם, סי' מא.

14. כך כתב הגר"ד ליאור במכתב המצ"ב להלן, וכן מפורש בדברי הר"ן, שהתיר כלי זכוכית כיוון שבלוע



לכאורה אף אם נכריע שכיום הכלים אינם בולעים, עדיין יישאר הצורך להשתמש במטבח בשתי מערכות כלים שונות, כפי שמבואר ברמ"א¹⁵, שכותב שאף על פי שניתן להכשיר סכין בין בשר לחלב על ידי נעיצה בקרקע, 'כבר נהגו כל ישראל להיות להם שני סכינים, ולרשום אחד מהם שיהיה לו היכר'. ו'ערוך השולחן'¹⁶ הרחיב את המנהג וכתב 'וקערות קטנות וגדולות שבבית - של בשר לבד ושל חלב לבד... וכן בכפות ומזלגות, וכן כל הכלים... וכן נהגו כל ישראל'. משמע שנהגו ישראל להשתמש בכלים שונים לבשר וחלב, גם בכלים ששימושם בצונן ואינם בולעים. אך מכל הנ"ל אין ראיה מוכחת, כיוון שניתן לומר שלא החמיר 'ערוך השולחן' אלא לסמן סימון ברור של כלים שמשתמשים בהם למאכלים חמים, אבל בכלים שאינם בולעים בדרך שימושם, כגון כלים שרגילים להשתמש בהם בצונן, לא החמירו לייחד כלים נפרדים לבשרי וחלבי (ודווקא לגבי סכין החמירו אף ששימושו בצונן, משום שנדבקות עליו שמנונית רבה). ועיין בשו"ת 'ביע אומר'¹⁷, שהאריך להוכיח הסבר זה שבכלים שאינם בולעים מותר שימוש בלא הפרדה. הפסיקה שכלים אינם בולעים בוודאי יכולה לשנות את הצורך בכלי פרווה, כיוון שבישול של מאכל פרווה בכלי בשרי על מנת לאוכלו עם חלב (או להיפך) אינו כלול במנהג ההפרדה.

תערובות - הכרעה שכלים בימינו אינם בולעים ודאי תשפיע רבות על דיני התערובות לקולא, כי נוכל להכריע שנגיעה חמה של כלים ומאכלים - אינה אוסרת. אך מסקנה שאין בליעה בכלים תוביל אותנו גם לחומרות בדיני תערובות, למשל נצטרך להחמיר כנגד דין ה'שולחן ערוך'¹⁸ (שהובא לעיל) שכאשר מאכל התבשל בקדרה, יש להוסיף לביטול בשישים את הבלוע בדפנות הקדירה. כמו כן כף שנמצאת בקדרה וכדומה, לא תצטרף לכמות השישים הנצרכת לביטול מאכל אחר, כיון שהיא אינה בולעת.

הכשרה - כפי שיובא להלן, אפשר להבין שעל אף שהכלים אינם בולעים כמות גדולה, דיני הגעלה לא יזוזו ממקומם, שודאי קבעו להם מסמרות ולא ניתנו דבריהם לשיעורין. אמנם גם לגבי דין זה נראה שאפשר לחלק בין כלים שאינם בולעים כלל לבין כלים הבולעים מעט: כלים שאינם בולעים כלל, נוכל לומר עליהם שהם מין חדש שלא דיברה עליו התורה (וגם אין מה להגעיל בהם, כיוון שלא בלעו); כלים הבולעים מעט, נוכל לומר עליהם שעל אף שבכל שימוש בהם יתבטל הטעם בשישים, התורה חייבה להכשירם בהגעלה ולהפליט את הטעם המועט שבלוע בהם.

בהם איסור מועט בלבד (אלא שאפשר לדחות, שסבירא ליה כרשב"א), וכן מסתבר שגם אחרי הגעלה נשאר מעט שבמעט בכלי, ואין אנו אוסרים אותו.

15. רמ"א לשו"ע, יו"ד סוף סי' פט.

16. ערוך השולחן, יו"ד סי' פט ס"ק טז. וכ"כ גם כה"ח, ס"ק עט.

17. שו"ת יביע אומר, יו"ד ח"ד סי' ה.

18. שו"ע, יו"ד סי' צט סעי' ד.

2. אין טעם

הברייתא¹⁹ כותבת במפורש לגבי דין פליטת כלים: 'קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בישל - בנותן טעם (כלומר: ייתן לגוי שיטעם את התבשיל ויכריע האם נפלט לתוכו טעם מן הקדירה)'. דין זה נפסק גם בשו"ע²⁰. מדין זה מוכח שוב, שכלי אינו אוסר מאכל המתבשל בתוכו אלא כאשר הוא נותן בו טעם. מכמה ראשונים²¹ מוכח שאין צורך שהגוי יטעם דווקא את התבשיל הנוכחי, אלא גם כאשר תמיד אין טועמים טעם בתבשילים דומים - מותרת התערובת. ואם כן גם בימינו, שאיננו טועמים טעם פליטת כלים - תהיה התערובת המתבשלת בתוכם מותרת.

אלא שהעניין מורכב יותר. מפני שלגבי תערובות מאכלים רגילות, הגמרא מביאה שלש דרכים לבדוק אם יש טעם בתערובת²²: א. ב'טעמא' - אם מדובר על תערובת כשרה שיהודי יכול לטעום, יכול הוא לבדוק אם יש טעם בתערובת. ב. ב'קפילא' - אם מדובר בתערובת שאינה כשרה, אפשר לתת לגוי לטעום את המאכל (בהמשך נברר לאיזה גוי אפשר לתת). ג. בשישים - אם אין גוי, יש להסתמך על ההנחה שכאשר המאכל בטל בשישים, כבר אין טעם בתערובת.

דין זה נפסק בשו"ע²³, והוא מחזק את ההבנה שתערובת אינה נאסרת אלא על ידי טעם המורגש בה, ולכן תמיד אפשר לטעום על מנת לברר זאת, ובמידה ועל ידי טעימה יימצא שאין טעם בתערובת היא תהיה מותרת, אפילו אם אין בה פי שישים כנגד מאכל האיסור. אך הרמ"א שם אינו מסכים עם דינו של השלחן ערוך וכותב ש'אין נוהגים עכשיו לסמוך אעבוד כוכבים ומשערינן הכל בשישים'. את כוונתו של הרמ"א אפשר להבין בשני אופנים:

א. חוששים שהגוי משקר - כתב הש"ך²⁴ שיש לדקדק בדברי הרמ"א, שכתב שאין אנו נוהגים לסמוך על עובד הכוכבים, ולא כתב שאין אנו נוהגים לסמוך על טעימה כלל. משמע מכך שהסיבה שהרמ"א מחמיר שלא לסמוך על טעימת גוי היא מפני שאין להאמין לגוי ויש לחשוש שהוא משקר, אבל כאשר יהיה ניתן לברר האם יש טעם במאכל על ידי טעימת ישראל אפשר לסמוך על כך. ה'שפתי דעת'²⁵ מסביר שהרמ"א חושש לדעת רש"י, הסובר ש'קפילא' מועיל רק לחומרא. כלומר דווקא אם יש שישים, והגוי אומר שעדיין ישנו טעם בתבשיל אזי יש לאוסרו, אך אין להסתמך על דברי הגוי לקולא, ולכן אם יש פחות משישים, גם אם הגוי יאמר שאין טעם - אין להתיר. והנה בטעמו של רש"י נחלקו האחרונים: יש שכתבו שחכמים השוו את מידותיהם וגזרו שבכל

19. חולין צז ע"א.

20. שו"ע, יו"ד סי' צג סעי' א.

21. דעת ר"ת הובאה בב"י, או"ח סי' תמז אות ה; וכן הוא בשו"ת הרמ"א, סי' נד.

22. לגבי סדר הדברים, מתי סומכים על 'קפילא' ומתי על שישים, נחלקו הראשונים, ואנו הבאנו בפשטות כפי שפסק השו"ע.

23. שו"ע, יו"ד סי' צח סעי' א.

24. שך, לשו"ע שם, ס"ק ה.

25. שפ"ד, לשו"ע שם, ס"ק כט.



מקום צריך שישים כנגד האיסור, גם כאשר ברור לנו שאין טעם בתבשיל²⁶. לפי דעה זו אולי גם פליטת כלים בימינו תיאסר²⁷. אמנם אחרונים רבים²⁸ הסבירו אחרת את דעת רש"י, שכאשר הגוי אומר שאין טעם בתבשיל, ואין בו פי שישים כנגד האיסור, אנו חוששים שהוא משקר, כיוון שחכמים נתנו לנו אומדנא אחרת. לדבריהם כאשר ידוע לנו ממקור אמין שאין טעם בתערובת, יש להתירה אף על פי שאין בתערובת פי שישים כנגד האיסור. כדבריהם מוכח לכאורה משו"ת הרמ"א²⁹, שדן לגבי חביות יין שמושחים אותם בשמן אסור, וכתב 'ואע"ג שכתב האגור דמימיו לא ראה ולא שמע שום מדינה שסמכי אקפילא, מ"מ נראה בנידון דידן שאנו בעצמינו טעמנו אותו כמה פעמים, ולא טעמנו בו כלום, דליכא למיחש כלל'. ומשמע שעל טעימת ישראל - סומך הרמ"א³⁰.

ב. חוסר בקיאות בטעם - ב'חידושי רבי עקיבא איגר'³¹ נכתב שהרמ"א החמיר שלא לסמוך על טעימה, משום שחשש לדעת הרשב"א שסובר שדווקא 'קפילא' אומן נאמן להכריע האם יש טעם בתערובת, מפני שאנו חוששים שאדם פשוט אינו מרגיש היטב את כל הטעמים. הסבר זה מוכח לכאורה מדברי הרמ"א בספרו 'תורת חטאת'³², שכתב 'ולא ראיתי שנוהגין להתיר על ידי טעימה בזמן הזה, דאין אנו בקיאי'. ובקיצור לספר 'תורת חטאת' כתב 'והמנהג להחמיר לכתחילה, דאין בני אדם בזמן הזה בקיאי בטעימה'³³. ואם כן מסיק רבי עקיבא איגר'³⁴ שלכתחילה גם במקום שיהודי יכול לטעום אין להסתמך על כך, ורק בדיעבד אם טעם ישראל - אפשר להתיר את התבשיל.

26. עיין יד יהודה, סי' סט ס"ק א, וכן מפורש לכאורה בדעת הר"ן.

27. אך לכאורה קשה, שהרי ברייתא מפורשת היא שפליטת כלים מותרת לאחר טעימה, ומסבירים האחרונים שמדובר על תבשיל שיש בו פי שישים מן הקדרה (עיין ראש יוסף על חולין צז). אך שו"ת אור גבוה, סי' נט, האריך להוכיח שאף לדעת רש"י, בפליטת קדרה יסמכו על טעימה, וכתב הטעם, שלא ידעו כמה נפק מיניה, ולכן אפשר להתיר בטעימה, שמוכיחה לנו שנפק מיניה פחות משישים. בכלים שלנו, שאנו יודעים שיש שישים בתבשיל כנגד האיסור הבלוע, אולי לכו"ע התבשיל יהיה מותר. אך אפשר גם להבין שכיוון ששיערו חכמים בכלי כנגד כולו, אין לזוז מדבריהם ויש לאסור את המאכל.

28. ראש יוסף, חולין צז ע"א; מנחת כהן, ח"א סי' פז; ויד יהודה, דלעיל, רצה לומר שכן גם דעת הש"ך, לשו"ע יו"ד סי' צח ס"ק ה.

29. שו"ת הרמ"א, סי' נד.

30. יש להעיר שהוכחה זו חזקה, כיוון שהאגור הוא מקורו של הרמ"א, בדרכי משה, בסי' צח אות א, ולכאורה מוכח שמבין שטעמו הוא משום שאין סומכים על הגוי.

31. חידושי רע"א, לשו"ע שם סעי' א.

32. תורת חטאת, סי' סא אות א.

33. מדבריו שכתב 'בזמן הזה', אפשר להבין לכאורה שהמנהג אינו מחשש לדברי הרשב"א, אלא בעקבות התחדשות חוסר בקיאות הטעמים בזמנים אלו, וכדברי הרדב"ז, על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פט"ו הכ"ט (וכ"כ החכ"א, סי' כא ס"ק ו). אך בעקבות השוואת דבריו של רע"א בסי' צח ובסי' צו, מוכח שהבין שהמנהג נובע מחשש לשיטת הרשב"א, ולא מהשתנות הטבעים וחוסר ההבנה בטעמים. הש"ך מסביר את דברי הרמ"א הללו שהם שייכים דווקא לגבי טעימת מאכל שנאסר כדי קליפה (שעליו דיבר הרמ"א שם), שבמציאות כזו קשה להבחין בטעמים.

34. הגהות רע"א לשו"ע, יו"ד סי' צו סעי' א.

על שיטה זו לכאורה יש להקשות, שהרי בשו"ת הרמ"א, שם, כתב בפירוש שיש להתיר את היין הנמצא בחביות שמשחו אותם בשמן, מפני ש'רוב הכותים טועמין אותו ולא מרגישין בו טעם חזיר... גם מסיחין לפי תומן כן, ומעולם לא נשמע בזה פוצה פה', ולשיטת רבי עקיבא איגר, לכאורה אין ראייה מכך שהכותים אינם טועמים את טעם החזיר, כיוון שאין כל בני אדם בקיאים בטעמים. מיישב ה'יד יהודה'³⁵ שבמקרה כזה שבו כל העולם אינם טועמים את טעם האיסור, לכל הדעות יש לסמוך על כך שבוודאי אין טעם בתערובת, ולהתיר את המאכל באכילה. אם כן למעשה יוצא שגם להסברו של רבי עקיבא איגר, בכלים שלנו פשוט שיש להתיר, שלא מצאנו מעולם אדם שהתלונן על טעם של מאכל שנפלט מהכלי לתבשיל.

למעשה אנו רואים שעל אף שגם הספרדים נהגו שלא להסתמך על טעימה בימינו³⁶, ולא ראינו שסומכים גם על טעימת ישראל³⁷, מכל מקום הטעם האוסר הוא דווקא טעם המורגש לרוב בני אדם³⁸, וכאשר ידוע שאין טעם כזה בתבשיל - מותר התבשיל³⁹. וכפי שראינו מדברי הרמ"א, אין צורך לטעום כל תבשיל לבדו, אלא מספיק שיהיה ידוע שבמציאות כזו אין טעם⁴⁰. אם כן לכאורה יש להתיר פליטת כלים בימינו. ואף לדעת רבי עקיבא איגר, בדיעבד ודאי יש להתיר, וראינו שדעת ה'יד יהודה' שאף לשיטתו במציאות שכל העולם אינם טועמים את טעם האיסור - יש להתיר.

ראיה נוספת להיתר הכלים בימינו יש להביא מסוגיית נ"ט בר נ"ט: הגמרא (חולין קיא ע"ב) כותבת שדגים שהתחממו בסיר של בשר, אין לאוכלם יחד עם חלב. וכתבו הראשונים שדין זה שייך דווקא בבשר וחלב, אבל איסור שבלוע בכלי אוסר את המאכל המתבשל בו. ולכאורה נשאלת השאלה במה מדובר: האם מדובר במאכל שיש בו טעם מן הכלי או שמדובר במאכל שאין בו טעם? אם יש טעם, למה בבשר וחלב מותר? אם אין בו טעם, למה בשאר איסורים אסור? המהרש"ל⁴¹ מסביר שכאשר ישנו טעם מן הכלי במאכל, ודאי גם כאשר המאכל התבשל בכלי חלבי/בשרי הוא נחשב כחלבי/בשרי, וכאשר אין טעם, ודאי גם כאשר המאכל התבשל בכלי שאסור משאר איסורים יש להתירו. חידושו של דין נ"ט בר נ"ט הוא בהתרת המאכל בלא טעימה, כאשר מדובר

35. יד יהודה הארוך, סי' צח ס"ק ה.

36. כה"ח, סי' צח ס"ק ב; שו"ת יביע אומר, יו"ד ח"ח ועוד.

37. שאם לא כן, לא היה דין נ"ט בר נ"ט בעולם כלל, אלא כל מאכל פרווה המתבשל בכלי היינו טועמים אותו, ודי.

38. כה"ח, שם ס"ק י"ד.

39. ועל אף שאין שבכל התורה אין רואים במקרה שאין שישים - ספק אלא וודאות של איסור, כתב החזו"א, יו"ד סי' לג ס"ק ב, שבכל מקום שאנו אוסרים מכללי חז"ל, למשל בחתיכה שנפלה לשתי קדירות ואסרה את שתיהן, אנו אוסרים בתורת ודאי, שכך קבעו חכמים לשער בשישים. אמנם אין להוכיח מכאן לדין פליטת כלים, כיוון שאמרו חכמים שטעימת ישראל מותרת, אם כן אינו בדין ספק כלל, ולכן אין להחיל כאן איסור ודאי של דברי חכמים.

40. וכן מבואר מדברי רבינו תם, המובאים בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג סי' קפג, ובב"י, לטור או"ח סי' תמז אות ה, והובאו להלכה בביאור הלכה שם.

41. יש"ש, חולין פ"ח ס"א.



ב'היתרא' אפשר לסמוך על כך שמסתמא טעמו של המאכל הבלוע בכלי קלוש ולא מורגש, אבל כאשר בכלי בלוע מאכל איסור, אין לסמוך על כך שמן הסתם טעמו קלוש, וניתן להתירו על ידי טעימה בלבד. אך רוב הראשונים⁴² והפוסקים⁴³ מסבירים אחרת מהמהרש"ל, שאפילו כאשר טועמים את המאכל ומרגישים טעם ניכר, כאשר מדובר ב'היתרא' - אין הטעם אוסר, כיוון שמדובר בטעם קלוש, ורק ב'איסורא' טעם כזה אוסר, כיוון שכבר חל עליו שם איסור. מכל מקום לשני ההסברים מוסכם שכאשר אין טעם בתערובת כלל, אפילו כאשר בלוע בכלי מאכל איסור - התערובת שהתבשלה בו מותרת.

3. שיעי

הגמרא בחולין⁴⁴ מביאה ברייתא האומרת שעל אף שצריך לקרוע את הלב לפני בישולו כדי להוציא את הדם הכנוס בו, אם בישלו בלא קריעה, אפשר להתירו על ידי קריעתו לאחר בישולו. ומסבירה הגמרא⁴⁵ שדפנות הלב אינן נאסרות מן הדם שבושל בהם, מפני שאינן בולעות, מפני שהוא 'שיעי', כלומר: חלק, ואינו בולע. מכאן ניתן ללמוד לראשונה על מציאות של חומר קשה שאינו בולע מאכלים בבישול. אך למעשה מקור זה אינו חזק כיון שניתנו כמה סייגים להיתר זה: א. חלק מן הראשונים כתבו שהיתר זה לא נאמר אלא כלפי דם שהוא מטבעו סמיך ומחליק, אבל שומן נבלע גם בלב ואוסרו⁴⁶. ב. דעת רבנו תם שתירוק זה לא נפסק להלכה, ולא התירו אלא בצליה, אבל כאשר הלב מתבשל עם הדם שעמו, הוא נבלע בתוכו ואוסרו, וכדעה זו פסק השו"ע⁴⁷. ואם כן מכאן אין לנו ראייה להתיר בליעה בכלים חזקים וחלקים.

אך מקור מפורש להיתר זה לגבי כלים ישנו בגמרא שהובאה לעיל⁴⁸, שם מובא ששאלו את מרימר מה דינם של כלי 'קוניא' אלו הם כלי חרס המצופים במתכת חלקה 'דשיעי'. מרימר פוּשט את הספק מכך ש'חזינא להו דמדיית' (שרואים בבירור שבליעתם עוברת לצדה השני של הדופן), ודינם ככלי חרס שנאסרים ואין להם תקנה לעולם. והנה מכאן יש ראייה לכאורה להיתר כלים חלקים, כאלו שאין רואים שבליעתם עוברת לצד השני. אלא שנחלקו הראשונים מה בדיוק רצו להתיר בכלי 'קוניא': יש שכתבו שהשואלים רצו להתיר את הכלי אף בלא הגעלה כלל, כיוון שהוא חלק ואינו בולע⁴⁹, ויש שכתבו שלא רצו אלא להוציאו מדין כלי חרס, ולהתירו על ידי הגעלה (ולשיטתם אין ראייה מכאן להתיר כלים חזקים בלא הגעלה כלל)⁵⁰.

42. כך משמע מהרמב"ן, הרשב"א, והריטב"א בפירוש הגמרא חולין קיא ע"ב.

43. כן נכתב בפר"ח, יו"ד סי' צה אות ג; וכ"כ ראש יוסף, על הגמ' חולין קיא ע"א, וכן משמע שפסק השו"ע יו"ד סי' צו סעי' א, שהתיר על ידי טעימה.

44. חולין קט ע"ב.

45. פסחים עד ע"ב.

46. תוס', פסחים ל ע"ב; ר"ן שם; רמב"ן שם ועוד.

47. שו"ע, יו"ד סי' עב סעי' ב.

48. ע"ז לג ע"ב; פסחים ל ע"ב.

49. רש"י, פסחים שם; מאירי, פסחים ל ע"ב.

50. מהר"ם לובלין על התוס' שם; ר"ן שם.

למעשה, שימוש בטענה שהכלים הם 'שיעי' כדי להתירם, אנו מוצאים בראבי"ה, שהתיר את כלי הזכוכית מצד שהם דומים ללב, ש'שיעי' ולא בלע⁵¹. והרשב"א⁵² התיר אותם כדין כלי 'קוניא' ש'שיעי'⁵³, אך 'תרומת הדשן'⁵⁴ ו'איסור והיתר הארוך'⁵⁵ חלקו על דברי הרשב"א והראבי"ה, וכתבו שדין 'שיעי' נדחה בגמרא, ולמעשה גם כלפי כלים אין לסמוך עליו.

ד. תקדימים להתרת כלים

1. התרת כלים בימי קדם

כבר בימי קדם עלתה הטענה שכלים מסוימים אינם בולעים ולכן אפשר להתירם. מובא בשו"ת הרדב"ז⁵⁶ שבארצו היו רבים אוכלים בכלי פורצלן בשר וחלב, ולא היו מגעילים אותם משימוש נכרים, מפני שאמרו שכלים אלו אינם בולעים. הרדב"ז דוחה דבריהם בכך שעשה כמה ניסיונות מדעיים וגילה שהכלים בולעים:

לקחתי ממנו חתיכה והכנסתי אותה באש ויצא ממנה שלהבת כדרך הכלים הבלועים. עוד הלבנתי אותה יפה ודקדקתי משקלה והלכתי אותה לתוך קדרה של תבשיל ורחצתי אותה וניגבתי אותה יפה, והשבתי אותה במשקל והוסיפה על משקלה הראשון.

משמע מדעתו שדברי הסוברים שכלי פורצלן אינם בולעים אינם מופרכים מיסודם, אלא שהמציאות מורה אחרת⁵⁷.

מקור נוסף לכך אפשר לראות בתשובת רבנו תם⁵⁸ שבה הוא מתיר לאכול בפסח את מי התותים שבושלו בכלי חמץ, משום שאולי הכלים אינם בני יומם, ואיננו מחזיקים איסור, 'ועוד דהא טעמי להו כולי שתא וליכא טעם חמץ'. משמע שמכיוון שבכל השנה אין טועמים בכלי טעם חמץ, גם בפסח אין לאסור את מה שהתבשל בו⁵⁹. והנה מדברי

51. ולכאורה לדין שאנו פוסקים כר"ת, אין להקל בבישול, כפי שלא מקילים בלב. ואולי סבירא ליה שכלי טוב יותר מלב, ובו יש להקל אף בבישול.

52. שו"ת הרשב"א ח"א, סי' רלג.

53. הרשב"א מביא בסופו היתר נוסף: 'ועוד דלא מידייתי', ולכאורה משמע שמבין שרק כלים שבליעתם ניכרת אסורים, אך כל כלי שאין בליעתו ניכרת, אפילו אם אינו 'שיעי', מותר.

54. תרוה"ד, סי' קלב.

55. איסור והיתר הארוך, סי' נח סעי' נ.

56. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תתמד (ת"א).

57. עיין בשדי חמד, אסיפת דינים מערכה ה' אות כא, שהאריך בכך שניתן להתיר כלים על ידי נסיונות המוכיחים שאינם בולעים.

58. מובאת בבית יוסף, או"ח סי' תמז אות ה.

59. אמת שהרמ"א בדרכי משה ובהגהותיו על השו"ע חלק על דבריו, אך כתב בית מאיר (והביאו הביאור הלכה בלא סייג) שטעמו משום שחשש שמא התבשל במהלך הפסח, ואף שאין טועמים כלום - אסור במשהו. וכתב שכאשר לא ידוע שהתבשלו בכלים כלל, לכו"ע יהיה מותר, ואף הרמ"א לא יחשוש. והנה מדברי הרמ"א בדרכי משה, משמע שהיתרו של ר"ת שאיננו טועמים בכל השנה שייך גם בפני עצמו, בלא ששייך אחזוקי איסורא לא מחזיקין, כיוון שדחה הוא את דבריו מדברי תרומת הדשן, שאסר יין שהתבשל בכלי חמץ. ושם, מי אמר שמדובר בכלים שיש ספק אם אינם בני יומם? אלא



הרמ"א ב'דרכי משה', משמע שהיתרו של רבנו תם שאיננו טועמים טעם חמץ בכל השנה שייך גם בפני עצמו, גם בלא הטעם ש'אחזוקי איסורא לא מחזיקין'. זאת כיוון שדחה הוא את דברי רבנו תם מדברי 'תרומת הדשן', שאסר לשנות בפסח יין שהתבשל בכלי חמץ, ושם אין ראיה שמדובר בכלים שיש ספק אם בושל בהם חמץ. אלא משמע שכאשר איננו מרגישים את הטעם די בכך כדי להתיר את המתבשל בכלי, לפי היתרו של רבנו תם. יש להעיר שכך משמע אמנם מדברי הרמ"א, אך מדברי ה'בית מאיר' משמע שיש להתיר רק בהצטרפות שני התנאים (א. לא מחזיקים איסור. ב. לא טועמים טעם חמץ בכל השנה). בכל מקרה, מכאן אנו רואים שיש מקום להתיר פליטת כלי חמץ בתור היתר נפרד או בצירוף להיתרים אחרים, כאשר אין טועמים את טעמם בכל השנה.

2. כלי זכוכית

המקור המרכזי להיתר של כלים הוא הדין לגבי כלי זכוכית. באבות דרבי נתן⁶⁰ הובא: 'שלשה דברים בכלי חרס ושלשה בכלי זכוכית... כלי חרס בולע ומפליט ומשמר מה שבתוכו, מה שאין כן בכלי זכוכית'. וכתב הראב"ה⁶¹ שהטעם שכלי זכוכית אינו בולע הוא משום 'דשיעי ולא בלע', וכדבריו כתבו ראשונים רבים⁶². אמנם רבנו יחיאל⁶³ הסביר את האמור באבות דרבי נתן אחרת, ופסק למעשה שכלי זכוכית דומים לכלי חרס, כיוון שהם עשויים מן החול, ולכן הם בולעים ופולטים ואין להתירם (וכן כתבו ראשונים רבים⁶⁴). נראה שהמחלוקת בין האוסרים למתירים היא מחלוקת מהותית: המתירים מביאים ראיה מן המציאות, שהכלים חזקים ואינם בולעים, אך האוסרים מביאים ראיה מן התורה, שכלים אלו דומים לכלי חרס, ולכאורה הם סוברים שאין להתחשב במציאות הבליעה והפליטה, אלא בהגדרות התורה וחכמים לכך (הגדרת התורה משליכה גם לקולא, ולכן רבנו יחיאל⁶⁵ מתיר כלי עצם בלא הגעלה, כיוון ש'לא מצינו בליעה ואיסור גבי כלי עצם', ואין לנו לחדש איסור מדעתנו⁶⁶).

משמע שהעניין שאיננו מרגישים את הטעם מספיק כדי להתיר לפי ר"ת. ומדברי הבית מאיר משמע להתיר רק בהצטרפות שני התנאים.

60. אבות דרבי נתן, פמ"א ה"ו.

61. ראב"ה, פסחים סי' תסד.

62. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' רלג; ר"ת בתוס', ע"ז ל"ג ע"ב, ד"ה קוניא; אגודה, ע"ז כ; רבינו ירוחם, נתיב ה ח"ב; ספר המכתם, פסחים ל ע"ב; ר"ן, פסחים ל ע"ב ועוד.

63. הובא בהגהמ"י סוף הלכות חמץ ומצה; ובמרדכי, ע"ז סי' תתכו.

64. שיבולי הלקט, סי' רז; ריטב"א, פסחים ל ע"ב, בשם הרא"ה; איסור והיתר הארוך, סי' נח סעי' ג, ועוד.

65. עיין מרדכי, פסחים סי' תקפב.

66. ואף על פי שלא נפסק כרבנו יחיאל להתיר כלי עצם, אין להוכיח מכך שחלקו על עיקר שיטתו, אלא ניתן לומר שחלקו על דבריו שלקולא אין אומרים סברא זו, כיוון שסוף סוף בולע טעם בכלי, וטעם כעיקר דאורייתא.

למעשה פסק ה'שולחן ערוך' בהלכות פסח⁶⁷: 'כלי זכוכית... אין צריכים שום הכשר, שאינם בולעים, ובשטיפה בעלמא סגי להו'. על פי יסוד זה אנו מוצאים באחרונים דיונים והיתרים לכלי פלסטיק⁶⁸, כלי פורצלן⁶⁹ ושיניים תותבות⁷⁰.

אך הרמ"א הביא ב'דרכי משה'⁷¹ שעל אף שה'בית יוסף' כתב שהמנהג כמתירים, 'ובמדינותינו אין המנהג כדבריהם, ומיהו בדיעבד אין להחמיר כולי האי'. וכן העיר בהגהותיו על ה'שולחן ערוך' בהלכות פסח. והנה יש לעיין בטעם דבריו. פשט הדברים שהחמיר הרמ"א כדעת רבנו יחיאל, שדין כלי זכוכית ככלי חרס. אם כן לכתחילה פסק הרמ"א שאין אנו מתחשבים אם יש טעם הבלוע בכלי בפועל, אלא יש לדון את הכלים והחומרים על פי ההגדרות הקדומות המסורות בידינו מן התורה וחכמים⁷². אמנם רבים דייקו מכך שהרמ"א העיר את דבריו רק על השו"ע בהלכות פסח, ולא העיר על השולחן ערוך בהלכות יין נסך⁷³ שפסק גם כן שכלי זכוכית אינם בולעים, שהרמ"א לא חלק על המתירים לגמרי, אלא שלענין פסח חשש לכך שעל אף שאין טעם מורגש בתבשיל, יש בו מעט חמץ שנפלט מן הכלי⁷⁴, ובפסח שחמץ אסור במשהו, סבר שיש להחמיר ולאסור את הכלים. אבל בשאר איסורים, שהאיסור הבלוע מתבטל בכל תבשיל בשישים, לא החמיר הרמ"א; וכן כתבו אחרונים רבים⁷⁵.

נוסף על כך, יש לברר את דברי הרמ"א, שכתב ב'דרכי משה' שבדיעבד אין לאסור בכלי זכוכית. דעת הט"ז⁷⁶ שכוונתו שבדיעבד אם בישל מאכל בכלי זכוכית בלא הגעלה, יש לסמוך על המקלים ולא לאסור את המאכל. ואם כן לשיטתו, גם לדעת הסוברים לעיל שהרמ"א מחמיר בכל השנה גם בכלי שאינו בולע כלל, בדיעבד אין לאסור מאכלים שבושלו בכלים כאלו, ויש לסמוך על המתירים. אך דעת המג"א⁷⁷ היא שלא התיר הרמ"א בדיעבד אלא אם הגעיל את הכלי, ובזה יש לסמוך על ההגעלה בדיעבד ולא לאסור את המאכל. והסביר ה'פרי מגדים'⁷⁸ שמחלוקתם תלויה בהבנת דעת המתירים בכלי זכוכית: הט"ז מבין שזכוכית אינה בולעת כלל, ולכן אף בלא הגעלה המאכל מותר, אך המג"א סובר כשיטת הר"ן, שזכוכית בולעת מעט, ולכן סובר שבלא הגעלה אין להתיר את

67. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' כו.

68. משפטי עוזיאל ח"ח, סי' מג.

69. כנה"ג, יו"ד סי' קכא סעי' כ; מור וקציעה, או"ח סי' תנא.

70. ציץ אליעזר ח"ט, סי' כה.

71. דרכי משה, סי' תנא אות יט.

72. כן סתמו לכאורה כל הפוסקים בסי' תנא, וכן מפורש במג"א, לשו"ע סי' תנא ס"ק מט.

73. שו"ע, יו"ד סי' קלה סעי' ת. ושם סתמו כל נושאי הכלים, ולא כתבו שלדברי הרמ"א אסור. והמג"א, או"ח סי' תנא סעי' מט, הסביר ששאני יין נסך שהקלו בו כמה קולות.

74. כלשון הר"ן על כלי זכוכית 'דשיעי וקשים, ובליעתם מעוטה מכל הכלים'.

75. כנה"ג, יו"ד סי' קכא ס"ק כה; מנחת יעקב, על תורת חטאת כלל פה אות יב (ואולי הקל דווקא ביין נסך דקיל טפי); משב"ז, סי' תנא ס"ק לא; ובמשב"ז, יו"ד סי' קה ס"ק א, כתב ש'המיקל בהפסד מרובה לא הפסיד'; שרידי אש, ח"א סי' מה. שו"ת שו"מ ח"ב, סי' צא; חלקת יעקב, סי' מד.

76. ט"ז, או"ח סי' תנא ס"ק ל.

77. מג"א, סי' תנא ס"ק מט; וכן בחק יעקב סי' תנא ס"ק סח; ובלבוש; וכן פסק המשנ"ב, ס"ק קנה.

78. כן משמע בשפ"ד, שם ס"ק מט, ואולי רק רצה לומר שהט"ז לשיטתו.



המאכל כיון ש'חמץ אסור במשהו'. אם כן משמע שמחלוקתם שייכת דווקא באיסור חמץ בפסח, אבל בשאר איסורים, גם המג"א יודה שבדיעבד ניתן לסמוך על המתירים אף בלא הגעלת כלי הזכוכית.⁷⁹

לדעת הפוסקים שהבינו בדעת הרמ"א שאף שברור לנו שמכלי זכוכית לא נפלט טעם, התערובת אסורה. יש לעיין מדוע התיר בשו"ת הרמ"א (שהובא לעיל) את היין, כאשר ברור לנו שאין בו טעם של תערובת איסור?⁸⁰ נראה שאפשר לחלק בשני אופנים: א. אפשר לומר שיש הבדל בין טעם הנפלט מכלי, ששיערו בו חכמים שישים ואין לזוז ממנו, לבין טעם הנמצא בתערובת, שבו מספיק שאין טעם כדי להתיר. אך חילוק זה צריך עיון וסברה כדי לאומרו. ב. מסתבר יותר לחלק ולומר שהרמ"א שאסר כלי זכוכית דיבר בדיני הגעלה, ושם כבר קבעה התורה אלו סוגי כלים חייבים בהגעלה. וודאי שאין כל הכלים שווים, ואיננו מחלקים בגודל הבליעה בכלים, אלא ודאי שבזה נתנה התורה גדרים ואין לזוז מהם.⁸¹ לדוגמא איננו מתירים כלי הצריך ליבון שהכשירוהו בהגעלה, אף שיתכן שבליעתו התמעטה וכבר בכל ביטול עתידי יהיה בתבשיל שישים כנגדו. אך כאשר הרמ"א מדבר על התערובת עצמה, לא נתנה לנו בזה התורה גדרים, ופשוט שאין לאסור מאכל כאשר אין בו טעם איסור.⁸² (ועל פי זה מובנים יותר דברי הרמ"א [כהסבר הט"ז] שהתיר את המאכל בדיעבד, מפני שלא אסרנו את הכלים בשימוש אלא מפני שהם טעונים הגעלה מן התורה, אך אם השתמש בהם, ודאי שאין התבשיל נאסר כלל, כיוון שאין בו טעם איסור).⁸³

79. ומסביר המנחת יצחק שטעמו של המג"א הוא שבגמרא נחלקו בכלי 'קוניא', מה התירו משום דשיעי, ורבים הסוברים שהתירו להכשירם בהגעלה, ולכן ניתן להקל כדעה זו בדיעבד. ולדידיה דין זה יהיה נכון בין בפסח ובין בשאר איסורים.

80. אף על פי שיעקר דברי הרמ"א שם הם שאם כולם לא טועמים ודאי יש שישים, הוסיף הוא 'או שאינו נותן טעם', ומשמע דגם בפחות משישים יתיר הרמ"א בכהאי גוונא.

81. ראה לזה הביא הגר"י אריאל בגיליון 'המעין' טבת תשע"ג, מכך שנקודות הרתיחה שונות בין המקומות, ואעפ"כ פשוט שמותר להגעיל כלי במקום נמוך, אע"פ שהשתמש בו במקום גבוה, ולהיפך.

82. חילוק שכזה מובא בהקדמת הפרי מגדים להלכות ב"ח שכתב ש'ואף דהמעין ברמב"ם ז"ל פרק י"ז ממאכלות אסורות משמע הגעלת כלים דין תורה, היינו לכתחלה צוהה התורה להגעיל דאין מבטלין איסור'. ובאור שמח (הל' מאכלות אסורות פ"ט ה"ט) כתב: 'ולפי מה שבארנו דטעם של בשר הנבלע בקדרה הוא טעם בפני עצמו, ואסור כשהוא עומד בפני עצמו, הא דחדשה רחמנא לאסור לבשל בקדרה של ע"ג הבלוע מאיסור הוא משום דאסור לבטל הטעם הבלוע שהוא אסור בפני עצמו, אבל אין הכי נמי אם בישל בכלי האסור מה"ת אין התבשיל נאסר, רק דרחמנא אסר לבשל משום ביטול איסורים'.

83. ועפ"ז ניתן לומר שלא פליגי הרמ"א והשו"ע בזה, אלא שהשו"ע סבירא ליה שהכלים אינם בולעים כלל, ולכן ודאי שאם הם ממין חדש לא שייכת בהם גזירת התורה. אך למען האמת בלשונו של הרמ"א קצת קשה להכניס הסבר זה, שכותב ש'בדיעבד אין להחמיר כולי האי' משמע שבדיעבד פוסק כדעות המקלות, ומבין שלדעות המחמירות יהיה אסור. ואולי דווקא הסבר המג"א נראה יותר, שכל הדיון של הרמ"א הוא על שימוש בכלי שהגעיל אותו, ובדיעבד מתיר הוא אף להשתמש בכלי אם הגעילוהו, אך בכל מקרה הכלי לא יאסור את המאכלים. אמנם המשנ"ב, ס"ק קנה, לא הבין כך את דברי המג"א.

אי אפשר לסיים סוגיה זו בלא להביא את הבנת ה'שדי חמד' בדברי הרמ"א. ה'שדי חמד'⁸⁴ מתמודד עם העובדה שחכמי וורשא (האשכנזים) נהגו להתיר כלי ברזל מצופים, מפני שסברו שאינם בולעים. ומקשה ה'שדי חמד' שהרי הרמ"א החמיר בדיון כלי זכוכית, ואם כן אין לאשכנזים אסמכתא להתיר כלים שאינם בולעים, וכך הוא מסביר את טעם העניין:

ובאמת בכלי זכוכית עצמם נקל היה לרבותינו האשכנזים לעמוד על המובחן על דרך שכתב הרדב"ז בשתי הבחינות הנז"ל (כלומר: היו יכולים לעשות בדיקות מעבדה על ידי בדיקת משקל וניצוצות כפי שעשה הרדב"ז שהובא לעיל), ומי לנו גדולים בתורה וחריפים כרבני אשכנז הקולעים אל השערה, ורחוק לומר שלא עלה על דעתם לעמוד על המובחן הזה.

ומסביר ה'שדי חמד' שגם האשכנזים ידעו שכלי זכוכית אינם בולעים: ובהכרח לומר שחשו חכמים הראשונים, לקדושים אשר בארץ המה, שמא יש כלים הדומים להם ומזייפים בהם לערב משאר עפר, או שעושים מעפר אחר ממש ומתקנים אותם ודומים לאלו ממש.

דעת ה'שדי חמד' שהמחלוקת בין הרמ"א לשו"ע בכלי זכוכית אינה מהותית, וגם חכמי אשכנז מודים שיש כלים שאינם בולעים, אלא שהם חששו לזיופים, ובהמשך דבריו כותב ה'שדי חמד' שאף לדעת האשכנזים אם משהו יעשה נסיון פרטי לכלי מסוים מזכוכית ויגלה שאינו בולע, הכלי אינו צריך הכשר. ואף יותר מכך, כאשר אין חשש של זיוף ניתן להתיר סוג מסוים של כלים לחלוטין:

והרבנים גדולי וורשא יצ"ו, שאמר בעל המאמר יצ"ו שנודע לו שנוהגים היתר בכלים אלו הנעשים בוורשא, אולי נתברר להם שמובדלים הם משאר כלים הנעשים בשאר מקומות, וניכרים הם וידועים לכל, ואחרי שנתברר להם שכלים כאלה לא יביאו משום מקום... וגם נתברר להם שבוורשא אין מזייפים בכלים הללו, יצא הדבר בהיתר.

אם כן, למעשה ה'שדי חמד' סובר שמנהג האשכנזים להחמיר בכלי זכוכית הוא מנהג התלוי במציאות, וכאשר ישנה מציאות כללית שאין לחשוש לכלים שבולעים, כמו המציאות בימינו, ניתן להתיר את הכלים בלא הגעלה גם לאשכנזים.

3. שיניים תותבות

סוגיה נוספת שבה אנו לומדים שחומרים מסוימים אינם בולעים ולכן אפשר להתירם בלא הגעלה, היא בנוגע לשיניים תותבות ולסתים. לכאורה על פי כללי התערבות הפשוטים, יש להימנע מלאכול בהם בשר וחלב. אך נכתב ב'דרכי תשובה'⁸⁵: 'לא ראיתי ולא שמעתי שייזהר שום אדם למנוע שלא לתקן השיניים מחשש תקלה זו שאוכלים בהם פעמים חלב ופעמים בשר, ובע"כ שסומכים על היתר זה שהדבק הוא דבר שאינו

84. שדי חמד אסיפת דינים מערכה ה אות כא.

85. דרכי תשובה, יו"ד סי' פט ס"ק יא.



מקבל שום בלוע לתוכו. וכן הביאו להלכה ספרי שו"ת רבים⁸⁶. ואף שרבים הצריכו לכתחילה הגעלה, או כתבו להסתמך על היתרים אחרים, אין ראיה מכך שהם חולקים על העיקרון, אלא אפשר לומר שהם סוברים שחומרים אלו בולעים (שהרי פעמים רבות מדובר בכסף או בזהב).

ה. טעמים לאיסור

המנהג לאסור - ראשית, כאשר באים לעסוק בסוגיא זו, אי אפשר להתעלם מכך שמנהג ישראל לאסור את השימוש בכלים כאילו הם בולעים. ניתן לומר שאין כאן מנהג אמיתי, אלא רק התמשכות של המצב שהיה קיים מדורי דורות, ונקבע כאשר הכלים היו בולעים ופולטים. אך מאידך יש כמה טעמים אפשריים שאפשר לתת למנהג כזה: א. כפי שראינו מנהג ישראל המובא ברמ"א הוא שלא להסתמך על טעימה. ועל אף שראינו לעיל שמן הדין טעימת ישראל מותרת, ובודאי כאשר כל העולם אינו מרגיש את הטעם - המאכל מותר, מכל מקום אנו רואים שגם הספרדים נהגו שלא להתיר על ידי טעימה. ואפשר לומר שעל מנת שלא להתבלבל בין מאכל ומאכל, ובין כלי לכלי, נהגו ישראל על פי הכללים שנקבעו על ידי חכמים לביטול, בלא להתחשב בכל פעם בכך שאין טעם הנמצא בתבשיל בפועל. ב. אפשר לומר שהמנהג אינו כללי, אלא שנהגו ישראל במשך שנים להתייחס לכלים מנירוסטה וכדומה ככלים שבולעים⁸⁷.

יש להעיר, שעל אף שכאשר מדובר במנהג טעות המנהג בטל, המנהג שלא להסתמך על טעימה אינו מנהג טעות, שהרי אפשר להסביר כך את דעת רש"י, וכן אולי גם את דעת רבנו יחיאל בעניין כלי זכוכית. כמו כן גם אם המנהג נעשה לשם הרחקה וסייג הוא נחשב כמנהג בעל טעם. וכדברי ה'חתם סופר'⁸⁸ על סוגיית חלב עכו"ם, שהיא דומה לסוגייתנו בכך שגם שם מדובר על סוגיה שהיתה צריכה להשתנות בעקבות השתנות המציאות, אך נהגו ישראל להמשיך ולהחמיר בה, וכתב על כך ה'חתם סופר', שעל אף שמפשט הסוגיה יש לפסוק כדיעות המקילות: 'מכל מקום כיון דיש דיעה להחמיר, כבר קיבלו עליהם אבותינו את אותה דיעה, ואסור עלינו בני אשכנז מדינא ואין לו התרה... וקרוב בעיני נדר דאורייתא'.

לשם חיזוק נצטט משו"ת 'אגרות משה'⁸⁹ שכתב על היחס למנהגים שהשתרשו בעם ישראל:

וידע כתר"ה כי כל מה שחזינן שעושין אף רק קהל גדול בישראל אינו דבר טעות, שודאי נעשה זה ע"פ חכם מאחר שהוא קהל משומרי תורה ומצות, וצריך למצא טעם למה שנוהגין כן ולא נחשבו לטועים, אף אם שאר קהלות אין נוהגים כן אבל

86. עיין ציץ אליעזר, ח"ט סי' כה; שו"ת בית יצחק, יו"ד ח"א סי' מג אות יב; שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' י; שו"ת יחיה דעת, ח"א סי' ט.

87. עיין בשד"ח, מערכה ה אות כא, מה שהביא בשם קובץ כנסת הגדולה וורשא תר"נ עמ' 43.

88. שו"ת חת"ס יו"ד סי' קז.

89. שו"ת אג"מ, או"ח ח"ד סי' יז.

כיון שהוא קהל אחד אין לנהוג כמותם בצנעא ויש לעיין בכל דבר ודבר. אבל דבר שנהגו כל ישראל מוכרחין לעשות כמותם אף מי שחושב שהוא טעות דצריך הוא לידע שכלל ישראל עושין כדן, ואף שיש לו קושיא עליהו ואינו יודע לתרץ - אינו כלום.

המצאות לא התחדשה - כבר בימי קדם טעמם של הכלים לא היה מורגש, כפי שמבואר בדברי רבנו תם⁹⁰, שמי תותים שבושלו בכלי חמץ אין בהם טעם. אפשר היה לומר שמי תותים הם משקה מיוחד שאין מרגישים בו טעם; אך הרמ"א ב'דרכי משה' כתב להוכיח לאיסור מדברי ה'הגהות מימוניות', שאסר שומן שטוגן במחבת חמץ, ובשר שנחלט בסיר חמץ; והביא עוד ראיה מ'תרומת הדשן', שאסר יין שהתבשל בכלי חמץ. וה'בית מאיר' כתב כן גם לגבי עלי תה. אם כן נראה שגם בזמננו, פעמים רבות לא היה טעם בפליטת הכלים, ואף על פי ששם באמת התיר רבנו תם מטעם זה, לא ראינו היתר זה מופיע בכל השו"ע⁹¹. וצריך לומר שסתימת הפוסקים היא שבליעת כלים אסורה באופן כללי, ואין מתחשבים בכך שבדרך כלל אין טעם במאכלים שמתבשלים בכלים.

יש להעיר שאם אכן נאמר כך, צריך לומר שאין מקורה של הנהגה זו מימי ה'שולחן ערוך', שהרי בתוספתא⁹² נכתב: 'קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בישל - בנותן טעם', וכן פסק השו"ע⁹³.

התייחסות הפוסקים האחרונים - המצאות של כלים שאינם בולעים לא התחדשה ממש בשנים האחרונות, ומכל מקום אנחנו רואים שכל הפוסקים האחרונים לא התחשבו בכל דיון הלכתי בשאלה האם נפלט טעם מן הכלי. לדוגמא: בעניין דינם של כלי הפיירקס האריכו הפוסקים, והביאו ראיות לאיסור מכך שיש בהם סגסוגת של מתכת, וראיות להיתר משום שהם דומים לכלי זכוכית. אך אף אחד מן הפוסקים לא כתב את העניין הפשוט שאנו לא מרגישים בהם טעם.

חשש למכשלה - גם אם אנו סוברים שכלי ימינו מותרים, אין להתירם כך בפרהסיא. בוודאי כאשר פוסקים יחידים יוצאים להתיר בכהאי גוונא, עלול הדבר להביא לידי תקלה, שלא ידעו בדיוק מה הם מתירים, ויתירו בשר וחלב לחלוטין, ואף לא יקפידו לנקות הכלים היטב, או יתבלבלו עם כלים שכן בולעים⁹⁴. צריך בכך זהירות רבה והוראות ברורות ואחידות לכל עם ישראל.

90. המובאים בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג סי' קפג; ובב"י, או"ח סי' תמז אות ה; והובאו להלכה בביאור הלכה שם.

91. ואולי אפשר לומר שרק לגבי חמץ לא היה טעם בכלים, שטעמו חלש, וקשה לומר כך.

92. חולין קיא ע"ב.

93. שו"ע, יו"ד סי' צג סעי' א.

94. כך שמעתי ממו"ר הרה"ג אליקים לבנון, וכן ראיתי שהובא במכתב מהרב פפויפר (דרך כוכב עמ' 311-312): 'וכמה טעמים לדבר: א. שדרך עשיית הכלים משתנה תדיר, ומה שהיום לא בולע יכול מחר להיעשות בדרך שיבלע. ב. אם נקל בכלי מסוים בוודאי יבואו למכשול להקל גם בכלים אחרים. ג. הנורא מכל שכבר נקבעה צורה זו, לדרך ההפרדה בין כלי בשר וחלב, ובין טרף לכשר, וכל שינוי בצורת אופי שמירת חומות ההפרדה אין לדעת מה יהיה סופו. ד. אין אנו יודעים בסוד ההגעלה, את כל כוונות חז"ל, שייתכן שנוסף על הנגלה יש כאן עניין רוחני עמוק, ואין איש יודע מה'.



סיכום

סוגיה זו מורכבת מאוד, מפני שכאשר אנו מתבוננים ביסודות ההלכה, נראה שפשוט להתיר את הכלים, אך מנהג ישראל והתנהלות הפוסקים האחרונים אינה כן. ראינו שאפשר לומר שלאור דברי הרמ"א בנוגע לכלי זכוכית, גם הכלים שלנו כיום ייאסרו וכן נהגו גם הספרדים בעניין זה (והתירו כלי זכוכית, מפני שכבר הותרו בפירוש בשו"ע). אלא שמכל הנ"ל נראה שאפשר לומר שהרמ"א אסר את השימוש בכלים, כיוון שהם טעונים הגעלה מדברי תורה. אך למעשה כאשר השתמשו בכלי, יש להקל ולהתיר את המאכל (ובפסח יש להחמיר משום איסור 'משהו').

לכן נראה שלמעשה אין להתיר שימוש לכתחילה בכלים אסורים, אך בדיעבד אם השתמשו בכלי (או כאשר מדובר בשעת הדחק⁹⁵), קל יותר להקל ולהתיר את המאכל, ואף מצינו כמה פוסקים שצירפו קולא זאת שאין הכלים בולעים בימינו כדי להתיר את המאכל שהתבשל בכלי אסור⁹⁶.



95. כמו שראינו לעניין שיניים תותבות שסמכו רבים על הסברה שאינם בולעים כיון שאין אפשרות אחרת.

96. כן שמעתי בשם הגר"מ אליהו, וכן דעת מו"ר הרה"ג אליקים לבנון, ובספר הליכות שלמה, הגעלת כלים הערה 63, אסר להסתמך על היתר זה, אך כתב שבמקום הפסד מרובה יש לשאול שאלת חכם, ובספר מגילת ספר, יו"ד סי' צו אות טז, נכתב שכן ידוע מבית מדרשו של הגרש"ז אויערבאך ובנו הגר"ש איערבאך שמצרפים סברה זו להקל. וכ"כ בקובץ כנסת הגדולה מובא בשד"ח, מערכה ה אות כא. ועי' בתשובת הגר"ד ליאור המצ"ב.



הרה"ג דוב ליאור שליט"א

בליעה בכלי נירוסטה - מכתב

הרב דוב ליאור

רב העיר וראש הישיבה
קרית ארבע היא חברון ת"ו

בס"ד, י"ח סיון תשע"ג

לכבוד

הני תרי צורבא מרבנן

הר' רועי סיטון

והר' נריה גליק

השלו' והברכה וכט"ס.

לפני כמה שבועות קיבלתי את תוצאות בדיקת המעבדה שערכתם במעבדת "רותם - שירותי כמיה אנליטית" אודות כמות הבליעה של כלי נירוסטה.

הנני מתנצל על איחור תשובתי שנגרם מהעומס המוטל עלי, אתכם הסליחה. בשעתו אמרתי לכם שאם אכן יתברר בודאות שיש חומר כלשהוא שאינו בולע, דינו יהיה ככלי זכוכית, שלדעת מרן המחבר (או"ח סימן תנא סעיף כו) אינם בולעים ולכן אינם טעונים הגעלה לפסח ובשטיפה סגי.

בתוצאות הבדיקה שנערכה במעבדה נמצא שהבליעה בכלי נירוסטה היא בסביבות אחד למאה שבעים אלף. זוהי בליעה מזערית ביותר, ולכן בפשטות נראה שכלי נירוסטה הם ככלי זכוכית.

והנה הטור (יו"ר סימן קכב) הביא בשם הרשב"א, שכלי שבלע איסור מועט ואין דרך להשתמש בכלי זה בכמות מועטה אלא רק בכמות גדולה מותר לכתחילה לבשל בו אפילו בו ביום מפני שהאיסור המועט שנבלע אינו יכול לתת טעם כלל. הטור חולק על הרשב"א וסובר שכמו שאסרו כלי שאינו בן יומו שטעמו פגום אטו בן יומו, כך יש לאסור בליעה מועטת, ועי"ש בבית יוסף שמיישב את שיטת הרשב"א.

נלע"ד שכיון שבליעת כלי נירוסטה היא כל כך מזערית שאינה יכולה ליתן טעם כלל. גם הטור יודה שמותר לבשל בהם לכתחילה ואין מקום כלל לגזור. ואף לדעת הרמ"א (או"ח סימן תנא סעיף כו) דס"ל דיש להחמיר בכלי זכוכית, הני מילי דווקא בכלי זכוכית שתחילת יצירתם היא מחול ולכן דינם ככלי חרס, ובכלי חרס הכלל הוא שמה שבלוע בהם אינו יוצא מדפנותיו לעולם, עי"ש מ"ב (או"ק קנד). אולם כלי נירוסטה שאינם בולעים כמעט כלום ונעשו ממתכת ולא מחול, מותר לבשל בהם בשר, לנקות היטב, ואח"כ לבשל חלב באותו יום, וכן להיפך.

מרבתינו הפוסקים אנו למדים שיש להתייחס לכל כלי לפי טבעו ואין לגזור על כלי אחד אטו השני, ולכן יש להדגיש שרק בכלי נירוסטה בלבד מותר לעשות כך כיוון שאינם בולעים כמעט כלום, כך נראה לענ"ד. אמנם כיוון שדין זה עלול להתפרש כדבר חדש, בקשתי היא שיסכימו איתי עוד שני פוסקים ויצטרפו להיתר זה.

החותם לכבוד התורה ולומדיה,

דוב ליאור



הרב עזריה אריאל

כניסה לעזרה בכיסא גלגלים

שאלה

האם מותר יהיה לנכה בכיסא גלגלים להיכנס לעזרה (בטהרה גמורה במהרה בימינו), למרות ההלכה ש'אין ישיבה בעזרה'?

א. המשנה בשבת ופירוש רש"י

במשנה בשבת (פ"ו מ"ח) נאמר:

הקטע יוצא בקב שלו... סמוכות שלו טמאין מדרס ויוצאין בהן בשבת. כסא וסמוכות שלו טמאין מדרס ואין יוצאין בהן בשבת ואין נכנסין בהן בעזרה. המשנה טעונה הסבר: מה ההבדל בין הסמוכות שברישא לבין הכיסא והסמוכות שבסיפא, ומה טעמו של איסור הכניסה לעזרה? רש"י (שבת סו ע"א) מסביר את החילוק:

סמוכות שלו - סמוכות של קטע, יש קטע בשתי רגליו מהלך על שוקיו ועל ארכובותיו, ועושה סמוכות של עור לשוקיו... ונכנסין בהן לעזרה - דאף על גב דתנן (ברכות נד, א): לא יכנס אדם להר הבית במנעלו - הני לאו מנעל ניהו, דלאו בראש רגלו הן. כסא - יש קטע שיבשו וכווצו גידי שוקיו, ואפילו על ארכובותיו אינו יכול לילך, ועושין כמין כסא נמוך ויושב עליו, וכשהוא מהלך - נסמך על ידיו בספסלים קטנים, ועוקר גופו מן הארץ ונדחף לפניו, וחוזר ונח על אחוריו והכסא קשור לו מאחוריו. סמוכות - של אותו קטע, עושה לה סמוכות של עור או של עץ לראשי שוקיו או רגליו התלויין, וכשהוא נשען על ידיו ועוקר עצמו - נשען גם על רגליו קצת... ואין נכנסין בהן בעזרה - דמנעל ניהו.

לדעת רש"י, ברישא הסמוכות הן לברכיים, מעין מכנסיים, ואינן 'מנעל', ואילו בסיפא הסמוכות הן לראשי השוקיים והרגליים, ומאחר שהן בקצות רגליו הרי הן 'מנעל'. לפי זה

1. בתוס', יומא עח ע"ב, ד"ה הקטע (ב), שני פירושים נוספים ל'סמוכות' שברישא: א. מקלות שבידי הקטע והוא הולך בעזרתם, מעין קביים שלנו (פירוש ר"י). ב. מקלות הקשורים לירכו והוא הולך בעזרתם (ר"י פורת). לעניין הסמוכות שבסיפא, פירשו תוס' שם שמדובר על סמוכות עור או עץ שתלויים ברגליו ובדרך כלל הן באוויר (מאחר שהקטע הולך בעיקר בעזרת הכיסא) 'ופעמים נסמך עליהם בקרקע גבוה'. לא ברור מה טעם החילוק לדעת תוס' בין הסמוכות המותרות שברישא לבין האסורות שבסיפא, ושמה לדעתם הכול בגדר 'מנעל' (או בגדר 'מקלו') ואף על פי כן הותרו הסמוכות שברישא, מפני שהקטע אינו יכול ללכת כלל בלעדיהם, ראה להלן. על כל פנים בפירוש הכיסא לא חלקו תוס' על רש"י.



נראה שאיסור הכניסה המדובר במשנה אינו רק לעזרה אלא לכל הר הבית, שכן כל הר הבית אסור בכניסה במנעל (ברכות פ"ט מ"ה), ולאו דווקא העזרה. אלא אגב החידוש ברישא, שמותר להיכנס עם הסמוכות אפילו לעזרה, נאמר בסיפא איסור בעזרה (תוספות יום טוב).

המקור לפירוש רש"י, התולה את איסור הכניסה בדין 'מנעל', הוא הגמרא (שבת סו ע"ב): טמאין מדרס ואין יוצאין בהן בשבת ואין נכנסין בהן לעזרה. תני תנא קמיה דרבי יוחנן: נכנסין בהן לעזרה. אמר ליה: **אני שונה אשה חולצת בו ואת אמרת נכנסין?!** תני: אין נכנסין בהן לעזרה.

ר' יוחנן דוחה את הגרסה במשנה 'נכנסין', משום שלפי ברייתא שהייתה בידו, סמוכות אלו כשרות לחליצה, ואם הן 'מנעל' לעניין זה - לא ייתכן שנכנסין בהן. מכאן שמוקד הדיון במשנה על הכניסה לעזרה הוא הגדרת הסמוכות בתור 'מנעל', ולא הישיבה בעזרה. כך פירשו עוד ראשונים רבים, כגון רבנו נסים גאון, הכותב: 'סמוכות שלו אין נכנסין בהן לעזרה - מחמת מה שנאמרה בפרק הרואה... ולא יכנס בה להר הבית במקלו ובמנעלו'. כמו כן עולה גם מהירושלמי בשבת (פ"ו ה"ח), שם שמואל מתיר לצאת בשבת בקב הקיטע וגם להיכנס בו לעזרה. ר' ינאי מקשה שיש סתירה בין הדברים, שכן אם קב הקיטע נחשב כסנדל לעניין היתר יציאתו - יש לאוסרו בעזרה: 'ויצאין בו משום סנדל - והוא סנדל; נכנסין בו לעזרה - ואינו סנדל?!'. על כך השיבו ר' בא ור' מנא, שגם בדין הסמוכות ישנה אותה סתירה לכאורה, שבאלו שברישא יוצאין בשבת וגם נכנסים לעזרה, ובאלו שבסיפא שניהם אסורים. מכאן שגדרי 'מנעל' לעניין יציאה בשבת וגדרי 'מנעל' לעניין כניסה לעזרה אינם זהים². נמצא שאף הירושלמי פירש שאיסור הכניסה לעזרה שהוזכר במשנה הוא מחמת איסור המנעל בהר הבית.

ב. מסקנה משיטת רש"י

מפירוש זה למשנה משתמע שאין בכניסה עם כיסא איסור משום ישיבה בעזרה, כפי שנכתב ב'תוספות יום טוב':

ואין נכנסים בהם בעזרה - פירש הר"ב דמנעל הוא, וכן פירש רש"י. ונראה דהא נמי **לא קאי אלא אסמוכות, אבל כסא וספסלים ודאי דלאו מנעלים ניהו...** משום דלא בראש רגלו הן.

כמו כן דייקו תוספות ביומא³ לעניין איסור היציאה בשבת, שרק הסמוכות נאסרו ולא

בערוך (ערך סמך א') פירוש נוסף (בפירושו הראשון, וראה להלן), ולפיו הסמוכות שברישא משמשות את הקיטע להליכה, ואילו הסמוכות שבסיפא אינן נחוצות להליכה אלא להגנה על רגליו הנגררות בארץ; ומאחר שהן מגינות על רגליו, הרי זה 'מנעל'. כלומר, גדר 'מנעל' אינו מה שמסייע בהליכה אלא מה שמגן על הרגליים (עי' 'במות קג ע"א).

2. ביארתי את דברי ר' בא ור' מנא על פי הרידב"ז. בפני משה ובקרבת העדה, פירושים שונים מעט, אבל גם מהם המסקנה זהה, שהנימוק היחיד לאיסור הכניסה לעזרה בכיסא וסמוכות שלו הוא איסור הכניסה במנעל.

3. תוספות, יומא ע"ב, ד"ה הקיטע, השני.



שאר כלי העזר הנלווים של הקיטע: 'והא דקתני אין יוצאין בהן בשבת היינו בסמוכות שלו... אלמא דספסלים שבידיו מותר לצאת בהן והוא הדין למקלות'. כך עולה במפורש מנוסחו של התנא בפני ר' יוחנן: 'נכנסין בהן', ואף על פי שר' יוחנן דחה גרסה זו - לא דחאה משום איסור הישיבה אלא רק משום איסור הכניסה במנעל.

מסקנה זו מתחדדת עוד על פי הכרעת הריטב"א להלכה, הדוחה את דעת רבי יוחנן ומתירה להיכנס לעזרה אף בכיסא וסמוכות שלו. זו לשונו:

גירסת רש"י ז"ל 'ואין נכנסין בהם לעזרה', ואע"ג דברישא קתני 'נכנסים', התם מפני שהסמוכות הם בשוקיו, ודכולי עלמא לא שמייהו מנעל, אבל הכא בסיפא הסמוכות הללו הם במקום מנעל כי הם בראשי שוקיו במקום רגליו... הילכך למאן דסבר דמנעל שאינו של עור שמייה מנעל אין נכנסים בהם לעזרה. ומאי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן 'נכנסים בהן לעזרה'... דקסבר דמנעל שאינו של עור לאו מנעל הוא. והגיה רש"י ז"ל גירסתו במשנה כרבי יוחנן, אבל **ודאי אליבא דהילכתא כתנא דתני קמיה דרבי יוחנן [נקטינן] וכדבעינן למימר לקמן, ובין ברישא ובין בסיפא גרסינן נכנסים בהם לעזרה**, וכן הגירסא בנוסחאות ישנות וכן גורס מורי הרב נר"ו ז"ל.

ג. שיטה בגאונים: איסור הסמוכות - משום ישיבה בעזרה

ב'ערוך'⁵ נכתב בשם גאון:

ונכנסין בהן בעזרה שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, והסמוכות אין מגינות⁶, אבל כסא סמוכות⁷ טמא מדרס, שהוא כלי, ואין יוצאין בה בשבת, שאינה תכשיט, ואין נכנסין בה לעזרה שנמצא כרוכב ואינו כעומד שהיא מגעת לארץ. לדעתו הדיון במשנה הוא על איסור הישיבה בעזרה, והשאלה היא האם ההישענות על סמוכות נחשבת עמידה או ישיבה⁸.

פירוש זה מתיישב יפה בלשון המשנה, המזכירה את העזרה ('לימוד ערוך'), אך מוקשה מסוגיות הבבלי והירושלמי, הדנות בשאלה האם הסמוכות הן 'מנעל' ו'סנדל' או לא ('הגהות הערוך').

4. וכן בתוס', בשבת סה ע"ב, ד"ה הקיטע; ובשולחן ערוך, או"ח סי' שא סעי' טז.

5. ערוך, ערך סמך א', בפירושו השני; הובא גם ב'מלאכת שלמה' על המשנה.

6. אולי צ"ל 'מגיעות', בניגוד לסיפא: 'שהיא מגעת לארץ', ורצונו לומר שהסמוכות של הקיטע אינן מגיעות עד הקרקע ולכן אינן ככיסא ואינו כיושב.

7. כך גרסתו, ועיין דקדוקי סופרים אות ד, וראה עוד להלן, שלפי גרסה זו ייתכן שאין מדובר על הקיטע.

8. אך לעיל מיניה כתב הערוך כשיטת רש"י, שהדיון הוא האם הסמוכות הן מנעל, ראה הערה 1.



ד. לשיטת רש"י - מדוע אין בכניסת הקיטע על כסאו משום איסור ישיבה בעזרה

להבנת עניין זה יש לעמוד על מקורו וגדרו של איסור הישיבה בעזרה. כתבנו על כך בהרחבה ב'שערי היכל' על מסכת יומא (מערכה מו), ונעמוד כאן על עיקרי הדברים. רש"י בכמה מקומות מציין שלושה מקורות שונים לאיסור הישיבה: א. פסוקים בתורה (רש"י ביומא כה ע"א, וסט ע"ב): 'לעמוד לשרת' (דברים יח, ה), ו'העומדים שם לפני ה' (שם ז); אך פסוקים אלו מדברים על הכוהנים בשעת העבודה בלבד⁹. ב. הלכה למשה מסיני¹⁰. ג. מסברה, דאין כבוד שמיים בכך¹¹.

יש אומרים שהאיסור הוא מדרבנן¹², ויש שהסתפקו בדבר¹³. לדעת הרמב"ם¹⁴ זהו סעיף ממצוות מורא מקדש, וזאת בדומה לפירוש רש"י בסוטה הנ"ל, שזהו עניין של כבוד שמים.

לאור האמור יש לדון בכניסת הקיטע על כסאו:

1. על פי השיטה שאין זו גזירת הכתוב אלא סברה של 'כבוד שמים', ובפרט אם זהו איסור דרבנן, מסתבר להתיר את הישיבה במצבים שבהם אין בכך משום פחיתות כבוד. כיוצא בזה מצאנו בזבחים (טז ע"א), שניתן לשבת בשעת אכילת הקודשים. התוספות ביומא¹⁵ לומדים מכאן שמותר לשבת בכל פעולה שהיא לצורך העבודה, והאכילה היא חלק מהעבודה. הראב"ד בפירושו למסכת תמיד (כז ע"א) כותב אף הוא כעין זה: 'דכל היכא דלא אפשר בענין אחר לעשות דבר הצריך בעזרה אלא אם כן בישיבה - מותר לעשות לכל אדם'.

כך אפוא אפשר להסביר את היתרו של הקיטע להיכנס על כסאו: מדובר על כניסה לצורך קיום מצוותו, כגון סמיכה על קורבנו¹⁶, ומאחר שאינו יכול להיכנס אלא באמצעות כיסא - הרי זה צורך העבודה, ומותר¹⁷. יש שאמרו אף יותר מכך, שאיסור הישיבה נאמר רק על ישיבה לשם תענוג או ישיבה הנראית ככזו, אבל ישיבה שניכר בה שנועדה רק להפגת עייפות - מותרת¹⁸. על פי זה הסביר 'עלי תמר' את הפסוק: 'ועלי הכהן יושב על הכסא על מזוזת היכל ה' (שמואל-א א, ט), שמפני זקנתו לא היה מסוגל למלא את

9. עי' זבחים כג ע"ב.

10. סנהדרין קא ע"ב, על פי לשון הגמ' שם 'גמיר'.

11. סוטה מ ע"ב, ד"ה אין.

12. אור זרוע, הל' פסחים סי' רכז.

13. תוספות, בזבחים טז ע"א, ד"ה מיושב.

14. רמב"ם, הל' בית הבחירה פ"ז ה"ו; וספר המצוות מ"ע כא.

15. תוספות, יומא כה ע"א, ד"ה אין ישיבה בעזרה, בתירוצם השני.

16. עצם מצוות הסמיכה - לא מצאנו שתהא בעמידה דווקא, שהרי אינה 'עבודה', ואדרבה, יש אומרים שהסמיכה אינה בגדר 'עמידה' (עיין תוס', זבחים יט ע"ב, ד"ה וליתב; ומגן אברהם סי' תכב סק"א). מה שהוזכר בדברי חז"ל (יומא פ"ג מ"ח) וברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג הי"ד) שהסומך 'עומד', הוא משום היותו בעזרה, או לפי ההנחה הפשוטה שסמיכה 'בכל כוחו' נעשית בעמידה.

17. ראה בדומה לזה בתוס' להלן לגבי דין מנעל.

18. עלי תמר, סוטה פ"ז ה"ז, עמ' רלה.



תפקידו בעמידה, ולכן הותר לו לשבת שלא בשעת 'עבודה'¹⁹. לפי שיטה זו, מותר להיכנס בכיסא גלגלים גם לצורך מצווה היכולה להיעשות על ידי אחרים, מפני שניכר שהישיבה על הכיסא היא אילון.

לכאורה פירוש הגאון המופיע ב'ערוך' חולק על היתר זה ואוסר לקיטע להיכנס בכיסאו משום איסור הישיבה בעזרה. ברם, בעל 'לימוד ערוך' על ה'ערוך' (בשבת סו ע"א) מבאר שלפי פירושו המשנה אינה עוסקת כלל בכיסא של קיטע, אלא בכיסא המשמש להובלת בני אדם לתענוג²⁰.

2. לפי הדעה שיש גזרת הכתוב המחייבת עמידה בעזרה, הנלמדת מהמילים 'העומדים שם לפני ה', לכאורה אין מקום לשיקול הדעת להתיר את הישיבה במצב מסוים שבו הישיבה איננה פחיתות כבוד. ברם מסתבר שלפי דרשות אלו, אין זה איסור ישיבה אלא חובת עמידה, וממנה נגזר איסור הישיבה. לפיכך, נראה שמותר להיכנס לעזרה אף על פי שבכך יחול עליו חיוב העמידה שאינו יכול לקיימו. לא מיבעיא במי שחייב להיכנס, כגון שהתחייב בקורבן חטאת הטעון סמיכה, אלא רשאי הוא אף לנדור קורבן נדבה ולחייב עצמו בכניסה. הדבר דומה לחובה להטיל ארבע כנפות בציצית, שממנה נובע איסור לבישת בגד של ד' כנפות בלא

19. כמה הערות בעניין זה:

א. במדרש תהלים (מזמור א) נאמר שכוהן גדול רשאי לשבת בעזרה, על פי פסוק זה (וראה רד"ק שם). אולם בגמרא (סוטה מ ע"ב, ע"י שם בתוספות, ד"ה והאמר) מבואר שאיסור זה נאמר גם על הכוהן הגדול, ולשיטה זו נצרך הביאור הנ"ל.

ב. הסברים אחרים במפרשים לישיבתו של עלי הכהן, לפי שיטת הבבלי האוסר לכהן גדול לשבת: הוא ישב בעזרת נשים, ועל מזוזת היכל ה', היינו בפתח עזרת ישראל (תוס' הרא"ש, קידושין עח ע"ב). לפני בחירת דוד המלך נהג היתר הישיבה בכל מנהיג בישראל (באר שבע, תמיד כז ע"א; וכפי שביאר דבריו בית האוצר, כלל ח אות יב; ודברות אריאל, סוטה ס' נ). גם לפי הבבלי מותר לכוהן גדול לשבת כשהציץ עליו (אור שמח, הל' מלכים פ"ב ה"א, וראה השגת דברות אריאל, שם).

ג. עלי תמר הנ"ל, חיזק את סברתו מהפסוק (שמואל-א ד, יח) על נפילת עלי 'אחורנית' בהגיע שמועת שביית הארון ונפילת בניו, ומכאן שלכיסא לא הייתה משענת, כי נעשה באופן שיהיה ניכר שאינו לתענוג אלא למנוחה. אך אם נחבר את הפסוק אודות הכיסא האמור שם, שהיה 'יד דרך' ההגעה לשילה, עם הפסוק אודות כיסא עלי 'על מזוזת היכל ה' שבפרק א, מסתבר כדברי הרא"ש הנ"ל, שהכיסא היה מחוץ לעזרה.

ד. עוד צוין בעלי תמר לספר תבנית היכל ס' קג, שם מובא בשם 'מלחמות יוסיפון' (ז, יא) ש'כסאות בדיל היו שמה נתונים בעזרה לשבת בהם הכהנים לעת הצורך כאשר את קרבנותיהם יקריבו', ותבנית היכל העיר על כך מאיסור הישיבה בעזרה, ועלי תמר יישב על פי דרכו, שישבה הניכרת שהיא למנוחה ולא לתענוג מותרת. אלא שמקור הדברים אינו ברור: 'מלחמות יוסיפון' הוא, לכאורה, ספר 'מלחמת היהודים עם הרומאים' של יוסף בן מתתיהו, ושם לא מצאתי את המשפט האמור. מקור דומה לכך מופיע ב'אגרת אריסטיאס' (אות צד) שם נאמר על הכוהנים: 'למרגוע נקבע להם מקום אשר שם ישבו הנחים', אך לא נאמר שמקום זה היה בעזרה.

20. וראה לעיל הערה 4. נראה שכך פירש גם הרמב"ם, שכתב בפירושו למשנה: 'וכיון שהזכיר את הקב... והזכיר סמוכות שלו... דיבר גם על סמוכות של כיסא, איזה כיסא שיהיה, ואמר שהם מקבלים טומאה'. בהלכותיו השמיט לגמרי את דין סמוכות הקיטע וכסאו, ונאמרו על כך טעמים שונים. מסתבר שהרמב"ם לא היה בטוח בצורתם, כפי שכתב בפירושו למשנה: 'ומצורת אלו הסמוכות שהיתה צורתן ידועה אצלם יודע מה טעם אין יוצאין בהם בשבת, והוא מפני שפעמים רבות נשמטין מן הרגל וייראה ההולך בהן כאלו מעבירין וגוררין'. לפיכך העדיף להסתפק בעקרונות כלליים שכתב בעניינים אלו, ומהם יובן גם דין הסמוכות והכיסא.



ציצית. בנוגע לכך מצינו שבשבת מותר מדאורייתא ללבוש בגד בלא ציצית, מפני שכעת אינו יכול לקיים את חיובו²¹. כמו כן מצינו לגבי הבאת קורבן בלא סמיכה, שמי שאינו יכול לסמוך - מותר לו לשלוח קורבנותיו ויקרבו בלא סמיכה, ומשמע שמדובר אף בקורבנות נדבה²². כיוצא בזה, לא שמענו שמי שיושב על כיסא גלגלים - צריך להימנע מקרבה לאנשים שהוא חייב בכבודם, משום שלא יוכל לעמוד בפניהם.

3. 'חשוקי חמד' (שבת סו ע"א) הסתפק בשאלה זו של כניסה לעזרה בכיסא גלגלים²³, וכתב בקצרה את הטעם דלעיל להיתר, שהנכה אנוס שלא לעמוד, וטעם נוסף להיתר (בשם הרב אלישיב זצ"ל) ששיבה על כיסא זה המיועד להעברה ממקום למקום איננה בגדר 'שיבה'. נראה שמקור דבריו הוא התוספות במנחות (לא ע"א, ד"ה שידה), שכתבו:

דאפילו עיקרו אתי להעביר בני אדם מעיר לעיר וכן שידה למרכבת נשים - לא חשיב מדרס, כיון דלא עבידא להיות נשען עליה אלא ללכת ממקום למקום. יש לדון בסברה זו, ועיין שו"ת 'מנחת שלמה'²⁴, שלפי מה שביאר בשיטת תוספות נראה שכיסא גלגלים נדון כמושב לכל דבר, ואכמ"ל. ועוד, תוספות דנים בשאלה האם **חפץ** מסוים נחשב עומד לשיבה וטמא מדרס, ועל כך יש יותר מקום לומר שחפץ שתכליתו העיקרית היא לסייע בהעברה ממקום למקום - איננו מוגדר 'מושב' האמור בתורה. אבל לעניין **תנוחת האדם**, האם היא קרויה 'שיבה', מסתבר שכאשר הכיסא עומד במקומו, הרי האדם נחשב יושב.

ה. כיסא גלגלים אינו 'מנעל'

אין לאסור את הכניסה לעזרה (ולוהר הבית בכלל) עם כיסא גלגלים מדין 'מנעל', וזאת מכמה טעמים:

1. להלכה קיימא לן שהמנעל האסור במקדש הוא של עור דווקא²⁵.
2. 'מנעל' הוא דווקא דבר המולבש על קצות רגלי האדם, כפי שפירש רש"י הנ"ל את החילוק בין סמוכות הקיטע לבין סמוכות שעם הכיסא, ופשוט שביום הכיפורים מותר לנסוע בכיסא גלגלים אפילו הוא עשוי עור.
3. ייתכן שמאחר שאיסור 'מנעל' הוא חלק ממורא מקדש, ואף הוא עניין של כבוד המקום, יש להקל בו כשאין אפשרות להיכנס באופן אחר. כך מדויק מלשון תוספות ביומא (עח ע"ב, ד"ה הקיטע, השני): 'והאי דלא קתני גבי קב אי נכנס בו לעזרה אם לאו כדקתני גבי סמיכות יש לומר מילתא דפשיטא היא שאין נכנסין בו לעזרה **כיון דלא צריך**

21. עיין שו"ע, או"ח סי' יג סעי' ג; ומשנה ברורה, ס"ק ט, וטו.

22. פסחים סב ע"א: 'ערל וטמא משלחין קרבנותיהן', וראה שיערי היכל למסכת זבחים, מערכה קעג.

23. כתב שעל פי פירוש הגאון הנ"ל אסור, ואילו מרש"י והתוס' יו"ט משמע שמותר. ולא הזכיר את דברי התוס' ביומא והריטב"א, שמהם עולה ההיתר במפורש, ואף לא ציין שמהבבלי והירושלמי נראה כרש"י וסיעתו ולא כגאון.

24. מנחת שלמה, ח"א סי' עב עמ' תלד, ד"ה גם צ"ע.

25. עי' בריטב"א הנ"ל ובמקורות שצינו בספר אל הר המור, עמ' מח.



ליה כולי האי. מכאן שכאשר הדבר חיוני - מותר להיכנס אפילו במנועל; אך נראה שהיתר זה שנוי במחלוקת.²⁶

ייתכן שמותר לנכה להיכנס גם עם נעליים לרגליו, כאשר הן על גבי מסעד כיסא הגלגלים, אם אין דרכו להניח את נעליו על הארץ.²⁷

סיכום

במשנה הוזכרו סמוכות הקיטע וכסאן, המותרים והאסורים בכניסה לעזרה. שיטת רש"י ורוב הראשונים היא שהאיסור הוא משום 'מנועל', וכך משתמע בבירור מהבבלי והירושלמי. לפי זה ניתן ללמוד מהמשנה שאין בכניסת נכה בכיסא גלגלים איסור משום 'ישיבה בעזרה', על כל פנים כשנכנס לצורך מצווה. טעמו של דבר, מפני שהנכה אנוס לשבת, ואין בישיבתו חוסר כבוד למקדש. מצינו שיטת יחיד בגאונים שאיסור הכניסה בסמוכות הוא משום 'ישיבה בעזרה', אך ייתכן שגם לשיטה זו, אין מדובר בכיסא של קיטע.

יהי רצון שנזכה לראות בהתגשמות הפסוק (ירמיהו לא, ה-ז): '...קומו וְנַעֲלָה צִיּוֹן אֶל ה' אֱלֹהֵינוּ... הִנְנִי מְבִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ צָפוֹן וְקַבְּצֹתִים מִיִּרְכָּתִי אֶרֶץ בָּם עֹר וּפֶסֶחַ הָרָה וְיִלְדֹת יִחְדּוּ קָהָל גָּדוֹל יָשׁוּבוּ הִנֵּה'.²⁸

26. בגמ' בחגיגה ד ע"ב, נאמר ש'מפנקי' פטורים מלעלות לרגל, והגמ' מביאה על כך את הפסוק: 'כי תבואו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי' (ישעיהו א, יב). רש"י בחגיגה שם, מפרש: 'מפנקי - שאין הולכין בלא מנועל, דאין אדם נכנס להר הבית במנועלו, דכתיב מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי'. וביתר בהירות מפורש בפסקי הרי"ד: 'מפנקי, פירוש שאינו יכול לעלות בלא מנועל, ואין אדם רשוי לעלות בהר הבית במנועל שעל רגליו'. מכאן שגם מי שאינו מסוגל ללכת בלא מנועל אסור להיכנס להר הבית. אולם הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ב ה"א) כלל את 'מפנקי' עם 'הזקן והחולה והרך והענוג מאוד שאינם יכולים לעלות על רגליהן'. ונראה שמפרש שהפינוק הוא שאינו יכול לעלות בעצמו אלא אם יביאוהו, ואין לזה שייכות לעניין המנועל (ר"י קורקוס). על פי זה נכתב בספר מעשי למלך (הל' באת המקדש פ"א ה"ז) שמי שאינו מסוגל ללכת בלא מנועל - מותר לו לעלות במנועלו. לפי זה הסביר את המשנה בשקלים פ"ג מ"ב, האוסרת על הנכנס לתרום את הלשכה לנעול סנדל, מפני החשד, ומשמע שיש מציאות היתר לנעילת סנדל.

גם לפי רש"י, יתכן לחלק בין 'מפונק', שאסור ללכת בלא מנועל משום שהוא הרגיל את עצמו בפינוק זה, וגם אין הכול יודעים את מצבו המיוחד, לבין קיטע, שאינו אשם במצבו, והכול יודעים שהדבר הכרחי לו (זאת בניגוד לנאמר בספר אל הר המור עמ' מח, שחולה שאינו יכול ללכת בלא מנועל אסור בכניסה להר הבית, על פי המשנה בשבת והגמ' בחגיגה).

כיוצא בזה יש לדון על מקל הליכה לזקנים, עי' שו"ת שבות יעקב, ח"ג סי' א, שהתיר זאת בהר הבית (ונחלק עליו בשו"ת יוסף אומן, סי' טז, ואכמ"ל); וכן בשיח יצחק, ביומא עח ע"ב: 'דאם תפרש סמוכות מקלות שבידיו, כיון שאינו יכול לילך בלטה ודאי דנכנסין בהם לעזרה, ולא דמי ללא יכנס במקלו וכו', דהתם באפשר לילך בלטה דהיינו בבריא' (הוא כותב זאת בדעת רש"י, אבל אין כוונתו שתוס' חולקים בדין זה, אלא שלרש"י הדבר פשוט ולכן אין צורך לאומרו במשנה, בעוד שלפי תוס' זה מה שבאה המשנה לחדש).

27. זאת על פי המשך התוס' ביומא שם: 'אי נמי כיון דגבוה מן הקרקע ואינו מלוכלך מילתא דפשיטא היא דנכנסים בו'. וצריך עיון האם התירוץ הקודם שם, האוסר לקיטע להיכנס בקב, חולק על סברה זו, או חולק בהבנת מציאות קב הקיטע והלכלוך בו.

28. על האפשרות לעשות כבש במקדש לצורך הנכים ועל מידת שיפועו, עיין שערי היכל למסכת זבחים, מערכה עט ומערכה קנא (בפרט עמ' תקלה והערה 17).



תגובות

על שימוש במדיח כלים בשבת

ל'אמונת עתיך' התוודעתי רק בשנה האחרונה ואני נהנה מאוד ומפיק תועלת מרובה מהקובץ. על כך תזכו לברכת שמים. ברצוני להעיר על הנאמר בגיליון 100 בעמ' 17 (תשובה 3) בדבר השימוש במדיח כלים. הרב רוזן שליט"א לא דן בבעיית בישול המים מחמת סגירת הדלת. יש בעיה כזו, שכן אם תישאר הדלת פתוחה ייצאו חלק ממי המדיח בטרם בישולם, וסגירת הדלת מונעת זאת, והרי זה איסור 'גרמא' בדרך של 'מצמצם' (עי' אורחות שבת ח"ג עמ' רלז). ואולי הדבר אסור גם כן מגזירת חז"ל של 'אחד מביא את המים ואחד מביא את האש'. ואמנם ניתן לחלק ולומר שבזמן סגירת הדלת, המים טרם נכנסו למכונה, אך עדיין יש בעיה עם הדטרגנט (סבון), שלפי הוראת הרב רוזן הוא מושם במכונה מערב שבת, מחמת הרכיבים הלא מבושלים שבו. סגירת הדלת בשבת גורמת לבישול סבון זה על ידי המים החמים. כמו כן הסברה נותנת שגזירת כלים המשמיעים קול 'שיאמרו ריחים של פלוני טוחנות בשבת' (סי' רנב סעי' ה ברמ"א), וודאי שייכת בנדון דידן. שהרי להפעלת המכונה צריך להקדים כמה פעולות בערב שבת, כפי שכותב הרב רוזן, ולא כולם מודעים לכך.

בכבוד רב ובברכה
אפרים רובינשטיין
ישיבת כרם ביבנה

על מנוע של רכב שהתחמם

בתשובה 22 (אמונת עתיך 100, עמ' 31-32), הטיל הרב אריאל בראלי חובת תיקון על שואל מכונתו, במקרה שבו הרכב השאול התחמם עשרים דקות לאחר הפעלתו. אמנם כאשר השואל הבחין שמנוע הרכב רותח, עצר את הרכב. אלא שמחמת החימום הגבוה של המנוע לפני העצירה, כבר אירעו לו נזקים המצריכים תיקון. סיבת התחממות הרכב הייתה משאבת מים מקולקלת. הרב בראלי נימק את הטלת האחריות לתיקון על השואל בכך שהיה עליו להבחין שהרכב מתחמם, בשעון החום שבלוח שעונים. אם לא הבחין בכך - כל הנזק מוטל עליו, פרט להחלפת משאבת המים, שמוטלת על המשאיל (משום 'מתה מחמת מלאכה').

לענ"ד, במקרה כזה כל הנזק מוטל על המשאיל, ולו בגלל הכלל הפשוט: 'המוציא מחבירו עליו הראיה', ואסביר דברי:

לפי הבנתי הדלה (וכן אישר מנהל מוסך מוסמך), משאבת מים אינה מתקלקלת לאחר נסיעה של עשרים דקות ברכב, ולכן מסתבר שהמשאיל השאיל רכב בלתי תקין. אם כן השואל טוען או שטענין לו: 'מדוע השאלת לי רכב לא תקין, הרי אתה היית צריך להבחין בתקלה. בכך שהשאלת לי את הרכב, ניסית בעצם להטיל עלי את תיקון המנוע

של רכבך המקולקל! אם היה מדובר במקרה שהרכב התקלקל אחר כמה ימי שאלה - הייתה תשובת הרב בראלי מובנת. אבל רכב שהתקלקל אחרי עשרים דקות נסיעה! קשה להבין את הטלת תיקונו על השואל. אף הטלת האחריות על השואל בגלל שהוא לא שם לבו ללוח השעונים, לא ברור לי שהיא עילה לחיוב. אם הייתה נדלקת נורת אזהרה בלוח שעונים - קשה שלא להבחין בה, אבל רוב הנהגים אינם בודקים את לוח השעונים כל כמה דקות, ונהג השואל רכב סומך על בעליו (המשאיל), יותר מעל לוח השעונים! לפי סברת הרב בראלי לחיוב השואל (בתור 'אדם המזיק'), גם חברת השכרה הייתה מחייבת את השוכר על נזק לרכבה, על אף שהשכירה לו רכב בלתי תקין! (ולפי ידיעתי היא אינה מחייבת על נזקים מסוג זה).

ה'שולחן ערוך' (חו"מ סי' רלב סעי' כא) פסק לגבי מקח טעות:

ואם היה המוכר יודע בממכרו שהיה בו מום, חייב בהוצאות שהוציא הלוקח להוליך אותו למקום פלוני. ואם לא היה יודע שהיה בו מום, פטור מהוצאות ההולכה, ואינו חייב אלא בהוצאת החזרה.

וכן כתב 'פתחי החושן' (פקדון ושאלה פ"ט סכ"ב):

השואל כלי והוברר שהיה מקולקל ומחמת כן הוזק רכושו של שואל י"א שדינו כגרמא ואין המשאיל חייב בנזקי השואל.

אם כן במקח טעות, האחריות מוטלת כולה על המוכר, ולעתים עליו לשלם אף הוצאות נוספות. וכן כאן, לפי הבנתי האחריות לתיקון הרכב מוטלת על המשאיל, שהשאיל כלי רכב מקולקל.

יעקב אפשטיין

תגובה לתגובה

המשאיל לא ידע על כך שישנה בעיה ברכב (ואף השואל מאמין לו שאין בעיה), וממילא לא שייכת הטענה שמעלה הרב אפשטיין - 'מדוע השאלת לי רכב לא תקין, הרי אתה היית צריך להבחין בתקלה, בזה שהשאלת לי את הרכב אתה בעצם מנסה להפיל עלי את התיקון של המנוע!'. וכי יעלה על הדעת שהמשאיל רכב לחברו ועושה לו טובה בכך, צריך לעשות בדיקת תקינות לרכב בטרם הוא משאיל אותו? לענ"ד משאיל יכול לתת רכב בלב שקט אם הוא השתמש בו לאחרונה ולא התגלו בעיות בשימוש בו.

הרב אפשטיין טוען שהתעלמות הנהג מנורת האזהרה אשר הופיעה בלוח השעונים אינה סיבה לחיוב. הטעם לכך: 'רוב הנהגים אינם בודקים את לוח השעונים כל כמה דקות'. לעניות דעתי, שואל רכב מחויב לבדוק היטב את המצוין בלוח השעונים, יותר מהמקובל אצל שאר נהגים. על שומר שכר כתב 'שולחן ערוך' (חו"מ סי' שג סעי' יא), שהוא מחויב להעביר את העדר מעל הנהר בזהירות יתרה, יותר מהמקובל אצל הרועים, משום שהוא מחויב לשמירה מעולה. ונתיבות המשפט' (סי' רצא ס"ק ל) ביאר את מידת השמירה המוטלת על השומרים השונים. שומר חנם אינו צריך לנקוט פעולות מעשיות של שמירה. יותר ממנו צריך לעשות שומר שכר, עליו לשמור על החפץ מפני גנבה באופן פעיל. יותר מכך צריך לעשות השואל, עליו לשמור על החפץ מפני אונסים אשר אפשר



להינצל מהם (על פי זה נימק מדוע שואל שמסר לשומר שכר - חייב). למדנו ששואל חייב לשמור על החפץ ככל שביכולתו, כדי להימנע מנזק. ממילא במקרה המדובר, מוטל על הנהג לטרוח ולהביט בלוח השעונים, ולא לסמוך על שום דבר אחר, ואם לא עשה כן - חייב.¹

אריאל בראלי

בעניין קלפי והימורים

תשובות 'מכון משפטי ארץ' (אמונת עתיך 100, עמ' 27-28), בעניין קלפי והימורים, כללה תשובות לכמה שאלות: (1) האם מותר להמר במשחק 'פוקר'. (2) האם מותר להשתמש בכסף שמרוויחים ממשחק זה, שאין אפשרות להשיבו למי שנלקח הימנו. (3) האם מותר לעבוד במקום כזה בתור מערבב הקלפים, וליטול על כך שכר.

התשובות היו: (1) לפי השו"ע אסור להמר מצד גזל דרבנן, ולפי הרמ"א אסור, אלא אם כן יש לו פרנסה עיקרית אחרת. (2) מותר להשתמש בכסף שהרוויח, אולם אם הוא רוצה לצאת ידי שמים, מן הראוי להשיבו. (3) אסור לעבוד במקום כזה משום 'שותף לדבר עברה'. והאריכו בגנאי ההימורים וההשתתפות בהם.

א. התשובה לשאלה 1 אינה מדויקת. אם הכסף שמהמרים עליו מונח על השולחן שעליו נעשה ההימור, או הפקידו את הממון שמהמרים עליו בידי מנהל המקום וכדומה, אין זו אסמכתא, והביאו זאת האחרונים במקום שצוין בתשובת 'מכון משפטי ארץ'.

ב. איך יכול לצאת ידי שמים אם אינו יודע ממי גזל? וצריכים לתת לו דרך תשובה, שיעשה בכספים אלו צורכי רבים או ייתנם לצדקה.

ג. המערבב קלפים או עובד במקום הימורים בעבודה אחרת, מקבל משכורת על פעולותיו. לא נראה שהוא מרוויח מרווחיו של פלוני או אלמוני, ואם כך במה הוא שותף לדבר עברה? סביר מאוד שעל עבודה כזו יש הרבה קופצים, ועל כן אין בכך 'מכשיל' ולא 'לפני עיוור'. הוא בסך הכול רוצה להתפרנס, ואינו מסייע כלל.

ד. יש בעיות אחרות בעבודה בתור מערבב קלפים. מכיוון שזהו מקור פרנסתו, עלול מערבב הקלפים להימשך ולהמר בעצמו, או ח"ו עלול הוא להטות את ההכרעה למי מהמהמרים, וכך יעבור על גזל. על כן הוא כהולך על מדרון חלק, וכדי שלא ייפול לתהומות ההימורים - כפי שהוסבר בתשובה - מן הראוי שימצא פרנסה אחרת.

יעקב אפשטיין

1. בתשובה הובאה הפנייה לפסק הרב אשר ויס אשר פטר במקרה דומה מהטעם שלא ברור שדלקה הנורה (במקרה שלנו התברר שהנורה הייתה תקינה) ולא הזכיר שם את הטעם של הרב אפשטיין שאין צורך להסתכל בלוח השעונים ואפשר לסמוך על המשאיל.

בעניין ביטול אחרי צלייה, בכבד ששהה ג' ימים במצב קפוא

בתשובה 1 (אמונת עתיך 100, עמ' 15) מאת 'כושרות', נכתב שלכתחילה יש להחמיר ולא לבשל כבד אחרי צלייה, מפני שיש מחלוקת בין האחרונים, האם גם בבשר קפוא נאמרה חומרת הגאונים. אולם בתשובה לא נלקח בחשבון כלל שלכבד יש הלכות שונות בהלכות מליחה. אחרונים רבים כתבו שבכבד אין כלל דין 'בשר ששהה ג' ימים'. ה'ערוך השולחן' (יו"ד סי' סט סעי' ע) כתב:

לפ"ז גם כבד שעבר עליו ג' ימים ג"כ אין לבשלו אחר צלייתו אך י"ל דכבד כיון שהוא כולו דם רק התורה התירתו ע"י צלייתו שוב אין חילוק בין עבר עליו ג' ימים או לא עבר עליו וכן נראה עיקר שהרי לא הוזכר בשום פוסק לחלק בכבד בזה. וב'פלות' (סי' עג ס"ק ה) נכתב:

כבד ששהה ג' ימים בלי מליחה, נראה דאין להחמיר אחר צלייתו, דבלא"ה דין בשר ששהה ג' ימים הוא רק חומרת הגאונים. ועוד כתב 'חכמת אדם' (כלל לד ס"ק יג):

כבד ששהה שלושה ימים בלא מליחה וצלאו אין להחמיר [שלא לבשלו] אחר צלייתו דדין דבשר ששהה שלושה ימים הוא רק חומרת הגאונים (כרתי ופלותי) ובמנחת יעקב כלל ד' כתב בשם הצמח צדק דאסור. ואף שיש חולקים בדבר, כתב הרמ"א (סי' סט סעי' יג) בדין חומרת הגאונים, שספקו לקולא. וש"ך כתב:

באמת אין להחמיר בדינים אלו כיון שלא מצינו חומרא דבשר ששהה ג' ימים בלא מליחה בש"ס וגם הריב"ש סי' פ"ז שדא בה נרגא. לכן לא נראה שיש לצרף ב' חומרות: גם לומר שהקפאה אינה עוצרת את תהליך התייבשות הדם, וגם לומר שבכבד נאמרה חומרת הגאונים. בברכת התורה,

דניאל לונצר

בעניין שימוש בכיריים קרמיות

ראיתי את המאמר היסודי של הרב יצחק דביר (אמונת עתיך 100, עמ' 158-165) בעניין כיריים קרמיות והפתרונות של 'בדיעבד', ו'שעת הדחק'. חבל שלא הודגש תחילה הפתרון של 'לכתחילה' - שני כיריים נפרדות, אשר יכול למנוע הרבה שאלות הלכתיות. יש לקחת בחשבון כמה נתונים:

1. כיריים קרמיות הרבה יותר יקרות מכיריים רגילות.
2. כיריים אלו מצריכות בדרך כלל התקנת חשמל של שלוש פזות - דבר הדורש השקעה כספית.

על פי רוב קונים כיריים מסוג זה כאשר משפצים את המטבח, ומשקיעים כסף רב בקרמיקה, בארונות וכו'. אם כן למה יגרע חלק ההלכה, אם על ידי תוספת השקעת ממון קטנה יחסית, זוכים למטבח כשר לכתחילה. גם אם אין מקום במטבח (בדרך כלל ברוב המטבחים שמתקנים בהם כיריים אלו, יש מספיק מקום לכיריים נוספים...), יש היום



כיריים קרמיות קטנות עם מבער אחד בלבד, שאינו תופס מקום. ברוב הבתים, עיקר הבישול הוא בשר, וכיריים קטנות מספיקות עבור בישול חלבי, הנעשה ברוב הבתים רק לעתים.

וראה לשונו של הגר"מ שטרנבוך שליט"א, ('תשובות והנהגות' ח"ב, סי' שפז) וכן בספר 'בדי השולחן' (סי' צב סק' קפג).
בברכה שנזכה שלא להיכשל באיסורים.

משה ויא

תגובה לתגובה

א. עיקר המאמר הסתמך על כך שהמשטחים עוברים ליבון לכתחילה, או שאינם בולעים כלל. נהגו ישראל להסתמך על כך לכתחילה, בכיריים בעלות חצובות ובשאר כלים.
ב. גם לגבי המשטחים שסביב הכיריים, הבאנו שאפשר להסתמך על הפוסקים הסוברים שלכולי עלמא, זכוכית אינה בולעת בבשר וחלב. אמת שצרפנו לכך את דין 'אינו בן יומו' ודין שימוש בשני כלים הנוגעים זה בזה, אך עניינים אלו הובאו כסניף להקל, ואף הארכנו בכך שבכהאי גוונא יש לראות בכך היתר לכתחילה לגמרי.
ג. ניתן להחמיר ולהדר כאשר משקיעים בעיצוב מטבח, אך יש להיזהר שלא להוסיף חומרות שאינן נצרכות (ועיין שו"ת 'אורח משפט', עמ' קכו, שכתב שאף יש בכך איסור תורה של 'ושמרתם את משמרת', ולא משמרת למשמרת').
יש בידינו סיפור ממו"ר הרה"ג אליקים לבנון, שפנה לרב הראשי הרה"ג אברהם שפירא זצ"ל ושאלו על הפרדה בכיריים של גז בין בשר לחלב. ענה לו הרה"ג שפירא זצ"ל שפסיקה כזו היא 'עצבנות במצוות', ואינה בכלל מה שנדרש ממנו על פי התורה.
זאת ועוד, כאשר מורים הוראה לציבור, וודאי יש למצוא את עיקר הדין, ולא להחמיר עליהם יותר מכדי הצורך (עיין רש"י, ביצה ב' ע"ב 'כח דהיתרא עדיף'). יש להדגיש שעלותה של התקנת כיריים נוספות היא אלפי שקלים נוספים, ואף שאדם משקיע בעיצוב ביתו, אין זה מעניינם של פוסקי ההלכה כמה ישקיע בחומרות. כלל נקוט בידינו, שהתורה חסה על ממנום של ישראל, וודאי מצווה עלינו לברר האמת לאשורה, ולחסוך בהוצאותיהם במקום הצורך. (אפשר להמליץ לקוראים למסור את הכסף שחסכו על ידי קריאת מאמר זה לצדקה).

יצחק דביר





מכון פועה

בירור וריקוצל לרווק - מידע הלכתי רפואי¹

מלש"ב/ חייל יקר

לקראת גיוסך לצה"ל או במסגרת השירות הצבאי אמר לך רופא אורולוג שאובחן אצלך וריקוצל (דליות האשך). להלן מדריך שיסייע לך לדעת כיצד לנהוג מבחינה רפואית והלכתית.

רקע רפואי

מה זה וריקוצל?

1. וריקוצל (דליות האשך) הינה תופעה של התרחבות של הוורידים בשק האשכים. מדובר בתופעה שכיחה יחסית (כ 15% מאוכלוסיית הגברים).

כיצד אדע שיש לי וריקוצל?

2. ניתן לאבחן וריקוצל בשתי דרכים: א. מישוש ידני. ב. אולטרסאונד דופלר מכוון לאשכים.
3. ישנן כמה דרגות ברמת הוריקוצל: א. וריקוצל שניתן לזהותו בראייה (דרגה 3). ב. וריקוצל המורגש בבדיקת מישוש ידנית ('וריקוצל נימוש' - אם מורגש בלא מאמץ - דרגה 2. אם מורגש רק לאחר מאמץ - דרגה 1). ג. וריקוצל שנצפה באולטרסאונד בלבד ולא ניתן לזהותו בבדיקה ידנית. וריקוצל זה נחשב לדרגה הנמוכה ביותר של וריקוצל (תת קליני).

מהן ההשלכות האפשריות של וריקוצל?

4. השפעות המרכזיות של וריקוצל מתחלקות לשתיים: א. כאבים, בעיקר בזמן מאמץ (בדרך כלל אם הוריקוצל בדרגה גבוהה). ב. השפעה אפשרית על ייצור הזרע ואיכותו (הרחבה להלן).
5. עד היום לא ברור לחלוטין הקשר בין וריקוצל לבין פגיעה אפשרית בפריון.

1. המידע מיועד לרווקים שנתגלתה אצלם תופעה זו. פעמים רבות הדבר מתגלה בבדיקה שגרתית בלשכת הגיוס. את המדריך חיברו הרב מנחם בורשטיין, הרב אריה כץ והרב ליאור שגב, בהתייעצות עם הרופאים האורולוגים ד"ר דוד סלוצקר וד"ר עופר שנפלד, ועם הרב ד"ר מרדכי הלפרין.

מרבית הגברים שיש להם וריקוצל לא תהיה להם בעיית פריון. אולם אצל כ-35% מהגברים הסובלים מתת פריון - נמצא וריקוצל. כלומר - ישנו קשר כלשהו בין וריקוצל לירידה בכמות הזרע ואיכותו, אבל קשר זה אינו מחייב.

כיצד מטפלים בוריקוצל?

6. וריקוצל ניתן לתיקון בכמה דרכים:
 - א. ניתוח כירורגי באזור הבטן התחתונה (לא באשכים), לקשירת הורידים.
 - ב. ניתוח בבטן התחתונה על ידי לפרוסקופ (או במיקרו-כירורגיה).
 - ג. צנתור (בהרדמה מקומית בלבד ובלא ניתוח) לסתימת הורידים הפגועים, באמצעות סליל או דבק.
7. לא תמיד התיקון משפר את מצב הזרע, ולעתים כעבור זמן חוזר הוריקוצל.

האם אני צריך לטפל בוריקוצל?

8. המקרים שבהם יש לטפל בוריקוצל גם כאשר אין קושי עכשווי בפריון (כגון אם הבחור רווק) הינם כדלקמן:
 - א. כאשר מוכח שהוריקוצל גרם לירידה בנפח האשך - הסיכוי לבעיית פריון עתידית גדל, ואז יש לבצע תיקון וריקוצל.
 - ב. כאשר ישנם כאבים חזקים (בדרך כלל בזמן מאמץ) שמוכח שמקורם בוריקוצל - יש לבצע תיקון וריקוצל.
 - ג. ישנם אורולוגים הממליצים לבצע תיקון וריקוצל בכל מקרה של וריקוצל בדרגה 3.

רקע הלכתי

- שאלה: הרופא אמר שאעשה בדיקת זרע, האם על פי ההלכה הדבר מותר? תשובה: לא!
9. בדיקת זרע הינה בדיקה שכרוכה בשאלה הלכתית כבדת משקל, והיא נעשית רק במקרה שרוב פוסקי דתן את אישורו לכך. **לכן מדריך זה אינו מחליף ייעוץ אישי** במקרים כאלו, אלא נותן מידע כללי בלבד.
 10. הוצאת זרע הותרה רק במקרים שבהם יש צורך לשמר פוריות, כשיש סיכוי לפגיעה ברורה בפריון, או בתור חלק מטיפול הפוריות (וגם במקרים אלו ישנם דרכים שונות לביצוע הבדיקה, בשיטת 'הקל הקל תחילה').
 11. מעבר לכך - ישנה בעיה נוספת: אם יתברר בבדיקה שמצב הזרע אינו תקין, יכול להיווצר קושי להינשא בעתיד. ישנם מקרים שבהם יהיה צורך לספר בזמן ההיכרות על בעיית הזרע. (אם לא התברר בבדיקת זרע שהזרע אינו תקין, אין צורך לספר על וריקוצל בזמן ההיכרות). כמובן שבמקרה כזה יש להתייעץ עם רב מוסמך שבקיא בנושא הרפואי, כדי לברר באלו מקרים יש לספר על הבעיה ובאיזה שלב של ההיכרות.
 12. לפי האמור לעיל, אין היתר לבצע בדיקת זרע בשלב בירור הוריקוצל. הסיבות הן:
 - א. לא ברור שהוריקוצל גורם לפגיעה בזרע ולבעיות פריון (ולכן אין צורך לספר על הוריקוצל בשלב ההיכרות).



- ב. ישנן דרכים נוספות להעריך פגיעה בפוריות (מעקב אחרי נפח האשך).
ג. אם תימצא בעיה בזרע - לא בטוח שהתיקון יפתור אותה.
ד. גם אם התיקון יפתור את הבעיה, פעמים הוריקוצל חוזר - והירידה באיכות הזרע ובכמותו עשויה לחזור.

מסקנה

אסור לבצע בדיקת זרע, כאשר אין מדובר בתהליך בירור פריין לזוג נשוי.

מה עלי לעשות עכשיו?

- א. אם מדובר על וריקוצל נימוש (קליני) המלווה בכאבים חזקים - יש לבצע תיקון וריקוצל כדי לפתור את בעיית הכאבים, בלא בדיקת זרע.
ב. אם לא בוצע תיקון - יש להגיע למעקב כל חצי שנה לאורולוג כדי לבדוק את גודל האשך. אם ישנה ירידה בנפח האשך - יש לבצע תיקון וריקוצל.
ג. אם מדובר בוריקוצל שאינו נימוש (תת קליני) - אין כלל מקום לחשוש לבעיית זרע עקב הוריקוצל (בדרך כלל גם אין כאבים). יש לבוא למעקב אצל אורולוג כל חצי שנה, כדי לברר שאין ירידה בנפח האשך, ורמת הוריקוצל לא החמירה.
ד. **מדריך זה הוא כללי בלבד, ואינו תחליף לייעוץ אישי אצל אורולוג מומחה ופסיקת הלכה אצל רב.**

ניתן לפנות בכל שאלה לרבני מכון פוע"ה, 6515050-02

הרב איל בן דוד

מידע יישומי - סתיו תשע"ד

א. שנת מעשר עני

השנה, תשע"ד, היא שנת מעשר עני. יש לשים לב לכמה הלכות הנוגעות לכך:

1. אסור להפריש תרומות ומעשרות מירקות שנקטפו לפני שנת המעשר על ירקות שנקטפו לאחריה. כלומר אסור להפריש מירקות שנקטפו לפני ראש השנה תשע"ד על ירקות שנקטפו אחרי ראש השנה תשע"ד.¹ זאת משום שהירקות שייכים לשנות מעשר שונות. ואולם בפירות העץ, התאריך הקובע את שנת המעשר הוא ט"ו בשבט, ולכן מותר להפריש תרומות ומעשרות מפירות שנקטפו לפני ראש השנה תשע"ד על פירות שנקטפו לאחר תאריך זה (אך אין להפריש מפירות שחנטו לפני ט"ו בשבט על פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט).²
2. אם הפריש תרומות ומעשרות, ובטעות הפריש מעשר שני במקום מעשר עני, יחזור ויפריש בלא ברכה.³

ב. ערך הפרוטה

כידוע, צריך לחלל מעשר שני על מטבע שהיא 'שווה פרוטה'. ערך הפרוטה נכון להיום (ד' אלול תשע"ג): שבע אגורות.

ג. פירות ערלה

כיוון שמצויים פירות ערלה בשוק, יש לקנות פירות בחנויות שיש השגחה על כשרותן, או לקנות ברשתות גדולות, שבהן יש השגחה במקום הריכוז שממנו מחולקים הפירות לסניפים השונים.

אם אדם קיבל פירות ממטע שאינו יודע אם פירותיו פירות ערלה, הוא יכול לבדוק זאת באתר של הרבנות הראשית לישראל. שם מתפרסמת רשימה של כל המטעים בארץ, ומצוין באלו מטעים יש גידולים של ערלה. מצורף בהערה כאן⁴ קישור לאתר.

1. ראה שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' נז.

2. שם.

3. ראה לעיל תשובות קצרות, תשובה 10.

4. http://www.rabanut.gov.il/show_item.asp?itemId=157&levelId=61653&itemType=0

לע"נ אבישי יצחק בן משה אריה לבית שינדלר, נלב"ע בכ"ב באלול תש"ע, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ דויד בן סוליקה ולע"נ יפה בת סוליקה, נלב"ע בח' כסלו, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ יוסף בן סעדה וניסים, נלב"ע ב"ב טבת תשס"ז, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ ג'ולייט בת רגינה ומנשה, נלב"ע ב"ט כסלו תש"ע, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ יוסף בן פיה, נלב"ע ב"ב כסלו תשס"ז, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ שמחה בן חיים יצחק ולנר נלב"ע, בט"ז שבט תשע"א, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ ישראל בן שלמה לבית אברמן, נלב"ע בכ"ט באדר תשל"א, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ אסתר חיה בת מרדכי לבית אברמן נלב"ע, בט"ו אדר א' תש"ס, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ יוסף בן דויד לבית עסוס, נלב"ע בכ"ז אלול תשע"א, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ ליליאן רשיל לבית עסוס, נלב"ע בג' טבת תש"ע, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ רחמין בן מירי, נלב"ע ב"א חשון תשע"ב, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ שרלי שלום בן פרחא, נלב"ע בכ"ו אדר תשע"ג, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ רבקה בת יוסף, נלב"ע ב' תמוז תשס"ד, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ תמר בת שלמה, נלב"ע ב"ז תמוז תשע"ג, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ ממה בת לולאה, נלב"ע בט"ו תשרי, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ רועי מרדכי בן יואל, נלב"ע בי' שבט תש"ע, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ שמחה בת שרה, נלב"ע בה אייר תשנ"ו, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ דינה בת שרה, נלב"ע בג' תשרי תשע"ב, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ מרים בת שלמה הכהן, נלב"ע בכ' שבט תשס"ה, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ רחל בת עזיזה, נלב"ע בי"ט סיון תש"ע, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ משה בן סעדה, נלב"ע בכ"ב סיון, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ נירה זוהרה בת שלום וגאולה לבית הלוי, ת.נ.צ.ב.ה.



לע"נ פנינה בת חנה, נלב"ע בכ"ז סיוון תשע"ג, ת.נ.צ.ב.ה.



למכון התורה והארץ

שתהיה שנה טובה ומתוקה!

רכב הבקעה

מוסך, פנצ'ריה

מפגש הבקעה- כביש 90

ישוב מעלה אפרים

רחוב דרך הגלעד 267.

ליאור תמסית:

02-9942175

050-5384735

לבית מכון התורה והארץ,

לעושיה ולראשיה לדורותיהם,

שאו ברכה להמשך בנייה ועשייה

בחיבור בין אדמת הקודש לתורתה.

ברגשי כבוד,

אברהם ואסתי רוטשטיין

"תוצאה"

יזום ופיתוח עסקי בע"ה (1995)

אסטרטגיה ניהול ושיווק

משרד ראשי: דוכיפת כפר סבא, 44246

טל': 09-7676277 פקס: 09-7676278

הגיע הזמן להחליף את הפנקס הישן...

חדש מבית מכון התורה והארץ:

מעשרוניה

תוכנה לניהול מעשר כספים

3

מקבלים חישוב מדויק
של היתרה
שיש להפריש

2

מוסיפים את סכומי
התרומות שניתנו
במהלך החודש

1

מזינים נתוני הכנסות
חודשיות והוצאות
הפטורות ממעשר

התוכנה נוחה וקלה לשימוש, ולוקחת בחשבון את
נתוני החודשים הקודמים.

מעשרוניה מכילה קישורים למידע הלכתי על מעשר
כספים, מאמרים, מאגר שו"ת ותיבת פניות "קו לרב".

הורידו עכשיו את 'מעשרוניה'
חינם מאתר מכון התורה והארץ
www.toraland.org.il

