

# אמונת עתִיך

**כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני  
ויישום הלכתי בארץ ישראל**

אמר ריש לקיש: "מאי דכתיב 'והיה אמונת  
עתִיך חסן ישועות חכמה ודעת'?  
אמונת – זה סדר זרעים, עתִיך – 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 111

ניסן תשע"ו

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 ישראל רוזן  
הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין

## 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

להניף את העומר / הרב צבי שורץ

7

## תשובות קצרות

- 14 1. ירקות עלים שגדלו ללא פיקוח והתבשלו / הרב אהוד אחיטוב
- 15 2. השריית דגים בפרוסות לימון של שביעית / הרב אהוד אחיטוב
- 16 3. הפרשת תרומות ומעשרות מפירות ייצוא / הרב אהוד אחיטוב
- 17 4. הפרשת חלה מבצק שמיועד לאפייה ולטיגון ('פריקסה') / הרב אהוד אחיטוב
- 18 5. עקירת צלף / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 19 6. קיר תמך בין שכנים / הרב אריאל בראלי
- 20 7. תשלום על איבוד שעון / הרב אוריאל פרץ
- 21 8. אבדה בשבת / הרב אביעד תפוחי
- 22 9. אחריות על שיק של גמ"ח שנאבד / הרב אביעד תפוחי
- 23 10. תפילה בזמן העבודה / משפטי ארץ
- 24 11. דיני שומרים בקיבוץ / משפטי ארץ
- 25 12. רופא שביטל תור / משפטי ארץ
- 26 13. נזקים של נזילות בבניין דירות / משפטי ארץ
- 27 14. ריבית בקניית רכב בתשלומים / משפטי ארץ
- 28 15. לקיחת מתנה לבן ע"י אביו / משפטי ארץ
- 29 16. שימוש בעגלת 'סופר' שנלקחה מהסופר ללא רשות / הרב יעקב הילדסהיים
- 29 17. בנייה ללא אישורי בנייה / הרב שלמה אישון
- 30 18. הוראת קבע לצדקה / הרב רועי הכהן זק
- 31 19. מניה בחברה שאין לה 'היתר עסקא' / הרב שלמה אישון
- 31 20. תשלום קבוע תמורת אפשרות לאשראי בבנק הדואר / הרב שלמה אישון
- 32 21. הלוואות חברתיות / הרב שלמה אישון
- 32 22. 'לינר' – נרות שבת חשמליים / הרב ישראל רוזן
- 33 23. טבילת כלים – מחם ותמי 4 / הרב ישראל רוזן
- 34 24. דעה וכוונה בספירת שבעה נקיים / הרב עומר שפס
- 36 25. הוספת כלים במקדש / הרב יוסף אלבז
- 37 26. עבודת הבכור במקדש / הרב אברהם כהנא

## הארץ ומצוותיה

- 39 שביעית בנגב המערבי – שיטת הרמב"ם / הרב ישראל אריאל
- 52 ביעור חמץ שביעית בערב פסח / הרב נתנאל אוירבך

60 הפרשת תרומות ומעשרות ביקב בשביעית / הרב יהודה הלוי עמיחי  
65 הרהורים לקראת שמיטה תשפ"ב / אג' מרדכי שומרון

### **משפט התורה**

70 זכויות הילד בהלכה / הרב זאב שמע  
81 תוקפה ההלכתי של ועדת העזבונות / הרב יעקב הילדסהיים  
התורה העם והמדינה – תשובה לביקורת על מסמך 'בית הלל'  
87 בסוגיית הפנייה לבתי המשפט / הרב עמית קולא  
95 תגובה לתגובה / הרב אריאל בראלי  
98 תשלומי נזק לדבר שאינו בר-תיקון / הרב אריאל בראלי  
101 שכירות דירה – מהות, יצירה, תשלומים / הרב אהרן פלדמן

### **כלכלה והלכה**

108 היתר עסקא במסלול אישי / הרב שלמה אישון

### **רפואה והלכה**

114 טיפול תרופתי לאי-פוריות / הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין  
126 תיקון אינקובטורים המכילים ביציות מופרות בשבת / הרב אריה כץ

### **טכנולוגיה והלכה**

131 היש לרב קוק שיטה עצמאית באיסור חשמל בשבת? / הרב ישראל רוזן

### **כשרות והלכה**

136 הצורך בהשגחת כשרות ונאמנותה / הרב יצחק דביר

### **תגובות**

149 מצווה לשמוע הקריאה בהקהל / הרב יהודה זולדן

### **מידע יישומי**

152 פסח ושבועות של השנה השמינית / הרב נתנאל אורבך  
154 על בדיקות תות שדה תשע"ו / הרב יהודה הלוי עמיחי  
156 'מיתוגרם' / הרב ישראל רוזן

### **פורום 'הותם'**

דף עמדה בנושא: הצעת חוק צער בעלי חיים  
157 (הגנה על בעלי חיים) (תיקון – ביטול כלובים בתעשיית הביצים)  
159 מידע ובדיקות גנטיות

## רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, [h.natanel@toraland.org.il](mailto:h.natanel@toraland.org.il)  
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, [h.ehud@toraland.org.il](mailto:h.ehud@toraland.org.il)  
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, [rav.ishonsh@gmail.com](mailto:rav.ishonsh@gmail.com)  
הרב יוסף אלבז, מכון המקדש, [yossefel@gmail.com](mailto:yossefel@gmail.com)  
הרב ישראל אריאל, ראש מכון המקדש  
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, [azar@neto.net.il](mailto:azar@neto.net.il)  
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, [menachem@puah.org.il](mailto:menachem@puah.org.il)  
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, [chaimyo@gmail.com](mailto:chaimyo@gmail.com)  
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ור"מ בישיבת אפיקי דעת בשדרות,  
[arielbareli@gmail.com](mailto:arielbareli@gmail.com)  
הרב גבריאל גולדמן, מכון פוע"ה, רב כפר אדומים, [gabipuah@gmail.com](mailto:gabipuah@gmail.com)  
הרב יצחק דביר, כושרות, [itshak.slotin@gmail.com](mailto:itshak.slotin@gmail.com)  
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, [jhil@012.net.il](mailto:jhil@012.net.il)  
הרב יהודה זולדן, מפמ"ר תושבע"פ בחמ"ד, [zoldanye@gmail.com](mailto:zoldanye@gmail.com)  
הרב רועי הכהן זק, מכון כת"ר, [royelea@neto.net.il](mailto:royelea@neto.net.il)  
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,  
[ester156@gmail.com](mailto:ester156@gmail.com)  
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מנהל מכון שלזינגר, [mswltd@gmail.com](mailto:mswltd@gmail.com)  
הרב אברהם כהנא, מכון המקדש, [kahanavi@gmail.com](mailto:kahanavi@gmail.com)  
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, [adcatz@gmail.com](mailto:adcatz@gmail.com)  
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, [h.yoel@toraland.org.il](mailto:h.yoel@toraland.org.il)  
הרב אהרן פלדמן, מכון משפטי ארץ, [aharonfel@gmail.com](mailto:aharonfel@gmail.com)  
הרב אוריאל פרץ, כולל לדיינות שליד ישיבת שדרות, משפט לעם  
הרב עמית קולא, רב הקיבוץ עלומים, בית הלל, [amit.kula7@gmail.com](mailto:amit.kula7@gmail.com)  
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, [zomet@netvision.net.il](mailto:zomet@netvision.net.il)  
אג' מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, [shomronm@zahav.net.il](mailto:shomronm@zahav.net.il)  
הרב צבי שורץ, ר"מ ישיבת תורה מציון, ירושלים, [zvibb5@gmail.com](mailto:zvibb5@gmail.com)  
הרב זאב שמע, מרכז תורה ומדינה, [zeevshama@gmail.com](mailto:zeevshama@gmail.com)  
הרב עומר שפס, מכון פוע"ה, [Osheps@gmail.com](mailto:Osheps@gmail.com)  
הרב אביעד תפוחי, ראש כולל דיינות שדרות, [astapuchi@gmail.com](mailto:astapuchi@gmail.com)





## הרב צבי שורץ

# להניף את העומר

## הקדמה

מיוחדת היא מנחת העומר המובאת בט"ז בניסן, ובה תלויים כמה יסודות הלכתיים: מיום זה אפשר לקצור ולאכול מן התבואה החדשה, והותר איסור ה'חדש' במדינה (ועדיין לא במקדש). 'מיום הביאכם את עומר התנופה'<sup>1</sup> מתחילים לספור 'ספירת העומר' – ארבעים ותשעה יום עד חג השבועות. ולא רק מנחת העומר חשובה, אלא גם זמן זה, זמן הבשלת השעורים הנקרא אביב 'כי השעורה אביב'<sup>2</sup> – יש לו חשיבות בקביעת חג הפסח. ואם בית דין רואים שהשעורים לא יבשילו עד הפסח, מעברים את השנה כדי לקיים את הציווי 'שמור את חדש האביב'<sup>3</sup> כדי שפסח יחול תמיד באביב השעורים. וכן חשובה היא קצירת העומר עצמה, שהיא מצוות עשה שדוחה שבת, בהיותה קרבן ציבור. ומתעוררת תמיהה גדולה – כל המנחות באות מן החיטים, ויוצאות מן הכלל מנחת סוטה ומנחת העומר שבאות מן השעורים. כיצד אפשר להבין את ההשוואה ביניהן? הרי קרבן השעורים מתאים לסוטה, שלפי דברי רש"י מביאה מנחת שעורים בגלל מעשיה הרעים, וכדבריו: 'שעורים) ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה וקרבנה מאכל בהמה'.<sup>4</sup> אבל מצוות העומר החשובה, שבכוחה לדחות שבת ונתלים בה דברים גדולים, מדוע גם היא עצמה באה מן השעורים?! ומדוע נשתנתה דווקא מנחה זו לגריעותא?

## א. שעורה – מאכל אדם או מאכל בהמה?

בהקדמה הבאנו דווקא את דברי רש"י על מנחת סוטה שמובאת מן השעורים ונקראות מאכל בהמה, ולא את המשנה עצמה במסכת סוטה<sup>5</sup> שהיא המקור לדברי רש"י. לפי המשנה עצמה אפשר להסביר שקוראים למנחת סוטה מאכל בהמה לא משום שבאה מן השעורים, אלא כי היא עשויה מקמח גס ולא מנופה. וזו לשון המשנה: כל המנחות, באות מן החיטים; וזו, אינה באה אלא מן השעורים. מנחת העומר אף על פי שהיא באה מן השעורים, היא (מנחת סוטה) הייתה באה גרש, וזו (העומר) הייתה באה מן הקמח; רבן גמליאל אומר, כשם שמעשיה, מעשה בהמה כך קרבנה, מאכל בהמה.

1. ויקרא כג, טז.
2. שמות ט, לא.
3. דברים טז, א.
4. רש"י, במדבר ה, טז.
5. סוטה פ"ב מ"א.



את דברי רבן גמליאל במשנה אפשר להבין בשני אופנים: ייתכן שרבן גמליאל מתייחס לרישא של המשנה: 'וזו אינה באה אלא מן השעורים', אך אפשר גם לומר שהוא מתייחס לסיפא של המשנה: 'היא היתה באה גרש'. רש"י הבין שרבן גמליאל מתייחס לרישא של המשנה, לאמור קרבן סוטה עשוי מן השעורים כי הן מאכל בהמה. ה'חזקוני' על התורה,<sup>6</sup> לעומת זאת, הבין שדברי רבן גמליאל מתייחסים לסיפא, שמנחת הסוטה אינה נטחנת, בעוד שמנחת העומר גרוסה ומנופה מנחת סוטה נחשבת מאכל בהמה כי היא באה בלא טחינה וגריסה, אלא עם הסובין הגסים, אך מנחת השעורים שמובאת בעומר היא עדינה יותר, כי היא מנופה ב"ג נפות ואינה מאכל בהמה. לפי זה אין ראייה ששעורים הן מאכל בהמה. ממחלוקת זו בין רש"י ל'חזקוני' בהבנת דברי רבן גמליאל במשנה נובעת השאלה: האם שעורים הן אכן מאכל בהמה או מאכל אדם? להלן נראה שיש סתירה במקורות, וננסה ליישב את הסתירה בהסבר שאף אם הן מאכל אדם, הן במדרגה פחותה מחיטים, והשאלה שהעלינו בהקדמה היא גם לדעת ה'חזקוני'.

### 1. השעורה כמאכל אדם

מקורות רבים מצביעים על שהשעורה משמשת מזון לאדם. על מעמדה החשוב של השעורה כמאכל לאדם ניתן ללמוד בראש ובראשונה מהיכללותה בין שבעת המינים שהשתבחה בהם ארץ ישראל (דברים ה, ח): 'ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון'. מקור אחר המעיד לכאורה על חשיבות השעורים הוא ערך השדות שנקבע באופן יחסי לשטח שבו נזרעת שעורה (ויקרא כז, ז): 'ואם משדה אחוזתו יקדיש איש לה' והיה ערכך לפי זרעו חומר שעורים בחמשים שקל כסף'. אולם ייתכן שערך השדות נקבע דווקא על פי שעורים, משום שניתן לגדל את השעורה גם באזורים בעלי כמות משקעים נמוכה, היכן שלא ניתן לגדל חיטה. לכן בחרה התורה להשתמש בממדד המקיף את כל שדות ארץ ישראל.<sup>7</sup> אפשר גם שהערכת שדה אחוזה נקבעה לפי השעורים, כי השעורה היא הדגן המאפיין ביותר – משאר מיני התבואה – **את טבעה של ארץ ישראל**, בהיותה גידול המסתפק במועט והמתאים ביותר לאקלים הארץ-ישראלי ההפכך.<sup>8</sup> השעורה הוגשה לדוד ולצבאו במחניים (שמואל ב יז, כח): 'משכב וספות וכלי יוצר וחטים ושעורים וקמח וקלי ופול ועדשים וקלי'. ומתוך שהשעורה נמנתה בין החיטים ובין הקמח, הקלי, הפול והעדשים, שהם מזון אדם, לא סביר להניח שהיא יועדה לבהמות. שלמה המלך התחייב לספק צידה לחוטבי העצים ששלח חירם, והיא כללה גם שעורים (דברי הימים ב, ב, ט): והנה לחוטבים לכורתי העצים נתתי חטים מכות לעבדיך כורים עשרים אלף ושעורים כורים אלף ויין... ושמן...

גם בפסוק זה תופסת השעורה מקום שווה ערך ברשימת סוגי המזון שהיו מקובלים באותה תקופה.

6. חזקוני, במדבר ה, טז.

7. משה רענן, פורטל הדף היומי, 'לחם שעורים'.

8. זוהר עמר על אתר ב, 'השעורה במציאות וכסמל במגילת רות', עמ' 43–47.





גם בזמן המשנה הייתה פת שעורים מזון מקובל. מסיבה זו צריכה המשנה בנגעים (פי"ג מ"ט) להדגיש ששיעור זמן שהייה בבית מנוגע נקבע על פי פת חטין דווקא ולא שעורין: מי שנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפו וסנדליו וטבעותיו בידיה הוא והן טמאין מיד. היה לבוש בכליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו בידיה, הוא טמא מיד והן טהורין עד שישהא כדי אכילת פרס, פת חטין ולא פת שעורים.

הצורך למעט פת שעורים מעיד על היותה פת הנאכלת באופן קבוע אצל האדם. רש"י<sup>9</sup> כותב שפת חטין נאכלת מהר. שיירה של מנחת העומר נאכלים לכוהנים, ומכאן שהיא מאכל אדם. במגילת רות מלקטת רות המואבייה לעצמה שעורים (רות ב, יז): 'ותחבוט את אשר ליקטה והי כאיפה שעורים'. בימי אלישע הנביא (מלכים ב ד, מב): 'ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלוקים לחם ביכורים עשרים לחם שעורים וכרמל בציקלוננו'. בנבואת יחזקאל (יחזקאל מה, יג) נכתב על מתנות הכהונה: 'זאת התרומה אשר תרימו ששית האיפה מחומר החטים וששיתם האיפה מחומר השעורים' – הכתוב השווה בין תרומת חטים לבין תרומה מן השעורים. ומכאן שהשעורים הן מאכל אדם, כי מאכל בהמה פטור מתרומה.

## 2. השעורה כמאכל בהמה

מצד שני, יש מקורות המעידים על מעמדה של השעורה כמזון לבהמות. כאמור לעיל בהקשר למנחת סוטה (סוטה פ"ב מ"א): 'רבן גמליאל אומר: כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה', ובתוספתא (סוטה ליברמן פ"ג ה"ד) נאמר: '...היא האכילתו מעדנים לפיכך מנחתה מאכל בהמה' (לעיל ראינו שאין זו ראייה גמורה, ואפשר לייחס זאת להבאתה של המנחה ללא טחינה ולא לעצם הבאתה משעורים). במסכת פסחים (ג ע"ב) מסופר שיוחנן חקוקאה לא רצה להוציא דיבה על יבול החיטה, ולכן כששאלו אותו על החטים ענה להם על השעורים:

אתא אמרו ליה: חטין נעשו יפות? אמר להם: שעורים נעשו יפות. אמרו ליה: צא ובשר לסוסים ולחמורים! דכתיב השעורים והתבן לסוסים ולרכש.

מתשובתם 'ובשר לסוסים ולחמורים' נשמע שהשעורים הן מאכל בהמה. בגמרא (ביצה כט ע"א) מבואר שאסור למדוד ביום טוב את הכמות המדויקת של השעורים לצורך האכלת בהמתו:

לא ימדוד אדם שעורים ויתן לפני בהמתו ביום טוב, אבל קודר הוא קב או קביים ונותן לפני בהמתו, ואינו חושש. ומכאן שהשעורים הן מאכל בהמה.

## 3. השעורה – מאכל פחות ערך

אפשר ליישב בין המקורות, ונראה שאין ביניהם סתירה; השעורה היא אמנם מאכל אדם, אך בדרגה פחותה מן החיטה, המשובחת יותר.

9. רש"י, ברכות מא ע"א ד"ה פת חטין.



במסכת ברכות (לו ע"א) אנו לומדים:

...והא אמר רבי זירא אמר רב מתנא אמר שמואל: קמחא דשערי מברכין עלייהו שהכל נהיה בדברו.

ההנחה העומדת בבסיס הסוגיה היא שאיכות השעורה כמאכל אדם ירודה בהשוואה לאיכות החיטה. מסיבה זו עולה שיש בגמרא הוה אמינא שאם ברכת קמח חיטים היא 'שהכל', הרי שבקמח שעורים אין צורך בברכה כלל. למסקנה דומה אפשר להגיע מהלכה נוספת, לפיה יש להקדים כיכר פרוסה של חיטים לכיכר שלמה של שעורים; וכך נאמר בהמשך הגמרא (ברכות לט ע"ב):

איתמר רבי יוחנן אמר: פת שלימה מצוה מן המובחר. אבל פרוסה של חטין ושלימה מן השעורין, דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין, ופוטר את השלימה של שעורין.

גם באגדות החורבן במסכת גיטין<sup>10</sup> אנו מוצאים שמעמד לחם שעורים היה הנחות ביותר מבין כל שאר מיני הלחם; מרתא בת בייתוס, מעשירות ירושלים, שלחה שליח למצוא בשוק לחם, ורק אחרי שלא מצא בשוק לא סולת, לא קמח לבן ולא קמח הראוי לפת קיבר, התבקש להביא לחם משעורים. השעורה נחשבה בשל כך למזון עניים (פסחים ג ע"ב): 'משל אומרים לאדם מפני מה אתה אוכל פת שעורים? אמר להם מפני שאין לי פת חטים'.<sup>11</sup> על מעמדו של לחם שעורה בהשוואה ללחם חיטה אנו לומדים גם ממאמר חינוכי של רב חסדא:<sup>12</sup> 'האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי קעבר משום בל תשחית'. ולכן בתקופות של שפע כמו בימי שלמה המלך ניתנות השעורים לסוסים ולבהמות: 'והשעורים והתבן לסוסים ולרכש'.<sup>13</sup> גם שווי השעורים הוא חצי משווי החיטים:<sup>14</sup>

ויאמר אלישע שמעו דבר ה' כה אמר ה' כעת מחר סאה סולת בשקל וסאתיים שעורים בשקל בשער שומרון.

גם בתקופת המשנה היה ערך השעורים חצי מערך החיטים:<sup>15</sup> 'אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים וקב שעורים', ובתוספתא:<sup>16</sup> 'המקבל שדה מחברו מקום שנהגו שעורין כפליים בחיטין, נותנן כפליים בחיטין'. ייתכן שבאזורים שחונים ששם אין חיטה, נחשבת השעורה כמאכל אדם, ובאזורים מרובי משקעים היא משמשת כמאכל בהמה.<sup>17</sup> ידוע לנו

10. גיטין נו ע"א.

11. ספרי במדבר בהעלותך פסקה פט.

12. שבת קמ ע"ב.

13. מלכים א, ה, ח.

14. מלכים ב, ז, א.

15. פאה פ"ח מ"ה.

16. תוספתא ב"מ פ"ט ה"י.

17. יוסי שפנייר, 'תפוצת גידול הדגנים בא"י, על אתר י (אלול תשס"ב) עמ' 89.



גם כן שבתקופות בצורת אף האמידים נאלצו להסתפק בלחם עוני שנאפה מקמח שעורים.<sup>18</sup>

אם כן, מדוע דווקא למנחת העומר החשובה מביאים שעורים שהן מאכל בהמה או מאכל אדם ירוד?

## ב. מנחת העומר מהשעורים – מעלה ולא היסרון

### 1. עלייה בקודש – מן השעורים אל החיטים

המהר"ל מפרג מסביר שהתורה צוותה במתכוון על הבאת השעורים, כדי להראות את הקשר שבין פסח לעצרת – מן הכלי הגופני אל התוכן הרוחני. וכך הוא כותב (תפארת ישראל פרק כה):

שהשעורין הם גופניים, כי הם מאכל בהמה. והם מסמלים את המקבל הגשמי ולכן היום הראשון מן החמישים יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה וביום חמישים שהוא עצרת, אז הקרבת שתי הלחם מן החטים ומאכל חטים הוא ראוי לאדם השכלי בפרט, כמו שאמרו במסכת הוריות חמשה דברים יפים לתלמוד – האוכל פת חטין...

המהר"ל הולך כאן לשיטתו, שהעולם כולו נברא בתבנית של נותן ומקבל. כבר בבריאה יש את הממד של נותן ומקבל: הקב"ה הוא הנותן והמשפיע, והעולם החומרי נברא כמקבל, עד בריאת האדם. כך גם היחס בין האיש הנותן והאישה המקבלת. תבנית זו מתאימה גם ליחס שבין פסח לשבועות שמסמלים את הקשר שבין ישראל לתורה. הצד הנותן הוא תמיד רוחני ומרומם, והצד המקבל הוא חומרי. לכן העומר הבא מן השעורים מדגיש את הצד המקבל הגופני, שבא לידי ביטוי בעם ישראל. שתי הלחם בעצרת באות מן החיטים ומדגישות את התוכן המרומם של התורה הנוצקת לכלי זה. יוצא אם כן שמנחת העומר מן השעורים מסמלת שעם ישראל ראוי למעלת התורה, שנמשלת לחיטים.

גם המהרש"א<sup>19</sup> רואה במנחת העומר את ההדרגה שעשו ישראל מיציאת מצרים למתן תורה. בצאתם ממצרים היו ישראל בלא מצוות ולא היו ראויים לדעה, ולזה מביאים שעורים שהן מאכל בהמה, עד שבחג השבועות מביאים קרבן חיטים: 'עד אחר ספירת ז' שבועות שהוכנו אז לדעה שמביאים מאכל חטים שאז קבלו תורה'.

סוג אחר של עלייה בקודש מביא ה'נר תמיד'<sup>20</sup> שהעומר הבא אחר הפסח בא להורות שאפשר וצריך להרים את ענייני העולם הזה לה' יתברך. לכן ממחרת הפסח הביאו דווקא קרבן שעורים 'שהוא מאכל מגושם מאוד, להראות שאפשר להעלות על ידי ההקרבה את

18. זוהר עמר, 'השעורה במציאות וכסמל במגילת רות' על אתר ב, עמ' 43–47.

19. מהרש"א, ח"א ר"ה טז א ד"ה הביאו עומר.

20. נר תמיד, לרב יוסף שוגרוויט, מועדים, פסח, עמ' צז.



כל ענייניו הגשמיים של האדם לה' יתברך. הוא מוסיף שמנחת עומר השעורים באה דווקא מארץ ישראל, 'שהמקום גורם להרים ולקדש את כל ענייני החומר'.<sup>21</sup> ה'יריעות שלמה'<sup>21</sup> רואה בכל פרשת המועדים שבפרשת 'אמור' מסלול של עלייה מהאנושי לשמימי. המדרגה הראשונה היא בחג המצות, אז רק השתחררו מעבדות הגוף, ומביאים בו קרבן שעורים גשמי. המשך העלייה בימי הספירה, עד לחג השבועות שמביאים בו חיטים של מאכל אדם, הראוי לקבלת תורה. בראש השנה ממשיכים לעלות וממליכים את ה', ויום הכיפורים הוא כולו יום קדוש, שכהן גדול נכנס לפני ולפנים, עד חג הסוכות שכל כולו שמחה לפני ה' שבעה ימים, כי אז אף על עצי הסוכה חל שם שמים.

## 2. השעורים – מעלתם של ישראל

ה'פני מנחם'<sup>22</sup> רואה בהקרבת השעורים את מעלתם של ישראל, שגם במדרגה הירודה ביותר, כשעושים מעשה בהמה, 'תמיד קרויים בנים'.<sup>23</sup> 'ובכל יהודי יש מחשבות טובות ורצונות טובים', ותמיד יש באיש ישראל מעלה שיכול להתגבר על הגשמיות, אף שנדמה שאי אפשר להתגבר על הבהמיות.

ה'שיח יצחק'<sup>24</sup> רואה בהבאת השעורים שיא של אהבת ה' לישראל: שלא רצה להטריחם לחכות עד עצרת להביא ביכורי חיטים, וייאסרו לאכול את תבואת השעורים שכבר החלו בקצירתן. לכן דווקא הבאה מוקדמת של השעורים מראה על חביבות יתרה של ה' לעמו. ה'בית גנז'<sup>25</sup> רואה במאכל השעורים גילוי עמוק יותר במהותם של ישראל המגלים דבקות בקב"ה גם בלי דעת. כמו שמתאר הנביא ירמיהו,<sup>26</sup> 'לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה', מעלה זו של ישראל איננה מעידה על חיסרון. אדרבה, אף שהם בלא דעת כבהמה, דבוקים בקב"ה מצד עצם מהותם ומציאותם שהם חלק אלוה-ממעל, כמו שכל דבר נמשך לשורשו.

## 3. עומר משעורים - כמנחת סוטה, שנבדקה ונמצאה טהורה

ה'יסוד יוסף'<sup>27</sup> רואה במנחת השעורים דווקא את הצד השווה למנחת סוטה. כידוע, הסוטה מביאה את מנחתה כדי לנקות עצמה מחשד, ואם נבדקה ונמצאה טהורה – יוצאת צדקתה לאור ושכרה מרובה. כך היה מצבם של בני ישראל במצרים, שנחשדו כל הנשים שהן זנו עם המצרים, כי אם שלטו המצרים בגופם על ידי עבודה, בוודאי שלטו גם בנשותיהם. כדי לנקותן מהחשד נצטוו לעשות כסדר פרשת סוטה; לשתות במרה מים

21. שו"ת יריעות שלמה, לרב שלמה יהודה לייב בן בן ציון הלוי לעוויטאן, סי' פג (עמ' רכג).

22. פני מנחם, לרב פינחס מנחם אלטר מגור, פ' נשא (עמ' נז).

23. קידושין לו ע"א, כדברי ר"מ שהלכה כמותו.

24. שיח יצחק, לרב יצחק ירוחם בורודיאנסקי, גאולת מצרים (עמ' קלג).

25. בית גנז, ח"ג לרב רפאל משה לוריא, פתחי תפילה (עמ' רצב).

26. ירמיהו ב, ב.

27. יסוד יוסף, טהרת יום טוב ח"ד, לרב יוסף מפוזנא, (עמ' קא).



מרים מאררים. במרה גם כתוב 'ויורה ה' עץ';<sup>28</sup> שכתב על העץ שם ה' ומחה את שם ה' על המים כמו שמוחים את מגילת סוטה. וימתקו המים והיו לתרופה, כי היו קדושים וטהורים ושמרו ברית ה'. לדורות בהבאת מנחת השעורים נרמז על הסוטה שנבדקה ונמצאה טהורה. לדעת ה'יסוד יוסף', מרדכי ישב ולמד את פרשת העומר בט"ז בניסן כדי להעביר את גזרת המן. המן חשב שהנשים נטמאו, ששלטו הגויים בנשותיהם, ולכן כל ישראל לא ראויים להינצל. מרדכי, שלמד דיני מנחת העומר, רמז לו שהוא לומד את פרשת העומר הבאה מן השעורים, כמנחת סוטה שנבדקו בה ונמצאו טהורים. ובט"ז בניסן, ביום שבו מקריבים את העומר, הוכחה טהרתם של ישראל ונוקו מן החשד, והתהפך הגלגל על ראש המן הצורר ונתלה על העץ ממחרת הפסח.

## סיכום

גם מנחת העומר וגם מנחת סוטה באות מן השעורים, ולפי דברי הגמרא בסוטה הן מאכל בהמה, או כפי שביארנו, גם אם הן מאכל אדם – הן בדרגה פחותה מחיטים. אולם ישנו מרחק רב בין השעורה שמביאה הסוטה, שבאה לסמל את הירידה ממדרגתה למדרגת 'עושה מעשה בהמה', לבין העומר שבא להראות דווקא את מגמת העלייה. ביציאת מצרים היו בני ישראל בלי תורה, ומגמתה של מנחה זו להראות את ההתרוממות מדרגה ירודה לדרגת קדושה עליונה. השעורים מסמלות גם את אהבת ה' לבני ישראל מצד עצם מהותם, וגם את מעלתם של ישראל בעצם דבקתם בה', ומראות לעיני כול את טהרתם וצדקתם, שנוקו מחשד.



---

28. שמות טו, כד.



# תשובות קצרות



1. **ירקות עלים שגדלו ללא פיקוח והתבשלו** / הרב אהוד אחיטוב  
**שאלה** | לעתים מתארחים אצל ידידים או קרובי משפחה, והמזון העיקרי שמוגש מכיל ירקות עלים מבושלים שידוע לנו שגדלו בשטח פתוח או בצורה שאינה מבוקרת ואף אינה נמצאת תחת פיקוח נאות. האם מותר לאכול את הירקות הללו?  
**תשובה** | ירקות שחייבים בדיקה ובישול אותם ללא בדיקה, צריך לבדוק אותם מחרקים אחר הבישול. אם הדבר לא מתאפשר, מותר לאכול את הירקות מחמת הספק, כפי שכתב הרשב"א (תורת הבית בית ג שער ג):

כל מיני פירות שדרך להתליע כשהן מחוברין לא יאכל עד שיבדוק הפרי מתוכו שמא יש בו תולעת... אבל אם עבר ובישל כשאינו יכול לבדוק מותרין כדרך שאמרו בבהמה שאם בא זאב ונטל בני מעיה שהיא עומדת בחזקת היתר, ועוד דהכא איכא תרי ספיקי חדא דילמא לא הוה ביה ואם תמצ' לומר הוה ביה, דילמא נימוח ובטיל.

וכך פסק השו"ע (יו"ד סי' פד סעי' ט): 'עבר ובישל... בלא בדיקה, אם יכול לבדוק, בודק ואם לאו, מותר...'. אולם לאור הנימוקים שעל פיהם מתירים בדיעבד מאכלים שלא נבדקו – יוצא שאפשר להקל רק במזון שרמת הנגיעות שלו היא פחות מ-50%, שאז חובת הבדיקה שלו היא מדרבנן מחמת 'מיעוט מצוי'. לכן כשירקות מסוג זה התבשלו בלא בדיקה ואי אפשר לבדוק אותם לאחר הבישול, מקלים לאוכלם במצב זה, כי מהתורה ירקות אלו הם בחזקת נקיים, שהרי הם לא הגיעו ל-50% נגיעות. כמו כן ניתן להקל שלא לבדוק בדיעבד גם מחמת שיש לנו 'ספק ספיקא' להקל; שמא בירק שהתבשל כלל לא היו חרקים, ואף אם היו חרקים ייתכן שהם נימוחו והם כבר בטלים בשישים בתוך התבשיל. זאת כיוון שירק שנימוח אינו נחשב כ'ברייה' והוא בטל בשישים בתבשיל, כי באופן סתמי יש פי שישים נגד החרקים שבתבשיל.<sup>1</sup>

אולם ירקות שרמת הנגיעות שלהם היא יותר מ-50%, כפי שקיים בהרבה מגידולי העלים ברוב ימות השנה – בהם לא נאמרה הקולא שמותר לאוכלם לאחר בישול ללא בדיקה, היות שחובת הבדיקה שלהם היא מן התורה – אנו מחשיבים אותם כירקות שהימצאות

1. עפ"י תרומת הדשן, סי' קעא.



החרקים בהם היא ודאית.<sup>2</sup> הספק היחיד שהבישול יוצר הוא שמא הם נימוחו ובטל מהם איסור 'ברייה', ובמקרה זה – ספק דאורייתא לחומרא. עיקרון זה נכון לא רק לדעת הסוברים שהדין ש'ברייה' אינה בטלה הוא מדין תורה,<sup>3</sup> אלא אפילו לדעה המקובלת יותר בפוסקים שהדין ש'ברייה' אינה בטלה הוא מדרבנן, מכל מקום יש להחמיר כיוון שאיסור חרקים הוא ספק תורה.<sup>4</sup> אולם גם בירקות שחזקתם נגועים, אם לפני הבישול שטפו את הירקות היטב תוך כדי שפשוףם בתוך קערת מים או תחת מים זורמים, ניתן להקל בדיעבד ולאכול את התבשיל. טעם הדבר הוא שיש לפנינו שני ספקות; האחד הוא שמא הירק הגיע לבישול נקי מחרקים בעקבות השטיפה הטובה, והאחר הוא שאף אם נשאר חרקים אף לאחר השטיפה, שמא הם נימוחו בתבשיל ואינם חשובים כ'ברייה', והם בטלים בשישים.

## 2. השריית דגים בפרוסות לימון של שביעית / הרב אהוד אחיטוב

**שאלה** | האם מותר להשרות דגים במים ובתוכם פרוסות לימון של שביעית?

**תשובה** | פירות או ירקות וכן שאר צמחים שבדרך כלל נאכלים כמות שהם, חיים או מבושלים – מותר לאוכלם בשביעית רק באופנים שבהם רגילים לאכול אותם בשאר השנים, אך לא באופנים הגורמים הפסד לפרי.<sup>5</sup> אך אסור להניח פירות שיש בהם קדושת שביעית לצורך נתינת טעם באוכל, אם לאחר מכן הפירות אינם ראויים לאכילה. משום כך אסור לתת שזיפים מיובשים שיש בהם קדושת שביעית בתוך תבשילים כדי לתת טעם באוכל, אם הוא סוחט את הפירות באופן כזה שלאחר מכן הם לא יהיו ראויים לאכילה. דין זה מבוסס על השוואת דיני פירות שביעית לדיני פירות תרומה, שאף בזמן שכוהנים היו טהורים ויכלו לאכול תרומה, נאסר עליהם להכניס תאנים של תרומה לתוך תבשיל של דגים, משום שבפעולה זו סוחטים את הפרי וכבר אינו ראוי לאכילה.<sup>6</sup> אמנם אם ניתן לעשות כן מבלי לסחוט את הפרי והוא יישאר ראוי לאכילה לאחר מכן – הדבר מותר. זאת בתנאי שאותם פירות ייאכלו גם בפועל.<sup>7</sup> לא כן כשמדובר בצמחי-תבלין שהשימוש המקובל בהם הוא נתינת טעם בלבד. אותם מותר לכתחילה להניח לצורך נתינת טעם בתבשיל, אף אם התבלין לא יהיה ראוי למאכל לאחר מכן.<sup>8</sup> לפי זה מותר

2. ש"ך, יו"ד סי' פד ס"ק כט.

3. דרכי תשובה, סי' ק ס"ק טו.

4. ט"ז סי' ק ס"ק א; פמ"ג משבצות זהב ס"ק א; כרתי ופלתי ס"ק א.

5. רמב"ם הל' שמטויי פ"ה ה"א-ה"ז.

6. עפ"י מס' תרומות פי"א מ"א ובריבמ"ץ ר"ש רא"ש רע"ב שם.

הערת עורך: י"פ. בהכנסת תאנים לתוך תבשיל של דגים הופכות התאנים לבלתי ראויות לאכילה לגמרי, אך בדרך כלל כשמכניסים פירות לתבשיל, גם אם סוחטים אותם, עדיין הם ראויים לאכילה, גם אם בדרך כלל אנשים לא יאכלו אותם בפועל.

7. הגרא"ה קוק זצ"ל שבת הארץ פ"ה ה"ג אות ה, עפ"י תרומות פי"א מ"א ורמב"ם הל' תרומות פי"א ה"ג והערות 37-39.

הערת עורך: י"פ. חיוב זה לאכול את הפרי הוא חומרה יתרה, ואולי הרב קוק זצ"ל החמיר כי לדעתו יש מצווה באכילת פירות שביעית, אך אין נוקטים כך להלכה.

8. עי' חסדי דוד, לתוספתא תרומות פי"ה ה"ז ד"ה נותן; שבת הארץ פ"ה ה"ג אות ה.

לסחוט או להכניס לימון לתוך תבשיל של דגים כדי לתת טעם באוכל, אף שהוא לא יהיה ראוי למאכל לאחר מכן, היות שבכל השנים שימושו העיקרי לתת טעם במאכל ולא להיאכל בפני עצמו. אולם שונה הדבר כאשר משרים דגים במים לפני הבישול ומכניסים לתוך המים פלחי לימון כדי לנטרל את ריחות הלוואי שבדגים. במקרה כזה אין הלימון משמש כפרי שמטרתו לתת טעם, אלא כחומר לנטרול ריחות או כחומר ניקוי – ושימוש זה, גם אם הוא רגיל בכל השנים, אסור לעשות בפירות שביעית, כיוון שאין זה שימוש הדומה לאכילה.<sup>9</sup>

### 3. הפרשת תרומות ומעשרות מפירות ייצוא / הרב אהוד אחיטוב

**שאלה |** האם יש חובת הפרשת תרומות ומעשרות מתוצרת חקלאית שמייצאים לחו"ל?  
**תשובה |** הרמב"ם<sup>10</sup> וה'שלחן ערוך'<sup>11</sup> פסקו שפירות שיצאו לחו"ל פטורים מחובת הפרשת תרומות ומעשרות. חלק מהפוסקים סברו שכוונתם שהפטור הוא מוחלט; כן כתב הב"ח<sup>12</sup> ופירש זאת גם בדעת הטור,<sup>13</sup> וכן נראה מדברי מהר"י קורקוס,<sup>14</sup> מאידך גיסא, דעת הראב"ד (הל' תרומות שם) שהפטור הוא מהתורה, אך קיימת חובת הפרשה מדרבנן בכל מצב, כמו מגידולי הארצות הסמוכות לארץ ישראל, ובין השאר כדי שלא יבואו להקל ולפטור גם חובת הפרשה מפירות שנשארו בארץ.<sup>15</sup> אולם דעת הרדב"ז ה'משנה למלך' ועוד פוסקים שגם הרמב"ם וה'שלחן ערוך' מחייבים הפרשה מפירות ייצוא אם גמר מלאכתם נעשה בארץ.<sup>16</sup>

אמנם בשו"ת מהרש"ם<sup>17</sup> פוטר מהפרשה אם נגמרה מלאכתם בארץ על מנת להוציאם לחו"ל, וכך פסק למעשה הגר"ע יוסף.<sup>18</sup> אך ה'חזון איש'<sup>19</sup> דחה סברה זאת. ואף מרן הרב קוק<sup>20</sup> לא הסכים להקל כסברה זו אלא כשמלכתחילה החקלאי גידל למטרת ייצוא לחו"ל, שאז לא ייתכן חיוב הפרשה מהתורה, וגם זאת אך ורק בצירוף סיבה נוספת

9. כפי שאסרו לתת יין של תרומה לתוך מאכל של דגים כדי להעביר את הזוהמה שיש במאכל; עי' תרומות פי"א מ"א; ור"ש, רא"ש ורע"ב למשנה שם.  
 10. רמב"ם, הל' תרומות פ"א הכ"ב.  
 11. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יב.  
 12. ב"ח, יו"ד סי' שלא ד"ה ומ"ש.  
 13. טור, יו"ד סי' שלא.  
 14. מהר"י קורקוס, הל' מעשר פי"ג ה"ד; ועי' מעדני ארץ, תרומות פ"א הכ"ב אות א.  
 15. ועי' כרם ציון, תרומות ח"א עמ' תכב; ובשו"ת המבי"ט, ח"ב סי' קצו, דייק כן גם בדעת הרמב"ם, הל' מעשר פי"ג ה"ד.  
 16. רדב"ז, הל' תרומות פ"א הכ"ב ד"ה פירות א"; משל"מ, הל' תרומות פ"א הכ"ב ד"ה פירות א"; מנחת חינוך, מצווה שפה ד"ה תבואות א"; וכן דייקו האחרונים בדעת הגר"א, יו"ד סי' שלא ס"ק כט; בפירוש דבריו עי' תורת הארץ, פ"ד אות ו ד"ה בדעת הגר"א; חזו"א, מעשרות סי' ג ס"ק כד-כה; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נו; ועי' משפטי ארץ, תרומות פרק ג הע' מד.  
 17. שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' עב.  
 18. חזון עובדיה, תרו"מ, ירושלים תשע"ג, עמ' מד סעי' א.  
 19. חזו"א, דמאי סי' טו ס"ק ד ד"ה ופירות המובאין.  
 20. שו"ת משפט כהן סוף סי' מו; כרם ציון ח"ב אבן האזל עמ' קכח-קלד; עשר תעשר הלכה כא ד"ה פירות ארץ ישראל.





לקולא. יוצא מכך שדעת הרבה פוסקים שאין לפטור למעשה פירות ייצוא כיוון שגמר מלאכתם נעשה בארץ, בין משום שסברו שזאת דעת הרמב"ם וה'שלחן ערוך', ובין משום שחששו לדעת הראב"ד שחכמים חייבו להפריש תרו"מ מכל פירות הייצוא.<sup>21</sup>

**למעשה**, כיום כל הפירות המיועדים לייצוא – גמר מלאכתם נעשה בארץ, ולכן צריך להפריש מהם תרו"מ ללא ברכה.

**4. הפרשת חלה מבצק שמיועד לאפייה ולטיגון ('פריקסה') / הרב אהוד אחיטוב**

**שאלה | אישה הכינה בצק עבה משני ק"ג קמח – את חציו טיגנה בשמן עמוק להכין ממנו 'פריקסה', ואת חציו אפתה בתנור. האם היא צריכה להפריש חלה מהעיסה?**

**תשובה |** הפוסקים נחלקו במעמדה של 'עיסה עבה' שראויה לאפיית לחם ובפועל מבשלים אותה או מטגנים אותה בשמן עמוק וכדו'. זאת לאור דרשת הגמ' (פסחים לז ע"ב) את הפסוק 'ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד לחם' (ויקרא כו, כו) – 'האפוי בתנור אחד קרוי לחם ושאינן אפוי בתנור אחד אין קרוי לחם'. יש שסברו שכוונת הגמרא שכל בצק שלא נאפה בתנור, אין חובה להפריש ממנו חלה, שכן חיוב הפרשת חלה קיים רק אם אפו את הבצק ולא אם בשלו אותו.<sup>22</sup> וכך פסקו הרמב"ם<sup>23</sup> וה'שלחן ערוך'.<sup>24</sup> משום כך גם אין חובה להפריש מבצק שיטוגן בשמן עמוק, כיוון שדינו כבישול.<sup>25</sup> לעומתם דעת ר"ת<sup>26</sup> שבכל מקרה שבו לשו 'עיסה עבה' בכמות המחייבת בהפרשת חלה, קיימת חובת הפרשה אף אם בישלו או טיגנו אותה בשמן עמוק, כיוון שהיא ראויה לאפייה בתנור. למעשה פסק הש"ך<sup>27</sup> שיש לחשוש לדעת ר"ת ולהפריש חלה בלא ברכה מ'עיסה עבה' שמבשלים או מטגנים אותה בשמן עמוק.<sup>28</sup>

אולם במקרה שאופים חלק קטן מהעיסה בתנור, אפילו אם בכמות שאופים אין כדי חיוב חלה, מפרישים בברכה, כיוון שכל העיסה כולה מתחייבת בגלל האפייה. כך נהג למעשה המהר"ם מרוטנבורג<sup>29</sup> כדי לצאת מידי ספק, וכך כתב ה'בית יוסף'<sup>30</sup> עפ"י מעשה בירושלמי.<sup>31</sup> וכן פסקו הטור<sup>32</sup> וה'שלחן ערוך',<sup>33</sup> ה'ח"ח'<sup>34</sup> וה'ט"ז'.<sup>35</sup>

21. שו"ת משפט כהן, סוף סי' מו; חזו"א, דמאי סי' טו ס"ק ד ד"ה ופירות המובאין; כרם ציון, תרומות הלכות פסוקות פכ"ה סעי' ג; מעדני ארץ, תרומות פ"א הכ"ב; המעשר והתרומה, פ"ג הל' טז הע' כז; חוות בנימין, ח"א סי' ג.
22. ר"ש, חלה פ"א מ"ה; רא"ש, הלכות חלה סי' ב; רמב"ן (הובאו דבריו ברא"ש שם); רשב"א, תורת הבית שער א.
23. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו הי"ב.
24. שו"ע, יו"ד סעי' שכט סעי' ג.
25. עפ"י רמ"א, או"ח סי' קסח סעי' יד.
26. ר"ת, בתוס' פסחים לז ע"ב, ד"ה דכולי-עלמא.
27. ש"ך, יו"ד סי' שכט ס"ק ד.
28. וכן פסקו: בית לחם יהודה, סי' שכט סעי' ג; פתחי תשובה, לשו"ע שם ס"ק א; כף החיים, או"ח סי' רמב ס"ק כז; וכן פסק הגר"מ אליהו בס' התורה והארץ, ח"ה עמ' 60 סעי' ו הע' 12.
29. מהר"ם מרוטנבורג, מובא ברא"ש הל' חלה סי' ב.
30. בית יוסף, יו"ד סי' שכט אות ד.
31. ירושלמי, חלה פ"א ה"ד.

**למעשה**, כאשר מכינים בצק משני ק"ג קמח ולשים ממנו 'עיסה עבה', אף שרק חלק מהבצק נאפה בתנור ואת השאר מטגנים בשמן עמוק להכין ממנו 'פריקסה', צריך להפריש חלה בברכה.

### 5. עקירת צלף / הרב יהודה הלוי עמיחי

**שאלה** | עץ צלף שגדל בחניון ומפריע לחניית הרכבים – האם מותר לעקור אותו? האם אפשר לעשות זאת בשביעית, למרות הימצאותם של פירות הצלף על הצמח?  
**תשובה** | התורה לא אסרה עקירת עץ פרי אלא דרך השחתה, וכפי שכתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ח):

אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה... ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים... הרמב"ם סיכם את הדברים ואמר שהאיסור הוא 'דרך השחתה'. אבל התירו קציצת אילן במקרה שהוא מסב נזק, ולא רק אילן המזיק ממש, אלא אפילו בנזק של האפלה שאיננו נזק ישיר לפרות אחרים.<sup>36</sup> יסוד ההיתר כפי שכתב ב'חוות יאיר'<sup>37</sup> שכל שאין בו השחתה לא נאסר, ואם העקירה נצרכת לטובת האדם או רכושו הרי זה מותר לקצו. על כן נראה שצמח צלף שמפריע בחנייה – אין זה דרך השחתה ומותר לעקרו. אלא שהיה אפשר להציע שבמקום לעקור את העץ, יקצוץ את ענפי הצלף, ואז העץ לא יפריע לחניית הרכבים,<sup>38</sup> אך אז יצטרך מדי כמה חודשים לגזום את הענפים. ה'חוות יאיר' דן בשאלה דומה בהקשר לעץ אפרסק שעלה מאליו והוא מאפיל על חלון הבית, וכתב:

ומ"מ נראה דאם אפשר לו לתקן היזקו בקציצת קצת ענפיו המאפילים עליו לא יקצצו אע"פ שבהמשך השנים חוזרים וגדילי' ויצטרך לחזור ולטרוח משום טרחא כל דהו לא נתיר מה שהוא סכנה עם [אם] ל"ה דאוריית'.

ולפי זה הוא הדין בנד"ד יגזום את הענפים ולא יעקור את האילן כולו. אלא שנראה שהבעלים מעוניין בעקירת הצלף לגמרי, ואינו יכול כלל להוריד ענפים אלא על ידי פועל (גנן), וא"כ יש כאן הוצאות כספיות, ומאידך גיסא כל הרואה את עקירת העץ יודע שהוא אינו עושה כן לצורך השחתה אלא למניעת הוצאות כספיות. וכעין זה מצאנו שהתירו

32. טור, יו"ד סי' שכט.

33. שו"ע, יו"ד סי' שכט סעי' ד.

34. ב"ח, יו"ד סי' שכט אות ד ד"ה ומיהו כתב הר"ש.

35. ט"ז, לשו"ע שם ס"ק ה.

36. שו"ע הרב, הלכות שמירת גו"נ בל תשחית סעי טו.

37. שו"ת חוות יאיר סי' קצה.

38. הערת עורך: י"פ. הרב עמיחי יוצא מנקודת מוצא שהצלף הוא עץ מאכל ויש איסור לעקור אותו. ואמנם יש לצמח זה פירות, אך השימוש בהם בימינו הוא מועט מאוד, ומעטים האנשים שאוכלים אותם. לכן יש פוסקים שאינם מחשיבים אותו ואת הדומים לו לעץ מאכל, עי' בספר עץ השדה (שטסמן), עמ' יז, הערה ב; ובוודאי דין הצלף קל יותר מהנוטע לסייג ולקורות שהתיר בשו"ת דובב מישרים, ח"א סי' קלד; וע"ע ס' עץ השדה, עמ' נח-נט ובמה שכתבנו אמונת עתיך 104, עמ' 42-43.

לחתוך את הציציות (כשמחליפים) ולא הזקיקו להתיר את הקשר, כיוון שאין זה דרך השחתה.<sup>39</sup> לכן נראה שאם ההוצאות השנתיות של גזימת הענפים הן גבוהות – אין זה בכלל מה שכתב ה'חוות יאיר' 'טרחא כל דהו'. יתר על כן, ב'חוות יאיר' שם כתב שרק 'בהמשך השנים חוזרים וגדלים', אך בנד"ד שיצטרך לגזום מדי שנה, הרי זו טרחה גדולה, וכאמור יש בכך הוצאה כספית גבוהה, ונראה שאפשר להקל לעקור את הצמח, וכדברי הרמב"ם שאם העץ אינו רווחי ולא ניתן להפיק ממנו תועלת ראויה, מותר לעקור אותו.<sup>40</sup> אמנם כיוון שמדובר בשנת השמיטה או בשנה שלאחריה כשלפרות יש קדושת שביעית, יש בעיה נוספת: על ידי העקירה יפסיד את הפרות.<sup>41</sup> לכן נראה שמותר לעשות כן רק כשהפרות טרם הגיעו לשלב של בוסר, או לחילופין – כבר הגיעו לשלב של עונת המעשרות, כשהם ראויים לאכילה על ידי הדחק.<sup>42</sup>



## 6. קיר תמך בין שכנים / הרב אריאל בראלי

**שאלה |** שני שכנים גרים במפלס קרקע שונה. השכן במפלס העליון הניח בקצה המגרש 'בולדרים' במטרה למנוע הידרדרות של אדמה ואבנים לחצרו של השכן התחתון. השכן במפלס התחתון בנה על חשבונו חומת ביטון מלמטה ועד למעלה. השכן העליון ניצל זאת להרחבת שטחו ומילא שם אדמה. כעת תובע השכן התחתון השתתפות בבניית החומה.

**תשובה |** יש לברר: האם ישנו חיוב הלכתי לשלם על החומה? האם דין 'נהנה' שייך פה? מצאנו בגמרא שאם אדם בונה לטובת עצמו באופן שמועיל גם לחברו, אין הוא יכול לתבוע את חברו. ברם, אם חברו עשה פעולה שממנה עולה שגם הוא חפץ בפעולת הראשון, רשאי הבונה לתבוע את הנהנה. דבר זה מתבאר במשנה (בבא בתרא פ"א מ"ד):<sup>43</sup>

כותל חצר שנפל – מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות. מארבע אמות ולמעלה – אין מחייבין אותו. סמך לו כותל אחר, אף על פי שלא נתן עליו את התקרה – מגלגלין עליו את הכל.

39. משנה ברורה, ס' טו ס"ק ג.

40. רמב"ם, הל' מלכים פ"ו ה"ט.

41. פסחים נב ע"ב.

42. רמב"ם, הל' שמיט"י פ"ה ה"ז.

43. שו"ע, חו"מ ס' קנז סעי' י.

כלומר: החובה של שני השכנים היא לבנות כותל בגובה ארבע אמות. אם אחד השכנים רוצה להגביה אותו, אין הוא זכאי להשתתפות בהוצאות. ואולם כאשר השכן בנה כותל נוסף שגובה מארבע אמות, הרי הדבר מלמד שבכוונתו להשתמש בכל גובה הכותל שבנה חברו, ואז עליו להשתתף בעלויות בניית הכותל. בטעם הדבר פירש רש"י (ב"ב ה ע"א): 'גלי דעתיה דניחא ליה בהגבהה דהיאך', דהיינו במעשה זה גילה דעתו שנוח לו בהגבהת השני, וחייב לשלם. רבי שמעון שקאפ<sup>44</sup> מסביר את טעם החיוב מדין 'משתרשי', דהיינו מצב שבו פעל פלוני ועל ידי כך הירבה את ממונו של חברו ואז הוא זכאי לתשלום, אף אם היוזמה לבנייה הייתה לטובת עצמו.<sup>45</sup> בנדון דידן, השכן גילה דעתו שנוח לו בבנייה (לאחר שזו נעשתה) והיא גרמה להגדלת הנכס שלו ולהשבחתו. משום כך יש לחייב אותו בדמי ההנאה מהחומה (החיוב שונה ממצב שבו ישנה בעלות משותפת על החומה).<sup>46</sup> כדי להעריך את סכום החיוב יש לבחון את האפשרויות השונות לתמיכת קרקע המגרש, והזולה מביניהן מחייבת.<sup>47</sup>

**לסיכום**, השכן העליון צריך לשלם את ההנאה מהמחיצה החדשה. המחיר ייקבע על פי הצעת מחיר הנותנת מענה ראוי לתיחום התוספת החדשה של המגרש.

## 7. תשלום על איבוד שעון / הרב אוריאל פרץ

**שאלה** | ביקשתי מחבר שלי שישמור לי על השעון. כשחזרתי לקחת את השעון ממנו, הוא אמר שאינו זוכר היכן הניחו ומבקש שאמתין עד שיחפש אותו. האם השומר חייב? אם כן, האם מתקבלת בקשתו להארכת הזמן עד שימצא את השעון?

**תשובה** | בגמרא (ב"מ מב ע"א) מובא מקרה שבו אדם נתן לחברו לשמור לו על כסף. כשביקש אותו בחזרה, ענה חברו שאינו יודע היכן הניחו, ורבא פסק שתשובה כזאת מורה על פשיעה ולכן חייב לשלם. המאירי (ב"מ שם) מסביר את המציאות בשני אופנים: (1) השומר הניח את החפץ במקום משתמר, אלא שהוא לא זוכר היכן. (2) השומר לא יודע אם הניח במקום המשתמר. הרי"ף<sup>48</sup> והרא"ש<sup>49</sup> העתיקו את הגמרא, אך ברמב"ם (הל' שאלה ופקדון פ"ד ה"ז) מצאנו תוספת, וזו לשונו:

המפקיד אצל חברו... ואמר לו תן לי פקדוני ואמר לו השומר איני יודע אנה הנחתי פקדון זה או באי זה מקום קברתי הכספים המתן לי עד שאבקש ואמצא ואחזיר לך הרי זה פושע וחייב לשלם מיד.

44. חידושי ר' שמעון שאפ, בבא קמא כ ע"ב.

45. וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' שסג סעי' ט.

46. דין המשנה קובע כי מוטל על השכן לשלם את מחצית הכותל, אך שם החיוב שונה. וכן כתב קצות החושן, סי' קנח ס"ק ו, להבדיל בין מצב שבו גילוי הדעת גרם לכך שהכותל קנוי לשניהם לבין מצב שבו אין קניין אלא רק הנאה.

47. כפי שמובא בגמרא בבא בתרא ה ע"ב, דמי קנים בזול.

48. רי"ף, דף כד ע"א מדפי הרי"ף.

49. רא"ש, ב"מ פ"ג סי' כב.



מדבריו נוכל ללמוד שני דברים: 1) הוא מסביר כאופן הראשון במאירי, שהרי מפורש בדבריו שיודע שהשומר קבר את המעות ורק המקום אינו ברור לו. 2) הוא מוסיף שהמפקיד לא צריך להמתין לשומר, אלא יכול לדרוש ממנו את כספו מיד.

במקור הדין מצאנו מחלוקת: הב"ח<sup>50</sup> מפנה לגמרא בב"מ (לה ע"א) ששם במקרה דומה גבה רב נחמן ממון מהשומר אע"פ שהחפץ נמצא לבסוף, ומכאן מוכח שלא רצה להמתין לו עד שיחפש.<sup>51</sup> אמנם בספר 'לב מביין' (על הרמב"ם שם) כתב שהמקור הוא מהגמרא שלנו, שמיד שאדם אומר שהוא לא יודע היכן החפץ, הוא מתחייב לשלם, וכבר אינו יכול לבקש הארכת זמן.

ה'שלחן ערוך'<sup>52</sup> הביא את לשון הרמב"ם, לפיה על השומר לשלם מיד. בסיבת החיוב כתב הסמ"ע<sup>53</sup> שעל השומר מוטלת האחריות לדעת היכן מניחו וכן שיהיה במקום משומר, ובעצם כלל את שתי האפשרויות במאירי. נעיר עוד שה'נתיבות'<sup>54</sup> הבין בסיבת החיוב היא משום מזיק ולא כ'שלחן ערוך' שהוא פושע, ומשמעות הדברים היא בהקשר ל'שאלה בבעלים'.

**לסיכום**, השומר צריך לשלם את דמי החפץ, והמפקיד יכול לדרוש את כספו מיד.

## 8. אבדה בשבת / הרב אביעד תפוחי

**שאלה** | מצאתי בשבת עט יקר שחרוט עליו שם בעליו. מה עליי לעשות?

**תשובה** | כדי לענות על שאלה זו יש לברר שלוש נקודות:

א. האם מצווה מן התורה של השבת אבדה דוחה איסור דרבנן של מוקצה?  
ב. אם היא לא דוחה ואסור לטלטל מוקצה לצורך השבת אבדה, מה הדין בכלי שמלאכתו לאיסור?

ג. אם אסור לטלטל, האם האדם מחויב לעמוד כל השבת ולשמור על האבדה?

א. בשאלה זו דן ה'חתם סופר'<sup>55</sup> והוא מסיק שמצוות השבת אבדה לא דוחה איסור מוקצה. נימוקו מתבסס על דברי הגמרא האומרת שאין כוהן רשאי להיכנס לבית הקברות כדי להשיב אבדה מחמת ש'לא דחינן איסורא מקמי ממונא', דהיינו אין לדחות איסור מחמת מצווה ממונית. הסברה בזה היא שאף בעל האבדה מחויב במצוות השבת, ולכן אף שהטיפול בממונו הוא מצווה, הרי שמצווה זו אינה דוחה את המצווה שהוא עצמו מחויב בה, שמירת השבת.<sup>56</sup>

50. ב"ח, חו"מ סי' רצא אות ח.

51. ועי' בספר תורת החיים, שם שמאריך יותר בהסבר הראיה.

52. שו"ע חו"מ סי' רצא סעי' ז.

53. סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק יב.

54. נתיבות המשפט, לשו"ע שם ס"ק יד.

55. שו"ת חתם סופר או"ח סי' פב.

56. הביאור הלכה, סי' רסו סעי' יג, הסתפק בשאלה זו, אם מותר לטלטל מוקצה לשם השבת אבדה, והביא שלכאורה יש לפשוט מדברי הגר"א בסי' תקפו, שסובר שמוקצה מותר במקום מצווה, כגון לטלטל שופר שהוא מוקצה. ולמעשה נשאר בצ"ע. אך לפי סברת החת"ס לכאורה יש לדחות ראיה זו,

ב. עט נחשב כלי שמלאכתו לאיסור, המותר לטלטול בשבת לצורך גופו או מקומו. יש לדון אם טלטול העט לצורך קיום מצוות התורה להשיב אבדה מוגדר טלטול 'לצורך גופו'. למעשה נראה שאסור לטלטלו כי אינו מוגדר 'צורך גופו', לפי שרק כאשר מטלטל לצורך אחד משימושי החפץ נחשב 'צורך גופו', מה שאין כן טלטול זה שמהותו הוא לצורך הצלת החפץ.<sup>57</sup>

ג. חובת השבת האבדה חלה כבר משעה שאדם רואה את החפץ, עוד לפני שהגביה את החפץ. וכפי שמפורש בגמרא (בבא מציעא כו ע"ב):

ואמר רבא: ראה סלע שנפלה... המתין לה עד שנתאשו הבעלים ונטלה – אינו

עובר אלא משום לא תוכל להתעלם בלבד.<sup>58</sup>

לכן אדם הרואה אבדה, אסור לו להשאיר אותה במקומה ולהמשיך בדרכו, אלא מוטל עליו לטפל בה. אבל הרואה אבדה שהיא מוקצה בשבת ואסור לו להגביה אותה, יכול להשאיר אותה במקומה ולהמשיך בדרכו, כיוון שאין לו כעת שום יכולת לטפל בה ולהשיב אותה לבעליה, וממילא לא חלה עליו החובה כלל.<sup>59</sup>

### 9. אחריות על שיק של גמ"ח שנאבד / הרב אביעד תפוחי

**שאלה |** לויתי מגמ"ח עשרת אלפים ₪ והפקדתי ביד מנהל הגמ"ח עשרה שיקים, כל אחד מהם על סך אלף ₪. יום אחד התקשר אליי בעל הגמ"ח, הודיע לי שאחד השיקים אבד וביקש ממני לגשת בדחיפות לבנק ולבטל אותו. השבתי לו שאין זה נוח לי כעת ואעשה זאת מאוחר יותר, אך הוא דרש במפגיע שאגש באופן מידי, והורה לי אף לקחת מונית לשם כך. לבסוף נעתרתי להפצרותיו ועשיתי כדבריו.

לפי שהגר"א עוסק במי שעובר על איסור מוקצה לשם כבוד שמים, ואין ללמוד מכאן שמותר לעבור על איסור מוקצה לצורך ממון של אדם אחר, שהרי אתה ובעל הממון חייבים בכבודי.

57. שמירת שבת כהלכתה פרק כ, הערה כט.

58. בנוסף, נחלקו הראשונים אם מתחייב גם במצוות 'השב תשיבם' כבר משעת ראייה. עיין סמ"ע וט"ז, חו"מ סי' רנט סעי' א.

59. בשש"כ, שם, כתב בשם הרב אלישיב זצ"ל שפטור מלעמוד שם כל השבת כיוון שכל עוד לא הרים, לא התחילה מצווה. ולכאורה קשה, שהרי מבואר להדיא שחלה החובה כבר משעת ראייה, כמבואר לעיל. עוד כתב שם בשם פתחי חושן, פרק ד, הערה ג, שהתורה לא הטילה על האדם שמירת החפץ אלא השבת החפץ. שהרי 'ספק הינוח לא יטול ואם נטל לא יחזיר', ומדוע לא יעמוד שם לשמור? ולכאורה יש לדחות, שהרי איירי במקום המשתמר לכה"פ קצת ולכן איננו חוששים שמאן דהו יטלנו. עוד הוכיח שם מ'זקן ואינה לפי כבודו' שמותר לו להמשיך בדרכו, ומדוע לא מוטל עליו לעמוד ולשמור עד שיבוא אדם שיכול לטפל באבדה לפי כבודו? וגם זה יש לדחות, שהרי זה לא לכבודו לעמוד שם. ומש"כ שם להוכיח מהמהריק"ש, הרי הוא עצמו כותב סי' רסג, 'יעמוד שם אם אפשר' דהיינו שמוכח שאכן הרבה פעמים אין זה לפי כבודו לעמוד שם ברחוב. וכנראה כוונת הגדולים הללו לומר שוודאי שחלה עליו חובת 'השב תשיבם' משעת ראייה, אלא שזה במקרה רגיל שבו הוא יכול להשיב, אבל במקרה שאינו יכול להשיב שהרי אינו יכול לטפל באבדה בשבת, אז בכלל לא מתחילה המצווה. וכעין זה מצינו ברע"א, ב"מ כא ע"ב: 'וכמו דנראה דכשהמוצא דבר שאין בו סימן ולא ידעו הבעלים מנפילה דאינו מחויב להגביה ולהחזירה', שכיוון שאין תועלת בהגבהה, ממילא פטור ממנה. ומצד שומר אבדה אין להקשות, כי תוקף האיסור חל משעת ראייה, אבל החובה הממונית מתחילה אך ורק משעת הגבהה, כמבואר בחידושי הגר"ח על הש"ס, סי' רסח.

עתה אני שואל: א) האם עליי לתת לבעל הגמ"ח שיק אחר במקום זה שביטלתי? ב) על מי מוטלת החובה לשלם את הוצאות המונית?  
**תשובה** | הלווה חייב לתת שיק חדש למלווה, שהרי הוא בעצמו ביטל את השיק הקודם שנתן, ונמצא שלא פרע את ההלוואה.<sup>60</sup> כדי לברר מי מחויב בהוצאות המונית, יש לדון לטובת מי הייתה הנסיעה הזו. נראה שהנסיעה הייתה לטובת בעל הגמ"ח, שכן אם השיק לא היה מבוטל והיה נפרע ע"י מוצאו, הרי שהלווה היה נפטר מלשלם לבעל הגמ"ח פעם נוספת, שכן הוא היה יכול לטעון שבעל הגמ"ח בעצמו או אדם אחר ששיתף עמו פעולה בתרמית פרעו את השיק ושלשלו את הכסף לכיסם.<sup>61</sup>  
 כיוון שהנסיעה הייתה לטובת בעל הגמ"ח ובציוויו, הרי עליו לשלם את הוצאות המונית, וכדין כל מי שמוציא הוצאות על פי דיבורו וציוויו של חברו שיכול לתבוע את הממון שהוציא.<sup>62</sup>



#### 10. תפילה בזמן העבודה / משפטי ארץ

**שאלה** | במקומות עבודה רבים קיימים מניינים לתפילה. מה משך הזמן הסביר שבו מותר לעובד להתפלל, בהנחה שלא ידועה דעת בעל הבית בנושא, אבל ידוע בחברה שמתקיימת תפילה כל יום? תפילת המנחה אצלנו מתארכת על פני למעלה מ-15 דקות, והשאלה היא אם צריך להסתפק בתפילה קצרה, לוותר על תחנון ואמירת תהילים וקדישים וכדומה, כדי להפחית את זמן הביטול מעבודה. אם מצרפים את זמן ההגעה, ההתכנסות והחזרה לעבודה, הזמן הכולל עשוי להגיע לחצי שעה בקירוב. אם מוסיפים גם את תפילת ערבית, הזמן מתארך באופן ניכר. כיצד עלינו לנהוג?  
**תשובה** | שנינו במשנה (ברכות פט"ז מ"א):  
 הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית... ומתפללין תפלה של שמונה עשרה אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאים כפיהם.

60. אמנם נחלקו האחרונים בהגדרה ההלכתית של שיק, ויש שסברו שדינו ככסף ממש. לפי דעתם הרי שבמצב שהלווה נתן שיק הוא כבר פרע את החוב, ואם המלווה איבד את השיק הרי זה דומה למקרה שבו המלווה איבד את הכסף שכבר פרע לו הלווה. אך בנידון דידן הרי הלווה עצמו ביטל את השיק, וא"כ לדעת כולם מחויב לתת שיק חדש. ע"י תחומין יב עמ' 448-449 במאמרו היסודי של הרב צבי יהודה בן יעקב.

61. תודתי למו"ר הרב אמוץ כהן שליט"א שהעמידני על האמת בנקודה זו.

62. ע"י שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ח, וכן שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' ה. ואין לחייב את בעל הגמ"ח רק מצד 'המוציא ממון להצלת חברו', דאם כן בנידו"ד בעל הגמ"ח פטור כיוון שלא ברור שהציל את בעל הגמ"ח מן הנזק, שהרי ייתכן שהשיק האבוד לא יימצא לעולם, ואף אם יימצא ייתכן שהמוציא לא ישתמש בו לעצמו. והרי כשאנו ברי היזקא מוגדר 'כמבריה ארי' ופטור מלשלם, כמבואר בתוספות, ב"מ לא ע"ב ד"ה אם, ובנתיבות המשפט, סי' רסד ס"ק א.

אמנם בימינו אין נוהגים כך, כיוון שהמעסיקים לא נוהגים להקפיד על כך, ועל דעת זה שוכרים אותם שיתפללו כדרכם.<sup>63</sup> ה'משנה ברורה'<sup>64</sup> הוסיף שמותר ללכת לבית הכנסת להתפלל במניין, במקום שאין דרך המעסיקים להקפיד על כך. יש להוסיף שלפי החוק רשאי עובד להתפלל, והפרשנות המקובלת לחוק זה היא שהתפילה מוגדרת כהפסקה שאין עליה תשלום.<sup>65</sup> חוק זה יכול להוות מנהג מחייב לפי ההלכה.<sup>66</sup> מכאן שקבלת תשלום על זמן התפילה נעשית רק בהסכמת המעסיק. משו"ת 'עשה לך רב'<sup>67</sup> עולה כי אין מקום להתפלל ערבית או מנחה בחודשי הקיץ על חשבון העבודה, אלא אם הגיעו לסיכום עם המעסיק. המעסיקים אינם מקפידים על כך שעובדים יתפללו בזמן העבודה, בתנאי שאין לעובד בְּרָה אחרת, אך כאשר יש עוד זמן רב להתפלל, ישנה הקפדה. **לסיכום**, הדין תלוי בהסכמת המעסיק, ולשם כך צריך המעסיק לדעת את העובדות ולתת את הסכמתו לקיום התפילות ולמתכונתן. אם אין הסכמה מפורשת, ניתן לקיים תפילה בזמן סביר (ומסתבר שניתן לקיים גם תפילה בציבור), כאשר המעסיק יודע ואינו מעיר דבר.

#### 11. דיני שומרים בקיבוץ / משפטי ארץ

**שאלה** | באחד הימים מצאתי סנדל סמוך לביתי שבקיבוץ שיתופי. הזדרזתי ופרסמתי ב'גרופ' של הקיבוץ שמי שאיבד את הסנדל יבוא לקחתו. כעבור שלושה ימים (שבהם לא ענו לי) הנחתי את הסנדל במקום מרכזי ליד בית הכנסת, בתקווה שהמאבד ימצאנו. למחרת הגיע אחד החברים (המאבד והמוצא – שניהם חברי קיבוץ), ואמר: 'הסנדל שפרסמת בגרופ – שלי היה, אלא שהוא כבר לא נמצא במקום שבו הונח...'. האם אני חייב לשלם?

**תשובה** | בהרמת המציאה מתחייב המוצא לשמור עליה. נחלקו הפוסקים<sup>68</sup> אם דינו כשומר חנם או כשומר שכר, אבל במקרה שלפנינו הייתה פשיעה, וחייב לכאורה לשלם. מכל מקום נראה לפטור את המוצא.

**שמירה בבעלים בשומר אבדה** – שותפים נפטרים מחיובי שמירה, כיוון שהם שכורים האחד לחברו.<sup>69</sup> ישנם שני סוגי קיבוצים. האחד, שבו החברים הם שותפים, ובו לא יהיו חיובי שמירה. האחר, שבו החברים אינם שותפים, ובו יהיו חיובי שמירה. אמנם המהרי"ל דיסקין<sup>70</sup> כתב שאין פטור של שמירה בבעלים בשומר אבדה, כיוון שעדיין מצוות השבת אבדה מוטלת עליו ומחייבת אותו בתשלומין. לעומת זאת מובא ב'אוצר מפרשי

63. שו"ע או"ח סי' קי סעי' ב.

64. משנה ברורה, סי' קי ס"ק יב.

65. שעות עבודה ומנוחה 20 (ד).

66. שו"ת משפטי ארץ, ח"א עמודים 77–78.

67. שו"ת עשה לך רב, ח"ו סי' עח.

68. שו"ע, חו"מ סי' רסז סעי' טז.

69. שו"ע, חו"מ סי' קעו סעי' ח'; שו"ת שואל ומשיב תניינא ח"א סי' יא בנוגע לפשיעה.

70. שו"ת מהרי"ל דיסקין, קונטרס אחרון סי' רמז.



התלמוד<sup>71</sup> בשם ה'אור שמח' שיש פטור של שמירה בבעלים גם באבדה. מחלוקת האחרונים יוצרת ספק שמירה בבעלים, ובספק שמירה בבעלים כשהשומר פשע, פסק השו"ע<sup>72</sup>: '...ואם פשע בה, יש מחייבים ויש פוטרים', והשו"ך<sup>73</sup> פסק כפוטרים. אמנם ייתכן שאם בא לצאת ידי שמים, אל לו לסמוך על פטור זה של שמירה בבעלים<sup>74</sup>, ובפרט במקרה זה שבו יש דעה מחייבת ב'שלחן ערוך'.

**שומת האבדה** – ייתכן שאבדה זו שווה פחות משווה פרוטה, ולכן אין חובה כלל להשיב אותה.<sup>75</sup> 'נתיבות המשפט'<sup>76</sup> קבע כי חפץ השווה פרוטה לבעליו ואינו שווה פרוטה לאחרים, ולכן לא ראוי להימכר, אינו שווה פרוטה. לעומת זאת, אחרונים אחרים<sup>77</sup> כתבו ששווי החפץ נמדד לפי השווי שלו כשהוא אצל בעליו. לסנדל יש ערך כספי רק לבעליו ולא לאדם אחר, ודינו יהיה תלוי במחלוקת האחרונים הזאת.

**הניחו במקום שדרך כולם להניח שם אבדות** – יצאנו מנקודת הנחה שהמוצא הניח את האבדה בצורה של פשיעה. אך אם דרך חברי הקיבוץ להניח שם אבדות, ויש הסכמה ציבורית לכך – אין בהנחתם שם משום פשיעה. כל זאת בתנאי שהן המאבד והן המוצא תושבי הקיבוץ.

**לסיכום**, במקרה שלפנינו אין לחייבו לשלם, אך יש מקום לפצות או לפייס את המאבד כדי לצאת ידי שמים.

## 12. רופא שביטל תור / משפטי ארץ

**שאלה** | אני תושב חו"ל ללא ביטוח בריאות מסודר. לאחרונה חליתי ונזקקתי לבקר אצל רופא. קבעתי תור לרופא תמורת תשלום מיוחד, וכדי להגיע אליו הוצאתי הוצאות נסיעה, החסרתי יום עבודה וגם בזבזתי זמן יקר. כאשר הגעתי אל הרופא, הוא אמר לי שעליו לטפל במישהו דחוף יותר, ומכיוון שכבר מאוחר, אין סיכוי שיטפל בי וכדאי שאחזור הביתה. נפגעתי מזה מאוד: איך ייתכן שאומרים לי לבוא ואח"כ דוחים אותי? האם הרופא צריך לפצות אותי על הנסיעות, על יום העבודה ועל בזבז הזמן?

**תשובה** | ראשית נציין שבמקרה כזה על הפוסק לשמוע את שני הצדדים.<sup>78</sup> לכן נענה לשאלתך באופן כללי.

**חזרת הרופא ללא סיבה מוצדקת** – על פי ההלכה, אדם שהושכר למלאכה יכול לחזור בו,<sup>79</sup> אך ב'דבר האבד', דהיינו דבר שמעסיקו לא יכול להמתין ולעשותו במועד מאוחר

71. ב"מ ח"ב הערה 126.

72. שו"ע, חו"מ סי' שמו סעי' יא.

73. שו"ך, לשו"ע שם ס"ק ט.

74. אור החיים שמות כב, יד; ועי' בטל תורה, ב"מ צז ע"א.

75. שו"ע, חו"מ סי' רסב סעי' א.

76. נתיבות המשפט, סי' קמח ביאורים ס"ק א.

77. חזו"א, חו"מ ב"ק סי' ו סעי' ג; ועוד אחרונים; עי' 'השבת אבדה כהלכתה', עמ' כו, וקע.

78. שו"ע, חו"מ סי' יז סעי' ה.

79. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א.

יותר, אינו יכול לחזור בו.<sup>80</sup> דבר האבד אינו רק איבוד ממון, אלא כל דבר החשוב למעסיק, וע"י חזרתו לא יעשה בזמנו הראוי.<sup>81</sup> לכן במקרה שלפנינו אסור לרופא לחזור בו מלקבל אותך לתור שקבעת, והיה עליו לקבל אותך במועד מאוחר יותר באותו היום. מה גם שלרופא יש מצווה לרפא ('ורפא ירפא', או 'השבת אבדה'), וייתכן שמצווה זו אינה מאפשרת לו לחזור בו כלל ועיקר.

**תשלום על הוצאות** – במקרה רגיל אין מחייבים בהחזר הוצאות, אך במקרה שבו אחד הצדדים הזמין את חברו והלה לא הגיע – מחייבים.<sup>82</sup> לכן כיוון שאתה הוצאת הוצאות נסיעה כדי להגיע לתור, והרופא ביטל את התור, הרופא חייב לפצות אותך על הוצאות הנסיעה. אמנם אין לחייב את הרופא על יום העבודה שהפסדת ולא על בזבז זמן, משום שביטול יום עבודה הוא מניעת רווח בלבד וגרוע מגרמא בנזיקין שפטור.<sup>83</sup>

**תשלום במקרה של אונס** – אם הסיבה לביטול התור היא שהרופא היה צריך לטפל טיפול ארוך בחולה אחר, במקרה של פיקוח נפש הרופא אנוס, ויש אומרים שהאנוס פטור מלפצות,<sup>84</sup> ויש מחייבים.<sup>85</sup> למעשה נפסק שיש לפטור.<sup>86</sup>

**מנהג להקדים חולה דחוף** – סברה נוספת לפטור את הרופא היא אם יש מנהג שכאשר יש חולה דחוף, הרופא מקדים אותו גם במחיר דחיית חולים אחרים לזמן מאוחר יותר. במקרה כזה כל מטופל מגיע לטיפול בידיעה שאם יהיה מקרה אחר דחוף יותר, הרופא יצטרך לטפל בו ראשון. לכן אין מקום לחייב את הרופא, כיוון שהייתה כאן הסכמה.

### 13. נזקים של נזילות בבניין דירות / משפטי ארץ

**שאלה** | בבניין משותף התפוצץ צינור באחת הדירות וגרם לרטיבות בדירה שמתחתיה. בעלי הדירה העליונה תיקנו את הצינור, והנזילה פסקה. בקירות הדירה התחתונה שנרטבו נוצר עובש. בעל מקצוע אמר שאין טעם לצבוע את הדירה התחתונה מיד, אלא יש להמתין עד שתפסק הרטיבות לגמרי (מפני שגם לאחר תיקון הפיצוץ יש עדיין מים בחול שמתחת למרצפות). השאלות הן:

(א) האם בעלי הדירה העליונה צריכים לשלם על השיפוץ והצביעה בדירה התחתונה? (ב) בעלי הדירה התחתונה טוענים שאינם יכולים לגור בה עכשיו מחמת העובש, ודורשים מבעלי הדירה העליונה לשלם להם דמי שכירות של דירה אחרת למשך חודשיים, וכן דורשים פיצוי על עגמת הנפש שנגרמה להם עקב הנזילה. יש לציין שאף על פי שעברו כארבעה חודשים מהנזילה, בעלי הדירה התחתונה נשארו לדור בבית ולא סידו את התקרה. עם מי הדין?

80. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ה; סמ"ע שם ס"ק יז.

81. סמ"ע, סי' שלג ס"ק יז.

82. שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' ה.

83. ש"ך, חו"מ סי' ס"א ס"ק י; פסקי דין רבניים ח"ג עמ' 35.

84. עי' בפסקי דין רבניים, ח"ג מעמוד 18.

85. שו"ת הרמ"א, סי' יב.

86. ישועת ישראל, סי' יד סעי' ה.

**תשובה |** אין לענות בדיני ממונות לצד אחד בדרך מוחלטת. נציע כאן עקרונות בקצרה, ואם יש מחלוקת צריך לפנות לבית הדין או לבורר מוסכם. אין אדם חייב על נזקי נזילה שאירעו באונס, ללא אשמתו ומבלי שהייתה לו אפשרות לתקן, כגון צינור שהתפוצץ ונזלו מים, ובעלי הדירה לא ידעו על כך והמים הזיקו לדירה שמתחת.<sup>87</sup> כל זאת במקרה שאין סעיף מפורש בעניין בחוזה קניית הדירה או שכירתה. אם הנזילה לא תוקנה מיד כאשר נודע עליה, ונגרמו נזקים נוספים לאחר מכן עקב העיכוב בתיקון ואי סגירת הברז הראשי, יש מקום לחייב בתשלום הנזק.<sup>88</sup> תשלום על עגמת נפש – בדרך כלל אין חיוב על עגמת נפש, אלא על צער הגוף, כגון תשלומי צער בחובל בחברו, או בושת במבייש חברו. שכירות – אין לחייב בתשלומי שכירות על אי שימוש בדירה כאשר ממשיכים להשתמש בה.

#### 14. ריבית בקניית רכב בתשלומים / משפטי ארץ

**שאלה |** אני מתכנן לקנות רכב, וברצוני לשאול בעניין איסור ריבית:

1) האם מותר לקנות רכב בתשלומים, כאשר המחיר יהיה גבוה יותר מהמחיר במזומן?  
2) האם יש הבדל בין לקיחת הלוואה מהבנק לבין תכנית מימון של החברה המוכרת (היבואן, חברת השכרה וכד')?  
3) במידה שיש היתר לכך – באלו מקרים צריך לעשות 'היתר עסקא', וכיצד עושים אותו?  
4) האם יש הבדל בין אם המכונת תשמש אותי להגעה לעבודה ('עסקא')?

**תשובה | קנייה בתשלומים –** כאשר ניתנים שני מחירים, מחיר בתשלומים והנחה על תשלום במזומן, התשלום במזומן נחשב כמחירו האמתי של החפץ, והמשלם יותר בתשלומים עובר על איסור ריבית.<sup>89</sup> במקרה שבו משלמים ב'קרדיט', כלומר החברה מקבלת את מלוא התשלום מיד והקונה משלם בתשלומים לחברת האשראי, בדרך כלל זה מותר, כי יש לחברת האשראי 'היתר עסקא'.

**הלוואה מהבנק או מהחברה המוכרת –** לבנקים בארץ ישראל יש 'היתר עסקא' מסודר, מה שאין כן לשאר הגופים המסחריים, ומבחינה זו ייתכן שיש עדיפות לבנקים על חברות רגילות.

ההגדרה המשפטית של בנק היא 'חברה בע"מ', וסביר מאוד שגם החברה המשכירה או היבואן הם 'חברות בע"מ'. ב'חברה בע"מ' נחלקו הפוסקים אם היא גוף משפטי עצמאי, כפי ההגדרה המשפטית של 'חברה בע"מ' במשפט המודרני, ולכן אין חלות עליה מצוות התורה כמו ריבית וחמץ בפסח,<sup>90</sup> או שמא היא בבעלותם של בעלי מניות החברה,<sup>91</sup> וכן דעת רוב הפוסקים. לכן מבחינה משפטית גרידא אין עדיפות לבנק על החברה המשכירה.

87. שו"ת תשובות והנהגות, ח"ג סי' תנו; משפטי החושן, סי' קנה סעי' כ.

88. עמק המשפט, ח"ג סי' כח.

89. שו"ע, יו"ד סי' קעג סעי' א.

90. שו"ת מהר"ם שי"ק, יו"ד סי' קנה; שו"ת צפנת פענח, סי' קפד; ועי' בשו"ת מנחת אשר, ח"א עמ' שסא.

91. שו"ת בית יצחק, יו"ד ח"ב קונטרס אחרון סי' לב.

**עשיית 'היתר עסקא'** – אפשר להוסיף סעיף לחוזה: 'כדי להימנע מאיסור ריבית הסכם זה נעשה ע"פ 'היתר עסקא' המקובל בבנק דיסקונט (או כל בנק אחר בארץ ישראל).'<sup>92</sup> **מכונת לשימוש פרטי או להגעה לעבודה** – הרעיון העומד מאחורי 'היתר עסקא' הוא שהמלווה הוא משקיע והלווה הוא מתעסק, כלומר משתמש בכספים שקיבל כדי להפיק מהם רווח. לשם כך יש צורך ב'עסקא', כלומר בעסק האמור להניב רווחים. הלווה והמלווה אמורים להתחלק ברווחים ובהפסדים. מכונת לשימוש פרטי אינה עסק המניב רווחים, וקשה להגדירה כעסק. לכן ודאי עדיף לקחת הלוואה לרכישת מכונת שתשמש אותך לנסיעה לעבודה, כיוון שאז ניתן להגדיר את המכונת כחלק מהעבודה והרווחים הנלווים אליה.

#### 15. לקיחת מתנה לבן ע"י אביו / משפטי ארץ

**שאלה |** סבא וסבתא שלחו כסף במתנה לנכד שלהם. אביו של הנכד (החתן שלהם) החליט לשלוח את הכסף אליהם בחזרה (כי הסכום לא מצא חן בעיניו). האם זה היה מותר לו?

**תשובה |** כהקדמה נפנה למה שכתוב ב'שלחן ערוך'<sup>93</sup>: 'חייב אדם לכבד חמיו'. במקרה שבו הנותן אמר בפירוש שנותן לילד, והילד יכול לעשות במתנה כרצונו – המתנה שייכת לילד. אך אם הילד לא הגיע לעונת הפעוטות (בערך בגיל שש שבע), אין זכייה לקטן, אפילו אם אמר בפירוש שרוצה לתת לו,<sup>94</sup> ו'קצות החושן'<sup>95</sup> אומר שהיא נשארת בידי הנותן. אם לא נאמר דבר בפירוש – אם הילד קטן, הנותן מתנה לקטן מן הסתם נתן לו על דעת אביו, והרשות ביד האב לעשות בה כרצונו,<sup>96</sup> ונחלקו האחרונים אם המתנה שייכת לאב לגמרי או רק כשומר לצורך הקטן.<sup>97</sup> אם נתן לגדול, אפילו הוא סמוך על שולחן אביו (דהיינו כל פרנסתו על אביו), הריהי רכושו של הבן, והאב לא יכול למנוע אותה ממנו.<sup>98</sup> בהנחה שמדובר על מקרה שבו המתנה שייכת לבן, אם המתנה הגיעה כבר לידי הבן – הנוטלה ממנו נחשב לגזלן. אם המתנה לא הגיעה לידי הבן, אלא הסבא והסבתא העבירו לו אותה ע"י האב – האב יכול לחזור בו מהשליחות, ולא לתת את הכסף לבן, כמו כל שליח שיכול לחזור בו ולא לבצע את השליחות, והבן יכול ללכת לסבא ולסבתא ולקבל את המתנה מידיהם. אמנם אם הבן יודע על המתנה, נראה שהאב עובר על אונאת דברים, שהוא האיסור לצער כל אדם.

92. ספר תורת ריבית, סי' טז סעי' ב.

93. שו"ע, יו"ד סי' רמ סעי' כד; ועי' בהגהת רמ"א אבן העזר סי' ב: 'אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טוב ואז יצליחו'.

94. שו"ע, חו"מ סי' רמג סעי' טו.

95. קצות החושן, סי' שסב ס"ק א.

96. רמ"א, חו"מ סי' רע סעי' ב.

97. ספר משפטי ארץ, ח"ג מעמ' 157.

98. רמ"א, חו"מ סי' רע סעי' ב; ערוך השלחן, חו"מ סי' רע סעי' ד.

16. שימוש בעגלת 'סופר' שנלקחה מהסופר ללא רשות / הרב יעקב הילדסהיים  
**שאלה** | בבניין המגורים שאני גר בו ישנה עגלת 'סופר' שנלקחה מאחת מרשתות הקניות הגדולות. על העגלה קיים עדיין הסמל של אותה רשת. השכן שברשותו העגלה מאפשר לכל הדיירים להשתמש בעגלה לצורכיהם. (א) האם יש צורך להשיב את האבדה לרשת, מדין השבת אבדה? (ב) בהנחה שהעגלה נגזלה, האם ניתן להשתמש בה?  
**תשובה** | לצערנו הרב מדובר בתופעה קשה הגורמת נזקים כבדים לרשתות השיווק השונות, ויש למחות נגד כל מי ששותף לגנבה זו. נפסק ב'שלחן ערוך' (ח"מ סי' שסט סעי' ב): 'אסור ליהנות בדבר הגזול ואפילו לאחר יאוש והוא שידע בודאי שדבר זה הוא הגזילה עצמה...!'. לכן בוודאי אסור לו להשתמש בעגלה, אלא עליו להודיע לחנות על הימצאות העגלה בביתו, ובכך יצא ידי חובתו, כמבואר בספר 'משפט האבידה'<sup>99</sup>. יש לעיין אם הודיע לחנות וכבר עברה תקופה ארוכה והחנות טרם נטלה את העגלה – האם עדיין ייאסר עליו להשתמש בעגלה, כיוון שלא ברור שהתייאשו. נראה שיש בזה 'מילי דחסידותא', כפי ששמענו על צדיקים שהקיפו בכך, אבל לא מעיקר הדין. ובספר 'השבת אבידה כהלכתה'<sup>100</sup> הביא פסק ששמע מהגר"נ קרליץ שליט"א, שיכול מוצא האבדה להקציב זמן לבעל האבדה לבוא ולקחת את אבדתו, וכשעבר זמן זה, רשאי המוצא להוציא את האבדה מביתו ולהפקירה. ולנידוננו נראה שבמקרה שלקח את העגלה לביתו לצורך קיום השבת אבדה, והודיע לחנות והקציב זמן סביר שיבוא לקחתה, ולא באו, רשאי לזכות ולהשתמש בה.

17. בנייה ללא אישורי בנייה / הרב שלמה אישון  
**שאלה** | (א) האם מותר לבנות דברים המצריכים אישורי בנייה מהעירייה ללא אישור (כגון סגירת מרפסת, הרחבת המטבח או הסלון לשטח הגינה)? האם יש להתחשב בכך שעיריות אינן אוכפות את הדבר בצורה מוחלטת, ולעתים אף גובות ארנונה על תוספת הבנייה ואינן קונסות על ההרחבה? מובן שמדובר על בנייה בתוך השטח שלי, לא בצד הפונה לרחוב וחורג מגבולות הבניין. הבנייה אינה מפריעה לשכנים, והעיכוב בקבלת האישורים נובע מסחבת בירוקרטית 'לא אמתית'. (ב) האם הדין שונה כשמדובר בהוספת דיירים בדירה המכונה 'יחידת דיר' (ג) האם בבואנו לקנות בית לאחר שכבר נעשו בו עברות בנייה מצד העירייה, אני מחויב אחר הקנייה להרוס את מה שכבר עשו, או שאפשר להשאיר את הקיים? למותר לציין את הנזק הממוני בקניית דירה שהוסיפו לה

99. ס' משפט האבידה, סי' רנט שע"צ ס"ק יג, בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

100. ס' השבת אבידה כהלכתה, לר"י פיינהנדר, עמ' מת.

עוד חדר למשל ומוכרים אותה בהתאם לערכה כעת, ואח"כ צריך לשלם עוד הוצאות כדי להחזיר את המצב לקדמותו ולהוריד את ערך הדירה.

**תשובה** | יש להבדיל בין שני מצבים: המצב האחד הוא כאשר הבנייה הנעשית ללא אישור גורמת נזק כלשהו לשכנים, בין נזק הנגרם כתוצאה מהמבנה המסתיר אור,<sup>101</sup> אוויר<sup>102</sup> או נוף,<sup>103</sup> בין נזק הנגרם כתוצאה מריבוי הדיירים במקום (רעש, מחסור במקומות חנייה ועוד),<sup>104</sup> בין היזק ראייה<sup>105</sup> או כל נזק אחר. במצבים אלו אסורה תוספת הבנייה לא רק על פי החוק אלא גם על פי ההלכה. המצב האחר הוא כאשר הבנייה אינה גורמת כל נזק, אלא שמסיבות בירוקרטיות ואחרות לא ניתן רישיון. במצבים אלו העברה היא עברה על החוק בלבד, אך לא עברה הלכתית. כיוון שכך, מותר במצבים אלו על פי ההלכה להתחשב בעובדה שהעיריות אינן אוכפות את הדבר בצורה מוחלטת.<sup>106</sup> מכאן תשובה לסעיפים א ו-ב שבשאלה.

לעניין סעיף ג – אין עליך חובה מצד ההלכה להרוס את מה שכבר נעשה. אמנם אם תגוש נגדך תביעה מצד שכן או שכנים שיטענו שנגרם להם נזק כתוצאה מהבנייה, ייתכן שתהיה חייב להרוס, אלא אם כן יתברר ששתיקתם עד כה פירושה מחילה מצדם.<sup>107</sup>

### 18. הוראת קבע לצדקה / הרב רועי הכהן זק

**שאלה** | חתמתי על הוראת קבע לעמותה למשך שלושים ושישה חודשים, ושילמתי במשך שלושים חודשים. כיום אין באפשרותי להמשיך לשלם, ועצרתי את הוראת הקבע. האם עליי לעשות התרת נדרים?

**תשובה** | אין צורך לעשות התרת נדרים מהטעמים הבאים:

1) כל הוראת קבע היא בת ביטול, על-פי תנאי הבנק, ולפיכך אין כאן נדר גמור.<sup>108</sup> 2) הואיל וכבר שילמתי את סכומי הצדקה תקופה ניכרת, כבר נתמלאה ההתחייבות לתת צדקה, ואין צורך נוסף בהתרת נדרים.<sup>109</sup> 3) מן הסתם ערכת התרת נדרים כללית בערב ראש השנה או ב'כל נדרי', וכן מסרת מודעה על ביטול נדרים מראש, ויש בכך סיבה

101. ר' שלחן ערוך, חו"מ סי' קנד סעי' כז; שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' קפב.

102. ר' חידושי הרמב"ן, בבא בתרא נט ע"א ד"ה הא דתנן במתני' חלון הצורי, בשם רבנו אפרים; ור' ביד רמ"ה שם שכתב: 'לאו כולהו בתי חזו לכוי דבי זיקא', ומכאן שכאשר המנהג הוא שהחלון המשמש גם לאוורור לא יוכל לפגוע בכך – כדין אוצר יין, ר' שלחן ערוך שם סעיף כה ברמ"א בשם הרשב"א.

103. ר' שו"ת מהרש"ם, ח"ג סי' שעו, ועי"ש שם פסק שאם כבר עשה יכול לומר: 'קים לי' ואינו צריך לסתור. וכמו"כ יש לדון לאסור אם מוריד בכך ערך הדירות של השכנים – ר' חוות בנימין, ח"ב סי' סד עמ' שצה.

104. שו"ע, שם סעי' א.

105. שם, סעי' ג.

106. ר' הרב אורי סדן במאמרו 'דינא דמלכותא שלא התקבל בציבור', חותם למשפט (תשע"ו) עמ' 16, ובמכתבו של מו"ר הרב יעקב אריאל שם.

107. ר' שו"ע, שם סעיף ז.

108. דבר זה פשוט הוא מעצם הגדרת 'נדר' כחייב גמור.

109. יעוין בשו"ת חבל נחלתו, ח"י, סי' לט, שעסק בשאלה דומה, ואף הביא מחלוקת אחרונים, ונראה שבמקרה שלנו יהיה הדבר קל יותר, שכן השואל כבר תרם לתקופה ארוכה.

נוספת שלא להצריך התרת נדרים מיוחדת כעת.<sup>110</sup> 4) כל זה בהנחה שמדובר בעמותת צדקה. אם אין מדובר בעמותת צדקה אלא בעמותה למטרה חשובה אחרת, הרי שאין כאן שאלה של נדרי צדקה.

**19. מניה בחברה שאין לה 'היתר עסקא' / הרב שלמה אישון**  
**שאלה |** קניתי מניה של חברה העוסקת במחקר ופיתוח חיסון בין-לאומי נגד שפעת. לאחר שקניתי, שאלתי את עצמי אם יש חובה הלכתית שלחברה זו יהיה 'היתר עסקא'. האם מותר לי להמשיך להחזיק במניה?

**תשובה |** איני מכיר את החברה, וע"כ אומר רק את העקרונות: א) קיימת מחלוקת בפוסקים אם החזקת מניה כמוה כשותפות בפעילות החברה. לסוברים שהדבר נחשב כשותפות – אסור להחזיק מניות בחברות המלוות בריבית בלא 'היתר עסקא'. לסוברים שאין הדבר נחשב כשותפות – מותר. ב) חברה שאין לה 'היתר עסקא' ומנפיקה אגח"ם, הרי ברור שהיא מלווה בריבית, ולכן החזקת מניות בה תהיה נתונה במחלוקת דלעיל. ג) חברה שאין לה 'היתר עסקא' אך לא מנפיקה אגח"ם ועיסוקה העיקרי אינו התחום הפיננסי – אפשר לצאת מתוך הנחה שאין היא מלווה או לווה בריבית אסורה כחלק מפעילותה, ולכן מותר יהיה לקנות בה מניה, בצירוף דעת המתירים לעיל בסעיף א.<sup>111</sup> באתר מכון כת"ר אפשר למצוא את רשימת החברות שידוע לנו שיש להן 'היתר עסקא'.

**20. תשלום קבוע תמורת אפשרות לאשראי בבנק הדואר / הרב שלמה אישון**  
**שאלה |** יש מוצר חדש של בנק הדואר: הבנק מאפשר להיות במשיכת יתר בחשבון עד 500 ₪ תמורת תשלום קבוע חודשי של 5 ₪. בנק הדואר טוען שזהו תשלום על השירות בלבד, ואם כן אין כאן משום ריבית. אלא שאולי יש כאן הערמה, ובאמת הבנק לוקח ריבית מוקדמת עבור ההלוואה, אעפ"י שהתשלום קבוע מדי חודש גם כשאין הלוואה, ורק מטעמי שיווק נאמר שמדובר בדמי עמלת שירות בלבד?

**תשובה |** נראה שהדבר מותר מהטעמים הבאים: ראשית, יש מקום לומר שהעמלה אינה נחשבת לריבית משום שהיא לא נגבית בתמורה לכסף שמקבל הלקוח באשראי, אלא כדי לכסות את הוצאות הבנק הכרוכות בנתינת האשראי. שנית, בנק הדואר חתום על 'היתר עסקא'. אמנם יש מקום לדון האם מועיל 'היתר עסקא' על עמלה זו, שהרי היא נגבית על עצם האפשרות לקבל אשראי, גם אם היא לא נוצלה בפועל. מכאן שגם אם הלקוח ינצל את האשראי ועל פי תנאי 'היתר העסקא' יישבע שהפסיד, לא יקבל חזרה את העמלה.<sup>112</sup> מאידך גיסא, נראה שהיות שב'היתר העסקא' נכתב שאין רשות לאף אחד מעובדי הבנק לעשות פעולה האסורה באיסור ריבית, יש לומר שאכן אם יישבע הלקוח

110. על נושא זה בכללו יעוין בקונטרסו של הרב עמיחי ישראל כנרתי, סדר התרת נדרים בערב ראש השנה.

111. ר' ספר כת"ר כרך ו ס' ה ועי"ש שיש להבחין בין רכישת אג"ח ישירות מהנפקה לבין רכישת אג"ח בשוק המשני.

112. עי' תורת ריבית, פרק יז סעי' יא, ברית יהודה, פרק ה הערה ח (בהשמטות, ופרק מ סעי' טו).

שהפסיד בהתאם לתנאי 'היתר העסקא' – יקבל את העמלה בחזרה, שאם לא כן נמצא שגביית העמלה נעשתה שלא ברשות.

## 21. הלוואות חברתיות / הרב שלמה אישון

**שאלה** | קיימים היום כמה אתרים ברשת שבהם חברות מתווכות בין לווים למלווים לצורך 'הלוואות חברתיות'. חלק מהחברות הללו חתומות על 'היתר עסקא'. האם מותר להלוות או ללוות באותם אתרים כאשר החברה חתומה על 'היתר עסקא'? האם מותר להלוות רק לאלו שמצהירים שהם זקוקים לכסף לשם השקעה בעסק או בלימודים, או שמותר לתת הלוואה גם, למשל, לסגירת מצב החובה שלהם בחשבון? האם זהו דבר ש'רוח חכמים נוחה ממנו', או שעדיף להימנע מכך?

**תשובה** | ראשית יש לוודא שנוסח 'היתר העסקא' הוא תקין, אך אין די בכך. יש לתת את הדעת לכך שבשונה מבנקים רגילים, כאן החברה היא רק מתווכת בין לווים למלווים, ואת הלוואות בפועל נותנים ומקבלים אנשים פרטיים העושים זאת דרך האתר.

גם אם בנוסח 'היתר העסקא' נכתב במפורש כי הוא חל גם על עסקאות שבהן החברה מתווכת, קשה לענ"ד להסתמך על כך לכתחילה כשמדובר בהלוואות בין אנשים פרטיים ששניהם אינם יודעים שבעצם המדובר ב'עסקא' ולא בהלוואה. אין זה דומה להלוואות הניתנות בבנקים החתומים על 'היתר עסקא', שם אף אם הלקוח אינו יודע שמדובר ב'עסקא', הבנק מצהיר שהוא נותן את הכסף כ'עסקא', וקיימת הסמכה מכללא של הלקוח לכל תנאי הבנק הנותן.<sup>113</sup> דבר זה, כאמור, לא קיים כאן, במצב שבו הן המלווה והן הלווה אינם יודעים כלל שהם מבצעים 'עסקא' ולא הלוואה. נכון שבהלוואה לשם השקעה בעסק, ואולי גם בלימודים, מתקיים הרעיון היסודי של 'היתר עסקא', ויש בהחלט מקום להלוות להם, אך כל זה בתנאי שיעשה 'היתר עסקא' מפורש בין הלווה לבין המלווה. מבחינה מעשית ניתן לעשות זאת בהוספת משבצת שבה יצרכו הצדדים להלוואה לסמן כי הם מקבלים את תנאי 'היתר העסקא'. לגבי השאלה אם 'רוח חכמים נוחה מכך' – אם מדובר בהלוואה למטרה עסקית הנעשית עפ"י 'היתר עסקא' ובריבית בגובה סביר – נראה ש'רוח חכמים נוחה מכך'. במקרים אחרים – לא ברור, ויש לבדוק כל מקרה לגופו.



## 22. 'לינר' – נרות שבת חשמליים / הרב ישראל רוזן

**שאלה** | בעניין 'לינר' – המוצר החדש של מכון צומת – נרות שבת חשמליים לשימוש במקומות שאי אפשר להדליק בהם נרות באש, יש לי שתי שאלות: (א) מה היתרון של

113. ר' מאמרי 'היתר עסקא', שהמלווה אינו מודע לו, תחומין ל.



ה'לינר' על פני נורת החשמל בחדר לפני כניסת שבת? (ב) האם אפשר להשתמש בנרות החשמליים גם להדלקת נרות חנוכה?

**תשובה |** מכון צומת פיתח נרות שבת חשמליים בעלי יתרונות גדולים, כפי שהתבארו במאמר מקיף ב'תחומין' כרך לה (תשע"ה). הרב ב"צ אבא שאול<sup>114</sup> התיר הדלקת נר שבת בחשמל רק אם התאורה פועלת על סוללות ולא אם היא מחוברת לזרם החשמל הכללי. טעמו הוא שהזרם הכללי מתחדש בכל רגע, והרי זהו כוח שאיננו קשור להדלקה הראשונה, וגם חומר הבעירה איננו נמצא אז לפנינו. כידוע, בכל רגע מגיע בחשמל זרם חדש שכלל לא היה בעת ההדלקה הראשונה, ולא נחשב שהאישה הדליקה את האור הבא לאחר מכן. מאידך גיסא, בנורת חשמל הדולקת מכוח סוללה (בטרייה) או מצבר, אפשר לקיים לכתחילה מצוות הדלקת נרות בברכה. אבל נורה הדולקת מחיבור לזרם החשמל הכללי – אין יוצאים בה ידי חובת הדלקה. כדברים הללו הביא גם בעל 'שמירת שבת כהלכתה' בשם הרש"ז אויערבאך,<sup>115</sup> להבחין בין נר חשמלי על סוללה לבין זה המחובר לרשת החשמל הכללית. כך גם פסק הרב מרדכי אליהו זצ"ל:<sup>116</sup>

בבית מלון שלא מאפשר הדלקה בחדרים, וכן בבית חולים שלא מאפשר להדליק בחדרים, תדליק בחדרה בברכה על שני פנסי להט שמופעלים על-ידי סוללה שמחזיקה עד זמן השינה.

**למסקנה,** סוללה עדיפה על נורה חשמלית הניזונה מרשת החשמל. אגב, נרות אלו נחוצים מאוד לבני עדות המזרח המקפידים, עפ"י דעת מרן ה'שלחן ערוך', שכל אישה תדליק במקום אחר, ובהדלקה בחדרי שינה יש בעיית בטיחות. לעניין חנוכה: ה'לינר' החשמלי אינו כשר לנר חנוכה, לא להדלקה ובוודאי לא לברכה. בחנוכה יש חובה להדליק נרות שיש בהם אלמנט דמוי שמן, כמו בנרות המקדש שבהם התרחש הנס. סוללה חשמלית לא נחשבת לעניין זה כמאגר 'שמן' או כחומר בעירה. כך פסק גם הרב עובדיה יוסף זצ"ל.<sup>117</sup>

### 23. טבילת כלים – מחם ותמי 4 / הרב ישראל רוזן

**שאלה |** האם יש לפרק חלקית מכשיר תמי 4 ולהרכיבו ע"י יהודי (כתחליף לטבילתו)? האם יש הבדל בין טבילת מכשיר זה ובין טבילת מחם רגיל?

**תשובה |** א. ההיתר להשתמש בכלי של גוי ללא טבילה לאחר שמבצעים בו פירוק והרכבה הוא רק אם נדרש לצורך הפירוק ידע מקצועי וכשהפירוק הוא מורכב, אך אין די בפירוק הכבל החשמלי למשל. בתמי 4 ובמכשור חשמלי דומה אפשר לסמוך על הדעות שלפיהן כלי שמשמשים בו תמיד כשהוא מחובר לחשמל בשקע הנמצא בקיר

114. אור לציון, ח"ב פרק יח סעי' יב.

115. שש"כ ח"ב, פמ"ג סעי' ד, הערה כב.

116. קול אליהו, פרק ו, וכן שו"ת מאמר מרדכי, סי' יג.

117. שו"ת יחיהו דעת, ח"ד סי' לח.

איננו חייב בטבילה,<sup>118</sup> משום שאיננו 'כלי' אלא 'מחובר' לקרקע. כך נוהגים רבים בקשר לטוסטר, למשל, ועוד. כך גם בקשר ל'בר' לשתייה חמה וקרה.

ב. לגבי מחם – בהתייעצות עם הרב נויבירט זצ"ל לפני כמה שנים (וכמה פעמים) התיר הרב (בשעת הדחק כגון זו, כי אנשים חוששים לפגיעה באלקטרוניקה, ונימוקם עמם) לעטוף את המחם בשקית ניילון מבחוץ ולהדביק את שוליה בסרט דביק, כך שמי הטבילה ייכנסו רק לתוך המאגר הפנימי שבו המים לשתייה. העניין מבוסס על תשובת הרב משה פיינשטיין המראה פנים להתיר בכלי העשוי משני חלקים מחוברים, ורק אחד מהם משמש למזון, להטביל חלק זה בלבד.

ג. הדיון המקורי עמו היה בקשר למחם תרמוס שהוא בעצם שני כלים נפרדים, פנימי לאחסון וחימום לחימום החשמלי או לבידוד ושמירה. הטבילה במים היא בעצם רק לחלק הפנימי של הכלי הפנימי, ואילו החלק החיצוני של הכלי הפנימי הוא כבית הסתרים שאינו טעון טבילה.

ד. ביחס למחם חשמלי או אלקטרוני שיש בו רק דופן אחת, ולא כלי בתוך כלי, הצעה זו דחוקה הרבה יותר. לכן אני מציע להסתיר בניילון ובהדבקה את החלק החשמלי או האלקטרוני שעלול להתקלקל.

ה. בכל אופן, לפסול מתורת כלי רק ע"י פירוק התקע – לענ"ד אינו נכון. לפרק חלק מורכב יותר (פתיחת בורג פנימי כלשהו המקלקל את אפשרות השימוש בכלי) לא יתקבל אצל הבריות. כמוסד ציבורי עם אחריות כללית איננו יכולים להציע כך.



#### 24. דעה וכוונה בספירת שבעה נקיים / הרב עומר שפס

**שאלה** | אישה שהסיחה דעתה מספירת שבעה נקיים, כגון שראתה דם וחשבה שסתרה ספירתה, ואחר כך התברר שטהורה (כיוון שבמקור היה פצע, או שטעתה באבחנת הצבע), או שבעלה נסע לתקופה ממושכת וחזר פתאום – האם יכולה להמשיך ספירתה, או שצריכה לספור מחדש?

**תשובה** | בשו"ת 'מעיל צדקה'<sup>119</sup> נשאל ביחס לאשה שמצאה כתם בימי ז' נקיים והחלה לספור מחדש, אך נאמר לה שצריכה להמתין כמה ימים משום 'פולטת שכבת זרע',<sup>120</sup> והסיחה דעתה מהספירה והמתנה, ולאחר מכן נודע לה שאין צורך בהמתנה זו.<sup>121</sup> השאלה היא אם עלו לה הימים מהם הסיחה דעתה למניין ז' נקיים, או שעליה להתחיל

118. ראה, הרב ראובן גנזל, 'הטבלת כלים חשמליים', תחומין כז.

119. שו"ת מעיל צדקה, סי' סג, והובא בפתחי תשובה, יו"ד סי' קצו ס"ק ג.

120. היינו שיש להמתין ארבעה או חמישה ימים (מחלוקת השו"ע והרמ"א) קודם תחילת ספירת ז' נקיים, על מנת שיהיו נקיים אף מפליטת שכבת זרע לאחר ששימשה עם בעלה – עי' שו"ע, יו"ד סי' קצו סעי' יא.

121. עי' שו"ך, יו"ד סי' קצו ס"ק כב.

לספור מחדש. הכרעתו היא שימים אלו לא עלו לה לספירתה, כיוון שיש צורך שהספירה תהיה במודע ובכוונה, וכן מטעם נוסף – שיש חשש שהרגישה ביציאת דם אך לא נתנה דעתה לכך, כיוון שמבחינתה לא הייתה מצויה בימי שבעה נקיים. למעשה הכריע ה'מעיל צדקה' שסתרה ספירתה וצריכה לספור מחדש. כדעת ה'מעיל צדקה' פסקו כמה וכמה אחרונים, ובהם ה'סדרי טהרה',<sup>122</sup> ה'חכמת אדם',<sup>123</sup> ה'בן איש חי',<sup>124</sup> וכן בפוסקי זמננו – ה'דרכי טהרה',<sup>125</sup> 'שבט הלוי',<sup>126</sup> 'חוט שני',<sup>127</sup> לעומתם ישנם פוסקים שחולקים וסוברים שאין צורך כלל בדעת ובכוונה בספירת הנקיים, והעיקר הוא שבפועל האישה בדקה, וימים אלו עלו לה. בין הסוברים כן: שו"ת 'צמח צדק',<sup>128</sup> שו"ת מהרש"ם,<sup>129</sup> שו"ת 'עונג יום טוב',<sup>130</sup> 'לחם ושמלה',<sup>131</sup> וכן בפוסקים האחרונים: שו"ת 'חשב האפוד'<sup>132</sup> והגר"ע יוסף.<sup>133</sup> יש שהורו<sup>134</sup> שאף על פי שאת הימים שהסיחה בהם דעתה אינה יכולה למנות לשבעה נקיים, בכל זאת ניתן להביא בחשבון את הימים הראשונים לפני שהסיחה דעתה, ולהשלים על גביהם. גם לדעת המחמירים התבטלו ימי הספירה הראשונים דווקא במקרה שהסיחה דעתה יותר מ-12 שעות,<sup>135</sup> ויש הסבורים שמעת לעת.<sup>136</sup> כמו כן אינו נחשב היסח דעת אם המשיכה ללבוש לבנים ולבדקם.<sup>137</sup>

**לסיכום**, אישה המסופקת לגבי בדיקת עד או כתם (או שבעלה נסע וכד') – לא תסיח דעתה, אלא תמשיך בספירתה ובבדיקותיה עד שיתברר הדבר, כגון שיורה החכם לגבי ספקותיה וכד'. אם הסיחה דעתה מספירתה, יש המחמירים להצריכה לספור ז' נקיים מחדש, ויש שלא חששו לכך והורו שאמנם אינה יכולה למנות את הימים שהסיחה דעתה מהם, אך יכולה להחשיב את הימים שלפניהם ולהשלים עליהם את הימים החסרים. למעשה ניתן להקל ולנהוג כדעה זו.

במקום צורך, אישה המקלה להחשיב אף את ימי הסחת דעתה למניין ז' הנקיים – יש לה על מה שתסמוך. אף למחמירים, היסח הדעת אינו נחשב אלא אם הסיחה דעתה יותר

122. סדרי טהרה, יו"ד סי' קצו ס"ק יח.

123. חכמת אדם, כלל קיז סעי' יב.

124. בן איש חי, שנה שנייה, פרשת צו סעי' יז.

125. דרכי טהרה, פרק ט סעי' יד, עמ' 191.

126. שיעורי שבט הלוי, סי' קצו סעי' ד אות ד.

127. חוט שני, סי' קצו סעי' ד, עמ' רנד-רנו.

128. שו"ת צמח צדק, יו"ד סי' קנה.

129. שו"ת מהרש"ם, ח"ג סי' קיד.

130. שו"ת עונג יום טוב, יו"ד סי' פג.

131. לחם ושמלה, סי' קצו, 'שמלה' ס"ק ז.

132. חשב האפוד, ח"א סי' ק, אות ב, בשם הגאון מטעפליק.

133. טהרת הבית, ח"ב עמ' שכח-שלה, ושו"ת מעין אומר, ח"ז הל' נידה סי' לא.

134. הגר"ש ז' אויערבאך והגר"ש אלישיב, הובאו דבריהם בספר אוצרות הטהרה, ח"ה סי' קיז. בשו"ת מנחת יצחק, ח"ד סי' עג, כתב בשם שו"ת אמרי יושר, ח"ב סי' לד, להקל באופן זה במקום צורך גדול.

ובמקום עיגון יש להקל לגמרי שגם הימים שהסיחה דעתה עולים לה.

135. דרכי טהרה פרק יד סעי' י, וכן בתשובות ותוספות שם, עמ' 191, אות ב.

136. הגר"ש אלישיב, הובא בספר אוצרות הטהרה, קונטרס פניני האוצר, עמ' תתקא, אות ג.

137. שיעורי שבט הלוי, סי' קצו סעי' ד, אות ד.

מ-12 שעות, ויש המקלים שאף תוך 24 שעות אינו נחשב להיסח דעת. כמו כן אינו נחשב היסח דעת אם ממשיכה ללבוש לבנים ולבודקם.



### מכון המקדש

#### 25. הוספת כלים במקדש / הרב יוסף אלבז

**שאלה |** שלמה המלך הוסיף עשר מנורות ועשרה שולחנות בהיכל. (א) מדוע הוא הוסיף? האין בזה איסור בל תוסיף? (ב) מדוע לא עשו כך בבית שני? (ג) מה הדין בבית שלישי?  
**תשובה |** א. אכן, שלמה המלך הוסיף עשר מנורות ועשרה שולחנות בהיכל. כמו כן הוא הוסיף עשרה כיורים, כמפורש בדברי הימים<sup>138</sup> ובמלכים לגבי המנורות.<sup>139</sup> מובן שאין לומר שהתורה ציוותה לעשות שולחן אחד ומנורה אחת ושלמה מדעתו הוסיף, שאם כך, היה עובר על איסור 'בל תוסיף'. כך נאמר במדרש הגדול (שמות כה, כג):  
 משה עשה שולחן אחד, שלמה עשה עשר שולחנות... והלא כתוב בתורה לא תסף עליו ולא תגרע ממנו, אלא כך היתה בידם מסורת מפי משה, שכשיבנו בית אבנים יהו בו עשר שולחנות עשר מנורות עשרה כיורים, וכן הוא אומר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל.

וכעין זה פירש רבנו בחיי.<sup>140</sup> מפרשי התורה מציינים היכן נרמזה תוספת זו בתורה עצמה.<sup>141</sup> כמה טעמים נאמרו בדבר. ב'ילקוט שמעוני' מאריך, ותמצית דבריו שבמדבר, כשהנהגת עם ישראל הייתה בדרך נס, לא היה צורך ביותר מכלי אחד. ברם, בארץ, כשהנהגה על פי הטבע, יש צורך לשפע גדול יותר, הן במובן הכלכלי (תבואה ומים כנגד השולחן והכירור) והן במובן התורני (70 נרות כנגד 70 אומות), ואלו רמוזים בריבוי הכלים.<sup>142</sup> ה'משך חכמה'<sup>143</sup> מבאר שהיה צורך להוסיף כלים מפני שמקדש הקבע בירושלים היה גדול ורחב יותר מהמשכן, ולכן היה צורך להרבות בכלים ולהרבות באור. ב. גם בבית שני אין הדבר פשוט שלא הוסיפו כלים. אמנם פשט המשנה בשקלים<sup>144</sup> הוא שהיה רק שולחן אחד בהיכל, וממילא מן הסתם גם מנורה הייתה אחת, וכך כותב

138. דברי הימים ב ד, ו-ח.

139. מלכים א ז, מט. ראה גם מנחות צח-צט דיני הכלים הללו ופרטים נוספים.

140. שמות כה, י.

141. אבן עזרא, שמות כה, לא, וכדבריו כתבו בעלי התוספות על התורה ועוד פרשנים. ראה גם רש"י, לדה"ב ד, ז שהביא רמז אחר.

142. ילקוט שמעוני, מלכים א רמז קפה.

143. משך חכמה, שמות כז, כ.

144. שקלים פ"ו ה"ד.



במפורש הריבב<sup>145</sup> בפירושו לשקלים. גם הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"ו) לא מביא להלכה שהיה יותר מכלי אחד:

ועושין במקדש כלים: מזבח לעולה... וכבש... וכיור וכנו... ומזבח לקטורת ומנורה ושולחן...

אולם מפשטות הגמרא ביומא<sup>146</sup> אפשר להבין שגם בבית שני היו שולחנות ומנורות רבים, וכך כתב המפרש על מסכת תמיד<sup>147</sup> וכך הבין תוספות רי"ד<sup>148</sup> ומכל מקום הדעה הרווחת היא שלא היה בבית שני אלא כלי אחד, וגם בעדויות חיצוניות על ימי בית שני, כגון ספר חשמונאים וספרי יוסף בן מתתיהו, אין אזכור של שולחנות אלה. ה'משך חכמה' (שם) מבאר את ההבדל:

זה [ריבוי הכלים], רק במקדש שלמה שהיה גילוי שכינה, אבל במקדש שני שאינו רק חוק, סגי באחת.

כלומר בבית שני, שגילוי השכינה בו היה מועט, לא הוסיפו מדעתם כלים על המפורש בתורה.

ג. על פי האמור לעיל, נראה לומר שבתחילה, כאשר יזכה אותנו ה' לבנות במהרה את הבית השלישי, אנו נבנה אותו כפי המפורש ברמב"ם: מנורה אחת ושולחן אחד וכיור אחד. אך ייתכן מאוד שהבית השלישי בשיא תפארתו יהיה לפחות כמו הבית הראשון, עם גילוי שכינה מיוחד, ואם כן גם בו יהיה מקום לריבוי בכלים, אולם מדעתנו בתחילה לא נבנה כך, אלא אם נזכה לנביא או לגילוי רוח הקודש שעל פיו יתבאר לנו שזכינו למעלה זו.

## 26. עבודת הבכור במקדש / הרב אברהם כהנא

**שאלה** | האם לעתיד לבוא יחזרו הבכורות לעבוד בבית המקדש?

**תשובה** | המשנה בזבחים (פי"ד מ"ד) מתארת שעד שהוקם המשכן הייתה עבודה בבכורות, ומשהוקם המשכן נאסרו הבמות, והעבודה נעשתה על ידי כוהנים. העברת התפקיד מהבכורות לכוהנים מתפרשת על ידי אחרים בגלל חטא העגל<sup>149</sup>. בעל 'אור החיים' הקדוש<sup>150</sup> הביא את הספרי על פרשת בהעלותך (פיסקא צב):

כל מקום שנאמר לי הרי הוא קיים לעולם ולעולמי עולמים, ובבכורות הוא אומר: כי לי כל בכור בבני ישראל...

מכאן כתב ה'אור החיים' הקדוש שלעתיד לבוא תהיה העבודה בבכורות. דבר זה בא בסתירה לאותו ספרי עצמו שנאמר בו: 'בכהנים הוא אומר וכהנו לי', הוי אומר: הכהונה

145. ריבב"ן, לשקלים שם.

146. יומא נא ע"ב.

147. תמיד לא ע"ב.

148. יומא שם.

149. רש"י, דברים י, ה: 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה'. ירושלמי מגילה פ"א ה"א; שמות רבה פ' לא פיס' ח; במדבר רבה פר' ג פיס' י ועוד. וראה עוד שערי היכל זבחים, מערכה רחצ.

150. אור החיים, במדבר ג, מה; שם, בראשית מט, כט.

קיימת לעולם ולעולמי עולמים! ועוד קשה, הרי הספרי אומר שהבכורה קיימת לעד ולעולמי עולמים, וכידוע בזמן שבית המקדש היה קיים העבודה לא הייתה בבכורים, אם כן היאך הבכורה קיימת? כמו כן ידוע שאין שינוי בתורת משה רבנו. נראה שכוונת הספרי לעניין הבכורות, 'כי לי כל בכור', לומר שיש בבכורות מצווה מיוחדת וסגולה מיוחדת שלא תשתנה בשום זמן, בלי קשר לעבודה במקדש,<sup>151</sup> וכך מבואר ביתר ביאור במדרש ויקרא רבה (ויקרא פ' ב): 'הבן יקיר לי: בכל מקום שנא' לי אינו זל לעולם לא בעוה"ז ולא לעולם הבא'. נראה בפשטות בפסוקים בהלכה ובמדרשי חז"ל שעבודת המקדש נעשית על ידי כוהנים גם לעתיד לבוא.<sup>152</sup>



---

151. ולכן אפשר להסביר שזה הטעם למצווה לפדות את הבכורים. וראה שם במדרש שמנו את: הכוהנים, לוויים, ישראל, תרומה, בכורות, סנהדרין, ארץ ישראל, ירושלים, מלכות בית דוד, מקדש, מזבח, קרבנות ושמן המשחה.

152. בכתבי האר"י ז"ל שער הגלגולים עמ' קד, וכן עמ' קנג, וכן בספר הגלגולים פרק כג יט, א מובא שהלויים יעבדו במקדש לעתיד לבוא במקום הכוהנים, והכוונה שם ללויים או נשמות משורש קין שהיה בכור, שלעתיד לבוא יחליפו את הכהנים. ונמשכו אחריו אחרונים ההולכים בתורת הסוד. אך גם באר"י ז"ל לא נזכר שהעבודה תהיה דווקא בבכורות שקיימים עתה. וכבר נאמר: הנסתרות - לה' אלהינו.



## שביעית בנגב המערבי – שיטת הרמב"ם

### הקדמה

נושא הנדון בשנים האחרונות מדי שנת שמיטה, הרי זו שאלת היישובים בנגב המערבי, כלומר יישובי 'חלוצה'. הדברים נכתבים בשלהי שנת השביעית תשע"ה, אך ליבון הדברים מחויב לא רק לקראת השמיטות הבאות, אלא מפאת החובה לדון בקיום המצוות התלויות בארץ במהלך שש שנות השמיטה. למקרא המאמרים המתפרסמים, דומה שחובה להעמיד דברים על דיוקם. זאת כלפי שיטה כללית באחרונים, המציגה את נושא הגבולות באופן הנוטה לענ"ד מדעת חז"ל, הרמב"ם והראשונים. במאמר קודם שהופיע באמונת עתיך 103 (תשע"ד), עמ' 58–63, תחת הכותרת: 'גבולות הארץ ברמב"ם: האם גבולות מסעי או ברית בין הבתרים', עמדנו על שיטת הרמב"ם והראשונים הקובעת כי גבולות הארץ להלכה הם גבולות 'ברית בין הבתרים'. להלן נעיר על שני עקרונות נוספים שקבע הרמב"ם בהלכותיו, ודומה שדבריו בעניין זה נתפרשו על ידי האחרונים שלא כרוחם. למעשה נוצרו בספרות ההלכתית שתי מגמות: שיטת רבותינו הראשונים ביחס לארץ ישראל, ולעומתה שיטת רבותינו האחרונים (ראה הרחבת דברים בעניין זה בספרנו 'אוצר ארץ ישראל'). ראוי, אפוא, שמורה הוראה העוסק בנושאים הקשורים למצוות התלויות בארץ ייתן את דעתו לקיומן של שתי שיטות אלו בבואו להורות הלכה למעשה. המושגים שנדון בהם: א: 'מצוות התלויות בארץ'. ב: 'כיבוש יחיד' בארץ ישראל.

### א. 'מצוות התלויות בארץ' – המושג והגדרתו

1. שיטת הרמב"ם והראשונים בעניין 'מצוות התלויות בארץ' זמן קיומן וביטולן מדברי הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א ה"ו), נראה שהמושג 'מצוות התלויות בארץ' מצטמצם לעניין תרומות ומעשרות, שכך כתב שם:

לענין מצוות התלויות בארץ... ארץ ישראל נחלקת לשניים, כל שהחזיקו עולי בבל חלק אחד, וכל שהחזיקו עולי מצרים בלבד חלק שני... ושאר הארצות אין תרומות ומעשרות נוהגות בה.

למעשה יש לתמוה על הרמב"ם על הגדרה מצומצמת זו, שכן בספר המצוות מנה הרמב"ם מצוות רבות המתקיימות דווקא בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, ומספרן מגיע למאה ושלושים. להלן כמה מהן: דין עגלה ערופה, איבוד עבודה זרה, 'לא ישבו בארצך',



ראשית הגז, ועוד ועוד. לאור האמור, איך כתב הרמב"ם שארץ ישראל נבדלת משאר הארצות רק לעניין תרומות ומעשרות? הרי היא נבדלת מהן במצוות רבות! ראייה לעניין המצוות ניתן להביא ממשנה רבנו, שנאמר בו (סוטה יד ע"א):

מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לארץ ישראל? וכי לאכול מפריה הוא צריך?... אלא כך אמר משה: הרבה מצוות נצטוו ישראל, ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי.

וכן נראה בתלמוד הירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) שם הובאה דוגמה: 'תפילין ותלמוד תורה – אינן תלויות בארץ, אך כל שאר המצוות תלויות בארץ. לדעת רש"י במסכת קידושין (לו ע"ב) מצינו הגדרה שונה ל'מצוות התלויות בארץ', על דברי הגמרא: 'כל מצוה שהיא תלויה בארץ' כתב: 'תרומות, מעשרות, חלה, לקט, שכחה, פאה, שביעית, חדש, ערלה וכלאים', כלומר עשר מצוות. מדוע הגדיר הרמב"ם את תרומות ומעשרות בלבד כ'מצוות התלויות בארץ'?

## 2. שני מיני 'מצוות התלויות בארץ'

הפתרון לשאלה מבואר ברמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ו). אכן, בדרך כלל המושג 'מצוות התלויות בארץ' מכווון למאה ושלושים המצוות. עם זאת, פעמים שמושג זה יש לו מובן מצומצם המיוחד לעניין תרומות ומעשרות וכן לעניין שמיטה וחלה, שכן מצוות אלו אינן מחויבות מן התורה, אלא כשרוב ישראל יושבים בארץ ישראל, כי יש בהן תנאי מיוחד של 'ביאת כולכם'.<sup>2</sup>

---

1. הערת עורך: י"פ. נקודת המוצא של הרב הכותב היא שמצוות התלויות בארץ הן מצוות התלויות בארץ ישראל – ולא היא. זאת מפני שנאמר במשנה קידושין פ"א מ"ט: 'וכל מצווה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ...'. כלומר שזהו חידוש שמצווה זו נוהגת רק בארץ, והקביעה שהן נוהגות רק בארץ ישראל היא תוצאה דינית של היות המצוות התלויות בארץ, ואין זו ההגדרה עצמה של 'תלויה בארץ'. לכן כתב רש"י בגמ' קידושין (המוזכר) שמצווה התלויה בארץ היא מצווה שבקרקע ובפירות ובניגוד למצוות הגוף. לכן גם אין מאה ושלושים מצוות התלויות בארץ אלא בערך עשר, והארץ בכך בס' תורת הארץ ח"א לרב קליערס. **תשובת הכותב:** בקידושין לו ע"א: מובאת הגדרה כללית התואמת את מאה ושלושים המצוות הנוהגות בארץ: 'כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ – נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ'. להלן כמה מן המצוות שאינן נוהגות אלא בארץ ישראל ובאדמת הארץ: ביכורים, עומר, שתי הלחם, ערי לויים, דין ערכי בתים, נגעי בתים, בכור בהמה, ירושה וישיבה, מלחמת שבעה עממים, עיר הנדחת. ערי מקלט. עגלה ערופה. עבד עברי. לא תחנם. לא ישבו בארץ. והארץ לא תימכר לצמיתות. לא תכרות להם ברית. ראשית הגז, ועוד ועוד. השאלה על הרמב"ם במקומה: מה ראה לצמצם את ההגדרה של חז"ל במשנה מצוות רבות לתרומות ומעשרות בלבד.

2. הערת עורך: י"פ. כלל לא ברור ששני המושגים – 'ביאת כולכם' ו'רוב יושביה עליה' – זהים. עיי' חידושי הגר"ח מבריסק, הל' שמטו"י פי"ב הט"ז וכן חזו"א, שביעית סי' כא ס"ק ה, ש'ביאת כולכם' הוא דין בשעת הקידוש, שאז צריך שיהיה 'כולכם'. לעומת זאת, 'רוב יושביה עליה' נמדד לפי המציאות שדנים בה, וגם אם לא היה 'ביאת כולכם' ואחר כך באו רוב ישראל – נקרא 'רוב יושביה עליה'. **תשובת הכותב:** אכן, המושגים שונים, אך זאת בכמה פרטים בלבד. בעיקרון מדובר בשלוש המצוות הללו שוות לעניין ההגדרה ההלכתית, והתנאי, שלקיומן צריך בארץ ישראל 'רוב ישראל' ולא 'מקצתן', ורק כך יתקיימו המצוות מן התורה. הרמב"ם משווה בין המצוות הללו, ומגדיר דווקא מצוות אלה כמצוות





מציאות הלכתית זו הביאה להגדרה נוספת בחז"ל ובראשונים, והיא שיש בארץ ישראל שני מיני קדושות:

האחת – קדושת הארץ הנצחית: כך כותב רבי אשתורי הפרחי (כפתור ופרח פרק י):  
קדושת הארץ ומעלתה היא משעת נתינתה אל האבות הקדושים... ומאותו זמן הוא שנקראת: ארץ ישראל.  
ומקור דבריו בבראשית רבה (מד):  
לזרעך נתתי את הארץ הזאת: לזרעך נתתי – כבר נתתי! ומאמרו של הקב"ה – מעשה!]

כלומר: בנתינת הארץ על ידי בורא עולם, בכך נתקדשה לדורות למאה ושלושים המצוות שבתורה. מכוח קדושה זו אומרים חכמינו במסכת כלים (פ"א מ"ו):  
ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות; ומה היא קדושה? – שמביאים ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם [למקדש] מה שאין מביאים כן מכל הארצות.  
כלומר: הארץ נתקדשה במאמר ה' למצוות שבקרקע, אפילו למצוות המתקיימות במקדש. הרמב"ם מביא שלוש מצוות אלו בהלכות בית הבחירה (פ"ז ה"ב), ללמדנו כי הארץ מקודשת למצוות אלו לנצח, כקדושת המקדש. כך גם עולה מדבריו (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז):

ולמה אני אומר במקדש וירושלים 'קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא' [לנצח] ובקדושת שאר ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן – לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה!  
בכך לימדנו כי קדושת הארץ לעומר ושתי הלחם וביכורים שהם חלק ממאה ושלושים המצוות, תחילתה מימות אברהם וגם לעתיד לבוא.

השנייה – קדושת 'ביאת כולכם': לעומת קדושת הארץ הנצחית יש, לדעת הרמב"ם, סוג אחר של 'מצוות התלויות בארץ', שקדושת הארץ לעניין היא קדושה זמנית, והן: מעשרות, שביעית וחלה. זאת עקב התנאי של 'ביאת כולכם'. כלומר: אם יהיו 'רוב ישראל' בארץ – תתקיימה המצוות הללו מן התורה, אך אם יהיו 'מקצתן' בארץ, וכגון שגלו ממנה – המצוות הללו בטלות. עם זאת, לבל ישתכחו שלוש המצוות הללו מן העולם, קבעו חכמים שאף שגולי בבל הגיעו ארצה 'מקצתן' בלבד, לא תיבטלנה המצוות הללו אלא תתקיימנה מדרבנן.

**תרומה:** בארץ ישראל של 'עולי מצרים' תיקנו להפריש רק מ'ודאי', ואילו במקום שהתיישבו 'עולי בבל' – במובלעת שבין עכו לאשקלון – שם יתחייבו ישראל להפריש גם מ'ודאי' וגם מ'דמאי'.

**שביעית:** לעניין שמיטה תיקנו שבתחום 'עולי מצרים' תהיה העבודה בלבד אסורה, ואילו במובלעת של תחום 'עולי בבל' לא רק העבודה נאסרה אלא גם ה'אכילה', וזו גזרת אכילת 'ספיחין'.

שצריך בהן 'כיבוש רבים', ראה רמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ב; שם, הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז. לא כאן המקום להאריך, וראה 'אוצר ארץ ישראל' כרך ג; עמ' 130–145.



**חלה:** גם לעניין הפרשת חלה תיקנו חלוקת שטח כנ"ל (חלה פ"ד מ"ח). מתברר, אפוא, שהדברים אמורים ביחס לשלוש מצוות שמ"ח בלבד (שביעית, מעשרות וחלה).

לאור האמור מחלק הרמב"ם (תרומות פ"א ה"ו) את ה'עולם' לחמישה חלקים לעניין תרומות ומעשרות בלבד: תחום עולי מצרים, תחום עולי בבל, סוריא, ועוד. חלוקה זו אינה מצויה במצווה כל שהיא בתורה, והיא מיוחדת למצוות שמ"ח,<sup>3</sup> ובכך רואה הרמב"ם סוג שני של קדושת הארץ ל'מצוות התלויות בארץ', ואין לערבב את שני הסוגים זה בזה.

**3. הרמב"ם: קדושת הארץ בטלה – לעניין שלוש מצוות שמ"ח בלבד**  
הבחנה זו בין סוגי המצוות הכרחית, שכן הרמב"ם כותב שקדושת הארץ בטלה, ובלשונו (הל' תרומות פ"א ה"ה):

כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלו קדושתן... כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה שנייה העומדת לעולם. יש מן הפרשנים שהסבירו בדעתו שקדושת הארץ בטלה לכלל המצוות התלויות בארץ. אולם הרמב"ם הביא את דבריו דווקא בהלכות תרומות,<sup>4</sup> ללמד שרק למצוות שמ"ח, שבהן נדרש התנאי של 'ביאת כולכם', דווקא למצוות אלו בטלה קדושת הארץ. בעל 'ספר התרומה' אף הוא מדגיש בדבריו: 'שקדושת הארץ בטלה לעניין תרומות ומעשרות!';<sup>5</sup> אך באשר למאה ושלושים המצוות, אלה לא בטלו ולא תיבטלנה לעולם.<sup>6</sup>

3. הערת עורך: י"פ. לדברי הרב הכותב מהו 'וכיוצא בהן' האמור ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז: ובקדושת שאר א"י לעניין שביעית ומעשרות **וכיוצא בהן** לא קדשה...! **תשובת הכותב:** מצוות הפרשת חלה היא ה'כיוצא בהן'.

4. הערת עורך: י"פ. הסיבה שהרמב"ם הביא דין זה בהל' תרומות היא מפני שהרמב"ם צמוד למקורותיו, ומקור דבריו מן הגמ' בכמה מקומות בש"ס (חגיגה ג ע"ב; יבמות טז ע"א; חלין ז ע"א): 'הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל... והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית' – 'הניחום' מדובר במעשר עני. ולפי דברי הרב הכותב, הרי הרמב"ם כתב בהל' תרומות אע"פ שהתכוון גם לשביעית וחלה, ומכאן שכוונתו לתרו"מ 'וכיוצא בהן'. **תשובת הכותב:** את השאלה יש לשאול לא רק על הרמב"ם אלא גם על חז"ל: מדוע הביאו את הדין של קדושת עולי מצרים ועולי בבל דווקא בהלכות אלו? ובהכרח כנ"ל, כי קדושת הארץ מן הסוג האמור נאמרה רק למצוות שמ"ח.

5. הערת עורך: י"פ. סברה זו לא יכולה להיאמר לדעת ספר התרומה, שכן לדעתו תרומות ומעשרות הם מדרבנן היום לא בגלל חיסרון של 'ביאת כולכם', אלא בגלל שהן קדושה ראשונה והן קדושה שנייה בטלו. זאת ועוד, אף שבציטוט הנ"ל כתב 'לעניין תרומות ומעשרות' בהמשך דבריו בהל' ארץ ישראל, הוא כותב שגם לעניין שביעית הדין כן, ולכן מותר לעשות מלאכות בקרקע הגוי. ואף שביעית לדעתו היא מדרבנן בזה"ז בגלל חיסרון של 'רוב יושביה' כדעת הרמב"ם אלא בגלל ביטול הקדושה. נוסף על כך, ספר התרומה היה מבעלי התוספות, ועי' תוספות, יבמות פא ע"א ד"ה מאי, שכתב: 'לריש לקיש, כיון דתרומה בזמן הזה מדרבנן, אלמא בטלה קדושת הארץ אם כן, כלאי הכרם נמי דרבנן' – נמצא שבגלל ביטול הקדושה לא רק חיוב תרו"מ הוא מדרבנן אלא גם כלאי הכרם. **תשובת הכותב:** לא באנו להשוות את שיטתו המיוחדת של בעל התרומה לשיטת הרמב"ם, אלא בנקודה זו.

6. הערת עורך: א"א. גם הרב הכותב מודה שהביטוי 'המספר הזה לא יחסר לעולם' אינו מבחינת החיוב המעשי, שכן גם לדבריו הוא אינו כולל שביעית, מעשרות וחלה, שתלויים ב'ביאת כולכם' או ב'רוב יושביה עליה'. ועוד, הרי איננו יכולים להקריב קרבנות ולאכול מעשר שני בזה"ז. ועל כרחק כוונת הרמב"ם שבאופן עקרוני חיוב זה לא פקע, אך צריך שיהיו התנאים ההלכתיים לקיום המצווה: מקדש,



כך כותב הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות:

בגמרא מכות אמרו: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני שלש מאות וששים וחמש כנגד ימות החמה, רמ"ח כנגד אבריו של אדם... כלומר: כל אבר ואבר אומר לו: עשה בי מצוה!... וכל יום ויום אומר לו לאדם: אל תעשה בי עברה!

לאור זאת כתב בשורש שלישי שהדבר מורה על היות מספר המצוות הללו נוהגות לדורות!... ומאמר חז"ל גם כן מורה על כך... ראייה על היות זה המספר לא יחסר לעולם!.  
אכן, המעיין בספר המצוות, במניין מאה ושלושים המצוות הנוהגות בארץ ישראל, ימצא כי הרמב"ם לא כתב – אף לא באחת מהן – שהמצווה בטלה, חוץ ממצוות שמ"ח (שמיטה, מעשרות, חלה). לכך התכוון הרמב"ם באומרו שקדושת הארץ – במובן של 'ביאת כולכם' – היא שבטלה. מסיבה זו שלוש מצוות אלה אינן מתקיימות כיום מן התורה, עקב הגלות והחורבן, אלא אם יהיו 'רוב ישראל' בארץ ישראל. הווה אומר, חובה על כל מחבר הדן ב'מצוות התלויות בארץ' להדגיש כרמב"ם, כי כולן נוהגות לדורות חוץ משלוש המצוות הללו.

בהיות ישראל במדבר, היו פטורים מן המצוות התלויות בארץ, כיוון שלא היו להם שדות וכרמים, והיו אוכלים מן שירד משמים. אולם משעה שעברו את הירדן והמן פסק, חל עליהם החיוב לקיים את המצוות התלויות בארץ בהדרגה. זו לשון חז"ל בספרא בהר (ויקרא כה, ב):

נמצאת אתה אומר: כיון שעברו ישראל את הירדן – נתחייבו [מיד] בחלה ובערלה ובחדש. הגיע ששה עשר בניסן – נתחייבו בעומר. שהו חמשים יום – נתחייבו בשתי הלחם. לארבע עשרה שנה – נתחייבו במעשרות...

לאור מקורות חז"ל שציינו במקום אחר<sup>7</sup> התחייבו לדורות במצוות כגון חלה, ערלה וחדש בתחום 'ברית בין הבתרים', ובכלל זה גם ב'גלילות הפלשתים', כלומר באזור 'חלוצה', וזאת מיד עם הכניסה ארצה.

## **ב. הרמב"ם: כיבושו של יהיד בארץ ישראל – יש לו דין של 'כיבוש רבים'**

להבנת המושג 'כיבוש יחיד' בארץ ישראל, יש להקדים שדברי ה'ספרי' על אודות סדר הכיבושים בארץ ובחוץ לארץ הם נר לרגליו של הרמב"ם, כמבואר בהרחבה במאמרנו ב'אמונת עתיך' 103. כך גם דברי חז"ל בירושלמי, שגבולות אברהם הם גבולות מחייבים למצוות התורה לדורות. ואכן, מתוך נאמנות לדברי חז"ל בתלמוד ובמדרש, פותח

מזבח או כיבוש, כל מצווה לפי עניינה. **תשובת הכותב:** איני מודה! מנינו לעיל מצוות, כגון ראשית הגז, בכור בהמה, לא תחנם, לא ישבו בארצך, וכו' וכו'. מצוות אלו ורבות אחרות מתקיימות בכל דור ודור, ומספר זה מתקיים בזמן הזה! ולא יחסר לעולם הלכה למעשה!  
7. אוצר ארץ ישראל, ח"ג עמ' 134, מפה 71.



הרמב"ם את דבריו בהלכות תרומות בדברי ה'ספרי', ומסביר את סדר הכיבושים, תוך חלוקה בין 'כיבוש רבים' בחוץ לארץ לבין 'כיבוש רבים' בארץ ישראל. זו לשונו (הל' תרומות פ"א ה"ב):

ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אף על פי שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו.

**כיבוש בחוץ לארץ:** 'ארץ ישראל האמורה בכל מקום [שכובשים ישראל בארצות העולם] היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל, וזהו הנקרא – כיבוש רבים [בחוץ לארץ]'. זאת לחיוב מעשרות ושביעית ושאר מצוות בארצות שנכבשו.

**כיבוש בארץ ישראל:** 'אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום, אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם [שמתקיימות בה מאה ושלושים מצוות] אינו נקרא ארץ ישראל כדי שינהגו בו כל המצוות [כי יש מצוות הצריכות תנאי של 'רוב ישראל']'. ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל ארץ ישראל לשבטים – אף על פי שלא נכבשה! כדי שלא יהיה כיבוש יחיד [לענין תרומות ומעשרות] כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו.

כלומר: המושג 'כיבוש רבים' בארץ שונה מ'כיבוש רבים' בחוץ לארץ, והדבר הקובע בארץ ישראל הוא העובדה שיהושע חלק את הארץ לשבטים. מעשה זה נותן לארץ גדר 'כיבוש' לדורות.

הרמב"ם מביא בדבריו את מצוות ה' ליהושע, והמקור לכך ביהושע (יג, א):  
אתה זקנתה באת בימים והארץ נשארה הרבה מאד לרשתה. זאת הארץ הנשארת כל גלילות הפלשתים... רק הפילה לישראל בנחלה כאשר צויתך.

והרמב"ם כותב: 'ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל ארץ ישראל לשבטים'. הציווי ליהושע נאמר עוד בימי משה בערבות מואב (במדבר לד, יז), ככתוב: 'אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ אלעזר הכהן ויהושע בן נון'. נמצא שכבר בימי משה נאמר ליהושע הצו לחלק את הארץ לצורך קיום המצוות. שיטת הרמב"ם היא שהפלת הנחלות – כמוה ככיבוש הארץ לדורות, שאינו צריך כיבוש אחר.<sup>8</sup> זה, אפוא, עניינו של

8. הערת עורך: א"א. הרמב"ם מעולם לא אמר שהפלה בנחלה מוגדרת ככיבוש, אלא כוונתו היא שההפלה בנחלה על ידי יהושע הייתה מינוי שליחות של כל שבט לכבוש מטעם כל ישראל את נחלתו 'שלא תהא ככיבוש יחיד'. אך הקדושה עצמה ודאי חלה רק מכוח הכיבוש עצמו כמשמעותו בכל הש"ס 'כיבוש מלחמה'. ועי' במה שכתב הגרצ"פ פראנק, או"ח ח"ב סי' פז, בהקשר לכיבוש צה"ל: 'וענין זה מפוזר בש"ס ופוסקים כדבר פשוט דכיבוש מלחמה הוא אחד מקניני התורה'. וע"ע בס' תורת הארץ, ח"ב עמ' מז סעי' ב. **תשובת הכותב:** זה עניינו של המאמר שלפנינו: לשלול את הבנת האחרונים במושג 'כיבוש' כאילו רק כיבוש בחרב ובדם ואש הוא המקדש את הארץ! לא זו דעת תנאים ואמוראים! המושג 'כיבוש מלחמה' אינו מופיע בשום מקום בש"ס! לא בתלמוד הבבלי, לא בתלמוד הירושלמי, ולא במדרשי ההלכה. להפך! ישיבת ארץ ישראל בדרכי נועם כגון התנחלות או קניין בכסף אף אלו מוגדרים ככיבוש במלחמה. ראה ירושלמי (מועד קטן פ"ב ה"ד): 'רבי יהושע בן



'כיבוש עולי מצרים', שמשעה שהפיל יהושע את הנחלות בגורל בשילה, מאותה שעה התחייבו 'עולי מצרים' מיד, לא רק במאה ושלושים מצוות אלא גם בתרומות ומעשרות, עקב כניסת 'רוב ישראל' לארץ. בכך התקיימה בהם ההגדרה של 'כיבוש רבים' גם לעניין זה.

שיטת הרמב"ם היא שיטת רבים מן הראשונים, הקובעים בבירור שכיבושו של אדם יחיד בארץ ישראל, יש לו דין של 'כיבוש רבים'. כך כותבים בעלי התוספות (עבודה זרה כא ע"א):

כיבוש יחיד... כל מה שכבש יחיד... כיאיר בן מנשה... אי מארץ ישראל הוא – אין

זה קרוי כיבוש יחיד!

כך גם כתב הריטב"א שם:

כבוש יחיד... כמה כרכים כבשום עולי מצרים, שלא היו שם אורים ותומים וכל ישראל, ואפילו הכי לא הוי כיבוש יחיד!

וכן כתב רבנו ניסים<sup>9</sup> הווה אומר: כך היא דעת הראשונים בעניינה של ארץ ישראל, שיחיד המתנחל בארץ בכל דור ודור, או מחזיק בשטח מסוים, או כובש אותו – יש להתנחלות זו תוקף של 'כיבוש רבים' לעניין קדושת הארץ, מכוח אברהם ומכוח יהושע.<sup>10</sup>

**1. שיטת האחרונים ברמב"ם: ארץ ישראל שלא נכבשה בפועל – דינה כדין 'חוץ לארץ'**  
יש מן האחרונים המסבירים הלכה זו ברמב"ם (תרומות פ"א ה"ב) באופן הפוך, היינו שאין 'שם ארץ ישראל' חל עליה כלל בדור מן הדורות, אלא אם נכבש המקום על ידי

לוי שאל לרבי שמעון בן לקיש: מהו ליקח בתים מן הגוי בשבת?... שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, ומשם למדנו שקניין הארץ הרי הוא ככיבוש. כן ראה גיטין ח ע"ב: 'הלוקח בית בארץ ישראל - כותבין עליו אונן אפילו בשבת'. ויסוד ההיתר זו מצוות ירושה וישיבה. ראה רש"י שם הכותב: 'משום ישוב ארץ ישראל - לגרש עובדי כוכבים ולישב ישראל בה'. נמצא שיישוב הארץ הוא 'כיבוש' הארץ. ראה 'אוצר ארץ ישראל' חלק ג עמ' 55.

9. ר"ן לרי"ף עבודה זרה ו ע"ב בדפי הרי"ף. וראה 'אוצר ארץ ישראל' ח"ג עמ' 93-95.  
10. הערת עורך: א"א. יש פה מעבר ממושג למושג. אכן הרמב"ם פסק שיהושע חילק את הארץ עפ"י גורל עוד בטרם היא נכבשה, כדי שלא תהיה 'כיבוש יחיד' כאשר כל שבט יכבוש נחלתו. אך הוא כתב כן רק ביחס למקומות שחילק יהושע עפ"י הגורל שעליהם יש דין 'כיבוש רבים' לכיבוש של שבט בודד. אך ישנם מקומות שיהושע לא קידש – אע"פ שהם בתוך 'גבולות ההבטחה' של אברהם אבינו, כמו סוריא שעליה נפסק שהיא 'כיבוש יחיד', שכן לפי ההבנה הפשוטה היא בתוך גבולות ההבטחה שניתנה לאברהם אבינו, ובכל זאת אף שדוד כבש אותה היא נקראת 'כיבוש יחיד'. **תשובת הכותב:** יש לדייק במושגים. לדוגמה, 'גבולות הבטחה' הוא מושג שאינו מופיע לא בתלמודים לא במדרשים ולא ברמב"ם, ואינו אלא מושג ש'חידשו' החוקרים והאחרונים, אך אין לו זכר במקורות חז"ל (עי' אוצר ארץ ישראל חלק א; בהקדמה ובפרק א). הכותרת של המאמר שלפנינו היא – 'שיטת הרמב"ם'; היכן הרמב"ם הזכיר את המושג 'גבולות ההבטחה'? גם המושג 'סוריא' ברמב"ם שונה לחלוטין, ויש ללמוד את המושגים היטב ואז מתברר שהקושיא אינה קושיא. ראה 'אוצר ארץ ישראל' חלק ב' פרק יא. כן עי' בחלק ד' פרקים כב עד כז. גם בדברי הרמב"ם לא דייק כב, שכתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב): 'הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא ארץ ישראל... ומפני זה חילק יהושע ובית דינו כל ארץ ישראל [שניתנה לאברהם] לשבטים [ובעצם הפלת הנחלות על ידי יהושע, במעשה זה הפכה הארץ שניתנה לאברהם למקודשת בכיבוש רבים]'.



מלך ובית דין הגדול, ועד שלא נכבש המקום בפועל בדורנו – דין המקום כחוץ לארץ. כך כותב הגר"ש ישראלי בספרו 'ארץ חמדה' (ספר א', שער ג, א):

רק על ידי הכיבוש של המקום, הוא שחל עליו שם ארץ ישראל... ולדעת הרמב"ם רק מה שנכבש [בדורנו] יש עליו תורת ארץ ישראל... ותנאי זה נצרך בכל המצוות התלויות בארץ.

בעל 'זכרון יהונתן' (בקונטרס 'דבר השמיטה' כה) מחדד את ההגדרה עוד יותר, וכותב בעניין מצוות ערלה:

שאינ חיוב ערלה אלא במקום שנכבש על ידי ישראל, שהרי קודם שכבשו המקום וקידשוהו - היה דינו כחוץ לארץ.

אולם המעיין היטב ברמב"ם ייווכח כי הרמב"ם ורוב הראשונים אומרים את ההיפך הגמור. ארץ ישראל אינה צריכה 'כיבוש', שכן ארץ ישראל האמורה בתורה מקודשת משעה שכתת ה' ברית עם אברהם. הארץ אינה בגדר 'חוץ לארץ' ואינה צריכה 'קידוש' נוסף על ידי מלך וסנהדרין – כדעת האחרונים. ולהיפך! כך אומרים חז"ל בירושלמי (חלה פ"ב ה"א):

עד שלא נכנסו לה [ישראל לארץ ישראל] למפרע ירשו [והארץ מקודשת מזמן אברהם]... ככתוב: לזרעך נתתי כבר נתתי[!]

לאור האמור, מיד עם הכניסה ארצה חויבו באי הארץ בימי יהושע להפריש חלה מן הקמח שנמצא שלל בבתי הכנענים, כי בכניסת שבטי ישראל ויהושע ארצה ב'רוב ישראל' מתקדשת הארץ כולה למצוות חלה. הוא שאומר הרמב"ם, שיחיד מישראל המתישב בארץ ישראל – כיבושו 'כיבוש רבים' למאה ושלושים המצוות.<sup>11</sup> עם זאת, לעניין מצוות שמ"ח אין די בישיבת אדם יחיד בארץ, אלא נדרש התנאי של 'רוב ישראל' בארץ ישראל.

## 2. הראשונים: ארץ ישראל מקודשת מברית אברהם – ואינה צריכה 'כיבוש בפועל'

כאמור, רבותינו האחרונים סללו דרך חדשה בהסבר הרמב"ם לפירוש המנוגד לכוונתו, ותמיהה גדולה על האחרונים שאינם מסתמכים על פסוקים וראיות. לא כן הרמב"ם והראשונים, המסתמכים על פסוק מפורש ביהושע, שנצטווה בו לחלק את ארץ ישראל

11. הערת עורך: י"פ. אי אפשר ללמוד ממצוות חלה לכל שאר המצוות התלויות בארץ, שכן המאמר בירושלמי הוא המשך לנאמר לפני כן: 'אין את מודי לי בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמחין וסלתות שהן חייבין בחלה ולא גידולי פטור הן...', כלומר שבאמת חלה מיוחדת בכך שהחיוב בה מתחיל מיד כשנכנסו לארץ לפני כיבוש וחילוק; וכן מבואר בגמ' נידה מז ע"א: 'אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דרבנן – חלה דאורייתא, שהרי שבע שכבשו ושבע שחלקו - נתחייבו בחלה ולא נתחייבו במעשר'. אך בשאר המצוות התלויות בארץ (מלבד ערלה) כמו מעשר התחייבו רק לאחר כיבוש וחלוקה. ולכן יש שכתבו שחלה אינה תלויה בקדושת הארץ, ולגביה אין הבדל בין קדושה ראשונה לקדושה שנייה, ע"י למשל שאגת אריה, החדשות ס"ח; שו"ת מלבושי יו"ט, קונטרס חובת הקרקע, ס"ב. **תשובת הכותב:** יעוין בירושלמי, ששם מדובר על מצוות חלה, מעשרות ושביעית. ראה גם 'אוצר ארץ ישראל' חלק חמישי במבוא ב: 'גבולות ההלכה של ארץ ישראל – בירושלמי'.



בטרם נכבשה! מצוות הכיבוש נאמרה אף על 'גלילות הפלשתים' עד השיחור. לשיטתם, מעשה החלוקה באורים ותומים – כוחו רב יותר מכל כיבוש, ואין צורך ב'כיבוש בפועל'. בהמשך לדברי הראשונים שהובאו לעיל, מוכיחים בעלי התוספות בגיטין (ב ע"א ד"ה ואשקלון) שרקם, שבגבולות עולי בבל כנזכר במשנה, היא 'קדש' שבתורה, והיא ארץ ישראל לכל דבר. בעלי התוספות מביאים שתי הוכחות להימצאותה של קדש בתחום 'עולי מצרים', ולא בתחום עולי בבל, ושתייהן מן העובדה שלא נכבשה הארץ. הראשונה: אברהם ויצחק התגוררו בארץ פלישתים, וראייה היא ש'אברהם ויצחק היו דרין בארץ ישראל!]' ברור מדברי התוספות כי 'ארץ ישראל' שמה עליה מימות אברהם אבינו, שנים רבות בטרם נכבשה על ידי יהושע, ואין צורך בכיבוש נוסף. וכך בבראשית רבה סד פ' א: 'יודע ה' ימי תמימים זה יצחק. ונחלתם לעולם תהיה גור בארץ הזאת [ארץ פלשתים]' ובהמשך המדרש (שם פ' ג): 'עשה שכונה בארץ ישראל!]' ושם: 'אתה עולה תמימה... אם יצאת חוץ לארץ נפסלת!]'

השנייה: הוכחה מפסוק ביהושע (יג, ב):

זאת הארץ הנשאת, כל גלילות הפלשתים... מן השיחור אשר על פני מצרים... לכנעני תחשב... רק הפילה לישראל בנחלה כאשר צויתך.  
הוזה אומר: כך היא מצוות ה', לדעת בעלי התוספות, שארץ ישראל שמה עליה בטרם נכבשה, והמעשה החסר בארץ כדי שתתחייב במעשרות ושביעית – אין זה הכיבוש בפועל, אלא הטלת הגורל בין השבטים במשכן שילה. נמצא כנ"ל, שבעלי התוספות הולכים בשיטת הרמב"ם שאין צורך ב'כיבוש בפועל' במהלך הדורות.  
הדבר מפורש בדברי בעלי התוספות בגיטין (ב ע"א) בשם רבנו תם, וכן בתוספות הרא"ש שם, ודבריהם מבוארים יפה ברשב"א שם, הכותב:

רקם וחגר... קדש וברד מארץ פלשתים הן. וכל ארץ פלשתים מארץ ישראל היא! וכדכתיב ביהושע: זאת הארץ הנשאת [אף שיהושע לא כבש אותה, אלא נצטווה להפיל אותה בנחלה לשבטים!] כל גלילות הפלשתים.  
בשיטה זו הולכים ראשונים אחרים, כגון הרמב"ן (גיטין ב ע"א) הכותב: 'הרי קדש וברד מארץ ישראל היו! כמו שמפורש בספר יהושע'. כך גם כותב המאירי (גיטין ב ע"א):  
לענין ביאור משנתנו... רקם וחגר אם הם קדש וברד... מארץ ישראל היא! כמו שאמר בספר יהושע [שם מוכח שהוא] בתחום הארץ.  
הרי לנו כעשרה מן הראשונים הקובעים בעקבות חז"ל ש'ארץ ישראל' שמה עליה מימות אברהם, וכך מימות יהושע, ואינה צריכה כיבוש, והם: הרמב"ם, התוספות, רבנו תם, תוספות הרא"ש, הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן, הריטב"א, המאירי, ועוד.<sup>12</sup>

12. הערת עורך: א"א. כל המקומות הנ"ל הם בוודאי מארץ ישראל, וגם רקם וחגר. ברם, זה לא סותר את השאלה על מעמדם בהקשר ל'קדושה ראשונה' או 'קדושה שנייה'. אמנם הם נקראים 'ארץ ישראל', ויכולים להיות חייב במצוות מן התורה בזמן יהושע או לחילופין גם בבית שני, ולמרות הכול תהיה מחלוקת ראשונים אם קדושה שנייה בטלה או לא. **תשובת הכותב:** שאלה זו גופא, על מעמד ארץ פלישתים, מקבלת תשובה מן הפסוקים ומדברי עשרה ראשונים, האומרים שארץ פלישתים היא ארץ ישראל המקודשת למצוותיה מימות אברהם, וזאת לענין מאה שלושים המצוות, וכדברי הרמב"ם, הל'



לשיטה זו של הרמב"ם והראשונים יש לשאול: מאחר שארץ ישראל התקדשה למצוותיה מימות אברהם, מדוע מצווה ה' את יהושע להפיל גורל ולחלק את כל ארץ ישראל לשבטים? מדוע אין די בעובדה שהקב"ה ציין את גבולות הארץ בעת שנכרתה הברית עם אברהם, והרי 'מאמרו של הקב"ה מעשה!'. ויש להשיב שהתורה רצתה ללמד לכל ישראל לדורות שהקב"ה 'נאמן בבריתו וקיים במאמרו', ומצד הקב"ה ניתנה הארץ לאברהם ולזרעו כדבר ה' לאברהם, גם אם ישראל מצדם לא יעמדו בברית ולא יכבשו את הארץ בפועל. זה מה שכותב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב): 'ומפני זה חילק יהושע ובית דינו כל ארץ ישראל לשבטים אף על פי שלא נכבשה, כדי שלא יהיה כיבוש יחיד, וחלוקת הארץ באורים ותומים 'על פי ה'', יש בה הוכחה נוספת שהארץ ניתנה מאת ה' לישראל. ועי' שמות רבה (פרשה ו) שאמר ה' למשה: 'וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען!' עיין שם במדרש, שזה עניינו של הפסוק המדבר בלשון עבר: 'וגם הקימותי...' [שכבר] ניתנה להם הארץ[!]' זאת כדברי חז"ל בירושלמי (חלה פ"ב ה"א): 'לזרעך נתתי - כבר נתתי [לדורות עולם]'.

### 3. הרמב"ם: 'כיבוש' הארץ על ידי עולי מצרים – עניינו 'ביאת כולכם'

שמה יאמר האומר: והלוא בתלמוד וברמב"ם מובא לא אחת שקדושת הארץ בטלה עם הגלות, וצריך בכל פעם לכבוש אותה מחדש! וכגון מה שאמרו חכמים בחגיגה ג ע"ב, וכן ביבמות טז ע"א: 'הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל[!]'. כך גם מצינו ברמב"ם עצמו הכותב (הל' תרומות פ"א ה"ה):

כל שהחזיקו עולי מצרים... כיון שגלו בטלו קדושתן[!]... לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד...

נמצא, לכאורה, שרק 'כיבוש בפועל' מקדש! ויש להשיב שכל זה אינו אלא עניין של סגנון תלמודי ('קוד' וסימן בלשון ימינו). המעיין בדברי חז"ל והרמב"ם ייווכח שנעשה שימוש לחילופין בשלוש לשונות, והכול לאותו עניין: 'כבשו', 'החזיקו' ו'קידשו'. זאת הן באשר לתחום 'עולי מצרים' והן באשר לתחום 'עולי בבל', שכידוע לא כבשו במלחמה. לשונות אלו כולן לא באו אלא לומר דבר אחד: כשאומר הרמב"ם שעולי מצרים 'כבשו' ו'החזיקו' ו'קידשו' – כוונתו לומר: שהתיישבו 'רוב ישראל' בארץ ישראל, והתקיים גדר 'ביאת כולכם' לעניין מעשרות. וכשאומר הרמב"ם שבטל ה'כיבוש', ובטלה ה'קדושה', הכוונה היא שבטל 'רוב ישראל' ונתרו 'מקצתן', והכל הולך אחר הכוונה, דו"ק ותשכת. ואמנם הרמב"ם כותב בהלכות בית הבחירה (פ"ו הט"ז) 'שחיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש, ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית. אך באמת 'בטל הכיבוש' – רצונו לומר: בטל 'ביאת כולכם', וכנ"ל שבטל רק לעניין מעשרות ושביעית, לעניין זה בטלה

---

מלכים פ"ט ה"א: 'יצחק הפריש מעשר [בארץ פלישתים]'. ובאשר ל'קדושה שנייה' - בתחום עולי בבל ועולי מצרים, זו נאמרה לעניין מצוות שמ"ח בלבד. באשר למאה שלוש המצוות אין מחלוקת בין הראשונים, וארץ פלישתים שנפלה בנחלה לשבט יהודה מקודשת מאותה שעה כארץ ישראל למצוותיה עד סוף כל הדורות.





ה'קדושה', אך קדושת הארץ לעניין מאה שלושים המצוות התלויות בארץ – לא בטלה ולא תיבטל לעד ולעולמי עולמים!<sup>13</sup>

את תמצית שיטתו בעניין זה מסכם הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א ה"י):

עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצוות! ממאה ושלושים המצוות] אלא הרי היא בקדושתה! לפיכך, אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרומות ומעשרות, ומביא ביכורים – והכל מן התורה – כאילו לא נמכרה לעכו"ם מעולם!

הרמב"ם מביא את הביכורים כדוגמה ומופת, לומר כדברי המשנה בכלים: 'ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות... שמביאים ממנה ביכורים'. היינו: מפאת קדושתה הנצחית כארץ ה', לא יוכל שום גוי לחלל את קדושתה לעניין קיום המצוות, וגאולת הקרקע בידי יחיד מישראל מגלה מחדש את קדושת יהושע, והמקום מקודש ב'כיבוש רבים'. למסקנה: דין יישובי חלוצה כדין פרוורי ירושלים. מכאן מסקנה פשוטה באשר למעמד של יישובי חלוצה לדעת חז"ל ורבותינו הראשונים: יישובי חלוצה מצויים בתחום 'גלילות הפלשתיים', שהם חלק מן הגבולות שנשבע ה' לאברהם עד שיחור מצרים. שיטת רבותינו הראשונים היא שיחיד המתיישב שם, כיבושו 'כיבוש רבים' מכוח חלוקת הארץ בשילה על ידי יהושע, ואין צורך בכיבוש 'בפועל' ובכיבוש מלך וסנהדרין בדורנו. ממילא חלים על היישובים כל מאה ושלושים המצוות המתקיימות בארץ ישראל, ובכלל זה מצוות שמ"ח. לשיטת ראשונים זו, דין יישובי חלוצה כדין שכונה בירושלים, והוא הדין ביחס ליישובים בנגב, כגון: עין יהב, מצפה רמון, יוטבתה ואילת, שכן הם חלק מ'גבולות אברהם', ויחיד המתיישב שם – כיבושו 'כיבוש רבים' מכוח אברהם ומכוח יהושע.

זאת בהבדל אחד: מאחר שדורנו מוגדר בגדר 'ביאת מקצתן', וטרם התקיים גדר 'ביאת כולכם', נשאר דין אזור זה לעניין מצוות שמ"ח כשהיה בימי בית שני. כלומר: מאה ושלושים המצוות מתקיימות שם ולא בטל, רק לעניין מצוות שמ"ח דין האזור משתנה. ממילא יישובים אלה, שהם בתחום 'עולי מצרים', דינם שהם אסורים ב'עבודה' בשביעית מדרבנן, וה'ספיחין' באזור זה מותרים ב'אכילה'. לשיטה זו שמדובר ב'ארץ ישראל'

13. הערת עורך: י"פ. הסבר זה אינו מבהיר מדוע מאריך הרמב"ם שם להסביר את ההבדל שבין הכיבוש שמתבטל כשגויים כובשים את ארץ ישראל לעומת החזקה שאינה מתבטלת; וזו לשונו: 'אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה'. תשובת הכותב: הרמב"ם מבהיר בעצמו את דבריו, ושולח את המעיין להלכות תרומות פ"א הכ"ו; שם כתב: 'התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישיית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה', הוא אשר אמרנו! המושג 'כיבוש רבים' או 'כבוש' עניינו: 'רוב ישראל' בארץ ישראל, ואילו 'בטל הכיבוש' עניינו: נשאר בארץ 'מקצתן', ואכמ"ל, עי' 'אוצר ארץ ישראל' חלק ג, עמ' 151 והלאה.



המקודשת מן התורה לכל ה'מצוות התלויות בארץ', לא ניתן למכור אזור זה לנכרי, שכן הדבר פוגע באיסורי תורה, כגון: 'לא תחונם', 'לא ישבו בארצך', 'לא תכרות להם ברית', ועוד. לשיטתם, מכירה זו היא מעשה חמור, שכן בכך מפקיע המוכר אדמה זו ממאה ושלושים המצוות המתחייבות בה.<sup>14</sup>

לא כן לשיטת רבותינו האחרונים. מאחר שיישובי חלוצה מצויים דרומה מאשקלון ובאר שבע שבתחום 'עולי מצרים', לפיכך לשיטתם משעה שגלו ישראל מארץ ישראל בבית ראשון, בטלו מאה ושלושים המצוות מאזור זה, ובכלל זה בטלו מצוות שמ"ח. לדעת האחרונים צריך לחזור ולכבוש את האזור הזה עד קדש ברנע על ידי מלך ובהוראת בית הדין הגדול, אולם אין לכך סימוכין בדברי חז"ל. נמצא שבפרשנות שנתנו לרמב"ם הפקיעו מתחום זה את שם 'ארץ ישראל', ומעתה מוגדר המקום כ'ארץ ישראל מדרבנן', ולדעתם מותר למוכרו לנכרי לצורך שמ"ח. מושג זה הוא מושג חדש, שלא מצינו לו זכר לא בתלמוד ולא בראשונים. מעתה, מכיוון שמדובר בהיתר לעניין ערלה וכלאיים וכד', שהם איסורי תורה, ראוי לכל מורה הוראה לשקול את הוראתו ולפסוק לחומרא בשאלות אלו ודומיהן.

## סיכום

ארבעה הבדלים משמעותיים ניתן למנות בין שיטת רבותינו הראשונים לבין שיטת רבותינו האחרונים.

א – הגבולות:

הראשונים: גבולות הארץ למאה ושלושים המצוות התלויות בארץ הם 'גבולות אברהם' – מנהר מצרים עד נהר פרת.

האחרונים: גבולות הארץ למאה ושלושים המצוות הם 'גבולות מסעי' שבין הירדן לים התיכון, היינו עשירית מגבולות אברהם. שאר התחום – 'חוץ לארץ' ופטור מן המצוות.

ב – 'כיבוש רבים':

הראשונים: 'כיבוש רבים' בארץ ישראל נדרש לקיום שלוש מצוות בלבד: שביעית, מעשרות וחלה (שמ"ח).

האחרונים: 'כיבוש רבים' בארץ ישראל נדרש לקיום מאה ושלושים המצוות, וגם למצוות שמ"ח.

ג – 'כיבוש רבים' כיצד?

הראשונים: בחוץ לארץ – נדרש כיבוש באישור המלך והסנהדרין לעניין מאה ושלושים המצוות וכן למצוות שמ"ח. בארץ ישראל, כל יחיד הכובש – כיבושו 'כיבוש רבים' מכוח אברהם ויהושע, ואין הכיבוש נדרש אלא לעניין מצוות שמ"ח בלבד.

האחרונים: כיבוש במלך וסנהדרין נדרש הן בארץ ישראל והן בחוץ לארץ לכלל המצוות. מאידך גיסא, מקום בארץ ישראל שלא נכבש במלך וסנהדרין – דינו כחוץ לארץ.

14. ראה רמב"ם, הל' ע"ז פ"י ה"ג.



ד – היתר מכירה:

הראשונים: תחום 'עולי מצרים' – מתקיימים בו מאה ושלושים מצוות וכן מצוות שמ"ח, והוא ארץ ישראל מן התורה, וממילא חל איסור למוכרו לנכרי ולהפקיע אותו מן המצוות האמורות בתורה לצורך שביעית מדרבנן.

האחרונים: תחום 'עולי מצרים' – בטלו בו מאה ושלושים המצוות וכן מצוות שמ"ח מאז החורבן הראשון, והרי הוא בגדר 'חוץ לארץ'. עם זאת, מאחר שחכמים לא פטרו אותו ממעשרות ומשביעית, הרי הוא בגדר 'ארץ ישראל מדרבנן' – (מושג בלתי מוכר בהלכה), ולפיכך מותר למכור תחום זה לנכרי בשעת דחק כדי להתיר עבודות בשביעית. וה' יאיר עינינו בתורתנו ללומדה לאמיתה.



## הרב נתנאל אוירבך

# ביעור המץ שביעית בערב פסח

## הקדמה

אדם שיש לו בביתו מאכל חמץ שמעורבים בו פירות או יין הקדושים בקדושת שביעית,<sup>1</sup> האם יוכל בערב פסח לשרוף תערובת זו כדי לא לעבור איסור חמץ?<sup>2</sup> כדברי ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תמב סעי' א): 'תערובת חמץ עוברים עליו משום בל יראה ובל ימצא'<sup>3</sup> או שמא אין לשרוף תערובת זו בגלל איסור 'לאכלה ולא להפסד'<sup>4</sup> הנאמר על פירות שביעית?

## א. שרפת תרומת המץ

נידון דומה מצאנו ביחס לתרומה שסופה לטומאה או לאיבוד. תרומה נקראת 'קודש'<sup>5</sup> ולכן אסור לטמאה ולהפסידה. מאידך גיסא קיימת חובת ביעור בתרומת חמץ, דבר הכרוך בהפסדה.

ארבעה עשר שחל להיות בשבת – מבערין את הכל מלפני השבת, ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות, ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות, כדי

1. נקטנו כאן מקרה שכיח שבו האדם מערב פירות או יין הקדושים בקדושת שביעית במאכל חמץ, אף שיש לדון בדבר ביחס למש"כ הרמב"ם, הל' שטט"ו פ"ה ה"ד; פיהמ"ש שביעית פ"ח מ"ז, שיש איסור לבטל ירק של שביעית בשמן תרומה, שכן אם תיטמא התרומה יצטרך לשורפה, ובכך מביא את פירות השביעית לידי הפסד. אם כן מדוע מותר לערב פירות שביעית במאכל? הרי בהגיע זמן איסור חמץ יצטרך לשורפו ומפסיד בכך פירות שביעית! הביאור הוא שיש חילוק בין עירוב פירות שביעית במאכל בערב פסח, שכעת עדיין אינו מוגדר 'חמץ', לבין עירוב פירות שביעית בתרומה שכבר עתה מונחת בהגדרתה מצוות שרפה אם תטמא. בזאת יש לתמוה על האוסרים לערב סמוך לפסח פירות שביעית במאכלים שהביאו ראיה לכך מדברי הרמב"ם הללו, ראה: חוט השני, הל' שמיטה פ"ה ה"ד עמ' רכא. וכן יש לתמוה על האחרונים שחיפשו מציאות אפשרית של תבואת שביעית בערב פסח, ראה: הרב שאר ישוב הכהן, ביעור פירות שביעית של חמץ, כנס תורה שבעל-פה כח (תשמ"ז), עמ' ע-עא; שי כהן, ח"ג עמ' שעג-שפו.
2. נקטנו באופן של שרפת חמץ, כפי מנהג ההלכה, ראה: רמ"א, או"ח סי' תמה סעי' א; משנב"ר, שם ס"ק ו. היו שהציעו למכור חמץ של שביעית לגוי, ראה: הרב עקיבא יוסף שלזינגר, שנת שבתון, סי' יא עמ' נב-נד; שו"ת להורות נתן, ח"ב סי' כז; שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' טו אות ד, שכתב שאמנם אין במכירה לגוי משום איסור, אך מ"מ אינו חייב למכור במקום שהתורה אמרה לבער בשרפה.
3. ראה גם: שו"ע, או"ח סי' תמז סעי' א.
4. בכורות, יב ע"ב; פסחים, נב ע"ב.
5. ויקרא כב, י; רש"י, שם; כתובות כה ע"א; רמב"ם, הל' מע"ש ונטע רבעי פ"ג ה"ג; ר"י קורקוס, שם.



לאכול עד ארבע שעות, דברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע.<sup>6</sup>

מדברי הגמרא עולה שגם לפני זמן הביעור, ביום שישי י"ג בניסן, מותר לשרוף את התרומה.

נשאלת השאלה מהו ההיתר לשרוף תרומת חמץ קודם זמן האיסור, ובכך להפסידה בידיים.

### 1. דעת התוספות

התוספות (פסחים יג ע"א ד"ה ושורפין) לומדים שמקור האיסור לאבד ולטמא תרומה הוא מדברי הקב"ה לאהרון: 'הנה נתתי לך את משמרת תרומתי'<sup>7</sup> – שמוזהרין אנו לשומרה בטהרה.<sup>8</sup> מכאן מבררים התוספות מהי סיבת ההיתר לשרוף את תרומת החמץ בערב פסח ובכך להפסידה ולעבור על איסור תורה:

אפילו אם נאמר דאסור לשרוף טהורות משום דכתיב את משמרת תרומתי כמו שאסור לטמאם – הכא שרי. אע"ג דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ואין צריך לשורפה, מכל מקום כיון דסופה ליאסר ולילך לאיבוד שרי לשורפה כמו לטמאותה דשרי.

לדבריהם, האיסור לטמא או להפסיד תרומה הינו איסור תורה המחייב את האדם לשמור את התרומה מהפסד וטומאה.<sup>9</sup> ברם, חובת השמירה על התרומה, 'משמרת תרומתי', פוקעת כאשר סוף התרומה עומדת לאיבוד והפסד בגין האיסור 'בל יראה ובל ימצא' המצריך את שרפתה.<sup>10</sup> אי-העמדת התוספות את דבריהם על דברי רבן גמליאל במשנה הקודמת (פסחים יא ע"ב), הטוען שיש לשרוף תרומה בתחילת שעה שישית: 'חולין נאכלין כל ארבע, ותרומה כל חמש, ושורפין בתחילת שש', מלמדת על חידושם. לדבריהם, גם קודם הגעת זמן האיסור, כאשר 'ארבעה עשר חל להיות בשבת', ניתן

6. פסחים, יג ע"א.

7. במדבר יח, ח.

8. רש"י, פסחים יד ע"א ד"ה מדבריהן. כדעה זו שאיסור הפסד ואיבוד תרומה הוא מהתורה, כן סובר רש"י, שם; רש"י, סוכה לה ע"ב ד"ה שמכשירה; ד"ה שמפסידה; ספר התרומה, הל' ארץ ישראל (תשע"ו) עמ' 173.

9. לדברי התוספות, אין להבחין בין מקרה שסוף התרומה הולכת לאיבוד למקרה שסופה לטומאה, ובשניהם פוקעת חובת 'משמרת תרומתי'. אף שהתוספות כתבו בלשונם 'אפילו אם נאמר' בנוגע לאיסור איבוד, אין כוונתם להסתפקות או לנטייה לומר שאיסור איבוד תרומה אינו איסור תורה, כפי שהוכיח הגרצ"פ פראנק, שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' קג אות ג; קובץ שיעורים, פסחים אות נט. כל כוונתם היא לדחות דעת רבנו אפרים המובא בתוספות הרשב"א, פסחים יג ע"א, הסובר שלא שייך דין 'משמרת' באיבוד תרומה, וכפי שדחאו תוספות הרשב"א, שם. כדעת התוספות, שאין להבחין בין האיסור לאבד לבין האיסור לטמא, כן סובר הר"ש, תרומות פ"ח מי"א. ראה גם: שו"ת אבני מילואים, סי' יח, שאיסור איבוד תרומה נלמד מדין 'משמרת', ותוקפו מהתורה.

10. אולם ראה חידושי רבנו קרשקש, גיטין סא ע"א ד"ה אבל משתטיל, שהביא דעה: 'שאסור לטמא בידיים חלה או תרומה שכבר נטמאת דכתיב את משמרת תרומתי'. מבואר שדין 'משמרת' שייך גם לאחר שנטמאה.

לשרוף התרומה משום שסופה לאיבוד. האם נכון יהיה להשוות בין דין תרומת חמץ לדין חמץ שביעית, ונתיר לשרוף חמץ שביעית עוד קודם זמן האיסור, או שמא שונה דין שביעית מדין תרומה שבה יש דין מיוחד של 'משמרת'?

הרב איסר יהודה אונטרמן<sup>11</sup> נדרש לשאלה זו, והוא מחלק בין תרומה לדיני שביעית. לדבריו, האיסור להפסיד או לטמא תרומה נובע מהפסוק 'משמרת תרומתי', דבר שלא שייך בדיני שביעית שבהם הגדר הוא 'לאכלה ולא להפסד'; וזו לשונו:

לפי"ז יוצא, שחלוק דין הפסד של תרומה מזה דשביעית גם לחומרא וגם לקולא – לחומרא בתרומה שמחויב לשמור גם מהפסד או טומאה הבא מאליו, ולקולא דבתרומה אם הולך לאיבוד אין כאן דין שמירה כלל כי הרי אין בידו למנוע מזה, ולכן מותר גם לשרוף ולאבד בידיים. וכן קולא וחומרא בשביעית, דאינו חושש לכל נזק והפסד הבא מאליו אבל לאבדו בידיים אסור גם כשהולך לאבוד וזה בכלל הכתוב לכם דיש רשות רק לאכול אבל לא לאבד בידיים גם כשיכלה מאליו, וזה נראה לי ברור.<sup>12</sup>

הוא מסכם:

היוצא מדברינו, שאין לנו היתר לשרוף את החמץ של שביעית מפני שהולך לאיבוד, כי פעולת ההפסד אסרה תורה כנ"ל.<sup>13</sup>

ואולם כל דבריו הלוא המה לשיטת התוספות שהאיסור להפסיד תרומה הוא מדין 'משמרת תרומתי', שהוא ייחודי לתרומה ואינו קיים בשביעית. ברם, לשיטת הרמב"ם, שלא למד את איסור הפסד תרומה מדין 'משמרת תרומתי' כפי שיתבאר להלן, נשארת השאלה בעינה – האם ניתן לשרוף מאכל הקדוש בקדושת שביעית כדין תרומה, או לא?

## 2. דעת הרמב"ם

לדעת הרמב"ם, מקור האיסור לטמא או לאבד תרומה הוא מהכתוב בדיני יולדת:<sup>14</sup> 'בכל קדש לא תגע'.<sup>15</sup> ברם, נראה בדעתו שיש להבחין בין תוקף האיסור לטמא תרומה לתוקף

11. שבט מיהודה ח"ב, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' שיח-שכא; שבט מיהודה, ח"ג הוצאת אריאל, עמ' צח-צט; כרם ציון השלם, ח"א חלוקא דרבנן עמ' א-ו.

12. שבט מיהודה, ח"ג הוצאת אריאל, עמ' צח-צט.

13. אולם, ראה בדבריו בשבט מיהודה, ח"ב עמ' שכא, שהציע הצעות שונות לפתרון, ובכל אחת מהן ישנו דוחק ותלות במחלוקת ראשונים כפי שמציין שם. וכן בדבריו בכרם ציון הנ"ל, עמ' ו, הציע לגרום לשרוף, אך הצעה זו תלויה בשאלת גרם הפסד בשביעית, ראה: שבת הארץ, פ"ה ה"ג אות ו עמ' 479.

14. ויקרא יב, ד. על ההרחבה של דיני יולדת מדין פרטי באישה לדין כללי גם באיש, ראה: ספרי זוטא, פ"ה אות ב; מדרש הגדול, ויקרא יב, ד.

15. המקור לפסיקתו זו הוא מדברי הבבלי זבחים, לג ע"ב. שם נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם יש חיוב מלקות בטמא שנגע בקדשים: 'ריש לקיש אמר לוקה, בכל קודש לא תגע. ורבי יוחנן אמר אינו לוקה, ההוא בתרומה כתיב'. הרמב"ם, הל' פסולי המוקדשין פי"ב הי"ב, פסק כרבי יוחנן: 'המטמא את הקדשים אינו לוקה'. מכאן שהרמב"ם קיבל את פרשנותו של רבי יוחנן לפסוק שעוסק באיסור לטמא תרומה, כפי שהביא בספר המצוות, ל"ת קכט, וכפי שהשווה את איסור טומאת התרומה לאיסור לטמא קודשים, רמב"ם הל' תרומות פי"ב ה"א; שם הל' פסולי המוקדשין פי"ח הי"ג-ה"ד.



האיסור לאבדה, כפי שיתבאר. ביחס לאיסור לטמא ולהפסיד תרומה כותב הרמב"ם (הל' תרומות פי"ב ה"א):

אסור לטמא את התרומה של ארץ ישראל כשאר הקדשים ולא יביא אותה לידי טומאה ולא יפסיד אותה.

ויש לדייק בשינוי לשונו – על איסור טומאה כתב: 'ולא יביא אותה לידי טומאה', דבר המורה שגם גרם טומאה אסור,<sup>16</sup> ואילו על איסור הפסד כתב: 'ולא יפסיד אותה', משמע שהאיסור הוא להפסיד בידיים, אך גרם הפסד לא נאסר.

נראה ששורש ההבדל בין איסור טומאה לאיסור הפסד נעוץ במקור הלימוד של הרמב"ם: 'בכל קדש לא תגע'. כוונת הכתוב היא באיסור נגיעה של טמא בקודשים ותרומה. כעת מרחיב הרמב"ם איסור זה גם לגרם טומאה בתרומה וקודשים, הרחבה שתוקפה אינו מדין תורה אלא מדברי חכמים.<sup>17</sup> ברם, אין במשמעות הפסוק לאסור הפסד קודשים ותרומה באיבוד בידיים, ולכן אין איסור מהתורה להפסיד תרומה וקודשים בידיים, אלא יש כאן איסור מדבריהם. ממילא, גרם הפסד ואיבוד לא ייאסר כלל.

## ב. דעת הרמב"ם בשרפת תרומת חמץ

כאמור, בשונה מדעת התוספות המתירים להפסיד ולטמא תרומה שסופה לאיבוד או לטומאה, הרמב"ם סובר שגם באופן כזה לא יהיה ניתן לטמא או לאבד בידיים, דבר הנובע ממקור הלימוד השונה בינו לבין התוספות.<sup>18</sup> אם כן עלינו לבאר את דעתו באשר לשרפת תרומת חמץ בערב פסח.

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ט):

ואסרו חכמים לאכול חמץ מתחילת שעה ששית כדי שלא יגע באיסור תורה, ומתחילת שעה ששית יהיה החמץ אסור באכילה ובהנייה, כל שעה ששית מדברי סופרים ושאר היום משביעית ולמעלה מן התורה. **שעה חמישית** – אין אוכלין בה חמץ גזירה משום יום המעונן, שמא יטעה בין חמישית לששית, ואינו

על פסיקת הרמב"ם במחלוקת ר"י ור"ל, ראה: כסף משנה, הל' פסולי המוקדשין פי"ב ה"ב; משנה למלך, הל' סנהדרין פי"ט ה"א; ערוך לנר, מכות יד ע"ב ד"ה שם מדאפקי'.  
יש לציין שהרמב"ם מביא את הפסוק 'משמרת תרומתי' בהקשרים שונים שאינם מעניין איסור הפסד ואיבוד תרומה, כגון: יש להפריש טבל טמא כדי לשורפו, אין לכוהן רשות לקחת או לבקש את התרומות. ראה: רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"ד; שם פי"ב ה"ט; הל' מעשר פ"ו ה"ב.  
16. כ"כ ערוך השולחן, הל' תרומות סי' פד סעי' ג-ד. השווה לדברי הרמב"ם, הל' פסולי המוקדשין פי"ח ה"ב, ביחס לקודשים: 'אסור לטמא את הקדשים או לסבב להם טומאה שהרי פוסלן'.  
17. ראה: ערוך השולחן, הל' תרומות סי' פד סעי' ד. בזה יש להעיר על דברי הגרא"י אונטרמן, שבת מיהודה, ח"ג עמ' עב, שביאר בדעת הרמב"ם שיש ב' דינים בתרומה – האיסור לטמא נלמד מדין 'בכל קדש לא תגע', והאיסור לאבד נלמד מ'משמרת תרומתי'. ודבריו אינם מובנים, שהרי אין הרמב"ם משתמש בפסוק 'משמרת תרומתי' בדברו על איבוד תרומה, ראה הערה 15.  
18. ראיות לשיטת הרמב"ם הנובעת ממקור הלימוד השונה בינו לבין התוספות, ראה: רמב"ם, הל' תרומות פי"ב ה"ג; שו"ת אחיעזר, סי' מ.

אסור בהנייה בשעה חמישית. לפיכך, תולין בה תרומה ולחם תודה וכיוצא בהן מחמץ שהוא קדש, לא אוכלין ולא שורפין עד שתגיע שעה ששית ושורפין הכל. הרמב"ם מבחין בין שעה חמישית שבה ישנו איסור אכילה מדרבנן לבין שעה ששית שבה נוסף גם איסור הנאה. לדבריו, אין לשרוף תרומת חמץ בשעה חמישית 'משום דאסור לשרוף קדשים ולאבדם',<sup>19</sup> אך בשעה ששית, שבה נוסף גם איסור הנאה, מותר לשרוף.<sup>20</sup> על הבאת התרומה לידי טומאה כתב רבנו מנוח<sup>21</sup> שבשעה חמישית וששית אין לטמא בידיים את תרומת החמץ כלל, 'אע"ג דאסורה מדרבנן'. לאור האמור בביאור דעת הרמב"ם יובן העניין בהקדמת תוכן ההבדל בין שעה חמישית לשעה ששית באיסור חמץ.

הגרי"ז סולובייצ'ק<sup>22</sup> ביאר שיש שני דינים באיסור חמץ שיסודם באיסור דרבנן – איסור גברא שעיקרו באיסור אכילה בשעה חמישית, ואיסור חפצא שמתחיל בשעה ששית, ובו אסרו חכמים את החמץ אף בהנאה כהרחבה לאיסור התורה הממשמש ובא. לפיכך, בשעה חמישית, שבה אין החמץ אסור באיסור עצמי, בעצם שייך איסור שרפה ואיבוד תרומה. לעומתה, בשעה ששית נאסר החמץ באיסור עצמי, וממילא אין בשרפתו איבוד תרומה. לאור האמור בדעת הרמב"ם, שתוקף האיסור לטמא תרומה הוא מהתורה לעומת תוקף האיסור לאבדה שהוא מדרבנן, אפשר להסביר את הדברים הנ"ל: בשעה חמישית אין היתר לשרוף תרומה, כי האיסור בשעה זו אינו איסור עצמי אלא איסור על האדם לאכול חמץ, שאין בכוחו להפקיע איסור עצמי של איבוד תרומה. וכן ברור הדבר שלא ניתן בשעה זו, שאיסור החמץ בה מדרבנן, לטמא בידיים תרומה ולעבור בקום ועשה על איסור תורה 'בכל קדש לא תגע'. ואולם בשעה ששית, שבה האיסור הוא איסור חפצא, ניתן לשרוף את התרומה,<sup>23</sup> אך מאידך גיסא לא ניתן לטמאה בידיים, מכיוון

19. כסף משנה, הל' חמץ ומצה פ"א ה"ט.  
 20. ראה: כסף משנה, הל' חמץ ומצה פ"א ה"ט, שכתב שהכוונה לשרוף ב'סוף חמישית קאמר וצריך להמתין עד קרוב לתחילת שעה ששית להורות ששורפו מפני זמן האיסור שבא'.  
 21. רבנו מנוח, הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ד.  
 22. חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"א ה"ט; חידושי הגר"ח על הש"ס (סטנסיל), סי' כ, בדין חמץ בשעה חמישית.  
 23. לאור יסוד זה המבחין בין שעה חמישית, שבה האיסור אינו בעצם הדבר, לשעה ששית, נוכל להבין את דברי הרמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"ג: 'יין תרומה שנתגלה הואיל ואסור בשתייה ישפך. וכן תאנים וענבים וקישואים ודילועין ואבטיחין ומלפפונות של תרומה שנמצאו מנוקרות הרי אלו אסורין באכילה מפני סכנת נפשות, מה יעשה בהן ישליך לים או יקברו'. וקשה, מה ההבדל בין איסור אכילת חמץ בשעה חמישית, שאין בכוחו להתיר איסור הפסד תרומה, לבין איסור אכילה ושתיית מאכלים מגולים? הביאור הוא בהבחנה בין איסור עצמי בחפצא, כאיסור אוכלים ומשקים מגולים שהחפצא נאסר באכילה ושתייה, כפי שיתבאר להלן, לבין שעה חמישית בערב פסח שבה אין החפצא נאסר בעצם. נראה שזו כוונת מהר"י קורקוס, שם, בביאור הטעם שאין באיבוד האוכלים והמשקים הללו איסור הפסד תרומה: 'שאיין זה נקרא מאבד תרומה, כיוון שאף אם לא הייתה תרומה אסורה משום סכנת נפשות'. כלומר מכיוון שיש כאן איסור עצמי, נאסר הדבר בעצמותו גם אם היה חולין. נוכל להביא ראיה להבדל בין איסור אכילה בשעה חמישית לבין איסור משום סכנת נפשות מתוקף האיסור.





שאיסור טומאת תרומה הוא מהתורה ואינו פוקע בשעה זו שבה החמץ אסור רק מדרבנן.<sup>24</sup>

לאור דברים אלו נוכל להסביר את דברי הרמב"ם בדבר 'ארבעה עשר שחל להיות בשבת':

חל ארבעה עשר להיות בשבת... היו לו ככרות רבות של תרומה וצריך לשרפה ערב שבת, לא יערב טהורה עם הטמאה וישרוף אלא שורף טהורה לעצמה וטמאה לעצמה ותלויה לעצמה.<sup>25</sup>

אמנם הרמב"ם מתיר לשרוף ולאבד בידיים את התרומה, אך אוסר לערב בשרפה תרומה טהורה עם הטמאה, כי בכך מטמא את התרומה הטהורה בידיים, 'שאע"פ שאנו מבערין את התרומה לפני הפסח, אין לנו לטמאה בידיים אף בשעת ביעורה'.<sup>26</sup> לאור דברינו אפשר להבין חלוקה זו בין איסור איבוד לאיסור טומאה. הרמב"ם מתייחס למקרה שבו 'חל ארבעה עשר להיות בשבת' ושרפת החמץ מתבצעת ביום שישי י"ג בניסן, זמן רב קודם זמן איסור אכילה והנאה. כיוון שלא ניתן לשרוף בשבת – מותר ביום שישי לשרוף, כי איסור האיבוד הוא מדרבנן; ואע"פ כן אסור לטמא, שאיסור טומאה הוא מן התורה.<sup>27</sup> ואמנם לדעת התוספות, שיסוד האיסור לטמא או לאבד תרומה נובע מ'משמרת תרומת', אין להבחין לא בין אופני הפעולה ולא בין זמני האיסור השונים.

## ג. בין שביעית לתרומה: שרפת חמץ שביעית

לעיל הבאנו את דברי הרב אונטרמן המבחין בין דין איבוד תרומה לדיני שביעית, ומסקנתו היא שלא ניתן לאבד מאכל חמץ הקדוש בקדושת שביעית בערב פסח. הנחת היסוד המרכזית שעליה מושתתים דבריו היא בכך שדין 'לאכלה ולא להפסד' הוא איסור עצמי בפירות שביעית, שאסור להפסידם גם במקרה שסופם לאיבוד או שכעת אינם ניתנים לאכילה. ואולם נראה שכוונת חז"ל 'לאכלה ולא להפסד' היא לייעוד פירות שביעית למטרת אכילה, וכאשר נמנעת האפשרות לאכילה, אין איסור הפסד באיבודם.

כאמור מדברי הגרי"ז סולובייצ'ק, בשעה חמישית נאסר החמץ באכילה מדרבנן באיסור גברא שאינו איסור בעצם, אך איסור אכילה ושתייה משום סכנת נפשות הינו איסור עצמי, אף אם תוקפו הוא מדברי חכמים, כדברי הרמב"ם, הל' רוצח ושמירת נפש פ"א ה"ה, שהרי חכמים קבעו את פרטי איסור התורה 'ונשמרתם', ראה כן: קרית ספר, שם; שדי חמד, פאת השדה ח"א מע' א ס' כב ד"ה וכתבתי; שם סו"ס כב ד"ה גם. עוד יש להביא ראייה מדברי הרמב"ם, הל' תרומות פ"ה הכ"ב, הסובר שלא ניתן להפריש תרו"מ מין מגולה כדין חומץ שאינו אוכל כלל. וראה בדברי שו"ת עין יצחק, ח"א או"ח סי' כד, הסובר שאתרוג האסור לאכילה משום סכנה אינו נחשב לאוכל כלל ופסול למצווה, והביא לכך ראייה מדין מים מגולים הפסולים למזבח. אך ראה: מרחשת, ח"א סי' כ, שחקר בכל ענייני סכנה אם האיסור הוא עניין תורני או מוסרי, והסיק שמאכל הנאסר משום סכנת משקים מגולים עדיין נחשב ראוי לאכילה.

24. ראה גם: חשוקי חמד, פסחים עמ' שכז-שכח.

25. רמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ד.

26. מגיד משנה, הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ד.

27. בכך מיושבת קושיית הכסף משנה, הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ד.

בכך הפסד הפירות ושרפתם אינם מהווים איסור עצמי, אלא מלמדים על שינוי הייעוד של פירות שביעית מזה שייעדה להם התורה 'לאכלה'.<sup>28</sup> אחת ההוכחות לכך היא מדין ביעור פירות שביעית, שם לדעת הרמב"ם<sup>29</sup> מדובר על אופן של כילוי הפירות ושריפתם בהגיע זמן הביעור. הקושי ברור: כיצד ייתכן לשרוף את פירות השביעית ובכך לעבור על איסור 'לאכלה ולא להפסד', 'לאכלה ולא לשריפה'?<sup>30</sup> הביאור הוא כנ"ל: איסור הפסד פירות שביעית קיים רק במקום שבו ישנה אפשרות 'לאכלה', אך בהגיע זמן הביעור, אז נאסרו הפירות לאכילה,<sup>31</sup> הרי שבשרפתם אין איסור הפסד.<sup>32</sup>

לאור זאת, בערב פסח מן השעה החמישית, שבה יש איסור אכילת חמץ, יהיה מותר לשרוף חמץ הקדוש בקדושת שביעית, ולא יהיה בכך איסור הפסד.<sup>33</sup> בכך שונה דין שביעית מדין תרומה – בעוד הרמב"ם אוסר שרפת תרומת חמץ בשעה חמישית שבה יש איסור אכילה על האדם, שאין בכוחו להפקיע את האיסור העצמי של איבוד תרומה, יהיה ניתן לשרוף בשעה זו חמץ הקדוש בקדושת שביעית מהטעם שאיסור האכילה בשעה זו מפקיע ממנו את ההפסד בשרפתו. יסוד זה יהיה נכון גם ביחס לשיטת התוספות הלומדים שיש דין מיוחד בתרומה האוסר להפסידה, אך מאידך גיסא מתיר להפסיד במקום שסופה לאיבוד. אמנם בדבריהם ישנה קולא גדולה ביחס לאיבוד

28. ראה: הרב יהושע העשיל ברים, כרם ציון השלם אוצר שביעית, עמ' קמו. לכן ישנה אפשרות לחז"ל ללמוד מאותה מילה, 'לאכלה', גם איסור סחורה וגם איסור שרפת פירות שביעית, הגם שבסחורה אין הפסד וכילוי הפרי. טעמו של דבר: התורה הגדירה את הייעוד של יבול שביעית במילה 'לאכלה', לאמור להגיע לידי שימוש וניצול הקדושה בפרי באופן של אכילה ולא באופנים המשילים ממנו את הקדושה משני צדדים: א) בשינוי הייעוד בהוראת הבעלות הבאה לידי ביטוי בסחורה, שבה האדם מבטא את בעלותו על הפרי. ב) בשרפה ואיבוד מוחלט של הפרי הקדוש. ראה: תוספות אנשי שם, שביעית פ"ח מ"א, שהביא קושיית השושנים לדוד, כיצד לומדים ממילת 'לאכלה' דינים רבים כאיסור סחורה, הפסד, שרפה וכו'. לפי המבואר, 'לאכלה' מבטא את השימוש הייעודי שהתורה הציבה למטרה, וכל שימוש שאינו מביא לידי מימוש הקדושה מהווה את איבודה.

29. רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ז ה"ג; פיהמ"ש שביעית פ"ט מ"ב.

30. ראה: שו"ת משפט כהן, סי' פג; שבת הארץ, פ"ז ה"ג אות ב/3.

31. רש"י, יומא פג ע"א ד"ה טבל; שבת הארץ, פ"ז ה"ג אות ג. נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם בדבר תוקף איסור אכילתם של פירות שלא התבערו – לדעת פני יהושע, פסחים נח ע"ב, עיקר הביעור הוא מדרבנן, ואילו לדעת מנחת חינוך, מצווה שכח, עיקרו מהתורה. ראה עוד, שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערה 13. א"כ, גם לביאור הפני יהושע בדעת הרמב"ם, שאיסור אכילת פירות שלא התבערו הוא מדרבנן, מ"מ גם איסור אכילה מדרבנן מפקיע את דין 'לאכלה', ובשרפת הפירות לא יהיה איסור הפסד מהתורה. ראה להלן הערה 33.

32. קרית ספר, הל' שמטו"י פ"ז; הרב יצחק ירוחם דיסקין, ספר השמיטה פ"ט הערה 3; הגרצ"פ פראנק, הר המור עמ' סט; הגר"ש ישראל, בצאת השנה, עמ' נג הערה 1; שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' טו ס"ק א; שם סי' טז ס"ק א.

33. גם למ"ד ששמיטה בזה"ז היא מן התורה, שו"ת בית הלוי, ח"ג סי' א, יהיה ניתן לשרוף את החמץ הקדוש בקדושת שביעית בשעה חמישית, אף שאיסור האכילה בשעה זו הוא מדברי חכמים. הראיה לכך היא מגזירת ספיחין – הקשה ערוך השלחן, הל' שמטו"י סי' כב סעי' י, כיצד הותר להשאירם בשדה והרי יש בכך הפסד פירות שביעית. ויש ליישב תמיהתו לאור דברי החזו"א, שביעית סי' ט ס"ק ו: 'ואפשר, כיוון שאסרום חכמים מותר אף לאבדם ביד'. והביא ראיה מנידון של איסור גברא, עיי"ש. א"כ, גם אם אינו 'לאכלה' מדרבנן, לא יהיה בו הפסד. ראה גם: הגרצ"פ פראנק, הר המור עמ' סט; שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' טו אות ג; חשוקי חמד, פסחים עמ' שכה-שכט.



תרומה שסופה לאיבוד, אך נראה שביחס לדין שביעית לא יהיה ניתן להרחיב הגדרה זו, ורק בזמן שבו אין יכולת אכילה, בשעה חמישית, יהיה מותר לשרוף ולא לפני כן, גם כשידוע שהחמץ סופו לאיבוד. יש להוסיף לכך את דעת הרש"ס<sup>34</sup> המשווה בין תרומה לבין שביעית בנושא איסור ההפסד: 'אסור לאבד אוכלי תרומה דכתיב בה אכילה וכדרך שאמרו בשביעית לאכלה ולא להפסד'. כוונתו היא כפי שהתבאר, במקרה שלא ניתן לממש את דין 'לאכלה', הן בתרומה והן בשביעית, הרי שאיבוד התרומה או פירות השביעית לא נחשב להפסד.

## סיכום

אדם שיש לו בביתו מאכל שמעורבים בו פירות או יין הקדושים בקדושת שביעית, ישתדל לבער תערובת זו משעה חמישית ואילך, שעה שבה נאסר החמץ באכילה וממילא בשרפתו אין דין הפסד.



---

34. רש"ס, תרומות פ"ט ה"א ד"ה ואם הביאה.

הרב יהודה הלוי עמיהי

# הפרשת תרומות ומעשרות ביקב בשביעית

## הקדמה

יקב הפיק יין מענבי שביעית שנמכרו בהיתר מכירה. היין הונח בחביות והן נאטמו. כאשר רוצים להפריש מהם תרומות ומעשרות, אי אפשר לפתוח את החביות. הענבים הובאו ליקב מכמה מקורות אספקה: חלקם – מכרמים של גויים ונבצרו בידי נכרים, וחלקם הובאו מכרמים של ישראל שעשו 'היתר מכירה', ונבצרו בידי נכרים. נוסף על כך היו ענבים שגדלו במקומות שיש בהם ספק אם נכללים בגבולות הארץ לעניין שמיטה. את הכמות המיועדת להפרשת תרומה גדולה ותרומת מעשר הביאו מכרמים במרכז הארץ (דרגת חיוב גבוהה) שעשו בהם 'היתר מכירה'. בהפרשה זו מתעוררות כמה שאלות: א) האם יש חובה להפריש תרומות ומעשרות על יין שהופק מענבים של גוי? ב) האם אפשר להפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר מחביות אטומות? ג) מה לעשות עם התרומה?

## א. חובת הפרשת תרומות ומעשרות מהיין

במשך כל שנות המעשר, על מקרה שיהודי מבצע 'גמר מלאכה' בפירות הגוי כותב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הי"א):

פירות העכו"ם שגדלו בקרקע שקנה בא"י, אם נגמרה מלאכתם ביד עכו"ם ומרחן העכו"ם פטורין מכלום שנאמר דגנך ולא דגן עכו"ם, ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה, ומפריש תרומה גדולה ונותנה לכהן, ותרומת מעשר ומוכרה לכהן, ומעשר ראשון היא שלו מפני שהוא אומר ללוי במעשר ולכהן בתרומת מעשר אני באתי מכח איש שאין אתם יכולין ליטול ממנו כלום, ומפני מה אמרו לא יתן תרומת מעשר לכהן כתרומה גדולה לפי שנאמר בתרומת מעשר כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר טבל שאתה לוקח מישראל אתה מפריש ממנו תרומת מעשר ונותנה לכהן, אבל טבל שאתה לוקח מן העכו"ם אין אתה נותן לכהן התרומת מעשר שהפריש ממנו אלא מוכרה לכהן ולוקח דמיה.

בנדון דידן לקחו את הענבים אחר תלישה אבל קודם שנגמרה מלאכתם. מכיוון שגמר

1. חלק מהיין היה במכלים שהיו מוקפים בגדר. המכלים נפתחו וכך היו כל הכלים פתוחים בהיקף אחד. על כמות זו אין כאן דיון.



המלאכה של הענבים הוא בעשיית היין, לכאורה צריך להפריש תרומות ומעשרות מפירות אלו מדינא בברכה. אנו רואים שמנהג העולם הוא שלא לברך על הפרשות אלו, ונשאלת השאלה: מדוע לא מברכים על הפרשה זו? ה'חזון איש' (מעשרות סי' ה ס"ק ב) כתב:

והנה נחלקו הב"י והמבי"ט בלוקח ענבים ועשאו יין [ואין ספריהם בידין]. ואפשר דרוב ענבים היו בזמן לאכילה, וכמדומה דכן הוא בזמנינו שאין אנו רגילים בין כמו הראשונים, ונחלקו משום דעיקר החיוב מה"ת הוא בין וכמש"כ, ולפ"ז הונח לנו המנהג דכשלוקחין ענבים לאכילה פטורין, וליין חייב להחמיר כדעת ב"י, וכמדומה שאין מברכין על הפרשתן שאין הדין זה מוכרע. אבל במקום שסתם ענבים לדריכה אף שלוקח מן הנכרי לאכילה חייב מעיקר הדין ומברך על הפרשתו [אמנם לדעת הסוברין דבזה"ז יש קניין לנכרי לעולם פטור, ואפשר די ש לחוש לענין ברכה].

נראה שיש בדבריו שני תירוצים לשאלה מדוע לא מברכים על הפרשות אלו. הסבר אחד: ענבים מיועדים הן לאכילה והן לעשיית יין. מצד ייעודם ליין, 'גמר המלאכה' הוא רק בעת עשיית היין, וזה נעשה על ידי יהודי, ולכן חייב בתרומות ומעשרות. אך מצד ייעודם לאכילה, אזי כשהגוי בצר את הענבים 'גמר המלאכה נעשה בידי הגוי ופטור היהודי מהפרשת תרומות ומעשרות'. בגלל ספק זה מפרישים בלא ברכה. לפי הסבר זה, אם יקב לוקח ענבים לעשות מהם יין, נראה שבכך הכול יודו שחייב להפריש בברכה. ה'חזון איש' כותב הסבר נוסף: יש לחוש לדעת 'ספר התרומה' שבזמן הזה 'יש קניין לנכרי להפקיע מקדושת ארץ ישראל', ולכן פטורים מהפרשת תרומות ומעשרות גם כשהגוי מגדל לצורך יין, וגם במקרה שהמירוח נעשה על ידי ישראל.<sup>2</sup> ואמנם אין פוסקים כך להלכה, ובמקרה שהמירוח נעשה על ידי ישראל חייב בתרומות ומעשרות, אך לענין הברכה יש לחוש לדעה זו. ונמצאו למדים בהקשר לכל שנות המעשר שאם יהודי מירח ועשה את גמר המלאכה בפירות הגוי – הרי זה פטור מברכה.<sup>3</sup>

## ג. חיוב הפרשה בשביעית

לענין חיוב תרומות ומעשרות בשביעית כתב ה'בית יוסף' (סי' שלא):

ואין בה [בשביעית] תרומות ומעשרות – כלומר כיון דאין זורעין בה לא שכיחא בה תרומות ומעשרות, אי נמי לפי שהדברים הצומחים בה הם הפקר והפקר פטור מתרומות ומעשרות קאמר דאין בה תרומות ומעשרות. ומיהו אם גוי מכר לישראל פירות בשביעית וגמר מלאכתן ביד ישראל, משמע דודאי נוהגים בהם תרומה ומעשרות וכן כתב בספר כפתור ופרח, וכתב שבמקום מעשר שני יפריש מעשר עני כדין עמון ומואב ששנינו בפרק בתרא דידיים.

2. הערת עורך: יפ. אמנם לא ברור שבעל התרומה פוטר לגמרי מהפרשת תרו"מ כשמירח ישראל, עי' סמ"ג, עשה קלג (מהד' שלזינגר עמ' פ), אך בשו"ת המבי"ט, ח"ב סי' קצו כתב לדעתו שאכן פטור; ועי' ס' התרומה הל' א"י (הוצ' מכון התורה והארץ, עמ' 200 והערה רמד).  
3. ע"ע המעשר והתרומה פ"א מראה מקומות, אות קלה.

כדברי ה'בית יוסף' הביא גם הרמ"א,<sup>4</sup> שיש חיוב תרו"מ בגידולי שביעית שגדלו אצל גוי וגמרם ישראל. המהרי"ט<sup>5</sup> האריך לסתור את דברי ה'בית יוסף' והרמ"א וסובר שיש קדושת שביעית בפירות נכרים, לכן אין בהם הפרשת תרומות ומעשרות כלל. אמנם גם אם נסביר שאין קדושת שביעית בפירות הגוי ואין הפירות הפקר, אפשר לומר שאין כלל מעשרות בשביעית כי שנת השמיטה אינה בכלל שנות המעשר. זאת אף שהפירות אינם הפקר, כי כאמור אין בהם קדושת שביעית. כיסוד זה הביא התוספות<sup>6</sup> שהשביעית פוטרת מחיוב תרומות ומעשרות גם אם אין הפירות הפקר. וה'חזון איש'<sup>7</sup> כתב שיש להביא ראיה לדברי התוספות מן העובדה שהתורה לא הגדירה ולא ציינה סוג של מעשר לשנה השביעית. ה'חזון איש' הוסיף שיתכן שהתורה פטרה שביעית ממעשרות מכיוון שהמציאות שלא נוהגים שביעית היא בגלל החטא, והתורה לא באה לחייב בדבר שאירע משום עונש על חטא (גלות). לאחר שה'חזון איש' מאריך לפטור יבולי שביעית מחיובי תרומות ומעשרות, מכל מקום כתב למעשה שכיוון שההלכה רופפת בידינו, יש לנהוג כפי שפסקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א להפריש תרומות ומעשרות כשנגמרו ביד ישראל, ואין בזה הפסד פירות שביעית. מוסיף ה'חזון איש' שהרוצה לסמוך על המהרי"ט הפוטר ממעשרות גידולי שביעית של גוי – אפילו כשאלו נתמרחו על ידי ישראל – יש לו על מי לסמוך.

ב'מנחת שלמה'<sup>8</sup> כותב שהלוקח פירות מגוי ונטמאו קודם שנתמרחו ברשות ישראל, כגון הלוקח ענבים מגוי לעשותם יין, ולפני שעשאו יין נטמאו הענבים, אין תרומתו תרומה, כיוון שלא הייתה שעת כושר להיות תרומה שראוי לקיים בה 'תתן לו ולא לאורו'. ה'מנחת שלמה' הוסיף שיש לצרף לכך כמה ספקות: א) לדעת ספר התרומה יש קניין לעכו"ם בזמן הזה, ואם כן הפירות פטורים מתרומות ומעשרות. ב) דעת המב"ט שיש קדושת שביעית בשל נכרים, ואם כן יש בענבים אלו קדושת שביעית ופטורים מתרומות ומעשרות. ג) שמא ה'כסף משנה' חזר בו בסוף ימיו, וגם הוא מסכים לכך שיש קדושת שביעית בפירות הגוי וכדעת ספר 'חרדים'. למרות המו"מ סיים: 'ואף שלענ"ד נראה שנכונים הם הדברים בכל זאת לא כתבתי אלא בתור הערה בעלמא'. אם כן מסקנתו היא שיש להפריש בלא ברכה. בנידון דידן כיוון שגמר המלאכה של הענבים שמיועדים ליקב הוא בוודאי בעת עשיית היין, יש לחייב בהפרשת תרומות ומעשרות מדרבנן מספק, ואין לברך על ההפרשה.

## ד. 'מוקף' בתרומה גדולה

חביות היין היו אטומות ופקוקות, ומעיקר הדין יש להפריש תרומה גדולה רק 'מן המוקף'. נמצא שגם אם נניח את התרומה הגדולה בסמוך לחביות האטומות, היא לא

- 
4. רמ"א, סי' שלא סעי' יט.
  5. שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' מב.
  6. תוספות, ר"ה טו ע"א.
  7. חזו"א, שביעית סי' ט ס"ק יח ד"ה יו"ד.
  8. מנחת שלמה ח"א, סי' לח ד"ה ועפי"ז.



תיחשב כ'מן המוקף לשיריים' שמצויים בתוך החביות האטומות. יש אומרים שזהו דין תורה,<sup>9</sup> ויש אומרים שחיוב 'מוקף' הוא מדרבנן.<sup>10</sup> נאמר בגמרא<sup>11</sup> שכדי לסלק מכשול לפני עם הארץ היו תלמידי חכמים שהפרישו שלא 'מן המוקף'. נמצא שאין חיסרון של הפרשה שלא 'מן המוקף' כאשר יש צורך מיוחד. הרמב"ם<sup>12</sup> פסק ש'אם הפריש שלא 'מן המוקף' תרומתו תרומה'. בנידון דידן אם לא יפרישו כעת על כל חביות היקב, הן על החביות הפתוחות והן על החביות הסתומות, יש חשש שכאשר יפתחו את החביות המשגיה לא יהיה במקום, וייתכן שישווקו בקבוקי יין שהם טבל גמור. על כן יש כאן צורך גדול להפריש שלא 'מן המוקף', ובדיעבד הפרשה זו מועילה. ראוי לציין גם שכתבנו לעיל (אות ג) שחובת הפרשת תרומות ומעשרות היא בספק בשנת השמיטה, וא"כ דברי הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ז הי"ג), על פיהם במקום שיש ספק חיוב חלה אפשר להפריש שלא 'מן המוקף', הם הדין בנידון דידן. יש להוסיף שיש דעות שבזמן הזה אין דין 'מוקף' מכיוון שתרומה גדולה ניתנת בכל שהוא, והחיוב של 'מוקף' הוא רק כדי שלא יפחת בשיעור, אבל כשנותנים כל שהוא, אין חיוב מה'מוקף'.<sup>13</sup> אמנם על פי עדות הגר"י נויברט זצ"ל<sup>14</sup> שאף על פי שיש מקום להקל ולהפריש שלא 'מן המוקף', ראוי שהתרומה תהיה סמוך לטבל. ולכן בנידון דידן יש להביא את התרומות (תרומה גדולה ותרומת מעשר)<sup>15</sup> למקום שבו היו החביות האטומות ויפרישו באותו המקום בסמוך לחביות. על כן נראה שאפשר בנידון דידן להפריש שלא 'מן המוקף', ובלבד שהתרומה הגדולה (ואם אפשר גם תרומת מעשר) יהיו ליד היין שנמצא בחביות.

## ה. שפיכת יין התרומה

השאלה שמתעוררת היא מה לעשות עם היין שנעשה כתרומה. אמנם אנו פוסקים שאין קדושת שביעית בפירות הגוי כיוון שהענבים של נכרים, ואין בשפיכת היין משום הפסד פירות שביעית. ברם, גם את התרומה אסור להפסיד, ואם כן איך נשפוך יין של תרומה? אמנם לפי מה שהעלנו לעיל אין כאן אלא ספק חיוב תרומות ומעשרות, ונשאלת השאלה: האם יש דין של 'משמרת תרומתי' גם בספק תרומה? ולכאורה אסור גם כן להפסיד בידיים (במעשה ישיר) ספק תרומה בזמן הזה, כדין ספק דרבנן שאין להקל

9. ירושלמי תרומות פ"ב ה"א.

10. רש"י, גיטין ל ע"ב ד"ה מוקף. וסיכום השיטות ב'הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית', עמ' 86 הערות 6-7.

11. עירובין לב ע"ב, רמב"ם מעשר פ"י ה"י.

12. רמב"ם, הל' תרומות פ"ג הי"ז.

13. עי' ש"ך, יו"ד סי' שלא ס"ק מט; דגול מרובה על הש"ך שם; המעשר והתרומה פ"א ס"ק לט; וכן פסק הגר"ש ישראל, ס' התורה והארץ ב, עמ' 168-169.

14. 'הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית', עמ' 88 הערה 25.

15. אמנם תרומת מעשר אין חובה שתהיה מה'מוקף', אבל כיוון שהתרומה הגדולה ותרומת המעשר מעורבות זו בזו, כדאי להביא את שתיהן.

ולהפסיד בידיים. ולפי זה הוא הדין גם בהקשר לטומאת ספק תרומה. הרמב"ם כותב (הל' תרומות פי"ב ה"ג) כך:

חבית של תרומה שנולד לה ספק טומאה ה"ז לא יחדש בה דבר, לא יזינה ממקומה ולא יגלנה אלא יניחנה עד שתטמא ודאי ותשרף, ואין חוששין שמא תאכל.

אמנם אסור לגלות חבית שיש בה ספק תרומה, אבל אם היא גלויה אין חובה לכסותה, וכן אם היא מונחת במקום 'תורפה' (הפקר), אין חובה בספק טומאה להביאה למקום שמור. טעם הדבר כתב בערוך השלחן<sup>16</sup> שכיוון שכתוב בתורה 'משמרת תרומתי', אם כן רק בוודאי תרומה יש דין של 'משמרת תרומתי', אבל בספק אין חיוב של 'משמרת'. אמנם דעת רבי יהושע (תרומות פ"ח מ"ח) שמותר בספק אפילו לגרום לטומאה,<sup>17</sup> אבל הרמב"ם פסק כדעת רבן גמליאל (תרומות פח מ"ח) שאין לגרום לה טומאה שמא יבוא אליה ויטהר, אבל גם אין חובת שמירה, מכיוון שבספק אין זה מוגדר 'תרומתי'. ונראה שהוא הדין גם בנידון דידן שהוא ספק תרומה. יש לומר שחל אמנם איסור להפסיד אותה בידיים, אבל אין חובה לשומרה. לאור הנ"ל יש להורות ביקב הנ"ל שיש להביא את היין שמיועד להיות תרומה גדולה ותרומת מעשר בחביות פתוחות, ולהשאירן פתוחות גם לאחר קריאת שם.

בהקשר ליין תרומה שהוא מגולה כתב הרמב"ם (הל' תרומות פי"ב הי"ג):  
יין תרומה שנתגלה הואיל ואסור בשתייה ישפך, וכן תאנים וענבים וקישואים ודילועין ואבטיחין ומלפפונות של תרומה שנמצאו מנוקרות הרי אלו אסורין באכילה מפני סכנת נפשות, מה יעשה בהן ישליך לים או יקברו.  
למדנו שיין תרומה שהיה מגולה במשך כל הלילה נפסל לשתייה, והתירו גם את שפיכתו. אדרבה, לאחר 'לינת לילה' אין להשהותו כדי שלא ייכשלו בו אחרים מחמת סכנת נפשות.<sup>18</sup> אמנם לעיל הרמב"ם פסק שבספק טומאה אין לאבדו בידיים, אבל כאן, שיש גם סכנת נפשות – אין להשהותו לאחר שנתגלה ב'לינת לילה'.

## סיכום:

- א. הלוקח בשביעית ענבים מגוי לעשותם יין, אפילו אם לקחם תלושים – אם גמר מלאכתם לעשיית יין ביד ישראל, יש להפריש תרו"מ מספק בלא ברכה.
- ב. אפשר להפריש שלא 'מן המוקף'.
- ג. אם התרומה הופרשה בחביות גלויות, אפשר להשאיר אותן גלויות, ולאחר 'לינת לילה' מותר לשפוך את היין.



16. ערוך השלחן, הל' תרומות סי' פד סעי' ה.  
17. כדעה זו פסקו הריטב"א והמאירי, גידה ו ע"ב.  
18. שו"ע, יו"ד סי' קטז.





## אג' מרדכי שומרון

# הרהורים לקראת שמיטה תשפ"ב

## מבוא

נמצאים אנו חודשים ספורים לאחר שנסתיימה שנת השמיטה תשע"ה. בשנה זו פעלה מערכת 'אוצר הארץ' בקצב מואץ וסיפקה לציבור הצרכנים, ועדיין מספקת, ירקות ופירות הקדושים בקדושת שביעית. במאמר תמציתי זה אנסה לסקור את ההתמודדויות העיקריות של שלושת מרכיבי המערכת: החקלאי, הצרכן ומערכת 'אוצר הארץ' בשנת השמיטה, ולגזור מתוכן הרהורים ליישום בשמיטה הבאה, תשפ"ב, הבעל"ט. כולנו תפילה ותקווה שחיוב שמיטה תשפ"ב יהיה מדאורייתא וההיערכות לקראתה תהיה בהיקף ארצי, וממילא השיקולים יהיו רחבים ומקיפים בהרבה. שלושה שותפים יש במערכת של אספקת תוצרת הקדושה בקדושת שביעית: החקלאי המגדל את היבול, הצרכן המעוניין לרכוש את התוצרת ומערכת אוצר בית הדין המקשרת בין השניים ודואגת שהחקלאי יגדל ושהצרכן יקנה וישלם למגדל בעבור הוצאותיו. קיומה ותפקודה התקין של המערכת אפשרי רק כאשר כל שלושת המרכיבים פועלים בהרמוניה.

## א. החקלאי

ישנו סיפור שמיוחס לאחד מראשי המשק במדינה בעבר. כאשר אמרו לו שהחקלאים בישראל מוציאים את לחמם בקושי, הוא שאל כמה יהודים מתפרנסים מהתוצרת החקלאית בארץ. ענו לו ששרשרת הייצור ואספקת המזון מורכבת מעשרה אנשים, תשעה מתוכם, המשווקים והמתווכים, מתפרנסים בכבוד, ואילו אחד, החקלאי, אינו מצליח להתפרנס. שמח האיש ואמר: 'נו, אם על כל עשרה יהודים תשעה מתפרנסים בכבוד ורק אחד לא, מצבנו טוב'. החקלאי הוא אבן היסוד ועליו מושתתת כל מערכת 'אוצר בית דין' – 'אוצר הארץ', בלעדיו אין תוצרת. אם בסיכומה של השמיטה יתברר לחקלאי שהוא לא הצליח לכסות את הוצאות הגידול, המיון, האריזה, ההובלה ושכר עבודתו ועבודת הפועלים, הוא לא ישוב לגדל בעבור 'אוצר בית הדין' בעתיד. החקלאי אינו יכול לגדל ולשווק בהתנדבות, גם לו יש משפחה שעליו לפרנס, בדיוק כפי שהצרכן דואג לכספו ולפרנסת בני ביתו.

בפני החקלאי עומדות שלוש חלופות עיקריות לניהול המשק בשמיטה, ועליו להחליט באיזו מהן לבחור. החלופה הראשונה היא השבתה מוחלטת של המשק (או הענף); החלופה השנייה היא מסלול של 'היתר המכירה', והחלופה השלישית היא בחירה במסלול של גידול התוצרת בעבור 'אוצר בית דין'. לכל אחת מהחלופות יתרונות

וחסרונות. כדי לבחור בחלופה של גידול בעבור 'אוצר בית דין', צריך החקלאי להביא בחשבון כמה שיקולים. עליו לחתום על חוזה מפורט עם בית הדין לפני השמיטה ולהתחייב לבצע את כל הפעולות הנדרשות בדיוק לפי הנחיות בית הדין. כמו כן עליו לקבל עליו מראש לשווק את התוצרת רק במחיר שקובע בית הדין, גם כאשר המחיר בשוק גבוה בהרבה והפיתוי העומד בפניו גדול. מחיר התוצרת החקלאית בשוק נקבע לפי ההיצע והביקוש. חקלאי המגדל בעבור אוצר בית דין מוותר למעשה על האפשרות להגדיל את רווחיו כאשר המחיר בשוק גבוה. התמורה המתקבלת עבור תוצרת איכותית, במיוחד בראשיתה של העונה, גבוהה בהרבה מזו המתקבלת במהלך העונה. אמנם למחיר שנקבע מראש על ידי בית הדין יש גם יתרון מסוים, והוא שכאשר המחיר בשוק נמוך, בית הדין משלם לחקלאי בעבור הוצאותיו. ואולם כאשר המחיר בשוק נמוך מעלות הייצור והשיווק, יוכל בית הדין לשלם רק אם ייתן סבסוד של המדינה לכיסוי ההפרש. בקיצור, מבחינתו של החקלאי, חתימה מראש על מחיר שנקבע ע"י בית הדין כרוכה בסיכון כלכלי. חקלאי שאינו מונע ממניע אידאולוגי של אספקת תוצרת הקדושה בקדושת שביעית, לא יבחר במסלול זה.

חשש נוסף שעלול להרתיע את החקלאי מלהצטרף ל'אוצר בית דין' נובע מהנחיות הגידול ההלכתיות, שאינן מאפשרות לו לבצע מלאכות מסוימות כגון דילול פרי באופנים שהוא מכיר ומיומן בביצועם. בחירה במסלול של 'אוצר בית דין' עלולה לגרום לו להיכנס לסיכונים מסוימים מבחינה מקצועית, הן לטווח הקצר והן לטווח הארוך.

## **ב. הצרכן**

בפני הצרכן עומדות כמה חלופות לקניית תוצרת טרייה בשמיטה: תוצרת מהיתר מכירה, תוצרת מחו"ל, תוצרת מנכרים ותוצרת מ'אוצר ב"ד'. העדפותיו של הצרכן מונעות מטעמים אידאולוגיים, הלכתיים, מגזריים וכלכליים. קהל היעד ש'אוצר הארץ' מכוון אליו הוא הציבור המעוניין לרכוש דווקא תוצרת הקדושה בקדושת שביעית, ובד בבד רוצה גם בחיזוק החקלאות היהודית. ציבור זה מוכן להתפשר אך מעט על איכות המוצר. גם מחיר המוצר מהווה גורם משמעותי בהחלטה איזו חלופה להעדיף. ישנה ציפייה אצל הצרכנים לרכוש תוצרת הקדושה בקדושת שביעית באיכות גבוהה ובמחיר הנמוך ממחיר השוק. הצרכן סבור שאם בית הדין משלם לחקלאי רק את הוצאותיו וללא רווח, מחיר המוצר אמור להיות נמוך ממחירו של מוצר מקביל בשוק באותה עת. כאשר מחיר התוצרת של 'אוצר ב"ד' גבוה ממחיר השוק, הצרכן יתלונן, אולם כאשר המחיר נמוך ממחיר התוצרת המקבילה בשוק, לא מתקבלות בדרך כלל תלונות מהלקוחות... שיטת תמחור המוצר היא מורכבת ונשענת על כמה הנחות יסוד שיווקיות וכלכליות ואכמ"ל.

## **ג. מערכת אוצר הארץ**

הצלע השלישית היא מערכת 'אוצר הארץ' הפועלת על פי הנחיות בית הדין. תפקידה



אינו מסתכם רק בתיווך בין החקלאי לצרכן. המערכת מתחילה לפעול חודשים רבים לפני שנת השמיטה, כדי לשכנע חקלאים רציניים ומקצועיים להיות שותפים בייצור ובשיווק ירקות ופירות איכותיים בשמיטה. המשימה אינה קלה כלל, ומרבית החקלאים 'אינם עומדים בתור', ויש צורך לשכנעם בחשיבות הערכית-אידאולוגית שיש בהצטרפותם למערכת. מערכת 'אוצר הארץ' נוטלת על גבה סיכונים כלכליים ומקצועיים כבדים בהתחייבותיה לחקלאים מחד גיסא ולצרכנים מאידך גיסא. מאחורי 'אוצר הארץ' לא עומד כל גוף כלכלי כדוגמת חברת ביטוח, המקטינה את הסיכונים שלוקחת על עצמה המערכת. עליה להתמודד מול הבעיות המתעוררות בכל בוקר מחדש ולבד.

## ד. תמונת המצב

אנו עומדים כעת בשלהי תקופת השיווק של תוצרת 'אוצר הארץ'. הירקות המשווקים בחנויות הם מהשנה השמינית, וגם חלק ניכר מהפירות כבר אינם בשוק. למעשה נותרו עדיין הפירות הסובטרופיים, ההדרים והאבוקדו, והפירות המאוסמים בחדרי הקירור – התפוחים והאגסים. סיכום כמות הפירות והירקות ששווקו עד כה במסגרת 'אוצר הארץ', כולל אמדן כמות הפירות הצפויה עדיין להיות משווקת, עומד על כ-27,000 טון תוצרת, כולל האספקה לצבא. בעבורנו מדובר בכמות גדולה, אולם ביחס לכמות צריכת הפירות והירקות הארצית בשנה, העומדת על כ-4 מיליון טון, מדובר ב-0.9% בלבד, כלומר פחות מאחוז אחד מהתצרוכת השנתית של כלל אזרחי ישראל (כולל נכרים). לאור נתונים אלו נשאלת השאלה: עד כמה מוצדק להשקיע מאמץ כה גדול מצד החקלאים ו'אוצר הארץ', ומה השפעתו על כלל האוכלוסייה היהודית?

התשובה לשאלה היא מורכבת. אילו הבסיס לייצור ושיווק התוצרת במסגרת 'אוצר בית הדין' היה כלכלי גרידא, הרי שהחשיבות היא קטנה ואף זניחה. אולם אין המדובר במערכת כלכלית המנסה להוות גורם בעל משקל כלכלי בשוק הכללי. מדובר במערכת שיווק ערכית. לכאורה סותרים שני המושגים זה את זה. במערכות כלכליות פועלים אך ורק בהתאם לשיקולים כלכליים ומשתדלים להגדיל את הרווחיות ככל האפשר. לעומת זאת, במערכת דגן פועלים כל שלוש מרכיבי המערכת: החקלאי, הצרכן ואוצר הארץ משיקולים ערכיים, ואילו הפן הכלכלי הוא משני. מובן שבסופה של השנה הכרחי להיות מאוזנים מבחינה כלכלית, היות שלא קיים גורם שמתחייב לסבסד את המערכת, אם כי בעבר המדינה תמכה במידה מסוימת בגופים ששמרו שמיטה.

## ה. הצעה לסדר

אנו עוסקים, כאמור, במערכת המונעת בראש ובראשונה ממניעים ערכיים-אידאולוגיים של צריכת פירות וירקות הקדושים בקדושת שביעית וחיזוק החקלאים היהודים העושים מלאכתם על פי הוראות בית הדין והנחיותיו. שניים מתוך שלוש מרכיבי המערכת, החקלאי ו'אוצר הארץ', נוטלים על כתפיהם את הסיכונים, ואילו הצרכן אינו נוטל עליו

כל סיכון . אפשר להציע רעיון, שאולי נשמע בשמיעה ראשונה קצת מוזר, אולם עשוי להועיל למערכת כולה לטווח הקצר והארוך: הרעיון לשווק את התוצרת הקדושה בקדושת שביעית במחיר המכסה את הוצאות הגידול והטיפול בלבד מקובל כתפיסה כללית של 'אוצרות בתי הדין'. ישנם 'אוצרות בית דין' שמשווקים את תוצרתם לפי מחיר השוק, וישנם שמצליחים לסבסד, באמצעות מקורות פילנטרופיים, חלק מהמוצרים ולשווקם במחירים נמוכים. בסיס התפיסה הוא שבית הדין רוצה שגם ציבור שאמצעי המחיה שלו מוגבלים יוכל לצרוך תוצרת שביעית בבחינת 'הפקר שיד עניים ועשירים שווה בו'. במצב זה אכן יש היכר בולט לשמיטה. במציאות של מערכות השיווק המודרניות קיימת תחרות קשה בין כל גורמי השוק, כיוון שמקורות האספקה מגוונים מאי פעם. במצב זה כושר השיווק והתחרות של מערכת קטנה, כ'אוצר הארץ', נחות בהשוואה לזה של גורמי השיווק האחרים. היות שמדובר במערכת שיווק ערכית-אידאולוגית מוכוונת מטרה וקהל יעד, אפשר לחשוב אחרת. נוכל לחשוב על שיווק התוצרת גם במחיר הגבוה ממחיר השוק, כאשר הדבר נצרך לצורך קיום המערכת ולהקטנת הסיכון שנוטל החקלאי. יתרה מכך, הצרכן הרואה ערך של שותפות עם החקלאי ולא רואה בו רק כלי למילוי צרכיו, יסכים לשלם מעט יותר תמורת תוצרת זו, אם ידע שבכך הוא מחזק את החקלאים שהם 'גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו'. סביר להניח שהקורא יופתע מהרעיון, אולם אין זה רעיון חדש כלל. הרעיון מופיע כבר בספר 'בצאת השנה' (עמ' סו) בפרסום של הרבנות הראשית לישראל באגרת של טופס כתב מינוי (למי שלא מכר) וזו לשונה:

וכן התשלום עבור השימוש במכשירי עבודה... יקבל מכל אלה שישתמשו בתוצרת, בתנאי שלא יקח עבור התוצרת יותר מהמחיר הממוצע של פירות האילן, ולא יותר מעשרים וחמישה אחוז מעל למחיר הממוצע של ירקות אלה בשוק. ההוספה על המחיר הממוצע היא מצד הצורך לפעמים בהכנסת שינויים בצורת העיבוד בגלל קדושת השביעית...

עכ"ל הרב ישראלי זצ"ל. גם ה'חזון איש' (קובץ אגרות חזו"א ח"ב סי' עג) כותב: 'אחת היא לי אם הטורח מרובה או פחות ובלבד שיהיה ניכר'. כיוון שהרעיון אינו מקורי, כדאי לחשוב כיצד ניתן ליישמו בשמיטה הבאה. הסברה מעמיקה ונרחבת של חשיבות אכילת תוצרת שביעית וחיוזוק אותם חקלאים היא הבסיס לשינוי התפיסה. בעצם גם בכך אין כל חדש. הציבור הדתי לגונו צורך ירקות 'חסלט' – עלי קטיף' הנקיים מחרקים ומשאריות חומרי הדברה, אף על פי שהוא משלם מחיר גבוה בהרבה לעומת ירק מאותו הסוג אך ללא ניקיון מחרקים. גם תמורת בשר בכשרות מהודרת אנו משלמים מחיר גבוה בהרבה ממחיר בשר בכשרות רגילה. מדוע שלא נמתג את תוצרת השביעית באופן דומה? בנוגע לרצון לאפשר לציבור דל אמצעים לרכוש פירות שביעית, הפתרון פשוט. אפשר לשווק תוצרת באיכות גבוהה למי שחפץ בכך במחיר הגבוה ממחיר השוק עד לתוספת כוללת של 125%, ואילו מי שאין ידו משגת ישלם מחיר מופחת באופן ניכר בעבור תוצרת שאיכותה בינונית. אגב, מה שמוגדר אצל הצרכן בישראל כאיכות בינונית,



נחשב ברוב ארצות העולם כמוצר מובחר. זאת בזכות השפע העצום שהקב"ה הרגילנו אליו כאן, בארץ הקודש.  
הצעה זו עשויה להניב רווח כפול: א) היא תיתן מענה שיווקי גם ליבול איכותי וגם ליבול ברמה בינונית שאותו התקשינו לשווק בשמיטה הנוכחית. ב) הציבור בעל האמצעים יסבסד את חסרי האמצעים. אם תישאר בסוף השמיטה יתרת רווח, היא תחולק לנזקקים, ונמצא כל העם נשכר.  
ונסיים בסיפור יהודי קצר. מעשה ברב קהילה שדרש בשבת הגדול בבית הכנסת בנושא חשיבות נתינת 'קמחא דפסחא' לעניים. כאשר חזר לביתו שאלה אותו הרבנית איך הייתה השיחה. ענה לה הרב כי חמישים אחוז כבר הצליח, העניים מסכימים לקבל...  
שנזכה לפעול עם אל ולחזק ידי העושים מלאכתם אמונה.





## הרב זאב שמע

# זכויות הילד בהלכה

יש כיום הצעת חוק הנקראת בשם 'הורים וילדיהם', ובתוכה רשימה של זכויות שהחוק מאפשר לילד לתבוע את מימושו. הרשימה המוגדרת כוללת בתוכה את הזכות להיקרא בשם המכבד את הילד, זכות להכיר כל אחד מההורים שלו, זכות להתפתחות גופנית ונפשית, זכות לחופש ביטוי ומחשבה, מצפון ודת וזכות להבטחת כלכלתם של הילדים.<sup>1</sup> הצעת החוק גם מגדירה:

בבואנו לדון בכך... לכל ילד או ילדה זכות שההורים יממשו את זכויותיהם ובין השאר את הזכויות המפורטות להלן בדרך ההולמת את טובת הילד או הילדה כשיקול ראשון במעלה בהתאם לגילם.<sup>2</sup>

בבואנו לעסוק בנושא 'זכויות הילד', יש להבחין בין שני מושגים הקרובים זה לזה אך שונים במהותם: המושג 'טובת הילד' והמושג 'זכויות הילד'.

'טובת הילד' – כוונתה מה היא טובת הילד האובייקטיבית. ברור שאם ילד יבקש לאכול כל היום ממתקים, אף שזה הוא רצונו – זו אינה טובתו. טובת הילד אינה נקבעת בהכרח על פי רצונו של הילד (למרות שלעתים רצונו יכול להיות טובתו), אלא היא רשימה אובייקטיבית של דברים שלהם נזקק כל ילד כדי לגדול ולהתפתח כאדם מן השורה, או כפי שנאמרו הדברים מפי בית הדין:

ולפיה הליבה של טובת הילד היא זכותו של הילד כי תישמר בריאותו הגופנית והנפשית כי יסופקו כראוי צרכיו הנפשיים והגופניים והחומריים.<sup>3</sup>

ברמת הפרקטיקה המשפטית, הגורם שנקרא 'טובת הילד' הוא שהנחה לאורך השנים האחרונות את בתי הדין ובתי המשפט לענייני משפחה בכל העניינים הקשורים לחזקת הילדים במקרה של גירושין.

הנידון במאמר זה הוא הזכויות שהילד או בא כוחו יוכל לבוא ולדרוש בשם החוק, ובתי הדין והמשפט יצטרכו להיענות להן על פי החוק. הצעת החוק הינה הצעה חדשנית ולפיה ייתכנו מצבים שבהם הורים יהיו חשופים לתביעות ילדיהם בשל פגיעה בזכויותיהם.<sup>4</sup>

1. הצעת חוק הורים וילדיהם 2015 שהוגשה ע"י ח"כ יואב קיש וגילה גמליאל.

2. שם בהצעת החוק.

3. פד"ר מאגר מקוון פס"ד ע"ב. ציטוט מתוך דברי השופט חשין.

4. יש להעיר שהוגשו לאחרונה שתי הצעות חוק. הראשונה הצעה כוללת מאוד, שלא הוגבלה ועסקה לכאורה במכלול הזכויות של הילדים. לעומתה, ההצעה השנייה מצומצמת יותר ועוסקת בהגדרה של הזכויות במקרה של משפחה בפירוק. יש לשים לב שבהצעה השנייה יש חלקים שייתכן שיהפכו לזכויות מקובלות אף שלא במקרי משפחה בפירוק.



## ב. טובת הילד בהלכה

המשנה במסכת כתובות (קא ע"ב) דנה באלמנה שנישאה לאדם ויש לה בת מנישואיה הקודמים. אותו אדם התחייב לזון את בתה במשך חמש שנים. לימים התגרשו בני הזוג, והאלמנה נישאה לאדם אחר. גם הוא התחייב לזון את הבת במשך חמש שנים, והמשנה מסיקה שהראשון חייב לזון את הבת אף שזו לא גרה עמו. וזו לשון המשנה: 'לא יאמר הראשון לכשתבא אצלי אזונה, אלא מוליך לה מזונותיה למקום שאמה'. ומלשון המשנה מסיק רב חסדא בכתובות (קב ע"ב): 'זאת אומרת בת אצל אמה'.

רב חסדא מסיק מן האמור במשנה 'בת אצל אמה' שבמקרה שבו האב נפטר והבנים ממשיכים לדור בבית האב ואילו האם עברה למקום אחר – הבת ממשיכה להתגורר עם אמה ולא עם האחים. ומדוע היא ממשיכה לגור דווקא עם האם? הרי מבחינה כלכלית עדיף שתדור עם האחים, ויהיו פחות הוצאות עליה! רש"י מפרש כך:<sup>5</sup>

זאת אומרת מדקתני למקום אמה ש"מ בת דרכה להיות אצל האם ולא אצל

האחין כדי שתתייטר מאמה ולא תאחוז בידה דרך פריצות.

למדנו מדברי רש"י שהבת נמצאת אצל האם כדי שהבת תתחנך ממנה. זאת אומרת שהסיבה שחכמים קבעו שהבת תהיה אצל אמה נקבעה לטובת הילדה ולא לטובת האם. יסוד זה מופיע שוב בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' לח):

ולעולם צריך לדקדק בכלל לדברים אלו, אחר מה שיראה בעיני ב"ד בכל מקום ומקום, שיש בו יותר תיקון ליתומים. שבי"ד אביהם של יתומים, לחזור אחר תקונן. ב'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' פב סעי' ז) לעומת זאת נראה שיש כללים קבועים לחלוקת הילדים, וזו לשונו:

שלמו חדשיו וגמלתו, אם רצתה המגורשת שיהיה בנה אצלה, אין מפרישין אותו ממנה עד שיהיה בן שש שנים גמורות, אלא כופין את אביו ונותן לו מזונות והוא אצל אמו; ואחר ו' שנים יש לאב לומר: אם אינו אצלי לא אתן לו מזונות. והבת אצל אמה לעולם, ואפילו לאחר ו'. כיצד, היה האב ראוי לצדקה, מוציאין ממנו הראוי לה בעל כרחו, וזנין אותה והיא אצל אמה; ואפילו נשאת האם לאחר, בתה אצלה ואביה זן אותה משום צדקה, עד שימות האב ותיזון אח"כ מנכסיו בתנאי כתובתה והיא אצל אמה.

סיכום הכללים היוצאים מדברי ה'שלחן ערוך': עד גיל שש נמצא הבן אצל אמו. מגיל שש ומעלה נמצא הבן אצל אביו, והבת אצל אמה לעולם. כבר הסבירו הרבה שכוונת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' היא שכללים אלו הם כללים של סתמא, זאת אומרת כללים שאם אין סיבה אחרת לפעול אחרת נפעל על פיהם, אך הכלל החורז את כל הפרטים הוא טובת הילד.<sup>6</sup>

5. רש"י במהדורא קמא, מובא בשיטה מקובצת, כתובות קב ע"ב.

6. ניתן לכלול במדדים אלו מתן מזונות, ביגוד ומגורים, אחריות לבריאות הילד, חינוך לאמונה, ת"ת, שמירת מצוות ודרך ארץ, לימוד מקצוע וסיוע לנישואין. עי' בס' משטר ומדינה ע"פ התורה לרב נפתלי בר אילן, עמ' 913–915.

המהרשד"ם דן במקרה של אדם שנפטר והשאיר אחריו ילדה שעדיין יונקת. האב השאיר את נכסיו ואת הילדה תחת אפוטרופסות של אחיו, ואשתו המשיכה להניק את הילדה. האם רוצה לעבור מקום מגורים, והאח טוען שזה נוגד את טובת הילדה הן מבחינה כלכלית, הן בגלל סכנת הדרכים ושינוי מזג האוויר, והן בריחוק מהמשפחה. המהרשד"ם מכריע שבהתאם למכלול הנסיבות יש להשאיר את הילדה בחזקת האפוטרופוס ולא לתת לאמה לקחת אותה למקום אחר, כיוון שזו טובת הילדה. וזן לשון מהרשד"ם (חלק אבן העזר סי' קכג):

וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל בתשובה הנזכרת והטעם כדי שתרגיל האם לבת ותלמדה דרך נשים ושלא תרגיל עצמה בפריצות ע"כ והגע עצמך שאנו רואים בפירוש שהאם דרך אחרת יש לה והיא פרוצה עד מאד או שאינה מיושבת בדעתה והיא צריכה מלמדת היתכן בעיני אלקי"ם ואדם לומר אפילו הכי הבת אצל האם לעולם רחמנא ליצלן מהאי דעתא אלא על כרחך יש לך לומר שחכמים דברו בתקנת הבת על הסתם אמנם אם יראה בעין שתקנת הבת אינה להניחה אצל אמה ודאי ואין ספק בו שיש כח לבית דין לראות על תקנתה.<sup>7</sup>

וכן העיר הרמ"א שם על דברי השלחן ערוך' שם:

ודוקא שנראה לב"ד שטוב לבת להיות עם אמה, אבל אם נראה להם שטוב לה יותר לישיב עם בית אביה, אין האם יכולה לכוף שתהיה עמה (ר"מ פדוואה סימן נ"ג).

והכלל הזה הפך להיות כלל הפסיקה המרכזי בכל בתי הדין, ולהבדיל גם בבתי המשפט הדנים במשמורת הילדים בין ההורים.

## ג. זכויות הילד / ההורים בהלכה

ועתה נרצה לברר אם יש בהלכה מושג הנקרא 'זכויות הילד' כפי שהוא מופיע בחוק.<sup>8</sup> בגמרא במסכת קידושין (כט ע"א) נאמר:

ת"ר: האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות; וי"א: אף להשיטו במים.

חובות האב שמופיעות פה, בברייתא, נפסקו במקומות שונים ב'שלחן ערוך':

1. מצוות עשה לאב למול את בנו (שו"ע, יו"ד סי' רס סעי' א).
2. מצוות עשה על כל איש מישראל לפדות את בנו (שו"ע, יו"ד סי' שה סעי' א).

7. זהו מצב קיצוני שבו טובת הילד בלבד עומדת בפנינו, אך מובן שישנם מקרים מורכבים יותר שבהם צריך לקחת בחשבון גורמים נוספים, לדוגמה: צרכים של בני משפחה נוספים, טובת המשפחה בכללה ונורמות חברתיות שאליהן שואפים להביא את החברה. בכל המקרים נשאר השיקול המרכזי טובת הילד.

8. וזו לשון הצעת החוק: 'לכל ילד או ילדה זכות שהוריהם יממשו את זכויותיהם בדרך ההולמת את טובת הילד או הילדה כשיקול ראשון במעלה בהתאם לגילם ולמידת בגרותם והכל לפי יכולתם של ההורים'.





3. מצוות עשה על האיש ללמד את בנו תורה (שו"ע, יו"ד סי' רמה סעי' א). יש לשים לב שחז"ל לא תיארו חובות אלו בתור זכויות של הבן אלא בתור חובות של האב כלפי בנו.

האם הבן יכול לתבוע את אביו על חובות וזכויות אלו שלא מומשו? דוגמה למקרה כזה: האב לא מל את בנו בשעתו, ועכשיו יש לבן הוצאות בגין המילה או בגין פדיון הבן. דוגמה נוספת: אב לא לימד את בנו תורה, וכעת על הבן לשכור מלמד שילמדו תורה. ה'שלחן ערוך'<sup>9</sup> פוסק שמרגע שהילד יודע לשמור על ניקיון גופו, אביו צריך לקנות לו תפילין. ה'ביאור הלכה' דן מה קורה במקרה שאביו לא קנה לו תפילין, והילד הגיע לגיל בר מצווה: האם עדיין רובץ על האב החיוב לקנות תפילין? וב'ביאור הלכה' (או"ח סי' לז סעי' ג) כתב:

קטן וכו' - נראה פשוט דלדעת המחבר אם מאיזה טעם לא קנה אביו עבורו תפילין כגון שלא היה יכול לשמרם בטהרה וכה"ג ונעשה בנו בן י"ג שנים ויום אחד שוב אין על אביו מצות חינוך דאיש הוא וחייב מעצמו בכל המצות ואם איש עני הוא כל ישראל חייבים בזה.

נראה מדברי ה'ביאור הלכה' שאף שהייתה על האב חובה לקנות לבנו תפילין והאב לא קנה, הרי שלאחר מכן הבן אינו יכול לתבוע את אביו בגין הוצאת הממון שיש לו כעת, והוא הדין בשאר החיובים. ההסבר לכך הוא שמכיוון שהתורה הטילה את המצווה או החובה על האב, הרי שזו חובתו, אך אין הבן יכול לדרוש זאת בתור זכות המגיעה לו. מובן שיש חובה על בית הדין לכפות את האב לקיים את המצוות הנ"ל, שהרי 'כופין על מצוות עשה' (כתובות פו ע"ב), אך הכפייה היא מכוח בית הדין על האב כמו כל מצוות עשה אחרת שאדם אינו מקיים.

#### 1. זכויות ההורים בילדיהם

האם יש מקום בהלכה לזכות עמידה משפטית של הילד מול הוריו, במקרה של חיובים ממוניים בלבד (לא חובות שהם מצוות), כגון מזונות, כסות ומדור? שאלה זו צריכה בירור מקדים:

מהו היחס המשפטי בין הילד לבין הוריו? התשובה יכולה להיות משמעותית לשאלות: האם להורה יש זכות קניינית על ילדיו? נפקא מינה אם ההורים יכולים למכור את ילדיהם ואם הורים שמתגרשים הם בעלי זכויות על הילד עצמו.<sup>10</sup>

9. שו"ע, או"ח סי' לז סעי' ג.

10. לשאלה זו משמעות בהסברת הסוגיה של דמי הולדות לאב בב"ק מג ע"א, ובדברי הגמרא ש'התורה זיכתה אותם לבעל אפילו בא עליה בזנות'. בסוגיה זו מצאנו כמה הסברים: "א שכל התשלום שם הוא קנס שהתורה זיכתה לאב ולא ממון, עי' רמב"ן שמות כא, כב: 'והוא כמו קנס וממון שיטילו אחרים עליו על כורחו'. וי"א שהחיוב פה הוא משום שהחובל נחשב כמי שפגע בגוף האישה ולכן משלם לבעלה, עי' אור שמח, הל' חובל ומזיק פ"ד ה"ב. וי"א שהחיוב הוא בעצם בגין תביעת העובר על נזקיו, וכיון שהעובר מת, אביו יורשו, עי' מגל (תשנ"ב), עמ' 116 בשם הרב זלמן נחמיה גולדברג.

ניתן למצוא שיטה בפוסקים שאכן תופסת את הילדים כקניין של ההורים. כך כותב בשו"ת משנה הלכות (חט"ז סי' נח):

זה יצא ראשונה, התורה הקדושה העמידה ברשות האב והאם את בניהם והם אחראים עליהם ולא אחר, אלא שאם אין הורים על הב"ד לטפל בהם כי ב"ד של ישראל אביהם של יתומים הם, ובמקום שההורים חולים וכיוצא בו ג"כ על הבי"ד לטפל בהם, וכל זמן שהם קטנים הם בגדר כספו – את בתו בידו לקדשה או למכרה לשפחה, ועוד יש להם שאם יעמוד מי שהוא והכה אשה הרה ויצאו ילדיה שחייב לשלם כסף להאב ואם מת האב להאם. והתורה הטילה חיוב להאב למול את בנו ולגדל את בנו לתורה ולמעשים טובים ועוד דברים שהאב חייב לבנו כמבואר...

וכן כותב הרב צבי גרטנר במאמרו בעניין סמכות בית הדין לדון בנושא החזקת ילדים (ישורון ז [תש"ס], עמ' תקכ):

שהנה נראה פשוט שטובת הילד איננה ערך העומדת בפני עצמו והראיה שמעולם לא שמענו שמשום טובת הילד בעלמא יבואו בית הדין ויוציאו הילד מתחת יד הוריו הגרים ביחד בשלום ובשלום אלא ודאי שכל עיקרה [של טובת הילד] כמכריע בין ההורים וגדר הדבר שגם להאב וגם להאם הזכות להחזיק בילדם והואיל וזה אי אפשר כעת שהם גרים בנפרד מוכרחים המה להתפשר באיזה צורה שהיא... ומעיקר הדין אין כללים איך יתפשרו אלא בית הדין ידונו ויפשרו בכל מקרה ומקרה כפי ראות עיניהם בגופו של דבר ושוב קבעו חז"ל כללים ומסמרות ללכת אחר טובת הילד... אבל על כל פנים בשדנים בפועל בטובת הילד מכל מקום קוטב הדין סובב על זכויות ההורים ונמצא שהם הם בעלי הדברים.<sup>11</sup>

אך נראה יותר לומר שאין לאב שום זכות קניינית על גוף הילד. התורה לא רואה את ההורים כבעלי זכויות על ילדיהם, אלא בעיקר כבעלי אחריות כלפיהם, אשר ממנה נובעות סמכויות שונות.<sup>12</sup>

ה'חתם סופר' נשאל על אב שמכר את בנו לרשויות החברה קדישא שבעירו תמורת סכום מסוים והתחייב לתת כל שבוע כסף לחברה קדישא. עברו הרבה שנים, האב לא קיים את נדרו ונפטר. הבן כעת רוצה להתחתן, והחברה קדישא מעכבת ולא נותנת לו רשות להתחתן עד שהכסף ישולם. ה'חתם סופר' נשאל מה הדין. וזו לשון ה'חתם סופר' (ח"ה חו"מ סי' קיא):

11. וכן ע"י בדברי הרב יוסף קאפח בד"מ 81\1 נגר יחיאל נגד נגר אורה לח (1) 365 לעומת דברי הרב אליעזר גולדשמיט שם.

12. אולי שורש המחלוקת הנ"ל במחלוקת בדברי הרמב"ם והשו"ע, אבה"ע סי' פב סעי' ז, בילד בן שש שרוצה להמשיך לגור עם אמו, ואביו רוצה שידור אצלו. המב"ט (ח"א סי' קסה) ועוד אומרים שהאב רשאי לקחתו בעל כורחו, ואם כן הרי הוא כרכוש אביו, אך המהר"ם אלשקר, סי' לח, ועוד סבורים כי האב רק יכול להימנע מתשלום מזונות אך אינו רשאי לכופו. ההגדרה ש'ההורים הם בעלי אחריות אשר ממנה נובעים סמכויות' לקוחה מדברי הרב עזריאל אריאל.



גם מעות המכירה הנ"ל פשוט שאין אב יכול למכור בנו ולא להקדישו רק הבת למעשי ידיה וליעוד עד שתביא סימנים אבל גופא לא... ומה שנוהגים למכור הבנים אינו מכירת גופם או הקדש אלא חוששים שמא נגזר על האב הזה שימותו בניו ע"כ מוכרו לאחר לומר שהוא יהיה אביו מעתה והילד יהיה בנו של זה ולא יקרא עוד שמו עליו.

רואים מדברי ה'חתם סופר' שבאופן עקרוני הילדים אינם רכוש האב, שהרי האב אינו יכול למכור את גופם אלא רק את מעשה ידיה של הבת, וכל זה רק כשהיא קטנה ולצורך ייעוד, דהיינו לטובת הבת במקרה שהאב העני.<sup>13</sup> וכן בשו"ת הרא"ש (כלל קב סי' י):

מורי ורבי, שארי, ה"ר יחיאל. אשר כתבת, שהנודר לחברו בנו למולו, אם היתה האשה מעוברת, צריך לקיים הנדר. ותוך כדי התשובה אומר הרא"ש:

ועוד, דבר תימה שכתבת, כאלו הקנה לו הולד, וכי אדם יכול להקנות בנו לאחר, מכירת בנו ובתו לא שמענו! דקל לפירותיו ובהמה לעוברת ועבד לקנסו, יכול להקנות, כי מוכר לו גוף הבהמה והדקל והעבד, עד שיזכו בפירות ובעובר ובקנס, אבל גוף בנו אינו יכול להקנות כלל. ובפסקי דין רבניים (ח"א עמ' 157) הסבירו:

והסבר הדברים הוא, כי ההלכות בדבר החזקת ילדים אינן הלכות בטובת ההורים, אלא הלכות בטובת הילדים, אין הבן או הבת חפץ לזכויות אב או אם. אין כאן זכויות לאב או לאם, רק חובות עליהם ישנן כאן, שמחויבים הם לגדל ולחנך את ילדיהם. ובבוא ביה"ד לקבוע בדבר מקומו של הילד, בדבר המגע בינו ובין הוריו, רק שיקול אחד נגד עיניו והוא, טובתו של הילד אצל מי תהיה ובאיזו אופן תהיה, אבל זכויות אב ואם, זכויות כאלו לא קיימות כלל...

וכן מבואר בדברי הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל, ח"ב אבה"ע סי' צא):

דבר ברור ומוחלט שאין הבנים או בנותיו של אדם קנויים לו כמו שקנויים לו נכסיו הממוניים או בהמותיו הקנויים לו או שנולדו ברשותו אבל הבנים והבנות הם נחלת ה' לאבותיהם כדי לגדלם לחנכם בתורה ומצות ובדרך החיים ולא התירה התורה לאב מכירת בתו לאמה.<sup>14</sup> מכל הפרטים האלה למדנו שזכות זאת שנתנה תורה לאב אינה משום שהיא קנינו של האב...

## 2. זכות הילד לתבוע את הוריו

על פי כל הנ"ל מבואר, אם כן, שהילד הינו ישות משפטית עצמאית שההורים מופקדים עליה, עד שהילד יוכל לעמוד בזכות עצמו.

13. ועל פי זה מבואר שאין זו זכות של האב אלא אחריותו לפרנסה ולהגנה עליה. עי' רמב"ם הל' עבדים פ"ב ה"ד.

14. עי' הערה 7.

האם ילד יכול לתבוע את הוריו בבית הדין?  
 הטור<sup>15</sup> מביא בשם הרמ"ה שאף שאסור לבן להכלים את אביו אחרי שאביו השליך לים את ארנקו, בכל אופן הוא רשאי לתבוע את אביו בבית הדין. וכן פסק הרמ"א (שו"ע, יו"ד סי' רמ סעי' ח):

ויש אומרים דאם רוצה לזרוק מעות של בן לים דיכול למונעו, דהא אינו חייב לכבדו רק משל אב, אבל לא משל בן. ואין חילוק בין לכבדו או לצערו. ודוקא קודם שזרקו, דאפשר דממנע ולא עביד, אבל אם כבר זרקוהו, אסור לאכלומיה אבל יוכל לתבעו לדינא.

מצאנו גם כן שבאופן עקרוני אין בעיה שכן יתבע את אביו על נזק שזה גרם לו, אך יש לשים לב שההלכה עשתה זאת בהסתייגות מסוימת, כדי שיהיה ניכר שבמקרה הזה יש בן שתובע את הוריו:<sup>16</sup> על דברים שהם שייכים לו דוגמת מזונות<sup>17</sup> וביגוד<sup>18</sup> נפסק ב'שלחן ערוך'<sup>19</sup> שבילד עד גיל שש בית דין כופים את האב על חובות אלו, לעומת ילד בן למעלה משש שאז אי אפשר לכפות את האב, אך מכלימים אותו ומפצירים בו.<sup>20</sup>

וכעת נשאלת השאלה: כיצד יממש הילד את הזכויות הללו?  
 הרדב"ז (ח"א סי' רסג) נשאל על זוג הורים שהתגרשו, והילדה הייתה אצל אמה. האם התנהגה בצורה בלתי ראויה, והאב תבע להוציא את הילדה מחזקת אמה ולהעבירה לחזקתו.

וגדולה מזו אני אומר שאפילו לא היה ראובן אביה חי ובאים קרובים לקחת אותם שומעין להם. ולא זו בלבד אלא אפי' אין שם קרובים, ב"ד אביהם של יתומים וחייבין להוציאה מעם אמה ולהפקידה בבית אחר מהכשרים כפי ראות עיניהם מק"ו מממונם ואם חייבין לפקח על ממונם כ"ש על עצמם שלא יצאו לתרבות רעה והדבר מוסכם אצל השכל כי מעשה אבות יעשו בנים וכאמה כן בתה כ"ש בעריות שהלב חומד אותם וקרובה להתהפך לדרך אמה ולא היה כדאי לישאל עליו.

הרדב"ז גם כן מלמדנו שבמקרים שבהם אין תובע בשם הילד או הילדה, בית הדין מתוקף תפקידו בתור 'אביהן של יתומים' הופך להיות התובע בשמם.

15. טור, יו"ד סי' רמ.  
 16. עי' רמ"א, יו"ד סי' רמא סעי' ו; וכן עי' ט"ז, יו"ד סי' רמא ס"ק ב. יש מקום רחב לדיון בשאלת המזונות. פשוט הדבר שעד גיל שש ודאי שיכולה להיות תביעה, כי זוהי תקנת אושא. מעבר לגיל שש ועד בגרות – תלוי מכוח מה אדם חייב לזון את בנו: האם מכוח תקנה או בגדר צדקה? ואכמ"ל בזה.  
 17. שו"ע אבה"ע סי' עא סעי' א, מתוקף תקנת אושא שלרוב השיטות הינה תקנה או חיוב גמור על האב, ולא עוד שהשו"ע פסק שאלו הן חובים ישירים כלפי הילדים אפילו במקום שאין אימא, עי' שו"ע, אבה"ע סי' עא סעי' ד, וכן שם, סי' קיב סעי' ה.  
 18. שו"ע, אבה"ע סי' ו.  
 19. שו"ע, אבה"ע סי' עא סעי' א.  
 20. היום מתוקף תקנות הרבנות הראשית משנת תש"ד ומשנת תשל"ו התקנה של גיל שש הורחבה עד גיל שמונה-עשרה.



**לסיכום** ניתן לומר שלפי המקרים שבהם בית הדין היה מתערב לטובת הילד,<sup>21</sup> נוכל לקבוע מה הם תחומי האחריות של בית הדין כלפי הילד, וההוצאה מהכוח אל הפועל של אותן זכויות תיעשה על ידי בית הדין.

## **ד. הקשיים שיכולים להתעורר עקב חוק זכויות הילד**

### **1. מצוות כיבוד הורים**

נאמר בתורה (שמות כ, יב) 'כבד את אביך ואת אמך', וכן נאמר (קידושין ל ע"ב) 'שלושה שותפים באדם אביו ואמו והקב"ה'. מצוות כיבוד הורים לא נובעת רק מכך שהילד גדל בבית והוריו השקיעו בו והתאמצו למענו, אלא מעצם היות ההורים שותפים עם הקב"ה ביצירתו. בשעה שמעמידים את הילד כבעל זכויות בפני הוריו, ברור שזה יגרום לכרסום במצוות כיבוד הורים. החוק היה מודע לבעיה זו, ולפיכך נאמר בו בעניין חובת כיבוד הורים: 'כל ילדה או ילד חייבים לכבד את הוריהם ולהישמע להם בכל עניין הנתון לאחריותם ההורית'. כותבי החוק כנראה הרגישו בסתירה העלולה לעלות מתוכו בנוגע לשאלה רגישה זו, אך השאלה היא אם הפסקה הקצרה הזו בחוק (ובפרט שלא מוטלת על הילד שום סנקציה) תוכל לעמוד נגד רוח החוק המדברת בעיקר על זכויות הילד: שלכל ילד או ילדה זכות שהוריהם יממשו את זכויותיהם בדרך ההולמת את טובת הילד או הילדה כשיקול ראשון במעלה.

### **2. מורא אב**

החוק הנ"ל עלול לפגוע בחלק נוסף של מצוות כיבוד הורים, והוא מורא אב ואם. נאמר בתורה (ויקרא יג, ט) 'איש אביו ואמו תיראו'. חז"ל פירשו מצווה זו: שלא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו ולא יעמוד במקומו. מטרתה של מצוות מורא אב ואם היא ליצור היררכיה ומרות בתא המשפחתי. הנטייה הטבעית משחר ימי האדם היא שבין אב לבנו קיימת לפני הכול מרות. המרות היא הבסיס של יחסי הורים וילדים, ומכוחה של המרות מחייב האב את בנו בציות. מכוח המרות יש להורים היכולת לחנך את ילדיהם לערכים, מצוות והתנהגות הולמת.

### **3. הזכות הטבעית להורות**

המצווה הראשונה בתורה הינה מצוות 'פרו ורבו' (בראשית א, כח). מצווה זו כוללת בתוכה את המצווה לישא אישה ולחיות עמה עד שיוולדו לבני הזוג בן ובת. מטרת ההורות בתורה יכולה להתבאר דרך הפסוק שאמר ה' על אברהם אבינו: 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו' (בראשית יח, ט), ואם כן חלק מתפקיד ההורים הוא לדאוג לחינוך ילדיהם וגידולם על פי השקפת עולמם ואמונתם. קשה להבין איך תפקיד

21. לעומת זאת, הצעת החוק דורשת מההורים שיתחשבו ברצונותיהם, רגשותיהם ודעותיהם של ילדיהם, וכן יפעלו לפיתוח יכולותיהם וכישרונותיהם האישיים, כל אחד על פי גילו.

בסיסי זה עולה בקנה אחד עם החוק שמחייב את ההורים לחנך את ילדם לתפישות עולם שייטכן שאינן תואמות את דרכם של ההורים.

וזו לשון הצעת החוק:

(9) הזכות לחופש מחשבה, ביטוי, מצפון ודת וכן הזכות להכיר את תרבותם ולהשתמש בשפתם.

לפי לשון החוק, ההורה אינו יכול לחנך את ילדיו לפי השקפת חייו, משום שזו סותרת לעתים את הזכות לחופש מצפון ודת של הילד.

#### 4. מצוות 'ואהבת לרעך כמוך'

נאמר בתורה (ויקרא יט, יח): 'לא תיקום ולא תיטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'.' מצוות 'ואהבת לרעך כמוך' הינה הבסיס לכל היחסים החברתיים. נראה ש'שיח הזכויות' יהפוך את האנשים לאנשים אנוכיים יותר, לאנשים שעומדים על עקרונותיהם וזכויותיהם בלי אפשרות להגיע לפשרה ולמציאת המכנה המשותף. דברים אלו ניתן לראות בדברי ה'כלי יקר' המסביר את הפסוק הנ"ל כך:

לימדו [הלל לגר] פסוק ואהבת לרעך כמוך אני ה', כי כבר אמרו חז"ל (מכות כד א) בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר (חבקוק ב ד) וצדיק באמונתו יחיה, וזה אינו סותר דברי הלל [שאמר לגר מה ששנא עליך על תעשה לחברך] כי כל מצוות התורה הם על שני סוגים האחד הוא המצוות שבין אדם למקום ברוך הוא ויסוד לכולם האמונה בה, השני הוא המצוות שבין אדם לחבירו ויסוד לכולם פסוק ואהבת לרעך כמוך. ומטעם זה היו הכרובים פורשים כנפים למעלה מחוי כלפי מעלה כנגד המצוות שבין אדם למקום, ופניהם איש אל אחיו כנגד המצוות שבין איש לחבירו, וכשאמר כאן על רגל אחת היינו יסוד אחד לכל סוג ועל כן אמר לו פסוק ואהבת לרעך כמוך ועל רגל זה העמיד לו כל המצוות שבין אדם לחבירו, ואמר לו גם סוף הפסוק אני ה' דהיינו היסוד שעליו העמיד חבקוק כל מצוות התורה והיינו האמונה בה'.

מדבריו למדנו שהלל לימד פסוק זה לגר שבא להתגייר, כי בפסוק זה מצויים שני היסודות המרכזיים בעבודת ה'. היסוד שבמצוות שבין אדם למקום הוא 'אני ה'', והיסוד שבמצוות שבין אדם לחברו הוא 'ואהבת לרעך כמוך', שהיא המצווה הבסיסית לחיי חברה תקינים. ערך השוויון העומד בתשתית של 'שיח הזכויות' מפרק את החברה. לעומת זאת, ערך האחוה הבא לידי ביטוי במצוות אהבת הרע שם במרכז התודעה המוסרית את הקולקטיב: המשפחה, הקהילה, השבט, האומה ואף האנושות.<sup>22</sup> חוק זה יכול להקשות על בתי הדין והמשפט להגיע לפתרון גמיש וישים. 'שיח הזכויות' הולך ומחזק את האקלים החברתי והתרבותי שקיים בעולם המערבי, שמבוסס על תפישה של האדם במרכז הגשמה עצמית ואינדיבידואלית, ואין ספק כי ערכים אלו מונעים לעתים

22. יש לקחת בחשבון שלכל זכות יש גם כן מחיר כלכלי, וככל שליותר אנשים יש זכויות המגיעות להם, הרי שדבר כזה בא על חשבון הציבור (הערת הרב מיכאל פואה).



מהאדם לראות את האחר. יש לגישה זו השלכה רחבה על כל חיי החברה ובפרט על חיי הנישואין, שדווקא בהם נדרשת התחשבות בצד השני. אם כן, שיח הזכויות בסופו של דבר ימנע מאדם להקים משפחה, מתוך חשש שזכויות האחר יקפחו את זכויותיו.<sup>23</sup>

### 5 הילד בתור צד בגירושי הוריו

במקרה של גירושין, הילד הופך להיות בעל דבר וצד העומד בפני עצמו מול הוריו על מנת לממש את זכויותיו. בית הדין יצטרך להכריע בסוגיה בהתחשב בזכות הילד שיכולה להתנגש עם טובתו.<sup>24</sup> שיח הזכויות הופך את הילד לבעל דבר בפני עצמו, ובמקרים של פירוד הילד הופך להיות מעורב ועלול לנקוט בצד מסוים בכל תהליך הגירושין בין הוריו, דבר שיכול להשפיע על יחסו להוריו.

### 6. התערבות בחיי המשפחה

עד עכשיו הייתה התערבות מועטת של המדינה וגורמיה בתוך חיי המשפחה. חיי המשפחה התנהלו על פי הקצב ועל פי הסדר שהכתיבו בני המשפחה השונים. מתן זכויות לילד עלול לגרום למצב שבו מי מבני הבית יוכל לדרוש את התערבות החוק על מנת לממש את זכויותיו.<sup>25</sup> מבנה המשפחה אינו תמיד מבנה של זכויות וחובות. כאשר מגדירים את הזכויות, עלולים ליצור קונפליקטים שעד עכשיו לא באו לידי ביטוי. אחת השלכות החמורות עלולה להיות פירוק המשפחה, מפני ששיח הזכויות אמור להבטיח לכל ילד את זכויותיו גם שלא במסגרת המשפחה, בעוד ערך האחווה יכול להתממש רק במסגרת של משפחה.

החוק מנסה אמנם לפתור בעיה שמתעוררת במשפחות שבהן יחסי הורים וילדים אינם נורמטיביים, אך לשם כך ייתכן שהוא מתייחס אל כל המשפחות ככאלה ומעורר אפשרות להתערבות חיצונית שעד היום לא הייתה קיימת. עד כה ניתנה לכל משפחה הזכות להיות יחידה אוטונומית.

### 7. שיקול דעת של קטן

ילד אינו תמיד בעל כושר שיפוט שכלי בשל המאפשר לו לקבל את ההחלטות הטובות עבורו. וכדברי השופט אהרון מלמד בדבריו על דוח ועדת רוטלוי (ועדה שעסקה בזכויות הילד):

לא מקובלת עליי ההנחה בדברי ההסבר שלפיה הנחת היסוד של הגורם המחליט צריכה להיות כי רצונם של הילדים הוא טובתם. אדם מבוגר משתוקק לעתים לדברים שאינם טובים עבורו, על אחת כמה וכמה לגבי ילד שטרם התבגר וטרם התנסה בתוצאותיהן של טעויות שעלול הוא להינזק קשה אם יתמלאו רצונותיו.

23. הפסקה לקוחה מתוך דברי הרב ד"ר יצחק כהן, מרכז אקדמי אונו.

24. והאם טובת הילד אינה שיהיה בקשר תקין עם הוריו?!

25. החוק הוגש בכמה הצעות, ועל פי חלק מהן החוק מתייחס רק למשפחה בפירוק, אך ייתכן שיש כאן מדרון חלקלק.

אין זה מקרה שהברכה היהודית היא שימלא ה' כל משאלות ליבך לטובה התוספת לטובה מעידה על כך שלא כל משאלת לב מביאה טובה ותועלת למבקשה. יש על כן חשיבות רבה לרצונו של הילד ויש להתחשב בו אך בשום פנים אין רצון זה צריך להוות הגורם המכריע ביותר בהחלטות לגביו:

## 8. טובת הילד

אפשר להסתכל על ילד משתי נקודות מבט ביחס לבגרותו: 1. כמבוגר קטן 2. כמבוגר בהתהוות. יש הבדל גדול בין שתי התפיסות הנ"ל: אם הילד הוא מבוגר קטן, יש לו כבר תפיסת עולם עצמאית, ותפקיד ההורה הוא רק לספק לו את צרכיו עד שיתבגר ויוכל לעמוד על שלו. ברם, אם אנו תופסים שהילד הוא מבוגר בהתהוות, אז הוא זקוק להוריו לא רק לצורך סיפוק צרכיו אלא גם כדי שיחנכו וידריכו אותו וילמדוהו איך לחשוב וכיצד לבנות את עולמו הפנימי, הרגשי והרוחני. לפי שיטה זו, האמון של הילד בהוריו צריך להיות עמוק מאוד וכמעט בלתי ניתן לערעור. חבל שהצעת החוק הנ"ל הכריעה בין שתי התפיסות שהוזכרו והיא מקדמת את הראשונה שבהן, לכן יש למעשה חשש שמא ההורה יתפס כאדם שעלול להגביל את ילדיו וכאדם שיוצא לעומת ילדיו במקום לעזרתם.<sup>26</sup>



26. על פי שיחה עם הפסיכולוג ד"ר ברוך כהנא.





## הרב יעקב הילדסהיים

# תוקפה ההלכתי של 'ועדת העיזבונות'

## שאלה

במדינה ישנה ועדה שנקראת 'ועדת העיזבונות'. פעילותה מבוססת על ריכוז כספים של אנשים מכל העולם שנפטרו והועידו את כספם לטובת המדינה באמצעות חלוקה לעמותות. הכסף מרוכז אצל האפוטרופוס הכללי, ומשם לפי המלצת הוועדה הכסף מועבר לעמותות המבקשות אותו, דרך משרדי הממשלה השייכים לתחום של העמותות הנתמכות. כל עמותה המעוניינת בתמיכה מגישה בקשה, והוועדה בוחנת את הבקשה מצדדים שונים ומחליטה האם וכמה לתמוך בה. התורה קובעת לנו דיני ירושה, וכדי לקבוע שהכסף ילך למקום אחר יש צורך להשתמש בלשון נתינת מתנה שתחול רגע לפני הפטירה. ככל הנראה אין טפסים מסודרים ומנוסחים כראוי, ובטח שלא בדקדוק ההלכתי הנצרך. אם כן נשאלת השאלה:

א. האם יש תוקף הלכתי לפעילות הוועדה? ואם לא, מה צריך לעשות כדי לתקן את העניין? (בהנחה שתהיה לנו אפשרות מעשית לתקן).

ב. האם יש היתר לעמותות להיתמך מכספים אלו?

מדובר בסכומים עצומים של עשרות מיליוני ₪ בשנה למאות עמותות, והשאלה היא: איך יש להתייחס לכך מבחינה הלכתית?

## תשובה

יש להקדים שאם מדובר בנפטרים שאינם בני ברית, אין שאלה ממונית ביחס לכסף, והרי זה מותר לגמרי, וזאת ע"פ פסק 'פעמוני זהב'<sup>1</sup> שבגוי לא שייך האיסור להעביר נחלה מבנו. אמנם יש לדון מצד שאין ראוי לקבל צדקה מגויים, כפי שלמדו מהכתוב 'ביבוש קצירה תשברנה', כמובא בגמרא<sup>2</sup> ונפסק ב'שלחן ערוך'<sup>3</sup>. אבל בהנחה שהנידון הוא בכספי נפטרים בני ברית, יש לברר כמה נושאים: א. האם שייך כאן 'מתנה על מה שכתוב בתורה'? ב. האם 'דינא דמלכותא' מועיל לשנות דין ירושה? ג. האם יש תוקף לצוואות שנעשו שלא ע"פ דין תורה?

---

1. פעמוני זהב, חו"מ ס" רפג.  
2. בבא בתרא י ע"ב.  
3. שו"ע, י"ד ס' רנד סעי' א.

## א. 'מתנה על מה שכתוב בתורה'

בעניין 'מתנה על מה שכתוב בתורה', לכאורה אין זה בהכרח נוגע לנידון זה, כיוון שרק אם אדם אומר בלשון 'ירושה' שפלוגי יירש, כשאין הוא ראוי לרשת, אז אין תוקף לדבריו, כמבואר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רפא סעי' א): 'אין אדם יכול להוריש מי שאינו ראוי ליורשו...'. אבל בנידוננו מדובר לפי הנראה באנשים שערכו צוואה אצל עו"ד, ובה הם נתנו או ייעדו את כספם לטובת המדינה. אם כן אין הסבת ה'ירושה' למי שאינו ראוי לרשת. אמנם ייתכן שהצוואה לא נוסחה באופן שיש לה תוקף ע"פ דין תורה, וכיוון שכך הרי כאילו אין צוואה, ואז הבנים או היורשים האחרים יזכו בכסף על פי דין תורה, ויהיה אסור להעביר את הכסף לרשותו של האפוטרופוס הכללי. במצב זה תעלינה השאלות שהעלה השואל באשר לתוקפה של ועדת העיזבונות ובאשר לאפשרות להסתייע מן הכספים הנמצאים שם. יש לדון בתחילה אם מנהג או 'דינא דמלכותא' מועילים לשנות דין ירושה של תורה, ואחר כך יש לדון לגבי צוואות שיש להן תוקף רק בערכאות ולא עפ"י דין תורה.

## ב. מנהג או 'דינא דמלכותא' בירושה

הלכה פסוקה ברמ"א (שו"ע חו"מ סי' שסט סעי' יא):

הנושא אשה במקום שדיני עובדי כוכבים, ומתה אשתו, לא יוכל אבי אשתו או שאר יורשיה לומר כל הנושא אשה על דעת המנהג הוא נושא, ונדון הדבר בדיני עכו"ם דאם מתה יורשה בעלה או כדומה לזה, וליכא בזה משום דינא דמלכותא דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני עכו"ם, דאם כן בטלו כל דיני ישראל. וב'פתחי תשובה'<sup>4</sup> הביא תשובת 'חתם סופר'<sup>5</sup> בהקשר לאישה שפנתה לערכאות של עכו"ם, וסילקה בעלה מירושתו וחילקה נכסיה ליורשיה. ה'חתם סופר' דן שם אם הצוואה קיימת או לא. הרב השואל צידד לקיים צוואה זו, וה'חתם סופר' לעומת זאת האריך לסתור דבריו, 'והבעל יועמד חי בחלקו כפי חקי ומשפטי התורה'. בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' קכ) כתב על מי שרוצה להוציא מהיורש האמתי באמצעות ערכאות:

...הרי עגשו חמור יותר מן הגזל והעושק והחמס, כי כל אחד מאלו אפשר שיעשה תשובה כיון שיודעים שגזלו, אבל זה חושב שזכה בדין והוא לא זכה. ודומה לאותן כ"ד דברים שמעכבין את התשובה, ומלבד זה משפיל ומפיל חומת תורתנו... כמו כן נפסק ברמ"א (שו"ע חו"מ סי' רפא סעי' ד):

...אבל בבכור, אם אמר [האב] יירש כפשוט, או שאמר לא יטול פי שנים, או לא יירש פי שנים, לא אמר כלום, שנאמר לא יוכל לבכר את בן האהובה (דברים כא,

4. פתחי תשובה, לשו"ע חו"מ סי' שסט ס"ק ג.

5. שו"ת חתמ"ס, חו"מ סי' קמ"ב.



טז). הגה: ואפילו במקום שנהגו שאין הבכור נוטל פי שנים, אין לילך אחר המנהג הואיל והוא נגד דין תורה...

ה'בית יוסף' (חו"מ סי' כו) הביא את תשובתו הנרגשת והמאלפת של הרשב"א, שכתב שם:

...אבל ללמוד מזה לילך בדרכי העכו"ם ומשפטיהם ח"ו לעם קדוש לנהוג ככה, וכ"ש אם עתה יוסיפו לחטוא לעקור נחלה, הסומך על משענת קנה הרצוץ הזה ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שורש וענף והתורה מיזו תבקש. ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא, ואפילו גזילה ישיב רשע מיקרי...

וכתב על זה בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' נב):

דברי הרשב"א מרעישים המה, ויש בהם אזהרה נוראה שלא לעקור נחלה, ומשמיענו כי טועה וגזלן הוא מי שסומך לומר שמותר משום דינא דמלכותא דינא, דבנחלות אעפ"י שזה ממון אי אפשר לעקור, לפי שנא' בפ' נחלות והיתה זאת לכם לחוקת משפט, לומר שחוקה זו לא תשתנה ואין התנאי מועיל בו. ממקורות אלו, וכן ממקורות נוספים, למדנו שאין בכוח מנהג או 'דינא דמלכותא' כדי לשנות דיני ירושה שנתנה התורה, וכך פסק ב'פתחי חושן'<sup>6</sup>.

## ג. רכישת עיזבונות

ה'פתחי חושן' (שם, פ"ד סעי' לד) כתב:

צוואה שאין בה קנין ואין לה תוקף ע"פ דין תורה, אסור לגבות בה, ויש אומרים שמ"מ אם כבר הוגשה לערכאות יש בה משום מצוה לקיים דברי המת.

וכפועל יוצא מהנ"ל, כתב שם (הע' סט):

...ולכאורה יש להזהר כשקונים חפצים, ובפרט קרקעות, שהקונה מהמקבל [שקיבל מערכאות מנכסי המת שלא ע"פ ד"ת] דינו כקונה דבר גנוב וגזול. והעולם אינם נזהרים לברר אם המוכר זכה בדבר זה ע"פ דין תורה. ודבר זה מצוי הוא ובפרט כשקונה מאנשים חילוניים.

ובהמשך ניסה לדון לכף זכות את מי שקיבל חפצים וקרקעות במהלך חלוקת ירושה בערכאות בשלוש טענות: א) מסתמא מחלו היורשים האמתיים אם מתוך שוגג ואם מתוך אונס. ב) מסתמא היורשים האמתיים התייאשו מנכסים אלו, והרי זה כעין זוכה מן ההפקר. ג) ייתכן שאם היורשים התרצו וחילקו את הירושה ע"פ ערכאות, הרי מחלו זה לזה. ואע"פ שעברו על איסור ערכאות, מ"מ בדיעבד אין זה גזל.

וסיים:

6. פתחי חושן, ח"ח הל' ירושה, פ"א סעי' ב.

אבל פשוט הוא שאם יודע שהמוכר זכה בחפץ או בקרקע רק ע"פ ערכאות שלא מדעת היורשים, שנראה שאסור לו לקנות החפץ, אא"כ יסכימו היורשים האמיתיים לכך.

ונלע"ד שאכן כפי שכתב שם, אין זה אלא ניסיון לדון לכף זכות, אבל אליבא דאמת יש לדון בטעמים שכתב:

על טענה א: ודאי יש מקרים שבהם ידוע שבאמת היורשים האמיתיים לא מחלו, ונמצא שיש חשש גזל בכסף. על טענה ב: הרי ייאוש לבד אינו מועיל, אלא דווקא עם שינוי רשות, ולכן אין זה מועיל בקרקעות. כמו כן ייתכן שייאוש בחוב אינו מועיל, לפי שיטת הגאון 'חכם צבי',<sup>7</sup> שמכיוון שהלווה התחייב לפרוע את חובו לבעל החוב – התחייבות זו לא פקעה ע"י ייאוש.<sup>8</sup> על טענה ג: אם לא היה כך, שהיורשים התרצו ומחלו, הרי אי אפשר להוציא מהם. אמנם מצאנו בנידון זה צדדים להתיר בתשובות פוסקי הדור, כדלקמן.

## ד. 'מצווה לקיים דברי המת'

יש להקדים ולשאול: אולי הצוואות שנעשו שלא עפ"י דין תורה יש להן תוקף מצד הדין 'מצווה לקיים דברי המת', שהרי הנפטר ציווה בחייו לתת את כספו לטובת המדינה לשם חלוקה לעמותות? נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רנב סעי' ב): 'מצווה לקיים דברי המת, אפילו בריא שצוה ומת, והוא שנתנו עכשיו לשליש לשם כך'. מבואר שיש תנאי בחובת המצווה לקיים דברי המת, והוא שהכסף או שאר הנכסים שמיועדים לירושה יינתנו לנאמן (שליש) על ידי המוריש, כדי שזה ייתן אותם לאחר מיתה למי שציווה לתת. מכאן עולה לכאורה שבנידוננו, שלא מדובר שהירושה ניתנה לנאמן בעוד המוריש בחיים, לא שייך 'מצווה לקיים דברי המת'. בשו"ת 'חשב האפוד'<sup>9</sup> דן בזה, והביא מכתב מהר"א אליקים שלזינגר, שדעתו היא שהצוואות הנעשות על פי חוקי המדינה שם, אין להן תוקף:

אין בהם שום תוקף כי הם נגד ההלכה, כי הן מתנת בריא וצריכות קנין. והמקבלים ירושה ע"פ צוואה כזאת ואינם יורשים מן התורה, נכשלים באיסור גזל. ואף מה שהיורשים דאורייתא שותקים ומסכימים, אינו מקטין את האיסור, כי הם שותקים לפי שאינם יודעים שבידם למחות, והיא מחילה בטעות דלא הוי מחילה.

אבל בתשובה שם חלק עליו, ולדעתו הסיבה שהיורשים שותקים היא אחרת לגמרי:

לפי שמכבדים את רצון אביהם, או לכל הפחות לפי שאין זה הולם את כבודם להשתדל נגד רצון אביהם.

והביא שו"ת מהרי"א הלוי<sup>10</sup> שגם במקום שאין הצוואה חלה על פי דין תורה, מ"מ אם מקיימים אותה, מקיימים מצוות כיבוד אב. ושם האריך בנידוננו, והביא מחלוקת נוספת

7. מובא בהגהות הט"ז, חו"מ סי' קסג ס"ק ג.

8. הובא בנתיבות המשפט סי' קסג, חידושים ס"ק כא.

9. חשב האפוד, לר' חנוך דב פדווא אב"ד לונדון, ח"ב סי' קו.

10. שו"ת מהרי"א הלוי, ח"ב סוס"י פו.



בעניין צוואה שנערכה לא על פי דין תורה ונתנו חלק מן הירושה לבת, והנידון הוא אם הבת מחויבת להחזיר לאחים:

...שגם אי אפשר לכוף מקבלי ירושה ע"פ שטר צוואה בחוקיהם, שיוותרו על כך, אע"פ שהירשים מדאורייתא מוחים נגד הצוואה.

והוסיף שנראה שיש לצוואות תוקף גם על פי דין תורה, וזאת כיוון שהנוהל הוא (באנגליה) שכותב הצוואה ממנה אדם שיבצע את הכתוב בה, הרי בכה"ג אין צורך בקניין ואפילו בבריאה, כיוון שנחשב כמו נתן ל'שליש' לשם כך, ובזה יש מצווה לקיים דברי המת. הוא מוכיח גם שזה מועיל אף בקרקעות, כיוון שהמינוי שממנה כותב הצוואה – יש לו תוקף על פי חוקי המדינה, וזה נחשב כאילו ה'שליש' החזיק בקרקעות. הוא מביא גם מכתב מבעל ה'אחיעזר' שכותב כך:

ותמיד הייתי מפקפק על הצוואות של בריא הנעשות בערכאות לאחר המיתה, שאין שטר לאחר מיתה, ואעפ"כ בית דין של ישראל מקיימים דבריהם וממנין אפוטרופוסים לעשות כפי הכתוב בצוואה. ואמרתי שזה משום מצוה לקיים דברי המת. ואף דבעינן הושלש מתחילה לכך – מ"מ כיון דמהני בערכאות שיש לזה תוקף ע"פ חוק המלכות, לא גרע מהושלש מתחילה לכך...<sup>11</sup>

לכן מסקנתו שיש תוקף לצוואות שנעשו שלא על פי דין תורה, וזאת כיוון ששייך בהן 'מצווה לקיים דברי המת'. יש ללמוד לנידוננו שכיוון שהנוהל הוא שכספים המיועדים לטובת המדינה מגיעים לאפוטרופוס הכללי, שהוא הממונה על כך, הרי נחשב שהנפטר מינה אותו כבר בחייו שיטפל בכספו, והרי זה כמי שהושלש לכך, ולכן מוטלת על היורשים מצווה לקיים דברי המת, וכפי שפסק 'חשב האפוד'.

## ה. יש לצוואה תוקף מעיקר דין תורה

בשו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"א סי' קד) דן בצוואה של אישה שנכתבה שלא כפי דין תורה, וכתב:

ועצם הצוואה כיון שנמסרה לדינא דמלכותא שודאי יעשו כדבריה, אף שהיא מתנה לאחר מיתה ואין קנין לאחר מיתה שכבר אינו שלה, שמסתבר שלא יועיל בכגון זה הא דדינא דמלכותא דינא שתוכל ליתן דבר שאינו שלה... אך בעצם מסתבר לע"ד שצוואה כזו שודאי יתקיים כדברי המצוה בדינא דמלכותא, א"צ קנין, שאין לך קנין גדול מזה. וממילא כיון שא"צ קנין, מועיל מדינא אף נגד היורשין, אף שהוא מתנה לאחר מיתה.

מבואר אם כן שהגר"מ פיינשטיין סובר שלא קיים בצוואות חיסרון של שטר לאחר מיתה, כיוון שעצם זה שע"פ החוק יתבצע האמור בצוואה, הרי זה נחשב כאילו נעשה

11. מקורו הוא ממש"כ בשו"ת אחיעזר, ח"ג סי' לד: 'גם מכבר הייתי מצדד לומר דהיכא שמי שצוה המת ליתן לו הוא מוחזק מטעם דינא דמלכותא בקיום הצוואה ע"י ערכאות לא בעי הושלש מתחלה לכך, אלא שלא מצאתי גילוי לדין זה.'

קניין, ולכן יש תוקף לצוואה, אע"פ שהיא באה להפקיע מהיורשים את זכותם מדין ירושה.

## סיכום

- א. אם הנותן הוא גוי, הרי זה מותר לגמרי, ע"פ פסק 'פעמוני זהב' (ח"מ סי' רפג) שבגוי לא שייך האיסור להעביר נחלה מבנו.
- ב. אם הנותן הוא ישראל שערך צוואה בכתב ע"פ עו"ד וכיו"ב, נחלקו הפוסקים אם יש לזה תוקף על פי דין תורה.
  1. יש אומרים שאין לזה תוקף כלל, והלוקח על סמך צוואה זו ומפקיע מהיורשים הרי הוא גזלן.
  - יש אומרים שיש לצוואה תוקף גם על פי דין תורה, וזאת כיוון שעל היורשים קיימת 'מצווה לקיים דברי המת'.
  2. יש אומרים שאע"פ שאין לצוואה תוקף על פי דין תורה, בכל זאת הבנים שעושים את הכתוב בצוואה מקיימים מצוות כיבוד אב.
  3. יש אומרים שיש לצוואה תוקף מעיקר דין תורה, כיוון שהכתוב בצוואה אמור להתבצע על פי חוקי המדינה, לכן נחשב כאילו נעשה בה קניין, המועיל אף להפקיע מהיורשים את זכותם בירושה.

לאור האמור יש להסיק:

- א. נראה שיש מקום להימנע מלהזדקק לכספים מוועדת העיזבונות כיוון שקיים חשש שהיורשים לא ויתרו עליהם, ואז ייתכן שיש בזה משום גזל.
- ב. מעיקר הדין יש למי שמעוניין לקבל מוועדת העיזבונות כספים על מי לסמוך.
- ג. על פי הפוסקים שנתנו תוקף לצוואה למרות שנכתבה שלא כפי דין תורה, נראה שיש תוקף הלכתי לפעילות הוועדה, כיוון שהכספים נמסרו על דעת שהם יחליטו מה לעשות בהם.





# התורה העם והמדינה – תשובה לביקורת על מסמך 'בית הלל' בסוגיית הפנייה לבתי המשפט

## הקדמה

תודות לרב בראלי שטרך לקרוא בעיון ולבקר את מסמך ההלכה של 'בית הלל': 'פנייה לבית המשפט הישראלי בדיני ממונות'.<sup>1</sup> ראויה סוגיית המשפט ודרכי יישומה בזמננו שתעלה על שולחנם של מלכים ותלובן כראוי. אם זכינו לעורר את הברור (שברובו אינו חדש) בקרב תלמידי חכמים – דיינו. עם זאת, קריאת מאמר הביקורת [הרב אריאל בראלי, איסור פנייה לבית משפט אזרחי, אמונת עתיך 110 (שבט תשע"ו) עמ' 83–90] גילתה, לענ"ד, כי דבריו לא צדקו בכמה תחומים, ולכן יש מקום לעיון מחודש כדרכה של תורה. הסוגיה רחבה וענפיה רבים. אציע שלושה מוקדי עיון, שעשויים לתת נקודות אחיזה מרכזיות לבירורה של הסוגיה: קבלת הציבור, מעמד הממלכה או המדינה ושאלת עתיד משפט התורה, לאור המצב בהווה.

## א. קבלת הציבור

המאמר של בית הלל העלה אפשרות כי בתי המשפט הישראליים יונקים את כוחם מקבלת הציבור, לפיכך יש להם סמכות והיתר על פי ההלכה. הזכרנו בהקשר זה את מאמרו של הרב נריה<sup>2</sup> הנוטה לתמוך באפשרות זו, לדעתנו. הרב בראלי טוען כי הרב נריה שלל אפשרות זו, ועל כן לא די שאין בעמדה זו כדי להצביע על פתח להיתר אלא שאזכורה הוא מעשה לא אתי, כביכול ניסיון לרמות את הקורא.

הבה נתבונן באמור במסמך של בית הלל (ההדגשות אינן במקור):

לפי עמדת חלק מן הפוסקים, אם הגיעו שני בעלי הדין או הציבור להסכמה וקיבלו עליהם את בתי המשפט, מותר יהיה לדון גם לפני ערכאה שאינה דנה על פי התורה. הרב נריה **העלה אפשרות זו בשנת תש"ח, כפתח למתן לגיטימציה הלכתית לבתי המשפט הישראליים העומדים לקום.**

1. התפרסם באלול ה'תשע"ה בעלון בית הלל מספר 10. ניתן לראותו ב- [http://upload.kipa.co.il/media-](http://upload.kipa.co.il/media-upload/beitHilel/18925573-992015.PDF)

2. שלושה מאמרים – 'משפטי המלוכה' – פורסמו בעיתון 'הצופה' בחודשים טבת, שבט, אדר א' שנת תש"ח. השתמשנו בפרסומם בספר שערך הרב איתמר ורהפטיג, מתורתו של הרב י"א הלוי הרצוג, תחוקה לישראל על-פי התורה א' (תשמ"ט) עמ' 181–191.



ניתן לשים לב כמה נזהרנו בניסוח הדברים. כתבנו דברי אמת גמורים שאפשר לאשרם אחד לאחד עם האמור במאמרו של הרב נריה. לא נכנסנו להשערות מה ניתן לדייק מדבריו, לא הפעלנו שיקול דעת במקומו, ולא סברנו כי אנו יודעים מה כוונתו הנסתרת. אבל גם לעצם הטיעון יש תשובה.

הרב נריה לא חזר בו. אחרי הצעתו לבחון, על פי פירוש הרמב"ן (שמות כא, א), את האפשרות להכיר בלגיטימיות של בתי המשפט השופטים שלא לפי משפט התורה,<sup>3</sup> על בסיס קבלתם מרצון על ידי בעלי הדין, הוא מונה שתי שיטות. האחת שוללת את ההיתר, והאחרת מסכימה עמו. בשיטה השוללת נמנים רבים וחשובים כמו הרמ"א והמהר"ל. אך גם לשיטה המסכימה עם חידושו יש עוגן חזק: 'לעומתם ישנה דעה אחת של אחד קדמון, והוא התשב"ץ המתיר את הדבר...' (עמ' 190). לו, לתשב"ץ, נותן הרב נריה במאמרו את זכות החתימה.

במאמרו חושף הרב נריה בפנינו את העובדה כי שאלת הקמת בתי המשפט, שאינם עומדים על בסיס משפט התורה, שנויה במחלוקת. היות שהוא מבקש למצוא דרך להתיר את הדבר, כדי להוציא מדעת הסוברים ש'העומדים על משפט התורה ומצוותיה... מוגבלים ביותר ונתונים כביכול בתוך מיטת סדום של חוקים ומשפטים שקדמו להתפתחות החברתית-המדינית של עכשיו... אדרבה התורה עצמה פתחה לנו מרחבים גדולים בשטחים החברתיים-המדיניים...' (עמ' 181), הרי שהותיר את חתימת מאמרו עם האפשרות המתירה למרות המחלוקת.

נוסף על כך, במסמך של בית הלל נאמר במפורש כי הרב הרצוג חלק על הרב נריה. ממילא לא יצא הדבר מידי מחלוקת. דרך ההיתר אינה מבוססת, אפוא, על עמדת הרב נריה. וכלתה תלונתם מעלינו.

לשיטה הרואה בקבלת הציבור את מקור הסמכות של בית המשפט יש עוגן נוסף, והוא עמדת המאירי.<sup>4</sup> גם על כך פקפק הרב בראלי. המאירי הובא במאמרו בהערת שוליים (30) ובואר כפי שפירש אותו הרב גורן.<sup>5</sup> לרב גורן הייתה מטרה ברורה כפי שניסחה במאמרו: למצוא עיגון בהלכה לאפשרות תקומתם של בתי דין שידונו שלא על פי דין תורה מכוח הסכמת הציבור. הוא אוסף כעמיר גורנה את שיטות רש"י, רשב"א ור"ן וחותרם בדברי המאירי שאותם הוא מציין כקולעים וכקביעת מסמרות: 'אלו קבלום כל בני המדינה דרך כלל אני אומר שאין כאן טענה'.

3. דבריו ברור מללו, והדבר חוזר כחוט השני בכל מאמרו: הדיון (וההיתר) הוא אף על מציאות שבה ישנם תלמידי חכמים הבקיאים ומומחים בדיני ממונות. זה נושא דיונו, וכך הוא מבין את תשובת התשב"ץ: 'וקבלתו מועילה אפילו במקום שיש מומחין'.

4. גם עמדת הרב ש' ישראלי היא שיש בכוח ההסכמה המפורשת או התלויה במנהג כדי להתיר דיון בפני בית משפט ומערכת משפט שלא שופטת על פי דין תורה. אלא שלדעתו אי אפשר לכוף את המתדיין לדון בפני מערכת כזו, שכן בדרך זו תיבטל תורת המשפט התורני. ראו את הערת העורך מספר 3 למאמרו של הרב י' סגל, 'על המשפט החילוני בארץ', בתוך בצומת התורה והמדינה חלק א' (תשנ"א) עמ' 322.

5. גם כאן השתמשנו במאמרי הרב (שפרסומם הראשון אף הוא בחורף תש"ח בעיתון 'הצופה'), כפי שהובאו ב'תחוקה לישראל' (עמ' 146–156), שהוזכר בהערה 2.





הדברים שהביא הרב בראלי מתוך מאמרו של הרב גורן, הקובעים כי בסדרי המשפט של המדינה העתידה לקום תוכר העדפת ב"ד תורני, היא משאלת לב של רבים,<sup>6</sup> אך אינה מהווה תנאי להיתר פנייה לב"ד של המדינה. דיוני הרבנים הרצוג ובעלי מחלוקתו נגעו בשאלה אם יש היתר להקים בתי משפט שלא ישפטו כדין תורה. השאלה הזו – אבד עליה הכלח. כיום בתי המשפט האלה הם עובדה קיימת, והשאלה איננה אם יש ביזיון בהקמתם כמו שתמה הרב הרצוג ('כלום אין חשש גדול בזה משום עלבון התורה?'), אלא אם יש היתר להישפט בפניהם כשהם המשפט הרשמי של המדינה.

עקרונות חשובים לליבונה של סוגיה זו יש, אכן, בדברי ר' שלמה בן צמח דוראן, שהוזכר לעיל. בספר תשובותיו (חלק א' תשובה קנט) הוא מתייחס לסוגייתנו. תשובת התשב"ץ היא מן המופלגות בהענקת סמכות לציבור לנהל את חייו הכלכליים והמשפטיים על פי רצונו, אף בשונה מדין תורה. יש בה העצמה גדולה של כוח הציבור. כל התשובה מלאה בביטויים המעניקים סמכות בלעדית לציבור למעלה מסמכויות אחרות. בחלק הנוגע לבידור שלנו כמעט באופן ישיר נאמרים הדברים הבאים (ההדגשות אינן במקור):

בני העיר ואפי' מקצתן כגון בעלי אומנות אחת רשאים להתנות ביניהם תנאים ולתקן תקנות אף על פי שהן שלא כד"ת וכל מה שיתנו ביניהם הרי הוא דין גמור... וזה א"צ להם לא קנין ולא שטר דאלים כח הרבים בזה מכח היחיד שהרי יכולין הן לכופף אותו מקצת שאינו מסכים עמהם... וכן נמי אם הטילו חרם בדבר דבריהם קיימים ועונש החרם חל על העובר על דבריהם אף על פי שלא הסכים עמהם ואין היחיד יכול להוציא עצמו מכלל הצבור ולא עוד אלא שהחרם חל על הבאים אחריהם כ"ז שלא קבעו זמן באותם תקנות... וכיון שכן אם בני העיר הסכימו למנות להם דיינים לדון בין איש לחבירו כפי מה שיראה להם ואם יסתפק להם הדין שישאלו את פי החכמים אשר יהיו בדור ההוא וע"פ מה שיגידו להם יגמרו הדין רשאים הם בכך...

ואל תתמה ותאמר וכי מאחר שאין דיינין אלו בקיאים וסוף סוף צריכין הן למודיעין אותן הדין כי כן תקנו הרבים אטרופי בי דינא למה לי ילכו לפני החכם הבקי והוא יגמור דינן והיאך יוכל שום אדם לכופף חבירו לומר נלך לפני דייני הקהל אם חבירו אומר נלך לפני החכם היודע הדינין. אל תתמה שהרי הצבור כך קבלו עליהם וקבלתם קבלה היא דרשאים הם בכך וכמ"ש ואף על פי שהן אין רשאים לגמור הדין אלא כפי מה שיוורו להם החכמים אפ"ה אין אדם יכול לכופף את חבירו לילך לפני דיינים אחרים זולתן...

דברי התשב"ץ, לכאורה, ברורים.<sup>7</sup> הממונים על ידי הציבור יפסקו את הדין: 'כפי מה שיראה להם'. המשמעות היא שהם יפסקו גם שלא על פי דין תורה. זה דבר מותר, שהרי

6. כך כותב הרב הרצוג על דברי הרב גורן הללו: 'אכן הלואי שנצליח שיהא כח ב"ד שלנו יפה עד כדי כך שתהא הזכות לכל יהודי נתבע לאמר לב"ד תורני אני יורד' (עמ' 175).

7. יסוד המחלוקת בהבנת דבריו נובע מן המונחים הסותרים. מחד גיסא, לדעתו הממונים יפסקו 'כפי מה שיראה להם'; מאידך גיסא, 'חובת ההתייעצות': 'אין רשאים לגמור הדין אלא כפי מה שיוורו להם החכמים'. ההכרעה שלנו לנטות אחר הלשון הראשונה נובעת מן הנימוקים שמוזכרים בגוף המאמר.



רשאים בני העיר לתקן תקנות ולהתנות תנאים 'אף על פי שהם לא כד"ת וכל מה שיתנו ביניהם הרי הוא דין גמור'.

ומה שהם נזקקים לחכמים ולעצתם, איננו מפני שהם צריכים להורות דין תורה, אלא מפני שהם אינם מומחים בדין. כתוצאה מכך לפעמים לא ידעו מהי ההכרעה הנכונה. במקרה כזה יזדקקו לחכמי דת ודין. בכל אופן, קובע התשב"ץ, למרות החיסרון הכפול והטרחה והסרבול שעלולים להתלוות לבתי הדין שנתקבלו מכוח הציבור – קבלת הקהל היא הקובעת. זו לפחות הייתה הבנתו של הרב נריה בתשב"ץ, אף אם הרב הרצוג ובעקבותיו הרב בראלי ביארו את דבריו באופן שונה.

דבריו של התשב"ץ הנוגעים למעמד בתי המשפט נתונים במחלוקת, אבל בסיס הדין שעליו הוא משתית את דבריו לא נתון למחלוקת: סמכות הציבור הישראלי לקבל על עצמו חוקים וסדרי משפט וחברה השונים מדין תורה – הכרעה זו נפסקה ברמ"א. לאור זאת, הבאת המקורות השוללים את האפשרות לקבלת חוק גויי כתקדים לאי קבלת החוק הישראלי<sup>8</sup> – לא רק שגוררת פגיעה (גם אם לא מכוונת) ברבים וטובים,<sup>9</sup> היא לא בהכרח צודקת. קהילות יהודיות במשך הדורות קיבלו חוקים וסדרים שזכו בדיעבד להכרה הלכתית, ואף הוענקה סמכות למנהיגי הקהילות מלכתחילה.<sup>10</sup> יתרה מזאת, לא רק חוקי חברה וכלכלה הוכרו כמחייבים על פי ההלכה, אלא גם סמכות השופטים, שלא בהכרח נמנו על חכמי הדור, הוכרה על ידי חכמי ההלכה (ההדגשה אינה במקור):<sup>11</sup>

מנהג פשוט בכל תפוצת גלות ישראל, מי שחייב מס לקהל, חובשים אותו בבית הסוהר, ואין מביאין אותו בפני ב"ד, אלא טובי העיר דנין אותו כפי מנהגם...

8. במאמרו של הרב בראלי, עמ' 88, אזור הערה 14.

9. ראו את תחושת העלבון המבצבצת במאמרו של 'י' בזק, בתי משפט בישראל – ערכות של גויים?, תחומין ב' (תשמ"א) עמ' 523–527. תוספת זוית מבט ניתן למצוא בדברי השופט מנחם קליין ב'ת"א 16016/07, אסקימו סחר בע"מ נ' מ. וידיסלבסקי, בבית משפט השלום בתל אביב-יפו. פסק הדין ניתן בל' בניסן תשס"ח (5.4.08).

10. שו"ת הריטב"א קכ: 'תנאי ממוון הוא כשאר תנאי כתובה שמתנין הקהלות כפי רצונם לעקור הדין'. וסמכות מנהיגי הציבור כבית דין הגדול – שו"ת רבי אליהו מזרחי סימן נו: 'ואם כן גדולי העיר גם כן מכיוון שכל אנשי העיר עיניהם במ תלויות בכל דבר דבר שיש בו תקון העיר ודומיהן וכולהו סמכי דעתיהו עלייהו הרי הוא כאלו בדרום בפירוש שכל מה שיעשו שיהיה עשוי ואף על פי שלא אמרו זה בפירוש גמור'. וכן פסק הרמ"א, חו"מ סי' ב: 'וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג אעפ"י שיש חולקין... מכל מקום הולכין אחר מנהג העיר; וכל שכן אם קבלום עליהם לכל דבר, כן נ"ל' (וכדאי לעיין גם בשו"ת דבר אברהם ח"א סימן א ענף ב). כל ההדגשות אינן במקור.

ראו גם את המחלוקת בין שני החכמים 'י' בלידשטיין [מדינת ישראל בפסיקה ההלכתית, דיני ישראל 13–14 עמ' כא מב (תשמ"ו–תשמ"ח)] הגורס (בעמוד כג) כי בפועל התקבלו חוקי מדינת ישראל על ידי חכמי ההלכה, לעומת א' שוחטמן [הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל, שנתון המשפט העברי טז–יז (תש"ן–תשנ"א) עמ' 417–500], המחלק (בעמ' 490, 496) בין מרכיבים שונים של החוק הישראלי, ולדעתו בתחום 'המשפט הפרטי' (שליחות, חוזים וכו'), ההכרה של חכמי ההלכה בלגיטימיות המשפט הישראלי מוגבלת.

נראה לי כי בניתוח המציאותי צודק שוחטמן בהבנת עמדתם של רבים מחכמי ההלכה כיום. אולם עמדה זו יוצרת אנדרלמוסיה של סמכויות שהימלטות מהן מחייבת וירטואוזיות משפטית (ראו דבריו שם בעמ' 497–499) שקשה להכילה. משהו על שאלת הסמכויות יוזכר בסיום מאמר זה.



אמנם הרשב"א שלל אפשרות שהקהילה היהודית תאמץ מערכת שלמה של משפטי גויים,<sup>12</sup> ומדינת ישראל הלוא קבעה רצף משפטי מן החוק המנדטורי. עם זאת, מאז נעשתה פעילות חקיקתית שהלבישה את המסורת המשפטית ההיא בלבוש ישראלי. הדרך עדיין ארוכה, אבל אי אפשר להכחיש שסמכות הציבור ומנהיגיו לקבל חוקים וסדרים, ומתוך כך חוקי מדינת ישראל תקפים ומחייבים גם על פי ההלכה. ואף שיש לדון במקומות שבהם מתגלעת התנגשות חריפה בין דין תורה לדין המדינה, כפי שהעירו בצדק האחרונים, דומה שהאתגר ליישב חשוב לא פחות מן האתגר לפרק ולבדל.

## ב. משפט המלך

בדחייתו את מסקנתו של מאמר בית הלל התעלם הרב בראלי מכמה סברות שהוזכרו במאמר, המעגנות בהלכה את מעמד בית המשפט הישראלי וממילא את ההיתר לפנות אליו. אולי החשובה שבהן היא 'משפט המלך'.

עם תקומתה של מדינת ישראל קיבלה האומה אחריות על כל תחומי החיים הציבוריים, הפרטיים ומה שביניהם. הדבר העמיד בפני עולם ההלכה אתגר שאין דומה לו זה אלפי שנים, ואף אין לו (כמעט) תקדימים בספרות ההלכתית הכתובה. חידוש זה מובלט אצל רבותינו העוסקים בסוגיה, בין השאר, בשימוש הנרחב שנעשה במקורות המקראיים, הרבה יותר ממה שמקובל בדיוני הלכה אחרים. הרוח הנושבת בין השורות, במאמרים רבים בסוגיות תורה ומדינה, היא של כינון הלכה ולא רק יישומה. מדינה זקוקה למושגים הלכתיים ייחודיים כדי שתוכל לפעול ותהיה מוכלת על ידי עולם ההלכה.

אחד ממושגים אלו הוטבע על ידי ר' ניסים מגירונדי בספר דרשותיו.<sup>13</sup> על פי דבריו, למדינה המתנהלת על פי התורה נדרשות שתי מערכות משפט: האחת דנה דין צדק ואמת על פי התורה, והיא עוסקת בעיקר בתחום הדתי של החיים החברתיים, והאחרת – המסורה למלך – דואגת לסדר החברתי התקין וכופה ומענישה לשם השגת מטרה זו.

המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו... וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני... וישראל צריכה זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכה... להעמיד חוקי התורה על תלם, ולהעניש... בית דין העוברים על חוקי התורה... וה' יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וציווה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי... צוה ה' יתברך לצורך "ישובו של עולם" במינוי המלכות... והמלך הוא יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקבוץ המדיני, ונמצא מנוי המלכות שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסדור מדיני, ומנוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל.

12. שו"ת הרשב"א, ח"ו סי' רנח.

13. דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר. ויכוח יש בין חכמים שונים, שהתעורר גם בקרב חברי בית המדרש של בית הלל – האם לפי הר"ן סמכות המלך נוגעת גם לדיני ממונות ולמשפט הפרטי, או רק לדברים הנוגעים באופן ישיר להנהגת המדינה? הר"ן לא טיפל בשאלה זו במפורש. לחכמי התורה הוא נתן את הסמכות לענוש את עברייני הדת, ולמלך – את העבריינים על סדרי החברה. אצל מי מצויה הסמכות בדיני הממונות – לא ביאר.



הצורך הכלל-אנושי לסדר את החברה ביושר ובשלום מצריך כללי משפט יעילים שישיגו את המטרה באופן מעשי. משפט הצדק של התורה (על פי סדרי ההלכה המסורה), בעל דרישות האיכות הגבוהות, לא יוכל פעמים רבות להשיג מטרה זו. לשם כך נחוץ משפט המלך. הרב ראובן מרגליות מצא את התשתית לעמדה זו בפרשיות שונות במקרא. לדעתו אין די בספר 'חושן משפט' כדי להשתית עליו את הסדר החברתי במדינת ישראל. יש צורך בספר משפטים חדש שיבוסס על מסורת ישראל:

התורה הרשתה לנשיא העם העומד לעשות משטרים בארץ להנהיג בתי משפט עממיים הדנים ועונשים מטעם השלטון, אבל ראינו גם המגרעות המסובבות מחסרון ספר משפטים שיהיה להם לקו. ולכן היום כאשר עלינו לערוך אלו המוסדות הנחוצים להחיים המדיניים, על הבית דין הראשי לערוך מלבד משפטי עונשים גם ספר משפטים כללי מחודש, הלכה ברורה בסדר הגיוני, ומובן כי אלו המשפטים לא יהיו חוקי רומי העריצים כי אם דיני ישראל שקלטו לתוכם את רוח הצדק והמוסר של ישראל סבא ותורתו והן הם המשפטים התורנים יהיו בארץ העברים למשפטים מדיניים.<sup>14</sup>

לדעתו אי אפשר בלא משפט חדש וערכאות משפטיות חדשות. את עיקר המאמץ יש להשקיע בספר החוקים החדש שיהיה מבוסס על 'המשפטים התורניים', בדרך של חקיקה והכשרת השופטים.

עמדה דומה מובאת בשמו של הרב ח"ע גרוז'ינסקי.<sup>15</sup> וכן נמסרה לנו עדות משמו של הרב נ' רבינוביץ.<sup>16</sup>

יש הסבורים שתחום שיפוט זה מוכר רק בתחומים ציבוריים שלטוניים מובהקים כמו הסדר הציבורי (מניעת פשיעה, מסים וכו'), אך לא במה שנוגע למשפטים הכלכליים הפרטיים שבין אדם לחברו. האם ניתן להפריד בקלות בין סוגיות כלכליות הנוגעות לחיי הפרט לבין סוגיות ציבוריות-ביטחוניות?<sup>17</sup> האם אין לממשלה עניין לשמור על חוקי הקניין, עסקאות וחוזים כחלק מן הדאגה לסדר הציבורי? האין למדינה צורך בהשלטת חוקיה על כלל אזרחיה ובמניעת קיומן של סמכויות משפטיות נוספות מלבד בתי המשפט שלה?

אלו אינן שאלות רטוריות אלא פתח הנחוץ לליבון מערכת היחסים שבין מדינת ישראל, חוקיה ובתי המשפט שלה ובין עולם התורה. לשם כך נפתח פרק נוסף.

---

14. הרב ר' מרגליות, טל תחיה (תשס"ח), בפרק 'בתי המשפט בארץ ישראל', בין הערות כ-כא.  
15. דבריו מובאים בספר תחוקה לישראל, ח"ב עמ' 75 הערה י'. מתוך דברי הרב הרצוג, שלא מסכים עם דבריו, עולה שהוא מבין כי כוונת הרב גרוז'ינסקי לסמכות בתי המשפט בתחום דיני הממונות ולא רק בהיבטים פליליים. ראו דבריו שם וגם בספרו תורת האהל (תשמ"ט) עמ' מב.  
16. ראש ישיבת מעלה אדומים. דבריו מובאים במסמך בית הלל ליד הערה 59.  
17. ראו, למשל, את סוגיית זכויות הגז בים התיכון.



## ג. תקומת משפט התורה – כיצד

הרב בראלי טוען שמסמך בית הלל לא מדגיש באופן מספק את החשיבות של משפט התורה. מובן שהכול הוא בעיני המתבונן. בחלק התמציתי של מסמך ההלכה מופיע הערך של משפט התורה לפחות בחמש פסקאות שונות הכוללות לפחות שישה טיעונים נפרדים. ייתכן שיש מי שלא די לו בכך. ייטיב לתת לכך ביטוי במאמרים שהוא כותב בעצמו.

דומה כי השאלה החשובה היא: איך פועלים לקימומו וקידומו של משפט התורה בחברה שלנו? ראשית, יש להכיר במציאות. אין כיום 'משפט התורה'. וזאת בשל שלוש סיבות:

1. לבתי הדין לדיני ממונות אין סמכות של כפייה. כוח הכרעתם נסמך למסמך בוררות שהצדדים חותמים עליו. אשרור לפסיקה מגיע מבית המשפט של המדינה, שבאופן עקרוני יכול לפסול את פסיקת בית הדין<sup>18</sup> – וכדי ביזיון וקצף. די לראות את חוזר המנכ"ל של משרד הדתות<sup>19</sup> ובו איסור שימוש ב'סממנים שלטוניים' בפעולתם של בתי דין פרטיים הפועלים ליד מועצות דתיות, התובע לנטרל כל סממן ממלכתי מפעילות בתי דין לממונות (לרב העיר אסור להזדהות ככזה, ביושבו בבית דין לממונות!). הדבר מלמד עד כמה רגישה המדינה להיות משפטה משפט הממלכה הבלעדית, ועד כמה נחות מבחינה ציבורית משפט התורה. וכדי ביזיון וקצף.

2. אין כיום משפט התורה בארץ. יש משפט של בתי דין פרטיים. לא תמיד ברורה המדיניות של בית דין בשאלת ספר החוקים. במידה ויש מדיניות כזו, היא משתנה מבית דין אחד למשנהו.<sup>20</sup>

3. משפט התורה כיום הוא משפט פרטי. אין לו סמכות ולא יומרה להיות מעורב במשפט הציבורי. הרב הרצוג מעיד כי הרבנים לא רצו לקחת אחריות על המשפט הפלילי, אף שהוא לב משפט התורה. הציפייה שמשפט התורה ינהיג את האומה הישראלית ויבטא את הערך של 'בכל דרכיך דעהו'<sup>21</sup> רחוקה היום מאוד ממימוש.

מה צריך לעשות במצב כזה? להציב ציונים! לשמר את משפט התורה כגוף חי ומתפתח באופן ציבורי וחינוכי; להסתכל בעין טובה על עלייתם של בתי הדין לממונות, על

18. ראו את הפרטים הנ"ל באתר ארץ חמדה למשל.

<http://www.erezhemdah.org/content.asp?PageId=37&lang=he>

19. (א' ניסן תשע"ד) סעיף 836.

20. תחומי הספק ביחס למדיניות הפסיקה רבים. עד כמה חוקי המדינה בעלי סמכות בפסיקה? עד כמה לנטות אחר הדין וכמה להלך לפשרה? עד כמה משמשות פסיקות מוקדמות של בית הדין יסוד מחייב לפסיקותיו הבאות? היש מערכת של בקרה על פסיקות בתי הדין? ועוד. במובן זה חריגים בתי הדין של רשת ארץ חמדה – גזית, כפי שהזכרנו במסמך המקורי ואכמ"ל.

21. ראו דברי הרב קוק, אורות עמ' כא: 'הדינים דיני תורת אלוהים חיים מציינים אותנו מכל עם ולשון... בכל דרכיך דעהו שהיא פרשה קטנה שכוללת כל גופי תורה... נחלת הכלל היא באמת... על כן המשפטים הם קדש קדשים בישראל, ועל כן הסמיכה... כל כך נחוצה לנו... ור' יהודה בן בבא מסר את נפשו עליה...!'



המחקר ההלכתי המתעמק ומתפרסם ועל מכוני משפט התורה המוקמים.<sup>22</sup> בכל פרשת הפנייה לבתי המשפט, לענ"ד, החשש העיקרי אינו האיסור המוטל על היחיד. לכך ניתן למצוא עוגני היתר. החשש העיקרי הוא ניוונו של משפט התורה. לחשש זה ניתן להקשיב בדבריהם החריפים של רבותינו בני הזמן הזה. במחאתם מהדד קול הקדומים של הרשב"א הזועק על עלבונה של תורה ועל חשש ביטולה.<sup>23</sup> במסמך המקורי של בית הלל צוינו כיווני פעילות חיוניים לשימור ערך משפט התורה. למשל: דרישה לקידום תהליכי חקיקה שיעמיקו את הזיקה בין חוקי המדינה לחוקי משפטי התורה; קריאה לפעילות חינוכית וציבורית בקרב הציבור הרחב ולחיזוק ערכו של משפט התורה דרך הצבעה על יתרונות הדיון בפני בתי הדין לממונות. עמדת בית הלל היא כי הדרך לקדם את החזון **איננה** בציון האיסורים ובהעצמתם על ידי ביטויים חריפים.<sup>24</sup> הציבור בכללו מושפע מסגנון זה באופן מוגבל מאוד. הציבור מצביע ברגליו ופונה לבתי המשפט של המדינה. לעתים הוא אף מנסח לעצמו שיטה וצידוק לדרך זו, שיש בה ייאוש גמור ממשפט התורה.<sup>25</sup> בית המדרש של בית הלל סבור כי יש לתת סיכוי לשיח אחר. בשיח זה מוטמעות החשיבות ונתינת תודה לקיומה של מערכת המשפט הישראלית; מערכת שקיבלה ונוטלת אחריות על כל מרחב חיי החברה, גם אם דרכה המשפטית איננה מושא החפץ.<sup>26</sup> בעת ובעונה אחת יש לקומם מאמץ והשתדלות לקדם בצעדים קטנים, שחלקם תואר לעיל, את משפט התורה. העמדת השיח הרך יותר המכיר ולוקח בחשבון את המצב החברתי, התרבותי והמשפטי נותן (לפחות אצלנו) תקווה חדשה, שאכן יושבו שופטינו כבראשונה ויועצונו כבתחילה.<sup>27</sup>



22. נוסף על הרב מרגליות (לעיל באזור הערה 14) התובע לכתוב ספר משפטים חדש המבוסס על חושן משפט, גם הרב הרצוג חוזר על תביעה זו פעמים רבות. הוא חותר להנגיש את דיני התורה גם לאנשי המשפט שלא צמחו באוהלה של תורה. הוא מצפה לתקנות חדשות שתתאמנה את משפט התורה לחידושי המציאות ועוד. ראו למשל תחוקה לישראל ח"א (המוזכר בהערה 2) עמ' 213.
23. ראו דבריו בתשובה שהוזכרה לעיל בהערה 12: 'ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחיברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי, ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים, חלילה לא תהיה כזאת בישראל, חס וחלילה שמא תחגור התורה עליה שק'.
24. האם לא היה ראוי לבחון, לפחות, את עמדת הרב ש' ישראלי הסבור שאין בפנייה לבתי המשפט משום חירוף וגידוף? ראו דבריו בהערת העורך 2 למאמר המוזכר לעיל בהערה 4, שהוא מדייק כי חירוף וגידוף קיים רק בערכאות עכו"ם ומשכיל לבאר זאת גם בדברי הרמב"ם.
25. ראו את מאמרו של נ' שנרב, 'כי אין משפט' – על הבעייתיות בהצגת 'דין תורה' כאפשרות מעשית, אקדמות כו (תשע"א) עמ' 75–89.
26. ובמובן זה יש להשתדל שלא לקבע את התהום בין משפט התורה למשפט המדינה, אלא לגשור את כל הגשרים האפשריים, והדבר יועיל לא רק ללגיטימיות של משפט המדינה אלא גם לפריחה המדורגת של משפט התורה.
27. פרסום מסמך ההלכה של בית הלל ציער את אחד מתלמידי החכמים הגדולים והמיוחדים שעמנו. לבי נוקף אותי על צער זה עד היום. תקוותי היא שעם ליבון המחלוקת והמאמץ להסביר, יתברר שהפערים אינם כה גדולים, ואולי גם תתקיים ההבטחה של 'את והב בסופה'.



הרב אריאל בראלי

## תגובה לתגובה

### א. בירור עמדתו של הרב נריה

אפתח בבירור עמדתו של סבי, הרב נריה זצ"ל. הרב קולא טוען בתוקף שאפשר לבסס את ההיתר לפנות לבית משפט על סמך מאמרו של הרב נריה. ישנו הבדל גדול בין מאמר דעה לבין פסק הלכה. בעוד המטרה של כתיבת מאמר תורני היא לפרוס בפני הקורא יריעה שלמה המכילה קשת רחבה של דעות, מאמר הלכתי בא לבסס פסיקה ולקבוע את המשקל ההלכתי של כל דעה, ומתוך כך להגיע להכרעה. היות שמאמרו של הרב נריה הופיע בעיתון 'הצופה', מסתבר שאינו מאמר הלכתי אלא הגותי, ובהקשר זה בלבד יש לבחון אותו. זאת ועוד, להבנת התכלית לפרסום מאמרים אלו של הרב נריה היא תגובה לפרופסור ליבוביץ אשר חלק על המושג הלכות ציבור וטען שהתורה מכוונת רק לפרט ואינה מסוגלת להוביל מדינה. כנגד זה – ולא מתוך מגמה להכשיר בתי משפט, כפי שכתב הרב עמית קולא – כתב הרב נריה שיש אפשרות מעשית לנהל מדינה על פי תורה, ואף הוציא לשם כך קונטרס מיוחד, 'קונטרס הויכוח' ירושלים, תשי"ב.

ההשערה שלי היא שהרב נריה סבר שיש איסור לפנות לבית משפט. זאת על סמך המשקל ההלכתי שהוא היה נותן לרמ"א על פני התשב"ץ, שכן ספר ה'שלחן ערוך' התקבל בכל תפוצות ישראל, ועליו מתבססת מסורת הפסיקה. במאמר הוא מביא בתחילה את דעת הרמ"א לאסור, ורק אחר כך הביא דעה חולקת. וזו לשונו: מה דינה של קבלה זו [של ציבור הנותן סמכות לבתי המשפט – א"ב] במקום שיש תלמידי חכמים? הרמ"א פסק לאיסור על יסוד תשובת הרשב"א<sup>1</sup>... לעומתם ישנה דעה אחת של אחד קדמון והוא התשב"ץ.

נדמה כי אנו נחלקים בשאלה מה הוא המשקל ההלכתי שנתן הרב נריה לעמדתו של התשב"ץ. אולי מחלוקת זו חושפת בירור עקרוני יותר.

### ב. כללי פסיקה

ישנו קשר ישיר בין העצמת דעתו של התשב"ץ על פני הרמ"א לביקורת הכללית על פסק רבני בית הלל. כידוע, פסיקת הלכה היא מקצוע בתורה, וכמעט שאין פרט אשר אין בו חילוקי דעות – אלה אוסרים ואלה מתירים, אלה מטהרים ואלה מטמאים, אלה מחייבים ואלה פוטרים. ובכל זאת, בהלכה היהודית המסורה מדור לדור, שאנו שייכים אליה וממילא מחויבים אליה, נוצרו כללי פסיקה מקובלים. הפוסקים המובהקים

1. ובהמשך דבריו כתב שאף הנצי"ב, התומים, והמהר"ל סוברים כך.

הממשיכים את שלשלת התורה שבעל פה הם אבני היסוד של הפסיקה. כיצד מזהים אותם? בודקים אצל רבני ישראל למי הם פונים בשאלות כבודות משקל (פיקוח נפש, עגונות וכדומה). רק לפוסקים אלו שמורה הסמכות להכריע בין הדעות ואף להסתמך על דעת יחיד, כפי שנאמר במשנה 'ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרבין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרבין, שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו?<sup>2</sup> ואולם מי שחסרה לו הסמכות, אינו רשאי לפסוק על פי דברי היחיד, ועליו לבסס את פסיקתו על מקורות הלכתיים איתנים. קל וחומר כאשר מדובר בפסיקה ציבורית, ורבני בית הלל בכוונת מכוון הוציאו מנשר הלכתי והפיצו אותו בכלל בתי הכנסת במדינה. יסודות הפסק חייבים להישען על גורמים בעלי משקל הלכתי מכריע. לכן יש לבחון את פסק רבני בית הלל במשקפיים הלכתיים ולשאול: על מי הוא מבוסס? האם תשובת התשב"ץ יכולה לבסס לפרנס פסק מהפכני כנגד גדולי הפוסקים לדורותיהם, אשר סברו שישנו איסור לפנות לבית המשפט,<sup>3</sup> והם ראו תשובה זו? עוד יותר מכך, הרב עמית עצמו מודה שישנה מבוכה בדברי התשב"ץ, שהרי כתב שבמקום ספק עליהם להפנות את השאלה לתלמידי חכמים. והרי אם בידם לקבוע חוקים חדשים, מה יועילו הרבנים לכך? יותר נראה שלתשב"ץ לא הייתה כוונה להחליף לגמרי את משפטי התורה, אלא לנסות לפסוק לפי הידיעה הדלה שהייתה לדיינים, ובנושאים שאינם יודעים רשאים לתקן תקנות. קהילה מקבלת עליה את עול התורה ומתקנת תקנות בנקודות מסוימות כדי להתנהל בעולם המשתנה. זהו דבר שעשו חכמים בכל הדורות בתקנותיהם, וסמכות זו מסורה אף לבני העיר.<sup>4</sup> אך לא כך הדבר בספר החוקים של מדינת ישראל. כאשר קמים אנשים, בונים מערכת משפטית המתעלמת באופן עקרוני ממשפט התורה ומתחילים את החקיקה מתחילה, כאן בוודאי התורה חוגרת שק! וכאן ערכאות של ישראל הן חמורות הרבה יותר מאלה של גויים!

באשר להתבססות על משפט המלך, על פניו הוא מכוון רק לענישה פלילית ולא למשפט הממוני שבין אדם לחברו, וכפי שכתב בעל ה'אחיעזר' (מכתב משנת תרצ"ה, 1938) לרב הרצוג:

בנוגע לגזילות וחבלות ושאר יסודות עונשין – כפי הנראה מתשובת הר"ן היה משפט מלוכה מיוחד לבד מבית דין הדנים על פי דין תורה, כי באמת קשה הדבר לתקנת המדינה שהגנב יפטור עצמו בכפל ומודה בקנס יהיה פטור לגמרי, ועל כורחך שבכגון זה צריכים לתקן תקנות המדינה כעין בי"ד מכין ועונשין. ואף אם תמצא דעה שניתן להרחיבו לדיני ממונות, הרי זה רק כהשלמה לדיני התורה ולא במקומם.

2. תוספות יום טוב, עדיות פ"א מ"ה.

3. כפי שהארכתי בהערה הראשונה במאמר איסור פנייה לבית משפט אזרחי, אמונת עתיך 110.

4. בבא בתרא ח ע"ב.





## ג. השבת משפט התורה למקומו

הרב עמית קולא שותף לרצון להעצים את משפט התורה: איך פועלים לקימומו והתקדמותו של משפט התורה בחברה שלנו, מה צריך לעשות? להציב ציונים! לשמר את משפט התורה כגוף חי ומתפתח באופן ציבורי וחינוכי; להסתכל בעין טובה על עלייתם של בתי הדין לממונות, על המחקר ההלכתי המתעמק ומתפרסם, על מכוני משפט התורה המוקמים. לאור זאת עולה מאליה השאלה: מה גרם לרבני בית הלל להידחק<sup>5</sup> ולהתיר פנייה לבית משפט? כיצד עולה בקנה אחד הצורך 'לשמר את משפט התורה כגוף חי' עם ההיתר הנ"ל? ובעניין הצעתו של הרב עמית קולא לקדם את משפט התורה באמצעות החקיקה בכנסת ובקיום שיח פתוח עם משפטנים – דרך זו כבר נוסתה בעבר ולא צלחה!<sup>6</sup> אמנם החוקים הבודדים שיש להם זיקה למשפט העברי מסייעים לשמירת הצביון היהודי של המדינה, אך אין בהם מזור להתעלמות הכוללת ממשפט התורה. להבנת, לאור הניסיון המצטבר במכון משפט לעם וכן במכונים נוספים, גולת הכותרת היא בית דין לממונות. כאשר הוא יהיה מקצועי, אמין ויעיל, מאליהן תרבינה הפניות, ודיני התורה יחזרו למקומם. בה בעת יש להנגיש את דיני חושן משפט לכלל הציבור באמצעות ספרי הלכה המתאימים למציאות המודרנית וכן בעריכת סדנאות לבני נוער וקהילות, כתיבת חוזים על פי ההלכה וכדומה. כאשר רבני ישראל ישרבו זרועות ויעודדו את ציבור שומעי לקחם להגיע לבתי הדין, אזי התפילה שנישאת שלוש פעמים ביום בפינו – 'השיבה שופטנו כבראשונה' – בעזרת ה' תתקיים.



5. הקביעה של הרב קולא כי 'יש להכיר במציאות, שאין כיום משפט התורה' מקוממת ובוודאי לא מבוססת. באשר לטענה שאין לבית הדין יכולת כפייה אלא מכוח בית המשפט, אין הדבר מדויק, כי חוק הבוררות קובע את העילות המדויקות לביטול פסק בורר. לכן לבית המשפט אין סמכות לביטול הפסק אלא מסיבות חיצוניות של נוהל לא תקין כגון משוא פנים וחריגה מסמכות, אך לא על רקע של הדין המהותי – פסיקת דין על פי תורה. וכן מה שהעיר באשר למשפט הפלילי אינו נוגע לבית דין לממונות. לסיכום, משפט התורה חי, ורק מחכה לאתגרים נוספים.
6. 'רישומו של חוק יסודות המשפט אינו ניכר', אהרן קירשנבאום, 'חוק יסודות המשפט – מציאות וציפיות', עיוני משפט יא (תשמ"ו), 117, 124 סיני דויטש, 'המשפט העברי בפסיקת בתי המשפט', מחקרי משפט ו (תשמ"ח), עמ' 7-37.

## תשלומי נזק לדבר שאינו בר-תיקון

### שאלה

כלב שרט את דלת השכנים וגרם לה נזק. בעלת הבית אינה מוכנה להסתפק בתיקון הדלת, כי זוהי דלת יוקרתית, ולאחר התיקון יישארו סימנים של הנזק. בהנחה שדבריה נכונים, האם על המזיק לקנות דלת חדשה?<sup>1</sup>

### א. נזקי קרן או רגל

ראשית יש לברר את הגדרת הנזק שעשה הכלב. במקרה וכלב נשך, הדבר נחשב לפעולה משונה ולתולדה של 'קרן' המחייבת בתשלום של חצי נזק.<sup>2</sup> במקרה הנידון, שבו הכלב שרט את הדלת, יש להסתפק אם זו פעולה שאינה צפויה, בדומה לנשיכה, ואז החיוב מדין 'קרן', או שדרכו של כלב הרוצה להיכנס למבנה סגור לשרוט את הדלת, וזו תולדה של 'רגל'.<sup>3</sup>

והנה בגמרא<sup>4</sup> מובא שדרכו של כלב לחתור תחת הדלת, אולם עדיין אין זו ראייה לגבי שריטת דלת. באחרונים<sup>5</sup> מובא שהתכונה הקובעת לגבי קרן היא פעולה משונה, כפי שכתב הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"א ה"ג): 'אם שינתה ועשתה מעשים שאין דרכה תמיד לעשותם, והזיקה בה'. ישנן שתי הגדרות לפעולה משונה: ההגדרה הראשונה לפי מדד השכיחות, ואז כל מעשה שאינו מצוי נחשב ל'קרן'. ההגדרה השנייה נגזרת מטבעיות המעשה לבהמה. לפי דרך זו יכולה להיות פעולה שאינה שכיחה אך עדיין אינה משונה, שכן זו תגובה טבעית של הבהמה למקרה העומד בפניה, שכן רק מעשה משונה שאינו בטבע בעל החיים מוגדר 'קרן'.<sup>6</sup> לאור זאת יש לבדוק אצל בעלי הכלבים אם במצב הנתון שבו הדלת סגורה, שריטת הדלת היא פעולה נורמטיבית.

1. הערת עורך: י"פ. ראה עוד באמונת עתיך 110, עמ' 22 תשובה 8.
2. שו"ע, חו"מ סי' שצה סעי' א.
3. נפקא מינא לגבי תשלום הנזק. אם מדובר על דבר משונה, יהיה חיוב על חצי נזק כדן קרן תמה, ונוסף על כך בית הדין לא יכול לדון בכך כי היום לא דנים דיני קנסות (שו"ע, חו"מ סי' א סעי' ג). לעומת זאת דנים היום נזקי רגל כי אינם קנס, והתשלום הוא נזק שלם.
4. בבא קמא כג ע"א.
5. חידושי ר' ראובן, בבא קמא סי' ב; ציונים והערות, בבא קמא יט, בשם אחרונים נוספים. וזאת, אף שבגמרא נזכרה התכונה של 'כוונתו להזיק' (בבא קמא ב ע"ב).
6. יש להביא ראייה מן הגמרא ב"ק יט ע"ב, שם נאמר: 'אמר רב פפא, השתא דאמרת: כל מידי דלאו אורחיה ואכלה ליה ע"י הדחק שמיה אכילה, האי שונרא דאכל תמרי, וחמרא דאכיל בניתא - משלם

## ב. כיצד לשום את הנזק

הש"ך (חו"מ סי' שפז ס"ק א) סובר שכאשר יש אפשרות לתיקון הנזק, הרי חובת המזיק להחזיר את החפץ לקדמותו, והסכימו אתו רבים.<sup>7</sup> לכן אם היה אפשר לתקן את הדלת ולהחזירה למצבה הראשון, הדין היה פשוט. אולם במקרה המדובר, אין דרך לתיקון מושלם (דבר שהוסכם על דעת בעל הכלב), וישנן שתי שיטות מרכזיות לחישוב הנזק. שיטה אחת של שומה היא על פי פסיקת ה'שלחן ערוך' (סי' שפז סעי' א): הרי שהרג בהמת חברו או שבר כליו, שמין כמה הייתה הבהמה שוה וכמה הנבילה שוה, וכמה היה הכלי שוה והוא שלם וכמה שוה עתה, ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור.<sup>8</sup>

לדרך זו, התשלום הוא רק על הפחת שהשריטה גרמה לדלת. יש לבדוק מה הוא ערכה של דלת משומשת לפני הפגיעה, ומסכום זה יש להפחית את שוויה של הדלת לאחר השריטה, ואת הפער ישלם המזיק. מובן שאין חיוב לשלם על דלת חדשה. השומה מתייחסת לדלת כדבר העומד בפני עצמו ולא כחלק משוויו הכולל של הבית, וזאת בהתבסס על דברי החזון איש' לגבי השומה שהוזכרה בדברי ה'שלחן ערוך' (לעיל) על כלי שלם ובהמה שלמה, וזו לשונו:

התם השווי הוא מחמת שלמותו, ובשלמות צורתו הוי כלי והוי בהמה, וכל חלק וחלק אינו כלי ואינו בהמה, והיזק נעשה בהיפרד חלק ממנו, והלכך השומא על כל הכלי, אבל אכלה תבואה מן השק אין שמין כל השק, שאין שק קונה שם לעצמו אלא כל גרעין וגרעין בפני עצמו, ואם אכלה מן השק משלמת מה שאכלה. וכן כתב בספר 'משפטיך ליעקב' (ח"א סי' ז) וזו לשונו:

שומת הנזק נמדדת כל דבר ודבר לפי ענינו, יש דברים שכל חשיבותם, יופים ושימושם הוא בחפץ שלם, וכשחלק מהם ניזוק פירושו של דבר שכולו ניזוק,

---

נזק שלם'. הרי לנו שאכילה על ידי הדחק מחייבת נזק שלם, משום שאכילה על ידי הדחק אינה בגדר מעשה משונה, אף שהיא מעשה שאינו שכיח.

7. הסכים לכך נתיבות המשפט, סי' שמ ס"ק ג, וחייב בהוצאות כיבוס את מי שטינף בגד חברו, וזו לשונו: 'כל מזיק חייב להחזיר הנזק שיהיה כמות שהוא בראשונה'. וכן כתב בקונטרסי שיעורים, ב"ק שיעור ו: 'כל דיני נזיקין הוא בעד עצם החפץ שהפסיד הניזק, וחובו של המזיק הוא להשלים ולהחזיר אותו חפץ שהזיקו ממש, וכמו חובו של גנב וגזלן שחויב בעצם הוא, והשיב את הגזילה אשר גזל (ויקרא ה, כג), הכי נמי הוא חובו של מזיק... להחזיר ולהשלים ממש אותו חפץ שהזיקו'. וכן כתב הרב בלס, תחומין, יג, החזרת המצב לקדמותו כעיקרון-על בתשלומי נזיקין. וזה שלא כפי שכתב הרב שיינפלד בספר נזיקין, סדרת חוק לישראל (סעיף 76) וזו לשונו: 'בדרך כלל, אין מעריכים את הנזק לפי הוצאות תיקון החפץ, אלא לפי ערכו להימכר בשוק באותו מקום ובאותו זמן לפני המעשה ולאחריו, וההפרש הוא שיעור הפיצויים. נמצא שההלכה אינה מתימרת להשיב את המצב לקדמותו על ידי תשלום כספי'. להרחבה נוספת, ר' הרב אליעזר שטרן, כתב עת 'הבאר' כרך כה עמ' 181.

8. מפורסמים דברי החזון איש (ב"ק סי' ו ס"ק ג) ששומה זו נכונה רק ביחס לדברים העומדים למכירה, אך במקרה ואין ביטוי לפחת שנגרם אז שומת המכירה לא משקפת נכונה את מידת הנזק, וזו לשונו: 'יש לעיין, היכי שקלקל כותלי ביתו, ואי שיימין כל הבית לא נפחת כספו, היכי שיימין? ונראה, דכיוון דאין בית עומד למכירה, אלא לתקן בדקיה, משלם מה שחברו מפסיד בהוצאות התיקון'.

דמכיון שחסר בשלימות חסר בכל, ומנגד, יש חפצים שמורכבים מיחידות רבות אבל אין לצירופם שום חשיבות עצמית, וכל חשיבותם היא חשיבותה של כל יחידה בפני עצמה.<sup>9</sup>

השיטה השנייה דורשת מהמזיק להחזיר את המצב לקדמותו בכל מחיר, גם כאשר האפשרות היחידה היא קניית דלת חדשה (ובתנאי שאין אפשרות לקניית דלת כזו משומשת). וכך הכריע ב'פתחי חושן' (נזיקין פ"י הערה יח):  
אם גם ע"י התיקון לא יחזור החפץ להיות כמה שהיה כגון שהזיק כלי חדש שסוף סוף לא ישאר אלא כלי מתוקן ולא כלי חדש בכה"ג צריך לשלם דמי כלי חדש ולא השלמת התיקון.

והסכים עמו הרב ש"ז אוירבך (מנחת שלמה, מהדורה תנינא סי' קלה):  
בדבר שהוא ממש ממון נראה שצריכים לשלם לו כפי שהוא צריך להוציא כדי לקנות חפץ כזה שהפסידוהו ולא נמדד כלל בכמה יוכל למכור זה לאחרים. התורה אמרה מכה נפש בהמה ישלמנה היינו להשלים שיהיה לו בהמה אחרת.  
לדעת הרב מרדכי פרבשטין (קובץ תורני דברי משפט ה, עמ' שנג), גם לדרך זו יש לנכות את פחת השימוש מדמי הדלת החדשה. האופן המיטבי לכך הוא להעריך כמה הניזק עצמו היה מוכן לשלם על הדלת המשומשת לפני השריטה על מנת לקבלה בחזרה.

## סיכום

לאור זאת שהתיקון אינו מחזיר את המצב לקדמותו ויש ספק הלכתי על אופן חישוב הנזק, יש לקבל את הצד המקל בשומת נזיקין, ולחייב את בעל הכלב לשלם את הפער בין הערכת מחיר דלת זו שהיא משומשת ותקינה לבין מחיר הדלת כיום, לאחר שניזוקה ובמצבה הנוכחי.



9. וכ"כ בשו"ת אור לציון, חו"מ, סי' ד, אות ב.



## שכירות דירה – מהות, יצירה, תשלומים

### הקדמה

במאמר שלפנינו נעסוק בסוגיות יסוד בדיני שכירות דירה. נעסוק בהגדרת השכירות, בדרכים שהיא נוצרת ובדמי השכירות. בעז"ה בגיליונות הבאים נעסוק בסוגיות נוספות, כגון תקינות הדירה המושכרת וחובת התיקונים במקרה של תקלות, וכן בדרכי סיום השכירות ובאפשרות להעביר את השכירות לשוכר חלופי. בעתיד צפויים כל המאמרים להתפרסם בספר הכולל עניינים אקטואליים בחושן משפט, מנוסחים בשפה תמציתית ושווה לכל נפש, תוך נגיעה במנהג ובחוק במדינת ישראל כיום.

### א. מהי שכירות

#### 1. קניין והתחייבות

השאלה מה מהותה של השכירות<sup>1</sup> עולה מסתירה שבין שתי סוגיות בגמרא.

הסוגיה הראשונה דנה בדיני אונאה בשכירות (בבא מציעא נו ע"ב):

בעי רבי זירא: שכירות יש לו אונאה או אין לו אונאה? ממכר אמר רחמנא - אבל לא שכירות, או דלמא לא שנא? - אמר ליה אביי: מי כתיב ממכר לעולם? ממכר סתמא כתיב, והאי נמי ביומיה מכירה היא.

דהיינו דיני אונאה שנאמרו לעניין ממכר חלים גם על שכירות, כיוון ששכירות היא 'מכירה ליומה', קרי מכירה מוגבלת בזמן. בעקבות סוגיה זו פסק הרמב"ם (הל' מכירה פי"ג הי"ז): 'שהשכירות מכירה בת יומה היא'. דהיינו שכירות היא סוג של קניין לזמן. בדומה לקניין רגיל, שבו הבעלות על חפץ או על נכס עוברת במלואה מהמוכר לקונה, גם בשכירות הבעלות עוברת אל השוכר למשך הזמן שהוסכם עליו. להלן נכנה את הגישה הזו 'גישת הקניין'. לעומת זאת, התוספות<sup>2</sup> כתבו שדברי הגמרא נאמרו על הלכות אונאה, אולם לעניין הלכות אחרות שכירות אינה כקניין. הם מבססים את דעתם על סוגיה אחרת,<sup>3</sup> שבה קובעת הגמרא ש'שכירות לא קניא' – שכירות אינה קניינו של

1. להרחבה ומקורות עיינו קובץ הערות ימות ס' נג; חוק לישראל – שכירות ושאיילה, מיכאל ויגודה, עמ' 7-24.

2. בבא מציעא נו ע"ב ד"ה והאי.

3. עבודה זרה טו ע"ב.

השוכר.<sup>4</sup> לפי שיטת התוספות, שכירות היא סוג של התחייבות: המשכיר מתחייב לספק לשוכר את החפץ או הנכס לתקופת הזמן שהוסכם עליה, והשוכר משלם על השימוש. להלן נכנה את הגישה הזו 'גישת ההתחייבות'. למחלוקת בין שתי הגישות תהיינה השלכות כמעט על כל שאלה שנדון בה במהלך הפרקים הבאים. אמנם באמצעות התניה מפורשת אפשר להגיע לאותן תוצאות גם ב'גישת הקניין' וגם ב'גישת ההתחייבות', אך בררות המחדל בשני המסלולים תהיינה שונות זו מזו.

## 2. קניין והתחייבות - נפקויות

נציג כמה השלכות להבדל שבין שתי הגישות. על הבדלים אלו נרחיב במאמרים הבאים. (א) האם השוכר צריך להמשיך לשלם דמי שכירות גם לאחר שהבית נשרף? האם המשכיר אחראי לתקן תקלות שאירעו בבית במהלך תקופת השכירות? לפי הגישה הקניינית, המשכיר מילא את התחייבותו כבר משעה שמסר את הבית לחזקת השוכר, ועל השוכר לשלם את מלוא דמי השכירות למרות אבדן הבית. וכשם שהמוכר אינו אחראי על שלמות ותקינות הדירה הנמכרת לאחר שנמסרה לידי הקונה, כך גם בשכירות אין על המשכיר חובה לתקן תקלות (אלא אם קיבל עליו התחייבות כזו במפורש).

לעומת זאת, לפי גישת ההתחייבות מתחייב המשכיר לספק דירה תקינה וראויה לשימוש. לכן השוכר יהיה פטור מתשלום דמי השכירות על התקופה שלאחר השפחה, ותהיה זו חובתו של המשכיר לתקן תקלות שאירעו במהלך תקופת השכירות.

(ב) שאלה דומה תהיה במקרה שהשוכר נפטר במהלך תקופת השכירות. לפי הגישה הקניינית, אירועים שמתרחשים במהלך תקופת השכירות אינם משפיעים על החובה לשלם את מלוא דמי השכירות, ויורשי השוכר יהיו מחויבים לשלם את דמי השכירות בעבור כל התקופה (כשם שעליהם לפרוע את שאר חובות המוריש מכספי הירושה). מאידך גיסא, המשכיר לא יוכל לטעון שברצונו להשכיר את הדירה לדיירים אחרים, שכן השכירות – בהיותה קניינו של השוכר – עוברת ליורשיו.

לעומת זאת, לפי גישת ההתחייבות יש מקום לומר שהחובה מתבטל עם מות השוכר, ושני הצדדים משוחררים ממנו. זאת כיוון שהתחייבות היא אישית ואינה ניתנת להעברה או לירושה.

(ג) האם השוכר יכול להעביר את הדירה לידי שוכר משנה? לפי הגישה הקניינית הדירה המושכרת היא רכושו של השוכר לכל משך תקופת השכירות, ואדם יכול לתת או למכור את רכושו לאחרים לפי רצונו. מובן שעליו לוודא שהשוכר השני לא יקלקל את הדירה,

4. הגמרא מציינת שמכיוון ששכירות אינה קניינו של השוכר, לכוהן אסור להאכיל בהמה שהוא שוכר בפירות של תרומה; וכן אסור להשכיר בהמה לגוי, שמא יעבוד בה בשבת. אילו הנכס המושכר היה של השוכר, היה מותר לכוהן להאכיל את הבהמה בתרומה, ומותר היה להשכיר את הבהמה לגוי אפילו שיעבוד בה בשבת. הרמב"ם, הל' מכירה פכ"ג ה"א; שם ה"ח, נזהר מהקושיה שבסוגיה זו, והוא מגדיר ששכירות דומה ל'קנין גוף לפירותיו'. ככל הנראה, אין די בבעלות חלקית ורפויה כזו כדי שכוהן יוכל להאכיל את הבהמה השכורה לו בתרומה, והבהמה נחשבת של המשכיר עד כדי כך שאסור להעביד אותה בשבת.



אך עצם ההעברה מותרת. לעומת זאת, לפי גישת ההתחייבות הדירה הייתה ונשארה קניינו של המשכיר. זה התחייב כלפי השוכר באופן אישי, ולכן השוכר אינו יכול לעשות בדירה כבשלו בלי שיקבל את רשות בעל הבית תחילה.

ד) השוכר והמשכיר הסכימו לסיים את השכירות. האם בכוח הסכמה בעל פה גרידא לבטל את הסכם השכירות? לפי הגישה הקניינית לא יהיה די בהסכמה גרידא כדי לבטל את השכירות, משום שבכל העברת בעלות אין די בהסכמה, אלא יש צורך במעשה קניין. קניין כזה יכול להיות חוזה קצר בכתב או העברה פיזית של הדירה לידי המשכיר. ללא מעשה קניין כזה יוכלו הצדדים לחזור בהם מהסכמתם ולכפות על הצד השני להמשיך את החוזה המקורי. לעומת זאת, לפי גישת ההתחייבות מהווה הסכמה בעל פה מחילה על ההתחייבויות ההדדיות. לכן ניתן לבטל את השכירות בסיכום בעל פה, כשם שניתן למחול על כל התחייבות באמירה בעל פה. חשוב להדגיש שלמרות ההשפעה שיש למחלוקת בשאלת מהותה של השכירות על הלכות רבות, ישנם גורמים נוספים שמשפיעים על ההלכה למעשה, בכלל זה ההסכמות המפורשות בין הצדדים, המנהג המקובל ועוד. על כן, בסופו של דבר, ההגדרה המהותית של השכירות היא רק אחד מהשיקולים שישפיעו על פסיקת ההלכה.

## ב. יצירת השכירות

### 1. אופן יצירת השכירות

לפי ההלכה, כדי שלהסכמה בין השוכר והמשכיר יהיה תוקף מחייב, על הצדדים לעשות 'מעשה קניין'.<sup>5</sup> אם הייתה הסכמה על השכירות בעל פה ולא נעשה מעשה קניין, יש להסכמה תוקף לפי החוק אך לא לפי ההלכה.<sup>6</sup> מעשה הקניין הנדרש יכול להיות תשלום מראש ובמזומן של חלק מדמי השכירות, שימוש בדירה בפועל על ידי השוכר או הסכם כתוב.<sup>8</sup> לעתים מבקש אחד הצדדים מהצד האחר לחתום על 'זיכרון דברים', כדי להעיד

5. טור חו"מ סי' קפט סעי' א-ב.

6. לפי חוק החוזים אין צורך במעשה קניין כדי שהחווה ייכנס לתוקף, ודי בהצעה וקיבול, כלומר בהסכמת שני הצדדים על השכירות בתנאים שסוכמו ביניהם. הסכמה זו יכולה להיעשות גם בעל פה. נראה שלפי ההלכה אין תוקף מחייב להסכמה עד שנעשה עליה מעשה קניין, אפילו לא מדין סיטומתא, משתי סיבות: (א) נראה שהמנהג היום בשכירות הוא שלא מסתמכים על הסכמות בעל פה, וכמעט תמיד משתמשים בחוזה כתוב. (ב) גם אם המנהג היה להסתמך על הסכם בעל פה, נחלקו הפוסקים אם יש למנהג כזה תוקף הלכתי: לדעת הרא"ש, בתשובותיו כלל יב סעי' ג, קניין סיטומתא יכול להיות רק במעשה ולא בדיבור, ואילו מדברי תשב"ץ קטן, סי' שצח, משמע שקניין סיטומתא מועיל גם בדיבור. עיינו גם שו"ת מהרש"ג ח"ג סי' קיג-קי"ד.

7. לעניין תשלום בשיקים, עיינו עט יוסף, משפט השכירות עמ' לט; הצ'ק בהלכה ח"ב עמ' תקז-תקי; משפטיך ליעקב, ח"א סי' כא.

8. שו"ע, חו"מ סי' קצה סעי' ט. על פי השו"ע חו"מ סי' קצא סעי' א; שם סעי' ג, שטר השכרה אמור לכלול תיאור של עצם ההשכרה: 'פלוגי משכיר את הדירה לאלמוני'. לעומת זאת, החוזים שבהם נוהגים להשתמש היום, שבהם מתוארת הסכמת הצדדים או ההתחייבות להשכיר, אינם נחשבים

על רצינותו באשר לעסקה המתגבשת. בזיכרון הדברים יופיעו הפרטים המרכזיים של העסקה: זהות הקונה והמוכר, מיקום הדירה, המחיר המוסכם ומועד מסירת הדירה – אך לא הפרטים הקטנים של העסקה. זיכרון דברים הינו הסכם מחייב לפי חוק החוזים, פסיקת בתי המשפט והמנהג, לכן גם מבחינה הלכתית יש לו תוקף, לכל הפחות, מדין סיטומתא (ראו הערה 8). ההמלצה המקובלת היא שלא לחתום על זיכרון דברים, ורק כשאין ברירה – להתנות את זיכרון הדברים בחתימת חוזה סופי עד לתאריך מסוים. הניסיון מלמד שעדיף לצדדים לחתום על חוזה כתוב ומפורט ככל האפשר. חוזה מלא משמש לתיאום ציפיות ועשוי לחסוך אי נעימות ועגמת נפש לשני הצדדים.

## 2. שכירות עתידית – 'אופציה'

בחוזים רבים מוסיפים סעיף 'אופציה' להארכת השכירות. סעיף זה מיועד להיטיב עם השוכר ולאפשר לו לשכור את הדירה לתקופה נוספת בתנאים הדומים לאלו הנהוגים בחוזה העיקרי (אותם דמי שכירות וכדו'), אם ירצה בכך. בהגיע הזמן יוכל השוכר להחליט אם לממש את סעיף האופציה, ואם יעשה כן – למשכיר לא תהיה אפשרות להעלות את שכר הדירה או להפסיק את השכירות. אם השוכר יבחר שלא לממש את האופציה – המשכיר לא יוכל לכופף את השוכר להאריך את השכירות. גם כשאין אופציה בחוזה, והשוכר ואדם אחר מעוניינים, כל אחד בנפרד, לשכור את הבית במחיר ובתנאים דומים – על המשכיר לאפשר לשוכר הנוכחי לשכור את הבית משום 'ועשית הישר והטוב', שלא יצטרך להתפנות מהבית וללכת למקום אחר.<sup>9</sup> אם השוכר אינו מעוניין להאריך את השכירות, לדעת רוב הפוסקים יכול המשכיר להשכיר את הדירה לאדם אחר לתקופה הבאה, עוד במהלך השכירות הנוכחית.<sup>10</sup>

כ'שטר קניין', אך יש להם תוקף כ'קניין סיטומתא', עיינו גם שו"ת הרמ"א סי' כ; ש"ך, חו"מ סי' רי ס"ק א; עמק המשפט, דיני חוזים והסכמים סי' ב וסי' ו; ספר כתר א, עמ' 47 הערה 54.

9. כדן 'בר מצרא' (ט"ז חו"מ סי' קעה ס"ק נט). לשאלה אם השוכר הנוכחי יכול לכופף את המשכיר להשכיר דווקא לו – עיינו פתחי חושן, שכירות פרק ד הערה נ; שותפים ומצרנות, פרק יא הערה מט.

10. לדעת שו"ת מהרשד"ם, סי' רעז; סי' רפח ופוסקים נוספים אין אפשרות להשכיר באופן הזה, כיוון שלכל משך תקופת השכירות הדירה בבעלותו של השוכר. ואף שאחר תקופת השכירות היא תחזור למשכיר, הרי זה כ'דבר שאינו ברשותו של המשכיר, ואין אדם משכיר דבר שאינו ברשותו. אך לדעת רוב הפוסקים ניתן להשכיר את הדירה: (א) לדעת שו"ת המבי"ט, ח"א סי' שמו, הש"ך, חו"מ סי' שיב ס"ק ג, ופוסקים נוספים, לשוכר יש רק 'קניין פירות' בדירה, ואילו גוף הקרקע נשאר של המשכיר, לכן ההשכרה מעכשיו אינה נחשבת כ'הקנאת דבר שאינו ברשותו'. (ב) גם אם השכרה עתידית של נכס שמושכר כעת נחשבת כ'דבר שאינו ברשותו', לדעת החתם סופר, שו"ת ח"ה סי' סו אות ב, שו"ת דברי חיים, חו"מ ח"ב סי' כו, ועוד, ניתן להקנות נכס כזה אם כך המנהג, מדין קניין סיטומתא. (ג) לדעת הערך ש"י, סי' שיב ס"ק א ד"ה שישלים, גם אם אין אפשרות להקנות את השכירות העתידית, עדיין נוצר חיוב ושעבוד על המשכיר להשכיר לשוכר העתיד. למקורות בנושא זה עיינו פתחי תשובה, חו"מ סי' שטו ס"ק א; עמק המשפט, שכירות בתים סי' מא עמ' תצג-תקג.





## ג. דמי השכירות

### 1. מחיר השכירות

מחיר השכירות נקבע בתחילת השכירות, בהתאם למשא ומתן בין הצדדים. דרישה לשנות את מחיר השכירות במהלך השכירות, כמוה כדרישה לסיום השכירות, משום שהיא מבקשת מהצד השני להמשיך בשכירות בתנאים שייתכן שמראש לא היה מוכן להתחייב להם. לכן בשכירות לתקופה קצובה מראש, אין אפשרות לשנות את מחיר השכירות במהלך התקופה, אפילו אם מחירי השכירות של שאר הדירות השתנה.<sup>11</sup> לעומת זאת, בשכירות חודשית לתקופה שאינה מוגדרת מראש רשאי אחד הצדדים לדרוש מהצד האחר שמחיר השכירות ישתנה בהתאם לשינויים במחירי השכירות באזור, גם אם לא הוסכם על כך מראש במפורש. עדכון המחיר יחול כבר בתחילת חודש השכירות הבא, ואין צורך במסירת הודעה מוקדמת על העלאה זו. אם ברצונו של אחד מהצדדים לשנות את מחיר השכירות בשיעור חד יותר, עליו להודיע לצד השני על כך חודש שכירות שלם מראש (כלומר עד סוף החודש הנוכחי, ומאז עוד חודש), ורק אז יוכל לדרוש שינוי במחיר או את סיום החוזה.<sup>12</sup> ניתן לקבוע שמחיר השכירות יהיה בדולרים, ולמרות שינוי שער המטבע אין בכך משום ריבית. אם המשכיר משלם בשקלים, ישלם לפי שער הדולר ביום שהיה אמור לשלם, ולא לפי השער ביום התשלום בפועל.<sup>13</sup>

### 2. מועד התשלום וקנסות על איחור

על השוכר לשלם את דמי השכירות במלואם ובזמן, ואם אינו משלם, לדעת הרבה פוסקים עובר בלאו.<sup>14</sup> לכן חובה על השוכר לעשות כל מאמץ לשלם את חובו ולא להתרשל בכך. מועד התשלום יוסכם מראש בין הצדדים. אם לא סיכמו ביניהם, מעיקר הדין על השוכר לשלם את דמי השכירות בסוף תקופת השכירות (בשכירות חודשית, למשל, בסוף החודש).<sup>15</sup> אולם המנהג המקובל היום הוא שאת דמי השכירות החודשיים משלמים בתחילת כל חודש, ויש לנהוג לפי המקובל בשוק.<sup>16</sup> מותר להתנות בחוזה שאם השוכר לא ישלם בזמן, יעלה מחיר השכירות לחודשים הבאים, ואין בכך משום ריבית.

11. בבא מציעא קא ע"ב; שו"ע חו"מ סי' שיב סעי' י.

12. שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' ט; טור שם.

13. ברית יהודה, פרק כב הערה לג.

14. השולחן ערוך, חו"מ סי' שלט סעי' א, כתב בשם הרמ"ה שבשכירות קרקע אינו עובר על הלאו 'לא תעשק שכיר... אשר בארצך בשעריך' (דברים כד, יד). אך בשער משפט, חו"מ שם ס"ק א, כתב שבתורת כהנים מבואר שעובר בלאו 'לא תלין פעלת שכיר' (ויקרא כד, יד), ושכן דעת סמ"ג ויראים. לכן לדעתו אין להקל באיסור לאו דאורייתא. גם קצות החושן, חו"מ שם ס"ק א, מסיק שיש להחמיר בשכירות דירה, אך מטעם אחר. עיינו פתחי חושן, שכירות פרק א הערה יז.

15. בבא מציעא סה ע"א ועוד; רמ"א, חו"מ סי' קצב סעי' יג.

16. מנהג כזה מוזכר במחנה אפרים, הל' שכירות סעי' לא, ובחכמת אדם, סי' קלו סעי' י. גם לפי חוק השכירות והשאלה, סעיף 14, 'נקבעו דמי השכירות בסכום מסוים לתקופות קצובות, ישולמו בשכירות מקרקעין בראשית כל תקופה'.

תנאי כזה מותר גם אם המחיר החדש גבוה,<sup>17</sup> אבל אסור להעלות את דמי השכירות על תקופת שכירות שכבר עבר מועד הפירעון שלה.<sup>18</sup> במקרה של איחור גדול בתשלום דמי השכירות, המשכיר יכול לבטל את השכירות, ואפילו אם השוכר אינו משלם בגלל שנעשה עני וכדומה.<sup>19</sup>

### 3. תשלומי חשמל, ארנונה ועוד

אם לא הוסכם אחרת, על השוכר לשאת בתשלומי החשמל, המים, הגז והארנונה. זאת משום שאלו תשלומים על הנאות ושירותים שהמחזיק בדירה נהנה מהם. תשלומים אלו עשויים להוות מוקד לסכסוך, מפני שלעתים מפנה השוכר את הדירה מבלי שישלם את חובותיו לרשויות, והמשכיר נאלץ לשלם חובות אלו.<sup>20</sup> כדי להימנע מכך, על הצדדים להעביר את החשבונות על שם השוכר ביום הכניסה לבית, ולהחזירם על שם הבעלים ביום הפינוי. נקודת מחלוקת נוספת נוצרת כאשר מונה (חשמל או מים) אחד משותף לכמה דירות, והשוכר עלול למצוא עצמו מחויב בתשלום חובות של אחרים. לכן מומלץ לשוכר לבדוק אם מותקן מונה נפרד לדירה המושכרת. תשלומים הנגזרים מהבעלות בנכס, כגון תשלומי מס שבה, יחולו על המשכיר. לסיום, על השוכר לזכור כי חובתו העיקרית כלפי המשכיר היא לשלם את דמי השכירות במועד. השוכר אינו רשאי להימנע מתשלום דמי שכירות כעונש למשכיר, ובוודאי אסור לו לגור בדירה ולא לשלם בטענה שהוא מחוסר אמצעים. גם אם זה המצב, החובה לסייע לו מוטלת על כלל הציבור ולא רק על המשכיר.

17. גם לפי הפוסקים הסוברים שיש איסור אונאת מחיר בשכירות קרקע, עיינו עט יוסף, שכירות סי' א סע' ב-ד, כאן מותר, כיוון שהשוכר יודע שהמחיר שהוא נדרש לשלם במקרה של איחור גבוה ביחס למחירי השוק. וראו שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' יג; עט יוסף, שכירות סי' א סעי' יז, שאם בנוסח ההסכם נכתב שעל ימי האיחור יש לשלם קנס, ייתכן שהתנאי לא יועיל, מטעם אסמכתא.
18. שו"ע ורמ"א, יו"ד סי' קעו סעי' ו. לענין תשלומי הצמדה למדד, עיינו מאמריהם של הרבנים דיכובסקי, אליעזרוב ואלחרר, תחומין ו, עמ' 208–234.
19. כך כתב בשו"ת המהרי"ט, ח"א סי' קיג: 'מי שהשכיר בית לחבירו בשנים עשר דינרים לשנה בדינר לחדש לפרוע בכל חדש וחדש, והרי הוא עני שאין ספק בידו לפרוע מה שעבר ומה שעתיד לבא, וכי לא יוכל [המשכיר] לומר לו צא מביתי שעל מנת כן לא השכרתי לך? ולמה תתחייב במה שאין אתה יכול לפרוע!'. עיינו גם עט יוסף, שכירות סי' א סעי' יג; נתיבות המשפט, ביאורים סי' קצ ס"ק ז. בפעמוני זהב, חו"מ סי' שיב ס"ק ה ד"ה וראיתי להרב, דן במקרה שהשוכר מעמיד ערב שייפרע על דמי השכירות העתידיים, אך אינו משלם את דמי השכירות על העבר, והסיק שהמשכיר אינו יכול להוציא את השוכר כיוון שאת חוב העבר אינו מתקן בפניו השוכר, ועל העתיד הוא מובטח. עם זאת, ברוב חוזי השכירות היום מפורש שאיחור (של שבוע עד חודש) בתשלום דמי השכירות ייחשב כ'הפרה יסודית', כלומר כהפרה שמקנה למשכיר את הזכות לבטל את ההסכם, והדבר נחשב כמנהג המדינה. לכן בכל מקרה של איחור משמעותי יוכל המשכיר לבטל את ההסכם השכירות.
20. בתיק 74018 בב"ד ארץ חמדה גזית (המפורסם באתר בית הדין), בית הדין דן במקרה שבו השוכר והמשכיר לא העבירו את חשבון הארנונה ע"ש השוכר, והחשבון לא שולם וצבר ריביות וקנסות. בית הדין קבע כי השוכר הוא האחראי המהותי לתשלום חוב הארנונה, בהיותו הנהנה מהשירותים שהעירייה מספקת. עם זאת, כיוון שהצדדים הסכימו שרק המשכיר ינהל מגעים עם העירייה – החובות נוצרו בגלל ההזנחה של המשכיר, ועליו לשאת בקנסות ובריביות.



#### 4. פינוי בכוח של השוכר

במקרה שבו השוכר אינו משלם את דמי השכירות, או שתקופת השכירות שלו נגמרה, עשוי המשכיר לרצות לפנות בכוח את השוכר. אף על פי שמעיקר הדין אדם רשאי לעשות דין לעצמו ולפנות את השוכר,<sup>21</sup> החוק אינו מתיר זאת, ולפי ההלכה יש לציית להוראה זו שנועדה לתקנת הציבור. לפי הפסיקה המקובלת בבתי המשפט,<sup>22</sup> לא זו בלבד שהמשכיר אינו רשאי להוציא בכוח את השוכר או את מיטלטליו מן הדירה או להחליף מנעול, המשכיר גם אינו רשאי לנתק את המים והחשמל מהדירה, ואפילו אם בחוזה השכירות הוסכם על כך בפירוש. אם המשכיר מיצה את ההליכים מול השוכר (מכתב התראה וכדו'), והשוכר עדיין מסרב לפנות את הדירה, על המשכיר לפנות לבית דין בבקשה להוציא צו פינוי לשוכר. לצו זה יש תוקף משפטי אם ההליך התקיים במסגרת חוק הבוררות.



21. שו"ע, חו"מ סי' ד סעי' א.

22. עיינו פס"ד 12058-07 גודניאן נגד דדוש, בבית המשפט השלום ירושלים.

## הרב שלמה אישון

# 'היתר עסקא' במסלול אישי

## הקדמה

בעת האחרונה נערכים דיונים בדבר אפשרות להפעלת 'היתר עסקא במסלול אישי'. הכוונה היא לאפשר למעוניינים לרכוש אג"ח בלא חשש איסור ריבית להתקשר באופן אישי עם החברה מנפיקת האג"ח בהסכם 'היתר עסקא'. המעוניינים באפשרות זו מגיעים משני כיוונים שונים שאף מנוגדים זה לזה: מהצד האחד, יש הסוברים שכאשר מדובר באג"ח, קשה לסמוך על 'היתר עסקא' כללי – גם אם החברה מנפיקת האג"ח חתומה עליו. טעמם הוא שהיות שבד"כ דבר קיומו של 'היתר העסקא' אינו מצוין בתשקיף שבו מפורטים כל תנאי האג"ח, הרי שרוכש האג"ח עושה זאת על דעת הכתוב בתשקיף ולא על דעת 'היתר עסקא'. אמנם כאשר מדובר ביהודי שומר מצוות המודע לאיסור ריבית, יש להניח שווידא שהחברה חתומה על 'היתר עסקא', וכאשר הוא רוכש את האג"ח הוא עושה זאת על דעת 'היתר העסקא', אך אין הדבר כך כאשר מדובר באדם שאינו מודע כלל לאיסור הריבית, או שאינו מודע לכך שרכישת האג"ח עלולה להיות כרוכה באיסור ריבית.<sup>1</sup> במצב כזה, אם אדם רכש תחילה אג"ח בלא כל מודעות ל'היתר העסקא', ולאחר מכן רוצה יהודי שומר תורה ומצוות לרכוש ממנו את האג"ח בשוק המשני – נמצא שהוא רוכש שטר שיש בו ריבית, ואין דרך במצב הקיים לשנות את תנאי האג"ח ולהכפיפו ל'היתר עסקא' עם רכישתו על ידי היהודי ששומר תורה ומצוות. מהצד האחר, ישנן חברות שאינן מעוניינות לחתום על 'היתר עסקא' כללי שיחייב אותן בכל פעולותיהן הכספיות. עם זאת הן מעוניינות להגדיל את פוטנציאל רוכשי האג"ח שלהן ולהביא לכך שגם יהודים שומרי תורה ומצוות יהיו מעוניינים לרכוש את האג"ח שהן מנפיקות. הפתרון מבחינתן של אותן חברות הוא התקשרות אישית עם המעוניין בכך בהסכם 'היתר עסקא', באופן שלא יחייב ולא ישפיע על תנאי האג"ח כלפי שאר הרוכשים, ובוודאי שלא ישפיע על שאר הפעילויות הפיננסיות של החברה. משני הכיוונים הללו באה אפוא הדרישה לאפשר ליהודי המעוניין בכך להודיע מראש לחברה שהוא מעוניין להתקשר עמה בהסכם 'היתר עסקא' על בסיס אישי, ועל בסיס הודעה זו להביא לכך שעם רכישת אג"ח של החברה על ידו, ישתנו תנאי האג"ח בכל הנוגע אליו ויוכפפו ל'היתר העסקא'. במצב כזה, תוקפו של 'היתר העסקא' בכל הנוגע לרוכש זה אינו תלוי בתוקפו של 'היתר העסקא' כלפי מי שקדם לו בהחזקת האג"ח, ובוודאי אינו תלוי בשאלה אם החברה חתומה על 'היתר עסקא' כללי.

1. ר' טענה דומה שהעלה רשם בימ"ש השלום כפר-סבא בשא 001576/04 בתיק עיקרי: א 007236/03.



אפשרות זו מעוררת שתי שאלות הלכתיות:  
 א. האם ובאיזה אופן ניתן לשנות את תנאי האג"ח עם רכישתן על ידי יהודי שומר תורה ומצוות ולהפכן מהלוואה רגילה הנושאת ריבית ל'עסקא'?  
 ב. היות ש'היתר העסקא' במסלול זה תקף רק כלפי מי שהודיע לחברה על רצונו להיקשר עמה על בסיס 'היתר עסקא', הרי שכאשר היהודי שהתקשר עם החברה בהסכם האישי ימכור את האג"ח למי שלא עשה זאת, נמצא שהוא, לכאורה, מכשיל אותו באיסור ריבית, ויש לדון אם יש בכך חשש איסור של 'לפני עיוור לא תתן מכשול'.

## א. הפיכת הלוואה לעסקא

כתב המרדכי (מרדכי ב"ק סי' ק):

מעשה בראובן שהלוה י' ליטרין לשמעון לזמן קצוב ואחר הזמן אומר ראובן לשמעון אותם י' ליטרין שאתה חייב לי יהא לך למחצית שכר ובכך נתעסק שמעון בהם ושוב נאנסו. נראה דשמעון חייב באונסין כאשר בתחלה כי אין המעשה נשתנה בחליפות דברים וראיה מפורש פ' החובל האומר קרע כסותי ושבר כדי חייב ורמינהו עלה לשמור ולא לקרוע ואמר רבא לא קשיא הא דאתא לידיה בתורת שמירה וכו' אלמא היכא דאתא לידיה בתורת שמירה ואף על גב דהדר ביה ואמר ליה לקרוע לאו כלום הוא ובתורת שמירה קאי הכי נמי בתורת מלוה קאי ולא משתנה לעסקא ועוד דאמרי' פרק הפועלים מתנה ש"ח להיות פטור משבועה ושואל להיות פטור מלשלם כו' ופריך בגמ' ואמאי מתנה על מה שכתוב בתורה הוא ומסיק לעולם ר"מ הוא ושאי הכא דמעיקרא לא שיעבד נפשיה משמע הא שיעבד נפשיה לא מצי מתנה.

ובעקבותיו פסק הרמ"א (שו"ע, חו"מ סי' קעו סעי' א):

מי שהלוה לחבירו מעות, ואח"כ אמר ליה: יהיו בידיך למחצית שכר, ונאנסו בידו, חייב בכל האונסין כמו בתחלה, דלא נסתלק משמירתן בדיבור בעלמא.  
 וכן פסק הש"ך.<sup>2</sup> והיות שהלווה ממשיך להיות אחראי באופן מוחלט כלפי המלווה, ויהיה חייב לשלם אפילו במקרה של אונס, ממילא אין הוא חייב לתת מן הרווחים למלווה.<sup>3</sup>  
 נמצא שלא ניתן בדיבור בלבד להפוך מלווה ל'עסקא'. אמנם אחריותו המוחלטת של הלווה באונסים היא רק על המעות והנכסים שהיו ברשותו לפני הודעתו של המלווה, אך אם לאחר הודעתו של המלווה רכש הלווה סחורה לצורך השותפות – תיחשב הסחורה כעסקא שבאחריות משותפת של המלווה והלווה.<sup>4</sup> נחלקים הפוסקים בשאלה באיזה

2. ש"ך, יו"ד סי' קעז ס"ק טו, ומ"א.

3. ים של שלמה, בבא קמא פ"ח סי' ע.

4. נתיבות המשפט, סי' קעו ס"ק א, וכפי שפירשו בשו"ת בית יצחק, יו"ד ב סי' א. וכן כתב בחוות דעת, סי' קעז ס"ק ו, ומבאר שבמה שקונה לאחר הודעתו של המלווה נחשב גם כשלוחו, וע"כ זוכה בנכסים אלו עבור שניהם. ועי' בערך ש"י, חו"מ שם, שהקשה על הנתיבות מדברי היש"ש שכתב שאפילו הרוויח במעות, אין צריך ליתן הרווח למלווה. ודייק מכך הערך ש"י שאפילו קנה והרוויח לא נחשב

אופן ניתן להפוך הלוואה קיימת לעסקה גם בכל הנוגע למעות ולנכסים המצויים כבר ברשותו של הלווה: לדעת ה'דגול מרבבה'<sup>5</sup> ניתן לעשות זאת ע"י קניין או שטר 'עסקא', ואילו לדעת 'קצות החשן', די בכך שיאמר לו בעל פה שהמעות תהיינה מעתה בידו בתורת 'עסקא' כדי שתיחשבה מכאן ולהבא כמעות שניתנו בעסקה ולא בהלוואה.<sup>6</sup> אכן, גם הרמ"א עצמו מודה שקיימת אפשרות להפיכת מלווה לעסקה בדיבור בלבד – אם כך התנו מלכתחילה. ה'שלחן ערוך'<sup>7</sup> פסק שיכולים הצדדים להתנות ביניהם מראש שסכום הכסף שנתן המלווה ללווה ייחשב בתחילה כעסקא, ולאחר מכן יהפוך להלוואה, וכתב על כך הרמ"א (שו"ע, יו"ד סי' קסז סעי' א):  
והוא הדין איפכא, שמלווה לו תחלה לצורך הלווה ואחר כך יעסוק בו לצורך המלווה, ונותן לו...

משמעות הפיכת הלוואה לעסקה הינה שהמלווה הופך להיות שותף בחלק מסכום הלוואה שייחשב מכאן ולהבא כפיקדון בידו של הלווה, ויש להבין כיצד על פי דיני הקניינים זוכה המלווה בחלק זה כאשר הכסף נמצא כבר בידו של הלווה ונחשב כשייך ללווה.<sup>8</sup>

## ב. האם ניתן לקנות בחוב

נחלקים הראשונים בשאלה אם ניתן לקנות בחוב כפי שניתן לקנות בכסף, דהיינו אם יכול המלווה לומר ללווה שיקנה לו נכס בכסף שהוא חייב לו. דעת הרמב"ם שדין קניין בחוב כדין קניין כסף שקונה קרקע,<sup>9</sup> וקונה מטלטלין לעניין 'מי שפרע',<sup>10</sup> ואילו דעת הרא"ש וראשונים נוספים שלא ניתן לקנות בחוב, אך ניתן לקנות בהנאת מחילת מלווה.<sup>11</sup>

כשליח. אולם עפ"י מה שכתבנו בשם הבית יצחק לא קשה, משום שהמדובר על סחורה שקנה לפני הודעתו של המלווה. ור' גם בערך ש"י, חו"מ שם סעי' ג, שמודה לחוות דעת שאם עשו קניין או שטר, יועיל הדבר להחשיב את הלווה כשלוחו של המלווה.

5. דגול מרבבה, על הש"ך שם ס"ק מא.
6. קצות החושן, סי' קכ ס"ק ג, וכן בסי' שמד ס"ק א. הקצות סבור שהטעם שלא מועיל דיבור בלבד במקרה שדיברו עליו המרדכי והרמ"א הוא משום ששם המלווה לא פטר במפורש את הלווה מאחריות במקרה של אונס, אולם אם פטרו במפורש מאחריות – הרי הוא פטור, וכאשר אמר לו שהמעות תהיינה מכאן ולהבא בתורת עסקה, הרי זה כאילו פטרו במפורש מאחריות מאונסין. ואולם בנתיבות המשפט, סי' שמד ס"ק א, הבין שהמרדכי והרמ"א אמרו את דינם אף כשפטרו במפורש מאונסין. והערך ש"י, לשיטתו, סבור שמה שמועיל פטור מפורש הוא רק לגבי סחורה שרכש הלווה לאחר הודעתו של המלווה. ואולם ע"ש שהוסיף שבעסקה עפ"י היתר עסקא הנהוג יש צורך שרכישת הסחורה עבור הלווה תיעשה בעדים.
7. שו"ע, יו"ד סי' קסז סעי' א.
8. ע' חוות דעת, סי' קסז ס"ק ג, שמחמת קושי זה ביאר שבעצם כבר מלכתחילה הייתה זו עסקה, אלא שהסכם ביניהם היה שחלוקת הרווחים תהיה באופן כזה שבתקופה הראשונה הרווחים וההפסדים יהיו של הלווה, ובתקופה השנייה – הרווחים וההפסדים יהיו של המלווה.
9. רמב"ם, הל' מכירה פ"ז ה"ד, ובכך שונה דין מכירה מדין קידושין, שם ההלכה היא שהמקדש במלווה אינה מקודשת. ועי' גמ' קידושין ו' ע"ב, רמב"ם הל' אישות פ"ה ה"ג. ור' תוספות יום טוב, מסכת בבא



להלכה הובאו שתי הדעות ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רד סעי' י), וזו לשונו:  
 מי שהיה לו חוב אצל חברו ואמר ליה: מכור לי מטלטלין אלו בחוב שיש לי  
 אצלך, ורצה המוכר, יש אומרים שהרי זה כמי שנתן דמים וכל החוזר בו מקבל מי  
 שפרע; ויש חולקים (ואומרים דאינו קונה אלא בהנאת מחילת מלוה, אפי' לא מחל  
 לו לגמרי רק שהרויח לו זמן הפרעון ואמר ליה: יקנה לי חפץ שלך בהאי הנאה, הוי  
 כנותן לו מעות) (טור בשם הרא"ש).

אכן, אף החולקים על הרמב"ם מודים שניתן להקנות בחוב לצורך מניעת איסור ריבית  
 דרבנן, דהיינו שהלווה יקנה למלווה חלק מנכסיו כנגד החוב, וע"י כך יוכל המלווה ליהנות  
 מרווחי הנכס בלא חשש איסור.<sup>12</sup> כאשר פוטר המלווה את הלווה מאחריות באונסים,  
 הופך איסור קבלת הריבית להיות מדרבנן בלבד,<sup>13</sup> שהרי למלווה יש גם סיכון שיאבד את  
 הקרן. עפ"י האמור לעיל, במצב כזה יכול הלווה להקנות למלווה, בחוב שחייב לו, חלק  
 מנכסיו, כדי לשתף אותו ברווחי נכסים אלו. נמצא אפוא שלשיטת קצות החושן, שדי  
 באמירה בעל פה כדי להפוך הלוואה לעסקה, אין כל קושי בשאלה כיצד זוכה המלווה  
 בחלק מנכסיו הלווה, שהיות שהמלווה פטר את הלווה מאחריות, יכול הוא לזכות בנכסים  
 באמצעות החוב.<sup>14</sup>

## ג. הקנאה בלי ידיעת המקנה

על פי ההצעה, כאשר אדם המעוניין ב'היתר העסקא' במסלול האישי קונה אג"ח בשוק  
 המשני, מוחל הוא על חלק מן ההלוואה, בהתאם לתנאי 'היתר העסקא', ובתמורה מקנה  
 לו החברה חלק מנכסיה אשר ייחשבו כפיקדון בידה. אכן בפועל אין החברה יודעת מתי  
 בדיוק קונה אותו אדם את האג"ח שלה, ויש לברר אם עובדה זו מעכבת את ביצוע  
 הקניין.

בגמרא (קידושין ו ע"ב) מובא הדין הבא:

- 
- מציעא פ"ה מ"א, שהוכיח שדעת רש"י כרמב"ם. ובטעם ההבדל שבין קידושין למכירה ע' שרידי אש,  
 קידושין סי' יג; משנת יעבץ, חו"מ סי' לב ס"ק א-ב. ואכמ"ל.
10. כדן כסף שאף שאינו קונה במטלטלין, מועיל לעניין זה שהחוזר בו מקבל עליו קללת 'מי שפרע  
 מדור המבול ומדור הפלגה הוא ייפרע ממי שאינו עומד בדיבורו'.
11. כדן קידושין – רא"ש, קידושין פ"א סי' ה; שיטות הראשונים הובאו בבית יוסף, חו"מ סי' קצט. אולם  
 אם מדובר בחוב מחמת מכר מודה הרא"ש ורוב הראשונים שניתן לקנות בו, וכן פסק בשו"ע, חו"מ סי'  
 קצט סעי' ב.
12. ר' השגת ראב"ד על הרמב"ם שם. שולחן ערוך הרב, יו"ד הל' ריבית והל' עיסקא סעי' מג. והתנה זאת  
 בכך שיש ללווה סחורה בעין כנגד חלק הפיקדון שבעסקה. ור' שו"ת צמח צדק (לובאוויטש), יו"ד סי'  
 פט בהסבר דברי שו"ע הרב.
13. שו"ע, יו"ד סי' קעו סעי' א.
14. על כן לא הזכיר הקצות את הצורך בקניין, וכן משמע שסובר בעל הבית יצחק, יו"ד הלכות ריבית סי'  
 א אות ד. עי"ש.

תן מנה לפלוני ואקדש לך - מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי, אף על גב דלא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה.

במקרה זה מתקדשת האישה ברגע שאותו פלוני קיבל את הכסף, אף שאינה יודעת את הרגע המדויק. מדין זה למדים הראשונים גם לקנייני ממון, וכפי שפסק הרמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"ו): 'האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנה ביתי לך, כיון שנתן קנה הבית מדין ערב'.<sup>15</sup> הרי שכאשר המוכר מגלה דעתו שמעוניין למכור את ביתו בתמורה לכסף שיגיע לפלוני, עצם קבלת הכסף ע"י אותו פלוני מקנה את הבית לקונה – אף אם המוכר אינו יודע מתי בדיוק אירע הדבר.<sup>16</sup> גם בקניין חזקה מצאנו שאדם יכול לקנות בחזקה נכס של חברו, שהביע רצונו למכור לו, אף שהדבר נעשה שלא בפניו של המוכר, וממילא בלא שיודע מתי בדיוק הדבר מתרחש; וכך נאמר בגמרא (ב"ב נב ע"ב):

תני רב הושעיא בקדושין דבי לוי: נעל, גדר, פרץ כל שהוא בפניו – הרי זו חזקה. בפניו אין, שלא בפניו לא? אמר רבא, הכי קאמר: בפניו – לא צריך למימר ליה לך חזק וקני, שלא בפניו – צריך למימר ליה לך חזק וקני.

וכן פסק הרמב"ם (רמב"ם הל' מכירה פ"א ה"ח):

כיצד בחזקה, מכר לו בית מכר לו שדה או שנתן אותה במתנה כיון שנעל או גדר או פרץ כל שהוא והוא שיועיל במעשיו הרי זה קנה, במה דברים אמורים כשהחזיק בפני המוכר או הנותן, אבל שלא בפני המוכר או הנותן צריך שיאמר לו לך חזק וקנה ואחר כך אם החזיק קנה אף על פי שאינו בפני הבעלים.<sup>17</sup> מכאן שהעובדה שהלווה אינו יודע את הזמן המדויק שבו הוא זוכה בכסף ושבנו נקנים הנכסים למלווה אינה מהווה חיסרון בקניין נכסים אלו – כל עוד הביע דעתו שמעוניין להקנות את הנכסים בכסף זה.

## ד. השש 'לפני עיוור'

כאמור לעיל, הרעיון שמדובר עליו הוא ש'היתר העסקא' יהיה בתוקף רק כלפי מי שיוודיע שהוא מעוניין בכך, וכאשר אותו אדם ימכור את האג"ח שברשותו לאדם אחר, אם אותו קונה לא הודיע שהוא מעוניין בהסדר זה – יחולו עליו תנאי התשקיף של האג"ח בלא 'היתר עסקא'. יש לברר אם במצב זה יהיה מותר למכור את האג"ח בשוק המשני, או שמא יש לאסור זאת מחשש איסור 'לפני עיוור', שהרי ע"י המכירה עלול הוא

15. וכן הוא בשו"ע חו"מ סי' קצ סעי' ג.

16. ור' גם במחנה אפרים, הל' שלוחין ושותפין סי' טו, שעצם קבלת המעות ע"י המוכר, שהביע רצונו למכור, מקנה את הנכס לקונה – בלא צורך שנותן המעות ייחשב שליח של הקונה, והוכיח זאת מהגמרא בקידושין שם ז ע"א: 'הילך מנה והתקדשי לפלוני, ע"ש.

17. וכן הוא בשו"ע, חו"מ סי' קצב סעי' ב. נחלקים הפוסקים אם לקניית מטלטלין בקניין חצר צריך לומר 'לך חזק וקנה'. מדברי הנתיבות, סי' רב ביאורים ס"ק א, משמע שצריך, ואילו בהגהות כסף הקדשים, על השו"ע חו"מ סי' ר סעי' א, כתב שאין צריך.





לגרום לכך שרוכש האג"ח יחזיק שטר שיש בו ריבית ואף יגבה בפועל ריבית אסורה. נראה שהמחזיק באג"ח עפ"י 'היתר העסקא' יהיה רשאי למכרו בלא חשש איסור 'לפני עיוור', וזאת משלושה טעמים:

א. קיים ספק שמא הרוכש גם הוא הצטרף להסדר 'היתר העסקא', או לחילופין שמא הוא אינו יהודי ואז איסור ריבית לא חל עליו.

ב. גם אם אותו מחזיק יר"ש לא ימכור את האג"ח שבידו, יוכל הרוכש לרכוש אג"ח אצל אנשים אחרים.<sup>18</sup>

ג. שיטת הגר"מ פנישטיין<sup>19</sup> שאין איסור ריבית כלל בהלוואה לחברות, ולשיטתו אין צורך כלל ב'היתר עסקא' לאג"ח. ואמנם רוב פוסקי זמננו אוסרים זאת,<sup>20</sup> אך היות שיש לרוכש שאינו חתום על 'היתר עסקא' על מה לסמוך – אין בכך משום איסור 'לפני עיוור'.

## סיכום

א. אין מניעה הלכתית להפעלת 'היתר עסקא' במסלול אישי.

ב. הקניית הנכסים למלווה בשעה שרוכש את האג"ח יכול שתהיה ע"י החוב שהחברה חייבת למחזיק האג"ח. לרווחא דמילתא ניתן לעשות את ההקניה בהנאת מחילת מלווה. כמו כן ניתן לקבוע, לרווחא דמילתא, שנכסים שתרכוש החברה מרגע רכישת האג"ח ע"י מי שהצטרף למסלול, יירכשו גם בשליחותו של מחזיק האג"ח.

ג. הרווחים שלהם יהיה זכאי המחזיק באג"ח בהתאם לתנאי 'היתר העסקא' יהיו רק על התקופה שבה הוא מחזיק באג"ח.

ד. אין חשש איסור 'לפני עיוור' במכירת אג"ח בשוק המשני.



18. בהסבר טעם זה והטעם הקודם הארכנו בכתר כרך ו סימן ד.

19. אגרות משה, יו"ד ב סי' סג.

20. ר' למשל מנחת שלמה, ח"א סי' כח.

## הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטיין

# טיפול תרופתי לאי-פוריות

## הקדמה

פרק זה יעסוק בעיקר בשיטות התרופתיות להשראת ביוץ אצל האישה. ככלל, הטיפול התרופתי לאי-פוריות בגבר כיום מועט ונקודתי, ועדיין לא נמצאה תרופה לייצור זרע. נגיעה בנושא תוספי תזונה לצורך פוריות בכלל ולהגברת ייצור הזרע בפרט תובא בסוף פרק זה.<sup>2</sup>

## א. מבוא רפואי – טיפול הורמונלי להסדרת הביוץ

טיפול תרופתי להשראת ביוץ נועד במקור לנשים שאינן מבייצות או בעלות ביוצים נדירים. כיוון שטיפולים כאלה מגדילים גם את מספר הזקיקים המתפתחים בחודש הטיפול, הם ניתנים גם לנשים ללא הפרעות ביוץ, במטרה להעלות את הסיכוי להיריון. הטיפול המקובל הראשוני הינו בתרופה הוותיקה קלומיפן ציטרט.<sup>3</sup> קלומיפן ציטרט (Clomiphene Citrate)<sup>3</sup> ניתן בדרך כלל למשך חמישה ימים, החל מהיום השני ועד היום החמישי לווסת. התרופה פועלת על ידי חסימת הקולטנים לאסטרוגנים בבלוטת ההיפותלמוס ובבלוטת יותרת המוח, פעולה שמעוררת הן הפרשת GnRH והן FSH ו-LH, ובעקבות כך מגרה את השחלה לגיוס זקיקים. כלומר קלומיפן ציטרט לא גורם באופן ישיר לביוץ, כי אם מגביר את התהליכים הטבעיים שמובילים לביוץ. שימוש בתרופה זאת בנשים לא מבייצות גורם לביוץ ב-70%–80 מהמקרים. אחוזי ההיריון כמובן נמוכים משיעור זה. השימוש בתרופה הינו בהתוויה ותחת מעקב רפואי, ובדרך כלל מתבצע מעקב אולטרה-סאונד ולעתים בדיקות דם כדי לקבוע את המועד המתאים לקיום יחסי אישות או להזרעה מלאכותית.<sup>4</sup> מעקב אולטרה-סאונד חשוב גם כדי לזהות מקרים שבהם מתפתחים זקיקים רבים מהמתוכנן, ואז הסיכון להיריון מרובה עוברים מדרגה גבוהה (שלישייה, רביעייה) עולה, ולכן יש להפסיק את הטיפול לאותו חודש.

1. טיוטת פרק מתוך ספר פוע"ה כרך ב – פוריות, שנמצא בשלבי הכנה סופיים.
2. בפרקים אחרים מטיטת הספר יש התייחסות לטיפולים רפואיים מסוימים בגברים, וכן מבוא ובו הרקע הרפואי הנדרש להבנת תהליך הביוץ והווסת החודשית אצל נשים.
3. זהו השם הגנרי של התרופה, דהיינו שם החומר הפעיל שיש בתרופה. במשך עשרות שנים שווקה תרופה זו בארץ בשם המסחרי 'אינקלומין' (Ikaclomin). בשנת תשע"ד (2014) הופסק ייצור התרופה בשם זה, והיא משווקת בארץ בשמות מסחריים אחרים.
4. קיום יחסי אישות או הזרעה מלאכותית לאחר מתן זריקה משנת ביוץ (HCG), הם בדרך כלל כאשר הזקיק המוביל הוא בגודל 21–23 מ"מ.



תופעות הלוואי של התרופה הן בדרך כלל קלות וכוללות שינוי במצב הרוח, גלי חום (בכ-10% מהנשים) ולעתים בחילות וגודש בשד. פחות שכיחות הן הפרעות בראייה, והן בדרך כלל הפיכות, ובעטיין יש להפסיק את הטיפול. עם זאת מדובר בתרופה זולה, ותיקה, בדוקה וקלה לשימוש – מתן פומי (כדור). חסרונה של התרופה הוא השפעה אנטי-אסטרוגנית על רירית הרחם וריר צוואר הרחם הפוגעת בסיכויי ההיריון. היריון מרובה עוברים מתרחש בכ-8% מהמקרים. בדרך כלל מדובר בתאומים, אך ייתכנו גם הריגות של שלישייה ויותר מכך. שימוש בתרופה אינו מעלה את שיעור ההפלות או המומים בעובר, ובניגוד לדעה הרווחת בעבר, מחקרים לא הוכיחו קשר ברור בין נטילה ממושכת לסרטן השחלות. עם זאת מקובל לשימוש מעבר לשישה חודשים אינו יעיל, ולכן בדרך כלל מקובל להגביל את משך הטיפול בתרופה זו לחודשים ספורים.

תרופה נוספת שהשימוש בה דומה לקלומיפן ציטרט היא לטרוזול. מנגנון הפעולה שלה שונה, ולכן ככל הנראה ההשפעה האנטי-אסטרוגנית השלילית פחותה. השימוש בתרופה זו להשראת ביוץ פחות שכיח, ובעבר היו דיווחים על השפעות טרטוגניות בעוברים. דיווחים אלו כבר הוכחו ככל הנראה כלא נכונים, אך השימוש בתרופה עדיין מקובל פחות. אם השימוש בקלומיפן ציטרט לא הצליח לגרום לביוץ, או שאף שהיה ביוץ לא הושג היריון במשך כמה חודשים, הקו השני הוא שימוש בזריקות להשראת ביוץ ולהגדלת מספר הזקיקים הנקראות 'גונדוטרופינים'<sup>5</sup>. יש מקרים שבהם הבחירה הראשונה תהיה שימוש בטיפול כזה, בעיקר באי-פוריות מסיבה בלתי מוסברת, ובחלק מהמקרים של אי-פוריות על רקע הפרעה בביוץ. הזריקות מכילות את ההורמון FSH האחראי ישירות לגדילת הזקיקים בשחלה ובעקבות כך לביוץ, לרוב של כמה ביציות. יש גם זריקות המכילות מלבד ההורמון FSH גם את ההורמון LH האחראי להבשלת הזקיק.<sup>6</sup>

היתרונות של תרופות אלו נעוצים בעובדה שהן מצליחות לגרום לביוץ במרבית המקרים, לרבות במקרים של הפרעה בהפרשת גונדוטרופינים אנדרוגנים. תרופות אלו גם אינן פוגעות בריר הצווארי וברירית הרחם של האישה. בניגוד לקלומיפן ציטרט, כאן ישנה התאמה בין המינון לתגובה, וכך ניתן לנטר ולהתאים את מינון התרופה לתגובה. חסרונות הזריקות הם בסיכון המוגבר להיריון מרובה עוברים, חשש שמינון לא מבוקר יגרום לגירוי יתר של השחלות, כפי שיובא להלן, ותופעות לוואי שלרוב קשות יותר משל הקלומיפן ציטרט. כמו כן מדובר בתרופות יקרות באופן יחסי. אמנם עלותן ממומנת ברובה מכיסה של קופת החולים, אך גם לאחר השתתפות הקופה, העלות עדיין גבוהה מאוד יחסית לעלות הכדורים. כיוון שהטיפול בגונדוטרופינים מגביר יותר את תופעות הלוואי והסיכונים, מקובל להשלים בירור אנטומי ובירור זרע לפני תחילת הטיפול בהן. הטיפול בזריקות מחייב בדרך כלל מעקב קפדני אחר התגובה השחלתית בעזרת מעקב

- 
5. שמות מסחריים לדוגמה: גונאל F (Gonal-F) או פיורגון (Puregon). בעבר הייתה נפוצה תרופה בשם מטרודין (Metrodin).
  6. שמות מסחריים לדוגמה: מנוגון (Menogon) או מנופויור (Menopur). בעבר הייתה נפוצה תרופה בשם פרגונל (Pergonal).

זקיקים באמצעות בדיקת אולטרה-סאונד ובדיקות דם לרמות אסטרדיול ופרוגסטרון. המינון התרופתי משתנה לפי רמת האסטרון וצמיחת הזקיקים. התרופה ניתנת מהימים הראשונים של הווסת, כזריקה תת-עורית, מדי יום. משך הטיפול והמינון שניתן מדי יום נקבעים באופן מיוחד לכל אישה על פי גילה, משקלה, מבנה השחלות שלה ותגובתה לטיפולים בעבר. אצל נשים עם שחלות פוליציסטיות, לדוגמה, יש לנהוג במשנה זהירות, מאחר ששחלותיהן נוטות להיות רגישות במיוחד לגירוי השחלת<sup>7</sup>. טיפול תרופתי נוסף מיועד לגרום להבשלת הביצית ולביוץ, וכן לתזמון הביוץ עם קיום יחסי אישות, או – בדרך כלל, בטיפול בגונדוטרופינים – עם הזרעה מלאכותית. החומר נקרא כוריוני-גונדוטרופין (human Chorionic Gonadotropin – hCG)<sup>8</sup>. חומר זה גורם לביוץ בתוך כ-36 שעות, במקום ה-LH של המחזור הטבעי. התרופה ניתנת כשיש זקיק בשל וכשהרמות של האסטרון גבוהות דיין.

## ב. הלכות

### 1. טיפול תרופתי ודיני וסתות

א. מותר לטפל באמצעים תרופתיים, אך יש לעשות זאת באופן אחראי ומבוקר על פי הנחיות רפואיות מדויקות. יש להביא בחשבון שבטיפולים תרופתיים עלול להיווצר לעתים סיכון האסור מבחינה רפואית והלכתית. במיוחד אמורים הדברים בטיפולים הורמונליים אגרסיביים, שבצד הצורך החיוני לקחתם כדי להגיע למטרה הנכספת של הולדת ילדים, יש גם צורך באחריות ובביקורת מצד הרופאים וגם מצד המטופלים על אופן הנטילה, על המינון ועל כל אמצעי הזהירות שיש לנקוט מבחינה רפואית<sup>9</sup>.

ב. ככלל, כיוון שמוחזק שטיפול תרופתי כגון זה משנה את מהלך הווסת הרגיל אצל אישה – כשאישה נוטלת טיפול תרופתי או זריקות, ישתנה יום הווסת הרגיל<sup>10</sup>.

ג. אישה שנוטלת טיפול תרופתי המשנה את מועד הביוץ, והתברר על פי בדיקות רפואיות כגון בדיקות דם או אולטרה-סאונד מהו מועד הביוץ שלה, מותרת בחיי אישות

7. שיטה נוספת שנהגה בעבר היא הזלפה תמידית של פרגוול ומטרודין במשאבה המותקנת לגוף האישה. טיפול זה מורכב יותר ודורש התמדה ומאמץ מצד האישה וגם מצד הרופא.

8. שמות מסחריים לדוגמה: אוביטרל (Ovitrelle) או פרגניל (Pregnyl). בעבר הייתה נפוצה תרופה בשם כוריוגון (Chorigon).

9. ראה בספר פוע"ה כרך א, פרק כד – 'הקשר בין הרב לרופא', עמ' 285, שאדם שאינו רופא, אסור לו לתת טיפול תרופתי מחשש שמא יזיק.

10. לעיל בכרך הראשון, פרק טו – 'פרישה סמוך לווסת', עמ' 178–179, הובא דין פרישה בזמן נטילת גלולות. שם התייחסנו לגלולות שבזמן נטילתן הן אמורות למנוע דימומים, ולאחר הפסקת נטילתן אמור להופיע הדימום הווסתי. לעומת זאת, הכתוב כאן מתייחס לתרופות שאמורות לגרום לביוץ, ולקייחתן עשויה לשנות את זמן הביוץ וממילא כתוצאה מכך גם את זמן הופעת הווסת. לכן כיוון שהשפעה כאן על הופעת הווסת אינה ישירה אלא עקיפה, וגם אין אפשרות לדעת בדיוק מתי תהיה הופעת הווסת, מסתבר שיש לדון עליה בנפרד.



בימים הראשונים לאחר הביוץ, כיוון שהסיכוי שתראה בהם דם נמוך ביותר.<sup>11</sup> ויש מי שהתיר בימים אלו בתנאי שתבדוק עצמה קודם תשמיש.<sup>12</sup> ויש מי שהתיר בעונת הפלגה ובעונת החודש וכן בעונת אור זרוע, אך הורה להחמיר בעונה בינונית ובווסת קבועה.<sup>13</sup> ד. אישה שנוטלת טיפול תרופתי המשנה את מועד הביוץ, כפי שמופיע בהלכה הקודמת, כיוון שאין יום מסוים שדווקא בו היא עלולה לראות,<sup>14</sup> צריכה לבדוק את עצמה לפני תשמיש בכל הימים שבהם היא עלולה לראות דם.<sup>15</sup> ויש מי שהורה שאסורים בחיי אישות בכל אותם הימים.<sup>16</sup>

ה. אישה שנוטלת טיפול תרופתי המשנה את מועד הביוץ, כפי שמופיע בהלכות הקודמות, ובמשך שלוש פעמים רצופות הגיעה וסתה בזמן קבוע לאחר הביוץ, קבעה לה וסת לאותו מספר ימים לאחר הביוץ, ומותרת בשאר הימים.<sup>17</sup> בכל מקרה, כאשר מועד הווסת התאחר כתוצאה מנטילת הטיפול התרופתי, גם אם באופן שונה בכל פעם, אינה חוששת לווסתה, אלא רק לאחר שעבר הזמן הקצר ביותר מתוך שלוש הפעמים.

ו. יש מי שהורה שאישה שלא נוטלת תרופות ובדקה את מועד הביוץ שלה באותו חודש, נחשבת למסולקת דמים בעשרת הימים הראשונים לאחר הביוץ, ואינה חוששת בהם לעונת וסתה אם נופלת באותם ימים. בימים שלאחר מכן דינה ככל אישה שחוששת בעונת הווסת שלה.<sup>18</sup>

11. הרב אברהם יצחק הלוי כלאב והרב נחום אליעזר רבינוביץ, תשובה לשאלת הרב אריה כץ, מיום ד בניסן תשע"ה. לפי הרב כלאב, אינה חוששת עד שנים-עשר יום מהביוץ, וכמו שאישה הנמצאת במחבוא אינה חוששת לווסתה כיוון שהפחד מסלק את הדמים, כפי שמוזכר בשו"ע יו"ד סי' קפד סעי' ת, כך כל מציאות הגורמת שווסתה לא תגיע מסלקת את הדמים. לפי הרב רבינוביץ, אינה חוששת בעשרת הימים הראשונים מהביוץ, כיוון שעל פי דברי הרופאים שהתייעץ אתם, 95% מהנשים תראינה דם רק מהיום האחד-עשר ואילך.
12. הרב דב ליאור, תשובה בעל פה לרב גדעון ויצמן ולרב אריה כץ, כג באייר תשע"ה. הרב אברהם יצחק הלוי כלאב (בתשובתו הנ"ל) כתב אף הוא לכתחילה להצריך בדיקה כשלדברי הרופאים יש סיכוי קטן שתראה דם בימים אלו, וכפי שכתב הרמ"א (שם) לגבי אישה במחבוא.
13. הרב מרדכי גרוס, תשובה בעל פה לרב אריה כץ ולרב ליאור שגב, ח בסיון תשע"ה. הרב אליהו בנימין מאדאר כתב בתשובה לשאלה הנ"ל לחשוש רק לווסת קבועה, והרב מאיר ניסים מאזוז (בתשובה לרב אריה כץ, כ בסיון תשע"ה) הסכים עם דבריו.
14. המרווח נע בדרך כלל בטווח של 12-16 יום לאחר הביוץ. אמנם ראה לעיל (הערה 11) שהרב נחום אליעזר רבינוביץ חשש החל מהיום האחד-עשר לאחר הביוץ.
15. הרב דב ליאור, הרב אליהו בנימין מאדאר (והסכים עמו הרב מאיר ניסים מאזוז) והרב נחום אליעזר רבינוביץ בתשובתם הנ"ל.
16. הרב אברהם יצחק הלוי כלאב, בתשובתו הנ"ל. הרב אליהו בנימין מאדאר (בתשובתו הנ"ל) אסר על חיי אישות רק ביום ה-14 מהביוץ, שהוא יום ממוצע לקבלת הווסת הבאה, ונימק שזמן זה הוא כעין עונה בינונית.
17. הרב אברהם יצחק הלוי כלאב, בתשובתו הנ"ל, אך התנה זאת בכך שלא שינתה את הטיפול התרופתי. הרב אליהו בנימין מאדאר, בתשובתו הנ"ל, והסכים עמו הרב מאיר ניסים מאזוז.
18. הרב נחום אליעזר רבינוביץ, בתשובתו הנ"ל.

ז. אישה שמקבלת טיפול תרופתי ובכל זאת מרגישה את כל ההרגשות המלוות את קבלת הווסת (כמו ב'וסת הגוף'), תשאל שאלת חכם אם לחשוש שהטיפול התרופתי לא שינה את הווסת.<sup>19</sup>

## 2. הזרקה על ידי הבעל בזמן נידה

כיוון שטיפולי פוריות מצריכים כוחות נפש ועלולים להכביד על בני הזוג, המטרה היא להקל עליהם במקומות שהדבר אפשרי מבחינה הלכתית.

ח. ברור שעדיף לקחת טיפול שבו האישה יכולה להזריק לעצמה, אם מבחינה רפואית אין הדבר משנה את טיב הטיפול.<sup>20</sup>

ט. ככלל, הבעל אינו יכול להזריק לאשתו בזמן שהם אסורים, כיוון שאסור לו לנגוע באשתו, וגם אסור לו להסתכל במקומות המכוסים שבה. אך אם האישה לא יכולה להזריק לעצמה והליכה לאחות שתזריק לה מסורבלת וקשה עליה, אפשר בשעת דחק כזאת שהבעל יזריק דרך פתח קטן שינקבו מראש בבגד באופן שימנע ממנו לנגוע באשתו, אלא הבגד יחצוץ ביניהם ויכסה את מקום ההזרקה באשתו. מדובר בנגיעה שאינה של חיבה, ואין פה נגיעה בגוף אלא רק דרך בגד. הזדקקות לגורמים חיצוניים וחשיפה של הטיפולים עלולה לגרום לבני הזוג בכלל ולאישה בפרט אי-נוחות, ולעתים אפילו עגמת נפש, כיוון שבני הזוג רוצים לשמור עניין זה לעצמם בסוד. טעמים נוספים להקל הם הטרחה להגיע למקום ולאדם שיוכל להזריק, ולעתים גם הצורך בתשלום בעבור הטיפול. יש להביא בחשבון שטיפולי פוריות כרוכים לעתים בזריקות לתקופה ממושכת, ולכן יש מקום להקל בשעת דחק גדולה כזאת.

## 3. שבת ומועדים<sup>21</sup>

### תרופות

י. בני זוג ללא ילדים העוברים טיפולי פוריות מוגדרים כחולה שאין בו סכנה.<sup>22</sup>

יא. מותר לקחת תרופות לטיפולי פוריות בשבת.<sup>23</sup> בפרט יש להקל אם האדם התחיל

19. הספק תלוי ברמת האמינות של הרגשות אלה על הופעת הווסת. אם בעבר הטיפול התרופתי הוחזק אצלה כמועיל לדחות את הווסת הרגילה, יכולה לבדוק בדיקה פנימית, ואם הבדיקה נקייה – מותרת לבעלה.

20. בתחילה הייתה ההזרקה תוך-שרירית, זריקה שמטופלת אינה יכולה להזריק לעצמה. פיתוח חדש של זריקות מאפשר הזרקה תת-עורית שהיא עמוקה פחות וכואבת פחות. הודות לכך יכולות נשים להזריק לעצמן ללא צורך בעזרה מאדם אחר, ולפיכך הבעיה של הזרקה בזמן איסור נדה הצטמצמה.

21. רקע הלכתי רפואי מובא בשו"ת פוע"ה – פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 88–91.

22. ראה הרב מנחם בורשטין והרב גבריאל גולדמן, 'הגדרת טיפולי פוריות מבחינה הלכתית' (אמונת עתיך 109, עמ' 71–72).

23. ראה רמ"א, או"ח סי' שכח סעי' לז, שחולה שאין בו סכנה מותר לו לקחת תרופות בשבת, ומי שנזקק לטיפולי פוריות מוגדר כחולה שאין בו סכנה. שו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' קנ. ראה תשובות הפוסקים שהובאו במאמר שבהערה הקודמת.



לקחת תרופה זו כמה ימים לפני שבת.<sup>24</sup> לעומת זאת, יש המתירים נטילת תרופות במצבים כאלה בשינוי בלבד.<sup>25</sup>

ב. מותר לקרוע את נייר העטיפה שסביב התרופה,<sup>26</sup> אך לא יקרע במקום האותיות, אלא בנייהן, אפילו באותה מילה,<sup>27</sup> וכדי להימנע משאלות הלכתיות יש להכין את התרופות לפני שבת.<sup>28</sup>

ג. מותר לחתוך גלולה או פתילה לשני חצאים שווים, כדי להשתמש רק בחציה, ואין בזה משום איסור מחתך.<sup>29</sup> יש לציין שיש גולולות שאסור לחתוך מסיבות רפואיות. אפשר להתיעץ עם הרוקח בעניינים כאלה.

ד. מותר לקחת תרופות שאין בהן טעם לצורך טיפולי פוריות בצומות, בתשעה באב וביום הכיפורים.<sup>30</sup> לכתחילה ודאי שרצוי, אם ניתן מבחינה רפואית, לקחת את הכדורים לפני תחילת הצום ולאחר סיומו. בצומות הקלים מותר גם לשתות מים בעת נטילת התרופות. בתשעה באב וביום הכיפורים מותר לבולען ללא מים או עם מים מרים.<sup>31</sup>

### זריקות

טו. מותר להזריק בשבת וביום הכיפורים זריקות תת-עוריות או תוך-שריריות לחולה שאין בו סכנה,<sup>32</sup> וגם לצורך טיפולי פוריות, כיוון שבעצם פעולת ההזרקה אין איסור תורה.<sup>33</sup> אך זריקות תוך-ורידיות – יש בהן איסור תורה, שכן צריך להוציא מעט דם כדי

24. שמירת שבת כהלכתה, פרק לד סעי' יט; ילקוט יוסף, ח"ד (ד) ס' שכח סעי' נו; שו"ת באר משה, ח"א ס' לג אות ח.

25. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ג ס' נג, שמירת שבת כהלכתה, פרק לד, הערה עו, בשם הרב שלמה זלמן אויערבאך. ברכת בנים, פרק י, הלכה ג. הרב גדעון ויצמן ציטט את הרב אברהם שפירא שהמנהג בירושלים ליטול תרופות במזלג (הורות נכספת, עמ' 355 הערה 70).

26. משנה ברורה, ס' שיד ס"ק כה.

27. שמירת שבת כהלכתה, פרק לג, סעי' ד, ובהערה כט שם, כתב בשם הרב שלמה זלמן אויערבאך שאף שהאחרונים החמירו בזה, מכל מקום במקום חולי אין להחמיר כיוון שמקלקל, וכיוון שאין בזה מציאות של מוחק על מנת לכתוב.

28. הרב שלמה זלמן אויערבאך מתיר דווקא לחולה. כיוון שיש חילוקי דעות בקביעת המעמד ההלכתי של בני זוג הסובלים מבעיית פרייה, לכתחילה יש להיזהר לא לקרוע אותיות, שמירת שבת כהלכתה, שם, הערה לה.

29. שמירת שבת כהלכתה, שם.

30. כדורים כאלה לא נחשבים אכילה, ומותר. הרב ישראל פסח פיינהנדר, ספר אסותא, מעמ' רמז ואילך. שיעורי תורה לרופאים, חלק שלישי, סימן ריד, וראה גם בספר שבת שבתון, 'אכילה שלא כדרך ביום הכיפורים', עמ' רג ואילך, לגבי גדרי אכילה ושתייה של דבר מר, וכן הורה הרב יצחק זילברשטיין, לרבני פוע"ה בפגישתו עמם, שניתן להכין מים מרים על ידי הכנת תמצית מרוכזת של תה מריר (כגון קמומיל) ולשתות עם מעט מתמצית זו את התרופה. הרב הפנה לשו"ת רבי נחום טרייביטש (ס' ט).

32. שמירת שבת כהלכתה, פרק לג סעי' ז; שם, כא. שו"ת שבט הלוי, ח"א ס' סא אות א; ושם, ח"ח ס' עט אות א; יסודי ישרון ח"ג עמ' שד; יחזה דעת, ח"ב ס' נו; ילקוט יוסף ח"ד (ד) ס' שכח סעי' צא-צב; לב אברהם, פרק יג ס' קצב.

33. שמירת שבת כהלכתה פרק לב סעי' נח; שם, פרק לג סעי' ז. גם אם יצא דם כתוצאה מזריקה כזו, ניתן לטעון שאין כאן איסור תורה, כיוון שזו תוצאה לא הכרחית (אינו מתכוון), וגם תוצאה לא רצויה (לא ניחא ליה) מהפעולה. תשובת הרב אשר וייס לשאלת הרב גדעון ויצמן, א במנחם אב תשס"ב, שו"ת

לוודא שהמחט נמצאת בווריד, ויש בזה משום איסור דישה,<sup>34</sup> ולכן מותר להזריק אותן רק לחולה שיש בו סכנה,<sup>35</sup> או גם לחולה שאין בו סכנה על ידי גוי.<sup>36</sup> ויש פוסקים שהתירו להזריק זריקות תוך-ורידיות גם לחולה שאין בו סכנה.<sup>37</sup>

טז. אם ניתן, יש להעדיף נתינת זריקות לפני ואחרי השבת ולא במהלך השבת עצמה. ניתן להיעזר לצורך כך בזריקות עם טווח פעולה ארוך (Depot).

יז. זריקות מסוימות לצורך פוריות צריכות להינתן בשעה מסוימת ומדויקת, כגון זריקת אוביטרל (Ovitrelle) שגורמת לביוץ להתרחש 36 שעות לאחר מכן.<sup>38</sup> במקרה שבו לא ניתן להזריק לפני השבת או אחריה, ניתן להזריק גם בשבת.

יח. מכיוון שאין איסור בזריקה תוך-שרירית בשבת, אין צורך להיכנס לקשיים ולהוצאה ממונית כדי להימנע מזריקות כאלה.<sup>39</sup> אך אם ניתן, עדיף שגם זריקה תוך-שרירית תינתן בשבת על ידי גויה.<sup>40</sup>

- פוע"ה – פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 95–99. התשובה פורסמה גם בתחומין כג (תשס"ג), עמ' 220–222. אמנם פרופ' אברהם סופר כתב במאמרו 'טיפול פוריות והפריה חוץ גופית בשבת ויום טוב', ספר אסיא ט עמ' 139, ואסיא נה, טבת תשנ"ה, עמ' 42, ונשמת אברהם, או"ח סי' של, עמ' תקמג, ס"ק 17 שאין היתר לקבל זריקות פרוגסטרון לצורך פוריות בשבת אלא תזריק במוצאי השבת, או תבקש מהרופא זריקות עם טווח פעולה ארוך (Depot) כדי לא להזריק בשבת. פרופ' סופר כתב שהדברים זכו להסכמתו של הרב יהושע נויבירט, אך קשה, מפני שבשמירת שבת כהלכתה (דלעיל) כתב הרב נויבירט שמותר להזריק לחולה שאין בו סכנה זריקה תת-עורית או תוך-שרירית, וגם בפגישת רבני פוע"ה עם הרב נויבירט (כט בטבת תשס"ב) הורה הרב שמותר להזריק בשבת זריקות כאלה לצורך טיפולי פוריות, וזריקות פרוגסטרון הן זריקות תוך-שריריות ולא תוך-ורידיות.
34. ראה שמירת שבת כהלכתה, פרק לב הערה קנא.
35. הרב יחזקאל אברמסקי והחזון איש, דבריהם הובאו בשמירת שבת כהלכתה, פרק לב הערה קנח; הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בשו"ת ציץ אליעזר, ח"י סי' כה פרק א (וחזר בו ממה שהובא שם בח"ט סי' יז פרק ב ס"ק כ, שכתב שאין בזה איסור תורה), וכן בספר שלחן שלמה, ח"ב סי' שכ ס"ק ב (ג-ד); וראה עוד בנידון בספר תורת היולדת, פרק לד הערה כב. הרב חיים פנחס שיינברג, בשבילי הרפואה, י, תשנ"ג, עמ' ז ואילך; הרב שלמה זלמן אויערבאך (שמירת שבת כהלכתה, פרק לב הערה קנז) כתב שאף לשיטה זו מותר להזריק לחולה שיש בו סכנה גם זריקות תוך-ורידיות שאינן הכרחיות להצלת חייו, כגון מורפיום להקלת כאבים.
36. הרב יעקב אריאל, בתשובה לשאלת הרב מנחם בורשטין, חנוכה תשס"ב, שו"ת פוע"ה, שם, עמ' 92–95. תשובתו הובאה גם בשו"ת באהלה של תורה, ח"ה סי' לד.
37. ראה שו"ת קול גדול, סי' מג; אור לציון, ח"ב פרק לו סעי' כ; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ה סי' טו פרק יד; שם, ח"ט סי' יז פרק ב אות כ וסי' כח ס"ק י; שם, ח"י סי' כה פרק א; שם, ח"ג סי' מה. לשיטה זו אין בזריקה תוך-ורידית איסור תורה, ולכן יש מקום להתירה אפילו לחולה שאין בו סכנה, דהיינו גם לצורך טיפולי פוריות. וראה הרב אברהם שפירא, 'זריקות בשבת', ספר אסיא א, עמ' 24–28 (אסיא ב, שבט תשל"א, עמ' 15–19).
38. ראה לעיל במבוא הרפואי.
39. "מכיוון שמדובר בזריקות לתוך השריר ולא בזריקות תוך-ורידיות, הוי דבר שאין מתכוון, ולא הוי פסיק רישא, דאין הכרח שיצא דם, וגם אם יצא דם לא ניחא ליה בדבר זה, ולכן אין בזה איסור כלל". הרב אשר וייס, בתשובה הנ"ל, שם.
40. הרב מרדכי אליהו, דבריו הובאו על ידי הרב גדעון ויצמן בספר הורות נכספת, עמ' 347 ובהערה 75 שם. הרב יעקב אריאל, בתשובה הנ"ל, שם. הרב אפרים גרינבלט, בתשובה לשאלת הרב מנחם בורשטין, חנוכה תשס"ב, שו"ת פוע"ה, שם, עמ' 99. הרב אשר וייס, בתשובה הנ"ל, שם.





יט. יש אומרים שאם אפשר, עדיף להכניס את המחט למזרק לפני שבת, בתנאי שאפשר לשמור על סטריליות המחט. אם אי אפשר – יש מקום להקל לתחוב את המחט גם בשבת.<sup>41</sup>

כ. מותר למדוד את כמות התרופה המוכנסת למזרק. מדידה של מצווה מותרת,<sup>42</sup> וכל שכן במקום חולי.

כא. אבקה שנמסה במים – מותר לערבב אותה עם נוזל לצורך יצירת תרופה בשבת, ואין בזה איסור לישא, כיוון שהתרכובת המוכנה היא נוזלית.<sup>43</sup>

כב. דין הכנסת עירוי תוך-ורידי בשבת לשם עירוי נוזלים כדין זריקה תוך-ורידי, כפי שהובא לעיל הלכה טו.<sup>44</sup> ואם מדובר בעירוי תת-עורי לשם עירוי נוזלים – מותר, כי אין הכרח שיצא דם בזמן הכנסת המחט, ועוד, שלא ניחא ליה.<sup>45</sup>

כג. אין איסור לשבור את האמפולה כדי להוציא ממנה את החומר המוזרק, כיוון שהאמפולה אינה ראויה לשימוש חוזר, והדבר דומה לחבית רעועה שמותר לשוברה בשבת.<sup>46</sup>

כד. אסור להשתמש בשבת בצמר גפן טבול באלכוהול כדי לנקות את אזור הזריקה, היות שלצורך כך נדרשת סחיטה, שהיא פעולה האסורה בשבת.<sup>47</sup> לכן יש לשפוך קודם את נוזל החיטוי על הפצע, אפשר בעזרת טפטפת, ואחר כך לנגב בצמר גפן, או להשתמש בבית אחיזה או בחתיכה גדולה של צמר גפן, כך שהקצה הנשאר ביד יישאר יבש. ויש

---

41. שמירת שבת כהלכתה, פרק לג סעי' ט; נשמת אברהם, או"ח סי' שיג עמ' שכח בשם הרב שלמה זלמן אויערבאך (וראה שם חילופי מכתבים בנושא בין הרב אויערבאך לבין הרב יצחק וייס, שפקפק בהיתר, וראה נשמת אברהם, בכרך ההוספות עמ' מו). בשו"ת ציץ אליעזר, חי"ג סי' מו, כתב להתיר לכתחילה אם המחט מופרדת מיד אחר ההזרקה, ובחט"ז סי' טו, התיר אפילו אם לא מפרידים את המחט מהמזרק אלא זורקים אותם כשהם מחוברים, כיוון שמדובר בכלי חד-פעמי. אך בשמירת שבת כהלכתה (שם, הערה מט) כתב שחזון איש אסר גם באופן שזורקים את המזרק והמחט אחרי השימוש, כיוון שלדעתו גם תיקון לשעה נחשב לבונה. וראה גם שו"ת מנחת שלמה תנינא, סימן יט אות א.

42. משנה וגמרא שבת קנז, א-ב; שו"ע, או"ח סי' שו, סעי' ז.

43. חזון איש, או"ח סי' נח ס"ק ט ד"ה 'ומיניה'; שמירת שבת כהלכתה, פרק לג סעי' ד\*; נשמת אברהם, או"ח סי' שכח עמ' תסד. אם התרכובת המוכנה אינה נוזלית, אלא נוצרת בלילה רכה, ראה שמירת שבת כהלכתה, פרק ח סעי' ט, כיצד יש להכינה.

44. נשמת אברהם, או"ח סי' שטז עמ' שדמ, וסי' שכח עמ' שצח ס"ק 6.

45. נשמת אברהם, שם, סי' שכח. לב אברהם, פרק יג סעי' קכת. שאלה כזאת עלולה להתעורר במצב של היפרסטימוולציה. הערת ד"ר חגית דאום: בהיפרסטימוולציה הפתולוגיה היא איבוד נוזלים מתוך כלי הדם לחלל 'שלישי' – ריאות, נוזלים ברגליים או בבטן ועוד.

46. הרב יעקב אריאל בתשובה הנ"ל, שם.

47. הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ט סי' יז פרק ב ס"ק לג; ובשמירת שבת כהלכתה, פרק לג הערה נד; ובספר שלחן שלמה, שבת ח"ב סי' שכ סק"ג (ג). ולשיטה זו איסור זה חל גם אם אוחז את החומר הספוג בנוזל במלקט (שמירת שבת כהלכתה, פרק לה סעי' יב, ושם, הערה טז והערה יח, בשם הרב שלמה זלמן אויערבאך).

שלא חששו מדין סוחט בשבת, כיוון שהנוזל הנסחט הולך לאיבוד, ואין דרך סחיטה בכך.<sup>48</sup>

כה. רצוי להימנע מקריעת צמר גפן בשבת, וטוב להכין צמר גפן תלוש מבעוד יום. במקום הצורך ניתן להקל בכך אם מקפידים שלא לחתוך לפי מידה רצויה,<sup>49</sup> ויש אוסרים.<sup>50</sup>

כו. אין איסור צביעה של צמר גפן במקרים כאלה, מפני שזה דרך לכלוך.<sup>51</sup> כז. מותר להשתמש בשבת בחומר סינטטי שאינו סופג, כגון ניילון, לצורך חיטוי באלכוהול או יוד וכיוצא בזה.<sup>52</sup>

## משחות

כח. לכתחילה יש ללחוץ על השפופרת ולהוציא את המשחה ישירות על הגוף במקום הנדרש, ואם יש צורך להוציא את המשחה באופן אחר כגון על ידי מקלון - מותר. בכל מקרה יש להקפיד שלא למרוח את המשחה אלא שהמשחה תימרח מעצמה. ומותר לשים תחבושת או פלסטר על המשחה, אף על פי שתימרח על ידי כך.<sup>53</sup>

## 4. רפואה משלימה

בשנים האחרונות התרבו הפניות לרפואה המשלימה, וקופות החולים אף מפעילות מרפאות העוסקות בכך. הדגש ברפואה המשלימה הוא על הסתכלות כוללת (הוליסטית), היא מביטה על האדם כמכלול שלם ולא מתמקדת רק בבעיה הרפואית. שאיפתה היא לרפא את האדם ולא רק את המחלה. גם אם הדרכים שבהן הרפואה המשלימה פועלת אינן מוגדרות מבחינה רפואית, וגם אם קשה למדוד אותן בכלים מדעיים מקובלים, במבחן התוצאה תיתכן בה תועלת רבה. הרפואה המשלימה כשמה כן היא – היא יכולה להשלים את הרפואה הקונבנציונלית. ואולם במקרים רבים היא אינה יכולה להוות תחליף לרפואה הקונבנציונלית, במיוחד במקרים של צורך בטיפול דחוף או ממוקד. שילוב נכון בין רפואה קונבנציונלית ממוקדת לבין רפואה משלימה כוללת הוא הדרך המומלצת. הרפואה הרגילה פותרת בעיות בעזרת תרופות שנוסו פעמים רבות על בני אדם רבים. לכן קל יותר להשליך מאדם אחד על אדם אחר. העובדה שתרופות כאלה בדוקות ואמינות מאפשרת את השימוש בהן גם במקרים או בזמנים שיש בהם שאלה

48. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו פרק יד ס"ק יא, וח"ט שם.

49. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח שם; שו"ת רבבות אפרים, ח"א סי' רכב אות יא; הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בשמירת שבת כהלכתה, פרק לה הערה נ; הרב אביגדר נבנצל, ביצחק יקרא, על משנה ברורה ח"ג סי' שח סעיף כד, כתב שאין איסור מחתך בצמר גפן, כי האיסור הוא דווקא בדבר קשית.

50. שו"ת מנחת יצחק, ח"ד בתחילת סימן מה; שו"ת אור לציון, ח"ב סי' לו אות כב; שו"ת אז נדברו, ח"ב סי' לא.

51. ראה שלחן ערוך הרב, או"ח בקונטרס אחרון סי' שב; שמירת שבת כהלכתה, פרק לב סעי' נט; הרב אברהם שפירא, 'זריקות בשבת', ספר אסיא א, עמ' 25 (אסיא ב, שבט תשל"א, עמ' 16).

52. שמירת שבת כהלכתה, שם.

53. שמירת שבת כהלכתה, פרק יד סעי' ל; שם, פרק לג סעי' יד; אורחות שבת, פרק יז, סעי' יט.



הלכתית.<sup>54</sup> לעומת זאת, הרפואה המשלימה מתאימה את הטיפול לכל אדם באופן פרטני. היא אינה ממוקדת בדרך כלל רק במחלה, אלא באה לחזק את הגוף בכלל ולהאיץ את יכולת הריפוי העצמית שלו, כדי שהאדם יוכל להתגבר על המחלה. אחת הבעיות המשמעותיות ברפואה המשלימה, העשויה לגרום גם לשאלות הלכתיות, היא העובדה שהכללים משתנים מאדם לאדם וממקרה למקרה. זאת מכיוון שהרפואה המשלימה מסתמכת על אבחון כולל רחב ביותר, ובהתאם לכך גם סוג הטיפול משתנה מאוד.<sup>55</sup> כיוון שיש ויטמינים ותוספי תזונה הנתפסים גם ברפואה הקונבנציונלית כמועילים או לפחות ככאלה שלא עלולים להזיק, קל יותר להיעזר בהם. לעומת זאת, יש תוספי מזון מורכבים הדורשים בירור מעמיק יותר, ואפשר לברר עליהן יחד עם רופא המשפחה. אי אפשר להתעלם מהעובדה שיש בין המרפאים הטובים, המקצועיים והישרים גם שרלטנים, דבר העלול להוציא שם רע בטעות על התחום כולו. יש בהם היודעים בתוך תוכם שאינם מטפלים, והם רק מספקים אשליה כזאת לפונים אליהם בעבור בצע כסף. יש שחושבים בתמימותם שהם יכולים לטפל בפונים, אך למעשה אין בידם כלים ואמצעים לסייע. אדם רגיל עלול להתקשות מאוד להבחין בין מטפל ראוי לבין מי שאינו כזה. לכן יש לברר היטב, לפני פנייה למטפל כזה, מיהו ומה הכשרתו. כדאי גם לקבל המלצות מאנשים שטופלו בהצלחה אצל המטפל, להתייעץ עם רופא המשפחה, וכיוצא בזה.

#### 5. שימוש ברפואות הומאופטיות

כט. מותר להיעזר בתרופות הומאופטיות, אף על פי שיעילותן שנויה במחלוקת, וכן בשאר סוגי תרופות שלא הוכח מבחינה מדעית שהן מסייעות לריפוי.<sup>56</sup> ויש מי שהורה לאסור בזה.<sup>57</sup>

#### שבת

ל. אדם הנוטל ויטמינים כדי לחזק את עצמו, יש דעות שונות לגבי היתר נטילתם בשבת. יש מי שכתב לאסור משום שהם בכלל תרופות רגילות שאסור ליטלן בשבת,<sup>58</sup> אך למעשה יש להתיר, כיוון שרוב העולם רגילים להשתמש בהם גם שלא בעת מחלה, ולכן

54. ראה פירוש המשניות לרמב"ם, יומא פ"ח מ"ד; ערוך השלחן, או"ח סי' שא סעי' פ.  
55. הערת פרופ' רפי קרסו (בפגישתו עם רבני פוע"ה, תמוז תשס"א) – זו גם אחת הסיבות לקושי האובייקטיבי בעריכת מחקרים ברפואה משלימה, מפני שבטיפול משלים כמות המשתנים המשפיעים על תוצאת הטיפול רבה מאוד לעומת הטיפול הקונבנציונלי. בעיה שנייה היא ששום חברת תרופות לא תממן מחקר כזה.  
56. שו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' סח; שו"ת עשה לך רב, ח"ה סי' יג, המצוטט כאן; שו"ת משנה הלכות, ח"י סי' קיב; שו"ת שבט הלוי, ח"ה סי' נה; שו"ת במראה הבזק, ח"ה סי' סט.  
57. הרב משה דוד טנדלר בשם חותנו הרב משה פיינשטיין, דבריו הובאו בהמאור, גיליון רעב, שבט-אדר תשמ"ג, עמ' 34.  
58. הרב שלמה זלמן אויערבאך, מנחת שלמה, תנינא (ב-ג), סי' ס אות טז, אך התיר לאדם שעלול ליפול למשכב אם לא ייטול אותם. מקור האיסור לנטילת תרופות בשבת הוא בשו"ע או"ח סי' שכח סעי' לז.

הם נחשבים למאכל בריאים.<sup>59</sup> ויש מתירים כיוון שאינם מרפאים את הגוף אלא מחזקים אותו מעט מעט.<sup>60</sup>

לא. גם לדעות האוסרות, מעוברת הצריכה ליטול ויטמינים כדי למנוע נזק לבריאותה שלה או של הוולד, מותר לה ליטלם בשבת, אם אינה יכולה ליטלם לפני שבת ואחריה.<sup>61</sup>

### כשרות

לב. מותר לחולה שאין בו סכנה ליטול תרופה הומאופטית שלא ידוע אם היא כשרה.<sup>62</sup> הטעם: בדרך כלל הרכיב העלול להיות בעייתי מטעמי כשרות מדולל מאוד מאוד ומתבטל מבחינה הלכתית; התרופה נלקחת שלא כדרך הנאתה, דהיינו בבליעה; בדרך כלל האיסור נותן טעם לפגם.

### פסח

הרבנות של קופת חולים כללית והבדצ"ם השונים מפרסמים בכל שנה רשימות של תרופות הכשרות לפסח. בנספח לרשימה זאת מתפרסמת גם רשימה של תרופות לא קונבנציונליות והומאופטיות הכשרות לפסח.

לג. אם יש טעם בתרופה ויש בה חשש חמץ, יש להחמיר בה לגבי נטילתה בפסח.<sup>63</sup> לד. תרופה שאין בה טעם, מותר לחולה שאין בו סכנה ליטול אותה, אף על פי שיש בה חשש תערובת חמץ.<sup>64</sup>

לה. תרופה שלא נמצאת ברשימת התרופות הכשרות לפסח, ויש בה טעם, ויש צורך חשוב לבלוע אותה, מותר לחולה שאין בו סכנה להכניס אותה לתוך קפסולה כשרה ריקה שניתן לרוכשה בבתי המרקחת, ולבלוע אותה.<sup>65</sup>

## ג. נספח - מדיניות מכון פוע"ה באשר לרפואה משלימה

במסגרת עבודת מכון פועה בכלל ובמפגש עם זוגות עם בעיות פוריות בפרט, עלתה השאלה העקרונית אם נכון ועד כמה אפשר להיעזר ברפואה המשלימה לסוגיה השונים.

59. שו"ת ציץ אליעזר, חי"ד סי' נ.

60. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ג סי' נד.

61. שמירת שבת כהלכתה, פרק לו סעי' א; שלחן שלמה, ערכי רפואה חלק ב, עמ' ריד.

62. שו"ת מנחת יצחק, שם. שו"ת בצל החכמה, ח"ד סי' קעד; שו"ת עשה לך רב, שם. שו"ת משנה הלכות,

שם, סי' קי, והוסיף שמוטב ליטול תרופה שאין בה טעם. שו"ת שבט הלוי, שם. שו"ת במראה הבזק,

שם. ויטמינים ותוספי מזון אפשר למצוא ביתר קלות עם סימון כשרות, ובכל אופן, כשמדובר בתוסף

שאינו בו טעם, אפשר להקל באופן פשוט יותר מאשר בתרופות הומאופטיות שלרוב יש להן טעם.

63. שו"ת מנחת יצחק, שם; שו"ת בצל החכמה, שם; שו"ת עשה לך רב, שם, אך התיר בתרופות שאין צורך

לבלוע אותן אלא די לשים אותן על הלשון; שו"ת משנה הלכות, שם.

64. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' יז; שו"ת ציץ אליעזר, ח"י סי' כה, פרק כ; שו"ת יחווה דעת, ח"ב סי' ס.

65. ראה שו"ת מנחת שלמה תנינא (ב-ג), סי' סה.



לאחר בחינה זהירה והתייעצות עם מומחים בתחומים השונים של הרפואה המשלימה, אימצנו את ההמלצה שקיבלנו בזמנו מפרופ' רפי קרסו:<sup>66</sup> אין לפסול את הרפואה המשלימה, אך מובן שיש להמשיך ולטפל בשיטות הרפואה הרגילה. השילוב הנכון בין הרפואה הרגילה והרפואה המשלימה עשוי לאפשר את קבלת היתרונות המיוחדים שיש בכל אחת מהן. המלצה זו נתקבלה גם בעקבות הניסיון שהצטבר במשך השנים וההתרשמות מזוגות רבים שהצליחו להיעזר ברפואה המשלימה, כגון: תזונה מכוונת<sup>67</sup> לשחלות פוליציסטיות, דיקור סיני לסידור מחזור ורפלקסולוגיה לזירוז לידה.<sup>68</sup> בהתאם לכך מכוון מכוון פוע"ה את הזוגות הפונים אליו, על פי מצבם האישי של בני הזוג, לשילוב נכון של הרפואה הרגילה עם הרפואה המשלימה.



- 
66. מייסד תחום מרפאות הכאב בארץ; יו"ר האגודה הישראלית להיפנוזה קלינית ומחקרית; מחלוצי רפואת עיכוב תהליכי ההזדקנות בישראל; לשעבר מנהל המחלקה הניירולוגית במרכז הרפואי הלל יפה וכיום מנהל המרפאה לרפואה משלימה במקום.
67. מכוון פוע"ה מקבל פניות רבות מאנשי רפואה משלימה המבקשים שנמליץ על הטיפולים ועל תוספי המזון שלהם. אם מדובר על תוסף תזונה, אנו בודקים תחילה אם התוסף שהם ממליצים עליו אושר על ידי משרד הבריאות. בכל מקרה אנו מבקשים שהמטפלים יעניקו את הטיפול המשלים או ייתנו את תוסף התזונה לקבוצת בדיקה גדולה ללא רווח, ורק אם מתוך הכרת התיק של הזוגות אנו מתרשמים שלטיפול המשלים או לתוסף התזונה הייתה השפעה חיובית על מספר גבוה של זוגות, אנו מוכנים להמליץ על הטיפול המשלים או על תוסף התזונה, מתוך ידיעה ברורה שאין לכך גיבוי מדעי.
68. ציון דוגמאות אלו לא בא לתת ציון או המלצה על טיפולים כאלה במצבים כאלו או אחרים, אלא רק לתת דוגמה לאפשרויות להיעזר ברפואה המשלימה.

הרב אריה כץ

# תיקון אינקובטורים המכילים ביציות מופרות בשבת

## שאלה

אני מנהל עסק בתחום של ציוד מדעי ורפואי. בין השאר אנו מספקים אינקובטורים להשהיית ביציות מופרות למרפאות פוריות. לעתים מתרחשת תקלה במכשיר, ואנו מזעיקים למקום מהנדס שירות לטפל בה, שכן אם לא תתוקן ישנה סכנה ברורה ומידית לביציות המופרות. שאלתי: במקרה של תקלה המתרחשת בשבתות ובמועדים ומסכנת את התהליך, כפי שציינתי, האם ניתן לספק שירות חירום שכזה?

## א. חילול שבת לצורך הצלת ביציות מופרות

ראשית עלינו לדון במעמדן ההלכתי של ביציות מופרות, כדי לדעת אם ניתן לחלל את השבת על מנת להצילן.

מהגמרא<sup>1</sup> עולה שניתן להאכיל מעוברת ביום הכיפורים במקרה של חשש הפלה. נחלקו הראשונים בשאלה מהי סיבת ההיתר: לדעת בעל 'הלכות גדולות'<sup>2</sup>, הרמב"ן<sup>3</sup> והריטב"א<sup>4</sup> הסיבה לכך היא שגם פיקוח נפש של עוברים דוחה שבת. אך הרמב"ן מביא דעה נוספת והיא שאין מחללים שבת לצורך הצלת עובר, והסיבה להיתר האכלת המעוברת ביום הכיפורים היא שעצם ההפלה מסוכנת לאם, ואם כן מדובר בפיקוח נפש של האם. להלכה הכריע ה'ביאור הלכה'<sup>5</sup> כשיטת בעל 'הלכות גדולות', שמחללים שבת לצורך הצלת עובר. מכיוון שכך נשאלת השאלה אם מעמדן של ביציות מופרות מחוץ לגוף האישה זהה למעמדו של עובר.

בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ה סי' מז) דן הרב ואזנר בשאלה זו:

בעניין תינוק המבחנה, אשר כידוע פורסם מרופאים מומחים, לזוג אשר תחילת קליטת הזרע לא היתה אפשרית ביניהם ועשו תחילת הקליטה בחוץ (באופן שיהיה מותר על פי ההלכה) בתנאי המבחנה, ואחר כך הוכנסו בהיקלטם התאים חזרה לגוף האם, והשאלה אם בתנאים מוקדמים אלה יש צורך לחלל שבת כדי

1. יומא פב ע"א.
2. הלכות גדולות, סי' יג הלכות יום הכיפורים.
3. רמב"ן, תורת האדם, שער המיחוש – עניין הסכנה.
4. ריטב"א, גידה מד ע"ב.
5. ביאור הלכה, סי' של ד"ה או ספק.



להמשיך התפתחותם, אם מותר, והספק בזה אם גם בכהאי גוונא אמר הבה"ג דמחללין על העוברין, ומטעם שישמור שבתות הרבה, וכסברתו דגם לפני מ' יום אף על פי דכמיא בעלמא נחשב, מכל מקום מחללין, וכמבואר ברמב"ן ור"ן לדעת בה"ג, או דלמא דוקא שכבר הם בגוף האם, אף על פי שעדיין לפני מ' יום וכו', מה שאין כן הכא עדין חסר מעשה להביא לגוף האם?

כלומר מצד אחד יש מקום לומר שאין זה משנה אם העוברים כבר הוכנסו לגוף האם או שעדיין לא, שכן הסיבה שהתירו לחלל שבת על עוברים היא מדין 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה', ולכאורה דין זה שייך גם בביציות מופרות מחוץ לגוף האישה. מצד אחר ייתכן לחלק בין עובר בגוף אמו לבין ביצית מופרית<sup>6</sup> שעדיין אינה ברחם. 'שבת הלוי' ענה שאין מקום לחלל שבת אצל ביצית מופרית שטרם הוכנסה לרחם, כיוון שרוב עוברי המבחנה אינם מתפתחים לתינוק חי, ולכן מרבית הסיכויים שלא ישמרו שבתות הרבה ואין לחלל עליהם השבת. זאת בניגוד לעובר ברחם אמו, שכן מרבית העוברים הינם בני קיימא. אמנם לאחר מכן הוסיף שאף אם תשתנה המציאות ורוב עוברי המבחנה יחזיקו מעמד, דעתו נוטה לכך שאין לחלל עליהם שבת. מכך נראה שהוא סובר שאין כאן גדר עדיין של היריון ועובר כלל, וכפי שכתב במפורש: 'בנידון דידן אפילו איננו בגדר תחילת עיבור'.

על דברים אלו חזר הרב ואזנר בצורה מפורשת יותר בתשובה נוספת (ח"י סימן רלא):  
לא כן הרכבת זרע הבעל וזרע האישה מבחוץ דבלי רחם לא יתפתח לעולם, פשיטא דעדיין אינו נקרא נפש, וגם לא חי של עבור... אבל קודם העיבור בגוף האישה לית דין ולית דיין דנדון רק כזרע ולא כלל כעבור כנ"ל.  
גם הרב חיים דוד הלוי, בתשובה שהתפרסמה באסיא<sup>7</sup>, כתב במפורש:  
שכל הביציות שהופרו בזמן שהן במבחנה, אין עליהן כלל ועיקר דין עובר, ואין מחללין עליהן את השבת, ומותר לזורקן אם לא נבחרו להשתלה.  
דברים דומים הובאו גם ב'נשמת אברהם'<sup>8</sup> בשם הר"י נויבירט. אם כן, הסכמת הפוסקים הינה שאין לביציות המופרות מעמד של עוברים, ואין לחלל עליהן את השבת, זאת משום שכל עוד לא הוכנסו העוברים לגוף האישה, אין זה נחשב להתחלת היריון.<sup>9</sup> ממילא, מצד הצלת הביציות המופרות, אין שום היתר לחלל שבת.

6. בשפה הרפואית הביצית המופרית נקראת גם 'קדם עובר'.

7. אסיא מז-מח, 'על דילול עוברים והמעמד ההלכתי של עוברים במבחנה', עמ' 14-17.

8. נשמת אברהם, אבה"ע ס"א ס"ק ו.

9. יוצאת מן הכלל הינה דעתו של ד"ר יוסי גרין במאמרו, 'הפריה חוץ גופית לאחר מות האב', תחומין ל, עמ' 139-147, שרצה לומר שיש כאן התחלת עיבור (עיין שם בעיקר בעמ' 145), אך ראה במאמרי, 'מעמדו של ילד שנולד מהפריה חוץ-גופית לאחר מות האב', תחומין לב, עמ' 96-101, שהשגתי עליו מהפוסקים הנ"ל.

## ב. חילול שבת עקב מצב ההורים

אלא שיש לברר את העניין מצד מצבם של ההורים. רחל אמנו בשאיפתה לבנים אמרה ליעקב אבינו: 'הבה לי בנים ואם אין מתה אנוכי' (בראשית, ל, א). אם כן, שמא עלינו להגדיר בני זוג שעדיין לא זכו לפרי בטן ונמצאים בטיפולי פוריות כחולים שיש בהם סכנה, ומתוך כך להתיר לחלל את השבת לצורך הצלת הביציות המופרות שלהם, שכן רק הולדת ילד תוציא אותם מהגדרה זו. ואמנם די ברור שאין להבין פסוק זה כפשוטו, וקשה לומר שאי הצלת הביציות המופרות עלולה לסכן את חיי אחד מבני הזוג, אולם בכל זאת עלינו לברר מהי ההגדרה של בני זוג אלו. במאמרו 'המעמד ההלכתי של זוג עם בעיות פוריות'<sup>10</sup> הביא הרב גדעון וייצמן ארבע שיטות בין הפוסקים באשר להגדרת זוג שכזה: יש שהגדירו אותם כבריאים; יש שהגדירו את מצבם כמקצת חולי; יש שחילקו בין טיפולים שמטרתם לתקן את הליקוי, בדומה לסכנת אבר (כגון כדורים להסדרת הפעילות ההורמונלית), לבין טיפולים שמטרתם להביא ללידת ילד ללא פתרון הבעיה (עקיפת הבעיה באמצעות תרופות להגברה זמנית של הביון, הזרעה תוך רחמית או הפריה חוץ גופית); ויש שהגדירם כמו חולה שאין בו סכנה, עקב הצער הגדול שהם נמצאים בו. עולה מכאן שלשיטות הראשונות אין כל מקום להתיר לחלל שבת, לא באיסור דאורייתא ולא באיסור דרבנן, לצורך הצלת העוברים בנידון דידן. לעומת זאת, לפי השיטה הרביעית יהיה מקום להתיר לתקן את האינקובטור על ידי טכנאי גוי, שכן 'דבר שאין בו סכנה – אומר לנכרי ועושה' (שבת קכט ע"א). בסיכום המאמר הנ"ל נכתב שרוב הפוסקים סוברים כדעה זו, ואם כן יש לסמוך עליה, מה עוד שמדובר באיסור דרבנן, שבו יש ללכת אחר המקל. במאמרו 'היתר איסורים לקיום מצוות פרו ורבו'<sup>11</sup> הביא הרב אשר וייס, מלבד האפשרות להגדיר מי שאין לו פרי בטן כחולה שאין בו סכנה (והוא העלה אפשרות שהוא נחשב ליותר מכך), את שיטת בעל 'העיטור'<sup>12</sup>. לפי שיטה זו ניתן להתיר אמירה לנכרי במקום מצווה אף באיסור דאורייתא, ואף שבדרך כלל לא סומכים על כך,<sup>13</sup> הרי שבמקום של מצווה גדולה כגון מילה כן נהגו לסמוך על כך,<sup>14</sup> ואם כן, אפשר שהוא הדין במקום קיום מצוות פרו ורבו שהיא מצווה רבה.<sup>15</sup> אמנם הרב דב ליאור<sup>16</sup> לא הסכים להגדרת מטופלי פוריות כחולים שאין בהם סכנה, והסכים להתיר רק

10. תחומין כג, עמ' 223–230.

11. תחומין שם, עמ' 220–222.

12. הובאה ברמ"א, או"ח סי' רעו סעי' ב.

13. ראה משנה ברורה, סי' של ס"ק כד.

14. ראה משנה ברורה, סי' שלא ס"ק כב.

15. וכעין זה גם כתב הרב אביגדור נבנצל בתשובה למכון פוע"ה. תשובות הפוסקים לשאלה זו פורסמו בשו"ת פוע"ה – פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 92–104.

16. שו"ת פוע"ה – פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 100–102.





אמירה לנכרי באיסור דרבנן,<sup>17</sup> אך כפי שכתבנו לעיל, פוסקים רבים חלקו על כך, ובמילתא דרבנן של איסור שבות באמירה לנכרי, יש לסמוך על המקלים.

## ג. אמירה לנכרי לצורך הצלת העוברים

אמנם יש לברר אם הנידון שהתירו בו פוסקים רבים אמירה לנכרי לצורך הטיפול עצמו, דומה לנידון דידן שבו לא מדובר בטיפול בבני הזוג, אלא בהצלת הביציות המופרות, וזו אינה נוגעת ישירות לגופם של בני הזוג. אולם לאחר העיון נראה שאדרבה, וקל וחומר שבמקרה זה תותר אמירה לנכרי לצורך תיקון האינקובטורים והצלת הביציות המופרות, זאת מחמת שלוש סיבות:

1. הצער שיש לבני הזוג בעת שנדחה טיפול הינו כאין וכאפס לעומת הצער שייגרם להם כאשר כבר יש ביציות מופרות שאמורות להיות מוחזרות לרחם האישה, ומחמת תקלה הן התקלקלו.

2. כאשר מדובר באמירה לנכרי לצורך התחלת הטיפול, מדובר אמנם בצורך מצווה, אולם התוצאה הסופית עדיין רחוקה ביותר. בנידון דידן מדובר שיש כבר איזו התחלה של קיום המצווה, ואף שהביציות המופרות עדיין לא מוגדרות כעוברים שמחללים עליהם שבת, וברוב המקרים הטיפול איננו מצלית, ודאי שמדובר בשלב קרוב יותר לקיום המצווה, וממילא אם התירו שבות של אמירה לנכרי בשלב מוקדם יותר, קל וחומר שיתירו בשלב מאוחר.

3. את מועד הטיפול עצמו אפשר בסופו של דבר לכוון באופן שלא יצא בשבת (וכך כתבו גם הפוסקים המקלים לבצע טיפול פוריות בשבת על ידי נכרי, שלכתחילה יש לעשות כל השתדלות שהטיפול לא יצא בשבת). לעומת זאת כאן מדובר בתקלה שאין עליה שליטה ולא הייתה אפשרות לכוון את הדברים באופן שלא ייווצר חילול שבת. מהאמור לעיל עולה שניתן להעסיק טכנאי גוי, שתפקידו יהיה לקבל בשבת את הקריאה לתיקון במקרה של תקלה, ולנסוע לתקן את התקלה.

## ד. שאלת לפני עיוור ומסייע ידי עוברי עברה

יש לברר עדיין צד נוסף, והוא שלכאורה עצם האפשרות להזעיק טכנאי למעבדה בשבת עלולה לגרום לעובדי המעבדה היהודים לחלל שבת לצורך כך, ולבעלים היהודיים של החברה לעבור על איסור 'לפני עיוור לא תיתן מכשול', שהוא איסור דאורייתא. אמנם ייתכן שללא הסכמת החברה יפנו לחברה אחרת, והתוצאה תהיה טכנאי יהודי שיחלל את השבת, אולם ייתכן ובמקרה כזה התוצאה תהיה קלקול הביציות המופרות, וכפי

---

17. ובנידון דידן מדובר באיסורי דאורייתא, כגון נסיעת הנכרי למעבדה בשבת, וסביר להניח שגם בתיקון האינקובטור יש איסור דאורייתא, שכן גם אם נאמר שבמלאכות החשמליות שנעשות אין איסור דאורייתא, ושלא כדעת החזון אי"ש, הרי שבעצם תיקון האינקובטור מסתבר שיש איסור דאורייתא של תיקון כלי, אם משום בונה, אם משום מכה בפטיש.

שהראינו, זהו מחיר שיש לשלם על מנת שלא לעבור על איסור דאורייתא. לכן נראה שיש להתנות עם המעבדה שתותקן מערכת אוטומטית שתפקידה להתריע על תקלות ולהזעיק את הטכנאי, או שיהיה עובד מעבדה נכרי שזה יהיה תפקידו. אם אף על פי כן ישנו חילול שבת מצד ישראל כדי להזעיק את הטכנאי, שוב אין זה אחריותה של החברה המתקנת.

## סיכום

1. אין היתר לחלל שבת באיסור דאורייתא לצורך תיקון האינקובטור והצלת הביציות המופרות, ולכן אין אפשרות לקרוא לעובד יהודי שיתקן את התקלה בשבת.
2. אפשר להעסיק עובד נכרי שתפקידו יהיה לתקן תקלות כאלו בשבת. זאת לאור הגדרת בני הזוג כחולים שאין בהם סכנה, שהותרה בהם אמירה לנכרי באיסורי דאורייתא, וכן לאור העובדה שאנו סומכים על הפוסקים שבמקום מצווה רבה, הותרה אמירה לנכרי באיסורי דאורייתא.
3. יש להתנות עם המעבדה שכדי למנוע מהם חילול שבת בקריאה לטכנאי, תותקן מערכת אוטומטית המזהה תקלות ויוצרת קשר עם הטכנאי, או שעובד גוי יהיה אחראי על כך בשבת.





## הרב ישראל רוזן

# היש לרב קוק שיטה עצמאית באיסור השמל בשבת?

## הקדמה

מהו איסור השמל בשבת? אילו מלאכות או איסורים יש לשייך להפעלת מכשיר חשמלי בשבת? להלן סיכום מאמרי 'חשמל ואלקטרוניקה בשבת – הגדרות ועקרונות',<sup>1</sup> כפי שמקובל על מרבית פוסקי זמננו מן הזרם המרכזי.

א. הדעה ההלכתית המקובלת היא שאם יש במכשיר חשמלי חוט להט (כמו בנורת להט או בגופי חימום) – יש בהפעלה משום 'מבעיר' דאורייתא, ובניתוק משום 'מכבה'.  
ב. אם אין חוט להט, לדעת ה'חזון איש' יש איסור דאורייתא משום 'בונה' או 'מכה בפטיש'.

ג. דעת הרב אשר וייס לחשוש בכל הפעלה חשמלית למלאכת 'מכה בפטיש'.  
ד. דעה רווחת נוספת היא שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, ונסמך על איסור 'מוליד' זרם. אוסיף כאן כי יש מי ש'יורד דרגה' (הרב נחום א' רבינוביץ) ומשייך את כל ההפעלות החשמליות והאלקטרוניות שאין בהן אש (ליבון) ל'עובדין דחול' בלבד. מושג זה קל יותר, משום שאין בו סרך מלאכה אלא רק עניין של 'אוירה', 'מדיניות הלכתית', 'דמות השבת' וכדו'.  
ה. דעת הרב אליעזר מלמד

## א. דעת הרב אליעזר מלמד

והנה הרב אליעזר מלמד<sup>2</sup> מחדש כי לרב קוק יש שיטה עצמאית, מחמירה, הרואה בכל הפעלה חשמלית, גם ללא ליבון, איסור דאורייתא של מלאכת מבעיר. וכך כתב (ההדגשות שלי, וכן להלן):

יש אומרים שכל הפעלת מכשיר חשמלי אסורה מהתורה משום מלאכת מבעיר, שהחשמל כמוהו כאש, שכמו אש יש בו אנרגיה וכוח לפעול. ולכך נטה מרן הרב קוק, שהחשמל נחשב לאש, כי אין העיקר באש שתהיה נראית כאש, אלא העיקר שיהיה בה כוח פעולה להאיר או לחמם או להפעיל דברים שונים. וכן מצינו שאמרו חכמים (יומא כא, ב) שיש סוגים שונים של אש, ויש אש שאינה שורפת ומכלה, כמו האש שבערה בסנה לעיני משה רבנו (אורח-משפט עא). וכן דעת

1. נדפס בראש ספרי בחצוצרות-בית-ה', 50 מאמרי הלכה וטכנולוגיה, אביב תשע"ד, עמ' 27.

2. פניני הלכה, שבת פרק יז סעיף ב.

הרב עוזיאל, שהפעלת מכשירים אסורה מהתורה משום מבעיר, וגם משום תיקון כלי, שעל ידי הפעלת החשמל המכשיר החשמלי נעשה ראוי לפעולה (משפטי עוזיאל או"ח ב, לו,ב).

ולהלן שם הביא הרב מלמד את דעת ה'חזון איש' שאסר משום 'בונה', ואת דעת הסוברים שיש רק איסור דרבנן משום 'מוליד', ומסיים:

**למעשה, לכתחילה נוהגים לחוש לדעה הסוברת שהפעלה חשמלית אסורה מהתורה.** ובשעת הצורך כאשר יש סיבות נוספות להקל, סומכים על הסוברים שהפעלה חשמלית אסורה מדברי חכמים.

בהערה שם הסביר שהחמיר לכתחילה על פי דעת הרב קוק הנ"ל. וסיים ברמיזה כלפי יסוד רבתי של מכון 'צומת' להתיר 'שינוי זרם חשמלי' בשבת,<sup>3</sup> וזו לשונו:

ויש לדעת כי לחזו"א כאשר המכשיר עובד, אין בהוספת זרם להגברת העוצמה איסור תורה. **אולם למרן הרב שסובר שכל פעולה חשמלית אסורה משום הבערה, גם הוספת זרם אסורה מהתורה...** לדעת מרן הרב קוק ששימוש בחשמל אסור משום הבערה אסור לדבר ברמקול כי הוא מגביר זרמי חשמל.

דבריו אלו הם בניגוד גמור לדעת הרב שאול ישראלי, תלמידו המובהק של הרב קוק, שהתיר להדיא שינוי זרם בקשר להגברת קול<sup>4</sup> וכן בסידור שבת לעגלת נכים חשמלית.<sup>5</sup> נציין כי פסיקת הרב מלמד מנוגדת לדעת הרב יהושע נויבירט בספרו 'שמירת שבת כהלכתה',<sup>6</sup> שהתיר שינוי עצמת זרם במכשיר שמיעה (בגלגל רציף ולא בלחיצן). וראו שם במקורותיו שהסתמך על פוסקים מובהקים כרב א"י ולדינברג,<sup>7</sup> הרב עובדיה יוסף<sup>8</sup> ועוד. לחזק את דבריו הוסיף הרב מלמד:

יש עוד כמה אחרונים שכתבו כדברי מרן הרב קוק, שכל שימוש בחשמל אסור משום מבעיר. כ"כ משפטי-עוזיאל או"ח ב, לו,ב; ישכיל-עבדי ה,לח; ברית-עולם המבעיר והמכבה ס"ק א; שו"ת מים-חיים או"ח קלד, לרב יוסף משאש.

## **ב. הרב קוק לא הידש הגדרה בחשמל בשבת**

**לדעתי פשוט וברור שדברים אלו לא עלו כלל על דעת הרב קוק ולא על לבו, ואפוא פלוגתא למה לי (ומה גם שהטכנולוגיה לא הייתה תחום התמחותו של הרב זצ"ל).** תשובת הרב קוק ב'אורח משפט' (סי' עא) עוסקת בשאלה 'אם מותר לדבר ע"י המגפון [מיקרופון] בשויו"ט', וזו לשונו:

3. ראו מאמרי בספרי הנ"ל, עמ' 40, 'שינוי זרם חשמלי בשבת – עקרון ויישומיו', המופיע גם בתחומין כרך כו.
4. דבריו הובאו במאמרי בספרי בחצוצרות בית ה', 'מיקרופון ורמקול בשבת', עמ' 182, ונדפס בתחומין טו.
5. תשובתו כלולה במאמרו של יאיר מאיר, עגלת נכים חשמלית בשבת, תחומין ח עמ' 37.
6. שש"כ, פרק לד סעי' כח.
7. ציץ אליעזר, ח"ו סוס"ו.
8. יביע אומר, ח"א או"ח סי' יט.



לכאורה כל פעולה שגורמים שיתהווה זרם אלקטרי הרי הוא מוליד אש, וכל הולדת אש הוי מבעיר. ונראה שאלה שרוצים לומר שהאש האלקטרי אינו בכלל אש שאסרה תורה להבעיר אותו, אין לזה יסוד שמאחר שהתורה אמרה בסתם לא תבערו אש, כל מה שנקרא בשם אש הרי הוא בכלל זה. וסמך לדבר מברייתא דיומא כא,ב שמונה שש אשות הן יש אוכלת ואינה שותה וכו', משמע שכל אופן הבויער ומחמם, באיזה צורה שתהיה הרי הוא בכלל אש, ואין לנו להוציא אותו מכלל האיסור של לא תבערו אש... [והביא ראיה גם מאש המזבח]. ע"כ אין לנו שום מקום לומר שהניצוץ האלקטרי שהוא מתילד ע"י הדחיפה שאנו מעוררים באויר ע"י הדיבור של המגפון, שלא יקרא בשם אש.

הרב קוק דיבר על מיקרופון ורמקול בימיו (בדור שקדם לטרנזיסטור ולחצאי מוליכים), שהיו בהם שפופרות ובהן חוטים המתלבנים ומאדימים ואף מתיזים ניצוצות, ולא הכיר כלל מכשור ללא ליבון או ניצוצות (גם מנוע). הוא מדבר במפורש על 'ניצוץ' ועל 'בעירה', וכל דיונו הוא כנגד הטענה שהושמעה ולפיה 'אש אלקטרי' (דהיינו 'גחלת של מתכת' שהיא חוט מלובן) שונה מדיני אש המאכלת חומרי בעירה אל אתר, כמו עצים. בעניין זה ראו מאמרו של הרב שלמה גורן,<sup>9</sup> שאכן טען – כיחידאה – כי אין ב'גחלת של מתכת' איסור הבערה, משום שאינה מאכלת חומר בעירה במקום בעירתה. ולא הודו לו חכמים.<sup>10</sup> הוי אומר, חידוש מפליג כזה, אשר הרב מלמד שם בפי הרב קוק, איננו כלול בדבריו, וגם איננו עולה יפה בסברה ובהגדרות המתיישבות על הלב, ובפרט שלא מצינו שהרב קוק שנה משנתו זו במקום אחר, ותלמידיו לא העלו כך על דל שפתיהם, ובראשם הרב שאול ישראל.

## ג. ה'חזון איש' מדבר על 'עיבור אש' ביהם למלאכת מבשל

אכן רעיון דומה במקצת מצינו בהתכתבות שבין הרב ש"ז אויערבאך וה'חזון איש', כפי שמתואר בספרו 'מנחת שלמה'<sup>11</sup> בקשר לבישול בתולדות חמה או תולדות האור (אש): מוצא אני לנכון להודיע שבהיותי פעם אצל מרן בעל החזו"א זצ"ל אמרתי לו שהמרתח מים בשבת ע"י מזלג חשמלי ששני קצוותיו מרוחקים, והמעגל נוצר רק ע"י המים אשר על כן הם מתחממים ורותחים, שלדעתי איסורו רק מדרבנן, דכיון שזרם איננו אש ממילא הו"ל כמבשל בתולדת חמה דפטור מחטאת. ואמרתי שלדעתי רצוי לפרסם דבר זה לבתי חולים וכדומה. והשיב לי בפשיטות דכמו שהמבשל במים חמים שהם 'תולדה' מאש חייב חטאת, כך גם המבשל בזרם של

9. הרב שלמה גורונציק, 'הדלקת החשמל בשבת', סיני כד (כסלו תש"ט), עמ' קמח-קנב ושם עמ' שכה-שכט.

10. ראו במאמרי הנ"ל, 'חשמל ואלקטרוניקה בשבת – הגדרות ועקרונות'.

11. מנחת שלמה, ח"א סי' יב.

חשמל הואיל ובדרך כלל הוא תהליך היוצר אש הו"ל כעין 'עיבור' של אש. וכמו שחייבין על תולדה כך גם על עיבור... מאד התפלאתי לשמוע דבר זה וילדות היתה בי לומר שרק הראשונים היו יכולים לומר חידוש גדול כזה. אך הוא חזר והשיב שלדעתו הוא פשוט ואין צריכים כלל להיות רשב"א לומר דבר זה. אולם גם היום זה תמוה מאד בעיני...

חידושו המפתיע של ה'חזון איש' אמור רק בקשר למלאכת בישול ולאבחנה בין תולדות האור לתולדות חמה, ולדעת ה'חזון איש' בישול בחשמל ייחשב כ'תולדות האור'. והנה ה'חזון איש' עצמו לא כתב כזאת לעניין מלאכת מבעיר, והוא האריך לחדש הפעלה חשמלית רק מצד 'בונה' או 'מכה בפטיש'. ומדוע לא אסר חשמל כ'עיבור אש' וכדברי הרב מלמד בדעת הרב קוק? ואם אין לסברתו של הרב מלמד יתד לתלותה בדברי הרב קוק, הרי שנפלו כל חומרותיו בקשר לשינוי זרם חשמלי שכאילו יש כאן הגברת האש והקטנתה, על דרך 'המוסיף שמן לנר חייב משום מבעיר'. ויש לכך השלכות מרחיקות לכת לאלקטרוניקה עכשווית, כמו לחיישנים, למצלמות ולהתרחשויות דיגיטליות פנימיות.<sup>12</sup>

## ד. היש 'חבר' לדעת הרב מלמד בשיטת הרב קוק

הרב מלמד כותב שמצא חבר לשיטתו שחשמל לעולם נחשב אש בשו"ת 'משפטי עוזיאל',<sup>13</sup> שם מובאת התכתבותו עם הרב ש"ז אוירבך בענייני חשמל לעניין מאוורר ומעלית:

כתב מעכ"ת שנראה לו להתיר פתיחת הזרם החשמלי של המעלית או המאוורר כיון שאין בו משום מבעיר ומכבה. לדעתי נראה שאין כאן שום צד של היתר, משום שגם במעלית וגם במאוורר (וינטלאטור) אינם פועלים אלא ע"י הבערה וכבוי. שכל פעולה חשמלית שנעשית אינה נעשית אלא ע"י המשכת כח חשמל, שכ"ז שהמעלית עולה ויורדת בוער הכפתור החשמלי, ובמנוחתה הוא כבה. משפט זה סתום ולא נתבאר ולא נתבהר. הקורא את התשובה במלואה יראה אל נכון שעיקר דבריו לאסור משום תיקון כלי המיוחס להפעלה החשמלית. המשפט שצוטט לעניין הבעירה מתייחס ל'כפתור', והמציאות לא ברורה ובוודאי איננה שיטת הרב מלמד ברב קוק המייחס את הבעירה למכשיר שהופעל, שהוא ה'בוער', ולא למתג (הכפתור). ושמה כוונתו לניצוצות אשר דנו בהם בכל מיתוג חשמלי כשיש בו ניצוץ שדינו כהבערה. במנועים שהיו בדורם של הרב קוק והרב עוזיאל היו ניצוצות 'ניתזין' (כמו שרואים למשל במקדחה חשמלית), ובהם יש יסוד של הבערה. מכל מקום, אם היה הרב עוזיאל סבור

12. וראו במאמרי בספרי בחצוצרות-בית-ה', 'חיישנים אלקטרוניים בשבת', עמ' 153, ונדפס גם באמונת עתיך 102, עמ' 85-92.

13. משפטי עוזיאל, או"ח ח"ג לו.



שכל הפעלה חשמלית היא הבערה, מה לו לדון מצד מתקן מנא בהפעלת מעלית או מאוורר? אתמהה!

גם מה שהביא מבעל 'ברית עולם',<sup>14</sup> המעיין שם יראה שלא דן כלל בהגדרות החשמל אלא כותב שבמכשירי חשמל יש הבערות, כולל טלפון, מעלית וכדו'. כוונתו למה שבזמנו היו נורות חשמליות בטלפונים ובמרכזיות, וכן בלוחות פיקוד של מעליות לחיווי ולמראה קומות ועוד. בקשר למרכזיות טלפונים ישנות, ראו גם במאמרי 'על השימוש בשבתפון לרופאים'.<sup>15</sup> לו כל רבותינו אלו היו סבורים כדברי הרב מלמד, שכל זרם חשמלי הוא 'אש' ומלאכת הבערה בידו, היו צריכים לפרש חידוש מפליג זה ולנמקו. כמו כן מה שהביא מהרב 'שכיל עבדי' (הדאיה) ו'מים חמים' (משאש), אכן הם הזכירו בדבריהם שהזרם בחוטים הוא אש, אך הם גם דנים בהיתר הדלקת חשמל ביו"ט דחשיב רק כהעברת אש מאש, וכבר נחלקו עליהם רבים וטובים, ושגו בהבנת המציאות, ותו לא מידי.

## ה. מסקנה

כאמור, הרב שאול ישראלי, שהיה תלמידו המובהק של הרב קוק, וכל רז לא אניס ליה, דן רבות בשאלות חשמל בשבת, ולא העלה על דעתו ולא על קולמוסו חידוש כזה, כמשנתו של הרב אליעזר מלמד. נוסף שבאנציקלופדיה התלמודית, ערך חשמל, כמדומני שאין זכר לשיטה כזו.

הוי אומר: אפושי פלוגתא לא מפשינן, ואין כל סיבה להציב את הרב קוק כראש וראשון למחמירים בחשמל בשבת ולהיתלות במשפטים מעורפלים שיש להם פשר לפי המציאות שהייתה בדורו. ישתקע הדבר ולא ייאמר! וגם אם ייאמר – הרי זו דעה יחידאה ולא חיישינן לה. חבל אפוא שהרב אליעזר מלמד בחר להציג דעת יחידאה זו, שאיש לא אמרה מלבדו, בספרו פניני-הלכה שהפך לשלחן-ערוך להמוני בית ישראל.



14. הרב בנימין זילבר, ברית עולם, שבת, המבעיר ומכבה (עמ' צח).

15. בספרי בחצוצרות בית ה', עמ' 386, 'על השימוש ב'שבתפון' לרופאים', ונדפס גם בתחומין כרך א.

## הצורך בהשגחת כשרות ונאמנות

### הקדמה

לעומת הלכות רבות שבהן כללי ההכרעה כתובים וברורים, בדיני כשרות עושים רבים דין לעצמם: לעתים מחמירים לכתחילה לאכול דווקא מאכלים המושגחים בהשגחה מסוימת, אך בשעת הצורך מקלים לעצמם לאכול גם מהמושגחים בהשגחות אחרות; לעתים מבררים עם המשגיח על טיב הכשרות, ולעתים מסתפקים באמירתו של בעל הבית. התשתית ההלכתית העומדת בבסיס ההכרעות האישיות הנ"ל מסתמכת על הכלל שבידינו ש'עד אחד נאמן באיסורים'. כלל זה נתפס על ידי רבים כאישור הלכתי כביכול לסמוך על כל גוף או אדם המעיד שהמאכל הוא כשר, וממילא כל הקפדה על כשרות מסוימת או ברור הכשרות עם המשגיח – אינם אלא כהידור שניתן להקל בו בשעת הצורך ולעמוד על שורת הדין. אמנם למען האמת דיני הנאמנות בכשרות מורכבים יותר, ובמהלך הדורות נכתבו מאות תשובות של הראשונים המבררות ונותנות כללים מסודרים ומחייבים מתי אפשר לסמוך על נאמנותו של המעיד על כשרות המאכל.

### א. הצורך בהשגחת כשרות היצונית

#### 1. מקור נאמנותו של בעל העסק

ממקורות רבים מוכח ש'עד אחד נאמן באיסורים'<sup>1</sup> ואין צריך לשם כך עדות של שני עדים. מדברי הגמרא ביבמות מוכח שדין זה נאמר מסברא,<sup>2</sup> וכלשון רש"י (שם):  
ודאי פשיטא לן דסמכי עליה כל זמן שלא נחשד דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו.<sup>3</sup>  
וכן הובא בשם הירושלמי 'שאם אי אתה אומר כן אין לך מתאכסן אצל חברו'.<sup>4</sup>  
התוספות<sup>5</sup> לעומת זאת הבינו שהדבר נלמד במפורש מן התורה, שכתבה 'וספרה לה',

1. חולין י ע"ב, גיטין ב ע"ב.

2. יבמות פח ע"א: 'אלא סברא היא מידי דהוה אחתיכה ספק של חלב ספק של שומן ואתא עד אחד ואמר ברי לי דשומן הוא דמהימן'.

3. רש"י בחולין י ע"ב, אמנם הביא לכך מקור 'דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה וזבחת מבקרך ומצאנך (דברים יב, כא) ושחט את בן הבקר (ויקרא א, ה) ואכלי כהנים על ידו ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר', אך נראה שזו רק דוגמה להתבססותה של כל התורה על כך שסומכים על נאמנותו, ואינו לימוד מן הפסוקים ממש.

4. כך הביאו הרמב"ן, הרשב"א והר"ן בחולין שם, אך בירושלמי שלפנינו אינו נמצא. ועיין בצפנת פענח, הל' מאכא"ס פי"א הכ"ה, שכתב שלפי זה משמע שהתורה לא אמרה שמצד עדות מספיק אדם אחד





ונאמנות אישה לומר לבעלה מתי היא טמאה ומתי היא טהורה. גם אדם שאינו נאמן לעדות בבית דין (כגון רשע, קרוב או נוגע), הרי הוא נאמן באיסורים, משום שאינו זקוקים בזה לגדרי עדות.<sup>6</sup> לכן כתב הרמב"ם (הל' שחיטה פ"י הי"ד):

כל טבח שהוא יודע הטריפות האלו והרי הוא בחזקת כשרות מותר לו לשחוט ולבדוק לעצמו ולמכור ואין בזה חשש, שעד אחד נאמן באיסורין בין יש לו הנייה

**בעדותו בין אין לו הנייה בעדותו...<sup>7</sup>**

אם כן, סתם אדם נאמן על דבריו אפילו כאשר יש לו טובת הנאה מכך, ואינו חוששים שמא שיקר כדי להרוויח. לפי זה לכאורה יהיה כל בעל עסק (שומר מצוות, כדלהלן) נאמן על ממכרו, ואין צורך בהעמדת השגחת כשרות על גביו.

## 2. האם כל בעל עסק נאמן

במהלך הדורות מצאנו כמה מקרים שבהם חכמים ראו שמצב הכשרות פרוץ, והפקיעו את נאמנותם של אנשים שאינם מוחזקים בכשרות. הדוגמה הראשונה לכך היא שחכמים גזרו שרק אנשים שהוחזקו כנאמנים יאמנו על הפרשת תרומות ומעשרות, אך עמי ארצות אינם נאמנים גם כאשר מעידים שהפרישו תרומות ומעשרות. הטעם לגזרה זו מובא בגמרא במסכת סוטה (מח ע"ב):

לפי ששלח בכל גבול ישראל וראה שאין מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד... עמד והתקין להם: הלוקח פירות מעם הארץ יפריש מהן מעשר ראשון ומעשר שני...

בגמרא בעבודה זרה (לט ע"ב) מובאת גזרה נוספת:

אין לוקחין ימ"ח מח"ג (אלו ראשי תיבות של המוצרים דלהלן) בסוריא. לא יין ולא מוריים ולא חלב ולא מלח סלקונדרית ולא חילתית ולא גבינה אלא מן המומחה. רבים מן הראשונים<sup>8</sup> הבינו שגמרא זו מדברת על גזרה מקומית שנגזרה על חנווני סוריא, שהיו רגילים למכור מאכלי איסור, והפקיעו מהם חכמים את נאמנותם, אך למוכרים במקומות אחרים יש להאמין כל עוד לא הוחזקו כחשודים בוודאות. לעומת זאת הרמב"ם (הל' מאכא"ס פ"א הכ"ה) הבין שהגמרא מחדשת גזרה כללית המפקיעה את נאמנותם של כל המוכרים שלא הוחזקו בכשרות, וזו לשונו:

- 
- לאיסורים, אלא משום שאין אפשרות להתנהל אחרת האמינוהו, ומאיך גיסא הביא מקומות אחרים שמהם משמע שמצד עדות נאמן, ועיי"ש שהביא נפקא מינות לכך.
5. גיטין שם. רבים מן הראשונים דחו לימוד זה, ואף לי בעניותי קשה מנין ללמוד מכאן לכל התורה, שאפשר שחידשה תורה לגבי נידה שנאמנת בכך וזהו גדר האיסור, אך אין זו נאמנות כללית בשאר איסורי תורה.
  6. עיין בחקרי לב, יו"ד סי' קצב, שהאריך בכך, ועי' קצות החשן, סי' מו ס"ק יז, שהסביר שפסול רשע אינו מחשש שמשקר, אלא משום שגזרה התורה שאינו נאמן לעדות, ולענין איסורים אינו צריכים עדות. ועי' בגיליון מהרש"א, לשו"ע סי' קכז ס"ק ג, שהתיר גם בפסול נוגע וכן בשאר קרובים, ועי' בשערי יושר, שער ו פ"ח, שהביא ראיות מראשונים רבים שאין פסול במעיד על עצמו.
  7. עי' להלן שמצינו מקרים חריגים שכאשר ישנה הנאה אינו נאמן בכך.
  8. כן דעת רש"י שם, וכן הריטב"א, המאירי, הר"ן והרא"ה שם. וכן דעת הראב"ד, הל' מאכא"ס פ"א הכ"ה.

בזמן שהיתה ארץ ישראל כולה לישראל היו לוקחין היין מכל אדם מישראל ואין חוששין לו, ובחוצה לארץ לא היו לוקחין אלא מאדם שהוחזק בכשרות, ובזמן הזה אין לוקחין יין בכל מקום אלא מאדם שהוחזק בכשרות...  
בטעמו של הרמב"ם נחלקו הפוסקים:

(1) מה'חתם סופר'<sup>9</sup> משמע שאחר החורבן הייתה 'ירידת הדורות', וכבר אי אפשר לומר שמסתמא כולם נאמנים, אלא רק מי שהוחזק כנאמן.<sup>10</sup>  
(2) ב'ערוך השלחן' (יו"ד סי' קיט סעי'ד) כתב:

וטעמו של הרמב"ם נראה דאע"ג דהתורה האמינתו לכל אחד מישראל על האיסורים מ"מ חנוני קבוע שמוכר תמיד בכל עת ובכל שעה שאני דהוא מורה התירא.

לדבריו, חכמים ראו שנפרצה נאמנות המוכרים המתעסקים במכירת המוצרים ומעידים על כשרותם כל היום, ולבם גס בנושא הכשרות, ולכן גזרו לקנות ממוכרים שהוחזקו בנאמנות בלבד.

(3) הנצי"ב מוולאזין מסביר בשו"ת 'משיב דבר' (ח"ב סי' ז) שחכמים הבדילו בין אחריות על כשרות פרטית לאחריות על כשרות של מערכת ציבורית:

ומזה הטעם כתב הגהת הרמ"א (סי' קי"ט ס"א) בשם הרמב"ם דאין קונין יין וכדומה ממי שאינו מוחזק בכשרות, אף ע"ג שמותר לאכול בביתו מכל מקום **ברבים בעינן שיהא מוחזק בכשרות, מטעם שלא רבים יחכמו לדקדק אחריו אם יהא דבר שיהא מקום לחשוד.**

למעשה כתב ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קיט סעי' א): 'החשוד לאכול דברים האסורים ... אין לסמוך עליו בהם'. רבים<sup>11</sup> הבינו מכך שדווקא על 'החשוד' אין לסמוך, והוא אינו פוסק כרמב"ם שאין לקנות מכל אדם עד שתוחזק נאמנותו.<sup>12</sup> לעומת זאת הרמ"א העיר על ה'שלחן ערוך' וכתב:

וי"א אפילו ממי שאינו חשוד, רק שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות, אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים<sup>13</sup> שיש לחוש לאיסור.

9. שו"ת חתם סופר, אבה"ע סי' קמו.

10. כך משמע מדבריו שהשווה זאת לדיני עדויות אחרות. לדבריו קשה שהרי הרמב"ם במפורש כתב שגם בזמננו אדם בתוך ביתו נאמן. בשו"ת יהודה יעלה, ח"ב סי' טז, הבין שמחמת ירידת הדורות אסר הרמב"ם את קניית המוצרים מאדם שאינו נאמן לכתחילה, אך בדיעבד לא בטלה נאמנותו. לדבריו אפשר להסביר את החת"ס שלכן בתוך ביתו נאמן, משום שאין למתארח אפשרות אחרת לקנות ממקום אחר והוי כדיעבד.

11. ש"ך שם ס"ק א, הלבוש שם ס"ק א, פרי"ח שם ס"ק א.

12. אמנם יש שהבינו שאף ה'שלחן ערוך' מודה לדברי הרמב"ם, אלא שהשו"ע מדבר על אכילה בביתו, ובזה גם לשיטת הרמב"ם כל מי שלא הוחזק לחשוד נאמן; חכמת אדם סי' עא סעי' ב, וכן הסכים גם בערוה"ש שם ס"ק ז, ובפרי תואר שם ס"ק א.

13. מדברי הרמ"א משמע שנאסרה קניית כל הדברים, ולא רק הדברים שהוזכרו בגמרא, וכן משמע מטעמם של המשיב דבר וערוה"ש דלעיל, וכן משמע מהמג"א, או"ח סי' לח, שהרחיב זאת לעניין נאמנות על תפילין. אך הרדב"ז, לרמב"ם שם, כתב שדווקא מוצרים אלו הוחזקו כקלים בעיניהם ונחשדו עליהם, וכן משמע קצת ממרכבת המשנה שם, וכן התוס' יו"ט, דמאי פ"ד מ"ה.



הרמ"א אמנם הביא את דברי הרמב"ם רק כ"ש אומרים' (ובדרכי משה כתב שהמנהג אינו כדבריו<sup>14</sup>), אך למעשה הבינו רוב הפוסקים שכך פסק למעשה<sup>15</sup> ואין לסמוך אלא על אדם המוחזק בכשרות.

בערוך השלחן (יו"ד סי' קיט סעי' א) הסביר מהם הקריטריונים לאדם המוחזק בכשרות: אין הכוונה שיהיה ירא אלהים מרבים או חסיד וצדיק, אלא כל שמתנהג ע"פ דת ישראל מניח טלית ותפילין ומתפלל ג' פעמים בכל יום ונוטל ידיו לאכילה ומנהיג את בני ביתו בכשרות דת תורתנו הקדושה זה נקרא מוחזק בכשרות...

וב'שלחן ערוך הרב' (הלכות שחיטה סי' א סעי' ב) כתב:

צריך לדרוש ולחקור עליו אם הוא אדם כשר ודרכיו מתוקנים ויראת ה' על פניו וגם שיהיה יודע ללמוד ולהבין בעצמו בגמרא ובפרש"י שאז יש לו לב להזהר כמו שאמרו רז"ל אין בור ירא חטא ואיכא מאן דאמר בגמרא שאם קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים דהיינו למוד הגמרא הרי זה בור.

### 3. הצורך במשגיח לכל הדעות

על פי האמור, לכאורה נתון הצורך בהשגחת כשרות חיצונית במחלוקת הפוסקים: לשיטת הרמ"א אין אפשרות לקנות מבעל עסק כאשר לא מכירים באופן אישי שהוא מוחזק כנאמן (מובן שלא מספיק לראות שיש לו כיפה על הראש, אלא צריך להכיר שמתנהג ומחנך עפ"י דת ישראל), ולכן צריך להעמיד על גביו משגיח כשרות שנבדק ונאמן בכך. לעומת זאת לדעת ה'שלחן ערוך' לכאורה אין צורך במשגיח כשרות, ובעל העסק עצמו נאמן על ממכרו (כאשר הוא אינו חשוד על אכילת מאכלים שאינם כשרים בעצמו<sup>16</sup>).

אלא שלמעשה לכל הדעות ישנם כמה סייגים המחייבים השגחת כשרות חיצונית:

(1) הרדב"ז<sup>17</sup> הקשה לדעת הסומכים על נאמנות כל אדם, מדוע גזרו חכמים שלא יהו עמי הארץ נאמנים על תרומות ומעשרות, ותירץ:

שלא נחשדו עמי הארץ למכור אלא דבר שהם חושבין שהוא מותר, כגון דמאי אבל דבר שהוא אסור לכל מן הדין לא נחשדו עליו<sup>18</sup>.

כשרות בבית עסק היא נושא מסובך הכולל פרטים רבים, המחייבים בקיאות וידע רב, התעדכנות בנכחי הכשרות והתמקצעות בתחום זה. לכן גם לשיטות הסוברות שכל אדם נאמן בכך, יש לחשוש שהוא אינו משקר במזיד, אלא אינו מודע לכל ההלכות, עדכוני

14. ולכן בש"ך הבין שלמעשה פסק כראב"ד.

15. ט"ז, לשו"ע יו"ד סי' קיט ס"ק א; הגר"א, לשו"ע שם ס"ק יח; פרי תואר, לשו"ע שם ס"ק א, והבין שכן דעת השו"ע ג"כ; ערוה"ש ס"ק ח, חכמת אדם, סי' עא סעי' ב; מג"א או"ח סי' לח ס"ק יג (אך עיין במחצה"ש שם שהבין שהמג"א פסק כש"ך, שרק במקום שדיניו מרובים אסור), וכן במשנ"ב סי' לח ס"ק ד, וכן הבין בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' ז.

16. שו"ע, יו"ד סי' קיט סעי' א.

17. רדב"ז, לרמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"א הכ"ה.

18. כך תירץ גם בערוה"ש שם ס"ק ב. וכן הסביר בחזו"א, דמאי סי' י ס"ק ו; וכן יישב במטה יהונתן, סי' קיט (הובא באוצר המפרשים), את הקושיה מהשו"ע שבהלכות שחיטה דלהלן.

הכשרות והשלכותיהם למעשה, ולכן יש צורך בהעמדת משגיח שלמד והתמקצע בדבר זה.<sup>19</sup>

(2) הש"ך (ס"ק א) מעיר שה'שלחן ערוך' עצמו פסק בהלכות שחיטה<sup>20</sup> כדברי הרמב"ם שאין כל אדם נאמן לשחוט אלא רק המוחזק כנאמן. הש"ך מסביר שה'שלחן ערוך' מודה לדברי הרמב"ם לעניין שחיטה משום ש'דיני שחיטות מרובים, ובקל יכול לעשות שהייה או דרסה או שאר פסולים'. לפי דברי הש"ך, בבתי עסק המוכרים בשר ועופות גם לשיטת ה'שלחן ערוך' אין להאמין אלא למי שמוחזק כנאמן, אך מלבד זאת מאחר וגם הכשרות בבתי עסק אחרים מורכבת מפרטי דינים רבים, יש לסמוך על אדם שהוחזק כנאמן בלבד.

(3) בערוך השלחן<sup>21</sup> הסביר שה'שלחן ערוך' חייב בשחיטה אדם נאמן דווקא כאשר השוחט הוא שמוכר את הבשר, משום שכאשר מי שהכין את המאכל הוא שמוכר אותו, יש לנו חשש רב שגם אם המאכל אינו כשר הוא ישווק אותו ככשר כדי לא להפסיד פרנסתו, ואילו מה שפסק ה'שלחן ערוך' – שניתן להאמין לכל מוכר, משום שהוא אינו מייצר את הדבר וביכולתו לקנות ולמכור מוצרים כשרים. לשיטתו אם כן גם לשיטת ה'שלחן ערוך', במסעדות, מאפיות וכדומה אין לקנות אלא ממי שהוחזק בכשרות.<sup>22</sup>

(4) ב'שלחן ערוך הרב'<sup>23</sup> כתב שהסיבה שהחמיר ה'שלחן ערוך' דווקא כאשר הוא מייצר את הדבר בעצמו, משום שכאשר הדבר מיוצר על ידי אחר יחשוש המוכר להציג את המוצר ככשר אם אינו כזה, שהרי היצרן יודע את האמת ושקרו יכול להתגלות, אך כאשר הוא מייצר את המוצר – כל הנתונים נמצאים בידו והוא אינו חושש לשקר.

(5) הנצי"ב מוולאזין בשו"ת 'משיב דבר' (שם) כתב שגם הראשונים הסוברים שכל אדם נאמן, לא כתבו כן אלא 'במושכר מאיזה יחיד', אבל במערכת קבועה וציבורית גם הם מודים שיש להעמיד השגחה נאמנת שתודא את הכשרות המוצעת לרבים.

(6) לעתים אין בעל העסק שומר תורה ומצוות, והוא אינו נאמן על הכשרות,<sup>24</sup> ובמקרים אלו בוודאי יש צורך במשגיח חיצוני גם לשיטת ה'שלחן ערוך'.

בדורות האחרונים נתקבע במנהג ישראל שרוב המקום משגיח על כשרות העסק ונאמנותו, וכך מעיד 'ערוך השלחן' (סי' קיט סעי' ט):

וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל כשאחד שאין מכירים אותו שהוא מוחזק בכשרות הביא יין או גבינה או חמאה או קמח פסח או כרשעות יבשות או בשר

19. ובכל מקרה יש צורך בהעמדת משגיח כדי שיהא נאמן על תרומות ומעשרות, עיין בחזון איש, שביעית י אות ז ואילך שהסתפק מי נחשב כנאמן לעניין תרומות ומעשרות בימינו.

20. שו"ע, יו"ד סי' א סעי' א.

21. ערוך השלחן, סי' א סעי' י.

22. בערוה"ש שם הקל גם לדעת הרמ"א באיסורי דאורייתא, שבזה אין לחשוש שימכור לו, ורק כאשר שוחט ומוכר בעצמו יש לחשוש בו. אך בסימן קיט סעי' ט כתב שבימינו בעוונותינו אין לסמוך על סברא זו, שלא מירתתי מאיסורא דאורייתא וגם בזה יש חשש שיכשילו את הרבים.

23. שו"ע הרב, הל' שחיטה קו"א סי' ב.

24. שו"ע יו"ד סי' קיט סעי' א.



מעוֹשֵׁן וְכִיּוּצָא בְּדַבְרִים אֱלוֹ מֵבִיא עִימוֹ כְּתַב הַכֶּשֶׁר מֵרַב הַיּוֹשֵׁב עַל כֶּסֶף הוֹרָאָה וּבִיחֻד בְּזִמְנָן הַזֶּה שְׂרַבְתָּהּ הַפְּרִיצוֹת וְהַמִּינּוֹת אֲסוּר לִיקַח מֵאִדָּם שְׂאִין מְכִירִים אוֹתוֹ בְּלֹא כְּתַב הַכֶּשֶׁר.

בְּסִפְרֵי 'בֵּית הַלֵּל'<sup>25</sup> כְּתַב שְׂאִפִּילוֹ מֵאִדָּם נֶאֱמַר בְּכִשְׁרוֹת אֵין לִקְנוֹת בְּלֹא הַשְּׂגָחָה: וּמִזֶּה יֵרָאֵה שֶׁתִּקְנּוּ בְּפִנְקֵס הַמְּדִינָה שְׂלֹא לִיקַח שׁוֹם דְּבַר מֵאֲכַל אוֹ יֵין אֲלֵא אִם כֵּן שִׁישׁ בִּידוֹ כְּתוּב וְחֲתוּם מֵאִיזָה אֲב"ד שְׁנַעֲשֶׂה בְּהַכֶּשֶׁר שְׂקוּרִין 'כֶּשֶׁר', וְאִף אִם הוּא מִחוּזֵק בְּכִשְׁרוֹת, מִשׁוּם לֹא פְּלוּג... כֵּךְ גַּם קְבַעָה הַכְּנֶסֶת בְּמִדְיַת יִשְׂרָאֵל בְּחֻק אֹנָאָה בְּכִשְׁרוֹת: 'בְּעַל בֵּית אוֹכֵל לֹא יִצִּיג בְּכַתֵּב אֶת בֵּית הָאוֹכֵל כְּכֶשֶׁר, אֲלֵא אִם כֵּן נִיתְנָה לוֹ תְּעוּדַת הַכֶּשֶׁר'.

## ב. נאמנות המשגיח

### 1. יתרון המשגיח על בעל הבית

כְּאִמּוֹר לְעֵיל, יִשְׁנֵן כְּמָה סִיבוֹת שְׂלֹא לְסַמּוֹךְ עַל נֶאֱמֻנוֹתוֹ שֶׁל כָּל אָדָם בְּמַכִּירָה צִיבוּרִית, וְלִשְׁם כֵּךְ מְעַמִּידִים מִשְׂגִּיחֵי כִשְׁרוֹת:

- (1) לֹא כָּל אָדָם מוֹחֲזֵק כְּנֶאֱמַר.
- (2) מַחִיבִים פִּיקוּחַ צִיבוּרִי עַל בְּתֵי עֶסֶק הַמוֹכְרִים לְצִיבוּר.
- (3) מְעַרְכַת הַכִּשְׁרוֹת מְרֻבָּה בְּפִרְטִים הַלְכִיתִים וּמְעַשִּׂים, וְצִרִיךְ אָדָם שִׁיתְמַקְצֵעַ בְּכֵךְ.
- (4) הַהִקְפָּדָה עַל הַהֲלָכָה נִשְׁחַקֶת כְּאִשֶׁר מוֹכֵר בְּאוֹפֵן קְבוּעַ.
- (5) יִשְׁנוֹ חֲשֵׁשׁ שֶׁהַשִּׁקּוּלִים הַכְּלָלִיִּים יִגְבְּרוּ עַל הַשִּׁקּוּלִים הַהֲלָכִיתִים.

נוֹהֵלֵי הַרְבֵּנוֹת הָרֵאשִׁית לְיִשְׂרָאֵל מַחִיבִים לְעַבּוֹר מִבְּחִנֵי יָדַע שֶׁל הַרְבֵּנוֹת הָרֵאשִׁית כְּדֵי לְקַבֵּל תְּעוּדַת הַסְּמִכָה לְעִיסוֹק כְּמִשְׂגִּיחַ כִּשְׁרוֹת. הַחוּמֵר לְמַבְחָנִים כּוֹלֵל אֶת הַיָּדַע הַנִּצְרָךְ לְהַתְמַקְצְעוֹת בְּהֲלָכוֹת כִּשְׁרוֹת וְהִיכָרוֹת עִם עוֹלָם הַכִּשְׁרוֹת כִּיּוֹם. בְּמַעַרְכוֹת הַכִּשְׁרוֹת שֶׁל הַרְבֵּנוֹת מַחִיבִים לְהַקְפִּיד עַל תְּנָאֵי זֶה, וְכִּאִשֶׁר הַמְעַרְכַת פּוֹעֶלֶת בְּאוֹפֵן רְצִינִי, מִשְׂגִּיחִים אֱלוֹ נִבְחָרִים וְנִבְדָּקִים בְּקִפְדָּה, וְהֵם עוֹבְרִים הַשְׂתַּלְמוּיוֹת מַעַת לַעַת כְּדֵי לְהַתְעַדֵּךְ בְּחִידוּשֵׁי עוֹלָם הַכִּשְׁרוֹת. אֲמֵנָם לְצַעֲרֵנוּ גַּם בְּחֵלֶק מִמְעַרְכוֹת הַכִּשְׁרוֹת שֶׁל הַרְבֵּנוֹת לֹא מְקִפִּידִים עַל מִבְּחָנֵי הַרְבֵּנוֹת כְּתִנְאֵי סֵף לְקַבֵּלֶת הַמִּשְׂגִּיחַ, וּמִתְקַבְּלִים לְעַבּוּדָה מִשְׂגִּיחִים שְׂאִינָם מִתְּאִימִים לְתַפְקִידָם. בְּמַקּוֹמוֹת אֱלוֹ אֵין יִתְרוֹן רַב בְּנֶאֱמֻנוֹתוֹ שֶׁל הַמִּשְׂגִּיחַ עַל פְּנֵי נֶאֱמֻנוֹת בְּעַל הָעֶסֶק. וְכִפִּי שְׂכַבֵּר הַזְּכִיר ב'שִׁלְחַן עֵרוֹךְ הַרְב' (הַל' שְׁחִיטָה ס' א סְעִי ב): וְעַכְשָׁיו שְׂרַבּוּ נוֹתְנֵי קְבֻלָּה בְּלֵי דְרִישָׁה וְחֻקִּירָה כָּל מִי שְׁנִגַּע יֵרָאֵת ה' בְּלִבּוֹ לֹא יֵאֲכַל בֶּשֶׂר כִּי אִם מִשְׁחִיטַת הַשׁוֹחֵט שְׂמִכִּירוֹ שֶׁהוּא אָדָם כֶּשֶׁר וִירָא שְׂמִים אוֹ שֶׁהוּא בְּעִיר שְׂרֵאשִׁיָּה הֵם יֵרָאֵי ה' שְׂבוּדָאֵי דְרִשׁוּ וְחֻקְרוּ אַחֲרָיו הֵיטֵב... וְגַם יִשְׂאֵל לְבִנֵי עִירוֹ אִם אֵינּוּ רְגִיל בְּשִׁכְרוֹת אוֹ שְׂאֵר רוּעַ מְעַלְלִים וְאַחַר יֵאֲכַל.

25. בֵּית הַלֵּל, סוֹף ס' סה; וְהַעֲתִיקוּ דְּבָרָיו בְּבֵית לַחֵם יְהוּדָה, ס' קִיט ס"ק א, וּבְדַרְכֵי ס"ק ז.

## 2. מתי המשגיח אינו נאמן

אף שהמשגיח נחשב כנאמן יותר מבעל העסק, ישנם מקרים שבהם הוא אינו נאמן: (1) כאשר הוא מתנהג בצורה חשודה – בגמרא במסכת גיטין (נד ע"ב) מסביר רבא מדוע חכמים לא האמינו למי שאומר שנטמאו פירותיו של חברו: 'כגון דאשכחיה ולא אמר ליה ולא מידי, ולבתר הכי אשכחיה ואמר ליה'. כלומר מכיון שלא אמר לו את הדבר בפעם הראשונה שפגשו – התערערה נאמנותו. יש ללמוד מכך שגם כאשר על פי המעמד ההלכתי יש לו גדר של 'עד אחד נאמן באיסורים', כאשר הוא מתנהג בצורה מחשידה, כגון משגיח שאינו מוצא את תעודת הכשרות, או שאינו זוכר את רכיבי המוצרים של המטבח וכשרויותיהם – נאמנותו פוקעת.

(2) חשוד – במידה שיצאו על המקום שמועות רעות מבוססות, כגון ביקורות של הרבנות הראשית או של מערכות ביקורת אחרות, אף שהן אינן מגובות בעדות מסודרת, הדבר מטיל את נאמנותו בספק, וכפי שכתב 'ערוך השלחן' (סי' קיט סעי' כ): 'אפילו חשד בעלמא שיצא עליו קול קלא דפסיק או קלא דלא פסיק מקרי חשוד'. על פי ההלכה אסור להאמין לעדותו של חשוד על כשרות המזון, וממילא במקרה כזה אין אדם רשאי לאכול כרצונו ולהטיל את האחריות לפתחו של הרב נותן הכשרות, משום שעל פי כללי ההלכה הוא אינו נאמן. זאת ועוד, לעתים מתבסס שם רע על גוף כשרות שאינו מכשיר את משגיחיו, או שהם אינם מבצעים את עבודתם כראוי. כפי שהובא לעיל, ההלכה מייחסת חשיבות לשמועות אלו גם כאשר הן מערערות את נאמנותה של קבוצה מסוימת בלא התייחסות פרטנית לאדם העומד לפנינו. כך ראינו שגזרו חכמים שלא להאמין לחנוונים שבסוריא, לטבחים על ניקור החלב, לעמי ארצות על תרומות ומעשרות, ועוד.

## 3. כאשר ישנה זיקת ממון

יתרון מרכזי של המשגיח על פני בעל הבית הוא ניתוק החלטות הכשרות מטובתו הכלכלית והעסקית של בית העסק, וכך כתב הגר"מ פיינשטיין (אג"מ יו"ד ח"ד סי' א):  
שעיקר המעלה שהמשגיח נוטל שכרו מועד הכשרות ולא מהבעלים, שלכן א"צ להחניף את הבעלים שרוצים רק שיתירו להם הכל, כי ועד הכשרות משלם שכירותם והם הבעלים עליו, ולא בעלי בתי החרושת והחנויות שצריכין השגחה. שלכן עושה המשגיח מלאכתו באמונה דאין לו שום צורך להחניף לבעלים. והועד הכשרות הוא אלו שנמנו מהרבנים דועד הכשרות, שאין לוועד הכשרות שום שכר יותר כשיכשירו משיאסרו.

לצערנו, מלבד בכמה 'בד"צים' ומעט מערכות כשרות של הרבנות, המשגיח אינו מקבל את משכורתו מהמועצה הדתית אלא מבעל המסעדה, דהיינו למשגיח ולמעסיק יש זיקה ממונית. נשאלת השאלה: האם גם כאשר יש זיקה ממונית בין המשגיח למעסיק, עדיין אנו רואים במשגיח מוחזק בכשרות, או שיתכן שחזקתו מתערערת, שכן אם יעיד שיש בעיית כשרות במזון, יפטרו אותו מעבודתו?



לעיל ראינו שמן הדין אדם נאמן על כשרותם של מאכלים שמוכר, אף על פי שיש לו הנאה ממונית מכך, וכלשון הרמב"ם (הל' שחיטה פ"י הי"ד): 'עד אחד נאמן באיסורין בין יש לו הנייה בעדותו בין אין לו הנייה בעדותו'.<sup>26</sup> לעומת זאת, המשנה במסכת כתובות (פ"ב מ"ז) מביאה: 'שני אנשים זה אומר כהן אני וזה אומר כהן אני אינן נאמנין', וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' ג סעי' א): מי שבא בזמן הזה ואמר: כהן אני, אינו נאמן. ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו.

לכאורה הדבר קשה, מדוע לא יהיה נאמן על עצמו כ'עד אחד'? הרא"ש<sup>27</sup> מסביר שהכהן אינו נאמן 'משום דהוי שבח כהונה ורווח מתנות כהונה לו ולזרעו לדורותיו'. יש להבין מכאן שאף שאדם נאמן גם כאשר עדותו מסבה לו הנאה ממונית, כאשר עדותו משפיעה הנאה ממונית גדולה לאורך זמן, הדבר מעורר ספק בנאמנותו. ייתכן שהוא הדין למשגיח כשרות שכאשר הוא מסתכסך עם בעל העסק הוא עלול למצוא את עצמו ללא עבודה, ובעדותו הוא מרוויח לעצמו מקום עיסוק לאורך זמן – נאמנותו נפגעת.

בהנחיות הרבנות הראשית לישראל לתנאי העסקת המשגיחים נכתב: יוגדר בכתב, כי הרבנות איננה המעסיקה את המשגיח מבחינה מקצועית אלא אחראית לטיב פיקוחו והשגחתו, ואין סמכות לבעל העסק לפטרו כלל אלא לאחר תיאום מראש עם הרבנות ובכפוף לשמירת כל זכויותיו וחובותיו... ייתכן שכאשר עומדים על קיום תנאי זה הבעיה ההלכתית נפתרת, אף על פי שעדיין ישנו טעם לפגם ביכולתו של בעל הבית לעכב את משכורתו של המשגיח וכדומה, אך למעשה יישום הנחיה זו באופן העסקת המשגיח תלוי ברצינות מערכת הכשרות שבאותה העיר.

#### 4. משגיח שאינו נמצא בכל שעות היום

ככל שיתאמץ המשגיח על הכשרות לראות בפועל כיצד נעשה כל דבר ועניין, כאשר הוא ממונה על מטבח שמכינים בו כמה מאכלים בו זמנית – הוא לא יוכל להעיד שראה את הכנת המאכל כולו בכשרות, אלא רק שמסתמא בזמן שהיה עסוק בצפייה בהכנת מאכל אחר – לא אירע במאכל השני שהוכן באותו הזמן שום איסור. נאמנות זו נקבעה במשנה (עבודה זרה פ"ה מ"ד): 'המניח עובד כוכבים בחנות, אף על פי שיצא ונכנס מותר', וכתב הרא"ש (ע"ז פ"א סי' ט) 'ועל זה סומכין להניח הקדירות אצל השפחות כשהולכים לבית הכנסת', וכן פסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קיח סעי' י): 'המניח

26. במשנה בדמאי פ"ד מ"ז, אנו מוצאים שיש מקרים שבהם העדות נפסלת מחשש לטובת הנאה: 'החמרים שנכנסו לעיר אמר אחד שלי חדש ושל חברי ישן שלי אינו מתוקן ושל חברי מתוקן אינן נאמנין'. טעם הדבר מובא בגמרא כתובות כד ע"ב, וכן פסק הרמב"ם, הל' מעשר פי"ב ה"י: 'שמא קנוניא עשו ביניהן'. יש לומר שהדבר אינו סותר את דברי הרמב"ם, ודווקא שם – שאין דרך אדם שבא למכור להמליץ על חברו – הדבר מחשיד, ואנו חוששים שעשו קנוניא ביניהם.

27. רא"ש, גיטין פ"ה סי' יב; וכן כתב גם הב"ש שם ס"ק ב, וערוה"ש, שם ס"ק ב.

עובד כוכבים בביתו, ובו דברים שאם הוחלפו יש בהם אפילו איסור תורה, אם הוא יוצא ונכנס... מותר.<sup>28</sup>

מאחר שדין זה מבוסס על יראתו של העובד להיתפס על ידי המשגיח, מבואר בהלכה שאפילו אם המשגיח הולך לזמן רב, אלא שהעובד אינו מודע לכך וחושב שהוא עלול להגיע בכל רגע – אין חוששים לכשרותו של המאכל. אמנם כתב הש"ך (ס"ק לב) שעל כך יש לסמוך בדיעבד בלבד, ולכתחילה לא יעזוב המשגיח לזמן רב, גם אם הפועל אינו יודע זאת. כמו כן, פעמים רבות ישנו זמן מה שבו יודעים הפועלים שהמשגיח לא יבוא (כגון בעת שיצא מן המפעל וודאי לא יחזור מיד), וכאשר יש חשש לאיסורים שזמן עשייתם קצר, כגון הוספת חומר שאינו כשר לתבשיל – אין אפשרות להעיד שהמאכל כשר,<sup>29</sup> ולכן כתב ב'אגרות משה' (יו"ד ח"ד סי' א):

צריך להעמיד שם משגיח שיהיה שם, שיוכל להעיד ע"י הזמן שנמצא שם שאין שם שום איסור, שלכן הוא כשר. וא"כ הוא דוקא כשיודע ומכיר כל המקומות בבית החרושת ששייך להניח שם מיני איסור, ובא לשם וראה שליכא שם שום איסור, או אופן אחר כה"ג, שאף החשודים על איסורין לא יוכלו ליתן שם דבר איסור, שאז יוכל להעיד שהוא כשר. היינו שעדותו הוא שלפי הזמן שהיה נמצא שם ולפי ידיעתו היטב את המקום, לא היה שייך במציאות שהבעלים והפועל הממונה לעשיית המאכל והמשקה יערבו שם איזה דבר איסור.

למעשה, ברוב הכשרויות שברמת 'מהדרין' משתדלים להקפיד על הימצאותו של המשגיח במהלך כל הבישולים. אמנם בכשרויות ברמה רגילה פעמים רבות סומכים על הימצאותו של המשגיח במקום כמה פעמים ביום בלבד. כאמור, על פי ההלכה הסדר זה אינו אלא בדיעבד, ומלבד זאת פעמים רבות המשגיח מגיע אל המקום בשעות קבועות פחות או יותר (בדרך ל'כולל' וכדומה), והעובדים לומדים להכיר את השעות הללו וכבר אינם יראים שהמשגיח ייכנס בכל רגע.<sup>30</sup>

לכן כתב ב'אגרות משה' (שם) שכדי להכשיר מקום שאין בו השגחה רציפה, אלא המשגיח 'נכנס ויוצא', צריך משגיח בעל שיעור קומה:

ואיני רואה שיוכלו ליתן הכשר אלא דוקא במשגיח תמידי, ושיוכל לבא בכל עת וליכנס בכל מקום מבית החרושת בלא שום רשות ובלא שום עיכוב. ויהיה המשגיח ירא שמים ואמיץ רוח – באם שלא פתחו לו תיכף יאסור. כי הבעלים וכל

28. אף שבשו"ע, יו"ד סי' א ס"ק א, הובא שדין 'נכנס ויוצא' אינו מועיל אצל מומר, בתוס' חולין ג ע"ב ד"ה הביא, שהטעם לכך משום שהמומר חושב שמכיוון שהוא יהודי לא יבדקו אחריו ואינו חושש, וכתב בשו"ת דעת כהן, סי' ס, שנראה שבמצב של השגחת כשרות הבודקת את כולם ואינה מאמינה לאיש, דבר זה אינו שייך.

29. אג"מ, יו"ד ח"ג סי' ח: 'אבל בכאן שנקלפים במכונות גדולות ובזמן קצר כבר נקלף אף בשעה קטנה שיאמדו שודאי יתאחר הרי יכולין לערב כמה דגים טמאין'.

30. וכפי שכתב באגרות משה, יו"ד ח"ג סי' ח: 'וגם בענין יוצא ונכנס אף במקום שסגי בזה רבו המכשולות שמקילין בזה הרבה עד שכניסתם הוא לפעמים רחוקות שכבר יודעין הבעלים והפועלים בערך ולא מירתתי כלל'.





הפועלים יחזיקם לחשודים שלא להאמין להם כלל. וידעו הבעלים וכל הממונים גם הפועלים, שאם יזדמן איזה חשד, יאסור, בלא קבלת שום תירוצים. ויהיה זה כתוב וחתום בכתב חוזה, שיהיה לו כח גם בדיני המדינה. **ואם המשגיח הוא איש שאינו חושד באינשי כל כך, אינו ראוי להיות משגיח, וכן אם חסר לו אומץ רוח ותקיפות דעתו אינו ראוי להיות משגיח.**

חשוב להדגיש שהיתר השגחה ב'יוצא ונכנס' שייך דווקא כאשר נוהלי הכשרות מחודדים וברורים לעובדי המקום, וברור מהו עונשו של החורג מהם, וממילא הם יראים שלא לשמור על הנהלים, אבל אם נהלי הכשרות אינם ברורים לחלוטין, הם אינם יודעים אם מה שהם עושים הוא לא בסדר, וממילא אינם יראים מן המשגיח.

## ג. נאמנות מערכת הכשרות

נאמנותה של מערכת הכשרות הממלכתית טובה יותר משל מערכות הכשרות הפרטיות, משום שהמפקחים המקבלים את ההחלטות במערכת הכשרות הממלכתית מקבלים את שכרם באופן ישיר מן המדינה, ואין להם הפסד ממוני בהסרת הכשרות מבית עסק שאינו מתנהל כיאות. לעומת זאת, במערכות הכשרות הפרטיות הסרת כשרות מבית עסק ממעיטה את רווחי מערכת הכשרות, ועלולה לפגוע גם בשכרם של מקבלי ההחלטות. לצערנו כבר שמענו על מקרים שבהם משגיח שהתלונן על המקום שבו הוא משגיח – פוטר על ידי מערכת הכשרות, ובמקומו הביאו משגיח חדש. מסיבה זו ועוד רבות אחרות יש להקפיד שלא לאכול אלא מוצרים המושגחים על ידי מערכת הכשרות של הרבנות הראשית.

אלא שלכאורה יש לברר כיצד נאמנת מערכת הכשרות (המפקחים, המזכיר, רב הכשרות וכדומה) להעיד על כשרות המאכל, שהרי הם לא היו במקום בשעת הכנת המאכלים שעליהם נשאלת השאלה, וכיצד יכול המפקח או המזכיר שבמשרד להעיד כי המאכל כשר?

נאמנות זו מתבססת על שלושה עקרונות יסוד וכדלהלן.

### עד מפי עד

דיני עדות באיסורים אינם כעדות בבית דין,<sup>31</sup> ולכן אף שבבית דין אין אדם מעיד אלא על מה שראה בעיניו ולא על מה ששמע מפי אחר, נאמר בגמרא (בכורות לו ע"א): 'אין עד מפי עד כשר אלא לעדות האשה, תני אלא לעדות שהאשה כשרה לה בלבד', כעדות באיסורים שגם אישה כשרה לה.<sup>32</sup>

31. כך כתב בשו"ת התשב"ץ, ח"א סי' סו, ובשב שמעתא, שמעתתא ו פ"ח, העיר שמדברי הט"ז, יו"ד סי' לט ס"ק כב, משמע שדווקא בעדות בבי"ד נאמן, אך דחה שאין הפשט כדבריו (ועיין בשערי יושר, שער ו פ"ה, שיישב דברי הט"ז).

32. וכ"כ התשב"ץ, ח"א סי' סו.

על היתר זה מסתמכים פעמים רבות, כאשר המשגיח שבחנות מוודא את כשרותם של המוצרים על פי השגחתם של המשגיחים במפעל וכדומה. כך הוא הדין גם כאשר ישנם שני משגיחים הממונים על אותו בית עסק בשעות שונות, והמשגיח מעיד גם על כשרותם של המוצרים שהוכנו בשעות שהיו באחריותו של המשגיח השני. גם כוחם של מפקחי הכשרות נובע מעדותם של משגיחי הכשרות בפועל, לכן במידה שמשגיחי הכשרות אינם נאמנים, או כאשר משגיחי הכשרות עצמם מעידים שישנו בעיות בהשגחת הכשרות,<sup>33</sup> אין אדם יכול לסמוך על הרבנים העומדים בראש מערכת הכשרות, שאינם נמצאים במקום ואינם יכולים להעיד על כך.

## 2. חזקה שליח עושה שליחותו

לא בכל הפעמים שמפקח הכשרות נשאל על כשרותו של מקום מסוים הוא יכול להעיד ששמע בפירוש מפיו של המשגיח שהאוכל באותו היום כשר, אלא פעמים רבות הוא מסתמך על האמון שהוא נותן במשגיח שמן הסתם עושה עבודתו נאמנה. בכמה מקומות בגמרא (עירובין לא ע"ב ועוד) מובא שהשולח שליח לעשות בעבורו מעשה הלכתי, יכול להתנהל ולסמוך על כך שהשליחות בוצעה, משום ש'חזקה שליח עושה שליחותו'.

בגמרא (שם) נחלקו האמוראים בתוקפה של חזקה זו:

אמר רב נחמן: בשל תורה אין חזקה שליח עושה שליחותו, בשל סופרים - חזקה שליח עושה שליחותו. ורב ששת אמר: אחד זה ואחד זה חזקה שליח עושה שליחות.

למעשה נחלקו הפוסקים בהלכה זו (שו"ע יו"ד סי' שלא סעי' לד): 'האומר לשלוחו: צא ותרום לי ... אין חזקתו תרום'. וכתב הרמ"א (שם):  
'וי"א דבכה"ג חזקתו תרום, דאמרינן: חזקה שליח עושה שליחותו, אפילו באיסור דאורייתא.

אם כן לשיטת הרמ"א<sup>34</sup> אפשר לסמוך על המשגיח שעושה את עבודתו כראוי והמטבח כשר, אך לשיטת השולחן ערוך<sup>35</sup> לכאורה אפשר לסמוך על כך רק לגבי איסורים מדרבנן, ולא לגבי איסורי דאורייתא. אמנם כתב 'ערוך השולחן'<sup>36</sup> (חו"מ סי' קפב סעי' ז):

33. כן פשוט בגמרא בכתובות עב ע"א, שאם אמרה 'פלוני תיקן לי את הכרי' והוא מכחיש אינה נאמנת, וכן כתב הרמ"א, יו"ד סי' קפה סעי' ג: 'אמרה: פלוני חכם טהר לי כתם, והחכם אומר שהיא משקרת, החכם נאמן, וטמאה היא'.

34. וכן פסק המג"א, סי' תט ס"ק יז; פרמ"ג א"א שם, ובאיה"ט שם ס"ק ח, ובנודע ביהודה, קמא אהבע"ז סי' ב.

35. ובמשנ"ב, סי' תט ס"ק נ, הביא שתי הדעות בשם יש אומרים ולא הכריע, אך באהבת חסד, סי' י סעי' יב, כתב בסתמא שאין אומרים חזקה זו באיסור דאורייתא.

36. וכ"כ בשו"ת אחיעזר, ח"ג סי' עג, ובתשובות והנהגות, ח"ב סי' ריח, כתב שלכן נהגו לשלם שכר לרב המוכר את החמץ בשליחות, כדי שיהיה נאמן על שליחותו.



ויראה לי דאם שכרו בשכר, וכבר קיבל השליח שכרו – סומכין עליו בכל דבר שבידו לעשות בין לקולא בין לחומרא, **דבודאי לא יעבור על איסור גזילה** ואלמלי לא עשה שליחותו היה מחזיר לו שכרו.

על פי זה כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ט רלו, ג) שגם לשיטת ה'שלחן ערוך' ניתן לסמוך על כך שמסתמא המשגיח מבצע את עבודתו כראוי, משום שהוא מקבל על כך שכר.<sup>37</sup>

### 3. נכנס ויוצא

כאמור לעיל, כמעט מן הנמנע שהמשגיח רואה את כל הנעשה בתהליך הכנת המזון, ונאמנותו נשענת על כך שכאשר הפועלים יראים מלעבור על דבריו וחוששים שמא יתפוס אותם בשעת מעשה, המשגיח נאמן גם ב'נכנס ויוצא'. במערכות כשרות הבנויות בצורה נכונה, המשגיח עצמו גם הוא ירא מן המפקח על המשגיחים מטעם מחלקת הכשרות, שעלול לבוא בכל רגע ולבדוק אם הוא עושה את עבודתו נאמנה, וממילא יכול גם המפקח להעיד על עבודתו של המשגיח ועל כשרות המקום.

מובן שהדבר תלוי ברצינותה של מערכת הכשרות, תדירות הבדיקות שמבצע המפקח, האחריות האישית המוטלת על המשגיח לשמירת הכשרות בפועל והעונשים המוטלים על משגיח שאינו עומד בתפקידו.

## סיכום

לכל הדעות ישנו צורך בהעסקת משגיח כשרות חיצוני שיוודא את כשרות המאכלים. ויש קהילות שתיקנו במהלך הדורות שלא לאכול ממאכל שאין עליו השגחת כשרות, גם כאשר בעל העסק מוחזק כאדם נאמן וירא שמים.

המשגיח נאמן להעיד על כשרותו של המאכל, למעט במקרים הבאים:

1. כאשר עדותו מחשידה, וניכר מדבריו שספק גדול אם הוא יודע על הנעשה במטבח ומעורב בו.
2. כאשר יצא שם רע על המשגיח או על השגחת הכשרות.
3. כאשר המשגיח מקבל את שכרו מבעל הבית, ויש לפעול לשם כך שמערכות הכשרות יספקו את שכרו של המשגיח בעצמן.

37. ואמנם במשנה למלך, הל' בכורות ריש פ"ד, כתב שכאשר המעשה תלוי באחרים ליכא 'חזקת שליח עושה שליחותו' שאולי רצה לעשות ולא הצליח. אמנם נראה שאפשר שמשגיח יכול לפרסם הדבר אם לא שומעים לדבריו כדי שלא יסמכו עליו, ומכיוון שלא פרסם חזקה שעשה שליחותו. עוד יש להעיר שאף שבגמרא כתובות ע"ב מובא: 'עד שלשים יום עביד שליח שליחותיה טפי לא עביד שליח שליחותיה', וא"כ לכאורה אין אפשרות למנות משגיח לתקופה ארוכה – הרשב"א שם הסביר שגם אחר שלושים יום עושה שליחותו אלא שאינו עושה בפנים מאירות, והריטב"א הסביר שדווקא היכא שעושה שליחות מעצמו בלא בקשת המשלח, אינו עושה יותר משלושים יום. ובערוה"ש, חו"מ סי' קפח סעי' ז, כתב ש'לא מצאנו להפוסקים שהזכירו זה דאפשר דלמסקנא שם לא קאי הכי'. אמנם ייתכן ש'חזקה שליח עושה שליחותו' אינה שייכת אלא כאשר נשלח לעשות מעשה מוגדר, אך כאשר נדרש 'להשגיח', ותפקידו משתנה על פי המקרים וצורכי ההלכה, אין חזקה שהחליט ופעל כפי שצריך לכל אורך הדרך.

גם מערכת הכשרות נאמנה להעיד על כשרותו של המאכל. אמנם נאמנותה נשענת על נאמנותו של המשגיח, ולכן כאשר נאמנותו נפגמה מאחד מהטעמים לעיל, אין היתר לסמוך על מערכת הכשרות ועל העומדים בראשה. באופן כללי עלינו לדעת שהאחריות על אכילת מאכלים כשרים מוטלת על כל אדם כלפי עצמו, ובשום אופן אין לנו הרשות להסיר את האחריות מאתנו ולסמוך על אמירתו של אחר כאשר נאמנותו אינה עומדת בכללי ההלכה, או שברור שהוא אינו דובר אמת.





## מצווה לשמוע הקריאה בהקהל

### הקדמה

הרב ישראל רוזן ('התקנת מערכת הגברה במקדש למעמד הקהל', אמונת עתיד, 110, עמ' 76–82) עסק בשאלה כיצד שמעו את הקריאה במעמד הקהל, ואם לעתיד לבוא יהיה מותר לקבוע אמצעי הגברה במקדש על מנת שישמעו את הקריאה. תשובתו לשאלה הראשונה היא:

במעמד הקהל אין חיוב שמיעה! למרות הפסוקים שצוטטו, הדגש הוא על עצם ההתכנסות הכלל-ישראלית ועל המעמד החווייתי של חידוש הברית, אך לא דווקא על שמיעת המילים. אך אין זה כך. יש חובה לשמוע, ומצווה לעשות כל מאמץ לשם כך.

### א. מצוות הקהל... שיבואו כולם לשמוע

כבר בפסוקים שבתורה נזכר פעמיים שיש חובה לשמוע את הקריאה וללמוד (דברים לא, יב-ג):

הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך **למען ישמעו ולמען ילמדו** ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת ובניהם אשר לא ידעו **ישמעו ולמדו** ליראה את ה' אלהיכם כל הימים. ידועה דרשת ר' אלעזר בן עזריה (חגיגה ג ע"א):  
הקהל את האנשים הנשים והטף – אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאייהן.

גם מבין מוני המצוות יש שכתבו במפורש שהמצווה היא על המלך להקהיל ולהשמיע, ומצווה על עם ישראל להיקהל ולשמוע. כך כתב בספר יראים (סימן תלג): 'מצוות הקהל. צוה הקב"ה כשיקרא המלך את התורה, **שיבואו כולם לשמוע**'.<sup>1</sup>  
כך גם הסביר החינוך (מצווה תריב) בשורשי המצווה:

לפי שכל עיקרן של עם ישראל היא התורה, ובה יפרדו מכל אומה ולשון להיות זוכין לחיי עד תענוג נצחי שאין למעלה הימנו בנבראים, על כן בהיות כל עיקרן בה ראוי שיקהלו הכל יחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה ולהיות הקול יוצא בתוך כל העם אנשים ונשים וטף לאמר מה הקיבוץ הרב הזה שנתקבצנו יחד כולנו? ותהיה התשובה **לשמוע דברי התורה** שהיא כל עיקרנו והודנו

1. כך גם הסמ"ג, עשה רל.



ותפארתנו, ויבואו מתוך כך לספר בגודל שבחה והוד ערכה ויכניסו הכל בלבם חשקה, ועם החשק בה ילמדו לדעת את השם ויזכו לטובה וישמח ה' במעשיו, וכענין שכתוב בפירוש בזאת המצוה ולמען ילמדו ויראו את ה'... ועובר על זה בין איש בין אשה ולא בא במועד הזה לשמוע דברי התורה, וכן המלך אם לא רצה לקרות בטלו עשה זה. וענשם גדול מאד, כי זאת המצוה עמוד חזק וכבוד גדול בדת.

מכל המקורות הללו ברור שיש חובה לשמוע את הקריאה של המלך. קשה לקבל שהמלך היה מצווה לקרוא בתורה 'למען ישמעו ולמען ילמדו', ואין בעצם חובה לשמוע.<sup>2</sup>

## ב. איך שמעו?

אכן, צודק הרב רוזן שהשאלה הגדולה היא: איך שמעו? גם בנוכחות מאות בודדות קשה לשמוע, ובמיוחד אם יש גם טף שמובאים למקום, ובוודאי נבהלים מעט מההמולה הרבה. למלך הקורא היו מתקינים בימה של עץ ומעליה היה קורא.<sup>3</sup> לדברי הרמב"ם (הלכות חגיגה פ"ג ה"ד) היא הועילה לשמיעה של הנוכחים:

ומביאין בימה גדולה ושל עץ היתה ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו.

קריאת התורה של המלך – חשוב כל כך היה שתיעשה מעל בימה דווקא, שלפי דעתו של ר' יצחק בי ר' חיייה, אם מוצאי יום טוב הראשון של חג סוכות חל בשבת, היו דוחים את המעמד למוצאי שבת מפני הבימה. לא מעמידים את הבימה בעזרה בערב יום טוב, כדי שלא לדחוק העזרה.<sup>4</sup>

הרמב"ם התמודד עם השאלה כיצד ישמעו. כך כתב הרמב"ם בהל' חגיגה (פ"ג ה"ד ה"ה):  
ה. הקריאה והברכות בלשון הקדש, שנאמר תקרא את התורה הזאת בלשונה, אף על פי שיש שם לועזות וגרים שאינן מכירין.<sup>5</sup>

ו. חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה.

ומי שאינו יכול לשמוע, מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל.

2. מעמד הקהל שימש בסיס להלכות רבות מהלכות קריאת התורה בבית הכנסת, שם בוודאי יש לשמוע את הקריאה. ראה מאמרי: 'מעמד הקהל וקריאת התורה בבית הכנסת', זמני יהודה וישראל, עמ' 170–195.

3. סוטה פ"ז מ"ח; תוספתא סוטה פ"ז ה"ג.

4. ירושלמי מגילה פ"א ה"ד.

5. ראה במהד' הר"ש פרנקל (ראה שם בשינויי נוסחאות), הר"י קאפה, ועוד.



בהלכה ה' עוסק הרמב"ם בכך שהקריאה היא בלשון הקודש, אף שבקהל יש כאלו שלא מבינים את לשון הקודש, יהודים או גרים.<sup>6</sup> בהלכה ו' שני חלקים: בחלק הראשון כותב הרמב"ם שהכול חייבים להכין לבם ולהקשיב אוזנם ולשמוע את הקריאה. עליהם לעשות את כל המאמצים לשמוע, ואף כאלו שהם חכמים גדולים צריכים לשמוע בכוונה יתרה. בחלק השני כותב הרמב"ם שמי שאינו יכול לשמוע, כי הוא נמצא רחוק ממקום הבימה, וכפירושו של ה'לחם משנה', יכוון לבו לעצם הנוכחות במעמד הקהל רב הרושם, כאילו הוא נמצא כעת במאמר הר סיני. מכאן שבוודאי יש חובה לשמוע הקריאה של המלך, אך מי שאיננו יכול לשמוע, וסביר להניח שהרוב לא היו יכולים לשמוע, אזי הוא כיוון בעצם הנוכחות במקום.

קריאת התורה של הכוהן הגדול ביום כיפור בכל שנה לאחר סדר העבודה דומה בפרטי הלכה רבים לקריאת המלך במעמד הקהל. לפי חלק מהראשונים אין חובה לקהל לצפות בעבודת היום, ואין חובה כלל לשמוע את קריאת הכוהן הגדול, אלא שסביר להניח שמי שהיה במקדש ביום כיפור, היה בא לשמוע את הקריאה של הכוהן הגדול.<sup>7</sup> ואולם במעמד הקהל הייתה חובה על כל קהל ישראל לבוא ולשמוע את הקריאה.

הרב רוזן התייחס לשאלות שנשאלו בדורות האחרונים בדבר שמיעה של קריאה בתורה ומגילה באמצעות רדיו, מיקרופון ואמצעי שמיעה אחרים. ניתן לומר שהדין ההלכתי באפשרויות כאלו כבר הוכרע, ובתפילות בימי חול שבהן נוכח קהל רב משתמשים באמצעי הגברה (תפילות רבים, סליחות, ברכת כוהנים בימי חול המועד ליד הכותל המערבי, עצרות תפילה המוניות ועוד). אכן חידה גדולה היא איך שמעו בעבר את הקריאה של המלך במקדש בעת מצוות הקהל, וכדברי הרב רוזן, במקדש שייבנה במהרה בימינו, יהיו מערכות הגברה ותאורה, מיזוג, אינסטלציה ועוד ועוד. או אז יהיה פשוט ונוח יותר לשמוע את קריאת התורה ולהראות בשידור ישיר לכל העולם היהודי את מעמד הקהל במהרה בימינו.<sup>8</sup>



6. בחלק מהדפוסים מסתיימת הלכה ה' במילים 'אע"פ שיש שם לועזות', והמילים: 'וגרים שאינן מכירין' הם תחילת הלכה ו'. מכאן ניתן לקבל את הרושם שרק על גרים כתב הרמב"ם שהם חייבים להכין לבם ולהקשיב לבם לשמוע באימה. אך הרמב"ם כותב שאפילו חכמים צריכים להקשיב מכאן שכל אדם צריך להקשיב.
7. ראה בספרי: 'קריאה בתורה במקדש ביום הכיפורים ובהקהל', זמני יהודה וישראל, עמ' 198-200. ראה עוד: הרב עזריה אריאל, מסכת יומא, שערי היכל, עמ' ססה-שסו.
8. ראה: הרב ישראל אריאל, 'שינויים במקדש ובכליו במהלך הדורות', מעלין בקדש, יב (תשס"ו), עמ' 105-122.

## הרב נתנאל אוירבך

# פסח ושבועות של השנה השמינית

## א. ביעור יין בערב פסח

1. נאמר בתורה: 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול',<sup>1</sup> ודרשו חכמים: 'כל זמן שחיה אוכלת ממין זה מן השדה – אתה אוכל ממה שבבית, כלה לחיה מן השדה – חייב אתה לבער אותו המין מן הבית'.<sup>2</sup>
2. זמן הביעור של יין ומיץ ענבים<sup>3</sup> הקדושים בקדושת שביעית הוא ערב פסח של השנה השמינית.<sup>4</sup> לכן מי שיש ברשותו יין או מיץ ענבים (להלן: יין) הקדושים בקדושת שביעית, יבערם בערב פסח בצורה הבאה: יש להוציא מביתו את היין הקדוש בקדושת שביעית שנותר ברשותו ולהפקיר אותו לעניים ולכל אדם<sup>5</sup> בפני שלושה אנשים.<sup>6</sup> אם אינו יכול להוציאו מביתו – יביא שלושה אנשים לביתו ויפקיר בפניהם.<sup>7</sup>
3. מותר לאדם להפקיר בפני שלושה מחבריו, אף על פי שידוע שלא ייקחו מן היין. לאחר שקיים את מצוות הביעור – יכול לחזור ולזכות ביינ.<sup>8</sup>
4. הפקר היין צריך להיות באמירה שהוא 'מופקר לכל אדם'. נוסח ההפקר המובא בדברי חז"ל הוא: 'אחינו בית ישראל: כל מי שצריך ליטול יבוא וייטול'.<sup>9</sup>
5. לאחר הביעור, היין נשאר קדוש בקדושת שביעית, ויש להשתמש בו בקדושה.<sup>10</sup>

- 
1. ויקרא, פכ"ה פס' ז.
  2. תו"כ, פרשת בהר פרשה א ה"ח; פסחים נב ע"ב; רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ז ה"א.
  3. זמן ביעור מיץ הוא כזמן ביעור הפרי שהוא הופק ממנו, ראה: חולין קכ ע"ב; רש"י, חולין שם ד"ה והשביעית; ספר השמיטה, פ"ט סעי' ב; כרם ציון, אוצר השביעית הל' שביעית פי"ד סעי' ה.
  4. שו"ת חשב האפוד, ח"ב סי' לז; חזו"א, שביעית סי' טו ס"ק ז ד"ה ששאלת; תשובות וכתבים של החזו"א, זרעים סי' טו (עמ' כא); ארחות רבינו, ח"ב עמ' שנג; מאמר מרדכי, פכ"א סעי' יג. גם בשנה זו שהיא שנה מעוברת, ראה: דרך אמונה, הל' שמטו"י פ"ז ציון ההלכה אות קג.
  5. תוספתא שביעית פ"ח ה"ד; רמב"ן, ויקרא כה, ז; שו"ת משפט כהן, סי' פג; ספר השמיטה, עמ' מה הערה 3.
  6. ירושלמי, שביעית פ"ט ה"ד.
  7. ביאור הגר"א, ירושלמי שביעית פ"ט ה"ד; שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערה 14.
  8. חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ו-ז; שם סי' כו סדר השביעית אות א; שבת הארץ, פ"ז ה"ג אות ב סעי' 3-4.
  9. תוספתא שביעית פ"ח ה"ד.
  10. ריבמ"ץ, שביעית פ"ט מ"ב; שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערה 11; חזו"א, שביעית סו"ס כו.





## ב. שימוש ביין שביעית לד' כוסות

1. אין להטיף יין הקדוש בקדושת שביעית בליל פסח בעת אמירת 'דם ואש ותימרות עשן' ובאמירת עשר המכות, לפי שבכך מפסיד את היין.<sup>11</sup> לפיכך אין להשתמש ביין זה לכוס השנייה, אך ניתן ואף ראוי<sup>12</sup> להשתמש ביין הקדוש בקדושת שביעית ליתר הכוסות.

## ג. שבועות

1. זמן הביעור של זיתים ושמן זית חל בחג השבועות של השנה השמינית.<sup>13</sup> לפיכך יש לנהוג לפי ההנחיות לעיל (סעיף א/2) בערב חג השבועות.



- 
11. שבת הארץ, קונ"א סי' כב; עולת ראייה, ח"ב עמ' רפ; ספר השמיטה פ"ז הערה 4; מאמר מרדכי, פי"ג סעי' מה; ילקוט יוסף, שביעית והלכותיה פט"ו סעי' נה. אמנם, יש שכתבו שאם חוזר ושותה את היין שהוצא מהכוס, ניתן להשתמש ביין שביעית, שבכך אינו מפסיד, ראה: חוט השני, ח"א עמ' ריח אות יב, אך נראה שאין לעשות כן מטעמים הקשורים לטעם המנהג, ראה: דרכי משה, או"ח סי' תעג אות יח; מהרי"ל, הל' ההגדה דף טו ע"א; כף החיים, סי' תעג ס"ק קסג-קסח. ראה עוד: שו"ת משנת יוסף, ח"ב סי' מ; התורה והארץ, ח"ו עמ' 226–227.
12. בייחוד לדעה הסוברת שיש מצווה באכילת פירות שביעית, ראה בית רידב"ז, הל' שביעית סי' ה סעי' יח; ברית עולם, שביעית סי' ה סעי' ג.
13. פסחים נג ע"א; רמב"ם, הל' שמטוי"י פ"ז הי"א.



## הרב יהודה הלוי עמיחי

# על בדיקות תות שדה תשע"ו

### הקדמה

בדיקת החרקים בתותים מתבצעת דרך השריית התותים במים עם סבון או לחילופין במים עם 'סטרילי'. לאחר ההשריה מסננים את המים במסננת וסופרים את מספר החרקים שמצויים על המסננת. מספר החרקים שמצויים לאחר השטיפה הראשונה משקפים את נקיון התות לפני השטיפה הראשונה. מספר החרקים שנמצאו לאחר השטיפה השנייה מציינים נקיון התות לפני השטיפה השנייה, וכן על זו הדרך בשאר השטיפות.

### חברה: א'

סטרילי		סבון		
11 יחידות	12 יחידות	10 יחידות	12 יחידות	
4 טריפסים 3 כנימות 2 פסוקים 4 אקריות	5 פסוקים 4 עכבישים 3 אקריות	3 כנימות 5 טריפסים	4 פסוקים 4 אקריות 3 כנימות	שטיפה 1
1 פסוק	1 כנימה	1 טריפס	1 פסוק 1 כנימה	שטיפה 2
1 פסוק	1 פסוק	1 עכביש	נקי	שטיפה 3
נקי	נקי	נקי	נקי	שטיפה 4

### חברה: ב'

סטרילי		סבון		
21 יחידות	22 יחידות	13 יחידות	22 יחידות	
2 טריפסים 4 עכבישים 2 כנימות 4 אקריות	6 טריפסים 2 עכבישים 4 כנימות 2 אקריות	5 טריפסים 2 עכבישים 4 כנימות	2 עכבישים 3 טריפסים 3 כנימות 1 אקרית	שטיפה 1
1 טריפס	1 עכביש	נקי	1 עכביש	שטיפה 2
נקי	נקי	1 טריפס	נקי	שטיפה 3
נקי	נקי	נקי	נקי	שטיפה 4



## חברה: ג'

סטרילי		סבון		
18 יחידות	18 יחידות	16 יחידות	18 יחידות	
4 כנימות 6 אקריות 3 טריפסים	2 אקרית 3 טריפסים 1 כנימה	1 אקרית 4 טריפסים 2 כנימות	4 עכבישים 3 טריפסים	שטיפה 1
1 כנימה 1 טריפס	1 אקרית	1 אקרית	נקי	שטיפה 2
נקי	נקי	נקי	נקי	שטיפה 3
נקי	נקי	נקי	נקי	שטיפה 4

## חברה: ד'

סטרילי		סבון		
25 יחידות	25 יחידות	26 יחידות	25 יחידות	
2 עכבישים 2 טריפסים	4 טריפסים	נקי	2 טריפסים	שטיפה 1
1 עכביש	1 טריפס	1 עכביש	נקי	שטיפה 2
נקי	נקי	1 טריפס	נקי	שטיפה 3
נקי	נקי	נקי	נקי	שטיפה 4

## סיכום הנתונים

בדיקה בסטרילי	בדיקה בסבון	סה"כ נבדקו
152 תותים	132 תותים	
96 חרקים	55 חרקים	בשטיפה ראשונה
9 חרקים	4 חרקים	בשטיפה שנייה
2 חרקים	3 חרקים	בשטיפה שלישית
0 חרקים	0 חרקים	בשטיפה רביעית

## מסקנות

- א. לאחר עיבוד הנתונים אנו רואים בצורה ברורה שיש הימצאות חרקים (אמנם מועטת) אפילו לאחר שטיפה שלישית, אבל בבדיקות שנעשו לאחר שטיפה רביעית (לאחר שלוש שטיפות) הכול נמצא נקי.
- ב. כמו כן אין הבדל משמעותי בין בדיקות והשרייה בסטרילי או בסבון.
- ג. המלצת מכון התורה והארץ לשנת תשע"ו:
  1. להסיר את העלים הירוקים והשכבה הלבנה הצמודה לפטוטרת.
  2. להשרות את התותים במי סבון ולבחוש אותם ביד, לאחר מכן לשפוך את המים.
  3. לחזור על פעולות ההשריה, הבחישה והשטיפה במי סבון עוד פעמיים.
  4. לאחר ההשריה השלישית של התותים יש לשטוף אותם במים נקיים, ואפשר לאכול אותם.

## הרב ישראל רוזן

# 'מיתוגרם'

המיתוגרם הוא מכשיר 'גרמא' נייד לשבת לצרכים חיוניים. ה'מיתוגרם' מיועד להפעלת לחצן או מתג חשמלי במצבי חירום ביטחוניים או רפואיים, וכן מותאם לשימושם של אנשים בעלי תפקוד מוגבל וכיו"ב, בהיעדר חלופה אחרת. יש לקבל אישור רבני מיוחד לשימוש הנדרש.

### הנחיות שימוש

לפני שבת: ודאו שיש במכשיר ארבע סוללות תקינות. העבירו את המתג למצב 'שבת' (במצב זה קיימת צריכת סוללה מזערית במהלך כל השבת). ערכו ניסוי הפעלה לוודא את תקינותו של המכשיר.

במוצאי שבת: החזירו את המתג למצב 'חול' (במצב זה אין כל צריכת אנרגיה מהסוללות).

בשבת בשעת הצורך: כווננו את ה'אצבע' הנמצאת במכשיר מול הלחצן או המתג הנדרש להפעלה, והחזיקו את המכשיר ביד יציבה, במרחק של 2-3 מ"מ. לחצו פעם אחת בלבד על לחיץ ההפעלה והמתינו כמה שניות.

ה'אצבע' תישלף למרחק של כ-12 מ"מ ותפעיל את הלחצן הנדרש.



# דף עמדה בנושא: הצעת חוק צער בעלי חיים

## הקדמה

החזקת בעלי החיים במשקים חקלאיים מעלה שאלות ערכיות, שעיקרן האפשרות לקיים משק חקלאי רווחי אל מול הפגיעה ברווחתם של בעלי החיים. הצעת החוק שלפנינו מבקשת להביא למציאות של 'לולי חופש' בלבד, תוך איסור על בניית לולים בעלי כלוב סוללה או שיפוצם.

## א. שיטות לגידול תרנגולות לביצי מאכל

מבחינה מקצועית ישנן כמה שיטות לגידול תרנגולות לביצי מאכל: כלובי סוללה (ובהם 350 סמ"ר למטילה), לולים משפחתיים (ובהם 550 סמ"ר למטילה), לולי אסם בקומות, כלובים מועשרים (750 סמ"ר למטילה) ולולי חופש עם חצר.

## ב. העיקרון ההלכתי לבחירת השיטה

לאדם הראשון נאמר 'ורדו בדגת הים ובעוף השמים'. משמעותה של רדייה זו הינה שליטה על בעלי החיים. על פי ההלכה, אין מניעה לעצם החזקת בעלי החיים ולשימוש בהם לצרכיו של האדם, גם אם הדבר כרוך בסבל מסוים לבעלי החיים. עם זאת, ישנם כמה עקרונות ותנאים להחזקת בעלי חיים לצורך האדם:

1. החזקה שאינה גובלת באכזריות.
2. צורך משמעותי ותועלת לחלק נרחב מהאוכלוסייה.
3. תנאי החזקה פיזיים סבירים, כגון הגנה מפגעי מזג האוויר: גשם, רוח, שמש וכדומה.
4. טיפול רפואי רציף לבעלי החיים ללא הזנחה.

יש לוודא כי שיטת הגידול שבחרים היא השיטה שבראש ובראשונה עונה כראוי על צורכי האדם הן מהבחינה הבריאותית והן מהבחינה הכלכלית, ונוסף לכך ממזערת את הפגיעה בבעלי החיים. בהקשר לכך יש לבחון את זמינות הביצה ואיכותה, עלויות הגידול, רווחת העוף ובריאותו ועוד.

---

1. הצעת חוק צער בעלי חיים - הגנה על בעלי חיים - תיקון - ביטול כלובים בתעשיית הביצים.

## ג. נתוני גורמי המקצוע

מבדיקה שנעשתה מטעם צוות מקצועי במשרד החקלאות<sup>2</sup> עולה כי שיטת הגידול אשר מביאה לידי ביטוי את צורכי האדם בצורה המיטבית הינה גידול התרנגולות בכלובי סוללה תוך הגדלת השטח למטילה ל-550 סמ"ר. כלובים אלה נותנים מענה סביר לרווחת העוף, לעומת לולי חופש שהיתרון המשמעותי היחיד שלהם הוא היכולת של המטילה לבטא התנהגויות טבעיות. נוסף על כך קיימת התנגדות עקרונית של אנשי המקצוע לשימוש בלולי חופש, משום שבלולים אלו קיים חשש משמעותי להתפרצות מגפת שפעת העופות.<sup>3</sup>

## סיכום

אין לקבל את הצעת החוק הנוכחית, שאינה מביאה לידי ביטוי הולם את העובדה כי צורכי האדם הינם אלו אשר צריכים לבוא לידי ביטוי. יש לפעול לקידום הצעת משרד החקלאות למעבר ללולים משפחתיים, שבהם יש 550 סמ"ר למטילה.

- 
2. ראה: 'דוח הצוות המקצועי לבחינת רווחת המטילות במסגרת תוכנית שדרוג לולי הטלה' באתר משרד החקלאות.
  3. ד"ר שמעון פרק, רופא וטרינר ראשי למחלות עופות, השירותים הווטרינריים, מתוך דבריו בוועדת הכלכלה של הכנסת, י"ט בטבת תשע"ו.



# מידע ובדיקות גנטיות

נכתב בשיתוף מכון פוע"ה

## א. רקע

בשנים האחרונות עולה שוב ושוב שאלת הבדיקות הגנטיות אותן מעוניין משרד הבריאות לערוך לכל ולד מיד לאחר לידתו, אלא אם כן הביעו כל האחראים על הנולד את התנגדותם מראש ובכתב לביצוע הבדיקות. על פי ההצעות הנשמעות, רשימת המחלות הגנטיות שתיבדקנה תכלול מחלות שמופיעות בגיל הילדות, שפגיעתן קשה ושגילוי מוקדם שלהן ישפר את היכולת לרפא את המחלה או יביא להקלה משמעותית בתסמינים שלה.<sup>4</sup> ראשית אנו מברכים על כל הצעה העשויה לתרום לבריאותו של הנולד ולרמת החיים שלו, בפרט כשמדובר במחלות גנטיות קשות הגורמות סבל רב לחולה בהן ולכל הסובבים אותו. על כן, ההצעה כשלעצמה מבורכת.

## ב. היחשפות למידע הגנטי

על אף האמור לעיל, שאלת גילוי נשאות למחלות גנטיות היא שאלה כבדת משקל. לעתים המעמסה על האדם הנוצרת מגילוי מידע שעשוי להשפיע על המשך חייו ותפקודו עלולה להיות כבדה מנשוא.<sup>5</sup> חמור הדבר כשהבדיקה נעשית ללא הסכמתו של הנולד, ואף מהאחראים עליו אין נדרשת הסכמה (לאחר הסבר על השלכות הבדיקות), ושמורה להם זכות ההתנגדות בלבד.

ככלל, נשא של מחלה גנטית שאינו חולה בה הוא אדם בריא לכל דבר, אולם צאצאיו עלולים לחלות במחלה הגנטית הזו.<sup>6</sup> אדם היודע שהוא נשא של מחלה מסוימת עלול להיפגע בבואו להינשא, שכן אם אפשרות התפרצות המחלה בדור הבא תלויה אך ורק

4. אמנם כיום אין כמעט מחלות העונות על כל הקריטריונים הללו, אולם חלק מההצעות צופות פני העתיד.

5. לדוגמה, ישנן מחלות גנטיות שעלולות לגרום להתפרצות מחלות, לעיוורון ואפילו למוות בגיל צעיר יחסית, ולא כל אדם מעוניין לדעת על כך.

6. אם מדובר במחלות בעלות הורשה רצסיבית (נסוגה), בהם יש צורך בנשאות של שני גנים פגומים, כגון טי זקס, סיסטיק פיברוזיס וכד', החשש קיים רק אם נשא למחלה מתחתן עם נשאת לה, אולם ישנן מחלות בהן הנשאות יכולה להתפרץ בדור הבא, גם כאשר רק אחד מבני הזוג נשא (לרוב האישה), כגון בתסמונת הX השביר, הגורמת לפיגור ולעיתים לאוטיזם.

בנשאות שלו,<sup>7</sup> הדבר יקשה עליו למצוא בן זוג שיסכים להסתכן בהולדת ילדים חולים.<sup>8</sup> לעתים החשש מנישואין מרחף באוויר אף אם ידוע שהמחלה עלולה להתפרץ רק בקרב צאצאים של שני בני זוג נשאים. אנשים רבים אינם מבינים זאת כיאות, ולא רוצים להתקשר בקשרי נישואין עם נשאים ידועים למחלות גנטיות.<sup>9</sup>

## ג. הצעות מעשיות

### 1. איסור דיווח לנבדק

יש לקבוע איסור לדווח לנבדק ולאחראים עליו על נשאות שנתגלתה בבדיקה, ולקבוע אמצעי ענישה למפרים סעיף זה. יש מקום לאפשר גילוי לנבדק לאחר שיגיע לגיל בגרות (18), אך רק לאחר שיקבל הסבר מפורט על ההשלכות של גילוי כזה וייתן את הסכמתו לכך בכתב.

### 2. ועדה מייעצת

יש להקים ועדה מייעצת שתכלול מומחה לגנטיקה, רופא קליני, מומחה לאתיקה ואיש דת. תפקידה של הוועדה יהיה לשקול מהן המחלות שתיבדקנה, ורק לאחר המלצתה יוכל מנכ"ל משרד הבריאות להכניסן לרשימת המחלות הנבדקות.

### 3. אמצעי ענישה

לאור רגישות העניין והפגיעה שעלולה להיגרם לאדם מעצם הידיעה על מחלות שהוא נשא שלהן, ראוי לקבוע אמצעי ענישה במקרים של חריגה מהבדיקות המותרות על פי חוק. אלו יינקטו כלפי מי שחורג מרשימת הבדיקות המותרות ובודק מחלות אחרות ללא הסכמה בכתב ומראש של האחראים ליילוד וללא הסבר מקיף בדבר מהות המחלות והשלכותיהן, כולל ההשלכות שתיווצרנה בשל הידיעה על הנשאות.



7. כדוגמת אישה שנמצאת נשאת לתסמונת X השביר.  
8. או לחילופין, להיכנס מראש למערכת נישואין שבא מובאים ילדים לעולם אך ורק באמצעות הפריה חוץ גופית לשם ביצוע אבחון גנטי טרום השרשתי למניעת המחלות.  
9. זו הסיבה, שעמותת דור ישרים, המבצעת בדיקות גנטיות לפני נישואין למניעת נישואי בני זוג הנשאים לאותה מחלה גנטית, אינה מדווחת לנבדקים אם הם נשאים למחלות שנבדקו, אלא אך ורק אם ישנה התאמה גנטית בין שני בני הזוג.