

אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 102

שבט תשע"ד

מכון התורה והארץ, כפר דרום, אשקלון

עורך: הרב יואל פרידמן
עורך משנה: הרב אייל בן דוד
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, דן מארנץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

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

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

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

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

תוכן

הספדו של צדיק / הרב אהוד אחיטוב 7

תשובות קצרות 18

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 15. חשש לסחורה גנובה | 1. טעה ואמר מע"ש במקום מע"ע |
| 16. קבלת שכר דירה בתוך מלגה כאשר לא משלמים לבעל הדירה | 2. נוספו פירות לאחר הפרשת תרו"מ |
| 17. תשלום בתיווך דירות | 3. ברכה בשחיטת בכור בעל מום |
| 18. החזרת חפצים לבית מלון | 4. חבורת נשים במעמד הפרשת חלה |
| 19. גזל בעבודה | 5. עקירת עץ חרוב זכרי |
| 20. בדיקות לאחר נישואין לאישה שלוקחת גולות | 6. הדלקת נרות תרומה של בת כוהן |
| 21. חציצה במחטי דיקור | 7. חובת בניית מעקה - אימתי? |
| 22. איך ייתכן להתיר דם | 8. מעקה בהפרשי גובה של מגרשים |
| 23. האם לבצע בדיקות גנטיות לפני החתונה | 9. מעקה שנבנה על ידי פועלים גויים |
| 24. טבילת כלי חשמל מתוצרת חוץ | 10. רווח המוכר מהעלאת מחיר השוק |
| 25. שימוש במדיח כלים לחלב ולבשר | 11. גביית תשלום על סחורה שנשארה בשוק |
| 26. סידור אבנים יקרות כדוגמת 'חושן המשפט' | 12. מלחמת בחירות |
| | 13. הסכמת השכנים לבניית מרפסת |
| | 14. תשלום נזק |

הארץ ומצוותיה

- | |
|---|
| 41. נתינת שמן תרומה טמאה לכוהן / הרב יואל פרידמן |
| 48. הדלקת שמן תרומה טמאה בקבר יוסף / הרב יהודה הלוי עמיחי |
| 55. שמן שרפה בקבר יוסף / הרה"ג יעקב אריאל שליט"א |
| 62. חוחובה בשביעית / הרב יעקב אפשטיין |
| לשאלת זיהוי הגבול הדרומי של ארץ ישראל לעניין שמיטה / |
| 65. הרה"ג נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א |
| 72. האם יש להרכבת זרעים השלכות הלכתיות / אג' מרדכי שומרון |

רפואה והלכה

- | |
|---|
| 75. דיווח של משודכים על בעיות רפואיות שיש להם / הרב יונתן אלרן |
| 79. מצבים מיוחדים בטבילה - חלק ב' / הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין |

טכנולוגיה והלכה

- | |
|--|
| 85. חיישנים אלקטרוניים בשבת / הרב ישראל רוזן |
|--|

כלכלה והלכה

93 הלכות צדקה - בסיס למניעת פיטורי עובדים / הרב שלמה אישון

משפט התורה

98 מחוסרי אמנה / הרב שלמה בן יאיר
105 השוואה בין חוק ההוצאה לפועל לדין 'מסדרין לבעל חוב' / הרב הלל גפן
114 פדיון שבויים / הרב עדו רכניץ והרב אלעזר גולדשטיין

כשרות

122 כשרותם של חלב ואבקת חלב עכו"ם / הרב מרדכי וולנוב

מקדש והלכה

132 כניסה לעזרה בכיסא גלגלים / הרב הלל בן שלמה
139 עוד על כניסת נכה בכיסא גלגלים לעזרה / הרב יעקב אפשטיין
140 תגובה לתגובות / הרב עזריה אריאל

תגובות

141 בעניין הכשרת כלי נירוסטה / הרה"ג יעקב אריאל שליט"א
143 האומנם אין בליעה בכלי נירוסטה? / הרב דרור פיקסלר
145 תגובה לתגובה / הרב יצחק דביר
146 על חילול עתידי של רבעי / הרב יעקב אפשטיין
146 תגובה לתגובה / הרב יואל פרידמן
146 על כשרות בעופות / ד"ר אליקים ברמן
147 על 'מבוא למדינת רווחה יהודית' / הרב רוני מרטין
148 תגובה לתגובה / הרב עדו רכניץ
149 על 'תר כנטול דמי' בתרגול המשי / הרב יעקב אפשטיין
150 בעניין ביטול הזמנת חדר במלון / הרב איל בן דוד
151 תגובה לתגובה / הרב יעקב הילדסהיים
151 על התכנית הכלכלית 2013 / ד"ר יצחק גייגר

מידע יישומי

154 רמות כשרות בעופות / הרב משה כ"ץ
155 אמצעי מניעה בתקופת ההנקה / מכון פועה

פורום הותם

156 פורום 'חותם' פוסק נגד 'ברית הזוגיות'
158 יציאה לחוץ לארץ לשם הרחבת ידיעות עסקיות / הרב שלמה אישון

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב קהילת נווה דקלים בעין צורים,
h.ehud@toraland.org.il
הרב יוסף איתן, מכון פוע"ה, eitan@puah.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יונתן אלרן, מכון פוע"ה, yonatan@puah.org.il
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@netvision.net.il
הרב יעקב אריאל, רב העיר רמת גן ונשיא מכון התורה והארץ
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב אייל בן דוד, מכון התורה והארץ, h.eyal@toraland.org.il
הרב שלמה בן יאיר, מכון משפט לעם, sbyaeir@gmail.com
הרב הלל בן שלמה, מכון המקדש, hillelbenshlomo@gmail.com
הרב אריאל בראלי, מכון משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות, arielbareli@gmail.com
ד"ר אליקום ברמן, רופא וטרינר ממשלתי למחלות עופות, elyakum@epb.org.il
הרב גבריאל גולדמן, מכון פוע"ה, רב כפר אדומים, gabipuah@gmail.com
הרב אליעזר גולדשטיין, מכון משפטי ארץ, elazar.goldstin@gmail.com
ד"ר יצחק גייגר, רכז היסטוריה ואזרחות, ישיבה תיכונית מדעית מעלה אדומים, ומדריך פדגוגי
מכללת אורות (קמפוס מורשת יעקב) itzgeiger@gmail.com
הרב הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@012.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 אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot@gmail.com
הרב רוני מרטן, כולל ישיבת עתניאל, rony1988@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 יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש ישיבת מעלה אדומים
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il
הרב אודי רט, מכון פוע"ה, udipuah@gmail.com
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ חמדה', idor@013.net
אג' מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@zahav.net.il



הרב אהוד אהיטוב

הספדו של צדיק

לזכרו של הראשון לציון הרה"ג עובדיה יוסף זצוק"ל

א. 'כל המתעצל בהספדו של חכם' - הדגשת פעולות שאינן עיקריות

נאמר בגמרא (שבת קה ע"ב): 'כל הבוכה על אדם כשר - מוחלין לו על כל עונותיו'. לעומת זאת על מי שאינו עוסק בהספד של חכם נאמרו בגמרא (שם) דברים קשים: אמר רב יהודה אמר רב: כל המתעצל בהספדו של חכם - ראוי לקבורו בחייו. כמו שנאמר ביהושע בן נון: וַיִּקְבְּרוּ אוֹתוֹ בְּגִבּוֹל נַחֲלָתוֹ בְּתִמְנַת סָרַח אֲשֶׁר בָּהָר אֶפְרַיִם מִצִּפּוֹן לְהָרָה גֵּעֵשׁ.

נשאלת השאלה: וכי בני ישראל לא ידעו שצריך להספיד אדם גדול? הרי כבר אברהם אבינו ע"ה הספיד את שרה אימנו, וכן בני ישראל בכו על פטירת משה ואהרן. אם כן כיצד אפשר להבין את העובדה שבני ישראל לא הספידו את יהושע, שהיה ראש הסנהדרין ומנהיגם בכניסתם לארץ ובכיבושה?!

אכן בדברי רש"י¹ ותוספות² מבואר שאין הכוונה שלא הספידוהו כלל, אלא שלא הספידוהו כראוי. מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל מבאר ב'עין איה' (שבת פ"ג אות ו) שהחיסרון בהספדם היה שהם הספידו את יהושע על פועליו הציבוריים בכיבוש הארץ, אשר כל העמים פחדו ממנו, אבל לא העמיקו להספידו על ערכו הרוחני הגדול: עמוד התורה, השקדן שהיה בבחינת 'נער לא ימוש מתוך האוהל'. הרב זצ"ל מסיים שמכאן לקח לדורות הבאים, שבהספדים על גדולי ישראל צריך להדגיש את המעלה הרוחנית שלהם ואת היסוד והשורש הפנימיים שהביאו אותם למעשיהם הגדולים והמפורסמים. שאם לא כן ההספד מחטיא את המטרה, ומי שאינו מדגיש זאת, מעיד שגם למעשיו שלו עצמו אין תוכן פנימי.

רעיון דומה אך באופן קצת שונה, אמר מו"ר הרב אברהם שפירא זצ"ל בהספד על מו"ר הרב שאול ישראלי זצ"ל. תחילה הוא מקשה כיצד יכול רש"י לומר שהם לא הספידו את

1. רש"י, יהושע כד, ל; רש"י, שבת קה ע"ב, ד"ה שרגש.

2. תוס', שבת קה ע"ב ד"ה שרגש.

יהושע כראוי? הרי רש"י עצמו בביאורו לספר יהושע (שם) מביא מדרש המבאר מדוע מקום קבורתו של יהושע נקרא לעתים 'תימנת סרח' ולעתים 'תימנת חרס' - ללמד שבני דורו של יהושע 'העמידו תמונת החמה על קברו, לומר: זה הוא שהעמיד החמה וכל העובר עליה אומר: חבל על זה שעשה דבר גדול כזה ומת'. ממדרש זה מוכח שהם הדגישו את סיפור הנס שנעשה ליהושע בן-נון במלחמת גבעון, ומדוע אין זה נחשב הספד כראוי? משיב הרב שפירא זצ"ל (ספר 'מורשה', עמ' טז):

צריכים להגיד שמופתים אינם נושא להספד. הספד אינו על מופתים. הספד זה על התורה על הימנעות מהתורה, הספד בא על הפסד של תורה... ויהושע שקיבל תורה ממשה היה ראש וראשון לחכמי התורה שבעל-פה.

ב. הרב עובדיה יוסף זצ"ל - שקדנות ומסירות להעברת תורה שבעל פה

הציבור בארץ הכיר את הנהגתו של הרב עובדיה יוסף. מאות אלפים הלכו אחרי מיטתו של גדול בתורה, מכל שכבות הציבור, מכל החוגים ומכל הזרמים, ואף כאלו שלא למדו בתשובותיו ובספריו. עובדה זו מעידה שעם ישראל חש שנסתלק מאיתנו גאון הדור והשקדן הגדול, שלא ימוש ספר התורה ממנו. עם ישראל הרגיש שאהבת התורה שבו, אשר הביאה לשקדנותו הגדולה ולעמל התורה שלו במשך עשרות בשנים - היא ורק היא היסוד לכל פועליו הגדולים. אך אפשר להוסיף ולומר שאצל הרב עובדיה זצ"ל הייתה בחינה ייחודית של 'העברת תורה שבעל-פה'. היא התבטאה בכך שעמל והצליח להחדיר בציבור הרחב את קיום ההלכה לאור פסיקתו של מרן רבנו יוסף קארו זיע"א, מחבר ה'שלחן-ערוך'. אך בחינה נוספת של 'העברת התורה שבעל-פה' הייתה בכך שמסר את דבריהם של גדולי הדורות של כמעט אלף השנים האחרונות. בחיבוריו הוא הצליח להעביר לדורנו ולדורות הבאים מתורתם של גדולי ישראל לדורותיהם, בזכות בקיאותו העצומה בעשרות אלפי הספרים שהתחברו מתקופת הגאונים ועד ימינו. את דבריהם הוא שזר בצורה ייחודית באלפי תשובותיו המקיפות על כל חלקי השו"ע.

ג. פסיקתו המקלה - פסיקה על פי ה'שלחן-ערוך'

לפני למעלה מארבעים שנה, לאחר שנבחר הרב עובדיה יוסף לכהן בתור הרב הראשי לישראל, שאל אותו אחד מכתבי הרדיו: 'כבוד הרב, האם זה נכון שהרב הולך בדרכם של בית הלל להקל?'. ענה לו הרב עובדיה זצ"ל תשובה מבוחשת: 'אמנם אני הולך בדרכם של בית הלל, אך אין כוונתי לבית הלל של רחוב דיזינגוף !!!'. רצונו היה לשרש את הטעות שכביכול פסיקתו מקילה בלא קו הלכתי עקבי. לכן הוא רצה להדגיש שהקולות שלו מבוססות על פי כללי פסיקה. וכך הוא מביא בשו"ת 'יחווה דעת' (ח"ה - מבוא) בשם הגאון רבי יוסף מולכו, שכתב בספרו שו"ת 'אהל יוסף' (חלק יורה דעה סימן ל):



שכיון שקבלנו הוראות מרן, הכי נקטינן, ואפילו כשהרמ"א ואלף פוסקים כמותו חולקים עליו, אנו בני ספרד בתר מרן גררינן, הן לקולא והן לחומרא. והגאון רבי יעקב בן צור בשו"ת משפט וצדקה ביעקב חלק ב' (סימן ה') כותב, שאחר שנתפשטו בעולם חיבורי מרן הבית יוסף והשלחן ערוך, שוב אין לנו אלא פסקיו לכל אשר יאמר כי הוא זה, ואפילו נגד אלף פוסקים. ע"ש. והגאון רבי שלמה לניאדו, אב"ד ארם צובה (חלב), כותב בשו"ת בית דינו של שלמה (חלק אורח חיים ריש סימן ד'), **דאנן בתריה (אחרי) דמרן אזלינן בכל חקותיו ובכל משפטיו, בין להקל בין להחמיר, ואין להביא ראיה מן החולקים עליו.**

אמנם הגר"ע יוסף זצ"ל אינו מתעלם מהעובדה שיש מפוסקי ספרד שהחמירו בניגוד לדעת מרן השו"ע, והוא מביא מדברי החיד"א שנהגו לנהוג בחומרת הרמ"א במקרים שמרן הב"י מקל בהם, וכך הוא כותב (שו"ת 'יחווה דעת', שם):
ואמנם מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (סימן טו) כתב, דאנן בדידן בארץ ישראל נקטינן כדברי מרן שקבלנו הוראותיו, אך באיסור והיתר חוששין לכתחלה על פי הרוב לדברי מור"ם.³

אך הוא כותב שיש לסייג את דברי החיד"א רק לחומרות שאדם נוהג בביתו, ואין להורות כך לאחרים; וכך הוא כותב בהמשך דבריו:
אולם הגאון הראשון לציון רבי יוסף חזן בעל חקרי לב, במהדורא בתרא (דף קפ סוף ע"ג) כתב להעיר על זה... שאין דבריו כי אם לתלמיד חכם בביתו ובחומותיו שרשאי להחמיר על עצמו, אבל דיין ומורה צדק הקבוע לדון ולהורות, **אינו רשאי להורות אפילו להחמיר נגד דעת מרן שהוא מרא דאתרא.**

ד. גישה מנוגדת לגישת הגר"ע יוסף

אכן, הרבה מחכמי הספרדים שבירושלים היו אמונים על דרך פסיקה מחמירה יותר. לפי גישתם, בני ספרד מחויבים לחומרות של מרן השו"ע במקומות שבהם הוא מחמיר יותר מן הרמ"א. עם זאת הם קיבלו בדרך כלל את פסקי הרמ"א, המחמירים יותר, לפחות בנוגע לאיסורי תורה, ורק באיסורי דרבנן הקלו כמרן השו"ע. גישה זו שמקורה בכמה מספרי החיד"א, מובאת בכמה מקומות בספר 'כף החיים', בדברי רבי יעקב חיים סופר זצ"ל. במקום אחד מובאת גישה זו, כאשר הוא דן על תערובת חמץ בפסח (או"ח סי' תמז ס"ק עו); הוא מביא את דברי ה'זכור לאברהם' בהלכות פסח, שכותב בשם דודו, אודות חיטה שנמצאת בתבשיל:

חיטה שנמצאת בתבשיל - מנהגנו כמור"ם ז"ל (בסי' תמז סעי' ט) דאפילו לא נתבקעה אסור, וכן בכל דיני פסח מנהגנו בכל מה שכתב מור"ם ז"ל, באופן דלעניין פסח אנחנו אשכנזים.

3. מור"ם - 'מורנו ורבנו משה' הוא כינוי של כבוד אצל הספרדים לרבי משה איסרלי"ש, המוכר יותר בקיצור שמו: רמ"א.

הרב סופר זצ"ל בספרו 'כף החיים' (שם) מביא סימוכין לגישה זו מפוסקים נוספים, וכך הוא כותב:

וכן הוא המנהג עתה בין הספרדים בכמה מקומות להורות בדיני פסח **ככל חומרות שכתב מור"ם ז"ל** בהגה בשו"ע וכדברי הזכור לאברהם הנזכר. חוץ מאיזה פרטים שיש שנוהגים להקל כמו באכילת אורז וכדומה... וגם בשאר הדינים אע"פ שאינם של פסח לפעמים הספרדים הולכים אחר חומרות שניהם; שו"ע והגה - **אבל לא להקל נגד דברי השו"ע** ונזכר בפוסקים ואך האשכנזים לפעמים נוהגים להקל כדברי מור"ם ז"ל...

דברים ברוח זו מביא 'כף החיים' גם מספרו של החיד"א 'שם הגדולים', שבו כותב החיד"א שבארץ-ישראל נהגו להחמיר כחומרות הרמ"א.⁴ ראוי לציין שגם 'כף החיים' מביא את דברי ה'חקרי לב',⁵ הסובר שהחיד"א התכוון שרק תלמידי חכמים רשאים להחמיר על עצמם בביתם, אך לא להורות כן ברבים; והוא מצטט את לשונו. אך 'כף החיים' עצמו מבאר בהמשך דבריו, שמדברי החיד"א בכמה מקומות, משמע שלא כדברי ה'חקרי לב', אלא שדעתו היא שיש להחמיר ולהורות כדעת הרמ"א, אף שזו חומרא שלא כדעת מרן השו"ע.

חשוב לציין שבין הבולטים שהמשיכו את המסורת של דרכו ההלכתית של החיד"א היה רבנו יוסף חיים זצ"ל בספרו 'בן איש-חי', ובעקבותיו תלמידו המובהק רבי יעקב סופר זצ"ל, מחבר ספר 'כף החיים' על שו"ע חלק או"ח וחלק יו"ד. כך גם הייתה מסורת הפסיקה שקיבל מו"ז הרב עובדיה הדאיה זצ"ל, הבאה לידי ביטוי בכל שמונת חלקי שו"ת 'ישכיל עבדי'. בדרך זו הלך גם תלמידו, הרשל"צ הרב מרדכי אליהו זצ"ל, שפוסק כמעט תמיד כדברי ה'בן איש-חי' ותלמידו בעל 'כף החיים'. מן הראוי לציין שאביו, רבי סלמאן אליהו זצ"ל, היה תלמידו של מרן ה'בן איש-חי'.⁶

נמצינו למדים שגישתו המקלה של הרב עובדיה זצ"ל, שאנו מחויבים לפסקי מרן בין להקל בין להחמיר, גרמה לכך שברוב המקרים, פסקיו מקלים יותר מדעתם של כל שאר הפוסקים בדורו. כיוון ששאר פוסקי ספרד נקטו כדעת מרן רק לחומרא ולא לקולא, והחמירו כדעת הרמ"א לכל הפחות בנוגע לאיסורי תורה. כמו כן פוסקי אשכנז מחויבים רק לדברי הרמ"א, אשר גם אם דעתו להקל, הוא כותב 'ונהגו להחמיר', או 'והמנהג להחמיר'. לפיכך, פסקיו של הרב עובדיה יוסף, הסובר שיש לפסוק כדעת מרן גם לקולא, כמעט בעקביות - נחשבים מטבע הדברים מקלים יותר מדעת שאר הפוסקים.

4. כף החיים, סי' תסח ס"ק חן; ברכי יוסף, חו"מ סי' כה אות ו; חיים שאל, ח"א סי' טו.

5. חקרי לב, מהדורה בתרא סי' ד.

6. כמובן, שינויי הגישות בשאלה האם לפסוק בעקביות כמרן השו"ע, באופן טבעי יצרו את הדיון עד כמה ניתן לפסוק הלכה על פי הנסתר - דיון שיש לו השלכות מעשיות בעיקר בענייני תפילות וברכות, וכן בפרטי קיום מצוות שבין אדם למקום. אך על כך רשאים לכתוב תלמידי חכמים שידם רב להם בנגלה ובנסתר גם יחד. וכפי שלימדנו מו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, שאי אפשר להיות גדול בנסתר מבלי להיות גדול בנגלה.



ה. איחוד הפסיקה בארץ-ישראל

נוסף על גישתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף זצ"ל, שדעת מרן השו"ע מחייבת את כל קהילות הספרדים 'בין להקל בין להחמיר', הוא אף סבר שעל כולם בארץ ישראל לנהוג כמרן הבית יוסף משום שהוא ה'מרא דאתרא'. כיוון שמרן הבית יוסף הוא 'מרא דאתרא', לפיכך רצוי שכולם ינהגו כמנהג ארץ-ישראל שהיא 'אתרא דמרן', כיוון שכל אחד שמגיע לארץ - מנהגו 'בטל' בתוך מנהג ארץ-ישראל. זאת בהתאם לסברא ההלכתית מהלכות איסור והיתר, שאם איסור בטל בששים של היתר מין במינו, ואחר כך נפלה עוד חתיכה, אף היא בטלה; משום שהאיסור הראשון נהפך להיתר, על פי העיקרון ש'ראשון ראשון בטל' ובלשון הפוסקים 'קמא קמא בטיל'. בהתאם לכך הוא כותב (שו"ת יביע אומר ח"ו או"ח סי' יא) שאף בני אשכנז יכולים לעבור ולהתפלל בהברה ספרדית, והוא מסתמך על דבריו של מו"ז הרה"ג עובדיה הדאיה זצ"ל (שו"ת 'שכיל עבדי' ח"ב, או"ח סי' ג):

וכן ראיתי בשו"ת ישכיל עבדי ח"ב (חאו"ח סי' ג) ... שבין לפי הפשט ובין לפי הקבלה אין שום נדנוד איסור כלל לאשכנזי שמחליף מבטא לטובה כמנהג הספרדים, ואדרבה מצוה קא עבד... ובפרט שכעת פשט המנהג אצל האשכנזים לבטאות כמו הספרדים, לאחר שחונכו כן בבתי הספר ובשפת הרחוב בארץ הקודש, ובוודאי שכן רצוי שיהיה מבטא אחיד לכל תושבי הארץ, ולעזוב את המבטא הגלותי שלהם וכו' ע"י שם באורך...

על פי אותו עיקרון, כתב הרב עובדיה יוסף זצ"ל, שאפילו בדברים שאסור לאדם לשנות ממנהגי אבותיו, כדברי הגמרא (פסחים נ ע"ב), על פי הפסוק: 'אל תיטוש תורת אבך' - מכל מקום במנהגים השייכים לקהילות שעלו לארץ-ישראל, מכמה טעמים אין מניעה לשנות מנהגם. וכך האריך להסביר בתשובתו בשו"ת 'יחווה דעת' (חלק א סימן יב), שבה הוא דן אם מנהג חלק מיוצאי צפון אפריקה שלא לאכול אורז בפסח בחו"ל, מחייב גם בארץ-ישראל. אחר שהוא מאריך לכתוב מתי מנהג נחשב דבר מחייב, הוא מוסיף וכותב: ובנידון שלנו⁷ אפילו כל אנשי אותה עדה נהגו בעודם בחו"ל להחמיר, ופשט מנהגם בכל תושבי העיר, הרי מיד כשעלו ארצה על מנת שלא לחזור לחו"ל, היו רשאים לנהוג כמנהג ארץ ישראל להקל, וכמו שהורה מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' רי"ב). וכן פסק הגאון רבי בנימין מרדכי נבון בתשובה, שנדפסה בקובץ סיני (טבת תש"ט, עמוד ר"ט) ע"ש. לפיכך אף על פי שהם בחרו להמשיך במנהגם להחמיר, אין בניהם חייבים להחמיר כמנהג אבותיהם, ואין בזה משום אל תטוש תורת אבך, כיון שרוב התושבים בארץ ישראל נוהגים להקל כדעת מרן שקבלנו הוראותיו... וראה להגאון רבי יעקב פראג' בשו"ת מהרי"ף (סי' נ"ט) שכתב, שבמקומות אלה שאנו פוסקים כדברי מרן, שהוא מרא דאתרא, הרי דבריו הוקבעו כהלכה למשה מסיני שאין בה שום מחלוקת כלל, וכל הנוטה מדבריו אפילו מקולא לחומרא, הרי הוא כאילו נוטה מדברי התורה, ומזלזל בכבוד רבותיו ע"ש. וכיוצא בזה כתב הגאון

7. הימנעות מאכילת אורז בפסח.

רבי ברוך בנימין בשו"ת משפטי צדק (סוף סי' צ"ה) ע"ש. לפיכך יותר נכון שהבנים ינהגו כדעת מרן וכמנהג ארץ ישראל, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים....
כאמור אחת מן המגמות של הגר"ע יוסף הייתה לאחד את כל קהילות ספרד בארץ ישראל מסביב לפסיקת מרן השו"ע, ונימוקו עמו: 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'.

1. הסוברים שפסיקת מרן אינה נחשבת מנהג ארץ ישראל

יש לציין שלמרות המקורות המובאים לעיל, גישתו של הרב עובדיה יוסף זצ"ל, התומכת בפסיקה כדעת השו"ע לכל קהילות ספרד שעלו לארץ-ישראל, היא גישה חדשנית. לא כל הפוסקים הסכימו איתה, ובוודאי לא בנוגע למקומות חדשים בארץ-ישראל. מו"ז הרב עובדיה הדאיה זצ"ל בשו"ת 'ישכיל עבדי' כותב בכמה מקומות, שקהילות ישראל שבאו מחו"ל לארץ, אין המנהג בארץ-ישראל מחייב אותם בעקביות, אלא אם כן הם הגיעו לעיר מיושבת שיש לה מנהג קבוע. אך כיוון שהרבה מהעולים הקימו יישובים חדשים - הם אינם מחויבים למנהגים קודמים שנהגו בהם בארץ-ישראל. דברים אלו הוא כותב בשו"ת 'ישכיל עבדי' (ח"ז או"ח סי' מד - לשאלה י' ס"ק א), כשהוא נשאל האם קהילות שבחו"ל נהגו לעמוד בעשרת הדברות, צריכות להמשיך במנהגן או לנהוג כמנהג הספרדים בארץ ישראל, שלא לעמוד. כבר בתחילת התשובה הוא מדגיש שבניגוד לקהילות אשכנז, שם יש מנהג קבוע לעמוד בעשרת הדברות, בקהילות ספרד אין מנהג אחיד, וכך הוא כותב:

הנה הדבר פשוט שאם יש לכם בית הכנסת קבועה, שכל אנשי עירכם⁸ מתאספים שם, ומתפללין כפי סדר מנהג מקומכם, ודאי דיכולים להתנהג כמנהגכם גם כאן בארץ, דכאן בארץ כולם לקוטאי נינהו, וכל עדה ועדה יש לה ביהכנ"ס קבועה שבה מתפללין כפי מנהגם במקומם, כי לצערנו כל אותו הישוב הראשון שהיה בארץ שהיה לו מנהגים קבועים שנוסדו ע"י הרבנים הגאונים שהיו באותו זמן - כבר איננו. וברוב הזמן נשתנו המנהגים ונשכחו...

יש לציין שמו"ז היה נאמן לגישה זו גם לגבי עצמו. כאשר הוא התמנהג רב לעדת הספרדים בפתח-תקווה והסביבה, בשנת ה'תרצ"ט (כעשר שנים לפני קום המדינה), הוא נוכח לדעת שמתגוררים בסביבתו בפתח-תקווה יוצאי ארצות המערב שחלקם אינם אוכלים אורז וקטניות בפסח. מכיוון שהוא חשש שחלק מהציבור אינו יודע שיש חילוקי

8. נראה שכוונתו 'אנשי עירכם בחו"ל' - דהיינו קהילה עם מנהג אחיד שעלתה לארץ, והקימה יישוב שכולם נוהגים בו מנהג שווה. תופעה זו הייתה נפוצה אחרי קום המדינה, שהוקמו מושבים על בסיס ארצות מוצא: יישובים שכולם בהם יוצאי תימן, או כולם יוצאי מרוקו, או כולם יוצאי תוניס, או יוצאי הודו וכדומה. הכוונה אפילו לעיירות ששיכנו בהן עולים מכמה ארצות, אך לכל קהילה יש בית כנסת נפרד.



מנהגים בדבר, הוא קיבל על עצמו (לא בתור מנהג מחייב למשפחתו), שלא לאכול אורז וקטניות בפסח. הוא המשיך לנהוג כך גם כשחזר לירושלים, וכך הוא נהג עד סוף חייו. אמנם בנוגע לנוסח התפילה, גם הרב עובדיה הדאיה הסכים שעדיף שיהיה מנהג אחד בארץ ישראל ('ישכיל עבדי', שם ס"ק ג):

ועניתי להם מהיות טוב עפ"י נוסח ארץ-ישראל שנתייסד על ידי הראשונים שקבלו עליהם לנהוג כפי מנהגי המקובלים חסידי עליון רבני בית-אל כי כולם מיוסדים על פי דרך האמת ואין לזוז מדבריהם".

עם זאת, הוא סובר שאי אפשר לחייב את הקהילות שעלו ארצה לקבל מנהג אחד. את דבריו הוא מבסס דווקא על דברי ה'פרי חדש' שהזכיר הגר"ע יוסף - דברים בנידון קהילה שעזבה את מקומה, שאינה מחויבת במנהגי העיר שיצאו ממנה. הגר"ע יוסף זצ"ל סבר שכיוון שהקהילות אלו אינן מחויבות להישאר במנהגי עירם, ממילא הן חייבות לקבל את מנהגי ארץ-ישראל, אפילו ביישובים חדשים. בשונה ממנו, דעת מו"ז ב'ישכיל עבדי' (שם ס"ק ה-ו) שבאותה מידה שהקהילות אינן מחויבות במנהגי העיר שיצאו ממנה, הן רשאיות להישאר במנהגן. אמנם יש נושאים שבהם מנהג ארץ ישראל מחייב, כמו אי עשיית יום טוב שני של גלויות ביישובים החדשים, כי זו שאלה של הנהגה הנוגעת לארץ ישראל דווקא. גם בנוגע לשינוי מהברה אשכנזית להברה ספרדית,⁹ הוא מבחין בין שינוי נוסח התפילה, שאכן אסור לשנותו משום 'אל תיטוש תורת אמן', לבין שינוי הברה, שלגביו ראוי לקבוע הברה אחידה לכל עם ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ולכל הפחות בארץ ישראל¹⁰.

ז. לימוד המצוות התלויות בארץ בבית המדרש 'בני ציון'

אחת מהתחנות הפחות ידועות בחייו של הרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל היא לימודו בבית המדרש 'בני ציון'. בבית מדרש זה עסקו לפני כשבעים שנה תלמידי חכמים מובחרים בלימוד ובירור בסוגיות של מצוות התלויות בארץ, לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא. בראשו בית המדרש עמד הרה"ג יצחק רוזנטל זצ"ל, אשר ידו לא זזה מתוך ידו של רבה של ירושלים הרה"ג צבי פסח פרנק זצ"ל. בית מדרש זה הוציא לאור את כרכי 'כרם ציון' בהלכות תרומות ומעשרות, כלאיים, ערלה וחלה ומתנות עניים. ספרים אלו נחשבים עד

9. ע'י ישכיל עבדי, ח"ב או"ח סי' ג ס"ק י-יא.

10. חשוב לציין שיש גישה שלישית, שעומדת בניגוד גמור לשיטתו של הרב עובדיה יוסף זצ"ל. זוהי גישתו של הרב שלום משאש זצ"ל, שאף לאחר שעלה לארץ ונתמנה לרבה של ירושלים לא שינה ממנהגי אבותיו, לדעתו, בכל אותם דברים שיש בהם מנהג מבורר שכך נהגו בני עדה מסוימת, גם אם אינו כדעת השולחן ערוך, אין להם לשנות ממנהג אבותיהם, אף שהם עלו ארצה. וכן שכותב בנו, הרב דוד משאש שליט"א (שו"ת שמש ומגן ח"ד סי' כה). אלא שלמעשה הדבר כמעט אינו אפשרי, כפי שכותב הראשל"צ הרב שלמה משה עמאר שליט"א בהקדמתו לספר 'נתיבות המערב' על מנהגי מרוקו (שו"ת שמע שלמה ח"ד סי' ז), שאין מנהג אחד לכל ערי מרוקו.

היום 'לנכסי צאן ברזל' לכל העוסקים במצוות התלויות בארץ. בספרים אלו כתבו רבים מגדולי ישראל מלפני כשישים-שבעים שנה, לצד חברי 'מדרש בני ציון', מאמרים עיוניים העוסקים בנושאים אלו. לצד מאמרים עיוניים מאוד, נכתבו בספרים אלו הרבה הלכות פסוקות במצוות התלויות בארץ. הגר"ע יוסף זצ"ל השתתף אף הוא בכתיבת החיבורים הללו. חלק מבירורי הדברים והרחבתם שעלו תוך כדי הלימוד, השאיר הרב עובדיה זצ"ל בכתב ידו במשך עשרות שנים, ובחודשים האחרונים זכה הרב עובדיה זצ"ל להדפיסם בחייו, בספרו 'חזון עובדיה - תרומות ומעשרות'. תקופת לימודיו ב'בני ציון' מתוארת על ידו בלשונו המליצית בהקדמתו לספרו, ובה הוא מספר בערגה על תקופה זו בחייו, וכך הוא כותב:

אברך את ה' אשר יעצני, וזכיתי בימי חורפי ללמוד במדרש בני ציון עם חברים גדולים בתורה וביראת שמים טהורה, בכל הארץ יצא קוום, שעוסקים בהתמדה בהלכות התלויות בארץ, בהנהלתו של הגאון רבי יצחק רזנטל זצ"ל, נאמן ביתו של רבינו מופת הדור והדרו, מרן רבי צבי פסח פרנק זצ"ל... חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה... אברכה את ה' תמיד תהילתו בפי, כי גבר עלינו חסדו לדון ולהורות לשעה ולדורות, וזהב הארץ ההיא טוב, אלו דברי תורה הנחמדים מזהב ומפז רב, ומלמד שאין תורה כתורת ארץ-ישראל (בראשית רבה טז, אות ז).

בהמשך ההקדמה הוא כותב אודות התועלת הרוחנית שיש לאדם אחרי פטירתו מחיבוריו התורניים, וכך הוא כותב:

כתבים אלו היו גנוזים עם שאר כתבי היד שכתבתי בימי חורפי, ועתה זיכני ה' להוציאם לאור ולזכות את הרבים. שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול. זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו. וכבר כתבו רבותינו המפרשים כי מדברי תורה אלו נעשים מלבושי כבוד רוחניים בעולם הבא לנשמת המוציאים לאור, להגדיל תורה ולהאדירה, בבחינת 'צדק לבשתי וילבישני'.

כמה מיוחדים הדברים, שנכתבו על ידי גדול ישראל שחיבר חיבורים כה רבים בתורה, עד סמוך ממש לעלייתו לגני מרומים.

ה. הפסיקה במצוות התלויות בארץ על פי הוראות הרמב"ם ומרן השו"ע

כדרכו בפסיקת ההלכה בשאר חלקי התורה, שיש לפסוק כדעת מרן השו"ע, כך דרכו בפסיקת ההלכה במצוות התלויות בארץ. וכך הוא מציין בהקדמתו ל'חזון עובדיה' על הלכות תרומות ומעשרות:

ובסייעתא דשמיא זכיתי לכתוב בהלכות תרומות ומעשרות להלכה למעשה עפ"י הוראות רבותינו הפוסקים ועל צבאם רבינו הגדול מרן רבינו יוסף קארו... ובהמשך דבריו הוא חוזר על כך, כשהוא מביא את דעת הסוברים שפוסקים כדעת מרן או הרמ"א רק כשהמחלוקת ביניהם שקולה:



והנה יש דעות לכמה רבנים בזמננו שסוברים שקבלת פסקי השו"ע והרמ"א והוראותיהם, אינה אלא כשדבר שקול בין הפוסקים ואינו מוכרע בראיות, אבל אם ישנם ראיות באחרונים היפך השו"ע, סומכים עליהם למעשה. וכן כתב החזו"א (מעשרות סי' יג ס"ק א). וכן כתב עוד החזו"א (חו"מ ליקוטים סי' א),¹¹ שבכל הלכה אנו מוכרחים לעיין בהכרעת האחרונים, שהחכמה היא המכריעה בכל. אלא כשהדבר שקול אנו נוטים אחרי מי שגדול, ובזה קבלנו הכרעות בית-יוסף והרמ"א, אבל כשנטו האחרונים נכונות לדעת חכמי דור ודור, אנו רגילים לנטות מהשולחן ערוך, ע"ש וכן כתב מהר"י בן הרא"ש בזכרון יהודה (סי' נד).
אך לאחר שהוא מביא את דבריהם, מבאר הגר"ע יוסף את שיטתו העקבית בכל חלקי התורה, כלשוננו:

אבל האמת יורה דרכו דלדין דקבלנו הוראות מרן, אפילו כשאין הדבר שקול פסקין כוותיה, ולא מבעיא להחמיר שכתב הרב פעלים שאין לזוז ממנו, וכן כתב החיים ביד, אלא אף לקולא נקטינן כדבריו, דלא כהאחרונים, כל שאין תיובתא מפורשת לדבריו, ודבר זה לא יראה ולא ימצא כמו שכתב בשו"ת אור-לי שהובא בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן יג אות לא בד"ה והא), והא שאף במאי דחזינן לן דלא מסתבר כוותיה, קבלנו הוראות מרן.

אולם בעוד שבמצוות הנוהגות גם בחו"ל, מרן שו"ע פסק כדרכו על פי שניים מתוך שלושת עמודי ההוראה, הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, הרי שבסדר זרעים הוא פסק בדרך כלל כדעת הרמב"ם, אף אם דעתו דעת יחיד מול ראשונים אחרים. במאות סעיפים בשו"ע, בעיקר בהלכות תרומות ומעשרות, כלאיים וחלה, פסק השו"ע את לשון הרמב"ם הלכה למעשה.

את הסיבה לכך מביא הרב עובדיה יוסף זצ"ל בדיון אודות חיוב תרומות ומעשרות בפירות שנגמרה מלאכתם לייצוא לחו"ל ('חזון עובדיה', שם עמ' מח), כשהוא מבאר שדעת השו"ע היא לפטור כפשט לשון הרמב"ם, אף על פי שיש ראשונים אחרים המחמירים. על כך הוא כותב:

ומכל מקום לא קשיא מידי, דמרן אזיל בתר הרמב"ם (הולך אחרי הרמב"ם) שהוא מרא דאתרא. וכמו שכתב החיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' לח), שהדבר ידוע שבארץ ישראל ומצרים ותימן קבלו את הרמב"ם לרב עליהם, וכל העם ילכו לאורו, על פיו יחנו ועל פיו יסעו, ואחרי דבריו לא ישנו, ולכן מרן וחכמי דורו אגידו (מחוברים) בהוראות הרמב"ם...

בחלק מהמצוות התלויות בארץ נטה הגר"ע יוסף להקל, גם בגלל שלדעת רוב הפוסקים חיובן בזמן הזה הוא מדרבנן, כמו שביעית, חלה ותרומות ומעשרות.¹² לדעתו, הכלל

11. עי' עוד חזו"א, שביעית סי' כג ס"ק ה.

12. מטעם זה הוא אף סבר שיש לפטור את גידולי חבל-עזה מתרו"מ (חזון עובדי, תרו"מ עמ' לח-מ). קשה שלא להביא בהקשר זה את דבריו המרגשים על המציאות בה נתון כיום חבל-עזה, וכך הוא כותב (שם עמ' מ סוף הע' יז): 'והן עתה חזרה חנה לשחרוריתה, ונמסרה העיר עזה בידי אנשי חמס

'ספק דרבנן לקולא' חל בכל איסור דרבנן, אף אם 'עיקרו מהתורה'. הוא חזר על כך כשנפגשו (רבני מכון התורה והארץ) אתו, והוא אמר: 'מה איכפת לנו עיקרו!!!'. זאת בניגוד לדעת ה'חזון איש', שהחמיר בספק דרבנן כש'עיקרו מן התורה'.¹³

ט. קבלת פסיקתו ההלכתית על ידי ציבור גדול בארץ ישראל

'הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל' - פסקיו של הרב עובדיה זצ"ל, אוצר בלום של פסיקה הלכתית נרחבת בכל תחומי החיים המודרניים - נלמדים כיום כמעט בכל בית כנסת של יוצאי קהילות ספרד בארץ. זאת גם בזכות הנגישות אליהם, דרך סדרת הספרים 'לקוט יוסף' שכתב בנו 'בחלט"א, הראשל"צ והרב הראשי לישראל הרב יצחק יוסף שליט"א. על הפסקים בספרים אלו עבר הרב עובדיה זצ"ל ונתן את ברכתו להם. לקבלת פסקיו תרמה גם העובדה שפסקים אלו נוקטים את הפסיקה ההלכתית המקלה, הנובעת מכך שלדעתו צריך לפסוק 'כדעת מרן השו"ע בין להקל ובין להחמיר'. אך לא פחות מכך, תרמה לקבלה הנרחבת של פסקיו העובדה שהרב עובדיה זצ"ל טרח וכיתת רגליו ממקום למקום, בהיותו רב ראשי לישראל וגם לאחר מכן, כדי להעביר שיעורים עממיים לציבור הרחב. המפורסם שבהם הוא השיעור השבועי במוצש"ק בבית הכנסת 'היזידים' בשכונת הבוכרים בירושלים, שיעור שהוא העביר 'תמידים כסדרם' במשך קרוב לארבעים שנה. הוא העביר שיעורים בהלכה ולימד חילוקים יסודיים בה בצורה פשוטה וברורה. שיעוריו היו מתובלים גם במדרשי חז"ל, ואף בהיותו בחורים צעירים הצלחנו להבין אותם על בוריים, בזכות יכולתו להנחיל את הדברים הקשים בצורה קולחת וברורה.

אך הרב עובדיה זצ"ל לא הסתפק בהעברת שיעוריו במקומו בירושלים, אלא הוא היה נוסע מידי פעם לסיורים ברחבי הארץ למסירת שיעורים ביישובים קטנים, ולעתים היה נוסע ליותר מיום אחד. זכורני שלפני כשלושים וחמש שנה, הוא נסע לסיור שבו העביר שיעורים במשך יומיים בכמה יישובים בצפון הארץ. הסיור הסתיים ביישוב 'קשת' ברמת הגולן. הרב שלמה אבינר שליט"א, אשר כיהן בתור רב היישוב, פתח בשיעור פתיחה, ולאחר מכן נתן הרב עובדיה יוסף זצ"ל שיעור מקיף בהלכה, שאותו פתח בדברי שבח על ה'מרא דאתרא'.

אך ברור שאחת מהסיבות המרכזיות שפסקיו נתקבלו בציבור הרחב נבעה מגישתו ההלכתית, שבארץ-ישראל צריך ללכת אחרי פסיקות השו"ע גם כאשר הוא מקל במחלוקות באיסורי תורה. גישתו זו היא שסייעה לרב עובדיה זצ"ל בפעולותיו 'להחזיר

המרצחים שונאי ישראל מבני הישמעאלים. יהי רצון שהקב"ה יעקור אותם משורשם וישמידם ויאבדם במהרה בימינו, וישיב בנים לגבולם, אמן'

13. עי' חזו"א, דמאי סי' ט ס"ק כא; שם, סי' טז ס"ק י; שם, סי' טז ס"ק יז, ד"ה יו"ד; וע"ע במאמר הרה"ג יעקב אריאל, 'האם עדיף להפריש תרו"מ בדרך ברירה או שלא מן המוקף', התורה והארץ ב, עמ' 161-151.



עטרה ליושנה' ולקרב את בני דורנו לאביהם שבשמים. הוא עשה זאת דרך לימוד דברי ההלכה שאותם שילב בדברי אגדה הנכנסים ללב, בהבינו שכך יהיה קל יותר לקרב מאות אלפים מן הציבור המכונה 'מסורתי' לחיות חיי תורה ומצוות בעקביות. הבנתו זו הוכחה נכונה במבט של שלושים שנה לאחר.

יהי רצון שנזכה ללמוד מתורתו וממסירות נפשו להפצת התורה בעם ישראל, ולהשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, במהרה בימינו, אמן.



תשובות קצרות



1. 'קריאת שם' מעשר שני על מעשר עני ולהפך (הרב יואל פרידמן)

שאלה

אדם בשעת הפרשתו קרא שם מעשר עני על פירות האילן, כשעדיין היה צריך להפריש מעשר שני. וכן להפך: אדם קרא שם מעשר שני על הירקות כשכבר נכנסה שנת מעשר עני והיה צריך לקרוא להם שם מעשר עני. מה הדין בכל אחד מן המקרים, האם הפרשתו מועילה, ואם לאו מה יעשה?

תשובה

הגרצ"פ פראנק דן בשאלה של קריאת שם מעשר שני במקום מעשר עני בתשובותיו (הרצ"ב זרעים א, סי' מד), והוא מביא ראיה מן התוספתא שמעשר עני נקרא אף הוא מעשר שני. זאת משום שבתורה נאמר 'כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתת ללוי לגר...' (דברים כו, יב), ומבאר רש"י שבשנה השלישית מפרישים מעשר נוסף על המעשר הראשון שנהוג מידי שנה. יוצא אפוא ששנתיים מפרישים מעשר שני, ובשנה השלישית במקום מעשר שני מפרישים מעשר עני. הגרצ"פ מסתמך על התוספתא (תרומות פ"ד ה"א):

...נתכוון לומר מעשר שני ואמ' מעשר עני מעשר שני ואמ' מעשר ראשון לא אמ' כלום מעשר עני ואמ' מעשר שני דבריו קיימין...

כלום מעשר עני ואמ' מעשר שני דבריו קיימין...

אמנם אפשר לדחות את הראיה, כי התוספתא עוסקת בבירור כוונתו של המפריש, ומחדשת ש'אין אדם מוציא דבריו לבטלה' ובוודאי כוונתו הייתה למעשר עני. אך בנידון דידן ברור שהאדם שקרא שם מעשר עני התכוון לכך, אך טעה כי לא ידע שעדיין הפירות משתייכים לשנת מעשר שני. האחרונים הביאו ראיה נוספת מהרמב"ם (הל' מע"ש פ"א ה"א), שכתב שבמקרה שפירות שנה שנייה התערבו עם פירות שנה שלישית ואין רוב שניתן להסתמך עליו, אזי יפריש רק מעשר שני: 'שמעשר שני חמור שהרי הוא קדש ומעשר עני חול'. הראב"ד חלק עליו, וכתב שצריך לעשר הן מעשר שני והן מעשר עני, שאם לא כן עדיין הפירות טבל. והאחרונים² הסבירו שדעת הרמב"ם היא שדי בקריאת שם מעשר שני, כי הוא כולל אף את מעשר העני.

1. לדעת ר' מאיר, כתובות נח ע"ב; ועי' תוספתא כפשוטה, ביאור הארוך עמ' 348, שו' 45-46.

2. טורי אבן, ר"ה יד ע"א, ד"ה ונהג; הרצ"ב זרעים, ביכורים פ"ב ה"ו.

**סיכום**

א. אם טעה וקרא שם מעשר עני במקום מעשר שני על הפירות בוודאי אין הפרשתו מועילה, וצריך לשוב ולהפריש.
 ב. אם טעה וקרא שם מעשר שני במקום מעשר עני על הירקות - בדיעבד הפרשתו חלה. אמנם אם אפשר להישאל על ההפרשה, כגון במקרה שעדיין לא אכלו מן הפירות - יישאל עליה, כלומר ילך לשלושה אנשים ויאמר להם שטעה כנ"ל, והם יאמרו לו 'מחולים לך'. אז יפריש שוב ויאמר את כל הנוסח מתחילתו.³

2. פירות שנוספו לאחר הפרשת תרומות ומעשרות (הרב יואל פרידמן)**שאלה**

אדם חזר מן הקניות בשוק, הוציא את הפירות והירקות מן הרכב והניחם על השולחן. מכל אחד ממניי הפירות והירקות הללו הוא הפריש תרומות ומעשרות כדין וביניהם מן התפוחים. לאחר זמן התברר שנותרה ברכב שקית נוספת של תפוחים. האם עליו להפריש מהתפוחים שנותרו ברכב?

תשובה

נאמר בתוספתא (תרומות פ"ג ה"ד-ה"ו) כך:

התורם את הכלכלה ונמצאו פירות בצידי כלכלה הרי אלו תרומות מפני שלבו לתרום על הכל... התורם את הגורן צריך שיכוין את לבו על מה שבקוטין על מה שבתבן... התורם את הבור צריך שיכוין את לבו על מה שבחרצנין ועל מה שבזגין... אם לא כיון תניי בית דין שיתרום (את) על הכל.

בהלכה השנייה שבתוספתא מדובר במקרה שיש שאריות יין בין החרצנים ובין הזגים, ולכן כשאדם מפריש את התרומה, הוא צריך להתכוון להפריש ולפטור גם שאריות אלו. עם זאת, אם לא התכוון לכך, יש תקנת חכמים (תנאי בית דין) שהפרשתו מועילה. הפרשנים מסבירים שתקנה זו נתקנה רק בנוגע לשאריות של יין או של שמן וכדומה, ורק לגבי תרומה גדולה, שאין שיעורה קבוע.⁴ אך בנוגע למעשר או תרומת מעשר אין תנאי בית דין. מכל מקום למדנו שכשאדם מפריש, עליו לדעת מהם ה'שיריים' (הפירות) שאותם הוא רוצה לתקן, ולכוון לתקנם בהפרשתו. אמנם בהלכה הראשונה שבתוספתא למדנו שאם הוא התכוון להפריש על הפירות שבתוך הסל, ולאחר מכן נמצאו פירות מחוץ לסל, פירות אלו חולין 'מפני שבלבו לתרום על הכל'.⁵ הגרש"ז אויערבאך⁶ מסביר שדין זה אינו קשור לתנאי בית דין, אלא שאנו מניחים שכוונתו של המפריש הייתה גם על הפירות שמחוץ לסל.

3. ע'י חלקת השדה, זרעים ב ס' ל, שמביא דעת החזו"א שהפירות נשארים בטבלם (דרך אמונה ג, עמ' 776).

4. ע'י תוי"ט ומשנה ראשונה, למעשרות פ"ה מ"ד.

5. וכן פסק הרמב"ם, הל' תרומות פ"ד הכ"א.

6. מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ד הכ"א, אות ב.

בנדון דידן, האדם השאיר שקית של תפוחים ברכב, והוא הפריש מן התפוחים שהכניס לבית.

א. גם במקרה שהוא הפריש קצת יותר מאחוז (תרומה ותרומת מעשר) מן התפוחים באופן שהשיעור מספיק גם לתפוחים שברכב,⁷ נראה שיש להפריש גם מן התפוחים שברכב, כי יש להניח שלא התכוון לתקן גם תפוחים אלו בהפרשתו.

ב. אם נכלול גם את התפוחים שהשאיר ברכב בהפרשה, וה'קצת יותר מאחוז' מן התפוחים שהניח בצד אינו מספיק לתפוחים אלו, נמצא שהוא הפריש פחות מן השיעור הנדרש. במקרה זה ברור שלא התכוון לתקן אותם, ועליו להפריש גם מהם.

ג. לאור זאת, גם במקרה ששקית התפוחים הנוספת לא נמצאה ברכב אלא בחדר אחר בבית או אף בצד אחר של החדר, ומתברר שהוא הפריש שיעור של קצת יותר מאחוז רק מן השקית הראשונה של התפוחים; יש להניח שהוא לא התכוון לתקן את השקית הנוספת של התפוחים, ויפריש שוב עליה בלבד.⁸

ד. ראוי לציין שכאשר אדם מביא מן השוק זנים שונים של תפוחים, אף שמן הדין אפשר להפריש מזן אחד על זן אחר,⁹ לא יעשה כן אלא יפריש מכל זן בנפרד. הסיבה היא שייתכן שמקור הפירות הוא ממטעים שונים, אלו פטורים ואלו חייבים, ונמצא מפריש מן החיוב על הפטור ולהפך.

3. ברכה בשחיטת בכור בעל מום (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה

אדם שעשה שלא כדין ולא מכר את העז המבכירה שברשותו ונולד לו בכור. אותו בכור נפגע ונפל בו מום. הוא הביא את הבכור לחכם וזה קבע שהמום מתיר את שחיטת העז. כעת בא בעל העז ושאלתו בידו: האם יש מצווה לשחוט בכור בעל מום תוך שנתו הראשונה, והאם יש לברך על כך בשעת השחיטה?

תשובה

הרמב"ם (הלכות בכורות פ"א ה"ח) כתב: 'הבכור נאכל בתוך שנתו בין תמים בין בעל מום שנאמר לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה וכי יהיה בו מום בשעריך תאכלנו'. ושוב הוא חוזר על כך (פ"ג ה"א): 'כבר ביארנו שמצוה לאכלו תוך שנתו בין תמים בין בעל מום'. מכאן שיש מצווה לאכול את הבכור בתוך שנתו הראשונה, ואם כך לכאורה גם השחיטה היא מצווה.

אמנם ר' עקיבא איגר (חידושי רע"א סי' שו סעי' ז) כתב שיש מחלוקת ראשונים אם יש מצווה לאכול בכור בעל מום: לדעת הרמב"ם (שם) והסמ"ק (עשה ריא) יש מצווה, ואילו לדעת ה'יראים' (סי' קמב) אין מצווה לאכול בכור בעל מום אלא רק בכור תם. לדעתו

7. אף שזו הפרשה שלא 'מן המוקף', בדיעבד ההפרשה מועילה, עי' רמב"ם הל' תרומות פ"ג ה"ז.

8. ולכן אינו צריך להפקיע את ההפרשה הראשונה על ידי 'שאלה', כדין מפריש כמות חסרה; עי' הלכות הארץ, תרומות ומעשרות, עמ' 40.

9. רמב"ם, הל' תרומות פ"ה ה"ב-ה"ג.

חכמים גזרו לאכול בכור בעל מום תוך שנתו כדי שלא לבוא לידי תקלה בגיזה ועבודה. בכל אופן, בין אם נסביר שהמצווה היא מדאורייתא ובין אם נסביר שהיא מדרבנן, עדיין תישאל השאלה מדוע לא לברך על שחיטת בכור?
דעת הרמב"ם¹⁰ אינה ברורה, כי איך אפשר לומר כפי שאמר, מצד אחד שיש מצווה באכילת הבכור בתוך שנתו, ומצד שני שאפשר להאכילו לנוכחים ולכלבים?¹¹ אמנם הש"ך אסר להאכילו לכלבים בגלל ביזיון קודשים, אבל התיר לתתו לנכרים.¹²
ב'מקדש דוד' (סי' יד אות ה, ד"ה ובכור) נכתב שבאמת אין מצוות אכילה, אלא יש רק מצווה שישחטנו בתוך שנתו.¹³ אמנם ה'מקדש דוד' עצמו כותב שיש בכך דוחק, כי נאמר 'תאכלנו שנה בשנה' ומשמע שיש מצווה באכילה ולא בשחיטה. גם ב'אבני נזר' נראה שהוא מתיר כדעת ה'מקדש דוד', שלאחר שחיטה הותרה הקדושה, ומותר למכור לנכרי. ב'דרך אמונה' (הל' בכורים פ"ט ה"כ ד"ה אפילו) נכתב שהתורה הקפידה שהבכורות לא יהיה בעולם אחר שנה, דהיינו שיש לבערם תוך שנתם, ולכן גם אם נותנם לגוי או לכלב, נתבערו מן העולם ולא עבר על איסור. לפי יסוד זה שהעיקר הוא שיתבער בכור בעל מום מן העולם, אין מצווה מיוחדת בשחיטה, אלא שאין דרך לאכול בלא שחיטה. לאור כל זאת, נראה שאין לברך ברכה מיוחדת על שחיטת בכור בעל מום, אלא הרי זה ככל השחיטות המתירות לאכילה.

4. חבורת נשים במעמד הפרשת חלה (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה

חבורת נשים מכינה עיסה מקמח שיש בו שיעור שמחייב הפרשת חלה, אבל כל אחת עושה לעצמה חלה שאין בה כמות החייבת בהפרשת חלה, ואופה אותה בביתה. שאלתן היא האם יש אפשרות שיחול חיוב חלה כדי שיוכלו לברך על הפרשת חלה?

תשובה

יש שני מקרים אפשריים שצריך לדון בהם: א. הקמח הוא של אישה אחת, והיא מרשה לכולן להכין ממנו חלות. ב. הקמח הוא של כל הנשים, והן עושות ממנו עיסה אחת.

א. קמח של אישה אחת

במקרה זה אנו דנים לפי דין 'לש עיסה על מנת לחלק'.¹⁴ הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו הי"ט) פסק:

'העושה עיסה לחלקה בצק - פטורה'. הראב"ד חולק וסובר שגם העושה עיסה כדי לחלקה חייבת, מכיוון שהיא יכולה להתחרט ולעשות את כל העיסה עבור עצמה. השו"ע (סי' שכו סעי' ב) הכריע כדעת הרמב"ם, שהעושה עיסה לחלקה בצק - פטורה מחלה.

10. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ט ה"כ; וכן פסק שו"ע, יו"ד סי' שז סעי' ה.

11. כך שאל האבני נזר, יו"ד סי' תיא אות ב; ועי' אבי עזרי, הל' ביכורים פ"ט הכ"ב, ד"ה וצ"ע.

12. ש"ך, סי' סא ס"ק ה, כתב שההיתר להאכיל לכלבים הוא כשהמתנות הסריחו ואינן ראויות לאכילת אדם.

13. ואם לא שחט תוך שנה איכא 'בל תאחר'.

14. באותו עניין, ראה עוד אמונת עתיך 26 (תשנ"ט), עמ' 20-24; אמונת עתיך 96 (תשע"ב), עמ' 26-32.

מלשון הרמב"ם והשו"ע נראה שאם עושה עיסה לחלקה אחר אפייה - חייבת בחלה, שלא פטרו אלא אם חילקה את העיסה בעודה בצק, אבל אם חילקה לאחר אפייה - חייבת בחלה¹⁵.

מלשון הרמב"ם והשו"ע נראה שאין הבדל אם עושה עיסה לחלקה לאחרים או לעצמה, בכל מקרה החילוק פוטר מחלה. לפי יסוד זה, אישה שיש לה עיסה אבל היא מחלקת אותה לכמה עיסות (ולחלקם לאחרים) - פטורה מחלה. לפי זה נצטרך לומר שאם אישה לשה כמה עיסות כדי לשלוח לילדיה חלות, היא תיפטר מחיוב חלה. אך האמת שאין הדין כן, כי הפטור ב'לש על מנת לחלק' הוא דווקא כשהיא מקפידה שאחד יקבל חלה זו והאחר יקבל חלה אחרת. במקרה זה אין העיסות מצטרפות, ויש קיום לחלוקה ולהפרדה שבין העיסות.¹⁶ על כן נראה שאם הנשים אינן מקפידות לקחת עיסה מסוימת, וכל העיסות יצורפו בכלי ויחולקו לאחר אפיתן - חייבות העיסות בחלה. ברם אם מקפידים על לקיחת חלה מסוימת, נחשב הדבר 'לש על מנת לחלק', ופטורה העיסה מחלה.¹⁷

ב. קמח של הרבה נשים

המקרה השני שיש לדון בו הוא שהקמח שייך לכמה נשים, ואז העיסה הופכת להיות 'עיסת השותפין'. השו"ע (סי' של סעי' ב) כתב: 'עיסת השותפין חייבת'. הרשב"א (פסקי חלה ריש שער ב) חולק עליו וסובר שעיסת השותפים פטורה. הש"ך (סי' שכו ס"ק א) הסביר את דעת המחייבים, שעיסת השותפים - אין דעת השותפים לחלקה בעודה עיסה. מכאן שאם אנו יודעים שהשותפים יחלקו את העיסה ביניהם, גם עיסת השותפים פטורה. לכן בנידון דידן שהנשים מחלקות את העיסה לפני האפייה, גם השו"ע יודה שהעיסה פטורה מחלה.

סיכום

עולה מן הדיון שאין אפשרות לחייב עיסה בהפרשת חלה, במקרה שכל אישה מקבלת חלק מן העיסה שאין בו חיוב חלה ואופה אותו בביתה.

5. על עקירת עץ חרוב זכרי (הרב יהודה הלוי עמיחי)

שאלה

בחנייה בחצר ביתנו ישנו עץ חרוב שניטע לפני למעלה משבע שנים. במשך השנים לא נתן העץ פרי, והפרחים שעל העץ מושכים דבורים וצרעות. ברצוננו לסגור את החנייה ולבנות חדר מגורים. האם מותר לעקור את העץ לשם כך?

תשובה

החרוב יש בו עצים זכריים ועצים נקביים. לפי הנתונים בשאלה נראה שמדובר בעץ חרוב זכרי, שיש לו פריחה אבל אין לו הנבה. (הדבורים יונקות את הצוף מהחרוב הזכרי

15. יו"ד סי' שכו ט"ז ס"ק ב; ש"ך ס"ק ה.

16. בית אפרים, יו"ד סי' סט, הובא בפת"ש, סי' שכו אות ב.

17. עי' מנחת שי, סי' כא.



ומפרות את החרוב הנקבי). השאלה היא האם יש איסור 'בל תשחית' בעץ זכרי שאינו נותן פירות. מלשון הפסוק (דברים כ, יט): 'כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות' משמע שאיסור כריתת עצים הוא בעץ הנאכל, אבל בעץ סרק אין איסור כריתת עצים. וכן כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ט):

כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו, וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוץ אותו, וכמה יהא הזית עושה ולא יקוצנו, רובע הקב זיתים, ודקל שהוא עושה קב תמרים לא יקוצנו. מכאן אנו לומדים שמוותר לעקור אילן סרק, אך זאת רק אם יש קצת צורך בעקירתו, שאם לא כן יש בכך איסור 'בל תשחית' אף שכאמור אין בו איסור עקירת עץ פרי. גם בנוגע לעץ פרי, מבואר ברמב"ם (שם) שאם הדקל אינו עושה אלא קב תמרים, מותר לעקור אותו. לכן נראה שבחרוב זכרי אין איסור כריתת עצים, אף על פי שהוא מפרה את החרוב הנקבי, כי הוא עצמו אינו מניב פרי. יש להוסיף שבספר 'תורת חיים' (לרב אברהם חיים שור, ב"ב כו ע"א, תד"ה אנא) שואל המחבר על התוספות, איך אפשר להחשיב את עץ החרוב שמניב פירות - עץ סרק? ויש ליישב שמדובר בעץ חרוב זכרי, שאין לו פירות, ולכן דינו כעץ סרק.

ב'פסקי התוספות' (פסחים ריש פר' מקום שנהגו) נכתב שהקוצץ עץ סרק גם הוא אינו רואה בו סימן ברכה, המפרשים נשאו ונתנו מניין למד 'פסקי התוספות' שגם עץ סרק אין רואים סימן ברכה בקציצתו?¹⁸ לאור הנ"ל אפשר לומר שאמנם בחרוב זכרי אין פירות, אבל בקציצתו 'אין רואים בו סימן ברכה' כיוון שהוא מפרה את העץ הנקבי. על כן נראה שמעיקר הדין מותר לעקור אותו גם על ידי ישראל, ומכל מקום מחשש סכנה, עדיף למכור את העץ לנכרי והוא יקצוץ אותו.

סיכום

- א. חרוב זכרי הוא עץ סרק, ומותר לעקור אותו שלא בדרך השחתה.
- ב. בניית חנייה וחדר מגורים הם צרכים חשובים. ולכן וודאי שאין השחתה בקציצת החרוב הזכרי שמפריע לכך. לכן מותר לקצוץ עץ חרוב זה אפילו על ידי ישראל.
- ג. מי שחושש ל'סכנתא'¹⁹ ימכור את העץ לגוי - והגוי יעקור את העץ.

6. הדלקת נרות בשמן תרומה על ידי בת כוהן המתארכת בבית הוריה (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה

ברשותה של משפחת כוהנים שמן זית של תרומה טמאה להדלקת נרות שבת, ובתם הנשואה לישראל מתארכת אצלם. האם מותר לה להדליק בשמן זה נרות שבת?

18. עי' אפרקסטא דעניא א, ס' לה; ובספר עץ השדה, ס' ב אות ב.

19. עי' בספר 'עצי פרי למיניהם' (פרופ' פליקס, עמ' 209), שם כתוב שעץ חרוב זכרי יכול להיפך לעץ מניב לאחר כמה שנים. לפי זה מסביר פרופ' פליקס את הגמ', בכורות ח ע"א, שהחרוב מניב לאחר שבעים שנה.

תשובה

א. לדעת רוב הפוסקים, שמן של תרומה טמאה מצווה לשורפו, וכן מותר לכוהנים ליהנות מהחום או מהאור המופקים מביעור השמן. לכן הם רשאים להדליק בו גם נרות שבת, אף שהם טמאים ואסורים באכילת תרומה.²⁰

ב. אישה שאינה כוהנת, אסור לה להדליק בביתה נרות בשמן תרומה טמאה,²¹ משום שתרומה אסורה לזרים גם ב'הנאה של כילוי', הנוצרת מהשמן תוך כדי שרפתו. יש הסוברים שזהו איסור תורה, ויש הסוברים שזוהי גזירה דרבנן שמא ישראל ישתמש בשמן במקום הכוהן.²²

ג. כוהן המדליק שמן תרומה טמאה בביתו - מותר לאדם מישראל שאינו כוהן ליהנות מהחום או מהאור המופקים משרפת התרומה.²³ שני הסברים נאמרו בטעם הלכה זו: או משום שאין איסור 'הנאה של כילוי' אם ישראל אינו גורם לכוהן להוסיף עבורו כמות גדולה יותר של שמן תרומה; או משום שכאשר שורפים תרומה בהיתר, פוקעת קדושתה ומותר ליהנות ממנה הנאה של כילוי.²⁴

ד. לפיכך מותר לכוהן בביתו לבקש שישראל ידליק עבורו בשמן תרומה, כיוון שגם הוא נהנה מהדלקה זו.²⁵ אם כן, בת כוהן הנשואה לישראל רשאית להדליק נרות שבת בשמן של תרומה בבית הוריה הכוהנים, שאף הם נהנים מהנרות. אך אינה רשאית להדליק בשמן תרומה בדירה אחרת, כיוון שכוהנים אינם נהנים מהדלקה זו.

7. מקומות שחייבים בהם בעשיית מעקה (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה

באלו מקומות בבית חייבים לעשות מעקה ובאלו מקומות פטורים? ובאלו מקרים (האם) מברכים על עשיית המעקה?

תשובה

א. גגות בתים שמגיעים אליהם במדרגות או בסולם והם מיועדים לשימוש, כגון התאווררות, מנוחה וכדומה, אפילו אם השימוש נעשה באופן אקראי - חייבים להתקין

20. תרומות פי"א מ"י; תוספתא, תרומות פ"י ה"ט; שבת כה ע"ב; מאירי, שם, ד"ה כשם; רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"ד-ה"ט"ו.

21. רמ"א, יו"ד סי' שלא סעי' יט.

22. ר"ש, תרומות פי"א מ"י; ערוך השולחן העתיד, זרעים סי' נט סעי' א-ז; כרם ציון, הלכות פסוקות פרק לח סעי' ה.

23. תוספתא, תרומות פ"י ה"ט; ירושלמי, תרומות פי"א ה"ו; רמב"ם, הל' תרומות פי"א ה"ז-ה"ח.

24. אמת ליעקב, תרומות פי"א ה"ז.

25. על פי חסדי-דוד, תרומות פ"י ה"ט, ד"ה בקרו; כרם ציון, פרק לח סעי' ה; דרך אמונה, תרומות פי"א ס"ק קס וס"ק קסז.



בהם מעקה, לכל הפחות בגובה 1.00 מ'.²⁶ כמו כן יש לברך בזמן בניית המעקה: 'ברוך וכו' לעשות מעקה', אם יהודי בונה אותו.

ב. מרפסות בקומה העליונה - חייבים להתקין בהם מעקה בברכה, אם יהודי בונה את המעקה, ובמיוחד אם המרפסת משמשת גג לקומת קרקע.²⁷

ג. גגות שטוחים שיש עליהם דוודים, קולטי-שמש וכדומה - ולא רגילים לעלות אליהם - נחלקו הפוסקים אם יש חובה לעשות להם מעקה.²⁸ למעשה, צריך להתקין בהם מעקה אך בלא ברכה. חשוב לציין שגם על פי תקני הבנייה בארץ, יש חובה להתקין מעקה גם לגג שאינו בשימוש, אם יש יכולת נגישות אליו בסולם וכדומה.

ד. גגות רעפים - צורת בנייתם המשופעת מונעת את אפשרות השימוש בהם, והם פטורים ממעקה, אף על פי שפועלים ואנשי מקצוע מטפסים עליהם בשעת הצורך.²⁹

ה. גרם מדרגות מחוץ לבית - וודאי יש חובה לעשות לו מעקה, מצד איסור 'לא תשים דמים בביתך', אך אין מברכים על עשייתו.³⁰

ו. מדרגות בתוך הבית - חובה לעשות להם מעקה מחמת הסכנה, ואם בכניסה לקומה העליונה יש שטח ישר: 2 מ' על 2 מ' - צריך לברך 'לעשות מעקה' (כנ"ל בסעי' א-ב).

ז. חצר פרטית שנמוכה עשרה טפחים מרשות הרבים - בעל החצר הפרטית פטור מבניית מעקה למניעת נפילה לחצרו.³¹ אולם חובה על פרנסי הציבור (רשות מקומית וכדומה) לבנות שם מעקה, וכך מקובל כיום.

8. חובת בניית מעקה בין מגרשים בגבהים שונים (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה

מגרשים שיש ביניהם הפרשי גובה של 80 ס"מ ומעלה - האם צריך לבנות ביניהם מעקה? והאם מברכים על בנייתו?

תשובה

א. לדעת כל הפוסקים מצוות-עשה 'ועשית מעקה לגגך' (דברים כב, ח) חלה כשבונים

26. עפ"י רמב"ם, הל' רוצח פי"א ה"א; שו"ע, חו"מ סי' תכז סעי' א; ועי' שדי-חמד, כללים מערכת המ"ם אות קצה, ד"ה ועתה בבואי אל הארץ; ארץ חיים סתהון, חו"מ סי' תכז, מד"ה וכתב הכנה"ג; פאת השולחן, סי' ב, כז; ערוה"ש, חו"מ סי' תכז סעי' ה; שו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' קכב אות א.

27. בנה ביתך כהלכה, עמ' קי סעי' יג, בשם כמה אחרונים.

28. לדין בנושא, עי' ארץ-חיים סתהון, חו"מ סי' תכז, ד"ה ובפאת, בשם משכנות הרועים סי' קלט אות מ; חזו"א, חו"מ ח"א ליקוטים סי' יח ס"ק א; שו"ת להורות נתן, ח"ב חו"מ סי' קיב; שו"ת דברי יציב, חו"מ סי' פב; בנה ביתך, עמ' קי הע' י' עפ"י פסקי הגר"מ אליהו זצ"ל (קול-צופיך גיליון 370).

29. עפ"י שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' מג; ערוה"ש, חו"מ סי' תכז סעי' ה; ארץ חיים, סי' תכז, ד"ה ובפאת השולחן.

30. בספרי פרשת כי תצא דרשו 'גגך - פרט לכבש', ואמנם דנו הפוסקים בעקבות זאת בנוגע לחיוב מעקה במדרגות; הגהות מיימוניות, הל' רוצח פי"א ה"ב; רבי דוד פארדו בספרי דבי רב, פר' כי-תצא פסקה ט; ארץ חיים, סי' תכז, ד"ה והנה הגאון; ועוד. אך מתוך הדברים עולה שכולם מסכימים שבכל מצב שיש חשש סכנה - חובה לעשות מעקה.

31. שו"ע, חו"מ סי' תכז סעי' ד.

מעקה על גג בית מגורים אשר בני-אדם רגילים ללכת עליו באופן תדיר.³² על מעקה זה מברכים בשעת עשייתו.³³ גם חצרות, בורות וכדומה בגובה או בעומק עשרה טפחים (80 ס"מ) לכל הפחות, יש חובה מן התורה לבנות מעקה סביבם כדי למנוע נפילה מהמפלס העליון לתחתון. כך לימדונו חכמינו ז"ל (ספרי דברים פיסקא רכט ד"ה ועשית מעקה): 'אין לי אלא גג מנין לרבות בורות שיחים ומערות?...' תלמוד לומר: ולא תשים דמים בביתך...!'

ב. גובה המעקה של חצרות, מגרשים או בורות צריך שיהיה אף הוא לכל הפחות 1 מטר,³⁴ בדומה לגובה המעקה של גגות הבתים, כלשון הרמב"ם (הל' רוצח פי"א ה"ד): 'כדי שלא ייפול בה אדם וימות'. אמנם לדעת כמה מן הראשונים, חיוב עשיית מעקה במקומות הללו שונה מחיוב עשיית מעקה בגגות. ולדעתם בחצרות, מגרשים וכו', אפשר להסתפק במעקה שגובהו שלושה טפחים.³⁵ אך למעשה פוסקים כדעת הסוברים שגם במקומות אלו צריך לבנות מעקה שגובהו לכל הפחות עשרה טפחים.³⁶

ג. על עשיית מעקה של חצרות, בורות וכדו', אין לברך. כיוון שחובת הברכה במקרים אלו מסופקת והיא נתונה במחלוקת אחרונים: מוסכם שאין מברכים על מצוות 'לא תעשה' שבפסוק: 'ולא תשים דמים בביתך', אך יש סוברים שבכל מקום שיש חובה לבנות לו מעקה, מקיימים בכך גם 'מצוות עשה' של 'ועשית מעקה לגגך' ולדעתם יש לברך גם במקרים אלו;³⁷ אולם יש סוברים שבחצרות ובורות אין מקיימים 'מצוות עשה' אלא מקיימים מצוות 'לא תעשה' בלבד, ולדעתם אין לברך.³⁸

9. קיום מצוות מעקה על ידי פועלים שאינם יהודים (הרב אהוד אחיטוב)

שאלה

האם ניתן לקיים מצוות מעקה על ידי פועלים נכרים, שאינם יהודים?

תשובה

א. מצוות עשה על כל אדם מישראל לבנות מעקה על גג ביתו - כלשון הפסוק (דברים כב, ח): 'כִּי תִבְנֶה בַּיִת חֲדָשׁ וְעָשִׂיתָ מַעְקָה לְגִגְךָ וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתְךָ כִּי יִפֹּל הַנֶּפֶל מִמֶּנּוּ'. ודרשו חז"ל: 'ועשית מעקה לגגך, מצוות עשה. ולא תשים דמים בביתך, מצוות לא תעשה'.³⁹

32. רמב"ם, הל' רוצח פי"א ה"א; שו"ע, חו"מ סי' תכז סעי' א; סמ"ע, חו"מ סי' תכז ס"ק ב.

33. רמב"ם, הל' ברכות פי"א ה"ה-ה"ג, וכן פסקו כל האחרונים.

34. יש להחמיר כדעת החזו"א בעניין זה.

35. יראים, סי' רלד; סמ"ג, עשין עט.

36. רמב"ם, שם; ושו"ע, חו"מ סי' תכז סעי' ד.

37. גר"א, בספר מעשה רב אות ק; מנחת-חינוך, מצוה תקמו אות י; ועי' שו"ת דבר אברהם, סי' לז אות כד.

38. קרית ספר, הל' רוצח שם; חיי-אדם, כלל טו סעי' כד; בן איש-חי, שנה ב' פרשת פנחס אות ז.

39. ספרי, דברים רכט; רמב"ם, הל' רוצח פי"א ה"א; שו"ע, חו"מ סי' תכז, סעי' א.

ב. גובה המעקה צריך להיות לכל הפחות 1 מ' - כדי שהמעקה יוכל למנוע נפילה של אדם גבוה בעת הליכתו על הגג. כמו כן המעקה צריך להיות יציב וחזק, שאף אם יישענו עליו הוא לא יתמוטט.⁴⁰

ג. כשהדבר אפשרי, עדיף שבעל הבית ישתתף בבניית המעקה, ולכל הפחות בסיוע העבודה - כי 'מצווה בו יותר מבשלוחו', ויברך: 'לעשות מעקה'.⁴¹

ד. אם פועל יהודי בונה את המעקה, נחשב הדבר שבעל הבית קיים את מצוות 'ועשית מעקה לגגך', משום ש'שלוחו של אדם כמותו'.⁴² במקרה זה, רק הפועל שמבצע את העבודה מברך את הברכה על המצווה.⁴³

ה. נוסח הברכה שמברך הפועל: הנוהגים לפסוק כרמב"ם יברכו 'על מצוות מעקה'.⁴⁴ אך הדעה המקובלת היא שבין פועל ובין בעל הבית מברכים בנוסח: 'לעשות מעקה'.⁴⁵

ו. כשפועל נכרי בונה את המעקה - יש אומרים שבעל הבית הפסיד את המצווה - כיוון ש'אין שליחות לנכרי' - ואין הנכרי יכול להיות שלוחו של בעל הבית.⁴⁶ אמנם יש הפוסקים שפועל נכרי העובד בשכר עבור ישראל, נחשב זה מעשה ישראל, כיוון ש'יד פועל כיד בעל הבית'. לדעתם יכול היהודי לברך על גמר מלאכתו של הפועל הגוי.⁴⁷ אך למעשה, עדיף שבעל הבית יבקש מהפועל הנכרי לתת לו לסיים את בניית המעקה, כדי שיוכל לברך בוודאות.⁴⁸



10. רווח המוכר מהעלאת מחיר השוק (הרב אריאל בראלי)

שאלה

אני מוכר בשוק פירות וירקות, ומחירם נקבע על ידי הבעלים של המקום. אני מעלה את

40. עפ"י רמב"ם, הל' רוצח שם ה"ג; שו"ע, חו"מ סי' תכז סעי' ה'; עי' בן איש-חי, ש"ש פרשת פנחס; הרשל"צ הרב מרדכי אליהו זצ"ל, קול-צופיך 370.
41. בן איש-חי, שנה שנייה פרשת פנחס סעי' ד; וראה נוסח 'לשם יחוד', סידור קול אליהו עמ' 900.
42. עפ"י מנחת חינוך, מצווה תקמו; ועי' מחנה אפרים, הל' שלוחין ושותפין סי' יא, בהסבר ב', שייתכן שלא צריך שליחות במצוות מעין אלו.
43. עפ"י רמב"ם, הל' ברכות פי"א הי"א-ה"ג; ועי' מעייני התורה, עמ' רכז ס"ק ב.
44. רמב"ם, הל' ברכות פי"א הי"ג.
45. כפשט השו"ע, יו"ד סי' רפט סעי' א, לעניין מזוזה; וכך דייק במעייני התורה, עמ' רלה ס"ק ה, גם בדעת הבן איש-חי, פרשת פנחס שנה שנייה סעי' ד.
46. מנחת חינוך, שם.
47. מחנה אפרים שם; פתחי-תשובה, חו"מ ס"ק א; ועי' חידושי רעק"א, חו"מ שם סעי' א, ובדברי מו"ז בשו"ת ישכיל עבדי, ח"ז יו"ד סי' לה ס"ק יב.
48. עפ"י רמב"ם, הל' ברכות פי"א הי"ב.

המחיר על דעת עצמי. האם אני רשאי לקחת לעצמי את כספי הפער בין המחיר שקבע בעל הבית לבין מה ששילם הקונה בפועל?

תשובה

היות שהסחורה אינה שלך, אינך יכול לקבל את התמורה שניתנה עבורה⁴⁹. כסף שניתן בתמורה לסחורה שייך כולו לבעל הבית⁵⁰. בעקיפין אתה כן יכול ליהנות מכך, למשל אם השכר שלך נקבע על פי הפדיון היומי, ואז שכרך עולה לפי גובה הרווחים.

11. גביית תשלום על סחורה שנשארה בשוק בסוף היום (הרב אריאל בראלי)

שאלה

ישנם סוחרים אשר עוזבים את השוק לפני סוף היום ומשאירים את הסחורה במקומה. אני מנצל את העובדה שהציבור אינו יודע שסחורתם הפקר, וגובה תשלום על סחורה זו, האם יש בכך בעיה?

תשובה

כדי לזכות מההפקר צריך לעשות מעשה קניין⁵¹, ודבר זה אינו נעשה. הפירות הם הפקר, ואם אתה מציג עצמך בתור בעל הפירות, יש בכך בעיה של הטעיה וגנבת דעת. ברור לכול שאם הקונים היו יודעים שהסחורה הפקר, הם לא היו משלמים עליה. אמנם הקונים לא זכו בפרות ההפקר עד לרגע התשלום, כי אין הם יודעים שסחורה זו הפקר⁵². בזמן התשלום הם מכוונים לזכות בפירות, ואז הם מקנים לך מדעתם את הכסף. לכן התשלום שקיבלת אינו גזל.

12. מלחמת בחירות (הרב אריאל בראלי)

שאלה

אני מקבל שכר מאחת המפלגות, וביקשו ממני להוציא מתיבות הדואר את כל עלוני הפרסום שחילקה המפלגה המתחרה. האם מותר לי לעשות כן? יש להוסיף שהעלונים הללו מלאים השמצות ולשון הרע.

תשובה

כדי להילחם בשחיתות שלטונית, יש צורך בפרסום ציבורי, אך יש לכך כללים הלכתיים המפורטים בספר 'חפץ-חיים', הלכות לשון הרע (כלל ד). הכלל המרכזי הוא לבדוק היטב את אמינות מקורות המידע, ולשקול מה בדיוק נצרך לפרסם כדי להגיע לתועלת הרצויה.

אם ברור מעבר לכל ספק שהדברים המפורסמים הם שקר ולשון הרע, יש עניין לדאוג

49. לעומת זאת, מתווך דירה אשר סוכם איתו שכל סכום שהוא מצליח להוציא מהקונה מעבר למחיר שרוצה המוכר יהיה שכר תיווך, מותר לו לקחת את כל הפער לכיסו.

50. 'כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו?', עי' בבא מציעא לה ע"ב; ש"ך, חו"מ סי' שלב ס"ק ג.

51. שו"ע, חו"מ סי' רעג סעי' ד.

52. רמב"ם, הל' זכייה ומתנה פי"ב הי"ג.

לכך שכמה שפחות אנשים יחשפו להם. מותר להשליך לאשפה את עלוני הפרסום שהושארו בכניסה לבניין ולא חולקו לתיבות הדואר. בהנחה שניתן לפנות למשטרה וכן לוועדת הבחירות. לעצור את הפרסום אזי אסור להוציא את העלונים מתיבת הדואר. זאת משום שמה שמונח בתיבת הדואר כבר קנוי לבעל התיבה, ואסור להוציא משם דבר בלא רשותו, על אף שמדובר בפרסום שקרי.⁵³ תיבת הדואר מוגדרת 'חצרו של אדם, הקונה לו שלא מדעתו'.⁵⁴ אם הפנייה למוסדות החוק אינה עוצרת את הפרסום מיד, ומדובר על שקרים ברורים, מותר למי שנפגע מהפרסום או לשלוחו לאסוף את עלוני הפרסום מן התיבות.⁵⁵

13. הסכמת השכנים לבניית מרפסת (הרב אריאל בראלי)

שאלה

אדם מעוניין לסגור מרפסת אחורית בביתו בבניין משותף, ולשם קבלת אישור עירייה הוא זקוק להסכמת רוב השכנים. בהנחה שאין שום נזק לשכנים מכך, לא מצד הסתרת הנוף ולא מצד מראה הבניין, האם הם חייבים לחתום על הסכמה?

תשובה

אם התנגדות השכנים לבנייה אינה עניינית אלא מטרתה להרוויח כסף - יש בכך מידת סדום⁵⁶ והם מחויבים לחתום על הסכמה.⁵⁷ אולם לא ניתן לקבל סיוע לכך מבית הדין, כי ביחס לכפייה על כך יש להתחשב בשיטה שאין זו מידת סדום⁵⁸. לדעה זו, מותר להם לבקש תמורה כספית על זכות שניתנה להם על פי חוק⁵⁹.

53. מצאנו בגמרא, ברכות כ"א, שישנו היתר לפגיעה בממון חברו מכוח מצוות תוכחה. שם מסופר על אחד האמוראים שקרע בגד של אדם אחר, משום שהייתה בו בעיה של איסור. וכן פסק להלכה השולחן הערוך, יו"ד סי' שז סעי' א. פעולה חריגה זו מחייבת שני תנאים, שבדרך כלל אינם מתקיימים: א. פגיעה בממון של אחר מותרת רק אם המניע היחיד לה הוא מצוות תוכחה (סמ"ע, חושן משפט סי' תכא ס"ק כח). ב. תנאי נוסף הוא שהמעשה לא יגרום לשנאה (שולחן ערוך, או"ח סי' תרח, באור הלכה ד"ה חייב).

54. עי' נתיבות המשפט, סי' ר ס"ק ג.

55. דין נוסף המאפשר פגיעה בממון מטעם הוצאת שם רע זהו דין 'עושה אדם דין לעצמו' (בבא קמא כז ע"ב). אולם ישנו תנאי לדין זה, והוא שאין אפשרות אחרת למנוע את הנזק, כפי שמובא בשו"ע, חו"מ סי' ד סעי' א.

56. הרמ"א, חו"מ סי' קעד סעי' א, מביא את השיטה שמותר לסרב לחתום, ולדרוש תשלום על הסכמה. אך נראה שגם הוא יודה במקרה של סגירת מרפסת. הרמ"א מדבר על על זכות בקרקע שיש לכולם חלק שווה בה, ולכן אינו חייב לוותר על זכותו לגורל. לעומת זאת, במקרה זה, אין שום זכות לשכנים במרפסת השכן. וכן פורש בספר עמק המשפט ג, סי' א; ובפתחי חושן, נזיקין פרק יג סוף הערה א.

57. שו"ע, חו"מ סי' קעד סעי' א.

58. רמ"א שם. וכעין זה יש הסוברים שבנוגע לצו ירושה, אין הבנות חייבות לחתום אף על פי שהבנים יורשים הכול לפי ההלכה. על פי חוק נצרכות חתימת הבנות, והן יכולות להתנות את החתימה בפיצוי כספי (פתחי חושן, שם). אפשר לומר שכל זה רק בנוגע לירושה, שעל פי חוק יש לבנות חלק בירושה, ואף שזה נגד הדין, החוק מזכה להן, ואינו דומה למקרה של סגירת מרפסת, שבו אין לשכנים שום זכות בנכס.

59. מצד חיוב השבת אבדה אין לחייבו לחתום, שכן המצווה כוללת רק הצלה מהפסד לרכוש קיים ואין

לסיכום, במקרה שבו סגירת המרפסת אינה פוגעת בשכנים, מוטל עליהם לחתום על הסכמה בלי לדרוש תמורה כספית על כך.



14. תשלום נזק (מכון משפטי ארץ)

שאלה

במקרה של מריבה בין נערים (גדולים), מה הדין כאשר נגרם נזק שהפוגע לא התכוון לגרום לו? האם יש משמעות לשאלה מי התחיל את המריבה? אם כן כיצד זה נקבע (התגרות מילולית, מכה פיזית)?

תשובה

הרא"ש⁶⁰ פוסק שבמקרה ששניים נתאבקו יחד, והפיל האחד את חברו לארץ ונפל עליו, ובנפלו עליו סימא עינו של התחתון, החובל פטור מתשלום נזק, צער, בושת, שבת וריפוי. הסיבה לכך היא שבמריבה אין אפשרות לשמור שהאחר לא ייזק, ולכן מלכתחילה המתאבקים מוחלים זה לזה על כך; וזו לשון הרא"ש: כי הדבר ידוע כששניהם נתאבקו עיקר כונתם שיפיל האחד את חברו, וכשהאחד נותן על חברו, אי אפשר לו לצמצם ולכוין שיפילהו בנחת כדי שלא יזיקו, כי בכל כחן מתאבקין, וכל אחד מכוין להפיל חברו, אם יזיקו, ואדעתא דהכי נתאבקו יחד.

תשובת הרא"ש נפסקה להלכה ב'שלחן ערוך'⁶¹ ולפי זה כאשר נערים משחקים בכדור, כל אחד יודע שלפעמים עלול הכדור לפגוע בפני המשחקים, ועל דעת כן הם משחקים. לכן כל אחד מוחל מראש לשני על נזקו. אם אחד בעט בכדור ושבר את משקפי חברו, הוא פטור מתשלום הנזק, שכן הדבר נעשה בלא כוונה ותוך כדי המשחק. בדומה לכך נפסק ב'שלחן ערוך'⁶² שאם הזיק אדם לחברו בסעודת פורים בהיותו שיכור - הוא פטור מלשלם. גם שם העיקרון דומה: כיוון שאין כוונה להזיק במזיד, וכל אחד מוחל מראש על נזק העלול להיגרם - המזיק פטור. אם כן, גם במקרה של משחק כדורסל, כל המשתתף במשחק יודע שלעתים נגרמים נזקים, ומראש כל אחד מוחל על נזקיו, ולא ניתן לחייב

חובה לסייע להשביח את דירתו של חברו. 'ראה מים ששופטים ובאין - הרי זה גודר בפניהם', בבא מציעא לא ע"א. וכעין זה כתב הרמב"ן, בקונטרס דגרמי: 'אינו חייב להעיד לו אלא מדין גמילות חסדים שחייבה תורה להעיד. ואם לא רצה לקיים אותה מצווה, אין מן הדין לחייבו ממון... למה זה דומה למי שרואה כיסו של חברו אבד ואינו מצילו... שאין בית דין מחייבים אותו בכך ומעולם לא שמענו לכפות לעשות דבר לטובת חברו ואינו אלא דרך מוסר'. ועי' שו"ת משיב דבר א, סי' צב.

60. שו"ת הרא"ש, כלל קא סי' ו.

61. שו"ע, חו"מ סי' תכא סעי' ה.

62. שו"ע, או"ח סי' תרצה סעי' ב.



את הפוגע. לעומת זאת, כאשר הנזק נגרם תוך כדי מריבה של שניים שמתכוונים להזיק אחד לשני, הדין שונה. כתב השו"ע:⁶³

שנים שחבלו זה בזה, אם חבל האחר בחבירו יותר ממה שחבל בו הוא, משלם לו במותר נזק שלם. ודוקא שהתחילו שניהם כאחד, או לאחר שחבל בחבירו חזר גם הוא מיד וחבל בו; אבל אם התחיל האחד, השני פטור, שיש לו רשות לשני לחבול בו כדי להציל עצמו.

כלומר אם האחד התחיל לריב עם חברו, וחברו רק התגונן, המתגונן פטור אם הזיק למתחיל, כיוון שהיה מותר לו להכות את תוקפו. אך אם המתחיל במריבה גרם חבלה לחברו, אף על פי שלא הייתה לו כוונה ממש להזיקו, הוא חייב בנזקיו. התשובה לשאלה היא אפוא כדלהלן:

1. אדם המזיק חייב גם אם הזיק באונס (אלא אם כן זהו אונס גמור), אך לגבי תשלום בושת, החיוב הוא רק אם הייתה כוונה לבייש.
2. יש משמעות לשאלה 'מי התחיל במריבה' שכן למי שהותקף מותר להתגונן, במקרה שהתחילו ביחד לריב זה עם זה, חייבים שניהם זה לזה בתשלום הנזקים. במקרה שנאבקו שלא מתוך כוונה לגרום נזק, אין חובת תשלום גם אם נגרם נזק.
3. 'התחלה במריבה' - משמעותה נתינת מכות שדורשות הגנה עצמית.

15. חשש לסחורה גנובה (מכון משפטי ארץ)

שאלה

הייתי בחנות בגדי ילדים מיובאים ונדהמתי לראות שמורידים מהבגדים את הפתקית. לשאלתי מדוע הם עושים כן, ענו לי תשובות מתשובות שונות. החשד שלי הוא שהסחורה גנובה. האם מותר לקנות בגדים בחנות זו?

תשובה

אסור לקנות סחורה גנובה.⁶⁴ על הקונה לבדוק אם הסחורה גנובה, ואם כן יש להימנע מלקנותה. במקרה של ספק, אם יש רגליים לדבר שהסחורה גנובה, כדאי להימנע מקנייתה. אם ידוע שהמוכר הוא גנב, אסור לקנות ממנו גם במצב של ספק.⁶⁵ אם אין ידוע שהמוכר הוא גנב, מותר לקנות ממנו. אך כאמור, אם יש רגליים לדבר שהסחורה גנובה - ראוי להחמיר.

16. קבלת מלגה של שכר דירה במקרה שאין משלמים אותו (מכון משפטי ארץ)

שאלה

אני לומד בכולל, ובמלגה שאני מקבל כלול גם שכר דירה. מי שאינו משלם שכר דירה

63. שו"ע, חו"מ סי' תכא סעי' יג.

64. שו"ע, חו"מ סי' שנו סעי' א.

65. פתחי חושן, גניבה פר' א סעי' כג.

מקבל מלגה מופחתת. אני גר בדירה של חמי, ערכנו בינינו חוזה שכירות ושילמתי לו שכר דירה. לאחרונה חמי מסרב לקבל את דמי השכירות בטענה שאנחנו זקוקים לכסף, וגם שזה עלול להזיק לו מול רשויות המס. האם אני מחויב להודיע על כך לראש הכולל?

תשובה:

אם קבלת המלגה מותנית בתשלום שכר דירה, אזי אם אין משלמים שכר דירה - יש להודיע על כך לראש הכולל. אמנם אם אתה משלם עבור שכר הדירה, וחמך מחזיר לך את התשלום, אין חובה להודיע על כך. יש מקום לצדד בדעה שאין צורך להודיע לראש הכולל על אי תשלום שכר דירה במקרה הנידון, שכן יש דיון באחרונים⁶⁶ בהגדרת המושג מחילה. האם מחילה היא כסילוק מן החוב או כהקנאה של החוב. לשיטה שמחילה היא כהקנאה, יש מקום לומר שהיות והחוב נותר רשמית על ידי חוזה השכירות, והוא מוחל עליך, הרי זה כאילו הוא נתן לך במתנה את דמי השכירות. לשיטה זו אינך נחשב שאינך משלם שכר דירה, ובוודאי גם התנאי של התורמים של נתינת המלגה למי שמשלם שכר דירה - מתקיים. זאת ועוד, יש מקום לומר שגם בלי קשר לאופן ההבנה של המושג מחילה, אם רשמית חתמתם על חוזה שכירות, אין משמעות לכך שבפועל אין גבייה של התשלום. תנאי התורמים את המלגה מתקיימים, ולכן אין צורך לוותר על המלגה ואפשר להימנע מלהודיע על כך לראש הכולל, בפרט שיש כאן דרכי שלום במשפחה.

17. תשלום בתיווך דירות (מכון משפטי ארץ)

שאלה

ראובן הוא מתווך דירות. שמעון פנה לראובן בבקשה שיחפש עבורו דירה. ראובן נענה לבקשתו של שמעון ונתן לו כמה הצעות לדירות (כולל תמונות של דירות). לא נחתם כל הסכם ביניהם, והכול נעשה מתוך הסכמה וכבוד הדדי. שמעון אמר שהוא יחפש דירה גם באופן עצמאי, דרך האינטרנט. דרך האינטרנט הוא הגיע לדירה, אלא שתוך כדי המשא ומתן התברר לו שזו אחת הדירות שהציע לו המתווך. הוא חתם על חוזה וקנה אותה. בהמשך תבע המתווך את דמי הטרחה שמגיעים לו, כיוון שהוא הראה לו בפעם ראשונה את הדירה, ואף נסע במיוחד כדי לצלם את הדירה. עם מי מהם הדין?

תשובה

בשאלה כזו ראוי לפנות יחד לבית דין או לרב מוסכם. נציין שבאתר דין תורה יש כמה פסקי דין הנוגעים ישירות לשאלתך. נכתוב כמה עקרונות שלפיהם יש לפסוק:

1. אם אכן לא הייתה לקונה שום הנאה ממעשה התיווך, והוא לא ראה את הדירה בעקבות הצעתו של המתווך - אין מקום לחיוב של שכר הטרחה.
2. אם המתווך הראה את הדירה לקונה אלא שלא עשה את שאר פעולות התיווך, ואף לא החתים את הקונה על הסכם תיווך; והקונה קנה את הדירה הזו בדרך אחרת - יש מקום

66. מחנה אפרים, הל' זכיה מהפקר סי' יא; וראה שו"ת אור לציון, חו"מ סי' א.



לחיוב.⁶⁷ אמנם רק חיוב חלקי, המקובל לשלם ל'מתחיל', והוא שיעור של כשליש מהתשלום הרגיל למתווך.

3. יש לציין שהפסק תלוי גם בגישת הפוסקים לשאלה: האם חוק המדינה המחייב חתימה על הסכם תיווך בתור תנאי בסיסי לדרישת תשלום כלשהי, מחייב לחלוטין. במקרה שאין הסכם תיווך, יש פוסקים שסבורים שאין מקום לחיוב,⁶⁸ ויש המחייבים תשלום חלקי או תולים את החיוב במנהג המקום.⁶⁹

18. החזרת חפצים לבית מלון (מכון משפטי ארץ)

שאלה

גיליתי בבית הוריי חפצים (מגבות, קולבים, עטים וכדומה) השייכים למלונות שונים בדרום ובצפון. אני יודע שהעטים נלקחו לפני כשנה וחצי בערך, אך אינני יודע מתי נלקחו החפצים האחרים. האם אני צריך להחזיר את החפצים בלא ידיעת הוריי?

תשובה

ראשית יש לדעת שלא כל חפץ עם סמל מלון הוא חפץ שנלקח בלא רשות. ישנם חפצים שמותר לקחת, והמלונות אינם מקפידים עליהם. כמו כן, מדי פעם המלונות מוציאים למכירה חפצים שונים, כאשר הם מחדשים את המלאי. אמנם אם מדובר בחפצים שאסור לקחתם, צריך להחזיר אותם לבעליהם. אין לבייש את ההורים, ויש למצוא את הדרך להחזיר באופן שהם לא יידעו מזה. כך תזכה את מי שלקח את החפצים במצוות השבת הגזלה, שחלה גם לאחר ייאוש הבעלים מן החפצים. גם במקרה שחפצים אלו הגיעו לביתכם מאנשים אחרים יש מצווה להחזיר אותם, אפילו לאחר ייאוש הבעלים.⁷⁰

19. גזל בעבודה (מכון משפטי ארץ)

בבנק שאבי עובד בו מאפשרים לילדי העובדים לעבוד במשך חמישה ימים בחופשת הקיץ. עד לפני כשנתיים עבדתי מדי שנה בבנק בתור בן של עובד. תפקידי הילדים הם בדרך כלל קטנים מאוד, כגון הכנסת מכתבים למעטפות, סידור קלסרים, גריסת דפים, קניית חלב, שליחת דואר וכדומה. יש לציין שרוב היום הילדים אינם עושים דבר. התעוררו לי שתי שאלות בנוגע לעבודתי שם:

1. בתנאי העבודה הייתה גם השתתפות בעלות הנסיעה. אמנם לפעמים הלכתי ברגל, והשאלה האם צריך להחזיר דמי נסיעות אלו?
2. היו ימים שמרוב שעמום הייתי יוצא לטייל, ונראה שלאיש לא היה אכפת מכך. איני זוכר כמה שעות נעדרתי וכמה קיבלתי אז עבור שעת עבודה. האם מוטלת עלי החובה להחזיר תשלום על שעות אלו?

67. ראה גם בשו"ת הליכות ישראל (הרב ישראל גרוסמן), סי' לח-מ, המביא כמה מקרים דומים.

68. ראה הרב אוריאל לביא, שו"ת עטרת דבורה ח"ב, חו"מ סי' לח, שבלא הסכם אין מקום לחיוב כלל.

69. כאמור ראה: <http://www.dintora.org>, כמו כן ראה באתר 'ארץ חמדה' כמה פסקי דין בעניין זה.

70. ראה שו"ע, חו"מ סי' רנט סעי' ז.

תשובה

1. החזרי נסיעות מגיעים לעובד גם אם הלך ברגל, ראה על כך בשו"ת 'משפטי ארץ' ⁷¹.
 2. יש לוודא שאכן לא היה אכפת למעסיקים שהלכת לטייל, שאם לא כן תצטרך להחזיר סכום שמפצה על הזמן שנעדרת לפי הערכתך. אם אין אפשרות לברר זאת, ניתן לסמוך על אומדנא שאכן לא היית נחוץ. שכן כפי הנראה, מלכתחילה העבודה הייתה כזו שלא נדרשה לבנק באמת, אלא הייתה רק דרך לסייע לעובדים בחופש הגדול של ילדיהם. נוסף על כך, איש לא חיפש אותך או העיר לך על היעדרותך. ומכיוון שיש ספק אם היעדרותך הזיקה והם שילמו לך בלי להתלונן על ההיעדרויות - מספק אינך חייב לשלם.



20. בדיקות לאחר נישואין לאישה שלוקחת גלולות (הרב אריה כץ)

שאלה

אישה שלוקחת גלולות למניעת היריון (בהיתר רב) מיד לאחר נישואיה, כיצד תבצע את הבדיקות ל'רואה מחמת תשמיש'?

תשובה

אישה מיד לאחר נישואיה שאין לה וסת קבועה, צריכה לבדוק עצמה (לאחר שמפסיק דם הבתולים) שלוש פעמים לאחר תשמיש, כדי לוודא שאינה רואה דם נידה מחמת התשמיש ⁷². אולם אישה שיש לה זמן ידוע שבו אינה רואה דם, אינה צריכה לבדוק בזמנים האלו, ⁷³ אלא רק בזמנים שייתכן שתראה דם. ואדרבה, אם היא בודקת בזמנים שלא אמורה לראות דם, יש אומרים שאין משמעות לבדיקה זו ⁷⁴.
 אישה שנוטלת גלולות אינה חוששת לראיית דם כל זמן שהיא נוטלת גלולות, ובמשך 36 שעות לאחר נטילת הגלולה האחרונה. לכן כל זמן שהאישה לוקחת גלולות, אין טעם שתבדוק. לאחר 36 שעות מנטילת הגלולה האחרונה, כיוון שעלולה לראות דם בכל רגע (הפסקת הגלולות מביאה בהכרח לראיית דם), כתבו הפוסקים שאסורים בני הזוג בחיי אישות, כדין עונת פרישה הסמוכה לווסת ⁷⁵. ממילא אין לה אפשרות של תשמיש בזמנים שעלולה לראות דם, בניגוד לאישה שאינה לוקחת גלולות, שיש לה אפשרות של תשמיש בזמנים שעלולה לראות בהם דם. לכן הלוקחת גלולות אינה צריכה לבדוק עצמה כל עוד היא לוקחת אותן, וכשתפסיק לקחת גלולות ותחזור לווסת הטבעיות שלה, אז תבדוק.

71. שו"ת משפטי ארץ, עמ' 88-93.

72. שו"ע, יו"ד סי' קפו סעי' ב.

73. שם, סעי' ג.

74. ראה דרכי טהרה, פ"ח.

75. ראה דרכי טהרה, סוף פ"ז במהד' החדשה.

21. חציצה במחטי דיקור (הרב יוסף איתן והרב אריה כץ)

שאלה

אישה שהפלגותיה קצרות והביוץ שלה מקדים את טבילתה, החליטה לעבור טיפול ברפואה משלימה באמצעות מחטי דיקור יפניות, כדי לאחר את זמן הביוץ לאחר הטבילה. מדובר בתחיבת שתי מחטים בעומק חצי ס"מ בגב, והצמדתן לגוף באמצעות מדבקות עגולות קטנות. המחטים צריכות להיות בגוף האישה עד הוסת הבאה, כולל זמן טבילתה. האישה יכולה לשלוף את המחטים בעצמה, אך רק המטפל יכול להחזירן, והיא לא תוכל להגיע אליו לפני החודש הבא. לכן אם תוציא את המחטים לטבילה, הטיפול לא יועיל. האם ניתן להקל ולהשאיר את המחטים בגוף בעת הטבילה או שהן חוצצות?

תשובה

הפוסקים דנו בעניין חציצות שיש צורך להשאירן על הגוף מסיבה רפואית. מצד אחד, האדם מעוניין בחציצה זו, ולהלכה, חציצה במיעוט הגוף שאינו מקפיד עליה, אינה חוצצת.⁷⁶ אך מצד שני, רוב בני אדם אינם מעוניינים בחציצה כזו על גופם, ואף האישה עצמה, אם לא הייתה לה בעיה רפואית שמצריכה זאת, הייתה מקפידה על חציצה זו. דבר שרוב בני אדם מקפידים עליו, והטובל עצמו מקפיד עליו בדרך כלל, גם אם עכשיו אינו מקפיד עליו - חוצץ.⁷⁷ למעשה, כתבו הפוסקים שאם מדובר בחציצה הנשארת תקופה ארוכה על הגוף מסיבות רפואיות, מחשיבים אותה בטלה לגוף, וניתן לטבול איתה. אך נחלקו במשך הזמן שנחשב 'תקופה ארוכה': לדעת שו"ת 'אבני נזר',⁷⁸ חציצה הנשארת על הגוף חצי שנה מסיבות רפואיות - בטלה. לדעת 'שערי טבילה'⁷⁹ די בשלושים יום כדי לבטלה, ולדעת שו"ת 'חלקת יואב'⁸⁰ די בשבוע. בנידון דידן, החציצה אמורה להישאר יותר משבוע ופחות משלושים יום, ובמצבים כאלו, בשעת צורך גדול, יש מקום לסמוך על המקלים. אך יש לשאול האם רפואה משלימה, שאיננה הרפואה הבדוקה והמקובלת, נחשבת רפואה לעניין זה. בשו"ת 'במראה הבזק'⁸¹ דנו בשאלה זו לגבי כשרות תרופות הומיאופתיות, והביאו שדעת רוב הפוסקים להחשיבן רפואה. בנידון דידן יש עוד סברה להקל, שכן האישה מאמינה ביעילות רפואה זו, וממילא מבחינתה מדובר בצורך רפואי, וחציצה מוגדרת לפי הקפדה, ולא דווקא לפי צורך אובייקטיבי. עוד אפשר לצרף את העובדה שהמחטים נמצאות במקום שאינו נראה לעין, שיש בו פחות הקפדה. למעשה שאלנו את הגר"ד ליאור בעניין זה, והסכים להקל, כיוון שלדעת האישה המחטים נחשבות רפואה, ואף אם רוב העולם אינו מאמין בזה, מספיקה דעתה.

76. שו"ע, יו"ד סי' קצח סע' א.

77. שו"ע, שם.

78. שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' רנג.

79. שערי טבילה, סי' לד.

80. חלקת יואב, יו"ד סי' ל.

81. שו"ת מראה הבזק ה, סי' סט.

22. איך ייתכן להתיר דם? (הרב אריה כץ)

שאלה

אני סובלת מכתמים פעמים רבות. כשצבע הכתם אינו ברור, אני מבינה שמתירים לי אותו. אך כשאני רואה דם ממש אני מבינה כיצד יכול הרב להתירו, וכי אנו מרמים את הקב"ה, ח"ו?

תשובה

מן התורה, אין דם מטמא בטומאת נידה, עד שתרגיש האישה ביציאתו.⁸² לעניין זה, אף דם שנראה בגלל בדיקה פנימית או מיד אחרי חיי אישות נחשב דם שיצא בהרגשה, ואפילו כמות דם קטנה ביותר אוסרת. כאשר יש לאישה דימום רב, אף אם היא אומרת שאינה מרגישה ביציאתו, הפוסקים החשיבוהו כדימום בהרגשה.⁸³ לעומת זאת, כשאישה רואה דימום קל שלא בהרגשה ולא בבדיקה פנימית, הוא איננו אסור מן התורה. אמנם חז"ל גזרו על דיני כתמים, וודאי שאנו מקפידים על כל איסורי דרבנן, אולם חז"ל עצמם נתנו גדרים מדויקים מתי גזרתם חלה. בין הגדרים שנתנו הוא שרק כתם שנראה על דבר המקבל טומאה יאסור, ולכן כתם שנראה על הרצפה או על בגד צבעוני ולא היה מלווה בהרגשה, איננו אסור, אפילו ברור לנו שהוא כתם של דם.

23. האם לעשות בדיקות גנטיות לפני החתונה? (הרב אודי רט)

שאלה

אני בחרו שנפגש לשידוכין, ובזמן האחרון נפגשתי עם עוד ועוד בנות שהיו מעוניינות שאעשה את הבדיקות הגנטיות של 'דור ישרים'. אמרו לי שגם אתם, במכון פוע"ה, ממליצים על בדיקות אלו. השאלה שלי היא מדוע יש צורך בבדיקות גנטיות?

תשובה

מהי חובת ההשתדלות היא אכן שאלה המרחפת תדיר בעולמו של האדם המאמין. עד כמה על האדם לפעול ולהשתדל, ומהו השלב שבו עליו לומר 'אשרי תמימי דרך' וכן 'שומר פתאים ה'". שאלה זו מתעצמת לאור ההתפתחות הרפואית והטכנולוגית כיום, שמאפשרת לנו דברים שלא התאפשרו בעבר, ולא אחת מביאה אותנו לידי התלבטות ודילמות לא פשוטות. אחד מתחומי הרפואה שהתקדמו התקדמות מדהימה בעשורים האחרונים הוא תחום הגנטיקה. בזכות התקדמות זו ניתן לעזור כיום למשפחות רבות במניעת מחלות. אני כותב 'משפחות' ולא 'אנשים', כי כאשר ישנו ילד, אדם, איש, אישה - החולים, כל משפחתם מתמודדת עם מציאות קשה זו. 'ורפא ירפא' - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, וכבר אמר הרמב"ם כי הרפואה הטובה ביותר היא הרפואה המונעת, זו שמקדימה תרופה למכה ומונעת את הבעיות.

82. שו"ע, יו"ד סי' קפג.

83. ראה למשל שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ד סי' יז אות יב.

את עמותת 'דור ישרים', הקים לפני כמה עשורים יהודי שבניו נפטרו בעקבות מחלת תאי-זקס, מחלה קשה חשוכת מרפא, הגורמת לסבל רב לחולה ולמשפחתו. רצונו למנוע מילדים אחרים וממשפחות אחרות סבל קשה זה, הביאו להקים את עמותת 'דור ישרים'. היום, ברוך ה', יש לרפואה יכולת להתגבר על הבעיות הגנטיות המחוללות מחלה זאת ומחלות גנטיות נוספות, החל מטיפול פוריות של הפריית מבחנה עם אבחון טרום השרשה (בודקים את המבנה הגנטי של העובר בטרם מחזירים אותו לרחם) וכלה באבחון טרום לידתי במהלך ההיריון עצמו. אולם טיפולים אלו אינם פשוטים, והם אף מעלים שאלות הלכתיות (ואין בדברי כאן נקיטת עמדה או רמז איזה טיפול מותר לעשות ומתי). יותר מכך, בטיפולים אלו כרוכים קשיים רבים, והם מצריכים התמודדות נפשית וזוגית רבה מאוד, ולא אחת גם קשה מאוד.

אם כן, היכן עובר קו הגבול בין בדיקות שראוי לעשות כדי למנוע סבל וקושי לבין בדיקות שלא ראוי לעשות? וודאי שההדרכה לבני זוג נשוי שהתגלה כי הינם נשאים למחלה גנטית שונה מההדרכה לזוג מאורס המגלה זאת, וגם ההדרכה לשניים שנפגשים למטרות שידוכין שונה מהן. יש לדעת שאין זה פשוט להתמודד עם נשאות למחלות קטלניות בתור זוג נשוי, ועל כן עדיף למנוע התמודדות זו. גם ברור לכל כי יש הבדל בין בדיקת נשאות למחלות פשוטות (יחסית) לבין בדיקת נשאות למחלות שיש להן משמעות של חיים ומוות. אינה דומה התמודדות עם קוצר ראייה להתמודדות עם תאי-זקס או מחלות קטלניות אחרות. ייתכן שבעוד עשור תוכל הרפואה לדעת איזה גן אחראי על כך שאדם מסוים חולה בשפעת חמש פעמים בשנה. האם נבדוק זאת אז בבדיקה גנטית כדי להחליט עם מי להתחתן? ברור כי אנו נדע להבדיל (כך אנו מקווים לפחות) בין עיקר לטפל, ובין שאלה של חיים ומוות לשאלות שאינן חשובות.

חשוב להדגיש כי 'דור ישרים' בודקים נשאות למחלות גנטיות רצסיביות, היינו מחלות שרק אם שני בני הזוג נשאים שלהן, יכול להיוולד ילד חולה. במקרים אלו החשש ללידת ילד חולה הוא של 25%. אם כן אין כל מניעה שבן זוג שאינו נשא של המחלה יתחתן עם בן זוג שהוא נשא של המחלה. כלומר בדיקות אלו אינן מגלות נשאות למחלות שיוצרות קושי להינשא בכלל.

לסיכום, אנו צריכים לדעת לרתום את הטוב והמועיל שבקדמה וברפואה לטובת יישוב העולם ופיתוחו, להפחית סבל ולהעצים חיים על פני הארץ. עלינו לראות במדע הרפואה אמצעי שנתן הקב"ה בידינו להמשיך לבנות ולשכלל את בניין העולם, ואין בכך פחיתות באמונה. אדרבה, אנו דורשים ברפואה, אך יודעים כי 'הרופא כל בשר' הוא 'המפליא לעשות'. נדמה לי כי אין הרבה נושאים שיש בהם כמעט תמימות דעים בין השיטות השונות ובין הרבנים השונים כמו בנוגע לנושא זה; וכולם מסכימים כי ראוי למנוע התמודדות זו בטרם התחילה. מובן שבמקרים שבני זוג כבר קשורים זה לזה קשר משמעותי, אף שטרם התחתנו, יש לברר כל מקרה לגופו, ויש לקבל החלטה מתוך ראיית המציאות נכוחה. אם בני זוג מעוניינים להינשא על אף נשאותם מחלות גנטיות קשות,

עליהם לדעת לקראת מה הם צועדים. אך בחור ובחורה שטרם נקשרו וטרם החלו לבנות את ביתם, וודאי שרצוי ונכון שיעשו את בדיקות 'דור ישרים'.
מתי כדאי לעשות בדיקות? נדמה לי שבחברתנו טרם עוצב דפוס קבוע לכך, אם ממש בתחילת הדרך (בפגישה ראשונה או שנייה) או רק כאשר יש הקשר רציני יותר. נראה שכדאי לעשות זאת בשלבים מוקדמים של הקשר, כאשר בני הזוג עדיין לא נקשרו זה לזה אך לא בשלבים מוקדמים מדי, כדי שלא נצמיד לכל שם של בן או בת 'מספר', ובטרם ייפגשו יבדקו את תוצאות הבדיקה של המועמד.



24. טבילת כלי חשמל מתוצרת חוץ הרב ישראל רוזן

שאלה

מיחם חשמלי המיובא מסין, המאושר לשימוש בשבת באישור מכון צומת, האם הוא טעון טבילה? אם כן, מהי הדרך המומלצת להטבילו?

תשובה

המחמים והתרמוסים החשמליים טעונים טבילה (כמדומני שיש רק שתי פירמות המייצרות מחמי נירוסטה בארץ: 'לימה' ו-'י.ל.' שאר התרמוסים מיובאים). אנחנו במכון צומת רק בודקים את כשרותם לשימוש בשבת, אבל איננו עושים בהם שום פסילה והרכבה מעשה אומן.

בהתייעצות עם הרב נויבירט זצ"ל לפני כמה שנים (וכמה פעמים), התיר הרב (בשעת הדחק כגון זו, כשיש חשש לפגיעה במנגנון החשמלי) לעטוף את המיחם בשקית ניילון מבחוץ ולהדביק את שוליה בסרט דביק. כך מי הטבילה ייכנסו רק לתוך המאגר הפנימי שבו המים לשתייה והמנגנון החשמלי לא ינזק.

ההיתר מבוסס על תשובת הרב פיינשטיין המראה פנים להתיר בכלי העשוי משני חלקים מחוברים, ורק אחד מהם משמש למזון (הוא דימה זאת לכלי עם ידית). הדברים פשוטים יותר בנוגע לתרמוס, שהוא בעצם שני כלים נפרדים: כלי פנימי לאחסון, וכלי חיצוני לחימום החשמלי או לבידוד ושמירה וכדומה. לכן הטבילה נצרכת רק בחלק הפנימי של הכלי הפנימי, ואילו החלק החיצוני של הכלי הפנימי הוא כבית הסתרים, שאינו טעון טבילה.

אך יש לומר שכך גם בנוגע למיחם חשמלי או אלקטרוני שיש בו רק דופן אחת, ולא כלי בתוך כלי. כאן ההצעה היא להסתיר בניילון ובהדבקה רק את החלק החשמלי או האלקטרוני שיכול להתקלקל, ולייבש את המכשיר לפני הפעלתו, מתוך ראיית המכשיר כצירוף בין שני כלים; האחד שבו המים נאגרים והשני הוא מנגנון החשמל והפיקוד. לכל זאת אפשר לצרף לקולא דעת מיעוט (שאמנם אינה מקובלת בדרך כלל), שכלי שעשוי להשתמש בו תמיד במחובר לקיר, כמו המיחם, שכל פעולתו היא דווקא כשהוא מחובר לרשת החשמל הביתית, איננו נחשב בכלל כלי לענין חיוב טבילה.



בכל אופן, לענ"ד לא נכון לפסול את המיחם מתורת כלי רק על ידי פירוק התקע והחזרתו. בעיני אין זה תיקון 'מעשה אומן'. אכן שמעתי שיש בעלי מקצוע המציעים שירות כזה: פירוק חלקי של מכשירי חשמל חדשים והרכבתם מחדש. אנו איננו יכולים לעשות זאת בצורה מרוכזת מול היבואן, מכיוון שהמיחמים מגיעים לחנויות היישר מהיבואן (אנו בודקים ומאשרים לפי דוגמה מכל דגם, כפי שמקובל במכון התקנים). בתעודת האישור לשימוש בשבת אנו מציינים במפורש שהמכשיר טעון טבילה, והאישור שלנו הוא לענין הלכות שבת. לצערנו לעתים קרובות היבואן אינו מצרף עותק של האישור לכל מכשיר ומכשיר, כפי דרישתנו.

25. שימוש במדיח כלים לחלב ולבשר (הרב ישראל רוזן)

שאלה

האם מותר להדיח כלי חלב וכלי בשר באותו מדיח כלים?

תשובה

הדחת כלי בשר ובכלי חלב בו-זמנית באותו מדיח - אסורה (לכתחילה) בלא ספק, מפני שאריות המזון הדבוקות בכלים. גם הדחת כלי בשר וחלב בזה אחר זה באותו מדיח אינה רצויה. לכתחילה לדעתי יש להחזיק שני מדיחים, חלבי ובשרי, כפי שהורגלנו בשני כיוורים ושני משטחי-שיש נפרדים (וכך אני עושה בביתי). עיקר הבעיה נובעת משיירי האוכל הנותנים טעם הנותנים לעתים במדיח לאחר הפעולה. לדעתי לא בטוח שהשיירים נפגמו בהדחה, ובשעת התמעטות המים אין גם שישים כנגדם. ראו גם מאמרי בנידון בתחומין יא, 'הדחת כלי בשר וחלב באותה מכונה'. מכיוון שקשה לציבור להחזיק במטבח שני מדיחי כלים (בעיקר בגלל המקום) - אני מציע לשטוף את שיירי המזון הגסים מן הכלים תחת הברז לפני הכנסתם למדיח. זאת כדי להבטיח שכל הכלוך הנותן על הכלים יתמוסס ויישטף במהלך ההדחה, ולא יצטבר בקרקעית המדיח. אם בצעו שטיפה רצינית כזו ניתן יהיה לסמוך על הדעות המקלות, ולהשתמש באותו מדיח לכלי חלב ובשר בזה אחר זה, ולהחשיב את הקשר בין הסוגים כנ"ט בר נ"ט של היתר.



מכון המקדש

26. סידור אבנים יקרות כדוגמת 'חושן המשפט' לצרכים פרטיים (הרב עזריה אריאל)

שאלה

האם מותר לרכוש את האבנים המיוחסות לחושן, ולשבצן בטס זהב בסדר שהופיעו בחושן, וזאת לצורך שימוש פרטי?

תשובה

מפורש בתורה⁸⁴ שאסור לעשות קטורת לשימוש פרטי. כמו כן אסור לעשות העתק מהמקדש וכליו לשימוש פרטי.⁸⁵ איסורים אלה נאמרו רק על העתק מדויק, הכשר לשמש במקדש לפי ההלכה (שו"ע שם). אם כן, מותרת קביעת אבנים בטס זהב בלא תכלת ארגמן ותולעת שני, שאיננה חיקוי מושלם הכשר לחושן. מלבד זאת, מסתבר שבבגדי כהונה אין כל איסור. הגמרא, הרמב"ם והשולחן ערוך פירטו את הדברים שאסור לעשות דוגמתם: צורת המקדש עצמו, השולחן והמנורה, ולא הזכירו את בגדי הכהונה. מכאן למדו בעל 'משך חכמה'⁸⁶ ובעל 'ערוך השולחן העתיד'⁸⁷ שבבגדי כהונה מותר לעשות דוגמתם (פרט לציץ, ראו ב'ערוך השולחן', שם). מסתבר שהטעם לכך הוא שהמקדש וכלי השרת הם משמשיו של הקב"ה, ועל כן אסור לחקותם (ראו בגמ' בראש השנה שם). לעומתם בגדי הכהונה הם דבר הנצרך לעבודה, אבל אינם כלי שרת ממש.⁸⁸ ועוד: הכותונת של הכהנים וכן המכנסיים הם בגדים שגורתיים, ומן התורה נראה שמבגדי הכהן ההדיוט, רק המגבעת היא בגד ייחודי 'לכבוד ולתפארת'.⁸⁹ אם כן, קשה לאסור לגמרי הכנת בגד הדומה לבגד כהונה; ואם על כלל הבגדים לא ייתכן לאסור - הרי לא הוזכר בהלכה חילוק בין הבגדים המפוארים לבין הבגדים הפשוטים. אמנם יש מהאחרונים שאסרו,⁹⁰ מקור קדום לסברת האוסרים מצוי בפירושו של רבי יוסף בכור שור,⁹¹ המסביר את הטעם לאיסור שעטנז: 'ואין ראוי לזרים שילבשו מעין שלובשים משרתי הקב"ה'. אך זהו טעם לאיסור הלבשה, ואינו איסור להכין בגד כלאיים. גם מצד רוח ההלכה, מסתבר שאם עושים זאת כדי לחזק את תודעת המקדש - הדבר מותר. והרי אפילו הדברים שנאסרו במפורש הותרו בשביל 'להתלמד', כמבואר בגמרא בראש השנה שם.



84. שמות ל, לז-לח.

85. ראש השנה כד ע"א; שו"ע, יו"ד סי' קמא סעי' ח.

86. משך חכמה, שמות לט, א.

87. ערוך השולחן העתיד, הל' בית הבחירה פי"ד הט"ז.

88. רמב"ן, קידושין נד ע"א; בערוך השולחן שם, טעם אחר לחילוק, ואכמ"ל.

89. עי' רשב"ם, שמות כח, מ.

90. רבי חיים פאלאג'י, תנופה חיים, דברי הימים, סי' יט, ועי' במה שהעיר על דבריו הרב יעקב סופר

שליט"א, תורת יעקב על התורה, סי' רמד. עיין גם בספר לכבוד ולתפארת, עמ' קיא, חילוקי דעות בין

פוסקים שונים בימינו.

91. בכור שור, שמות ל, לח.



הרב יואל פרידמן

נתינת שמן תרומה טמאה לכוהן

הקדמה

המוסק זיתים ולאחר מכן עוצר את השמן בבית הבד, צריך להפריש תרומות ומעשרות מן השמן. יש פן מיוחד בהפרשה משמן זית, הן בנוגע להפרשה עצמה והן בנוגע לנתינה. שמן הזית מיוחד בכך שהוא כמעט המוצר היחיד שהכוהן יכול ליהנות מתרומתו גם בזמן הזה, ולכן נשאלות לגביו השאלות: 1. מהו השיעור שיש להפריש ממנו לתרומה גדולה? 2. האם יש חובה לתת ממנו את התרומה הגדולה ותרומת המעשר לכוהן?

א. הפרשת תרומות ומעשרות מן השמן

כדי שהכוהן יוכל ליהנות מן התרומה ומתרומת המעשר - השמן צריך להיות טמא לפני ש'קוראים' שם' עליו. לכן, לאחר שמפרישים ומניחים בצד את כמות השמן הנצרכת לתרומה ולתרומת המעשר, יש לטמא את השמן על ידי הכנסת אצבע לתוך השמן. אם לא עשו כן לפני 'קריאת שם' אין לעשות זאת לאחריה, שכן אסור לטמא תרומה, כמבואר ברמב"ם (הל' תרומות פי"ב ה"א).

1. שיעור הפרשת תרומה בשמן טמא

הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"א) חידש¹ שאף שמן הדין יש להפריש מדרבנן שיעור של כ- 2% גם בתרומה גדולה, בזמן הזה יש להפריש כדין תורה, כמות מינימלית. וזו לשון הרמב"ם (שם):

ולכתחלה לא יפריש אלא כשיעור שנתנו חכמים ובזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה יש לו להפריש כל שהוא לכתחלה.

וכן העתיק השו"ע² את דבריו. והגרש"ז אויערבאך³ מדייק מדברי הרמב"ם שגם בזמן הבית, אין איסור להפריש 'כלשהו' אלא 'לכתחילה' לא יפריש אלא כשיעור'. כיוון שכן, חידש הרמב"ם שבזמן הזה, שהתרומה נאבדת, יפריש 'לכתחילה' 'כלשהו'.

בנוגע לשמן טמא, הסתפקו האחרונים אם יש להפריש 'כלשהו' כדין שאר תרומה גדולה בזמן הזה, או שמא יפריש מידה בינונית (1/50) כעיקר הדין. שמן שונה משאר פירות בכך שחלק מן הייעוד שלו הוא הדלקתו, ולכן יכול הכוהן ליהנות ממנו בדרך זו, ואין

1. וכן נכתב גם בספר התרומה, הל' א"י, מהדורתנו, עמ' 31-32, ועי' הערה ל.

2. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יט.

3. מעדני ארץ, תרומות פ"ג ה"א.

השמן נחשב שהולך לאיבוד. המהרי"ט (שו"ת, ח"א סי' פה)⁴ נוטה לומר שראוי להפריש מן השמן מידה בינונית, וזו לשונו:

ומה שנהגו העולם עכשיו להפריש תרומה גדולה כל שהוא כשמואל דאמר חטה אחד פוטרת את הכרי זהו לפי שהיא תרומה טמאה והולכת לאיבוד ואין אנו נותנים אותה לכהן מוקמינן לה אדאורייתא ואפילו גבי חלה דחזיא לכהן להסיקה תחת תבשילו אין אנו מפרישין אלא כל שהוא מזה הטעם דכהנים אסוחי מסחי דעתייהו מינה דלא חשיבא עלייהו להסיקה תחת תבשילם וכן בתרומת יין אע"ג דחזיא לכהן לזילוף אין זילוף עכשיו נהוג אצלנו ולא קפדי כהני בהכי אבל בתרומת שמן נראה בעיני שאין טעם לפטור עצמינו משיעור תרומה כדי לקיים מצות נתינה לכהן⁵ דודאי חזיא ליה להדלקת הנר וחשובה עליה דסתם שמן להדלקה קאי וקפיד עלה...

ואמנם מצד הסברה צודקים דברי מהרי"ט, ומכל מקום מלשון הרמב"ם ייתכן שאפשר לדייק שגם בשמן השיעור הוא 'כלשהו'. שכן הרמב"ם כתב 'ובזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטמאה', ולכאורה הסיבה העיקרית שבזמן הזה השיעור הוא 'כלשהו' היא שהכהנים אינם יכולים לאכול את התרומה כי הם טמאים, ולא שהפירות טמאים? אך הרדב"ז (לרמב"ם שם) מסביר שחכמים חייבו להפריש כשיעור דווקא כאשר הכוהן יכול לאכול את התרומה, ולא חייבו זאת כאשר הכוהן נהנה הנאה מועטת משרפת התרומה הטמאה. לכן כתב הרמב"ם שבזמן הזה, שלכל היותר התרומה הטמאה נשרפת, די בהפרשה של 'כלשהו'. וגם מדברי 'ספר התרומה' (הל' א"י עמ' 31-32) יש לדייק שבזמן הזה מפרישים 'כלשהו' גם מן השמן, כי לאחר שכתב שכיום יש להפריש מעט כי התרומה אינה נאכלת, כתב: 'ונותנים אותו לכהן ושוּרפו...', ומיד בהמשך הביא את המשנה (תרומות פ"א מ"י) ש'מדליקין בשמן שריפה במבואות אפילים ברשות כהן'. אם כן משמע שכתב את דינו גם בשמן. וכן מדברי 'הכפתור ופרח' (פ"א) נראה שלא חילקו בין שמן לשאר פירות, ובכולם יש להפריש בזמן הזה 'כלשהו'; וזו לשונו:

ורוב גאונים ז"ל פסקו שבזמן הזה שהתרומה עומדת לשריפה מפני שהיא טמאה רשאי אדם להפרישה אפילו לכתחילה כלשהו... וזאת התרומה ניתנת לכהן... והטמאה יש לו ליהנות ממנה בשריפתה ואע"ג שהוא טמא. אם שמן ידליק בו את הנר...

4. ומביאו תלמידו בספר כנסת הגדולה, יו"ד סי' שלא, אות כג; ספר ארץ חפץ, נתיב ד (נתיב ים אות לז); מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ג ה"א סוף אות ד.

5. לגבי השאלה אם יש מצוות נתינה גם בתרומה טמאה, עי' בפרחי ציון לגרי"פ פערלא על כפתור ופרח, הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' יז-כו. אמנם מדברי הטור, יו"ד סי' שלא והרמ"א לשו"ע שם, נראה שיש מצוות נתינה, שכן כתב בנוגע לתרומה טמאה: 'ונותן בזה"ז לכל כהן שירצה'.



לסיכום, בוודאי טוב וראוי להפריש 1/50 מן השמן לתרומה גדולה. אך מי שמפריש 'כלשהו' לתרומה גדולה נוסף על 1/100 עבור תרומת המעשר, ונותן את השמן לכוהן - יש לו על מי לסמוך.⁶

ב. נתינת המעשרות

1. החשש לתקלה

מבואר בגמרא (פסחים לג ע"ב), שחששו לתקלה בנתינת תרומה טמאה, שמא יבוא הכוהן ויאכל מן התרומה, ולכן אמרו רבא ורב אשי שיש לשים את התרומה הטמאה בכלי מאוס. המשמעות של חשש זה היא שאין לתת את התרומה ותרומת המעשר לכוהן בכלי אחסון רגילים, אלא יש לשים אותן בכלים מאוסים ומלוכלכים, ולאחסן באופן שברור שהכוהן לא ישתמש בהן לאכילה. וכן פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב הי"ב):

פת תרומה שנטמאת משליכה לבין העצים עד שישרפנה, וכן שמן שנטמא נותנו בכלי מאוס עד שידליק כדי שלא יהיה תקלה לאחרים ויאכלוהו, וחייטים שנטמאו שולקן ומניחן בכלי מאוס כדי שלא יהיו ראויין לאכילה...

'ספר התרומה' (הל' ארץ ישראל, להלן) מחדש שבזמן הזה, שתרומה אינה נאכלת בכלל, אין לחשוש לתקלה, ואין צורך לשים את התרומה הטמאה בכלי מאוס. וכן פסק הטור (יו"ד סי' שלא):

אבל האידנא שהכל טמאים ואי אפשר לה ליאכל מפריש כל שהוא אפילו חטה אחת ונותנה לכהן אפי' לעם הארץ ואינו מיוחס רק שיהא מוחזק בכהן והוא שורפה ויכול להניחה עד שישרפנה ליהנות בה בשעת שריפה ולא חיישינן שמא יבא ליהנות ממנה אפילו אם מניחה בכלי שאינו מאוס כיון שאין שום תרומה נאכלת...

וכן פסק רמ"א (לשו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יט): 'תרומה גדולה בזמן הזה... ויכול (הכהן) להניחה ולשרפה שיכול ליהנות ממנה בשעת שריפתה...'. והגר"א בביאורו (לשו"ע שם, ס"ק מב) מבאר את דברי רמ"א, וזו לשונו:

[מב] ויכול להניחה כו'. ר"ל אע"ג דקי"ל בספ"ק דפסחים ובפ"ב שם דחיישינן לתקלה אא"כ רמי ליה בכלי מאוס בזה"ז שאין שום תרומה נאכלת לא חיישינן. טור.

אך הגר"א מסתייג מדברי הרמ"א, הן בגלל שנראה לו שיש לחשוש לתקלה גם בזמן הזה, והן בגלל ש'ספר התרומה' הסתפק בכך ולא הכריע בצורה ברורה לקולא. הגר"א מוכיח שיש לחשוש לתקלה, משתי סוגיות שבהן אנו רואים שחוששים לתקלה גם בזמן הזה. סוגיה אחת בגמרא יומא (סו ע"א), ש'אין מקדישין... בזמן הזה', ו'אם הקדיש... בהמה תיעקר', לאמור שנועלים את הבהמה במקום סגור עד שמתה מאליה. סוגיה שנייה (ר"ה

6. עי' בהערה הקודמת, שהגר"פ פערלא מתפלפל אם יש מצוות נתינה בפירות שנטמאו. ברור שאם אין מצווה - אין טעם לחייב את המפריש מן השמן שיעור של 1/50 על פי הדין המקורי, ודי ב'כלשהו'.

לא ע"ב; כריתות ט ע"א) עוסקת בביטול הנוהג שהגר היה מפריש רבע דינר לקניית קן ציפורים לצורך הקרבת הקורבן, בתור חלק מתהליך הגירות. בשתי סוגיות אלו רואים שחכמים חששו לתקלה גם בזמן הזה - הם חששו שמא לאחר הקדשתה של הבהמה, ישתמש בבהמה שלא כדין, וכן חששו שמא ייהנה מן הכסף שיועד להקרבת קורבן הגר לצורכי חולין. אך יש להשיב שיש לדון בכל חשש תקלה ובכל גזרה לגופם. בסוגיות שהזכיר הגר"א מדובר בתקנות חכמים שנתקנו במיוחד לזמן הזה, ואילו במקרים הנידונים, חז"ל חששו לתקלה, אך אין להקיש מכאן לכל חשש תקלה בזמן הזה, כי כלל נקוט בדינו 'היכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר'.⁷ אם יש מקום להבחין בין המקרים, אין אנו מרחיבים את התקנה והגזרה בטענה שחששו לתקלה בזמן הזה, אלא מצמצמים אותן. ולגופם של דברים, החשש לתקלה שמבואר בגמרא פסחים שהזכרנו לעיל, הוא רק בהקשר של תרומה טמאה, שכן בקלות אפשר להחליף בין תרומה טהורה לבין תרומה טמאה. אך לא עלה על דעת איש לחשוש בזמן המקדש לתקלה, שמא יבוא אדם זר לאכול תרומה טהורה, וגם לא חששו שמא הכוהן יחליף בין תרומה לבין חולין. ולפי הנראה התרומה הייתה מסומנת ומצוינת והיה ברור שזוהי תרומה, ולכן לא חששו לתקלה. לאור זאת יש להבין את דברי 'ספר התרומה', שכותב שבזמן הזה שתרומה אינה נאכלת בכלל, אין לחשוש לתקלה, ואין צורך לשים את התרומה הטמאה בכלי מאוס. כי כאמור הגזרה נבעה מן החשש שמא יחליף בין תרומה טמאה לבין תרומה טהורה, ולא מחשש החלפת תרומה בחולין. לכן בזמן הזה, שאין אוכלים תרומה טהורה בכלל - אין חוששים לתקלה הנ"ל.

כאמור הגר"א מסתייג מפסק הרמ"א, כי נראה לו ש'ספר התרומה' לא הכריע הכרעה ברורה לקולא. ואכן כך משמע בחלק 'החיבור הארוך' של 'ספר התרומה' (הל' א"י עמ' 33-34):

אמנם בפ' כל שעה גבי אבא שאול גבל של ר' ומחמין לו חמין בחיטין של תרומה שנטמאת מוקי לה דווקא בשליקתא ומאיסתא אבל נקיה לא פן יאכילנה **ומצינן למינ'** דבזמן שאין שום תרומה נאכלת ליכא למיגזר מידי.
אך 'ספר התרומה' כתב את חידושו פעם נוספת בחלק 'הפסק'⁸ באופן ברור וחד-משמעי, ולכן הטור הביא את דבריו כדבר פשוט וברור; וזו לשון ספר התרומה ב'פסק' (שם, עמ' 75-77):

והשתא אם התרומה טהורה שלא הוכשרה... וגם פירשתי לעיל היאך יפריש ממנה מעט הלא תרומה יש לה שיעור אפי' הכי מותר הכא אפי' תרומה דאוריית' כיון

7. פסחים מב ע"א.

8. ספר התרומה מחולק לשלושה חלקים, כפי שכותב ר' ברוך ב"ר יצחק בהקדמה לספרו. 'החיבור הארוך' שבו המשא ומתן של הסוגיה, ה'פסק' שבו ההכרעה המעשית וה'סימנים' שבהם הוא חוזר על הפסק בקיצור. בחלק מן המקומות בדפוס מצויה בתחילת הפסק המילה 'פסק', ובכ"י מילה זו מופיע פעמים רבות יותר. כמו כן, לרוב הפסק מתחיל במילים: 'הלכך', 'השתא', 'אם כן', 'שמעינן', 'מתוך כך' 'מכאן משמע'. במקרה דנן מתחיל פסק בעמ' 61, והפסקה שהבאנו (שם, עמ' 75) מתחילה במילה 'והשתא'.



שאי' שום חלה ותרומה נאכלת לפי שכולם טמאים. וכל שכן שפסקנו דלא קדשה ותרומה בזמן הזה דרבנן וגם היאך יסיק הטמאה אם לא ימאסנה תחלה ופ' כל שעה אוסר כי אם בשליקוּתא ומאסותא היינו התם שטהורין ואוכלין התרומה טהורה ולכך יש לחוש פן יאכל גם הטמאה אם לא ימאסנה אבל בזמן דאין אוכלין שום תרומה ליכא למיחש מידי אפי' היא נקייה.

2 הכנסה לכלי מאוס מחשש לתקלה

כאמור מבואר בגמרא פסחים שיש להכניס את התרומה הטמאה לכלי מאוס כי חוששים לתקלה. השאלה היא באיזה כלי מאוס מדובר? ה'חזון איש'⁹ דן בכמה שאלות הנוגעות לכך. הוא כותב שלפי הנראה יש מחלוקת בין רש"י לתוספות אם ההכנסה לכלי המאוס הופכת את הפירות לפירות שאינם ראויים למאכל אדם. רש"י¹⁰ כותב במפורש שהכלי מאוס באופן שהפירות אינם מוגדרים יותר 'אוכל' לאחר הכנסתם לתוך הכלי, ולכן לדעתו מותר גם לזרים להשתמש בתרומה הטמאה שהוכנסה לכלי כזה. לדעת התוספות¹¹ אסור לזרים להשתמש בתרומה הטמאה, וייתכן שלדעתו הכלי אינו מאוס באופן שהפקיע את הפירות מהגדרת 'אוכל'.¹² לדעתם, די בכך שהכלי המאוס גורם לדחייה אצל האדם, וזה מזכיר לו שהשמן אינו מיועד לאכילה אלא להדלקה בלבד. ה'חזון איש' מעלה גם אפשרות שרש"י ותוספות נחלקו בשאלה אחרת: גם רש"י וגם תוספות סבורים שהכלי מאוס באופן שהפירות או השמן אינם ראויים יותר למאכל אדם, אך הם נחלקו בשאלה אם די בכך בשביל להפקיע שם תרומה מהם. לדעת רש"י, כיוון שחייב תרומות ומעשרות הוא רק במאכל אדם,¹³ כשאין ראויים לכך, מופקע מהם שם תרומה.¹⁴ לדעת התוספות, כיוון שהפירות או השמן טמאים והם מיועדים גם לשרפה, העובדה שאינם ראויים למאכל אינה מפקיעה שם תרומה, כי עדיין מותר לכוהנים ליהנות משרפתם.

ה'חזון איש' מעלה שאלה נוספת: האם מותר לקלקל את התרומה הטמאה ולגרום שלא תהיה ראויה למאכל אדם. ייתכן שמותר רק לקבור אותה, שהוא קלקול בבחינת 'גרמא', אך להפסיד בידיים - ייתכן שאסור.¹⁵ בסוגיה בפסחים (שם) מדובר במקרה שהתרומה הטמאה כבר מצויה בכלי מאוס, ועל מקרה זה נאמר שם שאין חוששים לתקלה. ובאמת

9. חזו"א, דמאי סי' טו ס"ק א, ד"ה ועל דבר להשליך.

10. רש"י, פסחים לד ע"א, ד"ה ללוש.

11. תוספות, פסחים שם, ד"ה מחמין.

12. בבית רבי השתמשו בחיטים של תרומה טמאה לשם חימום מים, והגמרא שם כותבת שהכניסו את החיטים לכלי מאוס כדי שלא יהיה חשש לתקלה. לדעת רש"י מדובר בכך שרבי ומשפחתו (= זרים) נהנו מן המים, אך התוספות שם כותבים ש'לכהנים של בית רבי היו עושין כן'.

13. מעשרות פ"א מ"א; רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"א.

14. ולכן לדעתו היה מותר לבית רבי (= זרים) להשתמש במים.

15. השאלה היא האם נותר דין 'משמרת' גם לאחר שהתרומה נטמאה; עי' במאמרו 'הפסד וטומאה בתרומה', התורה והארץ ג, עמ' 230-238.

התוספות¹⁶ מסתפקים בשאלה אם מדובר רק במקרה של בדיעבד, או שגם לכתחילה מותר להחזיק בבית תרומה טמאה אם מתכוון להכניסה לכלי מאוס. ייתכן, הם אומרים, שאסור להכניס את התרומה הטמאה לתוך כלי מאוס, אך לא בגלל הפסד התרומה, אלא מפני שאנו חוששים שמא לא יכניס את התרומה מיד לכלי מאוס ובינתיים תהיה תקלה. וייתכן שלשיתם של התוספות שהכלי מאוס אמנם, אך אינו מאוס עד כדי כך שהפירות או השמן אינם ראויים למאכל, בכל מקרה אינו מפסידם.

המקרה דנן אינו כמו המקרה בסוגיה בפסחים, שכבר קראו שם תרומה על הפירות או על השמן הטמאים, וכאמור הסתפקו התוספות אם מותר לכתחילה להכניסם בכלי מאוס. בשאלתנו יש שמן ועדיין לא הפרישו ממנו תרומות ומעשרות, ויש לברר האם צריך להכניס את השמן שמיועד לתרומה גדולה ולתרומת מעשר בכלי מאוס כדי שלא תהיה תקלה, או שאין צורך בכך. אלא שוודאי שאם נכניס את השמן לכלי מאוס באופן שלא יהיה ראוי למאכל אדם, כבר אי אפשר יהיה להפריש ממנו ולקרוא עליו שם תרומה ולתקן את שאר השמן. אמנם אם נסבור כדעת התוספות, שאין צורך בכלי מאוס עד כדי שהשמן לא יהיה ראוי למאכל, ודי בדחייה בעלמא כדי למנוע את התקלה, כי אז נוכל להכניס את השמן לכלי מאוס כזה גם לפני ההפרשה.

סיכום

- א. לפני ההפרשה יכניס את האצבע לתוך השמן כדי לטמא אותו, ואחר כך 'יקרא שם' ויאמר את נוסח הפרשת תרומות ומעשרות.
- ב. לכתחילה מן הראוי להפריש כשיעור 2% (מידה בינונית) לצורך הפרשת תרומה משמן טמא, אך אפשר גם להקל ולהסתפק ב'כלשהו'.
- ג. אין צורך להכניס את השמן לכלי מאוס ואין חוששים בזמן הזה לתקלה, כדעת הטור והרמ"א. עם זאת, יש לסמן את השמן ולציין שהשמן הוא שמן תרומה, כדי שלא יבואו לאוכלו.
- ד. לדעות שחוששים לתקלה גם בזמן הזה (הגר"א), יכניסו את השמן לכלי מאוס, אך לא באופן שמקלקל את השמן והופך אותו לשמן שאינו ראוי למאכל. יש לציין שלדעת הרמב"ם ייתכן¹⁷ שחוששים לתקלה, אך הפתרון של הכנסתו לכלי מאוס אינו יעיל, שכן כתב: 'ונותן בכלי מאוס כדי שלא יהיו ראויין לאכילה'.
- בין סיום הכתיבה של המאמר לבין סגירת הגיליון עלה מרן הראשון לציון הגר"ע יוסף זצ"ל לגנזי מרומים. באותו הזמן הגיע לידנו ספרו 'חזון עובדיה' על תרומות ומעשרות, שכמדומה לנו זהו הספר האחרון שהוא זכה לפרסם בחייו. שם הוא מסיק כדברי 'ספר התרומה' והטור, שאין

16. תוס', פסחים שם, ד"ה בשליקתא; וביתר פירוט בתוספות הרשב"א לפסחים שם, ד"ה בשליקתא.
17. הרמב"ם לא כתב אודות הזמן הזה אלא הביא להלכה דינא דגמרא, וייתכן שיודה לסה"ת שבזמן הזה אין חוששים לתקלה.



חיוב לשים את התרומה הטמאה בכלי מאוס.¹⁸ הוא מזכיר את הגרי"מ טוקצ'נסקי, שהחמיר, ועל כך מעיר: 'ולא זכר שר דברי ספר התרומה והטור והב"ח הנ"ל'.¹⁹ בסוף דבריו הוא מביא את דברי השל"ה, שכותב בזו הלשון:²⁰

ושאלתי למה אינם נותנים לכהן שיוכל ליהנות ממנה אם שמן להדליקה ואם יין לזלף בו. השיבו לי שכיום זה לא נחשב לכלום לכהן, ומוטב לאבדה שלא יבואו לידי מכשול. ואמרתי להם שעכ"פ בתרומת מעשר לא יעשו כן אלא יתנו לכהן, ויזהירו אותו שלא יהא נכשל בה.

לפי הנראה מרן הגר"ע יוסף זצ"ל הקל ולא חשש לתקלה, אף שלדברי הרמב"ם חוששים לתקלה, כי שיטתו היא שהרמב"ם צמוד למקורותיו, ואינו מביא דווקא את ההלכה של הזמן הזה. נוסף על כך כלל נקוט היה בידי: הפרשת תרומות ומעשרות בזמן הזה היא מדרבנן, ולכן יש להקל בדיניה.²¹



18. חזון עובדיה, תרומות ומעשרות, עמ' רטז-ריז.

19. ולפי הנראה הגרי"מ טוקצ'נסקי פסק כדעת הגר"א שהזכרנו, או שכתב כן לכתחילה כדי למנוע מכשול.

20. שני לוחות הברית, שער האותיות, אות קוף.

21. עי' למשל יביע אומר ו, ס' כח אות ח; שם, ח"ט ס' לא אות א.

הרב יהודה הלוי עמיהי

הדלקת שמן תרומה טמאה בקבר יוסף

הקדמה

לבאים לציונו הקדוש של יוסף הצדיק הוצעה תרומה נכבדה של שמן טמא, שהחילו עליו שם תרומה גדולה ותרומת מעשר (= שמן שרפה). שמן זה כשהוא טמא, ניתן גם בימינו לכוהנים, ואפשר להשתמש בו להדלקה (ולא לאכילה). אלא שכוהנים אינם יכולים להיכנס למבנה הקבר בגלל קדושת כהונתם, וממילא אינם יכולים ליהנות משמן התרומה. על כן עלתה לדיון השאלה האם בכל זאת אפשר לתת את השמן להדלקה על הציון.

א. שמן שרפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות

נאמר במשנה (תרומות פי"א מ"י):

מדליקין שמן שרפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלין ועל גבי החולין ברשות כהן.

הירושלמי דן האם רק שימוש בשמן שרפה על גבי חולים מצריך 'רשות כוהן' או שגם שימוש בו בבתי כנסיות, בבתי מדרשות ובמבואות האפלים מצריך זאת. הירושלמי הביא את דברי ר' שמעון בר בא בשם רבי יוחנן, שרק חולים צריכים רשות כוהן, אבל בשימוש בשמן שרפה בבתי כנסת, בתי מדרשות וכן במבואות אפלים - אין צורך ברשות כוהן, וגם ישראלים יכולים להשתמש בשמן זה.

ב. הימצאות כוהן במקום

מהי הגדרת 'רשות כוהן'? הר"ש, הרא"ש והרע"ב הסבירו ש'רשות כוהן' פירושה הימצאות כוהן במקום. בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין צורך שיהיה כוהן נוכח בזמן שימוש בשמן שרפה, ואילו במקרה של שימוש בו עבור חולים, יש צורך שיהיה כוהן במקום, ו'נר לאחד נר למאה'. המשנה מביאה עוד דוגמאות לשימוש בשמן שרפה.

מדליקין בבית המשתה אבל לא בבית האבל דברי רבי יהודה, ורבי יוסי אומר בבית האבל אבל לא בבית המשתה, רבי מאיר אוסר כאן וכאן, רבי שמעון מתיר כאן וכאן.



לפי הסבר הר"ש, גם בבית המשתה ובבית האבל, צריך שיהיה כוהן במקום כדי להתיר גם לישראלים ליהנות מהדלקת שמן שרפה. לפי הסברו, מחלוקת התנאים היא בשאלה מאיזה מקום יש חשש שיוציא שמן שרפה (מבית השמחה או מבית האבל) וישתמש בו בלא הימצאות הכוהן. מסקנת הירושלמי היא שבין בבית המשתה ובין בבית האבל מותר להדליק שמן שרפה, כיוון שאין אנו חוששים שמא יוציא אותו למקום שאין בו כוהן. מסקנת שיטה זו היא שיש צורך בהימצאות כוהן כדי להתיר שימוש בשמן שרפה בבית המשתה, בבית האבל ולחולים.

לפי הסבר זה נשאלת השאלה מדוע בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין צורך שיהיה כוהן כדי להתיר שימוש בשמן שרפה? ב'משנה ראשונה' (תרומות פ"א מ"י) נכתב שאיסור הנאה של כילוי בשמן הוא רק מדרבנן,¹ אבל מדאורייתא - מותר ליהנות ממנו הנאה של כילוי. על פי זה, בכל מקום שמדובר בצורכי רבים, לא גזרו חכמים איסור, ולכן אין צורך שיהיה שם כוהן ומותר להשתמש בשמן גם בשביל ישראל. אבל השימוש בו עבור חולים שאינו מוגדר 'צורכי רבים', ולכן צריך שהכוהן יהיה שם כדי שמותר יהיה להשתמש בשמן. לפי הסבר זה, גם השימוש בשמן בבית האבל ובבית המשתה אינו מוגדר 'צורכי רבים', ולכן נצרך הכוהן שם, אלא שנחלקו אם יש חשש שיוציאו משם שמן שרפה להנאת ישראל בלבד; ועל כך אמר ר"ש שאין אנו חוששים שמא יבוא ישראל ליהנות מהשמן לבדו, בלא הימצאות כוהן.

ג. קבלת רשות מהכוהן

הרמב"ם בפירוש המשנה הסביר את המושג 'רשות כוהן' כפשוטו, שעל הישראלי לקבל את רשות הכוהן להשתמש בשמן שרפה להדלקה, וזו לשונו: 'עד שירשה כדי שיתיר לנו'. בדברי הרמב"ם, לא הוזכר חיוב הימצאות כוהן בבית החולה. לשיטתו, ההבדל בין דין בתי כנסיות ובתי מדרשות לדין החולים הוא בשאלה האם צריך הכוהן להתיר לישראל להשתמש בשמן שרפה. נראה שלדעת הרמב"ם, בכל דבר שהוא צורך רבים, בוודאי הכוהן מסכים שידליקו בשמן שרפה, אבל עבור חולים, צריך שכוהן ייתן רשות ויתיר את השימוש בשמן. לפי הסברו של הרמב"ם נראה שהצורך ברשות הכוהן שייך גם בבית האבל ובבית המשתה, כיוון שאין אלו מקומות של רבים, על כן צריך רשות הכוהן כדי ליהנות שם משמן השרפה. וכך כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הי"ח - יט):

[יח] מדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים שלא ברשות כהן... מדליקין שמן שריפה על גבי החולין ברשות כהן... [יט] מותר לכהן להדליק שמן שריפה אפילו בבית האבל או בבית המשתה שיש שם ערבוב, ואין חוששין שמא יסופקו ממנה בבית המשתה שמפני נקיון כליהם אין נוגעין בו, ובבית האבל מפני שאין להם פנאי מפני האבל.

1. כפי שכתב הר"ש, תרומות פ"א מ"ח.

מדברי הרמב"ם בהלכותיו עולה כפי שכתב בפירוש המשנה, שאין צורך כלל בנוכחות הכוהן במקומות אלו (אצל חולים ובבית השמחה ובית האבל) אבל צריך את רשותו כדי להדליק שם בשמן שרפה. לכן בנוגע לבית השמחה ובית האבל, הרמב"ם בפירושו לא הביא את החשש שמא יוציא את השמן לשימוש בלא הימצאות הכוהן (כדעת הר"ש), אלא כתב את החשש שמא ישתמש בשמן שלא לצורך הדלקה אלא לצורך אכילה וכדומה, והכוהן לא הרשה אלא להדלקה. בשימוש בשמן בבית האבל ובבית המשתה, הרמב"ם הצריך שהכוהן ידליק, ובכך הוא ייתן רשות לכל האנשים. אבל לא נראה שיש חובה שהכוהן יינה מהשמן אלא יש בהדלקתו נתינת רשות. המהר"י קורקוס² העלה סברא שמא הרמב"ם מודה לר"ש, והצריך שיהיו כוהנים בבית הכנסת ובבתי המדרש (וכן בבית המשתה ובבית האבל) בשעת ההנאה מהדלקת שמן שרפה. לסברתו, הסיבה שהרמב"ם לא הזכיר את הצורך בהימצאות הכוהנים היא שבדרך כלל כוהנים נכנסים בבתי כנסת ובמבואות אפלים. אבל לכאורה זהו חידוש גדול ברמב"ם לומר שהוא מצריך הימצאות הכוהנים אלא לא כתב זאת כי מסתמא יש כוהנים, שכן הוא לא הזכיר כל צורך בהימצאות כוהנים. על כן נראה שדעת הרמב"ם היא כפשוטה, שאין צורך בהימצאות הכוהן בבתי מדרש ובבתי כנסת, ובמקום שאין ההדלקה בו צורכי רבים (אצל חולים, בבית האבל ובבית המשתה) יש צורך בקבלת רשות מהכוהן. אלא שיש להוסיף שגם לשיטת הרמב"ם, המתיר הדלקה בבית האבל אחר קבלת רשות, אם יש לחשוש שמא הישראלים שבבית האבל ייקחו מהשמן לשימושם, אין להתיר להדליק שם שימוש בשמן שרפה. ולא התירו אלא משום שהאבלים אין להם זמן לקחת שמן שרפה. נראה שלדעת הרמב"ם, בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין חשש שמא ייקח ישראל מן השמן וייהנה ממנו, כיוון שהשמן הוא של רבים. אבל אם יהיה מצב שבו ידוע שלוקחים ישראלים מהשמן (לסגולה וכדו') נראה שאז יודה הרמב"ם שגם בבתי כנסיות אסור להדליק שמן שרפה.

ד. בת כוהן

במשנה מובא מקרה נוסף של שימוש בשמן שרפה (תרומות פי"א מ"י): 'בת ישראל שנשאת לכהן והיא למודה אצל אביה אביה מדליק ברשותה'. לכאורה, קצת משמע מהמשנה כדעת הר"ש, ש'רשותה' היינו הימצאותה במקום. אולם לפי שיטת הרמב"ם, נראה שעצם העובדה שהבת רגילה בבית אביה הרי יש בה נתינת רשות, ואפשר להדליק שמן שריפה אפילו בלא הימצאותה. (משנה ראשונה).

2. מהרי"ק, לרמב"ם הל' תרומות פי"א הי"ט.



ה. רשות כוהן בבתי כנסיות ובבתי מדרשות

הגמרא (פסחים לד ע"א) מספרת שאבא שאול היה גבל בבית רבי, וחממו לו חמין בחיטי תרומה שנטמאה. התוספות³ כתבו:

אור"ת דלכהנים של בית רבי היו עושין, דלישראל לא שריא אלא הנאה שאינה של כילוי כמו עירוב דמערבין לישראל בתרומה אבל הנאה של כילוי כגון להאכיל לבהמתו או להדליק אסור לישראל, כדאמרינן בפ"ק דמס' ע"ז (טו.) כהן ששכר פרה מישראל לא יאכילנה כרשיני תרומה, ובמסכת תרומות (פי"א משנה י') נמי אמרינן מדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בשמן של תרומה שנטמא ברשות כהן, פירוש אם יש שם כהן, דנר לאחד נר למאה. ור"י אומר טעמא משום דדרשינן משמרת תרומותי מה תרומה טהורה וכו' ומה טהורה דוקא לכהן אף טמאה דוקא לכהן ובטמאה ליכא אלא הדלקה.

דברי ר"ת הובאו גם בתוספות.⁴ לפי דעת ר"ת, הצורך ברשות כוהן הוא גם בבתי כנסיות ובתי מדרשות (שלא כדעת הירושלמי והר"ש).⁵ עוד למד ר"ת שרשות כוהן היא הימצאות הכוהן במקום. נראה להסביר שדעת ר"ת היא כדעה הסוברת שהנאת כילוי אסורה לזר מדאורייתא;⁶ ולכן גם בבתי מדרשות אין להתיר שימוש בשמן שרפה אלא אם כן יש שם כוהן שנהנה מהשמן, ובגלל הימצאותו - גם זר יכול ליהנות. אבל לדעת הר"ש, הנאת כילוי אסורה רק מדרבנן (כמבואר בתרומות פי"א מ"ט), וחכמים גזרו רק על אדם מישראל ולא גזרו במקום של צורכי רבים.⁷ לשיטת ר"ת, אסור להדליק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בלא הימצאות כוהן.⁸

3. תוספות, פסחים לד ע"א, ד"ה מחממין לו.

4. תוספות, יבמות סו ע"ב, ד"ה לא.

5. המאירי, יבמות סו ע"ב, ד"ה לפי דרכך, כתב: 'וכמו שאמרו בתוספתא, בבית מדרשו של רבי היו מדליקין בשמן שריפה של תרומה בשביל כהנים שהיו שם'. לכאורה זו ראייה לשיטת ר"ת, אלא שתוספתא זו לא נמצאת לפנינו. ראה עוד בספר התרומה, הל' ארץ ישראל (הוצ' מכון התורה והארץ) עמ' 31-32, ובהערה לט.

6. עי' במשנה למלך, הל' תרומות פ"ב הי"ד, שהאריך להוכיח בדעת התוס', שסוברים שהנאת כילוי בשמן אסורה מהתורה.

7. ערוך לנר, יבמות סו ע"ב, ד"ה ונלע"ד, הביא שבירושלמי נחלקו האם התרומה היא מגורנו או שקיבל ירושה מאבי אמו. למ"ד שהדין במשנה היא לגבי תרומת גורנו, א"כ גם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות צריך רשות מהכוהן להשתמש בתרומה, שלא יהיה גזל, ולכן לפי הסבר זה בכל מקרה צריך רשות כוהן או הימצאותו. אבל למ"ד שהתרומה מבית אבי אמו, א"כ אין כאן גזל השבט, שהרי היא כבר ניתנה לכוהן, ולכן בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין צריך רשות כוהן או הימצאותו. על פי הסבר זה, התוס' למד שבבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין צריך רשות כוהן אלא רק בתרומה שנפלה מבית אבי אמו; אבל בשאר תרומות, צריך רשות כוהן גם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואין סתירה מדברי הירושלמי לדברי התוס'.

8. עיין רע"א בתוספותיו למשנה, תרומות פי"א מ"י.

סיכום השיטות

- א. לדעת הירושלמי והראשונים (רמב"ם, ר"ש, רא"ש, רע"ב בפירוש המשנה) עבור צורכי רבים, בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, אין צורך בהימצאות הכוהן במקום בזמן הדלקת שמן השרפה, ואין צורך בנתינת רשות לישראל ליהנות מהשמן.
 - ב. לדעת ר"ת יש צורך בהימצאות הכוהן במקום בזמן הדלקת שמן שרפה, גם עבור צורכי רבים (בבתי כנסיות, בתי מדרשות ומבואות אפלים).
 - ג. בנוגע לשימוש בשמן שרפה עבור צורכי יחיד (חולים, בבית השמחה ובבית האבל), לדעת הרמב"ם מספיקה נתינת רשות של הכוהן להשתמש בשמן שרפה, ואין צורך בנוכחות הכוהן במקום.
 - ד. בשימוש בשמן עבור צורכי יחיד (עבור חולים, בבית השמחה ובבית האבל), לדעת הר"ש יש צורך שהכוהן יינה משמן השרפה.
- על פי יסודות אלו, בנידון דידן, הדלקת נר משמן שרפה בקברו של יוסף הצדיק היא כהדלקת נר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות והיא צורכי רבים. לרוב הראשונים אין צורך בנוכחות הכוהן במקום, ואפילו אין צורך לבקש רשות מהכוהן, ומותר להשתמש בשמן שרפה.⁹ אבל לדעת ר"ת, צריך שכוהן יוכל ליהנות מההדלקה בבתי כנסת ובבתי מדרש, ולציון יוסף הצדיק אין אפשרות שכוהנים ייכנסו, ועל כן אין להשתמש שם בשמן שרפה. אמנם הוא ספק בדבר, אבל לכאורה נראה שיש לחוש לדעת ר"ת,¹⁰ ועוד שדעת המהר"י קורקוס היא שגם הרמב"ם מודה לשיטה שנצרכת הנאת כוהן. על כן בוודאי לכתחילה לא ראוי שבקבר הצדיק יעשו דבר שלא מוסכם לכולי עלמא. אמנם בהפסד כספי יש מקום להקל, אבל מכיוון שהקבר של הצדיק הוא מקום של רבים - אין בו עניות, ולכתחילה נראה שמהראוי לחוש לדעת ר"ת.

ז. טומאה אחר טומאה

לפי מה שהעלנו לעיל, לרוב הראשונים בכל מקום שיש בהדלקה בו צורכי רבים, מותר ליהנות בו משמן שרפה, אפילו שאין הכוהן נמצא שם, ועל פי זה אמרנו שלשיטות אלו גם בקבר יוסף הצדיק מותר להדליק בשמן שרפה. אלא שיש לעיין בשאלה נוספת בנידון דידן. השמן הוכשר לקבל טומאה ונגעו בו בידים (טמא מת), ואם כן השמן טמא. אלא שנשאלת השאלה האם מותר כעת להכניסו שוב לאוהל המת?¹¹ רבינו קרשקש¹² דן בשאלה ממתי אין לסייע לעם הארץ בלישת העיסה. וזו לשונו:

9. לדעת הרמב"ם נראה שאם יש חשש שמא ייקחו מהשמן לשימוש ישראלים, גם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין להתיר, ולכן יש לבדוק שמא בציון לוקחים מן השמן לסגולה.
10. בייחוד בני אשכנז, שחוששים לדברי הראשונים מלבד הרמב"ם.
11. ההנחה שלנו כאן היא שקבר יוסף הצדיק הוא זיהוי קרוב לודאי. עיין במאמרו של פרופ' יואל אליצור <http://www.daat.ac.il/daat/tanach/tora/alitsor-1.htm>, המבסס הנחה זו. על כן לא הובא הדבר כספק כלל.
12. מיוחס לריטב"א, גיטין סא ע"א.



אבל משתטיל את המים בעיסה. יש מי שפירש דהיינו דוקא בפירות שלא הוכשרו [אבל] אם הוכשרו כבר נטמאו ביד עם הארץ וכיון שנטמאו מסייעין אותו אח"כ... אבל יש מי שפירש דאע"פ שהוכשרו ונטמאו כבר אסור לסייע בעיסה מפני שאסור לטמא בידים חלה או תרומה שכבר נטמאת, דכתיב: את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחד תרומה טהורה ואחד תרומה טמאה, וכיון שכן איכא משום מסייע ידי עובדי עבירה דאיהי אתיא להפריש חלה בטומאה ויטמאנה אח"כ ואסור אע"פ שהיא טמאה וכדפרישית.

מחלוקת זו האם יש דין 'משמרת תרומות' בתרומה טמאה, הובאה גם בריטב"א (נדה ו ע"ב, ד"ה תנן). לשיטה שיש איסור לטמא תרומה טמאה (משום 'משמרת תרומות'), נראה שאסור להוסיף טומאה על תרומה טמאה, ורבינו קרשקש הביא את הדרשה שאסור לטמא תרומה טמאה.¹³ נראה להסביר שלשיטה זו, האיסור לטמאות תרומה טמאה אינו משום הפסד פירות, שהם כבר טמאים, אלא עצם ההטמאה החוזרת היא האוסרת. אולי הסברא שאסור להוסיף טומאה בשמן טמא היא משום ביזיון קודשים. לכאורה יש להקשות על השיטה האוסרת הוספת טומאה, מלשון המשנה (פסחים יד ע"א):

רבי חנינא סגן הכהנים אומר: מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה, אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו. הוסיף רבי עקיבא ואמר: מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, אף על פי שמוסיפין טומאה על טומאתו. אמר רבי מאיר: מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח.

משמע שמותר להוסיף טומאה על טומאה ראשונה, ולא חיישינן משום 'משמרת תרומות'. אלא שיש לדייק בדברי רבינו קרשקש,¹⁴ שכתב: 'אסור לטמא בידים חלה או תרומה שכבר נטמאת, דכתיב את משמרת תרומותי' משמע שהאיסור הוא לטמא בידיים, והמשנה בפסחים דנה על איסור טומאה ב'גרמא' ולא בידיים¹⁵, ויש להסביר שתוספת טומאה אסורה רק משום ביזיון, וזה לא שייך ב'גרמא', אבל מעשה בידיים יש בו ביזיון קודשים, ולכן הריטב"א אסר לטמא בידיים.¹⁶

סיכום

לרוב הראשונים, במקום שיש בהדלקה צורך רבים (בית כנסת, בית מדרש ומבואות אפלים), אפשר להדליק שמן שרפה, אפילו אם אין כוהן במקום. לדעת ר"ת הדבר אסור,

13. בנוסח הגמ', בכורות לד ע"א, תרומה תלויה.

14. מיוחס לריטב"א, גיטין סא ע"א.

15. בכך מיושבת קושיית ציון ההלכה, בדרך אמונה הלכות תרומות פי"ב ס"ק ל.

16. עי' בשיעורי הגרב"ד פוברסקי, פסחים יד ע"א, ועל פי הסברו כל נגיעה ביד אסורה, אבל לא ברור מה דעתו לעניין הכנסה באוהל המת.

אלא אם כן יש כוהן במקום. בקברות אי אפשר לכוהן להימצא ולכן אסור להדליק שם שמן שרפה. גם לדעות שאין צורך בהימצאות הכוהן בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לשם הדלקת שמן שרפה, ייתכן שיש לאסור הוספת טומאה על טומאת השמן משום ביזיון הקודש. על כן מהראוי שלא להשתמש בשמן שרפה בציון יוסף הצדיק.





הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

שמן שרפה בקבר יוסף

הגר"י עמיחי סובר שמכיוון שאסור לכוהן להיטמא לקבר, הוא אינו רשאי להימצא בקבר יוסף, ולכן אין מקום להדליק שם נרות משמן שרפה. שכן כל ההיתר להדליק נרות משמן שרפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות הוא רק משום שגם הכוהן יכול ליהנות מהם, וכאן הוא אינו יכול ליהנות. אחרי שכתב את הדברים, העיר בעל פה שאולי יש מקום להתיר הדלקת שמן שרפה בקבר יוסף על סמך הנאת אשת כוהן, שהרי היא רשאית להיכנס לקבר. אלא שלענ"ד יש לברר הגדרת זכותה של אשת כוהן בתרומה, ונראה שנידון דידן תלוי בכך.

א זכותה של אשת כוהן לאכול בתרומה

יש לחקור האם אשת כוהן אוכלת תרומה מכוח עצמה או מכוח בעלה. אם כל זכותה בתרומה היא רק מכוח בעלה, והוא הרי לא יכול להיכנס לקבר יוסף וליהנות ממנה, נראה שאין להדליק בשמן שרפה על סמך הנאתה. לא יהיה טפל חמור מן העיקר. אך אם נניח שאשת כוהן אוכלת מכוח עצמה, והיא רשאית להיכנס לקבר יוסף, מותר להדליק שם שמן שרפה על סמך הנאתה.¹

יש ראיות רבות להנחה השנייה, שאשת כוהן אוכלת תרומה מכוח עצמה.

א. נאמר במשנה (תרומות פ"א מ"ז): 'בת ישראל שנשאת לכהן והיא למודה אצל אביה, אביה מדליק ברשותה'.

משמע שמדובר במקרה שהיא מגיעה לבדה לבית אביה, בלא בעלה הכוהן, אז אביה מדליק ברשותה. כי אם בעלה איתה, היה צורך ברשותו ולא ברשותה. כלומר היא משתמשת בתרומה מכוח עצמה ולא מכוח בעלה. ואפשר לדחות זאת, שמן הסתם גם בעלה הכוהן מסכים. וגם אם אינו מסכים, הוא חייב במזונותיה.

ובכתובות (נז ע"א) שנינו:

הגיע זמן ולא נישאו - אוכלות משלו, ואוכלות בתרומה; רבי טרפון אומר: נותנין לה הכל תרומה; רבי עקיבא אומר: מחצה חולין ומחצה תרומה.

ממילא היא רשאית לעשות בתרומה שאוכלת - כרצונה. כי אכילתה היא אכילתו והנאתה היא הנאתו, וממילא הסכמתה היא הסכמתו. אך אין מכאן ראייה לנידון דידן, שגם כאשר הבעל אינו רשאי להשתמש בתרומה, כגון שאינו רשאי להיכנס לקבר, היא הבעלים

1. יש נפקא מינא לחקירה זו אם יוצאים ידי חובת מתנות כהונה. עי' בשיעורי ר' שמואל רוזובסקי, קידושין י ע"ב (עמ' צג); אוצר מפרשי התלמוד, קדושין י ע"ב, עמ' 110-114.

המוחלטים על התרומה לעשות בה כרצונה. ולכאורה אין מדובר במשנה שם במקרה שגם היא נהנית מהנר, שאם כן פשיטא שהיא יכולה להדליק נר לעצמה, ונר לאחד נר למאה. אלא מדובר שם במקרה שהיא מרשה לאביה ליהנות לבדו מהנר גם בלעדיה. מידי דהוה אחולים, שגם כאשר החולים ישראלים מדליקים עליהם ברשות הכוהן (תרומות שם). אולם הרע"ב כתב: 'מדליק ברשותה - כשהיא שם'. ואכן קשה, מאי קא משמע לן? ויש לומר שהיא הנותנת: הייתה הווה אמינא שאשת כוהן אוכלת רק מכוח בעלה, ואינה רשאית להשתמש בשמן שרפה מחוץ לביתה שלא על דעת בעלה, קא משמע לן שהיא אוכלת מכוח עצמה ורשאית להדליק בכל מקום.

אמנם יש להעיר על דברינו גם בחולים. מאי קא משמע לן שמותר להדליק על דעת כוהן כשהוא עצמו נמצא שם? תיפוק ליה משום 'נר לאחר נר למאה?' ויש לומר שאין הכי נמי, מכיוון שהמשנה כבר השמיעתנו דין זה בחולים, מאי קא משמע לן באישה? אלא על כרחך כמו שכתבנו. עוד יש לומר דחולים, אין מדובר בכוהן חולה אלא בכוהן המבקר חולה, והנר ממשיך לדלוק גם כשכוהן כבר הלך לו. אך באשת כוהן, מאי קא משמע לן? אלא על כרחך כמו שכתבנו שהיא אוכלת מצד עצמה.

ב. בשו"ת 'אבני מילואים' (סי' יז) נכתב:

נסתפקתי באשת כהן מאותן שכופין אותו להוציא אם אוכלת בתרומה כיון דמעוכב ג"ש איבעיא לן בש"ס דכיון דכופין אותו לשחרר תו לאו אדון הוא ואינו מאכיל בתרומה אף על גב דעדיין קנוי הוא לו קודם השחרור א"כ ה"נ באשת כהן באותו שכופין אותו להוציא לאו קנינו הוא? ועיין בתוס' פרק השולח (דף ל"ט) דמפקיר עבדו נמי אינו אוכל אם כופין את רבו לשחררו כדאיבעיא ליה בש"ס ע"ש, אמנם בר"פ אלמנה לכ"ג [סו, א] אהא דתנן עבדי מלוג לא יאכלו בתרומה פריך בש"ס מהא דתניא אשה שקנתה עבדים יאכלו בתרומה ע"ש והרי אלמנה לכ"ג מאותן שכופין אותו להוציא דהא מעשין על הפסולות וא"כ תו לאו קנינו הוא דנימא בה קנין שקנה קנין, ומדלא משני הכין ש"מ דבאשת כהן אפילו באלו שכופין להוציא אוכלת בתרומה עד שתתגרש כגון מוכה שחין ובעל פוליפוס דעדיין קנינו היא. ואפשר דהכי פריך תפשוט מינה דמעוכב ג"ש אינו אוכל בתרומה כיון שכופין לשחרר, אלא דזה אינו במשמע שם בסוגיא ע"ש, ודו"ק.

דעת ה'אבני מילואים' נוטה לחלק בין עבד מעוכב גט שחרור, שכופין את רבו לשחררו משום שספק אם אוכל בתרומה, לבין אשת כוהן, שגם אם כופין אותו לגרשה - אוכלת בתרומה. ועל כורחך צריך לומר שהחילוק ביניהם הוא שעבד אוכל מכוח רבו, **בעוד אישה אוכלת מכוח עצמה**. החילוק בין עבד לאישה מתברר יותר על פי המשך דבריו של ה'אבני מילואים'. הוא מסביר שעבד הוא 'קניין כספו' של האדון, ואילו אישה אינה 'קניין כספו' של הבעל. היא 'נקנית' כביכול על ידי קבלת כסף הקידושין, האישה מתקדשת ע"י צורה חיצונית הדומה לקניין כסף, אך היא אינה רכוש של בעלה כמו עבד. ושאר צורות קנייני הקידושין נלמדו מהיקש ('דאתקוש הוויות להדדי'). ואדרבה כבא ללמד ונמצא למד. קידושי ביאה אינם קניין ואף הם הוקשו לקניין כסף, ללמדך שגם קידושי כסף



אינם קניין רכוש. לאור זאת יש לומר שעבד, שהוא ממש קניין כספו של הכוהן, אוכל רק בזכות אדונו, ואילו אישה, שהגדרת הקשר בינה לבין בעלה שונה, אוכלת בזכות עצמה. וזו לשון ה'אבני מילואים' שם:

ראיתי בשיטה מקובצת פרק אף על פי (דף נ"ז) בהא דאמר עולא ד"ת ארוסה אוכלת שנאמר וכהן כי יקנה כו' והאי נמי קנין כספו הוא, וז"ל והאי נמי קנין כספו **שקנאה בכסף קידושין** שלו עכ"ל הרי שהרגיש בזה שאין קנין ממון לארוס גבי ארוסתו לכך מפרש קנין כספו היינו שקנאה בכסף קידושין ועיקר אכילתה משום קנין איסור שבה שאסורה לכל העולם משום אשת איש, וכיון שאותו קנין איסור נקנה לו ע"י כסף מקרי קנין כספו.

ובהכי נחא נמי מאי דקשיא לן לעיל במפקיר עבדו דאוכל בתרומה אמאי לא אמרינן כספו המיוחד לו, והוא משום דהתם בדין יום או יומים כתיב כי כספו הוא היינו העבד **הקנוי** לכך בעינן כספו המיוחד לו, מה שאין כן גבי תרומה דכתיב: קנין כספו ולא קאי על העבד הנקנה אלא על **כסף מקנתו** ואינו ענין לומר כספו המיוחד לו, ועיין פרק אף על פי (דף נ"ח) דאיתא שם בגמרא היבם אינו מאכיל בתרומה מ"ט קנין כספו אמר רחמנא והאי קנין דאחיו הוא. ופירש"י ז"ל והאי קנין דאחיו הוא וכי מיית ליה פקע קנינו אבל כנסה הרי היא אשתו לכל דבר והכתוב קראה אשתו דכתיב ולקחה לו לאשה דקניה בביאה, וכי היכי דקדושי ביאה מאכילין בתרומה בארוסה **דאיתקש הויות להדדי** כך מאכילין ביבמה, עכ"ל. ולכאורה תקשי כיון דקנה היבם בביאה והרי היא אשתו לכל דבר וקנינו היא ולמה ליה לרש"י ז"ל לפרש משום דאיתקש הויות אהדדי, ולפמ"ש נחא ומשום דאשה אין לבעלה עליה **שום קנין ממון** וכמו שביארנו וע"כ אי אתה קורא כאן קנין כספו אלא משום קידושי כסף **שנקנית** בהן, וקידושי שטר וביאה דמאכילין משום דאתקושי הויות אהדדי וכיון דכסף מאכיל גם שטר וביאה מאכילין, וגבי יבמה דאינה נקנית בכסף ליכא היקש הויות אהדדי לכך פירש"י דכיון דקדושי ביאה מאכיל בארוסה דאיכא היקש הויות ממילא גם ביאה דיבמה מאכיל שהרי הכתוב השווה אותו וקראה אשה וכו"ל... דאנן בעינן לאכילת תרומה או שיהיה **כספו גמור** כמו עבד או שיהיה עכ"פ **נקנה בכסף** כמו אשה ושאר הויות אתקוש אהדדי לקידושי כסף דאית' גבי בעל ולא חילקנו בין ביאה לביאה כיון שקונה קנין גמור...

ג. רש"י בקידושין (י ע"ב) מביא שני מקורות לאכילת אשת כוהן בתרומה. בד"ה 'כספה מאכילתה', כתב: 'דכתיב (ויקרא כב) קנין כספו הוא יאכל בו'. ובד"ה 'זו שביאתה מאכילתה', כתב: 'קס"ד השתא דביאה עושה נישואין כדמפרש ואזיל ונישאת פשיטא ליה דאכלה דנפקא ליה בספרי מכל טהור בביתך יאכל אותו'.

והקשו המפרשים, מדוע יש צורך בשני פסוקים: 'קנין כספו הוא יאכל בו' (ויקרא כב, יא) וגם 'כל טהור בביתך יאכל אותו' (במדבר יח, יא)? וכתבו האחרונים ששני דינים הם: זכות האישה מכוח בעלה הוא מ'קנין כספו', וזכותה העצמית היא 'מכל טהור וכו'.

ובכך תירץ הגר"א קוטלר² את דברי ה'חינוך' (מצוה רפ), שעבד כנעני אוכל, דקנין כספו הוא. ואם קנה העבד עבדים, גם הם אוכלים על ידו, משום דכתיב (שם, שם י"א) 'כי יקנה נפש קנין', שיש במשמע שהנפש יעשה קניין. אבל אם העבד השני קנה עבד שלישי, השלישי אינו אוכל, ד'כי יקנה הנפש קנין' אמר רחמנא, ולא 'קנין הקנין'. ותמהו האחרונים מה הסברה לומר כן, ומדוע לא נאמר כן גם באשת כוהן, שעבדי עבדיה לא יאכלו בתרומה? אלא על כרחך יש לחלק בין אשת כוהן לעבד כוהן, אשת כוהן אוכלת בזכות עצמה, ולא כן עבד כוהן, האוכל רק מכוח אדוניו. לכן עבדים שקנה עבד הכוהן, מאכילים אותם מכוח גזרת הכתוב, אך את עבדי עבדיו אין מאכילים, כי מסברא אינם יכולים להאכיל את עבדיהם. אך אישה כמוה ככוהן - גם עבדי עבדיה שקנו עבדים - אוכלים בתרומה.³

ד. נאמר במשנה (תרומות פ"ו מ"ב):

בת ישראל שאכלה תרומה ואח"כ נשאת לכהן אם תרומה שלא זכה בה כהן אכלה משלמת קרן וחומש לעצמה ואם תרומה שזכה בה כהן אכלה משלמת קרן לבעלים וחומש לעצמה מפני שאמרו האוכל תרומה שוגג משלם קרן לבעלים וחומש לכל מי שירצה.

ופירש הר"ש למשנה, כך:

לעצמה - דתרומה נמי אם היתה בעין לא היתה מחויבת ליתן לכהן **דנעשית כהנת בנישואיה**.

וכן כתבו הרא"ש והרע"ב (למשנה שם). ה'תפארת ישראל' (למשנה שם, אות ט) הקשה על כך מדין גוזל אביו, שחייב לשלם חומש:

וחומש לעצמה. לאכלן בתורת תרומה, דאפי' ה' התרומה בעין זכתה בהן משנשאת, ואילה"ק מב"ק [פ"ט מ"ט] דהגוזל אביו ונשבע לו ומת אביו, דמשלם קרן וחומש לבניו של גוזל התם במזיד בגזילה, וכ"כ אמרי' בירושלמי [פ"ו מתרומה] בגזל תרומה מאבי אמו כהן ואכלה ומת אבי אמו משלם ליורש אחר.

ויש ליישב את הערת ה'תפארת ישראל' שיש לחלק בין גוזל אביו לאשת כוהן: גוזל אביו חייב לשלם לאביו, כי אף שהוא יורש, הוא בא רק מכוח אביו, לא כן אשת כוהן. היא אוכלת בזכות עצמה. אך ה'תפארת ישראל' לא תירץ כן, ואכן הוא גם השמיט את מה שכתבו הראשונים, שהיא כוהנת בנישואיה. וראה 'משנה ראשונה' (למשנה שם), שכתב שזר שאכל תרומה והוא בן בתו של כוהן - חייב להפריש קרן והיא לעצמו, ואילו את החומש נותן לכל מי שירצה. לעומת זאת, אשת כוהן מעכבת את החומש לעצמה. ואף כאן צריך לומר שבן בתו של כוהן אינו זוכה בתרומה מכוח עצמו, ולא כן אשת כוהן, הזוכה בתרומה מכוח עצמה.

2. אוסף חידו"ת ממרן הגר"א קוטלר, סי' יא, עמ' קכז.

3. וראה מנחת חינוך, מצוה רפ, אות ז; וצ"ע בסוגיה ביבמות סו.



ה. ב'זכר יצחק' (סי' לא) הובאה הוכחה אחרת, מעבד המעוכב גט שחרור שהגמרא (גיטין מב ע"ב) הסתפקה לגבי דינו, ולדעת הרמב"ם אינו אוכל בתרומה. לעומת זאת לגבי אלמנה לכוהן גדול (יבמות סו ע"א), מבואר שעבדיה יאכלו בשבילה, אף על פי שכופים אותו להוציאה. ולגבי אשת כוהן שבעלה נעשה פצוע דכה, מבואר שאוכלת אף על פי שכופים אותו להוציאה (יבמות ע ע"א). על כן ההבדל בין דין עבד המעוכב גט שחרור לבין אשת כוהן נובע מכך שהיא אוכלת מכוח עצמה, ואילו העבד - מכוח אדונו. וראה (זכר יצחק' שם) סברה הפוכה מה'חינוך', שעבדי עבדיו של כוהן שקנו עבדים אינם אוכלים, בעוד שאשת כוהן שנייה אוכלת אף על פי שכופים אותו להוציאה, ועבדיה אינם אוכלים. ומה ההיגיון בכך? אלא משום שהיא עצמה אוכלת מהתורה מדין 'כל טהור בביתך יאכל אותו', אך עבדיה אוכלים רק מכוח 'קנין כספו', ומכיוון שאין לה דין קניין למעשה, שהרי כופים אותו להוציאה, אינה יכולה להאכיל את עבדיה. זאת כי דין 'טהור בביתך' נסב אליה בלבד אך לא לעבדיה. וצריך לומר שה'חינוך' חולק על הרמב"ם וסובר שעבדים עצמם אוכלים מדין 'קנין כספו', ולכן קניין שלישי אינו מועיל, בעוד שהיא עצמה מאכילה את עבדה מדין 'כל טהור', ולכן גם קניין שלישי מועיל. על כל פנים, בין לרמב"ם בין ל'חינוך', מוסכם שאשת כוהן אוכלת מכוח עצמה, בעוד שעבד כוהן אוכל מכוח רבו.

ו. יש להביא ראיה מקושיית ה'כסא דהרסנא' שהובאה ב'קובץ הערות' (הר"א וסרמן, ליבמות סי' מז).

א) בשו"ת 'בשמים ראש' (סי' שמ), בהגהת 'כסא דהרסנא', הוקשה באשת כוהן שנתחללה, אמאי נפסלת מאכילת תרומה? מאי שנא משפחת כוהן, דהויא זונה, ומכל מקום אוכלת בתרומה משום דהוי קניין כספו של כוהן? ותירץ הר"א וסרמן בספר 'קובץ הערות', שם:

והנה ז"ל הרמב"ם בפירוש המשניות פ"ק דגיטין [י"א ע"ב]: ומה שהשיבו לו חכמים מפני שהוא קנינו, ר"ל שזה העבד, באכילת תרומה... זה כמו שתאכל בהמת כהן תרומה מפני שהוא קנין כספו, לפיכך אינו אצלו מעלה שיפסידנה... (ד) עכ"פ מדברי הרמב"ם נתגלה טעמו של דבר, דלא שייך לאסור שפחת כהן בתרומה משום זונה, דזה אינו שייך אלא אם היה לה היתר אכילה מצד עצמה, וכשיזינתה הפסידה דינה, אבל בשפחה, גם אם לא היתה זונה, אין לה דין היתר בשביל עצמה, אלא שרבה מאכילה בתרומה כמו שמאכיל לבהמתו, ובזה לא שייך פסול זונה. [משא"כ אשת כהן שהיא אוכלת מכוח עצמה לכן היא צריכה להיות ראויה מצד עצמה לאכול תרומה וכשהיא נטמאה אינה ראויה לאכול תרומה]. ואכתי תיקשי מאי שנא אשת כהן מעבד ושפחת כהן, דהא תרוייהו ילפינן להו מקנין כספו. אמנם נראה דאשת כהן יש לה היתר בתרומה מצד עצמה, ולא הויא כבהמתו. וראיה לזה, מהא דס"ל לרבא [נ"ז ע"א] דאפילו אין כח לבעל להאכילה עכשיו, מ"מ אוכלת משום שכבר אכלה. ועיי"ש בסוגיא, דפריך דא"כ אשת כהן שמת בעלה תאכל, שכבר אכלה, ומשני התם פקע קניניה. ומוכח מזה דאילו היה אפשר לאשכוחי בחי, שאינו יכול להאכילה עכשיו, דומיא דמת, היתה אוכלת

בשביל שכבר אכלה, ואילו בבהמת כהן כהאי גוונא, הדבר פשוט דלא שייך לומר שתאכל מפני שכבר אכלה. ועל כרחך צריך לחלק, דבבהמה אין ההיתר להבהמה מצד עצמה, אלא להבעלים, וצריך שיהא להבעלים עכשיו כח להאכילה, אבל אשתו, כל זמן דלא פקע קניניה, אוכלת בשביל עצמה, ואינה צריכה לבעלה בכל שעה ושעה שיאכילה עכשיו, ומשו"ה שייך באשתו פסול זונה וחללה, ולא בשפחה.

וראה מה שכתבנו בספר 'יושב אהלים' (קידושין סי' י, עמ' 386-390), אך להנ"ל מבואר יותר. אשת כוהן אוכלת מכוח עצמה בגלל הכתוב 'כל טהור בביתך יאכל קדש', ולכן עליה להיות טהורה, וכשאינה טהורה - אינה יכולה לאכול. ובהמשך בספר 'קובץ הערות' (שם אות ו) נכתב:

ר"פ אלמנה [ס"ו ע"א] ליהוי כקנינו שקנה קנין, והיינו דמדחזינן דעבדי עבדים אוכלין, ובזה אין לומר דהעבד מאכיל לעבדיו, דהא אין לעבד היתר אכילה מכח עצמו אלא מכח האדון, כבהמתו, ועל כרחך דעבדי עבדים נמי אוכלין מכח האדון, וא"כ באשה נמי יאכלו עבדיה מכח הבעל אף שהיא חללה. ולא פריך מאשה שקנתה עבדים, דהתם אפשר שהעבדים אוכלין מכחה ולא מכח הבעל, והיכא שהיא חללה אינה יכולה להאכיל, אבל כיון דעבדי עבדים אוכלין מכח האדון, א"כ גם עבדי אשה יאכלו מכח הבעל, אפילו היא חללה. ומשני קנין אוכל מאכיל, שאינו אוכל אינו מאכיל, דאף שאוכלים מכח האדון, מ"מ גזה"כ דרך קנין אוכל מאכיל. [ועיין בירושלמי כאן [פ"ז ה"א] לענין עבד ערל, אם עבדיו אוכלין בתרומה.

ב. שכיחות ההגעה של אשת כוהן לקבר יוסף

למרות מה שכתבנו שאשת כוהן אוכלת מכוח עצמה, עדיין צריך עיון אם מותר להדליק בשמן שרפה בקבר יוסף, כי הסיכויים שאשת כוהן תגיע לקבר נמוכים: א. כמעט אין נשים מגיעות לשם, כי כיום המגיעים לשם הם חסידים או בני ישיבה שנוסעים בתחבורה מאורגנת שאין בה מקום לנשים. ב. אשת כוהן היא מיעוט שבמיעוט. לכן אין מקום להסתמך על הנאת אשת כוהן מההדלקה. אלא שהדבר תלוי בהסבר המשנה (תרומות פ"א מ"י):

מדליקין שמן שרפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלין ועל גבי החולין ברשות כהן

משמע שרק חולים צריכים רשות כוהן, מה שאין כן בתי כנסיות ובתי מדרשות, שאינם צריכים רשות כוהן. וכן מבואר בירושלמי ונפסק להלכה ברמב"ם (הל' תרומות פ"א הי"ח):

וכן מדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים שלא ברשות כהן, ומי שאין לו חולין להדליק נר חנוכה מדליק שמן שריפה שלא ברשות הכהן, מדליקין שמן שריפה על גבי החולין ברשות כהן.



אלא שההסבר מדוע אין צורך ברשות כוהן בבתי כנסיות ובבתי מדרשות תלוי במחלוקת הראשונים, האם הנאת כילוי של תרומה טמאה, אסורה לזרים מהתורה או מדרבנן.⁴ אם היא אסורה מהתורה - צריך לומר שההיתר להשתמש בשמן שרפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות הוא משום שכוהן עשוי להגיע לשם. וצריך לומר שזו כוונת התוספות בפסחים (לד ע"א, ד"ה מחמין), שהרי הירושלמי אומר במפורש שבבתי כנסיות ובבתי מדרשות אין צורך ברשות כוהן; ולכן צריך לומר שמן הסתם יש סיכוי שיימצא בהם כוהן, כי שיטתם שם כרבנו תם, שהנאת כילוי של טבל אסורה מהתורה אך אם האיסור הוא מדרבנן - יש לומר כמו שכתב הר"ש בפירושו למשנה ט, שמותר להשתמש בשמן שרפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כי זהו צורך רבים, וזו לשונו:

וצ"ל דאף דמדרבנן אסור הנאת כילוי בצורך רבים לא גזור כגון בתי כנסיות ובתי מדרשות ומבואות האפלין.

לפי ההסבר שההיתר הוא משום שכוהן עשוי להגיע, במקום שאין סיכוי שכוהן או אשת כוהן יגיעו לשם - אסור להשתמש בשמן שרפה. אך לפי הסבר הר"ש, בכל מקום שהוא צורך רבים לא גזרו, ואם כן, גם אם אין סיכוי שכוהן יגיע לשם, מותר להשתמש בשמן שרפה. וכעין ראייה לכך שגם במקום שאין סיכוי שכוהן ייחנה מהשימוש בשמן שרפה מותר להדליק בו, יש להביא מנרות חנוכה. שהרי אין לנו רשות להשתמש בהם, ובכל זאת התירו להדליק נר חנוכה בשמן שרפה.⁵ ועל כרחק הדבר מותר משום שפרסומי ניסא הוא צורך רבים. ויש לדחות ראייה זו משום דניחא להו לכוהנים שעושים מצווה בשמנם, ובפרט מצות נר חנוכה שזכינו לה בזכות הכוהנים בני חשמונאי. הכוהנים נהנים מזה שהציבור כולו משתמש בשמנם, והוא הדין לכל מקום ציבורי, וגם קבר יוסף בכלל. אך מכיוון שמחלוקת זו אם הנאת כילוי אסורה מהתורה או מדרבנן לא הוכרעה, אין להדליק שמן שרפה במקום שאין סיכוי שכוהן או אשתו יבואו לשם.

סוף דבר, אמנם אשת כוהן זכאית ליהנות בתרומה מכוח עצמה, אך מכיוון שאין סיכוי שתגיע לקבר יוסף, אין להדליק שם בשמן שרפה.

4. עי' משנה למלך, הל' תרומות פ"ב הי"ד.

5. הערת עורך, י"פ: נקודת המוצא היא שהכוהן צריך ליהנות משמן שרפה, אך עי' מעדני ארץ, תרומות פ"ב הי"ד, שלדעת התוספות (שבת כד ע"ב) אין חובה שהכוהן ייחנה, אלא הוא היתר, ולרמב"ם הל' תרומות פ"ב הי"ד, משמע שצריך ליהנות.

הרב יעקב אפשטיין

חובובה בשביעית

שאלה

האם שמן חובובה קדוש בקדושת שביעית?

הקדמה

בסיוור שערכנו ב'משקי חבל עזה' (מח"ע), ביקרנו בבית הבד שעוצר את השמן מפרי החובובה. בית הבד פועל בשיטת כבישה קרה. החובובה הוא שיח רב שנתי שאינו דורש פעולות חקלאיות מיוחדות, מלבד גיזום פעם בכמה שנים וכן השקיית מים ודישון. פרי החובובה אינו נאכל, ושמן החובובה מופק מהזרעים שבתוך הפרי ומשמש בעיקר לתמרוקים, ולטיפולי עור חיצוניים. המפעל של מח"ע מחזיק בכ- 15% מכלל הייצור העולמי של שמן החובובה. השאלה היא האם יש קדושת שביעית בשמן החובובה, והמשמעות המעשית של שאלה זו היא בעיקר האם מותר לייצא את השמן לחו"ל בשביעית.

תשובה

מתלמוד בבלי (סוכה מ ע"א וכן ב"ק קא ע"ב) עולה שאמת המידה הקובעת לקדושת שביעית היא: 'מי שהנאתו וביעורו שוה, יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן'. ואין זה משנה האם ההנאה היא מפרי או מפרח, מעלים, מגזע או משורשים. אם דרך ההנאה מחלק הצמח היא 'שהנאתו וביעורו שווה', לאמור שההנאה ממנו נעשית אגב כילוי - חלק הצמח הזה קדוש בקדושת שביעית. סיכה - 'הנאתה וביעורה שווים', שכן הסיכה מרככת את עור הגוף אגב כילוי השמן. לפי זה ראוי ששמן חובובה יהיה קדוש בקדושת שביעית, ויחולו עליו כל דיני קדושת שביעית. הר"ש (שביעית פ"ז מ"ו, תרומות פ"י מ"ה), הרא"ש (שביעית פ"ז מ"א), הרע"ב (שביעית פ"ז מ"ו) הזכירו את אמת המידה הזו בתור אמת המידה הקובעת לגבי קדושת שביעית.

הרמב"ם לא הזכיר את אמת המידה הזו לא בפירוש המשנה ולא בהלכות שביעית. ולכן לכאורה לפי הר"ש וסיעתו, שמן החובובה קדוש בקדושת שביעית, ולפי הרמב"ם, הוא אינו קדוש. יתר על כן, מדברי הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ה הכ"א) נראה שאין קדושת שביעית בגרעינים שאינם נאכלים, וזו לשונו:

הקליפין והגרעינים **שמותרין בתרומה** לזרים אין קדושת שביעית חלה עליהם והרי הן כעצים אא"כ ראויין לצביעה והקור קדושת שביעית חלה עליו.



אם כן בנידון דידן, שהפרי אינו נאכל ומן הגרעינים מפיקים שָׁמֶן, הרי הם 'מותרין בתרומה' וממילא אינם קדושים בקדושת שביעית. נושאי הכלים ציינו לרמב"ם בהל' תרומות (פי"א). והרדב"ז כתב:

כבר ביאר זה בהלכות תרומות והדברים ק"ו אם תרומה שהיא במיתה לזרים הותרו הקליפות והגרעינים כ"ש לענין שביעית שאין בו מיתה.

אולם יש לחלק בין גרעיני הפירות שעליהם דיבר הרמב"ם לגרעיני החוכבה. בתרומה, חלקי צמח שאינם נאכלים - אינם קדושים בקדושת תרומה. לכן אם מפיקים חומרי כביסה או חומרי צביעה או שמן שאינו נאכל מעצים, עלים או שורשים, אין החומרים הללו חייבים בתרומות ומעשרות. בתרומה, היחס הוא **לפרי** שנאכל ובו קליפות וגרעינים - ונראה שכשם שהם אינם קדושים בקדושת תרומות ומעשרות, אינם קדושים בקדושת שביעית. אולם שביעית נוהגת בכל חלקי הצמח, ואף הרמב"ם מודה שגם חלקי צמח שאינם נאכלים ומשמשים לצביעה או לסיכה - מתקדשים בקדושת שביעית. כאמור בגמרא בבא קמא (קא ע"ב):

רבא רמי, תנן: ממין הצובעין - ספחי סטים וקוצה, יש להן שביעית ולדמיהן שביעית, יש להן ביעור ולדמיהן ביעור; אלמא, עצים יש בהן משום קדושת שביעית.

ולכן נראה שהשוואת הרמב"ם בין תרומה לשביעית היא דווקא לגבי גרעינים שמצויים **בפירות הנאכלים**.

אם כן צריך לעיין מה דעת הרמב"ם לגבי שורשים או גרעינים של פירות וצמחים שאינם נאכלים, אשר מפיקים מהם צבע או שמן - האם יש להם קדושת שביעית? בכל פרק ה (מהלכות שמיטה ויובל) כתב הרמב"ם במפורש אודות קדושת שביעית רק של **פירות שביעית**, ולפי דבריו נראה לכאורה שאין קדושת שביעית בשום אופן בעצים או בפרחים וכדומה.

אולם המשנה (שביעית פ"ז מ"ב) מונה: 'וממין הצובעין הפואה והרכפה יש להן שביעית ולדמיהן שביעית...', ובפירוש המשנה כתב הרמב"ם: 'וחזר והתחיל ענין ואמר שיש דברים ממין הצובעין יש להן ולדמיהן שביעית ואין להן ולא לדמיהן ביעור, והם הפואה והרכפה מפני שהם מתקיימין בארץ ולא יפסדו'. פירש הרב קאפח לגבי פואה: 'שיח שרשיו דקים ארוכים ואדומים ובהם צובעים'. ולגבי רכפה, כתב: 'אילן עליו דומים לעלי השקדים ועצו אדום ובו צובעים כלומר בעץ'.

כמו כן הרמב"ם כותב (הל' שמיטה ויובל פ"ה ה"י):

מיני כבוסים כגון בורית ואהל קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהן שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לכל צרכיכם, אבל אין מכבסין בפירות שביעית ואין עושין מהם מלוגמא שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ולא למלוגמא ולא לזילוף ולא להקיא ולא למשרה ולא לכביסה.

בהלכה זו מדובר בצמחים או בפירות שאינם נאכלים, ואף שהם קדושים בקדושת שביעית - מותר להכין מהם חומרי כביסה¹. כמו כן בירושלמי (מעשרות פ"ה ה"ג), התלמוד שואל לגבי איסור קניית פשתן מעם הארץ בשביעית: 'ופשתן לאו קיסמין הוא. אמר רבי חנינא מפני זרעה'. כלומר זרע הפשתן, המשמש לשמן או לאכילת חולים, קדוש בקדושת שביעית. ואף על פי שהרמב"ם אינו נותן אמת מידה ברורה כר"ש וראשונים אחרים - בכל זאת נראה מדבריו שצמחים המשמשים לשמן ואינם נאכלים - חלה עליהם קדושת שביעית.

נראה אפוא שאף לפי הרמב"ם, גרעיני החוחובה שמפיקים מהם שמן לגוף האדם קדושים בקדושת שביעית, אם כי נראה שאינם חייבים בביעור. וכן פסק ה'חזון איש' (שביעית סי' יב ס"ק יז): 'והא דזרעים שאינם נאכלין נהוג בהן שביעית היינו במיוחדין לבהמה או לצביעה'. וכן בשו"ת 'מנחת שלמה' (תנינא [ב - ג] סי' קיט, טו) נכתב: 'וכיון שכן בשמן הנעשה מגרעיני כותנה שעומדין לכך שפיר קדשי השמן וגם הגרעינים אף כשהם חיים'. וכן נראה משו"ת 'מנחת יצחק' (ח"י סי' קיא), שיש קדושת שביעית בגרעיני כותנה שמפיקים מהם שמן.

מסקנה

שמן חוחובה קדוש בקדושת שביעית.



1. פרופ' זהר עמר וד"ר דוד אילוז כותבים במאמרם ב'המעייין', תמוז תשע"ג, שחומרי הכביסה היו מופקים משרפת הצמח בעודו ירוק, ובאפר היו מכבסים.



הרה"ג נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א

לשאלת זיהוי הגבול הדרומי של ארץ ישראל לעניין שמיטה

פתיחה

את גבולות ארץ ישראל כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ו-ה"ח):
אי זו היא הארץ שהחזיקו עולי מצרים? מרקם, שהיא במזרח ארץ ישראל, עד הים
הגדול; מאשקלון, שהיא לדרום ארץ ישראל, עד עכו, שהיא בצפון.
היה מהלך מעכו לכזיב: כל הארץ שעל ימינו, שהוא מזרח הדרך - הרי היא בחזקת
חוצה לארץ: טמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשר ומן השביעית, עד
שיודע לך שאותו מקום מארץ ישראל; וכל הארץ שעל שמאלו, שהוא מערב הדרך
- הרי היא בחזקת ארץ ישראל, וטהורה משום ארץ העמים, וחייבת במעשר
ובשביעית, עד שיודע לך שאותו מקום חוצה לארץ.
וכל ששופע ויורד מטורי סמנוס ולפנים - ארץ ישראל; מטורי סמנוס ולחוץ -
חוצה לארץ.
והננסין שבים - רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהן מטורי סמנוס ועד נחל
מצרים: מן החוט ולפנים - ארץ ישראל; מן החוט ולחוץ - חוצה לארץ. וזו היא
צורתה:
מהיכן החזיקו עולי בבל? מכזיב ולפנים כנגד המזרח. ומכזיב ולחוץ עד אמנה,
והיא סמנוס; ועד הנהר, והוא נחל מצרים - לא החזיקו בו; וכזיב עצמו - לא
החזיקו בה.
יסודותיו של הרמב"ם במשנה גיטין (פ"א מ"ב):
ר' יהודה אומר: מרקם למזרח ורקם כמזרח, מאשקלון ולדרום ואשקלון כדרום,
מעכו ולצפון ועכו כצפון...
וביאר הרמב"ם בפירוש המשנה שם:
הגבולות האלו שהגביל הערים כדי שנדע המקומות שאינו צריך (שליח המביא
גט) לומר בהן 'בפני נכתב ונחתם', והזכיר ערים שהן גבולות ארץ ישראל ואינם
ממנה. והלכה כר' יהודה.
ובגמרא גיטין נכתב (ח ע"א; והוא בתוספתא תרומות פ"ה ה"ב):
איזהו ארץ ואיזהו חוצה לארץ? כל ששופע ויורד מטורי אמנון ולפנים - ארץ
ישראל, מטורי אמנון ולחוץ - חוצה לארץ, הנסין שבים, רואין אותן כאילו חוט



מתוח עליהם מטורי אמנון עד נחל מצרים, מן החוט ולפנים - ארץ ישראל, מן החוט ולחוץ - חוצה לארץ.

תחילה יש להקדים: רבים תמהו כיצד מחד גיסא רבנו מציין את אשקלון ועכו בתור גבולות עולי מצרים, ומאידך גיסא הוא מגדיר את טורי סמנוס בתור הגבול הצפוני של עולי מצרים, ואת נחל מצרים בתור הגבול הדרומי. ונשאלת השאלה מהו היחס בין אשקלון לנחל מצרים (כפי שיבואר להלן). ברם, כוונת רבנו לכתוב מהם המקומות שלכל הנמצא בתוכם מעמד ארץ ישראל לכל הדינים. לגבי מיקומה של רקם, יש לדון, ויבואר בהמשך, אולם על כל פנים מדברי רבנו מבואר שהשטח על שפת הים הגדול (ים תיכון) בין עכו בצפון ואשקלון בדרום הוא ארץ ישראל. ואילו מחוץ לשני מקומות אלו בהמשך שפת הים, יש מקומות שלא כבשו עולי מצרים ואף לא עולי בבל (ויבואר עוד בהמשך).

א. גבול עולי מצרים

1. רקם

רבנו פותח בציון הגבול ממזרח למערב ומציין את רקם בקצה המזרחי ואת הים הגדול הוא ים תיכון, בקצה המערבי.

ועוד אמרו במשנה (נדה פ"ז מ"ג): 'כל הכתמין הבאים מרקם טהורין', וכתב רבנו בפירוש המשנה שם: 'ורקם מקום סמוך לארץ ישראל והוא קדש האמור בתורה'. בזיהוי רקם יש עמימות. יש שרצו לזהות את רקם על פי דברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ד,ז,א; ד,ז,ז) הכותב שרקם היא המכונה 'פטרה' ביוונית. אולם כבר עמדו על כך שבתיאור הגבולות שבספר במדבר בפרשת מסעי, הכתוב מתאר את מהלך הגבול הדרומי ממזרח למערב, ומציין את ים המלח בתור נקודת הגבול הדרום מזרחית (במדבר לד, ג):

והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה¹... ונסב הגבול מעצמון נחלה מצרים והיו תוצאותיו ימה. הואיל ודברי הכתוב מפורשים וברורים, ומקומו של ים המלח ידוע, ואילו העיר פטרה נמצאת במרחק של כ-80 ק"מ מים המלח; אי אפשר לקבל זיהוי זה; וברור שאזור קצה דרום ים המלח הוא נקודת קצה הגבול הדרום מזרחי. הואיל ומהכתוב עולה שקצה ים המלח הוא נקודת הגבול הדרום מזרחית, ורבנו מציין את רקם בתור הנקודה המזרחית; מסתבר שהכוונה לרקם שהייתה ממוקמת בסמיכות לאזור ים המלח או מזרחה ממנו, ואולי אף צפונה ממנו; אך על כל פנים, לא הרבה דרומית מים המלח². נראה שרבנו לא ציין את ים המלח בתור קצה הגבול הדרום מזרחי

1. וכן ראה במדבר לד י-ג, 'והיו תוצאותיו ים המלח'.
2. אמנם לגבי זיהוי מיקומה של רקם בדברי הרמב"ם, נתלבטו לאור דבריו במו"נ ג נ: 'קדש ברנע שהוא התחלת הישוב, כמו שנאמר בכתוב (במדבר כ,טז): והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך', אלא שיש קושי בזיהוי רקם בתור קדש ברנע, וראה רמב"ן כ א, וכן ראה בביריתא דתחומין, שהזכירה רקם טרכון וי"ג רקם דחיגרא, וכן ורקם דגיא; וכבר נתלבטו בכך רבים.



מפני שהדבר מפורש בכתוב, ומקומו של ים המלח ידוע, אלא רבנו התכוון לציין את הנקודה המזרחית ביותר, וציין את רקם על פי המשנה, שהיא מקורו לכל הרישא של ההלכה.

הרב זלמן מנחם קורן במאמרו (מוריה [אב תשנ"ד], עמ' קכה-קנה) הביא סיוע לזיהוי הקצה הדרום מזרחי עם סביבות ים המלח, על פי דברי הגמרא (מכות ט ע"ב):
ושלשת - שיהו משולשין, שיהא מדרום לחברון כמחברון לשכם, ומחברון לשכם כמשכם לקדש, ומשכם לקדש כמקדש לצפון.

הרב קורן ציין שם, שבין חברון ושכם, שהן ערים מוכרות, המרחק הוא כ- 78 ק"מ, ואם נמדוד את אותו מרחק מחברון דרומה - נגיע אל וואדי אלפיקרי, המכונה כיום נחל צין, שהוא מעט דרומית לים המלח (וראה במאמרו שם שדן על פי שינויי גובה ים המלח, והסיק שעל כל פנים, אין להרחיק יותר מ-11 ק"מ מגבול החוף המשורטט במפות משנים תרצ"ט-תשכ"א).

2. נחל מצרים

אחר שציין רבנו את הים הגדול בתור נקודת הגבול המערבית, הוא ממשיך מצפון לדרום על קו חוף הים, ומציין את אשקלון בתור נקודת ציון דרומית. אולם בהמשך ההלכה הוא מזכיר גם את נחל מצרים, ויש לברר את היחס בין שניהם.

כתב רבנו בהלכות שמיטה ויובל (פ"ד הכ"ו):

כל שהחזיקו בו עולי בבל ועד כזיב - אסור בעבודה, וכל הספיחין הצומחין בו מותרין באכילה. וכל שלא החזיקו בו אלא עולי מצרים בלבד, שהוא מכזיב ועד הנהר, ועד אמנה, אע"פ שהוא אסור בעבודה בשביעית, הספיחין הצומחין בו מותרין באכילה.

ומקורו במשנה (שביעית פ"ו מ"א):

שלוש ארצות לשביעית. כל שהחזיקו עולי בבל, מארץ ישראל ועד כזיב - לא נאכל ולא נעבד. וכל שהחזיקו עולי מצרים מכזיב ועד הנהר ועד אמנם - נאכל אבל לא נעבד, מן הנהר ולפנים - נאכל ונעבד.

ובפירוש המשנה שם כתב: 'יש קורין אמנם והיא אמנה, ויש קורין סמנום'. ובתשובה³ ביאר את דברי המשנה⁴, וכתב:

וכל מה שהחזיקו עולי מצרים בקדושה ראשונה, ממה שלא החזיקו עולי בבל, והוא מן אמנה עד נחל מצרים באורך וברוחב עד הגבול שקידש עזרא והוא עד כזיב... ספיחין שלו מותרין אע"פ שזה אסור בעבודה... וזהו אמרו (משנה שביעית פ"ו מ"א): וכל מה שהחזיקו עולי מצרים ועד הנהר ועד אמנה נאכל אבל לא נעבד.

ועוד כתב בתשובה⁵ לתלמידי ר' אפרים מצור:

3. שו"ת הרמב"ם, בלאו סי' קכח עמ' 233.

4. ובתחילת התשובה כתב: 'וזאת המשנה מה ששמענו בפירושה תמיד הוא מה שאמר ר' יצחק בן גיאת ז"ל בס' המאור (שם, עמ' 230) אמר שהוא (הוא) אשר פירשו כל החכמים, והוא מה שקיימנו אנחנו.

5. שו"ת הרמב"ם, בלאו סי' קכז עמ' 228.



...והנני מצייר לכם צורת ארץ ישראל על גבולותיה וימיה ומזאת הצורה יתבארו לכם כל אותם המאמרים הנזכרים בתחילת גטין, וממנה יתבארו לכם כל הדינים התלויים בידיעת ארץ ישראל, אחר שתדעו, שאמנה הנזכרת בשיר השירים (ד, ח) היא הנקראת במשנה אמנס, והיא הנקראת בבריתא סמנוס, והיא הרי באניאס. וזו צורת כל זה. והנחל הנזכר במשנה הוא נחל מצרים בלא ספק.

הרי שפתינו ברור מללו, שנחל מצרים הוא קצה הגבול של עולי מצרים, וזה מתאים גם לדבריו בהלכות תרומות:

וכל ששופע ויורד מטורי סמנוס ולפנים - ארץ ישראל... והננסין שבים - רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהן מטורי סמנוס ועד נחל מצרים: מן החוט ולפנים - ארץ ישראל.

תחילה יש לעמוד על כך שנחל מצרים, שלא כשמות ערים, אינו מסמן נקודה אחת אלא קו גבול ארוך, דהיינו ערוץ הנחל הוא קו הגבול (כדרך שנהר פרת מציין קו גבול ולא נקודה מיוחדת).

בפירושי רבנו סעדיה גאון⁶ על התורה (במדבר לד, ה) הוא כותב על גבולות הארץ: 'ונסב הגבול מעצמון נחלה מצרים והיו תוצאותיו הימה - ואד אלעריש'. והביאו 'כפתור ופרח':⁷ וכן תרגם רבנו סעדיה גאון בתפסיר: ונסב הגבול מעצמון נחלה מצרים והיו תוצאותיו הימה: ויסתדיר מן מאזל אלי ואדי אל עריש... ובלכתך למצרים תמצאהו לכמו שלשה ימים או פחות מזה, תחתוך [אותו] סמוך לכניסתו לים כמטחוי קשת ותלך. וכך קורין לו העם היום ואד אל עריש כלומר נחל סכות...

וכן נראה גם מתרגום השבעים לישעיה (כז יב), שם מתורגם 'נחל מצרים' בשם: רינוקורורה (Rhinocorure) והוא שמה של 'אל-עריש' בתקופה ההלניסטית-רומית. והרדב"ז בתשובה⁸ כתב: '...האמת הברור כי 'נחל מצרים' הוא הנקרא היום ואד אל עריש, ואני עברתי בו...'

למעשה, אם בוחנים במפה את המִתאר הטופוגרפי, רואים שוואדי אלעריש מתחיל מחוף הים, ובהמשכו הוא מתפצל לשתי זרועות (שני ואדיות). הזרוע האחת נקראת כיום ואדי אלעזריק, והיא נעה לכוון מזרח, ואילו הזרוע השנייה יורדת דרומה (ראה במפה המצורפת, באנציקלופדיה תלמודית כרך ב, ערך ארץ ישראל). לפיכך, את קו הגבול יש למתוח בערך לאורך ואדי אל עזריק לכיוון מזרח. לפי שמות הוואדיות כיום, ואדי אל עזריק בהמשכו מתחבר לנחל לבן. אולם יש לראות בכל הזרועות הללו בעצם נחל אחד, שהוא המכונה 'נחל מצרים' והוא קו הגבול הדרומי (המגיע לסביבות שְׁבִטָה), כמבואר לעיל שנחל מצרים אינו נקודה אלא סימון קו גבול. מנחל מצרים יש להמשיך לכיוון דרום ים המלח, שהוא נקודת הגבול הדרום מזרחית. המתבונן במפת הנחלים יראה

6. פירוש ר' סעדיה גאון, מהד' ר"י קאפח, ירושלים תשכ"ג עמ' קלא.

7. כפתור ופרח, פרק יא, בלומנפלד, ניו יורק תשי"ח עמ' 379.

8. שו"ת הרדב"ז, חלק ששי סי' ב' אלפים רו.



שמדרום מים המלח נשפך נחל צין לכוון דרום מערב, והוא מגיע יחסית סמוך לנחל לבן, וראה לשון הכתוב (במדבר לד ג-ה):

והיה לכם פאת הנגב ממדבר צן על ידי אדום והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה. ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר צנה והיו תוצאותיו מנגב לקדש ברנע. ונסב הגבול מעצמון נחלה מצרים והיו תוצאותיו הימה. ברם, עדיין נותר לבאר את דברי רבנו בהלכות תרומות, שם הוא מציין מדרום לצפון על קו החוף את אשקלון בתור נקודת גבול. אולם קודם לכן נבחן את תיאור גבול עולי בבל.

ב. גבול עולי בבל

נשוב ונביא את דברי רבנו בהלכות תרומות (הלכה ח):

מהיכן החזיקו עולי בבל? מכזיב ולפנים כנגד המזרח. ומכזיב ולחוץ עד אמנה והיא סמנוס, ועד הנהר והוא נחל מצרים - לא החזיקו בו. וכזיב עצמו - לא החזיקו בה.

בצפון, רבנו מציין שעולי בבל לא החזיקו 'מכזיב ולחוץ עד אמנה'. זה בהתאמה לדבריו בהלכה ז, שם ביאר את גבולות הארץ שהחזיקו בה עולי מצרים, וכתב: 'וכל ששופע ויורד מטורי סְמָנוֹס ולפנים - ארץ ישראל', דהיינו צפונה מכזיב עד סמנוס. וכן מן הצד השני של הארץ, מצד דרום - 'ועד הנהר והוא נחל מצרים', גם לא החזיקו. לכאורה רבנו לא ציין מאיזו נקודה מתחילים למדוד מצד דרום, אלא שגם בזה, דבריו ממשיכים את דבריו בהלכה ז שם ציין את אשקלון בתור הנקודה הדרומית בגבול עולי מצרים. כלומר, מאשקלון עד נחל מצרים לא החזיקו עולי בבל.

דבר זה עולה בבירור גם מדברי רבנו בתשובתו, המסבירה גם את לשונו בהלכות שמיטה (פ"ד הכ"ה):

כל שהחזיקו בו עולי בבל ועד כזיב - אסור בעבודה, וכל הספיחין הצומחין בו אסורין באכילה.

לעיל ציינו שמקור דברי במשנה שביעית (פ"ו מ"א): 'שלוש ארצות לשביעית. כל שהחזיקו עולי בבל, מארץ ישראל ועד כזיב - לא נאכל ולא נעבד', ועליה נשאל רבנו מאת תלמידי ר' אפרים מצור:⁹

השאלה התשיעית, שאלה: מה פירוש כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב (משנה שביעית ו, א), אם כזיב היא הסוף, מאין היא ההתחלה, שהיא התחלת ארץ ישראל?

התשובה: ההתחלה מאשקלון. יתברר לכם זה מתחילת גטין בעת שקבע גבולות ארץ ישראל. והנני מצייר לכם צורת ארץ ישראל על גבולותיה וימיה ומזאת הצורה יתבארו לכם כל אותם המאמרים הנזכרים בתחילת גטין וממנה יתבארו לכם כל

9. שו"ת הרמב"ם, בלאו סי' קכז עמ' 228.



הדינים התלויים בידיעת ארץ ישראל... והנחל הנזכר במשנה הוא נחל מצרים בלא ספק.

נמצא כך: שיעור דברי רבנו בהלכות תרומות: 'ומכזיב ולחוך עד אמנה, והיא סמנוס' - כל זה בצפון, וכן בדרום, מאשקלון 'עד הנהר, והוא נחל מצרים' - בשני אלו לא החזיקו עולי בבל.

1. שטח אשקלון וחוף הים

ברם, יש לעמוד על מה שנראה לכאורה כסתירה בדברי רבנו. מצד אחד, כתב שעולי בבל לא החזיקו בשטח שבין אשקלון לבין נחל מצרים על שפת הים, והרי נחל מצרים נשפך לים הגדול דרומה מאשקלון. ומצד שני בהלכה ז' תיאר את 'הארץ שהחזיקו עולי מצרים', וציין בפינה המערבית דרומית את אשקלון, ולא את נחל מצרים שהוא דרומה מאשקלון. הציור המיוחס לרבנו, יש בו ניסיון להפריד בין אשקלון לנחל מצרים, אבל אין הדבר ברור כלל.

נוסף על כך, יש לדון גם על פי התוספתא (אהלות פי"ח ה"ד) שמנו בה את 'אשקלון וחברותיה' בין הערים הפטורות מן המעשר ומן השביעית. וכתב רבנו (הל' תרומות פ"א ה"ה):

כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ - קדשוה קדושה שנייה העומדת לעולם, לשעתה ולעתיד לבוא. והניחו אותן המקומות שהחזיקו בהן עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל כשהיו, ולא פטרום מן התרומות והמעשרות, כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית. ורבינו הקדוש התיר בית שאן מאותן המקומות שלא החזיקו בהן עולי בבל, והוא נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות.

כבר כתבנו לעיל שרבנו מציין את הערים אשקלון בדרום ועכו בצפון בתור נקודות קצה שהשטח שביניהן הוא ארץ ישראל לכל הדינים, ומחוצה להן גם לצפון וגם לדרום על שפת הים, יש חילוקי הלכות. ראה בכתוב (שופטים א, יח): 'וַיֵּלֶכְדָּה הַיְּהוּדָה אֶת־עֵזְרָה וְאֶת־גְּבוּלָהּ וְאֶת־אֲשְׁקֹלֹן וְאֶת־גְּבוּלָהּ וְאֶת־עֶקְרוֹן וְאֶת־גְּבוּלָהּ', נמצא שאשקלון נכבשה על ידי עולי מצרים. ולפיכך הוזקק רבנו הקדוש להתיר את אשקלון, והיינו שאמרו 'נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות'.

ברור אפוא שהיה על שפת הים שטח רחב הרבה יותר, הכולל את אשקלון ועוד כמה עיירות, הן 'חברותיה', שכולן נקראות על שם אשקלון. דבר זה ידוע גם על פי ההיסטוריונים, שבימי הורדוס היה מעמד מיוחד לאשקלון וסביבותיה, 'עיר חופשית'. עוד זאת, השטח של אשקלון החופשית התפשט דרומה עד אזור 'בתי מרחצאות של אשקלון'¹⁰. צמוד לשטח זה היה עוד שטח עצמאי שכלל את העיר עזה ונקרא אגריפיאס, והוא נמשך עד מקום שמתעקמת שפת הים ממנו ונמשכת בקו ישר פחות או יותר, עד ואדי אל עריש.

10. H.G.MAY, OXFORD BIBLE ATLAS, 1974, PAGE 87



וזהו שכתב רבנו בהלכה ט: 'אבל עכו - חוצה לארץ, כאשקלון. והן תחומי ארץ ישראל'. והלא לכאורה, כל השטח הזה, גם הוא כלול בדבריו בהלכה ז' מן החוט ולפנים! אלא שזהו שהדגיש, שהדין על מה שנמצא 'מן החוט ולפנים' מדבר רק באיים שבים, אבל לא בשפת הים עצמה, כי שפת הים עצמה, מאשקלון ודרומה לכיוון עזה, אינה נידונה בתור ארץ ישראל, כי עולי בבל לא כבשו את שפת הים דרומה מאשקלון. אמנם מזרחה, לכיוון אזור אשקלון ודרומה - כבשו (ראה נחמיה יא, כה-כו). ומכל מקום דרומה מנחל מצרים אף עולי מצרים לא קדשו, ודין אזור זה כחוץ לארץ.

ג. היחס בין הלכות תרומות להלכות קידוש החודש

יש מי שהציע לפרש בדעת רבנו על גבולות ארץ ישראל על פי מה שכתב בהלכות קידוש החודש (פי"ח הט"ו-הט"ז); שניתן לחשב את זמן ראיית הירח החדש במדינות השוכנות למערבה או למזרחה של הארץ על פי חשבון זמן הראייה בארץ ישראל: וכל אלו הדברים, בשהיו המדינות שבמערב ושבמזרח מכוונות, כגון שהיו נוטות לצפון העולם משלשים מעלות עד חמש ושלישים מעלות; אבל אם היו נוטות לצפון יתר מזה או פחות - משפטים אחרים יש להן, שהרי אינן מכוונות כנגד ארץ ישראל.

ויש עוד שהקשו, שרבנו סותר את דבריו לעיל שם (פי"א הי"ז): כל דרכי חשבון זה בנויים על עיר ירושלם, ולשאר המקומות הסובבין אותה... ומקום זה הוא נוטה מתחת קו השווה המסבב באמצע העולם כנגד רוח צפונית, בכמו שתיים ושלישים מעלות עד חמש ושלישים ועד תשע ועשרים... ברם, הרואה יראה שאין כוונתו בדבריו אלה להגדיר את גבולותיה של ארץ ישראל, ובוודאי לא לומר שהגבול הצפוני של הארץ הוא במעלה החמש ושלישים דווקא, והגבול הדרומי בשלושים או בעשרים ותשע. אלא רבנו מסביר שבשטח בין המעלות הללו, יש ליישם את החשבון מתי תיראה הלבנה בארץ ישראל ובסביבותיה, חשבון הבנוי על הנחות אסטרונומיות וחשבון בקירוב. ומעבר לגבולות שנקב, גם שם אפשר לחשב מתי תיראה הלבנה, אבל יש לחשב באופן אחר, 'ודברים אלו... אינן אלא להגיד כל משפטי הראייה להגדיל תורה ולהאדירה' (הל' קדוש החודש פי"ח הט"ז).

סיכום להלכה

כל שהוא מדרום לקו ואדי אלעריש ונחל צין עד בסמיכות לדרום ים המלח (כמבואר לעיל) הרי הוא כחוץ לארץ, ופטור מתרומות ומעשרות ושמיטה וכו'. אמנם לגבי אשקלון עצמה, אף שרבי התיר, מכל מקום קשה לשער את השטח הכלול בהיתר, ומקום שכבר נהגו להפריש תרומות ומעשרות - יפרישו; והוא הדין לעניין שמיטה.



אג' מרדכי שומרון

האם יש להרכבת זרעים השלכות הלכתיות

בעלון 'הנוטע' שהתפרסם בחודש סיוון תשע"ג, פרסם משה בר יוסף כתבה מעניינת, ובה הוא הציג ניסוי חדשני שביצע יחד עם אנשי מחקר נוספים (פרופ' ביל דוודסון מפלורידה, ד"ר שמואל זילכה, אריה רוטבאום ויוסף יניב ממרכז וולקני), בהרכבת זרעים על עצי פרי.

א. תיאור הניסוי ומטרתו

הרכבות בעצי פרי הן טכניקה עתיקת יומין הנמצאת בשימוש נרחב מאוד גם כיום. מקובל לקחת חלק מצמח אחד (עין, רקמה וכדומה), ולהרכיב אותו בתוך רקמתו של צמח אחר. ישנן טכניקות רבות ומגוונות לביצוע הרכבות, והמשותף לכולן הוא השימוש ברקמה וגטטיבית (רקמה צמחית שאינה מהפרי) לצורך ההרכבה. יש סיבות שונות לביצוע הרכבות בעצי פרי, והסיבות העיקריות הן: התאמה לסוגי קרקע, עמידות למחלות קרקע, נינוס העץ והקדמת הניבה. בניסוי שביצע משה בר יוסף הוא הרכיב זרעים של מיני הדר על עצי הדר. טכניקת ההרכבה הייתה דומה להרכבת עין מקובלת. נלקחו זרעי פומלו שקליפתם קולפה, נעשה פצע בצד אחד של הזרע, בקוטר של כמחצית הסנטימטר, והוא 'הושתל' בתוך כיס שנחתך בכנה. האיחוי היה מהיר והצימוח נמרץ. מטרת המחקר הייתה לבדוק האם גורמי מחלה מועברים באמצעות זרעים, כפי שנטען בספרות המקצועית (במקרה זה מדובר במחלת הגרינינג, שהיא מחלה קשה בהדרים). תוצאת הניסוי הייתה כי הזרעים שנלקחו מעצים נגועים במחלה נקלטו והתפתחו כראוי, ולא נמצאו בהם סימני נגיעות. המסקנה הייתה כי גורמי המחלה של הגרינינג אינם מועברים באמצעות הזרעים. למידע הזה יש חשיבות רבה, משום שיש סחר עולמי נרחב בזרעים, וחלק מהזרעים מקורם בארצות שנתגלתה בהן נגיעות של המחלה.

למחקר זה עשויות להיות השלכות על קיצור משך הזמן הנדרש לסריקת עמידות של זנים וכוונות חדשים למחלות סיסטמיות המועברות בתוך הצמח. כל זאת תודות לקצב הצימוח המהיר המתקבל בהרכבה של זרעים, לעומת קצב הצימוח בטכניקת ההרכבה המקובלת, שמשמשים בה בחלקי צמח וגטטיביים.

מדוע לא נעשה עד כה שימוש נרחב בחקלאות בטכניקה זו? שימוש בזרע בתור רוכב עלול להביא לחוסר אחדות רב בעץ ובפירות, בגלל הפוטנציאל הגנטי המגוון העשוי



להימצא בזרע. בגידול עצי פרי, המטרה היא לקבל אחידות רבה ככל האפשר בפירות, לשם המסחר בהם, ולכן הרכבת זרעים עלולה ליצור בעיות. לעומת זאת, לצורך מעקב אחר העברת גורמי מחלה וכדומה, השימוש בטכניקה זו עשוי דווקא להועיל, כפי שנמצא בניסוי הנזכר לעיל.

ניסוי זה מעניין ויש בו פריצת דרך בתחום ההרכבות. סביר להניח שבעתיד יתרחב השימוש בטכניקה זו גם למינים נוספים ולא יישאר רק בתחום ההדרים.

ב. האם עשויות להיות לטכניקה זו השלכות הלכתיות?

התורה אסרה להרכיב שני מיני אילנות זה עם זה, שנאמר: 'את חקתי תשמרו בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים' (ויקרא יט, יט). הגמרא בקידושין (לט ע"א) לומדת מהפסוק כי הרכבת אילן באילן השונה ממנו – אסורה מדאורייתא.¹ נאמר בשו"ע שם 'כיצד המרכיב אילן באילן? כגון שהרכיב יחור של תפוח באתרוג או אתרוג בתפוח', וכן לשון הרמב"ם שם. ההרכבה שאסרה התורה היא הרכבה של **ייחור**, דהיינו קטע של ענף, ובכלל זה גם הרכבת עין. עין היא למעשה פקע שממנו עתיד לצמוח ענף, וניתן לראות בו ענף מקוצר. הטכניקה המקובלת כיום בהרכבת עצי פרי תואמת את הגדרת השו"ע והרמב"ם, של לקיחת ייחור מאילן אחד והרכבתו בשני.

בטכניקה החדשה המוצעת נעשה שימוש בזרע בתור רוכב, ולא בעין או ייחור כמקובל. יש לדון אם הרכבה של זרע על גבי צמח (כפי שנעשה בניסוי דלעיל) תחשב הרכבת ייחור או לאו. אם הרכבת זרע תחשב הרכבת ייחור, היא תיאסר במקרה שמדובר בשני מינים שונים. מצד אחד אולי הרכבת זרע על גבי הכנה אינה שווה בכל להרכבת ייחור, שהרי השו"ע והרמב"ם נקטו לשון 'ייחור', וכאן מדובר בהרכבת זרע. מצד שני אפשר לראות בזרע ייחור, כי הזרע נחשב חלק מן האילן שהוא גדל עליו, כפי שנאמר 'עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו' (בראשית א, יא). אף במקרה של עץ מורכב, ואפילו באיסור, מתייחס הפרי והזרע שבו לרוכב שהפרי גדל עליו והוא חלק ממנו. ייתכן שהרמב"ם והשו"ע נקטו לשון 'ייחור', כי כך היה מקובל לבצע הרכבות, וכך אמנם גם נהוג כיום, ואולם אולי כוונתם לכל חלק של צמח אחד המורכב על גבי צמח אחר.²

1. משנה בכלאים פ"א מ"ז; רמב"ם, הל' כלאים פ"א ה"ה; שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' א.
2. הערת עורך, י"פ: וכן נראה מדברי החזו"א, כלאים סי' ב ס"ק טז, שמגדיר שיש איסור הרכבה בכל חומר שיש בו כוח הולדה ובכוחו להצמיח: 'נראה דאין חילוק בין מרכיב גוף למרכיב שרף... וכיוון שיש בשרף כוח ההולדה חשיב הרכבה... אבל יחור כל קורט וקורט הוא בריה כל שראוי להרכיב ולהצמיח והלכך גם השרף הוא בריה שלמה'. וקל וחומר לדברי הגרשז"א, מנחת שלמה ב (מהד' אוצרות שלמה, עמ' שעא), שמבחין בין הרבעת בהמה לבין הרכבה אילן, ובזו האחרונה כותב: 'ורק בהרכבת עצים נראה דשפיר אסור אף אם ההרכבה היא רק על ידי זריקה של מיץ אשר אם היה זורע את המיץ באדמה לא היה צומח כלל כי סוף סוף "השדה" זרוע משני מינים...'

סוף דבר

חשיבות הנושא עשויה להיות רבה בעתיד, מכיוון שכפי הנראה טכניקה זו מתאימה לביצוע בקרה מהירה ויעילה על העברת גורמי מחלה בזרעים. סביר להניח כי השימוש יתרחב ממיני ההדר למינים שונים, ובעתיד יוצע לבצע הרכבות של זרעים על מיני עצים חסונים, ואף להרכיב מיני זרעים שונים על אותו רוכב, שימש למעשה רק בתור כנת בסיס לזרעים המורכבים. הרחבת השימוש בשיטה זו עשויה לקדם את תחום הבקרה על העברת גורמי מחלה, ולהועיל מבחינה חקלאית - כלכלית, אולם היא מחייבת דיון הלכתי בה ופסיקה מתאימה בנוגע לכלאיים.



הרב יונתן אלרן

דיווח של משודכים על בעיות רפואיות שיש להם

הקדמה

מאמר זה עוסק בשאלה מה צריכים לספר בני זוג הנפגשים למטרת נישואין בשיחות ביניהם, אודות בעיות רפואיות שיש להם, ובפרט בעיות פוריות¹.

שאלה זו כוללת שתי שאלות:

1. על אלו בעיות רפואיות חייבים לספר, באופן מלא או חלקי.

2. מהו הזמן המתאים לספר על בעיות שצריך לספר עליהן.

במאמר זה, נדון בכלליות בשאלה הראשונה.

באופן כללי, ניתן לחלק את הבעיות הרפואיות שנשאלת השאלה אם יש לספר עליהן בבירור לצורך שידוכים לכמה סוגים:

1. בעיות נכות גופנית או מחלות שאינן ניכרות, המכונות: 'מומים שבסתר', של אחד מהמשודכים.

2. בעיות פוריות של הגבר או האישה.

3. בעיות רפואיות שיש לכמה אנשים במשפחתו של אחד מהמשודכים, ונראה שאלו בעיות תורשתיות-גנטיות. השאלה לגביהן נשאלת בין אם ידוע גורם גנטי לבעיה ובין אם לא.

4. מחלות משמעותיות וניתוחים שהיו למשודך בעבר.

5. בעיות בבריאות הנפש ומשברים בחלק מתקופות החיים שהיו למשודך.

במאמר זה לא נדון בפירוט בכל הסוגים של הבעיות הרפואיות, אלא נדון באופן כללי על חובת הסיפור.

א. הצורך בסיפור על בעיות רפואיות

ישנם כמה איסורים שבעטיים חייבים לכאורה לספר בשידוכים על בעיות רפואיות:

1. איסור הונאה והטעיה במסחר, שבעטיו כל קשר הנישואין עלול להיות 'מקח טעות'.

2. איסור 'מדבר שקר תרחק'.

3. איסור 'נזק', שנגרם מהצורך לבטל נישואין. יש בזה גם הפסד ממון, וכן צער, בושת ועוגמת נפש.

1. דיונים נוספים יש לדון במקרים שבהם אדם שלישי נשאל מה הוא יודע על בן הזוג או בת הזוג המוצעים, וכן במקרים שבהם נשאל על כך בעל מקצוע שמוטל עליו לשמור על סודיות, כגון רופא. מקרים אלו אינם מעניינו של מאמר זה.

את הכללים המחייבים בנישואין יש להשוות לכללים המחייבים במקח וממכר, אף שהמחויבות בנישואין רחבה יותר ממחויבות במסחר, שהרי מדובר בברית הדדית כוללת בין שני בני הזוג. לכן לכאורה חלים על הסכם הנישואין דיני מקח וממכר ואיסור הונאה במקח².

כל הסכם בנוי על אמון הדדי, וגם נישואין כך. הפרת האמון בתנאים מסוימים מבטלת את הקניין. ולכן אם ישנה הטעיה משמעותית – מתבטל המקח, והוא נקרא 'מקח טעות': לדוגמא, בגמרא בבא מציעא (פ ע"א) נאמר:

אמר רבי יוחנן: המוכר פרה לחבירו, ואמר לו: פרה זו נגחנית היא, נשכנית היא, בעטנית היא, רבצנית היא, והיה בה מום אחד וסנפו בין המומין – הרי זה מקח טעות.

אין מדובר כאן בשקר רגיל אלא בהטעיה מחוכמת, שבה המוכר מונה מומים שאינם קיימים עם מום אחד שקיים. בכך הוא גורם לקונה לחשוב שכמו שהמומים האחרים אינם קיימים, כך גם מום זה אינו קיים, ואין כל בעיה בפרה. הטעיה זו גורמת למקח טעות.

אם בפעולת המקח יש הטעיה וגנבת דעת, מלבד כללי מסחר וביטול מקח בשל מקח טעות, יש בכך גם איסור תורה של הונאה, כפי שמופיע בספר ויקרא (כה, יז): 'לא תונו איש את עמיתו'.

שידוך וחתונה יכולים להתבטל אם יש בהם מקח טעות, כפי שכתוב במשנה בכתובות (עב ע"ב וע"א); אלא אם כן מדובר במום שבן הזוג יכול היה לברר אודותיו בעצמו, כגון מום גלוי או מום נסתר שניתן לברר עליו בקלות.

ב. מתי אין חייבים לספר

אלא שלעומת המקור המפורש במשנה, יש מקור אחר, שלכאורה מורה שאין דין הטעיה בשידוכים ונישואין דומה לכללים של מקח וממכר. הגמרא ביבמות (מה ע"א) מספרת על גדולי האמוראים שהרשו לאדם להסתיר מידע:

ההוא (רש"י: בן גוי מישראלית) דאתא לקמיה דרב, אמר ליה: גוי ועבד הבא על בת ישראל מהו? אמר לו: הולד כשר... דכי אתא לקמיה דרב יהודה אמר ליה זיל איטמר (רש"י: לך במקום שלא יכירוך ושא בת ישראל, שאילו יכירוך לא יתנוה לך)... וכי אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: או גלי (רש"י: צא לגלות במקום שלא יכירוך ויתנו לך בת ישראל כשרה)...

לכאורה כלפי בני המקום שאליו יגיע ויישא אישה, יש איסור הטעיה הונאה ומקח טעות. שהרי הסכימו לנישואין רק בגלל שלא ידעו מי הוא. ומדוע יעצו לו החכמים לעשות דבר שיש בו איסור?

לפי גמרא זו התחדשו כמה יסודות בנושא שידוכים.

2. ראה קידושין ב ע"א, שהגמרא לומדת את דיני קניין הנישואין מדיני מקח וממכר.



נראה לקמן, שהפוסקים פסקו במצבים שונים שאין בהם איסור. ונראה שמותר להסתיר מידע בשידוכים יותר מאשר במקח וממכר; או לפחות שמי שחטא והסתיר מידע שלא כדן, יוכל לקיים את השידוך ולא יהיה חייב להתגרש. לא תמיד נישואין הם כמו קניינים רגילים, שבהם באמת איסור הונאה ומקח טעות מבטל את המקח.

אפשרות אחת³ להסביר את הגמרא ביבמות היא שכאשר מדובר במצב שבו המום לעולם לא ייודע, אין כל בעיה בהסתרתו ואין בה איסור. שהרי הבעיה בהסתרת המום היא העובדה שהוא פוגע בבן הזוג באיזה אופן, אך אם המום לא ייודע ולא תהיה לו כל השפעה על בן הזוג, שוב הוא אינו בגדר מום. לכן בעיה של חולה במשפחה, שאין סיכוי שתתברר בעתיד אין חובה לגלות. למשל כשיש מישהו עם פגם גנטי שהמומחים יודעים שאין סיכון שיעבור דרך המשדוך גם לדור הבא. וגם ברור שכן הזוג לא יכיר את הקרוב החולה.

אפשרות אחרת להסביר דברי הגמרא נאמרה על ידי ר"י קנייבסקי בספרו 'קהילות יעקב' (יבמות סי' לח), שאף על פי שבמקח וממכר אסור להעלים מידע, בשידוכים אמנם אסור לשקר, אך אין איסור להעלים מידע. הסיבה לחילוק היא שבמקח וממכר, הקונה אינו רוצה דווקא את המוצר שמציעים לו, ולא איכפת לו לקנות מוצר אחר זהה, שאין בו פגם, במקום זה הפגום. ואילו בשידוכים, בני זוג מחליטים להינשא דווקא לבן הזוג שבחרו בו ושמצא חן בעיניהם. לכן לא כל ריעותא נחשבת מום לבטל את הקידושין, אלא אם כן זהו מום גמור, שידוע שמחמתו לא היו מתרצים בשום אופן להתקדש זו לזה. כשאין מדובר במום כל כך חמור, יש לנו אומדן דעת שלמרות הפגם - יתרצה הצד השני.

עוד הוסיף הרב קנייבסקי, שלפי דברי 'ספר חרדים' (לאוין מדברי קבלה פ"ד), האיסור לגנוב דעת שלא בדרך אמירת שקר אינו אלא מדרבנן. אם כן, כנראה לא גזרוהו חכמים במקום של חשש ביטול מצוות 'פרו ורבו' ומכשלות אחרות, ואין במקרים אלו איסור גנבת דעת. ואמנם הרב קנייבסקי עצמו כתב שלא ברור לו דבר זה לסמוך עליו למעשה. גם ככל הנראה חלקו על גישה זו פוסקים אחרים⁴, ולדעתם יש להודיע על כל מום משמעותי, גם אם בדיעבד ידוע שלא יבטלו את השידוך.

אפשרות אחרת⁵ לדחות את הראיה מהגמרא ביבמות היא, שההיתר להסתיר את מוצאו של החתן נאמר רק כהוראת שעה, בדיעבד, ומשום צורך מיוחד של מצווה שהייתה באותם ימים; לפרסם בעולם שיש היתר גמור לשאת בן של גוי וישראלית. ולפי זה אין

3. שו"ת משיב דבר ח"ב סי' נ, לנצי"ב מוואלזין, על פי המקרה שבגמרא, כי שם לעולם לא ייודע שאביו גוי.

4. כך משמעות ספר חסידים סי' קז, לרבי יהודה החסיד מהד' מרגליות: 'לא יכסה אדם מום בני ביתו. אם צריכים בניו או קרוביו להזדווג, אם יש להם חולי שאילו היו יודעים אותם המזדווגים עמהם אותו חולי לא היו מזדווגים - יגלה להם'. וראה למשל מקרים שדן בשו"ת רב פעלים ח"א, אה"ע סי' ז, ושו"ת חוות יאיר, סי' רך, שתלה במום הנחשב 'גדול' או לא, ולא חילק כנ"ל. וכן בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז, סי' מח, שהחמיר להודיע על צורך במניעת הריון זמנית, אבל לפי הסברה הנ"ל ניתן היה להקל.

5. זהו ההקשר של אותו מעשה בסוגית הגמרא שם.

משם ראייה למצב רגיל, וחייבים לגלות כל דבר שנחשב מום משמעותי בעיני בני הדור והמקום, גם אם מוחלים עליו בדיעבד.

ג. כיצד מגדירים מום

יש הלכות קבועות שנאמרו בעניין מומי נשים, כפי שנכתב במשנה בכתובות (עב ע"א): 'כל המומים הפוסלים בכוהנים פוסלים בנשים'. אך הפוסקים כותבים שבהנאה בכלל ובענייני שידוכים בפרט, ההקפדה משתנית לפי דעת בני אדם מזמן לזמן וממקום למקום, הן לחומרא והן לקולא. כלומר גם דברים שנזכרים במפורש בתור מומים, אם היום אין דרכם של בני האדם להקפיד עליהם, אינם נחשבים למומים. לעומת זאת, אף דברים שבאמת אינם מומים, אם דרכם של בני האדם להקפיד עליהם, נחשבים למום מבחינה הלכתית. לדוגמא, אמר לנו לפני כמה שנים הרי"ש אלישיב, שאף על פי שאדם שיש לו אשך אחד אמור להיות פורה בדיוק כמו אדם שיש לו שני אשכים, מכיוון שבעיני הציבור זה נחשב לפגם, חייבים לספר על כך.

המקור לכך מופיע בדברי הרמב"ם בהל' מכירה (פט"ו ה"ה):

כל שהסכימו עליו בני המדינה שהוא מום שמחזיר בו מקח זה מחזירין, וכל שהסכימו עליו שאינו מום הרי זה אינו מחזיר בו אלא אם פירש, שכל הנושא ונותן סתם על מנהג המדינה הוא סומך.

סיכום

במאמר זה הובאו עקרונות בלבד לדיון בשאלה על מה צריך לספר בשידוכים. דיון נרחב בפרטי דינים בעניין זה יובא בספר פוע"ה כרך א, שנמצא כעת על מכבש הדפוס. ממאמר זה ניתן לראות שהחיוב לספר בשידוכים על בעיות רפואיות נובע הן מצד איסור הונאה ומקח טעות, והן מצד הדין של 'מדבר שקר תרחק'. ראינו שלא כל דבר נחשב למום, ולמדנו שיש דעה האומרת שמומים שאינם משמעותיים ויש יסוד סביר לומר שלא יבטלו את השידוך, אין חובה לספר עליהם; ואולם הדעה המקובלת חולקת על כך. כמו כן, הגדרתו של מום עשויה להשתנות לפי הזמן והמקום, משום שהגדרת מום בהלכה היא דבר שמקובל לראות בו מום.

נסיים בדברים שהורה לנו הר"מ אליהו, שאף שיש דברים שאין חובה לספר עליהם מעיקר הדין, הרוצה להקים בית המושתת על יסודות של אמון ויושר, ראוי לו שלא יסתיר מידע מבן הזוג או מבת הזוג שעומד להינשא.



הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטיין

מצבים מיוחדים בטבילה – חלק ב'

א. טבילת פנויות

ומה שנפלאות: איך לא תקנו טבילה לפנויה, כדי שלא יכשלו בה רבים? ואין כאן מקום תמה! שהרי כיוון שהפנויה אסורה, כמו שכתבנו, אדרבה! אם היתה טובלת, היה בה מכשול: שהיו מקילין באיסורה; כיוון שאין אסורה, אלא מדרבנן... שו"ת הריב"ש, סימן תכה

וכמה פעמים נתחבטתי על זה, על אודות הנשים הקדשות שהיה איסורן רופף ביד שופטי ישראל אשר בדורנו ולא עוד אלא שכבר יאותו בקצת הקהלות ליתן להם חנינה ביניהם, גם יש שמספיקים להם פרס מהקהל כי אמרו כיוון שמצילות את הרווקים או הסכלים מחטא אסור אשת איש החמור או מסכנת הגויות, מוטב שיעברו על לאו זה משיבואו לידי אסור סקילה או סכנת שריפה. ואני דנתי על זה פעמים רבות לפנייהם ולפני גדוליהם והסברתי להם שהחטא הגדול אשר יעבור עליו איש איש מבית ישראל בסתר ושלא מדעת הרבים וברשות בית דין – חטאת יחיד הוא והוא שבעונו ימות על ידי בית דין של מעלה או מטה וכל ישראל נקיים... אמנם החטא הקטן כשיסכימו עליו דעת הרבים והדת נתנה בבתי דיניהם שלא למחות בו, הנה הוא זמה ועוון פלילי וחטאת הקהל כלו... ולכן הוא טוב ומוטב שיכרתו או ישרפו או יסקלו החטאים ההם בנפשותם משתעקר אות אחד מהתורה בהסכמת הרבים.

רבי יצחק עראמה, ספר עקידת יצחק, ספר בראשית שער עשרים

א. ברור ופשוט שאין היתר לפנויות לטבול במקוה. טבילה כזאת עלולה לגרום שיוסר מהן איסור נידה החמור שהוא בכרת, ועל ידי כך עלולות הן לעבור על האיסור לקיים יחסי אישות, המותרים אך ורק בין איש לאשתו שנישאו כדת משה וישראל. ולא עוד, אלא שעלולה להיגרם מכך מכשלה ציבורית גדולה, שלא ירצו להינשא כי ייפרץ האיסור לקיים יחסי אישות. המפסידות העיקריות ממכשלה כזאת עלולות להיות הפנויות שטבלו, העלולות להיתקל בקושי למצוא בחורים שירצו להינשא להן ולהיכנס למחויבות הנישואין, אם תהיינה להם

1. המשך הפרק 'מצבים מיוחדים בטבילה', שפורסם באמונת עיתן 101, עמ' 63-71, מתוך ספר פוע"ה כרך א.

אפשרויות לחיות עימן חיי אישות בלי לעבור על איסור כרת. לכן יש להזהיר על כך, הן מבחינת החובה להימנע מלעבור על איסור, והן כדי לאפשר להן להינשא.²
ב. אין להתיר טבילת רווקות גם לצורך עלייה להר הבית.³ (הלכה זו אינה נוגעת לעצם השאלה על עלייה להר הבית בזמן הזה).

ב. אנינות ואבלות

ג. אישה אבלה יכולה לרחוץ חלקים מגופה לצורך הפסק טהרה,⁴ אבל לא תטבול בתוך השבעה.⁵ אם עברה וטבלה, אינה צריכה לטבול שוב לאחר השבעה.⁶
ד. אישה שבעלה אבל והיא אינה אבלה יכולה לטבול כדרכה בזמנה, אף על פי שהם אסורים בחיי אישות,⁷ ויש מי שאסר מחשש תקלה.⁸
ה. אישה שהייתה צריכה לטבול ואמה נפטרה בחוץ לארץ, ויעבור זמן עד שתובא לארץ. אם הנפטרת נמסרה ל'כתפיים', דהיינו לחברה קדישא בארץ או בחו"ל, האישה יכולה לטבול בברכה. (הטעם: אין לה גדר אנינות, ואת האבלות טרם התחילה).⁹

ג. טבילת נשים במקווה שטבול בו גברים¹⁰

גילוי דעת

הריני מביע בזה את דעתי, כי אסור לגברים לטבול במקווה המיועד לנשים, מפני שעל ידי כך הרבה נשים נמנעות לטבול באותו מקווה, וזהו עוון כרת. אבל טבילה לגברים, כתב הרמב"ם שאינה צריכה כלל, שכבר בטל דין טבילת בעלי קרי. ובמקום שאין מקווה מיוחד לגברים יש להם להימנע מטבילה. הרב עובדיה יוסף, הראשון לציון ונשיא מועצת חכמי התורה, יא טבת תשנ"ח

2. שו"ת הריב"ש, סי' תכה; עקדת יצחק, ספר בראשית שער עשרים; הוראת הרבנים הראשיים לישראל, הרב ישראל מאיר לאו והרב אליהו בקשי-דורון, במכתב מיום כב כסלו תשנ"ז; הרב עובדיה יוסף, מכתב מאלול תשנ"ו; הרב שמואל הלוי ואזנר ורבני העדה החרדית, מכתב משבט תשנ"ח, המכתבים הובאו בנספחים לספר 'ימי טוהר'. וראה שו"ת שיח נחום, סי' סג; ושו"ת מעין אומר ח"ז, הלכות נדה סי' קעד.
3. גילוי דעת של הרב דוב ליאור ורבני אגודת 'אל הר המור'.
4. ט"ז, לשו"ע יו"ד סי' שפא ס"ק ב; שו"ך, לשו"ע שם ס"ק ג. ומכל מקום כתב הרמ"א, לשו"ע שם סעי' ה, שלא תרחץ כל גופה.
5. שו"ע, יו"ד סי' שפא סעי' ה.
6. כל בו על אבילות, עמ' 295.
7. כן מוכח משו"ת אבן השהם ומאירת עיניים, מובא בפתחי תשובה, סי' קצז ס"ק ח.
8. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' שסד-שסה.
9. הרב מרדכי אליהו בפגישתו עם רבני פוע"ה, כב תמוז תשס"ד, ומשמע מדבריו שגם מותרת לבעלה, כיוון שאין עליה שום גדר איסור.
10. על פי הרב מרדכי אליהו, שו"ת הרב הראשי (תשמ"ח-תשמ"ט), סי' נג. ומאמרו של הרב יעקב נבון, תחומין יא 261-271.



ו. 'עיבור באמבטי'¹¹ הוא מציאות אפשרית, אם כי מציאות רחוקה מאוד ולא שכיחה.
 ז. על כן לפחות לכתחילה, יש לנשים להיזהר מלטבול במקווה של מים מכונסים אחר שטבלו בו גברים, אלא אם כן החליפו בו את המים.
 ח. בדיעבד, כשאין אפשרות להחליף את המים, יש מקום להקל ולהתיר להן לטבול.
 ט. חשש של 'עיבור באמבטי' ישנו רק במקווה של מים מכונסים ולא במקווה של מים זורמים, כגון נהר או מעיין, שבהם המים הזורמים מסירים כל חשש של 'עיבור באמבטי', (כגון במקווה האר"י בצפת שנחשב כמעין¹²).

י. לגברים מותר לטבול במקווה לאחר שטבלו בו נשים, גם בלא החלפה של המים.
 יא. כיוון שטבילת נשים חשובה לאין ערוך מטבילת גברים וחמורה ממנה, וכיוון שבעיני חלק מהנשים קשה לטבול במקווה שטבלו בו גברים, (לא רק מחשש הלכתי של 'עיבור באמבטי', אלא בעיקר מתוך איסטיסות) יש למנוע מצב שגברים ונשים טובלים ומשתמשים באותו מקווה. יש מי שאסר זאת לחלוטין, וכתב שבמקום שאין בו מקווה מיוחד לגברים, יש להם להימנע מטבילה¹³. ויש מי שהורה להתיר טבילת גברים אך ורק כשברור בלא ספק שניתן יהיה לנקות את המקווה היטב, להחליף את המים לאחר טבילת הגברים, ולחממו עד לזמן שהנשים טובלות בו. לכל הדעות, אם טבילת הגברים עלולה לעכב את טבילת הנשים, אין לאפשר טבילת גברים, כיוון שאסור שייווצר מצב שבו אפילו אישה אחת תימנע מטבילה או אפילו תידחה את טבילתה עקב טבילת הגברים¹⁴. (בערב ראש השנה ובערב יום הכיפורים, ביישובים שאין בהם מקווה גברים ולכן הגברים רוצים לטבול במקווה הנשים, יש לאפשר את טבילת הגברים בשעות הבוקר בלבד, כדי שיישאר זמן לרוקן את המקווה, לנקותו היטב, ולחזור ולמלא בו מים עד למועד טבילת הנשים. יש לחשב היטב את לוח הזמנים מראש, והחכם עיניו בראשו)¹⁵.

יב. אם יש צורך להחליף את המים בשבת, עדיף לומר לגוי שיחליף את המים בשבת, אפילו במלאכות דאורייתא, מאשר להעלים מהנשים את העובדה שגברים טבלו באותו מקווה¹⁶.

11. 'עיבור באמבטי' - מציאות שבה אישה מתעברת מזרע של איש שנפלט לתוך מקווה מים, כגון אמבטיה.

12. יש כמה ספקות להתיר: ייתכן שאין שכבת זרע במים; גם אם יש זרע במים, יש הסוברים שאין אפשרות שאישה תתעבר מזה; גם לדעות שייתכן שאישה תתעבר מזה, הוא מילתא דלא שכיחא; כיוון שמדובר במים זורמים, גם אם יצאה שכבת זרע במים, המים זרמו והתחלפו ונשאו עמם הזרע; כיוון שהמים קרים מאוד, הזרע לא יכול לשרוד בקור כזה. ריכוז הסיבות מובא בספר בית יעקב, עמ' תנד.

13. הרב עובדיה יוסף, גילוי דעת מיום יא טבת תשנ"ח; הובא בנספחים לספר ימי טוהר. מצוטט כאן בפתיח לפסקה.

14. הרב מרדכי אליהו, שו"ת הרב הראשי (תש"נ-תשנ"ג) סי' כד. אמנם ראה בשו"ת דבר חברון, ח"ג סי' רפא-רפב, שכתב להתיר לגברים לטבול במקווה נשים בחורף, כשקשה לגברים לטבול במקומות אחרים, ויש להחליף את המים לאחר טבילת הגברים קודם טבילת הנשים.

15. הרב מרדכי אליהו, גילוי דעת מיום כב תמוז תש"ן; מובא בספר בית יעקב, עמ' תנז.

16. אף שאין איסור מצד עיקר הדין על טבילת נשים במקווה כזה (כפי שכבר נכתב לעיל), אלא עיקר הטעם הוא כדי לא לפגוע באמון של הנשים בבליגית או ברב. הרב מרדכי אליהו, שו"ת הרב הראשי (תשמ"ח-תשמ"ט), שם.

ג. אם בכל זאת, בדיעבד, נוצר מצב שגברים ונשים טובלים באותו מקווה, יש לקבוע במקווה כזה כללי צניעות ברורים ומחמירים במיוחד¹⁷.

ד. הוראות לטבילה במקום שאין מקווה

יד. כדאי וראוי לטבול אך ורק במקווה טהרה מסודר. מפני שטבילה במקום אחר, בלתי מסודר, אף על פי שהיא אפשרית מבחינה הלכתית, יש בה קשיים העלולים לסרב ולתקשות על הטבילה, ובמקרים מסוימים עלולים אף לפסול אותה. אבל לעתים, במיוחד בחו"ל, יש מצבים שבהם אין אפשרות לטבול במקווה מסודר, ויש צורך למצוא פתרון חלופי לטבילה בו.

טו. אין אפשרות להיטהר במאגר של מים שאובים. (המים במקוואות מבוססים על מי גשמים או על מי מעיין).

טז. בשעת הדחק כשאין אפשרות לטבול במקווה מסודר, מותר לטבול גם במקום שבו המים אינם שאובים, כגון במעיין ובים.

יז. בשעת הדחק מותר לטבול בגב של מים עומדים, ואפילו באגם, אך יש לוודא שאין בו 'זחילה הניכרת', כלומר, צריך שהמים יעמדו ולא יזרמו.

יח. בשעת דחק גדולה, כשאין כל אפשרות אחרת לטבילה, אפשר להקל לטבול בנהר איתן¹⁸. (ההסבר הוא שמי גשמים מטהרים רק 'באשבורן', דהיינו רק כשהם מים עומדים, ולא כשהם 'זוחלים', דהיינו לא כשהם זורמים. לעומת זאת, מעיין וים מטהרים גם כשהמים בהם זוחלים. לכן יותר קל להתיר טבילה במעיין וים אף על פי שמימיהם זוחלים, אבל כדי להתיר טבילה בגב של מי גשמים או באגם, צריך שהמים בהם לא יזחלו. בנהר צריך לוודא שמקורו במי מעיינות, ואז מותר לטבול בו למרות שמימיו זוחלים).

לא תטבול במקום שיש חשש שיראוה בני אדם, מפני שמתוך כך ממהרת לטבול ואינה מדקדקת בטבילה. ומיהו, בדיעבד, עלתה לה טבילה.

שלחן ערוך, יורה דעה סימן קצח, לד

17. ראה דיון על טבילה במקווה האר"י, בספר בית יעקב, עמ' תנד-תנו. והזכיר שהעדה החרדית בירושלים פרסמה שאין לנשים לטבול כלל במקווה האר"י. ומסקנתו היא שאין איסור מדינאי, אך יש להקפיד מאוד על כללי הצניעות במצב כזה.

18. בשו"ע, יו"ד סי' רא סעי' ב, נכתב שאין לטבול בנהר, אלא אם כן ברור לחלוטין שרוב מי הנהר הם מי מעיינות ולא מי גשמים. מבחינה מעשית קשה מאוד לבדוק דבר כזה, כיוון שלא ברור כמה מים מגיעים מהגשמים וכמה מהמעיינות. גם הרמ"א (שם) הסכים לשיטה זו מעיקר הדין, אך כתב שבמקום שאין מקווה - אין למחות ביד המקלין, שיש להם על מה שיסמכו. גם בשו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רב, נכתב להקל כשאין ברירה אחרת. וכן נפסק בשו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קפה, אפילו לכתחילה, במקום שאין מקווה בעיר. וכן נפסק בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קיח). ראה מאמרו של הרב אריה כץ, 'טבילה בנהר בשעת הדחק', אור תורה אדר ב תשע"א, חוברת ז (תקכד) סי' עו, עמ' תקעח-תקפג.



- יט. הבעיות ההלכתיות העיקריות המתעוררות בטבילה במקום בלתי מוסדר הן כדלקמן:
1. האישה עלולה לחשוש שמא יראוה טובלת, ולכן היא עלולה לטבול במהירות ובלא תשומת לב ראויה לטבילה.
 2. יש חשש שמא יידבקו בכפות רגליה בוך או זפת או חציצה אחרת.
 3. אין בלנית שתטביל את האישה.
- כ. בטבילה במקום בלתי מוסדר יש להקפיד על הכללים הבאים:
1. צריך שהטבילה תהיה במקום צנוע ובטוח, בלא סכנה בכניסה למים, כדי שהאישה תרגיש חופשייה לטבול בנחת, ולא יהיו בסביבה אנשים או בעלי חיים, שעלולים להפריע לה לטבול כראוי¹⁹.
 2. צריך שלא יהיה על האישה בגד או דבר אחר החוצץ בינה לבין המים. לחילופין האישה יכולה לטבול עם חלוק רחב שאינו צמוד לגופה, ותקפיד שהמים יוכלו להגיע בזמנית לכל גופה²⁰.
 3. צריך שהמים יהיו רגועים ובטמפרטורה סבירה - לא קרים מדי. וצריך שהמים יהיו גבוהים דים כדי שהטובלת תוכל להכניס את כל גופה בנוחות ובלי כפיפה מרובה. האישה יכולה לטבול גם בשכיבה, אם המים בגובה של 30 ס"מ לפחות²¹.
- לא תטבול במקוה שיש בקרקעיתו טיט, משום חציצה, אלא אם כן תתן עליו זמורות וכיוצא בהם, דבר שאינו מקבל שום טומאה.
- שלחן ערוך יורה דעה סימן קצת, לג
4. האישה צריכה לוודא שלא נדבק שום דבר לרגליה בדרך לטבילה וגם בטבילה עצמה. לכן עדיף לטבול במקום שקרקעיתו קשה כגון שיש בה אבנים ולא בוך. בטבילה בים, לכתחילה תשגיח שרגליה לא ישקעו בחול בזמן הטבילה, ולכן עדיף שתרים רגליה בזמן הטבילה, אף על פי שחול ים אינו חוצץ כיוון שהוא דק²².
 5. אם יש בוך או טיט העלול להידבק ברגליה, יכולה לשים על הבוך זמורות עצים כדי לדרוך עליהם, אך לא תשים שם כלים המקבלים טומאה, כיוון שטבילה על גבי כלים המקבלים טומאה אינה מועילה²³.
 6. אם יש זפת בים, האישה צריכה לבדוק היטב את גופה בכלל ואת רגליה בפרט, לפני הטבילה ולאחריה. אם מצאה על גופה זפת אחרי הטבילה, חייבת לטבול שוב.
- כא. כשאישה טובלת, צריך שתעמוד על גביה אישה אחרת, כדי לוודא שטבלה כראוי ושערה לא צף ולא נשאר מחוץ למים. כך יש לעשות לכתחילה גם בטבילה במקום בלתי מוסדר. כשאין אפשרות כזאת, ראה לעיל²⁴.

19. שו"ע, יו"ד סי' קצח סעי' לד.

20. דרכי טהרה, פרק יח סעי' ל.

21. דרכי טהרה, שם על פי שו"ע שם סעי' לו.

22. שיעורי שבט הלוי, סי' קצח סעי' לג, דיבור המתחיל 'וכתבו'. וראה ש"ך, יו"ד סי' קצח ס"ק מז.

23. שו"ע, יו"ד סי' קצח סעי' לג.

24. פורסם בחלק א של המאמר, פסקה 7 - טבילה במקום שאין בלנית.

דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים אלא גזירת הכתוב היא והדבר תלוי בכוונת הלב, ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל, ואף על פי כן רמז יש בדבר, כשם שהמכין לבו לטהר כיוון שטבל טהור ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיוון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר 'וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים וְטָהַרְתֶּם מִכָּל טְמֵאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם אֶטְהַר אִתְּכֶם'²⁵. השם ברחמיו הרבים, מכל חטא עון ואשמה יטהרנו, אמן.

משנה תורה לרמב"ם, סוף הלכות מקוואות

25. יחזקאל לו, כה.

הרב ישראל רוזן

היישנים אלקטרוניים בשבת¹

במאמר שלפנינו נציג את גישת מכון 'צומת' בנוגע לחיישנים בשבת, על תצורותיהם השונות. החיישנים אופפים את עולמנו, מהם משרתים אותנו ומהם מפריעים לנו, או לפחות אינם נצרכים לנו. בציבור התורני יש מבוכה רבתי בשאלה כיצד לנהוג בהם בשבת, לכתחילה או כאשר נקלעים למקום שחיישנים מצויים בו. הדברים דלהלן מנוסחים בקצרה, בלא ליווי מקורות. השומע ישמע והחולק יחלוק.

א. איסורי שבת הכרוכים בחשמל

איסורי חשמל ואלקטרוניקה בשבת הם מכוח המלאכות **מבעיר** (כשיש אלמנט מלובן), **בונה או מכה בפטיש** דאורייתא (לדעות ה'חזון-איש' זצ"ל ויבלח"ט הרב אשר וייס) או לפחות **מוליד** (מעין) דרבנן (לדעת הרב ש"ז אוירבך זצ"ל). פוסקים רבים נקטו הלכה למעשה שאין איסור דאורייתא בהפעלות חשמל בלא ליבון. לעומת זאת, יש שראו² במושג '**עובדין דחול'** את הסיבה העיקרית לאסור שימוש במכשור חשמלי ואלקטרוני בשבת. אין אנו מקבלים סיבה זו באופן שיטתי, הן לחומרא והן לקולא. המושג '**עובדין דחול'** הוא מושג עמום ולא מוגדר, והוא שייך לתחום 'המדיניות ההלכתית' שהיא 'נזילה' ומשתנית גם לפי הנהגת הבריות. מצד אחד, בקלות אפשר לומר שפעולות חשמליות כבר אינן '**עובדין דחול'**, ואמירה כזו אינה מוסכמת עלינו. מצד שני, אנו במכון 'צומת' מתירים שינויי 'ווליום' ושינויי זרם, מתח או תדר בהקשרים שונים (להלן סעי' י ואילך), ואיננו חוששים לטענת '**עובדין דחול'** שיכולה להיטען כנגד היתרים אלו.

ב. איסור הפעלת מכשיר חשמלי בידיים לצורך - מוסכם על הכול

יהיו המלאכה או מקור האיסור אשר יהיו - מוסכם על כל הרבנים בכל העולם שיש להם יד ורגל בפסיקה הלכתית, כי **אסור להפעיל מכשיר חשמלי כלשהו בידיים, בכוונה ולצורך**. איסור זה הוא על עצם הפעלת המכשיר החשמלי, גם אם אינו גורם תוצאה של

1. תקציר הרצאה בפני פורום ההלכה של 'בית הלל'.

2. הרב נחום רבינוביץ, ובמאמרים רבים של תלמידו הרב ד"ר דרור פיקסלר.

אחת מל"ט אבות המלאכה. למשל, עצם הפעלת מאוורר, מזגן, טלפון, מכשיר דיגיטלי כלשהו - אם היא בידיים ולצורך - אסורה, בלא ספק!

ג. עיקר האיסור הוא התוצאה ולא התהליך הפנימי

מוקד האיסור במכשור חשמלי היא התוצאה שהאדם גרם לה, דהיינו התרחשות ההפעלה של מכשיר חשמלי כלשהו על ידי אדם לצורכו. הדגש איננו על הפעילות האלקטרונית הפנימית, ומה מתרחש בתוככי החיפוש וגלגולי הנסיבות הפנימיות. אם אדם הסיט מתג, או עבר ליד חיפוש שקלט אותו, אין להתרחשות הפנימית משמעות בנוגע לאיסור, אלא יש משמעות לתוצאה: אם מכשיר הופעל - נכנסנו לגדרי האיסור, לעיל סעיף א.

הרב ד"ר דרור פיקסלר דן במאמרים רבים במהות התהליכים האלקטרוניים והדיגיטליים הפנימיים בתוך חיישנים ואלמנטים אלקטרוניים אחרים. כל הדיון הזה מיותר לטעמנו, שכן הוא עוסק בניתוח פיסיקלי של התהליך הפנימי, ולדין העיקר התוצאה. אכן, הרב פיקסלר מבסס את איסורי החשמל בשבת על 'עובדין דחול' (כדלעיל סעי' ב), ולתפיסה זו אולי יש יותר מקום לדון מהו ה'עובדין', ומהו התהליך הפנימי.

ד. האיסור נחשב 'בידיים' גם אם המכשיר הופעל באמצעות חיפוש

אם פעולת האדם גרמה תוצאה רצויה ומכוונת, לא איכפת לנו מה הייתה דרך פעולתו של האדם: האם האדם הפעיל מכשיר חשמלי בידיים ממש, על ידי כוח ולחץ פיסי, או שהמכשיר החשמלי הופעל על ידי חיישנים שגילו את האדם מתקרב ותוכנתו לפעול מחמת 'גילוי' זה, או שהמכשיר הופעל בכל מיני תחכומים של אלקטרוניקה מודרנית. הפעלת המכשיר בכל הדרכים הללו אסורה. למשל, הפעלת מזגן על ידי שלט, הפעלת ברז עם חיפוש בתנועת היד, פתיחת דלת מעלית העומדת להיסגר על ידי תנועת חיתוך, פתיחת דלת על ידי קירוב כרטיס אלקטרוני שיש בו קוד (חיפוש קרבה) וכיו"ב. כל הפעולות הללו מתרחשות מחמת מעשה של האדם ולכן הן שקולות וזהות להפעלת המזגן, הברז, דלת המעלית והדלת המבוקרת בידיים ממש, על ידי לחצן או מתג הפעלה. הציוד שהוזכר בדוגמאות הללו מתוכנן להיות 'כלי עבודה' בשירות האדם, והוא כ'גרזן ביד' החוצב בו וכמשור ביד מניפו' (על פי ישעיהו י טו). טעות רווחת היא שאם ההפעלה מתרחשת בתהליך שרשרת מתוחכם ובו הרבה שלבים - היא נחשבת 'גרמא'. ולא היא! לכל היותר אפשר להחשיב הפעלה כזאת 'כוח כוחו', אך לדעתי היא דומה יותר ליריית חץ ו'גירי ידיה', שנחשבים אפילו 'כוחו' ממש.



ה. הגדרת 'גרמא' - לא תהליך שרשרת רציף

אם האדם מתחיל תהליך, גם אם מדובר בפעולת שרשרת רבת שלבים - כולו נחשב מעשה האדם בידיים, כריית חץ, ולא 'גרמא'. פעולה ב'גרמא' מותרת בשבת מדאורייתא (ואסרוה הראשונים, פרט ל'מקום פסידא'; שו"ע הל' שבת ס' שלד סעי' כב), ובמקור היא נזכרה בנוגע להצבת כדי מים סביב אש או 'כסות שאחז בה האור'. המים יכבו את האש רק כשהאש תגיע אל המים.

הגדרת פעולה שתיחשב דרך 'גרמא' מותנית בשני תנאים: (1) האדם עשה פעולה 'מתה', ולא התחיל שום תהליך. למשל, הסטת מתג בקיר בשעה ששעון השבת במצב 'הפסקה', כדי שאחר כך, בשעה ששעון שבת יהיה במצב 'הפעלה', יידלק האור בחדר נוסף. (2) מעורב בפעולה גורם אחר, בלתי תלוי בפעולת האדם (כמו האש שלא האדם הדליק, או שעון השבת שכבר מהלך מערב שבת). גורם זה 'גלה' אחר כך שהאדם עשה פעולה כלשהי קודם לכן, ואז תתרחש התוצאה: הדלקת האור בחדר כשיגיע מועד השעון, כיבוי האש כשיתנפצו הכדים וכדומה.

בכל מקרה, בפעולת 'גרמא' חייב להיות מרכיב של 'אחר כך', דהיינו חייב להיות פער זמן בין עשיית הפעולה על ידי האדם לתוצאתה שתיגרם על ידי גורם 'אחר' (לפחות פער של כמה שניות), ולמעשה הזמן המדויק הוא אקראי ולא סתם פיגור של קוצב-זמן.

כאמור, קיימת דרישה הלכתית מובנית שהתוצאה תתרחש 'אחר כך', לפי זמן אקראי המגיע ע"י גורם בלתי תלוי. עובדה זו יש בה גם משמעות של 'שינוי', וכידוע שכל 'שינוי' מדרך הפעולה הרגילה נחשב קולא במלאכות שבת. השינוי אצלנו הוא בעצם המיטרד וההמתנה לתוצאה שאיננה מתרחשה על-אתר, אלא 'אחר-כך'.

1. פעולת אדם בדרך הילוכו



לדידנו ולפי הבנתנו הבסיסית, אין הבדל אם פעולת האדם נעשית על ידי לחיצת כפתור או על ידי הליכה כדרכו. אם הוא מכוון על ידי הליכתו להפעיל מכשיר חשמלי לצורכו - הליכתו אסורה. בסוגיית החיישנים, המשמעות היא שאם האדם **מהלך כדרכו**, וחיישן תנועה או חום או חיתוך קרן קולט את התנועה, והתוצאה היא שנפתחה דלת (למשל) - ההליכה שקולה כהפעלת מנוע הדלת בידיים, בלחיצת כפתור. הווי אומר, אם האדם **מודע לתוצאה** שהיא לצורכו - אסור.

לכן אסור להתקרב **לדלת אוטומטית** או **לדלת מסתובבת** כדי לחלוף בה. חיישני ההפעלה שקולים ללחצן חשמלי ישיר הפותח את הדלת.³

2. דרך הילוך בלא צורך בתוצאה

הרב וואזנר (תחומין כג, עמ' 277) חידש חידוש מפליג, **שהמהלך לתומו נחשב כ'מתעסק'**; ולכן, אם חיישן קלט את תנועת האדם והפעיל זרקור חשמלי - מותר, גם אם מדובר באיסור דאורייתא. דבריו אמורים אך ורק

כשהאדם **אינו צריך את התוצאה של הפעלת המכשיר החשמלי ואינו מעוניין בה**, וכל הדיון הוא מצד 'פסיק רישא'. ואם כן, מכיוון שלא הייתה פעולה אקטיבית ישירה, ואין לאדם צורך בתוצאה - מתיר זאת הרב וואזנר.⁴ אין להסיק מדבריו בשום אופן שיש היתר לכתחילה, למשל, להיכנס **לחדר מדרגות חשוך עם חיישן תאורה**, או למסדרון מלון חשוך שהתאורה בו נדלקת כשאדם עובר בו. אכן, רבנים רבים מתירים (לנוסעים לחו"ל, כעין 'שעת דחק') לעשות כן במקרה **שהאדם אינו זקוק ממש לתוצאה**. למשל, אם חדר המדרגות או מסדרון המלון אינם חשוכים לחלוטין, וניתן לעבור בהם גם בלי התאורה הנדלקת על ידי חיישן התנועה - שוב אין צורך בה. אין **ללמוד מ'היתר' בדיעבד** זה שאפשר להתיר לכתחילה התקנת חיישן כזה בחדר המדרגות בבית, במוסד או במלון.

3. הרב נחום רבינוביץ, ותלמידו הרב ד"ר דרור פיקסלר, הרואים ב'עובדין דחול' מקור לאיסור חשמל בשבת, סבורים שדרך הילוך אינה 'עובדין דחול', ועל כן מותרת לכתחילה. לדעתי **זו דעה יחידאית!**

4. והעיר בשורה האחרונה שיש מקום להשיב על דבריו, ואינו מעוניין להיכנס לדיונים.

ח. חיישן בלא תוצאה ממשית

אכן, אם במעבר האדם ליד חיישן אין כלל תוצאה של הפעלה חשמלית כלשהי (פרט להפעלת החיישן עצמו, ואולי נורית חיווי ומידע ממוחשב פנימי) - יש מקום להתיר את המעבר, לפחות בדיעבד, למי שנקלע למצב כזה. הדבר שכיח בחיישני **אזעקה ביתית**, הממשיכים לפעול גם כאשר האזעקה מושבתת (מצב 'יום'), וניכר בהם נצנוץ כשאדם חולף, אך אין לכך תוצאה ממשית. מצב זה שכיח גם במעבר ליד **מחסום לרכב שקבוע בו חיישן פוטו אלקטרי** המופעל כשמכונית או אדם חולפים על פניו (אבל המחסום אינו עולה ויורד, רק החיישן פועל). כיוצא באלה, פתיחת דלתות וסגירתן, שקבוע בהן חיישן (או מתג מגנטי) והפעולה נרשמה אי-שם במחשב האוגר מידע, אך אין שום נפקות נראית לעין מפתיחתן וסגירתן. האמור בסעיף זה נכון רק אם אין נורת ליבון, שהדלקתה נחשבת איסור הבערה מהתורה. אכן למתייעצים עמנו במכון 'צומת', אנו ממליצים לבטל גם חיישני סרק אלו או לכסותם, כדי שלפחות שלא תהיה שאלת 'מראית עין', ולא ייראה בעיני הבריות כפעולה אסורה.



ט. בקרת אנרגיה והדחת שירותים

בבתי מלון רבים (וכן גם בבתי חולים, ובעתיד במוסדות רבים) יש חיישני **בקרת אנרגיה**. החיישן מותקן בחדר ו'יודע' אם האדם נמצא בו או יצא ממנו, ואם האדם יצא מן החדר, כעבור זמן קצוב נכבים התאורה והמזגן. הבעיה העיקרית היא השיבה לחדר, לתחום הגילוי על ידי החיישן. התוצאה של הכניסה לחדר היא הפעלת תאורה ומזגן. בדיעבד ובשעת הדחק, יש מקום להבחין בין מזגן, שיש להחשיב את הפעלתו איסור דרבנן, לבין תאורת ליבון, שהפעלתה נחשבת איסור דאורייתא.

עמדתנו ההלכתית היא, כאמור, שיש בעצם הכניסה לחדר שמותקנים בו חיישני בקרת אנרגיה פעולה ישירה של האדם בדרך הילוכו. לכן, אם שוכר החדר במלון מודע לנושא, עליו לדאוג מערב שבת לביטול החיישנים. ניתן גם להסתירם על ידי כיסוי פיסי (מגבת או נייר אלומיניום). אם בדיעבד התברר שהם פועלים - שאלת האיסור תיבחן לפי הצורך

העכשווי בתאורה (לילה או יום) ובמזגן (קר או חם). קשה לפסוק פסיקה אחידה בנושא, כי הפסק יהיה תלוי בנתונים הספציפיים. שאלת חיישן **הדחת שירותים** די דומה. לכתחילה, כאשר האדם מודע לקיומו, אין להתיר, כי הוא נחשב 'לצורכו' (או לטובת משתמשים אחרים). אך בשעת דחק גדולה, יש מקום לקחת בחשבון גם את נושא 'כבוד הבריות', בוודאי כאשר כל האיסור יכול להיחשב רק איסור דרבנן.

י. שינוי זרם/מתח/תדר בלבד

אם תוצאת החיישן היא רק **שינוי זרם (מתח או תדר) בלבד, ולא הפעלה או ניתוק**, אנו מתירים עקרונית את הפעלתו לכתחילה. אכן, אם אין צורך חשוב רצוי להימנע מהפעלתו, וזוהי 'מדיניות הלכתית' שלנו, מתוך חשש 'למדרון חלקלק'. לפיכך, אנו מתירים מעבר תחת **מצלמות** לכתחילה, גם אם אין לצורך ביטחון (מצלמות המוצבות לצרכים אחרים, למשל נגד גניבות או לשם פיקוח על עובדים). החיישן (העדשה) קולט כל הזמן את הנעשה מולו, ויש כל הזמן 'תוצאה' על המסך. כשאדם עובר הוא גורם רק **לשינוי** התוצאה - שהיא התמונה על המסך. לדידנו, כל זה נכלל ב'שינוי-זרם', המקובל עלינו להתירו. אכן, הלכה למעשה, יש צורך להכיר איך בדיוק פועל החיישן: האם הוא רציף או ב'מדרגות' ו'קליקים', שאינם נחשבים 'שינוי', אלא 'ניתוק והפעלה', כמו במאוורר של שלוש דרגות.

כאן מקום להעיר כי ההיתר הוא על ההצטלמות גרידא. שמירת התמונות בדיסק הותרה רק לצורכי בטחון וכדומה, ויש **לאסור צילום אירועים למשמרת** ולהנצחה, בשל איסור מכה בפטיש (אולי רק מדרבנן), ואין כאן המקום להיכנס לנושא זה. בכלל היתר המצלמות, אנו מתירים לכבדי ראייה להשתמש **בסורק ידני** (דמוי עכבר מחשב), וכן במתקן קריאה ממוחשב הכולל **מיקוד אוטומטי**, בתנאים מסוימים ובדוקים.



יא. איתור ג'י.פי.אס.

חיישני **איתור (ג'י.פי.אס.)** דומים מאוד לחיישני צילום, אלא שאינם מאתרים באופן חזותי אלא מאתרים קוד. עמדתנו היא שאיתור זה מותר עקרונית, אם אין תוצאה המופעלת על ידו, כמו הפעלת מדפסת או צופר או טלפון למוקד וכד'. כל ה'תפוקה' היא רק מידע ממוחשב פנימי. לכן אישרנו **אזיקון משמרת בית** לשירות בתי הסוהר, וכן ציוד לניטור ואיכון אסירים בכלא ועוד.



יב. תאורת LED עם שינוי עצמה

הענקנו אישור מטעם מכון 'צומת' **לפנסי 'תאורת גנים ציבוריים'** הניזונים מקולטי שמש ביום והופכים לתאורת שטח בלילה, באמצעות מקבץ של עשרים וארבע נורות LED חזקות, שאין בהן ליבון. כאשר אדם מתקרב, חיישן תנועה גורם להגברת עוצמת התאורה. אישרנו שיטה זו לאחר שבדקנו את תהליך החישה ואת התגובה הרציפה של הגברת התאורה, ולא 'קפיצת מדרגה' ע"י הפעלת נורות נוספות, למשל. במכון 'צומת' מתכננים לאחרונה **פנס LED ידני** שיפעל בשיטה דומה: הוא דולק כל השבת בעוצמה נמוכה, ובהפעלת חיישן על ידי מגע יד האדם - האור מתגבר עד למקסימום בהליך רציף.



ג. מתקנים ביתיים הפועלים על ידי חיישני שינוי



למשק הבית הפרטי אנו מתירים **משאבות להגברת לחץ המים**. המשאבה פועלת כל השבת בעוצמה מינימלית. חיישן רגיש בקו אספקת המים לדירות חש ירידת לחץ בשל פתיחת ברז כלשהו, והמשאבה מגבירה מעט את עצמתה. זה גם סודם של **מזגני האינוורטר**, המותרים על ידינו ללא פקפוק, למרות החיישן הרגיש שלהם. אין למזגן זה תרמוסטט של ON-Off אלא הוא פועל ברציפות, ורק העוצמה משתנה לפי תנאי הסביבה שהאדם השפיע עליהם. בשוק כבר יש **מקורי אינוורטר** בשיטה דומה. גם אותם אנו מתירים ללא חשש, כמובן לאחר בדיקה והיכרות קרובה.



סיכום

- א. הפעלת מכשיר חשמלי או אלקטרוני מכל סוג שהוא אסורה בשבת, אם האדם הפעילו לצורכו או לצורך אחרים.
- ב. אין הבדל אם ההפעלה היא בידיים ממש, כמו בלחיצת כפתור או הסטת מתג, או ההפעלה היא באמצעות חיישנים, שלט, או כל ציוד תקני אחר.
- ג. גם אם האדם לא הפעיל מכשיר חשמלי בידיו, ולא עשה כל פעולה מיוחדת לשם הפעלה, אלא רק הלך בדרכו, אך הוא יודע שיש חיישן שיגרום הפעלה לצורכו, כגון פתיחת הדלת, הדחת השירותים או הפעלת המזגן וכד' - הליכתו זו אסורה.
- ד. אם האדם הפעיל חיישן בלבד, אך אין שום מכשיר שהופעל בשל כך, כמו בהפעלת חיישן אזהרה שאיננה פעילה וכדומה - אין איסור בדבר. רצוי שתגובת החיישן עצמו לא תיראה על ידי נורית חיווי, אך אם היא נראית - אין בכך איסור.
- ה. אם אדם הלך בדרכו והפעיל מנורה או כל מכשיר אחר שאין לו עניין בו (חולף ליד בית זר) - הדבר מותר, כעין 'מתעסק'.
- ו. יש שהורו שמותר לעבור ליד חיישן שמדליק אור בחדר מדרגות או במסדרון במלון, אם יש במקום תאורה נמוכה, שדי בה כדי שהאדם יוכל להסתדר.
- ז. אם החיישן אינו מפעיל מכשיר אלא רק משנה את עוצמת הזרם, המתח או התדר, והתוצאה החשמלית קיימת ממילא והיא רק השתנתה ברצף - מותר לכתחילה לגרום להפעלת חיישן זה (אם אין בו נורת ליבון או גוף חימום הנחשבים אש). זה מקור ההיתר למעבר ליד מצלמות ולהפעלת פריטים דומים, כמו איתורן ג'י.פי.אס, אזיקון אלקטרוני וגלאים נוספים אשר אין מפעילים בהם שום מכשיר או ציוד חדש אלא רק משנים אותם.
- ח. שינויים כאלו באמצעות חיישן מצויים במזגני אינוורטר, במשאבות להגברת לחץ ובפנסי תאורה מסוימים - ויש להתירם.



הרב שלמה אישון

הלכות צדקה - בסיס למניעת פיטורי עובדים

לאחרונה הודיעו כמה חברות גדולות במשק על כוונתן לפטר מאות עובדים - בתור חלק מצעדי ההתייעלות שהן נוקטות. להלן נבחן האם הלכות צדקה אוסרות פיטורים אלו, ובאלו תנאים מותרים הפיטורים לפיהן. נקדים ונאמר שאין אנו עוסקים במצבים שבהם הפיטורים הם כורח המציאות, דהיינו כאשר החברה אינה יכולה להמשיך ולהתקיים בלעדיהם. דיונונו נסב על מצבים שבהם תוכל החברה להמשיך להתקיים ולהיות מבוססת מבחינה כלכלית גם בלא פיטורים, אלא שהיא מעוניינת בפיטורים לשם הגדלת רווחיה. עוד נדגיש שאין אנו עוסקים במאמר זה במכלול השאלות ההלכתיות והמשפטיות הנוגעות לפיטורי עובדים כאשר הם נעשים תוך הפרת חוזה העבודה. המאמר עוסק רק בהיבט של מצוות הצדקה שבפיטורי עובדים, ובשאלה האם רשאת חברה להפסיק העסקתם של עובדים, ובאלו תנאים היא יכולה לעשות כן, לאור הלכות צדקה.

א. המשך העסקת העובד - צדקה

הפסקת עבודה של עובד שהתפרנס ממנה שנים רבות והשארית בלא מקור פרנסה, הושוותה בחז"ל לגזל¹, ולעתים ראו בה אף כעין שפיכות דמים². לעומת זאת נתינת עבודה אשר תאפשר לאדם להתפרנס בכבוד ותמנע את נפילתו הכלכלית נחשבת בחז"ל למעלה הגבוהה ביותר בצדקה³. מכאן שמצוות צדקה מחייבת לדאוג לא רק למי שכבר הגיע למצב של עוני, אלא אף למי שעלול להגיע למצב כזה, אם יאבד את מקום עבודתו, אף שכרגע אינו עני כלל. בהמשך העסקתו של אדם בעבודתו מקיים אפוא המעסיק

1. על הפסוק במשלי 'אל תגזול דל', אומר המדרש (תנחומא בהר): 'וכי יש אדם גוזל דלים, מהו גוזל ממנו והוא דל, אלא אם היתה למוד לפרנסו וחזרת בך ואמרת עד מתי אני מספיק לך, ואתה מונע שלא ליתן לך, דע כי אתה גוזל'.
2. במסכת יבמות ע"ב, שואלים חז"ל על הכתוב: 'ויאמר ה' אל שאל ואל בית הדמים על אשר המית הגבעונים - וכי היכן מצינו בשאל שהמית הגבעונים? אלא מתוך שהרג נוב עיר הכהנים שהיו מספיקין להם מים ומזון, מעלה עליו הכתוב כאילו הרגו'. מדברים אלו מסיק ר"ת, ספר הישר חלק החידושים, ס' תשמא: 'הרי הגורם לחברו הפסד ריוח ומחיה מעלה עליו הכתוב כאלו הרגו'.
3. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"י ה"ז: 'שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה... ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאל, ועל זה נאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך'.

מצוות צדקה מן המובחר⁴. אמנם בעלי המניות של החברות מעוניינים בכמה שיותר רווחים מהשקעתם, אך גם עליהם מוטלת האחריות של מניעת הפגיעה במקור פרנסתם של העובדים⁵. על כן מותר להנהלת החברה לשקול את פיתורי העובדים לא רק לאור המשמעות הכלכלית של הפיתורים עבור החברה, אלא גם לאור המשמעות של הפיתורים בנוגע להמשך קיומו הכלכלי של העובד ומשפחתו; שכן גם על בעלי המניות מוטלת האחריות לכך. הבאת שיקולים אלה בחשבון מותרת גם על פי החוק⁶.

ב. כפייה על המשך ההעסקה

על פי ההלכה כופים על הצדקה, כפי שנפסק ב'שולחן ערוך' (יו"ד סי' רמח סעי' א):
ומי שנותן פחות ממה שראוי ליתן, בית דין היו כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן...

כפייה זו אינה מוגבלת לעשירית או לחומש מנכסיהם של הנותנים, וגבאי הצדקה רשאים לכפות נתינת סכומים גדולים יותר לצדקה, אם העני זקוק לכך, ואם ביכולתו של הנותן לתת סכומים אלה⁷. בהתאם לכך מצאנו בתלמוד (בבא בתרא ח"ב): 'דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה'.

4. ספרא בהר פרשה ה: 'כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך אל תניחנו שירד, הא למה זה דומה למשוי על גבי החמור עודנו במקומו אחד תופש בו ומעמידו, נפל לארץ חמשה אין מעמידים אותו, וכן הוא ברש"י על הכתוב (ויקרא כה לה): 'והחזקת בו - אל תניחנו שירד ויפול ויהיה קשה להקימו, אלא חזקה משעת מוטת היד'. וראה גם ספר החינוך, מצוה תעט, שכתב: 'ואתה בני אל תחשוב שענין מצות הצדקה לא יהיה רק בעני אשר אין לו לחם ושמלה, כי אף בעשירים גדולים תתקיים גם כן מצות הצדקה לפעמים... ואפילו בעשיר שהוא בעירו ובמקום מכירו פעמים שיצטרך מפני חולי או מפני שום מקרה אחר לדבר אחד שהוא בידך ולא ימצא ממנו במקום אחר, גם זה בכלל מצות הצדקה הוא בלי ספק, כי התורה תבחר לעולם בגמילות חסדים ותצוה אותנו להשלים רצון הנבראים בני ברית באשר תשיג ידנו'.
5. ממעשה הריגתה של נוב אנו למדים על האחריות המוטלת על כל מי שבידו להשפיע - גם אם אינו המוציא אל הפועל, הריגת נוב עיר הכוהנים על ידי שאול הייתה הסיבה לכך שבימי דוד נגזר על עם ישראל רעב שלוש שנים. עם ישראל כולו נענש בשל מניעת אמצעי המחיה מן הגבעונים. את המעשה עשה שאול, אך האחריות הוטלה על העם כולו, כנראה בשל העובדה שלא מנע את שאול מכך או שלא מחה בשאול על מעשהו. בעלי המניות מצווים אפוא להשתמש בכוח שבידם כדי למנוע במידת האפשר פגיעה במקור מחייתם של העובדים, ובדאי שאינם רשאים להתנגד להתחשבות בעובדים.
6. סעיף 11 (א) לחוק החברות קובע: 'תכלית חברה היא לפעול על פי שיקולים עסקיים להשאת רווחיה, וניתן להביא בחשבון במסגרת שיקולים אלה, בין היתר, את ענייניהם של נושיה, עובדיה ואת ענייניו של הציבור; כמו כן רשאית חברה לתרום סכום סביר למטרה ראויה, אף אם התרומה אינה במסגרת שיקולים עסקיים'.
7. הרמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ז, פסק: 'לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו... בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת - נותן לו כפי השגת ידו. וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה...'. הרי ששיעור החומש והעשירית הינם רק כאשר אין ביכולתו של אדם לתת כדי מחסורו של העני. וכן עולה מלשון השו"ע, יו"ד סי' רמט סעי' א: 'שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים. ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו, מצוה מן המובחר; ואחד מעשרה, מדה בינונית; פחות מכאן, עין רעה'. וכן נכתב בשו"ת מהר"ם מינץ סי' סה: 'אם הוא איש אמיד, וידו משגת צריך שיתן כפי צריכות דעני'.



וכתב על כך ה'חכם צבי':⁸

לפי שהצדקה מן התורה אינה תלויה ברצון הנותן אלא בצורך המקבל וחסרון העני. ובאופן זה יראה ג"כ שמוציאין אף מן היתומים, והיינו דרפרם דאכפייה לרב נתן בר אמי ואגבי מניה ארבע מאה זוזי לצדקה. ואי בדלא יהיב עדיין מה ששיערו חכמים, אטו ר"נ עשויו בעי. אלא ודאי שהצבור כופין ג"כ על זה לפרנס עניייהן במה שצריכין, ואין משגיחין אם כבר נתן היחיד שיעור מעשר או חומש לצדקה

יש להדגיש שהאחריות להבטחת הקיום של העובדים בכבוד מוטלת בראש ובראשונה על בעלי המפעל, ואין הם רשאים להיפטר מכך בטענה שהם מעוניינים לתת צדקה למטרות אחרות.

אחריות זו של בעלי המפעל לקיום העובדים בכבוד מבוססת על שני טעמים: א. היות העובדים סמוכים על שולחנו של בעל המפעל, כפי שפסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג): 'עניי ביתו קודמין לעניי עירו'. ב. כאמור לעיל, העסקת העובד היא המעלה הגבוהה ביותר של מצוות הצדקה. המשך ההעסקה הוא דבר שרק בעלי המפעל יכולים לעשות, והרי זה כאילו הם היחידים שידם משגת לדאוג לעניים הללו, וממילא מוטלת החובה דווקא עליהם.

לאור זאת, לכאורה מדיני צדקה יש מקום לכפות על החברה בע"מ להמשיך להעסיק עובדים ולא לפגוע במקור פרנסתם. אלא שהדבר תלוי בטעמה של הכפייה, ובשאלה האם היא נוהגת גם בזמן הזה.

ג. כפייה על חברה בע"מ

נחלקו הראשונים והאחרונים בשאלה מהי טעמה של הכפייה על הצדקה: האם זו כפייה שמקורה בדין הכללי של כפייה על המצוות⁹ או שמא זוהי כפייה הנובעת מחוב ממוני שיש כלפי העניים.

לדעת בעל ה'מאור'¹⁰ הכפייה על הצדקה היא מדין כפייה על המצוות:

וכן מאי דאמרי' אכפייה רבא לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ת' זוזי לצדקה עשויו הוא שעשהו וכפאו עד שאמר רוצה אני אבל ליטול ממנו בעל כרחו בדלא אמר רוצה אני אין לו לב"ד לעשות כן דאפי' אם נודר כדאתי למיהדר ביה מיקם הוא דקאי בעון אבל לב"ד לית ליה למיעבד ביה ולא מדעם כדברי רבינו האי גאון ז"ל. ואילו הרדב"ז¹¹ כתב:

ונ"ל דשאני מ"ע של צדקה שיש בה תקנה לעניים והרי הוא כחוב עליו וכופין אותו לפרוע חובו ויורדין לנכסיו כאשר עושין למי שמסרב לפרוע החוב אשר עליו...

8. שו"ת חכם צבי, ליקוטי תשובות סי' קיב.

9. כתובות פו ע"א: 'אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו'.

10. המאור הגדול, ב"ק יח ע"ב.

11. רדב"ז, הל' מתנות עניים פ"ז ה"י.

וכן היא דעת ה'כסף משנה'¹² וכן היא דעת רוב הפוסקים האחרונים, שהכפייה על הצדקה כמוה ככפייה לפרוע כל חוב אחר.¹³ למחלוקת זו כמה השלכות, שאחת מהן נוגעת לשאלה מיהו בעל הסמכות לכפות על הצדקה: אם זו כפייה על המצוות מסתבר יש צורך בבית דין מומחים, אולם אם זו כפייה הנובעת מחיוב ממוני, היא יכולה להיעשות על ידי כל אחד.¹⁴ למחלוקת זו עשויה להיות השלכה נוספת, הנוגעת לשאלה האם ניתן לכפות על חברה בע"מ קיום מצוות צדקה. אם הכפייה על הצדקה היא מדין כפייה על המצוות - ייתכן לומר שהחברה אינה מחויבת במצוות, וממילא אי אפשר לכפות עליה מצוות צדקה. אולם אם הכפייה על הצדקה נובעת מחיוב ממוני - מסתבר שהיא נוהגת גם בחברה.¹⁵ היות שכאמור, חלק ניכר מהפוסקים רואים בכפייה על הצדקה כפייה לתשלום חוב כספי, ממילא תוכל המדינה לכפות על קיומה של מצווה זו, אף שאינה נחשבת בית דין מומחים,¹⁶ וכמו כן תוכל להפעיל כפייה זו גם על חברות בע"מ.

12. ע' כסף משנה, הל' נחלות פי"א הי"א, שכתב: 'כי ממונו של אדם משועבד לעשות ממנו צדקה'.
13. ע' בש"ך, יו"ד סי' רמח ס"ק ד, שכתב בנוגע לצדקה: 'דלא גרע מחוב'. ע' בקצות החושן, סי' רצ, שכתב שדברי הכסף משנה שהובאו לעיל נכונים. ע"ע בפסקי דין רבניים חלק ה, עמ' 333 (בית הדין הרבני האזורי רחובות בהרכב הדיינים: הרבנים ז' גרז - אב"ד, ש' דביר, א' שפירא), שכתב: "לא המצווה גורמת לתת מתנות העניים וצדקה, אלא להיפך התורה זיכתה חלק לעניים אלא דאם נותנים את החלק המגיע לעניים מקיימים מצווה". וע' גם במאמרו של הרב שלמה דיכובסקי, 'צדקה כחיוב משפטי' קובץ תורה שבעל פה לא, תשן, קיב-קכג, ושם הביא מחלוקת האם הכפייה מדין החיוב המשפטי נוהגת גם בעניין הקדימויות בצדקה, כגון "הקרוב קרוב קודם".
14. ראה ספר החינוך, מצווה ו, שכתב שהכפייה נעשית ע"י ב"ד; ובקצות החושן, סי' ג ס"ק א, כתב: 'לכוף ודאי בעין מומחין משום דאשר תשים לפניו אלו כלי הדיינים קאי על שבעים זקנים'. ואולם בנתיבות המשפט, ביאורים סי' ג ס"ק א: 'דכיון דדמי לעשה סוכה ואינו עושה דכופין אותו לקיים המצווה, כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור אפילו מי שאינו בכלל בית דין'. וכן הוא בשו"ת חתם סופר ה, חו"מ סי' קעז, שכתב: 'ב' מיני מצוות שכופים עליהם הם, א' חוקים, ב' משפטים, וקיום חוקים ומצוות כל ישראל ערבים זה בזה ונכנס מי שאינו מוחה ויש בידו למחות בכלל אשר לא יקים את דברי התורה הזאת... וב"ד שהזכירו בכל מקום לישנא בעלמא הוא ואורחא דמלתא שיש כח בידם... אך משפטים הוא הכולל ב' דברים א' לעשות משפט כתוב שקצבה תורה... וכל דבר שקצבה תורה עונשו אחר שכבר עבר אין דמו מסור כ"א ביד ב"ד מומחין... וחלק השני להוציא ממון מיד המוחזק... כל הכפיות נקרא משפטים וכתבי אשר תשים לפניו ולא לפני הדיוטות דאלהים כתיב בפרשה וצריכים מומחין... ולפע"ד אחר שכבר פסקו דיינים דין שישלם פלוני מפלוני והוטל עליו מ"ע לשמוע אל השופט ולא אבה ונעשה סרבן אז נעשה עבריין על חק ומצווה שמיעה אל השופט והוטל על כל ישראל...'. לדבריו בכפייה על הצדקה אין צורך בבית דין, משום שזו מצווה עשה, ואילו לא היה בזה מצוות עשה - היה צורך בבית דין מומחים. וראה גם מאמרו של הרב משה צבי נריה, 'כפייה ורצון בקיום מצוות', תורה שבעל פה, יב עמ' סט-פד.
15. ראה מאמרו של הרב אשר וייס, 'האם חברה בע"מ היא גוף משפטי עצמאי', תחומין לג, עמ' 33, שכתב: 'אין מצוות התורה חלות על חברה בע"מ... אך מכל מקום נראה דבכל הנגע לעבירות שבין אדם לחבירו, כגזלה, גנבה ואונאה דין החברה כדין כל אדם - אסור לה לגנוב ואסור לגנוב ממנה'. עפ"ז אפשר יהיה לכפות חברה על הצדקה אם נראה את חיוב הצדקה בתור חיוב ממוני כלפי העניים, שהרי אי נתינת הצדקה כמוה כגזל ממונם של עניים.
16. וראה שו"ת שואל ונשאל א, חו"מ סי' ו, שכפייה זו יכולה להיעשות לא רק על ידי בית הדין אלא גם על ידי נבחרי הציבור: 'דמ"ש דיינים מ"ש ממונים שהרי הם כמו ב"ד לענין זה'.



זאת ועוד, מצוות הצדקה אינה רק מצווה המוטלת על הפרט אלא גם מצווה המוטלת על כלל הציבור¹⁷. על כן, גם לפוסקים הסוברים שההלכה רואה בחברה ישות משפטית נפרדת, ומעמדה הוא כמעמד 'ציבור', אפשר לכפות עליה לתת צדקה. וכל שכן לסוברים שעל פי ההלכה נחשבת החברה שותפות של כלל בעלי המניות, שאז כפייה על החברה כמוה ככפייה של כל שותף ושותף לקיים את מצוות הצדקה המוטלת עליו.¹⁸

ד. סיכום

1. חברה רשאית לפטר עובדים בנסיבות שבהן הימנעות מפיטורים תסכן באופן ממשי את קיומה - וזאת בהתאם להלכה ובאופנים שמתירים לה ההלכה והחוק לעשות כן.
2. כאשר אין מדובר בסכנה לקיומה של החברה, מחויבת החברה, מדיני צדקה, לדאוג לכך שלעובדיה יהיה מקור פרנסה שיאפשר להם ולמשפחתם קיום בכבוד. על החברה לדאוג לכך, אם על ידי המשך העסקתם ואם על ידי מציאת מקור פרנסה חילופי או פיצויים הולמים להם - אף מעבר לנדרש על פי החוק.
3. המשאבים הכלכליים העצומים המצויים בחברות הגדולות, צריך שיופנו גם למטרות של צדקה וחסד - הן כלפי חוץ, והן כלפי עובדי החברה עצמה, תוך הבטחת המשך האטרקטיביות הכלכלית של החברה.



17. כך עולה מדברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים, שבפרק ז עסק במצוות הצדקה הפרטית ובפרק ט עסק במצוות הצדקה הציבורית. וראה בפירוש רש"ר הירש, דברים טו, ז, שדייק כך מלשון הפסוק.

18. לסקירת הדעות השונות בעניין זה, ר' מאמרו של הרב אשר וייס שם, וכן כת"ר א' עמ' 231 ואילך: ריבית בתאגידים.

הרב שלמה בן יאיר

מחוסרי אמנה

שאלה

אדם פרסם את רכבו למכירה ומצא קונה. לאחר שסיכמו בעל-פה על המכירה ביניהם, בא אדם אחר והציע למוכר סכום כסף גבוה יותר תמורת הרכב. האם מותר למוכר לחזור בו מהמכירה לקונה הראשון ולמכור את הרכב לשני?

א. מעשה קניין

הקניין קובע את מעבר החפץ מבעלות אדם אחד לבעלות חברו. אחרי מעשה הקניין אין אפשרות לחזור מהמכירה, זהו תוקף הקניין. 'שולחן ערוך'¹ פסק שבשעה שהקונה מושך את החפץ, נעשה הקניין. לאחר המשיכה, הקניין חלוט והחפץ שייך למעשה לקונה, ואין אפשרות לחזור בהם, לא למוכר ולא לקונה. אך **כל עוד לא נעשתה בחפץ פעולת קניין, הצדדים יכולים לחזור בהם**. אם הקונה כבר שילם כסף, אף על פי שקניין כסף חל מן התורה, חכמים ביטלו את הקניין, ולכן המוכר יכול לחזור בו. במקרה זה חלה עליו קללת חכמים של 'מי שפרע מדור המבול הוא יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו'.² במקרה שלנו לא שולמה תמורה, ולכן קללה זו אינה חלה.

ב. קניין 'סיטומתא'

יש מקרים שבהם לא עשו קניין ולא משכו, ובכל זאת אין הצדדים יכולים לחזור בהם. אם עשו מעשה הנחשב על-פי מנהג המדינה גמירות דעת לקניין, נחשב המעשה לקניין על פי ההלכה. דוגמה לכך מובאת ב'שולחן ערוך':³ נהגו לעשות רישום על חבית יין, והרישום נחשב מכירה. במקרה שהובא בשאלתנו למעלה, לא היה שום מעשה המבטא קניין על פי המקובל, לכן ברור שחזרת המוכר תקפה.⁴ אמנם חכמים לא ראו דבר זה בעין יפה, וייתכן שיש בדבר גם איסור, כמבואר להלן.

1. שו"ע, חו"מ סי' קצח סעי' א.

2. שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' א, ועיי"ש סעי' ד.

3. שו"ע, חו"מ סי' רא סעי' א, וכן שם סי' רד, סעי' ו.

4. שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' ז, וכן מבואר בכל הפוסקים, שיכול לחזור בו.



ג. אין רוח חכמים נוחה הימנו

למדנו בגמרא (בבא מציעא מח ע"א):

והתניא... והנושא ונותן בדברים לא קנה והחוזר בו אין רוח חכמים נוחה הימנו ואמר רבא אנו אין לנו אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו; דברים ואיכא בהדיהו מעות קאי באבל; דברים וליכא בהדיהו מעות לא קאי באבל... מבואר מדברי רבא⁵ שאם לא נתן מעות וחזר בו, אין קללת 'מי שפרע' חלה, אלא רק 'אין רוח חכמים נוחה הימנו'. מה פירוש הדבר? רש"י הסביר:⁶ אין נחת רוח לחכמי ישראל במעשיו של זה, אין דעתם נוחה עליהם הימנו על ידו, אנו אין לנו קללה אחרת אלא אינו הגון בעיני חכמים.⁷ מלשון רש"י משמע שאין איסור לחזור בו, אלא שאין הדבר ראוי. אך יש גמרא אחרת שממנה מתבאר שיש משמעות חמורה יותר לחזרה מדיבורו.

ד. 'מחוסרי אמנה'

נחלקו רב ור' יוחנן⁸ האם בחזרה מסיכום בעל פה (בלא שום מעשה קניין ובלא מעות) יש משום 'מחוסרי אמנה': ר' יוחנן אומר שאם אחד מהם חוזר בו, יש בזה משום 'מחוסרי אמנה', רב אומר שאין בזה משום 'מחוסרי אמנה'.⁹ הראשונים וה'שולחן ערוך' פסקו כר' יוחנן.¹⁰ יש לברר מה משמעות 'מחוסרי אמנה', ונביא כמה דברים מהראשונים על כך: א. רוב הפוסקים סבורים שאדם שחוזר בו מסיכום בעל פה, עובר על איסור דרבנן בלבד.¹¹ מלשון הרמב"ם¹² משמע שאין איסור בחזרה מסיכום בעל פה, אלא שראוי לאדם לעמוד בדיבורו.

5. כך הבינו התוס', בבא מציעא מח ע"א, ד"ה ואמר רבא.

6. תוס', ב"מ מח ע"א, ד"ה אין וד"ה אנו.

7. מצאנו ביטוי זה במקומות נוספים בש"ס בהקשרים אחרים, כגון: רש"י, קידושין יז ע"ב, ד"ה אין: 'אין דעת חכמים נוחה עליהם במעשיו, כלומר אין מחזיקין לו טובה שלא הצריכוהו לכך'; נמוק"י, ב"ק לג ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה אין: 'אין רוח חכמה וחסידות בקרבו'.

8. ב"מ מט ע"א.

9. יש לשאול על רב: האם רב חולק על הבריייתא לעיל, שאמרה שהחוזר בו - אין רוח חכמים נוחה הימנו? נראה שרב אינו חולק על הבריייתא; לכו"ע מי שחוזר בו מדיבורו אין רוח חכמים נוחה הימנו, רק נחלקו אם נשאר רושם מן המעשה: לדעת רב אין החזרה בו מדיבורו מגדירה את האדם הגדרה שלילית, ואילו לדעת ר' יוחנן יש בכך כדי להגדיר את האדם 'מחוסר אמנה'.

10. רמב"ם, הל' מכירה פ"ז ה"ח; שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' ז.

11. כך דעת תוס', ב"ב קכג ע"ב, ד"ה הכא; ריטב"א, מובא בשיטמ"ק, ב"מ מט ע"א; אור זרוע, ב"מ סי' קמט; ראנ"ח ח"א, סי' קיח; שו"ת אג"מ, חו"מ ח"א סי' נח ועוד. וכן הוא לשון כמה ראשונים כגון: בעל המאור, ב"מ כט ע"ב, ד"ה פסק הרי"ף. וכן מדויק מדברי הסוברים שלא נחשב 'עושה מעשה עמך', ופשוט שיש איסור לנהוג כך. וכן מדויק מדברי ר"ש בפירושו למשנה שביעית פ"י מ"ט, אף ששם כתב שדברים אין בהם משום 'מחוסרי אמנה', ולכן אין איסור בדבר. והקשו עליו שהלכה היא שדברים יש בהם משום 'מחוסרי אמנה', מכל מקום מדויק שלדינא יש איסור בדבר.

12. רמב"ם, הל' מכירה פ"ז ה"ח: 'הנושא ונותן בדברים בלבד הרי זה ראוי לעמוד בו בדיבורו'.

ב. 'נימוקי יוסף' כתב¹³ שאדם שחוזר בו נחשב 'אינו עושה מעשה עמך'.
ג. עוד משמע מה'נימוקי יוסף', שאדם שחוזר בו עובר על הפסוק: 'שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב'¹⁴, ומשמע שהוא איסור מדברי קבלה.
ד. לדעת ה'מרדכי'¹⁵ עובר החוזר בו מדיבורו על מצוות עשה של 'הין צדק', שכן מחויב הוא מהתורה לעמוד בדיבורו.
ה. יש אומרים שצריך להכריז על מעשה אדם כזה ברבים כדי לביישו¹⁶; אך מלשון הרמב"ם¹⁷ שלא הזכיר עניין ההכרזה בבית דין אלא גבי "מי שפרע", נראה שאין להכריז על כך בבית דין או ברבים.
ו. 'בית יוסף' כתב¹⁸ שלדעת המהר"ם מרוטנבורג (בשם ר"ת), החוזר בו מדיבורו נקרא רשע; אך ה'שיטה מקובצת'¹⁹ כתב בשם הראב"ד, שאינו נקרא רשע, וכן משמע מן הראשונים, שלא הזכירו עניין זה.
ז. בשו"ת 'בצל החכמה' כתוב²⁰ שבדרך כלל אנו סומכים על הודעתו של ישראל ללוי: "כור מעשר יש לך בידך", ועל סמך הודעה זו יכול הלוי להפריש תרומת מעשר. אך אם המודיע הוא 'מחוסר אמנה' - אין הלוי יכול להפריש על סמך הבטחתו. ה'שולחן ערוך'²¹ פסק בעניין חזרת פועלים, שאם הפועל חוזר בו לפני התחלת עבודה ולא גרם למעסיקו הפסד, יש לו עליו רק 'תרעומת', כלומר שמוותר לו להתמרמר עליו. לפי זה נראה שגם כאן, שבעל הרכב חוזר בו מהסיכום על מכירת הרכב, יש למקבל ההבטחה 'תרעומת' על המבטיח, ויכול להתרעם עליו. נראה שכאשר יש 'תרעומת', ראוי שהחוזר יחזור בו רק מכוח סיבה ולא סתם, וכן ראוי שהחוזר בו יפייס ויירצה את הצד השני על חזרתו.²²

13. ב"מ כט ע"א, ד"ה איתמר. יש לדון בנפרד מהי הנפקא מינה במי שעובר על פסוק זה, עיין ב"מ סב ע"א, ואכמ"ל.
14. צפניה ג, יג; ו"כ ר' יונה בשערי תשובה, שער ג ס"ק קפג; או"ז, ב"מ ס' קמט; תשובת מהר"ם, מובאת בב"י, יו"ד, ס' רסד בשם ר"ת; שו"ע הרב, הל' מכירה ומתנה ה"א ועוד. ואע"פ שהיה מקום לומר שעובר על 'לא ידברו כזב' רק במזיד, כגון שמכוון מתחילה לחזור בו, מכל מקום מוכח מהגמרא שהביאה את הפסוק לעניין בן לוי הסומך על המבטיח לו את תרומותיו, שבכל הבטחה שאינו עומד בה - עובר על פסוק זה, והוא הדין כאן.
15. מרדכי, ב"מ ס' תנא; אמנם בחידושי הרשב"א, ב"מ מט ע"א, ד"ה הא דמותביה, משמע שלמסקנה אין עשה זה חל אלא כשמתחילה לא חשב לעמוד בדיבורו.
16. שו"ת מהר"ם מינץ, ס' קא; וכן בספר האגודה, ב"מ פ"ד אות סו, בשם ראב"ה.
17. הרמב"ם שם, בהלכה ב הזכיר את עניין ההכרזה לגבי "מי שפרע", וכן נראה משאר הראשונים, שלא הזכירו עניין זה.
18. ב"י, יו"ד, ס' רסד; נראה שגם לדעתם לא פסלוהו לעדות. מדלא מצינו שהזכירו הדבר, ואפילו ב'מי שפרע', יש פוסקים שלא נפסל לעדות וכ"ש כאן.
19. ב"מ מט ע"א, ד"ה עוד (מובא ב'ספר המאור').
20. שו"ת 'בצל החכמה' ח"ה, ס' קנט.
21. שו"ע, חו"מ ס' שלג, סעי' א; עיין בסמ"ע לטור חו"מ, ס' שלג, ס"ק א, שכתב שבחזרת פועל יש משום 'מחוסר אמנה', ויש אחרונים שסוברים שלפועל יש דין אחר ממכר ומתנה, ואין בו 'מחוסר אמנה' רק קבלת תרעומת, ואכמ"ל.
22. לגבי משמעות המושג 'תרעומת', עי' במאמר הרב אריאל בראלי, 'מהי תרעומת', אמונת עיתן 101, עמ' 116-119; עיין גם בשו"ת 'שבט הלוי' ח"ז, ס' רלו, אות ה, ו.



1. מקור דברי ר' יוחנן

מניין למד ר' יוחנן שיש בחזרה בו מסיכום בעל פה משום 'מחוסרי אמנה'? מדברי הגמרא²³ נראה שמקור דברי ר' יוחנן הוא מהפסוק: 'הין צדק', שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק. לדעת רב, פירוש הפסוק הוא שלא יהא 'אחד בפה ואחד בלב', אך אם התכוון למכור וחזר בו מכך, אין בזה איסור כלל. הרי"ף²⁴ פסק כר' יוחנן, אך הביא את הברייתא על פי הסבר אביי, שלא יהא 'אחד בפה ואחד בלב'. הראשונים נחלקו בהסברת דברי הרי"ף:

- א. 'בעל המאור'²⁵ ו'נימוקי יוסף'²⁶ הסבירו שמקור הדין מ'הין צדק'. והביא הרי"ף את הסבר אביי, כדי לומר שבמתנה מרובה, שאין בה 'מחוסרי אמנה', מכל מקום יש איסור של 'אחד בפה ואחד בלב'. לדעתם, אפשר שהחובה לעמוד בדיבורו היא מצוות עשה מהתורה, כמו שכתב ה'מרדכי'.
- ב. הרא"ש²⁷ כתב שמקור דברי ר' יוחנן אינו מ'הין צדק' אלא כנראה מסברא, ונראה שהאיסור הוא מדרבנן בלבד.
- ג. על פי דעת הראשונים²⁸ שהחזר בו מדיבורו עובר על דברי הפסוק 'שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב', אפשר לומר שפסוק זה הוא מקור האיסור. לפי זה הוא איסור מדברי קבלה.

2. טעם האיסור

- יש להסתפק מהו **טעם** האיסור: האם הוא מצד הגברא, האדם המבטיח שלא ישנה את דיבורו, כדי שלא ירגיל עצמו לדבר שקר, או שהוא מצד מקבל ההבטחה, שכיוון שסמך על נותן ההבטחה, אם יחזור בו מדיבורו ייגרמו לו צער ואכזבה?
- מספק זה יש לדון אם יש דין 'מחוסר אמנה' במקרים להלן:
- א. הפרת הבטחה שנאמרה לגורם שלישי, ולא למקבל עצמו.
 - ב. הפרת הבטחה שניתנה לקטן.
 - ג. הפרת הבטחה שניתנה לגוי.
 - ד. הבטחה שניתנה, ומקבלה מת.²⁹
- אם נאמר שסיבת האיסור היא משום שהמבטיח צריך לעמוד בדיבורו ולא להרגיל עצמו לדבר שקר, גם בכל המקרים הללו - עליו לעמוד בדיבורו. אך אם נאמר שסיבת האיסור

23. ברייתא ב"מ מט ע"א, מיתיבי ר' יוסי בר' יהודה וכו'.

24. ב"מ כט ע"א-ע"ב.

25. בעל המאור לב"מ כט ע"ב, ד"ה ומה שכתב הרי"ף ז"ל.

26. נימוקי יוסף, ב"מ כט ע"ב, ד"ה שלא ידבר.

27. רא"ש, ב"מ פ"ד, ס' יב וכן משמע במלחמות ב"מ כט ע"א, וכן כתב הב"ח בס' רד.

28. ראה לעיל הערה 14.

29. ולהיפך: אם אדם מבטיח הבטחה ומת, לדעה שסיבת האיסור היא שצריך לעמוד בדיבורו - היורשים פטורים, ולדעה שסיבת האיסור היא שסמך דעת המקבל יש לומר שהיורשים חייבים. אך נראה שקשה לחייב את היורשים בדין 'מחוסרי אמנה' מכוח הבטחת אביהם, וכ"כ בהג' רעק"א על שו"ע, חו"מ, ס' רד, סעי' ח, שהיורשים פטורים.

היא משום שהמקבל סומך בדעתו על דברי הנותן, נראה שבמקרים אלו אין לחשוש. במקרה שההבטחה ניתנה לגורם שלישי, מי שאינו שומע את ההבטחה בעצמו, אינו סומך עליה כל כך. הוא הדין כאשר מקבל ההבטחה מת, שאין סמיכות דעת ליורשים. בהבטחה לקטן, אין לקטן דעת גמורה לסמוך על מה שמבטיחים לו; ובהבטחה לגוי נראה שאין לנו לחשוש לצערו. אמנם נראה שהגמרא הכריעה שעיקר הטעם הוא מצד סמיכות דעת המקבל, וזו לשון הגמרא:

אמר אבי יוחנן האומר לחבירו מתנה אני נותן לך... מותר לחזור בו אמר רב פפא ומודה רבי יוחנן במתנה מועטת דסמכא דעתיה...³⁰

וכן פסק הרמב"ם. לפי זה בכל המקרים האלו אין דין 'מחוסרי אמנה' משום שהדבר תלוי בסמיכות דעת המקבל, ובמקרים אלו אין המקבל סומך דעתו או שאין אנו חוששים לדעתו.³⁰

3. הפסקת דמים

נראה שאין דין 'מחוסרי אמנה' אלא לאחר שהצדדים סיכמו גם את סכום המכירה ואת הפרטים העיקריים של המכירה. כך מבואר ב'מאירי',³¹ שכתב: 'וגמרו מקחם ביניהם'. כך מדויק מלשון הרמב"ם (בהלכה ו), שכתב: 'ופסקו הדמים', ובהמשך (הלכה ח) שכתב את דין 'מחוסר אמנה' - מדובר באותו מקרה ש'פסקו הדמים'. וכן נראה מסברא על פי הגמרא (בבא מציעא מח ע"א), שבמתנה מועטת יש 'מחוסרי אמנה' כי המקבל סומך על הבטחת הנותן. וברור שהקונה והמוכר אינם סומכים דעתם על הדבר עד לאחר שסיכמו את פרטי המכירה, כולל המחיר.³²

4. השתנה השער (המחיר)

צריך לדון, האם יש היתר לחזור בו במקרה שהשתנה המחיר, כגון כאשר המחיר ירד והקונה רוצה לחזור בו כדי לקנות אחר כך בזול יותר, או כאשר המחיר עלה והמוכר רוצה לחזור בו כדי למכור אחר כך ביוקר? נחלקו בדבר הראשונים: רש"י כתב³³ שלדעת רב, מותר לחזור בו כאשר יש סיבה לשינוי כגון יוקר, אך בלא סיבה - אסור. לפי זה, לדעת ר' יוחנן, החולק על רב, אסור לחזור אפילו כאשר השתנה השער, וכן דייקו מדבריו הריטב"א³⁴ וה'בית יוסף'.³⁵ גם התוספות³⁶ כתבו שאסור לחזור מדבריהם אפילו כאשר התייקר השער. וכן דעת הרשב"א בחידושו,

30. אמנם שו"ת בצל החכמה שם, דייק מדברי ר' יונה שיש 'מחוסרי אמנה' בהבטחה שלא בפני המקבל, וכ"כ בשו"ע הרב, הל' מכירה ומתנה, סעי' ו', ומשמע שהוא משום שצריך לעמוד בדיבורו, ועסקו בכך כמה אחרונים ואכמ"ל.

31. ב"מ מח ע"א.

32. וכן נכתב בפתחי חושן, קניינים, ח"א, סעי' ב.

33. ב"מ מט ע"א, ד"ה שלא ידבר.

34. ריטב"א לב"מ שם, ד"ה ואידך.

35. בית יוסף, חו"מ סי' רד. אך הפנ"י בחידושו והמהר"ם שי"ף כתבו שאין לדייק מרש"י, רק נקט דוגמה מצויה.

36. תוס' ב"מ מט ע"א, ד"ה מודה.



וכתב שכך כתב הראב"ד. וכן משמע שזו מסקנת המאירי בחידושו. גם מן הרמב"ם³⁷ משמע שלא חילק בין 'השתנה המחיר' ל'לא השתנה המחיר', וכן כתב ה'מגיד משנה' בדעתו. אך דעת בעל 'המאור'³⁸ היא שאם השתנה השער, מותר לחזור, גם לדעת ר' יוחנן, ואין בכך 'מחוסרי אמנה', וכן דעת הרא"ש³⁹ וכן פסק ה'טור'⁴⁰. הסיבה שבחזרה בו מדיבורו במקרה שהשתנה המחיר אינה נחשבת 'מחוסר אמנה' היא שאם ימכור במחיר הזול שהבטיח הוא יפסיד, כי ייתן חפץ יקר ויקבל תמורה פחותה משוויו, ולכן לא חייבוהו חכמים לעמוד בדיבורו במקום הפסד. ועוד, החשיבוהו חכמים כאילו עשה תנאי, שמוכר במחיר המוסכם בתנאי שלא ישתנה המחיר. הרמ"א⁴¹ הסתפק בדבר והכריע לאסור, וזו לשונו:

אע"פ שבדברים ללא מעות יכול לחזור בו ואין צריך לקבל עליו מי שפרע, מ"מ ראוי לאדם לעמוד בדיבורו אע"פ שלא עשה שום קנין רק דברים בעלמא, וכל החוזר בו בין לוקח בין מוכר אין רוח חכמים נוחה הימנו, והני מילי בחד תרעא [שער אחד, וכגון שלא נשתנה השער] אבל בתרי תרעי אין זה ממחוסרי אמנה... וי"א דאפילו בתרי תרעי אסור לחזור ואם חזר בו יש בו משום מחוסר אמנה וכן נראה עיקר. אך ה'בית חדש'⁴² עסק בראיות הראשונים, נשאר בספק ולא הכריע למעשה. לעומתם, שו"ת 'חתם סופר'⁴³ כתב בסתמא להקל בתרי תרעי, אף שרוב הראשונים כתבו לאסור, והסביר דבריו בעל 'שבט הלוי'⁴⁴: 'מחוסר אמנה' שלא התכוון מתחילה לחזור בו, עובר רק על איסור דרבנן בחד תרעא (בשער ובמחיר אחד). בתרי תרעי יש ספק, כי נחלקו הראשונים, ובספק דרבנן יש להקל, וכן פסק 'ערוך השולחן'⁴⁵ שבתרי תרעי מותר לחזור מדיבורו, ורק ממידת חסידות לא יחזור בו.

5. שינוי מחיר גדול

עוד הוסיף בעל 'שבט הלוי' שיש להקל במקום שהשתנה השער שינוי גדול, מטעם שהוא כאונסא דלא שכיח. בשינוי קטן ונורמלי נחמיר, משום שאם היה רוצה לחזור בו היה צריך להתנות שמוכר במחיר זה, בתנאי שלא יעלה המחיר. מכל מקום, בשינוי גדול ולא צפוי אין לבוא אליו בטענה זו, משום ששינוי כזה אינו שכיח.

6. שינוי עניין

עוד כתב ה'חתם סופר' שהוא הדין אם נשתנה העניין באופן שלא היה צפוי, שמותר

37. הסמ"ע, סי' רד ס"ק יב, בדעת הרמב"ם והשו"ע.

38. ב"מ כט ע"ב, ד"ה פסק הרי"ף ז"ל.

39. ב"מ פ"ד סי' יד.

40. טור, חו"מ סי' רד.

41. רמ"א, חו"מ סי' רד סעי' יא.

42. ב"ח, חו"מ סי' רד.

43. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' קב.

44. שו"ת שבט הלוי ח"ד, סי' רו.

45. ערוך השולחן, חו"מ סי' רד, סעי' ח.

לחזור בו כמו בתרי תרעי. כגון אדם שעמד לקנות רכב וסיכם עם המוכר את כל הפרטים, ופתאום קיבל בירושה רכב ועתה אין לו צורך בקניין, חשוב הדבר כמו תרי תרעי, ומותר לקונה לחזור בו.

7. הציעו לו הצעה גבוהה יותר

אם לא השתנה המחיר אך הציעו למוכר סכום גבוה יותר ממה שסיכם עליו עם הקונה, האם במקרה זה מותר למוכר לחזור בו מהמכירה? לדעת הראשונים שאם השתנה השער אסור לחזור בו, כל שכן שבמקרה זה אסור לחזור בו מהמכירה. אך לדעת הראשונים שאם השתנה השער מותר לחזור בו, כדי שלא יפסיד את הרווח הנובע מעליית המחיר, יש להסתפק אם הצעת מחיר גבוהה יותר היא בבחינת הפסד. נראה שיש הבדל בין הצעת מחיר גבוהה יותר ובין מחיר שהשתנה: אם המחיר השתנה, הרי החפץ שווה עתה יותר, ואם מוכרו במחיר הנמוך שהבטיח - הוא מפסיד, ולכן מותר לו לחזור בו. אך אם השער לא השתנה, אין המוכר מפסיד כלום, אלא נמנע ממנו רווח יתר. במקרה כזה מסתבר שהמוכר חייב לעמוד בדיבורו ולא לאכזב את הקונה לאחר שסיכם עמו.⁴⁶

סיכום

א. מוכר וקונה הרוצים לעשות עסקה של מכירת רכב, כל עוד לא סיכמו את המחיר ופרטי המכירה, אין לשני הצדדים סמיכות דעת, ושניהם מותרים לחזור בהם מהעסקה לכתחילה.

ב. אם המוכר סיכם עם הקונה את פרטי המכירה וגם את המחיר, אסור להם לחזור בהם מהסכמתם, והחוזר בו מהסכמתו הוא 'מחוסר אמנה' ואין רוח חכמים נוחה ממנו. אך מכל מקום יש בידו לחזור בו, ואין בית דין יכולים לחייבו לעמוד בדיבורו.

ג. אם מחיר הרכב התייקר, לדעת רוב הפוסקים אסור למוכר לחזור בו, אך יש שהקלו בכך והתירו למוכר לחזור בו. אם הייתה עליית מחיר גדולה ולא צפויה, או שהיה שינוי עניין לא צפוי (כגון ירושת רכב לקונה), יש מקום גדול להקל.⁴⁷

ד. אם לא התייקר המחיר והמוכר מקבל הצעת מחיר גבוהה יותר, נראה לכולי עלמא שאסור לו לחזור בו.



46. וכן משמע שמסקנת דברי בנו של בעל 'שבט הלוי', בשו"ת שבט הלוי, ח"ז, סי' רלו, אות ד'. אם מציעים לו מחיר גדול ולא צפוי, יש להסתפק ע"פ סברת 'שבט הלוי' שמא זה כאונס דלא שכיח, וצ"ע.

47. אמנם מצד מידת האמת, גם למקלים לחזור ביוקר, ראוי שלא יחזור בו כלל. יתרה מזו, בשולחן ערוך הרב נכתב שירא שמים לא יחזור בו אפילו ממחשבה והחלטת הלב למכור, אפילו שלא אמר בפה, והוא, כדי לקיים 'דובר אמת בלבבו' וירגיל עצמו לעשות כל דבר שמחשבתו החליטה לטובת חברו.

הרב הלל גפן

השוואה בין חוק ההוצאה לפועל לדין 'מסדרין לבעל חוב'

א. מבוא

אמרה תורה¹ 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך'. ופירש רש"י: 'שופטים' - דיינים הפוסקים את הדין. ושוטרים - הרודין את העם אחר מצותם. שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט. מכאן למדנו שאין די בכך שבית הדין יאמר את דברו, אלא צריך שיהיה מוסד המופקד על אכיפת פסקי הדין והוצאתם אל הפועל. במדינת ישראל מוסד זה הוא 'רשות הגבייה'. במאמר זה נשתמש בשמה הקודם 'הוצאה לפועל' (להלן: הוצל"פ), כיוון שהוא מוכר יותר לציבור.

שני סוגים של בתי דין דנים על פי דין תורה: בתי דין רבניים ובתי דין לממונות. בתי הדין הרבניים דנים דיני אישות מתוקף סמכותם על פי החוק, והמוסד המופקד על אכיפת פסק דינם הוא מוסד ההוצל"פ². בתי הדין לממונות הם בתי דין פרטיים, הפועלים מכוח חוק הבוררות. פסקי הדין שלהם מחייבים את הצדדים על פי הסכם הבוררות שחתמו עליו, ולאחר אישור של בית משפט - אפשר לאכוף אותם באמצעות מוסד ההוצאה לפועל.

כוונת מאמר זה היא לבחון את התנהלות ההוצל"פ בנוגע לעיקול נכסים חיוניים; הואיל וכמה מפוסקי ציינו שיש חשש שמא שליחי הוצל"פ יגבו דברים חיוניים שאינם רשאים לגבותם על פי דין תורה. כמה דוגמאות לכך: הרב ישראל פיישר³ חושש שמא שליחי הוצל"פ גובים מה שעל פי דין 'מסדרין לבעל חוב' צריך להניח ללווה. אמנם נחלקו הראשונים האם בחוב שנוצר בדרך מקח וממכר (ולא בהלוואה) חל דין 'מסדרין לבעל חוב', אך צריך לחוש לדעות שדין זה חל גם במקח וממכר או בשכר שכיר וכד'. גם הרב משה שטרנבוך⁴ חושש לכך שהוצל"פ לא תשאיר לחייב את צרכיו החיוניים, ובכך יעבור הנושה על דין 'מסדרין לבעל חוב'. בדבריו של הרב שטרנבוך ניכרת נימה של חוסר אמון במערכת, 'אלו שיונקים כחם מערכאות ואינם מאמינים בתורת משה'. ולכן הוא מטיל על בית הדין את חובת בירור מצבו הכלכלי של החייב ומידת יכולתו לפרוע

1. דברים טז, יח.
2. ראה פסקי דין רבניים י, עמ' קמה: 'הנהוג המקובל בבתי הדין לפסוק מזונות לאישה ומזונות לילדים ועם מתן פסק דין על ידי בית הדין, הוא עובר לביצוע על ידי הוצאה לפועל'.
3. הרב ישראל יעקב פיישר, אבן ישראל ח, סי' צו.
4. תשובות והנהגות ג, סי' תמב.

את חובו. אולם, יכולתו של בית הדין לברר את מצב הכלכלי של החייב מתבססת במידה מרובה על החרם שמחרימים את החייב אם הוא מסתיר רכוש שיש לו.⁵ ואם החייב אינו מתחשב בחרם, קשה לבחון זאת. 'שבט הלוי'⁶ כתב שבית הדין יכול לאשר לבעל המחאה שלא כובדה לפנות להוצל"פ כאשר החוב ברור והחייב אינו רוצה לשלם, ובתנאי שלא יעברו על דין 'מסדרין לבעל חוב'. להלן נערוך השוואה בין חוק ההוצאה לפועל לדיני 'מסדרין לבעל חוב', ונבחן האומנם סעיפי החוק מאפשרים לגבות מהחייב יותר ממה שמתירה ההלכה. נראה שחשש זה הוא חשש קטן, ולעומת זאת ייתכן שישנן בעיות אחרות שלא הוזכרו בדברי פוסקי זמננו.⁷

ב. המקור לדין

במשנה⁸ בערכין כתוב שהאומר 'ערכי עלי' ובא גזבר למשכנו ואין ידו משגת, משייר לו כדי חייו ונוטל השאר ויצא ידי הקדש. נחלקו תנאים האם כאשר גובים מנכסי החייב, מותירים לו מהם את צרכי חייו. חכמים סוברים 'מסדרים'⁹ לבעל חוב, ולומדים הלכה זו מערכין, ורבן שמעון בן גמליאל סובר שאין מסדרים אלא בערכין ולא בבעל חוב. להלכה נחלקו הפוסקים: לדעתו של רבנו תם¹⁰ יש לפסוק כרשב"ג, ולעומתו לדעת רוב הראשונים¹¹ יש לפסוק כחכמים, ש'מסדרין לבעל חוב', וכך נפסק בשולחן ערוך¹². עיון בחוק ההוצאה לפועל מגלה שגם החוק הישראלי קובע שיש נכסים שאין לעקל אותם, ולכן עלינו לבדוק אם הגדרת הנכסים שאין לעקל המובאת בחוק חופפת להגדרת הנכסים לפי דין תורה. אפשר לחלק את הדברים שמניחים לחייב ואין גובים אותם ממנו לכמה סוגים עיקריים: הסוג הראשון הוא צרכיו הבסיסיים של החייב, כמו מזון לשלושים יום וכסות לשניים עשר חודש. הסוג השני הוא כלי אומנותו של החייב, שהוא זקוק להם כדי לעשות מלאכתו ולהתפרנס. מלבד זאת דנים הפוסקים על נכסים נוספים, כמו צורכי אשתו ובניו של החייב, נכסים שהוא זקוק להם למלאכתו, ספרי קודש וכדומה.

5. שו"ע, חו"מ סי' צט סעי' א: 'התקינו הגאונים שמשיעין את הלזה כעין של תורה בנקיטת חפץ, שאין לו כלום יותר על מה שמסדרין לו, ושלא החביא ביד אחרים, ושלא נתן מתנה על מנת להחזיר... ומחרימין תחלה על מי שיודע לפלוני נכסים גלויים או טמונים ולא יודיע לב"ד'.
6. שו"ת שבט הלוי י, סי' רסג.
7. לדוגמא ראה מאמרנו 'הוצאות גבייה', אמונת עתיד 96, עמ' 98.
8. משנה ערכין כג ע"ב.
9. רש"י, ב"מ קיג ע"ב, ד"ה שמסדרין; והרא"ש, נדרים סה ע"ב, ד"ה שמע מינה, פירשו 'מסדרים' מלשון הערכה, ששמין להניח לו צרכי חייו, לשון והעריך אותו. פירוש נוסף הביא שם רש"י: 'שמסדרין' לשון שריד.
10. ספר הישר, סי' תקח, מובא בתוספות, ב"מ קיד ע"א, ד"ה מהו.
11. רי"ף, בבא מציעא סט ע"ב, ונימוקי יוסף שם; רא"ש שם, פ"ט סי' מז; רמב"ם, הל' מלוה ולוה פ"א ה"ז ופ"ב ה"א.
12. שו"ע, חו"מ סי' צז סעי' כג; וראה גם סי' צט סעי' א.



ג. צרכיו הבסיסיים של החייב

1. צורכי מזון

על פי ההלכה מניחים לחייב מזון לשלושים יום¹³. אם יש בביתו מזון, מניחים ממנו מזון לשלושים יום ואת השאר נותנים למלווה. אם אין מזון בביתו, מוכרים חלק מן המיטלטלין ונותנים ללווה כדי שיהיו בידו דמי מזונות לשלושים יום¹⁴. כמו כן, מניחים לו כסות לשניים עשר חודש.

אם היה לבוש בגדים יקרים, נחלקו בזה תנאים. לדעת ר' ישמעאל ור' עקיבא מניחים לו את בגדיו היקרים, ולדעת חכמים מסירים אותם ממנו ונותנים לו בגדים הראויים לו¹⁵; והלכה כחכמים¹⁶.

גם מזון משאירים לחייב כבינוני שבעיר, ואין משאירים לו מאכלים יקרים כפי שהיה רגיל לאכול¹⁷. וכך פסק הרמב"ם¹⁸:

יוציא... מזון הראוי לו וכסות הראוי לו, לא אכילת הזוללים והסובאין או בני מלכים ולא מלבושי הפחות והסגנים אלא כדרכו...

אמנם האמרי ברוך¹⁹ הביא את דברי מהר"ם מרוטנבורג²⁰, שכתב:

ומזונות לשלושים יום. ואם היה עשיר ורגיל בהוצאת עשירים נותנים לו כמו שהיה רגיל, וכן עני ובינוני. אבל אם [היה] עני ורגיל להוציא בעושר לא יתנו לו כי אם הרגיל לעניים.

נראה שלדעת הרמב"ם גם אם החייב היה עשיר, אין נותנים לו כמו שהיה רגיל אלא כבינוני. אולם, המהר"ם סבר שמאפשרים לו לשמור על רמת החיים שהתרגל אליה.

לעומת זאת כתב הרא"ה²¹ שמניחים לו מזון וכסות כבינוני, ואין פוחתים לו, גם אם היה רגיל לפני כן לאכול כעני או ללבוש בגדים מטולאים, וכן פסק הרמ"א²². לפי הסמ"ע²³, טעמו הוא שמתחילה צמצם החייב בהוצאותיו כדי לפרנס מהמותר את אנשי ביתו, אבל עתה שאין מניחים עבורם כלום - אין הוא צריך להרעב את עצמו בשביל המלווה. אמנם

13. שו"ע, חו"מ סימן צז סעיף כג.

14. סמ"ע, סי' צז ס"ק מז.

15. בבא מציעא ק"ג ע"ב: 'הרי שהיו נושין בו אלף זוז ולבוש איצטלא בת מאה מנה - מפשיטין אותה ממנו, ומלבישים אותו איצטלא הראויה לו. ותנא משום רבי ישמעאל, ותנא משום רבי עקיבא: כל ישראל ראויין לאותה איצטלא'.

16. רמב"ם, הל' מלוה ולוה פ"א ה"ז: 'ונותנין לו מן הכל מזון [ל'] יום וכסות י"ב חדש מכסות הראויה לו, ולא שילבש בגדי משי או מצנפת זהובה אלא מעבירין אותה ממנו ונותנין לו כסות הראויה לו ל"ב חדש'.

17. סמ"ע, סי' צז ס"ק מח.

18. רמב"ם, הל' מלוה ולוה פ"ב ה"ב.

19. אמרי ברוך, על דברי הרמ"א, חו"מ סי' צז סעי' כג.

20. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ח"ד (דפוס פראג) סי' נא.

21. מובא בנימוקי יוסף שם.

22. רמ"א, חו"מ סי' צז סעי' כג.

23. סמ"ע, סי' צז ס"ק מח.

הסמ"ע העיר שמלשון הרמב"ם והשו"ע, שנותנים לו מזון 'כדרכו', לא משמע כדברי הרא"ה. אלא אם כן נידחק ונפרש שכוונתם במילה 'כדרכו' היא לאופן שבו ראוי שתהיה דרכו, כלומר לאופן הבינוני.

על פי החוק, אין מעקלים 'צורכי אוכל כדי מחיית החייב ובני משפחתו הגרים עמו, לתקופה של שלושים יום'. להלן נדון בעמדת ההלכה לגבי צורכי בני המשפחה של החייב, אך לגבי החייב עצמו, אין הבדל מפורש בין לשון החוק לבין ההלכה.

2. צורכי בני המשפחה של החייב

על פי ההלכה מניחים לחייב את צורכי מחייתו, אך לא את צורכי בני משפחתו. המקור לכך הוא בדיני ערכין, שבהם נאמר²⁴:

אע"פ שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותו, נותנין לו מזון שלשים יום וכסות שנים עשר חדש, מטה מוצעת וסנדליו ותפלין, לו אבל לא לאשתו ולבניו.

היות ודיני סידור נכסים בבעל חוב נלמדו מערכין, הרי שגם לעניין צורכי בני משפחתו נוהג אותו דין, וזכותו של המלווה קודמת לזכות אשתו ובניו של הלווה. יש לציין שהדין על צורכי אשתו ובניו של הלווה אינו מבוסס רק על כבוד האדם, שלא יישארו בלא פרנסה. הדיון מבוסס גם על זכות משפטית של האישה (ובמידה כלשהי, גם של הילדים). כיוון שהבעל חייב במזונותיה של אשתו, זכות זו מגדירה את האישה בעלת חוב, הבאה לגבות את חובה מבעלה, ואין סיבה שהמלווה הבא לגבות את חובו יהיה קודם לה.

אכן, היו מן הראשונים²⁵ שטענו שאם החייב נשא את האישה קודם ההלוואה, נמצא שכבר התחייב במזונותיה לפני שלווה. אם כך זכותה קודמת לזכות המלווה, ועל כן האישה תישבע ותיטול מזונותיה²⁶. לעומתם טען הרי"ף²⁷ שלעולם זכות המלווה קודמת, ואפילו אם קדמו הנישואין להלוואה. טעמו של הרי"ף הוא שזכות המלווה היא מן התורה, כיוון ש'שעבודא דאורייתא', ואילו זכות האישה למזונות היא מדרבנן בלבד. הרמב"ם²⁸ פסק אף הוא כשיטת הרי"ף, שזכות המלווה קודמת לזכות אשתו של החייב. המפרשים הקשו על דברי הרמב"ם, כיוון שלשיטתו הבעל חייב במזונות אשתו מן התורה²⁹, ואם כן, שעבודה אינו נופל משעבודו של המלווה! למרות זאת, לדעת הרמב"ם

24. ערכין כג ע"ב.

25. רב האי גאון בשערי שבועה, ור"י בשערים, מובאים בהג' מימוניות, הל' מלוה פ"א ס"ק י'.

26. ראה שו"ה, חו"מ סי' קד סעי' א: 'מי שיש עליו חובות הרבה, כל מי שקדם זמן קנין של שטרו, קודם הוא לגבות, בין קרקע בין מטלטלים...', ובסעי' יא: 'בכל מקום שאנו אומרים בזה יחלוקו, או שזכה הראשון, הזוכה בנכסים ישבע תחלה שעדיין לא נפרע מחובו'.

27. מובא בספר התרומות, שער א חלק א סעי' ד; ובב"י סי' צז.

28. רמב"ם, הל' מלוה ולוה פ"א ה"ז.

29. רמב"ם, הלכות אישות פ"ב ה"ב.



זכות המלווה קודמת לזכות האישה, משום שלמדנו דין 'מסדרין לבעל חוב' מערכין, ושם שנינו שנותנים לו אבל לא לאשתו ולבניו.³⁰

נמצא שבנושא זה יש הבדל בין החוק לבין ההלכה, כיוון שלפי החוק יש לשייר ללווה גם 'מחיית בני משפחתו הגרים עמו'. אלא שהבדל זה אינו אמור למנוע מהתובע את ההזדקקות לשירותי ההוצל"פ, כיוון שהחוק מקל עם החייב, ואין חשש שהוצל"פ תגבה ממנו מה שלפי דין תורה אסור לגבותו.

3. מיטות וכלי מיטה

לפי ההלכה, 'מניחים לו מיטה ומצע ושאר צרכי המיטה הראויים לו לישן עליהם, כגון כרים כסתות וסדינים'.³¹ בזמן הגמרא היו משאירים לו מיטה נוספת לאכול עליה, כיוון שבזמנם נהגו לאכול בהסבה על המיטה. בימינו אין נוהגים לאכול בהסבה, ומסתבר שיש להניח לו כיסא ושולחן.³²

4. כלי אוכל, כלי מטבח וכלי בית חיוניים

לפי ההלכה, כאשר ממשכנים את החייב אין נוטלים ממנו למשכון דבר שעושים בו אוכל נפש, שנאמר³³ 'לא יחבול ריחיים ורכב כי נפש הוא חובל'; ודרשו חז"ל במשנה³⁴ 'לא ריחים ורכב בלבד אמרו, אלא כל דבר שעושין בו אוכל נפש, שנאמר כי נפש הוא חבל'. נחלקו הראשונים בפירוש הביטוי 'דבר שעושים בו אוכל נפש'. לדעת רש"י³⁵ כלים שעושים בהם מלאכה להתפרנס ממנה נחשבים 'דבר שעושים בו אוכל נפש'. אבל לדעת ר"ת³⁶, הכוונה היא דווקא לכלים שמכנים איתם את האוכל עצמו, כגון סכין של שחיטה או פרות הדשות את התבואה; וכך נפסק גם בשולחן ערוך.³⁷

לעומת זאת כאשר גובים מן החייב את חובו בתורת פירעון ולא בתורת משכון, אין מניחים לו כלי אוכל נפש:

מסדרין לבעל חוב. כיצד, אומרים ללווה: הבא כל המטלטלים שיש לך, ולא תניח אפילו מחט אחת (ואפילו כלי אוכל נפש).³⁸

בית הדין הרבני הגדול³⁹ ציוה על בעל למכור תנור גז שרכש (או להחזירו למוכר), כדי שיהיה בידו ממון לפרוע את מזונות בניו, אף על פי שתנור הגז משמש לבישול. בית הדין

30. טעם זה מופיע בספר התרומות, שער א חלק א סעי' ד, והסביר גידולי תרומה שם, שטעם זה נצרך לדעת הרמב"ם.

31. שו"ע, חו"מ סי' צז סעי' יז.

32. ערוך השלחן, סי' צז סעי' כו.

33. דברים כד, ו.

34. בבא מציעא פט"ו מ"א.

35. רש"י, בבא מציעא קטז ע"א, ד"ה חבל וד"ה חייב. לפי גרסת רש"י, זוג של ספרים הוא דבר שעושים בו אוכל נפש, כיוון שהספר מתפרנס על ידו.

36. תוספות, בבא מציעא קיג ע"א, ד"ה ואת המחרישה.

37. שו"ע, חו"מ סי' צז סעי' ח.

38. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' צז סעי' כג.

39. פד"ר, ח"ג עמ' רצט.

הזכיר את דברי הרמ"ה⁴⁰, המונה תנור בין שאר כלי אוכל נפש שאין ממשכנים, ואת דברי השו"ע, המונה ביניהם ערבות ויורות, שגם הן משמשות לבישול. על פי חוק ההוצאה לפועל אין גובים מן החייב 'כלי אוכל, כלי מטבח וכלי בית אחרים שהם צרכים חיוניים לחייב...'. נמצא שאף בנושא זה החוק מקל עם החייב יחסית להלכה, ואין חשש שעל ידי פנייה להוצל"פ תיגבה גבייה שלא כדין.

5. תשמישי קדושה

בהלכה מצאנו שמניחים לחייב את תפיליו:

אע"פ שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותו, נותנין לו מזון שלשים יום וכסות שנים עשר חדש, מטה מוצעת וסנדליו ותפיליו⁴¹.

היו מן הפוסקים⁴² שסברו שכשם שמניחים לחייב את תפיליו כך מניחים לו גם את ספריו, אם הוא תלמיד חכם וזקוק להם. הטעם הוא משום שגובים את מה שמוגדר 'נכסים', ואילו ספר תורה, הגמרא⁴³ מסתפקת האם הוא מוגדר 'נכס', ועל כן מספק אין לגבותו. פוסקים אחרים⁴⁴ חילקו ואמרו שאין גובים ספר תורה, שהוא אינו מוגדר 'נכס' משום שאסור למכרו, אך שאר ספרים - גובים.

להלכה נפסק כדעת ר' יהודה אלברצלוני, שגובים מהחייב את ספריו. כיוון שהטעם לכך שאין גובים תפילין אינו משום שהתפילין הם 'תשמישי קדושה', אלא משום שתפילין הם 'דרך מלבוש ומצוה שבגופו', כלומר רואים בתפילין אחד ממלבושיו הנצרכים של החייב. משום כך חילקו הפוסקים בין תפילין לבין ספריו של החייב, ופסקו שאפילו אם הוא תלמיד חכם ותורתו אומנותו, אין מניחים לו ספריו, ואפילו ספר תורה, 'לפי שהם כשאר נכסים שבעל חוב גובה מהם'⁴⁵. לפי זה ודאי גובים מהחייב חנוכיית כסף או גביע לקידוש, כיוון שהוא יכול להדליק נרות חנוכה גם בלי חנוכייה, ולקדש בכוס הרגילה שהוא שותה בה.

הב"ח⁴⁶ כתב שגובים מהחייב את ספריו, כיוון שהם 'נכסים שאינם צריכים לו', שהרי הוא יכול ללמוד בספרי חברו. ולכן, כתב הב"ח, בימינו יהיה לספר תורה דין שונה מאשר בדורות הראשונים. כיוון שבדורות ראשונים היו לומדים מתוך ספר תורה כמו משאר הספרים, אבל בימינו כותבים ספר תורה ומניחים אותו בארון הקודש שבבית הכנסת, ו'דעת כל אדם שלא למכרה אפילו יגיע לידי עוני', ועל כן גם בעל חוב אינו גובה ממנו. במקום אחר⁴⁷ כתב הב"ח שאם המנהג הוא שאדם מניח את ספר התורה שלו בבית

40. מובא בטור, סי' צז.

41. ערכין כג ע"ב. וכן נפסק בשו"ע, חו"מ סי' צז סעי' כג.

42. מובא בספר התרומות, שער א חלק א סי' ח.

43. ב"ב בתרא קנא ע"א. הנפקא-מינה שם היא לעניין המוכר כל נכסיו, האם ספר התורה שלו כלול במכירה.

44. ספר התרומות, שער א חלק א סי' ח.

45. שו"ע, חו"מ סי' צז סעי' כג.

46. ב"ח, חו"מ סי' צז סעי' מ.

47. ב"ח, יו"ד סי' רנט סעי' ז.



הכנסת, וכשהוא רוצה הוא לוקח אותו משם, ואם ירד מנכסיו הוא מוכרו לאחרים, אזי גם בעל חוב יכול לגבות ממנו. וכך הכריע הש"ך⁴⁸, שבעל חוב גובה ספר תורה. מכל מקום אפשר ללמוד מהדין הזה מהי ההגדרה של 'נכסים' שבעל חוב גובה מהם: כל דבר שהחייב היה מוכרו לצורך פרנסתו בשעת עוני ודוחק גדול, גם בעל החוב מוכרו כדי לגבות את חובו.

על פי החוק הישראלי אין גובים מן החייב 'דברים הדרושים כתשמישי קדושה לחייב ולבני משפחתו הגרים עמו'. גם כאן החוק מקל עם החייב, ולפיכך אין חשש שעל ידי פניה להוצל"פ יגבה מן החייב מה שלפי דין תורה אסור לגבות, אף על פי שהגדרות החוק אינן תואמות את ההלכה.

6. כלי אומנות

במשנה⁴⁹ נאמר:

אם היה אומן - נותן לו שני כלי אומנות מכל מין ומין, חרש - נותן לו שני מצעדין ושני מגירות; רבי אליעזר אומר: אם היה איכר - נותן לו צמדו, חמר - נותן לו חמורו.

חכמים חולקים על ר' אליעזר, וסוברים שאין מניחים לו את צמדו או את חמורו, כיוון שאלו אינם בגדר 'כלי אומנות' אלא 'נכסים'⁵⁰, על אף שהוא זקוק להם למלאכתו. הרמב"ם⁵¹ פסק כדעת חכמים.

מהי ההגדרה המבחינה בין 'כלי אומנות' ל'נכסים'? נראה לומר שישנם כלי אומנות שאין אדם מוכר אפילו אם הגיע לידי עוני גדול, כיוון שאם ימכרם לא יהיה לו ממה להתפרנס. אבל צמדו וחמורו של אדם, הוא עשוי למכור, ולכן הם מוגדרים 'נכסים'⁵².

מעשה בקצב בקהילת בואנוס איירס שבארגנטינה, שהיה חייב לקהילתו סכום כסף גדול. רבה של הקהילה פנה אל הגר"י וייס⁵³ בשאלה אם אפשר למכור את כלי האטליז, כגון מקרר חשמלי גדול ומסור גדול, כדי לגבות את החוב. לדעתו כלים אלו אינם כלי אומנות כיוון שהקצב יכול לעסוק במלאכתו גם בלעדיהם, וזו לשון התשובה:

והנה לפענ"ד החפצים הנ"ל אינם בכלל כלי אומנות, כי ארון מקרר, אפ"י שנחנץ מאד במדינה חמה כמו ארגנטינה, בכ"ז אינו הכרחי, אם הקצב ימכור את הברר מיד, כמו שעשו לפני שהומצא המקרר החשמלי, וה"ה למסור החשמלי, כי יכולין לשבור את העצמות גם בקופיץ פשוט, כמו שעשו מקדמת דנא.

מדברי הגר"י וייס משמע שהוא מסכים להגדרתו של הרב השואל, אם כי תשובתו היא שבמקרה המסוים הזה הקהילה צריכה לנהוג עם הקצב לפנים משורת הדין. הרב י"י

48. ש"ך, חו"מ סי' צז ס"ק יג; ש"ך, יו"ד סי' רנט ס"ק ז.

49. ערכין פכ"ג מ"ב.

50. ערכין כד ע"א.

51. רמב"ם, הל' ערכים וחרמים פ"ג הי"ח.

52. ראה לעיל בסוף הסעיף העוסק בתשמישי קדושה.

53. שו"ת מנחת יצחק ה, סי' קכא.

בלוי⁵⁴ מפקפק במסקנה זו, וכותב שהיום כלים אלו נחשבים הכרחיים באטליז, ואין לדבר אלא מקומו ושעתו. מכל מקום למדנו שלדעתם ההגדרה של 'כלי אומנות' היא כלים שאי אפשר לתפקד בלעדיהם.

על פי חוק ההוצאה לפועל⁵⁵ אין גובים מן החייב:

(4) כלים, מכשירים, מכונות ומיטלטלין אחרים, וכן בעלי חיים, שבלעדיהם אין החייב יכול לקיים מקצועו, מלאכתו, משלח ידו או עבודתו שהם מקור פרנסתו ופרנסת בני משפחתו, ובלבד ששוויים אינו עולה על סכום שנקבע בתקנות, ואם היו מכונות - בתנאי שהחייב עובד בהן בעצמו או בעזרת שני עובדים לכל היותר. גם בלשון החוק ניכר הניסיון להבחין בין כלי אומנות בסיסיים לבין 'נכסים'. הבחנה זו נדרשת בעיקר לגבי מכונות, שהן נכסים שערכם עשוי להיות רב ולעלות סכום כסף נכבד. ההבחנה שהמחוקק הבחין היא בין מכונות שהחייב עצמו יכול להפעילן (כולל מכונות שיכול להפעילן בעזרה מועטה), לבין מכונות המופעלות על ידי פועלים.

7. בית שדר בו

הש"ך⁵⁶ כתב שמוציאים את החייב מביתו, וכן כתב מהר"א בן ששון⁵⁷, שאין מרחמים בדין ומוציאים את הלווה מביתו, כיוון שהוא משועבד לבעל חובו. מקור הדין הוא בדברי רבנו ירוחם, שכתב שמקום בבית הכנסת הוא בכלל הנכסים ומוכרים אותו לצורך פירעון החוב. מסתבר שאין הכוונה להוציא את הלווה מביתו ולהניחו בלא קורת גג, שהרי קורת גג לראשו היא ודאי מהצרכים הבסיסיים של אדם, אלא שיש למצוא עבורו מקום מגורים זול יותר, או לשכור עבורו דירה.

יש לציין ש'ערוך השולחן'⁵⁸ מסייג את הדברים ואומר:

אם יהיה לו בזיון גדול כאשר יסור ממקומו שבבית הכנסת, יראה לי שאין לכופו למכור אותו, והוא הדין כל כהאי גוונא שהבזיון יוגדל מאד אין לכופו למכור. לפי זה ייתכן שיש להימנע מהוצאת החייב מביתו אם הוצאתו תגרום לו ביזיון גדול⁵⁹. ייתכן שהמקור לדברי 'ערוך השולחן' הוא בתשובת מהר"ם מרוטנברג⁶⁰, שהסביר את דברי הגמרא שגובים מן הלווה 'אפילו מגלימא דעל כתפיה':

54. פתחי חושן א, הלכות הלואה ואבידה פ"ב הערה נא.

55. סעיף 22 (א).

56. ש"ך, חו"מ סי' צז ס"ק יד.

57. שו"ת תורת אמת, סי' רטז.

58. ערוך השולחן, חו"מ סי' צז סעי' כו.

59. ראה פסקי דין - ירושלים, דיני ממונות ובירורי יהדות ג', פס"ד בעמ' מה, שכתבו: 'ובנידון דידן לא שמענו מפי הנתבעת שאם תצטרך לעבור מדירתה לדירה קטנה יותר יהיה בכך 'בזיון גדול', כי כמה אנשים מחליפים דירתם מפני סיבות כאלה ואחרות'. ומשמע שאם אכן יש טענה כזו - יש להתחשב בה.

60. שו"ת מהר"ם מרוטנברג, חלק ד (דפוס פראג) סימן ת.



ודוקא אם יש לו ב' סרבליים אחד יפה יותר מדאי יקח הלוח הטוב ויתן למלוה הגרוע אבל אם אין לו אלא א' גרוע לא יקח המלוה וישב הלוח ערום, שגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה.

ר' יוסף ענגיל⁶¹ הסביר זאת כך: בית דין גובה מן החייב כיוון שמוטלת עליו מצוות פריעת בעל חוב, ותפקידו של בית הדין לכפות את קיום המצווה. במקום שאין מצווה, כגון שהלווה פטור ממנה משום כבוד הבריות, גם בית הדין אינם כופים אותו. אמנם המהרי"ט⁶² כתב שבעל חוב 'אינו יכול להוציאנו מבית דירה שלו שהוא דר בה עד י"ב חדשים דומיא דכסות דתנן בערכין מניחין לו מזון שלשים יום וכסות י"ב חדש'. אך כנראה כוונתו היא שלא להוציא את החייב מביתו בלא לתת לו אפשרות להיערך למקום דיור חילופי, ולכן הוא מדמה זאת להשארת החייב בלא מזון ל' יום. משמע שאפשר להוציא את החייב מביתו לאחר י"ב חודש. דברי המהרי"ט מאפשרים לבית דין למכור את דירת החייב, בתנאי שיינתן לו להמשיך לדור בה עד י"ב חודש.

בחק ההוצאה לפועל יש סעיף⁶³ העוסק בהגנת בית המגורים:

(א) היו המקרקעין שעוקלו משמשים, כולם או מקצתם, בית מגורים לחייב, רשאי ראש ההוצאה לפועל להורות על מכירת המקרקעין ועל פינוי החייב ובני משפחתו הגרים עמו מהמקרקעין, ובלבד שהוכח תחילה, להנחת דעתו, שיהיה לחייב ולבני משפחתו הגרים עמו מקום מגורים סביר, או שהועמד לרשותם סידור חלופי.

(ב) ראש ההוצאה לפועל רשאי לקבוע שהסידור החלופי יהיה בהמצאת דירה אחרת או בתשלום פיצויים או בדרך אחרת.

(ג) הוראות סעיף קטן (א) יחולו גם על ביצועה של משכנתה או מימוש של משכון, זולת אם נרשמה המשכנתה לפני תחילת חוק זה, או אם פורש בשטר המשכנתה או בהסכם משכון שהחייב לא יהיה מוגן לפי סעיף זה.

(ד) הוראות סעיף זה אינן חלות על מקרקעין שדיני הגנת הדייר חלים עליהם, ואין בהם כדי לפגוע בדינים אלה.

גם בנושא זה החוק מקל עם החייב, בכך שאינו מגביל את הגנת בית המגורים בזמן. על פי ההלכה משאירים לחייב את בית המגורים ל"ב חודש בלבד, ואילו לפי החוק אין הגבלה כזו.

סיכום

בדרך כלל, חוק ההוצאה לפועל מקל עם החייב יותר מאשר ההלכה. לפיכך החשש שמא ייגבו מהחייב חפצים שאין לגבותם על פי דין תורה הוא חשש קטן, שאין בכוחו למנוע מהזוכה בדין לפנות להוצל"פ.⁶⁴

61. גליוני הש"ס, בבא מציעא ק"ג ב.

62. שו"ת מהרי"ט א, ס' ק"ג.

63. סעיף 38: הגנת בית המגורים [תיקון: תשנ"ב, תשנ"ד].

64. 'הוצאות גביה', אמונת עתיך 96, עמ' 98.

הרב עדו רכניץ והרב אלעזר גולדשטיין

פדיון שבויים¹

א. חשיבותה של מצוות פדיון שבויים

מצוות פדיון שבויים היא מהמצוות החשובות שבתורה: 'אמר רבי יוחנן: כל המאחר בפסוק זה קשה מחברו. חרב קשה ממות... רעב קשה מחרב... שבי קשה מכולם...' (בבא בתרא ח ע"ב). וכך פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"י):

פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן, ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על 'לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך' ועל 'לא תעמוד על דם רעך' ועל 'לא ירדנו בפרך לעיניך', ובטל מצות 'פתח תפתח את ירך לו', ומצות 'וחי אחיך עמך', 'ואהבת לרעך כמוך', 'והצל לקוחים למות' והרבה דברים כאלו, ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים.

הוסיף על כך 'שולחן ערוך' (יורה דעה סי' רנב סעי' ג): 'כל רגע שמאחר לפדות השבויים, היכא דאפשר [= במקום שאפשר] להקדים, הוי כאילו שופך דמים'.

ב. תקנות פדיון שבויים

דווקא בשל חשיבותה של מצוות פדיון שבויים, ראו חכמים צורך לתקן תקנות שיגבילו את המאמצים למען השבויים, וכך מובא במשנה (גיטין פ"ד מ"ו):

אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם; ואין מבריחין את השבויין, מפני תיקון העולם; רבן שמעון בן גמליאל אומר: מפני תקנת השבויין.

כלומר, ישנן שתי תקנות לגבי פדיון שבויים. תקנה אחת קובעת שאין לפדות אותם במחיר הגבוה מהמחיר המקובל ('כדי דמיהן'). תקנה שנייה קובעת שאין לחלצם בכוח ('אין מבריחין'). תקנות אלה נאמרו בנוגע לחטיפת שבויים על רקע פלילי.

בגמרא (גיטין מה ע"א) מובאים שני טעמים לתקנה הראשונה: הטעם הראשון הוא למנוע הטלת עול כלכלי כבד על הציבור, עקב תשלום כופר מופרז. הטעם השני הוא שתשלום מופרז עלול להיות תמריץ לחטיפות נוספות.

שתי התקנות נפסקו ב'שולחן ערוך' (שם, סעיפים ד-ה):

אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים מוסרים עצמם עליהם לשבותם. אבל אדם יכול לפדות את עצמו בכל מה

1. מבוסס על פרק מתוך הספר 'אתיקה צבאית יהודית', בהוצאת מכון משפטי ארץ וידיעות ספרים.



שירצה... אין מבריחין השבויים, מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים מכבידים עולם עליהם ומרבים בשמירתם.
מהפסיקה עולה שהנימוק המרכזי לתקנה הוא החשש מפני הטלת עול כלכלי כבד על הציבור, ולכן מותר לאדם לפדות את עצמו בכל מחיר.

ג. חטיפה שהיא חלק ממלחמה

לכאורה, שתי התקנות האמורות אינן מתיישבות עם הנוהג שישנו במדינת ישראל: מדינת ישראל נוהגת לפדות שבויים גם בתמורה מופרזת (אף שאינה כספית), והיא אף אינה נרתעת מעשיית פעולות צבאיות לחילוף השבויים. דוגמא לפעולה מסוג זה היא הפעולה לשחרור נחשון וקסמן.

סמל נחשון וקסמן נחטף בידי מחבלים בשנת 1994. לאחר ימים מספר התגלה שהוא מוחזק בבית בכפר ביר נבאללה, ועל סירת מטכ"ל הוטלה המשימה לשחררו. במהלך הפעולה רצחו המחבלים את נחשון וקסמן, וסרן ניר פורז נהרג. מקרה זה עורר דיון ציבורי בשאלת המחיר של חילוף בכוח לעומת החלופה של היענות לדרישות החוטפים. דיון הלכתי דומה התקיים לאחר הפעולה המוצלחת לשחרור נוסעי טיסת אייר פראנס מס' 139 שנחטפו לאנטבה: 'מבצע יונתן'. על רקע המקורות שהובאו לעיל עלתה השאלה: האם יש לצאת למבצע צבאי שיש בו סיכונים משמעותיים לחטופים ולמחלצים? בבסיס הגישה היהודית לשאלות אלו עומדת ההבנה שאירוע חטיפה של ארגוני טרור הוא אירוע מלחמתי ואינו אירוע פלילי. על כן יש לבחון אותו לאור דיני המלחמה ועיקרון הערבות.² בנוגע לכך כתב הרב שאול ישראל:

דין מלחמת מצוה בעזרת ישראל מיד צר הוא לא רק כשכלל ישראל נתון בסכנה, אלא גם כשהמדובר... על עיירה ישראלית בודדת, שכל אחד מצווה לבא, לסכן עצמו, על מנת להציל.³

גם כאשר פעולת טרור מסכנת קבוצה קטנה יחסית בעם (ואפילו אדם בודד), כל ישראל מצווים להציל את אלה שנקלעו לסכנה. אירוע של חטיפה על רקע לאומני הוא אירוע מלחמתי, שיש להחיל עליו את עקרונות דיני המלחמה. בהתאם לכך כתב הרב יהודה הנקין:

אין משגיחים בסכנה לבני הערובה, שכן בכל מלחמה אין משגיחים בפרט, ומותר לערוך פעולה צבאית להרוג את החוטפים. וגם אילו היה אי-אפשר לערוך פעולה צבאית, אין חיוב להיענות לדרישות החוטפים כדי להציל בני הערובה ומותר לעזבם לנפשם רחמנא ליצלן [ה' ישמרנו] אם הצורך כן בניהול המלחמה.⁴

2. ראו עוד: הרב שאול ישראלי, חוות בנימין, ח"א סי' יז פרק ו; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר י, חו"מ סי' ו, עמ' תעא; הרב יהודה הנקין, שו"ת בני בנים א, סי' מג, עמ' קנח-קסג; הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה ד, סי' יט.

3. הרב שאול ישראלי, חוות בנימין, שם, עמ' קל.

4. הרב יהודה הנקין, שו"ת בני בנים א סי' מג, עמ' קסג.

ומכאן שהתקנות שנקבעו בעניין פדיון שבויים נאמרו כאמור בנוגע לחטיפות פליליות אינן חלות במלחמת הטרור. בהמשך לכך נראה שגם ההגבלות שנקבעו בנוגע לגובה התמורה שמותר לשלם עבור שחרור השבויים אינן חלות במקרה של שבויי טרור, ובמקרה כזה לא נשלל פדיון שבויים ב"יותר מכדי דמיהן".⁵ כמו כן, גם התקנה האוסרת על חילוץ בכוח, אינה שוללת זאת במקרה של שבויי טרור. ההכרעה בעניין זה, כמו בכל שאלת ביטחון, מסורה למפקדי הצבא, ובראשם לממשלת ישראל, שהיא המפקד העליון של צה"ל.

אמנם, אף על פי שהסמכות להכריע בנוגע לפדיון השבויים מסורה לממשלת ישראל, ניתן ללמוד מהמקורות עקרונות מנחים למדיניות ראויה בנושא זה,⁶ תוך התאמתם להקשר המיוחד של שבויי מלחמת הטרור.

נדון אפוא בכמה אמות מידה מרכזיות בסוגיה זו, שמן הראוי שיעמדו לנגד עיניהם של מקבלי ההחלטות.

5. כאמור למעלה מוסכם על הפוסקים שמותר לצאת למבצע צבאי לשחרר את החטוף, אף שהדבר אסור בנוגע לחטיפה פלילית. אולם, נחלקו הפוסקים האם ועד כמה יש ללמוד מטעם התקנה ומגדריה: הרב שלמה גורן, תורת המדינה, עמ' 424-435, סבר בתחילה שמעיקר הדין יש להתחשב בתקנה, וודאי שיש לבחון את טעמי התקנה במציאות המודרנית, וכך סבר הרב אברהם יצחק הלוי כלאב, 'שחרור שבויים תמורת בני ערובה', תחומין ד, עמ' 108-116. אמנם, לאחר שחרור המחבלים בעסקת ג'יבריל חזר בו הרב גורן (תורת המדינה, עמ' 435-436) מדבריו וסבר שהדבר נתון לסמכות הממשלה, וגם אם יש ספק שאותם מחבלים יסכנו את הציבור בעתיד מותר לממשלה להחליט לשחררם, 'כי אין מחיר לחייהם של חיילינו שנפלו בשבי'. ולכן, למעשה לדעתו אין אפילו חובה להתחשב בשלום הציבור. לאור דברים אלה כתב הרב אברהם גיסר 'עסקת שליט - פדיון במחיר כבד', מקור ראשון, יומן, תשרי תשע"א (פורסם גם באתר 'אתיקה צבאית יהודית') שאין ללמוד כלל מהתקנות האמורות לעניינו; וכן כתב הרב ישראל רוזן, 'שחרור שבויים במחיר מופקע שאינו כספי', תחומין ל (תש"ע), עמ' 95. לעומתם, הרב שאול ישראלי (חוות בנימין, סי' טז עמ' קכה) סבר מלכתחילה שאין הגבלה על המדינה לשלם 'מחיר מופרז' עבור פדיון שבויים עקב התחייבות המדינה לחיילים כמי ששלחה אותם לאותן משימות. אמנם מסקנתו היא שהדבר תלוי 'בהכרעת אנשי הביטחון מהו הסיכון הגדול יותר הסיכון על השבוי או סיכון על אחרים'. המשיך בדרך זו תלמידו, הרב יעקב אריאל (שו"ת באהלה של תורה ה, עמ' 90-91), שסיכם ש'השיקולים לפדות שבויים תמורת שחרור מחבלים צריכים להביא בחשבון בעיקר את טובת הציבור...'. שיטה זאת תואמת את מה שכתבנו למעלה, שחובה על המדינה להתייחס לשיקול העקרוני שנלמד מטעם התקנה. עקרון זה נובע מהתפיסה שתכליתו של ספר התורה שכותב המלך היא לחלץ מן התורה את עקרונות המוסר היהודי, ולבחון לאורם את הדרך הראויה לפתרון של הדילמות הערכיות שעמן מתמודד הצבא. לאור זה נראה שחובה על המדינה להתחשב קודם כל בשאלת שלום הציבור, אך כאמור זאת ללא המגבלות הפורמליות של התקנה ומתוך מחויבות אמיתית לדאוג לשחרורם של השבויים. ראו עוד בעניין זה: הרב יצחק רלב"ג, 'פדיון שבויים במקום של סכנת נפשות', שרידים ז, (שבט תשמ"ו); הרב יהודה שביב, 'בירורים בהלכות פדיון שבויים', בציר אביעזר, אלון שבות: צמת, תש"ן, עמ' 176; 'פדיון שבויים בימינו', קריית ארבע: המכון לרבני יישובים, תשס"ז; הרב איתמר ורהפטיג, 'לא תקחו כופר לנפש מחבל', תחומין ו (תשמ"ה), עמ' 305.

6. כפי שבואר בדרשות הר"ן, דרשה י"א, שתכליתו של ספר התורה שכותב המלך היא לשאוב מן התורה את עקרונות המוסר היהודי, ולבחון לאורם את הדרך הראויה לפתרון של השאלות הערכיות שעמן מתמודד הצבא.

ד. שיקולים לטווח ארוך

היסוד הראשון והחשוב ביותר הוא שעסקה של פדיון שבויים תמורת שחרור מחבלים צריכה להיבחן על פי טובת כלל הציבור, בטווח קצר ולטווח ארוך. קביעה זו מתחייבת מערך הערכות וממצב המלחמה, שכן הם מחייבים לבחון את הדברים במבט ציבורי ולא אישי.

ההבדל המרכזי בין זמן מלחמה לזמן שלום הוא שבזמן המלחמה מוסטת תשומת הלב מטובת הפרט לטובת הציבור. הבדל זה הוא היסוד שבגללו אפשר לפקוד על אדם לסכן את עצמו למען אדם אחר, אף שבעת שלום אין זה מעשה מחייב. בשעת מלחמה אין בוחנים את השאלות מנקודת מבטו של הפרט (שבשעת שלום אינו חייב לסכן את עצמו בעבור אחרים), אלא מנקודת מבטו של הכלל.

בהתאם לכך, בעת מלחמה יש לבחון את טובת הכלל לטווח ארוך ולא רק לטווח קצר. בניגוד להלכה בזמן שלום, הקובעת שאם אדם בצרה (כגון 'חולה לפנינו') יש לעזור לו ולא לשקול את הסכנות העלולות להיות מכך בעתיד, במצב מלחמה יש פוסקים הסבורים שהדין שונה, ויש לשקול את הסכנות שעלולות להיות מכך בעתיד.⁷

לאור זאת, כאשר מדובר בעסקה לפדיון שבויים, נקודת המבט חייבת להיות ציבורית ולא אישית. יש לראות בפרט איבר של הגוף הציבורי, ולפיכך אמת המידה הראשונה והחשובה ביותר היא טובת כלל הציבור לטווח ארוך. יתרה מזו, בשנים האחרונות מחבלים רבים מאוד ששוחררו בעסקת פדיון שבויים חזרו ללחום בישראל מיד.⁸ הרי שלעיתים מחיר הפדיון הוא סכנה בהווה ולא רק סכנה בעתיד. לפי העיקרון של מרכזיות טובת הכלל ולפי ערך הערכות, יש לעשות כל מאמץ להגן ולשמור על כל פרט מפני הסכנה בטווח הקצר ובטווח הארוך.

ה. כיצד תיקבע טובת הכלל

הערכת הביטחון הלאומי וטובת הכלל הן סוגיות הנתונות להכרעתם של אנשי מקצוע. כל שאלה הלכתית שמבוססת על הערכת המציאות מחייבת פנייה לאנשי מקצוע. הערכת הביטחון הלאומי נתונה למומחי ביטחון, ביניהם אנשי צבא ומערכת הביטחון. לכן, החלטת ממשלה בסוגיה זו ראוי שתתבסס על הערכה של אנשי הצבא והביטחון בנוגע להשלכות העסקה. הרב יעקב אריאל ציין⁹ שני שיקולים מנוגדים הנתונים להערכת אנשי המקצוע, שצריכים להנחות את מקבלי ההחלטות: **השיקול הראשון** – הסיכון שעלול להיגרם ממעשיהם של המחבלים ששוחררו, וכן הסיכון שיש בשחיקת ההרתעה

7. הרב יהודה הנקין, שו"ת בני בנים א' ס' מג. זאת בניגוד לעמדתו של הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר י' חו"מ ס' ו, אות טו, עמ' תעט, שסבר שאם ניתן להציל את חייו של שבוי מיד, אין להימנע מכך בגלל הסכנה בעתיד מהמחבלים ששוחררו.

8. אריאל כהנא, 'דו"ח מיוחד: מחצית מהמחבלים המשוחררים חוזרים לטרור', אתר ערוץ 7, 9 בפברואר 2005, נצפה ב-21 באוגוסט 2012 בכתובת: <http://www.inn.co.il/News/Flash.aspx/103073>.

9. הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה ה, עמ' 90-91.

עקב שחרור מחבלים שלא ריצו את עונשם. **השיקול השני** – השמירה על המורל של הצבא ועל הלכידות שלו, המושפעים במידה לא מבוטלת מההכרה של החיילים בכך שהצבא יעשה מאמץ אדיר לשחרר חיילים שבויים ולהביא חללים לקבורה. אגב כך, ראוי לבחון בביקורתיות את הטענה שהימנעות משחרור חייל שבוי מביאה לשחיקה במורל של החיילים ומזיקה בעקיפין לביטחון הלאומי. בנוגע לכך יש להעיר שתי הערות: הראשונה, שחרור חייל שבוי במחיר מופרז מביא לחטיפות נוספות, שמסכנות שוב את הלכידות והמורל של החיילים. השנייה, הקריאה לשחרר שבוי 'בכל מחיר' עלולה להביא למדיניות של מניעת חטיפה 'בכל מחיר', כולל במחיר חייו של השבוי¹⁰, כדי להימנע מן הצורך לשלם את המחיר הגבוה.

ו. איש כוחות הביטחון שנפל בשבי

בשנים האחרונות אירעו כמה פרשות של נפילה בשבי של אנשי כוחות הביטחון. חלקן טרם הסתיימו, והן פצע פתוח בחברה הישראלית. בהקשר זה אפשר להזכיר את רון ארד ואת יונתן פולארד.

לצד העיקרון של השמירה על טובת הכלל, ישנו עיקרון המחייב לעשות מאמץ מיוחד לשחרור אדם שנפל בשבי בעת מילוי תפקידו בכוחות הביטחון. עיקרון זה נקבע על ידי הרב שאול ישראלי, שהתבסס על ההלכה שהובאה לעיל, המתירה לאדם לפדות את עצמו בכל מחיר:

...נראה, שמנקודת מבט זו יש לראות את חובת המדינה בפדיון שבויי מלחמה. שכיוון שאלה **יצאו למלחמה בשליחות המדינה** ומטעמה, להגנת העם היושב בציון, הרי **קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה**, אבל מובנת מאליה, שכל טצדקי [השתדלות] שיש בידי המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בביטחונה הכללי) כדי לפדותם במקרה שיפלו בשבי [- עליה לעשות]... ומכיון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכוח החיוב שקבלה על עצמה תמורת השירות שלהם, הרי אין זה אלא כאילו הם פודים את עצמם, שבזה כמבואר לעיל אין שום הגבלה...¹¹

כלומר, למדינת ישראל יש התחייבות בלתי כתובה כלפי אנשי כוחות הביטחון לפעול למענם אם ייפלו בשבי. לכן, אפשר לראות במימוש של התחייבות זו פדיון השבוי בכספו הוא, ולא חלה על המדינה ההגבלה המוסרית שלא לפדות את השבויים ב'יותר מכדי דמיה', אלא אם הפדיון פוגע בעיקרון טובת הכלל.

10. ראו עוד במאמר: 'נוהל חניבעל על פי ההלכה', תחומין לא, עמ' 157. ובאתיקה צבאית יהודית עמ' 222-239.

11. הרב שאול ישראלי, חוות בנימין א, סי' טז, עמ' קכג-קכד (הסוגריים העגולים במקור); וראו עוד הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה ה, עמ' 90-91.



ז. שחרור אדם שהכניס את עצמו לסכנה מיותרת

בשנת 2000 נחטף אל"מ (מיל") אלחנן טננבוים על ידי ארגון חיזבאללה, לאחר שפותה להגיע ללבנון כדי לבצע עסקת סמים. כעבור כמה שנים שוחרר טננבוים בתמורה לשחרור מחבלים. טננבוים נחטף בשעה שהיה אזרח, בעת שניסה לעבור על החוק ולבצע עסקה אסורה, תוך שהוא מגיע למדינת אויב בלא רשות.

כיוון שמדובר בחטיפה על ידי ארגון טרור פעיל, הרי שהיא מוגדרת חלק מפעולות הלחימה, ופדיון השבוי נתון לשיקול דעתה של הממשלה. אולם כאמור לעיל (ליד הערה 6), מסתבר שניתן להסיק כיצד ראוי לנהוג במקרה כזה מהדין הנוהג בעת שלום.

ראשית יש להבהיר שבמקרה זה לא הייתה למדינת ישראל חובה מיוחדת לפדות את טננבוים, מכיוון שהוא לא נפל בשבי בעת שירותו בכוחות הביטחון ולא בשליחות המדינה. השאלה היא כיצד היה על מדינת ישראל לפעול במקרה כזה, שבו אדם סיכן את עצמו מסיבה פלילית, ונפל בשבי ארגון טרור.

במשנה ובגמרא (גיטין מז ע"ב) יש מחלוקת בשאלה אם יש חובה לשחרר אדם שהכניס עצמו למצב סכנה, וכך פסק הרמב"ם (הלכות מתנות עניים, פ"ח, ה"ג):

מי שמכר עצמו ובניו לגויים או שלוה מהן [כסף] ושב אוותן או אסרוהו בהלוואתן – **פעם ראשונה ושנייה מצוה לפדותו, שלישית – אין פודין אותו**, אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן, **ואם בקשוהו להורגו** – פודין אותו מידם אפילו אחר כמה פעמים.

מדובר באדם שמכר את עצמו לגויים, או שלקח הלוואה מגויים ובגלל שלא שילם נלקח בשבי. ההלכה קובעת שיש לפדותו מהשבי פעמיים, ולאחר מכן אין חובה לפדותו. אמנם אם הוא נמצא בסכנת חיים יש חובה לפדותו. גם את בניו יש לפדות לאחר מותו. רבי שלמה לוריא (ים של שלמה, גיטין ד ס' עב) צמצם עוד יותר את ההלכה, באומרו שאין צורך בכך שאדם זה ייפול בשבי פעמיים כדי לפטור את הציבור מלפדותו, ודי בכך שהוא היה מודע לסכנה והתעלם ממנה. למשל, אם אדם זה ידע על כך שבמקום שבו הוא מתגורר אירעו כמה מקרים של שבי על רקע אי-החזרת הלוואה ובכל זאת לא נזהר, הרי זה מספיק כדי לפטור את הציבור מלפדותו. כמו כן, גם כאשר השבוי בסכנת חיים, אם הוא ידע שהוא מסכן את חייו, אין חובה לסייע לו. לעומת זאת, המהר"ם מלובלין (שו"ת מהר"ם מלובלין, סי' טו) סובר שגם אם אדם סיכן את חייו ביודעין, יש חובה לסייע לו.

מכאן נוכל להסיק שבמקרה שאדם שהכניס את עצמו במודע לסכנה וגרם לפילתו בשבי, ודאי שהחובה לפדותו פחותה מהחובה לפדות אדם שפעל כדין; וודאי שהיא פחותה מהחובה לפדות את מי שנפל בשבי בעת מילוי תפקידו.

ה. שחרור גופה

מלחמת לבנון השנייה נפתחה בהתקפה של חיזבאללה שבה נהרגו שלושה חיילי צה"ל ושני חיילים נוספים – אהוד גולדווסר ואלדד רגב – נפלו בשבי, ומצבם לא היה ידוע. בעסקה עם חיזבאללה שוחררו גופות החיילים שנפלו תמורת מחבלים חיים, והתברר סופית שהחיילים נהרגו עוד לפני שנחטפו. יתרה מזו, מתברר שהיה דו"ח רפואי צבאי שהעריך שהשניים נהרגו מיד, אולם רק ימים ספורים לפני ההחלטה על העסקה, התבקשה הרבנות הצבאית לבחון אם על פי ההלכה ניתן להגדיר אותם חללים. עקב התנגדות המשפחות לא הוגדרו החיילים החטופים חללים.¹² העסקה העלתה שוב לדיון את שאלת רמת המחויבות של מדינת ישראל להביא חללים לקבורה.

בפתח הדברים יש לומר שהבאת חלל לקבר ישראל היא מצווה, כפי שכתב הרמב"ם (הלכות אבל, פ"ב, ה"א): '...שהקבורה מצווה שנאמר כי קבור תקברנו', ובוודאי מצווה להביא לקבורה חלל מלחמה. למרות זאת, ברור שבעת שלום אין מקום לסכן חיי אדם למען הבאת מת לקבורה.¹³ בעת מלחמה, כאשר ההערכה הצבאית היא שניתן להביא חלל לקבורה בלא נפגעים, אף שהדבר איננו ודאי, יש לעשות זאת. לדוגמה, לוחם שנפל בפשיטה סמוך לגבולה של המדינה יפונה ויובא לקבורה. זאת כאשר מפקד הפעולה מעריך שהבאתו לא תגרום לנפגעים נוספים.

מעבר לכך, במקרים רבים פינוי החללים הוא חלק מהמאמץ המלחמתי, כי לעתים החלל גורם לעיכוב בלחימה. כך היה למשל במלחמת יום כיפור: טנקים פגועים לא הוחזרו לכשירות, בגלל חללים שהיו בהם.¹⁴

ראיה לכך שבעת מלחמה יש מקרים שבהם מותר להסתכן לשם הבאת חלל לקבורה אפשר למצוא בסיפור נפילתו של שאול המלך בקרב (שמואל א לא, ח-יג):

וַיְהִי מִמָּחָרָת וַיָּבֹאוּ פְּלִשְׁתִּים לְפָשֵׁט אֶת הַחֲלָלִים וַיִּמָּצְאוּ אֶת שְׂאוֹל וְאֶת שְׁלֹשֶׁת בָּנָיו נִפְּלִים בְּהַר הַגִּלְבָּעַ. וַיַּכְרֹתוּ אֶת רִאשׁוֹ וַיַּפְשִׁיטוּ אֶת כְּלָיו וַיִּשְׁלְחוּ בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים סָבִיב לְבֶשֶׁר בֵּית עֲצִבְיָהֶם וְאֶת הָעֵם. וַיִּשְׁמוּ אֶת כְּלָיו בֵּית עֲשִׁתָּרוֹת וְאֶת גִּוִּיתוֹ תָּקְעוּ

12. עמוס הראל וג'קי חוגי, 'חשש שהכרזת החטופים כחללים תטרפד את העסקה עם חיזבאללה', אתר הארץ, 24 ביוני 2008, נצפה ב-21 באוגוסט 2012 בכתובת: <http://www.haaretz.co.il/misc/1.1332846>.

13. ראו דברי הרמב"ן, תורת האדם, שער האבל – ענין ההתחלה, אות נב: 'תניא: הרוגי מלכות... מאימתי מתחילין למנות להן משנתיאשו מלשאו אבל לא מלגנוב, שכל הגונב הרי זה כשופך דמים... פירוש לפי שבורחין ובאין לידי סכנת נפשות ופעמים מגיעין לידי חילול שבתות ועבודה זרה וגלוי עריות. כיוצא בו מי שנפל לים במי שטבע בנהר מי שאכלתו חיה אין מונעין מהן כל דבר'. כלומר חכמים אסרו להסתכן למען הבאת גופות לקבר ישראל, וכן נפסק בשו"ע, יו"ד סי' שמא סעי' ד. וראו עוד: הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'מצות קבורה במקום פיקוח נפש', המעין מד (ד), תמוז תשס"ד, עמ' 76.

14. הרב יהושע בן מאיר, 'פינוי חללים בשבת וחג במלחמת יום הכיפורים', קובץ הציונות הדתית, ירושלים, הסתדרות המזרחי – הפועל המזרחי המרכז העולמי תשס"ב, עמ' 361-367. מדבריו עולה שלעתים המלחמה כולה התעכבה בשל ההימנעות מפינוי החללים. הוא מספר שבמלחמת יום הכיפורים נמנעו צוותי החימוש להכשיר את הטנקים להמשך הקרבות בשל הימצאות החללים בשטח. במקרה זה ברור שמדובר בשאלה של פיקוח נפש.



בְּחוֹמֹת בֵּית שָׁן. וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו יִשְׁבִּי יְבִישׁ גִּלְעָד אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה פְּלִשְׁתִּים לְשָׂאוֹל. וַיִּקְוֹמוּ כָּל אִישׁ חֵיל וַיֵּלְכוּ כָּל הַלַּיְלָה וַיִּקְחוּ אֶת גְּוִיַּת שָׂאוֹל וְאֶת גְּוִיַּת בְּנָיו מִחוֹמֹת בֵּית שָׁן וַיָּבֵאוּ יְבִישָׁה וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָם שָׁם. וַיִּקְחוּ אֶת עֲצָמֹתֵיהֶם וַיִּקְבְּרוּ תַּחַת הָאֶשֶׁל בְּיָבֵשָׁה וַיִּצְמְחוּ שְׂבָעַת יָמִים.

לאחר נפילתו של שאול בגלבוע מצאו הפלשתים את גופתו, התעללו בה ותלו אותה ואת גופות בניו בחומת העיר בית שאן. בתגובה יצאו אנשי יבש גלעד (הנמצאת בעבר הירדן המזרחי) למבצע חילוץ לילי מסוכן, והביאו את הגופות לקבר ישראל. הבאת גופתו של המלך לקבורה היתה בוודאי מבצע עם משמעות לצבא ולמלכות כולה, ולכן היא הייתה מעשה ראוי ביותר. למרות זאת, כאשר מדובר בסיכון גבוה לכוחות החילוץ, אין ראוי לסכן אדם חי למען הבאת חלל לקבר ישראל.

למעשה, ישנו ויכוח מקצועי והלכתי בשאלת מידת ההסתכנות הראויה לשם פינוי חללים במלחמה. פינוי חללים נצרך כדי למנוע את נפילת הגופות בידי האויב, והחשש שהאויב עלול להשתמש בהן כדי לסחוט את מדינת ישראל. זאת ועוד, יש חשש שהפקרת הגופות עלולה לפגוע במורל הלוחמים.

אלו שיקולים הנוגעים לפינוי חללים במלחמה רגילה תוך כדי סערת הקרב, ובנוגע לכך יש ויכוח. אולם במלחמת הטרור, **שחרור מחבלים חיים ומסוכנים עבור גופות – אינו ראוי**, הן משום שהמחבלים עלולים לחזור ולסכן ישראלים נוספים, והן משום שחטיפת גופות נתפשת ניצחון של האויב, וניצחון זה המחזק את המשך עמידתו.

ט. סיכום

מצוות שחרור שבויים היא מהמצוות החשובות שבתורה. למרות זאת, ואולי דווקא בגלל חשיבותה של המצווה, חכמי ישראל הטילו הגבלות על השחרור, כדי למנוע שחרור בכל מחיר. הגבלות אלה חלות על חטיפה פלילית ואינן חלות על שבי של לוחמים במלחמה, וגם לא במלחמת טרור. שבי מסוג זה נדון בהתאם לעקרונות דיני המלחמה. הסמכות ושיקול הדעת בנוגע לשחרור שבויים בזמן מלחמה נתונים למפקד העליון של הצבא: ממשלת ישראל.

עם זאת, ניתן לגזור מן ההגבלות האמורות עקרונות אחדים שיש בהם כדי להנחות את שיקול הדעת הנוגע לאירועי חטיפה על רקע ביטחוני. נכון שהמדינה תקבע עקרונות רלוונטיים למציאות המודרנית ברוח זו. ואלו השיקולים שמן הראוי לשקול בעת החלטה על עסקה מסוג זה:

1. יש לשקול את טובת הכלל והביטחון הלאומי בטווח הקצר והארוך ולא רק את טובת הפרט.
2. יש לתת עדיפות מיוחדת לשחרור אדם שנפל בעת שירותו בכוחות הביטחון.
3. יש לתת עדיפות נמוכה לאדם שנפל בשבי לאחר שהכניס את עצמו במודע לסכנה.
4. למרות חשיבותה של מצוות הבאת חלל לקבורה, אין לשחרר מחבלים כדי לפדות גופות מן השבי, ואין להכניס לוחמים לסיכון גבוה כדי להביא חללים לקבורה.

כשרותם של חלב ואבקת חלב עכו"ם

הקדמה

אחד הרכיבים השימושיים ביותר בתעשיית המזון הוא החלב. החלב הנו מרכיב בעייתי, משום שחז"ל גזרו על חלב שחלבו גוי מחשש שמא יערב בו הגוי חלב טמא. גזרה זו מעמידה אותנו בפני שאלות רבות בנושאי כשרות. במאמר זה ננסה לברר על פי המציאות של ימינו האם יש לחשוש לגזרה על חלב עכו"ם, ואם כן - במה יש לחשוש: האם רק בחלב ניגר או שמא גם באבקת חלב. כמו כן נברר סוגיה נוספת שנידונה בפוסקים, בנוגע לדינם של חמאת עכו"ם וגבינת עכו"ם.

א. חלב עכו"ם

המשנה במסכת עבודה זרה (פ"ב מ"ז) מביאה רשימת מאכלים של עובדי כוכבים, האסורים באכילה: 'ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה: חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו, והפת והשמן שלהן'. בגמרא (עבודה זרה לה ע"ב) מבואר שטעם האיסור הוא מחשש שמא יערב הגוי חלב טמא בחלב טהור, וכך גם נפסק בשו"ע¹:

חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו, אסור, שמא עירב בו חלב טמא. היה חולב בביתו וישראל יושב מבחוץ, אם ידוע שאין לו דבר טמא בעדרו, מותר, אפילו אין הישראל יכול לראותו בשעה שהוא חולב. היה לו דבר טמא בעדרו, והישראל יושב מבחוץ והעובד כוכבים חולב לצורך ישראל, אפילו אינו יכול לראותו כשהוא יושב, אם יכול לראותו כשהוא עומד, מותר, שירא שמא יעמוד ויראהו, והוא שידוע שחלב טמא אסור לישראל, הגה: ולכתחלה צריך להיות הישראל בתחלת החליבה ויראה בכלי שלא יהיה בכלי שחולבין בו דבר טמא. רוב הראשונים והאחרונים סוברים שגזרה זו חלה גם במקום שאין חשש שמא יערב חלב טמא, כגון שלא נמצאה בעדר בהמה טמאה.² אך מצאנו גם שיש פוסקים הסוברים

1. שו"ע, יו"ד סי' קטו סעי' א.

2. ב"י, סי' קטו סעי' א, ד"ה וכתב. המרדכי מביא רשימה של ראשונים הסוברים שאין להתיר חלב שחלב גוי גם אם בעדר אין בהמה טמאה, ועיין שם בדרכי משה, שמוסיף עוד כמה ראשונים שסוברים כך.



שהאיסור הוא דווקא כאשר יש חשש שמא יערב חלב טמאה, דעת ה'פרי חדש'³ להקל, וזו לשונו:

אם חלב טמא אינו נמצא במקום, או שנמצא אלא שהוא יותר ביוקר מחלב טהור, אין לאסור חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, אלא מותר לילך ולקנות מהגוים חלב שלהם וכן מצאתי להרדב"ז בתשובה סימן עה... לעומת זאת כפי שהבאנו לעיל, רבים החולקים על הרדב"ז וה'פרי חדש', וזו לשון ה'חתם סופר':⁴

הנה בגוף הדין כבר כתבתי לעיל דעתי מש"ס ופוסקים אך לו יהיה שיהיה דעת כהרדב"ז ועכ"פ איכא דעת רש"י בגמ' ותשו' רש"י ועוד פוסקים דס"ל לאסור ורמ"א וכ"מ כ' כוותי' ואנו נוהגים כן א"כ אפי' הלכה כאינך פוסקי' מ"מ כיון דיש דעה להחמיר כבר קבלנו אבותינו עליהם כאותה דיעה ואסור עלינו בני אשכנז מדינא.

ה'חתם סופר' מזכיר את הרמ"א, וכוונתו למה שכתב הרמ"א:⁵ 'ואם חלבו עובד כוכבים מקצת בהמות ולא היה שם ישראל, ואחר כך בא ישראל אל האחרים, עכשיו בזמן הזה שאין חלב דבר טמא מצוי כלל, מותר'. הש"ך⁶ ביאר שדברי הרמ"א הם רק בנוגע לבהמה השייכת ליהודי, אבל בבהמה השייכת לגוי אין להתיר כלל, אפילו ראה מקצת החליבה ואפילו אין בהמה טמאה מצויה.

ה'אגרות משה'⁷ מחדש שכאשר יש ידיעה גמורה שהגוי לא יערב חלב טמא בחלב טהור - ידיעה זו הרי היא כראייה; וכשם שכאשר ישראל רואה את הגוי חולב - החלב מותר, כך גם כאשר היהודי יודע שהגוי לא יערב חלב טמא, החלב יהיה מותר מעיקר הדין, אף אם לא ראה אותו. על פי חידוש זה פסק ה'אגרות משה' להקל כאשר יש במדינה פיקוח האוסר לערב חלב פרה עם חלב בהמה טמאה. ר' משה פיינשטיין מסביר שפסק זה אינו רק אליבא דה'פרי חדש' אלא אליבא דכולי עלמא. ומכל מקום, בסיום תשובתו הוא כותב:

ולכן הרוצה לסמוך ולהקל יש לו טעם גדול ורשאי וכמו שמקילין בזה הרוב בנ"א שומרי תורה וגם הרבה רבנים וח"ו לומר שעושין שלא כדין. אבל מ"מ לבעלי נפש מן הראוי להחמיר ואין בזה משום יוהרא וכך אני נוהג להחמיר לעצמי אבל מי שרוצה להקל הוא עושה כדינא ואין להחשיבו כמזלזל באיסורין.

3. פרי חדש, סי' קטו סעי' ו; ועיין גם בדרכי תשובה, סי' קטו ס"ק ז, שמביא מחלוקת הפוסקים אם יש גזרת חלב נכרי כאשר החלב הטמא יקר יותר מהחלב הטהור.

4. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' מא אות ד.

5. רמ"א על השו"ע, יו"ד סי' קטו סעי' א.

6. ש"ך, סי' קטו ס"ק יג; ועיין שם שהוא חולק על הרמ"א, וסובר שבבהמת ישראל בדיר ישראל - אפילו אם לא ראה כלל - החליבה מותרת בדיעבד.

7. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' מז.

בתשובה נוספת של ה'אגרות משה'⁸ מבואר שההיתר אינו לכתחילה אלא רק בשעת הדחק, וזו לשונו:

הנה בדבר החלב שזה הרבה שנים שיראי השי"ת אשר בטאראנטא נזדרזו בהסכם הרבנים וכל החרדים למצוות התורה ותקנות חז"ל, וראו שיהיה חברה (קאמפאניא) לחלב שנחלב על פי השגחת ישראל... והרבה לוקחים חלב מסתם חברות, אף אנשים מאלו שלקחו כל השנים מהחלב והגבינות וכל המינים מהחלב שתחת השגחה. איברא דאיכא טעמים להקל בחלב הלוקח מחברות, במדינה אשר מדיני המדינה אסור למכור חלב שיש בו עירוב חלב טמא הוא **רק בשעת הדחק** אף אם גם בטאראנטא איכא איסור מדיני המדינה, ולא בשביל יוקר מעט.

ה'חזון איש'⁹ הכריע בסוגיה זו כדעת ה'פרי חדש', וכאשר יש ודאות גמורה שלא יערבבו חלב טמא - החלב מותר. משום כך, במקום שיש פיקוח ממשלתי יש להתיר את החלב, גם אם נחלב על ידי גוי מבלי שישראל רואהו.¹⁰ חשוב לציין שבשונה מה'אגרות משה', המבסס את תשובתו גם אליבא דה'חתם סופר', ה'חזון איש' חלק על ה'חתם סופר' וצייד בדעת ה'פרי חדש'.¹¹

ה'חכמת אדם'¹² כתב שאין להקל כלל כדברי המקלים, משום שאין אחד מגדולי הראשונים והאחרונים שהזכיר היתר זה. וזו לשונו (חכמת אדם, שער איסור והיתר כלל סז):

...וכיון שכל גדולי ראשונים ואחרונים אין אחד שיזכיר היתר זה שמע מינה דכולם קיבלו עליהם כהיש מחמירין ואם כן הוא אצלנו ככל איסורין שקיבלנו עלינו לפסוק כפוסק אחד ואסור לשנות. וזה לשון איסור והיתר כלל מ"ח דין ד' כל עיר ועיר חייבים לנהוג כדעת הגדול הרב המנהיג הראשון שהיה באותו מקום מתחילה

8. אג"מ, יו"ד ח"ד סי' ה.

9. חז"א, יו"ד סי' מא ס"ק ד.

10. בשו"ת מנחת יצחק, ח"י סי' לא, נכתבה ביקורת לרב זילברשטיין על שהביא את דעת החזון איש בספרו 'תורת היולדת', וזו לשונו: 'לדעתי לא היה צריך להביא דבר זה בספרו כאלו היא הלכה פסוקה, שידוע שרוב החרדים לדבר ד' הזהירים בכשרות המאכלים נזהרים עד מאוד בחלב עכו"ם, אפי' בזה"ז, אפי' לקטנים...'. ועיין גם בשו"ת תשובות ונהגות, ח"ב סי' שעג, שכתב שיש לו עדות שהחזון איש לא התיר חלב נכרי בפיקוח ממשלתי אלא רק לחולה. ועוד כתב שם שבירר שגם הפיקוח אינו חזק כל כך, וגם אם ייתפס משהו שעירב חלב טמא - הוא ייקנס בקנס נמוך מאוד, ולכן אין להתיר כלל דבר זה.

11. דברים אלו מפורשים בשו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' פז, וזו לשונו: 'ולא נעלם מאתי שהגאון חזון איש ביו"ד סי' מ"א ס"ק ד' חולק בזה על הח"ס במש"כ דגזירת חלב גזירה קדמונית ונאסרה במנין גם עצם חלב טהור של גוי, והחזון איש מסכים להפ"ח, דעיקר סמיכתו של הח"ס על רש"י ע"ז ל"ה ע"א ד"ה לפי והפ"י שפי' בה הח"ס על דקאי ביני איטפי דקאי על חלב טהור שנאסרה במנין תמוה דלשון רש"י מוכח דעל חלב טמא קאי יע"ש בחזון איש, הנה אספרה לכב' דלפני כ"ה שנים קודם שהדפיס החזון איש דבר זה שאל אותי אם אני מסכים שיחלוק על הח"ס, ואמרתי לו במה המדובר והשיב לי ביסוד שיטת הח"ס מרש"י הנ"ל, ואמרתי לו בעניי דלו יהא כדבריו שפירוש הח"ס בדברי רש"י תמוה, מ"מ עי"ז עדין אסור לנו לדחות שיטת הח"ס לדינא, ובפרט דאמרה למיגדר מילתא כנראה היטב בדבריו בתשובה הנ"ל'.

12. חכמת אדם, כלל סז סעיף א.



מאל השופט אשר יהיה בימים ההם (דברים י"ז, ט') כשאין בית דין האחרון גדולים מהם בתורה ובמניין...

ולכן אין כאן מקום לדברי ה'פרי חדש' ועוד שהרי גם הם לא התירו רק אם אין בכל העיר דבר טמא. הלכה למעשה לאור הנאמר לעיל: רוב הפוסקים סוברים שאין להקל כלל בחלב הנחלב על ידי גוי כשאין יהודי רואהו, גם אם ברור שלא עירב בו חלב טמא, כגון אם יש פיקוח ממשלתי על כך. המקלים בדבר סומכים בעיקר על דברי האגרות משה, אך כפי שראינו, האגרות משה בעצמו לא התיר אלא בשעת הדחק.¹³ נוסף על כך, חשוב לציין שהרבנות הראשית לישראל אינה מאשרת מוצרים המכילים חלב גוי ניגר, גם כאשר החלב נחלב בפיקוח ממשלתי.

ב. גבינת עכו"ם

במסכת עבודה זרה (לה ע"א) מובאים כמה טעמים לאסור גבינת עכו"ם. לא נמנה כאן את כל הטעמים, אלא רק את הטעמים שהובאו להלכה. ר' חנינא סובר שגבינת עכו"ם אסורה, מפני שאי אפשר שבגומות הגבינה לא יהיו מצויות שאריות של טיפות חלב,¹⁴ והרי חלב שחלבו גוי אסור באכילה מחשש שמא מעורב בו חלב מבהמה טמאה. הטעם שכמוהו נפסק להלכה, המובא בשם שמואל, הוא שמעמידים את הגבינה בעור קיבת נבלה, ועור הקיבה נחשב חלק מהבהמה ואסור בלאו של נבלה ככל שאר בשרה, ולפיכך הוא אוסר את הגבינה שהועמדה על ידו.¹⁵ על אף שבדרך כלל אנו אומרים שדבר אסור בטל בהיתר בשישים, וגם כאן היחס בין הגבינה לעור הקיבה הוא הרבה יותר משישים, אף על פי כן כאן אסרו משום ש'מעמיד'¹⁶ האסור מחמת עצמו, אינו בטל אפילו באלף.¹⁷ הרמב"ם ביאר שגזרת חכמים על גבינת עכו"ם היא גזרה כללית על כל הגבינות, גם על אלו שהעמידו אותן בדברים מותרים, וזו לשונו:

...וגבינת העכו"ם מותרת שאין חלב בהמה טמאה מתגבן, אבל בימי חכמי משנה גזרו על גבינת העכו"ם ואסרו מפני שמעמידין אותה בעור קיבה של שחיטתן שהיא נבלה, ואם תאמר והלא עור הקיבה דבר קטן הוא עד מאד בחלב שעמד בו

13. ייתכן שההתעלמות מתשובתו של האגרות משה בח"ד של יו"ד נובעת מכך שהחלק הזה הודפס רק בשנת תשס"ו, זמן רב אחרי שאר החלקים.

14. החלב מכיל שני רכיבים עיקריים: רכיב אחד שאותו 'מעמידה' הקיבה והופכת לגבינה, ורכיב אחר שנשאר נוזלי גם לאחר השלמת תהליך 'העמדת' הגבינה. נוזל זה נקרא 'מי גבינה', ובלשון חכמים 'נסיובי החלב'. לאחר שמסתיים תהליך 'העמדת' הגבינה, נותנים את גושי הגבינה לתוך כלי קלוע מעלי סוף כדי לסנן מהם את 'נסיוב החלב', אולם גם לאחר הסנינון, אי אפשר שלא יישארו בגומות של הגבינה שאריות של נוזל זה.

15. 'עור הקיבה' הוא הקיבה עצמה, ונקרא כך משום שבבשר הקיבה אין שומן והוא נראה כעור. ה'קיבה' הנזכרת בסוגיה זו היא החלב הקרוש הנמצא בתוך קיבת הבהמה. את החלב ניתן 'להעמיד' בשני אופנים: או על ידי נתינת חתיכה מבשר הקיבה לתוך החלב, או על ידי החלב הקרוש הנמצא בתוך הקיבה. בעור הקיבה מצוי אנזים הנקרא 'רנט', והוא האנזים המאפשר את 'העמדת' החלב.

16. החלב מתקשה והופך לגבינה על ידי ה'מעמיד'.

17. שו"ע, יו"ד סי' פז סעי' יא.

ולמה לא יבטל במיעוטו, מפני שהוא המעמיד הגבינה, והואיל ודבר האסור הוא שהעמיד הרי הכל אסור כמו שיתבאר. גבינה שמעמידין אותה העכו"ם בעשבים או במי פירות כגון שרף התאנים והרי הן ניכרין בגבינה הורו מקצת הגאונים שהיא אסורה שכבר גזרו על כל גבינת העכו"ם בין שהעמידה בדבר אסור בין שהעמידה בדבר המותר גזירה משום שמעמידין אותה בדבר האסור.¹⁸

אמנם תוספות¹⁹ חלקו על הרמב"ם, ובמקום שידוע שהעמיד את הגבינה בעשבים וכדומה - מותר, וזו לשונם: וגם בהרבה מקומות יש שאוכלים אותם מפני שמעמידין אותם בפרחים וגם גאוני נרבונא התירו אותם במקומן מטעם שמעמידין אותם בפרחים. שו"ע²⁰ פסק כדעת הרמב"ם:

גבינות העובדי כוכבים, אסורם מפני שמעמידים אותם בעור קיבת שחיתתם שהיא נבלה. ואפילו העמידוהו בעשבים, אסורה. הגה: וכן המנהג, ואין לפרוץ גדר (ב"י), אם לא במקום שנהגו בהם היתר מקדמונים. ואם הישראל רואה עשיית הגבינות והחליבה, מותר (אגור פ' שואל). וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו.²¹

יש פוסקים²² שרצו לחלק ולומר שאיסור אכילת גבינת עכו"ם הוא רק בגבינות קשות ולא בגבינות רכות. ההבדל בין שני סוגי הגבינות הוא שגבינות קשות חייבים 'להעמידן' על ידי גורם חיצוני, מה שאין כן בגבינות רכות, שאפשר גם להניח אותן למשך זמן והן 'יעמדו' לבד. ה'אגרות משה'²³ דן להתיר, אך יש להדגיש שבסוף התשובה, ה'אגרות משה' לא רוצה להורות היתר, אבל הוא גם אינו מוחה ביד המקלים בדבר זה. לעומת ה'אגרות משה', דעת 'ערוך השולחן'²⁴ שלא לחלק, והוא אוסר אף גבינות רכות מדין גבינת עכו"ם, וזו לשונו:

ובזה גבינה חמור מחלב דחלב האיסור הוא משום חלב טמא ולא נגזרה במנין לאיסור סתמא אבל גבינות נאסרו במנין ואינו מועיל שום דבר כן כתבו הקדמונים [הה"מ שם] ולפ"ז לדידן הגם שמעמידים אותה בעור קיבה שנתייבש כעץ דהוה כעפרא בעלמא ואין בה איסור כלל כמ"ש בס"פ פ"ז או גבינה פשוטה שלנו שאין בה העמדה כלל מ"מ האיסור במקומו עומד מטעם שנתבאר.

18. רמב"ם, מאכלות אסורות פ"ג הל' יג-יד.

19. עבודה זרה לה ע"א, ד"ה חדא.

20. שו"ע, יו"ד סי' קטו סעי' ב.

21. עיין בש"ך ס"ק כ, שלדעתו אין להקל אפילו ישראל רואה הכול, כל זמן שהגוי עושה את הגבינה. וראיתו היא מכך שאפילו העמיד בעשבים - אין להקל.

22. עי' בשו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' פו, שהביא מחלוקת פרי חדש ורדב"ז בד"ן זה: דעת הפרי חדש להתיר ודעת הרדב"ז לאסור, ומשום כך אסר שבט הלוי את היוגורט משום גבינת עכו"ם.

23. אג"מ, יו"ד ח"ב סי' מח.

24. ערוך השולחן, יו"ד סי' קטו סעי' טז.



ג. חמאת עכו"ם

הטור²⁵ כתב לגבי חמאת עכו"ם, שמקצת הגאונים התירו אותה ומקצת הגאונים אסרו אותה. הב"ח²⁶ ביאר שלדעת המתירים מדובר בחמאה שנעשתה מחלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו; ואף על פי כן אין לאסור את החמאה, שלא גזרו אלא על חלב בעין ועל הגבינות, אבל החמאה לא הייתה בכלל שתי גזרות אלו, וכיוון שכך אין לאסור חמאה כלל. אך יש מהגאונים שאסרו משום שייתכן שהגוי לקח חלב טהור ועירב בו חלב טמא שלא על מנת לעשות חמאה, ואחר כך נמלך בדעתו לעשות חמאה, וייתכן שיש צחצוחי חלב טמא בתוך גומות החמאה. וכיוון שחלב זה אינו מעורב וגם אינו בטל, יש מקצת הגאונים שאסרוהו. הטור מוסיף שנראה לו שאם ישראל בישל את החמאה, ונמצא שגם אם היה חלב טמא הוא התערב בשאר החלב הטהור, הרי הוא בטל בשישים ומותר. למעשה פסק השו"ע²⁷:

החמאה של עובדי כוכבים, אין מוחין לאנשי המקום שנוהגין בו היתר. ואם רוב בני המקום נוהגים איסור, אין לשנות. ובמקום שאין מנהג, אם בשלה עד שהלכו צחצוחי החלב, מותרת.

פסק השו"ע הוא רק בנוגע לחמאה המופקת משמנת בלא שום תוספות אחרות. כיום בשוק ניתן למצוא חמאה שברשימת הרכיבים שלה כתובה שמנת בלבד. על חמאה זו דיבר השו"ע. לעומת זאת יש חמאות שברשימת הרכיבים שלהן כתובים רכיבים נוספים מלבד שמנת, כגון: תרבית, לקטית, לקטוז, סידן לקטי, חלבוני חלב וכו'. רכיבים אלו אינם בגדר חמאה אלא בגדר חלב עכו"ם או גבינת עכו"ם, ויש לדון במוצר זה לא מדין חמאת עכו"ם בלבד אלא מדין חלב עכו"ם או גבינת עכו"ם.

ד. אבקות חלב

כפי שראינו, גזרת חלב נכרי אינה חלה כאשר החלב עבר שינוי צורה והפך לגבינה או לחמאה. על אף שגבינה אסורה, אין הטעם משום חלב נכרי אלא מחשש שמא העמידה בעור קיבת נבלה, וחמאה אסורה לדעת המחמירים משום צחצוחי חלב שבה. על סמך זה התיר הרב צבי פסח פרנק²⁸ אבקות חלב נכרי שפקע ממנה שם חלב, מכיוון שאם אין בה חשש של גבינה ושל חמאה - למעשה מותר להשתמש בה.²⁹ ה'חזון איש'³⁰ חלק על

25. טור, יו"ד סי' קטו.

26. ב"ח על הטור שם, ס"ק ו.

27. שו"ע, יו"ד סי' קטו סעי' ג.

28. שו"ת הר צבי, יו"ד סי' קג. ועיין גם בילקוט יוסף, יו"ד סי' פא סעי' יד, שכתב שמעיקר הדין אין באבקות חלב איסור משום חלב נכרי, וסיים שראוי ונכון להחמיר, אך לקטנים יש להקל במיני מתיקה.

29. עיין במאמרו של הרב וייטמן בתחומין כב, עמ' 457 הערה 9, שכל ההיתר הוא רק כאשר החלב הפך לאבקה אצל הגוי, אבל אם החלב הגיע כבר לידי היהודי - חלה עליו גזירת חלב עכו"ם, ולא יועיל אם יעשה ממנו אבקה.

30. חזו"א, יו"ד הלכות מאכלי עכו"ם סי' מא ד.

הרב פרנק ואסר אבקת חלב כדין חלב. זאת משום שאיסור חלב נכרי אינו חל על גבינה וחמאה, כיוון שחלב טמא אינו 'עומד' ואין שום אפשרות להפיק ממנו גבינה וחמאה, מה שאין כן באבקת חלב, שהטכניקה להפיק מהחלב אבקת חלב היא על ידי ייבוש המים מהחלב והפקת חומר יבש ממנו - אבקת החלב.³¹ וכן פסק הרב מרדכי אליהו בשו"ת 'מאמר מרדכי',³² שאין להתיר אבקת חלב משום שהיה כבר שם של איסור על החלב לפני שהפך לאבקה, והעובדה שהחלב הפך אחר כך לאבקה - אינה מועילה.³³

1. אבקות חלביות אחרות המיוצרות מחלב

מלבד אבקת חלב נכרי, ישנם חומרים רבים אחרים המופקים מהחלב, אך לעתים הם מופקים בדרכים שונות מדרך הפקת אבקת החלב. כפי שביארנו לעיל, אבקת החלב מיוצרת על ידי ייבוש החלב, ואילו יש חלבונים חלב ואבקת חלבונים כדוגמת אבקת ה'קזאין',³⁴ המופרדים מן החלב בעזרת חומצה המוכנסת לחלב, וכתוצאה מכך ה'קזאין' מופרד כגרגירי גבינה. בסוגיה זו אין אנו עוסקים עוד כדין חלב עכו"ם אלא באיסור גבינת עכו"ם, שהוא חמור יותר מדין חלב נכרי או אבקת חלב נכרי.

חומר נוסף המופק מן החלב הוא ה'לקטוז'. הלקטוז הוא הסוכר שבחלב, וניתן להפיק אותו בשתי דרכים: או על ידי סינון החלב או על ידי סינון מי הגבינה. וגם כאן צריך לחלק: אם הלקטוז הופק על ידי סינון החלב - יש שיתירו אותו כשם שהתירו חלב שנחלב בפיקוח ממשלתי, אך אם הפיקו את הלקטוז על ידי מי גבינה - כאן השאלה חמורה יותר כיוון שיש לדון את הלקטוז כדין גבינה.³⁵

כיום יש מוצרים רבים שכתוב עליהם שהם מכילים אבקת חלב נכרי, אך למעשה הם מכילים לעתים אבקות שדינם חמור בהרבה, והצרכן שמקל באבקת חלב נכרי קונה את המוצר על דעת שהמוצר מכיל אבקת חלב נכרי בלבד ולא דברים אחרים. מציאות זו גורמת מכשלה גדולה.³⁶

31. עיין בשו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' כה, שנשאל על עירוב אבקת חלב בשוקולד שכל הרכיבים שלו הם מהדרין מלבד אבקת החלב, וצידד שם להתיר. אך כתב שלכתחילה יש להשתדל מאוד שיהיו משגיחים גם בשעת החליבה, ואם לא יתאפשר להם להיות שם כל החליבה, ישתדלו להיות לפחות במקצת זמן החליבה. ומשמע מדבריו שלא רצה להקל לגמרי כדעת הרב פרנק.

32. מאמר מרדכי, ח"א עמ' קנה.

33. ראייתו לדבר זה היא מסוגיית עיסה שנילושה בחלב שאסור באכילה מחשש שמא יאכל אותה עם מאכל בשרי. ומה שהתירו ללוש עיסה בחלב על ידי שינוי צורה, לא התירו אלא כאשר עשה שינוי צורה לפני האפייה, אבל אחר האפייה, כיוון שכבר חל שם של חתיכת איסור על העיסה, שוב לא יועיל בה שינוי צורה, והוא הדין לחלב נכרי.

34. אבקת הקזאין מכילה את חלבון החלב העיקרי.

35. לגבי הנסיובי דחלבא, אם יש לדון אותו כגבינה או לא, דנו הפוסקים בארוכה. דעת הפרי חדש להקל, וכן הכריע להקל הרב פיינשטיין, אגרות משה, ח"ג סי' יז, להשתמש באבקה הנקראת 'ווי' המופקת מהנסיובי דחלבא. אך עיין בדרכי תשובה, סי' קטו ס"ק ל, שמביא רבים החולקים על הפרי חדש. ועי' במאמרו של הרב וייטמן בתחומין שם, עמ' 458, שמביא סברא חזקה מאוד להחמיר בנסיובי דחלבא.

36. עיין במאמרו של הרב וייטמן בתחומין שם, פרק ג ובהערה 18, שמרחיב מאוד בנושא זה.



סיכום ביניים

עד כה עסקנו בחומרי החלב השונים. ראינו שחלב הנחלב על ידי גוי אסור. לרוב הדעות, ראשונים ואחרונים, האיסור הוא גם במקום שחלב טמאה אינו מצוי. בחלב ממדינה שהפיקוח הממשלתי בה אוסר לערב חלב טמאה - דעת ה'אגרות משה' להקל בשעת הדחק. לגבי גבינת עכו"ם, האיסור חמור יותר, ויש לאסור גם במקום שיש פיקוח ממשלתי. לגבי אבקת חלב נכרי, ראינו שיש אוסרים ויש מתירים אותה, ולגבי אבקות אחרות ראינו שהסוגיה מסובכת הרבה יותר, כיוון שאנו הצרכנים איננו יכולים לדעת איך הפיקו אבקות אלו וממה הפיקו אותן.

נותר לנו לברר שתי שאלות נוספות:

1. האם באמת אין חשש של עירוב חלב טמאה בחלב טהורה? והרי יש בהמות שעוברות ניתוחים, ובניתוחים הללו הבהמה נטרפת לעתים, והחלב שלה נאסר בשתייה. ייתכן שכשם שחששו שמא יערב חלב טמאה בחלב טהורה, יש לחוש גם שמא יערב חלב מבהמה טרפה בחלב בהמה כשרה. אך גם ייתכן לומר שחכמים גזרו רק על עירוב של חלב טמאה בחלב טהורה, ולא גזרו על עירוב חלב טרפה בחלב כשרה; והדיון על עירוב חלב מבהמה טרפה יצטרך להיות נידון מצד ביטול בשישים ולא מצד גזרת חלב נכרי.
2. בעדרים רבים העומדים לשחיטה מגלים אחר שחיטה שאחוז הטרפות גדול מאוד, והחלב האסור אינו בטל בשישים. כיצד ניתן בכלל להשתמש בחלב בהמה טהורה, כאשר אנו יודעים שבפועל יש אחוז טרפות גדול כל כך?

ה. סקירה על הניתוחים הנעשים בארץ

במאמר זה לא נפרט מהם סוגי הטרפות וכיצד הבהמות נטרפות בניתוחים, אלא נשתדל להביא רק את הנתונים המספריים שמצאנו בכמה ספרים.

במאמר של הרב זאב וייטמן, רבה של חברת תנובה,³⁷ מובאת הערכה שכיום נעשים בין 600-700 ניתוחים לשנה ל-110,000 פרות. הפרות נחלבות כשנתיים וחצי בממוצע. נמצא שיש כ-1,800 ניתוחים, ומספר זה הוא כמעט ביחס של 1/60. לעומת זאת, אחוז הפרות היוצאות מהרפת בעקבות ניתוח הנו גדול בהרבה מהממוצע, ולכן למעשה סביר לומר שהיחס של הפרות המנותחות בעדר הוא הרבה פחות מ-1/60. בחוץ לארץ המצב בעייתי יותר, משום שאין כלל פיקוח על ניתוחים, וייתכן שיש ניתוחים מטריפים את הבהמה בודאות. אמנם אם יתברר שגם הניתוחים בחוץ לארץ אינם מטריפים בוודאות, מסתבר שהיחס בין הטרפות לכשרות לא יעלה על יחס של 1/60.

במאמר של הרב דב לנדאו³⁸ הוא מביא כמה סוגי ניתוחים שעלולים להטריף את הבהמה. בנוגע לניתוח קיסרי, כיום הוא כמעט ואינו מצוי, וגם אם הוא קיים - מעטים הניתוחים שמטריפים את הבהמה. הערה נוספת: בהמה שעברה ניתוח קיסרי אינה

37. תחומין שם, עמ' 455 הערה 26. כל הפסקה מועתקת ומסוכמת ממאמרו של הרב וייטמן.

38. מאסף תורני בענייני כשרות המזון וההשגחה, אדר תש"ע, סי' ט.

מתאוששת מספיק אחר הניתוח כדי לספק חלב בצורה מסחרית. ניתוח בעייתי יותר הוא שחרור גזים מבטן הבהמה. שחרור הגזים נעשה על ידי החדרת צינור דרך הפה או שתיית מי סבון, ובמקרה הגרוע נעשה השחרור על ידי תקיעת דקר בבטן הבהמה. ניתוח נוסף נעשה כאשר קיבתה של הבהמה עלתה ונשמטה מהמקום שבו היא צריכה להיות, ויש לקשור את הקיבה כדי שהיא לא תוסיף לצנוח. פעולת הקשירה יכולה להיעשות באופן שוודאי מטריף את הבהמה או באופן שאינו מטריף אותה.

בשו"ת 'הר צבי'³⁹ יש דיון לגבי בהמה שדקרו אותה בכרסה, אם בשרה יהיה כשר לאכילה אחר שחיטה, ומה דין החלב שלה. לגבי הבשר, הרב פרנק הורה שיש להמתין 12 חודשים, ורק לאחר מכן בשרה מותר. לגבי החלב הוא מקל בהפסד מרובה, אם מבטלים את החלב ברוב חלב היתר.

לסיכום דברינו עד כה, נוכל לומר שוודאי היה ראוי וטוב שבמערך הכשרות המהודרת יהיה פיקוח על הניתוחים, ובהמה שנטרפה בניתוח תצא מהעדר (במערך הכשרות של תנובה יש פיקוח על הניתוחים בעדרים). אך אם אין פיקוח על הניתוחים, עדיין ניתן להניח שברוב העדרים היחס בין הבהמות הטרפות לבהמות הכשרות אינו עולה על 1/60, וניתן לסמוך על כך שהוא בטל. הרב וייטמן במאמרו ב'תחומין'⁴⁰ מעלה אפשרות, שכשם שאנו אוסרים חלב שחלבו נכרי מחשש שמא יערב חלב טמאה, והגזרה קיימת בין אם החלב הטמא בטל בשישים ובין אם לא, כך גם בעדר שידוע שיש בו טרפה, יש לחוש שמא יתערב חלב טרפה בחלב כשרה וביטול בשישים לא יועיל. משום כך יש לפקח על העדרים כדי לראות שאין מערבבים חלב טרפה בחלב כשרה. שאלתי את הרב ליאור לגבי הסוגיה הזו, ולדעתו גזרת חלב נכרי חלה רק בעירוב חלב מבהמה טמאה ולא בעירוב חלב של טרפה; מכיוון שבהמות טרפות תמיד היו קיימות, ולא מצאנו שחז"ל חששו לדבר הזה. בעירוב חלב טרפה בחלב כשרה יש לדון אך ורק מדין ביטול בשישים ולא מדין גזרת חלב עכו"ם.

1. אחוז הטרפות המתגלות אחר השחיטה

עד כה עסקנו בטרפות שנולדו מחמת ניתוחים וכדומה, וראינו שאחוז טרפות אלו קטן יחסית וייתכן מאוד שהוא בטל בשישים. אך למעשה יש בהמות רבות שאחר שחיטה אנו מגלים שהן טרפות או שיש חשש שהן טרפות, ואוסרים את בשר הבהמה באכילה. אחוז הטרפות המתגלות אחר השחיטה גבוה מאוד ובדרך כלל אין בו ביטול בשישים, ואם כן נשאלת השאלה איך אנו מתירים לחלוב עדרים כשידוע שאחוז הטרפות בהם גבוה מאוד.

בשאלה זו דנו האחרונים. ה'פרי חדש'⁴¹ כתב:

ואע"ג דהאידינא ברוב המקומות הטריפות שכיחי טפי מהכשרות טעמא דמילתא

39. שו"ת הרב צבי, יו"ד סי' לו.

40. תחומין שם, עמ' 461.

41. פר"ח, סי' לט ס"ק ג.



משום שמחמירים הרבה חומרות שאינם מעיקר דין התלמוד וכן איכא מילי טובא דבעו בדיקה ולא בקיין בבדיקה ומטריפין להו וכן כמה בהמות מחמת ספק מטריפין להו, אבל היכא שנאבדה הריאה ודאי אזלינן בתר רובא שמעיקר הדין כשרות.⁴²

הרב דב לנדא מקשה במאמרו⁴³ מדוע אנו אוסרים לאכול בשר בהמה שיש בה ספקות אך את החלב שלה אנו מתירים לשתות. הוא מתרץ שייתכן שמאחר שברור שרוב בהמות כשרות הן - סומכים להשתמש בחלב, שהרי אין כאן יָעוּתא לפנינו בחלב. אולם כאשר הבהמה השחוטה שבה התעורר הספק נמצאת לפנינו, אין אנו אוכלים את בשרה.

סיכום

1. רוב הפוסקים אוסרים חלב שנחלב על ידי נכרי גם במקום שיש פיקוח ממשלתי האוסר לערב חלב טמאה בחלב טהורה. גם ה'אגרות משה', שעליו נסמכים כל המתירים, כתב שבמקום שיש אפשרות להשיג חלב שנחלב בהשגחה - אין להקל, אלא בשעת הדחק.
2. גזרת גבינת עכו"ם חמורה יותר, ואין להקל גם במקום שיש פיקוח ממשלתי. לגבי גבינות רכות, ה'אגרות משה' מביא אפשרות להקל, אך גם הוא אינו רוצה להורות היתר אלא רק אינו מוחה ביד המקלים.
3. חמאת עכו"ם: במקום שלא נהגו היתר - אין להקל, ובמקום שאין מנהג, אם יבשלו את החמאה - מותר. חשוב לציין שזוהי ההלכה כל עוד שאין מעורב בחמאה שום דבר אחר.
4. אבקת חלב נכרי: הרב פרנק התיר אבקת חלב נכרי משום שלדעתו אבקת חלב לא הייתה בכלל גזרת חלב עכו"ם, אך ה'חזון איש' חלק בסברא חזקה ופסק שאין להקל, משום שאפשר להפיק אבקת חלב גם מחלב בהמה טמאה, ואם כן אין שום טעם לומר שהגזרה אינה חלה גם על אבקת חלב נכרי.
5. במוצרים רבים שכתוב עליהם: 'מכיל אבקת חלב נכרי', לעתים אין הכוונה רק לאבקת חלב נכרי אלא גם לחומרים נוספים המופקים מגבינה וכדומה, ולגביהם ההיתר של הרב פרנק אינו תקף.
6. בכל עדר יש בהמות העוברות ניתוחים, ולעתים ניתוחים אלו מטריפים את הבהמות. לכתחילה ודאי שטוב וראוי שיהיה פיקוח הלכתי על הניתוחים, כפי שיש בחברת 'תנובה', אך גם אם אין פיקוח, אפשר להקל ולהתיר את החלב מדין ביטול בשישים.
7. על אף שלאחר שחיטה מוצאים טרפות רבות, וחלב הטרפות אינו בטל בשישים בחלב הטהורות, מכל מקום גם יראי ה' נוהגים להקל, משום שסתם בהמה שלא רואים בה יָעוּתא היא בחזקת כשרה, והחלב שנחלב ממנה כשר.



42. עי' גם בפתחי תשובה, סי' פא ס"ק ד, שכתב להתיר.

43. מאסף תורני בענייני כשרות המזון והשגחה, סי' ט.



הרב הלל בן שלמה

כניסה לעזרה בכיסא גלגלים (תגובה)

הקדמה

במקומות רבים בחז"ל מוזכר איסור הישיבה בעזרה, והדעה המקובלת היא שאיסור זה מן התורה. במאמרו בעניין כניסת הנכה לשטח העזרה בכיסא גלגלים¹, רוצה הרב עזריה אריאל להתיר את הדבר. הוא מתבסס על סוגיית הגמרא בשבת (סו ע"א-ע"ב), שם נידונה כניסת הקיטע לעזרה בכיסא וסמוכות שלו. ראייתו נשענת על דעת רש"י, שהנידון שם הוא משום כניסה במנועל, ואילו איסור הישיבה בעזרה אינו נזכר בסוגיה זו כלל. הרב עזריה אריאל מזכיר שיטת של ה'ערוך' (ערך 'סמך') בשם גאון, שלפיה איסור הכניסה בכיסא הוא משום איסור הישיבה בעזרה (וממילא גם יהיה אסור להיכנס בכיסא גלגלים לעזרה). אולם לדבריו זוהי 'דעת יחיד', ומהגמרא לא משתמע כך. עוד ציין שם הרב עזריה אריאל (בהערת שוליים), כי מפירוש הרמב"ם למשנה נראה שאף הוא לא ביאר כדעת רש"י.

במאמר הנ"ל מובאים שני טעמים להיתר הכניסה: א. לפי הרמב"ם, איסור הישיבה נובע ממצוות 'מורא מקדש'. במקרה של כניסת נכה בכיסאו אין פגיעה במצווה, משום שאין פחיתות כבוד בכניסתו בכיסא גלגלים. זאת כפי שאנו מוצאים דעה בתוספות שלפיה מותר לשבת בעזרה לצורך אכילת הקודשים, משום שיותר מכובד לאכול בישיבה. אנו גם מוצאים בדברי הראב"ד, שמותר לשבת בשמירה בעזרה, משום שאי אפשר להימנע מלשבת בשעת השמירה. ב. לפי רש"י, איסור הישיבה נלמד מפסוק המזכיר עמידה בעזרה. מאחר שבפסוק זה לא נזכרת לשון 'ישיבה', יש לומר שהפסוק בא ללמד על חובת עמידה למי שממילא נמצא בעזרה, אולם הוא אינו כולל איסור על מי שאינו יכול לעמוד כלל.

לענ"ד, הרמב"ם אכן מבאר את הסוגיה בשבת באופן שונה מאשר ביארה רש"י, ושיטתו היא כפשטות דברי הגאון, שהכניסה בכיסא גלגלים לעזרה אסורה. אולם לא רק בדעת הרמב"ם יש לומר כן, אלא אף בדברי רש"י על סוגיה זו, איני רואה מקום לראיה להיתר הכניסה, ולענ"ד מסתבר שאין הוא מתיר זאת. כפי שיבואר להלן, מדברי הרמב"ם נראה

1. תגובה למאמרו של הרב עזריה אריאל, 'כניסת נכה לעזרה בכיסא גלגלים', אמונת עתיד 101, עמ' 151-157. במאמר זה השתדלנו להתמקד בטענות הנזכרות בנוגע לכניסה לעזרה בכיסא גלגלים, אולם תחת ידינו ביאור נרחב השייך לסוגיות אלו, בנוגע לאיסור הישיבה בעזרה ולאיסורי הכניסה להר הבית במנועל ובמקל ועוד, העתיד לצאת לאור בספר 'מורא מקדש', בהוצאת מכון המקדש.



כי לא סבר כמו הדעה המובאת בתוספות בנוגע לאכילת הקודשים בישיבה; ונראה שגם לא סבר כדעת הראב"ד בנוגע להיתר הישיבה בשמירה. אולם לענ"ד, גם לפי שיטות אלו, אין ראייה להיתר האמור. היחיד שמדעתו נראה כי כניסת הנכה בכיסא גלגלים לעזרה מותרת הוא הריטב"א, אשר נקט בגישה שונה משאר הראשונים בביאור הסוגיה בשבת, כפי שיתבאר להלן; ולענ"ד אין מקום לסמוך על שיטתו.

יש להעיר כי עצם הטלת הגבלה או איסור על אדם בגלל מוגבלותו, יכולה להיראות כחוסר התחשבות, והנטייה הטבעית של רבים מאיתנו היא לנסות לחפש כיצד ניתן להקל עליו. אולם ישנן מצוות שאינן יכולות להתקיים על ידי אנשים מוגבלים. אנשים אלו צריכים לדעת, כי כשם שהם מקבלים שכר על הדרישה לקיים את המצוות, כך הם מקבלים שכר על הפרישה מלקיימן, אף כאשר מציאותית הם מסוגלים לקיימן והמניעות לכך הן 'רק' הלכתיות. בפרט בבית המקדש אנו מוצאים כי רק הכוהנים התמימים, הם הרשאים להשתתף בעבודה, ואילו הכוהן בעל המום מנוע מכך. כשם שעם כל חביבותה של העבודה, אי אפשר לכל הרוצה ליטול את השם לבוא וליטול, כך גם לגבי הכניסה לעזרה, אי אפשר לכל הרוצה להיכנס לעשות כן. וכידוע, טמא הנכנס לעזרה חייב כרת. מובן, שדברים אלו נכונים, גם אם מוגבלותו או טומאתו של האדם אינן באשמתו.

א. איסור הכניסה ב'כסא וסמוכות שלו'

במשנה בשבת (סו ע"א) הפותחת במילים 'הקיטע יוצא בקב שלו', מובאת חלוקה בין 'סמוכות שלו', שיוצאים בהן בשבת ונכנסים בהן לעזרה, לבין 'כסא וסמוכות שלו' שבהם אין נכנסים לעזרה. רש"י מבאר כי הסמוכות אינן נחשבות למנועל, משום שאינן נמצאות על ראש רגלו. לעומת זאת אצל הקיטע הזקוק גם לכיסא, הסמוכות נמצאות על ראש שוקיו או רגליו, ועל כן הן נחשבות למנועל.

הבנת רש"י מתבססת על גרסת הגמרא שלפנינו (שם ע"ב), המצטטת מהמשנה את המילים 'אין יוצאין בהן בשבת ואין נכנסין בהן לעזרה', ובנוסח המשנה שלפנינו, דברים אלו נאמרו על הכיסא וסמוכות שלו, כפי שמוסיף הב"ח בהגהתו במקום. על ציטוט זה מובא שהיה מי ששנה לפני רבי יוחנן 'נכנסין בהן בעזרה', ואילו רבי יוחנן דחה את דבריו באומרו: 'אני שונה אשה חולצת בו, ואת אמרת נכנסין? תני אין נכנסין בהן לעזרה'. יש לציין כי בתחילת המשנה מובאת מחלוקת בנוגע ליציאת הקיטע 'בקב שלו', ומבואר בגמרא שהנידון הוא אם הקב נחשב למנועל או לא. ממילא, גם אם נאמר שישנו טעם נוסף לאיסור הכניסה בכיסא וסמוכות, שהוא איסור הישיבה בעזרה, הטעם הנוגע יותר לסוגיה זו, הוא הגדרת הסמוכות 'מנועל'; ואין להוכיח דבר מכך שלא הובאו טעמים נוספים לאיסור.²

2. ובאופן זה ניתן לבאר את דברי הירושלמי במקום, הדנים מצד איסור הכניסה במנועל.



אולם כפי שהובא לעיל, יש מי שמבאר כי טעם איסור הכניסה בכיסא הוא בגלל איסור הישיבה בעזרה.³ לפי הבנה זו יש לומר שדברי התנא ודברי רבי יוחנן אינם נסבים על הסיפא של המשנה, אלא על הרישא של המשנה. יש מקום להבין כן בדעת הרא"ש שם, הגורס גם ברישא של המשנה לגבי הסמוכות 'אין נכנסין בהן לעזרה' (וכן נראה שגורס רב נסים גאון).⁴ בוודאי כך היא דעת הרמב"ם, המבאר בפירושו למשנה כי המילים 'כסא וסמוכות שלו' אינן נסבות על קיטע כלל, אלא הסמוכות הנזכרות כאן הן סמוכות של הכיסא, 'איזה כסא שיהיה'.⁵ אם הסיפא של המשנה אינה עוסקת בכניסה במנעל, מהי הסיבה שיש לאסור את הכניסה לעזרה בכיסא זה? מסתבר כדברי הגאון הנ"ל, בגלל איסור הישיבה בעזרה. גם מרבנו חננאל שם, המבאר את דברי רבי יוחנן 'אני שונה אשה חולצת בסנדל של עץ', מוכח שלהבנתו דברי רבי יוחנן נסבים על הרישא של המשנה, שאינה עוסקת בכיסא.⁶

בניגוד לדברינו, הריטב"א כותב כי ההלכה היא כדעת התנא ששונה לפני רבי יוחנן, שנכנסים בכיסא וסמוכות שלו לעזרה, משום שמנעל שאינו של עור אינו נחשב למנעל. להבנתו יש לגרוס במשנה גם בסיפא 'נכנסים בהם לעזרה'. הריטב"א אינו מזכיר כלל את איסור הישיבה בעזרה, ולא ביאר מדוע לא חשש לאיסור זה. ייתכן לומר בדוחק, כי מאחר שהנידון הוא הכניסה במנעל, האסורה בכל הר הבית, ולשון 'עזרה' לשיטה זו אינו בדווקא,⁷ ההיתר האמור בדבריו נסב להר הבית ולא לעזרה עצמה; ובה ישנה סיבה אחרת לאסור את הכניסה. אכן, לשיטת הגאון שהמדובר במשנה זו באיסור ישיבה בעזרה, לשון 'עזרה' הוא בדווקא.⁸ הגרסה המקובלת בכל הספרים שלפנינו אינה כגרסת הריטב"א. גם אם נאמר שדעתו להתיר, לא מסתבר להקל כמותו, כנגד הגרסה המופיעה בכל הדפוסים ובכל דברי הראשונים, ובפרט שמדובר בדין תורה.

3. הערוך בשם גאון, מובא גם בפירוש מלאכת שלמה על המשנה בשבת, שם.
4. אמנם יש מנושאי כלי הרא"ש אשר מתקנים את הגרסה בו, כדי להתאימה עם דברי רש"י, אך על פי המבואר בדברינו, אין כל הכרח לתקן את הגרסה. כאמור, הב"ח גם מגיה בציטוט מהמשנה המופיע בגמרא 'סמוכות שלו', ומוסיף את המילה 'כסא', כדי לבאר שהכוונה בציטוט זה היא לסיפא של המשנה, כעולה מדברי רש"י. אולם נראה שבעניין זה נחלקו הראשונים, וממילא הגהה זו אינה מוסכמת. יש לציין, כי גם אם נאמר שהציטוט המופיע אכן נסב על הסיפא ולא על הרישא, מאחר שהציטוטים הללו אינם חלק מהדיון בגמרא, אין מקום לדקדק מהם לגבי המובא בגמרא אחריהם.
5. הרב עזריה אריאל כותב בשם בעל 'לימוד ערוך', שאין המדובר בכיסא של הקיטע, אלא בכיסא שהיו מוליכים בו אנשים לתענוג. להבנתו יש ללמוד מכאן להתיר בכסא של קיטע. אולם בעל 'לימוד ערוך' אינו בא לכתוב כלל היתר בעניין זה, אלא כפי שכתבנו, הוא רק בא לבאר כי הסמוכות הנזכרים בסיפא נסבים על כיסא ולא על קיטע. בדרך אגב נזכרת בדברי בעל 'לימוד ערוך', המטרה המקובלת לשמה מטלטלים אדם בכיסא שהיא לשם תענוג, אולם הוא אינו מזכיר כלל מטרות אחרות, ואין ללמוד כל היתר מדבריו, למי שבא לטלטל אדם בכיסא בשביל סיבה אחרת.
6. וראה בגמרא קודם לכן, המזכירה לגבי הרישא סנדל של עץ.
7. כפי שכותב התוספות יום טוב.
8. ועומד על כך בספר 'חשוקי חמד' לשבת עמוד שיז, אשר כתב הלכה למעשה, שבמקרה שיש צורך בכניסה לעזרה משום פיקוח נפש, ייכנס הבריא ואל ייכנס חולה בכיסא גלגלים.



ב. אכילת קודשים בישיבה

התוספות ביומא (כה ע"א ד"ה אין) דנים בסתירה לכאורה, בין הכלל 'אין ישיבה בעזרה' לבין האמור בגמרא בזבחים (טז ע"ב), שמי שיושב יכול לאכול קודשים אך אינו יכול לעבוד במקדש. בדבריהם מובאים שלושה תירוצים: א. הגמרא בזבחים עוסקת בקודשים קלים הנאכלים בכל ירושלים, ולא בקודשי קודשים הנאכלים בעזרה. ב. תירוצו הריב"א - לצורך האכילה מותר לשבת, משום שהאכילה היא 'צורך עבודה'. ג. באכילה יש עניין מיוחד לשבת, משום שלגבי אכילת קודשים נאמר שהיא צריכה להיות 'למשחה' והיינו ב'דרך גדולה', ולא מכובד לאכול בעמידה.

על פי שלושת התירוצים הללו, נראה כי ישנן שלוש אפשרויות לגבי אכילת קודשי הקודשים על ידי הכוהנים בעזרה: א. לפי התירוצ הראשון, אסור לשבת בעזרה גם באכילת קודשי הקודשים. ב. לפי התירוצ השני, מותר לשבת בעזרה לצורך האכילה. ג. לפי התירוצ השלישי, חובה לשבת באכילת קודשי הקודשים בעזרה.⁹

התוספות במקום אחר¹⁰ נוקטים כמו האפשרות הראשונה, כי אסור לשבת בעזרה גם באכילת הקודשים, ומדבריהם¹¹ עולה כי הם סוברים שאין לשבת גם כאשר הדבר הוא לצורך העבודה. איסור הישיבה באכילת קודשים נכתב גם ב'פסקי התוספות' על סוטה (אות י); וכך נוקט ה'מעשה רוקח' על הרמב"ם.¹² כך נראה להבין גם בדעת הרמב"ם, המביא את איסור הישיבה בעזרה (הל' בית הבחירה פ"ז ה"ו) ואינו מביא כל היתר בדבר. כן ביאר בדעת הרמב"ם הרבי מלובביץ,¹³ והוא גם מפנה לדברי בעל ה'צמח צדק' מלובביץ בספרו 'דרך מצוותיך',¹⁴ המבאר בדרך הסוד מדוע אכילת קודשי הקודשים צריכה להיות דווקא בעמידה. אם הרמב"ם אינו מסכים להיתר זה, אין כל מקום להביא ראיה מדעה זו בשביל ביאור שיטתו.

יש להעיר עוד, כי הראיה להעדר הישיבה מבוססת על ההנחה שדרשת הגמרא 'למשחה - לגדולה', נאמרה גם בנוגע לכוהן האוכל את הקודשים, ולא רק בנוגע לקודשים עצמם. אולם בהקשרים שבהם מובא לימוד זה בגמרא, הדבר נאמר רק לגבי הקודשים עצמם: הגמרא לומדת מכך שהכוהנים רשאים להוסיף למנחות יין, שמן ודבש (סוטה טו ע"א), לצלות או לבשל או להוסיף תבלינים לבשר הקורבנות (זבחים צא ע"א);

9. שיטה מקובצת, על זבחים טו ע"ב, מאחד את שני התירוצים האחרונים, ויש מקום להבין כן גם מפסקי התוספות על זבחים שם, ומדברי הר"ן, בבא בתרא פא ע"ב. יש לציין, כי עצם היות אכילת הקורבנות 'צורך עבודה' נזכר בגמרא, ביומא סח ע"ב, בביאור ההיתר ללבוש בגדי כהונה בשעת האכילה, אף לשיטה האוסרת את לבשתם שלא לצורך. כמוכן, מהיתר זה אין מקום ללמוד על היתר ישיבה, שהרי לבשת הבגדים בשעת העבודה היא מותרת ומחויבת, בניגוד לישיבה עצמה, שבשעת העבודה היא אסורה.

10. תוספות, זבחים טו ע"ב, ד"ה ומה.

11. תוספות, שם יט ע"ב, ד"ה וליתב.

12. מעשה רוקח, הל' מעשה הקרבנות, פ"י ה"ג.

13. אגרות קודש, כרך ג סי' תכז.

14. דרך מצוותיך, טעמי המצוות מצוות קב ורעז.



והגמרא לומדת גם שיש לאכול את מתנות הכהונה צלי בחרדל (חולין קלב ע"ב). גם מפשטות הפסוק (במדבר יח, ח): 'ואני נתתי לך את משמרת תרומותי מכל קדשי בני ישראל לך נתתם למשחה...' יש מקום להבין שהתיאור 'למשחה' נסב על הדבר הנאכל ולא על האיש האוכל. וכך כותבים כמה מהראשונים, בהשיגם על דברי רש"י ביומא (יד ע"א), שכוהן הטרוד בצערו אינו רשאי לאכול קודשים, משום שהם צריכים להיאכל בשמחה וגדולה.¹⁵ כדברי ראשונים אלו עולה גם מדברי הרמב"ם בפירושו למשנה בזבחים (פ"י מ"ז):

אמר ה' בדברים שהכהן אוכל - למשחה, אמרו למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין. כלומר מטעמים ומאכלים בתבלין ודומיהם. כמובן, קושיית הראשונים הנזכרים על שיטת רש"י שייכת גם בנוגע לדברי התוספות הנ"ל.

ג. ישיבה בשמירה במקדש

בגמרא בתמיד (כז ע"א) נאמר, כי בניגוד לשמירה על פינות הר הבית, אשר הייתה נעשית מתוך הר הבית, השמירה על פינות העזרה הייתה נעשית מחוצה לה. זאת משום שאין ישיבה בעזרה, ובמקרה שהשומר על פינות העזרה יתעייף וירצה לשבת הוא לא יוכל לשבת. מדברים אלו מוכח שישיבה בעזרה להפגת עייפות נאסרה, כנגד דברי הספר 'עלי תמר' המובאים במאמרו של הרב עזריה אריאל, כי ישיבה להפגת עייפות לא נאסרה.

בפירושו לגמרא בתמיד מבאר הראב"ד כי דברים אלו נאמרו דווקא לגבי שמירת הלויים, אבל שמירתם של הכוהנים בשלושת המקומות שהם היו צריכים לשמור בהם הייתה בשטח העזרה. זאת משום שזוהי גזירת הכתוב שעליהם לשמור שם, ומאחר שאין אפשרות אחרת, ישיבתם במקום הותרה. ההבנה שהשמירה הייתה בשטח העזרה אינה מוסכמת; ובפירושו למשנה בתחילת מסכת מידות, הרמב"ם מדגיש כי השמירה מתקיימת מחוץ לעזרה, משום שאין אפשרות לעמוד בשמירה כל הלילה בלי לשבת כלל. מאחר שדברי הראב"ד אינם מקובלים על הרמב"ם, ממילא אין מקום להביא ראיה לשיטת הרמב"ם בעניין זה.

יש להוסיף שהרוב המוחלט של הראשונים והמפרשים (ובכללם הרמב"ם כאמור) לא פירשו כדברי הראב"ד. ואף מפרשים שקיבלו את דעתו שישנה שמירה אשר צריכה להיעשות בתוך העזרה, לא קיבלו את דבריו בנוגע להיתר הישיבה בעזרה, וכתבו שיש להחליף את השומרים בתדירות גבוהה (על מנת להקל על השומרים, שלא יצטרכו לעמוד לזמן ממושך).¹⁶ נראה, שהסיבה שדעת הראב"ד בעניין זה לא נתקבלה היא שמפשטות דברי הגמרא משתמע שאיסור הישיבה הוא מוחלט, גם במקרה שקשה מאוד

15. תוספות ישנים, ותוספות הרא"ש יומא יד ע"א; וראה בריטב"א, יומא שם; ובמשנה למלך, הל' ביאת המקדש פ"ב ה"ו; שם הל' אבל פ"ג ה"י.

16. וראה בהרחבה בספרנו 'שמירת המקדש', פרקים י-יא.



בלי לשבת. ממילא יש ללמוד מכאן, כי אדם שאינו יכול להימנע מלשבת אינו רשאי להיכנס לעזרה.

במאמר מוסגר נעיר כי אף אם יהיה מי שירצה לקבל את היתרו של הראב"ד בישיבה בשביל שמירת המקדש, או את היתרו של הריב"א בישיבה לצורך אכילת הקודשים; אין כל ראייה מכך להתיר את כניסת הנכה בכיסא הגלגלים לעזרה. דברי הראב"ד והריב"א נאמרו לגבי מצוות שיש מקום לומר כי תהיה תועלת בעצם הישיבה לשם עשייתן. אולם בנוגע לכניסה בכיסא גלגלים, אין תועלת בעצם הישיבה על כיסא הגלגלים, ולכן אין כל סברה להתיר זאת, אף לפי ראשונים אלו.

ד. כוהן שאינו יכול לעמוד - לא יישא את כפיו

לימודו של רש"י מפסוקים המלמדים על הצורך בעמידה בעזרה, נאמר בנוגע לכוהנים המשרתים במקדש. לפי סברתו של הרב עזריה אריאל, לולא האיסור על בעלי מומים לשרת במקדש, אפשר היה לומר כי כוהן שאינו יכול לעמוד, יכול לעבוד את עבודתו במקדש בישיבה. הרב עזריה מסתייע בעניין זה מדברים שנכתבו בשו"ת 'שבות יעקב' (חלק ג סי' א) בנוגע לזקנים הזקוקים למשענת, שהם רשאים להיכנס לתוך הר הבית (למרות איסור הכניסה להר הבית במקל), משום שאין פחיתות כבוד במקל שהם אווזים. לפי דברים אלו נראה לכאורה שנוכל לומר כן אף בנוגע לברכת הכוהנים, שלגביה באה דרשה בגמרא בסוטה (לח ע"א) 'כה תברכו - בעמידה'; נאמר שכוהן נכה שאינו יכול לעמוד יוכל לברך בישיבה; ויגיע אל הדוכן בכיסא גלגלים. ואכן, כך נכתב בשו"ת 'שבות יעקב' בתשובה אחרת (ח"ב סי' א), שבה הוא מרחיב בעניין זה.

דברי ה'שבות יעקב' מובאים ב'באר היטב'¹⁷ על השו"ע, אשר מציין כי ה'יד אהרן' ו'הכנסת הגדולה' חולקים על דבריו. ב'שערי תשובה' במקום מביא אחרונים נוספים אשר השיגו על דברי ה'שבות יעקב'¹⁸. המשנה ברורה (סי' קכח ס"ק נא) פוסק בשם האחרונים בניגוד לדעת ה'שבות יעקב', ואינו מזכיר את דעתו כלל.

על פי דברים אלו נראה כי גם בנוגע לכניסת הזקן במשענתו אין לקבל את דברי ה'שבות יעקב', אלא יש לקבל את דברי החיד"א,¹⁹ החולק עליו, וכותב כי המשנה אסרה את הכניסה במקל, ולא חילקה בין סוגי המקלות השונים. אמנם לשיטת התוספות²⁰ בביאור הסמוכות הנזכרות, מדובר במקלות שהקיטע אינו יכול להלך בלעדיו (בניגוד לדברי רש"י שהנידון הוא משום מנעל). אם התוספות גרסו כגרסה המופיעה לפנינו ('נכנסים בהם לעזרה'), הרי שלשיטתם הכניסה במקל כזה תהיה מותרת. אך מכל מקום התוספות אינם כותבים היתר זה במפורש, ולפי גרסת הרא"ש הדבר אסור, וממילא אין ראייה להיתר זה. גם הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז ה"ב), האוסר את הכניסה במקל, אינו מזכיר חלוקה בדבר.

17. באר היטב, או"ח סי' קכח סעי' יד.

18. פנים מאירות, חלק ב סי' קפו; נודע ביהודה, קמא או"ח סי' ה.

19. בשו"ת יוסף אומץ, סי' טז.

20. תוספות, יומא ע"ב, ד"ה הקיטע.



שיטת רש"י בחגיגה (ד ע"א, ד"ה מפנקי) היא שאדם שאינו יכול ללכת בלא מנעל, אינו רשאי להיכנס להר הבית.²¹ ממילא מסתבר לומר, שהוא הדין לאדם שאינו יכול להיכנס לעזרה בלא כיסא גלגלים, שאינו רשאי להיכנס. במקרה שאדם כזה יתחייב להביא קורבן, הוא יוכל לשולחו מבחוץ, כשם שהערל והטמא משלחים את קורבנותיהם, ואין מתירים את כניסתם בגלל החיוב החל עליהם.²²

כמובן, אפשר לטעון כנגד דברי רש"י שאדם שאינו יכול ללכת בלא מנעל, אין בהליכתו במנעל שם משום פחיתות כבוד. אולם נראה שלהבנת רש"י, מאחר שבמקום זה עצם ההליכה במנעל הוגדרה פחיתות כבוד, אין לחלק בדבר, ונעילת מנעל אסורה על הכול - אף על פי שבמקומות אחרים אנו מוצאים בחז"ל כי דווקא הליכה בלא מנעל יש בה פחיתות כבוד.²³ סברה זו נכונה גם לפי דברי ה'יוסף אומין' הנ"ל לגבי הזקן הנזקק ללכת במקלו, וגם על פי דברי הגאון הנ"ל, וכפי שנתבאר בדברינו, בנוגע לאיסור הישיבה בעזרה. בברכה בסוף מאמרו של הרב עזריה מובא פסוק שממנו אפשר להבין כי גם נכים יבואו למקדש לעתיד לבוא: 'בם עור ופסח' (ירמיה לא, ז). בהקשר זה יש להביא את דברי הגמרא בסנהדרין (צא ע"ב), המיישבת פסוק זה עם הפסוק בנבואת ישעיה (לה, ו): 'אז ידלג כאיל פסח...'; ומבאר שהעיוורים והפיסחים לא יישארו במומם - 'עומדים במומם ומתרפאים'. יהי רצון שנזכה לכך במהרה בימינו.

מסקנות להלכה:

- א. אסור לכל אדם לשבת בעזרה בכל זמן, גם לכוהנים האוכלים את הקודשים.
- ב. אסור להיכנס לעזרה בכיסא גלגלים, אפילו למי שאינו יכול ללכת בלי כיסא זה.
- ג. אסור להיכנס לכל הר הבית במנעל או במקל, גם לאדם שאינו יכול ללכת בלעדיהם.
- ד. הכניסה להר הבית בכיסא גלגלים מותרת.



21. וכפי שהביא הרב עזריה אריאל מדברי התוספות רי"ד ומהספר 'אל הר המור', שמחברי הספר כתבו כן למעשה. ומה שהעיר על דבריהם, שאולי אין הכוונה כשהם אינם אשמים במצבם, לא מצאנו ראייה לחילוק זה, וגם לא מסתבר לחלק בדבר בין 'מי שאינו יכול לעלות ברגליו', הנזכר במשנה ובברייתא, ומבואר באופן זה על פי רש"י; לבין החולה והזקן והחיגר והסומא, הנזכרים שם גם כן - שבוודאי אינם בהכרח אשמים במצבם.

22. בנוגע לסמיכה על הקורבן יש להעיר, כי אף על פי שפעולת הסמיכה אינה נחשבת לעמידה, היא גם אינה נחשבת לישיבה - בוודאי לא בהקשר זה של איסור הישיבה בעזרה. אדם היכול להגיע עד פתח העזרה בכיסא הגלגלים, ולהתרומם לתוך העזרה כדי לסמוך על קורבנו בכל כוחו כדין (ראה ברמב"ם, הל' מעשה הקרבנות פ"ג הי"ג), בוודאי אינו נחשב יושב בתוך העזרה; כמו שכל אדם אחר הנמצא בעזרה וסומך על קורבנו, אינו נחשב ליושב, ואינו עובר על איסור הישיבה בעזרה. אדם שאינו מסוגל להתרומם בשביל לסמוך על הקורבן בכל כוחו, ממילא אינו מקיים את מצוות הסמיכה (אך בכל אופן, הסמיכה אינה מעכבת).

23. ראה בשבת קכט ע"א, ובפסחים קיב ע"א וק"ג ע"ב.

עוד על כניסת נכה בכיסא גלגלים לעזרה (הרב יעקב אפשטיין)

במאמרו של הרב עזריה אריאל ('כניסה לעזרה בכיסא גלגלים', אמונת עתיד 101, עמ' 151-157), אין שום ראייה ברורה לכך שנכה מותר או אסור להיכנס לעזרה עם כיסא גלגלים. הראיה מרש"י היא שכיסא של נכה המתואר במס' שבת אינו נחשב **למנעל**, אבל כיוון שהכיסא אינו מתואר בתור כיסא המיועד לישיבה אלא לתמיכה בעת הליכה, אין מכאן ראייה ברורה; והמאמר רצוף סברות בלא ראיות ברורות. כמו כן כל הדיון מהו גוף האיסור בישיבה בעזרה מובא בפרק ד' בהמשך הדיון, בעוד שמקומו הוא בראש הדיון, כיוון שהוא הבסיס להחלטה האם הדבר מותר או אסור. ודאי שאם האיסור מדרבנן בלבד, יש יותר מקום להתיר לו להיכנס בעגלתו.

א. כוהן אינו יכול לעבוד בישיבה ואין מי שטוען שכוהן יעבוד בכסא גלגלים, ואם כן לא מובן מדוע יש הכרח שנכה מישראל יכנס לעזרה בכיסאו המתגלגל; ונכה עדיף על כוהן, שכן יכול לשלוח קורבנותיו, ואילו כוהן אינו יכול לעבוד על ידי שליח.

ב. לא מצינו שמותר להכניס קטן בעגלתו המשמשת לישיבה, כאמור ברש"י (ביצה כג ע"ב): 'עגלה של קטן - שעושין לו לשחוק, **ויושב עליה ומטלטלין אותו עליה**'.

ג. מצינו שאין להיכנס לעזרה ברכיבה. הרד"ק ('רמיהו כב ב, ד"ה בשערים האלה) כתב: בשערי העזרה כמו שאמר בסמוך ובאו בשערי הבית הזה או יהיה פי' הבית הזה בית המלך לפי שאמר רוכבים ברכב ובסוסים **ולא יכנס אדם רוכב בשערי העזרה**.

ד. לגבי רכיבה בהר הבית, נכתב בשו"ת 'אגרות משה' (חלק קדשים וטהרות סי' כא):
וא"כ אולי סובר הר"א אבן עזרא שליכא איסור ממש מלרכוב ע"ג בהמה ולישב בקרון בהר הבית, אבל אין זה דרך כבוד ולכן ודאי היו רובן מהדרין לילך ברגליהם בהר הבית מיראת וכבוד המקדש, אבל כיון שאינו איסור ממש אפשר היו מועטים שרכבו וישבו בקרון גם בהר הבית עד העזרה...

ה. יציאה בכיסא נישא המוזכרת בביצה (כה ע"ב, בכמה שמות: כסא, גלודקי, אלונקי) לא נזכרה לגבי הר הבית והעזרה, ולכן אין להוכיח ממנה.
סוף דבר, לא נמצא הכרח להכניס נכה בכיסא גלגלים לעזרה.



תגובה לתגובות (הרב עזריה אריאל)

תגובתי להלן היא הן לתגובת הרב יעקב אפשטיין והן לתגובת הרב הלל בן שלמה והכל ב'קציר האומר'.

א. לשון רש"י: 'ועושין כמין כסא נמוך ויושב עליו', ולא רק לתמיכה בהליכה כדברי הרב אפשטיין. אם כן, לפי הדיוק מהסוגיה, שהדיון הוא רק על גדרי מנעל, והמפורש בריטב"א שהמסקנה היא שמותר להיכנס לעזרה ב'כסא וסמוכות שלו', מוכח שמצד איסור הישיבה בעזרה מותר לנכה להיכנס לעזרה בכיסא גלגלים.

נכון הוא ששיטת הריטב"א וגרסתו אינן רווחות בראשונים. ברם, רובם הסבירו את הסוגיה כרש"י, שהסיפא של המשנה עוסקת גם היא בדיני מנעל (ראו 'מאירי' ונושאי כלי הרי"ף), ולכן הדיוק משיטת רש"י עומד במקומו.

הרב בן שלמה מסב את הדיון בסוגיה: 'תני תנא קמיה דר' יוחנן' וכו' לרישא של המשנה, ומתעלם מהפסקה שמצוטטת בגמרא לפני כן: 'ואין יוצאין בהן בשבת ואין נכנסין בהן בעזרה'. לדבריו יוצא שרבי יוחנן מגיה ברישא של המשנה 'אין נכנסין', אך כל הראשונים הביאו את המשנה בגרסתה שלפנינו, 'נכנסין' (פרט לרא"ש, לפי הנדפס לפנינו, ונושאי כליו הגיהו בו שיש בו טעות 'הדומות'; ואם לא כן, נמצא שהרא"ש שינה גם את הדין ברישא לגבי שבת!). על דעת הרמב"ם עיין ב'מרכבת המשנה' (הל' בית הבחירה פ"ז ה"ב), הסובר שדעתו כריטב"א, שלפי מסקנת הסוגיה נכנסים בעזרה בכיסא וסמוכות שלו.

ב. אכן כוהן לא יעבוד בכיסא גלגלים, גם אם אינו בגדר בעל מום ואנו דנים רק מצד חובת העמידה בעבודה, משום שגדרי העמידה בעבודה וגדרי העמידה בכניסה לעזרה שונים זה מזה (עי' תוס' בזבחים יט ע"ב, ד"ה וליתב, המחלקים ביניהם לגבי סמיכה; ושם טז ע"א, ד"ה מיושב, לגבי השתחויה). מקור הדינים שונה (לרוב הדעות), וגם הסברה: עמידה בעבודה היא גזרת הכתוב, על פי גדרים מדויקים של 'עמידה' במצוות שונות; ואילו איסור הישיבה בעזרה, מקורו עמום, והוא עניין של כבוד המקדש (מדאורייתא או מדרבנן). מי שאנוס שלא לעמוד ואנוסו ניכר לכל - אין בישיבתו משום ביזוי המקדש.

ג. אם אין בידינו ראיות מוחלטות אלא רק 'דעת נוטה', דומני שהמונע מנכה להיכנס הוא בבחינת 'המוציא מחברו עליו הראיה'. נכה שמנוע מלהיכנס אינו יכול לסמוך על קורבנו ולקיים חיובים שונים ככל ישראל (הבאת ביכורים, למשל); ועצם מניעתו מלבוא אל המקדש ככל ישראל היא שלילת זכות בסיסית (מבחינה תורנית, לא מבחינה משפטית-אזרחית. נכון להיום צריך להפעיל את הדמיון כדי להבין את המשפט הזה, אבל בעז"ה הוא יהיה נהיר לכל במהרה בימינו). לעומת זאת, כוהן נכה המנוע מלעבוד - 'הנם ככל המון ישראל'. אין לדמות את שלילת מעלת הכהונה לשלילת מעמד בסיסי 'ככל ישראל' (זכר לדבר ברמב"ם, הל' מלכים פ"ב ה"ג).

ד. שאר הדוגמאות והמקורות שציין הרב אפשטיין אינם ראייה לאיסור או להיתר ולא הבאתם, והחילוק ביניהם לבין הנדון דידן מבואר למעיין.



תגובות

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

בעניין הכשרת כלי נירוסטה

כלל גדול הוא שהתורה קובעת הלכה על פי החושים הטבעיים ולא על סמך בדיקות מדעיות באמצעות מכשירים מלאכותיים.

לעניין הכשרת כלים - התורה דיברה על כלי מתכות בלבד: כסף, זהב, נחושת, ברזל, בדיל ועופרת. חז"ל הבינו שכלי חרס לא ניתן להכשיר, הן על סמך ניסיונם ש'כלי חרס מידייתי', כלומר הם מחלחלים מעבר לעבר (דבר זה ניתן לראות בחוש, ר' פסחים ל), והן על סמך האמור בתורה בכלי חטאת, שכלי חרס 'אינו יוצא מדי דופיו לעולם'. לעומת זאת על כלי עץ לא נכתב בתורה, אך לדעת חז"ל ניתן להכשירם, למרות שהם בולעים יותר מכלי מתכת, אך אינם מחלחלים מעבר לעבר, כמו כלי חרס. (לכן רוב הפוסקים נוטים לומר שכלי פלסטיק אינם חמורים יותר מכלי עץ, וגם אותם ניתן להכשיר). כשהפוסקים דנו בכלי זכוכית הם חשו שאינם בולעים כלל (בעינינו איננו רואים שום בליעה הניכרת לעין, ואחרי השימוש בהם ניתן לשוטפם ולמרקם, ולא נודע כי בא אל קרבם).

המדע יכול לעזור לנו רק להבין את מה שרואות עינינו ולהגדיר הבדלים שניכרים בעין על סמך הגדרותיו המדעיות (ואכן, ידוע שצפיפות החומר בזכוכית היא גבוהה מאוד). אולם לא על סמך המדע קובעים אם החומר בולע, אלא על סמך החוש הטבעי. המדע רק מסייע לנו להגדיר את ההגדרות הנכונות.

לאחר שקבעו את שני הקצוות, החרס מכאן והזכוכית מכאן, על סמך החושים, החילו עליהם הפוסקים הגדרות הלכתיות: כל כלי החרס דינם כבולעים, ולדעת רוב רובם של הפוסקים גם אם יוכח שחרסינה וקרמיקה אינן בולעות - הן בגדר כלי חרס. ומכאן חומרת האשכנזים לעניין כלי זכוכית, שאף על פי שגם הם מכירים בעובדה שאינם בולעים (והראיה שבשעת הדחק גם הם סומכים על כך, ר' רמ"א ס"ס תנא), מכיוון שיצירתם מן החול - דין כלי חרס חל עליהם לפחות לכתחילה. (הדבר נלמד מהל' טומאה, אף שאין הכרח להשוות דין הכשר כלים לדין טומאה); ואולי כל חומרת כלי זכוכית לא נאמרה אלא לעניין פסח בלבד. (ר' מש"כ הגר"ע יוסף בהגדה של פסח).

לפי הגדרה זו כל כלי הזכוכית - דינם אחד: פיירקס ודורלקס וכדו', גם אם יש בהם בליעה כל שהיא, כל עוד לא הגיעה הבליעה לרמת כלי מתכות - דין זכוכית להם. ובדבר זה יכול המדע לסייע לנו, לקבוע את הגבולות של כלי זכוכית שבליעתם מועטה. וכן כל



כלי המתכות - דינם אחד, גם נירוסטה, כי לפי חושינו הנירוסטה היא מתכת ככל המתכות. שאם לא כן אין לדבר שיעור, ונתת תורת כל אחד בידו. הטכנולוגיה מתפתחת וממציאה כל יום סוגים שונים של חומרים וכלים מכלים שונים, ובלא הגדרות קבועות יגדל הבלבול. לא ייתכן שלכל כלי תהיה הגדרה שונה. ההלכה קובעת גדרים משפטיים כלליים ואינה צמודה למדענים (ידוע לנו רק על מקרה חריג שהרדב"ז מדד בליעת כלי, אך מלבדו לא מצינו לפוסקים שהלכו בדרך זו). גם אם יומצא חומר חדש, נגדירו לפי אותן הגדרות קיימות, זכוכית, מתכת, או חרס. לדוגמא, יש היום חומרים חדשים שמשתמשים בהם למשטחי מטבח ולכיורים. הם עשויים בין היתר מחלקיקי אבנים בתערובת של חומרים אחרים. הם לא נראים כחרסינה אלא דומים יותר לשיש. ההתרשמות החיצונית מהם שאינם בולעים, אולם כדי לקבוע עמדה הלכתית ברורה יש צורך בבדיקות מדעיות, כדי לדעת באיזו הגדרה להכליל אותם. אם אכן יוכח שאינם בולעים ככלי חרס, נוכל לסמוך על כך ולדון כשיש. אך לא המדע יקבע את ההגדרה ההלכתית, הוא רק יסייע לפוסקים בהגדרותיהם.



האומנם אין בליעה בכלי נירוסטה?

ישר כוחו של הרב יצחק דביר ('בליעת כלים בימינו', אמונת עתיך 101, עמ' 134-150) שהרחיב וסיכם את השיטות השונות בשאלת בליעה ופליטה בכלים. הכותב פתח בשאלה 'כמעט כל בר בי רב שלומד הלכות תערובות, מעלה בדעתו את השאלה: האומנם יש בליעה בכלים של ימינו?!' והוא מניח כדבר המובן מאליה: 'כיום המחקרים מורים על כך שכמות הבליעה קטנה בהרבה בסביבות אחד ל-175,000'. הוא מפנה בהערה 9: 'עיין בגיליונות 'המעין', תשרי, טבת וניסן התשע"ג, ועיין עוד בעבודתו של הרב יאיר פרנק שאסף את המחקרים העוסקים בנושא זה. המחקרים נעשו בכמה דרכים והם בוחנים צורות שונות של בליעה ופליטה מכלים. אך המשותף מתוצאת כל המאמרים שהבליעה בכלים היא מועטת מאוד, וודאי אינה מגיעה לרמה הנותנת טעם בתבשיל המתבשל בכלי'.

ברם מי שיעיין בעבודתו של הרב יאיר פרנק¹ יגלה כי גם בכלים של ימינו יש בליעה ופליטה גדולות ומשמעותיות! בתגובה קצרה זו נתמקד בבליעת יונים ופליטתם² (בדיקת pH). בניסוי של הרב פרנק נבחנו תשעה דגמים של חומרים שונים: (1) **נחושת אלקטרוליטית UNS C11000** - נחושת מסחרית אשר עוברת תהליך זיקוק כימי חשמלי באלקטרוליזה, לקבלת לוחות המכילות 99.9% נחושת; (2) **פליז C37700** - סגסוגת **נחושת** המכילה קרוב ל-40% Zn (אבץ) ו-2% Pb (עופרת); (3) **פלדה פחמנית DIN ST-37** - פלדת מבנים בעלת חוזק בינוני מכילה פחמן בריכוז של עד 0.2%; (4) **פלדה בלתי מחלידה AISI 304**³ - שימושית מאוד בהכנת סירים וכלי בישול, מכילה כרום בריכוז 18%-20%, וניקל בריכוז 8%-10.5%; (5) **פלדה בלתי מחלידה AISI 316** - פלב"מ, ממשפחת הנירוסטות האוסטיניטיות, בעלת תוספת של כ-2-3% מוליבדניום; (6) **אלומיניום**; (7) **זכוכית פיירקס**; (8) **זכוכית רגילה**; (9) **חרס**. בדגמים שנבדקו, הרכב החרס היה - Lead bisilicate 62%; Cornish stone 30%; Calcium Carbonate 5%; (Whiting) China clay 3%.

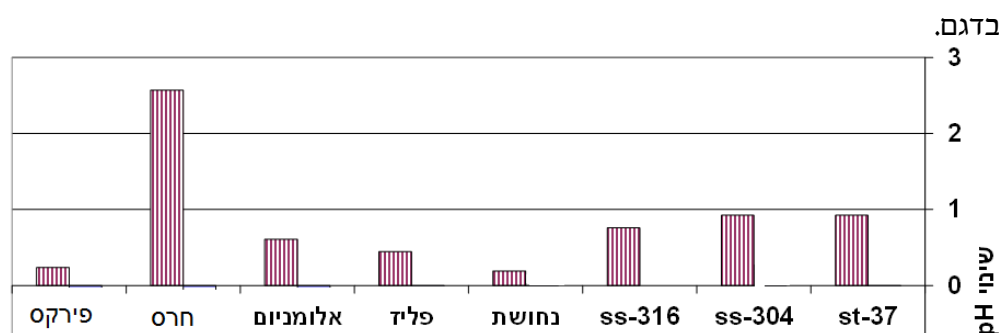
pH (או 'ערך הגבה', pondus Hydrogeni) הוא מדד לרמת חומציות של תמיסה, המתבסס על ריכוזם של יוני ההידרוניום בה. הערך pH=7 מתייחס לרמת החומציות של

- עבודה זו נעשתה בהנחייתי, ותוצאותיה פורסמו בעבודת מחקר לתואר שני, 'בחינת העקרונות ההלכתיים בבליעה ופליטה בכלים תוך השוואה לראליה', אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ג. המסקנות ההלכתיות העיקריות של העבודה עתידות להתפרסם בעז"ה בתחומין לד (תשע"ד) 'בליעה ופליטה בכלים לאור תוצאות המבחן המדעי'. הפרק הניסויי עתיד להתפרסם בעז"ה בבד"ד, 'הניסויים המדעיים לבחינת שאלת בליעה ופליטה בכלים'.
- גם הניסויים של קודמינו וגם ניסוי זה בוחן בליעה ופליטה של אטומים בודדים. כמובן, יש לשאול האם לכך כיוונו חז"ל בשאלת בליעה ופליטה בכלים, ומה הגבול שלפיו נכריע אם הבליעה היא של הבשר/החלב או רק של שאריות חומר שלו. ראה בהרחבה בעבודות שמוזכרות בהערה 1.
- כלים מפלדה בלתי-מחלידה/ פלדת אל חלד (מכונים 'נירוסטה', שהוא בעצם שמו המסחרי של אחד מהסוגים שלה, וקיצור של פלב"מ בגרמנית) עוברים תהליך מיוחד המונע שתוף (קורוזיה). הם עשויים מסגסוגת ברזל אשר מכילה כרום (בכמות של לפחות 11.5% ממשקלה) היוצר שכבת פסיבציה של תלת-תחמוצת הכרום (Cr_2O_3) כאשר הכרום נחשף לחמצן.



מים מזוקקים, או תמיסה ניטרלית אחרת, דהיינו שריכוז יוני ההידרוניום (H_3O^+) שווה לריכוז יוני ההידרוקסיד (OH^-). ערכי pH הגבוהים מ-7 הם בסיסיים יותר, ובהם ריכוז ה- H_3O^+ נמוך מריכוז ה- OH^- . ערכים נמוכים מ-7 מייצגים חומציות, ובהם ריכוז H_3O^+ גדול מריכוז OH^- . סולם הדרגות שבו נמדד ה-pH הוא לוגריתמי, כלומר ההבדל בין $pH=1$ ל- $pH=2$ הוא יחס ריכוזים של פי עשר. הרעיון בבדיקה זו היה לבחון בליעה של אטומים בודדים בחומר. בניסוי המתואר להלן נעשה שימוש בתמיסה בסיסית. לתוך 500gr מים מטופלים הוכנסו 7.9163gr סודה קאוסטית 48% NaOH. אחרי פעולה זו נמדד ערך pH של 12.27. הקופונים שלעיל בושלו במשך 5 דקות עם תמיסה בסיסית זו. לאחר הבישול הוצאו הדגמים הנבחרים, נשטפו במים וסבון, הוכנסו לתוך כלי בישול חדש מזכוכית, עם מים ב- pH קרוב לניטרלי (7.65), וחוממו לטמפרטורת רתיחה. לאחר הוצאת הדגמים מכלי הבישול נמדדה רמת ה-pH אשר התקבלה במים בכל כלי וכלי.

השינוי ברמת ה-pH כפי שהתקבלה עבור הדגמים השונים מוצג בתרשים 1. ה-pH של הסביבה לפני הפליטה היה 7.65. מתוך התרשים ניתן לראות כי יש עלייה מובהקת ברמת ה-pH, בפרט בשלושת דגמי הפלדה (נירוסטה), וכל שכן בדגמי החרס, שבהם נצפתה העלייה הגדולה ביותר. העלייה מצביעה על פליטה של חומר בסיסי שהיה בלוע



תרשים 1 - שינוי pH בדגמים לאחר חשיפה לתמיסה בסיסית.

שינוי ביחידת pH אחת הוא שינוי גדול מאוד! שינוי זה מצביע על בליעה גדולה מאוד בכלי הנירוסטה. מניסוי זה לא ניתן להעריך את הבליעה והפליטה הערכה כמותית מדויקת⁴, אך גם ממש אי אפשר לומר שהבליעה היא זניחה, והיא בוודאי גדולה בהרבה מהשיעור שהזכיר הרב דביר, אחד ל-175,000.

על פי מכתבו של הרב דוב ליאור שליט"א שפורסם יחד עם מאמרו של הרב דביר (שם, עמ' 150), נראה שאם היה לפניו תוצאות הניסויים שלנו, הוא לא היה כותב את חידושו. אחרי שאנחנו הצגנו לרב ליאור את תוצאות הניסוי הוא שינה מעט את פסיקתו, ובמכתב

4. עשינו הערכה שכזו בניסויים שביצענו במולקולות גדולות ולא באטומים בודדים, ראה בפרסומים שהוזכרו בהערה 1.



ששלח אלינו בו' מרחשוון תשע"ד כתב⁵: 'לכן, אם יתברר לחלוטין שמתכת מסוימת בליעתה מועטת כ"כ עד שאין בה כדי לתת טעם, מותר גם לדעת הטור החולק על הרשב"א בבליעה מועטת בכלי שתכולתו מועטת... לכן, אוכל שנתבשל בכלים שלפי בדיקת מומחים אינם בולעים כמעט כלום - מותרים בדיעבד'. הרב חזר על התנייתו ש'אם יתברר לחלוטין', כי כאמור, הדבר לא התברר. וכן לא חזר על היתרו לבשל בסיר אחד בשר וחלב עם הפרדת רחיצה בלבד אלא כתב שרק אם כבר התבשל - מותר בדיעבד.

דרור פיקסלר

תגובה לתגובה

עיקרו של המאמר בא להוכיח שכאשר אנשים פשוטים אינם טועמים טעם בתבשיל, יש להתייחס לכלים כאילו לא בלעו. אמת, הבאנו גם את הבדיקות המדעיות המאששות את העניין, אך הן אינן עיקר הדיון. בכל מקרה, כמו שהבנתי כמות הבליעה גם לפי הבדיקות החדשות אינה יוצרת כמות שמתערבת בתבשיל ביותר מ- 60\1 ולכן היא עדיין אינה רלוונטית מבחינה הלכתית. אך גם אם הבדיקות המדעיות יוכיחו על כך שנשארה כמות גדולה הבלועה בכלי, מכיוון שאיננו טועמים אותה, היא אינה משמעותית לקביעת ההלכה (וכפי שהארכנו במאמר אין לטעון שאיננו בקיאים בטעם, מה גם שהוכחנו שבעבר הייתה בליעה משמעותית וממשית).

לגבי דברי הרב ליאור, ניתן לברר את דעתו ולא רק לעסוק בניחושים, ואחר בירור עימו מסתבר שהוא לא חזר בו משום מילה שכתב במכתב שפרסמנו במאמרנו בגיליון 101. יצחק דביר

5. נוסף על מכתבו של הרב דוב ליאור, זכינו לקבל את חוות דעתם של מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, הרב אשר זליג וייס והרב יעקב אריאל, שלושתם אינם מסכימים עם חידושו של הרב ליאור.



על חילול עתידי של רבעי

הרב פרידמן (אמונת עתיך 101, עמ' 22-23) בשתי תשובותיו (16-17) על חילול כרם רבעי שפירותיו נקטפים בזמנים שונים, החטיא שתי נקודות: א. לא הוגדרה הכמות לחילול רבעי בכל חילול וחילול. ב. בחילול עתידי אי אפשר לחלל בברכה.

לגבי הגדרת הכמות לחילול רבעי, לענ"ד קשה לומר שכל פרי לכשייטלש - יחולל על פרוטה, כיוון שלא נקבעה כמות מבוררת, ואם כן בבציר ענב ראשון - הוא יחולל על פרוטה, ובבציר ענב שני - הוא יחולל על עוד פרוטה, וכן הלאה. אם כך כמות הפרוטות שהפרי מחולל עליהן גדול מאוד, ומספרן כמעט שלא נשלט. אף אם נאמר שלא כל ענב וענב מחולל בפני עצמו אלא כל אשכול ואשכול, קשה מאוד לאמוד את כמות הפרוטות הנצרכת ליום אחד, כל שכן לכלל הקטיף.

על כן לפי ענ"ד, מן הראוי להגדיר שכל הפירות שנבצרו באותו יום **יחוללו יחדיו על פרוטה**, עם יציאתם מן הכרם או עם סיום הקטיף היומי, ולא בעת תלישתם. (הצעה זו מובאת בספרי, 'חבל נחלתו' ח"ג סי' לה, העוסק בשאלה זהה).

כמו כן אם הבוצרים רוצים לאכול בעת הבציר, מן הראוי לבצור עבור אכילתם את כמות הפירות הנצרכת, ולחלל את כל הפירות אחר הבציר וקודם אכילתם.

לגבי הברכה, כיוון שבצורה של התנאה על חילול עתידי מפסידים את הברכה, הצעתי (בתשובתי, שם) שבפעם הראשונה יחללו לאחר הבציר לא בדרך תנאי (לכש...), אלא כאשר הפירות לפנייהם.

בנוגע לברכת 'שהחיינו' בפדיון נטע רבעי, עי' 'מעשה רקח', הל' מאכלות אסורות פ"י הי"ז; ו'דרך אמונה', הל' מעש"ש פ"ט ה"ו ס"ק נד.

יעקב אפשטיין

תגובה לתגובה

א. הדגשתי שיש להעריך ולוודא שיש מספיק פרוטות פנויות לכל החילולים במשך היום, ולפעמים יש צורך לחלל ולרוקן מידי יום את הרבעי מן המטבעות שברשותו.

ב. ההצעה שהצעתי על חילול עתידי של רבעי היא כאשר יש חשש שהמדריכים והפועלים יאכלו מן הפירות בלא חילול הרבעי. לכן במקרה זה עדיף לחלל מראש, כדי שלא ייכשלו באכילת איסור, אף שמפסיד את הברכה. במקרה של חילול מראש, ההצעה לחלל על חלק מן הפירות כשהם קטופים, ולברך על חילול זה, לא תועיל לגבי שאר החילולים שיחולו רק בעת שייקטפו. באלו, בכל אופן הריהו מחלל בלא ברכה.

יואל פרידמן

על כשרות בעופות

במאמר 'סקירה על ההבדלים בין הכשר רבנות להכשר בד"ץ בעופות', אמונת עתיך 100 (תשע"ג), עמ' 143-157, משתמש הרב משה כץ במושג 'עופות' לאורך כל המאמר, וכנראה הוא מתכוון לתרנגולות פיטום בפרט ולא לעופות בכלל. למה אני חושב שהוא מתכוון רק לתרנגולות פיטום?



במאמר שם עמ' 144, שורה שלישית: 'הם נשחטים בערך 38-42 יום לאחר הבקיעה'. שם בשורה רביעית: 'העופות מקבלים חיסון אחד, בערך ביום האחד עשר לחייהם הקצרים'. שם, עמ' 147: שחיתת 10-15 עופות לדקה. שם, עמ' 149: 'השוחט שמחזיק את העוף...'. שם: 'בדיקת צומת הגידים'. כל הנאמר בציטוטים המוזכרים לעיל נוגע רק לשחיתת תרנגולות פיתום ולא לשחיתת תרנגולי הודו, ברווזים, מטילות זקנות ותרגולות רבייה זקנות.

מהו עוף?

לפי קונקורדנציה 'אבן שושן': עוף - שם כללי לבעלי חיים אשר להם כנפיים לעוף. לפי מילון 'אבן שושן': עוף - 1. מחלקה של בעלי חוליות שסימניהם האופייניים הם: מקור קרני חסר שיניים, מעטה נוצות על פני הגוף, גפים קדמיות עשויים בתבנית כנפיים לעוף (Aves). 2. (בלשון הדיבור והמסחר) כינוי לעופות הבית שבשרם משמש למאכל, ובייחוד לתרגול או לתרגולות.

בדף השבת 'שבת בשבתו' (פרשת ואתחנן תשע"ג גיליון מס' 1483) במדור 'פרשה וטבעה' יש מאמר שמסביר מהי 'ציפור' ומהו 'עוף' לפי המקורות.

מכל המקורות האלו (למעט החלק השני של הפירוש של מילון אבן שושן המביא את הפירוש לפי 'לשון הדיבור והמסחר') ברור שהמילה 'עוף' אין משמעותה רק תרגולות. למה זה חשוב?

כל מי שלומד גמרא, ראשונים ואחרונים, ישים לב לבעיה לזהות בעלי חיים וצמחים לפי שמותיהם העממיים. בעיות אלו גורמות לא מעט שאלות הלכתיות בעניין כשרות, כלאיים ושאלות אחרות. מאמרי הלכה שנכתבים היום יהיו מקור לדיונים הלכתיים בעוד עשר, מאה ואלף שנים. אז יתחילו לדון על איזה בעל כנף דיבר הרב משה כץ במאמרו ב'אמונת עתיך'.

גם לא לכל הקוראים היום ברור שהמאמר נסב רק על תרגולות פיתום ולא על בעלי כנף אחרים.

לסיכום, כדאי להבהיר שהמאמר של הרב משה כץ מדבר על הכשרות של תרגולות פיתום. שם הלטיני של התרגולות הוא *Gallus gallus* (בעבר היה *Gallus domesticus*). 'פסם' הוא תרגול שמגדלים לצורך בשר בלבד.

דר' אליקום ברמן

על 'מבוא למדינת רווחה יהודית'

להלן כמה הערות על מאמרו של הרב עדו רכניץ ('מבוא למדינת רווחה יהודית', אמונת עתיך 100, עמ' 105-109).

א. גם בשו"ע⁶ וגם ברמב"ם⁷, מערך הצדקה מופיע בתור מערך מוניציפלי (עירוני) ולא

6. שו"ע, יו"ד רנו א.

7. הלכות מתנות עניים פרק ט הלכה א.



בתור מערך לאומי. בכלל המאמר משתמש הכותב במקורות אודות המערך העירוני להוכחת חובותיו של המערך הלאומי, בלי הסבר.

ב. בסעיף 11 כתוב 'למי שאינם אזרחים ניתן הסיוע לפי החלטת ההנהגה', עם הפניה להערה 16, שבה מצוטט הרמב"ם. הרמב"ם המצוטט שם כותב בפירוש שהסיוע ניתן רק לעניי העיר בלבד, וכך מובא גם בשו"ע בסימן רנ"ד סעיף ד'. כלומר הסיוע ניתן אך ורק לעניי אותה עיר ולא לעניי עיר אחרת, ק"ו שלא לעניי מדינה אחרת.

ג. בסעיף 13 כתוב שמערך הרווחה מחויב לדאוג לעצמאות כלכלית של העניים. מעבר לכך שדברים אלו סותרים את דברי האמת שבסעיף 9, הם גם לא מסתדרים עם המקור שהובא בתור הוכחה. אם הרמב"ם מונה מעלות זו למעלה מזו, זו הוכחה שמדובר בהתנדבות ולא בחובה. ועוד, אי אפשר להגדיר שהמעלה הגבוהה ביותר היא המינימום המחייב.

ד. על פי סעיף 14, מערך הרווחה רשאי לפעול לצמצום הפערים הכלכליים. בתור הוכחה מובאים דברי ה'ציץ אליעזר' (בחלק ב סעיף כב), אך המעיין במקור יראה פרט נוסף חשוב מאוד, שלא הובא בסעיף: ההנהגה הציבורית רשאית לעקור דבר מהתורה (כמו למשל לפעול לצמצום פערים כלכליים), רק אם כל בני העיר מסכימים לכך, ואפילו אדם אחד יכול לעכב בעדם.

ה. בנוגע לסעיף 17, אפילו על פי המקורות המובאים בהערות, לא רק שההנהגה אינה רשאית לתת סיוע לכל בלי לבחון אלא להפך; הרמב"ם שם כותב בפירוש שבנתינת כל סיוע שאינו מזון, חייבים לבדוק מאיפה העני (כי עניי עיר אחרת אינם ניזונים מהקופה אלא מן התמחוי בלבד, שהוא המערך ההתנדבותי) והאם הוא באמת עני.

רוני מרטן

תגובה לתגובה

ראשית כל, אני שמח על התגובה, הן בגלל שמדובר בסוגיות שמחייבות דיון וביקורת, והן בגלל תוכן הדברים.

א. המקורות עוסקים בצדקה ברמה הקהילתית - זו עובדה. אולם לענ"ד (וכך נכתב בסעי' 2 במאמר): 'הקהילה היהודית בתור גוף פוליטי, ניהלה מערכת רווחה שממנה אפשר להסיק לגבי מדינה, בהתאמות הנדרשות'. ומדוע? כיוון שבשעה שנכתבו הדברים, הקהילה הייתה המסגרת הפוליטית היחידה של העם היהודי. לא הייתה אפשרות לדון בהטלת האחריות על המדינה, ולכן לא ניתן להסיק מהמקורות שהאחריות חייבת להיות מוטלת על הרשות המוניציפלית ולא על המדינה. יתרה מזו, קהילה כלל אינה ישות מוניציפלית. בדרך כלל היה מדובר על יהודים שגרו במקום מסוים, והיו חלק מהאוכלוסייה הכללית. האם מכן צריך להסיק שיש להטיל את האחריות החברתית בימינו על בית הכנסת שמתפלל בו הנזקק?! ברור שיש לפעול על פי הכלל 'דון מינה ואוקי באתרא'. מה גם שלא סביר להטיל את האחריות רק על הרשות המוניציפלית, כאשר ידוע לכל שיש רשויות 'חזקות' ויש רשויות 'חלשות'. הטענה במאמר הייתה שאת



ההלכות שנסבו על המסגרת הפוליטית שהייתה בעבר, יש ליישם על המסגרת הפוליטית שיש כיום, קרי, על המדינה (כמובן, בהתאמות הנדרשות).

ב. אכן כן. המקורות מוכיחים שאין חובה לסייע למי שאיננו אזרח, ולכן יש צורך בהחלטת נבחרי הציבור להרחיב את הסיוע. באופן כללי, המאמר מצביע על כך שיש סמכות לנבחרי הציבור להרחיב את הסיוע הרחבה סבירה, מעבר למינימום שההלכה מחייבת.

ג. ההערה במקומה - כוונת הדברים הייתה שיש חובה לספק לנזקקים אמצעי קיום בסיסיים. אולם, מעבר לכך, יש ערך לפעול להבאת הנזקקים לעצמאות כלכלית.

ד. בתור ראיה לכך שניתן להרחיב מעבר לחובה על פי ההלכה, הובאו כמה מקורות, אחד מהם הוא ה'ציץ אליעזר'. ה'ציץ אליעזר' כתב שכאשר נבחרי הציבור הוסכמו לתקן תקנות מרחיבות, היחיד אינו יכול להתנגד.

ה. גם כאן, מדובר על כך שנבחרי הציבור רשאים להרחיב את הסיוע, מעבר לחובה על פי ההלכה.

עדו רכניץ

על 'יתר כנטול דמי' בתרגול המשי

ב'אמונת עתיך' 101, עמ' 45-56, דנו הרב עמיחי והרב אשר וייס בכשרות תרגול המשי. אחת הטענות שהם העלו לאוסרו באכילה הייתה מצד אצבע יתרה במין זה של תרגולים. הם התבססו על הדיון של בעל שו"ת 'דובב מישרים' (ח"א ס' פט), שהעלה את הטענה כלפי אצבע יתרה במיני עופות ש'יתר כנטול דמי', ולכן הם טרפים. ויש להעיר על כל הדיון:⁸

א. הרבנים האוסרים נשענו על פירוש רש"י ש'יתר כנטול' ונוטל עמו, ולכן העוף נחשב כבעל שלוש אצבעות. אבל הרשב"א (חולין נח ע"ב) הביא פירוש הרמב"ן, שפירש שה'יתר' נחשב כנחתך וחסר בידי אדם, ואם כן בכל מקום שאינו עושה טרפה - אינו פוסל. ואצבע יתרה כשהיא למטה מצומת הגידין אינה אוסרת. וכן נכתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד [דפוס פראג] ס' תריג):

מעשה בא לפני רבותי בתרגולת שהי' לה במקום צומת הגידין למעלה בירך אצבע א' יתר והי' בו עצם א' וצפורן ונחלקו בדבר יש אוסר מטעם כל יתר כנטול דמי ויש מתיר ואמר דוקא רגל הוי יתר דטרפה אבל אצבע לא הוי יתר וכשירה וכן השיב רבינו יהודה משפירא.

אם כן רבי יהודה משפירא התיר לגמרי, משום שאינו רגל אלא אצבע, ושם המקרה היה באצבע בצומת הגידין, שהוא מקום המטריף, ולא בכף הרגל, שאפילו נחתכו כל אצבעותיה - כשרה. וכן הובא בספר 'האגור' (הל' טריפות הריאה ס' אלף קיב), והביא כן מה'מרדכי' בשם ראב"ן, ומה'אור זרוע', ועי' ב'רוקח' (הל' טריפות ס' תה). וכן ענה

8. ביתר אריכות יופיע בע"ה בספרי 'חבל נחלתו' חלק יד.



במפורש שו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' קעב), וכן ביאר ה'בית יוסף' (יו"ד סי' נה אות ד), והביא את הראשונים שהבאנו, וסיים:

וכבר כתבתי בדין היתרת בסימן מ"א (סה. דיבור ראשון): ואם נבראת חסרת רגל כבר נתבאר בסימן מ"א (סה. בסוף הסימן) ובסימן נ' (בסוף הסימן) דלהרמב"ם (פ"ח הכ"ד) כשרה ולהרשב"א (ב"ב ש"ג קצר מא: ארוך מה.) דינה כאילו ניטל וביאר דבריו בתורת הבית (הקצר מא.) שאם נבראת חסרת עצם העליון או האמצעי טרפה אבל נבראת חסרת רגל הנמכר עם הראש כשרה שאפילו נחתך שם כשרה.

אם כן אין מקום לדון על אצבע יתרה מדין 'יתר כנטול וחסר'.

ב. כל הדין של 'יתר כנטול' התחיל בדיני טרפות, והיינו בבעל חיים בעל מום מכלל כל המין שכולו בלא האיבר היתר, וכשר. אבל לדין זה אין שום השלכה בנוגע למין של בעל חיים, שהוא חי וקיים בתור מין בפני עצמו, והאיבר הנוסף אינו מפריע לו בגידולו. שהרי אנו רואים שכל המין חי וקיים ופרה ורבה, ואם כן האיבר הנוסף 'היינו רבתייהו'. ועל מין שלם של בעל חיים המתפתח ומתקיים אי אפשר להגיד שכולו טרפה מדין זה, שהרי המציאות מוכיחה את ההיפך. ולכן לא שייך כלל לדון מדין 'יתר כנטול' על כשרותו של מין שלם.

יעקב אפשטיין

בעניין ביטול הזמנת חדר במלון

באמונת עתיך 101, עמ' 94-100, כתב הרב יעקב הילדסהיים מאמר בנוגע ל'ביטול הזמנת חדר במלון במקרה ששולמה מקדמה עבורו'. הרב הילדסהיים חקר האם אדם המזמין חדר במלון נחשב שוכר חדר או קונה זכות שימוש בו. מסקנתו היא שהוא קונה זכות שימוש. זכות שימוש נחשבת 'לדבר שאין בו ממש' ומכיוון שכך לא חל כלל הקניין. אולם בסוף הוא מוכיח מדברי 'ערוך השלחן' שאם יש מנהג קבוע או 'דינא דמלכותא' שמועיל קניין אפילו 'לדבר שאין בו ממש', אם כן יש להזמנת החדר תוקף ויש קניין. לכן מסקנתו היא שאם האדם שהזמין חדר בבית מלון ושילם על כך בטלפון רוצה לבטל את הזמנתו, הוא חייב לשלם עבור כל הימים שהזמין. לענ"ד, נראה שהואיל ומדין תורה אין תוקף לקניין כזה, אלא רק מצד 'דינא דמלכותא', אם כן היה נכון להיצמד בזה לחוק. החוק מבחין בין עסקה שנעשית מרחוק לבין עסקה שנעשית פנים אל פנים, ובין מקרה שהמלון יידע את הצרכן בנוגע למדיניות ביטול עסקה למקרה שהמלון לא יידע את הצרכן על כך, ועוד חילוקים שאין כאן המקום לפרטם. אם כן היה נכון לנהוג על פי החוק, לברר את פרטיו ולפסוק בהתאם, ולא לחייב את המזמין לשלם עבור כל הימים, שכן אין זה מתחייב על פי החוק⁹.

איל בן דוד

9. ראה לדוגמא:

<http://www.consumers.org.il/category/ordered-an-hotel-room-and-asked-to-cancel-the-next-day>.



תגובה לתגובה

ישר כוח על ההערה. לגופו של עניין, כפי שכתב הרב איל בן דוד, ב'ערוך השלחן' נכתב שמ'דינא דמלכותא' או ממנהג קבוע במדינה, יש קניין בדבר שאין בו ממש, עד כאן דבריו. והנה, מה שכתב 'ערוך השלחן' - 'מנהג הקבוע במדינה', כוונתו שיש לזה תוקף של 'סיטומתא', וכפי שהבאתי שכן נכתב גם ב'פתחי חושן'. נוסף על כך מסקנותי התבססה גם על מה שנכתב ב'נתיבות המשפט', שיש שעבוד הגוף של המשכיר (הובא במאמר). לכן הטענה - 'הואיל ומדין תורה אין תוקף לקניין אלא רק מצד דינא דמלכותא', אינה מדויקת. כיוון שגם ל'ערוך השלחן', התוקף שיש לקניין אינו רק מ'דינא דמלכותא' אלא גם מדין 'סיטומתא', שהרבה פוסקים סוברים שקונה מדין תורה. כמו כן מסתבר שגם מה שנכתב ב'נתיבות המשפט' שיש שיעבוד הגוף - הוא מהתורה.

נוסף על כך, גם אם נניח ש'רק מדינא דמלכותא' יש קניין, אין זה מחייב שכל גדרי הקניין יהיו על פי החוק. עי' אמונת עתיך 97, במאמרו של הרב אורי סדן (עמ' 79-86) ובנספח מהרה"ג יעקב אריאל שליט"א (שם, עמ' 86-87), שתוקף 'דינא דמלכותא' נובע מהכרת הציבור בחוק. לכן ודאי שאם הוסכם מראש בין הצדדים שכל העסקה כפופה לחוק, הרי שיש לנהוג עפ"י החוק. אבל אם לא הוסכם כך, הרי לגבי קניין 'דבר שאין בו ממש', שבימינו שכיח הוא ונפוץ, הקניין חל, אבל שאר פרטי החוק אינם מחייבים, ולכן בנוגע אליהם יש לנהוג על פי דין תורה.

יעקב הילדסהיים

על 'התכנית הכלכלית 2013 - מבט הלכתי'

א. הרב אורי סדן במאמרו ב'אמונת עתיך' 101 (עמ' 101-115), בחן את התכנית הכלכלית של הממשלה הנוכחית מבחינה הלכתית. נקודת המוצא הסמויה של המחבר היא שדין מדינה ריבונית כדין קהילה יהודית הפועלת בתוך מדינה ריבונית. כך למשל, בחן המחבר את שיטות המיסוי במדינת ישראל לאור שיטות המיסים שנהגו בקהילות היהודיות (מיסוי לפי ממון ומיסוי לפי נפשות - עמ' 106-103). הוא קבע שמצוות הצדקה מוטלת על המדינה, בהתבסס על הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פ"ט ה"א, ה"ג), כי:

כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה... מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישאל שאין להן קופה של צדקה...

כאן נשאל: מדוע לדמות מדינה ריבונית לקהילה ולא למלכות?

ואם דומה המדינה הריבונית למלכות, אז מהם תפקידיה? הרמב"ם כתב בהלכות מלכים (פ"ד ה"י):

...שאין ממליכין מלך תחילה, אלא לעשות משפט ומלחמה: שנאמר ושפטנו מלכנו

ויצא לפנינו, ונלחם את מלחמותינו...

לפי דברי הרמב"ם, תפקידי המלך הם שניים בלבד: השלטת סדר ציבורי והגנה מפני אויבים חיצוניים. וכך מצינו בכל התנ"ך, שרק בכך עסקו המלכים. נראה לומר אפוא שהמלכות - או המדינה הריבונית - רשאית ליטול על עצמה תפקידים נוספים, כנהוג במדינות המתוקנות שבכל דור, אך הדבר נתון לשיקול דעתה. ניתן להציע שהתורה



מבחינה לכתחילה בין שתי מוסדות ציבוריים - המדינה והקהילה - ולכל אחד מהם תפקידים שונים, ואכמ"ל.

בכל אופן נראה שצריך להיזהר טרם מטילים חובות נוספים על המדינה, כמו צמצום פערים חברתיים (עמ' 103). ובהערת אגב נעיר כי יש סבורים שאין ההלכה מציבה יעד כזה בפני קברניטי הציבור (כפי שעולה ממאמרו של הרב רכניץ בצהר י"ט, המוזכר בהערה 5 של המאמר).

ב. במקום אחד ביסס המחבר את טענתו נגד המדינה על דיני מלכות: כשהציג את ההפחתה במוסדות לימוד תורניים כ'דינא דגזלנותא', מכיוון שהפחתה זאת אינה עומדת בעיקרון השוויון, שהוא תנאי (לא יחיד) לתוקף ההלכתי של 'דינא דמלכותא'. המחבר לומד על חוסר השוויון מההשוואה בין ההפחתה למוסדות לימוד תורניים לבין תוספת התקציב לאוניברסיטאות (עמ' 113-114).

השאלה העקרונית היא האם זהו אי השוויון הנדרש להחלת 'דינא דגזלנותא', שהרי אין כאן פגיעה ישירה באף קבוצה. שהרי כל הציבור יכול ללמוד באוניברסיטאות, וכל הציבור יכול ללמוד במוסדות לימוד תורניים. אם כך האפליה, אם היא קיימת, היא עקיפה. נוסף על כך, בשנים 2000-2009 נעשה קיצוץ חד בתקציבי האוניברסיטאות ואילו תקציבי מוסדות הלימוד התורניים המשיכו לגדול - האם לשיטת המחבר גם אז היה למדיניות כלכלית זאת 'דינא דגזלנותא'? כמו כן, לא נראה לבחון את בחינת השוויון לפי תחומים, שכן בכל תקציב יש תוספות לתחום מסוים (כמו לתעשייה) והפחתות לתחומים אחרים (כמו לחקלאות); וקשה לטעון כי העובדה שהחקלאים נפגעו מהתקציב יותר מאשר התעשיינים היא הוכחה לאי שוויון. מסתבר כי אי-השוויון משמעותו פגיעה ישירה בבני קבוצות שונות, כמו מס מיוחד המוטל על בני קבוצה אחת.

נעיר כאן כי לטובת העניין, נראה לנו כי הטיעון בעד צמצום הפגיעה במוסדות לימוד תורניים צריך לעמוד בפני עצמו, ולא תוך זיקה לעניינים אחרים.

ג. המחבר קבע שאין להעמיד את חובת לימודי הליכה בתור תנאי לתמיכה ממשלתית, שכן הוא סבור שמחלוקת אידיאולוגית אינה צריכה לבוא לידי ביטוי בתקציב המדינה. הוא סבור שאין לכפות על החרדים לימודי ליבה באמצעות תקציב המדינה; ושאינן דרישה זאת שוויונית, כי אין המדינה מתנה תמיכה תקציבית בלימודי ליבה במוסדות לימוד של קבוצות אחרות (עמ' 114). טרם נדון בעיקר הטיעון, נעיר כי המחבר לא הוכיח את נימוקו האחרון, בדבר אי התנאית תמיכה תקציבית בהחלת לימודי ליבה במוסדות לימוד של קבוצות אחרות. גם הטענה המופיעה בהמשך דבריו, כי מי שאינם לומדים לימודי ליבה מצליחים להשלים את החסר במהירות, ללמוד במהירות לימודים אקדמיים ולהתפרנס מהם, טרם הוכחה כראוי.

באשר לעיקר הטיעון, נטען כי כל תקציב מבטא ערכים וסדרי עדיפויות בין ערכים. למשל, כשהמדינה נותנת לשיבות הסדר תקציב גבוה יותר מהתקציב לשיבות הגבוהות, היא מבטאת בכך את ערכיה. לכן מוזרה הטענה שרק בתחום לימודי הליכה אין מקום למדינה להביע את ערכיה, שבמדינה דמוקרטית, הם הערכים המועדפים על הרוב, לפחות בכנסת. מה עוד שלמעשה, המדיניות של מימון מוסדות שאינם מלמדים לימודי



ליבה מעודדת הרחבת מוסדות אלו, והגדלת מספר הלומדים בהם גם היא מבטאת העדפה ערכית שאינה מקובלת על רוב אזרחי המדינה.

צריך גם לזכור שאין המדינה כופה על החרדים לימודי ליבה. חוק לימוד חובה תשי"ט-1949 מאפשר למדינה להכיר במוסדות פטור, וההורים השולחים את ילדיהם אליהם אינם עוברים על החוק. השאלה נוגעת אפוא למימון מלא או חלקי שמממנת המדינה, לא לכפיית לימודים. כאן אנו נכנסים לשאלה רחבה יותר: האם המדינה צריכה להשתתף במימון מוסדות לימוד תורניים? עד כמה עליה לממן? האם עליה לממן לאברכים לימודים לכל החיים? האם עליה לממן מוסדות לימוד בכל מקום? בכל גודל? של כל רסיס קבוצה?

היריעה קצרה מלענות על כך במסגרת תגובה למאמר. אך דומה שדי בהעלאת השאלות כדי להצביע על הצורך בעידוד ההעמקה בסוגיות שהתחדשו במדינה ריבונית; סוגיות הנוגעות להגות מדינית - כמו תפקידי המדינה - וסוגיות הנוגעות להגות כלכלית-חברתית, ובכללן קביעת עדיפויות ערכיות בתקציב המדינה. וכאן המקום להזכיר את דברי הרב חיים דוד הלוי (שמערכת החינוך הממלכתית דתית עוסקת בדמותו ובפועלו בשנה זאת) כי 'זה כוחה וגדולתה של תורה שאין בה משטר מדיני ברור ומוגדר, לא מדיני ולא כלכלי' (תחומין ח, 366). כלומר, לא ניתן לצפות לקביעות הלכתיות חד-משמעיות בתחומים אלו.

יצחק גייגר





הרב משה כ"ץ

רמות כשרות בעופות

לאחרונה עלה לדיון נושא כשרות העופות במשחטות אשר נשחטים בהן גם עופות בהשגחת בד"צ. בין השאר הושמעה טענה שהעופות הנשחטים על ידי משגיחי הבדצי"ם ונמצאים לא ראויים, מועברים ל'כשרות רבנות מהדרין' של אותה משחטה. אנו עורכים בדיקות כבר משך כמה שנים במשחטות הללו, והעובדות הן כדלהלן:

א. העופות המקבלים הכשר בד"צ, מגיעים לשחיטה עם פחות חששות כמו 'נפולה', פיקוח על זריקות וכדומה. העופות הללו נבדקים עוד בלולים, לול שנמצאו בו עופות ברמת גידול ירודה, אינם נלקחים כלל לשחיטה בהכשר מהדרין.

ב. מעשה השחיטה, קצב השחיטה, הפיקוח על הסכינים, מנוחה לשוחטים, בדיקות צומת הגידים ועוד, כל אלו נעשים בעופות אלו ברמה הגבוהה ביותר. כאשר בבדיקה מגלים עוף פסול, הוא מועבר למכירה לסוחר גוי, שיש לו אישור לשווק טרפות לנוכרים בלבד. אכן, עוף שנמצאה בו פגימה קלה שאינה פוסלת אותו אך הבד"צ אינו מאשר זאת, כגון פגימה בריאות, מועבר למסלול של 'רבנות מהדרין'. (ראה עוד מאמרנו 'סקירה על ההבדלים בין הכשר רבנות להכשר בד"ץ בעופות', אמונת עתיך 100, עמ' 143-147).

לסיכום, עד היום בדקנו כמה משחטות, וביניהן:

1. משחטת הוד חפר.
 2. משחטת עוף הבירה - מעלה אדומים.
- על משחטות אלו אנו יכולים להמליץ (רשימה חלקית), ובהן יש שתי רמות שחיטה: רמת 'חלק' - בד"צ, ורמת 'רבנות מהדרין'. גם עופות אשר הועברו מהבד"צ לרבנות הם ברמה גבוהה של כשרות, ולכל היותר יש בהם פגימה קלה, שאינה מבטלת את כשרות המהדרין שלהם.
- במשחטות הללו - החשש שעופות ברמה ירודה עוברים ל'רבנות מהדרין', אין לו רגליים במציאות.





אמצעי מניעה בתקופת ההנקה

דף זה מיועד לזוג שקיבל היתר הלכתי למניעת היריון מפוסק מובהק. כיוון שהאסטרון המופיע ברוב הכדורים למניעה עלול לפגוע בייצור החלב, ישנן גלולות מיני המכילות רק פרוגסטרון, המותאמות לתקופת ההנקה. שמן המסחרי בישראל: 'סרזט' או 'מיקרולוט'.

כיוון שאין מדובר בשילוב של פרוגסטרון ואסטרון, עלול השימוש בגלולות לגרום לדימום במהלך ההנקה, ודימום זה עלול לאסור את האישה. לכן, לכתחילה כדאי לבחור בשיטה שונה (אחרי קבלת היתר הלכתי לכך) והיא שיטת המניעה עם קוטלי זרע (ב'גרמא'). שיטה זו עשויה להיות יעילה ולהגיע לדרגת מניעה כמו של גלולות הנקה, בצירוף התנאים הבאים.

התנאים הם:

- א. האישה מניקה הנקה מלאה.
 - ב. האישה אינה רואה מחזור.
 - ג. היא בחצי השנה הראשונה אחרי הלידה.
 - ד. בעבר, כשנכנסה האישה להיריון בתקופת ההנקה, ראתה לפני כן לפחות מחזור אחד.
- אם מתקיימים תנאים אלו אפשר להשתמש בשיטת המניעה עם קוטלי זרע. האישה תשים נרות ששםם 'גלוון' בכל פעם לפני יחסי אישות, מומלץ לשים שני נרות בכל פעם. חשוב לציין שאם מתבטל אחד מהתנאים הללו, יש לפנות מיד אל רב משיב במכון פוע"ה, כדי להתייעץ כיצד להמשיך במניעה. כיוון שהשיקולים באיזה אמצעי להמשיך מורכבים, לא פרטנו אותם בדף זה, ויש להתקשר להתייעצות עם רב במכון.

פורום 'חותם' פוסק נגד 'ברית הזוגיות'

פורום 'חותם' הוא פורום של רבנים ממכוני תורה והלכה מובילים ומפורסמים בקרב הציבור בישראל.

רבני 'חותם' דנו במשך שעות ארוכות בסוגיית 'ברית הזוגיות' הסבוכה, ובדעת ההלכה לנושא. לדעת הרבנים בפורום 'חותם', 'ברית הזוגיות' באה להזיל ולעקר מכל תוכן את מעמד המשפחה. רישום זוגיות אצל פקיד אינו יוצר התחייבות אמיתית, ובקלות אפשר להתירו, על ידי רישום המבטל את הרישום הראשון. בדור שבו דואגים למעמד האישה, קשה לקבל את 'ברית הזוגיות'. 'ברית הזוגיות' שוללת מן האישה את כל זכויותיה, המוענקות לה על ידי נישואין כדת משה וישראל.

פורום 'חותם' מדגיש כי הצעת חוק 'ברית הזוגיות' מנוגדת להלכה. הפסק התקבל על ידי רבנים משבעה מכוני הלכה מתוך שמונה מכוני המשתתפים לפורום. ראש מכון פוע"ה (פוריות ורפואה על פי ההלכה) הרב מנחם בורשטיין ניסח את החלטת הרבנים, בהדגישו כי: 'ההלכה אוסרת חיים משותפים של איש ואישה שאינם נשואים זה לזה, אפילו אם על פי ההלכה לא חלה עליהם כל הגבלה והם רשאים להינשא. לכן, פשוט שעל פי ההלכה אין לאפשר זוגיות בין איש לאישה שלא על בסיס נישואין'.

בפורום 'חותם' תוהים מהי מטרת 'ברית הזוגיות'? 'אם המטרה היא יצירת נאמנות בין בני הזוג - זה אינו נוגע לחוקי מדינה, ובני זוג יכולים גם כיום להסדיר זאת באמצעות חוזה ביניהם. אם המטרה היא נתינת מעמד יציב לזוגיות - יציבות זו אינה מושגת על ידי 'ברית הזוגיות', שהרי ניתן בקלות לפרק אותה. אם כך נותרה רק מטרה אחת שעיקרה הצהרתי: ביטול הזיקה שבין מדינת ישראל לבין תורת ישראל'.

בפורום 'חותם' מדגישים כי הנהגת נישואים אזרחיים על פי חוק, בתמיכת מדינת ישראל ובעידודה, חמורה אף יותר מנישואים אזרחיים הנעשים מחוץ לחוק: 'שכן חטא הנעשה באופן ציבורי מאורגן, חמור הרבה יותר מחטא שנעשה באופן אישי, גם אם הוא חמור. אל לנו לתת יד לחילול השם הכרוך בכך שמדינת ישראל תקבע סטאטוס של נישואים ליהודים שלא כדת משה וישראל. אל לנו להסכים להכרה של מדינת ישראל ב'נישואים' לפני פקיד עירייה'.

נוסף על כך, ב'חותם' מציינים כי במסגרת הנישואים על פי ההלכה טמונים יתרונות מעשיים. 'כל זוג שבא להינשא, נבדקת יהדותם וכשרותם של בני הזוג. העובדה שרבנים מוסמכים חיתנו את בני הזוג ובדקו את יהדותם וכשרותם תהיה ראייה לכשרותם של בניהם כאשר יבואו הם להינשא. שכן מסתמכים על רישום הנישואין בתור הכרה

ביהדותם של בני הזוג. אם יהיו זוגות שלא יתחתנו כדין תורה, יצטרכו בניהם להוכיח שהם יהודים וכשרים. תוך כמה דורות עלולים להיות כאן שני 'עמים', חלילה, ובני 'עם' אחד לא יוכלו להתחתן עם בני ה'עם' האחר. אם רבים מהאנשים יירשמו ל'נישואים' אצל פקיד עירייה, לא יהיה רישום מסודר המעיד על יהדותם, ובעצם ייווצר צורך לחלק את העם לשני חלקים: חלק אחד שנישא כדין ויש הוכחה ליהדותו וכשרותו, וחלק אחרי שלא נישא כדת משה וישראל, וממילא אין הוכחה ליהדותו, ויש לברר את השושלת שלו.

בדיון שהתקיים בפורום, הביע ראש מכון צומת (מדע וטכנולוגיה) הרב ישראל רוזן דעה שונה, והדגיש כי: 'שנה סכנה כי בסוף יהיו כאן נישואין אזרחיים, והדבר גרוע יותר מ'ברית זוגיות'. עוד ציין הרב רוזן כי: 'אי אפשר להתעלם מתמונת המצב הנוכחית שזוגות רבים אינם יכולים להינשא בישראל, וגם בין אלו היכולים רבים חיים ללא נישואין דתיים, וזהו טרנד בכל העולם המערבי וכבר הגיע אלינו'. ובעיקר, הרב רוזן מאמין שבמאמץ מממוקד אפשר להגיע ל'עיסקה'; 'ברית הזוגיות' בתמורה לביטול מעמד הידועה בציבור שהוא תקף היום גם באשה נשואה לפלוני שיכולה להיות ידועה בציבור של אלמוני. וכן הכרה בזוגיות חד-מינית שכבר קיימת אצלנו. 'מצב עכשווי זה הוא חילול השם גדול ונורא וקטרוג על מדינת ישראל, ו'חושך לגויים'. שווה המחיר של קבלת 'ברית הזוגיות' אם באמצעותה ניתן לבער את התועבות הללו המטמאות את מחננו. והוי שוקל שכר כנגד הפסד' - מסיים הרב רוזן.



הרב שלמה אישון

יציאה לחוץ לארץ לשם הרחבת ידיעות עסקיות

הצגת הבעיה

לאחרונה עלתה טענה שלפיה יש תועלת רבה לכלכלה הישראלית ביציאה של ישראלים לחו"ל לכמה שנים, הן לשם שליחות והן לשם עשיית עסקים. זאת, בשל הידע העסקי הנרכש בעת השהות בחו"ל.

מכון כת"ר לכלכלה עפ"י התורה, התבקש לחוות דעתו בנושא זה. חוקרי המכון נדרשו לשאלה מרכזית זו: האם מותרת יציאה לחו"ל לתקופה כלשהי, כאשר האדם אינו זקוק לכך לפרנסתו, ומטרתו היא להרחיב את ידיעותיו העסקיות כדי להועיל לכלכלה הישראלית כשיחזור?

א. איסור היציאה לחו"ל ומקרים שבהם מותרת היציאה

היציאה מארץ ישראל לחוץ לארץ אסורה, אלא אם מדובר בנסיבות הבאות: לימוד תורה, נישואין ופרנסה.¹ גם במקרים אלו שמותר לצאת בהם לחו"ל, חל איסור על השתקעות בחו"ל, וכל ההיתר נוגע אך ורק ליציאה זמנית.²

ב. נימוקים אפשריים להתיר יציאה לשם עסקים לכמה שנים

אכן, בסוגיית התלמוד ובדברי הפוסקים מבואר כי יציאה לצורכי פרנסה מותרת גם כאשר מדובר ב'הרווחה', כלומר יציאה שאינה נצרכת לשם סיפוק צרכים בסיסיים ומימונם, אלא גם לשם התעשרות.³ שהות ממושכת בחו"ל לשם עשיית עסקים אכן עונה על הגדרה זו.⁴ זאת ועוד, לעתים, שהות לשם עסקים בחו"ל תורמת לכלכלת מדינת ישראל ומסייעת בכך ליישוב ארץ ישראל; ומבחינה זו יש להתירה ב'קל וחומר' מיציאה לשם התעשרות אישית.⁵

1. מועד קטן יד ע"א; כתובות קיא ע"א; בבא בתרא צא ע"א; עבודה זרה יג ע"א; רמב"ם, הלכות מלכים פ"ה ה"ט; שו"ע, או"ח סי' תקלא סעי' ד; משנה ברורה, שם, ס"ק יד.
2. כלשון הרמב"ם שם: 'אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מיד הגוים ויחזור לארץ וכן יוצא הוא לסחורה אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב'.
3. כלשון הפירוש המיוחס לרש"י, מועד קטן, שם, ד"ה להרויחא: 'שיש לו נכסים הרבה ויוצא כדי להרויח יותר'.
4. לא מצאנו בהלכה הגבלות על שיעור ההתעשרות המתיר יציאה לחו"ל.
5. ראה גם מאמרו של הרב חיים סבתו, יציאה לחוץ לארץ, תחומין ט, שבו רצה לחדש שההיתר לצאת לסחורה הוא לשם קיום יישוב ארץ ישראל וביסוסו, והוא חל רק כאשר בסיסו בארץ. גם אם לא נקבל את חידושו זה, ברור מסברה שכאשר חברות ישראליות בונות מפעלים או תשתיות בחו"ל, יש בכך משום



ג. שיקולים הלכתיים נוספים

עם זאת, יש הבדל מהותי בין נסיעה לשם עשיית עסק מוגדר או לשם לימודים לבין שהות ממושכת בחו"ל לרגל עסקים. לנסיעה רגילה לשם עשיית עסק מוגדר, כמו גם לנסיעה לשם לימודים אקדמיים, יש לוח זמנים ברור עם תאריך שיבה מוגדר, וכך חשש ההשתקעות בחו"ל אינו עז.⁶ לעומת זאת, שהות ממושכת בחו"ל לשם עשיית עסקים מתאפיינת בנזילותה של תקופת השהות בחו"ל, בלא כל מגבלה מובנית לזמנה של השהות.⁷ יתר על כן, שהות ממושכת בחו"ל לשם עסקים, משמעה העתקת המשפחה - מרכז החיים, לחו"ל,⁸ בניגוד למקרי ההיתר שצוינו לעיל, אשר בהם מרכז חייו של האדם נותר בדרך כלל בארץ ישראל.⁹ לפיכך, כאשר מדובר על שהות ממושכת בחו"ל לשם עסקים, בלא זמן חזרה מוגדר, לא מתקיים תנאי ההיתר הבסיסי ביותר, והוא זמניותה של היציאה. אם כן איסור היציאה לחו"ל במקומו עומד.

מסקנה

על פי ההלכה, אין לצאת לחוץ לארץ למטרה של עשיית עסקים לתקופה ממושכת¹⁰ בלא תאריך חזרה מוגדר וקבוע, בייחוד אם מדובר בנסיעה של משפחה שלמה. זאת, גם אם מטרתו של האדם היא חיזוק כלכלתה של המדינה. שכן על פי התורה, גם מטרה חשובה ונעלה¹¹ אינה יכולה להתיר את האיסור.

לחיזוק הדברים, יש להוסיף כי איסור היציאה לחו"ל הוא תולדה של הקשר העמוק והמהותי של עם ישראל כולו ושל כל יהודי ויהודי לארץ ישראל. אין די בעצם האיסור ההלכתי, יש לשנן וללמוד על מהות הקשר, ולהעמיק את החיבה והאהבה הנפשיות לארץ ישראל בלב כל יהודי ויהודי. כך יוכל כל אחד שמתלבט לשקול היטב האם יציאתו לחו"ל אכן תורמת ליישוב ארץ ישראל, ולבדוק האם הוא יכול להבטיח שיציאתו היא אכן לתקופה מוגדרת וקצובה מראש.



6. כמובן, תמיד יש חשש כי האדם יאריך את שהותו בחו"ל, אך סכנה זו אינה מובנית באופי היציאה ובמטרתה.
7. המציאות מלמדת כי גם אם האדם קובע מראש תאריך יעד לשיבה לארץ ישראל, יש נטייה לדחותו ואף לבטלו.
8. כאשר מדובר ברווק, החשש להשתקעות בחו"ל גדול אף יותר, בשל האפשרות של נישואין עם אישה יהודייה מבנות המקום, שלא תרצה לעלות ארצה.
9. נציין כי שליחות לחו"ל קצובה בזמן, והיא גם ארעית באופייה, ולפיכך היא מותרת, אם היא נכללת באחד ממקרי ההיתר שצוינו לעיל. בעניין זה ראה גם מאמרו של הרב ישראל רוזן, תרבות טיולי חו"ל, תחומין כ, עמ' 407.
10. הערת עורך, י"פ: הרה"ג יעקב אריאל שליט"א העיר שהתקופה הארוכה ביותר לכך היא שלוש שנים, כנאמר בפסוק (מלכים א, י, כב) 'כִּי אֲנִי תִרְשִׁישׁ לְמֶלֶךְ בְּיָם עִם אֲנִי חִירָם אֶחָת לְשָׁלֹשׁ שָׁנִים תָּבוֹא אֲנִי תִרְשִׁישׁ נְשֹׂאת זָהָב וְכֶסֶף שְׁנֵהֲבִים וְקָפִים וְתַפְיִים'.
11. על חשיבותו ההלכתית של חיזוק הכלכלה הישראלית, עיין בדברי הגאון רבי שלמה גורן, בספר משנת המדינה (מחקר הלכתי היסטורי בנושאים העומדים ברומה של מדינת ישראל מאז תקומתה), ירושלים, הוצאת האידרא רבה ומסורה לעם, תשנ"ט. 'על מוסר העבודה', עמ' 85-90.