



אמונת עתיד

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

תמוז תשע"ח 120





מכון התורה והארץ

חוגג את חודש הספר העברי

ואתם מרוויחים!

**מבצעים מיוחדים על מגוון הספרים
בהוצאת המכון:**

3 ב-100
4 ב-100
5 ב-100



**לרשימת הספרים המשתתפים בכל מבצע
בקרו באתר שלנו או חייגו**

www.toraland.org.il | 08-6847325

*המבצע עד גמר המלאי



מהנעשה בלמכון משפט לעם

מרכז גישור ייחודי



נחתם חוזה בין עיריית שדרות לבין מכון משפט לעם להפעלת מרכז גישור ייחודי בשדרות. המרכז מציע לתושבים פתרון סכסוכים הן על ידי מגשרים והן על ידי דיינים במסגרת חוק הבוררות. כמו כן ייתן המרכז מענה להסכמי גירושין בהסכמת הצדדים. נוסף על כך יערכו קורסים לבעלי תפקידים ציבוריים (משטרה עירונית ופקחים של מחלקת ההנדסה) ובהם ילמדו מיומנויות בסיסיות ביישוב סכסוכים.

מכון
משפטי
ארץ



מהנעשה בלמכון משפטי ארץ

צבא ממלכתי בחברה מגוונת בכנס שדרות



בכנס שדרות האחרון (2018) התקיים מושב ביזומת מכון משפטי ארץ. במסגרת המושב הוצג נייר עמדה בנושא 'צבא ממלכתי בחברה מגוונת'.

נייר העמדה מציע ארבעה עקרונות יסוד שמטרתם לאפשר לצה"ל להתרכז במשימות הביטחון המוטלות עליו, להרחיק את צה"ל מעיסוק בנושאים שנויים במחלוקת, ולאפשר שירות משותף של חיילים ומפקדים בעלי השקפות עולם שונות ומנוגדות. ואלה ארבעת העקרונות:

1. הביטחון תחילה - לאור חשיבות הביטחון על צה"ל לעסוק בראש ובראשונה בביטחון

ולהימנע מעיסוק בנושאים שנויים במחלוקת שאינם קשורים ישירות למעשה הצבאי.

2. כיבוד ערכי המשרתים - על צה"ל לפעול באופן יזום לכיבוד ערכי המשרתים ולהימנע מכל מעשה שיש בו כדי להשפיע על עמדותיהם בעניינים שאינם נוגעים לביטחון. לפיכך, מבחינת צה"ל חשוב שכל מי שנכנס לצבא חילוני יצא ממנו חילוני וכל מי שנכנס לצבא דתי יצא דתי.

3. "הטוב המשותף" - צה"ל אמור לחנך את חייליו לערכי יסוד הזוכים לתמיכה רחבה בקרב המשרתים ומצדיקים את התרומה וההקרבה האישית למען המדינה, וזו מהותה של הממלכתיות.

4. סובלנות - שירות משותף של חיילים בעלי עמדות ואמונות שונות ביחד מותנה בסובלנות. סובלנות פירושה כבוד לאחר למרות האמונה הפנימית שהוא שוגה ואפילו מזיק לעצמו ולאחרים.

סביב נייר העמדה התקיים בכנס שדרות דיון ער בהשתתפות אלוף (מיל.) גרשון הכהן, הרב יעקב מדן, תא"ל (מיל.) ישראל אורון (לשעבר סגנית ראש המל"ל), מר שלומי קסטרו (ראש מכינה בעכו), עו"ד גלעד שר (מנכ"ל מכללת ספיר), והעיתונאי יניב מגל.

בעקבות הכנס פורסמה גרסה מעודכנת של נייר העמדה באתר דין תורה, והיא נשלחה לגורמים בכירים ביותר בצה"ל. נתקבלו תגובות שהביעו תמיכה בתכניו.

[בתמונה, מימין לשמאל: יניב מגל, הרב יעקב מדן, **בית דין לעבודה**, עו"ד גלעד שר]



תוכנית 'תורה וארץ' מחזור ד תשע"ח

במסגרת תוכנית 'תורה וארץ' ללימוד מצוות התלויות בארץ לקראת מבחני הרבנות הראשית נערכו מפגשים וסיוורים לימודיים שהדגישו כיצד מיישמים מצוות אלו בחקלאות המודרנית ובתעשייה. בסיום לימוד הלכות ערלה התקיים סיור לימודי במשתלת מרמלשטיין בהדרכתו של האגרונום ד"ר מוטי

שומרון ולאחר מכן התקיים שיעור הלכתי ע"י הרב יואל פרידמן בנושא 'חישוב שנות ערלה בעציצים במשתלה'. בסיום לימוד הלכות כלאיים התקיים מפגש לימודי במכון התורה והארץ, שכלל הרצאה מפי האגרונום ד"ר מוטי שומרון בנושא 'הרכבות בירקות ובאילנות' בשילוב הדגמות של ירקות מורכבים. נוסף על כך ניתן שיעור הלכתי ע"י

הרב דוד אייגנר בנושא 'גידולי מרעה בכרם'. בסיום לימוד הלכות חלה התקיים סיור לימודי במפעל הבצקים "בונז'ור" בקריית גת בהדרכתו של המשגיח במקום, הרב אברהם חג'י. לאחר מכן העביר הרב יואל פרידמן שיעור בנושא 'חובת הפרשת חלה במפעל שהוא בשותפות או בבעלות גוי'.



תוכנית 'ארץ נחלה'

תוכנית 'ארץ נחלה' כוללת לימוד יומיים בשבוע בסדר זרעים על פי פרשני המשנה והירושלמי. יום אחד הלימודים מתקיימים במרכז תורה ומדינה בניצן, וביום האחר (יום חמישי) הלימודים מתקיימים במכון התורה והארץ בשבי דרום, ביום זה מתקיים שיעור שבועי קבוע ע"י הרב יהודה עמיחי. תוכנית זו החלה לפני כשנתיים וחצי (אלול תשע"ה) וב"ה למדנו במסגרתה מסכת פאה ומסכת דמאי וכעת לומדים מסכת מעשרות. לקראת השנה הבאה (אלול תשע"ח) ניתן להצטרף ללימוד תורת ארץ ישראל להגדיל תורה ולהאדירה. פרטים במזכירות המכון.



שיתוף פעולה בין המכון לבין פורום קהלת

לאחרונה נכנסה לתוקפה תקנה (כחלק מתקנות משרד החקלאות בדבר החזקת בעלי חיים לצרכים שאינם חקלאיים) המחייבת כל גוף שמוסר בעל חיים לאימוץ לסרס ולעקר אותו, ומחייבת את מקבל בעל החיים לדאוג לסירוסו או לעיקורו, ואף לשלם על כך. משמעותה של תקנה זו היא שכל וטרינר המוסר בעל חיים מחויב לעשות באופן אקטיבי פעולה שאסורה על פי ההלכה, ולכן יש לפעול לבטלה. בימים אלו אנו שוקדים בשיתוף פורום קהלת, שעוסק בהבטחת עתידה של ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי, וכן בשיתוף רופאים וטרינרים, שתקנה זו נוגעת לעיסוקם היומיומי, על כתיבת נייר עמדה שכולל סקירה הלכתית מפורטת, סקירת האפשרויות המקצועיות הקיימות המותרות בהלכה, ועוד.





מהנעשה בארץ

התורה והארץ

משתלת מרמלשטיין בגני טל / מוטי שומרון

המודעות של הציבור לקיום מעשי של המצוות התלויות בארץ הולכת ועולה. בעקבות פניות רבות שהגיעו אלינו מאנשים המעוניינים לרכוש עצי פרי "כשרים" החלטנו לעשות מעשה. בחרנו במשתלת מרמלשטיין הנמצאת ליד היישוב גני טל. במשתלה לקחו את הנושא ברצינות והחלו לגדל עצי פרי בהתאם להנחיות ההלכתיות של מכון התורה והארץ. העצים במשתלה מגודלים בתוך שקי פלריג המחוררים בתחתיתם ומונחים על הקרקע, ולכן הם נחשבים למחוברים לקרקע. בעת רכישת העץ, מקבל הלקוח דף עם הוראות שתילה אשר הוכן ע"י המכון.



מהנעשה בארץ

חות

חורף עם "טיפת דבש"



במהלך החורף השתתפו 500 איש בקבוצות "טיפת דבש" לזוגיות באהבה במקומות שונים בארץ, בסדנאות שררה אורה קסומה ורומנטית וניתנה פרטיות מלאה לכל זוג. התוכנית נבנתה על ידי הרב עזריאל ועו"ס חדוה אריאל. בסדנאות לומדים לחשוב ולדבר לא רק במושגים של 'אני' ו'אתה' או 'את', אלא במושגים של 'אנחנו'. מהמשוב עולה שהזוגות נהנו מאוד וקיבלו כלים רבים לחידוש האהבה ולמניעת שחיקה באהבה.



התכנון הוא שהסדנאות יגיעו לכל אתר ואתר. להזמנת התוכנית: חדוה אריאל - 054-8041048



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה

הליכות עם ישראל

הענקת עיטור יקיר עולם התורה



הרב רצון ערוסי שליט"א הוא אחד מששת הרבנים שעוטרו בעיטור יקיר עולם התורה השנה. העיטור הוענק בעצרת במלון לאונרדו פלאזה בירושלים ב"ג בטבת תשע"ח.

עמו זכו לעיטור ייחודי זה כבוד הרבנים הגאונים: הרב יעקב אריאל, הרב דב ביגון, הרב אליעזר מלמד, הרב חיים דוד קובלסקי והרב צבי שכטר שליט"א.

הרב ערוסי קיבל את הפרס לאור מפעליו הברוכים, בהוקרה על שנים שהקדיש לתפקידו ברבנות העיר קריית אונו, על הפצת תורה בכתב ובעל פה, על הקמת ארגון הליכות עם ישראל ועל תרומתו העצומה להחדרת החשיבות של משפט התורה על ידי מאמרים, כנסים והקמת בתי דין לממונות. אנו מאחלים לרב שיזכה לשנים רבות של עשייה ברוכה.

בחזרה לעמוד התוכן



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

אמונה, אמונה, אמונה!

במעגל השנה, עם מדרשת התורה והארץ - הניידת שמגיעה עד אליכם! מגוון פעילויות מרתקות, מגוונות וערכיות, בנושאים שונים, על פי תיאוריית האינטליגנציות.



טבע // עשר תעשר
שבת // אדמה, אדמתי!



חשון // מפתח הקסמים
כסלו // בש הבלש ונוזל הזהב



גשני // בש הבלש
וארבעת החשודים



אייר // פעילות 1: המסע לירושלים.
פעילות 2: עצמאות לישראל



ניסן // משעת קצירה עד
מצה- אפיית מצות



אדר // שמחה לארצנו



אדר // פעילות 1: תפילה של
ילד. פעילות 2: תשובה יפה
לעולם



סיון // מהגורן עד הפיתה-
אפיית פיתות
אב, אב, אב // עולם חסד יבנה

* הפעילויות מותאמות לגן חובה,
כיתות א'-ו'
משך כל פעילות כשעתיים תוכנית
ייחודית בהתאם לנושא השנתי
* כל הפעילויות ניתנות להזמנת כל
ימי השנה
* תוכניות ייחודיות לבני/ בנות מצווה

לפרטים והזמנות | 08-6847088 | midrasha@toraland.org.il | midrasha.toraland.org.il

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 120
תמוז תשע"ח

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

עורך: הרב יואל פרידמן
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוק, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי,
הרב עזריה אריאל

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון:
אפרת אורנשטיין ehovav@walla.co.il

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תובב"א)
טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055
אינטרנט: www.toraland.org.il
דוא"ל: machon@toraland.org.il
דמי מנוי לשנה – חינם, טל' למנויים: 086847325
הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות
©

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

תוכן

אמונת עתיד

7 'יענך ה' ביום צרה' / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

- 14 1. מחיר מוטעה על מוצר במדף / הרב אריאל בראלי
- 15 2. מכירת קו מיצים / הרב אריאל בראלי
- 15 3. תשלום נזק – על השוכר או על המשכיר / הרב אריאל בראלי
- 16 4. דין בר מצרא בקיבוץ / משפטי ארץ
- 17 5. סיום שכירות לפני הזמן / משפטי ארץ
- 18 6. עד מדינה בהלכה / משפטי ארץ
- 18 א. סיבות לפסילת עדותו של עד מדינה
- 19 ב. הדרכים לקבלת עדותו של עד מדינה
- 20 7. רב-קו תקול / משפטי ארץ
- 20 8. רכש זכויות בנייה ולא שילם עליהן / משפטי ארץ
- 22 9. הכשרת כלי בד / הרב יצחק דביר
- 23 10. גוון התכלת / הרב אברהם כהנא
11. זיתים המיועדים לשמן שהפרישו מהם תרומות ומעשרות /
- 24 הרב אהוד אחיטוב
- 25 12. כשרותה של אבקת-פרחים ('פולן') / הרב אהוד אחיטוב
- 27 13. הפרשת תרומות ומעשרות ב'נוסח קצר' / הרב אהוד אחיטוב

הארץ ומצוותיה

- 29 מעשר עני שלא ניתן לעניים / הרב יעקב אריאל
- 40 'יין בריא' ואתגר חדש / ד"ר מרדכי שומרון
- 46 השארת עשבי בר בכרם / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 55 דף הנחיות הרה"ר לישראל
- 56 דף הנחיות בד"צ העדה החרדית
- 57 חרקים בקמח / הרב יואל פרידמן
- 63 חשש מהתפתחות חרקים מביצים שנותרו בקמח / הרב דוד אייגנר
- 68 עשיית עיסות ששיעורן פחות משיעור חיוב / הרב נתנאל אורבך

כשרות והלכה

התפתחותה של תעשיית המזון והשלכותיה על שומרי הכשרות /

76 הרב צבי בן ראובן

משפט התורה

האם שבט לוי וכל מי ש'תורתו אומנותו' פטורים מגיוס לצבא? /

88 הרב יגאל קמינצקי

97 תורת המשפט האזרחי במשנת הרמב"ם / הרב רצון ערוסי

106 חיוב ממוני בגין נשיכת כלב בזמן הזה / הרב אריאל בראלי

כלכלה והלכה

110 מבט תורני על מאבק הנכים / הרב עזריאל אריאל

קיבל חפץ להעבירו לאחר ואמר שאינו מקבל עליו אחריות /

120 הרב יעקב הילדסהיים

רפואה והלכה

127 כריתת רחם ותחליפיה / הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין

140 כתם על בגד שקוף / הרב מאיר סילמן

מקדש והלכה

143 עצי המערכה בשרפת הפרה האדומה / הרב עזריה אריאל

תגובות

150 פתיחת דלת באמצעים אלקטרוניים / הרב פרופ' דרור פיקסלר

153 תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי

מדור אנגלית

155

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אורבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, h.ehud@toraland.org.il
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, davideign@gmail.com
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אריאל, נשיא מכון התורה והארץ, והרב הראשי (לשעבר) לרמת גן
הרב עזריאל אריאל, רב היישוב עטרת, חות"ם azrielariel@gmail.com
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב צבי בן ראובן, כושרות, tzvi.rabi@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ור"מ בישיבת אפיקי דעת בשדרות,
arielbareli@gmail.com
הרב גבריאל גולדמן, רב היישוב כפר אדומים, מכון פועה, gabipuah@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@partner.net.il
הרב אברהם כהנא, מכון המקדש, kahanavi@gmail.com
הרב משה כהן, רב היישוב מעון, ראש מחלקת הכשרות הר חברון,
moshecohn31@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
הרב מאיר סילמן, מכון פועה, meirsmp@gmail.com
הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב פרופ' דרור פיקסלר, מכון מעליות ישיבת מעלה אדומים; הפקולטה להנדסה אוניברסיטת
בר אילן, dror.fixler@biu.ac.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב יגאל קמינצקי, ראש מכון התורה והארץ, רב אזורי גוש קטיף תובב"א igalkamin@gmail.com
ד"ר מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב צבי שורק, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com



הרב רזיאל שבח
בן משה ואילנה



נר ה' נשמת אדם
הוקדש לע"נ
רחל בנאי ז"ל
בת רבי יחיא וסעידה פנחס ז"ל
נלב"ע ערב שבת קודש, פרשת ויחי, י"ב בטבת תשע"ח
ת.נ.צ.ב.ה

'כלב נבון תנוח חכמה' (משלי יד, לג)
יהי רצון שזכות הלימוד והעיסוק
בחיבור בין ההלכה לחיי המעשה תעמוד
לפנחס טרבלסי וב"ב
לברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם.



לעילוי נשמת האשה הכשרה
חנה בת פרטונה ע"ה
רוח ד' תניחנה בגן עדן אמן.
בברכת 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך' (תהילים קיט, יח)

לעילוי נשמת



נלב"ע
ו' אדר התשע"ז



הרב צבי שורץ

'יענך ה' ביום צרה'

הקדמה אישית

בעיון זה אעסוק בפרק כ' בתהילים הפותח במילים: 'למנצח מזמור לדוד יענך ה' ביום צרה'. כבר שנים רבות אני מעוניין לכתוב על פרק זה בתהילים, ויש לרצון זה רקע אישי כפול. ראשית, אבי ע"ה קיבל מרבו, רבי משה פורהאנד הי"ד, רבה של מאקאווא ומייסד שושלת חסידות מאקאווא (העיר מאקו בדרום-מזרח הונגריה), שאמירת פרק זה בכוונה זו סגולה לאריכות ימים, ובכל עת צרה ומצוקה יזכור לומר פרק זה וינצל ממנה. אבי, שעבר את השואה ואת שנות הזעם באירופה לפני המלחמה ובתוך מלחמת העולם השנייה, לא שכח את דברי רבו, וברגעים הקשים בחייו אמר פרק זה וזכה להינצל. הוא ביקש מיוצאי חלציו לומר פרק זה כסגולה לישועה.

שנית, במלחמת יום הכיפורים, בסערת הקרבות הקשים שעברתי ברמת הגולן ובסיני, התגלגל לידי מאמר של הרב אליהו אביחיל ז"ל. במאמר כתב הרב על אחת הפגישות עם המקובל 'הסנדלר'¹ שבה גילה לו שבפרק זה יש שש פעמים גימטרייה של המספר 112, כמניין יב"ק, שהוא צירוף המספרים של הויה ואלוקים (26+86) וגם של אהי, הוי' ואדנות (21+26+65), לדוגמה: ראשי התיבות יעננו ביום קראנו. וכל פסוק שיש בו יב"ק הוא כנגד מלחמה אחת שעם ישראל יצטרך להילחם באויביו, עם תחילת הופעת הגאולה. בסה"כ תהיינה שש מלחמות מהקמת המדינה, ועמ"י ינצח בכולן. במאמר ההוא, ניסה הרב אביחיל להתאים בין הפסוקים למלחמות ישראל, ולדעתו הפסוק המתאים למלחמת יום הכיפורים הוא הצירוף יב"ק בסופי תיבות (להלן), שבו הותקפנו בהפתעה (ראשי תיבות זה סדר קריאה רגיל, וסופי תיבות מראים על שינוי מהסדר הרגיל כמו מלחמת יום כיפור שבה הופתענו) וניצחנו.² הגורם המזמן לכתוב על פרק זה הוא ימי 'בין המצרים', שבהם אנו מתפללים להיושע מכל הצרות.

1. רבי משה יעקב רביקוב זצ"ל. החזון איש החשיבו כאחד מל"ו הצדיקים ושלח אליו אנשים רבים. גם הרב אריה לוי העיד ששמע במו אוזניו מהרב קוק שהוא אחד מל"ו הצדיקים. דבריו ודרשותיו נאספו בספר ליקוטי רבי משה יעקב. נפטר בשמחת תורה תשכ"ז.

2. שנים רבות אחרי מלחמת יום כיפור, חיפשתי בספרו של הרב אליהו אביחיל ז"ל 'סיפור חייו', ולא מצאתי את הרעיון הנ"ל. ברם, מצאתי שם בעמ' 65-66 שני מקרים אחרים שבהם התייחס הסנדלר לפרק זה; הראשון, כשבא לפניו לבקש על קרוב משפחה שעבר ניתוח, ואמר לו לומר 12 פעם מזמור כ' וכן ג' פעמים 'סעדני ואושעה' ממזמור קיט. השני, בדברים בע"פ שאמר על פרק זה, וגם כתב שבמלחמה הקרובה תהיה גאולת ירושלים והר הבית (הוא נפטר לפני מלחמת ששת הימים). הרב אביחיל תלה זאת בשישה צירופי יב"ק שנמצאים בפרק, כנגד ששת ימי המלחמה, בפרק כ' בשנת כ' למדינה. כשסיפר זאת הרב אביחיל לרצי"ה, באחת מחגיגות יום ירושלים בישיבה, התרגש הרצי"ה מאוד ושאל אותו: זה שלך? ענה לו הרב אביחיל שזה מה'סנדלר'.



א. פרק של תפילה

א למנצח מזמור לדוד. ב יענה ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב. ג ישלח עזרך מקדש ומציון יסעך. ד יזכר כל מנחתך ועולתך ידשנה סלה. ה יתן לך כלבבך וכל עצתך ימלא. ו נרננה בישועתך ובשם אלקינו נדגל ימלא ה' כל משאלותיה. ז עתה ידעתי כי הושיע ה' משיחו יענהו משמי קדשו בגבורות ישע ימינו. ח אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' אלקינו נזכיר. ט המה פָּרְעו ונָפְלו ואנחנו קָמְנו ונתעודד. י ה' הושיע המלך יעננו ביום קראנו.

בגמרא נחשב פרק כ' בתהילים לפרק שעניינו תפילה. בתלמוד הירושלמי, ברכות פ"ד ה"ג, נאמר:

תיכף לגאולה תפילה, שנאמר יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי היינו גאולה (סוף פרק י"ט), וסמך ליה **יענך ה' ביום צרה** (התחלת פרק כ') **היינו תפילה**.

על פי הבבלי³ תיקנו לומר את הפסוק 'יהיו לרצון אמרי פי' וכו' **בסיום התפילה**, כי גם דוד אמר פרק זה בסיום 18 מזמורים. הגמרא שואלת: הרי זה סיום פרק י"ט, ולא י"ח? ועונה על כך ש'אשרי ולמה רגשו גויים' (פרקים א', ב') נחשבים כפרשה אחת. על פסוק זה מביא רבי יעקב עמדין בסידורו⁴ שלכן אומרים את פרק כ' **לאחר תפילת שמונה עשרה**, כי גם דוד אמרו אחרי שאמר 18 מזמורים.⁵

1. שמות קדושים וצירופי שמות

בפרק מוזכר שם הוי"ה 5 פעמים, ושם אלוקים – 3 פעמים. נרמזים גם 6 צירופים של המספר קי"ב,⁶ שהוא גימטרייה של הוי"ה ואלוקים (26+86), וגם של אהי, הוי' ואדנות (21+26+65), וגם גימטרייה של שם י'ה – כ"ו באותיות מלאות – כ"ף + ו"ו (100+12): 4 בראשי תיבות, 1 בסופי תיבות, ו-1 בצירוף הכולל, לפי הפירוט הבא:

1. יענך י'ה ביום צרה (בר"ת 10+10+2+90=112)
2. קדשו בגבורות ישע (בר"ת 100+2+10=112)
3. ואנחנו קמנו ונתעודד (בר"ת 6+100+6=112)
4. יעננו ביום קראנו (בר"ת 10+2+100=112)
5. עתה ידעתי כי הושיע י'ה משיחו יענהו (בס"ת 5+10+10+70+5+6+6=112)
6. אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם י'ה אלוקינו נזכיר המה כרעו ונפלו (111=10+5+20+5+1+10+2+6+2+1, עם הכולל 112).

3. ברכות ט ע"ב.
4. סידור בית יעקב, לרב יעקב עמדין, עמ' פה.
5. ונרמזה גם 'ברכת המינים' שהיא ברכה יט שנכללת בתפילת שמונה-עשרה. כמו ש-19 הפרקים הראשונים בתהילים נחשבים 18, כך גם י"ט ברכות התפילה נחשבות כתפילת 'שמונה עשרה'.
6. עץ חיים, למהר"ו שער קריאת התורה פד.



מלבד צירופים אלו, המילה **יב"ק** עצמה היא ראשי תיבות של **ייחוד ברכה קדושה**, שע"פ הקבלה⁷ הם שלושת השמות הקדושים – אדנות (**יחוד**), אה' (**ברכה**), הוי' (**קדושה**), וכבר הזכרנו לעיל שגם הגימטריה של שלושת השמות הללו היא 112 (65+21+26).

2. אמירת תחנון ופרק 'למנצח'

תיקנו לומר פרק זה אחרי תפילת שמונה עשרה בין 'אשרי' ל'ובא לציון', בימי חול שאומרים בהם תחנון. וכיוון שנזכר בו 'יום צרה', בימי שמחה לא אומרים. ונחלקו המנהגים באילו ימים לא אומרים למנצח: למנהג הספרדים וחב"ד, דינו כדין תחנון, ובכל יום שמפני צד שמחה שבו אין אומרים תחנון, גם אין אומרים 'למנצח'.⁸ ולמנהג האשכנזים, אמנם למניעת תחנון מספיקה שמחה קלה, אבל למניעת אמירת 'למנצח' צריך שתהיה שמחה גדולה, לציבור ולא רק ליחיד. ולכן כשחתן או בעל ברית מתפללים עם הציבור, אין אומרים תחנון, אבל 'למנצח' אומרים, כי זו שמחה של יחיד. וכן לגבי חודש ניסן והימים שמיום הכיפורים עד סוף חודש תשרי, שאין אומרים בהם תחנון, אבל 'למנצח' אומרים. ורק בימי שמחה מיוחדים אין אומרים 'למנצח',⁹ והם: פורים ופורים-קטן (ימי משתה ושמחה), חנוכה וראש-חודש (ימי 'הלל'), ערב יום-כיפור, ערב פסח ותשעה באב (שנקרא 'מועד'), ובדורנו ביום העצמאות וביום ירושלים. אולם יש הנוהגים לא לאומרו גם בערב ראש השנה, באסרו חג, בט"ו בשבט ובט"ו באב.¹⁰ פרק זה נאמר גם בתיקון חצות (תיקון לאה) וגם ביום כיפור קטן.

ב. פסוקי תפילה לפני יציאה למלחמה

כמו ברוב פרקי תהילים, לא מצוין בפרק מתי חיברו דוד המלך ולאיה מאורע. יש הרואים בפרק זה ברכת העם את המלך לפני היציאה לקרב ואחריה,¹¹ ומילים רבות בפרק רומזות על מלחמה: רכב וסוסים, גבורה, ישועה, משיח (הוא מלך, שדרכו לצאת למלחמה), נפילה וניצחון. כדי לנצח במלחמה זקוקים לסייעתא דשמיא. המלך עצמו התפלל והקריב קרבן עולה ומנחה לפני היציאה למלחמה (כמו שמואל¹² ושאול¹³). אולם תפילת העם כולו חשובה לא פחות. כשיש עימות בין ישראל לעמים, אין זה מאבק כוחות רגיל על שלטון, על שטח או על אינטרס כלכלי. זהו מאבק בין עם שמייצג את שם ה' בעולם לבין המאמינים בכוח אנושי ובכלי מלחמה משוכללים, וניצחון עליהם הוא קידוש השם. כך דוד מול גוליית: 'אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון ואנוכי בא אליך

7. זוהר משפטים, ח"ב קטז א; אורות הקדש, ח"ב עמ' תקלד פסקה יח 'יחוד והתעלות'. ובהערות הרב הנזיר דוד כהן, עמ' תריג לפסקה זו. שם הביא מקורות רבים.
8. כף החיים, או"ח סי' קלא ס"ק לז בשם הפרי חדש.
9. רמ"א או"ח סי' קלא סעי' א; מ"ב, סי' קלא ס"ק לה.
10. מובא בסידור רינת ישראל, ע"פ כה"ח או"ח סי' תכט ס"ק מא, וסי' תקפא ס"ק עח.
11. עמוס חכם, דעת מקרא, בסיכום הפרק.
12. שמואל א ז, ט.
13. שמואל א יג, ט.



בשם ה' צבאות אלוקי מערכות ישראל.¹⁴ לכן טבעי ומתבקש שפונים לה' לעזור ולהושיע כדי שיתקדש שמו בעולם, וכולם יכירו וידעו שלא רכב וסוסים מכריעים מלחמות אלא הזכרת שם ה'. ייתכן שהחלק השני של הפרק, המתחיל במילים 'עתה ידעתי', הוא כבר תפילת הודיה על הניצחון, שהאויבים כבר כרעו ונפלו. סיום הפרק מתאים גם לחלק הראשון כקריאה לישועה – אנא ה' הושיעה! וגם לחלק השני כהודאה על הישועה, תודה לה', שהושיענו בכל קראנו אליו.

המפרשים מנסים לזהות על איזו מלחמה נאמר פרק זה. לפי רש"י מדובר באחת המלחמות שאליה שלח דוד את יואב:

המזמור הזה, על שם שהיה שולח את **יואב** ואת כל ישראל למלחמה והוא היה עומד בירושלם **ומתפלל** עליהן. כעניין שנאמר (שמואל ב יח): טוב כי תהיה לנו מעיר לעזור ואמרו רבותינו אלמלא דוד לא עשה יואב מלחמה וכו'.

המלבי"ם (תהלים כ, א) מפרש שמדובר באחת המלחמות שדוד נלחם כנגד אויבים רחוקים: מקישור דברי המזמור וענינו מורה שנוסד על מלחמה שהיה לו לדוד עם איזה עם רחוק מירושלים והיה שם בסכנה. וכשבאה השמועה לציון, התפללו שם עליו וגם שלחו חיל לעזרתו. אולם, בעת שהלכו החיל נודע להם כי דוד נוסע ע"פ נס, ובבוא החיל לשם נצחו שלא ע"י מלחמה רק בשם ה', וכמדומה, שהיה זה במלחמת פלישתים (ש"ב כ"א טו-טז) כשיעף דוד וישבי בנוב אמר להכותו, ויעזור לו אבישי בן צרויה ויך את הפלישתים [וימיתהו], אז נשבעו אנשי דוד לו לאמור לא תצא עוד עמנו למלחמה... ומזמור זה נחלק לג' חלקים: א. התפלה שהתפללו אז על דוד ב. מענה עדת המשוררים עת שמעו שנמלט דוד מן הסכנה ג. מענה ראש המשוררים על מה שנצחו החיל אח"כ את המלחמה שלא נצחו בחרב ובחנית רק בשם ה'.

ה'אבן עזרא' מפרש שהמזמור הוא על מלך המשיח, 'והמשיח נקרא דוד', כמו שאומר הרד"ק¹⁵, על פי הפסוק 'ודוד עבדי נשיא להם לעולם'.¹⁶

1. משיח אלוקי יעקב

ב'לקוט שמעוני' (תהלים שם) נאמר על הפסוק 'ישגבך שם אלוקי יעקב': אלוקי אברהם אלוקי יצחק אין כתיב כאן, אלא אלוקי יעקב. ולמה? משל לאשה עוברה שהייתה מקשה לילד. א"ל: לית אנן ידעין מה נאמר, אלא מאן דעני לאימך בעידן קשיותא הוא יעני יתיך [מי שענה לאמך בזמן שהתקשתה הוא יענה לך]. אף כאן נאמר ביעקב: לאל העונה אותי ביום צרתי. א"ל דוד לישראל: מי שענה לישראל אביכם בעת צרתו הוא יענה אתכם בעת צרתכם, הוי יענך ה' ביום צרה.

14. שמואל א יז, מה.

15. רד"ק תהלים כא, א.

16. יחזקאל לז כה.



על פי המדרש שהזכיר את יעקב שנוענה ביום צרה, נראה שפרק ל"ה בבראשית, שבו קיים יעקב את נדרו בבית אל ושם נזכר כל שאירע ליעקב, מיציאתו לחרן ועד חזרתו לבית אל,¹⁷ היווה את הרקע וההשראה לכתיבת המזמור. ויש דמיון בפסוקים, במילים ובתוכן:

תהילים פרק כ	בראשית פרק לה
'יענק'ה' ביום צרה'	'לאל העונה אתי ביום צרתי' (שם, ג)
'יזכור כל מנחותיך ועולתך ידשנה סלה'	'ויבן שם מזבח' (שם, ז)
'שם אלוקי יעקב' – כך נקרא יעקב אבינו עד המאבק עם המלאך במעבר יבק. ¹⁸	ובפרק ל"ה חוזר ה' ואומר לו: 'שמך יעקב' (פסוק י), שאע"פ שהמלאך שינה את שמו שם יעקב נשאר, ¹⁹ ובפסוק ז: 'כי שם נגלו אליו האלוקים'.
'בגבורות ישע ימינו'	שנאבק עם המלאך ויכל לו.
'בשם ה' אלוקינו נזכיר'	'ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו הסירו את אלוהי הנכר אשר בתוכם' (שם, ב).

דוד המלך, שמכנה את עצמו 'הגבר הוקם על, משיח אלוקי יעקב ונעים זמירות ישראל',²⁰ יוצא למלחמה באויביו, ועל שפתיו מזמור זה שכולל את כל עולמו האמוני. צריך להיאבק באויב, להתאמץ להתגבר על המכשולים ולהתפלל מעומק הלב לסייעתא דשמיא. גם יעקב אבינו עשה השתדלויות אנושיות; ברח, עבד ונאבק, אך התפלל שחפץ ה' בידו יצליח. כך זכה יעקב להבטחה שה' הבטיח לו: 'והנה אנוכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך'.²¹ כך משתלבים דברי הגמרא והמנהגים הרואים בפרק זה תפילה ותחנון עם הפרשנים המייחסים את הפרק למלחמות שעשה דוד בדרך הטבע, ולא לקריאה לניסים שמחוץ לדרך הטבע. כפי שמרגלא בפי הרב צבי יהודה הכהן קוק: 'אלה ברכב ואלה בסוסים, ואנחנו בשם ה' אלוקינו נזכיר' – על הרכב ועל הסוסים.

17. יהודה קיל ב'דעת מקרא', תהילים לה, ג: 'העונה אותי ביום צרתי – זו צרת עשו. ויהי עמדי בדרך – זו צרת לבן. והנה אנוכי עמך – בחלום הסולם. ונראה שפסוקנו שימש דוגמה לדוד: יענק'ה' ביום צרה ישגבך שם אלוקי יעקב' (בעל 'מדרש החפץ' זכריה בן שלמה הרופא).

18. במאור ושמך, בראשית לב ד"ה ויקם; וכן ב'אוהב ישראל' מאפטא פ' וישלח ד"ה ויעבר, מביאים שזו הסיבה, דווקא בפרק תהילים זה, לצירופי המספר יב"ק: יש במזמור זה ע' מילים, ועם המילה יב"ק, ששם נאבק עם המלאך, – נרמז בפרק הזה שמו של יעקב.

19. ברכות יב ע"ב – יג ע"א. והוא שם שמזכירים בעת צרה – 'מי שענה ליעקב בבית אל הוא יענקו' (סליחות), לעומת השם ישראל, ששייך לגבורה, שקיבל יעקב מן המלאך: 'כי שרית עם אלוקים ועם אנשים'.

20. שמואל ב כג, א.

21. בראשית כח, טו.



כך כתב רבנו בחיי (בן אשר) על התורה בפתיחה לפרשת שלח:

סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה' (משלי כא, לא) – שלמה המלך ע"ה יזהיר כל אדם בכתוב הזה, שיעשה כל דבר שיצטרך לעשות ובדרך הטבע כל מה שבכוחו, ושימסור השאר בידי שמים. כי הנס אינו חל אלא בחסרון הטבע, ועיקר יצירת האדם בנוי על מדת הטבע, ועל כן יצטרך שיעשה האדם פעולות ועניינים שיהיו הכנות להשיג בהן חפצו ולעמוד על משאלות לבו. כמי שרוצה ללכת למלחמה על אויבו, שראוי לו שיכין כלי זין וסוסים ומרכבות ליום מלחמה. שאם אינו מכין ויסמוך על הנס יימסר ביד אויבו... והתורה תצווה לנו בכך, שנשתדל בהכנות בכל העניינים. ועם כל השתדלותנו, שתהיה אמונתנו שאין עיקר התשועה בהם רק בשם יתעלה, וזהו שאמר שלמה בכאן: סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה וכן מצינו בדוד ע"ה כששאל באורים ותומים השיבו הקדוש ברוך הוא: (שמ"ב ה, כג) הסב אל אחריהם ובאת להם ממול בכאים, ציווה להשתדל בדרך המנהג והטבע, כמנהג שאר האומות הנוצחין בטבע.

סוף דבר

אחד הסיפורים שהתפרסמו בספר 'הלל ממוצב המזח' של מנחם מיכלסון על הלל אונסדורפר ז"ל קשור להצלה במלחמה בזכות אמירת פרקי תהילים ובמיוחד פרק זה: היום השלישי למלחמת יום-הכיפורים. הלל אונסדורפר וארי גסנר, חיילים דתיים בסדיר, נשלחו לעמדה הצפונית של 'מוצב המזח' הסמוך לתעלה. עמדתם שלטה על עמדת הש"ג שבכניסה למוצב מכיוון היבשה. המצרים הפגזו את המוצב. זה סיפור לא פשוט, אמר הלל. ראה כמה הרוגים ופצועים יש לנו כאן. מספר הלוחמים הבריאים במוצב מגיע עכשיו לחמישה-עשר בלבד. אולי נאמר תהילים? הציע לפתע הלל... השניים החלו באמירת המזמורים. תחילה אמרו כל אחד לעצמו. אחר-כך החליטו לשכלל את השיטה. כל אחד קרא פרק בקול רם, בעוד חברו אומר עמו בלחש, אך עיניו מרוכזות בנעשה סביב. כך לסירוגין. פעם הלל אומר בקול וארי משגיח על הנעשה, ופעם להיפך. בתוך כך החלו המצרים לחדש את התקפותיהם על המוצב. הם הפגזו אותו באש ארטילרית. חוליות קומנדו מצריות אף ניסו מדי פעם לחדור מדרום, ממערב ומצפון. ניסיונות אלו סוכלו באש לוחמי המזח. במקביל ניסו כוחות מצריים, שחדרו אל תוך סיני, לחצות את צומת הדרכים 'פגישת-לקסיקון', כדי להגיע למוצב. בשלב מסוים, כשהגיע תורו של הלל לומר פרק בתהילים, שמע לפתע את ארי זועק מעברה השני של העמדה. הלל! בוא הנה מהר! תראה מה קורה שם! הלל רץ אליו ושערוותיו סמרו. שיירת טנקים ומשאיות נעה בכביש המוליך אל המוצב. בינה לבין המוצב לא היה דבר שיכול היה לחסום את דרכה. מרחק הנסיעה היה של דקות אחדות. הלל וארי חשו בבירור, אפילו במעין השלמה, כי אלה רגעי חייהם האחרונים. ואז החליט הלל לומר פרק תהילים נוסף, אולי האחרון בחייו. הוא הביט קדימה, אומד



את הזמן שיידרש לשיירה להגיע אליהם, ואמר את הפרק לאט-לאט, מילה במילה. בפעם הראשונה בחייו חש מהי תפילה, שהלב מנסה להבין כל מילה היוצאת מן הפה. **'למנצח מזמור לדוד. יענך ה' ביום צרה, ישגבך שם אלוקי יעקב. ישלח עזרך מקודש ומציון יסעדך'...** כשהגיע לקראת סוף הפרק, עצר לשנייה, ואחר-כך, בהתעוררות עצומה, זעק ממעמקי נשמתו: **'אלה ברכב ואלה בסוסים, ואנחנו בשם ה' אלוקינו נזכיר. המה כרעו ונפלו, ואנחנו קמנו ונתעודד. ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו' –**

ואז, בדיוק כשיצאו מילים אלו מפיו, נשמע לפתע רעם אדיר. מול עיניהם התעופפו באוויר הטנק המוביל בשיירה והמשאית שאחריו. כאשר נחתו על הקרקע, עלתה מהם להבה אדומה גדולה. ענן האבק שקע והלל וארי לא האמינו למראה עיניהם. כל השיירה סבה על עקבותיה וניסתה להימלט מהמקום. אבל באותן שניות נפתחה עליה אש כבדה מהצד המצרי שמעבר לתעלה. אש זו הדליקה משאית אחר משאית, טנק אחר טנק. השיירה המותקפת השיבה אש לצד המצרי וגרמה אבידות כבדות ליורים. כעת היו הלל וארי מבולבלים לגמרי. השיירה הייתה מצרית, והאש שנורתה לעברה גם-כן הייתה מצרית! כעבור זמן לא-רב נפתרה התעלומה. התברר, כי שעות אחדות לאחר שהמצרים חצו את התעלה ושטפו לתוך סיני, פיזרו מוקשים לאורך הכביש המוביל למוצב, כדי שכוחות שריון של צה"ל לא יוכלו לחבור אל המוצב. נראה כי פעולה זו נשכחה מהם, או שהיה ליקוי בתקשורת בין היחידות, ושיירת המצרים עלתה בטעות על המוקשים שהניחו אחיהם. עמיתיהם שמעבר לתעלה סברו כי הדי ההתפוצצויות הם קולות ירי של שיירה ישראלית הפותחת עליהם באש. לפיכך ירו עליה, וזו השיבה לעברם אש... **'המה כרעו ונפלו ואנחנו קמנו ונתעודד'!** שב וקרא הלל בקול גדול. שטופי דמעות, נפלו ארי והלל זה על צווארו של זה ופרצו בבכי תמרורים, הפעם בכי של פורקן.



תשובות קצרות



1. מחיר מוטעה על מוצר במדף / הרב אריאל בראלי

שאלה | מה יחס ההלכה לטעויות במחיר של מוצרים? האם הקונה יכול לדרוש מהמוכר למכור לו מוצר במחיר שנקוב עליו, גם אם התברר שהוא שגוי? רק לשם הידיעה, בית המשפט עצמו לפעמים מאפשר למוכר לדרוש תמורת מוצר מחיר השונה מזה הנקוב עליו מאפשר לתקן את הטעות.

תשובה | אם מדובר על גילוי טעות קודם תשלום, הרי שבידו של המוכר לחזור בו מהמחיר הנקוב ולדרוש מחיר מלא, כי לא היה קניין.¹ לעומת זאת אם הטעות התגלתה לאחר הקנייה, אזי הדין הוא בהתאם לדיני הונאה העוסקים במחיר גבוה או נמוך מהמקובל.² למעשה יש לבדוק את המחיר הממוצע לאותו חפץ במקומות אחרים (בהתאמה לנתונים הספציפיים של העסקה, כולל כל המרכיבים – אחריות, משלוח וכו') ועל פי זה לבחון אם הייתה חריגה מהמחיר הממוצע ביותר משישית (כלפי מעלה או כלפי מטה), ואז ניתן לבטל את העסקה.³ ברם, על פי חוק הגנת הצרכן, המחיר המפורסם על מוצר מחייב את המוכר אף כאשר הטעות התגלתה קודם התשלום.⁴ כאמור, חוק זה סותר את דיני ההונאה, ולכן יש לדון בתוקפו.⁵ רמ"א כתב כי 'דינא דמלכותא דינא' נאמר על כל חוק שיש בו משום תקנת הקהל (אף שהוא סותר דין תורה).⁶ חוק הגנת הצרכן נועד לתת מענה למצב שבו הקונה מחויב בסכום שונה מזה

1. המוכר לא מוכן להקנות במשיכה ובהגבהה בחנות עד לתשלום.

2. שו"ע, חו"מ סי' רכז סעי' א.

3. שם, סעי' ד; וע"ע מנחת אשר ג, סי' קז, דין אונאה בזמן הזה.

4. תקנות מורחבות להגנת הצרכן 2012.

5. אם באנו לדון מכוח מנהג, אזי יש בכך ספק, היות שאין הדברים מתנהלים רק בהתאם לחוק. בדרך כלל המוכרים מנסים לחזור בהם, ורק כשהקונה מתעקש הם משתפים עימו פעולה בעל כורחם, וכבר כתב הרשב"א בשו"ת, ח"ב סי' רסח: 'מה שמנהג מבטל הלכה הוא משום דהוי כאלו התנו בנייהם כך והוי ככל תנאי שבממון שתנאו קיים'. ובהגהות אמרי ברוך, חו"מ סי' רמ"ח ס"ק א, כתב שרק אם קיבלו את החוק ברצונם מהני.

6. שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' יא; הש"ך, חו"מ סי' עג ס"ק לט, הסיג על דברי הרמ"א שאין לקבל חוק הסותר את הדין, אך לא התקבלו דבריו כפי שכתב בספר דובב משרים א, סי' עו.



שהוצג על גבי המוצר. יש להניח שאם המחוקק קבע זאת, נראה שיש בכך תקנת בני המדינה, ולכן יש לקבל את החוק, והמוכר מחויב למכור לפי המחיר שצוין. למרות זאת, כאשר מדובר על טעות חריגה, אז אין זה סביר לקנוס את המוכר ולאלץ אותו למכור במחיר הנקוב, בייחוד כשברור שהוא לא ניסה לרמות את הקונים, להיפך: הוא נפגע מכך (וכפי שהוזכר בשאלה, גם בית המשפט רואה לעצמו את הזכות להפעיל שיקול דעת לחרוג מהחוק).⁷ נמצא שבמקרה זה יש להעמיד את ההלכה על תילה ולאפשר למוכר לדרוש מחיר מלא על המוצר, ואף אם הטעות התגלתה לאחר הקניין ניתן לבטלה על פי דיני הונאה.

לסיכום, אם המחיר על המוצר לא תואם את המחיר שנגבה בקופה, ישנה זכות לקונה לעמוד על שלו ולשלם רק את המחיר הנקוב. ברם, אם הפער גדול וברור שנפלה טעות, יש לפסוק על פי דיני הונאה המאפשרים למוכר לחזור בו.

2. מכירת קו מיצים / הרב אריאל בראלי

שאלה | הקמתי קו מכירה למיצים טבעיים, והתפרנסתי ממנו בכבוד במשך שלוש שנים מכרתי לחבר את הקו בעשרת אלפים שקלים, ולאחר שנה הוא נטש את הקו עקב סכסוך עם המשווק. מבחינתי זו הזדמנות להקים את הקו מחדש. האם על פי הדין זה אפשרי?

תשובה | מסתבר שהמכירה כוללת העברה של רשימת הלקוחות לקונה וכן התחייבות (לא כתובה) שאתה לא מתחרה בו באותו מקום.⁸ לכן אם ברצונך לשוב ולהשתמש ברשימת הלקוחות, עליך לפנות אליו ולקנות ממנו זכות זו.⁹ לגבי ההתחייבות לא להתחרות בו, כאשר מדובר על תקופה ארוכה שבמהלכה החבר לא מפעיל את הקו, אזי מסתבר שלא התכוונת למצב כזה, וההתחייבות שלך לא להתחרות בו אינה בתוקף. מובן שעליך להתחיל הכול מתחילה – לפרסם וליצור רשימת לקוחות חדשה.¹⁰

3. תשלום נזק – על השוכר או על המשכיר / הרב אריאל בראלי

שאלה | במסגרת ניקיונות הפסח נפלה אדנית מאחת הקומות מעלינו ושברה את החלון הגדול של הסלון. לא הצלחנו למצוא את זהות המזיק, והשאלה היא: מי נושא בתשלום תיקון החלון, המשכיר או אנחנו, השוכרים?

7. גם אין זה מקרה שכיח, ולכן אין צורך בתקנה בעבורו (חוק), ע"ע בספר משפט הפועלים, פרק ג סעיף כו.

8. במסכת בבא בתרא פא ע"א מובא כי מי שקנה שני אילנות לא קנה קרקע, אך ישנה התחייבות (לא מפורשת) לאפשר לבעל האילנות להשתמש בקרקע לכל מה שנצרך.

9. שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' קכז.

10. דמיון מסוים יש בדברי שלחן ערוך, אבה"ע סי' נ סעי' ד: 'המשדך בתו לחבירו, ושלח לו בגדים ותכשיטים, ואח"כ נתבטלו השדוכין, וחזר בו החתן או חמיו, יחזיר מה ששלח לו... אומדן דעתה הוא שלא שלחה לו אלא על דעת שיכניסנה לחופה'.

תשובה | תיקון המצרין אומן מוטל על המשכיר, אף אם המשכיר לא אשם בו, מלבד נזק הנגרם משימוש לא סביר של השוכר.¹¹ ואולם המקרה המדובר הוא חריג, הואיל ואת הזכויות שבר אדם שלישי והוא אחראי לתיקון הנזק, וניתן לטעון כי המשכיר לא קיבל עליו תיקון נזקים אלו – 'מזלו של השוכר גרם'.¹² כמו כן מצב זה, שבו ישנו מזיק והוא אינו ידוע, הוא מקרה לא שכיח, ולא ניתן לחייב את המשכיר מכוח מנהג.¹³ ובכל זאת נראים הדברים שהמשכיר חייב, מכוח זאת שהבית עומד לתיקון, שהרי הרא"ש¹⁴ הסביר שהחוב של המשכיר לתקן את הבית הוא בהיותו עומד לתיקון, ויש לחייבו לתקן כבר עכשיו, על מנת לאפשר לשוכר חיים נורמליים בבית המושכר.¹⁵

לסיכום, נזק שנגרם לבית שכור מצד אדם שלישי ולא ניתן לאתר אותו, המשכיר חייב בתיקונו.



4. דין בר מצרא בקיבוץ / משפטי ארץ

שאלה | לפני 29 שנים עברנו להתגורר בשכירות (בר רשות) בקיבוץ דתי-תורני במרכז הארץ. לאחרונה ביקש הקיבוץ לפנות אותנו מביתנו, שבו אנו גרים כבר 24 שנים וחצי, ולאכלס אותו בדוירים אחרים (בני משק או משפחה שהתקבלה להיות חברת קיבוץ). גם את המגרש מבקש הקיבוץ לרשום על שם הדוירים החדשים. קבלת אדם להיות חבר קיבוץ מחייבת לשייך לו את הדירה שהוא גר בה. לכן בעיניי יש לראות את קבלתו לקיבוץ כמו מכירת הנכס לאותו אדם. אציין שכאשר אנו הגשנו מועמדות לקיבוץ, דחו את בקשתנו כמעט מייד וללא כל הסבר.

האם אין אני ומשפחתי בעלי זכות קדימה בבית ובמגרש מדין 'בר מצרא'? יש לציין שהקרקע שייכת למנהל.

תשובה | אף אם נקבל את הגישה ששיוך מגרש זהה למכירה, נראה כי אין במקרה זה דין 'בר מצרא'. ראשית, למוכר מותר למכור למי שהוא מוצא לנכון. חז"ל הטילו

11. שו"ע, חו"מ סי' שיד סעי' א; וביאר הסמ"ע, חו"מ סי' שיב ס"ק לב, כי כל בית עומד לתיקון ולכן זהו חלק מהתחייבות המשכיר; ערוך השלחן, חו"מ סי' שיב סעי' א.

12. טענה זו מצאנו לגבי שכירות של מיטלטלין או בעלי חיים, רמב"ם, הל' שכירות פ"ה ה"א: 'השוכר את הבהמה וחלתה או נשתטית או נלקחה לעבודת המלך אע"פ שאין סופה לחזור אם נלקחה דרך הליכה הרי המשכיר אומר לשוכר הרי שלך לפניך וחייב ליתן לו שכרו משלם...'; וכן פסק הלכה למעשה בספר מחנה אפרים, הל' שכירות סי' ו.

13. שו"ת דברי מלכיאלי, ח"ה סי' קלא, חייב את השוכר לתקן את החלונות בטענה שאין זה נחשב ממש מחובר לקרקע.

14. מובא בסמ"ע, חו"מ סי' שיב ס"ק לב.

15. בשו"ת חבצלת השרון, סי' ל, כתב **לפטור את המשכיר** מסיבה אחרת והיא שבמקרה שלו שבירת החלון נובעת מהתנכלות לשוכר ו'מזלו גרם', אך ללא כן יש לחייב את המשכיר.

על הקונה חובה לנהוג לפי הישר והטוב ולא לאכלס מקום שיש לידו שכן שמעוניין לקנות אותו (דין זה נקרא 'בר מצרא'). אם בכל זאת הנכס נמכר לאחרים, שמורה לשכן הזכות לסלק את הקונה בקנייה של המקום בסכום מלא.¹⁶ במקרה של אדם ששכר דירה, הרבה פוסקים סבורים שאין לשוכר דין קדימה על אחרים בקניית הבית, לפחות בדיעבד אחרי שנעשתה המכירה.¹⁷ אם הקיבוץ רוצה למכור את הבית לבנים ממשיכים או לאנשים שהם כבר חברי קיבוץ, כלומר שותפים בקיבוץ, הם קודמים לכל אחד אחר.¹⁸ נוסף על כך, אם חתמת בזמן הגעתך לקיבוץ (או במועד אחר) על מסמך המסדיר את היחסים בינך ובין הקיבוץ ומתייחס גם לזכויות שלך, מסמך זה מחייב ויכול להיות שיש לו השלכה גם על השאלה הזאת. עד כמה שזה מצער, לחברי הקיבוץ שמורה הזכות להחליט את מי לקבל כחבר בקיבוץ שלהם, ולא ניתן באופן עקרוני להתערב בשיקולים שלהם. לכן לא ניתן להפעיל את 'דינא דבר מצרא' כגורם המכריח את חברי הקיבוץ לקבל אתכם כחברים בו.

5. סיום שכירות לפני הזמן / משפטי ארץ

שאלה | כבר שלוש שנים אני מתגורר בדירה ללא הסכם שכירות כלל, מחמת מכירת הנכס לבעלים אחרים. (1) כמה זמן לפני העזיבה עליי להודיע לבעל הבית שאני עוזב את הנכס? (2) מה הוא 'זמן סביר והגון' להודעה כזו לפי החוק ולפי התורה?

תשובה | (1) אם הוגדר מראש מועד לסיום חוזה השכירות, אפילו אם הוגדר בע"פ וללא חוזה כתוב, אי אפשר לסיים את החוזה לפני הזמן הנקוב, אלא אם הסיום נעשה בהסכמה, או שיעמיד במקומו שוכר הגון שאין שנאה בינו ובין המשכיר.¹⁹ פעמים מותר לשוכר לצאת אפילו לפני המועד הנקוב, אם הסיבה לעזיבתו היא אונס, ואז יש פוסקים הפוטרם אותו מתשלום.²⁰ במקרה שבו לא נקבע מועד לסיום השכירות אלא רק סכום מסוים לתשלום כל חודש, ה'שלחן ערוך'²¹ קבע שיש להודיע חודש מראש, אך פעמים יש צורך להודיע זמן רב מראש (כגון בחורף, בכרכים ובחנויות). בימינו כתבו הפוסקים שכיוון שאין מניעה לרוב למצוא שוכר אחר או למצוא דירה אחרת לשכור, די בכל המקרים, הן בחורף הן בקיץ, להודיע חודש מראש.²² אמנם המציאות מורה כי לשוכר קל יחסית למצוא דירה בכל מקום וזמן, ואילו למשכיר קשה הרבה יותר למצוא שוכר אחר. כמו כן ביישוב קשה למצוא שוכרים חדשים יותר מאשר בעיר. למרות זאת נראה כי

16. שו"ע חו"מ סי' קעה סעי' ו.

17. שו"ע, חו"מ סי' קעה סעי' ג; אמנם עי' בסמ"ע ובט"ז לשו"ע שם; ועי' בספר פתחי חושן, שותפים ומצרנות פרק יא סעי' כב ובהערות שם.

18. שו"ע, סעי' ה.

19. שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' א, ז; רמ"א סעי' ז וט"ז שם.

20. ספר עמק המשפט, סי' מט בעיקר אות ב.

21. שו"ע, שם סי' שיב סעי' ה-ז.

22. ספר עמק המשפט, שכירות בתים עמ' קיב וקית.

המנהג בכל מקום בנוגע לדירות למגורים הוא להסתפק בהודעה חודש מראש במקרה שלא נקבע אחרת בחוזה.

(2) בחוק שכירות ושאלה (19א) נכתב:

לא הוסכם על תקופת השכירות, או שהצדדים המשיכו לקיימה לאחר תום התקופה שהוסכם עליה בלי לקבוע תקופה חדשה, רשאי כל צד לסיים את השכירות על ידי מתן הודעה לצד השני זמן סביר מראש.

נראה שחודש הוא זמן סביר בהחלט, אבל עולה מהדברים שגם לפי החוק אם נקבע תאריך לסיום השכירות, לא ניתן לבטלה בהודעה מראש. משאלתך עולה שאין ביניכם כל חוזה, לא בכתב ולא בע"פ, ואם כן די לך בהודעה של חודש מראש. זאת כיוון שהשתנה המשכיר, ולכן אין לומר שעל דעת התנאים הראשונים הוא משכיר אלא יש פה חוזה חדש.²³ כמובן כדאי ורצוי מאוד להודיע מוקדם כמה שיותר.

6. עד מדינה בהלכה / משפטי ארץ

שאלה | לאחרונה מופיע לרוב בחדשות הכלי המשפטי שנקרא עדי מדינה. אפשר להתייחס לפן ההלכתי בנושא? האם הדבר מותר? אפשר להאמין לעדות כזאת? אפשר להרשיע על סמך עדות כזאת? האם יש מקורות שמתייחסים לתופעה משפטית כזאת?

תשובה | שאלה זו היא רחבה, ונידונה רבות בפוסקים. נביא כאן את יסודות העניין.

א. סיבות לפסילת עדותו של עד מדינה

ברור שעדות של עד שכזה נצרכת, אך מצד שני היא בעייתית מאוד מבחינת דיני הראיות הפורמליים. הבעיה הראשונה היא שמדובר על עברייני, ונאמר: 'אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס'.²⁴ ככלל רשע הפסול לעדות הוא כל אדם שעבר עבירה מדאורייתא שיש בה מלקות, ואז הוא פסול לעדות מהתורה. כמו כן מי שעבר עבירה של 'חמס', כלומר שלקח ממון שאינו שלו, פסול לעדות מהתורה.²⁵ במקרה של עבירה מדאורייתא שאין בה מלקות או עבירה מדרבנן, הוא פסול מדרבנן.²⁶ אמנם יש להעיר שאם אין ראיות אחרות כנגד עד המדינה מלבד דבריו שלו, אין הוא נקרא רשע, כיוון ש'אין אדם משים עצמו רשע', אולם כדי להרשיע אדם אחר על פי דיבורו של העד, אנו נזקקים לדין 'פלגין דיבורא' ולכל פרטיו. בעיה נוספת היא נטילת שכר להעיד עדות. עד מדינה מקבל שכר בדמות טובות הנאה שונות או הקלה בעונשו. הרמ"א²⁷ הביא את דברי המשנה:²⁸ 'הנוטל שכר... להעיד – עדותו בטלה', ואם כן גם במקרה שלנו עדותו לא קבילה. אך יש

23. במקרה של בעלים זהים שהמשיך את החוזה בשתיקה עיין בשו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ה; ברמ"א שם ובש"ך ס"ק מד.

24. שמות כג, א.

25. רמב"ם, הל' עדות פ"י ה"ד.

26. רמב"ם, הל' עדות פ"י ה"ג; שו"ע, חו"מ סי' לד סעי' א-ג; ועיין רמ"א לשו"ע שם סעי' ג.

27. רמ"א, חו"מ סי' לד סעי' יח.

28. בכורות פ"ד מ"ו.

לציין שהרמב"ם, הטור וה'שלחן ערוך' לא הביאו דין זה, והרדב"ז²⁹ כתב שעדות שהתקבלה בעבורה תמורה, אפילו מאחד הצדדים, כשרה בדיעבד. בעיה נוספת היא שעד המדינה 'נוגע בעדות'.³⁰ מצד אחד, עניינו של עד המדינה בהרשעת הנדון הוא ברור, והוא גם רוצה לרצות את הפרקליטות, אע"פ שהפרקליטות אינה מנחה את העד במפורש לומר דבר מסוים נגד החשוד. מצד אחר, בדרך כלל נוגע בעדות הוא אדם שמעוניין שעדותו תתקבל בבית הדין. לדוגמה: אדם ששכרו על העדות מותנה בקבלתה בבית הדין, יש לו עניין בקבלת העדות והוא נקרא 'נוגע'.³¹ אך לעד מדינה אין עניין בתוצאות עדותו, וההסכם איתו מחייב רק מתן עדות ולא תלוי בתוצאות המשפט.³²

ב. הדרכים לקבלת עדותו של עד מדינה

קיימות שתי דרכים להסתמך על עדותו של עד מדינה: מדין המלכות או כהוראת שעה של בית הדין לענוש שלא על פי הדין. בעניין חריגה מדיני הראיות הרגילים כתב הרמב"ם³³:

...גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם הוראת שעה היתה או דין מלכות היה.

כיוון שהדבר מהווה חריגה מן הדין ונעשה 'כהוראת שעה' או דין מלכות, לא הוגדרו כללים קבועים לכך, אלא הוזהרו החכמים 'להתיישב בדברים ולעשות מעשיהם אחר המלכה רבה ולהיות כוונתם בכל עת לשמים'.³⁴ כמו כן במקרים מסוימים אין צורך בעדות ממש כדי להביא להרשעתו של אדם, ודי באומדנה מוכחת.³⁵ כאמור מדובר בחריגה מן הדין. במקרים שהשלטון או בית הדין ראו צורך לחרוג מהדין, הזהיר הרמב"ם³⁶ לשמור על כבוד האדם בהליך המשפטי הזה:

כל אלו הדברים לפי מה שיראה הדיין שזה ראוי לכך ושהשעה צריכה ובכל יהיו מעשיו לשם שמים ואל יהיה כבוד הבריות קל בעיניו שהרי הוא דוחה את לא תעשה של דבריהם וכל שכן כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקין בתורת האמת שיהיה זהיר שלא יהרס כבודם אלא להוסיף בכבוד המקום בלבד...³⁷

29. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תתקמב.

30. שו"ע, חו"מ סי' לז סעי' א.

31. שו"ת הרדב"ז שם.

32. עיין במאמרו של פרופ' אליאב שוחטמן 'עדותו של עד מדינה לאור המשפט העברי', משפטים כרך יא עמ' 39, שהתלבט בנקודה זו.

33. רמב"ם, הל' סנהדרין פי"ח ה"ו.

34. שו"ת הרשב"א ג, סי' שצג.

35. להרחבה בעניין זה ראה נייר עמדה של מכון משפטי ארץ – <http://dintora.org/publication/16>

36. רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ד ה"י.

37. להרחבה עיין מאמרו של פרופ' אליאב שוחטמן שצוטט לעיל, וכן בספרו של פרופ' נחום רקובר 'שלטון החוק בישראל', עמ' 141 ואילך.

7. רב-קו תקול / משפטי ארץ

שאלה | עליתי על אוטובוס, ובגלל בעיה בכרטיס הרב-קו שלי, מכשירי התיקוף שבתוך האוטובוס לא קלטו אותו. רק מכשיר התיקוף של הנהג קלט את הכרטיס, לאחר שהנחתי על המכשיר את הרב-קו והנהג לחץ עלי. לאחר שקיבלתי את הקבלה תמורת התשלום, הנהג ביטל לי את רישום הנסיעה ללא סיבה הנראית לעין. האם עלי להחזיר את עלות הנסיעה לחברת האוטובוס?

תשובה | אתה חייב לשלם שוב לחברה. הנהג לא רשאי למחול על התשלום או לבטלו,³⁸ ולמעשה לא שילמת בעבור הנסיעה ועליך לשלם עליה. אם הייתה תקלה במכשיר הרב-קו עצמו, לפי תקנות משרד התחבורה אין צורך לשלם בפעם הבאה, ותקנות אלו תקפות אף לפי דין תורה, כיוון שעל דעת כן כל החברות קיבלו את הזיכיון, אך לא זה המקרה בכרטיס רב-קו תקול.

8. רכש זכויות בנייה ולא שילם עליהן / משפטי ארץ

שאלה | יש לי דירה בבניין משותף. לפני כשמונה שנים פנה אליי אדם שאינו מדיירי הבניין, בבקשה שאאשר לאחד הדיירים בחתימתי שיבנה על הגג המשותף של הבניין. הפונה רכש מהדייר הנ"ל את זכות הבנייה לצורך בניית כמה יח"ד על הגג. הפונה והשכן חתמו שניהם שהם מתחייבים לפצות את הדיירים על חלקם בגג לפי מה שיפסוק בית הדין, ואכן נפסקו פיצויים של כמה עשרות אלפי שקלים לכל דייר. לאחר זמן מה התקשרתי לפונה-הבונה לבקש את חלקי לפי פסק בית הדין. הוא טען שבדיוק נקלע למשבר כלכלי ולכן אינו יכול לשלם כעת, וביקש ארכה של כמה חודשים. מאז אני פונה אליו שוב ושוב בטלפון אחת לכמה חודשים, ונדחה על ידו בבקשת ארכה נוספת. לאחר כמה שנים התברר לי שהפונה-בונה הנ"ל לא בנה לבדו את כל היחידות על הגג, אחד השכנים בנה גם הוא על חצי מהגג וכבר מכר את היחידות שבנה. יצוין שהנ"ל לא יצר איתי קשר מעולם ולא ביקש את חתימתי או את אישורי. כשהשגתי אותו בטלפון ענה לי: 'וכי חושב אתה שאני אמור לרדוף אחרי מי שיש לו דירה בבניין?!', והוסיף ואמר שאין לו כעת כסף לשלם ושאפנה אליו בעוד כמה חודשים. האם יש לי הזכות הממונית לדרוש מהבונים חלק יחסי בדירות שבנו בגג המשותף (ולא רק פיצויים), שכן האחד סירב לשלם את מה שהתחייב מפסק הדין ולא מכרתי על דעת כך, והשני בנה ללא אישור. האם אני אמור לקבל את הקרקע ופירותיה, לאמור השכירות, למפרע?

תשובה | בכל שאלה בין שני צדדים לא ניתן להכריע מבלי לשמוע את שניהם. בשאלה זו במיוחד מצויים פרטים רבים, והיא כרוכה בסוגיות שונות, כך שוודאי איננו מתיימרים להכריע בה. לכן בתשובה אנו רק נציע את האפשרויות השונות.

38. כתובות פה ע"א לתקוני שדרתיך ולא לעוותי.

א. ביטול מקח כאשר לא ניתן תשלום

ב'שלחן ערוך'³⁹ מפורטים הדינים של 'עייל ונפיק אזוזי' (נכנס ויוצא בעניין הכסף, כלומר חוזר ותובע כל הזמן את פירעון דמי המכירה) ובהם נכתב שהתנהגות כזאת של מוכר לעיתים מבטלת את המכירה למפרע. הסיבה לביטול היא שהתנהגות כזו מראה קבל עם ועדה שכל מטרת המכירה הייתה שהוא יקבל את הכסף במהירות, ואילו ידע שלא יקבל את הכסף בהקדם, לא היה מבצע את העסקה. בפד"ר⁴⁰ הובאו דברי ה'נמוקי יוסף' בשם הראב"ד⁴¹ שאם לא קבע זמן למתן הכסף כלל, אע"פ ש'עייל ונפיק אזוזי' – קנה, כיוון שבאופן זה לא גילה דעתו שמשום דוחקו מכר. אם כן, אם לא קבעתם לו"ז לתשלום, המקח קיים. נחלקו האחרונים אם יש מקרה שבו המקח יתבטל אפילו אם לא 'עייל ונפיק אזוזי'. בספר 'נתיבות המשפט'⁴² כתב שאם הלוקח אומר למוכר 'אני רוצה שימתין לי בשאר המעות עד שיזדמן לי' – המקח בטל, אך חלקו עליו כמה מן האחרונים.⁴³ בפסק דין של בית הדין הרבני בבאר שבע⁴⁴ כתבו שיש מקום לומר שכל דברי 'נתיבות המשפט' לא נאמרו אלא במקרה שבו נקבע שהתמורה תינתן באופן מיידי, אבל אם לא נקבע זמן לתשלום, המקח קיים, ובית הדין יצטרך להכריע בכל הספקות הללו.

ב. ביטול מקח כאשר היה שותף סמוי

בנוגע לשכן השני שלא קנה ממך זכויות, ייתכן שהוא היה שותף סמוי בעסקה או שקנה אח"כ זכויות. במקרה שבו הוא קנה אח"כ זכויות, הרי הוא לא גזלן אלא קונה, ואז אם המקח קיים, יש לבחון את החוזה ביניהם, אם קיבל עליו בקנייה את כל החובות של המוכר. אם היה שותף סמוי, יש אפשרות לכל אחד מן המוכרים לטעון: 'על השכן הראשון והיזם סמכתי ומכרתי לו, אבל על השותף הסמוי לא סמכתי', ולכן יש מקח טעות. ברם, נראה כי אין בטענה זו ממש. הרי שותף שקנה בשותפות – חייב לשלם חצי מהסכום וערב בעבור החצי השני. אז אם המוכרים סמכו על השכן והיזם שישלמו, אין זה משנה שהיה שותף סמוי, כי מי שקנה – חייב לשלם בין כלקוח בין כערב.⁴⁵ ישנן עוד אפשרויות לבאר את העסקה שנעשתה בין השכנים, ודיינים יצטרכו לברר את המקרה. נראה כי הדרך הקצרה יותר במקרה שלך היא לממש את פסק הדין, ואם הבונים ממשיכים לסרב לשלם, לפנות עם פסק הדין להוצאה לפועל ולגבות את החוב.

39. שו"ע, חו"מ סי' קצ סעי' י.

40. פד"ר, כרך יח עמ' 348.

41. נמוקי"י, ב"מ מח ע"א מדפי הרי"ף.

42. נתיבות המשפט, סי' קצ ס"ק ז, ובן כתב המחנה אפרים, הל' קנין מעות סי' יב.

43. עיין בשו"ת בית יצחק, או"ח סי' עד אות ה-ז; נחל יצחק, סי' צו סעיף ו, ענף א, שכתב שדברי הנתיבות הם ספיקא דדינא.

44. תיק מספר 904748/3 ע"פ דברי ערוך השולחן, חו"מ סי' קצ סעי' טו.

45. עיין שו"ע, חו"מ סי' עז סעי' א.

9. הכשרת כלי בד / הרב יצחק דביר

שאלה | כיצד ניתן להכשיר כלי בד? השאלה נשאלת על מצבים שונים שבהם נשפך איסור על המפה, או שהוציאו עם כפפה חלבית מאכל בשרי, ובעיקר נוגעת השאלה לעניין פסח – האם אפשר להכשיר כיסוי פלטה, כפפות ומגבות שמשתמשים בהם בכל השנה לצורך פסח?

תשובה | הכלל הפשוט המורה את הדרך בדיני הגעלה הינו 'כבולעו כן פולטו'. לפי כלל זה, כלי בד שנגעו בכלי ראשון יוכשרו באמצעות כביסה במים רותחים, ואם נגעו בחמץ יבש (כגון: כיסוי פלטה שכיסו בו חלה) – טעונים ליבון. מובן שהדבר אינו אפשרי ואין אפשרות להכשירם כך.

מקור ראשון שבו אנו רואים שוני בין הכשרתם של כלי בד לשאר הכלים מובא בשם רבנו תם⁴⁶ שמתייחס למפות שנשפך עליהן יין או איסור רותח, ומורה שכיבוס יכול להוות תחליף להגעלתם של כלי בד:

הכל יש להתיר בכבוס כלי שני, כי ודאי ידוע שע"י כבוס גדול שחובטין כמה וכמה פעמים אי אפשר שלא יצא האיסור.

בדקדוק דברי רבנו תם נמצא שלא כל כיבוס נחשב כתחליף להגעלה, אלא דווקא כיבוס המתבצע בחום כלי שני. כך גם כתבו הרא"ש⁴⁷ ורבנו ירוחם⁴⁸.

מאידך גיסא, בתוספות הרא"ש⁴⁹ מפורשים⁵⁰ איננו מוצאים סייג זה, ומדבריו משמע שגם כיבוס צונן מועיל להכשרת כלי בד. כך בפירוש כותבים המרדכי⁵¹ והגהות אשרי⁵² שכיבוס בצונן מכשיר את כלי הבד לשימוש. את דבריהם הביא הרמ"א ב'דרכי משה'⁵² וכך פסק גם בהגהותיו על השלחן ערוך⁵³.

לכאורה יש מחלוקת ראשונים אם דווקא כביסה חמה נחשבת כהגעלת כלי בד, אך הש"ך⁵⁴ מחדש שאין מדובר במחלוקת, אלא מוסכם על הכול שכלי בד מוכשרים גם בכביסה צוננת, והראשונים המזכירים כיבוס בכלי שני מחייבים זאת רק באיסורים שנדבקים אל הבגד, ויש חשש שלא יוסרו ממנו אלא בכביסה רותחת. כך פסק למעשה

46. מובא בתוספות, ע"ז עה ע"ב ד"ה דכיתנא.

47. רא"ש, ע"ז פ"ה סי' לג.

48. רבנו ירוחם, תו"א נתיב יז. דברי הרא"ש ור' ירוחם מובאים בבדק הבית, יו"ד סי' קכא; הגהות או"ה, שער נח; כנסת הגדולה, יו"ד סי' קכא הגהב"י כד.

49. תוספות הרא"ש מפורשים, בתוך שיטת הקדמונים למסכת עבודה זרה, מהד' בלוי, עה ע"ב ד"ה דכיתנא.

50. מרדכי, עבודה זרה סי' תתנח.

51. הגהות אשרי, ע"ז פ"ה סי' לג.

52. דרכי משה, יו"ד סי' קלח ס"ק ג.

53. שו"ע, יו"ד סי' קלח סעי' ח.

54. ש"ך, יו"ד סי' קלח ס"ק י.

גם 'ערוך השלחן'.⁵⁵ מדבריהם יש להסיק שהצורך בכביסה חמה אינו מדיני הגעלה אלא מדיני ניקיון, וממילא נראה שבמכונות הכביסה שלנו, המסירות לרוב את כל סוגי הלכלוכים בעזרת חומרים מפרקי שומנים וכדומה, לכל הדעות גם כביסה צוננת מספיקה כדי להכשיר את כלי הבד לשימוש.

יש לציין שה'פרי חדש'⁵⁶ פקפק בהיתר האמור, וזו לשונו: למעשה ראוי להורות שיגעילים על ידי ערוי רותחין בכלי ראשון, דזה מהני לכולי עלמא משום דכבולעו כך פולטו.

למעשה, מן הדין אפשר להכשיר כלי בד לשימוש בפסח או להעביר מבשר לחלב בכביסה צוננת. המהדרין יקפידו לכבס בהרתחה את כלי הבד שבאים במגע חם עם חמץ או עם בשר וחלב חמים.



מכון המקדש

10. גוון התכלת / הרב אברהם כהנא

שאלה | האם יש גוון מסוים לתכלת?

תשובה | הרמב"ם (הל' ציצית פ"ב ה"א) כתב בהקשר לתכלת כך: היא הצמר הצבוע כפתוך שבכחול וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין השמש בטהרו של רקיע. והתכלת האמורה בציצית צריך שתהיה צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה. ואילו בפירושו למשניות⁵⁷ כתב:

ואינו אצלינו היום לפי שאין אנו יודעים צביעתו, לפי שאין כל גון תכול בצמר נקרא תכלת, אלא תכלות מסויימת שאינה אפשרית היום. מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות אפשר להבין שהתכלת צריכה להיות בגוון מדויק מאוד שאין אנו יודעים אותו, ולכן כתב הרמב"ם שאינו מצוי, ואילו בהלכה נראה שחזר בו, והגוון צריך להיות דומה לרקיע, אלא שצריך תכלת עמידה שנשארת בצמר ואינה יורדת. האם לפי דבריו בהלכה התכלת צריכה להיות דומה לרקיע כשתי טיפות מים? קשה לומר כך, מכמה סיבות:

55. ערוך השלחן, יו"ד סי' קכא סעי' א.

56. פרי חדש, יו"ד סי' קכא ס"ק יג.

57. פיה"מ לרמב"ם, מנחות פ"ד מ"א.

א. ברוב מקורות חז"ל, נזכר שהתכלת דומה לים והים דומה לרקיע, ולא שהתכלת דומה לרקיע (מנחות מג ע"ב ועוד).

ב. צבע הים, ובמידה פחותה גם צבע הרקיע, משתנים בחילופי הזמנים והמקומות, ואם כן קשה להצביע על גוון מסוים השייך דווקא לשמיים, ועמד על כך הגרי"מ טוקצינסקי בספר 'עיר הקודש והמקדש'.⁵⁸

ג. בהמשך ההלכה כתב הרמב"ם:

...וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול לציצית אף על פי שהוא כעין הרקיע, צבעו באסטיס או בשחור או בשאר המשחירין הרי זה פסול לציצית...

כלומר לדעת הרמב"ם צבע האסטיס הוא ה'קלא אילן', הנקרא היום 'אינדיגו', ובאמצעותו ניתן לשחזר את צבע התכלת.⁵⁹ בגמרא (בבא מציעא סא ע"א) מבואר שצבע קלא אילן זהה לצבע התכלת, ונאמר שם שהיה מקובל לזייף את התכלת ולעשותה מקלא אילן, והקב"ה, שהבחין במצרים בין דם בכור לדם שאינו בכור, ייפרע ממי שמטיל קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. ויש לציין שצבע זה של קלא אילן הוא כחול עמוק יותר מצבע תכלת השמיים הרגיל. לאור זאת יש להסביר שהדימוי לרקיע הוא בבחינת 'מראה מקום הוא לו' (קידושין מח ע"ב), לדמיון כללי בלבד.

לסיכום, התכלת שבציצית וכן בבגדי הכהונה אינה צריכה להיות בהכרח דומה מאוד לשמיים.



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

11. זיתים המיועדים לשמן שהפרישו מהם תרומות ומעשרות / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | חקלאי מסק זיתים לצורך עשיית שמן והפריש מהם תרומות ומעשרות לפני הכנת השמן. האם ההפרשה מועילה?

תשובה | מלכתחילה זמן חיוב הפרשת תרומות ומעשרות בכל סוגי היבול הוא אחר 'גמר מלאכה' של הפירות או הירקות, כפי שמפרטת המשנה בחלק מהגידולים.⁶⁰ האחרונים נחלקו בהגדרת שלב זה: האם מדובר בשלב בו הפירות או הירקות ראויים לאכילה לכל

58. עיר הקדש והמקדש, ח"ה עמ' מז.

59. הרב הרצוג, מובא בעיר הקודש והמקדש, ח"ה עמ' נט. ועי' במאמר הרב שאול יונתן וינגורט, 'בין תכלת ללבן', תחומין כא, עמ' 496.

60. מעשרות פ"ב מ"א, מ"ה.

הפחות על ידי הדחק, או ש'גמר מלאכה' הוא סיום שלב הפעולות בשדה.⁶¹ אולם כאשר מדובר בזיתים שנמסקו לצורך עשיית שמן או ענבים שנבצרו לצורך עשיית יין – שלב 'גמר המלאכה' הוא סיום הכנת היין או השמן,⁶² היות שהיין והשמן נחשבים כפרי בפני עצמו ביחס לענבים והזיתים.⁶³ משום כך מסיק הזיתים ובציר הענבים אינם יכולים להיחשב כ'גמר מלאכה' כל עוד לא סחטו מהם את היין או השמן. אלא שברוב המקרים הלכה זו היא רק לכתחילה, ובדיעבד הפרשה לפני 'גמר מלאכה' מועילה.⁶⁴ במקרה שהפרישו תרו"מ מענבים המיועדים לעשיית יין וכן מזיתים המיועדים לעשיית שמן, צריך להפריש פעם נוספת לאחר עשיית היין או השמן, שמא אם ההפרשה תועיל בדיעבד, עלולים אנשים לעשות כן גם לכתחילה, כדי להימנע מהצורך לשמור את הענבים בטהרה,⁶⁵ אך יש לנהוג קדושת תרומה גם בזיתים או בענבים שהפריש בפעם הראשונה.⁶⁶ אמנם יש פוסקים שבזמן הזה, שאין לנו דיני טומאה וטהרה, אין צורך להפריש פעם נוספת,⁶⁷ אבל למעשה דעת הרבה אחרונים שאין להקל אף בזמננו, וצריך להפריש פעם נוספת,⁶⁸ אולם אין לברך על ההפרשה השנייה, כיוון שהדבר שנוי במחלוקת.⁶⁹

למעשה, זיתים שנמסקו מהעץ לצורך עשיית שמן והפרישו מהם תרו"מ טרם הכנת השמן, הדין הוא שלאותה כמות של זיתים שקראו להם שם 'תרומה' יש להתייחס בקדושת תרומה, כלומר לעטוף אותם בצורה מכובדת ולהניחם באשפה או לקבורם באדמה. לאחר הפקת השמן יש להפריש פעם נוספת תרו"מ ללא ברכה.

12. כשרותה של אבקת-פרחים ('פולן') / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר להשתמש ב'פולן' טהור שהוא אחד ממוצרי הכוורת?

תשובה | הדבורים מייצרות שלושה תוצרים שונים: 'דבש דבורים', 'מזון מלכות' ואבקת ה'פולן'.

דבש דבורים מופק מהצוף שמוצצות הדבורים בפיהן, ומשם הוא מגיע ישירות לכיס מיוחד בגוף הדבורה (זפק), אשר בינו לבין קיבת הדבורה ישנו כעין ססתום המונע מעבר

61. עי' מאמרו של חברנו הרב שמעון בירן הי"ד, ספר התורה והארץ, ח"ב עמ' 221; פסקי הגר"מ אליהו זצ"ל, ספר התורה והארץ, ח"ה עמ' 25 הע' 23.
62. מעשרות פ"א מ"ז; מע"ש פ"ג מ"ו; ועי' רש"ס תרומות פ"א ה"ט.
63. חכמת אדם, שערי צדק פ"ב ליקוטים ס"ק י.
64. רמב"ם, הל' תרומות פ"ה ה"ד; ובשעת הצורך ניתן לעשות כן גם לכתחילה.
65. ירושלמי פ"א ה"ה; וכן דייקו האחרונים לאור פסק הרמב"ם הל' תרומות פ"ה ה"ח-ה"ט לגבי הפרשה משמן על זיתים או מזיתים על שמן שצריך להפריש פעם נוספת לאחר עשיית היין, עי' המעשר והתרומה, פ"ה סעי' י; פסקי הגר"מ אליהו התורה והארץ ח"ה סעי' יח.
66. המעשר והתרומה, פ"ה סעי' י אות כא ובהע' לו; פסקי הגר"מ אליהו התורה והארץ ח"ה סעי' יח.
67. רש"ס, לירושלמי תרומות פ"א ה"ה.
68. כפתור ופרח פרק כ; ועי' המעשר והתרומה, שם פ"ה סעי' י כא.
69. פסקי הגר"מ אליהו זצ"ל, התורה והארץ, ח"ה עמ' 26 סעי' יח.

של הדבש לקיבת הדבורה. לאחר מכן הדבורה מפרישה אנזימים מהרוק שבפיה, והם הופכים את הצוף לדבש, שאותו פולטת הדבורה בכוורת. הדבש מותר באכילה, אף שהדבורה היא 'שרץ העוף', ולכאורה הדבש היה צריך להיות אסור משום 'היוצא מן הטמא – טמא', ונחלקו המפרשים מהי סיבת ההיתר. יש הסוברים שהיתר אכילת הדבש מבוסס על חידוש של התורה הרמוז בפסוק (ויקרא יא, כא): 'אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף', ודרשו חז"ל:⁷⁰

שרץ עוף טמא אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריק, ואיזה זה – זה דבש דבורים...

וכך פסק הרא"ש.⁷¹ אולם יש הסוברים שהטעם שהדבש מותר הוא שאינו נוצר בגוף הדבורה ולא בזפק שלה, ולפיכך לא חל עליו הכלל 'היוצא מן הטמא – טמא', וכך פסק הרמב"ם.⁷²

לעומת זאת ביחס ל'**מזון מלכות**' המופרש ממש מבלוטות הלסת של הדבורה, חלוקות הדעות. לדעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל הוא אינו דומה לדבש כלל והוא אסור משום שהוא נחשב כ'יוצא מן הטמא'.⁷³ לדעת שו"ת 'ציץ אליעזר'⁷⁴ אליבא דהסוברים שדבש מותר מגזרת הכתוב – ההיתר כולל את כל תוצרת הדבורים היוצאת מהן, ורק לסוברים שטעם היתר הדבש נובע מכך שהוא אינו יוצא **מגוף** הדבורה, לא ניתן לכלול בהיתר 'מזון מלכות'. לכן למעשה מתירים את השימוש ב'מזון מלכות', רק בצירוף כל הנימוקים דלהלן: א) ייתכן לומר שלדעת חלק מהפוסקים התורה התירה את כל מוצרי הכוורת. ב) כיוון ש'מזון מלכות' אינו ראוי לאכילה בפני עצמו, דינו כ'פירש' (פרש). ג) כיוון שהוא אינו ראוי לאכילה, מערבים אותו בדבש ביחס של כ-1/40. ד) ההיתר הוא רק לחולים או לחלשים מבחינה גופנית והם זקוקים לו עפ"י חוות דעת רפואית.

לעומת זאת '**אבקת פולן טהור**' היא אבקת פרחים הנאספת מרגלי הדבורים או מהחדק שלהן, מבלי שעברה עיבוד בגוף הדבורה, ולפיכך היא מותרת באכילה לדעת כל הפוסקים.⁷⁵

למעשה ב'מזון מלכות' מותר להשתמש לצרכים רפואיים, ולא הותר לאנשים בריאים. ב'פולן טהור' לעומת זאת מותר גם לאנשים בריאים להשתמש, אך יש לוודא בתעודת ההכשר שאכן מדובר ב'פולן טהור' בלא תערובת של 'מזון מלכות'.

70. בכורות ז ע"ב.
71. רא"ש, בכורות פ"א סי' ז.
72. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"ג ה"ג.
73. שו"ת מנחת שלמה ח"ב-ג סי' סד.
74. ציץ אליעזר, חי"א סי' נט.
75. ועי' עוד: בדברי הרה"ג איסור יהודה אונטרמן זצ"ל, שו"ת שבט מיהודה, ח"א שער ה, עמ' שדמ; אמונת עתיך 33, עמ' 38; ספר הכשרות, פרק כא סעי' מז.

13. הפרשת תרומות ומעשרות ב'נוסח קצר' / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם ניתן לכתחילה להפריש תרומות ומעשרות ולומר 'כל התרומות והמעשרות יחולו כפי הנוסח שברשותי'?

תשובה | אכן ה'חזון איש'⁷⁶ חידש שהדבר אפשרי במקרה שלאדם אין נוסח הפרשה בידו, וזו לשונו:

מי שיש לו נוסח כתוב להפרשת תרומות ומעשרות על פי חכם, והוא בדרך ואין בידו הנוסח ואינו בקי להפריש, ייקח יותר מאחד ממאה (מן הפירות) ויאמר שיחול הכול כמו שכתוב בנוסחו כדת.

וכדבריו פסק בשו"ת 'מנחת יצחק'⁷⁷ את הצעתו הוא מבסס על דעת 'יש אומרים' ברמ"א,⁷⁸ שאדם יכול לעשות הסכם שיחול רק בתנאי מסוים ולומר שהתנאי יחול 'כתנאי בני גד ובני ראובן'. ה'חזון איש' מדייק מכך שהוא הדין גם כשרוצה להפריש תרומות ומעשרות ולומר שהם יחולו כפי 'הנוסח שברשותי'. אולם הגרצ"פ פרנק זצ"ל⁷⁹ דחה הצעה זו וסבר שהפרשה כזו אינה חלה אפילו בדיעבד. לדעתו אין להשוות זאת לדברי הרמ"א ביחס למשפטי התנאים, שם מי שעושה את ההסכם מסייג במפורש ואומר את התנאי בשעת עשיית ההסכם. דעת 'יש אומרים' הנ"ל, שאפשר לומר שהתנאי יחול 'כתנאי בני גד ובני ראובן', אינה מייטרת את התנאי עצמו, אלא רק מתייחסת לניסוח התנאי שתקף מבחינה הלכתית, לאמור שיהיה 'תנאי כפול', שיהיה ה'תנאי קודם למעשה' וש'הן קודם ללאו'. לעומת זאת הצעת ה'חזון איש' מדברת על אדם שרוצה שגם עצם ההפרשה תחול על פי הנוסח שברשותו, וזה אינו מועיל אפילו במשפטי התנאים. הדבר דומה לאדם שעשה הסכם ואמר: 'ההסכם יחול על פי התנאי שכתוב בפנקסי', והדבר אינו מועיל.⁸⁰

בנוסף לכך ה'חזון איש' עצמו מסייג את היתרו בכמה תנאים:

א. הוא מציין שההיתר נאמר כאשר האדם בדרך ואינו יכול להשיג נוסח הפרשה. משמע מדבריו שאדם שיש ברשותו נוסח כתוב, חייב לומר נוסח הפרשה שלם.

76. חזו"א, דמאי סי' טו ס"ק ו.

77. שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' פה.

78. רמ"א, אבה"ע סי' לח סעי' ג, בשם 'יש אומרים'.

79. שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' מח. חשוב לציין שאף שבספר לא נכתב למי מיועדת התשובה. שמענו מפי הרב אחיה אמתי משדה אליהו, שהתשובה הופנתה אל מו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל. הרב אחיה אמיתי שמע מפי הרצ"ה קוק זצ"ל, שהפסק של הגרצ"פ נכתב בעקבות מאמר של הרב זיון זצ"ל על החזו"א בו הוא פרסם את חידוש החזו"א בהקשר לנוסח ההפרשה. הרב צבי יהודה זצ"ל תמה על כך, והראה זאת לרב פרנק זצ"ל אשר הסכים עם תמיהתו, ובעקבות כך כתב הגרצ"פ את התשובה הנ"ל.

80. אמנם בשו"ת אור לציון, יו"ד סי' כד, אף שהסכים עם הקושיה, הביא ראייה אחרת לדברי החזו"א מהלכות שבועות, ועדיין ניתן לדחות את ההשוואה להלכות שבועות.

ב. ההיתר נאמר כשהאדם מבין לפחות את עקרונות הנוסח שבסידורו, אך אם הוא אינו מבין – צריך שיאמר נוסח מלא.⁸¹

ג. לעיתים קיימים בביתו של אדם שני נוסחי הפרשה. באחד מצוינים המעשרות בחלק העליון והתחתון של הפירות, ובאחר הם מצוינים בצפון ובדרום. במקרה כזה גם לדעת ה'חזון איש' הוא צריך לומר בפירוש לאיזה נוסח הוא מתכוון.

למעשה גם כשאדם נמצא ללא נוסח, הוא צריך לומר את נוסח ההפרשה במלואו, ואף רצוי שאדם יידע את נוסח ההפרשה בעל פה. אמנם בדיעבד, כאשר ישנם אנשים שבלאו הכי אין מי שמפריש בעבורם, כגון זקנים וחולים, וללא 'נוסח קצר' הם כלל לא יפרישו תרומות ומעשרות, כי אז ניתן ללמד אותם להפריש בנוסח הקצר, ובתנאי שהם יבינו לכל הפחות את מהותו של נוסח ההפרשה.



81. כפי שלמד מדבריו בשו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תרסז. משמע מדבריו שניתן להקל בהפרשה של אדם שאינו מבין את הנוסח, אך בתנאי שהוא אומר את הנוסח המלא. גם בשו"ת לב אהרן בוארון, ח"ב יו"ד סי' יח, אחרי שדן בהרחבה ליישב את שיטת החזו"א, פסק למעשה שאין לשנות מהנוסח הרגיל אלא בשעת דחק גדול, וגם אז לדעתו צריך לפרט יותר ממה שכתב החזו"א.



הרב יעקב אריאל

מעשר עני שלא ניתן לעניים¹

הקדמה

בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"ד סי' נז) צידדתי ברעיון של נתינת מעשר עני לעניים במתנה על מנת להחזיר, אם כי ייתכן שלא יוצאים ידי חובת נתינה בכך. דרך זו נראתה לי עדיפה על המצב הקיים, שבו קובעים למעשר עני רק מקום, אך בפועל לא נותנים אותו ועוברים כך על איסור גזל. היה נראה לי שזהו הרע במיעוטו. בפועל לא נעשה דבר, וחוסן מאותם מנויים על 'בית האוצר' שבאמצעותו הם מקיימים מצוות נתינה, רוב הציבור נכשל באיסור גזל, שהוא חמור יותר מאיסור טבל. זאת משום שגזל אסור מן התורה (כפי שנוכיח להלן), וטבל היום הוא רק מדרבנן. לכן הנני חוזר בי מהצעתי לתת מעשר עני במתנה על מנת להחזיר, שמעיקרא הייתה הרע במיעוטו. מכיוון שבלאו הכי לא עושים אפילו את המעט הזה, 'נתינה ראש ונשובה' אל מקור ההלכה ולפיה באמת מתנה על מנת להחזיר לא מועילה במעשר עני.

א. 'מתנה על מנת להחזיר'

ראשית, נקדים שבאמת הצעה לתת לעני מעשר עני ב'מתנה על מנת להחזיר' אינה ראויה.

במסכת קידושין (ו' ע"ב) נאמר:

אמר רבא: הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, במכר – לא קנה, באשה – אינה מקודשת, בפדיון הבן – אין בנו פדוי, בתרומה – יצא ידי נתינה, ואסור לעשות כן, מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא? אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, אפילו כולו נמי! ואי קסבר לא שמה מתנה, אפילו תרומה נמי לא! ועוד, הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, דאמר רבא: הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו והחזירו – יצא, ואם לאו – לא יצא! אלא אמר רב אשי: בכולהו קני, לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין.

לדעת רוב הראשונים מדאורייתא האישה מקודשת, ורק מדרבנן אסור לקדש ב'מתנה על מנת להחזיר', משום גזרת 'חליפין'. לדעת הרמב"ם אישה לא יכולה להתקדש ב'מתנה על מנת להחזיר' מדאורייתא, וכן נאמר בהלכות אישות (פ"ה הכ"ד):

1. בעקבות ההרצאה ביום העיון של מכון 'התורה והארץ', ט"ו בשבט תשע"ח.

האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריה לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה, שאם לא החזירתו הרי לא נתקיים התנאי, ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום.

'מתנה על מנת להחזיר' היא אמנם מתנה, אך רק להלכה ולא למעשה. בפועל 'לא הגיע לידה כלום', כלשון הרמב"ם. לדעתו בקידושין לא די בנתינה פורמלית אלא יש צורך בנתינה מעשית שהאישה תוכל ליהנות ממנה.² המחלוקת בין הרמב"ם לבין הראשונים אינה בגדר 'מתנה על מנת להחזיר'. כולם מודים שאין בה נתינה מעשית. המחלוקת היא בגדר כסף הקידושין – האם יש צורך שהאישה תיהנה בפועל מכסף הקידושין, או די בכך שתקבל כסף בתורת קניין, גם אם אינה יכולה ליהנות ממנו. מעשר עני הוא בגדר צדקה (ר' להלן), ומסתבר שאי אפשר לקיים מצוות צדקה ב'מתנה על מנת להחזיר', שכן העני צריך לקבל צדקה ממשיית כדי שיוכל ליהנות ממנה. 'וחי אחיך עמך' כתיב, וב'מתנה על מנת להחזיר' אי אפשר לחיות.

בתשובה הנ"ל העלינו רעיון שהקונה פירות אולי יכול לסמוך על הרוב שאינו גזל, אלא 'שאינן הולכין בממון אחר הרוב'. אמנם במקום שאין מוחזק – הולכים בממון אחר הרוב, כמו שכתבו התוספות.³ בכך נפתרה אולי בעיית הצרכן, אך המשגיח הקובע מקום למעשר ולמעשה לא נותנו לעני אינו רשאי לסמוך על כך שהצרכנים יסמכו על הרוב. הוא דומה למבטל איסור לכתחילה, ואע"פ שאינו מערב בידיים, הדבר דומה קצת למשלח 'ציפור מצורע' על פני השדה: במקרה זה חז"ל הוכיחו שאינה אסורה בהנאה, כי אילו הייתה אסורה בהנאה היה אסור לשלח לתקלה.⁴ כלומר המשלח את הציפור וגורם לכך שהיא תבטל ברוב ציפורי העולם, עובר עבירה, אף שהמוצא ציפור יכול לסמוך על הרוב שהיא מותרת. אמנם עדיין יש לומר שהמשגיח לא עושה מעשה בידיים, אלא רק קובע מקום. מאידך גיסא יש לומר שגם בציפור אין הכרח שהמשלח עושה מעשה בידיים, הוא רק משחרר אותה והיא עפה בעצמה, ובכל זאת הדבר היה אסור אם הציפור הייתה אסורה בהנאה.

ועוד יש לומר שהמשגיח נחשב לאנוס, כי כדי לתת את המעשר בפועל יש צורך ברצון בעל הבית. מכיוון שבעל הבית לא מוכן לשאת בהוצאות הנתינה לעני, נאלץ המשגיח רק לקבוע מקום מבלי לתת את המעשר בפועל. אלא שהיא גופא צ"ע, שהרי מטרת המשגיח להציל את הציבור מאיסור טבל, אך הוא עצמו מכשילם באיסור גזל. ואע"פ שכתבנו שהצרכן סומך על הרוב שאינו גזל, המשגיח בכל זאת מכשיל אותו. לדוגמה, נניח שהמשגיח קבע את מקום המעשר בדרום הפירות. הפירות שנשלחים לחנויות אינם מעורבים בתפזורת, אלא נשלחים במשטחים גדולים בצורה שהגיעו לשוק הסיטונאי. בחנויות גדולות כגון מרכולים אין מפרקים את המשטחים, אלא שולחים חלקים מהם כמות שהם. ייתכן מצב שבו כל עשירית המשטחים הדרומיים תישלח לכמה מרכולים,

2. ראה אור שמח לרמב"ם, הל' אישות פ"ה הכ"ד; עזרת כהן, סי' מ.
3. תוספות, כתובות טו ע"ב; שם, ב"מ כ ע"ב ועוד.
4. קידושין נז ע"ב.



וכל הקונים יאכלו גזל ודאי. המשגיח היה יכול למנוע זאת אילו היה אוסר את שליחת המשטחים הדרומיים לאותם מרכולים. אמנם הצרכנים הקונים פירות באותם מרכולים לא מודעים לבעיה וסומכים על הרוב, אך המשגיח יכול לדעת לאן נשלחים משטחי המעשר, ונמצא שהוא מאכילם גזל. אלא שגם כאן המשגיח אנוס, כי אין ביכולתו למנוע את שליחת המשטחים כמות שהם למרכולים.

אלא נשאלת השאלה: מדוע המשגיח מפרש בכלל מעשר? לכאורה היה עדיף שהציבור ייכשל באיסור טבל מאשר שייכשל באיסור גזל. טבל בזה"ז אסור רק מדרבנן, ואילו גזל אסור מדאורייתא!⁵

ב. איסור דרבנן בשוגג

אמנם יש לומר שהצלת הציבור מאיסור טבל כוללת את כל הציבור, מה שאין כן באיסור גזל שייכשל רק חלק ממנו, שהרי רק תשע מאות מיבול הפירות הן בחזקת גזל. וכן אם נניח שאין כאן איסור גזל מהתורה אלא רק מדרבנן, ייתכן שהמשגיח לא מכשיל את הצרכן באיסור, כי הצרכן הקונה פירות במרכול לא מודע כלל לבעיה והוא סומך על הכשרות של הרב האחראי על הכשרות במקום. וגם אם הוא בשוגג הוא אוכל איסור גזל, אם נניח שאיסור הגזל הוא רק מדרבנן, האוכל איסור דרבנן בשוגג לא עובר עבירה. ידועה סברת 'נתיבות המשפט' (סי' רלד) שהאוכל איסור דרבנן בשוגג – אינו צריך כפרה. הוא מסביר בכך את מה שנפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רלד סעי' ג):

המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום.

וכתב 'נתיבות המשפט' (שם):

ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מ"מ באיסור דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי. תדע, דהא אמרינן בעירובין דף ס"ז ע"ב בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבין תיובתא, ואילו היה נענש על השוגג היאך היה מניחין לו לעבור ולקבל עונש, אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשירה.

בעולם הישיבות נוהגים להסביר את דברי 'נתיבות המשפט' שאין בכוח חכמים להפוך דבר מותר לדבר אסור בעצם, אלא שאנו מזהירים לציית לדברי חכמים משום 'לא תסור'. איסור מדרבנן אפוא אינו 'איסור חפצא' אלא רק 'איסור גברא' המוטל עלינו לשמוע בקול חכמים, אך בשוגג אין לאדם שום כוונה לעבור על דברי חכמים, ולכן אינו צריך כפרה. אילו היה מדובר באיסור גזל מדרבנן, יש אולי לומר שמכיוון שהצרכן הקונה את הפירות לא ידע שהדבר אסור, לא אכל דבר שאסור בעצם, ולכן אינו צריך כפרה. כמו כן המשגיח, שלא מנע את שילוח המעשר לאותו מרכול, לכאורה לא הכשיל את הצרכנים בעבירה. אך יש לסתור סברה זו מן הגמרא (חולין ו ע"ב):

5. להלן נברר נקודה זו, אם בנ"ד זהו גזל מהתורה.

העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי על ר"מ שאכל עלה של ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו. ודילמא לאו אדעתיה! השתא בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן.

הרי מעשר ירק אינו אלא מדרבנן, וייתכן שר' מאיר אכלו בשוגג ולא נגרמה לו שום תקלה בכך, כי איסור דרבנן בשוגג אינו עבירה? אלא על כורחך צריך לומר שגם עבירה דרבנן בשוגג היא עבירה. ואע"פ שהתוספות⁶ כתבו שב'איסור גברא' כגון אוכל ביום כיפור ייתכן שהקב"ה מביא תקלה על צדיקים, צריך לומר שאיסור דרבנן אינו 'איסור גברא' אלא 'איסור חפצא', והתורה נתנה לחכמים סמכות להטיל גם 'איסורי חפצא' במקום שנראה להם.⁷ ובנ"ד יש לומר על כורחך שלא קנסו את המוכר שמכר איסור דרבנן בשוגג, אך לכתחילה אדם חייב למנוע מכשול מחברו גם באיסור דרבנן.

ג. חיוב מעשר עני היום הוא רק מדרבנן

הנחתנו שאיסור הגזלה הוא מדרבנן, משום שהמעשר עצמו היום הוא רק מדרבנן, צריכה עיון. זאת מכיוון שייתכן לומר שגם אם חיוב המעשר בזמן הזה הוא מדרבנן, הקניין שבו הקנו רבנן את המעשר לעניים, יש לו תוקף מן התורה, ונמצא שהאוכל מעשר עני אכל גזל מדאורייתא. נושא זה של קניין דרבנן אם הוא מועיל מן התורה תלוי באשלי רבנן. ב'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' כח סעי' יג) פסק המחבר:

היה לו חוב ביד אחרים, ואמר לה: הרי את מקודשת לי בחוב שיש לי ביד זה, במעמד שלשתן, הרי זו מקודשת, וי"א שאינה מקודשת.

'מעמד שלושות' הוא תקנת חכמים שאפשרו העברת הלוואה מהמלווה לאדם שלישי. דעתו העיקרית של מרן המחבר היא שהאישה שהתקדשה בהעברת הלוואה בדרך זו מקודשת מן התורה, אף שהיא תקנת חכמים. רק בשם 'יש אומרים' הביא את דעת רבנו ירוחם שאינה מקודשת מהתורה. אך הרמ"א (שו"ע שם, סעי' א בהגה) הביא את דעת רבנו ירוחם: 'קדשה בגזל אחר יאוש לבד (המועיל רק מדרבנן) מקודשת מדרבנן'. ואם כן בנ"ד יש לומר שהדבר תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א. לדעת המחבר המעשר הוא אמנם מדרבנן, אך הקנאתו לעניים היא מן התורה, והאוכלו עובר על גזל דאורייתא. לדעת הרמ"א מכיוון שהמעשר הוא מדרבנן, גם הקנאתו לעניים היא רק מדרבנן והגזל הוא מדרבנן. אמנם ב'אבני מילואים' (לשו"ע שם, ס"ק לג) כתב שרק בקידושין סבור מרן המחבר שמקודשת מן התורה. אע"פ שאינה קונה את הדבר מן התורה, סוף סוף היא נהנית ומתקדשת בהנאה, והמקדש בהנאה מקודשת מן התורה. אך המקדש בכסף עצמו ולא בהנאתו, אם הכסף אינו שלו מהתורה אלא רק מדרבנן – אינה מקודשת מהתורה.

6. תוספות, חולין ה ע"ב ד"ה צדיקים; שם, גיטין ז ע"א ד"ה השתא.

7. ר' מש"כ באהלה של תורה, ח"ב סי' נד, שהבאתי כמה ראיות נגד הנתיבות, ומצאתי שגם בשד"ח כרך א עמ' 293, הביא פוסקים רבים החולקים עליו, וכן בעין יצחק, אה"ע ח"א סי' סז, הביא ראיות רבות נגדו.



כלומר בעיקרון סובר מרן שקניין מדרבנן לא מועיל מן התורה, והביא ראיות לכך מהרמב"ם ומרש"י.⁸

אך באשר למעשר עני בנ"ד יש לעיין: עני שקידש אישה במעשר עני, האם לא תהיה מקודשת מן התורה?⁹ מסתבר שכן, לפחות מדין הנאה וכמש"כ ה'אבני מילואים' שם. כלומר לפחות זכות ההנאה מהמעשר שייכת לעניים, ומי שאכל את המעשר עני גזול את זכות ההנאה שלהם. אך מכיוון שזכות ההנאה כוללת אפילו הנאה של כלוי, צריך לומר שיש לעני במעשר זכות מלאה גם על גוף המעשר, ולא רק זכות השימוש בו. וכן כהן המקדש בתרומה מבואר במשנה בקידושין¹⁰ שמקודשת, ומסתמא גם המקדש בתרומת ירק או בזה"ז שהתרומה מדרבנן היא מקודשת מן התורה. מכל אלו אין ראיה לנ"ד, שהרי המפריש תרומות ומעשרות שחיובן מדרבנן ונותנן לכהן, ללוי ולעני, הם קונים את המתנות כדת וכדין מדאורייתא, כמו כל מתנה שאדם נותן לחברו. אך מי שרק קבע מקום למעשר ולא נתנו במתנה, העני לא קנה אותו מן התורה. ברם, יש להביא לכאורה ראיה שגם ללא נתינה ממשית של המעשר, אלא רק ע"י קניין דרבנן, הקניין מועיל מדאורייתא מן המשנה המובאת בגמרא (ב"מ יא ע"א):

מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר רבן גמליאל: עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע, ומקומו מושכר לו. ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף, כדי שיזכה בו לעניים, ומקומו מושכר לו.

הגמרא (שם ע"ב) מעמידה תחילה את המקרה שרבן גמליאל הקנה להם מטלטלי אגב מקרקעי. לדעת התוספות¹¹ קניין אגב הוא רק מדרבנן. הכרח לומר שרבן גמליאל הקנה להם את המעשרות בקניין גמור מהתורה, שהרי בתוספות¹² מובאת דעתו של רבנו תם שמדובר בביעור מעשרות שבו המתנות צריכות להינתן לכהן, ללוי ולעני במתנה גמורה, שאם לא כן כיצד קיים מצוות ביעור שבה נאמר: 'ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבעו' (דברים כו, יב)? וכיצד יכול היה להתוודות ולומר: 'בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולאלמנה' (שם, יג)? אלא ע"כ צ"ל שאע"פ שקניין אגב הוא רק מדרבנן, בהקנאת מתנות הקניין חל מדאורייתא.¹³

8. רמב"ם, הל' תרומות פ"ט; רש"י, ב"מ מח ע"ב.

9. הוא אומנם נטל מ"ע אך הוא שלו רק מדרבנן. אומנם י"ל שאע"פ שהחיוב הוא רק מדרבנן אך אחרי שהבעלים הפריש את המעשר נטילת המעשר ע"י העני מקנה לו את המעשר מן התורה. אך גם אם נניח שהמעשר הוא שלו רק מדרבנן הוא מקדש את האישה בהנאה.

10. קידושין פ"ב מ"י (נח ע"א).

11. תוספות, ב"ק יב ע"א ד"ה אנא.

12. תוספות, ב"מ יא ע"א ד"ה עישור.

13. אם כי עדיין קשה, סו"ס העניים לא קיבלו את המעשר לידם ממש, כי ר"ג עדיין לא קבע לו מקום אלא רק אמר 'עישור שאני עתיד למוד' ור' ש מעשר שני פרק ה שהקשה, למ"ד מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמי הרי אינו יכול להקנות עכשיו, ומאי הועיל לעניין ביעור? ושמא אמר ר"ג מקודם לכן מה שאני עתיד להפריש יהיה מעשר. משמע שלפחות הקניין צריך להיות קניין גמור מהתורה.

ד. 'הפקר בית דין' כהקנאה

אף על פי שבמקרים מסוימים רבנן לא נתנו לתקנותיהם תוקף של תורה, כפי שהוכיח ה'אבני מילואים', במקום שראו צורך בכך, כגון כדי לקיים מצווה מהתורה, נתנו לתקנותיהם תוקף של תורה. בכוחם לעשות כן מכוח 'הפקר בית דין', לא רק להפקיע את הממון מבעליו, אלא גם להקנותו לאחר בקניין גמור ושלם מהתורה,¹⁴ כמו שכתב ה'אבני מילואים' עצמו שם. ובזה מיושבות סתירות רבות שמצאנו בנושא זה של קניין דרבנן והשלכתו על דיני תורה. לפי זה יש לומר שהקניין החיובי שבו הקנו חכמים את המעשר לעני חל כשהעני בא ליטול את המעשר בגורן. לכן בעל הבית לא יכול לעכב בעדו, כי רבנן הקנו לעני את המעשר ע"י הפקר ב"ד; לא רק בהפקעת בעלות שלילית, אלא גם בהקנאה חיובית, והקנאה זו מועילה כקניין גמור מהתורה. ברם, אם בעלי הפירות רק קבעו מקום למעשר, והעני לא בא ליטול את המעשר בגורן, ובעל הבית לא נתן אותו בפועל לעניים, אם כל כוחם של רבנן הוא רק משום הפקר ב"ד, לכאורה הפקעת בעלות שלילית יש כאן, אך הקנאה חיובית לעני מסוים אין כאן. ואם המעשר הופקר על ידי בית הדין, לכאורה האוכל אותו אינו גוזל אותו.

ה. ייאוש העניים

כמו כן יש לדון אם אין כאן ייאוש של העניים. במציאות הנוכחית שבה רוב בעלי הפירות אינם נותנים את המעשר לעניים, מסתמא העניים מתייאשים מלקבל את המעשר, ולכן האוכל מעשר עני אינו נחשב לגזלן. אלא שייאוש העניים הוא 'ייאוש שלא מדעת', שהרי הם אינם מודעים כלל למצווה. גם אלו שמודעים למצווה, הייאוש שלהם אינו מועיל, כי הוא נוצר משום שחלק מהבעלים אינו רוצה לתת את המעשר ו'באיסורא אתי לידיה'.¹⁵ אמנם הדבר תלוי במחלוקת התוספות והרמב"ן מהו גדר 'באיסורא אתי לידיה'. אנו הסברנו לפי התוספות,¹⁶ אך לדברי הרמב"ן¹⁷ שהוא משום ייאוש ברשותו, צ"ע אם קביעת המקום שהמעשר מונח בו נחשב למקומם של העניים, וא"כ ייאושם לא מועיל, או שאינו מקומם של העניים וייאושם מועיל.¹⁸ אמנם אפשר לומר שחכמים הקנו את המעשר לכל עני שיבוא בעתיד, אך כידוע הסיכוי שעניים יטרחו לנסוע לבתי אריזה או לשווקים הסיטוניים לקבל מעשר הוא אפסי, ואין גם מי שיטרח להביא את המעשר

14. הערת עורך: י"פ. עי' רשב"א, גיטין לו ע"א, ד"ה רבא, שיש בכוח 'הפקר בית דין' להקנות לאחר רק לפי הלימוד מהפסוק 'אלה הנחלות' שמביא ר' אלעזר בגמ' שם, אך לפי הפסוק שמביא ר' יצחק 'וכל אשר לא יבוא' משמע שאין בכוח הפקר ב"ד מקנה לאחר. ועי' רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ד ה"ו שהזכיר את הפסוק 'וכל אשר לא יבוא', ומכאן שאין הפקר ב"ד כדין הקנאה; ועי' במקורות הרבים שמובאים בס' המפתח על אתר, רמב"ם הוצ' פרנקל.

15. ב"מ כא ע"ב; ב"ק סו ע"א.

16. תוספות, ב"ק שם, ד"ה כיון.

17. רמב"ן, ב"מ כה ע"ב, ד"ה הא דתנן מחציו.

18. ויש לעיין בדברי ר"ג בב"מ יא ע"ב: 'ומקומו מושכר לו', ואכמ"ל.



לבתייהם של העניים. הדבר מעט דומה ללקט, שכחה ופאה שאינו נוהג למעשה בימינו, כי העניים לא באים ללוקטם.¹⁹ אלא שבלקט, שכחה ופאה התורה אמרה 'לעני ולגר תעזוב אותם', והגמרא חולין (קלד ע"ב) דרשה: 'ולא לעורבים ולא לעטלפים'. לכן כשאין סיכוי שהעניים יבואו, מעיקרא לא חל החיוב לעזוב את הלשו"פ. מה שאין כן במעשר, שבו נאמרה נתינה, וגם אם העניים לא יבואו, חיוב הנתינה קיים. אלא שייאוש העניים בפועל גורם לכך שאי אפשר לקיים את מצוות הנתינה, והפירות הם הפקר. וכך כתב הרמב"ם (הל' תרומות פי"ב הי"ז):

אין ישראל חייבין להטפל בתרומה ולהביאה מן הגורן לעיר ומן המדבר לשוב אלא כהנים יוצאין לגרנות וישראל נותנים להם חלקן שם, ואם לא יצאו ה"ז מפריש ומניחה בגורן, ואם היתה חיה או בהמה אוכלתה שם ואינה משתמרת שם מהם התקינו חכמים שיטפל בה ויביאנה לעיר ויטול שכר הבאתה מכהן, שאם הפרישה והניחה לבהמה ולחיה ה"ז חילול השם.

ו'בדרך אמונה'²⁰ כתב שהוא הדין למעשר עני, אלא שמעשר עני אינו קדוש ועזיבתו אין בה חילול השם,²¹ ומכיוון שמותר לבעלים להניחו לבהמה ולחיה, הרי הוא כהפקר, והאוכלו אינו גוזל את העניים, כי הם מתייאשים.²²

אך יותר מסתבר לומר כמו שכתבנו לעיל שב'הפקר בית דין' רבנן הפקירו את המעשר באופן שלילי, וכל עוד אין מי שיבוא לזכות במעשר בפועל, לא הקנו לעני בצורה חיובית. נמצא ש'הפקר בית דין' הועיל להפקיע את הבעלות של המפריש, אך לא הועיל באופן חיובי לתת לעני. אם כן ייתכן לומר שהאוכל מעשר עני בימינו אינו גוזל את העניים, וצ"ע. אולם כל זה ייתכן שיועיל רק בדיעבד כשהבעלים לא היו מוכנים לקיים את המצווה כהלכה, אך דרך המלך של קיום המצווה לכתחילה היא ע"י 'בית האוצר', המסתמכת על דין 'מכירי עניים'. אך היא הנותנת, עצם האפשרות להשתמש בדרך זו מוכיחה שמיד עם הפרשה וקביעת מקום, המעשר עובר לבעלות הממונית של העניים, ואין היתר לגזול.

1. קריאת שם – הקנאת המעשר לעני

נלענ"ד שמיד עם הפרשה נקנה המעשר עני לעניים מן התורה. הדבר מוכח מהסוגיה בגיטין (ל ע"א):²³

19. חזו"א, מעשרות סי' ז ס"ק י ד"ה ובעיקר דין לקט.

20. דרך אמונה, הל' תרומות פי"ב הי"ז.

21. ר' בה"ל בדרך אמונה שם.

22. גם במ"ע המתחלק בבית בעה"ב לא חייב לטרוח ולהביא את המעשר לביתו של העני. על העני להטריח את עצמו ולהגיע לביתו של בעה"ב ושם יחלקו לו את המעשר. ומכיוון שבימינו בדרך כלל העניים אינם מטריחים את עצמם להגיע לביתו של בעה"ב, הם מתייאשים מהמעשר המגיע להם.

23. הערת עורך: י"פ. אכן מוכח מדברי רש"י, אך ע"י תוספות, ב"ב קכג ע"ב, שדין מכירין הוא מצד מתנה מועטת, ומשמע שקריאת שם לבד אינה קניין.

המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן... אמר רב במכירי כהונה ולויה.

ופירש רש"י (ד"ה במכירי כהונה):

כיון דמילתא דפשיטא דלדידהו יהיב אסחו שאר כהנים דעתייהו והוי כמאן דמטו לידיה דהני...

וכן פי' בתוס' רי"ד והוא משום דתרומות ומעשרות קנוים לכל הכהנים ולויים וכיון דאסחו שאר כהנים ולויים דעלמא דעתייהו מינייהו ממילא נשארו של מכירין ואי"צ קנין. כלומר כשאדם מפריש מעשר – שבט הכהונה או הלווייה זכה במעשר. התורה הקנתה להם את המעשר, ומכיוון שידוע לכל בני השבט שהמפריש נוהג לתת את המעשר למישהו מסוים, כולם מתייאשים מהמעשר, וממילא הקניין הכללי של כל השבט מתמקד רק באותו מכר והוא היחיד שקונה את המעשר.

אמנם רב לא הזכיר במפורש גם 'מכירי עניים', אך ההלכה היא שגם במעשר עני מועיל דין 'מכיר' לעני.²⁴ על כך בנוי 'בית האוצר' הפועל בשנה זו, שנת מעשר עני. ואע"פ שהירושלמי כתב שאין דין 'מכיר' לעני, הבבלי סובר שגם לעניים יש דין 'מכיר'.²⁵ אמנם אין שבט עניים כמו שיש שבט כהונה ולווייה, כי כל עני הוא מקרה בפני עצמו, וצ"ל שהתורה הקנתה את המעשר לכלל העניים (מוסרים בשם הרוגוצ'ובי שאמר בהסבר הירושלמי שהמכנה משותף של כל העניים הוא שאין להם רכוש. מכנה משותף של שלילה לא יכול ליצור מסגרת חיובית כל שהיא).

ונלענ"ד בהסבר הדבר שהמפריש מעשר עני, גם אם הוא חייב בכך רק מדרבנן, הוא מייעד אותו לעניים כעין צדקה ודינו כצדקה, ולכן גם אם קבע מקום בפיו בלבד, ע"י קביעת מקום המעשר נתפס לצדקה. מי שמקדיש לצדקה, שלדעת הרי"ף²⁶ ש'אמירה לגבוהה כמסירה להדיוט' דמי, הריהו כדן אמירה להקדש שעושה קניין. ודין זה הוא **מן התורה**. ומצאתי שכיוונתי לדעת הריטב"א (קידושין כז ע"א) שהקשה על רבן גמליאל מדוע הקנה את המעשרות לחבריו בקניין אגב:

וכי תימא ואכתי למה לי אגב דהא פירות בעין הוו דקיימא לן אמירתו לגבוהה כמסירתו להדיוט וכיון דכן באמירה בעלמא סגי?... הילכך הא דרבן גמליאל שהמעשר היה ברשותו בדין הוא דבאמירה סגי אלא דלא מיפטר מדין ביעור אי לא מפיק לה מרשותיה לגמרי דליקנינהו ללוי ולעניים הקנאה גמורה וליזכו ביה. הריטב"א מיישב את דין 'אמירה לגבוהה כמסירתו להדיוט' עם המעשה של רבן גמליאל במעשר עני עפ"י הגמרא בבבא קמא (לו ע"ב) בדרכו של הרי"ף; וזו לשון הריטב"א (שם):

גבי ההוא דתקע לחבריה וכו' אמר להו כיון דפלגא דזוזא הוא לא בעינא ליה

24. דברי רב מוסבים על המשנה: המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני; וכן פסק הרמב"ם, הל' מעשר פ"ז ה"ה-ה"ו: 'המלוה... ואת העני... והוא רגיל שלא יתן אלא להן...'.
25. עי' משנה למלך, לרמב"ם שם.

26. רי"ף, ב"ק דף יח ע"ב מדפי הרי"ף.



נותביה לעניי הדר אמר להו הבו ניהלי איזיל ואיברי ביה נפשאי אמר רב יוסף זכו ביה עניים... יד עניי אנן דרבן גמליאל ובית דינו אביהן של יתומים. אמנם לדעת בעל 'המאור'²⁷ איננו אומרים 'אמירה לגבוה כמסירה להדיט' בממון עניים, אך דעת הרא"ש²⁸ והטור²⁹ כדעת הרי"ף, שהעניים קונים באמירה בלחוד. וב'שלחן ערוך' פסק המחבר (חו"מ סי' רמג סעי' ב):

אם אמר לו: הולך לפלוני מנה זה, יכול לחזור בו כל זמן שלא הגיע ליד המקבל. ואם המקבל עני, אינו יכול לחזור בו (ואפילו בעשיר יש בו משום מחוסר אמנה) אם היא מתנה מועטת.

אך הסמ"ע³⁰ הגיה בדבריו שבעני גם מתנה מרובה קנה.³¹ וב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רנח סעי' יג) משמע שפוסק כדעת הרי"ף, וכך גם הבין אותו הרמ"א: האומר, חפץ פלוני אני נותן לצדקה בכך וכך, והוא שוה יותר, אינו יכול לחזור בו (דכל אמירה שיש בה רווחא לצדקה, אמרינן ביה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיט). (ר"ן פ"ק דקדושין ובהגהות אשירי).

אם כן המעשר שלהם מהתורה, והאוכל את המעשר נחשב לגזלן מהתורה. וגם לדעת בעל 'המאור' שאמירה בצדקה אינה עושה קניין אלא היא רק בגדר נדר ואינו עובר על גזל, מ"מ עובר על איסור דאורייתא של 'בל יחל' (גם אם המפריש עצמו נהנה מהמעשר, וגם אם מכרו או הרשה לאחר ליהנות ממנו, הנהנה עובר על 'בל יחל' לדעת רוב הראשונים).³²

יש ב'אמירה לגבוה' שני הסברים: האחד – משום נדר, והאחר, לפי הירושלמי³³ – משום 'לה' הארץ ומלואה', שכל הארץ היא רשותו של ה', אלא שה' נתן לבני אדם רשות להשתמש ברכושם, וכשהאדם מוותר על זכותו מיד נקנה הרכוש לה'. 'אמירה לגבוה כמסירתו להדיט', ועושה קניין מוסברת יותר לסברת הירושלמי ורק בהקדש, שהוא ממון גבוה. אך צדקה שהיא ממון הדיט, לפי הסבר הירושלמי, אין בה קניין אלא רק נדר, ולכאורה נדר אינו יוצר קניין. אך יש לומר שנדר לגבוה הוא חשוב כל כך, עד שאמירה עושה קניין. דוגמה לכך בגמרא (קידושין י ע"ב): 'הן הן הדברים הנקנים באמירה'. עוד אפשר לומר לסברת הירושלמי שגם בצדקה האמירה נחשבת כקניין, כי לה' הארץ ומלואה, וה' אוהב עניים, שנאמר: 'את דכא ושפל רוח אשכון ועולם חסד ייבנה' – וכשם שה' זוכה בממון של הקדש, כך הוא גם מזכה את העניים בצדקה. בשו"ת 'חלקת יואב'³⁴ האריך

27. המאור הגדול, לריף שם ע"א ד"ה אנן.

28. שו"ת הרא"ש, ש, כלל נח.

29. טור, חו"מ סי' רמג; שם, יו"ד סי' רנח.

30. סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק ה.

31. המעיין בלשון הב"י רואה שאף על פי שבתחילה חלק על הטור, לבסוף הוא נוטה להסכים איתו וכשיטת הרי"ף. ור' קצות החושן, לשו"ע שם.

32. ר' ר"ן נדרים טו ע"א ד"ה הלכה.

33. ירושלמי קידושין פ"א ה"ו.

34. שו"ת חלקת יואב, יו"ד סי' כב.

להוכיח שאין קניין במקדיש לצדקה, אלא רק התחייבות לקיים נדר, ובכל זאת גם לדעתו יש שעבוד נכסים בצדקה, והיתומים חייבים לפרוע את חוב אביהם. אם כן האוכל מעשר עני, גם אם אינו גזלן, הוא מזיק שעבודו של חברו, וגם זו עבירה מהתורה.

ז. מעשר עני ללא כוונה לתת

במציאות שאנו חיים בה, קשה לרוב בעלי הפירות לעמוד בדרישה לתת את המעשר לעניים (גם כששמין את ערך המעשר המגיע לידי העני באחוז אחד בלבד של היבול, ואפילו כששמין אותו בחצי אחוז בלבד).³⁵ שומרי המצוות המורגלים במצוות הצדקה הם רוב המנויים על קרן המעשרות. רוב בעלי הפירות אינו מודע בדרך כלל לחומרת הדין של מעשר עני. אמנם הוא ממנה משגיח להפריש את המעשר, אך מעולם לא עלה על דעתו להקנות את המעשר לעניים. אמנם גם במעשר ראשון הוא לא מתכוון להקנות את המעשר ללוי, וגם במעשר שני הוא לא מתכוון להקדיש את המעשר, אך בשני מעשרות אלו עדיין ניתן להבין את ההפרשה. במעשר ראשון רבים סומכים על כך שהלוי בימינו אינו מוחזק ללוי ואינו זכאי במעשר עד שיביא ראיה שהוא לוי, ו'המוציא מחברו עליו הראיה'³⁶ (אם כי דעה זו לא מוסכמת, ומנהג ירושלים לתת מעשר ראשון ללוי, וכן נוהגים ב'בית האוצר' שליד מכון 'התורה והארץ'). מכיוון שבפועל המעשר נשאר ברשותו, לא אכפת לבעלים שהמשגיח יקבע מקום למעשר ויפריש אותו לטובת הלויים. סוף סוף אין לו חסרון כיס, ודעתו נוחה ממה שהמשגיח עושה בעבורו. הוא זקוק לתעודת הכשרות, ולא אכפת לו כיצד המשגיח פוטר את הטבל. וכן במעשר שני, מכיוון שבפועל פוטים את המעשר שני על פרוטה – נוח לו לבעלים שהמשגיח יקדיש את המעשר ויפדה אותו. אלא שבמעשר עני המעשר צריך להינתן לעני בפועל, ולדברינו הפרוצדורה מחייבת הקדשת המעשר לעניים וגביית ההלוואה שניתנה להם ממעשר השייך להם למעשה. אם בעל הבית לא מוכן לפרוצדורה זו, אין כאן הפרשת מעשר כלל, והפירות נשארו בטבלם, וממה נפשך – או שהוא אוכל טבל, או שהוא גוזל את העניים. ואין לומר שהוא סומך על דעתו של המשגיח, כשם שאמרנו במעשר ראשון ומעשר שני, כי המשגיח לא יכול להפריש מעשר עני בלא ליעד אותו בפועל לעניים.

ולכאורה השאלה אם הטבל לא הותר או שהאוכל את המעשר עני עבר על איסור גזל תלויה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן. הרמב"ם מונה את הפרשת תרומות ומעשרות

35. עלותו של חצי אחוז מהיבול גבוהה יחסית להכנסותיו הנקיות של החקלאי. ויש לדעת, הוצאות הגידול של החקלאי המודרני עלולות להגיע לכדי 70% מהכנסותיו, אם לא יותר. אילו כל ציבור החקלאים היה מקיים את מצוות המעשר כהלכה, היה אפשר לגלגל את עלות המעשר על הלקוחות, וכך היה כל עם ישראל משתתף במצווה. אלא שבמצב הנוכחי, שרק חלק קטן של החקלאים מודע לקיום המצווה – אין באפשרותם של חקלאים אלו לייקר את מחיר הפירות, כי לא יוכלו לעמוד בתחרות אי-שוויונית. האם הציבור הדתי לפחות היה מוכן להעדיף פירות שניתן מהם מעשר עני כהלכה, למרות עלותם היקרה יותר, כדי להיות שותף במעשה המצווה?!

36. ר' חז"א, שביעית סי' ה ס"ק יב, שחשש שמא יעלו לויים ליוחסין מחמת הנתינה של המעשר.



ונתנתה כמצווה אחת.³⁷ לדוגמה במצוות חלה מונה הרמב"ם (ס' המצוות, עשה קלג) את ההפרשה והנתינה כמצווה אחת: 'שציונו להפריש חלה מעריסותינו וליתנה לכהן'. הרמב"ן (השגות לשורש יב), לעומת זאת, חולק עליו וסובר שיש בכל אחת מהן שתי מצוות נפרדות; וזו לשונו:

הדברים הטובלים הם שתי מצות בודאי. והמשל בזה החלה. שכן כל העיסה אסורה לנו עד שנפריש אותה, ונצטוונו בה מצוה נפרדת שלא יעלה בלבנו שנרים אותה להוציא העיסה מאיסור ונעזבנה או נשליך אותה באש צוה אותנו ית' בנתינתנו לכהן.

לדברי הרמב"ם, שההפרשה והנתינה הן מצווה אחת, כשהוא לא מתכוון לתת – גם ההפרשה אינה הפרשה, והפירות נשארו טבל. אך לדעת הרמב"ן ייתכן לומר שמצוות ההפרשה חלה גם ללא כוונת נתינה, וא"כ הטבל הותר, אך אכילת המעשר יש בה משום גזל. ואינו מוכרח, כי ייתכן לומר שגם לדעת הרמב"ן הפרשת מעשר עני פירושה הוצאת המעשר מן הטבל לשם נתינתו לעני, שהיא מצווה בפני עצמה. אך כשקובעים מקום בלבד ללא כוונה לתת, אין לקביעת המקום שום משמעות, אלא פיטומי מילי בעלמא, וצ"ע.³⁸

ה. הצעת פתרון

כדי לפתור את כל הבעיות שעוררנו, אנו מציעים הצעה מעשית, שמטרתה להציל את הציבור מאיסור גזל מדאורייתא, שהוא חמור מאיסור טבל מדרבנן. אמנם הצעה זו אינה רצויה לכתחילה, אך בדיעבד, במצב החמור שנוצר, יש בה הרע במיעוטו. וזאת הצעת: לזכות את העניים בתמורה מסוימת במקום נתינת המעשר עצמו. כל חקלאי, ירקן או צרכן יחתמו בפני קרן המעשרות שהם מרשים לזכות את העניים במעשר תמורת פיצוי מסוים. פיצוי זה לא יהיה גדול כל כך, וכל אדם יוכל לעמוד בו. במצב הנוכחי, שבו למעשה העניים לא מקבלים שום דבר מהמעשר המגיע להם, נוח להם לקבל תמורה כל שהיא במקום המעשר עצמו. ומכיון שזו זכות להם לקבל תמורה במקום המעשר, אנו מזכים אותם במעשר מדין 'זכין לאדם שלא בפניו'. קרן המעשרות תיעזר בגבאי צדקה שיזכו את העניים בתמורת המעשרות שהופרשו על ידי קביעת מקום די בכל אתר ואתר.³⁹ כך העניים יקבלו בעצם 'מעשר'. הנהנים מן המעשר לא יעברו על איסור גזל ולא על 'בל יחל', והמפרישים יסכימו לייעד את המעשר, באמצעות התמורה, לצדקה. וכך יבואו כולם על מקומם בשלום.



37. ס' המצוות לרמב"ם, שורש יב: 'וכמו כן שנוציא מעשר ראשון ונתנהו ללוי'.

38. לגבי הפרשת תרומ"מ בלא כוונה לתת, ראה עוד בתשובת הגרצ"פ פראנק, הר צבי, זרעים א ס' מד; מנחת שלמה א, ס' נג אות א; שם, ס' סב אות י.

39. הערת עורך: י"פ. לאור דברי רש"י שהוזכר לעיל צ"ע, כי העניים כבר זכו בעת קריאת שם, ואם כן איזו זכות זאת שיוותרו על מה ששייך להם כדי לקבל כמה פרוטות?! בנוסף, הפתרון המוצע מסתמך על הדעה ש'מה לי הן מה לי דמיהן', ובכך נחלקו מהר"י קורקוס שאסר ורדב"ז שהתיר בדיעבד, עי' שו"ת הרדב"ז ח"א ס' שמ.

ד"ר מרדכי שומרון

'יין בריא' ואתגר חדש

מבוא

איסור כלאי הכרם שונה מאיסור כלאי זרעים ומכלאי אילן. כאשר אדם עובר על איסור כלאיים וזורע מיני כלאיים בירקות או מרכיב כלאיים באילנות או בירקות – אין הפירות נאסרים באכילה, אפילו על מי שעשה את מעשה האיסור.¹ לעומת זאת כאשר אדם עובר על איסור כלאי הכרם, היבול נאסר באכילה ובהנאה ואף הכרם מתחייב בכילוי, שנאמר: 'פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם'.²

זכינו בדורות האחרונים, מאז תחילת שיבת ציון המחודשת ובמיוחד בדורנו, לריבוי של כרמי יין וכרמי מאכל בכל אזורי הארץ. כרמי יין ומאכל גדלים כיום מצפון רמת הגולן והגליל העליון ועד לערבה ולמצפה רמון שבנגב. עונת הבציר בכרמי המאכל מתחילה באביב המוקדם בערבה ובבקעת הירדן ומסתיימת בחודש שבט בכרמי האיכות שבאזור לכיש. פריסת עונה כה נרחבת לא הייתה אפשרית לפני שנים מועטות ובוודאי לא לפני שני דורות. הרחבת העונה מתאפשרת תודות לשילוב מתוחכם בין זנים שונים ולניצול תנאי האקלים השונים במרחבי ארץ הצבי, 'ארץ אשר לא תחסר כל בה'. אין אח ורע בתבל לבציר של ענבי מאכל במשך תקופה כה ארוכה בחבל ארץ כה קטן. כמובן לא נגרע מחלקם של החקלאים המעולים העושים במלאכה ובסייעתא דשמיא מגיעים לתוצאות מבורכות ביותר. מבחינה כלכלית גידול ענבי מאכל ממותג בשווקים כגידול איכותי, ולכן הוא נמכר במחירים גבוהים במשך כל עונת השיווק. שיטת הגידול הנהוגה בדרך כלל בכרמי מאכל כוללת ניקיון מוחלט ככל האפשר מעשבייה מסיבות שונות. לכן אין כמעט חשש של איסור כלאי הכרם בכרמי מאכל.

גם כרמי יין מקובל בדרך כלל לגדל כשהם נקיים מעשבייה, כדי למנוע תחרות על המים והמינרלים ולהקטין את החשש מהתפשטות מחלות ומזיקים.

א. מגמה חדשה בכרמים

בשנים האחרונות החלה להתפתח מגמה של השארת העשבייה בכרם ולחלופין זריעה של מיני עשבים מסוימים. שיטת גידול זו אינה חדשה במטעים, אולם עד כה כמעט ולא הייתה מקובלת בכרמים. ישנן סיבות מספר למגמה זו:

1. שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' ז.
2. דברים כב, ט; רמב"ם הל' כלאיים פ"ה ה"ז-ה"ח.



א. מניעת סחף של הקרקע בכרמים הנטועים בשיפועי קרקע ובמדרונות וסובלים עקב כך מסחף של הקרקע בגשמים. השארת עשביית הבר או זריעת מיני צמחים חד-שנתיים בעלי מערכת שורשים מסועפת מסייעות להקטין את בעיית הסחף של הקרקע.

ב. תפיסת עולם אגרואקולוגית הרואה בשימור הסביבה לטווח הקרוב והרחוק ערך חשוב. כל פגיעה בצומח ובחי אינה ראויה לפי תפיסה כוללנית זו. בסיס החשיבה הזו, במגבלות מסוימות, אינו חדש והוא קיים בתורת ישראל ומנוסח בלשון המדרש: 'תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך'.³

ג. מזעור השימוש בחומרי הדברה. הימנעות מהדברת עשבייה באמצעות חומרים כימיים רעילים מקטינה את הסיכון לפגיעה בקרקע, בסביבה ובאדם הצורך את התוצרת.

ד. התבססות אוכלוסיות חרקים המועילים לכרם. השארת העשבייה עד לאחר שלב פריחתה והפצת הזרעים, עשויה לאפשר התבססות של חרקים העשויים להועיל לכרם. אמנם ייתכן באותה מידה שיתרבו דווקא חרקים העלולים להזיק לצמחים ולפרי, ונמצא שכרנו בהפסדנו. התפיסה בתחום זה מתבססת על ביצוע של מעקב וניטור רציף של אוכלוסיות החרקים המועילים והמזיקים ושמירה על איזון ביניהם, כפי שמקובל בחקלאות האורגנית. לעיתים החקלאי משלם מחיר לא קטן בירידת כמות היבול ובאיכותו, אך הוא עשוי לפדות רווח גבוה יותר בעבור התוצרת, כפי שקורה בשיווק של תוצרת אורגנית. במקרה דנן של גידול העשבייה הטבעית בכרם, משווק היין תחת המותג: 'יין בריא'.

ישנם נימוקים נוספים להשארת עשבייה בכרם, ובהם:

1. הגדלת כושר חידור הגשם לקרקע כאשר הוא יורד בעוצמה רבה.
 2. הפחתה בהתחממות הקרקע בקיץ.
 3. הקטנת האידוי מפני הקרקע ובה בעת ייבוש של שכבת הקרקע העליונה, אשר לפי תפיסה מסוימת עשויה, אולי, לשפר את איכות היין.
 4. הקטנת הידוק הקרקע הנגרם עקב נסיעת כלים מכניים בכרם.
- אין בכוונתי במאמר תמציתי זה לדון ביתרונות המקצועיים, אם ישנם, של הנימוקים הללו. אציין רק כמה עובדות:
- א. מערכת השורשים של הגפן עמוקה בהרבה מזו של עשבי הבר החד-שנתיים.
- ב. רובם המוחלט של הכרמים בישראל מושקים ומדושנים באמצעות מערכות טפטוף, ולכן יכולת הבקרה של איכות הענבים נתונה באופן כללי בידי הכורם.
- ג. מרבית האזורים שבהם מגדלים כרמים מקבלים כ-350–650 מ"מ גשם בשנה, ולצורך קבלת יבול רב ואיכותי שרווח כלכלי בצידו, נדרשת תוספת של השקיה בקיץ.
- ד. גם בכרמים שמשאיירים בהם את העשבייה בין השורות, מרססים אותה בקוטלי עשבים לאורך שורות הגפנים וקווי הטפטוף.

3. קהלת רבה, פרשה ז.

ב. בעיית כלאי הכרם בשיטת הגידול החדשה

התפיסה של הימנעות מפגיעה בחי ובצומח היא נכונה באופן כללי, אולם כאשר אנו באים לדון בכרם, חובה להגבילה. התורה ציוותה עלינו שלא לזרוע ולגדל מיני דגנים בכרם, ואף חייבה לעקור את הצמחים והגפנים כאשר האיסור הוא מדאורייתא, שנאמר: 'פן תקדש המלאה – פן תוקד אש'.⁴ במקרה זה אנו נתקלים בהתנגשות בין הערך הכללי של שמירת הטבע כפי שהוא, לבין חיוב התורה שלא לגדל כלאיים בכרם.

כמה שאלות מתעוררות כאשר אנו באים לדון בנושא:

- א. מהם המינים האסורים באיסור כלאיים בכרם?
- ב. מאיזה שלב בגידול הצמחים והכרם חל האיסור?
- ג. האם ישנו איסור לקיים מינים אסורים שגדלו מאליהם?
- ד. כאשר ישנה חובת עקירה של הצמחים, באיזה אופן העקירה צריכה להיעשות? האם די בכיסוח עילי של העשבים?
- ה. האם ישנם פתרונות לגידול עשבייה בכרם מבלי לעבור על איסור כלאיים?

1. מהם המינים האסורים באיסור כלאיים בכרם?

מדאורייתא אסור לזרוע ירק או תבואה ביחד עם זרע (חרצן) של גפן וכן אסור לשתול או לזרוע ירק או תבואה ליד גפן.⁵ כאשר אדם זורע שני זרעים של ירק או תבואה ביחד עם חרצן, הוא מתחייב במלקות,⁶ אך אם זורע זרע אחד של ירק או תבואה יחד עם חרצן, הוא אמנם עובר על האיסור, אולם אינו מתחייב במלקות.⁷

כיום אין מקובל לזרוע את הכרם בחרצני הגפן, אלא להכין את השתילים במשתלה. שם גם מרכיבים את הגפנים על כנות (מותרות בד"כ), ולאחר מכן נוטעים אותם בכרם. לכן במצב הנהוג כיום אין אמנם חיוב מלקות (אשר ממילא אינו נוהג בזמן הזה), אך האיסור קיים.

לפיכך נתמקד במצב שבו אדם זורע או מקיים, דהיינו אינו עוקר, ירק או תבואה בכרם.⁸ איסור כלאי הכרם כולל מיני תבואה וירק חד-שנתיים, או רב-שנתיים המתחדשים מהשורשים.⁹

צמחים שמקובל לזרוע או לגדל לצורך מאכל אדם או בהמה וגדלו מעצמם בכרם – חייב לעוקרם.¹⁰ צמחי בר ממינים שאין מקובל לזרוע או לגדל לצורך אדם או בעלי חיים וגדלו מאליהם – אינם אסורים בכרם, ולכן אין חובה לעוקרם.¹¹

4. רמב"ם הל' כלאיים פ"ה ה"ח.

5. רמב"ם, שם פ"ה ה"א, ה"ב, ה"ז.

6. קידושין לט ע"א; רמב"ם, שם פ"ה ה"א-ה"ב.

7. רמב"ם, שם ה"ז.

8. משנה כלאיים פ"ח מ"א; רמב"ם, שם ה"ח; מהרי"ק, רדב"ז וכו"מ לרמב"ם שם.

9. להרחבה ראה ספר הלכות הארץ, מהדורה שנייה, הלכות כלאיים פ"ט סעי' 2, הערות 130, 131.

10. רמב"ם, שם ה"ח.

11. כלאיים פ"ה מ"ח; שו"ע, יו"ד סי' רצו סעי' יד; חזו"א כלאיים סי' א ס"ק יב.



2. מאיזה שלב בגידול הצמחים והכרם חל האיסור?

ירק או תבואה שנזרעו או נשתלו בסמוך לגפן נאסרים באכילה ובהנאה משעה שהשתרשו בקרקע, וחייב בעקירתם.¹² תהליך ההשתרשות בזרעים או בשתילים אורך ימים אחדים כאשר הקרקע לחה.

השלב הקובע בגפן את האיסור הוא השלב שבו הענבים הגיעו לגודל של 'פול הלבן'. כאשר הירק או התבואה השתרשו והענבים הגיעו לגודל של 'פול הלבן' בו זמנית – שניהם אסורים באכילה ובהנאה, ויש לעקור את שניהם ולבערם.¹³ לגבי שיעורו של פול הלבן, ישנן דעות שונות בזיהוי הצמח. לדעת י. פליקס הכוונה כנראה ללבב מטפס (Lablab purpureus). לדעת משה רענן ייתכן שהכוונה למין שעועית הנקרא שעועית העין השחורה (Vigna unguiculata). באופן כללי מדובר בשלב שבין בוסר לתחילת ההבשלה של הפרי.¹⁴

כאשר אדם זורע כלאיים בכרם, הוא עובר על האיסור גם כאשר הגפנים בשלכת.¹⁵

3. האם ישנו איסור לקיים מינים אסורים שגדלו מאליהם?

כפי שצוין לעיל התפיסה של השארת צמחיית הבר בכרם אינה עושה הבחנה בין מיני העשבים השונים הצומחים מעצמם ואף רואה יתרון בריבוי המינים ובהטרוגניות. ברוב אזורי הארץ ישנם מינים רבים של עשבים ממשפחות בוטניות שונות הנובטים לאחר הגשמים, מתפתחים במהלך החורף ופורחים מתחילת האביב ועד לאמצע הקיץ. בין המינים הרבים הללו ישנם מיני דגנים נפוצים מאוד כגון חיטה, שעורה ושיבולת שועל, חלקם ספחים של מינים תרבותיים וחלקם מיני בר הקרובים למינים התרבותיים. בנוסף למיני הדגנים ישנם מינים רבים של קטניות כגון בקיה וטופח וכן מינים של תלתן וחרדל ומינים נוספים. משך הקיום ומועד הפריחה של העשבייה משתנים משנה לשנה ומאזור לאזור בהתאם לתפוצתם הגשמיים ולטמפרטורה השוררת בזמן הפריחה. בשנים ברוכות גשמים וקרירות יחסית, הצמיחה והפריחה עשויות להימשך פרק זמן ארוך לעומת שנים מעוטות גשמים וחמות.

בהתבוננות פשוטה בצידי הדרכים והשדות ניתן להתרשם משפע מיני העשבים העשויים לגדול בכרם ללא טיפול למניעת העשבים. הבולטים מבין המינים הם החיטה, השעורה, שיבולת השועל והחרדל, הפורח באביב בפריחה צהובה. ארבעת המינים הללו הם מינים שמקובל לזרוע ולגדל ממשפחתם בשטחים מסחריים בארץ ובעולם, ולכן אסור לקיים אותם.¹⁶

12. רמב"ם, שם הי"ג; שו"ע, שם סעי' ט.

13. רמב"ם, שם.

14. להרחבה ראה חוקות הארץ, עמ' 420.

15. ירושלמי כלאיים פ"ז ה"ב; באור הפני משה לירושלמי שם, שה"ה אף בקיץ אם נשרו העלים; רמב"ם, שם הט"ז; שו"ע, יו"ד סי' רצו סעי' יב.

16. רמב"ם, שם הי"ח; שו"ע, שם סעי' יד.

4. עקירה בדרך של כיסוח עילי

ישנם חקלאים המעוניינים בקיומם של עשבים במטעים מסיבות שונות שחלקן הוזכרו לעיל (מניעת סחף של הקרקע, מניעת הידוק הקרקע ועוד), אולם אינם מעוניינים שהעשבייה תתחרה בעצים על המים והדשנים שבקרקע. מסיבה זו הם מכסחים את העשבייה מעל פני הקרקע באמצעות כלים מכניים (מכסחת להבים, מכסחת שרשרת, חרמש מוטורי וכד'), מבלי להפר את האיזון הפיזיקלי של הקרקע. באופן זה נותר בעינו היתרון של קיום העשבייה כמונע סחף, ומאידך גיסא העשבייה אינה מתחרה בעצים על המים. כאשר פעולת הכיסוח נעשית בעונת הגשמים, מרבית מיני העשבים ומיני הדגנים מתחדשים וגדלים שוב, ויש צורך לחזור על פעולת הכיסוח פעמים נוספות, עד לשלב שבו העשבייה קמלה מעצמה ושוב אינה מתחדשת. כאשר מדובר במטעי עצי פרי שיטה זו מקובלת ויתרונותיה בצידה. אולם כאשר מדובר בכרם מאכל או כרם יין, יש לדון הלכתית אם כיסוח עילי של העשבייה מעל פני הקרקע באופן שזו עתידה להתחדש ולצמוח שוב, מספיק כדי להינצל מאיסור כלאי הכרם, או שכדי לבטל את האיסור יש צורך דווקא בעקירה או ריסוס שימנעו מהעשבייה לצמוח שוב. נשאר את ההכרעה בשאלה זו לפוסקי ההלכה.

התחדשות העשבייה לאחר כיסוחה מותנית בכמות המים הזמינה שבקרקע העומדת לטובת העשבים ובהתמשכות עונת הגשמים. ככל שזו מתארכת, כך גדלה יכולת העשבים להתחדש שוב ושוב. לקראת האביב מתחילה גם נביטה של מיני עשבים קיציים השונים באופיים מעשבי החורף. העשבים הקיציים בדרך כלל בעלי מערכת שורשים עמוקה ויכולת הישרדות גבוהה בתנאי חום. כפי שכבר צוין, רובם המוחלט של הכרמים מושקים בקיץ, ולכן העשבים שבכרם עשויים ליהנות מתנאי גידול נוחים ומאספקת מים קבועה. המרווחים שבין שורות הגפנים קטנים בהרבה לעומת אלו המקובלים במטעי עצי פרי, ולכן העשבים יכולים להגיע בנקל אל הקרקע המושקית והלחה. הימנעות מסילוק העשבייה בכרם עשויה להאריך את משך הקיום של עשביית החורף לתוך הקיץ, ובכללה של מיני דגנים שונים. כיום מגדלים בישראל מיני חיטה ושאר דגנים בקיץ בשטחים מסחריים לצורכי נוי. לדוגמה, חיטה מהזן ענבר, המשמשת למאכל, מגודלת גם לצורכי נוי בקיץ. כאשר זני חיטה אלו נהנים מהשקיה ומתנאי גידול מתאימים בקיץ, הם גדלים היטב, ומכאן שהימנעות מטיפול בעשבייה בכרם עלולה להביא, בזכות ההשקיה הניתנת לגפנים, גם לגידול של מיני דגנים מסחריים לצידם.

5. פתרונות לגידול עשבייה בכרם

עד כה עסקנו בבעיות הכרוכות בהשארות עשביית הבר בכרמים. מה ניתן להציע לחקלאי המעוניין לגדל גידול כיסוי מסיבות מקצועיות (מניעת סחף, הקטנת הידוק של הקרקע וכד'), אך מקפיד על שמירת הלכות כלאי הכרם? ישנם מיני צמחים ובהם מיני דגנים חד-שנתיים, אשר אין מגדלים אותם כיום למאכל אדם או לבעלי חיים, וניתן לזרוע אותם בכרמים ולקבל את אותה תועלת. זריעה של מין



אחד שאינו משמש למאכל אדם ובהמה, מבלי לאפשר גידול של מיני בר אחרים בתוכו, עשויה להיות פתרון בעבור החקלאי.¹⁷

סיכום

א. המגמה החדשה של השארת העשבייה בכרמים אסורה לרוב שיטות הפוסקים וטומנת בחובה סיכון בייצור יין האסור בשתייה ובהנאה.
ב. שיטה זו אפשרית במטעי עצי פרי אך לא בכרמים.
ג. חקלאי המעוניין מסיבות מסוימות לגדל צמחי כיסוי בכרם צריך להתייעץ מראש עם מומחי הלכה בתחום.



17. רדב"ז, לרמב"ם שם הי"ח; חזו"א שם.

הרב יהודה הלוי עמיחי

השארית עשבי בר בכרם

הקדמה

בשנים האחרונות חל שינוי בדרך גידולם של כרמי יין. יש חקלאים יש חקלאים שמניחים לעשבייה שגדלה בתקופת החורף בין שורות הכרם, ולא עוקרים אותה לעיתים עד לפני הבציר. (בגלל מניעת סחף, חנקן בקרקע וכן הפחתה בריסוסים). ייתכן מצב שבו חלק ניכר מהעשבים האלה הם מאכל אדם (חיטה, שעורה, שיבולת שועל וחרדל) ומאכל בהמה (בקיה), ויתרתם עשבים משונים, מיני דשאים. בעל הכרם איננו רוצה שמינים אלו יאכלו (על ידי אדם או בהמה), אבל רוצה לנצל אותם להטבת הכרם בכמה תחומים (מפורט לעיל). שיטה זו עדיין איננה נפוצה ברוב כרמי היין; ברוב הכרמים משאירים עשבייה בכרם עד תחילת לבלובו, ואז עוקרים או מרססים את העשבייה והגפן מתחילה לפרוח ולבלב. ברם, בהדרגה השיטה החדשה החלה לתפוס מקום גדול בחקלאות, וידוע על כמה כרמים שבהם החלו נוהגים בה. כמו כן התברר שהשארית העשבייה נעשתה גם בשנים הקודמות (תשע"ו, תשע"ז). יש לדון האם השיטה מותרת או אסורה, ועוד יש לדון אם יש כאן כלאי הכרם, מה מעמד הגפנים והיין.

א. קיום כלאיים בכרם

התורה (דברים כב, ט) אוסרת על זריעת שני מינים בכרם, שנאמר 'לא תזרע כרמך כלאים'. נאמר במשנה (כלאים פ"ה מ"ה): 'הנוטע ירק בכרם או מקיים הרי זה מקדש'. מלשון המשנה נראה שדין 'המקיים' בכרם כדין הנוטע, ואפילו חכמים הסוברים שאין מקיים חייב בכלאי זרעים¹ מודים שיש איסור כזה בכלאי הכרם מדאורייתא. נראה שיש להסביר שבכלאי הכרם יש סברה נוספת לחייב, וכפי שכתב הריטב"א (קידושין לט ע"א): ולא מצינו איסור במקיים אלא בכלאי הכרם דכתיב בהו לא תזרע תרי זימני כדאיתא התם (ע"ז ס"ד א').

הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה ה"ח) הביא את לשון המשנה וכתב את הפירוש, וזו לשונו: 'אחד הנוטע ואחד המקיים כגון שראה כלאים צמחו בכרם והניחם הרי זה קדש'. נראה כנ"ל שהאיסור לקיים בכלאי הכרם הוא מדאורייתא כדין הנוטע, אך הגר"א, ה'חזון איש' והגרש"ז אויערבאך כתבו שאיסור מקיים הוא מדרבנן.² מכל מקום בין בנוטע בין במקיים כלאיים – הכרם מתקדש מדאורייתא.

1. עי' מו"ק ב ע"ב; חוקות הארץ פ"א ה"ג.

2. ביאור הגר"א, יו"ד סי' רצו ס"ק ב; חזו"א, סי' ד ס"ק יג; מנח"ש פ"א ה"ג אות ט, י, עמ' נח.



הרמב"ם דייק בלשונו 'שראה כלאים צמחו', משמע שצמחו מעצמם והניחם, והרי זה חייב משום מקיים. הרמב"ם הוסיף 'והניחם' בפירושו למשנה שבה נאמר 'או מקיים', ללמדנו שאין צורך בפעולה מעשית בכרם כדי להתחייב בקיום, אלא מספיקה ההנחה כדי לקדש את הכרם. וכן כתב הרמב"ם בפירושו למשנה שהמקיים הוא 'שרואהו שצמח ומשאירו'. המהר"י קורקוס (לרמב"ם פ"ה ה"ח) הוסיף שאם הניח לירק לגדול, לא חייב מלקות, כיוון שאין בו מעשה, אבל ברור למהר"ק שיש בכך איסור קיום ושהכרם התקדש, וזו לשונו: 'ודע שאם לא עשה מעשה בקיומו מקדש ואינו לוקה ופשוט'. הרמב"ם (פ"ה ה"ז) חזר על הלכה זו וכתב שהמקיים מקדש: היה עובר בכרם ונפלו ממנו זרעים... וצמחו הרי זה לא נתקדש שנאמר אשר תזרע וזה לא זרע, וחייב לעקור כשיראה, ואם קיימן הרי זה קדש. אנו לומדים מכאן שבתבואה שנזרעה מעצמה אפילו שלא לרצונו, אם קיים את העשבים לרצונו הרי זה קידש.

ב. שני מינים ומפולת יד

לעניין חיוב מלקות כתב הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה ה"א-ה"ב) שיש שני תנאים: (1) שזרע שני מיני תבואה או ירקות עם זרע הגפן; (2) שהזריעה תהיה במפולת יד. כאמור תנאים אלה נכתבו לעניין המלקות, אבל לעניין קידוש הכרם אין צורך במפולת יד, וכן כתב הרמב"ם (פ"ה ה"ז):

אסור לזרוע ירקות או תבואה בצד הגפנים או ליטע גפן בצד הירק או תבואה, ואם עשה כן אף על פי שאינו לוקה הרי זה קדש ונאסרו שניהם בהנאה הירק או התבואה והגפנים...

על דברי הרמב"ם כתב המהר"י קורקוס:

אסור לזרוע ירקות או תבואה וכו'. רפ"ח דכלאים ובירושלמי ואפילו לר' יאשיה דבעי מפולת יד היינו ללקות אבל פירות נאסרו דהא קי"ל זרוע מעיקרו בהשרשה זרוע ובא בתוספת... והוסיף רבינו ואסר במין אחד עם הכרם... והריטב"א ז"ל כתב דבארץ אסור אפילו בחד מינא אבל בחו"ל בב' מינין מקדש משום דלכי גדלי דמו מפולת יד...

מסקנת המהר"י קורקוס היא שלעניין קידוש הכרם בארץ ישראל די בזריעת מין אחד עם הגפן כדעת הריטב"א. וכן נראית פשוט לשון הרמב"ם. ה'כסף משנה' (לרמב"ם שם) הביא את דברי הר"ן שאמנם רבי יאשיה הצריך שני מינים ומפולת יד כדי ללקות, אבל לעניין איסור הפירות מודה ר' יאשיה שאפילו לא נעשו במפולת יד, הרי אלו אסורים, ובלבד שיהיו שני מינים מלבד הגפן. הר"ן הוסיף שלדעת הרמב"ם גם מין אחד מספיק כדי לאסור את הגפן והירק ולקדש אותם. בספר 'חוקות הארץ'³ מובא שנחלקו הראשונים אם כדי לאסור ולקדש אנו צריכים שני מינים, או די במין אחד עם הגפן לשם

3. חוקות הארץ, פ"ה ה"ז אות ב.

כך. אבל נראה פשוט שאין צורך במפולת יד, ואם יש שני מינים בכרם אפילו ללא מפולת יד הרי זה אסור לקיים. ה'חזון איש'⁴ כתב שקיבלנו עלינו את הוראת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' שיש להחמיר בלא מפולת יד, ומכאן שאם יש שני מינים בכרם, אפילו בלא מפולת יד, הדבר אסור. לפי הסבר זה נראה שאם זרעו שני מינים (תלתן, שיבולת שועל, בקיה) בכרם, אפילו שלא היה במפולת יד, הגפן, הענבים והעשבים נאסרים בהנאה מדין תורה.

ג. ניהותא בכלאיים

נאמר במשנה (כלאים פ"ז מ"ה):

אמר רבי יוסי מעשה באחד שזרע את כרמו בשביעית ובא מעשה לפני ר' עקיבא ואמר אין אדם מקדש דבר שאינו שלו.
הרמב"ם בפירושו למשנה (שם)⁵ כותב שהלכה כרבי יוסי ורבי עקיבא, וכן פסק בהלכותיו.⁶ אלא שנשאלת השאלה מה בין איסור כלאיים, שבו אין אדם אוסר דבר של חברו, לדין בשר בחלב, שאוסר את התערובת אף שלא נעשתה לרצון הבעלים. שאלה זו שאל הר"ש, וזו לשונו:

אין אדם מקדש דבר שאינו שלו – אע"ג דשאר איסורין כגון בשר בחלב אוסר שאינו שלו? אין לדמות איסורין התלוין בנתינת טעם לזה. מיהו קשה מכלאיים בגדים ורובע ונרבע דלגבוה? ויש מחלקין בין איסור התלוי במחשבה לשאר איסורים, דכלאים תלויין בניהותא דבעלים כדתנן לעיל בפרק ה' (משנה ו) גבי רואה ירק בכרם דמחלק בין כשאגיע שם לכשאחזור וכן בין סיערתו הרוח לאחריו לסיערתו לפניו, וגבי כלאים היינו טעמא דכתיב לא תזרע מה זורע דניחא ליה והא אין אדם נהנה ולא ניחא ליה של אחרים [א"נ] שאני הכא דכתיב כרמך. וטעמא דתנא קמא מרבי בירושלמי (בפרקין הל' ג) מקרא דאמרינן (דברים כב) לא תזרע כרמך אין לי אלא כרמך כרם אחר מניין תלמוד לומר כלאים.
הר"ש מציין שבכלאיים כתוב 'לא תזרע', ומסיק שצריכה להיות פעולת זריעה שנוח לאדם בה. כמו כן כתוב 'כרמך', ומכאן שצריך שתהיה לאדם הנאה מזריעת כרמו כלאיים, אולם הנאת העושה שאינו בעל הכרם איננה אוסרת.⁷ לעומת זאת תנא קמא סובר שאדם מקדש דבר שאינו שלו מלשון הכתוב 'כלאים', ומשמעותה שבכל מקרה של כלאיים הדבר נאסר, אפילו שלא ברצון הבעלים ובהנאתם.
העולה לנו שמסקנת דברי הר"ש והרא"ש היא שבכלאיים יש שני תנאים: (1) המצאות כלאים. (2) הנאה של הבעלים, ובכך נחשב זורע כלאיים. לכן יש להבדיל בין כלאיים לבין

4. חזו"א, כלאיים סי' א ס"ק יג.

5. פיה"מ לרמב"ם, מהד' הרב קאפח.

6. רמב"ם, הל' כלאיים פ"ה ה"ח.

7. נראה שאין כאן שני תירוצים אלא המשך אחד, ואין צורך בהוספת המילים א"נ, וכן הרא"ש לא הביא את זה כשני תירוצים אלא תירוצ אחד – שהכול תלוי בניהותא של הבעלים. אח"כ מצאתי כן במעדני ארץ, כלאיים פ"ה ה"ח ד"ה ולכן נראה.



איסור בשר בחלב: בכרם אין אדם אוסר דבר שאינו שלו; לעומת זאת איסור בשר בחלב אינו תלוי כלל בניחותא של הבעלים, אלא עצם החיבור בין שני הדברים אוסר, וגם חברו יכול לאסור את התערובת. למדנו מכאן שניחותא היא בסיס בתנאי כלאי הכרם.

ד. מהי ניהותא האוסרת

המשנה (כלאים פ"ה מ"ו) חילקה בין שני מצבים: המצב האחד, אם רואה ירק בכרם ואמר 'כשאגיע אלקטנו', משמע שאינו מתעצל בעקירת הירק אלא מתעכב בעקירה כי עדיין לא הגיע אליו, ולכן אין זה כלאיים, אפילו גדל בכרם. המצב האחר, אם אמר 'כשאחזור אלקטנו', אזי מתעצל בלקיטת הירק, ולכן אם גדל אחד ממאיתם – קידש הכרם ואסור. מכאן למד ב'מנחת שלמה' (כלאים פ"ה ה"ח עמ' קסד) שכל ניהותא אוסרת בכלאים:

אף אם בעצם לא ניהא ליה כלל בתערובת הכלאים משום כחש גופני וכדו', אפי"ה אם רק מתעצל מלעוקרם היינו ניהא ליה ואם הוסיף מאיתים קידש, וכ"ש אם באמת רוצה בפירצת הגדר בשביל שום דבר אחר ודאי דהיינו ממש ניהא ליה אע"פ שרצונו הוא מחמת דבר אחר.

למדנו שכאשר יש לבעלים ניהותא, אפילו שאיננה ניהותא לאכילה, הרי זה מקדש בכלאים. לדוגמה: אם פורץ גדר בין הירק לבין הכרם בגלל סיבה שאינה נוגעת לכלאים, הרי זה אסור, אף שאינו רוצה את הכלאים. וכן אנו לומדים בגמרא (ע"ז סד ע"א) שניהותא להרוויח שכר בעבור העקירה ג"כ נחשב להיות קיום. מכאן שאפילו הנאה צדדית גורמת להחשיב כניהותא והרי זה מתחייב בקיום.

יסוד זה אנו לומדים מדברי המשנה (פ"ב מ"ז) שהזורע לבדוק את הפשתן ליד החיטה אין בו כלאיים, והסביר הגר"א שמותר לבדוק את הפשתן והחיטה, משום שלא יקיים את הזרעים עד שיבשילו, ומכאן שלא התיר אלא מכיוון שלא מקיימם. ברם, אם היה מקיימם עד שיבשילו, אפילו שנטע אותם לבדיקת הכרם, הרי זה אסור מדיני כלאיים, ומכאן למדנו שכל ניהותא בכרם אוסרת. ה'מעדני ארץ'⁸ הוסיף בהגדרת הניהותא שאם יודע שיש בכרם כלאיים ולא אכפת לו מהם, זה כבר נחשב להיות ניהותא. רק רצון שלילי פוטר מקידוש הכרם, אבל אם לא אכפת לו הרי זה ניהותא האוסרת בכרם. א"כ בנידון דידן שמניחים את הזרעים עד שיבשילו ואפילו שלא יאכלום, אבל נעשים לטובת הכרם לגידול טוב יותר ורוצה בהנחתם, יש בכך איסור כלאיים.

ה. החידוש בשיטת הגידול החדשה

במקרה של זרעים שגדלו מאליהם והושארו בכרם עד תחילת האביב ואז נעקרו – לא חששו לכלאים, מכיוון שזרעים אלו לא נשתלו אלא עלו מאליהם. כמו כן הם עומדים

8. מעדני ארץ, כלאיים פ"ה ה"ח עמ' קסח ד"ה אבל.

לעקירה בימי ניסן, כפי שהתירו להשהות חמץ על מנת לבער.⁹ כך בכלאיים יש מקום לומר שמקיים על מנת לעקור אין בו איסור.¹⁰ כמו כן לדעת הרב קוק¹¹ אליבא דהרמב"ם איסור קיום שייך רק אם יש איסור זריעה, ובמקום שעלו מאליהם נראה שאין איסור קיום, לכן אפשר להתיר להתעכב עם עקירת עשבי החורף עד פריחת הגפן. אבל לפי שיטת הגידול החדשה, שבה רוצים לקיים את הצמחייה הזו שיש בה עשבי מאכל בהמה, יש בכך קיום, ואם יגיעו ענבים לידי פול הלבן, יהיה מצב של קידוש הכרם. נראה שהרצון להשאיר את העשבים בכרם מחייב את עקירתם מיד. אמנם בדרך כלל כשיש עשבים ורוצים לעקור את העשבייה, אין בכך איסור מקיים, שהרי העשבים עלו מאליהם והוא רוצה לעוקרם, ומכיוון שזורע על מנת לעקור אפשר להקל ולא לחייב לעקור מיד. אבל לפי שיטת הגידול החדשה, שרוצים להניח את הגידולים עד צמיחת הגפן, הרי זה אסור בקיום ויש לעקור את העשבים מיד.

1. עשבי בר

חלק מהעשבים הגדלים בכרם הם עשבי בר, דהיינו חטת ברושעורת בר. חיטה זו איננה מקובלת בזריעה בימינו, מכיוון שאנו מקפידים מאוד על מיני איכות בחיטה ודואגים שיהיו זנים טובים בטעמיהם וביסודות הבריאותיים שבהם. ברם, ברור שגם חיטה זו יכולה להיאכל בשעת הדחק (בשנות רעב). כמו כן ברור שעשבי בר אלו ראויים לאכילת בהמות, ואכן יש שזורעים מינים אלו לבהמות. נשאלת השאלה: האם עשבי בר אלו ג"כ כלולים במינים האוסרים את הכרם?

כידוע ישנם זנים רבים בחיטה ובשעורה, ולא ראי זה כראי זה. חלק מהזנים לא נזרעים בגלל התאמות קרקע מליחות וכן בשל החיפוש אחר זנים שיש להם נפח ומשקל. בוררים את המין המיוחד לא לפי מידת התאמתו למאכל אלא בהתאם לביקוש בשוק. ברור לכולי עלמא שאם לא היו מינים תרבותיים, היו מקיימים את עשבי הבר למיניהם ואוכלים אותם. על כן נראה שהזנוין (מין חיטה) שמוזכרים במשנה (כלאיים פ"א מ"א) ואשר מגדלים כמאכל ליונים¹² הם כחיטה, שאין בין הזנוין והחיטה כלאיים, ומאידך הזנוין הם כלאיים עם שעורה. עשבי הבר הללו לא גריעא מזנוין, שגם אותם מקיימים למאכל בהמה, וראויים למאכל אדם בשעת הדחק. גם כרשינין, אף שאינם מאכל אדם, כיוון שנאכלים בשעת הדחק הם מוגדרים מאכל אדם¹³ וחייבים בתרו"מ, ולכן גם עשבי הבר הללו מוגדרים כמאכל אדם. ברם, גם אם עשבי הבר לא נחשבים למאכל אדם, ברור שהם נחשבים למאכל בהמה ומגדלים אותם כמאכל בהמה. על כן נראה שגם עשבי הבר בכרמים נאסרים, והרוצה בקיומם אסור כמקיים כלאיים, ואם יבוא לידי פול הלבן יאסר גם הכרם.¹⁴

9. תוס', פסחים כט ע"ב ד"ה רב אשי.

10. ע"י חוקות הארץ, פ"ה הכ"א בחידושים; חזו"א סי' ה ס"ק טו; מעדני ארץ, כלאיים פ"א ה"ג (עמ' נז).

11. חוקות הארץ, פ"א ה"ג בחידושים.

12. ירושלמי כלאיים פ"א ה"א.

13. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"ב.

14. הערת עורך: י"פ. אין ראייה לא מזנוין ולא מכרשינין. מוגדר כמאכל אדם בשעת הדחק.



ז. מיני דשאים

הרמב"ם (פ"ה ה"ט) כתב: 'וכן כל מיני דשאים שעולים מאליהן בשדה הרי הן מקדשים בכרם'.

דברי הרמב"ם מבוססים על גרסת התוספתא (כלאים פ"ג ה"ג). הראב"ד חולק וסובר שהכול נקבע לפי השאלה אם מקיימים את מין הצמח או לא, ולכן יש מיני דשאים ש'אין מקיימים כמותם' ואינם כלאיים בכרם, והעיר שכך היא הגרסה בתוספתא.¹⁵ בספר 'חוקות הארץ'¹⁶ הובאו שיטות מהראשונים ומהאחרונים ולפיהן מיני דשאים ש'אין מקיימים כמותם' – אין בהם איסור כלאיים. ה'חזון איש'¹⁷ הוסיף שאפשר לפסוק כדעות החולקות על הרמב"ם (ראב"ד, רמב"ן, ר"ן וגר"א) ולהקל בדשאים בכרם, משום שמינים אלו הם כלאיים רק מדרבנן, ולצרף את דעת התוספות שבמין אחד בכרם אין איסור כלאיים כלל. לכאורה לפי דברים אלו יש לדון שמא מותרים עשבי בר בכרם.

אלא שה'חזון איש'¹⁸ הגדיר את הדשאים שהתיר: 'אין להם זרע ידוע או שאין דרך לזרעם', אבל מקיימים אותם לבהמה. בנידון עשבי הבר דידן ברור שיש להם 'זרע ידוע' והוא חיטה או שעורה מסוימת ודרך לזרעם בשעת הדחק, וכולי עלמא יקראו להם בשם 'חיטה' או 'שעורה', ולא יקראו מין דשאים, הם מינים ידועים. ואם אינם מאכל אדם, הם מאכל בהמה הנזרע. עשבי הבר שהם מיני תבואה ואינם מוגדרים כ'זן תרבותי' – האם משום כך לא יישאר להם שם של חיטה או שעורה? כשם שתפוח בר ותפוח רגיל כלולים במין 'תפוח' לעניין כלאי הרכבה,¹⁹ אף שתפוח בר איננו נאכל בד"כ, כן עשבי הבר כלולים במינים שנקראים 'חיטה' ו'שעורה', אף על פי שאלו זנים פחותים ולא ראויים

לעניין חיוב תרומות ומעשרות, והזנין נחשב מאכל בהמה. אלא שבכלאיים יש כלל בסיסי נוסף והוא שרגילים לזרוע מין זה שדות שלמים, וכלשון הרמב"ם, הל' כלאיים פ"ה ה"ח: 'עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום'. הזנין אסורים כי אכן רגילים לזרוע אותם למאכל בהמה, עי' ירושלמי כלאיים פ"א ה"א: אמר רבי בא בר זבדא שכן מקומות מקיימין אותן ליונים... ברם הכא דרך בני אדם להביא זנין ממקום למקום. השאלה שצריכה בירור היא אם אותם זני דגן שוליים שגדלים בר נחשבים דבר אחד עד שאם רגילין לזרוע שדות של חיטה נחשב כרגילים לזרוע גם אותם.

תשובת הכותב: כל הדיון במשנה של הקוצים הוא בדבר שאיננו מאכל אדם או בהמה והוא עשב שאין דרך בני אדם לזרועו, ובא אדם אחד ורוצה קוצים למאכל בהמה או לרפואה – על כך נפסק שתלוי אם כמוהו מקיימים או לא. אבל ברור שאם במקום מסוים לא מגדלים חיטה (מסיבות כלכליות), וכי יעלה על הדעת שיהיה מותר במקום זה לגדל חיטה בכרם? כמו כן ברור שאם המין הוא מין הנאכל, אלא שמדובר כאן בזן מסוים שלא מגדלים אותו כעת מסיבות כלכליות (ייתכן שבשנים אחרות יגדלו כמוהו), הוא מוגדר כמין הראשי שהוא מאכל אדם או בהמה. אין לדמות את הקוצים המוזכרים בגמרא, שבהם קיים מבחן הקיום באותו מקום לזן מסוים של חיטה או שעורה, כידוע יש בכל מין עשרות זנים.

15. עי' בתוספתא כפשוטה עמ' 633, שמצאנו את שתי הגרסאות, ורצה לתלות זאת במחלוקת בבלי וירושלמי.

16. חוקות הארץ, פ"ח ה"ט אות ד.

17. חזו"א, כלאיים סי' א ס"ק יב.

18. שם.

19. הערת עורך: י"פ. א) נחלקו בכך הפוסקים, עי' פתחי תשובה, יו"ד סי' רצה ס"ק ב. ב) זה לעניין הגדרת מינו, אך עדיין 'אין כמוהו מקיימים'.

לאכילה מיטבית בימינו.²⁰ וכי נאמר ש'אם החיטה' אינה חיטה בימינו מכיוון שלא מגדלים אותה בכמויות גדולות? זה לא נראה כלל. הזנים ותתי הזנים אינם מוגדרים בהגדרות הלכתיות אלא מדעיות. על כן נראה שעשבי-בר אלו אינם מיני הדשאים שבהם הקל ה'חזון איש'. עוד יש להוסיף שה'חזון איש' דן על כך שדשאים אלו הם מדרבנן בכרם, שהרי רק קנבוס ולוף אסרה תורה, אבל בעשבי-בר שהם זני חיטה ושעורה הספק הוא בדאורייתא, ולא נראה שיקלו בכך, וגם ה'חזון איש' יודה שיש להחמיר ולאסור אפילו חיטת בר ושעורת בר, אף שאינן הזן הנזרע כיום, משום שהמין הכללי הוא הקובע, ובייחוד שדעת הרמב"ם היא פשוטה לאיסור.

בנידון שלפנינו שאלת עשבי הבר לא משמעותית למעשה מכיוון שבכל כרם שגדלו בהם עשבים היו מינים שהם מאכל ודאי מאכל בהמה או אדם (לא בכמויות מבוטלות), כך שלשאלה זו של עשבי הבר אין משמעות וברור שעשבים אלו בכרם יש בהם איסור קיום ובשעה שיהיו ענבים בגודל של 'פול הלבן' הם יאסרו את הכרם והענבים יהיו אסורים בהנאה.

ה. כיסוח או עקירה

לאור הנ"ל יש לעקור את הירק, וכפי שכתב הרמב"ם (פ"ה הי"ז) 'וחייב לעקור כשיראה' משמע שפשוט לרמב"ם שיש חובת עקירה. אמנם לפני כן (שם, הלכה יב) כתב הרמב"ם שאם אדם כפה את הבעלים וזרע ירק בכרם, 'יקצור הזרע', ומשמע קצת שחייב רק קצירה ולא עקירה. אפשר לומר ששם הרמב"ם מתייחס גם לדין חול המועד, ולכן הסתפקו בקצירה, אבל בדרך כלל חייבו עקירה ולא קצירה. על כן נראה שאין להתיר כיסוח, אפילו שאין כאן קידוש בלא פול הלבן, אבל מכיוון שהירק או התבואה השרישו בקרקע, הרי יש כאן איסור קיום כלאיים בכרם אף שלא מקדש עדיין. אמנם אם נסביר שיש כאן ירק ותבואה העומדים לעקירה ואין בכך איסור קיום (לעיל אות ה), בכל אופן נראה שאם הוא מכסח בגלל שרוצה לשמור את החומרים בקרקע ויחזור ויגדל, וכן יחזור ויגדל בשנה הבאה או כשיבואו הגשמים, ייתכן שנחשב 'רוצה בקיומו', ויש בכך איסור של קיום. ובספר 'חוקות הארץ'²¹ מובא בשם ה'משנה ראשונה'²² שאם נשארים שורשי ירק ממין מסוים בארץ, אסור לזרוע מין אחר כיוון שיש כאן זרע בארץ, ונראה שהדין גם לעניין הכרם הוא שאין להשאיר בארץ כל זרע.

20. הערת עורך: י"פ. יש שני דיונים: א. הגדרת המין. ב. אם 'כמוהו מקיימין', ואין לערב בין שני הנושאים וכדלעיל הערה 14.

תשובת הכותב: כבר נכתב ונתברר לעיל.

21. חוקות הארץ, פ"ב ה"ד אות א.

22. משנה ראשונה, כלאיים פ"ב מ"ג ד"ה אם.



ה'חזון איש'²³ כתב שאם הבהמה כרסמה את התבואה, נוצר מצב שמועיל לעניין כלאיים, כיוון שהכרסום עוקר את הזרע מעיקרא ולא יצמח עוד, ולכן אין צורך בהיפוך הקרקע. אבל קצירה שיכולה לצמוח לאחר מכן אינה מועילה. והוסיף שם:

ואע"ג דבכרם שגמם מסקינן בירושלמי דמותר לזרוע ואם יצמח יעקור התם לא שכיח שיצמח וגם הגימום מעיד עליו דלא ניחא ליה, אבל בזה שקצר לא הראה דלא ניחא ליה בצמיחתו.

משמע מכאן שכיסוח לבד לא מועיל בזרעים ויש צורך לעוקרם או להגיע למצב שלא יכולים לגדול עוד. כמו כן יש מקום להתיר גימום רק במקום שהגימום מעיד על רצון לעקירה, אבל בנידון דידן, שהגימום הוא כדי שיישארו השורשים באדמה, נראה שיש בכך איסור קיום.

על כן נראה שיש לעקור את התבואה, ובכך יגלה דעתו שהתבואה הייתה להשחתה ולא יעבור על איסור קיום.

ט. דין היין

לעניין היין של השנה שעברה, שלפי עדות חקלאי מסוים כבר השאירו את העשבים בכרם ובצרו מהכרם יין, נראה שלכאורה אם ברור הדבר שגדלו כאן צמחים האוסרים, כגון צמחים שהם מאכל אדם או מאכל בהמה (כגון חרדל, בקיה, שעורה ושיבולת שועל וכדו') ורצו לקיים, היין של שנים שעברו ג"כ נאסר. אלא שאם יש ספק בכך, וייתכן שלא גדלו צמחים שהם כלאיים בכרם, שהרי אין לנו ידיעה ברורה מה היו הזרעים בשנה שעברה, יש מקום להקל בספק דרבנן ולא לפסול את היין. כמו כן ייתכן שרק הפועל עשה כן ובמקרה זה הוא לא אוסר על אחרים לדעת הראב"ד²⁴ אם לא עשה בשליחות בעל הבית. לפי זה יש מקום להציל את היין (למרות הדוחק שבכך). ועדיין צ"ע, מכיוון שברור שכשם שהשנה גדלו באופן טבעי צמחים שהם מאכל אדם או מאכל בהמה, גם בשנה שעברה היו לפי הנראה צמחי מאכל בעשביית הכרם. ומכל מקום אין לאסור את היין, שאין זה ודאי ויש לו חזקת היתר, ובייחוד שהוא כבר הופץ בכמה מקומות. על כן נראה שלעניין היין בהפסד גדול אפשר להתיר.

סיכום

העולה לנו לדינא:

א. אסור לנטוע או לקיים כלאיים בכרם, ואפילו אם עלה מאליו בכרם, הרי יש בכך איסור מקיים וכן מקדש את הכרם.

23. חזו"א, סי' ד ס"ק כח ד"ה והר"מ.

24. ראב"ד, הל' כלאיים פ"ה ה"ט.

- ב. הכרם מתקדש אפילו בזריעה שלא במפולת יד, אבל נחלקו ראשונים אם צריך שני מינים וגפן, או אפילו מין אחד וגפן נחשבים להיות מקיים כלאי הכרם ומקדש. נראה שיש לחוש לדעת הרמב"ם המחייבת בקידוש בכרם במין אחד.
- ג. אפילו בזריעה שלא ברצונו אלא עלו זרעים מאליהם, אם קיים את הכלאיים הרי זה מקדש, ויש לשרוף את העשבים ואת הגפנים הסמוכות.
- ד. כרם שנהנה מהכלאיים שבו והם לדעתו, אפילו שלא יודע את ההלכה הרי זה אוסר, ויש בכך כלאי הכרם.
- ה. במקום שרוצה את העשבים הנאכלים לאדם או בהמה לא לצורך מאכל, אלא מסיבות אגרנומיות – נחשב להיות קיום ומקדש.
- ו. עשבי מאכל בהמה או אדם שעלו בכרם ורוצה לעוקרם, אף שמתעכב אין בכך איסור קיום כלאי הכרם. לעומת זאת מי שרוצה בקיומם עובר על קיום כלאי הכרם מיד כשרואה אותם בכרם.
- ז. חטת-בר ושעורת-בר – אפשר להגדירן כמאכל אדם ואינן ממיני דשאים. אפילו אם אינן מוגדרות כמאכל אדם, הרי הן מאכל בהמה שאסור לקיים בכרם.
- ח. העשבייה בכרמים כוללת מיני מאכל אדם ובהמה שנזרעים (בקיה, שיבולת שועל, חרדל) בכמות ניכרת, וכיוון שכך, אפילו אם היה מקום להקל בעשבי בר, אי אפשר להקל בעשביית הכרם.
- ט. יש לעקור את כל העשבים שבכרם ולא להשאירם לאחר התעוררות הגפן. הרוצה בהשארת העשבים הללו, אפילו שיכסח אותם, מכל מקום יעבור על איסור קיום.
- י. יין משנת תשע"ז (בכרם שבו השאירו עשבים), אין לאוסרו בשתייה.





י"ז אייר, תשע"ח
02/05/2018
עח 082

בס"ד

לכבוד
מגדלי הכרמים בא"י

שלום רב,

הנדון: עשבייה בכרמים

היות ואנו נמצאים כרגע בשלב הפריחה בכרמים, או מעט לאחריו, להלן הנחיות למניעת חששות של כלאיים בכרמים בנוגע לעשבייה שנמצאת בכרמים:

- יש לוודא שאין בכרם עשבים חיים של שום גידול תרבותי, בין מאכל אדם ובין מאכל בהמה. במידה וישנו בכרם גידול תרבותי מעין זה, יש לעוקרו או לרססו.
 - ראוי גם שלא יהיו מיני דגן בר או מאכל בהמה בר חיים (שעורת בר, שיבולת בר, תלתן בר אספסת בר וכדו') בכרם.
 - עשבי בר אחרים ניתן להשאיר בכרם לחיפוי הקרקע.
 - כורמים שמקפידים על כרם נקי מעשבים, גם אם צומחים פה ושם עשבים מכל סוג שהוא על אף הטיפול שנתעשים, עשבים אלו בוודאי שאינם אוסרים.
- הנחיות אלו הם לעונה הנוכחית, הרה"ר בשיתוף בעלי מקצוע משקיעה מאמץ לגיבוש הנחיות קבועות שיתנו פיתרון הלכתי ומקצועי כאחד לנושא העשבייה בכרם.

בברכה

חג בר צליל

הרב חגי בר גיורא
מנהל מח' תעשייה וחרושת

הרב מרדכי בידרמן
מנהל המדור למצוות התלויות בארץ

העתקים:

כב' הגר"ד לאו שליט"א - הרב הראשי לישראל
הרב יעקב סבג שליט"א - ראש אגף הכשרות
הרב אורי חניא שליט"א - מפקח בתי אריזה ארצי
הרב זאב מנסבך שליט"א - מפקח בתי אריזה
דר' עקיבא לונדון- רכז אגרונומים ברבנות הראשית לישראל
רבנים נותני כשרות ביקבים
יקבים בהשגחת הרה"ר לישראל

ועד הכשרות שע"י בד"צ העדה החרדית פניה"ק ירושלים ת"ו

B.D.Z. KASHRUTH DEPARTMENT ORTHODOX COUNCIL of JERUSALEM

רח'י שטראוס 26, ת.ד. 5006, טל: 02-6700200, P.O.B. 5006, 26 Strauss St.

פקס: 972-2-625-4975, Telefax.

בס"ד, ל' ניסן תשע"ח

הודעה חשובה לכל בעלי היקבים והכורמים
שתחת השגחת הבד"ץ

שלום וברכה,

כורמים המשאירים **עשביה** בין עצי הגפנים בכרמיהם, בתוך שורות העצים או בין השורות, עליהם לדאוג שהעשביה לא תישאר בהגיע עונת הפריחה של הענבים.

יש אז לרסס או לעקור את העשביה שבין העצים ובין השורות. ובמידה והם גדלים שוב, יש לחזור על הפעולה שוב.

השארת עשביה ו/או זרעים כלשהם בעת פריחת וצמיחת הענבים, עלולה לעורר שאלות קשות ומסובכות בנוגע להלכות "**כלאים בכרם**", אשר יש חשש שהם יאסרו את כל הענבים הגדלים עליהם.

בשם הרבנים שליט"א: **נא לקחת זאת בתשומת לב ראויה.**

בכבוד רב,

מאיר דוד ברגמן - שלמה ברנדוויין

מחלקת מצוות התלויות בארץ, של

ועד הכשרות של בד"ץ העדה החרדית ירושלים



הרב יואל פרידמן

חרקים בקמח

הקדמה

במאמר 'משך התפתחות החרקים בקמח והמשמעויות הנובעות מכך', אמונת עתיך 115 (תשע"ז), עמ' 51–54, ביקשנו מהאגרונום יוסי אושר לסקור את סוגי החרקים שמצויים בקמח ואת זמן התפתחותם מבקיעת הביצה ועד הגיעתם לשלב בוגר. נקודת המוצא שלנו הייתה שמיד לאחר הטחינה הקמח נקי מחרקים והבעיה היחידה שקיימת היא שנותרות ביצים שבמשך הזמן עלולות להתפתח לחרקים. בסיכום כתב יוסי אושר כך: במזיקי הקמח המרכזיים, חיפושית הקמח הערמונית (Red flour beetle) וחיפושית הקמח המבולבלת (*Tribolium confusum*), אם הקמח נשאר באזור חם יחסית, משך ההתפתחות יכול להימשך 2–4 ימים בטווח טמפר' של 30–40 מ"צ.

לאור הנ"ל המסקנה הייתה שאם קנו קמח לפני תום 48 שעות מהטחינה והכניסו אותו למקרר או למקפיא, אין צורך לנפות אותו. כמו כן אם קנו קמח כנ"ל או שניפו אותו והכניסו אותו לכמה שעות למקפיא, הביצים נקטלות, ולאחר מכן אפשר לשים את הקמח בשקית סגורה ללא צורך במקרר או מקפיא, כי שוב לא יתפתחו מהביצים חרקים. בהמשך למאמר הנ"ל קיבלנו שתי תגובות: התגובה האחת התייחסה למציאות הקמח לאחר הטחינה וערערה על נקודת המוצא שהקמח שיוצא מטחנת הקמח נקי מחרקים. התגובה האחרת ערערה על הקביעה שאם הכניסו את הקמח למקפיא בתוך 48 שעות מהטחינה, שוב אין צורך לחשוש להתפתחות החרקים. הטענה בבסיס הערעור הייתה שיתכן שהביצים בשעת הטחינה היו בשלב התפתחות מתקדם, ממש לפני בקיעה, ולאחר שעה או שעות ספורות הביצים הפכו לחרקים – וזאת לפני ההכנסה למקרר או למקפיא. השאלה היא אם יש לחשוש למציאות החרקים לאחר הטחינה, ואם יש לחשוש לבקיעת הביצים בתוך 48 שעות מעת הטחינה. במאמרנו נתייחס לשאלה העקרונית של איסור חרקים בקמח, וכן לחשש הימצאות החרקים מיד לאחר הטחינה. במאמר הבא יתייחס הרב דוד אייגנר למציאות החרקים בטחנות קמח, לדרך התפתחותן של הביצים ולשיטות האחסון השונות של הקמח.

א. דין הקמח

הריב"ם,² הרוקח³ ור' יצחק ב"ר מאיר מדורא⁴ כתבו שחרקים שמצויים בקמח אינם

1. אמונת עתיך 117 (תשע"ח), עמ' 146–147.

2. מובא בהגהות שערי דורא להלן.

3. רוקח, סי' תסא; וע"ע ס' אגודה, חולין סי' עב (מה' בריזל, עמ' קל).

4. שערי דורא, סי' נד (מהד' דבליצקי, עמ' קעב): '...תולעים הגדלים בקמח מותרים ואם נשארו בנפה אסורים'.

אסורים. הסברה היא שתחילת התפתחותם היא בתוך הקמח, ולכן דינם כדין תולעים שמצויות במים, שאינן אסורות מפני ש'היינו רביתיה'.⁵ וגם אם עלו על דפנות הכלי הן לא מוגדרות כ'שרץ השורץ על הארץ'. אך בהגהות שערי דורא⁶ כתב 'ואומר אני כי שגגה היא... וע"כ איסור גמור הוא'. ואף הרא"ש⁷ בתשובה כתב לאסור את התולעים שבקמח, וזו לשונו:

והתולעים הנמצאים במלח ובקמח, שקורין מילוי"ן, למה לא יהו אסורין, מאן יימר דלא פרשי ושרצי על הארץ וחוזרין?

ולמעשה ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' פד סעי' ה) פסק כדעה האוסרת, וזו לשונו: 'תולעים הנמצאים בקמח, וכיוצא בו, אסורים. שמא פירשו, ושרצו על הארץ וחזרו'. והרמ"א (שם) החמיר עוד יותר ואסר אף למכור את הקמח המתולע לגוי, שמא יגיע בסופו של דבר לישראל: 'ואסור למכרו לעובד כוכבים, שמא יחזור וימכרו לישראל'. הש"ך⁸ תמה על הרמ"א, שהרי במקום אחר⁹ התיר למכור לגוי בשר שיש לגביו מחלוקת אם נחשב טרפה, ואף אם נהגו לאסור אותו באכילה. טעמו של הרמ"א מפני שיש ספק ספיקא, כדעת המתירים את הבשר, ואף לדעת האוסרים, שמא הגוי לא ימכור אותו לישראל. ואם כן לכאורה הוא הדין בנד"ד, יש שני ספקות: שמא לא פירשו התולעים מן הקמח אל דפנות הכלי, וספק נוסף – שייתכן שהגוי לא ימכור חזרה לישראל, ואם כן מדוע אסר הרמ"א למכור את הקמח לגוי? בתירוץ הראשון מתבטא הש"ך בחריפות וכותב שהמחלוקת בעניין הקמח הוכרעה ואין לגביה ספק;¹⁰ וזו לשונו:

שאני הכא כיון דהוא אסור לכ"ע וכדמחלק הת"ה שהבאתי בס"ס נ"ז ואף על גב דבהגהה ש"ד כתב ע"ש ריב"ם להתיר ומביאו ב"י וכ"כ באגודה בשם הרוקח ומביאו בת"ח סוף כלל מ"ו מ"מ בטלי הנך נגד כל הפוסקים ועוד שבהגהת ש"ד

5. בגמ' חולין סז ע"א מבואר שבשכר תמרים או יין שמצויים בכלי, אין חוששים שמא השרצים יעלו על דפנות הכלי וייחשבו כ'שרץ השורץ על הארץ' מפני ש'התם היינו רביתיה'. ע"כ שואלת הגמ': 'ומנא תימרא – דתניא: מנין לרבות בורות שיחין ומערות ששוחה ושותה מהן ואינו נמנע – ת"ל תאכלו מכל אשר במים, וליחוש דלמא פריש לדפנא והדר נפיל – אלא היינו רביתיה, ה"נ: היינו רביתיה'. ועי' בהערות הרב דבליצקי, שערי דורא סי' נב (עמ' קעא הערה ו) שלפר"ח סי' פד ס"ק יז, 'היינו רביתיה' נלמד מסברה, ולכן כתב ש'סברת ריב"ם נראית אמיתית ונכונה', ואילו ה'בינת אדם' כלל לח אות לה, כתב שהמקור לכך הוא רק בשרץ המים, כמבואר בפסוק 'מכל אשר במים' וכו'.

6. הגהות שערי דורא סי' נב ס"ק ב (מהד' דליצקי עמ' קע); שם, סי' מח (שם, עמ' קס): '...ואם שרצו בקמח אסורים', ועי"ש בהערות הרב דבליצקי, הערה יא; לו שערין למהרא"י (מהד' דבליצקי עמ' תלח); ומוזכרת בב"י, יו"ד סי' פד; תו"ח, כלל מו אות י. וע"ע בס' פסקי הלכה של ר' חיים אור זרוע, מהד' לנגה, עמ' 82.

7. שו"ת הרא"ש, כלל כ אות ג.

8. ש"ך, לשו"ע יו"ד סי' פד ס"ק יח.

9. רמ"א, יו"ד סי' נז סעי' כא.

10. אמנם צ"ע בדבריו, כי הש"ך בתירוץו מתייחס לדעות המתירים כספק ראשון, וכותב שדעתם כמאן דליתא כי המחלוקת הוכרעה, אך בשאלה הספק הראשון אינו דעת המתירים, אלא העובדה שייתכן שהחרקים לא פירשו. ועי' פמ"ג, יו"ד סי' פד שפתי דעת ס"ק יח, ש'אין לעשות ספק ספקא בידיים אלא היכא דהספקות הם טובים וקרוב להיתר'.



שם כתב שזהו שגגה ע"ש ולא אמרי' דסמכ' אמאן דמכשיר אלא היכא דאין הכרע בדבר וגם אין כל הפוסקים חולקים אמכשיר משא"כ הכא... יש לציין אמנם ש'הפרי חדש'¹¹ מסיק, לפחות בשעת הדחק, כדעת ריב"ם, שאם החרקים נוצרו בקמח שמצוי בכלי, אזי 'היינו רביתיה' והם אינם אסורים, וה'נודע ביהודה'¹² סומך על דבריו.

ב. טחינת חיטים מתולעות

בשו"ת 'תרומת הדשן' (סי' קעא) דן ר' ישראל איסרלין אם מותר לטחון חיטים מתולעות ואם הקמח מותר לאחר הטחינה. השאלה הראשונה אינה מענייננו ונוגעת לנושא של ביטול איסור לכתחילה, ולמעשה הוא מתיר זאת מכמה טעמים. המציאות ש'תרומת הדשן' מדבר עליה היא בחיטים מתולעות שרואים בהן את הנקבים ואת התולעים. לכן כבר בתחילת תשובתו הוא כותב שבוודאי צריך לברור את החיטים ולהוציא את הנקובות. אף על פי כן ברור לו שבוודאי נשארו חיטים מתולעות: 'הואיל ואיכא ריעותא לפנינו שהרי רחשו הרבה תולעים', וגם לאחר הברירה אין זה ספק השקול אם נותרו תולעים, עד שכותב שהשאלה המרכזית היא אם להתיר את הקמח לאחר ברירת החיטים:

ואדרבא היה נראה להחמיר דאפילו על ידי ברירה לא נתיר דקשה הדבר מאד לברור כרי גדול בדקדוק...

'תרומת הדשן' כותב בתחילה שנהגו להתיר ותולים את ההיתר 'בחד מרבוותא' שטען שבפועל המטחנה אינה טוחנת תולעים, כי אלו בורחות 'מפני קול ונדנדוד הריחיים'. ראוי לציין שהחשש הוא מהתולעים שבחיטים המנוקבות, כי ייתכן שהתולעים יצאו מתוך הגרעין ושוב חזרו לתוך הגרעין,¹³ אך אין חוששים מפני התולעים שמצויות בתוך החיטים השלמות, כי אלו נולדו 'באיביה', בתוך הפרי בהיותו תלוש, ואין הן אסורות.¹⁴ 'תרומת הדשן' מוסיף שני מרכיבים להיתרו: (א) גם אם נותרו תולעים שיצאו מן הגרעינים, אלו בטלות בשישים בתוך הקמח:

ונראה דאף את"ל דאין דבר זה ברור [שהתולעים בורחות] מ"מ אין להחמיר שאף אם יטחנו התולעים בטלים בשישים בתוך הקמח...

(ב) הוא דורש נוסף על כך שיסתכלו היטב בקמח כדי לוודא שלא נותרו בו תולעים. השאלה שיש לבררה היא אם אנו יכולים להסיק מתשובת 'תרומת הדשן' שכל קמח שיוצא מן המטחנה הריהו מותר בשימוש ואין לחשוש שמא נותרו בו חרקים. מובן שיש להתייחס לטחנות הקמח שקיימות היום בהשוואה לרחיים שעליהם כתב בתשובתו.

11. פרי חדש, יו"ד סי' פד ס"ק יז.

12. נודע ביהודה, מהדו"ק יו"ד סי' כז.

13. תה"ד פוסק כשיטות הראשונים שחוששים שמא התולעים שיצאו ושרצו על הארץ, שוב חזרו; וכן נפסק בשו"ע, יו"ד סי' פד סעי' ה.

14. חולין נח ע"א; שו"ע, שם סעי' ד.

מסוף תשובתו של 'תרומת הדשן', ולאור שתי הסברות להיתר, ולאחר העיון הנוסף בקמח, מתיר הוא לכתחילה את השימוש בקמח; וזו לשונו:

... מ"מ אין להחמיר... אפס נראה שצריך לרקד הקמח לאור היום כדי לראות יפה אם נפלו בקמח תולעים שמתו מהבל ואבק הקמח בריחים.

היתרו של 'תרומת הדשן' נפסק ב'שלחן ערוך' וברמ"א (יו"ד סי' פד סעי' יד):
חיטים מתולעים, מותר לטחון. והוא שירקד הקמח לאור היום (וכל תולעת שיראה שם, יזרקנו, והשאר מותר).

הט"ז מברר מדוע 'השאר מותר', לאמור שמותר להשתמש בקמח אעפ"י שייתכן שנותרו בו חרקים. הוא משיב שיש ספק ספיקא – ספק אם נותר חרק לאחר הברירה, וספק נימוח באפייה. וצ"ע, שכן ב'תרומת הדשן' התיר את הקמח בלא קשר לאפייה, אלא בגלל ביטול החרקים בשישים בתוך הקמח עצמו.

הש"ך (לשו"ע שם, ס"ק לט) מקשה על היתרו של 'תרומת הדשן' מן המעשה שהובא לעיל, על ר' יצחק מוינא שהשליך קמח לנהר דונאי. הוא מסביר שה'אור זרוע' השליך את החיטים לנהר דונאי כיוון שרובן היו נגועות.¹⁵ מכאן הש"ך מסייג את היתרו של 'תרומת הדשן' וכותב שאין להתיר טחינה של חיטים שרובן מתולעות, ומותר רק במציאות שיש ספק אם אלו נגועות. אך נראה שקושייתו של הש"ך מעיקרא ליתא, שכן בהגהות שערי דורא מסופר שר' יצחק מוינא בעל ה'אור זרוע' השליך קמח מתולע לנהר דונאי:

ושמעתי שרבינו אבי מורי זצ"ל עשה מעשה כן שהתליע קמח חיטים וצויה להוליכו לנהר דונאי להשליכו בו ולא רצה להתיר למכור לגוי פן יאפנו פת וימכרנה לישראל (תשובת מהר"ח אור זרוע).

כמה מן האחרונים¹⁶ העתיקו את הסיפור הנ"ל, אך בדבריהם מדובר בחיטים שהתלעו. תשובת מהר"ח אור זרוע מובאת גם בספר 'לו שערים' למהרי"א בעל 'תרומת הדשן', אך שם מי שמשליך את הקמח המתולע הוא ראבי"ה, רבו של ה'אור זרוע', וברור ש'תרומת הדשן' מסכים עם דעת האוסרים.¹⁷ לכן הוא מציין את דעתם: 'ואומר אני כי שגגה היא ואיסור גמור הוא', ומיד בהמשך מוזכר הסיפור שבו ראבי"ה השליך את הקמח לנהר דונאי. מאידך גיסא ב'תרומת הדשן'¹⁸ דן לגבי חיטים מתולעות, ומתיר לטחון אותן מכמה טעמים. נמצא שאם היה מדובר בחיטים מתולעות, כפי שהוזכר בדברי האחרונים

15. והקמח הותר רק כאשר מקצת החיטים מתולעות; וכן כתב מהרש"ל, ים של שלמה, חולין פ"ג סי' ככה; פרי חדש, יו"ד סי' פד, ס"ק לט.

16. בית יוסף, יו"ד סי' פד; ט"ז, סי' פד ס"ק ז; פר"ח, סי' פד ס"ק.

17. ראה בהקדמת הרב דבליצקי (עמ' 4) שיש לחלק את הגהות שערי דורא לארבעה סוגים: (1) דברי מהר"י טרושין; (2) לשונות מספרי הראשונים, כמו ההגהה שלנו שהיא תשובת מהר"ח אור זרוע; (3) הגהות תרומת הדשן; (4) הגהות אחרונים נוספים. ספר ל"ו שערים הוא כל כולו הגהות של תרומת הדשן, ושם הוא מקצר את הנאמר בשערי דורא ובהגהות שערי דורא; ראה בח"ב של מהד' דבליצקי, עמ' שעט-שפב. וראה עוד שם עמ' שפא שמביא את דברי הרמ"א בתורת חטאת שאם תה"ד מצטט מדברי הראשונים בשערי, סימן שכך הוא סובר להלכה.

18. תרומת הדשן, שו"ת סי' קעא.



לעיל, דברי 'תרומת הדשן' סתרי אהדדי. לכן צודק ה'פרי מגדים'¹⁹ שהנוסח הנכון הוא כמובא במקור ב'הגהות שיערי דורא' ובל"ו שיערים, שראבי"ה השליך את **הקמח** המתולע, ודין חיטים מתולעות הוא דין אחר, ובזה דן 'תרומת הדשן' בתשובתו. עוד דן הש"ך²⁰ בסברתו הראשונה של 'תרומת הדשן' להתיר, משום שהתולעים בורחות מחמת קול האפרכסת של הרחיים, והוא דן מה הדין ברחיים שאין להם אפרכסת גדולה. הוא נוטה להתיר גם בלא רעש הרחיים²¹ ובלא הסברה הנ"ל, מכיוון שהתולעים מתבטלות בקמח (וכסברתו האחרונה של 'תרומת הדשן'), והוא כותב שלכך נוטים דברי השלחן ערוך, אך למעשה לכתחילה פוסק שיש להעדיף רחיים עם אפרכסת גדולה על פני רחיים שאינם עושים רעש. ר' עקיבא איגר²² דן בתשובה באותו עניין – האם אפשר לוותר על האפרכסת הגדולה ובכל אופן להתיר את הקמח. הוא מעלה אפשרות להתיר, ולשם כך הוא מתאר מציאות קלה מזו שב'תרומת הדשן' דן בה, ובמציאות זו הוא מציג להתיר בהפסד מרובה גם ללא אפרכסת. באיזו מציאות מדבר ר' עקיבא איגר? הוא מתאר שתי מציאויות: המציאות האחת היא שרוב החיטים אינן מתולעות, וזאת אנחנו יודעים משום שרוב החיטים אינן נקובות, ובמקרה זה בוודאי התולעים בטלות בשישים. המציאות הנוספת שעליה מדבר ר' עקיבא איגר היא שאכן כמעט כל החיטים מתולעות, אלא שרובן אינן נקובות, ונמצא שרוב התולעים נולדו באיביה, בתלוש, ולכן די ברוב היתר כדי להתיר.²³

מכל הנ"ל – ברור שהראשונים והאחרונים דנו במציאות של טחינת חיטים מתולעות מאוד. גם 'תרומת הדשן' בתשובתו מדבר על המציאות שיש תולעים רבים בחיטה לפני הטחינה, עד שהוא מסופק אם תועיל ברירה וכפי שהזכרנו לעיל, וגם ר' עקיבא איגר בתשובתו מבין ש'תרומת הדשן' התייחס לחיטים מתולעות ברמה של רוב, ולכן הוסיף את היתר 'האפרכסת', ואפילו לדברי הש"ך התירו כשהחיטים מתולעות מאוד – אמנם לא ברמה של רוב.

מסקנות

אם בוחנים אנו את המציאות בימינו, ברור שלא 'קרב זה אל זה כל הלילה' למציאות החיטים והקמח כפי שהיא מתוארת בתשובות שהזכרנו לעיל. התהליכים שעוברים החיטה והקמח מתוארים בפירוט ובטוב טעם ודעת במאמרו של הרב דוד אייגנר (להלן). לאור הנ"ל, כל התנאים להיתרו של 'תרומת הדשן' מתקיימים בימינו. החיטה עוברת ברירה ומיון קפדניים מאוד; אין חיטים מנוקבות, וגרעינים שיש בהם חרקים – נזרקים.

19. פמ"ג, יו"ד סי' פד, משבצות זהב ס"ק יח, בשם שו"ת חינוך בית יהודה (הרב יהודה לייב בן חנוך), יו"ד סי' נח.
20. ש"ך, לשו"ע שם, ס"ק מ.
21. וכ"כ פרי חדש, שם.
22. שו"ת ר' עקיבא איגר, יו"ד סי' עז.
23. וזו לשון רע"א שם: 'דמהתורה אמרין סלק את מינו כאילו אינו ומינו רבה ומבטלו'.

גם טחנות קמח שאינן מבוססות על אבני רחיים כמקובל בעבר, אלא על מערך סכינים שחותכים את גרעיני החיטה, יש שם די רעש, זעזוע ורעידות שהחרקים שבוחרים לברוח יכולים לעשות כן. לפני מילוי השקים הקמח עובר ניפוי, שעדיף על דרישתו של 'תרומת הדשן' בסוף התשובה:

אפס נראה שצריך לרקד הקמח לאור היום כדי לראות יפה אם נפלו בקמח תולעים שמתו מהבל ואבק הקמח.

סיכומם של דברים, ברור שאפשר לצאת מנקודת הנחה שקמח שיוצא מתחנת הקמח הריהו מותר בשימוש, ואין לחשוש שמא נותרו בו חרקים. הבעיה שצריך להתמודד איתה היא תנאי האכסון של הקמח לאחר מכן, כי ייתכן שנותרו ביצים שיכולות בהמשך לבקוע ולהתפתח לזחלים.





הרב דוד אייגנר

חשש מהתפתחות חרקים מביצים שנותרו בקמח¹

כאמור לעיל במאמרו של הרב יואל פרידמן, הקמח על סוגיו השונים הוא בחזקת נקי לאחר הטחינה. כדי לצרוך את הקמח ללא צורך בניפוי לאחר מכן, יש לבחון את שיטות האחסון השונות הקיימות כיום בשוק ולבדוק אם השימוש בהן מסייע לשמירה על חזקה זו. השאלה היא: האם מותר להשתמש בקמח ללא ניפוי בתנאים מסוימים, או שיש לחשוש להתפתחות חרקים מן הביצים שנותרו בקמח לאחר הטחינה?

1. ביצת החרק

קוטרה הממוצע של ביצת חרקים היא כקוטרו הממוצע של גרגר קמח,² והיא עוברת דרך נפה ביתית ממוצעת.³ צבעה הוא לבן על פי רוב. מכיוון שלא ניתן להבחין בה בעין רגילה,⁴ היא אינה אסורה. בדומה לכל יצור חי, גם בביצי החרקים קיים תהליך נשימה, והוא מתבצע דרך מעטה הביצה, באיבר שנקרא ⁵aeropyles (חורים זעירים במעטה הביצה). כשתהליך הנשימה נעצר, הביצה מתה.

2. טיפול בחיטים במהלך האחסנה

הצורך בהרחקת חרקים מהחיטים ומהקמח קיים בכל העולם.⁶ בשל כך מתבצעים

1. הנתונים במאמר זה נלמדו מכמה אנשי מקצוע בתחום שימור המזון וייצור הקמח. ברצוני להודות בפרט למר דוד פרידמן (פרידי) מטחנת הקמח 'שטיבל' על הזמן שהקדיש לנו ועל המידע הרב שחלק איתנו, הן בשיחות והתכתבויות הן בסיור מעמיק בטחנת הקמח 'שטיבל'. בביקור התוודענו לשיטות החדשניות ביותר של ייצור קמח ללא צורך בניפוי. תודתי נתונה גם לר' עקיבא הכהן מטחנת הקמח 'עץ השדה' ביצהר על הסיור המעמיק בטחנה, למר אלי מור מחברת 'מולטיוואק' על עזרתו בהבנת התהליכים הנעשים במכונות הוואקום, ולפרופ' שלמה נברו, חוקר מוביל בעולם בתחומי אוויריות מבוקרות, אוורור וקירור גרגירים באסמים, על הבהרת תהליכי האריזה לעומקם ופירוט הנתונים הנצרכים להתפתחות החרקים.
2. 200–300 מיקרון.
3. למשל בנפה שמוגדרת '60 מש', הכוונה היא שיש 60 חורים באינץ'. קוטרו של החור הוא כ-250 מיקרון.
4. מכיוון שהצבע הוא צבע הקמח, קושי זה קיים גם בהסתכלות במיקרוסקופ.
5. בחרק המפותח הנשימה מתבצעת בעיקר דרך הטרכאות – צינורות נשימה המצויים בצידו של גוף החרק.
6. למשל בתקן משרד הבריאות בארה"ב: U.S. Department of Health and Human Services, FDA, נכון ל־2017 אדר תשע"ח, התקן הוא ממוצע של 75 חלקי חרקים בחמישים גרם קמח לבן, ושערה אחת של מכרסם בחמישים גרם קמח לבן.

בטחנות הקמח השונות כמה תהליכים של טיפול מקדים בחיטים, החל מהגידול בשדה:⁷ אחסון החיטים במגורות השונות, הכנסת גז פוספין לאסמים במהלך אחסון החיטים,⁸ אוורור החיטים והרחקת מכרסמים. כמו כן ישנן טחנות ובהן מכשור מתאים שבורר את החיטים באמצעים שונים לפני הטחינה. בטחנות משוכללות ישנה עין אלקטרונית שמזהה גרעינים נקובים או גרעינים בעלי משקל שונה ממשקל הגרעינים הממוצע, והיא בוררת אותם משאר הגרעינים. בטחנות אחרות ישנה כברה שבוררת את החיטים הן באמצעות נפה הן באמצעות לחץ אוויר שמעיף את המוך, את הגרעינים הקלים יותר וכן את החרקים.

3. השמדת החרקים והביצים בטחינה

במהלך הטחינה, החרקים שהיו בחיטים מתים ונטחנים, ולא ניתן למצוא חרקים שלמים בקמח. כך גם חלק מהביצים. בנוסף לכך, בטחנות קמח טובות משתמשים באמצעים מכניים כגון אנטולטרים (Entoleter)⁹ וסטרילטורים אשר תפקידם לשבור ו/או לפגום את ביצי החרקים בצורה שלא תאפשר את בקיעתן. הטחינה והאמצעים המכניים משמידים לחלוטין את החרקים ואת רובן של הביצים, אך מכיוון שקוטרה של הביצה הוא כקוטר גרגיר קמח, אין אפשרות להגיע להשמדה מוחלטת של כל הביצים, וייתכן כי חלקן עוברות לקמח.¹⁰

4. שיטות האריזה

מטרתן של שיטות האריזה המודרניות היא עצירת הגורמים שמקלקלים את המזון – חרקים וחידקים, ונתינת חיי מדף ארוכים יותר למזון. הפעולות מתחלקות לשתיים: (1) טיפול במוצר המזון עצמו שלא יהיה מאולח בגורמים שמזרזים ריקבון.¹¹ (2) אריזת המוצר בתנאים שמסייעים לשמירה על איכות. ישנן שתי שיטות מרכזיות לאחסון הקמח כדי שיוגדר כקמח ללא חובת ניפוי, ראה הרחבה להלן:

1. שמירה בטמפרטורה שלא מאפשרת לאורגניזמים לא רצויים להתפתח (קירור).

7. בשדה ישנם מזיקים כגון פשפש הקמה (Sunn Pest) *Putor intetgriceps Eurygaster*, שפוגע באיכות הגרעין במהלך הגידול.
8. מזיקי המחסן העיקריים בארץ הם חיפושית הקמח ועש הקמח הים-תיכוני, ראה במאמרו של יוסי אושר, 'משך התפתחות החרקים בקמח והמשמעות הנובעות מכך', אמונת עתיך 115 (תשע"ז), עמ' 54–51.
9. מכשיר עם פלטות אחת כנגד השנייה במהירות 3600 סיבובים לדקה. במכשיר מורכבים סכינים/פטישים/ידיות שמוחצים את החרקים והביצים, ראה באתר החברה: <http://www.entoleter.com/impactfg.htm>
10. יש לציין כי בנוהלי הרבנות הראשית: 'נוהל טחנות קמח לימות השנה', בעלי הטחנה נדרשים להתקין אנטולטר לפני הניפוי הסופי, וכן מומלץ להתקין מכשיר כזה במאפיות בכשרות 'מהדרין'.
11. למשל בחלב פורסם תקן מסוים לכמות של תאים סומטיים (תאי דם לבנים), מתוך הבנה שכמות גבוהה של סך תאים סומטיים גורמת לחיי מדף קצרים יותר של המוצר; מיצים טבעיים עוברים פסטור, ועוד כהנה וכהנה.



2. שימור באווירה מבוקרת (Modified atmosphere), הרחקת החמצן מן המוצר ביצירת תת לחץ (ואקום) = הוצאת החמצן, או לחלופין החלפת האוויר (שמכיל 21% חמצן) בגז אחר – חנקן (N) או פחמן דו חמצני (פד"ח – CO_2), מתוך הבנה שללא חמצן – אין חיים ואין התפתחות של חיידקים וחרקים.

5. קירור

חרקים הם בעלי חיים שלהם 'דם קר', דהיינו בעלי חיים שחום גופם תלוי בתנאי הסביבה. התפתחות החרקים מתאפשרת בטמפרטורה שנקראת 'טמפרטורת סף ההתפתחות של חרקים'. הסף משתנה בין המינים השונים, אך לא באופן מובהק, כמפורט בטבלה להלן:

מטמפרטורה	מצב החרק
-18 (מתחת האפס)	החרק והביצים ימותו בתוך כשעתיים
-15	החרק והביצים ימותו בתוך כשבוע
-10	החרק הביצים ימותו בתוך כשלושה שבועות
0	החרק הביצים ימותו בתוך כשלושה חודשים
+ 15	טמפ' הסף להתפתחות חרקים (הטלת ביצים)
+18	החרק משלים מחזור חיים שלם (ביצה-בקיעה-העמדת הדור הבא-מוות)
+28	עצירת ההתפתחות של החרק

בטמפרטורה של -18°C , שהיא הטמפרטורה הרצויה בתא המקפיא במקרר ביתי, החרקים והביצים מתים.

הטמפרטורה הממוצעת בתא המקרר במקררים ביתיים היא כ- 4°C , לכן אחסון בקירור אינו מאפשר התפתחות של ביצי חרקים חדשות, אם כי אלו שכבר נמצאות בקמח עדיין חיות.

לעיתים ביצה התחילה את תהליך ההתפתחות, ולאחר מכן הוא נעצר מסיבות שונות כגון ירידה בטמפרטורה. הביצה ממשיכה לחיות, אך רק התחממות הקמח והגעתו לטמפרטורה המתאימה יכולות להניע מחדש תהליך זה. מכאן שיציאה של הקמח למספר שעות מצומצם מחוץ למקרר אינה בעלת השפעה על התפתחות הביצה. חסרונות השיטה:

במהלך הטחינה הקמח מתחמם, והטמפרטורה יכולה להגיע לכדי 40 מעלות. הקמח נארז בתוך שקיות של קילו אחד ובמארזים של טון, לכן הגעה של כל הקמח, גם זה המצוי במרכז המארז, לטמפרטורה הרצויה של -18°C יכולה להימשך כמה ימים עד שבוע מהטחינה. על אלה נוספות העלויות הגבוהות של אחסון כמויות גדולות במקררים מיוחדים (הן מבחינת השטח הנדרש הן מבחינת האנרגיה הנדרשת).

חיסרון נוסף של השיטה הוא שבקירור בלבד, ללא הקפאה, הביצה ממשיכה לחיות.

6. שימור מזון באווירה מבוקרת

בשיטות אלו מוציאים את החמצן מהאריזה באמצעים שונים ומכניסים גז אחר, חנקן¹² או פחמן דו חמצני, כדי לעצור התפתחות של אורגניזמים שונים וכך להאריך את חיי המדף של המוצר.¹³ מבחינה מקצועית קיימת עדיפות לשימוש בפד"ח בשל העובדה כי הוא גם קוטל את החרקים, ובמקרה זה גם אם יש כניסה של חמצן מחוץ לשקית אל תוכה, ואחוז הפחמן הדו חמצני יורד מ-90% ל-70%, החרק עדיין ייקטל. לעומת זאת החנקן רק דוחק את החמצן ולא הורג את החרקים. בשיטה זו, כשהיא מבוצעת כראוי, הביצים והחרקים מתים. חסרונות השיטה: היריעות לא תמיד אטומות לחלוטין, ויש דיפוזיה של חמצן גם מהיריעה עצמה וגם מההלחמה (סגירת השקית). אם שיעור החמצן בשקית גבוה מ-3%, החרק שורד.¹⁴

7. מכונות ואקום

מכונות הוואקום השונות נמדדות לפי הספק שאיבת האוויר בשעה (4, 8, 20 וכו' קוב לשעה). ישנם גורמים מספר המשפיעים על איכות הוואקום: (1) הגדרת החברה והתוכנית שהיצרן מעוניין ליישם. (2) החומר שהשקית עשויה ממנו. (3) איכות ההלחמה של קצה השקית בסוף התהליך. בממוצע, תת הלחץ במכונות הוואקום מגיע עד לכדי 6–7 מיליבר, דהיינו כ-0.12% חמצן.

8. החמצן הדרוש לביצים

לפי פרופ' שלמה נברו כשלחץ האוויר באריזה גבוה מ-100 מ"מ כספית¹⁵ (133 מיליבר), יש די חמצן באריזה, ולכן הביצים יכולות להתפתח. לעומת זאת כשהלחץ נמוך, פחות מ-133 מיליבר, אזי לביצים לא יהיה די חמצן כדי לשרוד. גם במקרה שישנה אוכלוסייה גדולה של ביצים, הן יכולות לפגום בוואקום (כנראה בשל תהליכי הנשימה שמייצרים גם כן חמצן בתוך השקית). הלחץ האטמוספירי בכדור הארץ¹⁶ הוא 1000 מיליבר (1 atm = 1000 millibar). שיעור החמצן באטמוספירה הוא 21%, וככל שלחץ האוויר יורד, אחוז החמצן שנשאר קטן יותר.

12. שמרכיב 80 אחוז מהאוויר.

13. Conte, Technological Options of Packaging to Control Food Quality, Agricultural and Biological Sciences, chapter 16.

14. מהמידע שיש בפנינו, בטחנות קמח טובות עיבו את דופן השקית כדי למנוע דיפוזיה זו.

15. הסימון של מ"מ כספית הוא mmHg.

16. בגובה 0 – פני הים.



אם כן, אם התנאי להתפתחות הביצים הוא לחץ של 133 מיליבר, אחוז החמצן באריזה צריך להיות עד כ-2.8%. כשאחוז החמצן מגיע לשיעור זה, הביצה תמות. בשיטה זו, כשהיא מבוצעת כראוי, הביצים והחרקים מתים. חסרונות השיטה: במקרים מסוימים, אם מורידים את הלחץ אף ל-600 מילימטר כספית, נוצר גוש שנראה כמו ואקום, אך אין בכך כדי להרוג את החרק. כמו כן אין תקן ברור לסטנדרט של אריזות ואקום.

9. אילוח לאחר הניפוי

כאמור, הרבנים העלו שאלה נוספת: האם יש לחשוש לאילוח של חרקים בין תהליך הניפוי למילוי השקית? בכמה טחנות שביקרנו בהן, נוכחנו לראות כי הניפוי הסופי של הקמח נעשה סמוך לנקודת המילוי של השקית, במרחק קצר מאוד, ונראה שאין לחשוש שחלק זה אולח בחרקים. מעבר לזה, בכל טחנת קמח נוהלי כשרות שונים, ומהם נגזר עד כמה מוודאים באופן טכני שהצינורות נקיים, ויש לבחון כל טחנה לגופה.

10. סיכום והנחיות למעשה

כאמור במאמרו של הרב יואל פרידמן, הקמח בסיום הטחינה הוא בחזקת נקי מחרקים, ואם הוא נארז כראוי באחד מהאופנים שהובאו לעיל, חזקתו נשמרת, ואין לחשוש שהביצים שהיו בשלב התפתחות מתקדם יותר המשיכו להתפתח. זאת מכיוון שלכל היותר יש כאן ספק ספיקא: ספק אם עברו ביצים חיות, וספק אם אותן שעברו קיבלו את התנאים הנדרשים להתפתחותן לאחר מכן.

עם זאת, מכיוון שהצריכה של הקמח אינה מיידית, יש לנקוט בפעולות שתוודאנה שאין אילוח של הקמח ממקורות חיצוניים לאחר הטחינה (כגון פתיחת השקית) וכן לוודא שאם עברו ביצים הן לא תתפתחה.

1. בקמח מקורר: על היצרן לוודא ששרשרת הקירור נשמרת מרגע הטחינה עד השיווק במרכול, עם עדיפות לשמור את הקמח בקירור של -18°C (טמפ' של מקפיא ביתי ממוצע) במשך שבוע. לאחר מכן, כל עוד השקית אינה נפתחת, ניתן להוציא את הקמח מן המקפיא ולהשאירו בטמפרטורת החדר.

2. אם אין אפשרות לשמור את הקמח בטמפ' של -18°C , יש לשמור אותו בקירור של 4°C עד השימוש.

3. בקמח שארוז באריזת ואקום עם חנקן או פד"ח, על הצרכן לוודא שהשקית אטומה ואינה פגומה, ומומלץ להכניס לקירור גם את הקמחים האלו.

בקמח מקורר, הוצאתו מהקירור לזמן קצר אינה מאפשרת לביצים להתפתח, ולכן היא אינה מבטלת את החזקה. הוצאה של למעלה מ-24 שעות מאפשרת התפתחות ביצים.

בעת השימוש בקמח יש לשומרו במקום קריר (לא בסמוך לתנור וכיו"ב), ובתום השימוש יש להכניס את הנותר ממנו למקרר.



הרב נתנאל אוירבך

עשיית עיסות ששיעור פחות משיעור חיוב

א. הצגת השאלה

אישה מעוניינת לעשות כמה וכמה עיסות קטנות, שבכל אחת מהן אין כדי שיעור להפרשת חלה,¹ אך כמות הקמח הכוללת היא כדי שיעור להפרשת חלה. האם מחובתה לצרף עיסות אלו יחד לכדי חיוב הפרשת חלה, או שמא היא יכולה לעשות עיסות קטנות ולהפקיע עצמה מחיוב הפרשת חלה?

ב. מקור האיסור לעשות עיסה פחות מ'כשיעור'

נאמר במשנה חלה (פ"ב מ"ג):
מי שאינו יכול לעשות עיסתו בטהרה יעשנה קבין ואל יעשנה בטומאה. ורבי עקיבא אומר, יעשנה בטומאה ואל יעשנה קבים.
מדברי המשנה למדו בירושלמי (חלה פ"ג ה"א) שאסור לאדם לעשות עיסתו פחות משיעור הפרשת חלה ובכך להפקיע את חיובו, שהרי לא התירו לו לעשות קבין אלא מפני שאינו יכול לעשותה בטהרה, אבל אם יכול לעשותה בטהרה לא התירו לו.²
דברים אלו מוכחים גם מדברי הבבלי פסחים (מח ע"ב):
אמר רב יוסף: הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא. אמר ליה אביי: מאי דעתך – לחומרא, חומרא דאתי לידי קולא הוא, דקא מפקע לה מחלה. אמר ליה: דעבדן כרבי אליעזר, דתנן רבי אליעזר אומר: הרודה ונותן לסל – הסל מצרפן לחלה.
בדברי הבבלי מבואר שלצורך אפיית מצות היו הנשים נוהגות להכין עיסה שיש בה פחות

1. שיעור החיוב הוא עפ"י כמות הקמח המחייבת הפרשת חלה בברכה – 1,666 גרם. ראה: הלכות הארץ, עמ' 90 סעי' ב.
2. הוכחה זו היא לכל הדעות במשנה, שהרי גם רבי עקיבא מודה שאם יכול לעשותה בטהרה, אין לו לעשותה פחות מ'כשיעור'. ואכן יש להוכיח כן גם מדברי רבי עקיבא עצמו, כמו"ש ר"ש, חלה פ"ב מ"ג: 'ור"ע סבר דטוב שיפריש חלה בטומאה ואל יפטור עיסתו מחלה'; רא"ש, שם: 'ור"ע סבר דמוטב להפריש בטומאה ממה שיפטור עיסתו מן החלה'; רע"ב, שם: 'יעשנה בטומאה – דהכי עדיף טפי ממה שיפטור עיסתו מן החלה ולא יהיה בה חלק לשם'; מאירי, שם: 'שמוטב שתתחייב בחלה אף בטומאה משיפקיע ממנו חיוב חלה'. בכך יש לתמוה על דברי מקדש דוד, זרעים ס' נו סוף ס"ק ג, שכתב שמחלוקת ת"ק ור"ע היא אם יש מצווה להביא את העיסה לידי חיוב חלה. ותמוה, שהרי מבואר בירושלמי שבעיסה טהורה מודים כולם שאין לעשותה פחות מ'כשיעור'.



משיעור חיוב להפרשת חלה, מחשש שאם הן יעשו עיסה גדולה, ייתכן והיא תחמיץ.³ לדעת אב"י, מנהג זה שיסודו בשמירה מחשש חימוץ, יש בו צד קולא בהפקעת עיסות קטנות אלו מחיוב הפרשת חלה, 'חומרא דאתי לידי קולא הוא דקא מפקע לה מחלה'. המענה לטענת אב"י הוא שבסיום התהליך היו הנשים מצרפות את העיסות יחדיו בסל לחיוב הפרשת חלה. מ"מ מתבאר מדברי הבבלי שישנו איסור לעשות עיסות פחות משיעור חיוב, שבכך ישנה הפקעה של מצוות הפרשת חלה.⁴

ג. סיבת איסור עשיית עיסה פחות מכשיעור

כאמור מדברי הבבלי מבואר שסיבת האיסור היא הפקעת חיוב הפרשת חלה, 'דקא מפקע לה מחלה'.⁵ וכן פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו הט"ז): 'אסור לאדם לעשות עיסתו פחות פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה', ואחריו ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שכד סעי' יד): 'אסור לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע ממנו חיוב חלה'. לדבריהם, האיסור הוא שעושה כן 'כדי לפוטרה מן החלה', אך אם כוונתו לאחר מכן לצרף עיסות אלו יחדיו, מותר לכתחילה לעשות עיסה פחות משיעור, כדברי שו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' רצא):

אסור להערים לעשות עיסתו פחות פחות מכשיעור כדי לפטרה מן החלה... ואם דעתו להביאה לידי חיוב על ידי צירוף הכל אחר אפיה מותר.⁶

כמו כן אם אין בכוונתו להפקיע מחיוב הפרשת חלה, אלא כוונתו לעשות עיסות פחות מכשיעור מטעמים שונים, הדבר מותר. טעמים אפשריים לכך הם שאין לו קמח כדי שיעור חיוב הפרשת חלה,⁷ או שיש לו מספיק קמח לשיעור הפרשת חלה אך מכל מקום הוא רוצה ללוש כמות קטנה של קמח מסיבות שונות, כגון שאינו לש אלא עיסה קטנה,

3. רש"י, פסחים מח ע"ב ד"ה נהוג.

4. על המקור לכך שאסור להפקיע עצמו ממצוות, ראה: ביאור הלכה, סי' קכח סעי' ד ד"ה אינם, בשם ספר חמד משה, שהוא איסור תורה 'ויראת מאלוקיך' הנאמר ביחס לקימה בפני תלמיד חכם. אולם יש אומרים שאין מקור בתורה לאיסור הפקעה ממצוות טרם בוא זמנו, אלא מדובר באיסור דרבנן, ראה: קרן אורה, יבמות כו ע"א ד"ה ויש לדון; חזו"א, או"ח סי' קכט לדף כה ע"א ד"ה שם היאך עולין: 'עבירה קלה שאין מצוות חביבות עלי'. יש שהביאו ראיה לכך מדברי אור זרוע, ח"א סי' קמ, ראה: עינים למשפט, ברכות ג ע"ב ד"ה כדרך; מלא העומר, סי' שכד ס"ק ח.

5. טעם זה מבואר גם בירושלמי, חלה פ"ג ה"א; רשב"א, פסקי חלה השער השני, הוצ' מוסה"ק, עמ' סא-סד. אולם יש שכתבו שהסיבה לאיסור עשיית עיסה פחות מכשיעור היא שמא לאחר מכן יצטרפו העיסות יחדיו לכדי שיעור חיוב ולא יפריש מהן חלה, ראה: רא"ש, ביצה פ"א סי' יג; ב"ח, או"ח סי' תנז; טעם זה הובא גם בט"ז, או"ח סי' תנז ס"ק ב; משנה ברורה, שם ס"ק ד. בבאור טעם זה, ראה: הרב שלמה קלוגר (חכמת שלמה, יו"ד סי' כח סעי' יח; הובא בשו"ת טוב טעם ודעת, ח"ה הוצאת מכון חכמת שלמה, עמ' קנז ד"ה והנה). ראה: חק יעקב, או"ח סי' תנז ס"ק א, שהקשה על טעם זה 'וחששה רחוקה היא', עיי"ש.

6. כן מוכח מדברי הבבלי פסחים, מח ע"ב; ט"ז, יו"ד סי' שכד ס"ק יז: 'אבל אם נתכוון לטעם אחר, כגון בפסח שעושין עוגות קטנות... ומצרפין שתי עיסות להדדי בשביל שיעור חלה או שאין לו רק עיסה קטנה, ודאי שרי'.

7. פרישה, יו"ד סי' שכד ס"ק כה: 'אבל אם אין לו קמח שיעור חלה, פשיטא דמותר לאפותו בלא חלה'; הובאו דבריו גם בש"ך, יו"ד סי' שכד ס"ק כה; חזו"א, זרעים ליקוטים סי' ג ס"ק ו.

או שלש עיסות בעלות טעמים שונים.⁸ אולם דברים אלו צריכים ביאור מדברי הבבלי הנ"ל, שבו מבואר שכוונת הנשים בעשיית עיסות פחות מ'כשיעור' הייתה למנוע חשש חימוץ, ומ"מ נאמר שהדבר בעייתי משום 'דקא מפקע לה מחלה'. הרב אברהם דוד ווארמאן⁹ מיישב קושי זה בתירוץ שיש להבחין בין הסיבות השונות; הסיבות המנויות לעיל מהוות סיבות טובות דיין כדי להתיר עשיית עיסות פחות מ'כשיעור', לעומת סיבת חשש חימוץ שהינה סיבה רחוקה שבגינה לא הותר לנשים אלו לעשות עיסות פחות מ'כשיעור'. דבריו אלו אינם מתגבשים לידי הגדרה ברורה ומספיקה. לא ברור מהו הקריטריון הקובע, מתי יש הצדקה ללישה של פחות מ'כשיעור'. לא ברור מדוע חשש חמץ הוא חשש רחוק ולעומת זאת צורך בעיסה קטנה או העדפה בטעם העיסה נחשבים סיבות מספיקות ללישה של כמות קטנה משיעור חיוב חלה.

ד. מתי הלש עיסה מפקיע עצמו מהיוב חלה?

ייתכן לבאר באופן שונה את ההבדל בין דברי הבבלי בדבר עשיית עיסות פחות מ'כשיעור' כדי להימנע מחשש חימוץ לבין סיבות שונות בעשיית עיסות כאלו.¹⁰ יש להבחין בין מקרים שבהם רצון האדם בעשיית כמות שיעור המחייבת בהפרשת חלה, אלא שבפועל הוא עושה זאת בצורה של עיסות קטנות, לבין מקרים שבהם אין רצונו כלל בעשיית כמות 'כשיעור' החיוב. בדברי הבבלי פסחים מבואר שאותן נשים היו מעוניינות בכמות שיש בה שיעור חיוב, אלא שבפועל הן ביצעו זאת בצורה של 'קפיזא קפיזא', באופן של עיסות קטנות נפרדות זו מזו, שאין בכל אחת מהן שיעור חיוב. בצורה כזו, כיוון שרצונו להשתמש בכל שיעור הקמח המחייב בהפרשה, אי צירוף עיסות אלו לכדי חיוב מהווה הפקעה ממצוות הפרשת חלה. לעומת זאת ביתר המקרים המובאים לעיל, אין האדם מעוניין כלל בשימוש בשיעור קמח לחיוב ההפרשה, תהיה הסיבה ככל שתהיה,¹¹ וכיוון שאינו מעוניין בכמות לשיעור חיוב, אין הוא מפקיע את עצמו ממצוות הפרשת חלה. נראה שדברים אלו

8. ע"י הרב אברהם דוד ווארמאן, גידולי הקדש, יו"ד סי' שכד ס"ק טז 'אין צריך עתה רק לעיסה קטנה... וכן ברובה לאפות ב' מיני עיסות שלא לערבן יחד'; וע"ע דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ו הט"ו ס"ק קכט.

9. גידולי הקדש, שם.

10. לאחר הכתיבה מצאתי שעיקר ההבחנה נעשתה מכבר ע"י הרב מאיר פוזנר, בית מאיר או"ח סי' תסב סעי' ה': 'הנהו נשי דאפו קפיזא קפיזא, דהיינו עיסות מרובים שהיה צריך להם באפיה זו – בזה אסור לחלק קמחו ללוש פחות מכשיעור כדי להפקיע מחלה. משא"כ כשאין צריך לו אלא עיסה פחות משיעור, הנשמע שמחויב דווקא לאפות יותר מהצריך לו שיעור חלה דווקא, ובודאי רשאי לאפות מה שצריך לו ופטור מחלה'; הרב שלמה קלוגר (כת"י על או"ח שנת תקצט-תר"א – הובא בשו"ת טוב טעם ודעת ח"ה הוצאת מכון חכמת שלמה, עמ' קנח): 'למילש קפיזא קפיזא, הנה לולי חיוב חלה נמי אין דרך למילש מעט מעט... ובזה לעשות מעשה היפוך הדרך להפקיע ממצווה זה אינו נכון לעשות'; הרב דוד פלדמן, שו"ת לב דוד סימן א.

11. הדברים אמורים גם במקרה שבו האדם עושה עיסה כשיעור חיוב חלה ובדעתו לחלקה אח"כ לב' עיסות שכל אחת פחות מכשיעור, והוא מקפיד על צירופן יחד, כגון שמעוניין לעשות מחלק אחד חלה ומחלק אחר מילוי מסוים. טעם הדבר הוא שההקפדה על צירופן יחד נעשית מתוך מחשבה מראש לחלק את העיסה, כדברי המאירי, חלה פ"א ד"ה המשנה החמשית: 'כל ליחלק כמחלק מעכשיו הוא'. לפיכך אין בחלוקה זו משום הפקעה מחיוב הפרשת חלה.



מדויקים בדברי הרב אברהם דאנציג (שערי צדק, הל' חלה פי"ד סעי' יג):
 מי שאין לו אלא קמח מעט, אע"פ שאין בו שיעור חלה, מותר לעשותו עיסה ואין
 חייב לקנות קמח כדי לחייבו בחלה... אבל אם צריך לעשות עיסה גדולה, אסור
 ללוש בפחות מכשיעור כדי לפוטרו מן החלה.¹²

לאור זאת, אדם שיש לו שתי עיסות שבכל אחת מהן אין שיעור חיוב הפרשת חלה, והוא
 אינו מקפיד על צירופן יחד, חייב לצרפן יחד לחיוב הפרשת חלה.¹³ טעמו של דבר,
 כאמור, שבמקרה כזה רצונו של האדם הוא בעשיית כמות 'כשיעור' חיוב, אלא שבפועל
 הוא מבצע את רצונו בעשיית עיסות קטנות, ולכן מוטלת עליו החובה לצרפן יחד לכדי
 חיוב. כדברים אלו כן ביאר הרב שמואל ארנפלד (שו"ת חתן סופר, על שו"ע ח"א עמ' פא
 ד"ה אבל גם; שם ד"ה ולפי"ז):

יש חילוק בין אם הוא קרוב למצווה ועושה התפעלות להיפטר ממנה, או אם צריך
 לעשות מעשה ופעולה חדשה כדי להכניס עצמו במצווה... וכן במה דמבואר... אל
 ילוש פחות משיעור חלה, היינו ג"כ באופן זה שעושה כן כדי לפטור, דרגילין ללוש
 שיעור חלה.

ניתן להביא ראיה לחילוק זה מדברי התוספות (שבת לב ע"ב ד"ה בעון) המפרשים את
 דברי הבבלי שבעוון ציצית בניו של אדם מתים, בצורה הבאה:
 דוקא בימיהם שהיו מלבושיהם כך בארבע כנפות היו נענשים מי שלא היה להם
 ציצית... אבל השתא שאין העולם רגילים במלבושים כאלו אין צריך לקנות. אך
 טוב לקנות טלית ולברך עליו בכל יום.¹⁴
 אמנם ציצית היא מצווה קיומית, אך אם הייתה רגילות במלבושים כאלו של ארבעה
 כנפות, היה חיוב להטיל בהם ציצית, בדומה למה שנאמר על הפרשת חלה של הנשים
 בערב פסח, או במקרה שבו רצון האדם והרגלו הם לעשות עיסה 'כשיעור' חיוב.

ה. יישוב קושיית הגר"א

לאור ההגדרה האמורה עולה שכאשר בפני האדם עומדים האמצעים הראויים לקיום
 מצווה, עליו להשתדל ולהכניס עצמו לחיובה ולא למצוא סיבות פטור המפקיעות את

12. הובאו דבריו גם בדרך אמונה, הל' ביכורים פ"ו הט"ו ס"ק קכט. השווה לדברי חזו"א, זרעים ליקוטים
 סי' ג ס"ק ו.

13. מהרי"ט אלגאזי, הל' חלה להרמב"ן אות טז.

14. ראה כן גם: תוספות, ערכין ב ע"ב ד"ה הכל; רא"ש, מועד קטן פ"ג סי' פ; סמ"ג, עשין כו; רמב"ם, הל'
 ציצית פ"ג הי"א; הגהות מיימוניות, שם אות ס; שלחן גבוה, או"ח סי' כד ס"ק א; בית יוסף, או"ח סי'
 כד. בטעם הדבר כתב הרב שלמה קלוגר (חכמת שלמה, יו"ד סי' כח סעי' יח – הובא בשו"ת טוב טעם
 ודעת ח"ה הוצאת מכון חכמת שלמה עמ' קנז ד"ה וצ"ל) ששקולה מצוות ציצית כנגד כל המצוות
 ולכן ראוי להחמיר בה. אולם ראה: של"ה, חולין נר מצווה אות יא, שכתב להוכיח מדברי התוספות
 פסחים ק"ג ע"ב ד"ה ואין לו בתירוצם השני, ומדברי רבנו יונה, שערי תשובה שער ג אות כב, שיש
 חיוב גם בזמן הזה ללבוש בגד בעל ד' כנפות ולהתחייב בציצית; חרדים, הקדמה למצוות אות ב, בשם
 רבנו יונה שם; ביאור הלכה, סי' קכח סעי' ד ד"ה אינם.

קיום המצווה. לפיכך כאשר רצונו של האדם בעשיית עיסה שיש בה שיעור חיוב, עליו להתחייב בהפרשת חלה בעשייתה ולא להפקיע עצמו מחיוב הפרשה באמצעות עשיית עיסות קטנות.

בהגדרה זו ניתן ליישב את קושיית הגר"א כפי שיתבאר. נחלקו הפוסקים בהגדרת חיוב הפרשת תרומות ומעשרות והפרשת חלה. לדעת הט"ז (יו"ד סי' א ס"ק יז) עיקר ההפרשה היא לצורך הנתינה, ולא לשם תיקון המאכל מאיסור טבל שבו, ולכן אדם חייב להפריש אף אם אינו מעוניין לאכול:¹⁵

בהפרשת תרומה הוה עיקר הברכה על מצוות הפרשה לא על איסור אכילת טבל, שהרי מצוות ההפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין. לעומת זאת לדעת ה'מגן אברהם' (או"ח סי' ח ס"ק ב) אין בהפרשה תכלית עצמית אלא היא אמצעי להכשרת הפירות בתיקון המאכל מאיסור הטבל המצוי בו, כדבריו: 'הפרשת חלה אינו מצווה כ"כ, דאינו עושה אלא לתקן מאכלו, דומיא דשחיטה'.¹⁶ הגר"א (ביאור הגר"א או"ח סי' ח) הקשה על שיטת המגן אברהם מדברי המשנה חלה (פ"ב מ"ג) ומדברי הבבלי פסחים (מח ע"ב) שבהם מבואר שהפרשת חלה הינה מצווה חיובית: ודברי מגן אברהם שכתב שחלה אינה מצווה, דבריו אין להם שחר,¹⁷ והלא אסור לעשות עיסתו קבין, ואמרינן בפ"ג דפסחים מאי דעתך לחומרא חומרא דאתי לידי קולא.

מדברי ה'מגן אברהם' הללו למד הגר"א שמצוות הפרשת חלה היא מצווה קיומית, היינו שאין חובה להפריש חלה אלא רק אם האדם מעוניין לאכול, כשחיטה שאינו חייב לשחוט אא"כ רוצה לאכול. לאור הבנה זו הקשה הגר"א מדברי המשנה והבבלי שבהם מבואר שאסור לאדם לעשות עיסה פחות משיעור חיוב חלה, דין המוכיח שגדר המצווה היא מצווה חיובית. אולם ייתכן לבאר כוונת ה'מגן אברהם', שעל אף היותה של מצווה

15. כ"כ שפת אמת, פסחים ט ע"א ד"ה תוד"ה כד; הרב משה קלירס (תורת הארץ, ח"א פ"ב אות עח-עט; שם, קו"א פ"ג לאות ו); הרב אריה פומרנצ'יק, עמק ברכה, ברכת המצוות אות א; אבי עזרי, מעשר פ"ו ה"ב; הרב ישראל אייזנשטיין, עמודי אש, סי' ז אות ד ד"ה וכדברי הט"ז, כתב להוכיח כן בדעת הב"ח, יו"ד סי' שכו; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שצו אות ה, כתב להוכיח כן בדעת הרמב"ם מלשון הברכה; גיליוני הש"ס, ירושלמי זרעים כ"א אות נב, הוכיח מהירושלמי. והאחרונים הוכיחו כן מדברי התוספות, ראש השנה ד ע"א ד"ה ומעשרות, ראה: שו"ת מהר"י אסאד, סי' רמא סוד"ה העולה; חזו"א, דמאי סי' ד ס"ק ב.

16. ראה גם: רש"י, גיטין מז ע"ב ד"ה מדאורייתא: 'ולאו מצווה דרמיא עליה אא"כ אוכלן'; ערוך השולחן, יו"ד סי' שכח סעי' ה; שו"ע הרב, שם סעי' ג; פתחי תשובה, שם ס"ק ב; פרי מגדים, או"ח אשל אברהם סי' ח ס"ק ב, שהפרשת חלה כעין ברכת הנהנין; שו"ת טוב טעם ודעת, ח"א סי' יא; רבי עקיבא איגר, הגהות לשו"ע יו"ד סי' א סעי' ז ד"ה שהרי, העיר על דברי הט"ז הנ"ל: 'לא מצאתי זה, דבפשיטות היא דרך כשרוצה לאכול אסור עד שיפריש תרומה'; פרי חדש, יו"ד סי' א ס"ק לג; יד אפרים, או"ח סי' תלב, על המג"א ס"ק ו; ר"א בן הרמב"ם, ברכת אברהם סי' יד (דבריו הובאו גם באנציקלופדיה תלמודית, ערך הפרשת תרומות ומעשרות, כרך י עמ' קצט). ביחס לדברי רש"י הנ"ל, ראה: הרב חיים ברלין, נשמת חיים סי' קיב אות א, שביאר שהכוונה קודם מירוח, אך לאחר מירוח חלה חובת הפרשה. 17. ראה: הרב אברהם קוסמן, 'ליקוטים מביאור הגר"א' – מהדורה חדשה מכת"ל, ישרון – מאסף תורני ד (תשנ"ט), עמ' צה הערה 16, הביא שבכת"י מובא כאן בסוגריים משפט הבהרה שנשמט מהנדפס לפנינו: 'כשחיטה אם רוצה לאכול דגים וש"ד לפטור עצמו משחיטה'.



הפרשת חלה מצווה קיומית, מ"מ כאשר רצונו של האדם לעשות עיסה שיש בה כדי שיעור חיוב, מחויב הוא להפריש ממנה חלה, ואינו יכול להפקיע עצמו מחיוב זה בחילוקה לעיסות קטנות.¹⁸ לאור זאת מיושבת קושיית הגר"א, כי אכן כשאין שיעור, אין חיוב ללוש כ'שיעור' כדי להתחייב בחלה, אך במקרה של הגמרא בפסחים (שם), הלוא הוא רוצה ללוש עיסה 'כשיעור' לצורך המצות,¹⁹ ולכן חלוקת העיסה לעיסות קטנות מפקיעה מן המצוות.²⁰

1. בין חלה להפרשת תרומות ומעשרות

לאור האמור עולה שאסור לאדם להפקיע עצמו מחיוב הפרשת חלה, במקרה שבו עומדים בפניו התנאים לחיוב. אולם עתה עלינו לברר מהו ההבדל בין מצוות הפרשת חלה לבין מצוות הפרשת תרומות ומעשרות. בעניין הפרשת תרומות ומעשרות נראה שיש דרכים להיפטר מחיוב, כדברי הבבלי (ברכות, לה ע"ב; גיטין, פא ע"א):²¹

בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים. דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר.

דברי הבבלי הללו ניתנים לפירוש בשני אופנים. הביאור הראשון – אמנם המכניס פירות דרך החלון נפטר מחיוב תרו"מ, אך מעשה זה הוא שלילי בעיקרו, ובכך נשתנו דורות אחרונים לגריעותא מדורות ראשונים. הביאור מסתמך על כך שלשון הבבלי אינה חיובית, כגון 'מותר להכניס' או 'מותר להערים'.²² נקיטה בלשון זו משמעה שאמנם יכול זה הנכנס בצורה כזו לבית פטור מהפרשת תרו"מ, אך מעשה זה אינו מעשה חיובי משום שלא היה עליהם להערים כך,²³ ו'בעידן ריתחא' עונשים על מקרה כזה.²⁴ לביאור זה ישנה

18. כ"כ לבאר את דעת המג"א האדר"ת, אוצר כתבי האדר"ת, ילקוט דוד הוצאת מכון אהבת שלום עמ' קמ-קמא; הרב חיים לייב חרל"פ, אור חיים פאה פ"ב מ"ג עמ' קלה; הרב דוד פלדמן, שו"ת לב דוד סימן א הרב משה קאהם, ידי משה, סי' ה עמ' 53; הרב רפאל מרדכי סולוביי, יד רמ"ה, יו"ד סי' מד סח ע"א. יש להעיר: הלשון של שני האחרונים הנ"ל שווה היא, וצ"ב.

19. הרב דוד פלדמן, שו"ת לב דוד סימן א עמ' 20 ד"ה אבל כל: 'כל זה דוקא היכא שבגוף הדבר אפשר שתחול בו חיוב כפי הנהוג, אלא שמשנהו לעשות בדרך טצדקי שמעשיו מוכיחין שעושה כן בשביל לפטור עצמו מן המצווה'.

20. הרב משה קאהם, ידי משה, סי' ה עמ' 53: 'אבל אם אינו רוצה לאכול כלל מאן לימא לן דחייב'; הרב רפאל מרדכי סולוביי, יד רמ"ה, יו"ד סי' מד סח ע"א.

21. השווה לדברי הירושלמי, מעשרות פ"ג ה"א: 'רבי עולא בר ישמעאל בשם רבי לעזר רבי ורבי יוסי בי רבי יהודה היו מכניסים את הכלכלה לאחר הגנות. ראה אותן רבי יודה בי רבי אלעאי אמר להן, ראו מה ביניכם לראשונים'. יש לציין שבכל המקורות הללו הדברים הם של רבי יהודה בר אלעאי.

22. עי' נשמת אדם, הל' פסח שאלה ח, שזו הסיבה שהגמרא לא נקטה לשון חיוב, שמותר לעשות כן: 'מותר להכניס את הפירות' או 'מותר להערים'.

23. מאירי (ברכות לא ע"א ד"ה אין התבואה: 'ואסור להערים בכך, ר"ל שיעשה בכוונה שיאכל ממנה עראי בלא מעשר'; שם, לה ע"א ד"ה כבר אמרנו); מהר"ם חלאווה, פסחים ט ע"א ד"ה דאמר ר'; שם, ד"ה כדי שתהא; רמב"ן, עבודה זרה מא ע"ב בשם יש מפרשים; הרב אפרים זלמן מרגליות, שו"ת בית אפרים, או"ח סי' לג ד"ה איברא; נשמת אדם, הל' פסח שאלה ח.

24. הרב אליעזר לאנדא, דמשק אליעזר, או"ח סי' ח ס"ק ג; הרב שלמה הכהן מוילנא, שו"ת עצי ברושים,

השוואה בין דין חלה לבין דין הפרשת תרו"מ, לאור האמור לעיל. ביארנו שביחס להפרשת חלה, שכאשר זה רצונו של האדם, וכן רגילות הנשים בערב פסח לעשות, אין לו להפקיע עצמו מהפרשת חלה באמצעות עשיית עיסות קטנות פחות מ'כשיעור'. דין זה דומה למעשיהם של הדורות האחרונים, שהיבול היה מוכן לפנייהם ורצונם היה להכניס יבול זה לבית, אלא שעשו מעשה המפקיע את ההפרשה.²⁵ הביאור השני של דברי הבבלי על אודות דורות האחרונים הוא שהמעשה שלהם היה לכתחילה, ואילו מעשיהם של דורות הראשונים היה ממידת חסידות 'עבדי מילתא יתירתא להתחייב עצמן אפילו במאי דהוה אפשר להו למיפטר נפשיהו'.²⁶ לפירוש זה יש לברר מה ההבדל בין הפרשת תרו"מ, שבהם מותר לכתחילה להערים²⁷ ולהיפטר מחיוב ההפרשה, לבין עשיית חלה פחות מ'כשיעור', במקרה שיש לו את כל התנאים לחיוב. הרב חיים קנייבסקי²⁸ מבאר שיש להבחין בין הכנסת יבול דרך גגות וכדו', דבר שאינו שכיח משום שנעשה לעין כול, ולכן לא גזרו בו חכמים, לבין עשיית עיסות פחות מ'כשיעור', שבו גזרו חכמים משום שמדובר על מקרה שכיח הנעשה בבית בפרטיות.²⁹

מסקנות

1. אישה המתכוונת ללוש עיסה שיש בה שיעור קמח כדי הפרשת חלה, אסור לה לעשות עיסות קטנות פחות מ'כשיעור', שבכך היא מפקיעה את מצוות הפרשת חלה.
2. במקרה הנ"ל היא יכולה לעשות כן, אם לאחר מכן היא מצרפת עיסות אלו יחד לכדי חיוב.

-
- סי' נו ד"ה אך; חזו"א, קדשים, זבחים סי' ד ד"ה ונראה; דרך אמונה, הל' מעשר פ"ד ה"א, ביאור ההלכה ד"ה אבל.
25. ראה: הרב שמואל ארנפלד, שו"ת חתן סופר על שו"ע ח"א עמ' פא ד"ה פשיטא: 'והנה לפי דרכינו הנ"ל פשיטא, דמכניס פירותיו דרך גגות וקרפיות לפוטין מן המעשר הוא בכלל אותן דמיענשין אעשה, דהרי עושה מעשה לפטור ומונע עצמו ממצווה המוכנת לפניו'.
26. הרב ירוחם פישל פרלא, ספהמ"צ לרס"ג ח"ג מילואים סי' ב ד"ה איברא דעיקר דף רכח ע"א; ראה גם: שו"ת חתם סופר, ח"א או"ח סי' סב ד"ה הנה על הראשון; האדר"ת, אוצר כתבי האדר"ת, ילקוט דוד הוצאת מכון אהבת שלום עמ' קמא. ייתכן ולפירוש זה יש לגרוס במקום 'דורות הראשונים' 'חסידים הראשונים' כגרסת רש"י, פסחים ט ע"א ד"ה ואי בעית; מהר"ם חלאווה, פסחים ט ע"א ד"ה דאמר ר'; חזו"א, קדשים, זבחים סי' ד ד"ה ונראה.
27. יש שהביאו ראיה להיתר הערמה בתרו"מ לכתחילה מדברי הבבלי פסחים, ט ע"א, שנפסקו ברמב"ם, הל' מעשר פ"ג ה"ו: 'מותר להערים על התבואה להכניסה במוץ כדי שתהיה בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, וזורה מעט מעט אחר שהכניס לביתו ופטור לעולם מן התרומה ומן המעשרות שהרי אינו מתחיל לגמור הכל'. אולם יש שהבחינו בין היתר פטור תרו"מ לאכילת בהמה להיתר זה באכילת אדם, ראה: מאירי, ברכות לא ע"א ד"ה אין התבואה; מהר"ם חלאווה, פסחים ט ע"א ד"ה כדי שתהא. ויש שהתירו זאת רק בקצת תבואה ולא בכולה, חידושי הרא"ה, ברכות לא ע"א ד"ה רבא. ויש שטענו שמדובר קודם חיוב במעשר, ראה: נשמת אדם, הל' פסח שאלה ח.
28. דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ו הט"ז, ביאור ההלכה ד"ה אסור.
29. ראה גם בדבריו בדרך אמונה, הל' מעשר פ"ד ה"א, ביאור ההלכה ד"ה אבל, שכתב לבאר עוד באופנים שונים.



3. אם אינה זקוקה כעת אלא לעיסה קטנה, או שאין לה די קמח 'כשיעור' חיוב, או שעיסות אלו אינן מצטרפות יחד – אינה צריכה להדר ולעשות עיסה גדולה כשיעור חיוב.

הראי"ה קוק (עין אי"ה, ברכות ח"ב לה ע"ב אות יב) כתב:

אמנם רק בזה יודע שלימות העובד מאהבה, בהיות לאל ידו לפטור עצמו ובהיותו מכיר את ערך המצווה וקדושתה הוא נכנס להתחייב בה. ע"כ במצוות מעשרות, שהיא המצווה הראשית המחזקת את כל אושר הכלל כולו, בהיותה לברית בין המיוחדים לעבודת ד' שבט הלוי ובין כל העם כולו, דאגה החכמה האלוהית ביותר שתהיה נעשית ע"פ רוח נדיבה המכרת את ערכה הגדול. ע"כ נתנה מקום להיחלץ ממנה ע"י הכנסה דרך גגות חצירות וקרפיפות, למען שתגיע הרגשת העושה לעשות המצווה מיקרת רוח ונפש נדיבה, שבזה תצא אל הפועל תכליתה להשלים את הכלל כולו כחפץ האדון השם יתברך.



הרב צבי בן ראובן

התפתחותה של תעשיית המזון והשלכותיה על שומרי הכשרות

הקדמה

תעשיית המזון שאנחנו מכירים כיום אינה דומה כלל וכלל לתעשיית המזון בעבר הרחוק – זו שלפני התפתחות המדע והמהפכה התעשייתית. בעבר היה הכול פשוט הרבה יותר, ובהתאם לכך גם תהליך מתן הכשרות היה פשוט יותר. בתהליך ייצור המזון כיום משתמשים יצרני המזון בשיטות מגוונות המשלבות תחכום טכנולוגי ומכשור משוכלל. הייצור כולל שימוש נרחב באלפי סוגים שונים של תוספי מזון כגון חומרי טעם וריח, צבעי מאכל, חומרים משמרים ועוד ועוד. הדברים מגיעים עד כדי כך שאפילו חטיף שוקולד תמים יכול להכיל עשרות, ובמקרים מסוימים אף מאות (!) סוגים של חומרי גלם ורכיבים שונים שברובם המוחלט כלל לא מגיעים לרשימת הרכיבים המצוינים ע"ג אריזת המוצר. אחת הסיבות המרכזיות לשימוש בחומרי עזר שונים בתעשיית המזון היא הרצון של היצרנים להאריך את חיי המדף של המוצרים. לשם כך מוכנסים למוצרים חומרים מונעי התגבשות, חומרים מרככים, חומרים מתחלבים ועוד. צרכים מרכזיים נוספים הם יצירה של טעם וריח מסוימים, מרקם, צבע, מבנה חיצוני ועוד, שכדי להגיע אליהם מערבים בתהליך עוד סוגים רבים של חומרים.

המוצרים מורכבים אם כן מהרבה רכיבים, וכל רכיב בעצמו יכול להיות מורכב גם הוא מעשרות רכיבים. עובדה זו הופכת כמובן גם את ההשגחה על כשרותם של המוצרים למורכבת הרבה יותר, עד שכיום חלק מהמשגיחים ומפקחי הכשרות במפעלים צריכים להיות מומחים של ממש לחומרי גלם כדי להבין על מה הם משגיחים ומה יש במוצר שלפניהם. לכן כאשר אנשים מהשורה, שאינם בקיאים בתעשיית המזון, מסתכלים כיום על מוצר, הם כבר לא יכולים לדעת בוודאות מה יש בו ומה אין בו. כמו כן התעשייה היום דינמית הרבה יותר, וגם אם בדקו שמקורם של רכיב או חומר עזר מסוימים הינו כשר, צריך השגחה לאורך זמן, כיוון שבכל עת המפעל יכול להגיע למסקנה שהוא רוצה לשנות את מקורו של הרכיב מטעמי עלות ותועלת, ואז יש לבדוק את המקור החדש.

חשוב לציין שבגופי הכשרות ברמה גבוהה יותר אכן מקפידים שכל חומרי העזר – כמו כל חומר אחר הנמצא במאכל שהם משגיחים עליו – יהיו בתכלית הכשרות. במאמר זה נסקור 'על קצה המזלג' בעיות כשרות בחומרי העזר מכמה תחומים שונים בתעשיית המזון היכולים להימצא במוצרים שאין עליהם כשרות מהימנה או כשרות בכלל. כמו כן ניגע בסוגיות הלכתיות המרכזיות הקשורות לכשרותם של חומרי עזר אלה.



א. הכנסת חומרים אסורים באופן מערכתי

סוגיה בסיסית שיש לברר קודם לכל עיסוק בנושא זה של כשרות חומרי העזר בתעשיית המזון היא: האם כאשר החומר האסור הוא חלק מהמתכון הקבוע של המוצר – שייך בו ביטול?

אומר הרשב"א¹ לגבי תרופות שיש בהן חומץ של גויים שהן אסורות אפילו שהחומץ כלל לא נותן בהן טעם:

...אלא כל הדברים הנעשין על ידיהם שרגילין לתת לתוכן שום דבר איסור אין

ואתו דבר האסור מתבטל במיעוטו להתירו.

כלומר כיוון שהרגילות היא להכניס את האיסור – הוא לא בטל, אף שהוא לא נותן טעם, וכל הדיונים של ביטול ברוב או בשישים וכיו"ב נסובים רק על מקרה שקרה בדיעבד ולא בתכנון מלכתחילה. כך פסק ה'שלחן ערוך' בהלכות יין נסך², וכך הביאו גם ה'מגן אברהם'³, 'שלחן ערוך הרב'⁴, 'חתם סופר'⁵, 'משנה ברורה'⁶ וגיליון מהרש"א⁷. עם זאת הרמ"א בהלכות יין נסך מסייג בשם ה'שלחן ערוך' עצמו⁸ שאם האיסור נותן טעם לפגם ושמים אותו למטרות אחרות כגון צבע (ואולי אפשר להוסיף גם מטרות אחרות כגון יציבות ותכונות אחרות) – הוא כן בטל ונוהגים בו היתר. גם ה'נודע ביהודה'⁹ הביא את סברת הרשב"א, אם כי הביא גם את הרמב"ם ורבנו יוסף הלוי (הר"י מיגאש) שחלקו על הרשב"א הנ"ל והתירו איסור שבטל בשישים גם כאשר הרגילות להכניסו למאכל. ה'נודע ביהודה' אף כתב שה'שלחן ערוך' בהלכות חלב עכו"ם¹⁰ הכריע למעשה כרמב"ם כאשר התיר בישול חמאה כדי לבטל את שאריות חלב העכו"ם שנמצא בה. כך הסכים גם בשו"ת 'אבני נזר'¹¹. גם בעל ה'תהילה לדוד'¹² נשאר ב'צריך עיון גדול' על ה'מגן אברהם' שהביא את הרשב"א והעלה אפשרות שגם דרך עשייתו אסורה רק כאשר יש עכ"פ שינוי טעם מסוים בעקבות נתינתו. בשו"ת 'מנחת יצחק'¹³ חלק על ה'נודע ביהודה' וסבר שה'שלחן ערוך' פסק שם להיתר מטעם אחר¹⁴, אך לעניין דבר שעיקרו בכך – הרי פסק

1. תשובות הרשב"א ח"ג סי' ריד.

2. שו"ע, יו"ד סי' קלד סעי' יג.

3. מגן אברהם, או"ח סי' תמ"ב ס"ק א וס"ק ט"ו.

4. שו"ע הרב, או"ח סי' תמב סעי' ו, וביתר פירוט בקונטרס אחרון ס"ק ה שם.

5. שו"ת חתם סופר, יו"ד תחילת תשובה עט.

6. משנ"ב סי' תמב ס"ק מ"ה.

7. גיליון מהרש"א, יו"ד תחילת סימן צח, ד"ה איסור שנתערב.

8. שו"ע, יו"ד סימן קכג סעי' כה.

9. נוב"י, תניינא יו"ד סימן נו.

10. שו"ע, יו"ד סימן קטו סעי' ג.

11. אבני נזר, או"ח סי' שסא.

12. תהילה לדוד, או"ח סי' לו ס"ק ט.

13. שו"ת מנחת יצחק, ח"ב סי' כח.

14. כיוון שהוא סבר שהרשב"א והראב"ד אינם אווזים באותה שיטה, כי הראב"ד אוסר אפילו באלף רק באיסורים של עכו"ם, ולא דיבר על דרכו בכך, ורק על זה חלק השו"ע שם בסי' קטו סעי' ג.

במפורש כרשב"א כפי שראינו לעיל. לכן ה'מנחת יצחק' הבין שה'נודע ביהודה' לא חשש לדברי הרשב"א משום שהצטרף שם עוד גורם של היתר כדי לתקן את הטעם, ואם כן יש לזה דין של 'זה וזה גורם' כמו שיש בדין 'מעמיד'.¹⁵ כך כתב גם ה'חיי אדם' בהלכות פסח,¹⁶ שאף שבדיעבד מקלים בקטניות שנפלו לתבשיל אם יש רוב כנגדן, 'נהגו שלא לאכול חרדל אפי' נתערב קודם פסח ביין וכיוצא בו, **כיון דדרכו בכך לערב'.** **לסיכום,** אף שיש על מי לסמוך להתיר ביטול ברוב או בשישים גם כשדרכם של המפעלים להשתמש בחומרים בעייתיים – זה לא לכתחילה, ובוודאי לא יוגדר כמהדריין, כיוון שה'שלחן ערוך' ועוד אחרונים אסרו זאת לחלוטין.

ב. צבעי מאכל

אחד מתוספי המזון הנפוצים והידועים ביותר הינו צבע המאכל. ההגדרה 'צבע מאכל' קצת מטעה, משום שנשמע ממנה שהצבע עצמו הוא ממש סוג של אוכל, בעוד שלמעשה, בעיקר בעבר, ובמקרים רבים גם כיום, נעשה שימוש בצבעי מאכל מלאכותיים שמקורם בנפט, בפחם, בחרקים שונים ובחומרים סינטטיים כאלה ואחרים שלרוב אינם מוגדרים על ידינו כ'אוכל'.

הכוונה בשם 'צבעי מאכל' אם כן היא לצבעים שמשמשים את היצרנים כדי לצבוע את המאכלים שהם מייצרים. הסיבה לשימוש בצבעי המאכל ברורה – למשוך את הקונים לקנות מאכל שצבעו הטבעי אינו מושך, ובהוספת הצבע המלאכותי או הטבעי הוא נעשה מושך יותר. לעיתים משמשים צבעי מאכל כדי לחפות על זיופים וסימני קלקול שהמזון מפתח באופן טבעי. ישנם גם מאכלים שצבעם הטבעי נאה ומושך את העין, אך הם איבדו אותו בעקבות חשיפה לאור, לאוויר, ללחות ולשינוי טמפרטורה – תופעות לוואי של אחסון ממושך. כדי להתגבר על כל אלה, היצרן מחזיר למאכל את צבעו הראשוני באופן מלאכותי כדי לשוות לו מראה טרי, 'אותנטי' ומושך. בצבעי המאכל המלאכותיים אין בדרך כלל בעיות כשרות. כמו כן השימוש בהם בתעשיית המזון נפוץ, בשל מחירם הנמוך ועמידותם הגבוהה יחסית בחום ובסביבת חידקים. יחד עם זאת משרד הבריאות מגביל את השימוש בצבעי המאכל המלאכותיים המופקים מנפט ודומיו, ולכן גובר והולך השימוש בצבעי מאכל טבעיים המופקים מויטמינים, תבלינים וירקות שונים. מצד אחר, בצבעי המאכל הטבעיים עלולות להימצא יותר בעיות כשרות, אך ראשית יש לדון: האם צבע אוסר, או שמא כיוון שזה רק חזותא בעלמא (מראה בלבד) הוא אינו אוסר?

1. 'חזותא'

הגמרא במסכת בבא קמא¹⁷ דנה אם 'חזותא מלתא היא' או לא, כלומר אם יש משמעות

15. עיין לקמן בביאור דין 'מעמיד'.

16. חיי אדם, כלל קכז סוף סעי' א.

17. ב"ק קא ע"א ורש"י שם ד"ה יש שבח.



ממשית לצבע או לא. הגמרא שם לא הגיעה למסקנה, ולכן נשארו הפוסקים שם בספק,¹⁸ אם כי משמע מהגמרא¹⁹ שבדאורייתא 'חזותא מלתא היא', ובתוספות במסכת נידה²⁰ משמע שאפילו בדברנן 'חזותא מלתא היא'. למעשה ה'שלחן ערוך' אסר כל דבר שנעשה למראה ולטעם **וכתב שהוא לא בטל בשישים**,²¹ ונחלקו האחרונים למה התכוון ה'שלחן ערוך': (1) יש שסברו שהוא אוסר רק בדבר שנעשה גם לטעם וגם למראה.²² (2) יש שסברו שהוא אוסר גם דבר שנעשה למראה בלבד,²³ וכך נראית הכרעתו של ה'משנה ברורה'.

להלן כמה דוגמאות לצבעים שבהם ישנן בעיות כשרות (הצבעים יצוינו ע"פ טבלת הסימון האירופי, שבה הם נמצאים בטווח של E100–E180):

- E101 (Riboflavin) – משמש כויטמין B₂ ומספק בעיקר את צבעי הכתום-צהוב. נמצא בעיקר²⁴ בגלידות, מרקים, רטבים, מלפפונים חמוצים, גבינות צהובות,²⁵ מוצרי חלב ומזון לתינוקות. עלול ליצור בעיה בפסח, כיוון שעל פי רוב מיוצר משמרים²⁶

ממקור חיטה או שעורה.

- E120 (Carmine) – צבע אדום יפה ועמיד **המופק מנקבות חרקים**. בנושא זה של צבע העשוי מחרקים ישנו דיון ב'מנחת יצחק',²⁷ שהתיר צבע אדום הנעשה מזבובים המיובשים בשמש בצירוף של שני ספקות:

(א) שמא חזותא לאו מילתא כנזכר לעיל – כלומר אף על פי שרואים את הצבע על המאכל, אם יש שישים כנגדו הוא בטל, ואין לו דין של דבר העשוי לטעם או מעמיד שאינו בטל אפילו באלף. (ב) שמא עברו על הצבע 12 חודשים, ואז הוא נעשה כעפר הארץ, או לכל הפחות אם ידוע שעברו שישה חודשים משעה שהומתו הזבובים מאליהם, שאז הם נחשבים כעפר הארץ.

ה'מנחת יצחק' התיר את זה רק בהפסד מרובה וכתב שאינו מבין למה אי אפשר להקפיד להשתמש בצבע שוודאי עברו עליו 12 חודשים משעת ייצורו. למעשה, כיום נאסרו תחליפי הצבע הזה בשימוש בהרבה ממדינות אירופה. ליצרנים רבים לא נותרו ברירות רבות, ולכן על אף הבעיות ההלכתיות שנדנו לעיל נעשה שימוש בצבע זה במפעלים כשרים, אך תחת כשרות רגילה בלבד. כמו כן גם שם צריך לוודא שמקפידים שיעברו "ב' חודש משעת הייצור".²⁸

18. שו"ע, חו"מ סי' שסג סעי' יא.

19. ב"ק קא ע"ב.

20. תוספות, נידה סב ע"ב ד"ה מקולי לשיטת ר' יוחנן, ע"פ הגר"א, יו"ד סי' קב ס"ק ו.

21. שו"ע, או"ח סי' תקיג סעי' ג.

22. מג"א סי' תקיג ס"ק ז; על פי המשנ"ב ס"ק ט.

23. ש"ך, יו"ד סי' קב ס"ק ה; גר"א סי' קב ס"ק ו.

24. הרב ישראל מאיר לוינגר, מאור לכשרות ב, ירושלים: פלדהיים, תשע"ב, עמ' 591.

25. הרב ישראל מאיר לוינגר, מאור לכשרות, שם, עמ' 591.

26. הרב עמרם אדרעי, חומרי עזר בתעשיית המזון וכשרותם, עמ' קכ.

27. מנחת יצחק, ח"ג סי' צו אות ב.

28. הרב ישראל מאיר לוינגר, מאור לכשרות, שם, עמ' 593.

- E140 (Chlorophylls) – צבע ירוק המופק מעלי צמחים, אך מערבים בו חומצות שומן שייתכן שמקורן מן החי. אותה בעיה תהיה בצבע המאכל E141, כיוון שהוא מבוסס על כלורופיל E140.
 - E153 (Carbon Black) – צבע שחור המופק מפחם. חשש לעירוב חומצות מן החי.
 - E160 – בטא קארוטן. צבע כתום צהוב המופק מגזר, דלעת וכדו' (הופך בכבד לויטמין A). מוסיפים לו חומרים כדי שיהיה אפשר לערבבו במים. חומרים אלו עלולים להיות מן החי. קיים גם צבע כזה המופק באופן סינטטי.
 - E161, E161G – צבע המופק מפטריות, מדגים ומנוצות של ציפורי פלמינגו. נחלקו הפוסקים האחרונים אם להתיר נוצות אלו, כיוון שמצד אחד הן באות מעוף טמא, ומצד אחר ייתכן ודינן דומה לעצמות יבשות שהותרו במפורש ב'שלחן ערוך'.²⁹
 - E163 (Anthocyanins) – מופק משרפי צמחים, קליפות, עלים, פרחים ושורשים. מופק גם מזגי ענבים מתעשיית היין, ולכן יש בו חשש של יין נסך.³⁰ כמו כן מובן שאם מייצרים צבע כשר באותו מפעל שבו ייצרו קודם לכן צבע המופק מייין – המפעל צריך לעבור הכשרה לפני ייצור הצבע הכשר, כדי שלא יהיו בו שאריות וטעם של יין נסך.
- לפעמים, כדי לשמור יציבות הצבע או לגרום לו להיות קל לערבוב, מכניסים לצבע חומרים שיכולים להיות ממקור של חיטה, וודאי שצריך עליהם כשרות מיוחדת לפסח. ככלל אנחנו יכולים לראות כאן שהרבה מבעיות הכשרות שישנן בצבעי המאכל – אינן בצבע המאכל עצמו אלא בחומרים שמתווספים לו כדי לערבבו עם המאכל. עכ"פ ודאי שיש צורך בהשגחה בכל מאכל המכיל צבע מאכל כזה או אחר, מחשש לאחת או יותר מהבעיות הנ"ל.

ב. מעמידים

תפקידם של חומרים אלו, שבהם נעסוק בחלק זה, הוא יצירת מרקם מסוים לאורך זמן, ערבוב של חומרים שונים זה עם זה או יצירת תהליך כימי כזה או אחר כדי לקבל מוצר שונה לגמרי. לצורך העניין, נכלול בתוך ההגדרה של חומרים מעמידים חומרים ממיסים, מקרישים, מתחלבים, ממתקים, מונעי התגבשות ועוד ועוד. חומרים אלה בד"כ מתווספים למוצר בכמות די קטנה הבטלה בשישים, ולכן לכאורה צריכה הייתה להיות מותרת. אלא שכיוון שחומרים אלו משפיעים מאוד על המוצר גם כשהם מתווספים אליו בכמות קטנה (אחרת לא היו מוסיפים אותם) – בהרבה מהמקרים יש להם דין 'מעמיד' שאינו בטל אפילו באלף.

29. שו"ע, יו"ד סי' צט סעי' א; ועי' בספר חומרי עזר בתעשיית המזון וכשרותם, עמ' קלח.

30. שו"ע, יו"ד, סי' קכג סעי' יד.

1. דין מעמיד

ב'שלחן ערוך'³¹ נפסק:

אם העמיד גבינה בעור קיבת כשרה, יש בה טעם בשר, אסורה. ואם לאו, מותרת. אבל המעמיד בעור קיבת נבלה, וטריפה, ובהמה טמאה, אוסר בכל שהוא. ומסביר שם הרמ"א: 'משום דדבר האסור בעצמו, ומעמיד, אפילו באלף לא בטיל' – כיוון שעור הנבלה האסורה בפני עצמה הוא זה שהעמיד את הגבינה, כלומר נותן לה את צורתה הייחודית והפך אותה מחלב לגבינה – הוא לא בטל בשישים ואפילו לא באלף. ואף שטעמו אינו מורגש – נוכחותו מורגשת, כיוון שהוא זה שעיצב את הצורה והמרקם של הגבינה. ה'מגן אברהם'³² כותב בשם האיסור והיתר הארוך שדין מעמיד הוא מדרבנן, ובשם הטור שדין זה הוא מדאורייתא, אך ב'חוק יעקב'³³ כתב שאין הוכחה שהטור אכן סבר כך. גם ה'פרי מגדים'³⁴ כתב שנוקטים להלכה שדין 'מעמיד' הוא מדרבנן, וכך פסק ה'משנה ברורה'.³⁵ עוד אומר שם הרמ"א שאם היה ביחד עם המעמיד האסור גם מעמיד מותר, יש לזה דין של 'זה וזה גורם' ומותר, כלומר כיוון שהאיסור כאן לא 'עושה את העבודה' לבדו, הוא כן בטל בשישים. ומסייגים שם האחרונים³⁶ ע"פ תוספות³⁷ שהיתר 'זה וזה גורם' שייך רק כאשר האיסור לא יכול להעמיד בעצמו, אך אם ביכולתו להעמיד בפני עצמו, הרי זה אסור, אפילו שיש איתו עוד מעמיד מותר.

2. אנזימים ומחמצות

כיום³⁸ בתהליך העמדת הגבינות יש צורך באנזימים³⁹ ובתרביות חיידקים שמשמשים מחמצות מלאכותיות, ומקצרים באופן ניכר את תהליך ההעמדה. המחמצות המלאכותיות גם מסייעות בקבלת המוצר הרצוי ובשימורו, משום שבאמצעותן אפשר לשלוט בעוצמה ובמשך התהליך של העמדת הגבינה.⁴⁰ בארץ אין חברות שמייצרות את המחמצות הללו, והן מיוצרות בעיקר במפעלים בודדים בארה"ב ובגרמניה. כל שקית קטנה של בקטריה יכולה להחמיץ סילון שלם (5000 ליטר בערך) של חלב. יש שלל סוגים של מחמצות, וכל אחת מהן מיועדת לייצור מוצר אחר. הבעיה היא כמובן חלב עכו"ם שממנו מייצרים את חיידקי ההחמצה. אמנם בשו"ת 'חקרי לב'⁴¹ התיר להעמיד יוגורט במחמצות של חלב עכו"ם אף לכתחילה, אך רוב הפוסקים

31. שו"ע, יו"ד סי' פז סעי' יא.

32. מגן אברהם, סי' תמב ס"ק ט.

33. חוק יעקב, סי' תמב ס"ק טז.

34. פמ"ג, משבצות זהב, יו"ד סי' פז ס"ק יג.

35. משנ"ב, סי' תמב ס"ק כז.

36. ט"ז, יו"ד סי' פז ס"ק יג; ש"ך, יו"ד סי' פז ס"ק לו.

37. עבודה זרה סח ע"ב.

38. יש רק מעט אנזימים מתסיסים שמסומנים ברשימת חומרי העזר האירופית בין E1102 ל-E1105.

39. אנזים הוא זרז המצוי בתוך התא. משתמשים באנזים כדי ליצור גבינה קשה כמו גבינה צהובה.

40. הרב יוסף מרדכי זילבר, בנתיב החלב ד', עמ' 90.

41. חקרי לב, יו"ד סי' קלט.

הסכימו עם שיטת ה'בית יוסף'⁴² שהתיר זאת רק אחרי שהעמידו בחלב שהועמד בחלב שהועמד במחמצת של עכו"ם, ורק בדיעבד. וכך נהגו אפילו בבד"צים המחמירים ביותר עד לפני 10–20 שנה. כמו כן ישנה בעיה באנזימים כגון 'Rennet', או בשמו המקצועי – 'Rennin', שמיוצרים לרוב מקיבות עגלים וכבשים, ואלו יכולים להיות טרפות ונבלות. רק לאחרונה החלו לייצר את האנזימים הללו מחיידקים ומעובש.⁴³ בעיה נוספת בתחום האנזימים והמחמצות יכולה להיות בפסח. האנזימים והמחמצות מיוצרים בעזרת מוצרי תסיסה שמקורם בבקטריות שמוזנות בחלבונים, אך גם בפחמימות. פחמימות אלו יכולות לבוא גם בצורה של סוכרים (המכונים בתעשיית המזון בשם הכולל – דקסטרוזה) שמופקים לעיתים מעמילן חיטה. לכן, מעבר להשגחה על החלבונים שיהיו ממקור של חלב ישראל, בפסח צריך להשגיח גם שהמחמצות לא יוזנו בפחמימות ממקור החיטה.⁴⁴ אכן לא פעם, כאשר כבר מייצרים מחמצות מהדרין, מקפידים שהן גם יהיו כשרות לפסח. ברם, זה לא מחייב, ויכולה להיות מחמצת מהדרין שאינה כשרה לפסח.

3. ג'לטין⁴⁵ – E441

הג'לטין הינו המייצב הטוב ביותר. חלק מתכונותיו הן האלסטיות שלו ועמידתו בחום. הג'לטין מופק מן החי, ובניגוד לשמועה הנפוצה – אין ג'לטין צמחי או סינטטי. הפקתו של הג'לטין נעשית מעורות, עצמות, סחוסים וגידים של בעלי חיים.

הפקת ג'לטין מעצמות ונבלות וטרפות

תהליך ייצור הג'לטין, חלבון המצוי בעצמות או בעורות בעלי חיים, מתחיל בעצמות יבשות כעץ העוברות השריה ארוכה בחומצת מלח ובסיד (יש תהליכים שבהם הג'לטין מופק ללא סיד, אך בייצור הכשר מקפידים שהתהליך יכלול השריה בסיד), ולאחר שטיפה ובישול ממצים מהעצמות את הג'לטין המיובש והוא נטחן לאבקה. הג'לטין נוצר לאחר שהקולגן, החלבון השכיח ביותר בגוף והמרכיב העיקרי של רקמות החיבור, מתפרק בתגובת הידרוליזה (כלומר במפגש שלו עם המים הוא מתפרק לשתי מולקולות חדשות).

ר' חיים עוזר גרודזינסקי⁴⁶ מתיר את הג'לטין הנעשה מעצמות, כיוון שהן יבשות לגמרי ונפסלות מאכילת כלב במהלך הייצור בעת ההשריה בסיד. ה'אגרות משה'⁴⁷ לעומתו אסר ג'לטין הנעשה מטרפות, אם כי התיר ג'לטין משחיטה כשרה אף במוצרים חלביים

42. בית יוסף, יו"ד סוף סימן קטו.

43. הרב עמרם אדרעי, החלב ומוצריו וכשרותם, עמ' רצא.

44. שו"ע או"ח סי' תמב סעי' ה; משנ"ב ס"ק כה.

45. להרחבה בנושא כשרותו של הג'לטין אפשר לעיין במאמרו של הרב מרדכי וולנוב באתר 'כושרות',

ובספר 'כשרות כהלכה' עמ' 151.

46. אחיעזר, ח"ג סי' לג, סעי' ה.

47. אגרות משה, ח"ה יו"ד ב, סי' כז.



(אגב, העצמות היבשות מגיעות לרוב מהודו. עצמות אלו כוללות הן עצמות בעלי חיים הן עצמות אדם! יכולה להיות כאן בעיה של איסור הנאה מן המת)⁴⁸.

הפקת ג'לטין מעורות של נבלות וטרפות

ישנו ייצור מעורות נוטפי דם ושומן, וישנו ייצור מעורות יבשים. יש מי שכתב שג'לטין אסור גם אם לא היה ראוי לאכילה לפני ערבובו במאכל, וגם אם עבר עיבוד לשם ייצור מנעלים ומזוודות.⁴⁹ לעומתו יש מי שכתב שסתם ג'לטין העשוי מעורות של בהמות טמאות – אסור, אך אם עיבדו את העורות למנעלים או כלים – הג'לטין העשוי מהם מותר.⁵⁰ תקנות הרבנות הראשית אוסרות שימוש בג'לטין אא"כ מדובר בג'לטין מהדרין המופק בבתי מטבחיים כשרים מבהמות כשרות שנשחטו כהלכה ונמצאו כשרות.⁵¹ קיים גם ג'לטין המופק מדגים. אם הייצור נעשה עם השגחה למהדרין על סוגי הדגים, עצמותיהם ועורותיהם על קו הייצור עצמו – הרי זה ג'לטין כשר למהדרין (תיתכן כאן בעיה לאלו המקפידים שלא לאכול דג עם גבינה, וצ"ע). יש המקפידים שלא לבלוע את קפסולות התרופות העשויות מג'לטין⁵² (מובן שהקפדה זו רלוונטית רק בחולים שאין בהם סכנה). בעבר התעוררה דעת הקהל כנגד השימוש בג'לטין. מחלת הפרה המשוגעת הפילה אימתה על ציבור הצרכנים, ובמקרים רבים נאלצו היצרנים לעבור לשימוש בג'לטין דגים או בחומרים מייצבים אחרים על בסיס צמחי.

4. גליצרין – E422

גליצרין הוא אחת הדוגמאות הכי מובהקות להמחשת הצורך בהשגחה על שלל חומרי העזר שבהם משתמשים בתעשיית המזון המודרנית.

מקור הגליצרין בהרבה מקרים הוא שומן מן החי, כלומר טרפות, חזירים וכיו"ב. להלן שלל התפקידים שהוא ממלא בתעשיית המזון:

- חומר מתחלב (אימולסיפייר), כלומר מאפשר חיבור בין חומרים שאין ביניהם זיקה מבחינה כימית, כגון שמן ומים. מיונז למשל הוא תחליב (תערובת כמעט אחידה בין שני חומרים) של שמן ומים, והחיבור שלהם לאורך זמן מתאפשר הודות לחלמון ביצה.
- ממתיק.

48. שו"ע, יו"ד סי' שמט סעי' א; הגר"א שם מתיר הנאה ממת עכו"ם בשם כמה ראשונים ואחרונים, והראיה מדוד שקנה את מיכל בערלות פלישתים. אך בפת"ש שם הביא את שו"ת אבן שהם ועוד, שחלקו עליו ואסרו לכל הפחות מדרבנן.

49. מנחת יצחק, ח"ה סי' ה.

50. אג"מ שם, סימן כג.

51. המדריך למפקחי כשרות של הרבנות הראשית, עמ' 48.

52. בשו"ת עמא דבר, מקובצות תשובות לשאלות ששאל הרב עמרם אדרעי את הרב מרדכי אליהו זצ"ל בשעה שכהן כרב הראשי לישראל. הרב אליהו נשאל אם הרבנות יכולה לאשר ויטמינים שעטיפתם עשויה מג'לטין טרף, ותשובתו: 'מאחר ואין זה תרופה אלא מאכל לבריא אין לאשר'. ועיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר סימן כה פרק כ אות ב, שדן בשאלה זו ומתיר דווקא לחולה.

- מונע התגבשות סוכר, וכך מאריך את חיי המדף של המוצר.
 - חומר מייצב, כלומר מונע שינוי במרקם המאכל לאורך זמן, וכך מאריך חיי מדף.
 - חומר מרכך.
 - חומר מסמיך (למשל במשקאות עם אחוזי פרי נמוך).
- היוצא מכל הנ"ל הוא שסביר מאוד שבעלי המפעלים ותעשיית המזון יעשו שימוש בחומר זה, שמקורו יכול להיות בטרפות ונבלות. הסבירות גבוהה עד כדי כך שאין כמעט מוצר שאין בו חשש לעירוב גליצרין.⁵³
- יש שני תהליכים שונים של ייצור הגליצרין:
- פירוק כימי של השומן לגליצרין ולחומצה.
 - פירוק השומן בעזרת סודה קאוסטית.
- התהליך הנפוץ יותר הוא הפירוק הכימי שנוצר באידוי, והוא שמפריד את הגליצרין מהחומצות השומניות. כיוון שבתהליך זה השומן לא נפסל מאכילת אדם, והוא גם לא עובר שום תהליך שמשנה אותו מהותית ממה שהיה – אין כמעט (או אין בכלל) פוסקים שיתירו אותו. לכן הדיון בפוסקים הוא על התהליך השני שבו מערבים סודה קאוסטית בתהליך הייצור. הצדדים להיתר שיש לדון בהם הם בעיקר גדרי העובדה שהאיסור נפסל מאכילת כלב, ואם כן, גם אם אח"כ משתמש בו בכ"ז במאכל – 'פנים חדשות באו לכאן', כלומר האיסור המקורי כבר אינו כאן ולפנינו יש משהו אחר לגמרי.
- ה'ציץ אליעזר'⁵⁴ התיר את הגליצרין במקום שאין אפשרות להשיגו ממקור כשר, כיוון שהוא עובר תהליך כימי שמגדיר אותו כ'פנים חדשות באו לכאן' – כלומר החומר השתנה עד כדי כך שהאיסור כבר לא נמצא כאן לפנינו.
- ה'אגרות משה'⁵⁵ גם הוא התיר את הגליצרין, וזו לשונו:
- ומצד חשש תערובות גליצערין הנה גליצערין הוא דבר שאינו נותן טעם כלל וגם הוא רק מעט ולא ניתן לטעם אלא כדי שיהיה קל לבלוע וכדומה לעוד דברים שאין שייך לטעם.
- ולכאורה גם ה'חזון איש'⁵⁶ יתיר כאן, כיוון שהוא מתיר פנים חדשות כאשר השינוי נעשה בעקבות עירוב של גורם חיצוני שגם פוסל מאכילת אדם, אם כי לא ברור שהוא יגדיר את השינוי של הסודה הקאוסטית כ'פנים חדשות באו לכאן'. לעומתם בשו"ת 'מנחת יצחק'⁵⁷ אסר את הגליצרין על אף התהליך הכימי שהוא עובר, כיוון שלא כל תהליך כימי ישר מגדיר את המוצר כ'פנים חדשות'. כמו כן גם אם הפרידו מהאיסור יסודות מסוימים – אין שום הכרח לומר שיש לפנינו חומר אחר כרגע, שהרי אנחנו לא דנים בדיון מדעי אלא הלכתי.

53. הרב ישראל מאיר לוינגר, מאור לכשרות, חלק ב, עמ' 616.

54. ציץ אליעזר, ח"ו סי' טז.

55. אגרות משה, יו"ד א סי' סב.

56. חזו"א, יו"ד סי' יב ס"ק ז.

57. מנחת יצחק, חלק א' סימן נ"ב.



לעניין הגדר של 'נפסל מאכילת כלב' – סוברים בשו"ת 'מנחת יצחק'⁵⁸ ובשו"ת 'אור לציון'⁵⁹ שגם אם במהלך הייצור האיסור נפסל מאכילת כלב – כיוון שמראש עושים זאת כדי להשתמש בו בסוף התהליך כראוי למאכל, זה לא נחשב 'נפסל מאכילת כלב'. גם ה'חיות דעת'⁶⁰ כתב שרק כאשר המאכל נפסל מאכילת כלב מחמת עצמו הוא מותר, משום שהוא נותן טעם לפגם, ואפילו אם השביח אותו בחזרה אח"כ. ברם, אם האיסור נפסל מחמת דבר אחר ('עירב בו דבר מר') – כאשר הוא משביח אותו בחזרה, חוזר לאיסורו הראשון.

לסיכום, אף שיש המתירים את הגליצין מצד 'פנים חדשות' או מטעם שאינו ראוי לאכילת כלב – הם התירו זאת בתנאים מסוימים שלא בהכרח מתקיימים בכל מוצר. רבים האוסרים את השימוש בגליצין שמקורו בנבלות וטרפות, ולכן נדרשת השגחה מדוקדקת שתוודא שמקורו של הגליצין אכן כשר. כמו כן יש לציין שכיום ישנם לא מעט מפעלים גדולים של חומרי עזר בתעשיית המזון שעברו לייצר גליצין כשר מהצומח, אך כל עוד לא הקפידו בהשגחות השונות לוודא שאכן זהו מקורו של הגליצין – מובן שאין היתר גורף להשתמש בו.⁶¹ הסיבה היא שאמנם למפעלים גדולים⁶² משתלם לעבור לגליצין מהצומח, אך⁶³ במפעלים קטנים יותר ישנה סבירות גבוהה יותר לייצור המסורתי של הגליצין משומן בעלי חיים. אם כן – צריך לוודא שהגליצין שיש לנו במאכל לא הגיע ממפעלים אלו.

ג. חומרי טעם וריח

חומרי טעם וריח הם אחד התחומים המורכבים ביותר בתעשיית המזון. בבתי חרושת לחומרי טעם וריח ישנם אלפי חומרים שונים, והמומחים בתחום יכולים ליצור את כל הטעמים והריחות בעזרת הרכבים שונים ומסובכים של החומרים הרבים שיש ברשותם. במפעלים שבהם ניתנת כשרות, המשגיח נדרש להכין רשימה של חומרי טעם וריח כשרים, וכל תרכובות הטעם והריח שתיווצרנה במפעל – תכלולנה רק את החומרים מהרשימה. ברוב המפעלים הכשרים זאת אכן צורת העבודה.⁶⁴ בגופי הכשרות המהודרים ישנו משגיח כל זמן הייצור של חומרי הטעם והריח. זאת כדי לוודא שני דברים: (1) שהמפעל אכן משתמש רק ברכיבים המאושרים. (2) שנעשה שימוש בכלים כשרים. ישנם חומרים לא כשרים חריפים שמבליעים בכלים טעם

58. מנחת יצחק, ח"ז סי' כז, עמ' נא-נב.

59. אור לציון, ח"א סי' לד, עמ' פח.

60. חוות דעת, סי' קג ס"ק א.

61. הרב עמרם אדרעי, חומרי עזר בתעשיית המזון וכשרותם, עמ' רלו.

62. גם באזורים שבהם אוכלוסייה מוסלמית עוברים לשימוש בגליצין מהצומח, בגלל האיסור של המוסלמים לאכול מבהמה שלא נשחטה.

63. זאת כדי לחסוך את העלויות שיש בשינויים ובעיכובים הנדרשים מהמפעל לפני כל מעבר לייצור הכשר.

64. שם, עמ' 580.

איסור.⁶⁵ אם כן יש לוודא שחומרי הטעם המאושרים שזקוקים לחימום בתהליך הייצור (כמו תמצית וניל למשל) לא מתבשלים בכלים הללו.

גופי כשרות אחרים מסתפקים במעבר על רשימות החומרים ואישור או פסילה שלהם בשלט רחוק. לגבי הכלים הם סומכים על כך שהחומרים החריפים גם לא ראויים לאכילה בפני עצמם, ומכאן שהטעם שהם מבליעים בכלים הוא פגום. עם זאת יש לדעת שישנם גם גופי כשרות שמאשרים את כל חומרי הטעם והריח בטענה שהם בטלים בשישים, אך לא ברורה סברתם.⁶⁶ שהרי אנחנו יודעים שביטול בשישים הוא רק כאשר אכן כבר לא מורגש הטעם, אך כל עוד האיסור נותן טעם במאכל, הוא לא בטל. לכן תבלינים וחומרי טעם וריח אחרים לא בטלים אפילו באלף כל עוד מרגישים אותם,⁶⁷ וגם אם היו בטלים, הייתה כאן בעיה של 'ביטול איסור לכתחילה'.⁶⁸

אחד החומרים הנפוצים ביותר בתעשייה מבין חומרי הטעם והריח הוא חומר העזר E621 הידוע יותר בשמו 'מונוסודיום גלוטמט'. תפקידו לחזק ולהגביר את הטעם הטבעי שנמצא בחומרי הגלם השונים המצויים במוצר. חומר זה לרוב כשר, כיוון שהוא מיוצר מגלוטן, חלבון החיטה, אך כיוון שכך, בפסח צריך השגחה מיוחדת לכך שייצורו יהיה מחלבון צמחי שאינו ממקור חיטה, דגן אחר או קטניות. חומרי טעם וריח אחרים יכולים להכיל אלכוהול שתפקידו להמיס אותם. זה מצריך כמובן השגחה על מקורו של האלכוהול מחשש ל"סתם ינם". כמו כן חומרים אלה נדרשים לעמוד בתנאי ייצור קיצוניים של חום או קור, לחות או יובש. לצורך כך מערבים בחומרים אלה מייצבים כמו הגליצרין או הג'לטין שנדונו לעיל.

ד. חומרים משמרים

חומרים משמרים נחשבים גם הם כמעמידים ואינם בטלים אפילו באלף,⁶⁹ מכיוון שבלעדיהם סביר שהמוצר יגיע לבית הצרכן כשהוא כבר מקולקל, וייצורו לא ישתלם. יש שסברו שבחומרים משמרים לכאורה אין בעיה של 'מעמיד' כיוון שכשמם כן הם – משמרים מצב קיים,⁷⁰ ולכן הם בטלים בשישים. ברם, גם אם הם יתבטלו בשישים ולא יאסרו באלף, זה אסור מצד ביטול לכתחילה. כמו כן יכולה להיות בעיה בפסח לאשכנזים, כיוון שחמץ לא בטל אפילו באלף, ואף אם התבטל לפני פסח בשישים – חוזר ונייעור בפסח אם החומר המשמר הבעייתי הוא יבש.⁷¹

65. שו"ע, יו"ד סי' קה סעי' א. ובש"ך שם.

66. כיוון שיש במוצר עוד חומרי טעם וריח כשרים, ייתכן שהם סומכים על 'זה וזה גורם', אם כי ברגע שלחומר האסור יש טעם מיוחד משלו (אחרת לא היו מוסיפים אותו) – היתר זה לא רלוונטי לכאורה.

ועיין לעיל בביאור דין מעמיד.

67. רמ"א, יו"ד, סי' צח סעיף ח.

68. שו"ע, יו"ד סימן צט, סעי' ה-ו.

69. דעת הגר"מ אליהו, הובאה בספר הכשרות כהלכה, עמ' קסט.

70. מנחת יצחק, ח"ו, סי' עא; מנחת אליהו, עמ' קעו.

71. רמ"א, או"ח סי' תמז סעי' ד.



דוגמאות לבעיות בחומרים משמרים:

- E234 (Nisin) – חומר שמצע הגידול שלו הוא חלב שיכול להיות חלב עכו"ם, ולכן צריך לבדוק את כשרותו.
- E280–E283 – לעיתים מפיקים אותם מבעלי חיים, ולכן אין להשתמש בהם ללא השגחה.
- E306–E309 – יכולים להיות בעייתיים בעקבות עירוב של ממיסים אסורים.⁷²
- חומרים משמרים רבים אחרים, כגון E300, E301, E302, E304, E307 ועוד ועוד, צריכים כשרות מיוחדת לפסח.⁷³

סיכום

ראינו 'על קצה המזלג' את בעיות הכשרות בעידן המודרני. ספרים שלמים, פרי עטם של מומחי כשרות עולמיים, כגון הרב עמרם אדרעי והרב ישראל מאיר לוינגר ועוד אחרים, נכתבו על הנושא. הצורך בכשרות נותר בעינו גם אם עברנו על רשימת הרכיבים ולא ראינו שום חומר בעייתי (בהנחה שאנחנו אכן יודעים מהו חומר בעייתי ומה לא). זאת משום שבניגוד למה שמקובל לחשוב, היצרנים לא חייבים לכתוב הכול ברשימת הרכיבים.

- בהרבה מדינות ישנו תקן של אחוז מסוים שבפחות ממנו אין צורך לציין רכיב המתווסף למוצר. בחלק מהמדינות למשל לא צריך לציין רכיב ששיעורו קטן מ-2% מהמוצר, כלומר עד יחס של 1/50. מבחינה הלכתית לעומת זאת צריך בהרבה מהמקרים ביטול בשישים – 1/60, כלומר עד 1.66% מהמוצר. בחומרים אחרים, כגון מעמידים שונים, אפילו ביחס של אחד לאלף לא בטל.
- יש מקומות שבהם תחת ההגדרה 'שומן מן החי' לא נכנסים הדגים, ששומנם זול. לעיתים משתמשים בשומן מדגים טמאים.
- הרבה פעמים מציינים ברשימת הרכיבים הגדרות כלליות כגון 'חומרי טעם וריח' או 'תמציות' שיכולות להיות מאלף חומרים שונים ומגוונים, כך שבעצם לא קיבלנו עליהם שום מידע.⁷⁴

לכן למעשה נקפיד לצרוך רק מוצרים שיש עליהם השגחה אמינה ומוכרת, ולא נסמוך על שמועות, סברות והשערות.



72. הרב עמרם אדרעי, מדריך לכשרות המזון, עמ' 251.

73. שם 274.

74. שם עמ' 27.

הרב יגאל קמינצקי

האם שבט לוי וכל מי ש'תורתו אומנותו' פטורים מגיוס לצבא? עיון בשיטת הרמב"ם¹

נושא גיוסם של תלמידי ישיבה ומי ש'תורתו אומנותו' לצבא מורכב הוא, ואין בכוונתנו במסגרת מאמר זה להקיף את כל צדדיו. ברצוננו להתמקד בטיעון אחד שמוזכר בפי רבים לפטור תלמידי ישיבה מגיוס, שנשמך על דברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל (פי"ג הלכות י-ג). בכוונת מאמר זה לטעון שפרשנות זו בדברי הרמב"ם בעייתית ודומה כי היא אינה יכולה לשמש מקור לפטור גורף משירות צבאי של אלה ש'תורתם אומנותם'. דברינו שלהלן יתמקדו בבירור ובליבון דברי הרמב"ם כשלעצמם, תוך נתינת הדעת לפרשנויות שונות, מגוונות ורבות, שאמרו בו נושאי-כליו ופרשניו, במישרין ובעקיפין, לבירורן ולליבונן. כתב הרמב"ם שם (ההדגשות שלי: י"ק):

[י] כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה **בשעה שכובשין את הערים**, שנאמר לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל.

[יא] יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל.

[יב] ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל. לפיכך הובדלו מדרכי העולם **לא עורכין מלחמה כשאר ישראל** ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר ברח' ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך.

[יג] ולא שבט לוי בלבד אלא **כל איש ואיש** מכל באי העולם **אשר נדבה רוחו** אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלהים **ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים** אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים, הרי דוד ע"ה אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי.

1. תודה לרב פרופ' נריה גוטל על העריכה ועל ההערות המחכימות.



א. שאלות וקושיות על דברי הרמב"ם

דברי הרמב"ם מוקשים, ויש לשאול כמה שאלות על דבריו:
 (1) מאיזו מלחמה פוטר הרמב"ם את שבט לוי? אם הכוונה היא למלחמת מצווה, הרי הרמב"ם עצמו הורה בהלכות מלכים (פ"ז ה"ד):
 במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה, במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצווה **הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה**.
 והרמב"ם הגדיר (שם, פ"ה ה"א):
 ...ואי זו היא מלחמת מצווה, זו מלחמת **שבעה עממים** ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם... מלחמת הרשות היא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו.
 משמע שלמלחמת מצווה, כולל מלחמת כיבוש הארץ – **הכול** יוצאים והכול חייבים בה, אפילו חתן לאחר חופתו, שהתורה פטרה אותו ממלחמת רשות: 'נקי יהיה לביתו שנה אחת'. גם הוא חייב לצאת למלחמת מצווה. אם כך הדבר, הרי דומה שקל וחומר הדבר ביחס לשבט לוי, שלגביו לא מצינו שהתורה פטרה אותו **במפורש** מאיזו מלחמה שהיא, וודאי שבמלחמת מצווה גם הוא חייב.
 ואם את נפשך לומר שכוונת הרמב"ם אינה אלא למלחמת רשות, שממנה, ורק ממנה, אכן בני שבט לוי פטורים, דבר זה קשה מאוד לאמירה, לפי שלשון הרמב"ם וסגנונו מורים בעליל ששבט לוי שותף גם למלחמה זו. כך מצינו ברמב"ם (שם, פ"ז ה"ח):
המחזיר את גרושתו, והמאסר אשה האסורה עליו, כגון אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין, אינו חוזר.
וכן כתב הרמב"ם במקום אחר (שם, פ"ח ה"א):
 חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר... וכן בועל אשה בגייתה אם תקפו יצרו... **הכהן מותר ביפת תואר בביאה ראשונה...**
 כלומר בהלכות אלה מוזכרים כהנים והלכותיהם: כהן גדול ואלמנה, כהן הדיוט וגרושה וחלוצה, וכן כהן ביפת תואר. והנה על כורחך המדובר כאן הוא במלחמת רשות, שהרי דין החוזרים מהמלחמה קיים רק במלחמת רשות, וכן ההיתר לבעול אשת יפת תואר נאמר בעיקרו במלחמת רשות² ובכל זאת כתוב מפורשות שהכהנים לוקחים בה חלק! אלא שאם כך הדבר, ולפי הרמב"ם שבט לוי אכן יוצא למלחמת מצווה ולמלחמת רשות כאחד, יש להבין את האמור בסוף הלכות שמיטה, וצוטט לעיל: מאיזו מלחמה הרמב"ם

2. ובמלחמת מצווה קיימת מחלוקת. כך עולה מהשוואה בין דברי הרמב"ם, בהל' מלכים פ"ח ה"ב, שלא חילק בין סוגי מלחמות, ובין רש"י על התורה תחילת פרשת כי תצא (ע"פ הספרי, שם, פס' ריא) ורש"י, סוטה לה ע"ב, וכן תוס', סוטה לו ע"א ד"ה כמאן, מהם עולה שרק במלחמת הרשות הכתוב מדבר; וראה סמ"ג, עשין קכב; דרך מצוותיך (למשל"מ) סוף ח"ד; מנחת חינוך, מצוה תקלב; תולדות אדם, על הספרי שם, ועוד; וראה בספר באהלי יעקב (פרשטיין), ח"ה (דברים), לפרשת ואתחנן, עמ' קטו-קט, סיכומי דברים (הערת נג).

כן פוטר אותו? ובאמת ראיתי שהובא בשם הגר"ז סולובייצ'יק שכך הוא מקשה, ואף נשאר בצ"ע.

(2) בהלכה י"ב (הל' שמטו"י שם) רואים שהטעם ששבט לוי פטור ממלחמה ואינו מקבל נחלה וביזה הוא ששבט זה הובדל לעבוד את ה'. בשל כך שבט זה אינו שייך, ככלל באופן גורף, לעניינים חומריים אלא רק להיבטים רוחניים. לעומת זאת מהלכה י"א עולה שבחו"ל הוא דווקא מקבל נחלה וביזה, משמע שעקרונית הוא כן שייך גם לעניינים חומריים כולל יציאה למלחמה!

(3) מדוע הביא הרמב"ם הלכה זו של פטור שבט לוי ממלחמה בהלכות שמטה ויובל, ולא בהלכות מלכים ומלחמותיהם?

(4) בהלכות מלכים (פ"ז, ה"ג) מציין הרמב"ם את דברי משוח המלחמה: 'מי האיש אשר בנה בית חדש וגו'', והוא מונה ומפרט את כלל הפטורים. מדוע במסגרת זו הרמב"ם כלל אינו מזכיר את פטור שבט לוי, שאינו נמנה ומוזכר בין הפטורים מעורכי המלחמה?

ב. יישוב השאלות והסתירות בדברי הרמב"ם

בספר 'שבת הארץ עם תוספת שבת' על הלכות שמטה ויובל, בהוצאת מכון התורה והארץ (פ"ג הי"ב), מובא לקט של תשובות שניתנו לקושיות הנ"ל. נבחן אותן אחת אחת.³

1. יש להבחין בין מלחמת מצווה לבין מלחמת רשות. במלחמת מצווה הכול יוצאים, ולא נפטרו בני שבט לוי אלא ממלחמת רשות. כך כתבו הרב יוסף אלקלעי בספר 'אמר יוסף', בספר 'חבלים בנעימים' ובספר 'אבני חפץ'.⁴ ואולם הדברים קשים, שכן ראינו לעיל בדברי הרמב"ם שגם במלחמת הרשות הכהנים חייבים!⁵

2. בספר 'אבני חפץ'⁶ כתב לדעת המרדכי שיש להבחין בין כהנים לבין לווים. הכהנים אכן פטורים, וזאת בשל חשש מטומאת מת, אבל הלוויים, שאינם אסורים בטומאת מת,

3. יצוין שהתורה לא פטרה במפורש את שבט לוי ממלחמה. בדברים יח, א-ב נאמר: 'לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי ה' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ה' הוא נחלתו כאשר דבר לו'. ובספרי דברים, פרשת שופטים, פיסקא קסג, דרשו זאת כך: 'לא יהיה לכהנים וכו'... חלק – זו ביזה. ונחלה, זו נחלת הארץ. אשי ה', אלו קדשי מקדש. קדשי הגבול מנין, תלמוד לומר ונחלתו יאכלון'. וכן במדבר יח, כ-כד נאמר: 'ויאמר ה' אל אהרן, בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם, אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל. ולבני לוי, הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה, חלף עבדתם אשר הם עבדים את עבדת אהל מועד. ולא יקרבו עוד בני ישראל אל אהל מועד לשאת חטא למוות. ועבד הלוי הוא את עבדת אהל מועד והם ישאו עונם, חקת עולם לדרתיכם ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה. כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללויים לנחלה על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה'. בשל כך ניתן למצוא בין הפרשנים עמדות קוטביות בין אלה שמחייבים את שבט לוי כמעט בכל המלחמות ובין אלה הפוטרם אותו מכולן.

4. ספר אמר יוסף, הל' מלכים פ"ז ה"ד; ספר חבלים בנעימים סי' קלב ד"ה וכו'; ספר אבני חפץ, סי' צ, אותיות ז-ח.

5. עי"ש בתוספת שבת, שיש ניסיונות לתרץ קושיה זו, ונדחו.

6. ספר אבני חפץ, סי' צ אות ט, בדעת המרדכי, גיטין סי' תלב.



אכן חייבים בהשתתפות בכל המלחמות. ועוד הוסיף שם שכהן משוח מלחמה היה חוזר לביתו לאחר סיים לומר את דבריו. ואולם הבחנה חדשנית זו שבין כהנים ללוויים קשה, וזאת בשל כמה וכמה טעמים.

א) לא מצאנו כל מקור לחלוקה כזו בין כהנים ללוויים במלחמה, גם לא בדברי המרדכי ששימשו לו בסיס.

ב) יתרה מזו, מפורשות מצינו בדברי ראשונים שכהן – ולא רק לוי – שותף למלחמה. כך כתב רש"י (נזיר מז ע"ב): 'והתניא משוח מלחמה קודם לסגן... דתלו ביה רבים – דעביד מלחמה בשביל רבים'. כך מובא גם בתוספות הרא"ש (הוריות יג ע"א):

איבעיא להו לענין טומאה סגן ומשוח מלחמה איזה מהן קודם... דפשיטא ליה דלהחיותו משוח מלחמה קודם לפי שהוא ראש ערכי המלחמה וחיי ישראל תלוין בו.

כלומר, הן לרש"י הן לתוספות הרא"ש, כהן משוח מלחמה נלחם. וכך כתב גם הרד"ק (שמואל ב, כג):

ואעפ"י שהיה בניהו כהן ואסור להטמא למתים, להילחם באויבי ה' הוא מצוה. כשצוה הקדוש ברוך הוא להלחם בשבעה גוים ובשאר האומות המיצרות לישראל לא חלק בין כהנים לישראל, וכן צוה להיות כהן משוח מלחמה ולהיכנס עם ישראל למלחמה. והנה פנחס טמא עצמו למצוה כשהרג זמרי וכזבי וכן הלך למלחמת מדין עם ישראל.

כלומר גם כהנים נלחמים, וזאת אף אם הדבר כרוך בהיטמאות למתים.

ג) במלחמות ישראל הכהנים הם שהיו נושאים את הארון כחלוצים לפני המחנה – כך אצל יהושע בכיבוש הארץ⁷ וגם בתקופות מאוחרות יותר,⁸ ולא חששו לטומאת מת.⁹

ד) מלחמה היא גדר של פיקוח נפש אשר דוחה את כל המצוות שבתורה (פרט לג' העבירות החמורות), כולל טומאת כהן למת. הדבר אמור הן ביחס למלחמת מצווה הן ביחס למלחמת רשות, שלאחר שנכנסו אליה היא יכולה להפוך למלחמת מצווה.

3. יש שרוצים לפטור את שבט לוי ממלחמה בהסתמך על דברי הספרי (במדבר לא פיסקה ה):

אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל תשלחו לצבא... מה ת"ל לכל מטות ישראל תשלחו לצבא, להביא את שבטו של לוי.

ובהקשר לכך כתב ר' דוד פרדו ב'פירוש ספרי דבי רב' (פרשת מטות, פיסקה קנז):¹⁰ אלף למטה – כלומר אלף לכל שבט ושבט, והא דכתיב לכל מטות ישראל, נדרש כפני עצמו להביא שבט לוי, דאע"ג דבשאר המלחמות נראה דלא היו הולכין

7. יהושע פרקים ג-ד, ושם ו, ו-יב; וכן ח, לג.

8. שמואל ב, טו; שם, כד-כט; מלכים א ח, ג-ו ועוד.

9. לא זה המקום לדון במקומם של לוויים בנשיאת הארון – סוגיה שעליה נשברו קולמוסים רבים; לענייננו די באמור בפסוקים המפורשים הנ"ל על נשיאת הכהנים. הערת: נ"ג.

10. ספרי עם פירוש ספרי דבי רב, ירושלים: מכון לב שמח, תש"ן, עמ' שנט.

וכדאשכחן נמי גבי מרגלים, והטעם כמ"ש הרמב"ם ריש פ"ג מהלכות כלי מקדש דמצות עשה להיות הלויים פנויים ומוכנים לעבודת המקדש, מ"מ במלחמת מדין לנקום נקמת ה' נתחייבו גם הם.

וכתב בשו"ת יד אפרים (סי' יא), שמדברי הספרי 'לרבות שבט לוי' יש ראייה דשבט לוי לא השתתף במלחמה על ארץ ישראל, שכן אם נאמר שהלויים משתתפים במלחמה אף בכיבוש הארץ ככל ישראל, למה לנו ריבוי מיוחד במדין: 'אלף למטה לכל מטות ישראל, להביא שבט לוי'. ויש להקשות על כך כמה קושיות:

(א) דבריהם סותרים את דברי הרמב"ם לעיל, מהם עלה ששבט לוי דווקא משתתף במלחמת מצווה, כולל כיבוש הארץ.¹¹

(ב) קיימת לספרי זה גרסה הפוכה: 'לכל מטות ישראל תשלחו לצבא להוציא את שבט של לוי' – כך גרס הגר"א. לפי גרסה זו הרי היוצרות מתהפכים: בשאר המלחמות (לפחות במלחמת מצווה) **שבט לוי** כן נלחם. זאת ועוד, גם לאותם שגורסים 'להביא', ניתן להסביר שהדבר נאמר נגד הוה אמינא שיכולה הייתה להיאמר, שמכיוון שמלחמת מדין אינה מלחמת מצווה 'רגילה' כהגדרתה ברמב"ם¹² אלא 'מלחמת נקמה'¹³ אולי שם היה מקום דווקא לפטור את הלויים, ולכך היה צורך להדגיש שגם הם חייבים. ברם, פשיטא שבמלחמת מצווה רגילה הם חייבים.

נכון הוא שדעת אברבנאל (במדבר לא) היא ששבט לוי לא השתתף במלחמת מדין, וכדבריו: והנה לא הלך עמם איש משבט לוי, לפי שהם לא היו יוצאים בצבא ולא היו נוחלים בארץ וגם לא בשלל המלחמה. והנה שלח עמם לשר הצבא את פנחס שהיה צורר את המדיינים, כי לא רצה משה לעשות את המלחמה הזאת בעצמו.

אלא שדברי האברבנאל קשים מכמה סיבות:

(א) דבריו אינם מתיישבים, לכאורה, עם הספרי, וזאת לפי שתי הגרסאות. זאת משום שאם הוא גורס בספרי 'להביא' את שבט לוי, אזי משמע שכל שבט לוי נלחם במדין ולא רק פנחס; ואם הוא גורס 'להוציא' את שבט לוי, משמע ששבט לוי נלחם בכל מלחמות ישראל פרט למלחמת מדין. כך או כך, הספרי מהווה ראייה לסתור לאברבנאל.

(ב) אברבנאל סותר עצמו, לכאורה, מיניה וביה. תחילה כתב ששבט לוי לא השתתף במלחמת מדין, ומיד אח"כ כתב שפנחס שהיה משבט לוי לקח חלק במלחמה! ומה שביאר שמשה לא רצה לעשות מלחמה לבד, זאת מניין לו? וגם אם כך הדבר, מניין לו שטעם כזה מתיר לו לחרוג מההלכה ולגייס את שבט לוי למלחמה? ואם תאמר שהיה זה בגדר פיקוח נפש, הרי בכוחו של גדר זה להתיר לגייס את כל שבט לוי ולא רק את פנחס. סוף דבר, נכון שכך כתב אברבנאל, ואולם משנתו קשה עד למאוד.

4. ב'משנת יעבץ'¹⁴ כתב שבני לוי פטורים ממלחמות המוטלות על הציבור, אבל הם אינם

11. ואם תאמר שאלה שיטות חלוקות, אזי ברי שאין בדבריהם כדי ליישב את שיטת הרמב"ם שעליה אנו דנים.

12. רמב"ם, הל' מלכים פ"ה ה"א.

13. לעניין ייחודה של מלחמת מדין, ולעניין מקומן ההלכתי של מלחמות 'ייחודיות', ראה הרב נריה גוטל, שלמי שמחה, ירושלים תשע"ו, סי' יט, עמ' 199–201. הערת: נ"ג.

14. משנת יעבץ, הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"ב.



פטורים ממלחמות שנובעות מהנהגת המלך. לכן בכל מקום שאין מלך (או מלוכה השקולה הלכתית למלך), אינם יוצאים למלחמה. ויש לדחות את דבריו: (א) דבריו סותרים את דברי הרמב"ם לעיל, ש'הכל', כולל שבט לוי, יוצאים למלחמת מצווה – שכמובן מוטלת על הציבור.

(ב) מה המקור לחדש שישנו עוד סוג של מלחמה, ועליו לא שמענו, שבו יש היתר גורף למלך לצאת למלחמה, וזאת שלא עפ"י כללי התורה וסייגיה?¹⁵

5. בספר 'עמק הנצי"ב'¹⁶ כתב שאמנם נכון הוא ששבט לוי לא היה יוצא להילחם, אבל הוא היה מספק לחם ומים ללוחמים. אלא שעל מענה זה נראה להעיר:

(א) זאת מניין לוי? אמנם מצאנו שמי שאירס אישה ולא לקחה וכו' פטור מיציאה למלחמה ובה בעת הוא חייב לספק מים ומזון לחיילים, אך לעומתו מי שנשא אישה פטור לגמרי, גם מאספקת מזון ללוחמים, וא"כ מניין לו שדינו של לוי הוא כמי שרק אירס אישה ולא כמי שכבר נשאה?

(ב) דבריו ששבט לוי לא היה יוצא להילחם כלל סותרים, כאמור לעיל, את דברי הרמב"ם ששבט לוי היה יוצא למלחמות חובה ורשות כאחד.

6. רמ"ל זק"ש כתב בקונטרס 'נרות שבת'¹⁷ ששבט לוי פטור ממלחמת כיבוש הארץ משום שאין לו נחלה וביזה בארץ ישראל, אבל בשאר מלחמות גם שבט לוי חייב. לכאורה נראה שגישה זו תואמת להפליא את לשון הרמב"ם עצמו, בהלכות שמיטה ויובל הנ"ל, הלכה יב:

...לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם...

15. ואין לומר שמכוח 'דינא דמלכותא דינא' מותר למלך ישראל לעשות ככל העולה על רוחו, כולל יציאה למלחמה סתם, שכבר העליתי במאמרי 'דינא דמלכותא דינא' (טרם פורסם) שלשיטת חלק מהראשונים 'דינא דמלכותא דינא' אינו שייך אלא רק במלך גוי, ואף לשיטת הראשונים שסבורה שדד"ד שייך גם במלך ישראל, הרי שמותר לו לעשות רק מה שנאמר אצל שמואל הנביא (שמואל א' ח, יא-יז), ולא יותר, ושם לא מופיעה הזכות לערוך מלחמה כרצונו, אלא רק עפ"י הקריטריונים של התורה, מלחמת מצווה או רשות (או חובה). כך מובא בשו"ת בעלי התוספות, סי' יב אות א, תשובת ר"ת: 'מה שאמרתם דינא דמלכותא, באומות העולם מיירי, אבל מלכי ישראל ומלכי בית דוד דנין אותו כדמפרש פ' כהן גדול ואין יכולין לגזול, כלומר שלא כדין. ואפילו למ"ד כל האמור בפ' מלך מלך מותר בו אין לך בו אלא חידושיו, ואת כרמכם יקח ונתן לעבדיו אוסרי מלחמתו, אבל לעצמו להרבות לו הון ולהיות לו לגן ירק לא. כדאשכחן פ' הכונס בדוד שלא רצה אפילו לעשות לו גדר, ומלחמה היתה... דודאי דינא דמלכותא דינא אפילו בדברים דלאו דינא קא עבדי, דקטלי דיקלי לאו דינא, ובמלכי אומות העולם מיירי... דדינא דמלכותא דינא אינה אלא בדברים שהמלכות עושה, כגון מכס קצבה וגשרים...'

עוד יש להעיר שמהמשנת יעב"ץ עולה שבמלחמת רבים המלך כפוף לחוקי התורה ואילו במלחמת יחיד הוא יכול לעשות כרצונו, ולעומת זאת מהרמב"ם בהלכות תרומות, פ"א ה"ב, שמחלק בין כיבוש רבים לכיבוש יחיד, משמע להיפך – שאדרבה, כוחו של כיבוש רבים חזק יותר מכיבוש יחיד.

16. עמק הנצי"ב, מטות ה.

17. מובא בספר משפט הצבא בישראל, לר' אלתר דוד רגנשברג, תל אביב, תש"ט, עמ' צב.

כלומר הרמב"ם כורך נחלה, ביזה ומלחמה בחדא מחתא. אלא שלגישה זו, לשון הרמב"ם קשה:

(א) בהלכה י (שם) כתב הרמב"ם כי 'כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים...'. הרמב"ם היה אמור להוסיף לכך: וכן מוזהרים שלא ליטול חלק במלחמה. כמו כן בהלכה יב: 'ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה', היה אמור להוסיף: ובמצוות כיבוש הארץ עם אחיו וכו'!

(ב) בהלכות מלכים (פ"ז ה"ד) הרמב"ם מחייב את הכול ביציאה למלחמת מצווה, כולל שבט לוי, והוא מונה (שם פ"ה ה"א) גם את מלחמת כיבוש הארץ!

(ג) מה הטעם לחלק בין מלחמת כיבוש הארץ לשאר מלחמות? אם טעמו של הרמב"ם לפטור את שבט לוי הוא מפני שהובדל לעבוד את ה' (הלכה יב), הרי טעם זה תקף לכל המלחמות, א"כ כיצד הרמב"ם (הלכה יא) מתיר להם נחלה וביזה בחו"ל, ומסתבר כדלעיל גם לערוך מלחמה?

ניתן לתרץ שמכיוון שהטעם של פטור שבט לוי ממלחמה הוא שהשבט הובדל לעבודת ה' וכו', כל מי שמבדיל עצמו הלכה למעשה והוא קודש לה', הוא הפטור ממלחמה. לעומת זאת מי שלא מבדיל עצמו משאר העם, הרי שגם אם הוא מיוחס לשבט לוי, הוא כן חייב במלחמה, ועליו נאמרו הדינים של אלו שאינם חוזרים מעורכי המלחמה ודין אשת יפת תואר. ברם, גם ביאור זה קשה, לפי שאם מקור הפטור ממלחמה הוא האיסור בקבלת נחלה וביזה, הרי ששם אין הדבר תלוי ברצון כלל, ומניין הקביעה שבמלחמה הדבר תלוי בו? ואם תאמר שהתורה היא שהבדילה בין איסור נחלה וביזה לבין דין מלחמה, א"כ מה המקור לכך שאם הוא מבדיל עצמו וכו' הוא פטור ממלחמה?

7. הרב חיים קנייבסקי כתב בספרו 'דרך אמונה' (הל' שמו"י פ"ג ה"ב) שאמנם נכון הוא שהכהנים פטורים ממלחמה, אבל הם רשאים להתנדב, וזאת בניגוד למי ש'בנה בית ולא חנכו' שאסור לו אפילו להתנדב. ברם, גם על דבריו יש לשאול:

(א) כיצד הוא יסביר את דברי הרמב"ם לעיל המחייבים את כולם, כולל שבט לוי, לצאת למלחמת מצווה?

(ב) הוא רוצה להוכיח שמתוך שהתורה חייבה את שבט לוי במלחמת מדיין, סימן שבשאר המלחמות היא פטרה אותה. הוכחה זו כבר הובאה לעיל (סעיף ג) ונדחתה.

(ג) מניין לו שדבר זה תלוי ברצונם, הרי לקיחת ביזה ונחלה אינה תלויה ברצון הלוויים, א"כ ממה נפשך: אם הפטור ממלחמה נלמד מאיסור ביזה ונחלה, הרי שם אין הדבר תלוי בהם וממילא גם היציאה למלחמה אינה תלויה בהם, ואם אין זה נלמד משם, מניין ששבט לוי פטור ממלחמה? ולומר שהמקור הוא מלחמת מדיין – קשה, כאמור לעיל.

(ד) כבר הוכחנו לעיל שאין הדבר יכול להיות תלוי ברצונם של הלוויים.

8. בשם הגרי"ז סולובייצ'יק מובא שעקרונית בני לוי חייבים במלחמה, אלא שמעשית הם יוצאים מאוחר יותר ורק אם צריכים להם. דבריו אלה אכן נראים נכוחים, שהרי במלחמת מצווה, גם ביחס לשאר האנשים החייבים במלחמה, כמו כלה מחופתה וכדו', אין הכוונה שכולם יוצאים מיד לשדה הקרב, שהרי צריך לדאוג גם לעורף: לנשים, לילדים, לזקנים



ועוד. מתקבל על הדעת שלוקחים אנשים למלחמה לפי סדרי העדיפויות והצרכים. מסתבר שגם את הלוויים, משרתי השם, לא גייסו ראשונים לקרב. עם זאת שעה שהיו צריכים אותם, היו לוקחים אותם כמו שלוקחים במצב כזה כל אחד מישראל. ייתכן שלזה כיוון הרמב"ם באומרו בצורה מדוקדקת ש'אינם עורכים מלחמה כשאר ישראל' – הרי אם רצה להגיד שאינם עורכים מלחמה ככלל, באופן גורף, היה כותב 'ואינם עורכים מלחמה כלל'. כדבריו ניתן להוכיח מדברי התוספות (מגילה ג ע"א):

אמש בטלתם תמיד של בין הערבים – קשה אמאי בטלוהו בשלמא תלמוד תורה בטלו לפי שהיו צרים על העיר כל ישראל אבל הכהנים אמאי לא היו מקריבים התמיד. וי"ל לפי שהארון לא היה במקומו כדאמר פרק הדר (עירובין סג ע"ב) והכהנים נושאים את הארון...

רואים כאן בעליל שלא גייסו לכתחילה לצבא את כלל הכהנים, אלא רק את אלו שנזקקו להם לשאת את הארון.

9. הראי"ה קוק, כתב ב'שבט הארץ' (פי"ג הי"ב):

ונראה שאע"פ שאין שבט לוי עורכין מלחמה היינו לעשות מלחמה פרטית, כמו שאפשר שיזדמן ששבט אחד עושה מלחמה בשביל ההתנחלות שלו שימצא לו בזה, אבל כשכל ישראל יוצאין למלחמה מחוייבים גם הם לצאת ומלחמה של כלל ישראל, זאת היא גם כן עבודת ד' שכל מי שהוא מיוחד יותר לעבודת ד' הוא שייך לה יותר משאר כל העם.

לדעת הרב קוק, שבט לוי חייב בכל מלחמה ציבורית, רשות ומצווה כאחד. הפטור היחידי הוא ממלחמה פרטית. אדרבה, לכתחילה לוקחים את הלוויים למלחמה ציבורית, שכן הם היותר מיוחדים לעבודת ה'. וכן מצינו שבמלחמת רשות יוצאים הצדיקים היותר גדולים, שהרי כל היראים מעבירות שבידם חוזרים מעורכי המלחמה. המקור לחלק בין מלחמה כללית למלחמה פרטית נמצא ברמב"ם תרומות (פ"א ה"ב):

ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש אותן מלך ישראל או שופט או נביא מדעת רוב ישראל וזה הוא הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא ארץ ישראל כדי שינהגו בו כל המצות.

הרמב"ם מחדש שישנם שני סוגים של מלחמות, כללית ופרטית. א) מלחמה כללית, שעם ישראל נלחם וכובש מדעת כלל ישראל, וזה נקרא כיבוש רבים, המחיל על מקומות אלו שם א"י על כל המשתמע מכך. ב) מלחמה פרטית, ששבט נלחם מדעתו, שם אין חל שם א"י על אותם מקומות שנכבשו. את אותה הבחנה שבין מלחמה כללית למלחמה פרטית החיל הרב קוק לעניינו. במלחמה של כלל ישראל, שהיא המלחמה היותר משמעותית, לא רק ששבט לוי חייב, אלא הוא מהראשונים היוצאים למלחמה. לעומת זאת במלחמה פרטית הוא אינו נוטל חלק.

סיכום

מכל האמור עולה ששני ביאורים נשארו בעינם וללא קושי משמעותי: זה של הגרי"ז

סולובייצ'יק וזה של הראי"ה קוק. **לדעת שניהם, שבט לוי חייב במלחמות מצווה ורשות כאחד.** עם זאת קיים הבדל ביניהם: לגרי"ז סולובייצ'יק בכל מלחמה ישנם סדרי עדיפויות, ולכן את שבט לוי מגייסים לבסוף. לעומת זאת לדעת הראי"ה קוק את שבט לוי היו מגייסים דווקא ראשונים.¹⁸ לאור זאת ניתן ליישב את כל הקשיים שהועלו במשנת הרמב"ם:

(א) אין כל סתירה בדברי הרמב"ם. אכן גם הלוויים חייבים במלחמות מצווה ורשות, ומה שכתוב שאינם עורכים מלחמה, לגרי"ז הכוונה שמגייסים אותם אחרונים ורק כאשר הם נצרכים, ולרב קוק הם פטורים ממלחמה פרטית, שבטית וכדו', אך הם חייבים במלחמות הציבור.

(ב) כהנים אכן נלחמים במלחמת הרשות, והמקורות שכן כתבו מתפרשים כפשוטם. (ג) ברור מדוע הרמב"ם מביא את פטור הלוויים ממלחמה בהלכות שמיטה ויובל ולא בהלכות מלכים. הדבר נובע מכך שבהלכות מלכים הוא עוסק במלחמות חובה ורשות, בהן הלוויים אכן אינם פטורים אלא חייבים, ולכן ברור שאין כל מקום לציין את מצב הפטור. כך גם ברור מדוע הלוויים אינם נזכרים בין החוזרים מעורכי המלחמה בשל היותם לוויים, כי אכן אמת הדבר, הם חייבים במלחמה.

(ד) ומה ששאלנו, שאם הטעם לפטור את הלוויים מנחלה וביזה הוא בשל היותם קודש לה', אזי מדוע הם זוכים בכל זה בכיבוש מחוץ לא"י, וכי שם אינם ממשיכים להיות קודש? נראה לומר שכאן מדובר על תפקיד קודש המיוחד להם בענייני ארץ הקודש. כשם שכל יחיד מישראל מצווה לכבוש את הארץ וליישובה בפועל בתחומים המעשיים, כך הלוויים נתחייבו לעשות כן בצד הרוחני, הן בהרצת תורה לרבים ('כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו' וכו'), הן בעבודת הקודש בבית המקדש וכו'. וכן מצינו בספרי (במדבר קרח פסקא קיט):

ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל... ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל בשעת חילוק הארץ וחלק לא יהיה לך בתוכם בביזה. **אני חלקך ונחלתך – על שולחני אתה אוכל ועל שולחני אתה שותה.**

לעומת זאת ביחס לכל מה שאינו שייך וקשור לא"י, הלוויים זוכים ופועלים ככלל ישראל. לאור כל זה ברור המשך דברי הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל, שם הי"ג): 'ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו...' – אנשי קודש אלו חייבים במלחמה למצער ככל איש ישראל.



18. לקביעה זו קשים דברי התוס' לעיל, שהרי שם משמע שלקחו לכתחילה רק את הכהנים ההכרחיים לנשיאת הארון, וכלל הכהנים נשארו במחנה.



הרב רצון ערוסי

תורת המשפט האזרחי במשנת הרמב"ם

הקדמה

יש במשנת הרמב"ם הלכה ייחודית בדיני השומרים, שלענ"ד היא הלכה **מכוננת**. באותה הלכה (הל' שכירות פ"ב ה"א-ה"ד) קבע הרמב"ם שגם בנסיבות שבהן דיני השומרים שנאמרו בתורה אינם חלים, הרי כל שיש פשיעה, השומר יחויב מכוח דיני נזיקין. רבים חלקו על הרמב"ם בהלכה זו, אך לענ"ד שיטתם גורמת לנחיתותם של דיני השומרים בהלכה לעומת דיני השומרים בחוק (חוק השומרים תשכ"ז 1967, שלפי מחוקקיו הוא הטמיע הרבה מדיני השומרים של המשפט העברי). לפי הרמב"ם, לעומת זאת, הלכה זו מלמדת שני דברים: (1) שלדיני השומרים בהלכה יש יתרון על פני דיני השומרים בחוק. (2) שלעולם אין עניין לאקוני במשפט התורה, אלא תמיד יש הסדר משפטי. לפיכך יש להתייחס להלכת הרמב"ם האמורה **כהלכה מכוננת**, המצביעה על משנה ייחודית שיש לרמב"ם במשפט האזרחי, כפי שיתואר להלן.

א. דיני השומרים במקרא, במשנה ובתלמוד

בפרשת שמות (כב, ו-ח), נאמר:

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר וגב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים. אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו.

הפסוק עוסק במי שנותן לחברו כסף או כלים לשמירה והפיקדון נגב מבית השומר. מדין תורה חייב הגנב לשלם לנגב כפל, פי שניים מהקרן. במקרה שלא נמצא הגנב, כי אז השומר, **שמביתו** נגב הפיקדון, חייב שבועה בפני הדיינים שלא שלח ידו בפיקדון. שומר זה הוא שומר חנם, שהרי אין התורה מחייבת אותו בגנבה ואבדה. ברם, התורה מחייבת אותו להישבע שלא השתמש בלי רשות בפיקדון, כי אם השתמש בו בלי רשות, הוא נחשב לגנב או גזלן וחייב באחריות מרבית על הפיקדון, אפילו באונסים. דין זה אינו קיים בחוק השומרים ולכן, לפי חוק זה, נטל הראיות בתביעת מפקיד נגד שומר חנם הוא על התובע.¹

1. ע"ע"א 341/80, חוסיין אסעד עלי נ' רחמים, פ"ד לא (ד) 281, 287.

ממשיכה התורה בדינו של שומר חנם: 'עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו'. 'עד האלהים' – התורה שילבה כאן דין 'מודה במקצת' בהלוואה, שחייב שבועה כשהוא מודה במקצת הטענה. בהמשך: 'אשר ירשיעון אלהים...' – אם השומר חנם טען שהפיקדון נגנב, ונשבע שלא שלח יד בפיקדון, ובאו עדים שהפיקדון נגנב הוא בידו, ובית דין הרשיע אותו בכך, כי אז השומר חנם אינו רק מחזיר את הפיקדון אלא משלם כפל למפקיד. גם לדין זה אין זכר בחוק.

יש לציין שבמכילתא דרשב"י² נאמר: 'וגונב מבית האיש, ולא מראש הגג, מגיד שאם לא שמר כדין השומרים – חייב', כלומר רק אם השומר חנם שמר על הפיקדון כדרך השומרים, כגון שהכניס הפיקדון לביתו, כדי לשומרו, ולא הניחו בראש גגו, גלוי לרבים, אז הוא פטור, אבל אם הניחו בראש גגו, כלומר שלא שמר עליו כדרך השומרים, הוא חייב, אף שהוא שומר חנם, כי פשע בשמירתו. דין זה נמצא בחוק. אולם במשנה (ב"מ פ"ז מ"ח) נאמר: 'שומר חנם נשבע על הכל'. ובגמרא (ב"ק קז ע"ב) נאמר:

אמר ליה רב נחמן [לרב ששת] והלא שלוש שבועות משביעין אותו [את השומר חנם, שטוען שהפיקדון נגנב, רש"י], שבועה שלא פשעתי בה, שבועה שלא שלחתי בה יד, שבועה שאינה ברשותי.

הרי שהשומר חנם נשבע שלוש שבועות: הוא נשבע על טענתו שהפיקדון נגנב ושהוא לא שלח ידו בפיקדון, הוא נשבע שהוא שמר כדרך השומרים ולא פשע בשמירתו, ונשבע שהפיקדון לא ברשותו, וכך נפסקה ההלכה.³ אין לכלל השבועות האלה זכר בחוק, ויוצא שלפי החוק, די בטענת השומר שהוא שמר כדרך השומרים ושהפיקדון נגנב או אבד, והוא פטור לפי החוק, עד שהמפקיד יוכיח שהשומר פשע בשמירתו, כפי שצינו דין זה לעיל.

ומכאן לדין שומר שכר. נאמר בהמשך הפרשה (שם, ט-יב):

כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמר ומת או נשבר או נשבה אין ראה. שבעת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו ולקח בעליו ולא ישלם. ואם גנב יגנב מעמו ישלם לבעליו. אם טרף יטרף יבאהו עד הטרפה לא ישלם.

כבר כתב הרמב"ם בפירושו למשנה שלמדנו במסורת ובקבלה שפרשה זו מתייחסת לשומר שכר, והפרשה הקודמת לשומר חנם. אם בעל החיים שהופקד לשמירה מת, וכן אם נשבר הפיקדון או נשבה, ואין עדים על האירוע הנטען ביחס לפיקדון, כי אז שבועת ה' תהיה בין שניהם, וחייב השומר להישבע למפקיד על האירוע שאירע בפיקדון, ושהוא לא שלח ידו בפיקדון. מובן שאין בחוק האזרחי דהיום דין שבועה, גם לא לשומר שכר. ממשיכה התורה ואומרת שם שהשומר שכר חייב במקרה שהפיקדון נגנב, וכן הוא בחוק. אמנם השומר שכר פטור מן האונסים, וכן הוא בחוק. ברם, בעניין חיוב השבועה של

2. מכילתא דרשב"י, מכילתא (פרופ' עזרא מלמד), שמות כב, ו, עמ' 200.
3. רמב"ם, הל' שאלה ופיקדון פ"ו ה"א; שו"ע, חו"מ סי' רצה סעי' ב.



שומר שכר (וכן שומר חנם) מיעטו חז"ל את **השטרות**, שאין גופן ממון, ואת **הקרקעות**, שאין מיטלטלין, ואת **העבדים**, מפני שהוקשו לקרקעות, **כלומר החריגו אותם מדיני השומרים, להלן 'פיקדונות מוחרגים'**.

הנה שנינו במשנה (ב"מ פ"ד מ"ט):

אלו דברים שאין להם אונאה, העבדים והשטרות, והקרקעות וההקדשות, אין בהם לא תשלומי כפל, ולא תשלומי ארבעה וחמשה, **שומר חנם אינו נשבע** ונושא שכר אינו משלם.

על הפיקדונות הנ"ל: שטרות, קרקעות, עבדים והקדשות, שומר שכר אינו משלם אם נגנבו ממנו.⁴

בגמרא⁵ החריגו דברים אלו מדיני שומרים, ע"י לימוד כלל ופרט וכלל, מהפסוק 'כי יתן איש אל רעהו, כסף או כלים לשמור'. בהמשך ביררו בגמרא אם באמת פטורים משבועה גם על פיקדון שהוא הקדש, והסיקו שלפי עיקר הדין אכן פטור השומר משבועה על פיקדון הקדש, אבל חכמים תיקנו שבועה, 'שלא יהו בני אדם מזלזלים בהקדשות'. כמו כן ביררו שם אם באמת שומר שכר על שטרות, עבדים או קרקעות, פטור לשלם על גנבה ואבדה, והביאו מקור שלכאורה חייב לשלם. והסיקו שאכן לפי דין תורה שומר שכר על פיקדונות כאלה פטור מפילוס מתשלום על גנבה ואבדה, ורק אם התנו ביניהם בהסכם שיתחייב, **'וקנו מידו'**, אז השומר חייב על גנבה ואבדה, אם פיקדונות כאלה נגנבו או אבדו. כלומר אין ל'פיקדונות מוחרגים' אלו **אחריות משפטית הלכתית** של דיני השומרים, אבל יש לצדדים אפשרות להסדיר **אחריות משפטית חוזית ביניהם**. לפי זה, דין תורה בפיקדונות אלה נחות לכאורה מן החוק, שלפי החוק, גם שטרות וגם קרקעות הם בגדר נכס שמוחזק אצל השומר, והשומר שמקבל שכר על שמירתם חייב על כל אבדן ונזק (שאינם בגדר אונס) של פיקדונות אלו.⁶ אבל גם ללא קשר לחוק, היעלה על הדעת שהתורה משאירה נכסים אלו ללא הסדר משפטי מינימלי, שהרי שומר חנם פטור משבועה עליהם, ושומר שכר פטור משבועה עליהם, ופטור מתשלום עליהם? ויש ענייני שמירה מרובים במציאות חיינו גם בשטרות לסוגיהם השונים, וגם בזכויות מקרקעין לסוגיהן השונים.

ב. שיטת הרמב"ם והחולקים עליו בדין הפיקדונות המוחרגים

לענ"ד הרמב"ם היה מודע לתמיהותינו ביחס לפיקדונות המוחרגים לפי דין תורה, ולכן הוא כתב את הדברים הבאים (הל' שכירות פ"ב ה"א-ה"ב):

4. רש"י, ב"מ נו ע"א.

5. ב"מ נז ע"ב.

6. ע"י ע"א 241/80, שם, עמ' 286, עיין חוק לישראל, שומרים, ספריית המשפט העברי, כרך ראשון, עמ' 43-42.

שלושה דינים האמורים בתורה בארבעת השומרין אינן אלא במטלטלין של ישראל ושל הדיוט, שנאמר כסף או כלים... וכל בהמה [שמות כב, ו-ט] יצאו קרקעות ויצאו העבדים שהוקשו לקרקעות, ויצאו השטרות, שאין גופן ממון. ונאמר, כי יתן איש אל רעהו, יצאו הקדשות ונכסי גויים. מכאן אמרו חכמים, העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות שומר חנם שלהן אינו נשבע, ונושא שכר [שומר שכר] או שוכר אינו משלם. ואם קנו מידו חייב⁷ [השומר] באחריותו. ותיקנו חכמים שנשבעים על ההקדשות שבועת השומרין כעין של תורה, כדי שלא יזלזלו בהקדשות.

אחרי שהרמב"ם הביא להלכה את תמצית דין השומרים לגבי הפיקדונות המוחרגים, ממש כפי שנתבאר בגמרא, וכפי שהבאנו אנחנו את תמצית הגמרא לעיל, כתב את הדברים המושכלים הבאים:

יראה לי, שאם פשע השומר בעבדים וביוצא בהן חייב לשלם. שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות [כשהם פיקדונות] אלא מדין הגנבה והאבדה והמתה וכיוצא בהן, שאם היה שומר חנם על המטלטלין ונגנבו או אבדו ישבע, ובעבדים וקרקעות ושטרות פטור משבועה, וכן אם היה שומר שכר שמשלם גנבה ואבדה במטלטלין פטור מלשלם באלו, אבל אם פשע⁸ חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא, ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין.

הנה כי כן הרמב"ם חידש שהפיקדונות המוחרגים הוחרגו רק מהדינים הייחודיים של דיני השומרים, אך לא מאחריות משפטית כללית שרובצת על כל אדם שלא להזיק, ואם הזיק – משלם. **לכן ודאי ששומר שפשע בשמירתו על הפיקדון, אפילו פיקדון מוחרג, הוא בגדר פושע ומזיק, ועליו לשלם.** וכך יוצא שהלכת הרמב"ם בדין הפיקדונות המוחרגים אינה מציגה את משפט התורה כמשפט אבסורדי. אין פלא שהרמב"ם סיים חידושו זה בדברים הבאים: **'ודין אמת הוא זה למבינים וכן ראוי לדון'**. בכך אותה לנו הרמב"ם שהלכה זו היא הלכה מכוונת. הרמב"ם ממשיך שם לבסס חידושו ההלכתי האמור בהלכה למעשה כדלקמן:

וכן הורו רבותי, שבמוסר כרמו לשומר, בין באריסות בין בשמירת חנם, והתנה עמו שיחפור או יזמור או יאבק משלו. ופשע ולא עשה. חייב כמי שהפסיד בידים. וכן כל כיוצא בזה, שהמפסיד בידים חייב על כל פנים.

כאמור, רבים חלקו על הרמב"ם, וכבר השיגו הראב"ד, על אתר, שם:

אמר אברהם, ואם אמת הוא זה שומר חנם, למה אינו נשבע על טענתו שלא פשע, שהרי אם פשע משלם. ואם נפשך לומר, הוא מודה במקצה, שאם יודה משלם, ואעפ"כ אינו נשבע, הרי אמרה תורה כלל ופרט בשומר חנם, וכלל ופרט בשומר שכר, מה שומר שכר מיעט את אלו מעיקר התשלומין, ולא מן השבועה לבדה, אף

7. רק אם המפקיד שטרות וכיו"ב התנה עם השומר שכר שהוא חייב באחריות הפיקדונות הללו, וקנו מידו.

8. 'אבל אם פשע' השומר, כל שומר, חנם או שכר, בשמירתו על הפיקדונות המוחרגים, חייב לשלם וכו'.



שומר חנם שמיעט את אלו, מעיקר התשלומין מיעטו, ולא מן השבועה לבדה, ואין פושע מזיק, שאם היה כן, פשיעה בבעלים למה פטור? אלא שאין פושע דומה למזיק.

לדעת הראב"ד התורה מיעטה את הדברים המוחרגים, בין לשבועה בין לתשלומים. ואין לחייב את השומר מדין מזיק, כי פושע אינו בגדר מזיק, שהרי שואל שפשע ובעליו של הפיקדון עימו פטור, הרי שגם מדין מזיק הוא פטור. מעניין שהראב"ד לא התנגד להוראת רבותיו של הרמב"ם שיש לחייב אריס ומוכר וכיו"ב אם פשע ולא טיפל במטע, כי לדעת הראב"ד בעניין זה כבר נהגו להתנות, והחוכרים והאריסים היו מקבלים עליהם אחריות אם לא יטפלו במטע. אותו תנאי הפך להיות תנאי בית דין מחייב, גם כשלא התנו בפועל. יש לציין שדברי רבנו מנוגדים לדברי הרי"ף.⁹ הטור¹⁰ הביא את שיטת רבנו, אך ציין שאביו הרא"ש והרי"ף חולקים על הרמב"ם, וכתב על כך מרן ה'בית יוסף': ומאחר שהרי"ף והרא"ש מסכימים לדעה אחת, הכי נקיטין, וכל שכן בנדון זה, שנלוו אליהם, הרי"ף הלוי, והר"ן והראב"ד ז"ל בהשגותיו.

ואכן מרן ה'שלחן ערוך' פסק כדעת החולקים על רבנו, ורק ציין את דעת רבנו כדעת 'יש אומרים'. והרמ"א הכריע לחלוטין כדעת החולקים על רבנו; וזו לשון ה'שלחן ערוך' והרמ"א:¹¹

שלושה דינים האמורים בתורה בארבעה שומרים, אינם לא קרקעות ולא בעבדים, ולא בשטרות, ולא בנכסי גויים ולא בהקדשות, הן של מזבח, והן של בדק הבית... שומר חנם אינו נשבע. נושא שכר או שוכר או שואל, אינם משלמים. ומ"מ שומר שכר מפסיד שכרו, עד שישבע ששמו כראוי, וכן פטורים אף מפשיעה (והכי קי"ל [רמ"א]), ויש מחייבים בפשיעה. וכל אלו חוץ מן ההקדשות, פטורים אפילו משבועה.

הנה כי כן מרן פסק כדעת הפוסטים את כל ארבעת השומרים אפילו מפשיעה בפיקדונות המוחרגים, אלא שמצא לנכון להתייחס לשיטת הרמב"ם, בעוד שהרמ"א הכריע לחלוטין כדעת החולקים על הרמב"ם. יש לציין שמרן היה מודע לקושי שיש בהלכה זו, ולכן הוא ניסה לרכך אותה, בחייבו את השומר שכר להישבע שלא פשע, אם ירצה לקבל שכרו. כלומר שכרו של השומר שכר משמש כמנוף כדי לחייב אותו להישבע שלא פשע, אף שהוא פטור משבועה ומתשלום.

אולם עדיין התמיהה על פסיקתו זו גדולה ביותר: מה יהיה המנוף לשואל שפשע? והרי השואל, כל ההנאה שלו בנכס הפיקדון ברשות ובחינם, ואחריותו היא גדולה ביותר, שהרי הוא חייב גם באונסים, ונמצא שדין שומר שכר חמור מדינו של שואל. אתמהה. יש לציין שיש פוסקים שתמכו בשיטת הרמב"ם. הש"ך¹² התייחס לדברי מרן ה'שלחן ערוך' וכתב כך:

9. תשובות הרי"ף, סי' צז.

10. טור, חו"מ סי' שא.

11. שו"ע, חו"מ סי' שא סעי' א.

12. ש"ך, חו"מ סי' סו סעי' קכו.

והסברה הראשונה היא עיקר [ששומרי הדברים המוחרגים פטורים מתשלום ומשבועה] באמת כן דעת הרבה פוסקים מאד, ובפרט **הרא"ש** כתב בתשובה, **שאין לפסוק כהרמב"ם**, אלא כהתוספות שהביאו ראיות ידועות לדבריהם, וגם **הב"י** גופיה פסק לקמן סימן ש"א, ב, **דלא כהרמב"ם**, וכן פסק בשו"ע לקמן סי' ריש צה, א, בסתם. אבל מה אעשה, שלפענ"ד דברי הרמב"ם עיקר ומוכרחים כש"ס, ופשיטא דאין הולכים אחרי רוב הפוסקים במקום שנראה לעינים בש"ס שהדין עם המעטים, ובפרט כי הפוסקים לא פסקו כן, אלא מכח ראיותיהם, וכיון שנסתר הענין, נפל הבנין...

דבריו אלו של הש"ך הם חשובים למדי, שכן מעבר לעובדה שהוא מצדד בשיטת הרמב"ם, הוא קובע עקרונות להוראת ההלכה, ואחד מהם הוא שאין ללכת אחרי רוב דעות פוסקים,¹³ אלא יש לנהוג רק לפי החכם שראיותיו התלמודיות הן מכריעות.¹⁴ לכן, לדעתו, ראיות הפוסקים שחלקו על הרמב"ם דחיות, ומשום כך עליו לדבוק במה שנראה לו כאמת ההלכתית, והיא לדעתו, שיטת הרמב"ם, שלדעתו היא התואמת יותר את התלמוד. בין כך ובין כך, דומה שהמחלוקת העקרונית שיש בין הרמב"ם ובעלי מחלוקתו היא (כפולה: 1) שלדעת הרמב"ם שומר שפשע הוא מזיק בידיים, ובעלי מחלוקתו בדעה ששומר שפשע אינו כמזיק בידיים.¹⁵ 2) שלדעת הרמב"ם אין להשלים עם מצב שיש לאקונה הלכתית משפטית. במקרה זה יש צורך למתוח את **האחריות הנזיקית**. ולדעת החולקים עליו דיני השומרים הם **אחריות הלכתית**, מה שהתורה קבעה – קבעה, ואם אין **אחריות חוזית** ייחודית בין הצדדים, אין להטיל עליהם **אחריות נזיקית**, גם אם יש לאקונה בדיני פיקדונות מוחרגים, כי **זוהי גזרת הכתוב**. אלא שאם באנו לכאן, יש להודות שעדיין עלינו להתמודד עם השגת הראב"ד על הרמב"ם. הראב"ד טען, ולכאורה בצדק, דין שמירה בבעלות יוכיח, שאם בעל הפיקדון עם השומר, ואפילו השואל, פטור השומר מכל תשלום, ואפילו פשע.¹⁶

הלכה זו של פטור השומרים מתשלום ואפילו פשעו, כשבעל הפיקדון עימם, הוגדרה כ**גזרת הכתוב**.¹⁷ והרי לפי הרמב"ם, לכאורה אין מקום לגזרת כתוב בדיני ממונות, אם אותה גזרת הכתוב קובעת דין שלכאורה אינו בגדר צדק, אם לא אפילו מנוגד לצדק. גזרת כתוב מקומה יכירנה בדינים שבין אדם למקום, אבל לא בין אדם לחברו, ובמיוחד שהרמב"ם קבע הלכה מכוונת, שפשיעה בשמירה היא בגדר מזיק, ולא ייתכן לפטור מזיק מאחריות נזיקית. ואמנם מפרשי המקרא שם, רלב"ג, ספורנו ועוד, ניסו להטעים הלכה זו של פטור השומרים, אפילו בפשיעה כשהבעלים עימם. ונראים הדברים שההלכה מתייחסת למצב שבו השומר את הפיקדון העסיק את בעל הפיקדון בשעת

13. שאינם בגדר סנהדרין, אלא רק דעות של חכמי הלכה שונים, שלא נשאו זה עם זה פנים בפנים.

14. ואמנם הרמב"ם קבע כן בהקדמתו למשנה תורה.

15. עיין הרא"ש, שבועות, פ"ו, סי' כד.

16. שמות כב, יג; ב"מ צה ע"ב; רמב"ם הל' שכירות פ"א ה"ג; שם הל' שאילה ופיקדון פ"ב ה"א ואילך.

17. עי' ערוך השלחן חו"מ סי' רצא סעי' ו.



השמירה, שאז הבעלים כדבר מובן מאליו פטרו את השומר מכל אחריות, בגלל שהם, הבעלים, עם הפיקדון, ויש לפשיעת השומר אחריות בנזיקין, גם כשהבעלים עימו.¹⁸

ג. משנת הרמב"ם על משפט התורה

כאמור, הלכת הרמב"ם בדיני שומרים לעניין 'פיקדונות מוחרגים' היא הלכה מכוונת, והיא קובעת תשתית משפטית חשובה למשפט האזרחי, להבדיל מהמשפט הפלילי. לפי הלכה זו, האחריות המשפטית במשפט האזרחי נבדקת בשלוש בדיקות: תחילה, היא נבדקת אם יש אחריות משפטית הלכתית ייחודית שהתורה הטילה, כמו בדיני השומרים, לפיקדונות לא מוחרגים. אח"כ בבדיקה שנייה, כשאין אחריות משפטית הלכתית ייחודית, כמו לגבי 'פיקדונות מוחרגים', יש לבדוק אם יש אחריות משפטית חוזית, שהצדדים הסכימו ביניהם בהסכם מראש. ואח"כ בבדיקה שלישית, אם גם אין אחריות חוזית, יש לבדוק אם לפי הנסיבות אין אחריות נזיקית, ואם יש כזו, כמו לדעת הרמב"ם בשומר שפשע ב'פיקדונות מוחרגים', יש לחייבו באחריות נזיקית.

ואמנם הרמב"ם ב'משנה תורה' כתב את כל דיני התורה שבכתב ושבעל פה בלשון הקודש, ערוכים וסדורים מבחינה עניינית. המשפט האזרחי (דינים בין אדם לחברו) בא לידי ביטוי לפחות בשלושה ספרים מארבעה עשר ספרי משנה תורה: נזיקין, קניין, משפטים. בספר נזיקין יש דיני נזקים שאדם בעצמו מזיק לזולת או לממונו בהלכות חובל ומזיק, או מזיק בממונו לזולתו, לגופו או לממונו, כמו נזקי בעלי חיים של אדם לזולתו. בספר משפטים יש דיני שכירות, שהם דיני שוכר ומשכיר, ודיני שומר שכר, ויש הלכות שאלה ופיקדון, שהם דין השואל והמשאיל, ודיני שומר חנם.

ב'מורה נבוכים' בחלק ג, הרמב"ם כתב טעמים למצוות או לדיני התורה. בפרק מ הטעים את דיני נזיקין, בפרק מא הטעים את דיני העונשין, ובפרק מב הטעים את דיני ממונות, כמו דיני השומרים. בכל הדינים הללו, הצדק הוא הטעם העיקרי בהם. והנה ראו זה פלא, גם ב'משנה תורה' וגם ב'מורה נבוכים', הרמב"ם שילב את דיני השבת אבדה עם דיני נזיקין, בספר נזיקין, תחת נושא הלכות גזלה ואבדה, וב'מורה נבוכים' בפרק מ, בהטעמת דיני הנזיקין, שילב גם את דין השבת אבדה. הלוא דבר הוא!! והרי השבת אבדה היא עשיית חסד עם בעל האבדה, והיה לרמב"ם לכלול את דיני השבת אבדה עם דיני צדקה וגמילות חסדים, וכיצד זה שהרמב"ם כלל דיני השבת אבדה בדינים משפטיים, ויותר תמוה מכך – בדיני נזיקין?! התשובה לכך היא שהתורה, לא זו בלבד שהיא חייבה את המוצא שלא יתעלם מן האבדה, ושיעשה הכול כדי להשיב אותה לבעליה, אלא היא גם הטילה על מוצא אבדה אחריות משפטית על האבדה, והוא נחשב כשומר שכר כלפי המאבד. דבר זה תמוה מאוד, שהרי המוצא לא נתבקש ע"י המאבד לשמור, והוא אפילו פחות משומר חנם, כי שומר חנם נתבקש ע"י בעל הפיקדון לשמור על הנכס, והשומר

18. ע"י יד פשוטה, לרמב"ם שם, ושם הל' שאלה ופיקדון פ"ב ה"א, וכן ע"י פירוש הר"ש צדוק לרמב"ם המבואר, הל' שאלה ופיקדון פ"ב ה"א.

הסכים, ואז נוצרה אחריות משפטית על השומר, כי הבעלים סומכים עליה ומסלקים את פיקוחם ושמירתם מכל הנכס שלהם. לא כן מוצא האבדה, כאמור, שלא נתבקש ע"י בעל האבדה לשמור עליה, ובוודאי לא הובטח לו שכר.

והנה הרמב"ם ב'מורה נבוכים'¹⁹ הטעים זאת כדלקמן:

אבל השב אבידה, הרי הדבר בו ברור, ועם היותה מדה נעלה לתקינות המצבים,

הרי גם תועלתו חוזרת בגומלין. כי אם לא תחזיר אבידת זולתך, לא תחזור אבדתך.

כשם שאם אתה לא תכבד את בניך, לא יכבדוך בניך, כיוצא בזה הרבה.

הר"י קאפח העיר במהדורתו (לרמב"ם שם סעי' 16) על עניין כבוד ההורים:

נראה כי ההשוואה אינה רק על דרך הלמידה, בראותו התנהגותך כלפי אביך, אלא

גם באופן כללי, **כי על ידי כך מתהווה מצב של שחיתות מוסרית, אנוכיות ולא**

אכפתיות כלפי הזולת.

הנה כי כן, הצדק האלוני מניח יסוד לחברה ערכית, שמטפחת את האכפתיות של כל

יחידה זה לזה ב'קום ועשה' כמו השבת אבדה, וב'שב ואל תעשה' כמו מניעת נזק. אם

אין **אכפתיות** כזו בחברה, הרי בוואקום הזה תתפתח **האנוכיות**, שתביא עימה את

השחיתות. לכן בעניין אבדה, לדברי הרמב"ם, יש מעין **אמנה חברתית** או הנחיה אלונית

לפי הצדק האלוני, שנתנה **בהדדיות, כעין שמור לי ואשמור לך**. אם היום אתה מוצא

את אבדתך, השיבנה לי, כי אם מחר אמצא את אבדתך, אשיבנה לך. לכן המוצא אבדה

יש לו דין שומר שכר (מעבר לטעם התלמודי 'פרוטה דרב יוסף')²⁰ ואם המוצא אבדה

מתעלם מן האבדה, ואינו דואג להשיבה, או נוטלה כדי להשיבה ואינו שומר עליה, **הוא**

פושע ומזיק את ממון זולתו. לכן כלל הרמב"ם דיני אבדה בספר נזיקין. ואם כך הדין

בהשבת אבדה, הרי בשומר חנם ובשומר שכר והשואל ב'פיקדונות מוחרגים', על אחת

כמה וכמה **יש להם אחריות משפטית נזיקית מינימלית**. הרי גם שומר חנם שלא מקבל

תמורה, התורה החמירה עליו, והטילה עליו **אחריות משפטית הלכתית**, ואם פשע הוא

משלם. הרי בעל הפיקדון סילק את השגחתו על הנכס שלו, משום שסמך על השומר

חנם, וכשהשומר חנם אינו שומר באמת, הוא מזיק לממון המפקיד. זאת ועוד, בני נח

נצטוו על הדינים, ובהם גם על דיני נזיקין, וכל שכן עמנו שיצא לקדושה חמורה יותר.²¹

זאת ועוד, כפי שראינו, החוק בישראל מטיל אחריות משפטית על שומר שפשע גם

ב'פיקדונות מוחרגים'. וכן הוא הדין במדינות המתוקנות, שלא מבדילות בין הפיקדונות,

כפי שההלכה מבדילה. **אם כן, לא יעלה על הדעת שדווקא משפט התורה יפטור מכל**

אחריות שהיא את כל ארבעת השומרים, ואפילו את השואל, גם בנסיבות של פשיעה,

ב'פיקדונות המוחרגים. זאת ועוד, הרב משה סופר²² התייחס למצב לאקוני משפטי

19. מו"נ, ח"ג פ"מ, עמ' שמו (מהדורת הר"י קאפח, רק תרגום).

20. נדרים לג ע"ב. וברש"י שם: 'דאמר רב יוסף העוסק במצוה פטור מן המצוה ולא בעי למיתב ליה פרוטה לעניא בשביל אותה מצוה שמקיים הלכך אין מחזיר לו אבידתו'.

21. ע"י מאמרו של פרופ' רקובר, על חיובם של בני ישראל בדיני בני נח, משרד המשפטים, פרשת וישלח, תשע"ז גיליון מס' 455.

22. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' מד.



בתורתנו, וכתב שאם יש חוק או תקנה שהגויים תיקנו, יש לקבלם: 'שאינו נגד דין תורה, אלא כתורה עשו, ואלו בא לפנינו היינו גם כן מתקנים כן...'. ראה כי כן משפט התורה אינו סובל מצב לאקוני בדבר שהוא חיוני ומתבקש לניהול חיים תקינים והוגנים ביחסים בין בני האדם, ובמיוחד ביחסים העסקיים. ולכן יש ונאמץ תקנת גויים, אם אותה תקנה היא כתורה, כלומר גם אנו היינו מתקנים תקנה כזו, אילו נדרשנו לכך. אם כן, אפוא, לא יעלה על הדעת להשאיר מצב לאקוני מבחינה הלכתית, ביחס לפשיעתם של שומרים ב'פיקדונות מוחרגים', כי להלכה יש סיבה להחרגתם של נכסים אלו לגבי דינים מסוימים כמו דיני אונאה, דיני שבועה, וכן לדברי דיני שומרים, וכן לגבי דיני נזיקין וקניין. ברם, המוחרגות שבהם אמורה להיות רק לגבי הדינים הייחודיים שהתורה קבעה. התורה לא קבעה שלאותם נכסים מוחרגים אין כלל הסדר משפטי, אלא יש לגביהם לפחות אחריות משפטית מינימלית, גם בהלכה, שתמיד היא קיימת, והיא חלה גם על שומרים שפשעו ב'פיקדונות מוחרגים', וכמו האחריות המשפטית הנזיקית.

א. סיכום

- א. התוודענו להלכה לכאורה ספציפית בדיני שומרים במשנת הרמב"ם, שבה הרמב"ם מטיל אחריות משפטית נזיקית על שומרים שפשעו בפיקדונות מוחרגים, הואיל והתורה לא החילה עליהם את הדינים הייחודיים של דיני השומרים בהלכה.
- ב. ראינו שהלכה זו של רבנו היא הלכה מכוונת, והיא באה ממקום השקפתי, בסיסי, שאין ואסור שתהיה לאקונה במשפט התורה על כל ענפיו, ושאינן להעלות על הדעת שאנו, בני העם היהודי, לא נתחייב באחריות משפטית מינימלית שה' חייב את הגויים.
- ג. ראינו גם שאפילו החולקים על הרמב"ם צריכים לנהוג כהוראתו של ה'חתם סופר' ולתקן תקנות מתבקשות, ובמיוחד כשיש תקנות כאלה בקרב הגויים או בקרב הללו שאינם אמונים על משפט התורה.
- ד. כך יוצא, אפוא, שגם מהלכה זו נוכל לומר 'משה אמת ותורתו אמת' ו'ממשה עד משה' לא קם כמשה'.





הרב אריאל בראלי

חיוב ממוני בגין נשיכת כלב בזמן הזה

קנסות בזמן הזה

בזמן הזה לא דנים דיני קנסות משום שהתבטלה הסמיכה, ורק דיינים סמוכים מחייבים קנסות.² תשלום קנס ייחודי בכך שכל עוד בית הדין לא קנס את המזיק, לא מוטל עליו שום חיוב ממוני, כי הקנס כולו מותנה בהחלטת בית הדין.³ אם כן, במקרה שכלב יישך אדם, לא ניתן לחייב על נזק, משום שנשיכה היא תולדה של 'קרן' וחיובה הוא קנס,⁴ ובעל הכלב פטור מכל תשלום, ואף לצאת ידי שמיים אינו חייב. לעומתו הנפגע יכול למצוא עצמו נתבע, שכן החוק מחייב לסגור את הכלב במתקן עד שיתברר שאין בעיה של כלבת וההוצאות מוטלות על בעל הכלב. האחרון יכול לתבוע את החזר ההוצאות מהנפגע בטענה שכל ההסגר נועד לשרת את הנפגע ויש לו הנאה מההוצאה שהוציאו בעבורו.⁵

צדק צדק תרדוף

האם מצב זה שבעל הכלב פטור לגמרי היא רצויה בעיני ה'?

1. להרחבה בנושא זה, עיין במאמרי 'פסיקה על פי מדיניות הלכתית כדי למנוע עוול', תחומין לח.
2. שו"ע, חו"מ סי' א סעי' ג; ומקור הדבר מהפסוק 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', ודרשו חכמים 'לפניהם ולא לפני הדיוטות', גיטין פח ע"ב, וכן סמכו זאת על הפסוק 'עד האלוהים יבוא דבר שניהם', 'אלוהים' לשון חשיבות ואלו הם דיינים סמוכים, סנהדרין ב ע"ב.
3. קצות החושן, סי' א ס"ק ז: 'דע דבשו"ע כאן אינו מחלק בין דיני קנסות ממש ושאר גזילות וחבלות, אבל ההבדל מבואר דממון ממש אף על גב דלא דיינין ליה בזמן הזה כיון דלא שכיחי ולית ביה חסרון כיס מ"מ לצאת ידי שמים הוא בעצמו צריך לשלם וגזלן הוא אם אינו משלם, אבל **קנס ממש לא שייך בהו דינא דשמים** משום דכל דיני קנסות אין הדבר תלוי רק אשר ירשיעון אלהים (שמות כב, ח) ואם אין הב"ד דנין אותו לא שייך בהו דינא דשמים'. ובכל זאת גם בחיוב קנס תפיסה מועילה, שו"ע שם.
4. שו"ע, חו"מ סי' שפט סעי' ב. ואם הסוג זה של הכלב תוקפני במיוחד, אזי הוא מועד מתחילתו ומשלם נזק שלם, אך לא דנים בכך היום, מכיוון שאינו שכיח. הדוגמה לכך, בבא קמא טו ע"ב: 'הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס והנחש הרי אלו מועדין מתחילתן'.
5. עמד על כך הרב זלמן נחמיה גולדברג, תחומין טו, עמ' 250, וזו לשונו: 'נראה לכאורה שאין לחייבו, שהרי מה שצריך להסגירו הוא חוק השלטון, ואין לדון את אבי הילד כמוסר, שחייב מדיני דגרמי, כיון שהחוק יש בו תקנת הציבור, ובא למנוע מסכנה. אם כן כדין עשה אבי הילד, שמסר אודות הכלב לשלטונות, שבזה אומרים דינא דמלכותא דינא...!'

ניתן לומר כי זו תוצאה מוכרחת מכך שלא דנים דיני קנסות בזמן הזה, ויש להכיר בכך שהמצב הרוחני אינו שלם וזה רצון ה', אף שהמחיר הוא שהנפגע לא יקבל פיצוי. מנגד ניתן לומר שרצון ה' הוא שגם במצב זה הדין יפעל ככל יכולתו במסגרת ההלכה לחייב את בעל הכלב. הרצון לחייב מבוסס על העוול שנגרם לנפגע וכן מצד הדאגה של בית הדין למניעת נזקים עתידיים.⁶ הד לגישה זו ניתן למצוא **בתקנת הגאונים** לחייב את מי שבייש את חברו בפיצוי אף שתשלום בושט הוא קנס, וזאת בשימוש בדרך עקיפה, באמצעות נידוי.⁷ על הטעם שנזקקו לכך כתב הטור בשם (חו"מ סי' א):

ורב שרירא גאון כתב לא מצינו בתלמוד לנדותו אלא עד דמסלק הזיקו, וסמכו חכמים האחרונים וראשי ישיבות כי ראו **נזק גדול משום שאין דנין דיני קנסות** ועשו תקנה לנדות החובל עד שיפייס הנחבל בקרוב...

למדנו מדברים אלו שיש לשקול מקרים שבהם ישנה תקנת הציבור לחייב אף בקנס בדרך עקיפה, עד שהמזיק ישלם 'שיעור הראוי', ואז יתירו לו את הנידוי.⁸ אמנם כיום אין זה מעשי לנדות את המזיק, ובתי הדין בפועל ממעטים להשתמש באמצעי זה.⁹ הרב צבי בן יעקב הציע להטיל נידוי ולהחשיב את המזיק כאדם שלא 'ציית דינא' ובכך להתיר לנפגע לתבוע בבית המשפט, וזו לשונו:

וכאשר אין המזיק משלם לניזק כשעור שנראה לבית הדין, ובית הדין מטיל נידוי על המזיק, נראה דדינו כמי שאינו צאית דינא, שהרי אינו שומע לבית הדין לשלם או/ו לפייס הניזק כשעור הראוי, וא"כ בית הדין רשאי להתיר לניזק לתבוע את המזיק בערכאות, דכיון שהוא מנודה ואינו שומע לפסק בית הדין, דינו כסרבן ומותר לתובעו בערכאות. ועדיין צ"ע, כיון דדין זה ממנהג הגאונים, אפשר שלא נהגו הגאונים אלא לכופו ע"י נידוי ולא ע"י ערכאות, וכצד הראשון נראה טפי.¹⁰ לדבריו, אם כן, אף שקנסות אינם יכולים להיגבות ישירות על ידי בית הדין, הנידוי יאפשר לתבוע בערכאות.

6. וכ"כ בפסקי דין ירושלים, כרך ד עמ' רנא: 'בנדון דידן נראה דמילתא דשכיחא הוא דהכלבים נושכים ויש חשש דאם לא יגדרו הפירצה יזלזלו האנשים. ובעובדא דידן לכו"ע מנדינן ליה עד דמסלק הזיקו'.

7. תקנת רב שרירא גאון מובאת בפסקי הרא"ש, ב"ק פ"ח סי' יד; וכן בשו"ת חתם סופר, ח"א או"ח סי' רח, כתב כי התורה לא באה לעקור את חיובי הממון הבסיסיים – 'מסתמא גם אילו לא ניתנה תורה וקודם מתן תורה היו דינין ונימוסים וכל מלך במשפט יעמיד ארץ, וניתנה תורה וחידשה אלה המשפטים [וקבעה] חוק גב ישלם כפל, ושור תם חצי נזק, שומרים כך וכך, אבל מה שלא הזכירה תורה כגון היזק שאינו ניכר לא הותר חלילה, **דרכי דרכי נועם**, אלא איננו בכלל משפטי תורה והמלך וסנהדרין יראו לפי המקום ולפי הזמן ואין לתורה עסק בזה'.

8. ולכך יש לחייב על בושט בביטול אירוסין אף בזמן הזה, פד"ר, ח"ה עמ' 322.

9. מדיניות בג"ץ לפסול אמצעי זה, ראו עתירה מתאריך 12.11.2014 שעסקה בכתב סירוב שהוציא 'בית הדין לממונות אלעד הישר והצדק' כנגד אישה אשר פנתה לבית משפט בעניין סכסוך שכנים. בית המשפט אימץ את גישת היועץ המשפטי לממשלה, לפיה כתיב סירוב אלה מנוגדים לחוק, ובנסיבות מסוימות הרבנים המפרסמים אותם עוברים עבירות פליליות, דוגמת סחיטה באיומים.

10. משפטין ליעקב, חלק ב סי' לב.

בדומה לטעם שהובא בגאונים שיש נזק גדול בכך שלא דנים קנסות, כתב הרב אשר וייס שחובה על בית הדין כיום להגן על הנפגעים מבעלי זרוע, ולכן קבע כי 'דינא דמלכותא דינא' ויש לחייב על רשלנות רפואית:

ולענ"ד גם בניד"ד הוי כתקנה גדולה, דאטו יעלה על הדעת שרופא יתרשל במילוי תפקידו ואדם יפגע בכל אבריו **ולא יתן את הדין?** והלא גם בזמננו מצוין אנו לעמוד על משמר הצדק ולהגן על החלשים מפני בעלי הזרוע. וכבר כתב מהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ו סי' יד) דכל כהאי גוונא הוי דינא דמלכותא דין, דאם לא כן לא תעמוד הארץ ותהרס.¹¹

לאור דבריו, כאשר הדין מתרשם שנעשה עוול וישנה פגיעה גדולה, ניתן לאמץ את חוק המדינה המחייב פיצוי כספי במקרה של נשיכת כלב.¹²

חוב לציאת ידי שמיים

דרך אחרת היא לחייב באמצעות שטר הבוררות, כי יש הסוברים שאף בקנסות קיים חוב לציאת ידי שמיים ואז, אף אם שילם חלקית, יצא ידי חובתו.¹³ וכך כתב בשו"ת 'שבות יעקב' (ח"א סי' קעז):

נראה דאף לציאת ידי שמיים **אין מן הצורך לשלם** הכל כמ"ש מהרא"ה וז"ל טוב שתקבל איזה כפרה ואני אינני רגיל כל כך להעריך כפרה ותשובה במשקל עכ"ל וכן משמעות לשון רמ"א בא"ח שכתב שיקבל איזה דבר לתשובה על כן המוחל לא יהיה אכזרי ויפויס במה דיפייס משום תקנת השבים, כאלו שרוצים לציאת ידי שמיים. ובספר חסידים סי' תרצ"ב משמע שחייב לשלם הכל כשהגדיל, ואולי ממדות חסידות קאמר או שהיה ממון הגניבה תחת ידו כל זה נ"ל ה"ק יעקב: לדעת הרב זלמן נחמיה גולדברג, במקרה וישנו צורך לציאת ידי שמיים, ניתן לחייב מכוח הנוסח 'הן לדין והן לפשרה', וזו לשונו: בדברים שחייבים עליהם בדיני שמיים כמו גרמא בנזיקין... נראה שהפשרה היא תשלום על מחילת התובע כדי שלא ייענש בידי שמיים.¹⁴

11. תחומין ל, עמ' 281, וכן נראה משו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' מד, שבאופנים שיש סברא לחייב, יש להסתמך על חוק המדינה שכתב: 'דלא מיבעי' דהתיקון שתיקנו שרי הקומידאט שאיננו נגד דין תורה אלא כתורה עשו ואלו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים כן, שלא יתרבו הסרסורים יותר ממה שראוי לפי העיר והמסחר כדי שיכולים להתפרנס ולא יפסקו חיותא זה לזה'.

12. על פי פסק הרמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' יא, שכל שיש בו משום תקנת המדינה אז דינא דמלכותא – דינא.

13. שו"ת שואל ומשיב ד, ח"ב סי' קפח, כתב שזק שחיסר ממון כולם מודים שחייב לציאת ידי שמיים, אף שחיבו קנס. אנציקלופדיה תלמודית, כרך ז ערך דיני שמיים, הגדירו חוב לציאת ידי שמיים באופן הבא: יש מהראשונים מפרשים חוב זה שחייב **עונש** בידי שמיים, והוא פורענות לשלם לרשעים, אלא שכשישלם ייפטר מהעונש, ויש מפרשים חייב בדיני שמיים שחייב **תשלומין** בדיני שמיים, וכל זמן שלא ישלם, תורת גזלה חלה עליו. ויש מהראשונים שכתבו שהחייב בדיני שמיים פסול לעדות עד ששייב, שתורת גזלה עליו עד ששייב.

14. ספר משפטי ארץ, ח"א, מאמר 'שבחי הפשרה', עמ' 79.



לדבריו במסגרת הפשרה יכול בית הדין לתת ביטוי ממשי ל'חיוב לצאת ידי שמיים' בקנסות מכוח שטר הבוררות.¹⁵

סיכום

אין דנים דיני קנסות בזמן הזה, אך כאשר התבצעה פגיעה חמורה באדם ולדעת הדיונים יש לתת מענה וכן ליצור הרתעה, אזי עומדת בפניהם האפשרות לחייבו מכוח הצורך לצאת ידי שמיים או מצד החוק המחייב, כי במקרה זה 'דינא דמלכותא דינא'.



15. אמנם בספר שער המשפט, חו"מ סי' א, הסתפק אם קבלת דיינים מועילה לקנסות, אך מספר אמרי בינה, סי' ב, נראה שמהני.

הרב עזריאל אריאל

מבט תורני על מאבק הנכים

זה חודשים רבים מתנהל מאבק מטעם ארגוני הנכים לשם שיפור במצבם הכלכלי. הדרישה המרכזית שלהם היא העלאה ניכרת של קצבת הנכות הבסיסית, העומדת כיום על כ-2300 ש"ח בלבד, והעמדתה על סכום השווה לשכר המינימום במשק, העומד על למעלה מ-5,000 ש"ח בחודש. במסגרת זו לא נוכל לתת תשובות מפורטות, מפני שהן תלויות בנתונים רבים שאינם מצויים בידינו, אבל בכל זאת נציג כאן עקרונות מנחים לקביעת מדיניות ראויה לאור התורה.

א. קצבת הנכות – בהסד או בזכות?

נקודת המוצא הראשונה של מאבק הנכים היא הטענה שיש לכל אדם זכות לקיום בכבוד, ועל כן המדינה חייבת לספק לו את האמצעים ההכרחיים לכך. אולם נראה כי 'שפת שיח' זו אינה עולה בקנה אחד עם הגישה היהודית. אכן התורה מצווה כל אדם מישראל לתת צדקה לעני 'די מחסורו אשר יחסר לו', ופשוט שסכום של 2,300 ש"ח בחודש לא מספיק לצרכיו המינימליים של אדם בדורנו, במיוחד אם הוא סובל מנכות. אולם ציווי זה לא נובע מ'זכות' של המקבל, אלא ממקום אחר. הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"ג פנ"ג) מגדיר את המושג 'צדקה':

ומלת צדקה, היא נגזרת מצדק, והוא היושר. והיושר הוא להגיע כל בעל חוק לחוקו, ולתת לכל נמצא מן הנמצאות כפי הראוי לו. ולפי הענין הראשון לא ייקראו בספרי הנבואה החוקים שאתה חייב בהם לזולתך כשתשלם צדקה, כי כשתפרע לשכיר שכרו או תפרע חובך לא ייקרא צדקה, אבל החוקים הראויים עליך לזולתך מפני מעלות המידות, כרפואת מחץ כל לחוץ, ייקרא צדק... מצוות צדקה אינה חובה גמורה המחויבת מכוח הצדק המשפטי המוחלט, אלא יש בה משהו אמצעי בין חובה גמורה לבין רשות גמורה. מנקודת המבט של המקבל זהו מצב ביניים בין 'זכות' המגיעה לו בדין לבין 'לחם חסד' שיש השפלה בקבלתו. משמעות הדבר היא שהנזקק מקבל את מילוי מחסורו, לא מפני שיש לו זכות טבעית או משפטית לכך, אלא מפני שהוא ראוי מוסרית לכך מעצם היותו אחד מבריותיו של הקב"ה. החובה

1. יש להניח שתחושת השפלה זו נובעת בין השאר מן התפיסה הנוצרית של החסד, הניתן מתוך הרחמים הנכמרים למראה סבלו ומסכנותו של העני. תפיסת החסד היהודית, שאינה מופעלת נוכח מסכנות אלא מתוך תחושה חזקה של אחווה – הנובעת מן המכנה המשותף העמוק שבין הנותן למקבל, ממנו נובע גם בסיס משותף של ערך – יוצרת אצל המקבל חוויה אחרת, שיש בה הרבה יותר כבוד.

ההלכתית לתת צדקה מבוססת על שני דברים: האחד הוא ההכרה בכך שאותו אדם **ראוי** מוסרית לסיפוק של צרכיו, והאחר הוא תודעת **האחוה** שבין הנותן למקבל, שמכוחה נדרש מן האדם לגלות אכפתיות לגורלו של חברו. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנ"ע פ"י ה"ב):

וכל ישראל והנלווה עליהם **כאחים הם**, שנאמר: בנים אתם לה' א-להיכם; ואם לא ירחם האח על האח, מי ירחם עליו? ולמי עניי ישראל נושאים עיניהם? הלגויים ששונאים אותן ורודפים אחריהם?! הא אין עיניהם תלויות אלא **לאחיהן**. מתוך כך עלינו לראות כל יהודי (ובמידה רבה כל אדם) **כאח**, שיש לנו מחויבות כלפיו. ומאחר שהוא נברא בצלם א-להים, אנו מכירים בכך שהוא **ראוי** לאיכות חיים. הצירוף של ה'**אחות**' עם ה**ראויות** המוסרית הוא היוצר את ה'**אחריות**' של כל אדם מישראל כלפי מי שזקוק לעזרתו. מצוות צדקה הופכת את האחריות ואת המחויבות לזולת לחובה של ממש, אולם חובה זו לא מופנה כלפי הזולת, שכן לא ניתן לתבוע אותה מאיש, אלא היא חובה של האדם כלפי הקב"ה. וכך כותב הרש"ר הירש (בראשית יח, יט):

...משפט מציין מה שאדם יכול לדרוש מחברו בדין ובזכות עצמו; ואילו צדקה מציינת זכות שאינה קנויה לאדם מכוחו ומעצמו – אלא נתונה לו מאת ה', **זכות שאין הוא יכול לתבוע אותה מחבירו**, אבל יכול הוא **לצפות אליה בתוקף מצוות ה'**. משפט – כמשמעו, תביעה משפטית פשוטה; ואילו 'צדקה' – תביעת החסד המוטלת על האדם כחובה...

ומאחר שקצבאות הנכות אינן 'זכות' של הנכים שאותה הם יכולים לתבוע בדין, הדבר משאיר בידי מעצבי המדיניות מרחב של שיקול דעת בקביעת השיעור שלהן והתנאים לקבלתן.

ב. אחריות המדינה

נקודת מוצא שנייה של המאבק היא שהאחריות לגורלם של הנכים מוטלת על המדינה בלבד. בשאלה זו עסקנו בהרחבה במאמרנו 'צדקה ממלכתית במשנתו של אמו"ר הרב יעקב אריאל'². במאמר ניתן לראות שאין מקורות מפורשים לכך שהדאגה לעניים היא תפקידה של המלכות בישראל, וכל מקור המובא בסוגיה זו ניתן לפרשנות. לכן קשה לטעון שקצבאות הנכות הן חובה הלכתית המוטלת על המדינה. באותו מאמר הבאנו הוכחה לאחריותו של המלך בישראל לעסוק בצדקה מן הפסוקים ביחזקאל, פרק לד: בן אדם, הינבא על רועי ישראל... את הנחלות לא חיזקתם ואת החולה לא ריפאתם ולנשברת לא חבשתם... כה אמר ה' א-להים... את האובדת אבקש... ולנשברת אחבוש ואת החולה אחזק...

2. אמונת עתיד 118, עמ' 151–161.

מכאן היה ניתן להסיק כי תפקידו של מלך ישראל הוא הדאגה לרווחתם של הנכים. אולם מדבריהם של כל הפרשנים³ עולה שתפקידו העיקרי של מלך ישראל הוא לדאוג לרמתה המוסרית של החברה ולשבור את זרוע הרשעים, ובכך יתוקן **בעקיפין** מצבם של העניים הסובלים מתגרת ידם. גם לא ניתן לראות את המדינה כמחויבת לספק להם אמצעי קיום בכבוד מכוח 'האמנה החברתית' העומדת בתשתיתה של המדינה המודרנית, מפני שמחויבות זו לא מעוגנת בחוקי המדינה ואף לא בנוהג המקובל בכל המדינות המתוקנות בעולם. אמנם יש גישות כאלה בין העוסקים במדע המדינה, וישנן מדינות שאף נוהגות להעניק קצבאות נכות נדיבות, אולם כל זמן שיש בכך עמימות, ובפועל ישנם דגמים שונים ומנוגדים של מדינות, נראה כי ההלכה תנקוט פרשנות מצמצמת של המחויבות לכך. אולם למרות כל זאת, נראה כי ראוי שהמדינה תיקח אחריות לסייע לנכים, וזאת משתי סיבות: (א) בהיותה מדינתו של העם היהודי, אשר תכונתו הטבעית היא רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים, טבעי הוא שערכים אלו יבואו לידי ביטוי גם במדיניותה. וכך כותב מרן הרב קוק ב'עין איה' (שבת ה, לה):

והנה, ע"י זכות אבות בא לנו הכוח המוסרי הכללי, שתוכנו הוא כללות המידות היותר טובות, הפועלות הנהגה ציבורית טובה מלאה חסד, משפט וצדקה...
(ב) ישנם מצבים שבהם הצדקה הממלכתית יעילה הרבה יותר מאשר צדקה המבוססת על עשייה אישית או קהילתית. על כך כותב הרב זצ"ל בעין איה למסכת ברכות (ט, כד):
...בכל אופן שיתחדש בזמן מן הזמנים איזה אפשרות לנו לנהל את צדקותינו באופן היותר כללי – ומכל שכן בדרך **אגד לאומי** – שהמצוה עלינו בזאת גדולה מאוד. כי **היחיד לא יכול בשום אופן לעשות את הדברים הגדולים שהרבים יכולים לפעול**... וכל שכן **בהיקבץ קשר לאומי, שיוכל לתקן עניינים רבים ולמנוע עוני ומחסור** מרבים טרם תבואנה...

לא ניתן להסיק מדבריו שהעזרה לעניים היא תפקידה המהותי של המדינה, אולם כאשר מתברר שעזרה זו יכולה להינתן ביעילות רבה דווקא במסגרת ממלכתית, אזי זוהי הדרך הראויה למימוש של האחריות האישית המוטלת על כל אחד מן האזרחים. הדבר נכון ביתר שאת ביחס למדינה המודרנית, שאחד המאפיינים שלה הוא כוחה הרב בהיבטים רבים: מקצועיים, טכנולוגיים, ארגוניים וכלכליים – מול חולשתם של האזרחים; מאפיין זה הוביל בתהליך היסטורי להטלת תפקידים רבים על המדינה, אף שהם לא נתפסו בעבר כתפקידיו של המלך. אולם חשוב להדגיש כי האחריות הציבורית לסייע לחלשים לא נובעת מ'תורת המדינה', אלא מ'תורת האומה', הבוחרת לממש את הערבות ההדדית שבין בניה באמצעות הכלים המשוכללים העומדים לרשותה של מדינת הלאום.

3. ע'י רש"י, רד"ק, אברבנאל, מצודת דוד ומלבי"ם, יחזקאל לד.

ג. אחריותן של המשפחה ושל הקהילה

בתורה שבכתב, מצוות הצדקה מוטלת תמיד על האדם כפרט.⁴ התורה עצמה מלמדת כי מוטלת חובה מיוחדת על קרובי משפחתו של הנזקק, בהיות יחס ישר בין מידת הקרבה לבין עוצמתה של החובה. כך נאמר בפרשת בהר (ויקרא כה, כה): 'כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו, ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו'. ובהמשך (פס' מח-מט): '...ואחד מאחיו יגאלנו. או דודו או בן דודו יגאלנו או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו'. אחריותו של הציבור מתחילה רק במקום שבו הנזקק לא יכול להסתמך על עזרתם של בני משפחתו. עיקרון זה בא לידי ביטוי במסכת נדרים (סה ע"ב): 'כל הנופל, אינו נופל ליד גבאי תחילה'. ועל כך כותב הרא"ש (נדרים, שם):

כשהעני אדם, מוטל על הקרובים תחילה לפרנסו, עד שיעיינו הגבאין, אם אין סיפק ביד הקרובים, אז יפרנסוהו.
כך נפסק להלכה בנוגע לפדיון שבויים (שו"ע יו"ד סי' רנב סעי' יב):
האב חייב לפדות את הבן, אי אית ליה לאב ולית ליה לבן. הגה: וה"ה קרוב אחר, קרוב קרוב קודם, דלא כל הימנו שיעשירו עצמם ויטילו קרוביהם על הציבור.
וכך מובא גם בהלכות צדקה (שו"ע יו"ד סי' רנז סעי' ח):
עני שיש לו קרובים עשירים שיכולין לפרנסו – אין גבאי העיר חייבים לפרנסו, אף על גב דקרוביו ג"כ נותנים בכיס.
ועל פי זה פוסק 'ערוך השלחן' (סע' טז):

וגם ייזהר הגבאי שהעני שיש לו קרובים עשירים בעיר, שלא יתן לו מקופת הצדקה, אלא קרוביו יפרנסוהו. ואף על גב שהעשירים נותנים להקופה, מ"מ לא יתן לו מזה; דהקופה שייך לעניים שאין להם קרובים עשירים.
מכל המקורות הללו עולה שאין להטיל על המדינה את האחריות על עניים שיש בכוחם של בני משפחתם וקהילתם לפרנסם. אולם מאחר שהטיפול בנכים דורש משאבים יקרים, שבדרך כלל אינם מצויים בידי המשפחה והקהילה, מוטלת אחריות רבה גם על המדינה, המחזיקה בידה משאבים רבים וכלים מקצועיים וארגוניים משוכללים. עם זאת חשוב להדגיש כי אחריותה של המדינה לא באה להחליף את האחריות של המעגלים הקרובים, ובסופו של דבר, על האחריות להתחלק בין כלל הגורמים.⁵

ד. אחריות תקציבית

נקודת מוצא נוספת של מאבק הנכים היא שמאחר שלדעתם, סיפוק צרכיהם הוא חובה גמורה של המדינה, עליה לעשות זאת בכל תנאי, מבלי להביא בחשבון צרכים חיוניים של קבוצות נזקקות אחרות או אילוצים תקציביים. קשה לתת תשובה על השאלה מה צריך להיות משקלם של הצרכים החברתיים בתקציב המדינה לעומת צרכים אחרים ומה

4. ע"י שמות כב, כד; דברים יד, כה; שם טו, ז-יא.

5. ע"י רש"י הירש דברים יד, ז.

צריך להיות סדר העדיפויות בין צרכים חברתיים שונים; אולם מלבד האחריות המוטלת על המדינה לדאוג בצורה שקולה לכל הזקוקים לעזרתה, מוטלת עליה האחריות לנהל את תקציבה באופן שקול ואחראי. את ההדרכה הזאת נותן הרמב"ם בסוף הל' ערכין וחרמין (פ"ח הי"ג):

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו. והעושה כן עובר על דעת הכתוב... אלא כל המפזר ממנו במצוות אל יפזר יותר מחומש, ויהיה כמו שציוו נביאים, מכלכל דבריו במשפט, בין בדברי תורה בין בדברי עולם. ייתכן שמוטל על המדינה אף להטיל מיסים נוספים כדי לממן את הגדלת הקצבאות; שכן אם כל אחד מן האזרחים מחויב במצוות צדקה, הרי שעל המדינה מוטלת החובה לכפות עליו את קיום המצווה גם בדרך זו; אלא שיש לשקול גם את המחירים שיש לכך.⁶

ה. השיבות של עבודה

אחריות רבה מוטלת על הנכה עצמו למצות את יכולותיו להתפרנס מיגיע כפיו, דבר שיש בו חשיבות עצומה גם לשמירה על בריאותו הנפשית ועל כבודו. הדבר בא לידי ביטוי בדברי חז"ל (נדרים מט ע"ב):

ר' יהודה, כד אזיל לבי מדרשא, שקיל גולפא על כתפיה, אמר: גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה. רבי שמעון שקיל צנא על כתפיה, אמר: גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה.

ועל כך כותב המהר"ל ב'דרך חיים' (פ"א מ"י):

...המלאכה נותנת לאדם כבוד... אל יחשוב אדם, כאשר עושה מלאכה, שדבר זה אינו כבוד... כי גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה, שלא יגיע לאדם ביזיון עד שיהיה צריך לבריות ויתבזה... והעושה מלאכה הוא מתעסק בכבודו.

הדבר חשוב לא רק מבחינה פסיכולוגית, אלא גם מבחינה ערכית, כפי שהדריכו חז"ל (ב"ב קי, א) וכפי שפסק הרמב"ם (הל' מתנ"ע פ"י הי"ח-הי"ט):

לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הציבור, וכן ציוו חכמים ואמרו: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואפילו היה חכם ומכובד והעני – יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות, מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם: חכם גדול אני, כהן אני, פרנסוני... משמעות הדבר היא שגם אם הנכה אינו יכול לעבוד במקצוע שהוכשר אליו, עליו לקבל כל עבודה – גם אם אינה מתאימה לאופיו ולמעמדו החברתי, ומותר לו לקבל סיוע רק אם אין לו כל יכולת להשתכר בעצמו. לאידך גיסא יש לומר שהנחיה זו שנתנו חז"ל מופנה רק אל מקבלי הצדקה ולא אל הנותנים, ולכן אינה פוטרת את הציבור מלתת

6. (א) השפעת המס על הכלכלה בטווח הארוך ועל יכולת הסיוע לחלשים לאורך זמן. (ב) השפעת שיעורי המס על הנטייה להעלים מיסים. (ג) העלות השולית של המערכת לגביית המס (פקידי מס, חוקרי מס, רואי חשבון וכדו') ולחלוקת הכספים (פקידי ביטוח לאומי, חוקרים, עורכי דין מטעם הנכים וכדו').

לאדם כזה סיוע מזערי, אף שאין חובה לתת לו 'די מחסורו';⁷ ובאם הוא מוצא רק עבודה המשפילה אותו, יש לתת לו צדקה ככל עני אחר.⁸ חשיבותה של הפרנסה מעבודה באה לידי ביטוי גם בהלכות צדקה. וכך נאמר בגמרא (שבת סג ע"א): גדול המלווה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס [רש"י: מעות ומלאי להשתכר בהם למחצית השכר] יותר מכולם. ועל כך כותב המהר"ל בנתיב הצדקה (פרק ב): **כי הצדקה, יש עמה חיסרון, כי סוף סוף הוא חסרון המקבל, שצריך לקבל... אבל המטיל מלאי, שאין גנאי ופחיתות כלל למקבל, הוא יותר ויותר...** ואת זה מפרט הרב קוק זצ"ל בעין אי"ה (ברכות ז, נג): **...שימצא מקום ליתן עבודה לעניי עם באופן שלא יאבדו את כבודם על ידי קבלתם נדבה וצדקה, ולא יגיע להם הפסד מוסרי על ידי הרגלים בלחם עצלות – אז ודאי יחרץ האדון למצוא... איזה מקום שאפשר למלא שמה בפועל חי הנהנה מיגיעו...** ברמה היישומית הדבר מחייב השקעה רבה בהכשרה מקצועית, בהכוונה מקצועית, בהנגשת מקומות עבודה, בעידוד להעסקת נכים במקומות שונים ואף ביצירה של מקומות עבודה מותאמים. לאידך גיסא יש לתת את הדעת כיצד לא ליצור 'מלכודת קצבאות', שתגרום לנכים המסוגלים לעבוד להימנע מעבודה כדי שלא לאבד את הזכאות שלהם לקצבה.⁹

1. אחריות הנכה על עצמו

מעבר לכל זה, התורה מעודדת את האדם לקחת אחריות על חייו ולא להיסמך על אחרים; ומי שיש לו מקורות אחרים להתפרנס מהם, אסור לו להטיל את עצמו על הציבור. וכך נאמר בגמרא (כתובות סח ע"א): 'המקבל צדקה ואין צריך לכך, סופו אינו נפטר מן העולם עד שיבוא לידי כך'. על כך מוסיף הרמב"ם, שם: וכל מי שצריך ליטול וציער ודחק את השעה וחיה חיי צער כדי שלא יטריח על הציבור – אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו, ועליו ועל כל כיוצא בזה נאמר: ברוך הגבר אשר יבטח בה'.

7. עי' במאמרו של הרב יהודה עמיחי 'מתנות עניים וצדקה לעני שאינו מוכן לעבוד', בספר 'וחי אחיך עמך', עמ' 159. ולדעתו אף שאין חובה לתת צדקה לעני שאינו מוכן לעבוד, יש חובה לתת לו מזונות מזעריים.

8. עי' מה שכתב על כך הרב נפתלי בר אילן, 'נקדש בצדקה' עמ' 175–182.

9. הביטוח הלאומי פועל על פי נוסחת 'חוק לרון' הקובעת מעל איזה סכום שהנכה מרוויח מתחילים להפחית לו מן הקצבה ומהו שיעור ההפחתה בכל מצב. הנכים תובעים בין השאר לשנות את הנוסחה כך שיהיה להם כדאי יותר לעבוד, וטוענים שבמצב הקיים ישנו תמריץ שלילי ליציאה לעבודה, מפני שמעבר לשיעור מסוים, הנכה 'זוכה' לקיצוץ בקצבה שלו, כך שמכל שקל שהוא מרוויח נותר בידיו מעט יחסית.

לשם כך מוטל על הנכה להשתמש בכל המשאבים העומדים לרשותו – מכספי פיצויים שקיבל, מנכסים שצבר או מרווחי הון – לפני שייאלץ לקחת צדקה. על עיקרון זה כותב המהר"ל בחידושי אגדות (סנהדרין פא ע"א):

ואל אישה נידה לא קרב – שלא נהנה מקופה של צדקה. כי כמו שהאומנות נקרא אשת רעהו – לפי שהאומנות הוא מחיה לאדם כמו האישה שהיא עזרתו, כך נקרא קופה של צדקה אישה – שהיא מפרנסת האדם, רק שהוא מרוחק מן האדם, כמו הנידה שהיא מרוחקת ומסואבת היא, כך הוא קופה של צדקה. וכבר התבאר פעמים הרבה מאוד כי שלמות האדם בעצמו, ולא שיתלה בזולתו. וכך כותב גם הרב קוק זצ"ל (עין אי"ה ברכות ט, סד):

אחת מתכונות הנפש היקרות שבאדם היא הנטייה לעזר עצמי. כל אחד שנפשו בריאה מכיר איזה שפלות מנהמא דכיסופא ומכל טובה שבאה לו לא על ידי עזרתו העצמית והשתדלותו... צריכה להיות המידה הנכבדה של הבריחה מעזרת אחרים להיות תמיד רשומה... תהיה נפשו יקרה, וכבודו האנושי של ההתאמצות לעצמו מבלי צפות לעזרת אחרים – היא תשגבהו חיל... ההכנה המהירה ליתן מקום לעזרת הבריות... מביאה רפיון פנימי וכישלון, בהיותה מחלשת את כוח הכבוד הנפשי שהוכן למען טובת האדם וגבורתו הנפשית הנחוצה לו...

ז. קבלת קצבאות נכות בעזרת מצג שווא

חז"ל גינו בחריפות את מי שמתחזה לנכה כאשר יש ביכולתו לעבוד ולפרנס את עצמו, ואמרו (כתובות סח ע"א):

המסמא את עינו, והמצבה את בטנו, והמקפח את שוקו – אינו נפטר מן העולם עד שיבוא לידי כך.

ובלשונו של הרמב"ם (הל' מתנ"ע פ"י ה"ט):

כל מי שאינו צריך ליטול ומרמה את העם ונוטל – אינו מת מן הזקנה עד שיצטרך לבריות, והרי הוא בכלל ארור הגבר אשר יבטח באדם.

על כן יש לראות בחומרה הגשת תביעה לקצבת נכות תוך שימוש במצג שווא על מצבו הגופני והמנטלי של האדם, ומתוך כך מוטלת אחריות על הביטוח הלאומי לחשוף את הניסיונות להונות אותו בדרכים שונות.¹⁰

ה. נתינה מתוך אחווה

האחריות המוטלת לבדוק את הפונים לקבל קצבה אם אכן הם ראויים לה יוצרת בעיה יישומית קשה, שכן ההלכה מדגישה שעל הנתינה להיות בצורה נעימה, רגישה ומכבדת. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנ"ע פ"י ה"ד):

10. על החובה לבדוק כל מי שבא ליטול צדקה, עי' מה שכתב הרב נפתלי בר אילן, 'ונקדש בצדקה' עמ' 201–210. לדעתו יש לתת מענה לצרכים חיוניים ודחופים גם בלי בדיקה.



כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע... איבד זכותו והפסידה, אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה ומתאונן עמו על צרתו, שנאמר: אם לא בכיתי לקשה יום עגמה נפשי לאביון, ומדבר לו דברי תחנונים וניחומים, שנאמר: ולב אלמנה ארנין.

מכאן נובע שיש לבנות את המערכת המעניקה את הקצבאות כך שתהיה ידידותית לכל הפונים אליה, תוך מניעה מרבית של סיבוכים ביורוקרטיים, חשדנות מוגזמת, הימנעות של הליכים או יחס פורמליסטי ומנוכר. ודאי שיש למנוע מצב שבו הקושי להתמודד עם ההליכים ימנע מנכה לקבל את הסיוע שהוא ראוי לו. כאן נוצר קושי גדול: איך, מצד אחד, לנהל את מערך הקצבאות באחריות הראויה, כך שלא לתת צדקה למי שאינו ראוי לה, ומצד אחר לבצע את התהליך ברגישות האנושית הראויה, במיוחד כלפי אלה שמצבם הרגשי קשה בלאו הכי. עם זאת, לא יהיה נכון להסיר לחלוטין את מחסום הבושה מקבלת צדקה, על ידי הגדרת הקצבה כ'זכות' לכל דבר ועניין. ככל פתרון רדיקלי, הוא פותר בעיה אחת על ידי החלפתה בבעיה אחרת, הרסנית לא פחות, ואף יותר. חז"ל הציעו פתרונות נקודתיים לבעיה זו, כמו 'מתן בסתר', מבלי לשנות את ההגדרה של הנתינה מ'צדקה' ל'צדק'.

ט. אתגר היישום

כאשר הדברים באים לכלל יישום, ישנו מתח חריף בין הקטבים המשורטטים בעזרת העקרונות השונים שהבאנו.

הלב היהודי נוטה בטבעיות אחר הרצון לסייע לנכים לחיות בכבוד. מתוך כך יש מקום להטיל על המדינה אחריות כפולה:

(1) לתת לכל נכה קצבה שתספק לו תנאי קיום הולמים בהתאם למצבו התפקודי ולמכלול הצרכים שלו.

(2) לתת את הקצבה בתהליך ידידותי ומהיר בלי מכשולים ביורוקרטיים. מצד שני, לא ניתן להתעלם מן המחירים המוסריים שעלולים להיווצר כתוצאה מהגדלת הקצבאות:

(1) עלינו להימנע מהכנסת אנשים ל'מלכודת קצבאות' שתגרום להם שלא לצאת לעבודה, ושילוב זה – של קצבאות גבוהות וקלות להשגה – יפגע בכך מאוד. כדי שיישאר תמריץ לעבוד, יהיה צורך להבטיח את המשך הקצבה גם למי שעובד, אבל אז נמצא שהמדינה נותנת קצבה למי שיכול להתקיים גם בלעדיה.

(2) עקרונית, אדם שיש לו הון או מקורות הכנסה המספקים את צרכיו בכבוד – אסור לו להתפרנס מן הצדקה גם אם הוא נכה. אולם אם המדינה תשלם את החסר רק למי שלא דאג לעצמו מראש, תיפגע המוטיבציה של כל אדם לקחת אחריות על עצמו בזמן שהוא בריא: לחסוך ליום סגריר או לרכוש ביטוח הולם.

3) אם המדינה תיתן קצבה גבוהה למי שיש בסביבתו הקרובה – במשפחה או בקהילה – מי שיכול לעזור לו, הדבר יאפשר לסביבה להתנער מאחריותה הראשונית והטבעית כלפי הנכה.

לקצבאות נכות נדיבות ישנם גם מחירים כלכליים לא פשוטים:

- 1) אין בסיס לדרישה להעדיף דווקא העלאת של קצבאות הנכים על פני צרכים חיוניים אחרים, שערך האחוה מחייב לדאוג להם לא פחות מאשר לנכים.
- 2) ישנם כלכלנים הטוענים, לאחר חישוב העלות הכוללת של העלאת הקצבאות לאורך זמן, שזהו מחיר כלכלי שהמדינה תתקשה מאוד לעמוד בו. לכך יש להוסיף שהשקעת המדינה בנכים לא מסתכמת בקצבאות, ולצידן ישנן חבילות סיוע והטבות רבות – ישירות ועקיפות; ויש לראות את כל זה במבט כולל.

כפועל יוצא מכל זה, יש לתת את הדעת על בעיה נוספת, רב-מערכתית: יש להניח בוודאות כי קצבאות גבוהות תיצורנה תמריץ חזק לאנשים רבים לקבל הכרה כנכים ולקבל קצבה – כפרשנות מרחיבה של מצבים גבוליים ואף כמתחזים. תופעה זו היא פסולה מוסרית, ונוסף על כך תטיל על המדינה עול תקציבי כפול, באשר אנשים אלו גם ייפלטו משוק העבודה וגם יקבלו קצבאות גבוהות. כדי להתמודד עם בעיה זו, תגבר החשדנות כלפי כל מי שמבקש קצבה, והיחס לפונים יהיה גרוע בהתאם. הניסיון לפשט את ההליכים בהצבת קריטריונים קשיחים תגרום לנכים רבים 'ליפול בין הכיסאות' ולאבד את קצבתם. מאידך גיסא תהיה מוטיבציה חזקה לעורכי הדין להשיג הכרה בעבור לקוחותיהם, דבר שיגרום בתורו להימשכות ההליכים אצל כולם ולהזדקקות של כל נכה לליווי משפטי צמוד כדי לממש את הזכויות שלו. כל זה יגרום לכך שכל נכה יצטרך לעבור שבעת מדורי גיהנום לפני שיזכה לקבל את הקצבה שהוא ראוי לה; ומי שייפגע מכך יהיו דווקא הנכים הקשים ביותר.

קושי נוסף יבוא מהקפדה יתרה על בדיקת המשאבים העומדים לרשות הנכה וקרובי משפחתו. מבחנים מדוקדקים באמצעות הליכים בירוקרטיים חשדניים ומתישים ייצרו סבך בירוקרטי נוסף שיפגע קשות בנכים.

מהי המסקנה הנובעת מכך? להפקיר את אחינו הנכים לסבלם ולגורלם, זהו דבר שאין הדעת סובלתו, ועם זאת נראה שהמחירים שיש לקצבאות גבוהות גם הם כבדים. על כן עלינו להכיר בכך שאין שום דרך להציג 'נוסחת פלאים' שתיתן מענה מושלם לצרכים המנוגדים העולים מתוך העקרונות שהצגנו במאמר. ההתנגשות בין כלל הצרכים היא בעיה מובנית בהתנהלות של מדינה מודרנית באשר היא, ולא ניתן להרחיב את המענה לצורך אחד מבלי לפגוע בצורך אחר. אולם בכל זאת ננסה לתת קריאת כיוון:

- 1) אכן נכון יהיה להגדיל את הקצבאות, אולם יש להשאיר פער ניכר בין לבין שכר המינימום, כדי שתמיד ברמות השכר הנמוכות יהיה כדאי יותר לעבוד מאשר לקבל קצבה.

- 2) יש לתת עדיפות גבוהה בסיוע לנכים להשתלב בעבודה. כחלק מזה יש לנסח את החוק כך שיתאפשר לכל נכה להתפרנס מעבודה ולא לקזז ממנו חלק גדול מהקצבה



כשהוא עובד בשכר נמוך יחסית. כמו כן יש לאפשר לו לנסות להשתלב בעבודה, ובאם ייפלט ממנה כעבור זמן – לקבל הכרה מחודשת כנכה.

(3) במקום קצבאות אוניברסליות הניתנות לכל נכה, יש להביא בחשבון את כלל הצרכים של הנכה לפי מצבו הייחודי, וכן לחשב את כלל המשאבים הכלכליים העומדים לרשותו ואת כלל ההטבות שהוא מקבל כדי לחשב את גודלה של הקצבה שיקבל.

(4) מצד שני, הכרחי לפשט את ההגדרות של 'נכות' תוך מתן עדיפות לנכים קשים שנכותם היא חד-משמעית, וכן לפשט את ההליכים הבירוקרטיים ולעמוד על יחס מכבד וידידותי לכל פונה, כך שכל נכה יוכל לפנות אל הביטוח הלאומי ולקבל מענה מהיר מבלי להזדקק לעורכי דין ומבלי לעבור 'דרך' ייסורים' ממושכת ומתסכלת. לשם כך נדרש גם להוסיף תקנים של עובדים סוציאליים בקהילה שיסייעו לנכה להתמצא בהליכים הנדרשים ולעבור אותם בשלום ובמהירות.

(5) ישנה סתירה מובנית בין שני הסעיפים הקודמים – הצורך להתאים את הקצבה למצב הייחודי של הנכה מכאן והצורך לפשט את ההליכים מכאן. המסקנה הנובעת מכך היא שהמערכת הממלכתית לא יכולה לתת מענה הולם לכל הנכים, ותמיד יימצאו נכים שצרכים חשובים שלהם לא יבואו על סיפוקם הראוי. מסיבה זו יש לראות את כל הגורמים בסביבתו של הנכה – משפחתו הרחבה, חבריו וקהילתו, וכן עמותות 'המגזר השלישי' – כנושאים באחריות לגורלו לא פחות מאשר המדינה. גורמים אלו, יש ביכולתם להכיר את הנכה באופן אישי ולעבוד איתו בגמישות מרבית וברגישות אנושית רבה, לפי מאפייניו הייחודיים. את האחריות הזאת יש להטמיע במערכת החינוך ולממש אותה בעזרת השקעת משאבים בעבודה קהילתית שתצור מסגרות לעזרה הדדית בכל קהילה וקהילה, וכן בין קהילות חזקות לחלשות.

סיכום

יישום של כל זה מחייב שינוי תודעתי עמוק של הגישה לעזרה שהחברה מעניקה לחברה, מתודעה של 'זכותי', 'מגיע לי' ו'זהו תפקידה של המדינה', לתודעה של 'אחווה' ושל 'אחריות': אחווה בין כל חלקי החברה ואחריות של כל אדם כלפי עצמו, ומכוחן – אחריות של כל אדם לסביבתו הקרובה והרחוקה לצד אחריותה של המדינה לכל אזרחיה.



הרב יעקב הילדסהיים

קיבל הפץ להעבירו לאחר ואמר שאינו מקבל עליו אחריות

הקדמה

אחת המצוות החשובות שבין אדם לחברו היא מצוות החסד, הנלמדת מהכתוב: 'והלכת בדרכיו – מה הוא גומל חסדים אף אתה', ולכן עם ישראל מצטיין במידה זו. במידת החסד אפשר לנהוג בהזדמנויות רבות. דוגמה לאחת מהן היא מקרה שאדם צריך להעביר דבר מסוים למקום פלוני ויודע על מישהו שעתיד להגיע לשם בנסיעה באוטובוס, והרי הוא מבקש ממנו שיעשה לו טובה וייקח עימו חבילה קטנה, וכשיגיע למחוז חפצו יבואו וייקחו אותה ממנו. אמנם ברוב המקרים המצווה מתקיימת במילואה, אבל יש מקרים שבהם כתוצאה מרשלנות כלשהי של 'בעל המצווה', החבילה לא מגיעה לייעודה, וייתכן שהיא נגנבה או אבדה באופן שאי אפשר למוצאה, כגון שהנוסע ירד מהאוטובוס ושכח לקחת עימו את השקית ההיא, והיא נעלמה, או שבזמן הנסיעה הניח את השקית על מושב האוטובוס ועבר לשבת במקום אחר, ובסוף הנסיעה לא נמצאה השקית. ישנם מקרים שבהם הנוסע גם כן 'עמוס' בתיקים, ומודיע למבקש ממנו שהוא עקרונית מוכן לקחת עימו את השקית או החבילה הקטנה, אבל אינו מוכן לקחת על כך אחריות. אם בשעה שביקשו מהאדם שיעשה את הטובה וייקח עימו את השקית או החבילה, הוא אמר שעושה זאת בלי קבלת אחריות – האם יתחייב בתשלום כשיתברר שהייתה רשלנות מצידו? הרי בדרך כלל מי שקיבל דבר כדי לקחת אותו למקום אחר, דינו כשומר חנם, ופטור מגנבה ואבדה וחייב בפשיעה. ברם, בנידון זה צריך בירור, אם כשאמר שמסיר מעצמו אחריות, כלול בזה גם שיהיה פטור מפשיעה, או שהכוונה רק לדבר המקביל לגנבה ואבדה, שגם ממילא פטור כיוון שהוא שומר חנם. כמו כן יש לדון במקרה שבו לאחר שכבר קיבל הנוסע לידי את החבילה, הוא הודיע שאינו מקבל אחריות.

א. שיטת מהר"ם מרוטנבורג – פטור מפשיעה

נאמר במשנה במסכת מנחות (מנחות קט ע"א):
...הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו – יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חוניו – יצא...
רש"י מסביר שאף שנדר להקריב לבית חוניו, כיוון שאמר 'הרי עלי עולה', התחייב בעולה. בהמשך דנה הגמרא בהלכה זו, וזו לשונה:



יצא, הא מקטל קטלה! אמר רב המנונא: נעשה כאומר הרי עלי עולה ע"מ שלא אתחייב באחריותה.

רש"י מפרש: איך ייתכן שהנודר יצא ידי חובתו אם הקריב את הבהמה בבית חוני, והרי הוא נחשב כאילו הרג את הבהמה שכן הוא שחט שחוט חוץ? משיב רב המנונא שהוא יצא, כי כשאמר 'הרי עלי עולה בבית חוני' הרי הוא כאילו אמר: אהרוג את הבהמה ולא אתחייב באחריותה. מאידך גיסא הוא עדיין חייב כרת משום 'שחוט חוץ', כי אמר 'הרי עלי עולה'. מבואר שמועיל תנאי מראש של האדם שהקדיש את הקרבן שלא יתחייב באחריותו. במרדכי¹ מובא שנשאל המהר"ם מרוטנבורג על אדם שהלווה לחברו על המשכון, והמלווה אמר שאינו מקבל אחריות על המשכון. בדרך כלל המלווה נעשה שומר שכר על המשכון, אך במקרה זה השאלה היא אם דינו כמו אומן. נאמר במשנה (ב"מ פ ע"ב) שכל האומנים המקבלים עליהם לעשות המלאכה בבתיהם הם שומרי שכר להתחייב בגנבה ואבדה; ואם אמר האומן ללקוח 'טול את שלך והבא מעות' – דינו כמו שומר חנם, כשהמשמעות היא שחייב בפשיעה, או שמא ייתכן שבמקרה זה ייחשב האומן כמו בעל הבית שאמר למי שרצה להניח אצלו חפץ – 'הא ביתא קמך'² והמשמעות היא שהוא הסתלק לגמרי מחיוב שמירה.

תשובת המהר"ם היא שאין דינו אפילו כשומר חנם, כיוון שבתחילה אמר שמקבל בלי אחריות, ומשמעות דבריו היא ללא כל אחריות, ואפילו לא אחריות של פשיעה, כפי שמתבאר בסוגיה במנחות (שם), שאע"פ שכשאמר 'הרי עלי עולה', התחייב אפילו באונסים, כשהוסיף ואמר 'על מנת שלא אתחייב באחריותה', לא רק שאינו חייב באונסים, אלא הוא אינו מתחייב גם במקרה של פשיעה, כגון כשהרגה. גדולי האחרונים דנו בדברי המהר"ם, שפטור אפילו בפשיעה, וכן בראייה שהביא לדבריו.

בשו"ת מהרי"ט³ דן במקרה שבו ראובן התכונן לצאת מעירו לעיר אחרת, ובא שמעון וביקש ממנו שילך חפץ מסוים לפלוני הגר בעיר ההיא. ראובן סירב כיוון שפחד שהחפץ יאבד בדרך, והוסיף שהוא מוכן להוליך 'דרך חסד', באופן ששמעון ישליך את החפץ לארץ וראובן ירים אותו וייחשב כמו שהגביה מציאה. וכך נעשה. אח"כ תוך כדי הנסיעה נעלם החפץ, והשאלה הייתה אם ראובן חייב בתשלום הפיקדון. בתשובתו הביא המהרי"ט תחילה את תשובת המהר"ם מרוטנבורג (דלעיל), שבאופן שלא קיבל עליו

1. מרדכי, ב"מ פ"ו סי' שסא.

2. ב"מ מט ע"ב-ע"ב; אדם שילם בעבור שומשמין, ואח"כ התייקרו השומשמין, וחזרו בהם המוכרים ואמרו לו לקחת את הכסף. האדם לא לקח והכסף נגב. באו לפני רבא, ואמר לקונה: כיוון שאמרו תיקח את כסף, א"כ המוכר אינו שומר שכר וגם לא שומר חנם, ופטור אפילו פשע בשמירתו. ר' פפי אמר שהסיפור היה בערב שבת לקראת ערב, שבא אדם לקנות שומשמין ולא היו שומשמין למכירה, והאדם ביקש שהכסף יופקד בבית המוכר כיוון שכבר מאוחר. המוכר אמר לו 'הא ביתא קמך' – הבית לפניך, והכסף נגב. אמר רבא שכיון שאמר 'הא ביתא קמך', אינו לא שומר שכר ולא שומר חנם. הראשונים (שם) הקשו על כך מהמשנה (ב"מ פ ע"ב), שנאמר בה 'כל האומנים שומרי שכר הן [להתחייב בגנבה ואבדה]. וכולן שאמרו טול את שלך והבא מעות – שומר חנם...'. מבואר שאע"פ שאמר האומן לקחת את החפץ, עדיין נחשב שומר חנם של החפץ, עיי"ש בתוס' ובריטב"א.

3. מהרי"ט, ח"ב, חו"מ סי' קטז.

אחריות, אינו חייב גם בפשיעה. והקשה על כך, שהרי בוודאי אם הרג את הבהמה שנתנה לו או הזיקה בידים – חייב לשלם, שהרי בתנאו הוא התנה רק שלא יתחייב באחריותה כדין שומר, אבל נזק שלו לבהמה אינו כלול בתנאו. ובהמשך חלק גם לגבי חיוב בפשיעה, בטענה שכשומר 'שלא יתחייב באחריותה', התכוון רק להגביל את האחריות שלו ושלא יתחייב במקרים של גנבה ואבדה, אבל הוא לא פטר עצמו מפשיעה, שהרי אף אם מדובר במציאה, יש לו חיוב לשמור.⁴ כמו כן בשו"ת ב"ח⁵ דן ג"כ בנידון כזה ומסקנתו דומה למסקנת המהרי"ט. והוסיף בטעם הדבר על פי האמור בגמרא (ב"ק מח ע"א): 'נהי דאית לך רשות לאפוקיה, לאזוקיה מי אית לך רשות', וכך גם כאן, אע"פ שלא קיבל אחריות, אין לו רשות להרוג בידים.

בשו"ת 'שבות יעקב'⁶ נשאל על אחד שהפקיד תיבה סגורה ומסוגרת אצל אחד, והתנה הנפקד דלא יתחייב באחריות, והנפקד לא ידע מה יש בתוך התיבה. כאשר הגיע חג הפסח פחד השומר שמא יש בתיבה חמץ. הוא לקח את התיבה ושם אותה בחדר יחד עם כל החמץ שבבית, ומכר אותו כנהוג לגוי, ונאבד כל מה שהיה בתיבה ע"י פשיעת הגוי. השאלה היא אם חייב השומר לשלם את כל הכסף עפ"י הצהרת המפקיד על התכולה של התיבה.⁷ הספק השני של ה'שבות יעקב' הוא אם הייתה פשיעה ואם הוא חייב עליה, שהרי הוא התנה שלא יתחייב באחריות, ואולי זה כולל גם הסרת אחריות מפשיעה. הוא מביא את דברי מהרי"ט וב"ח, וכותב שהמעין בתשובותיהם יראה שאין דבריהם מוכרחים וברורים כלל. נוסף על כך נראה שכשהשומר אמר בפירוש שאינו מקבל עליו אחריות, נחשב כאילו הפקירו, כיוון שהניח הדבר בלי שמירה כלל, ולכן פטור הוא מפשיעה, וספק אם חייב אם הזיק לחפץ בידים. מצד אחד זה כמו הפקר, ולכן הוא יכול לעשות בחפץ כטוב עיניו, ומצד אחר ייתכן שהחפץ לא נמסר לו כדי שיזיק לו.

ב. שו"ת הרא"ש – אומדן דעת על קבלת האחריות

בשו"ת הרא"ש⁸ נשאל על ראובן שהלך ליריד ושמעון ביקש ממנו שיוליך עימו נעליים, ואמר ראובן: 'הניחם כאן על החמור', וכך עשה. במשך המסע היו הנעליים מונחות על החמור בלא קשירה, וכשמעון עזב את החמור לבד לזמן קצר, הן נעלמו. השאלה היא אם שמעון חייב. הרא"ש ענה שאין לדמות זאת לסיפור שמובא בגמרא,⁹ שהשומר אמר

4. עי' בקצות החושן, סי' רג ס"ק ב, שדן בדברי המהרי"ט.

5. שו"ת הב"ח, ישנות, סי' קלח.

6. שבות יעקב, ח"א סי' יט.

7. בתשובתו הסתפק תחילה אם זה פשיעה גמורה כשמכר את החדר עם תיבתו לנכרי, או אולי אדרבה, רצה לקיים מצוות השבת אבדה לבעליו. ועל זה ענה שבוודאי פשע כשמכר את התיבה לנכרי, כיוון שלא ידע בוודאי שיש חמץ בתוכו והתיבה מסוגרת, וודאי שאין עליו חיוב ביעור כלל, ובפרט שלא קיבל עליו השומר אחריות כלל, וכמבואר בשו"ע, או"ח סי' ת"מ, וגם אין בזה חובת השבת אבדה לבעליו, כיוון שלא ידע שיש חמץ בתוכו, ואין חיוב ביעור כשאינו יודע שיש בתוכו חמץ. אחזקין בחמץ לא מחזקינן.

8. שו"ת הרא"ש, כלל צד סי' ב.

9. ב"מ פא ע"ב.



למפקיד להניח את החפץ: 'הא ביתא קמך', או למקרה שאומר 'הנח לפניך' – שבמקרים אלו אינו שומר חנם, מפני ששם מדובר בבית השומר שהוא מקום המשתמר, ולכן מסתבר שהמפקיד הסכים שהחפץ יישמר גם בלא אחריות מיוחדת וגם בעל הבית לא קיבל עליו שמירה. לעומת זאת כששלח את הנעליים, השומר קיבל עליו שמירה ובוודאי התכוון המפקיד שיהיה לשומר אחריות מזערית, שבלעדיה בוודאי יינזקו הנעליים; וזו לשון הרא"ש:

אבל ראובן שנתרצה להוליך המנעלים, ואמר לשמעון להניחם על החמור, פשיטא שקבל עליו שמירה כדין שומר חנם, שאם לא ישמרם בדרך, ודאי יהיו אבודים בדרך, הילכך דבר פשוט הוא דשומר חנם הוי, ופשע בשמירתו במה שהניחם על החמור בלא קשירה והפליג מהם.

הב"ח (שם) הביא את דברי הרא"ש כראיה למה שכתב שחייב בפשיעה, וביאר שאע"פ שהשליח התנה שלא יהא באחריות, אומדן הדעת אומר שכוונתו לפגעי הדרך ולא על פשיעה ממש. וכי אם יניח תיבתו פתוחה על פני השדה והמענות יגנבו או יאבדו, וכי לא יתחייב השליח, 'אטו בשופטני עסקינן?!' ומסקנתו שהשומר חייב לשלם. וגם המהר"ם מודה בכך, כיוון שבאופן שבו הוא היחיד שיכול להשיג על החפץ, בוודאי לא פטר את עצמו מחיוב פשיעה.

ג. שיטת רבנו ברוך - חייב בפשיעה

נאמר במשנה (ב"מ צד ע"א):

מתנה שומר חנם להיות פטור מן השבועה, ושואל להיות פטור מלשלם. נושא שכר והשוכר להיות פטורין משבועה ומלשלם.

וכתב בהגהות אשרי (ב"מ פ"ו סי' יז):

וכגון שהתנו קודם שמשכו את הבהמה, ולהכי לא הוי מתנה על מה כתוב בתורה, דלא שעבד נפשיה לירד לתורת שומרין אלא למקצת. וכתב הר"ר ברוך מרעגישפורג, מדלא נקט גבי שומר חנם להיות פטור מתשלומין כדקתני גבי שומר שכר, משמע דלא מפטר אם פשע אפילו התנו (מאור זרוע).

מבואר בזה שיש דיוק מהמשנה שאין שומר חנם פטור מפשיעה אף אם התנה על כך, וזה שלא כשיטת המהר"ם דלעיל. בשו"ת מהר"י בן לב¹⁰ כתב שייתכן ששיטת ר' ברוך בהגהה מוסכמת על שאר הראשונים, וכולם מודים שאין השומר יכול להתנות להיות פטור מן הפשיעה, ואפילו אם התנה אין בתנאי כלום, ויכול המפקיד לתבוע ממנו, כיוון שזה כמו מתנה להזיק ולעבור על דברי תורה.¹¹ והוסיף שאע"פ שזה טעם המסתבר, הוא

10. שו"ת מהר"י בן לב, ח"א סי' קכד.

11. בשו"ת לחם רב, לבעל הלחם משנה, סי' רכ"ב (וע"ע שם סי' רפד) העיר על המהריב"ל, שכנראה לא ראה את תשובת המהר"ם החולק על רבנו ברוך, דאילו היה רואה אותה, לא היה אומר ששיטת הר"ר ברוך מוסכמת לכו"ע, ולא היה עולה על דעתו להוציא ממון בהסתמך על דעת רבנו ברוך, כיוון דמהר"ם חולק עליו. וכן תמה המשנה למלך, הל' שכירות פ"ב ה"ג ד"ה כתוב, וציין לעיין בלחם רב שם.

לא מצא זאת במפורש בשום מקום חוץ מההגהה זאת, ולכן סיים: 'אבל מפני שאנו מדמין לא נעשה מעשה להוציא ממון מחזקתו'.¹² ה'שבות יעקב'¹³ פסק על פי המהר"ם שיכול השומר להתנות להיפטר מפשיעה. בתשובתו שם הוכיח בניגוד לדעתו של ר' ברוך מסוגיית הגמרא¹⁴ שעוסקת במקרה שאחד אומר לחברו: 'קרע את כסותי שבור את כדי חייב, על מנת לפטור פטור'. וזו לשונו:

דברי רבינו ברוך לע"ד נשתקע ולא נאמר כלל, ובודאי בכונה השמיטו האחרונים דבריו, דהא להדיא מבואר בסוף פרק החובל גבי לשמור ולא לאבד, דהיכי דמתנה בפירוש, דפטור אפי' איבדו ביד וכ"ש בפשיעה יע"ש...
מבואר בזה שלדעת ה'שבות יעקב' שיטת הר' ברוך המובאת בהגהות אשרי, ששומר חנים חייב בפשיעה אף אם התנה על כך, היא שיטת יחיד שאינה להלכה, כיוון שיש גמרא מפורשת שבכה"ג פטור אף מפשיעה.¹⁵

ד. מחלוקת הראשונים אם פושע הוא מזיק¹⁶

נאמר במשנה (ב"מ נו ע"א):
אלו דברים שאין להם אונאה, העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות... שומר חנים אינו נשבע ונושא שכר אינו משלם...
וכתבו התוספות (ב"מ נו ע"ב, ד"ה שומר חנים):¹⁷
נראה דהוא הדין דאינו משלם דאפילו שומר שכר אם פשע נראה דלא משלם מדפריך לקמן (נח ע"א) מהשוכר פועל לשמור כו' ולא משני כשפשע והיינו טעמא דמכל דין הפרשה אמעיטו...
התוספות סוברים שכיוון שחז"ל מיעטו והוציאו עבדים, שטרות וקרקעות מפרשת השומרים שבתורה, גם שומר חנים וגם שומר שכר של עבדים, קרקעות ושטרות פטורים אף מפשיעה. מאידך גיסא הרמב"ם (הל' שכירות פ"ב ה"ג) פסק שיש לפושע דין מזיק: ראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיוצא בהן חייב לשלם, שאינו פטור בעבדים

12. כמו כן בספר עין הרועים, למהרש"ם, ערך 'מתנה על מה שכתוב בתורה', ביאר את שיטת הר"ר ברוך שבהג"א, שהסיבה שאינו יכול להיפטר מפשיעה היא שפשיעה היא חיסרון בעצם השמירה, ולכן נחשב כמתנה על מה שכתוב בתורה.

13. שבות יעקב, ח"א סי' י"ט.

14. ב"ק צב ע"א.

15. יש להוסיף שבשיטה מקובצת על המשנה ב"מ צד ע"א, הביא את דברי הר"ר יהונתן, ויש תמיכה לדברי השבות יעקב, וז"ל: 'מתנה שומר חנים להיות פטור מן השבועה וכו'. אבל לא קתני להיות פטור מתשלומין, כמו דתני בשואל, לפי שאין שטות כזה עולה על דעת אדם שיתנה שיהיה פטור מפשיעה, שאם כן לא נקרא שומר אלא מזיק, ולא מסרה לו כי אם לשמרה, אלא עלה על דעתו שיפטורנו מדבר שבא לו ע"י אונסין'. וכיו"ב כתב המאירי (שם), וז"ל: '...אם התנה [שומר חנים] כן ע"מ לפטור [אם יזיקנו] אף בזו פטור... אלא שסתמן של דברים אין אדם מתנה בכך'. למדנו ממש"כ השיטה מקובצת והמאירי, שאם אמנם היה השומר מתנה שייפטר מפשיעה, היה התנאי חל, אלא שלא נכתב במשנה, כיוון שלא מצוי דבר לא הגיוני כזה.

16. הערת עורך: יפ. ראה במאמר הרב רצון ערוסי לעיל.

17. תוס' ב"מ נו ע"ב, ד"ה שומר חנים.



וקרקעות ושטרות אלא מדין גניבה ואבידה ומתה וכיו"ב וכו'. אבל אם פשע בה, חייב לשלם, **שכל הפושע מזיק הוא**, ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין, ודין אמת הוא זה למבינים וכן ראוי לדון.

הראב"ד (שם) השיג עליו: 'ואין פושע מזיק שאם היה כן פשיעה בבעלים למה פטור, אלא שאין פושע דומה למזיק'.

בשו"ת מהר"י בן לב¹⁸ דן במקרה שבו ראובן הפקיד פיקדון ביד שמעון, ובזמן קבלת הפיקדון התנה שמעון על מנת שלא יהיה חייב בפשיעה. הפיקדון נאבד בפשיעה, והשאלה היא אם פטור אפילו שפשע. המהר"י בן לב רוצה בתחילה לומר שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים דלעיל, אם פושע נחשב מזיק אם לאו, ולאור הנ"ל אין להוציא ממון מהמוחזק. בהמשך דבריו הוא כותב שגם לדעת הרמב"ם שמחשיב פושע למזיק יש לפטור אותו מחיוב; וזו לשונו:

דמאי איכפת לן דפשיעה הוי כמזיק כיון שהמשכיר נתרצה שאפילו שיפשע ויזיק

בידים שיהא פטור.

אמנם מהר"י בן לב מסיק שאין להוציא ממון מיד המוחזק, ובשו"ת 'לחם רב' (לבעל ה'לחם משנה') נשא ונתן בדבריו והסכים למסקנתו.

ה. אמר שלא מקבל אחריות

המרדכי¹⁹ דן בעניין שומר שקיבל חפץ לשמירה והיה סבור שזה שמסר לו הוא הבעלים, וזה שמסר לו עשה עימו מלאכה בזמן השמירה, ולאחר מכן התברר שזה שמסר לו אינו הבעלים אלא השומר שלהם, והחפץ שנמסר לשמירה נפסד מחמת אונס או פשיעה. השאלה היא אם יש כאן פטור של שמירה בבעלים. בנידון זה פסק המרדכי שהשומר השני חייב, ואין לפטור אותו מטעם שמירה בבעלים. ה'מחנה אפרים'²⁰ הביא את המרדכי והקשה, הרי אם השומר היה סבור שהבעלים היה עימו בשעת מלאכה, יכול לטעון שכיוון שכך לא קיבל עליו חיוב שמירה, כיוון שהיו בעליו עימו? הוא מסביר שטעמו של המרדכי הוא שכאשר השואל קיבל עליו שמירה, התורה חייבה אותו בכל החיובים שהוטלו על שואל, אע"פ שלא שיעבד עצמו לפשיעה. והביא ראיה מדברי ר' ברוך שתנאי אינו מועיל להיפטר מפשיעה:

שדקדק מדלא קתני להיות פטור אפילו מפשיעה, שמע מינה דאין תנאי מועיל

בזה, אלא כיון דקביל עליה לשמור, שוב אינו מועיל תנאי להיות פטור אפילו

מפשיעה, דנמצא תנאי סותר את המעשה שהרי קיבל עליה לשמור.

הרי שה'מחנה אפרים' ביאר את שיטת המרדכי כשיטת רבנו ברוך, שכל עוד לא הייתה קבלת שמירה, הרי אמירתו מועילה שיהיה פטור מפשיעה, אבל אם קיבל עליו שמירה עם תנאי שיהיה פטור מפשיעה, התנאי לא חל ומתחייב בפשיעה.

18. מהר"י בן לב, ח"א סי' קכד.

19. מרדכי, ב"ק פ"י סי' קמג.

20. מחנה אפרים, הל' שאלה סי' א.

פסק ההלכה ומסקנה

נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' עב סעי' ז):
המלוה על המשכון, ובשעת קבלת המשכון אמר איני מקבל אחריותו עלי, אינו אפילו שומר חנם, ופטור אפילו מפשיעה.
וכתב הש"ך: ²¹ 'דלשון איני מקבל אחריות, משמע אפילו אחריות דפשיעה...'²² וכן פסק הרמ"א (חו"מ סי' שה סעי' ד):
אמר [שומר שכר] סתם על מנת שלא אתחייב באחריותו, פטור אפילו מפשיעה [מרדכי ס"פ האומנים].
ה'שלחן ערוך' והרמ"א פסקו כמהר"ם מרוטנבורג שהזכרנו, שמועילה אמירת השומר שאינו מקבל אחריות גם בהקשר לפשיעה. וכן הובאה שיטת המהר"ם בסמ"ע²³ ובש"ך.²⁴ לעומת זאת המבי"ט פסק שחייב בפשיעה. בספר 'דברי גאונים' (לר' חיים אריה כהנא דומ"ץ סיגעט)²⁵ ציין את הספר 'זכור לאברהם'²⁶ בשם הכנסת הגדולה בשם מהר"י בן לב שהפטור בפשיעה הוא ספיקא דדינא. ובשו"ת 'שמן רוקח'²⁷ האריך ומסקנתו שהוא ספיקא דדינא גם במקרה שהשומר התנה בפירוש שייפטר מפשיעה.

לאור הנ"ל יש להסיק:

א. נוסע שלקח עימו חבילה שנמסרה לו כדי להעבירה לאחר, ואמר מיד שאינו לוקח עליו אחריות, לפי הב"ח לא ייפטר מפשיעה אפילו אליבא דמהר"ם מרוטנבורג. אבל לפי ה'שבות יעקב' – פטור, ולפי המהר"י בן לב הדבר נתון בספק. לכן בכל מקרה אי אפשר להוציא ממון מהמוחזק.
ב. אם לאחר שכבר לקח את החבילה או השקית, אמר שהוא לא מקבל עליו אחריות – נראה שבזה יתחייב, כיוון שבשעה שלקח, חל עליו חיוב אם יפשע, והוא אינו יכול להסיר מעצמו חיוב זה. אמנם אם יחזיר את החבילה לבעליה, וייקח אותה שוב לאחר שמודיע שאינו מקבל אחריות, כי אז חוזר הדין כדלעיל.



21. ש"ך, לשו"ע שם ס"ק לט; וכיו"ב הסמ"ע ס"ק כז.
22. בקצות החושן, לשו"ע שם ס"ק יד, ובנתיבות המשפט, לשו"ע שם ס"ק כג, הביאו את התומים, לשו"ע שם ס"ק כג, שלמד שה"ה שפטר את עצמו אף אם הזיק בידים, ודחו אותו. וכ"כ בחי' ר' עקיבא איגר, חו"מ סי' שה ס"ק ד, שמזיק ממש חייב.
23. סמ"ע, סי' שה ס"ק ו.
24. ש"ך, חו"מ סי' שה ס"ק ג. בביאור הגר"א (שם) ציין על דברי הרמ"א את הגמ' במנחות קט ע"א, דלעיל, והוסיף: 'ואף ש"ל דנעשה כאילו אמר ע"מ שאהרגנה [טענת הב"ח דלעיל], מ"מ כיון שאמרו נעשה כאומר כו', אלמא דהכי נמי כהאי גוונא [תשובת המהר"ם על טענה זו, כדלעיל].'
25. דברי הגאונים, כלל צו אות סא.
26. זכור לאברהם, חו"מ ח"ב ערך שומר.
27. שו"ת שמן רוקח, ח"ב סי' עג.

הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין

כריתת רחם ותחליפיה¹

1. בעיות ברחם – דימום וסתי כבד (מנורגיה² Menorrhagia) – רקע רפואי³

האישה מתחילה להיות פורייה בתחילת שנות העשרה שלה. הסימן העיקרי להגעתה של האישה לגיל הפוריות הוא התחלת מחזור הווסת. לאחר שנתיים-שלוש מתחילת המחזור, הופכים רוב הדימומים לסדירים ו'נורמליים', דהיינו שאינם חורגים במשכם ובכמותם מהתקין והמקובל בכלל, ואצל אותה אישה בפרט.⁴ משך תקופת הדימום בווסת רגילה הוא בין ארבעה לשבעה ימים, ושיאו של הדימום בימים השני והשלישי של הווסת. הדימום נוצר עקב הפסקת הפרשתם של ההורמונים אסטרוגן ופרוגסטרון מהשחלות. הירידה ברמת ההורמונים אלו גורמת להרס רירית הרחם ולהתפרקותה, ושרידי הרירית וכלי הדם שבה מופרשים בצורה של דימום. אם מתחיל היריון, נמשכת הפרשת ההורמונים האלה, ולכן אין דימום וסתי.⁵ לעיתים, בעיקר בגיל המעבר, נשים סובלות מדימומים כבדים ותכופים הגורמים לאנמיה (Anemia, מיעוט דם) ולחולשה רבה עקב איבוד דם, וכן לאי נוחות רבה. לעיתים קרובות מתרחשת גם פגיעה קשה בחיי המשפחה, כיוון שלוקח לאישה זמן רב להיטהר. דימומים כאלה עלולים לגרום גם לתופעות לוואי של חשיפה למחלות זיהומיות, וגם לכאבים, מפני ששרירי הרחם מתכווצים ללא הפוגה.

דימום וסתי כבד (מנורגיה – Menorrhagia) מוגדר כדימום ארוך מהרגיל הכולל הפרשת דם מחזורי בכמות הגדולה מ-80 סמ"ק. תופעה כזאת מתרחשת בקרב כ-5%-10% מהנשים. הגורם העיקרי לדימום וסתי כבד בתקופה שלפני הפסקת הווסת הוא היעדר ביוץ, הגורם לשיבוש ההפרשות ההורמונליות. כתוצאה מכך מרווחי הזמנים בין הווסתות

1. טיוטת פרק מתוך ספר פוע"ה כרך רביעי – גינקולוגיה ומחקר. הכרך השלישי – היריון ולידה, בשלבי עריכה סופיים.
2. הגדרה זו מתאימה לדימום סדיר אך כבד. דימום רחמי כבד שאינו וסתי אלא בין הווסתות מכונה מטורוגיה; דימום כבד שהחל כווסת אך נמשך זמן רב, גם בין הווסתות, נקרא מנומטורוגיה.
3. בחלק הרפואי שבפרק זה נעזרנו במאמרם של הרב יואל וד"ר חנה קטן 'דימום רחמי כבד – הטיפול הרפואי וההשלכות ההלכתיות', תחומין כג (תשס"ג), עמ' 256–259.
4. פירוט נוסף על תהליכי ההתבגרות הנשית הובא לעיל בכרך השני, פרק לה – 'אנדוקרינולוגיה – ילדות, מתבגרות ומתבגרים', עמ' 145–146. התייחסות להתבגרות מינית מאוחרת או אי סדירות בווסת הובאה שם, עמ' 148–150.
5. פירוט נוסף על התהליכים ההורמונליים הגורמים לווסת אצל האישה הובא שם, פרק לא – 'אבחון אי פוריות אצל האישה – הקדמה רפואית כללית', עמ' 114–115.

לא קבועים ולא סדירים, רירית הרחם משגשגת באופן ממושך, אין הסרה סדירה של רירית הרחם, והרירית אינה מתפרקת כראוי. קיימים גורמים נוספים לדימום וסתי כבד – שרירנים (מיומות), פוליפים,⁶ גידולים מסוגים שונים בחלל הרחם, דלקות, בעיות בקרישת הדם, סיבוכים בעקבות שימוש בהתקן תוך-רחמי וכיוצא באלה. בעיות כאלה עלולות לגרום גם לדימומים בין-וסתיים. תופעות כאלה של דימומים עלולות להביא לאנמיה ולצורך בטיפול תרופתי להעלאת רמת הברזל, ובמקרים קיצוניים יותר אף לצורך בעירוי דם.

(1) אבחון

אבחון הסיבה לדימום וסתי כבד מתבצע בכמה אופנים: ראשית יש לבצע בדיקת אולטרה-סאונד של הרחם, כדי לברר אם רירית הרחם מעובה. אם נמצאה רירית רחם מעובה, יש לערוך בדיקת פיפל – Pipelle, שהיא דגימה (ביופסיה) של הרירית, כדי לשלול ממאירות.⁷ במקרים שבהם הרושם הוא שמדובר בשרירן או בפוליפ, או שאין אפשרות לקחת פיפל – אפשר לבצע היסטרוסקופיה אבחנתית⁸ במרפאה כדי לראות את חלל הרחם ולדגום ממצא חשוד. במקרים שבהם יש צורך בדגימה נרחבת של רירית הרחם מתבצעת גרידה, שבמהלכה מסירים את רירית הרחם בהרדמה כללית בחדר ניתוח.⁹ כמו כן יש לבצע בירור הורמונלי באמצעות בדיקות דם, כדי לברר אם קיים היעדר ביון המתבטא בחוסר פרוגסטרון.

(2) טיפול

ראשית תובא כאן התייחסות לתחליפי כריתת הרחם. התייחסות לכריתת רחם תפורט להלן, בהמשך הפרק. הטיפולים הרפואיים החלופיים במצבים כאלה נחלקים לטיפולים תרופתיים ולטיפולים כירורגיים. המאמץ הרפואי המקובל מתרכז קודם כול בטיפול תרופתי. רק כישלון בטיפול התרופתי יוביל לטיפול כירורגי.

2. טיפולים תרופתיים חלופיים לכריתת רחם

במקרה של דימום כבד על רקע של היעדר ביון אפשר לטפל במתן פרוגסטרון פומי¹⁰

6. הסבר על שרירנים ופוליפים הובא בס' פועה, כרך ב פרק לח – 'שרירנים (מיומות) ופוליפים', עמ' 171–173.
7. התייחסות לביופסיה של רירית הרחם (פיפל) הובאה בס' פועה כרך א, פרק כב – 'בדיקות רפואיות – מתי אוסרות', עמ' 263–264.
8. התייחסות להיסטרוסקופיה אבחנתית הובאה בס' פועה כרך ב, פרק לז – 'בדיקות רפואיות לאבחון אי פוריות על רקע מכני אצל האישה', עמ' 166–167.
9. התייחסות לגרידה הובאה לעיל בס' פועה, כרך א שם, עמ' 264.
10. שם מסחרי לדוגמה – דופסטון (Duffaston).



למשך כשבועיים בחודש, כדי לחקות את המנגנון הטבעי הקיים בגוף האישה כשיש לה ביוץ. אמצעים תרופתיים נוספים לטיפול בדימום כבד הם תכשירים נוגדי דלקת שאינם סטרואידים וחומצה טרנקסאמית,¹¹ תרופה שמשנה את האיזון בין מערכת קרישת הדם לבין מנגנון דילול, ומטרתה הפחתת דימומים.¹² אולם הטיפול העיקרי והיעיל ביותר ברוב המקרים הוא נטילת גלולות משולבות למניעת היריון, המסדרות את המחזור וגורמות להשבת הדימום לרמתו התקינה.¹³

ישנם טיפולים תרופתיים נוספים, מורכבים יותר, הניתנים כשאינן תוצאות מספקות בעזרת הטיפולים התרופתיים שנזכרו לעיל. הראשון הוא טיפול באנלוגים לגונדוטרופינים ארוכי טווח,¹⁴ שתפקידו לדכא את המערכת ההורמונלית, והשפעתו ניכרת בעיקר בתוך שלושה חודשי טיפול. החסרונות שיש בתרופה כזאת הם תופעות לוואי כגון ירידה ברמת האסטרוגן בדם, ובעקבותיה היווצרות מצב דמוי תקופת חידולן הווסת, וכן גלי חום, כאבי ראש, נדודי שינה, יובש בנרתיק וכו'. כמו כן, טיפול בתכשיר מעל שישה חודשים מעלה את החשש להיווצרות אוסטיאופורוזיס (Osteoporosis),¹⁵ אך הפסקתו מביאה להישנות הדימום. לכן משתמשים בתרופה זו במקרים שבהם האישה בין כה וכה נמצאת סמוך לשלב הפסקת הווסת, או כהכנה לניתוח או לצריבת הרירית, כדי להקל על הפעולה הכירורגית המתוכננת.

טיפול אפשרי נוסף הוא הכנסת התקן תוך-רחמי פרוגסטוגני¹⁶ המשחרר פרוגסטרון באופן מבוקר ומקומי, כך שכמות הדם ומשך הדימום פוחתים מאוד – כעבור שלושה חודשים ממועד ההתקנה מופחתת כמות הדימום הווסתי ב-94% בממוצע,¹⁷ לעיתים עד למצב של אל-וסת גמור על רקע דלדול רירית הרחם. תקופת ההסתגלות להתקן כזה עלולה לקחת בין חצי שנה לשנה, וייתכנו כתמים בין-וסתיים ממושכים (מטרוראגיה – Metrorrhagia). לפיכך ההתקן התוך-רחמי הזה אינו מומלץ בדרך כלל כאמצעי מניעה לנשים השומרות על טהרת המשפחה, כי אם רק כטיפול בדימום וסתי כבד.¹⁸ היעילות של התקן תוך-רחמי פרוגסטוגני רבה ביותר בטיפול בדימום וסתי כבד. מחקר שבדק את העדפת השימוש בהתקן כזה במקום את התוכנית הראשונית לכריתת רחם, הראה כי

11. שם מסחרי הקסאקפרון (Hexakapron).
12. אפשרות דומה היא מתן ההורמון וזופרסין (Vasopressin) המווסת את מתן השתן וגורם לכיווץ כלי הדם. טיפול זה אינו מקובל כיום עקב תופעות הלוואי שלו.
13. פירוט על השימוש בגלולות למניעת היריון הובא בס' פועה כרך ג, פרק עז – 'האמצעים המקובלים למניעת היריון – מידע רפואי, יתרונות וחסרונות רפואיים', בפסקה 'גלולות למניעת היריון'.
14. כגון זריקת דקפפטיל (Dcapeptyl).
15. דלדול עצם.
16. שמות מסחריים 'מירנה' (Mirena) או 'ג'נס' (Janess).
17. ראה הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'התקן תוך רחמי פרוגסטוגני בדמם וסתי כבד כטיפול מונע כריתת רחם – היבטים רפואיים, אפידמיולוגיים והלכתיים', ספר אסיא י', עמ' 256 (אסיא עא-עב, שבט תשס"ג, עמ' 139).
18. התקן מסוג זה נמצא בסל הבריאות רק לצורך הטיפול בדימום וסתי כבד. פירוט נוסף הובא לעיל בכרך השלישי, פרק עז – 'האמצעים המקובלים למניעת היריון – מידע רפואי, יתרונות וחסרונות רפואיים', וכן שם, פרק עח – 'התייחסות הלכתית פרטנית לאמצעי המניעה השונים', בפסקה 'שימוש בהתקן תוך רחמי המפריש הורמונים'.

64.3% מהמועמדות שהסכימו לכריתת רחם, החליטו להימנע מהכריתה ולהמשיך בשימוש הקבוע בהתקן. לעומת זאת, רק 14.3% מהנשים שהשתמשו בטיפול תרופתי אחר ביטלו את החלטת הכריתה.¹⁹ לפיכך, שימוש בהתקן תוך-רחמי פרוגסטוגני עשוי לצמצם במידה רבה את הצורך בכריתת רחם. תרופה חדשנית המתאימה לטיפול במקרה של דימום על רקע הימצאות שרירנים ברחם נקראת איסמיה – Esmya. התרופה מכילה סוג של פרוגסטורון שפועל על הקולטנים שברחם. במחקרים שנערכו על התרופה נמצא שהיא הצליחה להפחית את גודל השרירנים אצל 80% מהנשים ובכך להביא להקלה בדימומים.

3. טיפולים כירורגיים הלופיים לכריתת רחם²⁰

במקרים שבהם הטיפול התרופתי אינו מספק, או כאשר קיימת הורית נגד לטיפול כזה, יש צורך לפנות לטיפול כירורגי, אך גם כשפונים לטיפולים כירורגיים, המגמה היא לנסות ולהימנע מניתוח גדול של כריתת רחם. אפשר לנסות ולמנוע את הדימומים, או לפחות לצמצם אותם במידה ניכרת, בעזרת טיפול ברירת הרחם או, במקרה של דימום כתוצאה משרירנים, באמצעות אמבוליזציה או אולטרה-סאונד ממוקד. התייחסות לכריתת פוליפ או שרירן באמצעות היסטרוסקופיה ניתוחית, כדי לאפשר התעברות עתידית, הובאה במקום אחר.²¹ הטיפולים שיובאו להלן בדרך כלל לא מאפשרים התעברות עתידית, והם מיועדים אך ורק לפתרון בעיית הדימומים.

4. הסרה של רירית הרחם או פגיעה בה

גרידת הרחם – גרידת הרחם אמורה לעצור דימום רחמי מוגבר או בלתי סדיר, בעקבות הסרת רירית הרחם. יתרונות הגרידה הם יעילותה המיידית ומתן הזדמנות לאבחנה היסטולוגית²² של החומר המוצא מהרחם, שבעזרתה ניתן לזהות במדויק את הבעיה שהאישה סובלת ממנה.²³ תוצאות הגרידה טובות יותר כאשר מגיעים בה עד לשכבה

19. ראה הרב ד"ר מרדכי הלפרין, ספר אסיא, שם, עמ' 258 (אסיא, שם, עמ' 141).
20. ברקע הרפואי דלהלן נעזרנו במאמרו של ד"ר מרדכי גולדנברג, 'טיפול חדש בדימום רחמי מוגבר בשיטה היסטרוסקופית', גינקולוגיה, גנטיקה, פוריות ויילודים לאור ההלכה, ב, עמ' 20–28, ובמכתבו של ד"ר שלומי כהן-איילון, מומחה במיילדות ובגינקולוגיה ואנדוסקופיה גינקולוגית, רופא נשים בכיר ומנתח בכיר במחלקה הגינקולוגית ואשפוז יום גינקולוגי במרכז הרפואי שיבא – תל השומר, תשרי תשע"ו, למחברי הספר.
21. ספר פועה, כרך ב, פרק מו – 'היסטרוסקופיה ניתוחית ולפרוסקופיה', בפסקה 'כריתת פוליפ ושרירן', עמ' 281–282.
22. היסטולוגיה (Histology) – תחום בבילוגיה החוקר את מבנה הרקמות. אבחנה היסטולוגית היא בדיקה מעבדתית שמטרתה לאבחן את התקינות של מבנה הרקמות.
23. הערת ד"ר חגית דאום – החומר המרוקן מהרחם בזמן גרידה נשלח למחלקה הפתולוגית לצורך אבחון היסטולוגי (אבחון של רקמת רירית הרחם). במידה ויש סרטן או שגשוג לא תקין של הרירית, הממצאים ידווחו.



הבסיסית של רירית הרחם. חסרונות הגרידה הם: הצורך בהרדמה כללית, החשש לניקוב הרחם בזמן הפעולה והאפשרויות להתהוות הידבקותיות תוך-רחמיות העלולות לפגוע בפוריות. טיפול זה גם כן אינו יעיל לטווח ארוך למניעת הדימומים, מכיוון שרירית הרחם אמורה להתחדש אחרי גרידה. לכן כיום הטיפול בגרידה לצורך מניעת דימומים ניתן רק כטיפול חירום בעקבות דימום כבד במיוחד.²⁴

הרס של רירית הרחם – אבלציה (Endometrial Ablation) – יש שתי שיטות עיקריות להרס רירית הרחם:²⁵ האחת – כריתה של רירית הרחם באופן כירורגי, והאחרת – צריבה של רירית הרחם באופן תרמי.

בטכניקה של הסרת רירית הרחם באופן כירורגי נכנסים לחלל הרחם בעזרת היסטרוסקופיה,²⁶ עם מכשיר חשמלי שנראה כלולאה, כמו זה המשמש להסרת שרירן – מיומה, כדי לגרום נזק בלתי הפיך לרירית הבסיסית של הרחם. הפעולה חייבת להתבצע בחדר ניתוח, בהרדמה כללית או אפידורלית. הכריתה מתבצעת לעומק של לפחות 5 מ"מ, כדי להגיע לדופן הרחם – מחד גיסא, אך גם כדי להשאיר את הרחם בשלמותו – מאידך גיסא. טכניקה זו, כשהיא מתבצעת בידיים מנוסות, היא טכניקה פשוטה יחסית, באשפוז יום, ונמשכת בין 10 ל-15 דקות. אחרי כמה שעות האישה יכולה לחזור לביתה, ולאחר יום-יומיים יכולה לחזור לתפקוד מלא.

בטכניקה התרמית של צריבת רירית הרחם מחזירים בלוגית סליקון לתוך הרחם בהרדמה. לתוך הבלוגית מכניסים מים חמים בטמפרטורה של כ-80 מעלות. הבלוגית נשארת בתוך חלל הרחם למשך כ-8 דקות ומביאה לחימום של רירית הרחם ולהריסתה. שיטה זו יעילה כמעט כמו השיטה הכירורגית, ויתרונה הוא שאינה דורשת מיומנות כירורגית.

שתי השיטות הללו מפסיקות ברוב המקרים את הווסת וגורמות לעקרות, אך לא באופן מוחלט.²⁷ בחלק מהמקרים נשארים איים של רירית, ומהם עלולה האישה לראות דם, אך כמובן בכמויות קטנות ביותר.²⁸ בקרב רוב הנשים התוצאות טובות מאוד, לפחות בטווח הקרוב, והן מרוצות מהתהליך, במיוחד מכיוון שמדובר בהליך כירורגי קטן ופשוט יחסית, וסיבוכיו נדירים.

24. התייחסות לגרידה לצרכים רפואיים אחרים הובאה בס' פועה, כרך א, פרק כב – 'בדיקות רפואיות – מתי אוסרות', בפסקה 'גרידה', עמ' 264, ובכרך ג', פרק סב – 'הפלה מלאכותית'.

25. ראה ד"ר יעקב רבינזון, 'האם בהרס רירית הרחם יש משום סירוס', ספר אסיא י', עמ' 261 (אסיא עז-עח, טבת תשס"ו, עמ' 203) הערה 1, שקיימות בספרות הרפואית מעל עשר טכניקות שונות להרס רירית הרחם, בהן – שימוש בלייזר, שיטות צריבה חשמליות, הרס בקור ועוד. מרביתן אינן בשימוש מעשי כיום.

26. התייחסות להיסטרוסקופיה ניתוחית הובאה בס' פועה, כרך ב, פרק מו – 'היסטרוסקופיה ניתוחית ולפרוסקופיה', עמ' 280.

27. ידוע על מקרים אחדים של הריונות ולידות לאחר תהליך כזה. ראה ד"ר יעקב רבינזון, ספר אסיא, שם, עמ' 262–263 (אסיא, שם, עמ' 204–205), הערה 5.

28. הערת ד"ר חגית דאום – 'איים' של רירית רחם יכולים לא רק לדמם אלא גם לשגשג ולצפות מחדש את הרחם, ואז יעילות הפעולה מוגבלת מאוד. לפי עבודות אחרונות, בתוך 5 שנים, מעל 50% מהנשים יזדקקו לכריתת רחם.

עקב הרס רירית הרחם בשימוש באמצעים אלו, חל איסור על האישה להיכנס מכאן ולהבא להיריון, מפני שהיריון במצב שבו הרירית אינה תקינה עלול להוביל לסיבוכי היריון, כמו למשל שלילה הנעוצה בשריר הרחם, ולסכן את חיי האישה. לכן על האישה להתמיד להשתמש באמצעי מניעה בטוחים כל עוד קיימת אצלה פעילות שחלתית. עקב העובדה שמדובר בפעולה אגרסיבית, וכן כיוון שאינה מונעת היריון באופן מוחלט, לא מקובל להשתמש בהרס רירית הרחם לצורך מניעת היריון.

5. אמבוליזציה של עורקי הרחם (UAE – Uterine Artery Embolization)

זוהי שיטת טיפול חדשנית ומיוחדת לטיפול בשרירנים ברחם. בשיטה זו, המבוצעת אחרי שהטיפולים התרופתיים והכירורגיים לא הועילו, מחדירים צנתר דרך הירך לעורק הרחם, עד המקום הקרוב לשרירן, ואז מזריקים לתוכו חלקיקים מיוחדים בקוטר קטן ביותר, החוסמים את מעבר הדם בחלק זה של העורק. הדבר גורם לנמק בשרירן, עד שלאחר זמן קצר הוא קטן מאוד, ומאפשר לרחם לחזור לפעילות תקינה. פעולה זו דורשת הרדמה מקומית בלבד, יש לה אחוזי הצלחה גבוהים (בכ-90% מהמקרים), לאחריה דרושים לאישה ימי התאוששות אחדים בלבד, והיא חוסכת במקרים רבים את הצורך לכרות את הרחם. טיפול זה אינו מבוצע בנשים המעוניינות לשמר את פוריותן, מפני שעדיין אין די ידע על ההשפעות לטווח ארוך שיש לפגיעה בעורקי הרחם. **אולטרה-סאונד ממוקד** – זוהי שיטה נוספת לטיפול בשרירנים ללא ניתוח, ומטרתה לפגוע באספקת הדם לשרירן. החיסרון בשיטה זו הינו שהיא מתבצעת במרכזים רפואיים אחדים בלבד. כמו כן הטיפול אינו מתאים לכל סוגי השרירנים, ונשים רבות מתלוננות על כאב במהלך הטיפול.²⁹

6. טיפול הלופי לכריתת רחם – הלכות

א. במקרים של דימומים כבדים ותכופים, יש להעדיף את הטיפולים התרופתיים, כגון גלולות, זריקות והתקן תוך-רחמי פרוגסטוגני, שהם אגרסיביים פחות מאשר טיפול כירורגי שפוגע ברירית הרחם, וודאי שחובה להימנע מכריתת רחם אם יש אופנים אחרים לפתור את הבעיה.³⁰ התייחסות לבעיית הדימומים הבין-וסתיים הנפוצה בשימוש בהתקן פרוגסטוגני הובאה בספר פועה (ח"ג פרק עח) – 'התייחסות הלכתית פרטנית לאמצעי המניעה השונים', בפסקה 'שימוש בהתקן תוך רחמי המפריש הורמונים'.

29. פעולה כזאת נמצאת בסל הבריאות, ראה חוזר סמנכ"ל משרד הבריאות 7/2014 מיום 19.11.2014.
30. ראה הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'התקן תוך רחמי פרוגסטוגני בדמם וסתי כבד כטיפול מונע כריתת רחם – היבטים רפואיים, אפידמיולוגיים והלכתיים', ספר אסיא י, עמ' 259 (אסיא עא-עב, שבט תשס"ג, עמ' 143), שכתב שאפשר למנוע מעל 1,000 כריתות רחם בשנה בישראל באמצעים אחרים. מבחינה הלכתית המשמעות היא שאפשר למנוע אלפי פעולות של סירוס נשים בעזרת פתרונות טובים יותר מבחינה רפואית והלכתית.



ב. כאשר הטיפול התרופתי אינו יעיל דיו, מותר לפגוע ברירת הרחם באמצעים השונים שפורטו לעיל ברקע הרפואי, כדי למנוע את הדימומים או לצמצם אותם. זאת מכיוון שאין ודאות שפעולה כזאת תגרום לעקרות, ולכן היא אינה מוגדרת כסירוס ודאי אלא רק כספק סירוס, ומכיוון שלדעת רוב הפוסקים סירוס אישה אסור מדרבנן,³¹ ספק דרבנן לקולא.³² בנוסף לכך, מטרת הפעולה הרפואית אינה לגרום לעקרות אלא להפסיק את הדימומים, וכיוון שאין ודאות שהפעולה אכן תגרום לעקרות, הסירוס מוגדר כדבר שאינו מתכוון ומותר.³³ ויש מי שכתב שדין הרס רירית הרחם כדין סירוס אישה לכל דבר ודינו דומה לדין לכריתת רחם,³⁴ מכיוון שיש לחשוש לשיטות שלא התירו דבר שאינו מתכוון בשאר איסורים חוץ משבת. גם לדעות המתירות – דבר שאינו מתכוון הוא דווקא כשמדובר במעשה אחד שגורר פעולה נוספת במעשה אחר, אבל מעשה אחד שיש לו שתי תכליות, האחת מותרת והאחת אסורה, כוונתו לתכלית המותרת אינה מתירה את הפעולה האסורה. כמו כן יש לחשוש לשיטה האוסרת סירוס אישה מן התורה.³⁵ אך גם לאוסרים, יש להתיר טיפול כזה אצל אישה שממילא אינה יכולה ללדת, כגון שהיא עקרה או שעברה את גיל הפוריות, כיוון שאין איסור סירוס אצל אישה שממילא לא יכולה ללדת.³⁶

ג. דימום שנגרם כתוצאה מפעילות רפואית שמטרתה הרס רירית הרחם, כגון גרידה, צריבה, טיפול תרמי או טיפול בלייזר, אף על פי שבאופן עקרוני אפשר להחשיבו כדם מכה, שאינו אוסר, יש להחמיר במקום שבו מדובר בדימום רב שנמשך ימים אחדים, שכן יש מקום לחשוש שמא נתערב דם נידה האוסר עם דם המכה,³⁷ אך במקום שבו מדובר

31. ראה ספר פועה, כרך ג פרק עט – 'סירוס'.

32. הרב יהושע נויבירט, דבריו הובאו בספר גינקולוגיה, גנטיקה, פוריות ויילודים לאור ההלכה, חלק ב, עמ' 37.

33. הרב יוסף שלום אלישיב והרב יהושע נויבירט, דבריהם הובאו בנשמת אברהם, יורה דעה, סימן קפח עמ' קס, 4; אבן העזר, סימן ה, עמ' קטז, 2, ובלב אברהם, פרק מה, ה; ד"ר יעקב רבינוזון, 'האם בהרס רירית הרחם יש משום סירוס', אסיא עז-עח (טבת תשס"ו), עמ' 203–208.

34. הרב ד"ר מרדכי הלפרין, ספר אסיא, שם, עמ' 249 (אסיא, שם, עמ' 132). דיני כריתת רחם יובאו להלן, בהמשך הפרק.

35. הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'כוונה להשחתת רירית הרחם הינה כוונת סירוס', אסיא, עז-עח (טבת תשס"ו), עמ' 209–216, ובספרו רפואה, מציאות והלכה, סימן יט, ה-ח, וראה שם, עמ' 237–238, המשך הדיון. גם הרב יהושע נויבירט אמר בפגישתו עם רבני פוע"ה (כ' בתמוז תשס"ו) שיש לחשוש לשיטת הגר"א, שסירוס אישה אסור מן התורה.

36. הרב יוסף שלום אלישיב בפגישתו עם רבני פוע"ה, ט"ו בכסלו תשס"ב. הרב יהושע נויבירט בפגישתו עם רבני פוע"ה הנ"ל.

37. ראה ס' פועה, כרך א פרק כב – 'בדיקות רפואיות – מתי אוסרות', עמ' 265, הלכה כט; וראה גם הרב יואל וד"ר חנה קטן, 'דימום רחמי כבד – הטיפול הרפואי וההשלכות ההלכתיות', תחומין כג (תשס"ג), עמ' 259–260. בנוסף לכך, בחלק מהפעולות הרפואיות המתבצעות לצורך הרס רירית הרחם נגרמת פתיחה גדולה יחסית של צוואר הרחם, באופן שלדעת חלק מהפוסקים אוסר את האישה גם ללא דימום מדין 'פתיחת הקבר', ראה לעיל בכרך הראשון, שם, ובאוצר המושגים ערך פתיחת הקבר.

באישה מסולקת דמים, כגון בגיל שאינה מקבלת וסתות, יש שכתבו שאפשר להקל, שאינה נאסרת.³⁸

ד. בשבועות ובחודשים לאחר פעילות רפואית שמטרתה הרס רירית הרחם, ייתכנו דימומים. במצב כזה יש חשש שחלק מרירית הרחם עדיין נשארה, וייתכן גם שרירית הרחם מתחדשת.³⁹ לכן מבחינה הלכתית עדיין יש לנהוג בדימום כזה ככל דימום רחמי.⁴⁰

7. כריתת רחם (Hysterectomy) – רקע רפואי

באופן תיאורטי, הפתרון היעיל ביותר לדימומים ממושכים מהרחם הוא כריתת הרחם. ואכן, דימום רחמי כבד ומתמשך הוא הסיבה לכשני שלישים מכריתות הרחם הנערכות בעולם,⁴¹ אך יש לזכור שקיימים בפתרון כזה חסרונות הבאים: ראשית יש להדגיש את אי-הפיכות הפעולה. מדובר, כמובן, על אי-פריון סופי. נוסף על כך הניתוח כרוך בתחלואה גבוהה, בשהות ארוכה בבית החולים ובזמן התאוששות ארוך יחסית – כשישה שבועות.⁴² כריתת רחם עלולה גם לגרום לפגיעה חמורה בדימוי הגוף של האישה ולבעיות פסיכולוגיות בעתיד. עקב הסיבוכים הקשורים בפעולה זאת, היא אינה מקובלת כאמצעי למניעת הריון.

האפשרויות השונות לכריתת רחם – מבחינה רפואית אפשר לבצע כריתה חלקית של הרחם או כריתה מלאה. בכריתה מלאה כורתים את צוואר הרחם יחד עם הרחם, ולעומתה בכריתה חלקית כורתים רק את הרחם עצמו, אך משאירים את צוואר הרחם במקומו. בשיקולים אם להעדיף כריתה חלקית או מלאה יש צדדים לכאן ולכאן. כריתה חלקית היא פשוטה יותר, יש בה פחות סיכונים ופחות סיבוכים, הטכניקה פשוטה יותר, ויש חשש נמוך יותר לפגיעה בשלפוחית השתן ובצינוריות המובילות אליה מהכליות.

38. הרב יוסף שלום אלישיב והרב יהושע נויבירט, דבריהם הובאו בנשמת אברהם, יורה דעה, סימן קצד, עמ' קצה. הרב יואל וד"ר חנה קטן, תחומין, שם, אך נשארו בצריך עיון. וראה נשמת אברהם, שם, שאין לחשוש בפתיחת הקבר מבחוח כשמדובר באישה מסולקת דמים.

39. הערת ד"ר חגית דאום – לאחר אבלציה של רירית הרחם, ייתכן במשך כמה חודשים דימום בלתי סדיר שמקורו בהריסת רירית הרחם ולא דווקא בפעילות הורמונלית. עם זאת יש סיכוי רב שמדובר בדימום מרירית הרחם שהתחדשה.

40. על פי הכללים הרגילים כפי שפורטו בס' פועה, כרך א פרק יא – 'מתי אישה נאסרת – מבוא הלכתי', ופרק יג – 'כתמים'.

41. אמנם בישיבת ועדת הכנסת לקידום מעמד האישה שנתקיימה ב"ב בחשון תשע"ח (1.11.17) הוצגו נתונים רשמיים של משרד הבריאות, ולפיהם בשנים 2010–2015 כריתות רחם על רקע דימומים כתוצאה משרירנים וכדומה היו בשיעור של 29%–32% בלבד מסך כריתות הרחם, ואילו הרוב הגדול של כריתות הרחם היו על רקע של חשש לממאירות. כמו כן, על פי הנתונים הללו, שיעור כריתות הרחם בישראל ביחס למספר הנשים נמוך באופן ניכר מבמרבית מדינות ה-OECD ועומד על 121 כריתות רחם לכל 100,000 נשים. לשם השוואה, בגרמניה השיעור עומד על 309 כריתות רחם לכל 100,000 נשים.

42. הערת ד"ר חגית דאום – נתונים אלו מתייחסים לכריתת רחם בשיטה המסורתית של פתיחת הבטן. כאשר מדובר בכריתת רחם בשיטות חדשות יותר, כגון לפרוסקופיה, יש פחות כאבים וגם זמן ההתאוששות קצר יותר.



בכריתה חלקית גם לא מקטינים את אורך הנרתיק ולא יוצרים עיוות בצורתו. בזמן הניתוח יש פחות דימומים, ומכיוון שהניתוח קטן יותר, נדרשים לאישה פחות ימי אשפוז ופחות ימי החלמה עד החזרה לתפקוד רגיל. כשמוציאים את הרחם רק באופן חלקי, משאירים כל מיני רצועות שמחברות את צוואר הרחם וכן עצבים השומרים על רגישות האזור, ובצורה כזאת ייתכן שמונעים את צניחת הנרתיק. בכריתה חלקית איכות יחסי האישות נשארת גבוהה, והאישה מסוגלת לחזור מהר יותר לחיי אישות תקינים אחרי הניתוח. גם מבחינת ההרגשה הנפשית של האישה יש יתרון – אישה שידעת שלא כרתו לה את כל הרחם אלא השאירו לה את צוואר הרחם, נתונה ללחץ נפשי קטן יותר. לעומת זאת, כשיש סיפור של ממאירות ברקע האישי או המשפחתי או כשיש גורמי סיכון לממאירות, כריתה מלאה מעניקה ביטחון רב יותר למניעת ממאירות. יש כמה טכניקות להוצאת הרחם, כולו או חלקו:

- (1) לפרוטומיה (Laparotomy) – ניתוח רגיל דרך חתך רוחב על הבטן.
- (2) לפרוסקופיה – ניתוח הכולל שלושה חתכים קטנים בבטן, דרכם מכניסים לחלל הבטן את מכשירי העבודה וכורתים את הרחם.⁴³
- (3) כריתת רחם בגישה וגינלית – בשיטה זו מוציאים את הרחם דרך הנרתיק. כריתה כזאת מתבצעת לרוב במקרים שיש בהם צורך בכריתת רחם עקב צניחת רחם. יתרונותיה – אין צורך בחתך לפתיחת הבטן, ולעיתים אפשר לבצע את ההליך ללא הרדמה כללית או מקומית; זמן ההחלמה קצר. חסרונותיה – שיטה כזאת מתאפשרת רק אם הרחם קטן יחסית.

8. כריתת רחם עקב דימומים או צניחת רחם – הלכות

ה. כשיש לאישה דימומים רבים, יש להעדיף חלופות שלא מצריכות כריתת רחם, כגון טיפול תרופתי או הסרת שרירן. ו. כאשר החלופות לכריתת רחם התבררו כבלתי יעילות והאישה חלשה וסובלת מאוד, או שיש לה צניחת רחם והיא מצערת אותה מאוד,⁴⁴ מותר לאישה לעבור כריתת רחם, כיוון שעושה כן לרפואה, ולרוב הפוסקים הוא איסור דרבנן, ולא גזרו במקום צער וחולי.⁴⁵ ויש

43. פירוט נוסף הובא בס' פועה, כרך ב פרק מו – 'היסורוסקופיה ניתוחית ולפרוסקופיה', עמ' 282–283.

44. אמנם למעשה כריתת רחם אינה פיתרון מיטבי מבחינה רפואית לצניחת רחם.

45. שו"ת יביע אומר, חלק ט, אבן העזר, סימן יא; שו"ת באהלה של תורה, חלק ו, סימן י; הרב דוב ליאור, תשובה לרב ידידיה גנז, מיום ו' באב תש"ס, שו"ת פוע"ה – מניעת היריון, עמ' 75–76, הובא גם בשו"ת דבר חברון, חלק א, אבן העזר, סימן יח; ראה תשובת הרב אשר וייס לרב מנחם בורשטיין, שו"ת פוע"ה, שם, עמ' 74; הרב משה טנדלר, בפגישתו עם רבני פוע"ה, י"ג באב תשע"ב. ראה גם ס' פועה, כרך ג פרק עט – 'סירוס', פוסקים רבים שהתירו קשירת חצוצרות לאישה במקום צער גדול כשאין אפשרות למנוע היריון באופן המותר, ומסתבר שיתירו גם כריתת רחם במקום צער גדול אם אין אפשרות אחרת לעצור את הדימומים.

שאסרו,⁴⁶ כיוון שהם חוששים לשיטות שלפיהן סירוס אישה אסור מן התורה ולא הותר אלא במקום פיקוח נפש,⁴⁷ ואף אם מדובר באיסור דרבנן – לא התירו כל איסור דרבנן במקום צער.⁴⁸ כמו כן יש לומר שדווקא לאישה עצמה הותר סירוס, אבל על ידי אחרים אסור.⁴⁹ אף לשיטת האוסרים, כשמדובר בדימומים קשים שעלולים להביא לאנמיה ואין דרך אחרת לצמצם אותם, כריתת הרחם מותרת, מחשש פיקוח נפש.⁵⁰

ז. גם לשיטות האוסרות, כשמדובר באישה עקרה או בזקנה שחדל לה אורח כנשים ושוב לא יכולה ללדת, יש יותר מקום להתיר.⁵¹

ח. אם ניתן היתר הלכתי לכריתת רחם, עדיף שהפעולה תיעשה על ידי רופא גוי.⁵² ואם קשה לה למצוא מנתח גוי, כגון שהיא גרה בארץ וצריכה להגיע לחו"ל כדי למצוא רופא גוי, אפשר להתיר על ידי יהודי.⁵³

9. כריתת רחם למניעת עבירה

ט. במקרה שבו הבעל דורש שהאישה תפסיק לטבול במקווה ויקיימו יחסי אישות באיסור, והאישה אינה מוכנה להתגרש מבעלה וגם לא לפרוש ממנו, אבל מוכנה לכריתת רחמה כדי שלא תראה יותר דם נידה וכך לא יחיו באיסור, כיוון שממילא אינה מעוניינת יותר בילדים, יכול הרב להתיר לה כריתת הרחם, שהוא איסור חד-פעמי, כדי לא להיכשל ולהכשיל באיסורים חמורים ונשנים.⁵⁴

46. שו"ת משנה הלכות, חלק י, סימן רי. שיעורי תורה לרופאים, סימן רכת, א. ראה שו"ת אגרות משה, אורח ח"ב סי' פח, שאין להתיר כריתת רחם לצורך בריאותי אלא אם כן מדובר בפיקוח נפש. ראה גם בס' פועה, כרך ג, שם, שיש שאסרו קשירת חצוצרות שלא במקום פיקוח נפש.
47. שו"ת אגרות משה, שם. שיעורי תורה לרופאים, שם.
48. שו"ת אגרות משה, שם.
49. שו"ת משנה הלכות, שם, והסביר בכך את הסתירה בין פסקי הרמב"ם, הל' איסורי ביאה פט"ז הי"א, שאסר לסרס אישה, לעומת מה שכתוב (שם, הי"ב) שמותר לאישה לשתות כוס של עיקרין (וכן הוא בשלחן ערוך, אבן העזר, סי' ה סעי' יא-יב). וראה ס' פועה, כרך ג (שם), פוסקים רבים שנתנו הסברים אחרים ליישוב הסתירה. וראה שו"ת משנה הלכות, שם, סי' ריא, שאסר את הניתוח גם מכיוון שאסור לאדם להכניס עצמו לסכנה של ניתוח שלא במקום פיקוח נפש, אך ייתכן שטעם זה שייך רק בניתוח גדול של פתיחת בטן ולא בכריתת רחם באמצעות היסטרוסקופיה או לפרוסקופיה.
50. הרב יצחק זילברשטיין, תשובה לרב ידידיה גנז ולרב מנחם בורשטין, שו"ת פוע"ה, שם, עמ' 75.
51. ראה שבת קיא ע"א; תוספות, שבת שם, דיבור המתחיל זקנה; שו"ת משנה הלכות, שם, סי' רי; שו"ת יביע אומר, שם; שיעורי שבט הלוי, סי' קפח, ג, ס"ק ג; שיעורי תורה לרופאים, שם.
52. ראה ספר פועה, כרך ג פרק עט – סירוס, שיש סוברים שבני נח לא נצטוו על הסירוס. שו"ת אגרות משה, שם. שיעורי תורה לרופאים, שם, ב.
53. שיעורי תורה לרופאים, שם.
54. הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, אבן העזר, סימן ה, עמ' קיד. על פי מה שכתב בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' לה, שאף שאסור לאדם לעבור על איסור קל כדי להציל אדם אחר מאיסור חמור, מותר לאדם להכשיל את חברו באיסור קל כדי למנוע ממנו לעבור על איסור חמור יותר.



10. טהרה לאחר כריתת רחם

י. אישה שעברה ניתוח לכריתת רחם בזמן טהרתה, יש שכתבו שאם כריתת הרחם הייתה דרך הנרתיק, עליה לספור שבעה נקיים ולטבול, כיוון ש'אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם'⁵⁵, אך במקרה שהוציאו את כל הרחם, אינה צריכה בדיקות טהרה או המתנת חמישה ימים לפני שבעה נקיים.⁵⁶ ויש שהורו שאם האישה הייתה טהורה בזמן שעברה את כריתת הרחם, מעיקר הדין נשארת טהורה, שכן בכריתה מוציאים את הרחם בשלמותו מבלי לפתוח אותו ומבלי לגרום לדימום מתוכו, ומה שיוצא דם בעת הניתוח הוא מהחתיכים שמחוץ לרחם.⁵⁷ מכל מקום, למעשה, עליה לטבול בלי ברכה,⁵⁸ שמא בזמן הניתוח יצא בכל זאת דם מהרחם,⁵⁹ וכיוון שמדובר בחשש איסור כרת, ובטבילה אחת בלבד למשך כל שאר חייה,⁶⁰ תטבול לאחר שבעה ימים מכריתת הרחם, ואינה צריכה הפסק טהרה או שהימים הללו יהיו נקיים מדם, שהרי אין לה יותר דם נידה.⁶¹

יא. אף במקרה שהאישה לא הייתה טהורה לפני הניתוח, ובוודאי צריכה טבילה בברכה, אם אכן עברה כריתה של כל הרחם בשלמותו, כולל צוואר הרחם, כל דם שתראה אחרי הכריתה בא אך ורק מפצע הניתוח, לכן אינה צריכה להפסיק בטהרה וגם אינה צריכה לבדוק במהלך שבעת הימים, כיוון שאין כאן מקור דם שמטמא, ותטבול לאחר שבעה ימים מכריתת הרחם.⁶²

55. שו"ת מנחת יצחק, ליקוטי תשובות, סי' פא; הרב יוסף שלום אלישיב, דבריו הובאו באוצרות הטהרה, קונטרס פניני האוצר, עמ' תתקט, מו.
56. הרב יוסף שלום אלישיב, שם.
57. נשמת אברהם, יו"ד סי' קפח, עמ' קנט.
58. הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם, עמ' קס; שו"ת מעין אומר, ח"ז הלכות נידה, סי' ט; שו"ת שבט הלוי, ח"ח סי' קצט. אמנם אם הוציאו את הרחם רצועות רצועות דרך הנרתיק, הסתפק הרב יהושע נויבירט אם צריכה לברך על הטבילה. דבריו הובאו בספר גינקולוגיה, גנטיקה, פוריות ויילודים לאור ההלכה, חלק ב, עמ' 38.
59. שו"ת מעין אומר, שם.
60. הרב יהושע נויבירט בשם הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בספר גינקולוגיה, גנטיקה, פוריות ויילודים לאור ההלכה, שם.
61. שו"ת שבט הלוי, שם, ובחלק ב, סימן צ, וראה גם שם, חלק ח, סימן ר. הרב יהושע נויבירט, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם.
62. שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' צא; הרב יוסף שלום אלישיב והרב יהושע נויבירט, דבריהם הובאו בנשמת אברהם, יו"ד סי' קפח עמ' קנט, 2. דברי הרב נויבירט הובאו בספר גינקולוגיה, גנטיקה, פוריות ויילודים לאור ההלכה, שם, עמ' 37. וראה בנשמת אברהם (שם), שכתב שאם התחילה לספור שבעה נקיים לפני כריתת הרחם, יכולה לצרף ימים אלה למניין הימים. אך נראה שכתב כך על פי השיטה שהובאה לעיל (בהלכה הקודמת), שמעיקר הדין אין כריתת הרחם אוסרת. אך מכיוון שלמעשה מחמירים להצריך טבילה גם אחרי כריתת רחם שנעשתה בזמן שהאישה טהורה, גם כאן יש להצריך לחכות שבעה ימים אחרי כריתת הרחם, וכך אמר הרב נויבירט במפורש. דבריו הובאו בספר גינקולוגיה, גנטיקה, פוריות ויילודים לאור ההלכה, שם. אמנם אם כריתת הרחם נתבצעה דרך הבטן וללא גישה לנרתיק כלל, יש להקל לצרף את הימים שמנתה קודם כריתת הרחם.

יב. אישה שעברה כריתת רחם שלמה, לא אמורה לראות עוד דם נידה. לכן אם היא רואה דם, אינה נאסרת, ויש להגדיר את הדימום כדם מכה.⁶³ אך אם הכריתה הייתה חלקית, היינו שכרתו את גוף הרחם אך השאירו את צוואר הרחם, האישה נאסרת אם רואה דם.⁶⁴ מבחינה הלכתית דם כזה אוסר את האישה, כמו כל דימום רחמי.

ג. אם האישה ממשיכה לראות דם וסת מדי חודש בחודשו לאחר כריתת רחם שהוגדרה 'כריתה שלמה', הרי זו הוכחה להיוותרות חלק מהרחם, אף על פי שהרופאים חושבים שכרתו את הרחם בשלמות.⁶⁵ ייתכן מצב שבו לפי ההגדרה הרפואית הרחם נכרת בשלמותו, אך בפועל נשארת רצועה יחסית קטנה מצוואר הרחם שלא נכרתה, והיא ממשיכה להפריש דם כמו שהרחם הפריש קודם לכן.

11. חיי אישות אחרי כריתת רחם

יד. אישה שעברה כריתת רחם, מותר לקיים עימה יחסי אישות, ואף מותר לכתחילה לישא אותה, ולא נחשב כהוצאת זרע לבטלה.⁶⁶

12. השתלת רחם

בשנת תש"ס (2000) דווח לראשונה על ניסיון להשתלת רחם מתורמת חיה באישה ללא רחם.⁶⁷ ההשתלה נכשלה, ולאחר כמה חודשים נאלצו הרופאים לכרות את הרחם המושלל. בשנים שלאחר מכן היו ניסיונות נוספים של כמה קבוצות מחקר להשתלת רחם, ובשנת תשע"ה (2014) נולד בשוודיה לראשונה תינוק שהתפתח בתוך רחם

63. שו"ת זקן אהרן, ח"ב סי' נ; שו"ת מהר"ש ענגיל, ח"ז סי' יב; שו"ת יגל יעקב, יו"ד סי' מט; הר צבי, יו"ד סי' קמז; שו"ת חלקת יעקב, שם; שו"ת מנחת יצחק, ליקוטי תשובות, שם; שו"ת שבט הלוי, ח"ב סי' צ, ובשיעורי שבט הלוי, סי' קפת, ג, ס"ק ג; פסקי משנה הלכות, פרק א סעי' יד.

64. שו"ת חלקת יעקב, שם. שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' קכה, והביא שם גם את תשובת הרב יוסף ראזין (הרואצ'ובר) שסבר כן; שיעורי שבט הלוי, שם. וראה שו"ת זקן אהרן (שם, בתשובתו למנחת יצחק) שרצה להקל אפילו כשנשא מעט מצוואר הרחם, כיוון שאין זו דרך ראייה, אך ראה שו"ת מנחת יצחק, שם, שלמעשה אין להקל.

65. שו"ת מנחת יצחק, שם, וכן הרב יוסף ראזין (הרואצ'ובר) בתשובתו שהובאה שם. וראה שם (סי' קכו) שכך כתב גם הרופא שלמה מנחם ליעבען.

66. שו"ת מלמד להועיל, ח"ג סי' יז; שו"ת אגרות משה, אבן העזר ח"א סי' ג; שם, סי' סו; שו"ת עולת נח, אבה"ע סי' א; שו"ת יביע אומר, ח"ג אבה"ע סי' ד; ראה שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח, פרק ה, יד. למרות שבשו"ת הרא"ש, כלל לג, סי' ג, כתב שאישה שיש לה אוטם ברחם, אסור לשמש עימה, מפני שנחשב זרע לבטלה, ודבריו נפסקו להלכה בשו"ע אבה"ע סי' כג סעי' ה, אך יש לחלק בין המקרה שמובא שם, שהזרע נשפך בחוץ, לבין אישה שרחמה נכרת אך משמשת כדרך כל הארץ.

67. ראה:

Faqeeh W, Raffa H, Jabbad H, Marzouki A, 'Transplantation of the human uterus', Gynaecol Obstet. 2002; 76 (3); pp 251-254.



מושתל.⁶⁸ התהליך נחשב עדיין לתהליך מחקרי-ניסיוני, אך סביר להניח שתהייה התפתחויות בתחום זה בשנים הקרובות.

13. דיון הלכתי⁶⁹

בניגוד לאיש, המביא לתהליך ההיריון והלידה רק את המטען הגנטי של הוולד, תרומתה של האישה לתהליכים אלו היא כפולה: המטען הגנטי של הוולד מקורו בביצית המגיעה מהשחלות, והתפתחות העובר במהלך ההיריון עצמו מתרחשת בתוך רחם האישה. בשנים האחרונות התרבו המקרים שבהם מועברות ביציות מאישה אחת לאישה אחרת לשם השגת היריון, בדרך של תרומת ביצית (לאישה שהביציות שלה אינן תקינות) ובדרך של פונדקאות (לאישה שיש לה ביציות תקינות אך אינה יכולה להרות). בעקבות זאת, התעורר דיון הלכתי נרחב בשאלת יחס הוולד והיתר הפעולה. לעומת זאת, הליך לקיחת רחם מאישה אחת והשתלתו באישה אחרת עדיין מצוי בשלבי ניסיון, וממילא הדיון ההלכתי בשאלות אלה מצומצם יחסית.

טו. אסור לכתחילה להוציא רחם מאישה אחת כדי להשתילו באישה אחרת, כי גורמים בזה לסירוס האישה הראשונה.⁷⁰ אמנם במקרה שבו תורמת הרחם כבר עברה את גיל הפוריות, יש מי שכתב שיש מקום להתיר את תרומת הרחם, כיוון שאין איסור סירוס באישה כזאת.⁷¹ יש לצרף לכך את העובדה שלדעת רוב הפוסקים איסור סירוס הוא מדרבנן, והתירו איסורי דרבנן לצורך תיקון אבר מאברי הפוריות.⁷² ויש מי שכתב להקל לבצע את כריתת הרחם מהאישה התורמת על ידי גוי.⁷³

טז. אם אכן השתילו רחם באישה, פוסקת בזה ההשתייכות לאישה הראשונה, והוולד שייוולד מתייחס אחר האישה השנייה, כיוון שאבר מושתל מתבטל בגוף האדם מושתל-האבר והופך לחלק ממנו.⁷⁴



68. ראה:

Jan Deprest, Jacques Donnez, 'First baby born out of a transplanted uterus', *Gynecol Surg*, 2014, 11, pp 231-234.

69. על פי הרב אריה כץ, 'השתלת רחם', תחומין לג (תשע"ג), עמ' 347-352.

70. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח, פרק ה, אות טז, על פי שו"ת אבן יקרה, ח"ג סי' כט (אמנם הנידון בשו"ת אבן יקרה עסק בהשתלת שחלות ולא בהשתלת רחם).

71. ראה לעיל, הלכה ז.

72. הרב אריה כץ 'השתלת רחם', תחומין, שם.

73. ראה שו"ת ויען דוד, ח"ז סי' ז. אמנם המעיין בתשובתו יראה שאף על פי שכותרתה 'השתלת רחם', הרי היא מתייחסת להשתלת קטעי שחלה. אף על פי כן מדבריו מוכח שהיתרו קיים גם בהשתלת רחם.

74. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז שם, וכן בחלק י, סי' כה, פרק כו, אות ג, על פי שו"ת אבן יקרה, שם; הרב אריה כץ 'השתלת רחם', תחומין, שם.

הרב מאיר סילמן

כתם על בגד שקוף

שאלה

אישה ראתה כתם גדול מגריס על בגד שקוף.¹ מה דינה? האם הבגד נחשב כבגד צבעוני שאינו מקבל טומאת כתמים או כבגד לבן המקבל טומאת כתמים?

א. כתם על בגד צבוע

מדין תורה האישה נאסרת רק אם ראתה את הדם בהרגשה,² וחכמים³ גזרו אף על דם שנמצא ללא הרגשה, המוגדר 'כתם', שאוסר בתנאים מסוימים. נחלקו תנאים בברייתא,⁴ אם בגד צבוע מטמא משום כתם:

תנו רבנן, בגד צבוע - מטמא משום כתם, רבי נתן בר יוסף אומר: אינו מטמא משום כתם... שלא הותרו בגדי צבעונין לאשה אלא להקל על כתמיהן. הרמב"ן⁵ פסק לאסור כתנא קמא, וכן דעת רבנו שמחה⁶ והראב"ן⁷ לאסור כתם שנמצא על בגד צבעוני. הרמב"ם,⁸ הרא"ש⁹ והרשב"א¹⁰ פסקו להיתר: 'שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר - אלא להקל',¹¹ וכן פסק ה'שלחן ערוך'.¹²

ב. טעם ההיתר

בביאור ההיתר נאמרו כמה טעמים. רש"י¹³ פירש את דעת רבי נתן בר יוסף, שבגד צבוע אינו מקבל טומאת כתמים, מפני 'שאינן הכתם ניכר בו כמראה דם גמור'. וכעין זה כתב

1. כגון בגד ניילון, לסוברים שגם בגד ניילון מקבל טומאה, עי' ספר פוע"ה א, עמ' 153 הלכה יח.
2. נידה נז ע"ב. יש מקרים מסוימים של ראיית דם, שאף על פי שאינה בהרגשה, דינה כראייה בהרגשה, כגון דם שנראה בבדיקה פנימית.
3. נידה נט ע"א.
4. שם סא ע"ב.
5. הלכות נידה לרמב"ן, פ"ד ה"ו.
6. במחלוקת התנאים פסק כדעה המתירה, אך הסביר שההיתר הוא רק לטהרות ולא לבעלה.
7. הובאו בהגהות מיימוניות, הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ז. משמע מדבריו שהבין כך גם את דברי הרמב"ם.
8. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ז.
9. רא"ש, נידה פ"ט סי' א.
10. תורת הבית הארוך, בית ז שער ד; ובתורת הבית הקצר, כתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה.
11. נידה נח ע"ב. כלל זה נאמר על דיני כתמים.
12. שו"ע, יו"ד סי' קצ סעי' י.
13. נידה סא ע"ב.



גם הריטב"א:14 'שאינ הכתם ניכר בו כמראה דם גמור כדי שיגזרו עליו חכמים משום כתם'. כלומר חכמים גזרו שכתם אוסר רק אם הוא נמצא באופן שאפשר לזהותו כדם, ועל בגד צבעוני קשה לזהות, ואנו מסופקים אם הכתם הוא דם או דבר אחר. בדברי ה'חכמת אדם'¹⁵ משמע שבגד צבוע אינו אוסר כשנמצא עליו כתם, מפני שאינו מקבל טומאת נגעים.¹⁶ על פי הטעם שבבגד צבעוני הכתם לא מטמא כי אינו ניכר, יש שהחמירו בבגד בצבע בהיר אשר ניתן לזהות את הכתם כדם, שהכתם ייטמא.¹⁷ ובבגד שקוף נראה לומר שניתן לזהות אם מדובר בדם, אך בשו"ת 'ציץ אליעזר'¹⁸ סובר שכל בגד צבוע שאינו לבן מציל מטומאת כתמים, אף אם ניתן לזהות שהכתם הוא דם.

ג. בבגד שקוף

על פי השיטה המקלה בכל כתם הנמצא על בגד צבעוני, גם אם הבגד בהיר, יש לעיין בגדרו של בגד שקוף ביחס להיתר זה: האם ההיתר הוא כי הבגד אינו לבן, ואז נוכל להיתר גם בגד שקוף, שהרי אינו לבן, או שמא ההיתר הוא לבגד צבעוני, ובגד שקוף אינו צבעוני. מלשון הברייתא:

תנו רבנן, בגד **צבוע** – מטמא משום כתם, רבי נתן בר יוסף אומר: אינו מטמא משום כתם.¹⁹

נשמע שההיתר הוא בבגד צבוע דווקא. אך מלשון הרמב"ם²⁰ אפשר להבין אחרת, ואלו דבריו:

כתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה טהור ואינה חוששת לו, כיצד... שכל שאינו מקבל טומאה לא גזרו על כתם שימצא בו, ולא במקבל טומאה **אלא אם כן היה לבן**, אבל כלי צבעונין אין חוששין לכתם הנמצא בהן, לפיכך תקנו חכמים שתלבש האשה בגדי צבעונין כדי להצילה מדין הכתמים.

משמע מדבריו שגזרת כתמים שייכת רק אם הבגד לבן. כך ניתן ללמוד גם מדברי רש"י,²¹ שפירש את דברי הגמרא שיש לעשות את הבדיקות דווקא במטלית לבנה, כי 'מראות הדמים נכרים בה'. משמע שבלבן דווקא אפשר לזהות את הצבע. מעבר לדיון בעצם הגדר של ההיתר כנ"ל, לכאורה ניתן לומר מצד הסברה שכתם הנמצא על בגד

14. נידה שם.

15. חכמת אדם, כלל קיג סעי' י.

16. ראה משנה נגעים פי"א מ"ג. בשו"ת שואל ומשיב, סי' שסב, משמע שלומדים דין כתם מדין טומאת נגעים שבבגד לבן יהיה ניכר צבע הדם. בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' כג, הבין שמקור דבריו הוא סמיכות דין בגד צבעוני לדין דבר שאינו מקבל טומאה בשו"ע, יו"ד סי' קצ סעי' י, עיין שם בהמשך דבריו שדוחה את דברי החכמת אדם.

17. שו"ת שבת הלוי, ח"ב סי' פז; שערי אורה עמוד 83; אך ראה להלן מדברי רש"י עצמו שמשמע שדווקא בבגד לבן גזרו.

18. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' כג.

19. נידה סא ע"ב, ראה לעיל.

20. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ז.

21. רש"י, נידה כ ע"א ד"ה מטלית לבנה.

שקוף, צבעו מושפע מהרקע שיש מאחורי הבגד ומקשה על זיהוי הצבע, ולכן יהיה שייך לקטגוריה של בגד צבעוני, כי הכתם אינו ניכר עליו בבירור.²² אמנם מכיוון שאפשר להבחין אם הרקע לבן, יש מקום לומר שישנה חובה לברר את צבעו של הכתם על רקע לבן, ואז נגדיר את הבגד השקוף כבגד לבן.²³ כמו כן, לפי השיטה שלא גזרו טומאת כתמים על בגד צבעוני, מכיוון שלומדים מטומאת נגעים שאינה קיימת בבגד צבעוני, יש מקום להקל גם בבגד שקוף. הטעם להקל בבגד צבעוני נלמד מכך שבתורה נאמר צמר ופשתים, ופשתן מעצם ברייתו מופיע דווקא בצבע לבן ולא בצבע אחר.²⁴ בדומה לכך, פשתן אינו מופיע בטבע גם בגוון שקוף.

סיכום

למעשה, מכיוון שמדובר בשאלה השנויה במחלוקת ויש לה צדדים לכאן ולכאן, והלכה היא ש'בכתמים שומעים להקל',²⁵ נראה שהמקל יש לו על מי לסמוך.²⁶



22. בספר מעין אומר, ח"ז הלכות נידה סי' קנז, מובאת שאלה על כתם שנמצא במים של השירותים, ואחת הסברות שהובאו שם להקל היא הבעיה לזהות אם אכן זה צבע של דם.
23. כך הורו לי למעשה הרב יעקב אריאל והרב דוב ליאור.
24. בניגוד לצמר שיכול להיות גם בצבעים אחרים. ראה תורת כהנים (תזריע פרשת נגעים פי"ג ג-ד).
25. רא"ש, נידה פ"ט סי' א.
26. וכן הורה לנו להקל בתשובה בעל שו"ת ארחותיך למדני.



עצי המערכה בשרפת הפרה האדומה

שרפת הפרה האדומה נעשית על גבי מערכת עצים בהר הזיתים, נוכח פתח אהל מועד, כמתואר במשנה (פרה פ"ג משניות ח-ט). יש לברר את הלכות העצים המשמשים למערכה זו, בהשוואה להלכות המערכה שעל גבי המזבח במקדש.

א. מקור הכספי

ה'חזון איש' (פרה סי' ח ס"ק טז) כתב: 'ומסתמא העצים באין מתרומת הלשכה'. לא ברור אם כוונתו לומר דין, שחובה לקחתם מן ההקדש, או שאין זה אלא היתר, שאף הם בכלל צורכי הקרבן ומותר לקחתם מתרומת הלשכה, וממילא יש לומר שכך נהגו.¹ לענ"ד מלשונו נטה יותר להשתמע שמצד המציאות מסתמא כך הוא (זוהי משמעות 'מסתמא' בלשון ה'חזון איש' ברוב המקומות כולם), ולא שמסתמא כך הדין שחובה שיבואו מתרומת הלשכה. וכך מסתבר: הרי המקור לדין שעצי המזבח הם של ציבור הוא מהיקש למזבח,² ולא מהיקש לקרבן. אם כן, מניין נאמר שעצי הפרה, שאינם על גבי המזבח, יהיו של ציבור דווקא? ולשון הספרי זוטא (במדבר יט, ה): 'ישרוף – את שהוא רוצה לשרוף ישרוף', ומשמע שלא נאמרה הלכה כלשהי לגבי קדושת העצים. כמו כן משמע מפשטות המשנה והרמב"ם, שלא הזכירו דין זה. אם עצי המערכה בפרה היו זהים לעצי המערכה במקדש, יכולנו לומר שמן הסתם לקחום מלשכת דיר העצים, ואם כן סתמם כפירושם שהם עצי הקדש; אך הרי רשימת העצים אינה זהה,³ ואם כן אדרבה, סתמם כפירושם שאינם עצי הקדש. כמו כן עולה מפירוש 'תוספות אחרות' על הספרא, שעצי המערכה בשרפת הפרה אינם צריכים להיות של קודש, ראה להלן על עצים מתולעים. ב'פרת חטאת'⁴ כתב שגם עצי המערכה צריכים להיות מתרומת הלשכה, שהרי גם אפרם

1. כיוצא בזה מצאנו בשרפת פסולי המוקדשין, שכשרה בעצי ההקדש אבל אין דין לשרוף בהם דווקא, עיין תוס', פסחים פא ע"ב ד"ה נטמא, וב'תוספות אחרות', ויקרא חובה פרק ה: 'ולא כהי נקט מעצי המערכה דהבשר נמי קודש וליכא מעילה בשריפה הבא בשבילו, אבל כל עצים כשרין למערכתה, אפילו אינן מעצי המערכה'.
2. מנחות כב ע"א.
3. השווה תמיד פ"ב מ"ג ופרה פ"ג מ"ח.
4. פרת חטאת, עמ' סב-סג ועמ' קנב.



כשר.⁵ וביאר לפי זה את דברי רש"י⁶ שהכהן השורף מסדר את המערכה אחרי טבילתו,⁷ משום שהעצים קדושים ומקבלים טומאה משום 'חיבת הקודש', ורק מי שנטהר לחטאת רשאי לעסוק בהם. אולם ראה להלן במה שהערנו על דבריו בעניין הסידור ובעניין טומאת העצים ובביאור דברי רש"י אלו.

ב. עצים משומשים ומתולעים

בעצי המערכה במקדש נאמרה הלכה שהעצים לא היו בשימוש להדיוט, וכן שלא יהיו מתולעים.⁸ מפני שהם כעין קרבן. לא מצאנו הלכות אלה לגבי שרפת הפרה. ב'אור יקרות'⁹ הסתפק בדיון עצים המתולעים בפרה, ולענ"ד הדבר פשוט להיתר, מכיוון שלא מצאנו שעצי הפרה יהיו כקרבן, כפי שהתבאר לעיל, וגם במשנה לא הוזכר עניין זה. גם מצאנו במפורש באחד הקדמונים, בעל 'תוספות אחרות' על הספרא,¹⁰ שבשרפת פסולי המוקדשים, אפילו אלו הנשרפים בעזרה, לא הקפידו על עצים שאינם מתולעים, ומדבריו שם עולה בבירור ששרפת הפרה האדומה קלה, מבחינת העצים הדרושים לה, משרפת פסולי המוקדשים. הוא מסביר שבשרפת פסולי המוקדשים בעזרה יש דין ב'עצים', ואילו בשרפת 'פרים הנשרפים' אין צורך ב'עצים', ואפילו קש וגבבה כשרים. עוד כתב לדקדק מהמשנה בפרה (פ"ד מ"ג) ששרפת הפרה האדומה אמנם אינה טעונה 'עצים' אבל שרפתה בסידור ומץ פסולה, והסביר טעמו של דבר, שהיא נלמדה משריפת 'פרים הנשרפים'. ברור, אפוא, שלדעתו העצים בפרה אדומה לא הושוו כלל לעצי המזבח, ואף המתולעים כשרים בהם.

ג. סידור המערכה – מתי ועל ידי מי?

מלשון המשנה (פ"ג משניות ז-ט) משמע שמערכת העצים הייתה מסודרת עוד טרם בואו של הכהן השורף עם הפרה:

וזקני ישראל היו מקדימים ברגליהם להר המשחה ובית טבילה היה שם ומטמאים היו את הכהן... סמכו ידיהם עליו ואומרים לו אישי כהן גדול טבול אחת, ירד וטבל ועלה ונסתפג, **ועצים היו מסודרים שם**: עצי ארזים וארנים וברושים ועצי תאנה חלקה, ועושין אותה כמין מגדל ומפתחין בה חלונות וחזיתה מערבה. כפתוה בחבל של מגג ונתנוה על גב המערכה...

וכך מסתבר, מפני שסידור המערכה איננו חלק ממעשי הפרה, ואין זה משנה מי יעשנו, וממילא אין טעם שרק כאשר הכהן יגיע יתעכבו בסידור המערכה. ולשון ה'חזון איש'

5. רמב"ם, הל' פרה פ"ג ה"ג.
6. רש"י, זבחים כא ע"א ד"ה והא פרה.
7. ראה להלן: סידור המערכה – מתי ועל ידי מי.
8. רמב"ם, הל' איסורי מזבח פ"ה ה"ג; שם, פ"ו ה"ב.
9. אור יקרות, על מסכת פרה, עמ' עה.
10. תוספות אחרות, ספרא, ויקרא חובה פרק הו, מהדו' פרידמן עמ' קסו.



(פרה סי' ח ס"ק כא): 'מסדר המערכה, שהוא קודם שחיטה, ודאי **לאו כלום עבד'**. ראה לדבר מהברייתא ביומא (מב ע"ב) המפרט את מעשי הפרה ומבארת מה מהם כשר ביום בלבד ומה כשר אף בלילה, וסידור המערכה לא הוזכר שם כלל. אולם רש"י (זבחים כא ע"א ד"ה והא פרה) כותב:

וטבילה זו בהר המשחה היתה, והכי תנן לה במסכת פרה (פ"ג מ"ו), ואחר **טבילתו**

מיד הוא מסדר מערכתה ושורפה, אלמא אחר הקידוש הזה היתה.¹¹

משמע שרצונו לומר שהכהן עצמו סידר את המערכה, וזהו חלק ממעשי הפרה אחרי טבילתו. עניין זה מופיע גם בפיוטו של הקליר לפרשת פרה 'אמרה סנונה': 'נחץ טבול שנית... סדר מערכת ולא שהה'.¹² וצריך ביאור: מה טעמו של דבר, וכיצד ליישב זאת עם לשון המשנה?

נראה שלדעת רש"י כאשר הכהן בא להר המשחה, העצים היו מסודרים בערמה ומוכנים לקראת סידור המערכה, כדקדוק לשון הרע"ב: 'עצים – לעשות מהן מערכה לשריפה מסודרים שם'.¹³ מקור דברי הרע"ב בהגהה בפירוש הר"ש (מהדו' הר"ש השלם עמ' כד): 'ועצים – לעשות מהן מערכה לשריפה. מסודרים שם – **וחולק המערכה לשתיים**'. ביאור הדברים (כפי שהעיר המהדיר), לפי הר"ש הוא שהמילה 'חלקה' אינה תיאור לעצי התאנה¹⁴ אלא פועל, 'חלקה' לערמת העצים לשתיים; וכך מדוקדקת לשון הרע"ב: 'פותחין בהן חלונות להכניס בהן האש להבעיר העצים'. ייתכן שלדעתם אין זה מסתבר שהעלו את הפרה לראש המערכה העשויה כמגדל, אלא העמידו אותה על שכבת עצים נמוכה והקימו משני צידיה מגדלים מרובי עצים, וכך האש שולטת בה היטב.¹⁵ כך ניתן להבין גם מתרגום יונתן (במדבר יט, ג): 'ויסדר חזור חזור לה סידורי קיסין דתיניא'. מכל מקום לענ"ד קשה להלום ביאור זה למשנה: אם 'חלקה' הוא פועל בלשון יחיד, ומכוון לכהן השורף, הרי המשנה ממשיכה מיד לתאר את הפעולות בלשון רבים:

11. ביאור דבריו: הגמ' שם דנה אם מי שקידש ידיו ורגליו ואח"כ נטמא צריך לקדש בשנית, ומביאה ראה: 'ת"ש: פרה – רבי חייא ברבי יוסף אמר: מקדש בכלי שרת בפנים ויוצא, ורבי יוחנן אמר: אפילו בחוץ, ואפילו בכלי חול, ואפילו במקדה של חרס; והא פרה דטמוי מטמין ליה, דתנן: מטמין היו הכהן השורף את הפרה ומטבילין אותו... שמע מינה, לא פסלה בה טומאה'. ניתן להבין שראיית הגמ' היא רק מר' חייא בר יוסף, הסובר שהקידוש היה במקדש ואח"כ הכהן יוצא להר המשחה ושם מטמאים אותו (שהרי לא ייתכן שבהיותו טבול יום ישוב למקדש ויקדש). אולם רש"י חותר לומר שהראיה היא גם מר' יוחנן, הסובר שהקידוש היה בחוץ, מפני שבהכרח הקידוש קדם לטבילה, כי בסדר המעשים הכהן הטובל ניגש מיד לסידור המערכה, ולא מצאנו שמקדש ידיו ורגליו (קרי אורה; אם כי הקידוש לא הוזכר כלל בסדר המעשים בפרק ג).

12. כיוצא בזה מצאנו במקומות נוספים בענייני פרה אדומה, שרש"י מסתמך על פיוטי הקליר.

13. עי' חוקת הפרה, פ"ג ה"ב, 'מקורך ברוך' ס"ק יז.

14. כפירוש הרמב"ם: 'ועצי תאנה חלקה – עץ של תאנה חלק, ולא התנה במיני הארז שיהיו חלקים מפני שהם כך'.

15. הרמב"ם פירש: 'כמין מגדל, רוצה לומר שיהא שפולו רחב וכל שעולה הולך וצר', וכמבואר בב"מ כה ע"א לדעת ר' חנינא, ששלושה מטבעות 'כמגדלין' היינו שלושה מטבעות בקוטר שונה, הרחב למטה והצר למעלה. צורה זו מתאימה לעליית הפרה על גבי המערכה. אולם לדעת ר' יוחנן בב"מ שם, על פי פירוש הנמוק"י, יג ע"ב, והתורת חיים, גם מטבעות שווים בקוטרם המונחים זה על גבי זה הם 'כמגדל'.



'ועושין... ומפתחין... כפתוה... ונתנוה...'. קושי נוסף, שלא הוזכר את מה חלק הכהן, ולכאורה לפי הלשון לעיל 'עצים היו מסודרים', היה מתאים לומר 'חלקם'. אמנם בהמשך נאמר: 'ועושין אותה כמין מגדל ומפתחין בה חלונות וחזיתה מערבה' ביחס למערכה, הגם שלא הוזכרה בפירוש, אך קיומה של המערכה מובן מאליו, מה שאין כן לגבי 'חלקה', שאינו מובן כל כך לפירוש הר"ש, שכן לדבריו בשלב זה המערכה עדיין אינה קיימת כדי לחלקה, ואין כאן אלא ערמת עצים. ועוד: אם 'חלקה' אינו מתייחס לתאנה, מדוע נאמר 'עצי ארזים וארנים וברושים ועצי תאנה חלקה'? כמו כן, כפיתת הפרה בחבל לשם נתינתה על גב המערכה מוכיחה שאכן נדרש מאמץ להעלותה. ויותר מפורש הדבר בתוספתא (פ"ג ה"ט):

כפתוה בחבל של מגג ונתנוהו על גבי המערכה, ויש אומרים: מיכני היתה עולה. ר' אלעזר בן יעקב אומר: כבש עושין לה שהיתה עולה בה. מתברר, אפוא, שאין כאן אלא מבנה אחד של מערכה והפרה נתונה בראשו, ו'חלקה' הוא תיאור לתאנה, וממילא מתברר שאין כוונת המשנה שהכהן השורף היה שותף בהכנת המבנה. גם בדעת רש"י בזבחים ייתכן שאין כוונתו לומר שהכהן עצמו מסדר את המערכה, אלא עיקר דבריו לומר שלא הוזכרה במשנה שום פעולה בין הטבילה לבין שחיטת הפרה מלבד עניין העצים, ואם כן **לכל היותר** היה שם סידור מערכה **בהנחיית** הכהן, אבל לא קידוש ידיים ורגליים.

ד. קבלת טומאה בעצים

בגמרא בכמה מקומות נדרש 'והבשר' – לרבות עצים ולבונה, שאף בהם יש טומאת אוכלין, מכוח 'חיבת הקודש'.¹⁶ ובגמרא (מנחות קב ע"ב) מצאנו את המושג 'חיבת הקודש' גם לגבי פרה אדומה.¹⁷ מצירוף הדברים לכאורה יש מקום לומר שגם עצי המערכה לפרה אדומה יקבלו טומאת אוכלין, וכן כתב בספר 'פרת חטאת'.¹⁸ וביאר לפי זה את דברי רש"י הנ"ל, מהם משמע שרק הכהן השורף את הפרה מסדר את המערכה, והטעם, לדבריו, שרק הטהור לפרה רשאי לעסוק בכך, כדי שלא יטמא את העצים. זהו חידוש גדול ורב משמעות הלכה למעשה, שכן הוא מצריך את כל העוסקים בעצים – בחטיבה ובהובלה ובסידור המערכה – להיות טהורים הם וכליהם בטהרת חטאת. אחר העיון, לענ"ד אין מקום לסברה זו, מכמה צדדים:

א. לעניין דברי רש"י שהכהן מסדר את המערכה, הרי נימוק זה של טומאת העצים אינו מספיק לבאר מדוע דווקא הכהן השורף מסדר אותה: וכי רק הכהן השורף היה טהור

16. חולין לו ע"ב ומקבילות.

17. הגמ' שם אומרת שאע"פ שלדעת ר"ש 'כל העומד לישורף כשרוף דמי', ואם כן לכאורה אין מקום לטומאת אוכלין בפרה, מפני שהיא עומדת להישורף והיא כעפר, מ"מ היא מקבלת טו"א משום חיבת הקודש. בתוס' בסוטה כה ע"ב (ד"ה לאו כגבוי) כתבו שגם רבנן דר"ש זקוקים לסברת חיבת הקודש לעניין טומאת אוכלין בפרה, כדי שלא לומר בה 'כתותי מיכתת שיעוריה', ועיין רש"ש שם.

18. פרת חטאת, עמ' קנב.



לחטאת? והלוא היו עימו לפחות כמה טהורים שאספו את האפר. ועוד, מהמשנה ברור שהעצים למערכה היו מונחים במקום לפני כן, ולכל היותר הכהן רק סידר אותם, ואם כן מה הועילו חכמים בתקנתם? (אלא אם נחדש שאע"פ שנתקדשו, אין חיבת הקודש חלה עליהם אלא משעת הסידור). וראה לעיל מה שהתבאר בדברי רש"י הללו.

ב. כפי שהתבאר לעיל, נראה שמן הדין העצים אינם צריכים להיות של קודש כלל, אלא שמותר להביאם מתרומת הלשכה. ממילא מסתבר שאפילו כאשר הובאו מן הלשכה, לא נאמר בהם עניין 'חיבת הקודש'.

ג. אפילו לפי הדעה ש'חיבת הקודש' בעצים ולבונה היא מדאורייתא, בעצים שלא נתקדשו בכלי שרת אינה אלא מדרבנן.¹⁹ אמנם לגבי הפרה עצמה נאמר עניין חיבת הקודש אע"פ שאין בה כלי שרת, כי היא כעין עבודה.²⁰ מכל מקום לגבי העצים מסתבר שחכמים גזרו כך רק על אלו שעתידיים לעלות למזבח ואף להתקדש בכלי שרת (דהיינו הקורדום לשיפוי הגזירין, או המחיתה לגחלים שיווצרו מהם),²¹ ולא גזרו על עצים שלא מיועדים למזבח כלל ולא עתידיים להגיע לכלי שרת.²²

ד. ראה לדבר מדברי התוספות על שיטת רבי שמעון (מנחות קא ע"ב) שאין טומאת אוכלין באוכל האסור בהנאה ('אוכל שאי אתה יכול להאכילו לאחרים'), אלא אם כן הייתה לו שעת הכושר לאכילה לפני שנאסר בהנאה. התוספות²³ כותבים שגם לדעת רבי שמעון יש טומאה בעולה ואימורים, אע"פ שהם אסורים בהנאה ולא הייתה להם שעת הכושר, והטעם הוא ש'אכילת מזבח שמה אכילה', והרי זה כעין 'אוכל שאתה יכול להאכילו'. והנה, בפרה אדומה מצאנו שר"ש (במנחות שם) נזקק לסברת 'שעת הכושר' כדי להחשיבה כאוכל (שהיא ראויה לפדותה אפילו לאחר שנשחטה על גבי מערכתה), ומכאן ששרפתה במערכה אינה בגדר 'אכילת מזבח'.²⁴ עוד הוכיחו התוספות שם שסברת 'חיבת הקודש' אינה מספיקה לר"ש להחשיב את מה שאסור בהנאה כמותר בהנאה.²⁵ מצירוף הדברים מתברר שלדעת ר"ש עצי המערכה בפרה, גם אם הם קדושים, אינם מטמאים טומאת אוכלין, כי אין בהם לא אכילת מזבח ולא שעת הכושר (שהרי

19. תוס', מנחות קא ע"א ד"ה אע"ג.

20. תוס', ב"ק עז ע"א ד"ה פרה, הראשון, וראה שם ד"ה פרה, השני, שהסתפקו אם זה מדאורייתא או מדרבנן, והדבר תלוי בפירוש הסוגיה במנחות קב ע"ב, ואכמ"ל.

21. עי"ש בתוס'.

22. ויש לציין גם לשיטת הראב"ד בפירושו לספרא בחוקותי פרשתא ד, ה, שעצים מתקדשים קדושת הגוף רק אם נחתכו בגודל אמה על אמה, כמקום המערכה במזבח הנחושת.

23. תוס', מנחות שם ד"ה פיגל במנחה וחולין פא ע"א ד"ה עולה.

24. באחרונים דנו בשאלה אם הפרה נחשבת 'אכילת מזבח' לעניין מחשבת פיגול, עיין פ"ד מ"ג ובר"ש, דבר אברהם ח"ב סי' ו' אותיות ט-יא וחזו"א, פרה סי' ח סק"כ. ויש לציין שהתוס' בחולין ומנחות הנ"ל הם מבית מדרשו של הר"ש.

25. תוס' מוכיחים זאת מהדין שמנחה שהתפגלה ולא הייתה לה שעה"כ אין לה טו"א לדעת ר"ש, כמבואר בגמרא שם, אע"פ שבשעה שהתקדשה בכלי הייתה ראויה להקרבה ויש בה 'חיבת הקודש' (ומכל מקום אין זו 'שעת הכושר' לאכילת מזבח עד שתיקמן, ואז כבר התפגלה, ראה בקרן אורה שם). כיו"ב הוכיחו תוס' בב"ק עז ע"א ד"ה פרה, הראשון, מהצורך של ר"ש לסברת 'שעת הכושר' כדי לנמק את טומאת האוכלין בפרה אדומה, אע"פ שגם בה יש חיבת הקודש, כנ"ל.



מעולם לא היו ראויים לאכילה, ולפני שהתקדשו, או אחרי שיפדו, בוודאי אינם מקבלים טומאה, שכן אז אין בהם 'חיבת הקודש' כלל).

ומרבי שמעון נשמע גם לדעת חכמים: רבי שמעון²⁶ מונה את איסורי ההנאה שבהם לדעתו אין טומאת אוכלין, וטורח²⁷ להוציא מכללם את הפרה האדומה, שמקבלת טומאת אוכלין כי הייתה לה שעת הכושר לאכילה, ואילו עצי מערכתה לא הוזכרו ברשימה זו. משמע שבהם אין לו כל מחלוקת עם חכמים, מפני שגם הם מודים שאין בהם טומאת אוכלין, ולא משום איסור ההנאה שבהם, שלדעתם אינו מעלה ואינו מוריד, אלא שבכלל לא שייכת בהם טומאת אוכלין.

ה. יש לצרף לעניין זה כמה שיטות ראשונים מקלות בדין 'חיבת הקודש' בכלל, או בעצם ובפרה אדומה בפרט:

1. כאמור, לדעת התוספות עצים שלא נתקדשו בכלי שרת, 'חיבת הקודש' בהם היא רק מדרבנן. מצטרפת לזה שיטת הרמב"ם שכל עניין 'חיבת הקודש' הוא מדרבנן.²⁸ ושיטת רש"י ש'חיבת הקודש' בעצים ולבונה היא מדרבנן.²⁹ ושיטת תוס' במנחות (כא ע"א ד"ה יצאו) שאמנם הריבוי לטומאת העצים הוא מדאורייתא, אך דווקא לדעת רבי, הסובר שהם כקרבן ואין להם פדיון, ובדבר שיש לו פדיון אין 'חיבת הקודש' מדאורייתא.

2. שיטת הרמב"ם³⁰ שפרה אדומה אינה נטמאת טומאת אוכלין, אלא אם כן חישבו עליה לאכילה, ו'חיבת הקודש' לא מועילה לטמאה כשאינה מיועדת לאכילה.³¹ אם כן, גם בעצי מערכתה אין טומאת אוכלין כלל, שהרי אינם מיועדים לאכילה. וראה גם את לשון הרמב"ם³² שמנה את איסורי ההנאה שמיטמאים טומאת אוכלין (דלא כר' שמעון) ובהם 'בשר פרה אדומה', ואת העצים לא הזכיר.

3. שיטת התוספות בחגיגה³³ שטומאת העצים היא דווקא כשהוכשרו במים. מכל הטעמים הללו נראה בבירור שבעצי המערכה בפרה אין טומאת אוכלין משום 'חיבת הקודש'. ומכל מקום עדיף שלא לשוטפם, כדי להרוויח את שיטת התוספות בחגיגה.

מטעם אחר היה מקום לומר שהעצים יקבלו טומאת אוכלין, משום ש'סופם לטמא טומאה חמורה' כשיהפכו לאפר ויהיה דינם כאפר הפרה המטמא. אולם מצאנו שדין 'סופו לטמא טומאה חמורה' אינו מועיל להפוך את מה שאינו אוכל לאוכל,³⁴ שהרי נבלת

26. בתוספתא עוקצין פ"ג ה"ב, שהובאה למקוטעין במנחות קא.

27. בתוספתא פרה פ"ז ה"ט.

28. רמב"ם, הל' טומאת אוכלין פ"י ה"ז, והל' איסורי מזבח פ"ו ה"ח; וראה שערי היכל זבחים מערכה קז.

29. עי' רש"י, זבחים מו ע"ב ד"ה לפסולא, אך עיין שערי היכל שם, הערה 15.

30. רמב"ם, הל' טומאת אוכלין פ"ג ה"ג.

31. דיון בזה במראה כהן, זבחים קה ע"ב ובמקדש דוד, קדשים סי' לז, א.

32. רמב"ם, הל' טו"א פ"א הכ"ה.

33. תוס', חגיגה כג ע"ב ד"ה והא.

34. תוס', ב"ק עז ע"א ד"ה פרה, השני.



עוף טהור אינה מטמאת טומאת אוכלין בלא מחשבה,³⁵ וכן דעת רבנן דרבי מאיר על שער המשתלח, שמפני שהוא חי אינו אוכל, ואין בו דין 'סופו ליטמא טומאה חמורה'.³⁶

סיכום

ניתן להביא את העצים מתרומת הלשכה ('חזון איש'), אולם מסתבר שאין זו חובה. כמו כן אין צורך להקפיד שהעצים לא יהיו משומשים ומתולעים כפי שמקפידים בעצי המערכה במזבח ('תוספות אחרות'). גם כאשר הביאו את העצים מתרומת הלשכה, מסתבר שאינם מקבלים טומאה מחמת 'חיבת הקדש'. מכל מקום, עדיף שלא לשטוף אותם במים, כדי שטהרתם תהיה בטוחה יותר.

סידור המערכה נעשה עוד לפני הגעת הכהן והפרה להר המשחה. אמנם יש מפרשים שנראה מדבריהם שסידור המערכה נעשה אחרי הגעתם, ופירשו שאז חולקים את המערכה לשניים ומעמידים את הפרה בתווך, אולם פירוש זה למשנה אינו מתיישב יפה בפשט המשנה והתוספתא.



35. טהרות פ"א מ"א.

36. ע"י זבחים קה ע"א ורש"י ד"ה אמרי במערבא ושערי היכל שם מערכה רעה.



תגובות

פתיחת דלת באמצעים אלקטרוניים / הרב פרופ' דרור פיקסלר

במאמרו¹ אסר הרב יהודה הלוי עמיחי (היה"ע) ליצור שדות מגנטיים ולשחררם במטרה לפתוח דלתות בשבת ויו"ט, והוסיף וטען שבוודאי הדבר אסור אם הפעולה נעשית באמצעים אלקטרוניים. במאמר מוסגר אבקש לציין כי לא קיים מושג של שחרור שדה מגנטי.

ברם, בפתיחת המאמר הוא מזכיר את מאמרו של ידידי הרב אלי רייף ואת דבריו של מו"ר הגרנ"א רבינוביץ² המתירים פתיחת דלתות מגנטיות, אך הוא כלל אינו מתייחס להוכחותיהם. איך אפשר לאסור אם לא דנים בשיקולי ההיתר?

לגופם של דבריו אבקש להעיר את הדברים הבאים:

1. היה"ע אמנם ביקש שלא לתאר את המערכת המדוברת והפנה למאמרו של הרב רייף, אך למרות זאת בדבריו יש אי דיוק משמעותי להלכה: הוא כתב שכדי לגרום לדלת להינעל מחדש, יש צורך בהכנסת הכרטיס לחריץ שיש בדלת ובהוצאתו. ברם, כל המערכת המדוברת היא בטכנולוגיית RFID שאין בה הכנסה והוצאה של כרטיס אלא קירוב בלבד של כרטיס לקורא הכרטיסים. מערכת שבה הכנסת כרטיס לחריץ פותחת את מנגנון הדלת אינה מערכת הפועלת על שדות מגנטיים. לדיון בדלת זו ראה דבר מו"ר בשו"ת שיח נחום סי' כה.

2. היה"ע האריך בנושא 'מכה בפטיש' וקישר בין מגנט חפץ להפעלת שעון העובד על קפיץ. ברם, נראה שגם בנושא זה לא ראה את מה שטענו בנושא זה ממש במאמר שפורסם ב'המעין'³ ועסק ביחס להגדרת מלאכת 'מכה בפטיש' והקשר לחשמל בשבת, או שבחר שלא להתייחס לטענות אלה. עיקר הטענות:

א. נחלקו האחרונים אם מותר להפעיל בשבת שעון (הפועל על קפיץ) שעצר מלכת. יש שטענו⁴ שיש בכך איסור תורה משום 'מכה בפטיש'; אך יש מהאחרונים שטענו⁵ שהדבר מותר לכתחילה. ברם, נראה להסביר שלמעשה אין מחלוקת מהותית בשיטות האחרונים, אלא דרכים שונות להבנת המציאות.⁶ אם תפקיד השעון בדורות הקדמונים היה כמו בתקופתנו – להראות כל הזמן את השעה, ובזמן שאינו מראה את השעה הרי הוא מקולקל – הרי שניתן להצדיק את שיטת הפרי מגדים 'וחיי אדם' שיש בכך 'מכה

1. אמונת עתיך 119 (תשע"ח) עמ' 129–133.

2. אמונת עתיך 112 (תשע"ו) עמ' 113–123 ומכתב הרב רבינוביץ, שם עמ' 124–126.

3. המעיין, נד, ג (תשע"ד) עמ' 67–78.

4. פרי מגדים, סי' שח אשל אברהם ס"ק עח; חיי אדם, כלל מד סעי' יט.

5. שו"ת פנים מאירות, ח"ב סי' קכג; שו"ת שאילת יעבץ, ח"א סי' מא ד"ה וגדולה.

6. בשנת 1675 רושם כריבטין הוגינס פטנט על שעון כיס. הרב מאיר בן יצחק איזנשטט, בעל הפנים מאירות, נולד עוד קודם לכן. גם רבי יעקב ישראל בן צבי אשכנזי עמדין היה מבוגר מהחולקים עליו, ובחיוויו אף המציאו את שעון הכיס.

בפטיש' בתיקונו.⁷ ברם, אם כל תפקיד השעון הוא לעורר או לפעול רק לפרקים, ובזמן שלא מבקשים לעורר אין הוא בשימוש כלל – הרי אם אינו פועל אין בכך קלקול. כאשר מבקשים להפעיל את יכולת המעורר שבשעון, אין בכך תיקון כלי אלא הפעלה בלבד, ולכן ה'פנים מאירות' ו'שאלת יעבץ' התירו. ייתכן כי במציאות זו גם החולקים יודו לדעתם. ניתן לומר כי למעשה הם נחלקו בדרך השימוש בשעון (כמראה שעות קבוע או רק כשצריך בו), ולכן הגיעו למסקנות שונות, אך כולם מסכימים לעיקר הדין בהגדרת 'מכה בפטיש'. אם כן אין מקום לנסות לטעון שאם אסרו להפעיל שעון יהיה אסור להפעיל שדה מגנטי, ולא קרב זה אל זה.

ב. לא ניתן לשייך מגנט חפץ לאיסור 'מכה בפטיש' מכמה סיבות: (1) המגנט אינו מתקן דבר בגוף החפץ, והחפץ נשאר כמו שהיה בתחילה;⁸ (2) פעולת המגנט באלקטרומגנט (שכל הזמן מתחיל ומפסיק) היא רק בגדר הפעלה ולא חידוש בחפץ; (3) אין יפוי של המכשיר ולכן גם אין השלמת מלאכה; (4) המגנט אינו תמידי בחפץ, ותלוי בהמשך הספקת הזרם החיצוני; (5) הפעלת המכשיר אינה פעולת אומן, והכול בגדר שימוש בלבד ולא בגדר יצירה.

3. היה"ע מגייס את הרב פרופ' לב לשיטתו שיש איסור ביצירת שדות מגנטיים, אך דברי הרב לב היו על הפיכת חומר למגנט באופן קבוע ולא ביחס לאלקטרומגנט. אמת, לקיחת חומר שאינו מגנטי והפיכתו למגנט קבוע יש בה משום יצירה חדשה, גם אם החושים אינם יכולים להרגיש מגנט, אך זה לא קשור כלל לדלתות מגנטיות, ודעת ה'מערכי לב' ביחס לשדה מגנטי מפורשת בנספח ג⁹ ובנספח ד¹⁰ להיתר גמור.

4. אחר כך דן היה"ע באיסור 'מוליד' בדבר העומד לפירוק, וערבב בין חידושו של ה'בית יצחק' ובין שיטתו של ה'חזון איש'.¹¹ ה'חזון איש' כלל לא חשש ל'מוליד'. הוא חידש את דין 'בונה' במעגל חשמלי, אך סבר שאין בו איסור 'מוליד'. המחלוקת שלו עם הגרשז"א ביחס לדבר שמתמידים בהפעלתו ובהפסקתו היא ביחס ל'בונה' ולא ביחס ל'מוליד' כלל! כמו כן במקרה של הדלת המגנטית נראה כי יודה ה'חזון איש' שאין כלל איסור. ה'חזון איש' מתיר (וכנראה שאף איסור דרבנן אין כאן) לעשות פעולה על ידי האדם שגורמת ליצירת מעגל חשמלי שגורם לפעולה שאין בה מלאכה. למשל אם אדם מסובב ידנית מערכת המייצרת חשמל ומפעילה מאוורר, הרי הדבר מותר לכתחילה. וכך כתב ה'חזון איש' (במכתבו השני לגרשז"א):¹²

7. יצוין כי רבים מהאחרונים חלקו על סברתם ולמעשה לא אסרו מדין תורה (ויש אף שהתירו) כינון שעון קפיץ בשבת, אף אם אינו פועל כלל, ראה שו"ת היכל יצחק, או"ח סי' מג; שו"ת שער שלמה, סי' צג; שו"ת כתב סופר, או"ח סי' נה; שו"ת יביע אומר, חלק ו או"ח סי' לה.
8. על עניין זה תמה היה"ע, אך המעיין ביסודות דין מכ"פ רואה שיש דרישה שיהיה שינוי בחפץ.
9. מערכי לב, נספח ג, השפעת שדה חשמלי ושדה מגנטי עמ' מב-מה.
10. שם, נספח ד, פעולה באמצעות שדה מגנטי (עמ' מו-נא).
11. על שיטת החזו"א בנושא חשמל שאינו עושה מלאכה בשבת, ראה מה שכתבנו באמונת עתיך 98 (תשע"ג) עמ' 66–76.
12. מאורי האש השלם, ח"ב עמ' תקכא.



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

למעשה חידושו של ה'חזון איש' היה גדול. ייחוס איסור 'בונה' למעגל חשמלי הוא הרחבה גדולה מעבר למלאכת 'בונה' שבמשכן, אך גם ה'חזון איש' לא עשה הרחבה זו ככלל ובחן כל מקרה לגופו. כאשר מדליקים נורה (גם נורת לד שאין בה הבערה), הרי יש כאן איסור 'בונה' לדעת ה'חזון איש'.¹³ ודאי שבמקרה שסוגרים מעגל חשמלי לרגע קצר, וגם זה נעשה ברצון האדם – כדוגמת פעמון חשמלי המופעל בלחיצה או בקירוב הכרטיס לדלת מגנטית כנידון במאמר זה – הרי שאין במקרה זה לדעת ה'חזון איש' איסור 'בונה' כלל, כי זו פעולה שעושה בעל בחירה, והדבר מותר לכתחילה.

5. היה"ע הביא את דעת הגרשז"א שאין איסור במערכת שעושה את פעולתה מאה פעמים ביום, ואי אפשר לחשוב שיש איסור בפתיחת דלת חשמלית וסגירתה, כי זה שימוש ולא הולדה. ברם, בסוף ציין היה"ע שלהלכה סייג הגרשז"א את דבריו וכתב שאין להתיר אלא במקום צורך גדול. נכון שהוא כתב כך, אך דבריו היו ביחס לשימוש בטלפון. לשיטת הגרשז"א אין איסור בשימוש בטלפון, אך הוא למעשה לא התיר את זה. הוא לא הסתייג מיצירת שדות מגנטיים רגועים, וא"א ללמוד מדבריו על דלתות מגנטיות. אדרבה, ההסתייגות הייתה ביחס לשימוש בטלפון כי חשש שלא יבחינו בין טלפון לבין מערכות שיש בהן איסור תורה, אך כאמור אם בדלתות (כפי שפתח היה"ע את המאמר) אין כל חשש לאיסור תורה, הרי שהגרשז"א לא היה אוסר זאת.

6. כאמור הרוב המוחלט של המאמר הוא ביחס לשדה מגנטי, אך בשבע שורות בסיומו הוסיף היה"ע ואסר את כל המערכות החשמליות ללא נימוק וכדברי נביאות. הוא פתח בכותבו כי לדעת ה'חזון איש' יהיה כאן איסור תורה של 'בונה', אך כאמור לא היא. היה"ע הזכיר תשדורת בין קורא הכרטיסים ולבין הכרטיס, אך איזה איסור יש בתשדורת זו? בתפילה אנו משדרים כלפי בורא עולם, ובדיבור אנחנו משדרים למאזין לנו, ובשני המקרים הדבר מותר בשבת.¹⁴ רישום פעולה במחשב – איזה איסור יש כאן? היה"ע המשיך וחיידש איסור נוסף של 'בונה קובץ', וגם על איסור זה לא שמענו מעולם, מה גם שלמעשה כלל אין יצירת קבצים בפתיחת דלת מגנטית. לפיכך לפענ"ד נראה שאין איסור להיכנס ולצאת בשימוש בכרטיס ('מפתח דיגיטלי') או בלחיצה על הכפתור או המתג לניתוק הנעילה המגנטית. אבקש לסיים בדבריו של מו"ר:

13. כאשר מפעילים מעגל חשמלי שיכול מצד עצמו לפעול ללא הפסקה, אך האדם אינו מעוניין בכך – נראה כי לשיטת החזו"א אין בכך משום 'בונה' מהתורה.
14. השידור מהכרטיס עובד על עקרון השדה הקרוב שהוסבר בהרחבה במאמר המוזכר בהערה 2. אין כל מקור אנרגיה בכרטיס, ושידור שכזה מתבצע כל הזמן על ידי כל אדם.

אמנם בימינו אנו התקדם והתפשט יישום חשמל לסוגים שונים של אוטומציה, וזה מאפשר למנוע עשיית מלאכות בידיים... ובכך להשרות מנוחת שבת במעגלים רחבים. לפיכך, צריך עתה לזהות בדיוק יתר אלו שימושים בחשמל אין בהם איסור כלל ואפילו מדרבנן, ועל ידי כך תתרחב שמירת השבת.

תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי

אתיחס בתגובתי לטענות הרב פרופ' דרור פיקסלר. אצטט את טענות הרב פיקסלר לפי סדר כתיבתן, ולאחר כל טענה אכתוב את תגובתי.

א. 'איך אפשר לאסור אם לא דנים בשיקולי ההיתר?' – כל השיקולים במאמר דנים בצד האלקטרוני של הפעולה, אבל הדיון שלנו איננו על הצד האלקטרוני אלא על ההיבט העקרוני ביצירת שדה מגנטי, שהוא דיון מקדמי לשאלה האלקטרונית. אם המסקנה שעשיית הדבר אסורה, ממילא כל ההיתר לא קיים.

ב. מערכת שבה הכנסת כרטיס לחריץ פותחת את מנגנון הדלת אינה מערכת הפועלת על שדות מגנטיים – אין משמעות הלכתית לדרך שבה יוצרים או מבטלים את המגנט שבברזל.

ג. 'כאשר מבקשים להפעיל את יכולת המעורר שבשעון, אין בכך תיקון כלי אלא הפעלה בלבד, ולכן הפנים מאירות ושאלית יעבך התירו' – ה'פנים מאירות' ו'שאלית יעבך' לא התירו רק בשעון מעורר, אלא דנו במפורש בשעונים רגילים מראי שעות שעובדים כל היום, והם התירו זאת. לא מצאנו (מלבד ה'מנחת שלמה') שחילקו בין פעולה קבועה ומתמשכת של השעון לבין הפעלתו לצורך רגעי. ומכיוון שה'משנה ברורה', ס' שלח 'שער הציון' ס"ק טו, הביא את ה'פרי מגדים' ודחה דבריו, מוכח שלא קיבל את ההבחנה הזו אלא סבר כדעת האחרונים שיצירת דבר חדש היא האיסור, ואף שכל החלקים לפנינו ואין זה ככוס של פרקים.

ד. 'ודעת המערכי לב ביחס לשדה מגנטי מפורשת בנספח ג ובנספח ד להיתר גמור' – ב'מערכי לב' עמ' כו, כתב לעניין שדה מגנטי, וזו לשונו:

נראה לי שאותה הסברא של הבית יצחק של מוליד הנלמד ממוליד ריח יש לה גם תוקף במיגנוט חומר...

ברור שמוליד ריח הוא זמני, ובכל אופן הדבר אסור. יתר על כן הוסיף (שם, עמ' נא):
אם יבנה מכשיר בכוונה תחילה שתכלית המכשיר לעשות פעולות באמצעות שדה מגנטי, והפעולות מתוכננות ומסודרות, יחשב המעשה דרך מלאכתו...
ולא התיר אלא להגדיל ולהקטין את הזרם של המגנט ולא לעשות מגנט חדש שהוא יצירה חדשה, אפילו לפרקי זמן, אם מתוכנן לכך.

ה. 'נראה כי יודה החזון איש שאין כלל איסור. החזון איש מתיר... לעשות פעולה על ידי האדם שגורמת ליצירת מעגל חשמלי שגורם לפעולה שאין בה מלאכה' – ה'חזון איש' אומר ש'לא פועל כלום', אבל כפי שכתב לגבי השעון שהוא פעל ועשה דבר חדש, כן בנידון דידן שהוא יוצר מברזל מגנט. בכך ה'חזון איש' בוודאי אוסר.



ו. 'אך דבריו היו ביחס לשימוש בטלפון. לשיטת הגרשז"א אין איסור בשימוש בטלפון, אך הוא למעשה לא התיר את זה. הוא לא הסתייג מיצירת שדות מגנטיים רגועים – כבר המשיך הגרשז"א (מנח"ש עמ' עד):

וכע"ז מצינן בשאילת יעבץ הנ"ל דאע"ג שסובר דעריכת שעון בשבת דומה לפתיחת וסגירת מנעול דשרי, אפי"ה כתב שלמעשה נכון להחמיר מפני שנראה בעיני הבריות כמתקן כלי.

כל זה לדעת ה'שאילת יעבץ' שאין איסור במתיחת קפיץ, אבל לדעות שיש איסור, כפי שנקט ה'משנה ברורה' להלכה, ברור שיש לגזור, ולא שייך רק לחשש של תורה אלא גם לחששות של דרבנן. אין אנו מקלים כאן מחשש שאנשים יטעו להתיר ולחשוב שמותר לעשות כל צורכיהם בשבת בכרטיס מגנטי. על כן לא התירו אלא לצורך גדול או לחולה, ואין לפתוח דלתות בכרטיסים אלו, ועל ידי זה תתרחב שמירת השבת בישראל.



The development of the food industry and its implications for kashrut observers

Rabbi Tzvi Ben Reuven

In the food industry manufacturing process today, manufacturers make extensive use of thousands of food additives such as flavoring and fragrance agents, food coloring, preservatives, and more. Today, standard manufactured food products are made up of many components, each of which can comprise dozens of ingredients, something that makes kashrut supervision that much more complex. One of the most significant and prevalent additives is food coloring. Food manufacturers use food coloring derived from kerosene, coal, various insects, and synthetic materials that we wouldn't consider to be "food." The kashrut problems come into play when food coloring agents use insect gut, animal-derived fatty acids, flamingo feathers, grapes (posing the issue of *stam yeinam*, wine of gentiles), among others.

The *Minchat Yitzchak* discusses using insect-derived red food coloring in cases of significant monetary loss, and permitted it due to the principle of *sfek-sfeika* (a double halachic uncertainty): employing (1) the rule of *chazuta lav milta*, that is, even though you see the color in the food, it is not substantial; and it is nullified in a ratio of 1:60 (unlike flavorings or stabilizers, which are not nullified even in a ratio of 1:1,000). (2) The food coloring may be older than a year, in which case the insect is considered to be dust.

In Europe this food coloring is considered kosher, but only under regular kashrut certification. Even so, kashrut supervisors should verify that at least 12 months pass since the time of manufacture.

The articles also discusses stabilizers, flavoring and fragrance additives, preservatives, and more. In practice, it is important to purchase only products that are supervised by a reliable, well-known kashrut organization.

The possibility of insects hatching from eggs left in flour

Rabbi David Eigner and Rabbi Yoel Friedemann

Rabbi Yoel Friedemann discusses the ruling of the *Terumat Hadeshen* about the presence of insects in flour, and addresses the many halachic differences between the situation in the times of the *Rishonim* and the situation today in a halachic and practical sense. Today, after flour is milled in Israel it can safely be considered insect-free, but eggs certainly may be present.

Rabbi David Eigner discusses ways to ensure that eggs do not hatch in the flour. Since insect eggs are the size of grains of flour, there is no way possible to sift them out of the flour, and these eggs can go right through all of the siftings and develop into larvae after the flour is milled. For this reason, it is important to store flour in conditions that do not support insect development.

There are two main methods for storing flour so that it will be defined as flour that does not need to be sifted:

1. Refrigeration/freezing. Storage at a temperature that does not allow for unwanted organisms to develop. The advantage of this system is that insects are cold-blooded, that is, their blood temperature depends on environmental conditions. Under 15°C their developmental processes stop, while under 0°C they begin to die. For this reason, customers need to store the flour in low temperatures so insects do not hatch from the eggs, and it is recommended to freeze the flour first for a week. While taking flour out of the refrigerator for a few hours does not allow for eggs to develop, leaving flour at room temperature for more than 24 hours allows for development.
2. Storing the flour in a modified atmosphere. Removing oxygen from the product by creating a low atmospheric pressure (vacuum packaging); or alternatively, replacing environmental oxygen with a different gas—nitrogen or carbon dioxide—with the understanding that without oxygen, there is no life, and therefore organisms cannot develop. The success of this method depends on whether the packaging is completely sealed, and that there is less than 3% percentage of oxygen inside to ensure that any insects and eggs will die. When purchasing vacuum-packed items, customers should check the packaging to make sure it is sealed completely and not punctured in any way. It is recommended to refrigerate this flour as well.

"Healthy wine": a new challenge

Dr. Mordechai Shomron, agronomist

When one transgresses the prohibition of *kilei hakerem*, interplanting with vineyards, all of the produce is prohibited for consumption and benefit, and even the vineyard must be destroyed, as the verse states: "פֶּן תִּקְדַּשׁ הַמְּלָאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרַע וּתְבוֹאֶת" "... else the crop—from the seed you have sown—and the yield of the vineyard may not be used" (Duet. 22:9).

In the past few generations, and particularly in ours, we have merited to have plentiful, high quality vineyards growing both table and wine grapes all over Israel. The standard growing method for all vineyards until now has been cleaning out the entire area of all grasses and weeds, for various reasons.

In recent years a new trend developed of leaving weeds in the vineyard, or alternatively, planting certain cover crops alongside them for various ecological and agricultural reasons. This new approach clashes with the prohibition of *kilei hakerem*.

It is a biblical prohibition to plant vegetables, grains, or legumes alongside a grapevine, as it states: "לֹא תִזְרַע כְּרָמְךָ כְּלֵאִים" "You shall not sow your vineyard with a second kind of seed" (ibid.), and even if such crops sprouted on their own, it is prohibited to cultivate them. Crops generally grown for human or animal consumption that grow on their own in a vineyard must be uprooted. Weeds and grasses/legumes that are not generally sown or cultivated for human or animal consumption, and sprouted on their own, are not prohibited in the vineyard and need not be uprooted.

Conclusion

The new trend of leaving weeds and sowing cover crops in vineyards is prohibited according to most *poskim* and poses a certain risk of manufacturing wine that is prohibited for consumption and benefit. While it is possible to leave weeds and grow cover crops in orchards, in vineyards this is not the case.

Mowing the weeds without completely killing them is not a halachic solution either. Vine growers interested in growing cover crops in their vineyards must first consult with a halachic expert in the field.

Contents

“May Hashem answer you in a day of distress” / Rabbi Tzvi Schwartz

Short Responsa / Various rabbis

Mitzvot of the Land

Ma’aser ani not given to the poor / Rabbi Yaakov Ariel

“Healthy wine”: a new challenge / Dr. Mordechai Shomron, agronomist

Leaving weeds in a vineyard / Rabbi Yehuda HaLevy Amichay

Guidelines of the Chief Rabbinate of Israel and Badatz Eida Hacharedit to vine growers

Insects in flour / Rabbi Yoel Friedemann

The possibility of insects hatching from eggs left in flour / Rabbi David Eigner

Making dough that is less than the quantity necessary for taking *challah* / Rabbi Netanel Oyerbach

Kashrut and Halacha

The development of the food industry and its implications for kashrut observers / Rabbi Tzvi Ben Reuven

Torah Law / Various rabbis

Finances and Halacha / Various rabbis

Medicine and Halacha / Various rabbis

Temple and Halacha

Firewood for burning the red heifer / Rabbi Azaria Ariel

Feedback / Various rabbis

Abstracts (English)



EMUNAT ITECHA

The platform for articles combining Torah study
and its practical application in the Land of Israel

Vol. 120

Tammuz 5778 - June 2018

Editor: Rabbi Dr. Yoel Friedemann

English Translation Advisor: Rabbi Moshe Bloom

Translation: Shoshan Levy, shoshanklevy@gmail.com

Published by:

Torah VeHa'aretz Institute

The Institute for Torah and the Land of Israel

Shavei Darom, D.N. HaNegev, P.O.B. 18, 8536500

Telephone: +972-8-684-7325 Email: machon@toraland.org.il

Website: www.toraland.org.il/en

Annual subscription – free

Mailing fee in Israel – NIS 50 annually

Mailing fee outside of Israel – \$40 annually

UNWANTED GUEST?



Lecture on bugs in leafy vegetables:

WHAT EXACTLY ARE WE BUYING AND EATING?

Ask. Learn. Apply.

Together we'll learn what to do with the vegetables we eat:

Health-related aspects: pesticide traces

Halachic and kashrut issues

Types of bugs prevalent in foods today

What did our ancestors do?

We will also demonstrate how to check
the various types of vegetables



For reservations and additional details:

h.moshe@toraland.org.il • www.toraland.org.il

08-6847325 • 052-8903729



ידיה אמונת עתיד
חסן ישועת
חכמת ודעת
ידאת ה היא
אוצר:

Emunat Itecha

The platform for articles combining
Torah study and its practical application
in the Land of Israel

Tammuz 5778 120