

אמונת עתיד

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

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

גיליון מס' 98

שבט תשע"ג

מכון התורה והארץ, כפר דרום, אשקלון

עורך: הרב יואל פרידמן

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

עריכת הלשון: רעיה קמינצקי

raayak@neto.net.il

בהוצאת מכון התורה והארץ

רח' דוד ברגר 1, אשקלון

ת. ד. 1033 אשקלון 78109

טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: Machon@toraland.org.il

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

הוצאות משלוח 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

ISSN 001337383

סדר ועימוד

א"א 077-3535047

דפוס האוזר בע"מ

גבעתיים

תוכן

'אמונת עתיד'

לע"נ מאיר פרנקל ז"ל – איש ישר דרך, עובד אדמה

6	הרב יואל פרידמן	סקירת מאמריו של מדריך חקלאי
9	הרב גבריאל קדוש	גשם – בין ארץ לשמים
14	אג' מרדכי שומרון	הצורך בגשם בעידן התפלת מי ים

תשובות קצרות

18	רבני מכון התורה והארץ
23	רבני מכון צומ"ת
24	רבני מכון פוע"ה
26	רבני מכון משפטי ארץ
32	רבני מכון משפט לעם
35	רבני כושרות

הארץ ומצוותיה

37	הרב יעקב אפשטיין	גידול ירק עם חרקים ושיווקו
46	הרב יהודה הלוי עמיחי	ניפוי קמח ביום טוב
51	הרב יואל פרידמן	קיום האילן המורכב באיסור וגידולו

טכנולוגיה והלכה

58	הרב ישראל רוזן	סערה במדי-מים אלקטרוניים
		האם יש איסור 'מוליד' באור ומתי יש איסור 'בונה' בחשמל
66	הרב ד"ר דרור פיקסלר	

רפואה והלכה

77	הרב אריה כץ	מעמדו של העובר לפני יום הארבעים ליצירתו
87	הרב אריה כץ	האם עדיף שבמעבדות הפוריות יעבדו נשים

כלכלה והלכה

קנקן חדש מלא ישן – היתר העיסקא החדש של מכון כתר

- 89 הרב אורי סדן
תפקידו הכלכלי-שלטוני של בית הדין המקומי הרב רועי הכהן זק 103

משפט התורה

- החזקת כלב תקיפה בבית הרב דוד פנדל 113
גביית נזקי כלים שנגרמו מהנחת מכשול הרב חיים בלוך 121
בית דין קבוע – הגדרות והשלכות הלכתיות הרב נתן חי 128

כשרות

- חלב 'מהדרין' הרב מרדכי וולנוב 132
תולעת האניסקיס – אסורה מדאורייתא או מותרת לכתחילה
הרב משה כץ 137

תגובות

- על הג'לטין, על הכשרת מיקרוגל ועל איסור 'בל תשחית'
הרה"ג יעקב אריאל שליט"א 143
על צירוף אילם למניין הרבה"ג מאיר מאזוז שליט"א 144
הבהרה הרב דוד אייגנר 144
על מצווה לבנות סוכה, על תשלום נסיעות, ועל איסור חדש בעציץ
הרב יעקב אפשטיין 146
תגובה לתגובה הרב אריאל בראלי 146
תגובה לתגובה הרב יהודה הלוי עמיחי 147
על כלובי סוללה וצער בעלי חיים ד"ר אליקום ברמן 147

מידע יישומי

- על חודש שבט הרב יואל פרידמן 149
בירור פוריות ראשוני לזוגות צעירים (מדריך הלכתי-רפואי)
הרב ליאור שגב 151
הנחיות הלכתיות לשימוש בטבעת 'נובה רינג' NUVARING
בית ההוראה של מכון פוע"ה 155
שאריות חומרי הדברה בירקות עלים 'ללא חרקים' אג' יוסי אושר 157

רשימת המשתתפים בקובץ

אג' יוסי אושר, אגרונום ב'חסלט – עלי קטיף, yossiosher2@gmail.com
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, h.david@toraland.org.il
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@netvision.net.il
הרב יעקב אריאל, רב העיר רמת גן ונשיא מכון התורה והארץ
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב אריאל בראלי, משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות,
arielbareli@gmail.com
ד"ר אליקום ברמן, רופא וטרינר ממשלתי למחלות עופות, elyakumb@epb.org.il
הרב רועי הכהן זק, מכון כת"ר, roylea@neto.net.il
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 נתן חי, מכון משפטי ארץ, רב היישוב איתמר
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, rm@kosharot.co.il
הרב מאיר מאזוז, ראש ישיבת כיסא רחמים, בני ברק
הרב אורי סדן, מכון כת"ר, רב המושב נוב, urisadan@gmail.com
הרב ד"ר דרור פיקסלר, רב קהילת נוף סביון, גני תקווה, ביה"ס להנדסה אוניברסיטת
בר-אילן, Dror.Fixler@biu.ac.il
הרב דוד פנדל, ראש ישיבת אפיקי דעת שדרות,
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב גבריאל קדוש, מכון התורה והארץ, gabik10@gmail.com
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il
הרב ליאור שגב, מכון פוע"ה, lior@puah.org.il
אג' מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@zahav.net.il



הרב יואל פרידמן

לע"נ מאיר פרנקל ז"ל
איש ישר דרך, עובד אדמה

סקירת מאמרו של מדריך חקלאי

מאיר פרנקל ז"ל היה איש ישר דרך, 'דובר אמת בלבבו', ו'תוכו כברו'. הוא נהג לומר את מה שעל לבו בלא עטיפות אך בעדינות, כדי לא לפגוע חס ושלום באיש. הוא היה איש אדמה ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו. כל חייו עסק בהדרכה, הוא שימש מדריך חקלאי במטעים, וגם לאחר שיצא לפנסיה, המשיך להדריך בלא תשלום רבים מחקלאי הדרום ודרום הר חברון. רבים הכירו אותו, ופעמים רבות כשנסענו איתו לסיורים, זכינו ליחס מכובד יותר – שכן הוא היה בר סמכא ושם דבר. בתחילת דרכו מאיר לא היה איש שומר תורה ומצוות, הוא היה 'מפא"יניק' אמיתי, מחובר אל כל רגב באדמתה של ארץ ישראל, ובמשך השנים הוא נקשר אל מסורת ישראל, עד שהיה מעמודי התווך של בית הכנסת בגני עומר.

הקשר שלנו, חברי מכון התורה והארץ עם מאיר, התחיל מיד עם הקמת המכון, בשנת תשמ"ו, ערב שנת השמיטה. החיבור בין התורה לבין החקלאות המודרנית המתחדשת כבש את לבו. הוא ייעץ, עזר והדריך אותנו בכל ההיבטים המקצועיים של החקלאות במטעים, וניסינו יחד למצוא פתרונות לבעיות הלכתיות בתחום זה. הוא ארגן לנו סיורים מקצועיים וערך יחד עם האגרונום מרדכי שומרון ניסויים שונים. בשורות הבאות ברצוני לערוך סקירה מקוצרת של הנושאים שהוא טיפל בהם וגם כתב עליהם מאמרים ב'אמונת עתיד' או בספר 'התורה והארץ', בבחינת 'דבריהם הם זיכרונם'. יהיו דברים אלו לעילוי נשמתו הטהורה.

א. במסגרת בירור על הגדרת 'עונת המעשרות' בפירות השקד, ביקשתי ממאיר שיכתוב סקירה קצרה ובה נתונים השייכים לנושא זה ('גידול השקד', התורה והארץ ד, עמ' 150); להלן כמה מנתונים אלו: משך הפריחה של עץ השקד הוא 25-28 יום. יש מי שנוהג לאכול את השקד בעודו ירוק (10%-15% משיווק השקדים), ועונת אכילת הפרי הירוק היא לכל היותר עד חודשיים לאחר החנטה. ייתכן שלעובדה זו משמעות לגבי קביעת 'עונת המעשרות', שכן הפרי נאכל גם בתחילת גידולו. זמן הגידול הכולל הוא 26-28 שבועות, והזמן מהחנטה ועד ההבשלה – כ- 6 חודשים.

ב. להגדרה של 'אילן' יש משמעויות רבות בהלכה, אך בעיקר יש לכך חשיבות בקשר למניין שנות הערלה. אם צמח מסוים מוגדר 'אילן', יש לחכות שלוש שנים לתחילת יכול

כלכלי, ואם הוא מוגדר 'ירק', אפשר לשווק גם את יבול השנים הראשונות, ולכך משמעות כלכלית גדולה מאוד. מאיר עזר לנו בבירור התכונות השייכות לשאלה זו, בצמחים שונים. חשוב להדגיש שאין זו מלאכה קלה כל עיקר, כי רבות מן התכונות שמבחינת ההלכה הן הקובעות את הגדרת הצמח – אינן מעניינות את אנשי המקצוע, ומגמתם ומגמת מחקריהם שונה לגמרי.

1. הבירור הראשון שנערך בתחום זה היה לגבי הפסיפלורה ('הפאסיפלורה' (שעונית סגולה) – סקירה, התורה והארץ ה, עמ' 143). כתב מאיר: 'הפסיפלורה הוא שיח מטפס אשר מניב פרי תוך שנה אחת מהזריעה'. לעובדה זו חשיבות גדולה, שכן לפוסקים רבים, זהו אחד התנאים לקביעה שהצמח נחשב ירק. השיח יכול לחיות שנים רבות, אך היבול פוחת והולך במשך השנים. אמנם הוא מציין שפחיתת היבול אינה נובעת מתכונות הצמח, אלא משיטות הגידול והטיפול בו. הגזע של הפסיפלורה נראה מלא אף שיש בו נקב קטן 'שגודלו כעובי מחט'. בהמשך כתבתי שלענ"ד נראה שנקב זה אינו עונה על דרישות הפוסקים, שסבורים שאף גזע חלול הוא תנאי להגדרת צמח בתור ירק.

2. כדי לסווג את צמחי הפטל והאוסנה לאילן או לירק, אירגן מאיר סיור בהשתתפות רבני המכון ורבני הבד"צ של העדה החרדית, שרצו אף הם להכריע, האם יש בפטל ובאוסנה בעיה של ערלה. במאמר 'סיכום סיור בשטחי גידול אוסנה ופטל', (התורה והארץ ה, עמ' 146-148), מסכם מאיר שאין הבדל עקרוני בין האוסנה לבין הפטל. הדבר המרכזי שרצינו לברר בסיור היא מהי צורת החידוש והצימוח של הפטל. הוא כותב כך: 'ישנם מגדלים שגוזמים את הצמח עד לקרקע בסיום העונה, וישנם מגדלים שגוזמים את הצמח, אך משאירים כ- 10 ס"מ של הגזע מעל לפני הקרקע. מבין אלה הגוזמים את הגזע בגובה 10 ס"מ, במקום אחד הצמח התחדש מהגזע מתחת לגיזום, ובמקום האחר הוא התחדש מהשורש'.

ג. בסקירה קצרה בנושא 'שמן זית – אמיתי או לא', (אמונת עתיד 13, תשנ"ז, עמ' 39), מאיר מתריע על כך שרבים הצרכנים שאינם מבדילים בין השמנים השונים, ויש מפיקים ומשווקים שמנצלים זאת לרעה ומוהלים שמנים זולים בשמן הזית. הוא כותב ש'צבע השמן מושפע ממועד המסיקה ומן הזיתים; ככל שהזיתים שחורים יותר – השמן בהיר יותר'. בזמנו הוא כתב ש'בחודשים הקרובים יזכו שמני זית מתאימים לסימון מיוחד של מועצת הזית'. בינתיים מועצת הזית התמוטטה, וכיום התחיל להתפרסם תו תקן ישראלי על ידי 'ענף הזית' במועצת הצמחים

<http://www.plants.org.il/uploadimages/Tav15-7-12.pdf>

ד. במאמר קצר על 'רימת זבוב הפירות בפירות הדר' (אמונת עתיד 27, תשנ"ט, עמ' 19), נותן מאיר כמה עצות לאיתור פירות הדר נגועים ברימת זבוב הפירות. ראשית הוא מציין שהמאמר נכתב בעקבות מידע המיוחד לאותה שנה (תשנ"ט), ששכיחות הפירות הנגועים בה הייתה גדולה יותר. הנגיעות היא ברוב פירות ההדר למעט לימון. ניתן לזהות פירות נגועים על ידי הבחנה בעקיצה על קליפת הפרי. פרי מדונג, בדרך כלל אינו נגוע, כי הוא עובר מיון קפדני בבית האריזה. בכל מקרה, מי שאינו יודע לזהות אם יש נגיעות



אם לאו, יכול לשמור את הפרי למשך כשבוע – אם הפרי נגוע – הוא יתרכך ואף יתחיל להירקב. אם הפרי נשאר כמות שהוא – סימן שאין הוא נגוע.

ה. מאיר ערך ניסויים במשך כמה שנים, לשם מציאת פתרון לבעיית הגיזום באפרסק. הסיכומים של הניסויים פורסמו במאמרו 'טיפול במטעים לקראת השמיטה – סיכום ניסוי בגיזום אפרסק' (התורה והארץ ו, עמ' 583-588). בתחילה הוא מסביר ש'לגיזום יש מספר מטרות: 1. עיצוב העץ. 2. הבטחת צימוח שנתי. 3. ויסות היבול. 4. דילול פרי (קביעת כמות היבול בהתאם לגודל העץ). 5. מניעת צפיפות יתר של העלוה לצורך החדרת אור. 6. גודל עץ רצוי' הוא מציין שבדרך כלל מקובל לגזום מהאפרסק כ- 25%-30% מהענפים בכל שנה. המטרה של הניסוי הייתה לבחון אפשרות לגזום את האפרסק בסוף הקיץ, לאחר הקטיף, אך לפני ראש השנה של שנת השמיטה. הסיכומים מכילים טבלאות ומספרים על היבול הממוצע שהתקבל עם הגיזום המוצע, לעומת הביקורת (הגיזום הרגיל), ומאיר מגיע למסקנה חד-משמעית כדלהלן: 'המסקנה המתבקשת מהניסוי שגם בזן "פלמקיסט" הגיזום המוקדם גורם ליבול רב יותר, ולכן אין שום סיכון בגיזום מוקדם אחת לכמה שנים (לפני שנת השמיטה). כאמור לעיל לא נלקח בחשבון הפסד היבול למקרה שהקטיף הוא אחרי ראש השנה.'

ו. אנשים רבים מתקשרים לבית ההוראה של המכון, ושואלים: 'קניתי עץ במשתלה - האם זהו עץ שהורכב בהיתר? האם מותר לטעת אותו? האם מותר לאכול את פירותיו? האם מותר להשקות אותו?', ואז אני שואל אותם: 'מדוע לא התקשרתם לפני שקניתם את העץ?'. בדיוק לשם כך כתב מאיר את הסקירה: 'כלאי הרכבה – סקירה' (אמונת עתך 11 תשנ"ו, עמ' 37; גרסה מעודכנת יותר מצויה באינטרנט: <http://www.toraland.org.il/media/157103/harkavalist.pdf>). הוא בירר את טבעם וטיבם של עצי פרי ממינים שונים, את צורת עליהם וצורת פירותיהם, וכן את טבען של הכנות שעליהם מרכיבים את עצי הפרי, כדי להכריע אלו צירופים מותרים ואלו אסורים. הסקירה מסודרת לפי שמות הרוכבים, מלבד ההדרים שבהם הסקירה היא לפי שמות הכנות, כי נהוג להשתמש באותן כנות לכל מיני ההדרים (ולפעמים הדבר אסור).

ז. מאיר לא רק דאג לאפרושי מאיסורא על ידי כתיבת סקירות כגון זו שכתבתי עליה לעיל, אלא הוא ניסה גם לקדם פתרונות שיפתרו את הבעיה מעיקרא. כך בניסוי שערך לבדיקת יעילותן של כנות אגס אמריקאיות (OHF), לצורך הרכבה של מיני האגס. כידוע, הרוב המוחלט של האגסים במדינת ישראל מורכבים על כנות חבוש, אף שיש בכך איסור כלאי אילן. את סיכום הניסוי פרסם מאיר במאמרו 'ניסוי גידול עצי אגס על כנת אגס', (אמונת עתך 31, תש"ס, עמ' 32). רק לאחרונה חידשנו את הניסיונות ואת הניסויים בנושא זה, בשיתוף פעולה עם מו"פ צפון.





הרב גבריאל קדוש

גשם – בין ארץ לשמים

הקדמה

תופעת ירידת הגשמים היא מתופעות הטבע אשר קשה מאוד לצפותן, ורוב המידע בנוגע לירידת הגשמים מבוסס על סטטיסטיקה. אחד מהדברים המפליאים הוא חוסר היכולת לצפות את כמות הגשם שתירד בחורף הבא. לא לחינם חז"ל (תענית ג ע"א) התבטאו שמפתח של ירידת גשמים מסור בידיו של ריבונו של עולם בלבד. בעיון במדרשי חז"ל על הגשם נגלה נקודות מבט שונות. יש מדרשי חז"ל הרואים בגשם אמצעי לפרנסה וחיים לעולם, שהרי בלי ירידת הגשם, העולם לא יוכל להתקיים. ומנגד יש מדרשי חז"ל הרואים בירידת הגשמים אות לקשר המיוחד בין ישראל לאביהם שבשמיים, תופעה רוחנית, מופשטת ועליונה. לא נגזים אם נאמר שמעין 'סוד' מיוחד מתגלה בירידת הגשמים. נסה בעז"ה לעמוד על חלק מדברי חז"ל בעניין הגשם, ומתוך כך לחבר בין הארץ לשמים. נושא זה מקבל משמעות מיוחדת במיוחד בעידן של התפתחות טכנולוגית, המאפשרת העברת מים ממקום למקום, התפלת מים וכדומה. האם התפתחות זו מפחיתה את התלות הגשמית והרוחנית שלנו בגשם? האם התפלת מים ים תחליף את התפילה? ומה יהיה עם הערכים הרוחניים שירידת גשמים מבטאת?

א. הגשם – ברכה כלכלית

חז"ל למדו מהפסוק בדברים (כח, יב): 'לִתֵּת מָטָר אֲרֶצְךָ בְּעֵתוֹ, וּלְבָרֵךְ אֶת כָּל מַעֲשֵׂה יָדְךָ, שֶׁגָּדוֹל יוֹם הַגִּשְׁמִים, שֶׁאִפִּילוּ פְרוּטָה שֶׁבְּכִיס שֶׁבְּכִיס מִתְבָּרַכַת בּו' (תענית ח ע"ב). ההבנה הפשוטה של מאמר חז"ל היא שכאשר הגשם יורד, יש שפע חקלאי של פירות וירקות. הגשם מכתיב את כללי השוק, ככל שיש היצע רב יותר כך התחרות גדלה והמחיר יורד. התוצאה היא שמתברכת הפרוטה שבכיס, שכן ערכה נעשה רב יותר. מעין דברים אלו למדו חז"ל מהפסוק (בראשית ב, ו): 'וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשָּׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה', וכך נאמר במדרש: 'רבי אלעזר בשם ר' יוסי בר-זמרא אמר: כל מתברך משא ומתן מתברך והפרגמטוטין [סוחרים] מרויחין' (בראשית רבה יג, טז). בהמשך המדרש הוסיפו חז"ל שירידת גשמים מביאה מרפא לעולם, ואף הטבע משתנה לברכה.

ב. ירידת גשמים ומתן תורה

הגמרא בתענית (ז ע"א) עורכת השוואה תמוהה בין יום ירידת גשמים לבין יום מתן תורה:



אמר רב יהודה: גדול יום הגשמים כיום שניתנה בו תורה, שנאמר: 'עֲרַף כְּמָטָר לְקַחְי' (דברים לב, ב). ואין לקח אלא תורה, שנאמר: 'כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אֶל תַּעֲזְבוּ' (משלי ד, ב). רבא אמר: יותר מיום שניתנה בו תורה, שנאמר: 'עֲרַף כְּמָטָר לְקַחְי', מי נתלה במי? – הוי אומר: קטן נתלה בגדול.

אמנם בהבנה שטחית אפשר לומר שהן התורה והן הגשמים יורדים אלינו משמים, משפיעים על חיינו ונותנים חיים לעולם, אך עדיין השוואה זו צריכה בירור, הרי יום גשמים בכוחו להשפיע שפע חומרי לעולם, ואלו יום מתן תורה משפיע שפע נצחי הכולל את כל תחומי החיים, ובמיוחד שפע רוחני, ובזכות התורה מתקיים העולם. אם כן מה פשר השוואה זו? ויותר מכך קשים דבריו של רבא, שיום גשמים גדול הוא מיום מתן תורה.

המהרש"א (חידושי אגדות, שם) מבאר שהשוואת גשמים למתן תורה היא בכך ששניהם מביאים טובה לעולם, ומסביר את שיטת רבא שגדול יום גשמים יותר ממתן תורה, שהתורה ירדה רק עבור הצדיקים ואילו הגשמים ירדו גם עבור הרשעים.

על פי דברי המהרש"א ביאר בהרחבה מו"ר הרב עוזי קלכהיים זצ"ל:

...נראה שרבא בא לציין את מקור הטובה הבאה לעולם. מתוך שטובת הגשמים היא כללית ומקפת את הכול, לא רק את הצדיקים אלא גם את הרשעים, משמע שהגשמים משתלשלים ונובעים מעולם עליון, גבוה יותר מאותו עולם של פרנסה. ממנו, פתוחה ידו של ה' להשביע לכל חי רצון. ואילו בשפע התורה זוכה רק חלק מסוים מן הברואים.

לאור זאת, נראה גם להסביר את דברי רבא, שהתורה ניתנה רק לישראל ואלו הגשמים ניתנו לעולם כולו: 'גדולה ירידת גשמים ממתן תורה, שמתן תורה שמחה לישראל, וירידת גשמים, לכל העולם, לבהמה לחיה ולעופות'.

אך עדיין דברי חז"ל צריכים ביאור, גם אם הגשמים מביאים ברכה לעולם כולו, כיצד גשם המביא ברכה גשמית, יקבל חשיבות עליונה יותר ממתן תורה?

נראה שיש בהשוואה זו עניין עמוק הגורם ליחסנו המיוחד לירידת הגשמים. יום מתן תורה הוא יום ההופעה האלוקית בעולם, התוויית הדרך הראויה, ההכרחית לקיום העולם ולהתנהגותו בו. ואכן ערכו של מתן תורה מי יישורנו. אך דומה שאין תופעה בטבע כמו ירידת הגשמים, שמגלה בפועל את הגשמת הרצון האלוקי של חיבור ארץ ושמים, של התאמת עולם הטבע לעולם הרוח. הגשם, הברכה הכלכלית היורדת מאת ה' לפי מעשי האדם ומצבו המוסרי, מלמדנו שעבודת האדם השלמה בעולמנו, היא להתאים בין את הגשם – הגשמיות, לבין השמים. העבודה הזו תלויה אך ורק באדם. דברי חז"ל אודות הגשם מבטאים את מקומו המרכזי בכל תחומי חיינו, הברכה הכלכלית, קשירת הרוחני לחיינו, העיקרון של שכר ועונש בעולמנו, שהוא אחד מעקרונות היסוד של התורה, כל אלו באים לידי ביטוי בדברי חז"ל אלו, שרבי יהודה סבר שגדול יום הגשמים כיום מתן תורה, ואילו רבא הפליג ואמר שגדול יום גשמים יותר ממתן תורה. כי במתן תורה טמון

הכוח הפנימי לתיקון העולם, ואילו יום ירידת גשמים מבטא את ההוצאה לפועל של כוח מיוחד זה.

ג. הגשמים – אמצעי לשכר ועונש

ברכת גשמים או עצירתם, חלילה, נקשרים באופן מוחלט לקיום המצוות ועבודת ה' השלמה, יותר מכל דבר אחר. קשר זה בא לידי ביטוי בפסוקי קריאת שמע:

וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּמוּ אֶל מְצוֹתַי אֲשֶׁר אֶנֶכִּי מְצַוָּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לֵאמֹר אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעַבְדּוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מִטֶּר אֲרֻצְכֶם בְּעֵתוֹ... הַשְּׁמֹרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם וְסָרְתֶם וְעַבַדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים... וְחָרָה אִף ה' בְּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר... (דברים יא, יג-יז)

הרמב"ן (שם) מבאר שיש בפסוקים אלו אזהרה והתניה, שאם נשמור את רצון ה' – ירדו גשמים וייתן יכול לארץ, ואם לאו חלילה – יעצרו הגשמים ותיפסק נתינת הפירות.

אין זה דבר חדש שבכל עצירת גשמים, הדבר הראשון שעלינו לעשות הוא לבדוק את מצבנו המוסרי ולפשפש במעשינו. במדרש שמואל (פרשה כח) מסופר על שלושת שנות הבצורת שהיו בזמן דוד:

ויהי רעב בימי דוד... אמר דוד, צאו וראו שמא יש בכם בני אדם שהן עובדין עבודה זרה, שאין השמים נעצרים אלא בעון ישראל שהן עובדין עבודה זרה... יצאו ובקשו, ולא מצאו. אמר, שמא גלוי עריות ביניכם. דכתיב, ותחניפי ארץ בתזנותך וכו'... יצאו ובקשו, ולא מצאו. אמר להם, שמא שפיכות דמים ביניכם. דכתיב, (במדבר לה) ולא תחניפו את הארץ וגו'. יצאו ובקשו, ולא מצאו. אמר להן, שמא אין מעשרין מעשרותיהן כתקונן, שבעון מעשרות הגשמים נעצרין. דכתיב, (מלאכי ג, י) הביאו את כל המעשר וגו'. יצאו ובקשו, ולא מצאו... אמר לו הקב"ה, דוד, מוצל אתה אלא אל שאל שלא עשיתם חסד עמו...

תחילה מנסה דוד למצוא את סיבת עצירת הגשמים בג' העברות החמורות, לאחר מכן מנסה למוצאה בעניין מצוות תרומות ומעשרות, הקשורה ליבול האדמה, ובסוף מגלה לו הקב"ה שסיבת העצירה היא אי עשיית חסד. החסד הוא בסיסו של העולם, התורה כל כולה חסד, בשל עניין זה יש מניעת גשמים, כי החיבור ההדוק בין תורה לגשמים הופך, ולכן כאשר אין חסד, כאשר אין תורה – אין גשמים.

ד. שיבת ציון וירידת גשמים

בפרק בתהילים העוסק בשיבת ציון (פרק פה), אומר דוד המלך:

...רְצִיתָ ה' אֲרֻצְךָ שְׁבִית שְׁבִית יַעֲקֹב: נְשֹׂאתָ עוֹן עַמְּךָ כְּסִיתָ כָּל חַטָּאתָם סִלָּה... אַךְ קָרֹב לִירְאָיו יִשְׁעוּ לְשֹׁכֵן כְּבוֹד בְּאֲרָצוֹ חֶסֶד וְאֶמֶת נִפְגְּשׁוּ צֶדֶק וְשְׁלוֹם נִשְׁקֹוּ אֶמֶת מֵאֲרֶץ תִּצְמַח וְצֶדֶק מִשָּׁמַיִם נִשְׁקֶף גַּם ה' יִתֵּן הַטּוֹב וְאֲרָצוֹ תִתֵּן יְבוּלָה.



ומפרש הרד"ק (שם): 'כמו שיעשו הם הטוב גם ה' יתן הטוב להם והוא הגשם, כמו יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו'. שיבת ישראל לארצו באה לידי ביטוי בכך שיבולה של הארץ שב אליה, יש ברכה בירידת הגשמים המביאה ברכה ביבול. וכן מפורשים הדברים במדרש (פסיקתא זוטרתא דברים דף מה ע"א): 'גם ה' יתן הטוב וארצנו תתן יבולה ללמדך שגדול יום הגשמים כיום קיבוץ גליות...'

ה. הגשמים וארץ ישראל

ארץ ישראל נשתבחה בגשמיה, אשר אינה כארץ מצרים:
וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבִקְעֹת לְמִטְר הַשָּׁמַיִם
תִּשְׁתָּה מֵיָם: אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תִּמְיֵד עֵינֵי ה' אֶל־לִהְיוֹךְ בָּהּ מִרְשִׁית
הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה (דברים יא, יא-יב)
לכאורה בפסוקים אלו מובאת דווקא ברכתה של מצרים, שאינה צריכה גשמים, וחסרונה, חלילה, של ארץ ישראל, שאינה יכולה להתקיים בלא גשמים?
בסוף פירושו מתבטא הרמב"ן, (שם) שיש בירידת הגשמים בארץ ישראל 'סוד עמוק':
והנה הפרשה הזו תזהיר במנהגו של עולם, וממנה נלמד כי אע"פ שהכל ברשותו ונקל בעיני ה' יתברך להאביד יושבי ארץ מצרים ולהוביש נהרותם ויאוריהם, אבל ארץ כנען תאבד יותר מהרה שלא יתן בה מטרות עוזו... ומפני שאמר ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה – וראוי שיאמר ולמטר השמים תשתה מים כאשר ה' אלהיך ידרוש אותה, יהיה מדרש רבותינו (ספרי עקב יב) נרמז בכתוב, והלא כל הארצות הוא דורש שנאמר (איוב לח כו) להמטיר על ארץ לא איש, כביכול אינו דורש אלא אותה ועל ידי אותה דרישה שדורש אותה דורש כל הארצות... ויש בו **סוד עמוק**, כי הארץ הזאת נדרשת בכל והיא הכל, וכל הארצות מתפרנסות ממנה באמת.
מה הוא הסוד בירידת גשמים בארץ ישראל? מגלה לנו ה'ריקנטי' (שם), טפח מסוד זה: אמנם לפי האמת יבא הפסוק כפשוטו ומשמעו, והעניין כי ארץ ישראל אינה תחת ממשלת סיבות אחרות רק תחת השם הנכבד יתעלה, וזהו למטר השמים שרמז לשמים העליונים, כמה דאת אמר (דברים כח, יב) יפתח יי' לך את אוצרו הטוב את השמים, אמנם שאר ארצות שותות מתמציתה... ובאמת כי הקדוש ברוך הוא דורש אותה כי הארץ הזאת נדרשת בכל והיא הכל, וכל שאר הארצות מתפרנסות ממנה...
למדנו מדבריו שמקור כל הגשמים בעולם הוא מארץ ישראל, כוח ההשגחה האלוקית המיוחדת הנמצא רק בארץ ישראל, הוא זה המשפיע על גשמי העולם כולו, ירידת הגשמים בארץ ובעולם כולו משתלשלת מן ההשגחה האלוקית על ארץ ישראל.



סיכום

ירידת הגשמים היא אכן תופעה שראוי לקרוא לה 'סוד עמוק' ו'פלא'. בפלא הזה מתחברים שמים וארץ. הגשמים הם גם ברכה גשמית, אך לא פחות מכך תופעה רוחנית, המבטאת את הקשר בינינו לבין רבש"ע, את ההשגחה המיוחדת על ארץ ישראל ואת תהליך הגאולה. כשיש בצוקת חלילה, זהו סימן לא טוב לקשר המיוחד הזה. אין אנו יודעים לעשות חשבוננו של מקום, אך אין זה פוטר אותנו מלהתבונן במעשינו ולפשפש בדרכנו בראותנו בצורת. כאשר עצירת הגשמים מובילה למחשבות על ה'קו האדום של הכנרת' ועל 'התנהלות משק המים במדינה', על 'התפלת מים' ועל 'יבוא מים מטורקיה', ואינה מביאה עם זאת למחשבות בדבר עבודת ה', ואינה גורמת לנו להיטיב מעשינו, סימן הוא שריבוננו של עולם מדבר בשפה אחת ואוזנינו שומעות שפה אחרת; כדברי הרמב"ם בהלכות תענית 'אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקריה הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים ותוסיף הצרה צרות אחרות...!'

למצוקת המחסור בגשם יש מטרה, והיא לקרב את ישראל לאביהם שבשמים. ודאי שאיננו מתנגדים להתפלת מי ים וחיפוש פתרונות טכנולוגיים לצמצום צריכת המים הביתית והתעשייתית, אך כל זאת לא יבוא במקום תפילה על הגשם שפותחת שערי שמים ובמקום קרבת אלוקים. ירידת הגשמים מלמדת אותנו על תפקידנו: לחבר שמים וארץ.





אג' מרדכי שומרון

הצורך בגשם בעידן התפלת מי ים

מבוא

בשמיני עצרת מתפללים על הגשם, ובז' במרחשון מתחילים לשאול גשמים בברכת השנים. אם הגשם אינו יורד בעתו ונראה כי עלולה להיות שנת בצורת חלילה, קובעים תענית ציבור וזועקים לקב"ה לירידת גשמי ברכה.

לעתים נדמה כי עם התפתחות השיטות הטכנולוגיות להפקת מים לשתייה ולשאר השימושים (באמצעות התפלת מי ים, טיפול בקולחים, המתקת מים מליחים ועוד), קטנה באופן משמעותי התלות בגשם. יש הנוטים לחשוב כי בעידן המודרני ניתן לקיים חקלאות ותעשייה, ולספק מים לשימוש ביתי, רק באמצעות התפלת מי ים, שכמותם אינה מוגבלת. לעיתים אף נשמעת הטענה בקרב אנשי העיר כי הגשם הינו מטרד, והרי אם מהברז יוצאים מים גם כאשר אין גשם, מדוע עלינו לבקש מהקב"ה שיוריד לנו גשמים בעיתם?

במאמר זה אנסה לענות על השאלה מהי נחיצותו של הגשם בעידן המודרני. כדי לענות על שאלה זו נבחן את ניהול משק המים במדינת ישראל כיום, ואת תחזית צריכת המים בישראל לשנת 2050.

תכנית אב למשק המים

לפני כשנה נערכה תכנית אב ארצית ארוכת טווח למשק המים (מסמך מדיניות, מהדורה 3, יולי 2011). להלן כמה ציטוטים מתוך הפרק: 'חזון, מטרות ויעדים של רשות המים' (2010):

מקורות המים הטבעיים העיקריים בישראל – האקוויפרים ואגן הכנרת – שימשו במשך עשורים רבים מקור יחיד של מי שתייה, ונזקקו בדרך כלל לטיפול מינימלי לפני הספקתם לאוכלוסיה. עם הזמן ירדה איכות המים במקורות עקב פעילויות מזהמות לידם או מעליהם וכניסת מים באיכויות נמוכות. תופעה זו התרחשה בעיקר באקוויפר החוף. כתוצאה מכך הושבתו קידוחים רבים וקטנה זמינות המים השפירים באיכות הראויה לשימוש. לחילופין הותקנו מערכות טיפול מתקדמות יותר אשר הביאו את המים לאיכות הראויה לשימוש. במקביל הוחמרו תקני איכות המים. בנוסף, כמויות



הצורך בגשם בעידן התפלת מי ים

ההעשרה קטנו עקב שימוש גובר במים לפני הגעתם למקורות: שימושי קרקע אינטנסיביים יותר כגון בנייה המקטינה את העשרת מי התהום, פעילות אנושית מזהמת ועוד.

גם בעתיד יהוו מאגרי המים הטבעיים נכס אסטרטגי וישמשו כמקור משמעותי במערכות האספקה לצרכנים השונים. למאגרים הטבעיים יש תפקיד חשוב כאוגר אופרטיבי במערכת הכוללת של ייצור וצריכה, אוגר המשמש לייצוב האספקה מהעשרה טבעית משתנית בזמן ומהתפלה.

למראית עין, חשיבותם של מאגרי המים הטבעיים יורדת עקב השינויים במשק המים – במיוחד מכניסת מי ים מותפלים כמקור עיקרי לשימוש עירוני, ושימוש גדל והולך של קולחים לאספקה לחקלאות – אולם הם ימשיכו להוות מרכיב חיוני במערכת אספקת המים לאורך שנים, הן כמקור והן כאוגר אופרטיבי. ככל שיגדל הייצור של מים מותפלים, ניתן יהיה להחזיר את מאגרי המים הטבעיים למצב המאפשר יציבות ביכולת ההפקה והאספקה. מי הגשמים היורדים על אגני ההיקוות מהווים מקור משלים של מים. הגישה העקרונית לניהול ארוך טווח של מקורות המים הטבעיים תהיה שיקום ושימור המשאבים כערך אסטרטגי לאומי.

שימור החקלאות ופיתוחה הם יעד לאומי. הממשלה ומשרד החקלאות קובעים את היעדים ואת צרכי החקלאות ופריסתה, משק המים יתאים עצמו ליעדים אלה.

לסיכום, המדיניות המוצהרת של מדינת ישראל, על פי הערכת אנשי המקצוע בתחום המים, היא כי נחיצות מי הגשמים הינה ראשונה במעלה במערך אספקת המים לכלל האוכלוסייה, וכך יהיה גם בעתיד.

נתוני צריכת המים בישראל

בשתי הטבלאות להלן מוצגים נתוני מקורות המים והתפלגות הצריכה בישראל בשנת 2010 והתחזית הצפויה לשנת 2050. (מתוך נתוני רשות המים, **המספרים במיליון מ"ק בשנה**).

טבלה מס. 1 מקורות המים בישראל

שנה	שפירים	מליחים וקולחים	התפלת מי ים	סה"כ היצע
2010	1,200	647	280	2,127
2050	1,020	1,130	750	2,900



טבלה מס. 2 נתוני הצריכה בישראל

שנה	צריכה עירונית	תעשייה	חקלאות	צריכה נוספת	סה"כ צריכה	חוסר
2010	764	120	1,044	203	2,131	4
2050	1,482	138	1,450	501	3,571	671

הטבלאות לוקחות בחשבון את הגידול הניכר הצפוי בהתפלת מי ים ובניצול מים שוליים (מים שאיכותם נמוכה ממי השתייה) וכן את הכפלת האוכלוסייה הצפויה בישראל. הערכת העלות של פיתוח האמצעים להתפלת מי ים והשבת קולחים עד לשנת 2050, הוא 206 מיליארד ₪ כלומר 5.15 מיליארד ₪ לשנה במשך 40 שנה, ההערכה אינה כוללת את עלות התפעול השוטף.

הערכה של גידול אוכלוסיית ישראל

תכנון אספקת המים לכלל צורכי מדינת ישראל מתבסס על ההנחה כי אוכלוסיית ישראל עתידה להכפיל את עצמה בע"ה במהלך ארבעת העשורים הקרובים. תחזית זו מציבה אתגרים מורכבים למשק המים. כפי שניתן לראות משתי הטבלאות, צפוי מחסור של 671 מיליון מ"ק מים בשנה, בעוד כארבעים שנה. כל זאת למרות ההכפלה הצפויה של השבת מי קולחים ומים שוליים, והגדלה של התפלת מי הים פי שלושה, הכרוכות בהשקעה כספית אדירה של 206 מיליארד ₪. עיקר הגידול הצפוי בצריכה הוא בצריכה העירונית ובחקלאות, אשר תידרש לספק מזון לאוכלוסייה הכפולה מגודלה כיום.

צריכת המים בחקלאות

החקלאות היא צרכן המים הגדול בישראל. חקלאות ישראל נחשבת לאחת המתקדמות בעולם. בנושא ניצול המים ויעילות השימוש במים, מובילה חקלאות ישראל את החקלאות בעולם, ומשמשת מודל לחיקוי לארצות רבות. (דוגמה לשם השוואה – ישראל נמצאת במקום הראשון בעולם בניצול מים מושבים, ברמת ניצול של 86%. במקום השני נמצאת ספרד ברמת ניצול של 25%). כבר כיום משתמשת החקלאות בישראל במים שוליים מסוגים שונים (שפד"ן, השבת קולחים אזוריים ומקומיים, מים מליחים ועוד). נוסף למחקרים רבים הנעשים בישראל, שמטרתם חיסכון במים בחקלאות ודרכי התייעלות, נעשים גם מחקרים בהתאמת צמחים למים שוליים ולרמות מליחות גבוהות יחסית, ובמיוחד בנגב ובערבה. החקלאות כיום כבר מוגבלת בשימוש במים, והגידול הצפוי באוכלוסייה בעשורים הבאים מעמיד בפניה אתגרים מורכבים של אספקת תוצרת מזון טרייה ואיכותית לאוכלוסייה ההולכת ורבה.

בנגב הצפוני מגדלים בשטחים נרחבים גידולים שונים (חיטה, תפוחי אדמה, גזר ושאר ירקות). הקצאת המים לנגב מוגבלת, ואינה מאפשרת למצות את פוטנציאל היבולים האפשרי, במיוחד על רקע האקלים החם והיבש באזור. בחורף שעבר (תשע"ב) ירדו בנגב גשמי ברכה, ויבול החיטה היה 100,000 טון לעומת יבול של 25,000 טון בלבד בשנה



הצורך בגשם בעידן התפלת מי ים

שקדמה לה, שכמות המשקעים בה הייתה נמוכה. יכול חיטה גבוה זה אפשר למדינת ישראל למלא את כל מחסני החירום (מתוך נתוני ארגון עובדי הפלחה). ללא גשמי הברכה לא ניתן היה לקבל יכולים טובים, כיוון שגם לאחר מיצוי כל פוטנציאל המים השוליים, אין די מים להשקאת שטחי החיטה הנרחבים.

מחיר המים

עלות הפקת מים בישראל הינה גבוהה, ומשתנה בהתאם לשיטות ההפקה ולאזורים השונים. התפלת מי ים אמנם אינה מוגבלת במשאב חומר הגלם (מי הים), אולם כרוכה בשימוש יקר במשאבי אנרגיה. העלות הכוללת מושתת על הצרכן הסופי, ויוקר המחיר של מים לחקלאות מביא בהכרח לעליית מחירי התוצרת החקלאית. לעומת זאת גשם היורד על השדות ומרווה אותם, הוא מתנת חנם. נוסף לכך בחורף גשום, כאשר מאגרי המים הפרושים מרמת הגולן ועד לערבה מתמלאים, ניתן לחסוך כסף רב בהקטנת הצורך להוביל את המים מאזורים מרוחקים.

היער והחורש הטבעי

נויה של ארץ ישראל מורכב גם מנופי היערות והחורשים. ללא גשמי ברכה לא יעלה העשב, לא יפרח הפרח ולא ילבלב העץ. במשך אלפיים שנות גלות שממה הארץ ולא נתנה חילה לאויביה, ועתה כאשר שבו אליה בניה-בוניה, הסירה את בגדי אלמנותה וחזרה ולבשה שוב את בגדי נעוריה. עדים אנו בדורנו ליערות המתחדשים, הן באופן טבעי והן על ידי מעשה האדם, ובדרך כלל כרוכים הטבע ומעשה האדם יחדיו, בבחינת איתערותא דלתתא ואיתערותא דלעילא. מרבדי כלניות, רקפות ושאר מיני פרחים מכסים כל הר וגיא בשנות הברכה, ומחבבים את הארץ על בניה. האוויר צלול ונקי, והצמחים שטופים ונקיים מאבק הקיץ. שפע זרימת המים בנחלים ובמפלים, מהחרמון ועד לנגב, עיינות היוצאים בבקעה ובהר, מרגשים בכל שנה מחדש את עם ישראל המחדש ימיו כקדם.

סיכום

לא בכדי מתפלל כוהן גדול ביום הכיפורים שתהא השנה שנה גשומה, שנת שובע ושמחה לכל בית ישראל, ולא בכדי שואלים אנו על הגשמים ומתפללים לטל ומטר לברכה.

דווקא בדורנו כאשר עם ישראל שב לאדמתו חשיבות הגשם גדולה. אוכלוסיית ישראל גדלה בהתמדה, ולמרות כל הפיתוחים הטכנולוגיים, ברור לכל שללא גשם משמים אנו צפויים חלילה לשנים קשות. שפע גשם משמים מביא חיים לעם ולארץ, כנאמר: 'ונתתי מטר ארצכם בעתו... ואכלת ושבעת' (דברים יא, יד-טו). יהי רצון שיהיו כל מעשינו לשם שמים ונזכה לשפע גשם משמים.

שאלות ותשובות קצרות



1. תנאי בתרומות ומעשרות (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | האם ניתן לעשות תנאי בתרומות ומעשרות, שכל הפירות שיתחילו להרקיב יהיו מעשר (מעכשיו)?

תשובה | בתרומות ומעשרות יש שאלה עקרונית, האם בזמן הזה, הפרשה על ידי 'ברירה' מועילה או לא. המחלוקת היא האם תרומות ומעשרות הם ככל איסור דרבנן, שמועילה בו 'ברירה', או שמא כיוון שהם מעיקר דין תורה, לא מועילה בהם 'ברירה'. את סיכום השיטות אפשר למצוא בספר 'הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית', עמ' 116.

יש מקרים שייוודע אלו פירות הרקיבו, ואז כאמור, ההלכה תלויה בשאלה האם אפשר להפריש על ידי 'ברירה'. אך יש מקרים שלא ייוודע אלו פירות הרקיבו, למשל כשרוצים להשתמש בנוסח ההפרשה כדי להפריש מכל הפירות במדינת ישראל. במקרה זה יש שאלה נוספת, האם 'ברירה' בדבר שלעולם לא יוכר ולא ייוודע, מוגדרת 'ברירה' כלל. לדעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (אפרושי מאיסורא סי' ד אות א) דבר שמופרש ב'ברירה' שלא יודע לעולם, אינו 'ברירה' כלל, ואין ההפרשה חלה. ועל כן במקרה זה, הפרשה על הפירות שעתידים להרקיב אינה 'ברירה' כלל. אולם דעת החזו"א שגם במקרה שלא ייוודע לאדם מה הולך לאיבוד, זה ייחשב 'ברירה',² ולדעות שאפשר להפריש על ידי 'ברירה', במקרה כזה 'יש ברירה', ומועילה ההפרשה.

2. חיוב הפרשת תרומות ומעשרות מצמחים הגדלים

בשטח ציבורי (הרב דוד אייגנר)

שאלה | האם יש להפריש תרומות ומעשרות מפירות שנקטפים בשטח ציבורי?

1. כשאומר את נוסח הפרשת תרומות ומעשרות, הפירות שעתידים להרקיב אינם מבוררים ואין יודעים אלו הם והיכן הם מצויים. התנאים והפוסקים אחריהם, נחלקו האם על אף זאת אפשר להפריש, וכשיתברר אלו פירות הרקיבו - יחולו המעשרות למפרע.

2. אך לחזו"א (דמאי סי' ט ס"ק יג), אין להפריש על ידי 'ברירה' גם בזמן הזה.

תשובה | בשאלה זו דן הרב אליעזר וייל, במאמרו 'גדולי רשות הרבים של ישוב – חיובם בתרומות ומעשרות' (התורה והארץ ד, עמ' 61-58), ומסקנתו היא שבמקום שאין מקפידים בו על פירות רשות הרבים, הפירות פטורים מתרומות ומעשרות (רמב"ם, הל' תרומות פ"ב הי"א). אמנם יש לבחון היטב האם הרשות לקטוף מן הפירות נתונה לכול, או רק לתושבי המקום, ואם הרשות היא רק לתושבי המקום, אזי אין הפירות הפקר, וחייבים להפריש מהם תרומות ומעשרות.

3. הפרשת תרומות ומעשרות מתבלינים (הרב דוד אייגנר)

שאלה | הוסיפו עלי רוזמרין לתפוחי אדמה לשם נתינת טעם. כיוון שכבר נכנסה שבת אין אפשרות להפריש תרומות ומעשרות. האם מותר לאכול את התפוחי אדמה?
תשובה | מובא בגמרא (נדה נ ע"א): 'כל שחייב במעשרות – מטמא טומאת אוכלין', ורש"י מבאר: 'דאין חייב לך במעשר אלא אוכל'. כלומר, ישנו חיוב תרומות ומעשרות רק אם אוכלים את הפרי או הירק. התוספות דנים בסתירה הקיימת בין שתי סוגיות העוסקות בחיוב תרומות ומעשרות מתבלינים: בסוגיה אחת (חולין ו ע"א) מובן שתבלינים חייבים בתרומות ומעשרות מכיוון שהם אוכל, ובסוגיה אחרת (חולין ק"ז ע"ב) מובן שתבלינים פטורים מתרומות ומעשרות מכיוון שאינם אוכל, ולכן אינם נטמאים בטומאת אוכלין. התוספות מתרצים (תירוצ' א') שישנם שני מיני תבלינים: יש מיני תבלינים שמיועדים לנתינת טעם בלבד, ולכן הם פטורים ממעשר. משמע מדבריו שאף אם אוכלים אותם, כיוון שהם מיועדים לנתינת טעם בלבד – הם פטורים מתרומות ומעשרות. ויש מיני תבלינים שראויים לאכילה מצד עצמם (כבצל ושום), אך יש בהם שימוש גם לנתינת טעם. תבלינים אלו חייבים בהפרשה, מכיוון שהם ראויים לאכילה מצד עצמם.

התירוצ' השני של התוספות הוא שהסוגיה בדף ו, לא עסקה בחיוב תרומות ומעשרות, אלא רק בעניין טומאת אוכלין ושביעית. התוספות גם עוסקים בנושא הפלפלים, ומחלקים בין פלפלים הראויים לאכילה מצד עצמם, ולכן חייבים בתרומות ומעשרות, לבין פלפלים שאינם ראויים לאכילה מצד עצמם, ולכן פטורים מכך. אם כן מובן מתירוציו של התוספות, שתבלינים שראויים לאכילה מצד עצמם – חייבים בתרומות ומעשרות, ואלו שאינם ראויים לכך – פטורים מתרומות ומעשרות. בנידון דידן, נראה שלמרות שכאשר תבלין הרוזמרין בתבשיל ישנם האוכלים אותו, אין הם אוכלים אותו מכיוון שהם חפצים בו. מטרת הכנסתו לתבשיל היא נתינת טעם בלבד, והסיבה שהוא נאכל היא סיבה טכנית – חוסר רצון או חוסר יכולת להוציאו. אם כן יש להקל בו לעניין חיובו בתרומות ומעשרות.

אמנם, הגר"מ אליהו זצ"ל כתב³ שבמקרה שמשתמשים בעלי הצמח לתה – דינם כאוכל ויש להפריש מהם תרומות ומעשרות, ולדעתו ייתכן שהוא הדין במקרה דנן. לכן

3. הגר"מ אליהו, 'חיוב תרומות ומעשרות וערלה בעלי תה', התורה והארץ ד, עמ' 10-14.

לכתחילה יש לחוש לדעתו, וביום חול יש להפריש מתבלינים אלו תרומות ומעשרות (בלא ברכה). ובמקרה שאין אפשרות להפריש (בדיעבד או בשבת וכדומה) יש להקל בדבר.⁴

4. ברייה שנימוחה או נתרסקה (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | כתוב לגבי 'ברייה', שאם היא נימוחה או נתרסקה או ניטל ממנה איבר, אזי כבר אינה 'ברייה' (ערוך השולחן סי' ק סעי' ה). מה ההבדל בין 'נימוח' לבין 'נתרסק' לבין 'ניטל ממנו איבר'?

תשובה | שפתי דעת⁵ כתב ש'נתרסק' היינו בבישול, ואילו 'נימוח' פירושו שהוא שלם, אבל איבד את צורתו.⁶ נחלקו האחרונים לגבי דינו של 'נימוח', האם מיעוץ שאינו מחתך אברים מבטל דין 'ברייה', אם לאו. נראה שלדעה זו ('ערוך השולחן') 'נימוח' גם כן אינו 'ברייה'.

5. החזרת כספי ביטוח (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | תבעתי את הביטוח על תיקון ברכב. הביטוח שילם לי את מלוא הסכום לפי חשבונית שהבאתי מהמוסך. כאשר באתי לשלם למוסך את הסכום שקיבלתי מהביטוח, הוא נתן לי הנחה על הסכום המלא, ובעצם נותר בידי עודף מהסכום שהביטוח שילם לי עבור תשלום למוסך. מה עלי לעשות, האם עלי לשלם את העודף למוסך? האם עלי להחזירו לביטוח? האם אני יכול לשומרו לעצמי, או שיש בכך איסור גזל?

תשובה | משאלתך מובן שהבאת חשבונית לביטוח (שבה הייתה מפורטת עלות התיקון), ועל סמך חשבונית זו נתנו לך את כסף התיקון. כשבאת לשלם, בעל המוסך אמר שהוא נותן לך הנחה מסוימת, וכך נשאר בידך סכום כסף. וכעת שאלתך היא למי שייך כסף ההנחה.

בשו"ע (חו"מ סי' קפג סעי' ו) מדובר במקרה שבעל הבית שולח כסף על ידי שליח, שיקנה בעבורו דברים מסוימים. אם עלות המוצרים ידועה, והמוכרים בכל אופן נתנו מוצרים רבים יותר לשליח, כל שהוסיפו המוכרים שייך לקונה ולשליח. נאמרו שני הסברים מדוע חולקים השליח והקונה ביניהם את התוספת. לדעת הרי"ף, כיוון שההנאה לשליח היא בזכות מעות בעל הבית, התוספת שנתן המוכר היא לשניהם. לפי הסבר זה אם אמר המוכר שהתוספת היא רק לשליח, בכל זאת יש לחלוק, כיוון שמעות הקונה גרמו לנתינה זו. לדעת רש"י, החלוקה נובעת מכך שיש ספק למי נתן המוכר את התוספת, ולכן אם אומר בפירוש שנותן לשליח – הכול שייך לשליח ואין לקונה כלום. הרמ"א (לשו"ע, שם) הכריע כהסבר רש"י, שאם המוכר אמר בפירוש שנותן לשליח –

4. ראה עוד במאמרו של הרב יואל פרידמן, 'חיוב תרומות ומעשרות בתבלינים ועלי תה', התורה והארץ שם, עמ' 26-15.

5. שפתי דעת, יו"ד סי' ק ס"ק ו, ד"ה וכן צריך.

6. עיין שו"ע, יו"ד קא סעי' ו.

הכול לשלוח. הש"ך (ס"ק יב) ו'קצות החושן' (ס"ק ז) כתבו שיש לפסוק כרי"ף, כיוון שכל התוספת היא בגלל המעות, לכן גם בעל הבית צריך לקבל חצי מהמתנה. הרשב"א בתשובותיו (מיוחסות לרמב"ן, ס' ס) כתב שאם הקהל מינה את ראובן שיגבה מס מהקהל וייתן לגוי, וקיבל הגוי את כספי המס, ונתן לראובן הגוֹבָה סכום כסף ממעות הקהל – כל הכסף שנתן לו הגוי שייך לו. הרשב"א מסביר שגם לשיטת רש"י (לעיל), שצריך לתת לבעל הבית חלק מהכסף, כיוון שהמתנה ניתנה בגלל מעות הקונה; מכיוון שהגוֹבָה טוען שיש ביניהם יחסים מיוחדים ולכן נתן לו הגוי את הכסף, אין הגוֹבָה צריך לתת לבעל המעות חלק במתנה שקיבל.

בנידון דידן, אם בעל הרכב טוען שיש בינו לבין בעל המוסך עסקים נוספים, ועל כן בעל המוסך נותן לו מתנה, נראה שמתנה זו שייכת רק לבעל הרכב ולא לנוֹתן המעות (הביטוח).

אמנם נראה שאם הביטוח לא היה מבקש חשבונית בלבד, אלא היה מבקש לראות את הסכום ששולם בפועל, במקרה כזה הקובע היה מה שכתוב בקבלת התשלום, דהיינו הסכום ששולם בפועל.

6. יין שביעית לאחר זמן (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | אנו מתגוררים בחו"ל. קיבלנו מקרוב משפחה כמה בקבוקי יין שביעית מיקב בוטיק בארץ. הבקבוקים שהו בארגזי עץ תקופה ארוכה. יש לציין כי קרוב המשפחה לא היה מודע לכך שמדובר ביין שביעית. כיצד יש לנהוג ביינות אלו, האם יש 'לבער' (להפקיר) אותם? האם ניתן להשתמש בהם בחו"ל, או שמא יש להחזירם לארץ?

תשובה | יין שנכתב עליו שהוא משנת השמיטה הוא קדוש בקדושת שביעית ויש להקפיד שלא לסחור בו ולא לבזותו וכן לא לשפוך את השאריות. לגבי ביעור, רוב הסיכויים שהיה ברשות אוצר בית הדין בזמן הביעור (פסח תשס"ט) ופטור מביעור. משמע מהשאלה שהיין יושן בחביות עץ תקופה ארוכה, מכאן שהוא היה ברשות ב"ד בזמן הביעור, וממילא לא חל עליו חיוב חדש של ביעור. אם יש ספק שמא בזמן הביעור (פסח תשס"ט) כבר היה היין ברשות יהודי, יש צורך לבערו כעת (כדין אנוס) בפני שלושה. אין צורך להשיב את היין לארץ.

7. בדיקת חרקים בבצל ובתבלינים במסעדה

(הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה | אני עובד במסעדה המוכרת 'בשר על האש', ולצורך כך משתמשת בבצל רב, הן בטיגון עם הבשר והן בתוספות. האם יש לבדוק את הבצל, וכיצד ניתן לעשות זאת? כמו כן, כיצד בודקים תבלינים ושעועית אדומה?

תשובה |

1. בבצל יבש יש חרקים לבנים בין הגלדים, חרקים אלו יורדים בשטיפה תחת זרם מים. כמות החרקים היא באחוזים גבוהים. על כן לצורך אכילת הבצלים יש להפריד גלד גלד

ולשטוף תחת זרם מים, ואין צורך לחזור ולבדוק. זאת היא הדרך המומלצת והראויה. לאחר השטיפה אפשר לטגן ולבשל את הבצל. (יש אפשרות לקנות בצל חתוך שהוא כבר שטוף ונקיב, וכמו כן בגלל חשש 'לינת לילה' [חכמים גזרו שלא לאכול בצל שהיה גלוי לילה] נותנים בו מלח ו/או חומצת לימון שמשנה את טעמו).

2. תבלינים – יש להעביר דרך מסננת דקה, ולבדוק האם נשארים קורים במסננת. כאשר יש קורים בתבלין עדיף לא להשתמש בתבלין. די בבדיקה מדגמית של התבלין. אם לא נמצאו קורים, יש להכניס את התבלינים לקירור, ולאחר מכן אין צורך לחזור ולבדוק אותם.

3. שעועית אדומה – יש להעביר על שולחן בדיקה או על צלחת לבנה, ולראות שאין חדקונות. לאחר מכן יש להשרות את גרגירי השעועית במים פושרים עם מעט מלח, ולהניחם לשרייה בלילה, כל שעועית שצפה יש לזרוק. כמו כן יש לראות שאין חורים בגרגירי השעועית.

8. עובדת זרה הסועדת אדם זקן וחולה (הרב אייל בן דוד)

שאלה | האם מותר לאדם זקן וחולה להתייחד עם עובדת סיעוד פיליפינית?
תשובה | בשו"ע (אבה"ע סי' כב סעי' א) נפסק שאסור להתייחד עם ערווה מהערייות, בין ילדה בין זקנה, ואם כן לכאורה אין להתייחד עם העובדת, כפי שהובא בספר 'אוצר הפוסקים'⁷, משו"ת 'מאורות נתן' (רנ"ג לייטער):

באמת תמוה למה לא פירשו הפוסקים דאין חילוק בין זקן לבחור דיש מקום לחלק בין המקרים עפ"י המבואר ביו"ד קצ"ה שהבעל חולה מותר לאישה לשמשו מה שאין כן שהאישה חולה שאסור.

ואם כן, תמוה למה לא דנו הפוסקים להקל בזקן וסיים 'אין להקל אחרי שלא חילקו הפוסקים בזה'. אולם בנידון דידן, שהגבר הוא גם זקן וגם חולה והאישה היא גויה, יש להקל, כיוון שאיסור ייחוד עם הגויה הוא מדרבנן, שכן לדעת הרמב"ם, ביאה על הכותית שלא בדרך חתנות נאסרה רק מדרבנן⁸, וכל שכן שהייחוד עמה הוא מדרבנן. יש לצרף כסניף להקל גם מכיוון שזו עבודתה של האישה, והיא חוששת שתפסיד את עבודתה אם ייודע הדבר (מירתתא). לסיכום נראה שאפשר להקל במקום הצורך, ואין לאסור על אדם זקן וחולה סיעוד של עובדת זרה משום ייחוד.

7. אוצר הפוסקים, אבה"ע סי' כב אות ב.

8. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פי"ב ה"א.



9. להצני 'גרמא' בבתי חולים (הרב ישראל רוזן)

שאלה | בבי"ח הדסה עין כרם מותקן לחצן 'גרמא' של מכון צומת, לפתיחת דלת המחלקות (יולדות, למשל). 'גרמא' הוא איסור דרבנן כידוע. כיצד אפשר לבקר חולה בשבת מבלי לעבור על איסור דרבנן זה? כמוכן כוונתי למקרה שאין בביקור צורך החולה, או לחילופין כאשר המלווה הנצרך לחולה רוצה לצאת מן המחלקה בתום השהות עימו.

תשובה | בעקבות התייעצויות עם רבנים במרוצת השנים, עמדנו היא שבבית החולים ניתן להשתמש בשיטת ה'גרמא' במכלול רחב, מבלי צורך לבדוק כל מקרה ומקרה וכל צעד וצעד – מהי מידת חשיבותו. השיקול ההלכתי לוקח בחשבון לא רק את המקרה שלפנינו אלא גם את מכלול המקרים בעתיד, ואת הצורך בהתנהלות של מסגרת קבועה. כל זה אמור גם בקשר לסועדי החולים ולמבקריהם, מבלי צורך להבחין בין אדם למשנהו. יתר על כן, אם לא יהיה למבקרים היתר לצאת מבית החולים, לא יוכלו גם להיכנס, או יהססו ויימנעו מביקור חולים, וביניהם מבקרים רבים הנזקקים לחולה מאוד לצורך רפואתם, רפואת הנפש ורפואת הגוף.

אגב, 'גרמא' איננו איסור דרבנן כמו מוקצה למשל. מבחינה הלכתית הוא היתר, ורק חומרת הראשונים אסרה אותו.⁹ וגם יש בכך הבדל בין אשכנזים לספרדים.

10. מעלית שבת לכתחילה (הרב ישראל רוזן)

שאלה | האם מותר לאדם צעיר ובריא להשתמש במעלית שבת? האם תוספת משקל האדם גורמת למעלית שבת לצרוך יותר חשמל, או להפעיל מנגנונים נוספים בירידה או בעלייה?

תשובה | עמדנו ההלכתית היא שמותר לכל אחד להשתמש במעלית שבת לכתחילה, ולא רק למי שיש לו בקושי גופני מסוים, כמו חולה וכדומה. ההיתר הוא משום שאין שום פעולה אסורה בשימוש במעלית. גם אם משקל האדם משפיע במשהו על פעולת המעלית – אין בכך שום איסור, והדברים פורסמו במקומות שונים. ראו למשל בספר 'שמירת שבת כהלכתה', בשם הרב שלמה-זלמן אויערבך זצ"ל, מאת תלמידו המובהק הרב יהושע נויבירט שליט"א. יתר על כן, אם שמעת על כאלו המחמירים במעלית, זה אמור דווקא לגבי ירידה במעלית, ולא לגבי עלייה, בניגוד למה שחושבים ה'עולם', ואין כאן המקום לפרט את הבעיה שישנה לדעת המחמירים. מכל מקום, הכבדה על מנוע

9. כך כתב הגר"ש ישראל, חוות בנימין א, עמ' רכ.

הפועל בעת עלייה במעלית, אין בה שום איסור, גם אם נגרמת תוספת זרם חשמלי; שכן להבדיל מאש אמיתית שהגברתה אסורה אף היא משום 'הבערה', בהגברת עוצמת הזרם של מנוע חשמלי פועל ('שינוי זרם'), לא נעשית מלאכה אסורה. וגם אם נאסור מצד 'מוקצה' או 'עובדין דחול' – אין זה אמור במעלית שבה האדם איננו עושה שום פעולה מכוונת להגדלת הזרם במנוע.

נוסף על כך, עונג שבת זו מצווה מדברי נביאים, וכל החששות לגבי מעלית הן חומרות בעלמא.

בכל אופן יש כמה פריטים שמכון צומת דורש שיהיו, ובודק שישנם, על מנת לאשר מעלית שבת. ולכן חשוב לבדוק שהמעלית אכן נבדקה ואושרה. פריטים אלו קשורים לביטול חישון הדלת, עומס יתר, לחצני הפעלה, תאורה קבועה, התראה לפני סגירת הדלת, פילוס מדויק ועוד.



11. חובת הסתכלות על מוך דחוק (הרב אריה כץ)

שאלה | אישה בדקה בדיקת הפסק טהרה, וכיוון שחשה רגישות במקום וחששה שנפצעה, התלבטה אם לשים מוך דחוק. בסופו של דבר החליטה לשים, אך לאחר שהוציאה אותו חששה שאולי יש שם דם של פצע. האם היא רשאית לכתחילה לא להסתכל על המוך?

תשובה

ה'חיות דעת' (סי' קפד ביאורים ס"ק יא), כתב בעניין עונת פרישה, שבה הדין שאם עברה העונה, ולא בדקה ולא הרגישה, מותרת לבעלה¹⁰ (להלכה, בווסת קבוע או בעונה בינונית, מותרת רק לאחר בדיקה), וזו לשונו:

נסתפקתי כיוון דעיקר ההתר מכח דלא הרגישה, ואם כן אם בדקה עצמה בשעת וסת ונאבד העד דשוב ליכא ראייה מהא דלא ארגשה, דאימר הרגשת עד הוא כדאמרין בריש פרק הרוואה כתם, אפשר דטמא וצ"ע.

'פתחי תשובה'¹¹ הביא את דברי ה'חיות דעת' לא בתור ספק, אלא בתור ודאי איסור.¹² מתוך כך החמיר ה'פתחי תשובה' גם במקרה שבשעת וסתה הטילה מי רגלים, שמא ראתה אז, והרגשת מי הרגלים הקהתה את הרגשתה. אמנם 'דרכי תשובה'¹³ הביא בשם ספר 'פרדס רימונים', שיש לדמות דין זה ל'אבדה הריאה קודם שנבדקה', שרק במזיד

10. שו"ע, יו"ד סי' קפט סעי' ד.

11. פתחי תשובה לשו"ע, סי' קפד ס"ק יח.

12. על פי דברי החיות דעת, סי' קפד חידושים ס"ק כד.

13. דרכי תשובה, סי' קפד ס"ק מא.

יש לקנוס, אבל בשוגג יש להקל, ומדבריו עולה שאין כאן חשש גמור (אם לא כן הייתה נאסרת גם בשוגג, ולא רק מכוח קנס). 'שיעורי שבט הלוי'¹⁴ דן בדברים באריכות, ומסקנתו שאין לחשוש לדברי ה'חוות דעת', ואף אם נאבד העד במזיד, אין להחמיר בזה, ומקורו משו"ת 'שבט הלוי'¹⁵. מתבאר מדבריו שהיות ובדיעבד אין הבדיקה מעכבת באותו היום, ממילא אין לחשוש אם אבד העד.

אמנם גם לדעת המחמירים, אין זה מחמת החשש שהיה על העד מראה שטימא אותה, אלא מכיוון שלשיטתם ההיתר לאחר עונת הפרישה, הוא רק מכוח העובדה שהאישה לא הרגישה, וכשארין הוכחה שלא הרגישה, ממילא לא ניתן להתירה.

לעומת זאת בבדיקות שבעה נקיים, אין צורך בהוכחה שלא הרגישה, אלא בבדיקה לוודא שהיא נקייה, ולכן אישה שעשתה בדיקה ולא הסתכלה על העד, אין הבדיקה עולה לה בתור בדיקה, אך גם אין היא פוסלת אותה (בניגוד למקרה שבו כבר הסתכלה על העד ומראהו מסופק, והעד אבד לפני שהראו אותו למורה הוראה). מכיוון שבדיעבד הפסק הטהרה עולה גם ללא מוך דחוק (מלבד במקרה חריג ביותר, שלגביו יש מחלוקת), הרי שאם זרקה את המוך בלי שהסתכלה עליו, בדיעבד עלה לה הפסק הטהרה, אם היה נקי. בשאלתנו אין אנו דנים במקרה של דיעבד, אלא במקרה של לכתחילה, האם עליה להסתכל על המוך. והנה ודאי, במקרה שבו אין לאישה בעיה, כשם שהיא חייבת לשים מוך דחוק כך עליה גם להסתכל עליו, שכן אחרת אין טעם בכך ששמה אותו. אך במקרה זה, לדעת מורה ההוראה האישה הייתה פטורה מלשים את המוך, עקב החשש לפצע, ובכל זאת שמה אותו. האם גם במקרה כזה תהיה חייבת להסתכל על המוך, או שכשם שהייתה פטורה מלשים, כך פטורה מלהסתכל?

ונראה לדמות מקרה זה למקרה של אישה שעשתה ג' בדיקות עד בימי ז' הנקיים, האם לכתחילה עליה להסתכל על הבדיקה השלישית?

בדיעבד גם שתי בדיקות בז' נקיים מועילות, ולדעת רוב הראשונים (אף שלא נפסקה כך הלכה) אפילו בדיקה אחת. ואף על פי כן, לכתחילה צריך לעשות שתי בדיקות בכל יום. בפשטות הצורך בשתי בדיקות הוא כדי לתת לנו חזקה טובה יותר שאינה רואה, ומעבר לזה אין חוששים שרואה, אך אם אישה בכל זאת בדקה יותר, נראה שלכתחילה מחויבת להסתכל, כדי לדעת שאינה רואה. ושמעתי מאחד הפוסקים שהגדרה של ז' נקיים היא שבכל פעם שבודקת אינה רואה דם.

ואם בבדיקה שאינה מחויבת מעיקר הדין יש לומר כך, קל וחומר בבדיקה שהיא חייבת בה אלא שלפעמים מקלים בה, יש לומר שאם כבר עשתה אותה (אף אם הייתה פטורה), עליה להסתכל עליה, ואם תהיה בבדיקה שאלה, תראה למורה הוראה הבקיא בפצעים, ויחליט אם ניתן להקל על סמך החשש.

14. שיעורי שבט הלוי, סי' קפד ס"ק ו.

15. שו"ת שבט הלוי, ח"ה סימן קח.

סיכום

אישה שחששה לשים את המוך הדחוק שמא תראה דם מפצע, לכתחילה הייתה פטורה מהבדיקה, אבל אם עשתה אותה, עליה להסתכל עליה. אם זרקה את הבדיקה מבלי להסתכל בה, בדיעבד אין בדיקה זו מעלה או מורידה.



12. תשלום על עבודה שנעשתה בלא סיכום מראש

שאלה | על פי ההלכה, אם אדם עשה עמי טובה בלא שביקשתי ממנו, עלי לשלם לו על כך. אולם לכאורה יש שתי בעיות בדین זה:

א. מה הדין במקרה שאין לי כסף לשלם לו? האם עלי לקחת הלוואות ולסבול ממצוקה כלכלית בשל כך? מה הדין אם ייעדתי את הכסף המועט שיש לי לדברים חשובים אחרים?

ב. אנשים שמחפשים להרוויח כסף, עלולים ליזום עשיית עבודות עבור אנשים אחרים, כדי להרוויח כסף. יכול להיווצר מצב שבו אנשים יתחילו לתקן תיקונים עבורי, אף שלא ביקשתי זאת, כדי להרוויח כסף קל, ובעצם הדבר נעשה שלא ברצוני, על חשבוני.

תשובה | אם אדם עבד עבור חברו והינה אותו, וכעת הוא מחייב את החבר בתשלום, צריך להבדיל בין שני מקרים: במקרה שמדובר במלאכה שנעשתה עבורו שאפשר לשנותה, יש למקבל זכות לומר 'טול עציך ולך',¹⁶ כלומר 'החזר את המצב לקדמותו'. במקרה שמדובר בדבר בלתי הפיך, אכן יש לו חובה לשלם. אמנם הוא יכול למחות באלו הרוצים לעבוד אצלו, שלא ישלם להם על כך, ולהבא לא יהיה חייב לשלם.¹⁷ כך כותב בעל 'ערוך השולחן' (חו"מ סי' שעה סעי' יב):

וכלל הדברים כן הוא שבכל דבר שאדם עושה לחבירו שלא ברשותו של בעה"ב בין שהיה בעיר ולא מיחה בו ובין שלא היה בעיר רואין הב"ד אם דבר זה היה הבעה"ב מוכרח לעשות שמין לו וידו על העליונה דנהי דירד שלא ברשות מ"מ הרי עשה לו טובה ולמה יפסיד אבל דבר שאינו הכרח לעשותו או שהבעה"ב לפי מצבו אין ביכלתו להוציא הוצאות כאלו א"צ לשלם לו ויכול לומר לו טול מה שעשית ולך וכן נראה עיקר לדינא וכ"ז כשלא מיחה בו הבעה"ב מקודם אבל אם מיחה בו ואמר שאינו רוצה שיבננה או יתקננה

16. שו"ע, חו"מ סי' שעה סעי' ו.

17. לדעת שו"ת פרי תבואה (סי' נח, שמובא בפתחי תשובה לשו"ע, חו"מ סי' רסד ס"ק ד), חייב לשלם גם במקרה שמחה על כך, אמנם רבים חולקים עליו, וראה באריכות במאמרו של הרב יוסף גולדברג, שורת הדין, ב עמ' ריח.

הפסיד בכל ענין זה היורד דזה שאמרו חז"ל דיורד שלא ברשות שמין לו זהו בסתמא אבל לא כשמיחה בפירוש.
על כן מי שחושש שיעשו עבורו עבודות והוא אינו מעוניין בכך, יודיע מראש שלא ישלם, ויהיה פטור מלשלם על העבודה.

13. נזק במשחק כדורגל

שאלה | בטעות תוך כדי משחק, בני העיף את הכדור לכביש, והכדור נדרס ונהרס. הכדור לא היה שלו, האם עליו לשלם את הנזק?

תשובה | ראשית יש להקדים:

א. אם מדובר בילד לפני גיל מצוות, אין לו חיוב לשלם כלל.¹⁸ אמנם יש אומרים שצריך לשלם כשיגדל, כדי שיתכפר עליו. אך אם הזיק שלא בכוונה, נראה שאינו צריך לשלם כשיגדל.

ב. אם בעל הרכב יכול היה להימנע מלדרוס את הכדור, האחריות על הנזק מוטלת עליו,¹⁹ רק במקרה שהוא אינו לדורסו, האחריות מוטלת על זורק הכדור, שהביא את הכדור למקום שבו הוא חשוף לנזקים.

אם שני התנאים הללו אינם מתקיימים, צריך לדון בשתי אפשרויות לחיוב, שבשלן יהיה הילד חייב בתשלום על הנזק:

א. שומרים

יש מקום לומר שלילד דין 'שואל' על הכדור, וממילא חייב גם באונס שנגרם מחמת המשחק. אמנם יש לדון האם יש לו פטור משום 'שמירה בבעלים' כגון שבעל הכדור עם השואל במלאכתו, ואז פטור מתשלום, כמו שכתב השו"ע (סי' שמו). כמו כן יש לדון האם משחק משותף הופך את המשחקים בו לשומרים, וכן יש לדון האם בעיטה מעין זו תיחשב שימוש סביר בכדור, והרי יש פטור של 'מתה מחמת מלאכה'. על כן, קשה לחייב על בסיס טענה זו.

ב. מזיק

ייתכן שעיקר הדיון הוא על כך שיש כאן דיני נזיקין. הילד שבעט בכדור והעיף אותו למקום שבו הוא נהרס, הזיק בכך. בדיני נזק, יש חיוב בתשלומים גם למי שמזיק באונס. כך נפסק בשו"ע,²⁰ שבין אם שגג ובין אם נאנס, חייב המזיק לשלם לניזק נזק שלם, אלא אם כן מדובר באונס גמור. אמנם כאן הנזק אינו ישיר, עצם הוצאת הכדור למקום אחר לא גרמה כל נזק, שכן היה ידוע היכן הוא. הנזק נגרם על ידי הרכב הפוגע, שהרס את הכדור. נראה אפוא שמדובר בנזק עקיף. אלא שגם בנזק עקיף יש לעתים חיוב, כשהנזק מוגדר 'גרמי'.

18. ראה שו"ע, חו"מ סי' שמט סעי' א.

19. ראה שו"ע, חו"מ סי' תיב סעי' א; וסמ"ע, לשו"ע, חו"מ סי' תיא ס"ק ו.

20. שו"ע, חו"מ סי' שעח סעי' א.

הסמ"ע²¹ מביא בשם הרא"ש את שני החילוקים העיקריים בין 'גרמא' ל'גרמי':

1. 'היכא דהוא בעצמו עושה היזק לממון חברו וברי היזקא' – מעשה שנעשה על ידי המזיק בעצמו, והוא 'ברי היזקא', מחייב.
2. 'היכא דבשעת מעשה נעשה ההיזק נקרא דינא דגרמי' – אם הנזק הוא מיידי הוא מחייב.

'פתחי תשובה'²² הביא משו"ת 'משאת בנימין', שלמעשה ניתן לחייב רק בצירוף שתי הסברות הללו.

מלבד שיטות אלו, יש גם שיטת ריצב"א המובאת ברמ"א²³, שאין חילוק מהותי בין 'גרמא' ל'גרמי', אלא חכמים קנסו במקרים השכיחים, ואלו הם המפורטים בגמרא ובשו"ע.

במקרה זה נראה שאין מקום לחייב משום 'גרמי', שכן הנזק לא נעשה על ידי הילד הבועט באופן מיידי, ולא היה 'ברי היזקא', כמו כן אין זה מן הנזקים השכיחים שקנסו עליהם.

על כן הנזק הוא 'גרמא', ובו מן הדין אין חיוב תשלומים.

אמנם ב'גרמא' יש חיוב לצאת ידי שמים, אך גם זאת רק בתנאי שיש כוונת נזק. על כן נראה שאין לחייב בתשלום כאן אפילו לצאת ידי שמים. מלבד זאת, במקרה זה נראה עוד טעם לפטור, כפי שכבר כתבנו בשו"ת 'משפטי ארץ' (עמ' 294):

כיוון שהנזק נעשה תוך כדי משחק, אין לחייב את הזורק, כפי שפוטרת ההלכה²⁴ את המזיק לחברו תוך כדי שמחת פורים ואת המזיק לחברו תוך כדי רכיבה על סוס, בדרך של שחוק או שמחה²⁵, ובלבד שהנזק נעשה שלא בכוונה. הטעם הוא לפי שהמשחקים מוחלים זה לזה על הנזקים שעלולים להיגרם מפאת המשחק, בתנאי שהמשחק היה סביר.

לסיכום, נראה שאין מקום לחייב את הזורק בתשלום.

14. ילד שקרע חולצה לחברו

שאלה | שלחתי את בני לתלמוד תורה עם חולצה כמעט חדשה, בני סיפר לי שאחד הילדים רב איתו ולכן משך אותו בחולצה, ונקרעה החולצה ליד הכפתורים. האם אני רשאית לפנות לאמא של הילד בן התשע וחצי, ולבקשה לשלם על הנזק, או שאני יכולה לפנות לחנות שבה קניתי את החולצה, וייתכן שהם יזכו אותי? למי נכון יותר לפנות?

תשובה | אם החולצה נקרעה תוך כדי שימוש ולא משום פגם, אין מקום לפנות לחנות.

21. סמ"ע, לשו"ע, חו"מ סי' שפו ס"ק א.

22. פתחי תשובה, לשו"ע, חו"מ סי' שפו ס"ק א.

23. רמ"א, לשו"ע, חו"מ סי' שפו סעי' ג.

24. רמ"א, לשו"ע, או"ח סי' תרצה סעי' ב.

25. רמ"א, לשו"ע, חו"מ סי' שעח סעי' ט; ועוד יותר מדברי שו"ע, חו"מ סי' תכא סעי' ה.

לגבי חיוב הילד הקורע, הרי שמן הדין לא ניתן לחייב ילד קטן מתחת לגיל מצוות בתשלומי נזק,²⁶ וגם בקטטה צריך לבדוק מי הוא המתחיל.²⁷ אמנם יש מקומות שנהגו בהם לחייב גם קטנים על נזקיהם, מכוח תקנה או מנהג.²⁸ כמו כן לעיתים יש מצבים שבהם בית דין מוצא לנכון לקנוס את הקטן, כדי להגן על החברה. על כן, יש לפנות אל צוות המוסד החינוכי שהילד לומד בו, ועליהם מוטלת החובה לפתור את הבעיה, ואם יש צורך גם להעניש, לפי הסמכויות שיש בידם, ובהתייעצות עם מורה הוראה שמדריך את המחנכים במוסד.

15. עיסוק בעריכת דין

שאלה | לאחרונה הוסמכתי לעריכת דין. שאלתי היא, באלו תחומים אסור לי לעסוק משום איסור ערכאות, ובאלו תחומים מותר? ובאלו מקרים אומרים שהחוק הישראלי הוא בגדר 'דינא דמלכותא דינא'?

תשובה | נפתח בברכת הצלחה רבה בעבודתך, תזכה לגמול חסד עם הבריות ולסייע להם בעת צרה.

שתי בעיות עיקריות יש בעריכת דין: הבעיה האחת היא שייצוג בעלי דין על ידי עורכי דין או טוענים, אינו רצוי על פי ההלכה.²⁹ הבעיה השנייה היא ניהול הליך משפטי בבית משפט ולא בבית דין רבני. דא עקא, מערכת המשפט השלטת כיום, אינה מערכת המשפט התורנית, ועל כן בתחומים מסוימים שההלכה מתירה לפנות למערכת המשפט הרגילה, ייצוג על ידי עורך דין דתי, עשוי להביא תועלת, שכן הוא ישמיע את קול התורה, ויבהיר את דרך התורה וחוקיה.³⁰

באשר לשופט דתי, אמנם יש בידו יכולת לתרום להאדרת המשפט העברי בפסיקותיו בבתי המשפט,³¹ אולם, הוא עלול לפסוק בעל כורחו, לפי חוק שהוא בבחינת גזל על פי ההלכה.³² לדעת הרב עובדיה יוסף, בעיה זו נוגעת גם לעורך דין. לשיטתו, ההיתר לשמש עורך דין בבית משפט, מצומצם. וכך כותב הרב עובדיה יוסף (שו"ת יחוה דעת ח"ד סי' סה, עמ' שיג בהערה):

ולכן עורך דין ירא שמים שנדרש לייצג בבית המשפט אדם שתובע ממון מחבירו, לפי ההלכה חייב להימנע מכך, שהרי הוא מסייע בידי עוברי עבירה, ואינו יכול לבוא בטענה שהוא רק עושה בשליחות התובע, והקולר תלוי בצוארו, זה אינו, כי דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ואין שליח

26. שו"ע, חו"מ סי' תכד סעי' ח; ועי' גם שם, סי' שמת סעי' ג.

27. שו"ע, שם סי' תכא סעי' יג.

28. פניני הוראה, עמ' 290, פסקו של ר"י נויבירט.

29. עיין שו"ע, חו"מ סי' קכד סעי' א.

30. הרב מרדכי אליהו, תחומין ג עמ' 244.

31. ראו הסתייגותו של שו"ת ציץ אליעזר, ח"ב סי' פג.

32. הרב אברהם שפירא, תחומין ג, עמ' 239.

לדבר עבירה. (ועיין בחשן משפט סימן לב' סעיף ב' ובש"ך ובאחרונים שם). אבל לייצג נתבע שנאנס לבוא לבית המשפט מצד שהתובע סרב להתדיין בדין תורה, וכופה את הנתבע להתדיין בבית המשפט, מותר לעורך דין לייצגו להציל עשוק מיד עושקו. ואם נדרש להופיע בערכאות לקבלת צו ירושה, חייב להימנע, ויפנה אותם לבית הדין הרבני לקבלת הצו.

בתחומים כמו מקרקעין, תעבורה, מסים והדין הפלילי, הבעיה אינה קיימת או קיימת במידה מועטה.³³ מפני שבנושאים אלה יש לדון על פי חוקי המדינה, גם על פי ההלכה,³⁴

לכן מותר לדון בתחומים אלה בבתי המשפט. בהלכה יש עדויות רבות לדיונים על פי תקנות הקהל בערכאות שאינן תורניות.³⁵

לסיים, יש לציין שתפקידו של עורך דין הוא להעלות טענות עבור מרשו, שאינו יודע לטוען לבדו, אבל אין לו לטעון טענות שקר, כדי לזכות בדין באופן לא הוגן.

16. ערכאות או בית דין

שאלה | אני נמצאת בהליכי גירושין. הבהירו לי אנשי מקצוע לא מעטים, כי מכל הבחינות במקרה המסוים שלי, לטובתי ולטובת ילדי, עדיף לי לפנות לבית המשפט ולא לבית הדין (הן בגלל אופן חלוקת הרכוש, והן בגלל ענייני משמורת הילדים). האם במקרה זה מותר לפנות לבית משפט ולא לבית הדין?

תשובה | בית הדין הוא המקום שצריך לפנות אליו בכל סכסוך. כל פנייה לערכאה אחרת ללא היתר של בית דין היא איסור חמור. על כן הדרך היחידה היא לפנות לבית דין הרבני,³⁶ גם אם לפעמים יש ביקורת מוצדקת על פסקי הדין. עלינו לשאוף לקידומה של המערכת ולשיפורה, שכן זו הדרך הראויה על פי התורה וההלכה.

17. שימוש במטבע לזכרו של ה'חתם סופר'

שאלה | השבוע התפרסם כי הבנק של סלובקיה מוציא מטבע לזכרו של ה'חתם סופר', במלאת מאתיים חמישים שנה להולדתו.

1. האם הנצחת גדולי ישראל על מטבעות ושטרות היא ראויה, או שמא הדבר גורם לביזיון, בהכנסת המטבעות למקומות מטונפים וכדומה?
2. לאור התשובה לשאלתי הראשונה, האם ראוי לה למדינת ישראל להנציח גדולי תורה על השטרות והמטבעות?

33. בשם הרב אהרן ליכטנשטיין.

34. להלן המקורות בקצרה: מקרקעין - בבא בתרא נד' ע"ב; רמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"א ה"ו. תעבורה ופלילי - רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"י; שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תריב.

35. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' תט; וכן ח"ה סי' רכא; ח"ה סי' רפט; עמוד הימיני, סימנים ח-ט; שו"ת באהלה של תורה, ח"ד סי' טו.

36. שו"ע, חו"מ סי' כו.

3. האם על אדם שהזדמן לידי מטבע כזה להיזהר מלבזותו? האם מותר להיכנס למקומות מטונפים עם מטבע כזה, או שמא כל עוד אין דברי תורה על המטבע, אין בכך בעיה?

תשובה | הבעיה העיקרית בעשיית מטבע היא יציקת הדמות הבולטת על המטבע. אמנם כך נאמר בשו"ע (יו"ד סי' קמא סעי' ז):

יש מי שאומר שלא אסרו בצורת אדם ודרכו אלא דוקא בצורה שלימה בכל איבריה, אבל צורת ראש או גוף בלא ראש, אין בה שום איסור לא במוצאו ולא בעושה.

ומוסיף הרמ"א: 'וכן נוהגין'. אף על פי כן, למעשה החמירו הפוסקים, וכך מביא 'פתחי תשובה' (יו"ד סי' קמא ס"ק י):

ע' בשאלת יעב"ץ ח"א סימן ק"ע על מעשה שהיה באמסטרדם בעת שנתקבל הרב מהר"ר אלעזר ז"ל לאב"ד שם עמד איש אחד והוציא מוניטין שלו בעולם דהיינו שהדפיס מטבע כסף בדמות צורתו והיה תבנית ראש עד החזה עם פרצוף פנים שלם בולט. והאריך לבאר שזה איסור גמור מוחלט ויש בזה איסור כפול הא' לא תעשה של תורה לא תעשון אתי וגם משום חשדא דאסור אפילו באחרים עשו לו וטעמא דרבים לא שייך הכא דמטבע מיבדר בעלמא ומצנעי ליה ואף דהרא"ש כתב שראש בלא גוף אין איסור לא בעושה ולא במוצא כוונתו על ראש שלם אטום בלי צורת פנים ניכרת כה"ג ודאי לא סגי בלא גוף אבל ראש וגוף בהדדי בדמות אדם שלם אף על פי שאין הצורה ניכרת בתבנית הפרצוף אלא כגולם אעפ"כ נראה הגוף אדם בקומה זקופה ואסור. אכן פרצוף פנים דאדם גרידא פשיטא דאסור ואף דיש סוברים דמטבעות מבוזים הם קשה לסמוך ע"ז להקל דהרי עינינו רואות דמכובדים הם ועוד שדעת הרשב"א דאין חילוק בין מכובדין למבזין בצורת אדם והסכימו לדבריו ע"ש שהאריך בזה.

וכך כותב הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת דעת כהן, סי' סה): 'אבל מה נעשה שבאו גדולי האחרונים וסתמו עלינו את דרך ההיתר בזה'. וראה דיוניהם של הרבנים הראשיים לישראל זצ"ל, המובאים בקובץ תחומין: הרב הרצוג (ב, עמ' 167) הרב אונטרמן (ג, עמ' 323) הרב עוזיאל (טו, עמ' 425), שמצאו בדוחק היתרים שונים לקיים צורות שונות, ובתנאי שיעשו גוים.

מעבר לבעיה זו, אין כלל בעיה של כניסה למבואות המטונפים עם המטבע. וראה בדברי שו"ת 'בצל החכמה' (ח"ו סי' קכד) ושו"ת 'ציץ אליעזר' (חט"ז סי' לא), שדנו בשאלה האם מותר להכניס את השטר שמופיע עליו הרמב"ם וקטעים מחיבוריו למקומות מטונפים, וכל דיונם הוא רק על דברי התורה המופיעים בשטר (וגם בזה, מסקנתם שיש להתיר, בסייגים שונים).

לגבי השאלה האם ראוי למדינה להוציא שטרות עם תמונות החכמים, אין מדובר בשאלה הלכתית כי אם בשאלה חינוכית וערכית. שאלה מעין זו ראוי להישקל בכובד

ראש, ומתוך התייעצות עם חכמים רבים וגדולים, כדי להחליט האם יש בזה תועלת וכבוד לחכמי התורה ולומדיה או שמא פחיתות כבוד וזלזול בהם.



18. רשימת לקוחות (הרב אריאל בראלי)

שאלה | האם מותר להעתיק רשימת לקוחות של חברה מתחרה?

האם יש בעיה בפנייה ישירה ללקוחות חברה אחת כדי שיעברו לחברה אחרת?

תשובה | מותר לאדם להשתמש בידע מקצועי שצבר תוך כדי עבודה בחברה מתחרה, אך רשימת לקוחות היא חלק מרכוש החברה ואסור להשתמש בה.³⁷ החברה שילמה משכורת לאדם מטעמה שייצור את הרשימה, וממילא זוהי קניינה של החברה ('יד פועל' כיד בעל הבית).³⁸

לגבי פנייה ישירה ללקוחות חברה מתחרה, נאמר שחכמים לא ראו פסול ביוזמות שיווק הגונות, והתירו לחנווני לחלק אגוזים לילדים כדי שידחקו בהוריהם לשוב שנית לחנות.³⁹ וכן ההלכה מתירה פתיחת חנות חדשה,⁴⁰ אפילו בסמיכות מקום לחנות מתחרה.⁴¹ מנגד, פעמים שחכמים הגנו על חוג לקוחות של מוכר אחד מפני חברו, ואסרו לשכנע לקוחות שכבר הגיעו לחנות חברו, לצאת משם ולעבור לחנות מתחרה.⁴² שמירה על לקוחות קבועים גורמת ליציבות עסקית, מאפשרת לסוחר לתכנן מראש את כמויות הסחורה הנצרכות, ויש לה יתרונות מסחריים נוספים. כבר כתב ה'חתם-סופר' (שו"ת חו"מ סי' עט): 'ראוי לתקן שלא יעשה אדם כדגי הים, שכל אחד בולע חבירו'. לכן אין לפנות ללקוחות קבועים של חברה אחת כדי לשכנעם לעבור לחברה אחרת. אולם אם בפועל בתחום השיווק מקובל להתקשר ישירות ללקוחות של חברה מתחרה, אזי נראה שהדין משתנה⁴³ משום שכל מנהל מודע לכך מראש, וממילא אינו רואה בחוג לקוחותיו דבר בטוח.

37. שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' קכז.

38. בבא מציעא י ע"א; נתיבות המשפט, סי' קפח ס"ק א.

39. בבא בתרא כא ע"ב.

40. שו"ע, חו"מ סי' קנו סעי' ה.

41. רק כאשר בא מוכר שאינו מבני העיר, ניתן למנוע ממנו לפגוע בפרנסת יושבי העיר, וגם אז כתב הרמ"א לשו"ע, שם, שהוא רשאי לשלם את מיסי העיר ולפתוח את החנות כרצונו.

42. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' פג.

43. כעין זה בשו"ע, חו"מ סי' שלא סעי' כ.

לסיכום, אסור להעתיק רשימת לקוחות מחברה מתחרה, וכן אין לנסות לשכנע לקוחות קבועים של חברה מתחרה. אך אם הדבר מקובל בתחום השיווק, מותר לפנות ללקוחות חברה מתחרה ולהציע להם לעבור לחברה אחרת.

19. סחורה גנובה (הרב אריאל בראלי)

שאלה | בשוק יש דוכנים המוכרים דיסקים מקוריים במחיר זול במיוחד, האם מותר לקנות מהם?

תשובה | יש להקדים ולומר שיש איסור לקנות חפץ גנוב, ויש בכך משום שותפות עם הגנב. וכן כתוב בשולחן ערוך (חו"מ סי' שנו סעי' יא): 'עון גדול הוא, שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גנבות אחרות שאם לא ימצא לוקח, אינו גונב'. יש גם איסור נוסף, ליהנות מחפץ גנוב, ולכן אסור לרכב על בהמה גנובה⁴⁴. השאלה העומדת בפנינו האם מדובר כאן בחפץ גנוב?

מתשובת הריב"ש (סי' קח) משמע שמחיר זול במיוחד הוא סימן לגנבה: ...שהיו קונים הסחורות ממנה בזול פחות משליש בערכם, והיתה אומרת להם להעלים מבעלה, גם אלה עשו איסור, ואע"פ שהיתה נושאת ונותנת בתוך הבית. שלא לחנם היתה מוכרת להם בזול, אלא שכך דרך הגונבים. מנגד נכתב בשו"ע שאם הסחורה מוצגת לעין כל, יש בכך ראייה שאין זו סחורה גנובה⁴⁵. **לסיכום**, נראה שישנה בעיה לקנות מדוכן זה, היות ושוק עירוני אינו נחשב למקום מסודר שיש עליו פיקוח, ולכן יש לחשוש שהמחיר הזול במיוחד מעיד על סחורה גנובה⁴⁶.

20. ויתור על פיצויי פטורים (הרב אריאל בראלי)

שאלה | האם יש זכות לעובד לתבוע פיצויי פטורים, אם הוא התקבל לעבודה בתנאי שלא יהיו לו זכויות אלו?

תשובה | יש להקדים את דברי ספר החינוך (מצווה תפב) בשבח תשלום פיצויי פטורים. המחבר מוצא סמך לכך במצוות הענקה לעבד עברי. הטעם למצווה זו הוא לאפשר לעבד להתחיל חיים כלכליים עצמאיים, ודבר זה נכון גם לגבי עובד שכיר. לאור זאת נראה כי חוק פיצויי פטורים (תשכ"ג 1963), מחייב מבחינה הלכתית, וזאת בהתבסס על תשובת חת"ם סופר (חו"מ סי' מד) הקובעת כי כל חוק שבית הדין היה

44. שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' ב.

45. שו"ע, שם סי' שנח סעי' ב.

46. לכאורה ישנו צד נוסף להקל, שכן מסתבר שהסחורה עברה כמה ידיים, וכאשר ישנו 'יאוש' ו'שינוי רשות' - מותר לקנותה. אולם ספר פתחי חושן (גנבה פרק א הערה סז) הביא בשם ים של שלמה (בבא קמא סימן נח) שיש לאסור אף לאחר שינוי. ועוד ניתן לומר שאם בדוכן הזה יש סחורה גנובה באופן קבוע, יש להחשיב את המוכר כגנב עצמו.

יוזם בעצמו, יש לו תוקף הלכתי⁴⁷. לכן לגבי חוק הפיצויים, ניתן לומר שאף בית דין היה מתקן זאת, כדי לשפר את מצב העובד המפוטל.

כל זה נכון למקרה שבו העובד והמעביד לא דנו במפורש בנושא הפיטורים, ובמקרה כזה יש לשלם פיצויים כחוק.

אולם במקרה שהעובד ויתר על זכות זו, לכאורה אינו יכול לתבוע פיצויים שהרי נכנס על דעת כן שלא יקבלם!⁴⁸ כמו שמותר להגיע לסיכומים ממוניים השונים מהזכויות שנותנת התורה, שהרי 'בדבר שבממון תנאו קיים' (כתובות נו ע"א), כך נאמר גם לגבי זכויות המוקנות על פי חוק, שמותר לעובד לוותר עליהם, אף שלפי התורה יש לשלם אותם. ואף שהחוק עצמו אינו נותן תוקף לויתור העובד (כפי שמפורש בסעיף 29 שם), אין אנו מקבלים דבר זה, היות ועל פי ההלכה, תמיד ניתן להתנות כנגד זכויות ממוניות, וכך נאמר גם בקשר לזכות החוקית לפיצויים.

אולם מנגד, נראה שיש תקדים בהלכה לכך שלא ניתן לשנות זכויות ממוניות. בעניין תקנות ציבור, מוצאים אנו שרבנן חיזקו דבריהם ולא נתנו אפשרות למחול על תקנתם. לדוגמא חיוב כתובה, המחייב את החתן במאתיים זוז, הוא תנאי בית דין (כתובות נו ע"ב), ואין בני הזוג יכולים להסכים על סכום נמוך יותר.⁴⁹ אם כך יש לומר שגם לחוק יש תוקף, למנוע מצב שבו הפועל מוותר על זכויותיו מתוך לחץ⁵⁰.

למעשה נראה שיש בפנינו ספק: האם יש תוקף הלכתי לסעיף 29 בחוק פיצויי פיטורים, אשר שולל תוקף מויתור העובד על הפיצויים?

לאור קבלת החוק מתוקף 'דינא דמלכותא' ותקנות הקהל, ממילא מתבקש לקבלו כמקשה אחת. אך מנגד יש להסתייג מהסעיף בחוק המונע ויתור על זכויות ממוניות בניגוד לעמדת ההלכה. ואף שהובאו לעיל תקדימים לתקנות חכמים המונעות ויתור על זכויות, יש לבחון כל מקרה לגופו.

מסקנה

עובד אשר חתום על חוזה עבודה, ובו נאמר שאין לו זכות לקבלת פיצויי פיטורים, בכל זאת זכאי לקבל חלק מסכום הפיצויים, אך לא יוכל לתבוע את פיצויי הפיטורים במלואם.

47. וכן מדין תקנות הקהל. עי' במאמר הרב אורי סדן, 'עבודת ילדים בחופשת הקיץ', אמונת עתיד 97 (תשע"ג), עמ' 78-87, ובפרט בעמ' 83.

48. עי' משפטי ליעקב, ח"ב סי' כה, להסבר כיצד ויתור זה תקף.

49. עי' תחומין כ, דיון בין הרב אורי דסברג לבין הרב יחזקל שטיינהולץ.

50. מסיבה דומה ביטלו חכמים את הכוח של האישה לוותר על כתובה - כל אישה דעתה קרובה לבעלה ותמחל לו, ופקעה תקנת חכמים. עי' תומים סי' סז.



21. קפה ללא השגחת כשרות

שאלה | בתחנות דלק אין תעודת כשרות. האם אפשר לקנות קפה ממכונת קפה שמוצבת בתחנת דלק? נוסף על כך, פעמים רבות המתדלק הוא ערבי, ולא ברור אם יהודי הפעיל את המכונה. האם הפעלת המכונה על ידי ערבי נחשבת ל'בישולי עכו'ם?
תשובה | לכתחילה ודאי שאין לקנות מוצרי מזון (גם אם הם סגורים וכשרים) במקומות שאין ברשותם תעודת כשרות, שהרי בקנייתנו אנו מחזקים ידי עוברי עברה. כמו כן בנידון דידן, יש פוסקים הסוברים שמכונת הקפה, כיוון שהיא מופעלת בשבת הרי היא בלועה באיסור,⁵¹ ואין לשתות קפה שהוכן בה אפילו ביום חול. אך יש החולקים על כך, ואוסרים דווקא למי שהשתמש במכונה בשבת, אבל לא לאחרים.⁵² בעניין 'בישולי עכו'ם', פוסקים רבים הקלו בכך. יש שהקלו משום שקפה הוא משקה עממי ואינו מוגדר בתור מאכל העולה על שולחן מלכים,⁵³ ויש שהקלו משום ש'בישולי עכו'ם' בטלים ברוב, ורוב הקפה מכיל מים, ובהם לא שייך דין 'בישולי עכו'ם'.⁵⁴
למעשה: לכתחילה אין לרכוש קפה במקומות שמחללים בהם שבת, אולם נהג החש עייפות גדולה ויש חשש שיירדם בשעת נסיעה, מותר לו להקל ולרכוש קפה, אחר בדיקה שכל רכיבי הקפה כשרים.

22. תנור אפייה עם תא אחד לבשר ולחלב

שאלה | מדוע צריך להשתמש בתנור אפייה עם שני תאים, האחד למאכלי בשר והשני למאכלי חלב?
תשובה | יש אומרים⁵⁵ שבתנור יש 'זיעת אוכלין'. הזיעה נידונת כממשות, ולכן אין להשתמש בתנור אחד לאפיית חלב ובשר זה אחר זה. לחלק מהדעות, שימוש בתא אחד למאכלי בשר ולמאכלי חלב אפשרי רק לאחר שהתקיימו שלושה תנאים: 1. ניקוי התנור משאריות הבשר או החלב. 2. המתנה של עשרים וארבע שעות בין שימוש אחד לשימוש שני. 3. הפעלת התנור על החום הגבוה ביותר למשך חצי שעה. יש דעות המקלות ומסתפקות בניקוי התנור והפעלתו על חום גבוה, גם אם לא עברו עשרים וארבע שעות בין שימוש לשימוש.⁵⁶ לעומת כל הפוסקים הללו, יש הסוברים שאין כלל

51. שו"ת כתב סופר, או"ח סימן כ.

52. משנ"ב, סי' שיח ס"ק ד; ועי' שו"ת הר צבי, או"ח סימן קפ.

53. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תרלז.

54. שו"ת יחוה דעת, ח"ד סי' מב.

55. עי' שו"ת יביע אומר, ח"ה יו"ד סי' ז.

56. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' מ.

זיעה בתנור, וניתן להשתמש בתא אחד לאפיית בשר וחלב זה אחר זה, ורק כשרואים בעין שיש בתנור שארית או לכלוך, יש לנקותם.⁵⁷

למעשה, לכתחילה, ודאי שטוב לקנות תנור בעל שני תאים, ולייחד תא אחד למאכלי בשר ותא שני למאכלי חלב. במקום הצורך, ניתן להקל ולהשתמש בתא אחד על ידי הכשרת התנור (הפעלת התנור למשך חצי שעה על החום הגבוה ביותר). ועל אף שיש מקלים יותר מכך, כיוון שהכשרת התנור היא פעולה קלה מאוד שאינה דורשת טרחה כלל, ראוי לחוש לדעות האוסרות; ועוד שפעמים גם לשיטות המקלות יש להכשיר מן הדין, לכן ראוי לנהוג כך תמיד.

הערה: כל האמור כאן הוא לגבי תנור בגודל רגיל, אבל לגבי טוסטר אובן וכדומה, אין להקל ואסור להשתמש למאכלי בשר ולמאכלי חלב בזה אחר זה.

23. מסעדה שבה טבחים גויים

שאלה | האם מותר לאכול במסעדה שהטבחים בה גויים, אך יהודי מדליק את האש? **תשובה** | נחלקו השו"ע והרמ"א (יו"ד סי' קיג סעיף ז), מתי מאכל יוצא מגדר 'בישולי גויים'. לדעת השו"ע, אין מספיקה הדלקת האש על ידי יהודי, אלא צריך שיהודי יניח את התבשיל על האש או יבחוש את התבשיל עם הכף ('יגיס'), לפני שהמאכל הגיע לשליש בישול. לדעת הרמ"א, מספיקה הדלקת האש על ידי יהודי כדי שהמאכל לא ייחשב 'בישול גויים'.

למעשה, במקומות שהמשגיח מגיע בשעות הבוקר ואינו נמצא בכל משך זמן הבישולים, לספרדים, הפוסקים כשו"ע, אין להקל ואסור לאכול במסעדה זו. אולם אשכנזים יכולים לכתחילה לאכול שם, אם ברור שיהודי הדליק את האש (ואין הדבר קורה בוודאות בכל מקום), ואם ברור שהגוי יודע שגם אם האש כבתה אסור לו להדליקה, אלא רק יהודי מדליק את האש. יש לציין שיש תנורים שעם פתיחת הדלת שלהם מופסקת פעולת התנור, והיא מתחדשת רק עם סגירת הדלת. במקומות אלו, יש להקפיד שרק יהודי יסגור את הדלת (כל זמן שאין המאכל מבושל שליש בישול), אלא אם כן בתנור מותקנת מערכת המשאירה תמיד להבה קטנה, הממשיכה את ההדלקה הראשונה.



57. עי' שו"ת שיח נחום של הרב נחום רבינוביץ, סי' מז. ועי' שם שסייג את דבריו שכל זה דווקא כשיש בתנור פתחי אוורור לפליטת אדים, אבל אם אין פתחי אוורור, נוסף על הניקוי גם יש להכשיר את התנור בין שימוש לשימוש או להמתין עשרים וארבע שעות; וכן שמעתי שאומרים בשם הרב ישראלי, וכן פוסק הרב אליקים לבנון.



הרב יעקב אפשטיין

גידול ירק עם חרקים ושיווקו

שאלה

האם מותר לגדל ולשווק ירקות אורגניים שיש בהם חרקים (כמעט בוודאות), והם נמכרים לכל, אף לאנשים שאינם מקפידים¹ על ניקיון מחרקים?

א. מכשיל או מסייע – דאורייתא או דרבנן

המגדלים והמשווקים ירקות שיש בהם חרקים, אינם עוברים על 'לפני עיוור', משום שאין זה 'תרי עברי דנהרא' כמבואר בעבודה זרה (ו' ע"ב), וסביר מאוד להניח שמי שקונה מהם, ילך ויקנה מחנויות אחרות ומיצרנים אחרים, ואף את הירקות שקונה מאחרים לא ינקה מחרקים.

לכן נותר איסור 'מסייע ידי עוברי עברה' שהוא איסור דרבנן (כפי שכתבו הראשונים בריש מס' שבת), שכן המגדל את הירק יודע שיש בו חרקים, ושהאוכלם ללא ניקוי עובר על איסורי תורה של אכילת חרקים; ואף על פי שהמגדל לא מכר את הירק ישירות לאוכלים אלא על ידי מתווך, בסופו של דבר הוא הגורם שיהיו ירקות אלו בעולם, ויגיעו לאחר גידולם לידי אוכליהם באיסור. קל וחומר שהמשווק את הירקות מסייע להכשיל אנשים מישראל באכילת חרקים. אם כן נראה שיש בכך סיוע לדבר עברה, ואולי הדבר מותר כאשר אין כוונת סיוע אלא רצון להתפרנס, ואין אחריות ניקיון הירק מחרקים מוטלת על המגדל והמשווק אלא על הקונים.

אמנם לפי הרמב"ם נראה שיש בכך איסור דאורייתא.

בספרי (חבל נחלתו ח"א סימן יב הערה 2 עמ' 172) כתבתי:

הרמב"ם הזכיר דין לפנ"ע במספר מקומות (כלאים י, לא; נזירות ה, כ; אסו"ב כב, ו; גזלה ה, א; גניבה ה, א; רוצח יב, יד; מלוה ד, ב; אבל ג, ה; ממרים ו, ט), ובשום מקום לא הזכיר דין 'תרי עברי דנהרא' שמקורו בסוגית הגמ' בע"ז דף

1. רבים מהעוסקים בשאלות מעין אלו בימינו, דנו עפ"י דברי הש"ך, ביו"ד סי' קנא ס"ק ו, שמותר למכור למומר דברים שיביאוהו לידי עברה, ואין חייבים עליו בערבות, ואין עוברים בסיוע לדבר עברה. נראה לי שלגבי שאלה דילן הגדרת מומר אינה נכונה, ורוב העוברים במקרים אלו הם שוגגים, אם מפני שאינם יודעים את ההלכה ואם מפני שאינם יודעים שהירק מנוגע. ועי' תפארת ישראל, בועז, שבת פ"א אות ג.



ו. האחרונים תמהו על כך, עי' שדי חמד.

נראה לי שדין תרי עברי דנהרא תלוי בדין אחר. הרמב"ם כתב בכמה מקומות שסיוע לעבירה אסור מן התורה. כך בהל' גזלה ה, א: 'אסור לקנות דבר הגזול מן הגזול ואסור לסעדו על שינויו כדי שיקנהו, שכל העושה דברים אלו וכיו"ב מחזק ידי עוברי עבירה ועובר על לפנ"ע לא תתן מכשול'. וכ"כ בהל' רוצח ובהל' מלוה, וכ"כ בפירוש המשנה שביעית ה, ו. מפורשים הדברים בפירושו לתרומות ו, ג שסיוע אסור משום 'אל תשת ידך עם רשע', וכשם שאסור להצטרף לרשע המעיד אמת (הל' עדות י, ד). בכך חולק הרמב"ם על ראשונים אחרים הסוברים שסיוע אסור רק מדרבנן. זוהי דעת תוס' רא"ש ור"ן בשבת (ג, א) וריטב"א בע"ז (ו, ב). אבל בס' החינוך (מצוה רלב) כתב: 'וזה הלאו כולל כמו"כ מצוה שיעזור עובר עבירה, שהוא מביא אותה שיתפתה בזולת זה לעבור פעמים אחרים עוד. ומזה הצד אמרו ז"ל במלוה ולוה ברבית ששניהם עוברים בלפני עוור וגו'. מקור דבריו בסהמ"צ לרמב"ם (ל"ת רלט). וא"כ אין נ"מ לחילוק שכתבנו לעיל שהוא איסור דרבנן.

אמנם ראשונים אחרים חלקו על הרמב"ם. ועיין בשו"ת 'מלמד להועיל' (ח"א אורח חיים סי' לד), שכתב:

הנה ידידי הרב מוהר"ם האראוויטץ אב"ד דק"ק פרנקפורט דמיין כבר האריך בענין לפני עור והוכיח דהרמב"ם לית ליה האי תירוצא דש"ס דקאי בתרי עברא דנהרא (ע"ז ו ע"ב).

בהמשך התשובה הוא מקבל דעה זו.

אלא שיש לדייק שכשגזרו חז"ל ואסרו פעולה משום 'לפני עוור', לא חילקו אם יש בכך 'תרי עברי' או לאו.

במסכת שביעית (פ"ה מ"ו) נשנה:

אלו כלים שאין האומן רשאי למכרם בשביעית מחרישה וכל כליה העול והמזרה והדקר אבל מוכר הוא מגל יד ומגל קציר ועגלה וכל כליה² זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה – אסור, לאסור ולהתר – מותר.

וכן בשביעית (מ"ט) ובגיטין (פ"ה מ"ט):

משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה ורחים ותנור אבל לא תבור ולא תטחן עמה אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה אבל משתטיל המים לא תגע עמה לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום.

ופירש הרמב"ם את המשנה בשביעית:

אמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול, הכוונה בזה, שמי שעוורה אותו התאווה והדעות הרעות, אל תעזרהו על עורונו ותוסיף להתעותו. ולפיכך אסור לסייע

2. פירש ר' עובדיה מברטנורא, שביעית שם: 'מגל יד ומגל קציר ועגלה – מותרין שמא הוא [רוצה] לקצור מן ההפקר ולהביא בעגלה למאכל ביתו, ואין אסור אלא להביא הרבה לעשות אוצר'.

לעבריינים בעשיית העבירות, ולא לגרום למה שיביאם לכך, אלא נעשה בהיפך...³ ואמרו כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה, הם הכלים שאסור להתעסק בשביעית באותן העבודות שנעשו אותן כלים בשבילן, כגון החרישה והקצירה כל הכלים המיוחדים להם אסור למכרם בשביעית. וזה לא נאסר אלא לחשוד על השביעית, אבל מי שאינו חשוד מותר למכור לו כל מה שיבקש מפני שהוא מצניעו עד למוצאי שביעית.

אם כן, כל דבר שאדם נכשל בו ועובר בו עברה אסור לספקו לו, ולא רק בחינם אלא אף במכירה. בשאלה שלפנינו מוכרים לחשוד על העברה את הדבר שהוא עובר בו את העברה.

לכאורה ניתן לחלק ולומר שבמקרה של הכלים בשביעית, נאסר למוכרם לאדם שהולך ועובר על איסורי שביעית במזיד, ואילו במקרה שלפנינו, לכל היותר ייכשל בשוגג, משום שלא חש לאיסור ולא חש לנקות את הירק מחרקים, אבל אין זה ודאי שאמנם ייכשל באיסור.

אולם דווקא בשוגג יש צד חמור יותר של 'לפני עיוור', שהרי הוא ממש כעיוור באותו עניין, ואם כן יהא אסור למכור לו דברים שיביאוהו לידי עברה.

ונראה להשוות את המגדל והמוכר ירק שיש בו חרקים ליהודים שאינם מקיימים תורה ומצוות, למוכר כלים המשמשים לאיסור ולהיתר, שהותר למוכרם אף לחשוד על השביעית (כגון נפה, כברה, רחיים ותנור, כאמור במשנה שביעית לעיל). מכיוון שניתן לעשות בהם דברים המותרים, אף שאותו אדם חשוד על השביעית, ומן הסתם ישתמש בהם לאיסור, בכל זאת איננו תולים לאיסורא, ומתירים את המכירה. ונראה שהטעם שאיננו תולים לאיסור הוא מפני שהסיוע שלנו לעברתו אינו ודאי, וייתכן שישתמש בהם להיתר, לעומת זאת בכלי שמלאכתו לאיסור בשביעית, החשוד על השביעית ודאי ישתמש לאיסור, ולכן אסור למוכרו לו. כלומר חז"ל גזרו ואסרו במקרה שמוכרים לחשוד על הדבר ושמוכרים לו כלי שמלאכתו לאיסור. הצירוף של שני הנתונים הוא הגורם לאיסור המכירה, אבל אם אחד הנתונים אינו ודאי – הקונה אינו ודאי חשוד או הכלי אינו בהכרח משמש לאיסור – המכירה מותרת, והוא הדין למקרה דנן.

לפי דברינו, בכל מקום שיש לתלות שהחשוד לא יעשה עברה במה שנותנים או מוכרים לו, כיוון שאין הוא בהכרח משמש לאיסור, או שהכלי הניתן לו משמש לאיסור אבל אין המקבלו חשוד, הדבר מותר. אולם אם ודאי שיעבור, אף אם בידו שלא לעבור, אסור למכור לו. ולפי זה המגיש או המספק ארוחות מוכנות, כגון שירותי הסעדה ומסעדות, ובארוחות ירק עם חרקים, **עובר ב'לפני עיוור' לפי הרמב"ם, ומכשיל ומסייע לעברה לפי ראשונים אחרים.** ואף שניתן לומר שאם ירצו – יאכלו ויעברו, ואם לא ירצו – לא יאכלו ולא יעברו, הרי המספק והמגיש את הארוחה נותן לסועדים כדי שיאכלו, ולכן יש כאן הכשלה מכוונת.⁴

3. התויו"ט הוסיף, כאילו בלשון הרמב"ם: 'אבל ראוי לקלקל להם'.

4. ונראה שאין זה שונה מהמוכר טרפות ונבלות. הסתפקתי לגבי מלצרים באולם שמגישים בו ירק נגוע,



וכך נראה מפירוש הרמב"ם על גיטין (פ"ה מ"ט, על המשנה שהובאה בראש דברינו), שניתן לתלות להיתר כאשר אין זה ודאי שיכשלו, ואולי החפצים המושאלים או ניתנים ישמשו לדבר היתר:

מותר לה ליתן⁵ כל מה שהזכיר לחברתה החשודה על השביעית מפני שהן כלים שאינן מיוחדין לעבירה, שאנחנו אומרים שמא שאלה את הכברה כדי למנות בתוכה דברים שבמנין, והריחים לטחון בהם סממנים, והתנור ללבן בו את הפשתן. **ולפיכך אם פירשה לה ואמרה לה תני לי את הכברה כדי לכבד בה את החטים או תנור לאפות בו לא תשאלנה כלום...** ואחר כך אמר שכל מה שהזכרנו מהתר ההשאלה אפילו על הספק והסיוע הקל אינו אלא מפני דרכי שלום.

מתבאר מדברי הרמב"ם שההיתר לספק כלי שניתן לעבור בו עברה, הוא משום שתולים בכך שהחשוד ישתמש בו להיתר, אולם אם הוא מודיע שבכוונתו לעבור עברה עמו – הדבר אסור.

וחילוק זה נמצא אף בדברי הריטב"א (ע"ז ו ע"ב), שסובר לחלק בין 'תרי עברי דנהרא' ל'חד עברא', כשיכול ליטול בעצמו, ויש רק איסור של 'מסייע לדבר עברה'. ומסביר הריטב"א:

והא דנזיר ואבר מן החי שאנו חוששין לתקלה כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו **ליתא משום ולפני עור** ואף על פי שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישין, אבל מכל מקום **אי תבע ליה בפירוש לאיסורא נהי דמשום ולפני עור ליכא, אכתי [איכא] איסורא במילתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור**, וכדקיימא לן (גיטין ס"ב א') שאין מסייעין ידי ישראל בשביעית ואפילו לומר להם התחזקו אסור, ולא עוד אלא שאנו חייבין למחות בידו, דכל ישראל ערבין זה לזה, וכל שכן שאסור לגרום להם לעשות שום איסור או להרבות באיסור כלל, וכדאמרין בפרק שנים אוחזין (ב"מ ה' ב') דאי לא תימא הכי אנן חיותא לרועה היכי מסרינן וכדפרישנא התם, מורי ורבי נר"ו.

עולה מדבריו שאף ב'חד עברא', אם אין הסיוע לדבר עברה ודאי, מותר לתת לו; ורק אם תבע את הכלי בפירוש לשם עשיית איסור, אסור לתת לו. החזו"א (שביעית סי' יב אות ט) הסביר מדוע לא החמירו בספק 'לפני עיוור' ו'מסייע', ותולים להקל: ונראה דהא דהקילו חכמים בספק אע"ג דספק מכשול ודאי אסור ליתן לפני

ונראה שנחשבים 'מסייעים לדבר עברה'. אף שאם המזון לא יוגש על ידם, ימצא בעל האולם אחרים שיגישו, בכל זאת סוף סוף, הם המניחים את האוכל הנגוע לפני הסועדים. וכן נשאלתי האם נערים יכולים לעבוד אצל מחלל שבת בדריכת ענבים, ואסרתי זאת מאותו טעם, שהם מסייעים לו להפיק יין שיימכר בתור יין מותר, אף שחז"ל אסרו אותו. ואולי יש פנים להתיר יותר, משום שאיסור יינו של מחלל שבת הוא משום קנס.

5. נראה קצת מלשון הרמב"ם שמדבר דווקא בנתינה והשאלה, ואולי במכירה יהא היתר נוסף, אולם כיוון שבכך עוסקת המשנה אולי אין מכאן ראייה מוכחת. ועי' לקמן בדברי בעל מנחת יצחק.

עור והיה ראוי להחמיר בספיקות, משום דאם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול שנמנע חסד ודרכי חיים ושל' מעצמנו ומהם, **והן רק ע"ה וחייבין אנחנו להחיותם ולהיטיב עמם**, וכש"כ שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברין על לא תשנא ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותם ממנו [ואף למכור לעכו"מ כן שגם הן מוזהרין על השלו' עם ישראל] וכן אמרו מ"ק י"ז א' במכה בנו גדול, והלכך שקלו חז"ל בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו, והכריעו לאסור למכרם בזמן שהוא ודאי לעבירה ולהתיר בספק וזו דרך הממוצעת והישרה, [והיינו נמי טעמא דשרינן בשעה שאין האיסור עדיין מוכן כמו שמותר למכור שדה לחשוד על המעשר ולא נאסר אלא לאחר שהגיע לעוהמ"ע בע"ה, כדתנן מעשרות פ"ה מ"ג, וכן בחשוד על השביעית תנן התם שלא ימכור משהגיע לעוהמ"ע אבל קדם מותר, וכש"כ שמותר קדם שביעית, אע"ג דכל הני סופו לבוא ע"י מכשול להחשוד אלא שהדבר מסור לחכמים ועי' סי' י"ט ס"ק כ"ב].

טעמו של החזו"א, משום ש'חייבים אנו להחיותם', שייך במוכר דבר מסופק, אולם אינו מספיק לשאלה שאנו דנים בה, אם מותר **לגדל מכשול**, שאחר כך יימכר ל'עיוור' באותו דבר; ולכאורה היה מקום להטיל אחריות נוספת על המגדל, שלא יגדל ירק שעלולים להיכשל בו. אולם הגדר שכתבנו לגבי מכירה, שאין זה ברור שהקונה יעבור על איסור בדבר הנמכר, נראה שמגדיר מתי הדבר מותר.

ה'שדי חמד' (מערכת ו' כלל כו אות י) דן באריכות האם מצווים על 'לפני עיוור' במקרה שספק אם ייכשל בכך. בתחילה הוא מביא מהריטב"א בע"ז, שממנו משמע שאף אם ספק שיעבור המקבל איסור עם החפץ, עוברים ב'לפני עיוור' בנתינתו לו. אולם הוא מביא מ'כנסת הגדולה' ומ'פתח הדביר', שהשוו דעת הריטב"א וראשונים אחרים, שבמקרי ספק אין עוברים ב'לפני עיוור'; ובהמשך הוא דן מהי רמת הספק שאין עוברים בו: האם דווקא ספק שקול או 'רובא להיתרא' או 'לאיסורא', והאם תלייה להיתר מספיקה.

ב. טעמי האחרונים להיתר

שו"ת 'מנחת שלמה' (ח"א סימן מד) חילק:

ואף על גב דקי"ל כב"ה שמותר למכור פרה חורשת בשביעית לחשוד משום טעמא דמצינן למיתלי שקונה אותה לשחיטה, ומותר גם להשאיל נפה וכברה בשביעית לחשוד **משום דתולין גם בצד רחוק** לומר שרוצה לספור בה מעות או לכבור חול, מ"מ פשוט הוא **דכל זה דוקא כשאנו נותן לו ממש גוף האיסור** וכדתנן התם אבל לא תבור ולא תטחון עם מי שחשוד על השביעית ומשמע דאסור גם לפני הביעור משום חששא דיאכלנו לאחר הביעור, ומסתבר לפי"ז דה"ה נמי במי שקיבל עליו להיות נזיר למחר דאם הוא חשוד אסור למסור



לו יין מהיום משום דשמה ישתה למחר וא"כ מ"ש מחמץ...
ונראה ללמוד מדבריו טעם נוסף להיתר: המגדל אינו מגדל את האיסור בעצמותו אלא הוא מגדל ירק שכדי לאוכלו צריך לנקותו מחרקים. אמנם הוא אינו יודע מי יהיו אוכליו של הירק, ויש חשש שאוכליו יהיו כאלה שלא ינקוהו מחרקים, אבל בעצם הגידול אין שום הכשלה. ניתן ללמוד מדבריו אף לגבי המוכר, שאינו עובר באיסור משום שאין הירק אסור בעצמותו. לעומת זאת מי שימכור סמים למשל, ימכור דבר שבעצמותו מכשיל את הקונה וגורם לו להתמכרות, ולכן הדבר אסור, לפי דברי ה'מנחת שלמה'.
בשו"ת 'מנחת שלמה' (תניינא סי' ק אות ג), דן הגרשז"א במכירת בית לעבריין, ואולי ניתן ללמוד משם גדרים נוספים להיתר או לאיסור מכירה של דבר שהקונה אולי יעבור בו איסור:

א) במה שתמה על מש"כ במנח"ש סי' ל"ה אות ב, להתיר להשכיר בית לעבריין, והא יש הרבה עבירות אשר בלא בית לא היו נעשין, ביאור הדברים דמשכיר בית לעבריין הרי בכל מקום שנמצא הוא חוטא ועובר עה"ת, ולכן אף דאפשר שירבה בעבירות כשהיה לו בית **מ"מ הבית עצמו הרי אינו חפצא דאיסורא** כמו יין לנזיר, וכיון שאין המשכיר מסייע בעצם עשיית העבירה וגם איכא קצת למיתלי שאינו מרבה, לכן אין להמנע מלהשכיר בית למחלל שבת בסביבה חילונית של מחללי שבתות.
וטעם זה מתאים למה שכתב בתשובה הקודמת.
מוסיף הגרשז"א:

ב) ומה שכ"ת הק' מהגמ' בע"ז (ט"ו ע"ב) דכתב הר"ן דבעינן **דאיכא למיתלא בשעת המקח דלהיתרא בעי לה**, נראה דשאני התם שהחמור הוא ממש חפצא שעוברים בו על שביתת בהמתו או מחמר, ולכן בכגון דא חמור יותר, וכמו כן למכור כלי סעודה⁶ אם זה רק חובת גברא אפשר דשפיר שרי בצירוף הטעם של איכא למיתלי כההיא דפרה חורשת בשביעית.
ג) ומה שכת"ר תמה דליתסר מיהת משום מסייע, ג"כ נראה דכיון שאינו מסייע ממש בעשיית העבירה וגם אפשר דאינו גורם לו כלל אפ"ל להרבות בעבירה, בכגון דא מסתבר דלא אסור, ובפרט במי שפרנסתו בכך.
ד) ומה שהזכרתי מכירת אוכלין ומשקין למי שאוכל בלא ברכה, היינו מפני שלמעשה חפשו האחרונים צדדין להיתר **למי שפרנסתו בכך**, גם יראי ד' מוכרים גפרורים וסיגריות או מכשירי כתיבה למחללי שבתות אף בכה"ג דלא מצי לזבוני אלא מישראל ולא מנכרי, ויהא אסור לפי"ז גם בלפני דלפני למכור לישראל שחשוד למכור למחללי שבתות.

נראה שהגרשז"א אויערבאך מחלק בין חפץ שהוא גורם ישיר לעברה, ואותו אסור למכור, לבין חפץ שאינו הגורם הישיר לעברה ורק עלולה להיעשות עברה על ידו בהחלטת

6. לא מפורשת כוונתו, ואולי מדבר על מכירת כלי סעודה שעשאו נוכרי, הצריכים טבילה או אף צריכים הגעלה.

העברייך, או שהוא בגדר 'לפני דלפני', ואותו אין איסור למכור; אף שהעברייך אולי יעבור איסור בחפץ שמכר לו המוכר. כמו כן הוא מוסיף שלמי שמתפרנס מכך – הדבר מותר יותר. אם כן למגדל הירקות ואף למשווקם יש צדדים להתיר משום שפרנסתם מכך, ומשום שאינם משווקים דבר אסור, אלא דבר שיש אפשרות לעבור בו איסור; והקונה קונה לדבר המותר – לאכילה, אלא שאגב כן יש חשש שיאכל חרקים, ולפי החלטתו יעבור או יימנע מעברה.

שו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ד סי' כד) נשאל לגבי שילוח סחורה בערב שבת למחלל שבת, ומשיב:

ולהלכה למעשה כאשר שואלים אותי, הנני מורה להם, שיראו שיגיע הסחורה עוד קודם שבת, לרשות הקונה, כי אז יש לצרף בזה, מה דאיתא בתשו' בית שלמה שם בהגה, בשם תשו' הגאון מוהר"א מרגלית ז"ל, **דמסייע לא שייך רק בחפץ שלו, רק שמשאיל או משכיר לעוברי עבירה, או מסייע בגופו, אבל במכירה ליכא משום מסייע**, דלאחר שנמכר סלוקי מסלק מינה, ע"כ (במס' שביעית פ"ה מ"ט) נקט משאלת, ובכל דשייך לפני עור נקט מכירה ע"כ, והביאו בתשו' לבושי מרדכי (מהד"ת או"ח סי' מ"ח), וכתב ליישב בזה מנהג העולם שמוכרים לחשודים מחללי שבת, כלים שעושים בהם מלאכה עיין שם, – והנה אף דהב' שיטות הנ"ל, שבש"ע (יו"ד סי' קנ"א), מיירו לענין מכירה, מ"מ כנראה דכתב זאת, רק בדרך הכרעה לבין השיטות.

ונראה מכאן היתר נוסף, שהרי כאן הוא ודאי מוכר ואינו משאיר אצלו ומשאיל, וכיוון שלכל היותר יש כאן סיוע או גורם – אין לאסור.

שו"ת 'שבט הלוי' (ח"ב סי' סב) דן בעניין מכירת בגדים שאינם צנועים, האם אין בזה 'לפני עיוור' ו'מסייע לידי עוברי עבירה'.

והשיב:

הנה ידוע שיטת הרא"ש פ"ק דשבת דאף דליכא מפני לפני עיוור שאפשר להשיגם בלאו הכי מ"מ מסייע לעוברי עבירה איכא – הגם שמשמע מהרא"ש פ"ק דע"ז ומתוס' ו' ע"ב דגם מסייע ליכא, כבר כתב הש"ך יו"ד סימן קנ"א דזה דווקא במומר וגוי אבל לא בישראל סתם דוודאי איכא מסייע – וכ"כ מג"א סימן קס"ג – ואין לומר דהכא ליכא רק איסורי דרבנן דזה אינו **דודאי איסור דאורייתא איכא ללכת כן לפני אחרים להכשילן בהסתכלות והרהורים** אלא דאיכא למידין קצת בדרך היתר כיון דאפשר שלא תלבוש כן בדרך פריצות רק בצירוף בגד אחר כמש"כ אתה. ויש לצרף עוד מש"כ בתש"כ"ס יו"ד סי' פ"ג – **דכל שאינו מסייע ממש לגוף עבירה והוא שלא בשעת עבירה ליכא כלל איסור מסייע**, ומקורו מרש"י גיטין ס"א ע"א – ולדידי' ה"נ בג"ד ליכא שעת עבירה דהיא נעשית רק כשתלבוש אותו וגם אינו מסייע לגוף



עבירה כיון שאינו מסייע לעשות עבירה ממש כהושטת איסור דהתיר הכ"ס⁷ מה"ט וזה לימוד זכות לאותם המסתחרים בזה וכיו"ב.

'שבט הלוי' מלמד זכות על פי דברי ה'כתב סופר', שאם אינו מסייע לגוף העברה, והעברת החפץ לחשוד היא לפני העברה – אין בכך איסור מסייע. אמנם לגבי השאלה שעמדה לפניו, הגר"ש וואזנר כתב שההיתר דחוק, אולם לגבי השאלה שלפניו, נראה שיש בה פתח רחב, בצירוף צד ההיתר שהחפץ – הירקות, אינם דברי עברה, ולכן מותר לגדלם ולשווקם. לכן לגבי מכירה ישירה לקונים מישראל, נראה שצריך לסמוך על לימוד הזכות של 'שבט הלוי'.

שו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ג סי' כז) דן בעניין מכירת בית בחו"ל, אשר ישמש לגויים לבית עבודה זרה, ופוסק:

ומצד לפני עור הוא שאלה אף לבתים בעלמא, אבל כיון שודאי ישיגו מקום לבית תיפלה שלהם הא ליכא משום לפני"ע. ומצד איסור דרבנן דמסייע לדבר עבירה שבתוספות שבת ריש דף ג' והוא היש מחמירין ברמ"א יו"ד סימן קנ"א סעיף א', הנה הש"ך סובר בסק"ו שלעכו"ם ליכא איסור זה והסכים לו בדגמ"ר, ואף שיש חולקים עליהו אף בעכו"ם עיין בהגר"א שם סק"ח, מ"מ כיון שהיא פלוגתא דרבוואתא באיסור דרבנן יש להקל במקום הפסד גדול כזה וצורך הגדול כזה להמעות להורות כהש"ך ודגמ"ר, וגם הרמ"א הא כתב שנהגו להקל מטעם דמקילין להשתתף עמהם, אבל כיון שעכ"פ מכוער הדבר טוב שימכרו לסוחר והוא ימכור להם.

ואף במקרה דנן, נראה שכיוון שזו פרנסת המגדל והמשווק – אין לאסור להם, ובפרט למגדל שמשווק לחו"ל, שהרי נוכרים אינם אסורים באכילת חרקים, ואין בכך לפני עיוור'.

7. שו"ת שבט הלוי (שם) מעיר על דברי הכ"ס: 'איברא דדברי הכ"ס תמוהים מאד מסברא דהושטת איסור והוא יאכלנו בודאי יקרא שלא בשעת עבירה. וגם דיקרא אינו מסייע לגוף עבירה – ושאני הא דגיטין דהשאלת נפה כברה עדיין אינו בגדר איסור ואעפ"כ אינו מותר אלא מפני דרכי שלום – אבל שיקרא הושטת איסור או מכירת איסור שלא בשעת עבירה הוא דבר רחוק לדינא בעניותי, הגם שאלו המוכרים יש להם אולי לסמוך על איזה היתרים ויש ללמוד זכות עליהם מ"מ שומר נפשו ירחק מזה, ויזכה להתפרנס בלכתחילה לא בשעת הדחק...'



סיכום

- מותר לגדל ירק אורגני שיש בו חרקים ולמוכרו, מהטעמים שלהלן (בסוגריים נרשם שם הפוסק שהשתמש בטעם זה):
- א. מכירת ירק אורגני אינה מכירת גוף האיסור, ואין זו מכירת 'חפצא דאיסורא', אלא שגלויים לירק חרקים שאכילתם אסורה. (גרשז"א)
 - ב. המוכר מעביר לקונה את הירק לצורך דבר היתר – לאכילה, והחרקים מצטרפים ממילא. (גרשז"א)
 - ג. זאת פרנסתם של המוכר והמשווק. (גרשז"א)
 - ד. אין המדובר בהשאלה אלא במכירה, המותרת ב'מסייע לדבר עברה'. (מנחת יצחק)
 - ה. המכירה היא לפני העבריינות של האכילה, ואולי לא יעברו. (שבט הלוי)
 - ו. אולי הירק יימכר לנוכרים המותרים באכילת חרקים.





הרב יהודה הלוי עמיהי

ניפוי קמה ביום טוב

שאלה

בימינו, שהקמה מנופה ניפוי ראשון במטחנות, האם מותר לנפות שוב את קמה ביום טוב?

א. ריקוד קמה וניפוי

נאמר בגמרא (ביצה כט ע"ב):

תנו רבנן: אין שונין קמה ביום טוב. משום רבי פפייס ורבי יהודה בן בתירא אמרו: שונין. ושוין, שאם נפל לתוכן צרור או קיסם – ששוין. רש"י ביאר שהדיון אם 'שונין קמה', הוא בקמה שכבר ניפו אותו ('ריקדו') בערב הרגל, וכעת מנפים אותו שוב כדי שיהיה יפה יותר. לדעת תנא קמא גם הניפוי השני דינו כבורר, ואסור ביום טוב. ואילו לדעת רבי פפייס ורבי יהודה בן בתירא, כיוון שניפו את הקמה אתמול, ניכר שאין כאן ריקוד על מנת לברור, ולכן הדבר מותר ביום טוב. הגמרא מביאה דין נוסף בקשר לניפוי קמה ביום טוב:

תני תנא קמיה דרבינא: אין שונין קמה ביום טוב, אבל נפל צרור או קיסם – בורר בידו. אמר ליה: כל שכן דאסור, דהוה ליה כבורר.

לדברי התנא שדרש לפני רבינא, אמנם אסור לנפות את הקמה בשנית, אבל אם נפל צרור או קיסם בקמה ביום טוב מותר להוציאו, מכיוון שאין זו פעולת ניפוי. על כך אמר רבינא שהוצאת הקיסם או הצרור היא פעולת ברירה גדולה יותר מניפוי הקמה בשנית, ואם אסרו את הניפוי החוזר, בוודאי שאין להוציא את הצרור והקיסם.

דרש רבא בר רב הונא זוטי אפתחא דנהרדעא: שונין קמה ביום טוב. אמר להו רב נחמן: פוקו ואמרו ליה לאבא: שקילא טיבותך ושדי אחזרי, פוק חזי כמה מהולתא הדרן (רקדן) בנהרדעא.

רבא בר רב הונא דרש בדרשתו שמותר לנפות קמה בשנית, ועל כך רב נחמן אמר לו: ראה, דרשתך איננה מחדשת לנו דבר שהרי בנהרדעא יש הרבה קמה שעובר ניפוי חוזר ביום טוב.

דביתהו דרב יוסף נהלא קמחא אגבא דמהולתא, אמר לה: חזי, דאנא רפתא מעליתא בעינא. דביתהו דרב אשי נהלא קמחא אגבא דפתורא, אמר רב אשי: הא דידן – ברתיא דרמי בר חמא, ורמי בר חמא מרא דעובדא הוה, ואי לאו דחזיא מבי נשא לא הוה עבדא.



אשתו של רב יוסף עשתה שינוי, שניפתה קמח מאחורי הנפה, ועל כך אמר לה רב יוסף שאין צורך לשנות מכיוון שמותר לנפות קמח בשנית ביום טוב. אשתו של רב אשי ניפתה קמח בשינוי מאחורי השולחן, ואמר רב אשי: אשתי היא בתו של רמי בר חמא, ורמי בר חמא מדקדק במעשיו היה, ואם היא לא הייתה רואה שעושים שינוי בבית אביה, לא הייתה עושה זאת, ומכאן שצריך שינוי בניפוי.

נראה שלדעת רש"י מסקנת הסוגיה היא שאסור לנפות קמח ביום טוב, ויש בכך משום בורר, אבל לנפות בשנית התירו מכיוון שאין בכך ברירה. אלא שנחלקו האם יש לעשות שינוי בניפוי החוזר: לדעת רבא, רב נחמן ורב יוסף אין צורך לעשות שינוי, ואילו לדעת רב אשי ורמי בר חמא יש צורך לעשות שינוי.

ב. ניפוי ראשון ביו"ט

כדעה שאסור לרקד קמח בפעם הראשונה ביום טוב כתבו גם הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ג הי"ד) ורשב"א (עבודת הקודש, בית מועד ש"א סי' ח). אמנם הר"ן (ד"ה וגרסין) גרס בדברי רב נחמן 'פוק חזי כמה מהולתא רקדן בנהרדעא'. לפי גרסה זו מותר לנפות ביום טוב בשינוי, התוספות (ד"ה אגבא) העידו בשם רשב"ם שמותר לנפות בשינוי ביום טוב. אבל הטור (סי' תקו) כתב: **'ואין מרקדין הקמח בתחילה ביום טוב אפילו על ידי שינוי'**, וכן הכריע השו"ע (או"ח סי' תקו סעי' ב).

האם האיסור של הרקדה הוא מדאורייתא או מדרבנן? כנראה הדבר תלוי בשאלה האם המלאכות שקודם הלישה אסורות מדין תורה או מדרבנן. השו"ע (סי' תצה סעי' ב) פסק שכל מלאכות אוכל נפש שהם לפני הלישה נאסרו רק מדברי חכמים, ונימוקו שמלאכות אלו נעשות לזמן מרובה, ואם כן אין כאן אלא גזרת חכמים ואיסור דרבנן. אולם המג"א (סי' תצה ס"ק ד) והגר"א הביאו ראשונים רבים הסוברים שכל המלאכות שקודם הלישה אסורות מדברי תורה אפילו באוכל נפש, והביאו לכך סמך מהפסוקים, ולא התירו אלא מלישה ואילך. לפי דעה זו ייתכן שהניפוי הראשון של הקמח אסור מדאורייתא. כך נראה מלשון המ"ב (סי' תקו ס"ק ב), ועל כן יש להחמיר בניפוי ראשון ביום טוב, אבל הקלו באמירה לעכו"ם בניפוי ראשון.

ג. ניפוי חוזר של הקמח

על פי מהלך הסוגיה נראה שניפוי ליפוי הקמח הותר ביום טוב כיוון שאין זה כמרקד לברור, כפי שהורה רבא בר רב הונא. כן נראה **ממעשה אשתו של רב יוסף**, שהורה לה בעלה שאיננה צריכה לעשות שינוי ולנפות מאחורי הנפה, משמע שיכולה לנפות כרגיל, וכן הכריעו הראב"ד (הל' יו"ט פ"ג הי"ד) והרשב"א.

אולם **ממעשה אשתו של רב אשי** מוכח שהצריכו שגם הניפוי החוזר ייעשה בשינוי ונחלקו איזה שינוי יש לעשות. רש"י ביאר שהשינוי הוא שמנפים את הקמח מאחורי השולחן, ואילו התוספות (ד"ה אגבא) והרא"ש (סי' טז) כתבו שהשינוי הוא שמנפים את הקמח על גבי השולחן.



הרא"ש הסביר שאין מחלוקת בין רב יוסף לבין רב אשי. לדעת שניהם אין צורך לעשות שינוי גדול, אבל שינוי קטן יש לעשות. הרב המגיד (הל' יו"ט פ"ג הי"ד) כתב שגם הרמב"ם סובר כדעת הרא"ש. הטור פסק כדעת הרא"ש:

רוצה לרקדו שנית כדי שיהא הפת נאה צריך שינוי קצת, כגון: על גבי שולחן, אבל אין צריך שינוי גדול לרקד אחורי הנפה. המג"א מסביר שכיוון שביום חול מנפה על גבי ערבה, ינפה ביום טוב על גבי שולחן, ואם דרכו לנפות על שולחן בימות החול, ביום טוב יעשה שינוי אחר. ה'אליהו רבה' כתב שאפילו הופך את דף השולחן, הרי זה שינוי המתיר ניפוי חוזר.

ד. ניפוי ראשון ושני

על פי מה שעלה, להלכה יש לחלק בין ניפוי ראשון, האסור, לניפוי שני, שאותו יש להתיר בשינוי קל. יש לעיין מה ההגדרה של הניפוי השני שאותו התירו (עם שינוי), האם גם אפשר להחליף את הנפה בניפוי השני? דהיינו אם בניפוי הראשון השתמש בנפה עם חורים רחבים, האם מותר לו בניפוי השני לנפות בנפה עם חורים צרים יותר, שתסיר יותר פסולת מהקמח, ועל ידי כך הפת תהיה נקייה יותר? הב"ח (ס' תקו ד"ה ואפשר) כתב:

ומשמע לי לפי זה דאם מרקדו שנית בכברה אחרת כדי שיהא הפת נאה דהיינו שמוציאה הקמח וקולטת את הסולת אסור אפילו על ידי שינוי שזה הוי כתחלת הרקדה דאסורה דהוה ליה תיקון גמור ומלאכה דאורייתא לא התירו קודם לישה אף על ידי שינוי, דכך לי תחלת הרקדה שמוציא את הסובין וכך לי הרקדה שנייה שמוציא את הקמח. וכל שונין דקאמר בתלמוד היינו שמרקד פעם שנייה באותה כברה עצמה שהכל יוצא.

מדברי הב"ח עולה שאם הניפוי השני בורר דברים שלא היו בניפוי הראשון, אין דינו כניפוי שני אלא כניפוי ראשון.

'מחצית השקל' (ס' תקו ס"ק ג) כתב שהפר"ח פסק כדעת הב"ח, ויש להחמיר שלא לשנות את הנפות. ולכן קמח שנופה במטחנה בנפה עם צפיפות מסוימת אין לחזור ולנפות ביום טוב את הקמח בנפה צפופה יותר. וכן כתב 'כף החיים' (ס' תקו אות טז), שקמח שנברר במטחנה – אסור לחזור ולנפותו בנפה אחרת שבוררת טוב יותר.

ה. ניפוי דברים שנפלו ביום טוב

הגמרא הביאה דיון בין רבינא לבין התנא שדרש לפניו.

תני תנא קמיה דרבינא: אין שונין קמח ביום טוב, אבל נפל צרור או קיסם - בורר בידו. אמר ליה: כל שכן דאסור, דהוה ליה כבורר.

לדברי התנא שלפני רבינא, אם נפל צרור וקיסם לקמח אפשר להוציאו, ורבינא סבר שיש בכך ברירה ביד, ולכן הדבר אסור. לכאורה דעתו של רבינא שבהוצאת קיסם

מהקמח יש משום בורר מובנת, ומדוע התנא התיר לעשות כן? נראה, כפי שכתב רש"י, שהסיבה שאסרו לנפות את הקמח ניפוי שני היא מכיוון שהיה יכול לעשות זאת קודם יום טוב, אבל במקרה שנפל קיסם ביום טוב – לא יכלו לבוררו קודם, ולכן התירו להוציא הקיסם, שאין זה אלא הכנה למאכל כעת. רבינא סבר שגם זה נחשב לבורר, כיוון שמוציא בידו את הקיסם.

מדברי רש"י 'ודבר הנראה הוא שזה פעם שניה ואין זה כמרקד לברור', לא ברור מתי נפל הצרור שהתירו הוצאתו. אבל הר"ן הוסיף והסביר שהתירו להוציא את הצרור רק במקרה שניפו את הקמח בערב יום טוב, ונפל לתוכו ביום טוב צרור או קיסם, ואז אין כאן מקום לטענה שיכל לנפות בערב החג כיוון שנפל הצרור ביום טוב עצמו, אבל אם נפלו הצרור והקיסם לפני יום טוב, ברור שלכולי עלמא אין מקום להתיר ניפוי אפילו בשינוי, ונראה שזה כהרקדה ראשונה. גם המאירי (ביצה כט ע"ב) כתב שהקלו להוציא ללא שינוי, מכיוון שנפל ביום עצמו ולא יכול היה להוציא בערב קודם. ועיין במ"ב (סי' תקו ס"ק ח) שהביא דברי הגר"ז:

שהרי אין כונתו לרקד כדי ליפות הקמח אלא כדי לברור עי"ז הצרורות והקיסמין שישארו בכברה אחר נפילת הקמח דרך הנקבים, וזה לא אסרו חכמים שהרי נפל ביו"ט גופא וכו"ל. ואינו דומה להא דמבואר לקמן בסי' תק"י ס"ב דאסור לברור קטניות מתוך פסולת שלהן בנפה וכברה [וזה בודאי אסור אפילו בלקחן מתוך החנווני המכירו ביו"ט גופא ולא היה יכול לבררן מעיו"ט] דהתם דרך המלאכה לעשותה לזמן מרובה. משא"כ הכא שהקמח כבר מבעוד יום נברר מהסובין ואירע שנפל בם צרור או קיסם מינכר לכל שהוא לצורך שעה לאפותה ביו"ט ושרי.

למדנו מדברי הר"ן והגר"ז שאין התיר לנפות קמח שנפלו בו צרורות וקיסמים קודם החג, ולא התירו לנפות אלא אם נפלו בחג. אם נפל צרור קודם החג לכאורה דינו כהרקדה ראשונה, שהיא אסורה, אמנם 'עולת שבת' כתב שיש להתיר לנפות על ידי שינוי. גם ה'לבוש' וכן ה'כף החיים' (סי' תקו אות י) הכריעו שאין להתיר ב'נפל צרור' אלא אם כן נפל בחג עצמו, אבל אם נפל קודם לחג אין להתיר להוציא את הקיסם והצרור אלא בשינוי.

הרבה פוסקים החמירו כדעת רבינא, שאם נפל צרור לקמח צריך לעשות שינוי, ואדרבא במקרה שנפל צרור וקיסם יש בזה בורר גמור ולכן צריך שינוי גמור (ניפוי מאחורי הנפה). וכן כתב המ"ב (ס"ק ט) שלדעת ה'חיי אדם' צריך שינוי גמור. וכל זה במקרה שנפל צרור בחג עצמו, אבל אם נפל קודם לחג נראה שאין מקום להתיר לנפות אפילו בשינוי, כיוון שזו הרקדה גמורה.

נראה שהצרור והקיסם ניכרים בקמח (אפשר ליטול אותם ביד), ואם כן אין זה בורר, אבל דבר שלא ניכר בקמח וצריך כלי כדי להוציאו – לא התירו להוציאו. על כן חרקים הנמצאים בקמח ויש לבוררם מהקמח, אין להשוותם לצרור וקיסם, שכן החרקים מעורבים בקמח ואינם ניכרים, והרי זה בורר גמור.



1. ניפוי קמה בימינו

הקמה של ימינו מנופה במטחנות בנפות דקות (50-60 מ"ש¹), הנפה הביתית היא בעלת צפיפות חורים של 70-80 מ"ש, אם כן לדעת המג"א יש לאסור את הניפוי הביתי, כיוון שהוא מנופה דברים שלא נופו במטחנה, ואין זה ניפוי שני אלא ניפוי ראשון (לעיל אות ד). בשו"ת 'אור לציון' (ח"ג פי"ט אות ו) נכתב שהקמה כבר מנופה, ואמנם כן הוא, אבל מכיוון שבבית מנפים בנפות דקות יותר נראה שאין להקל, ואין לנפות ניפוי חוזר ביום טוב.

בימינו אנו יודעים שבקמה מתפתחים חרקים. לרוב נשארות ביצים לאחר הטחינה, ואם אין הקמה מאוכסן במקומות מבוקרים יש חשש סביר שיתפתחו הביצים לחרקים, אם כן הניפוי בבית בא להוציא דברים שלא היו בניפוי הקודם במטחנה, ונפלו לפני יום טוב בקמה, ואין מקום להתיר אלא בשינוי (לפי הדעות שהבאנו לעיל, המתירות להוציא בשינוי קיסם וצרור) אבל חרקים שהם בלולים בתוך הקמה וצריך מסננת כדי להוציאם, והיו בערב יום טוב בקמה, לא נראה שיש מקום להתיר להוציאם אפילו בשינוי (כפי שכתבנו לעיל אות ה); שכן ניפוי זה איננו ליופי הקמה כפי שכתב השו"ע, אלא הניפוי הוא לצורך אכילת הקמה מחשש חרקים המצויים בו.

סיכום

נראה שאם הקמה נשמר בקירור משעת הטחינה ואין חשש להתפתחות חרקים, מותר לנפות קמה זה שוב ביום טוב, מכיוון שניפוי זה הוא רק לייפוי הקמה. אבל קמה שהיה מונח בחוץ וייתכן שהתליע, וכעת רוצה לנפותו בבית, אסור לנפותו ניפוי חוזר ביום טוב.



1. מספר חורים לכל אינטש שטח.



הרב יואל פרידמן

קיום האילן המורכב באיסור וגידולו

הצגת הבעיה

רוב השתילים שאנו נוטעים מיוצרים במשתלות. חלקם הגדול מורכבים – רובם 'מין במינו' ומיעוטם 'מין באינו מינו'. הבעיה של הרכבת 'מין באינו מינו' קיימת במינים להלן: אגס, אפרסק, נקטרינה, שזיף, משמש; ובמידה מסוימת במיני ההדר, בפרט באשכולית, פומלית ופומלה.

השאלה היא מה הדין של עץ שכבר הורכב באיסור וניטע במטע או בגינה – האם מותר לגדל, להשקות ולדשן אותו ולקטוף את פירותיו, או שמא אסור לגדלו ואף צריך לעקור אותו?

א. איסור קיום בכלאי זרעים

הגמרא (ע"ז סד ע"א) מביאה את מחלוקת ר' עקיבא ורבנן אם המקיים בכלאיים לוקה. התוספות (ד"ה רבי עקיבא) מבארים שהמחלוקת ביניהם היא **במקרה שעושה מעשה של קיום**, אך אם מקיים בלא מעשה, גם ר' עקיבא מודה שאין לוקים על כך, שכן לדעתו 'לאו שאין בו מעשה – אין לוקין עליו' (מכות כא ע"ב); וכן נראה מדברי רש"י. לדעה זו גם חכמים מודים שאסור לקיים את הכלאיים, ולפי הנראה האיסור אינו אלא מדרבנן¹ או שהאיסור הוא מדין תורה ואין לוקים עליו. לעומת זאת, ה'ערוך' ועוד ראשונים² סוברים שהמחלוקת בין ר"ע לרבנן היא **בקיום שאינו מלווה במעשה**, אך כשעושה מעשה קיום, גם חכמים מודים שלוקה.

הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ג) כתב: 'ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו, אלא עוקר אותן ואם קיים אינו לוקה'. לדעת הרמב"ם המקיים אינו לוקה, ומשמע שאסור לעשות כן מדאורייתא. נחלקו הפרשנים האם דברי הרמב"ם מוסבים על מקרה של קיום עם מעשה או בלא מעשה, כפי שנחלקו הראשונים לעיל. הרדב"ז והמהר"י קורקוס (לרמב"ם

1. עי' חוקות הארץ, פ"א ה"ג, עמ' 50-51 והערות 27-30; וע"ע חידושי חתמ"ס, לע"ז סד ע"א, ד"ה ודע.
2. ה'ערוך' מובא בתוספות, ע"ז סד ע"א, ד"ה רבי עקיבא; רבינו גרשום, מו"ק ב ע"ב, ד"ה ת"ל; רש"י, מו"ק שם, ד"ה אף [לכאורה סותר את מה שהבאנו לעיל בשם רש"י למכות, אך עי' במבוא של א"א קופפר לפירוש רש"י למסכת מועד קטן, תשכ"א, שרש"י שנדפס על הדף במסכת מו"ק - אינו רש"י]; וע"ע חוקות הארץ שם, עמ' 48 הערה 22.



שם) מפרשים שמדובר אף בקיום עם מעשה, ובכל מקרה אינו לוקה, ואילו ה'כסף משנה' מפרש שמדובר בקיום ללא מעשה, אך אם עושה מעשה – לוקה.³ סיכומם של דברים, יש מחלוקת ראשונים מהי דעת חכמים לגבי קיום של כלאי זרעים על ידי מעשה: יש אומרים שאסור מדרבנן וייתכן שמדאורייתא, אך בכל מקרה אין לוקים על כך, ויש אומרים שאסור, והמקיים על ידי מעשה אף חייב במלקות.⁴

ב. קיום בכלאי אילן

יש לברר אם יש איסור קיום גם בכלאי אילן, ואם יש – האם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן. כאמור, לגבי כלאי זרעים יש דרשה של ר' עקיבא, ולגביהם נחלקו הפוסקים מהי דעת חכמים. אמנם ייתכן שאיסור הקיום מיוחד הוא לכלאי זרעים, ובכלאי אילן הדין שונה.

במשנה (כלאים פ"ח מ"א) נאמר:

כלאי הכרם אסורין מלזרוע ומלקיים ואסורין בהנאה כלאי זרעים אסורין מלזרוע ומלקיים ומותרין באכילה וכל שכן בהנאה... כלאי בהמה מותרים לגדל ולקיים ואינם אסורים אלא מלהרביע...

מבואר במשנה שיש איסור קיום הן בכלאי זרעים והן בכלאי הכרם, אך בכלאי בהמה האיסור אינו אלא ההרבעה עצמה. תחילת הפירוש של הר"ש למשנה זו נשמט מן הדפוס ומצוי בהוצאת מכון 'מוצל מאש'.⁵ וזו לשון הר"ש (למשנה, שם):

פירוש מלזרוע ומלקיים. מקיים בכלאים לוקה – היינו כר' עקיבא⁶ ודריש לה מקרא בריש מועד קטן. ואילן המורכב או זרעים המורכבים לא תני הכא אי שרי לקיים דיש לחלק דכיון דנתאחו יחד חשיב כחד ושרי לקיים טפי כמו כלאי בהמה. ובתוספתא משמע דאסיר דתניא בפרק קמא בתחום ארזא היו מרכיבין תפוח על גבי אוזרד מצאן תלמיד אחד אמר להם אסורים אתם. הלכו וקצצום, ובאו ושאלו ביבנה ואמרו: יפה אמר אותו תלמיד. בשקי של ציפורי היו מרכיבין קרוסטמל על גבי עוגם מצאן תלמיד אחד אמר להם אסורים אתם ובאו ושאלו ביבנה. אמרו להם: מי פגע בכם אינו אלא מתלמידי בית שמאי.

הר"ש שואל מדוע אין מדובר במשנה על איסור הכלאיים בכלאי אילן, ומסביר שבכלאי אילן, לאחר ההרכבה אין איסור קיום, כי כבר 'נתאחו יחד וחשיב כחד'. הוא משווה בין

3. עי' חוקות הארץ, פ"א ה"ג, עמ' 48-49.

4. עין במשנה למלך, הל' כלאים פ"א ה"ג, שלרבנן, אין כלל איסור כלאיים בקיום, אך עי' בחוקות הארץ שם, עמ' 49-50, שהרב זצ"ל מבאר שזהו דווקא במקרה שגוי זרע בשדה שלו.

5. תלמוד ירושלמי, הוצ' מכון מוצל מאש, בחלק פירוש המשניות לר"ש, עמ' קמו; פירוש הר"ש שם, הוא לפי כתב יד פריס 362 (f 4347), באוצר החכמה, עמ' 188.

6. הר"ש מסביר את המשנה כדעת ר' עקיבא, שלוקה על הכלאיים, כפירוש הראשון בירושלמי (כלאים פ"ח ה"א), ובניגוד להסברו של ר' יוסי (שם). ואם הר"ש רוצה להתיר קיום כלאי אילן לדעת ר' עקיבא, קל וחומר שלשיטתו הדבר מותר לדעת חכמים.

כלאי אילן לבין כלאי בהמה, שבהם נאמר במפורש במשנה שהקיום מותר: 'כלאי בהמה מותרים לגדל ולקיים ואינם אסורים אלא מלהרביע'. ונראה שהסברה שהקיום מותר בכלאי בהמה היא כי האיסור הוא ההרבעה בלבד, וכפי שמגדיר שמואל (ב"מ צא ע"א): 'ובכלאים – עד שיכניס כמכחול בשפופרת'. והוא הדין גם בכלאי אילן, שאמנם נלמד מן הפסוק 'שדך לא תזרע כלאים', אך נלמד גם מאיסור הרבעת בהמה (קידושין לט ע"א; סנהדרין ס ע"א).

כשיטה זו⁷ כתבו גם תוספות הרא"ש,⁸ ריטב"א⁹, 'כלבו'¹⁰ ו'ארחות חיים'.¹¹ אמנם החידוש בדברי הר"ש הללו הוא הסברה להיתר הקיום: 'דכיון דנתאחו יחד חשיב כחד ושרי לקיים טפי'. ונראה להסביר שכל איסור כלאים הוא משום מראית העין,¹² כפי שכותב הרמב"ם (הל' כלאים פ"ג ה"ה) בקשר להגדרת המין בכלאי זרעים ובכלאי אילן: 'שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין'. לכן איסור הקיום שנובע מאיסור כלאים, נאסר רק כאשר אכן יש מראית עין. אך בהרכבת אילן כמו בהרכבת בהמה, לא נותרת מראית עין של איסור לאחר שנעשה המעשה, ולכן מותר לקיימו. סברה זו מובאת ב'תשובות החתם סופר';¹³ ו'ערוך השלחן'¹⁴ שואל את שאלת הר"ש ועונה כפי שעונה הר"ש, וברוך שכיוון לדעת ראשונים; ואף מרן הרב קוק זצ"ל האריך בכך ב'משפט כהן'.¹⁵

דברים דומים מצאנו גם בתוספות המיוחסות לר"י הזקן.¹⁶ הוא דן בדברי הגמרא קידושין (לט ע"א), שמבחינה בין כלאי הכרם, שאסורים בהנאה ולכן נאסרו בחו"ל, לבין כלאי זרעים, שאינם אסורים בהנאה ולכן לא נאסרו בחו"ל. וכך הוא כותב:

לא גזרו בהו [בכלאי זרעים] לזרען. אשתכח השתא דהרכבת אילן אסור מן התורה אפילו בחו"ל... **ואם עבר והרכיב מותר בהנאה** כדאיתא בירושלמי בהדיא, דגרסינן התם פ"ק דכלאים עובד כוכבים שהרכיב אגוז על גבי אפרסקין אע"פ שאין ישראל רשאי לעשות כן, **נוטל משם וחוזר ונוטע במקום**

7. ועי' תוספתא כפשוטה, זרעים, עמ' 598 שו' 10; ובהסברת שיטות אלו האריך ברכי יוסף, יו"ד סי' רצה סעי' ז; ועי' גם במאמר של הרב עזרא בצרי, התורה והארץ ב, עמ' 383-392.

8. תוס' רא"ש, סוטה מג ע"ב, הוצ' מוסה"ק, עמ' קיז.

9. קידושין לט ע"א, הוצ' מוסה"ק עמ' שצט, ועי' שם במקורות שמביא המהדיר, הערה 187.

10. הל' כלאים סי' צא, מהד' הרב אברהם דוד, ח"ה, ובאריכות בהערה 23.

11. הל' כלאים, אות א.

12. רמב"ם הל' כלאים פ"ג ה"ה, בקשר לכלאי אילן: 'שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין'; ועי' חוקות הארץ, עמ' 161 והערה 2, מובאים מקורות העוסקים במשמעות מראית העין בכלאיים.

13. שו"ת חתם"ס, ח"ו סי' כה.

14. ערוך השלחן, יו"ד סי' רצה סעי' יז.

15. סי' יג, יד, טו, כ, כא, כג.

16. קידושין לט ע"א (מודפס על הדף בע"ב). 'תוספות' אלו אינן תוספות ר"י הזקן אלא לפי הנראה הן פירוש של ר' אברהם מן ההר למסכת קידושין; עי' במאמר של יהודה ליב בלוי, 'עלים אחדים בלתי נודעים מתוספות למסכת כתובות עם מאמר קטן על תוספות רבינו יצחק הזקן', ספר זיכרון לאברהם אליהו, פטרבורג תרס"ט, עמ' 364-367; הנ"ל במבוא לשיטת הקדמונים, לרבנו אברהם מן ההר, למסכת יבמות; וע"ע במה שכתב י' לובצקי במבוא לספר בדקי הבתים, עמ' XVI-XXII. תודה לפנחס רוט על המקורות.



אחר ע"כ. והוי דומיא דכלאי בהמה דתנן כלאי בהמה מותרים לגדל ולקיים ואין אסורין אלא מלהרביע...

המשפט 'ואם עבר והרכיב מותר בהנאה' יכול להתפרש בשלושה אופנים: א. מותר ליהנות מן הפירות. ב. מותר ליהנות מן הענפים של העץ, ולכן מותר לקצוץ ענף ממנו ולהשרישו במקום אחר. ג. מותר ליהנות מכל העץ, ולאחר שהורכב מותר לטעת אותו במקום אחר.

ונראית הפרשנות השלישית, כי מבואר שסיבת ההיתר היא שכלאי אילן הם 'דומיא דכלאי בהמה', ובהם האיסור אינו אלא מעשה ההרבעה בלבד. כיוון שכך, לאחר שנעשה מעשה האיסור – שוב מותר ליהנות מן העץ ומן הפירות, וכן מותר לטעת את העץ במקום אחר. דברי תוספות אלו שווים למה שכתב מרן הרב קוק זצ"ל ב'משפט כהן',¹⁷ בהסברת התוספתא לפי אחת מן הגרסאות.

אך מדברי הר"ש שהבאנו לעיל קשה להכריע מה דעתו להלכה, שכן בהמשך כתב: 'ובתוספתא משמע דאסיר...'; והוא מביא את התוספתא כלאים (פ"א ה"ג-ה"ד), שמסופר בה על שני מעשים של הרכבות אסורות, ו'אותו תלמיד' קצץ את האילן המורכב. מכאן שלא רק שהקיום אסור אלא יש אף לעקור את האילן המורכב. ואמנם היה אפשר לומר שזו אינה הלכה כי בה"ד נאמר ש'אותו תלמיד' מתלמידי בית שמאי הוא, ואין הלכה כמותם. אך בירושלמי (כלאים פ"א ה"ד)¹⁸ מבואר שטענת חכמי יבנה 'מתלמידי בית שמאי הוי', נאמרה רק לגבי המעשה השני, שעוסק בהרכבת אגס על קרוסטטמלין, כי תלמידי בית שמאי סברו שהם כלאיים זה בזה, בניגוד לדברי המשנה ש'האגסין והקרוסטטמלין... אינן כלאים זה בזה'. לגבי המעשה הראשון אמרו חכמי יבנה: 'יפה אמר אותו תלמיד', ורק לגבי המעשה השני הם אמרו: 'מתלמידי בית שמאי הוי'. כאמור, ב'תוספות רא"ש' כתב הרא"ש שמותר לקיים את האילן המורכב, אך ב'הלכות קטנות' (הל' כלאים, סי' ג) כתב הרא"ש להפך,¹⁹ ולא הסתפק בכך אלא כתב שאף לוקים על קיום האילן המורכב:

ואע"פ דכלאי אילנות נפקא לן משדך לא תזרע כלאים, לא אסיר אלא הרכבה דומיא דהרבעה דבהמה. אבל מותר לערב זרע אילנות זה בזה ולזורען וכן זרעי השדה עם זרעי האילנות ולזורען יחד **אע"פ שלוקין על הרכבת האילן ועל קיומו** אפ"ה הפרי מותר.

17. משפט כהן, סי' כא עמ' לד/2; ועי' במאמרנו, אמונת עתיך 92 (תשע"א), עמ' 28-30.
18. מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 146, שו' 35: 'לא אמר אלא קרוסטטמיל ע"ג אגס...'.
19. ברור שאין שום בעיה בסתירה בין תוספות הרא"ש (שהובא לעיל) לבין דברי הרא"ש בהלכות קטנות. תוספות הרא"ש הוא קובץ פירושי תוספות שהעתיק הרא"ש מפירושי תוספות קדומים ומבוסס על פירושי תוספות ר"י הזקן ותוספות הר"ש; ואילו בהלכות קטנות הוא מכריע מהי ההלכה. עי' 'שם הגדולים' לחיד"א, מערכת ספרים ת, אות כב; וראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 586-596, ובעמ' 596 הערה 38*.

ודבריו מוקשים, שכן לא קיימא לן כר' עקיבא שלוקים על הכלאיים!²⁰ נראים דברי החיד"א,²¹ שהסביר בשני אופנים: א. ייתכן שכוונת הרא"ש שאף חכמים מודים שלוקים על קיום הכלאיים אם הוא מלווה במעשה. ב. ייתכן שהסיפא היא אשגרא דלישנא, ובאמת דברי הרא"ש: 'לוקין' נסבים רק על הרכבה. הקיום אסור אך אין חיוב מלקות, ולא חש הרא"ש לדייק כי אין לכך נפקא מינה בזמן הזה. על כל פנים נראה שהרא"ש נקט להלכה כסברתו האחרונה של הר"ש, שמן התוספתא הנ"ל יש ראייה לאסור קיום האילן המורכב, ולפי זה, יש לאסור קיום האילן המורכב, אף שנתאחה הרוכב עם הכנה. וכן פסק הטור (יו"ד סי' רצה): 'ואסור לקיים המורכב אבל הפרי היוצא ממנו מותר ואפילו לזה שעבר והרכיבו, וכן פסק השלחן ערוך (יו"ד סי' רצה סעי' ז) וכתב כלשון הטור.

הרמב"ם השמיט דין קיום אילן שהורכב בכלאיים. אמנם אין דרכו של הרמב"ם להזכיר הלכות שאין להן מקור מפורש במשנה, בתוספתא או בתלמודים,²² אך במקרה דנן יכול היה הרמב"ם לכתוב הלכה זו מתוך התוספתא שמזכיר הר"ש ואשר מובאת גם בירושלמי (כלאים פ"א ה"ד). לכן נחלקו הפוסקים בהבנת שיטת הרמב"ם: יש אומרים שכיוון שהשמיט הלכה זו – סימן הוא שסבור שאין איסור קיום בכלאי אילן,²³ ויש אומרים²⁴ שהיא נכללת במה שכתב הרמב"ם (פ"א ה"ה): 'כלאי האילנות הרי הם בכלל מה שנאמר שדך לא תזרע כלאים...', כמבואר בגמרא (קידושין, לט ע"א), כלומר לדעתו יש איסור קיום בכלאי אילן.

לאור דברי החיד"א יש לפרש את מה שכתב הגר"א בביאורו (לשו"ע שם, ס"ק יט) שהמקור לדין השו"ע ש'אסור לקיים המורכב כלאים' הוא המשנה (כלאים פ"ח מ"א). אך דבריו אינם מובנים, שכן במשנה שם, כלל לא נזכר דין הרכבת אילן, וכאמור לעיל הר"ש למד מזה שאין איסור קיום באילן מורכב. אך יש לומר, לדעת הגר"א, שדין הרכבת אילן כלול בנאמר ברישא של המשנה: כלאי זרעים אסורים מלזרוע ומלקיים...! וכן משמע גם מהמשך דברי הגר"א (ס"ק כ):

אבל הפרי [היוצא ממנו – מותר] – שם וכן בהרכבת אילן וכמ"ש חולין קטו א כלאי זרעים ליתסרו כו' איתקיש כו' וקרא בהרכבת אילן כנ"ל.

גם בגמרא בחולין (קטו ע"א) שדנה לגבי היתר אכילה והנאה מן הפירות שנוצרו מזריעת כלאיים, וכן בהיתר אכילה והנאה מבהמה שנוצרה מהרבעת איסור, לא הוזכרו כלאי אילן. לכן כותב הגר"א: 'וקרא [שדך לא תזרע כלאים] בהרכבת אילן, ודינה כלול בכלאי זרעים.

20. אמנם עי' באר הגולה לשו"ע, יו"ד סי' רצה ס"ק יח, שלדעת הרא"ש לוקה כר' עקיבא; ועי' ארץ חמדה, כלאים עמ' עח-עט.

21. ברכי יוסף, יו"ד סי' רצה ס"ק ז, ד"ה ואנא.

22. עי' אגרות הרמב"ם, הוצ' הרב שילת, ח"ב עמ' תמג, לר' פנחס הדיין.

23. הר' זרחיה גוטה, מובא בברכי יוסף שם, ד"ה דין ז אסור.

24. החיד"א, בברכי יוסף שם, ד"ה ואנא.



1. חיוב עקירה של אילן שמורכב באיסור

אם משווים בין כלאי זרעים לבין כלאי אילן, אזי כפי שיש לעקור את הזרעים שנזרעו באיסור, כך יש לעקור את האילן המורכב באיסור.²⁵ וכן כתב ה'חזון איש' (דיני כלאים אות לה), שלא רק שאסור לקיים את האילן המורכב אלא אף יש לעקור אותו, וזו לשונו: אם כבר הורכב חייב לעוקרו [אף שהורכב ע"י נכרי] ואסור לנטעו במקום אחר אפי' אם עקרו בסלע עפר, אבל מותר ליטול ממנו יחור ולנטעו במקום אחר. ואם הוא ספק מינו יש לצדד להקל בקיומו. [עי' סימן ב'].
אף מרן הרב קוק זצ"ל (משפט כהן, סי' יז) כתב שיש לעקור את האילן המורכב, אך יש לשים לב שתשובתו נכתבה לאנשי המושבה ראשון לציון, שעשו בניגוד להוראות שהוא עצמו נתן להם:²⁶

אמלא בזה את אשר נדברנו בהיותי במושבה שבוע העבר, למסור בזה ע"י כבוד הוועד הנכבד את מחאתי, בכח קדושת תורתנו הקדושה, ע"ד המכשול הגדול הנעשה בהרכבת איסור באילנות שונים, ממשימש חח(?) ושזיפים, בשקדים, שכל אלה הנם אסורים חמורים, ואין ע"ז שום צד היתר כי אם באופן המיוחד, אשר הוריתי ופרסמתי כבר לשואלים רבים ממקומות שונים... וכל אותם שהרכיבו באיסור, דהיינו למעלה מן הקרקע ומינים אחרים, ובלא שום פסיקה, הרעו לעשות מאד, **ומן הדין חייבים הם לעקור את כל הנטוע באיסור**. אמנם מפני הדחק הגדול ותקנת השבים יזהרו לכל הפחות שיעשו שטר מכירה עם נכרי, למכור לו את כל האילנות המורכבים והקרקע השייך ליניקתם כל ימי חיי האילנות **עד שיתבשו, ויצאו בזה לפחות מידי מכשול תמידי של איסור הקיום של הרכבת איסור, המוטל עליהם בכל שעה**; וגם אחר זה אסור לישראל לעשות באילנות הללו כל עבודה העשויה לקיום האילנות והטבתם, חוץ מלקיטת הפירות שהיא מותרת.

מן הדין הם היו צריכים לעקור את האילנות המורכבים, אך בגלל שעת הדחק, הרב זצ"ל מוצא להם היתר שאינם חייבים לעקור את האילנות, אלא ימכרו לגוי את האילנות ואת הקרקע סביבם. אבל גם היתר זה אינו מתיר להם לעשות שום פעולה של קיום: לא השקיה ולא דישון – ומותר להם רק לקטוף את הפירות.²⁷

ג. הרכבת מין באינו מינו שלא נעשה בה עברה

הרב קוק זצ"ל²⁸ חוקר האם איסור הקיום הוא איסור עצמי או שמא הוא נובע ונגזר מאיסור הזריעה. הנפקא מינה היא האם יש איסור קיום כשנזרעו כלאים בהיתר, כגון

25. עי' רמב"ם, הל' כלאים פ"ב מה"ד עד סוף הפרק, בפרט הט"ו ש'באחד באדר משמיעין על הכלאים אחד יוצא לגינתו ולשדהו ומנקין אותן מכלאים'.

26. עי' בתשובותיו במשפט כהן, מסי' יד ואילך, שהולך בעקבות החתם סופר שמתיר קיום העץ המורכב לאחר שהתאחה. ואמנם אין הוא רוצה לסמוך על כך לכתחילה, אלא מביא את סברתו כסניף להיתר כשיש ספק באיסור בהרכבה וכאשר זו נעשית על ידי גוי.

27. וכך כתב הגר"ח זונדל גרוסברג, חוקות שדה, עמ' יא סעי' ה, ובאריכות בהערה יב.

28. חוקות הארץ, עמ' 52-54; משפט כהן, סי' יג, ד"ה וגם; שם, סי' כד אות ה (עמ' מט, ד"ה ועפ"ז).

במקרה שגוי זרע כלאיים עבור עצמו. לאור הנ"ל מסביר הרב קוק זצ"ל את המחלוקת בין הרמב"ם לבין הראב"ד (הל' כלאים פ"א ה"ג), ולדבריו הרמב"ם סובר שאיסור הקיום נגזר מאיסור הזריעה. לפי זה, הוא הדין בכלאי האילן, שכן הסוברים שיש איסור קיום בכלאי אילן, סוברים כך מפני שאיסור כלאי אילן נכלל באיסור כלאי זרעים כמבואר בדברי החיד"א (לעיל). אם כן יש בכך פתח להקל במקרים שנעשית הרכבת מין באינו מינו באופן שאיסורה אינו ברור.

כיום ההכנה של רוב השתילים המורכבים נעשית במשתלות מקצועיות. כבר הארכנו במאמר 'איסור כלאי אילן בהרכבות שולחן'²⁹ והצבענו על כמה צדדי היתר בהכנת חלק מן השתילים של עצי פרי: בדרך כלל ההרכבה נעשית על ידי גוי; לפעמים העץ מורכב על שולחן וללא מצע גידול; הוא מורכב במנותק מן האדמה (עציץ שאינו נקוב) ובתוך בית; והנוטע במטע או בגינתו – נוטע שתיל שמצוי בתוך גוש אדמה, שהשתיל יכול לחיות ממנו זמן רב. אמנם מסקנתנו הייתה שאין לסמוך על כך לכתחילה, ואין להרכיב הרכבות של מין באינו מינו אף על ידי גוי. אך כאמור, הרב קוק זצ"ל תלה את איסור הקיום באיסור הזריעה, וספק גדול אם יש בהרכבה, ולאחר מכן בנטיעה של האילן המורכב, איסור של 'שדך לא תזרע כלאים'. כיוון שכן ייתכן שיש לסמוך על כך, ולהתיר את קיום העץ לאחר שהורכב בתנאים הנ"ל במשתלה, לפחות בשעת הדחק.

סיכום

- א. נראה יותר שעל פי שורת הדין יש איסור לקיים עץ מורכב, וזהו לפחות איסור דרבנן. לכן אם מתברר בוודאות שהעץ הנטוע בגינה מורכב מין באינו מינו – לכתחילה עדיף לעקור את העץ, ולטעת אחר במקומו בהיתר.
- ב. בשעת הדחק ובמקום הצורך, יש לסמוך על הדעות שאין איסור קיום בעץ מורכב (בפרט לאחר שהתאחה), בתנאים הללו: כאשר העץ הורכב במשתלה על ידי גוי, בתוך מבנה ובמנותק מן האדמה, ובעת הנטיעה השתיל היה בגוש אדמה ולא חשוף שורש.³⁰ במקרה כזה מותר להשקות, לדשן ולקטוף את הפירות.
- ג. אם לא ברור שההרכבה הייתה אסורה וייתכן שהכנה והרכבה הם 'מין במינו', או לחילופין מדובר בכנה ורכבה שהם 'ספק מינו' – מותר לכתחילה לקיים את העץ המורכב, כמבואר בדברי ה'חזון איש' לעיל.

29. אמונת עתיך 92 (תשע"א), עמ' 25-38.

30. כמבואר בשו"ת חתמ"ס ובערוך השלחן שם; והגר"י אריאל (שו"ת באהלה של תורה ד, עמ' 246-248), נוטה להקל על סמך דבריהם; ועי' ארץ חמדה, כלאים עמ' פא-פב, שנוטה להתיר את הקיום רק כשיש ספק וכאשר הקרקע מכורה לגוי; ועי' בתשובת הגר"ד ליאור, אמונת עתיך 2 (תשנ"ה), עמ' 12, שהתיר את הקיום במקום הפסד, על סמך תשובת החתמ"ס ודברי ערוך השלחן, והוא ציין שלאידך גיסא יש איסור 'בל תשחית' בעקירת העץ. אמנם נראה שאם עוקר את העץ בגלל חשש כלאיים, אין בכך איסור שכן אינו 'דרך השחתה' (רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ח); ועי' בעניין זה בספר 'עץ השדה' לרב שטסמן (ירושלים תש"ס, עמ' נו), שמציין לשו"ת שואל ומשיב רביעא, ח"א סוס"י כת, וכן שו"ת דברי חיים, יו"ד ח"א סוס"י ס, שהרמב"ם התיר לעקור אילנו במקום צורך: 'ואין צורך גדול מזה לשמור מספק איסור תורה...!'

הרב ישראל רוזן

סערה במדי-מים אלקטרוניים

א. רקע

כולנו מכירים את מדי (שעוני) המים הדירתיים שבהם זרימת המים מסובבת ציר עם גלגלי שיניים. ב'פאנל' של מד-המים, מתחת למכסה הזכוכית, יש גלגל ספרות מכני המתקדם בהתאם לצריכת המים. מדי-המים בישראל (ומן הסתם בעולם כולו) מציגים את צריכת המים ביחידות של אלף ליטר (קוב), בדרך כלל בצבע שחור, וכן ספרה נוספת המייצגת עשירית קוב, שהם מאה ליטר, בדרך כלל בצבע אדום. קריאת מוני המים היא פרנסה לאנשים רבים, והחיוב לתשלום (לפי קובים שלמים) נעשה בהתאם לקריאת אדם ז.

להשלמת התמונה נציין כי קיימים מוני מים ראשיים המודדים צריכה כוללת, לפני פיצול החישוב ליחידות ביתיות. חברת 'מקורות', למשל, מספקת מים לעיריות, ליישובים ולתאגידי מים – לפי מונים ראשיים. הללו מוכרים את המים לצרכנים ביתיים ומוסדיים, לאחר שחלק מן המים נצרך על ידם להשקיית גינות ציבוריות וכיוצא בזה, ולכל צרכן מונה משלו. גם בבתים משותפים יש בדרך כלל מונה ראשי לחיוב ועד הבית, ותאגיד המים גובה מהצרכנים הדירתיים את ההפרש שבין כמות המים הכוללת שסופקה לבניין ובין הכמות שצרכו הצרכנים הפרטיים לפי שעוניהם. ההפרש נובע מהשקיית גינה, מחדרי כביסה, מברזי מים משותפים ומדליפות.

כל המערכת הזו עוברת בעולם המערבי שדרוג דיגיטאלי באמצעות מדי-מים אלקטרוניים המשדרים אוטומטית את נתוני הצריכה. בדרך כלל השידור הוא למקלט הנמצא בסמיכות מקום יחסית, ומשם המידע עובר למחשבי החברה ספקית המים, באמצעי תקשורת שונים.

המוטיבציה העיקרית לפיתוח האלקטרוני של מדי-מים הוא החיסכון בכוח-אדם לקריאת המונים. נוסף על כך מרוויחים גם דיוק קריאה גבוה יותר, יכולת 'ללכוד' דליפות ועוד.

דא עקא, בכל שימוש במד אלקטרוני משפיעה צריכת האדם מים בדרך כלשהי על המערכת האלקטרונית, ומאליה צפה ועולה שאלת צריכת המים בשבת.

מדי-מים דיגיטאליים קיימים בישראל מזה שנים, ומכון 'צומת' העניק כבר לפני חמש-שש שנים אישורים לשימוש בשבת למדי-מים של כמה חברות. משום מה הנושא

לא התפתח, ורק בחודשי הקיץ בשנה שעברה (תשע"ב) הוא עלה לכותרות בית המדרש והתקשורת, ורבני הארץ ומושבותיה החלו דנים בנושא. הדיון סביב כשרות מדי-המים התמקד במדי-המים של חברת 'ארד דליה', אשר קיבלו את אישור מכון 'צומת'. בשורות הבאות נפרט את אופן הפעולה של מדי-מים אלו, ונסביר את השיקולים ההלכתיים לאישור שהוענק על ידינו.

נציין כי האישורים ניתנו לאחר התייעצות עם שורה של פוסקים מובהקים מחוגים שונים, שאנחנו מרבים להתייעץ עימם בנושאים שונים שעל הפרק. ידוע לנו כי מדי-מים אלו קיבל את אישורו של הרב יצחק יוסף שליט"א, בעל 'ילקוט יוסף', על דעת אביו הגר"ע יוסף שליט"א. אישורו מצורף בסוף המאמר. כמו כן באמתחתנו אישורי רבנים נוספים, ויותר מהמה אישורו את כשרות מדי-המים בשיחות בעל פה עמנו, כדרכנו.

ב. עיקרון הפעולה של מדי-מים אלקטרוניים



בכל מדי-מים אלקטרוני יש 'חיישן זרימה' היודע בדרך כלשהי מהי כמות המים שנצרכה. לצד החיישן יש תמיד שבב (צ'יפ, ג'וק) אלקטרוני הקולט מידע זה. דבר נוסף שיש במדי-המים הוא המנגנון ה'פולט החוצה' את המידע, בצג או בשידור, לפי התכנון והתכנות של המוצר.

המידע הקיים בשבב הממוחשב, דהיינו כמות המים שנצרכה עד כה, משודר החוצה בזמנים קבועים וקצובים מראש, מדי כמה שניות. השידור הוא רצף של קוד דיגיטאלי. אמנם צריכת המים משפיעה על תוכן המידע הצבור בשבב (ועל כך להלן), אך עצם השידור איננו מושפע כלל ועיקר ממעשה האדם. בין אם יצרוך האדם מים בין אם לאו – מדי-המים ישדר קוד דיגיטאלי בעתו ובזמנו.

למיטב ידיעתי גם המחמירים שהעלו ספקות בנושא (וכדלהלן), אינם רואים כל בעיה בשידור הקצוב, למרות שתוכנו עשוי להשתנות בעקבות צריכת מים של האדם בשבת. הבעיה שנידונה נעוצה בקליטת המידע; האדם המשתמש במים בשבת משפיע בדרך כלשהי על המידע הצבור בשבב.

ההיתר שניתן על ידינו לחברת 'ארד', ניתן לשני סוגים של חיישני זרימה: האחד מיושם במדי-המים הקרוי 'דיאלוג', והשני מיושם במדי-המים הקרוי 'אוקטב'.

ג. מדי-המים 'דיאלוג' 3G

1. תיאור

מדי-מים זה 'מולבש' על מדי-המים המכני הרגיל, שבו המים מסבבים בזרימתם גלגלי שיניים, ובאמצעות תמסורת של גלגלי שיניים מתקבלת הזזת סיפורה מכנית מדי מאה

ליטר. על גבי ציר מסתובב זה מרכיבים דיסק שנמצא מחוץ למים. הוא מותאם כך שמדי זרימת מאה ליטר בדיוק, מושלם סיבוב שלם. על הדיסק הזה קבועה נורית LED זעירה



הנדלקת בקביעות מדי כמה שניות (או פרק זמן קצוב אחר) לחלקיק שנייה (כדי לחסוך בסוללה). מעליה נמצא דיסק קבוע נוסף שאיננו מסתובב, אשר חלקו שחור וחלקו לבן (או ראי). כאמור, הנורית נדלקת כל כמה שניות והשבב 'יודע' האם היא נמצאת מול חלק אטום או 'מואר'. אם הנורית מול החושך נרשם '0' ואם מול האור נרשם '1' (או להפך).

המידע בשבב משתנה רק מדי צריכת מאה ליטר, כאשר הדיסק משלים סיבוב מלא והארת ה-LED המחזורית הקבועה גילתה זאת. כאמור, המידע המסודר החוצה הוא קבוע בעתו ובזמנו, כמבואר לעיל.

נוסיף כי למד-מים זה אין בכלל צג. כל התנודות האלקטרוניות הן 'פנימיות' וסמויות מן העין, ללא ביטוי חיצוני כלשהו. במכשיר זה קיים רק הצג הוותיק של גלגל הספרות המכני.

2. נימוקי האישור

נקודת המפתח היא שאין צריכה של מאה ליטר בבת אחת על ידי אדם שפתח ברז בביתו. צריכת מים בשירותים היא שמונה-תשעה ליטרים. גם שטיפת כלים, רחיצת ילדים, ואפילו מקלחת (שיש בה בעיה בפני עצמה בשבת) אינן צורכות בבת אחת מים בכמות שבוודאי תשנה את המידע האלקטרוני בשבב.

לפיכך, ההיתר להפעלת מד-מים זה דומה מאוד להיתר לפתיחת דלת מקרר, או לפתיחת חלון בחדר ממוזג, שבהן האדם משפיע בעקיפין על ההפעלה החשמלית המיוחדת. גם המהדרים בנושא הפתיחה של מקרר ביתי אינם נמנעים מלהיכנס למקום ממוזג, ואפילו אינם נמנעים מלאכול בבית מלון (או ב...ישיבה) שבמקרים שבהם אין 'פיקוד שבת' לחומרא. ההיתר מבוסס על צירוף הנתונים הבאים: 'ספק פסיק רישא', 'מתעסק', 'גרמא', ולדעות רבות רק 'דרבנן'. כל הנתונים הללו שייכים גם בנושא מד-המים שלפנינו.



אגב, חילוק הלכתי הנקוט בידי המחמירים בנושא המקרר, המבדיל בינו לבין מזגן, הוא שפתיחת דלת המקרר היא ישירה, ב'גוף המכשיר החשמלי', בניגוד לפתיחת חלון המשפיעה על המזגן מחוצה לו. מנקודת מבט זו בוודאי שפתיחת ברז מים היא 'חיצונית' מאוד ביחס למד-המים שישנה את המידע בהשלמת מאה ליטר. צריך להוסיף שבכל מקרה שבו ההתרחשות החשמלית-האלקטרונית היא במצטבר, בכמות גדולה, אין לאדם לחשוש שמא הוא נמצא על 'סף ההפעלה', ופתיחת המים העכשווית היא שתשפיע במישרין. הסיכוי לכך רחוק (כמו במקרר), וזה פשר ה'ספק פסיק רישא' בנידונו.

זאת ועוד, במקרר, במזגן ודומיהם, התרמוסטט המושפע מפעולת האדם במצטבר, מפעיל בסופו של דבר את המנוע – המדחס. כלומר, בסופו של דבר יש הפעלת on-off, דהיינו סגירה ופתיחה של מעגל חשמלי, שדנו בה לאיסור משום 'בונה' או 'מכה בפטיש', דאורייתא או דרבנן, או משום 'מוליד' זרם וכד'. במד-המים אין שום סגירה פיזית של מתג או של מעגל חשמלי, אלא יש זרם אלקטרוני פנימי הזורם ומתקיים בקביעות, והאדם רק משנה את המידע הדיגיטאלי. ראו על כך להלן בעניין מד-המים 'אוקטב'. בהקשר זה נציין שוב כי במד-מים זה (דיאלוג) אין כלל צג דיגיטאלי היכול להיחשב כעין סגירת מעגל חשמלי (וגם זה, כאמור, רק בדרך של 'גרמא', 'ספק פסיק רישא', 'לא ניחא ליה' ועוד).

3. התנגדויות ושלילתן

הויכוח סביב מד-מים זה נבע משני טעמים:

א. בתיאור מד-המים דלעיל השמטנו דבר נוסף שנטען כנגדנו; על הדיסק קבועות שלוש נוריות LED ולא אחת, במרווחים שווים; דהיינו כל שליש מעגל (120 מעלות) השבב קורא גם אותן, ומקבל מידע לא רק בהשלמת הסיבוב אלא גם תוך-כדי הסיבוב. מטרת הנוריות הנוספות איננה לחשב את כמות המים שעברה, אלא לגלות אם מישהו הפך את כיוון הזרימה בשעון וגרם ל'זיכוי' בחשבון המים, על ידי 'הפחתת' כל מאה ליטר מחשבוננו, במקום הוספתם. הנוריות הללו מאפשרות לדעת זאת לפי הגעתן לנקודת הזיהוי בסדר של ABC או CBA, דהיינו במהופך.

טענתנו (כאמור, בהתייעצות עם פוסקים מובהקים) שגם שלושים ושלושה ליטרים, שהם שליש דיסק, אינם כמות של צריכת מים בבת אחת, ולכן כל הנימוקים התקפים לגבי מאה ליטר, תקפים גם לגבי שלושים ושלושה ליטרים.

ויותר מכך, מידע זה, הנשאב משלוש נוריות, על אי-היפוך השעון, איננו נצרך לאדם שידע שהוא מעולם לא הפך את השעון שלו, ולגביו זה בוודאי בגדר 'לא איכפת ליה' ולא ניחא ליה'. הרי זה כחיישן שמישהו שם בדרכי ואין לי שום שימוש בו, ולא איכפת לי ממנו. ידועה פסיקתו של הגר"ש וואזנר שליט"א שהתיר לעבור ליד חיישני תאורה שאסורים מדאורייתא, גם אם האדם יודע על קיומם וגם אם יש לו דרך חילופית (פרסמנו את תשובתו במלואה ב'תחומין' כרך כו).

ב. אכן, ארגון 'משמרת השבת' בבני ברק פרסם כרוזים ואזהרות נגד מדי-המים האלקטרוניים, מתוך תפיסה הלכטכנית שכל זיע וניד אלקטרוני הנגרם על ידי האדם, גם אם בעקיפין או במצטבר, אסורים בשבת. ארגון זה הפיץ חוות דעת לאסור את השימוש במדי-המים, וזו הופצה לכלל רבני ישראל על ידי הרבנים הראשיים, שלא התעמקו בנושא אלא העבירו הלאה את חוות הדעת של ארגון מחמיר זה שהגיעה לידם. (אגב, ארגון זה מתנגד לשימוש במזגנים בשבת).

נציין כי הרב הראשי הרב יונה מצגר מיהר לחזור בו, כשנודע לו כי למד-המים יש אישור של מכון מוסמך.

ד. מד-מים 'אוקטב'

1. תיאור

במד-מים זה אין כלל חלקים נעים. חישת הזרימה נעשית ברצף תמידי, ולא בהשלמת סיבוב של דיסק. בגוף מד-המים, בתוך המים, יש שני גלי אולטרה-סאונד הנשלחים מדי שנייה זה מול זה, והם מרוחקים סנטימטרים ספורים זה מזה. גל אחד תמיד בכיוון זרימת המים, ומשנהו – בכיוון הנגדי. כשאין המים זורמים כלל, שני הגלים המנוגדים שווים במהירותם וההפרש ביניהם הוא אפס. כשהמים זורמים, הזרימה משפיעה על מהירות הגל בכיוון הזרימה, וההפרש בין מהירות שני הגלים מתורגם לכמות המים העוברת באותה שנייה. מידע דיגיטאלי זה נקלט בשבב האלקטרוני ברציפות, כאמור, בין אם הייתה זרימה ובין אם לאו.

מבחינה אלקטרונית, זרימת מים מחמת פתיחת ברז על ידי האדם אינה סוגרת שום מעגל חשמלי, אלא רק משנה את התדר של הגל הנמצא כל הזמן. בשיטה זו לא נוצר שום 'אות', כמו בסיבוב הדיסק במד-מים 'דיאלוג', שתואר לעיל.

למד-מים זה יש תצוגה דיגיטאלית, והספרה מתחלפת כל מאה ליטר.

יש לציין עוד כי מד-מים זה מותקן בדרך כלל בתור מונה שכונתי או אזורי, או בתור מונה ראשי לבניין רב-דירתי, ומלבדו יש מדי-מים נוספים המיועדים לחיוב כל צרכן בנפרד.

2. נימוקי האישור

עמדתנו העקרונית היא ששינוי זרם, מתח או תדר רציף, מותר בשבת לכתחילה, ומותר לעשותו בידיים. (ראו על כך מאמרי בתחומין כרך כ"ו, 'שינוי זרם חשמלי בשבת', בקשר למכשירים רבים אשר שימושם נפוץ). במקרה שלפנינו המשמעות ההלכתית קלה יותר, שכן יש מקום לומר שההתרחשות



האלקטרונית של שינוי מהירות הגל וקליטת המידע בשבב, איננה נחשבת 'בידיים' אלא רק 'גרמא'. וגם אם נחשיב זאת 'בידיים' – אין זה כמי שמשנה עוצמת קול ברדיו כמו ידיו, למשל. לכן לא שייך כלל לדון במד-המים משום 'מוקצה' או 'עובדין דחול', כמו בהזזת כפתור עוצמת שמע ברדיו.

כאמור, שינוי זרם, מתח או תדר רציף נידון להיתר בקשר לוויסות עוצמה במכשיר שמיעה, בגלאי מתכת בשערי הכותל, בצידוד להקלת שינה (cpap), במצלמות הנפוצות בכל מקום ובהקשרים רבים נוספים.

לכל הנ"ל מצטרפים גם נימוקים הלכתיים כמו 'מתעסק' והעדר 'סגירת מעגל'. השינוי בצג הנראה לעין נעשה רק מדי מאה ליטר, כך שגם אם נחשיב את הצג למעין 'סגירת מעגל', יש להתיר מהטעמים הנ"ל בצירוף נימוקי 'לא איכפת ליה' (האדם איננו מעוניין כלל בצג) ו'ספק פסיק רישא' ו'גרמא', בשל העובדה שאין צריכת מאה ליטר בבת אחת.

על אחת כמה וכמה שיש להתיר ללא פקפוק כאשר מדובר במונה משני ('עורפי') שאיננו מיועד לחיוב ישיר של הצרכן. במקרה זה התוצאה האלקטרונית הנגרמת על ידי צריכת המים של הצרכן, ביחס למונה העורפי, הריהי כמצלמה או חיישן שמישהו שם בדרכו של אדם, ואין לו כל עניין וצורך בו, ומקובל בבית המדרש להתירם בכל מקום ובכל קרן זוית.

ה. מד-מים 'אינטרפרטר'

חברת 'ארד דליה' משווקת גם מד-מים הקרוי 'אינטרפרטר'. מד זה קיבל אישור מכון צומת אך ורק בתור מונה 'עורפי', ואסור להשתמש בו בתור מד אחרון לחיוב הצרכן. במד זה יש דיסק המסתובב סיבוב מלא מדי עשר ליטר (!). נורית LED זעירה מזוהה מדי סיבוב ומייצגת את הצריכה המתווספת לשבב. מכיוון שצריכת כמות של עשר ליטר בבת אחת היא שכיחה, לא התרנו שימוש במונה זה לחישוב הצריכה לתשלום, אלא התרנו שימוש בו רק בתור מונה 'עורפי'. אכן, גם במד זה הצג הנראה לעין, מכני או דיגיטאלי, משתנה רק מדי מאה ליטר, וזו כמות שאיננה נצרכת בבת אחת. מכיוון שמדובר במונה 'עורפי' בלבד, תקפים הנימוקים ההלכתיים המצטרפים של 'גרמא', 'מתעסק' ו'לא איכפת ליה'. מד-מים זה כמוהו כמצלמה או כחיישני רחוב שנשתלו בדרכו של האדם המהלך, ואין לו כל עניין בהם.

ו. סוף דבר

אנו במכון צומת סבורים כי בעולמנו המודרני אי אפשר 'להישאר מאחור'. האמירה 'למה להיכנס כלל לשאלות ולדיונים, ננהג כמנהג הדורות הקודמים שחיו ללא מדי-מים דיגיטאליים', מנוגדת לתפיסת העולם של מכון צומת. גם אם אין רואים בקדמה הטכנולוגית אידיאל – המציאות הפרקטית אינה מאפשרת להתעלם מן השינויים. גם אם ב'שמורות טבע' חרדיות יימנעו מהתקנת מדי-מים אלקטרוניים, במרבית אזורי הארץ הם יותקנו. המכריעים לפי חומרות גורמים לכך שבעתיד לא יוכלו יהודים להתארח אלו אצל אלו, ונזדקק ל'הכשר' לכל כיור ואסלה.

אכן, ב'שוק המסחרי' הועלו הצעות לפיתוח מדי-מים 'למהדרין', שאינם קולטים מידע דיגיטאלי כלל בשבת, ובמוצאי שבת יכול המכשיר לזהות רטרואקטיבית כמה מים נצרכו מכניסת השבת ועד צאתה. אינני יודע על פי איזה עיקרון אלקטרוני ובאיזו שיטה ניתן לבצע זאת. אם אכן יפותחו מדי-מים 'למהדרין', בוודאי שיהיה מקום להמליץ עליהם לכתחילה, ובלבד שגם מחירים יהיה סביר. עד כה יוזמה זו היא בגדר חלום בלבד, ויש אומרים 'חלום באספמיה'.

ובינתיים על משמרתנו נעמודה, והאישורים שלנו תקפים, שרירין וקיימין. לדעתנו הם יהיו תקפים גם לעתיד לבוא, עת תימלא 'הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'.





סערה במדי-מים אלקטרוניים

ז. נספחים: אישורים הלכתיים

צומת - צוותי מדע ותורה (ע"ר)	צומת - צוותי מדע ותורה (ע"ר)
19.3.12, כ"ה באדר תשע"ב, ב"ח לכבוד אגודת "בני-מ"ם" טכנולוגיות מדידת מים דואר דליה 19239 שלום רב,	19.3.12, כ"ה באדר תשע"ב, ב"ח לכבוד אגודת "בני-מ"ם" טכנולוגיות מדידת מים דואר דליה 19239 שלום רב,
אישור שבת הרינו מאשרים בזאת כי מד המים המיוצר ומשווק על ידכם OCTAVE - דגמי 1-3G שיש לו פלט אלקטרוני לחיוב הצריכה במירווח של 100 ליטר כשר לשימוש בשבת ובמועדי ישראל על פי ההלכה בברכת עונג שבת שלום צוותי מדע ותורה אגודת "בני-מ"ם" דואר דליה 19239 הרב ישראל רוזן, מהנדס ראש מכון 'צומת'	אישור שבת הרינו מאשרים בזאת כי מד המים הדירתי מיוצר ומשווק על ידכם Dialog דגמי 1-3G Ros שיש לו פלט אלקטרוני לחיוב הצריכה במירווח של 100 ליטר כשר לשימוש בשבת ובמועדי ישראל על פי ההלכה בברכת עונג שבת שלום צוותי מדע ותורה אגודת "בני-מ"ם" דואר דליה 19239 הרב ישראל רוזן, מהנדס ראש מכון 'צומת'
אלון שבזק 90433 • טל: 02-9931442 • ד"ר קרין • סניף: 9931889-02 דואר אלקטרוני: zomet@netvision.net.il • אתר אינטרנט: www.zomet.org.il	אלון שבזק 90433 • טל: 02-9931442 • ד"ר קרין • סניף: 9931889-02 דואר אלקטרוני: zomet@netvision.net.il • אתר אינטרנט: www.zomet.org.il

יצחק יוסף	צומת - צוותי מדע ותורה (ע"ר)
18.7.12, כ"ה בתמוז תשע"ב, ב"ח לכבוד אגודת "בני-מ"ם" טכנולוגיות מדידת מים דואר דליה 19239 שלום רב,	18.7.12, כ"ה בתמוז תשע"ב, ב"ח לכבוד אגודת "בני-מ"ם" טכנולוגיות מדידת מים דואר דליה 19239 שלום רב,
אישור שבת הרינו מאשרים בזאת כי מד המים המיוצר ומשווק על ידכם אינטרפרטר - Interpreter הכולל צג, מיכני או דיגיטאלי, במירווח של 100 ליטר ומיועד לשימוש במדי הולכה ראשיים (1.5 ומעלה) כשר לשימוש בשבת ובמועדי ישראל על פי ההלכה כאשר הוא משמש כמונה מקדים לפני המונה הדירתי בברכת עונג שבת שלום צוותי מדע ותורה אגודת "בני-מ"ם" דואר דליה 19239 הרב ישראל רוזן, מהנדס ראש מכון 'צומת'	אישור שבת הרינו מאשרים בזאת כי מד המים המיוצר ומשווק על ידכם אינטרפרטר - Interpreter הכולל צג, מיכני או דיגיטאלי, במירווח של 100 ליטר ומיועד לשימוש במדי הולכה ראשיים (1.5 ומעלה) כשר לשימוש בשבת ובמועדי ישראל על פי ההלכה כאשר הוא משמש כמונה מקדים לפני המונה הדירתי בברכת עונג שבת שלום צוותי מדע ותורה אגודת "בני-מ"ם" דואר דליה 19239 הרב ישראל רוזן, מהנדס ראש מכון 'צומת'
אלון שבזק 90433 • טל: 02-9931442 • ד"ר קרין • סניף: 9931889-02 דואר אלקטרוני: zomet@netvision.net.il • אתר אינטרנט: www.zomet.org.il	אלון שבזק 90433 • טל: 02-9931442 • ד"ר קרין • סניף: 9931889-02 דואר אלקטרוני: zomet@netvision.net.il • אתר אינטרנט: www.zomet.org.il

אמונת עתיך שבת תשע"ג 65



הרב ד"ר דרור פיקסלר

האם יש איסור 'מוליד' באור ומתי יש איסור 'בונה' בחשמל

הקדמה

שומרי ההלכה מקפידים שלא להדליק בשבת וביום טוב מכשירים חשמליים ולא לכבותם, בדרך כלל מבלי לדרוש אחר טעמי האיסור ופרטיו. אילו היה מותר להפעיל מכשירים חשמליים בשבת, היו פני השבת משתנים לגמרי, שהרי כמעט אין דבר שלא ניתן לעשותו באמצעות כוח החשמל, והייתה השבת נעשית כחול.¹ ברם בשנים האחרונות צצות ועולות שאלות שלא ניתן להמשיך ולדון בהם בדרך שסללו לנו הראשונים, הלוא הם ה'חזון איש',² שחידש שכל הפעלה חשמלית אסורה משום 'בונה' או משום 'מכה בפטיש', ורבי יצחק שמעלקיש,³ שחידש כי יש איסור דרבנן הקרוי 'מוליד'. במציאות החדשה, בהפעלת מכשירים חשמליים שונים אין כלל סגירת מעגל או הולדת זרם חשמל, והמערכות מבוססות על רכיבים מוליכים למחצה, מזעריים, שאין בהם סגירת מעגלים והזרם בהם בלתי מורגש כלל.

במאמר זה נעסוק בשאלה, האם יש איסור בהולדת אור במקרה שאין סגירת מעגל חשמלי ואין הולדת זרם, אך מחמת הפעולה נוצר אור.⁴ כן נברר מהם הגדרים שקבע לפיהם ה'חזון איש' את חידושו שכל פעולה חשמלית בשבת יש בה משום 'בונה'; והאם

1. קיימת הבחנה מובהקת בין מכשירים המוגדרים 'אש', שלדעת רוב הפוסקים, יש בהם איסור דאורייתא של 'הבערה' ו'כיבוי', לבין מכשירים בלי 'אש', שהם מרבית מכשירי החשמל והאלקטרוניקה כיום. 'אש' מחמת חשמל ישנה רק אם קיים במכשיר תיל מלובן, כמו בנורת תאורה רגילה (נורת ליבון), או בגופי חימום חשמליים (גם אם החוט המלובן נסתר בתוך מעטפת). הסכמת פוסקי דורנו היא כי הפעלה כזו אסורה מן התורה, כהבערת 'גחלת של מתכת'. מאמר זה עוסק במכשירים שאין בהם גדר 'הבערה' ו'כיבוי'.

2. חזו"א, שבת סי' נ אמצע ס"ק ט.

3. שו"ת בית יצחק (שמעלקיש), יו"ד השמטות סי' לא.

4. שאלה זו עלתה בעקבות מאמרי 'הדלקת נורות לְד בשבת', (המעין, ניסן תשע"א, נא, ג) עמ' 24-34. שם תיארתי מערכת שאין בה סגירת מעגל ואין בה הולדת זרם, אך הרכיב פולט אור. למאמרי הגיב הרב זלמן מנחם קורן, במאמרו 'על איסור הולדת אור בשבת במשנתו של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל' ('המעין' תמוז תשע"א, נא, ד, עמ' 45-61), וטען שיש איסור בהולדת אור בלא כל קשר לשאלה כיצד נוצר אור זה.

כל מצב שבו נוצרה מציאות חדשה (כאור שלא דלק קודם) יש בו משום איסור, לדעת ה'חזון איש'.

א. איסור הולדת אור בשבת

1. 'ממציא' ו'נולד' הן הגדרות זהות

למדנו במשנה (ביצה פ"ד מ"ז): 'אין מוציאין את האור [=האש] לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים'. הגמרא (שם לג, ע"ב) הסבירה: 'מאי טעמא? משום דקא מוליד ביום טוב'. הרמב"ם בהלכות שביתת יום טוב (פ"ד ה"א), פסק להלכה כמשנה זו, אך נתן טעם הנראה לכאורה שונה מטעם הגמרא:

אין מוציאין את האש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן המתכות... או כלי זך קשה או זכוכית מלאה מים שמניחין אותה כנגד עין השמש עד שיחזור נגהה לפשתן וכיוצא בו וידלק, כל זה וכיוצא בו אסור ביום טוב, שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש – אסור; שהרי אפשר להמציא אותה מבערב.

הראב"ד (שם) משיג על הרמב"ם: 'אמר אברהם, ויאמר מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה, והוא הטעם שמפרש בגמרא'. הראב"ד משיג על הרמב"ם, מדוע הוא כותב 'המציא' במקום 'מוליד', ומדוע הוא מנמק 'שהרי אפשר להמציא אותה מבערב', ואינו כותב את הטעם הפשוט המוזכר בגמרא, שיש כאן דין 'נולד', וממילא אין שייך היתר ההכנה של אוכל נפש?

בקשר לטענתו הראשונה של הראב"ד, הרמב"ם נקט בלשון 'להמציא', בעקבות הירושלמי מגילה (פ"א ה"ו) 'ר' חנינה בריה דר' אבהו אמר הוציא אש מן העצים, הרי שפירוש הביטוי 'מוליד' זהה לפירוש הביטוי 'מוציא'. כך הסביר גם בעל ה'מגדל עוז': וכי יעלה על הדעת שר"מ ז"ל יוציא מלבו טעמים ויכתבם בזה החבור? וכבר כתבתי שהוא בורח מלשונות שום שינוי מן הגמרא ולכך קראו 'משנה תורה' אלא לשון מוליד – ממציא, והודיענו כי הוא המוליד הוא הממציא.

בקשר לטענתו השנייה של הראב"ד, בתוספת דבריו ביקש הרמב"ם למנוע קושיא אפשרית על דברי הגמרא.⁵ אם היה נוקט בלשון הבבלי 'מוליד', היה מקום לשאול: הרי ביום טוב מותר להוליד דברים הקשורים לאש, ואף מותר לעשות מלאכות גמורות לשם שמחת יום טוב, ולמה אסר כאן את הולדת האש? יתרה מכך, האש אין בה ממש, ומדוע

5. מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, חידש את העיקרון שכאשר משמיט הרמב"ם את הטעם המפורש במקורות ומציע טעם חדש משלו, אין כאן התעלמות מן המקורות אלא אדרבא, הרמב"ם מתכוון לתרץ קושיא על המקור. ראה בספר זכרון להרב יצחק נסים, חלק הרמב"ם – כתבים ומחקרים, דרכו של הרמב"ם כפוסק וכפרשן, יד הרב נסים (תשמ"ה), עמ' קסג-קע. ופורסם שנית עם תוספת דוגמאות בספרו עיונים במשנתו של הרמב"ם, (מעליות תשנ"ט) עמ' ט-סה. אנו הראנו שהרמב"ם נקט גם גישה זו בפירוש המשנה, ראה בפירוש הרמב"ם למסכת עבודה זרה - מהדורה מבוארת (מעליות תשס"ב), עמ' רכט; מסכת פאה (מעליות תש"ע) עמ' תיא-תיב.



'נולד' שייך בה? אלא שהמיוחד באש, שניתן להכין אותה מערב יום טוב, ולכן האיסור הוא לא ההולדה אלא היצירה, או בלשון הירושלמי: ההמצאה.⁶ מכל מקום, הלכה למעשה אין כאן מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד, ושניהם מסכימים כי אסור ביום טוב להוציא אש. ברם מה היא האש שנאסר להולידה? להבערה יש ארבעה מאפיינים עיקריים: חום, אור, כילוי של החומר הנוצר ולהבה. ברור כי אין צורך בכל המרכיבים כדי להתחייב בהבערה, ולדעת הרמב"ם (בעקבות שיטת הר"ח), גם המבעיר ומכבה גחלת של מתכת שחוממה על ידי אש (בכוונת מצרף או מתקן), וגחלת זו אינה מפיצה אור, איננה מתכלה ואין בה להבה כלל – חייב מהתורה משום תולדת ה'מבעיר'.⁷ מה הדין אם רק נוצר אור בלא כל חום, כילוי ולהבה. האם יש לאור זה דין הבערה?

2. דעת הגרש"ז אויערבאך לגבי אור בלי הבערה

הגרש"ז אויערבאך דן בשאלתנו, תחת הכותרת 'חקירה בשאלת איסור מכה בפטיש ומוליד בהדלקת הנורה הנ"ל',⁸ ושם מסביר הגרש"ז מדוע אין כלל איסור מוליד אור. וזו לשונו (מאורי האש השלם, עמ' תפז):

נמצא שלפי זה אין מקום לאסור בתחילה את פעולת ההדלקה, כיוון שבהדלקתו הוא רק יוצר אור שלא חל עליו כלל שם נולד... נלענ"ד דאפשר דהגזירה היתה רק על הולדת אש ולא על הולדת אור... ומוכח קצת מזה דרך הולדת אש הוא דאסרי רבנן ולא הולדת אור... גם נלענ"ד דדוקא במוציא אש מן המים והאבנים, שהתהוות הניצוץ הוא סתם באויר או בנעורת וכדומה, אז שפיר נראה כעושה דבר חדש, מה שאין כן באור החשמל שהאור נולד בכלי שעומד ומיוחד לכך.

הרי שדברי הגרש"ז א ברורים: אין איסור 'נולד' באור.

נוסף על מקור מפורש זה, הדגיש הגרש"ז בכמה מקומות כי אין לנו כוח לגזור גזרת 'מוליד' בדבר שלא נזכר בגמרא. כך כתב במכתבו הראשון לרב עוזיאל: 'דבר זה מלמדנו שאי אפשר לנו לחדש גזירת מוליד בדבר שלא נזכר בגמרא'. וחזר על כך (מאורי האש השלם, עמ' תקטז):

ובעיקר הדבר חושבני שקשה מאד לחדש איסור מוליד כזה שלא נזכר כלל בש"ס, דהא הולדת חום נמי קרי ליה בגמ' שבת (מח, א) בלישנא 'דאולודי קא

6. להסבר מפורט, ראה ביאורו של מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, ב'יד פשוטה' על הלכות שביתת יום טוב ד, א (עמ' שכד-שכה), שהביא שם את דברי הרשב"א והרב המגיד בעניין. ראה גם שו"ת ציץ אליעזר ח"א, סימן כ פרק ב אות יא, שכתב: 'ולפי כל הנ"ל יוצא, שלפי דעת רוב הפוסקים בשיטת הרמב"ם שאין בהמצאת אש משום נולד, ושרבים ס"ל כוותיה'.

7. ראה דברי מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, הדר איתמר, ירושלים תשל"ב, עמ' רסח-רעא.

8. ב'מנחת שלמה' (קמא סי' יב) דן הגרש"ז א בעניין הדלקה וכיבוי אור החשמל בשבת. בענף ג הוא דן בכיבוי מנורת חשמל, ובסימן ב שם, דן באור החשמל במקרה שאין בו חוט מתכת שמתלהט. בסעיף ד שנוסף מאוחר יותר, ומובא ב'מאורי האש השלם', דן הגרש"ז א באופן ישיר בשאלתנו. אנו הבאנו את דבריו מ'מאורי האש'.

מוליד', ואפי"ה בכהאי גוונא דלא אסור משום מבשל שפיר מותר לחמם...
ומוכח ודאי מזה שאין לנו לאסור משום מוליד כי אם במה שנזכר מפורש
בש"ס, והבו דלא לוסף עלה.

אמנם הרב קורן שליט"א ביקש לדיוק⁹ מכמה פסקאות בכתביו הרבים של הגרשז"א,
שהזכיר בהן איסור 'נולד' בקשר לאור; ברם המעיין היטב לא ימצא אמירה מפורשת
כזו; אלא שמתוך דיון כללי בעניין מסוים, העלה שם טעם נוסף לאיסור בקשר לאור
בחוט להט, משום **'נולד' בחוט**, וכלל לא טען שיש איסור 'נולד' – באור עצמו¹⁰. בעניין
עקרוני שכזה, אם היה מבקש הגרשז"א לאסור אור משום 'מוליד' – היה כותב זאת
במפורש בפסקה מיוחדת ובהדגשה. אך אחרי שכתב כמה פעמים שהדבר מותר ואין
'מוליד' באור, אם היה משנה את דעתו היה אומר זאת בפירוש, ולא מכללא.

מכל מקום, בקשר לדיודה פולטת אור (LED), מכיוון שהתהליך שמייצר את ההארה
נעשה בחומר שגודלו כראש של סיכה, כלל אין מדובר על חומר שהופך להיות מאיר
אחרי היותו חשוך, אלא רק בפליטת פוטונים המאירים אל מחוץ לחומר (ובין השאר
לכן הטמפרטורה של החומר כלל אינה משתנה). אם כך הרי שאי אפשר לייחס 'נולד'
או 'מוליד' לגוף (שקודם לא האיר ועכשיו מאיר), כי אין בגוף כל שינוי, והאור שנוצר
נמצא רק מחוץ לחומר.

ה'פרי מגדים' ב'משבצות זהב'¹¹ חידש שהניצוץ עצמו כלל אינו נחשב לאש, אפילו
במקום שבו הוא מכוון לתועלת, לצורך הדלקת נעורת פשתן וכדומה, ורק על ההדלקה
שאחר כך הוא חייב משום 'מבעיר', אם אכן הדלקה שכזו נעשתה. למרות קולא זו,
מחדש הפמ"ג שיש איסור בהפקת הניצוץ משום 'מוליד'. הגרשז"א (מאורי האש השלם,
עמ' תקנב) מביא את דברי הפמ"ג, אך כלל אין לומד מהם שיש איסור 'מוליד' באור,
אלא שגם בניצוץ יש איסור 'מוליד' של אש. גם הפמ"ג כלל לא חשב לאסור 'מוליד'
משום האור שהניצוץ עושה, אלא לומר שלמרות שאין גדר של הבערה בניצוץ, עדיין
יש איסור 'מוליד', משום הולדת האש שהניצוץ הוא הגורם לה.¹²

9. הרב זלמן מנחם קורן במאמרו (לעיל הערה 4), מביא שגרשז"א התנגד לחדש איסור 'נולד' על דברים
שאינם מוזכרים בגמרא, וקשה להבין מדוע דווקא לגבי אור, שבוודאי לא נזכר לגבי איסור 'נולד'
בחז"ל, יש כוח להמציא איסור 'נולד'. בשיחה ששוחחתי עם הרב קורן, הוא ביקש לחלק בין אור
הנולד בגז, שגם לדעתו אין הדבר אסור בו, לבין גוף חשוך שמתחיל להפיץ אור, שלדעתו זה סבר
הגרשז"א שיש 'נולד'. אם כן, גם בעניין מאמרנו בדיון לִד (LED, לעיל הערה 4), לדעתו הדבר יהיה
מותר, מפני שבלד לא הגוף מאיר, אלא זו דיודה הפולטת אור (כפי שתיארנו בפירוט במאמרנו שם),
והגוף עצמו כלל איננו מאיר כבחוט להט.

10. ראה מאורי האש, עמ' קנח-קסא, שביקש לומר שבנורת להט יש איסור 'נולד' משום שנראה
כשלהבת, והרי זה הגדר הרגיל של 'מוליד' אש'. כידוע אין שלהבת בנורת להט, אך למרות זאת הסביר
הגרשז"א שגם בלא שלהבת, מכיוון שהאור יוצא מהחוט עצמו, הרי יש בזה משום מוליד. אך כאמור,
שם מדובר ב'מוליד' אש' ולא ב'מוליד' אור, כי מקור אור זה הוא בחימום (פליטה של גוף שחור),
ולא ביצירת אור בלא חימום, שכלל אין בו איסור 'מוליד'.

11. משבצות זהב, או"ח סי' תקב ס"ק א.

12. הרב קורן (לעיל הערה 99) תלה את דברי הגרשז"א בפמ"ג, בגלל המשפט הבא: 'וא"כ אע"ג דמוליד
אור חמור יותר, וכדכתיבנן בסוף פרק ניצוץ חשמלי'. ומה כתב הגרשז"א בסוף פרק 'ניצוץ חשמלי'?



3. מוליד חום וזרם חשמלי

בין ארבעת סוגי ה'מוליד' שהזכירו חז"ל, נמצא גם 'מוליד חום'. המקור הוא במעשה המובא בגמרא שבת (מח ע"א), שם מסופר על רבה ורבי זירא שהזדמנו לביתו של ראש הגולה בשבת, וראו שהעבד הניח כלי ('כוזא') עם מים קרים על גבי קומקום חם, ורבה גער בעבד. כאשר רבי זירא שאל את רבה במה זה שונה מהנחת מיחם שיש בו מים חמים על גבי מיחם אחר בשבת, השיב לו רבה: 'התם (במיחם על גבי מיחם) אוקומי קא מוקים, הכא (בהנחת כלי מים קרים על גבי המיחם) אולודי קא מוליד'. הרמב"ם כלל לא פסק גמרא זו, והשו"ע הסב איסור זה לדיני בישול בשבת (אסור להוליד חום כאשר יש חשש שיבוא לידי בישול)¹³, אך מכל מקום, חז"ל החשיבו זאת משום 'מוליד'; ויש להבין מה דומה ומה שונה בין 'מוליד חום' לבין 'מוליד' זרם חשמלי בחומר. כמו כן יש להשוות את השנים ל'מוליד ריח', שגם אותו אסרו חז"ל במפורש. כבר ה'חזון איש' במכתביו לגרש"א, טען שיש הבדל בין חום לזרם חשמלי (מאורי אש השלם ח"ב, מאמרים ותשובות עמ' תקכ):

חימום ברזל אינו מחדש טבע חדש בברזל, אלא החום שוכן לפי שעה בתוך הברזל והברזל מתמיד לגרשו, אבל חיבור חוט החשמל מעורר את כח החשמלי המוטבע בחוט עצמו, והוא מההרכבה המזגית שבשורש יצירתו, ושימוש זה תדיר.

וחזר על כך במכתבו השני (עמ' תקכא):

ואמנם, יש עוד מקום לומר דגם חוט החשמל שנעשה ע"י שימוש כח הקבלה שלו, שבגמי אין בו כח זה והברזל יש בו כח הקבלה, וכל זמן שאינו מחובר אין לאדם חפץ והנאה בכח האצור בו, וכשמחברו נעשה בידו של אדם כלי שימוש... ודוקא בחוט החשמלי, שאין כל הגשמים ראויים לכך, אבל קבלת חום, כל הגשמים שבעולם מקבלים חום, ואף הנשרפין כשהן בקדירה, ובכלל דעת בני אדם מכרעת במלאכה.

שם הזכיר את שיטת הפמ"ג שהבאנו למעלה, שיש בניצוצות משום 'נולד'. מכאן מסיק הרב קורן שיש בניצוצות משום 'מוליד אור', ולענ"ד אין לדיוק זה על מה לסמוך בדברי הגרש"א. אף הרב קורן עצמו הרגיש בקושי בקביעתו שיש איסור 'נולד' באור, וב'קרני אורה' עמ' תתפג, כתב: 'פרטי הענין עדיין צריכים תלמוד, כי בדברים שכתב בתקופות שונות, העלה צדדים שונים הנוגעים לשאלה זו של נולד, ולא באנו לקבוע מסמרות בענין, למרות שמאמרו הדברים נראו חלוטים.

13. דבר פשוט זה לא נעלם מעיניו של מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, שהוכיח במאמר 'השימוש במקלור (סטיקלייט) בשבת' (תחומין יג (תשנ"ב), עמ' 142-145), שבמקום שאסרו הולדה (כגון בהולדת חום במים שבמחם) העלו סברא (שאינה להלכה) לאסור זאת גם באופן כזה, שבו מעבירים חום ממקום למקום. לכן לאידך גיסא, כשם שמותר לרכז קרני אור באמצעות עדשה כדי ליצור אור גדול יותר בנקודת המוקד - הוא הדין שמותר לחולל ראקציה כימית שמולידה אור חדש שלא היה קיים קודם לכן כלל בתוך שפופרת פלסטית. הרי שכלל לא משנה מה הטעם שאסור להוליד חום (בין אם 'מוליד' ובין אם 'מבשל'), מכך שסברו שאסור אף להעביר חום, הרי שאם מותר להעביר אור - בוודאי שמותר להוליד אותו.

אולם המציאות היא שהעברת זרם חשמלי והעברת חום במתכות, נעשות באופן שווה¹⁴. יש הבדל בין זרימת מים בצינור לבין זרימת אלקטרונים במתכת (חשמל וחום). מים וצינורות שני דברים הם, ואין קשר מהותי ביניהם. הצינור מנחה את כיוון זרם המים, אך אינו שותף פעיל בעצם זרימת המים. אין מלאכת 'בונה' או איסור 'מוליד' בפתיחת ברז מים או סגירתו, ולכולי עלמא, אין בזה אף איסור דרבנן. ברם בהולכת החשמל ובמעשה החימום, המתכת שותפה להולכת החשמל או החום על ידי תנועת האלקטרונים של המערכת. אמנם במבודדים שאינם מוליכים חשמל, הולכת החום פועלת בצורה שונה, אך גם שם החומר הוא חלק פעיל במעשה, ולא רק כיחס הצינור למים¹⁵. כדי לפסוק הלכה אין אנו צריכים לדעת את רזי המדע, ולהכיר את המנגנונים המצויים בתוך המתכת, אלא לצורך כך חשוב מה שהעיניים רואות ומה שהחושים מרגישים. האור דומה למים בצינור, מצד אחד, ולחום ולזרם אלקטרונים בחומר, מצד שני. הפוטונים הנוצרים (שלא בחוט להט) אינם חלק מהחומר המאיר, אלא נפרדים ממנו לחלוטין, וכמו כן הם תוצר של החומר שקיים לפנינו, ולא יצירה חדשה (כניצוצות המדליקים אש). לכן אין מקום למחשבה שבאור יש איסור 'נולד' או איסור 'מוליד', שהרי אין מציאות חדשה לפנינו, בדיוק כפי שבחום יש רק שינוי כמותי ולא איכותי. מה שאין כן בהולדת רית, שבה מדובר ביצירת דבר חדש שכלל אינו קשור לחומר עצמו¹⁶.

4. מקרה מבחן: יצירת אור מדבר הם שאינו מאיר

כדי להוכיח את דברינו שאין ביצירת אור איסור 'נולד', עלינו למצוא מקרה שאין בו יצירת חום (הבערה), אך החומר החם איננו מאיר, ועל ידי העברת החום בהיתר מגוף זה, נוצר מצב שיש גם אור וגם חום. ניתן לצייר מציאות שביום טוב תימצא לנו גחלת של מתכת חמה שאיננה מאירה. מהחום שהיא אוצרת בתוכה נבעיר (בהיתר) גפרור. הרי לנו העברת חום מגוף אחד לגוף שני, בלא איסור הבערה כלל. אך כאשר הגפרור נדלק, נוסף לחום נוצר גם אור. למרות זאת, מותר להדליק גפרור מחומה של גחלת של מתכת (שלא על ידי חיכוך)! הרי לנו ראייה מוחלטת שאין איסור 'נולד' באור.

14. לדיון נרחב, כולל ניתוח מדעי בנושא היחס בין חום והולכת זרם בחומר, ראה דברי הרב פרופ' זאב לב, בספרו מערכי לב, ירושלים תשנ"ו, עמ' נח-סד. הוא כתב את הדברים בקשר לחידושו של ה'חזון איש', שיש 'בונה' בחשמל ואין 'בונה' בהעברת חום במתכות.

15. כלל גדול נקטו הפוסקים 'התורה לא ניתנה למלאכי השרת'. זאת אומרת שעלינו לשער את המציאות כפי יכולתם של בני אדם, ואפילו בדורות הקדמונים, ואין בידיעות פיזיקליות כדי לשנות ולקבוע את ההלכה. בדברינו כאן אנו מבקשים להתאים את קביעת חז"ל שאין איסור 'מוליד' בחום ואור ויש איסור 'מוליד' באש ורית לידיעות הפיזיקליות, ולא להפך.

16. שלא כהצעתו של הרב קורן (לעיל הערה 99), שביקש לטעון שבגד שמבשמים אותו הוא בגד במצב אחר, כי הוא נראה בעיני בני אדם בגד שהקנו לו תכונה חדשה מסוימת, ולכן גם הולדת תכונת אור בגוף חשוך נתפסת בתור שינוי בתכונת הגוף. כאמור - האור אין בו שום ממשות ולכן לא חל עליו 'נולד' (הגרשז"א מאורי האש השלם עמ' תפז), ודומה הוא לחום, ושניהם תופעות לוואי של החומר, אך רית, אלו מולקולות שונות מהחומר הראשוני, ופנים חדשות פיזיות באו לכאן, ולכן נאסר באיסור 'מוליד'.



גם הגרשז"א עמד על היתר זה (מאורי אש השלם עמ' תפז):
כיון דשפשוף במתכת עד שתאדים ודאי אסור משום מוליד, ואפי"ה מותר להדליק גפרור בגחלת של מתכת (אם אינו צריך לחכך), ולא אסרינן משום טעמא דמוליד עכ"פ אור.
הרי שהוכחנו מעל לכל ספק שאין כלל איסור של נולד באור. עדיין יש לדון בקשר לראיה זו מתשובת 'כתב סופר' (חלק או"ח סי' סז)¹⁷ שכתב בעניין גפרורים ביום טוב: לתחוב הצינדסעלצל באפר כירה מוכן חם – פשיטא לי שאסור, הגם דאפר חם וכח הולדת אש בו, מ"מ אין כאן אש, רק בכח האפר חום האש ומוליד דבר חדש.
אלא שכוונתו אפר דווקא ולא גחלת, כפי שכתב בהמשך דבריו, שבגחלת, גם אם אין בה להבה, מותר להדליק בה את הגפרור ואינו מוליד דבר חדש. וכך גם הובא משמו ב'משנה ברורה' (תקב, ד), וסוכם:
אם יש שם גחלת בוערת מותר ליגע בה הצינדסעלצל (=גפרור) שתדליק אף שאין בהגחלת שלהבת קשורה, וגם מגחלים עוממות מצדד שם דשרי.
הרי שבגחלת של מתכת, שדין גחלת יש לה, גם לדעת 'כתב סופר' יהיה מותר להדליק, ואין כל חשש ל'מוליד אור'¹⁸.
אם כן, עד כאן העלנו שביצירת אור בלבד אין גדר של 'מוליד'. אך עדיין יש מקום לדון, האם הארה של גוף חשוך אין בה כדי ליצור מציאות חדשה, ויש לדון בה מצד מלאכת 'בונה'? בנושא זה ידוע חידושו של ה'חזון איש', שכל הארה, אף שאין בה בישול או הבערה, יש בה איסור תורה של 'בונה'. אנו מבקשים לברר את היקף דבריו של החזון איש: האם בכל מקרה שנדלק אור יש בכך איסור 'בונה', או רק במקרים שמתקיימים בהם תנאים מסוימים?

17. הרב אברהם שמואל בנימין סופר (שרייבר) (תקע"ה-תרל"ב), בנו של ה'חתם סופר' ונכדו של רבי עקיבא איגר. אנו השתמשנו במהדורת ברטיסלבה, תרל"ג דף סב.

18. נציין כי יש מהאחרונים שהתירו אף להדליק גפרור ביום טוב, והסבירו כי האש כבר טמונה שם, והחיוך רק עוזר לה לצאת. ראה שו"ת שואל ומשיב, מהדורה שתיתאי סי' סב (דף פא ע"א): 'ובזה אמרתי מה שונשאלתי אם מותר להדליק הנר בהנך עצים שמושחין בשפירטש הנקראים ריינברליך או צינדרליך.. והעולם אין נזהרין בזה ואמרתי בזה דהנה אם נימא הטעם משום דקא מוליד נלפעד דיש מקום לחלק. דבשלמא מן העצים או מן האבנים או מן העפר וכדומה דאין אש בעין רק ע"י הכאה ותחבולות שעושה הוא ממציא אש מקרי נולד דמבלע כליע. אבל כאן הא עינינו הרואות דהנך רייבליך במעט נענוע תצא אש, והיינו כח השפירטש שיש בהם חמימות אש. במעט קט תצא ותבקע האש. אכ לש נולד בזה'.

ב. בירור בדעת ה'חזון איש' בגדר סגירת מעגל חשמלי

1. דעת החזו"א: 'בונה' – רק במעשה של קבע

יש הסוברים כי בכל פעולה שנעשית על ידי חשמל – יש איסור תורה של 'בונה' או 'מכה בפטיש', לדעת ה'חזון איש'. ברם אין דברים אלו נכונים מתחילתם, מפני שמצאנו פעמים רבות שמעשה שאין בו סגירת מעגל חשמלי, לא החשיבו החזו"א 'בונה'. כך למשל בקשר לחליבה בשבת. החזו"א¹⁹ התיר לחבר מכונת חליבה לעטיני הפרה, גם בזמן שהמכונה עובדת. לפני חיבור המכונה אין החלב נשפך, אחרי חיבור המכונה החלב נשפך, וכל זאת נעשה באמצעות החשמל. הרי שיש מקום לדון בכל מקרה, האם יש לו גדר של 'בונה' ו'מכה בפטיש', ולא לומר שעצם העובדה שיש תוצאה חדשה – אוסרת את הפעולה.

נוסף על כך, מתיר החזו"א לאדם לעשות פעולה שגורמת ליצירת מעגל חשמלי, הגורם פעולה שאין בה מלאכה (וכנראה שאף איסור דרבנן אין כאן). למשל, אם אדם מסובב באופן ידני מערכת המייצרת חשמל ומפעילה מאוורר, הרי הדבר מותר לכתחילה. וכך כתב החזו"א (במכתבו השני לגרשז"א):

דווקא אם מכונת החשמל מסתובבת עכשיו בלי בעל בחירה והוא סיבוב החשמל כטבע העולם כרוח מצויה. אבל אם האדם מסבב, אין כאן בונה מצד החיבור – שמעשה בעל בחירה חשיב נולד, ועדיין אין החיבור פועל כלום, וכן אין להמסבב דין בונה על החיבור, שהרי לא חיבר.

למעשה חידושו של החזו"א היה גדול. ייחוס איסור 'בונה' למעגל חשמלי הינה הרחבה גדולה של מלאכת 'בונה' שבמשכן, אך גם החזו"א לא ראה בהרחבה זו כלל, ובחן כל מקרה לגופו. כאשר מדליקים נורה (גם נורת לד, שאין בה הבערה), הרי יש כאן איסור 'בונה' לדעת החזו"א. ברם, כאשר מפעילים מעגל חשמלי שיכול מצד עצמו לפעול בלי הפסקה, אך האדם אינו מעוניין בכך – אין בכך משום 'בונה' מהתורה. דוגמה לדבר ניתן להביא ממקרר חשמלי. אם המקרר יעבוד בלי הפסקה – המאכלים יתקלקלו. לכן כאשר האדם מפעיל את המקרר, הוא מתכוון שהמקרר יפסיק את פעולתו מדי פעם (פעולת התרמוסטט). נראה שבמקרה זה אין 'בונה' מהתורה לדעת החזו"א. במקרה שסוגרים מעגל חשמלי לרגע קצר, כדוגמת פעמון חשמלי המופעל על ידי לחיצה – הרי בוודאי שאין בזה איסור 'בונה' כלל, לדעת החזו"א. אם כן המחשבה שלדעת החזו"א, כל יצירת פעולה חדשה על ידי חשמל יש בה איסור 'בונה', אינה נכונה.

19. חזו"א, או"ח סי' לח ס"ק ג.



2. דעות שונות בהבנת החזו"א

שיטתו של החזו"א נתונה לכמה הסברים,²⁰ אך בקשר לשאלת מאמרנו, יש שטענו שאין דברים מפורשים של החזו"א, מפני שבזמנו לא הייתה מציאות של מעגל סגור שחסר רק להכניס לו זרם חשמלי. ברם החזו"א דן במפורש בכמה מקומות בשאלת פתיחת מעגל חשמלי וסגירתו כשאין זרם. מציאות שכזו הייתה קיימת עם המצאת שעון השבת, עוד בימיו של החזו"א, וכמובן שעלתה על הפרק כאשר הייתה תקלה בחשמל בשבת, וחייב החזו"א לכבות כיריים חשמליות (לפתוח את המעגל – 'לסתור') בזמן ההפסקה, כדי שהאוכל לא יתבשל אחר כך בהנאה מאיסור שבת.

נוסף לדיונים תיאורטיים אלו, נהג החזו"א עצמו בכל שבת לפתוח ולסגור מעגל חשמלי, כאשר המערכת לא מחוברת למערכת החשמל המרכזי, בשעה שהשתמש במקרר הביתי שהיה ברשותו. לפני שבת היה מנתק אותו ממערכת החשמל המרכזית, אך המשיך להשתמש בו במהלך השבת בתור ארון קרח. בכל פתיחה היה 'בונה' מעגל חשמלי שמאפשר לנורה במקרר להידלק, אם היה מחובר המקרר לחשמל, ובכל סגירה היה 'סותר' מעגל זה. החזו"א פשוט לא חשש 'לבונה' במקום שסגירת המעגל היא ארעית. אם כן הרי לנו 'מעשה רב' של החזו"א עצמו בעניין.

3. האם עצם התוצאה הנגרמת היא ה'בונה'?

יש הסוברים שגם אם אין 'בונה' פיזי, אך יש פעולה חדשה המורגשת בשל חיבור החשמל – הרי זה 'בונה' לשיטת החזו"א. למעשה טענה זו אינה חדשה, וכבר ניסח אותה בבהירות הרב יוסף אקער במכתבו לפרופ' זאב לב, בתאריך ה שבט תשנ"א (מערכי לב עמ' עה-עו). הוא ניסח זאת בצורה קצרה וקולעת:

בעצם יצירת כח שהמכונה תופעל ע"י פעולתו – זהו גדר בונה. ולכן אין שום נפ"מ אם יש נגיעה בחוטים או לא. וכן אף אם יש כבר זרם והוא רק מגביר את הזרם והזרם המוגבר פועל פעולה אשר קודם (ע"י הזרם החלש) לא היה יכול לפעול – הרי זה בונה.

ברם במקרה של סגירת מעגל חשמלי נסתרת²¹, אין מורגשת שום פעולה הדומה לסיבוב כנפי מאוור והדלקת מנורה, ולכן גם לשיטתו של החזו"א – הדבר מותר. כמו כן, הטיעון שהזרם אינו מורגש אלא על ידי מכשירים אינו משמעותי להלכה, שהרי כלל לא איכפת לנו האם הזרם מורגש או לא, אלא אם הוא מפעיל מנגנון כלשהו, והמנגנון המופעל הוא המורגש. אך נראה כי דבר זה אינו נכון, שהרי רוב האחרונים

20. והרחיב את העיון בנושא הרב זלמן קורן, בחלק ג של מאורי אש השלם (קרני אורה, ירושלים תש"ע עמ' תתסז-תתפב), ושם דן בתנאים שבהם החזו"א סובר שיש איסור תורה של 'בונה' ו'מכה בפטיש', ע"ש. ישנה גם שיטתו של הרב פרופ' זאב לב בדברי החזו"א, שצמצם אותם מאוד, וטען שיש איסור רק אם מחברים שני חוטי מתכת על ידי מפסק (מערכי לב פרק שלישי). ברם הגרשז"א והגר"י אקער דחו אותה. בתשרי תשע"ג פרסם הרב שמשון פרנקל מאמר (תל תלפיות, עמ' רס-רסא) והעמיד את הגדרים של חשמל הזורם רק על ידי בעל בחירה, לדעת החזו"א.

21. כפי שתיארתי במאמרי, שימוש במבערי גז במכשירי בישול ביתיים ביום טוב, המעין נב, א תשע"ב עמ' 17-30.

האריכו לדון האם ניתן לדמות חשמל לריח, שכן ריח מורגש בחושים וחשמל אינו מורגש בחושים. וכך לשון ה'ציץ אליעזר'²²:

שאין לאסור מטעם שע"י סגירת העלעקטר נולד כח עלקטר, משום דלא דמי למוליד ריחא **שהוא דבר המורגש באחד מחמשת החושים, אבל כח העלעקטרי אינו מושג לאחד מחמשת החושים....**

הרי שבמקרה שהזרם אינו מורגש, פעולתו אינה מורגשת והיא זמנית וארעית בלבד - נראה שלדעת החזון איש לא רק שאין בכך איסור מהתורה אלא אף איסור דרבנן אין כאן, בוודאי שלא ביום טוב.

לכן ניתן לסכם נושא זה, שרק אם נגרמת פעולה מחמת חיבור קבוע, יש בכך איסור מהתורה; אך אם נגרמת פעולה מחמת חיבור ארעי או חיבור ידני - לעתים אין בכך איסור כלל ולעתים רק איסור מדרבנן; ובמקרה שגם אין כל פעולה מורגשת ואין כל חיבור אלא הגברה ארעית, הרי בוודאי שהדבר יהיה מותר גם לדעת החזו"א.

4. ההלכה והמעשה

דומה כי בקרב היהדות הדתית כיום, איסור השימוש במכשירי חשמל בשבת וביום טוב מבוסס היטב. יתר על כן, ההקפדה שלא להדליק ולכבות מכשירי חשמל בשבת הפכה למעין מדד למידת הקפדתו של יהודי בשמירת המצוות. במאמר זה דנו ביצירת אור שלא באמצעות סגירת מעגל או הולכת זרם חשמל. למרות שהעיון מראה שאין בכך איסור, יפים לכאן דברי הרב שלמה קלוגר²³:

כי אין נראה לי לעשות חדשות בזמן הזה בשום אופן בעולם, ובדור הזה, כל המוסיף גורע. ולא אכשר דרא. ואף שלא היה בידינו שום טעם למנעו היה ראוי למנעו כי אין לחדש חדשות בימים הללו.

ובאופן דומה לכך כתב הגרי"א הרצוג, בקשר למלאכת גוי בשבת²⁴:

אבל הענין הוא פשוט, שחז"ל בחכמתם הרבה לא חששו אלא משום הרבים, שהרי זהו הפסד גדול להפסיק כל המלאכה ועסק במשך מעת לעת ויותר, ואם היה מותר על ידי נכרים היה הדבר מתפשט, והיו רוב המלאכות והעסקים נעשים בשבת, והיתה מתבטלת אורית השבת וממילא היתה נעשית קלה בעיני ההמון כשבת החרושת עובדים כבחול ובתי המסחר והעסקים פתוחים וכו', וממילא היתה קדושת השבת נפגמת והחומה נפרצת.

הרי שיש עניין לאסור גם דברים שייתכן כי מעיקר הדין הם מותרים, משום חשש לפריצת גדרות השבת וחשיבות שמירת צביון השבת.²⁵ הואיל ואין הכול יודעים איך נעשה הדבר, ויש כאן מקום לחשד שמא עשה מעשה בידיו, נראה שאין להתיר, שהרי יש כאן 'עובדין דחול' ופרצה בחומת השבת. ועוד נראה שיש ליישם פה את דברי

22. שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' כ פרק י, ד"ה והנה.

23. האלף לך שלמה, השמטות לד.

24. שו"ת היכל יצחק, אורח חיים סימן ל.

25. ראה באריכות את דברי בקשר להדלקת תאורת LED בשבת (לעיל הערה 99).



הרמב"ם על 'שביתה הניכרת' (הל' שבת כד, ג): 'ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים, נמצא שלא שבת שביתה הניכרת'.

סיכום

1. אין באור איסורי 'מוליד' ו'נולד'.
 - א. הראנו כי גם הגרש"ז אויערבאך התבטא כך באופן מפורש.
 - ב. לא מצאנו אף אחד מהאחרונים (לפני דור המצאת החשמל) שייחס ליצירת אור איסור 'נולד'.
 - ג. בתאורת LED אין הפיכת גוף שאינו מאיר לגוף מאיר, אלא פליטת אור מגוף הממשיך להיות חשוך, ולכן אין בכך יצירת דבר חדש.
 - ד. מכך שמותר להעביר אש ביום טוב מגחלת של מתכת, אנו למדים שאין איסור 'נולד' באור.
 - ה. הסברה הישרה וידיעותינו בפיסיקה קובעות שאור וחום הם קבוצה אחת; וריח ואש (שיש בהם איסור 'מוליד') הם קבוצה אחרת, ולכן אין ללמוד מדיני ריח ואש לדיני אור וחום.
2. לדעת ה'חזון איש' רק אם נגרמת פעולה מחמת חיבור קבוע, יש בכך איסור מהתורה.
3. במקרה שמעגל חשמלי פועל אך אין פעולתו מורגשת, ואין כל חיבור אלא הגברה ארעית, הדבר מותר לכל הדעות.
4. מסקנות אלו הן להלכה. ברם למעשה יש לבחון את הדברים בכל מקרה ולגבי כל מכשיר לא רק מהצדדים ההלכתיים והטכניים, אלא גם מהצדדים החברתיים ומצד אוירת השבת.





הרב אריה כץ

מעמדו של העובר לפני יום הארבעים ליצירתו

הקדמה

משעת יצירת הוולד ועד להולדתו של תינוק, עוברים לרוב כתשעה חודשים. במהלך החודשים הללו מתפתח העובר ברחם האישה, עד אשר הוא כשיר לצאת לאוויר העולם. התפתחות זו כוללת בתוכה שלבים רבים. במאמר זה, ברצוני לסקור זמן מעבר מרכזי בין שלבי ההיריון, אשר יש לו נפקא מינות רבות להלכה, והוא ארבעים יום לאחר ההתעברות. ברצוני ולברר מהו ההבדל בין השלב שלפני יום הארבעים לשלב שלאחריו, ומהן הנפקא מינות למעשה הנובעות מכך. מאמר זה אינו עוסק בנושא של מעמד העובר קודם ארבעים יום לעניין הפלה, ועוד יבואר בע"ה. בגמרא מצאנו בכמה מקומות שחז"ל רואים בעובר ישות בעלת מעמד, רק לאחר יום הארבעים ליצירתו:

1. המשנה בנדה (ל ע"א) פוסקת: 'המפלת ליום מ' – אינה חוששת לולד, ליום מ"א – תשב לזכר ולנקבה ולנדה', ומנמקת זאת כך: 'וחכמים אומרים: אחד בריית הזכר ואחד בריית הנקבה – זה וזה מ"א'.
 2. במנחות (צט ע"ב) אומרת הגמרא: 'נשמה נוצרה בארבעים', ומסביר רש"י (שם) את כוונת הגמרא: 'צורת הולד לארבעים יום'.
 3. בכורות (כא ע"ב): 'אמר רב חסדא: הרי אמרו יצירת הוולד באשה – ארבעים יום'.
 4. לגבי אכילת תרומה של בת כוהן שנישאת לישראל ומת, מבואר בגמרא יבמות (סט ע"ב), שהיא נחשבת מעוברת רק אם בבטנה עובר בן למעלה מארבעים יום, כי 'עד ארבעים מיא בעלמא היא'.
- ומסביר רש"י: 'יצירת הולד – לארבעים יום'.
- הגדרת 'מיא בעלמא' הינה הגדרה חריפה, אשר משמעותה הפשוטה היא שאין לעובר כלל מעמד, קודם היום הארבעים להיווצרותו.
- נראה שיש לנסות ולהבין גם מבחינת הידע הרפואי המקובל, מהו ההבדל בין עובר לפני היום הארבעים להיווצרותו, לבין עובר לאחר היום הארבעים להיווצרותו.
- בספר 'נשמת אברהם' (חו"מ סי' תכה ס"ק א) הקשה המחבר:
- ולכאורה קשה, כי בארבעים יום העובר נראה בבירור בבדיקת האולטרה

סאונד, וצריך להבין למה חז"ל הגדירו עובר לפני ארבעים יום כמיא בעלמא. הלא עינינו רואות היום בבדיקת אולטרא סאונד שאפשר בהחלט להכיר ריקום בשר בצורת ולד מתפתח?

וענה על כך:

אולם אין עדיין אלא התחלת האיברים והפנים, כך שהצורה הכללית של העובר קודם היום הארבעים ואחד מההפריה, איננה דומה לצורת אדם אלא לצורת בעלי חיים אחרים. וכך כותב בספר רפואה עדכני: האברים נוצרים מהיום ה- 28 עד יום ה- 56...² התקופה העוברית מתחילה אחרי שמונה שבועות וגומרת בלידה.³

כך גם כתב באנציקלופדיה ההלכתית-רפואית, ערך 'עובר' (אות ג רקע מדעי) שהגדרת העובר עד סוף השבוע השמיני היא 'עוברון', ולאחר מכן יש התפתחות במבנה, ואז הוא נקרא 'עובר', ועיקר ההתפתחות מכאן ואילך היא בתפקוד ולא במבנה, כלומר שעיקר הצורה נגמרת בסוף השבוע השמיני. בהמשך הערך ('העובר במקרא ובחז"ל') מוסבר כי ההגדרה של עובר קודם היום הארבעים 'מיא בעלמא', היא משום ש'עד גיל 8 שבועות של התפתחות העובר, אין עדיין עצמות'.

הדברים מתאימים לדברי הגמרא בנדה (כה ע"א) שדנה בהגדרת שפיר מרוקם לעניין טומאת לידה, ומסיימת בפסוק מספר איוב (י, ייא): 'הֲלֹא כְחֶלֶב תִּתִּיכֵנִי וְכִגְבִּנָּה תִקְפִּיאֵנִי: עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישֵׁנִי וּבְעֶצְמוֹתַי וְגִידִים תִּסְכְּכֵנִי'. התוספות (שם, ד"ה עור ובשר) הסבירו:

ברישא עור ובשר והדר עצמות וגידים... אבל בתחילת בריית הולד, עור ובשר תחילה ואחר כך עצמות וגידין.

כמו כן הדברים מתאימים לדברי הגמרא (נדה כא ע"ב) האומרת שהמפלת חתיכה ונמצאה בה עצם, טמאה לידה, ולעומת זאת המפלת שפיר מלא דם (משנה שם כד ע"ב) או מלא בשר (שם כה ע"א), אינה טמאה לידה. וכך גם כתב במפורש שו"ת 'נודע ביהודה' (תנינא – י"ד סי' קפח) על הלימוד מספר איוב: 'הרי אחר שנעשה הולד כחתיכת בשר אחר כך ילובש בעצמות וגידין וזו היא רקימת אברים'.

אם כן, יש מקום לומר שהסיבה לחילוק בין יום הארבעים לימים שלאחר מכן היא שאז מתחיל להיווצר השלד של העובר, דבר החותם את השלב האחרון בהתפתחות. אמנם רמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"י ה"ג) הזכיר רק את תחילת הגמרא הנ"ל, המזכירה

2. בספרות הרפואית מקובל לחשב את תחילת ההיריון לא ממועד ההפריה עצמה, אלא מתחילת הווסת האחרונה שקדמה לה. היות והביוץ חל לרוב כשבועיים לאחר הווסת האחרונה, ממילא המועד אשר להלן באזכורים הרפואיים הינו סוף השבוע השמיני, היינו כארבעים יום לאחר ההפריה.
3. ראה ב'נשמת אברהם' (שם) שהביא הסבר נוסף, והוא שמיעוט הניכר מהנשים ההרות, מפילות עוד לפני שהן יודעות שהן הרות, ולכן ניתן לומר שאין לעובר עד יום הארבעים חזקת חיות, ולכן הוא 'כמיא בעלמא'. הסבר זה קשה משתי סיבות עיקריות: האחת היא שזמן זה הינו הרבה קודם היום הארבעים, והשני הוא שכפי שנראה להלן, למאן דאמר שמחללים שבת על העוברים, דין זה חל גם קודם ארבעים יום, ואם אין לעובר חזקת חיות קודם זמן זה, לא ברור מדוע מחללים עליו שבת.

עיניים, אף ופה בלא חיתוך ידיים ורגליים. כך גם דעתו של הרב דב ליאור שליט"א (בתשובה שכתב למכון). ונראה שזוהי מחלוקת בין הרמב"ם לתוספות, מה יוצר את ריקום האברים⁴.

למעשה, שאלנו מומחי אולטרא סאונד מאימתי ניתן לראות צורת פנים או שלד, ואמרו לנו שצורת הפנים נראית בסביבות שבוע תשיעי או עשירי, כלומר מעט אחרי יום הארבעים, ואילו לגבי שלד – עצמות הגולגולת נראות בשבוע עשירי, אבל לא ברור מאימתי ניתן לראות את העצמות הראשונות, מכיוון שאין מחפשים זאת באולטרא סאונד⁵.

להלן נדון בשאלה האם הדבר הקובע לדינים שונים הוא יום הארבעים, או רגע ריקום האברים.

א. ארבעים יום לעניין טומאת לידה

כפי שראינו לעיל, הדין במשנה (נידה ל ע"א) שלגביו נאמרו ארבעים יום באופן מפורש הוא טומאת יולדת, שכל שלא עברו ארבעים יום על העובר, אין האישה טמאה לידה. בפשטות היה ניתן לומר, שחז"ל קבעו שיעור כללי, שבו לרוב נגמרת צורת הוולד, ומהרגע שנקבע שיעור זה, שוב אין אנו דנים במקרה הפרטי העומד לפנינו, אם נגמרה צורת הוולד או לא, אלא רק האם עברו ארבעים יום מיצירתו, וכפי שעולה מדברי רבי זירא לרבי ירמיה (ראש השנה יג ע"א⁶) בעניין שיעורי ההלכה:

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: וקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש? – אמר ליה: לאו אמינא לך לא תפיק נפשך לבר מהלכתא? כל מדות חכמים כן הוא, בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב – אינו יכול לטבול בהן. כביצה – מטמא טומאת אוכלין, כביצה חסר שומשום – אינו מטמא טומאת אוכלין...

שיעורים אלו נקבעו מכיוון שארבעים סאה מכילים את מידתו של אדם בינוני, 'כביצה' – זהו שיעור בית הבליעה של אדם בינוני. אף על פי כן, אין השיעורים הללו משתנים מאדם לאדם לפי גודלו, אלא נשארים קבועים אצל כולם.

דברים מפורשים בעניין ארבעים יום כתב היעב"ץ, בספרו 'אגרת ביקורת' (כה ע"ב): וזהו גם כן מה ששינוי המפלת ליום ארבעים אינה חוששת לולד, לפי שכן הוא ברוב עם שלא יבצר מהימצא צורת וולד לפעמים בפחות מארבעים יום, ואמרו המנסים שמצאוהו משלושים וכן פעמים לאחר ארבעים ומארבעים וחמישה

4. דעתו של הרב אביגדר נבנצל (בתשובה שכתב למכון) הינה ש'ריקום האברים' נקבע לפי צורת ידיים ורגליים, ולכאורה זה בניגוד לדברי הגמרא, ואולי הכוונה היא שיש לחלק בין צורת ידיים ורגליים לחיתוך האצבעות, שהוא שלב יותר מאוחר, ועליו דיברה הגמרא שזה בא אחרי ריקום אברים.

5. במכון פוע"ה התחלנו במחקר מסודר לקביעת טווח הזמן המדויק שייתכן בו 'ריקום אברים' על פי השיטות השונות, בשיתוף יחידת האולטרא סאונד בבית החולים הדסה הר הצופים. כרגע המחקר נעצר מחוסר תקציב, ואנו מקווים למצוא תקציב לחידוש המחקר.

6. וכן בכתובות קד ע"א; ובמנחות קג ע"ב; בדברי אמוראים אחרים.

והלאה, אלא שכל זה אינו מצוי ולא חשו לאפשרי רחוק. ובהמשך דבריו ביאר (לעניין דיונו בפצוע דכא), שאפילו אם יתברר שהנידון הוא מהמיעוט שעליהם לא נאמר כלל זה, לא ישתנה דינו. למרות זאת, כאשר הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"י ה"א – ה"ד) פסק את השיעור שממנו חלה טומאת מפלת, הוא כתב ששיעור ארבעים יום אינו בדווקא: כל יולדת טמאה... והוא שתגמר צורתו, ואין צורת הולד נגמרת לפחות מארבעים יום אחד הזכר ואחד הנקבה. והמפלת בתוך ארבעים יום אינה טמאה לידה אפילו ביום ארבעים, הפילה ביום ארבעים ואחד מאחר התשמיש הרי זו ספק יולדת... היתה צורת האדם דקה ביותר ואינה ניכרת בעליל... זהו הנקרא שפיר מרוקם... הפילה חתיכה לבנה אם נקרעה ונמצא בה עצם הרי זו טמאה לידה, הפילה שפיר מלא מים מלא דם מלא גנונים מלא בשר הואיל ואינו מרוקם אינה חוששת לולד.

כלומר לדעת הרמב"ם⁷, השיעור לעניין טומאת לידה הוא ולד שנגמרה צורתו, אלא שקודם יום ארבעים בוודאי לא נגמרה צורתו, ואילו לאחר מכן, חוששים רק במקרה שהיה ריקום אברים, או במקרה של ספק. פסיקת הרמב"ם מבוססת על המשנה והגמרא בפרק שלישי בנדה, אשר מביאות קודם מקרים שונים שבחלקם האשה טמאה טומאת לידה ובחלקם לא, ולאחר מכן את הדין של ארבעים יום; ומשמע משם שעל מנת להיות טמאה לידה צריך גם שיעברו ארבעים יום, וגם שיהיה ריקום אברים⁸. לכן יש לומר (בניגוד לדברי היעב"ץ), שבניגוד לשיעורי תורה האחרים, שנאמרו לאדם בינוני, אך הינם שיעורים קבועים שאינם משתנים לפי גודל האדם, טומאת יולדת נאמרה רק על ולד בעל צורה, כאשר השיעור הנמוך הוא של ארבעים יום, אך הצורה יכולה להיגמר גם לאחר מכן, ולכן רק במקרה של ספק הולכים לחומרא, לשיעור של הארבעים. אמנם דברי היעב"ץ נכונים לעניין עובר שנגמרה צורתו בפחות מארבעים יום, שכיוון שזה אינו מצוי, אין חוששים לכך. ועיין בשו"ת 'נודע ביהודה' (תנינא יו"ד סימן קפח), שכתב שהסיבה שאין שיעור אחיד לריקום אברים היא מכיוון שיש נשים היולדות למקוטעין, ומסתבר שאצלן ריקום האברים נגמר מהר יותר, וממילא ניתן לתת רק את השיעור הפחות. אמנם כל זה להלכה, אבל למעשה כבר בימי הגמרא היו מקומות שבהם חששו מלטהר באופן כזה, מחמת שאיננו בקיאים מהו שפיר מרוקם (נדה כה ע"א), ועל סמך זה פסקו ראשונים רבים⁹

7. וכן כתב הטור, יו"ד סי' קצד.

8. שו"ת נודע ביהודה (תנינא יו"ד סי' קפח), דייק גם מהמשנה עצמה המדברת ב'ארבעים יום', שנקטה לשון 'חוששת', שלאחר ארבעים יום מדובר בחשש בעלמא, וממילא העיקר הוא ריקום האברים.

9. רמב"ן, הל' נידה פ"ז הל' ג; רשב"א, תורת הבית בית ז שער ו; רא"ש, נידה פ"ג סי' ד; טור, יו"ד סי' קצד.

ובעקבותיהם השו"ע¹⁰, שכל מי שהפילה לאחר יום הארבעים טמאה טומאת יולדת, בלא התחשבות בצורת הוולד.

ב. ארבעים יום לעניין פדיון הבן

מי שבכור לאמו יש חיוב לפדותו, אולם אם נולד לאחר נפל, שוב אינו בכור ואין חיוב לפדותו (משנה בכורות מו ע"א). המשנה בבכורות (מז ע"ב) אומרת שבמקרים שבהם מפלת אינה טמאה לידה, חל חיוב לפדות את הבא אחרי הנפל:

אי זהו בכור לנחלה ולכהן: המפלת שפיר מלא מים, מלא דם, מלא גניין. המפלת כמין דגים וחגבים שקצים ורמשים, והמפלת ליום ארבעים – הבא אחריהם בכור לנחלה ולכהן.

כפי שראינו לעיל, לעניין טומאת יולדת אנו מחמירים שיש לחוש לכל הפלה לאחר יום הארבעים, אף אם לא היה ריקום אברים. לעומת זאת, לעניין פדיון הבן לאחר הפלה שאחרי יום הארבעים, כתב שו"ת מהרי"ק¹¹:

ואשר שאלת על אודות האשה שילדה זכר אחרי הפילה נפל בתוך ח' שבועות לבעילתה... ולא הבחינו בו שום ריקום אברים רק ראו כמין גידים דקים מאד וכעין בשר... הנה דבר פשוט הוא כאשר כתבת שלפי עדות הנשים אין ראוי לחוש משום ולד וכמו שכתב רבינו משה ושאר הפוסקים. ואף על גב שכתב בטור יורה דעה שעכשיו אין אנו בקיאים להבחין בשפיר האם ישנו מרוקם אם לאו ויש להחמיר ליתן לה ימי טומאת לידה, פשיטא דהיינו דווקא לעניין איסור נדה משום חומרא דכרת, אבל בכיוצא בזה, דהיינו לפטור הבא אחריו מן הבכורה נראה לע"ד דליכא למימר הכי, דאדרבה יש להעמיד אשה בחזקת שלא נפטר רחמה עדיין, וגם הנפל הזה בחזקת שלא נתרקמו איבריו עדיין, דהא חזקה גמורה היא זו.

מדבריו עולה שהיות ויש לנו חזקת חיוב בפדיון הבן, וכן חזקה שלא נתרקמו אבריו, חיוב פדיון הבן עומד בתוקפו. ואף על פי שלעניין טומאת לידה אנו מחמירים, זה מחמת 'חומרא דכרת', אך בוודאי שלא נקל בשל כך לעניין פדיון הבן.

כך גם פסק הרמ"א (סי' שה סע' כג):

וכל זמן שאין איבריו מרוקמים, אין פוטר הבא אחריו, ואפילו בזמן הזה סומכין על זה.

אמנם שו"ת 'חכם צבי' (סי' קד) חלק על פסק זה, מכמה סיבות:

1. החומרא ש'אינו בקיאים בריקום אברים' לא נתחדשה בימי הראשונים, אלא היא מחלוקת אמוראים בגמרא, כפי שנתבאר לעיל.

2. גם אם בזמן המהרי"ק היו הנשים בקיאות מה נקרא 'שפיר מרוקם' (מה שאינו נשמע), במקרה הנידון בתשובתו בוודאי שלא היו בקיאות, והדבר בגדר ספק.

10. שו"ע, יו"ד סי' קצד סעי' ב"ג.

11. מהרי"ק, שורש קמג. הובאו דבריו בבדק הבית ודרכי משה לטור, יו"ד סימן שה.

3. כנגד חזקת 'שאינו מרוקם' יש רוב, שהוא 'רוב נשים יולדות ולד מעליא', ועל פי זה פסקה הגמרא (נדה כט ע"א) שהמפלת ואינה יודעת מה הפילה, מביאה קורבן לידה ונאכל, אף על פי שאם אינה חייבת, הרי היא מביאה חולין לעזרה. אם כן הולכים אחר הרוב, ולפי הכלל ש'רובא וחזקה רובא עדיף'.

גם שו"ת 'שבות יעקב' (ח"א סי' פג) חלק על המהרי"ק, והוסיף על הטעם שיש רוב כנגד החזקה, שכמו שבטומאת נידה שהיא איסור כרת החמירו מספק, כך גם לעניין פדיון הבן, יש לנו כלל שספק פדיון פטור, שכן 'המוציא מחברו עליו הראיה', וחזקת הממון מצטרפת לרוב, וממילא פטור מפדיון לאחר ארבעים יום.

אך שו"ת 'נודע ביהודה' (תנינא, יו"ד סי' קפח, בתשובה של בן המחבר) דחה את דבריהם, שכן הגמרא לעניין הבאת קורבן דיברה במקרה ש'הוחזקה עוברת', ושיעור זה הינו השיעור של 'הוכר עוברת' שהוא שיעור ג' חודשים, ורק משלב זה נאמר הדין של 'רוב נשים יולדות ולד מעליא'. לעניין חזקת הממון כתב ה'נודע ביהודה' שדין 'המוציא מחברו עליו הראיה', שפוטור בספק חיוב של פדיון הבן, נאמר רק בספיקא דדינא, אך כשיש ספק במציאות אנו הולכים על פי המצב המקורי (שבו היה חיוב של פדיון), אפילו כנגד חזקת ממון¹².

אם הולכים אחרי החזקה גם במקרה של ספק, היה צריך לסמוך עליה גם לעניין טומאת לידה אף על פי שחיובה כרת. אולם היות ובכל מקרה האשה טמאה טומאת נידה, לפי ש'אין פתיחת הקבר בלא דם', אזי מול חזקת חוסר ריקום אברים יש חזקת טומאה, ולכן מחמירים לטמא את האשה טומאת לידה מספק.

במקרה של ספק ריקום אברים, הורה שו"ת 'שאלת יעב"ץ' (ח"א סי' מט) לפדות את הבא אחריו¹³ ברכה, אך סיים שיש להתיישב בדבר, ואם יבוא לידו שוב, אולי יורה לפדות אפילו בברכה. שו"ת 'חתם סופר' (יו"ד סימן רצט) פסק להלכה שאם בדקו את העובר וראו שאין ריקום אברים – יש לפדות את הבא אחריו, ואם חושש ל'חכם צבי' יפדה בלי ברכה, והכוהן יברך 'שהחיינו' על ההנאה בקבלת הכסף.

ג. ארבעים יום לעניין טומאת מת

המשנה באהלות (פי"ח מ"ז) דנה בעניין טומאת מת בחשש נפלים: 'מדורות העובדי כוכבים טמאים. כמה ישה בתוכן ויהא צריך בדיקה ארבעים יום', ומסביר רש"י (פסחים ט ע"א) שזהו שיעור יצירת הוולד.

לכאורה, דין טומאת מת לאחר ארבעים יום גם הוא תלוי בשאלת ריקום האברים, אך הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ב ה"א) פסק בעקבות הגמרא בנזיר (ג ע"א):

הנפל אף על פי שעדיין לא נתקשרו איבריו בגידין מטמא במגע ובמשא

12. לכאורה מחלוקתם של ה'שבות יעקב' וה'נודע ביהודה', אם חזקה מציאותית עדיפה על חזקת ממון או גרועה ממנה, הינה גם מחלוקתם של 'קצות החושן' ו'נתיבות המשפט'. עיין במאמרו 'שיטת התוספות בחזקת ממון', חמדת הארץ ה, עמ' 142-166, ובעיקר בנספח שם.

13. וכפי טעמו של ה'נודע ביהודה', שחזקת הגוף עדיפה על חזקת ממון.

ובאהל כאדם גדול שמת שנאמר הנוגע במת לכל נפש אדם. המ'שנה למלך' מעיר שבפחות מארבעים יום אינו נפל, ולכן אינו מטמא. אלא שיש להבין מדוע אין צורך ב'ריקום אברים', הלא מדין המשנה כל שאין ריקום אברים – אין משמעות לעובר, גם לאחר ארבעים יום; אם כן מדוע הרמב"ם אומר שמטמא 'אף על פי שעדיין לא נתקשרו איבריו בגידין? ואולי יש לישב שאין הכוונה שלא היה ריקום אברים, אלא שהשלב הסופי של קשירת הגידין עוד לא נוצר, וכפי שמדויק מדברי רש"י (בנזיר שם): "שלא נתקשרו איבריו בגידין יפה יפה". והחידוש הוא שאף על פי שעדיין אין על העובר בשלב זה 'כזית' בשר, הרי הוא מטמא טומאת מת לכל דבר. כך גם עולה מפורשות מדברי שו"ת 'נודע ביהודה' (קמא יו"ד סי' צז), שדן בעניין ריקום אברים לגבי טומאת מת:

אמנם אם צריך ריקום הא ודאי צריכא עיונא... ובארבעים יום כבר יכול הוא להיות מרוקם כדמשמע בפ' המפלת.

אלא שמסקנתו להחמיר מחמת שאיננו בקיאים בבדיקת ריקום אברים. ואף שלעניין פדיון הבן בודקים ריקום האברים, לדעתו עיקר החילוק בין פדיון הבן לטומאת יולדת הוא החילוק בין איסור לחיוב (שמחמירים באיסורים, אך לא פוטרים מחיוב עקב הספק). ואף שהמהרי"ק כתב שבטומאה החמירו משום חומרא דכרת, ה'נודע ביהודה' הביא את דברי הגמרא ביבמות (ק"ט ע"א): 'מכדי הא דאורייתא והא דאורייתא, מה לי איסור כרת מה לי איסור לאו!' וממילא יש להחמיר בדבר¹⁴.

ד. ארבעים יום לעניין זיכוי ממון לעובר

נחלקו אמוראים במסכת בבא בתרא (קמב ע"א) האם ניתן לזכות ממון לעובר, כיוון שעוד לא בא לעולם. להלכה פסק רבי יוחנן (שם ע"ב): מזכה לעובר לא קנה. ואם תאמר: משנתנו (ממנה מוכח שניתן לזכות לעוברים!) הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו.

זאת אומרת שלעובר שלו, יכול אדם לזכות ממון, כיוון שדעתו קרובה אצלו. נחלקו הראשונים בשאלה האם יכול לזכות ממון לעובר שלו קודם ארבעים יום. הריטב"א (על הגמרא שם) כתב שאי אפשר לזכות אף לעובר שלו לפני ארבעים יום, מפני שאינו בעולם ו'לא תיקנו לו כלום'. לעומת זאת בעל ה'עיטור'¹⁵ כתב שאפילו לעובר בתוך ארבעים יום יכול לזכות¹⁶. גם בפסיקת ההלכה ישנה מחלוקת: ה'בית יוסף' (חו"מ סי' רי) והסמ"ע (שם ס"ק ד) פסקו כדעת ה'עיטור' שניתן לזכות ממון לעובר אפילו לפני ארבעים יום, ואילו הש"ך (שם ס"ק ב) כתב שהיות ועובר קודם יום הארבעים

14. ועיין עוד בתשובתו, שניסה להביא סברא אחרת לחלק בין טומאת לידה לבין טומאת מת לעניין כוהנים, אך מסקנתו שלא ניתן להקל בכך.

15. עיטור, אות ז - זיכוי ט ע"ב.

16. עיין ב'עיטור' עצמו וב'בית יוסף' (סי' רי), במה שכתב משמו, האם יש צורך בהכרת העובר. והחיד"א, ב'שו"ר ברכה' כתב שגרסת הבית יוסף שיש צורך בהכרת העובר היא טעות סופר, שכן בכל מקרה הכרת העובר הינה לאחר ארבעים יום.

הינו 'מיא בעלמא', ממילא לא ניתן לזכות לו, אפילו לבנו. נראה שמחלוקתם איננה תלויה בגדרי ארבעים יום הרגילים, שכן באופן עקרוני לא ניתן לזכות ממון לעובר, והסיבה שלעובר שהוא בנו ניתן לזכות, היא מחמת ש'דעתו של אדם קרובה אצל בנו', וסיבה זו נכונה גם קודם יום הארבעים.

ולכאורה צריך עיון בדעת הש"ך, שהולכים לפי ארבעים יום, ואם כך, צריך היה לכאורה ללכת גם לפי ריקום אברים? ויש ליישב שגם לדעת הש"ך, דעת האדם היא העיקר, אלא שקודם ארבעים יום בוודאי אין דעתו עליו, ואילו לאחר ארבעים יום, מכיוון שייתכן שיש ריקום אברים כבר דעתו של אביו עליו, גם אם בפועל עוד לא היה ריקום אברים.

ה. חילול שבת על עוברים לפני יום הארבעים ליצירתם

קיימא לן שפיקוח נפש דוחה כל התורה כולה, מלבד שלוש העברות החמורות. בה"ג (סי' יג הל' יום הכיפורים) חידש, שדין זה אמור לא רק לגבי אנשים חיים אלא גם לגבי עוברים:

ולא מיבעיא חולה, אלא אפילו אשה עוברת וידעין דאי לא אכלה מתעקר ולדה, אף על גב דאמרין ספק בן קיימא הוא ספק נפל הוא, שפיר דמי למיתן לה... שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים.

אמנם יש שכתבו, שאין מחללים את השבת לצורך העובר, ומכל מקום מחללים את השבת לצורך מעוברת שלא תפיל, כיוון שההפלה עצמה הינה בגדר סכנת נפשות לאם¹⁷, אך לדינא, כתב ה'ביאור הלכה' (סי' של ד"ה ספק) שיש לחלל שבת גם על העובר עצמו, וכן כתבו גם שו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"א סי' מג) ושו"ת 'שבט הלוי' (ח"ז סי' פ). בסיבת הטעם מדוע מותר לחלל שבת על עובר, כתב הרמב"ן ב'תורת האדם' (שער המיחוש עניין הסכנה):

ואף על גב דתנן (אהלות פ"ז) האשה המקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, דאלמא מעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות, ותנן נמי (נדה מד ע"א) גבי תינוק בן יום אחד וההורגו חייב, ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא, וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות, אפילו הכי לענין שמירת מצות מחללין עליה, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה.

כלומר אף שעובר אינו נקרא נפש, מחללים עליו שבת, מכיוון שאחד הכללים של פיקוח נפש הוא 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'. כלל זה נכון גם לגבי עובר, שכן אם נציל אותו עכשיו, יזכה לשמור שבתות הרבה לאחר שיוולד ויגדל¹⁸.

17. ראה לדוגמא בתורת האדם לרמב"ן, שער המיחוש עניין הסכנה; רא"ש, יומא פ"ח סי' יג; חידושי הריטב"א, נידה מד ע"ב; שהביאו דעה זו.

18. מכאן למד הנצי"ב בספרו העמק שאלה, (שאלתה קסז ס"ק יז עמ' ש"ה), שניתן לחלל שבת על

הרמב"ן (שם) המשיך וכתב, שעל פי דברים אלו יש לחלל שבת גם על עובר בן פחות מארבעים יום, שכן הנימוק של 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה', נכון גם במקרה זה, וזה למרות שכרגע 'אין לו חיות כלל'. אמנם 'שער הציון' (סי' תריז ס"ק א) כתב: 'מלשון רש"י משמע שהולד מתאווה, ואפשר דלא שייך זה כי אם אחר ארבעים יום'. אך קשה¹⁹ שלא הביא את דברי הרמב"ן המפורשים בנושא, וכבר הכריעו שו"ת 'שבט הלוי' (שם) ושו"ת 'ציץ אליעזר' (שם), שאין חילוק בין קודם ארבעים יום לאחר מכן, לאור דברי הרמב"ן²⁰.

1. מאימתי מונים ארבעים יום

נשאלת השאלה מאימתי מתחילים למנות את ארבעים הימים לעניינים הנזכרים בדברינו. ב'באר היטב' (יו"ד סי' קצד ס"ק ד) הביא תשובת 'עבודת הגרשוני' (סימן כא), שכתב שמחשבים זמן זה מיום הטבילה שלאחר הווסת האחרונה, שאם הייתה מעוברת קודם לכן לא הייתה רואה דם, וכן כתב 'חכמת אדם' (כלל קטו אות כ). אך 'פתחי תשובה' (סי' קצד ס"ק ג) הביא חבל אחרונים שחולקים על דין זה, ביניהם ה'חוות דעת' (סי' קצד ס"ק ב), ה'סדרי טהרה' (סי' קצד ס"ק ז), שו"ת 'חתם סופר' (יו"ד סי' קסט) ועוד, שלעולם צריכה לחשוש, אלא אם כן פרש בעלה ממנה עד לביאה זו. בזמן הזה ניתן בצורה די ודאית לדעת את גיל העובר באמצעות אולטרא סאונד. אף אם יש מקום להסתפק אם ניתן לסמוך על כך שהבדיקה מדויקת, נראה שלכל הפחות יש לסמוך עליה כדי לדעת שהאישה לא הייתה מעוברת קודם ליל הטבילה, שכן בפער זמן שכזה אין המכשיר עשוי לטעות²¹.

עובר רק בוודאי פיקוח נפש ולא בספק פיקוח נפש, שכן הגמרא שדנה בשאלה מהיכן למדנו שפיקוח נפש דוחה שבת הביאה טעם זה, אך לאחר מכן דחתה אותו, שכן טעם זה נכון בוודאי פיקוח נפש (שאז יש תועלת בחילול השבת לצורך שמירת שבתות הרבה), אך לא בספק, ולכן למדה דין פיקוח נפש מהפסוק 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', ועובר איננו בגדר אדם. אך כפי שראינו בדברי הבה"ג עצמם, ניתן לחלל שבת על עובר אפילו מספק, וכבר דחה את דברי הנצי"ב שו"ת 'ציץ אליעזר', (חי"א סי' מג), וכתב שדבריו עומדים בניגוד גמור לדברי הראשונים, ותורף דבריו שלאחר הלימוד של הגמרא על ספק פיקוח נפש מדין 'וחי בהם', שוב חל דין 'חלל עליו שבת אחת כדי שימור שבתות הרבה' גם בספקות.

19. הערת עורך [אב"ד]: 'שער הציון' לא כתב שלפני ארבעים יום אין מחללים עליו שבת, רק כתב שנראה שדין 'עוברת שהריחה' שייך רק אחרי ארבעים יום, שאז אנו אומרים שרצונה הוא רצון העובר, ואם לא תאכל יסתכן העובר. אבל לפני ארבעים יום כביכול אין רצון לעובר.

20. עיין בשו"ת שבט הלוי, ח"ה סי' מז, שדן בשאלה האם ניתן לחלל שבת במקרה של הפריה חוץ גופית, לפני החזרת העובר לרחם, ותשובתו שאסור, שכן דין 'חלל עליו שבת אחת' בעוברין נאמר על סמך העיקרון שרוב העוברים בני קיימא, ואילו מה שמחוץ לרחם עדיין אינו נכלל בגדר זה, כיוון שבוחנים מבחוץ כיצד הוא יתפתח, ורוב העוברים הללו אינם מגיעים לכדי היריון (ובמאמר מוסגר ציין שדעתו נוטה שאף אם אחוזי ההצלחה יגדלו, אין לחלל על כך שבת, שכן עדיין אין זה מוגדר תחילת עיבור).

21. כאמור לעיל חשוב לזכור שהמניין המקובל שמונים הרופאים את גיל ההיריון הוא מרגע הווסת האחרונה, וגם גודל העובר בבדיקת האולטרא סאונד מצוין בהתאם למניין זה, לכן יש להפחית ממנו את מספר הימים עד הטבילה.

יש לציין שב'שיעורי שבט הלוי' (ס' קצד סע' ב אות ב) כתב הרב וואזנר שאין לסמוך על בדיקת אולטרא סאונד לעניין גיל העובר, שכן מצויות בה טעויות, אך בכל מקרה בזמן הזה, שלא מצוי שאישה רואה וסת בתחילת ההיריון, יש לסמוך על דעת 'עבודת הגרשוני' ולהקל, ובמיוחד שיש סימנים נוספים לכך, אם האישה הייתה מעוברת קודם (ונראה שגם הוא מודה שהאולטרא סאונד הוא אחד הסימנים, אך אינו מצריך זאת). אבל לעניין ריקום אברים, גם הוא כתב שניתן לסמוך על בדיקת אולטרא סאונד שהראתה שאין ריקום, אך צריך שתי בדיקות כאלו.

באשר לשאלה האם מחשבים את ארבעים הימים משעת הבעילה או שלושה ימים אחר כך, שזהו הזמן של השתרשות העובר ברחם, הרי שמוכח מדברי הפוסקים הנ"ל שיש לחשב את הזמן משעת הבעילה עצמה.

סיכום

1. עובר קודם יום הארבעים עדיין אינו נחשב לעובר, אלא ל'מיא בעלמא', והדבר בא לידי ביטוי בהלכות הבאות: טומאת לידה, חיוב פדיון הבן, טומאת מת, ויש אומרים אף לעניין זיכוי ממון לעובר.
2. אף שעובר קודם ארבעים יום אינו נחשב לעובר, מצווה לחלל שבת לצורך הצלת עובר גם קודם יום הארבעים, שכן גם בו שייך 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'.
3. יום הארבעים הוא המועד הקובע את הגדרת העובר, כיוון שקודם לכן אין ריקום אברים בעובר. הדבר נכון גם לפי הידע הרפואי שבידנו כיום. מכיוון שכך, גם לאחר יום הארבעים – אם עדיין לא נצפה ריקום אברים בעובר, מעיקר הדין עובר זה נחשב כמו עובר קודם יום הארבעים.
4. כפי שנראה מדברי הגמרא, ועל פי הידע הרפואי שבידנו כיום, הגדרת ריקום האברים הינה היווצרות העצמות והגידים, ויש אומרים, תווי פנים של העובר.
5. למעשה כתבו הראשונים שאיננו בקיאים בריקום אברים, ולכן בדברים הנוגעים לאיסור דאורייתא, איננו סומכים על כך שהיה ריקום אברים ואיננו מקלים בהם, אך לעניין מצוות פדיון הבן, יש לפדות גם את הבא אחר נפל שנפל לאחר ארבעים יום.
6. מניין ארבעים יום מתחיל מהבעילה הראשונה שיש סיכוי שהתחיל בה ההיריון הנוכחי (ולא מהשרשת העובר, ג' ימים אחר כך). ואף שהרבה פוסקים כתבו שאין אנו סומכים על וסת אחרונה לצורך כך, בזמן הזה נדיר מאוד שאישה תקבל וסת בשלושת החודשים הראשונים להריונה, ועוד ניתן לצרף לכך את בדיקת מכשיר האולטרא סאונד, ולכן אפשר להקל בדבר.





הרב אריה כץ

האם עדיף שבמעבדות הפוריות יעבדו נשים

שאלה

העבודה במעבדות הפוריות כוללת בעיקר בדיקות של דגימות זרע והכנת זרע להשבחה. לאחר עשיית הבדיקה נזרק הזרע. הדבר נכון גם לגבי שאריות הזרע מההשבחה שאין משתמשים בהם. דברים אלו מעלים חששות לאיסור השחתת זרע. לאור זאת האם ראוי לדאוג שדווקא נשים יעבדו במעבדות הזרע, בשל העובדה שלחלק מהשיטות נשים אינן אסורות בהשחתת זרע, וכך הבעיה ההלכתית תהיה קלה יותר?

תשובה

כדי לנסות ולענות על השאלה, ראשית יש להבין את הרקע לה: נחלקו הפוסקים בשאלת ההיתר של הזרעה מלאכותית ובדיקת זרע. לדעת רוב הפוסקים, בשעת הצורך יש להתיר את הדבר¹, שכן הוא נועד לשם קיום מצוות פרו ורבו. ואף שבבדיקת זרע, הזרע עצמו אינו משמש לצורך עצם קיום מצוות פרו ורבו, כיוון שמטרת הבדיקה היא לדעת כיצד ניתן לעזור לאדם להוליד, הרי שאין בה איסור השחתת זרע. לדעת מיעוט הפוסקים הדבר אסור, משום שלשיטתם כל הוצאת זרע שאיננה מגיעה ישירות לגוף האישה באותה שעה, מוגדרת כהוצאת זרע לבטלה. השאלה לגבי עובד המעבדה, האם יש לחוש שעובר על השחתת זרע, נשאלת רק לדעת האוסרים, או לגבי מקרה שבו הבדיקה נעשית ללא היתר הלכתי. כמו כן, השאלה שייכת רק לשיטת הסוברים שאישה לא מצווה על איסור השחתת זרע האיש, כפי שמשתמע מדברי ר"ת בתוספות ביבמות (יב ע"ב, ד"ה שלש). לפי שיטה זו יש מקום לומר שעדיף שאישה היא זו שתזרוק את עודפי הזרע ולא איש, שכן האישה אינה מצווה על איסור השחתת זרע. למרות זאת, נראה שאין מקום להעדיף דווקא אישה על פני האיש לצורך עשיית פעולה זו. ראשית, התוספות רא"ש ביבמות (שם) אומר, שאף אם נאמר שהאישה מצווה על השחתת זרע, לאחר שנעקר הזרע מן הגוף, לא שייך בו איסור השחתה.

1. אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ג' עמוד 382 (ערך 'זרע').

זאת אומרת, שזריקת הזרע לאחר שכבר יצא, אין בה שום איסור, שכן הרגע הקובע לשאלה האם נעשה איסור או לא איננו רגע זריקת הזרע, אלא רגע יציאתו מן הגוף². שנית, נראה שאפילו לדעת ר"ת, שסיבת ההיתר הינה שאישה איננה מצווה על השחתת זרע, הרי שהסיבה לכך היא שאין היא מצווה על פרייה ורבייה³. ממילא, מכיוון שעצם נתינת הזרע למעבדת הזרע הינה לצורך פרייה ורבייה, אין בעיה בהשחתת הזרע. הבעיה עשויה להיות לדעת הסוברים שאיסור השחתת זרע איננו תלוי במצוות פרו ורבו, אולם לשיטתם אין שום חילוק בין איש לאישה, ומה שמותר לזה אסור לזה, ולהפך. אמנם יש מקום לומר, שבמקרים שבהם הצורך בהשחתת זרע לשם פרייה ורבייה הוא רחוק עד כדי כך שנאמר שבמקרים אלו הוצאת הזרע אסורה, אז ייתכן שיש עדיפות לאישה על פני איש (אם לא נסבור כתוספות רא"ש, שרגע ההוצאה קובע). אך נראה שמחמת שתי סיבות, גם במקרה כזה אי אפשר לומר שדווקא הימצאות אישה במעבדה תהיה עדיפה מבחינה הלכתית:

1. בסופו של דבר, כל זרע שמגיע למעבדת פוריות יש בו איזה צורך לשם פרייה ורבייה⁴. לעתים אין היתר בהוצאת הזרע, אך זה משום שאנו חוששים לכתחילה לשיטה המנתקת בין מצוות פרו ורבו להשחתת זרע, אם לא כשיש צורך מובהק, ואם כן אז גם האישה תהיה אסורה בהשחתת הזרע.
2. אפילו לחולקים על התוספות רא"ש, וסוברים שיש איסור בהשחתת זרע גם לאחר רגע יציאתו, יש לומר שזה דווקא במקרה שבו הזרע ראוי להזרע, כלומר בגוף האישה, אך במקרה שבו ממילא לא אמור להיות שימוש לזרע, גם הם מודים שאין איסור לזרוק אותו, ואין הבדל בין האיש לאישה.

סיכום

לאור האמור לעיל, לענ"ד נראה שאין הבדל בין איש לאישה בעבודה במעבדת הזרע, וכל הדיון בשאלת העדיפות של איש או של אישה הוא דווקא בזמן הוצאת הזרע, או כשהזרע כבר נמצא בגוף האישה.



2. שיטת הרא"ש איננה מהווה קושיא על הסוברים שמותר להוציא זרע לצורך הזרעה, אף שברגע הוצאת הזרע הוא נפלט לחוץ ואיננו לגוף האישה, שכן היות ומטרת ההוצאה הינה לשם קיום המצווה, הרי שכבר בשעת ההוצאה זה נעשה לצורך כך. ואדרבה, לפי זה גם אם תתרחש תקלה והזרע לא יוזרק אל האישה, לא יהיה כאן איסור, כיוון שהוצא במטרה לכך.
3. אכן הרמב"ן חולק עליו (נידה יג ע"א), וסובר שאישה אסורה בהשחתת זרע (אכן הוא מדבר על זרעה ולא על זרע בעלה, ויש שחילקו ביניהם, אך אכמ"ל), משום שאיסור השחתת זרע איננו תלוי במצוות פרו ורבו.
4. אלא אם כן מדובר במקרה שבו לא שייך קיום המצווה, כגון זרע של ישראל שנשוי לנוכרית, אולם נראה שאין צורך לחוש לדבר כזה, וכשמגיע זרע יש לדון בו ש'כל דפריש מרובא פריש'.



הרב אורי סדן

קנקן חדש מלא ישן – היתר העיסקא החדש של מכון כתר

פתיחה

אחת ממגמותיו של מכון כת"ר הינה לדאוג לכך כי כלל החברות הפיננסיות במשק הישראלי יפעלו על פי ההלכה, ולא יגרמו ללקוחותיהן לעבור על איסור ריבית. הדרך הפשוטה ביותר לעשות זאת הינה באמצעות חתימה על היתר עיסקא. במסגרת פעילות זו נפגש המכון עם חברות אשר אינן חתומות על היתר עיסקא, והציע להן לחתום על היתר זה. בכמה מן החברות שהצענו להן לחתום על ההיתר נתקלנו בסירוב, שמקורו בהתנגדות של היועצים המשפטיים. אלו טענו כי אל לחברה לחתום על מסמך הלכתי שאינו מובן לה, אשר לדעתם עשוי לשמש בעתיד בסיס לתביעה כנגד החברה, או צידוק לאי עמידה בהחזר חובות, ולפגוע בכך ביציבותה הפיננסית של החברה. כל ניסיונותינו להסביר כי מדובר במסמך סטנדרטי שחתומים עליו כל הבנקים במשק ועוד מאות חברות גדולות וקטנות, עלו בתוהו מול התנגדותם של היועצים המשפטיים לחתום על מסמך שאינו מובן להם.

התנגדות זו גרמה למכון כתר 'להרים את הכפפה', לקחת את השטר שנוסח לראשונה לפני כשלוש מאות שנה בפולין בסגנון הלכתי, ולנסח אותו מחדש בסגנון משפטי שאותו יוכלו להבין גם אנשים בלא רקע תורני. במאמר זה נציג את תולדות היתרי העיסקא וכן כמה נוסחים של היתרים הקיימים היום במדינת ישראל. לאחר מכן נציג את היתר העיסקא החדש של מכון כתר ואת החידושים שנערכו בו. ההיתר זכה להסכמתו של הגר"נ גולדברג שליט"א.

א. התפתחותו של היתר העיסקא

התורה אוסרת באיסור חמור להלוות בריבית. אולם מותר לאדם להפקיד את כספו אצל אדם אחר, אשר יעשה עסקאות בכסף, וייתן לו את הרווחים כולם או את חלקם. על כן מי שרוצה להלוות בריבית באופן המותר, יכול להגדיר את ההלוואה בתור פיקדון. אלא שיש בכך סיכון גדול, שכן פיקדון מטיבו נשאר כל הזמן באחריות המפקיד (במקרה שלנו, המשקיע), ואם המתעסק הפסיד ולא הרוויח, אין המשקיע מקבל דבר, ועשוי הוא



להפסיד אפילו את הקרן שהשקיע. לכן הציעה הגמרא¹ להקטין את הסיכון, על ידי הגדרת חצי הסכום בתור הלוואה, שעליה אין לוקחים ריבית – אך החזרתה בטוחה, וחצי הסכום בתור פיקדון, אשר מותר לדרוש חלק ברווחים שיפיק המתעסק ממנו – אך החזרתו אינה בטוחה.

על פי סידור זה, לא יכול המשקיע לדרוש את כל הרווחים שיתקבלו מהפיקדון עבור עצמו, שכן יוצא כי בתמורה לכך שהסכים להלוות את מחצית מהסכום, מוכן זה להתעסק עבורו על מחציתו השנייה של הסכום, ודבר זה הינו סוג של ריבית. כדי למצות את היכולת של המשקיע לקבל את הרווחים על כל חלק הפיקדון מבלי לעבור על איסור ריבית, הוסיף הרמב"ם² ואמר כי אם האדם קבע כי המתעסק יקבל סכום קטן³ בעבור התעסקותו בכסף, הדבר מאפשר למשקיע לקבל את כל הרווחים שיתקבלו על הפיקדון.

כדי להקטין את הסיכון בקשר לרווחים הצפויים מהפיקדון, הוסיף המהר"ם מרוטנבורג⁴ ואמר כי ניתן להגדיר את כל הסכום בתור פיקדון, עד אשר יגיע המתעסק למידה מוסכמת של רווח, ואז באופן אוטומטי יהפוך כל הכסף להלוואה אשר הלווה מחויב להחזיר אותה, גם אם מכאן ואילך יפסיד את כל מה שלוה⁵.

פתרון זה אמנם הקטין את הסיכון להפסיד במקרה שבו היה רווח, אך הגדיל את הסיכון שנטל המלווה על הקרן, שכן במקרה שבו היה הלווה מפסיד הכול מיד, לפני שהפיקדון הפך להלוואה, היה המלווה צריך לספוג את כל ההפסד. לכן חידש בעל 'תרומת הדשן'⁶ פתרון נוסף, שלפיו הצדדים יקבעו מראש כי על המתעסק יוטל נטל ראייה כבד מנושא, שלא פשע בממון המופקד בידיו, ואם לא יצליח להרים אותו, יהיה חייב להחזיר למשקיע את הקרן של הפיקדון. למעשה, דבר זה יאפשר להבטיח למשקיע לפחות את הקרן של כל הסכום. פתרון זה מבוסס על ההנחה המופיעה פעמים מספר בש"ס, שלפיה יכולים הצדדים להסכים על דיני הראיות כרצונם. חשוב לציין כי 'תרומת הדשן' לא היה מוכן בשום אופן להשתמש בפתרון זה כדי להבטיח גם את הרווחים, או במילים אחרות – את הריבית.

1. בבא מציעא קד ע"ב: 'אמרי נהרדעי: האי עיסקא, פלגא מלוה ופלגא פקדון. עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה, וניחא ליה למלוה'.
2. רמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"ו ה"ב, על פי הגמרא במסכת בבא מציעא סט ע"א.
3. כפועל בטל.
4. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ח"ד (דפוס פראג) סי' תתקנה, על פי הגמרא במסכת בבא מציעא סה ע"ב; וכן פסק השו"ע, יו"ד סי' קסז סעי' א.
5. פתרון אחר לבעיה של הבטחת הקרן מבלי להזדקק להפיכת סכום ההפקדה להלוואה, הגה הרב שניאור זלמן מלאדי (בעל התניא) בסוף המאה ה-18. הצעתו מבוססת על ההלכה המחייבת את השומר על הפיקדון באחריות מוחלטת, במקרה שבו שינה מדעתו של בעל הפיקדון. לכן הציע (ב'שולחן ערוך הרב', הלכות ריבית והלכות עיסקא סעי' מד, ע"פ תוספות, ב"ק קב ע"א, ד"ה הנותן) כי המקבל יתחייב שכספי הפיקדון יושקעו בסחורה מסוימת, השומרת על ערכה באופן מקסימלי (כגון מטילי זהב), ועליה יתחייב לשמור באופן מעולה. וכל שינוי שייעשה מאותו רגע, יטיל על הלווה אחריות לפיקדון, כאילו הייתה זו הלוואה.
6. תרומת הדשן, ח"א סי' שב.

אולם עדיין לא נמצא פתרון פיננסי יעיל, שכן בינתיים עברו מאה שנים, אמריקה התגלתה, הסתיימו ימי הביניים, מערכת הבנקאות והמסחר התפתחה, וכדי להלוות כסף אנשים כבר לא יכלו להסתפק בהיתרים הקיימים, שכן אלו אילצו את האדם לבחור בין הבטחת הקרן בדרך של 'תרומת הדשן', לבין הבטחת הריבית בדרך של המהר"ם מרוטנבורג. הראשון שחשב על פתרון לבעיה היה המהר"ם קרקא⁷. הפתרון שלו היה בנוי משני רבדים. ראשית שילב המהר"ם בין שני הפתרונות הקיימים, הפתרון של 'תרומת הדשן' המבטיח את הקרן, והפתרון של המהר"ם מרוטנבורג המעגן את הרווח. שנית, כדי להבטיח את קיומו של הרווח המובטח, חידש המהר"ם כי הנחת שני הצדדים היא שיהיה רווח, ואם יטען הלווה שלא היה רווח, לא יהיה נאמן אלא בשבועה⁸; וזה נוסחו:

נוסח היתר עסקה של המהר"ם

אנחנו ח"מ מודים שקבלנו מזומנים מיד פב"פ בעסקא לטובתו ואחריותו וכל עסק טוב וסחורה טובה שיזדמן לידינו בהם יהיו

מעותיו קודמין למעותינו וככה נתנהג תמיד עד שיעלה ריוח מהן סך פלוני ובלבד שלא נעשה חובות מדמי עסקא הנ"ל. ואם לפעמים נצטרך ליקח לצרכינו מדמי העסקא לא נהיה נקראים שולחין יד בפקדון. ומיד שיעלה ריוח כנ"ל אזי מאותו שעה והלאה יהיה כל המעות קרן וריוח בידינו הלואה גמורה עד זמן פלוני, ואז מחוייבים אנחנו לטפל בכל מהשיש לנו למכרו ואפילו בחצי שויה כדי לפרוע לבעל השטר ולב"כ במזומנים כנ"ל לזמן הנ"ל כפי מה שיאמר בעל השטר או ב"כ בדיבור הקל עלינו לפרוע בגוף החוב. ואין אנו ולא שום אדם נאמנים לומר פרוע הוא או מחול הוא שטר זה כולול או קצתו ולא שום טענה הגורעת כח שט"ח זה אפילו בשבועה חמורה ואדרבה בעל

המהר"ם
מרוטנבורג

השטר וב"כ נאמנים עלינו בעל ב"כ בדיבור הקל בלי שום אלה ושבועה. ואין אנחנו נאמנים לומר שהיה איזה הפסד ואחריות במעותיו של בעל השטר אם לא בעדים כשרים. ואם יעידו עדים כשרים שהיה הפסד במעותיו של בעל השטר הנ"ל אין אנו

תרומת הדשן

7. הרב ישעיה מנחם ב"ר יצחק אביגדורש המכונה רבי מנחם מענדל אביגדורס. המהר"ם כיהן ברבנות קרקוב בסוף המאה ה-16, שנים ספורות לאחר כהונת הרמ"א באותה קהילה. נחשב לאחד מגדולי דורו, כפי שניתן לראות משו"ת הב"ח (הישנות סי' עז), שדן בדבריו.
8. חידוש זה מובא בפוסקים מייד אחריו, כגון בב"ח, סי' קסז ס"ק א. למען האמת המהר"ם מלכתחילה הרים את רף הראיה על העדר הרווח המובטח לרמה שאותה אפשר 'תרומת הדשן' בקשר להוכחת הפסדים, דהיינו עדים כשרים. אולם פוסקי דורו חלקו עליו בצורה חריפה (ראה בספר עטרת זהב ללבוש, סי' קסז ס"ק א; ובסמ"ע, בקונטרס הריבית אות ט) וטענו כי בהצבת רף כה גבוה על הטענה כי לא היה רווח, אנו למעשה מכריחים את קיומו, ובפועל מאפשרים גביית ריבית (וכן כתב הש"ך סי' קסז ס"ק א). בעקבות ביקורת זו חזר בו המהר"ם, וניסח את ההיתר כפי שנמצא לפנינו, בספר נחלת שבעה לר' דוד סגל בנו של הט"ז, ומספרו הועתק לכאן באדיבות אוצר הפוסקים.



חידושו של המהר"ם קראקא	נאמנים לומר שהיה זה טרם או קודם שעלה ריוח הנ"ל אם לא בשבועה חמורה כמו שיחמיר עלינו בעל השטר וב"כ. וכן אין
	אנו נאמנים לומר שלא הרוחנו כלל במעותיו של בעל השטר, או לומר שלא עלה ריוח כנ"ל ושעסקנו בעיסקא באמנוה. אם לא בשבועה חמורה כנ"ל. וכל אחד מאתנו ח"מ נעשה ע"ק בעד חבירו ויד בעל השטר על העליונה. וקבלנו מבעל השטר פב"פ סך פלוני בשכר עמלינו ומזונינו. כל הנ"ל קבלנו עלינו ועל יורשינו אחרינו בח"ח ובשד"א לאשר ולקיים. ואם נעבור מחוייבים אנו ליתן קנס לצדקה חומש הקרן. נעשה היום יום כו'

ב. התפתחות נוספת – היתרו של ה'חכמת אדם'

בעיה שנתגלתה במשך הזמן בהיתרו של המהר"ם הייתה הבטחת הרווח. היתרו של המהר"ם מבוסס על הרתיעה של הלווה מלהישבע על כך שלא היה רווח. סביר שישנה רתיעה כזו כאשר מדובר באדם ירא שמים, ובמצב שבו באמת היה רווח. אולם אדם שאינו ירא שמים יהיה מוכן בקלות להישבע על כך שלא היה רווח, ובטלה האפשרות לגבות את הריבית. כדי למנוע מצב זה, חידש ה'חכמת אדם'⁹ חידוש נוסף, ולפיו תקופת ההלוואה תחולק לפרקי זמן קצרים יותר, ובכל פרק זמן תוטל על הלווה חובת דיווח על הרווחים וההפסדים. אם הלווה לא ידווח דבר, תהפוך שתיקתו להודאה בקיומם של רווחים, ואלו יהפכו מיידית להלוואה שאותה יש להחזיר בשוויה¹⁰. וזה נוסח השטר שניסח ה'חכמת אדם' (שער משפטי צדק כלל קמג):

נוסח היתר עיסקא של ה'חכמת אדם'

מודה אני חתום מטה שקיבלתי לידי סך (כך וכך) בתורת עיסקא והתחייבתי את עצמי שכל סחורה טובה שיהיה נראה בעיני שהיא היותר קרובה להרווח בה מחויב אני לקנות בעד סך הנזכר לעיל והם קודמין למעותי וכל הרווח שיזמין ה' לידי מאותו סחורה אזי יהיה מחצית הרווח לי חתום מטה והמחצית למוסר כתב זה רק שאנכה מחלקו בעד טרחתי רבע רובל כסף לכל משך השותפות בין שיהיה ריוח או לא וכן חס ושלוש להפסד הוא חלק כחלק ואין לי נאמנות לומר הפסדתי אלא על פי ב' עדים כשרים ונאמנים מוחזקים לכשרים ועל הרווח אין אני נאמן רק דוקא בשבועה חמורה, ובפירוש הותנה שכאשר ארצה ליתן למוסר כתב זה מחלקו הרווח אחד וחצי למאה לכל חודש אזי אף שארויח הרבה אין לבעל השטר עלי שום שבועה כי המותר שייך לי לבד וכל דין תורת נאמנות

9. רבי אברהם ב"ר יחיאל מיכל דנציגר, כתב את ספרו חכמת אדם בתחילת המאה ה'19.
10. פתרון זה של ה'חכמת אדם' אינו מקובל על כמה פוסקים (וביניהם הרב שטרנבוך), ולדעתם אם נוסף הוא לשטר היתר עיסקא, עשוי הוא לפגום בהיתר כולו. לכן נהגו ב'וועד לפיקוח על השקעות כשרות' מטעם הבד"ץ של העדה החרדית, להוסיף בשולי ההיתר, אחרי החתימה, את המשפט הבא: 'אם יש איזה פרט בנוסח היתר עיסקא זה שאינו מועיל להתיר איסור ריבית, אינו מתבטל תקפו אלא יחול בלעדיו באופן היותר מועיל ע"פ היתר עיסקא', ולחתום אחריו שוב.

לבעל השטר אף לאחר זמן פרעון והזמן פרעון בכל חודש וחודש, אך כשיהיה ריוח כנזכר לעיל אזי אינו יכול ליקח העיסקא מידי עד כלות משך ששה חודשים (או יותר כרצונם) רק שמחויב אני להודיע לו בכל חודש אם לא היה ריוח וכל שכן הפסד חס ושלוש וכשלא אודיע לו אזי שתיקה כהודאה שהיה ריוח כנזכר לעיל וכל זמן שלא אחזיר המעות הנזכרים לעיל הם בידי בעיסקא הנזכרת לעיל כל הנזכר לעיל נעשה בקנין גמור אגב סודר כתיקון חז"ל.

ג. נוסח היתרי העיסקא במדינת ישראל

במהלך עבודת מכון כתר על מיפוי החברות המחזיקות בהיתרי עיסקא, הגיעו לידי המכון נוסחים שונים ומעניינים של היתרי עיסקא, אשר נוסחו על ידי גדולי ישראל מאז קום המדינה, והלכו והשתכללו לפי מידת השתכללותה של הכלכלה הישראלית. הצד השווה לכל היתרי העיסקא הוא שכולם מבוססים על היתר העסקה של המהר"ם, בשינויים כאלו ואחרים. להלן נציג כמה היתרי עיסקא, ונעמוד על הנקודות המיוחדות כל אחד מהם:

כאן נצמד ההיתר להיתר של המהר"ם, ומזכיר את שכן הטירחה המובא ברמב"ם, וזאת מבלי לפרט את כלל תנאי ההיתר ואופן פעולת ההיתר. ההיצמדות להיתר המהר"ם או להיתר ה'חכמת אדם', מקובלת מאוד בהיתרי עיסקא	היתר עיסקא של הרב הרצוג – תשי"ד נעשה ונגמר בינינו הח"מ הנהלת בנק הדאר בירושלים ובכל סניפיו ובין אנשים הלויים והמפקידים כסף לבנק הדאר הנ"ל בירושלים ובסניפיו ובין ב"כ ובין כל האנשים הלויים והמפקידים כסף לבנק הנ"ל, כי כל עניני הכספים וכל העסקים שעסוק בהם בנק הדאר הנ"ל הן מה שיתן לאחרים הן מה שיקבל מאחרים להתעסק בהם יהיה הכל בתורת עסקא היינו למחצית שכן והפסד אחרי נכוי אחד אחוז למאה להמתעסקים בעד טרחתם על פי תיקון מהר"מז"ל והשכר שי... המקבל מהנותן בעד טרחתו יהיה על פי התנאים המקובלים מהבנקים אבל אין רשות לשום אחד ממנהלי בנק הדאר הן עכשיו והן לאחר זמן ולעולם לעבור על דין תוה"ק ולהלוות או ללות כסף בריבית קצוצה ובין אבק ריבית ואפילו חשש ריבית רק הכל יהיה נעשה על פי היתר עסקא והמקבל לא יהיה נאמן אלא דוקא בשבועה ורק אם ישתווה עם הנותן לתת לו על חלקו רווח כנהוג בהבנקים אזי הייה המקבל פטור משבועה ומותר הרווח יהיה שייך לו לבדו	בנקודה זו חורג ההיתר מהיתרו של המהר"ם, בכך שמוכן הוא להאמין ללווה בשבועה אפילו על כך שהיו הפסדים! בכך מחמיר ההיתר של הרב הרצוג כדעת 'תרומת הדשן', שלא לדרוש עדים כשרים כאשר מדובר ברווח קצוב, לריבית דאורייתא
--	---	--



היתר עיסקא של האגרות משה' – תשל"ה

ה'אגרות משה' ניסח כמה היתרי עיסקא והם מופיעים בתשובותיו השונות¹¹. צירפנו את הנוסח שהציע עבור בנקים:

לדעת האג"מ, יש להגדיר בבירור את הרווח הצפוי בתור רווח הגדול פי שניים מהריבית שעליה סיכמו הצדדים. דרישה זו קיימת גם בשאר הנוסחים של האג"מ, ואינה מצויה אצל שאר הפוסקים

(א) העסק שמקבל הכסף צריך לעסוק יהיה עסק טוב לפי האומדנא שריוח לא פחות משני פעמים כפי סך האחוזים שצריך ליתן להבנק כדי שיהיה מחצה שכר להבנק ומחצה למקבל הכסף לעיסקא, ואם יהיה ריוח יותר יהיה שייך למקבל הכסף המתעסק בהעיסקא לבדו.

האג"מ מוותר על הדרישה לעדים על ההפסד, בשל החשש שיעידו עדים פסולים ולדעתו דווקא שבועה תספק הרתעה גדולה יותר.

(ד) מקבל הכסף המתעסק לא יהיה נאמן לומר שלא הרויח סך שהתנו ויאמר שצריך ליתן להבנק עבור מחצה ריוח שלהם פחות ממה שהתנו וכ"ש שאינו נאמן לומר שהיה הפסד אלא דוקא כשישבע שבועה חמורה בנקיטת ספר תורה בבית הכנסת של ארטאכסים ביום הקריאה ובשעת הקריאה בפני הצבור והרב ובפני שליח מהבנק ובנרות שחורות ולא יועיל אם יביא עדים כי אין ידוע נאמנותא דאינשי.

היתר עיסקא של הרב גורן – תש"ם

בהיתר העיסקא שערב הרב הראשי לישראל, הרב שלמה גורן¹², עבור מדינת ישראל והחברות הממשלתיות, ניתן לראות שימוש בפתרון נוסף, שאותו הציע בעל התניא (הובא בהערה לעיל).

שטר

היתר עיסקא

מטעם משרד האוצר

עבור ממשלת ישראל והחברות שלה

=====

נערך על ידי הרב הראשי לישראל,

מרן הרב שלמה גורן שליט"א

הבסיס להבטחת הקרן אינו שהפיקדון הופך להלוואה (כפתרון המהר"ם מרוטנבורג) אלא הפתרון של בעל התניא, הנזכר בהערה לעיל.

הכל יהיה עשוי ומבוצע בתורת עיסקא למחצית שכר והפסד, בין הנותן למקבל. ושכל הסכומים יהיו מחציתם מלווה ומחציתם פקדון בידי המקבל כפי דין תורה ותקנת חז"ל. ובהתאם לנוסח היתר עיסקא שתקן מוהר"ם ולפי השיטה של רבינו הגדול מוה"ר שניאור זלמן בבג"מ בשו"ע יו"ד שלו, ללא כל חשש של איסור ריבית או אבק ריבית.

11. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' לח-מא.

12. לדברי הרב שלמה זלמן קרליבך, מהבד"ץ של העדה החרדית בירושלים, היתר זה נערך בפועל על ידי הרב בלוי, מחבר הספרים 'ברית יהודה' על הלכות ריבית ו'פתחי חושן' על חושן משפט, בהיותו פקיד בנק.

זהו היתרו של המהר"ם קרקא אלא שהרב גורן מקפיד שחיוב השבועה על הרווחים לא יהיה חיוב שבועה מלאכותי אלא חיוב בשבועת השותפין, שכן באמת הלווה והמלווה שותפים ברווחים.	המקבל מתחייב להשתדל בשמירת הכספים והרכוש שבידו שמירה מעולה, ולבצע העיסקות הנ"ל ביושר ובאמונה כדין תורה, ללא פשיעה או רשלנות. ובבוא הזמן הנקוב לפרוע את העיסקות, מתחייב המקבל לסלק אותן להישבע שבועת השותפין בנק"ח כד"ת שלא שינה מכל הנ"ל, ומן ההתחייבות שקבל עליו המקבל, וע כל הדיווח המובהר על ידו שהיה לו מן העיסקה. ולא יהי המקבל נאמן על שום הפסד. אלא אם כן, יברר בשני עדים כשרים שאירע לו הפסד באונס.
--	--

נוסף על עצם החתימה על ההיתר, דרש הרב גורן כי כדי לתת רצינות ותוקף להיתר,
יפרסם החשב הכללי את המסמך הבא:

שר האוצר חתם על שטר "היתר עיסקה" לפעולות הכספיות של הממשלה, לרבות
החברות הממשלתיות.
מצ"ב צילום השטר הנ"ל.
יש לאפשר לכל איש לראות העתק של שטר היתר עיסקה.
בברכה,
א. רף
החשב הכללי

היתר עיסקא של הראשון לציון הרב שלמה עמאר – תשס"ז

בעיה שקיימת בחברות בע"מ היא השינוי התדיר במבנה הארגוני של החברה הגורם ליצירת חברות בנות אשר אינן מודעות לצורך בחתימה על היתר עיסקא משל עצמן. לכן מציינים חלק מן ההיתרים כי ההיתר לחברת האם ישמש גם את חברות הבת.	נעשה ונגמר ביננו הח"מ באי כחם של קבוצת _____ לרבות כל חברה בת ו/או חברה קשורה אחרת וכן כל חברה שתוקם בעתיד לקבוצת _____ בעלות חברת _____ (להלן: "בית ההשקעות" או "החברה") ושל האנשים לוקחי המניות של החברה,
--	--



פעולות שיש בהן רכישת ומכירת סחורה הרי הן לפי "שטר היתר מכירת סחורה" המופיע בספר ברית יהודה (עמוד תרמח).

כאן מכניס ההיתר פתרון לבעיה נוספת, והיא שבעסקאות של מכירת סחורה נקלעים לפעמים לאיסור ריבית. הפתרון הוא הפניה להיתר הקיים בספר אחר, בדומה למה שעושים חלק מן ההיתרים, המפנים להיתרו של המהר"ם או להיתרו של ה'חכמת אדם'.

הנהלת החברה תרשום לפנייה את דרישת המשקיעים שלא לעסוק בעניינים הכרוכים בחילולי שבת ושאר איסורים.

ההיתר מנסה לפתור בכך בעיה קשה של סיוע בידי עוברי עברה ושותפות בחילולי שבת, וזאת באמצעות הצהרה כי חילולי השבת נעשים שלא על דעת המשקיעים שומרי השבת.

מאחר ומסמך זה הינו עניין הלכתי, הרי שבמקרה של ספק בפירוש ו/או משמעות האמור בו, יידון הדבר אך ורק בבית הדין הרבני. ובמקרה של חילוקי דעות איזה ב"ד ידון בדבר יכריע בדבר מרן הראשון לציון שליט"א או מי שימונה על ידו להכריע בדבר.

כאן מכניס מנסח השטר התניית בוררות, המוודאת כי בהיתר העיסוקא ידון רק בית דין רבני.

שטר זה מהווה חלק בלתי נפרד מההתקשרות החוזית המחייבת של החברה ולקוחותיה, ומחייב בכל דיון משפטי.

פסקה זו נועדה למנוע את הטענה (שנשמעה לעיתים בבתי המשפט על ידי הבנקים) שזהו מסמך הלכתי שאינו מחייב מבחינה משפטית.

היתר עיסקא של הרב ניסים קרליץ והרב אריה דביר – תשס"ח

ההיתר אשר מנסה לענות על מרב החומרות של האחרונים בנושא היתרי העסקה הינו היתר אשר ערכו במשותף הרב ניסים קרליץ והרב אריה דביר. אנו נציג את הנקודות הייחודיות להיתר זה:

במקרה של עסקה בנקאית שאין בתנאי היתר זה כדי לבטל ממנה איסור ריבית אזי היא תחשב כולה כפקדון ביד המקבל, אף אם יהיה כתובה בה לשון הלוואה ו/או ריבית ו/או ריבית דריבית.

ההיתר פותח אפשרות להכיר בכל הלוואה בתור סוג של פיקדון. רוב ההיתרים אינם מזכירים זאת שכן הפיכת כל הלוואה לפיקדון היא סיכון גדול למדי מצידו של המלווה.

למעשה זהו ניסוח מודרני במקצת של היתר המהר"ם קרקא הדורש עדים ושבעה דווקא.

על המקבל להוכיח שנהג ועסק בנאמנות בדמי העסקה כתקנת מהר"ם, ולא יהיה נאמן על הקרן כי אם בעדים כשרים ונאמנים עפ"י דיני ישראל. כמו כן לא יהיה נאמן על הרווח או עי הרווח, כי אם בשבעה חמורה עפ"י דיני ישראל, וכל זה בדיוק במקום שיקבע ע"י החברה. למניעת כל ספק מובהר ומוצהר בזאת כי כל רישומים, דוחות מאושרים, מסמכי תאגיד וכל מסמכים ורישומים מכל סוג שהוא, לא יישמשו כראיה ביד המקבל וכהוכחה מטעמו לבירור הנ"ל, ואף לא יישמשו כאומדנא.

כאן משתמש ההיתר בפתרון של ה'חכמת אדם', המתווסף על ההיתר של המהר"ם.

כמו כן מותנה כי זמן פרעון הרווחים הוא בכל יום עסקים אחרון לחודש האזרחי. אם טוען המקבל כי העסקה לא הרוויחה או ח"ו הפסידה, עליו להודיע לחברה, לא יאוחר משבעה ימים מהתאריך הנ"ל על רצונו להוכיח את טענתו זו באופנים הנזכרים לעיל. אם לא הודיע עד היום הנ"ל, הרי זה כהודאת בעל דין בבית דין שהעסקה הרוויחה ולא יוכל המקבל לטעון שהעסקה הפסידה או לא הרוויחה עד תום החודש החולף, וזאת כתקנת בעל "חכמת אדם".

באחרונים מובאת הצעה נוספת המבוססת על רעיון של ה'חיי אדם', ולפיה כאשר אדם טוען כי לא היו רווחים, הוא יהיה חייב לשלם לפני הדיון על הלוואה ואת הקרן של הפיקדון. לרוב דרישה זו מונעת תביעות סרק למימוש היתר העיסקא במקרה של חדלות פרעון.

אם ידווח המקבל כאמור, יהא חייב לשלם מייד לחברה, עם מתן ההודעה, את חלק הלוואה ואת החלק שלא נפסד מהפקדון לטענתו. אם לא יעשה כן תיחשב כהודאה מלאה שהוא חוזר בו מטענתו כאילו העסקה הפסידה או לא הרוויחה.



ד. היתר העסקא של מכון כתר

כאמור לעיל, אחד האתגרים שנטל מכון כתר על עצמו הוא לנסח היתר עסקא אשר יענה על מרב החומרות בהלכות ריבית, ועם זאת יהיה מובן ונהיר ליועץ המשפטי אשר אינו מכיר את המונחים ההלכתיים. החידוש המרכזי בהיתר של מכון כתר אינו זהירות מחומרות נוספות (מבחינה זו אין ההיתר שונה משאר ההיתרים המקובלים כיום), אלא צורת הניסוח הדומה לצורת הניסוח המקובלת בהסכמים משפטיים, דהיינו: חלוקה להגדרות, מבוא וגוף ההסכם, וכן חלוקה לראשי פרקים ולסעיפים ממוספרים. ההיתר נוסח תוך התייעצות עם הרב זלמן נחמיה גולדברג, ואף זכה לאישורו בחתימת ידו. וזה נוסח ההיתר:

היתר עסקא של מכון כתר באישור הרב זלמן נחמיה גולדברג – תשע"ב

הגדרות

"עסקא כספית" – כל סוגי אשראי ופיקדונות, כולל חיובים, התחייבויות, ערבויות, משכנתאות, חסכוניות, הנפקת מניות ואגרות חוב וסחר בהם, כולל פעולות ועסקי תיווך, נאמנות ושליחויות המבוצעות ע"י החברה לרבות כל פעולה אחרת שהחברה צד לה. **"תנאי העסקא הכספית"** – אינם מפורטים בשטר זה אלא בהסכם נפרד שנערך בין שני הצדדים לעסקא הכספית.

"המקבל" – אדם או גוף לרבות חברה ותאגיד מכל סוג שהוא, ו/או באי כוחם המקבלים כסף במסגרת עסקא כספית.

"המפקיד" – אדם או גוף, לרבות חברה ותאגיד מכל סוג שהוא, ו/או באי כוחם הנותנים כסף למקבל במסגרת עסקא כספית.

"החברה" – חברת _____ בע"מ. בעסקאות מסוימות יכולה החברה להיות מוגדרת כמקבל ובאחרות כמפקיד.

"ריבית" – סכום אותו מחזיר הלווה הנוסף על סכום ההלוואה, ומבלי לגרוע מכלליות האמור לרבות ריבית דריבית.

"עסקא" – מונח הלכתי הבא לבטא סוג של עסקא בין משקיע ובין מקבל הכסף אשר מטרתה לאפשר למשקיע לקבל רווחים מכספי השקעתו מבלי לעבור על איסור ריבית. בעסקא זו מוגדר חלק מהכסף המושקע כהלוואה החוזרת בזמן הפרעון בדיוק כפי שנתקבלה ללא תלות בשאלה האם המקבל הרויח או הפסיד את כספי ההשקעה. חלק אחר של הכסף מוגדר כפקדון שאינו בבעלות המקבל אלא באחריותו. ברווח או בהפסד שיגרם לכספי הפקדון נושא המפקיד כאשר חלק מהסכום על פי מה שסוכם בין הצדדים ניתן למקבל כשכר על התעסקותו בכסף.

מבוא

המבוא לשטר **וההגדרות** מהווים חלק בלתי נפרד ממנו. **ההכרות** בשטר נועדו להקל על הקריאה בו אינן מחייבות ואינן מהוות חלק ממנו כלל ועיקר.

הואיל והנהלת החברה אינה רוצה לעבור על איסור ריבית.
והואיל והחברה עושה עסקאות כספיות רבות אשר בחלקן היא לווה כספים ובחלקן היא מלוה.
והואיל והחברה מעוניינת כי כל עסקאותיה גם אלו שנזכרת בהן ריבית יהיו כשרות על פי דיני ישראל.
והואיל והחברה הסמיכה את הח"מ להחליט ולחתום בשם החברה על השטר.
לכן הח"מ מצהירים ומתחייבים בזאת בשם החברה, על כל סניפיה כדלקמן:

1. הגדרת ההלוואה כפקדון

- א. כל עסקה כספית שיש בה חשש ריבית מכל סוג איסור שהוא, ואפילו מוזכר בה לשון ריבית או ריבית דריבית תהיה ביד המקבל בתורת עסקא ע"פ הגדרתה במבוא לשטר. כמו כן מוסכם כי חלקו של המקבל יהיה מחצית מהרווח, ואם יהיה הפסד ישא המקבל ב-30% ממנו והמפקיד ב-70%¹³.
- ב. המקבל יעסוק בדמי העסקה הכספית בכל עסקיו ונכסיו הטובים, המותרים והמובחרים ביותר, בין בעסקיו ונכסיו הקיימים ובין בעסקים ונכסים שמכאן ולהבא. כל הרכישות והקניינים בדמי העסקה הכספית ייעשו לטובת המפקיד באופן המועיל על פי דיני ישראל. המפקיד ישא בחלקו בהפסד המפורט לעיל בסעיף 1.א. רק במידה והמקבל מילא את הוראות סעיף זה¹⁴.
- ג. בכל מקרה, לרבות מקרה בו לוקח את דמי העסקה הכספית שלא למטרות השקעה ומסחר, מקנה המקבל למפקיד חלק בכל עסקיו ונכסיו הקיימים, עפ"י שמאים שזהותם תקבע ע"י החברה¹⁵.
- ד. כמו כן, בכל עסק או נכס שיקנה המקבל מכאן ולהבא, יקנה למפקיד חלק בקנין מועיל ע"פ שומא כנ"ל. לפיכך כל רווח שיווצר למקבל מנכסיו ועסקיו,

13. כדי שיהיה מדובר במצב שמוגדר בתור 'קרוב לשכר ורחוק מהפסד', אחוזי ההשתתפות בהפסד על חלק הפיקדון מוטלים לטובת המקבל. בהיתרי העיסקא של הבד"ץ ושל הרב דביר, הטיה זו נעשית ביחס של 55% למלווה ו-45% ללווה. בהיתר זה נקטנו בהטיה מחמירה יותר, של שני שליש – שליש (70%-30%) לטובת הלווה.

14. כאן באנו לומר כי מימוש החלוקה ברווחים ובהפסדים אפשרי רק אם יוכל המקבל להישבע על כך שפעל רק לטובת המפקיד. מכיוון שבכל הלוואה שהאדם לוקח, הוא מבקש לפעול לפי שיקול דעתו ולטובתו האישית, ממילא ברור שלעולם לא יוכל להישבע על כך, וממילא לא יוכל לקזז את הפסדיו מסכום ההלוואה. סעיף זה מתחשב גם בחומרה של בעל התניא, שלפיה האדם הופך להיות אחראי באופן מוחלט על הפיקדון ברגע שבו התחייב להתנהג איתו באופן אחד, ושינה והתנהג איתו באופן אחר.

15. בהיתרו המקורי של המהר"ם, הפיקדון הופך להיות הלוואה, וזאת כדי להבטיח את השבת הקרן. בהיתר זה, כמו בהיתרים אחרים מסוגו, חששנו לשיטת 'תרומת הדשן', אשר אינו מוכן לערוך היתר עיסקא להלוואה גמורה. לכן השתמשנו בפתרון חלופי, והוא הקנאה שמקנה הלווה למלווה, כנגד סכום הפיקדון שקיבל. כן הוספנו הקנאת הרווחים מראש.



בין הקיימים ובין אלה שיהיו עד מועד השבת הכספים, ייחשבו כרווח העסקה הכספית.

2. ברירת המחדל – תנאי ההלוואה המוסכמים

- א. לשם מילוי חובתו של המקבל האמורה לעיל (סעיף 1.א.) ישלם המקבל למפקיד את הסכום שהוסכם ביניהם במסגרת תנאי העסקה הכספית ומבלי לגרוע מכלליות האמור לרבות שיעור יחסי מהעסקה הכספית כולל הפרשי הצמדה למיניהם, הטבות, ומענקים חד פעמיים¹⁶.
- ב. במידה וישלם המקבל למפקיד את הסכומים הנ"ל יהיה פטור מחובת הוכחה ומשבועה כפי שתובא להלן (סעיף 3) ומותר הרווח יהיה שייך למקבל לבדו.

3. הראיות הנדרשות

- א. על המקבל להוכיח שנהג ועסק בנאמנות בדמי העסקה הכספית, ולא יהיה נאמן על הרווח או אי הרווח, כי אם בשבועה חמורה עפ"י דיני ישראל¹⁷, ועל הקרן לא יהיה נאמן כי אם בשני עדים כשרים ונאמנים ע"פ דיני ישראל, ובלבד שיהיו רואי חשבון במקצועם¹⁸.
- ב. כמו כן מותנה כי זמן פירעון הרווחים הוא בכל יום עסקים אחרון לחודש האזרחי. אם יטען המקבל כי העסקה לא הרוויחה או הפסידה, עליה להודיע למפקיד על כך בכתב, לא יאוחר מחמשה ימים מהתאריך הנ"ל, על רצונו להוכיח את טענתו זו באופנים הנזכרים לעיל. אם לא הודיע עד היום הנ"ל, הרי זה כאילו הודה בבית דין שהעסקה הרוויחה ולא יוכל עוד לטעון שהעסקה הפסידה או לא הרוויחה עד תום החודש החולף¹⁹.
- ג. אם ידווח המקבל כאמור, יהא חייב לשלם מיד לחברה, עם מתן ההודעה, את חלק ההלוואה ואת החלק שלא נפסד מהפיקדון לטענתו. אם לא יעשה כן, יחשב הדבר כהודאה מלאה שהוא חוזר בו מטענתו כאילו העסקה הפסידה או לא הרוויחה²⁰.
- ד. במידה ולא יוכיח המקבל באופן האמור לעיל כי הסכום אותו נדרש לשלם על פי תנאי העסקה הכספית (הנזכר לעיל סעיף 2.א.) שונה מהסכום אותו נדרש לשלם ע"פ תנאי העסקה (המפורטים לעיל בסעיף 1.א.) ידרש לשלם את הסכום המוגדר על פי תנאי העסקה הכספית.

16. כאן קובע ההיתר כי תשלום הריביות וההצמדות, אשר הן מטרת היתר העסקה, הוא למעשה מתחיל את מימוש תנאי ההפקדה.

17. כך דרש המהר"ם קרקא.

18. כדרישת 'תרומת הדשן'. הדרישה לעדים רואי חשבון מסתברת יותר מהדרישה לעדים שהם הרב ושליח הציבור בלבד.

19. זהו למעשה היתרו של ה'חכמת אדם'.

20. סעיף זו נתווסף על פי הנאמר לעיל בנוגע לחובת התשלום המיידית של הסכומים שעליהם אין צורך להישבע (דהיינו הקרן של הפיקדון וסכום ההלוואה).

4. תוקף השטר

- א. שטר זה חל על כל עסקה כספית אותה תעשה החברה עם מפקיד או עם מקבל.
- ב. שטר זה נתקבל כהחלטה גמורה ומחייבת בהנהלת החברה, עפ"י כח והרשאה שיש לה בשם הדירקטוריון, ויש תוקף להחלטה והתחייבות זו ככל שאר התקנות הקובעות של החברה, ואין רשות לאף אחד לעשות בשם החברה עסקה כספית שיש בה איסור ריבית.
- ג. בפירוש הותנה שגם אם מאיזו סיבה שהיא לא ידע המפקיד או המקבל עניין היתר עסקא זה, או לא ידע בכלל מהו היתר עסקא, יהיו נוהגים בו תנאי היתר עסקא זה, זאת משום שעל פי החלטת החברה, היא לא תעסוק בעסקה כספית שיש בה איסור ריבית, וכל המתעסק עם החברה – על פי תקנותיה הוא מתעסק.
- ד. שטר זה יחול מכאן ולהבא גם על אגרות חוב שהונפקו בעבר על ידי החברה, זאת בכפוף לחוקי מדינת ישראל, ולכללי הבורסה לניירות ערך. במידה ויתברר כי חוקים וכללים אלו אינם מאפשרים לשטר לחול על אגרות חוב שהונפקו בעבר לא יגרע הדבר מתוקפו של השטר ביחס לאגרות חוב ושאר עסקאות כספיות אשר יבוצעו מכאן ולהבא.
- ה. הנהלת החברה מצהירה בזאת, כי שטר זה מחייב בכל דיון משפטי ובכל פורום שיפוטי.
- ו. למען הסר כל ספק; אין בשטר זה כדי לקבוע או להשפיע על הפורום השיפוטי בו יתבררו מחלוקות לפי שטר זה ואלה יוכרעו, אם תהיינה כאלה, בפורום המוסכם ע"י החברה²¹.

היתר עיסקא לחברות המחזיקות באג"ח בלבד

היתר העיסקא הנרחב מקיף את כלל הפעילות של החברה, הן בשעה שהיא מגייסת כסף מאנשים פרטיים, והן בשעה שהיא מלווה כסף לאנשים או לחברות, ונותנת להם אשראי ותשלומים. אולם כפי שניתן לראות, היתר זה עשוי לעורר התנגדות, שכן סוף סוף תנאי הלוואה משתנים, לפחות באופן רשמי. הואיל ועיקר הבעיה שנתקל בה המשקיע הפשוט נמצאת בחברות המנפיקות אג"ח, אך אינן חתומות על היתר עיסקא כדיון, ניסח המכון היתר עיסקא מצומצם יותר, אשר מיועד לחברה המנפיקה את האג"ח ומגדיר אותה כלווה על פי היתר עיסקא. בהיתר זה ההגדרות שונות במקצת, הואיל ובהן אין החברה מוגדרת בתור מפקיד אלא בתור מקבל²². כמו כן במקרה שהחברה בחרה

21. העדפנו שלא להוסיף סעיף בורות המפנה לדיון תורה, ולהשאיר זאת לבחירתם החופשית של בעלי החברות, מחשש שמא הדבר יהיה סיבה נוספת להתנגדות היועצים המשפטיים של החברות לחתום על היתר עיסקא.

22. "החברה" – חברת _____ בע"מ. "המפקיד" – אדם או גוף, לרבות תאגיד מכל סוג



לפרסם את דבר קיומו של ההיתר בתשקיף המופיע באתר הבורסה לניירות ערך, אין היא צריכה להעצים את מידת הרצינות של השטר ויכולה היא להסתפק בניסוח פשוט וקצר²³.

ה. היחס הרציני להיתר העיסקא

אחד העניינים המפריעים ביותר למי שמשתמש בהיתר העיסקא הוא המחשבה כי מדובר כאן בסוג של תרמית הלכתית אשר נועדה לסלול 'כביש עוקף ריבית', מעין מכירת חמץ בפסח ופרוזבול בשמיטה. מדי פעם אפילו ניתן לשמוע קולות המערערים על היתר זה. מלבד העובדה שקולות אלו מוציאים לעז על הדורות הראשונים אשר ניסחו את ההיתר וסמכו עליו במשך מאות שנים, נראה שקולות אלו אינם מודעים לפתרונות המדויקים העומדים מאחורי ההיתר, אותם באנו להציג במאמר זה. כמו כן מכון כת"ר עמד בקשר עם יועצים משפטיים אשר קראו כל אות ותג בהיתר, והעריכו מהם הסיכונים שלוקחת החברה על עצמה בחתימתה על היתר העיסקא, ונמצא כי לפחות אצל חלק מהחברות, היחס להיתר העיסקא הינו רציני ביותר, אפילו יותר מפרוזבול או ממכירת חמץ.



שהוא, ו/או באי כוחם המלווה כסף לחברה בכל סוגי ההלוואות לרבות אגרות חוב מכל סוג שהוא אותן מנפיקה החברה. "עסקה כספית" – הלוואה שלקחה החברה מכל סוגי ההלוואות לרבות אגרות חוב מכל סוג שהוא.

23. מוצהר ומוסכם כי היתר עסקה זה יפורסם במסגרת כל תשקיף אותו תפרסם החברה אשר ילווה את הנפקת אגרות החוב מטעמה ויחייב את החברה בכל דיון משפטי ובכל ערכאה שיפוטית ככל שאר התקנות הקובעות של החברה.



הרב רועי הכהן זק

תפקידו הכלכלי-שלטוני של בית הדין המקומי

מבוא

בדורות האחרונים נדונו רבות שאלת התערבותו של בית הדין או השלטון בניהול הכלכלה, ושאלת סמכותו להקצות לשם כך משאבים ציבוריים¹. במאמר זה נדון בשתי סוגיות הכלולות בנושא זה: סוגיית הפיקוח על המידות והמחירים וסוגיית הפעלת אוצר בית דין בשנת השמיטה, תוך התמקדות בשאלה מהי מהותה ומהו מקורה של סמכות בית הדין לעסוק בנושאים אלו.

א. פיקוח על המידות ועל רמת המחירים

על פי ההלכה, חייב בית הדין המקומי לפקח על תקינות כלי המדידה המסחריים של תושבי העיר, וכן לפקח על רמת המחירים של מוצרי יסוד מסויימים². לעניין זה בית הדין פועל בתור מוסד פיקוח שלטוני על המסחר, אך אין הוא מפעיל בעצמו חנויות, שדות, בתי חרושת וכדומה.

בסוגייה בתלמוד (בבא בתרא פט ע"א) נאמר:

ת"ר יהיה לך מלמד שמעמידין אגרדמין למדות ואין מעמידין אגרדמין לשערים³ דבי נשיאה אוקימו אגרדמין בין למדות בין לשערים... כי הא דאמר

1. להבדיל מהדין בשאלה של הצורה הכלכלית הראויה לניהול המשק, שבה לא נעסוק במאמר זה.
2. נושא זה נדון בהרחבה במקורות שונים בדורנו, בקשר למעורבות השלטון בשוק החופשי. כאמור, מאמרנו אינו עוסק בשאלה זו, ולפיכך נתמקד במקורות הנוגעים לנידונו, ונקצר מאוד בנושאים האחרים, על אף חשיבותם.
3. כך נאמר גם בתוספתא (נזיקין ב"מ פ"ו), שאכן כך נהגו בירושלים שלפני החורבן, ולא פיקחו על המחירים, וכך עולה מהסוגיה המקבילה בירושלמי (ב"ב פ"ה ה"ה). עיין במאמרו של ד"ר שילם ורהפטיג, 'מפקיעי שערים והדרכים לבלימתם לפי ההלכה', סיני צד, עמ' רלו ואילך. בעמ' רמו-רמז שם, מביא הסבר אפשרי לכך. בפירוש המיוחס לרגמ"ה על אתר, הוסברה השיטה שלפיה אין לפקח על המחירים: 'שלכל אדם יש לו רשות להוקיר תבואתו אם יפה הוא משל חבירו וכל כך שלא ימעט המדה'. יסוד הדברים הוא שלא לקפח את זכויותיו הקנייניות של המוכר. הרשב"ם מסביר מדוע אין בכך פגיעה בקונים: 'סברא הוא דאינו צריך, דאם זה רוצה למכור ביוקר, אותו הצריך למעות יתן בזול, וילכו הלוקחין אצלו, וימכור זה בזול על כרחו'. הריטב"א בחידושי שילב בין הדברים וחדד אותם: 'כי כל אדם יקח ממי שימכור לו בזול יותר, ועוד שאין כל התבואות שוות ואי אפשר לאגרדמים לתת שער חלק לכל מוכר ומוכר'. מניסוח לשונו עולה כי אין השלטון יכול לקבוע מחיר אחיד בצורה

רמי בר חמא א"ר יצחק מעמידין אגרדמין בין למדות בין לשערים מפני הרמאין...

מינוי הפקחים המפקחים על תקינות כלי המדידה, מתבסס על לשון הפסוק בציווי על תקינות כלי המדידה – 'יהיה לך', הנסובה על בית הדין המקומי, ומתוך כך גם מוטל חיוב על בית הדין למנות פקחים על המחירים ('שערים'), לפי שיטה אחת. כך אכן נפסק להלכה, כי יש לפקח על רמת המחירים⁴, אלא שפיקוח זה מוגבל למוצרי יסוד ('חיי נפש'), בלבד⁵. לא נזכר בסוגיה מהם מקורות המימון למשכורתם של הפקחים, למידות ולשערים, אך מסתבר כי משלמים להם מכספי ציבור.

ב. מקור הסמכות למינוי פקחים

הר"י מיגש והרשב"ם הבינו כי הציווי למנות פקחים אלו מוטל ישירות על בית הדין, ככל הנראה מגזרת הכתוב⁶. הגר"מ פיינשטיין הסביר כי מצוות מינוי הפקחים, בתוך

הוגנת, בשל ההבדלים בטיב הסחורה בין המוכרים השונים. ועיין ב'מראה הפנים', על הסוגיא המקבילה בירושלמי (ב"ב פ"ה ה"ה, ד"ה כיני מתניתא), שתלה שיטה זאת בשאלה האם 'כל מצוה שמתן שכר בצידה אין ב"ד נענשין עליה... אבל מוזהרין עליה', או שאפילו אינן מוזהרין עליה כלל. שיטה ייחודית מופיעה בדברי רבינו מאיר הלוי (יד רמ"ה על אתר), כי מדובר בפיקוח על כך 'שלא יהא רשות לשום אדם למכור בזול יותר מן השער היוצא בשוק...', ומדגיש בדבריו כי אין חולק על כך שיש להעמיד מפקחים כנגד הפקעת שערים.

4. עיין רמב"ם, הלכות גניבה פ"ח ה"כ ושו"ע, חו"מ סי' רלא סעי' כ. לראיות ולהסבר הפסיקה לפי כללי ההלכה, עיין במקורות הבאים: ר"י מיגש ב"ב פט ע"א; רשב"ם ב"ב שם, סוד"ה 'מפני הרמאין'; יד רמה ב"ב שם; רבינו דוד פארדו, ספרי דבי רב על ספרי דברים, פסקא רצד; רבינו מסעוד רקח, מעשה רוקח, הלכות גניבה פ"ח ה"כ. אומנם נחלקו רבותינו הראשונים בטעמו של דבר: בפירוש המיוחס לרמב"ם נאמר: 'מפני הרמאין. שלא יערב רעה ביפה וימכרנה ביוקר כיפה אלא היפה ימכור ביפה והרעה ברעה', וכך הסביר הרשב"ם בפירושו השני, אך בפירושו הראשון ביאר: 'מפני הרמאין-שמתניין עד שימכור אותו המוכר בזול ואח"כ מוכרין ביוקר'. לפי שני פירושים אלו, מדובר על חשש מרמאות ממש, ואין בעיה הלכתית בעצם התייקרות המחירים. וכן כתב ד"ר ורהפטיג, במאמרו הנ"ל (עמ' רמז). אם כן, יוצא כי אין זה מתפקיד השלטון לדאוג לרמת המחירים בשוק כשלעצמה. לעומת זאת, לדעת רוב הראשונים (הר"י מיגש; הרמב"ם, הל' גניבה פ"ח ה"כ, והלכות מכירה פי"ד ה"א; רבינו מנחם המאירי, ב"ב שם; טוש"ע, חו"מ סי' רלא סעיפים כ ואילך), 'הרמאין' הם מפקיעי השערים, והבעיה היא בעצם התייקרות המחירים, שבגינה יסבלו העניים, כפי שכתב הגר"ח פלאגי בספרו ספרי חיים על ספרי דברים, פ' תצא פסקא רצד: '...והוא גזלת העני בבתייהם'. לפיכך מובן מדוע מוגבל הפיקוח למוצרי יסוד בלבד, ולא למוצרי מותרות. אומנם הר"י מיגש ורבינו המאירי לא סייגו את דבריהם למוצרי יסוד בלבד, אך כך פסקו הרמב"ם, הטור והשו"ע. ועיין בהערות של ד"ר ורהפטיג על עניין זה במאמרו הנ"ל, עמ' רמח; וכן בדברי הרה"ג נפתלי בר-אילן, בספרו משטר ומדינה בישראל על פי התורה, פרק ג, סעי' רסט, עמ' 1317.

5. כפי שנפסק ברמב"ם, הל' מכירה פי"ד ה"ב; ובטוש"ע (לעיל). ועיין במקורות הבאים, שדנו בכך: ב"י שם ד"ה, בד"א בדברים שיש בהם חיי נפש; ב"ח, שם סעי' כח; פרישה ודרישה, שם סעי' כח; סמ"ע, שם ס"ק לו; הרה"ג שמעון פדרבוש, בספרו משפט המלוכה בישראל, תשי"ב, עמ' 109; ד"ר ורהפטיג, במאמרו הנ"ל, עמ' רמח; דף עמדה - צדק חברתי, מכון כתר, סעי' א.

6. ר"י מיגש: '...לב"ד קא מזהיר להו רחמנא שימנו אדם ממונה על המדות שיתקן אותן ויחתום עליהם בחותמו כדי שלא ימצא הרמאי מקום לרמות ... וסוגיא דשמעתא דמעמידין אגרדמין בין למדות בין לשערים...'. רשב"ם שם, ד"ה יהיה לך: 'אבי"ד קמזהר וקרא יתירא קא דריש דמצי למיכתב לא יהיה לך אבן ואבן כי אם אבן שלמה וצדק'. אומנם הרשב"ם כותב רק על הפיקוח על כלי המדידה,

מכלול תפקידי השיטור, הפיקוח, האכיפה והכפייה של בית הדין, מוסברת בחובתו הכללית של בית הדין 'לראות שיתקיים הדין בעולם', ולמנוע מראש עשיית עוול ועברה על איסורים.⁷ לפי שיטה זו, אין מדובר בתפקיד שלטוני-ציבורי של בית הדין, אלא בתפקיד תורני, כפי שכתב בעל 'פתחי חושן': 'במקום שיד ישראל תקיפה ויכולים להשגיח על כל המוכרים, חייבים בית דין להשגיח שלא ירויח כל אחד כמה שירצה'.⁸ מכאן משתמע שבהיעדר בית דין, אין תפקיד זה מוטל על מוסדות השלטון. דעה אחרת עולה מדברי רבינו מנחם המאירי, שמהם משמע שמדובר בחיוב המוטל על בית הדין לטפל בצורכי הציבור החומריים, (בית הבחירה, ב"ב פט ע"א):

וכן מעמידין אדם על השערים שלא למכור אלא בשער הראוי, לפי מה שיראה להם מן הזמן והשעה ורוב הסחורה ומיעוטה, וכן כל כיוצא בדברים מתקון עניני העיר וקיום ישובה.

כך עולה גם מדברי בעל 'שלטי הגיבורים':⁹

מההיא דמעמידין אגודמים יש להוכיח דיש לב"ד לפקח על עסקי הקהל ולתקן תקנות כפי הצורך...

- אך נראה כי למסקנה יהיו הדברים נכונים גם לגבי פיקוח על המחירים, ועיין עוד להלן. גם מדברי רבינו אלעזר אזכרי (בעל ספר חרדים), בפירושו לירושלמי (ברכות פ"ו ה"א, סוד"ה ר' חגי), עולה כי זו מצווה המוטלת ישירות על בית הדין, וחברי בית הדין אף מברכים עליה ברכת המצוות. ועיין בדברי הגר"ח הלוי סולובייצ'יק, בעניין כפייה במצות צדקה, ספר אש תמיד, עמ' תנז: 'דבאמת הא איתרבי בגמ' בס"פ הספינה מקרא דבי"ד מוזהרין עליו, וא"כ החוב מוטלת על הבי"ד בעצמם, וע"כ לא שייך הכא דמתן שכרה בצדה...'
7. דברות משה, ב"ק הנ"ל, סוף ענף ב אות ג: 'דהוא מדין ב"ד שמצות ב"ד הוא לראות שיתקיים הדין בעולם בכל אופן אף בהכאה... ולא קשה ממה שיליף על העמדת אגודמין מקרא דלא יהיה לך שקאי אב"ד... דהוא מחמת שלא היינו יודעין שהוא שייך לב"ד לראות מתחלה שלא יונו איש את אחיו דסגי זה בהאיסור בעלמא שיש על כל אחד ורק אחרי שיעבור אחד ויעות מדותיו יביאוהו המתאנים לב"ד לכן הוצרך לקרא דלא יהיה לחדש שהוא חיוב על הב"ד גם לראות מתחלה שלא יעותו המדות וממילא מעמידין אגודמין גם להכות להאין שומעין ככל דין ב"ד מדין שוטרים: וניחא בזה מה לכאורה מנליה לקרנא ולרג"ה א"ר יצחק שמעמידין אגודמין גם לשערים... ולכן צריך לומר כדבארתי דנתחדש בקרא דלא יהיה רק דגם קודם שנעשה אונאה יש חיוב על ב"ד לראות שהיו המדות טובות שלא יוכלו לאנות ומאחר שהוא דין לב"ד ממילא מעמידין אגודמין מדין שוטרים ולכן מאחר שחזינן שדבר שנוגע לרבים מחוייבין ב"ד לראות שלא יוכלו לעות ולאנות אף קודם שעברו לכן גם לשערים שהוא ג"כ צורך רבים נמי יש להיות חיוב על ב"ד לראות שלא יפקיעו השערים אף שאינו איסור חמור כ"כ דהא ב"ד מחוייבין לענוש בין איסור קל בין איסור חמור רק כל הספק היה דאולי אין מחוייבין קודם שעברו לראות שלא יעברו ואין ע"ז דין ב"ד ולכן אחרי שראינו במדות הקרא שגם מחוייבין ב"ד בצורך רבים לראות שלא יעברו א"כ גם על השערים שהוא ג"כ צורך רבים יש ג"כ לחייבם וממילא יש להם להעמיד אגודמין אף לשערים ככל דין ב"ד...'. כך עולה גם מלשונו של הגר"ש גורן, במאמרו 'חופש בחירה או כפייה דתית', בספרו תורת המדינה, עמ' 224-244, בעמ' 238-244, אלא שהוא מגביל זאת (על-פי פירושו לדברי הרמב"ם), רק ל'מצוות עשה הנוגעות לדיני ממונות...'. נציין כי כך עולה גם מלשונו של הגר"מ גינזבורג, (בספרו משפטים לישראל, קונטרס חוקת משפט, עמ' עג סוף הערה א), אך לא בצורה מפורשת.
8. פתחי חושן, גניבה והונאה עמ' תכג; ואין נזכרת בדבריו אפשרות כי תפקיד זה יהיה מוטל על הפרנסים.
9. שלטי הגבורים, בבא בתרא דף מה, עמוד א מדפי הרי"ף אות א.

אומנם הוא עוסק שם בתקנה בהלכות קידושין, כלומר, ניתן לומר שמדובר על 'עסקי הקהל' במימד התורני של הדברים, ולא במימד כלכלי גרידא¹⁰. אכן, לפי דברי רבינו המאירי, ניתן להבין את דברי הגאון רבי שניאור זלמן מלאדי כי חובת הפיקוח על המחירים מוטלת על 'ראשי הקהל'¹¹, שבעקבותיו כתבו חלק מרבתינו האחרונים כי זהו חיוב ציבורי המוטל על השלטון¹². עולה מכאן כי 'בית דין' אינו ממלא בכך תפקיד תורני אלא תפקיד ציבורי¹³. הגר"י אריאל אף תלה תפקיד זה בתפקידי מלך שאותם ממלא בית הדין:

...ביה"ד דואג לכלל... במשך כל השנים. הוא אינו גוף פסיבי שדן רק כשהנידונים באים לפניו, אלא הוא יוזם בעצמו וקובע סדרים בחברה. הוא איננו רק גוף שיפוטי, אלא גם גוף שלטוני. הוא אביהן של יתומים, והוא אחראי להשליט את הצדק בציבור... בעצם דבר זה היה צריך להיות בסמכותה של המלכות, אלא שבהעדר שלטון הדואג לסדרי החברה ממלא ביה"ד את מקומו, וכמש"כ הר"ן בדרשה יא. לדעתנו, תפקיד זה מוטל כיום על ממשלת ישראל...¹⁴

10. ועיין בדברי הרה"ג נפתלי בר-אילן, בספרו הנ"ל, פ"ה סעי' כ עמ' 101 ליד הערה 3, שהביא את דברי בעל שלטי הגבורים בתור מקור לתפקידו הציבורי של בית הדין.
11. שולחן ערוך הרב, חו"מ סי' ג סעי' טז. (ולא כלשון הטוש"ע- חייבין בית דין) ועיין בדברי הרב מנחם סליי, במאמרו 'לדמותו של השוטר במשך הדורות', תחומין א עמ' 385 – 396. בעמ' 386 כי בקהילות היהודיות בגלות, נקרא השוטר (שהיה אחראי גם על פיקוח על המידות והמחירים) 'שליח בית הדין' או 'שליח הקהל'.
12. עיין למשל בלשונו של הרה"ג שמעון פדרבוש, בספרו הנ"ל, עמ' 109: 'ששומה על שלטון המדינה... מחויבת המדינה'. ועיין בחוות הדעת של ר' יוסי שרעבי ור' יובל סיני בעניין הפרטה (פורסמה באתר של מרכז ישמ"ע), בסעיף 4.1: 'הרשות הציבורית המוסמכת חייבת לנקוט סנקציות כדי לשמור על רמת מחירים סבירה ולפקח על מסחר הוגן'. ע"ע בדברי הגר"ש קרויז, דברי שלום חלק ג, שו"ת חו"מ סי' ר"ד עמ' רכ: 'כעת שאין לנו בית דין על זה לפסוק השערים, א"כ הולכים אחר מנהג וחוקי המדינה או כפי השער שנקבע בשאר החנויות שנקבע כמה ריוח יוכל ליקח ממין הזה...'. ועיין בדברי הרה"ג נפתלי בר-אילן (בספרו הנ"ל, פרק נא, סעיפים נט-רס עמ' 1269 – 1275), שהאריך ביישום דין הפקחים, ובדבריו משמשים 'פרנסים' ו'בית דין' גם יחד, אם כי מדבריו (בעמ' 1271, הערה 23), עולה כי מדובר בתפקיד של בית הדין ממש, ולא ביישום של מעמדו השלטוני, וכלשונו: 'אמנם צריך שבית דין יקבע מחיר, ופשיטא שבית דין מעין זה צריכים לשבת דיינים המתמצאים היטב בתמחיר, בכללי השוק וכד', ועליהם להכריע גם בכמה שאלות הלכתיות... ונראה שבימינו אין בתי דין מעין אלה, כשם שאין בזמנו גם 'אדם חשוב' שיעסוק בענייני התאגדויות אומנים...'.¹³
13. וכפי שכתב במפורש הגר"י רצאבי, שלחן ערוך המקוצר ח, חו"מ סי' ריא הערה מט.
14. במאמרו 'אוצר בית דין – ביטוי למעמד הציבור בשמיטה', תחומין כח, עמ' 303–315, עמ' 314–315. לראיה ברורה לכך שמלכות הגויים עסקה בנושא תקינות המידות, עיין בדברי מרן הב"י, חו"מ סימן רלא אות ג, על-פי דברי הראשונים על המשך הסוגיא בב"ב פט ע"ב; ועיין בדברי הב"ח שם, אות ג; ובהרחבה בשו"ת מהר"ם שי"ק, חו"מ סי' ל. נראה לענ"ד שניתן להביא ראיה לכך שמלכויות הגויים לא פיקחו על רמת המחירים, מדברי הרמ"ה המובאים בטור לעיל: 'הני מילי היכא דאיכא בי דינא דפרשי לכולהו מוכרין לזבונא הכי אבל אי כל חד וחד מזבין בכל מה דיכיל לא מחייב האי לחודיה לזבונא בזול דכי שלמו פירי ידיה מזבני אחריני ביוקר ואפסודיה לחודיה בידיה לא מפסדינן'. וכדבריו נפסק בשו"ע שם, סוף סעי' כ. ועוד עיין במקורות הבאים: ב"י שם; פרישה שם, אות כו; סמ"ע שם, ס"ק לח. לעומת זאת, ההבדל בין תפקיד המלכות לבין תפקיד בית הדין מופיע בחדות בפירוש שלחן הערוך על ספר הערוך, ערך אגדמים, אות ד: '...אבל ביומא קרי להו פלהדרין ואמרו דהיינו פורסי והמה פקדי המלך וא"כ היא מדינה דמלכותא ולא מחובת ב"ד שכזאת נוכל לדעת אך מהפסוק אבן

נציין כי יש זיקה בין תפקיד פיקוח זה של בית הדין, לבין סמכותם של בני העיר לקבוע מחירים לכל מוצר שיחפצו¹⁵, ולהעניש את מי שיפקיע את מחיר המוצר מעבר לקביעה זו, שכן האגרדמים שמינה בית הדין יאכפו ויכפו את רמת המחירים שקבעו בני העיר. אם כי אולי סמכות זו היא רק במוצרי יסוד¹⁶, או שייתכן שהמפקחים יפעלו כשליחי בית הדין – לעניין פיקוח על מחירי מצרכי היסוד, וכשליחי בני העיר – לעניין פיקוח על מחירי מוצרים אחרים.

ג. אוצר בית דין בשנת השמיטה¹⁷

נאמר בתוספתא (שביעית פ"ח):

בראשונה היו שלוחי ב"ד יושבין¹⁸ על פתחי עיירות כל מי שמביא פירות בתוך ידו נוטלין אותן ממנו ונותנין לו מהן מזון שלש סעודות והשאר מכניסין אותן לאוצר שבעיר הגיע זמן תאנים שליחי ב"ד שוכרין פועלין ואורין אותן... הגיע זמן ענבים שלוחי ב"ד שוכרין פועלים ובוצרין אותן ודורכין אותן בגת וכובשין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר ומחלקין ערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו...

שלמה וצדק יהיה לך וכוהוראת הפעל "היה" בכ"מ על אישור הדבר והוצאתו לפועל וקיומו וכזאת יתכן אך ע"י השופטים והשוטרים יחדו, ורש"י ביומא שם כתב שהוא עלילות שוא מהפקידים למען בצוע בצע מהנחתומים, אכן מלשון רבינו והרשב"ם שכתבו שהיו מעמידים כו' בעלי חנויות, מורה שהוא עפ"י דינא וכן הרמב"ם בספ"ח מהל' גניבה הטיל זאת על הב"ד גם הוסיף דמכים ומשענתו ע"כ על הגמ' דיומא ועפ"י דרך רבינו והרשב"ם כי מב"ב אין חזון דמכים, ומ"ש המה"פ בזה דוחק ועיין בתוס' ב"ב מ' ד"ה ואכפיה...וצ"ע...

15. עיין בשו"ת הרמ"א סי' עג, שמקשר בין סמכות בני העיר לבין סמכות בית הדין: '...דעל כרחין אנו צריכין למימר דדבר שמתקנין על פי הדת כמו בענין המדות והשערים ושכר פועלים שמדינא יש לו קצבה וכמו שדרז"ל שב"ד מצווים להעמיד אגרדמים על המדות וכו' אלא שהחק לישראל הוא לחקקו בכל עיר ועיר לפי הענין זהו רשות לקהל לתקנו כפי חפצן ורצונם אע"ג דאיכא פסידא ליחידים בדבר...'

16. כך משמע מהעובדה שהשו"ע הביא דין זה בהמשך לדיני האגרדמים בנפרד, ולא כללם יחד, אלא ציין את סמכות בני העיר לקבוע קנס על מפקיע השערים, ולא כתב כי זה נכלל בסמכות המפקחים. אמנם, כאמור בפנים, ייתכן שהמפקחים יפעלו בתור שליחי בית הדין לעניין פיקוח על מחירי מצרכי היסוד, ובתור שליחי בני העיר לעניין פיקוח על מחירי מוצרים אחרים.

17. חכמי הדורות האחרונים דנים רבות בענייני הלכה הקשורים לאוצר בית דין, בהקשר של הלכות שמיטה, אך מכיוון שענייננו כאן הוא רק בשאלת סמכות השלטון להתערב בענייני כלכלה, אכמ"ל. כמו כן, אין חולק על כך שדין זה נהג בפועל, כפי שנאמר בתוספתא; עיין למשל בדברי הגר"מ קליין, בשו"ת משנה הלכות, ח"ט סי' שיט: 'הרי בתוספתא מספר מעשה רב שבראשונה היו שלוחי ב"ד מחזרין על פתחי עיירות וכו' הרי לא בא ללמדנו אלא מעשה רב מביא לנו שכך היו עושים...'

18. קיימים חילופי גרסאות לגבי מלה זו, ויש מן המקורות שגורסים: 'מחזירין', ועיין על כך בהערה הבאה.

דברים אלו הביאום ראשונים רבים, ועולה מהם כי בית הדין המקומי¹⁹ היה מופקד על ניהולה של החקלאות²⁰ ושיווקה בשנת השמיטה²¹, ונשא גם באחריות התקציבית לכך. נשאלת השאלה מה טיבה של אחריות זו? האם אכן מדובר בתפקיד שלטוני, או שמדובר בחלק מתפקידו התורני של בית הדין 'להעמיד הדת על תלה'²²?

19. בית הדין המקומי, ולא בית הדין הגדול. עיין למשל בדברי הגר"ש ברז"ם, זכרון שאול, זרעים סי' עב אות ב, עמ' רנה: 'דאחרי שב"ד של העיר קבלו לטפל באספקת פירות לכל בני העיר, והביא דבריו גם ב'דרך אמונה' על הל' שמיטה ויובל, פ"ו בבאור ההלכה, ד"ה לא יהא לוקח; הגר"נ קרלין, חוט שני, שמיטה ויובל קונטרס אוצר בית דין, עמ' שמו שער הציון סוף אות יא: 'ודע עוד דהבית דין המקומי ששם נמצאים השדות הוא האחראי לעשות אוצר בית דין במקומו, מ"מ אם אין הם עושים אוצר ב"ד או שאין כח בידם לעשות ולפעול שהכל יתנהל כשורה, יכולים גם ב"ד במקום מרוחק מן השדה לעשות אוצר ב"ד שהרי הפירות הפקר הם לכל ישראל'; הגר"מ שטרנבוך, שמיטה כהלכתה, פרק שלישי סעי' טז בביאור, עמ' נד-נו. אמנם הגר"י ליברמן (משנת יוסף שו"ת ח"ד, סי' א יסודות אוצר בית דין, עמ' יג) כתב: 'שכיון שפירות שביעית הפקר לכל ישראל, אין עדיפות לאנשי הכפר, וכל ב"ד יכול לטובת הצבור להשתלט על השדה...'. אך הוא עצמו מפנה לדבריו במקום אחר, (משנת יוסף, שביעית ח"ג על שביעית פ"ז מ"ג, קונטרס מכירת פירות שביעית ואוצר ב"ד, עמ' נד-נו) שבו ביאר כי עיקר סמכות בית הדין לעניין זה נובעת מכך שאנשי המקום קבלוהו עליהם, וממילא מובן מכך שמדובר בסמכות מקומית, ולא בבית הדין הגדול, אלא שמבחינת גדריהם הממוניים של דיני שביעית, אין עדיפות לאנשי המקום בחלוקת הפירות. ועוד עיין ב'אמונת עתיד' 46 (תשסב), עמ' 40-41, שם דנו בהרחבה בכך.

נציין כי ב'תוספתא כפשוטה' (זרעים עמ' 582, שביעית פ"ח, שו" 1) תלה את הדבר בשאלת הגרסה-האם נאמר 'יושבין על פתחי עיירות', כגרסת התוס' רי"ד וחלק מגרסאות התוספתא, או 'מחזירין', כגרסת הר"ש, הרא"ש, הרשב"ש והרש"ס, וכתב יד ערפורט של התוספתא. הוא מעיר שנחלקו בכך גם עדי הנוסח השונים של פירוש הרמב"ן לתורה. וכלשונו: 'והנה לפי גירסתנו הפירוש הוא **ששלוהי ב"ד של כל עיר ועיר** היו יושבין על פתחי העיירות שלהן. אבל לפי גרסת כ"ע פירושו **שב"ד מרכזי** היה שולח את השלוחים לעיירות, והם היו מחזירין על פתחי העיירות ומשגיחים על הנכנסים ופירות שביעית בידיהם'. אולם, אין כל הכרח לומר כן, שהרי הרש"ס גרס 'מחזירין', ובכל זאת הסביר שמדובר ב'ב"ד שבעיר'. כך גם עולה מלשון הרמב"ן בפירושו לתורה: 'בראשונה היו ב"ד עושין אוצר בכל עיר ועיר... וכשאין אוצר בעיר ולא ב"ד...'. אומנם, בתחילת דבריו מדובר לכאורה על בית דין אחד, שהוא עושה אוצר בכל עיר, אך מהמשך דבריו נראה ברורות כי מדובר בבית הדין העירוני. לפיכך נראה לומר שגם הגרסה 'מחזירין', עניינה שבית הדין המקומי שולח את שליחיו לפתחי העיר, ולשון 'פתחי עיירות', כוללת את כל עיירות ישראל, כל אחת ובית דינה היא.

20. במגבלותיהן של הלכות שמיטה, שאינן מענייננו כאן. לגבי היקפה של אחריות בית הדין, עיין בדברי הגר"ח קנייבסקי, שם: '...ויש מקום לומר שאין מוטל על ב"ד לדאוג שיהיו פירות כאלו שהתורה הפקירה הכל ומה שיצמח יצמח ורק כשיש כבר פירות מוטל על ב"ד לדאוג שיתחלקו כראוי וזה טובת בני העיר ובפרט למש"כ הרמב"ן שכל אוצר ב"ד נעשה שלא יבואו לעכבן או לעשות מהן סחורה וזה שייך רק אחר הלקיטה...'. אך עיין בדברי הגר"י ליברמן (משנת יוסף ח"ג, הנ"ל עמ' נד), כי חלה חובה על בית הדין (או על בעל השדה) להעמיד שומרים על פירות שביעית "שלא יבזוזו גויים ויזלזלו בפ"ש...", זאת על-פי הראיות שהביא מדברי הגר"י דיסקין והרידב"ז.

21. גם לפי שיטת המהרש"ס, שהעמידה את הברייתא בפירות שישית, מדובר על אחריות שיווקית-מנהלית של בית הדין, וממילא נוגע הדבר לדיונו. אדרבה, דווקא לפי שיטתו, מדובר בפעולה שלטונית, ללא גדרי העמדת הדת על תילה, ועיין בדברי הר"ג יהושע בן-מאיר, בספרו 'מה נאכל בשנה השביעית', עמ' 28: 'לפי הסבר זה אוצר ב"ד הוא מעין מחסני חירום של פירות שישית... מטרת מחסנים אלו היא כלכלית גרידא-לסייע לעניים שאין להם האמצעים הכספיים לאגור בשנה השביעית פירות לשנה השביעית וגם אין להם האמצעים הכספיים להכשיר מחסנים ואמצעי שימור לפירות, וכתוצאה מכך תימנע עלייה חדה מדי במחירי הפירות בשנה השביעית'.

22. יש לציין כי הגר"י ליברמן (משנת יוסף ח"ד, לעיל עמ' י), כתב כי אוצר בית דין נובע מחיובו של

ד. מקור מעמדו של בית הדין לגבי הפעלת אוצר בית דין

מדבריו של הגאון רבי יוסף ליברמן עולה כי דין 'אוצר בית דין' מבוסס אך ורק על דין 'הפקר בית דין'²³, וממילא נוגע הדבר לבירור עניינו השלטוני של הפקר בית דין, ואין כאן מקור הלכתי שממנו ניתן ללמוד דבר על תפקידיו השלטוניים של בית הדין. אולם מדברי חכמים רבים אחרים עולה כי אוצר בית דין בנוי על מעמדו השלטוני של בית הדין, בלי קשר לדין 'הפקר בית דין'. כך למשל, כתב הגאון רבי שאול ברז"ם: 'והנה בית דין יכולים בשביל טובת העיר להוציא הוצאות ואחכ לתבוע אותם מהצבור על ידי מסים, כמו כל צרכי העיר'²⁴, וללא הסתמכות על דין 'הפקר בית דין'. בנימה אחרת, כתב

בית הדין 'להעמיד את הדת על תלה'. כך עולה לכאורה מדברי מרן הגרי"ה הרצוג, הביאם הרה"ג יהושע בן-מאיר בספרו הנ"ל, עמ' 13 הערה 19, שתקנת אוצר בית דין היא 'תקנה מיוחדת למגדר מילתא שישמרו שביעית'. אומנם ניתן לומר כי כוונת מרן הגרי"ה וככל הנראה גם כוונת הגר"י ליברמן, לעצם התקנה, ולא למנגנון פעולתה. זאת אומרת, שמבחינת דיני שמיטה יש כאן עקירת ההלכות הרגילות למיגדר מילתא, אך המנגנון ההלכתי שעליו בנויה פעילותה המעשית של מערכת אוצר בית דין נעוץ בתפקידו השלטוני של בית הדין. בדרך דומה, ניתן להסביר לענ"ד, את פירושו של הגר"ח קנייבסקי, (בבאור ההלכה, שם), לדעת הרמב"ן: 'שהוא תקנה דרבנן מפני חשד שלא יבואו לעכבן או לעשות מהן סחורה לכן תקנו שיביאו כל הפרות לידי אוצר ב"ד והם יחלקוהו...!'. כאן מדובר על טעם התקנה ולא על דרך הפעולה המעשית.

23. משנת יוסף, שביעית ח"ג, שם.

24. בספרו זכרון שאול עמ' רנה. אמנם הוא הזכיר את המושג של 'הפקר בית דין הפקר', אך משמע בצורה ברורה מדבריו כי אין זה הסבר לעצם המערכת של אוצר בית דין, אלא רק למרכיב של נטילת הפירות ממי שלקטם; ועיין בדברי הגר"י ליברמן שם, שהאריך לבאר את דבריו. כך גם משתמע מדברי הגר"ח קנייבסקי שם, ודברים דומים כתב גם הגר"מ קליין (שו"ת משנה הלכות ח"ט, ס' שיט), שהבחין בין כוח הכפייה של בית הדין, המצריך 'בית דין חשוב', לבין ניהול מערכת אוצר בית דין בידי בית הדין בהסכמת הבעלים, שעבורה די 'בבית דין כל דהו'. נלענ"ד שזו גם כוונת הגר"מ שטרנבוך, שם, בעמ' נד-נו (אם כי לשונו חדה פחות בעניין זה). עם זאת, יש מקום לעיין בדבריו של הגר"ש ברז"ם שם, בהמשך דבריו: 'מכל מקום אפשר דהיכי שבית דין זכו בפירות העיר לטובת אנשי העיר, ואין בזה איסור אע"פ שיש מדה שמוותר להביא מן ההפקר (חזו"א ס' י"ב ס"ק ב) מכל מקום בית דין אפילו אלה שעשו על דעת עצמם מותר להם לעשות כן (ואפשר דלא צריך לזה בית דין אלא גם יחיד יכול לעשות כן) וא"כ יתכן גם שיכולים לתבוע ההוצאות שהיו להם'. קשה להבין מה מקום לספק זה, והרי אם אין מדובר בבית דין חשוב, כפי שכותב הגר"ש ברז"ם עצמו, וגם אין הסכמה של הציבור או של הבעלים, מכוח מה יפעל אוצר בית הדין? וכפי שכתב הגר"י ליברמן, (משנ"י ח"ד לעיל): '...שהרי צריך בדוקא אוצר שברשות ב"ד, ששם לא יהיה משומר, וזה רק ב"ד יכולים לעשות, וגם לצורך הביעור. ובכלל אינה קושיא, דאנשים לא יצייתו לסתם עסקני הצבור שיעכבו מליטול יותר מג' סעודות, לכן העמידו ב"ד, שלהם הכח, שלוחים לכך... עוד האריך להקשות איך מותר לשמור... כבר נתבאר דה"מ בבן אדם יחיד, שאין לו כח וסמכות שהפירות שהוא שומר ישארו הפקר אצלו, דמי שמו לאפטרופוס לכל ישראל, ואם שומר עובר על ונטשתה. משא"כ ב"ד הממונים על כך'. אם כי דבריו אינם מוסבים על דברי הגר"ש ברז"ם. נראה לומר כי מדובר בבית דין (או ביחיד) שיש להם סמכות ציבורית עקרונית, ואז ניתן להרחיב את סמכותם ותפקידם גם לענייני הטיפול בפירות השביעית גם בלי מינוי מפורש, כל שהדבר הוא לטובת בני העיר.

עוד עיין בדברי הרה"ג יהושע בן-מאיר, בספרו הנ"ל (עמ' 60 הערה 109), שדייק מנוסח שטר אוצר בית הדין שחבר מרן הרב זצ"ל, כי 'נראה שהרב זצ"ל סבר שלצורך אוצר ב"ד [אפילו לחומרה!!!] צריך ב"ד חשוב...!', אך אין מדובר על דברים מפורשים של מרן הרב זצ"ל.

הרה"ג יהושע בן-מאיר בשם הגרש"ז אויערבאך, כי כל מערכת אוצר בית דין נובעת מהיותו של בית הדין 'יד העניים', וכי היא בעצם חלק מגדרי מצוות הצדקה הציבורית²⁵, המתבטאת בדאגה מיוחדת לפרנסת העניים בשנת השמיטה. ביטוי חד ומפורש למימד השלטוני של אוצר בית דין, מצאנו בדבריו של הרב מרדכי עמנואל:

...שהרי הצבא כמו אוצר בית דין – פועל כרשות ציבורית לצורך הציבור, ומטרתו- צבא הגנה לעם ישראל. ועל כן רשות צבאית לענין זה, אינה שונה מרשות אוצר בית-דין, שפירות שהיו ברשותו פטורים מן הביעור. וכן הורה להתיר את התפוחים אחד מגדולי הפוסקים שליט"א...²⁶

ה. מקורות המימון להפעלת אוצר בית דין

שאלה בסיסית המתקשרת לשאלה הקודמת, היא מה הם המקורות הכספיים שמהם מימן בית הדין את משכורותיהם של הפועלים ואת שאר ההוצאות הכרוכות בהפעלת מערכת 'אוצר בית דין'²⁷?

25. מה נאכל בשנה השביעית, עמ' 24 הערה 38, ועמ' 50. כך כתב גם הגר"י ליברמן עצמו, במשנת יוסף ח"ד, בעמ' י.

26. במאמרו, 'בירורים בשאלות הלכתיות בשירות מילואים', המעין לא (ב), עמ' 13-20, בעמ' 20. אמנם, איני יודע מי הוא 'אחד מגדולי הפוסקים', והואיל ונימוקיו לא פורשו, אין הכרח לומר כי הסכים למלוא דבריו של הר"מ עמנואל. אומנם לכאורה ניתן להביא ראיה לדברי הר"מ עמנואל מדברי הגר"ח קנייבסקי (שם, ציון ההלכה אות מא), בדעת הרמב"ם: 'ומה שרבנו השמיטה משום דסבר שאין כאן חידוש ואינו אלא עצה טובה ורדב"ז לק' פ"ז ה"ג כ' לפי שבימינו אין ב"ד שמתעסקין בזה ע"ש...'. מכאן נראה שמדובר בפעולה שאינה בנויה על תפקיד הלכתי של בית הדין, אלא על מעורבותו בענייני הציבור. נציין כי למסקנה מעשית דומה מגיע גם הגר"י ליברמן, אך מכיוון הלכתי שונה לגמרי, לפי שיטתו שעניינו של אוצר בית דין מקורו בדין הפקר בית דין. הוא מסביר כי מכיוון שטובי העיר דינם כבית דין לעניין הפקר בית דין, אזי כל מי שממנה הקהילה לטפל באוצר בית דין, מוסמך לעשות זאת, כי דינו לעניין זה כטובי העיר, שמעמדם כבית דין לעניין הפקר בית דין; וכלשוננו, (משנת יוסף ח"ג, לעיל בעמ' נה-נו): '...שאינן צורך לתקנה זו דוקא בג' דיינים מומחים, אלא גם טובי העיר יפה כחם לזה, כמש"כ הרמ"א חו"מ סי' ב' שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, ועיי' שם בסמ"ע סק"י דכל ציבור במקומו כגאונים לכל ישראל עיי"ש. ...וכדאסברא לן הריב"ש... שהדבר שהסכימו עליו בני העיר הרי הוא כאילו קבלוהו כל אחד על עצמו ונתחייבו בו עיי"ש. וכיון דמשום התחייבות אתינן עלה, ממילא מסתברא דלא בעינן שיהי' כח ב"ד יפה להוציא לפועל תקנתם, שהרי כל אחד כאילו התחייב לציית לב"ד ולזט"ה... וממילא מסתבר שכשהקהל מינו להם עסקנים מיוחדים שיטפלו בעניני פירות שביעית, הרי אלה לענין זה כטובי העיר, והפקרם הפקר [דמה לי טובי העיר עצמם או שלוחם, וחז"ל מזה גם אלה טובי העיר הם לענין זה], ויכולים הם לבצע את התקנות השנויות בתוספתא...'

27. כפי שהעיר הגר"נ קרלין, בספרו הנ"ל, שם, עמ' שנו: '...ולא נתבאר בתוספתא מהיכן הב"ד לוקחים את הממון לשלם לפועלים'. וכן כתבו גם הגר"י ליברמן (בספרו משנת יוסף ח"ד, עמ' י), והרה"ג יהושע בן מאיר, (בספרו הנ"ל, עמ' 53). לעומת זאת הגר"ש ברז"ם, (בספר זכרון שאול), לא הציג את הדברים בתור שאלה, אלא כתב בתור קביעה פשוטה שבית הדין רשאים להטיל לשם כך מס על הציבור, והעיר על כך הגר"ח קנייבסקי, (בספרו דרך אמונה, בחלק באור ההלכה שם), כי הדברים אומנם אינם מפורשים בתוספתא, אך כך היא ההלכה.

הרה"ג יהושע בן-מאיר כתב כי 'בפשטות נראה שהאוצר מומן מהתקציב הכולל, ולא מתשלום עבור פירות שביעית'²⁸. לאור זאת עולה כי אכן מדובר בפעולה שלטונית, ולכן היא ממומנת מהתקציב הציבורי הרגיל, שמקורו במסים, ולא מתשלום על שירות, המצביע על פעילות ממונית פרטית.

כך עולה גם מדברי הגר"ש ברז"ם, אומנם מנקודת מוצא מעשית הפוכה: 'והנה בית דין יכולים בשביל טובת העיר להוציא הוצאות ואח"כ לתבוע אותם מהצבור על ידי מסים, כמו כל צרכי העיר'.²⁹ את הדברים ביאר הגר"ח קנייבסקי³⁰:

ומה שגובין רק מאלו שנוטלין פירות יתכן משום שאלו שאין נוטלין יכולין לומר אין אנו צריכין לזה ועוד שאין לנו ב"ד שיכולין לכופו לכולן רק אלו שנוטלין בידינו לכופו ע"י שלא יתנו להם עד שישלמו לצרכי העיר אבל בודאי שאין יכולין ליטול רק ההוצאות שהשקיעו...

אם כן, מדובר בפעולה שלטונית הממומנת ממסים, אלא שמדובר במס שנגבה רק ממי שנהנה בפועל משירותי המערכת³¹, וכפי שכתב גם הגר"ח קרליץ³²:

...ומרן החזו"א זצוק"ל הורה להקל לגבות את ההוצאות מן המקבלים מהפירות כל אחד לפי שיעור הפירות שלוקח מה'אוצר בית דין, אבל הבית דין לא מוכרים ולא סוחרים בפירות אלא גובים את ההוצאות של שכירות הפועלים של בצירה השקעה וכדו' וכל הטיפולים בהתעסקות עם הפירות באופנים המותרים שזהו לטובת הציבור, ובזה היקל מרן החזו"א, אבל ח"ו לעשות בהם סחורה שזה איסור גמור....

אמנם, המונח 'מס' לא נזכר במפורש, אך רק כך ניתן להבין את ההבחנה הבולטת בין 'סחורה', שהיא 'איסור גמור', לבין גביית 'הוצאות... לטובת הציבור', המותרת, לפי החזו"א³³.

לענ"ד ניתן לומר ביתר חדות, כי המונח המשפטי המקביל ל'מס', העולה מדברי החזו"א ובית מדרשו הוא 'אגרה', ומשמעותו גביית כספים על ידי השלטון עבור ביצוע פעולה

28. בספרו הנ"ל, שם. כך עולה גם מהנאמר שם בעמ' 50: 'כתב מו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל שאין שום היתר לב"ד [שאינו ב"ד כזה שיש לו כוח לחייב במס את כל תושבי העיר, ובזמננו אין ב"ד כזה] למנוע מכל אדם שרוצה לקטוף את הפירות ולקחת לעצמו אף בלא שישלם עבור ההשקאה, הזיבול, המכשירים והטורח... ומשמע מהערתו של הרה"ג יהושע בן-מאיר לדברי מרן הגרש"ז אוערבאך, שהגורם לחיוב התשלומים הוא כוח המיסוי של בית הדין, שהוא כוח שלטוני מובהק. וכך עולה מדברי מרן הגרש"ז אוערבאך עצמו בתשובתו, בשו"ת מנחת שלמה ח"ג, סי' קלב אות טז.

29. זכרון שאול, שם. יש לציין כי מדבריו עולה שבידי בית הדין המקומי מצויה סמכות גביית המיסים לגבי 'כל צרכי העיר'.

30. דרך אמונה, שם. יש לציין כי הגר"ח הוא גיסו של הגר"ש ברז"ם זצ"ל.

31. ואכמ"ל באפשרות לחייב את כלל התושבים במס למימון הוצאות ציבוריות שאינן נצרכות לכל אחד מהתושבים.

32. בספרו הנ"ל, עמ' שנו. כידוע, הגר"ח ק והגר"ח הם בני משפחתו ותלמידיו של החזו"א.

33. חילוק זה, אם כי ללא ההבחנה בין מסים לבין תשלום, מופיע ביתר הרחבה אצל הגר"י ליברמן במשנת יוסף ח"ד, עמ' י-יד.

שלטונית, שאותה גובים מכל אחד מהאזרחים הנהנה בפועל משירות זה³⁴, להבדיל מ'תשלום', שמשמעותו רכישה של שירות או חפץ במחיר מסוים, בין מאדם אחר ובין מהשלטון (במקרה שבו השלטון משתתף גם בשוק העסקי-פרטי)³⁵.

סיכום

עולה מן האמור במאמר שמערכת אוצר בית דין, אכן מלמדת על תפקידו השלטוני של בית הדין המקומי לנהל את המערכת החקלאית בשנת השמיטה, ואף לממן את מנגנון העשייה מכספי ציבור. אולם ניתן לומר כי העובדה שמערכת מעין זו פעלה אך ורק בהקשר של שנת השמיטה, היא ראיה לכך שבשאר השנים אין ניהול הכלכלה נכלל בתפקידי בית הדין, אלא כל חקלאי אחראי באופן מוחלט על שדותיו הוא, ועל בית הדין מוטל רק לפקח על המחירים, כאמור בחלקו הראשון של המאמר³⁶. כמו כן, לאור המקורות שהובאו, נראה לומר כי לגופי השלטון השונים של מדינת ישראל קיים מעמד של בית דין מקומי, בקשר לנושאים שנדונו במאמר זה.



34. להבדל אפשרי בין אגרה לבין מס רגיל, עיין בדברי הרה"ג נפתלי בר-אילן, בספרו הנ"ל, פרק מט סעי' רמח, עמ' 1222.

35. לפי האמור, עולה כי מוסכם על החזו"א ועל הגרש"ז אויערבאך כי גביית ההוצאות ממקבלי הפירות היא בגדר מס, והמחלוקת ביניהם היא - האם בית הדין שבימינו, המנהל אוצר בית דין, מוסמך להטיל מס על בני העיר או לא, ואכמ"ל בעניין זה.

36. יש לציין, כי הגר"י אריאל כתב במאמרו הנ"ל על אוצר ב"ד, בעמ' 314: 'בית הדין דואג לכלל לא רק בשנת השמיטה, אלא במשך כל השנים'. הדוגמא שהובאה שם היא פיקוח על מחיריהם של מוצרי יסוד, וניתן לפרש זאת כדברינו בפנים המאמר.



הרב דוד פנדל

החזקת כלב תקיפה בבית

הצגת השאלות

א. האם מותר לאדם להחזיק כלב תקיפה (המסוגל להרוג אדם) בתוך ביתו, להגנה מפני גנבים? נידון זה שייך לכאורה לדין 'גנב הבא במחתרת' (יבואר בהרחבה להלן), שלגביו חידשה התורה שמותר לבעל הבית להרגו, ואם כן נראה שיש להתיר להחזיק כלב תקיפה, שיהרוג גנבים לפי הצורך. אך אולי ההיתר שהתירה התורה להרוג את הגנב הוא לבעל הבית עצמו, אך אסור לו להשאיר בבית מלכודות שיגרמו למוותו של הגנב?

ב. האם מותר לאדם להרעיל או להרוג באופן אחר, כלב של שכנו שגורם לו נזק?

א. החזקת כלב רע

נאמר בגמרא (ב"ק טו ע"ב):

תניא; רבי נתן אומר; מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו? תלמוד לומר (דברים כב, ח); וְלֹא תִשֶּׂים דָּמִים בְּבֵיתְךָ. ומבאר המהרש"א¹ שהיה צריך להזהיר על כלב רע נוסף על אזהרת המעקה, משום שהמעקה נועד להגנה על בני ביתו שלא ייפלו, אך כלב רע אינו מזיק לבני ביתו אחרי שהורגל עימם, ולא נועד אלא לשמור מפני הגנבים בלילה, ואף על פי כן נאמר עליו 'וְלֹא תִשֶּׂים דָּמִים בְּבֵיתְךָ'.

לכאורה, הטעם שאסור להחזיק כלב רע, אף על פי שאינו מסוכן לבני הבית, הוא מפני החשש שיזיק חפים מפשע שיחשוד בהם, או לחילופין שיפגע בגנב שלא כדין. אם כן יש בידינו סברה לאסור החזקת כלב תקיפה, פן יהרוג אדם שנכנס לחצר בטעות וכדומה. ומכל מקום מצאנו מקור מפורש לאיסור החזקת כלב תקיפה בבית. יש להזכיר גם טעם נוסף שבשלו יש להימנע מהחזקת כלב בבית, והוא שמא ינבח ויפחיד בני אדם, ואפילו אינו נושך, כמעשה הנורא בגמרא (ב"ק פג ע"א):
ההיא איתתא דעלת למיפא בההוא ביתא, נבח בה כלבא, אמר לה מריה: לא תיסתפי מיניה, שקולי ניביה. אמרה ליה: שקילי טיבותיך ושדיא אחיזרי, כבר נד ולד.

1. מהרש"א, חידושי אגדות שם, ב"ק טו ע"ב, ד"ה מניין.



ומפורש במשנה (שם עט ע"ב): 'לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת', ואיתא בגמרא (שם פג ע"א): 'אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה', וכן נפסק בטור (חו"מ סי' תט) ובשו"ע (חו"מ סי' תט סעי' ג).

ב. הלעיטהו לרשע וימות

כתב הרב יצחק זילברשטיין² לגבי מי שגונבים ממנו באופן קבוע דברי מאכל, שרשאי הוא להרעיל את האוכל אף שהגנב עלול למות על ידי זה, מדין 'הלעיטהו לרשע וימות'. מקרה זה דומה לנידון דידן, ועל ידי בירור הדברים יתבאר הדין של כלב תקיפה. מקור המושג 'הלעיטהו לרשע וימות' הוא בגמרא (ב"ק סט, א) שמבארת את דברי המשנה (מעשר שני פ"ה מ"א): 'כרם רבעי מציינין אותו בקוזזות אדמה, ושל ערלה בחרסית, ושל קברות בסיד, וממחה ושופך. אמר רבן שמעון בן גמליאל; במה דברים אמורים? בשביעית'. מבואר במשנה שעל בעל שדה לסמן מקום שהוא בדין כרם רבעי (ומותר באכילה רק בירושלים או על ידי חילול) וערלה, כדי שלא ייכשלו בני אדם באיסור, כשיאכלו מפירות שדהו. ואמר על זה רשב"ג, שדין זה אינו אמור אלא בשנת השמיטה, כאשר יש רשות לכל אדם לאכול מן השדה; אבל בשאר שנים, אינו צריך לסמן מקומות של איסור, כיוון שאסור לכל אדם לאכול מן השדה, ומי שאוכל גנב הוא, ו'הלעיטהו לרשע מן האיסור, וימות'. דהיינו, לא אכפת לנו להכשילו בעברה, כיוון שרשע הוא ואינו חושש מאיסור גזל. הרמב"ם (הל' מע"ש פ"ט ה"ז) פוסק כרשב"ג. תמחו רבים על דברי הרב זילברשטיין לגבי ההיתר להרעיל אוכל שגנב; כיצד הוא לומד זאת מדין 'הלעיטהו לרשע וימות', הלא דין זה לא הוזכר בש"ס אלא לעניין איסורים (כגון להניח לרשע לאכול ערלה וכרם רבעי או טבל)³, אך לא לעניין נזק, וכל שכן לא לעניין מיתה. מה שנקטה הגמרא 'הלעיטהו לרשע וימות', פירושו במובן הרוחני, שיפסיד מעלת נפשו או שיקרב מיתתו בידי שמים, ומכל מקום אינו כפשוטו שיש להרגו. אם כן מניין האסמכתא לומר חידוש כזה, שמותר לאדם לגרום מיתה למי שגונב ממנו, כאשר אינו בכלל דין 'גנב הבא במחתרת'?

ג. עביד איניש דינא לנפשיה

לכאורה היה מקום לומר שיש להתיר זאת מדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' (ב"ק כז ע"ב), כפי שנפסק בשו"ע (חו"מ סי' ד סעי' א): יכול אדם לעשות דין לעצמו; אם רואה שלו ביד אחר שגזלו, יכול לקחתו מידו, ואם האחר עומד כנגדו, יכול להכותו עד שיניחנו... אם כן, כאשר גונבים מאדם אוכל, יכול להכות את הגנב על ידי כך שירעיל את האוכל. אמנם אין הדין כן, כיוון שמבואר בגמרא (ב"ק כח ע"א) ששור שעלה על גבי חברו

2. חשוקי חמד, ב"ק סט ע"א, ד"ה הלעיטהו.

3. על דמאי פ"ג מ"ה; וכן בתוספתא, פאה פ"ב ה"ה, כמובא בגמ' ב"ק סט ע"א.

להורגו, ובא בעל השור התחתון ודחפו לעליון ומת – חייב, משום שהיה לו לשמטו, ולא שמטו. כלומר, היה לו לקחת את שורו מתחת השור העליון באופן שלא יוזק השור העליון, ולא לדחוף את השור העליון ולגרום בוודאי להריגתו. ודברי הרמ"א (שם) ברורים: 'יכול להכותו עד שיניחנו אם לא יוכל להציל בענין אחר', ופשוט שהדברים אמורים הן כלפי עצם ההיזק, והן כלפי גודל ההיזק, דהיינו שאם יכול להימנע מלהזיק בכלל – הרי חייב על כך שהיזק, ואם יכול להסתפק בהיזק קטן – אסור לו לעשות היזק גדול.⁴ לאור זאת, נראה שאסור להרעיל מי שגונב אוכל, שהרי לא מתקבל על הדעת שאין אפשרות למנוע את הגנבה אלא באופן זה.

יש להוסיף שגם אם אין דרך למנוע את הנזק אלא על ידי הריגת המזיק, אין להתיר זאת, כמו שכתב בעל ה'הפלאה', בפירושו לתורה 'פנים יפות' (דברים כה, יב):

שודאי דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' אפילו להזיק את חברו היינו באופן שאין בו סכנה, אבל אם הורג את חברו פשיטא שחייב מיתה או גלות.

1. שורש דין 'עביד איניש דינא לנפשיה'

יש לעיין, כיצד דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' מתיר איסור תורה של הכאה? נראה שזו סברא פשוטה, שזכותו של אדם לשמור על ממונו בכל כוחו, וזה הביטוי היסודי ביותר של 'בעלות', שאדם שומר על ממונו לעצמו, ויכול למנוע בכל מחיר נזק או גנבה. לא יעלה על הדעת שאדם יעמוד ויראה כיצד גונבים את ממונו, ולא יכה את הגנב אלא יחכה לבוא המשטרה.

מהרי"ט⁵ כתב שמותר להכות את הגנב או המזיק, משום ש'אינו עושה מעשה עמך'. ו'ספר החינוך'⁶ כתב שאם בא אחד והתחיל לצער את חברו בדברים רעים, לא ייתכן שלא יענה לו, 'שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים', ואחר כך הוסיף:

ויש לנו ללמוד דבר זה שמותר לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התירה התורה הבא במחתרת להקדים ולהרגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזיקין מיד חברו, כי יש לו רשות להנצל מידו וכו' בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו.

מבואר בדברי 'ספר החינוך', שהסברא של 'הבא להרגך השכם להורגו' אינה רק בהריגה, אלא אף בנזק והכאה, וכשם שגנב הבא במחתרת מותר לבעל הבית להרגו משום שהגנב מוכן להרוג את בעל הבית, כך מזיק שפוגע בממונו של אדם, מותר לאדם להזיק לו כדי למונעו מכך. ואף על פי שהמזיק לא הכהו, הדעת נותנת שלבעל הבית מותר להכותו, שהרי אם היה המזיק פוגש בבעל הבית, לא היה נמנע מלהכותו, ויש לומר 'הבא להכותך השכם להכותו'.⁷ בדרך זו ניתן לבאר את הדין שהזכרנו לעיל: 'הלעיטהו לרשע וימות', שהקשו לגביו האחרונים:⁸ הלא יש דין ערבות (סנהדרין כז ע"ב), ובכללו שאנו מזהרין

4. שו"ת הרא"ש, כלל קא סי' ג; וכן נפסק ברמ"א, חו"מ סי' שפג סעי' ב.

5. מהרי"ט, ח"א סי' קי.

6. ספר החינוך, מצווה שלח 'שלא להונות אחד מישראל בדברים'.

7. וכן משמע בדברי תרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' רח.

8. שו"ת חוות יאיר, סי' קמב ועוד.



על כל איש ישראל, להזהירו מחשש שוגג ולמונעו בכל כוחנו ממזיד, ואם כן כיצד אומרים 'הלעיטהו לרשע וימות' ומכשילים אותו באיסור? לפי הסברא שהזכרנו לעיל ניתן לומר, שאף שעל האדם לשקוד על תקנתם של כלל ישראל, מכל מקום לא ייתכן לדרוש ממנו להציל מאיסורים את מסיגי גבולו, ולא מסתבר שיהיה מוטל עליו לטרוח ולסמן לגנב היכן 'מותר' לו לגנוב והיכן אסור לו לגנוב. פן נוסף של סברא זו נמצא בדברי החזון איש (דמאי סי' ח ס"ק ט):

דכל שנוטל באיסור לא מיקרי שאני מכשילו, שהרי הדבר **מנוע מחמת איסור**, והנוטל נוטלו בלא הזמנת הבעלים לזה, והא דאמר 'הלעיטהו' הוא לישנא בעלמא שאינך זקוק למעשהו ולשקוד על הצלתו.

להמחשת סברת החזון איש יש לשאול: לפי החולקים על רשב"ג וסוברים שיש לציין כרם רבעי ושאר איסורים עבור העוברים והשבים, מה יהיה הדין אם יתקין בעל הבית גדר תיל חשמלית סביב שדהו, האם גם אז נדרש ממנו לסמן שהמדובר בכרם רבעי? ודאי שלא, שהרי אין אפשרות להיכנס לשדהו כלל. אם כן, כאשר התורה אוסרת את הגזל, הרי זה כאילו הוצבה גדר בלתי עבירה בפני העוברים והשבים, ואם בכל זאת פורצים אותה, אין על בעל הבית לשאת באחריות של אפשרות כזאת.

ד. בא במחתרת

יש לברר, האם החזקת כלב תקיפה להגנה מפני גנבים, נכלל בדין 'הבא במחתרת' שהתירה התורה להרגו? כתוב (שמות כב, א-ג): 'אם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגָּנֵב וְהָפָה וְמָת אִין לוֹ דָּמִים: אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שְׁלֵם יִשְׁלֹם אִם אִין לוֹ וְנִמְכַּר בְּגִנְבָתוֹ'. כאשר הגנב בא במחתרת 'אין לו דמים', כלומר, הרי הוא כמי שאין לו דם ונשמה, ומותר להורגו.⁹

למדנו במשנה (סנהדרין עב ע"א): 'הבא במחתרת נידון על שם סופו', כלומר, שאף על פי שלא הרג – נהרג, משום שסופו להרוג את בעל הבית כשיעמוד כנגדו להציל ממונו.¹⁰ מבארת הגמרא:

אמר רבא; מאי טעמא דמחתרת? חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו, והאי מימר אמר; 'אי אזילנא קאי לאפאי ולא שביק לי, ואי קאי לאפאי קטילנא ליה!'; והתורה אמרה; אם בא להורגך השכם להורגו!

כלומר, מאחר שהגנב יודע שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, שרואה שאחר נוטל ממונו ממנו ושותק, אם כן מתכוון הגנב להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו. לכן אומרת התורה: דע לך שהגנב בא להרגך, והבא להרגך – השכם להרגו.¹¹ לפי זה נראה שבמקרה שגנב גונב ממנו אוכל, יכול בעל הבית להרוג את הגנב, שהרי אם היה הגנב נפגש בבעל הבית היה הורג אותו, ושייך לדין 'הבא במחתרת'. אמנם היתר

9. עפ"י רש"י, סנהדרין עב ע"א, ד"ה מאי טעמא.

10. עפ"י רש"י, שם ד"ה נידון.

11. על פי רש"י, שם ד"ה חזקה.

זה אינו מעשי, כיוון שכדי להרעיל את הגנב, מוטל עליו להתרוצצות בו לפני עדים שהוא עומד להרעילו, כמבואר בגמרא (שם עב ע"ב):

תניא אידך: 'מחתרת' – אין לי אלא מחתרת, גגו חצירו וקרפיו מנין? תלמוד לומר: 'ימצא הגנב' – מכל מקום. אם כן מה תלמוד לומר 'מחתרת'? –

מחתרתו זו היא התראתו.

כאשר בא הגנב במחתרת, מחתרתו זו היא התראתו, כלומר, ברור לו שבא להרוג את בעל הבית אם יעמוד כנגדו, וכאילו אמר זאת הגנב בפירוש. אמנם אם נכנס לגגו, חצרו וקרפיו, שהכניסה אליהם היא בקלות בלא חתירה, אזי לא ברור שנכנס על דעת להרוג את בעל הבית, אלא ייתכן שסובר הגנב: 'אם אפגוש את בעל הבית אצא מייד'. באופן זה אין היתר להרגו, אלא אם יתרה בו בעל הבית בפני שני עדים ויאמר לו: 'אם תעמוד בפני – אהרוג אותך!', והגנב יקבל עליו התראה זו ויאמר: 'יודע אני, ועל מנת כן אני עושה, שאם תעמוד לנגדי אהרוג אותך!' ¹² ולעניינו, לא ייתכן מקרה כזה שיעמוד בעל הבית ויזהיר את הגנב בפני שני עדים שעומד הוא להרעיל את האוכל, ויאמר לו הגנב 'אם אראה אותך אהרוג אותך', וממילא אין היתר להרעיל את האוכל מדין זה.

מלבד זה, נראה שהריגת הגנב לא הותרה אלא בידי בן דעת. ויש להעמיק בדין 'הבא במחתרת', שחידשה בו התורה שני דברים: הדבר האחד, 'הבא להרגך' – השכם להורגו, וזהו דין גמור ללא הסתייגות, שמי שידוע לך שבא להרגך, מצווה עליך להרגו. הדבר השני, סתם גנב הבא במחתרת – בא להרגך, וממילא נאמר בו הדין הקודם ש'הבא להרגך' – השכם להרגו. כאן הדעת נותנת, שאם ברור לך מעל לכל ספק שלא בא להרגך – אסור לך להרגו, למרות שהתורה לימדה שסתם גנב הבא במחתרת, בא להרגך. ולא לחינם פירשה המשנה את ה'טעמא דקרא' של דין 'הבא במחתרת', ואמרה (סנהדרין עב ע"א): 'הבא במחתרת נידון על שם סופו', דהיינו, שסופו להרגך, לומר לך שאם ידוע לך שאינו בא להרגך – אין להרגו.

מובא בגמרא (שם עב ע"ב):

אמר רב: כל דאתי עלאי במחתרתא – קטילנא ליה, לבר מרב חנינא בר שילא. מאי טעמא? אילימא משום דצדיק הוא, הא קאתי במחתרתא! אלא משום דקים לי בגווייה דמרחם עלי כרחם אב על הבן.

כלומר, אף על פי שהתורה לימדתנו שהבא במחתרת מתכוון להרוג את בעל הבית, מכל מקום ייתכנו מקרים שיודע בעל הבית שאין הדבר כן. מצאנו אפוא שיש מקום לשיקול הדעת של בעל הבית, ולפי זה ידע אם התירה לו התורה להרוג את הגנב; וכן מפורש בטור (חו"מ סי' תכה ס"א):

לפיכך אין להרגו אלא כשיודע בודאי שאם יעמוד בעל הממון להציל ממונו שזה יקום עליו ויהרגהו. ומיהו כל אדם בחזקה זו הוא ויכול להרגו, אלא אם

12. רש"י, שם ד"ה זו היא התראתו.



כן יודע שהחותר אוהב לבעל הממון ולא יהרגו אף אם יעמוד נגדו להציל ממונו.

לפי דבריו יש לחלק ולומר שלא ניתן היתר הריגת הגנב אלא לבן דעת, שיהרוג את הגנב רק אם יודע בוודאי שהתירה התורה את דמו, **ומכל מקום אסור לאדם לגרום להריגת הגנב בצורה שאין לאדם שליטה עליה, כגון על ידי שירעיל את האוכל.** לדברים אלו יש להוסיף, שבדין 'הבא במחתרת' יש כמה פרטי דינים שיש חשש שלא יתקיימו, אם יגרום האדם מיתה לחברו בצורה שאין לו שליטה עליה. ראשית, נאמר בברייתא (שם עב ע"א):

אין לו דמים אם זרחה השמש עליו – וכי השמש עליו בלבד זרחה? אלא: אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך – הרגהו, ואם לאו – אל תהרגהו. ומביאה הגמרא ברייתא זו לגבי אב שבא לגנוב מבנו, שאם לא ברור לבן שאביו בא להרוג – אין לו להרוג את אביו, משום ש'רחמי האב על הבן', ואפילו יעמוד מולו להציל ממונו – לא היה הורג את בנו, וממילא אין היתר של 'הבא להרגך השכם להרגו'.¹³ אם כן בנידון דידן, אין הכלב יכול להבחין בין אביו של בעל הבית לבין גנב אחר. לא ייתכן אפוא שיהיה ניתן להניח מלכודת שתהרוג כל הגנב ללא הבחנה.

כמו כן יש לחוש לשיטת הראב"ד,¹⁴ שטוען ש'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' – מדובר כאשר לא זרחה השמש על הגנב, דהיינו בלילה, ואם כן אין היתר להרוג את הגנב אלא בלילה, מפני שגנב בלילה יודע שבעל הבית בבית, ובא להרוג או להיהרג. אך אין גנב ביום בא אלא על דעת לברוח מייד, ואין דעתו להתעכב ולגנוב ממון הרבה, או לעמוד מול בעל הבית ולהרוג, ותולה בכך שאין בעל הבית מצוי בביתו, וממילא אסור להרוג גנב ביום. עולה אפוא לשיטת הראב"ד, פשוט הדבר שאסור להרעיל את האוכל, שהרי על ידי זה ייהרג הגנב אף אם יבוא ביום, שלא כדין (סברא זו מועילה אף אם אין לו אבא, ואין החשש הנ"ל שיהרג אביו).

ה. פגיעה בבעלי חיים הנכנסים לתוך רשותו ומזיקים

יש לדון בדין בהמת חברו המזיקה ברשותו. לדוגמא, כיום מצוי שאנשים מחזיקים ברשותם כלבים. כאשר כלבו של השכן עומד להזיק בתוך רשות האדם, האם מותר לו לעשות דין לעצמו ולהרגו? איתא בגמרא (ב"ק כג ע"ב):

מכריז רב יוסף, ואיתימא רבה, דסלקין לעילא ודנחתין לתחתא; הני עיזי דשוקא דמפסדי, מתרינן במרייהו תרי ותלתא זמנין, אי ציית – ציית, ואי לא – אמרין לי: תיב אמסחתא וקבל זוזך...

13. רש"י, שם ד"ה אב.

14. ראב"ד לרמב"ם, פ"ט מהל' גניבה ה"ח, שלא כדעת הרמב"ם שם.

כלומר, עזים העומדות לשחיטה, והקצבים משהים אותן עד יום השוק, ובינתיים מזיקות ברשות הרבים, מתרים בבעליהם, ואם אינם נענים, שוחטים את העזים, והקצבים מוכרים אותן על כרחם, אף ביום שאינו יום השוק. כתבו התוספות¹⁵ שהדברים אמורים רק בעזים העומדות לשחיטה, שמותר לשוחטן ולמנוע נזק, ואין צריך לטרוח ולתבוע את הבעלים בבית דין. אמנם עז העומדת לחלב ורחל העומדת לגיזה [דהיינו, שאינן עומדות לשחיטה] אסור לשוחטן, ויכול הבעלים לומר 'לכשיזיקו – אשלם את הנזק'. וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' שצז סעיפים א-ב) על פי רוב הראשונים, שלא כדעת הרמב"ם (פ"ה מהל' נזקי ממון ה"א), שאין חילוק בין בהמה העומדת לשחיטה לכל בהמה.

אם כן יש לאסור הריגת כלבו של השכן, משום שלא התירו זאת אלא בעזים העומדות לשחיטה, ואף זאת רק אחר שלוש התראות. שו"ת 'חות יאיר'¹⁶ האריך לדון בגדרי דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' בבעלי חיים המזיקים, והעלה שאין היתר להרוג בהמת חברו אף על פי שמזיקה לו. וביאר את החילוק בין אדם המזיק לבהמה המזיקה, שהאדם בא להזיק בכוונה וברצון, אז אומרים 'עביד איניש דינא לנפשיה', ויכול לפגוע בו; אמנם בהמה שלא באה להזיק מדעת בעליה, אינה בכלל זה. אך עדיין יש לברר האם מותר להרעיל אוכל העומד בחצרו, כדי שעל ידי זה ייהרג כלבו של השכן? הרי לכאורה לא נאסר אלא להרוג את הכלב בידיו, אך לגרום להריגתו בעקיפין – יש מקום להתיר, מפני הסברה ש'עושה אדם בתוך שלו כרצונו'.

לכאורה זו גמרא ערוכה (ב"ק מז ע"ב): 'תניא; הנותן סם המות לפני בהמת חבירו – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים', וכל דבר שחייב בדיני שמים – אסור לעשותו. אמנם יש לחלק, שדין זה נאמר כשרוצה להורגה בלי סיבה וכשאינה נמצאת ברשותו, אך כאשר נכנסת לרשותו ועומדת להזיק, ייתכן שמותר לו להרעיל אותה. ומכל מקום למעשה אם נכנסת לרשותו ועומדת להזיק חוזר הדין של 'עביד איניש דינא לנפשיה', ומותר לו להגן על רכושו בכוח. אמנם אסור לו לפגוע בבהמה אלא כפי ההכרח, כמו שנתבאר לעיל. על כן, כיוון שבדרך כלל ניתן למנוע את הנזק בדרכים אחרות, אין להרעיל את בהמת חברו.¹⁷

שתי סיבות בדבר: ראשית, סברא זו ש'היה לה שלא תאכל', אינה מועילה אלא לפטור מתשלום, ומכל מקום ודאי שאסור להכניס פירותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות, ובנידון דין אסור להרעיל את בהמת חברו. שנית, הרעלת הבהמה הרי זה בכלל העמדת מזיק ברשותו, ואינו מעשה תמים, ויש לדון אותו על פי גדרי 'עביד איניש דינא לנפשיה', שאסור לאדם להעמיד מזיק ברשותו, כשעלול להזיק יותר מהנדרש.

15. תוס', ב"ק כג ע"א, ד"ה הנהו.

16. שו"ת חוות יאיר, סי' קסה.

17. וכן עולה מדברי הרב אפשטיין, שדן באריכות בדברים בספרו 'חבל נחלתו', ח"ב סי' קב.



סיכום

- א. אין להתיר החזקת כלב תקיפה העלול להרוג אדם. וזאת משום שהדין של 'עביד איניש דינא לנפשיה' אינו מתיר הריגה, וכן גם משום שהכלב יפגע בגנב ויזיק אותו מעבר לנדרש.
- ב. אסור להרוג את כלבו של השכן, או להניח לו פיתיון מורעל, משום שמוטל על האדם לחפש דרכים אחרות שימנעו את הנזק והם לא מגיעים לפגיעה חמורה בבעל חיים.





הרב חיים בלון

גביית נזקי כלים שנגרמו מהנחת מכשול

א. הצגת השאלה

פעמים רבות באה לפני בית הדין תביעה על נזקים שנגרמו לנכסיו של אדם, בשל כך שאדם אחר הניח מכשול במקום שרבים יכולים להינזק.

באופן כללי, במקרים של נזקי ממון מחמת היתקלות במכשול וכדומה, נפסק (שו"ע, חו"מ סי' תי סעי' כא) כדעת חכמים (ב"ק נג ע"ב), שמניח המכשול פטור מלשלם, שכן נדרש: 'שור – ולא אדם, חמור ולא כלים'.

נדגים זאת במקרה שהגיע לשערי בית הדין. אדם חפר תעלה מצדו האחד של הכביש לצדו השני, בעומק וברוחב של כחצי מטר, כדי להניח צינור ממבנה תעשייה אחד לשני. כיוון שעוד לא סיים את העבודה, הוא כיסה את התעלה בכיסוי זמני. לאחר זמן עברה משאית על הכיסוי שלא היה חזק דיו לשאת את משקל המשאית, הכיסוי קרס והמשאית נפלה לתעלה, ונגרם לה נזק בסך אלפי שקלים (לצורך הדיון נאמר, שלנהג לא הייתה דרך לדעת שהכיסוי מכסה תעלה, והכיסוי לא היה ראוי). לכאורה במקרה כזה, מניח הכיסוי יהיה פטור מהנזקים שנגרמו למשאית, שכן המשאית דינה ככלים, והאדם פטור מלשלם עליהם.

בימינו הדבר עשוי להיות פרצה שמאפשרת לאדם לנהוג ברשלנות ובלא אחריות, ולגרור נזק בלי לשלם פיצוי. כיצד על בית הדין לפסוק במקרים כאלה?

ב. הרחבת אחריות המזיק במסגרת פשרה

כאשר שני צדדים פונים לבית הדין כדי שידון אותם, הם חותמים על שטר בורות הכולל בתוכו את קבלת בית הדין 'בין לדין בין לפשרה'. הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א¹ במאמרו העוסק במעלותיה של הפשרה בבית הדין, קבע שבמסגרת הפשרה, בית הדין יכול לחייב אדם בממון, גם כאשר מן הדין הוא חייב רק לצאת ידי שמים.

כלומר, ישנם מקרים שבהם אדם עשה מעשה (ולפעמים אפילו יש ספק אם עשה מעשה) שאין בית הדין יכול לחייב עליו, ובכל אופן הוא חייב לשלם כדי לצאת ידי

1. משפטי ארץ, 'דין דיין דיון', עמ' 88.

שמים. במקרה כזה, אם הצדדים הסמיכו את בית הדין גם לפשר ביניהם, בית הדין רשאי לחייב אדם ממון גם בדיני אדם. לדוגמה, אדם אמר לחברו שחברו לווה ממנו כסף, וחברו השיב שאינו זוכר זאת. במקרה כזה הדין הוא שאין בית הדין מחייב את הנתבע לשלם, אך הוא חייב לצאת ידי שמים. אם יבוא הדבר לפני בית הדין שמוסמך לדון גם לפשרה, הוא יכול לחייב את הנתבע לשלם, באופן מלא או חלקי. אם כן נשאלת השאלה, האם אדם שגרם נזק לממון חברו על ידי הנחת מכשול המוגדר הלכתית 'בור', חייב לצאת ידי שמים?

ג. מחלוקת האם יש חיוב בדיני שמים כאשר פטור בדיני אדם

1. דעת המחייבים

לכאורה יש לדון, מה היה הדין אילו התורה לא חידשה שהאדם חייב על נזקי בורו. בעניין זה כתב 'שיטה מקובצת' בשם הרא"ה (בבא קמא נ ע"ב):
...פירוש דבור בין בהבל בין בחבט גרמא בעלמא הוא ומן הדין ראוי שיפטר בגרמא דנזקין דעלמא דפטור אלא דרחמנא הוא דחייביה בהכשר נזקין וחייביה אבורו ואהבלא...
כלומר לולא שהתורה חייבה את האדם על נזקי בורו, הוא היה פטור מדין 'גרמא'. אכן מצאנו במקרים רבים שבנזקי 'גרמא', חייב לצאת ידי שמים.² אך לא בכל מקרה של 'גרמא' חייב לצאת ידי שמים. וכך נאמר בשו"ת 'התשב"ץ' (ח"ב סי' קיד):
דכל הני דאמרין דהוּו גרמא בנזקין איכא מעשה ומשום הכי חייב בדיני שמים אבל היכא דליכא מעשה אפילו דיני שמים ליכא...
כלומר, החיוב לצאת ידי שמים בנזקי 'גרמא' הוא רק כאשר המזיק עשה מעשה. במקרה של בור, אמנם האדם עשה מעשה בחפירת הבור, אבל המעשה לא היה קשור ישירות לנזק, ולכן לא ברור אם היינו מחייבים לצאת ידי שמים, אילולא חייבה תורה על נזקי בורו.
אך מה הדין, לאחר שהתורה אכן חייבה בנזקי בור, אך פטרה מקרים מסוימים כמו נזק לכלים? כמו כן יש לשאול לגבי מקרים דומים שהתורה פטרה, כגון כאשר נגרם נזק לדברים שהיו טמונים, בשל אש שאדם הדליק (דין 'טמון')?
הרב ברוך בער ליבוביץ, בספרו 'ברכת שמואל' (ב"ק סי' ב אות א) כתב על כך:
דכמו דחזינן בדין אדם המזיק דאף באופן דליכא חיוב תשלומין מכל מקום איסורא הוי... ומשום דמזיק אדם דנלמד מקרא ד'מכה בהמה ישלמנה' לא רק לענין חיוב ממון נאמר אלא דנאמר הקרא גם לענין שנעשה מזיק ונענש בדי

2. עיינו למשל בשו"ע, חו"מ סי' תיח סעי' ז; שם סעי' יא ועוד.

שמים... ונראה דגם נזיקין דממונו גם כן לא רק לענין חיוב בידי אדם נאמרה הפרשה דממונו דחייב בתשלומין על ידי דשמירתן עליך, אלא גם דיש בכלל הפרשה דעל ידי מעשה ממונו דשמירתן עליו חשיב גם מזיק ונענש בידי שמים. ועל כן נראה דאף דהתורה פטרה טמון באש מכל מקום היינו רק לענין תשלומין אבל מכל מקום **איכא איסור בדיני שמים**.

בהמשך הדברים הביא בשם מורו ורבו הגאון רבי חיים סולובייצ'יק, שהנאמר בתורה 'ולא ישמרנו' – הוא איסור. וביאר ה'ברכת שמואל' את דבריו, שהתורה התכוונה גם לחייב במקרה נזק, וגם לומר שיש איסור בחסרון השמירה, ולכן נחשב מזיק ורשע כלפי שמיא, וודאי שחייב לצאת ידי שמים.

בהמשך דן ה'ברכת שמואל' בשאלה האם יש איסור בדיני שמים, בנזקי כלים בבור: הביא הגאון ר' בצלאל נ"י ראיה דאיכא איסור בור לענין כלים ממתניתין דהבית והעליה ב"מ דף קי"ז ע"ב: 'מי שהיה כותלו סמוך לגינת חבירו ונפל וא"ל פנה אבניך', מבואר דב"ד כופין לסלק האבנים מגינת חבירו, ועיי"ש בתוד"ה אמר ובש"מ בשם הרא"ש. **ואע"ג דבור פטור על הכלים ובעל כרחך משום דאיכא איסור** לכתחילה ועל כן כופין ב"ד לסלק את הבור שלא יזיקו את הקרקע.

לפי העיקרון שקבע לפני כן (על פי הבנתו את דברי הגר"ח), כאשר יש איסור, ממילא חייב לצאת ידי שמים. אמנם יש לדון בראייתו, שכן בתוספות³ משמע שבכהאי גוונא הוא גם תולדת אש, ממילא האיסור יכול לנבוע מכך שיש כאן גם תולדה של אש. ה'ברכת שמואל' השווה נזקי 'טמון' באש וכלים בבור, לדין 'שן ורגל ברשות הרבים', שבו התורה פטרה. הוא הוכיח שב'שן ורגל', האדם פטור לגמרי ואינו חייב אף לצאת ידי שמים, שכן שם יש לאדם היתר גמור לאפשר לבהמותיו להלך ברשות הרבים, ממילא אין לחייבו אם הזיקו.⁴

יש להקשות על דבריו מהגמרא (בבא קמא כג ע"ב):

הנהו עיזי דבי תרבו דהוו מפסדי ליה לרב יוסף, א"ל לאביי: זיל אימא להו למרייהו דליצנעניהו... מכריז רב יוסף, ואיתימא רבה, דסלקין לעילא ודנחתין לתחתאה: הני עיזי דשוקא דמפסדי, מתרינן במרייהו תרי ותלתא זמנין, אי ציית – ציית, ואי לא – אמרין ליה: תיב אמסחתא וקבל זוזך.

כלומר, אם העזים של אחד אוכלות פירות של אחר, מזהירים אותו פעמיים – שלוש, ואם אינו מסלק את הנזק, רשאי הניזק לשחוט את הבהמה ולמסור למזיק את הבשר. וביאר רש"י⁵ שהכוונה אפילו ברשות הרבים, ששם 'שן ורגל' פטורים.

3. תוספות, בבא קמא ו ע"א, ד"ה היינו בור.

4. והוכיח דבריו מתוספות, ב"ק כ ע"ב, ד"ה הא איתנהית.

5. רש"י, ב"ק כג ע"ב, ד"ה מתרין במרייהו; וכן כתב הרא"ש, שם פ"ב סי' יא; וכן פסק השו"ע, חו"מ סי' שצב סעי' ב.

ואם נאמר כדברי ה'ברכת שמואל', שאין בנזקי שן ורגל ברשות הרבים שום איסור, מדוע מותר לשחוט את העזים שהזיקו? על כורחנו נסיק שגם ב'שן ורגל' שמזיקים ברשות הרבים יש איסור על בעל הבהמה, והוא חייב לשמור את ממונו שלא יזיק, רק שאין עליו חיוב תשלומים.

נוסף על כך יש לדון בדבריו, במה שתלה החיוב לצאת ידי שמים באיסור להזיק, שכן בהחלט ייתכן שכאשר התורה פטרה מתשלומים, הכוונה היא גם לפטור מדיני שמים, אלא שיש עונש משמים, כמו כל עברה שמחייבת בעונש, אבל אין בהכרח חיוב בתשלומים. ואכן כך כתב הגר"ש ישראל⁶ וסיכם: 'ולא אשכחן בשום מקום רמז לחידוש זה, שבטמון באש וכיו"ב יש חיוב לדיני שמים'.

אך בדומה ל'ברכת שמואל' כתב ספר 'אמרי בינה'⁷ לעניין חיובי שמירה: 'ויש מקום לומר דהנך דמיעטה התורה מדין שמירה דאף אם פטור אף מפשיעה מ"מ בדיני שמים חייב לשלם'. בהמשך דבריו הוא משווה זאת ל'גרמא' בנזיקין, שאף שפטור בדיני אדם, חייב לשלם בדיני שמים. אם כן יש לומר שגם המקרים שהתורה מיעטה לעניין תשלומים, כגון כלים בבור או 'טמון' באש, עדיין חייב לצאת ידי שמים.

2. דעת הפוסקים

ה'חזון איש'⁸ הסתפק בשאלה זו. במקרה שאדם כיסה חפץ של חברו כאשר האש התקרבה, ועל ידי כך גרם לו להיות 'טמון', ולמזיק להיפטר מחיוב, הוא חייב לצאת ידי שמים. אולם, ייתכן שאדם שהזיק כלים טמונים באש יהיה פטור אף מלצאת ידי שמים, כיוון שכל מקום שהתורה פטרה בפירוש, המזיק פטור אף בדיני שמים. בהמשך⁹ נראה שהכריע כאפשרות זו.

גם הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך ב'מנחת שלמה'¹⁰ כתב שבכל הפטורים של התורה, פטור גם מלצאת ידי שמים. רק כאשר עשה במכוון מתוך ידיעה שייפטר, אין כוונתו מועילה והוא חייב. כגון אם אדם הניח פירות של אדם אחר ברשות הרבים כדי שבהמת חברו תאכלם, ובעליו יהיו פטורים, הוא יתחייב.

3. הבחנה בין שני סוגים של בור לעניין חיוב בדיני שמים

הרב שפיץ ב'משפטי התורה'¹¹ חילק בין שני סוגים של בור. יש בור שאדם מתחייב עליו בגלל שהוא חפר אותו או הכין אותו, ויש בור שאדם מתחייב עליו בגלל שמממנו נוצר נזק שכן לא שמרו כראוי, כגון עץ שלו שנפל לרשות הרבים וגרם לנזק, או חפץ שלו שלקחו ילד או בעל חיים, והניחו ברשות הרבים וגרם למכשול.

6. ספר שערי שאול, עמ' כו.

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

8. חזו"א, ב"ק סי' ב אות ז.

9. שם, סי' ה אות ד.

10. מנחת שלמה, בבא קמא סי' כט אות ד.

11. משפטי התורה, בבא קמא סי' ד.

בסוג הראשון, כיוון שהוא בידיו גרם למכשול, ויש כאן 'גרמא', ודאי שהוא חייב לשלם כדי לצאת ידי שמים, כמו בכל נזק ב'גרמא', שחייב לצאת ידי שמים. בחלק מן המקרים מסוג זה התורה הוסיפה גם חיוב בדיני אדם. אבל בסוג השני, לולא חידוש התורה לא היה חיוב, כיוון שאין כאן מעשה נזק כלל, שכן לא מעשיו גרמו את יצירת הבור. ממילא במקרים שהתורה לא חייבה, נשאר הדין הבסיסי שפטור לגמרי, אפילו לצאת ידי שמים. מתוך דבריו נראה שהוא סבור שדבריו נכונים גם לדעת ה'חזון איש' שהזכרנו. הוא מעמיד את דבריו דווקא בבור מהסוג השני, כשלא האדם הכין את הנזק, אלא שמממונו הוכן הנזק.

אך לדעתי קשה לפרש כך את לשון ה'חזון איש', שכן כתב: 'ואפשר דהיכי דחייבה התורה לשלם ופטרה בדבר מן הדברים כמו טמון באש וכלים בבור פטר גם בידי שמים'. אף שניתן לדחוק בלשונו, שחיוב לצאת ידי שמים לא חייבה התורה במיוחד ביצירת הבור, נראה יותר לומר שבכל נזקי כלים בבור – פטור האדם מתשלום.

ד. מהות חיוב בדיני שמים

כל הדיון הזה שייך לענייננו, אם החיוב לצאת ידי שמים היה חובה ממונית רגילה, אלא שאין בית הדין אוכף אותה. אם כך הדבר, מסתבר שבמסגרת הפשרה ניתן לאכוף אותו. אלא שנראה שיש מחלוקת ראשונים במהות החיוב לצאת ידי שמים, האם הכוונה לחיוב ממוני ממש או רק לחיוב מוסרי.

הש"ך¹² מביא את דברי המהרש"ל¹³ שכאשר חכמים אמרו שאדם צריך לצאת ידי שמים, לא ניתן לתפוס את ממונו של החייב, ואם תפס התובע מוציאים ממנו. רק במקרה של 'קים ליה בדרכה מיניה' (פטור מחיוב ממון שנעשה אגב ביצוע עברה חמורה, כגון חילול שבת) אם תפס אין מוציאים ממנו. זאת בגלל שהמעשה שהוא עשה הוא מעשה המחייב בתשלומים, אלא שבית דין לא רשאי לקיים בו שני עונשים. במקרה כזה החיוב הממוני קיים, ולכן אם תפס אין מוציאים ממנו. לעומת זאת, אם ניזק ב'גרמא' תפס את ממון המזיק – מוציאים את הממון ממנו, למרות שהמזיק חייב לצאת ידי שמים. בדבריו הוא מצטט את הריב"ש, שסובר כך.

אך רבי עקיבא איגר¹⁴ מביא מ'נימוקי יוסף', רשב"א ור"ן, שתפיסה מועילה כאשר חייב לצאת ידי שמים.

יש מקום לומר שהמחלוקת היא בשאלה האם החיוב לצאת ידי שמים הוא חיוב ממוני, ואם כן תפיסה מועילה בדיעבד, כיוון שסוף סוף חברו חייב לו ממון; זאת אף שלכתחילה אסור לתפוס מה שלא ניתן להוציא בבית דין.¹⁵

12. ש"ך לשו"ע, חו"מ סי' כח ס"ק ב.

13. ים של שלמה, בבא קמא פ"ו סי' ו.

14. רע"א לשו"ע, חו"מ סי' כח.

15. נתיבות המשפט, ביאורים סי' כח ס"ק ב, שכן תפיסה היא מדין עשיית דין לעצמו. יש מקום להביא בקשר לכך את שיטת המאירי (בבא קמא נו ע"ב), שמדבריו משמע באופן ברור שהחיוב לצאת ידי שמים הוא חיוב ממוני גמור: 'כל שכתבנו עליו כאן שהוא חייב בדיני שמים פירושו שהוא חייב בו

אך אם החיוב הוא רק כדי להיפטר מעונש בשמים, אזי אם אין המזיק מעוניין בכפרה, לא ניתן לחייבו ולא ניתן לתפוס את ממונו, כיוון שאין ממון זה מגיע לו על פי דין. אם כן, לכאורה ניתן היה לומר שלשיטה הזו, לא ניתן לחייב בממון בבית הדין כדי לצאת ידי שמים.

ה. חיוב ממון כאשר ישנו חיוב מוסרי

אך נראה שאין הדבר כן, אלא גם אם יש רק חיוב מוסרי, רשאי בית הדין להמיר אותו בחיוב ממון. יתרה מזו, גם במקרים שוודאי אין חיוב ממוני כדי לצאת ידי שמים, אלא רק חוב מוסרי ועונש משמים, ניתן לחייב בממון כאשר באים לעשות פשרה. עיקרון זה מתבסס על סברתו של הרב ז"נ גולדברג (במאמר הנ"ל), שם הסביר שהסיבה שניתן לחייב בפשרה גם בחיובי שמים, היא שהתשלום הוא עבור מחילת התובע, כדי שהתובע לא יענש בדין שמים. אם כן, גם במקרה שאין חיוב תשלומים בדיני שמים, ויש רק עונש משמים, וגם לפי הדעות שהחיוב לצאת ידי שמים פירושו חיוב מוסרי, רשאי יהיה בית הדין לפשר ולחייב את המזיק ממון, לפחות באופן חלקי, כדי לפטור אותו מעונש שמים.

'קצות החושן'¹⁶ כתב שבכל מקרי ה'גרמא', גם אלו שלא ניתן לחייב אפילו לצאת ידי שמים, האדם יענש בשמים על גרימת הנזק:

...וכמה מיני גרמא איכא שנפטר מתשלומין אפילו בדיני שמים, ואילו עונש ודאי אית ליה אפילו בגורם דגורם והוא פשוט.

אם כן, לפי העיקרון שאמרנו, ניתן לומר שיש לבית הדין סמכות לחייב ממון גם בנזקי כלים בבור, כמו שניתן לחייב בכל סוגי ה'גרמא'.

לכך ניתן לצרף את שיטת הירושלמי המובאת בתוספות,¹⁷ שהלימוד 'שור' – ולא אדם, חמור – ולא כלים, נסב רק על בור למיתה, אך בור לנזיקין חייב גם על נזקי אדם וגם על נזקי כלים.

אמנם כתבו הראשונים שבעניין כלים, הבבלי חולק על הירושלמי, וזה לשון הרשב"א (בבא קמא ג ע"א):

ואע"ג דמשמע דפליג אגמריין בחיוב הכלים. דאלו בגמריין פטר את הכלים בכל

בור כדאיתא בהדיא בפרק המניח (כח, ב) בכולם אני קורא שור ולא אדם

חמור ולא כלים, והני מילי לענין מיתה אבל לנזקין אדם חייב וכלים פטורין...

בכל אופן ניתן לצרף שיטה זו, לשיטה שחיוב על נזקי כלים בבור הוא חיוב בידי שמים.

בהשבון הא לענין איסור אף מה שהוא פטור בו מדיני שמים איסור מיהא יש בו ... ומכאן כתבו גדולי הדורות שכל שנאמר עליו חייב בדיני שמים פסול הוא לעדות עד שישב והדברים נראין שמאחר שהוא חייב להשיב תורת גזלה חלה עליו עד שישב.

16. קצות החושן, סי' לב ס"ק א.

17. תוספות, בבא קמא ג ע"א, ד"ה לא עשרה כתיב.

סיכום

מן הדין החופר בור וגורם נזק לכלים, ובכלל זה לרכב שנפל לבור – פטור מתשלום. בימינו בעקבות שינוי הנסיבות, בית הדין רואה לעצמו חובה לדאוג לכך שלא תהא זו פרצה המאפשרת לאדם לנהוג ברשלנות, בלא לשלם פיצוי. ישנה אפשרות לדאוג לכך דרך הסכמת הצדדים שבית הדין יוכל גם לפשר ביניהם.

בין האחרונים נטושה מחלוקת האם במקרה של נזק לכלים בבור, המזיק חייב בדיני שמים, או שהוא פטור לחלוטין. ישנה גישה שמבחינה בין אדם שחפר בור, ולכן יתחייב בדיני שמים, לבין אדם שממונו הזיק מבלי שעשה מעשה, ויהיה פטור אפילו בדיני שמים.

כמו כן, יש מחלוקת האם חייב בדיני שמים הוא חייב ממוני שבית הדין אינו אוכף אותו, או שמדובר בחובה מוסרית בלבד.

על פי גישתו של הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, בסמכות בית הדין לקבוע פשרה שבה מי שהתחייב בדיני שמים, יחויב ממון כדי להיפטר מעונש שמים. זאת, גם אם מדובר בחיוב מוסרי ולא בחיוב ממוני.

לאור זאת, במסגרת הפשרה רשאי בית הדין לחייב ממון מי שחפר בור וגרם נזק לרכוש, כדי לפטור אותו מעונש שמים, בהתאם לנסיבות המקרה.



הרב נתן חי

בית דין קבוע – הגדרות והשלכות הלכתיות

א. פתיחה

הביטוי 'בית דין קבוע' מופיע בהקשרים שונים. הוא נזכר בתור ערכאה שלפניה מוגשת תביעה של חתן שלא מצא בתולים לכלתו (כתובות ג ע"א). גם ההיתר לתקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת תלוי במציאות 'בית דין קבוע' במקום (ר"ה כט ע"ב). קריאת מגילה לבני הכפרים לפני פורים מותנית במציאות 'בית דין קבוע' במקום (מגילה ב ע"ב).

לבית דין קבוע יש יותר סמכות ואחריות בעניינים שבין אדם לחברו מאשר לבית דין שאינו קבוע, ויש לכך השלכות לגבי חובת ההתדיינות לפניו, כפי שיבואר בהמשך. להלן נעסוק בעיקר בהגדרת בית דין קבוע ובסמכויותיו, ונבדוק האם בית הדין ביישוב קהילתי דינו כבית דין קבוע.

ב. חובת מינוי דיינים קבועים

ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"א ה"א) נקבע:

מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שערך, שופטים אלו הדיינים הקבועים בבית דין ובעלי דינים באים לפניהם.

על פי דברים אלה של הרמב"ם וכן מדבריו במקומות נוספים (שם פ"ב ה"ז, ועוד), העלו שו"ת 'יביע אומר' (ח"ז חו"מ סי' א) וכן שו"ת 'ציץ אליעזר' (חט"ו סי' סט) כי לפי הרמב"ם מצוות מינוי דיינים נוהגת אף בימינו מן התורה. כן פסק גם המב"ט ב'קריית ספר' (הל' סנהדרין, סוף פ"ה), שהוסיף וכתב כי אפילו בלא סמיכה, דנים דייני חו"ל מדאורייתא, כי בזמן שאין סמיכה כולם שווים.

אמנם לפי הרמב"ם¹, החיוב למינוי דיינים בימינו, כשאין סמיכה, הוא מדרבנן. וכן פסק רבנו ירוחם²: 'מצוה מדרבנן למנות שופטים בכל עיר ועיר אף על גב דאין לנו סמיכה עתה'.

אולם כאמור לעיל, לפי הרמב"ם חובה למנות דיינים בבתי דין קבועים, והאחרונים העלו כי חובה זו נוהגת גם בימינו. וזו לשון הרב ולדנברג, בסיכום דבריו בסוגיה זו³:

1. רמב"ם, דברים טז יח; חידושי הרמב"ם, סנהדרין כג ע"א.
2. ר' ירוחם, נתיב ראשון סוף חלק ד עמ' ו.
3. שו"ת ציץ אליעזר, חט"ו סי' סט ס"ק טו.

יוצא לנו שלפנינו יסודות חזקים שעל פיהם ניתן לומר שאפילו בזמן הזה שאין סמוכים, מכל מקום יש מצוה מן התורה למנות דיינים קבועים שידונו דין תורה, וכמו"כ יש יסוד לומר שאפילו בדברים שהבית דין בא עליהם מכח שליחותיהו דקמאי, מכל מקום כח הרשאתם על כך הוא מדאורייתא.

ג. ההגדרות השונות לבית דין קבוע

הפוסקים העלו הגדרות שונות לבית דין קבוע. חשוב לציין שעולה מדברי הפוסקים שכל אחת מההגדרות השונות לבדה, נותנת לבית הדין תוקף של בית דין קבוע, וכל שכן אם בבית הדין מתקיימים כמה מן התנאים להגדרתו בית דין קבוע.⁴

1. בית דין הדין בקביעות

בית דין הדין באופן קבוע ולא ארעי, מוגדר בית דין קבוע. וכן קבע הרב וואזנר, שאם יש בית דין שרגילים לדון לפניו והם קבועים כבר מזמן, הינו בגדר 'קבלו עליהו' ואף על פי שלא קיימו אספה לבחירת הדיינים.⁵ וכן קבע הגר"ש אלישיב:⁶ "בית דין – ירושלים" אשר יושב על מדין באופן קבוע, בודאי נחשב לבית דין קבוע שבעיר.

2. בית דין שהתמנה על ידי רב העיר

אם רב העיר ממנה דיינים לבית הדין לממונות, יש לבית הדין הזה מעמד של בית דין קבוע. זאת מכיוון שמחובתו ומסמכותו של רב העיר לפסוק לציבור בשאלות של דיני ממונות, כשם שהוא חייב לפסוק בשאלות של איסור והיתר. לפיכך מחובתו של הרב גם למנות דיינים לבית דין לממונות, כדי לפסוק לציבור בשאלות ההלכתיות של דיני ממונות.⁷

3. בית הדין היחידי באותו מקום

אם ביישוב או בעיר יש רק בית דין אחד, ממילא הוא נחשב לבית הדין הקבוע באותו מקום.⁸

4. כאשר יש מספר בתי דין בעיר המוגדרים בתור בית דין קבוע מסיבות שונות, דנו הפוסקים למי מהם יש מעמד מועדף. ראו בעניין זה: ספר עבודת הגרשוני סי' מז; שו"ת שבט הלוי ח"ה, חו"מ סי' ריב; הרב יונה מצגר, הרב אברהם שרמן והרב חגי איזירר, 'סמכות מקומית - בית דין קבוע', שורת הדין ח"י, עמ' תסה; הרב אברהם שרמן, 'סמכות בית דין רבני אזורי לנדות סרבן דין', תחומין כז, עמ' 339 הרב אוריאל לביא, עטרת דבורה ח"ב, עמ' 707-709; הרב ברוך שרגא, 'בית דין קבוע מול זבל'א', שערי צדק ב', קובץ מאמרים בדיני ממונות הלכה למעשה, עמ' 292; הגר"ש וואזנר, 'מעמדם של בתי דין עצמאיים', קובץ פעמי יעקב נז, אדר תשס"ה, עמ' עט הרב שמחה מירון, 'מעמדם של בתי הדין הרבניים בישראל', קובץ תושב"ע כב, עמ' צד.

5. הגר"ש וואזנר, 'מעמדם של בתי הדין העצמאיים', שם.

6. הגר"ש אלישיב, פסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובירורי יוחסין ט, עמ' ט.

7. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' ג; הרב יעזר אריאל, דיני בורות - כללי הדין והפשרה, עמ' שג-שד.

8. הגר"ש וואזנר, שם.

4. בית דין שנבחר על ידי הציבור

בית דין קבוע היינו שנבחר על ידי הציבור, כיוון שבית דין שקיבלו עליהם בני העיר מוגדר בתור 'בית שהמחום רבים עליהם', כלומר שבני העיר קיבלו אותו עליהם כדי מומחים. הקבלה מועילה כשם ש'רשאי' בני העיר להסיע על קיצתן⁹, וכל תקנה שתיקן הציבור, או תיקנו שבעת טובי העיר לטובת אנשי העיר בדבר שבממון, מחייבת את כולם¹⁰.

5. קבלת משכורת

נכתב בספר 'תשובות והנהגות' (ח"ה סי' שנא): 'ומנהיגו בעדה החרדית שאם ישנו קהל המחזיק בית דין, והדיינים מקבלים מהם משכורת, אז דינם כבית דין קבוע'.

6. שייכות לבית קברות אחד

מנהג הוא ביישוב שיש בו בית קברות יחיד, שכל בני הקהילה השייכים לבית הקברות של הקהילה, שייכים גם לבית הדין של הקהילה, ואין אחד מהם זכאי לדרוש מבעל דינו להתדיין לפני בית דין גדול יותר במקום אחר¹¹.

ד. סמכויות בית דין קבוע

1. דיון בכפייה

על פי ההלכה בית דין קבוע יכול לדון את תושבי העיר בכפייה, בלא צורך בהסכמתם בהסכם בוררות. אמנם בית הדין יכול לחייב את הצדדים לחתום על הסכם בוררות, כדי לתת לו תוקף גם על פי חוק, ולאפשר ביצוע של פסק הדין על ידי הוצאה לפועל¹².

2. העדפת בית דין קבוע

בית דין קבוע יכול לחייב את בני העיר לבא ולהתדיין לפניו, גם אם יש במדינה בתי דין חשובים יותר ממנו¹³.

אם יש בעירם של בעלי הדין בית דין קבוע, אין אף אחד מהם זכאי לדרוש להתדיין בפני בית דין שמחוץ לעירם, גם אם הוא גדול מבית הדין המקומי¹⁴. זאת כדי למנוע מצב שהתובע יגיש את תביעתו במקום רחוק בכוונה, מתוך ידיעה שהנתבע ירצה להימנע מלהיטלטל למקום רחוק, ויעדיף לשלם את הסכום הנתבע ממנו, שלא כדין¹⁵. כמו כן יש חשש הפוך, שהנתבע יתעקש להתדיין דווקא בבית דין רחוק, בתור אמצעי

9. תוספתא, בבא מציעא פ"א הכ"ג.

10. שו"ת שבט הלוי, ח"ה חו"מ סי' ריב ס"ק ד.

11. תרומת הדשן, פסקים סי' סה; דרכי משה, חו"מ יד, א; סמ"ע, שם ס"ק א; באר הגולה, תומים, נתיבות המשפט וערוך השולחן, שם.

12. שו"ת הרי בשמים, סי' צט; הרב שמחה מירון, שם.

13. רמב"ם, הל' סנהדרין פ"א ה"א; מאירי, סנהדרין לא ע"א; שו"ת התשב"ץ, ח"א סי' קנט.

14. רמ"א לשו"ע, חו"מ סי' יד סעי' א.

15. שו"ת מהרי"ק, שרש כא.

להתחמק מהתביעה. אין אפשרות לאחד מהצדדים לדרוש להתדיין בפני בית דין במקום אחר, גם אם הוא גדול וחשוב יותר, וזאת מחשש מחלוקת בשאלה איזה בית דין חשוב יותר.¹⁶

3. עדיפות בית דין קבוע לעומת 'זבל"א'

כאשר התובע רוצה לדון בפני בית דין שאינו קבוע, יכול הנתבע לדרוש להתדיין ב'זבל"א', כלומר, 'זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד', ושני הדיינים בוררים להם עוד אחד.¹⁷ אך אם בחר התובע את בית הדין הקבוע שבעיר, אין לנתבע זכות זו.¹⁸

4. הפקעת ממון

הרב ישראל מאיר לאו העלה בשו"ת 'יחל ישראל'¹⁹, שיש לבית דין קבוע סמכות להפקיע ממון. מקור הדברים ברמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ד ה"ו), וכך כתב: 'וכן יש לדיין תמיד להפקיע ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת'. ובכוונת המילה 'תמיד' בדברי הרמב"ם, ביאר ה'כסף משנה' שגם בזמן הזה יש לדיין את הסמכות להפקיע ממון. אמנם ספר 'ים של שלמה'²⁰ הביא בשם הרמב"ם שרק בית דין חשוב יכול להפקיע, אבל מפשט לשון הרמב"ם משמע שכל דיין יכול להפקיע. ה'נימוקי יוסף'²¹ כתב שכל בית דין קבוע בעירו יכול להפקיע ממון בני אדם.

5. החובה לדון

מעמד בית דין קבוע מחייב את הדיינים לדון בכל מקרה המובא לפניהם, למעט מקרים שיש להם נגיעה בהם.²²

סיכום

מהאמור לעיל עולה כי בתי הדין ביישובים הקהילתיים דינם כבית דין קבוע. שהרי די באחת ההגדרות אחד כדי להגדירם בתור בית דין קבוע, והמציאות היא שרובם עומדים בכמה מההגדרות. משמעות הגדרת בית דין בתור בית דין קבוע התבארה לעיל, ובין השאר התבררה חובת הזדקקות בני הקהילה לבית הדין המקומי, גם ללא הסכמתם. בשולי הדברים יש להעיר כי שטח השיפוט של בית דין מקומי קבוע הוא עד שלוש פרסאות (כ- 12 ק"מ) מתחום העיר.²³ ומכאן שסמכות בית הדין חלה גם על מאחז או שכונה הנמצאים בתוך תחום זה.

16. ים של שלמה, בבא קמא פ"י סי' י; שו"ת מהרשד"ם, חו"מ, סי' ז.

17. סנהדרין כג ע"א.

18. רמ"א לשו"ע, חו"מ סי' ג סעי' א; וראו שו"ת מים חיים, לגר"ד הלוי, ח"ב סי' עד.

19. שו"ת יחל ישראל, סי' קטו.

20. ים של שלמה, יבמות פ"י סי' יט.

21. נמוקי יוסף, יבמות כח ע"ב בדפי הרי"ף.

22. הרב שמחה מירון, שם, מעמ' צד.

23. שו"ת הרשב"א, המיוחסות לרמב"ן סי' מז; שו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף ה; אור זרוע סנהדרין סי' פג;

ים של שלמה, בבא קמא שם; שו"ת רקאנטי, סי' תכט.

הרב מרדכי וולנוב

חלב 'מהדרין'

מוצרי חלב שונים כשרים בכשרות רגילה (לא 'מהדרין'). פעמים רבות, הסיבה היחידה שאינם מוגדרים 'מהדרין', היא החשש שהחלב נחלב בשבת תוך כדי חילול שבת, באופן שאסור מבחינה הלכתית. השאלות הנשאלות הן האם יש בעיה באכילת מוצרי חלב אלו, ומה לעשות כשאי אפשר למצוא מוצר דומה בכשרות מהודרת?

א. איסור חליבה בשבת מדאורייתא

ראשית יש לברר מהו מקור האיסור לחלוב בשבת, האם הוא מדאורייתא או מדרבנן. שנית יש לברר מהן הדרכים ההלכתיות המאפשרות חליבה בשבת. ולבסוף יש לברר מהי המציאות.

בגמרא (שבת צ"א) מובאת מחלוקת בין ר' אליעזר לחכמים לגבי כמה מלאכות, האם איסורן הוא מהתורה או מדרבנן:

תנו רבנן: החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת, המכבד, והמרבץ, והרודה חלות דבש, שגג בשבת – חייב חטאת, הזיד ביום טוב – לוקה ארבעים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות.

מפשט הסוגיא עולה כי לדעת ר' אליעזר, חליבה בשבת אסורה מהתורה, ואילו לדעת חכמים, חליבה בשבת אסורה מדרבנן. בניגוד להבנה זו, כתבו רוב הראשונים, שחכמים חולקים על ר' אליעזר רק בקשר לחלקה השני של הברייתא, מ'המכבד', אך בקשר לחלקה הראשון של הברייתא (החולב והמחבץ והמגבן) אין מחלוקת, ולכולי עלמא חליבה אסורה מהתורה.

נחלקו הראשונים, מדוע אסורה החליבה בשבת:

בתוספות (שבת ע"ב ד"ה מפרק) מובאת דעת ר"י, שהאיסור הוא משום מפרק (דש), וכך גם דעת הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"י). האיסור במלאכת דש הוא להוציא דבר הבלוע, ממקום גידולו, ולכן החליבה אסורה, הואיל ואנו מוציאים את החלב מתוך העטין. לעומתם, לדעת ר"ת (תוספות, שבת ע"ב ד"ה מפרק) מלאכת דישה שייכת רק בגידולי קרקע¹, וממילא אין לאסור את החליבה משום דש. לשיטתו, אסורה החליבה

1. גם ראשונים אחרים סוברים שאין דישה אלא בגידולי קרקע, אך לדעתם, בהמה נחשבת לגידולי קרקע, משום שהיא ניזונה מהקרקע.

משום ממחק. האיסור במלאכת ממחק הוא להחליק את העור. פעולת החליבה גורמת להחלקת העטין, ולכן אף היא אסורה.²
להלכה נפסק שהחולב עובר על איסור תורה של מפרק (דש).³

ב. פתרונות לחליבה בשבת בדרך היתר

אף שהחליבה אסורה בשבת, הותר לחלוב בשבת בדרכים מסוימות, בגלל הצער שיש לבהמה מכך שאין חולבים אותה:⁴

1. השו"ע⁵ פוסק שמותר לומר לגוי לחלוב את הבהמה בשבת, משום צער בעלי חיים. החלב שנחלב בשבת אסור בהנאה בו ביום.
2. אם אין גוי שיחלוב את הבהמה, ניתן להקל ולחלוב באופן שהחלב לא יישמר אלא יאבד.⁶
3. יש פוסקים שהתירו לחלוב, ולהוציא את החלב על גבי אוכלין.⁷

ברפתות⁸ במדינת ישראל כיום, חליבה באופן המותר בשבת, נעשית באחת מארבעה דרכים הבאות:

1. חליבה על ידי גוי, כפי שכתב השו"ע.
2. שימוש במכונת חליבה. הרכבת הגביעים על עטיני הפרה בעזרת ואקום נעשית לפני תחילת פעולת החליבה. בהמשך, מופעלת מערכת נוספת על ידי שעון שבת והיא מתחילה את החליבה עצמה.⁹

2. יש שיטות נוספות לגבי איסור חליבה: לדעת הירושלמי, חליבה אסורה משום קוצר. לדעת הרשב"א בשם ר"ת, חליבה אסורה משום בורר. לדעת היראים, חליבה אסורה משום טוחן. לדעת רב האי גאון והרמב"ן, אין מלאכת החליבה אסורה מהתורה אלא מדרבנן.
3. משנ"ב, או"ח סי' שכח ס"ק קח.
4. איסור צער בעלי חיים הוא מהתורה, לחלק מן הפוסקים, ואיסור אמירה לגוי באיסורי תורה, הוא משום שבות.
5. שו"ע, או"ח סי' שה סעי' כ.
6. חזו"א, או"ח סי' נו ס"ק ד; עיין גם שמירת שבת כהלכתה, פרק כז סעי' מט. הרב קוק (באורח משפט סי' סד) לא רצה להתיר חליבה לאיבוד אלא רק על ידי גוי, ומכל מקום כתב: 'ודי לנו אם נעלים עין מאלה שהם מקילין לחלוב ע"ג קרקע, וגם זה אין ראוי שתצא הוראה מפורשת משום ת"ח מוחזק בהוראה'.
7. הרב ישראלי, עמוד הימיני, ח"א סי' כד. יסוד ההיתר הוא: כשם שהתירו לסחוט ענבים על גבי אוכלין בשבת, כך יש מי שהתיר לחלוב על גבי אוכלין. אך רבו הדעות שאסרו חליבה באופן זה, ולכן אין להקל בכך לכתחילה, עיין בילקוט יוסף, סי' שה סעי' ו.
8. סקירה זו נלקחה ממאמרו של הרב זאב ויטמן, רב תנובה, בנושא 'חלב שנחלב בשבת באיסור' (בנתיב החלב ח"ג).
9. הצעה זו העלה החזו"א בתור אפשרות לחליבה בדרך היתר על ידי מכונת חליבה. כיום המערכת פועלת כך, שאפילו הכמות המועטה של החלב היוצא בעת חיבור הגביעים הולכת לאיבוד.

3. חליבה במכונת חליבה, שבתחילת הפעלתה מוזרם החלב הנחלב לאיבוד, ורק לאחר מכן בפעולת 'גרמא', מוסטת זרימת החלב לשמירה במכל החלב¹⁰.

4. חליבה ברובוט חליבה – מערכת חדשה שבה הפרות נחלבות ללא מעורבות אדם בתהליך. הפרה מגיעה בעצמה, בהתאם לרצונה וצרכיה, אל רובוט החליבה, וזה מזהה את הפרה, מרכיב בעצמו את הגביעים על הפטמות וחולב את הפרה, באטמוט (אוטומציה) מושלם.

אין ספק שזוהי הדרך הטובה ביותר לחליבה בשבת מבין כל הדרכים, שהרי אין בה כל מעורבות של בני אדם.

ג. הנאה מחלב שנהלב באיסור בשבת

עד כה עסקנו בדרכי החליבה המותרות. כפי שראינו בדברי השו"ע¹¹, גם חלב שנחלב באחת הדרכים המותרות שהוזכרו לעיל, נאסר בהנאה בשבת שבה נחלב, אך במוצאי שבת מותר לשתותו. אך לצערנו, בחלק מהרפתות נעשית החליבה בשבת בדיוק כפי שהיא נעשית בימות החול. גם חלב זה מגיע אל חברות השיווק הגדולות, והשאלה שמתעוררת היא, האם חלב זה מותר בהנאה או אסור בהנאה.

השו"ע (או"ח סי' שיח סעי' א) פסק:

המבשל בשבת, (או שעשה אחת משאר מלאכות), במזיד – אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד. ובשוגג – אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד.

ה'משנה ברורה'¹² כתב, שאפילו אם האדם שעשה את המלאכה עשה זאת עבור אדם אחר, מותר לאדם שעבורו נחלב החלב ליהנות מהמלאכה מיד במוצאי שבת.

לכאורה, על פי פסקם של השו"ע והמשנ"ב, על אף שאין לחלוב חלב בדרכים אסורות, מכל מקום החלב נאסר רק למי שחלב בעצמו ולא לשאר האנשים. לכן גם אם למחלבות מגיע חלב שנחלב בשבת באופן שאסור, אין איסור ליהנות ממנו.

אולם, ה'כתב סופר'¹³ כתב, שכל ההיתר להשתמש בדבר במוצאי שבת למי שהמלאכה נעשתה עבורו, הוא דווקא כשאירע הדבר במקרה. כאשר הדבר נעשה בקביעות, קנסו חכמים את מי שנעשתה המלאכה בשבילו, ואסור לו ליהנות מהמלאכה, כפי שאסור למי שעשה מלאכה לעצמו¹⁴. לפי דברים אלו, נראה שחלב שנחלב בשבת יהיה אסור עולמית גם לאחרים, הואיל ומלאכת החליבה נעשתה עבורם, ולא עבור הרפתן המחלל את השבת.

10. זו הדרך השנייה שהציע החזו"א. היא עדיפה על הקודמת, הואיל ובה נעשה המעבר מחליבה לאיבוד לשמירת החלב, בפעולת 'גרמא'.

11. משנ"ב, שם ס"ק ה.

12. שו"ת כתב סופר, או"ח סי' כ.

13. וכן פסקו חלק מהאחרונים, כגון: שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' נד אות ב; שו"ת אור לציון, ח"ב עמ' רכט; ילקוט יוסף, סי' שיח סעי' ו.

14. שו"ת הר צבי, או"ח סי' קפ.

מנגד, חשוב לציין כי הרב פרנק כתב בשו"ת 'הר צבי'¹⁵, שדברי הכתב סופר מכוונים רק למי שנעשתה המלאכה בידיעתו וברצונו, אז נאסר הדבר עולמית לעושה העברה ולמי שהמלאכה נעשתה בעבורו ושהתכוון ליהנות ממנה.

על כן, כאשר יודעים בוודאות שיש לפנינו חלב שנחלב באיסור, יש להימנע מלשתות חלב זה¹⁶, אך כאשר יש ספק אם החלב נחלב בשבת או לא, ודאי שמותר להקל ולשתות חלב זה.

סניף נוסף להקל הוא בתערובת של חלב שנחלב בהיתר עם חלב שנחלב באיסור. בדרך כלל אין שומרים על החלב שנחלב בשבת באיסור שלא יתערב עם חלב שנחלב בהיתר ביום שישי ועם חלב שנחלב בהיתר במוצאי שבת, אלא הוא מעורב עימם. גם לדעת ה'כתב סופר', המחמירה ואוסרת עולמית בהנאה ממעשה שבת, גם למי שנחלב החלב בשבילו, כל זה הוא דווקא כשהחלב האסור אינו מעורב עם חלב מותר, אבל אם הוא מעורב בחלב שנחלב בהיתר, האיסור בטל חד בתרי ולא כשאר תערובות של לח בלח מין במינו שבטל בשישים.

כיום בתנובה יש שתי רמות של כשרות, רמת כשרות 'מהדרין' ורמת כשרות רגילה. ברמת כשרות 'מהדרין', מקפידים שלא להשתמש כלל בחלב שנחלב בשבת באיסור. לעומת זאת, ברמת כשרות רגילה משתמשים גם בחלב שנחלב באיסור. כיוון שגם החלב הכשר בכשרות הרגילה לא נחלב באיסור בוודאות, ניתן להקל וליהנות ממנו. זאת משום שיש דעות שגם אם מדובר בחלב שנחלב באיסור, מותר גם למי שנחלב עבורו ליהנות ממנו, ואף לדעות המחמירות בטל האיסור, שכן מדובר כאן בתערובת של חלב שנחלב באיסור עם חלב שנחלב בהיתר.

15. מלבד הטעם שיש לחשוש לדעות המחמירות, יש להחמיר ולא לשתות חלב איסור כדי לא לחזק ידי עוברי עברה.

16. כיוון שמדין 'מעשה שבת' אינו אלא מדרבנן, וההלכה שמי שנעשה עבורו נחשב בדין 'מעשה שבת' כעושה המלאכה ולא כאחרים, היא מחלוקת הפוסקים - לכן יש להקל בביטול ברוב שמועיל מדאורייתא, ואין צורך להחמיר בביטול בשישים.

סיכום

ודאי שראוי לצרוך חלב כשר בכשרות 'מהדרין', ויש בכך הידור להעדיף חלב זה על חלב כשר בכשרות רגילה, אך אם אין בנמצא חלב כשר בכשרות 'מהדרין', אפשר לכתחילה להקל ולצרוך חלב כשר בכשרות רגילה, ואין צורך לחפש חלב במקום אחר. דבר זה נכון גם לגבי חלק ממוצרי החלב ברמת כשרות רגילה. מוצרים שאינם 'מהדרין' בשל חשש לחליבה אסורה בשבת (ולא בשל רכיבים המצויים בהם שאינם 'מהדרין'), אפשר להקל בהם לכתחילה, ואין צורך לחפש אחר מוצר דומה בכשרות מהודרת. כמו כן, ניתן לבדוק באתר האינטרנט של 'תנובה' ברשימת המוצרים, ולראות בכל מוצר מהי הסיבה שאין המוצר כשר בכשרות 'מהדרין'. אם הסיבה היא חשש לחליבה אסורה בשבת, יש בהחלט מקום רב להקל בכך, בשעת הצורך.





הרב משה כץ

תולעת האניסקים – אסורה מדאורייתא או מותרת לכתחילה

א. הקדמה

פסוקים רבים בתורה עוסקים באיסור אכילת שרצים. החזרה על האיסור בפסוקים רבים כל כך מלמדת אותנו על חומרת הדבר. דין אכילת שרצים הוא דוגמה לדין שמי שאינו מקיימו, עובר על כמה וכמה איסורים בבת אחת. כדי לעמוד על חומרת האיסור צריך לזכור שהדבר נכון גם כשמדובר באכילת חרק קטן מאוד, כפי שיבואר במקרה שלפנינו.

אֵת זֶה תֹאכְלוּ מִכָּל אֲשֶׁר בָּמִים: כָּל אֲשֶׁר לוֹ סַנְפִּיר וְקִשְׁקֹשֶׁת בַּמִּים בַּיָּמִים וּבַנְּחָלִים, אֹתָם תֹאכְלוּ. וְכָל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סַנְפִּיר וְקִשְׁקֹשֶׁת בַּיָּמִים וּבַנְּחָלִים, מִכָּל שֶׁרֶץ הַמִּים וּמִכָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בָּמִים שֶׁקֶץ הֵם לָכֵם. וְשֶׁקֶץ יִהְיֶה לָכֵם, מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וְאֵת נִבְלָתָם תִּשְׁקְצוּ. כָּל אֲשֶׁר אֵין לוֹ סַנְפִּיר וְקִשְׁקֹשֶׁת בָּמִים שֶׁקֶץ הוּא לָכֵם... וְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא, לֹא יֹאכַל. כָּל הוֹלֵךְ עַל גָּחוֹן וְכָל הוֹלֵךְ עַל אַרְבַּע עַד כָּל מְרֻבָּה רַגְלִים, לְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ לֹא תֹאכְלוּ כִּי שֶׁקֶץ הֵם. אֶל תִּשְׁקְצוּ אֶת נִפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ, וְלֹא תִטְמְאוּ בָהֶם, וְנִטְמְתֶם בָּם (ויקרא יא, ט-יב, מא-מג).

וְכָל שֶׁרֶץ הָעוֹף, טָמֵא הוּא לָכֵם: לֹא, יֹאכְלוּ (דברים יד, יט)

התורה מבארת לנו שישנם שלושה סוגי שרצים: שרץ המים, שרץ הארץ (המהלך על הארץ) ושרץ העוף (המעופף באוויר).

חכמים מלמדים אותנו (במסכת מכות טו-טז) שמספר הלאווים שעובר האדם באכילת שרץ, הוא בהתאמה למספר הפסוקים העוסקים באיסור, בין פסוקים המדברים על איסור אכילת השרצים באופן כללי, ובין פסוקים המדברים על סוג מסוים מסוגי השרצים. לכן, האוכל שרץ אחד משרצי המים עובר על ארבעה (!) איסורי תורה, שכן נוסף לשני פסוקים העוסקים באיסור הכללי של אכילת שרצים, נכתבו בתורה על שרץ המים שני פסוקים העוסקים בו.

בדרך כלל כדי לעבור על איסור אכילה, יש צורך באכילה משמעותית, שהיא כמות של 'כזית' (כמות בנפח של קופסת גפרורים בערך), לפי חז"ל. המיוחד באיסור שרצים הוא, ששרץ מוגדר מבחינה הלכתית בתור 'ברייה' בפני עצמה. אכילת שרץ שלם, גם אם קטן מאוד (אך עדיין בגודל שאפשר לראותו בעין בלתי מזוינת), היא איסור תורה לכל דבר! נוסף על כך, במצבים שדבר איסור התערב ונבלע בתוך תערובת של מאכל מותר, יש בידינו כללים מתי הוא מתבטל, ואינו נותן טעם בתערובת, והתערובת מותרת באכילה. אולם כשאנו דנים בדבר המוגדר 'ברייה', מבחינה הלכתית הוא עומד בפני עצמו לעולם, ואינו מתבטל אפילו בכמות גדולה מאוד של מאכל מותר.

משמעות הדבר היא, שאם יש לפנינו מאכל שאנו יודעים **בוודאות** שיש בו חרק שלם (חי או מת), אסור לנו לאכול מהמאכל הזה! וכך נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' ק סע' א-ד):

בריה, דהיינו כגון נמלה... אפילו באלף לא בטל... וכן צריך שיהיה שלם... קדרה של מרק שנפל שם בריה ונאבדה – אסור הכל. ירקות מבושלות שנמצאו בהם שלוש תולעים [= כדי ליצור חזקת איסור במאכל] – הירקות אסורים.

ב. שרצים בדגים

בדגים יכולים להימצא שרצים בכמה מקומות: בתוך בשר הדג, במעי, בראשו של הדג או על גבי עורו.

השרצים שנמצאים במעי הדג, בראשו או על גביו, חיו לפני כן במים, והוגדרו בתור שרץ המים לכל דבר. כשהדג בולע אותם הם מגיעים לתוך המעיים שלו, והואיל ושרצים אלו נאסרו עוד בהיותם במים, הם אסורים גם כשהם במעי הדג.

דינם של שרצים הנמצאים בבשר הדג מורכב יותר. שרץ המים האסור, הוא רק כזה ששרץ וחי במים, גם אם לאחר מכן נמצא אותו בתוך דג. חז"ל קבעו כי שרצים שנמצאים בתוך בשר הדג, היו מאז ומעולם בתוך בשרו, ומעולם לא חיו בתוך המים מחוץ לדג. ממילא, כל שרץ שכלל לא שהה במים מחוץ לדג, אינו מוגדר בתור שרץ המים ומותר לאוכלו, כאילו הוא חלק מהדג (כמובן, אם הדג בפני עצמו כשר).

כך מוסכם להלכה, ללא כל מחלוקת, בשולחן ערוך (יו"ד סי' פז סעי' טז):

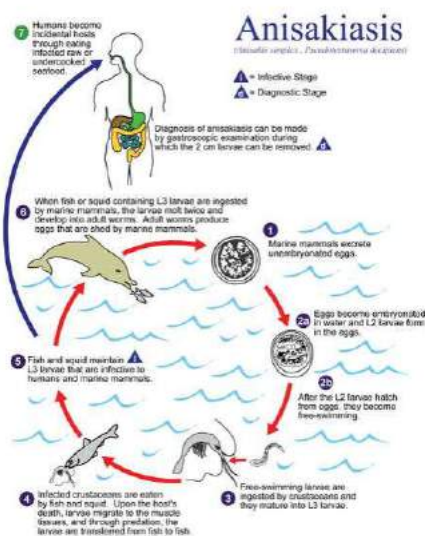
כל תולעים הנמצאים בבהמה, בין שהם בין עור לבשר בין שהם במעיה – אסורים. והנמצאים בדגים במעיהם – אסורים. בין עור לבשר או בתוך הבשר – מותרים.

ג. תולעת האניסקיס

כפי שהוסבר לעיל, תולעים הגדלות בבשר הדג אינן מוגדרות בתור שרץ המים, ומותר לאוכלן, הואיל והן גדלו בתוך הדג ולא שרצו במים.

שונה מהן היא תולעת האניסקיס. תולעת זו אפשר למוצאה הן בבשר הדג והן במעיו. כיום, המדענים מכירים היטב את 'מסלול החיים' שעוברת התולעת (כפי שאפשר לראות באיור המצורף). החוקרים מספרים לנו שמחזור החיים של האניסקיס מתחיל כאשר תולעים בוגרות שנמצאות כבר בתוך יונק טורף מטילות ביצים. הביצים יוצאות למים

באמצעות הצואה של היונק, והן עוברות שלב התפתחות. בשלב הזה אוכלים אותן סרטנים ירודים, הביצה הופכת בינתיים לזחל קטן מאוד בתוך הסרטן. בשלב הבא אוכלים דגים את הסרטנים הירודים, ולאחר מכן האדם או חיות ים ושאר יונקים טורפים, אוכלים את הדגים הללו, וחוזר חלילה. יש להעיר, שאכילת תולעי האניסקיס המצויות בדג, עלולה לגרום לבעיות בריאות בדרכי העיכול. אמנם, עיקר הבעיה היא באכילת דגים חיים שבתוכם נמצאות תולעים חיות. בתהליך של הקפאה עמוקה או של בישול שעוברים הדגים, התולעים מתות, וממילא הצרכן הישראלי שומר הכשרות, שאינו אוכל מאכלי ים חיים [שלא בושלו], כמעט אינו נפגש בבעיות מסוג זה. בכל מקרה, גם אם התולעים שבדג מתו, עדיין נותרה הבעיה ההלכתית של אכילת 'ברייה' של איסור, ובה אנו דנים.



ד. דעת הפוסקים על האניסקים בדגים

הרב רווח, ראש המכון למצוות התלויות בארץ, נחשב כיום לאחד המומחים בנושא כשרות המזון. הרב רווח הוא 'נושא הדגל' בעניין איסור אכילת תולעי האניסקים. מערכת הכשרות שהרב רווח עומד בראשה מפקחת על ניקיון הדגים מתולעי האניסקים, ומפרסמת את סוגי הדגים הנגועים. לדעתו (כפי שפורסם בספרו 'תולעת שני', במאמרים רבים ובאתר המכון במרשתת), תולעת האניסקים הופכת לשרץ עוד לפני כניסתה לדג המארח, וממילא היא נחשבת לשרץ המים שאסרה התורה.

יש להעיר על כך, שמבחינה מדעית לא ברור אם האניסקים נבלעת על ידי הדג המארח (בדרך כלל, סוג של סרטן ירוד) בתור ביצה או כבר בתור תולעת. בקרב החוקרים עצמם יש דעות שונות בקשר לשלב התפתחותה של תולעת האניסקים ולגודלה, כאשר היא נבלעת על ידי הדגים והסרטנים¹. לאור נתונים מסופקים אלו, קשה להכריע האם מבחינה הלכתית מוגדרת תולעת האניסקים בתור שרץ המים, ולפחות בשלב זה, הדבר נותר ספק במציאות שטרם התברר כיאות.

אף על פי כן, לדעת הרב רווח, גם אם אין תולעת האניסקים נראית לעין, עדיין יש לאוסרה, כיוון שהשו"ע אוסר לאכול תולעים שבמעיים, ותולעי האניסקים וודאי נראות במעי הדג, ואחר כך עברו לתוך בשר הדג.

לאור הנתונים נראה שההיתר של אכילת התולעים שבבשר הדג, שראינו בשו"ע, עוסק במציאות שונה לגמרי, של תולעים שהתפתחו בבשר הדג ומעולם לא היו במים. נוסף על כך כיום השתנתה צורת הדייג, הדג נותר שלם במשך זמן רב לאחר הדייג, והתולעת מספיקה לעבור מהמעיים אל תוך הבשר. כמו כן התווספו מקורות חדשים של דגים מיובאים, בדגים באזור ארץ ישראל אין התולעת מצויה, ולעומת זאת, בארצות אחרות שמייבאים מהם הדגים היא שכיחה יותר. ממילא אי אפשר להסתמך על ההיתר של השולחן ערוך, כשאנו דנים בתולעי האניסקים שבתוך בשר הדג.

הרב רווח כיתת רגליו בין גדולי הפוסקים בדור כדי להציג בפניהם את הממצאים המדעיים והטעמים ההלכתיים שלפיהם יש לאסור את האניסקים. בפרסומים השונים כותב הרב רווח שהדברים התקבלו על דעתם של רבים, ושכך דעתם של הגר"ש וואזנר, הגרי"ש אלישיב, הגר"נ קרלין, הגר"ח קנייבסקי, הגר"מ שטערנבוך, הגר"נ גשטעטנער.

1. פרופסור סטיב נדלר מאוניברסיטת קליפורניה בדוויס, מומחה לנמטולוגיה, כתב לנו שתולעת האניסקים בוקעת מתוך ביצה בעודה במים, אך היא קטנה ואי אפשר לראותה בעין בלתי מזויינת. לעומתו, ד"ר שמעון טינמן, רופא וטרינר ומומחה למחלות דגים מאוניברסיטת בר אילן, טוען כי עוד לפני שהתולעת נכנסת לדג המארח, אפשר לראותה בעין (אף שצבעה השקוף מקשה על כך).

בתור ראיה, הוא פרסם מסמך שנחתם על ידי רבים מהפוסקים, המזהירים מאיסור אכילת תולעי האניסקיס. מנגד, רבים וחשובים מגדולי ישראל לא חששו לכך. הרב ויא, ראש המכון להנחלת ההלכה (המוכר מספריו 'בדיקת המזון כהלכה'), וכן הרב לנדא, אב"ד בני ברק, חולקים עליו בהגדרה ההלכתית של תולעת האניסקיס. כפי שהוסבר לעיל, לפי דברי החוקרים התולעת נכנסת לדג המארח בצורת ביצה, וממילא כשהיא מתפתחת לתולעת בתוך הדג המארח, אין בה איסור של שרץ המים, כפי שנפסק בשולחן ערוך להלכה המוסכמת על דעת הכול. נוסף על כך, גם אם התולעת שרצה במים לפני שנבלעה, הרי היא אינה נראית בעין בלתי מזוינת, וממילא אין לאוסרה במצב זה.

הרב ויא מביא בדבריו את רשימת הרבנים המתיירים, וביניהם הגרש"ז אורבך, הרב בן ציון אבא שאול, הגר"מ פיינשטיין, הגר"י וויס, הגר"י פישר, הגר"ח פדאוה, הגר"ש אלישיב, הגר"ח גריינמן והגר"נ קרליץ. הוא מוסיף, שגם הגר"ש וואזנר אמר לו ש'אין לחוש לזה'.

(חדי העין בוודאי הבחינו, כי יש שמות המופיעים בשתי הרשימות גם יחד, דבר המלמד על מורכבות הבירור וההכרעה ההלכתית בנושא זה).

טענה נוספת העולה כנגד האוסרים, אינה קשורה דווקא לתולעי האניסקיס, אלא מבררת עיקרון חשוב בקשר לדרכי פסיקת ההלכה והעברת המסורת בעם ישראל. לטענת הרב לנדא והרב בעלסקי (מפוסקי ההלכות של מערכת הכשרות OU בארה"ב), חז"ל התירו לנו תולעים בבשר הדג בכל צורה שהיא, ואין 'להתחכם' בכל מה שנוגע לעניין זה. לאור הבנה זו, הרי שהבאים לאסור דגים שיש בהם תולעי אניסקיס, סותרים באיסורם את דברי חז"ל, את פסיקת השולחן ערוך, את דברי רבותינו לאורך הדורות ואת מנהג ישראל לאכול דג הערינג וסוגי דגים נוספים, שכיום ידוע כי תולעי האניסקיס מצויות בהם. עצם הערעור על דברי ההלכה והמסורות הברורות ומוסכמות מקדמא דנא, יש בו פגיעה ביחס לדברי חז"ל ולתוקפם של מנהגי ישראל המיוסדים ומקובלים מאז ומעולם. אי אפשר להעלות כיום טענות הבאות לבטל מנהגים שהכירו בכך שיש תולעים בבשר הדג, ואף על פי כן לא נמנעו מאכילת סוגי דגים אלו.

גם הפוסק של בד"צ חת"ס בני ברק, הרה"ג דב לנדא, אמר לנו (בעל פה) שהוא אינו חושש לכך, כי אין סימנים בתוך הדג למעבר של התולעת מהמעיים אל הבשר, ויש לראות באניסקיס תולעת שגדלה מאז ומעולם בתוך הבשר וממילא היא מותרת, כנ"ל.

ה. סיכום

נמצאנו למדים שבין הפוסקים יש מחלוקת גדולה בנושא תולעי האניסקים, ובעקבותיהם נחלקו גם גופי הכשרות השונים. אנו בכשרות, לא באנו להכניס את ראשנו בין הררים גדולים אלו, ובפרט בחשש איסור דאורייתא. מטרת מאמר זה היא להביא לידיעת הציבור את הסוגיה ואת צדדי המחלוקת השונים העולים בנידון. המעוניינים להחמיר בכך צריכים לשים לב, שייתכן שיופיע על דג כיתוב המציין שהדג נקי מטפילים, למרות שיש בדג תולעי אניסקים, מאחר שגוף הכשרות שנתן את ההכשר אינו סובר שיש איסור בהימצאותם של תולעים אלו; וחותמת הכשרות של גוף כשרות זה מאשרת שהדג נקי מסוגי תולעים אחרות הנמצאות על גבי הדג, כגון לרניה, וארגולוס ואחרים.



תגובות

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

לכבוד מערכת אמונת עתיך
ברצוני להעיר על כמה פסקי הלכה שפורסמו באמונת עתיך 97, תשרי תשע"ג

א. הג'לטין (תשובה 35)

צוין שבניגוד למה שהיה בעבר, שהג'לטין יוצר מעצמות מיובשות של נבלות וטרפות, בימינו מיוצר הג'לטין מעור ושומן טריים, ולכן אין עוד מקום להתיר ג'לטין. יש להעיר שיש כמה סניפים להתיר הג'לטין. סניף אחד הוא היותו עשוי מעצמות יבשות, שלדעת פוסקים רבים אין בהם איסור. אך יש גם סניף נוסף להתיר, והוא היות הג'לטין מעובד עד כדי כך שאינו ראוי לאכילת כלב. סניף זה של ההיתר חל גם על שומן טרי. לדוגמה, הכמוסות הצבעוניות המכילות בתוכן חומר אנטיביוטי עשויות מג'לטין כזה. העולם נוהג לבולען, בין היתר משום שאינן ראויות לאכילה. אומנם את הכמוסות הללו אין אוכלים אלא רק בולעים, ועושים זאת למטרות רפואיות (אם כי לא תמיד משום פיקוח נפש), בעוד שאת הממתקים שמעורב בהם ג'לטין אוכלים לתיאבון שכן הג'לטין חוזר להיות טעים. בכל זאת יש לאוכלים אותו על מי לסמוך. לכתחילה ראוי להדר, אך אי אפשר לומר שהג'לטין אינו כשר.

ב. הכשרת מיקרוגל (תשובה 38)

הובאה דעה שאת הצלחת המסתובבת אי אפשר להכשיר, ולכן יש להניח עליה קרטון. יש צורך לציין שרק מי שמחמם מאכל ישירות על הצלחת צריך לעשות הפסק. אך המחמם תבשיל המונח בתוך כלי, אין הצלחת אוסרת את הכלי ולא את התבשיל שבתוכו, הן מדין 'שתי קדרותה הנוגעות זו בזו, ללא רוטב', והן משום שבדרך כלל הצלחת אינה חמה. ובלאו הכי פוסקים רבים סבורים שהרמ"א (באו"ח ס"ס תנא) החמיר בכלי זכוכית בגלל חומרת הפסח, אך באיסורים אחרים מודה שזכוכית אינה בולעת. והוכחה לכך היא העובדה שגם בפסח התיר בשעת הדחק, בשרייה בלבד. ובכלל בנושא הטרפת מיקרוגל צריך עיון. החימום הוא בתבשיל בלבד. החשש הוא רק אם זיעה עלתה מתבשיל טרף לגג המכשיר, וזיעה אחרת ירדה לתוך תבשיל כשר. אם מחממים בכלים מכוסים, אין חשש שזיעה תעלה מן התבשיל לגג המכשיר ותיטוף לתוך התבשיל.



ג. בל תשחית

בעמ' 129-130 התעורר דיון סביב דברי הרמב"ם 'אין מונעים מהן אמת המים'. צדק הרב יהודה עמיחי שסגירת ברז המשקה באופן קבוע היא כהטיית אמת המים, ולא כמניעת השקיה בהדליה, אם כי צריך עיון לגבי ברז המשקה לעתים קצובות (כגון על ידי מחשב), ויש עתים שהברז אינו משקה, האם סגירתו באותה עת מותרת. הטיית אמת מים היא מעשה אקטיבי, ואינה דומה לה סגירת ברז כשאינו משקה, שהיא רק מונעת את זרימת המים כשתגיע השעה היעודה לכך; אבל מסתבר שאף היא אסורה. לעניין 'בל תשחית' קובעת התוצאה ואין המעשה קובע. מכיוון שהתוצאה היא השחתה – הדבר אסור, כמו שהטיית אמת מים אסורה אף שאינה כריתת העץ בידיים, כי התוצאה שהעץ ייבש היא האסורה. לעומת זאת בהימנעות משאיבת מים בהדליה אין כלל מעשה. אין אדם מחויב להתאמץ ולדלות מים כדי להשקות עץ. לענ"ד יש להקיש מכאן שכשם שאין חובה על אדם להתאמץ כדי להשקות עץ – כך אין חובה עליו להוציא הוצאה כספית כדי להשקות עץ שאין בו תועלת (או שהתועלת בו פחותה מהוצאות ההשקיה). הוצאה כספית שנועדה למנוע 'בל תשחית' אינה דומה להוצאה כספית שנועדה להימנע מעברה אחרת, שהרי מותר לכרות עץ שדמיו יקרים וכדאי לקוצצו לבניין (ב"ק צב ע"א). במקרה כזה ההשקאה עצמה היא מעין 'בל תשחית'.

על צירוף אילם למניין

תגובת הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א

כ"ד בתשרי התשע"ג

שלום וברכה,

תודה על החוברת "אמונת עתיך" (97) ששלחתם לי. בעמוד 27 כותב הרב דוד אייגנר, כי "במשך שנים רבות, אדם שהיתה לו מגבלה אחת, בשמיעה או בדיבור, נחשב לשוטה גמור, משום ששתי המגבלות כרוכות זו בזו" – וזה לכאורה נגד משנה ערוכה בתרומות (פ"א מ"ב) וברייתא בגיטין (דף ע"א ע"א) שמדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר הרי הם כפקחים לכל דבריהם. בברכה רבה,

מאיר מאזוז

הבהרה

ב'אמונת עתיך' 97 (תשובה 14, עמ' 27), כתבתי שבזמננו עם התפתחות הרפואה, אין החירשים והאילמים נחשבים כשוטים, ולכן הם מצטרפים למניין. בעקבות תגובות הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א והרב יעקב אפשטיין שליט"א, יש להבהיר שהכוונה הייתה שבזמנים עברו שתי המגבלות היו לרוב כרוכות יחד, ומי שהיה חירש – בדרך כלל היה גם אילם, ונחשב אז כשוטה. אך ברור שגם בעבר, מי שהייתה לו מגבלה של אילמות



בלבד יכול היה להצטרף למניין ולהפריש תרומות ומעשרות, וכפי שכתב הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א (הובא לעיל).

דוד אייגנר

מצווה לבנות סוכה

במאמר 'מצווה לבנות סוכה' (אמונת עתיך 97, עמ' 10-19), פתח הרב זולדן בשאלה האם מברכים על עשיית סוכה 'לעשות סוכה' או 'שהחיינו' או את שתיהן. לא הודגש שלהלכה מברכים 'שהחיינו' על עשיית סוכה. כך נפסק בשו"ע, (או"ח סי' תרמא סעי' א):

העושה סוכה, בין לעצמו בין לאחר, אינו מברך על עשייתה אבל שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש. הגה: ואם לא אכל לילה ראשונה בסוכה, אף על פי שבירך זמן בביתו, כשאוכל בסוכה צריך לברך זמן משום הסוכה; ואם בירך זמן בשעת עשייה, סגי ליה. (ר"ן פרק לולב וערבה).

נושאי הכלים לא דנו בשאלה מה קורה אם לא ברך בלילה על עשיית סוכתו 'שהחיינו', ושמע 'שהחיינו' מפי אחר בסוכתו. שמעתי משם הגר"מ אליהו זצ"ל שאם ישב בסוכתו רק בלילה השני, יברך באותו לילה 'שהחיינו', וייקח פרי חדש או בגד חדש מחמת ספק ברכות, ונראה שה'שהחיינו' השני בסוכתו הוא על עשיית הסוכה שעדיין לא ברך עליה. יעקב אפשטיין

תשלום על נסיעות וארוחות במסגרת העבודה

בתשובות קצרות, תשובה 5 (אמונת עתיך, שם, עמ' 23-24), כתב הרב אריאל בראלי שיכול אדם ליטול תשלומי נסיעות על אותן נסיעות לעבודה וממנה, משני מעסיקים. לענ"ד מאוד לא מצוי שאדם יקבל משכורת משני מעסיקים על אותה פעולה. וכן לא מצוי שיקבל דמי נסיעה משני מעסיקים, אף שהעבודה עבור שניהם היא באותו מקום, וחלק מהיום הוא שכיר של מעסיק א' וחלק מהיום הוא שכיר של מעסיק ב'. לכן או שהמעסיקים מתחלקים בתשלום על אותה פעולה, או שהם אינם יודעים זה מזה ובכך יש תרמית. ולכן, לענ"ד הוא צריך ליידע את המעסיקים שהוא עובד חלק מהיום עבור אחד וחלק מן היום עבור אחר, והם יחלקו ביניהם את הוצאות הנסיעה. (על אותו עניין נתבע רה"מ לשעבר אהוד אולמרט במשפטו, שנטל הוצאות נסיעה מלאות מכל מעסיק בנפרד אף שבפועל נסע רק נסיעה אחת).

יעקב אפשטיין

תגובה לתגובה

החזר נסיעות יכול להיעשות בשתי דרכים: דרך אחת, תשלום לפי שוברי הנסיעה שמציג העובד, ודרך שנייה, תשלום קבוע הבנוי על פי אומדן מוסכם. ברור שכאשר החזר הנסיעות מותנה בהצגת שוברי נסיעה, אזי אסור להשתמש באותו שובר פעמיים (כנראה



שזו הטענה במשפט ראש הממשלה (אולמרט). אולם כאשר ההחזר אינו מותנה בהצגת קבלות, אז מתבקש לראות בהחזר הנסיעות חלק ממרכיבי השכר של העובד, גם אם הוא מקבל החזר על אותן נסיעות ממעביד אחר. דומה הדבר למי שנתחייב לזון את בת אשתו, ולאחר זמן היא התחתנה ובעלה מספק לה את צרכיה, הדין הוא שהחוב במקומו עומד (כתובות קא ע"ב). ומצאתי שכבר הביא ראייה זו שו"ת 'אבן ישראל', (סימן קנה). לכן עובד זכאי לקבל החזר נסיעות, גם אם יש לו טרמפ קבוע למקום העבודה.

אריאל בראלי

איסור חדש בעציץ

הרב יהודה עמיחי כתב במדור תשובות קצרות (אמונת עתיך 97 תשע"ג, עמ' 26, תשובה 11), שאיסור חדש נוהג מן התורה רק בשדה; ובעציץ שאינו נקוב נוהג רק מדרבנן; ובעציץ שאינו נקוב המונח בבית – אינו נוהג כלל.

ויש להעיר על הדברים, שאיסור חדש אינו נוהג אלא בחמשת מיני דגן שהביאו שליש (כן מובא באחרונים: שו"ת חלקת יעקב, עניינים שונים סי' כ; שו"ת הר צבי, או"ח סי' ע; אולם שו"ת שאג"א, דיני חדש סי' ד, סובר שחייב בחדש אף לפני כן, ולא נתן לכך גבול ברור). ומצב זה שהתבואה תגיע לגרעינים כמעט מלאים בעציץ, אינו שכיח כלל. (לדוגמה, נבטים של חיטה שהונבטו בעציץ ונטלום לאוכלם, אינם אסורים באיסור חדש).

את קביעתו של הרב עמיחי שחדש אסור מן התורה בשדה בלבד, לא מצאתי כתובה בשום מקום. אמנם כך הייתה דעת השואל בשו"ת 'דובב מישרים' (ח"א סי' קי). בתורה נאמר (ויקרא כג, יד):

ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם חקת עולם לדרתיכם בכל משבתיכם.

ולא הוזכר שדה בנידון.

שו"ת 'דובב מישרים' (ח"א סי' קי) מסיק:

וע"כ נ"ל דגם בגידולי עציץ שאינו נקוב אם יהיה איסור חדש יהיה תליא בזה, **דלרבנן כמו דמחייבי בתבואה שלא הביאה שליש בחלה ובחדש, כן נמי יחייבו בגידולי עציץ שאינו נקוב בחלה ובחדש**, משום דילפינן לחם לחם ממצה, ולענין מצה הלא יוצאין בגידולי עציץ שאינו נקוב משום דבא לידי חימוץ כמבואר בש"ס פסחים הנ"ל, אבל לר"א דס"ל הדרש כתרומת גורן, ולדידיה הגדל בעציץ שאינו נקוב פטור מחלה כמו דפטור מתרומה, וממילא ילפינן להיפוך לר"א לחם לחם מחלה, וגם איסור חדש אינו נוהג בגידולי עציץ שאינו נקוב, ואינו יוצא בהן מ"ע דמצה אף על גב דבא לידי חימוץ, כמו דס"ל לר"א שם לענין תבואה שלא הביאה שליש דאינו יוצא בה ידי חובתו בפסח ואינו חייב משום חדש עיין שם...



דבריו שלפי חכמים חדש נוהג אף בתבואה שלא הביאה שליש, סותרת דברי רבים מן האחרונים. אמנם לאחר משא ומתן מסיק כך:

אך הנ"ל דהא דנסתפקנו אם איסור חדש נוהג בגידולי עציץ שאינו נקוב יהיה תליא בזה **אם חדש אינו נוהג בחו"ל משום דבעינן קדושת הארץ**, שפיר אינו נוהג חדש בגידולי עציץ שאינו נקוב כיון דאינו יונק מקדושת הארץ, משא"כ למאן דס"ל [קידושין ל"ז ע"א] דגם בחו"ל חדש נוהג, **גם בגידולי עציץ שאינו נקוב חדש נוהג**, וז"ב.

עולה לדבריו שלשיטת רוב הראשונים והאחרונים, חדש נוהג אף בחו"ל, וגם בעציץ שאינו נקוב נוהג איסור חדש מן התורה. (ועי' שו"ת הר צבי [או"ח ח"ב סי' ע], שהקשה על דרך לימודו הראשונה של הדובב מישרים).

יעקב אפשטיין

תגובה לתגובה

השטמ"ק (מנחות פד ע"א אות א) כתב בשם הר"מ, שבחו"ל מותר לקצור לפני הבאת העומר. הוא מסביר שחדש היא מצווה התלויה בארץ, והגמרא בקידושין למדה מפסוק שמצווה התלויה בארץ איננה נוהגת בחו"ל, ולכן מותר לקצור בחו"ל. לדעות שאסור לאכול בחו"ל חדש מדאורייתא, איסור האכילה נלמד מהנאמר בפסוק 'ממושבותיכם' – כל מקום שאתם יושבים, אבל לגבי קצירה לא נאמר 'ממושבותיכם'. מכאן למדנו שאמנם איסור חדש הוא מצווה התלויה בארץ אלא שהתורה אסרה את האכילה בחו"ל. לאור הנ"ל שאיסור חדש הוא מצווה התלויה בארץ – ברור שכל דבר שגדל בעציץ שאינו נקוב איננו בכלל האיסור, כפי שהרמב"ם כתב שרק עציץ נקוב הוא כקרקע (כלאים פ"א ה"ב, פ"ה הט"ז, תרומות פ"ה הט"ו). וכבר נכתב הסבר זה ב'אור שמח' (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג). על כן נראה שאיסור חדש הוא מצווה התלויה בארץ, ולכן צריך שיהא בקרקע, ועציץ שאינו נקוב איננו כקרקע.

יהודה עמיחי

על כלובי סוללה וצער בעלי חיים

במדור שאלות תשובות קצרות (אמונת עתיך 96 תשע"ב, עמ' 14, הערה 3), נאמר ש'כלובי סוללות נאסרו לשימוש באיחוד האירופי'. למרות שמשפט זה הופיע בעיתונות עשרות פעמים בשנים האחרונות, אין הוא נכון. בתקנה של האיחוד האירופי משנת 1999 (Directive 1999/74/EC), נקבעו נהלים להחזקת מטילות ביצי מאכל בלולי סוללות או בשיטות גידול אלטרנטיביות. התקנה לא אסרה שימוש בכלובי סוללות אלא קבעה תנאים להחזקתם בכלובים כאלו. לאחר תאריך 1/1/2012 אסור היה להחזיק מטילות ביצי מאכל בכלובי סוללות שאינם עומדים בדרישות. למעשה, לא בכל מדינות האיחוד האירופי עומדים בדרישות לפי לוח הזמנים (בתאריך 1/1/2012, 40% מהמטילות במדינות האיחוד האירופי עדיין היו בכלובי הסוללות שנאסרו לשימוש), אבל נעשים מאמצים להגיע לכך תוך זמן קצר. בין הדרישות היו הדרישה שהכלובים יהיו

מאובזרים ('enriched cages'), דהיינו כוללים בדי לינה, קני הטלה, מקומות להתפלשות ומתקנים לשיוף ציפורניים, והדרישה שלכל מטילה יוקצה שטח של 750 סמ"ר לפחות. לפני כמה שנים הגיש משרד החקלאות במדינת ישראל הצעת תקנה הדומה לדרישות האיחוד האירופי, שתיכנס לתוקף בשלבים, בזמן קצר יותר משלוש עשרה השנים שנקבעו לביצוע ההחלטה באיחוד האירופי. (אפשר לראות טיוטת התקנה ב- http://www.moag.gov.il/NR/rdonlyres/145E75BD-113C-4677-85D2-130B5A780370/0/tyutat_takanot_ravchat_metilot.pdf) אישור התקנה עדיין נמצא בדיונים בוועדת החינוך בכנסת, בין היתר עקב התנגדויות של ארגוני צער בעלי חיים, שתומכים חלקית בגישה השנייה, כפי שהוסברה במאמר (בעמוד 13 הערה 2): 'הגישה השנייה, הרווחת פחות בעולם, היא הגישה הסוברת כי בעלי חיים הם יצורים בעלי זכויות בדומה לאדם...'. אליקום ברמן



מידע יישומי



הרב יואל פרידמן

על חודש שבט

א. 'כי תבאו אל הארץ ונטעתם' – יש נוהגים לטעת עצים בט"ו בשבט, ובפרט עצי פרי, כדי לקיים את מצוות יישוב ארץ ישראל. אך לפני שקונים את העצים במשתלה, יש לברר האם מותר לטעת את העצים, והאם אין בהם בעיה של כלאי אילן. בעיית הכלאיים קיימת בעיקר באגס, אפרסק, נקטרינה, שזיף ומשמש, אך ישנה בעיה גם במינים אחרים. סקירה של צירופי כנות ורוכבים מותרים ואסורים, אפשר למצוא באתר האינטרנט של המכון: <http://www.toraland.org.il/media/157103/harkavalist.pdf>.

ב. בהלכה יש שתי משמעויות מרכזיות לתאריך ט"ו בשבט: האחת לגבי הפרשת תרומות ומעשרות, והשנייה לגבי מניין שנות הערלה.

1. אי אפשר להפריש מפירות שנה אחת על פירות שנה אחרת, ובפירות האילן, התאריך הקובע את שנת המעשר הוא ט"ו בשבט. כמו כן יש לשנת המעשר חשיבות גם בקשר לסוג המעשר שיש להפריש: בשנים אבד"ה מפרישים מעשר שני, ובשנים ג"ו – מעשר עני. יש כמה מינים של עצי פרי שחונטים בסביבות חודש שבט כמו השסק, השקד והלימון. אם אכן פירות אלו חונטים חלקם לפני ט"ו בשבט וחלקם לאחריו, נוצרת בעיה של הפרשה 'משנה על חברתה' (השנה אין בעיה של סוג המעשר, כי גם בשנה שעברה וגם בשנה זו – מפרישים מעשר שני). לכן אם יש אפשרות, מומלץ לסמן את הפירות שכבר חנטו לפני ט"ו בשבט, כדי שיהיה ברור אלו פירות חנטו לפני ט"ו בשבט ואלו חנטו לאחריו. אם אין אפשרות כזו, או בדיעבד, מותר להפריש כרגיל, ולומר בנוסח: 'עוד תשע מאיות בצד התחתון של מה שברצוני לתקן – הרי הן מעשר שני; ואם צריך להפריש מעשר עני – הרי הן מעשר עני'.¹

1. ראה תשובת מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל, התורה והארץ ב, עמ' 319-320; ובמאמרו 'פירות שחנטתם מוקדמת', התורה והארץ שם, עמ' 327-340.



2. במינים שהחנטה היא בסביבות ט"ו בשבט, גם יש בעיה בקשר למניין שנות ערלה. אם העץ כבר סיים את שלוש שנות הערלה, עדיין צריך להמתין לפירות שחונטים לאחר ט"ו בשבט שלאחר שנות הערלה. פעמים שבאותו עץ, חלק מן הפירות חונטים לפני ט"ו בשבט, ואסורים באיסור ערלה, וחלקם חונטים לאחר ט"ו בשבט ומותרים. לכן לפני ט"ו בשבט מומלץ להוריד את כל הפירות והחנטים שמצויים על העץ, ואז ברור שכל הפרחים שיפרחו לאחר ט"ו בשבט, יהיו משנת רבעי.

ג. בט"ו בשבט נהוג לאכול פירות האילן שנשתבחה בהן ארץ ישראל, ושאר מיני פירות האילן, כפי שכותב הרב יששכר ב"ר מרדכי סוסאן:² 'ונוהגים האשכנזים יצ"ו להרבות בו במיני פירות אילנות לכבוד שמו של יום'. את המנהג הנהיגו תלמידי האר"י, והוא פורסם לראשונה בספר 'חמדת ימים'.³ בספר מפורטים שלושים מיני פירות, חלקם פירות שאוכלים את תוכם, חלקם פירות שאוכלים את החלק החיצוני שלהם, וחלקם פירות שאוכלים הן את תוכם והן את חלקם החיצוני שלהם. על מנהג אכילת הפירות אפשר לעיין בספר 'נטיעות הארץ', מכון התורה והארץ, תשס"ד.



2. ספר עיבור שנים - תיקון יששכר, ונציה של"ט, [מעוברות] דף מד ע"ב; ומובא במגן אברהם לשו"ע, או"ח סי' קלא ס"ק טז.

3. חמדת ימים, מהד' הרב משה צוריאלי, בני ברק, תשס"ד, על ראש חודש... ט"ו בשבט, עמ' 523.



הרב ליאור שגב

בירור פוריות ראשוני לזוגות צעירים (מדריך הלכתי-רפואי)

הקדמה

מאמר זה יעסוק באופן בירור הפוריות ושלביו, לזוגות המתקשים בהבאת ילד לעולם. ראשית יש להדגיש שמאמר זה יעסוק בבירור פוריות לזוגות שלא ידוע על בעיה מוקדמת שיש להם (כגון אל וסת – אמנוריא, ניתוחים בבטן אצל האישה, תסמונות גנטיות, בעיות זרע ידועות), וכן במקרים שבהם האישה צעירה מגיל שלושים וחמש. נישואים בגיל מבוגר, או בעיית פוריות ידועה שיש לאחד מבני הזוג או לשניהם, מצריכים דיון בפני עצמם.

בעולם הרפואה מקובל להתחיל בירור פוריות לאחר שנה של ניסיונות להרות, שבה בני הזוג מקיימים חיי אישות באופן סדיר ותקין. הסיבה לכך שאין טעם להתחיל בירור לפני שעוברת שנה היא שהסיכוי להיכנס להיריון כאשר כל המערכות תקינות אצל שני בני הזוג (ביוץ וזרע) במחזור חודשי, הוא של כעשרים אחוזים. ולכן עד עבור שנה של ניסיונות להרות, אין כל סיבה לחשוש שישנה בעיה אצל אחד מבני הזוג¹.

יש להקדים ולומר שהלחץ הנפשי שנתונים בו זוגות החווים קושי להרות הולך ועולה עם הזמן, כל מחזור חודשי שאינו מסתיים בהיריון מגביר את הקושי והפחד מהלא נודע. בחברה שבה המשפחה היא אבן יסוד, הדבר קשה אף יותר. תשומת לב לפן הנפשי והרוחני היא חשובה ביותר, מה עוד שהלחץ עצמו עלול לפגוע בסיכויי ההתעברות².

1. חשוב לציין, שגם לאחר שנה של ניסיון להרות ללא הצלחה, במחצית המקרים ויותר מצליחות הנשים להרות בשנה השנייה של הניסיונות.

2. במו עינינו ראינו מקרים רבים שבהם טיפולי פוריות מורכבים נכשלו, ודווקא בחודש של הפסקה בין הטיפולים, כאשר בני הזוג לא חשבו שיש אפשרות להיריון, וממילא היו לחוצים פחות, הרתה האישה היריון טבעי.

נתון שיכול לעודד ולהרגיע את בני הזוג, הוא העובדה שכיום, למעלה מתשעים וחמישה אחוזים מהמקרים שבהם ישנה בעיה, ניתנים לפיתרון על ידי הרפואה.

א. שלבי בירור הפוריות

1. בירור הרגלים: הבירור הראשון הוא של תדירות קיום חיי האישות של בני הזוג. כאשר ישנו רצון להיכנס להיריון, ניתן להעלות את תדירות קיום המצווה, בעיקר בשבוע שאחרי המקווה, אולם לכל היותר יש לקיים המצווה לסירוגין (יום כן יום לא). הזוג צריך לדעת שתדירות רבה יותר של חיי אישות, שנובעת מלחץ להיכנס להיריון, אינה מעלה את הסיכויים לכך, ואולי אף להפך (ולעיתים אף פוגעת בשלום הבית).

2. יחסי אישות: יש לברר האם מתקיימים יחסי אישות במלואם. ברצוננו לציין שאנו נתקלים לא פעם בזוגות שמחמת הדרכה לא נכונה קודם החתונה אינם מקיימים חיי אישות במלואם. דווקא אצל זוגות יראי שמים שמתביישים לדבר על הנושא – יש לברר באופן מקיף את העניין³.

3. רופא: בירור פוריות נעשה על ידי רופא נשים או רופאת נשים במרכז בריאות האישה. הרופא או הרופאה יפנו את בני הזוג לבדיקות ויתוו להם את הטיפול הנכון. לא כאן המקום לעמוד על הסוגיה ההלכתית של ביקור אישה אצל רופא גבר. ברור שבמקרה שישנה רופאה זמינה ומקצועית וניתן להגיע אליה במאמץ דומה להגעה אל רופא – יש להעדיף רופאה.

לגבי בחירת הרופא – בשלבים הראשונים של הבירור כדאי לבחור ברופא נשים או ברופאת נשים רגילים, גם אם תחום ההתמחות העיקרי שלהם איננו פוריות דווקא. הסיבה לכך היא שבדרך כלל התור לרופאים הללו קצר יותר, והם זמינים ונגישים יותר. מה עוד שכל רופא נשים קיבל הכשרה בסיסית בפוריות. במקרה הצורך יפנה רופא הנשים את הזוג למומחה לפוריות⁴.

4. אורך המחזור החדשי: יש לברר את הפער בין הוסתות של האישה. כאשר המחזור החדשי תקין, הפער בין הוסתות נע בין עשרים ושישה לשלושים וחמישה ימים. מחזורים קצרים יותר יכולים להעיד על בעיות הורמונאליות שונות, ביניהן חוסר תפקוד של בלוטת התריס, פרולקטין (הורמון החלב) גבוה, חשד לבלות מוקדמת, אי ספיקה

3. יש לציין שלעיתים גם הרופאים נמנעים לברר את הנושא הזה מפאת חוסר נעימות, וכך הזוג מתחיל פעמים רבות בירור פוריות בלא צורך.

בעבר היה מקובל לבצע בדיקה הנקראת PCT (POST COITAL TEST). PCT הוא מבחן, שבו נלקחת דגימה מריר צוואר הרחם, זמן קצר לאחר קיום חיי אישות, ונבדקת תחת המיקרוסקופ. הבדיקה מלמדת על יכולת תאי הזרע להגיע לצוואר הרחם ולנוע בתוך הריר. בבדיקה זו ניתן היה לראות גם האם מתקיימת פליטת זרע במקום הנכון, בחיי האישות. כיום ישנם רופאים מעטים המבצעים בדיקה זו. אם עולה חשד שאכן אין פליטת זרע, צריך לשקול להמליץ לזוג לבצע בדיקה זו.

4. במכון פוע"ה אנו משתדלים להפנות את הזוג לרופאי נשים ופוריות דרך קופת החולים של הזוג. לשמחתנו, במדינת ישראל כיום ישנה תשתית מצוינת של רופאים, ובדרך כלל אין צורך להשתמש בשירות רופא פרטי.

מידע יישומי

לוטאלית (מחסור בהורמון הפרוגסטרון שגורם לכך שרירית הרחם איננה מחזיקה מעמד, ולכן המחזור מקדים, גם אם הייתה הפריה). במקרים כאלו חשוב לברר את סיבת הבעיה ולמצוא לה פתרון הורמונאלי. במקרים אחרים (לרוב גבוליים) לא קיימת בעיה הורמונאלית, אולם הביוץ מתרחש בתוך שבעת הימים הנקיים. במרביתם המוחלט של המקרים, כשזוהי הבעיה היחידה, ניתן לפתור אותה באופן פשוט (טבעי או תרופתי). מחזורים ארוכים יותר מעידים לרוב על תסמונת השחלות הפוליציסטיות (PCO – חוסר איזון הורמונאלי הגורם לעיכוב בביוץ, ובמקרים קשים לאי הופעתו כלל) או בעיות הורמונאליות אחרות.

5. ימי דימום: יש לברר את מספר ימי הדימום הוסתי. דימום ארוך במיוחד המלווה בכאבי מחזור מעל לנורמלי (כגון כאב המצריך לקחת כדורים נגד כאבים), או כתמים בין וסתיים, מצריכים בירור הורמונאלי וגם בירור לגבי מבנה הרחם (פוליפים⁵, מיומות⁶, אנדומטריוזיס⁷). כמובן שדימום ארוך יחד עם מחזור קצר, יכול לגרום לביוץ בתוך 'שבעה נקיים'. בעניין זה מצוי מאוד שזוגות מחמירים על עצמם עקב חוסר ידיעה או בושה לשאול רב, ומתחילים לספור שבעה נקיים מאוחר יותר מכפי שמתאפשר על פי ההלכה. לכן חשוב מאוד להיות מודעים לכך שלא כל מראה חום אוסר, ויש לשאול שאלת חכם. אם בני הזוג מתביישים לגשת לרב, ניתן להניח את שאלת המראָה בתיבת הדואר של הרב (עם מספר טלפון לחזרה), או לבקש מאשת הרב או הבלנית שישמשו מתווכות⁸.

6. בדיקות בסיסיות: בדרך כלל רופא הנשים יפנה את האישה לכמה בדיקות בסיסיות: פרופיל הורמונאלי (בדיקת דם ביום שני עד רביעי למחזור, שנועדה לבדיקת האיזון ההורמונאלי), מעקב זקיקים (אולטרא סאונד בימים המתאימים לבירור יום הביוץ), בדיקת ביוץ הורמונאלית (בדיקת דם לרמות של ההורמונים פרוגסטרון ואסטרון, לזיהוי יום הביוץ), ובדיקת דם לרמות פרוגסטרון, כשבוע לאחר הביוץ, שנועדה לוודא שאכן התרחש ביוץ תקין.

7. בדיקת זרע – אם הבדיקות הבסיסיות של האישה נמצאו תקינות, הרופא יפנה את הבעל לבדיקת זרע. כמובן, בדיקה זו גוררת אחריה שאלות הלכתיות לא פשוטות, שכן נחלקו הפוסקים האם מותר לבצע בדיקת זרע לבירור פוריות⁹. גם הפוסקים המתירים,

5. גידול (לרוב שפיר) של רקמת רירית הרחם, שעלול לגרום לדימומים לא סדירים, לאי יכולת לקלוט היריון ולהפלות.

6. שרירן – גידול (לרוב שפיר) של שריר הרחם לתוך חלל הרחם, שעלול לגרום לדימומים לא סדירים, לאי יכולת לקלוט היריון ולהפלות.

7. צמיחה של רקמת רירית רחם במקומות אחרים בחלל הבטן, דבר שמביא לכאבי מחזור עזים ולקשיי פוריות.

8. מניסיונו במכון פוע"ה אנו מתרשמים שלמעלה ממחצית המקרים שיש בהם ביוץ מוקדם מיום הטבילה, הסיבה היא החמרה שלא לצורך בדיני מראות ועדים. בימים אלו אנו עורכים מחקר מסודר בשיתוף בית החולים ביקור חולים, שיבדוק זאת בצורה מדויקת. עדיין ניתן להצטרף למחקר זה, באמצעות פנייה לבית ההוראה של מכון פוע"ה, בטלפון: 02-6515050.

9. ישנם אחרונים שלא הסכימו להתיר את הדבר, ביניהם שו"ת מהרש"ם, ח"ג סימן רסה; ושו"ת דברי

כתבו שיש לעשות זאת בשיטת 'הקל הקל תחילה'. לכן, בשלב ראשון, מתירים לזוג לבצע בדיקת 'איסוף וגינאלי' המכונה 'PCT' כוסית'. בבדיקה זו נאסף הזרע שיוצא מהאישה באופן טבעי לאחר חיי האישות, ומובא למעבדה. כאשר הבדיקה נמצאת תקינה, תוצאותיה מספיקות כדי לשלול בעיית זרע. כאשר הבדיקה מראה על חוסר תקינות, יש להתייעץ עם רב כיצד להמשיך את הבירור, והדבר תלוי בסוג הבעיה שנתגלתה בבדיקה הראשונית, ובחומרתה.

8. צילום רחם: בדיקת רנטגן שבמהלכה מוזרק יוד לחלל הרחם, ומתפזר בחלל הרחם ובחצוצרות. באופן זה ניתן לבחון את מבנה הרחם, ולראות האם המעברים בין הרחם לשחלות פתוחים. היות ובדיקה זו איננה בדיקה נעימה, ואצל אישה צעירה שלא עברה הריונות בעבר ולא היו לה דלקות באגן, החשש לבעיה כזו הינו נמוך, מקובל לרוב להשאיר בדיקה זו לשלב מאוחר יותר. הפוסקים נחלקו בשאלה האם ניתן לעשות בדיקת זרע לפני צילום הרחם.

שאלה מרכזית שישנה בקשר לבדיקה זו היא שאלת הטהרה, שכן זוהי בדיקה חודרנית לחלל הרחם, ופעמים רבות גם נגרם דימום מחמת הבדיקה. בגיליון הקודם של 'אמונת עיתך' הובאה חוות הדעת העקרונית בקשר לבדיקות רפואיות בחלל הרחם ('אלו בדיקות רפואיות אוסרות את האישה', הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין, אמונת עיתך 97, עמ' 73-64). למעשה, אף שיש פוסקים שכתבו שהמנהג להחמיר ולאסור עקב כל צילום רחם¹⁰, אם התברר שקודם הצילום לא היה דימום, והצילום עצמו גרם לדימום עקב פציעה, ניתן להקל ולטהר, גם אם הצילום נעשה במהלך שבעת הימים הנקיים.

סיכום

במאמר זה סקרנו בקצרה את סדר הפעולות הראוי והנכון לבירור פוריות, מבחינה רפואית והלכתית. כמובן, מדובר כאן בסקירה קצרה שנועדה לתת כיוון כללי, וכאשר ישנו צורך בבירור, ראוי להתייעץ בדבר באופן פרטני, כדי לקבל את המענה המתאים ביותר למצב הנתון.



מלכיאל, ח"א סימן עח, וח"ג סימן צא. אך אחרונים רבים התירו זאת בשעת הצורך, ביניהם שו"ת אבני נזר, אהע"ז סימן פג; שו"ת שבט סופר, אהע"ז סימן א; שו"ת אחיעזר, ח"ג סימן כד אות ד; שו"ת זקן אהרן, ח"א סימנים סו-סז; שו"ת אגרות משה, אהע"ז ח"א סימן ע; שם ח"ב סימן טז; שם ח"ג סימן יד; שו"ת משפטי עזיאל, אהע"ז סימן מב; שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סימן קח; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סימן מח פ"א; ח"ט סימן נא פרקים א-ב; חכ"א סימן לו; ועוד.
10. ראה לדוגמה שיעורי שבט הלוי, ס' קפח סע' ג אות ד.



הנחיות הלכתיות לשימוש בטבעת 'נובה רינג'

NUVARING בית ההוראה של מכון פוע"ה¹

הנחיות אלו מיועדות לזוג שקיבל היתר הלכתי למניעת היריון מפוסק מובהק.

'נובה רינג' – תיאור

'נובה רינג' היא טבעת גמישה שמכילה שני הורמונים נשיים. שחרור ההורמונים למחזור הדם מונע ביוץ, ובכך מונע היריון. מבחינה הלכתית, הימצאות הטבעת בנרתיק אינה גורמת להשחתת זרע, ולכן אין צורך להוציאה לפני חיי אישות.

1. הפסק טהרה

לפני בדיקת הפסק טהרה, צריכה האישה להוציא את טבעת ה'נובה רינג', ולהחזירה למקומה מיד בתום הבדיקה (לפני הכנסת המוך הדחוק). אם האישה חוששת שהוצאת טבעת ה'נובה רינג' עלולה לגרום לפציעה בנרתיק, יכולה היא לסמוך על הפוסקים המתירים להשאירה במקומה בזמן בדיקת הפסק טהרה. במקרה שהאישה שכחה להוציא את טבעת ה'נובה רינג', עליה להוציא את הטבעת ולחזור על הבדיקה. אם לא נותר זמן לחזור ולבדוק – אין צורך לדחות את הפסק טהרה למחר, כיוון שיכולה היא לסמוך על הפוסקים המתירים להשאיר את הטבעת בזמן הבדיקה.

2. שבעה נקיים

לכתחילה, לפני הבדיקה הראשונה ולפני הבדיקה האחרונה של ז' נקיים, יש להוציא את טבעת ה'נובה רינג'.

1. מתוך שו"ת פוע"ה - מניעת היריון. בקובץ הנ"ל מובא גם רקע הלכתי-רפואי, ובו הסבר על טבעת ה'נובה רינג', ועל צדדים ההלכתיים של השימוש בטבעת. כמו כן מובאות תשובות הפוסקים שעל בסיסם נוסח דף ההנחיות. לפרטים נוספים ולרכישת הקובץ, ניתן להתקשר לטלפון: 02-6515050 שלוחה 133.

אם האישה חוששת שהוצאת הטבעת עלולה לגרום לפציעה בנרתיק, יכולה היא לסמוך על הפוסקים המאפשרים להשאיר אותה בזמן הבדיקות. במקרה שהאישה שכחה להוציא את טבעת ה'נובה רינג' – אין לצורך לחזור ולעשות שוב את הבדיקות. במקרה שהאישה ראתה דם על טבעת ה'נובה רינג', יש לשאול הפוסק של הזוג, או את אחד הרבנים המשיבים במכון פוע"ה, בטלפון: 02-6515050.

3. טבילה במקווה

אין לטבול עם טבעת ה'נובה רינג', יש להוציא אותה סמוך לטבילה. במקרה שהאישה שכחה להוציאה לפני הטבילה:

- * אם עדיין היא במקווה, תחזור ותטבול בלי ברכה.
- * אם היא חזרה לביתה וגילתה זאת קודם חיי אישות, יש להתקשר אל הפוסק של הזוג או לאחד הרבנים המשיבים במכון פוע"ה, בטלפון: 02-6515050.
- * אם היא גילתה זאת אחרי חיי אישות, לכל הדעות אין צורך לחזור ולטבול, ואין להם לדאוג כלל.

אנו תפילה שההתחזקות בתקופת המניעה, תתרום כוחות מחודשים להיריון הבא, שהרי פעמים 'ביטולה הוא קיומה'.





אג' יוסי אושרי

שאריות חומרי הדברה בירקות עלים 'ללא חרקים'

מבוא

ירקות עלים 'ללא חרקים' משווקים מזה כעשרים ושתיים שנה, ומאפשרים לציבור שומרי הכשרות לצרוך תבלינים טריים וירקות עלים נקיים מחרקים. כדי להגיע לתוצרת נקייה מחרקים, מגדלים את הירקות בחממות ובתי רשת אשר להם רשתות צפופות, המונעות את כניסתם של חלק מהחרקים. לאחרונה, התעורר דיון בעניין הסכנה שבשאריות חומרי ההדברה בירקות אלו, לאחר פסיקתו של הראשון לציון הגר"ש עמאר שליט"א, שמותר לקנות ירקות עלים שאינם נקיים מחרקים, מפני השימוש הרב בחומרי הדברה בירקות עלים ללא חרקים, והרי הם בבחינת 'חמירא סכנתא מאיסורא'. במאמר קצר זה, ברצוננו לסקור את מצב ההדברה בירקות עלים רגילים ובירקות עלים 'ללא חרקים', ואת הטיפול הנוספים שניתנים לירקות 'ללא חרקים'. במאמר זה נתמקד בנעשה בחברת 'עלי קטיף', במותגים: 'חסלט', 'וירוק מן הטבע', ובירקות המצוננים 'כפרי טרי' ו'סלט טרי' של 'חסלט'.

א. חומרי הדברה בגידולים חקלאיים

בכל גידול חקלאי (קונבנציונלי או אורגני) נעשה שימוש בחומרי הדברה, וזאת כדי לפגוע במזיקים ובמחלות אשר גורמים לפגיעה בכמות היבול ובאיכותו. בירקות עלים 'ללא חרקים', משתמשים בחומרי הדברה לשם מטרות אלו, וכן לשם סילוק חרקים נוספים, הבעייתיים מבחינת כשרותם בלבד. לדוגמה, חקלאי המגדל כוסברה בגידול רגיל, משתמש בחומרי הדברה כנגד המזיקים לגידול, כגון תריפסים ואקריות, וכנגד מחלות כגון קימחון, אך זבובי כבול שנמצאים בין עלי הירק אינם מזיקים לגידול, ולכן אינו צריך להדבירם; לעומת זאת חקלאי המגדל ירק 'ללא חרקים' יוסיף טיפול להדברת זבובי הכבול, שכן מבחינה הלכתית אסור לאוכלם.

1. אגרונם 'עלי קטיף-חסלט' (כפר דרום תובב"א).

ב. טיפולים למניעת חרקים בירקות עליים 'ללא חרקים'

1. טיפולים שאינם כרוכים בהדברה

בחברת 'עלי קטיף', במותגים 'חסלט' ו'ירוק מן הטבע', אנו עוסקים בראש ובראשונה במניעה של הגעת החרקים לירקות העלים. הדרך המרכזית כדי להגיע לכך היא גידול הירקות במבנים סגורים – חממות ובתי רשת, שמחד גיסא מונעות את כניסת החרקים, ומאידך גיסא מאפשרות את האוורור הנצרך לגידול. כמו כן יש חשיבות גדולה מאוד לתברואה הסביבתית ליד החממות ובתוכן, שכן הזנחה בתחום זה מזמינה את החרקים. כדי לסלק את החרקים נעשה שימוש רחב בטכנולוגיות חדישות בזמן הגידול, כגון שימוש בשואב חרקים, העובר מעל ערוגות הגידול ושואב את החרקים לתוכו, והתאמת משטר ההשקיה. כמו כן נעשים טיפולים שונים לאחר הקטיף לסילוק החרקים. **טיפולים אלו הם עיקר פעילותנו.** אך למרות כל זאת, נאלצים המגדלים להשתמש בחומרי הדברה, כדי להדביר את החרקים אשר נכנסים או מתבססים במבנה הגידול.

2. מערך הדברה מונע

מערך ההדברה מבוסס בעיקרו על הדברה מונעת, על בסיס תכנית להגנת הצומח שמתאימה לרמות המותרות של שאריות חומרי הדברה במוצר המשווק. בצורה כזו אין התבססות של חרקים מתחילת הגידול, וכך נחסך הצורך להוסיף ריסוסים לקראת הקטיף כדי להגיע לרמת הנקיות המבוקשת. לעיתים נדרש טיפול תגובתי על פי דרישות הכשרות, והחקלאי נדרש להתאים את הריסוסים לצמח לפי הממצאים, הידע בעניין התפוגגות החומרים וההנחיות המתאימות.

3. שימוש מושכל ויעיל בחומרי הדברה

בחברות המסודרות (כמו 'עלי קטיף') מערכת השגחת כשרות מלווה את הגידול מהשטח עד הקטיף, ולא רק בודקת את המוצר הסופי. זאת כדי לאפשר למגדל לנצל ביעילות ובתבונה את השימוש בחומרי הדברה, ולהגיע למוצר נקי מחרקים תוך התאמה מרבית בין המזיקים שישנם לחומר ההדברה המרוסס. כך מגיעים ליעילות ריסוס גבוהה ואין נדרשים ריסוסים נוספים עקב אי יעילות של הטיפולים. נוסף לכך, הריסוס נעשה על ידי מרססים איכותיים כדי להגביר את יעילותו, ולהפחית את הצורך בטיפולים תכופים.

4. התפוגגות החומרים עד הקטיף

גידול ירק 'ללא חרקים' מתאפיין בחלקות גידול קטנות, אשר מאפשרות מעקב מדויק וקפדני על המתרחש בשטח, והתאמת הטיפול שנצרך בצורה נקודתית. בשיטת עבודה כזו יש מעקב מסודר על ימי ההמתנה הנדרשים מריסוס חומר הדברה ועד לקטיף. לעומת זאת בגידול ירק רגיל בשטח פתוח, בחלקות גדולות, יש קושי לשמור על ימי המתנה הנדרשים מהריסוס ועד הקטיף, עקב הנוחות שבריסוסים אחידים לכל השטח,

מידע יישומי

בלי הבחנה מספקת בין חלקות צעירות לחלקות שלקראת קטיף. כלומר ייתכן שניתנים פחות ריסוסים לירק רגיל, אך מפאת חוסר הקפדה על מספר ימי ההמתנה הנדרשים, שאריות החומרים בזמן הקטיף יהיו משמעותיות. לעומת זאת לירק עלים 'ללא חרקים', אולי נצרכים טיפולים כימיים רבים יותר, אך הקפדה על ימי ההמתנה הנדרשים מביאה לכך שהירק נקטף ללא שאריות חריגות של חומרי הדברה.

בכל התוצרת של חברת 'עלי קטיף' מתאפשרת בקרה על כל הנושאים, ובכללם על נושא שאריות חומרי הדברה, שכן התוצרת נמכרת באריזות, ומקורה ידוע. לעומת זאת לא כל ירקות העלים הרגילים נמכרים באריזות, ולכן לא תמיד מתאפשרת בקרה על תוצרתם.

5. בדיקת מעבדה לגילוי שאריות חומרי הדברה

כל התוצרת בחברת 'עלי קטיף', במותגים 'חסלט' ו'ירוק מן הטבע', עומדת בתקנים המחמירים של הייצוא. חברת 'עלי קטיף' משקיעה הון רב בבדיקות מעבדה המתמחה במציאת שאריות של חומרי הדברה, ומשווקת את מוצריה רק לאחר בדיקת איכות יסודית ופיקוח חיצוני של חברת 'דרך המעבדה'. חברה זו מוסמכת על ידי משרד הבריאות ופועלת על פי תקנים בין-לאומיים מחמירים, והיא מאשרת חלק ניכר מתוצרת החברה באמצעות חותמת.

6. תוצאות מדגמיות של שאריות חומרי הדברה בירקות עלים

להלן טבלה ובה תוצאות מדגמיות של שאריות חומרי הדברה, בירקות עלים ללא חרקים מחברת 'עלי קטיף', ולעומתן תוצאות מדגמיות של שאריות חומרי הדברה בירקות עלים רגילים מהשוק. בטבלה השתמשנו במידה ח"מ = חלקי מיליון, ריכוז חומר ההדברה שנמצא בירק. לחומרים השונים ישנה רמת שארית מותרת, שמוגדרת לפי סוג הגידול.

ירקות עלים ללא חרקים 'חסלט'	ירקות עלים רגילים בלא פיקוח על חרקים ²
חסה – 1.23 ח"מ לאנט ³ – לפי תקן מותר	חסה – 73.27 ח"מ פרודקס ³ , (שארית גבוהה ביותר).
עד 5 ח"מ. (מצב מצוין)	חסה – ללא שאריות.
פטרזיליה – 0.05 ח"מ טרייסר ³ – לפי התקן מותר עד 2 ח"מ.	פטרזיליה – 7.17 ח"מ סקור ³ – לפי התקן מותר עד 0.4 ח"מ.
כוסברה – 0.07 ח"מ טרייסר ³ – לפי התקן מותר עד 2 ח"מ.	כוסברה – 32.43 ח"מ סקור ³ – לפי התקן מותר עד 0.02 ח"מ. (שארית גבוהה ביותר).

2. עלולים להימצא עשרות חרקים ויותר בכל שקית.

3. שמות חומרי ההדברה המסחריים.

סיכום

- ירק עלים ללא חרקים נדרש לעמוד בתקן גבוה של נקיות מחרקים ונקיות משאריות חומרי הדברה. תוצרת כזו מתקבלת על ידי שילוב הגורמים הבאים:
1. הדברה אגרוטכנית – גידול במבנים עם רשתות צפופות, תברואה סביבתית, שאיבת חרקים, התאמת משטר ההשקיה, טיפולים לאחר קטיף.
 2. שימוש מושכל בחומרי הדברה – בקרת גידול מתמדת אשר מאפשרת הדברה יעילה, הדברה מונעת, שמירה על ימי ההמתנה הנצרכים להתפוגגות חומרי ההדברה.
 3. בדיקת איכות מתמדת – עמידה בתקני הבריאות הנדרשים, על ידי בדיקות תכופות של שאריות חומרי הדברה, ופיקוח חיצוני של חברת 'דרך המעבדה'.
 4. מערכת כשרות איכותית – מערכת הכשרות אינה בודקת את התוצרת רק לאחר הקטיף או אפילו לקראת הקטיף, אלא מלווה את הגידול מתחילתו עד סופו. דבר זה מאפשר ניטור החרקים בשלבים מוקדמים, ומתן פתרונות טיפול יעילים ולא מסוכנים.
 5. מחויבות מקצועית של חברת 'עלי קטיף' לשווק ירק איכותי, כשר למהדרין ובריא לחלוטין, תוך עמידה בתקנים המחמירים ביותר בנושאי כשרות ובריאות.

