

אמונת עתיד

במה 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 100

תמוז תשע"ג

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 - חינוך, טל' למנויים: 086847325
הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

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

תוכן

אמונת עתיד

	ברכה לכבוד גליון המאה של 'אמונת עתיד'
	ברכה לכבוד גליון המאה של 'אמונת עתיד'
11	הקודש והחול בתחיית האומה הרה"ג יעקב אריאל הרה"ג דוב ליאור הרב גבריאל קדוש

תשובות קצרות

15	רבני כושרות
17	רבני מכון צומ"ת
18	רבני מכון התורה והארץ
26	רבני מכון משפטי ארץ
31	רבני מכון משפט לעם

הארץ ומצוותיה

33	'קוממיות לארצנו' או 'קוממיות בארצנו'	הרב יהודה עמיחי
38	'ובחנוני נא בזאת' - במעשרות, במעשר כספים ובצדקה	הרב יואל פרידמן
45	מעשרות תבואה ומעשר כספים	הרב יהודה הלוי עמיחי
51	חיוב הפרשת תרומות ומעשרות באילת	הרה"ג יעקב אריאל שליט"א
56	הפרשת תרומות ומעשרות מפירות הנופלים ממכונת איסוף	הרב יעקב אפשטיין
59	גשמים לאחר חודש ניסן	הרב אביגדור לוינגר
74	גשם לאחר ניסן - ההיבט המטאורולוגי והחקלאי	אג' מרדכי שומרון

רפואה והלכה

78	קביעות ווסת בהפסקת גלולות	הרב אריה כץ
80	האם דם כחול מטמא	הרב אריה כץ
82	שיטת הרב ישראלי בקביעת אימהות בתרומת ביצית ופונדקאות	הרב גדעון ויצמן

כלכלה והלכה

86	מימון מערכות חינוך מכספי ציבור ותקנת יהושע בן גמלא	הרב רועי הכהן זק
98	השקעות כשרות - מהן?	הרב שלמה אישון

משפט התורה

105	מבוא למדינת רווחה יהודית	הרב עדו רכניץ
-----	--------------------------	---------------

110	הרב דניאל כ"ץ	החלטת ועד מקומי וגבולותיה
115	הרב דניאל כ"ץ	מקח טעות והטעיה במקח
121	הרב הלל גפן	דיון שלא בפני הנתבע
127	הרב שלמה בן יאיר / הרב אריאל בראלי	מי הוא בעל הבית?
131	הרב אוריאל בנר	פועל שהזיק תוך כדי עבודתו

כשרות

134	הרב מרדכי וולנוב	האם מותר לאכול ג'לטין
143	הרב משה כץ	סקירה על ההבדלים בין הכשר רבנות להכשר בד"ץ בעופות
158	הרב יצחק דביר	שימוש בכיריים קרמיות

צבא והלכה

166	הרב אייל קרים	פעילות ביטחון שוטף בשבת, באזור מושלג
-----	---------------	--------------------------------------

מקדש והלכה

171	הרב בנימין לנדאו	האם מותר לעשות שינויים במבנה בית המקדש
-----	------------------	--

תגובות

183	עוד על קניית קפה במקום שאין בו השגחת כשרות
184	עוד על קניית קפה בתחנת דלק
185	תגובה לתגובה
185	על בשרי וחלבי בתנור אחד
186	תגובה לתגובה
186	על 'מוצרים שיש לבערם ומוצרים שיש למוכרם בערב פסח'
187	תגובה לתגובה
188	הערה כללית - תגובת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

מידע יישומי

189	הרב דב פופר	היריון בסיכון
194	מכון התורה והארץ	מידע יישומי לחודשי הקיץ

גליון הגיגי

201	הרב איל בן דוד	לכבוד גליון המאה של 'אמונת עתיד'
-----	----------------	----------------------------------

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 חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב אייל בן דוד, מכון התורה והארץ, h.eyal@toraland.org.il
הרב שלמה בן יאיר, מכון משפט לעם, sbyaeir@gmail.com
הרב אוריאל בנר, מכון משפט לעם, baneruri@gmail.com
הרב אריאל בראלי, מכון משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות,
arielbareli@gmail.com
הרב הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב מרדכי וולנוב, כושרות, rmv@kosharot.co.il
הרב גדעון ויצמן, מכון פוע"ה, gidonpuah@gmail.com
הרב רועי הכהן זק, מכון כת"ר, royelea@neto.net.il
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב דניאל כ"ץ, מכון משפטי ארץ, katz.da@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot@gmail.com
הרב אביגדור לוינגר, מכון התורה והארץ, h.avigdor@toraland.org.il
הרב בנימין לנדאו, מכון המקדש, בית שמש, benila@inn.co.il
הרב רוני מרטון, כולל ישיבת עתניאל, rony1988@gmail.com
הרב דב פופר, מכון פוע"ה, dov.puah@gmail.com
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב גבריאל קדוש, מכון התורה והארץ, gabik10@gmail.com
הרב אייל קרים, רמ"ח הרבנות הצבאית, krim@mail.idf.il
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ חמדה', idor@013.net
אגרונום מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@zahav.net.il



ברכה לכבוד הוצאת גיליון ה- 100 של 'אמונת עתיד'

תורת ה' תמימה משיבת נפש

התמימות היא שלמות. תורת ה' יכולה להיות תמימה רק בארץ ישראל. כאן התורה מתיישמת בכל תחומי החיים, הפרטיים והציבוריים, במצוות שבין אדם למקום, בין אדם לחברו, בין אדם לארצו ובין אדם למדינתו. סוגיות שהיו תיאורטיות בגלות מתיישמות כאן הלכה למעשה. השילוב של ההלכה עם המעשה זהו פן נוסף של התמימות ופן נוסף הוא היישום של ההלכה בחיים המודרניים, כפי שהם באים לידי ביטוי בטכנולוגיה, בכלכלה, בחקלאות, ברפואה ועוד. חיבור החול אל הקודש בכל מערכות החיים הוא התמימות המאפיינת את תורת ארץ ישראל. **איחוד כל הכוחות**, העוסקים והפוסקים בנושאים המגוונים, בכל מרחבי הפעילויות השונות, **ראוי לברכה**.

אומנם גם לפני איחוד זה לא הייתה חלילה מחלוקת בין העיסוקים השונים. לכל גוף הייתה במה משלו שהשלימה את במת חברו. אולם כינוס כולם לבמה אחת הוא שדרוג, **מייחוד לאיחוד**, המדגיש את השלום והשלמות. מעתה יכולה להיווצר הפריה בין התחומים השונים. ובכך התורה מתעשרת ומתעמקת. ולקהל הרחב יש במה אחת בה הוא יכול למצוא את מבוקשו בשאלות השונות והמגוונות העולות על הפרק. כינוס לצדיקים מביא ברכה להם ולעם כולו. תלמידי חכמים שבארץ ישראל המנעימים זה לזה בהלכה מרבים שלום בעולם. ומכאן מסר לציבור כולו. ניתן וצריך לאחד את כל הכוחות יחד להרים את קרנה של התורה בארצנו.

יבואו על הברכה הפוסקים העוסקים בתורה על גווניה, היוזמים והמארגנים של הביטאון, המערכת, המוציאים לאור והתומכים יעמדו כולם על הברכה של הטל היורד על הררי ציון 'הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד... כי שם ציוה ה' את הברכה חיים עד העולם' (תהילים קלג, א, ג).

בברכת התורה והארץ

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

הרב דוב ליאור

רב העיר וראש הישיבה
קרית ארבע היא חברון.

לכבוד:

'מכון התורה והארץ'

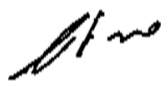
שמחתי לשמוע על הופעת גליון המאה של הבטאון "אמונת עיתך",
המשמש כשופרם של 'מכון התורה והארץ' ומכונים אחרים.

ישר כוחכם על מפעל חשוב זה של הפצת תורה בכל תחומי חיינו ההולכים ומתעצמים
עם שובנו אל ארץ חמדנו.

יהי רצון שתזכו לקרב את ישראל לאביהם שבשמים, להגדיל תורה ולהאדירה.

החותם לכבוד התורה

דוב ליאור





הרב גבריאל קדוש

הקודש והחול בתחיית האומה לכבוד גיליון ה-100 של 'אמונת עתיד'

יחסי הקודש והחול, ההבדלה ביניהם וחיבורם זה לזה, היו מאז ומתמיד עניינים מרכזיים בעבודת ה' של היחיד ושל הכלל. בגלות הארוכה, כאשר צורת חייה השלמים של האומה הייתה חסרה, התרחק עמנו מכל ענייני החול, וראה בהם רק צורך קיומי בלבד. לעומת זאת השקיע העם את מירב מרצו בעניינים הרוחניים. תפיסת העולם הייתה שכדי להחזיק מעמד בגלות ובמאורעותיה, לשרוד בחיים בין הגויים ולהתגבר על צרות הגלות, יש צורך להתרחק מהחול ולהחשיב את הקודש חזות הכול.

עם תחילתה של תחיית האומה, התפשטה תפיסה אשר הפכה את היוצרות, ומאסה בענייני הקודש לטובת ענייני החול, העלייה לארץ ובניינה החומרי. ענייני הקודש, התורה והמצווה, נראו לחלק מבני עמנו נוגדים את פיתוח ההתיישבות ובניין המדינה, ולכן הם הפרידו הפרדה מוחלטת בין הקודש והחול. ההפרדה בין הקודש לחול, על כל פנים מבחינה מעשית, באה אף מצידם של חלק מגדולי ישראל, אשר הדריכו לעסוק בקודש ולהתרחק מהחול, עד כדי זלזול מוחלט בחול.

בדורות האחרונים, בעת תחיית האומה בארצה, חוזרת ושבה להעסיקנו סוגיית יחסי הגומלין בין הקודש והחול. זכינו שקם לעם ישראל גדול הדורות, מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, להאיר את עינינו בסוגיה זו אחרי שנות גלות ארוכות. החובה לעסוק בסוגיות הקודש והחול והיחס ביניהם, מובאת בדברי הרב קוק זצ"ל (מאמרי הראי"ה ח"ב, עמ' 407 הקודש והחול):

צריך להגדיר את גדרי הקודש וגדרי החול בכל מערכות ההוה. בכל ארחות החיים. בכל חיי הפרט ובכל חיי הכלל רק עם ההגדרה הנכונה. עם ההבדלה המדויקת בין הקודש ובין החול. תקום ההתאחדות שביניהם וההתייחסות השרשית הנמצאת במקורם הנותנת בשביל כך לשניהם עוז ועוצמה יופי ויפעה.

למדנו מדבריו של הרב קוק, שכאשר הקודש והחול מוצאים כל אחד את מקומו בצורה הראויה והמדויקת, אזי אין שום סתירה ביניהם, ואף משלימים הם זה את זה. להבחנה בין הקודש לחול ולחיבור ביניהם, יש השפעות על כלל חיינו הפרטיים והלאומיים. הרב קוק (מאמרי הראי"ה ח"ב עמ' 477) מלמד אותנו, שתקומת האומה והעמדת ייעודה להיות 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמות יט, ו), לא יוכלו להתקיים אם יש נתק בין הקודש לחול:

אם אנו, חלילה, עוזבים את התוכן של הקודש ורוצים להחיות את נשמתנו היחידה, נשמת האומה, מתוכן חול, הרי זה דבר שהיה לא יהיה. 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמות יט, ו) תמצא את פרנסתה הרוחנית מנכסי הקודש.

החיים הלאומיים המתחדשים לאחר שנות גלות, מחייבים את הבירור העמוק של היחס בין הקודש לחול בכל תחומי החיים, הרוחניים והמעשיים, הכלליים והפרטיים. בירור יחסי הקודש והחול הוא נושא עמוק ומשמעותי, הנוגע לגאולת ישראל. המשמעות של גאולת ישראל היא חיים רוחניים ומעשיים שלמים של האומה בארצה, ובכל שכלול והתקדמות במהלך הגאולה, יש תוספת שלמות. השלמות של חיי האומה בארצה היא החיבור הנכון והמדויק בין חיי שעה לחיי עולם, בין החול לקודש.

צורת חיים של מדינה אשר מפתחת חקלאות מתקדמת, דורשת מחקר ולימוד תורה רחב. בשנות הגלות חסר לנו קיום המצוות התלויות בארץ, וכעת בשיבתנו לארצנו, שבנו לקיום מצוות אלו. אמנם עדיין זהו קיום חלקי וחסר, אך אנו מאמינים שיש בכך גרעין לצמיחה ולהתפתחות.

צורת חיים של מדינה המטפחת כלכלה רחבה, מחייבת אותנו לברר וללמוד מתורתנו, שהיא תורת חיים, את היחס בין צורכי הפרט לצורכי הכלל, את סדרי העדיפויות, קשרים ויחסי חוץ נכונים. יש ללמוד ולברר דעת תורה בנוגע לענייני ממונות ציבוריים, ובנוגע לכלכלת מדינה המשולבת בכלכלה עולמית. אמנם ישאל השואל, מה בין כלכלה של אנגליה, צרפת או סין, לבין כלכלתנו? וכי שונים אנו מאיתם? נענה שמלבד הבדלי השיטות בכלכלה, יש ודאי לכלכלה ישראלית על פי דרכה של תורה ערך מוסף. כלכלה על פי התורה מתנהלת גם לפי מדדים מוסריים ומתחשבת בתועלת הציבור והמדינה. אם לדוגמה ערך לימוד התורה באומה חשוב הוא בעיני האומה, ודאי צורת הניהול של כלכלת המדינה תהיה מושפעת מכך. חינוך הילדים, הכבוד לזקנים, יישוב הארץ ועוד, אם כל אלו חשובים הם בעיני האומה, ודאי שיהיו לכך השלכות להתנהלות הכלכלית.

מערכת המשפט בגלותנו הארוכה כללה דינים הקשורים לסוגיות שבין אדם לחברו. לא התמודדנו עם מערכות משפט מרכזיות לכלל האומה, וודאי לא עם סוגיות משפטיות ציבוריות, הקשורות לצורת חיים של מדינה. לבושתנו ולחרפתנו, בעת תחיית האומה הושמו משפטי התורה בפינה נידחת, ומשפטי הגויים הפכו להיות מרכזיים. יש צורך להנחיל בקרב עמנו את החזרת המשפט העברי לציון. יש צורך לכוון את ההתנהלות הפרטית והציבורית שלנו, על פי דרכה של תורה. יותר מכך, תחיית האומה, תקומתה וגאולתה כוללות, קשורות וחבוקות בשיבת משפטיה של תורה. 'צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפְדָּה וְשִׁבְיָהּ בְּצֶדֶק' (ישעיהו א, כז).

ההתפתחות הטכנולוגית והשאלות ההלכתיות הנובעות מהתפתחות זו, מחייבות אותנו למחקר מדעי-הלכתי-יישומי. ולהסתכלות רחבה לצורך פתרון בעיות היחיד והכלל. חיים ריבוניים של האומה בארצה כוללים מערכות מורכבות כגון צבא, משטרה בתי חולים ועוד, ומערכות משוכללות של הובלת מים, חשמל ועוד. מערכות אלו מצריכות פיתוח של מגוון פתרונות הלכתיים-טכניים, למגוון בעיות. טוב היה שלכתחילה היצרנים יתנו



דעתם לבעיות הלכתיות שיכולות להיגרם בפיתוחים טכנולוגיים משוכללים, כדוגמת שערים חשמליים, מקררים משוכללים, מכשירי מים חמים וקרים ועוד רבים. היכולת לשמור על ההלכה במערכות הציבוריות ובמקומות הציבוריים, תלויה בלימוד, במחקר ובפיתוח פתרונות הלכטכניים של אנשי ההלכה.

התפתחות טכנולוגית המזון היא אחד מהגורמים לכך ששאלות חדשות בנושאי כשרות צצות ועולות חדשים לבקרים על שולחנם של מלכים 'מאן מלכי רבנן'. כיום המזון מגיע לביתנו דרך הסחר העולמי בין מדינות שונות. המדינה מחוקקת חוקים הדורשים מן היצרנים והיבואנים לדווח על רכיבי המוצרים השונים, ומפעילה מערכת בקרה כדי למנוע זיופים. כל זה דורש עיון ולימוד רב, יכולת התמצאות בנעשה בשטח, והנחלת התודעה בקרב הצרכנים ובקרב הגופים השונים הנותנים כשרות.

ב"ה, התפתחות המדע הרפואי הביא בחיקו פתרונות רבים לזוגות אשר התקשו בהבאת ילדים לעולם. גם במקרים קשים של מחלות, תאונות וכדומה, לא אפסה התקווה, ויש פתרונות מגוונים לבעיות שונות של פוריות. גם בתחום זה, הקרוב כל כך לליבו של כל בן אנוש, תחום שהיהדות רואה בו ערך רב כל כך, בא המדע ומתחבר לתורה ולהלכה. לא כל דבר מותר לעשות על פי ההלכה. יש לתת מענה הלכתי מתאים לבעיות מורכבות ומסובכות, ולפתח אפשרויות חדשות המותרות על פי ההלכה. חז"ל (נדה יג ע"ב) גילו לנו את הקשר בין כוח ההולדה לגאולתם של ישראל: 'אמר רבי יוסי, אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, שנאמר (ישעי' נז, טז) 'כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי'.

גיליונות 'אמונת עיתך' על מאמריהם, תשובותיהם ומחקריהם, מבטאים את חיבור הקודש והחול, את חיי עולם עם חיי מעשה, מכוחה של תורת הגאולה, תורת ארץ ישראל.

ב"ה, זכינו להתאחד יחד, כמה מכונים העוסקים בחיבור הקודש והחול מכוחה של התורה הגואלת, ולהוציא לאור חוברת זו במתכונתה החדשה. האכסניה המשותפת מדגישה ומבליטה את תורת ארץ ישראל ההולכת ופורחת בכל התחומים. ההתמחות של כל מכון בנושאים המיוחדים לו מביאה ברכה ותועלת, הבאות לידי ביטוי בהעמקה וביסודיות, תוך כדי הכרת הצדדים המעשיים של המציאות. מעלות אלו מאפשרות להפיץ תורה ברורה, הלכה למעשה, במאמרים עיוניים ואף בתשובות קצרות. חידוש נוסף ב'אמונת עיתך' הוא האפשרות לעסוק בתורה יחד, תלמידי החכמים השונים והקוראים, להגיב אלו על דברי אלו, להאיר הארות ולהעיר הערות על מה שנכתב והתפרסם. פרסום המידע היישומי מועיל גם הוא לקהל שוחרי התורה, וכמובן חשיפת העשייה הברוכה שבכל המכונים, מגבירה ומעצימה את פעילותם.

לכבוד גיליון המאה של 'אמונת עיתך', נתפלל שנזכה לקיים את קריאתו של מורה הדורות, הרב קוק (אגרות הראי"ה ג, תשמ):

אחת ודאי נדע כי קרואים אנו למפעלים גדולים, למפעלים הגיוניים ומחשבתיים, למפעלים ספרותיים ופומביים, למפעלים מעשיים וחברותיים, למפעלים בתוכיות חיי הקודש חיי הנצח ולמפעלים בחיי השעה והחול, למפעלים מכל אלה המתגבלים בגבול ישראל, ולמפעלים מהם השוטפים ועוברים ונוגעים בזרמי החיים אשר לעולם הכללי ויחוסיהם הרבים עם עולמו של ישראל, אשר היה הוה ויהיה לברכה לכל משפחות האדמה כדבר ד' אשר נאמן לצור חוצבנו מני אז.



תשובות קצרות



1. קניית כבד קפוא

שאלה | האם מותר לקנות כבד קפוא (שלא הוכשר), ולהכשירו?

תשובה | השו"ע¹ פסק לגבי בשר ששהה ג' ימים משחיטתו בלי שהוציאו ממנו את דמו, שדמו נקרש בתוכו, ואינו יוצא במליחה, אלא רק בצלייה; וגם אחר שצלו אותו - אסור לבשלו. לגבי כבד, השו"ע פסק² שאפילו לא שהה ג' ימים מבלי שהוציאו ממנו את דמו, מחמת ריבוי דם שבו - יש להכשירו רק בצלייה ולא במליחה. אם נצלה תוך ג' ימים לשחיטת הבהמה, מותר לבשלו אחר כך. אבל אם שהה ג' ימים מעת שחיטת הבהמה ולא נצלה, הכבד מותר בצלייה, אך אסור לבשלו אחר הצלייה.

לגבי בשר קפוא נחלקו הפוסקים, האם הקפאת הבשר גורמת לכך שהדם לא ייקרש בתוך הבשר, או שההקפאה אינה מועילה כלום, ואינה עוצרת את ספירת הימים. דעת ה'פרי מגדים'³ ו'כף החיים'⁴ להחמיר, ולאסור לבשל בשר אפילו אם הקפאו אותו תוך ג' ימים. דעת 'ערוך השולחן'⁵ להקל ולהתיר בישול בשר קפוא, וכן פסק הרב עובדיה יוסף⁶. ועיין בשו"ת 'אגרות משה'⁷ שכתב שיש סברה גדולה להקל בדבר הזה, ומכל מקום **לכתחילה** אין לעשות כן - אם לא לצורך גדול, ובדיעבד אם הקפאו, ניתן להקל, וכן נראה לפסוק למעשה, כדברי ה'אגרות משה'.

הערה: על אף שיש צד חומרא בכבד משאר בשר, שהרי כבד אסור להכשירו במליחה ושאר בשר מותר, מכל מקום יש גם צד לקולא. שאר בשר, כיוון שמותר להכשירו במליחה, אסרו חכמים להשהותו ג' ימים, מחשש שמא אחר ג' ימים יבוא להכשירו במליחה, ונמצא שדמו לא יצא⁸. ואולם כבד, כיוון שאסור להכשירו במליחה אלא רק בצלייה, התירו הפוסקים להשהותו לכתחילה, ואף שאסור לבשלו אחר הצלייה, לא אסרו להשהותו, משום שבדיעבד אם בישלו את הכבד - מותר לאוכלו⁹.

1. שו"ע, יו"ד סי' סט סעי' יב.
2. שו"ע, יו"ד סי' עג סעי' א.
3. פרי מגדים, שפתי דעת ס"ק נג, ד"ה יראה לי.
4. כף החיים, יו"ד סי' סט ס"ק ריד.
5. יו"ד סי' סט סעי' עט.
6. שו"ת יחוה דעת, ח"ו סי' מו.
7. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' כז.
8. רמ"א, יו"ד סי' סט סעי' יב.
9. פתחי תשובה, יו"ד סי' סט ס"ק כו.

2. הכנת טחינה בשבת

שאלה | האם מותר להכין טחינה בשבת?

תשובה | בהכנת טחינה עלולה להיות בעיה של 'לש' ¹⁰. בסוגיית לישא, יש לחלק בין סוגי בלילות שונות, ולהבדיל בין דברים שבמהותם מתגבלים לבין דברים שבמהותם אינם מתגבלים. דבר שהוא בר גיבול, כגון קמח, נחלקו השו"ע והרמ"א מאיזה שלב של הכנת העיסה, מתחייב מכין העיסה מהתורה. לדעת השו"ע ¹¹ מתחייב משעת הלישה, ולדעת הרמ"א ¹² כבר מתחייב משעת נתינת המים. גם בדברים שאינם ברי גיבול, כאפר וכדומה, דעת השו"ע שאינו מתחייב כלל מהתורה, אולם אסור מדרבנן, ודעת הרמ"א שבנתינת המים - מתחייב מהתורה. לדעת השו"ע, דבר שאינו בר גיבול, כיוון שאיסורו מדרבנן, אפשר להתיר לעשות את העיסה בשינוי, לדוגמא שינוי באופן הערבוב ¹³. לדעת הרמ"א אין להקל בכך, משום שכבר בנתינת המים - עובר על איסור תורה. כל האמור עד כאן הוא בסוג 'בלילה עבה', אבל כאשר עושים 'בלילה רכה' ¹⁴ לכולי עלמא האיסור הוא מדרבנן. לכן גם לדעת הרמ"א מותר לעשות בלילה רכה בשבת, ובלבד שיעשה זאת בשני שינויים ¹⁵:

1. שינוי בסדר הנתינה: אם בדרך כלל נותן את המוצק לפני הנוזל, בשבת יש לתת את הנוזל לפני המוצק
 2. שינוי באופן הערבוב: אפשר לערבב שתי וערב ואפשר גם לטרוף בכלי. לדעת השו"ע ¹⁶ מספיק שינוי אחד, אפשר לשנות בסדר הנתינה.
- למעשה,** לא ניתן להכין בלילה עבה של טחינה אפילו בשינוי. ואולם בלילה רכה, כיוון שאיסורה מדרבנן, ניתן להתיר לעשותה בשינוי. לכן יש לתת מים רבים בתחילה, ורק אחר כך להוסיף כמות כזו של טחינה גולמית, שהבלילה תישאר רכה. אסור שיהיה שלב שהבלילה תהיה בו בלילה עבה. לדעת השו"ע מספיק שינוי אחד, אפשר לשנות בסדר הנתינה. לעומת זאת לדעת הרמ"א צריך לעשות שני שינויים, יש לשנות גם באופן הערבוב וגם בסדר הנתינה. ¹⁷

10. הערת העורך [אב"ד] עיין להרה"ג הרב דב ליאור שליט"א, בשו"ת דבר חברון (חלק או"ח סי' שס"ח), שכתב שאיסור לישא שייך כשהוא מגבל את הגרגירים ויוצר מעין עיסה, אבל התהליך בהכנת טחינה הוא הפוך: הוא מדלל את הטחינה וגורם שלא תהיה עיסתית. לכן אין בזה איסור לישא כלל, ודלא כשמירת שבת כהלכתה (פ"ח סעי' כו).
11. שו"ע, או"ח סי' שכא סעי' יד; ועיין במשנ"ב (שם ס"ק נ), שמסביר את השיטות השונות.
12. שו"ע, או"ח סי' שכא סעי' טז; ומשנ"ב ס"ק סד; שם, סי' שכד סעי' ג; ומשנ"ב ס"ק י-יא.
13. שו"ע, או"ח סי' שכד סעי' ג.
14. ההבדל בין בלילה עבה לבלילה רכה: אם הבלילה נשפכת בקילוח - הרי היא בלילה רכה, אם הבלילה נשפכת בגושים - הרי היא בלילה עבה.
15. רמ"א לשו"ע, או"ח סי' שכא סעי' טז; ועיין במשנ"ב שם ס"ק סח.
16. שו"ע, או"ח סי' שכא סעי' יד.
17. עיין פניני הלכה, שבת ח"א פרק יב אות ד.



3. שימוש במדיח כלים בשבת (הרב ישראל רוזן)

שאלה | האם מותר להשתמש במדיח כלים בשבת, ואם כן, באלו תנאים?

תשובה | השימוש במדיח כלים בשבת באמצעות שעון שבת איננו רק מותר אלא אפילו מומלץ. מי שרגיל כל השבוע להשתמש במדיח כלים, ודווקא בשבת צריך להדיח את הכלים בידיו - זוהי פגיעה עבירו במצוות עונג שבת. כמו כן בהדחת כלים בידים, רבים נכשלים באיסור סחיטה, וכן בשימוש במים חמים מדוד בלא התקן שבת. לגבי השימוש במדיח הכלים בשבת, הועלתה שאלה של גרם בישול שיירי האוכל. עמדתי היא שאין בזה ממש, כי מדובר בבישול ההולך וכלה לאיבוד, תוך כדי בישול¹⁸. אמנם אפשר להתפלפל, אך בנידון דידן יש גם צירופי היתר של 'גרמא' ואינו מתכוון לבישול, וגם 'לא ניחא ליה' בבישול שיירים אלו. יש שעוררו גם שאלה של איסור 'שהייה', לדעת החזון איש. אכן גישתו לא נתקבלה לגבי מכשירי חשמל אוטומטיים. מכשירי חשמל אלו פועלים על פי תכנית קבועה, ולפיכך אין בהם חשש לחיתוי¹⁹.

כדי להשתמש במדיח הכלים בשבת, צריכים להתקיים התנאים הבאים:

1. כיוון שעון שבת בערב שבת, ולחיצה על לחצן ההפעלה או התחלת הסיבוב בגלגל ההפעלה, כך שהמדיח יפעל במועד המתוכנן בשעון. לאור תנאי זה, מובן מאליו שאין אפשרות להשתמש במדיח אחד לשתי הדחות באותה שבת.
2. לתשומת לב: יש מדיחים אלקטרוניים שאין בהם טיימר מובנה, ולא ניתן להפעילם על ידי שעון שבת חיצוני, כי הפסקת המתח מוחקת את פקודת ההפעלה בפיקוד.
3. הכנסת הדטרגנט (קובייה, אבקה או נוזל) - תיעשה לפני השבת. הסיבה היא שחוששים שמא חומר זה לא עבר תהליך בישול בייצורו, והכנסתו בשבת גורמת לבישול החומר.
3. ביטול מתג הדלת. בכל מדיח כלים יש מתג המבטל את פעולת המדיח, אם הדלת נפתחה תוך כדי עבודה. משום כך סגירת הדלת לאחר הכנסת הכלים, היא גרם הפעלה של המדיח. מדובר בשתי מלאכות חמורות מדאורייתא: בישול (מי ההדחה) והבערה (גופי החימום). ביטול המתג (לתמיד או רק לשבת) פותר בעיה זו²⁰.

18. ראה שו"ת חת"ס, יו"ד סי' צב.

19. כך ביררנו עם הגר"י נויבירט לעניין מחמים אוטומטיים עם פיקוד שבת מתוצרת מכון צומת, המצויים במקומות ציבוריים רבים, גם בשיבות.

20. אגב, מכון צומת מספק שירות זה (בתשלום) בפנייה טלפונית לטכנאי המתמחה בנושא (עמוס, 0524-295293).

4. הפעלת מטאטא רובוטי בשבת (הרב ישראל רוזן)

שאלה | לאחרונה רכשתי מטאטא רובוטי. מדובר במכשיר שקוטרו כ-30 ס"מ המונע בעזרת גלגלים, שבתחתיתו מותקנות מברשות ניקוי (כמו של מנקה רחובות). מרגע הפעלתו, הרובוט פועל בלא הכוונה, ולומד את מבנה הבית והחדרים בעזרת חיישנים מיוחדים הקבועים בו. הרובוט נועד לעבודה רציפה של כמה שעות, שבמהלכן הוא סורק בשיטתיות את הבית ומנקה את כל רצפת הבית. הפעלת הרובוט מתוכנתת לפי שעות קבועות בשבוע (בדרך כלל הוא מופעל לאחר צאת דיירי הבית לעבודה, וכך עד שובם - הבית נקי).

האם מותר לתכנת אותו כך שיתחיל לפעול בשבת? האם יש הבדל בין הפעלתו בזמן שהבית ריק מאדם, לבין הפעלתו בזמן שיש אנשים בבית?

תשובה | אין בידי מידע מיוחד על מאפייני הרובוט המתואר, ולכן אסתפק במתן תשובה עקרונית בנוגע למכשירים מסוג זה.

שעון השבת (המכני או הממוחשב) התקבל בבתי ישראל. בתחילה הוא שימש למאור בלבד, אך במהלך השנים השימוש בו נעשה נפוץ למגוון מכשירים חשמליים (תנורים, מאווררים, מזגנים, מדיחי כלים ועוד). בתחילה, היו מן הפוסקים שנטו לאסור את השימוש בו, מחשש ל'אוושא מילתא' ולפגיעה בכבוד השבת, או ל'מראית עין' ול'חשד הרואים', שמא המכשירים הופעלו תוך כדי חילול שבת. אך כיום, כיוון שהשימוש בשעון שבת ובתכנות מראש נעשו שכיחים יותר ויותר (וכמעט אין בית שמזגן אינו מופעל בו באמצעות שעון שבת) - חששות אלו אין להם יסוד במציאות.

השימוש בשעון שבת נעשה כהלכה פסוקה שאין עליה ערעור. בעניין זה אין הבדל בין השארת מכשיר פועל מערב שבת, לבין תכנותו מערב שבת כך שיתחיל את פעולתו בשבת. לגבי הרובוט המדובר - מכיוון שהשימוש בו עדיין אינו נפוץ והוא אינו מוכר בציבור בתור מכשיר אוטומטי לגמרי, אין לכוונו בערב שבת כך שיפעל מאליו בשבת, מחשש ל'אוושא מילתא', לזילותא של כבוד השבת, ובוודאי גם ל'חשד הרואים'. בעניין זה, מטאטא רובוטי די דומה ל'אופה לחם אוטומטי', אשר לא מקובל להפעילו בשבת בתכנות מבעוד יום, מן הטעמים הללו.

אבל כאשר אין אדם בבית בשעת פעילות המכשיר (אף על פי שעתידיים לחזור לבית במהלך השבת), אזי אם המכשיר אינו רועש, וקולו אינו נשמע מחוץ לבית - אי אפשר לאסור את השימוש בו. זאת, מכיוון שאין איסור חז"ל גורף של 'מראית עין' על כל ענייני אוטומציה, ואין להרחיבו מדעתנו. ולכן לא שייך כאן הכלל ש'כל מה שאסרו חכמים משום מראית העין, אפילו בחדרי חדרים אסור'.



5. חלה שהופרשה בלא קריאת שם (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | אישה הסירה חתיכת בצק כדי 'לקרוא לה שם חלה', ולאחר שברכה על



ההפרשה, שכחה לומר 'הרי זו חלה' כמקובל, האם יצאה ידי חובת הפרשת חלה?
תשובה | לאחר סיום לישת הבצק, מסירים חתיכת בצק, כדי שתהיה אפשרות לברך את ברכת הפרשת חלה, ומיד לאחר מכן 'לקרוא שם חלה' על חתיכת הבצק שהוסרה. הנוהג כיום, לומר 'הרי זו חלה' על החתיכה שהוסרה לשם כך, מתבסס על דעת כמה מן הפוסקים²¹. אך יש מן הפוסקים הסוברים שאין חיוב 'לקרוא שם' בפיו, ודי אם 'קרא שם' במחשבה²². כמה טעמים נאמרו בהסבר שיטתם: **טעם א'**: אין קפידא ב'קריאת השם', כיוון שחלה דינה כתרומה, שמותר להפרישה במחשבה²³. **טעם ב'**: ברכת ההפרשה, כמוה כ'קריאת שם חלה', שהרי ה'ברכה שמברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו להפריש חלה אין לך קריאת שם גדול מזה, כיוון שמברך ותכף מפריש הרי הוא כמפרש זו חלה²⁴. כל זה אמור במקרה שלא הוסרה חתיכה מהבצק לפני הברכה. אך במקרה שלנו, כיוון שהאישה הסירה חתיכת בצק לפני ההפרשה, ייתכן שבכך היא מבטאת שרצונה הוא שלא להסתמך על 'הפרשה במחשבה' או שעל כך שברכתה תיחשב 'קריאת שם'²⁵. ואולם מכיוון שבסופו של דבר היא הזכירה בברכת ההפרשה המילה 'חלה' ייתכן שהדבר נחשב 'קריאת שם'²⁶. לכן, כדי לצאת מן הספק, במקרה הנידון רצוי 'לקרוא שם חלה' לחתיכה אחרת, שהופרשה או שתופרש מן העיסה. אבל לא תברך שוב את הברכה, שכן 'ספק ברכות להקל'.

6. מתנות עניים בגינה הפרטית בימינו (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | מדוע לא מקובל להשאיר כיום מתנות עניים, כמו פאה, מעצי פרי בגינות הפרטיות?

תשובה | לדעת כמה מן הפוסקים, מצוות מתנות עניים הן מן התורה גם בימינו. אמנם יש מן הפוסקים הסוברים שחובתם בימינו היא רק מדברי חכמים, אם כן מידי מחלוקת לא יצאנו.

מפשטות דברי הרמב"ם²⁷ משמע שחובת מתנות עניים מן התורה חלה על רוב האילנות²⁸. אמנם דעת רבנו תם²⁹, שרק דגן, תירוש ויצהר חייבים מן התורה. כדעה זו כותבים הרבה ראשונים.

21. שאילתות דרב אחאי גאון, פרשה צו שאילתא עג; בא"ח, שנה א', פר' צו כא, ועוד.
22. לפי לשון הרמב"ם, הל' ביכורים פ"ה הי"א; טור, יו"ד סי' שכח; שו"ע, שם סעי' א. ונראה שכן דעת הרשב"א, בפסקי חלה, סוף שער ד.
23. כס"מ, בדעת הרמב"ם שם.
24. מהר"י קורקוס, הל' ביכורים פ"ה הי"א, ד"ה ובהשגות.
25. כדברי התוספתא תרומות (ליברמן) פ"ג ה"ג, ש'אם עתיד לקרות להם שם אין בהן קדושה עד שיקרא להן שם. דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ה הי"א.
26. על פי קדושת לחם, על פסקי חלה להרשב"א, שער ד הע' 60.
27. רמב"ם, הל' מתנות-עניים פ"א ה"ב.
28. וכ"כ הרמב"ן, שבת סח ע"א.
29. תוספות, שבת סח ע"א, ד"ה ואילו.

ואולם כאשר ידוע שהעניינים לא יגיעו ללקוט מהפירות, אין חובה להשאיר מתנות עניים. כך פירשו חלק מהראשונים את דרשת חז"ל³⁰ לפסוק: 'לעני ולגר תעזוב אותם - ולא לעורבים ולעטלפים'. לדבריהם, התורה פטרה מלהשאיר מתנות עניים בשדה או במטע אם העניים לא יבואו ללוקטם. כך כתב הטור³¹, וכך פסק גם השו"ע³². אמנם ה'בית יוסף'³³ הביא הסבר אפשרי בדברי הטור, ולפיו פטור זה נאמר רק בנוגע למתנות עניים בחו"ל, שחובתם היא מדרבנן, אך בנוגע למתנות עניים בארץ ישראל לא נאמר היתר זה. להלכה, השו"ע³⁴ לא סייג את דבריו, ואם כן משמע שדין זה נוהג גם בארץ ישראל. בנושא זה יש מחלוקת אחרונים. רוב האחרונים³⁵ סברו שדרשת חז"ל שלעיל היא סיבה לפטור ממתנות עניים גם בארץ ישראל. ואולם יש אחרונים³⁶ שכתבו שבארץ ישראל חייבים להשאיר מתנות עניים בכל מקרה. 'פאת השולחן' כתב³⁷ שהמנהג הוא לתת לקט, שכחה ופאה, ואולם כיום אין המנהג כדבריו³⁸. למעשה, אם בעלי העצים יודעים בוודאות שהעניים יבואו, בין אם הם יבואו בכוחות עצמם ובין אם יבואו בעזרת הבעלים, חובה להשאיר להם מתנות עניים מעצי הפרי שבגינה הפרטית, גם בימינו.³⁹

7. עץ שמפריע למעבר בגינה (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | האם מותר לעקור עצי פרי המצמצמים את שטח השביל, בגינה או בכניסה לבית?
תשובה | קציצת עצי מאכל אסורה מהתורה, כשהיא נעשית בדרך השחתה⁴⁰. למעשה, התירו הפוסקים עקירת עצי פרי הגורמים גם נזק עקיף; כגון עקירה לצורך בניין בית,⁴¹ או עקירה לצורך ריבוי אור ואויר, כשהעץ מפריע להם לחדור לבית, וכדומה⁴². אמנם יש שהקלו להתיר אפילו עקירה לצורך הרווחה בעלמא⁴³, אך יש החולקים, וסוברים שעקירה לצורך הרווחה בעלמא אסורה מן התורה⁴⁴. אלא שחוק מהאיסור שבדבר, כתבו הפוסקים שעקירת עצי פרי היא מהדברים האסורים מחמת הסכנה⁴⁵. כשיש שכתבו שהסכנה

30. חולין קלד ע"ב.
31. טור, יו"ד סי' שלב.
32. שו"ע, שם סעי' א.
33. ב"י, יו"ד סי' שלב, ד"ה ומ"ש רבינו והאידנא.
34. שו"ע, שם סעי' א.
35. דרכי משה, שם ס"ק א; ב"ח, שם אות ב; שו"ת חתם סופר ח"ב, יו"ד סי' רמד.
36. ש"ך, שם ס"ק א; פאה"ש, סי' ד סעי' י בהגה.
37. פאה"ש שם; בית ישראל, ס"ק כא.
38. הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל, ספר ארץ ישראל, עמ' קנב-קנג; חזו"א, מעשרות סי' ז ס"ק י; דרך אמונה, הל' מתנו"ע פ"א ה"י ס"ק סב.
39. ספר ארץ ישראל שם; מעדני ארץ, פאה"ש ה"י ס"ק ה; דרך אמונה, שם ציון ההלכה אות צה.
40. על פי רמב"ם, הל' מלכים פ"ו ה"ח.
41. שו"ת בית יצחק, יו"ד ח"א סי' קמב.
42. שו"ת חוות יאיר, סי' קצה.
43. שו"ת מהר"י בסאן, יו"ד ח"א סי' קא.
44. שו"ת בית יצחק, יו"ד ח"א סי' קמב.
45. על פי ב"ב כו ע"א; ט"ז, יו"ד סי' קטז ס"ק ו.



בעקירת עצים קיימת, אף כשהיא נעשית בהיתר, ולפיכך אף כשהדבר מותר, יש לעקור על ידי נוכרי⁴⁶. אמנם יש חולקים, וסוברים שאין חשש סכנה, במקרים שבהם מותרת עקירת עצי פרי⁴⁷. לפיכך, אף אם יש היתר עקרוני לעקירת העץ, אין לעשות כן אם אפשר להסתפק בדילול הענפים⁴⁸. גם אם דילול הענפים אינו מספיק, במקרה שלנו, אין היתר לעקור את העץ לגמרי, אלא יש להעבירו למקום אחר, כיוון שהעברתו למקום אחר, אינה נחשבת 'דרך השחתה'⁴⁹. עדיף להעביר את העץ בגוש אדמה שהעץ יכול לחיות ממנו⁵⁰, כיוון שבדרך זו שאין זו נטיעה חדשה לעניין איסור ערלה, ולכן ודאי שגם אין בכך איסור עקירת עץ⁵¹. אכן, כשהעברה בגוש אדמה אינה אפשרית, מותר להעבירו כשהוא חשוף שורש, ולשתול אותו במקום אחר. אך רצוי לעשות זאת על ידי פועל נוכרי⁵². תנאים אלו מחויבים במקרה הנידון בשאלה, כיוון שהעץ אינו גורם נזק ממשי, אלא רק מונע מעבר נוח בגינה.

8. תרומות ומעשרות מפירות שגדלים בגינות הציבורי (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | ישנם עצי פרי הגדלים בשטחי הגינות הציבורי ביישוב. מזכירות היישוב מרשה לתושבים לקטוף מן הפירות שעל העצים. האם צריך להפריש תרומות ומעשרות מפירות אלו?
תשובה | חובת ההפרשה של תרומות ומעשרות חלה רק על פירות שיש להם בעלים, כלשון הרמב"ם⁵³: 'כל אוכל אדם הנשמר... חייב במעשר'. וכן כדרשת חז"ל על הפסוק⁵⁴ 'ראשית דגנך תירושך ויצהרך תתן לו' - 'מה דגן תירוש ויצהר... יש לו בעלים, שנאמר דגן, אף כל כיוצא בהן חייב בתרומה...'⁵⁵.

ישנם פירות הפקר, שאפשר לומר בעליל שהם פטורים מתרומות ומעשרות:

פירות שהיו הפקר מתחילתם - פירות המוגדרים פירות הפקר מתחילת גידולם, ומעולם לא היו להם בעלים. כלשון הרמב"ם⁵⁶: 'ההפקר - כל המחזיק בו זכה, וכן המדברות והנהרות והנחלים כל שבהן הפקר, וכל הקודם בהן זכה'.

פירות שהפקירום הבעלים - יש פירות שהיו להם בעלים, אך ידוע לנו שהם הפקירו אותם במפורש. כלשון הרמב"ם⁵⁷: 'ומה הוא הפקר? הוא שיאמר אדם נכסים אלו הפקר לכל בין במטלטלין בין בקרקעות...!'

46. שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"א סי' עו.

47. תורת חיים, ב"ב כו ע"א, ד"ה אנא לא קייצנא; שו"ת בניין ציון, ח"א סי' סא.

48. ראה שו"ת חוות יאיר, סי' קצה; שבות יעקב ח"א, סי' קנט.

49. שו"ת שבות יעקב, ח"א סי' קנט.

50. שו"ת חת"ם סופר, יו"ד סי' קב.

51. שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א, סוף סי' עו, על פי מס' ערלה פ"א מ"ג.

52. על פי החיד"א, בשו"ת חיים שאל ח"א סי' כג; ושו"ת שבות יעקב ח"א סי' קנט.

53. הל' תרומות פ"ב ה"א.

54. דברים יח, ד.

55. וע"ע רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"א, דרשה נוספת.

56. רמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"א.

57. רמב"ם, הל' נדרים פ"ב הל' יד.

פירות שניכר בעליל שאין לבעלים עניין בהם - כגון פירות הגדלים בשטחים מיושבים במרכזי הערים, שברור בעליל שאין בעליהם חפצים לקחת את הפירות הגדלים שם; וברור לכולם שכל אדם רשאי לקחת מהפירות לאכילה. כדברי התוספתא⁵⁸, שפסקה הרמב"ם בהלכותיו⁵⁹:

המשמר שדהו מפני ענביו ובא אחר ואסף את התאנים הנשארות באותה שדה... בזמן שבעל השדה מקפיד עליהן אסורין משום גזל ולפיכך חייבין במעשר ובתרומה, אין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר.

נתינת רשות לאנשים מסוימים בלבד - מוגדרת מתנה ואינה מוגדרת הפקר. לפיכך, ביישובים קטנים, אף כאשר יש רשות לקטוף מן הפירות, ייתכן שהיא מוגבלת רק לאנשים מסוימים - ולכן דינה כהפקר חלקי, שאינו נחשב הפקר⁶⁰. הפירות הגדלים בשטחים ציבוריים ביישובים קטנים, פטורים מתרומות ומעשרות רק אם ידוע שהבעלים מפקירים אותם לכל, באופן מוחלט. במקרים מסופקים אלו, עדיף להפריש תרומות ומעשרות בלא ברכה⁶¹.

9. הוצאת נבטים ממקום הנבטתם בשבת (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | אנו מנביטים גרעיני תבואה או קטניות בצלחות או מסננות, הגדלים מחמת המים או הלחות שהם סופגים. האם מותר להוציא אותם ממקום הנבטתם בשבת? **תשובה** | בגמרא⁶² נאמר שהתולש בשבת כשות שגדל על גבי קוצים, או פטריות שגדלות על דפנות הדלי - חייב, משום 'עוקר דבר מגידולו', אף על פי שהם לא ינקו מהאדמה⁶³. חיובו מן התורה הוא משום 'תולדה' של מלאכת 'קוצר'⁶⁴. נשאלת השאלה, כיצד ייתכן שתלישת כשות ופטריות, שאינם גדלים כלל באדמה - אסורה מהתורה, ואילו תלישת גידולי עציץ שאינו נקוב, המכיל אדמה - אסורה רק מדרבנן? משיבה הגמרא (שם), שתלישה מעציץ שאינו נקוב אסורה רק מדרבנן, משום ש'אין דרך זריעה שם'⁶⁵. לעומת זאת תלישת כשות הגדל על גבי קוצים, או פטריות הגדלות על דפנות הכלי, אסורה מן התורה, משום ש'היינו רבתייהו', כלומר זהו 'עיקר גידולם'⁶⁶. כך פסק הרמב"ם⁶⁷, וכך פסק גם השו"ע⁶⁸. בהסבר הדברים, כתב הרה"ג צבי פסח פרנק זצ"ל, ש'בכל דבר שדרכו ליגדל

58. תוספתא, מעשרות פ"ג הי"ג; גמ' פסחים ו' ע"א.

59. רמב"ם, הל' מעשר פ"א הי"ב.

60. על פי ירושלמי, פאה פ"ו; שו"ת נודע ביהודה קמא, אהע"ז סי' נט.

61. משפטי ארץ, פ"ה סעי' ב.

62. שבת קז ע"ב.

63. על פי עירובין כח ע"ב; ורש"י שם, ד"ה כשות; תורת חיים שם ד"ה דקטלינן לה.

64. תוספות רי"ד, שם ד"ה הכא נמי; רמב"ן ורשב"א שם, ד"ה הא דאמרין; ועי' אגלי-טל, מלאכת גוזז בתחילת ס"ק ז.

65. רש"י, ד"ה לאו היינו רבתייהו.

66. רש"י שם, ד"ה לאו היינו.

67. רמב"ם, הל' שבת פ"ח ה"ג.

68. שו"ע, או"ח סי' שלו סעי' ה וסעי' ז.



מאליו לעולם חייב משום קוצר בין בתלוש ובין במחובר⁶⁹ ודייק בדבריו מו"ר הרב יעקב אריאל שליט"א:

שרק דבר הגדל בצורה טבעית היינו רביתיה, אך דבר שאינו גדל בצורה טבעית אלא רק בצורה מלאכותית, לאו היינו רביתיה. ולפי זה גידולי מים טבעיים, הגדלים בדרך כלל במים מאליהם, כגון אצות ופטריית, היינו רביתיהו והתולש מהם בשבת חייב.

לעומת זאת 'פרחים הגדלים רק באופן מלאכותי על מים אינם רביתיהו והתולש מהם בשבת פטור'⁷⁰. כך גם פסק הגר"מ אליהו זצ"ל⁷¹: 'אסור להוציא נבטים אלו ממקום הנבטתם בשבת אף אם אינם מונחים במים'⁷².

10. הפרשת תרומות ומעשרות מתבשילים (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה | בישלתי ירקות שאינם מעושרים.

1. האם אפשר להפריש מהירקות תרומות ומעשרות לאחר הבישול, כפי שמפרישים לפני הבישול?

2. האם הכלי שבישלו בו את הירקות טעון הגעלה, כדין כלי שבישלו בו מאכל אסור?

תשובה | יש לדון בשתי שאלות:

א. האם מותר להפריש תרומות ומעשרות מתבשילים שמעורב בהם ירק שאינו מעושר?
כמובן, לא רצוי להגיע למצב שירק בושל לפני שעושר, וכשהירקות חייבים בהפרשה, צריך להפריש מהם 'סמוך ונראה' להבאתם, כדי למנוע תקלות בלתי צפויות. אם לא הופרשו תרומות ומעשרות מהירק סמוך להבאתו מסיבות שונות, מותר להפריש ממנו גם לאחר הבישול. אמנם יש הסוברים שבמקרה כזה, החתיכה שהופרשה לתרומה אחר הבישול; נהפכת להיות תרומה למפרע עוד לפני הבישול, ואזי התבשיל הוא חולין שנתבשל עם תרומה. התרומה בטלה רק ביחס של 1/100, וכשנתערבה במאכל חולין של מין ירק אחר. צריך שיהיה פי ששים ממנה במאכל המותר⁷³ כמובן, אם היינו פוסקים למעשה כשיטה זו, גם הסיר היה טעון הגעלה, מחמת טעם התרומה שבתבשיל. אך הגרש"ז אויערבאך זצ"ל⁷⁴ הוכיח בתשובתו, שהפרשת תרומות ומעשרות לאחר הבישול היא הפרשה רגילה לגמרי, ואינה גורמת בעיה של עירוב תרומה בחולין.

ב. האם ניתן להפריש תרומות ומעשרות על טעם הטבל הבלוע בכלי? נשאלת השאלה, האם תרומה מתקנת גם טעם של איסור טבל הבלוע בכלי, כשאין בו ממשות של מאכל. אחת הראיות שהובאה בפוסקים⁷⁵ היא מההלכה שמותר לכתחילה להפריש תרומה

69. שו"ת הר-צבי ח"ב, ט"ל הרי"ם - מלאכת קוצר.

70. שו"ת באהלה של תורה ח"ב, סי' מט אות ב.

71. פסקי הגר"מ אליהו, התורה והארץ, ח"ה עמ' 31 סע' לט.

72. הרב אליהו מביא סימוכין לדבריו מגמרא שבת נ ע"ב, ואכמ"ל.

73. עיין דרכי משה, יו"ד סי' שכג ס"ק ד; ש"ך, שם ס"ק ה; ט"ז, שם סי' שכד ס"ק טו.

74. שו"ת מנחת שלמה ח"א, סי' נד ס"ק א, ד"ה ולכאורה.

75. שו"ת מנחת שלמה ח"א, סי' סב אות ח.

גדולה מיין לאחר הסינון, ולכוון שהיא תחול אף על מה שבלוע בזגים ובחרצנים. אף שגם במקרה זה אין ממשות של יין, אלא רק יין בלוע, שניתן להוציאו על ידי השריית החרצנים והזגים במים, בכל זאת ההפרשה חלה על היין הבלוע. אלא שעדיין יש ספק, שמא הדבר מועיל דווקא בתרומה גדולה, שניטלת באומד, ולא במעשרות, שצריכים לדעת בהם כמות מדויקת. גם בנוגע לספק זה נקטו האחרונים שבימינו להקל⁷⁶, ולהפריש את התרומות והמעשרות על טעם הטבל הבלוע בכלים, ובדיעבד מתקנת התרומה את טעם הטבל הבלוע בכלים, אף אם לא כיוונו לכך בפירוש. זאת משום שכיום, גם את שאר המעשרות אנו מפרישים רק ב'קריאת שם' וב'קביעת מקום', ולפיכך ניתן לקבוע שהמעשר יחול בהתאם לכמות הטבל הבלועה בכלים, אף שאינה ידועה לנו.

11. חובת תשלום על כרטיסים, במקרה של ספק אם שילמו עבורם (הרב איל בן דוד)
שאלה | ראובן קנה בכספו לשמעון כרטיסים להופעה. לפי ההסכם ביניהם היה צריך שמעון להעביר לראובן את הכסף תמורת הכרטיסים. לאחר זמן דיברו ראובן ושמעון ביניהם, ראובן אמר ששמעון שילם לו עבור הכרטיסים, ואילו שמעון אמר שאינו זוכר אם שילם לו או לא. האם שמעון חייב לשלם לראובן עבור הכרטיסים?
תשובה | מדברי השו"ע⁷⁷ מבואר שאפילו במקרה ששמעון היה טוען שוודאי לו שלא שילם, ואילו ראובן טוען שוודאי לו שהוא קיבל את התמורה, אין חיוב על שמעון לשלם שוב. וטעם הדבר כתב השו"ע (שם), שנחשב כאילו מחל ראובן לשמעון. כל שכן בנידון דידן, ששמעון אינו זוכר אם שילם או לא, שאין עליו שום חיוב לשלם.

12. לקיחת תרופה עם מים בצום (הרב איל בן דוד)
שאלה | אדם הלוקח אנטיביוטיקה עקב זיהום בגופו, ואינו יכול לקחתה בלי לשתות מים, האם מותר לו בצום לשתות מים עם לקיחת התרופה?
תשובה | הרמ"א⁷⁸ כתב שחולה, אפילו שאין בו סכנה, פטור מצום תענית אסתר. הגדרת 'חולה שאין בו סכנה', כתב 'ערוך השלחן' במקום אחר⁷⁹:
 וכל אלו הדברים הם בחולה שמוטל במיטה או יושב על מטתו שאין ביכולתו לצאת מפתח ביתו ויש בו חילוק בין יש בזה סכנה לאין סכנה כמו שנתבאר אבל מי שיש לו מיחוש בעלמא מיחוש בראש או במעיו או בלב וכיוצא בזה והוא מתחזק והולך כבריא כמו שיש חלופים מפני מיחוש שיש להם שיעול וכיוצא בזה והולכים ונוסעים ועושים כל העסקים אין להם דין חולה כלל...
 למדנו מדבריו שאדם שמושבת מעבודתו, נחשב חולה שאין בו סכנה. אמנם אדם שלוקח אנטיביוטיקה, לא בהכרח עונה להגדרת 'חולה שאין בו סכנה', שהרי ייתכן שכבר

76. המעשר והתרומה, פ"א ס"ק כא; דרך אמונה, תרומות פ"ד הכ"ד, ביאור הלכה שם.

77. שו"ע, חו"מ סי' עה סעי' יא.

78. רמ"א, או"ח סי' תרפו סעי' ב.

79. ערוך השולחן, או"ח סי' שכח סעי' יט.



שב לעבודתו, ונוטל את התרופה תוך כדי העבודה. ואולם מכיוון שהרמ"א (שם) כתב שאפילו כואבי עיניים פטורים מהצום, הרי שגם מי שאינו מוגדר 'חולה שאין בו סכנה' - פטור. אמנם ה'ביאור הלכה'⁸⁰ נסתפק אם דין 'כואבי עינים' מיוחד הוא לתענית אסתר, או שהוא הדין לשלושת התעניות הנוספות, וכתב שם:

אמנם בקובץ שעל הרמב"ם כתב כמדומה שראיתי בכתב קודשו של הגאון מהר"ן עמריך ז"ל להקל בזה אף בשאר תעניות, והכל לפי ראות עינים. למעשה, נראה להקל בזה, משום שכידוע הפסקה בנטילת אנטיביוטיקה יכולה לגרום לחזרת הזיהום.

סיכום

חולה שצריך ליטול גלולות אנטיביוטיקה, ואינו יכול לקחתן בלי לשתות מים, מותר לו לקחתן עם מעט מים.

13. קניית עגלת תינוק בשלושת השבועות (הרב איל בן דוד)

שאלה | האם מותר לקנות עגלה לתינוק בשלושת השבועות?

תשובה | השו"ע כתב:⁸¹ 'טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש', וטעם הדבר כתב ה'משנה ברורה'⁸²: 'מ"מ ימים אלו כיון שהזמן ההוא הוא זמן פורענות אין כדאי לומר שהחיינו לזמן הזה'. אבל מכיוון שקניית עגלה לתינוק היא טובה לו ולאשתו, אם כן ממילא אין לברך עליה 'שהחיינו' אלא 'הטוב והמטיב'. בברכת 'הטוב והמטיב' אין מזכירים הודאה על שהגיעו לזמן הזה, ולכן נראה שאפשר לברכה. בתשעת הימים יש גם חובה למעט במשא ומתן,⁸³ ולכן אין לרכוש בהם עגלה, אבל בשלושת השבועות אין עניין של מיעוט במשא ומתן.

סיכום

על קניית עגלה של תינוק יש לברך 'הטוב והמטיב', ולא 'שהחיינו', ומותר לקנותה בשלושת השבועות.

14. עריכת מגבית כדי לכסות חוב של קופת צדקה (הרב איל בן דוד)

שאלה | האם מותר לגבאי צדקה ללוות כסף כדי לתת לעני, כשדעתו להחזיר את כסף ההלוואה על ידי תרומות שיגיעו מהציבור לאחר מכן, והאם צריך לבקש על כך את אישור הציבור?

80. ביאור הלכה, סי' תקן סעי' א, בד"ה מיהו עוברות.

81. שו"ע, או"ח סי' תקנא סעי' יז.

82. משנ"ב, סי' תקנא ס"ק צח.

83. שו"ע, או"ח תקנ"א סעי' ב; ועיין משנ"ב (שם ס"ק יא), שהביא מחלוקת אחרונים אם ממעטים בכל משא ומתן או רק במשא ומתן של שמחה.

תשובה | ב'הגהות אשרי'⁸⁴ נכתב: 'יש שרצו לפסוק המלוה לתוך כיס של צדקה דלא יפרע לעצמו מן הכיס אם לא מדעת הקהל'. דהיינו, הציבור צריך לדעת שהתרומות שיינתנו לתוך הכיס מכאן ואילך, באים הם לכיסוי חובות של קופת הצדקה. אבל בעל 'הגהות אשרי' דוחה סברה זו:

ולא נהירא לרבינו אבי"ה דבפרק אעפ"י בירושלמי פליגי רבי חנינא ורבי אסי אם מוטל על הגבאין ללות או לא, ומדקרי הלואה שמע מינה שנפרעין מכיס של צדקה כשימצא בו לאחר זמן ואין צריך ליטול רשות מן הנותנים בכיס... דברי 'הגהות אשרי' הללו נפסקו להלכה בשו"ע⁸⁵:

כשחסר בכיס של צדקה צריך הגבאי להלוות וכשימצא בכיס לאחר זמן נפרע ממנו ואין צריך ליטול רשות מהנותנים בכיס... אם כן נמצא מפורש, שמותר לגבאי צדקה ללוות עבור עני ולהחזיר אחר כך את החוב לקופה מתרומותיהם של הציבור, ואין צריך להודיע לציבור על כך.



15. שימוש בציוד בית חולים לצרכים אישיים

שאלה | אני לומדת לימודי סיעוד, ומתמחה ב'עבודה מעשית' בבית חולים. השבוע הראיתי לאחות בבית החולים שבו אני מתמחה, זיהום כלשהו שיש לי. האחות מרחת משחה וחבשה את מקום הזיהום, ואחר כך נתנה לי את המשחה והפדים שאקח לביתי. שאלתי אותה אם מותר לה לתת לי דברים אלו והיא השיבה לי שאין בכך שום בעיה. לאחר מכן, חשבתי שהיא אינה הסמכות שיש לשאול אותה אם מותר לתת לי ציוד רפואי מבית החולים. האם מותר לי להשתמש בדברים שהיא נתנה לי? יש לציין שהיא כבר פתחה את שפופרת המשחה במיוחד עבורי. לכן לא נראה לי שיש טעם להחזירה, מאחר שלא ישתמשו בה עוד, מטעמים של היגיינה.

תשובה | ראשית, אם אכן יש חובה להחזיר את ציוד בית החולים, אפשר לעשות זאת גם על ידי תשלום, ועל כן אין זה משנה שכבר נפתחה המשחה, שכן ניתן לשלם את שווייה. לגופו של עניין, הכלל הוא שאם אין סימנים מחשידים שהנתינה נעשית בגזל, אין לחשוד בנותן החפץ, שחרג מעבר לסמכותו (ראה שו"ע, חו"מ סי' שנח). בהחלט ייתכן שיש רשות לאחות לטפל ב'פרסונל' (וזאת אף על פי שאינך עובדת בשכר). אם אכן יש נורמה פסולה של לקחת ציוד בית החולים לצרכים פרטיים (ובמיוחד אם ידוע שהנהלת בית החולים מנסה להילחם בתופעה), הרי שיש בעיה בנטילת ציוד זה. העצה טובה ביותר היא לברר את הנושא עם הנהלת בית החולים.

84. הגהות אשרי, גיטין פ"ג סי' יא.

85. שו"ע, יו"ד סי' רנז סע' ה.

**16. קלפים והימורים**

שאלה | ישנם מקומות שבהם אפשר להמר בכסף על קלפים, במשחק שנקרא 'פוקר'. רציתי לשאול כמה שאלות:

1. האם מותר לשחק 'פוקר'?
2. האם מותר להשתמש בכסף שמרוויחים ממשחק זה, אם אין אפשרות להחזיר אותו למי שנלקח ממנו?
3. האם מותר לעבוד במקום כזה, בתפקיד האדם שמערבב ומחלק את הקלפים, ולקבל על כך תשלום?

תשובה | לדעת השו"ע⁸⁶ יש לאסור משחקי הימורים, משום גזל מדרבנן, היות והשחקנים אינם מתכוונים באמת להקנות את הכסף⁸⁷.

הרמ"א (שם) מתיר משחקי הימורים, למי שיש לו עבודה קבועה שממנה הוא מתפרנס. אף לדעת ה'שולחן ערוך' האוסרת, לאחר שהכסף ניתן, מותר לך להשאיר אותו אצלך⁸⁸. אמנם אם ברצונך לצאת ידי שמים, ראוי שתחזירו⁸⁹. כאמור, לדעת ה'שולחן ערוך', יש איסור לשחק ב'פוקר', ממילא העובד בכך הוא שותף באיסור. גם אם הינך סומך על הרמ"א, המתיר משחקי הימורים למי שיש לו מלאכה קבועה, בוודאי אין רוח חכמים נוחה מעבודה בתחום זה מבחינות שונות, וכדאי למצוא פרנסה אחרת. כמו שמבואר בדברי הרמב"ם⁹⁰: 'המשחק בקוביא... אין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה ובישובו של עולם'. וכן כתב הרשב"א⁹¹.

שאלה: מי שנשבע שלא ישחק בקוביא, עד זמן ידוע, ואחר כך בא לישאל על נדרו... תשובה: מסתברא שאין נזקקין לו. דשחוק בקוביא, עבירה היא, ואין מתירין נדר לעבירה.

כלומר לדבריו, אדם שנדר שלא לשחק בקובייה, אין מתירין את נדרו, היות וזהו נדר של מצווה.

גם הריב"ש⁹² כתב נגד משחקי הימורים מעין אלו: '... דבר מכוער ומתועב ומשוקץ הוא. ורבים חללים הפיל, ועצומים כל הרוגיו'. נסיים בדברי הרדב"ז⁹³, שהחמיר מאוד בעניין זה:

ומיהו אם הוא רגיל בכך יש לבית דין לקנסו ולהענישו בגופו ולהפקיר את ממונו כפי הוראת השעה להעמיד המשפט על היושר... ולא ימשכו כל כך אחר השחוק אשר הולך יועצים שולל והחרוב במים גדולים.

86. שו"ע, חו"מ סי' שע סעי' א-ב.

87. שו"ת יביע אומר ח"ז, חו"מ סי' ו.

88. ראה פתחי חושן, גניבה פרק ד' הע' ט.

89. פתחי חושן, שם סוף הערה ח; וכן שו"ת הרדב"ז ח"א, סי' שנט; ערך לחם, חו"מ שע, סעי' ז; וספר עמק יהושע סי' יב.

90. רמב"ם, הל' גזילה ואבידה פ"ו הי"א.

91. שו"ת המיוחסות לרמב"ן, סי' רנב.

92. שו"ת הריב"ש, סי' תלב.

93. שו"ת הרדב"ז ח"א, סי' תקיז.

דבריהם של חכמים ברורים, ואשרי מי ששומע להם, ופורש מעבודה מסוג זה.

17. החזר חוב על חשבון מעשר כספים

שאלה | לפני שנה וחודשיים, הלוויתי לאחותי 20,000 ש"ח. בעלה ביקש שההלוואה תהיה לשלושה חודשים, והסכמתי. מאז ועד היום לא ביקשתי מהם את הכסף חזרה, מכיוון שלצערי מצבם הכלכלי לא השתפר כל כך. כמובן שלא הראיתי שום רצון לוותר על הכסף, אלא שפשוט לא לחצתי עליהם שיחזירוהו בזמן. כיום אני צריך את הכסף, אך כפי שצינתי מצבם לא השתפר. לצערי גיסי אינו עובד, ואחותי היא המפרנסת היחידה כרגע, ולכן הם עדיין צריכים עזרה. שאלתי היא:

א. האם אני יכול לשמור את מעשר הכספים שאני נוהג להפריש בצד, ובמקום לתת אותו לצדקה, לנכות אותו מהחוב שלהם? חשבתי שכיוון שמצבם דחוק, הדבר ודאי ייחשב נתינת צדקה.

ב. אם אבקש שיתחילו להחזיר לי מעט מעט את ההלוואה, האם אני עובר בכך על איסור 'לא תהיה לו כנושה'?

תשובה | א. ברור שתוכל לנכות מחובם בתור נתינת מעשר כספים. במיוחד שאתה עושה זאת עבור אחותך, הקודמת לאחרים בסדר העדיפות לנתינת צדקה, שכן 'קרוב קרוב קודם'⁹⁴.

ב. איסור 'לא תהיה לו כנושה' - אם ייתכן שיש להם כסף, מותר לתבוע אותם כדי לברר האם הם יכולים לפרוע⁹⁵. וכן אם יש להם מיטלטלין שאינם זקוקים להם לצורך קיום בסיסי, מותר לתבוע מהם ולגבות ממיטלטלין אלו⁹⁶; אך במקרה כזה, עדיף להימנע מלדחוק אותם, אלא להמתין לכך שיהיה בידם כסף של ממש ולא רק נכסים לגבייה⁹⁷. הצעתך לאפשר פירעון בתנאים נוחים, בוודאי מקובלת וראויה.

18. רכב שהתקלקל לפני גמר הקניין

שאלה | לפני קניית רכב, ביקשתי מהמוכר לקחת את הרכב לבדיקה אלי, ליום - יומיים. המוכר המליץ לי שלפני כן אבטח את הרכב. עשיתי כן, ולאחר יום הרכב התקלקל. המוכר טוען שמכיוון שעשיתי צעד של בעלות, עלי לקנות את הרכב או לתקנו. אני איני רוצה לקנות רכב מקולקל, האם אני חייב לתקנו?

תשובה: | יש לחלק שאלה זו לשתי שאלות. השאלה הראשונה היא האם העסקה הושלמה, והרכב שייך לקונה; והשאלה השנייה היא האם מוטל על הקונה חיוב לתקן את הנזק.

94. ראה שו"ת תשובות ונהגות ח"ב, סי' תרצה.

95. כסף הקדשים, סי' צז.

96. שו"ת תשובות ונהגות ח"ה, סי' תסח; וראה פתחי חושן, הלואה פרק ב' הע' יח.

97. עיין ספר יראים (סי' קפג) שגם על עשיר יש איסור 'לא תהיה לו כנושה'.



לגבי השאלה הראשונה, מכיוון שלא נעשה קניין גמור, אלא לפי המתואר בשאלה, הרכב נלקח למטרת בדיקה, הרי שזו פעולה שאינה מחייבת, וניתן לחזור מעסקת המכירה.⁹⁸ בכל מקרה, מכיוון שגם לא שולם תשלום, אין הקונה צריך אפילו לקבל על עצמו 'מי שפרע' (סנקציה למי שאמנם העביר כסף, אך לא ביצע פעולת קניין, וחזר בו מהעסקה). לגבי השאלה השנייה, צריך לבדוק מה גרם לנזק. האם זוהי תקלה שנגרמה משום שהרכב מלכתחילה לא היה תקין? אם אכן כך, הרי שיש כאן מקרה של אונס, ואי אפשר לחייב את הקונה בתשלום.⁹⁹ אך אם הנזק נגרם בגלל הדרך שבה הקונה נהג, ייתכן שהוא יהיה חייב בתשלום, אם מדובר ברשלנות שלו.

19. עמלת תיווך

שאלה | אני שכיר בחברה כבר הרבה שנים. לאחרונה פנה אליי מכר, איש מכירות, וביקש שאני אקשר בינו לבין אנשים בחברה שבה אני עובד, כדי שיקנו ציוד שהוא מוכר. שאלה ראשונה: האם מותר לספק למכר מידע פנימי כגון זה: 'האנשים האחראים לקניית ציוד א'?

שאלה שנייה: אם הדבר מותר, האם אני רשאי למכור מידע כזה, או לבקש עבורו עמלת תיווך? כלומר, האם מותר לי לבקש עמלה עבור כל רכישה שרוכשים האנשים שמסרתי את שמותיהם לאיש המכירות?

יש לציין שהרבה אנשי מכירות מנסים להיפגש עם אותם אנשים, ואם אקשר ביניהם, יתווסף להם עוד סוכן שמנסה למכור את מרכולתו.

תשובה | א. גילוי המידע - אם מדובר במידע שניתן לבירור גם בדרכים אחרות, ואינו נשמר בסוד על ידי החברה, אין מניעה לגלותו. אך אם מדובר במידע סודי של החברה, מובן שאתה מנוע מלגלותו, שכן אתה מחויב לכללי החברה, ועל דעת כך הם מעסיקים אותך.

במסכת יומא¹⁰⁰ נאמר: 'אמר רבה: מניין לאומר דבר לחבירו שהוא בבל יאמר, עד שיאמר לו לך אמור'. המאירי מבאר: 'למדנו דרך ארץ למי שאומר דבר לחבירו אע"פ שלא מסרה לו בסוד שהוא בבל יאמר'. מדבריו משמע, שזוהי הנהגה מוסרית ראויה, שלא לספר דבר שאמר לו חברו, אף אם חברו לא ביקש בפירוש שלא יגלה. ואולם הסמ"ג¹⁰¹ מנה זאת בתור איסור מהתורה. ראה גם בספר 'צנעת אדם'¹⁰², שלפי החוק כיום, סודות החברה הם

98. ראה שו"ע, חו"מ סי' ר סעי' יא; ופתחי חושן, פיקדון פרק א סעי' כט ובהע' עג.

99. ראה בשו"ע (שם), שלפני שהקונה חוזר בו, הוא חייב באונסין. אמנם במקרה זה נמצא מום ברכב, ונפסק בשו"ע (חו"מ סי' רלב סעי' כב), שכל נזק שנגרם מחמת המום, הוא באחריות המוכר. ועל כן הכריע המהרי"ל דיסקין (מובא בפתחי חושן, הערה עד) שבמקרה כזה, הוא מיד מפסיק להיות כשואל. ראה גם בשו"ע (סי' ר סעי' יא), שנחלקו הדעות לגבי מי שמחזיר את החפץ, אחרי שהחליט שאין רצונו בחפץ זה; האם הוא שומר חנם או שומר שכר. יש דעה נוספת בראשונים, שהוא נחשב שואל, אך דעה זו לא הוזכרה בשולחן ערוך, וראה פתחי חושן, שם.

100. יומא ד ע"ב.

101. סמ"ג, לאוין ט.

102. צנעת אדם, הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, עמ' 31 הע' 40. וע"ע שו"ע, חו"מ סי' יט סעי' א; ושו"ת תורה לשמה, סי' רד.

בבעלותה, ואין לעובד רשות להשתמש בהם. על כן צריך לבדוק את שאלתך לאור חוקי המדינה, שכן 'דינא דמלכותא דינא'.¹⁰³

ב. תשלום - במקרה שמותר לך לגלות את המידע, ובזכותך הצליח הסוכן במכירתו, אתה יכול לדרוש תשלום, וזאת בשני תנאים: 1. שאנשים רגילים לשלם עמלה על מידע מהסוג שסיפקת 2. התכוונת מראש לכך שתגבה על כך תשלום.¹⁰⁴

בתור עצה, נזהירך שייתכן שהדבר יפגע בך בעתיד, שכן אם מעסיקיך ישמעו על כך שמצאת מקור הכנסה נוסף, בתיווך בין איש מכירות לחברה שלהם, הם יכולים לראות בזה ניגוד אינטרסים ופגיעה באמון שהם נתנו בך.

20. חלוקת הרכוש במקרה של פרישת מתפללים מבית הכנסת

שאלה | במהלך החודשים האחרונים התנהל ויכוח בין מתפללי המניין שלנו, עקב רצונם של חלק מהמתפללים לעבור להתפלל בבית כנסת אחר. לאחר דיונים רבים, החליטה קבוצת המתפללים שרצתה במעבר, ללכת להתפלל בבית כנסת אחר, בלא לקבל החלטה באספה כללית של מתפללי המניין. את חשבון הבנק של המניין ניהלו שלושה מתפללים שהם בין העוזבים. בחשבון ישנו סכום כסף, שעיקרו מדמי החברים ששולמו על השנה החולפת (שבה התפללו כולם יחד), וקצתו ממגבית שנערכה לצורך החלפת וילונות בבית הכנסת. לצורך הבנת המצב, נציין את הפרטים הבאים:

א. בית הכנסת איננו עמותה.
ב. כל הרכוש (סידורים, ריהוט וכדומה) הושאר במניין הישן.
השאלה הנשאלת היא למי שייך הכסף הנמצא בחשבון הבנק של המניין, וכיצד יש לנהוג בו?
תשובה | דיון לגופו של עניין צריך להיעשות אך ורק בבית דין. נדון כאן רק בשאלה העקרונית.¹⁰⁵

שו"ת מהרש"ך¹⁰⁶ כותב שאם מיעוט מהקהל פרשו מהרוב, כל מעות ההקדש נשארים בידי הרוב; שכן היא האומדנא, שכוונת המקדישים הייתה לתת לרוב הקהל. במקרה שרוב הקהל פרשו, מציין ספר 'מקדש מעט'¹⁰⁷ בשם האחרונים¹⁰⁸, שהנכסים שייכים למקום שבו מצוי הרוב. יש אחרונים החולקים על כך¹⁰⁹ ופוסקים שהנכסים נשארים בבית הכנסת הקודם. ומוסיף 'מקדש מעט' וכותב, שגם החולקים מודים שאם היה הכרח להיפרד, כל אחד נוטל לפי חלקו¹¹⁰.

103. ראה שו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' רפ), שכתב בנושא הקרוב לנידון דידן. הכרעתו היא כפי שכתבנו, שאם אין התניה ברורה שאסור לגלות, מותר לגלות.

104. ראה רמ"א, חו"מ סי' רסד סעי' ד; נה"מ, סי' קנג סעי' ג, ועוד.

105. לגבי חפצים מסוימים, ראה בדברי המג"א, או"ח סי' קנד ס"ק כג.

106. שו"ת מהרש"ך ח"ב, סי' כח, צוין במגן אברהם.

107. מקדש מעט, סי' לא.

108. שו"ת אבקת רוכל, סי' קכב ועוד.

109. שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' קפב ועוד.

110. שו"ת אמרי יושר ח"ב, סי' צג ועוד.



נמצא שבמקרה של חשבון בנק משותף של בית הכנסת, אם הפילוג הוא על רקע מוצדק, צריך לחלק את החשבון לפי חלקי הקהילה אם הפילוג אינו על רקע מוצדק, אם הרוב נשארו בבית הכנסת המקורי, הכסף שייך להם. אם רוב המתפללים עזבו את בית הכנסת, הדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, וצריך לבדוק מי הוא המוחזק¹¹¹.

21. דיני זהירות בדרכים

שאלה | 1. נהג שהזיק בנסיעתו, לאיזה גדר 'מזיק' הוא נכנס?
2. האם התורה גם מחייבת את האדם לשמור על עצמו - כגון לחגור חגורת בטיחות בנסיעה?
תשובה | המזיק בנסיעתו ברכב, נחשב בדיני נזיקין 'אדם המזיק', על כל המשתמע מכך. הרא"ש כותב בתשובה¹¹², לגבי מי שרוכב על סוס, שכל פגיעה שגורם הסוס, נחשבת נזק שגורם הרוכב עצמו, כמו אדם המזיק על ידי פטיש, שמעשה הפטיש מיוחס לאדם עצמו. לפיכך הנוהג ברכב חייב גם על נזק שנגרם באונס, שהרי 'אדם מועד לעולם', וכן חייב בחמישה תשלומים (נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת). כך נפסק בשו"ע¹¹³. לשאלתך האחרונה, ברור שהתורה מחייבת את האדם לשמור על עצמו, ואם הוא מוסיף ומחמיר על עצמו בעניין השמירה, תבוא עליו ברכה.



22. רכב שאול שהתקלקל - על מי מוטלת חובת התיקון (הרב אריאל בראלי)
שאלה | שאלתי רכב לצורך נסיעה. לאחר נסיעה של עשרים דקות, החל לעלות עשן ממכסה המנוע. התברר שהמנוע התקלקל בגלל התחממות יתר, שכן משאבת המים לא עבדה כראוי. בבדיקה במוסך התברר שמד חום המנוע תקין. האם עלי לשלם על תיקון הרכב?
תשובה | נהג הנוסע במצב שבו חום המנוע גבוה, הורס במו ידיו את הרכב. כל לחיצה שלו על דוושת הגז מעלה ישירות את החום, ולכן נהג זה נחשב מזיק בידיים. יש מקום לבחון האם הוא אנוס, משום שבזמן הנהיגה הוא לא ידע שמשאבת המים אינה תקינה,

111. במקרה שבית הכנסת הוא עמותה, ייתכן שחוקי העמותות יכולים להשפיע על חלוקת הכספים, שכן היסוד הגדול בעניין זה הוא האומדנא (ראה שו"ת הרא"מ סי' נג), כלומר אומדן דעת הנוטנים, למה הייתה כוונתם. מסתבר שהנותן היום לבית כנסת שהוא עמותה, מכוון לכך שהמקום יתנהל לפי חוקי המדינה בנושא ניהול עמותות.

112. שו"ת הרא"ש, כלל קא סי' ה.

113. שו"ע, חו"מ סי' ט; וראה פתחי חושן, נזיקין פרק ג הערה ו.

ונהג לפי תומו. נראה שזו אינה סיבת פטור, שכן אדם המזיק חייב אף באונס¹¹⁴. נוסף על כך, אין זה מצב של אונס, משום שניתן היה לבדוק את שעון החום, ולגלות כי ישנה בעיה¹¹⁵.

לכאורה ישנה סיבת פטור מצד הדין של 'מתה מחמת מלאכה'. ודאי שרשות שימוש ברכב כוללת גם פטור מחיוב מזיק. כך גם במקרה שלנו, הנהג נחשב מזיק בידיים, ובכל זאת פטור, מחמת הרשות שקיבל מהבעלים. הרמב"ן¹¹⁶ ביאר את פטור 'מתה מחמת מלאכה':

שואל ודאי חייב באונסין אבל לא בפשיעה דמשאיל, וכאן משאיל פשע בה שהשאילה למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה...

ביאור דבריו: כאשר הפרה אינה עומדת בעומס, סימן שהבעלים שלה טעה בהערכת היכולת שלה, וגרם לעצמו הפסד. במקרה שלנו הסברא הזו ודאי קיימת. המשאיל נתן רכב שלא מסוגל לשמש לנסיעה, שכן התברר שמשאבת המים שבו אינה תקינה! אך נראה שיש לדחות פטור זה, מכיוון שצורת השימוש ברכב לא הייתה תקינה. נהג רכב אמור להביט על מד החום בזמן הנסיעה. ובוודאי ברכב שאול, יש הנחה שהנהג יעשה כל שביכולתו להשיב את הרכב בצורה תקינה, וממילא יביט בשעון חום. אם הנהג היה פועל כדין, היה ההזק נמנע.

מסקנה

על הנהג לתקן את הרכב על חשבונו (יש להפחית את עלות תיקון משאבת המים, שלגביה יש פטור של 'מתה מחמת מלאכה').



114. מלבד אונס גמור, שבו יש פוטרים. כמבואר בחו"מ, סי' שעח סעי' א.

115. לפי דברי בעל מוסך, יש מצבים שבהם מד החום אינו מראה את המצב הנכון, דווקא בגלל שיש נזילה של מים. אך לדבריו זה לא שכחה, וגם זה לא קורה ברגע אחד. אמנם הרב אשר ויס התחשב בדבר זה בנסיבות דומות - עיין בדרכי הוראה, ג עמ' קד.

116. חידושי הרמב"ן, ב"מ צו ע"ב.



הרב יהודה עמיהי

'קוממיות לארצנו' או 'קוממיות בארצנו'

שאלה

האם המברך ברכת המזון בארץ ישראל צריך לומר 'הרחמן הוא יוליכנו קוממיות לארצנו', או מכיוון שכבר הוא בארץ, צריך לומר 'הרחמן הוא יוליכנו קוממיות בארצנו'? שאלה זו נשאלת גם לגבי הברכה השנייה של קריאת שמע: 'והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ ותוליכנו קוממיות לארצנו'. האם גם שם יש לומר 'בארצנו', בארץ ישראל?

א. קוממיות בארצנו

בתשובת 'הלכות קטנות' (מהר"י חאגיז ח"א סי' קפה) נכתב:
שאלה: אם יש לומר בארץ ישראל והוליכנו קוממיות בארצנו בבי"ת? תשובה: **כך נוהגים** לאומרה, ואם היו אומרים לארצנו לא הפסידו, כי אין מקומו של כל אדם ניכר¹.

מהר"י חאגיז מספר לנו על מנהג ארץ ישראל, שאומרים 'והוליכנו קוממיות בארצנו'. כדעה זו מופיע גם בספר 'ארץ חיים' (סיתהון או"ח סי' סא):
כתב הגאון מהר"ם בן חביב בתשובת כת"י, שבארץ ישראל נוהגים לומר בברכת אהבת עולם והוליכנו מהרה קוממיות בארצנו בבי"ת, ומנהג נכון הוא, כי הנוסח לארצנו בלמ"ד אין לומר אלא בחוץ לארץ, והאריך שם בשקו"ט בדברי הטור לקמן סי' קפח ובמ"ש הב"י לקמן סי' קפז (ובזמנינו אין המנהג כן).
מהר"ם בן חביב² מסביר שהנוסח המקורי של הברכה נתקן בארץ ישראל, אלא שלאחר זמן שינו את הנוסח לפי המצב. כפי שקודם כיבוש הארץ, אמרו בברכת המזון נוסח אחר מהנוסח שאמרו לאחר הכיבוש; כמבואר בב"י (סי' קפז). והוסיף וכתב:
נ"ל דכשהיו שרוים על אדמתם וידם תקיפה על אומות העולם לא היו אומרים בלשון הזה כלל, והם היו אומרים הלשון כפי הזמנים, דבזמנם היו מבקשים

1. נימוק הזה אפשר לפרש בשני אופנים: א. אין מקומו של אדם ניכר, ולכן הבקשה היא שהקב"ה יוליכנו קוממיות לארצנו. אף שאנו בארץ - יביאנו למקומו המיוחד בארץ, כך פירש ספר 'ארץ ישראל' (ספרות השו"ת, ח"ג עמ' תקכח אות ג הערה 2). ב. אין ניכר מי מארץ ישראל ומי מחו"ל, ולכן יכולים כולם לומר 'לארצנו'. יבואר להלן.
2. תשובה זו לא הופיעה תקופות ארוכות. התפרסמה לראשונה מכת"י, ישורון יד (תשס"ד), עמ' עט, על ידי הרב בצלאל דבליצקי הי"ו.

להמשיך מלכותם ושיהיה ידם תקיפה על אומות העולם, ולא בלשון זה שאנו אומרים ושבזר עול הגוים מעל צוארנו והולחנו וכו', וא"כ אנחנו הדברים בארץ ישראל שפיר עבדינו לומר: בארצנו, והדברים בחו"ל בלמ"ד. כי הלשון כפי המקומות והזמנים יאמר, כמ"ש משם הרמב"ן והרשב"א³ ושאר הפוסקים ז"ל⁴. מהר"ם ב"ח הוסיף:

נראה לי כי עיקר הנוסחה היא לומר בארצנו, משום דנוסחא זו היו אומרים אותה כשהיו שורים באדמתם.

בכת"י של תשובת המהר"ם בן חביב, מופיעה הסכמתו של המהר"י חאגיז: 'יפה כתב חנין'.⁵ כך כתב גם בתשובתו ב'הלכות קטנות' (סי' קפה): 'כך נוהגים לאומרה'. גם בספר 'נתיבי עם' להג"ע אבורביע ז"ל (סי' נט), כתב שהמנהג בירושלים לומר 'קוממיות בארצנו', ועל פי זה גם הודפס בסידור 'רינת ישראל' (הרב ש. טל זצ"ל, עדות המזרח), ובסידור 'המקדש' (בלא הבדל בין נוסחי העדות). לפי הסבר זה אין הבדל בין אמירת 'בארצנו' בתפילה לאמירת 'בארצנו' בברכת המזון, ובשניהם בארץ ישראל, יש לומר 'בארצנו'.

ב. כלל ישראל

לאחר שהוכיח מהר"ם ב"ח שיש לומר לפי המקום והזמן, שאל מדוע בירושלים אומרים במוסף של ג' רגלים: 'והביאנו לציון עירך ברינה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם', ראוי היה שאנשי ירושלים לא יאמרו נוסח זה שמתאים לאנשי הגולה. המהר"ם בן חביב הניח שאלה זו ב'צריך עיון'.

בנוסח של תפילת מוסף של שבת, 'שתעלנו בשמחה לארצנו', לא התקשה מהר"ם בן חביב, אלא בתשובתו כתב שהנוסח 'שתעלנו בשמחה בארצנו' הוא המדויק, שאין הכוונה שתעלנו מחו"ל לארץ אלא 'תן לנו עילוי ומעלה בארצנו'. אם כן שינה גם בתפילת מוספי שבת, ונשאר בשאלה רק על תפילת מוסף של ג' רגלים, שבה נאמר: 'והביאנו לציון עירך ולירושלים בית מקדשך'.

שאלתו של מהר"ם בן חביב הובאה גם בשו"ת 'הלכות קטנות' (למהר"י חאגיז, סי' רנא), וכך כתב:

שאלה: העומדים בירושלים ת"ו אם יאמרו והביאנו לירושלם עיר קדשך? תשובה: זו היא ביאה ריקנית, ועל אחינו ג"כ אנו מבקשים.

שני נימוקים הביא מהר"ם חגיז, מדוע יש להשאיר את הנוסח הרגיל של 'והביאנו לציון עירך': א. הביאה כעת היא 'ביאה ריקנית' (כל זמן שלא נבנה המקדש). ב. גם על אחינו שבגולה אנו מתפללים. הנימוק הראשון שייך רק לעניין ירושלים ובית המקדש, ועל כן

3. ברכות מח ע"ב. וכן ריטב"א, רא"ה; רמב"ן, השגות לספר המצוות, שורש ראשון אות ט.

4. רא"ש, ברכות סי' כב; טור, או"ח סי' קפה; ב"י, או"ח סימן קפז אות א.

5. בעל 'הלכות קטנות' היה חותנו של מהר"ם בן חביב; ועיין ישורון, שם, ובהערה 6.



לא הזכיר נימוק זה בתשובתו (סי' קפה) שדנה בעניין 'הוֹלִיכֵנוּ קוֹמְמִיּוֹת', כיוון שהיו בארץ ישראל. אך גם הנימוק השני, שהתפילה היא גם על אחינו שבגולה, לא הוזכר בתשובתו לגבי 'הוֹלִיכֵנוּ קוֹמְמִיּוֹת בארצנו'. נשאלת השאלה מדוע לא הביא נימוק זה בתור הסבר לכך שיש לומר 'קוממיות לארצנו'?

ג. קוממיות לארצנו

'ארץ החיים' (סיתרון), לאחר שהביא את דברי המהר"ם בן חביב שיש לשנות ולומר 'תוֹלִיכֵנוּ קוֹמְמִיּוֹת בארצנו', כתב: **'ובזמנינו אין המנהג כן'**. ואולם לא הסביר מדוע שינו מהמנהג, כפי שמסרוהו מהר"ם בן חביב ומהר"י חאגיז. גם ברוב סידורי ארץ ישראל לא שינו (עיי' 'עולת ראייה', 'יחוה דעת', 'קול אליהו' ועוד). נשאלת השאלה, מדוע הניחו את הנוסח 'לארצנו'⁶?

ההתנגדות לשנות ליושבי ארץ ישראל, ולהמשיך לומר בה 'לארצנו', הוסברה⁷ בעיקר בכך שלשון התפילה היא על כלל ישראל, ומכיוון שרוב ישראל בגלות, עלינו לומר את הנוסח המתאים למצבם של כלל ישראל. אלא שלכאורה על כך כתב המהר"ם ב"ח, שהנוסח הוא לפי המקומות והזמנים. ראייתו מדברי הרשב"א (ברכות מח ע"ב, הובא בב"י, סי' קפז אות א), שיש הבדל בין הנוסח שהיה לפני כיבוש הארץ לנוסח שהיה לאחריו; וכן יש הבדל בין הנוסח שהיה בימי דוד ושלמה לנוסח שאחר חורבן הבית; ומכאן שיש לומר לפי המקום והזמן. נראה שיש להעיר על דברי המהר"ם ב"ח, שדברי הראשונים נסבים אודות שינויים בזמן או במצב של כל ישראל (כגון לפני כיבוש ולאחריו, לפני הבית ולאחריו), אבל שחלק מעם ישראל יאמר כך וחלקו יאמר אחרת לפי המקום שנמצאים בו, זאת לא נראה מדברי הראשונים. הדיון כאן הוא האם יושבי ארץ ישראל ישנו מנוסח התפילה של אנשי הגולה, ועל כך אין ראייה מהראשונים והפוסקים שהביא המהר"ם ב"ח. נראה שזאת היא השגתו של המהר"י חאגיז (בכתה"י):

אבל מ"ש (מהר"ם בן חביב) שבזמן בית שני היו משנים, אין נראה כן, דשם היו מצפים ג"כ קבוצ גלויות ומלכות בן דוד ומעט זמן ישבו בלא עול היוונים או הרומיים, וגם ישראל שבשאר מקומות היו תחת עול הגויים.

ביאור ההשגה הוא שבתקופת בית שני חלק גדול מעם ישראל לא היה בארץ, ולכן המשיכו להתפלל על הסרת עול הגויים, ולא שינו הנוסח. מכאן שהתפילה והבקשה היא על כלל ישראל, והלשון היא אחת. למדנו מכת"י זה, שבעל 'הלכות קטנות' עצמו סבר שאין לשנות את הנוסח, ויש לומר 'לארצנו', אלא שהביא בתשובתו את דברי חותנו מהר"ם ב"ח, שנוהגים לומר 'בארצנו'. ועל כך הוסיף שהאומר 'לארצנו' אינו טועה, מכיוון שלשיטתו במצב שרוב ישראל בגולה, יש להשאיר את הנוסח כפי שמתאים למצב של

6. 'עלי תמר' (לירושלמי, זרעים ח"א עמ' רמב-רמג), הביא שבירושלמי, פעמים אות למ"ד משמשת במקום ב"ח, ואם כך אפשר לומר 'לארצנו', ומשמעותו 'בארצנו', ודו"ק.

7. הגר"ח"ד הלוי, מים חיים סי' יב; עשה לך רב, ח"ג סי' יג; הרב יצחק חזן, יחוה דעת סי' כב.

רוב ישראל, ויש לומר 'לארצנו'. על פי הסברנו זה נראה שכוונת בעל 'הלכות קטנות' באומרו (סי' קפה) '**כי אין מקומו של כל אדם ניכר**', היא⁸ שלא ניכר אם הוא מהארץ או מהגלות, ועל כן יש לומר נוסח אחד, שהוא לפי רוב העם⁹. לפי הסבר זה, גם לדעת 'הלכות קטנות' ראוי לומר 'לארצנו', הן בברכת המזון והן בתפילה, ובכך מובן מדוע לא שינו את הנוסח בתפילה.

ד. ברכת המזון

עיקר הדיון נסב על אמירת 'הוליכנו קוממיות בארצנו' שמופיעה בברכה שנייה של קריאת שמע, אבל לגבי בקשות 'הרחמן' בברכת המזון, יש להעיר שאין אמירת בקשות 'הרחמן' חלק מברכת המזון. הטור (סי' קפט) הביא בשם אביו: '**נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב הרחמן בכמה גוונים**'¹⁰. הנוסח הנהוג, (רובו) מופיע לראשונה במחזור 'ויטרי'¹¹. הסבר לכך כתבו 'אורחות חיים' ו'כלבו': '**ואח"כ אומר הרחמן ומאריך כרצונו**', וכן כתב האבודרהם: '**ואומר הרחמן, כל אחד כרצונו וכרצון שאלתו**'. למדנו שבקשות הרחמן, כל אחד יכול לומר כרצונו. אם כן לכאורה מובן מדוע אפשר לשנות בברכת המזון, ולא בברכות קריאת שמע¹². אלא שאם אנו הולכים לפי הטעם שהתפילה היא גם על אנשי הגולה, אזי יש לומר 'לארצנו', ואם אנו הולכים לפי מצבם של אנשי ארץ ישראל, יש לומר 'בארצנו'. נראה ששתי הנוסחאות יכולות להיאמר יחד, ויאמר: 'הוא יוליכנו קוממיות לארצנו ובארצנו'¹³, וכך הכול בא על מקומו בשלום.

8. עיין לעיל הערה 1.

9. לפי הסבר זה, נראה שכאשר רוב ישראל יהיו בארץ, יצטרכו לשנות ולומר 'בארצנו'.

10. אחי הטור הקשה כיצד מפסיקים בין ברכת המזון וברכת פרי הגפן, מכאן שבקשות אלו לא היו חלק מברכת המזון אלא בקשות מיוחדות, שהרי ראה בהם הפסק, (עיי"ש בתשובת הב"ח, ד"ה כתב אחי).

11. ח"א סי' פג. ב'סדר עמרם גאון' (סי' עח), מופיעות בקשות שונות מהמקובל אצלנו.

12. סידור איש מצליח; 'עלי תמר' (ירושלמי, זרעים ח"א עמ' רפג), הביא מעשה מספר 'נחשוני החולה' (תולדות ישוב יסוד המעלה, ירושלים תשלח, עמ' 183) שבסיוור הרבנים במושב התארחו הרב קוק, הרב זוננפלד והרב חרל"פ זכר צדיקים לברכה, בביתו של ר' פישל סלומון. בעל הבית אמר בברכת המזון 'קוממיות בארצנו', והגרי"ח זוננפלד זצ"ל הקפיד עליו מאוד, עד שהתברר שמהר"ם ב"ח והגר"ח אבולעפיה זצ"ל נקטו שיש לומר 'בארצנו'. הרב תמר נקט שיש מקום לשנות בברכת המזון, אבל לא בתפילה. הרב ראובן מרגליות בהגדה של פסח, כתב שבברכת המזון יש למקום לומר 'בארצנו', וכן נהג הרב מלכה, (והשיב משה, סי' ו).

13. נוסח זה מופיע בהגדת 'לב העברי'. שנהג לומר את שתי הנוסחאות בברכת המזון. בסדר עבודת יוה"כ, בתפילת הכוהן הגדול, בני אשכנז אומרים (על פי מחזור רבא, נוסח ספרד): 'שנת קוממיות, שנת קבוץ גלויות... שנה שתוליכנו קוממיות לארצנו', משמע שהביאו את שני הביטויים, קוממיות (בארץ), וקוממיות לארץ. אולם המעיין במחזור 'רינת ישראל', יראה שהנוסח שונה: 'שנת קוממיות, שנת קבוץ גלויות... שנה שתוליכנו בה קוממיות בארצנו'.



סיכום

- א. בנוסח התפילה (ברכת 'קריאת שמע' או 'שמונה עשרה') אין לשנות מהנוסח קבוע, וכל זמן שרוב ישראל בגלות, ראוי לומר 'לארצנו'.
- ב. גם בברכת המזון, בתפילות הרחמן, נראה שיש להשאיר את הנוסח הקבוע על פי מצבם של רוב ישראל, ולומר 'לארצנו'. אבל מכיוון שיש בברכות הרחמן גם בקשות פרטיות, אפשר לומר 'בארצנו'.
- ג. בעל 'לב העברי' אמר בברכת המזון 'והוא יוליכנו קוממיות לארצנו ובארצנו', ונראה שנוסח זה עדיף.



הרב יואל פרידמן

'ובחנוני נא בזאת' - במעשרות, במעשר כספים ובצדקה

הקדמה

הנביא מלאכי מוכיח את עם ישראל על חטאיו (מלאכי ג, ז): 'לְמִימֵי אֲבֹתֵיכֶם סָרְתֶּם מִחֻקֵּי יְיָ וְלֹא שָׁמַרְתֶּם שׁוּבוּ אֵלַי וְאֶשׁוּבָה אֲלֵיכֶם'. בהמשך (שם, ח) מציין הנביא מהו הצעד הראשון שעל העם לעשות בתחילת תהליך התשובה: 'וְאִמְרַתֶּם בְּמֶה קִבְּעֵנוּךְ הַמַּעַשׂ וְהַתְרוּמָה' - ראשית לכל - נתינת התרומה לכוהנים ונתינת המעשר ללויים. אם כך יעשה עם ישראל, אזי הוא צפוי לברכה 'עד בלי די' (שם, י):

הָבִיאוּ אֶת כָּל הַמַּעַשׂ אֶל בֵּית הָאוֹצֵר וְיִהְיֶה טָרֶף בְּבֵיתִי וּבְחֻנּוֹנִי נָא בְּזֹאת אָמַר ה' צְבָאוֹת אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֶת אֲרֻבוֹת הַשָּׁמַיִם וְהִרִיקֹתִי לָכֶם בָּרָקָה עַד בְּלִי דִי. הנביא אינו מסתפק בהבטחה שנתנת התרומה והמעשר תביא לירידת גשמים ולברכה עד בלי די, אלא הוא אומר 'ובחנוני נא בזאת' - הוא קורא לעם ישראל לבחון אותו בעניין זה. בעקבות קריאת הפסוקים, יש כמה שאלות שצריכות להישאל: האם ראוי לבחון את הקב"ה, כלומר לתת לכוהנים וללויים את מה שאנו מחויבים לתת להם, ולצפות לברכה ולגמול? נאמר (דברים יא, יג-יד): וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ שִׁמְעָנוּ אֶל מִצְוֹתַי... וְנִתְּנִיתִי מִטֶּר אֲרֻצְכֶם בְּעֵתוֹ... - האם מותר לבחון את הקב"ה בנוגע לכל המצוות, או שמא מותר לבחון רק בנוגע לתרומה ולמעשר? ואם הדבר אסור, במה נתייחדו התרומה והמעשר שלגביהם אומר הנביא: 'ובחנוני נא בזאת'?

א. נסו אותי

נאמר בגמרא (תענית ח ע"ב):

ואמר רבי יוחנן: מאי דכתיב עשר תעשר - עשר בשביל שתתעשר. אשכחיה רבי יוחנן לינוקא דריש לקיש, אמר ליה: אימא לי פסוקין! - אמר ליה: עשר תעשר. אמר ליה: ומאי עשר תעשר? - אמר ליה: עשר בשביל שתתעשר. אמר ליה: מנא לך? אמר ליה: זיל נסי. אמר ליה: ומי שרי לנסוייה להקדוש ברוך הוא? והכתיב לא תנסו את ה'! אמר ליה: הכי אמר רבי הושעיא: חוץ מזו, שנאמר הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארבות השמים והריקתי לכם ברכה עד בלי די...



ר' יוחנן דרש מהפסוק 'עשר - בשביל שתתעשר', והוא אשר אמר לבן אחותו (בנו של ריש לקיש) 'זיל נסי! ר' חננאל מסביר שיסוד הדרשה אינו נובע מן הדמיון בין המילה מעשר למילה העשירות¹ אלא מהכפלת השורש 'עשר' בפסוק, לאמור אם תעשר פעם אחת, תוכל לעשר גם פעם נוספת: 'כלומר עשר כדי שירבה קניינך ותעשר עוד פעמים אחרים'. בכיוון זה כתבו גם תוספות (תענית שם, ד"ה עשר), על פי מדרש אגדה:²

...ומעשה באדם אחד שהיה עשיר והיה לו שדה שעשתה אלף כור והיה אותו עשיר נוטל ק' כורין למעשר ומפריש כל שנה ושנה, וכן עשה כל ימיו כשחלה למות קרא לבנו ואמר לו בני דע ששדה זו שאני מוריש לך עושה בכל שנה ושנה אלף כורין הזהר שתפריש ק' כורין כאשר עשיתי ומת אותו האיש ועמד הבן במקומו ועשה השדה אלף כורין כאשר היה עושה בחיי האב והפריש ממנה ק' כורין בשנה שניה נסתכל וראה הבן שמעשר היה דבר גדול ואמר שלא יפריש לשנה אחרת נתמעט השדה ולא עשה כי אם מאה כורין... בא וראה כי מתחלה כשבא השדה לידך היית בעל הבית והקב"ה כהן שהיה המעשר חלקו ליתן לעניים ועכשיו שלא הפרשת חלקו לו היה הקב"ה בעל הבית ואתה כהן...

ב. איסור 'לא תנסו'

כאמור הגמרא לעיל שואלת 'ומי שרי לנסויי להקב"ה', והרי נאמר (דברים ו, טז): 'לא תנסו את ה' אֱלֹהֵיכֶם כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמִּצְוָה? ספר 'דרך מצוותיך'³ מעמת את שיטת הרמב"ם במניין המצוות, עם שיטת הסמ"ג. מדברי הרמב"ם נראה שאיסור 'לא תנסו' הוא רק בנוגע לנבואת הנביא:⁴ 'שהזהירו מנסות ייעודיו וייחוליו יתעלה שייעדו וייחלו אותנו בהם **נביאיו** על צד שנסתפק בהם אחר שנדע אמתת נבואת הנביא'. לעומת זאת ספר 'יראים' (סי' ססא) וסמ"ג (ל"ת ד) הרחיבו את האיסור, וכללו את כל המקרים שהאדם מקיים את המצוות, ומנסה ובוחר את הקב"ה אם נותן לו שכר על כך; וזו לשון ספר 'יראים': 'לא תנסו את ה' פי' הזהיר הקב"ה שלא יאמר אדם אעשה מצוה זו ואראה אם אתברך'. 'ספר החינוך' (מצווה תכד) הלך בעקבותיהם, וכלל את שני הצדדים - הן את הניסיון שמנסה האדם את הנביא והן את הניסיון שמנסה האדם את הקב"ה לאחר שמקיים את מצותיו, והוא מסביר את טעם האיסור:

לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר ניסיתם במסה - כלומר לא תנסו גמולי השם ועונשיו שהודיע לכם ע"י נביאיו... וכמו כן בכלל האזהרה שלא לעשות מצוות ה' ב"ה על דרך הנסיון כלומר שיעשה אדם מצוות לנסות אם יגמלוהו הי"ת כצדקו - לא לאהבת האל ויראתו אותו.

1. עי' מהרש"א, תענית ט ע"ב.

2. עי' ילקוט שמעוני, דברים רמז תתצב; מדרש תנחומא, מהד' בובר, פר' ראה, הוספה א.

3. ספר דרך מצוותיך ב, דף יג ע"א, ורשא תר"ל, לרב יהודה רוזאניס, מחבר משנה למלך.

4. ספר המצוות, ל"ת סד; הל' יסודי התורה פ"י ה"ה; וע"ה הל' תשובה פ"י ה"ד-ה"ה.

ובטעם האיסור כתב שם, שהוא מפני ששכר מצוות אינו דווקא בעולם הזה אלא בעולם הבא, כמו שאמרו חז"ל 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם'.

1. במעשר

ה'חינוך' מזכיר את הגמרא (תענית שם), שההיתר לנסות את הקב"ה, מיוחד הוא למעשר: שכבר תירצוה שם ואמרו שבכל המצוות נאמר לא תנסו חוץ מזו דמעשר... שהודיענו האל ב"ה כי בפרנסתנו משרתי ביתו במעשר נמצא התועלת והברכה בממונו **עכ"פ ולא יעכב זה שום חטא ועוון...**

במעשר יש הבטחה אלוקית, שהעובדה שהאדם מפרנס את 'משרתי ביתו' של ה' על ידי המעשר, תביא לו תועלת וברכה במה שיש לו. 'פרישה'⁵ מסביר בשם רבו המהרש"ל,⁶ שהסיבה שמותר לנסות את הקב"ה לגבי מעשר היא מפני שבאמת אין האדם מנסה את הקב"ה, שכן יש הבטחה אלוקית מפורשת 'עשר בשביל שתתעשר', ואם כן הבטחה זו בוודאי תתקיים. לפי זה ברור שהיתר 'ובחנוני' מוגבל ומסויג למה שחייבה תורה, 'עשר', אך במה שאינו בכלל החיוב מדאורייתא, שוב חוזר האיסור 'לא תנסו'. אם כן יש לשאול, האם הדברים אמורים רק במעשר תבואה, או אף במעשר כספים ובצדקה?

2. במצוות צדקה

כתב הטור (יו"ד סי' רמז) לגבי צדקה:

ואל יעלה בלבו עצה לומר איך אחסר ממוני ליתנו לעניים כי יש לו לדעת שאין הממון שלו אלא פקדון לעשות בו רצון המפקיד וזה רצונו שיחלק לעניים ממנו וזהו החלק הטובה שיהיה לו ממנו כדכתיב והלך לפניך צדקך ועוד כי הדבר בדוק ומנוסה **כי בשביל הצדקה** שנותן לא יחסר לו אלא אדרבה תוסיף לו עושר וכבוד כדכתיב (ד"ה ב' לא) מהחל התרומה לביא בית ה' אכול ושבוע והותר עד לרוב כי ה' ברך את עמו וכתוב (מלאכי נ') הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם ארובות השמים והריקותי עליכם ברכה עד בלי די ואמרו חכמים בכל דבר אסור לנסות את ה' חוץ מדבר זה כדכתיב ובחנוני נא בזאת.

ועל כך השיג 'בית יוסף':

ומ"ש ואמרו חכמים בכל דבר אסור לנסות את ה' חוץ מדבר זה וכו'. בפרק קמא דתעניות ומיהו משמע התם **במעשר דוקא** הוא דשרי לנסויי אבל בשאר צדקה לא.

הרמ"א (לשו"ע יו"ד סי' רמז סעי' ד) כותב כך:

והיא [הצדקה] מעשרת, ואסור לנסות הקב"ה כי אם בדבר זה, שנאמר: ובחנוני נא בזאת וגו'; וי"א דוקא בנתינת מעשר מותר לנסות הקב"ה, אבל לא **בשאר** צדקה.

5. פרישה, לטור יו"ד סי' רמז.

6. מהרש"ל, הגהות לסמ"ג, ל"ת ד.



לפי הדעה הראשונה שמביא רמ"א, מותר לנסות את הקב"ה במצוות צדקה (וזוהי דעת הטור). לפי הדעה השנייה של רמ"א, מותר לעשות כן רק במעשר כספים (מלבד שאר מעשרות), אך לא **בשאר** צדקה (וזוהי דעת בית יוסף). אך ה'דרישה'⁷ בהסברו הראשון כתב שאין לחלק בין מעשר כספים לבין מצוות צדקה, כי מעשר כספים הוא מידה בינונית בחיוב צדקה. לדעתו יש להשוות בין צדקה ומעשר כספים לבין מעשר תבואה, כי כל החיוב בצדקה ובמעשר כספים - מקורו ממעשר תבואה, ושורש אחד להם; וזו לשון ה'דרישה':

...משום דסבירא ליה דצדקה היא באה ממעשר וכמו שכתב בסמוך בסימן רמט
דאחד מעשרה מידה בינונית ולכך נמי מביא רבינו לפני זה פסוקי דמעשר הביאו
את כל המעשר וכו' משום דסבירא ליה דסתם צדקה היא מעשר כספים ודין אחד
להם...

ה'דרישה' מביא סברה נוספת להיתר לנסות את הקב"ה במעשר כספים, גם אם יסוד
חיובו אינו ממעשר תבואה; וזו לשונו:

ועוד יש לומר דסבירא ליה לרבינו דהנותן צדקה כדינו דהיינו מעשר מריווח שלו
או חומש - אין טעם לחלק בין מעשר כספים למעשר תבואה ודווקא כשאנו נותן
שיעור הוא דאסור לנסות וק"ל.

בסברתו השנייה רומז ה'דרישה' להסבר אחר, מדוע הותר לבחון את הקב"ה במעשר.
ההיתר לנסות את הקב"ה נובע מכך **שהאדם מקפיד לתת בדיוק את המידה** שהוא
מחויב בה על ידי הקב"ה. אפשר להסביר שכאשר נותנים צדקה במידה קבועה, אין
האדם נותן אותה רק מתוך רגשות רחמים כלפי העניים, במידה שהוא חפץ לתת אותה
ובזמן המתאים לו, אלא הוא מדייק בנתינת המעשר. כשהאדם מעשר את התבואה הוא
מדייק בשיעור המעשר מחמת חובתו לקב"ה, וכן בנתינת צדקה במידה קבועה -
במקרים אלו הוא מתעשר. ה'דרישה' סובר שאין הבדל אם **מדייק** ונותן מעשר ללוי או
מדייק ונותן מעשר לעני - בכל מקרה, אם מדייק לתת לפי ציווי ה' - **עשר** בשביל
שתתעשר'.

לעומת זאת, דעת השל"ה⁸ היא שהפסוק במלאכי התיר לנסות את הקב"ה רק במעשר
תבואה, אך מה שלא התיר הפסוק הריהו בכלל הלאו של 'לא תנסו'.⁹ השאלת יעבץ
סובר כדברי השל"ה, וזו לשונו:¹⁰

7. דרישה לטור, שם.

8. של"ה, סוף ח"ב ענין צדקה ומעשר, עמ' פז ע"ב, ד"ה יש מפזר ונוסף.

9. השל"ה מבאר שאין כוונת הטור להתיר לנסות את הקב"ה גם בעניין צדקה, ומדייק כן גם מדבריו,
שלעניין צדקה כתב 'שהוא דבר בדוק ומנוסה', אך לא כתב שמותר לנסות; לעומת זאת לגבי מעשר
הביא את לשון הגמרא, ולכן נשאר בצ"ע על הרמ"א, שהביא את דברי הטור וכתב שלדבריו מותר
לנסות את הקב"ה גם בשאר צדקה. פתחי תשובה מביא שכן כתב משנת חכמים (הל' יסודי התורה דף
יז ע"א), וגליון מהרש"א מביא דעת מהרש"ל, בביאורו לסמ"ג (ל"ת ד), וס' סדר המשנה (פ"י ה"ח
מיסודי התורה).

10. שו"ת שאילת יעבץ, ח"א סי' ג.

והנה במ"ש אמ"ר ז"ל דמעשר כספים אינו מדאורייתא כמו מעשר הארץ. שאינו אלא מתורת צדקה. בלי ספק שהן הן הדברים כמסיני מסורים וכדעת הב"ח וגם בזה יש לי להביא סעד גדול לדבריהם ז"ל עם שאינו מהצורך. והוא מדאיתא בפ' כל כתבי עשירים שבא"י במה הן זוכים בשביל שמעשרים שנאמר עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר. ובשאר ארצות בשביל שמכבדן השבת. מוכח בהדיא דבשאר ארצות ליכא לאשכוחי שום מעשר דבר תורה לפי שמעשר קרקעות אינו נוהג בח"ל (אם לא במקומות הסמוכים לא"י ומדרבנן הוא) ואי איתא האיכא מעשר כספים, דנוהג בכל מקום שהרי אינו חובת קרקע **אלא ודאי מעשר כספים אינו לגמרי מן התורה** אלא בכלל צדקה הוא וזה שיעורה א' מעשרה בבינוני מדברי סופרים...¹¹

נקודת המוצא של השאלת יעב"ץ, ש'ובחנוני נא בזאת' מפקיע את איסור התורה 'לא תנסו', אך זאת רק בחיוב מדאורייתא. לדעתו לא ייתכן שחיוב עשה מדרבנן יפקיע איסור מדאורייתא של 'לא תנסו'.¹² לכן מעשר כספים, שלדעתו אינו אלא חיוב דרבנן, אינו מפקיע איסור 'לא תנסו'. ולכאורה יש לדחות את דבריו מהגמרא במכות (כג ע"ב):
א"ר יהושע בן לוי: שלשה דברים עשו ב"ד של מטה והסכימו ב"ד של מעלה על ידם, [אלו הן:] מקרא מגילה, ושאלת שלום [בשם], והבאת מעשר... הבאת מעשר, דכתיב: הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די...

מלשון הגמרא 'עשו בית דין של מטה והסכימו בית דין של מעלה', משתמע שאין מדובר בחיוב מדאורייתא שדוחה מצווה אחרת מן התורה, אלא בתקנת חכמים שדוחה אותה, ועל כך הסכימו בית דין של מעלה. וכן משתמע משני פירושיו של רש"י: הפירוש האחד שעזרא תיקן להביא את המעשרות לבית האוצר כדי לחלק אותם גם לכוהנים (מלבד הלויים); והפירוש השני שמדובר במעשר פירות וירקות שהוא מדרבנן. אם כן נשאלות השאלות האם מתבטל איסור 'לא תנסו', וכיצד הוא מתבטל?

הרדב"ז¹³ מסביר מהו יסוד תקנתו של מלאכי 'ובחנוני נא בזאת' במעשר ובצדקה. לדעתו מותר לנסות את הקב"ה בעניין הצדקה, **מפני תקנת העניים**, וזו לשונו:

אבל כד מעינת שפיר תשכח דאין הדברים אמורים אלא בנדבה ונדר שאינו מקיים בה מצוה כגון קרבנות שאינו מחויב בהם מן הדין אלא עתה בא להתחייב דבהכי פליגי ר"מ ור"י אבל צדקה הוא מצות עשה שהוא מחויב בה ומנין שנשבעין לקיים את המצוה לזרוזי נפשיה דכתיב נשבעתי ואקיימה לשמור

11. על חיוב נתינת מעשר כספים ועל השאלה אם חיובו הוא מדאורייתא, מדרבנן או מנהג חסידות, עי' ספר צדקה ומשפט, לרה"ג יעקב בלויא, פרק ה; וע"ע להלן במאמר הרב יהודה הלוי עמיחי, 'מעשרות תבואה ומעשר כספים'.

12. ודומה במידת מה ל'וצייתי את ברכת' האמור בשמיטה, ועי' סמ"ע (לשו"ע חו"מ, סי' סז ס"ק ב), שברכה זו חלה רק בשביעית מדאורייתא.

13. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תמא, תתפ"ב.



משפטי צדקך לפיכך אם רואה עצמו מתרשל במצות הצדקה מצוה עלינו לומר הרי עלי כך וכך לצדקה כדי לזרז עצמו ולא יכול לחזור בו או שיאמר הרי זו לצדקה. ואם רואה עצמו זריז ונשכר במצות הצדקה אז טוב לו שיתן אותה בלא קבלת נדר או נדבה. **תו איכא טעמא אחרינא בצדקה שהרי לא הותר הנסיון במצוה מן המצוות אלא במצוות צדקה** והאומר סלע זה לצדקה כדי שיחיה בני ה"ז צדקה דכתיב ובחנוני נא בזאת והמעשר היינו הצדקה **וטעמא דמילתא משום תקנת העניים**. ואם הנסיון שהוא אסור מן התורה דכתיב לא תנסון וכו' התירו הכתוב מפני תקנת העניים הנדר שאינו אסור אלא משום דילמא אתי לידי תקלה אינו דין שיהא מותר מפני תקנת העניים.

הרדב"ז מעודד את נדירת הנדר כדי לקיים מצוות צדקה, אף שנאמר בקהלת (ה, ד): 'טוב אֲשֶׁר לֹא תִדָּר מִשְׁתָּדוֹר וְלֹא תִשָּׁלֵם'. הוא לומד מתקנת מלאכי, שהפקיע איסור תורה 'לא תנסו', וקבע שיש לבחון את הקב"ה במצוות צדקה, קל וחומר שמותר לנדור גם אם יש בכך חשש תקלה, ובלבד שיהיה זריז בקיום מצוות צדקה. הוא מסביר שמה שעומד בבסיס תקנת מלאכי הוא תקנת העניים, ולכן טוב שתידור מפני תקנת העניים. נמצאנו למדים מדברי הרדב"ז ש'ובחנוני נא בזאת' נאמר גם על הצדקה, ולא רק על המעשרות.

ג. מהו 'ובחנוני'

בגמרא בפסחים (ח ע"ב) נשאלה השאלה האם שלוחי מצווה אינם ניזוקים, כשהם עושים את המצווה גם למטרות אישיות צדדיות:

...והא אמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! אמר רב אשי: שמא תאבד לו מחט, ואתי לעיוני בתרה. וכהאי גוונא לאו מצוה הוא? והתניא: האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא - הרי זה צדיק גמור...
התוספות דנים בשאלה מתי כשאדם מקיים מצווה - הוא נחשב צדיק גמור, גם אם יש לו מטרה נוספת מלבד קיום המצווה, ובאיזה מקרה המטרה הנוספת 'מקלקלת את השורה' ויש בכך פגם; וזו לשונם (פסחים שם):

שיזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור - והדתנן אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס היינו בכה"ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה אבל מי שאינו תוהא ומתחרט ה"ז צדיק גמור...
מדברי התוספות (פסחים ח ע"א, ד"ה והא), למדנו שהנותן צדקה על מנת לקבל שכר - הרי זה צדיק גמור, רק אם אינו מתנה לגמרי את נתינת הצדקה בקבלת השכר. אך אם הוא תולה את עשיית המצווה בקבלת השכר, יש בכך פגם, והרי זה 'כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס'. ה'יראים', הסמ"ג וה'חינוך' שאלו את שאלת תוספות, והעמידו את מאמר הברייתא: 'האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני' - בניגוד לאיסור 'לא תנסו', ותירצו כתירוצ' תוספות. מדבריהם למדנו שאיסור 'לא תנסו' הוא רק כאשר האדם מתנה את קיום המצווה בשכר שיקבל. לתת מעשר על מנת להתעשר, הותר רק במעשר תבואה ואולי במעשר כספים. אך אם הוא מתכוון לקיים את המצווה

בכל מקרה, אלא שעושה כן כדי שהקב"ה ירחם עליו או ירפא את בנו וכדומה - אין בכך כל פסול, וזה הותר **גם בצדקה** ובשאר מצוות.

סיכום

- א. הראשונים נחלקו אם איסור 'לא תנסו' הוא רק לגבי קבלת נבואת הנביא או לגבי כל מקרה שהאדם בוחן ומנסה את הקב"ה, אם יקבל שכר בעקבות קיום מצוותיו.
- ב. האחרונים נחלקו במידת ההגבלה של הקריאה 'ובחנוני נא בזאת': יש אומרים שזו אמורה במעשר תבואה בלבד; יש אומרים שמותר לבחון את הקב"ה גם במעשר כספים; ויש אומרים שהדבר הותר גם בכל סוגי הצדקה.
- ג. נאמרו הסברים שונים להיתר לבחון את הקב"ה, ותשובות שונות לשאלה במה התייחדו מעשר תבואה, מעשר כספים וצדקה:
 1. מותר 'לבחון' את הקב"ה כשמקיים מצוות מעשר, כי יש הבטחה אלוקית שאדם הדואג למשרתיו של הקב"ה, יזכה לברכה ה'.
 2. במעשר - תליית קיום המצווה בקבלת שכר אינה בגדר 'ניסיון' של הקב"ה, שכן יש הבטחה אלוקית מפורשת שקיום המצווה מביאה לידי עושר - 'עשר בשביל שתתעשר'.
 3. שורש מצוות צדקה ומעשר כספים, הוא בחיוב מעשר תבואה, ולכן מותר 'לבחון' את הקב"ה גם בנוגע אליהם.
 4. ההיתר לבחון את הקב"ה הוא דווקא במעשר תבואה ובמעשר כספים, שכן בשניהם מדייק בשיעור הנתינה לפי ציווי ה', ובמידה שאדם מודד - מודדן לו.





הרב יהודה הלוי עמיהי

מעשרות תבואה ומעשר כספים

הקדמה

חקלאי נותן מעשר ראשון ללוי (בשנים א, ב, ד, ה), ומעשר עני לעני (בשנים ג, ו)¹.
נשאלת השאלה האם הוא מחויב לתת גם מעשר כספים לעניים.

א. מקורות לחיוב מעשר כספים

1. עשר תעשר את כל תבואת זרעך

החובה לתת מעשר כספים מרווחי האדם, לא הוזכרה בתלמוד הבבלי. הוזכר בגמרא (כתובות נ ע"א) שאין לבזבז חומש, ולא נכתב שיש חיוב לתת חומש, אלא שאם רצונו של אדם לתת צדקה, אל ייתן יותר מחומש². רמז לחיוב מעשר כספים אפשר ללמוד מדברי הירושלמי (פאה פ"א ה"א, יובאו להלן) שתחילה אדם צריך לתת חומש מהקרן, ולאחר מכן צריך לתת חומש מהשכר של כל שנה ושנה. אם כן מוכח שנותנים חומש משכר כל שנה. אלא שנשאלת השאלה, מהו המקור לחיוב מעשר כספים?
התוספות (תענית ט ע"א) כתב:

הכי איתא בסיפרי: עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מניין? ת"ל את כל, דהוה מצי למימר את תבואתך מאי כל? לרבות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו.

מדברי התוספות למדנו שיש חובה לתת מעשר כספים ממסחר האדם, וזה נלמד מהפסוק (דברים יד, כב): 'עשר תעשר את כל תבואתך'. חז"ל למדו מ'כל תבואתך' שיש לרבות, שלא רק מתבואה יש לתת מעשר, אלא גם מ'ריבית ופרקמטיא'.
מלשון התורה 'את כל תבואת זרעך' נלמד שאפילו גידולי גידולים חייבים (רמב"ן דברים יד, כב) בגמרא (נדרים נט ע"ב) דרשו שאם אדם זרע עשרה זרעים מעושרים, ועשה מהם מאה גרעינים, יש להפריש על כל המאה, ולא לומר 'עשרה כבר מעושרים ואפריש רק על תשעים'. אבל הספרי שהביא התוספות למד מלשון הפסוק דבר אחר, שהפסוק בא ללמדנו שגם דברים שאינם נזרעים באדמה, אלא הם 'ריבית ופרקמטיא', יש לתת מהם מעשר כספים.

1. מלבד התרומה הגדולה ותרומת המעשר שהם לכוהן, ובימינו אינם נאכלים מכיוון שכולנו טמאים. כמו כן מעשר שני, שבימינו אין נותנים אלא פודים אותו.
2. עיין נוב"י, מהדורא תניינא סי' קצח; שו"ת יעב"ץ ח"א סי' ו.

ספרי זה אינו נמצא בידינו. ה'ברכי יוסף' (סי' רמט אות ג) כתב שיש להאמין לדברי התוספות שיש ספרי כזה. ב'תורה תמימה', הסביר שיש הרבה מדרשי ספרי וספרא שמוזכרים בראשונים ואינם מצויים בידינו. ה'ברכי יוסף' הביא את דברי התנחומא (ראה סי' יח):

עשר שלא תתחסר, רמז למפרשי ימים להוציא אחר מעשרה **לעמלי תורה**, תבואת זרעך אם זכיתם סוף שהם יוצאים לזרוע שדה, ואם לאו סוף שהיוצא השדה מתגרה בהם, ואיזה זה עשו, דכתיב ויבא עשו מן השדה. וכן נכתב במדרש הגדול (פרשת ראה עמ' רצט):
עשר תעשר את כל, אמר ר' אבא בר כהנא רמז לפרגמטוטין ולמפרשי ימים שיהו מוציאים אחד מעשרה **לעמלי תורה**.
לפי מדרשים אלו, יש חובה על האדם לתת מעשר מרווחיו³ ללומדי תורה⁴.

2. כבד את ד' מהונך

הירושלמי (פאה פ"א ה"א) דן בחיוב גמילות חסדים, ואומר:

גמילות חסדים: הדא דתימר בגופו אבל בממונו יש לו שיעור, ואתייא כ"י דמר רבי שמעון בן לקיש בשם רבי יהודה בן חנינא: נמנו באושא שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה. עד היכן? רבן גמליאל בן אינייא ורבי אבא בר כהנא, חד אמר עד כדי תרומה ותרומת מעשר, וחרנה אמר כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך, כמראשית כל תבואתך.

הגר"א (שו"ע סי' רמט ס"ק ב) כתב שמהפסוק (משלי ג, ט) 'כבד את ד' מהונך', למדנו שמעשר עני נוהג בכספים. כוונת דבריו שיש לדרוש שהפסוק 'כבד את ד' מהונך', בא ללמדנו לתת מעשר עני אפילו מכספים, כשם שאתה מכבדו במעשר עני מראשית כל תבואתך⁵. דמיון בין מעשר כספים למעשר עני אפשר למצוא בדברי השל"ה (מסכת חולין פד ע"ב), וכך כתב:

אם זיכהו השי"ת שיש לו מעשר הרבה, ראוי לבערו ולחלקו בשנה השלישית ובשנה השישית של שמיטה כדין מעשר תבואה.
למדנו שיש שהשוו דין מעשר כספים לדין מעשר עני⁶.

3. נראה שהחיוב חל לאו דווקא על יורדי הים והסוחרים, אלא אלו דוגמאות לסוגי מסחר, אבל החיוב חל על כל סוגי הרווחים.
4. בהערות לברכי יוסף, הביא את פסיקתא דרב כהנא (פרשה י'), שהיא המקור לדרשות שיש לתת מעשר לעמלי תורה. פסיקתא דרב כהנא, קדמה לתנחומא ומדרש הגדול, ועל כן נראה שדברי הפסיקתא דר"כ, הם המקור לדרשות.
5. הגר"א בבאורי לירושלמי (פאה פ"א ה"א), למד שיש לתת לפחות 2% מעשר כספים. לפי הגר"א הדיון בירושלמי הוא מהו המינימום שחייבים לתת, אבל שו"ע ראה בדברי הירושלמי את מקור הדין שיש מעשר מכספים ולא דווקא מתבואת הארץ.
6. יש שהשוו מעשר כספים למעשר ראשון ולמעשר שני, ולא דווקא למעשר עני: רמ"א, יו"ד סי' רמז סד; ודרישה שם אות א; נודע ביהודה, תנינא סי' קצח; תשובה מאהבה ח"א, סי' פז; באר שרים, סי' כז.



ב. למי ניתן מעשר כספים

נראה ששני הלימודים המובאים בתור המקור לחיוב מעשר כספים, חלוקים בשאלה למי ניתן מעשר הכספים. הנצי"ב ('מרומי שדה', תענית ט ע"א, ד"ה אולם) הסביר שהפסוק בדברים (יד, כב) 'עשר תעשר את כל', מדבר במעשר שני, כנאמר בהמשך 'ואכלת לפני ד' אלוֹקֶיךָ'. ולכן כתב בתנחומא שיש ליתנו לעמלי תורה, שעיקר מטרת המעשר השני הוא ללמוד תורה, כמו שכתבו התוספות (קידושין כד ע"א, ד"ה ה"ג רש"י), 'גדול מעשר שמביא לידי תלמוד'. לעומת זאת הפסוק במשלי 'כבד את ד' מהונך ומראשית כל תבואתך', מדבר במעשר עני. אם כן, יש לתת את מעשר העני לעניים. הרמ"א (סי' שלא סעי' קמו) כתב:

הרב המחבר הזה (השו"ע) השמיט כל דיני מעשר עני שכתב הטור, שיש ללמוד מהם הרבה דיני צדקה הנוהגים האידנא...

הט"ז (ס"ק לב) הביא את דיני מעשר עני, כדי ללמוד מהם על מעשר כספים, שמפרישים מהרווחים ונותנים לעניים. נראה שכיוון שהסכימו רוב האחרונים שיש לתת מעשר כספים לעניים, אם כן ייתכן שעיקר הלימוד הוא מהפסוק 'כבד את ד' מהונך ומראשית כל תבואתך'.

שאלו האחרונים, מדוע לא למדו מעשר כספים מדברי יעקב (בראשית כח, כב): 'וכל אשר תתן לי אעשר אעשרנו לך'. יש לומר שבדברי יעקב אין ציווי כללי על בני ישראל, אלא נטיית הלב והבטחה של יעקב לקב"ה, ואין להביא ממעשה אבות ראיה לדיני ישראל. אבל הפסוק 'עשר תעשר את כל' וכן הפסוק במשלי 'כבד את ד' מהונך', מלמדים על חיוב מעשר כספים לעניים.

ג. רמת החיוב של מעשר כספים

ברמת החיוב של מעשר כספים, נחלקו המפרשים, ויש בהם שלוש שיטות מרכזיות.

1. 'שנות אליהו' (פאה פ"א מ"א, ביאור הארוך, ד"ה וגמילות חסדים) כתב:

ירושלמי, הדא דתימא בגופו אבל לא בממונו, דיש לה שיעור, דתנן המבזבז אל יבזבז יותר מחומש והוא מן התורה. והא דאיתא בגמרא דילן, באושא התקינן דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, הפירוש שהיו מקודם הלכה למשה מסיני, דאל יבזבז יותר וכו', ואח"כ שכחו וחזרו ויסדו כהלכה ראשונה, וזה פירוש באושא התקינן ששם חזרו להלכה למשה מסיני הקדומה, וכן איתא בירושלמי בפרק הלז. מדברי הגר"א עולה שהחיוב הוא לתת חומש, והוא נלמד הלכה למשה מסיני. הלכה זו נשכחה, ואנשי אושא, חזרו וחייבו הפרשת חומש מהנכסים. אם נסביר שהפסוק 'עשר תעשר את כל' בא לרבות מעשר כספים בכל הדברים כפשוטו, אז ייתכן שחיוב מעשר כספים הוא מדאורייתא.

7. שאלת הרב טכורש זצ"ל, שבילין ט, גיליון כה-כו (תש"ל), עמ' עו.

2. יש שלמדו שדרשת הספרי (תוס' תענית ט ע"א) 'עשר תעשר את כל' היא רק אסמכתא, וחייב מעשר כספים אינו אלא **מדרבנן**. וכן כתב 'שו"ת מהרי"ל' (סי' נד), 'ברכי יוסף' (סי' רמט אות ג), ותוספות רע"א (פאה פ"א מ"א בדעת הר"ש).

3. הב"ח (סי' שלא, ד"ה ואין נותנין) כתב שיש להכריע שמעשר כספים אינו לא מהתורה ולא מדרבנן, **אלא הוא מנהג** שנהגו בו ישראל. לדבריו, הפסוק המחייב במעשר כספים אינו אלא אסמכתא. ב'פתחי תשובה' (סי' שלא ס"ק יב) הביא מדברי המהר"ם ב"ר ברוך (ד' פראג סי' עד) שסובר גם הוא שמעשר כספים הוא מנהג טוב שנהגו בו ישראל. (עיי"ש באריכות מחלוקות האחרונים בשאלה זו). למסקנה נראה שנהגו ישראל להחשיב מעשר כספים בתור מנהג של מצווה, וכל מי שנהג כבר במנהג זה, נעשה עליו כנדר,⁸ אלא אם כן מתחילה התנה שנותן בלא נדר.

ד. מעשר כספים ומעשר היבול

הדין שלפנינו הוא האם מנהג מעשר כספים נוהג גם מי שהפריש כבר מעשרות מתבואתו. ה'שיטה מקובצת' (כתובות נ ע"א, ד"ה מאי) הביא את דברי הרב המעילי ז"ל (בעל ה'מאורות'), ולשיטתו יש לתת חומש למעשר כספים, וכתב:

ובירושלמי גרסינן: באושא התקינה שיהא אדם מבזבז חומש ממונו למצוה, ומפרש התם בתחלה על הקרן ואח"כ על הריוח, ונראה סמך לדבר זה שבכל שנה ושנה היו ישראל חייבין להפריש שני מעשרות; שנה ראשונה ושניה - מעשר ראשון ומעשר שני, ושלישית - מעשר ראשון ומעשר עני. נראה מזה שמן המעשר הא' יש לו רשות להוציאו לכל דבר מצוה... שהרי מעשר שני היה נאכל לו ולבניו ולבני ביתו בירושלים, אבל מן המעשר האחר יש לו לתת לצדקה לבני עניים כמו שהיה נותן מעשר ראשון לכהנים ולוויים למען יחזקו בתורת ד', ומעשר עני שהיה נותן לעניים.

מדברי בעל ה'מאורות' משמע שלומדים מדיני מעשר תבואה לדין מעשר כספים, וזה בא כנגד זה. נראה שלא הייתה נתינה למעשר כספים מתבואת הארץ. כדברים אלו אפשר ללמוד בספר 'מנורת המאור' (נר ג כלל ז ח"ב פ"ד, סי' קצב):

הצדקה בזמן הזה במקום המעשרות שמעשירים לנותן... (וממשיך במעלת המעשרות, ומסיים:) גרסינן באלה הדברים רבה: ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה, אמר רבי יצחק שלא יאמר אדם אלו נתן לי הקב"ה שדה הייתי מוציא מעשרות מתוכה, אלא אם אין לו שדה יתן ממה שיש לו בעיר, לפיכך אל ירפה אדם ידו מן המעשרות ויתנם כראוי, מן השדה ומן הבית ומכל מה שיבוא לידו בשום ענין בעולם.

בעל ה'צידה לדרך'⁹ (מאמר א כלל ד פ"ו) כתב:

8. עיין ס' צדקה ומשפט, פ"ה סעי' ב.

9. רבי מנחם אבן זרח, מתלמידי ר' יהודה בן הרא"ש, לאחר גירוש יהודי צרפת.



ואמר עשר תעשר את כל תבואת זרעך, ואמרו חכמים ז"ל, לרבות את מפרשי הים והולכים בסחורות, ואם אין לנו עתה מעשר כל תבואת זרענו, חייב כל אדם לעשר מכל הבא לידו.

מלשון בעל ה'צידה לדרך' נראה שאין לנו עתה מעשר כל תבואת זרענו, ולכן חייב כל אדם לעשר מכל הבא לידו. אבל אם הייתה בידנו תבואת מעשר, לא היינו צריכים לתת מעשר כספים.

גם השל"ה (מסכת חולין פד ע"ב) כתב:

ואם הזמין לו הש"י ריוח אז תיכף ומיד יפריש מעשר, כמו שכתוב 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך'. אמרו רבותינו ז"ל 'את' לרבות מפרשי הים והולכי מדברות והולכי בסחורות. ואם אין עתה לנו תבואות מעשר זרעים - חייב אדם לעשר מכל הבא לידו.

עולה מכך שמעשר כספים ניתן בתור תחליף למעשר תבואה. נראה שכל הנהגת מעשר כספים חלה רק משעה שיצאו ישראל לגלות, ופסקה הפרשת תרומות ומעשרות, כפי שכתב מהר"ם ב"ר ברוך (שם), שזה מנהג הגולה. משמע שבארץ ישראל לא נהגו מעשר כספים, כיוון שהפרישו תרומות ומעשרות מהיבול. הסבר זה מופיע ב'עלי תמר' (פאה פ"א ה"א, ד"ה נמנו). הסבר זה ייתכן לפי השיטות שמעשר כספים הוא מדרבנן או מנהג, אבל לפי השיטה שמעשר כספים מדאורייתא או הלכה למשה מסיני, ייתכן שנהג גם בתבואת הארץ.

בשנות מעשר עני (שנים ג, ו) פסק מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל,¹⁰ שחקלאי המפריש מעשר עני, איננו צריך לתת מעשר כספים. לעומת זאת הגר"מ אליהו זצ"ל הורה שחקלאי שנתן מעשר עני, לכתחילה ייתן מרווחי שאר הפירות מעשר כספים. לפי פסיקת הגר"מ אליהו זצ"ל, חיוב מעשר כספים חל למרות שהחקלאי הפריש מעשר עני כדין.

בשנות מעשר ראשון ושני (שנים א, ב, ד, ה), אפשר לומר שהנותן מעשר ראשון ללוי הפריש את המעשרות של זרע הארץ, ולא חלים עליו חיובי מעשר כספים, שזו מצוות צדקה בממונו, ולכן אינו צריך לתת מעשר כספים שוב מפירות אלו. אמנם יש מקום לסברא שמעשר ראשון הניתן ללוי איננו ניתן צדקה לעניים, אלא ללויים חלף עבודתם, ואם כן, לא קיים מצוות צדקה מפירותיו. אבל נראה שפירות אלו שהפריש מהם תרומות ומעשרות כדין, אינם מחויבים במצוות צדקה, שכן קיימו בהם מצוות התורה להפריש תרומות ומעשרות, ולא חלה עליהם תקנת מעשר כספים. יסוד זה יכול להיות מוסבר על פי הגמרא (ברכות לה ע"א), שכדי להתיר לאדם לאכול, עליו לברך, ואז הפירות של הקב"ה מותרים לשימוש אדם. כן גם בתבואה, כדי לאוכלה צריך להפריש תרומות ומעשרות מכל התבואה, וכן גם בכספים, על האדם לתת עשירית מממונו כדי שהכסף יעבור לשימוש. לכן אין צורך להפריש מעשר כספים, מדבר שכבר הפרישו ממנו תרומות ומעשרות. הדברים מובנים יותר לפי השיטה המקובלת, שמעשר כספים איננו

10. ס' התורה והארץ ב, עמ' 105.

אלא מנהג (אות ז). אם כן המנהג היה להפריש מעשר כספים מדברים שאינם מזרע הארץ, ולכן אין נתינת מעשר כספים נוהגת אצל מי שנתן והפריש תרומות ומעשרות כדין, כל השנים. ראיתי שכן כתב הרה"ג יעקב בלויא זצ"ל ('צדקה ומשפט', פ"א הערה יד):

מסתבר שגם הנוהג במעשר כספים, אינו חייב במעשר כספים מריוח פירות שדהו לאחר שהפריש מהם תרומה שחייב בהם. משמע שלא נתחייב זרע הארץ כלל במעשר כספים, אלא בתרומות ומעשרות, וכל שנה יש לתת מעשר לפי חיובי אותה שנה.

סיכום

1. המפריש תרומות ומעשרות מפירות שדהו (בכל שנות השמיטה), פטור מנתינת מעשר כספים מפירות אלו (אם נתן מעשר ראשון או מעשר עני כדין). יש מי שאומר שלכתחילה, גם אם הפריש ונתן מעשר ראשון ועני, עליו לתת גם מעשר כספים.
2. המפריש תרומות ומעשרות מפירות שדהו, לא קיים בכך מצוות צדקה, ועליו להפריש צדקה משאר נכסיו.





הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

חיוב הפרשת תרומות ומעשרות באילת

הקדמה

שמעתי שיש מתושבי אילת שאינם מפרישים תרומות ומעשרות מירקות ופירות המגיעים לשם ממרכז הארץ. כנראה נוהג זה מסתמך על שתי הנחות, לא מבוססות: א. אילת היא חו"ל. ב. פירות א"י שיצאו לחו"ל פטורים מתרומות ומעשרות. במאמר זה נברר האם אילת היא חלק מארץ ישראל או לאו, ונדון מתי חל הפטור של פירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל.

א. אילת היא חלק מארץ ישראל

נאמר בפסוק מפורש בתורה (שמות כג, לא): 'ושתי את גבולך מים סוף עד ים פלשתים'. אמנם בגבולות ההתנחלות בפרשת מסעי ובספר יהושע¹ הגבול הדרומי הוא ים המלח. מים המלח נסב הגבול למעלה עקרבים ומשם צינה, חצר אדר ועצמונה. אין לנו שום מסורת שעל פיה אפשר לקבוע את הגבול הדרומי מגבולות ההתנחלות, וכל ההשערות בנידון, פורחות באוויר. אין לנו אלא עצמים טבעיים ברורים, שאין עליהם עוררין: ים המלח, ים סוף וים פלשתים (ים פלשתים הוא הים התיכון).

גבולות ההתנחלות אינם גבולות הארץ. מסתבר שלא הייתה אפשרות מעשית להתנחל במדבר ובערבה, ולכן לא התחלקה הערבה לשבטים. אך דבר אחד ברור: גבול א"י הדרומי הוא ים סוף. אומנם לדעת רס"ג, מעלה עקרבים הוא עקבה, דהיינו אילת, ולדבריו יוצא שכל הערבה נכללה בתחום ההתנחלות. אולם דחוק לומר כן, כי משמעות הפסוקים היא שמדרום ים המלח פונה הגבול מערבה, או לכל הפחות דרום מערבה, עד לנחל מצרים; ומדוע ציינה התורה את ים המלח בתור גבול דרומי, כאשר היא עצמה מציינת במקום אחר גבול טבעי ברור - את ים סוף?!

כתב הרמב"ן (השמטות לספר המצוות, עשה ד):

אומרו יתב' (דברים א) באו ורשו את הארץ אשר נשבעתי לאבותיכם ופרט אותה להם במצוה זו כולה בגבוליה ומצריה כמו שאמר ובואו הר האמורי ואל כל שכניו בערבה בהר ובשפלה ובנגב ובחוף הים וגו', שלא יניחו ממנה מקום...

1. במדבר לד ג; שם יב. יהושע יב ג; שם טו ב; שם ה.

פסוק זה תוחם את א"י לגבולותיה המורחבים: בְּעֶרְכָּהּ בָּהָר וּבְשִׁפְלָהּ וּבְגִבְיָהּ וּבְחֹף הַיָּם אֶרֶץ הַכְּנָעִי וְהַלְכָנוּן עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נָהָר פָּרָת. וכן כתב ה'כפתור ופרח',² שקדושת א"י לעניין מצוות ישיבת הארץ, נקבעת לפי גבולות ההבטחה לאברהם אבינו, ולא לפי המקומות שכבשו עולי מצרים. אמנם ה'תוספות'³ סוברים שאסור לצאת מתחום 'עולי בבל', וכן כתב המהרי"ט.⁴ אך כבר חלקו עליהם ה'מור וקציעה',⁵ ה'ישועות מלכו',⁶ וה'אבני נזר'.⁷ נראה מדברי ה'חזון איש',⁸ שגבולות ארץ ישראל הם אלו שהובטחו לאברהם אבינו. אמנם דברי החזו"א שם, נסבים על דין חלה, אך נראה שהוא הדין לעניין מצוות אחרות התלויות בארץ, כגון תרומות ומעשרות ושביעית. וזו לשון ה'חזון איש':

ור"ל דחלה א"צ לתנאי של קידוש הארץ בכיבוש וקידוש אלא בזה שהארץ ניתנה לאברהם אע"ה סגי לחיוב חלה וא"כ גם בזה"ז שבטלה קדושת הארץ ופטורה מן המעשר מ"מ חייבת בחלה.

ומלשוננו: 'שהארץ ניתנה לאברהם אע"ה', משמע לכאורה שלא רק המקומות שכבשו עולי מצרים, דהיינו גבולות 'מסעי', הם בכלל חיוב חלה מהתורה; אלא כל הארץ שהובטחה לאברהם, דהיינו עד ים סוף - היא בכלל חיוב חלה מהתורה, מהרגע שנכנסו ישראל לארץ; ואין חיוב זה יכול לפקוע לעולם. מסתבר שאילת אינה בתחום 'עולי בבל', שהרי היא דרומית לאשקלון, ומצינו במקרא שתחום היישוב בארץ בתקופת בית ראשון היה בעיקר מדרום ועד באר שבע, וכיבוש עולי בבל נקבע על ידי חזקת יישוב. קשה להעלות על הדעת שבתקופת בית שני, כאשר הגבול היה מצומצם יותר (שהרי 'הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל'), בכל זאת הוא התפשט דרומית לבאר שבע. אך צריך עיון אם אילת היא בכלל תחום עולי מצרים, כי גם אם נניח שאילת היא מחוץ לתחום זה, יש מקום להסתפק אם חל על המקום דין קדושה ראשונה, שהרי שלמה המלך הגיע לאילת. לדעת הרדב"ז,⁹ הכיבוש עצמו מקדש גם בלא הקדשה בפה. אי אפשר אפוא לתת לאילת בשום פנים ואופן מעמד של חו"ל, ואין לדון בה כדיני חו"ל. לכל הדעות אילת היא בתוך גבולות ההבטחה לאברהם אבינו. גם אם נניח שאיזור אילת ירד ממעלתו בתור חלק של א"י, כי אולי לא התקדש על ידי כיבוש עולי מצרים, למדרגת חו"ל ממש, בוודאי לא הגיע.¹⁰

2. כפתור ופרח, פ"י (הוצ' בית המדרש להתיישבות, עמ' רמז-רנ).

3. תוספות, גיטין ב ע"א, ד"ה ואשקלון.

4. שו"ת מהרי"ט ח"א, סי' מז.

5. מור וקציעה, או"ח סי' שו.

6. ישועות מלכו, יו"ד סי' סז.

7. אבני נזר, יו"ד סי' תנד; ועי' שם, יו"ד סי' כח; וע"ע שו"ת באהלה של תורה ד, סי' ו (עמ' 48).

8. חזו"א, שביעית סי' ג ס"ק ב.

9. רדב"ז לרמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ה.

10. ראה מש"כ במאמר 'הנגב והערבה האם נתקדשו בקדושת הארץ?' תחומין כט (תשס"ט), עמ' 291-306.



ב. באילת חייבים בתרומות ומעשרות

יש מקום לומר שבאילת חייבים בתרומות ומעשרות, לפחות מדין הארצות הסמוכות לא"י, החייבות בתרומות ומעשרות. וקל וחומר הערבה ואילת, שאין רק סמוכות לא"י, אלא הן חלק מא"י ממש. וזו לשון הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"א):

התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, ונביאים התקינו שיהיו נוהגות אפילו בארץ שנער מפני שהיא סמוכה לא"י ורוב ישראל הולכין ושבים שם, והחכמים הראשונים התקינו שיהיו נוהגות אף בארץ מצרים ובארץ עמון ומואב מפני שהם סביבות לא"י.

אם בשנער ובמצרים חייבים בתרומות ומעשרות, אף שהן חו"ל בלי ספק, קל וחומר שבערבה ובאילת חייבים. אמנם הרדב"ז (לרמב"ם שם) פטר את ארץ אדום מתרומות ומעשרות, וזו לשונו:

ירושלמי שביעית פ"ו כיון שהיו ישראל מתפשטים בכל הארצות הסמוכות לא"י התקינו שיהיו נוהגים שם תרומות ומעשרות ולא ידעתי למה לא הזכירו ארץ אדום שגם היא קרובה לארץ ושמה לא נתיישבו שם ישראל ולפיכך לא הזכירו אותה ולפיכך נראה שאפי' נתיישבו בהם ישראל אין נוהג בהם תרומות ומעשרות שאין לנו להוסיף על גזירתם...

אם כן, היה מקום לחשוב שאולי אילת פטורה גם היא, בשל קרבתה לארץ אדום. בפסוק בדברים (ב א, ח) נאמר כך:

(א) וַנִּפֶן וַנִּסַּע הַמִּדְבָּרָה דֶּרֶךְ יָם סוּף... וַנִּסָּב אֶת הָר שְׁעִיר יָמִים רַבִּים... (ח) וַנַּעֲבֹר מֵאֵת אַחֲיֵינוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַיֹּשְׁבִים בְּשְׁעֵיר מִדְבָּר הָעֲרָבָה מֵאֵילַת וּמֵעֶצֶן גָּבֵר. מִיָּהוּ יֵשׁ לַחֲלָק בֵּין אֶרֶץ אֲדוֹם לְאֵילַת. אֲדוֹם לֹא נִכְבְּשָׁה מֵעוֹלָם, וְלֹא כֵן אֵילַת, כִּבְשׁוּהָ שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ וּמִלְכֵי יִשְׂרָאֵל אַחֲרָיו, וַיִּיתֶכֶן שְׁנֵהֶם בַּה תְּרֹמוֹת וּמַעֲשֵׂרוֹת. גַּם אִם נִגַּח שְׁלֹא נִהְיָ לְהַפְרִישׁ בַּה תְּרֹמוֹת וּמַעֲשֵׂרוֹת מִגִּידוּלִים מִקוֹמֵיִם, וְדֹאֵי אֵינָה חו"ל, וְאֵינָה יִכּוּלָה לְהַפְקִיעַ חֵיּוֹב תְּרֹמוֹת וּמַעֲשֵׂרוֹת מִפִּירוֹת טָבַל שְׁגָדְלוֹ בַּתּוֹךְ גְּבוּלוֹת עוֹלֵי מִצְרַיִם, וּבּוֹדֵאֵי שְׁלֹא מָאלוּ שְׁגָדְלוֹ בְּגְבוּלוֹת עוֹלֵי בָבֶל. בַּהֲשִׁגְתּוֹ עַל הַרְמַב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ב) כֹּתֵב הָרֹאב"ד:

אבל מדרבנן מיהא אף על פי שיצאו ח"ל ונמרחו שם חייבין מדרבנן משום דלא גריעי [מפירות] שנער ומצרים ועמון ומואב ועוד שלא יאמרו ראינו פירות הארץ שנאכלין בטבלם ומי שאינו מודה בזה טועה.

אמנם צריך עיון בכך שהראב"ד דימה חו"ל לשנער ומצרים, אך בוודאי פירות היוצאים מא"י לארצות הסמוכות לא"י, וקל וחומר לארצות שהן בתוך א"י המובטחת, אינם כפירות היוצאים לחו"ל, גם אם נניח שבארצות אלו פטורים מתרומות ומעשרות. בזה גם הרמב"ם יודה לראב"ד 'שלא יאמרו ראינו פירות הארץ שנאכלין בטבלם'.

ג. פטור פירות א"י שיצאו לחו"ל

גם אם מישהו יניח הנחה מוטעית שאילת היא חו"ל, הרי 'גמר מלאכה' של הפירות המובאים לשם היה בארץ ישראל, וכבר חל עליהם חיוב תרומות ומעשרות, וכיצד נפטרו? אמנם הב"ח (יו"ד ס"ס שלא) כתב:

נראה דברישא ביצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ סבירא ליה להרמב"ם שאין לחלק בין נקבעו למעשר בארץ ישראל בין לא נקבעו לעולם פטורין מדרשה דקרא שנאמר 'אני מביא אתכם שמה' שמה - אתם חייבין בחוץ לארץ פטורין. ה'חזון איש'¹¹ הקשה, הרי דרשת 'שמה' היא הדדית, רק בארץ חייבים בתרומות ומעשרות, ואילו בחו"ל פטורים. ואם כן, כשם ש'גמר מלאכה' בחו"ל, פוטר מהפרשה גם אם הפירות נכנסו אחר כך לארץ ישראל, כך גם להפך, 'גמר מלאכה' בארץ, מחייב גם אם הפירות יצאו לחו"ל. ויש להוסיף שאמנם לדעת הרמב"ם יש מקום להחמיר בפירות חו"ל שנכנסו לארץ, יותר מאשר בפירות א"י שיצאו לחו"ל. וכן מבואר ברמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ב):

פירות א"י שיצאו חוצה לארץ פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות שנאמר אשר אני מביא אתכם שמה, שמה אתם חייבין בח"ל פטורין, ואם יצאו לסוריא חייבין מדבריהם, וכן פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבין בחלה שנאמר שמה, שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ בין בפירות חוצה לארץ, ואם נקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ חייבין במעשרות מדבריהם.

אך לדעת הראב"ד, גם פירות הארץ שיצאו לחו"ל חייבים בהפרשה מדרבנן, וזו לשונו: פירות ארץ ישראל שיצאו לחוצה לארץ וכו'. א"א ולי נראה שלא נחלקו ר"א ור' עקיבא בזה אלא בחיוב תורה ובפטור תורה דר"א אזיל בתר גמר פרי ורבי עקיבא אזיל בתר [מקום] קביעות למעשר דהיינו מירוח אבל מדרבנן מיהא אף על פי שיצאו ח"ל ונמרחו שם חייבין מדרבנן משום דלא גריעי [מפירות] שנער ומצרים ועמון ומואב ועוד שלא יאמרו ראינו פירות הארץ שנאכלין בטבלם ומי שאינו מודה בזה טועה.

ואכן בשו"ת 'משפט כהן' (סי' מו) הביא הראי"ה את דעת הב"ח בתור דבר ידוע, והבליע בדרך אגב יישוב להערת החזו"א, שמדובר במקרה ש'גמר המלאכה' היה על דעת שייצאו הפירות לחו"ל. וזו לשונו:

ולכה"פ אם יהי אפשר לתקן באיזה אופן את מה שמשתמשים בו בא"י, ע"פ אומדן יפה, כי כידוע מה שיוצא לחו"ל יש בו מקום להקל יותר בעיקרי חיוב תו"מ שלו, כי י"ל דבהוי גמ"ל ע"ד חו"ל גם בנגמ"ל בארץ ג"כ פטור.

וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' עב):

אף גם י"ל דדוקא היכא דנתמרח בא"י אדעתא שיהי' בא"י, בזה אף שיצאו אח"כ לח"ל חייבים, אבל אם מתחלה נתמרחו אדעתא להוציאם לח"ל י"ל דלכ"ע פטורים. החזו"א דחה גם דעה זו, עיי"ש. אולם גם מה שכתב הראי"ה להקל כאשר 'גמר המלאכה'

11. חזו"א, דמאי סי' טו ס"ק ד.



בארץ היה על מנת לייצא לחו"ל, מדובר במקרה חריג של יצוא יין שרצו להפריש תרו"מ מיצור האלכוהול מהיין, ואין מכאן ראיה שהרב היה מתיר ייצוא של טבל גמור.

ד. מסקנה

גם אם נניח בטעות שאילת היא חו"ל, לדעת החזו"א פירות א"י שהגיעו לאילת, חייבים בתרומות ומעשרות מעיקר הדין. גם הראי"ה קוק לא פטר אלא פירות א"י ש'גמר המלאכה' שלהם בארץ, היה על מנת לשווקם בחו"ל, כגון יין שרובו היה מיועד לייצוא. וכן המהרש"ם דן באתרוגים שגידולם היה מיועד ברובו לייצוא, או לפחות בחלקו הגדול. אך הפירות המגיעים לאילת אינם מיועדים לייצוא, אלא הם פירות המיועדים לשיווק בארץ, וחלק קטנטן מהם מגיע לאילת. אמנם אפשר לומר ש'יש ברירה', ואחרי שהיכול נשלח לאילת, איגלאי מילתא למפרע שגידולו היה מיועד לאילת. אלא שגם בשאלה של 'ברירה' נחלקו הפוסקים, אם 'יש ברירה' בחיוב תרומות ומעשרות. אף על פי שבזמן הזה חיובם מדרבנן, עיקרו של החיוב הוא מהתורה. לדעת החזו"א (דמאי סי' טז) גם בזמן הזה שתרומות ומעשרות מדרבנן - 'אין ברירה'.¹² אך בלאו הכי החקלאי לא התנה במפורש שהוא גומר את המלאכה על מנת שחלק מהפירות ישווק לאילת, ומן הסתם לא העלה על דעתו כלל שהפירות יגיעו לאילת דווקא, אלא הניח שהפרי ישווק בתוך הארץ. לכל היותר אולי היה מקום לסברה זו בעודפי ירקות ופירות שהיו מיועדים לייצוא, ונפסלו ונשלחו לאילת, שכן גידולים אלו היו מיועדים לכתחילה לייצוא. אך זאת רק על סמך ההנחה המוטעית שאילת היא חו"ל לעניין הפקעת חיוב תרומות ומעשרות. כאמור, אדרבה, ייתכן שגם גידולי אילת עצמם חייבים בתרומות ומעשרות, וקל וחומר שאילת אינה יכולה להפקיע חיוב תרומות ומעשרות שחל במרכז הארץ.

כנראה שמקור הטעות הוא בכך שחקלאי הערבה מספקים בשביעית ירקות בלי חשש ספיחין, לשומרי שביעית ברחבי הארץ. לכן התפשטה השמועה שהערבה ואילת הן חו"ל. ולא היא. איסור ספיחין הוא דין מיוחד שחל רק בתחום עולי בבל, ואילו בתחום עולי מצרים (כגון באזור 'עוטף עזה') - אין איסור ספיחין, כמבואר בשביעית (פ"ו משנה א). גם מי שהתיר לכתחילה לזרוע בערבה בשביעית, עשה זאת משום שלדעתו לא היה בערבה כיבוש וחילוק, ולכן לא נתקדשה על ידי עולי מצרים (לפי האמור לעיל, הנחה זו מסופקת).¹³ אך אין ספק שהערבה היא חלק בלתי נפרד מארץ ישראל לעניין יתר המצוות התלויות בארץ, כגון ערלה דאורייתא, רבעי, מצוות יישוב א"י וכדומה. אדרבה, גם אילו הייתה סברה להקל, מן הראוי היה שלא להסתמך עליה, כדי שלא ירגישו את עצמם תושבי אילת כאילו יושבים הם בארץ טמאה כביכול, ומחר עלולים לומר להם שאין להם חלק באלוקי ישראל (ר' יהושע כב). לכן גם מסיבה זאת היה ראוי להפריש באילת תרומות ומעשרות. אך כאמור, בלאו הכי חוב ההפרשה באילת הוא מעיקר הדין.

12. ור' מש"כ באהלה של תורה ד, סי' מא.

13. ור' מש"כ באהלה של תורה ג, שביעית סי' א.

הרב יעקב אפשטיין

הפרשת תרומות ומעשרות מפירות הנופלים ממכונת איסוף

שאלה

אדם מישראל היה בשדה חברו בשעת אסיף היבול. מהמכונה האוספת, המעבירה את היבול שנאסף למכל גדול, נפלו פירות בודדים על האדמה. האם הוא רשאי ליטלם ולאוכלם, או שעליו להפריש מהם קודם תרומות ומעשרות?

תשובה

א. פירות שנפלו ממכונת איסוף הם בדרך כלל הפקר. לבעל השדה לא משתלם לעבור ולאסוף את הפירות הנופלים ממכונת האיסוף. פירות אלה אינם ממון עניים, כיוון שאין מתקיימים בהם הגדרים ההלכתיים של לקט, אלא רק מכונים לקט, אבל גדרם הקנייני הוא הפקר. הפקר פטור ממעשרות, כדברי הרמב"ם (פאה פ"א מ"ו): 'וממה שתזכור תמיד שההפקר והוא הדבר הנטוש אינו חייב במעשרות'. וכן כתב הר"ש (פאה פ"א ה"ו): 'וטעמא דהפקר פטור מן המעשר מפרש לקמן בירוש' (מעשרות פ"א ה"א) מדכתיב (דברים יד) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יצא הפקר שידך וידו שוים.

ב. אמנם המשנה בפאה (פ"א מ"ו) קובעת: 'ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות עד שימרח'. היינו הפקר פטור מתרומות ומעשרות רק אם הפירות הופקרו קודם מירוח. אם הופקרו אחר מירוח, הפירות חייבים בתרומות ומעשרות מדרבנן,¹ אפילו שגדרם הקנייני עתה הוא הפקר.

ג. בטעם הדבר שמירוח מחייב במעשרות, כתב הר"ש (פאה שם): 'וטעמא דמירוח משום דאין מתחייב במעשר [עד שימרח] כדתנן במס' מעשרות (פ"א משנה ו') דכתיב דגנך ודרשינן דיגונך דבגורן תלינהו רחמנא כדאמר' בב"מ בפ' השוכר את הפועלים (דף פ"ח ב).

1. כן כתב הר"ש (פאה פ"א מ"ו), וכן עולה מדברי הרמב"ם (הל' מעשר פ"ב ה"א ו-ב), ואולם מרכבת המשנה כתב בשם הריטב"א (ב"מ כא), שהפקר לאחר מירוח חייב מן התורה (ולא מצאתי שם). ועי' תוס' רעק"א (פאה פ"א מ"ו). הערת עורך (י"פ): 'ע"ע חזו"א, דמאי סי' ז ס"ק ח (ולא ברור שאינו חייב רק מדרבנן); ועי' מקדש דוד, סי' נו עמ' 387, ד"ה כתב הרמב"ם.



עולה שתבואה חייבת במעשרות מהגורן. לגורן (בתור ציון מקום) היו מביאים את העומרים, ומפרידים את הגרעינים מהשיבולים, עד שנשארו גרעינים בלבד, ומשם היו מעבירים את התבואה לאסם.

ד. מהו גדר מירוח,² פירש הרמב"ם (שם):

וביאור מריחה בלשונם השפשוף, והושאלה כאן לניקוי התבן מן הגרן וגמר עבודת התבואה עד שלא ישאר לו לעשות בה שום פעולה זולת העברתו למקום שאוצרו שם, והוא דומה לשפשוף בכלים, שאין משפשפים אלא עם גמר הכלי... וכן יש לו להפקיר מתבואתו מה שירצה לפני מירוח, אבל אחרי המירוח לא יפקיר ממנה כלום עד שיפריש את המעשרות.

וכן פירש הרא"ש (פאה שם):

והמירוח הוא שמשוה פני הכרי אחר הזרייה³ והוא גמר מלאכה למעשר שאסור משם והלאה אף באכילת עראי... וכן אם הפקיר אדם תבואתו קודם שנתמרחת בכרי פטור הזוכה מלעשר כדאמרין לקמן בפ"ו דהפקר פטור מן המעשר אבל אם הפקירה אחר שנתמרחת חייב הזוכה לעשר.

היינו, מירוח הוא גמר מלאכת הכנת הגרעינים (בתבואה), ומרגע סיום הכנת הגרעינים הם ראויים להניחם בממגורה או באסם. אמנם לפי הרמב"ם, אסור להפקיר פרי שחייב בתרומות ומעשרות, והמפקיר חייב להפריש קודם שמפקיר, בעוד שלפי הרא"ש הזוכה מן ההפקר - יפריש (ואולי דיברו בסוגי הפקר שונים). 'תוספות יום טוב' (פאה שם) כתב כרמב"ם: 'והכי תנן במשנה ב' פרק ג' דדמאי לא ישליך עד שיעשר... '.

לגבי תבואה שנפלה מהמסוע של מכונת האיסוף ('קומביין'), מחוץ למכל האיסוף על האדמה, נראה שהתבואה כבר חייבת בתרומות ומעשרות. זאת משום שמכונת האיסוף קוצרת ודשה וזורת בתוכה, והגרעינים בלא חלקי השיבולת, נאספים לתוך מכל האיסוף במכונה, ומשם הם מועברים למכל גדול כשהם אחר מירוח. ולכן אם נוטל מתבואה שנפלה בשדה - חייב לעשר קודם שאוכל.

ה. לגבי שאר מינים, נאמר במעשרות (פ"א מש' ה-ו):

איזהו גרנן למעשרות הקשואים והדלועים משיפקסו ואם אינו מפקס משיעמיד ערימה אבטיח משישלק ואם אינו משלק עד שיעשה מוקצה, ירק הנאגד משיאגד אם אינו אוגד עד שימלא את הכלי ואם אינו ממלא את הכלי עד שילקט כל צרכו, כלכלה עד שיחפה ואם אינו מחפה עד שימלא את הכלי ואם אינו ממלא את הכלי עד שילקט כל צרכו⁴...

2. הערת עורך (י"פ): ע"י באריכות במאמרו של הרב שמעון בירן הי"ד, התורה והארץ ב, עמ' 185-241; או בספר תרומות שמעון (בו נלקטו מאמריו), עמ' 53-95.

3. ניקוי התבן מן התבואה היה נעשה על ידי זרייה לרוח, שמעיפה את התבן, והגרעינים נופלים בגלל משקלם.

4. בסוף המשנה במעשרות שם, נאמר: 'בד"א במוליך לשוק אבל במוליך לביתו אוכל מהם עראי עד שהוא מגיע לביתו'. שני המצבים עוסקים במגדל, ואולם שאלתנו עוסקת באדם אחר שזכה מן ההפקר.

הפרד והצמוקין והחרובין משיעמיד ערימה, הבצלים משיפקל ואם אינו מפקל משיעמיד ערימה, התבואה משימרח ואם אינו ממרח עד שיעמיד ערימה, הקטניות משיכבור ואם אינו כובר עד שימרח אף על פי שמרח נוטל מן הקוטעים ומן הצדדים וממה שבתוך התבן ואוכל.

ופירש הרמב"ם (מעשרות פ"א מ"ה):

גרנן, מושאלת. והכוונה מאמתי נעשין הפירות כדגן שבגורן שאסור לאכול ממנו עראי מפני שנקבע למעשר.

נראה שבמיני הקטניות שנאספים יבשים וראויים לאכילה, כגון גרעיני חמניות או בוטנים, הדין כמו בתבואה. זאת כיוון שמכונת האיסוף מנקה את הגרעינים או הבוטנים מכל הפסולת, והם מונחים במכלים המתאימים כשהם נקיים ומוכנים לפעולות הבאות של קלייה או קילוף וכדומה. על כן, אם נפלו פירות ממכונת האיסוף בשעת השפיכה למכלים, פירות אלו חייבים בתרומות ומעשרות.

ו. ירק שנאסף כשהוא לח וראוי לאכילה, כגון גזר, נראה שעדיין לא הגיע לגורנו, כיוון שעובר עוד תהליכי ניקוי ואריזה. לכן נראה שמותר לאוכלו בלא הפרשת תרומות ומעשרות, אם נפל ממכונת האיסוף.





הרב אביגדור לוינגר

גשמים לאחר חודש ניסן

א. יצא ניסן - הגשמים סימן קללה

השנה חל חג הפסח מוקדם מאוד, ב-26 למרחץ (למניינם), שהוא התאריך המוקדם ביותר שחל בו פסח מזה שנים רבות.¹ תשע"ג אינה שנה מעוברת לפי סדר העיבורים הקבוע, ונוצר מצב שימות הגשמים לא הסתיימו, ובאמצע חודש אייר עוד ירדו משקעים רבים ואף בחג השבועות. במשנה מסכת תענית (פ"א מ"ז) שנינו:

עברו אלו ולא נענו... היחידים חוזרים ומתענים עד **שיצא ניסן**, יצא ניסן ובאו גשמים² **סימן קללה** שנאמר (שמואל א יב, יז) הלא קציר חטים היום אקרא אל ה' ויתן קולות ומטר וגו'.³

לכאורה פשט המשנה הוא שכאשר יורדים גשמים בארץ ישראל מ"ח אייר, הרי הם סימן קללה וגשמים שאינם בעתם. ייתכן שזה נאמר בזיקה לשיטת ר' מאיר בתחילת

1. בכל שנה 16, במחזור של 19 שנים, חל חג הפסח מוקדם, במונחי הלוח השמשי הגרגוריאני.
2. כך בכ"י קאופמן (ובגיליון). גרסת הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם (תענית סוף פ"א) ועוד: 'יצא ניסן הגשמים סימן קללה'. וראה תי"ט ודק"ס כאן.
3. ומבאר רש"י בספר שמואל (שם): 'הלא קציר חטים היום - והגשמים סימן קללה וקשה בעיני הקב"ה להביא פורענות חנם אע"פ כן יש בי כח ואקרא אל ה' ויתן קולות ומטר'.
הרד"ק (שם, טז) שואל: 'מה דבר גדול היה המטר בעת הקציר? פעמים רבות יהיה זה! ומתריך: "פירש אדני אבי ז"ל כי בארץ ישראל לא היה יורד מטר כלל כל ימי קציר, זהו שאמר (ירמיהו ה, כד) 'הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו, שבועות חקות קציר ישמר לנו'... ולפי שהיה המטר בקציר חדוש גדול אצלם פחדו מאד ואמרו 'התפלל בעד עבדיך... ואל נמות', ובדברי רז"ל 'יצא ניסן וירדו גשמים סימן קללה שנאמר הלא קציר חטים היום'... לפי"ז 'סימן קללה' הוא משום עצם החידוש שבדבר. אך ברש"י תענית ג ע"ב: 'הגשמים בקיץ סימן קללה הן מפני הקציר', וכן בפירושי בעלי התוספות על התורה, בדעת זקנים, בהדר זקנים ובספר הג"ן, דברים יא, יד: 'ואספת דגנך תירשך ויצהרך, כלומר ואחר כך לא ירדו גשמים עליך באספך דגנך כל זמן שאתה בשדה כי סימן קללה הוא כדכתיב הלוא קציר חטים וכו' (ראה גם בהערת המהדיר לבכור שור דברים שם, מהדו' נבו, ובאור זרוע ח"ב סי' שצט). 'פליקס, החקלאות בארץ-ישראל בימי המקרא המשנה והתלמוד (עמ' 187) מבאר, שגשם בזמן הקציר מרביץ את התבואה וגורם לרקבונה וכן לרקבון התבואה הקצורה [ראה: רלב"ג (שמואל שם, כד, התועלת הכ"ג; משלי כו, א עה"פ 'כשלג בקיץ וכמטר בקציר כן לא נאוו לכסיל כבוד'; קהלת יא, ג-ד עה"פ 'וראה בעבים לא יקצור'), ר"י קרא שמואל שם, רד"ק ישעיהו יח ד וירמיהו שם, מלמד התלמידים פ' קרח ד"ה הלא תראה, ובחזקוני ויקרא כו ד, עה"פ 'ונתתי גשמיכם בעתם': 'אבל בשלא בעתם הם מרקיבים את התבואה' וכן באברבנאל שם, ואלשיך שמואל שם, וראה בתשובת הרא"ש המובאת להלן הע' 47]. ובפ"י אמרי שפר (לר"י בן ר"מ חלאוה, מבוא לפ' מקץ, מהדו' הרש"ר עמ' סז-סח) כתב שגשמים בזמן הקציר מבטלים את הקוצרים ממלאכתם. ובריטב"א, תענית יב ע"ב ד"ה עברו, משמע שסימן הקללה הוא משום שהגשמים יורדים ללא תועלת בזמן שכבר לא נהנים מהם לגידול התבואה (וכן באר הפני משה, ראה להלן הע' 58). וראה מאמרו של אגרונום מרדכי שומרון להלן, על גשמים מאוחרים והשלכותיהם על החקלאות בימינו.

הפרק (תענית פ"א מ"ב), העומד על מועד זה: 'עד אימתי שואלין את הגשמים רבי יהודה אומר עד שיעבור הפסח רבי מאיר אומר עד **שיצא ניסן** שנאמר (יואל ב, כג) ויורד לכם גשם מורה ומלקוש בראשון'.⁴ ומבואר שעת הגשמים הוא עד סוף חודש ניסן בלבד, ולא לאחר מכן. ונראה שכך הבין רבנו חננאל את משנתנו, ש'יצא ניסן' ובאו גשמים סימן קללה, הכוונה לגשמים אחר סוף חודש ניסן.⁵

ב. ניסן של תקופה

אך בירושלמי תענית (פ"א ה"ח)⁶ מובאים דברים אחרים: 'יצא ניסן הגשמים סימן קללה, אמר רבי יוסי ביר' בון ובלבד ניסן של תקופה'. רבי יוסי ביר' בון מחדש ש'ניסן' במשנתנו אינו חודש ניסן הרגיל, הנקבע על פי הלבנה, אלא ניסן של שנת החמה ותקופותיה.⁷ הגדרה מחודשת זו של הירושלמי לניסן, אין לה זכר בבבלי, ולא הובאה ברי"ף.⁸ אך הרמב"ם כדרכו, הולך בעקבות הירושלמי, ומביא אותו להלכה, ואף מוסיף לו ביאור מעשי (הל' תעניות פ"ג ה"ט):

תלמידי חכמים חוזרין לבדם ומתענים שני וחמישי ושני עד שיצא ניסן של תקופה... יצא **ניסן של תקופה והוא כשתגיע השמש לתחלת מזל שור**⁹ - אין

4. וכיוצא בו במשנה בנדרים (ח, א-ה): 'קונם יין שאני טועם... עד שיפסקו גשמים עד שיצא ניסן כולו דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר עד שיעבור הפסח'. ומבאר רש"י שם (נדרים סב ע"ב), שרבי מאיר ורבי יהודה נחלקו בתענית ובנדרים באותה מחלוקת, וכן הוא בירושלמי נדרים (פ"ח ה"ה).
 5. מפירושו של רבנו חננאל לסוגיית הבבלי בר"ה (יד ע"א, ד"ה באחד) עולה, שסוף זמן התעניות הוא בסוף חודש ניסן: 'זמן הגשמים המועילין ומתענין בהם שירדו מ"ז במרחשון עד סוף ניסן... הנה אליבא דבית הילל דאמרי בט"ו בשבט, נשאר ממוות הגשמים ט"ו [מ]שבט ואדר וניסן, הרי שני חדשים וחצי'.
 6. מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 711, שו' 3-4.
 7. אבודרהם (שער התקופות): 'ופי' לשון תקופה הוא מלשון הקפה שר"ל חזרה וסבוב... ולכן קורין לארבעה חלקי השנה תקופות מפני שהזמן בכל תקופה מהן גומר ענין אחד ממדת הלילה והיום בחסרונן או ביתרונן ומתחיל בענין אחר'.
 8. הרי"ף (תענית סוף פרק א) כתב סתם 'יצא ניסן', והתעלם ממימרת ר' יוסי ביר' בון, אף שהביא את מימרת ר' אסי בר אבין" (לפי גרסתו), הבאה אחריה בסוגית הירושלמי (שו' 5-6): 'הדה דתימא בשלא ירדו להם גשמים וכו' (ראה להלן). וכן הרא"ש (תענית פ"א סי' כא, ושו"ת כלל רביעי סי' י, ד"ה ומה) לא הביא חלק זה של הסוגיה (וכן לא הובא בפוסקים רבים שדנו בסוגיה זו, כגון: אשכול הל' שני וחמישי ותענית; ראב"ה סי' תתסו; תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, סי' קעז; ספר המאורות, תענית יד ע"ב; ר"י מלוניל תענית; פסקי הרי"ד ופסקי ריא"ז, תענית; פי' ריבב"ן תענית; שבלי הל' ס' רח; שו"ת הרשב"א ח"א סי' שעז; חדושי הרא"ה תענית; ר' ירוחם נתיב יח; ספר המנהיג, הל' תפילה נד; אגודה תענית; ריטב"א תענית; ר"ן תענית פ"א ד"ה ירושלמי, דף א בדפי הרי"ף; נמוקי יוסף תענית; רע"ב כאן). וראה גם משנת רבי אליעזר, פרשה טו, עמ' 286.
 9. וכן מובא במאירי, בית הבחירה תענית יד ע"ב; בארחות חיים, הל' תענית סי' יג; ובספר הבתים, בית תפלה, שערי תענית שער שלישי אות י; וראה ספר השלחן, הל' תענית שער שני; וכן הובא בב"י ובשו"ע, או"ח סי' תקעה סעי' ז.
- הרמב"ם מסביר את עניין המזלות בהל' יסודי התורה, פ"ג הל' ז-ט: 'גלגל התשיעי שהוא מקיף את הכל חלקוהו החכמים הקדמונים לשנים עשר חלקים, כל חלק וחלק העלו לו שם על שם צורה זו שתראה בו מן הכוכבים שלמטה ממנו שהם מכוונים תחתיו, והם המזלות ששמותם, טלה, שור... ואלו



מתענים, שאין הגשמים בזמן הזה אלא סימן קללה הואיל ולא ירדו כל עיקר מתחלת השנה.¹⁰

'ניסן של תקופה', הנקרא גם 'ניסן של חמה',¹¹ שונה מניסן של חודשי הלבנה. יש שכתבו שהוא מסתיים שלושים יום אחר תקופת ניסן¹² - יום השיווי האביבי - אך זהו בקירוב בלבד, והכוונה לשלושים יום ועוד חלק מיום, לאחר רגע תקופת ניסן.¹³ 'חודש' זה הוא גם החודש הנקרא בתורה 'אביב'.¹⁴ בדומה לו מצינו בגמרא (בבלי ר"ה טו ע"א) בעניין אחר, שני סוגים של שבט: 'שבט דחודשים' ו'שבט דתקופה'; ומבאר שם הרמב"ם בפירושו לתלמוד את ההבדל ביניהם, ומהו 'שבט דתקופה':

חשבון חודשים הוא בשנת לבנה וחשבון תקופות בשנת חמה ולפי אותן הימים שמוספת שנת החמה על שנת הלבנה נמצאו התקופות אינן בתחילת החדשים אלא... תקופת טבת פעמים נופלת בעשרה בטבת ופעמים בעשרים בטבת ופעמים באחד [או בשנים] בשבט ונמצאת אומר בשנה שתקופת טבת נופלת בשבט, שבט של אותה שנה בטבת הוא לענין תקופה ואדר של אותה שנה הוא שבט דתקופה...

השנים עשר צורות לא היו מכוונות כנגד אותן החלקים אלא בזמן המבול שאז העלו להן שמות אלו, אבל בזמן הזה כבר סבבו מעט'. ובפירושו לתלמוד כתב (ר"ה יא ע"ב): 'המזלות שנים עשר כנגד י"ב חדש ואלה שמותם: טלה, שור, תאומים... והשמש מהלכת חדש בכל מזל ומזל שלושים יום בכל מזל כנגד שלשים מעלות שבכל מזל מעלה אחת בכל יום לפי (קירוב) החשבון אבל לפי דקדוק החשבון מהלכת בכל מזל ומזל שלשים יום ועשר שעות וחצי שעה, נמצאת מקפת שנים עשר מזלות בש"ה ימים וששה שעות וזאת היא שנת החמה, והשמש בחדש ניסן בטלה, **אייר בשור**... יש שנים שאין השמש מגעת לטלה עד כ' בניסן או עד שנים ועשרים [באדר שני]... וכן כל חדש וחדש לפי שאין חשבון לבנה שהוא חשבון חדשים וחשבון שנת החמה שהוא חשבון מזלות יוצאין כאחת, ששנת החמה שס"ה יום ושש שעות וחשבון שנת לבנה שנ"ד יום ושמונה שעות ותתע"ו חלקים מאלף ושמונים חלקים בשעה ולפיכך אין החשבון יוצא כאחד ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה עשרה ימים וכ"א שעות ור"ד חלקים, מיהו כיון שרוב השנים חמה בניסן במזל טלה בין בסוף החדש בין באמצע בין בראש וכן באייר בשור וכן בכל החדשים, קורין החדשים על שם המזלות ואנו אומרים טלה לניסן שור לאייר תאומים לסיון וכן בכל חדש וחדש כמו שפירשנו'. וראה מהרש"א (ח"א תענית כה ע"ב ד"ה ודמיא לעיגלא).

10. האחרונים דנו כיצד עולים הדברים הללו עם פסיקתו בהל' תפילה (פ"ב הט"ו), בנוגע לסוף זמן שאלת גשמים והזכרתם, ובהלכות נדרים (פ"י הי"א), בנוגע לאוסר עצמו בדבר עד שיפסקו הגשמים, ראה לעיל הע' 4; ראה בספר המפתח, ברמב"ם מהדו' פרנקל, הל' תעניות (שם) והל' נדרים (שם).

11. כך למשל במאירי לסוגייתנו, בית הבחירה, תענית יד ע"ב, ועוד.

12. לבוש, ס' תקעה סעי' ז; באר הגולה, ס' תקעה אות ג; שתלי זתים, ס' תקעה ס"ק כד; פני משה, תענית פ"א ה"ח; שולחן תמיד לר"ש חלמא, ח"ב הל' תענית ס' ז, א; תפא"י תענית פ"א אות לח; משנה ברורה, ס' תקעה ס"ק כא; ועוד. וכך כתב רש"י, ר"ה טו ע"ב ד"ה או שבט (מובא בב"י ס' תקעה) על 'שבט של חמה'.

13. רמב"ם, בפירושו לר"ה יא ע"ב, טו ע"א, והל' קידוש החודש פ"ט ה"ב; ולחם משנה, תעניות שם (וצריך להיות שם: הליכת מזל 'טלה' - הטעות כבר בדפוס ראשון ונציה שס"ד-שס"ו).

14. רש"י, סנהדרין יג ע"ב: 'אביב הוא ניסן-של-חמה, שאין ניסן קרוי אביב אלא על פי בישול התבואה שמתבכרת בו, וכל ביכור התבואה ועתי הקיץ והחורף לחשבון החמה הם', ראה גם רש"י, ר"ה כא ע"א, ד"ה ולא תחוש.

אף 'ניסן של תקופה' הוא שלושים יום ומשהו החל מתקופת ניסן, וכאשר תקופת ניסן לא נופלת בתחילת חודש ניסן, 'ניסן של תקופה' נכנס לתוך חודש אייר.¹⁵ ירידת גשמים תלויה בעונות החמה¹⁶ ולכן לפי הירושלמי, עיתויו של 'ניסן של חמה' הוא הקובע אימתי יש להתענות ולצפות לגשם, ומתי הגשם הוא סימן קללה. אם הגיע חודש אייר (של לבנה) ועדיין הוא 'ניסן של חמה' - ממשיכים היחידים ומתענים. ומנגד, אם לא יצא חודש ניסן (של לבנה), והוא כבר 'אייר של חמה' - יש להפסיק להתענות. ואם כן, בשנים שפסח חל בהן מוקדם - כגון השנה שחל בסוף מרץ, ימות הגשמים מסתיימים בתוך חודש אייר, ועד אז אין הם סימן קללה. ובשנים שבהן 'ניסן של חמה' מסתיים בחודש ניסן, לפי הירושלמי מפסיקים להתענות עוד לפני חודש אייר,¹⁷ וגשמים היורדים אז הם סימן קללה.¹⁸

נמצא שהלכה זו של התעניות וסוף עונת הגשמים ייחודית מאוד. שהרי רוב ההלכות התלויות בעונות החמה, נקבעו בסופו של דבר על פי חודשי הלבנה. כגון תחילת התעניות בתחילת ימות הגשמים,¹⁹ וכן יום ט"ו בשבט הנקבע כמובן גם על פי הירושלמי ב'שבט דחודשים', היינו שבט של לבנה ולא ב'שבט דתקופה',²⁰ וכן ט"ו באב.²¹ וכמבואר

15. רש"י, ר"ה י ע"א, ד"ה שנולדו: 'זימנין דניסן דתקופה נמשך בתוך אייר של לבנה'. אמנם בנידון דידן רש"י לא פרש שניסן הוא ניסן דתקופה, ונראה שסובר כר"ח ושאר הראשונים שהבינו שניסן כאן הוא ניסן של לבנה (ראה הע' 8).

16. רש"י, סנהדרין יא ע"ב: 'העיתים הולכין אחר תקופת החמה'; ורש"י, סנהדרין יג ע"ב, הנ"ל בהע' 14. ובבבבא רבה, פרשה יב, ד: 'מכח השמש הגשמים יורדים'.

17. ר"ש דבליצקי (הובא בספר מעשה חמד, פ"א הע' לג, ובסוף הספר תשובה יב) דן אם אפשר גם להקל בתענית כירושלמי זה, נגד פשוטות הבבלי, וכתב שלא מסתבר להקל שיאכלו וישתו בניסן של לבנה. צפנת פענח (הל' תענית פ"ג ה"ט), הביא את דברי הירושלמי, (תענית פ"א סה"ג): 'אם היתה השנה מעוברת הולכין אחר עיבורה... רבי זעורה רבי יסא רבי שמואל בר רב יצחק מטי בה בשם רבי יוחנן לבסוף נצרכה', וביאר שבהפסקת התעניות בסופם, הולכים אחר ימות החמה. ר"ש ליברמן ('משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי', בספר היוכל לכבוד אלכסנדר מארכס, עמ' שטו-שטז, ותוספתא כפשוטה, תעניות עמ' 1065), הביא שכך גם בואר הירושלמי בספר פרי האדמה (לר' מיוחס בר' שמואל מירושלים, ח"ד תענית, ח ע"א), בשם הגהה בכתב יד בגיליון הירושלמי, המיוחסת לרבנו בצלאל אשכנזי; וכתב שאם בשנה מעוברת עבר ניסן לפי תקופת החמה, אף על פי שלא עבר לפי סדר השנה שנתעברה, היחידים מפסיקים להתענות. וכן כתב דברי יוסף (לר' שוורץ, ח"ד ראש השני, תשובה מה), שבשנת העיבור, לרוב סוף מזל טלה הוא בערך באמצע ניסן, והוא סוף התענית, משום שאין טעם להטריח את היחידים להצטער ללא הועיל (ולדבריו, לשיטת רבי בירושלמי שם, בשנה פשוטה סוף התענית הוא בר"ח אייר, בסוף ניסן של לבנה - בניגוד לר' יוסי ביר' בון - משום שיש רק ימים בודדים בין סוף מזל טלה לר"ח אייר). אך חסדי דוד (תעניות פ"א ה"ב, ד"ה ומסיים) משמע שביאר שגם דברי הירושלמי 'ובלבד ניסן של תקופה', מובנם שבשנת העיבור אין מתענים עד סוף אדר שני, שהוא ניסן שלפני העיבור, אלא עד סוף ניסן של שנת העיבור, ומשמע ניסן של לבנה. וראה עוד נטעי אור, ח"א תענית ו ע"א.

18. הפרישה (או"ח סי' תקעה, ד"ה עד שיצא), ביאר ש'ניסן של חמה' יוצא לאחר שכלה ניסן של לבנה. וזה תמוה, כי ישנן שנים שבהם 'ניסן של חמה' יוצא לפני ניסן של לבנה (ראה לשון רש"י ר"ה יא ע"א שהובא לעיל הע' 15).

19. שבעה עשר במרחשוון וראש חודש כסלו, במשנה תענית פ"א מ"ג-מ"ד.

20. 'כסדרן של שנים' ולא 'כסדרן של תקופות', (ירושלמי ביכורים פ"ב ה"ד), המקביל ל'שבט דחודשים' ולא 'שבט דתקופה' (בבלי, ר"ה טו ע"א). החת"ס (ח"א או"ח סי' יד), הקשה על קביעת ראש השנה



בתוספות (ר"ה טו ע"א ד"ה דחדשים): 'אע"ג שבישול הפירות הולך אחר החמה שנאמר ממגד תבואות שמש ה"נ כתיב ממגד גרש ירחים וגם ישראל מונין ללבנה'. רק 'יצא ניסן' שבמשנתנו, אינו קשור לחודשי הלבנה על פי הירושלמי, אלא לחודשי החמה.²²

ונראה שהסיבה שר' יוסי ביר' בון מחדש רק בדין זה 'ובלבד ניסן שלתקופה' היא משום שהמשנה קובעת שהגשמים לאחר ניסן הם 'סימן קללה' של גשמים שאינם בעתם. אך כל מי שחי בארץ-ישראל ומכיר את מציאות ירידת הגשמים בה, יודע שבהחלט ייתכנו גשמים גם בחודש אייר שעל פי קביעת חודשי השנה של בית דין. על כן, כדי להמעיט בקללה, חידש ר' יוסי ביר' בון את ההסבר המובן והמתבקש, שבדבר זה יש ללכת רק על פי המציאות של עונות השנה ושנת החמה. וכך רק גשמים היורדים לאחר 'ניסן של חמה', הם גשמים שלא בעתם. ואכן בירושלמי, דברי ר' יוסי ביר' בון מוסבים על 'יצא ניסן' שבסיפא של המשנה: 'יצא ניסן ובא גשמים סימן קללה', ולא על הרישא: 'היחידים חוזרים ומתענים עד שיצא ניסן'. משום שחידושו נועד בראש ובראשונה לסייג את עניין הקללה שבסיפא, ולא דווקא את זמן התענית שברישא.

לאילן בשנים מעוברות: 'כיון שעכ"פ עדיין צינה של טבת הוא בשבט אין שרף באילנות ולא יחנטו', וכתב שהטבע משועבד לתורתנו הקדושה לקביעת החודשים, והאילנות חונטים בשבט של לבנה: 'כיון דזה דבר הנוגע לתורתנו הקדושה משועבדת הטבע לתורה ודיניה, וחונטים האילנות כמו ברוב השנים בשבט הסמוך לטבת, ומי שאמר לשמן וידליק אומר לחומץ וידליק והקור לא יזיק, והיינו דכ' תוס' ישראל מונין ללבנה והטבע משועבדת לה'. ובליקוטי הערות לחת"ס שם, הביא מס' שבילי דוד (או"ח סי' נה אות ג), שהקשה שמוכח מהירושלמי שלנו שבישול התבואה הוא ב'ניסן דתקופה' ולא ב'ניסן דחודשים'. וראה מה שתירץ שם הרי"ן שטרן זצ"ל, ובס' להורות נתן, מועדים ח"ד שבת שובה תשנ"ד אות ג. וראה מש"כ ר"א סוחובולסקי, 'ראש השנה לאילנות בשנה פשוטה ובשנה מעוברת - השפעת הטבע בהלכה או השפעת ההלכה בטבע', אמונת עתיד 61 (תשס"ה), עמ' 48-61. אגב יש להעיר, שנראה שהאמוראים הסוברים שבט"ו בשבט 'רוב התקופה מבחוץ' (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ב), אינם סוברים כמסקנת הירושלמי ביכורים הנ"ל, אלא שט"ו בשבט הוא כסדרן של תקופות, ט"ו בשבט של תקופה כמו 'ניסן של תקופה', וצ"ע.

21. בבבלי, תענית לא ע"א: 'רבי אליעזר הגדול אומר: מחמשה עשר באב ואילך תשש כוחה של-חמה, ולא היו כורתין עצים למערכה, לפי שאינן יבשין. אמר רב מנשיא: וקרו ליה יום תבר מגל' (אגב, מסוגיה זו עולה הבנה למהות יום-טוב של חמישה עשר באב - בתור 'חג הקיימות', השמחה על שמירת הטבע מכילוי לצורכי האדם, וייתכן שזוהי משמעות 'שבירת' כלי כריתת הצומח - בין אם שבירה ממשית ובין אם שבירה תפיסתית. יום זה הוא היום ההופכי לראש השנה לאילן, ועומד בקצה האחר של השנה, בדיוק חצי שנה אחריו; עי' מהרש"א, בחידושי אגדות, לב"ב קכא ע"ב, ד"ה כיון שהגיע; ואכמ"ל). על כל פנים, שיטת ר"א הגדול היא כשיטת ר"מ להלן, שקיץ הוא עד חצי אב (צפנת פענח, הל' תענית פ"ג ה"ט והל' קדה"ח פ"ד ה"ג). וראה במאמרו של ר"י מרצבך, 'על חדשי חמה והלכות התלויות בהם', עלה יונה, עמ' טו-כב.

22. עוד נמצא באחרונים לעניין ברכת האילנות 'ביומי ניסן' (בבלי ר"ה יא ע"א), והביא החת"ס (הגהות על שו"ע סי' רכו), בשם רבו ר"נ אדלר, שזמנה של הברכה ב'ניסן של חמה': 'כל זמן שנמשך ימי חודש ניסן דתקופה לתוך חודש אייר; ושדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות, סי' ב, ד"ה ובספר) הביא ראיה מהגמרא (שם) 'חדש זיו... דאית ביה זיוא לאילני... ביומי ניסן, וכפירוש רש"י (שם, הובא לעיל הע' 15), ש'ניסן דתקופה' נכנס לאייר (והציע שהכוונה אף לכל רבע השנה של תקופת ניסן, עד תקופת תמוז, ראה הגהת הב"ח שם. אך ראה רש"י (ר"ה טו ע"א) לגבי שבט דתקופה, שהובא בהערה הבאה; וראה להלן על הבנת לח"מ בטור). ובשו"ת ראשית ביכורים (ח"ב עמ' קנ), נכתב שגם שאלת גשמים לר"מ 'עד שיצא ניסן' (תענית פ"א מ"ב, הנ"ל) הוא 'ניסן של תקופה'.

ג. שיטת הטור

הטור (או"ח הלכות תעניות ס"י תקעה) כותב:

ותלמידי חכמים לבדן מתענים שני וחמישי ושני עד שיצא תקופה של ניסן... יצא תקופה של ניסן אין מתענין עוד שהגשמים סימן קללה הואיל ולא ירדו בתחלת השנה.

ונחלקו הפוסקים בביאורו. הב"ח במקום, מציין שמקורם של דברי הטור בירושלמי: 'ומ"ש יצא תקופה של ניסן... פירושו לסוף שלשים של תקופת ניסן'²³ יצא ניסן-של-חמה והגיע השמש לתחלת מזל שור' - והיינו כשיטת הרמב"ם. אך לדעת ה'לחם משנה' (הל' תעניות פ"ג ה"ט), שיטת הטור בדבריו על 'תקופה של ניסן', שונה משיטת הרמב"ם. דעתו היא שכוונת הירושלמי עד שתצא 'תקופת ניסן', היינו לאחר רבע שנת שמש, והגעת תקופת תמוז. ואם כן הגשמים אינם סימן קללה עד לימות הקיץ, ועד אז ממשיכים היחידים להתענות.²⁴ על שיטה זו של הטור, מקשה ה'לחם משנה', שמלשון הירושלמי נראה יותר כרמב"ם. ברם כבר העיר ה'פרישה' (לטור שם, ד"ה עד שיצא), שמדברי ה'בית יוסף' משמע שהגרסה הנכונה בטור היא 'ניסן של תקופה', ולא 'תקופה של ניסן'; וסובר כרמב"ם, שהכוונה ל'ניסן של חמה', ולא לתקופת ניסן של רבע שנה.²⁵

ד. מתי יוצא 'ניסן של תקופה'

בספר 'בירור הלכה' (לרי"א זילבר, או"ח ג ס"י תקעה) העיר ש"צ"ע איך לחשב בזמנו ניסן של תקופה. הרמב"ם, שהלך בעקבות חידושו של הירושלמי, לא הסביר כיצד יש לחשב

23. בבית-חדש, מהדו' מכון שירת דבורה, תיקנו בטעות: 'טבת', כנראה בעקבות דברי רש"י (ר"ה טו ע"א, ד"ה או שבט), 'לסוף שלשים של תקופת טבת'; שהובאו בבית יוסף שם. אך רש"י עוסק ב'שבט דתקופה' ולא ב'ניסן של תקופה', ופשוט שצריך להיות בב"ח: 'ניסן'.

24. וכן פי' בספר לחם משנה למשניות (תענית פ"א מ"ז, לר"מ ליפשיץ תלמיד השל"ה): 'עד שיצא ניסן - תקופת ניסן'.

25. הב"י מצטט מהטור 'תקופה של ניסן', וכך הגרסה גם בטור עצמו, בדפוס הראשון של טור או"ח עם ב"י, ונציה ש"י. אך בדפוס ערש של הטור שבדקתי - במאגר ספרים סרוקים של הספרייה הלאומית: אישאר רמ"ה, שונצינו ר"ג, קושטנטינא רנ"ד, לייריאה רנ"ה, ברשה לפני ר"ס; וכן איטליה רנ"ז (מס' 211 בספריית J T S) - הגרסה היא 'ניסן של תקופה'. [בהגהות והערות בטור מהדו' מכון שירת דבורה, ציינו שכך גם בכתבי יד של הטור - כך בכ"י מהמאה ה-14-15 בספריית JTS, http://hebrewmanuscripts.org/hbm_1433.pdf, MIC.#9517(RAB.2372)]. ונראה שהמתקן שהחליף פעמיים ל'תקופה של ניסן', לא הבין ולא הכיר את המושג 'ניסן של תקופה', ולכן סבר שיש כאן טעות, ויש לשכל את המילים ל'תקופה של ניסן' במובן של תקופת ניסן - והתיקון צורם שהרי אם כן, היה צריך להיות 'תקופת ניסן' (אולי בדומה לכך נוצרה גרסת ירושלמי משובשת המובאת בגנזי שכטר ח"א עמ' 406: 'של ניסן תקופה').

שמעתי מאבי נר"ו - עמו למדתי סוגיה זו ומכוחו נתבררו לי מושגיה וסוקלו רבים משיבושיה - שפעמים רבות יש בספרות בלבול במושג 'תקופה', והוא משמש אצל מחברים שונים בכמה מובנים: שנת החמה, רבע שנת שמש, ה'חודש' במונחי שנת החמה, יום התקופה או רגע התקופה בארבע זמנים לאורך שנת השמש. והמילה, במשמעויותיה השונות, גם באה לעתים בנוגע לתקופות שונות: תקופת שמואל, תקופת רב אדא או התקופה האמתית, ראה להלן.



את זמן כניסת השמש למזל שור. אמנם בהלכות קידוש החודש (פ"ט-פ"י ופי"ג) מבואר שישנן כמה שיטות לגבי אורך שנת החמה והתקופות בה: אורך השנה לפי שמואל ובה תקופות שמואל, אורך השנה לפי רב אדא ובה תקופות רב אדא, ואורך השנה האמתי האסטרונומי. לפי כל אחד מסוגי התקופות, יהיה תאריך אחר למועד יציאת ניסן של חמה' ולסוף עונת הגשמים, כשלושים יום לאחר תקופת ניסן - שהיא 'השעה והחלק שתכנס בו השמש לתחילת מזל טלה' (שם פ"ט ה"ג)²⁶ - החלה במועדים שונים, לפי כל אחת מהשיטות.

לפי שמואל, אורך השנה הוא שס"ה ימים ורבע יום בדיוק, ותקופת ניסן חלה בימינו - במאה ה-20 וה-21 - רק ב-7 או 8 באפריל. לפי זה עד 7-8 במאי, אין הגשמים סימן קללה, ועדיין היחידים מתענים.²⁷ (בדרך כלל ניסן של תקופה' לפי שמואל עובר את חודש ניסן של לבנה - במונחי הלוח העברי הוא יכול לחול, בימינו, בין הימים האחרונים של חודש ניסן בשנים מעוברות, לימים האחרונים של חודש אייר בשנים פשוטות). בפשוטות, זו שיטת הטור, שהביא למעשה בהלכות ראש חודש (או"ח סי' תכח) רק את אורך השנה שלפי שמואל, וחישב שם את התקופות על פיה. אם כן, גם בהלכות תעניות, 'ניסן של תקופה' משמעותו תהיה לפי חישוב זה.²⁸ לפי שיטה זו, 'תקופה' בירושלמי (תענית סוף פ"א) מתפרשת בדיוק כמו בסוגיית הירושלמי לעיל (תענית פרק א ה"א), בעניין תחילת שאלת גשמים בחו"ל: 'בגולה לא נהגו כן אלא עד ששים יום בתקופה', שהיא תקופת שמואל. וכן בירושלמי (ע"ז פ"א ה"ב): 'קלנדס לפני תקופה שמונה ימים סטרנלייא לאחר תקופה ח' ימים', נראה שהיא תקופת שמואל.

לפי רב אדא, אורך השנה איננו שס"ה ימים ורבע יום, אלא קצר מרבע יום,²⁹ ואורך זה מדויק יותר מאורך השנה שלפי שמואל, כפי שכתב הרמב"ם (שם פ"י ה"ו):

על חשבון תקופה זו היו סומכין לענין עיבור השנה... שחשבון זה הוא האמת יתר מן הראשון... והוא קרוב מדברים שנתבארו באצטגנינות יתר מן החשבון הראשון שהיתה בו שנת החמה שלש מאות וחמשה וששים יום ורביע יום.

תקופת ניסן של רב אדא, חלה בימינו ביום 27 או 28 במרץ. לפי זה, 'יצא ניסן של תקופה', וסיום עונת הגשמים הוא ב-26-27 באפריל, והגשמים היורדים עד לתאריך זה

26. המונחים 'מזל טלה' וכל יתר המזלות, משמעם קטע של 30 מעלות בדיוק על גלגל המזלות, המנויים כסדרם מ'נקודת האביב' עליו, ואין הם זהים כיום למקום האמתי של קבוצת הכוכבים שבאותו השם, לאורך גלגל המזלות - עקב תופעת הנקיפה (פרצסיה) של ציר כדור הארץ - כמבואר בהלכות יסודי התורה, ראה לעיל (הע' 9) - הערת אבי.

27. וכן ראיתי שנקטו ר"ש דבליצקי (בתוך: הגדה של פסח יקרא דאורייתא, עמ' מו) ושו"ת להורות נתן (ח"ד או"ח סי' יג אות ד) בנוגע לסיום התעניות. ובספר פלגי מים (לר"ש דבליצקי, בני ברק תשכ"ה), הלכות תעניות הגשמים סעי' לו, עמ' לה הע' 119), המאסף לכל הלכות תעניות הגשמים בא"י בזמננו נפלה טעות, וכתב שהיחידים מתענים עד 'יום שתיפול בו תקופת ניסן', וצריך להיות: שלושים יום אחר יום שתיפול בו תקופת ניסן.

28. ואולי זו כוונת הפרישה, ראה לעיל הע' 18, כי כאמור בדרך כלל, 'ניסן של חמה' לפי שמואל, יוצא אחרי ניסן של לבנה.

29. ראה אורכו המדויק ברמב"ם, הל' קידוש החודש שם, פ"י ה"א.

אינם סימן קללה (במונחי הלוח העברי, הוא יכול לחול, בין ט"ז בניסן בשנים מעוברות, לאמצע אייר בשנים פשוטות).³⁰

אך נראה ששיטת הרמב"ם עצמו היא שסוף התעניות של תלמידי חכמים הוא כשלושים יום לאחר תקופת ניסן האמתית, האסטרונומית, המוכרת לנו,³¹ וזו כוונת לשונו הייחודית, עם המינוח האסטרונומי החריג, כאן בהלכות תעניות בנוגע למיקום השמש: 'כשתגיע השמש לתחילת מזל שור' (ובניגוד בולט לסגנונו בהל' תפילה פ"ב הט"ז, על שאלת גשמים בחו"ל: 'ביום ששים אחר תקופת תשרי').³² הרמב"ם מזכיר בהל' קידוש החודש (פי"ג הי"א) גם חשבון זה: 'ומאחר שתדע מקום השמש בכל עת שתראה, תדע יום התקופה האמתית כל תקופה שתראה'. אמנם הלוח בנוי לפי הקירוב של שנת רב אדא,³³ אך בכל מקום ב'משנה תורה', שהזכיר בו הרמב"ם את ההגדרה הגיאומטרית של מזלות ומיקום השמש, נראה שכוונתו לאסטרונומיה אמתית אוניברסלית, ולא לקירובים שאלבא ד'חכמי ישראל', שמואל או רב אדא.³⁴ כך עולה גם מדבריו בהלכות יסודי

30. וכך נקט רש"י ח' קניבסקי, בספרו שקל הקדש (קדה"ח פ"י ה"א באור ההלכה, ד"ה שנת), בנוגע לסיום התעניות, אך לדבריו, בלח"מ משמע שהיא תקופת שמואל. כנראה הבין כך בלח"מ, משום שהלח"מ הביא את דברי הרמב"ם (הנ"ל, בפרק ט), להגדרת תקופת ניסן, ופרק זה עוסק בתקופת שמואל. אך נראה שגם לרב אדא, הגדרת-העל של תקופת ניסן היא 'שתיכנס השמש בראש מזל טלה', ראה להלן. וכן בשו"ת חבל נחלתו (שומריה תשס"ז, ח"ו סי' יג אות ה), נקט מועד זה להפסקת הצומות (אך לא 28 באפריל כפי שכתב שם - ניסן של תקופה' עדיין לא יצא מעולם בתאריך זה). ייתכן שבעל המימרא בירושלמי, ר' יוסי ביר' בון, שחי בדור ייסוד הלוח, הכיר את תקופת רב אדא של הלוח, ודבריו נסבים עליה.

31. וכן הייתה מוכרת לרמב"ם, מכתבי התוכן הערבי בן המאה ה-תשיעית, אל-בתאני, עליו הוא סמך בחשבוניותיו, כפי שכבר ציין ר' עובדיה בעל ה'פירוש' להלכות אלה - הערת אבי; ראה מאמרו, 'הקריטריון של הרמב"ם לראיית הירח החדש - מקורו, טיבו והשוואתו לקריטריונים אחרים', בדד 3 (תשנ"ו), עמ' 45-85.

32. וכן בשו"ע (דיני תעניות, או"ח סי' תקעה סעי' ז), העתיק את לשונו של הרמב"ם, וזאת בניגוד ללשונו בדיני ברכת השנים (או"ח סי' קיז סעי' א): 'יום ס' אחר תקופת תשרי'. אם כוונת השו"ע בדיני תעניות הייתה לתקופת שמואל, היה צריך לכתוב 'שלושים יום אחר תקופת ניסן', ולא להשתמש במונח האסטרונומי.

ייתכן שהסיבה להבדל בהלכות בין תקופת תשרי לתקופת ניסן, היא בשל העובדה שחצי שנת השמש החורפית, בין תקופת תשרי לתקופת ניסן האמתיות, קצרה במעט מחצי השנה שבין תקופת ניסן לתקופת תשרי האמתיות; ולכן הפער בין תקופת ניסן שעל פי המציאות האסטרונומית לתקופת ניסן של שמואל, גדול יותר מהפער בין תקופת תשרי האמתית לתקופת תשרי של שמואל. על כן לגבי תקופת ניסן, אי אפשר לסמוך על תקופת שמואל - השערת אבי.

33. אכן, לפי הרמב"ם תקופת ניסן לרב אדא, חלה קרוב מאד לשיווי האביבי האסטרונומי בשנת ייסוד הלוח (אבי בספרו על השמינית, תל-אביב תשמ"ו, <http://www.daat.co.il/daat/vl/tohen.asp?id=162>).

34. וכן כשכתב (שם פ"ט ה"ג): 'תקופת ניסן היא השעה והחלק שתכנס בו השמש לתחלת מזל טלה, ותקופת תמוז היות השמש בראש מזל סרטן, ותקופת תשרי היות השמש בראש מזל מאזנים, ותקופת טבת היות השמש בראש מזל גדי', כוונתו להגדרה האסטרונומית השמימית האידיאלית של התקופות, שאלה שואפת להגיע כל שיטה אנושית המנסה להציע מחזוריות קבועה. בהמשך, הרמב"ם מסביר את קירובו של שמואל לערך זה: 'ותקופת ניסן היתה בשנה הראשונה של יצירה לפי חשבון זה' - למרות שלפי האמת האסטרונומית, תקופת ניסן היא כשתיכנס השמש לתחילת מזל טלה. ובפרק הבא (פ"י ה"ב), הוא מעמיד מול זה את התקופה לפי קירובו של רב אדא לתקופה האמתית: 'תקופת ניסן לפי חשבון זה היתה בשנה ראשונה של יצירה קודם מולד ניסן בתשע שעות וכו'.



התורה.³⁵ ואמנם הרמב"ם לא לימד לנו בשום מקום בכתביו, דרך היאך לחשב את חלות תקופת ניסן האמתית.³⁶ אך זאת, כנראה משום שחישוב תקופה זו אינו חשוב לענייני קידוש החודש, שהם יסודיים ומרכזיים לכל התורה כולה; אלא רק לענייני תענית של תלמידי חכמים יחידים בלבד, והרמב"ם סמך עליהם שידעו לברר את הנתון האסטרונומי הזה, בעתים הרחוקות שהוא משמעותי בהן. בימינו, במאות האחרונות, מאז הנהגת הלוח הגרגוריאני בשנת 1582, תקופת ניסן האמתית שהיא זמן השיווי האביבי האסטרונומי, חלה ב-20 או 21 במרץ, והשמש מגיעה לתחילת מזל שור כ-30 יום לאחר מכן, כבר ב-19-20 באפריל, ואז מפסיקים היחידים את תעניותיהם.³⁷ אמנם בימינו, לעתים בשנים מעוברות, סוף 'ניסן של חמה' האסטרונומי האמתי, חל לפי הלוח שלנו אף לפני היום הראשון של פסח³⁸ וכידוע במשך השנים, הפסח זוחל לעבר הקיץ - משום ששנת רב אדא שעליה בנוי הלוח, ארוכה במקצת מאורך השנה האמתית³⁹ - אך נראה שבשנים אלו

35. ראה לעיל הע' 9. וכן בנוגע לחישובי מקומם האמתי של השמש והירח, לשם קביעת היתכנות הראייה (בהל' קדה"ח החל מפרק יא), הוא עוסק באסטרונומיה אמתית.

בנוגע לברכת החמה, הרמב"ם (הל' ברכות פ"י הי"ח) מביא הלכה הנוגעת לתקופת שמואל: 'הרואה את החמה ביום תקופת ניסן של תחלת המחזור של שמונה ועשרים שנה שהתקופה בתחלת ליל רביעי כשוראה אותה ביום רביעי בבקר מברך ברוך עושה בראשית'. סגנונו מראה שהכוונה לראיית החמה בלא קשר לאירוע אסטרונומי כלשהו, ואין הוא כותב שהברכה היא בזמן שתיכנס השמש למזל טלה. רק בהמשך אותה הלכה הוא עובר לאסטרונומיה: 'וכן כשתחזור הלבנה לתחלת מזל טלה בתחלת החדש ולא תהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן כשיחזור כל כוכב וכוכב מחמשת הכוכבים הנשארים לתחלת מזל טלה ולא יהיה נוטה לא לצפון ולא לדרום, וכן בכל עת שיראה מזל טלה עולה מקצה המזרח על כל אחד מאלו מברך עושה בראשית'. כאן הוא מזכיר את המזלות ואת מיקום גרמי השמים, וכוונתו לאירוע שמימי וליום השיווי האביבי האסטרונומי, ולא לחישוב מקורב של תקופות שמואל או רב אדא.

36. אמנם אנו יכולים לשחזר ערך זה לשיטתו, על סמך דרכו לחישוב המקום האמתי של השמש בכל עת על גלגל המזלות - הערת אבי.

37. מעין זה נקט הדברי יוסף (לר' יהוסף שוורץ בעל תבואות הארץ, ח"ד ראש השני, תשובה מה), לעניין סוף זמן התעניות, שהשמש יוצאת ממזל טלה ב-21 באפריל. ראה שם (קלט ע"ב) טבלה מפורטת, מתי חל ר"ח אייר ביחס למזל טלה ומזל שור, בכל השנים במחזור של י"ט שנים. למשל בשנת תשע"ג שהיא שנה ט"ז במחזור פשוט, ר"ח אייר הוא ב-11 באפריל, והוא יום 22 במזל טלה. כיום שיטות החישוב משוכללות יותר, וכאמור מקובל שזמן השיווי האביבי האסטרונומי חל מעט מוקדם יותר (וראה בתבואות הארץ, תוצאות הארץ מאמר העתים עמ' תז-תט, על משקעים בא"י אחרי חודש ניסן).

ב'לוח דבר בעתו' תשע"א, עמ' 935, כותב שכניסת השמש למזל שור וסיום התעניות הוא כשהשמש נכנסת לתחום קבוצת הכוכבים שור בקו-האורך השמימי: 53.32° , כיום אמצע מאי, אך נראה שאי אפשר להסביר כך שהרי אין כל קשר בין מועד זה לסיום 'ניסן של תקופה' כפי שהתבאר, וראה לעיל (הע' 26).

38. כגון בשנת תשס"ה, שבה נכנסה חמה למזל שור כבר ב"א בניסן (הערת אבי). בטבלה של ר"י שוורץ, ניתן לראות שבכל שנה שמינית במחזור, ר"ח אייר הוא כבר יום 19 במזל שור, וכן בשנים מעוברות נוספות, מזל שור מקדים את פסח. כנראה הוא לא שם לב לבעיה בשנים אלו, שכן כתב קודם לכן (ד"ה אולם רבי) שסוף מזל טלה בשנה מעוברת הוא בדרך כלל 'בערך בחצי חדש ניסן בחג המצות', לעומת שנה פשוטה שהוא ימים אחדים לפני ר"ח אייר.

39. ראה בספר 'על השמינית' (הנ"ל הע' 33); האורך האמתי של שנת החמה קצר בכשש וחצי דקות מאורכו לפי הלוח, דקות שהצטברו מאז יסוד הלוח ועד זמננו לכשבעה ימים.

היחידים ממשיכים להתענות עד זמן הפסקת שאלת גשמים ביום א' של פסח, ולא עד שתגיע השמש לתחילת מזל שור.⁴⁰ על כל פנים בזמן הרמב"ם וסמוך לו, עדיין כמעט לא ארע שהשמש הגיעה לתחילת מזל שור האסטרונומי, לפני הפסח.⁴¹

לפי זה, הרמב"ם הבין שכוונת הירושלמי בתענית 'ניסן שלתקופה', היא כמו בסוגיית הירושלמי (עירובין פ"ה ה"א), ששם התקופה היא התקופה האמתית:

אמר ר' יוסה אם אין יודע לכוין את הרוחות צא ולמד מן התקופה, ממקום שהחמה זורחת באחד בתקופת תמוז עד מקום שהיא זורחת באחד בתקופת טבת אילו פני מזרח, ממקום שהחמה שוקעת באחד בתקופת טבת עד מקום שהיא שוקעת באחד בתקופת תמוז אילו פני המערב, והשאר צפון ודרום, הדא הוא דכתיב 'הולך אל דרום וסובב אל צפון' הולך אל דרום ביום וסובב אל צפון בלילה 'סובב סובב הולך הרוח ועל סביבתיו שב הרוח' אילו פני המזרח והמערב, ניחה בשילו ובבית העולמים דמר רבי אחא בשם שמואל בר רב יצחק כמה יגעו נביאים הראשונים לעשות שער המזרחי שתהא החמה מצמצמת בו באחד בתקופת טבת ובאחד בתקופת תמוז.

וכן בירושלמי (ברכות פ"א ה"א) נאמר: 'באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין'. ורבי יוסי ביר' בון בירושלמי בתענית, מחדש ש'יצא ניסן' הוא 'ניסן של חמה' אמתי המתאים למצב השמש, ונראה שאף אם לא יכלו להכיר בזמנם את התקופה האמתית, אלא רק ערך מקורב כלשהו שהיה מקובל בין האצטגנינים,⁴² אם אנו יודעים את הערך האמתי, הרי שזהו הערך הקובע הלכה למעשה, לפי הבנת הרמב"ם בירושלמי.

ה. עונת הקציר

ונראה שדברי ר' יוסי ביר' בון בירושלמי, מיוסדים על התוספתא (תענית פ"א ה"ז) המוסבת על משנתנו:

ר' שמעון בן לעזר אומר משם ר' מאיר וכן היה ר' דוסא אומר בדבריו: חצי תשרי מרחשון וחצי כסליו זרע, חצי כסליו טבת וחצי שבט חורף, חצי שבט אדר וחצי

40. וראה לעיל הע' 17.

41. למשל, בשנת 4948 (ד'תתקמ"ח) הדבר ארע ביום רביעי (אינו יום תענית) י"ד בניסן - אמנם צ"ע אם הרמב"ם יכול היה לדעת זאת על פי ידיעותיו וחלות התקופות של אל-בתאני. ובשנת 4949 הדבר אירע ביום א' של פסח עצמו (את הנתונים קיבלתי מאבי). על כל פנים, הגדרת הרמב"ם 'כשתגיע השמש לתחלת מזל שור' הייתה מספיקה בזמנו, אך בימינו, שהפער בין הלוח למציאות האסטרונומית גדול יותר, אין מנוס אלא להיצמד בשנים הבעייתיות לזמנים שעל פי הלוח, ואין לראות בגשמים היורדים לאחר תום 'ניסן של חמה' סימן קללה, כשכל ישראל עוד שואלים ומזכירים גשמים. 42. ספרו של התוכן תלמי (פטולומאוס) 'אלמגסט', התפרסם קרוב לשנת 150 למניינם, והוא טעה במעט בקביעת התקופה האמיתית. לפי האלמגסט, תקופת ניסן האמתית חלה באמצע המאה הרביעית, כשלושה ימים לפני תקופת שמואל. בזמנו של הרמב"ם הפער בין התקופות לפי חישוביו גדל כבר עד למעלה מ-11 ימים - הנתונים מאבי.



ניסן קור, **חצי ניסן אייר וחצי סיון קציר**,⁴³ חצי סיון תמוז וחצי אב קיץ, חצי אב אלול וחצי תשרי חום; ר' יהודה היה מונה ממרחשון, ר' שמעון היה מונה מתשרי. מחלוקת התנאים בתוספתא היא לגבי הגדרת העונות החקלאיות לאורך שנת החמה, על פי הפסוק (בראשית ח, כב) 'עַד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקָר וְחָם וְקָיִץ וְחֹרֶף וַיּוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ'. נמצא שהתוספתא כבר מפרשת ש'ניסן' כאן הוא 'ניסן של חמה',⁴⁴ ומסתבר שהוא 'ניסן של חמה' הקרוב לאמתי על פי עונות השנה. ומתברר עוד מן התוספתא, שמועד זה שנוקטת בו המשנה, הוא אליבא דר' יהודה המאחר את תחילת המנייה,⁴⁵ ולפיו חודשי הקציר הם אייר וסיוון של חמה.⁴⁶ ונראה שגם מן המשנה יש להוכיח, שכוונתה ל'ניסן של חמה'. שהרי גם היא מתייחסת לעונה החקלאית, כשמביאה ראיה מן הפסוק בספר שמואל 'הלא קציר חטים היום'. ואמנם עונת הקציר מתחילה בקציר התבואות המבכירות - מיני השעורים, ואילו תחילת 'פרק חטים' מגיע רק לאחר מכן, אחרי שכבר נכנס אייר של חמה, אך הזמנים סמוכים מאוד.⁴⁷

1. גשמים בפרוס העצרת

בירושלמי (תענית פ"ג ה"ב) מצאנו שגם לאחר שיצא 'ניסן של תקופה', עדיין יש סיבות שבגללן מתריעים על הגשמים:

43. ולשיטה אחרת (רות רבה פרשה ה, יא): 'א"ר שמואל בר נחמן, מתחלת קציר שעורים עד כלות קציר חטים שלשה חדשים, ולא חודשיים; ובפרקי דרבי אליעזר כתוב (פ"ז): 'זרע זו תקופת תשרי, קציר זו תקופת ניסן, קור זו תקופת טבת, חום זו תקופת תמוז; וכן במדרש הגדול, מרגליות, פרשת נח, ח כב, עמ' קפ.
44. ראה תוספות, ב"מ קז ע"ב, ד"ה וקיימא; צפנת פענח, תענית פ"ג ה"ט; וי' פליקס, החקלאות, הנ"ל בהע' 3, עמ' 128.
45. כך לפי גרסת התוספתא, וכן הוא בבראשית רבה, אלבק, פרשה לד, כב. אך לפי גרסת הבבלי (ב"מ קו ע"ב), שיטתו להקדים.
46. ראה ראש אפרים, ח"ג סי' כ ד"ה ועכ"פ, ותוספתא כפשוטה, תעניות עמ' 1071.
47. זמן קציר החיטים הוא סמוך לחג השבועות: 'וחג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטים' (שמות לד, כב); ראה רלב"ג, שמואל שם; ותוספתא, סוכה פ"ג ה"ח, ור"ה פ"א ה"ב, לפי כתב יד ערפורט (ראה תוספתא כפשוטה שם): 'עצרת שהוא פרק חיטים; ותרנום יונתן, בראשית ל יד: 'ביומי סיון בזמן חצד חיטין; וראה תו"ט, בכורות פ"ד מ"א. ובשו"ת הרא"ש כלל ד סימן י, נראה שעמד על העניין, ויישב שלחיטים הוא סימן קללה, משום שהם עומדים לפני קצירתם: 'קציר שעורים בפסח, וגם החטים כבר עמדו בקמותיהם ואינן צריכין אלא להתיבש ולהתבשל עד עצרת, ולכן הגשמים סימן קללה הם'. שו"ת שב יעקב (סי' סא, קג ע"א), כתב שממשנתנו ראה שקציר חטים מקדים את חג השבועות. וראה תוס', שבת קלא ע"א ד"ה תאמר: 'בעצרת יהיו כל החיטין והשעורין קצורים' (ראה סידור בית יעקב עמדין סדר חג השבועות אות מב וחידושי חת"ס שבת שם ד"ה לאי). ור"ה י' פליקס (החקלאות, לראב"ט, מהדו' קאפח עמ' קלז: 'שזמן קציר חטים הוא אחר יציאת ניסן'. וראה י' פליקס (החקלאות, הנ"ל הע' 3, עמ' 183) שקציר החיטים מתחיל בחג השבועות, אך באזורים החמים החיטים מבשילות לפני כן. כך הוא כיום בעמק בית שאן ובנגב המערבי, שבהם עונת הקציר מתחילה בסביבות ה-1 במאי (ע"פ אתר ארגון עובדי הפלחה). על כל פנים, גם אם הפסוק המובא במשנה אינו ראה על המועד המדויק 'משיצא ניסן' שהוא סימן קללה, הרי שהוא מלמד שימי אייר וסיוון שהם תקופת הקציר, אינם זמן גשמים.

תני מתריעין על האילן בפרס הפסח לבורות לשיחין ולמערות בפרס העצרת מעתה אפילו יותר מיכן? יותר מיכן מעשה ניסים ואין מתריעין על מעשה ניסים. 'בפרס העצרת', הוא לפני⁴⁸ חג השבועות, ומתריעים עד אז על הגשמים, אם חסרים מים במאגרי השתייה.⁴⁹ אך מעבר לכך, גשמים בימות הקיץ הם מעשה ניסים. כאשר יוצא 'ניסן של תקופה', הגשמים היורדים מדי פעם הם סימן קללה, כדברי המשנה, ומהעצרת והלאה, ירידת גשמים היא בנוסף לכך גם מעשה ניסים.⁵⁰ לפי הירושלמי, בין הזמנים הללו, בפרס העצרת, עדיין מתריעים כאשר יש מחסור חמור במים.⁵¹

48. ראה למשל תוספתא כפשוטה, תעניות עמ' 1092.
49. הירושלמי הובא בריטב"א, תענית יט ע"ב ד"ה ועל הבורות, ובנמוקי יוסף, תענית יט ע"ב, ולדברי הריטב"א, גם לשיטת הבבלי (שם) שגרס 'בפרס החג' - פירושו עצרת. וב"י (או"ח סי' תקעה אות ח), ביאר בירושלמי, שעצרת היא שמיני עצרת, ראה שירי קרבן לירושלמי שם. בירושלמי (מסכת תעניות מהדו' מכון הירושלמי - תלמודה של א"י, עמ' קפב) הובאה ראייה מהפסוק בזכריה י, א: 'שאלו מה' מטר בעת מלקוש ה' עושה חזיזים, ומטר גשם ייתן להם לאיש עשב בשדה'. מכאן שעת 'מלקוש בניסן' (תוספתא תענית פ"א ה"א) הוא עת גשמים. אך אין מכאן ראייה שעד סמוך לחג השבועות הוא עת גשמים, שהרי כשיצא 'ניסן של תקופה', אין זה עת מלקוש (ולהלן לימוד בברייתא שזמן המלקוש אינו באייר). וראה ר"י זולדן, 'תענית בימות הקיץ על מחסור במים', שנה בשנה תשנ"ב, עמ' 246-255. על מנהג העלייה לקברי צדיקים בחודש אייר להתפלל על הגשמים ראה: מ' בניהו, 'הנהגות מקובלי צפת במירון', ספונות ו (ספר צפת א, תשכ"ב), עמ' ט-מ; ח' סיימונס, 'עלייה לקברי צדיקים בחודש אייר, סיני קח (תשנ"א), עמ' עז-צב; ז' עמר, 'ציוני קברים בארץ-ישראל', קובץ על יד יד (תשנ"ח), עמ' 275-296; א' דוד, 'איגרת יחוס הצדיקים והחסידים ע"ה הנקברים בארץ הקדושה בארץ ישראל' משנת רמ"ט, קובץ על יד טז (תשס"ב), עמ' 199-221.
50. ראה בספר אורות הירושלמי לר"א בלס (ירושלים תשס"ו), עמ' 43, ועוד הרבה בחיבור זה), שהסביר שהתלמוד הירושלמי קשור לעולם הטבע ומתחשב בו. ייתכן שגם חידושו של רבי יוסי ביר' בון 'ובלבד ניסן שלתקופה', יסודו בתפיסה זו, במיוחד לפי שיטת הרמב"ם, כפי שהסברנו.
51. הרמב"ם (הל' תענית פ"ב ה"ז), פסק כבבלי (שם), שלא גרס 'בפרס עצרת'. אמנם אם יש מחסור במי שתייה, 'מתענים על הגשמים בכל עת שלא יהיה להם מים לשתות ואפילו בימות החמה' (רמב"ם שם, על פי תוספתא תענית פ"ב ה"ח, ובבלי תענית יט ע"ב) 'ואפילו מעצרת ואילך' (ריטב"א שם, ד"ה ואם אין, לשיטתו ראה בהע' 49). וראה עוד, בבלי, תענית יד ע"ב: 'אמר רבי יהודה: אימתי - בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרוין על אדמתן, אבל בזמן הזה - הכל לפי השנים, הכל לפי המקומות, הכל לפי הזמן'.
- בספר מדרש פנחס (לר"פ מקורין, דף יט ע"א אות כב) מובא: 'הגשמים שמן הפסח ועד העצרת הם רפואה גדולה לכל התחלואים שאין לך רפואה כמוהו בכל החנויות של רפואה, דהיינו לעמוד על הגשם ולגלות קצת ראשו כדי שירד הגשם על ראשו, וגם לפתוח פיו בכדי שירד הגשם לתוך פיו ממש, ומן העצרת ואילך צריך לברור איזה גשמים שהם טובים, דהיינו גשמים היורדים בזמן שהארץ צריכה להם, הם טובים ג"כ לרפואה הנ"ל'. ובהגהה על ספר שבלי הלקט (השלם, סוף סי' קצט בשם גיליון), נכתב שגשם בל"ג בעומר 'הוא סימן שובע'. אמנם נראה שדברים אלו לא נאמרו בנוגע לגשמים בארץ-ישראל, ועליהם אומרת המשנה שמיצא ניסן, הם סימן קללה (והרמב"ן ויקרא כו ד כותב: 'ונתתי גשמיכם בעתם' - הקדים דבר הגשמים, כי **בבואם בעתם** כאשר יאות יהיה האויר זך וטוב והמעניות והנהרות טובים, ויהיה זה סיבת בריאות לגופים... וימלאו ימיהם כי בהיות הגופים גדולים ובריאיים יתקיימו כימי האדם'), וראה להלן.



ז. כשירדו גשמים בתחילת השנה

מן המשנה לא ברור האם הסיפא 'יצא ניסן הגשמים סימן קללה' קשורה לנאמר בכל הפרק שמתענים אם 'לא ירדו גשמים' (משנה ד), ובמשנתנו: 'עברו אלו ולא נענו' וא"כ הגשמים משיצא ניסן סימן קללה רק אם לא ירדו כלל כל השנה. או שהסיפא של המשנה עומדת בפני עצמה ובין אם ירדו גשמים בעתם ובין אם לא ירדו, ירידת גשמים לאחר שיצא ניסן היא סימן קללה. כך גם נראה לכאורה מן הברייתא בספרי (דברים פ"ט מ"ב) שמביא הבבלי (תענית ו ע"א): 'תנו רבנן, יורה במרחשון ומלקוש בניסן, אתה אומר יורה במרחשון ומלקוש בניסן, או אינו אלא יורה בתשרי ומלקוש באייר? תלמוד לומר בעתו'. ומשמע שאף אם ירדו גשמים בתחילת השנה, גשמים אחר ניסן אינם סימן ברכה. וכן נראה גם מדברי הגמ' (בבלי שם ב ע"א): 'גשמים כל אימת דאתין זמנייהו היא? והתנן יצא ניסן וירדו גשמים סימן קללה הם, שנאמר הלוא קציר חטים היום וגו'. ומשמע שהגמ' הבינה שבכל שנה, גם בשנה שירדו בה גשמים בזמנם, יתכנו גשמי קללה שאינם בעתם. ונראה שכך גם הבין רש"י (תענית ג ע"ב ד"ה מוריד) במשנה כשבאר ש'הגשמים בקיץ סימן קללה הן מפני הקציר, ומשמע שאף שירדו גשמים שהצמיחו את התבואה, הגשמים סימן קללה מפני הפגיעה בקציר,⁵² שהתבואה עלולה להרקב. ונראה שרש"י מפרש כך בשל הפסוק 'הלא קציר חטים היום' המובא במשנה והבין שהכוונה לחיטים העומדות בקמותיהן.⁵³ ומכאן שכוונת המשנה שכל ירידת גשמים אחר ניסן היא סימן קללה ואף כשאין זו שנת בצורת.⁵⁴ לעומת זאת, בהמשך סוגיית הירושלמי (בסוף פ"א בתענית), אנו מוצאים את המשך המגמה להמעיט בקללה:

אמר רבי שמואל בר רב יצחק הדא דת אמר בשלא ירדו להן גשמים מכבר אבל אם ירדו להם גשמים מכבר **סימן ברכה** הן.⁵⁵

52. ראה לעיל הע' 3 שבדרך זו בארו גם בעלי התוספות בפירושיהם לתורה, ועוד. פירוש רש"י זה מובא בשמו באור זרוע ח"ב סי' שצט.

53. כלשונו והסברו של הרא"ש בתשובה (ראה לעיל הע' 47). כך גם הבינו המפרשים בספר שמואל - ראה רלב"ג, ר"י קרא, אברבנאל, אלשיך ועוד.

54. ראה משנת שלמה, וורטהיימר, למשנתנו. וראה בהערה הבאה שיתכן שכרש"י סוברים גם ר' נתנאל המובא בתוספות וראשונים נוספים; וכ"מ במ"א סי' קיז ס"ק ד (הובא בבאר היטב שם ס"ק ו, ראה מחצית השקל שם) ובט"ז או"ח סי' קיד ס"ק י (מה שהבין בעטרת זקנים סי' קיד סעי' ד ש'יצא ניסן' הוא ל' יום אחר הפסח - תמוה) ובאליה רבה סי' תצב ס"ק ב.

55. ראב"ה (סי' תתסו) גרס: 'סימן ברכה להם'. בניגוד למימרת רבי יוסי ביר' בון הנ"ל, חלק זה של הירושלמי מובא ברי"ף וברא"ש (תענית סוף פ"א, בשם ר' אסי בר אבין). בבבלי כאמור, לא נמצא הסבר מצמצם זה לדברי המשנה. יש מהראשונים (ר' נתנאל בתוס' תענית ג ע"ב ד"ה בימות ותוס' ברכות כט ע"ב ד"ה הא) שבארו את דברי הירושלמי (תענית פ"א ה"א) על מי שטעה והזכיר מוריד הגשם בימות החמה שמחזירים אותו משום שהוא "מיקל", שפירושו 'מקלל', וזאת תוך התעלמות ממימרת ר' שמואל ב"ר יצחק כאן בירושלמי בסוף הפרק שסימן קללה הוא במקרה מאד מסוים - שלא ירדו גשמים מכבר. ראה ר"ן (תענית פ"א ד"ה ירושלמי, דף א בדפי הרי"ף) שהביא את דברי הרמב"ן שעמד על כך וחולק על אותם ראשונים (ומפרש 'מיקל' מלשון קולא), והר"ן עצמו נדחק לפרש שאמנם 'מיקל' הוא לשון קללה אך אין זו קללה גמורה כיוון שרק לפעמים הגשמים אחר ניסן

לפי זה, גשמים בימות החמה הם סימן קללה, רק אם לא ירדו כלל גשמים מתחילת השנה,⁵⁶ שהוא מצב נדיר ביותר אך ברוב השנים הם סימן ברכה. בעל ה'תוספות יו"ט' (תענית פ"א מ"ז) נותן לתפיסה זו של הירושלמי נימוק אגרונומי:

ויש לתת טעם בדבר מההיא דתנינן במשנה ג' פרק א' דמועד קטן זרעים שלא שתו לפני המועד דלא פסדי אם לא ישתו ואם שתו פסדי, דחזינן מהכא דזרעים ששתו צריכי למשתי וטוב להם.

לדבריו, אם כבר ירדו גשמים בתחילת השנה בעונת החורף, ירדת גשמים משיצא ניסן של תקופה, היא מועילה וטובה לחקלאות, והיא סימן ברכה. 'תוספות יו"ט' מוכיח את דבריו מדין הזרעים שלא שתו לפני המועד, וצריך בירור האם הדבר נכון בנוגע לכל הגידולים החקלאיים.⁵⁷ ונראה שעיקר הטעם הוא שאם ירדו גשמים מכבר, ירדתם אחרי שיצא ניסן היא המשך של עונת הגשמים. ורק בשנה שחונה שלא ירדו בה גשמים בעתם בעונת החורף - והתעניות לא נענו - והגיעו לפתע דווקא בזמן שאין מצפים להם ואין בהם תועלת כגשמים בעונתם,⁵⁸ הרי זה סימן קללה של גשמים שאינם בעתם.

סיכום

לשיטת ה**הבבלי** וכן נראה שנקטו ר"ח, רי"ף, רא"ש ורבים מהראשונים, כאשר יורדים בארץ ישראל גשמים מר"ח אייר של חודשי הלבנה ואילך, הרי הם סימן קללה, ותעניות הגשמים של היחידים תלמידי חכמים, מסתיימות תמיד בסוף ניסן של חודשי הלבנה.

הם סימן קללה - והפסוק מזכירם כקללה - וברוב השנים הגשמים סימן ברכה (וראה ר"ן שם דף ה ע"א בדפי הרי"ף ד"ה שלחו שכתב: 'שאני מטר שהוא מזיק לרוב העולם בתקופת תמוז כדכתיב הלא קציר חטים היום אקרא וגו'; וראה שירי קרבן לירושלמי שם ד"ה להאי). אמנם מראשונים שהזכירו את משנתנו ולא הביאו את הירושלמי, לא משמע דווקא כהסבר הר"ן, ראה בעל המאור תענית שם: 'מי שמחליף ומזכיר של גשם בימות הטל הואיל ואין גשמים לאחר ניסן סימן ברכה כאילו לא התפלל כלל'; המנהיג דיני תפילה נד: 'פי' בקיץ והזכיר שלגשם מצלי דבר קללה ומחזירים אותו דתנן יצא ניסן וירדו גשמים סימן קללה שנ' הלא קציר חטים היום'; פי' תלמיד הרמב"ן תענית ג ע"ב ד"ה ירושלמי: 'פי' מיקל מקלל דכשהוא מזכיר גשם בימות החמה מקלל כדכתיב הלא קציר חטים היום וגו'; נמוקי יוסף תענית ג ע"ב: 'פי' מקל קללה בימות החמה כדכתיב הלא קציר חטים וגו'; ועוד.

56. וזו כוונת הרמב"ם בהל' תעניות (שם): 'שאיין הגשמים בזמן הזה אלא סימן קללה **הואיל ולא ירדו כל עיקר מתחלת השנה**' (וכן בפיה"מ תענית שם). ועל פי זה כתב המאירי, בית הבחירה, תענית יד ע"ב: 'ונראה מזה שאם ירדו כבר בימות הגשמים שמתענים עליהם אף בימות החמה ומכאן נראה לי סעד למנהגנו שאנו גוזרים תענית גשמים אף בימות התמה'. וראה בהערת ר"י פערלא לביכורי יעקב (מהדו' פלאהר, הל' סוכה סי' תרל"ט ס"ק לט), שמירושלמי זה מקור למה שמוכר בבכורי יעקב בשם ספר חמדת ימים, שגשמים שירדו בסוכה הם סימן קללה, רק אם לא ירדו כלל גשמים קודם לחג, ופתע פתאום נתקשרו שמים בעבים.

57. ראה להלן, מאמרו של אגרונום מרדכי שומרון, 'גשם לאחר ניסן - ההיבט המטאורולוגי והחקלאי'.

58. נראה שר' שמואל ב"ר יצחק בירושלמי הבין שהקללה היא שהגשמים יורדים בזמן שאין בהם תועלת כביאור הפני-משה שם במשנה (ד"ה יצא ניסן, וראה לעיל הע' 3), ראה גם פי' נביאים ראשונים לראב"ש עמ' קלח. וראה עוד שו"ת שבט הלוי (ח"ט א"ח סי' קמח אות א) שכתב שסימן הקללה הוא רק כאשר הגשמים יורדים בקיץ בקולות וברקים ובזעף כבעונת הגשמים.



אך לשיטת הירושלמי (וכן עולה מן התוספתא), תעניות היחידים מסתיימות בסוף 'ניסן של תקופה', על פי עונות השנה החקלאיות, ולא על פי קביעת חודשי השנה; ורק לאחר מכן יש לראות בירידת גשמים סימן קללה. דעת הטור לפי הבנת ה'לחם-משנה', שמועד זה חל בקיץ, לאחר שעברה כל רבע השנה של תקופת ניסן, והגיעה תקופת תמוז. אך נראה הסברו של ה"ח בטור, שסוף תעניות היחידים הוא לאחר שיצא 'ניסן של חמה', שהוא 30 יום ומשהו החל מתקופת ניסן. לשיטה זו, תקופת ניסן מחושבת על פי אורך שנת החמה של שמואל, ובימינו סיום התעניות חל רק ביום 7-8 למאי. לפי החשבון של תקופת רב אדא, שעל פיו בנוי לוחנו, מועד זה חל ביום 26-27 באפריל. ומדברי הרמב"ם והשו"ע נראה ש'ניסן של תקופה' ותעניות היחידים מסתיימים בהתאם למצב האמתי של השמש, כ-30 יום לאחר יום השיווי האביבי האסטרונומי; ובימינו ב-19-20 באפריל. בשנים שבהן פסח חל מוקדם - כגון השנה שחל בסוף מרץ, ימות הגשמים מסתיימים בתוך חודש אייר של לבנה, ועד אז אין הם סימן קללה. ובשנים שבהן 'ניסן של חמה' מסתיים בחודש ניסן, לפי הירושלמי מפסיקים להתענות עוד לפני חודש אייר, לעתים כבר בפסח, עם הפסקת שאלת הגשמים. לאחר 'ניסן של תקופה', הגשמים היורדים הם סימן קללה, רק אם לא ירדו כלל מתחילת השנה. אך אם ירדו גשמים בעונתם בחורף, לפי הירושלמי גם גשמים הממשיכים ויורדים לאחר מועד זה, הם גשמים בעתם וסימן ברכה. אמנם גשמים היורדים לאחר חג השבועות, הם כבר בבחינת 'מעשה ניסים'.



אג' מרדכי שומרון

גשם לאחר ניסן - ההיבט המטאורולוגי והחקלאי

הקדמה

'יצא ניסן ובאו גשמים סימן קללה' (משנה תענית פ"א מ"ז). בארץ ישראל עונת הגשמים היא בחורף, מז' במרחשוון ועד הפסח. העונה החקלאית בימי קדם הייתה תלויה בגשם היורד בעתו, ובמידה רבה כך הוא גם כיום. בימי אבותינו, את מרבית גידולי השדה והמטע השקה הגשם, ומאמץ רב נדרש להשקאתם של הגידולים שגודלו בקיץ ונזקקו לתוספת מים. כיום, חלק מגידולי השדה מושקים באופן מלאכותי. ואולם גידולי הבעל, התופסים את מרבית שטחי החקלאות בחורף, ובראשם גידול החיטה, המתפרס על מאות אלפי דונם בנגב הצפוני, אינם מושקים, וגדלים רק בחסדי שמים, תרתי משמע.

מזג האוויר בחורף בארץ ישראל אינו יציב, ולא ניתן לחזות מראש בתחילת עונת הגשמים היאך תהיה עונת הגשמים, ועל כך מתפלל הכוהן הגדול תפילה מיוחדת בעבודת יום הכיפורים. במאמר זה אבחן את השפעת הגשם היורד לאחר עונת הגשמים, על משק המים הכללי ועל ענפי החקלאות השונים.

א. נתוני האקלים

מדידות גשם נעשות בארץ ישראל מאז שנת 1861 (יאיר גולדרייך, האקלים בישראל - תצפיות, חקר ויישום, 1998). מתוך הנתונים המרובים שבידינו, אפשר להגדיר שעונת הגשמים העיקרית היא בחודשים דצמבר, ינואר ופברואר (למניינם). ההגדרה המקובלת היא לפי חודשי החמה, כיוון שאלו קבועים ביחס לזווית השמש, בניגוד למניין חודשי הלבנה. זווית השמש ביחס לקרקע היא גורם מרכזי בעיתוי ירידת הגשמים בארץ ישראל (שם עמ' 70-75). בשלושת החודשים דצמבר, ינואר ופברואר, יורדים כשני שלישים מהכמות השנתית של הגשם. בסתיו, בחודשים אוקטובר ונובמבר, יורדים כחמישה עשר אחוז מגשמי השנה, וכן בחודשים מרץ ואפריל יורדים כחמישה עשר אחוז מגשמי השנה. נתונים מתוך ממוצע מדידות שנמשך שלושים שנה (1961-1990), מלמדים כי ממוצע הגשם בחודש אפריל הוא כדלהלן: ירושלים: 29 מ"מ, תל אביב: 19 מ"מ, מירון: 57 מ"מ, דפנה: 42 מ"מ. אלו כמויות גשם גדולות. בחודש מאי כמויות הגשם זניחות, ומגיעות למ"מ בודדים בממוצע רב שנתי (שם עמ' 80). לפי נתוני אקלים אלו, בשנה שחל בה חג



הפסח מוקדם ביחס לשנת החמה, כפי שקרה השנה (תשע"ג), אין כל הפתעה בגשמים היורדים לאחר חג הפסח. מבלי להיכנס לדיון מה משמעות הביטוי 'יצא ניסן', אם משמעותו חודש ניסן או 'תקופת ניסן', בחודש אפריל ההסתברות לירידת גשם בישראל גבוהה.

ב. תרומת הגשם באביב למשק המים

מבחינת משק המים הארצי, כל כמות גשם שיורדת טובה עבורו, הן בשל תוספת המים למאגרים ולאקוויפר, והן בשל הקטנת הצורך בהשקיה. אין הכוונה כמובן לטפטוף, שאינו מוסיף הרבה, אלא לגשם רב. היבט חשוב נוסף מבחינה חקלאית הוא טיב המים. חקלאות ישראל מנצלת מים מושבים בכמויות גדולות (כיוב מטופל וכדומה), לאין ערוך יותר מכל מדינה אחרת בעולם. השימוש במים אלו גורם להמלחה של שטחי חקלאות, אמנם המלחה איטית אך מתמדת, ועלולה לגרום לנזק מצטבר. גשם רב באביב (עשרות מ"מ), גם חוסך בהשקיה, וגם מדיח את המלחים מבית השורשים של הצמחים, וההשפעה על הגידולים חיובית מאוד.

ג. השפעת הגשם באביב על החקלאות

1. ענף המטעים

מטעים סובטרופיים - הדיווחים ממטעי הבננות, ההדרים, המנגו ושאר הגידולים הסובטרופיים מאזור הכנרת ובית שאן, מלמדים שהגשם שפקד אותנו באפריל, בכמויות של עשרות מ"מ, הוא ברכה גדולה עבורם (ד"ר נתי גלבוש, מנהל מחוז העמקים, משרד החקלאות).

לעומת מטעים אלו היו מיני מטעים שהיו בהם נזקים: דובדבן, גודגדן, אפרסק, נקטרינה ועוד. כדי להבין מדוע זה קרה, יש להסביר כמה יסודות בכלכלה חקלאית מודרנית. החקלאות המודרנית בישראל כיום שונה מזו שהייתה נהוגה בימי קדם בארץ. כיום מגדלים בישראל מיני פירות וירקות רבים 'מחוץ לעונה'. הביטוי 'מחוץ לעונה' מבטא למעשה את מגמת החקלאות בישראל. עיקר מאמצי המחקר בחקלאות בתחום זה, מתמקדים בשאיפה להרחיב את השוליים של עונת הגידול השגרתית. הסיבה לכך הינה בעיקר כלכלית. כל פרי מצוי בעונתו בשפע רב, ולכן מחירו בשיא העונה נמוך, לפי חוק ההיצע והביקוש. ואולם כאשר מצליחים לקבל פירות לפני העונה המתאימה לכל סוג גידול, או לאחריה, הופך הפרי להיות אטרקטיבי, ומחירו גבוה בהרבה. לדוגמא, מחיר הענבים בחודש אפריל עשוי להגיע ל-30 ₪ לק"ג, לעומת מחירם בחודשים יוני-אוגוסט, כ-6 ₪ לק"ג, כלומר יש יחס של 6:1. יחס דומה יש גם במחירי גידולים אחרים שנמכרים מחוץ לעונה, כגון באבטיח ועוד. טיפוח עצי פרי המסוגלים להניב לפני העונה, עלול לטמון בחובו גם סיכונים כלכליים. לדוגמא, חודשים פברואר ומרץ היו השנה חודשים חמים ויבשים, ומיני פירות רבים הקדימו לחנוט. הגשם שירד במרכז הארץ ובצפונה

בחדש אפריל במשך כמה ימים ברציפות, גרם לנזק לפרי. הנזק התרחש עקב ספיגת מים עודפת בקליפת הפרי, אשר גרמה לאחוזים גבוהים של פירות סדוקים, של הדובדבן, האפרסק, הנקטרינה ומינים נוספים. הפירות הקדימו לחנוט משתי סיבות: הסיבה האחת היא שזנים אלו טופחו להקדמת הניבה, כפי שהוסבר לעיל. הסיבה השנייה היא מזג אוויר חם ויבש בחדשים פברואר ומרץ. גשם ממושך בעונה הקריטית להבשלה, הביא לנזק כלכלי ניכר. (את הנתונים מסר אגרונום שמעון אנטמן, ממ"ר גלעיניים ארצי, משרד החקלאות). אלמלא הצירוף של כל הגורמים יחד, לא היה נגרם הנזק. אדרבה, הגשם כשלעצמו מביא ברכה גדולה למטעים, וחוסך השקיה יקרה.

2. פלחה וגידולי שדה

בשטחי החיטה גרם הגשם שירד בחדש אפריל לנזקים מועטים. בנגב הצפוני, שהוא כיום אסם התבואה העיקרי של מדינת ישראל, ירדו גשמי ברכה מרובים בתחילת החורף, ואילו בחדשים פברואר ומרץ, כמעט לא ירד גשם. למרבה ההפתעה, ברוב השטחים החיטה הצליחה להבשיל. זאת תודות לטיפול זנים המסוגלים להסתפק בכמויות מים קטנות, ולעמוד בפני יובש ממושך. (מידע זה נמסר לי מהאגרונומים יואב מורג, מנהל מחוז הנגב במשרד החקלאות, ושמואל חדד, מדריך מחוז הנגב).

גם באזורים שירד בהם גשם רב באפריל, לא היו נזקים משמעותיים לחיטה, ונראה שהיבולים שייקצרו בקרוב בצפון הארץ יהיו גבוהים. במקומות שנגרם נזק לחיטה, הוא נבע בעיקר מרביצת הקמה עקב עוצמת גשם גבוהה, דבר המקשה על הקציר (מידע זה נמסר ממר גרשון שליסל מעלומים, ומד"ר נתי גלבוט, מנהל מחוז העמקים במשרד החקלאות).

3. גידולי שחת

בגידולי השחת למספוא, אשר נקצרו לפני הגשמים ונערמו בוואלים או שנכבשו לחבילות, בהחלט ייתכן שנגרם נזק משמעותי עקב עיפוש היבולים. (ראה מאמר 'חציר מעופש - מה עושים?', ד"ר חן גיל וד"ר אסי קוצר, מחלקת הזנה קלינית מש' החקלאות, תשע"ג). במקרים אלו יש צורך באוורור מחדש של החומר, או בהפנייתו לשימוש ברמה ירודה, והדבר כרוך בנזק כספי. ייתכן שאפשר להקטין את הנזקים בהתאמת עיתוי הקציר לתחזיות מזג האוויר, אשר רמת דיוקן טובה בהחלט. יש לאחר את הקציר עד לאחר הגשמים, הנמשכים בעונה זו ימים בודדים, בדרך כלל.

עלולים להיות נזקים שוליים נוספים בגידולים שונים, כגון נביטת עשבייה מחודשת באבטיח ובגידולים נוספים (מידע מאת רמון בראון, רכז פלחה במושב הנגב). ואולם על כך היה מתפלל כוהן גדול ביום הכיפורים: 'שלא תבוא לפניך תפילתם של עובדי דרכים בשעה שהעולם צריך לגשם'. אילו היה יורד הגשם רק בשעה שנוחה לכל הגידולים ולכל בני האדם - לא היה יורד לעולם.



ד. גשם בחודש מאי

בשעת כתיבת שורות אלו (אמצע חודש מאי), מתחיל לפקוד את ארצנו פרק גשם נוסף. זוהי תופעה ששכיחותה נמוכה בהשוואה לגשם בחודש אפריל. פרק גשם זה עשוי להימשך כיומיים - שלושה על פי תחזיות השרות המטאורולוגי, ואינו צופן בחובו גשמי זעף או סערה, העלולים לגרום נזקים לחקלאות. הגשם הצפוי עשוי להביא ברכה לגידולים שונים, בדומה לגשם בחודש אפריל, בתנאי שהחקלאים יעקבו אחר התחזיות וייערכו בהתאם.

סיכום

גשם בחודש אפריל הינו דבר שכיח מאוד בישראל, ויכול להיות כחמישה אחוזים מכמות הגשם השנתית הממוצעת. למשק המים טובה ירידת הגשם בחודש אפריל, הן מבחינת מילוי המאגרים והן מבחינת הקטנת הצורך בהשקיה. גם לחקלאות גשמים אלו מביאים ברכה, למעט מקרים של נזקים (נדירים למדי) במטעי הנשירים המוקדמים, כאשר מתקיים צירוף של חנטה מוקדמת מאוד, אביב חם ויבש ולאחריו גשם ממושך. ענף נוסף העלול להיפגע באופן משמעותי הוא גידולי השחת שנקצרה, ומוטב לתכנן את עיתוי הקציר על פי תחזית מזג האוויר. ליערות ולחורש הטבעי, המכסה את מרבית שטחי הבור, תרומתו של הגשם משמעותית במיוחד, ליכולת ההשרדות של הצמחייה במשך עונת הקיץ החמה והיבשה, עד לגשמי השנה הבאה. גשמים לאחר (תקופת) ניסן הם סימן קללה, במקרה שחלילה לא ירדו גשמים במשך כל החורף. ואולם כאשר ירדו בחורף גשמי ברכה (אפילו כאשר הייתה הפסקה ארוכה בירידת הגשמים בסוף החורף, כמו שקרה השנה) הרי ברכתם מרובה.

יהי רצון שנזכה לברכת 'והריקותי לכם ברכה עד בלי די'.



הרב אריה כץ

קביעות ווסת בהפסקת גלולות

שאלה

אישה הפליגה חודשיים באותה הפלגה (נניח 27, 27), ובחודש השלישי מסיבה מסוימת לקחה גלולות למניעת היריון, והווסת נדחתה. בחודש הרביעי היא שוב הפליגה 27 יום מראיתה האחרונה. האם נוצרה קביעות ווסת? האם החודש של לקיחת הגלולות הוא 'כמאן דליתא', או שכדי לקבוע את הווסת צריך שיהיו שלוש הפלגות רצופות?

תשובה

השימוש בגלולות הינו חדש באופן יחסי (בן עשרות שנים), והפוסקים דנו בעיקר בשאלת היתר השימוש בהן בתור אמצעי למניעת היריון. בעניין קביעת הווסתות, הרי שמוסכם על הפוסקים¹ שווסת שנקבעה לפני לקיחת הגלולות אינה ווסת, כל עוד האישה משתמשת בגלולות. הסיבה היא שהגלולות גורמות לכך שכל עוד האישה לוקחת אותן, היא אינה רואה ווסת, ולאחר שמפסיקה לקחת אותן, מגיעה הווסת בטווח של כמה ימים (בין יום וחצי לשבוע). כאשר האישה מפסיקה לקחת את הגלולות, היא חוזרת לווסתה הקודמת. לענ"ד נראה שיש להשוות את לקיחת הגלולות לזמן של היריון והנקה, שכן מדובר בזמנים שבהם יש שינוי בגוף, הגורם לשינוי בווסת, ולאחריהם הגוף חוזר לטבעו הרגיל שהיה קודם לכן.

בעניין מעוברת ומניקה, נפסק בשולחן ערוך (סי' קפט סעי' לד'), שאיננה חוששת לווסת הראשונה, אפילו הייתה לה ווסת קבועה, אבל לאחר שעברו ימי העיבור וההנקה, חוזרת לחשוש לווסתה הראשונה (ודעת הש"ך [שם ס"ק עה] כדעת הרמב"ן, שאיננה חוששת עד שתחזור ותראה פעם אחת, אפילו שלא בזמן וסתה שהייתה לה). לעומת זאת, לגבי ווסת שאינה קבועה, נכתב בשו"ת 'נודע ביהודה' (מהדו"ת יו"ד סימן פו), שאינה חוזרת לחוש לה כלל, וכן נכתב בשמו ב'פתחי תשובה' (סי' קפט ס"ק לב), ואף שהוא כתב לעניין 'לחוש לו קודם שבא', נראה מדבריו שאין כלל משמעות למה שהיה קודם, ואין לחשוש לכך. ואמנם ב'דרכי תשובה' (סי' קפט ס"ק לג) הובא בשם שו"ת 'הפלאה', שנכון להחמיר גם בווסת שאינה קבועה, לחוש לה לאחר העיבור וההנקה. למעשה אין נוהגין כן. אם כן, נראה שגם במקרה של לקיחת גלולות, אין לחשוש לאחר מכן לווסת שאינה קבועה כלל, וגם אין לצרף מה שלפני לקיחת הגלולות למה שאחרי לקיחתן, אלא לאחר לקיחת גלולות, צריכה האישה לחשוש רק אם הייתה לה וסת קבועה. אולי יש מקום

1. דרכי טהרה, סי' ז ס"ק קא; שיעורי שבט הלוי, סי' קפד סעי' ח ס"ק ב, ועוד.



לבוא ולחלק בין היריון ולידה, שאורכים זמן ממושך, לבין לקיחת כדורים במשך חודש אחד, אך לפי זה צריך להחליט היכן עובר הגבול בין לקיחת גלולות קצרה, שאינה מפסקת, ללקיחת גלולות ממושכת, שמפסקת. נמצאת נותן את הדבר לשיעורים, והיכן יעבור הגבול?

לכן לענ"ד נראה שאין לצרף ראייה זו לראיות הקודמות כדי לקבוע וסת, וכן אין לחשוש לווסת שאינה קבועה, אחר שהפסיקו לקחת גלולות, אפילו שנלקחו תקופה קצרה.

שאלתי את הרב יעקב אריאל על כך והשיב שלדעתו לקיחה של שנה בוודאי מבטלת את הצרוף, ואילו לקיחה של חודש נראה לו שאינה מבטלת (שלא כדברינו לעיל), והסתפק מה הגבול בין הדברים. לאחר מכן הוא אמר שצריך לשאול את הרופאים, האם ייתכן שגלולות משפיעות על זמן הווסת גם לאחר שהפסיקו לקחת אותן. היות ואנו יודעים שלפעמים הדבר קורה (ולכן לנשים שיש וסת לא סדירה, נותנים לעיתים גלולות למניעת היריון, כדי 'ללמד' את הגוף שלהם ליצור וסת סדירה גם לאחר מכן), הרי שגם לדבריו, אין לצרף את מה שהיה לפני לקיחת הגלולות למה שיהיה אחרי לקיחתן, כל עוד נקבעה וסת רציפה לפני לקיחת הגלולות אמנם כששאלתי את הרב יצחק זילברשטיין לדעתו, כתב לי שיש להחמיר בדבר, ולחשוש הן לווסת קבועה והן לווסת שאינה קבועה.



הרב אריה כץ

האם דם כחול מטמא

שאלה

אם יהיה ניתן להמציא זריקה או אמצעי אחר, אשר יגרום לאישה בשעת ויסתה לדמם דם כחול במקום אדום, האם אפשר יהיה לטהר אותה באופן כזה?

תשובה

אמנם מדובר בשאלה תיאורטית, אולם התמריץ לנסות ולהמציא זריקה כזאת, יהיה תלוי בשאלה האם תהיה בה תועלת, ולכן יש צורך לנסות ולברר את ההלכה לפני שממציאים דבר כזה. לא ברור בדיוק באיזה אופן יהפוך הדם מאדום לכחול, ואפשר להעלות שתי אפשרויות:

1. הדם שבגוף האישה יישאר בצבע אדום, אך ביציאתו מן הגוף, יהפוך לכחול.
 2. הזריקה תהפוך את כל הדם בגוף מצבע אדום לצבע כחול.
- כדי לענות על שאלה זו, יש להביא בקצרה את סוגיית המראות הטמאים באישה. נאמר במשנה (נדה יט ע"א): 'חמשה דמים טמאים באשה: האדום, והשחור, וכקרן כרכום, וכמימי אדמה, וכמזוג'. הגמרא (שם) דנה בשאלה מה המקור לכך שרק אלו הדמים הטמאים, והיא מסיקה שהדם שמטמא מן התורה הוא דם בכמה גוונים של אדום, וכן שחור, מכיוון שבתחילתו היה אדום, ושינה צבעו כשנעקר. על פי זה, לכאורה גם אם נשנה את צבע הדם על ידי זריקה, הרי שהדם יהיה מטמא, כיוון שבמקור היה אדום, כמו ששחור מטמא מכיוון שבמקור היה אדום והשתנה. ואולם דבר זה נכון, אם הזריקה תגרום לדם לשנות את צבעו לאחר יציאתו, אך אם השינוי יהיה עוד קודם, לפני שנעקר הדם לצאת, יש מקום לומר ששוב אין מדובר בדם שאסרה תורה, והאישה תהיה טהורה. כך עולה גם מדבריו של הגרש"ז אוירבאך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה, תנינא סימן עב): גם נלענ"ד שאם יתחכם מישהו ע"י תחבולה לשנות מראה הדם שבאשה שיהי' כל שבעת הימים ירוק ולא אדום אפשר שג"כ יעלו אותם הימים למנין נקיים, כיון שכך גזרה תורה שרק ה' דמים טמאים והשאר טהור.
- ואף שיש דעות ששחור טמא אף אם השחיר מלכתחילה, כותב הגרש"ז אוירבאך (בסימן עג): גם אפשר דאף אם נאמר דשחור שפיר טמא אף אם כבר השחיר בתוך החדר עדיין יש מקום לומר דכל זה דוקא בשחור שכך הוא הדרך דלאחר שלקה נעשה שחור ולכן רואים גם את השחור כאילו הוא אדום ונקרא דם, אבל אם אירע שהדם נהפך ללבן או ירוק בעודו בתוך המקור, אפשר דהרי זה טהור כיון דלאו מראה דם הוא כלל.



כלומר, כיוון שאין זה מראה דם, הוא יהיה טהור, אף שבמקור היה זה דם. רק שחור שדרך דם אדום להפוך אליו - יהיה טמא. לעומת זאת, ספר 'טהרת הבית' לגר"ע יוסף שליט"א (ח"א עמ' שה), הביא בשם הגאון ר' פנחס אפשטיין זצ"ל, שהיה פשוט לו להפך, שאי אפשר לומר שאם נהפך מראה הדם בתחבולות מלאכותיות, ישתנה דינו בשל כך. יש מקום לומר שמחלוקת זו תלויה במחלוקת אחרונים. לדעת ה'סדרי טהרה' (סי' קצ ס"ק צג), מן התורה, התנאי היחיד לטומאה הוא ודאות שהדם הגיע מן המקור, ודם שבא בלא הרגשה אינו מטמא, רק מפני שלא ברור אם הגיע מהמקור. לעומת זאת לדעת המהר"ם מלובלין (שו"ת סימן ב), דם אינו מטמא מן התורה אף אם ידוע שבא מן המקור, כיוון שהתורה אמרה שכדי שהאישה תיטמא לא די בכך שהיא רואה דם אלא צריך שתתלווה לראייה גם הרגשה. הנפקא מינה בין שתי הסברות הללו היא, כשידוע בוודאות שהדם יצא מהרחם, אך בא בלא הרגשה. לדעת המהר"ם מלובלין - דם זה אינו מטמא מן התורה, ודינו ככתם, ולדעת ה'סדרי טהרה' - דם זה מטמא מדאורייתא לחלק מהראשונים. היה מקום לומר שגם בנידון שכאן, יש לדון האם דם שאינו בצבעים מסוימים אינו מטמא, אף אם ידוע שבא מן המקור, כיוון שהתורה גזרה על צבעים אלו שהם מטמאים, או שהתנאי היחיד לטומאה הוא שהדם יגיע מן המקור, ודם שאינו בצבעים אלו אינו מטמא, כיוון שבידוע שאינו מן המקור. ואם כך, אם שינו את הצבע באופן מלאכותי, ואנו יודעים שלולי כן היה מדובר בצבע אוסר, האישה נידה מדאורייתא. הדעה המקובלת היא שהרגשה היא סיבה לטומאה (כדעת מהר"ם מלובלין) ולא סימן לה (כדעת 'סדרי טהרה'). כך מוכח מלשון הטור (יו"ד סי' קפג), שכתב: 'דווקא דם הבא מן המקור... ואף באלו אינה טמאה עד שתרגיש ביציאתו'; וכן מדברי השלחן ערוך (יו"ד שם ס' א): 'אשה שיצא דם ממקורה... טמאה, והוא שתרגיש ביציאתו, ומדברי פוסקים נוספים. גם כאן היה מקום לחשוב שצבע הדם הוא סיבה לטומאה ולא רק סימן לה, ולכן שינוי מלאכותי של הצבע יהיה מותר.

אך נראה שיש מקום להחמיר, משום שהלימוד על הצורך בהרגשה, נלמד מהפסוק (ויקרא טו, יט): 'בבשרה', ודרשו חז"ל (נדה נז ע"ב) - 'עד שתרגיש בבשרה'. ומכאן ראייה לכאורה, שהצורך בהרגשה הוא מהותי. לעומת זאת מן הפסוקים (ויקרא יב, ז; שם כ, יח) 'דמיה דמיה' נלמד¹ שיש ארבעה דמים טמאים, ואולם הלימוד שדם טמא הינו אדום, נלמד מהנביא (מלכים ב, ג כב): 'ויראו את המים אדומים כדם'. לימוד זה נעשה בדרך של השלכה, ואינו לימוד ישיר, ולכן גם דם שאינו אדום, אם אנו יודעים בוודאות שהוא דם (כגון שזה דם ששינו את צבעו באופן מלאכותי), הרי שהוא מטמא, גם לדעת מי שסובר שהרגשה היא סיבה. כי לגבי דם נידה, אין פסוק המלמד שהוא צריך להיות אדום, אלא שצריך להיות דם, והצבע רק מגדיר את הדם, ומכאן הוא סימן לטומאה ולא סיבה לה. לכן נראה שאין טעם לנסות ולהמציא זריקה שהופכת את הדם מאדום לכחול, שכן לא ברור שזריקה כזו תוכל לטהר את האישה.

1. ראה לעיל מה שהבאנו את דברי הגמרא בנדה יט ע"א.

הרב גדעון ויצמן

שיטת הרב ישראלי בקביעת אימהות בתרומת ביצית ופונדקאות¹

הקדמה

לפני כשלושים וחמש שנה חלה פריצת דרך עצומה בנוגע לטיפול הפוריות בעולם. קבוצת רופאים באנגליה, בראשות ד"ר אדוארדס, ניסתה טיפול חדשני בגב' בראון, שהחצוצרות שלה היו חסומות, ולכן לא הצליחה להרות. הרופאים שאבו ביצית מהשחלות, הפרו אותה עם זרע הבעל במעבדה, והחזירו את הביצית המופרית לתוך רחם האישה, וכך נולדה בתה, לואיס בראון. מאז נולדו בעולם מאות אלפי ילדים בעזרת טכנולוגיה זו, הנקראת 'הפריה חוץ גופית' (IVF). הפריה חוץ גופית פותרת בעיות רבות, ולא רק חצוצרות סתומות. מאמרנו עוסק בשני סוגים של טיפולי פוריות: תרומת ביצית ופונדקאות. אישה נשואה שגופה אינו מייצר ביציות, עקב גילה המתקדם או עקב מחלה גנטית או מחלה אחרת, יכולה להיעזר בביציות שתורמת אישה אחרת. אחרי הפריית הביציות שנתרמו, עם זרע הבעל של האישה בלא הביציות, הביציות המופרות מוכנסות לרחמה. כך נולדים אלפים רבים של ילדים בכל העולם. במקרה הפוך, אישה שגופה מייצר ביציות, אך אין לה רחם או שהרחם שלה אינו תקין, והיא איננה יכולה לשאת היריון - ניתן להפרות את הביציות שלה בזרע של בעלה, ולהכניס את הביציות המופרות לרחם של אישה אחרת, הנקראת 'אם פונדקאית'.

כמובן שפעולות אלו מעוררות שאלות רבות. השאלה המרכזית היא קביעת האימהות, כיוון שהשתתפו ביצירת הילד שתי נשים: בעלת הביצית, והאישה היולדת את הוולד. איך נקבע מי האם של ילד שנולד בצורות אלו? האם האישה שהביצית שלה היא האם, שהרי זהו החומר הגנטי שקובע תכונות רבות בילד; או שהאישה הנושאת את ההיריון ויולדת את הילד היא האם? ואולי נאמר שלילד יש שתי אימהות, או שאין לו אימא בכלל על פי ההלכה, כיוון שאימהות היא תוצאה של חומר גנטי ולידה יחד? פוסקים רבים ענו על שאלה זאת, והביאו מקורות שונים לחזק את דעתם.

1. ליום השנה ה-18 לפטירתו של הרב שאול ישראלי זצ"ל, שהיה רבה של כפר הרא"ה, דיין בבית הדין הגדול, חבר מועצת הרבנות הראשית, ראש ישיבת מרכז הרב ונשיא מכון 'ארץ חמדה'.



א. הסוברים שהולכים אחרי היולדת

הרב זלמן נחמיה גולדברג כתב² שהיולדת היא האם, והביא ראיה מהגמרא ביבמות (צז ע"ב):

שני אחים תאומים גרים וכן משוחררים לא חולצין ולא מייבמין ואין חייבים משום אשת אח (רש"י: דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, הלכך אין לו אחווה ואפילו מן האם). הייתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה לא חולצין ולא מייבמין (רש"י: דצד יבום מן האב הוא והני אין להם אב, דזרע מצרי כבהמה) אבל חייבים משום אשת אח.

על כך כתב הרב גולדברג:

נראה מוכרח שדי בלידה שיתחשב אמו, שהרי הורתן הייתה שלא בקדושה ומתבטל יחוס האם בגירות, שנעשו כקטנים שנולדו, ונעשית אמו על ידי לידה, הרי שלידה הוא העושה אם.

יש³ שרצו להביא ראיה מהתרגום יונתן (בראשית ל, כא)⁴ וזו לשונו:

ושמיע מן קדם ה' צלותא דלאה ואתחלפו עובריא במעיהון והוה יהיב יוסיף במעאה דרחל ודינה במעאה דלאה⁵.

מכאן שלמרות שעל פי הגנטיקה היה יוסף הבן של לאה, בכל זאת הוא נחשב לבנה של רחל, ולכן מוכרחים לומר שהלידה קובעת, ולא החומר הגנטי. הרב אליעזר יהודה ולדנברג הביא בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חי"ט סי' מ"ו), הוכחה מהגמרא בסוטה (מג ע"ב): 'והאמר רבי אבהו- ילדה שסיבכה בזקנה, בטלה ילדה בזקנה ואין בה דין ערלה'. זאת אומרת, שכאשר מרכיבים ענף מאילן צעיר שפירותיו עדיין ערלה, על אילן זקן שכבר יצא מדין ערלה, בטלו דיני הערלה מהענף הצעיר, והפירות שיצמחו עליו מכאן ואילך מותרים באכילה. מכאן ראיה, שהולכים בדיני התורה אחרי מקום הגידול, ולא אחרי המקור הביולוגי.

ב. הסוברים שהולכים אחר בעלת הביצית

הרב יעקב אריאל⁷ דחה את כל הראיות האחרות: את הראיה של הרב גולדברג ממעוברת שהתגיירה, דחה הרב אריאל בטענה שיש לחלק בין עובר טבעי לבין עובר שנולד

2. תחומין ה, עמ' 248 ואילך, וראה גם מאמרו של הרב אברהם יצחק הלוי כלאב שליט"א, שם עמ' 260 ואילך; וכמו כן המאמר 'קביעת אמהות', שם עמ' 268 ואילך.

3. עיין נשמת אברהם, אבן העזר סי' א ס"ק ו'11, בדברי הרב אליעזר יהודה ולדנברג (מחבר שו"ת ציץ אליעזר).

4. ראה גם דברי את המהרש"א, בחידושי אגדות, ברכות ס ע"ב, ד"ה ואת.

5. תרגום: ונשמעה לפני ה' תפילת לאה, והתחלפו העוברים במעיהם, והיה יוסף במעי רחל ודינה במעי לאה.

6. ומקורו בשו"ת אבן יקרה, ח"ג סי' כט.

7. תחומין טז, עמ' 171 ואילך. ושמעתי דעה דומה מפי הרב מרדכי ויליג, אב"ד בריברדיל, ניו יורק, וראש כולל בישיבה אוניברסיטה.

מהשתלשלת ביצית של אישה אחרת ברחמה, שכן במקרה הראשון הוא עובר הביולוגי. את הראיה מדברי התרגום יונתן, דחה הרב אריאל בטענה שאין ללמוד מדברי אגדה. גם אם לומדים מכך - אפשר לפרש את דברי התרגום כפי המדרש המובא בגמרא (ברכות ס ע"א), שהחילופים היו במין של כל עובר, ולא בין העוברים. את הראיה מדיני ערלה, דחה הרב אריאל בטענה ששם מדובר על ענף הנשאר באופן קבוע בעץ הזקן, ולכן מתבטל בתוכו, ואילו בתרומת ביצית, סופו של הוולד לצאת, ולכן איננו מתבטל. ועוד שמדובר שם בדין מיוחד לערלה, ובכלאיים אין אומרים דין זה. לאחר מכן הביא הרב אריאל ראיה לשיטה ההפוכה, את דברי הגמרא במסכת קידושין (עז ע"א) שהקביעה מי הוא חלל הולכת אחרי העיבור, ולא אחרי התחללות האימא בתקופת ההיריון, ומסיק להלכה שקביעת אימהות היא לפי הגנטיקה, ולכן במקרה של תרומת ביצית, האם היא בעלת הביצית ולא היולדת.

ג. זמן קביעת האימהות

'נשמת אברהם' (אבן העזר סי' א ס"ק ו/11) הביא את דבריו של הרב שלמה זלמן אויערבאך, שהקשה שאם נקבע שהיולדת היא האם, איך נדע באיזה שלב האימהות עוברת אליה? וזו לשונו שם:

לו יצויר שמוציאים עובר רגיל מהאישה ומשתילים אותו ברחם של פונדקאית שתלד אותו בתום תשעה חודשים, האם גם במקרה כזה יהיה הדין כן, ואם כן ממת? לפני 40 יום, קודם מלאת שלושה חודשים, או אפילו בתחילת החודש התשיעי?

למעשה פסק הרב אויערבאך לחומרה, ולכן אם בעלת הביצית היא גויה, יהיה הוולד חייב בגיור, אבל גם אם היולדת היא גויה ובעלת הביצית יהודייה, יהיה הוולד חייב בגיור. קושיה זאת מצביעה על כך שאי אפשר לקבוע בפשטות שאימהות נקבעת רק לפי הגנטיקה או רק לפי הלידה, שהרי יש סוגיות רבות שמהם עולה שלידה היא קובעת, אבל לידה עצמה היא רק פעולה אחת בתוך הרצף של עיבור - הריון - לידה, וקשה ואולי בלתי אפשרי, לנתק אותה משאר המרכיבים של רצף זה. הרב שאול ישראלי (חוות בנימין, ח"ב סי' סח) נדרש לשאלה זו, וחילק בין זמן ההפריה לבין זמן יצירת הוולד (ארבעים יום לאחר ההפריה). ההפריה היא רק חיים בפוטנציאל, וברור שעדיין אין מדובר בחיים שלמים, אלא רק בזמן יצירת הוולד, היצור נקרא עובר, ועד זמן יצירת הוולד הוא בעצם טרום –עובר⁸. הרב ישראלי הוכיח ממקורות שונים שיצירת הוולד היא ביום הארבעים אחרי ההתעברות, לדוגמא הגמרא בבכורות (כא ע"ב) קובעת שיצירת הוולד הוא ביום הארבעים, ועד אז הוא 'מיא בעלמא'⁹.

8. מעניין מאוד לראות שגם המדע היום רואה בתחילת חיי הביצית המופרית שלב טרום עוברי, ורק בשלב מאוחר יותר, הביצית המופרית הופכת להיות 'עובר'. ראה לדוגמא נשמת אברהם, חו"מ סי' תכה ס"ק א/4.

9. ראה יבמות סט ע"ב.



הרב ישראלי גם הוכיח זאת מהסוגיה בברכות (ס ע"א), שמדברת על תפילת לאה שבנה יהפוך לבת, או שהעוברים יתחלפו בין לאה לרחל, כפי שראינו לעיל לפי תרגום יונתן. הגמרא הביאה מקרה זה להוכיח שאפשר להתפלל לשינוי מין העובר, והגמרא מתרצת: 'מעשה דלאה בתוך ארבעים יום הוה'. ולכן אומר הרב ישראלי ש'יחשב הולד כבן האישה שבה נגמרה יצירתו'. דרך זאת בקביעת אימהות היא דרך חדשה. לפי דרך זו, לא פעולת הלידה קובעת את האימהות, וגם לא החומר הגנטי, כיוון שחומר גנטי לבד עדיין אינו חיים. התפתחות הביצית המופרית בתוך הרחם המגיעה עד לשלב יצירת הוולד, תיקרא חיים. זהו השלב שבו רואים חז"ל את השלב הקובע בקביעת הוולד ומין הוולד. לכן הרב ישראלי קבע שיצירת הוולד היא הקובעת את האימהות, **לפי המקום שנמצא הוולד בשלב זה**, תיקבע האימהות, כדבריו שם במסקנה:

כיון שעד ארבעים יום אין על הביצית תורת עובר או ולד, אלא מיא בעלמא, לא יכול לחול על זה באותה שעה תורת אימהות.

והוסיף וכתב:

יסוד זה של התייחסות הביצית אחרי האם שבה נגמרה יצירת הוולד, שולל את האפשרות של התייחסות אחרי האישה שבמעיה גדל אחר זאת, וכן את השפעת הלידה כגורם להתייחסות.

נראה שקביעה זאת מבוססת על ההנחה שביצית לא מושרשת אינה מסוגלת להתפתח לחיים, וכל חיים כאלה אינם נחשבים חיים בעיני ההלכה.

סיכום

דעות שונות נאמרו בשאלה מה קובע את ייחוס הוולד אחר אמו:

יש הסוברים שהלידה היא הקובעת את הייחוס.

יש הסוברים שהחומר הגנטי הוא הקובע את הייחוס.

יש שהסתפקו בדבר והחמירו לשני הכיוונים.

שיטתו של הרב ישראלי ייחודית בכך שסבר שלא הגנטיקה קובעת את הייחוס, אף לא הלידה, אלא השלב שנחשב בעל מעמד מרכזי ביצירת העובר, במלאות לו ארבעים יום, ולכן האישה שברחמה נמצא העובר בשלב הזה, היא שנחשבת אמו.¹⁰



10. ראה גם מאמרו של הרב אריה כץ, 'מעמדו של העובר קודם יום הארבעים ליצירתו', אמונת עיתך 98 (תשע"ג), עמ' 77-86.



הרב רועי הכהן זק

מימון מערכות חינוך מכספי ציבור ותקנת יהושע בן גמלא¹

א. חיוב האב בחינוך בניו

על פי דין התורה, מערכת חינוך² ציבורית³ אינה קיימת, אלא כל אב⁴ מחויב ללמד את בנו שלו תורה⁵. כפי שנאמר בתלמוד (קדושין כט, ע"א): 'דת"ר האב חייב בבנו... וללמדו תורה'. בסוגיית התלמוד (שם, כט ע"ב- ל ע"א) נדונו גדריו ההלכתיים של חיוב זה מבחינת היקפו הכמותי, והרמב"ם, הטור והשו"ע הכריעו להלכה בשאלה זו⁶. נחלקו רבותינו האחרונים בדבר החיוב המוטל על האב לשכור בכסף את שירותיו של אדם שילמד את בנו, אם נבצר ממנו ללמדו בעצמו, או מסיבות אחרות. לדעתו של רבינו אברהם די-בוטון, בעל 'לחם-משנה', אין חיוב כזה חל על האב מן התורה, אלא מקורו מתקנת חכמים:

ואפשר לי לומר דהוא מדרבנן ויצא לו לרבינו מהא דאמרין בפ' לא יחפור (דף כ"א) אמר רב יהודה אמר רב ברם זכור אותו האיש לטוב וכו' שבתחלה מי שיש לו אב היה מלמדו תורה מי שאין לו אב לא היה לומד תורה מאי דרוש ולמדתם אותם ולמדתם אתם כלומר שהאב בעצמו חייב ללמדו ואם אינו יודע האב ללמד אינו חייב לשכור התקינו שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים וכו' **דמשמע דמכח התקנה חייב ללמד אותו בשכר**⁷.

1. נושא זה, הקמת מערכת חינוך ציבורית ומימונה על-פי ההלכה, נדון בהרחבה בשנים האחרונות בכמה מאמרים, ובדברים להלן נשתמש במאמרים אלו. אך לא ציינתי במאמרי את כל המאמרים שנכתבו בנושא, אלא רק מאמרים שהיו בהם דיונים מהותיים, שיש בהם חידוש, או מאמרים שריכזו וציינו את המקורות בצורה המקיפה ביותר.
2. בהקשר זה, ייעשה להלן שימוש במונח 'חינוך', על-פי משמעותו בלשון ימינו. בלשון ההלכה, 'חינוך' פירושו הכשרת הילדים לקיום מצוות, בטרם היותם מחויבים במצוות, ואילו מערכת החינוך נקראת על שם מפעיליה - 'מלמדי תינוקות'. על היחס בין חובת האב לחנך את בנו למצוות לבין חובתו ללמדו תורה, עיין בערוך השלחן, יו"ד סי' רמה סעי' ה.
3. אך עיין באור שמח, הל' ת"ת פ"א ה"ב, שהפרשה נאמרה בלשון יחיד ללמדנו שהציבור חייבים ללמד בשכר לבני חבריהם.
4. על חובת האב בחינוך בניה, עי' בספר החינוך, סוף מצוה יט.
5. מאמר זה עוסק בגדריה הרגילים של תקנת יהושע בן גמלא. שאלות אחרות כבדות משקל, כגון מימון הוצאות נלוות שאינן שכר לימוד, חינוך מיוחד, חינוך לגיל הרך, חינוך הבנות ולימודי חול, יידונו בנפרד, בעז"ה.
6. רמב"ם, הל' תלמוד תורה פ"א הלכות א-ג; טוש"ע, יו"ד תחילת סי' רמה.
7. לחם משנה הל' ת"ת פ"א ה"ג; וכן פסק ערוך השלחן, לעיל סעי' ז.



לעומתו, כתב הגאון רבי בן ציון שטרנפלד, כי החובה לשכור מלמד מוטלת על האב מן התורה.⁸ מה שכתב הגרב"צ שטרנפלד, כבר עולה מפסיקתו של המהר"ם מרוטנברג:⁹

דכפינ ליה ללמד או להשכיר להם מלמדים דמאי שנא האי עשה דולמדתם

אותם משאר עשה דכפינ ליה לקיים... וכשם שהאב חייב בבנו למולו ולפדותו

דכופין אותו לקיים הכי נמי כייפינ ליה ללמדו תורה...

דברים אלו פסקו להלכה הב"י והרמ"א (יו"ד, סימן רמ"ה סוף סעיף ד). יתר על כן, כבר פסק במפורש רבנו חיים אור זרוע, בן דורו של המהר"ם, שחייב האב ללמד את בנו תורה, עניינו ללמדו בעצמו או לשכור עבורו מלמד תינוקות.¹⁰

ב. תקנת יהושע בן גמלא

למחלוקת זו נודעת משמעות רבה בהבנת תפקידה של מערכת החינוך הציבורית לילדים עד לגיל בר מצווה,¹¹ ולשאלה מי צריך לשאת בעול לימוד התורה של הילדים. וכך מסופר בתלמוד:

אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל. שבתחילה, מי שיש לו אב, מלמדו תורה. מי שאין לו אב, לא היה למד תורה. מאי דרוש? 'ולמדתם אתם' - ולמדתם אתם. התקינו שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים. מאי דרוש? 'כי מציון תצא תורה'. ועדיין מי שיש לו אב, היה מעלו ומלמדו. מי שאין לו אב, לא היה עולה ולמד. התקינו שיהיו מושיבין בכל פלך ופלך, ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו, מבעיט בו ויוצא. **עד שבא יהושע בו גמלא ותיקן שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותו כבן שש כבן שבע...**¹²

כאמור, לשיטתו של בעל 'לחם משנה', עיקר משמעות התקנה היא הטלת חובה על כל אב לשלם למלמד התינוקות המלמד את בנו, ותפקידו של הציבור הוא רק לדאוג להימצאותם של מלמדי תינוקות. לעומת זאת לפי השיטה החולקת, חייב האב לשלם את שכר הלימוד הוא מן התורה, ומשמעותה הבסיסית של התקנה היא הקמת מערכת חינוך

8. שו"ת שערי ציון, ח"ג סי' כז ענף ב. ועיין עוד בספר עבודת המלך, הלכות ת"ת פ"א ה"ג, שהביא ראיות נוספות להיותו של חיוב זה דין תורה.

9. תשובתו צוטטה בהגהות מיימוניות, הל' ת"ת פ"א אות א.

10. שו"ת מהר"ח אור זרוע, סימן יא; הגרב"צ שטרנפלד מציין כי הדברים יצאו לאור מכתב יד רק זמן קצר לפני כן, ולא עמדו בפני האחרונים.

11. על חינוך מעל גיל בר מצווה, עיין במקורות הבאים: שו"ת מהריט"ץ החדשות סי' לה; הרה"ג יהודה זולדן, 'הוצאת תלמיד משיבה', תחומין יז, עמ' 145-156; הרה"ג נפתלי בר-אילן, משטר ומדינה בישראל על פי התורה, פרק נד, סעי' רעא, עמ' 1330-1331.

12. בבא בתרא, כא ע"א. (לביאור עניינם של שלבי התקנה כמתואר בסוגיה, עי' בדברי מרן הנצי"ב בהעמק שאלה, שאילתא קמב, אות ג; לתקנה זו יש משמעות הלכתית גדולה גם בהלכות נזקי שכנים, וזהו ההקשר שהובאה בו התקנה בסוגיה. שני ההיבטים שלובים וקרוכים זה בזה, עי' חת"ס, בחידושי למסכת ב"ב כ ע"ב.

ציבורית, עם מערך גבייה ריכוזי. אמנם, גם לפי שיטה זו אין מדובר כאן על מערכת חינוך ציבורית ריכוזית ואחידה, אלא על מערכת שבה מלמדי תינוקות רבים, שהציבור אחראי על קיומה, וכן מוטלת על הציבור חובה תמידית לפקח על מקצועיותם של המלמדים¹³. סוגיה נוספת השייכת לנושא זה, מופיעה במסכת שבת (ק"ט ע"ב):

אמר ריש לקיש לרבי יהודה נשיאה: כך מקובלני מאבותי, ואמרי לה מאבותיך: כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן – מחריבין אותה. רבינא אמר מחרימין אותה... דברים אלו פסקם להלכה הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א):

מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, וכל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן מחרימין את אנשי העיר עד שמושיבין מלמדי תינוקות, ואם לא הושיבו מחרימין את העיר, שאין העולם מתקיים אלא בהבלי פיהם של תינוקות של בית רבן.

בעקבות הרמב"ם, וכלשונו, הובאו הדברים גם בטור ובשו"ע (יו"ד, סי' רמ"ה, סעיף ז). אמנם כאמור, אין מדובר כאן על 'מערכת חינוך ציבורית', במובנה הרווח בתקופתנו¹⁴, אלא על מלמדי תינוקות פרטיים, שכל אחד פועל בנפרד, כפי שעולה ממכלול הלכות מלמדים ברמב"ם, בטור ובשו"ע¹⁵.

ג. מימון שכר המלמדים

בשאלת מימון שכר הלימוד נחלקו רבותינו הראשונים. דעת רב האי גאון היא:

ונראה לי כי שכר מלמדי התינוקות בעיירות קטנות שאין יכולין היחידים לתת שכר מלמדין, כי היא על כל הקהל לפי ממון, לא על אבותיהן של הנערים בלבד, כי אינן יכולין זה על זה. ואפילו היה שכר המלמד על אבות התינוקות בלבד,

13. פיקוח ציבורי על מלמדי התינוקות עולה במפורש מדברי רבא בסוגיית התלמוד בהמשך ב"ב כא ע"ב: 'מקרי ינוקא, שתלא, טבחא, אומנא וסופר מתא כולן כמותריס ועומדים דמי'; והרמב"ם פסק להלכה, בהלכות שכירות פ"י ה"ז כך: '...ומלמד תינוקות שפשע בתינוקות ולא למד או למד בטעות – מסלקין אותו בלי התראה, שהן כמותרין ועומדין, הואיל והעמידו אותן הצבור עליהן; ועי' בדברי מרן הנצי"ב, שו"ת משיב דבר, ח"ב סי' ה; העמק שאלה, שאילתה קמב אות ה.

14. בדומה לכך, אין להביא ראיה מסוגיית הירושלמי, חגיגה פ"א ה"ז: 'רבי יודן נשייא שלח לרבי חייא...'. כל שנאמר כאן הוא כי יש חיוב על בני העיר לדאוג לכך שיהיו בעיר מלמדי תינוקות עבור ילדי העיר, ואולי החיוב הוא על ציבור ההורים בלבד. אין מדובר על הקמת מערכת חינוך ציבורית והפעלתה. לפיכך, לא זכיתי להבין את דבריו של הרה"ג יהודה זולדן, במאמרו 'חינוך וצדקה – היחיד, הקהילה והמדינה', בספרו 'שבות יהודה ישראל', עמ' 361-377, ובפרט בעמ' 363-364, ש'תפקידם של אותם חכמים שנשלחו על ידי רבי יהודה הנשיא, היה לוודא שההנהגה המקומית שבכל עיר אכן הקימה מערכת חינוך'. אמנם עיקר מטרת מאמרו היא להדגיש כי אין השלטון המרכזי מופקד על החינוך, אלא השלטון המקומי, אך ממקור זה מוכח החיוב על בני העיר כי יהיו ביניהם מלמדי תינוקות פרטיים, ולא חיוב הקמת 'מערכות חינוך'. אך אולי זו גם כוונתו של הרה"ג יהודה זולדן, ואם כן אין כל קושי.

15. על אחריות ההורים לעצם קיומה של מסגרת חינוכית פרטית בעירם, עיין בדברי מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא, בפסקי דין רבניים חלק ז, תיק ארבעים ושתים – תשכ"ד, בבית הדין הרבני האזורי ירושלים, עמ' 10 ואילך, בעמ' 16-17.



בשביל שהם צריכים להם לבדם מכל זולתם מן הקהל שאין להם לא בן ולא
בן...¹⁶

הנחת היסוד הפשוטה היא כי החיוב הכספי מוטל על אבותיהם של התלמידים בלבד,
ולא על הציבור, רק במקרה שאין ביכולתם של האבות לעמוד בכך לבדם (בשל מיעוט
מספרם), מעלה רה"ג את אפשרות חיוב הציבור במימון שכר הלימוד; ואף לגבי מקרה
זה, אין הוא מכריע כך באופן מוחלט. הריטב"א כתב לגבי מקרה זה:

אפילו אין בעיר כ"ה תינוקות, דהוא סך מיקרי דרדקי, כיון שיש שם תינוקות כלל,
כופין אבותיהן לבני העיר לשכור מלמד בני העיר. ונותנין האבות הראוי להם,
והשאר בני העיר וכן פירש הרמב"ן, וזה דעת רבותי.¹⁷

בבית מדרשו של הרמב"ן הכריעו אפוא, כאפשרות הראשונה שהעלה רב האי גאון,¹⁸
ומשמע מדבריו שבמקרה שיש בעיר עשרים וחמישה תלמידים או יותר, החיוב לממן את
שכר הלימוד יוטל רק על אבותיהם. לפי שיטה זו ניתן לומר כי התקנה הייתה שהנהגת
הקהילה תגבה את שכר הלימוד מההורים, תוסיף את התשלום עבור העניים מקופת
הצדקה המקומית, ותשלם את מלוא הסכום הכולל למלמד. כך כתב במפורש הגר"מ
פיינשטיין:¹⁹

...מ"מ מלשון מושיבין, דהוא גם משלמין, דסתמא המושיבין הם המשלמים מאחר
דלא נתפרש. וגם כיון שתקנת יהושע בן גמלא היתה כדי שכל ילדי ישראל ילמדו,
לא רק מי שיש לו אב, היה דואג גם על בני עניים וגם על אלו שהאב לא ירצה
לשלם. וגם הא ודאי כשהושיבו בכל פלך ופלך שאף מי שאין לו אב היה הבן
בעצמו הולך, היו פרנסי וגבאי העיר מתחייבין. דהמלמדים הא לא יסמכו שאביו
וקרוביו ישלמו כשלא יתחייבו הפרנסים והגבאים לשלם, ובפרט שיש לחוש
שיבעטו ויצאו. א"כ ודאי שגם המושיבין דתקנת יהושע בן גמלא, שהיו פרנסי
וגבאי העיר מתחייבין לשלם והם יגבו מן האבות, או לכה"פ בדין ערבות. שא"כ
פשוט שלבני עניים שילמו מקופת צדקה של העיר או מקופה מיוחד לזה.

ובדומה לכך, כתב גם מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא:²⁰

16. דברי רב האי גאון צוטטו על-ידי רבנו ירוחם, ספר משרים, נתיב כט ח"ג. לאור זאת, יש לפקפק
בהשערות של הרב שמחה אסף, בספרו 'מקורות לתולדות החינוך בישראל', כרך ב, עמ' א-ב,
שבתקופת הגאונים בבבל היו מלמדי התינוקות פקידי ציבור, שקיבלו את שכרם מהקופה הציבורית.
הראיות המובאות שם מלשונות פתיחה לאגרות, מעידות על חשיבותם של מלמדי התינוקות לציבור,
אך לא על מעמדם ההלכתי בתור פקידי ציבור.

17. חידושי הריטב"א, בבא בתרא כ"א ע"א, ד"ה אמר רבא.

18. כך נראה לפרש גם את דברי רבנו יונה, בעליות רבינו יונה, ב"ב כ"א ע"א ד"ה אמר רבא.

19. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ד סי' כט. כך עולה גם מדבריו של הגר"י טייכטל הי"ד, שו"ת ירושת פליטה,
סי' לז. אלא שהוא מציב את הדברים בתור חיוב מדאורייתא (מעין דברי האור שמח, לעיל).

20. פד"ר, ח"ז תיק ארבעים ושתים תשכ"ד, בביה"ד הרבני האזורי ירושלים, עמ' 10 ואילך, ובעמ' 26.
הדברים נאמרו בנוגע להסבר שיטת התוספות, ובסופו של דיון, כך הסביר גם את שיטת הרשב"א
והריטב"א (מלבד במקרה שיש פחות מעשרים וחמישה תלמידים, שאז לשיטתם התקנה כוללת חיוב
על הציבור להשלים את שכר הלימוד). וייתכן שזאת גם כוונת הגר"י אריאלי, עינים למשפט, ב"ב כ"א
אותיות מ-נ.



...וע"כ יש לומר שתקנת יהושע בן גמלא לא באה לחייב את אנשי העיר שהם יהיו חייבים לשלם שכר המלמד, אלא עיקר התקנה היתה שלא יהיה כמו לפני זה שענין זה היה מסור רק להורים ולא לציבור, אלא שגבאי העיר יהיו חייבים לטפל בזה ולמנות מלמד בעיר, ובנוגע לשכר, הוא אמנם מוטל על ההורים בלבד ולא על העיר, אלא שלפני התקנה לא היו הגבאים כופים אותם לשלם שכר המלמד במשותף, ואילו לאחר התקנה כופים אותם לשלם במשותף כמו שכופין לשאר צרכים של הציבור...

לעומת זאת, שיטתו של רבנו מאיר הלוי אבועלפיה הייתה כי יש חיוב על הציבור לממן את שכר הלימוד של כל התלמידים²¹:

דמחייבין ציבורא לאותביה מקרי דרדקי בכל מאתא, ומיתב להו אגרא ומדציבורא... והכי נמי מסתברא מדקתני התקין ר"י בן גמלא שיהו מושיבין מלמדי תינוקות. ואי דלא יהבינן להו אגרא מציבורא מאי שיהיו מושיבין? אלא לאו, דיהבינן להו אגרא מדציבורא, והכין עדיף כי היכי דלילפו בני עניים כבני עשירים.

זו הייתה גם עמדתו של הגרש"ז מליאדי²²:

ושכר מלמדי תינוקות תקנת חכמים היתה לפרוע מקופת הקהל בעד כל התינוקות שבעיר בני העשירים והעניים יחד... כי כן היתה עיקר תקנת חכמים להושיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר בין גדולה בין קטנה, ולהטיל שכר מלמדי כל התינוקות שבעיר בין עשירים בין עניים על כל הקהל שבעיר כל אחד כפי השגת ידו, אפילו מי שאין לו בנים, כשאר נתינות הקהל שהן לפי ממון וכו'. וגם הפטורים ממסים כמו תלמידי חכמים חייבים ליתן לזה כפי ממונם, כמו שחייבים ליתן לפרנסת העניים שבעיר המוטלת על כל הקהל...

21. יד רמה, בבא בתרא כא ע"ב, אות נח. לכאורה, ניתן היה לפרש כך גם את עמדתו ההלכתית של הר"י מיגש, ב"ב כא ע"א, ד"ה ריש דוכנא, אולם, ניתן לפרש כי על הקהל לשלם למלמד, אך מכספי שכר לימוד שנגבו מהורי התלמידים בלבד, ולא מכל תושבי העיר; כפי שאכן כתב במפורש רבנו יהונתן הכהן מלוניל, שדבריו הובאו בשטמ"ק, ב"ב כא ע"א; ועי' גם בפסקי מהרי"ק, סי' לג (ועי' גם במה שכתב הרה"ג יהודה זולדן, במאמרו הנ"ל, בעמ' 366). אבל אפשר לומר כי כוונת המהרי"ק היא לגבייה מרוכזת של שכר הלימוד; ועי' עוד בהערת המהדיר (הרה"ג אליהו דב פינס) לתשובות מהרי"ק החדשות סי' לח, שזו תקנה פרטנית 'למיגדר מילתא', ואין מדובר כאן במימון ציבורי על-פי שורת הדין.

עוד עיין בדבריו של ר' מיכאל ויגודה, במאמרו הנ"ל, שהביא ראיה לשיטת הרמ"ה מסוגיית התלמוד הירושלמי, פאה, פ"ח, סוף ה"ז, המגדירה את 'פסי העיר', שבהם מחויב כל המתגורר בעיר יותר משנים-עשר חודשים, 'שכר סופרים ומשנים'. כך אכן עולה מפירושו של ה'פני משה' שם, אבל ההקשר ההלכתי של הסוגיה כולה הוא דיני הצדקה הציבורית, ולכן אפשר לפרש שהכוונה היא לשכר לימוד עבור התלמידים העניים דווקא ונראה שזו שכוונתו של הגר"י ראזין, צפנת פענח, הלכות מתנות עניים פ"ז ה"א.

יש שהביאו ראיה למימון ציבורי מדברי הירושלמי (שם): 'תני ר' שמעון בן יוחי אם ראית עיירות שנתלשו ממקומן בארץ ישראל, דע שלא החזיקו בשכר סופרים ומשנים...'. אך כבר העיר הרה"ג יהודה זולדן, במאמרו הנ"ל, בעמ' 365, כי אין ממקור זה כל ראיה לדבר.

22. שו"ע הרב, יו"ד סי' רמה סעי' ג.



כך מובא גם בשם הגר"ז סולובייצ'ק²³. יש להדגיש כי גם לפי שיטה זו, מדובר במימון ציבורי, אך אין מדובר במערכת ריכוזית, אלא במלמדי תינוקות פרטיים, המקבלים את שכרם מהקופה הציבורית.

ד. המנהג הרווח

בפועל, הנוהג הרווח לאורך תקופת רבותינו הראשונים והאחרונים היה כי כל אב שילם את שכר הלימוד מכיסו, ואילו הקהילה המקומית, אם מימנה משהו, מימנה רק את שכר הלימוד של ילדים שאין ידם של הוריהם משגת לשלם, ומימון זה נבע מהלכות הצדקה הציבורית²⁴. כך פסק הרמ"א מפורשות²⁵:
במקום שבני העיר מושיבין ביניהם מלמד תינוקות, ואין אביהן של תינוקות יכול לשכור לבניהם, ויצטרכו הקהל ליתן השכר - גובין לפי ממון.
ראוי לציין כי הדברים נפסקו בתור חלק מדיני מסים, ולא בתור חלק מהלכות תלמוד תורה, ונראה לומר כי הרמ"א לא כלל דין זה בהלכות תלמוד תורה, אלא רק ציין לדבריו, לגבי דיני המס²⁶, כדי לרמוז שאין זה חלק מתקנת יהושע בן גמלא, אלא דין מדיני צורכי ציבור, וחלק מחיוב הצדקה. כך עולה גם מהערתו הקצרה של הגר"א בביאורו²⁷: 'שכל זה

23. הביאו הגר"נ רוזנטל, משנת יעקב, הלכות ת"ת פ"ב ה"א.

24. כפי שעולה ברורות ממאות ציטוטי התקנות והתשובות שהביא הרב שמחה אסף בארבעת כרכי ספרו 'מקורות לתולדות החינוך בישראל'. ולא ניכר בזה הבדל משמעותי בין הגלויות, ולא היה כפי שנטען לעתים, כי בקהילות הספרדים הייתה קיימת מערכת חינוך ריכוזית במימון ציבורי. עיין לדוגמה, במקורות הבאים: שו"ת הרא"ם, סי' יב; שו"ת פרח מטה אהרן, ח"א סי' קט; ובמיוחד בדברי רבנו חיים בן עטר, ראשון לציון ח"א, יו"ד סי' רמה סעי' ז; אמנם, יש המצטטים את תקנות קהילות קסטיליה משנת קצ"ב (המובאות שם, כרך ב, עמ' פא-פד) בתור מקור הלכתי למימון של מערכת החינוך מכספי מסים של כלל התושבים, ולא משכר הלימוד שמשלמים ההורים. ואולם עיון בלשון התקנות מלמד אחרת. ראשית, בפתיחה לתקנות נאמר שמטרתן חיזוק התורה מחדש, ומשמע שמדובר בתקנות 'למיגדר מילתא', ולא בחיוב שמעיקר דין התלמוד. שנית, נאמר בפתיחה כי 'התלמידים היו מתמעטים והולכים, וגם התינוקות של בית רבן היו בטלים במקומות הרבה, לפי שלא היתה יד אבותיהם מספקת לתת שכירות למלמדים אותם תורה', ואם כן עיקר החיוב מוטל על האבות. שלישית, באחת מהתקנות (מובאת בעמ' פג, שם) נאמר: 'כל קהל מן חמשה עשר בעלי בתים יהיו מחויבים להחזיק מלמד תינוקות הגון, שילמד את בניהם פסוק, ושיתנו לו הספקתו המתאימה, לפי מספר נפשות בני ביתו, לחם לאכול ובגד ללבוש - ושיפרע כל אחד למלמד לפי רכושו, ואם לא יספיק למלמד להוצאת ביתו מה שיתנו לו הורי הילדים, מחויבים הקהל יצ"ו להשלים למלמד את הדרוש להספקתו לפי הזמן'. כלומר מדובר בשכר הלימוד ששילמו הורי הילדים, ורק יתרת התשלום למלמד התינוקות, אם הייתה כזו, הוטלה על הציבור.

25. שו"ע, חו"מ סי' קסג סעי' ג. גם הגרש"ז מליאדי מעיד על מנהג זה (בדבריו שצוינו לעיל), תוך שהוא משלב את הצגת עמדתו ההלכתית העקרונית בנוגע למנהג. דברים דומים על היחס בין המנהג בפועל לבין תקנת יהושע בן גמלא, כתב גם הגאון רבי כלפון משה הכהן בשו"ת שואל ונשאל, ח"ב יו"ד סי' ס.

26. בשו"ע, יו"ד סי' רמה, סעי' ז, רמז הרמ"א לעיין בדבריו בחו"מ.

27. ביאור הגר"א שם, וכך עולה גם מדרך הבאת דברי הגר"א בערוה"ש, חו"מ סי' קסג סעי' יד. וכן פירש את כוונת הרמ"א והגר"א; ועי' בדברי הגר"ח הלוי, בשו"ת עשה לך רב ח"ג, סי' כג, שעיקר החיוב נשאר בכל מקרה על ההורים, וכשאינן ידם משגת לשלם, קופת הציבור משלמת מדין צדקה. להסבר הדברים, עיין בדברי הגר"נ רוזנטל, לעיל (הע' 23).



בכלל צרכי העיר וצדקה כנ"ל. ברוב הקהילות לא הוקם מוסד חינוכי ציבורי, אלא כל מי שרצה ללמד - לימד. ובקהילות שהוקם בהן בית תלמוד-תורה מרכזי, למדו בו בעיקר היתומים והעניים, כפי שכתב הגרי"מ הלוי אפשטיין²⁸:

...ובכל ערי ישראל יש תלמודי תורה שנותנים שמה יתומים ובני עניים ללמדם

תורה ושכר המלמדים נותנים מקופת הקהל... חייב להשכיר מלמד לבנו אא"כ לומד עמו בעצמו כמו אצל המלמד אבל לכן חבירו אינו חייב להשכיר לבדו אלא בכלל כל בני העיר לעשות ת"ת וכמ"ש וכופין אותו לשכור מלמד לבנו... וכן מכריחין כל אנשי העיר לעשות ת"ת להושיב מלמדים ללמד תינוקות בני עניים ויתומים וכופין על זה שכל אחד יתן על זה נדבה או מקופת הקהל... וכן נהגו בכל תפוצות ישראל שיהא להם בתי ת"ת והולכין לשם בני עניים ויתומים ומשגיחים עליהם להאכילם ולהלבישם עד שיגדלו בשנים ואז המסוגל לתורה מחזקין אותו ללימוד ואותם שאינם מסוגלים נותנים אותם לבעלי מלאכות ללמדם אומנות... אבל בעלי בתים בינונים וכ"ש עשירים אין מניחין את בניהם לילך לת"ת אא"כ נותן הרבה ממון ויש בזה טובה לבני העניים לפי ראות עיני הגבאים אבל בלא זה אין מניחין אותן דאם בני הבע"ב יכנסו לת"ת לא ישאר מקום לבני העניים וכן אנחנו מורים ובאים להלכה למעשה.

נדגיש כי מן המקורות נראה שבדרך כלל לא הייתה מוטלת חובה על הקהילה ומוסדותיה לממן בתי תלמוד תורה לעניים מכספי הציבור, ומוסדות אלו נתמכו על ידי ארגונים התנדבותיים (חברה קדישא דתלמוד-תורה), שאספו צדקה מתושבי העיר לשם כך²⁹, ולעיתים אף קבלו סיוע כספי מסוים מהקופה הציבורית³⁰. תפקידיה השלטוניים של הקהילה בנוגע למערכת החינוך סבבו סביב אכיפת החיוב החל על ההורים לשכור

28. ערוה"ש, שם, סעיפים ח-י, וכן בחו"מ, סי' קסג, סעי' א: 'וכופין בני העיר זא"ז... ולשכור מלמדים ללמד תורה לבני עניים ... וכן נהוג בכל תפוצות ישראל ...', ובסעי' יד: 'במקום שבני העיר מושיבין ביניהם מלמד תנוקות לת"ת ואין אביהם של התנוקות יכולים לשכור לבניהם מפני עניותם והקהל צריך ליתן שכר לימודם כמו בת"ת שבמדינתנו...'. ועיין מה שכתב על כך הגרי"נ רוזנטל, לעיל, ש'הטעמים שכתב בעל העה"ש, לא שייכים כלל בזמננו ובמקומינו'.

29. רוב המקורות הנוגעים לענייננו שהביא הרב אסף בספרו הנ"ל הם תקנות של חברות כאלו, או דבריהם של הפוסקים ושל תקנות הקהל לחברות אלו. ועיין עוד בשו"ת מהר"ם שי"ק, יו"ד סי' רלז ובמכתבו של מרן הגר"ע גרודז'נסקי, בסוף החוברת צדקה בכל עת, וילנא תרס"ט. לאור זאת, ניתן להבין את דבריו של הרה"ג שבתי אברהם הכהן רפפורט, במאמרו 'קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה, אסיה מט-ג, תמוז תש"ן, כי הצדקה הציבורית מוגבלת לסיפוק שלושה צרכים בלבד: מזון, כסות וקבורה'. ואילו חינוך לא נזכר בדבריו, שכן אין זה חיוב על קופת הצדקה הציבורית הרגילה, אלא מסגרת צדקה נפרדת, בלא חובה מוחלטת על הציבור.

30. עיין במקורות הבאים: שו"ת חיים ביד, סי' ב; תשובות בית הלל, סי' מח; ושו"ת רב פעלים, חלק ד יו"ד סי' א. ממקורות אלו עולה כי מוסדות הקהילה ניתבו חלק מההכנסות שהתקבלו ממס שחיטת הבשר לצורך תפעול ומימון הת"ת (וכך עולה גם משו"ת רב פעלים, ח"ב או"ח סי' כב. נציין, כי תשובותיהם של הגאון רבי הלל ליכטנשטיין והגאון רבי חיים פלאגי עוסקות בקהילות אשכנזיות (למרות שהגאון רבי חיים פלאגי היה חכם ספרדי מחכמי טורקיה), ואילו תשובתו של מרן הבא"ח עוסקת בקהילת בגדאד, כלומר אין מדובר בהבדל בין העדות.



מלמדים פרטיים לילדיהם³¹, והקמת בית תלמוד-תורה כללי ותפעולו, עבור יתומים ועניים³². כך כבר תיקן רגמ"ה³³:

ובמקום שאין מספיקים כמה שנותנים למלמדים של התינוקות, שאין מספיק ההקדש שאין שם כל כך, יקחו משאר הקדשות שהניחו נוחי נפש עבור נשמתן ויתנו למלמדים, אם לא פירש השכ"מ לצורך מה ומותר יתנו במקום שרוצים הקהל.

מדובר על צדקה שנתנו אנשים פרטיים, שניהולה מופקד בידי פרנסי הקהילה. לאור כל האמור, נראה ברורות כי המגמה הרווחת בקהילות ישראל אכן נטתה ללימוד על-ידי מלמדי תינוקות פרטיים. בית תלמוד תורה כללי הוקם אך למטרות צדקה, ולא לכל בני הקהילה, ואף הוא לא הופעל במימון ציבורי ממש. זאת מפני שמצוות תלמוד תורה מוטלת על האב, ולפיכך כל עוד לא היה הכרח גמור להתערבות של הקהילה מדיני צדקה, נותרה האחריות בידי האב³⁴. אמנם, במאתיים השנים האחרונות, בעיקר בשל התגברות החילון והקמת מוסדות לימוד ברוח של התבוללות, הוקמו בתי תלמוד תורה מרכזיים בקהילות רבות, ונעשו ניסיונות לפקח פיקוח מרוכז על כל המלמדים. על היחס למגמה זו מצאנו מקורות חולקים בין חכמי ישראל, אך הואיל והדברים נוגעים לשאלת החינוך, ולא לשאלת התקציב, אין כאן המקום להאריך בהם³⁵.

31. מובן מאליו, שהכלל של בחירת ההורים אינו כולל הותרת הילד מחוץ למערכת לימודים או שליחתו למוסד המטיף לגנבה וכדומה, ובשל כך קובעת ההלכה מידה מסוימת של פיקוח שלטוני, כאמור, ובכל מקרה אין מדובר בחשש מציאותי ברובם המכריע של המקרים.

32. עיין בהרחבה בערוה"ש, יו"ד שם סעיפים כד-כז.

33. על-פי הנוסח המצוטט באנציקלופדיה תלמודית, כך יז, נספח לערך חדר"ג, עמ' תשע אות סה.

34. תודתי לרה"ג שלמה הלוי אישון על הסבר זה. על המשך מחויבותו האישית של האב לחינוך בנו גם אחרי תקנת יהושע בן גמלא, עיין בהרחבה בדברי מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא, בפסק דינו הנ"ל, בעמ' 16-28. ועוד עיין בפסק דינו של בית הדין לדיני ממונות בירושלים, שפורסם בפסקי דין ירושלים, בית דין ירושלים לדיני ממונות ולבירור יוחסין, כרך יב (תש"ע), תיק ממונות מס' 1420-סט עמ' שכ ואילך; בשו"ת להורות נתן, ח"ה סי' נד; ובמקורות שהביא הרה"ג נפתלי בר-אילן, בספרו הנ"ל, פרק נד, סעי' רעז, עמ' 1358-1360. נוסף על כך אפשר להסביר זאת בבעייתיות של מערכת חינוך ממוסדת, הנשלטת בידי הקהילה, שכן בכך נשללת מעורבות ההורים ואחריותם על חינוך בניהם. יתר על כן, יש גם סכנה שמוסדות השלטון של הקהילה ינצלו את המערכת הריכוזית, להנחיל דרך חינוך מסוימת, בלי בקרה הלכתית או ציבורית, ואכמ"ל.

35. עיין בדברי הגאון רבי משה שמואל גלאזנער, שו"ת דור רביעי, ח"ב סי' כב, ש'כולים בני עירו לעשות במעות זה צורכי רבים; עוד עיין בהצעתו של הגאון רבי מנחם מענדיל חיים לנדא מנאוואדאר (מקיץ נרדמים, פיעטרקוב תרס"ד, מכתב ז עמ' 27-31, להקים בתי ת"ת כלליים, בשל מצבו הרוחני הירוד של הדור; וכן כתב גם הגאון רבי בנימין מנחם שוורצמן, בספרו בין ישראל לעמים, עמ' ל. כך עולה גם מהחלטות ועידת הרבנים ברוסיה משנת תר"ע (החלטות אלו פורסמו אז על ידי חסידות חב"ד, ומאז הן חוזרות ונדפסות על-ידה), כי: 'הנהגת ופיקוח כל מוסדי הדת, החסד, החנוך הדתי ועוד, שבכל עיר ועיר, בין בערי תחום המושב או חוצה מתרכזים בידי הכנסיה העברית המתיסדת מהמועצה הכלכלית העירונית העברית, ומההנהגה העירונית העברית. על היהודים תושבי העיר מוטל החזקת כל הענינים והמוסדות הדתיים הנוגעים להקהלה העברית הדרושים על פי התורה... ה' השגחה והשתדלות ליסד ולהחזיק בתי תלמוד תורה מכל הטפוסים השונים חדרים, ישיבות, ויתר בתי לימוד, למען למד לילדים משני המינים במקומות הלמוד: למודי הדת, מקרא, תלמוד, ויתר ספרי הקדש, שפה העברית,

ה. יישום תקנת יהושע בן גמלא בימינו

לאור כל האמור, מעיקר ההלכה, אין מקום ללקיחת אחריות של השלטון המרכזי על הקמת מערכות החינוך והפעלתן³⁶. אין צורך במשרד החינוך, אלא די במחלקת פיקוח כללית, שמקומה במשרד הפנים³⁷, אשר תשלח מדי פעם מפקחים לכל ערי הארץ, כדי לוודא כי קיימות מערכות חינוך בכל עיר, לבחירת הורי התלמידים. ברשות המקומית יש להקים מחלקות חינוך, שיעסיקו קציני ביקור סדיר ומדריכים פדגוגיים תורניים. קציני הביקור הסדיר יבדקו כי כל הילדים שבגילאי בית ספר אכן לומדים במוסד חינוך כלשהו³⁸. המדריכים הפדגוגיים התורניים, יבחנו את רמתם המקצועית של המורים המלמדים את ילדי העיר, בין במסגרות ביתיות ובין במסגרות רחבות יותר³⁹, ויהיו

היסטורית העברית, היסטורית הספרות העברית. ו] החזקת יתר בתי תלמוד תורה ומוסדות הדת הממלאים הצרכים של המקום ההוא'. לעומת זאת, עיין במטרות אגודת כנסת ישראל, שהקים בוילנא בשנת תרס"ח מרן הגאון רבי חיים עוזר גרודז'נסקי: 'א' לפתוח חדרים ברשיון הממשלה **לבני עניים** ללמד תורת ד' חנם או בשכר מועט. לכוון בתי ת"ת ושיבות ובתי מחסה ליתומים.... ב' למסור **בני עניים** על ידי אומנים חרוצים ללמדם אומנות שונות. להמציא תמיכה חמרית **להתלמידים העניים** מבקרי המוסדות הנזכרים ולכוון בתי תמחוי ומעונות זול וכיו"ב'. ועיין גם בתכנית לחוקה במדינה היהודית, שהציע הרב יצחק ברויער (התכנית מופיעה באתר דעת, מתוך כתב העת 'בנה, קובץ אקדמאי דתי, ניסן תש"ט, כרך ג', פרק שני סעיף ד תת-סעיף 5, וסעיף ז), המדגיש מאוד את האחריות הציבורית על מערכת החינוך התורנית, והמיומן הציבורי שלה. לעומת זאת, עיין בדברי מרן הראשון לציון רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל, בספרו שערי עזיאל ח"א, פרק ג סעיפים ד-ה), שחילק בין האחריות על קיום מערכת החינוך, המוטלת על בית הדין והציבור, לבין המימון, המוטל על ההורים: 'מכניסין התינוקות לבתי ספר להתלמד מבן חמש שנים שלמות, זאת אומרת מחובת בית דין: להטיל על האבות או קרובי הילדים, חובת הכנסת בניהם לבתי ספר מילדותם, ולחייב את הצבור להקים בתי ספר ומורים במדה מספקת לכל ילדי ישראל שבערים מקופת הקהל. לקיום החזקת בתי ספר גובים מאבות הילדים שכר למוד, והעודף מטילים על הצבור לפי ממון ולא לפי נפשות'. כך עולה ברורות גם מתשובתו של הגאון רבי שמשון רפאל הירש, שפרסם נינו פרופ' ר' מרדכי ברויאר, המעין כט/ב (טבת תשמ"ב), עמ' 15-17; וכן מדבריו של הגאון רבי עקיבא יוסף שלזינגר, בקונטרס חב"א מחזירי עטרה ליושנה, עמ' י-יב.

36. זאת מלבד ההטיה האידיאולוגית המובנית בשליטה ממשלתית על מערכת החינוך, וחוסר היעילות המוחלט של שליטה כזו, ולו ברמה ההישגית בלבד. בהקשר זה, עיין במאמרו של הרב מיכאל פואה, 'לבטל את חוק חינוך חובה', נקודה, גליון 307 ודבריו תואמים בחלקם את האמור במאמרנו.
37. אמנם יש מקורות הלכתיים רבים המטילים תפקידים שלטוניים של בית הדין הגדול, על מוסדות הקהילה, ולכן אפשר היה לומר כי אין להטיל את התפקיד של פיקוח-על, על שלטון המרכזי, אלא להותיר את הפיקוח כולו בידי הרשויות המקומיות. ואולם על-פי מסקנותיו העקרוניות של הדין האמור, בנושא יישומו המעשי של מעמדו השלטוני בית הדין הגדול, לעיל, נראה כי יש לחלק את התפקידים השלטוניים הנובעים מדיני בית הדין הגדול, בין הרשויות השונות בדורותינו, על-פי עניינם ותועלתם. בנוגע לפיקוח-על, אי אפשר לומר שמוסדות הקהילה יפקחו על עצמם, ולכן מסתבר כי הגורם השלטוני המתאים ביותר לתפקיד זה הוא השלטון המרכזי, ולא השלטון המקומי. אמנם שיקולי יעילות מורים על כך שאין צורך להקים 'משרד חינוך' נפרד למטרת פיקוח-על, ולשם כך די במחלקה ייעודית בתוך משרד הפנים.
38. עיין בדברי הרה"ג נפתלי בר-אילן, בספרו הנ"ל, פרק נד סעיף רעד, עמ' 1348, למקורות לפעולתם של קציני ביקור סדיר בקהילות ישראל.
39. אמנם יש לדאוג לריסון השלטון בנוגע לפיקוח, ולכך שהמדריכים הפדגוגיים יבדקו רק את רמתם המקצועית של המורים, ולא על כפייה כלשהי של שיטות הוראה מסוימות.



מוסמכים להורות על סיום העסקתו של מורה, אם אכן אין הוא מתאים לגמרי לתפקידו.⁴⁰ כמו כן, על העובדים הסוציאליים של מחלקת הרווחה המקומית לבחון בקשות של הורים לסיוע בתשלום שכר לימוד של ילדיהם, ולהעביר את תשלומי הסיוע לזכאים, בתור חלק מן הטיפול הכולל בתחום הצדקה הציבורית.⁴¹ במציאות ימינו, קיימים ממילא מוסדות חינוך שונים, חלקם בשל השוני הטבעי שבין תלמידים שונים, וחלקם בשל ההבדלים בין קבוצות שונות בעם ישראל.⁴² לכן נראה כי אין צורך להקים מוסדות חינוך ציבוריים מיוחדים לתלמידים עניים, ועדיף לשלם שכר לימוד למוסדות הפרטיים עבורם, כאמור.

באשר לקיומה של תקנת יהושע בן גמלא על-ידי תלמוד תורה פרטי של הקהילה, פסק הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר:⁴³

וגם ענין בני מאתא נשתנה היום שרכוז היהודים החרדים הוא בעיירות גדולות, ושם קהלות קהלות שיש לכ"א בית ת"ת ובתי חנוך או חוגים חוגים, ובזה א"א לחייב בני קהלה השני' שיש להם ג"כ ת"ת לשלם גם בשביל האחרים וכמבואר בפוסקים דנחשב כל קהלה כעיר לבדה, וגם פשוט דבסגנון ישוב היהודים היום אם אין קהלה אחת מחזיקה היום ת"ת והיכולת באופן יסודי שבניהם ילמדו בת"ת אחרים אשר בעיר שאין חל עליהם הדין של כל עיר שאין מושיבין ת"ת מחריבין או מחרימין אותה עיין שבת קי"ט ולשון הרמב"ם ושו"ע סי' רמ"ה ס"ז, וא"כ נראה דבכה"ג בת"ת וכל בתי חנוך ענין פרטי שלהם הוא, וחל עליהם לבד על כל צבור שלהם ואם אין יכולים לכוף את כל הצבור בזה גם אלו שאין להם בן ונכד, א"כ חל על אבות התנוקות בלבד במשותף, וחלק העניים של קהל הזה חל על קופת

40. אמנם, אין מקור בהלכה לכך שתפקיד שלטוני זה מוטל על מדריכים פדגוגיים דווקא, אך מסתבר כי זו היא המומחיות הנדרשת והמתאימה לצורך ביצוע נאות של תפקיד זה. עם זאת, מן הראוי לצמצם את השימוש בסמכות זו רק למקרים של כשלון מוחלט, שכן ישנן שיטות חינוכיות ופדגוגיות שונות, והבחירה ביניהן איננה מתפקידיו של השלטון, אלא של ההורים, ואכמ"ל בנושא זה, החורג מנושא דיוננו.

41. שייכות זו לתחום הרווחה הכולל היא יעילה יותר, ומאפשרת בחינה של מצבם הכלכלי של ההורים במכלול ההיבטים.

42. לגבי נושא זה, עיין בדברי הרה"ג יעקב כהן, בספרו עמק המשפט, ח"ג סי' לז, עמ' ש.ב.

43. שו"ת שבט הלוי, ח"ו סי' קמז. כך פסק גם הגר"מ שטרנבוך, אמונה ותורה, הלכות ת"ת פ"ב ה"א, ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ג סי' רפג. דברים דומים כתב גם הרה"ג ישראל דוד הארפענעס, בספרו חינוך ישראל, פ"ז סי' ב סעי' ה הערה ז, עמ' תסה: '... אין 'חייב' לתמוך במוסדות תלמוד תורה של ילדים אחרים, מלבד הת"ת של עירו, שמחוייבין כל בני העיר להחזיקו מצד תקנת רבי יהושע בן גמלא להושיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר...'. הדגשת תפקידה של הקהילה, דווקא, עולה ברורות כבר מדבריו של הגאון רבי יששכר שלמה טייכטל, שו"ת ירושת פליטה סי' לז. נציין כי יש המצטטים מקור זה כדי להדגיש דווקא את המימד השלטוני ואחריות המדינה על החינוך (עיין למשל בדברי ר' יצחק ברט, במאמרו 'גבולות הפרטה בהלכה', תחומין ל, עמ' 360 ואילך, בפרט עמ' 366-367, אך יש להדגיש כי הגר"ש טייכטל מדבר במפורש על כל קהילה בנפרד, ולא על מדינה. לענ"ד, אין לומר שניסוח הדברים מתבסס רק על המציאות הרגילה בזמנו ובמקומו של הגר"ש טייכטל, שכן כבר הובא לעיל הדיון בין חכמי מקומו (יותר מחמישים שנה לפניו), בעניין הגדרה של אחריות המדינה, כך שעולה ברורות שהגר"ש טייכטל שלל את האחריות העל-קהליתת וחידד את חיוב הקהילה.



הקהל אם יש להם, ואם אין להם א"כ המגבית שעושה הקהל הזה במקום קופת הקהל הם. ואיני רואה חיוב על היראים האחרים האגודים בקהלות אחרות שיש להם ג"כ בית ת"ת משלהם שאנו יכולים לחייב אותם, אם לא כשאר צדקות וחסד בדרך מצוה ונדבות לב, ודבר פשוט מכ"ש שאין כל קהלות וקבוצי היראים בעולם מחוייבים מכח תקנת ר"י בן גמלא לעזור בכל עיר ועיר בהושבת המלמדים כי פשוט כי זה מחובת העיר, ואם אין העיר ביכולתה הם יכולים לבקש להם מקורות הכנסה מכל מקום ע"י נו"נ אבל זה מחובת העיר, והנותנים בכ"מ בזה רק כנותני צדקה לא כמחוייבים בתקנת ר"י בן גמלא. דהתקנה חלה על העיר בלבד, והם יכולים לבקש דרך נדבת צדקה מכל העולם.

העובדה שבמצב האידיאלי לפי ההלכה, הטיפול בנושא החינוך מוטל ברובו על ההורים ובמיעוטו על הרשויות המקומיות, מעוררת קושי⁴⁴, שכן ייתכן שיהיה מצב שהקהילה תתקשה לסייע להורים נזקקים בתשלום שכר הלימוד של ילדיהם. אפשר להציע כי במצב כזה, יהיה על השלטון המרכזי לסייע לרשות המקומית במימון שכר הלימוד של ילדים נזקקים. וכך כתב הרה"ג יהודה זולדן⁴⁵:

חובת כלל ישראל, ובכלל זה ההנהגה השלטונית כללית של המדינה, לסייע להקים מערכות חינוך ולהשתתף במימון משום מצות צדקה ולא מכוח תקנת יהושע בן גמלא.

ואולם נראה כי אין מקור הלכתי לתפקיד מעין זה של השלטון המרכזי, שכן כאשר תיקן יהושע בן גמלא את תקנתו, בתור תוספת לחיוב העיקרי המוטל על ההורים, הוא תיקן אותה על שלטון המקומי, על הקהילה בלבד, במכוון וביודעין, למרות השוני בחוסן הכלכלי של הקהילות השונות. כך גם מתפרשת קביעתו של הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר⁴⁶:

אם עדין נשאר גרעון, הוא הדין כשאר צרכי עמך ישראל מרובים, שאנו ניגשים לכלל ישראל שהם נתבעים ונותנים להעמיד דת על תלה, אבל לא מתקנת ר' יהושע בן גמלא.

מדובר אפוא, במגבית **התנדבותית** מיחידים רבים בני קהילות שונות⁴⁷, ולא בפעולה שלטונית, לא של השלטון המרכזי ואף לא של השלטון המקומי. השלטון המרכזי אינו רשאי להשתתף במגבית מעין זו, שכן עליו להשתמש בכספי הציבור שבידו לתפקידים

44. שאלה אחרת היא התוויית מדיניות חינוך כלל ארצית. לאור המקורות שנדונו לעיל, נראה כי ההלכה נמנעה בכוונה מהטלת תפקיד מעין זה על השלטון, הן המקומי והן המרכזי, מפני שמדובר בחובה המוטלת על כל הורה.

45. במאמרו הנ"ל, בעמ' 369. גם בדבריו שצינו לעיל, שם, בעמ' 361-362 ו-375-377, הזכיר הרה"ג יהודה זולדן בנשימה אחת 'מערכות חינוך ורווחה', בהקשר של סיוע מהשלטון המרכזי.

46. שו"ת שבט הלוי, חלק ו י"ד סי' קמז. זה המקור שהביא הרה"ג יהודה זולדן לדבריו לעיל, בדבר תפקידו של השלטון המרכזי לסייע למוסדות הקהילה בנושא החינוך, בשעת הצורך, ואין זו כוונת הדברים, כאמור.

47. וזו הכוונה במונח 'כלל ישראל', כפי שעולה במפורש מהקשר הדברים בתשובה, ואין הכוונה למוסדות השלטון המרכזי.



המוטלים עליו בלבד. אמנם מהדיונים ההלכתיים הרבים של פוסקי הדורות האחרונים לגבי תקנת יהושע בן גמלא, עולה כי העמדה ההלכתית המקובלת היא שמכלול מוסדות החינוך בימינו הוא אכן קיום של תקנת יהושע בן גמלא בדיעבד, למרות ריכוזיותם של חלק מהם⁴⁸. ואולם מדובר בקביעת עמדה הלכתית בנוגע למציאות הקיימת⁴⁹, ולא בהגדרת המצב הראוי על-פי ההלכה⁵⁰.



48. אמנם עיין בדברי הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך, בתשובתו בעניין שביתת מלמדים, בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' פז אות ג, הרואה ב'דייני העיר או חשובי העיר' מופקדים על תחום החינוך במידה כלשהי, ואין נזכרת בדבריו מסגרת על-קהילתית כלשהי.

49. בנוגע לכך עיין בדברי הרה"ג יהודה זולדן, במאמרו הנ"ל, בעמ' 369: 'תרגום התפיסה הזאת [של אחריות הרשות המקומית בתחום החינוך, ולא של השלטון המרכזי- ר.ז.] למציאות ימינו הוא בעייתי, מאחר שהיכולת להתקדם במסלול הלימודים בגילאים מבוגרים תלויה בעמידה בתנאים ובקריטריונים הנקבעים על ידי המדינה - משרד החינוך (בחיות בגרות...). אך נראה שלפחות בגילאים צעירים יותר יש לאפשר להנהגה המקומית אוטונומיה רחבה באשר לעיצוב המסגרת החינוכית, אופיה ותכניה. בנוגע למימון - המימון העיקרי של מערכת החינוך מגיע מכספם של כל תושבי המדינה ממסים (ומועבר בחלקו דרך הרשויות המקומיות). אין צורך לשנות את שיטת הגבייה למסגרת של גבייה עירונית, אם כי גם זה אפשרי. מה שחשוב הוא לאפשר ניהול חינוכי של המסגרות בידי הכוחות המקומיים, ולפי היכרותם את הציבור וצרכיו, בשונה מהמקובל כיום, לפיו המדיניות החינוכית והתכנים הלימודיים נקבעים כמעט במלואם על ידי משרד החינוך'. יש להעיר על דבריו, כי אין כל מקור הלכתי לטיפול של השלטון המרכזי בחינוך העל-יסודי, ואין כל סיבה לייצר מנגנון שלטוני כלשהו של תעודות בגרות (על הכשלים המבניים שבמערכת הקיימת, הנובעים מהתמקדות עיקשת בזכאות לתעודת הבגרות, עיין במאמרה של החוקרת ח' דויד, 'מהומה רבה על כן דבר: על מערכת החינוך הישראלית', המופיע באתר פסיכולוגיה עברית). כמו כן, כמבואר לעיל, האחריות על עיצוב המסגרת החינוכית - אופיה ותכניה, בכל גיל, וכן מימונה וניהולה, אכן אינם מוטלים על השלטון המרכזי, אך כמעט באותה מידה, אין הם מתפקדיה של הרשות המקומית. תפקידים אלו מוטלים על ההורים, בעיקרם המכריע.

50. אמנם עיין בהצעת החוקה של הרב יצחק ברויער, יבנה, קובץ אקדמאי דתי, ניסן תש"ט כרך ג', פרק שני סעיף ז, תת סעיף 5: 'בתי ספר חרדיים יהיו ציבוריים, מקומיים או ממשלתיים'. לכאורה, מדובר כאן על התוויית המבנה הרצוי, ובכל זאת מיוחס תחום החינוך גם לשלטון המרכזי. אכן, אפשר לומר שכוונת הדברים היא לתיאור של השאיפות המרביות להעמדת המציאות הנוכחית על אדני התורה, ולא על תיאור המצב הראוי והשלם על-פי ההלכה, שכן הדברים נכתבו בתקופה שבה נשלטו מערכות החינוך בארץ על ידי המפלגות, ומתוכננת הייתה שליטה ממלכתית על נושא החינוך אחרי קום המדינה (כפי שאכן אירע), ועצ"ע. עוד עיין בדברי הרה"ג משה ארנרייך, במאמרו 'קול התורה' (המבוסס על פס"ד מסוים בהלכות שכנים, שפורסם באתר של כולל ארץ חמדה), כי בדורותינו מוטלת 'האחריות הכלכלית על הפעלת מסגרות ללימוד תורה' בעיקר על הרשויות, בתור יישום של תקנת יהושע בן גמלא, ולפיכך 'זכותם של האזרחים לדרוש מהרשויות מסגרות לימוד, בשטחים ציבוריים'. זאת בשונה מהמצב בימי חז"ל, שהפעלת המסגרת החינוכית הייתה באחריותו של מלמד התינוקות. אמנם אין הרה"ג משה ארנרייך מנמק טענה זו.



הרב שלמה אישון

השקעות כשרות - מהן?

השקעה בחברות שאינן שומרות שבת או שעוסקות בהלוואות בריבית ובאיסורים אחרים עלולה להיות כרוכה בבעיות הלכתיות.¹ מלבד השאלות ההלכתיות, גם מן הבחינה הערכית והמוסרית ברור שלא ראוי שכספנו ישמש למטרות שיש בהן פגיעה בערכים המקודשים לנו, ויש לעשות כל מה שאפשר כדי שהכסף ישמש לעידוד חברות להתנהל באופן המותר על פי ההלכה.² יש לציין שבעבר אם אדם רצה, הוא יכול היה להימנע לחלוטין מהשקעה בחברות, ובאופן כזה לא להיכנס לשאלות של השקעה בחברות העוברות על איסורים. לעומת זאת, כיום הדבר בלתי אפשרי. כל אדם עובד הוא בעל קרן פנסיה, ורבים חוסכים גם בקרנות השתלמות, תכניות ביטוח שונות וכן הלאה. הגופים הללו משקיעים את כספי לקוחותיהם בצורה זו או אחרת בחברות שונות, אם על ידי רכישת מניות ואם על ידי רכישת איגרות חוב,³ כך שבפועל, אדם עלול למצוא את עצמו משקיע את כספו בחברות העוברות על איסורי תורה,⁴ אף בלא ידיעתו. לכן בשנים

1. בעניין זה עסקנו בספר כת"ר, מחקרים בכלכלה ומשפט עפ"י ההלכה, כרך ו סימנים ד, ה, ע"ש.
2. יש לציין שבעולם כולו הולכת וגוברת המודעות לכך שראוי להשתמש בכוח הכלכלי העצום המצוי בידיהם של מוסדות פיננסיים המנהלים את כספי הפנסיה, הביטוח ואפיקי השקעה אחרים, כדי לקדם ערכים חשובים. בעולם וגם בארץ הדבר נעשה בעיקר בכל הנוגע להגנת הסביבה - המוסדות הפיננסיים נדרשים להתחשב במידת הנזק הסביבתי שהמפעלים השונים גורמים, בבואם לקבל החלטות על השקעה במפעלים אלו. הסיבה להתחשבות היא גם פיננסית - החשש שגופים הפועלים בסביבה "קנסו" בסכומים גבוהים בידי המחוקק באופן שיפגע במשקיעים בהם, אך גם ערכית - 'המייחסת לגופים מוסדיים, כבעלי מניות ובעלי חוב, תפקיד מרכזי בפיקוח על חברות, לרבות בתחום הסיכונים הסביבתיים' (פרופ' עודד שריג, הממונה על שוק ההון ביטוח וחיסכון, מתוך מדריך שהוציא משרד האוצר והמשרד להגנת הסביבה בנושא: 'הטמעת ניהול סיכונים סביבתיים בתהליך קבלת החלטות השקעה'. ראה: <http://www.sviva.gov.il/InfoServices/ReservoirInfo/DocLib2/Publications/P0601-P0700/P0605.pdf>.
3. אמנם, בשונה מן השיקול של הגנת הסביבה, שכאמור יש לו גם היבט פיננסי, המחוקק אינו מכיר בהיבט הפיננסי שיש להשקעה בחברות המתנהלות על פי ההלכה. לכן המחוקק אינו מאפשר לשקול שיקולים הלכתיים בבחירת ההשקעות השונות, אם כי הוא כן מאפשר פיקוח הלכתי הקובע את המסגרת שבתוכה הגוף המנהל את הכספים רשאי לשקול שיקולים פיננסיים בהשקעותיו.
4. רכישת מניה הופכת את בעל המניה לשותף בחברה. רכישת איגרת חוב של חברה, כמוה כהלוואה בריבית לחברה. על המשמעות ההלכתית בכל הנוגע לאיסור ריבית ראה במחקרם של הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, ריבית בתאגידים, ספר כת"ר, מחקרים בכלכלה ומשפט עפ"י ההלכה, כרך א.
5. יש להדגיש כי קרנות הפנסיה והגופים הפיננסיים האחרים אינם בעלי המניות שהם רוכשים. המניות וכן איגרות החוב הן בבעלות העמיתים, והגופים הפיננסיים הם רק 'חברות מנהלות', המנהלות את כספי העמיתים. עם זאת, בשונה מבעל מניות או בעל איגרת חוב רגיל, לא ברור שכל עמית באחת מן הקרנות יוכל להשתתף בפועל בהצבעות של בעלי המניות או האג"חים, משום שלא ברור חלקו המדויק באותם ניירות ערך בכל זמן נתון. ראה: <http://www.themarket.com/markets/1.1594127>.



האחרונות הולכת וגוברת המודעות לחשיבותן של השקעות כשרות, ויותר ויותר משקיעים מבקשים להשקיע את כספם במסלולים הנמצאים בפיקוח הלכתי. בעקבות פניות רבות שהגיעו למכון כת"ר בעניין זה, החלטנו לבדוק באופן מעמיק את הקריטריונים ההלכתיים המגדירים השקעה בתור 'השקעה כשרה'. הבדיקות והבירורים שערכנו העלו כי אין הגדרה אחידה למושג 'השקעות כשרות', ובעניין זה יש כמה שיטות. להלן נסקור את השיטות השונות⁵ ונציע את הנראה לנו בסוגיה זו.

א. הצעת הבד"ץ של הרב קרליץ שליט"א

כדי להבטיח שכספי החיסכון הפנסיוני לא יופנו להשקעות אסורות, הציע בעבר הבד"ץ של הרב קרליץ שליט"א כי העובד יחתום על שטר 'היתר עסקא' עם קרן הפנסיה, ויתווסף בו סעיף שמפרט שהעובד מסכים עם הנהלת הקרן שהוא שולח אותם לעשות בממונו רק רווחים מעסקים מותרים, ואם הם עושים עסקים אסורים, אין הוא חפץ בהם וברווחיהם. יש לציין שסעיף דומה קיים כיום ב'היתרי עסקא' רבים, אלא שבשונה מ'היתרי עסקא' רגילים, הנוגעים לכלל המשקיעים בחברה, בהצעה זו מדובר שעל השטר יחתמו רק אותם עובדים המעוניינים בהשקעות כשרות, כאשר ההשקעות הבעייתיות מבחינת ההלכה תיעשינה מכספי העמיתים שלא חתמו על שטר זה.⁶ הקושי הגדול בהצעה זו נעוץ בכך שבסופו של דבר העמיתים שחתמו על השטר והעמיתים שלא חתמו על השטר מקבלים רווחים זהים לחלוטין, ונמצא שהחתימה על השטר היא פיקציה בלבד.⁷

5. המידע שבסקירה מבוסס על פגישות שערכנו עם כמה גופים העורכים פיקוח הלכתי על השקעות. כמו כן, נעזרתי בקונטרס תקנת הריבית, מאת הרב יעקב לנדו, מודיעין עילית תש"ע.
6. אין אפשרות להחתים את כלל העמיתים על השטר, משום שעל פי החוק קיימת שקיפות מלאה בנוגע לאופן ההשקעה המדויק של כספי העמיתים. על כן, ברור שחלק מכספי העמיתים מושקע בחברות שאינן מתנהלות על פי ההלכה.
7. היה מקום לומר שבמקרה של פער ברווחים בין ההשקעות הכשרות לאלו שאינן כשרות, העמיתים השומרים מצוות והעמיתים האחרים בקרן מקנים זה לזה חלק ברווחיהם, אלא שכפי שהרב יעקב לנדו כותב בקונטרס הריבית, שם, הדבר בעייתי הן מבחינה משפטית הן מבחינה הלכתית. מבחינה משפטית - משום שאין לקרן רשות לקחת מן הרווחים של חלק מן העמיתים ולהקנות אותם בלא ידיעתם לעמיתים אחרים. מבחינה הלכתית - משום שבמצב שאין די השקעות כשרות בכדי להשקיע בהן את כספי העמיתים השומרים מצוות, יש לקבוע כי כספים אלו ניתנים בהלוואה לעמיתים האחרים, על מנת שהקרן תוכל להשקיעם בעסקים שאינם כשרים, והעמיתים האחרים יקנו לעמיתים השומרים מצוות חלק מן הרווחים בעסקים אלו. חלק זה ברווחים נחשב לריבית אסורה, כיוון שהוא משולם בתמורה להלוואה שקיבלו מן הלקוחות השומרים מצוות. ואין לומר שנעשה 'היתר עסקא' בין העמיתים השונים, משום שעל ידי כך הופכים העמיתים השומרים מצוות לשותפים גם בהשקעות שאינן כשרות, וכפי שיתבאר עוד לקמן.

ב. שיטת הרב דביר שליט"א - לפי הרב אלישיב זצ"ל

הרב דביר שליט"א פועל בעניין זה על פי הוראותיו של הרב אלישיב זצ"ל. על פי שיטתו, מעיקר הדין אין איסור בהחזקת כמות קטנה של מניות אשר אינן מאפשרות כל שליטה על הנעשה בחברה - גם אם מדובר בחברה העוברת על איסורים הלכתיים. למרות זאת, למעשה הם מחמירים ואוסרים על הקרנות שבפיקוחם לרכוש מניות של חברות העוברות על איסורים הלכתיים, אך כן מאפשרים לרכוש מניות של חברות המחזיקות בחברות בת העוברות על איסורים הלכתיים. כדי שלא להשקיע בחברות העוברות על איסור ריבית, הם מקפידים על השקעה בחברות שחתמו על 'היתר עסקא' כללי. אלא שנוסף על כך, לדעתם מותר להקל ולרכוש איגרות חוב גם מחברות שלא חתמו על 'היתר עסקא' אם מדובר בסדרת איגרות חוב אשר בעת הנפקתם נחתם 'היתר עסקא' המתייחס ספציפית לסדרה זו בלבד. השקעה בסדרה זו נחשבת לדעתם השקעה כשרה גם אם החברה עצמה מתנגדת לחתום על 'היתר עסקא' כללי, והדירקטוריון והיועצים המשפטיים כלל אינם יודעים שאותה סדרה הונפקה בכפוף ל'היתר עסקא'. החתימה על 'היתר העסקא' נעשית במקרים אלו באמצעות החתמים, שתפקידם לסייע בקידום ההנפקה של איגרות החוב של החברה.

כל הפוסקים שהתייעצנו⁸ אתם הסתייגו מגישה זו, שכן לדעתם אין לייחס כל משמעות ל'היתר עסקא' שנחתם כנגד רצונם של מנהלי החברה ובלא ידיעתם.

ג. שיטת הבד"ץ של העדה החרדית

בשונה משיטת הרב אלישיב, לדעת הבד"ץ החזקת מניות, אפילו בכמות קטנה ביותר, מוגדרת - בעלות, משום שהיא מקנה זכות הצבעה באספת בעלי מניות. לדעתם, כל החזקת מניות בחברה שאינה מתנהלת כהלכה היא אסורה, גם אם מדובר בחברת בת ואפילו בחברה העומדת ברמה נמוכה יותר בשרשרת החברות. בפועל, כיום הבד"ץ נמנע באופן גורף מלאשר השקעה במניות, מחמת הקושי המעשי לפקח על מכלול עסקיה של החברה ושל חברות הבת שלה. יתרה מזאת, הבד"ץ נמנע מלאשר גם השקעה במניות בחו"ל - מחשש שמא בין בעלי המניות יש יהודי.

כמו כן, הבד"ץ נמנע מלאשר רכישת אג"חים, אף של חברות שיש להן 'היתר עסקא', משום ש'היתר העסקא' הופך את רוכש האג"ח לשותף בחברה, וממילא אותם חששות שיש לדעתם בהחזקת מניות מתעוררים גם כאן.

אפיקי ההשקעה המוגדרים אפיקי השקעה כשרים לפי הבד"ץ הם:

1. אג"ח מדינה.
2. אג"ח מדינות זרות.
3. מסחר באופציות.

8. ביניהם מו"ר הרב יעקב אריאל והרב זלמן נחמיה גולדברג וכן הרב קרליבך מן הבד"ץ של העדה החרדית.



4. תעודות סל.

5. E.T.F בחו"ל (בחברות שבעליהם גויים או גויים ברובם, כדוגמת 'הום דיפו').
נבאר את מהותם של אפיקי השקעה אלו ואת הטעם שלדעת הבד"ץ אין באפיקים אלו חששות הלכתיים:

1. אג"ח מדינה

איגרת חוב (אג"ח) מדינה היא נייר ערך שהמדינה מנפיקה. היא משמשת תעודות התחייבות לתשלום. באמצעות איגרת החוב, המדינה לווה כספים מן הציבור ומתחייבת לפרוע את קרן ההלוואה בתוספת ריבית במועד הפדיון של האג"ח. לדעת הבד"ץ, אין בהשקעה באג"ח מדינה חשש איסור ריבית, מחמת 'היתר עסקא' כללי שהמדינה חתומה עליו,⁹ בצירוף הדעות הסוברות שאין כלל איסור ריבית בהלוואה שאין בה שיעבוד הגוף של אדם פרטי¹⁰ ובצירוף שיטת הרשב"א שאין איסור ריבית במעות שאין להן בעלים ידועים.¹¹

2. אג"ח מדינות זרות

רכישת אג"ח של מדינות זרות, כמוה כהלוואה לגוי, המותרת על פי ההלכה. ואף אם יהודים מתגוררים באותן מדינות, אין החוב מוטל עליהם, ועל כן רכישתן מותרת גם בלא 'היתר עסקא'.

3. מסחר באופציות

אופציה היא חוזה בין שני צדדים: כותב האופציה (הנקרא גם מוכר האופציה) ורוכש האופציה. כותב האופציה מעניק לרוכש האופציה זכות לרכוש או למכור נכס כלשהו ('נכס בסיס' או Underlying) תמורת מחיר קבוע מראש ('מחיר הרכישה' או strike price) במועד קבוע מראש או לפניו ('מועד פקיעת האופציה' או expiration date). אופציה המקנה את הזכות לרכוש את נכס הבסיס נקראת אופציית רכש (call). אופציה המקנה את הזכות למכור את נכס הבסיס נקראת אופציית מכר (put). המחיר שנכס הבסיס יימכר בו נקרא מחיר המימוש. בתשלום עבור האופציה, אף שהוא מתבצע מראש, אין חשש ריבית, משום שהוא כתשלום פרמיית ביטוח, המותר על פי ההלכה.¹²

9. ההיתר נחתם בשנת תש"מ ונוסח בידי הרה"ר הרב שלמה גורן זצ"ל, והרב יעקב בלויא זצ"ל, אשר לימים עמד בראש הבד"ץ.

10. תשובת המהרש"ג נדפסה בנועם, כרך ב (תשיט); שו"ת איגרות משה, יו"ד ב סוף סי' סב וסי' סג. הפוסקים הללו התירו מטעם זה אף הלוואה לחברה, אף ששם יש מקום לראות את בעלי המניות בתור לוויים, וכל שכן שיתירו הלוואה למדינה, שאין לה כלל בעלים.

11. שו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן סי' רכב, הובא בבית יוסף, יו"ד סי' קס. הרשב"א שם התיר להלוות בריבית מעות שהוקדשו לעניים, אם כי הוא מסייג את דבריו וכותב 'ולהלכה אמרתי ולא למעשה'. ועי' גם ברית יהודה לרב יעקב בלויא זצ"ל, שהיה חבר הבד"ץ, פרק ז סעיף כז הערה סח.

12. שו"ת הריב"ש, סי' שח. ואינו דומה לקבלת הנחה בתמורה להקדמת התשלום. שם יש חשש איסור ריבית משום שהדבר נחשב להלוואה שהקונה מלווה למוכר, ובתמורה הוא מקבל לאחר זמן את המוצר, ששווי עולה על סכום ההלוואה. בנידון דידן, לעומת זאת, התשלום הוא עבור פרמיית

מסחר באופציות אינו כרוך ברכישה בפועל של מניות או אג"חים, ולכן אין בו חששות הלכתיים. בכלל ההיתר של מסחר באופציות גם מסחר בחוזים עתידיים בחו"ל, וגם בו אין חששות הלכתיים.

4. תעודות סל

תעודת סל היא נייר ערך המקנה למחזיק בו תשואה על פי מדד כלשהו. מנפיק התעודה מבטיח לקונה להחזיר לו את כספו בתוספת אחוזי העלייה במדד שהתעודה עוקבת אחריו או בניכוי הירידה במדד זה. לפי המצב המשפטי כיום, החברה המנפיקה את תעודת הסל אינה מחויבת לרכוש דווקא את מרכיבי המדד שהתעודה צמודה אליהם, והיא רשאית לעסוק בכל דבר - ובלבד שתוכל לעמוד בהתחייבותיה כלפי רוכשי תעודות הסל. יתרה מזאת, רווחיה של החברה המנפיקה את תעודות הסל הם בדרך כלל דווקא מהשקעה בעסקים שאינם מרכיבים את המדד שתעודות הסל צמודות אליו, אם התשואה מעסקים אלו עולה על עליית המדד של תעודת הסל.

ההיתר להשקיע בתעודות אלו מבוסס על העובדה שגם אם נראה את רכישת התעודות בתור הלוואה בריבית, המחייבת 'היתר עסקא'¹³ מכל מקום ההלוואה היא לחברה המנפיקה את תעודת הסל ולא לחברות המנפיקות את המניות שתעודת הסל צמודה אליהן. על כן, די ב'היתר העסקא' שנעשה מול החברה המנפיקה את תעודת הסל, ואין צורך ב'היתר עסקא' לחברות שמניותיהן מרכיבות את המדד שתעודת הסל צמודה אליו. הקושי הוא שבגין 'היתר העסקא', המשקיע הופך לשותף בעסקי החברה המנפיקה את תעודת הסל, ובאמצעות שותפות זו הוא הופך בעצם להיות שותף בחברות שמניותיהן נרכשות בידי החברה שתעודת הסל בבעלותה. ואף אם יכתב ב'היתר העסקא' שההשקעה היא רק בעסקים המותרים, הרי שלעתים לחברה המנפיקה את תעודת הסל אין כמעט עסקים מותרים. קושי נוסף נובע משינוי החוק הצפוי בענף זה: ועדת השרים לחקיקה אישרה לאחרונה כמה שינויים בענף תעודת הסל, וביניהם הצעה הקובעת כי הנכסים לא יהיו רשומים על שם המנפיק, אלא על שם המשקיעים בתעודה.¹⁴ במצב זה, ייתכן שגם מבחינה הלכתית יש מקום לראות ברוכשי תעודות הסל בעלי המניות והנכסים האחרים שמנפיקת תעודת הסל רכשה, ונמצא אפוא שאותם קשיים הלכתיים הקיימים ברכישה רגילה של אג"חים או מניות, יהיו קיימים גם ברכישת תעודת סל.¹⁵

הביטוח, שהרי בכל מקרה לא יקבלה המשלם בחזרה - אף אם לא יממש את האופציה. זאת ועוד, בשונה מהקדמת מעות, האסורה, שם ערכו של המוצר אינו עולה בהרבה על המעות ששולמו בעבורו מראש. ברכישת אופציה קיים פער גדול מאוד בין הפרמיה המשולמת מראש לבין מחיר המימוש שישולם בפועל על הנכס, ולכן אי אפשר לראות ברכישת אופציה הקדמת דמי הנכס. ראה גם כת"ר, מחקרים בכלכלה ומשפט עפ"י ההלכה, כרך ו ס' ו.

13. וכך כתבנו במאמר 'חשש ריבית ברכישת תעודת סל', אמונת עתיך 95 (תשע"ב), עמ' 67.

14. ראה: <http://www.themarket.com/markets/1.1728055>.

15. בנקודה זו דעת הפוסקים חלוקה. לדעת הרב יעקב אריאל הדבר אכן עשוי להיות בעיה, וכך סבורים גם פוסקי הבד"ץ. לעומת זאת, דעת הגר"נ גולדברג היא כי גם כאשר ישתנה המצב החוקי, לא יחשבו, על פי ההלכה, המשקיעים בתעודות הסל כבעלי המניות. הדבר נובע מכך שגם לאחר שינוי

**5. E.T.F בחו"ל**

בשונה מתעודות הסל הנהוגות בארץ, בסחר ב-ETF (= סוג של קרנות סל הנסחרות בארצות הברית) החברה המנפיקה מחויבת לרכוש את ניירות הערך הנכללים במדד בכמויות המתאימות לכמויות המוגדרות בהגדרת המדד. מכאן, שאף אם נאמר שבתעודות סל אפשר להתנות ב'היתר העסקא' שהחברה המנפיקה תשקיע רק בעסקים מותרים, ב E.T.F הדבר קשה הרבה יותר, שהרי החברה המנפיקה מוגבלת באפשרויות ההשקעות שלה, והיא חייבת לרכוש דווקא את ניירות הערך הנכללים במדד. אלא שכאשר מדובר בחו"ל ובמדדים של חברות שבבעלות גויים בלבד או בעיקר, הדבר קל הרבה יותר: מאחר שמדובר בגויים, אין איסור ריבית ואין צורך ב'היתר עסקא', וממילא אין לראות במשקיעים שותפים בחברה המנפיקה. ואף אם בכל זאת נראה את הרוכשים בתור בעלי ניירות הערך שהחברה המנפיקה רכשה, מאחר שמדובר בחברות של גויים, אין חשש ריבית או חילול שבת. ואמנם ייתכן שיש גם בעלי מניות יהודים, אך מאחר שאין מדובר בהחזקה ישירה של מניות, לדעת הבד"ץ, אין בכך חשש איסור.¹⁶

ד. ועד ההלכה להשקעות וקרנות

ועד ההלכה להשקעות וקרנות שעל יד דיניי בית הדין של הרב ואזנר והרב קרליץ שליט"א חולקים על הבד"ץ בעניין השקעה בתעודות סל. לדעתם, השקעה בתעודות סל אסורה, משום שכאמור לעיל, היא מחייבת עריכת 'היתר עסקא' עם החברה שמנפיקה את תעודת הסל, ו'היתר עסקא' זה הופך את רוכש תעודת הסל לשותף בעסקיה של החברה המנפיקה. מאחר שהחברה המנפיקה חייבת לרכוש נכסים שנייבו תשואה המקבילה לתשואה של מרכיבי תעודת הסל, הרי שבפועל היא תצטרך לרכוש מרכיבים הכוללים גם מניות של חברות העוברות על איסורים. ואף אם ייכתב ב'היתר העסקא' כי החברה המנפיקה תשקיע רק בעסקים המותרים, בפועל היא לא תוכל לעשות זאת - בגלל התחייבותה זו. האפשרות היחידה שהחברה המנפיקה תשקיע בעסקים מותרים שתשואתם דומה לתשואת מרכיבי תעודת הסל היא כאשר מדובר בתעודת סל הצמודה למניות שיש עליהן אופציה, למשל, תעודת סל הצמודה למדד 'תל אביב 25'. על המניות המרכיבות מדד זה יש אופציות, ועל כן במקרים כאלו החברה המנפיקה את תעודת הסל יכולה להשקיע באופציות, שאין בהן איסור הלכתי, במקום ברכישת המניות עצמן, ונמצא שבמצב זה יועיל 'היתר העסקא' בצירוף הסעיף הקובע שההשקעות תהיינה רק באפיקים מותרים. אולם כאמור, לדעתם, כאשר מדובר בתעודת סל הצמודה למדד של

החוק תוכל החברה לקנות נכסים מכל סוג שהוא ולמכרם לפי שיקול דעתה, ורווחיהם יהו שייכים לה, וגם הפסדיהם יהיו באחריותה. מכאן שלא תהיה כל משמעות מעשית לבעלותם של המשקיעים בתעודה, מעבר לעובדה שבמקרה של חדלות פירעון של החברה המנפיקה, תינתן להם קדימות.
16. ראה נתיבות שלום, סי' קעג סעי' ט, שלמעשה נהגו בכל תפוצות ישראל ללוות ולהלוות בריבית מול בנקים של גויים, על אף שיש בהם בעלי מניות יהודים.

השקעות שאין בהן אפשרויות כשרות הדומות בתשואתן - לא יועיל 'היתר העסקא' להציל מן השותפות בחברות העוברות על איסורים.

ה. השקעות כשרות לפי מכון כת"ר

שיטות הבד"ץ וועד ההלכה להשקעות כשרות, אף אם הן מהודרות מן הבחינה ההלכתית, אינן יכולות לספק פתרון סביר לכלל הציבור, שהרי אי אפשר להורות לכלל להימנע באופן גורף מרכישת מניות. מאידך, ההכשר שהרב דביר שליט"א מעניק לאיגרות חוב של חברות שאינן חתומות על 'היתר עסקא', בתנאי שנעשה 'היתר עסקא' ייעודי לאותן איגרות חוב בעת הנפקתן, גם הוא מעורר קשיים. על כן, בהתייעצות עם מו"ר הרב יעקב אריאל שליט"א והרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, נקבע כי ניתן לאפשר רכישת מניות במסלולים הכשרים, אלא שיש להקפיד שרכישת המניות ואיגרות החוב תהיה אך ורק מחברות שחתמו על 'היתר עסקא', ואי אפשר להסתפק ב'היתר עסקא' שנחתם על איגרת חוב ספציפית. בנוגע לנושא שמירת השבת, המצב מורכב עוד יותר: מחד גיסא, ברור כי המצב הנוכחי, שבו מרבית החברות במשק עובדות בשבת, אם באופן מלא ואם באופן חלקי על ידי מתן שירות, הוא בעייתי ביותר. מאידך, נראה כי קביעה גורפת שאין להשקיע בחברה שמתקיים בה חילול שבת כלשהו מצמצמת את אפשרויות ההשקעה באופן קיצוני ומחייבת למעשה הימנעות מהשקעה במניות בארץ. מצב כזה ידחה את מרבית המשקיעים הפוטנציאליים מלהשקיע בהשקעות כשרות בכלל. לכן הסכימו הרב יעקב אריאל שליט"א והרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א לקבוע כי לשם רמת כשרות רגילה, תוגדר חברה בתור שומרת שבת אם הפעילות העיקרית שלה, שממנה היא מפיקה את רווחיה, אינה מתקיימת בשבת. על כן לא תותר השקעה בחברה המייצרת בשבת או המשווקת את מוצריה בשבת. אולם, אם חברה משביתה את פעילותה העיקרית בשבת, מותר יהיה להשקיע בה - אף אם היא מפעילה שירות תיקונים בשבת¹⁷, מתוך תקווה כי הגדרה שכזו תאפשר לחזק את שמירת השבת בכלל החברות במשק. לעניין הגדרת חברה בתור שומרת שבת, תלקח בחשבון פעילות החברה עצמה ולא תהיה התחשבות בפעילותה של החברה הבת.



17. סברה נוספת להבחנה זו היא שמתן השירות אינו מכניס כסף לחברה ואף להפך - הוא גורם לה הצאות, ולכן באופן כזה בעל המניות אינו נהנה מחילול שבת הנעשה בחברה שהוא שותף בה.

מבוא למדינת רווחה יהודית

מסמך זה נכתב לסיכום החוג 'מדעי החברה לאור ההלכה', שהתקיים ביוזמת בית המדרש הישיבתי בירושלים.¹ המסמך מסכם לימוד ועיון בסוגיית מדינת רווחה יהודית, שהתקיים בחורף תשע"ב, בהשתתפות קבוצה של עו"סים וכלכלנים. לבקשת חברי הקבוצה, עם סיום הלימוד גובש המסמך, כדי להבהיר ולחדד את העמדות ההלכתיות והערכיות העולות מן המקורות. ומכאן, ההחלטה לכתוב סעיפים קצרים וברורים, ולהביא את המקורות בהרחבה בהערות השוליים (ראו עוד בהערה 3).

א. מקורות למדינת הרווחה היהודית

1. אפשר למצוא במקורות היהדות, עקרונות לעיצוב מדינת רווחה בעלת גוון ייחודי.
2. הקהילה היהודית בתור גוף פוליטי, ניהלה מערכת רווחה שממנה אפשר להסיק לגבי מדינה, בהתאמות הנדרשות.
3. המקורות כוללים: הלכות, תקנות חז"ל, תקנות הקהל ומנהגים.³

ב. עקרונות יסוד

4. לפי ההלכה, יש חובה לסייע למי שסובל ממצוקה כלכלית⁴ ואישית.⁵
5. ההלכה מגינה על קניין הפרט.⁶

1. בהשתתפות: ד"ר חיים כהן, עו"ס טל לסר, עו"ס איתי שי, עו"ס יצחק יעקב, פנחס לנדאו, יאיר חייט.
2. בתמיכת משרד המדע.
3. עקרונות הציטוט בהערות השוליים במסמך זה: 1. הובאו הפניות למקורות התומכים בנאמר למעלה.
2. הובא ציטוט אחד, שמבטא את הנאמר למעלה בקצרה ובבהירות.
4. ספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה קצה: 'שצונו לעשות צדקה ולחזק החלשים ולהרחיב עליהם...' (וראו עוד: שם, מצות עשה קכ-קכד; שם, קל); ספר המצוות לרמב"ם, מצות לא תעשה רלב: 'שהזהירונו 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).
5. ספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה ח; מקורו בסוטה יד ע"א: 'אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים; הקב"ה ביקר חולים... אף אתה בקר חולים; הקב"ה ניהם אבלים... אף אתה נחם אבלים; הקב"ה קבר מתים... אף אתה קבור מתים'.
6. הלכות רבות מגנות על קניין הפרט: איסורי גזל, גנבה, האיסור להזיק. ראו למשל - רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"ח: 'כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו... אבל לא יפקיר ממנו ואם הפקיר הרי זה גזל'; ראו עוד - משנה אבות פ"ה מ"י: 'ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושליך שלך - זו מדה

6. על הסיוע להינתן לפי היכולת של הנותנים.⁷
7. יש חובה לפעול לצמצום המצוקה, ואולם אי אפשר להגיע למצב שאין בו מצוקה.⁸
למצוקה יש ייעוד, להביא את האדם לסייע ולפעול פעולה מוסרית.⁹

ג. מדינת רווחה

8. מערך הרווחה היהודי כולל מערכת רווחה ציבורית, הכופה את הציבור לתת צדקה,¹⁰ וכן סיוע התנדבותי, על בסיס אישי,¹¹ משפחתי וקהילתי.¹²
9. מערכת הרווחה הציבורית, מספקת לנזקקים אמצעי קיום בסיסיים.¹³
10. הסיוע ההתנדבותי נותן מענה לצרכים סובייקטיביים.¹⁴
11. הסיוע ניתן לכל אזרחי המדינה באופן שווה, בלא אפליה בין יהודים לנוכרים.¹⁵ למי שאינם אזרחים, ניתן הסיוע לפי החלטת ההנהגה.¹⁶

- בינונית ויש אומרים זו מדת סדום; שלי שלך ושלך שלי - עם הארץ; שלי שלך ושלך שלך - חסיד; שלי שלי ושלך שלי - רשע.
7. רמב"ם, הל' ערכין פ"ח ה"ג: 'לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר 'מכל אשר לו' ולא כל אשר לו כמו שבארו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו...'; רמ"א, יו"ד סי' רמט סעי' א: 'ואל יבזז אדם יותר מחומש (=לצדקה), שלא יצטרך לבריות'.
8. דברים טו, יא: 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ידך לאחיק לעניך ולאבינך בארצך'.
9. בבא בתרא י' ע"א: 'וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: אם א-להיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנום'.
10. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ט ה"א: '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, והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעה ימים, וזו היא הנקרא קופה'.
11. שו"ע יו"ד סי' רמח, סעי' א: 'כל אדם חייב ליתן צדקה...'.
12. צדקה במעגלים המשפחתיים והקהילתיים באים לידי ביטוי בהלכות הבאות - רמ"א, יו"ד סי' רנא סעי' ג: '...לקדים פרנסת אביו ואמו, אם הם עניים, והם קודמים לפרנסת בניו. ואחר כך בניו, והם קודמים לאחיו, והם קודמים לשאר קרובים, והקרובים קודמים לשכניו, ושכניו לאנשי עירו, ואנשי עירו לעיר אחרת'.
צדקה במעגל המשפחתי והקהילתי שייך רק בנוגע לצדקה האישית ההתנדבותית, ולא בצדקה הציבורית - שו"ת אגרות משה, יו"ד א קמד: 'בצדקה סתם שלו שיש לו בהן טובת הנאה יכול ליתן לכל מי שירצה מאלו שרשאים ליקח צדקה אף שאחד יותר צריך ואף למי שחסר לו כסות אף שיש עני שצריך למזונות. אבל גבאי על כס של צדקה שאין לו בהם וגם לא להנותנים זכות טובת הנאה... עליהם נאמר דינים להקדים ליתן מתחלה להנחות יותר ושלכילה קודם לכסות וכדומה וכ"כ אסור להם ליתן לעני אחד יותר מחברו כשהצורך הוא שוה... ולכן אף באין שוין יכול ליתן למי שירצה וכשאחד קרוב יש עליו ממילא ליתן לקרוב שדין זה נאמר דוקא על היחיד בצדקה שלו...'.
13. ראו הערה 10.
14. דברים טו ח; שלחן ערוך, יו"ד סי' רנ סעי' א: 'כמה נותנין לעני, די מחסורו אשר יחסר לו. כיצד, אם היה רעב, יאכילוהו. היה צריך לכסות, יכסוהו. אין לו כלי בית, קונה לו כלי בית. ואפילו אם היה דרכו לרכוב על סוס, ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר, והעני, קונה לו סוס ועבד. וכן לכל אחד ואחד. לפי מה שצריך'.



12. הסיוע לנזקקים צריך להינתן מתוך תחושה של חובה ורצון טוב.¹⁷

ד. חובותיו של מערך הרווחה

13. מערך הרווחה היהודי מחויב לצמצם את המצוקה¹⁸, ולהביא את הנזקקים לעצמאות כלכלית.¹⁹
14. מערך הרווחה היהודי אינו מחויבת לפעול לצמצום הפערים הכלכליים בחברה²⁰, אך רשאית לעשות זאת²¹, תוך שמירה על קיומו של קניין הפרט.
15. מדינת הרווחה היהודית מחויבת להעניק סיוע למי שמצוי במצוקה (סיוע סלקטיבי)²².
16. חובתה של המדינה לסייע גם כאשר הנזקק אינו פונה לקבלת סיוע, אלא מנסה להתמודד בכוחות עצמו.²³
17. ההנהגה רשאית להעדיף נתינת סיוע לכל (סיוע אוניברסאלי), כדי למנוע סבל מהנזקק²⁴, או כדי למנוע בושה מהנזקק²⁵, או כדי למנוע אדם מלהפוך לנזקק²⁶.

15. ירושלמי, דמאי פ"ד ה"ג: 'תני עיר שיש בה גוים וישראל הגביים (=הגבאים) גובין משל ישראל ומשל גוים ומפרנסין עניי ישראל ועניי גוים ומבקרין חולי ישראל וחולי גוים וקוברין מתי ישראל ומתי גוים ומנחמין אבילי ישראל ואבילי גוים ומכניסין כלי גוים וכלי ישראל מפני דרכי שלום'.
16. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ט הל' א-ו: 'וכן מעמידין גבאין שלוקחין בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי **שמתנדב** לפי שעה, ומחלקין את הגבוי לערב בין העניים ונותנין לכל עני ממנו פרנסת יומו, **וזהו הנקרא תמחוי**... התמחוי נגבה בכל יום, והקופה מערב שבת לערב שבת, **והתמחוי לעניי עולם, והקופה לעניי אותה העיר בלבד**'.
17. שו"ע, יו"ד סי' רמט סעי' ג: 'צריך ליתן הצדקה בסבר פנים יפות, בשמחה ובטוב לבב, ומתאונן עם העני בצער... אם נתנה בפנים זועפות ורעות, הפסיד זכותו'.
- שו"ע, יו"ד סי' רמח סעי' א: 'כל אדם חייב ליתן צדקה, אפילו, עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו'.
18. ראו הערות 10, 16.
19. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ז ה"ז: '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 'החזקת בו גר ותושב וחי עמך', כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך'.
20. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג: 'ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו'.
21. תרומת הדשן, סימן שמב: 'דרוב ענייני מסים תלויים במנהג', וכן פסק הרמ"א, חו"מ סי' קסג סעי' ג. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ב סי' כב: 'שמסים תלי טפי במנהג ממאי דתלי בדת תורה, ואיזה מנהג שהוא אפילו אי לא הוקבע עפ"י חכמים ואין לו ראייה מן התורה ובלבד שיהא קבוע, עוקר המנהג את ההלכה... אכן אבל בקביעת מנהג כזה צריכים הסכמת כל העיר... שאם אחד מהם מעכב אין להם רשות... או כשראשי הקהל נבררו מתחילה ע"י כל אנשי העיר לשם כך שיוכלו לעשות ולתקן כפי אשר יראה בעיניהם'.
22. ספר המצוות לרמב"ם, מצות עשה קצה: '**שצונו** לעשות צדקה ולחזק החלשים ולהרחיב עליהם'.
23. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ז ה"ט; וכך נפסק בשו"ע, יו"ד סי' רג סעי' ט: 'עני שאינו רוצה ליקח צדקה מערימין עליו ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלואה'.
24. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ז ה"ו; וכך נפסק בשו"ע, יו"ד סי' רנא סעי' י: 'עני שאין מכירין אותו ואמר רעב אני האכילוני, אין בודקין אחריו שמא רמאי הוא אלא מפרנסין אותו מיד, היה ערום ואמר כסוני בודקין אחריו שמא רמאי הוא'.

ה. זכאות לסיוע

18. אדם זכאי לסיוע ממשלתי כאשר אין לו כסף, רכוש²⁷ או הכנסה חודשית קבועה²⁸, שמספיקים לקיום בסיסי לפי המקובל²⁹, ובכלל זה צורכי הקיום הבסיסיים (ראו פירוט בהערה)³⁰, ואף קצת מעבר לכך³¹.
19. חובתו המוסרית של הנזקק, לנסות להתמודד בכוחות עצמו עם מצוקתו³².
20. אדם שיש לו יכולת³³ להיחלץ ממצוקה או לצמצם אותה, ואינו עושה זאת - אינו זכאי לסיוע³⁴, ואולם יש לסייע לילדי³⁵.

25. שו"ת מהר"י מינץ, סימן ז': 'על דבר הכנסת אורחים על פי פתקין הנחלקין מן הקלפי כפי ההזדמנות. ויש מהם אומרים שהאורח יקח הפתק מן הקלפי ולא הפרנס כדי שיתבייש העני ולא יוסיף לבא עוד. והמתנגדים אומרים שכל דבר שכזה איננו נקרא "הכנסת אורחים" אבל נקרא "הוצאת אורחים". אלא המנהג שהפרנס מוציא הפתקין נותן אותן לארחי ופרחי (=אורחים) ואין לשנות המנהג ולא לבייש העניים. [תשובה:] חלילה וחס לתקן תקנה לבייש העני ולזלזלו'. פסיקתא זוטרתא, (לקח טוב), בראשית פרק מה: 'העושה מצוה לחבירו ולא עשאה בצנעא והעני מתבייש, אף-על-פי שהוא עושה טוב יביא למשפט, שלא עשאה כהוגן'.
26. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"י ה"ז: 'שמונה 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'.
27. טור, יורה דעה סי' רנג: 'יש לו מאתים זוז... לא יטול מהצדקה כלל'.
28. ערוך השולחן, יו"ד סי' רמח סעי' ב: 'דאם יש לו פרנסה פשיטא שאסור לו לקבל צדקה אף כשאין לו מאתים זוז...!'
- שו"ת שבט הלוי, חלק ב סי' קכה: 'מי שיש לו משכורת קבוע שמתפרנס ממנה ברווח פשיטא דלא יטול מן הצדקה'.
29. אור זרוע, א יד: 'ומה שאמרו מי שיש לו מאתים זוז אם יכול ליטול צדקה אומר אני הכל לפי פרנסתו ופרנסת ביתו...!'
30. **מזון, ביגוד, קבורה** - ראה רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ט, ה"ב: 'מי שישב במדינה שלשים יום כופין אותו ליתן צדקה **לקופה** עם בני המדינה, ישב שם שלשה חדשים כופין אותו ליתן **התמחוי**, ישב שם ששה חדשים כופין אותו ליתן צדקה **בכסות** שמכסים בה עניי העיר, ישב שם תשעה חדשים כופין אותו ליתן צדקה **לקבורה** שקוברין בה את העניים ועושין להם כל צרכי קבורה. - **דיור** - ראה שו"ת משפטי עוזיאל ב, יו"ד סי' מד: 'כי ההתישבות בארץ היא צדקה גדולה לעניים כמו שנאמר: ועניים מרודים תביא בית. הא למדת שנתנית מקום דירה לעני הוא כמו פרנסת עניים בלחם וכסות. **בריאות, חינוך תורני** - ראה שו"ע, יו"ד סי' רמט סעי' טז (ע"פ שו"ת מהרי"ק, סי' קכח): 'יש מי שאומר שמצות בית הכנסת עדיפא ממצות צדקה, ומצות צדקה לנערים ללמוד תורה או לחולים עניים, עדיף ממצות בית הכנסת'. **לימוד מקצוע** - ראה ערוך השולחן, יו"ד סי' רמט סעי' טו: '...ובזמנינו זה בהרבה ערים יש חברות שנותנים נערי עניי ישראל לבעלי מלאכות, ודבר גדול הוא עד מאוד. ורק ישגיוו עליהם שילכו בדרך ד' ויתפללו בכל יום ויהיו בעלי אמונה לשמים ולבריות'.
31. שו"ת מהרי"ק, סי' קכה: 'דגבי עניים אף על גב שיש להם ספק לגלגל בחיי צער קצת או אפילו יהיה להם די הספק בדרך ממוצע, מכל מקום ברבות הטובה להם תחת ליטרא ירק לפעם יוכלו לקנות ליטרא דגים או ליטרא בשר להבריא גופם'.
32. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"י ה"ח, וכך נפסק גם בשו"ע, יו"ד סי' רנה סעי' א: 'לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צו חכמים ואמרו: "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות", ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות'.



21. אסור לאדם לנהוג באופן שיביא אותו למצב שיהיה נזקק.³⁶
22. אדם שנמצא במצוקה בעקבות מעשים שעשה בעבר, זכאי לסיוע.³⁷
23. כאשר יש התנהגות שיטתית של אדם שמביאה לנזקקות שוב ושוב, אפשר לשלול את הסיוע, גם אם כעת הוא אינו יכול להיחלץ מן המצוקה.³⁸
24. כאשר הסיוע מחזק התנהגות מסוכנת³⁹ (כגון צריכת סמים), תלות כלכלית⁴⁰ או התנהגות שלילית מאוד מבחינה מוסרית,⁴¹ אין חובה לסייע.



33. שו"ת מהרשד"ם, חלק יו"ד סי' קסו: 'ופשיטא שאין חלוק בין מי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס למי שאין לו מעות בעין ויכול להתפרנס ממקום אחר ממלאכה או אומנות או סחורה. שאם יעלה בדעת שכל מי שאין לו מאתים זוז בעין ויכול להרויח מזונותיו במלאכה או בענין אחר כנזכר יתפרנס מן הצדקה, אין ספק שהיה זה מן הנמנע שרבו מאד האנשים שאין להם מעות בעין והם בעלי מלאכה או דבר אחר שיתפרנסו מן העשירים ולא היה הקומץ משביע את הארי... הרי ודאי דלא מיירי אלא במי שהורגל ואין לו יכולת עתה בשום צד למצוא הרגלו ולימודו ואפשר יסתכן, על זה אמרה תורה אשר יחסר לו. לא על 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'.
34. סוגיה זו שנויה במחלוקת, האחרונים המובאים כאן סבורים שאדם כזה אינו זכאי לסיוע. כן כתבו שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רכט; ספר חסידים (מרגליות), סי' אלף לה. לעומת זאת, בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' ס), נכתב שאין לשלול סיוע ממי שאינו רוצה לעבוד. למעלה הבאנו את דעת הרוב. כלי יקר, שמות כג ה: 'ומכאן תשובה על מקצת ענייני 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'.
35. מסברה, שהרי הם אינם אשמים. הדרך הטובה ביותר היא על ידי 'סיוע בעין', כלומר, בשירותים (כגון, חינוך ובריאות), ולא בכסף שיגיע להורים שאינם זכאים.
36. רמב"ם, הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ג: 'לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו כמו שבארנו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו...!'
37. רמב"ם, הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח ה"ב: 'אתרוג... של דמאי כשר שאפשר שיפקיר נכסיו ויהיה עני שמותר לו לאכול דמאי...!'
38. מקור הדברים: ספרא בהר, פרשה ה. ראו עוד: ספר חסידים (מרגליות), סי' סא.
- שו"ת חתם סופר, חלק ה, חו"מ סי' קעז: 'אלא שמכר עצמו לנכרים פעמים ושלוש והטיל עצמו על הציבור לפדותו ומן התורה מחויבים לפדותו כדכתיב 'אחרי נמכר גאולה תהיה לו', ולא לידח אבן אחר הנופל. רק יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה שלא לפדותו הואיל והטיל עצמו על הציבור ובמקום פיקוח נפש דידיה לא גזרו...!'
39. הרב אלחנן פריק, מעשה הצדקה, ירושלים תשס"ה, עמ' כו הערה 6: 'המבקש צדקה עבור צורכי גופו והדברים שצריך מזיקים לו - אין בזה צדקה'. כגון סמים ואולי גם סיגריות אין בנתינות אלו משום צדקה... אם כי הסתפקתי... שמא אין בזה איסור כל כך לתת להם דבר מועט'.
40. רש"י הירש, ויקרא כה לה: 'יכול אתה מפסידו לתרבות רעה של עצלות מחמת התמיכות החוזרות ונשנות? תלמוד לומר, עמך - בעצמאות של פעילות מפרנסת...!'
41. פירוש הר"ש משאנץ, ספרא שם, ד"ה יכול: 'כלומר, יכול אפילו עובר עבירה שהוא נפסד מדרך החיים, פירוש אחר, יכול אפילו מוטה ידו בשביל עבירות זנות וקוביא תהא מצוה להחזיק בו?'

הרב דניאל כ"ץ

החלטת ועד מקומי וגבולותיה¹

הקדמה

לעתים שאלת סמכותם של הנהלה או ועד עולה בבית הדין. במקרה שייתכן שהממונים על כספי הציבור טעו בהחלטותיהם וגרמו נזק כספי לציבור שהם מייצגים, האם יש מקום לביטול הפעולות שהוועד עשו? הלכה פסוקה היא (שו"ע, חו"מ סי' ב סעיף א):
כן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג.
לכאורה, בית דין חוזרים בהם במקרה של טעות ואף חייבים לעתים בתשלום על כך. מה דין טובי העיר? במקרה הנידון בבית הדין היה ועד קהילתי שביצע הליך בורות, ולדעת חלק מן הציבור ההליך היה פגום.

א. סמכות טובי העיר לפשרה

לטובי הקהל יש סמכות לעשות פשרה בנכסי הציבור. כך מפורש בשו"ת 'דברי ריבות' (לרבי יצחק בן שמואל אדרבי) סי' סג:
וכיון שכן ודאי שמה שעשו הפרנסים ואנשי המעמד הממונים על כל עניני הקהל שהוא שריר וקיים אפילו שעשו שלא מדעת הקהל כיון דאפשר דאיכא רוחא לקהל ועוד שנעשה ברצון כמה אנשים רשומים מגדולי פורעי המס שחתומים על השטר וגם נעשה ברצון החכם השלם המרביץ תורה ביניהם דודאי שהוא שריר וקיים.
הוא מביא ראיה לדבר משו"ת הרא"ש (כלל ו סי' כד):
וששאלת: ראובן עשה פשרה עם שבעה טובי העיר בענין המס, ופטרו לו ממס ארבע מאות זהובים. ועכשיו מתו ז' טובי העיר; והבאים אחריהם אמרו לראובן: תפרע עמנו מס מכל אשר לך; וטען ראובן, שפטרו אותו אותם שבעה טובי העיר ד' מאות זהובים. והשיבו לו: אין אנו מאמינים לך שפטרוך, תביא ראיה לדברך; השיב ראובן: אין לי כתב ראיה...

1. מעובד מתוך הכנה לפסק דין שכתבתי בתיק מס' 72021 בבי"ד ארץ חמדה גזית. בהרכב: הרב דניאל מן, אב"ד והרב סיני לוי.



תשובה: ...אם יש לו טענה ליפטר, צריך להביא ראיה, ואינו נאמן במגו להוציא מהם ממון... וטובי העיר, הרגילים להשתדל בצרכי הקהל, הם יכולין למנות מורשה לדון בשביל הקהל, וכל מעשיהם קיימים.

בדברי הרא"ש שלעיל נאמר שעל ראובן להביא ראיה על הפשרה. מכאן מוכח שאם יביא ראיה שטובי העיר הקודמים התפשרו עמו בדרך זו או אחרת, יש תוקף לאותה הסכמה. ראה עוד שו"ת ראנ"ח (סי' מט):

גם טענת הטוענים שהפשרה לא נעשית על ידי כל הקהל אלא ע"י טובי הקהלות אינה כלום שטובי הקהלות כחם יפה לכל עניני צבור וכ"ש בעניני המסים ובדברים שהמחום עליהם ואפי' טעו דבכה"ג אמרי' לעולם דא"כ מה כח ב"ד יפה.

מדבריו עולה שיש לטובי העיר סמכות להתפשר, ודבריהם קיימים אפילו אם טעו (ראה להלן עוד דבריו בעניין הטעות). עיין גם בדברי שו"ת 'ציץ אליעזר' (כא סי' ט). שם מבוארים כוחם של טובי העיר לפעול בעניני העיר, החשיבות הרבה שכל דבר ציבורי ייעשה בידיהם, בכדי שלא תהיה אנדרלמוסיה.

נציין שלדעת בית הדין, במקרה דידן נראה שהתקיימה בדיקה מקיפה, אף אם הייתה הסכמה לכך שעניינים מסוימים לא ימוצו עד תום בגלל שיקולים קהילתיים-חברתיים - הדבר לגיטימי. אין צריך לומר שהחלטה שלא לבדוק פרטים מסוימים משיקולים כלכליים (של עלות/תועלת) היא לגיטימית ואף מסתברת.

ב. טעות של טובי העיר - אינה חוזרת

יתרה מזאת, מצאנו בפוסקים שלא רק שבסמכות טובי העיר להתפשר, אלא גם שהכרעה של טובי העיר תקפה אפילו אם מתברר שהיא שגויה. להלן נברר דין זה ונעמוד על מקורו וטעמו. הרא"ש (כלל ו' סי' ד) כתב:

אם הקהל בררו שלשה אנשים, להטיל שמונה זהובים על כל מי שיראה להם שיש לו מאה וכ' זהובים, והיו מקצת אנשים שלא היו סבורים שיש להם מאה וכ' זהובים, וכתבו שמם חלק.

יראה, שאפי' אם ימצא אחר כך שיש להם ממון, פטורין מאותו המס, בין משמונה זהובים בין מפרעון המותר. הא למה זה דומה, לקהל שבררו אנשים לעשות פנקס על הקהל לפי אומד דעתם, והטילו על ראובן שיתן מס מאלף זהובים, כי לפי אומד דעתם לא ידעו שהיה לו יותר. ושוב נודע שהיו לו עשרת אלפים, לא יפרע אלא מאלף זהובים שאמזוהו עושי הפנקס. וכן בנדון זה, אפילו יאמרו כמה בני אדם שיש להם יותר ממאה ועשרים זהובים, הם פטורין. כיון שהשלשה שנבררו להטיל שמונה זהובים על מי שיראה להם שיש לו מאה ועשרים זהובים פטורים, סייעתא דשמיא היא ופטורין לגמרי. נמלכתי בפורעי המס ונראה להם כך, גם לי נראה כן.

כלומר, לפי הרא"ש, אנשים שפטרו אותם בטעות מחיוב במס, פטורים מלשלם את המס גם לאחר שהתברר שחלה טעות. הנימוק שנתן הרא"ש הוא שהייתה לאותם אנשים 'סייעתא דשמיא'.

הראנ"ח בשו"ת 'מים עמוקים' (חלק ב סימן סג) דן בטענת הקהל כנגד הכרעה של טובי הקהל. הללו קיבלו סכום קצוב מבנו של אדם, ובסכום זה פטרו את כל הנכסים שירש ממסים. הקהל התנגדו להסכם זה. הראנ"ח מכריע שאי אפשר לחזור מן ההסכמה, אף אם יש בה טעות:

ואע"ג דטובי הקהל יראה לכאורה דלא הוו אלא כשלוחי הקהל ושליח שטעה שליחותו בטל דאמר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי. ואפילו תימא דטובי הקהל הוי כב"ד וכן כתב מהר"י איסרלן. ותנן שום הדיינים שפחת שתות או הותיר שתות מכרן בטל רשב"ג אומר א"כ מה כח ב"ד יפה וקא פסיק התם רב נחמן הלכתא דלא כרשב"ג דלא אמרין א"כ מה כח ב"ד יפה אלא היכא דלא טעו אבל היכא דטעו לא.

מכל מקום כבר כתב מהר"ם ז"ל בתשובה שכל מה שטובי הקהל עושים אפי' שעוברין אינו חוזר. ואע"ג דכל דין של טעות אינו דין. וממנו יש ללמוד בנידון דידן **דכל מה שעשו ראשי הקהל שעניני הקהל הונחו בידם שהוא קיים ואין הקהל יכולין לחזור בהם ואפילו רואין שטובי הקהל טעו בדבר ההוא.**

הראנ"ח קובע שגם אם טעו טובי הקהל בהחלטתם, היא תקפה ואין אפשרות להפכה. הוא אמנם כותב שבית דין שטעה חוזר בו וכן שליח שטעה, המשלח יכול לחזור בו, אך לדבריו, טובי העיר עומדים מעל דרגה זו. כמובן, דברי הראנ"ח מכוונים רק לטענות של טעות, אך לא לטענות של מרמה, כיוון שבכגון זה אין ספק שיש לבטל החלטה של טובי הקהל, שכן הם פועלים שלא בסמכות כלל. גם מהרשד"ם בספר תשובותיו הביא פעמים מספר את הכלל הזה, שדברי טובי הקהל קיימים אף כשהם מוטעים. כך הוא כותב למשל במקרה שהקהל פטרו יתומים מן המס על ידי תשלום חד פעמי והתחרטו (חו"מ סי' שע). הוא מסתמך על דברי הרא"ש הנזכרים לעיל, שאפילו טעו הקהל, אינם חוזרים. וכן נכתב בעוד מקום (שם, סי' תמב) בעניין טעות שהייתה בהערכת הסכום:

נראה דבמה שפרעו וטעו אין להחזיר כי מן השמים רחמו עליהם וכמ"ש הרא"ש בתשובה... ואף על גב דלכאורה דבריו תמוהים עם כל זה אריה שאג מי לא ירא ומי יבא אחרי המלך את אשר כבר עשאו וזה במה שעבר. ועל כן נראה בעיני דבמה שטעו בנידון דידן טעו ומן השמים רחמו... אך אמנם במה שעתיד לבא מכאן ולהבא חייבים.

דהיינו, יש בטעות הציבור מחילה שאין ממנה חזרה, ומן השמים ריחמו. אבל הוא מסייג וכותב שלהבא יש לתקן את הטעות. מאידך גיסא, בתשובה אחרת המהרשד"ם כותב (חו"מ סי' תה) בעניין טעות בהערכת מסים שגרמה לחייב אדם במסים בסכום הגבוה בהרבה מחובו האמתי. הוא מדייק מסוף תשובת הרא"ש המובאת לעיל בעניין טעות בהערכת מסים שהרא"ש שאל את גובי המסים והסכימו עמו:



משמע מתוך דבריו שלא היה פוסק כן אלא מכח מה שנמלך בפורעי המס, ובודאי שהיה נראה יאודה ועוד לקרא, אלא שאפשר לומר שהיה דרך פורעי המס כך ומשום הכי נסמך על סברא זו. אך אמנם בזמן הזה נראה בעיני שאין דרך הקהילות אלא שלעולם כשמתברר הטעות בין לזכות בין לחובה חוזרים ומתקנים הדבר, גם בנידון דידן זה כך ראוי לעשות אך בזאת שיתברר הדבר שבשעת העריכה היה טעות דאלולי כן אין כאן טעות כלל.

דהיינו, יש מקום לדייק בדברי הרא"ש שהפסק מבוסס על מנהג הקהילות, וממילא אם מנהג הקהילות השתנה ונוהגים לתקן טעות, הרי שצריך לתקן את הטעות. תלמיד מהרשד"ם רבי יוסף בן עזרא (בעל העצמות יוסף) בספרו 'משא מלך' (חלק חמישי שער שני משפט ג) טוען שדברי הרא"ש מבוססים בעיקר על כך שטובי העיר נבחרו על דעת כך שייצגו את הציבור גם אם יהיה בדבר טעות. לדבריו, הרא"ש שאל את גובי המס האם אכן מקובל שמוחלים על טעות בגבייה, כדי לוודא שאכן על דעת כך הם נבחרו (בנוגע לשאלת גבייה בטעות, הוא מסכים עם מהרשד"ם שהקהל צריך להחזיר את הגבייה המוטעית, ראה שם נימוקו).

ראה עוד בשו"ת מהר"ש לנייאדו החדשות (יג), שציין לדברי חכמים הדנים בעניין.

ג. טעם הדין

כאמור, מהרשד"ם ניתח את דברי הרא"ש והסיק שיסוד טעות הדין הוא במנהג, מאידך גיסא בעל הספר 'משא מלך' (שם) הבין שיסוד דברי הרא"ש הוא קבלת בני העיר את אנשי העיר. למעשה, נראה ששני הטעמים קיימים. כך מצינו בתשובת מהר"ם², רבו של הרא"ש, שהוזכרה בדברי הראנ"ח:

ואפילו אם טעו הקהל ונודע שטעו בדין קודם שהוציא שמעון הערבונות מידו, ואף על פי כן הלך שמעון ומסר הערבונות למשדך במצות הקהל, דאין לו לראובן עליו כלום. אף על גב דנראה דהא דאמרין נאמנין עלי שלשה רועי בקר דאינו יכול לחזור בו היינו דוקא שלא נודע דטעו, אבל אם היה נודע דטעו היה נראה לי דיכול לחזור בו אפילו לאחר גמר דין... דכל דין של טעות אינו דין, ולא עדיף מפשרה. ואפילו הכי **בנדון זה שהניחו על טובי העיר ועל ראשי הקהל, מנהג הוא בכל מלכותינו שכל מה שאדם מקבל עליו בפני ראשי הקהל שנבררו מדעת הקהל שאינו יכול לחזור בו.**

וכן כתב רבינו תם בתשובתו דרש"אין בני העיר להסיע על קיצתן (ב"ב ח ע"ב) אפילו בדברים דלא שייכי לכל הקהל אלא ליחידים, אם מתחילה קבלו עליהם אינן יכולין לחזור בהן...

וטעמא נראה לי דטובי העיר הוו בעירם כחבר עיר למה שהוזכרו כמה גדולי הדור בכל מקום, כמו שגדולי הדור הפקירן הפקר בכל מקום במגדר מילתא ותקנתא

2. תשובות מהר"ם מרוטנבורג דפוס קרימונה, סי' רל; וראה גם תשובות מיימוניות, שופטים סי' י'.

הכי נמי טובי העיר בעירם, דעלייהו סמכו כל בני העיר וכל הנסמכים עליהם. וכמו חבר עיר דאמרינן פרק בני העיר (מגילה כז, א) בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהן צדקה נותנין וכשהן באין מביאין אותה עמהן ומפרנסין בהן עניי עירן, במה דברים אמורים בשאין שם חבר עיר אבל יש שם חבר עיר תנתן לחבר עיר, וטעמא הוי משום דבתרייהו גירי בעל כרחן. הלכך מכל הני טעמי דפרישנא אין לו לראובן על שמעון כלום.

מהר"ם שואל בתחילה מדוע טובי העיר יכולים לפעול גם בטעות? הרי קבלה של דיין בטעות אינה מחייבת את המקבל. מדברי מהר"ם עולה שיש שני גורמים המחייבים את בני העיר לקבל את החלטות טובי העיר גם כאשר הם טועים:

א. מנהג המדינה שבני העיר הולכים אחריהם גם במקרה של טעות.

ב. בני העיר נסמכים עליהם ומעניקים תוקף לכל מעשיהם אף אם תהיה להם טעות.

מהר"ם מחיל את שני הטעמים גם על מקרה שמנהיגי הציבור טועים, ובכך הם שונים מדיינים, שמחויבים אך ורק לכוון לאמתה של תורה, ועל כן הם חוזרים בהם במקרה של טעות.

מדברים אלו עולה באופן ברור שאף שאפשר להעביר ביקורת על תוכן ההחלטות של נציגי הציבור בביצוע התהליך, כעיקרון, אין מקום לבטלן. כמובן שבמקרה שנמצאו שחיתות ומרמה, יש חובה לבער אותן ולהוקיע את עושיהן, וכן אם נמצאה רשלנות חמורה, יש מקום לדון בכך ולפחות באחריות האישית של העוסקים בעניין. חשוב להדגיש שיש למנהיגי הציבור אחריות לעשות את מרב המאמצים לטובת הציבור. חשיבותו של עיסוק זה היא גדולה מאוד, וכבר נפסק להלכה ברמב"ם³ ובשולחן ערוך (או"ח סי' צג סעי' ד): 'כל העוסק בצרכי רבים כעוסק בדברי תורה!'. ראוי גם שהציבור לא יקנטרו יותר מדי את מי שעוסק בצרכי הציבור. ביקורת בונה ומתקנת רצויה, אך ביקורות בלתי פוסקות עלולות למנוע אנשים טובים מלעסוק בצרכי ציבור, וסופו של דבר שייגרם מכך נזק לציבור.



3. רמב"ם, הל' תפילה, פ"ו ה"ח עפ"י ירושלמי ברכות, פ"ה ה"א.



מקה טעות והטעיה במקח

מקה טעות

מוסד קנה ריהוט, ולאחר שימוש די ממושך התברר שיש בו פגם. התובעים דרשו לבטל את המקח ולקבל ריהוט חדש.¹

1. עד מתי רשאי הקונה לדרוש ביטול מקח בשל פגם במקח?

במקרה שנמצא מום במקח, הדין הוא שאפשר להחזירו גם לאחר זמן רב:² המוכר לחבירו קרקע או עבד או בהמה או שאר מטלטלים, ונמצא במקח מום שלא ידע בו הלוקח, מחזירו **אפילו לאחר כמה שנים**, שזה מקח טעות הוא, והוא שלא ישתמש בו הלוקח. אבל אם נשתמש בו אחר שראה המום הרי זה מחל ואינו יכול להחזיר.

דברי הרמב"ם נפסקו בשו"ע (חו"מ סי' רלב סעי' ג). נראה מדבריו שהזמן אינו משמעותי, ובעת שנתגלה המום, יש לקונה אפשרות לבטל את הקנייה. אך בדברי הרמב"ם נוספה ההסתייגות 'ולא ידע הלוקח'. משמע, שאם ידע הלוקח ולא החזיר, אין המוכר חייב לקבל את החפץ בחזרה. השאלה העולה היא מדוע לא ביקשו מיד להחליף את הספסלים? אף לפי טענת נציגי התובעת שפנו בהקדם, ברור שהם לא פנו מיד. השאלה ההלכתית היא האם במצב כזה יש לתובעים זכות לדרוש את ביטול המקח.

2. ביטול המקח לאחר זמן משנודע הפגם

בעל הספר 'מחנה אפרים'³ דן בשאלת החזרת מקח לאחר זמן רב, כשהקונה כבר ידע על קיום המום, אך לא עשה בו שימוש. וכך הוא כותב:
מי שמכר חפץ לחבירו ונמצא בו מום ושהה מלהחזירו אחר שידע המום. לכאורה נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (מכירה טו, ג) דכל שלא נשתמש במקח אחר שידע מהמום אפילו שהה כמה ימים הרי זה מחזירו ולא אמרינן כיון דידע ושתק הרי זה

1. מעובד על פי פסק דין בב"ד ארץ חמדה גזית, תיק מס' 71014 בהרכב: אבה"ד הרב יוסף כרמל והרב סיני לוי.
2. רמב"ם, הל' מכירה פט"ו ה"ג, על פי רב האי גאון בספר המקח וממכר שער לה.
3. מחנה אפרים, הלכות מכירה דיני אונאה סימן ד.

נתרצה, דחזקה אין אדם מתפייס במומין... וכן כתב הטור. אבל מדברי הגאון הביאו הרדב"ז (ד, קלו) נראה דאם אחר שידע הלוקח המום שהה ולא החזירו לבעלים הרי זה מחל עיי"ש.

ה'מחנה אפרים' מדייק מדברי הרמב"ם שציטטנו לעיל שגם אם קונה ידע על קיום המום, כל עוד לא השתמש בחפץ, הוא יכול לחזור בו, ולא מסיקים מן העיכוב שמחל על זכותו. הוא מדייק שכך היא גם דעת ה'טור'. מאידך גיסא, הוא מביא מדברי רב האי גאון ומסיק מהם שהוא חולק על הרמב"ם וה'טור' וסובר שמרגע הידיעה יש לקונה חובה לבטל את המקח, ואם לא כן, הוא מפסיד את הזכות לבטלו. לפי דברים אלו, אם אכן ברור שהיה עיכוב מרגע שנודע המום, הדבר תלוי במחלוקת ראשונים. ה'שולחן ערוך' (חו"מ סי' רלב סעיף ג) מעתיק את לשון הרמב"ם, ומכאן נראה שכך היא הכרעתו, ועל כן להלכה מותר להחזיר מקח גם לאחר זמן מרגע הידיעה.

3. מום שאפשר להבחין בו בבדיקה - שיטת ה'מגיד משנה'

בעניין זה צריך לדון גם בשיטת ה'מגיד משנה':⁴ יש מי שכתב שאם היה הדבר שהלוקח יכל להבחין לאלתר כגון שיכולין לנסותו ולטועמו ולא הקפיד לעשות כן והמוכר מכר לו סתם אינו חוזר. ה'משנה למלך' (שם) העיר שמסתימת דברי הרמב"ם ושאר הפוסקים המדברים על השימוש בתור השלב הקובע עולה שאינם מסכימים לדברי ה'מגיד משנה'. האחרונים הציעו כמה ביאורים לדבריו⁵ שלפי דבריהם לא יסתרו את דברי הרמב"ם. בעל השו"ת 'שבות יעקב'⁶ מבאר שמדובר ביכולת להבחין לפני סיום המקח, ואז אם בחר להמשיך ולקנות, מוכח שמחל על פגם המוצר. לפי ביאור זה, במקרה דנן המקח נגמר במסירת השולחנות, ולא יכלו לבדוק לפני כן, אלא אדרבה, סמכו על בעלי המפעל שמביאים להם דבר מתוקן כמקובל בכל מקום. בעל הספר 'נתיבות המשפט' (סי' רלב ס"ק א) העמיד את דברי ה'מגיד משנה' במקרה שהקונה השתמש במוצר לאחר שיכול היה להבחין בפגם, שהדבר שקול למקרה שהשתמש לאחר שכבר הבחין. ה'פתחי תשובה' ציין שהסבר זה יכול להתאים לציטוט החלקי של ה'מגיד משנה' בספר 'מאירת עיניים', אך אינו מתיישב עם דברי ה'מגיד משנה' במקורם. מלבד זאת, יש לציין את דברי מהרשד"ם:⁷

שזו סברת יחיד כיון שלא מצינו חלוק זה בפוסקים המובהקים וא"כ לא שייך לומר כאן קים לי כו' כי ודאי סברא זו סברא בטלה לגבי האי דינא.

4. מגיד משנה לרמב"ם שם, הובא גם בסמ"ע סי' רלב ס"ק י.
5. ראה פת"ש, סי' רלב ס"ק א.
6. שו"ת שבות יעקב ג, סי' קסט, וכן נקט תרומת הכרי שם.
7. שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' שפה, הובאו על ידי משפט שלום סי' רלב ס"ק ג.



בעל השו"ת 'נכח השולחן'⁸ חיזק את סברת ה'מגיד משנה' והראה שכן היא שיטת הגאונים⁹ וכן עולה מדברי ה'תוספות' (קידושין יא ע"א, ד"ה הנהו) שבדבר שאפשר לברר או להביא בעל מקצוע שיברר ולא בירר - מחל על הפגם. אבל תימה שהסתמך על דברי ה'תוספות', שמיישבים את שיטת רש"י,¹⁰ בעוד כל הראשונים (קידושין שם) מרבנו תם ואילך חולקים על רש"י וממילא חולקים על דברי ה'מגיד משנה'! בעל הספר 'משפט שלום' (סי' רלב ס"ק ג) הכריע על פי פוסקים רבים שאפשר לומר 'קים לי' כשיטת ה'מגיד משנה', אך כאמור לעיל, נראה שאין המקרה דידן משתייך בבירור לדבריו. עוד נראה שבמקרה דידן לתובעים היה אמון בחברה, וכן הפגם, על אף שהוא ברור כיום, הלך והתברר עם הזמן כשהתגלה שנגרמת אי נעימות מצטברת אצל המשתמשים. לכן יש מקום לטענת התובעים שהתעכבו בבירור הדברים ובפעולה בעניינם, ולא הייתה כאן מחילה על הפגם.

4. שימוש לאחר הודעה על הפגם

אמנם במקרה דנן, מאחר שכבר היה שימוש לאחר ידיעת הפגם, נראה לכאורה שאין מקום להחזרה כלל, כפי שעולה מדברי השו"ע. אלא שה'מחנה אפרים' (שם סי' ה) כותב: ואם נמצא מום במקח והודיעו ואחר כך נשתמש בו נראה דלא אמרינן בכהאי גוונא דמחל ואינו יכול להחזיר וכן כתב הריטב"א (ב"מ נ ע"ב): ואם נשתמש בו אחר שהכיר האונאה קודם שיוודע למוכר מחל אונאתו שאם לא כן לא הוה ליה להשתמש בו כיון דהוי ביטול מקח ואם הכיר אונאתו והודיעו ואחר כך נשתמש בו לא מחל אונאתו אלא שחייב לשלם למוכר מה שנשתמש בו או מה שהפסיד בתשמישו.

ה'פתחי תשובה' (סי' רלב ס"ק א) הביא את דברי ה'מחנה אפרים', אך ציין את דברי בעל השו"ת 'גליא מסכת' (ח"א סי' י). הוא מביא מקרה שהיה שימוש בחפץ לאחר שנודע המום. בבית הדין נחלקו הדיינים בדין זה, ואב בית הדין הסתמך על דברי הריטב"א וסבר שאפשר לבטל את המקח גם לאחר שימוש. הדיינים פנו בשאלה לבעל ה'גליא מסכת' שיכריע ביניהם, והוא אמר שהוא חולק וסובר שאין ללמוד מדברי הריטב"א העוסקים בביטול מקח מחמת אונאה לדיני ביטול מקח מחמת פגם. וכאשר מדובר בפגם במוצר, אזי ברגע שנתברר לקונה שיש טעות במקח - עליו להחזירו, ואם הוא ממשיך להשתמש בו, הרי הוא מגלה בכך שהוא חפץ בקיום הקנייה. בעל ה'פתחי תשובה' בחיבורו 'נחלת צבי' (חו"מ שם) מקבל את שיטת ה'מחנה אפרים' להלכה (אף שב'פתחי תשובה' עצמו הוא כותב שהדבר תלוי בידי מי הכסף על המקח). גם בעל הספר 'כנסת הגדולה' סובר כך וכותב:¹¹

8. שו"ת נוכח השולחן, חו"מ סי' טו, צוין על ידי הרב עובדיה אחיטוב, משפטי ארץ ג, עמ' 377.

9. שו"ת שערי צדק סי' ו אות ד.

10. בשם רבנו אליהו בתוספות על הגיליון או ריב"א עפ"י תוספות רא"ש.

11. כנסת הגדולה, חו"מ סי' רלב הגהות הטור אות לז, מובא בשו"ת נכח השולחן שם.

ויראה לי דהא דקי"ל דאם נשתמש במקח אחר שידע במום שמחל היינו על הסתם שלא גילה דעתו שרוצה להחזירו אבל אם גילה דעתו שרוצה להחזירו כשידע במום אז אפילו נשתמש יכול להחזיר ולא אמרינן שמחל. על כן, אם נקבל את טענת התובעים שמרגע שנתברר להם שהספסלים אכן אינם מתאימים והמפעל הטעה אותם, ניסו להשיג את המפעל, ולטענתם גם דיברו עם עובדים במפעל על הפגם, הרי שהם יכולים להחזיר את הספסלים. אמנם לא ברור מה הקושי להשיג את המפעל ומדוע התהליך ארך שנים, אך מצד שני, מדובר במוסד ציבורי, שבו בדרך כלל ההליך מסורבל יותר. אמנם בעלי המפעל מכחישים שנציגי התובעת פנו אליהם, אך מטבע הדברים לא ייתכן שיזכרו כל פנייה שקיבלו, ובפרט שיש עובדים רבים, וקשה מאוד לברר עם מי דיברו ומתי. לסיכום, מכיוון שיש פגם ברור לפנינו, המפעל חייב לקבל בחזרה את הספסלים ולהשיב את הכסף שנתקבל עבורם. עם זאת, לנתבעת יש זכות לדרוש מן התובעת דמי שימוש בספסלים, וכלדהלן.

ה. גביית דמי שימוש מדבר שנמצא בו מום והוחזר

מכיוון שבזמן שעבר מאז הרכישה השתמשו מתפללי בית הכנסת בשולחנות, צריך לדון האם עליהם לשלם את שווי השימוש.

הריטב"א (בבא מציעא נ ע"ב, ד"ה יתר) כותב לעניין חפץ שנמצאה בו אונאה:

והוי יודע שאם נשתמש הלוקח במקח יש לו ג' דינים:

[1] אם התשמיש היה קודם שהכיר באונאתו מחזירו כמות שהוא דהא ברשות עבד.

[2] ואם נשתמש בו אחר שהכיר באונאה קודם שיודיע למוכר מחל אונאתו שאם לא כן לא היה לו להשתמש בו כיון דהוי ביטול מקח.

[3] ואם הכיר אונאתו והודיעו ואחר כך נשתמש בו לא מחל אונאתו אלא **שחייב לשלם למוכר מה שנשתמש או מה שהפסיד בתשמישו** אם רצה המתאנה לבטל המקח לתבוע אונאה...

אם כן, מרגע שהכירו במום, חייבים לשלם שכר שימוש או לפחות בלאי. הפוסקים מציינים גם את דברי הרמב"ם (הל' מכירה פט"ז ה"ח):

המוכר קרקע לחבירו ואכל פירותיה ולאחר זמן נראה לו בה מום, אם רצה להחזיר קרקע לבעלים מחזיר כל הפירות שאכל.

דבריו אלו הובאו גם בשו"ע (סי' רלב סעי' טו). מן הדברים עולה שאין חילוק בין הפירות שנאכלו לפני ההכרה במום לבין אלו שנאכלו אחריה.¹² בעל הספר 'ברכת משה'¹³ מסביר שבמקרה של מום, המקח בטל לגמרי, מה שאין כן באונאה, שיש בה 'היכי תמצ' לקיום

12. ראה בפתחי חושן, אונאה יג הערה כ, שלדעת רוב הפוסקים הוא משום שהשתמש ברכוש שאינו שלו.

13. ברכת משה, על מחנה אפרים אונאה ה.



המקח, ועל כן הדבר תלוי ועומד. וכן ה'אור שמח' (על הרמב"ם שם) הסתפק האם יש חיוב לשלם שכר שימוש במקרה של מום במקח. הוא נוטה לומר שלפי דעת הרשב"א יש ספק האם אפשר לחייב, אך הביא מרשב"ש (סי' תעו) ומ'שלטי גיבורים¹⁴ שהיה פשוט להם שצריך לחייב, ולהלכה נראה שיש ללכת אחר הכרעתם הברורה של הפוסקים.

על כן יש לחייב את החברה להחליף את הריהוט הפגום לאחר ניכוי דמי השימוש. **הכרעת הרוב** הייתה שמן הזמן שעבר עד התביעה לומדים שהייתה מחילה של התובעים, ומכוח הפשרה הם זכאים לרכוש ספסלים חדשים בהנחה של 20%.

ב. הטעיית עובד¹⁵

שאלה

התובע הוא קבלן שניגש למכרז. במכרז נאמר לו שיש הצעת מחיר קודמת, אך לדבריו לא נמסר לו שהקבלן שהציע אותה עובד עם פועלים זולים. הוא הציע גם כן אותה הצעה, ועקב כך סיים את העבודה בהפסד ניכר. רק לאחר זמן התברר לו מקור ההצעה הראשונה, וממילא הוא טוען שהוא הוטעה בידי המעסיק ודורש לחייב את המעסיק לשלם לו על פי התעריף המתאים לקבלן מן הסוג שלו.

תשובה

הט"ז (חו"מ סי' שלב ס"ק ד) כותב שמעשים בכל יום שאדם מטעה את חברו ואומר לו שהחפץ נקנה בסכום מסוים, אף שנקנה בפחות מכך. לדעתו, אין בכך בכדי לבטל את המקח. ה'פתחי תשובה' (סי' רז ס"ק ט) מציין שבעל השו"ת 'חוות יאיר' (סי' סט) דן במקרה שאדם הטעה את חברו וגרם לו לקנות בית במחיר מסוים, כיוון שאמר לו שאדם אחר הציע לו סכום גדול יותר. ה'חוות יאיר' פוסק שאם הקונה כבר שילם הוא מפסיד, אך אם לא שילם, הוא יכול לבטל את המקח משום 'אומדנא דמוכח' שרק בגלל ההצעה השנייה הוא הסכים לקנות במחיר שהסכים. ה'פתחי תשובה' נשאר ב'צריך עיון', שכן לכאורה זו מחלוקת בין הפוסקים.

בעל הספר 'משפט שלום' (סי' רכז ס"ק ג) מחלק בין מקרה שברור שהקונה סמך על המוכר, כמו במקרה של בעל ה'חוות יאיר', שבו המוכר נשבע שהאמת כדבריו, לבין מקרה שהמוכר שכנע את הקונה בשקר, אך לא ברור אם אכן הקונה קנה בגלל הבטחות המוכר או בגלל סיבות אחרות.¹⁶ לפי דבריו, במקרה דנן יש מקום להסתפק, שכן אין

14. שלטי גיבורים, ב"מ ל ע"א בדפי הרי"ף אות א.

15. מעובד על פי פסק דין בבי"ד ארץ חמדה גזית, תיק מס' 71105 בהרכב אבה"ד הרב יוסף כרמל והרב סיני לוי.

16. ראה עוד בספר פתחי חושן, אונאה פרק י סעי' כב.

ספק שהצעת המחיר הזולה היא זו שגרמה לקבלן להוריד את המחיר שהציע מלכתחילה, ואם נאמר לו על הצעה זו שהיא הצעה של קבלן רגיל, הרי שיש לכך משמעות. אך נראה שיש לחלק בין הדברים. כיוון שבמקרה שלנו מדובר בבעל מקצוע ובעבודה שיש בידיה לתת הערכה למחירה לפי ניסיונו ויכולותיו, הרי שהעובדה שהוא בחר להציע גם הצעת מחיר כזו עדיין נתונה באחריותו המלאה, ואין זה דומה לקביעת מחיר חפץ, שבו המחיר אכן תלוי אך ורק ביחסי הכוחות בשוק. נציין עוד שהרב משה בארי מציע¹⁷ חילוק אחר - בין דבר שיש ביכולת הקונה לבדוק, כגון השער בשוק, ואז אין לו טענה על המוכר אלא על עצמו לבין דבר שאין ביכולתו לבדוק (פלוני הציע לי כך...), ואז יש לו טענה כנגד המוכר. לכאורה, גם במקרה דנן מדובר בהצעה שהייתה אך ורק בידי הנתבעים, ולא הייתה לתובע אפשרות לבררה אלא בהסתמך על דבריהם, אך דברינו תקפים גם במקרה זה, שכן כאמור, מאחר שמדובר בעניין מקצועי, היו לתובע אפשרות ואחריות לקבוע את המחיר לפי מה שקבלן צריך לקחת, ולא להסתמך על כך שמחיר מעין זה מוצע בידי אנשים אחרים. על כן, אנו דוחים את טענת ההטעיה לעניין תמחור חוזר של העבודה כולה.



17. הרב משה בארי, ס' משפטי ארץ ג, עמ' 426 ואילך.



דיון שלא בפני הנתבע

בדרך כלל, דייני בתי הדין לממונות אינם נזקקים לבירור התשובה לשאלה, האם לדון אדם שלא בפניו. אדם שאינו רוצה לדון בפני בית הדין, אינו חותם על שטר בוררות, וממילא אין לבית הדין סמכות לדון אותו. בהעדר שטר בוררות שחתמו עליו שני צדדים, אין משמעות לפסק הדין שיינתן, ואין טעם לדון. במקרה כזה, הצעד שינקוט בית הדין הוא הוצאת כתב סירוב, המאפשר לתובע לגבות את ממונו בכל מקום שהוא מוצא לנכון, והתובע יוכל לפנות לערכאות. ואולם יש מקרים שבהם שני הצדדים חתמו בעבר על חוזה ובו סעיף המחייבם לפנות לבוררות באחד מבתי הדין הדנים על פי דין תורה, במקרה של חילוקי דעות; אך אחד הצדדים חזר בו, ואינו מוכן להיות נידון בבית הדין שהסכים עליו. יש גם מקרים ששני צדדים חתמו על שטר בוררות, וקיבלו עליהם את סמכות בית הדין, ובמהלך הדיונים הבין הנתבע 'לאן נושבת הרוח', והחליט להפסיק להופיע בבית הדין. במקרים אלו יש לבית הדין סמכות חוקית, להוציא פסק דין כפי הישר בעיניו. השאלה היא כיצד עדיף לנהוג: האם להפנות את התובע לערכאות, או לדון את הנתבע שלא בפניו.

הדיון בנושא מתחלק לכמה תחומים: שמיעת הטענות שלא בפני בעל הדין, קבלת עדות מהעדים שלא בפניו, ופסיקת הדין שלא בפניו. אנו נעסוק רק בשמיעת הטענות שלא בפני בעל הדין, ובפסיקת הדין שלא בפניו.

א. גמר דין שלא בפני בעל דין

במסכת בבא קמא¹ אמרו חכמים, שאין דנים שור שהמית אדם, אלא בפני השור. זאת משום שנאמר 'השור יסקל וגם בעליו יומת', ודרשו חכמים 'כמיתת בעלים כך מיתת השור'. כלומר, כשם שאין דנים את הבעלים אלא בפניו, כך גם אין דנים את השור אלא בפניו. רש"י כתב שהמקור לכך שאין דנים את הבעלים אלא בפניו, הוא בפסוק 'עד עמדו לפני העדה למשפט'. הרשב"א² כתב שדברים אלו אמורים רק בדיני נפשות, ואפילו דיני נפשות של שור, 'אבל בממונא בעלמא מה איכפת לן הא כל זמן שמביא ראיה סותר את הדין. הילכך חותכין דינו היום ושומעין דבריו למחר אם מביא ראיות לסתור את הדין'.

1. ב"ק מה ע"א.

2. שו"ת הרשב"א, חלק א סימן אלף קיח.

בעקבותיו פסק גם השו"ע³: 'בית דין פוסקין בדיני ממונות שלא בפני בעל דין'. האחרונים התקשו כיצד ליישב את הסתירה בין הלכה זו לבין הלכה נוספת בשו"ע⁴:
אם הוצרכו הדיינים לשאול דבר מב"ד הגדול, כותבין ושולחין, וב"ד הגדול מודיעים להם דעתם והם דנין אותם, דליכא למימר שיפסקו בית דין הגדול עליהם את הדין, דהא בעינן שיהיו בעלי הדין עומדים לפני הדיינים.
הסמ"ע⁵ והש"ך⁶ כתבו שההלכה בסימן יח, עוסקת במקרה שבעלי דין כבר טענו טענותיהם בפני בית הדין. ההלכה היא שאין צורך בנוכחותם בשעת גמר דין, ובית הדין יכולים לומר את פסק הדין בפני אחד מהם, או לכתוב את פסק הדין ולשולחו לכל אחד לביתו. לעומת זאת ההלכה שבסימן יג, עוסקת במקרה שבית הדין הגדול לא שמע את טענות הצדדים, ולכן אינו יכול לדון בהן אלא רק לחוות את דעתו, ובית הדין ששמע את הטענות, הוא ידון בהן. כשיטתם כתב גם 'נתיבות המשפט'⁷.
לעומתם, הב"ח טען שמוכח מתשובת הרשב"א, שחילוק זה אינו נכון⁸. תשובת הרשב"א⁹ עסקה בראובן שהיה לו דין עם שמעון, ועמד ראובן ומסר את זכותו ללוי, וטען שאין לדון את לוי, שלא בפני לוי. הרשב"א ענה:
שכל זמן שלוי בעיר או במקום קרוב, שולחין לו. אם בא וטען והביא ראיה מיד, שומעין לו. ואם לא בא, או שבא ואמר: תנו לי זמן שאביא ראיה, אין שומעין לו.
דלא עדיף מגברא דאתי מחמתו, אלא פוסקין את הדין, ואפילו שלא בפניו.
הב"ח טוען שבמקרה זה, לוי לא טען את טענותיו בפני בית הדין, ולמרות זאת הרשב"א פסק שאפשר לדונו שלא בפניו. נימוקו העיקרי של הרשב"א הוא שדיני ממונות הם הפיכים, ואם יתברר שהדין עם לוי, ולא כפי שנפסק, אפשר תמיד לסתור את הדין ולהחזיר את הממון. החילוק הנכון לדעת הב"ח הוא, שלכתחילה יש לדון בפני בעל דין, ולכן בית דין הגדול שנשאלו, אינם פוסקים את הדין (ההלכה שבסימן יג); אבל בדיעבד, דנים גם שלא בפני בעל דין. את החילוק הזה הוא מוכיח גם מתשובה זו של הרשב"א, שכן הוא כתב שאם לוי נמצא במקום קרוב, יש לשלוח לו ולהזמין; אבל אם הוא אינו במקום קרוב, הדבר נחשב 'דיעבד', ואפשר לדונו שלא בפניו.
הש"ך דוחה את החילוק שאמר הב"ח, ומוכיח מתשובה אחרת¹⁰ של הרשב"א, שגם לכתחילה - פוסקים שלא בפני בעל דין. תשובת הרשב"א הזו היא המקור של ההלכה שבשו"ע בסימן יח. הסגנון שנקט הרשב"א, מורה על כך שהדברים הם גם לכתחילה:

3. שו"ע, חושן משפט סי' יח סעי' ו.
4. שו"ע, חושן משפט סי' יג סעי' ו.
5. סמ"ע לשו"ע, סי' יח ס"ק יג.
6. ש"ך לשו"ע, סי' יג ס"ק ח.
7. נתיבות המשפט, חידושים סי' יג ס"ק ח, סי' יח ס"ק ז.
8. הובא בבית יוסף, חו"מ סי' טז.
9. שו"ת הרשב"א, ח"ב, סי' קצב.
10. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף קיח.



ב"ד פוסקין ואפילו שלא בפני בעל דין... הילכך חותכין את דינו היום ושומעין את דבריו למחר...

אלא שלשיטת הש"ך, בית הדין פוסקים אפילו שלא בפני בעל הדין, רק לאחר שבית הדין שמע את הטענות של בעל הדין. אמנם בתשובה השנייה של הרשב"א, (ח"ב סי' קצב) לוי לא טען בפני בית הדין, אך ראובן שמסר לו את זכותו, טען את טענותיו לפני כן בפני בית הדין.

'קצות החושן'¹¹ וה'תומים'¹² פסקו כדעת הב"ח. 'קצות החושן' הביא ראייה מסוגיית הגמרא¹³, האומרת שאין לגבות שטר מנכסי יתומים קטנים, ומנמקת שאין לגבות מהם משום חשש צררי או שובר, ולא משום שאי אפשר לפסוק נגדם שלא בפניהם. כמו כן יש להביא ראייה ממה שפסק השו"ע¹⁴, שגובים מנכסי יתומים קטנים שטר חוב כאשר אביהם מת בתוך הזמן, משום 'חזקה אין אדם פורע תוך זמנו'; ואין אומרים שאי אפשר לפסוק נגדם שלא בפניהם. ה'חזון איש'¹⁵ תמה על 'קצות החושן', איך ייתכן לדון בלא שמיעת טענות הנתבע, אם לא בא לבית הדין מחמת אונס לפי שעה¹⁶? החזו"א הביא ראייה לשיטתו מהסוגיא¹⁷ האומרת שאפשר להיפרע מבעל חוב שלא בפניו, כדי שלא יהא כל אחד נוטל מעותיו של חברו, והולך ויושב במדינת הים, ואתה נועל דלת בפני לוויין. משמע מהסוגיא שעושים דין שלא בפני בעל חוב, דווקא משום תקנה של נעילת דלת; אבל מצד הדין, אי אפשר לדון שלא בפני הנתבע. את ראיית 'קצות החושן' מכך שאפשר לגבות שטר חוב מיתומים קטנים, הוא דוחה, כיוון שהדיון נעשה בפני האפוטרופוס של היתומים, והוא עומד במקומם כיון שהדבר הוא לתקנת היתומים שלא יאכלו גזל.

ב. תקנות הדיון בבתי הדין הרבניים

תקנה קא מתקנות הדיון בבתי הדין הרבניים, נתקנה על פי דברי 'קצות החושן'¹⁸:
הופיע התובע ולא הופיע הנתבע, והוא הוזמן כדין - רשאי בית-הדין להחליט על בירור התביעה, כולל שמיעת עדות וראיות, שלא בפני הנתבע, ולתת פסק-דין או לדחות את הישיבה לתאריך אחר.

11. קצות החושן, סי' יג ס"ק א.

12. אורים ותומים, סי' יג ס"ק ד.

13. ערכין כב ע"א.

14. שו"ע, סי' קי סעיף א.

15. חזו"א, חו"מ סי' ג' אות יא.

16. קצוה"ח יוכל לענות על כך כמו שכתב הרשב"א. דיני ממונות הם הפיכים, ולכן אם הנתבע היה אנוס, ולא בא לב"ד לפי שעה, הוא יוכל בזמן מאוחר יותר לתבוע דיון מחודש, על פי טענותיו וראיותיו.

17. כתובות פח ע"א.

18. ראה שוחטמן, סדר הדין בבית הדין הרבני, מהדורת תשעא, כרך א' עמ' 515 הערה 48.

פרופ' זאב לב ז"ל¹⁹, טען שתקנה זו אינה כהלכה, כיוון שהיא מנוגדת לדעת הסמ"ע והש"ך, ולדעת ה'חזון איש' שהלך בעקבותיהם. לדעתו בית דין שפסק במעמד צד אחד בלבד, דינו בטל, כיוון שעבר על מה שציוותה התורה 'שמוע בין אחיכם'. לא זו בלבד, אלא שהדיינים פסולים לדון מחדש בערעור על פסק דינם, כיוון שהם נוגעים בדבר. פרופ' לב הביא סיוע לדבריו מפסק דין של בית הדין הגדול, שלפי הבנתו פסק שלא לפי תקנה זו, ולכן הוא טען שיש בזה פסק דין שהתקנה אינה חוקית. הרב אברהם שרמן²⁰ ענה לו, שבית הדין הגדול עסק בדין ששמע צד אחד שלא כדין, אבל בית דין שפוסק לפי התקנה, אינו נפסל. כמו כן טען הרב שרמן, שצדדים אשר חתמו על שטר בורות, קיבלו על עצמם את בית הדין, וגם את סדרי הדין הנהוגים בו. פרופ' לב ערער גם על האפשרות לתקן תקנת ציבור מעין זו לטובת הציבור. הוא הביא את תשובתו של המהר"ם שיק²¹, שעסקה בבקשתו של אב"ד דק"ק יארמיט לתקן תקנה, שאם אחד הצדדים מסרב לירד לדין, ידונו אותו שלא בפניו. המהר"ם שיק ענה כך: דבר זה אינו ראוי על פי דין תורה... שבדיני ישראל אנו מוצאים שכופים אותו או בנידוי או בחרם ובשוטים או על ידי גויים שיכפוהו עשה מה שישראל אומר אבל לדון שלא בפניו לא מצאנו.

לכאורה השאלה שהועמדה בפני המהר"ם שיק הייתה בדיוק כמו שלנו, האם מותר לתקן תקנה כזו לטובת הציבור. אב"ד יארמיט טען שמדובר בתקנה שיש בה צורך, מפני הסרבנים שאינם באים לדין, והואיל ואין אפשרות אחרת לכופ אותם, עדיף לדון שלא בפניו, מאשר כפייה על ידי גויים. אף על פי כן, דעת המהר"ם שיק היתה שאין אפשרות לדון את הסרבן שלא בפניו. אמנם הרב שרמן הדגיש את הסיפא של דברי המהר"ם שיק, שאם יזדמן מקרה 'יהא צריך אז לעשות סייג לתורה בהוראת שעה אפילו לדונו שלא בפניו אם לא יהא אפשר בענין אחר', אך לכאורה נראה שעדיין אין בכך הסכמה לתקנה קבועה, כמו התקנה הנ"ל בתקנות הדיון. מצד שני, אפשר לומר שתקנת הדיון אינה באה לחייב את בית הדין לדון שלא בפני הנתבע, אלא לאפשר זאת, כאשר בית הדין יראה שיש מקום לכך בתורת הוראת שעה. יש חשיבות לתקנה גם מצד נוסף - קיומה של האפשרות לדונו שלא בפניו, עשוי לגרום לנתבע שלא לנסות להתחמק מהדיון בבית הדין.

בתשובת המהר"ם שיק משמע, שהשואל טען שהואיל ומצאנו שמקללים ומכים את הסרבן, אפשר גם להפקיר את נכסיו. המהר"ם שיק השיב לו, שאין הנידון דומה לראיה, כיוון שמותר להכות ולקלל את מי ש'אינו עושה מעשה עמך', אבל אין רשות לפגוע בממונו. הוא הוסיף ואמר שבמקרה של סירוב, צריך רשות מבית דין כדי לתבוע בערכאות, זאת כדי שבית הדין יבדוק אם אין חשש של הפסד ממון לסרבן²². לכאורה

19. 'דיני ממונות במעמד צד אחד', תחומין י, עמ' 151.

20. 'דיני ממונות במעמד צד אחד' - תגובה, תחומין י, עמ' 168.

21. שו"ת מהר"ם שיק, חו"מ סי' ב.

22. אבל עיין בתשובת המבי"ט (ח"ב סי' קע), שכתב שהמקור לדין מסרב, 'גודא רבה שדי עליה', מאפשר לקונסו גם במה שאינו חייב מן הדין.



הדברים אינם מובנים, כיוון שדיון שלא בפני הנתבע, אינו אמור להביא לידי הפסד שאינו חוזר. הרי טעמו של הרשב"א, שהתיר לגמור דין שלא בפני הנתבע, היה משום שדיני ממונות הם הפיכים. אם הנתבע ירצה, הוא יוכל בכל שלב להביא את ראיותיו ולהפוך את הדין, ולכן אין חשש של הפסד לנתבע. מצד שני, ייתכן שבמציאות ימינו, אם בית הדין יפסוק דין בלא שמיעת טענות הנתבע, ויכתוב פסק דין שיעבור לביצוע ההוצאה לפועל, התובע יוכל להתנגד אחר כך לפתיחת הדיון מחדש, ולא יחתום על שטר בוררות חדש. פתרון לחשש זה אפשר למצוא בהצעתו של הרב יעזר אריאל, המובאת להלן, שבית הדין יחתום על פסק דין זמני בלבד, וכך יתאפשר לנתבע להגיב על פסק הדין. רק אם הנתבע לא יגיב תוך זמן קצוב על פסק הדין, נהיה רשאים להניח שהוא מסכים לו, ופסק הדין הזמני יהפוך להיות סופי.

ייתכן שהסיבה שהמהר"ם שיק העדיף כפייה על ידי גויים על פני דיון שלא בפני הנתבע, היא שיטתו בנוגע לדיון בערכאות. הפוסקים נחלקו כיצד לפרש את ההלכה בשו"ע²³, המתירה לפנות לערכאות:

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

לדעת 'נתיבות המשפט'²⁴, ההיתר ניתן רק במקרה שברור שהנתבע חייב, ואז הפנייה לערכאות היא רק כדי לבצע את הגבייה. אך ההיתר לא ניתן כדי לברר את הדין, כאשר לא ברור שהנתבע חייב. אחרונים אחרים²⁵ חלקו על 'נתיבות המשפט', והתירו לפנות לערכאות במקרה שהנתבע מסרב לבוא לדין תורה, גם במקרה שלא ברור שהנתבע חייב, וכך נוהגים היום. המהר"ם שיק התבטא כמה פעמים, בלשון 'גויים שיכפוהו עשה מה שישאל אומרים לך', לשון המתאימה לשיטתו של 'נתיבות המשפט', שערכאות רק מבצעים את הדין, אך אינם מבררים אותו. לפי זה, ייתכן לומר שעל פי המנהג היום, גם מהר"ם שיק היה מודה שעדיף שבית דין ידון שלא בפני הנתבע, על פי דין תורה, מאשר שערכאות ידונו על פי דיניהם.

'ערוך השולחן'²⁶ הסכים בתחילה לדברי 'נתיבות המשפט', וכתב שאם הדין אינו ברור, אין נותנים לתובע רשות לדון בערכאות, אלא רק לתבוע שהערכאות יכריחו את המסרב לדון בבית דין. ואולם הוא הוסיף שאם הדבר אינו אפשרי, יש לקבל טענות מהתובע, וכן לקבל עדויות, אף שלא בפני הנתבע, כיוון שכוונתו היא רק לברר שיש לתובע תביעה חזקה על הנתבע. הואיל והנתבע מסרב לבוא לדין, כאשר עשה כן יעשה לו, שלא יהא חוטא נשכר. 'ערוך השולחן' דיבר על מקרה שבו אין לבית הדין סמכות חוקית לאכוף את הדין. אך במקרה כמו שלנו, ששני הצדדים חתומים על שטר בוררות, ובית הדין יכול

23. שו"ע, חו"מ סי' כו סעי' ב.

24. נתיבות המשפט, סי' כו ביאורים ס"ק ג.

25. ערך ש"י, סי' כו סעיף ב; אמרי בינה, דיני דיינים סי' כז; ישועות ישראל, סי' כו ס"ק ב'.

26. ערוך השולחן, סי' כו סעי' ב.

לאכופ את הדין, ייתכן ש'ערוך השולחן' יסכים שכדי שלא יהא חוטא נשכר, עדיף שבית דין שלנו יפסוק, מאשר שערכאות יפסקו.

ג. הצעות מעשיות

הרב יעזר אריאל²⁷ ממליץ על כמה אפשרויות, כיצד לנהוג במי שאינו נענה להזמנת בית הדין. אפשרות ראשונה היא להכניס מראש סעיף לכתב הבוררות, האומר כי הצדדים מסכימים שבמקרה שאחד מהם לא יופיע להמשך הדיונים, בית הדין יהיה רשאי לפסוק לפי ראות עיניו²⁸. התחייבות כזו של הצדדים יש בה חסרון של 'אסמכתא', כיוון שזו התחייבות מותנית, וייתכן שבשעת ההתחייבות לא עלה בדעתו של אחד הצדדים להיעדר מן הדיונים. לכן יש להתחייב על כך בקניין בפני בית דין חשוב; או להודות שנעשה קניין כזה, והודאת בעל דין - כמאה עדים. אפשרות שנייה שממליץ עליו הרב אריאל²⁹ היא, שהצדדים יתחייבו בשטר הבוררות, שבית הדין יוכל לחייב את הצד שנעדר מהדין, לשלם הוצאות ביטול זמנו של הצד שכנגד. כמו כן יוכל בית הדין לחייב את הצד שנעדר, לשלם הפסדים עקיפים שגרם לצד שכנגד מחמת היעדרותו. התחייבות זו אינה בגדר 'אסמכתא', כיוון שהמתחייב אכן גרם נזקים, והדבר דומה להתחייבות 'אם אוביר ולא אעביד' אשלם במיטבא'. בית הדין יוכל להשתמש בהתחייבות זו לפי שיקול דעתו. אפשרות שלישית היא לקנוס את הסרבן על ידי פסיקה שלא בפניו. הרב אריאל ממליץ שקנס זה לא יהיה פסק דין סופי, אלא פסק דין זמני³⁰. הנתבע יהיה זכאי להגיב על פסק הדין תוך זמן קצוב, שלא יעלה על ל' יום. אם הנתבע יתנגד לפסק הדין ויטען טענות הדורשות דיון, בית הדין יזמין את הצדדים לדיון נוסף, ויוכל לשנות את פסק הדין בהתאם לטענות הנתבע. אם הנתבע לא יגיב תוך הזמן הקצוב, פסק הדין יקבל תוקף של פסק דין סופי. לדעת הרב אריאל, שתיקתו של הנתבע נחשבת למחילה, וכך יש תוקף נוסף לפסק הדין. הרב אריאל ממליץ גם על אפשרות נוספת³¹. בית הדין יפסוק שעל הנעדר להפקיד בקופת בית הדין סכום מסוים לפיקדון (חלק מסכום התביעה או כולה), עד שיתברר הדין. פיקדון זה אינו קנס, אלא ערובה לכך שהנתבע יופיע בבית הדין. לפי דבריו, אפשר להוציא לפועל פסק דין כזה, לפי חוק הבוררות.



27. דיני בוררות, הוצאת מכון שער המשפט, עמ' רפה ואילך.
28. ראה שם (עמ' תמה) נוסח שטר בוררות הנהוג בבית דינו של הרב ניסים קרליץ: 'אם אחד מאיתנו הח"מ ישתמט מלבוא לפני הבד"צ לגמר הטענות, הרשות בידי הבד"צ להוציא פסק דין כפי ראות עיניהם בע"פ או בכתב, וליתנו לבעלי הדין'. דומה לכך נוסח שטר הבוררות של אב"ד ירושלים, הרב שיינפלד (שם עמ' תמו). יש לציין שלא נכתב בהם שהקניין נעשה בבי"ד חשוב, דלא כאסמכתא.

29. שם עמ' רצו.

30. שם עמ' רצב.

31. שם עמ' רצו.



הרב שלמה בן יאיר / הרב אריאל בראלי

מי הוא בעל הבית?

מבוא

לבית הדין לממונות בשדרות הגיעו בני זוג אשר נמצאים בעיצומו של הליך גירושין. לבני הזוג ישנה דירה הרשומה על שם שניהם. בדירה זו גרים שוכרים כבר שנתיים, ובימים אלו מסתיים חוזה השכירות שלהם. לאחר שהחליטו בני הזוג להיפרד, הלכה האישה להתגורר בבית הוריה עם הילדים, מתוך ציפייה לחזור לגור בדירה השייכת לבני הזוג. ואולם הבעל, חידש את החוזה לשנה נוספת, בלא ידיעת אשתו, וזאת לאחר שהאישה הודיעה לשוכרים במפורש שהיא עתידה לחזור לדירה, והחוזה לא יוארך. כעת האישה תובעת את פינוי הבית מהשוכרים, היות ואין תוקף לחוזה החדש. השוכרים טוענים שיש תוקף לחוזה החדש, משום שרק לבעל יש זכות להחליט מי יהיו השוכרים. יש לברר מהן זכויות הבעל בנכס המשותף?

א. מי הוא בעל הדירה

הדירה רשומה על שם שני בני הזוג, ואולם יש לברר מהם מקורות המימון לדירה. אם הדירה נקנתה **לאחר** הנישואין, ונרשמה על שם שני בני הזוג, **ולא ידוע** מהו מקור הכסף שממנו נקנתה הדירה, נחלקו בכך הרא"ש והרשב"א. בדברי הרא"ש (תשובה כלל צו סי' ד) מבואר שבמצב זה אנו אומרים שהאישה נתנה מכספה למען קניית הדירה, ולכן הדירה שייכת לשניהם:

יראה שכל הקרקעות שקנה בעלה והשטרות כתובין גם בשם האישה שהקרקעות חצים שלה, כי אדם הקונה קרקע אין דרך שיכתוב את אישתו בשטר הקנאה וזה שכתב שם אישתו ניכרין הדברים שחצי דמי הקרקע הן משלה... לעומתו, כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תתקנז):

אם היא טוענת שקנתה שנפלו לה מבית אביה, רואים **אם מוחזקת** בכך שיש לה נכסי מלוג אם לאו, ואם הוחזקה בכך וטוענת כן הדין עמה, אבל אם אינה מוחזקת אינה נאמנת ואפילו בשבועה לפי שכל מה שיש לאישה הוא בחזקת בעלה... ועוד, דאמרין (ב"ב נב ע"ב) וכן האישה שהיתה נושאת ונותנת בתוך הבית והיו אונות ושטרות יוצאות על שמה עליה להביא ראיה, **וסתם אישה בחיי בעלה נושאת ונותנת בתוך הבית ועליה להביא ראיה...**

הרשב"א חושש שמא האישה נשאה ונתנה בנכסים, ורשמה אותם על שמה, אך באמת אינם שלה. אפילו אם יוכח שהבעל רשם את הבית על שם האישה, ייתכן שרצה להבריא

מבעלי חובות, ולכן אין הדירה שלה, אלא אם כן הוחזקה שהביאה כסף משלה בזמן הנישואין. להלכה, הש"ך (לשו"ע, חו"מ סי' ס"ק ז) פסק כדעת הרשב"א, שכל הדירה שייכת לבעל¹. אך הסמ"ע (לשו"ע שם ס"ק ה) פסק כרא"ש, שהדירה שייכת לשניהם. **מסתבר שבימינו הדירה שייכת לשניהם, כפי מה שרשום בטאבו ובחזזה.** בזמן חז"ל היה חשש שמא האישה רשמה את השטר, והכניסה עצמה שותפה בקרקע בלא ידיעת בעלה. כיום, על פי החוק אין תוקף לעסקת מקרקעין בלא רישום בטאבו, מנהל מקרקעי ישראל מקפיד על רישום, ואין אפשרות לרמות. אישה אינה יכולה לרשום את עצמה בלי הסכמה מלאה של בעלה, ומסתבר שהוא הקנה לה את חלקה. **מסקנה - דירה הרשומה על שם בני הזוג, שייכת לשניהם בשווה².**

ב. מי יכול להשכיר את הדירה?

על אף שהתברר שהבעלות על הדירה משותפת לשני בני הזוג, יש תקנת חכמים המקנה לבעל **זכות שימוש בלעדית** בנכסים. המשנה בכתובות (מו"ע"ב) מלמדת כי הבעל 'אוכל פירות בחייה, וחייב במזונותיה ובפרקונה וקבורתה'³. חכמים חייבו את הבעל לפדות את אשתו, וכנגד חובה זו, נתנו לו זכות ליהנות מפירות נכסיה. מדובר על נכסים שבוודאות שייכים לה, כגון נכסים שהיו שלה עוד לפני הנישואין, והבעל זכאי ליהנות⁴ מהשימוש בנכסים אלו ומהרווחים שלהם. לאור זאת, לכאורה צודק הבעל בטענה שהוא היחיד המוסמך להשכיר את הדירה, אף בלא הסכמת אשתו, שכן לו הזכות להשתמש בדירה. ואולם יש לפקפק בכך, לאור העובדה שהמשכנתא משולמת מהחשבון המשותף. בגמרא (שם) ישנו מקרה יוצא דופן, אשר בו הבעל מחל על זכות השימוש כאשר הוא נתן אותה לאשתו במתנה. במקרה זה אנו אומדין דעתו שנתן בעין יפה, ולא השאיר לעצמו את זכות השימוש. 'אמר רבא הלכתא המוכר שדה לאשתו לא קנתה והבעל אוכל פירות, במתנה קנתה ואין הבעל אוכל פירות'⁵.

1. מטעם שונה, משום שבעל עשוי למכור קרקע ולרושמה על שם אשתו, משום 'דלמא לגלויי זוזי הוא דבעי (ב"ב נא ע"א כלומר, שמא כתב על שמה משום שהיא משלמת על חצייה, ורצה לראות אם יש בידה כסף שהחביאה.
2. שו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' קכח) דן באישה שזכתה בכספי פיצויים מעבודתה, ובעלה קנה בכסף זה דירה ורשם אותה על שם שניהם, מסקנתו היא שחצי מהדירה - שייכת לאישה.
3. וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך, אבן העזר סי' פה סעי' א.
4. רווחים אלו ניתנו לבעל כדי שישתמש בהם לרווחת אשתו וילדיה, כמסקנת הגמרא בכתובות פ ע"ב, 'משום רווח ביתא'.
5. והקשו הראשונים מהגמרא (גיטין עז ע"ב), לגבי ההוא שכיב מרע, שרצה להקנות גט לאשתו, והקנה לה תחילה הבית, כדי שתקנה את הגט בקניין חצר. הגמרא דחתה הצעה זו, משום שמה שקנתה אישה - קנה בעלה, וממילא זכות הקניין היא שלו ולא שלה. על כך הקשו הראשונים, הרי שם הקנה לה הבית במתנה, ובכל זאת אומרת הגמרא שאוכל פירות! ר"י (תוס' שם) פירש שהפירות שלה, אך פירי הפירות שלו. לכן אינה יכולה להשתמש בפירות אלו ולכלותם, אלא יקנו בהם נכס, והוא שלה, ופירות הנכס הקנוי, שהם פירי פירות המתנה, יהיו לבעל. השו"ע (אבן העזר סי' פה סעי' ז) פסק כר"י.



במקרה שלפנינו, הדירה נקנתה באמצעות הלוואה מהבנק, והמשכנתא משולמת מכספי החשבון המשותף. מצב זה מעורר ספק באשר למשמעות רישום הנכס על שם האישה. הבעל רשם את הדירה גם על שם אשתו, האם נחשב הדבר למתנה מצידו, כי כל הכסף בחשבון שייך לו, שכן מעשה ידיה של האישה לבעלה, והוא החליט בכל זאת לתת לה חלק בדירה? או שמא אין כאן נתינת מתנה מצד הבעל, אלא הסיבה שהדירה רשומה גם על שם האישה, היא הבעלות שלה על החשבון המשותף?

יש צד שהיות והאישה עבדה הרבה מעבר למוטל עליה (העדפה על ידי הדחק, כתובות סו עמוד א) לכן מעשה ידיה אינו לבעלה (לפחות אם היא מוחזקת בכך). כמו כן, אפשר לראות בפתיחת חשבון על שם האישה מעין אמירה, שמעשה ידיה אינו לבעלה, 'איני ניזונת ואיני עושה'. נפקא מינה מכך היא השאלה שבה אנו עוסקים: האם לבעל ישנה זכות בלעדית להשכיר את הדירה, או שמא הוא צריך גם את הסכמת האישה. בעניין זה אין הכרעה ברורה בין פוסקי זמנינו, כפי שמובא בפסקי דין רבניים.⁶

יש לצרף את סברתו של הרב דייכובסקי⁷ שתנאי החיים כיום גורמים לכך שבני הזוג רואים זה בזה שותפים, ואין לבעל יתרון על פני אשתו. זוג שמתחתן היום, מתחתן על דעת כן שישלטו בנכסיהם שווה בשווה, כפי שמופיע בשטר השידוכין. לאור זאת, הלכה פסוקה היא ששותף אינו יכול לפעול באופן חד צדדי בנכס. בלא הסכמת האישה, אין משמעות לחוזה שחתם הבעל.⁸ נוסף על כך, על פי חוקי המדינה (חוק החוזים), על חוזה שכירות חייבים להיות חתומים כל הבעלים של הנכס, וממילא אין תוקף לחוזה של השוכרים שחתם עליו רק הבעל.

ג. הזכות למדור

ישנו טעם נוסף לבטל את חוזה השכירות החדש. הבעל מחויב להמציא לאשתו מדור, מכוח תנאי כתובה, או מחיוב 'כסותה' הנאמר בתורה.⁹ אם הבעל רוצה להשכיר את הדירה המשותפת בטענה שהפירות שלו, ובמקום זאת הוא ישכור עבור אשתו מדור אחר באותה איכות ובאותו מקום, האם הוא זכאי לכך?

המשנה בכתובות (קי ע"ב) אומרת 'מוציאין מנוה רעה לנוה יפה אך לא מנוה יפה לנוה רעה'. הרב יעזר אריאל מצטט כמה פסקי דין, שמהם עולה כי מעבר מדירה בבעלות הזוג לדירה שכורה, נחשב מעבר מנוה טוב לנוה רעה.¹⁰ הסברא היא שבדירה שכורה יש חסרונות, כגון, האפשרות שתאלץ לעזוב את הדירה אחרי זמן מה, לפי דרישת המשכיר, או שינויים קלים נצרכים, שאין בעל הדירה מסכים לעשותם, ובדירה שלהם היו עושים וכדומה. כמו כן יכולה האישה לטעון שהיא כבר מכירה את הדירה הזו והתרגלה אליה,

6. פד"ר ד, עמ' 154.

7. תחומין כט, עמ' 174.

8. שו"ע, חושן משפט סי' קעו סעי' ט.

9. רמב"ם, הל' אישות פי"ג ה"ג.

10. תחומין כה, עמ' 163.

ואינה רוצה להסתגל למקום חדש. בדירה שהאישה שותפה בה, נראה שיש טענה נוספת, כיוון שהדירה שלה, ומה שהבעל אוכל פירות הוא ל'רווחא דביתא', ונועד לסייע בידו להביא לרווחת אשתו וילדיו. אין לך מקום ראוי יותר לאישה לגור בו, ממקום השייך גם לה, ובו היא מרגישה נוח יותר מכל מקום אחר. טעם נוסף לכך שחווה השכירות שחתם עליו הבעל בלבד אינו תקף, הוא מכיוון שהדירה נקנתה לא בתור נכס להשקעה, אלא בתור דירת מגורים. סביר מאוד שכספי שני הצדדים ניתנו על דעת שדירה זו תשמש אותם למגורים, ואי אפשר ל'נצל' את זכות הפירות לעניין אחר, וכדין בעל שנסתלק מפירות בקניין.¹¹ לכן אין אפשרות להכריח את האישה לגור אצל הוריה או לשכור דירה אחרת במקום דירה זו,¹² וממילא החוזה שנחתם בניגוד לדעתה אינו תקף, ועל השוכרים לעזוב את הבית.

סיכום

- א. דירה השייכת לאישה לפני הנישואין, ורשומה על שמה - הבעל אוכל הפירות, והדירה שלה.
- ב. אם ידוע שחצי מסכום הדירה שילמה האישה מכספה, הבעל אוכל הפירות, והדירה בבעלות משותפת.
- ג. דירה הרשומה על שם שני בני הזוג, ולא ידוע מה מקור הכסף שממנו נקנתה, נחלקו בכך הש"ך והסמ"ע. נראה שהיום כולם מודים שהדירה בבעלות משותפת, והבעל אוכל הפירות.
- ד. דירה שנקנתה לאחר הנישואין מכספי הבעל, והבעל רשם אותה על שם אשתו או על שם שניהם, הרי זו בבעלות משותפת, ואין הבעל אוכל הפירות.¹³
- ה. קנו דירה בשותפות מכספי הבנק, ומחזירים את החוב באמצעות החשבון המשותף - יש להסתפק במעמד של חשבון משותף, האם האישה שותפה בו או שכולו שייך לבעל. אם הוא בעלים בלעדי על חשבון משותף, נמצא שנתן לה מתנה בקניית הדירה, ואין הפירות שלו. אם הם נחשבים שותפים, הבעל אוכל הפירות.
- ו. דירה משותפת שהבעל רוצה להשכיר אותה, ולעבור לגור בדירה שכורה אחרת, אינו יכול לכופ את אשתו לכך, כי הדבר נחשב מעבר מנווה טוב לנווה רע.



11. שולחן ערוך, אבן העזר סי' צב סעי' א.
 12. ואף שעד עכשיו היא הסכימה לגור בדירה שכורה זה משום שחפצה להיות עם בעלה אך כרגע שנפרדו זכותה לחזור למקום המועדף עליה.
 13. אך אוכל פירי פירות, ויקנו בכסף הפירות דבר קיים ויהנה הבעל מרווחי הדבר.



הרב אוריאל בנר

פועל שהזיק תוך כדי עבודתו

שכיר עובד עם כליו של בעל הבית. האם הוא נחשב שומר שכר של הכלים או שומר חנם שלהם? אם ארעה תקלה וכלי ניזוק, האם השכיר נחשב מזיק, ונידון על פי הלכות נזיקין?

לבירור העניין, נדון במעשה שארע: אדם נשכר לנקות בית לקראת הפסח. הוא קיבל מבעל הבית שואב אבק. היה צורך לפתוח את המכשיר, והוא התלבט כיצד לעשות זאת. מכיון שלא ידע בדיוק איך עושים זאת, ניסה לפתוח בצורה מסוימת, שלא הייתה נכונה, ושבר את אחד החלקים. האם הוא חייב לשלם את שווי הנזק?

א. מזיק

באופן פשוט, יש לחייב פועל שהזיק ושבר כלי, מדין מזיק (בבא קמא פ"ט מ"ג), שכן אדם המזיק חייב אף באונס. ואף שלדעת הרמ"א¹ יש לפטור אותו באונס גמור, נראה שהמקרה הנידון אינו נחשב לאונס גמור, שכן העובד הסתפק כיצד להפעיל את הכלי, ולא היה ברור לו שהוא פועל נכון. אולם יש לדון אם יש לפוטרו, על פי יסוד המובא בספר 'מחנה אפרים' (נזקי ממון ה'), שבמקרה כזה לא שייך דין אדם המזיק, 'כיון שעליו מוטל להתעסק בדבר'. כוונת הדברים היא שיש לעובד רשות לעשות כך, וממילא אין הוא מזיק שעושה שלא ברשות².

במקרה שלנו, יש להסתפק האם אכן קיבל רשות להתעסק במכשיר. הרשות לא ניתנה בפירוש בשעת קבלת המכשיר. ניתן לבחון זאת לפי 'מבחן הסבירות', דהיינו לבדוק אם העובד פעל לפי שיקול דעת של אדם סביר, וממילא יש לו רשות מבעל הבית לנהוג כך. במענה לשאלה זו כתב הרב צבי בן יעקב, שיש לחלק בין פעולה פשוטה ומקובלת, שהעובד לא עשה אותה בכוח הזרוע, לפעולה חריגה למשל, פתיחת המכשיר בחוזקה ובפראות. אם העובד עשה פעולה פשוטה ומקובלת, אין דינו כאדם המזיק, ואילו אם עשה פעולה חריגה, חייב העובד, מדין אדם המזיק.

ב. שומר

גם אם נניח שהעובד פטור מדין מזיק, עדיין יש לדון אם לחייבו מדין שומר. נקדים ונאמר שלפי מה שהתברר לעיל, אין מדובר בפשיעה של העובד, אלא בחיוב, מעין חיוב

1. רמ"א לשו"ע, חושן משפט סי' שעח סעי' א.

2. ברור שיסוד זה אינו כולל פשיעה ממש. לכן כתב שו"ת נתיבות אדם, שיש לחייב פועל שנהג ברכב תוך כדי עבודה, ולא עצר במקום שהיה אמור לעצור, ועקב כך הרכב ניזוק.

שומר שכר בגנבה ואבדה. וממילא עולה השאלה האם דינו כשומר חנים או כשומר שכר? מה גדרו של פועל העובד אצל אחר, ויש אצלו חפצים של בעל הבית? ב'שולחן ערוך' (חו"מ סי' שו סעי' א) נפסק: 'כל האומנים שומרי שכר הם'. נחלקו הפוסקים מה דינו של שכיר. הסמ"ע (לשו"ע שם, ס"ק א), כתב שדווקא קבלן - דינו כשומר שכר, אבל פועל העובד בשכירות - דינו כשומר חנים. משום שאם נטען שהשכר שמקבל הפועל, נותן לו מעמד של שומר שכר, כנגד זה אפשר לטעון שהשכר שנותנים לו אינו עבור השמירה, אלא עבור המלאכה שהוא עושה. וכן אם נטען שיש לו הנאה שבחרו דווקא בו, וזה נחשב לשכר, אפשר לומר שטענה זו שייכת רק בקבלן, שמקבל את המלאכה בצורה שלמה; אך שכיר יום, אין התחייבות שישלים את העבודה, ולכן אין זו הנאה שבעבורה ייחשב שומר שכר. לעומת הסמ"ע, כתב הש"ך (לשו"ע שם, ס"ק א) שאין חילוק בדבר, וגם שכיר נחשב שומר שכר על החפץ שקיבל לידי. הב"ח (שם) וה'מחנה אפרים' (הל' שומרים סי' מא), כתבו שפועל בביתו של בעל הבית, אינו נקרא כלל שומר, שכן לא נסתלקו הבעלים משמירתם. אמנם צריך בירור, מה הדין בנוגע לנידונו, שבעלי הבית עזבו את הבית לשעות ארוכות, והפועל עבד לבד. שו"ת 'נתיבות אדם' (סי' לו) כתב שהדעה הרווחת היא דעת הש"ך. לאור זאת, נראה שיש לחייב את הפועל, מדין שומר שכר, החייב בגנבה ואבדה.

ג. האם אומן נחשב שומר שכר על כל הדברים שבבית

מצאנו בפוסקים דעות המצמצמות את הדין של שומר שכר אף בנוגע לקבלן. בשו"ת 'דברי מלכיאלי' (ח"ג סי' קעב) נכתב שיש לחלק בין מקרה שהקבלן התבקש במפורש לשמור על חפצי בעל הבית, לבין מקרה שהקבלן עושה עבודות שונות בבית, ולא דובר עימו על שמירת חפצי הבית. במקרה שלא דובר עימו על שמירת חפצי הבית, אף שמקבל שכר על עבודתו, אין השכר כולל שמירה על חפצי הבית.³ מדבריו אפשר ללמוד לנושא שלנו. עובד ניקיון אינו שומר שכר, כיוון שאינו מקבל שכר על שמירת שואב האבק אלא על הניקיון. ב'פתחי חושן' (פקדון ושאלה עמ' ג) נכתב שכל דיוני הפוסקים הם בנוגע לחפץ הניתן לפועל לתיקון, אך יש לעיין בנוגע לחפץ שאינו ניתן לו לתיקון אלא ניתן לו לשימוש לצורך העבודה. לדוגמא פטיש שביקש הפועל מבעל הבית, לצורך תיקון רהיט של בעל הבית. האם נחשב שואל של הפטיש? תשובתו היא שאם לפי תנאי השכירות או הקבלנות, היה אמור הפועל להביא כלי זה איתו, פשוט שנחשב שואל. אבל אם לפי תנאי השכירות, יכול להשתמש בחפץ של בעל הבית, נחשב שומר שכר ולא שואל. לפי תשובתו נראה שהפועל נחשב שומר שכר על שואב האבק. אולם סברא זו אינה מוסכמת, שכן משמע משו"ת 'דברי מלכיאלי', שהשכר צריך להיות על השמירה. ובנידון דידן אין הפועל מקבל שכר על השמירה, והשימוש בכלי אינו לצורכו אלא לצורך בעל הבית.⁴

לסיכום, יש שפוטרים פועל מחיובי שמירה על החפץ שמשמש לעבודתו.

3. הוא מציין שכן משמע בקצה"ח, סימן רצא סק"א.

4. ובכך מצדד הרב צבי בן יעקב.



ד. האם יש פטור מיוחד לפועל?

מצאנו בשו"ע (סי' שד סעי' א) לגבי שומרים: המעביר חבית ממקום למקום בשכר, ונשברה, דין תורה הוא שישלם, שאין זה אונס גדול והרי השבירה כגניבה ואבידה שהוא חייב בהן, אבל תקנו חכמים שיהיה חייב שבועה שלא פשע בה, שאם אתה אומר ישלם, אין לך אדם שיעביר חבית לחבירו. ולפיכך עשו בו שבירת החבית כמיתת הבהמה ושבירתה. ונוגע למזיק, כתב הרמב"ם (הלכות אישות פכ"א ה"ט): האשה ששברה כלים בעת שעושה מלאכותיה בתוך ביתה פטורה, ואין זה מן הדין אלא תקנה, שאם אין אתה אומר כן אין שלום בתוך הבית לעולם אלא נמצאת נזהרת ונמנעת מרוב המלאכות ונמצאת קטטה ביניהם. השאלה היא האם פטור זה ישנו במקרים נוספים? מדברי שו"ת 'שבות יעקב' (ח"ג סי' קעז), משמע שאין להרחיב פטור זה, שכן התקנה הייתה רק להעברת חביות כבדות, וההעברה נעשתה על פי רוב, בידי אנשים בלא אמצעים. **לסיכום**, פועל שהזיק לחפצי בעל הבית, אין תקנה לפוטרו.

ה. 'לפנים משורת הדין' ומנהג המדינה

לדעת הרב יעקב אריאל⁵, יש להתחשב במנהג המדינה, ולשלם לפועל כל שכרו, ולא לגבות תשלום עבור הנזק; וכך הוא כותב: נלע"ד שמצינו הטבות דומות בימינו שאין באים על הפועלים בתביעות מצד הדין. כגון, פועל שהזיק בעבודתו לרכוש בעה"ב אינו משלם. לכל היותר יפטרוהו אם נזקו רב מתועלתו, אך תשלום נזיקין מאן דכר שמיה?! ונראה שנוהגים כמו שדרש רב מרשב"ח בסוף פרק האומנין (ב"מ פג ע"א) 'למען תלך בדרך טובים'. המעבידים מבינים שאי אפשר להטיל את כל האחריות רק על הפועלים, ולכן הם פוטרים אותם מחיובים מסוימים... ונלענ"ד שאע"פ שכל זה הוא רק לפנים משורת הדין. אולם הנוהג ההופך זאת לחיוב הוא נוהג טוב... ואכן כל תנאי עבודתם של הפועלים השתנו לטובה, כולל פיצויים וכדו' ואע"פ שיסודם הוא 'לפנים משרת הדין' מנהג המדינה הופך אותם לדין וכך נאה וכך יאה.

מסקנה

עובד ניקיון ששבר את שואב האבק בעל הבית, אין לחייבו בנזק, לא מדין מזיק ולא מדין שומר, אלא אם כן עשה בשואב האבק פעולה חריגה, אשר אינה מצופה מעובד.

5. מובא בהערות הרב לספר חבל נחלתו א, עמ' יג.

הרב מרדכי וולנוב

האם מותר לאכול ג'לטין

הקדמה

ג'לטין¹ (נקרא גם מקפית או גלדין) הוא חלבון קרישי המופק מעצמות בעלי חיים ומעורותיהם. הוא מופק בעיקר מבקר, חזירים ודגים. הג'לטין משמש חומר מייצב בתעשיית המזון². בעבר הג'לטין הנפוץ ביותר היה ג'לטין המופק מעצמות. כיום השימוש הנפוץ ביותר הוא משומן חזיר ומעורו. כ-44% מן הג'לטין מופק מעורות חזירים, כ-28% מן הג'לטין מופק מעורות נבלות וטרפות, כ-27% מופק מעצמות של נבלות וטרפות וכ-1% מדגים ומבהמות שנשחטו כדת וכדין³. בנוסף לכך, יש ייצור ג'לטין מדגים כשרים ומדגים לא כשרים. שימוש בג'לטין המופק מבהמות שנשחטו כדת וכדין כמעט שאינו קיים. השימוש העיקרי של הג'לטין הוא בעיקר במוצרים כדוגמת מוס, קרם בוואריה, פנקוטה וקרמים נוספים. כמו כן, הוא המרכיב העיקרי בייצור מקפא (ג'לי) למאכל. כמו כן, הג'לטין משמש לייצור כמוסות (קפסולות) לתרופות.

א. הבעיות ההלכתיות בשימוש בג'לטין

1. 'מעמיד'

באופן כללי, כאשר יש לנו תערובת של מאכל מותר עם דבר אסור, המאכל המותר אסור כל זמן שאין במאכל פי שישים נפח כנגד האיסור, אולם כאשר יש פי שישים במאכל המותר כנגד הדבר האסור, המאכל מותר באכילה⁴. יש מקרים היוצאים מכלל זה, ובהם מחמת חשיבותו של הדבר האסור הוא אינו בטל אפילו באלף. אחד המקרים הללו הוא כאשר הדבר האסור 'מעמיד' את הדבר המותר. לדוגמה, מאכל הנמצא במצב צבירה נוזלי אפשר להעבירו למצב צבירה מוצק על ידי הוספת חומר כמו אנזימים, חלבונים וכדומה. תהליך הגיבון של כל הגבינות נעשה בעזרת אנזים בשם 'רנט'. בעבר הוא הופק בעיקר מקיבות בעלי חיים. כיוון שבתעשיית האנזימים מתבססים בעיקר על

1. במאמר זה לא נעסוק בג'לטין המופק מן הצומח, כיוון שאין בו בעיית כשרות.
2. יש לציין שהחומר הנקרא ג'לטין מופק דווקא מן החי. חומרי הקרשה מן הצומח או מן הדומם נושאים שמות שונים, כגון 'מתחלב', 'מייצב', 'אימסיפייר', 'גומי ערביק', 'אגר אגר', 'צלולוז' ועוד.
3. מידע זה נכון ללפני כמה שנים. ייתכן שכיום יש שינויים קלים, משום שיש מקומות שחוששים בהם ממחלות המצויות אצל בע"ח, כגון 'הפרה המשוגעת' וכדו', ומשום כך מעדיפים שלא להשתמש בג'לטין המופק מן החי.
4. שו"ע, יו"ד סי' צח סעי' א.



קיבות משחיטה שאינה כשרה, עולם הכשרות היה צריך ועודנו צריך להתמודד עם השאלה האם גיבון בקיבת בהמה לא כשרה הוא כשר. השו"ע⁵ דן בסוגיה זו וקובע: 'אבל המעמיד בעור קיבת נבלה, וטריפה, ובהמה טמאה, אוסר בכל שהוא'. והרמ"א הוסיף ביאור על פי המובא ב'בית יוסף'⁶: 'משום דדבר האסור בעצמו, ומעמיד, אפילו באלף לא בטיל'. מפסיקה זו של השו"ע אפשר ללמוד לעניין כל חומר גלם שגורם 'להעמיד' מאכל נוזלי - אם מקור חומר זה אסור, המאכל אסור באכילה והאיסור אינו בטל. מכאן אפשר לכאורה להסיק שג'לטין המופק מחיות טמאות או מבהמות טהורות שנשחטו שלא כדת ישראל ו'מעמידים' בעזרתו מאכל, המאכל אסור באכילה. אך כיוון שאת הג'לטין אפשר להפיק גם מעצמות הבהמה, יש לברר האם עצמות של בהמה טמאה אסורות באכילה.

ב. טעמים להיתר אכילת ג'לטין

1. דין העצמות

הראשונים נחלקו מה הדין במקרה שחתיכת נבלה שיש בה בשר ועצמות נפלה לקדרה של היתר - האם העצמות של החתיכה האסורה אסורות, כדין הבשר עצמו, וצריך שיהיה שישים בהיתר כנגד החתיכה עם העצמות או האם העצמות של החתיכה אינן אסורות, מצטרפות לחלק המותר בתבשיל ויכולות לבטל את החתיכה האסורה. דעת הרשב"א⁷ והר"ן⁸ שעצמות האיסור אינן אסורות ומצטרפות להיתר לבטל את האיסור. הר"ן (שם) ביאר שהעצמות אינן נחשבות לאיסור רק כאשר הן **יבשות**, אבל אם יש בהן מוח או שיצאת מהן לחות מחמת רכותן, הן אסורות. לדעת הרמב"ם⁹ וה'טור' בשם 'יש אומרים'¹⁰ יש לאסור עצמות איסור גם כאשר העצמות יבשות ואין בהן מוח ולחות. הרמב"ם¹¹ פסק:

האוכל מנבלה וטריפה, או מבהמה וחיה הטמאים מן העור ומן העצמות ומן הגידים ומן הקרנים ומן הטלפים ומן הצפרנים של עוף ממקומות שמבצבץ משם הדם כשיחתכו ומן השליא שלהן אף על פי שהוא אסור ה"ז פטור מפני שאלו אינן ראויין לאכילה ואין מצטרפין עם הבשר לכזית.

הפוסקים נחלקו בהבנת שיטת הרמב"ם. ה'מגיד משנה'¹² סובר שמקורו של הרמב"ם מברייטא המובאת בגמרא בחולין:¹³ 'העצמות והגידין והקרנים והטלפים מצטרפין לטמא

5. שו"ע, יו"ד סי' פז סעי' יא.

6. ב"י, יו"ד סי' פז.

7. תורת הבית הארוך, בית ד שער א, ו.

8. ר"ן על הרי"ף, חולין לה ע"א, ד"ה גרסי'.

9. מובא בר"ן שם.

10. טור, יו"ד סי' צט.

11. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"ד הי"ח.

12. שם.

13. חולין קיז ע"ב.

טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבלות'. והטעם מפני שאין בהן לאו של נבלה. ומראיתו משמע שאף שאין העצמות מצטרפות כדי לטמא טומאת נבלות, מכל מקום, הן מצטרפות לטמא טומאת אוכלין, ומשמע שיש עליהן שם 'אוכל'¹⁴. אך ב'שו"ת אחיעזר'¹⁵ מוסבר שהרמב"ם מדבר על עצמות שיש בהן מוח או עצמות רכות שיש בהן לחות, אבל בעצמות יבשות וקשות אפילו איסורא ליכא. ולפי דברי 'האחיעזר', נמצא שדעת הרמב"ם היא כדעת הר"ן והרשב"א.

השו"ע¹⁶ פסק, כדעת הרשב"א והר"ן, שעצמות האיסור מצטרפות עם ההיתר לבטל את טעם החתיכה האסורה, ומכל מקום, המוח שבעצמות מצטרף עם האיסור. הרמ"א שם הביא את דעת ה'אור זרוע'¹⁷ שיש להחמיר ולא לצרף את עצמות האיסור להיתר לצורך ביטול האיסור בשישים. הש"ך¹⁸ ביאר את דעת הרמ"א שכשם שאין העצמות מצטרפות להיתר, כך גם אין מצטרפות לאיסור. ה'פרי מגדים'¹⁹ הקשה - אם אין העצמות מצטרפות לאיסור, מדוע אין מצטרפות להיתר? ותירץ - כדי שלא יטעו להתיר את העצמות כאשר הן תתבשלנה עם הנבלה בלבד. אחר שהרמ"א הביא את דעת המחמירים, סיים כך: 'ובמקום הפסד יש לסמוך אמקילין ומתירין כי כן עיקר'. נמצא שגם לדעת הרמ"א, הדעה העיקרית היא דעת המתירים. גם בדעת המחמירים שהביא לא נראה שהעצם אסורה מחמת עצמה, אלא שמא יטעו ויתירו אותה כאשר התבשלה עם האיסור בלבד.

הרב יחזקאל אברמסקי²⁰ סובר שמעיקר הדין, כאשר הג'לטין מופק מעצמות **יבשות לחלוטין**, אפשר להתירו, אולם הוא קובע שצריך להיזהר מלהורות היתר למעשה, וזו לשונו:

אמנם כן להלכה לא נראה בזה איסור, אבל למעשה יש להתישב אם לא יכשלו על ידי הוראת היתר בדבר זה, אלא הטועים והמטעים את אחרים באמרם שדיני התורה מקבלים שינוי כפי חפץ הרבנים ומורי הוראה בישראל. הלא הדזשעלטין (ג'לטין) בגלל שלא עמדו על מהותו ומחסרון ידיעה את אופן עשייתו, היה מקובל עד עתה בפי כל כדבר האסור, יען וביען שהדבר היה גלוי וידוע, שבעיקרו הוא בא מעצמות נבלה וטרפה, ומחסרון ידיעה יש שהוסיפו עוד ואמרו שעצם החומר של הדזשעלטין הוא בשר המח שבעצמות. ואין זה פחד שוא אם נחשוש שהוראת היתר בדזשעלטין תחזק את הדעה המשובשת הנפוצה כל כך בדורנו בזדון ובשגגה שהאיסור וההיתר הוא בידי הרבנים כחומר ביד היוצר. ועל כגון זה נאמר ביומא (דף מ' ע"א) אל תתנו מקום לצדוקים לרדות שיאמרו

14. עיין בשו"ת ציץ אליעזר, ד, בפתיחה הערה ג.

15. שו"ת אחיעזר, ח"ג סי' לג אות ה.

16. שו"ע, יו"ד סי' צט סעי' א.

17. אור זרוע, פסקי עבודה זרה סי' רעז.

18. ש"ך לשו"ע, שם, ס"ק ב.

19. פמ"ג על שו"ע, שם, שפתי דעת, ס"ק ב.

20. מובא בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ד בפתיחה.



לפי רצונם הם עושים הכל (רש"י שם), וזה לשון רבינו חננאל במסכת שבת (קלט ע"א) ומהא שמעינן שאפילו דברים המותרים כגון אלו וכדומה להן המסורין לעם הארץ אין אדם רשאי להורות להן להיתר אלא יחמיר עליהן לאיסור. על אף שמעיקר הדין נראה שעצמות יבשות, אין בהן איסור, מכל מקום, יש בעיה נוספת שיש לדון בה. בשלב הראשון של תהליך ייצור הג'לטין יש לנקות את העצמות מחומרי הגוף (עור, בשר וכו') הדבוקים בהן. הניקוי נעשה פעמים רבות במים חמים. תהליך זה גורם שטעם הבשר הדבוק בעצם וטעם מוח העצם נבלעים בעצם, ואף לאחר שמפרידים את העצם ומייבשים אותה, עדיין נשאר בה טעם איסור בלוע ודין העצם הוא כדין כלי שבלוע בו איסור, שאין להשתמש בו בלא הכשרה. אך עם כל זאת, יש הסוברים שהטעם הבלוע בעצם נפגם כאשר משרים את העצמות בסיד במשך 14-3 שבועות. ויש שפקפקו גם בהיתר זה, משום שכל החלבונים המופקים משרייה זו אינם נפגמים.²¹ אולם ניתן לייבש עצמות גם בדרך אחרת, מייבשים את עצמות הבקר זמן רב בשמש ומניחים לעצמות להישטף במי גשמים.

עד כה לכאורה אפשר לראות שמעיקר הדין אין איסור בג'לטין המופק **מעצמות יבשות**, אלא אם העצמות נוקו בעזרת מים חמים, כיוון שאז יש טעם גדול לאסורן, כפי שביארנו. למעשה, בימינו מציאות זו אינה קיימת כלל, שכן מביאים את העצמות היישר מן המשחטה כשהן עדיין לחות ויש עליהן שאריות בשר וכן יש בהן מוח. בנוסף, הרבה ג'לטין מופק משומן חזיר ועורות, ובהם אין כלל דיון להתיר מדין עצמות יבשות. עם זאת, הפוסקים דנו אם אולי יש להתיר גם מציאות זו משום ש'פנים חדשות באו לכאן'.

2. יצירה חדשה

הרא"ש במסכת ברכות²² דן במוסק. המוסק הוא מין בושם הבא מן החיה. יש אומרים שבא מזיעת החיה, ויש אומרים שבא מדם של חיה שמתקבץ בצווארה ואחר כך מתייבש ונעשה בושם, ונותנים אותו במאכל כדי להשביח את התבשיל. הרא"ש הביא שם את דעת רבנו יונה, שרצה לתת טעם להתיר ולומר שהחומר המופרש הוא 'פירשא בעלמא', ואף על פי שמתחילה היה דם, לא חוששים, כיוון שהולכים ב'תר השתא', וכיוון שעכשיו אין רואים דם, מותר.²³ רבנו יונה מביא ראיה לסברה זו מדבש שנפלה בו חתיכת איסור, אף על פי שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיוון שדרך הדבש להחזיר מה שנופל לתוכו להיות דבש, דנים אותו כמו דבש והוא מותר. הרא"ש שם מסיים שאפילו הראיה של רבנו יונה צריכה ראיה, ונראה שחולק על דבריו. הרב עובדיה בשו"ת 'יביע אומר'²⁴ צירף את היסוד של רבנו יונה בתור טעם נוסף להקל בג'לטין, וזו לשונו:

21. עיין במאמר סוד הג'לטין של הרב יהודה א. שרשבסקי, 'תהודת כשרות' (אוגוסט, 1995), עמ' 7.

22. רא"ש, פ"ו סי' לה.

23. מהרא"ש משמע ששם החיה היא מוש"ק, אך במשנ"ב סי' רטז ס"ק ז משמע שהמוסק הוא בושם המופרש מאותה חיה, ושמה אינו מוזכר שם.

24. יביע אומר, ח"ח סי' יא.

ולכאורה יש להוסיף עוד נימוק להתיר בנ"ד, הואיל ובתהליך התוצרת של הג'לאטין מן העור והעצמות לאחר שנתייבשו היטב בשמש, במשך כמה חדשים, מערבים בהם מלחים כימיים וטוחנים אותם הדק היטב עד שנהפך הכל לאבק דק, ופנים חדשות באו לכאן עם התרכובת שבהם, יש לדמות דבר זה למ"ש רבינו יונה (הובא בהרא"ש פרק כיצד מברכין ס' לה), שהמוסק הניקח מתוך חיה ידועה שיש לה חטוטר בצוארה, ומתקבץ לשם תחלה כעין דם, ואח"כ נעשה מוסק שיש בו ריח טוב ונותן טעם לשבח בתבשיל ובמרקחות, יש טעם להתירו באכילה, משום, דפירשא בעלמא הוא, ואף על פי שמתחלה היה דם, אין לחוש לכך, דבתר השתא אזלינן, שהרי הדבש שנפלה לתוכו חתיכת איסור אף על פי שנימוחה בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר שנופל לתוכו דבש, כדין דבש דיינינן ליה ומותר, וה"נ אף על פי שמתחלה היה דם, כיון שיצא מתורת דם, בתר השתא אזלינן, הילכך אף על פי שנותן טעם לשבח בתבשיל ובמרקחות מותר. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין

עם זאת, על קביעה זו של הרב עובדיה יוסף הרב יחזקאל אברמסקי חולק וקובע שאין לדמות כלל בין הג'לאטין לסוגיה של 'פנים חדשות באו לכאן'.

דבר ברור הוא אשר הדזשעלטין הנעשה מעצמות אינו יצירה חדשה שנשתנתה מחומר הראשון אלא חומר חדש לגמרי על ידי אמצעים כימיים. דזשעלטין הוא אותו חומר עצמו שישנו בעצמות בעיקרן. וכל האמצעים הכימיים משתמשים בהם בתעשיית הדזשעלטין, אינם באים אלא להפריד שאר חמרים שישנם בעצמות מחומר הדזשעלטין, שלא יפסדוהו או שלא יגרעו את טיבו. וממילא אין כאן מקום למשא ומתן בהיתר הדזשעלטין הנעשה מעצמות נבלות וטרפות על פי דברי רבנו יונה בדבש שנפל בו חתיכה של איסור.

עד כה ראינו שכאשר הג'לאטין מופק מעצמות שיש בהן מוח, אין זה פשוט כלל להתיר מדין 'פנים חדשות באו לכאן', שהרי סוף-סוף הקולגן היה ונשאר, וכל התהליך היה כדי לבדוד אותו מן העצם כדי שנוכל להשתמש בו בתעשיית המזון. אולם, עדיין יש לברר האם אפשר להתיר את הג'לאטין, משום שכאשר הג'לאטין עומד לבד, הוא אינו ראוי כלל למאכל אדם ואולי אף לא למאכל כלב. כאשר אנו באים לדון בעניין זה, אפשר לדון בכל דבר האסור באכילה - האם כאשר הוא נפסל ממאכל כלב, אפשר להתירו. בירור זה חשוב מאוד, משום שכיום בתהליך ייצור הג'לאטין משתמשים לא רק בעצמות מבהמות טמאות, אלא גם בעור של הבהמות הטמאות כדוגמת החזיר ובשומן שלהן, כאמור.

3. עור שהתייבש כעץ

בעל 'שיבולי הלקט'²⁵ כתב שמותר למלא בחלב עור קיבה שהומלח כדין ונתייבש לגמרי, ואין כאן משום איסור בשר בחלב, משום שכאשר העור מתייבש, הרי הוא כעץ בעלמא,

25. שיבולי הלקט, ח"ב סי' לד, והובאו דבריו בב"י, סי' פז סעי' י, ד"ה כתב.



ואין בו שום לחלוחית בשר. הרמ"א²⁶ הביא את דברי ה'שיבולי הלקט' להלכה. הש"ך²⁷, שם, כתב שדין זה אינו רק בעור אלא בכל בני מעיים, ומכל מקום אין לעשות כן לכתחילה. ה'פתחי תשובה'²⁸ הביא את דברי הש"ך וכתב שר' עקיבא איגר ביאר בתשובתו שלא עושים כן לכתחילה, אלא רק במקום שאין שישים כנגד האיסור. אבל אם יש שישים וכל החשש הוא משום שאין מבטלים איסור לכתחילה, מותר אפילו לכתחילה. אולם בעל ה'יד אפרים'²⁹ כתב בשם ה'כנסת הגדולה' שהעם נזהרים שלא לאכול גבינה שהושמה בתוך העור, אף על פי שהוא יבש כעץ.

היתר הרמ"א עוסק בעור בהמה טהורה שהומלח והוכשר כדין. האחרונים נחלקו האם היתר הרמ"א הוא דווקא בבהמה טהורה, שכיוון שלא היה עליה שם של איסור, אחר שהתייבשה כעץ אינה נחשבת בשר כלל ומותר להעמיד בה גבינה, ואילו חלקי בהמה טמאה, גם אחר שהתייבשו כעץ לא פקע מהם איסורם כיוון שמלכתחילה יש עליהם שם של איסור, או שמא היתר הרמ"א הוא גורף בין בבהמה טהורה ובין בבהמה טמאה. כדי להבין את מחלוקת האחרונים יש להביא את מחלוקת התנאים העוסקת בהגדרת נבלה.

בגמרא במסכת עבודה זרה³⁰ נחלקו רבי מאיר ורבי שמעון האם 'נותן טעם לפגם' אסור או מותר. דעת ר"ש ש'נותן טעם לפגם' מותר, וטעמו מבואר בגמרא:

ור"ש מאי טעמא ('נותן טעם לפגם' - מותר)? דתניא: לא תאכלו כל נבלה לגר

אשר בשעריך - כל הראויה לגר קרויה נבילה, שאין ראויה לגר אינה קרויה נבלה.

ור"מ (מדוע ר"מ אינו לומד מפסוק זה להתיר 'נותן טעם לפגם')? ההוא למעוטי

סרוחה מעיקרא. ור"ש? סרוחה מעיקרא לא צריכא מיעוטא, עפרא בעלמא הוא.

נמצאנו למדים שלדעת ר"ש המדד לאסור מאכל משום נבלה הוא האם המאכל ראוי לאכילה או שאינו ראוי. ואם אינו ראוי, אפילו אם בעבר היה ראוי, האוכלו אינו עובר על איסור אכילת נבלה. לעומת זאת, ר"מ חולק על ר"ש וסובר שרק דבר שמלכתחילה לא היה ראוי לאכילה, אינו בגדר נבלה, אבל דבר שהיה ראוי, אף שעכשיו אינו ראוי, לא פקע ממנו איסורו.

לדעת הש"ך³¹ משמע שאפילו בשר שהתייבש כעץ, אין בו איסור, והטעם הוא שאנו פוסקים כר"ש, שנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה אפילו אם נסרחה אחר כך. אולם דעת ה'פרי מגדים'³² שאם נפסד האוכל מאכילת אדם לגמרי - מותר מן התורה, אבל אסור מדרבנן, ואסור לאכול דווקא כשהוא 'בעין', אבל בתערובת מותר.

26. רמ"א לשו"ע, יו"ד סימן פז סעי' י.

27. ש"ך, לשו"ע, שם, ס"ק לג.

28. פתחי תשובה לשו"ע, שם, ס"ק יט.

29. יד אפרים לשו"ע, יו"ד סי' פז סעי' י.

30. עבודה זרה סז ע"ב.

31. על פי הבנת הפ"ת, סימן פז ס"ק כא.

32. שער התערובות חלק שלישי פרק ו.

ה'נודע ביהודה'³³ סובר שאין ללמוד מן ההיתר 'להעמיד' חלב בקיבה של בהמה שהתייבשה כעץ לעניין כל נבלה, משום שההיתר לאכול דבר שנפסל ממאכל אדם הוא רק אם המאכל נפסל לפני שהגיע לכלל איסור (כגון קיבת בהמה טהורה - היא מותרת בפני עצמה, ורק אחר ש'מעמיד' בה חלב היא נאסרת, ואם התייבשה לפני ש'העמידו' בה חלב, אינה אוסרת את החלב), אבל אם הדבר היה אסור מחמת עצמו לפני שנפסל ממאכל אדם - אסור באכילה אפילו אחר שנפסל ממאכל אדם. אולם, גם לדעת ה'נודע ביהודה', כל האמור הוא רק כאשר נפסל הדבר ממאכל אדם בלבד, אבל אם נפסל גם ממאכל חלב, גם ה'נודע ביהודה' מודה שפקע ממנו שם איסור.³⁴

על פי יסוד זה, שכל דבר הנפסל ממאכל חלב אינו אסור באכילה, דן הרב צבי פסח פרנק³⁵ להתיר את הג'לטין, וזו לשונו:

המורם מכל הנ"ל, שאם האבק שנתייבש הוא נפסל מאכילת אדם בלבד, זה תלוי במחלוקת הפוסקים, להש"ך מותר, ולדעת ה'נודע ביהודה' אסור, אולם אם הוא נפסל גם מאכילת חלב, לדברי הכל פקע ממנו שם האיסור אעפ"י שנפסל אחר שכבר חל עליו האיסור, כמבואר שם בנוב"י, עיין שם. ואבק זה אפשר דנפסל גם מאכילת חלב ושום בעל חי לא יאכלנו ופקע ממנו שם האיסור וא"כ אין לאסור התערובות ואת זה צריך כת"ר לברר, אולי יעשה זה ע"י בקי באומנות החעמיא/הכימיה, או על ידי רופא מומחה שיהיה בקי לשער אם זה נפסל גם מאכילת כל בע"ח או לא. ועד שיברר כת"ר אין להורות היתר בדבר זה, אבל לצאת במחאה בדבר שהרבים כבר הורגלו ולא ישמעו אינו כדאי מכמה טעמים.

ה'אגרות משה'³⁶ דן גם הוא בעניין דבר שנפסל ממאכל חלב ומכריע שאף על פי שיש שלב שבו הג'לטין אינו ראוי לאכילה, אין זה מתירו, משום שכל פסילתו מאכילה היא כדי לאכלו לבסוף במצב טוב יותר, וזו לשונו:

אבל יש לדון מטעם אחר לפ"מ שאמר כת"ר דנעשו אינם ראויים לאכילה, שלכן אף שמצד הבשר עצמו אם נעשה אינו ראוי לאכילה והוא בשר איסור לא היינו מתירין, משום דאולי כיון שמה שנפסל מאכילה הוא מצד הכנתם בזה לאוכל יותר טוב כשהדזעלאטין לא נבטל משם אוכל ואסור עתה כשהוא ראוי וטוב לאכילה, ויש קצת לדמות זה לפגם בתחלה וסופו להשביח שאסור.

גם בעל השו"ת 'מנחת יצחק'³⁷ דן לאסור אף כאשר הג'לטין נפסל ממאכל חלב, כיוון שאף כאשר מאכל נפסל ממאכל חלב, כל זמן שאפשר לתקן בו אוכלים אחרים, אסור מן התורה, וזו לשונו:

33. שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא יו"ד סי' כו.

34. עיין בשו"ת הר צבי, יו"ד סי' פג, שמביא את הסוגיה באריכות ולמסקנה כותב שאפשר שאבקת הג'לטין נפסלה ממאכל חלב ואינה אוסרת את התערובת, אך יש לבדוק דבר זה על ידי בקי באומנות הכימיה או על ידי רופא מומחה שיהיה בקי לשער אם אבק זה נפסל גם מאכילת כל בע"ח או לא.

35. שו"ת הר צבי, יו"ד סי' פג.

36. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' כג, ועיין גם בשו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' ה סעי' לח, שכתב לאסור את הג'לטין גם כן מן הסיבה שבסופו של תהליך הג'לטין הופך להיות ראוי למאכל ומשבו.



ועוד י"ל בכ"ז, מטעם שכתב החו"ד אף לשיטתו, ליישב מה דקשה מחמץ שאסור בפת שע"פשה (בפ' אלו עוברין) אף שנפסל מאוכל אדם, דהוא מטעם דראוי לחמץ בו עיסות אחרות, וכל שעדיין ראוי לאוכל, או לתקן בו אוכלים אחרים, ועומד לכך אסור מדאורי, ומה"ט שמרים שחימצו עיסה אסורה, אף דשמרים אינן ראויים לאכילה.

ככלל, צריך לבחון למה התכוונו המתירים משום שנפסל ממאכל כלב. האם כוונתם הייתה שנפסל בתהליך הייצור, כיוון שמעורבים חומרים חריפים רבים שהופכים את המאכל לבלתי נסבל לאכילה כגון סיד וכדו' או שכוונתם לחומר גלם הסופי, שכל עוד הוא עומד לבד ולא הושם במאכל אחר, הוא אינו ראוי לאכילת כלב. אם נאמר שכוונתם הייתה לתוצר הסופי, בהיתר זה אנו מתירים מאות ואולי אלפי חומרי גלם שבתור חומרי גלם הם פגומים לגמרי או שהם חסרי טעם כלל וכלב לא יאכלם, לדוגמה, אבקת אפיייה, אבקה להכנת פודינג, שמן שבתהליך הייצור שלו משתמשים בבנזין ועוד ועוד. אך אם נאמר שהכוונה לתהליך הייצור, הרי שהיום תהליך הייצור שונה לחלוטין, ואין משתמשים באותם חומרים שהשתמשו בעבר. אם כן, ייתכן לומר שבתהליך הייצור של היום אין הג'לטין נפסל ממאכל כלב, ונמצא שגם היתר זה אינו קיים היום.³⁸

סיכום ומסקנות הלכתיות

ראינו שכל חומר ש'מעמיד' מאכל, אם מדובר בחומר אסור, אינו בטל אפילו באלף, וכל המאכל אסור. כאשר החומר האסור מופק מעצמות יבשות לחלוטין, מעיקר הדין נראה שאין המאכל נאסר באכילה, אולם יש לברר כיצד ייבשו את העצמות ואם אכן השתמשו בעצמות יבשות. כאשר השימוש נעשה בעצמות לא יבשות או בעורות בהמה וכדו', גם אם נאמר שהג'לטין נפסל למאכל כלב, ראינו שיש דעות האוסרות משום שכל מטרת פסילתו ממאכל כלב הוא כדי לשפר מאכלים אחרים.

1. כיום רוב הג'לטין המופק בעולם הוא מחזירים (כ-46%).
2. אין כלל שימוש בעצמות יבשות לחלוטין, שזה היה ההיתר העיקרי שנשען עליו בשו"ת אחיעזר והגר"י אברמסקי.
3. על פי הוראות הרבנות הראשית, נאסר השימוש בג'לטין לא כשר. כיום חברות המזון בארץ המשתמשות בג'לטין, משתמשות בג'לטין המופק מדגים כשרים (על אף שג'לטין הדגים שונה מאוד בתכונותיו מג'לטין הבהמות).
4. במאכלים בעלי כשרויות מחו"ל ייתכן שמשתמשים בג'לטין שמקורו בבהמות לא כשרות. הם מסתמכים על ההיתר של 'פנים חדשות באו לכאן'. לדוגמה, יש סוכריות גומי

37. שו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' ה.

38. עי' ב'אמונת עתיך' 98 (תשע"ג), עמ' 143, בהערותו של הרה"ג יעקב אריאל. הוא סובר שאנו הולכים לפי התוצר הסופי, ואף שהעצמות היו לחות, בסוף התהליך הג'לטין אינו ראוי לאכילת כלב; משום כך ההיתר בעינו עומד. ועיי' ב'אמונת עתיך' 99 (תשע"ג), עמ' 152, בתגובתו של הרה"ג אליקים לבנון, שהולכים לפי התהליך, ומשום כך אין שום היתר לאכול ג'לטין שאינו כשר.

בצורת נחשים ובהם מצוי מאוד שימוש בג'לטין. בכשרויות מחו"ל יש לברר מה מקור הג'לטין.

5. כיוון שהוראת הרבנות הראשית היא שיש לצרוך רק ג'לטין המופק מבהמות כשרות שנשחטו כדת וכדין או מדגים, אפשר להבין שמרבית הפוסקים לא רצו להקל בהיתר פנים חדשות באו לכאן, ולכן כך ראוי לנהוג למעשה ולא להקל באכילת הג'לטין. חטיפים המיובאים מחו"ל ומכילים ג'לטין המופק מבהמות טמאות לא יקבלו את אישור הרבנות הראשית לישראל.³⁹

6. לפעמים תרופות מכילות ויטמין אי. ויטמין זה הוא שומני, וכדי לעשות ממנו גוש מוצק, יש פתרון שנקרא מיקרוקפסולציה - לוקחים ויטמין אי ובטכניקה מסוימת הופכים אותו לכדוריות קטנטנות בעלות ציפוי, ציפוי זה עשוי ג'לטין. ברכיבי התרופות כתובים חומרים פעילים ולא פעילים, אבל הג'לטין הזה אינו כתוב. לכן מי שמקפיד לצרוך ג'לטין כשר, כאשר הוא צורך **תוסף מזון**⁴⁰ שמכיל ויטמין אי, עליו לצרוך תוסף מזון בעל הכשר.

בנוסף לכך, לפעמים יש ג'לטין בתוך טבלייה לשם הדבקה. לפעמים מדובר בטבליות מציצה בעלות טעם, ויש לברר אם התרופה מכילה ג'לטין.

תרופות רבות עטופות בכמוסות, והללו עטופות בג'לטין. כמוסות אלו בעייתיות גם לחולה שאין בו סכנה, שהרי אפשר לפתוח את הכמוסה וליטול את התרופה בלי הכמוסה. לדוגמה 'מוקסיפן', העטיפה שלו עשויה מג'לטין. האם צריך לפתוח את הכמוסה ולהוציא את התרופה? למעשה אפשר להקל, כיוון שאפשר לומר שכמוסה זו יצאה לגמרי מגדר מאכל, ועוד שמדובר בחולה שאין בו סכנה, ואף על פי שאפשר להפריד בין הכמוסה לתרופה, מכל מקום מנהג העולם שלא לעשות כן.⁴¹



39. יש גופי כשרות מחו"ל שמצהירים שאינם משתמשים בג'לטין המופק מבהמות טמאות, אלא רק בג'לטין מדגים או מבהמות שנשחטו כדת וכדין, לדוגמה ה-ou, בד"ץ מנצ'סטר, ok, איגוד הרבנים, star-k. גופי כשרות שלא הזכרתי, אין המשמעות שהם משתמשים בג'לטין המופק מבהמות טמאות, אלא פשוט לא הצלחתי לברר.

40. שלא כתוסף מזון, בתרופה יש הרבה מקום להקל, משום שמדובר בחולה שאין בו סכנה, ולפי רוב הפוסקים מותר לו לצרוך תרופה שאין בה הנאה של טעם טעים.

41. ועי' בספר גנזי שערי ציון, עמ' מא, שהוראת החזו"א בג'לטין הייתה לאיסור, אך לעניין רפואה אין צורך להחמיר; וכן עי' שו"ת שבט הלוי ח"ז סי' קלה.

הרב משה כץ

סקירה על ההבדלים בין הכשר רבנות להכשר בד"ץ בעופות

הקדמה

פעם אחת יהודי יקר ניגש לרב האחראי על הכשרות באחת המשחטות בארץ, והתחיל לשואלו: 'כבוד הרב שמעתי שיש מחלוקת בנושא מסוים בכשרות העופות'. עצר אותו הרב ושאלו: 'לאיזה נושא אתה מתכוון? אני מכיר בערך כמאתיים מחלוקות והנהגות שונות בנושא כשרות העופות במשחטות בארץ'.

אנו ב'כושרות', נשאלים כל יום שאלות רבות ומגוונות בעניין כשרות העופות. ניכר מתוכנן ומסגנון של השאלות שהן נובעות מרצון גדול להקפיד קלה כבחמורה, מצד אחד, ומחוסר ידע ובלבול מושגים, מצד שני. ובאמת, כפי שאמר אותו רב, יש מחלוקות רבות בין הפוסקים של מערכות הכשרות השונות, כיצד צריך לנהוג כדי שיהיה ניתן לכתוב על האריזה: 'כשר', 'כשר למהדרין', או 'חלק'.

מטרתנו היא להביא בפני הציבור כעשרה נושאים שונים השייכים לכשרות העופות, דבר דבור על אופניו. נביא את מקור ההלכה, הסבר מעשי כיצד היא מיושמת בשטח, והדעות וההנהגות השונות שעל פיהן נקבעו נוהלי הכשרות של הרבנות הראשית והרבנויות המקומיות, וגם של הבדצ"ם השונים.

חשוב לציין שבנוהלי הכשרות של הרבנות הראשית ישנן שלוש רמות של כשרות: 'כשר', 'כשר למהדרין', ו'חלק'. למרות זאת, על כל העופות בהכשר הרבנות תמיד מצוין: 'כשר למהדרין'. כמו כן בכשרות הבדצ"ם כתוב תמיד 'חלק', אף שישנם הבדלים בין הבדצ"ם השונים. נשתדל לסקור גם הבדלים אלו. חשוב מאוד לדעת שבדברי חז"ל, המושג 'מהדרין' אינו נאמר בנוגע לאוכל. הוא נאמר בנוגע לנרות חנוכה או לארבעת המינים של חג הסוכות. 'מהדרין' משמש היום ביטוי מושאל, לשם תיאור רמת כשרות גבוהה מאוד של מוצר. כמו כן המושג ההלכתי 'חלק', נוגע אך ורק לבדיקת ריאה של בקר או צאן, ואין לו שייכות לכשרות העופות. למרות זאת כותבים על עופות 'חלק', כדי לציין שהעוף ברמת כשרות גבוהה ביותר.

אנו ב'כושרות', מציבים מול עינינו את נוהלי הרבנות הראשית, מתוך מגמה לכשרות ממלכתית כוללת, ובוחנים כל דבר על פי אמות מידה שהרבנות קבעה. נהלים אלו נסקור, ונוסף על כך נציין את הנהגות השחיטה של בדצ"ם שונים, ואת הבדיקות הנלוות שהם עורכים.

א. השגחה על זריקות וחיסונים

כמו שאנו, בני האדם, מתחסנים בחיסונים שונים כדי לשמור על בריאותנו ולשפרה, כך גם בעלי כנף זקוקים לחיסונים. החיסונים שאנו מקבלים מתפרסים על כמה שנים, אבל לעופות אין זמן לזה, שהרי הם נשחטים בערך 38-42 יום לאחר הבקיעה. אם אין בעיות בריאות מיוחדות במהלך הגידול, העופות מקבלים חיסון אחד, בערך ביום האחד עשר לחייהם הקצרים. אין בעיה הלכתית במתן תרופות לבעלי חיים, אלא שיכולה להיות בעיה בצורת מתן התרופה. הבעיה העיקרית היא בעופות שמחסנים אותם על ידי מזרק עם מחט. הרי החדרת המחט מתחת לעור של העוף או לתוך השריר שלו, יכולה לגרום לנזק באחד האברים הפנימיים של העוף, או לגרום שבמקום הזריקה תתפתח דלקת או קלקול של אבר פנימי באופן עקיף. אלו עלולים להיחשב טרפות, והעוף ייפסל ויאסר לאכילה. דוגמאות לנזקים האוסרים בכל גודל שהוא: 'נקובת הוושט' (שו"ע, יו"ד סי' לג סעי' ג), 'נקובת המעינים', 'נקובת הריאה' ועוד. יש גם סוג אחר של טרפה, בצומת הגידים: אפילו אם גיד אחד מתוך שישה עשר הגידים שברגל העוף התנתק, או אפילו לא התנתק אלא רק נחתך בעוביו יותר מרוב, או התמסמס בגלל דלקת - כל העוף טרף. למעשה, היום יש הנחיות הלכתיות שונות של ההכשרים השונים כיצד להזריק את הזריקה.

בספר נוהלי הכשרות של הרבנות הראשית (עמ' 14) כתוב:

ינתנו הנחיות ברורות למשקים מגדלי העופות ולמדגרות, איך להזריק לעופות, מבלי שיהיה שום חשש לכשרותם. יובהר בצורה ברורה שכל חריגה מן ההוראות עלולה לגרום אחריה שהעופות יפסלו ולא יתקבלו לשחיטה. מפקח מטעם הרה"ר יבקר ביקורי פתע במקומות ההזרקה כדי לעקוב מקרוב האם מתבצעות כל ההוראות. כדאי לעודד כמה קבלני הזרקות, שיקבלו על עצמם פיקוח של הרבנות, ולדרוש אח"כ שרק אלה שבפיקוח יבצעו את הזריקות.

1. בשחיטת 'חלק' יהיה פיקוח מתמיד על ההזרקות, ולא יקבלו עופות לשחיטת חלק שלא בפיקוח מלא על צורת ההזרקה.
2. ב'מהדרין' - יהיה פיקוח מדגמי על ההזרקות.
3. ב'כשר' יסמכו על ההוראה דלעיל.

כיום אין פיקוח כללי של הרבנות הראשית על הזריקות, בעופות עם הכשר הרבנות, אבל יש משחטות שדואגות לפיקוח על כך מטעמן, ומעבירות מידע לרבנות הראשית. גם יש משחטות של עופות בהכשר הרבנות, שהעופות שהם מקבלים לשחיטה הם עופות ממאגר העופות של הבד"צים, ולכן אין בהם חשש בשל הזריקות. שאלנו רב משחטה של עופות בהכשר רבנות מהדרין, למה הם מקבלים עופות שעשו להם זריקות בלא פיקוח. הרב השיב שראשית, היום אין שום חשש של טרפות בזריקות, כי אורך המחט קצר מאוד, ואינו יכול להגיע לאיברים הפנימיים. שנית, הצוותים של המזריקים הינם מיומנים, ויודעים כיצד להזריק בלי לפגוע באיברים פנימיים, ולכן אין שום צורך בהשגחה. לעומת זאת בבדצ"ם השונים ישנן הנהגות שונות:



העדה חרדית - דואגים שיזריקו רק בשוק העוף, ויש מגמה לעבור לזריקה בחזה.
 שאר הבד"צים - דואגים שיזריקו בחזה, במקום של עובי הבשר.
 דרך הפיקוח של הבדצי"ם היא העמדת משגיחים בזמן הזריקות, כדי לוודא שאין מזריקים במקומות בעייתיים או בצורה בעייתית מבחינה הלכתית.

ב. 'נפולה' - השגחה על איסוף העופות, על ההובלה והפריקה מהמשאית ועל הכלובים

אחד מסוגי הטרפות הוא 'נפולה'.

נאמר בשו"ע (יו"ד סי' נח סעי' א-ב):

[א] נפולה, אסורה. כיצד, בהמה שנפלה, אם היתה עומדת על רגליה כשנפלה, אם יש מכריסה עד המקום שנפלה שם עשרה טפחים, חוששין שמא נתרסקו איבריה. ואם היתה שוכבת ונתגלגלה ונפלה, צריך שיהיה גובה המקום עשרה טפחים. והא דבעינן גובה י' טפחים, דוקא בנפלה מעצמה או הפילוה אחרים וידעה שרוצים להפילה, אבל אם הפילוה אחרים שלא מדעתה או אפילו ידעה בכך אלא שהפילוה בבת אחת, אפי' בפחות מעשרה טפחים חוששין לה. (ואין חילוק בזה בין בהמה לעוף, דבעוף נמי דינא הכי).

[ב] העוף שדרסו אדם ברגליו או טרפו לכותל, או שרצצתו בהמה, או שנחבט על דבר קשה, חוששין לו.

למעשה, המציאות היא שבזמן איסוף העופות, הפועלים דורכים ברגליהם על גבי העופות. הפועלים גם בועטים בעופות מחמת התסכול והכעס, בשל הצורך לרדוף אחרי העופות הבורחים ובשל הקושי ללכדם. גם כאשר הפועל מצליח לתפוס את העוף, עליו לקחת בכל יד שלושה-ארבעה עופות, והם משתוללים, בועטים ושורטים אותו עם ציפורניהם, ולכן הוא זורק אותם בחוזקה לתוך הכלוב. לכן נראה שבמצב שתיארנו, יש צורך בבדיקת העופות לפני השחיטה, או בהעמדת משגיח בזמן איסוף העופות.

דבר נוסף שקורה לעתים הוא נפילה של כלוב מהמשאית או מהמלגזה, בזמן שמעמיסים או פורקים את הכלובים מהמשאית. גם במקרים כאלו נראה שלעופות שבתוך הכלוב יש דין של 'נפולה', שהרי הנפילה היא בדרך כלל מגובה, והעוף נחבט בחוזקה כאשר הכלוב נוחת על הרצפה. המציאות בשטח היא שכאשר מתרחשת נפילה כזאת, לוקחים את הכלוב למקום אחר ופותחים אותו, ומדדים את העופות. עוף שמתהלך בצורה רגילה ונורמלית - מוחזר לכלוב ומובא לשחיטה, כפי שנפסק בשו"ע (שם, סעי' ו). אבל יש מקרים שהממונים על הכשרות אינם רואים את הנפילה, מכמה סיבות: או שהנפילה מתרחשת לפני שהעופות מגיעים למשחטה, או שהכלוב נופל בתוך המשחטה אבל בשעות הקטנות של הלילה, ואין באותו זמן פיקוח. פעם שאלתי רב משחטה כיצד הוא מתגבר על הבעיה של חשש 'נפולה', והיא אמר לי שיש לו אדם שעובד במשחטה בלילה, והוא נאמן עליו, ושהוא משלם לו מאה שקלים כדי שידווח לו על כל כלוב שנפל.

נוהלי הרבנות הראשית בנושא זה הם:

כמו כן ינחו את המשקים הנ"ל בצורת העמסת העופות על המשאית, לא לדחוס יותר מדי עופות בכלובים ולא לזרוק את העופות. מפקח מטעם הרבנות יבדוק את המצב בתחום הנ"ל ויפקח על ביצוע ההוראות. במשחטות שפריקת הלולים נעשית בצורה ידנית, ידאג הרב שלא יזרקו את הכלובים אלא יורידו אותם בנחת למנוע חשש 'נפולה'. הבד"צים טוענים שיש להם השגחה בזמן איסוף העופות. לעומת זאת בעופות של הרבנות כיום אין פיקוח בלולים, ובהובלה ובפריקה, אלא אם כן הן נעשות בזמן שהמשגיחים נמצאים במשחטה. ואולם כמו שצינו לעיל, יש משחטות שמקבלות עופות ממאגר העופות של הבד"צים, ואז יש השגחה על העופות מחשש 'נפולה'. בשנת התשע"ב תיקן משרד החקלאות תקנות, כיצד לאסוף ולהוביל את העופות, במנימום נזק וצער. ומי שיעיין שם יראה שעל פי התקנות שתוקנו, נפטרו הבעיות ההלכתיות האפשריות שהוזכרו לעיל.

ג. מעשה השחיטה

נאמר בגמ' חולין ט ע"ב: 'גופא אמר רב הונא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע במה נשחטה'. ורש"י (ד"ה בהמה) כותב כך: שהרי אסורה משום אבר מין החי הלכך אם נולד ספק בשחיטה ובאת להעמידה על חזקתה שהרי בכל דבר אתה אומר העמד דבר על חזקתו שהיה מתחילה שאין יכול להוציאו ממנה על ידי ספק נמצאת אומר שבהמה זו אסורה שהרי בחזקת איסור הייתה תחילה ומספק אתה בא להתירה שמא נשחטה כראוי אל תתירה מספק עד שיוודע לך שנשחטה כראוי. לכן השו"ע פוסק שאחרי השחיטה השוחט חייב לבדוק שהעוף נשחט כראוי, וזה נעשה על יד שתוקף את האגודל על גבי המקור של העוף, ואז הקנה והוושט נפלטים החוצה, וניתן לראות האם הם נשחטו כראוי. זהו דבר שקשה לבצעו בתנאי השחיטה התעשייתית ובמהירות שבה היא מתרחשת. ואולם בחז"ל לא מוזכרת הדרכה או הלכה בנושא מהירות השחיטה, כלומר מותר לשוחט לשחוט באיזו מהירות שהוא רוצה או מסוגל לשחוט. אמנם בנושא של מנהג הכפרות בערב יום כיפור, מתאר ה'משנה ברורה' (סי' תרה ס"ק ב) תיאור מבהיל, וזו לשונו: ובמקום שמתקבצים הרבה ביחד ודוחקין זה את זה, והשוחטים ניעורים כל הלילה בפנים זעופים, ואינם מרגישים בסכין מפני רוב העבודה, ויכול לבוא לידי איסור נבילה, טוב יותר לשחוט הכפרות יום או יומיים קודם יום הכיפורים, כי כל עשרת ימי תשובה הוא זמן לכפרות [פמ"ג ע"ש]. או שיסבבו על ראשיהם במעות, ותיחשב להם לצדקה, שלא יהיו נכשלין באיסור נבילה חס ושלום. [ומי שיכול ורוצה מן המובחר, יקרא השוחט לביתו באשמורת הבוקר. וכהיום המנהג בכמה מקומות שהשוחטין ניעורים והולכין לבית כל אחד אחר חצות הלילה עד אור היום. ולכן מן הנכון שיישנו השוחטים מקודם, כדי שלא יתעלפו. וכן צריכים להכין



כמה סכינים בדוקים, ובשעת שחיטה יראה לבדוק בכל פעם, ולא יסמוך על מה שבדק תחילה. והנה אף כששוחט בבית בעל הבית, הדרך הוא שבאים גם כן מבעלי-בתים הסמוכים. ובפרט כששוחט בביתו, באים הרבה שלוחים ביחד עם כפרות; ומחמת שצריך לשחוט כפרות הרבה, אין הזמן מספיק לבדוק בכוונת הלב כדין י"ב בדיקות, וקרוב הדבר שמחמת הנחיצה לא ידקדק היטב בבדיקה. לכן העצה היעוצה, שעל כל פנים אחר שחיטת כל העופות של בעל הבית אחד, יבדוק טרם ילך השליח עם העופות, כדי שיתברר לו אם נמצא סכיני יפה, שאסור לאכול קודם הבירור. ואם נמצא פגום, יטרוף כל העופות של בעל הבית זה. לכאורה, תנאי השחיטה היום במשחטות בעייתיים, לאור תיאורו של ה'משנה ברורה'. הרב ברוך רושגולד, ראש מערכת כשרות העופות של 'פלייש', מתאר את מצב השחיטה היום:

אבל כיום שבבתי השחיטה הקטנים ביותר מובאים אלפי עופות לשחיטה בבת אחת ואפי' שהשוחט עולה לשחיטה לסירוגין למחצית השעה כלומר שוחט חצי שעה ונח חצי שעה הרי אפי' בשחיטות של ה'מהדרין' וה'חלק' הוא שוחט לכל הפחות כשלוש מאות עופות בחצי שעה זו וא"כ מי ערב לנו שהשוחט לא הסיח דעתו באמצע שחיטתו אפי' שתקף אגודל בכל פעם דהלוא ודאי שאינו מספיק רק שענינו יראו דאם ליבו ומוחו כל עימו אזי אינו נחשב לראי' כלל, האם כל השוחטים אין להם דאגות או צרות רח"ל או חובות, אתמהה, עכ"ד. הנחיות הרבנות הראשית בנושא זה, מובאות בספר הנהלים, (בעמ' 15):

כל שוחט חייב לבוא למשחטה לפחות עם שלושה סכינים מוכנים ובדוקים. הרב יבדוק אותם לפני התחלת העבודה כשהם יבשים.

שעות עבודה של כל שוחט הן 6 שעות ביממה כולל ההפסקות. פעמיים בשבוע יאפשרו לשוחט לעבוד עד 9 שעות כולל ההפסקות רק לשחיטת כשר ומהדרין, אך לא לחלק.

לא ישחט השוחט ברציפות יותר מחצי שעה, ואח"כ ינוח חצי שעה.

קצב השחיטה לעופות שמשקלם עד 2.5 ק"ג יהיה:

ב'חלק' - 10 עופות לדקה לכל שוחט.

ב'כשר' וב'מהדרין' - 12 עופות לדקה לכל שוחט.

מהירות השחיטה תקבע לפי הנ"ל בהתאם למספר השוחטים העובדים בו זמנית.

ליד עמדת השוחט יהיה ברז עם מים.

על השוחט לבדוק את סכיניו באמצע עבודתו כדלהלן:

ב'חלק' - כל 2 תאים כ-5 דקות (תלוי בכמות העופות בכל תא).

ב'מהדרין' - כל 3 תאים כ-8 דקות.

ב'כשר' - כל 4 תאים כ-10 דקות.

לפני כל יציאה לעמדת השחיטה חייב כל שוחט למסור את סכיניו לבדוק הסכינים כשהוא יבש.

כאשר השוחט חוזר ממשמרת שחיטה חייב למסור מיד את סכינו לבדוק הסכינים.

צריך לדאוג לכך שבמשחטות הגדולות יהיה סדרן עבודה שאחד מתפקידיו לפקח שהרמפה תהיה תמיד נקייה, ויוודה שלא יוכלו להכניס עופות שאינם שוחטים כדין לליין המריטה.

כמו"כ יבדוק את הסכינים של השוחטים על הרמפה באמצע עבודתם לפי שיקול דעתו ויפקח על טיב השחיטה ועל חלוקה שווה של עבודה בין השוחטים.

ב'חלק' בודק הסכינים יבדוק את הסכינים של השוחטים על הרמפה במהלך השחיטה לפחות כל רבע שעה.

השחיטה תבוצע אך ורק במצב שהעוף ביד השוחט בלבד, והשוחט הוא שיניח את העוף לקנקן לאחר השחיטה.

יש משחטות רבות לעופות בהכשר רבנות, שקצב השחיטה בהן הוא שנים עשר עופות בדקה, ומעט משחטות שקצב השחיטה בהן הוא חמישה עשר עופות בדקה. גם יש משחטות שקצב השחיטה בהן הוא אף יותר מכך. במשחטות לעופות בהכשרי הבד"צים, קצב השחיטה נע בין תשע לשנים עשר עופות בדקה, והקצב משתנה בין בד"צ לבד"צ.

בכל המשחטות, השוחט מוסר את סכינו גם לפני שהוא עולה לרמפה לשחוט, וגם כשהוא יורד מהרמפה לנות, ולהעמיד סכין בחדר השוחטים. לגבי ההקפדה על שאר העניינים השייכים לשחיטה, המוזכרים בנוהלי הרבנות הראשית, המצב משתנה ממשחטה למשחטה.

ד. פריקת הרגל ו'בוקא דאטמא'

בשו"ע, (יו"ד ס' נה סע' א), מובא שכאשר הרגל של העוף יוצאת ממקומה, דבר המכונה אצלנו 'פריקה', העוף טרף. זה בתנאי שהגידים שמחזיקים את הרגל בתוך הגוף נקרעו או לפחות 'נתקלקלו', כלשון מרן שם. הוא מוסיף ואומר שניתן לבדוק את מצב הגידים כדי לראות האם הם נתקלקלו לגמרי, או שאפשר שהרגל תחזור למקומה ותתרפא. אבל הרמ"א חולק, ואומר שאנו לא בקיאים בכך, וכל פריקה מטריפה את העוף. היום, בכל המשחטות מחמירים כשיטת הרמ"א, לפסול כל פריקה ברגל. אפילו לא פותחים במקום החיבור עם הגוף כדי לראות האם הגידים נתקלקלו או לא, אלא כל ספק נחשב לטרפה. בספר נוהלי הרבנות הראשית (עמ' 16) כתוב:

הרב ימנה משגיחים יראי שמים שיש להם ידע ונסיון במקצועם והוסמכו לכך ע"י הרבנות כדלהלן. משגיח אחד הממונה על צומת הגידין 'בוקא דאטמא' ושברים שתפקידו לבדוק בראיה ובמשוש כל רעותא שתהיה וכאשר יש שאלה יוריד המשגיח את העוף מהליין ויניח אותו בעגלת השאלות עד שהרב יבוא ויפסוק.

במשחטות של הבד"צים, יש אדם שממונה על בדיקת 'בוקא דאטמא', וזו כל עבודתו. בחלק ממשחטות הבד"צים יש משגיח יהודי שבדק זאת, ובחלק מהן יש פועל אחר שבדק, לפעמים אפילו פועל גוי. במשחטות בהכשר רבנות, אין אדם הממונה על כך,



אלא השוחט שמחזיק את העוף לפני השחיטה, אמור לבדוק גם את פריקת הרגל. ומי שבדק את צומת הגידים אחרי השחיטה, אמור לבדוק גם את פריקת הרגל. אלא שקשה מאוד לבדוק זאת כאשר העוף תלוי ברגליו.

נראה שפריקה ברגל היא בעיה נדירה, ואין צורך להעמיד משגיח מיוחד שיבדוק זאת. אבל כאשר אדם קונה עוף ומגלה שהרגל אינה מחוברת לגוף, הוא צריך להראות את העוף לרב פוסק המומחה בנושא זה. מי שלמד את העניין הלכה למעשה, יכול להבחין אם הפריקה קרתה לפני השחיטה או לאחריה. אם הפריקה קרתה אחרי השחיטה, אין בכך כלום.

ה. בדיקת צומת הגידים

בנושא זה יש בלבול גדול בציבור. ייתכן שהבלבול נובע מהעובדה שיש לפחות ארבע שיטות הנהוגות בהכשרים השונים. לעתים שומעים אדם שרגיל בשיטה אחת מסוימת, אומר על אלו שנוהגים שיטה אחרת שהם אינם בודקים את צומת הגידים.

ראשית, צריך לדעת שחז"ל לא הצריכו בדיקת גידים ברגל של בהמה או עוף, אלא אם כן גילינו בהם 'ריעותא', כלומר שיש חשש שהם קרועים. כיום צורת הגידול של עופות שונה כמעט לגמרי מהנהוג בעבר, וכבר הזכרנו את הנושא לעיל. פוסקי הדור מסכימים שכיום יש חובה לבדוק את צומת הגידים, ואולם אין הסכמה בניהם האם יש צורך בבדיקת מדגם, או שצריך לבדוק כל רגל ורגל. כמו כן, הם גם חלוקים ביניהם בנוגע לדרך שיש לבצע את הבדיקה.

בנוהלי הכשרות של הרבנות הראשית (עמ' 16) כתוב:

בהכשר 'חלק' - יפתחו כל רגל ורגל לבדיקת הגידין.

בהכשר 'מהדרין' - בדיקה ע"י ראייה ומישוש, ובנוסף לכך בדיקה מדגמית בפתיחת

הרגל לכל משק. הבדיקה המדגמית היא כל שעה עשר עופות.

בהכשר 'כשר' - בדיקה מדגמית ע"י פתיחת הרגל לוודא שהמשק נקי, במקרה

שאינו נקי יבדקו כל רגל.

למעשה, חלק מהבד"צים בודקים כאשר הרגל נפתחה על ידי חיתוך עם סכין וכשהעוף מונח על גבי שולחן. המשגיחים בודקים את הרגל בחלק הצהוב שלה (השליש התחתון של הרגל, שאינו משווק לאכילה), ומותחים את הגידים כדי לראות אם הם קרועים. בד"צים אחרים פותחים עם סכין בשוק (בחלק האמצעי של הרגל, ולא בחלק התחתון), בזמן שהעוף תלוי ומסתובב על ה'ליין' (פס הייצור). לכל שיטה ולכל מערך כשרות, יש טענות הלכתיות קשות על האחרים, מדוע אינם בודקים את צומת הגידים לפי שיטתם.

ברבנויות השונות נוהגים הנהגות שונות בעניין זה. במשחטות רבות בודקים ב'ראייה ומישוש', כלומר מעמידים משגיחים שמסתכלים על כל רגל ורגל, וכאשר רואים 'ריעותא', ממשמשים ואף לעיתים פותחים עם סכין, ומותחים את הגידים כדי לראות שאינם קרועים. כל זה נעשה כאשר העוף מסתובב על ה'ליין', ובמהירות מסוימת המשתנה ממשחטה למשחטה. יש משחטות שבהן כל עוף עם 'ריעותא' מורד מה'ליין',

ובודקים את הרגל אחר כך בניחותא ולא כאשר למשגיח יש בערך שנייה אחת כדי לפתוח, לבדוק ולהכריע. יש משחטות שבודקים בדיקת מדגם בלבד, וכאשר אין מיעוט המצוי, אין מצריכים בדיקות נוספות. בכל המשחטות, כאשר אחוז העופות עם 'ריעותא' גבוה, משנים את צורת העבודה: מאטים את ה'ליין' ומעבירים שוחטים מרמפת השחיטה ל'ליין' של הבדיקה, כדי לבדוק את הרגליים. כאשר אחוז העופות עם 'ריעותא' גבוה מאוד, מכריזים על כל הלול 'טרף'; ובכל אופן ממשיכים לשחוט, ומעבירים את כל העופות לשיווק של עוף טרף, בלא הבחנה או בדיקה.

1. בדיקת הריאות

יש שמונה מיני טרפות שנמסרו למשה מסיני, והם נוטריקון: ד"ן חנ"ק נפ"ש (דרוסה, נקובה, חסרה, נטולה, קרועה, נפולה, פסוקה, שבורה). שמונה מיני הטרפות הללו מתפרטים לשבעים. לדוגמא, בסוג 'נקובה' יש עשרים ושש אפשרויות שונות. למשל 'נקובת הוושט' או 'נקובת ההמסס' אבל המוכרת ביותר היא 'נקובת הריאה'. חז"ל אמרו שכיוון שכל השבעים אינם 'מצויים', אזי אין צורך לבדוקם, אלא שאנו סומכים על הרוב, ורוב בהמות בריאות הן ואינן טרפות. ואולם חז"ל כן הצריכו לבדוק סוג אחד מכל שבעים סוגי הטרפות הללו, והוא ריאה של בהמה וחיה, כמובא בשו"ע (יו"ד סי' לט סעי' א):

אין לבדוק אחר שום טריפות מן הסתם, חוץ מן הריאה צריך לבדוק בבהמה וחיה אם יש בה סרכא וכל הפורץ גדר לאכול בלא בדיקה, ישכנו נחש. הגה: ונהגו גם כן לנפוח כל ריאה, אפילו לית בה ריעותא, ובקצת מקומות מקילין שלא לנפוח רק אם היה בה סרכא עוברת על ידי משמוש, וכן עיקר. ואולם בעוף לא חייבו בדיקה, כיוון שבו אין 'מיעוט המצוי'. כיום, כפי שכתבנו לעיל, בגלל השינוי הקיצוני שחל בצורת הגידול של העופות, לעיתים יש 'ריעותא' בריאות. ולכן מוסכם על כל הפוסקים, שצריך לבדוק את הריאות של העופות. יש מסורת מקובלת מחז"ל, הכתובה בשו"ע, מה מטריך את הריאה של הבהמה (אף שעדיין יש מחלוקות בין שיטת מרן לשיטת הרמ"א). בכל מצב של ספק מנפחים את הריאה, כדי לראות האם היא נקובה או לא. ואולם השו"ע כותב (בס' לה סעי' י):

אין כל הדברים הללו אמורים אלא בבהמה וחיה, אבל העוף אין לו חיתוך אונות כבהמה ואם ימצא אין לו מנין ידוע. על סעיף זה מובאת באחרונים שיטת השמ"ח, וכך הוא כותב: אבל שאר טריפות הריאה בסעי' ד להלן הבאים מחמת נקיבת הריאה או חסרונו - כולם שייכים גם בעוף, רק שאין צריך לבדוק אחריהם משום דלא שכיח בהם. וגם הפמ"ג (ש"ד ס"ק מז) כותב:

1. אחת מארבע קיבות שיש לפרות, עזים וכבשים.



עוף פוסל בריאה שלו כל הטריפות הפוסל בבהמה מראות ובוטות וסירות זולת
אין לו מנין אונות כמו בהמה, ומיהו אין צריך לבדוק דלא הוי מיעוט המצוי כמו
בהמה, ומ"מ אם הסרכה למקום אחר אסור.

לגבי עוף, אין מסורת מוסכמת מה מטריף את ריאתו, וחז"ל לא מסרו לנו סימנים לכך.
שאלנו כמה רבני משחטות על כך, ויש ביניהם הנהגות שונות לגבי הדברים הפוסלים את
הריאה, ומתוך כך מטריפים את העוף. נוסף על כך יש מחלוקת שו"ע ורמ"א, אם ניתן
לנפח ריאה של עוף כדי לבדוקה. מרן סובר שניתן לעשות זאת, ואנו בקיאים לבדוק (וכך
היא גם שיטת 'כף החיים' למעשה), אבל הרמ"א סובר שאין דרך לבדוק למעשה. כיום
אין נפקא מינה בין השיטות, כי כל עוף עם 'ריעותא' בריאה, נשלח ישר ל'טרף'. כי
במשחטה תעשייתית אין שום אפשרות מעשית לבדוק, ולא שווה למשחטה לבזבז זמן
וכסף על כך, ולכן כל ספק נחשב ל'טרף'.

אולם במשחטות ששוחטים בהן גם עופות עם הכשרי בד"צים וגם עופות עם הכשר
רבנות המצב שונה. המשגיחים של הבד"צים בודקים את הריאות, וכל עוף שהריאה שלו
אינה מושלמת בכשרותה אינו נלקח לעוף בהכשר בד"ץ. המשגיח מתבונן בריאה ומכריע
האם הריאה טרפה או לא. אם היא טרפה לדעתו, העוף נשלח ל'טרף' אבל אם הריאה
אינה מושלמת, אבל לדעתו של המשגיח היא אינה טרפה - העוף משווק בתור עוף כשר
למהדרין, בהכשר הרבנות המפקחת על הכשרות באותה משחטה. יש חלק משחטות
שאינן מסתפקות בבדיקת המשגיח של הבד"ץ, אלא מעמידות משגיחים מטעם הרבנות
באותה משחטה, והם בודקים שוב את הריאה, כדי לוודא שעדיין העוף עומד בתקן גבוה
של כשרות, ורק אז הוא נשאר ב'ליין' של הרבנות ומשווק עם הכשר מהדרין.
נוהלי הרבנות הראשית בנושא בדיקת הריאות, הם (עמ' 16):

משגיח נוסף הממונה על בדיקת הריאות ב'כשר' - בדיקה מדגמית, במקרה של
ריעותות בריאות יבדקו את כל הריאות.

ב'מהדרין' וב'חלק' - יבדקו משגיחים את כל הריאות.

יש בד"צים שבודקים את הריאה כאשר העוף מסתובב על ה'ליין', והבדיקה מתבצעת
בראייה, ובמידת הצורך גם במישוש. ויש בד"צים שבודקים בצורה איטית יותר, כאשר
העוף מונח על גבי שולחן, והמשגיחים בודקים את הריאה בקצב שלהם ואינם כבולים
לקצב של 'ליין'.

ז. דם ומליחה

בחמישה מקומות שונים התורה מזהירה על אכילת דם. אחד מהם הוא בחומש ויקרא (ז,
כו-כז):

וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה. כל נפש אשר תאכל כל דם
ונכרתה הנפש ההיא מעמיה.

יש חמישה סוגים שונים של דם. הסוג היחיד שעליו מדובר כאן הוא דם הנפש, ועליו יש חיוב כרת. אמנם גם כל שאר איסורי הדמים הם איסורי דאורייתא, אבל אינם איסורי כרת. וכך מובא ברמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ו ה"ג):

אין חייבין כרת אלא על דם היוצא בשעת שחיטה ונחירה או התזת הראש, כל זמן שיש בו אדמדומית, ועל הדם הכנוס בתוך הלב...

ובהמשך (פ"ז ה"י) הוא כותב:

יש בגוף הבהמה חוטין וקרומות שהן אסורין - מהן משום חלב, ומהן משום דם. וכל חוט או קרום שהוא אסור משום 'כל דם, לא תאכלו' - צריך לנוטלו, ואחר כך ימלוח ויבשל הבשר כמו שאמרנו: ואם חתכו ומלחו, אינו צריך לנוטלו; ואם לצלי הוא, אינו צריך לנוטלו.

ובהמשך (הלכה יג) הוא כותב עוד:

חוטין הלב, וחוטין היד, וחוטין העוקץ, וחוטין הלחי התחתון שבצד הלשון מכאן ומכאן, וכן החוטין הדקין שהן בתוך חלב הדקין כמו בית עכביש מסובכין זה בזה, וקרום שעל המוח שבקדקוד, וקרום שעל הביצים - הכול אסורין משום דם.

1. צוואר

בצוואר העוף יש עורק ווריד גדולים, המובילים את הדם מהלב למוח ומהמוח ללב. הדם שיש בתוכם הוא 'דם הכנוס', והוא אסור מין התורה ודינו כרת. ולכן, בנוגע למעשה השחיטה כתוב בטור (יו"ד סי' כב):

רוב דמים שבבהמה ובעוף נגררין אחר הורידין שבצוואר ואין המלח ולא האור שואב כל הדם שבהם.

ונאמר בשו"ע וברמ"א (סי' סה סעי' ג):

גף העוף כיד הבהמה והלכך צריך לחתוך עצם האגפיים ולמלחם, וכן עצם הלחיים בעוף.

הגה: ויש אומרים שאין צריכים ליטול בעוף חוטין אלו משום שדקין הם והדם יוצא משם על ידי מליחה וכן המנהג שאין נוטלין מן העוף שום חוטין רק חוטין הצוואר ובאותן יש לזהר ליטול משם או יחתכם עם המפרקת לשנים. מיהו בדיעבד אם הוסר רק הראש מן העוף, סגי.

באף אחת ממערכות הכשרות בארץ אין מקיימים את דברי הרמ"א, להוציא את הוורידים מצוואר העוף. וכל מערכת כשרות מחפשת דרך משלה לפתור את בעיית הדם הכנוס בוורידים. חלק מהבד"צים מורידים את כל הגרון, ולכן אינם משווקים את העוף שלם עם גרון, אלא לגמרי בלי גרון. יש שמקצצים חלק מהגרון. הנחיית הרבנות הראשית, כפי שכתובה בספר נוהלי הכשרות (עמ' 16) היא: 'יש לחתוך ורידי הצוואר בשלושה חיתוכים לפני ההשריה'. חיתוך הוורידים בשלושה מקומות, נועד לפתוח אותם כדי שהמלח יכול לשאוב את הדם החוצה בזמן המליחה. בכל מקרה, כאשר רוכשים עוף שלם או גרונות עוף והודו בהכשר הרבנות, יש להתבונן בצדדי הגרון, כדי לראות שלא נשאר דם בוורידים, ואם נשאר דם בווריד - יש להסיר אותו.



אם חפצים לאכול בשר צלוי, אין צורך למלוח אותו קודם הצלייה, אבל אם שרוצים לאכול אותו מבושל, חז"ל מוסרים לנו כיצד יש למלוח בשר לפני הבישול. בגמרא, (חולין קיג ע"א), מובאות הלכות מליחת בשר כאשר רוצים לבשל אותו לאחר מכן: 'אמר שמואל אין בשר יוצא מידי דמו אא"כ מולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה'. על המילים 'יפה יפה' יש מחלוקת ראשונים כיצד לפרשם. עיקר המחלוקת היא בין הרשב"א לרא"ש, ולכאורה הם חולקים בשני עניינים: העניין הראשון הוא כמות המלח - לפי הרשב"א² כמות המלח היא כזו שהעוף לא יהיה ראוי לאכילה, ולפי רא"ש³ כמות המלח צריכה לכסות את כל החתיכה. העניין השני הוא צדדי המליחה - לדעת הרשב"א, מספיק למלוח את הבשר בצד אחד, ורק ל'מצווה מן המובחר' יש למלוח משני הצדדים; ואילו לדעת הרא"ש צריך למלוח משני צדדי הבשר. השו"ע והרמ"א פסקו שצריך למלוח משני הצדדים, אך אם מלחו רק מצד אחד - השו"ע מתיר לבשל את הבשר, והרמ"א אוסר זאת. למעשה, יש קושי גדול למלוח עוף שלם וסגור גם מבפנים, לכן צריך לפתוח פתח גדול בעוף, ולהכניס את המלח עד שיגיע לכל החלק הפנימי של העוף. לפי השו"ע, אם לא הצליחו לכסות את כל חלקי העוף הפנימיים במלח, עדיין העוף מותר, כי הוא מתיר מליחה מצד אחד. אבל לפי הרמ"א, אם לא הצליחו לכסות את כל החלק הפנימי של העוף במלח, העוף אסור.

הבד"צים חוששים שלא ניתן למלוח בצורה מושלמת את העוף מבפנים, אלא לאחר פתיחת הגב. לכן הצרכן יכול לשים לב שלא נמכר עוף שלם עם הכשר בד"ץ, אלא כאשר כל הגב חתוך והעוף פתוח כולו. לא כן בעוף עם הכשר הרבנות, שנמכר שלם וסגור לגמרי, כי נוהלי הרבנות הם לפי השיטה שגם כאשר אין פותחים את העוף לגמרי, עדיין ניתן למלוח את העוף גם מבפנים בצורת מספקת, על ידי שפיכת כמות גדולה של מלח דרך פתח באזור הצוואר של העוף, לתוך הצד הפנימי שלו.

יש עוד כמה סיבות שבגללן בדצי"ם מחמירים, ופותחים את הגב: סיבה אחת, כדי לבדוק צרירות דם בחלל הבטן. סיבה שנייה, כדי לראות שנשאבו החוצה כל האיברים הפנימיים, כגון כליות, לב וכבד, שכן אסור למלוח את העוף כאשר עדיין הם בתוכו. וכך כתוב גם בבא"ח (ש"ש, פרשת אחרי מות סעיף א):

וכן יזהר לקרוע העופות מצד אחד כולו או רובו ולא כאותם שנוהגים לעשות רק נקב קטן בעוף כדי להוציא הבני מעיים ומולחין כי אלו אינם יכולים למלוח יפה מבפנים.

הוראת הרבנות הראשית בספר נוהלי הכשרות (עמ' 17) היא: אין להכשיר עוף לפני הוצאת הריאות, הלב ושאר חלקי פנים, ע"י וואקום, ושטיפתו מדם שעליו.

יש להקפיד על מליחה מלאה של העופות מבפנים ומבחוץ כדין. ב'חלק' יפתחו את העופות מגבם לפני השריה.

2. תורת הבית הקצר, בית ג שער ג (דף עא סוף ע"א).

3. פרק כל הבשר ס' מג-מד.

2. חיתוך החלק השלישי בכנף

מובא ב'בית יוסף' (יו"ד סי' סה) בשם הרשב"א והראב"ד, שלפני המליחה צריך לחתוך עצם האגפיים בעוף. וכותב שם 'דרכי משה':

שאלתי הנשים ואמרו לי שלא נהגו מעולם ליטול מעוף רק חוטי הצוואר אבל לא מן הגוף ולא מן הלחיים ואם כן המנהג הוא כדעת הראשון שכתב הר"ן. וכך הוא גם בשו"ע (סי' סה סעי' ג), מרן כותב שבעוף צריך לחתוך עצם האגפיים ולמולחם, והרמ"א כותב שאין המנהג כן. גם הש"ך כותב לחזק את שיטת הרמ"א, שהוא המנהג. אבל החיד"א כתב ב'מחזיק ברכה' (אות ד) בשם הרדב"ז, שחותכים את ראש הכנף בעוף, ומשם יוצא הדם. כך מובא גם ב'כף החיים' בשם 'זבחי צדק': 'נוהגים שחותכים ראשי הכנף קודם המליחה', וכך מובא ב'דרכי תשובה' בשם 'טהרת אהרן', ושם אין מובאת דעה חולקת, ולכן נראה לומר שזה מנהג גם של האשכנזים וגם של הספרדים, וכך נכון לנהוג.

נוהל הרבנות הראשית הוא (בספר נוהלי הכשרות, עמ' 17) 'ב"חלק" יחתכו את מקום השחיטה בצוואר ואת קצות הכנפיים'. בכל העופות בהכשר הבדצ"ם מורידים את החלק השלישי של הכנף, ובכל העופות בהכשר הרבנות אין מורידים אותו. האמת היא שבמקרים רבים, רואים בעוף בהכשר הרבנות, שהחלק השלישי (השפיץ) של הכנף הוא בצבע כהה, ולעתים אף שחור, וכנראה זהו דם שנתקבץ באותו מקום ולא יצא במליחה. שאלנו כמה רבני משחטות, ואף הראנו להם את התופעה. כולם אמרו שאמת, נכון הדבר, ושזאת באמת בעיה של דם צרור, אבל ברור שכל מי שבא לבשל עוף עם כנף בצבע זה, וודאי מוריד את החלק הזה, ומשליך אותו לאשפה. מניסיונו בשיעורים רבים לנשים, מוכח שלרוב הן אינן שמות לב לכך, ואינן מורידות את החלק עם צרירות הדם. לכן צריך להדריך את הציבור ישימו לב לבעיה זו ויקפידו לא לבשל כנף שיש בה דם צרור, אלא שיסירו את החלק הבעייתי וישליכו אותו לפח. כאשר צולים כנפיים 'על האש', אין צורך להוריד את החלק הזה, כי האש שואבת את כל הדם החוצה, ככתוב בשו"ע (יו"ד סי' סז סעי' ד):

נצרר הדם מחמת מכה, אסור לבשלו עד שיחתוך המקום וימלחנו יפה, אבל מותר לצלותו בין בשפוד בין על גבי גחלים, אפילו בלא חיתוך ומליחה.

3. צרירות דם

מובא בגמרא חולין (צג ע"א), 'האי אומצא דאסמיק חתכיה ומלחיה ואפילו לקדרה שרי', כיוון שהמלח שואב את הדם החוצה, לדעת רוב הראשונים, וכך נפסק בשו"ע. מדובר בבשר שצבעו אדום ביותר, כי הדם נצרר בבשר מחמת מכה שקיבל, ולכן יש לחתוך ולמלות. וכך נפסק בשו"ע (יו"ד סי' סז סעי' ד): 'נצרר הדם מחמת מכה אסור לבשלו עד שיחתוך המקום וימלחנו יפה', והכוונה היא לכתם בצבע אדום חזק או סגול או שחור, שזהו סימן שהעוף קיבל מכה באותו מקום, ונוצר שטף דם פנימי. הדם הזה אינו יוצא על ידי מליחה אלא אם כן עושים חתך בתוך הכתם, כדי שהדם יכול להישאב החוצה מכוח המלח, דרך הפתח של החתך. השחיטה התעשייתית העצימה מאוד בעיה זו, בגלל צורת



האיסוף של העופות והובלתם, וגם בגלל שמכונת המריטה מכה לעתים בחוזקה על העוף, בזמן שהיא מורידה לו את הנוצות. המקומות בעוף המועדים ביותר לפורענות הם האגפיים, ולכן אנו מוצאים רגליים וכנפיים עם צרירות דם. הבדצי"ם מעמידים משגיחים שבודקים כל עוף ומחפשים כתמי דם, וכאשר מוצאים צרירות דם - המשגיח עושה חתך עמוק עם סכין יפנית, כפי שכתוב בשו"ע. הוראת הרבנות הראשית היא (עמ' 16): 'מונה משגיח נוסף שיפקח על המליחה ועל נקיון העופות מחלקי הפנים ומצרירות דם'.

לפי הידוע לנו, במשחטות של הרבנות אין מעמידים משגיחים לטפל בצרירות דם. לכן יש להתבונן בעוף לפני הבישול, ואם הצרכן נתקל בכתם דם, עליו להסירו. התופעה נפוצה ביותר בחלקי עוף הנמכרים בתור 'סוג ב'. חשוב להדגיש שאין מדובר על גוון ורדרד, אלא כפי שכתבנו וכפי שכתבו הראשונים: אדום ביותר או סגול או שחור.

4. הוצאת הכליות לפני המליחה

מי ששם לב יכול לראות הבדל נוסף בין עופות בהכשר בד"ץ ועופות בהכשר רבנות. בצד הפנימי של ירך העוף ('המשולש') יש כעין שקע, ושם נמצא חלק של הבשר שהוא שונה משאר בשר הירך. אפשר לומר שהוא דומה קצת לכבד בצבעו ובמרקם שלו. זוהי הכליה של העוף, ובכל ירך ישנה כליה אחת. בעופות בהכשר הרבנות, הירכיים נמכרים עם הכליות בפנים, אבל בעופות בהכשר בד"ץ מוציאים חלק זה לפני המליחה. ההנהגה הזאת של הוצאת כליות העוף לפני המליחה, אינה מופיעה לא בש"ס ולא בראשונים, ולא בשו"ע וברמ"א. אולם כנראה ראשון האחרונים המזכירים עניין זה הוא ה'פרי מגדים' (יור"ד סי' סט במשבצות זהב ס"ק טו) וזו לשונו:

כתב עוד בבית לחם יהודה אות כ' דראוי לבקוע עופות לשניים דלא כבי"ה והטעם משום ריאה הנחבאת בין הצלעות עכ"ל (של הבל"י) ויפה כתב וכן נהגתי אני, חדא דלכתחילה א"א למלוח בפנים בכ"מ ועוד, ריאה טחול וכליות של עוף מונחים בתוכו אף דיעבד אסורים אי לא נמלחו רק מצד אחד בחוץ. דהם לא נמלחו כלל דהוא אבר אחר ולא חתיכה עבה ואף בבקע יש להוציא ריאה וכו' דלכתחילה בעי המליחה מב' צדדים.

יש לשים לב שה'בית לחם יהודה' לא הזכיר כלל הוצאת הכליה, אלא רק הוצאת הריאה וכו'; והוצאת הכליה היא חידוש של הפמ"ג, שגם כותב שהוא הנהיג לעשות כך, משמע שלפני כן לא נהגו כך. האמת היא שכותב על כך ה'יד יהודה', שגם לאחר שהנהיג כך הפמ"ג, עם ישראל לא נהג להוציא את הריאה לפני המליחה. הוא מסיים ש'מנהג ישראל תורה הוא', ובאמת אין חשש בזה. הוא ממשיך לפלפל בעניין הוצאת הריאה בלא אזכור הוצאת הכליות, שכן ברור לכל שלא היה מנהג להוציאן. גם 'כף החיים' (סי' עב ס"ק מח), מזכיר בשם ה'זבחי צדק', שנהגו בבגדאד להוציא ריאה של עוף ולזרוק אותה 'ואפשר שהוא משום מיאוס'. אבל אינו מזכיר כלל הוצאת הכליה. אבל לעומת זאת מוזכר בשו"ת 'שמן רוקח' (א סי' מב), וב'דברי יוסף' (סי' תנו), שנהגו להיזהר בכך, ולהוציא את הכליות לפני המליחה.

אמרנו לבדוק מה 'עמא דבר', ושאלנו זקנים וזקנות אשכנזים, ספרדים ותימנים שזוכרים שבזמנם, לפני כמה עשרות שנים, היו הם מולחים את העוף בעצמם, האם הוציאו את הכליות לפני המליחה או לא. כולם ענו לנו פה אחד שלא הוציאו את הכליות לפני המליחה.

בנוהלי הרבנות הראשית (עמ' 17) לא נזכרת הנהגה מיוחדת או הבדלים בין רמות הכשרות בעניין זה, אלא כתוב באופן כללי:

אין להכשיר עוף לפני הוצאת הריאות, הלב ושאר חלקי פנים, ע"י וואקום, ושטיפתו מדם שעליו.

ה. חותם בתוך חותם

בגמ' (ע"ז לט ע"א), מובא סוגיית חבי"ת וחמפ"ג, ראשי תיבות: חתיכת (דג ללא קשקשים), בשר, יין ותכלת; חלב, מוריס (ציר דגים), פת וגבינה. הקבוצה הראשונה אסורה בחותם אחד ומותרת בשתי חותמות, והקבוצה השנייה מותרת אף בחותם אחד. השו"ע (יו"ד סי' קיח סעי' א) פסק: 'יין ובשר וחתיכת דג שאין בו סימן שהפקיד או שלח ביד עובד כוכבים, צריך שני חותמות'. וכתב הש"ך (לשו"ע שם, ס"ק ד): 'לא דווקא דה"ה ביד ישראל חשוד לאכול דברים שאין הרבים רגילים להקל בהם...'. לסיכום, ממה שראינו לעיל יוצא שלכל דבר שהוא איסור דאורייתא, דרוש 'חותם בתוך חותם', ולכל דבר שהוא איסור דרבנן, דרוש חותם אחד בלבד. ואין הבדל בין ישראל חשוד לבין גוי, אלא בידי שניהם אסור להפקיד או לשלוח אוכל כשר בלא חותמות. בנוהלי הרבנות הראשית (עמ' 17) אין מדובר במפורש על 'חותם בתוך חותם', אך ייתכן שהם רומזים לכך:

על האריזה יהיה כתוב שם המשחטה, הרבנות נותנת ההכשר, וכן סוג ההכשר: חלק, מהדרין וכשר. כל אחד בצבע שונה.

תפזורת - תארז בניילון ועליה מדבקה שתסגור את האריזה.

למעשה, כמעט כל העופות וחלקי העופות משווקים באחת משתי צורות: הצורה האחת היא כמו שאנו רואים בחנויות, עוף בתוך מגש פלסטיק, עטוף בניילון, ועל גבי הניילון כתובה הכשרות. לכאורה זה אינו 'חותם בתוך חותם' אלא רק חותם אחד. אבל המגשים הללו מגיעים לחנות בתוך קרטון סגור ואטום, עם ציון כשרות מודפס על גבי הקרטון, וזה נחשב 'חותם בתוך חותם'. לאחר מכן מוציאים את המגשים מהארגזים, ומניחים אותם בתוך המקפאי של החנות, ואז, כיוון שיש על האריזות רק חותם אחד, אין הוא נחשב 'חותם בתוך חותם'. בחנות עם השגחת כשרות, המשגיח בודק את כל הסחורה שמגיעה לשם, ולכן אין צורך שיישאר ציון כשרות של 'חותם בתוך חותם'. אבל בחנות שאין בה פיקוח על הכשרות, העוף נאסר לאכילה כאשר אין 'חותם בתוך חותם'. כיום כמעט בכל המרכולים ('סופר מרקט') יש השגחה על כלל החנות, כך שאין בהם בעיה. הצורה השנייה של שיווק העופות היא ב'קצבייה' שיש בתוך מרכולים. ואף שבדרך כלל



אין שום ציון כשרות על עוף שיש בחלון הראווה, פרט לסרט שיש על הרגל של העוף השלם, בכל אופן מותר לקנות שם, כיוון שיש תעודת כשרות מיוחדת עבור הקצייה. בהכשרי בד"צים פותרים את הבעיה בצורה אחרת: על כל אריזה יש שתי חותמות שונות, אחת היא התווית המודבקת על גבי הניילון, ולידה או על גביה תווית נוספת המכונה 'הולוגרמה', שהיא מדבקה קטנה בצבע כסוף, הנושאת את סמל הכשרות של הבד"ץ המפקח. בכך מקיימים את דרישת חז"ל של 'חותם בתוך חותם', וניתן לרכוש עוף זה גם בבית עסק שאין עליו השגחה.

סיכום

לאחר לימוד כלל הפרטים שהבאנו לעיל, יכול כל אדם להיוועץ עם רבותיו כדי להחליט באיזה רמת כשרות הוא בוחר, ועד כמה ברצונו להדיר.



הרב יצחק דביר

שימוש בכיריים קרמיות

הקדמה

בשנים האחרונות מתרבה השימוש בכיריים קרמיות במטבחים פרטיים. הכיריים עשויות ממשטח זכוכית שעובר חיסום מיוחד, ובתוכו יצוקים גופי חימום חשמליים המסוגלים להגיע לדרגת חום גבוהה. לכיריים אלו יתרונות רבים: אסתטיות המטבח, חימום מהיר, ופונקציות חשמליות ואוטומטיות שונות, כל אלה מושכים לקוחות רבים הרוכשים כיריים אלה. יצירת החומר של משטח הכיריים וצורת חיסומו אינם ברורים דיים (כי הם עדיין סוד מקצועי), אך ברור מעל לכל ספק שמדובר בצורת תרכובת חדשה העמידה ברמות חום גבוהות, דבר שלא היה בעבר.

א. הגדרת הבעיות

לכאורה, יש לדון האם בכיריים נבלעים בשר וחלב, כיוון שבשונה מכלי בישול, האוכל אינו נוגע בכיריים באופן ישיר, אלא מונח בתוך כלי המונח על גביהן, וממילא יש לדון האם הכיריים מקבלות טעם בצורה כזו. ה'מרדכי' במסכת חולין¹ פוסק: 'שתי קדירות שאצל האש, אחת של חלב ואחת של בשר והן רותחות, אין נבלע מזו לזו אף על פי שנוגעין'. דין זה מובא להלכה בדרך אגב בדברי הרמ"א² שכותב 'מידי דהוה אשתי קדירות נוגעות זו בזו דאין אוסרין זו את זו בנגיעה...'. אך למעשה הרמ"א מסייג מעט דין זה, וחושש לדעות האוסרים³ וכותב 'מיהו לכתחילה יש ליזהר בכל זה'⁴. על פי זה, באופן פשוט, אין צורך לייחד כיריים שונות לבישול בשר וחלב, כיוון שהבישול על גביהן נעשה באמצעות כלים, וראינו שאוכל הנמצא בכלי אינו עובר לכלי אחר שנוגע בו, וממילא הכיריים אינן בולעות כלל, ואינן נחשבות לא חלביות ולא בשריות. (ואף לכתחילה אין צורך להיזהר בכך, כיוון שלא אסר הרמ"א אלא לכתחילה ולא בדיעבד, וממילא הוא מודה שלאחר מעשה יש לראות בכיריים כאילו לא בלוע בהן כלום, וכל מה

1. מרדכי, חולין, פרק שמיני, סי' תרצא, וכן פסק גם בהגהות שערי דורא, סי' נה ס"ק א.

2. שו"ע, יו"ד סי' צב סעי' ח.

3. דעת מהר"א, המובאת בהגהות שערי דורא, סי' נא סעי' ג. טעמו כיוון שיש לומר שמה שאין בלוע עובר בלא רוטב זה דווקא באוכלין, אבל בכלים בלוע עובר בלא רוטב.

4. בשו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' י, כתב שיש לדון האם כתב הרמ"א את הדין להחמיר לכתחילה על שתי קדירות, ואף אם כתב על זה יש לומר שהטעם הוא משום שמא יינתז מקדירה לקדירה, אך חשש זה אינו קיים בחצובות. אמנם בשערי דורא, שהוא מקור דברי הרמ"א, הובאו הטעמים דלעיל בפירוש, ונראה שלא היו לפניו דברי השע"ד.



שאמר הרמ"א להיזהר לכתחילה הוא בכלי חלבי הנוגע בכלי בשרי, אך לא בכלי פרווה [כדוגמת הכיריים הקרמיות] הנוגע באופן חיצוני גם בכלי בשרי וגם בחלבי.

אך החשש נולד כיוון שפעמים רבות במהלך הבישול נשפך מהתבשיל על גבי הכיריים. וממילא נוצרות לנו שלוש בעיות:

1. הכיריים בלועות מן המאכל הנשפך (ובדרך כלל הן כבר טרפות), וממילא אין להניח עליהן סיר לכתחילה, אף שבדיעבד הסיר לא יאסר.

2. הנוזל שנשפך על גבי הכיריים, מעביר טעם מן הכיריים אל הסיר.⁵

3. על גבי הכיריים ניתן למצוא שומן שיש בו ממשות, של שאריות בשר וחלב, העלולות להטריף את הסירים שעליהן.

עקב בעיות אלו אכן יש שהחמירו (גם בכיריים של גז) לייחד כיריים נפרדות לבשר ולחלב,⁶ אך לדעת רוב הפוסקים יש להתיר את השימוש בכיריים לשני המינים משני טעמים:

1. כיוון שהכיריים מתלבנות בכל עת.⁷

2. מצינו בשולחן ערוך⁸, שטיפת חלב שנפלה על סיר בשר מבחין כנגד האש, אינה אוסרת את הסיר, מפני שהיא נשרפת עוד לפני שמספיקה להיבלע בכלי. וכן יש לומר כאן שהכיריים לא בולעות כלל, כיוון שהן נמצאות כנגד האש, והתבשיל שנשפך נשרף עוד לפני שהוא מספיק להבלע.⁹

הבעיה מתבררת כאשר אנו מדברים על כיריים קרמיות, שכאמור עשויות מזכוכית מחוסמת, שיש חשש שעשויה מסגסוגת של חומרים העשויים מחרס ואדמה, ולכן קשה לסמוך על הקולא שהכיריים מתלבנות כל העת, כיוון שכלי זכוכית וכלי אדמה אינם ניתנים בליבון. מטעם זה יש שהורו¹⁰ שלא להשתמש בכיריים קרמיות לבישול בשר

5. יש להעיר שלדעת החו"ד, ס' צב ס"ק כ, אין בלוע עובר מכלי לכלי בלחלוחית מועטת, וניתן להקל על פי זה. אמנם ביד יהודה ח"ו, ס"ל דאפילו מעט רוטב מעביר מכלי לכלי. ובהליכות שלמה, לגרש"ז אויערבך, שבועות בהערה יג, הביא שנהגו כאוסרים ואפילו בלחלוחית מועטת.

6. עיין שו"ת כתב סופר, יו"ד ס' נד, חכ"א, ס' עד סעי' ד, וכן מחמיר למעשה הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות, ב ס' שפז.

7. כ"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ, הובא בדרכי תשובה כאן. והסכים עימו באג"מ, יו"ד ח"א ס' נט. בשם הגר"ש וואזנר הובא בקונטרס מבית לוי, ח"א ס' כט שרק בעבר כל החצובה הייתה תחת שליטת האש, אבל כיום חלק מן החצובה אינה רותחת, ואין להקל בכך. ואף שהמציאות מוכיחה כדבריו - נהגו העולם להקל.

8. שו"ע, יו"ד ס' צב סעי' ו.

9. כ"כ המשנ"ב, ס' תנא ס"ק לד, וכן דעת האג"מ שם. יש להעיר שכל זה לא פותר את הבעיה של ממשות שקיימת על גבי הכיריים, ולכאורה יש להקפיד כאשר נשפכת ממשות של חלב ושל בשר על גבי הכיריים, שלא לבשל כך על גביהן בלא ניקיון בסיסי. אמנם נראה שיש ללמד זכות על המקלים בזה, משום שרוב המאכל הדבוק שם פגום, ואף אם יש מעט מאכל מושבח מסתבר שהוא בטל בשישים בתוך התבשיל, ואף הסיר אינו נאסר כיוון שבכל בישול עתידי יהיה בו פי שישים כנגדו (ולעניין ביטול איסור לכתחילה, נראה שסומכים על דעת הרשב"א שאין בכך ביטול לכתחילה, כמבואר בשו"ע, יו"ד ס' צט סעי' ז, ואף אלו שהחמירו שלא לסמוך אלא בצירוף סברא אחרת נראה שידו הכא).

10. עיין באתר של מכון צומ"ת <http://www.zomet.org.il/?CategoryID=253&ArticleID=135>.

וחלב ממש, אלא על ידי הפרדה של אלומיניום וכדומה (דרך זו נוגדת את הוראות היצרן, וגורמת להשחרת המשטח או לסדיקתו).

ב. היתר השימוש בכיריים קרמיות

1. הטיפה נשרפת

יש להעיר שסברת האוסרים מסתמכת על כך שאין להסתמך אלא על ההיתר שהכיריים מתלבנות כל העת, אך למעשה הובאה לעיל סברה נוספת (שכמותה נראה שכתב ה'משנה ברורה'), שהטיפה נשרפת עוד קודם שהיא מספיקה להיבלע בכיריים. סברה זו חזקה הרבה יותר כאשר מדובר בכיריים קרמיות, כיוון שמוקד החום פרוס על פני כל המשטח הבא במגע עם הסיר, והמאכל נשרף מיד, מה שאינו קיים בחצובה מוקד האש בה נמצא באמצע, וישנם חלקים הרחוקים מן האש (שגם אותם נהגו להתיר).
אך ניתן לומר שהיתר זה לא שייך אלא לגבי חצובות, שאין בהן מציאות של מאכל רב שעומד על גביהן (כיוון שהוא נופל ונשפך מהן). אך לגבי כיריים קרמיות שלפעמים יכול להישפך על גבי הכיריים נוזל רב, או אפילו חתיכות, אין לסמוך על כך, וכמו שכתב השו"ע¹¹ 'ודווקא בדבר מועט, כגון טיפה, אבל אם נפל הרבה אין להתיר אפילו אם נפל כנגד האש'.

2. בליעת המשטח

כל הבעיה מתחילה בכך שמגדירים את המשטח בתור בולע, אך למעשה יש להסתפק בקביעה זו, כיוון שזיקוקו של המשטח כזכוכית, ויש לדון האם כלי זכוכית בולעים. בשאלת בליעת כלי זכוכית נחלקו הראשונים:
דעת רבנו יחיאל¹², שכלי זכוכית בולעים אך לא ניתן להכשירם, כיוון שהם נעשים מן החול, ודינם ככלי חרס.
לעומת זאת סובר הראב"ה¹³ שכלי זכוכית הם קשים וחלקים, ואינם בולעים מאכלים כלל. למעשה ה'שולחן ערוך' בהלכות פסח¹⁴ פוסק כדברי הראב"ה, שאין צורך להגעיל כלי זכוכית בשום מצב. והרמ"א מביא שהמנהג באשכנז להחמיר, והם אסורים בשימוש ואף לא מועילה להם הגעלה. אם כן, לכאורה למנהג הספרדים המשטח אינו בולע כלל, ולדעת האשכנזים המשטח בולע (אילולא הטעמים שהובאו לעיל).
אמנם למעשה יש כמה צדדים להקל גם לאשכנזים:

11. שו"ע, יו"ד סי' צב סעי' ו.
12. הובא במרדכי פסחים, פרק שני, סי' תקעד.
13. ספר הראב"ה סי' תסד, הובא בבית יוסף, או"ח סי' תנא אות כו.
14. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' כו.



- הרבה אחרונים כתבו שלא החמיר הרמ"א אלא לגבי פסח, משום חומרת איסור חמץ, אבל לעניין בשר וחלב גם הרמ"א מודה שיש להתייחס לכלים כאילו אינם בולעים.¹⁵
- הרמ"א ב'דרכי משה' כתב ש'בדיעבד אין להחמיר כולי האי, ומסבירים האחרונים שגם הרמ"א מודה שבדיעבד אם הגעילו כלי זכוכית הם נחשבים כשרים.¹⁶ ואם כן במציאות כזו שהזכוכית מוכשרת ומתלבנת כל העת, הרי שהמשטח נחשב מוכשר.
- על פי הפוסקים האומרים שגם הרמ"א מודה בבשר וחלב, והרמ"א עצמו התיר בדיעבד, עולה שגם הוא מודה לסברה שכלי חזק וחלק אינו בולע, אלא שחשש לכך לעניין פסח. ניתן לומר שאם הרמ"א היה רואה את משטח הזכוכית, שעבר טיפולים וחיזוקים רבים על מנת לחסמו, היה מודה גם כן שאין לחשוש שנבלע בו מאכל כלל.

יש האומרים שחומר המשטח גרוע מכלי זכוכית, כיוון שמעורבים בו חומרים אחרים, ואף שהזכוכית אינה בולעת, החומרים המעורבים בה בולעים. אך מסברא נראה להיפך, כיוון שטעם ה'שולחן ערוך' להתיר לא היה מאיזו קבלה שקיבל שכלים אלו אינם בולעים, אלא מפני שרואים בבירור שהכלים הללו קשים וחלקים. אם כן כאשר הזכוכית עברה חיסום מיוחד על מנת שהיא לא תבלע ותישאר נקייה, ואנו רואים בעינינו שאכן כך הוא, על אחת כמה וכמה שיתירו זאת הפוסקים.¹⁷

3. ליבון המשטח

דעת האוסרים מסתמכת על כך שהמשטח לא יכול להיות מוכשר על ידי ליבון, כיוון שהוא עשוי מזכוכית המעורבת בחומרים רבים, ויש חשש שיש בהם גם תרכובות של אבן וחרס.¹⁸ אך למען האמת הדין אינו פשוט כלל, משום שראינו שהטעם שלא ניתן להגעיל כלי זכוכית הוא משום שדינה כחרס,¹⁹ אך גם חרס ניתן להכשיר בדרכים מסויימות.

15. מנח"י, ח"א פ"ה י"ב; זרע אמת, ח"ב יו"ד סי' מג; עה"ש, יור"ד סי' רכא סעי' ב.
16. מג"א, או"ח סי' תנא ס"ק מט; חק יעקב שם ס"ק ס"ח. הרה"ג יעקב אריאל הסתמך על כך בשו"ת באינטרנט להתיר הכשרת כיריים קרמיות לפסח, כיוון שהמציאות שאין לו כיריים אחרות נחשבת כדיעבד.
17. יש לצרף לכך שבדרכי תשובה (יו"ד סי' קכא סוף ס"ק כ) וכן בספר תבואות שמש (סי' צב) הביאו שחומר המעורב מכמה מינים הולכים בהגעלתו עפ"י הרוב, ולפי זה אין דיון כלל וודאי יש להתייחס לחומר כזכוכית. אולם אחרונים רבים (למשל ציץ אליעזר ח"ט סי' כו) דנו בכלי פיירקס שיש חשש שמעורבת בהם מתכת, לא העלו סברא זו, ואיני יודע מדוע.
18. יש להעיר שכבר בכלי פיירקס ודורלקס יש שטענו שמעורבת בהם סגסוגת של מתכת וכימיקלים שונים, ולא מובא בפוסקים שלא ניתן להגעילם מטעם זה, וכן מה שכתב הגר"מ אליהו בהלכות חגים פ"ה סעי' נב 'ואף שכתב שלא להגעילם משום דחייס דילמא פקעי, מסתבר דבכהאי גוונא שדרך שימוש כן אין לאסור'.
19. אף שהט"ז, או"ח סי' פז ס"ק ב כתב 'שזכוכית גרע מחרס', בלבושי שרד שם, תיקן 'נראה דצ"ל גרע כחרס, דלא מצינו שיהיה גרוע מחרס'.

בגמרא²⁰ נאמר ש'התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם', ולכן אין דרך להכשיר כלי חרס על ידי הגעלה. אמנם לגבי ליבון נאמר במפורש שגם תנור של חרס אסור רק 'עד שיסיק את התנור', ומסבירה הגמרא²¹ שניתן להוציא מאכל הבלוע בכלי חרס על ידי ליבון, אמנם, אין ללבן כלי חרס כיוון שיש לחשוש שמא יפחד שישברו מהחום ולא ילבנם יפה, אך לגבי תנור שהליבון נעשה בצורה שאין חשש שיתבקע, הליבון מועיל. על פי זה כתבו הראב"ה והרא"ש שגם כלי חרס רגילים ניתן ללבן, אם ילבנם 'בכבשונות גדולים', שברור שהוא אינו חס עליהם²², והליבון נעשה בצורה שאין סיבה שהם יתבקעו²³.

אם כן למעשה, בין אם יש לדון את הכיריים כחרס, ובין אם יש לדונם כזכוכית, פשוט שניתן להכשיר על ידי ליבון, כיוון שליבונם נעשה בדרך הפעלתו, ואין שום חשש שיתבקעו²⁴, ולכן ממילא יש לומר שלעולם אין הן נעשות חלביות או בשריות, כיוון שהן מתלבנות מיד כאשר נופל עליהן מאכל כלשהו.

יש להעיר שאמנם צורת בליעת המאכל היא מבחוק, ובכלי חרס הצריך השו"ע²⁵ דווקא ליבון ממקום בליעתו, כיוון שלא אומרים 'חם מקצתו חם כולו' אלא בכלי מתכות, ואנו רוצים להתיר את ליבון המשטח מצידו השני. מכל מקום פשוט שישנה מציאות של חום גבוה בה לא צריך להזדקק ל'חם מקצתו חם כולו'²⁶, כיוון שבפועל רואים שכולו חם²⁷ (ובפרט בחומר זה שעשוי במיוחד כדי שיוליך חום בצורה טובה), וכל שכן כאשר הצד השני של הכיריים אף יכול לשמש כמקור חום לליבון בפני עצמו.

4. אינו בן יומו

למרות כל הנ"ל, יש להסתפק לגבי חלקי הכיריים שמסביב לגופי החימום, חלקים אלו אינם מתלבנים כיון שאינם כנגד האש. ויש חשש שהכלים יבלעו מהם כיוון שפעמים רבות מניחים עליהם את הסירים כאשר מזיזים אותם מגוף החימום, כמו כן לעתים הסיר

20. פסחים ל ע"ב.
21. בהבנתה השנייה, שהיא בעצם חידשה את הגדר של 'דילמא חיים עליה', שכמותה ודאי פסקו כל הפוסקים, וכן כתב במג"א, סי' תנא ס"ק ב.
22. כך דעת הרא"ש, ולטעם זה חשש השו"ע.
23. זו דעת הראב"ה. ועיין מג"א, סי' תנא ס"ק ב שכתב שאין צורך בחום גבוה יותר לכלי חרס.
24. יש לצרף לכך את דעת הט"ז, יו"ד סי' צב סעי' א, שניתן להשתמש בכלי חרס שהוגעל מבשר ומחלב.
25. שם.
26. לגבי דין ליבון נחלקו הפוסקים, ונפסק להלכה שהליבון שורף את הבלוע (עיין ש"ך, יו"ד סי' קכא ס"ק יח), והיה ניתן להבין שהטעם שצריך ללבן מצד בליעתו הוא משום שהאש צריכה לשרוף את המאכל מהצד שנבלע (ואכן זו דעת הפרמ"ג משב"ז ס"ק ב), אך דעת רוב האחרונים שאין חובה ללבן כלי מתכות מצד בליעתו (כן הביאו במגן האלף ובדרכ"ת, ועיין בספר הגעלת כלים שהביא אחרונים רבים הסומכים לקולא, וודאי כך נהגו שאם לא כן אי אפשר לסמוך על שום ליבון בגוף חימום חשמלי, כיוון שאינו שורף אלא מחמם, אך ודאי נהגו להשתמש בזה לליבון תנורים וכדומה), ומכאן משמע שעניין הליבון אינו שריפה על ידי האש עצמה, אלא העניין שחומר הכלי מגיע לחום גבוה עד כדי כך שכל הבלוע בתוכו נשרף, וזה ודאי הוי בחום של כיריים.
27. וכן כתב בפירוש בשו"ת אבני נזר, יו"ד סי' קי, ש'נראה דאפילו כלי חרס אם יתלבן מעבר לעבר מהני'.



גדול יותר מגוף החימום, ועומד בשעת הבישול גם על מקום שאינו מתחמם²⁸. לגבי חלקים אלו לא נותר לנו להסתמך על כך שהטיפול נשרפת, ושהכיריים מתלבנות, אלא רק לסמוך על כך שדין כזכוכית ואינן בולעות²⁹. יש להדגיש שבבליעת חלקים אלו איננו חוששים למעמד של בליעת 'כלי ראשון', אלא רק של עירוי מכלי ראשון, שאינו נבלע בכלי אלא כדי קליפה (וגם את זה הגדירו הפוסקים כ'חומרא')³⁰. גם אם נניח שאכן נבלעו מאכלים בכיריים, פעמים רבות הכיריים אינן בנות יומן מבליעת המין השני בשעת הבישול³¹, או שיש ספק בכך, וכלל נקוט בידינו ש'סתם כלים אינם בני יומן'. (כידוע טעם הבלוע בכלי שאינו בן יומו אינו אוסר, אך אסרו חכמים להשתמש בו לכתחילה שמא ישתמש בכלי שאינו בן יומו³²).

כיוון שמן הדין כלי חם שנגע בכלי חם אינו אוסר, ורק לכתחילה נאסר להשתמש בצורה כזו. מסתבר לומר שבזה לא שייכת גזירת חכמים שמא ישתמש בכלי בן יומו (וכן יכול להיות מאוד שכאשר הכלי אינו בן יומו לא החמיר הרמ"א לכתחילה בשתי קדירות). ואף אין לחשוש שמא יישפכו נוזלים על גבי הכיריים ויעבירו טעם מכלי לכלי, כיוון שאינו מתכוון שיישפכו נוזלים, וודאי אינו נחשב שמשתמש כך 'לכתחילה' ולא אסרו בכך חכמים. ניתן לצרף לסברא זו, שיש פוסקים הסוברים שכלי שלא ניתן להכשירו מותר להשתמש בו כשהוא אינו בן יומו, כיוון שזה אינו נחשב שימוש 'לכתחילה'³³. יש להעיר שהיתר זה אינו שייך אלא במטבחים ביתיים (כאשר איננו יודעים בוודאות שנשפך ב- 24 שעות האחרונות בשר או חלב על כיריים אלו), אך במטבחים מוסדיים שמבשלים בהם תדיר בשר וחלב, קשה להסתמך על כך שסתם כלים אינם בני יומם.

5. שימוש לכתחילה

כמו שראינו, דינם של הכיריים כשני כלים הנוגעים זה בזה, שאינם פולטים זה לזה, ורק לכתחילה אסור להשתמש בצורה כזו. אך ניתן לומר שבנידון דידן כאשר קשה מאוד לייחד כיריים לבשר ולחלב, והנחת כיסויים סותרת את הוראות היצרן, אין השימוש נחשב לכתחילה אלא דיעבד, ובכהאי גוונא אף הרמ"א לא יאסור³⁴. (ניתן לומר סברא זו גם לגבי האיסור של כלי כאשר הוא אינו בן יומו, ששימוש שכזה אינו נחשב לכתחילה).

28. מקרה זה אף חמור יותר, כיוון שלא ניתן לומר בו 'תתאה גבר', מפני שהסיר עומד על גבי האש (ט"ז, יו"ד סי' צב ס"ק כה, ש"ך, שם ס"ק לג, ופרמ"ג שם).

29. וקשה לסמוך על כך לבד, כיוון שלמעשה רוב גדולי הפוסקים הסכימו לעניין כלי פיירקס שאם אכן מעורבת בהם מתכת יש להגעילם (עיין ספר הגעלת כלים, עמ' תיח).

30. כאשר לא ידוע היכן בדיוק נשפך המאכל ב-24 שעות האחרונות, ניתן להקל מפני שמקומות השפיכה בטלים ברוב. (פתחי תשובה, סי' צא ס"ק ח; רע"א, סי' קה ס"ק ה).

31. גם כאשר מבשלים בשר וחלב בתכיפות, לא בכל פעם נשפך מן התבשיל על גבי הכיריים, וודאי שלא בכל פעם נשפך מאכל רב.

32. שו"ע, יו"ד סי' צג סעי' א.

33. כן הובא בשם המנחת יעקב ועוד פוסקים בפתחי תשובה, יו"ד סי' קכב ס"ק ב. וכן דעת הט"ז, סי' צג ס"ק א להתירו אחר הגעלה.

34. בשו"ע, יו"ד סי' קח סעי' ג, השו"ע מתיר להשתמש במרדה שאינו בן יומו, מפני שהגוי לא ישמע לו להחליף אותו, ואי אפשר בעניין אחר. ודאי שיש לו אפשרות לשלם הרבה כסף על מנת שהגוי יסכים,

כמו כן שימוש במשטח שסביב גופי החימום ודאי לא נחשב לכתחילה, כיוון שאינו מתכוון להשתמש בו כלל, וגם כמעט תמיד הוא במעמד של אינו בן יומו, או לפחות ספק בן יומו. (להלן יובאו מעט סייגים לשימוש בחלק זה).

סיכום

ראינו ששני ההיתרים הבסיסיים שנהגו ישראל להתיר על פיהם שימוש בחצובות מתכת לבשר ולחלב (ליבון תמידי לכיריים³⁵, ושריפת התבשיל שנשפך), שייכים גם בכיריים קרמיות. נוסף על כך, יש מקום לומר שהכיריים אף יותר טובות מחצובות גז, כיוון שניתן בקלות להגדירן זכוכית, ורבים מודים שאינה בולעת כלל. כמו כן הובאו צדדים נוספים להקל:

- א. מכיוון שבדרך כלל הכיריים אינן בנות יומן.
- ב. ניתן להגדיר את המצב הכללי של הצורך בשימוש נפרד כ'דיעבד'.
העולה מכל הנ"ל, שיש להתיר להשתמש בכיריים לבשר ולחלב. אך יש להשתדל שלא להניח כלים רותחים על גבי המשטחים שבין עיגולי החימום, כיוון שפעמים רבות נשפך עליהם מאכל רותח, ומקומות אלו אינם מתלבנים עקב סגולתו המיוחדת של המשטח שאינו מפזר את חומו. למעשה אם הונח סיר חם על מקומות אלו נראה להתיר אף אם המשטח רטוב (כאשר אין על גבי המשטח ממשות האוסרת), כיוון שהמשטח אינו בלוע אלא כדי קליפה³⁶, ומסתמא בטל במאכל שבתוך הסיר, ויבטל גם בכל בישול עתידי³⁷.
גם לעניין פסח יש מקום רב להתיר, על פי מה שהוכחנו שניתן ללבן את המשטח, ויש לנקות היטב את המשטח ולהפעילו למשך רבע שעה בטמפרטורה הגבוהה ביותר

או לחילופין לאכול דברים אחרים במקום לחם, אלא ודאי כשאנו אומרים שבדיעבד שרי להשתמש כך, הכוונה שאין לאסור כאשר יש צורך לשנות דברים מהותיים על מנת להקפיד על כלי שאינו בן יומו, וכמו שמשמע מהמנ"י שהובא בפת"ש דלעיל.

35. הן אמת שכאשר מדובר בכיריים עם אלמנט אינדוקציה יש חשש שמא הסיר שנשפך ממנו בעבר הוא קטן, ונשפך על מקום הכיריים בזמן שאינו חם ואינו מתלבן מיד, ולאחר מכן נניח עליו סירים מן המין השני. אלא שודאי כאן אין לחשוש אלא לחשש של שתי קדירות הנוגעות זו בזו, כיוון שודאי לא יישפך מן הקדירה השנייה קודם שיגיע גוף החימום לדרגת ליבון, ולגבי שתי קדירות הנוגעות זו בזו ראינו שאין לחשוש אלא לכתחילה, וכיוון שאדם אינו עוקב איפה נשפך בדיוק ואם התלבן, לכאורה אינו נחשב שעושה כך לכתחילה, מה גם שיש לצרף את הסברות שנאמרו לעיל שאינו נחשב לכתחילה. אך לכאורה בכיריים כאלו לכתחילה יש להקפיד שכאשר מניחים סיר קטן ונשפך על גבי המשטח, שלא להזיז את הסיר למקום אחר על גבי המשטח, שידליק גופי חימום אחרים, כיוון שאז יש חשש שמא בעבר נשפך שם מסיר קטן בשר, ועדיין הוא בן יומו, וכעת נשפך חלב, ועדיין לא התלבן המשטח באותו המקום, וכשיניח עליו את הקדירה תבלע על ידי המשקה. אמנם בדיעבד אפילו אם קרה מקרה כזה, ונשפך בזמן שהיה בן יומו, אין להחמיר כיוון שהגיורי מאוד להחשיבו כזכוכית, שבבשר וחלב גם הרמ"א הודה שאינו בולע, ועוד שבלע ב'תתאה גבר' שבליעתו (כדי קליפה) אינה מצד הדין אלא מצד חומרא (מג"א, או"ח סי' תסז סעי' לג).

36. ואפילו אם נפל עליו דבר גוש, כיוון שהמשטח תמיד קר ו'תתאה גבר', ועוד שקליפה זו אינה אלא מצד חומרא (מג"א שם), וניתן לדונו כזכוכית שאולי גם לשיטת הרמ"א אינה בולעת בבשר וחלב.

37. כמו כן יש לצרף את דעת החו"ד דלעיל שמעט לחלוחית אינה מעבירה מכלי לכלי.



(כאשר מדובר בכיריים עם אלמנט אינדוקציה, שגוף החימום אינו פועל אלא כאשר מונח עליו סיר, יש להניח סיר גדול או טס מתכת על גבי הכיריים כדי שהכיריים יופעלו). אך לדעת האשכנזים חומרא בנידון דידן תהיה מובנת, כיוון שהרבה מהקולות שהבאנו אינן שייכות בפסח, שגם אינו בן יומו נאסר, והרמ"א החמיר ללבן את החצובה לפסח, כיוון שלא רצה להשתמש בהיתר של שתי קדירות לעניין פסח, וגם כלי זכוכית אינם ניתנים בהגעלה לפסח, ולכן יש מקום להחמיר בפסח להשתמש בכיריים על ידי הפרדה בלבד.

מכל מקום בפסח יש להקפיד לערות מים רותחים על גבי המשטחים שמסביב לגופי החימום (מפני שאינם מתלבנים³⁸), כיוון שאף שבלוע שם רק כדי קליפה - חמץ בפסח אוסר במשהו. (במידת האפשר ראוי לכסותם, אך יש שכתבו שגם כיסוי מחוץ לגופי החימום עלול להשחיר ולסדוק את המשטח, במקרה כזה ניתן לוותר על כיסוי המשטח, ולהקפיד שלא להניח על גבי המשטח כלים רותחים, ובמידה והונחו עליו סירים כאשר נשפך עליו נוזל, יש לשאול שאלת חכם).



38. יש שכתבו ללבן את המשטחים הללו על ידי ברנר, ולענ"ד ודאי אינו מועיל, שבצורה כזו ודאי חייס עליה, שלא יהרסו כל האמצעים והחיישנים האלקטרוניים, ושלא יישרף, ייסדק או יתפוצץ המשטח.



הרב אייל קרים'

פעילות ביטחון שוטף בשבת, באזור מושלג

שאלה

שלג נערם בתעלות הקשר שבמוצב, והוא מונע הגעה מהירה לעמדות. גם דרכי הגישה אל הטנקים והנגמ"שים שבחצר המוצב, כוסו בשלג. האם מותר לפנות בשבת שלג, שמקצתו עדיין רך ומקצתו כבר נקרש ונקרחת, כדי לאפשר ללוחמים שבמוצב גישה מהירה אל העמדות והרק"מ (רכב קרבי משוריין) שבחצר המוצב?

תשובה

א. איסור מוליד

במסכת שבת (נא ע"ב) נאמר בברייתא: 'ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש'. בטעם האיסור לרסק שלג בשבת, נחלקו הראשונים. רש"י (שבת שם, ד"ה כדי) כתב, שהוא 'משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו'. הסבירו הרמב"ן והר"ן,² שאין כוונת רש"י לאיסור נולד, אלא שחכמים אסרו לרסק שלג וברד, משום שהדבר **דומה למלאכה**, היות ש'ברא' את המים שעד כה היו עצורים בשלג. יש מקום לדון לשיטת רש"י, אם האיסור הוא בפעולת הריסוק, או בעצם מעשה ההפשרה אף שאינו מרסק בידיו, ואין כאן המקום להרחיב בכך.

גם הרשב"א (שבת שם) הסביר שלשיטת רש"י אין האיסור משום נולד, אלא משום סרך מלאכה, רק שהרשב"א כתב: 'ולי יראה דמשום גזירת סחיטה דפירות העומדין למשקה נגעו בה, שהברד והשלג למימיהן הן עומדים'. נמצא שלדעתו, אסרו חז"ל לרסק שלג בשבת, מחשש שאם יתירו לרסקו כדי שיזובו מימיו, יבואו להתיר גם ריסוק פירות העומדים למשקה, דבר האסור משום מפרק שהוא תולדה של דש. הרמב"ם (הל' שבת פכ"א הי"ג), כרך דין ריסוק שלג עם דין סחיטת כבשין ושלקות באותה הלכה, ולכן נראה שסובר כדעת הרשב"א, וכבר העיר על כך ה'מגיד משנה' (לרמב"ם שם).

1. רמ"ח רבנות צבאית.

2. ר"ן, דף כג ע"ב בדפי הר"ף; חידושי הר"ן, שבת נא ע"ב.



על כל פנים, בין שהאיסור לרסק שלג בשבת הוא משום שהדבר דומה למלאכה, כרש"י, ובין שהוא משום גזרה שמא יסחט זיתים וענבים, כרשב"א; כתב ה'בית יוסף' (או"ח סי' שכ), דהא דאסרינן לרסק, הוא דווקא לרסקו לחתיכות קטנות. אבל לשבר חתיכה ממנו מותר. והוכיח כן ממה שפסק הטור (או"ח סי' שכ בשם 'אבי העזרי'), שמותר לשבור קרח כדי ליטול מים שתחתיו, אף על פי שכשמשברו, ניתזות ממנו חתיכות דקות; משום שלא נאסר ריסוק קרח אלא כאשר מרסקו **כדי שיזובו מימיו**. אבל אם מרסקו כדי ליטול מים שתחתיו - מותר. כיוון שאין מימיו זבים בשל כך, ואפילו אם יזובו, מועטים הם ולא חשובים, ועוד שאינו מתכוון לכך שיזובו המים, וגם אם יזובו, הולכים הם לאיבוד ואינם למשקה. וסיים ה'בית יוסף', וכתב: 'וכן נהגו להתיר, ולפי שראיתי מי שערער בדבר כתבתי זה'.

נמצא שדווקא ריסוק שלא בידיים לחתיכות קטנות **כדי שיזובו מימיו**, הוא שנאסר, או משום שדומה למלאכה שבורא מים, או משום גזרה שמא יסחט פירות העומדים למשקים. אבל ריסוק שלג שנקרח, כדי להכשיר נתיבי גישה נוחים ומהירים אל עמדות הלוחמים ואל הטנקים והנגמ"שים, וכל שכן פינוי שלג שעדיין רך, שאין בו משום מוקצה ולא משום העברה ארבע אמות, מכיוון שהמקום מוקף מחיצה, אלו לא נאסרו. ואף שבמהלך שבירת הקרח זבים מעט מים, מכיוון שאינו מתכוון לכך, ומכיוון שהמים הזבים הולכים לאיבוד, הדבר מותר.³ היתר זה הוא כעין שהתירו לשבור קרח כדי ליטול מה שתחתיו, משום שעצם שבירת הקרח אינה מלאכה, והאיסור לרסקו הינו רק כשעושה זאת כדי שיזובו מימיו.⁴

ב. איסור בניין וסתירה

אלא שיש לדון בדבר מצד איסור בניין וסתירה. שכן בנוגע למה שפסק השו"ע (או"ח סי' שכ סעי' י'), שמותר לשבור קרח כדי ליטול מים שתחתיו, העיר ה'מגן אברהם' (לשו"ע, שם ס"ק טו), שזהו דווקא בקרח שבכלי. אבל בבאר או בנהר אסור, משום בניין וסתירה, היות שהקרח מחובר לקרקע. ראייה לדבר אפשר להביא ממה שנפסק בשו"ע (או"ח סי' שיד סעי' ו'), שמותר לשבור ראש חבית בסייף כשהיא חבית שבורה, וכן לשבור רק את המגופה, אפילו בחבית שלמה, משום שאינו מכוון לפתח שנוצר, אלא להוצאת המזון בקלות עבור האורחים.⁵ והטעם לזה הוא משום שאין בניין וסתירה בכלים.⁶ אולם קרח שעל פני הנהר או על פני הבור, המחברים לקרקע, יש בשבירתו משום סתירה. אלא שבספר 'תוספת שבת' הביא ראייה לסתור דברי ה'מגן אברהם', מדברי הר"ן, שכתב שמותר להניח שלג וברד נגד החום או נגד המדורה להפשירם, משום שגם בעודם קרושים, שם משקה עליהם. עד כאן דבריו, ומוכח מהם שאין על שלג וברד דין 'מחובר'

3. עי' שו"ע, או"ח סי' שכ סעי' ט; ומשנה ברורה, שם ס"ק לב, לג.

4. עי' שו"ע, שם סעיף י; ובמשנה ברורה, שם ס"ק לו.

5. משנה ברורה, סי' שיד ס"ק כה; שער הציון, שם אות כה.

6. עי' משנה ברורה, סי' שיד ס"ק כג.



כלל. וכן כתב ה'משנה ברורה' (סי' שכ ס"ק לו), שהרבה אחרונים חולקים על דברי ה'מגן אברהם' וסוברים, שיש על הקרח שם מים, ואין בשבירתו משום בניין וסתירה, ולצורך שבת יש להקל. אך גם לפי האחרונים שנקטו דברי המג"א להלכה,⁷ יש לחלק ולומר, שאפשר לומר שהקרח בטל לקרקע, ושייך בו איסור סתירה, דווקא בקרח בבאר ונהר, שמחמת ריבוי המים, קופאים ונעשים קרח לכמה חודשים ויותר. מה שאין כן בשלג שעומד להינמס תוך כמה ימים, ומשום כך אינו בטל לקרקע, ולא שייך איסור סתירה בשבירתו. ולכן ייתכן שיש הבדל בין מוצב באזור החרמון והר דוב, שם השלג נשאר זמן רב, למוצב בגזרת יהודה ושומרון, שם השלג נמס לאחר כמה ימים.

ראיה לחילוק זה יש להביא ממה שהתירו בשו"ע (או"ח סי' שיג סעי' י), לזרות תבן על בוך שבחצר, כדי לתקן החצר. ואין זה נחשב מוסיף על הבניין, משום שאינו מבטל לקרקע, היות שהתבן ראוי למאכל בהמה. לא כן לגבי חול או אבנים, שהם דברים הבטלים לקרקע, ולא התירו לזרותם על בוך שבחצר משום השווית גומות (משנה ברורה סי' שיג ס"ק נה). הוא הדין לשלג שנקרת, אך עומד להינמס תוך זמן קצר, שאינו בטל לקרקע ואין בו איסור סתירה.

בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' צז בסופו) יש שאלה בנוגע לדלתות היקף ועירוב העיר, שאי אפשר לסוגרם בשבת מחמת שנקרשו על ידי הקרח. כתב השואל (שם), להתיר לישראל להסיר הקרח בשבת על ידי קרדום, והסכים עמו המהרש"ם; והביא מספר 'אבן העוזר' (סי' שסג) שכתב להתיר לשבור הקרח מבאר ונהר, אפילו על ידי גרזן. הגעת החיילים שבמוצב אל העמדות או אל הטנקים במהירות, אינה נופלת בחשיבותה מצורך אחר, שבעבורו התירו לשבור קרח בשבת. מאחר שלא ניתן להכשיר דרכי גישה אל העמדות ואל הטנקים בכלים שאינם מוקצה, מותר להשתמש לצורך זה גם באת חפירה, מכוש ומעדר, משום שהדבר נחשב 'טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו'.

ג. סילוק מכשול שמפריע לרבים

אבל גם לו היה בפינוי השלג ובהכשרת נתיב גישה אל העמדות או אל הטנקים איסור דרבנן כלשהו, יש לומר שבמקום שיש חשש שיינזקו רבים, לא גזרו חכמים איסורי שבות. יש סכנת החלקה בריצת הלוחמים לעמדות בשעת אזעקה, ויש חשש נזק לרבים, בעיקר משום שחלק מ'הקפצות המוצב' מתרחשות באישון לילה ואפלה.⁸ ואין צריך לומר שדבר זה מותר לשיטת המג"א, הסובר שגם מכשול גדול שניתן להבחין בו ולהיזהר ממנו, מותר לפנותו בשבת ברשות הרבים, על ידי הליכה של 'פחות פחות מארבע אמות', ובכרמלית מותר לפנותו ממש. אלא הדבר מותר אפילו לשיטת הריב"ש, החולק על ה'מגן אברהם', וסובר שדווקא מכשול קטן שלא ניתן להבחין בו בנקל, התירו לסלקו בשבת, אבל מכשול גדול שנראה לכל, אסור לטלטלו כדי שלא יינזקו בו הרבים. והוא הדין לאבן

7. שו"ע"ר; שו"ת חתם סופר, או"ח סי' פט; קצוה"ש סי' קכז ס"ק יא ועוד.

8. שו"ע, או"ח סי' שח סעי' יח; ומשנה ברורה, שם ס"ק עו.



גדולה אפילו שיש לה חידודים חדשים,⁹ וכמותו נפסק בספר 'תוספת שבת'.¹⁰ מכל מקום כשהשלג מכסה את פני כל הקרקע, ואת תעלות הקשר שבין העמדות, ולא ניתן להימנע מהחלקה, גם הריב"ש וה'תוספת שבת' יודו, שמותר לעבור על איסורי שבות הכרוכים בפניו השלג. אמנם כשהדבר ניתן, יש לפנות את השלג קודם כניסת השבת. משום שלפי פסק ה'מגן אברהם', קוץ שהיה מונח ברשות הרבים בערב שבת, אסור לטלטלו בשבת, משום שהיה צריך לסלקו בערב שבת. ואולם כשהדבר לא נעשה בערב שבת מחמת רשלנות, וכל שכן כשלא נעשה מחמת שאי אפשר היה לעשותו, יש לסמוך על פסק ה'אליה רבא', שמותר לסלקו בשבת גם אם היה מונח שם בערב שבת.¹¹ בדומה לזה נפסק בשו"ע (או"ח סי' שלד סעי' כז), שהמוצא גחלת ברשות הרבים, אם יכול לסלקה למקום שלא ייזקו ממנה רבים, טוב לסלקה מאשר לכבותה. אבל כשאינו יכול לסלקה, יכול לכבותה, בין שהיא גחלת של מתכת ובין שהיא גחלת של עץ. משום שבכיוי גחלת של מתכת על ידי מים, אין איסור מצרף, מאחר שאינו מתכוון לכך. כיבוי גחלת של עץ, נחשב מלאכה שאין צריך לגופה, שפטור עליה מדאורייתא ואסורה רק מדרבנן, ובמקום נזק לרבים לא גזרו חכמים. אמנם לדעת הרמב"ם, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, אסור לכבות גחלת של עץ, ורק גחלת של מתכת מותר. אבל הלכה כדעה ראשונה.¹² הוא הדין בנידוננו, מאחר שהשלג הוא מכשול רציני שהרבים יכולים להינזק בו, מותר לסלקו לצד, גם אם סילוקו כרוך באיסור דרבנן כלשהו.

ד. סילוק מכשול שמפריע לפעילות צבאית

עוד נראה לומר, שגם כשסילוק השלג שקפא כרוך באיסור דאורייתא, כגון בהפעלת רכב מיוחד, לשם הכשרת נתיבי גישה נוחים מהמוצב אל משטח הטנקים והנגמ"שים שבחצר המוצב, יש להתיר זאת בשבת. משום שאף שלצורך מניעת נזק מהרבים, התירו איסור דרבנן בלבד (כנ"ל בסעיף הקודם), לצורך פיקוח נפש, מותר אף על איסור דאורייתא. מכיוון שאי יכולתם של חיילי המוצב להגיב במהירות בשעת הצורך, הינה פגיעה משמעותית ברמת הכוננות של המוצב, ומסוכנת לחיילים עצמם, ויתכן שאף לאזרחים המתגוררים בישובים הסמוכים, יש לעשות בשבת כל שדרוש כדי שחיילי המוצב ימצאו במהלך כל שעות היממה בכוננות מלאה. אם אפשר, יש לעשות זאת רק על ידי איסורי דרבנן. אבל אם אי אפשר לעשות זאת על ידי איסורי דרבנן, מותר לעשות זאת גם על ידי עשיית מלאכות דאורייתא.

9. ביאור הלכה, שם, ד"ה קוץ.

10. עי' משנה ברורה, שם ס"ק עה.

11. עי' משנה ברורה, שם ס"ק עו.

12. עי' משנה ברורה, שם ס"ק פב-פד.



סיכום

1. שלג הנערם בתעלות הקשר שבמוצב, ועל נתיבי הגישה אל משטח הטנקים והנגמ"שים, יש בו כדי לגרום נזק לרבים במרוצתם, או אפילו בהליכתם לעמדות גם בזמן שיגרה. כל שכן שבשעת כוננות, בזמן 'הקפצת' המוצב באירוע אמת, יש בשלג הנערם כדי לסכן את חיי הלוחמים, שכן הוא גורם ליכולת תגובה איטית של חיילי המוצב. לאור זה יש לפנות את המקומות הנ"ל משלג, או לפחות להכשיר במ שביל למעבר הלוחמים אל העמדות והטנקים.

2. יש לפנות את השלג קודם כניסת השבת, כדי להימנע מחילול שבת הכרוך בפינוי. מכל מקום, כשהשלג לא פונה קודם כניסת השבת, גם אם הדבר נבע מרשלנות, יש לפנותו בשבת עצמה. אם ניתן, עדיף לפנות את השלג באופן שעוברים על איסורי דרבנן בלבד, ואם לאו, יש לפנותו גם באופן שעוברים איסורי תורה.





האם מותר לעשות שינויים במבנה בית המקדש

פתיחה

בסוף ימיו של דוד המלך, לאחר שהכין את התשתית להקמת בית המקדש, כינס דוד את כל שרי ממלכתו לירושלים, ואמר לשלמה בנו: 'ראה עתה, כי ה' בחר בך לבנות בית למקדש, חזק ועשה!' (דברי הימים א כח, י). לאחר מכן מסר דוד לשלמה תכנית מפורטת לבניין הבית. התכנית, המתוארת בפרוטרוט לאורך שמונה פסוקים, כוללת הן פירוט של מבנה הבית: האולם, העליות, הבתים הפנימיים, קודש הקודשים, החצרות והלשכות. והן פירוט מדוקדק של משקל הכסף והזהב לכל כלי הבית. בסיום פירוט התכנית אמר דוד לשלמה: **'הכל בכתב, מיד ה' עלי השכיל'**, כל מלאכת התבנית' (שם, יט).

בפשטות, משמעות הפסוק היא שהתכנית המפורטת כולה - נמסרה לדוד מיד ה', כלומר בנבואה או ברוח הקודש. כך פירש המפרש ל'דברי הימים' (שם): 'והכל דרש שמואל מן התורה ברוח הקודש', וכן הרד"ק: 'הנה לך הכל בכתב מסודר, כמו שהוא מיד ה', על כל מלאכות התבנית; כי בנבואה נאמר לה, כמו שכתבנו, על יד שמואל הרואה'.² ממילא מובן שלא ניתן לשנות דבר בתכנית זו, שכן היא ניתנה מאת ה'.

ואכן, בכמה מקומות בתלמוד מביאה הגמרא את הפסוק: **'הכל בכתב, מיד ה' עלי השכיל'** כמקור לכך שאסור לשנות דבר במבנה המקדש. לאיסור זה משמעות מעשית רבה, ויש לברר את היקפו ומשמעותו. האם איסור זה מונע כל אפשרות של שינויים במקדש? מהו המודל של בית המקדש שממנו אין לשנות? אם נאמר שמודל זה הוא התיאור שמסר דוד לשלמה - האם ניתן בכלל לבנות את בית המקדש, כאשר תיאור זה אינו בידינו?³

א. הסוגיות העוסקות בדיון 'הכל בכתב'

הגמרא מביאה את הפסוק: **'הכל בכתב, מיד ה' עלי השכיל'**, בכמה מקומות ובהקשרים שונים. נפתח בהצגת הסוגיות המביאות פסוק זה בתור המקור האוסר עשיית שינויים במקדש.

1. מכון המקדש.
2. וראה רש"י סוכה נא ע"ב, ד"ה הכל בכתב, שמייחס את תכנית הבית לגד החוזה ולנתן הנביא.
3. הפסוקים בדברי הימים אינם התכנית עצמה שמסר דוד לשלמה, אלא רק תיאור של הנושאים שבהם התכנית עוסקת.



1. גזוזטראות בעזרת נשים

הגמרא בסוכה (נא ע"ב) מביאה ברייתא המספרת:

בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ [בשמחת בית השואבה], והיו באים לידי קלות ראש; התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש; התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה [כלומר: התקינו מרפסות בעזרת נשים, כדי שהנשים תהיינה באותן מרפסות, וכך הגברים והנשים לא יגיעו לידי קלות ראש].

על כך שואלת הגמרא: כיצד תיקנו גזוזטראות אלה? והלוא נאמר: 'הכל בכתב, מיד ה' עלי השכיל', ואם כן לא ניתן לשנות במבנה המקדש דבר! הגמרא משיבה ש'קרא אשכחו ודרוש', דהיינו שמצאו מקרא לדרוש ממנו שיש חובה להפריד אנשים מנשים, כדי שלא יבואו לידי קלקול, שנאמר (זכריה יב, יב): 'וספדה הארץ משפחות משפחות לבד, משפחת בית דויד לבד ונשיהם לבד'. ולמדו מכך קל וחומר: 'ומה לעתיד לבוא שעוסקין בהספד, ואין יצר הרע שולט בהם - אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה, ויצר הרע שולט בהם - על אחת כמה וכמה'.

2. פשפש בצפון העזרה

הגמרא בזבחים (לג ע"א) מביאה ברייתא האומרת, שבכל הסמיכות הנעשות בקודשים חל הכלל 'תיכף לסמיכה שחיטה', שסמיכת ידי המקריב על הקורבן צריכה להיעשות בסמיכות לשחיטה, חוץ מסמיכת מצורע בקורבן אשם, שאינה נעשית בסמיכות לשחיטה, כי הוא אינו יכול להיכנס לעזרה. הגמרא מסבירה שברייתא זו היא כרבי יוסי ברבי יהודה, שצפון העזרה הכשר לשחיטת קדשי קודשים אינו אלא בשטח שמצפון למזבח, ולא ממזרח וממערב לשטח זה, ולכן המצורע אינו יכול להכניס את ידיו משער ניקנור לעזרה (בהסתמך על הדעה ש'ביאה במקצת לא שמה ביאה') ולסמוך במקום הכשר לשחיטה. הגמרא שואלת על כך: מדוע לא נעשה פשפש (פתח קטן) בצפון העזרה, כדי שהמצורע יכניס ידיו דרך פתח זה ויסמוך ידיו על הקורבן? אביי ורבא משיבים שהדבר אינו אפשרי, משום שנאמר 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל', ומכאן שכל מידות העזרה נמסרו מאת ה', ולא ניתן לעשות בהן כל שינוי.

3. הוספת עפר ומלח למזבח

המשנה בחולין (פג ע"ב) אומרת שמצוות כיסוי הדם אינה נוהגת במוקדשין, כלומר בקרבנות עוף⁴ שמליקתם נעשית על המזבח או בסמוך לו. הגמרא מסבירה שכיוון שמצוות כיסוי הדם מחייבת הנחת עפר מלמטה, לפני שפיכת הדם - לא ניתן לעשות זאת על המזבח, שכן אם לא נבטל שם את העפר (כלומר: נניח אותו שם מתוך כוונה לקחת אותו משם לאחר מכן) - הוא יחצוץ בין הכוהנים לבין המזבח, ואם נבטלו שם

4. מצוות כיסוי הדם אינה נוהגת אלא בחיה ועוף, ולא בבהמה, ולכן אין לדון על מצוות כיסוי הדם בקודשים אלא בעוף, שכן קרבנות מן החי אינם באים אלא מן הבהמה ומן העוף.



(נניח אותו שם על מנת להשאירו שם בקביעות) - הרי יש בזה משום הוספה לבניין, והוספה כזו אסורה, משום 'הכל בכתב'.

בדומה לזה, מצינו בעירובין (קד ע"א) דיון בדבר המלח שמפזרים על הכבש כדי שהכוחנים לא יחליקו, והגמרא שואלת כיצד ניתן לעשות זאת, והלוא אם לא מבטלים אותו שם - הוא חוצץ, ואם מבטלים אותו - יש בזה הוספה לבניין.

ב. שיטת התוספות

התוספות בזבחים (לג ע"א, ד"ה וליעבד) שואלים: אם יש איסור לשנות במקדש משום 'הכל בכתב', כיצד מותר להוסיף על העזרות, כפי ששינונו ב'שבועות' (יד ע"א)? והלוא בכל הוספה כזו אנו משנים את מבנה המקדש! התוספות משיבים על כך, שבאמת אין להוסיף על העזרות סתם כך, אלא רק אם מצאו פסוק ללמוד ממנו שהוספה זו אכן אפשרית, כמו שדרשו מפסוק שניתן לעשות גזוזטראות בעזרת נשים.⁵ אלא שהתוספות מקשים על כך, מדוע אביי ורבה בזבחים (שם) אומרים שאין לעשות פשפש בצפון העזרה משום 'הכל בכתב'? והלוא 'אין לך קרא גדול מזה', שהרי התורה אומרת שיש מצווה לסמוך על הקרבן, והמצורע טמא ואינו יכול להיכנס לעזרה, ואם כן על כורחנו יש לנו ללמוד מכך שיש לעשות לו פשפש, כדי שיוכל לסמוך על ראש קורבן האשם שמביא! התוספות עונים על כך שתי תשובות:

א. לדעה אחת בהמשך הסוגיה, סמיכת אשם מצורע אינה מן התורה, אלא רק מתקנת חכמים, ולכן אין פסוק שאפשר ללמוד ממנו שצריך לעשות פשפש בצפון העזרה.
ב. לדעה הסוברת שסמיכת אשם מצורע היא מן התורה - באמת מותר למצורע להיכנס לעזרה בטומאה כדי לסמוך, אלא שחכמים גזרו שלא ייכנס 'שמא ירבה בפסיעות', כלומר, שמא המצורע יאריך את דרכו וילך צעד אחד שאינו נדרש לשם מצוות הסמיכה, ובצעד זה יעבור על איסור תורה. נמצא אפוא שמן התורה יש פתרון למצורע, ורק בגלל גזירת חכמים הוא אינו יכול לסמוך, ואם כן אין לנו פסוק שיש ללמוד ממנו שמותר לשנות במבנה המקדש ולעשות פשפש בצפון העזרה.

התוספות שואלים שאלה דומה גם על הסוגיה בחולין שהבאנו לעיל, לפי הגמרא שם אי אפשר להוסיף עפר למזבח, לצורך מצוות כיסוי הדם, משום 'הכל בכתב'. אומרים אפוא התוספות, שכיוון שאמרה תורה שיש מצווה לכסות את דם העוף, הרי יש כאן מקור מן התורה המחייב להוסיף על המזבח! תוספות משיבים שאין להתיר שינוי במבנה המזבח מטעם זה, כיוון שניתן לומר שמצוות כיסוי הדם לא נאמרה אלא בחולין, ולא במוקדשין - נמצא שאין מקור מפורש בתורה המתיר שינוי במידות המזבח.

5. בכמה מקומות מצינו בדברי הראשונים הסברים ברוח דומה. ראה: תוספות בחולין פג ע"ב ד"ה קא מוסיף; ריטב"א שם בתירוצו הראשון; תוספות ישנים ביומא נא ע"ב ד"ה עבוד; תוספות רא"ש בבבא בתרא ג ע"ב (מובא גם בשיטה מקובצת שם); ראב"ה, סי' אלף ק.



- ניתן אפוא לסכם את העולה מדברי התוספות בכמה כללים:
1. אסור לשנות דבר במבנה המקדש והמזבח, אלא אם כן יש פסוק שניתן לדרוש ממנו ששינוי זה מותר.
 2. אין לשנות דבר במקדש לצורך קיום דין דרבנן, או כאשר השינוי נדרש מחמת גזרת חכמים.
 3. גם אם יש פסוק שניתן לדרוש ממנו שהשינוי מותר - אין לשנות אלא אם כן לא ניתן לפרש את הפסוק בדרך אחרת, ולפיה לא יהיה צורך לעשות שינוי במקדש.

ג. קשיים בסוגיות העוסקות בדין 'הכל בכתב'

שיטת תוספות, אף שלכאורה היא עולה בהכרח מבירור הסוגיות והשוואתן, כרוכה בקשיים רבים. חלק מהקשיים עולים מהסוגיות העוסקות בדין 'הכל בכתב', וחלקם נובעים מכך שבכמה מקומות מתוארים שינויים במקדש לאורך הדורות, ולא מצינו ראיות מן הפסוקים להתיר לעשות שינויים אלו. נדון תחילה בקשיים מהסוג הראשון:

1. גזוזטראות בעזרת נשים

כאמור, הגמרא ב'סוכה' נימקה את ההיתר להוסיף גזוזטראות, למרות 'הכל בכתב', בכך ש'קרא אשכחו ודרשו'. לפי דברי תוספות ב'זבחים', שהבאנו לעיל, צריך לומר שחובת עשיית הגזוזטראות כדי להפריד בין גברים לנשים היא מן התורה⁶. כמו כן צריך לומר, שהלימוד מהפסוק בזכריה בעניין חובת ההפרדה והחציצה בין גברים לנשים - מחייב בהכרח עשיית גזוזטראות בעזרת נשים, ולא ניתן לפרש את הפסוק באופן אחר, או להסדיר את ההפרדה בין גברים לנשים בצורה אחרת.

הסבר זה מעורר כמה שאלות:

1. כאמור, הפסוק שממנו למדו את ההיתר לעשות גזוזטראות הוא הפסוק בזכריה (יב, יב), בו נאמר: 'וספדה הארץ משפחות משפחות לבד, משפחת בית דויד לבד ונשיהם לבד, משפחת בית נתן לבד ונשיהם לבד'. בפסוק זה אין כל רמז לכך שיש צורך שמחיצה תפריד בין הגברים והנשים, או שעליהם להיות בחדרים נפרדים. לא נאמר בו אלא שהאנשים והנשים יהיו לבד. הפרדה בין המינים, ללא מחיצה, יכולה להתבצע גם ללא כל שינויים במקדש, וללא הוספת גזוזטראות לעזרת נשים. כיצד, אם כן, אפשר להתיר עשיית שינויים במקדש בלא מקור מפורש בכתוב?
2. יתרה מזו. מן הברייתא בסוכה עולה שגם לפני תקנת הגזוזטראות האנשים והנשים היו מצויים במתחמים נפרדים: בשלב הראשון היו 'נשים מבפנים ואנשים מבחוץ', ולאחר

6. ואכן, בשו"ת אגרות משה, או"ח ח"א ס' לט, הוכיח בדרך זו שחובת ההפרדה במחיצה בין גברים לנשים במקום התכנסות - היא מן התורה. האג"מ שם מסביר, שאף שהפסוק שלמדים ממנו את חובת המחיצה הוא בזכריה, ואם כן אין כאן אלא דברי קבלה, יש לומר שהנביא לא בא לחדש איסורים, אלא להשמיע מהו דין התורה.



מכן תיקנו שיהו 'נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים'. רש"י שם מפרש ש'בפנים' היינו בעזרת נשים, ו'בחוץ' פירושו ברחבת הר הבית ובחיל. נמצא שהאנשים והנשים היו בשני מתחמים שונים, המופרדים זה מזה על ידי חומה. רק בשלב השלישי, כשנוכחו לדעת שלמרות הכול המשתתפים בשמחה באים לידי קלות ראש⁷, התקינו שיהיו הנשים יושבות למעלה, בגזוזטראות, והאנשים למטה. לפי זה, גם אם נאמר שיש ללמוד מהפסוק בזכריה שחובה להפריד במחיצה דווקא, לא מובן כיצד ניתן על פי זה להתיר בנייה במקדש! הלא את החציצה ניתן לעשות גם באמצעות הקירות הקיימים בהר הבית, וכפי שעשו לפני הקמת הגזוזטראות. הצורך בשינוי נבע, אפוא, מכך ש'עדיין היו באים לידי קלות ראש' ולא מכך שהפסוק בזכריה חייב זאת. נמצא שאין מקור בפסוק לכך שמותר לעשות שינויים בעזרת נשים.⁸

3. גם אם נאמר שמהפסוק מוכח שחובה לעשות מחיצה בין גברים לנשים, ולכן אי אפשר לערוך את שמחת בית השואבה ללא גזוזטראות לנשים, עדיין אי אפשר ללמוד מכאן היתר לעשות שינויים במקדש, שכן כפי שהוכיח תוספות, ההיתר הוא רק כאשר אין כל דרך אחרת לקיים את דין התורה, ואילו כאן ניתן, לפחות מדין תורה, להימנע לגמרי מההתכנסות, וכך לא יהיה צורך לעבור על איסור 'הכל בכתב', שהרי עצם עריכת שמחת בית השואבה אינה מן התורה.⁹ כמו כן, ניתן לעשות את שמחת בית השואבה ללא השתתפות הנשים.¹⁰ נמצא שיש דרכים לקיים את דין התורה ללא עשיית שינויים במקדש, ולדברי תוס', במצב זה - אין היתר לעשות שינויים כאלה.

2. שינויים במזבח

בשתי סוגיות (בעירובין ובחולין) מצינו שאסור להוסיף מלח לכבש, או עפר למזבח ולבטלם שם, בגלל שיש בזה משום הוספה על הבניין, והדבר אסור משום 'הכל בכתב'. תוספות (חולין פג ע"ב, ד"ה קא) מסבירים שהאיסור (בנוגע להוספת עפר) הוא גם

7. מן הסתם קלות הראש נבעה מכך שבפתחים ובמעברים לא הייתה מחיצה, ושם הייתה נוצרת תערובת בין הגברים ובין הנשים שניסו להתקרב ולראות, וכתוצאה מכך באו לידי קלות ראש, וכעין זה כתב האגרות משה שם.

8. בשו"ת אגרות משה שם, כתב ליישב זאת, שהחיוב מהתורה הוא לעשות מחיצה כזו שתימנע מציאות של קלות ראש, ולכן כאשר ראו שלמרות ההפרדה עדיין באים לידי קלות ראש, היו מחויבים מהתורה לעשות הפרדה שתמנע מצב זה; אך לא ברור היכן חידוש זה רמוז בפסוק.

9. אמנם, הרמב"ם, הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח הי"ב, כתב: 'בחג הסוכות הייתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר (ויקרא כג, מ): 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', ומשמע מדבריו ששמחת בית השואבה נובעת ממצוות שמחה ברגלים; אך ברור ששמחת בית השואבה אינה אלא 'מצוה יתירה', כלשון הרמב"ם, ומעיקר הדין ניתן לקיים את מצוות השמחה בלי שמחת בית השואבה, בהקרבת שלמי שמחה, כבשאר הרגלים.

10. האג"מ שם כתב שכיוון שנשים חייבות במצות הקהל מן התורה, שנאמר 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף', ממילא היה הכרח לעשות גזוזטראות בשביל מעמד הקהל; אך הדבר תמוה, שבגמרא לא נזכר כלל שעשו גזוזטראות בשביל מעמד הקהל, אלא בשביל שמחת בית השואבה, ועוד, שמסתבר שמן התורה אין חייבים לעשות את מעמד הקהל דווקא בעזרת נשים, שהרי לא מצינו בגמרא דרשה המחייבת לעשות את ההקהל דווקא שם. וראה במנחת חינוך תריב אות ג, שהסתפק בזה, ובמחזור המקדש לחג הסוכות, מאת מו"ר הרב ישראל אריאל, פרק טז, שהאריך בעניין.



כאשר נשמרת צורתו המרובעת של המזבח. והדבר מעורר שאלה - הלוא איסור 'הכל בכתב' מתייחס לשינוי מצורתו של הבית כפי שנבנה בימי שלמה, על פי התכנית שנמסרה לנביאים בימי דוד, והרי המזבח בימי בית שני ממילא כבר לא היה בגודלו המקורי כפי שהיה בימי בית ראשון, שהרי עולי בבל הגדילו את המזבח, שבימי בית ראשון היה גודלו עשרים ושמונה אמות על עשרים ושמונה אמות, ובימי בית שני הוסיפו לו ארבע אמות מן הדרום וארבע אמות מן המערב (משנה מידות פ"ג מ"א); אם כן, כיצד ניתן לומר שאסור להוסיף על המזבח משום 'הכל בכתב'?

ד. שינויים שנעשו במקדש במהלך הדורות

השוואה בין שני בתי המקדש, הראשון והשני, מעלה שיש ביניהם שינויים רבים, ולא ברור כיצד הותרו שינויים אלה, בניגוד לדברי הנביאים. נביא כאן כמה שינויים בולטים בין הבית הראשון והשני.

האולם - גובה האולם בבית הראשון היה מאה ועשרים אמה (דברי הימים ב ג-ד), רוחבו (ממזרח למערב) עשר אמות, ואורכו (מצפון לדרום) עשרים אמה (מלכים א ו, ג), ואילו בבית שני גובה האולם היה רק מאה אמה (מידות פ"ד מ"ו),¹² רוחבו אחת עשרה אמה ואורכו מאה אמה (שם מ"ז).

תכולת הבית - בבית ראשון היו בהיכל עשר מנורות ועשר שולחנות מלבד המנורה והשולחן שעשה משה (דברי הימים ב ד, ז-ח), וכן היו מנורות כסף ושולחנות כסף (שם א כח, טו-טז), ים נחושת (מלכים א ז, כג-כו), עשר מכונות וכיורים (שם, כז-לט) ושני עמודים (יכין ובעוז) בפתח האולם (שם, טו-כב). ואילו בבית שני, שתיאורו המפורט מובא במסכת מידות, כל אלו אינם מוזכרים כלל.¹³

אמנם, אפשר לטעון שאיסור 'הכל בכתב' לא נאמר אלא לגבי שינויים במבנה הבית, ולא על שינויים בכלים שבתוכו,¹⁴ שהרי בכל הסוגיות העוסקות באיסור 'הכל בכתב' מדובר בשינויים במבנה הבית או במבנה המזבח, שכיוון שהוא מחובר לאדמה - גם הוא נחשב חלק מהבניין; אולם מעיון בדברי הימים א פרק כח, ששם נאמר הפסוק 'הכל בכתב', ברור שהוא נאמר גם לגבי הכלים.

וכך נאמר שם:

11. וראה בראב"ה ס' אלף קמ, שהעלה קשיים נוספים בסוגיית הגמרא בחולין.
12. אמנם שם מדובר על ההיכל, אך ההיכל כולל גם את האולם, כמו ששינוי שם במשנה ז: 'מהמזרח למערב מאה אמה, כותל האולם חמש, והאולם אחת עשרה'.
13. החת"ס, שו"ת אורח חיים ס' רח, כתב שכל השינויים בבית שני נעשו על פי הנביאים שהיו באותו זמן: חגי, זכריה ומלאכי; וצ"ע, שבזבחים (סב ע"א) משמע שלא בנו את כל הבית על פיהם, אלא רק שלושה דברים שהם העידו עליהם (וגם לגבי דברים אלו, יש שכתבו שלא מדובר בנבואה, אלא בעדות רגילה).
14. וכפי שמשמע בשו"ת חכם צבי, ס' ס: 'דשאני מנורה, דכל שכיוצא בה כשר לפניו היינו דוגמתה ממש, אבל בהיכל אולם ועזרה שנאמר בהן הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל פשיטא דאם שינה באיזה דבר שיהיה שוב אינו נקרא דוגמתה' - הרי שבמנורה לא נאמר 'הכל בכתב'.



[יא] ויתן דָּוִד לְשִׁלְמָה בְּנוֹ אֶת תִּבְנִית הָאוֹלָם... [יד] לָזֶהב בְּמִשְׁקַל לָזֶהב לְכָל כָּלִי עֲבוֹדָה וְעֲבוֹדָה, לְכָל כָּלִי הַכֶּסֶף בְּמִשְׁקַל לְכָל כָּלִי עֲבוֹדָה וְעֲבוֹדָה. [טו] וּמִשְׁקַל לְמִנְרֹת הָזָהב וְנִרְתִּיהֶם זָהָב בְּמִשְׁקַל מִנְרָה וּמִנְרָה וְנִרְתִּיהָ וְלְמִנְרֹת הַכֶּסֶף בְּמִשְׁקַל לְמִנְרָה וְנִרְתִּיהָ כַּעֲבוֹדַת מִנְרָה וּמִנְרָה. [טז] וְאֵת הָזָהָב מִשְׁקַל לְשִׁלְחָנוֹת הַמַּעֲרֶכֶת לְשִׁלְחֹן וְשִׁלְחֹן וְכֶסֶף לְשִׁלְחָנוֹת הַכֶּסֶף. [יז] וְהַמִּזְלָגוֹת וְהַמִּזְרָקוֹת וְהַקְּשֹׁטוֹת זָהָב טָהוֹר וְלִכְפֹּרֵי הָזָהָב בְּמִשְׁקַל לְכָפֹר וּכְפֹרֵי הַכֶּסֶף בְּמִשְׁקַל לְכָפֹר וּכְפֹרֵי. [יח] וְלְמִזְבַּח הַקְּטֹרֶת זָהָב מְזָקָק בְּמִשְׁקַל וּלְתִבְנִית הַמְּרִכְבָּה הַכֶּרֶבִּים זָהָב לְפָרָשִׁים וְסִכְכִּים עַל אֲרוֹן בְּרִית ה'. [יט] הַכֹּל בְּכֶתֶב מִיַּד ה' עָלִי הַשְּׁפִיל כָּל מְלָאכֹת הַתִּבְנִית.

מפסוקים אלו עולה בבירור כי 'הכל בכתב' נאמר גם לגבי הכלים, ולגביהם היה גם תיאור המפרט מהו משקל החומרים המדויק המיועד לכל כלי וכלי. רוב התיאור בפרשה זו עוסק בכלים, ולא במבנה הבית. יש לשים לב, כי בין השאר מפורטים כלים שחסרו לגמרי בבית שני, כמו המנורות והשולחנות שנוספו בהיכל והכרובים. כמו כן, מוזכרים גם כלים קטנים, כמו מזלגות, מזרקות וכדומה, ומשמע אפוא שגם הם כלולים בגדר 'הכל בכתב'. ואכן, כך כותב רש"י בערכין (י ע"ב, ד"ה אל יתהלל חכם):

לפי **שכלי** מקדש ראשון על פי הגבורה נעשו, דכתיב: הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכת התבנית (ושם מדובר על כלים קטנים: החליל, הצלצל והמכתשת).¹⁵

מכל האמור עד כה עולה שאלה מעשית קשה ביותר. האמנם ניתן לבנות מחדש מקדש ולעשות כלים? האם דין 'הכל בכתב' אינו מונע אותנו מעשייה כזו? והלוא לכאורה כל שינוי קל במבנה הבית, כגון פתיחת פתח נוסף - אסור משום הכל בכתב. מהכתובים בדברי הימים נראה, כי גם שינוי במשקל הכלים - אסור משום הכל בכתב, שהרי דוד מסר לשלמה את המשקל המדויק של כל כלי וכלי, ובסיום אמר לו: 'הכל בכתב מיד ה'', הרי שזו תכנית שנמסרה משמים. וכיוון שמגילת המקדש שנמסרה לדוד לא נמצאת בידינו - אין אנו יודעים כיצד בדיוק יש לבנות את המקדש, וכיצד בדיוק לעשות את הכלים, שכן אין לנו את כל הפרטים שנמסרו לשלמה. ואף אם נאמר שלא כל פרט במבנה המקדש היה כלול בתכנית שנמסרה לשלמה - עדיין אין אנו יודעים מה היה כתוב בתכנית זו ומה לא, ולכן לכאורה אין אנו יכולים לבנות את המקדש ולעשות את הכלים. מאידך, הרי כפי שנתבאר לעיל נעשו בפועל שינויים רבים במקדש ובכליו, ויש להבין כיצד ניתן היה לעשות שינויים אלו.¹⁶

15. כך כותב גם הרדב"ז, ח"ו, תשובה ב' אלפים רפט, שכל השינויים שעשה שלמה בכלי המקדש, כגון המנורות והשולחנות שהוסיף, וכן הכרובים שעשה בקודש הקודשים, וים הנחושת והעמודים והמכונות - כולם נעשו על פי הדיבור, ככתוב 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל', וכולם 'רומזים לדברים עליונים רוחניים'. אמנם בעל ספר יראים, סי' שעו, אומר ש'הכל בכתב' אינו נוהג אלא במחובר, ולא בדבר תלוש; אך נראה שזה דווקא במבנה הבית, שכן דבר שאינו מחובר - אינו חלק מהבית, אבל בכלים יש דין הכול בכתב מצד עצמם, ולא מכוח חיבורם לבית.

16. בירושלמי במגילה (פ"א ה"א) נאמר: 'רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק: מגילה שמסר שמואל



ה. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהקדמתו למשנה כותב:

ואחר תמיד מידות, ואין עניינה אלא סיפור מידת המקדש וצורתו והיאך בנינו, והתועלת בכך כשיבנה לשמור בו אותה הצורה ואותו היחס, כי אותו היחס מאת ה', כמו שאמר: הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל.¹⁷

מדבריו משמע שיש לשמור על מבנה המקדש ולא לשנותו. אולם יש שהבינו מדברי הרמב"ם בכמה מהלכותיו שלדעתו אין איסור לשנות את מבנה המקדש.¹⁸

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"ה) פוסק:

ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית: עושין בו קודש וקודש הקודשים, ויהיה לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם... ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל... והכל נקרא מקדש.

מדברים אלה נראה שרק המובא בהלכה זו הוא עיקרי, ורק בדברים אלו יש להקפיד שלא לעשות כל שינוי.

ושם בהמשך הפרק (ה"א):

ומצווה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור, שנאמר: ולרומם את בית אלהינו.

הרי שמותר להגביה את הבית יותר מגובהו המקורי.

ושם (פ"ו ה"י) כתב הרמב"ם:

בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה - מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית, ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו.

לדוד ניתנה להידרש. מה טעמא? הכל בכתב - זו המסורת. מיד ה' - זו רוח הקודש. עלי השכיל - מיכן שניתנה להידרש, ויש שכתבו על פי זה, שמשמעות הפסוק 'הכל בכתב' אינה שאין לשנות דבר במקדש, אלא שניתן לדרוש את המגילה ולשנות לפי הצורך. אולם מלבד העובדה שהדבר מנוגד למשמעות הסוגיות שהבאנו לעיל, ברור שאין משמעות 'ניתנה לידרש', שניתן לדרוש ככל העולה על רוחו לפי צרכיו, אלא יש לדרוש לפי דרכי הדרשה המקובלים, כמו בתורה שבכתב. ובכל מקרה אין משמעות ליכולת לדרוש את המגילה, כי המגילה אינה לפנינו, ואיך נדרוש אותה? יש להעיר עוד, שבשום מקום לא נאמר בגמרא שדרשו את המגילה, אלא שקרא [בתנ"ך] אשכחו ודרשו.

17. יש שפירשו שלדעת הרמב"ם אין צריך לשמור אלא על המבנה הכללי של הבית והיחס הכללי בין חלקיו השונים, וזו כוונתו שיש לשמור את 'אותו הצורה ואותו היחס', אך לענ"ד אין זו כוונתו, שהרי הוא בא להסביר מה הצורך במסכת מידות, ואם נאמר שאין צורך לשמור אלא על היחס הכללי של המבנה, נמצא שמסכת מידות, ברובה הגדול - מיותרת.

18. הרב איתי אליצור, במאמרו 'האמנם הכל בכתב?', מעלין בקודש כא (אדר ב תשע"א), עמ' 61-69, טוען שהרמב"ם לא פסק להלכה את הכלל 'הכל בכתב', שהרי הוא לא הביא בשום מקום במשנה תורה את הכלל האמור, ומכאן שהוא חזר בו מדבריו בהקדמה לפירוש המשנה. אולם לענ"ד עצם העובדה שהרמב"ם הביא בהלכות בית הבחירה שלו כמעט את כל מסכת מידות מלמדת שהוא פסק כלל זה להלכה, שהרי לדעתו כל מטרתה של מסכת זו היא ללמד כיצד יש לבנות את בית המקדש בלי שינויים, ואם כן גם הוא עצמו, כשפסק כיצד יש לבנות את המקדש על פי מסכת זו - לא בא אלא להורות שכך יש לבנות את בית המקדש, ולא לשנות, לפי הכלל 'הכל בכתב'.



הרמב"ם (שלא כתוס' ב'זבחים', ששיטתו הובאה לעיל) אינו מתנה הרחבה זו בדרשה מפסוק המצדיקה שינוי כזה, והוא אף כותב שחכמי בית הדין יכולים להוסיף על העזרה עד המקום שירצו, ומשמע שאין הדבר תלוי אלא ברצונם.

אולם לעניות דעתי אין בהלכות אלו סתירה לדברי הרמב"ם בפירושו למשנה, שאין לשנות את מבנה המקדש. מה שכתב הרמב"ם שיש דברים שהם עיקר בבנין הבית, נראה פשוט שאין כוונתו שרק את אלו אסור לשנות, אלא כוונתו היא לתת כעין מבוא למבנה המקדש, ולהסביר מהם הדברים העיקריים ומהם הדברים שאינם עיקריים.¹⁹ ומה שכתב הרמב"ם שיש להגביה את הבנין כפי יכולת הציבור - הוא דין מיוחד על הגבהת הבנין, וכדברי תוספות ישנים ביומא (נא ע"ב, ד"ה עבוד) ותוספות רא"ש בבבא בתרא (ג ע"ב), שהגבהת ההיכל במקדש שני אינה סותרת את דין 'הכול בכתב', שכן יש לה יסוד בפסוק 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון'. לפיכך נראה שלדעת הרמב"ם כל הגבהת של הבית (ולא רק בבית שני) היא מצווה, שכן יש לה יסוד בפסוק שהביא בהלכה זו 'ולרומם את בית אלהינו'. גם מה שכתב הרמב"ם שניתן להוסיף על העזרות כפי שירצו בית דין - אינו סותר את עיקרון 'הכל בכתב', משום שהוספה על העיר או על העזרות אינה נעשית אלא על פי אורים ותומים, ועל פי נביא (רמב"ם, הלכות בית הבחירה פ"ו ה"א), ואם כן נמצא שההוספה אינה נעשית אלא על פי הוראה נבואית שבכוחה לדחות את דין 'הכול בכתב'.

1. הצעה לביאור העניין

ולפיכך נראה שיש לבאר את העניין בדרך הבאה:²⁰

כל מה שנמסר לדוד על ידי הנביאים לגבי מבנה הבית והכלים - אינו הלכה קבועה לדורות, אלא הוראת שעה בלבד, כדרכם של דברי נבואה, שאינם באים לקבוע הלכה לדורות, אלא להורות כיצד לנהוג בזמן מסוים. לפיכך החובה לבנות את הבית והכלים על

19. הרמב"ם קבע גם שלושה עשר עיקרי אמונה, אך ודאי לא הייתה כוונתו בקביעת עיקרים אלה שרק בהם יש להאמין, ולא בשאר התורה, אלא מטרתו הייתה ללמד את היסודות, כדי שאדם ידע תחילה את הדברים העיקריים, ואחר כך ילמד את השאר.

20. הרב איתי אליצור במאמרו הנ"ל, עמ' 68 (הערה 17), מציע הצעה אחרת לביאור העניין. הוא טוען שהכלל 'הכל בכתב' אין משמעו שאין לשנות דבר בבנין, אלא שכל שינוי חייב להיות שינוי של קבע, שמטרתו לרומם את הבית ולפארו, אך אין לעשות שינויים זמניים מפני צורך השעה, ואפילו לא שינויים קבועים, כמו פתיחת פשפש בקיר ההיכל, אם השינויים אינם נעשים כדי לפאר ולרומם את הבית אלא מפני צורך השעה. הסבר זה קשה בעיני, כיוון שחלק ניכר מהשינויים שבין מקדש ראשון למקדש שני אינם שינויים הבאים לפאר ולרומם את הבית, ויש מן השינויים שבהם אנו רואים 'ירידה' בבית שני ביחס לבית ראשון. בבית ראשון האולם היה גבוה יותר מכפי שהיה בבית שני. בבית ראשון היו עשר מנורות ועשר שולחנות, ים נחושת, מכונות ועמודים, ובבית שני כל אלה חסרו. מסתבר ששינוי שיש בו ירידה ביחס למה שהיה קודם גרוע משינוי הנעשה כדי לפתור איזו בעיה שהתעוררה, ואם כן כיצד התירו לעצמם אנשי בית שני להקטין את מידות האולם או לוותר על דברים שהיו בבית ראשון? (גם אם נאמר שבתחילת ימי בית שני עשו כן מפני שהיו עניים, מדוע לא החזירו את כל אלה במקדש הורדוס, שנבנה ללא מגבלות תקציביות?)



פי 'מגילת בית המקדש' שנמסרה לשלמה - אינה נוהגת אלא בבית ראשון, אבל לאחר שחרב בית ראשון, ונבנה בית אחר - ניתן לבנות את הבית באופן אחר. סברא מעין זו מצינו בריטב"א בחולין (פג ע"ב), שהקשה כיצד הוסיפו בני הגולה על המזבח, בתחילת ימי בית שני, ותירץ (בתירוצו השני): 'דהתם בתחילת בניינו והכא כשהיה במזבח כל שיעורו'. כלומר: בתחילת בניין המזבח, אפשר היה לעשותו בגודל שונה מגודלו המקורי בבית הקודם, אבל לאחר שבנוהו - אין לעשות בו שינויים. לפי זה מובן כיצד שינו עולי בבל ובנו את הבית השני בשונה מהבית הראשון. אולם לכאורה אין הסבר זה מתיישב עם כל הסוגיות האוסרות שינויים בבית שני משום 'הכל בכתב'. ולכן נראה לעניות דעתי שבכל מקום שהובא הפסוק 'הכל בכתב' אינו משמש כמקור גמור לאיסור עשיית שינויים במקדש, אלא הוא מובא כאסמכתא בלבד. ממילא, גם הפסוק שהובא בסוגיית הגוזטראות בעזרת נשים כדי להוכיח שחובה לעשות מחיצה - אינו המקור להיתר זה, אלא הוא אסמכתא.²¹ הטעם האמיתי לכך שעשו גוזטראות הוא המצב של קלות ראש שנוצר בזמן שמחת בית השואבה, והוא זה שחייב את הקמת הגוזטראות, אלא שחזקו החלטה זו בדרשה שדרשו בפסוק בזכריה. מכאן מובן כיצד יכלו לשנות במקדש למרות שמהפסוק בזכריה אין הוכחה מוחלטת לכך שצריך מחיצות.²²

אלא שעדיין נותר לנו לבאר, אם אכן הלימוד מ'הכל בכתב' הוא אסמכתא, ובאמת הפסוק לא נאמר אלא לשעה - לימי בית ראשון, מהו באמת הטעם שאין לשנות דברים במקדש בבית שני, וכפי שעולה מן הסוגיות? ונראה שהטעם הוא, שיש לנו לומר שהקדמונים עשו ובנו כראוי וכדרוש, ויש לנו לכבד את חכמתם של הקדמונים, שבנו את הבית ועשו את הכלים בדרך מסוימת. ובפרט שאפשר וייתכן שדבר זה שאנו חפצים לשנותו - כבר היה לעולמים, ונעשה בבית המקדש השני על פי מה שנעשה בבית המקדש הראשון, ואף אם אין איסור ממש לשנות מכפי שהיה בבית המקדש הראשון - אין זה כדאי, שכן למה נשנה ממה שעשו על פי הנבואה? לכן, כל עוד אין לנו סיבה טובה המחייבת את השינוי - אין לשנות. ואף שממבט ראשון השינוי נראה לנו טוב ונכון, יש לחשוש שבסופו של דבר יתברר שהשינוי לא הביא תועלת, ואולי אף הזיק. עם זאת, כאשר נראה שיש טעם הכרחי לשנות - ניתן לשנות, אלא שמסתבר שיש לעשות זאת מתוך שיקול דעת רחב של הסנהדרין, או של גדולי החכמים, והם יבדקו תחילה האם באמת שינוי זה הוא הכרחי, או שמא ניתן להשיג את המבוקש בדרכים אחרות; וכן יבדקו מהם התוצאות היכולות להיווצר משינוי זה, ורק לאחר בדיקת כל אלה, אם יתברר שהשינוי הוא הכרחי - ישנו, ומסתמא כך נהגו כאשר תיקנו גוזטראות בעזרת נשים.

21. וראה ראבי"ה, ס' אלף קמ, שכתב גם כן, מטעמים אחרים, שדרשה זו היא אסמכתא.
22. וראה מאירי לסוכה, נ ע"א, שכתב: 'ואף על פי שהבניין כולו על ידי נביא היה, ולא היה להם להוסיף, סמכו בה בבניין עראי לגדור פרצות שלא להקל ראש, להעמיד אנשים ונשים בערבוביא, שהרי אף בעניין הספד נרמז: 'וספדה הארץ משפחות משפחות, משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד', ומשמע שמדובר באסמכתא.



ומה שאמרו חז"ל בעניינים אלה שהשינוי נעשה לאחר ש'קרא אשכחו ודרוש', אין הכוונה שהשינוי מבוסס על הפסוק, אלא השינוי מבוסס על כך שהחכמים נוכחו לדעת מסברה שהשינוי הכרחי, ומה שהביאו לזה ראייה מפסוק - הוא משום שכך היה דרך הלימוד בזמן חז"ל, לא לסמוך רק על הסברה, אלא להביא ראייה מדרשה. ומסתבר שבימינו, שאין דרך הלימוד בנויה על דרשות הכתובים - יוכלו החכמים להחליט על שינויים גם בלי לדרוש פסוקים כסמך לשינויים אלה. לפי זה מובן כיצד הוסיפו גזוטרואות בעזרת נשים, למרות שמהפסוק שהביאו ראייה אין לכך ראייה גמורה, וכפי שהקשינו לעיל; שכן כיוון שראו החכמים צורך בדבר, יכלו להחליט על השינוי גם ללא ראייה גמורה מפסוק. ונראה שיש להביא ראייה להסבר זה מברייתא ב'ערכין' (י ע"ב), העוסקת בכלים שונים שהיו במקדש:

אבוב היה במקדש, חלק היה, דק היה, של קנה היה, ומימות משה היה; ציווה המלך וציפוהו זהב - ולא היה קולו ערב, נטלו את ציפוי - והיה קולו ערב כמות שהיה. צלצול היה במקדש, של נחושת היה, והיה קולו ערב, ונפגם; ושלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים ותקנוהו - ולא היה קולו ערב, נטלו את תיקונו - והיה קולו ערב כמות שהיה. מכתשת הייתה במקדש, של נחושת הייתה, ומימות משה הייתה, והייתה מפטמת את הבשמים, נתפגמה; והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים ותיקנוהו - ולא הייתה מפטמת כמו שהייתה, נטלו את תיקונו - והייתה מפטמת כמו שהייתה.

בהמשך מובאת ברייתא נוספת, העוסקת במעיין השילוח:

שילוח היה מקלח מים בכאיסר, ציווה המלך והרחיבוהו כדי שיתרבו מימיו, ונתמעטו, וחזרו ומיעטוהו, והיה מקלח מים, לקיים מה שנאמר (ירמיה ט, כב): אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל גיבור בגבורתו.

רש"י מפרש את המילים 'אל יתהלל חכם בחכמתו' כמכוונים גם כלפי השינויים שנעשו בכלים, כמובא בברייתא הראשונה: 'אל יתהלל חכם - שחכמתו אינה אלא מקלקלת, לפי שכלי מקדש ראשון על פי הגבורה נעשו, דכתיב: הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, כל מלאכת התבנית'. עולה מכל זה, שגם כאשר ה'חכם' חושב שהוא עושה דבר טוב, מתברר לבסוף שדווקא מה שהיה בתחילה היה טוב יותר, והתיקון אינו אלא קלקול, ולכן מוטב להימנע משינויים. הסברו של רש"י מבוסס הן על סברה זו והן על הפסוק 'הכל בכתב', ומזה ניתן להסיק שהכול הוא עניין אחד. על פי זה מובנים גם דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה, שכתב שיש לבנות את המקדש על פי מסכת מידות, והסתמך על הפסוק 'הכל בכתב', למרות שבית המקדש המתואר במסכת מידות שונה מזה שעליו נאמר 'הכל בכתב'. נראה אפוא שגם הרמב"ם לא הזכיר פסוק זה אלא כאסמכתא, ולא כמקור היסודי לכך שאין לעשות שינויים.



סיכום

לאור כל האמור, נראה שכשנוכל לבנות את המקדש, יהיה עלינו לבנותו על פי המודל המתואר במסכת מידות ובהלכות בית הבחירה, ולא לשנות בכל דבר שנוכל לדעת כיצד היה בבית שני. ואולם אין אנו צריכים לחשוש לשינויים בפרטים שלא נזכרו בדברי חז"ל, שכיוון שהתכנית המדויקת והמלאה של בית ראשון אינה בידינו, יש לנו לסמוך על כך שתכנית בית ראשון שניתנה מפי הגבורה - לא נאמרה אלא לשעתה, ולא לדורות, ואף שאמרנו שלכתחילה אין לשנות מכפי שהיה - אין דנים אפשר מאי אפשר, ומה שאין אנו יודעים כיצד היה, כגון משקל הכלים - אין אנו יכולים לעשותו כפי שהיה. וגם בדברים שייראה לבוני הבית שיש צורך לשנות מתיאור בית שני במסכת מידות ובדברי חז"ל - יש להיזהר ולא למהר ולשנות, ואפילו בפרטים הקטנים של מבנה המקדש, אלא רק לאחר שגדולי החכמים ישקלו ויכריעו ששינוי זה הוא הכרחי.



תגובות

עוד על קניית קפה במקום שאין בו השגחת כשרות

בתשובה מאת רבני כושרות (אמונת עתיך 98, עמ' 35, תשובה 21) נידונה קניית קפה במקום בלי תעודת כשרות. בסיכום נאמר:

לכתחילה אין לרכוש.. אולם נהג החש עייפות גדולה ויש חשש שיירדם בשעת נסיעה, **מותר** (הדגשה שלי, א"ב) לו להקל ולרכוש קפה, אחר בדיקה שכל רכיבי הקפה כשרים.

הניסוח 'מותר', לכאורה אינו מדויק, שכן חובה עליו לשמור על חייו ועל חיי אחרים, ולא להחמיר בדבר שאינו אסור מהדין. (אמנם אפשר לומר שיעצור בצד הדרך וישן, אבל במקרים רבים הדבר לא ייעשה מסיבות שונות, והסיכון גדול). יש לזכור דברי הרמח"ל (מסילת ישרים פרק כ) בעניין 'משקל החסידות', המלמדים אותנו שלא להחמיר במקום שייצא מהחומרה דבר שלילי. כמו חומרתו של גדליה בן אחיקם, שלא לחוש ללשון הרע שנאמר לו, שהביאה למותו, ולכך שנכתב גחלת ישראל הנשארת וסיבב להתם גלותן' (לשון הרמב"ם בהל' תעניות פ"ה ה"ב).

אבל נראה שאפילו אין צריך להביא את דברי הרמח"ל, והדברים פשוטים יותר. חידושו של הרמח"ל נצרך במקרים שאין חובה ברורה של 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם', ושם עלול אדם להחמיר ולא לעבור על דין שמוותר לו לבטלו. כמו בסוגיית החורבן בגיטין (המזכרת גם היא ברמח"ל), שממנה למד המג"א, (באו"ח סי' תרנו) שמפני אימת מלכות מותר לעבור על לאו, וזו טעותו של רבי זכריה בן אבקולס. משמע גם כשאין מדובר בפיקוח נפש חד-משמעי, אף על פי כן מותר לעבור על לאו. מלמדנו הרמח"ל שגם במקרה כזה אין להחמיר, כי עלול לצאת מכך נזק. אבל נהיגה ב'עייפות גדולה', ברור שהיא סותרת את חובת השמירה על חיי עצמו וחיי אחרים, ולכן קל וחומר שאסור להחמיר בדבר, אלא יעצור ויקנה כל דבר מאכל המותר מעיקר הדין.

אגב נזכיר את תשובת 'שבט הלוי' (ח"ח, סימן שא) אודות נהג שנרדם באמצע נסיעתו מניו יורק למונטריאול, ובשל כך נגרם אסון, האם נחשב אנוס (ואז חייב רק בנזק) או שהוא כ'אנוס הקרוב לפשיעה' (וחייב גם בריפוי), וזו תשובתו:

נראה לכאורה דאם נהג זה נרדם בנסיעה הארוכה הזאת מיד קרוב לתחילת הנסיעה לית דין ודיין... שהנהג פשע... שלא ישן מספיק והכניס עצמו בנסיעה כזאת, איברא אם ארע האנוס קרוב לסוף הנסיעה שדרך העולם שגם אם היה ישן... הרי פעמים ופל תרדמה על האנשים ע"י נסיעה ארוכה בפרט בחשכת לילה בזה קשה לקבוע שהוא אנוס קרוב לפשיעה.

כל זאת נאמר במקרה שלא חש עייפות, ולפתע נרדם; ואילו המצב שאנו עוסקים בו חמור יותר, שהרי חש 'עייפות גדולה'.

אוריאל בנר



עוד על קניית קפה בתחנת דלק

בגיליון 98, עמ' 35, הובאה תשובה של רבני כושרות, על קניית קפה בתחנת דלק, ובה שלושה טיעונים. טיעון אחד שהובא בלי מקור ובלי משא ומתן הלכתי, בדבר חיזוק ידי עוברי עברה, ועוד שני טיעונים שנדחו.

א. לא הבנתי מדוע הרחבתם בטענות שנדחו, ולא הבאתם ולו מקור אחד לטיעון היחיד שעומד לאסור. גם לא דנתם בשאלה אם בכל האזור הקרוב אין אפשרות לקנות קפה במקום שומר שבת, ולא הבאתם צדדים להקל, השייכים לסוגיית חיזוק ידי עוברי עברה.

ב. אם כל הבעיה היא חיזוק ידי עוברי עברה, הבעיה אינה הקפה. הרווח של תחנת דלק מהדלק, גבוה עשרות מונים מהרווח עבור הקפה. לכן לפי סברתכם, אסור בכלל לעצור בתחנה כזו, ושאלת הקפה היא שאלה מינורית.

ג. בסיכום התשובה נכתב כך 'לכתחילה אין לרכוש קפה במקומות שמחללים שבת, אולם נהג החש עייפות גדולה ויש חשש שיירדם בשעת נסיעה, מותר לו להקל ולרכוש קפה, אחר בדיקה שכל רכיבי הקפה כשרים'. סיכום זה, מעבר לכך שאינו נכון מבחינה הלכתית, הוא גם מסוכן מבחינה ציבורית:

1. מבחינה הלכתית, נהג החש עייפות גדולה יש עליו איסור חמור לנהוג. איסור זה גדול הרבה יותר מאשר כניסה לחשש תערובת איסור, שכנראה בטל בשישים - 'חמירא סכנתא מאיסורא'. ואי ציון עניין זה, חוטא לשאלה. נוסף על כך קפה שחור פשוט או קפה נמס פשוט בלא טעמים נוספים, אינם צריכים בדיקה כלל, ומותר לקנות אותם גם מגוי בחו"ל (כך הובא במקומות רבים, וביניהם בספר 'ואכלת ושבעת', עמודים 244-245).
2. מבחינה ציבורית זוהי תשובה הגובלת בחוסר אחריות. תחנת דלק אינה בית קפה. קפה בתחנת דלק קונים כי עייפים, ואין רוצים להירדם על ההגה, על כן בתשובה כזו נדרשת זהירות נוספת. מי שינסה לבדוק את רכיבי הקפה במכונת קפה בתחנת דלק, יגלה שהדבר אינו פשוט. בדרך כלל הכיתוב אינו בעברית, ולא תמיד למתדלק יש זמן ועניין לעזור לך למצוא את השקיות המתאימות. מי ייקח אחריות על כל הנהגים שיירדמו על ההגה, כי היה להם קשה להכריע בוודאות שאין ברכיבים של הקפה שום דבר איסור, או שהעייפות שלהם נחשבת 'עייפות גדולה', ויעדיפו להחמיר? נוסף לכך, אם יש בעיה כה חמורה בקפה, כשעוסקים בדיני נפשות כאלו, היה ראוי ונצרך להציע פתרונות אחרים, כמו מנוחה של כמה דקות או עשיית תרגילי ספורט מסוימים וכדומה. ברוב רובן של תחנות הדלק גם יש אפשרות לקנות קפה בקופסאות שימורים (בחלקן יש אבקת חלב נוכרי, אבל במקרה שיש חשש שהנהג יירדם בנסיעה, ואפילו חשש רחוק, בוודאי שיש להתיר זאת), או משקאות אנרגיה עם הכשרים של בד"ץ מנצ'סטר. רב המפרסם תשובה כזו מחויב לקחת אחריות ציבורית, ולא להחמיר בספקות רחוקים באיסור והיתר על ידי הקלה בדיני נפשות.

רוני מרטן



תגובה לתגובה

א. בנוגע למקורות על האיסור לחזק עוברי עברה, מצורפים בזאת כמה מקורות לכך, ואין כאן מקום להרחיב: הרמב"ם פוסק בהלכות שביעית (פ"ח ה"א), שאסור לחזק עוברי עברה, וכן עיין רמב"ם (הלכות רוצח פ"ב הי"ד), שם כתב שהמחזק עוברי עברה - עובר ב'לא תעשה'. בפוסקים מובא שיקול זה פעמים רבות, עיין לדוגמא בשו"ת 'קול מבשר' (סימנים מח - מט); עיין גם בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ב סי' רכו), שדן אם מותר לקנות פירות וירקות בחנות שמוכרת חמץ, ולמעשה אוסר זאת מדין חילול ה' של חיזוק עוברי עברה. ועיין בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ב סי' מ בסוף התשובה) שדן אם מותר לקנות אוכל שאין בו כל חשש כשרות, במקום שיש גם אוכל שאינו כשר, ומסקנתו שאם אין צער וכדומה, כדאי מאוד להימנע מכך; ואם לא נמנע מכך צריך לעשות זאת בצנעה. ויש עוד מקורות רבים.

ב. בנוגע להערתך שיש חיזוק עוברי עברה גדול הרבה יותר בכך שאדם ממלא דלק בתחנה שאינה שומרת שבת, נראה לי שההערה אינה במקום, משום שהשאלה הייתה לגבי קניית קפה ולא לגבי מילוי דלק. ודאי שאם אפשר להגיע לתחנת דלק שומרת שבת, בלי שייגרם לו נזק בגין כך, יש להעדיף את התחנה ששומרת שבת.

ג. בנוגע להערתך שמהתשובה משמע שעדיף להחמיר ולא לשתות קפה מאשר להסתכן בפיקוח נפש. במחילה מן המעיר, חוששני שיש כאן ציניות שאינה במקום. נהג שמרגיש עייף עד כדי סיכון של הירדמות על ההגה, אם ישתה קפה בלבד, ינהג בחוסר אחריות גדולה. עד כמה שידוע לי, שתיית קפה אינה זריקת אנרגיה. השפעתה אינה נמשכת לאורך זמן. אדם עייף שעלול לסכן את הנוסעים ברכבו או את שאר הנוסעים על הכביש, צריך לעצור את רכבו בצד, במקום בטוח, ולישון כמה זמן שצריך, כדי להמשיך את הנסיעה בבטחה. לכן כתבתי שאפשר להקל, כיוון ששתיית הקפה אינה דבר שראוי לסמוך עליו, שירענן נהג עייף. כמו כן אם בנהיגה בטוחה עסקינן, אדם חייב לדאוג שיהיה לו ברכבו משקה מרענן, ולא לסמוך על קניית קפה בתחנת הדלק. אדם חייב לתכנן את הנסיעה מראש, ולדאוג שיהיה לו פיצוחים, מים קרים (ניתן לשים ברכב צידנית, וכאשר יוצאים לנסיעה ארוכה, יש לדאוג שהצידנית תהיה מלאה במים קרים או בכל משקה אחר) ותרמוס עם מים חמים.

ואף על פי כן, אם אדם עצר וישן, ושפך על עצמו מים קרים, ובכל זאת הוא מרגיש שהוא צריך לשתות קפה, מותר לו להקל ולרכוש קפה בתנאים שהבאתי בתשובה. מרדכי וולנוב

על בשרי וחלבי בתנור אחד

בגיליון 98 עמודים 35-36, פורסמה תשובה של רבני כושרות לגבי שימוש בתנור עם תא אחד לחלבי ולבשרי.

א. לגבי אורך הזמן להכשרת התנור, בעיית הזיעה היא רק בתקרת התנור. כדי להגיע למצב שתקרת התנור מגיעה לחום שבו אם נשים קש הוא יישרף, מספיקות פחות מעשר



דקות. לצורך הבדיקה, אפשר להדביק חתיכת נייר קטנה על תקרת התנור, ולראות כמה דקות ייקח לה להתפחם.

ב. רוב המאכלים אינם מזיעים, ובתנורים רבים אין זיעה, בגלל גופי החימום הגלויים. מדוע לא ציינתם קולא משמעותית זו?

ג. לגבי ההערה בסוף, לא הבנתי מדוע בתנורים קטנים אי אפשר להשתמש בחלבי ובשרי בזה אחר זה, גם עם התנאים שהובאו בתשובה. נושא גודל התנור הובא רק בסוגיית 'ריחא' והוא רלוונטי רק כאשר רוצים לאפות חלבי ובשרי ביחד. אם אופים בזה אחר זה, אין בכלל בעיית 'ריחא', ולכן אין משמעות לגודל התנור.

רוני מרטן

תגובה לתגובה

א. נשאלתי מדוע כתבתי שיש להפעיל את התנור לחצי שעה, ולא לעשר דקות. יש להפעיל את התנור לחצי שעה, כדי שוודאי יגיע התנור לליבון קל. זמן זה כולל את הזמן שלוקח לתנור להגיע לטמפרטורה הגבוהה שלו, ואת הזמן שלוקח לו להגיע למצב שקש יישרף על גביו. אם מאן דהו בדק וראה שדי בפחות מחצי שעה, ודאי שאפשר להפעיל את התנור לפחות זמן. נקטתי חצי שעה, כיוון שכך מובא בפוסקים; עיין לדוגמא ב'ילקוט יוסף' (איסור והיתר כרך ג, סימן פט סעיף פח). כמו כן כדאי לעיין שם בהערה, ולראות את הדעות הרבות שאוסרות לאפות בתנור אחד, בשר וחלב בזה אחר זה. למעשה לא החמרתי כדעתו, אלא כדעה האמצעית, מפני שבקלות ניתן להכשיר את התנור מבלי לחכות מעת לעת, וכיוון שיש הרבה דעות המצריכות פעולה זו, כדאי לחוש לה.

ב. בנוגע להערה שרוב המאכלים הנאפים והמתבשלים בתנור הם יבשים, אני יודע מדוע קבע המעיר שרוב המאכלים אינם מזיעים. יש המזיעים ויש שאינם מזיעים, תלוי מה מבשלים ואופים.

ג. בנוגע לשאלה מדוע יש להחמיר בתנור קטן, הפוסקים המחמירים בתנור רגיל, עושים זאת משום שהם מחשיבים אותו כקדרה עם כיסוי, ולא כתנור שדיבר עליו השו"ע. לכן בתנור קטן מאוד, כגון טוסטר אובן, ייתכן שגם הדעות המקלות יחמירו, כיוון שניתן לדמותו לסיר. עיין ב'ילקוט יוסף' (סי' פט סעי' עח), שכותב שאין להשתמש בטוסטר אובן, לאפיית מאכלי בשר וחלב, גם על ידי התנאים שהתיר בתנור רגיל.

מרדכי וולנוב

על 'מוצרים שיש לבערם ומוצרים שיש למוכרם בערב פסח'

מאמרו של הרב וולנוב ב'אמונת עתיך' 99 (תשע"ג), עמ' 142-151, בהיר וחשוב, ועם זאת יורשה לי להעיר עליו כמה הערות:



א. הכותרת של פרק א אינה מדויקת, ולפי תוכן הפרק היה צריך לכתוב: 'תערובת חמץ האסורה בפסח מדין 'בל יראה'.

ב. הרב וולנוב הזכיר כמה פעמים, שאם יש כזית חמץ בתערובת - אסור לאוכלה, ולדעה אחת עובר ב'בל יראה', וצריך למכור את התערובת. לא הוגדר באיזו כמות של התערובת עלול להיות כזית חמץ, ובאיזו כמות אין כזית.

לדוגמא: אבקת מרק. נכתב בטבלה שיש למוכרה, מפני עירוב קמח¹ שיש בו פחות מכזית בתערובת. אבל לא הוגדר היכן אין כזית, האם בשקיק אבקה להכנת מנה אחת, או בצנצנת פלסטיק שיש בה כדי להכין חמישים מנות, וכדומה.

ב. חסר פרק על חמץ נוקשה, ונוקשה בתערובת. רוב תמציות המאכל המופקות מחמץ, שמוסיפים אותן למאכלים, באות בתור אבקות או נוזלים שאינם ראויים לאכילת כלב.

לדוגמא: בטבלה נכתב שמלח לימון אפשר שיוצר מעמילן חיטה. אולם מלח לימון אינו ראוי לאכילת כלב, ומותר אפוא לקיימו בפסח, ואינו צריך מכירה אפילו ערבו אותו במאכל. מותר הוא בהנאה בפסח, ובאכילה אחר הפסח. עי' שו"ע, או"ח סי' תמב ס"ט; ומשנ"ב, ס"ק מג.

ג. בפרק ג כתב הרב וולנוב שיעסוק בשאלה: 'אם מכירת מוצרים שיש בהם תערובת חמץ לגוי, פותרת את הבעיה, או שמא יש מוצרים שהמכירה אינה מועילה בהם וחייבים דווקא לבערם'. אולם בכל הפרק אין על כך שום דיון. כמו כן לא הובאו במאמר טעמים מדוע לא למכור חמץ, חוץ מכך שההפסד אינו מרובה. ועיין על כך בספרי 'חבל נחלתו', ח"ד סי' יא.

ד. בהקדמה לרשימת המוצרים ראוי להוסיף שכל מוצרי המזון הכשרים לפסח שנפתחו והשתמשו בהם קודם הפסח, מן הראוי לסווגם ולהצניעם, מחשש נפילת חמץ לתוכם קודם הפסח. אלא אם כן השגידו עליהם היטב קודם הפסח, כשנפתחו, ונזהרו מכל חשש חמץ.

ה. בטבלה שסיכם בה הרב וולנוב את רשימת מוצרי מזון, חסרה לענ"ד עמודה נוספת, שדנה מה דין מוצר שלא נמכר אחר הפסח. חשוב לדעת מה צריך לעשות לפני הפסח, ואולם לא פחות חשוב לדעת מה הדין אם מוצר מסוים לא נמכר; האם מותר להשתמש בו או שהוא אסור לשימוש מדין 'חמץ שעבר עליו הפסח'. חששות לחוד, והלכה למעשה לחוד, ולא החששות הם הקובעים את ההלכה.

יעקב אפשטיין

תגובה לתגובה

1. אכן ניסוח כותרת פרק א 'תערובת חמץ האסורה בפסח מדין 'בל יראה', מדויק יותר.

1. עי' בספרי חבל נחלתו, ח"א סי' לב, שלרוב הפוסקים קמח אינו חמץ. וראיתי השנה בספר 'אורחות רבינו' (ממנהגי הרה"ג יעקב קנייבסקי 'הסטייפלר') שאף הוא סבר כך, ובש"כ.



2. במאמר כתבתי אודות מוצרים המקובלים אצל הצרכן, לדוגמא באבקת מרק, כוונתי הייתה לאריזות הגדולות המצויות בבתים ולא לשקיק. ב ודאי אין כזית בכדי אכילת פרס, ואף שיש מחמירים בכזית בכל התערובת, בבירורים שביררתי נאמר לי שאין כזית בכל התערובת. נראה לי שחוץ ממוצר זה, אין עוד מוצר שעלולים להתבלבל בו. באבקת מרק, כיוון שבאריזה גדולה אין להחמיר, ק"ו בשקיק. ולכן לא ציינתי זאת, בהנחה שאנשים מבינים שכללתי את כל האפשרויות אך נכון יותר היה לציין זאת בטבלה.

3. לגבי חומרי גלם שאינם ראויים למאכל כלב, לא ברור שאין בהם איסור של 'כל יראה'. לדעות רבות, חומר גלם שבא להשביח את המאכל ולתקן אותו לאכילה, גם אם נפסל ממאכל כלב, אין זה מגדירו 'פסול מאכילת כלב'. לכן כמדומני שיש דעות רבות שיחמירו בכהאי גוונא. נראה שאפשר לדמות זאת למחלוקת של הרב צבי פסח פרנק וה'אגרות משה' לגבי ג'לטין (עיי' במאמר שהתפרסם בחוברת זו). וכשם שבמחלוקת בנושא ג'לטין הכריעה הרבנות הראשית כדעת ה'אגרות משה', ואסרה לשווק ג'לטין המופק מבהמות לא כשרות, על אף שהוא נפסל ממאכל כלב, כך גם בסוגייתנו נראה לי שיש להכריע כך. כמדומני שיש חומרי גלם רבים ומאכלים רבים שניתן להגדיר אותם פסולים ממאכל כלב, לדוגמא 'ספגטי' לפני שמבשלים אותו, הרי הוא אינו ראוי לכלב. במקרים אלו לא נראה לי שמישהו יתיר להשאירם ולא למוכרם.

4. נקודת המוצא של פרק ג היא שבחמץ גמור אין לסמוך על המכירה, אלא במקום הפסד מרובה; ובתערובת חמץ יש לדון בכל מוצר לגופו, לפי כמות החמץ בתערובת. כיוון שמגמת המאמר לא הייתה דיון על מכירת חמץ, לכן הבאתי בקיצור את הטעם המקובל להלכה ולמעשה.

6. במוצרים המשווקים על ידי חברות שונות, בחברה אחת יכולים להשתמש בעמילן המופק מחיטה, ובחברה אחרת מעמילן המופק מתירס. גם בחברה שמשתמשים בה כיום בעמילן מתירס, ייתכן שבעתיד ישתמשו בעמילן מחיטה. כיוון שכך, איני יכול להורות היתר או איסור לשימוש אחר הפסח במוצר מסוים, שהרי אותו מוצר בחברה אחת יהיה מותר, ובחברה אחרת אסור. בטבלה כתבתי שיש למכור מוצרים מסוימים, כי הם **עלולים** להכיל חמץ, אך הדברים משתנים בין חברה לחברה, ופעמים משתנים משנה לשנה.

מרדכי וולנוב

תגובת הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

הערה כללית למאמרים המתפרסמים בחוברת:

פוסקי ההלכה המפרסמים את פסקיהם בביטאון, מתבקשים לציין בפסקיהם מהו עיקר הדין ומהו הידור לחומרא. גם בהידורים, מוצע בזאת להימנע מלהמליץ על הידור מסוים, אלא להציע בפני הקורא את דעות המהדרין, בתור אפשרות לבחירה, ולהותיר לשיקול דעתם של הקוראים אם להדר ובמה להדר. תורת ההידור מחייבת שיקול דעת, ולא עם הארץ - חסיד'.

יעקב אריאל



הרב דב פופר

היריון בסיכון¹

הקדמה

היריון בסיכון הוא היריון שמהלכו האם נמצאת בסכנת חיים, או העובר נמצא במצוקה חריפה שעלולה לגרום לו למומים או למוות. הסיבות להיריון בסיכון יכולות להיות מחלות, גיל האם, מצב בריאות האם, תת-תזונה, לידות מרובות, פגמים גנטיים לאחד משני ההורים, מחלות תורשתיות, רמת סוכר גבוהה ועוד. נשים שבעבר הרו היריון בסיכון, ילדו עובר מת או סבלו מרעלת היריון, יש להן הסתברות גבוהה יותר להיריון בסיכון².

א. סוגים שונים של היריון בסיכון

1. היריון חוץ-רחמי

היריון חוץ-רחמי הוא מצב שבו העובר מתפתח מחוץ לרחם. בדרך כלל הריונות חוץ-רחמיים מתרחשים בחצוצרות, מאחר שהביצית המופרית לא השלימה את מסעה מן החצוצרה לרחם, לרוב עקב חסימה או דלקת. עם זאת, קורה שההיריון מתפתח במקום אחר בבטן האישה. מאחר שהעובר יכול להתפתח רק ברחם, הריונות חוץ-רחמיים בדרך כלל מסתבכים כאשר העובר מתפתח וגדל, והמקום החוץ-רחמי אינו יכול עוד לספק את הדם הנדרש לו ואת צרכיו. בשלב זה, האיבר שההיריון השתרש בו, בדרך כלל החצוצרה, נמצא בסכנה. מצב כזה יכול לסכן אף את חיי האישה. כאחוז או שניים מן ההריונות הם הריונות מחוץ לרחם. רוב ההריונות החוץ-רחמיים נספגים מעצמם, ואז מתרחשת הפלה טבעית. במקרה שההיריון לא נספג אלא ממשיך להתפתח, יש צורך לסיים את ההיריון בגלל הסכנה לאיברי הרבייה של האישה, ואף לחייה. אם ההיריון החוץ-רחמי מתגלה בשלב מוקדם, לרוב מפסיקים אותו על ידי זריקה של התרופה הכימותרפית 'מטוטרקסט' (Methotrexate). במקרה של גילוי מאוחר, יש להוציא את הביצית המופרית כמה שיותר מהר, בנינוח לפרוסקופיה, כדי להגן על החצוצרה או על המקום שההיריון השתרש בו. לעתים צריך לכרות את החצוצרה בשביל להוציא את

1. מתוך מדריך הלכתי רפואי להיריון ולידה - חוברת עזר למורי הוראה, הנמצאת בשלבי עריכה.
2. לא הזכרנו בסקירה זו היריון מרובה עוברים, המוגדר גם הוא היריון בסיכון. הרוצה לעמוד על הסיכונים המיוחדים להיריון כזה, יעיין במאמרו של הרב אליהו האיתן 'הפחתת עוברים', אמונת עיתך 99 (תשע"ג), עמ' 93-99.

ההיריון. כדי לא להגיע למצבים מסוכנים אלו, מוטב לעשות בדיקת אולטרה-סאונד בתחילת ההיריון.

עמדת הלכה

היריון מחוץ לרחם אינו נחשב היריון, והוא אף מסכן את האם, ולכן מותר להפסיקו. גם במקרה שההיריון נמשך יותר מארבעים יום, היריון זה אינו מטמא בטומאת לידה, ואינו פוטר מפדיון הבן.

2. Rh - חוסר התאמה בין סוג הדם של האם לסוג הדם של העובר

Rh הוא מרכיב הנמצא על הכדוריות האדומות של אנשים שסוג הדם שלהם חיובי. כאשר לאישה סוג דם שלילי והיא מתעברת מגבר סוג הדם שלו חיובי, ייתכן שסוג הדם של העובר יהיה חיובי. כל עוד דמו של העובר אינו מתערבב בדמה של האם, אין כל בעיה. אבל בעת הלידה או בעת הפלה, כאשר דם האם מתערבב בדם העובר, מתחיל בגוף האם תהליך של יצירת נוגדנים, נגד דמו של העובר. בהיריון הראשון שבו מתרחש תהליך יצירת נוגדנים נגד דמו של העובר, נוצרים נוגדנים 'גדולים' שאינם מסוגלים לעבור את השליה ולפגוע בעובר. בהיריון השני נוצרים נוגדנים 'קטנים'. נוגדנים אלו עוברים את השליה ומגיעים למחזור הדם של העובר, ואז יש סיכון שהנוגדנים יתקפו את העובר, ויגרמו להפלתו.

אפשר להימנע מבעיות אלו באמצעות חיסון האם, בחיסון הנקרא אנטי-די. חיסון זה מכיל נוגדנים המונעים התפתחות תגובה חיסונית נגד העובר.

3. IUGR - פיגור גדילה תוך-רחמי

האטה בגדילה של העובר בתוך הרחם. מצב זה יכול לנבוע מסיבות הקשורות בעובר, באם, ברחם או בשליה. האבחנה של עיכוב בגדילה התוך רחמית, מבוססת על המראה, הגודל ובשלות המערכות של העובר. במצב זה הרופאים מנסים להחזיק את ההיריון כמה שאפשר, ובמקרה הצורך לזרז את הלידה.

4. רעלת היריון

רעלת היריון מאופיינת בלחץ דם גבוה המופיע אחרי השבוע העשרים להיריון, ובהופעה של חלבון בשתן ובצקות בגוף. חמישה אחוזים מכלל הנשים ההרות לוקות ברעלת היריון. הטיפול ברעלת בצורתה הקלה מסתכם במנוחה, שתייה מרובה ודיאטה דלת מלח; וכמובן במעקב תכוף יותר אצל הרופא המטפל. הטיפול ברעלת בצורתה החמורה, מצריך אשפוז במחלקה להיריון בסיכון, שבמהלכו ניתנות תרופות להורדת לחץ הדם, ונערך מעקב על מצב בריאות האם והעובר. במקרים מסוימים יש צורך לזרז את הלידה מחוסר ברירה. אפשר לצפות סיכוי לרעלת היריון, באמצעות בדיקת חלבון PP13 בשליש הראשון של ההיריון.



5. היפרדות שליה

היפרדות שליה היא מצב שבו השליה נפרדת מדופן הרחם במהלך ההיריון. ההיפרדות מאופיינת בדימומים במהלך ההיריון. במצבים רבים ההיפרדות אינה מלאה, והשליה ממשיכה את אספקת הדם לרחם, ואז נדרשים מעקב והשגחה רפואית כדי לוודא שמצבם של האם והעובר יציב. עם זאת, במקרים של היפרדות שליה משמעותית, העובר נמצא בסכנת חיים, וכן עלולים להתפתח סיבוכים רב-מערכתיים בגוף האם. לכן מדובר במצב חירום הדורש בדיקה, ולעתים אף ניתוח קיסרי באופן מיידי. יש לציין שדימומים בשליש הראשון של ההיריון הם תופעה נפוצה, והם נובעים בדרך כלל מהיפרדות של הקרומים. דימום בהמשך ההיריון מעלה חשד להיפרדות שליה, ומחייב בירור רפואי.

עמדת ההלכה

דימום המגיע מן הרחם בעקבות היפרדות קרומים או היפרדות שליה - אוסר את בני הזוג.

6. שליית פתח

מצב שבו השליה נמצאת בפתח המחבר בין הרחם לבין צוואר הרחם. דבר זה גורם לעתים לדימומים במהלך ההיריון, ובדרך כלל ההיריון מסתיים בניתוח קיסרי. השליה במיקום תקין כאשר היא 'אחורית', 'קדמית' או ממוקמת בקרקעית הרחם ('פונדלית').

עמדת ההלכה

דם היוצא מן השליה אוסר את בני הזוג.

7. ריבוי מי שפיר או מיעוטם

ריבוי מי שפיר - הימצאות של עודף מי שפיר ברחם במהלך ההיריון. שכילות המקרים שיש בהם ריבוי מי שפיר היא של כאחוז או שניים מכלל ההריונות. ריבוי מי שפיר מאובחן כאשר מדד מי השפיר הוא מעל עשרים וחמישה ס"מ. כשיש ריבוי מי שפיר, יש חשש ללידה מוקדמת, וסיכון מוגבר להיפרדות שליה ומצוקת עובר. לעתים ריבוי מי שפיר (ברמה גבוהה) מצביע על חשד לחסימות במערכת העיכול של העובר או לתסמונות כרומוזומליות.

מיעוט מי שפיר - מיעוט של מי שפיר ברחם במהלך ההיריון. מאובחן כאשר מדד מי השפיר פחות מחמישה ס"מ. כאשר יש מיעוט מי שפיר בשלב מוקדם של ההיריון, יש חשש למומים בעובר. כאשר מי השפיר מתמעטים בשלב מאוחר של ההיריון, יש חשש למצוקת העובר, ועקב כך עולים הסיכויים ללידה בניתוח קיסרי.

8. הפלות טבעיות

תופעת ההפלות הטבעיות אינה נדירה. כחמישה עשר אחוזים מכלל ההריונות מסתיימים בהפלה. הרוב הגדול, כתשעים אחוז מן ההפלות, מתרחשות בשליש הראשון של ההיריון. בשליש זה ההפלה מוגדרת הפלה מוקדמת. הפלה בשליש השני, שמתחיל בשבוע

השלושה עשר של ההיריון, מוגדרת הפלה מאוחרת. בחלק מן ההפלות המוקדמות, העדות היחידה לקיומו של ההיריון היא בדיקות הדם, אשר מעידות על הימצאותו של הורמון ההיריון β -hCG. היריון כזה מוגדר היריון כימי. רוב ההפלות המוקדמות מתרחשות משום שהעובר אינו מתפתח. בדרך כלל אי-ההתפתחות נובעת מבעיה כרומוזומלית בעובר. ברוב המקרים, בשלב מוקדם, כל תוכן ההיריון נפלט מעצמו, ואין צורך בהתערבות רפואית. עם זאת, חשוב לעשות בדיקת אולטרה-סאונד כדי לוודא שלא נותרו שאריות ברחם. במקרה שהחל להתפתח שק היריון, והגוף לא פלט את ההיריון מעצמו, יש צורך בהתערבות רפואית כדי לרוקן את הרחם.

באופן כללי, יש שתי שיטות לגרום להוצאת הנפל מן הרחם:

א. **השראת לידה** - מחדירים לנרתיק חומרים כימיים שגורמים להתכווצויות של הרחם ולפליטת העובר. השראת לידה משמשת להוצאת עובר מן הרחם בשלבים מתקדמים של ההיריון, כאשר אין אפשרות לנתח ניתוח גרידה. פעולה זו נעשית גם בהפלה שהתרחשה בשלב ההתחלתי מאוד (עד השבוע השביעי מן הווסת). החיסרון בפעולה זו הוא שהיא אורכת זמן רב ומלווה בכאבים. בשלב ההתחלתי, אם לא הוצא הנפל באמצעות השראת לידה, ההוצאה תיעשה באמצעות גרידה.

ב. **גרידה** - במהלך הגרידה הרופא מרחיב את צוואר הרחם, ומוציא את כל תוכן ההיריון מחלל הרחם באמצעות שאיבה וגרידה של דופנות הרחם. שיטה זו יעילה בשליש הראשון והשני של ההיריון. על פי רוב, הניתוח נעשה בהרדמה³.

9. הפלות חוזרות

מטבע הדברים, אצל נשים רבות מתרחשת לפחות הפלה אחת בשליש הראשון של ההיריון, וככל שגיל האישה עולה, כך הסיכון להפלה עולה. עם זאת, מקובל שרק אישה שהפילה יותר משלוש הפלות ברצף, צריכה לעשות בירור רפואי בנוגע לסיבת ההפלות. הפלות חוזרות המצריכות בירור רפואי מתרחשות אצל אחוז אחד מן הנשים. הפלות חוזרות יכולות לנבוע מסיבות שונות:

א. סיבות אנטומיות: מחיצה, רחם חד-קרני או דו-קרני, שרירנים בחלל הרחם. בעת הצורך, האבחון והטיפול יתבצעו על ידי היסטרוסקופיה - הכנסה של סיב אופטי זעיר לתוך הרחם דרך הנרתיק וצוואר הרחם. באמצעות הסיב אפשר לסקור מומים אנטומיים ברחם ולטפל בהם.

ב. סיבות כרומוזומליות שנובעות מבעיה כרומוזומלית אצל אחד מבני הזוג. האבחון ייעשה בבדיקת דם (קריטיפ) אצל שני בני הזוג. בדיקה זו מאפשרת סקירה של המבנה הכרומוזומלי של בני הזוג.

3. על הצדדים ההלכתיים של הפלה לפני ואחרי ארבעים יום מתחילת ההיריון, ראה מאמרו של הרב אריה כץ 'מעמדו של עובר קודם יום הארבעים', אמונת עיתך 98 (תשע"ג), עמ' 77-86.



ג. סיבות כרומוזומליות שנובעות מבעיה בעובר המסוים. בדרך כלל חוסר או באחד הכרומוזומים או עודף בו, או ביצית שהופרתה על ידי שני תאי זרע. האבחון יכול להיעשות על ידי בדיקה גנטית של הנפל במעבדה הגנטית.

ד. סיבות המטולוגיות, שנובעות מקרישי דם בכלי הדם הקטנים המובילים לשליה. בגלל קרישי הדם, אספקת הדם לעובר נפגמת, ובשל כך נגרם פיגור בגדילת העובר ומוות תוך-רחמי. האבחון ייעשה בבדיקות דם. הטיפול ייעשה על ידי תרופות מדללות המונעות את קרישת הדם.

ה. סיבות הורמונליות: אי-הפרשת פרוגסטרון מן הגופיף הצהוב, שגורמת לחוסר תמיכה של הורמון ההיריון β -hCG. האבחון ייעשה בבדיקת דם. הטיפול הוא נתינת פרוגסטרון ותרופות המכילות את הורמון ההיריון. כמו כן, יש סיבות הורמונליות שנובעות מחוסר איזון בבלוטת התריס.

ו. סיבות אוטואימוניות, שנובעות מבעיה חיסונית הגורמת לגוף האישה שלא לפתח מערכת הגנה על ההיריון המתפתח, ובשל כך הגוף תוקף את ההיריון בגלל היותו גוף זר. האבחון נעשה בבדיקת דם. הטיפול נעשה על ידי חיסון שגורם לגוף האם לפתח מערכת הגנה להיריון המתפתח.

בכל המקרים שלא אובחנה בהם הסיבה להפלות החוזרות, חשוב לבדוק בדיקה גנטית את מצב העובר בעת נפילתו, אם הדבר מתאפשר.

עמדת ההלכה

במקרים של אי פוריות עקב הפלות חוזרות, מותר לבדוק בדיקה גנטית של העובר. יש לציין שברוב בתי החולים יש נוהל שקובע שכל נפל ש'יש בו ממשות', גם נפל שהועבר לבדיקה, מועבר לידי החברה קדישא כדי להביאו לקבורה.



מכון התורה והארץ

מידע יישומי לחודשי הקיץ

א. שתילת עצי פרי

לקראת ט"ו באב, אנשים רבים ממחרים **לטעת עצי פרי**, כדי 'להרוויח' שנה למניין שנות ערלה. בעת שקונים עצי פרי, כדאי לדעת כמה דברים:

1. רוב עצי הפרי מורכבים, ולכן יש לבדוק אם העץ מורכב בהרכבה מותרת, שאם לא כן, אסור לטעת אותו. לשם כך יש לשאול את המוכר מהי הכנה שעליה הורכב העץ, ולבדוק באתר מכון התורה והארץ¹, האם הצירוף של כנה זו עם הרכב (כלומר עם מין העץ שנרכש) - מותר. לחילופין אפשר להתקשר למכון התורה והארץ (086847325), ולברר זאת. ראוי לציין שפעמים רבות במשתלה השתילים אינם מיוצרים בה, אלא רק נמכרים בה, אין המוכר יודע על איזו כנה מורכב העץ. לכן עדיף לקנות עצי פרי במשתלות שמייצרות את השתילים.

2. כדי לצרף למניין שנות הערלה את השנים ששהה בהן השתיל במשתלה, יש לדאוג להתקיימותם של שלושה תנאים:

- א. במשך כל זמן שהותו במשתלה, עמד השתיל על הקרקע, ולא על משטח מנותק.
 - ב. על השקית שמצוי בה השתיל להיות מנוקבת בנקב של 2.5 ס"מ קוטר בתחתיתה.
 - ג. בשעת השתילה יש לדאוג שגוש האדמה שבו מצוי השתיל לא יתפורר.
- אם אחד משלושת התנאים הללו אינו מתקיים (או שיש ספק אם התקיים) - יש למנות שנות ערלה מרגע השתילה בגינה.

3. במשתלות שמתווכות בין המשתלה המייצרת את השתיל לבין הצרכן, בדרך כלל, אין אפשרות לדעת אם השתיל עמד במשך כל הזמן על הקרקע, ולכן יש להחמיר ולמנות שנות ערלה מעת הנטיעה במטע או בגינה, אלא אם כן המשתלה עצמה עומדת תחת השגחה.

ב. ערך הפרוטה

כידוע, מעשר שני צריך לחלל על מטבע שהיא שווה פרוטה. ערך הפרוטה, נכון להיום (כ"א אייר תשע"ג): שמונה אגורות.

1. <http://www.toraland.org.il/media/157103/harkavaList.pdf>



ג. פירות הקיץ

כיוון שמצויים פירות ערלה בשוק, יש לקנות פירות בחנויות שיש השגחה על כשרותן, או ברשתות גדולות שיש השגחה במקום הריכוז שמממנו מחולקים הפירות לסניפים השונים. בדיעבד אם קנו פירות מן השוק, או שמתארחים אצל אנשים אחרים ואין יודעים מה מקור הפירות - מותר לאכול מן הפירות. אם אין יודעים את מקור הפירות, יש להימנע מאכילת פירות בכירים ואפילים, או פירות מיוחדים, אקזוטיים וכדומה.

ד. קטיף תיירותי

קטיף עצמי של פירות במטעים השונים הוא בילוי מבורך, המחבר בין האדם שאינו עובד אדמה בשגרת חייו הרגילה לארצו, לפירותיה ולמצוות התלויות בה. כדי שקטיף זה אכן ימלא את תעודתו, ויקשר את האדם לארץ ולמצוותיה, יש לתת את הדעת לכמה נושאים:

- א. יש לוודא עם בעל המטע שהפירות הנקטפים אינם ערלה. יש לבקש ממנו את אישור הרבנות המקומית או הרבנות הראשית על כך. (אישורים אלו אמורים להימצא בידו).
- ב. מטע שמשלמים על הקטיף בו בסוף הביקור - הפירות שנאכלים תוך כדי הסיור במטע, פטורים מתרומות ומעשרות.
- במקרה זה, אם אוכלים במטע סעודה מסודרת (על שולחנות פיקניק וכדומה), יש להפריש מהפירות תרומות ומעשרות. כמו כן יש להפריש תרומות ומעשרות מכל הפירות הנלקחים הביתה, לפני אכילה.
- ג. במטע שמשלמים על הקטיף בו בתחילת הביקור, יכול הקונה להפריש תרומות ומעשרות מראש, על הפירות שהוא עתיד לאכול, כפי ההנחיות דלהלן:

הנחיות להפרשת תרומות ומעשרות מראש, למבקר במטע 'קטיף עצמי'

- לצורך ההפרשה יש לנקוט בפעולות הבאות:
- א. יש לערוך סיור מקדים בין כל מיני העצים הנמצאים במטע.
- ב. בסיור מקדים זה, יש ללקוט מכל מין שני פירות לפחות (פירות קטנים כדובדבן, ייקח ארבעה פירות).
- ג. יש להניח את הפירות בסלסילה או בשקית, ולומר שפירות אלו מיועדים לתרומות ומעשרות.
- ד. יש לומר נוסח הפרשה מיוחד (ראה להלן).
- ה. יש לדאוג למינוי ב'בית האוצר', (בטלפון מספר: 08-6847325) כדי לחלל את המעשר השני, ולתת מעשר ראשון (ללוי) ועני (בשנים שחייבים). שנת תשע"ג היא שנת מעשר שני.

ו. מי שאין לו מנוי 'בבית האוצר' צריך לייחד מטבע של עשרה שקלים על מנת לחלל עליו מעשר שני או נטע רבעי. (**חובה** לדאוג למטבע שיש בו הרבה שקלים פנויים כי חלות תרומות ומעשרות היא בכל פעם שלוקט).
ז. יש לשמור פירות אלו עד תום הסיוור במטע.
ח. יש לומר את נוסח ההפרשה בלי ברכה.

נוסח ההפרשה למבקר

יש לומר תנאים אלו קודם ההפרשה:
ההפרשה תהיה כל מין על מינו.
ההפרשות השונות יחולו בזו אחר זו על פי הסדר הנהוג.
ההפרשה תחול מעכשיו על הפירות והירקות שאלקוט ואוכל- קודם אכילתם במטע, אני או מי מבני ביתי, או ממני שבא עימי לביקור במטע (להלן: '**שאלקוט**').
הפירות שבשקית או בסלסלה מיועדים להפרשת תרומה גדולה ותרומת מעשר, על כל מה שאלקוט.
תרומה גדולה - הגרם העליון מהטבל שבשקית או בסלסלה, יהיה תרומה גדולה על כל מה שאלקוט.
מעשר ראשון - אחד ממאה מפירות הטבל העליונים, שבסלסלה או בשקית כנגד כל מה שאלקוט, יהיה מעשר ראשון, ושאר תשעת חלקי המעשר יהיו בצד העליון של הפירות שאלקוט.
תרומת מעשר - המאית מפירות הטבל שבשקית או בסלסלה שקראתם מעשר ראשון יהיו תרומת מעשר לכשאלקוט.
מעשר שני - עשירית מהפירות שאלקוט - בתחתיתם, יהיו מעשר שני, ויהיו מחוללים על פרוטה ורבע במטבע המיועדת לחילול מעשר שני.
נטע רבעי - אם בפירות שאלקוט במטע יש פירות נטע רבעי, הרי הם בתוספת רבע מערכן, יהיו מחוללים כל דרגת חיוב על פרוטה ורבע בנפרד, במטבע המיוחדת לי לכך.



עץ חיים היא למחזיקים בה

ברכות לראש משביר
לכל מחזיקי המכון
ולתורמים הנכבדים מזכי הרבים
אשר בעזרתם
יוצאת חוברת זו לאור עולם

ותומכי מאושר

לע"נ פרידה בת שמואל לבית מינור, נלב"ע ב- ו' בניסן, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ שי משה ובנו יובל פרץ לבית משפחת גלר, נלב"ע ביום העצמאות תש"ע, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ חיים יוסף ובלומה וסטרייך, שמואל ויפה שיינדל גולדנר, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ יחיאל בן גמיל, נלב"ע בכ"ח בשבט, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ פרטונה היאט בת אמילי, נלב"ע ברח' אלול תשע"א, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ חיים בן מורי יחיא גיאת, נלב"ע בט"ו בטבת, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ נפתלי הרצקי בן אברהם אבא, נלב"ע בי"א בתמוז ולע"נ חיה בת אהרון, נלב"ע בכ"א באדר, ת.נ.צ.ב.ה.	
לעילוי נשמת שמואל בן יהודה, נפטר בכ"ג אדר התשע"ג, ת.נ.צ.ב.ה.	
ברכה והצלחה למכון התורה והארץ- לע"נ הילל ז"ל בן אברהם שיבדל"א	
לע"נ יהודה סעיד חסן בן זהרה ויחיא, נלב"ע בד' בחשוון תשע"ב, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ יעקב בן רבקה לבית נתיב, נלב"ע בי' באייר תשע"ב, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ משה בן מטילדה, נלב"ע בכ"ג בסיון תשנ"ד, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ חיים בן שושנה נלב"ע בכ"ב בניסן תשע"ג, ולע"נ דוד יעקב בן חיה זיסל נלב"ע בכ' אלול תשנ"ח, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ חיים יוסף בן יהודה דב, נלב"ע בכ"ה באלול תשס"ז, ולע"נ אסתר בת רבי שלמה הכהן, נלב"ע בי"ח בתמוז תשל"ט, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ עמרם בן אסתר נלב"ע בכ"ח בשבט תשע"ב, ולע"נ חיים בן רחל למשפחת עטר, נלב"ע בו' בניסן, ת.נ.צ.ב.ה.	

לע"נ יואל לבית אטון בן דניאל ודוריס, נלב"ע בכ"ח אדר תשנ"א, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ יואב בן סוזן נלב"ע בכ"ב בטבת תשע"ב, ת.נ.צ.ב.ה. ולע"נ ג'ורג'יה בת פרוחה נלב"ע בכ"ג בתשרי תשנ"ג, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ ישראל בן אשר אנשל נלב"ע בז' בניסן תש"ס, ולע"נ חנה בת משה נלב"ע בו' באלול תשל"ד לבית פישמן, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ חיים בן משה נלב"ע בל' בחשוון תשנ"ח, ולע"נ רבקה בת אברהם נלב"ע בכ"ד בכסלו תשנ"ו לבית פרידמן, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ ר' אברהם חיים הכהן היימן ז"ל בן ר' מאיר ז"ל, נלב"ע בו' בניסן תשכ"א, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ לאה היימן ז"ל בת ר' אפרים איזנברג ז"ל, נלב"ע בי"ב בתמוז תשל"ב, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ ר' יעקב מאיר בודנר הי"ד בן ר' פנחס ז"ל, נלב"ע בי' מר חשון תש"ב, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ ריקל בת ר' מרדכי גוטליב הי"ד, נלב"ע בי' מר חשון תש"ב, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ חנה בת משה ורבקה, נלב"ע בכ"א בסיון תשס"ג, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ רבקה בת חנה וירחמיאל, נלב"ע בה בסיון תשמ"ו, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ נעמי חנה בת רות, נלב"ע בכ"ב בשבט תשס"ז, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ משה בן אלתר פנחס, נלב"ע בכ"ג באלול תשע"א, ת.נ.צ.ב.ה.	
לע"נ שמואל בן שלמה, נלב"ע בה באייר תשי"ג, ת.נ.צ.ב.ה.	

לעילוי נשמת ששון בן ראובן
נלב"ע בכ"א באלול תשס"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



בס"ד

שבח והלל למכון התורה והארץ
לרגל הופעת גיליון ה-100 של אמונת עיתך
יהי רצון שתחזינה עינינו בתקומת ביתכם בשובכם במהרה לכפר דרום המשוחרר!
לעילוי נשמת
סמל-ראשון מאיר הלוי שנוולד הי"ד
תלמיד ישיבת ההסדר קרית שמונה, לוחם בחט' גבעתי
מדריך ב"בני עקיבא", משורר, "כליזמר"
נפל בשערי כפר דרום ט' בניסן תשנ"ה

אברהם שנוולד
ומשפחתו - מודיעין

נחמה ומשה שנוולד
צפת

הרב אליעזר חיים שנוולד
ומשפחתו - מודיעין



למכון התורה והארץ
י"שר כוח על הנחלת תורת ארץ ישראל ומצוות התלויות בארץ
מאחל שמאי ברקו - ניקוד, הגהה, עריכה לשונית, 054-3455469, יישוב עופרה

להצלחת נישואין מאושרים ומבורכים' "יעקב בן שושנה" ו"יעל בת נינט",
בע"ה יבנו ביתם בעדי עד בגפני הגפן, יבורכו בזרע קודש בר קיימא ושלוש בית

למכון התורה והארץ לרגל גיליון ה-100, עלו והצליחו בדרכי ד'.
לברכת בריאות איתנה ופרנסה טובה למשפחת עמרם שניאור ובני משפחתו