

אמונת עתיד

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל

ניסן תשע"ט 123



מכון התורה והארץ - שבי דרום



מכון כת"ר
לכלכלה על פי החזרה



כשרות
ייעוץ והכוונה בכשרות



מכון שלזינגר
הסנק ע"ש ד"ר שלזינגר
לחקר הרפואה הע"י בתורה
ליד המרכז הרפואי שע"י צדק, ירושלים



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



123 אמונת עתיד



מכון התורה והארץ - שבי דרום



מכון כת"ר
לכלכלה על פי החזרה



כשרות
ייעוץ והכוונה בכשרות



מכון שלזינגר
הסנק ע"ש ד"ר שלזינגר
לחקר הרפואה הע"י בתורה
ליד המרכז הרפואי שע"י צדק, ירושלים



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



Emunat Itecha

The platform for articles combining Torah study and its practical application in the Land of Israel

ניסן 5779 123

Do you have a vegetable garden but
never learned the laws of kila'im?

Did you buy your groceries at the shuk but
forgot how to take ma'aserot?

Not sure when exactly the orlah years are up for
the tree you planted in the backyard?



Practical halacha classes about Israel's special mitzvot are now available in English!

Topics include: orlah, kila'im, teruma and
ma'aser, bugs in leafy vegetables, and more.
Lectures accompanied by a
PowerPoint presentation

To book lectures and for additional information, please contact:
Rabbi Moshe Bloom, Head of the English Department at the Torah
VeHa'aretz Institute, The Institute for Torah and the Land of Israel

h.moshe@toraland.org.il | www.toraland.org.il/en

052-8903729 | 08-6847352

האם כנת 'בטוליפוליה' מותרת לשמש ככנה לאגס מאת ד"ר מרדכי שומרון

> תמונה מס. 1 - אגס סורי נושא פירות. רמת הגולן, קיץ תשע"ח.
(צילום מ.ש.)

העץ בוגר, גדל בר. צורת העלים מגוונת - חלקם מעוגלים וחלקם
מאורכים ומשוננים. הפרי קטן וכדורי. הנקודות השחורות שעל
הפירות הם תוצאה ממוזיקים.

> תמונה מס. 2 - אגס
אירופי מקבוצת Pyrus
עם "לחי"
אדומה



> תמונה מס. 3 - אגס בטוליפוליה. במרכז
התמונה פרי.
צולם בחוות המטעים בעמק החולה. קיץ
תשע"ח.
(צילום מ.ש.)



> תמונה מס. 4 - פירות של
אגס בטוליפוליה. רמת הגולן
מושב נוב. קיץ תשע"ח.
(צילום שלמה טסלר).



< תמונה מס. 5 - עץ אגס
בטוליפוליה נוב. רמת הגולן
(צילום מ.ש.)





כנס הדיינים ה-14: הכרעה במחלוקות

במסגרת הכנס השנתי של הליכות עם ישראל בראשות הרב רצון ערוסי, קיים מכון משפטי ארץ את כנס הדיינים ה-14. בפתח הכנס הרצה השופט (בדימ.) בנציון גרינברגר על חוק הבוררות ובית הדין לממונות. ההרצאה עסקה בנקודות שיש להקפיד עליהן כדי שיינתן תוקף חוקי לפסק הדין של בית הדין לממונות.

עיקרו של הכנס עסק בנושא הכרעה במחלוקות והתמודדות עם סברת "קים לך". "קים לך" היא סברה המבוססת על דברי כמה מהראשונים והש"ך עסק בה בהרחבה בחיבורו "קונטרס תקפו כהן". לפי סברה זו, במקום שבו יש מחלוקת הלכתית לא ניתן להוציא ממון מידי המוחזק, שמא ההלכה כדעה התומכת במוחזק גם אם היא דעת מיעוט. אחרונים רבים עסקו בעיקרון זה, אולם היו מן האחרונים (בהם לדוגמה הרי"א הרצוג) שכתבו שיש לצמצם את תחולתו כדי לאפשר יישום של משפט התורה.

בנייר העמדה שכתב הרב הלל גפן בשיתוף הרב אהרן פלדמן והרב עדו רכניץ, הוצע לבית הדין לקבוע בהסכם הבוררות כי הצדדים מסמיכים את בית הדין להכריע במחלוקות. על בסיס הסכמה זו הוצע לקבוע כי בית הדין יפסוק באופן אחיד לכל בעלי הדין ללא קשר למוצאם ועדתם. כמו כן, הוצעו כמה כללי הכרעה במחלוקות, ובכלל זה, ע"מנהג בתי הדין ומנהג המדינה.

בכנס השתתפו עשרות דייני בתי הדין לממונות מכל רחבי הארץ וממגזרים שונים. כיבדו את הכנס בהשתתפותם הרב יעקב אריאל, דייני בית הדין הרבני הגדול הרב אליעזר איגרא והרב ציון לוז, וכן יו"ר מכון משפטי ארץ הרב אברהם גיסר, ראש כולל ארץ חמדה הרב יוסף כרמל, ויו"ר הליכות עם ישראל הרב רצון ערוסי. בדיון שהתפתח בין הדיינים העירו המשתתפים הערות חשובות שישולבו בסיכום הכנס שיפורסם ברבים.



אולם חדש לפעילות

מכון 'משפט לעם' חנך אולם חדש אשר ישמש לבית דין לממונות ולסדנאות בנושא משפט עברי. באולם הותקנה מערכת טכנולוגית חדישה המאפשרת לקבוצות לצפות בשידור חי בדין תורה. בחודש האחרון הגיעו קבוצות של תלמידים מרחבי הארץ - שדות נגב, אשקלון, עלי, פתח תקווה, קריית אונו.

משפט דמה בשימוש טאבלט

המחלקה הטכנית של המכון בשיתוף חברת CloseApp Games בנו אפליקציה המדמה משפט באמצעות טאבלטים. המשחק מאתגר ומאפשר לבני הנוער להתנסות בתפקידים של בעלי הדין והשופטים.





להנחלה באמון

התורה והארץ

הכנס השנתי של מכון התורה והארץ



בט"ו בשבט קיימנו כבכל שנה את הכנס השנתי של מכון התורה והארץ, במרכז האקדמי לב בירושלים. השנה עמד הכנס בסימן "ויין ישמח לבב אנוש - ייצור היין, היבטים מקצועיים והלכתיים", ועסק בענף היין על שלל היבטיו המרתקים, החל מההיבט ההיסטורי-ארכיאולוגי, וכלה בשיטות המודרניות והעדכניות ביותר לגידול גפנים ולייצור היין. הכנס נפתח בהרצאתו המצוינת של פרופ' זהר עמר, חוקר באוניברסיטת בר אילן, אשר עסקה ב"יין של אבותינו" - היבטים היסטוריים שונים של גידול היין.

בהמשך עסקו מר אורן בן סידון, מנהל אגף שימור קרקע במשרד החקלאות, והרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המכון, בשיטות חדשניות לגידול גפנים.

נושאים נוספים שנידונו בכנס הם: כשרות תוספי היין, השלכות מעשיות ליין נסך בימינו, כגון נגיעת אדם שאינו שומר תורה ומצוות ביין, בציר ענבים על ידי יהודי שאינו שומר תורה ומצוות, ועוד.

בכנס השתתפו מאות אנשים, בהם חקלאים, רבנים, חוקרים שעוסקים בתחום היין והציבור הרחב.

היה מרתק! מי שלא נכח מוזמן לצפות בשיעורים השונים באתר המכון.

גמר חידון "טובה הארץ", הרביעי במספר

חידון הארץ ומצוותיה, חידון ארץ ישראלי העוסק במשניות זרעים עם תוספות והרחבות, היסטוריה וגאוגרפיה ארץ-ישראלית, דמויות חכמי ישראל ועוד. החידון מתקיים מדי שנה כחלק ממסורת ארוכת שנים במכון. לחידון הפומבי העפילו 11 מתמודדים מתוך מאות שגרשמו בתחילת החידון. המתמודדים הפגינו ידע רב ומרשים במיוחד.

למקום הראשון הגיע מתן קצין מכפר מימון, שזכה ב-10,000 שקלים, ובמקום השני זכה איתן וילמרסדורף מירושלים בחופשה זוגית במלון לביא. ברכות לזוכים, ולכל מי שלא השתתף - התחילו להתאמן לחידון בשנה הבאה!



כנס לנשים - "ארץ אהבה" השלישי

כנס הנשים "ארץ אהבה" התקיים השנה זו הפעם השלישית במספר בנוכחות מרשימה ביותר. התוכנית כללה את גמר חידון 'הארץ ומצוותיה' לנשים, שיחה מרתקת של הרב שמואל אליהו, הופעה מלאה של הזמר והיוצר הראל טל ולסיום הופעה של השחקנית חנה הדסה כהן אלורו. הכנס הופק בשיתוף פעולה מלא בין מדרשת התורה והארץ למכללת חמדת הדרום.



להנחלה באמון

התורה והארץ



ביקור הרב אליעזר מלמד במכון

לאחרונה זכינו בביקור חשוב של הרב אליעזר מלמד, רב היישוב וראש ישיבת הר ברכה. לביקור הצטרפו כמה תלמידים העוסקים בכתיבת סדרת הספרים החשובה 'פניני הלכה'.

במהלך הביקור דנו הרבנים באריכות בהגדרות הלכתיות שונות הקשורות לחובת בדיקת החרקים, דרכי הזיהוי שלהם, גודלם של החרקים האסורים, ועוד. הדיון היה פורה ומעמיק ואנו בטוחים כי ביקור זה ישפיע רבות על הבנת המציאות ועל ההשלכות ההלכתיות הנובעות מכך.



להנחלה באמון

חות

שבת ממלכתית באשדוד בהובלת פעילי 'חותם'



אלפי מתפללים בעשרות בתי כנסת השתתפו ב'שבת הממלכתית', שבת לימוד והסברה בנוגע לחשיבות שמירת השבת הציבורית. מאחורי השבת הממלכתית עומדים פעילי ארגון 'חותם' באשדוד, התארגנות של תושבי העיר שמטרתה לחזק את הצביון היהודי של העיר.

"יש כאן קבוצה איכותית שפועלת ללא הרף, עם משאבים מועטים ורוח גדולה", סיפר נתנאל אחיטוב תושב העיר, "מה שמיוחד בסיפור הזה הוא ההבנה שיש לנו, התושבים הקטנים, כוח למנוע את ניסיונות הפגיעה של ארגונים גדולים ומשומנים בצביון המסורתי של העיר".

השבת נערכה בברכתם של רבני העיר. אבנר פורת מארגון 'חותם' אמר כי "מעודד ומשמח לראות את תושבי אשדוד יוזמים ומחזקים את דמותה של ישראל כמדינה יהודית".

כהמשך לשבת, יצאה קבוצת פעילים מקומיים לחזק ולעודד בעלי עסקים שומרי שבת בעיר. במהלך הפעילות חולקו תעודות וסטיקרים לבעלי העסקים ונעשתה פעילות הסברה מול הציבור.

חשיבות שמירת השבת הציבורית: חוברת מיוחדת בהוצאת ארגון 'חותם'



לאחרונה יצאה לאור חוברת מטעם ארגון 'חותם' העוסקת בחשיבות שמירת השבת הציבורית כחלק מהמאבק על זהותה של מדינת ישראל. בחוברת הובאו נתונים המשקפים את הכרסום בצביון השבת באופן ציבורי וטיעוני עומק שונים בדבר הצורך בשמירת השבת במרחב הציבורי. מוזמנים לעיין בחוברת גם דרך אתר ארגון 'חותם'.

מרכז תורה ומדינה

הכנס השלישי של תורה ומדינה



החודש התקיים במרכז האקדמי לב הכנס השלישי של מרכז תורה ומדינה, הפעם בנושא יחסי החוץ של מדינת ישראל לאור ההלכה. מדובר בכנס ראשון מסוגו, בו נידונו סוגיות כמו האם מותר לשתף פעולה עם מדינות שמתאכזרות לאזרחיהן, האם יש למדינה חובה להציל מטיילים בחו"ל והאם ישראל צריכה להיות חתומה על אמנות בינלאומיות כמו האמנה למניעת הפצת נשק גרעיני או האמנה בעד איכות הסביבה. העיסוק ההלכתי בדיני צבא, רפואה, טכנולוגיה, תקשורת וחקלאות נידון בשנים האחרונות בצורה רחבה, אך דווקא ההיבט של מדינת ישראל כ"אור לגויים" לא זכה לקבל מענה הלכתי וסוגיות כמו יחסים בין-לאומיים לא זכו עד היום לדיונים הלכתיים.

בכנס השתתפו נשיא מרכז תורה ומדינה הרב יעקב אריאל, ראש מרכז תורה ומדינה הרב יגאל קמינצקי, ראש מערך המחקר במרכז תורה ומדינה הרב פרופ' נריה גוטל, ראש בתי המדרש במרכז האקדמי לב הרב יוסף צבי רימון וסגנית שר החוץ ח"כ הגב' ציפי חוטובלי. השיעורים היו מרתקים ומעשירים.



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



הליכות עם ישראל

הכנס העולמי ה-28 של עמותת הליכות עם ישראל בנושא: "הקטל בדרכים - צורכי החיים וקדושת החיים והארץ"



לצערנו הרב, הקטל בדרכים הפך להיות חלק משגרת חיינו. במרוצת השנים גבו תאונות הדרכים מחיר כבד מאוד ואין כמעט בית אב או משפחה במדינת ישראל שלא שילמו מחיר כבד ונושאים סבל קשה מנשוא כתוצאה מ"מכת המדינה" הזו. עמותת הליכות עם ישראל בראשותו של הרב רצון ערוסי הזמינה נבחר ציבור ומנהיגי עולם התורה להידרש לסוגיה אקטואלית וחשובה זו.

הכנס העולמי השנתי ה-28 במשפט התורה ומשפט עברי, שהתקיים בימים רביעי-מוצ"ש (ג' בשבט-ו' בשבט תשע"ט, 9-12.1.19) במלון 'המלך שלמה' בעיר הקודש ירושלים, הוקדש לנושא - "הקטל בדרכים - צורכי החיים וקדושת החיים והארץ".

לראשונה, בחסות הכנס העולמי לדיני ממונות, התכנסו רבנים, דיינים, אנשי משפט ואקדמיה ואנשי ציבור בכירים כדי לדון במשותף ולנסות למצוא פתרון לאומי לסוגיה כאובה זו. במרתון הרצאות מרתקות מפי גדולי המרצים נידונו סוגיות בנושא תאונות הדרכים, חוקי הרכב, רכב אוטונומי, אופניים חשמליים, מוניות, הולכי דרכים, מטוסים ועוד. בשיאו של הכנס התקיים משפט וירטואלי פומבי שבו דנו הדיינים בדינו של נהג שנהג בגילופין והרג נפשות בתאונת דרכים.

בכנס השתתפו בין היתר: הרבנים הראשיים לישראל, הגאון הרב יצחק יוסף והגאון הרב דוד לאו, הרב שלמה דיכובסקי, הרב אברהם שרמן, פרופ' אבי וינרוט, שרת המשפטים הגב' איילת שקד, שר החקלאות מר אורי אריאל, ראש העיר ירושלים מר משה ליאון ועוד נבחר ציבור. יו"ר הכנס העולמי היה הרב ד"ר רצון ערוסי, ראש המרכז העולמי למשפט התורה, רבה של קרית אונו ויו"ר ארגון הליכות עם ישראל.



מהנעשה במכון שלזינגר

כרך חדש - חוברת אסיא (קיא- קיב)

בשעה טובה יצאה לאור חוברת אסיא חדשה (חוברת קיא-קיב מרחשוון תשע"ט, כרך כח ג-ד). כחוברות הקודמות, גם בחוברת זונדפסו מיטב המאמרים ההלכתיים והרפואיים העדכניים. בין המאמרים ניתן למצוא פסיקה חדשה של הרב הראשי לישראל הרב דוד לאו שליט"א בשאלת בירורי יהדות על פי בדיקות דנ"א (DNA); דיון מרתק של גדולי הפוסקים סביב שאלת חובת החיסון למניעת מחלת החצבת (הרב זילברשטיין, הרב בעדני, הרב שריאל רוזנברג, הרב משה שטרנבוך ועוד); פרופ' דב פרימר דן בשאלת מעמד הבעל בהפלת עובר - בהשוואה למשפט הישראלי. בהמשך אנו מוצאים מאמר מעיזבנו של הרב איתם הנקין הי"ד בנושא ייחוס הנולד לאם פונדקאית, ועוד מאמרים מרתקים ומגוונים.



מערכת אסיא קוראת לציבור הרבנים, הרופאים והעוסקים במקצועות הבריאות לשלוח מאמרים לפרסום בכתב העת. להזמנת הגיליון ולפרטים נוספים ניתן לפנות למכון: assia@medethics.org.il



אתר אינטרנט חדש

בחודשים האחרונים עלה לרשת אתר האינטרנט החדש של מכון שלזינגר. האתר מעוצב בצורה נגישה ומזמינה.

באתר ניתן למצוא את כל כרכי אסיא, הכוללים מאות מאמרים בתחומי הרפואה וההלכה יחד עם ממשק חיפוש נוח וקל למשתמש. באתר יש גישה נוחה לספרי המכון השונים, ביניהם: אנציקלופדיה רפואית-הלכתית של הרב פרופ' אברהם שטיינברג, כרכי נשמת אברהם (מהדורה חדשה) של הרב פרופ' סופר ועוד. דרך האתר ניתן לרכוש את ספרי המכון.

[/https://www.medethics.org.il/articles](https://www.medethics.org.il/articles)

כמו כן, ניתן לעיין בעשרות אלפי תשובות של רבני המכון בנושאים אלו, ואף לשלוח שאלות ולקבל מענה מוסמך ממיטב רבני המכון.

[/https://www.medethics.org.il/irp](https://www.medethics.org.il/irp)

ציבור הרבנים מוזמן להיכנס ולהתעדכן בפעילויות המכון ובחדשות הרפואה וההלכה דרך האתר.



מכון פוע"ה
פרויקט ורפואה עלפי ההלכה



מהנעשה במכון פוע"ה

פרס סגן שר הבריאות לחיבורים בנושאי רפואה והלכה

ספר פוע"ה כרכים ראשון ושני (כרך ראשון - טהרה ומשפחה, כרך שני - פוריות) זכה בפרס סגן שר הבריאות לחיבורים בנושאי רפואה והלכה לשנת תשע"ט. כמו כן אנו שמחים לעדכן שבימים אלו ממש נמצא הכרך השלישי של ספר פוע"ה - היריון ולידה על מכבש הדפוס. לפרטים ולהזמנות אפשר להתקשר למכון פוע"ה 02-6515050-216.



כנס הרבנים השנתי



הכנס השנתי לרבנים ואנשי מקצוע שהתקיים השנה בפעם ה-19 במכון פוע"ה. בכנס השתתפו כ-150 רבנים מכל הארץ. במסגרת הכנס התנהלו מושבים שונים, בין היתר עסקו ההרצאות בנושאי היריון ולידה, גנטיקה, פוריות ועוד. החידוש בכנס השנה היה שמלבד ההרצאות השונות של רופאים ורבנים שולבו גם הרצאות של רבני מכון פוע"ה שבהן הציגו הרבנים מחקרים רפואיים חדשים והתייחסות הלכתית עדכנית לתוצאותיהם.

מחקר לסיוע בטהרת ישראל

מחקר חדש בנושא בירור סיבת הדימומים כתוצאה מהתקנים תוך-רחמיים יוצא לדרך ממש בימים אלו. המחקר מתבצע על ידי הרב אודי יפרח, ר"מ בשיבת ההסדר בשדרות, בשיתוף עם מכון פוע"ה, והוא מלווה רפואית על ידי המרכזים הרפואיים הדסה ותל השומר, ומחקרית על ידי אוניברסיטת בר אילן. תוצאות המחקר עשויות לסייע בתוספת טהרה בעם ישראל. נשים שיש להן התקן תוך רחמי לא הורמונאלי וסובלות מבעיות של דימומים והכתמות בין-וסתיות ומעוניינות להשתתף במחקר (הדבר עשוי לסייע להן בתוספת ימי טהרה) מוזמנות לפנות לרב יפרח 050-6333987.

"יחד בקדושה"

לכבוד חגיגות ה-70 למדינת ישראל התקיים האירוע של עולם ישיבות ההסדר: "יחד בקדושה" - סיום הש"ס כולו, ביום אחד ובמקום אחד, במרתון של 8 שעות לימוד רצופות, במעמד בוגרי ישיבות ההסדר, ראשי ישיבות, אישי ציבור, וכלל אוהבי התורה. האירוע התקיים ביום ראשון כ"ב בטבת התשע"ט בבנייני האומה בירושלים. במעמד המרגש השתתף הרב מנחם בורשטין שליט"א, ראש מכון פוע"ה, ונטל חלק פעיל בלימוד ע"י הרצאתו 'מסע החיפושים אחר התכלת', ובחיזוק הלומדים במתן מענה לשאלותיהם.

רבני מכון פוע"ה בבית הרב זילברשטיין

רבני מכון פוע"ה התארחו בביתו של הרב יצחק זילברשטיין שליט"א, רב שכונת רמת אלחנן-בני ברק וראש כולל בית דוד בחולון, מגדולי פוסקי ההלכה בדורנו ובפרט בתחום הרפואה וההלכה. הרב קיבל את רבני המכון במאור פנים ובחביבות, ובמשך כשעתיים ענה על שאלות רבות וחשובות ששאלוהו רבני המכון בתחומי הפוריות, גנטיקה, היריון, לידה, טהרת המשפחה ועוד.



אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 123

ניסן תשע"ט

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

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

- 7 הרב אלישע וישליצקי: חובות התלויות בארץ ובנשמה / הרב גבריאל קדוש
10 'אהיה כטל לישראל' - על ייחודו של הטל במקרא, בהלכה ובהגות / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

- 21 1. 'אחוז החסימה' בבחירות לכנסת / הרב פרופ' נריה גוטל
24 2. על השיטה בבחירות לכנסת / הרב פרופ' נריה גוטל
25 3. מעידה בבית הארחה (ביטוח כשאין מבטח) / הרב אריאל בר-אלי
26 4. השאלת כדור / הרב אריאל בר-אלי
27 5. צינור מים שהתפוצץ / הרב אריאל בר-אלי
27 6. שאלה ואבדה / הרב אוריאל פרץ
29 7. החובה להחזיר דירה שכורה מסוידת / מכון משפטי ארץ
8. תביעת ביטוח על החזר עלות שכפול מפתח שאבד ואחר כך נמצא /
30 מכון משפטי ארץ
31 9. עבודה בחברה המחללת שבת / מכון משפטי ארץ
10. הגשת הצעה למכרז בשם קרוב משפחה זכאי כדי לקנות ממנו /
32 מכון משפטי ארץ
33 11. שחזור השד לאחר כריתתו / הרב ד"ר מרדכי הלפרין
33 12. הנחת תפילין לאדם שדעתו מבולבלת / מכון שלזינגר
34 א. תשובה ראשונה מאת תלמיד חכם שחפץ בעילום שמו
34 ב. תשובת הרב מאיר אורליאן
34 ג. תשובת הרב אשר שקאני
35 13. כפפות לטקס / הרב ד"ר מרדכי הלפרין
35 14. קריעה של מתנדב מד"א בעת יציאת נשמה / הרב ד"ר מרדכי הלפרין
36 15. ברכה על חטיף קראנצ' / הרב יהודה הלוי עמיחי
38 16. הזזת תנור בשבת / הרב מנחם פרל
39 17. חיוב הטבלה של מיניבר / הרב מנחם פרל
39 18. התקני שינוי זרם / הרב מנחם פרל
39 19. שימוש בברז שמותקנת עליו נורת לד / הרב אליעזר טוויק
39 20. הזזת תריס של מזגן בשבת / הרב אליעזר טוויק
40 21. עמידה לפני כהן שהולך ליטול ידיו לברכת כהנים / הרב אברהם כהנא

הארץ ומצוותיה

- 42 חלוקת מעילים על ידי גמ"ח כשיש בהם חשש שעטנז / הרב יהודה הלוי עמיחי
46 חיוב תרומות ומעשרות משמן גרעיני הרימון / הרב נתנאל אורבך

- 55 הפרשת חלה מאריזות קמח שונות / הרב יצחק דביר
65 האם כנת 'בטוליפוליה' מותרת לשמש כנה לאגס / ד"ר מרדכי שומרון
71 מורה נבוכים לאכילת תאנים בישראל / אג' שמעון ביטון

משפט התורה

- האם מפלגה מחויבת למלא הסכמים שהיא חתומה עליהם? /
74 הרב אבישי בן דוד
77 כללי יישום לטענת 'קים לי' / הרב רצון ערוסי
79 על כללי ה'קים לי' - תגובה / הרב גדעון בנימין
81 הכרעה במחלוקת בדיני ממונות / הרב הלל גפן
90 אחריות מעין ביטוחית / הרב עדו רכניץ
כשרותו של מי שעובר על איסור ערכאות לעדות קידושין /
96 הרב אריאל בר-אלי

כלכלה והלכה

- 103 הסתמכות על 'היתר עסקא' במינוף השקעות / הרב שלמה אישון

רפואה והלכה

- 109 דימום בעקבות מיומה / הרב יהושע וייסינגר
114 אימוץ ילדים / הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין

חברה והלכה

- יחסים בין המינים בעידן הדיגיטלי - היבטים הלכתיים ופסיכולוגיים /
125 הרב שמעון בן שעה

מקדש והלכה

- 133 קבלת הדם בתרגול הקרבת קרבן פסח / הרב ברוך כהנא

מידע יישומי

- 142 הדרכה לקניית חמץ לאחר הפסח / הרב יצחק דביר
144 איסור אכילת 'חדש' / הרב יצחק דביר

תגובות

- 147 כשרות בצימר / הרב אברהם לזר
149 תגובה לתגובה / הרב יצחק דביר
149 ערלה בגידול מטע אבוקדו לזרעים - תגובה / ד"ר משה זקס
150 תגובה לתגובה / הרב אברהם סוחובולסקי

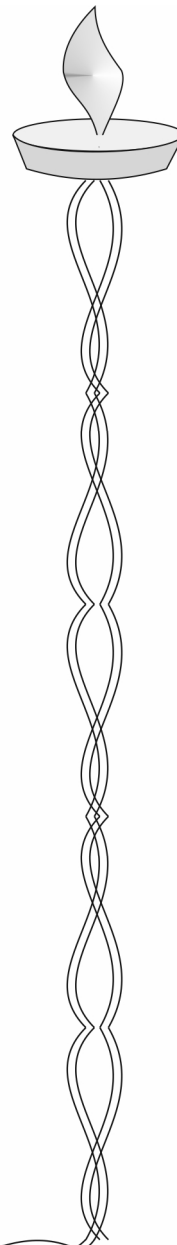
רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב מאיר אורליאן, מכון שלזינגר, ravshat@gmail.com
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, רב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
אג' שמעון ביטון, מנהל תחום הגנת הצומח במשרד החקלאות, shibiton6@gmail.com
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב אבישי בן דוד, מרכז תורה ומדינה, noavishay@gmail.com
הרב גדעון בנימין, רב היישוב נוף אילון, ravgbinyamin@gmail.com
הרב גדעון בן שעה, פסיכותרפיסט ומטפל זוגי, sbenshaya1@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ור"מ בישיבת אפקי דעת בשדרות, arielbareli@gmail.com
הרב פרופ' נריה גוטל, מרכז תורה ומדינה, n0526071671@gmail.com
הרב גבריאל גולדמן, רב היישוב כפר אדומים, מכון פועה, gabipuah@gmail.com
הרב הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
הרב יהושע וייסינגר, מכון שלזינגר, yweisinger@gmail.com
ד"ר משה זקס, לשעבר אגרונום המכון לחקר החקלאות עפ"י התורה, m_zax@walla.co.il
הרב אליעזר טוויק, מהנדס אלקטרוניקה, מכון צומת, מרכז הרב, Tora@zomet.org
הרב אברהם כהנא, מכון המקדש, kahanavi@gmail.com
הרב ברוך כהנא, מכון הלכה ברורה, barunitza@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב אברהם לזר, ישיבת רועה ישראל, יצהר, avishana237@gmail.com
הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב אוריאל פרץ, מכון משפט לעם, urielperez3@gmail.com
הרב גבריאל קדוש, רב מועצה אזורית בני שמעון, gabik10@gmail.com
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, idor@013.net
ד"ר מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב צבי שורק, ור"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com

לעילוי נשמת
הרב אלישע בן שלמה
וישליצקי
ע"ה

שהרביץ תורה ברבים במסירות נפש
והרעיף אהבה לכול

תנצב"ה





הרב גבריאל קדוש

הרב אלישע וישליצקי: חובות התלויות בארץ ובנשמה

'חידת' הרב אלישע וישליצקי זצ"ל, שנפטר לאחר מחלה קשה בכ"ה טבת תשע"ט והוא בן ס"ד שנים בלבד, כנראה לא תמצא את פתרונה המלא. דמותו של הרב אלישע משתקפת לנגד עינינו כתלמיד חכם אשר שקד בתורה בדבקות, בעמל וביגיעה. הרב אלישע שילב בקיאות עצומה בספרות המקראית והמדרשית, בחסידות וכמובן בתורת הרב קוק עם 'עבודת המידות' מדהימה ובמיוחד עם מידת הענווה אשר ראה בה שורש לכל המידות. מסירותו של הרב אלישע לעם ישראל ולארץ ישראל לא ידעה גבולות. הוא התמסר לתושבי גוש קטיף, לגרעינים התורניים ולתנועות הנוער, והכול מתוך תחושת שליחות אינסופית עד כלות ממש... המפגש האחרון של הרב אלישע עם תושבי גוש קטיף היה בז' מנחם אב תשע"ח, ביום הזיכרון ליישובי גוש קטיף, אז גילה את האהבה העזה שהייתה לו לאנשי גוש קטיף על כל גווניהם. בחולשה נוראית, עד כדי קשיי דיבור ונשימה, כאשר הוא גורר עצמו בכבדות, הגיע להיות עם אנשי הגוש ונשא ברכתו ואהבתו באמונה גדולה ל'גבורי כח עושה דברו, לשמוע בקול דברו'.

מתבקש שמעל במה זו נתמקד ביחסו של הרב אלישע לגוש קטיף ולמצוות התלויות בארץ. הרב ראה במכון 'התורה והארץ' אבוקה ההולכת לפני המחנה ותלה במכון תפקיד חשוב בתהליך גאולתם של ישראל.

'תוכנית ההתנתקות' מגוש קטיף הביאה לידי ביטוי חלק נכבד ממסירות הנפש של הרב אלישע, בחיבור לאנשים, לקהילות, לרבני היישובים ולכל 'עמך' אנשי גוש קטיף. בדיונים אינסופיים עד לשעות הקטנות של הלילה הצטרף הרב אלינו, כאב את כאבנו והתפלל את תפילותינו. רבים מאנשי גוש קטיף היו בטוחים שמשפחת וישליצקי ממש מתושבי הגוש הם... לילות שלמים ישב במדרכות נווה דקלים, מסביבו בני נוער, והרב, בסבלנות אין קץ, בכוח הלב האוהב והעוטף, מחבר ומעודד, מדבר ומסביר ולא מאבד את התקווה. וכך כתב הרב אלישע בפתחת מאמרו לספר 'תורת קטיף' (עמ' 528):

מה יעשה אדם פשוט כמוני, בעת שמוטל עלי משימה כל כך גדולה, לכתוב בספר תורת גוש קטיף ואיני ראוי לכך... נפתחים שערי הלב והדעת ללמוד ולכתוב, ולהגיש כהדיוט קציר השעורים והחייטים לפני כהני הדור, משרתי עליון, נוער ומבוגרים בנות ובני ונשות ואנשי גוש קטיף...

הציפייה לישועה בפועל בכל צעד ושעל בדור של גאולה הייתה לו"ז חיון של הרב אלישע, גם אם הגואל פעמים נגלה ופעמים נכסה...

הוא ראה בכך פתח וציון דרך להתקדמות גאולתם של ישראל. וכך כתב (שם, עמ' 529):



על שאלת ציפית לישועה (שבת לא) לא נסתפק במענה של אמרנו ש... אלא נברר התקיימות דברי הנביאים בימינו ע"י לימוד במקורותיה של התורה שבכתב ושבע"פ...

ובהמשך (שם, עמ' 541):

גוש קטיף בחייו ובמאבקיו, חשף איפוא את הצמאון הגדול של דורנו להכין אותה ולסעדה (ישעיהו ט, ו) ולבנות כראוי את חיי הגאולה הטבעית, היישובית, כמצמיחים מתוכם את חיי הטוהר האמיתי, עם 'חיי עולם נטע בתוכנו'...

ובהמשך (שם, עמ' 549):

לגוש קטיף יש מקום של כבוד אמיתי בשורות הראשונות של בניית הקודש בישראל מתוך החול והים, מתוך המידות והמסירות, האחוה והקהילה, ולעולם לא נשכח גבורת הגוש וענוותנותו.

דרכו של הרב אלישע לחבר קודש וחול, לחבר אנשים וקהילות, אך מעל לכול הוא דאג ופעל לחיות ולהחיות עם וארץ. לא רק חולם וצופה גאולה מן המיוחדים שבדורנו היה הרב, אלא אף 'נשא בעול עם חבריו' בצורה המעוררת השתאות, מתוך ענווה ומסירות אין קץ.

לפני שנת השמיטה עודד וקידם לא רק את קיום המצוות של שמיטת קרקע ושמיטת כספים מבחינה הלכתית, אלא הדגיש והבליט את משמעותן הרוחנית-מוסרית-חברתית של מצוות אלו, וכך כתב (דפי הארות, הוצאת בית הרב) ביחס לשנת השמיטה:

היחס בין האדם לאדמה ובין העם לארצו, כולל שני מרכיבים: עמל היצירה וההשקעה ויחס נכון למי שנותן את הכח ליצור ולקצור על פי העמל, לכן אומרת התורה: 'שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך ואספתה את תבואתה'. מאידך בסיומו של מעגל מעשי זה, מתברר המעגל הפנימי של היחס הנכון: 'ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'. השמוש החוזר ונשלש בדמוי של מושג השבת עשוי להבהיר את ההדגשה המשותפת לערכי השבת והשמיטה, כפי שבאה לידי ביטוי בדברי חז"ל (במדבר רבה ג): 'א"ר לוי את מוצא דברים הרבה ברא הקדוש ברוך הוא בעולם ובירר לו אחד מהם ברא ז' ימים ובחר הקדוש ברוך הוא בשבת שנאמר (בראשית ב) ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו, ברא שנים ובירר לו אחד מהם שנאמר (ויקרא כה) ושבתה הארץ שבת לה'... ברירה זאת היא אשר מלמדת על מקור הבריאה ונותן החיים בה, כאשר הבלטה זאת מתמקדת בנקודה הפנימית המיוחדת של השביעי, וממנה משפיעה בגלים ובגלי גלים על כל חלקי הבריאה.

לא לחינם ב'מפעל' של אדם אחד במשלוחי מאות מנות בכל רחבי הארץ, דאג הרב אלישע תמיד לשלוח מתנובת הארץ הערכית מגוש קטיף, מדרום הר חברון, מהגולן ועוד.



ביחס למצוות השמטת כספים ראה הרב אלישע הזדמנות לתיקון גדול לצמצום השימוש בפרוזבול וקידם שמיטת כספים וחובות, כדי להדגיש את ערך הנתינה והערבות ההדדית. וכך כתב (עלון באהבה ובאמונה):

ככל שיותר ויותר אנשים יבררו, ילמדו, יבטאו, יביעו, יקראו לשימוש נכון בפרוזבול, ויבקשו ויתחננו מרבנים מכל החוגים, מכל הזרמים ומכל הגוונים, לקרוא בקול גדול לטהרת הנפש, לשחרור לאומי ממושגי עבדות של עשירון עליון, או אז תהפוך שנת השמיטה לגאולה גדולה, ולמימוש דברי התורה, הנביאים והכתובים עם שרשרת הדורות של התורה שבעל פה. אולי נתאמץ כולנו, שאיש לא יחתום על פרוזבול לבנק או למלוה בעל אמצעים - אם לא יוותרו על ריבית, ובזה יתאפשר אוויר לנשימה לרבבות עמך ישראל.

תורת ישראל, עם ישראל וארץ ישראל ומצוותיה של הארץ חסרים רבות בהילקחו של הרב אלישע, ת.נ.צ.ב.ה.





'אהיה כטל לישראל' – על ייחודו של הטל במקרא, בהלכה ובהגות

הקדמה

ביום טוב ראשון של פסח בתפילת מוסף מפסיקים לומר 'מוריד הגשם' ומתחילים לומר 'מוריד הטל', ובשמיני עצרת בתפילת מוסף מתחילים לומר 'מוריד הגשם'.¹ למרות הדמיון במבנה החיצוני בין הזכרת הטל ובין הזכרת הגשם בתפילה, יש הבדל מהותי ביניהם. במאמר זה, נעמוד על ההבדלים שבין הטל והמטר במקרא, בהלכה ובהגות היהודית.

א. הטל במקרא

1. טל לא נעצר

ירידת הגשם על הארץ יכולה להיעצר: 'ועצר את השמים ולא יהיה מטר',² אולם הטל לעולם לא נעצר.³ וברש"י:⁴ 'שאלמלא הן (טל ורוחות) אין העולם מתקיים'. הגמ' במסכת תענית⁵ לומדת זאת מספר מלכים. אליהו נשבע לאחאב: 'אם יהיה בימים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי',⁶ וכשחזר אחאב בתשובה אמר ה' לאלהיו: 'לך הראה אל אחאב ואתנה מטר על פני האדמה',⁷ ולא נאמר לו ואתנה טל ומטר, כי הטל לא נעצר לעולם, אפילו בשנים אלו.⁸ ומה שאלהיו נשבע לאחאב במניעת הטל, כוונתו הייתה שלא יהיה טל של ברכה.

1. רמב"ם, הל' תפילה פ"ב הט"ו; טור, או"ח סי' קיד; שו"ע, או"ח סי' קיד סעי' א.

2. דברים יא, יז.

3. בילקוט שמעוני, מיכה, רמז תקנ"ג, הביטוי 'אין שליט בטל'.

4. רש"י, תענית ג ע"א ד"ה לפי שאין נעצרים.

5. תענית ג ע"א וע"ב.

6. מלכים א' יז, א; ובילקוט שמעוני, מלכים סי' רז; אחאב התריס כלפי אליהו ואמר: הרי כתוב בתורה 'השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלוהים אחרים ועצר את השמים'. והנה, עתה כל ישראל עובדים ע"ז, ובכל זאת הגשם לא נעצר. ועל דברי אחאב אלו הגיב אליהו ונשבע לעצור את הגשם.

7. שם, יח א.

8. בירושלמי, תענית פ"א ה"א, משמע שהטל נעצר (באופן יוצא מן הכלל) בשל שבועת אליהו. ומה שלא נזכר שחזר הטל כשאחאב חזר בתשובה, נאמרו שם שני תירוצים: א) נדר שהותר מקצתו הותר כולו.



על פי זה מסביר התוספות⁹ את הניסיון הכפול שעשה גדעון בגורן עם גיזת הצמר, כדי לדעת אם ה' יושיע בידו את מדיין. בניסיון הראשון הוא אומר: 'אם טל יהיה על הגיזה לבדה ועל כל הארץ חורב', ועל זה נאמר 'ויהי כן',¹⁰ ובניסיון השני אומר: 'יהי נא חורב אל הגיזה לבדה ועל כל הארץ יהיה טל', ונאמר 'ויעש אלוקים כן'.¹¹ נשאלת השאלה: מדוע היה גדעון צריך לעשות שני ניסיונות? ומדוע רק בניסיון השני כתוב 'ויעש אלוקים כן', ואילו בראשון כתוב 'ויהי כן'? אלא שבניסיון הראשון, כשביקש שכל הארץ תהיה יבשה – לא נענה, כי הטל לא נעצר. וכך פירש גם רש"י בספר שופטים,¹² שבניסיון הראשון הייתה היענות חלקית לבקשתו; ולכן כתוב 'ויהי כן', כי אכן היה טל על הגיזה יותר מבשאר המקומות. אבל כל הארץ לא הייתה יבשה, כי ברית כרותה לטל שלא נעצר. מכיוון שהניסיון הראשון לא צלח כל כך, היה צריך גדעון לעשות ניסיון שני. ורק כשאמר שכל הארץ תהיה רטובה ורק הגיזה תהיה יבשה, ניסיון זה התקיים באופן מלא, ועל זה נאמר 'ויעש אלוקים כן', שהבקשה נענתה במלואה.

הירושלמי¹³ מביא מקור אחר, להתמדתו של הטל:

ר' יעקב דכפר חנן בשם רשב"ל בשעה שעשה אברהם זקנים את רצוני נשבעתי לו שאיני מזיז טל מבניו לעולם מה טעמא? נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם וכתוב תמן: לך טל ילדותך.¹⁴ א"ר יודה בר פזי בדיתיקי [שטר מתנה] נתתיו לאביהם:¹⁵ ויתן לך האלוקים מטל השמים וגו'.

2. טל של ברכה

מה שכתבנו, שטל לא נעצר אף פעם, הכוונה שאין מציאות ללא טל על פני האדמה. ואולם ירידת הטל יכולה להיות לקללה ולא לברכה. תיתכן מציאות שבעקבות חטאים, הטל שיורד אינו מצמיח ואינו לברכה. וכך בספרי על הפסוק 'ועצר את השמים ולא יהיה מטר': 'מניין אפילו טללים ורוחות [שגם הם יעצרו]? תלמוד לומר 'ונתתי את שמיכם כברזל',¹⁶ ופירשו שם שלא יהיה לברכה, כי הטל עצמו לא נעצר. וכן, 'בעוון ביטול תרומות השמים נעצרים מלהוריד טל ומטר',¹⁷ והכוונה שבעקבות החטא, לא ירד הטל לברכה. וכך בנביא חגי: 'על כן כלאו שמים מטל'.¹⁸ וכן שנינו בסוטה:¹⁹ 'משחרב בית

(ב) הטל חזר בזמן החייאת בנה של האשה הצרפית, שאמר לו הקב"ה לאליהו: 'לך והתר נדרו של טל ואני מחיה בנה של צרפית'.

9. תענית ג ע"א ד"ה ואילו טל.

10. שופטים ו, לז-לח.

11. שם, שם לט-מ.

12. רש"י, שופטים לח ד"ה ויהי כן.

13. תענית פ"א ה"א.

14. תהילים קי, ג-ד.

15. בראשית כז, כח.

16. ויקרא כו, יט; ספרי, דברים פיסקה מ.

17. שבת לב ע"ב.

18. חגי א, י.

19. סוטה פ"ט מ"א.



המקדש לא ירד הטל לברכה'. במסכת סוכה נכתב שמעלים ומורידים את הלולב לארבע רוחות. הטעם הוא ש'מעלה ומוריד לעצור טללים רעים',²⁰ וכך גם בהנפת העומר - 'כדי לבטל טללים קשים'.²¹ זו הסיבה שבפיוט לפני הזכרת הטל אנחנו מבקשים שהטל שיירד יהיה 'לברכה ולא לקללה'.

3. עולם הדימויים של הטל במקרא

בספר הושע (יד, ו) מדמה הנביא את הקב"ה לטל: 'אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה'. ה'מצודת דוד' פירש: 'אהיה כטל לישראל - ר"ל לא תפסוק אהבתי מהם, כמו שאין הטל נעצר מעולם'. וכן ברד"ק:

אהיה כטל לישראל - הפך מה שאמר ויבש מקורו ואמר טל, לפי שאינו נפסק. כן טוב האל יתברך לא יהיה נפסק מהם וזה יהיה לעתיד בשוב הגלות.
ע"פ מקרא זה הובאה במדרש²² עדיפות הטל על הגשם, ביחסו של הקב"ה לישראל: אמר ר' אייבו שני דברים שאלו ישראל מלפני הקדוש ברוך הוא ולא שאלו כהוגן, עמדו הנביאים ותיקנו על ידיהם. ישראל אמרו: ויבא כגשם לנו,²³ אמרו להן הנביאים לא שאלתם כהוגן, שהגשמים הללו סימן טרחות הן לעולם, יוצאי דרכים מצירים בהם, מפרישי ימים מצירין בהם, טחי גגות מצירין בהם, דורכי גתות מצירין בהם, עומסי גרנות מצירין בהם, מי שבורו מלא מים וגתו מלא יין מצירין בהם, ואתם אומרים ויבא כגשם לנו?! ועמדו הנביאים ותקנו אהיה כטל לישראל [שהוא טוב לכולם].

וכך מובא גם ב'ספרי' דברים²⁴ על הפסוק 'תזל כטל אמרתי' שנמשלה התורה לטל: המטור - מקצת עולם שמחים ומקצת עולם עצבים בו; מי שבורו וגיתו מלא יין וגיתו וגרנו לפניו מצירים בו יכול אף דברי תורה כן תלמוד לומר תזל כטל אמרתי מה טל כל העולם שמחים בו כך דברי תורה כל העולם שמחים בהם.²⁵
ככלל, הטל במקרא מקיף קשת רחבה של עולם דימויים עשיר שברובו הוא חיובי.²⁶ הטל מסמל את הרענונות, היוצרת מרץ נעורים, חיים סוערים ותקווה - כטל ילדות.²⁷ הוא, כשמן הטוב למשיחת המלכים והכהנים הגדולים, משמש סמל לשבת אחים גם יחד, ומקום הברכה והחיים עד העולם - טל הרמון.²⁸ הטל מסמל גם את קיומו של עם ישראל בקרב עמים רבים - כטל מאת ה',²⁹ ואת תחיית המתים, שיקיץ וירנן שוכני עפר - טל

20. סוכה לז ע"ב; שם, לח ע"א; מנחות סב ע"א.

21. ויקרא רבה, פר' כח פ"ס' ה.

22. שיר השירים רבה, פר' ח פ"ס' ה.

23. הושע ו, ג.

24. ספרי האזינו, פ"ס' שו.

25. הובא גם ברש"י, דברים לב, ב, ד"ה תזל כטל.

26. נתן שלם, 'הטל במקרא ובתלמוד', סיני כא, עמ' קכ, מביא דוגמאות אלו ודוגמאות נוספות לדימויי הטל במקרא.

27. תהילים קי, ג.

28. תהילים קלג, ג.

29. מיכה ה, ו.



אורות.³⁰ מצד אחר, בשל אופיו הבלתי יציב, משמש הטל גם כמשל שלילי לחסד בן חלוף – וחסדכם כענן בוקר ו**כטל משכים והולך**.³¹

ב. טל בהלכות תפילה

1. הזכרת הטל בברכת גבורות

אף על פי שמזכירים ‘מוריד הגשם’ בברכת גבורות בתפילת ‘שמונה עשרה’, אך בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר לפי שאין נעצרים.³² ואף טל של ברכה, שיכול להיעצר, גם אותו לא חייבו חכמים להזכיר, שאף על פי שהוא צריך לעולם, היות שהוא אחד מסוגי הטל, ‘אין הגבורה ניכרת בו’.³³ מכל מקום אם בא להזכיר – מזכיר, כי יש בירידת הטל גבורה, שיוּרד בכל יום ואינו נמנע.³⁴ בירושלמי אמרו שאין מזכירים גשמים עד מוסף ביום אחרון של סוכות, ובערבית ושחרית עדיין אומרים ‘מוריד הטל’, כדי שיצאו כל המועדות בטל, שהטל סימן יפה לעולם.³⁵

אומנם מבחינת התועלת החקלאית, מקובל שאוצרות טללים נפתחים מפסח ואילך, שהוא זמן סיום הגשמים, ומשום כך התקינו לומר בפסח ‘מוריד הטל’. אבל אם נבדוק את פסוקי המקרא, בהקשר לזמן שבו באים הטללים, נמצא שהם מצויים בכל ימות השנה.³⁶ יש דין נוסף הקשור להלכות תפילה: גם אם אמר מפריח הטל (שלא ירד כלל), אין מחזירין אותו,³⁷ כי אין בדבריו כלום. להלכה, יש מחלוקת מנהגים: יש הנוהגים להזכיר רק בימות החמה,³⁸ ויש המזכירים גם בימות החמה וגם בימות הגשמים. ויש הנוהגים שאין מזכירים כלל ‘מוריד הטל’ בימות החמה,³⁹ וכך נוהגים בני אשכנז **בחו"ל**.⁴⁰ אלה רק אומרים ‘מחיה מתים אתה רב להושיע’... מכלכל חיים בחסד’.⁴¹ ולדברי הכול, אין מחזירים אותו, אם לא הזכיר טל בימות החמה.

30. ישעיהו כו, יט; בעניינו של הטל לתחיית המתים, עיין במאמרו של הרב אוריאל עיטם, ‘טל שעתיד להחיות בו את המתים’, צהר כא, עמ’ 43-52 תשס"ה.

31. הושע ו, ד.

32. ברייתא בגמ’ תענית ג ע"א; ובירושלמי פ"א ה"א.

33. ריטב"א, תענית ג ע"א.

34. אבודרהם השלם, סדר שחרית של חול ופירושה, שמונה עשרה, עמ’ קח.

35. ירושלמי פ"א ה"ב.

36. נתן שלם, ‘הטל במקרא ובתלמוד’, סיני כא, עמ’ קכב.

37. תענית ג ע"ב.

38. טור, או"ח סי' קיד, בשם מנהג ספרד – וכך נוהגים כיום החסידים ועדות המזרח.

39. טור, שם, למנהג אשכנז.

40. רמ"א, לשו"ע או"ח סי' קיד סעי' ג. ועי' מג"א, לשו"ע שם, ס"ק ד: ‘אף שאין חובה לאומרו, מ"מ טוב לאומרו כדי שיהיה לברכה’.

41. הפרושים בא"י נוהגים כמו הספרדים והחסידים, שאומרים ‘מוריד הטל’ בימות החמה, אך הם מוסיפים ‘משיב הרוח’ ואומרים גם בקיץ **‘משיב הרוח’** ומוריד הטל, וכך נדפס בסידור הגר"א, אזור אליהו, הוצאת כרם אליהו, ירושלים תשס"ח. ובהערות שם מביא ראיה לתוספת זו, שהרי בפיוט לטל במוסף יו"ט ראשון של פסח בנוסח אשכנז מסיים: ‘שאתה הוא ה’ אלוקינו **‘משיב הרוח’** ומוריד הטל’. זאת לעומת תיקון הטל שבנוסח עדות המזרח, שבו אומרים בפיוט רק מוריד הטל. וכך גם משמע



2. שאלת טל בברכת השנים

מטבע הברכה בברכת השנים בקיץ הוא 'ותן ברכה', ובחורף - 'ותן טל ומטר לברכה'. ואף על פי שאין הטל נעצר, מבקשים שהטל יהיה לברכה. ויש נוהגים לומר בימות החמה במפורש **'ותן טל לברכה'**.⁴² גם לפי מנהגי עדות המזרח, כשאומרים בקיץ 'ברכנו' - מזכירים בברכה 'וברך שנתנו בטללי רצון ברכה ונדבה', לעומת הנאמר בחורף - 'וברכה בגשמי רצון ברכה ונדבה'. ולהלן נראה שנוסח זה, 'ותן טל לברכה', גם הוצע כפשרה במחלוקת הפוסקים בעניין שאלת הגשמים בחצי הכדור הדרומי.

3. ברכת השנים בחלק הדרומי של כדור הארץ

ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' קיז סעי' א) פוסק:

ברכת השנים צריך לומר בה בימות הגשמים ותן טל ומטר ומתחילין לשאול מטר בחו"ל בתפילת ערבית של יום ס' אחר תקופת תשרי [כיום, זה 5 בדצמבר] ובא"י מתחילין לשאול מליל ז' במרחשון.

ושם בסעיף ב:

יחידים הצריכים למטר בימות החמה, אין שואלין אותו בברכת השנים, אלא בשומע תפלה, ואפי' עיר גדולה כנינוה או ארץ אחת כולה כמו ספרד בכללה, או אשכנז בכללה, כיחידים דמו בשומע תפלה.

הדוגמאות שה'שלחן ערוך' הביא, של ארצות ספרד ואשכנז, הן ארצות בחצי הכדור הצפוני, ושם תיקנו לומר 'ותן טל ומטר' בחורף 'ותן ברכה' בקיץ. ארצות אלו בחצי הכדור הצפוני, הצריכות למטר בימות החמה, הן חריגות ודין כיחידים. אך מה דינם של מקומות בחצי הדרומי של כדור הארץ, שם בחודש מרחשון מתחיל קיץ, ובניסן חורף? מה הדין במקום **שכל הארצות** צריכות למטר, כי אלו אינם ימות החמה? האם יאמרו שם 'ותן טל ומטר' בניסן? או שחצי הכדור הצפוני קובע לכולם, ואם יאמרו בחצי הדרומי 'מוריד הגשם' בניסן לא יצאו חובת תפילה? שאלה זו עולה כי הדין הוא 'אם שאל מטר בימות החמה או לא שאל מטר בימות הגשמים מחזירים אותו',⁴³ ולא יצא ידי חובת תפילה.

נחלקו בדבר הרא"ש בדעת הרמב"ם והריטב"א. הרמב"ם בפירושו למשנה (תענית פ"א מ"ג) פוסק שהלכה כר"ג ששואלים בז' במרחשון:

וכל זה בארץ ישראל וכל שהוא דומה לה. וכן כל מה שייאמר הלאה בזמני התעניות אינו אלא בא"י וכל מקום שאוירו קרוב לאוירה. אבל בשאר הארצות, **הרי תהיה השאלה בזמן הראוי לגשמים באותו המקום**, והרי אותו הזמן כאילו הוא שבעה במרחשון... לפי שיש ארצות, שאין זמן הגשמים מתחיל אלא מניסן, ויש

מפשטות לשון הגמ' תענית ג ע"א: 'בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר. ואם בא להזכיר מזכיר', וברש"י ד"ה בטל וברוחות: **'משיב הרוח ומוריד הטל'**.

42. טור, או"ח סי' קיד: 'ובספרד נוהגין לשאול טל בימות החמה, שאומרים **ותן טל לברכה**': בספר המועדים בהלכה, לרב זוין, עמ' קצה, מובא שנוסח זה נמצא כיום בסידור אוניון בלבד.

43. שו"ע, או"ח סי' קיז סעי' ג-ד.

ארצות שבמרחשון יהיה בהם קיץ, ואין הגשמים בו לברכה אלא מאבד ומשמיד. ואיך ישאלו אנשי אותו המקום גשמים במרחשון, **האם אין זה שקר?**! זה דבר נכון וברור.

הרא"ש⁴⁴ דייק מדברי רמב"ם אלו שכמו שאין לומר בארצות אלו 'ותן טל ומטר לברכה' במרחשון, כי זה שקר, כך יש לומר 'ותן טל ומטר' בארצות אלו מניסן, שאז היא עונת הגשמים, כדי לומר אמת. אולם הריטב"א⁴⁵ חולק על הרא"ש והרמב"ם, ולפיו קבעו חז"ל שני זמנים בלבד; ז' במרחשון ושישים יום לתקופה, ואין זמן שלישי: ויש מקומות שנהגו לשאול בט"ו במרחשון, כדאמר מעיקרא לעיל (ד' ב') הא לן והא להו וזה ודאי אינו מנהג יפה כלל לפי מה שביררנו למעלה, שאין לנו זמן שלישי.⁴⁶

לכן לפיו אין לומר בשום מקום בעולם 'ותן טל ומטר' בקיץ.⁴⁷ רוב פוסקי דורנו פסקו כריטב"א⁴⁸ ובהם ר' יצחק אלחנן מקובנא⁴⁹ (במכתב לרב הירשוביץ ממלבורן-אוסטרליה):

דעפ"י דין הם חייבים להזכיר ולשאול גשמים וכמו במדינתנו. ואף במקומות שאין צריכים לגשמים גם כן צריכים להזכיר ולשאול גשם בימי החורף כמבואר בשו"ע קיז בלי שום חולק. ולדברי השו"ע אנו שומעין וכן נהגו בכל המדינות ובכל תפוצות ישראל בכל מקומות מושבותיהם ויפה הורה כת"ר ואין לשנות. אולם חלק מן הפוסקים⁵⁰ ובתוכם הרב חיים שבת⁵¹ מצדדים בדעת הרא"ש והרמב"ם, שאין מזכירים ושואלים גשמים בברזיל בכל השנה. ואם יצטרכו גשמים בימות החמה (שלנו), ישאלו ב'שומע תפילה'. הרב אריה לייב ראשקעס⁵² מצא עצה ותחבולה לצאת ידי חובת כל הדעות: ב'גבורות' יזכיר כל השנה 'משיב הרוח ומוריד הטל', ובשאלה בברכת השנים יגיד כל השנה **'ותן טל לברכה'**, וכך יוצא ידי חובת תפילה ואין צריך

44. שו"ת הרא"ש, כלל ד תשובה י.

45. חידושי הריטב"א, תענית י ע"א.

46. ולפי דעתו זו גם דעת הרי"ף.

47. נראה שיסוד המחלוקת הוא אם תקנת חכמים היא רק הנוסח של השאלה וההזכרה, אבל לא תיקנו באיזה מקום בעולם לומר זאת, וכל מקום יאמר את הנוסח בזמן שראוי לו (רמב"ם), או שעצם התקנה הייתה לומר **'מוריד הגשם' ו'ותן טל ומטר' בכל המקומות מחשון ומוריד הטל' ו'ותן ברכה' בכל המקומות מניסן** (ריטב"א), ולכן א"א לשנות את התקנה אפילו במקום שזמן הגשמים שם שונה.

48. ר"ש סלנט, הובא בבית אברהם (הירשוביץ) עמ' 36 שו"ת הר צבי, לגרצ"פ פרנק, או"ח ח"א סי' נו; הרב עובדיה יוסף, שו"ת אוצרות יוסף, סי' ד; מנחת יצחק, ח"ו סי' קעא; הרב בצלאל שטרן, אב"ד מלבורן, הובא בבית אברהם (הירשוביץ) עמ' 41.

49. בית אברהם, לרב אברהם עבר הירשוביץ, סי' יא.

50. אשל אברהם (אופנהיים) על שו"ע, או"ח סי' קיז; הר"ש וואזנר, שבט הלוי, או"ח סי' כא: 'אבל במקום שנהפכו הזמנים וימי הגשמים אחר הפסח, בהא לא דיברו הפוסקים, ולא מצאתי לשום פוסק מפורסם שיאמר שאסור אז לשאול גשמים' (אבל הוא לא מוכן להורות למעשה לשנות את המנהג, רק בתנאי שיצטרף עימו פוסק נוסף).

51. רב בסלונקי, בספרו תורת חיים, ח"ג סי' ג.

52. הובא בבית אברהם (הירשוביץ), עמ' 41-42.



לחזור. הסיבה היא שבימות החמה הוא הזכיר טל, ובימות הגשמים אומנם צריך לשאול גשם, אך לדעת כמה ראשונים, אפילו בימות הגשמים⁵³ אין המתפלל צריך לחזור ולהתפלל אם אמר 'ותן טל לברכה'.⁵⁴

ג. טל בהלכות טומאה וטהרה

1. בהכשר לקבלת טומאה

טל נמנה עם שבעת המשקים המכשירים את האוכל לקבל טומאה, שסימנם הם י"ד שח"ט ד"ם (יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם ומים). לומדים זאת מן הפסוק: 'וכל משקה אשר יפול מהם' - 'מה מים מיוחדים שאין להם שם לוואי אף אני מרבה טל שאין לו שם לוואי'.⁵⁵ ומניין לטל שהוא משקה? שנאמר 'וימץ טל מן הגיזה מלוא הספל מים'⁵⁶ - הכתוב קורא לטל הניגר מן הגיזה מים. תנאי נוסף בענייני הכשרת אוכל על ידי משקים הוא שצריך להיות המשקה ברצון הבעלים, אבל אם המשקה נמצא על הפרי שלא ברצון הבעלים, הוא לא מכשיר לקבל טומאה. דין נוסף: אף אם לא ידעו הבעלים על ירידת הטל בשעה שירד, אבל נודע להם מאוחר יותר וזה נוח להם, גם זה מכשיר לקבל טומאה. לומדים זאת מן הפסוק 'וכי יתן מים על זרע', וכתוב בכתוב חסר 'כי יתן', ולמדו בהיקש 'כי יותן דומיא לכי יתן, מה יתן לדעת [ברצון] אף יותן לדעת'.⁵⁷ לכתחילה ברצון, אך בדיעבד אם נוח לו, זה מכשיר.

ברם, יש הבדל בין מי גשמים לטל: מי גשמים אינם מכשירים אלא אם כן החשיב אותם כמשקים, אולם ייתכן שטל מכשיר אף על פי שלא החשיב אותו מתחילה להיות משקה. וכך כותב תוס' במסכת בבא בתרא:⁵⁸ **'ושמא טל חשוב טפי להיות משקה ממי גשמים'**, ואף אם לא החשיב אותו מתחילה משקה, הוא נחשב משקה כמו מים.

2. במי אפר פרה אדומה

יש דין נוסף בדיני טהרה הקשור לטל. מי אפר פרה אדומה, שמהם מזים על טמא מת, הם מקודשים, ואין לערב בהם מים שאינם מקודשים. ולדעת רבי אליעזר במשנה⁵⁹ אם נפלו לתוך צלוחית האפר מים כלשהם, יזה שתי הזאות, כי אולי בהזאה הראשונה אין

53. ואעפ"י שאין ראוי להנהיג לכתחילה מנהג של בדיעבד, שאני התם שכל המציאות היא הפוכה, ונחשבת כדיעבד.

54. ייתכן משום שבמקרא משמש הטל לפעמים כשם נרדף לגשם. כך בדברים לג יג: **'ממגד שמים מטל'**, ומתרגם יונתן בן עוזיאל: **'מטלא ומטרא'** דנחתין מן לעיל; בחגי א, י: **'על כן כלאו שמים מטל'**, ומתרגם יונתן בן עוזיאל: **'פסקו שמיא מלאחתא מטרא'**, ובזכריה ח, יב: **'השמים יתנו טלם'** - והכוונה לגשם היורד מן השמיים.

55. ספרא, שמיני פרשה ח.

56. שופטים ו, לח.

57. בבא מציעא כב ע"ב.

58. תוס', ב"ב צז א ד"ה לא צריכא.

59. משנה פרה פ"ט מ"א.



מים מקודשים כלל. אך אם ירד לתוכם טל, דעת רבי אליעזר היא שניח את הצלוחית בחמה והטל עולה,⁶⁰ והמים הנשארים כשרים להזאה.⁶¹

ד. טל בהלכות המץ

להלכה, הטל מחמץ כמו מים.⁶² אומנם בירושלמי⁶³ יש מחלוקת אמוראים: אחד מתיר להניח חיטים על עשבים שירד עליהם טל ואינו חושש שתחמצנה, ואוסר לשים חיטים על עפר לח, ואחד מתיר לשים על עפר לח, ואוסר על עשבים לחים. אך כבר אמרו שם בגמרא, שגם לדעת המתיר, מדובר רק לאחר שש שעות, שהטל כבר התנדף.

ה. טל בהלכות שבת

באיסור מוציא מרשות לרשות בשבת, קבעו חכמים לכל דבר שיעור שהוא המינימום הראוי לשימוש. במשנה⁶⁴ שיעור המים שאסור להוציא הוא כדי לשוף בהם את הקילור. הקילור היא תרופה העשויה ממשחה יבשה, וצריך לשים בה מעט מים, כדי שיהיה אפשר למרוח אותה על העין לריפוי. ברם, בירושלמי⁶⁵ מובא ששיעור זה הראוי לקילור בעין הוא רק בטל, אך במים רגילים השיעור הוא כדי להדיח פני מדוכה. וב'קרבן העדה' (לירושלמי שם):⁶⁶

שהן טובים לעיניים ובהן שפין את הקילור. ברם באילין דידן – אבל בסתם מים צריך שיעורא רבא, כדי לשוף בהן המדוכה.
הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ח ה"ב) פסק כירושלמי. בהלכה א כתב: 'המוציא דבר מרה"י לרה"ר או מרה"ר לרה"י אינו חייב עד שיוציא ממנו שיעור שמועיל כלום', ובהלכה ב שם פסק: 'טל, כדי לשוף את הקילורית... ומים כדי לרחוץ פני מדוכה'.

ו. ייחודו של הטל בהגות ובמהשבת החסידות

1. טל – אהבה; גשם – יראה

עולם המחשבה בונה על היסודות שנאמרו לעיל, בדבר ייחודו של הטל, את הרובד הרעיוני והפנימי.

60. הרע"ב למשנה שם מפרש שדרך הטל לעלות כנגד החמה, וכן הוא אומר 'ותעל שכבת הטל'.

61. להלכה, אין הדין כר"א אלא כחכמים, שפוסלים גם טל.

62. שו"ע, או"ח סי' תסו סעי' ה.

63. ירושלמי פסחים פרק ג סוף ה"א.

64. משנה שבת פ"ח מ"א.

65. ירושלמי שבת פ"ח ה"א.

66. קרבן העדה לירושלמי שם, ד"ה באילין מיא דטלא.



ה'אלשיך' הקדוש, בפירושו לעמוס,⁶⁷ רואה בהבדל שבין הגשם והטל את ההבדל שבין יראה לאהבה: הגשם מחיה את העולם, אבל **בזעף**, ולפעמים הוא אף **סימן קללה**, כשיורד בקיץ. הכתוב מדמה את ירידת הגשם לפעולת עריפה - 'ערוף כמטר לקח'.⁶⁸ לכן הגשם מסמל את הייסורים ואת מידת היראה. לעומתו הטל יורד **בנחת**, וגם בקיץ אינו סימן קללה, והכתוב מייחס לו פעולה 'רכה' - 'תזל כטל אמרתי'. לכן מסמל הטל את מידת האהבה. על פי זה יובנו הדימויים בדברי הנביא הושע, שמעודד את ישראל לשוב בתשובה מאהבה, ולא להסתפק בתשובה מיראה. זאת מכיוון **שבתשובה מיראה**, ההנהגה היא 'ויבא **כגשם** לנו',⁶⁹ שהוא ייטיב לנו, אבל ע"י ייסורים, ואילו **בתשובה מאהבה**, ההנהגה תהיה בשובה ונחת - 'אהיה כטל לישראל'.⁷⁰

2. טל - מאיתערוותא דלעילא

על יסוד המציאות ש'טל לא נעצר לעולם', מביא ה'ליקוטי תורה'⁷¹ שכל דבר שאין לו הפסק, מקורו הוא מהעליונים, כי יש בהם יסוד נצחי. לעומת זאת גשם, שיכול להיעצר, מראה שהוא מוגבל, כי מקורו הוא מהתחתונים המוגבלים. אפילו אליהו, שאמר 'אם יהיה טל ומטר', לא פעל אלא לעצירת המטר ולא הטל,⁷² כי אין לו שליטה על הטל שמקורו מלמעלה. כך הבין גם ה'שם משמואל'⁷³ את הביטוי 'טל לא נעצר לעולם' - כל דבר שבא מאיתערוותא דלתתא יכול להיפסק, כי הוא טל לא נפסק, כי הוא שייך לעולם עליון, שמשפיע אף בלא התעוררות דלתתא.

לכן הזמן המתאים ביותר להזכרת הטל הוא פסח, 'שנותנין השפעות מן השמים בחדש עליון, אף על פי שאין זוכים מפאת מעשיהם'.⁷⁴ זו הסיבה שהפיוט (בקהילות אשכנז) של טל בתפילת מוסף של פסח הוא בסדר תשר"ק, מהמילים: טל תן לרצות ארצה, שיתנו ברכה בדיצה, עד - טל בו תברך מזון, במשמנינו אל יהי רצון, איהא אשר הסעת כצאן, אנא תפק לה רצון בטל, רוצה לומר שהקב"ה משפיע מלמעלה למטה.⁷⁵ לעומתו הפיוט לגשם מסודר לפי סדר א"ב, שבא מלמטה למעלה, מהמילים: זכור אב נמשך אחרך כמים. ברכתו כעץ שתול על פלגי מים, עד - זכור שנים עשר שבטים שהעברת בגזרת מים. שהמתקת למו מרירות מים. תולדותם נשפך דמם עליה פמים. תפן כי נפשונו אפפו מים.

67. עמוס ה, יד ד"ה 'דרשו טוב ואל רע'.

68. דברים לב ב.

69. הושע ו ג.

70. הושע יד ו.

71. ליקוטי תורה, עקב דף יד ע"ב.

72. שם, שה"ש עמ' 68.

73. שם משמואל, ויקרא עמ' צט.

74. שם משמואל, ויקרא עמ' קו.

75. פרי צדיק, ויקרא דף כד.

גם הרב הדרי⁷⁶ מביא ראיות להתאמה שבין הטל ובין הפסח, ששניהם באים מלמעלה. ראשית, עצם שם החג, שמראה על פסיחה וחיפזון בגאולה, 'שכיוון שהאל חפץ בגאולתכם אינו מביט בחשבונותיכם אלא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות'.⁷⁷ 'סוד הגאולה האמיתית - פסח, פסיחה, דילוג. ניתוק מכורח סיבה ומסובב, ניתוק משעבוד לחשבונות הזמן'.⁷⁸ ובפרקי דרבי אליעזר פרק לב: 'אוצרות טללים נפתחים בזה הלילה'.⁷⁹ 'וטל הוא סודו של פסח. וליל הסדר הוא סדר עליון שלמעלה מן הסדר'.⁸⁰ שנית, כך אפשר להסביר את הכינוי '**שבת**' ליום טוב ראשון של פסח ('ממחרת השבת') שמדגיש את הצד האלוקי שאינו תלוי במעשה אדם. 'וידוע שקדושת שבת היא קביעה וקיימא, מה שהש"י מקדשו ואין תלוי בהשתדלות אדם כלל'.⁸¹ (שלא כמו ביום טוב, שבית דין מקדש). שלישית, 'בפסח נידונין על התבואה',⁸² ומסביר ה'שפת אמת':⁸³

ויש לומר דג' מועדות משפיעין שפע לבני חיי ומזוני. ובפסח מתברך המזון. לכן מברכין טל **כי הטל דק ורוחני יותר מהמטר**, שהוא בגשמיות יותר והוא לרמז על גאולת המזון.

3. טל ומועדים - קשר אלוקי קבוע

הרב עוזי קלכהיים מעמיק בדברי הירושלמי⁸⁴ שמסביר מדוע קבעו את תפילת הגשם ליום טוב אחרון של סוכות ואת תפילת הטל ליו"ט ראשון של פסח: '**כדי שיצאו המועדות בטל** מפני שהטל סימן יפה לעולם'. הקשר הפנימי שבין המועדות ובין הטל הוא **הקשר הקבוע; הטל מסמל קביעות** כי הוא יורד תמיד, ואילו בקשת הגשמים היא עונתית, ובימות החמה היא סימן קללה.

המועדים דומים לטל, כי גם הם **מראים על קשר קבוע שבין ישראל לאביהם שבשמיים**. וברגלים, היו מראים לעולי הרגלים כמה גדולה חיבתם וחיבתם לפני המקום, על ידי שהיו מראים להם את הכרובים מעורים זה בזה, עד שלא ניתן לנתק ביניהם, ובזה הביעו את הקשר שלא ינתק בין ישראל לקב"ה. לכן התקינו חכמינו את הזכרת הטל **בכל הרגלים**. יותר מזה, הטל היורד תמיד **והנצרך תמיד** בא ללמדנו 'שהעניין הא-לוהי הוא חלק קבוע בחיים, שאי-אפשר לצייר את החיים האנושיים בלעדיו'.⁸⁵

76. הרב ישעיהו הדרי, שבת ומועד בשביעית, ח"ב עמ' 383-387.

77. שהש"ר ב.

78. הרב י' הדרי, שם עמ' 386.

79. משנה ברורה, סי' קיד ס"ק ג: 'אם לא אמר מוריד הגשם **בליל פסח** אינו חוזר'.

80. הרב י' הדרי, שם (הערה 12).

81. רבי צדוק הכהן, מחשבות חרוץ סי' י.

82. משנה ר"ה פ"א מ"ב.

83. שפת אמת, פסח תרל"ו ד"ה ובפסח.

84. ירושלמי תענית פ"א ה"ב.

85. הרב עוזי קלכהיים, נדלה מאתר ישיבה, 'כדי שיצאו המועדות בטל'.



4. טל של תחיית המתים

הרב אוריאל עיטם⁸⁶ בונה על יסוד מרכיב הקביעות של הטל את הקשר בין הטל לתחיית המתים, כי קביעות מראה על **נצח**, על חיים שאין להם הפסק. וכך בנבואת ישעיה:⁸⁷ 'יחיו מתים, נבלתי יקומון; הקיצו ורגנו שוכני עפר, כי **טל אורות טלך** וארץ רפאים תפיל'. מכוח טל אורותיו של הקב"ה יקיצו שוכני עפר. גם דוד המלך בספר תהילים⁸⁸ משייך את הטל לחיי הנצח: '**כטל חרמון** שיורד על הררי ציון, **כי שם ציוה ה' את הברכה חיים עד העולם**'.

רק דבר שתכונתו היא קיום תמידי, שאינו נעצר, כמו הטל, יכול לתת לאחרים חיים בלתי פוסקים. לגשם יש הפסק, וגשם חזק מדי גם עלול להזיק. לעומתו הטל הוא תופעה שכולה טוב, שביסודה אין בה נזק. 'כשם שטל זה אין מזיק לכל בריה, כך צדיקים לעתיד לבא ניזונין מזיו השכינה ואינן ניזוקין'.⁸⁹ הטל, שכולו טוב, נמשל לצדיקים לעתיד לבוא, שאין בהם רע, כי אם רק טוב.



86. הרב אוריאל עיטם, 'טל שעתיד להחיות בו את המתים', צהר כא (תשס"ה), עמ' 44.

87. ישעיהו כו, יט.

88. תהילים קלג, ג.

89. ילקוט שמעוני, הושע ס' תקלג; שם, תהילים ס' תשמח.

תשובות קצרות



1. 'אחוז החסימה' בבחירות לכנסת / הרב פרופ' נריה גוטל

שאלה | האם נכון לח"כים הדתיים לפעול להקטנת 'אחוז החסימה', או שדווקא טוב ש'אחוז החסימה' ייותר גבוה למדיי?

תשובה | בלא שניזקק לשאלת סוג המשטר המועדף בתורה ובהלכה - סוגיה רחבה שאין כאן המקום להאריך בעניינה - אין חולק על העובדה שהמשטר הנוהג כיום במדינת ישראל הוא משטר דמוקרטי. משטר כזה מבוסס על קיומן של בחירות שוויוניות, והליך זה הוא ממש נשמת רוח אפו של משטר דמוקרטי. לבחירות אלה יש צורות שונות, במדינות שונות. במדינת ישראל נהוגות בחירות יחסיות-ארציות, ואלה כוללות 'אחוז חסימה', שהוא סף החסימה החוקי. מתחתיו אין 'מנדט', היינו שאין זכות ייצוגית בפרלמנט, בכנסת.

אשר ליתרונות ולחסרונות בשיעור של אחוז החסימה: מחד גיסא, ככל שאחוז החסימה נמוך, כך ייתן ייצוג רחב יותר להרכב האוכלוסייה ולמגוון הדעות שבה. מאידך גיסא, ככל שאחוז החסימה נמוך, ייווצר ריבוי מפלגות שעלול להקשות על הרכבת ממשלה יציבה. ההשוואה בין הנוהג הרווח במדינות שונות מורכבת, שכן קיים שוני רב ביניהן בנוגע לבחירות עצמן - לדוגמה, בשאלה באיזו מידה ניתן משקל לכל אזור ולכל מחוז כשלעצמו. מכל מקום, במדינות שונות נוהג אחוז חסימה שונה: בשוודיה - 4%, בפולין - 5%, בצרפת - 12.5%. בהולנד ובמקדוניה, לעומת זאת, אין כל אחוז חסימה (להוציא מפלגה שאין לה די קולות אפילו למנדט אחד), וגם בפינלנד ובפורטוגל אין אחוז חסימה, אלא ששם הבחירות הן אזוריות. במדינת ישראל נהוג היום (שנת 2019) אחוז חסימה בשיעור של 3.25%. ואולם סף חסימה זה הוא חדש יחסית, והוא תוקן רק בשנת 2014. משנת קום המדינה ועד לשנת 1992, כלומר קרוב ל-45 שנים, אחוז החסימה עמד על 1%, ולא זע ולא נע לא למטה ולא למעלה. בין השנים 1992-2003 עמד אחוז החסימה על 1.5%, בשנת 2004 הוא הועלה ל-2%, וכאמור, כעבור 10 שנים, הוא טיפס ל-3.25%. ברור שההלכה אינה נותנת דעתה לשאלה אם רף החסימה יוצב על 1% או על 1.5% וכו', אך דומה שכן נכון לתת את הדעת לשאלה העקרונית, אם לתעדף אחוז חסימה גבוה או לתעדף דווקא אחוז חסימה נמוך.

מקורות רבים מצביעים על ראייתה של תורה בעין חיובית מתן ייצוג הולם למגוון פלחי האוכלוסייה, בכל שנוגע לענייני ציבור. מקורות אלה, ראשיתם כבר בתורה עצמה, ואחריתם בעת החדשה, והם חוזרים את מהלך השתלשלות ההלכה בכל הדורות. כאשר נזקק משה רבנו למינוי הסנהדרין הראשונה,¹ הרי שהוא עשה זאת תוך דאגה לייצוג שבטי הולם - נציגות שוויונית לכל אחד ואחד מ-12 שבטי ישראל: 'מכל שבט ושבט'.² כך גם חלוקת הארץ לא נעשתה אלא תוך שותפות נציג ייחודי לכל אחד ואחד משבטי ישראל,³ והדבר אף הפך משאב הלכתי לדורות בעניינם של יתומים ובתוקף מעמדו של אפוטרופוס בעבורם.⁴ נכון הוא שהייצוג לא היה יחסי לגודלו של כל שבט ושבט, אך כן הייתה הקפדה למתן ייצוג לזהותו ולייחודו של כל שבט. לימים כך נהגו גם ביחס ל'מעמדות' - היינו כינונה של נציגות כלל-ישראלית שהייתה שותפה להקרכת קרבנות הציבור, הן במקדש הן בתפילות בעריהם:⁵

לפי שנאמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי, וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות, על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלם של כהנים של לויים ושל ישראלים...

השתדלות דומה הייתה ביחס להרכב בית הדין הגדול, שיכיל לא רק ישראלים - שמטבע הדברים הם הרוב - אלא גם כהנים ולוויים;⁶ והוא הדין ביחס לממוני הקהל, שתהיה בתוכם נציגות של המעמדות הכלכליים השונים: 'עשירים - בינונים - תחתונים';⁷ הוא הדין שמירת אינטרסים של גילדות מקצועיות⁸ ועוד.

בעת החדשה הקדיש מרן הראי"ה קוק זצ"ל תשובה חשובה לעניין זה (אורח משפט - הלכות דיינים סימן ב). התשובה נכתבה כמענה לפניית רבה הראשי של צ'כוסלובקיה אותה שעה, הרב ד"ר חיים בראדי. הרקע - בתמצית - היה זה: אחרי מלחמת העולם הראשונה הונהגו בצ'כוסלובקיה בחירות דמוקרטיות, וזכות ניתנה לכל מחוז להחליט על השיטה ההולמת. בעיר מוונקאטש היה רוב לאנשי-שלומו של הרבי ממונקאטש, ואלה הנהיגו את הקהל לבדם, בלא שניתן כל ייצוג למיעוטים: ציונים, חסידי בעלז, ויז'ניץ ועוד (ככל הנראה השיטה שנהגה הייתה: 'בחירות רוביות', שבהן הזוכה בבחירות זוכה באופן מוחלט, והיריב אינו זוכה בדבר). מיעוטים אלה פנו לשלטונות בבקשה להחליף את השיטה לבחירות יחסיות, והשלטונות מצידם פנו לרבנים המקומיים כדי שיחוו את דעתם. רבני המחוז אכן חיוו דעתם, אלא שחלקו זה על זה בסוגיה. שר הפנים גלגל אפוא

1. במדבר יא, טז.
2. בבלי סנהדרין יז ע"א.
3. במדבר לד, יח.
4. קידושין מב ע"א.
5. תענית פ"ד מ"ב.
6. ספרי דברים - שופטים, קנג.
7. שו"ת חת"ס, ח"ה חו"מ, סי' קטז, ועוד.
8. סוכה נא ע"ב.

את השאלה לפתחו של הרב הראשי - הרב ד"ר חיים בראדי. הרב בראדי צידד בקיומן של בחירות יחסיות, אך לאחר ששר הפנים עדכן אותו שישנן דעות אחרות, הציע הרב בראדי להפנות את השאלה לגדולי התורה שבארץ ישראל - הרבנים הראשיים, וכך היה.⁹ הראי"ה הכריע בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים כי ההלכה מתעדת מתן ייצוג הולם למגוון האוכלוסייה. הוא נסמך על המקורות הנ"ל, והוסיף:

... הדבר מסכים לדרך התורה שיהיו באי כח מכל חלק מחלקי הצבור כשיש בהם שנוי באיזה צד, ולא נאמר שהרוב לבדו יהי' השורר בכל... דרך הישר והטוב הוא ליתן יד ושם לכל חלקי הצבור בכל דבר שבקדושה ובכל סדר של הנהגת הכלל... שכן היא המדה הנכונה שיהיו כלולים מכל החלקים שיש בהם התייחדות מפורטת בפני עצמם... שכל חלק מהצבור המסומן באיזה חילוק מיוחד בוחר את באי כחו, ואח"כ כולם מנהיגים את הצבור בכללו... דבר פשוט שצריך לבחור מכל שבט ושבט... שזו היא מדתה של תורה, לבחור ממונים מכל חלק רשום מן הצבור, וחוזרים אח"כ כל הנבחרים ומנהיגים ביחד את הצבור כולו... רואים אנו דעת תורה, שכ"ז שיש איזה צד חילוק בין האנשים, אי אפשר לקפח את זכויותיהם שלא יהי' להם ממונה מצדם, וק"ו כשמסכימים להתאחד בהנהגה אחת, שאי אפשר שיפסידו בשביל אהבת השלום והאחדות מצדם, ולענין השלום בודאי דעת הצבור תהי' סומכת רק כשיהי' להם בא כח ג"כ מצדם בהנהגת הכלל... בעסקי רבים, ושלום הצבור בכללו, שאין לנו דרך יותר רצויה כ"א שתהי' כל מפלגה מפויסת ע"י מה שתדע שיש לה בא כחה ומהפך בזכותה בהנהגת הצבור, שזהו דבר שאי אפשר כ"א ע"פ הבחירה היחסית... הדבר מסכים לדרך התורה שיהיו באי כח מכל חלק מחלקי הצבור כשיש בהם שנוי באיזה צד, ולא נאמר שהרוב לבדו יהי' השורר בכל... אין ספק שיש להם רשות לדרוש שיהי' להם באי כח לפי ערכם במספר... והדרך הטובה והישרה היא שיהי' להם באי כח [בהמונים] לפי כמותם... דרכה של תורה להשיג על רצונם של חלקי הצבור וזכויותיהם... ללמוד מזה על כל אופן שיש בציבור חלקים שונים, שלא יעשה שום עול לחלק אחד ולומר שהוא מתבטל לגמרי בערך הרוב הכללי...

הרב גם מוסיף נימוק תועלתני:

אם לא ע"י התקנה הזאת של בחירות יחסיות יוכל הדבר לבא לידי פירוד ופרוד בקהלות, שהרי פשוט הוא שאם לא יפויס המעוט יעמיד לו במה בפני עצמה, ומצד הדין ג"כ לא יהי' אפשר למחות בידו... וכדי למנוע מקלקלות כאלה אין לנו דרך טובה וישרה מהבחירות היחסיות.

אמור מעתה, יש לתת ייצוג הולם למרב פלחי האוכלוסייה; זו דרכה של תורה.¹⁰

9. התיאור נרשם על-ידי ר' ש"ז שרגאי ופורסם ב'סיני', שנה ז', כרך יד (כסלו-אדר תש"ד), עמ' ק-קא; ראה גם בספר משאת משה - ספר זיכרון לר' משה קנלר, עמ' 168-187.

10. הערת עורך: י"פ. הכותב הרגיש שיש בעיה בראיות שהביא, שכן הדילמה שהציג בתחילה היא אם יש להעדיף ייצוג מרבי או שמא יש להעדיף את הסיכוי ואפשרות המשילות של הממשלה. בכל הראיות שהביא הכותב אין ולו רמז או סימן אחד לבעיית המשילות, ולכן אך ברור שכאשר אין דילמה, יש

אמת, מובן שגם לתיעדוף זה יש גבול, והגבול הוא אי-יציבות ממשלית. ברם דומה - ואף הוכח בעליל - שניתן לקיים יציבות ממשלית גם באחוז הנמוך באופן ניכר מהנהוג היום. טוב יעשו אם כן הח"כים אם יחתרו להפחית - ולו גם במידה סבירה - את אחוז החסימה, עד שיעמוד על 1%-2%, כשיעור שנהג ברוב שנות קיום המדינה, עד לשנים האחרונות. בכל אותן שנים - למעלה מ-60 שנה - הממשל לא היה יציב פחות משהוא עתה, ולעומת זאת העלאת אחוז החסימה הדירה מגוון אוכלוסייה לא מבוטל מייצוג הולם.

מעוות זה יכול אם כן לתקון.

2. על השיטה בבחירות לכנסת / הרב פרופ' נריה גוטל

שאלה | נכון לח"כים הדתיים לפעול למעבר משיטת בחירות יחסיות-ארציות לשיטת בחירות אזוריות או אף לבחירות בשיטה הרובנית?

תשובה | במדינת ישראל נהוגה שיטת הבחירות היחסיות-ארציות. שיטה זו הונהגה כבר במוסדות היישוב שקדמו להכרזת העצמאות, ומאז ועד עתה, גם לאחר כינונה של המדינה, מתקיימות בחירות בשיטה יחסית-ארצית. נכון הוא שבמהלך השנים עלו כמה וכמה הצעות לשינוי השיטה, אם לשיטת בחירות אזוריות, אם לשיטת בחירות רובניות, ואם להצעות ביניים שונות. ברם, להוציא שינוי חוזר ונשנה של אחוז החסימה, הרי שבכל הנוגע לשיטת הבחירות עצמה - משנה ראשונה זו לא זזה ממקומה: בחירות יחסיות-ארציות. יתרונות השיטה - בעיקר בביטוי שהיא נותנת למגוון האוכלוסייה, האפילו על חסרונותיה - בעיקר החשש מהיעדר יציבות שעלול להיגרם ממנה.

דומה כי המקורות שנפרשו בשאלה הקודמת, וביותר תשובת מרן הראי"ה קוק זצ"ל שתוארה שם, מלמדות כי - ככלל - ההלכה אינה מצדדת בשיטת הבחירות הרובניות. בשיטה זו - בסופו של דבר - לא מוענק כל ייצוג למיעוט, אפילו כאשר הוא מיעוט גדול מאוד, ועל אחת כמה וכמה כאשר מדובר במיעוט קטן. ההלכה אינה סובלת רמיסה כזו

לתת ייצוג מרבי. אך מה נעשה שהמציאות בכנסת היא שריבוי מפלגות פוגע במשילות! ומה שכתב הכותב בסוף אינו מסקנה הנובעת מראיה כלשהי, אלא קביעה עצמאית. תשובת הכותב: נ"ג. הראיות טופחות על השגת המשיג, שלא נתן דעתו לעובדה שברוב הראיות הנ"ל כלולה גם כלולה הדילמה, ובכל זאת הוחלט לתעדף - ככל שניתן - ייצוג מרבי. כך, לדוגמה, ביחס לסנהדרין הראשונה של משה. יש להניח שהיו מבני שבטים מסוימים (יששכר - 'יודעי בינה לעתים', למשל) שהיו מוכשרים ומתאימים יותר לתפקיד זה מבני שבטים אחרים. אם שיקול הבחינה האובייקטיבית הוא שהיה מכריע, אזי הייתה נוצרת דיספרופורציה בין השבטים. ואולם תועדפו השיקול השוויוני ושמירת הייצוג השבטי. הוא הדין לגבי חלוקת הארץ - בוודאי יש שמפולפל יותר ויש שפחות, ובכ"ז הועדף הייצוג המרבי. ושוב הוא הדין ביחס לממוני הקהל, לבית הדין הגדול לדורות, וכן הלאה על זו הדרך. כך שבניגוד לנטען בהשגה, בראיות הנ"ל יש הרבה למעלה מ'רמז וסימן' לסיכום ולהכרעה. למעלה מן הצורך נוסיף שגם לו היה מצויר שהשורה התחתונה הייתה נשענת - גם - על שיקול דעת, גם לזה היה מקום בהלכה, כמשקלה המשמעותי של 'סברה' בהלכה (ב"ק מו ע"ב ורבנו יהונתן בשיטמ"ק שם; פסחים כה ע"ב; סנהדרין עד ע"א; כתובות כב ע"א; תוספות שבועות כב ע"ב ד"ה איבעית, ועוד). אלא שכאמור, במקרה זה, הראיות מדברות בעד עצמן. שגה אם כן המשיג, שברוח קודשו קבע מה 'הרגיש הכותב', מה שלא היה ולא נברא.

של קול המיעוט. כפי שנזכר, חשוב להלכה מאוד לתת ביטוי למגוון האוכלוסייה, למצער עד גבול של היעדר יציבות ממשי. יתרה מזאת; השיטה הרובנית גורמת לא פעם לעיוות, לפי שהייצוג אינו משקף בהכרח את קולות הבוחרים. הואיל ונציג מחוז הבחירה נבחר ברוב רגיל, הרי מועמד שזכה ב-51% מן הקולות הוא נציג המחוז, ושאר 49 האחוזים אינם נחשבים כלל. כך סך כל הקולות שקיבלה המפלגה במדינה אינו בא לכלל ביטוי. מכאן שפעמים מפלגה שנתמכת על ידי מיעוט של מצביעים יכולה לקבל את הרוב בפרלמנט, מאחר שמצביעה מרוכזים באזורים מסוימים. כך נשללת השיטה הרובנית. ברם, טענה זו אינה יכולה להישמע, ודאי לא בעוצמה כזו, ביחס לבחירות אזוריות. כאן ניתן לטעון ששיוך אזורי ואינטרסים אזוריים אינם פחותים בחשיבותם מאידיאולוגיות שונות, כלומר ייצוג אזורי אינו נופל מייצוג תנועת, בפרט במדינות גדולות שבהן יש שונות גדולה של אינטרסים בין אזור לאזור: אלה נשענים על חקלאות לעומת אלה הנשענים על תעשייה, אלה ב-Hi Tech ואלה ב-Low Tech וכו'. אם רוצים שלאלה יינתן ייצוג וגם לאלה, הרי שיש מקום גם לבחירות אזוריות. לא ניתן אם כן לטעון שההלכה שוללת את השיטה האזורית, אם כי השיטה היחסית-ארצית עולה עליה, בוודאי במדינה שאינה כה גדולה.



3. מעידה בבית הארחה (ביטוח כשארין מבטח) / הרב אריאל בר-אלי

שאלה | מעדתי בבית הארחה, וכתוצאה מכך נאלצתי להיעזר בקביים במשך חודשיים. להפתעתי לבית ההארחה אין ביטוח, והבעלים הציעו לי פיצוי סמלי של סוף שבוע במקום, תחת פיצוי כספי. האם מותר לי לתבוע אותם בבית משפט? הם לא יבואו לדן תורה, השאלה היא מצד גזל.

תשובה | על פי ההלכה מדובר על נזקי בור, ולכך אין חיוב על ריפוי ושבית אלא על נזק ישיר בלבד.¹¹ אולם ניתן **להתיר** תביעה זאת בהתבסס על המנהג. בתי הארחה נוהגים להיות מבוטחים, ולכן אורח מניח כי במקרה של נזק הוא יהיה זכאי לשיפוי, גם אם על פי דין תורה אין מקום לפיצוי. הכוונה להתחייבות מכללית לפיצוי על פי המקובל. נראה שגם בעל העסק מביא זאת בחשבון ומגלם זאת במחיר האירות. הבסיס ההלכתי לכך הוא המשנה בבבא מציעא (קד, א) שמצינת את התחייבות האריס לשפות את בעל הקרקע במקרה שלא יעבוד: 'אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא'. הראשונים במקום

11. 'בור פטר בו מיתת אדם משום דהוה ליה לעיוני וחייב בנזקי אדם לפי שאין אדם מדקדק ומעיין אלא בדבר שהוא ירא ממנו שמא יפול וימות', בבא קמא, שיטה מקובצת ט ע"ב.

כתבו שתנאי זה מחייב אף אם לא היה תנאי מפורש אלא שכך נהגו, וכך נפסק ב'שלחן ערוך'.¹² עניין זה נידון גם במאמרו של הרב אשר וייס שעסק בתביעה עקב רשלנות רפואית. הרב וייס פותח בכך שישנה זכות ממונית לפיצוי על פי המנהג, וזו לשונו:

אף שאין התחייבות מפורשת של קופת החולים לפצות את המבוטח על נזקיו, עצם ההתחייבות של קופ"ח לספק "טיפול רפואי נאות" תמורת תשלום המשולם לה, יש בכללה מעין התחייבות לפצות את המשלם כשלא קיבל טיפול נאות, דאטו לשווא שילם?! ואכן, בפסקי דין רבים קיבלו בתי משפט את הטענות שקופת החולים מחוייבת לפצות את הניזוק ברשלנות רפואית לא רק מצד דיני נזיקין, אלא אף מצד דיני החוזים, משום דאנן סהדי שהמתחייב בחוזה לספק שירות ראוי למי שמשלם עבורו, מתחייב גם לפצות את הזכאי אם יצא ניזוק מהפרת החוזה...

לדבריו, עצם הפנייה לקבלת טיפול רפואי כוללת חוזה מכללא בין המטופל לקופת החולים ומוכן שעליה לפצות את המטופל על פי חוק במקרה של רשלנות רפואית.¹³

סיכום

אדם שמעיד אינו זכאי לפיצויים על פי הדין, אך זכאי לתבוע אותם ממקום שבו מקובל לבטח את האורחים.

4. השאלת כדור / הרב אריאל בר-אלי

שאלה | בבית הספר קורה לעיתים קרובות שכדור נאבד או מתפוצץ תוך כדי משחק. לרוב אין החברים של בעל הכדור מוכנים לשלם את כל עלות הכדור אלא תשלום סמלי בלבד. זאת אף על פי שהמשאיל התכוון להשאיל את הכדור בתנאי שיחזירו אותו או את תמורתו.

תשובה | אם היה דיבור מפורש מצד המשאיל אשר מבהיר כי הכדור ניתן רק בתנאי שמתחייבים בכל מקרה להחזיר אותו, אזי התנאי תקף והשחקנים חייבים לשלם את דמיו.¹⁴ אולם אם הדברים לא נאמרו במפורש, אלא שזו הציפייה המקובלת, אזי לא נחשיב זאת כאמירה ברורה לחייב בכל מצב, אלא יש להתחשב בפטור של 'מתה מחמת מלאכה' באופן מצומצם. הרמב"ן הסביר פטור זה בכך שהשואל טוען כנגד המשאיל: אתה יודע ששאלתי לצורך מלאכה, ולא כדי להעמיד את הבהמה בבית, ולכן היית צריך לבדוק מראש שהבהמה אכן יכולה לעמוד בעומס המקובל. מכאן שאם הכדור התפוצץ כתוצאה ממסמר וכדומה, אז הקבוצה חייבת, אך אם הכדור התפוצץ תוך כדי משחק, אז נראה שהוא כבר היה פגום, והקבוצה פטורה.¹⁵

12. שו"ע, חושן משפט סי' מב, סעי' טו.

13. גדרי היתר לפנות לערכאות, תחומין כרך ל, עמ' 278.

14. פתחי חושן חלק ב, פ"י, סעיף ז.

15. ב"מ צו ע"ב נאמר: 'לאו לאוקמא בכילתא שאילתה', ובהסבר הדין נחלקו הרמב"ן והרשב"א (המשאיל הסכים מראש לפטור מתשלום על כל נזק שייגרם לחפץ). במקרה המדובר, שהאומדנה היא שיש להחזיר את הכדור בכל מצב, יש לנקוט כטעם המובא ברמב"ן.

לסיכום, כאשר המשאיל הזכיר במפורש שהוא רוצה את הכדור בלא שום טענות פטור, אז הקבוצה חייבת לשלם את מלוא המחיר של כדור משומש. אולם גם כאשר לא הייתה התניה מפורשת, אם ברור לכול שזו הציפייה, אזי במקרה של אבדן הכדור או קלקולו הקבוצה חייבת לשלם, להוציא מקרה שבו הכדור התפוצץ מעצמו מבלי שנתקע בחפץ חד.

5. צינור מים שהתפוצץ / הרב אריאל בר-אלי

שאלה | אני שוכר דירה זה שנה, וקיבלתי חשבון מים מופרז. לאחר בדיקה התברר שישנה נזילה בצינור מים. על מי לתקן את הצינור, ועל מי לשלם בעבור המים שזרמו? כמו כן העירייה מוכנה לתת הנחה של 30% אם אציג אישור שהייתה נזילה. ברם, בחודש המדובר חרגתי מהשימוש הרגיל בלא קשר לנזילה, כי מילאתי ברכה כמה פעמים, וההנחה תינתן גם על הכמות הזו.

תשובה | א. חובת תיקון הצינור מוטלת על המשכיר, שהרי הלכה פסוקה היא ב'שלחן ערוך' (ח"מ סי' שיד סעי' א):

המשכיר בית לחבירו, חייב להעמיד לו דלתות ולפתוח לו החלונות שנתקלקלו, ולחזק את התקרה ולסמוך את הקורה שנשברה ולעשות נגר ומנועול. וכן כל כיוצא בזה מדברים שהם **מעשה אומן** והם עיקר גדול בישיבת הבתים והחצרות.

בנידון דידן ברור שתיקון הצינור המשמש את השוכרים מצריך מעשה אומן.

ב. המים הנמצאים בצינור הם בדרך כלל בבעלות השוכר, היות שברוב הפעמים הוא חתום על ההסכם עם השלטון המקומי. במקרה שלפנינו נראה שהמשכיר **אינו** צריך לשלם את הוצאות הפסד המים של השוכר, כיוון שהוא לא קלקל את הצינור בידיו, וגם אם הקלקול בצינור הוא מחמת בלאי, הרי לא מדובר בדבר שאירע מייד עם תחילת השכירות אלא לאחר מכן. נמצא שהמשכיר סיפק לשוכר צינור תקין. גדולה מזו מצאנו בשו"ת הרשב"א¹⁶ לגבי אדם שהשכיר לחברו בור לשים בו חיטים, ונמצא שהיה חור בבור כבר מתחילת השכירות, וכתוצאה מכך החיטים נפסדו. לדעת הרשב"א בעל הבור פטור מלשלם את הפסד החיטים, שאין זה אלא גרמא בעלמא. הרשב"א מסביר שאין חיוב 'מדינא דגרמי', משום שהנזק לא נגרם ישירות מהמשכיר.

ג. העירייה נותנת הנחה רק על מים שאבדו מחמת פיצוץ הצינור, ולכן עליך לעדכן את פקיד העירייה בכמות המים שהשתמשת לצרכיך הפרטיים, ואם הכמות מסופקת - עליך להחמיר ולקזז כמות הגדולה יותר, על חשבונך.¹⁷

6. שאלה ואבדה / הרב אוריאל פרץ

שאלה | אדם הגיע לתחנת רכבת, וראה אוזניות פרוסות על ספסל ונטלן, ועתה שואל אם עשה נכון שנטל אותן, וכן אם כעת הוא כבר יכול לקחת אותן לעצמו.

16. שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' נג.

17. ביצה לח ע"ב: 'ממונא לא בטיל'; נתיבות המשפט, ביאורים סי' רכט ס"ק א.

תשובה | הגמרא במסכת בבא מציעא¹⁸ לומדת שייאוש מועיל גם אם יש סימן על החפץ האבוד. ונחלקו האמוראים במקרה שאדם הגביה חפץ ואחר כך התייאש הבעלים: לאביי אין זה נחשב ייאוש, ואילו לרבא נחשב ייאוש. הגמרא מוסיפה שהמחלוקת קיימת רק בחפץ שאין בו סימן, אך בחפץ שיש בו סימן - אם המוצא הגביה לפני הייאוש של הבעלים - אין הוא יכול לקחת את החפץ לעצמו, וחייב להכריז. ה'שלחן ערוך'¹⁹ פסק כאביי.

ראשית יש לבחון אם לאוזניות יש סימן. ב'ערוך השלחן'²⁰ הגדיר חפצים הנעשים בבתי חרושת בכמויות גדולות ככאלו שאין בהם סימן, וזו המציאות באוזניות. אומנם הגמרא²¹ הביאה מחלוקת אם מקום נחשב לסימן, ונפסק כרבא שמקום הוא סימן.²² הריטב"א²³ כתב שאדם שהניח חפץ במכוון במקום מסוים ושכח היכן הניח אותו, המקום נחשב לסימן, ואפשר שזו המציאות במקרה המתואר בשאלה. אך יש לדחות, שאין הכרח שהבעלים הניח שם בכוונה, אלא ייתכן שהאוזניות נפלו מן התיק וכדו'. אף אם כן הניח את האוזניות או שכח אותן, נראה לדמות את המקרה דנן לדין כריכות קטנות,²⁴ שכן מאחר שהן מתגלגלות ברגלי ההולכים, אין המקום נחשב לסימן. לדוגמה - אוזניות שמונחות במקום מרכזי, כמו תחנת רכבת, עלולות לזוז ממקומן ע"י אדם שרוצה לשבת במקום, ילדים שמסתובבים וכדו'.

ביחס לייאוש, המשנה בבבא מציעא²⁵ מונה כמה דברים שאדם שמוצא אותם יכול לקחתם לעצמו וזכה בהם. אחד מהם הוא מעות, והסיבה לכך היא על פי דברי ר' יצחק האומר ש'אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה', ומסתבר שמיד כשנפלו המעות הוא שם לב לכך והתייאש. גם לשונות של ארגמן יכול המוצא לקחת לעצמו, כי מחמת חשיבותן 'ממשמשים בהם כל שעה', וכך פסק ה'שלחן ערוך'.²⁶ ונראה לדמות כיום אוזניות לנ"ל שאנשים מחשיבים אותן ו'יודעים כל שעה' וכן"ל.²⁷ נמצא לפי זה שמותר אף להרים את האוזניות כדי לקחת אותן לכתחילה.

ונראה שלאחר מעשה יש להתיר למוצא לקחת אותן ולהשתמש בהן מכיוון נוסף, על פי המבואר ב'שלחן ערוך'²⁸ שאדם שהגביה חפץ שאין בו סימן, יכול לקחתו לעצמו. ב'בית יוסף' מסביר שדין זה קיים גם אם הוא הגביה קודם ייאוש הבעלים, וטעמו שדברי אביי

18. ב"מ כב ע"א.

19. שו"ע, חו"מ סי' רסב סעי' ג.

20. ערוה"ש, סי' רסב סעי' כה.

21. ב"מ כב ע"ב.

22. שו"ע חו"מ סימן רסב סעיף ג.

23. ב"מ כג ע"ב.

24. ב"מ כג ע"א. ע"פ פירוש רש"י שם ד"ה דמינשתפא.

25. ב"מ כב ע"א.

26. שו"ע שם.

27. וכך יוצא שאף אם נאמר שיש בהו סימן, עדיין נראה שהייאוש הקדים את המציאה.

28. שו"ע חו"מ סימן רס סעיף י.

ביחס לייאוש שלא מדעת אמורים רק מלכתחילה, היינו שלא יגביה חפץ שאין בו סימן אלא ישאירו במקומו,²⁹ אך בדיעבד, אם הגביה אותו - הוא יכול לקחת אותו לעצמו.³⁰ **לסיכום**, מותר לכתחילה להרים את האוזניות וליטול אותן לעצמו, ובכל אופן, אחר שכבר נטלן, זכה בהן.



7. החובה להחזיר דירה שכורה מסוידת / מכון משפטי ארץ

שאלה | יש בבעלותי דירה שקניתי לפני כשנתיים, ואני משכיר אותה. השוכרים גרו בדירה עוד בתקופת הבעלים הקודמים. בקרוב אנחנו עומדים לסיים את תקופת השכירות, ונתגלעו חילוקי דעות בקשר לחיוב השוכרים להשאיר את הדירה מסוידת. העובדות הן (לדברי השוכרים) שכשהם קיבלו את הדירה מהבעלים הקודמים, היא אכן הייתה מסוידת, אבל הלכלוך בדירה היה חריג ולא סביר, כולל לכלוכי צבע שהיה צריך לגרד ולנקות במשך יומיים. משום כך הם הודיעו **למתווך** שקישר ביניהם לבין הבעלים שהם לא מתכוונים להחזיר את הדירה צבועה. יחד עם זאת הם מודים שכנראה המסר לא הועבר לבעלים, ולכן הוא לא יכול היה להסכים לכך. בחוזה שחתמנו איתם, לא מוזכר בפירוש שיש צורך לצבוע את הדירה, אבל מצוין שבתום תקופת השכירות השוכרים יחזירו את הנכס 'כשהוא במצב תקין באותו המצב בו קיבלוהו'.

אנו טוענים שמכיוון שהם קיבלו את הדירה מסוידת והבעלים מעולם לא ויתר והסכים כביכול לקזז את צביעת הדירה עם הניקיון (מה גם שלא ברור שהניקיון שווה ערך לצביעה), וגם הנורמה המקובלת בשוק וגם החוזה מחייבים אותם להחזיר את הדירה כמו שקיבלוהו, הם מחויבים לצבוע לפני סיום השכירות. מי צודק?

תשובה | בדיני ממונות שבין שני צדדים לא ניתן להשיב ללא שמיעת שני בעלי הדין, ולכן יש צורך לקבוע דיון בנוכחות שני בעלי הדין. יחד עם זאת ניתן לפרוש את העקרונות הכלליים של הדיון.

א. האם החוזה מחייב?

בחוזים המצויים היום פעמים רבות מתחייב כל צד לבצע פעולה מסוימת או להימנע ממנה, כמו במקרה דנן שהשוכר התחייב לסייד את הדירה. לפי דין תורה התחייבויות כאלו נקראות 'קניין דברים'.³¹ במקרה שלנו, כיוון שהשוכר קיבל דירה למגורים ובתמורה התחייב לבצע את הסיוד (מלבד התשלום החודשי של שכר הדירה), הקניין חל, והדייר מחויב בסיוד הדירה.³² תמורה אין בה משום קניין דברים, אלא צורת תשלום מוסכמת.

29. אומנם הרמ"א (שם) סובר שאם הגביהו, הדין שיהא מונח עד שיבוא אליהו. אך בנידון דידן אין לחלק בין הפוסקים כשו"ע או כרמ"א, שנראה יותר שהיה ייאוש, ונקודה זו היא תוספת היתר אחר מעשה.

30. ע" שם באחרונים שהסבירו דין זה באופנים נוספים.

31. בבא בתרא ג ע"א.

32. בספר משפטי ארץ כרך ד' 'חוזים ודיניהם', עמ' 269, הביא את שיטות הפוסקים השונות בנוגע

ב. פרשנות החוזה

ה'שלחן ערוך'³³ ביאר כיצד עלינו לפרש תנאים בחוזים:

יש מי שאומר שתנאי שאדם מתנה עם חבירו אין הולכים אחר הלשון הכתוב,

אלא אחר הכוונה.

לכן גם אם לא נכתב בפירוש בחוזה שהשוכר חייב לסייד מכיוון ששני הצדדים מודים שהבינו שזו הכוונה, אז יש כאן הסכמה והתחייבות של השוכר לסייד. יתרה מזאת, המנהג המקובל הוא ששוכר שקיבל דירה מסוידת מתחייב להחזיר אותה מסוידת, ובעסקות ממון הולכים אחר המנהג.

ג. האם חוסר ניקיון הוא עילה לביטול החיוב?

המתחייב בדבר מה צריך לעמוד בהתחייבותו גם אם יש לו תביעות כלפי הצד השני. לכן אין אפשרות לקזז את ההתחייבות לסייד עם מצב הלכלוך בדירה.³⁴ כמו כן אין לכאורה אפשרות להשוות בין עלויות סיוד לעלויות ניקיון, ככל שתהיינה.

ד. מחאה בפני המתווך

אם השוכר חתם על ההסכם ואף נכנס לדירה, נקנתה השכירות עם כל ההתחייבויות, ואין ביכולתו לחזור בו מהתחייבויותיו, אלא אם המשכיר מוחל לו על כך. בדרך כלל למתווך אין זכות למחול בשם המשכיר, אלא אם כן הוסכם עם המתווך שהוא לוקח את מלוא האחריות על השכרת הדירה ומייצג את בעל הדירה לכל דבר.

8. תביעת ביטוח על החזר עלות שכפול מפתח שאבד ואחר כך נמצא / מכון משפטי ארץ

שאלה | במסגרת ביטוח רכבי, ישנה הרחבת ביטוח גם לאבדן מפתח הרכב. מפתח הרכב אבד, ולאחר כמה ימים הלכתי לשכפול בידיעה ובתקווה שהביטוח ישלם תמורת השכפול (מלבד ההשתתפות העצמית). ביקשתי מהמשכפל חשבונית המאשרת את סוג השירות ועלותו. יום לאחר השכפול, ולפני ששלחתי לחברת הביטוח את התביעה, נמצא המפתח. אציין שאין התייחסות בפוליסה לסיטואציה של מציאת מפתח. האם מותר לי לתבוע את חברת הביטוח על שכפול המפתח?

תשובה | לדבר זה לא מצאנו ראייה מפורשת בפוסקים, ולכן רוב התשובה היא מסברה. במקרים אחרים של הפעלת ביטוח - כגון בעקבות תאונה או גנבת רכב - חברת הביטוח מפרטת היטב את התהליך לקבלת תשלום. בגנבת רכב התשלום ניתן רק אם הרכב לא נמצא בתוך שלושים יום, ורק אחרי שהלקוח העביר את הבעלות לחברת הביטוח. בתאונה הלקוח חייב לחכות לשמאי שיאמוד את הנזק, ואם יתקן על דעת עצמו - לא יזכה בפיצוי. במקרה של אבדן מפתחות, הביטוח אכן לא מפרט מה קורה כאשר המפתח נמצא. נוסף על כך אין פירוט כמה זמן המפתח צריך להיות אבוד בטרם ישכפלו

לאמצעי הכפייה שניתן לנקוט כדי לממש את החוזה.

33. שו"ע, חו"מ סי' סא סעי' טז.

34. ע"י שו"ע, חו"מ סי' כד: נזקקין לתובע תחילה.



אחר. משיחה עם חברת ביטוח אחת עלה שהיא לא מקפידה שהלקוח יתקשר מייד עם אבדן המפתח וישאל מה עליו לעשות, ומבחינתה הלקוח יכול קודם לשכפל ואז לתבוע. ניתן לדמות זאת לגמרא³⁵ המספרת על אדם שהפקיד נזמים אצל חברו, השומר לא זכר היכן הניח אותם וחויב בתשלום. כיוון שלא שילם, רב נחמן גבה ממנו את ארמונו. לבסוף נמצאה האבדה, שבינתיים התייקרה מאוד. רב נחמן פסק שהארמון חוזר לשומר והנזמים למפקיד, כיוון שהגבייה הייתה בטעות. אך אם השומר היה מסכים לשלם מרצונו, הוא היה זוכה בנזמים והם היו שלו. ניתן לדמות את הביטוח לשומר (אע"פ שבוודאי ניתן להבחין בין המקרים), ולראות מהסוגיה שברגע שהביטוח אומר שבדעתו לשלם, הביטוח מופעל. גם אם הביטוח לא אומר במפורש דבר, אם ברור שסוכן הביטוח היה אומר ללקוח לשכפל את המפתחות, אע"פ שלא אמר, הרי זה כאילו אמר. לכך יש להוסיף שאם החברה מורה למבוטח לשכפל מפתח, ייתכן שהיא מתחייבת לשלם את עלות השכפול מדין הסתמכות.³⁶ אבל אם המפתח אבד למשך זמן לא ארוך, וקשה להניח שחברת הביטוח הייתה אומרת למבוטח במקרה כזה לשכפל, אין אפשרות לתבוע את החברה.

9. עבודה בחברה המחללת שבת / מכון משפטי ארץ

שאלה | האם מותר לעבוד בחברה שנותנת שירותים בשבת למפעלים ולבתי חולים, אם העובד לא עובד בשבת, אך ישנם יהודים אחרים שעובדים בשבת בחברה? האם מותר לקבל משכורת מחברה כזאת?

תשובה | א. הנאה מחילול שבת

עובד המקבל משכורת על עבודתו המותרת, אינו נחשב כנהנה מחילול שבת, גם אם ידוע שלמעסיק יש כסף לשלם לו את המשכורת עקב איסור.³⁷ אומנם יש איסור על קבלת רווחים משבת בלא הבלעת ימות החול, כי זה נראה כ'שכר שבת',³⁸ אבל כאן אין זו קבלת רווחים משבת ובוודאי לא בלי הבלעה של ימות החול.

ב. חיזוק ידי עוברי עבירה

יש לדון אם העובד נראה כמסכים לאיסורי שבת בעבודתו או בקבלת משכורתו, שבכך יש איסור 'מחזק ידי עוברי עבירה' או איסור חנופה.³⁹ אולם בדרך כלל עובד שאינו אחראי על עבודה הנעשית בשבת, אלא רק על עבודתו המותרת, לא משתמע מעבודתו או מקבלת משכורתו שהוא מסכים לאיזשהו איסור שנעשה בחברה.⁴⁰

35. בבא מציעא לה ע"א.

36. שו"ע, חו"מ סי' שו סעי' ו.

37. משנה ברורה, סי' ס"ק ד; שער הציון, למשנ"ב שם ס"ק ז, שם מפורש שהאיסור של מעשה שבת אינו איסור הנאה, ומותר ליהנות מדמי המלאכה.

38. משנה ברורה, סי' רמה ס"ק יב.

39. גיטין סא ע"א; סוטה מא ע"ב; יראים סי' רמח.

40. בשו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' כא, אסר מטעם זה על עובד בבית חרושת להכין תוכניות עבודה לפועלים שחלקם יהודים שיעבדו בשבת בבית חרושת. אך ברור שאינו אוסר את עצם העבודה בבית החרושת

ג. מסקנה

למסקנה נראה שאין איסור לעבוד במפעל כזה, אלא אם כן לפי הנסיבות עבודתו או קבלת משכורתו מתפרשות כהבעת הסכמה לעניין אסור. אבל מתוך הנחה שלפחות חלק מרווחי החברה שממנה משולמת המשכורת אינם מגיעים בעקבות מעשה אסור כלשהו, ניתן לתלות שהמשכורת מגיעה משם, ולכן אין בעיה של 'מסייע ידי עוברי עבירה'.⁴¹

10. הגשת הצעה למכרז בשם קרוב משפחה זכאי כדי לקנות ממנו / מכון משפטי ארץ

שאלה | בעיר שלנו משווקים בימים אלו מגרשים לבנייה עצמית עם עדיפות למשפחות או לרווקים מחוסרי דיור. הואיל ואני בעל דירה, אני נמצא בעדיפות אחרונה לקבלת מגרש. אציין שבכל מכרז שמשווק בעיר אני מנסה את מזלי, אך ללא הצלחה. אני מעוניין להגיש הצעה בשמם של בני משפחה שעונים על הקריטריון של מחוסרי דירה ושאינן להם יכולת כלכלית לבנות, ומייד לאחר הזכייה במכרז הם למעשה יעבירו לי את הזכויות שלהם.

תשובה | אם אין בתנאי המכרז שום דבר שאוסר לעשות כך, ואתה לא עובר על החוק, ולא מחייבים את הזוכים לגור בדירה כמה שנים או לא להעביר בעלות במשך כמה שנים, ואתה לא מציג את עצמך כאדם אחר, הדבר מותר. אם יש מגבלות כאלו במכרז, ואתה עוקף אותן באיזו דרך, יש במעשה זה משום 'גנבת דעת', כי אינך עומד בקריטריונים שנקבעו, וכתב ה'שלחן ערוך'.⁴²

אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח. אף אם הוא עובד כוכבים, לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטא. ואף לגנוב דעת הבריות בדברים, שמראה שעושה בשבילו, ואינו עושה, אסור. כיצד, לא יסרהב (בחבירו) שיסעוד עמו, והוא יודע שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח חביות הפתוחות לחנוני, וזה סובר שפתחם בשבילו, אלא צריך להודיעו שלא פתחם בשבילו.

גם כאן, התנאים לעמידה במכרז נקבעו כפי שהם כדי לעזור לזוגות צעירים, או מסיבות אחרות, ואין להערים עליהם. אולם אם הדירה תהיה רשומה על שמם של הקרובים כפי תנאי המכרז, ואתה פשוט סומך עליהם שכשיגיע הרגע הם יקנו לך אותה בחינם, אין בכך איסור, כי נתת להם מתנה גמורה (כסף) והם יבחרו בעתיד להחזיר לך את המתנה (דירה).⁴³

ואת הכנתן של תוכניות לימות החול, אע"פ שבשבת עובדים שם יהודים באיסור, כי אין השתמעות של הסכמה לאיסור מעצם העבודה במפעל, אלא אם כן מכין תוכניות בעבורם לשבת כפי שהייתה שם השאלה.

41. אפשר גם לעיין בתשובה שבקישור הבא, שבה נדונה שאלה שיש לה מן המשותף עם שאלה זו: <http://shut.moresheet.co.il/shut2.asp?id=79940>

42. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ו.

43. שו"ע, חו"מ סי' רמא סעי' ה.



מכון שלזינגר לחקר הרפואה על פי התורה
ליד המרכז הרפואי שערי צדק

11. שחזור השד לאחר כריתתו / הרב ד"ר מרדכי הלפרין

שאלה | אשתי צריכה לעבור בשבוע הבא כריתת שד, עקב הסתיידויות Decis High Grade. מפאת גודלו ומיקומו של הגידול, הומלץ על כריתה מלאה, כולל הפטמה הנגועה. במהלך הניתוח משחזרים את השד עם שתל סיליקון. הציעו לנו, לאחר שלושה חודשים עד חצי שנה מהניתוח, לשחזר את הפטמה והעטרה באמצעות קעקוע רפואי מיקרו-פיגמנטציה. השאלה היא מה מותר ומה אסור בכל הנוגע לקעקוע, ואם אסור, מה החלופות המומלצות.

תשובה | מותר לשחזר את הפטמה והעטרה באמצעות קעקוע רפואי - מיקרו-פיגמנטציה. כך פסק גם הגר"ע יוסף זצ"ל ב'טהרת הבית', ח"ג עמ' לג-לד. מקורות מפורטים מובאים באסיא פז-פח (סיוון תש"ע), עמ' 39-42, וכן ב'נשמת אברהם', חלק יו"ד סי' קפ.

12. הנחת תפילין לאדם שדעתו מבולבלת / מכון שלזינגר

שאלה | חולה ירא שמיים שנצרך לעבור ניתוח בהרדמה כללית ביקש מנכדו שלאחר הניתוח ידאג להניח לו תפילין, אף שהוא עלול להיות מטושטש עקב ההרדמה. ואכן, לאחר הניתוח, כשהחל להתעורר, ניגש אליו נכדו להניח לו תפילין, אך הסבא החולה סירב בטענה ששבת היום והוא אינו רוצה לעבור על איסור. הנכד ניסה לשכנעו שהיום הוא יום חול, ולבסוף אמר הסבא החולה: תניח עליי תפילין כרצונך, רק חבל שאני אעבור על איסור במקום לקיים מצווה.

נשאלת השאלה: האם יש תועלת להניח לחולה תפילין כעת, מכיוון שגילה דעתו מתחילה שרצונו גם במצב הזה לקיים את מצוות הנחת התפילין? אם התשובה היא שבמקרה הנ"ל לא מועילה הנחת התפילין, האם ניתן למצוא דרך שיוכל בה להניח את התפילין כדין?

תשובה | יש לחלק את השאלה למצבים השונים שיצינו להלן. יש מצבים שבהם החולה אומנם פטור ממצוות הנחת תפילין, אך אין עליו איסור להניח, ויש מצבים שבהם לא רק שפטור ממצוות תפילין, אלא שאסור לו או לאחרים להניח תפילין על גופו. כמו כן יש להבדיל בין הדין עצמו לבין הרצון לנהוג מעבר לחיוב, לפנים משורת הדין. לפיכך מובאות להלן שלוש תשובות מפורטות: הראשונה - בעילום שם, של אחד מגדולי הת"ח הבקיאיים בהלכות רפואה. השנייה - של הרב מאיר אורליאן, והשלישית, המסכמת - של הרב אשר שקאני.

א. תשובה ראשונה מאת תלמיד חכם שחפץ בעילום שמו אין שום חיוב להניח תפילין על חולה מבולבל.

ב. תשובת הרב מאיר אורליאן

ב'שלחן ערוך'⁴⁴ כתב בעניין אכילת מצה שאם סבור שיום חול, לא יצא ידי חובתו. ה'משנה ברורה' ו'ביאור הלכה'⁴⁵ כתב שדין זה הוא אפילו למאן דאמר 'מצוות אין צריכות כוונה': 'כיון שלא ידע כלל שהוא עושה מעשה המצווה'. וא"כ לכאורה בנידון דידן אין טעם להניח תפילין, אפילו למאן דאמר 'מצוות אין צריכות כוונה'. ומכל מקום ייתכן שיש תועלת בהנחת התפילין מכמה טעמים:

(א) ב'ביאור הלכה' (שם) הביא דעת ר' ירוחם בשם התוספות שלמאן דאמר 'מצוות אין צריכות כוונה' - יצא ידי חובתו, גם אם סבור שאוכל חמץ. ואף שהכריע ה'שלחן ערוך'⁴⁶ כדעה ב' ש'מצוות צריכות כוונה', יש תועלת בהנחה לדעה א' שם ש'אין צריכות כוונה'.⁴⁷
(ב) לדעת הרבה אחרונים, בדבר שמוכח לפי העניין שעושה לצורך מצווה, אין צורך בכוונה מפורשת.⁴⁸ ואף שה'משנה ברורה' נוטה לפסוק שאם התכוון בפירוש שלא לצאת ידי חובה - אינו יוצא ידי חובתו,⁴⁹ במקרה זה, שניאות לדברי הנכד, לא ברור שיש לו כוונה שלילית, על אף התבטאותו שסובר שעובר איסור.
(ג) בכל זאת טוב שינסה הנכד לשכנע את סבו להתנות שאם היום חול ייצא ידי חובתו, ואז בוודאי יצא ידי חובתו לכל הדעות.

ג. תשובת הרב אשר שקאני

נאמר ב'שלחן ערוך':⁵⁰

כל זמן שהתפילין בראשו או בזרועו, אסור לישן בהם אפילו שינת עראי, אלא אם הניח עליהם סודר ולא היתה עמו אשה, ישן בהם שינת עראי.
מקור הדין הוא בגמרא,⁵¹ וכן נפסק ברמב"ם.⁵² הטעם שבגללו אסור לישון עם התפילין אפילו שינת עראי הוא החשש שמא יפית, כמבואר בגמרא שם ובאחרונים החונים על ה'שלחן ערוך'. לפיכך אם חולה זה הינו במצב של טשטוש שיכול לבוא לכדי הפחה, הרי שהוא אסור בזמן זה בקיום מצוות הנחת תפילין. וכן כתב בשו"ת 'שבט הקהתי'.⁵³

44. שו"ע, או"ח סי' תעה סעי' ד.

45. משנה ברורה, סי' תעה ס"ק לז; ביאור הלכה, ד"ה אבל.

46. שו"ע, או"ח סי' ס סעי' ד.

47. עיי"ש בבה"ל ד"ה וכן הלכה, שדן אם פסק השו"ע הוא בתורת ודאי או מספק.

48. משנה ברורה, סי' ס ס"ק י.

49. משנ"ב, סי' תעה, ס"ק לה-לו.

50. שו"ע, או"ח סי' מד, סעי' א.

51. סוכה כו ע"א.

52. רמב"ם, הל' תפילין פ"ד הט"ו.

53. שו"ת שבט הקהתי, ח"ד או"ח סי' כד.

במקרה שהחולה נמצא במצב של טשטוש אך יכול לשמור את עצמו שלא לבוא לידי הפחה, יש לדון מצד חסרון הכוונה והיסח הדעת. בהקשר לכך כתב ב'שלחן ערוך':⁵⁴ 'מצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו ונכונה, פטור מפני שאסור להסיח דעתו מהם'. וכתב ה'משנה ברורה'⁵⁵ לאור דברי כמה מן הראשונים שהיסח הדעת הוא כאשר האדם עומד בשחוק וקלות ראש. אבל כשהוא עוסק במלאכתו ואומנותו ואין דעתו על התפילין ממש - אין זה נקרא היסח הדעת אם לא שמטריד דעתו כ"כ לצורכי הגוף עד שלבבו פונה מיראת שמיים מחמת טרדתו. בנידון דידן, שאין שחוק ואין קלות ראש, ויש רק חוסר בכוונה, כתב ה'משנה ברורה'⁵⁶ בשם הב"ח שעיקר המצווה וקיומה תלויים בכוונה שיכוון בשעת קיום המצווה, והוסיף ה'פרי מגדים' שמכל מקום בדיעבד אפילו אם לא כיוון רק לשם מצווה בלבד, יצא.

לכן מן הראוי לדבר על ליבו של החולה בדרכי נועם ובסבלנות, כי 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. רק 'כה תאמר לבית יעקב' - אמירה בלשון רכה, ולשון רכה 'תשבר גרם', שעכ"פ יתנה שאם היום שבת, כדבריו, אזי אינו מתכוון לצאת ידי חובה, ואם היום יום חול, יצא בזה ידי חובתה של מצוות תפילין. ובכך ודאי יצא ידי חובתו, ושלום על ישראל.

13. כפפות לטקס / הרב ד"ר מרדכי הלפרין

שאלה | שמעתי שיש בכפפות לטקס חשש חמץ. (א) מה דינן בפסח? (ב) מה דינן אחרי פסח?

תשובה | א. אין בעיה בשימוש בכפפות לטקס בפסח, גם אם בתהליך הייצור שלהן השתמשו בשלב כלשהו בתוצרי חמץ. הדבר היחיד שצריך להקפיד עליו בין כך ובין כך הוא לשטוף אותן (כשהן על הידיים) פעם אחת, לפני מגע ישיר עם מזון. ב. גם אחרי פסח אין שום בעיה בשימוש בכפפות לטקס, אף שהיו בבית בפסח.

14. קריעה של מתנדב מד"א בעת יציאת נשמה / הרב ד"ר מרדכי הלפרין

שאלה | אני מתנדב במד"א, ורציתי לשאול מה הדין לגבי קריעה בזמן מוות. כמו כן, מה ההגדרה לכל הדעות של יציאת נשמה? מה הדין לגבי דם של פצוע שחי ושל פצוע שמת? האם צריך לקבור את הדם?

תשובה

1. לעניין קריעה, ראה ערך 'אבלות ואנינות' באנציקלופדיה ההלכתית-רפואית, בפרק 'קריעה בעת יציאת הנשמה' (פרופ' אברהם שטיינברג, ח"ב עמ' 62).

54. שו"ע, או"ח סי' לח סעי' ט.

55. משנה ברורה, סי' מד ס"ק ג.

56. משנה ברורה, סי' כה ס"ק טו.

2. ההגדרה של רגע יציאת הנשמה היא בדרך כלל פשוטה, והיא הרגע שבו נפסקת הנשימה ופעולת הלב באופן בלתי הפיך (אם בוצעה החייאה שנכשלה, רגע המוות ההלכתי איננו רגע ההכרזה על כישלון ההחייאה, אלא הרגע שבו פסקו הנשימה ופעילות הלב).

3. דם של פצוע חי לא טעון קבורה. דם של פצוע שנפטר מהפציעה וסמוך לה - טעון קבורה, כמו גם בגדי המת הספוגים בדם.⁵⁷ בכל זאת מותר לעכב קבורת הבגדים הללו אם יש בהם צורך לחקירה פלילית של גורם הפציעה.



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

15. ברכה על חטיף קראנצ' / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | איזו ברכה מברכים על 'קראנצ'?' להלן תיאור קצר של דרך הכנתו: תחילה אופים באגט רגיל, לאחר מכן פורסים ממנו פרוסות קטנות ומטבילים אותן בתבלינים שונים, ולבסוף אופים שוב את הבאגט החתוך. כך מתקבל באגט בפריכות מיוחדת ובטעם התבלינים השונים. לא מבשלים או מטגנים את הבאגט החתוך.

תשובה | לפנינו עיבוד בשלושה שלבים: א) העיסה הראשונה. ב) נתינת פרוסות קטנות של הלחם הזה בתוך תבלינים. ג) אפיית חלקי הלחם שוב.

א. העיסה הראשונה

תוצר העיבוד הראשון הוא לחם רגיל. אין לפנינו אפילו 'פת הבאה בכיסנין' שברכתה 'מזונות', מכיוון ש'פת הבאה בכיסנין' היא באופן שאפו עיסה שיש בה תבלינים רבים שטעמם מורגש, ואין דרך אפיית לחם כך. לכן 'פת הבאה בכיסנין' אינה מוגדרת לחם.⁵⁸ אבל בנידון דידן העיסה הראשונה שעושים ממנה את הבאגט היא לחם גמור. אומנם אפיית הבאגט נעשית בידיעה שבעתיד יחלקו אותו לפרוסות קטנות ויטבלו אותן בתבלינים והן תיאכלנה כחטיף, אך מכל מקום נראה שכוונה בלבד אינה מועילה להגדיר לחם כ'פת הבאה בכיסנין'. רק שינוי בפועל בתכולת העיסה שגורם לכך שאין האכילה של לחם גרידא - מועיל. ברור שאם אדם אופה לחמניות קטנות מאוד שאין בהן שיעור 'כזית', חייב גם כן לברך עליהן 'המוציא'. אין הכוונה לאכול אותן כחטיף מוציאה מהבאגט שם לחם.

57. ע"י גשר החיים, ח"א פרק טז סעי' ב, עמ' קמג-קמה, והערה 4.

58. ע"י משנה ברורה, סי' קסח ס"ק כט.

ב. תבלינים בלחם

אלא שיש לדון על השלבים השני והשלישי, לאחר שהבאגט נאפה והוסיפו לו את התבלינים הנדרשים, וחזרו ואפו אותו כמתואר לעיל.

הטור (ס' קסח) הביא דין החביצ"א וכתב:

א"ר יוסף חביצא אי אית בהו פרורין כזית מברכין עליהו המוציא וג' ברכות ואי לא מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה מעין ג' ורב ששת אומר אף על גב דלית בהו כזית אמר רבא והוא דאית בהו תוריתא דנהמא וכן הלכתא.

פירוש חביצא פירושי לחם שנדבקין יחד ע"י מרק דכל דבר שנדבק יחד נקראת חביצא כמו חביצא דתמרי ופירש ה"ר יונה דשלשה חילוקים יש בו:

(א) היכא שנתבשל, אם יש בהן כזית מברך עליהם המוציא ושלש ברכות.

(ב) ואם אין בהן כזית אף על פי שנראה שיש בו תואר לחם אין לברך עליהן אלא בורא מיני מזונות דכיון שנתבשל אינו חשוב תואר לחם.

(ג) ואם אינו מבושל אלא שהוא מחובר על ידי דבש או מרק - אם יש בפרוסות כזית מברך עליו המוציא אפילו אין לו תאר לחם, ואם אין בהם כזית אם יש בהן תואר לחם מברך עליו המוציא ואם אין בהם תואר לחם מברך בורא מיני מזונות. ואם אינו לא מבושל ולא מחובר אלא מפורר דק דק אף על פי שאין בו כזית ולא תואר לחם מברך עליו המוציא וג' ברכות דכיון שהוא פת בפני עצמו אינו יוצא לעולם מתורת פת.

בדוגמה של החביצא חלקי הלחם התבשלו שוב (מקרה א' ו-ב'), או שהיו מחוברים על ידי דבש או מרק. אם יש להם 'תואר לחם' - דינם כלחם, אפילו שאין בהם כזית. אבל בנידון דידן לא היה כל חיבור חדש ולא בישול חדש, אלא הכניסו בו תבלינים חדשים באפייה חוזרת, א"כ לכאורה ברור שדינו כדין לחם לכל דבר. האפייה החוזרת איננה משנה את מהות הלחם אלא גורמת לייבוש חוזר ולפריכות מיוחדת בפרוסות הבאגט.

ג. שינוי בלחם

ה'בית יוסף'⁵⁹ כתב בשם המרדכי שאם אדם שרה פתו ביין - אין מברך 'המוציא' אלא 'בורא מיני מזונות', כי הוא יצא מכלל לחם, הואיל ושינה את מראהו. ויש לעיין: מדוע דווקא השרייה ביין אדום מוציאה אותו מכלל לחם?⁶⁰ יתר על כן כתב ה'בית יוסף' שדין זה שייך רק אם חתיכות הלחם קטנות מ'כזית'. וכן פסק ב'שלחן ערוך' (או"ח ס' קסח סעי' יב), וזו לשונו:

יש מי שאומר שפת השרוי ביין אינו מברך אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין ג', ונראה שאין דבריו אמורים אלא בפרורין או בפרוסות שאין בכל אחת כזית.

59. בית יוסף, או"ח י ס' קסח אות יב.

60. יש שמחייבים יין אדום, ויש שמסבירים שהוא הדין גם ביין לבן.

הט"ז⁶¹ הסביר שההשרייה ביין גרמה לשינוי בצורת הפת, ולכן יש מקום להגדיר אותה כמזונות. ואפילו אם לא נעשה שינוי בעיסה, מכל מקום השינוי בצורת הפת מחייב לברך עליה ברכת 'מזונות'. אבל ברור שאם צובעים את הפת עצמה, כבר כתב ה'באור הלכה'⁶² שביום טוב נהוג לצבוע את הפת בצהוב בהוספת תבלין כרכום - דינה כפת לכל דבר, גם אם אין 'כזית' בחלקי הפת. מכאן שכאשר הכול אפוי, אפילו שהוא צבוע בצבע שונה, דינו כפת גמור. וב"יחוד אם ניכר במראהו שהוא כפת - דינו כפת, אפילו שיש בו צבע אחר. כאשר מסתכלים על ה'קראנצ', ניכר שהוא פת בצורתו הרגילה, ולכן אפילו שהכניסו בו תבלינים שונים וכן צבעים שונים לאחר האפייה ואפילו שנאפה שנית - ברכתו היא 'המוציא'.



16. הזזת תנור בשבת / הרב מנחם פרי

שאלה | אנחנו משתמשים בתנור חימום בעל פסים לוהטים על גלגלים. בתנור יש נורה שדלוקה כל עוד הוא מחובר לחשמל, גם כאשר הוא כבוי. נורה זו משמשת כנורת ביקורת ונכבית כאשר התנור כבה עקב מנגנון הבטיחות. כאשר מזיזים את התנור, הנורה מהבהבת. האם מותר להזיז אותו בשבת?

תשובה | לתנורי חימום רבים יש מנגנון בטיחות שמכבה את המכשיר בעת הטיה או טלטול. זאת כדי שהמכשיר לא ייפול כשהוא לוהט ויגרום לשרפה חלילה. כנראה הנורה מהבהבת בתזוזה, הודות למנגנון ההגנה, והיא מורה על כך שהמכשיר כבה ונדלק כמה פעמים תוך כדי התזוזה. לא שמים לב לכיבויים הרגועים הללו של גופי החימום, כי הגופים הלוהטים לא מספיקים להתקרר בהם, וזו תכליתה של נורת ביקורת - שתסמן אם המכשיר פועל או לא. אם בכל תזוזה אתם רואים את ההבהוב, זה אומר שתזוזה גורמת בהכרח לכיבויים והדלקות של המכשיר, ואם כן נראה לי שאסור להזיז את המכשיר. מעבר לזה יש מחלוקת אם מותר להזיז מכשיר שיש בו חוט להט, או שהוא מוקצה כמו נר דולק, משום שמתייחסים לחוט להט כאל 'אש'.⁶³ על כן נכון להעמיד כבר מיום שיש את התנור במקום שיתאים לכל השבת, או לחלופין לכוון מראש שעון שבת (שמתאים להספק התנור!) שיכבה אותו לזמן קצר, ובזמן הזה להזיז אותו.⁶⁴

61. ט"ז, או"ח סי' קסח ס"ק טו.

62. באור הלכה, סי' קסח סעי' יב ד"ה שפת השרוי.

63. הרב אשר וייס בהקדמת 'בחצוצרות בית ה' מתיר, ולעומתו שש"כ מהדורת תש"ע פרק יג הלכה מ כותב שאין לטלטל. יש להעיר שב'שמירת שבת כהלכתה' הנ"ל חילק בין גוף חימום לחוט להט, אבל בהרבה מקרים יש גופי חימום שמכילים בתוכם חוט להט פנימי שלא נראה למשתמש.

64. אומנם יש בזה גרם מלאכה כי תוך כדי תנועת התנור הוא נמצא לחלופין במצב שבו מנגנון ההגנה מכבה ובמצב שהוא מדליק, אף שפעולות אלו אינן נראות הן משפיעים על המצב שיהיה כשעון

**17. חיוב הטבלה של מיניבר / הרב מנחם פרל**

שאלה | האם יש חיוב הטבלה במיניבר שנקנה מתוצרת חו"ל?

תשובה | מאחר שאין כלל אפשרות שימוש במכשיר ללא חיבור לחשמל, והואיל והוא כלי גדול ויש לו מקום קבוע, ומאחר שלא ניתן להטביל אותו, נהוג לסמוך על מה שכתב ה'פתחי תשובה'⁶⁵ בשם ה'שב יעקב' ולא להטביל, כמו כל מכונת קפה במלון, במסעדה או במוסדות.

18. התקני שינוי זרם / הרב מנחם פרל

שאלה | איך מתירים רבני מכון צומת שימוש בהתקני 'שינוי זרם'? הרי כל תוספת זרם במכשיר יוצרת תוספת הבערה בטורבינות של תחנת הכוח?!

תשובה | תיאורטית אתה צודק, באמת אסור לגרום לתוספת בעירה בטורבינות, ואף שזו תוספת קלושה, היא אסורה כדין 'חצי שיעור' שאסור מהתורה (אם כי לגבי שבת יש אומרים שהאיסור מדרבנן). אבל בפועל המציאות היא שחברת החשמל לא מייצרת חשמל בדיוק לפי הצריכה הרגעית, משום שהיא חייבת להיות מוכנה לתוספת מהירה של חשמל, למשל במקרה חירום שמצריך הפעלת מערכות רבות בעלות הספק גבוה, או סתם במקרה של הדלקת אור המונית על ידי תושבים באמצע הלילה עקב אירוע. לכן תוספת הזרם הקטנה במכשיר לא גורמת למעשה לתוספת בעירה כנגדה. מעבר לסיבות שכתבתי, גם אין אפשרות לשלוט בטורבינות בצורה שרירותית, ולכן גם בלי חשש של קפיצה פתאומית של הצריכה, חברת חשמל תייצר יותר חשמל ממה שצריך. שאלה זו היא דוגמה קלסית לכך שכשבאים לפסוק הלכה, לא די להכיר את ה'שלחן ערוך' ואת הפיזיקה התיאורטית, אלא צריך להכיר את המציאות העדכנית.

19. שימוש בברז שמותקנת עליו נורת לד / הרב אליעזר טוויק

שאלה | רכשתי נורת לד שמתקינים על פתח של ברז. כשפותחים את הברז, זרם המים גורם להדלקת האור. האם מותר להשתמש כך בברז בשבת? אציין שאין שם סוללה או דינמו, אלא הפעילות של המים גורמת ללד לדלוך.

תשובה | בדרך כלל מערכות כאלה פועלות כמו דינמו, כך שזרם המים בפתח הברז מניע גלגל קטן שיוצר זרם. בכל מקרה, על פי התיאור הכללי שתיארת, נראה לי שהדבר אסור. אתה גורם באופן ישיר ליצירת זרם במעגל למטרת הדלקת הלד, שהיא מטרה שרצויה לך.

20. הזזת תריס של מזגן בשבת / הרב אליעזר טוויק

שאלה | האם מותר להזיז תריס של מזגן בשבת, כאשר התריס נמצא על מצב קבוע ולא

השבת ידליק את התנור. אך מאחר שיש כאן פסיק רישיה דלא ניהא ליה בגרמא, יש להתיר.
65. פתחי תשובה, י"ד סי' קכ ס"ק ו.

זו הלוח ושוב על ידי המנוע? הרי ברמת העיקרון כאשר אנו מזיזים את התריס, גם המנוע החשמלי זז ואנו יוצרים בתוכו זרם (כמו דינמו), ולכאורה יש איסור לעשות זאת בשבת.

תשובה | הדבר מותר. הזרם הוא חסר משמעות בעבורך. הוא אינו מורגש כלל בחושים, אין לך כל רצון בו, וזו גם לא הדרך הרגילה ליצור זרם במנוע. אם נאסור דבר זה, נצטרך גם לאסור אכילת מרק חם בעזרת כפית מתכת, כי הדבר יוצר בה זרם רגעי של אלקטרונים מהחלק החם לחלק הקר.



מכון המקדש

21. עמידה לפני כהן שהולך ליטול ידיו לברכת כהנים / הרב אברהם כהנא

שאלה | בכל בוקר בתפילת שחרית הולך לפני כהן לברך ברכת כהנים. האם עליי לעמוד בפניו כדין עושה מצווה?

תשובה | נאמר במשנה ביכורים (פ"ג מ"ג):

כל בעלי אומניות שבירושלם עומדים לפניהם ושואלין בשלומם אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום.

המשנה מתארת שהיו בעלי אומניות קמים לכבוד מביאי הביכורים, אף שהיה 'חסרון כיס' בעמידתם לכבודם. בטעם הדבר הסבירו בירושלמי (ביכורים שם) שזוהי מצווה 'אחת לקיצים', כלומר שהיא מזדמנת 'פעם אחת לזמנים בשנה'⁶⁶, ובטעם אחר הביאו בשם רבי יוסי בי רבי בון שהקימה היא בפני 'עושי מצוה'. טעם שלישי מובא בתלמוד הבבלי⁶⁷ והוא שאם לא יקומו בפני מביאי הביכורים, נמצאנו מכשילים את מביאי הביכורים לעתיד לבוא (שלא יבואו בפעם הבאה), כי מביאי הביכורים עלולים לחשוב שהם נבזים בעיני אלו שמקדמים אותם בדרך.⁶⁸ הרמב"ם בפירושו למשנה⁶⁹ הביא טעם אחר, והוא שכאשר מביאי הביכורים הם רבים, אזי רבים באים לקראתם מפני כבוד הציבור.

להלכה נחלקו האחרונים בטעם העיקרי להלכה. לפי ה'נודע ביהודה'⁷⁰ עומדים דווקא בפני מקיימי מצווה המתקיימת לפרקים ולא במצווה שמתקיימת בכל יום. הט"ז⁷¹ כתב

66. פני משה, לירושלמי פ"ג ה"ג.

67. קידושין לג ע"א.

68. רש"י, קידושין שם.

69. פיה"מ לרמב"ם, ביכורים פ"ג מ"ג.

70. נודע ביהודה, מהד' קמא או"ח סי' כז.

71. ט"ז, יו"ד סי' שסא ס"ק ב.

שצריך לעמוד מפני המלווים את המת, ומשם למד לכל מצווה שאדם הולך ומתעסק בה שיש לעמוד לפניו, ואף שאין לזה מקור בתורה, זהו מפני כבוד ה'.⁷² נראה שהמחלוקת בין האחרונים היא בקימה שיש בה חסרון כיס, אך בקימה שאין בה חסרון כיס אין מחלוקת בין האחרונים, וגם לשיטת ה'נודע ביהודה' צריך לקום, כי 'חביבה מצווה בשעתה'. אומנם יש מקום להבחין בין מי שאוחז בידו את הביכורים, שניכרת ה'חפצא של המצוה' בידו, לבין כהן שהולך לברך ברכת כהנים, ולא ניכר להדיא שהוא עוסק במצווה.

לסיכום, ראוי לקום בפני כהן שהולך לדוכן כדי לברך ברכת כהנים, ויש שנהגו כך.⁷³ לעומת זאת, כהן שבדרכו ליטול את ידיו, הרי הוא כהולך לקיים 'מכשיר מצוה', שהרי ברכת כהנים צריכה נטילת ידיים,⁷⁴ ולא מצאנו מקור בהלכה לצורך לקום בפני עושי 'מכשירי מצוה'.



72. עי' עמק ברכה, קדושת כהן ולוי אות א.

73. משמר הלוי, בכורות סי' י.

74. שו"ע, או"ח סי' קכח סעי' ו.

הרב יהודה הלוי עמיהי

חלוקת מעילים על ידי גמ"ח כשיש בהם חשש שעטנז

שאלה

גמ"ח קיבל 100 מעילים. על פי הכתוב בתווית, גוף המעיל עשוי מ-85% פוליאסטר, 10% צמר ו-5% בדים אחרים (הכובע והבטנה מכילים 100% פוליאסטר). כל המעילים יוצרו בסדרה אחת של ייצור. מפעילי הגמ"ח שלחו מעיל אחד לבדיקת שעטנז, ונמצא שאין בו שעטנז. שאלתם - האם אפשר לתת מעילים אלו גם לאנשים שלא יבדקו בהם שעטנז?

תשובה

א. מעמד המעילים

לפי הנכתב בתווית המעיל, הבדים מתחלקים לשלושה: א. בד סינטטי (פוליאסטר) ב. בד צמר ג. בדים אחרים. החשש הוא שקבוצת הבדים מכילה גם פשתן, וא"כ יש כאן כלאיים מהתורה. יש חשיבות לדרך שבה החוטים שמרכיבים את הבד קשורים זה בזה, כי באיסור כלאיים יש מקרים שהוא מהתורה, ויש מקרים שהוא מדרבנן בלבד. כאמור יש שלושה סוגי בדים, אך השאלה היא איך הם משולבים. אם באמצע האריג נמצא בד סינטטי, בצד האחד נמצא בד צמר ובצד האחר - בד פשתן, ואין הצמר והפשתן נוגעים זה בזה. בכך נחלקו הראשונים. לדעת הרמב"ם¹ - אסור, ולדעת הר"ש² - מותר. ה'שלחן ערוך'³ הביא את דעת הרמב"ם שאוסר אפילו כשאין נגיעה בין הבדים האסורים (צמר ופשתן), ואילו דעת הרמ"א⁴ היא שרק כשיש מגע בין הבדים יש מקום לאסור, אבל אם הם משני צידי בגד כותנה, אין בכך איסור, והדבר מותר מדינא, וכתב שכך גם נוהגים. על דברי ה'שלחן ערוך', שהחמיר, העיר הש"ך⁵ שלרוב הראשונים הדבר מותר, ודברי הרמב"ם לא התקבלו להלכה. יתר על כן, ה'שלחן ערוך'⁶ עצמו הכריע כדעת הר"ש שאין כלאיים כאשר החיבור על ידי דבר אחר ואין מגע בין הבדים האסורים, ונמצא לכאורה

1. רמב"ם, הל' כלאיים פ"ט ה"ט.
2. ר"ש ורא"ש, כלאיים פ"ט מ"א.
3. שו"ע, יו"ד רצט סעי' ב.
4. שם.
5. ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ב.
6. שו"ע, יו"ד סי' ש סעי' ה.



ש'השלחן ערוך' סותר את עצמו מיניה וביה. ה'פרי מגדים'⁷ הסביר שיש להבחין בין שני מקרים: בבגד שבו העירוב בין הצמר לפשתן גלוי, יש 'מראית עין',⁸ ובמקרה זה החמיר ה'שלחן ערוך' בסימן רצט כרמב"ם. לעומת זאת בסימן ש'השלחן ערוך' עוסק בבגד שבו העירוב בין הצמר והפשתן אינו ניכר ולא רואים את החיבור, ולכן הוא הקל. לפי הסבר זה במעילים שבשאלה זו אין הדבר גלוי, ואין היכר בתערובת החוטים והבדים, ועל כן לכאורה לכולי עלמא יש להקל. אומנם ייתכן שלדעת הרמב"ם גם במקרה זה יהיה אסור, אך למעשה אין זו אלא חומרא למי שמקפיד לנהוג כדעת הרמב"ם, גם כשזו בניגוד לדעת רוב הראשונים.

על כן לכאורה בנידון דידן, שאנו יודעים שיש 5% בדים אחרים, יש בפנינו שני ספקות: א. אין אנו יודעים אם יש פשתן כלל. ב. אפילו אם הבד הנוסף הוא פשתן, ייתכן שהצמר והפשתן מחוברים על ידי דבר אחר ואינם נוגעים זה בזה.

ב. מיעוט המצוי

הכלל ההלכתי הוא שאם יש במקום מסוים מיעוט המצוי של בגדי שעטנז, חייב בבדיקה, כפי שאנו מחמירים בבדיקות הריאה⁹ שצריך לעשות בגלל מיעוט המצוי של טרפות בריאה. א"כ יש לדעת תחילה אם יש מיעוט המצוי של מעילים שיש בהם כלאיים. מיעוט המצוי - יש שהגדירו שהכוונה היא קרוב ל-50% (לפי דברי הריב"ש);¹⁰ יש שהגדירו ('משכנות יעקב')¹¹ שמיעוט המצוי הוא שכיחות של כ-10%; יש שהגדירו מיעוט המצוי כדבר שהוא רגיל שמוצאים בו שעטנז; ויש שאמרו¹² שאפילו בפחות מ-10% יש לבדוק כיוון שהדבר ניתן לברור. כמו כן בגלל המציאות המשתנה במפעלים השונים, יש תקופות שבהן משתמשים בבדים שיש בהם עירוב של צמר ופשתן. יש גם מקומות בעולם שיש בהם הרבה שעטנז, ובמקומות אחרים כמעט ואין משתמשים בחוטי פשתן. הקונה מעיל או חליפה אינו יודע מקורם של הבדים. לכן ראוי להדר ולבדוק במקום שיש מציאות כלאיים של פחות ממיעוט המצוי, כשיש אפשרות קלה לבדיקה.¹³

ברור שבמעילים שרובם פוליאסטר, שהם מעילים פשוטים ולא מיוחדים, אין 10% מהמעילים שיש בהם שעטנז. מכל מקום מן הראוי למוסרם לבדיקה בגלל המציאות המשתנה ובגלל שינוי המקומות וקלות הבדיקה. יחד עם זאת ברור שאפשר ללבוש ללא בדיקה, ויבדקו לאחר זמן.¹⁴

7. פמ"ג, אשל אברהם, סי' ט ס"ק ח.

8. עי' רמב"ם, הל' כלאיים פ"ג ה"ה: 'שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין'.

9. שו"ע, יו"ד סי' לט סעי' א.

10. שו"ת הריב"ש, סי' קצא ד"ה גם מש"כ.

11. משכנות יעקב, ח"א יו"ד סי' טז-ז.

12. עי' שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' פא; שם, ח"ח יו"ד סי' פה ס"ק ה.

13. עי' אגרות משה, יו"ד ח"א סוף סי' עב.

14. כך הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל, הובא בספר השעטנז להלכה ולמעשה (כהן, תשס"ח), עמ' רטז הערה יז.

ג. לתת למי שאינו מקפיד על איסור שעטנז

גמ"ח המחלק בגדים, וכן חנות שמוכרים בה חליפות ומעילים וקהל הלקוחות שלה הוא ציבור שומר תורה ומצוות - יכול בעל הגמ"ח או בעל החנות לכתוב במודעה גדולה שהמעילים והחליפות לא נבדקו, וכל אחד יעשה שאלת חכם. אומנם הרמ"א¹⁵ כתב שהטבח שמוכר הבשר ינקר אותו קודם שימכרנו, שמא ייכשלו הקונים, אולם ה'דרכי תשובה'¹⁶ הביא שהיה מנהג בירושלים למכור בשר לא מנוקד, והקונים היו מביאים אותו למנוקד, ובגלל מכשול שנגרם תיקנו שאסור למכור ללא ניקוד. וכן כתב בשו"ת 'טוב טעם ודעת'¹⁷ שיש חובה לנקד לפני מכירה, שמא ייכשלו.

בנידון דידן יש מקום לדון, כיוון שיש רק ספק איסור (אות א), וכן אין 10% מהבגדים שיש בהם כלאיים (אות ב). לכן נראה שאפשר להקל למכור או למסור ליהודי ירא שמיים בגדים אלו, והמקבל, אם ירצה, יהדר לבדוקם. מותר לתת או למכור גם ליהודי שאינו מקפיד על איסור שעטנז, מכיוון שמעיקר הדין מותר ללבוש בגדים אלו גם ללא בדיקה, כאמור לעיל, ולא כל אחד צריך להדר.

ד. בדיקת מפעל

ה'שלחן ערוך'¹⁸ כתב שהלוקח תפילין ואינו יודע ממי לקחן, או מצא ערמה של תפילין, בודק ג' בתים (שניים של ראש ואחד של יד או להפך), ואם הם כתובים כדן, הסופר מוחזק ככשר. לעניין סרכות הריאה לא מועילה בדיקת ג' סרכות, מפני שכל סרכה עומדת בפני עצמה. אצל הסופר, לעומת זאת, כאשר נבדק שכתב כדן, מוחזקות התפילין בכשרות, כי בדרך כלל הסופר אינו משנה את צורת עבודתו, ואם הוא כותב בכשרות, נראה שהכול בכשרות. כמו כן אין לדמות דין התפילין לדין בדיקת חרקים בפירות ששכיחות החרקים בהם מצויה. יש לבדוק את כל הפירות, ולא מספיקה בדיקה מדגמית,¹⁹ מכיוון שבפירות פרי אחד שנמצא נקי בבדיקה אינו מוכיח את ניקיון הפרי השני. בנידון דידן, שכל המעילים מיוצרים בסדרה אחת (ומצוין שנעשו ביום אחד), ברור שלא שינו את שיטת העבודה, ולכן אין צורך לבדוק את כל המעילים.²⁰ סמך לדבר מצאנו גם בהקשר לירקות שנחתכו בסכין על ידי גוי, שהתירו את אכילתם ולא חששו שזה סכין איסור, כיוון שיש להם כלים מיוחדים לחיתוך ירקות, ולא מסתבר שהגוי יחליף את הסכין באמצע עבודתו.²¹

15. רמ"א, יו"ד סי' סד סעי' כא.

16. דרכי תשובה, יו"ד סי' סד ס"ק קנג.

17. שו"ת טוב טעם ודעת, קמא סי' עט.

18. שו"ע, או"ח סי' לט סעי' ט.

19. שו"ע, יו"ד סי' פד סעי' ח.

20. וכן כתב בספר השעטנז להלכה ולמעשה, עמ' רז.

21. יו"ד סי' צו סעי' א.



ה. בדיקת ג' מעילים

יש עדיין לדון אם יש צורך בבדיקת ג' מעילים או שדי בבדיקת מעיל אחד. נראה שהצורך בבדיקת שלשה²² הוא לתת חזקה לאופן כתיבתו של הסופר, אבל יש מקום לסברה שבמפעל לא משנים את סדרי העבודה, והכול אוטומטי בכמויות גדולות, ואפילו אם נבדוק בגד אחד ויוכח שאין בו כלאיים, אין מקום לחוש שמא שינו את צורת העבודה. מעבר לזה, במפעל יש (לעיל אות א') שני ספקות לקולא: א. שמא אין עירוב של פשתן בבד המעיל או החליפה. ב. אפילו אם הבד מכיל גם פשתן, ייתכן שאין חיבור בין הצמר לבין הפשתן. א"כ יש מקום לומר שבנידון כזה מספיקה אפילו בדיקת בגד אחד שיוכיח שכך הסדרה הזאת יוצרה, מכיוון שאין משנים צורת עבודה באותה סדרת ייצור. אבל נראה שעדיין יש מקום להחמיר ולומר שעדיף שיבדקו ג' מעילים, ואז אין כל חשש.

סיכום

- א. אין צורך להתעכב במכירת המעילים הללו או בנתינתם לשומרי תורה, ואף לאנשים שאינם מקפידים על שעטנז, מכיוון שאין מיעוט המצוי של כלאיים בבגדים אלו, כמבואר באות ב. כמו כן יש כאן שני ספקות להימצאות כלאיים (אות א), וכבר נבדק בגד אחד מסדרה זו (אות ה).
- ב. ראוי למסור ג' מעילים לבדיקה ואין צורך לבדוק יותר, ואפשר לכתוב שהמעילים נבדקו.



22. ע"י אנציקלופדיה תלמודית כרך יג מעמ' תשלט.

הרב נתנאל אוירבך

חייב תרומות ומעשרות משמן גרעיני הרימון

שאלה

בסיור שערכו רבני 'מכון התורה והארץ' במפעל לייצור שמנים מגרעינים שונים, עלתה שאלה בעניין הפקת שמן מגרעיני הרימון. הפקת שמן מגרעיני הרימון נעשית לאחר שסחטו את הרימונים ונותרו הגרעינים לבדם. במפעל המיץ התקשו להפריש תרומות ומעשרות דווקא מן המיץ, והגרעינים נותרו לכאורה בטבלם. המפעל לייצור שמן מקבל, אם כן, גרעיני רימון יבשים העוברים תהליך כבישה קרה למטרת הפקת שמן. השמן המופק עובר תהליך של סינון בכמה מסננים, כפי שיתואר להלן. המוצר המוגמר משמש להכנת תוספי מזון בצורת כמוסות או נצרך כנוזל לזילוף עצמי לפיו של האדם. השאלה הנשאלת היא: האם יש צורך להפריש תרומות ומעשרות מהשמן המופק מגרעיני הרימון, או שמא אין צורך להפריש תרומות ומעשרות כלל? אם אכן השמן חייב בתרומות ומעשרות, יש לשאול: מאיזה שלב בתהליך ניתן להפריש תרומות ומעשרות?

תשובה

ניתן להפריש תרומות ומעשרות ממינים הראויים לאכילת אדם,² כפי שנדרש: 'מה דגן תירוש ויצהר מאכל אדם... אף כל כיוצא בהן חייב בתרומה ומעשרות'.³ אולם בין 'אוכל' לבין דבר ש'אינו אוכל' ישנם מצבי ביניים, כדוגמת מינים שונים, אשר בעניינם נחלקו הפוסקים. גרעיני הרימון הם חלק מהפרי בשל היותם בתוך הפרי, אף שהם אינם נאכלים לבדם. עיקר השאלה היא אם יש לגרעין כשלעצמו מעמד של אוכל, משום שהוא היה חלק מפרי, והפרי נאכל, או שמא בעת שהוא מבודד ומיובש פקע ממנו שם אוכל, וממילא אף היוצא ממנו אינו חייב בהפרשת תרומות ומעשרות.

א. מעמד הגרעין

הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"א) דן במקרה שבו כהן קיבל פרי כתרומה, ולאחר שאכלו נותרו הגרעינים:

1. מן הדין היה עדיף להפריש מן הפרי ולא מן המיץ, ראה: שו"ת הר צבי, זרעים ח"ב סי' עז; ועיי"ש, שלדעת הגרי"ז סולובייצ'ק לא ניתן אפשר להפריש מהמיץ משום שהוא מוגדר כ'זיעא בעלמא'; שו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' סח ובפרט אות ח; מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ב ה"א אות ד.
2. בבלי שבת, סח ע"א; רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"א; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יג.
3. מדרש תנאים לדברים פרק יח פסוק ד; ש"ך, יו"ד סי' שלא ס"ק כג; ט"ז, שם ס"ק ה.



גרעיני אתרוג מותרים. גרעיני זיתים ותמרים וחורבין, אף על פי שלא כנסן הכהן הרי אלו אסורין לזרים. ושאר הגרעינים, בזמן שכנסן ויש בהן לחלוחית למצוין אותן אסורין לזר, ואם השליכן מותרות.

לדבריו, יש להבחין בין סוגים שונים של גרעינים. גרעין כזה שאינו ראוי למאכל אדם כלל, כגרעין האתרוג, פקע ממנו שם תרומה והוא מותר לזרים. גרעין שראוי במקצת לאכילת אדם בכך שהוא יכול למצוין את המשקה הכנוס בו, מעמדו תלוי בהתייחסות הכהן אליו. במקרה שאנו דנים בו מדובר על גרעיני רימון מיובשים לחלוטין שאינם ראויים למאכל אדם באמצעות מציצת המשקה שבהם, כפי שתיאר הרמב"ם. לפיכך היה נראה שאע"פ שהגרעין היה ראוי למאכל עם מעטפת המיץ שעליו בעת שהותו ברימון עצמו, מ"מ לאחר שיצא ויובש לחלוטין ואינו ראוי למאכל אדם, אין בו איסור טבל. אולם נראה שאין לדמות בין המקרים. אומנם גרעין הרימון המיובש אינו ראוי למאכל אדם, ואכן אין סיבה שהיוצא ממנו יתחייב בהפרשת תרומות ומעשרות, אך יש להסתכל על כל התהליך שעובר הגרעין מעת היותו בתוך הפרי, אז חל עליו שם אוכל לחיוב הפרשה, עד לסיום התהליך שבו מהגרעין מופק שמן. בשל כך, מצב הביניים שבו הגרעין מבודד ומיובש אינו מצב סופי המפקיע ממנו שם אוכל שחל עליו מקודם, אלא שם אוכל שבו ממשיך לייעודו בהפקת השמן ממנו.⁴ ברם, במקרה שהרמב"ם מדבר עליו לא נעשה שימוש כלל בגרעין היוצא מהפרי, וזהו סיום התהליך שלו. לפיכך גם גרעין שראוי במקצת לאכילה במציצת המשקה ממנו, אם הכהן משליכו הוא בטל מתורת אוכל.⁵

ניתן להביא ראיה נוספת להתייחסות הנדרשת לשמן המופק מגרעין הרימון כאל משקה החייב בהפרשת תרומות ומעשרות, אף שהגרעין כשלעצמו אינו ראוי למאכל. המשנה (מעשרות פ"ה מ"ו) עוסקת בחיוב הפרשת תרומות ומעשרות במקרה שבו אדם שלה את שמרי היין והוסיף עליהם מים, ודנה אם המים הללו חייבים בהפרשת תרומות ומעשרות. בדברי הבבלי בבא בתרא (צז ע"ב) נערכת הבחנה בין יחסים שונים של שיעור המים שנתן על גבי השמרים לעומת התוצר. כאשר האדם מכניס שלוש מידות מים על השמרים הללו, ולאחר הסחיטה יצאו ארבע מידות, הרי זה יין גמור המתחייב בהפרשת תרומות ומעשרות. אך אם הכניס שלוש מידות מים, ולאחר מכן יצאו שלוש מידות מים, אין בכך חיוב הפרשה, משום שאין כאן יין אלא מים בטעם השמרים.⁶ הבבלי (שם) דן במקרה ביניים, שבו האדם הוסיף על גבי השמרים שלוש מידות מים, ולאחר מכן יצאו

4. כראיה למעמדו זה של הגרעין יש להביא את דברי המשנה בשביעית, פ"ז מ"ג, שיש קדושת שביעית על גרעינים, והביאו הפרשנים הבאים: ריבמ"ן, שם ד"ה יש להן; הר"ש, שם ד"ה והגלעינים; רא"ש, שם ד"ה והגלעינים; רע"ב, שם ד"ה והגלעינים; תי"ט, שם ד"ה והגלעינים, דוגמה לדבר מגרעין הזית, שאף שקשה הוא למאכל, מ"מ כאשר שוברים אותו בסכין, יש בו גרעין קטן רך וטוב שניתן לאוכלו ולהפיק ממנו שמן. אולם ראה את ביאורו של הכסף משנה, הל' שמיטה ויובל פ"ז הט"ו, שהגרעין אינו ראוי למאכל כלל, ומ"מ יש בו קדושת שביעית, משום שעיקר הפרי ראוי למאכל והגרעין בתוכו: 'כיון שעיקר הפרי ראוי למאכל אדם, חלה קדושת שביעית עליהן'. בעניין מחלוקת זו, ראה: דרך אמונה, הל' שמיטה ויובל פ"ז ביאור ההלכה ד"ה קליפי.

5. ראה: רש"ש, תרומות פי"א מ"ה.

6. רמב"ם, הל' מעשר פ"ב ה"ז; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' פא.

שלוש מידות וחצי. במקרה כזה סוברים חכמים שדינו כמים עם טעם יין ואין בו חיוב הפרשת תרומות ומעשרות. הראשונים הקשו, מדוע פטור מהפרשת תרומות ומעשרות, הרי יש בתוצר 'נותן טעם' מכוח השמרים המוגדרים כטבל המחויב בהפרשה? יש ראשונים המבארים⁷ שאומנם הגדרת השמרים היא טבל, אך כאשר יוצאות מהם שלוש מידות וחצי, אין בכך נתינת טעם השמרים במים אלא 'כעפרא בעלמא דמי'.⁸ אולם הרמב"ן ועוד ראשונים⁹ מגדירים אחרת את מעמד השמרים. לדבריהם, השמרים אינם טבל כלל ואין בהם חיוב תרומות ומעשרות, ולכן כאשר יצאו מהם שלוש מידות וחצי, אין בכך חיוב הפרשה.

א"כ קשה: מדוע במקרה שבו נתן האדם שלוש מידות מים לתוך השמרים ולאחר מכן יצאו ארבע מידות, הוא חייב בהפרשת תרומות ומעשרות, הרי הגדרת השמרים היא שאינם טבל ואין בהם וביוצא מהם חיוב הפרשה?¹⁰ על קושי זה עונה הרמב"ן¹¹ את הדברים הבאים: 'שמרים של טבל אין עליהם איסור טבל, וכשמתמד עכשיו הוא קובעו למעשר'. מבואר מדבריו שאכן אין על השמרים חיוב טבל ולא חלה עליהם חובת הפרשה, אך כאשר עושה מהם יין, בהכנסת שלוש מידות ויצאו ארבע מידות, הרי המידה היתרה חייבת בהפרשת תרומות ומעשרות.

בביאור דבריו נראה שהיין הנעשה מענבים חייב בהפרשת תרומות ומעשרות והשמרים שנותרו מהענבים אינם טבל ולא חלה עליהם חובת הפרשה. ברם, ישנו פוטנציאל להפקת יין נוסף מהשמרים, יין שיתחייב בהפרשת תרומות ומעשרות מכוח החיוב של היין הבא מהענבים.

לפיכך, אומנם השמרים כשלעצמם אינם טבל ולא חל עליהם חיוב תרומות ומעשרות כלל, אף שישנו פוטנציאל למיצוי נוסף של יין, אך לאחר הפקת היין מהשמרים חל חיוב על יין זה ככל חיוב יין הנעשה מענבים.¹² ה'חזון איש'¹³ מוסיף, בביאור דברי הרמב"ן,

7. ר"ש, מעשרות פ"ה מ"ו ד"ה ומצא; רא"ש, שם ד"ה ומצא; תוספות (בבא בתרא צז ע"א ד"ה הוא; חולין כה ע"ב ד"ה המתמד); רע"ב, מעשרות פ"ה מ"ו ד"ה פטור.

8. תוספות, בבא בתרא צז ע"א ד"ה הוא.

9. רמב"ן, בבא בתרא צז ע"ב ד"ה וביתר; ריטב"א, שם ד"ה הוא הדין; עליות דרבנו יונה, שם ד"ה מצא; תור"ד, שם ד"ה שמרים; חידושי הר"ן, שם ד"ה וביתר; רבי עקיבא איגר, על המשנה מעשרות פ"ה מ"ו, הביא את דברי הרמב"ן.

10. יש לציין לדבריהם של המאירי, פסחים מב ע"ב ד"ה שמרים אלו; חידושי רבנו דוד, שם ד"ה ואיכא לאקשווי, שמביאים את ב' השיטות הנ"ל, אך מצדדים בשיטה נוספת שהביא הרמב"ן, בבא בתרא צז ע"ב ד"ה וביתר, בסוף דבריו עיי"ש.

11. רמב"ן, בבא בתרא צז ע"ב ד"ה וביתר; וכ"כ חידושי הר"ן, שם ד"ה וביתר, בשמו של הרמב"ן.

12. רבים התקשו בביאור דברי הרמב"ן, כיצד יחול חיוב חדש על היוצא מהשמרים שלא היה בהם כלל חיוב. ונאמרו בכך כמה דרכים. הגרש"ז אירבך במעדני ארץ, הל' תרומות פ"ב ה"ח אות ג ד"ה ועיין ברמב"ן, ביאר שהשמרים כשלעצמם הם כ"כ לפני גמר מלאכה, ואכן ניתן להפריש מהם על היין, אך מ"מ לא חל עליהם איסור טבל. כ"כ לבאר הרב ישראל יעקב פישר, אבן ישראל ברכות פ"ח ה"ט. אולם דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם הרמב"ן הטוען מפורש שלא חל על השמרים איסור טבל ולא ניתן להפריש מהם על היין. ביאור נוסף כתב הרב יהושע משה אהרונסון בשו"ת ישועת משה, ח"א סי' יז אות ד, שהרמב"ן בחידושי תואם לדבריו בפירושו על התורה (דברים יד, כב) שאין חיוב מהתורה בהפרשת תרומות ומעשרות מזיתים ומענבים, אלא רק בהיותם שמן ויין. לפיכך, אף



שמדובר על שמרים כאלו העומדים למיצוי נוסף של יין מהם. בשל כך, כל עוד לא ביצע את הפקת היין מהשמרים, אין עליהם כלל חיוב הפרשת תרומות ומעשרות, אך לאחר שמיצה מהם את הייעוד שכיוון לו, הרי היין שהופק חייב בהפרשת תרומות ומעשרות. נשוב לגרעיני הרימון: בהיותם בתוך הרימון הם מוגדרים אוכל ואף נאכלים בפני עצמם, ואף אם לאחר בידודם וייבושם לא חל עליהם חיוב הפרשת תרומות ומעשרות, מכל מקום מכיוון שהם מיועדים להפקת שמן מהם, וישנו פוטנציאל לכך, הרי השמן המופק חייב בהפרשה, מכוח היות הגרעין אוכל כמקודם. בדברים הבאים ננסה לבחון את מעמד גרעין הרימון לאור סוגיות שונות שבהן דנו הפוסקים.

ב. חיוב תרומות ומעשרות במוצר שעם עיבודו הופך להיות ראוי למאכל

1. חיוב תרומות ומעשרות משמן מגרעיני כותנה

ניתן לדמות נידון זה לדיון שנערך על הפרשת תרומות ומעשרות משמן המופק מגרעיני הכותנה.

גרעין הכותנה אינו ראוי למאכל, אך הוא מיועד בין השאר להפקת שמן. הרב יעקב ישראל קנייבסקי¹⁴ דן בחיוב שמן כותנה בתרומות ומעשרות, והביא ראיה מנידה (ח"ע"א) מדין שרף הנוטף מעצי סרק שנחשב כפריו של העץ. לשיטתו א"כ אף שגרעיני הכותנה אינם נאכלים, השמן המופק מהם נחשב כפריו וחייב בהפרשת תרומות ומעשרות. אולם הגרש"ז אירבך דחה דבריו באבחנה בין קטף היוצא מאליו, ולכן הוא מוגדר כחלק מהעץ, לבין שמן המופק מגרעיני הכותנה, שעליהם לעבור תהליך כדי להוציא מהם דבר הראוי לשתייה או מאכל¹⁵.

ולא דמי לקטף... שאני התם שהוא יוצא מאליו, אבל זה שצריכים לכובשן ולכותשן במכבש אין להם תורת אוכל כלל.¹⁶

לפיכך טען הגרש"ז אירבך שאין חיוב הפרשת תרומות ומעשרות משמן המופק מגרעיני

שהשמרים עצמם אינם חייבים בהפרשה כזיתים וכענבים, מ"מ היוצא מהם כמשקה חייב בהפרשה. כביאור זה בקצרה, ראה גם אצל הרב יצחק פלקסר, שערי יצחק - קונטרס בירורי הלכות סי' א עמ' לד אות ג. אולם על אף היותו של ביאור זה נחמד, מ"מ דברי הרמב"ן על התורה נסתרים מדבריו בחידושו לבבא מציעא פ"ב ע"ב ד"ה ואפשר, שם מבואר שיש חיוב תורה בזיתים ובענבים הנכללים בחיוב התורה של תירוש ויצהר: 'ואפשר דאפילו זיתים וענבים שחשבו לאכילה חייבין במעשר דבר תורה... דכיון דתירוש ויצהר חייב אף הן חייבין שהרי לתירוש ויצהר הם עומדים'.

13. חזו"א, דמאי סי' א ס"ק יב.

14. כתבי קהלות יעקב החדשים, ח"א סי' לא-לג; נועם, כרך ג (תש"כ) עמ' פה.

15. הבחנה זו מצויה גם בדברי אמרי בינה, או"ח סי' טז ד"ה וראיתי; שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' סח אות ה.

16. נועם, כרך ג (תש"כ) עמ' פד; השווה כן לדבריו בשו"ת מנחת שלמה, תניינא (ירושלים תש"ס) סי' קיד אות ג.

הכותנה.¹⁷ ייתכן ונידון זה דומה לנידון שבו אנו עוסקים. כאמור, גרעיני הרימון אינם נאכלים כשלעצמם, והשמן המופק מהם באמצעות תהליך כבישה אינו יכול להיות מוגדר 'אוכל' אלא הוא 'זיעה בעלמא'. אולם ישנו שוני מהותי בין גרעיני הכותנה לגרעיני הרימון, כפי שהתבאר לעיל (אות א). גרעיני הכותנה לא היו ראויים לאכילה מעודם, ולפיכך לא ניתן להפוך אותם לאוכל באמצעות תהליך שאינו טבעי. לעומת זאת, גרעיני הרימון אומנם עתה אינם ראויים למאכל בפני עצמם, אך בהיותם בפרי הרימון הם היו ראויים למאכל אגב הפרי, וייתכן שמשום כך ניתן לחייבם בהפרשת תרומות ומעשרות, ואין תהליך הכבישה מהווה חיסרון.

2. הפרשת תרומות ומעשרות מקליפות תפוז

ניתן להקביל את חוב הפרשת תרומות ומעשרות בשמן שמופק מגרעיני רימון לחוב הפרשת תרומות ומעשרות מקליפות התפוז. נחלקו הפוסקים אם צריך להפריש תרומות ומעשרות מקליפות אלו, ועיקר המחלוקת ביניהם היא בהגדרת הקליפות, שמצד עצמן אינן ראויות לאכילה, אך ניתן לאוכלן לאחר תיקון. לדעת ה'חזון איש'¹⁸ כיוון שאין הקליפות ראויות למאכל אלא ע"י תיקון, ורק מיעוט אנשים עושים כן,¹⁹ קליפות התפוז אינן מוגדרות אוכל ולא ניתן להפריש מהן תרומות ומעשרות.²⁰ אולם ישנם פוסקים שהורו שיש להפריש תרומות ומעשרות מקליפות התפוז.²¹ בסברת הדבר כתב הרב אליעזר יהודה וולדנברג (שו"ת ציץ אליעזר, ח"ב סי' יז אות ג) שקליפות התפוז ראויות לאכילה מצד עצמן, והתיקון הנדרש למטרת האכילה - אין בו משום חיסרון בהגדרת שם אוכל מהן, וזו לשונו:

ובפרט קליפי התפוז שנאכלים בטוב ובריוח ע"י מרקחת, ורק הטורח לעשותם ואין החיסרון במאכל גופא מה שלא נאכלים בתדירות.
סברה זו נשענת על דבריו במקום אחר, שם טוען הרב וולדנברג שקליפת התפוז היא חלק מהפרי עצמו, וממילא ניתן להפריש מהקליפה.²² ומכאן לגרעיני הרימון: אין

17. כדבריו כן סוברים: הרב יצחק פלקסר (נועם, כרך ג תש"כ עמ' עה-פד; שערי יצחק, קונטרס בירורי הלכות, סי' א); הרב עובדיה הדאיה (נועם, שם עמ' פד; שו"ת ישכיל עבדי, ח"ו השמטות יו"ד סי' ו); חזון עובדיה, תרו"מ עמ' קיב. אולם ראה: נועם, כרך יב (תשכ"ט) עמ' שסב ד"ה ובענין, שם נכתב שיש להחמיר להפריש משמן כותנה. ראה: שו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' קכא, שדן בשאלה זו, ולא ניכרת הכרעתו בעניין.

18. חזו"א, מעשרות סי' א ס"ק ל.

19. יש להגדיר אוכל עפ"י מנהג רוב בני האדם, ראה: הרב שאול ישראלי (עמוד הימיני, סי' כט עמ' רצ ד"ה היוצא לנו; התורה והארץ, ח"ד עמ' 40-43).

20. ראה גם: דרך אמונה (סוף ח"ג, מכתבים ממרן זצ"ל אות ח; שם אות י; הל' תרומות פי"א ה"י ס"ק קט; הל' שמיטה ויובל פ"ה ה"כ ס"ק קנד); משפטי ארץ, הל' תרו"מ פ"א סעי' ה.

21. עשר תעשר, הל' קיא; שו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' א; ח"ב סי' יז; ח"ג סי' כא; ח"ז סי' מ אות ה). יש שהסתפקו בחיוב הקליפות בתרומות ומעשרות והכריעו לחוש לדעת הפוסקים המחייבים, ראה: הרב חנוך זונדל גרוסברג (המעשר והתרומה, פ"ג בית האוצר ס"ק לח; משנת חנוך, סי' נד); כרם ציון, אוצר התרומות ח"ב הלכות פסוקות פי"ד סעי' י.

22. ראה: שו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' א אות ה; ח"ג סי' כא). מקורה של סברה זו הוא בדיני ברכות, ראה:



בתהליך הכבישה משום חיסרון בהגדרת שם אוכל מהם, מכיוון שגרעין הרימון במקורו נאכל מחמת המעטפת שעליו, כדוגמת קליפות התפוז, שמשום שהן חלק מהפרי, אין בתהליך שהן עוברות משום חיסרון.²³

3. הפרשת תרומות ומעשרות מסלק סוכר

סוגיה נוספת שניתן ללמוד ממנה על הנידון שבו אנו עוסקים היא שאלת הפרשת תרומות ומעשרות מסלק סוכר. סלק סוכר הוא זן של סלק ששורשו עשיר בסוכרוז, ולכן מגדלים אותו לצורך הפקת סוכר לבן. תהליך הפקת הסוכר מהסלק נעשה באמצעות העברת רצועות הסלק בלחץ של מים חמים ההופכים לתמיסת סוכר. הפוסקים נדרשו לשאלת הפרשת תרומות ומעשרות מהסוכר המופק מסלק זה. לדעת רוב הפוסקים, הסוכר פטור מהפרשת תרומות ומעשרות. ההוכחה לכך היא מדברי הירושלמי (תרומות פ"א ה"ב) בביאור מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בדבר חיוב דבש תמרים בתרומות ומעשרות.²⁴ בתחילת דבריו מבין הירושלמי שאין מחלוקת על כך שיש שם פרי על הדבש, ויש להפריש ממנו תרומות ומעשרות. לאור זאת מתקשה הירושלמי בביאור דעת רבי יהושע הפוטר. עונה הירושלמי: 'כאן שזבו משנטבלו וכאן שזבו עד שלא נטבלו', כלומר מודה רבי יהושע שהדבש נחשב פרי ואפשר להפריש ממנו תרומות ומעשרות, ובלבד 'שזבו משנטבלו', דהיינו שהדבש זב לאחר שהתמרים נעשו טבל. אך אם זב ונעשה דבש לפני שהתמרים נעשו טבל, פטור מהפרשת תרומות ומעשרות.²⁵ לאור זאת, אומנם ניתן לאכול או לשותות את התוצר לאחר עיבוד, אך מכיוון שהוא מופק ממקורות שאינם אוכל כלל²⁶ ואינם חייבים בהפרשת תרומות ומעשרות, א"כ גם היוצא

מגן אברהם, סי' רב ס"ק יז, שיש לברך על קליפת תפוז ברכת 'בורא פרי העץ' כיוון שהיא מגוף הפרי, אע"פ שנאכלת על ידי מרקחת; שו"ת פנים מאירות, ח"א סי' סה; נשמת אדם, ח"א כלל נג אות ב. אולם יש החולקים על הנחה זו וטוענים שעל קליפות תפוז יש לברך ברכת 'בורא פרי האדמה', משום שאינן חלק מהפרי, ראה: ט"ז, או"ח סי' רד ס"ק טו. עוד בעניין זה, ראה: שו"ת חזון נחום (וויינפלד), ח"א סי' כו. בעניין זה, ראה: הגרצ"פ פראנק (כרם ציון, אוצר התרומות ח"ב הל' פסוקות פ"ד גאון צבי אות ב; שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' פ) שהסתפק בהגדרת קליפות התפוז כחלק מהפרי.

23. כראיה למעמדו זה של הגרעין שהוא חלק מהפרי עצמו בהיותו נאכל אגב המעטפת שעליו, יש להביא את דברי רבי יוסף דאורליינש המזכיר את גרעין הזית שמצד עצמו אינו ראוי לאכילה כלל, אך כאשר אדם אוכל זית שלם עם גרעינו בתוכו 'נהנה הוא מגוף הזית שלם והוי הגרעין כאוכל', ראה: תוספות רבנו יהודה שירלאון, ברכות לט ע"א ד"ה בציר, בשם ה"ר יוסף; אור זרוע, ח"א סי' קע, בשם הרב ר' יוסף מאורליינש זצ"ל. אף שדבריו תמוהים ביחס לאכילת זית עם הגרעין שבו, כפי שתמה הרב יעקב עמדין במור וקציעה, סימן רי ד"ה ראשונה: 'מי ראה כזאת מי שמע כאלה שיאכל אדם זית עם גרעינו אפילו מאכל בהמה אינו', מ"מ גרעין הרימון המצוי בתוכו ונאכל אגב מעטפת המין שעליו יש לו שם אוכל, כי כך היא דרך אכילתו, כדברי רבנו יונה, ברכות כז ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה אני ראיתי: 'דבר שדרך לאכלו עם הגרעין שלו, כגון גרעין של רימון', והובאו הדברים גם בדרכי משה הקצר, או"ח סי' רי אות א.

24. תרומות, פ"א מ"ב.

25. כך ביארו את מסקנת הירושלמי רש"ס, תרומות פ"א ה"ב ד"ה שזבו; פני משה, שם ד"ה כאן; מהר"א פולדא, שם ד"ה כאן; ישועות מלכו, הל' תרומות פ"ב ה"א ד"ה ודע דגרסינן.

26. הגדרה זו ביחס לסלק סוכר שאינו ראוי כלל למאכל, כ"כ שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' סז אות א, לגבי קדושת שביעית; ראה הגדרה זו גם במקורות המובאים בהערה הבאה. אולם, ראה: ישועות משה, ח"א

מהם אינו אוכל ואינו חייב בהפרשה.²⁷ אולם הרב יצחק יעקב וייס²⁸ והגרש"ז אורבך²⁹ טענו שיש לחייב את הסוכר העשוי מסלק הסוכר בהפרשת תרומות ומעשרות. טענתם היא שעיך גידול הסלק נועד להפקת הסוכר ממנו, וא"כ גם אם הוא מוגדר כמאכל בהמה, מ"מ הסוכר המופק חייב בהפרשת תרומות ומעשרות.³⁰ נשוב לגרעיני הרימון שבהם אנו דנים.

מחד גיסא, שונה גרעין הרימון מדין סלק סוכר, בכך שגרעין הרימון נאכל עם המעטפת שעליו, בשונה מסלק סוכר שאינו נאכל כלל. מאידך גיסא, ישנו דמיון לסלק סוכר - גם כאשר מבודדים את הגרעין וכשלעצמו הוא אינו ראוי לאכילה, מ"מ כל ייעודו עתה הוא הפקת שמן, ומחמת כן לא פקע ממנו עתה שם אוכל, ויש לחייב את התוצר המופק ממנו בהפרשת תרומות ומעשרות, כפי שהורו המחייבים בהפרשה מסלק סוכר.

4. הפרשת תרומות ומעשרות מערק

ייתכן ונידון גרעיני הרימון דומה ביותר לתהליך המתבצע בייצור המשקה ערק. ערק הוא משקה אלכוהולי המופק מפסולת של ענבים או תמרים באמצעות אידויים בתהליך של חימום. האדים המופקים נקלטים ומהווים את המשקה האלכוהולי.³¹ הפוסקים נחלקו בשאלת חיוב הפרשת תרומות ומעשרות בנידון זה. הפוסקים דנו לפטור משקה זה מהפרשת תרומות ומעשרות בשל הכלל שכל היוצא מהפרי אינו מוגדר כפרי אלא הוא 'זיעה בעלמא',³² כפי שהעיד הגרצ"פ פראנק (הר צבי, או"ח סי' צז ד"ה והנה עיקר) בשם הרב שמואל סלנט:

עיקר הדין שנתפשט שהקוניאק אפילו שנעשה מיין פקע ממנו דין משקה, הוא מכוח הדין שהיוצא מהפירות אין לו דין הפרי דחשיב זיעה בעלמא, וכן שמעת בשם הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל.³³

-
- סי' יח, שכתב שסלק זה נאכל לאדם בשעת הדחק, ולכן יש להפריש ממנו תרומות ומעשרות ובכך לפטור את הסוכר.
27. הגרצ"פ פראנק (שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' עט; כרם ציון, אוצר התרומות ח"ב הל' פסוקות פכ"ב גאון צבי אות א); הגרש"ז גרוסברג (כרם ציון, אוצר התרומות ח"ב הל' פסוקות פ"ג גידולי ציון אות ב; משנת חנוך, סי' נה); הגר"ש ישראל, עמוד הימיני, סי' כט עמ' רצו ד"ה ויוצא מדברינו; חזון עובדיה, תרו"מ עמ' קו.
28. שו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' קי-קיא.
29. שו"ת מנחת שלמה, תניינא (ירושלים תש"ס) סי' קיד אות ב; שו"ת מנחת שלמה, ח"ב (הוצאת מכון אוצרות שלמה, ירושלים תשנ"ט) סי' קנ אות ג.
30. ראה גם: דרך אמונה, הל' תרומות פ"ב ביאור ההלכה ד"ה אדם. סברה כזו לגבי חיוב סלק זה בקדושת שביעית, כ"כ שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' סח אות א.
31. יש לציין, שמקור השם 'ערק' בערבית - عَرَق, ומשמעותו היא 'זיעה', בשל תהליך הזיקוק באידוי וטפטוף.
32. ראה: בבלי ברכות, לח ע"א.
33. אדרת שמואל, עמ' שח; תורת רבנו שמואל סלנט, ח"א עמ' שנג-שנו; המקור מופיע גם במקורות בהערה הבאה.



אולם הרב פראנק³⁴ עצמו מערער על יסוד זה. בדבריו הוא מסתמך על דעת הרא"ש³⁵ שיש להבחין בין מים היוצאים מהפרי, שמוגדרים כ'זיעה בעלמא', לבין משקה היוצא באמצעות חימום שמוגדר כפרי עצמו, ואף ניתן לברך עליו ברכת 'בורא פרי העץ'. אומנם המשקה יוצא מפסולת הענבים או התמרים, אך מכיוון שפסולת זו באה ממשקה היין החייב בתרומות ומעשרות, אזי יש לחייב את התוצר בהפרשה, והרי הוא יין לכל דבר ועניין.³⁶ בדבריו הבאים מבחין הרב פראנק בין משקה היוצא מדבר שלא חל עליו חיוב תרומות ומעשרות מעולם, לבין הנידון שהוא עוסק בו, שהתוצר הסופי שלו הגיע ממקום חיוב קודם:

אינו דומה לחומץ סתוונות שלא היה לו דין יין מתחילת ברייתו ולא חלה עליו תורת משקה מעולם, ואין זה יוכיח על קוניאק הנעשה מיין גמור שכבר היה לו דין משקה גמור וכבר חל עליו דין קדושת תרומה, ויש לדון דאינו דומה למי פירות שהוציא משקה מתוך אוכל. אבל בכה"ג שתחילתן משקה וסופן משקה, אין זה בכלל יוצא, דאין זה שינוי בגופו אלא שינוי בטעמו חשיב גופו של משקה כשהיה, ומה שיש לו טעם אחר זה לא מפקיע ממנו תורת משקה שהיה לו עד עכשיו.³⁷ נידון זה דומה ביותר לנידון שאנו עוסקים בו. כאמור, גרעין הרימון כאשר הוא מיושב ומבודד אינו ראוי לאכילה, אך מכיוון שבמקורו הוא נאכל עם המעטפת שעליו, אזי השמן היוצא ממנו בתהליך הכבישה נחשב למשקה ולא ל'זיעה בעלמא' וחייב בהפרשת תרומות ומעשרות.

ג. הפרשת תרומות משמן לחיזוק הגוף

כאמור השימוש בשמן רימונים הוא בין היתר בטפטוף טיפות השמן לפיו של האדם, שימוש שנועד לצורכי חיזוק הגוף וכדו'. השאלה הנשאלת היא אם מאכלים הנאכלים לצורכי רפואה, בריאות וחיזוק הגוף חייבים בהפרשת תרומות ומעשרות. בדברי הבבלי בבא בתרא (צג ע"א) מבואר שישנם מיעוט אנשים האוכלים זרע פשתן למטרות רפואה,³⁸ וכדברי הבבלי נדרים (מט ע"א) שזרעי הפשתן 'דבר מעולה הוא לרפואה'.³⁹ לכן, מכיוון שישנם אנשים האוכלים אותו, יש בו חיוב תרומות ומעשרות.⁴⁰

34. דבריו במלואם הודפסו בכרם ציון, חלק יג עמ' ט-יט; הר צבי, ח"ה קדשים חולין קכ ע"ב. ראה גם בדבריו שו"ת הר צבי, או"ח ח"א סי' צז; כרם ציון (אוצר התרומות ח"ב הל' פסוקות פ"ב גאון צבי אותיות ז/ב-ט; שם, פ"ג גאון צבי אות ג ד"ה ויש לעיין).

35. רא"ש, ברכות פ"ו סי' יח; והשווה גם לדבריו בשו"ת הרא"ש, כלל כ סי' כו; ראה גם: ט"ז, או"ח סי' רב ס"ק ט.

36. דיון זה הובא גם בהמעשר והתרומה, פ"ו בית האוצר ס"ק יט.

37. שו"ת הר צבי, או"ח ח"א סי' צז ד"ה ולפ"ר.

38. ראה: רשב"ם, בבא בתרא צג ע"א ד"ה מאי לאו; רבנו גרשום, שם ד"ה דרובא.

39. רש"י, נדרים מט ע"א ד"ה ודבר; מאירי, שם ד"ה לעולם.

40. ראה: רמב"ם, הל' תרומות פ"א הכ"ב; רדב"ז, שם ד"ה וכן תרומת; תוספות אנשי שם, תרומות פ"ט מ"א; מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ב ה"ג אות ב ד"ה גם; חזו"א, מעשרות סי' א ס"ק כ; דרך אמונה, הל' תרומות פ"א הכ"ב ביאור ההלכה ד"ה וכן הזורע. ראה: ראב"ד, עדויות פ"ה מ"ג ד"ה וב"ה, שהקצח

ד. שלב הפרשת תרומות ומעשרות

לאחר שגרעין הרימון נכבש בכבישה קרה ומופק ממנו שמן, עובר השמן תהליך סינון בכמה מסננים, עד שהוא ניגר למכלים ובקבוקים לשיווק. הסינון הראשוני נעשה באמצעות מעבר השמן דרך מסנן הקרוי 'פילטר פרס', ובו השמן עובר סינון באמצעות לחץ. השמן שאינו עובר במסנן נותר ספוג בסיבים. בתום כל יום עבודה מוציאים את הסיבים הללו, השוקלים בממוצע יומי כ-20 ק"ג, ובתוכם יש 70% שמן. בבדיקה שערכנו במפעל, סיבים אלו ספוגים בשמן מגרעיני הרימון, ובאמצעות קצת לחץ ניתן להוציא מהם את השמן. מתחשיב שנערך במפעל עולה שלאחר יום עבודה ישנה תפוקה ממוצעת של 120 ק"ג שמן מגרעיני הרימון, ומתוכם נותרים 20 ק"ג שלא עברו במסנן הראשון שבתוכם יש 70% שמן (14 ק"ג). נמצא א"כ שעל כל 100 ק"ג שמן טהור יש 14 ק"ג שמן הספוג בסיבים הנ"ל.

לאור האמור ששמן זה חייב בהפרשת תרומות ומעשרות, ניתן להפריש מהשמן הספוג בסיבים על השמן המזוקק,⁴¹ ואין כל צורך לסחוט בדרכים שונות את הסיבים ולהוציא מהם את השמן, כדבריו של הגרש"ז אורבך (מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ב ה"א אות ב), הטוען ששמן קרוש נחשב למשקה גם בהיעדר פעולת תיקון והפיכתו לנוזל: הלא מה שצריך מעשה לתקנו לא מגרע כלל שם אוכל, שהרי גם חטים מחוסרים כמה מלאכות עד שמכשירין אותם למאכל. וכיון שכן, הוא הדין נמי שמן הקרוש כיון שבקל יכולין להפשירן שפיר חשיבי אוכל וחייבין בתרומות ומעשרות גם בשעה שהוא קרוש.

מסקנה

א. יש חיוב הפרשת תרומות ומעשרות משמן המופק מגרעיני הרימון, אף שאינו ראוי לאכילה בהיותו גרעין בפני עצמו. זאת משום שבמקורו הוא חלק מהפרי, אזי השמן המופק ממנו בתהליך של כבישה אינו נחשב כ'זיעה בעלמא' אלא כגוף הפרי החייב בתרומות ומעשרות.

ב. יש להפריש תרומות ומעשרות מהשמן הבלוע בסיבים על השמן המזוקק, ללא כל צורך בסחיטת סיבים אלו והפקת שמן מהם.



מוגדר אוכל משום שיש האוכלים אותו לרפואה, כדברי הבבלי ברכות, מ ע"א. ראה גם: הרב אברהם הלל גולדברג, קובץ זכור לאברהם (תשנ"ד-תשנ"ה), עמ' רעט אות ו.
41. ואף אם יש בכך הפרשה מהרע על היפה, מ"מ בזמן הזה שהתרומה ותרומת המעשר הולכות לאיבוד מחמת הטומאה, אפשר להפריש מהרע על היפה, ראה: שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יב; גר"א, שם ס"ק צה.



הפרשת חלה מאריזות קמה שונות

הקדמה

בהלכות תרומות ומעשרות ישנו כלל (תרומות פ"א מ"ה): 'אין תורמין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש', דהיינו כאשר לפנינו גידולים שחלקם צמח בשנה אחת וחלקם בשנה אחרת - יש להפריש מהם תרומות ומעשרות בנפרד. אם נשווה דין זה לעניין חלה, נגלה כי בימינו, בעידן המסחר הגלובלי, ישנו קושי גדול ליישם הלכה זו מכמה טעמים:

(1) גרעיני החיטה מיובאים מארצות שונות, ולעיתים אף מדובר בעונות גידול שונות. ישנו ייבוא של חיטה ממחסני מזון שאוצרות מדינות לשעת חירום למשך שנה עד שלוש שנים, ובתום תקופת האצירה אותן מדינות מוכרות את החיטה שבמחסנים למדינות אחרות (מטבע הדברים מדובר בכמות גדולה, שכן מתפקידה היה לספק מזון למדינה לזמן מה). גם חלק מן החיטה המיובאת למדינת ישראל נשמרת במחסני חירום זמן מה עד לשיווקה, כך שאין כל דרך לדעת באיזו שנה צמחו החיטים שמהן נטחן הקמח שלפנינו.¹

(2) לעיתים בקמח עצמו מעורבות חיטים ממקורות שונים. כך נוהגים בקמח מקצועי שעליו לעמוד באחוזי גלוטן מסוימים, כך נוהגים פעמים רבות בקמח מלא ולאחר הפרדת הסובין משלבים בו סובין ממקור אחר, ובמטחנות רבות מערבים גם בקמח פשוט זני חיטה ממקורות שונים, איכותיים וזולים. עירוב זה מקשה כמובן על המעקב ועל הקביעה באיזו שנה (או באילו שנים) צמחה החיטה שממנה קמח זה. לאור זאת עלינו לשאול שתי שאלות: (1) האם אפשר להפריש חלה מעיסה ולפטור בכך עיסה אחרת שנילושה מקמח מאריזה שונה, כאשר איננו יודעים אם אריזות הקמח מאותה השנה? (2) האם ישנה בעיה כללית בהפרשת חלה אפילו מאותה העיסה, כאשר אנו מסופקים שמא מעורבים בקמח חיטים משנים שונות?

א. חומרת איסור הפרשה מן הישן על החדש

מאחר שעיקר עיסוקנו בסוגיה זו במציאות מסופקת, נפתח תחילה בביור חומרת איסור

1. יש להעיר שבתורת הארץ, ח"א פרק ד אות כג, הסתפק אם שנות התבואה המיובאת מחו"ל לארץ נקבעות לפי שנת גידולה או לפי השנה שנכנסה אל הארץ (לפי האפשרות השנייה כל החיטה המיובאת מחו"ל בשנה זו נחשבת לתבואת אותה שנה), אבל למעשה בהלכותינו, ח"ב פרק ד, הוא כתב בפשטות שהולכים בזה אחר שנת הגידול.

ההפרשה מן הישן על החדש, שכן 'ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא'.
איסור הפרשה מן הישן על החדש הוזכר בפירוש לעניין תרומות ומעשרות, אך לעניין חלה הוא מוזכר רק כבדרך אגב במשנה (חלה פ"ד מ"ד). המשנה מצביעה על בעיה בהפרשה משתי עיסות (ששיעור כל אחת מהן קטן משיעור חלה) שהצטרפו יחד לשיעור חלה, כאשר אחת מהן מחיטה חדשה והאחרת מחיטה ישנה.²
הרמב"ם (בפירושו למשנה שם) מציין את מקור האיסור:
לפי הכלל שקדם במסכת תרומות אין מפרישין מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש.

ההשוואה בין הלכות תרומות ומעשרות לחלה נסמכת על הכלל שכתב בהלכות ביכורים (פ"ה ה"ד): 'וכל שאמרנו בתרומה לא יתרום מזה על זה כך בחלה'. מדבריו ומדברי המפרשים הרבים שהציבו את האיסור בתרומות ומעשרות כמקור האיסור בחלה,³ נוכל ללמוד שכשם שלעניין תרומות ומעשרות מקור האיסור מן התורה, כך גם לעניין חלה האיסור מן התורה.

מאידך גיסא יש שלמדו מכמה מקורות שלעניין חלה האיסור הוא מדרבנן בלבד:
(1) בירושלמי (חלה פ"ד ה"ב) נתנו טעם לכך שחכמים אסרו לצרף עיסת חדש וישן יחד, והוא שמא יסברו 'שתורמין ומעשרין מזה על זה'. מלשון זו משמע שחכמים חששו רק שמא יפרישו תרומות ומעשרות מן החדש על הישן, אך מדוע לא חששו לטעות שכזו בחלה? יש שהסיקו שהסיבה לכך היא שמן התורה לעניין חלה הדבר מותר.⁴

2. בפירוש אמונת יוסף, לירושלמי חלה פ"ד ה"ב, למד מכך שהאיסור להפריש מן האחד על האחר לא הוזכר לעניין חלה כשלעצמו, שאכן איסור זה לא חל לעניין חלה, מכיוון שחיובה אינו נקבע בעת הגידול אלא בעת הלישה, ורק לעניין צירוף של שתי עיסות החמירו כאשר האחת מתבואה חדשה והאחרת מישנה, מפני שהצירוף מבליט את השוני ביניהן ומעלה חשש שילמדו היתר גם לעניין תרומות ומעשרות. אולם לא מצאתי לו חבר בדעה זו. בשו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' קז, למד מסתימת המשנה להפך, שדינה של חלה שווה לדין תרומה, ולכן לא נצרכה המשנה לפרטה.
 3. ראה ר"ש סירליאו על המשנה שם; תוספות יום טוב למשנה שם; תפארת ישראל, למשנה שם ס"ק יא; מנחת חינוך, מצוה שפה; לבוש, יו"ד סי' שכד ס"ק ח.
 4. כך דקדק הרב מאיר אריק בשו"ת אמרי יושר, ח"א סי' יב; ובשו"ת אבני נזר, יו"ד סי' תכט; וכן הוא בלקט העומר, מלא העומר חלה סי' שכד סעי' ד; אכן יש שהעירו שהמילה 'תורמין' מתפרשת גם לגבי תרומת חלה, וכן משמע שהבין בש"ך, יו"ד סי' שכד ס"ק טז, אך בפני משה (ירושלמי חלה פ"ד, ה"ד) על המשנה שם כתב בפירוש שהגזרה מחשש תרומות ומעשרות, וכן גם משמע מדברי הגר"א, שנות אליהו למשנה שם, שהשמיט את המילה 'תורמין' וכתב רק 'מעשרין'.
- ובספר תורת הארץ, ח"ד פרק ד אות כא, ביאר שלא חששו ממקרה אחר שיפרישו בו מן החדש על הישן, אלא שמא מעיסה זו ממש לא הפרישו תרומות ומעשרות, ועיין שם עוד. וראה גם בפתחא זוטא (הרב פנחס הורביץ, תלמידו של הדברי חיים) סי' שכד ס"ק יז, שדחה את הראיה מהירושלמי.
- קושיה עצומה לשיטה זו הנוקטת שרבנן גזרו על החלה מחמת תרומות ומעשרות מקשה בעל התורת הארץ, ח"א פרק ד אות כב, מן העובדה שחכמים קבעו שלב אחר לייחוס החיטה אל השנה לעניין תרומות ומעשרות וחלה. כך למשל חיטה שגרעיניה החלו לצמוח קודם ראש השנה, והביאו שליש לאחר ראש השנה - יהיה מותר לעשר ממנה על התבואה של השנה הבאה, אך לא להפריש ממנה חלה על התבואה של השנה הבאה. ואם רצונם של חכמים היה לחזק את הפרדת השנים לעניין תרומות ומעשרות, היה עליהם לקבוע זמנים שווים לעניין חלה?

(2) התוספות במסכת בכורות⁵ העלו אפשרות להפריש חלה מעיסה שאינה קדושה בקדושת שביעית על עיסה של שביעית. בהנחה שהם אינם חולקים על האיסור להפריש מן החדש על הישן, יש שהסיקו שכוונתם שמן התורה הדבר מותר וחכמים הם אלו שאסרוהו.⁶

(3) הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ז ה"ד) מציע פתרון למצב שבו הצטרפו יחד עיסה מתבואה חדשה ועיסה מתבואה ישנה: 'ביא עיסה אחרת חדש או ישן ויצטרף להם להשלים השיעור'. הר"י קורקוס (שם) מבאר שלשית הרמב"ם די להביא עיסה אחת נוספת, חדשה או ישנה, וממנה להפריש ולפטור את שתי העיסות, אף שבכך הוא פוטר גם עיסה שאינה מאותה השנה, משום שאחר מעשה זה כבר אין חשש שיסברו שמותר להפריש מן החדש על הישן. משמע בפשטות שאין פגם עקרוני בהפרשה מן החדש על הישן, והדבר אסור רק מחשש לטעות.⁷

כמה מן האחרונים הסיקו מן הראיות הללו שאיסור ההפרשה מן החדש על הישן הוא מדרבנן בלבד: הרב מאיר אריק;⁸ 'תרועת מלך';⁹ מהרי"ל דיסקין;¹⁰ 'אמונת יוסף'¹¹ והגרצ"פ פרנק.¹² ייתכן שלדבריהם בזמננו, שיטתו ספק אם שתי אריזות הקמח הן

5. תוספות, בכורות יב ע"ב ד"ה כיון.

6. הבנה זו תלו רבים בדברי הטורי אבן, ראש השנה טו ע"א; אך למען האמת הוא אינו מסיק זאת מן התוספות, ובדבריו רק מודגשת הקושיה מדוע אין איסור בהפרשה זו מן החדש על הישן. אך בשו"ת אמרי יושר, שם, הסיק כן מדעת התוספות, וכן כתב מהרי"ל דיסקין, תורת אהל משה, הערות על מסכת בכורות, ראה גם קובץ תורה מציון, ח"ב סי' יח, ובקובץ קרית ארבע (בני ברק תשל"ג), עמ' עד, ושם הוסיף והוכיח זאת גם ממעשר בהמה. אך רבים יישבו שגם לדברי התוספות אסור מדאורייתא להפריש חלה מן החדש על הישן, וכוונתו למצב שבו שתי התבואות מן השנה השישית, אלא שאחת מהן הביאה שליש אחר ראש השנה, ולכן לענין שמיטה היא נחשבת כקדושה בקדושת שביעית, אך אין בה איסור הפרשה מן החדש על הישן (צפנת פענח, הל' עירובין פ"ו ה"ג; תורת הארץ שם; פנים מאירות, קטקין, חלה ו ע"ב). ואולי כוונתו לתבואת שביעית שנקנתה מן הנכרי ולכן אינה קדושה (שו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קכא), או שכוונתו לתבואות מן השנה השמינית שאחת מהן נקנתה בדמי שביעית (עמודי אור, סי' עג). בעמודי אור שם התקשה על אלו שהבינו את דברי התוספות כפשוטם, שהרי תבואה שצמחה בשביעית כלל אינה אפשרית, משום שהיא אסורה מדין ספיחין. וכן הסכים גם בספר לפלגות ראובן (בעניגס) בכורות יב ע"ב.

7. יש להעיר שאומנם הרדב"ז, שם, חלק על הבנתו של הר"י קורקוס וכתב שגם לשיטת הרמב"ם יש לפטור את הישנה באמצעות עיסה ישנה ואת החדשה באמצעות עיסה חדשה, אך גם הוא אינו מנמק זאת בכך שהפרשה מן החדש על הישן אסורה כשלעצמה, אלא משום 'דאכתי איכא למיחש שלא יאמרו תורמים מן החדש על הישן'; המהרי"ט אלגזי, הלכות חלה אות כ, ניסה ליישב את לשונו של הרדב"ז. אכן בספר תורת הארץ, שם, ביאר שגם אם עיקר האיסור להפריש מעיסת ישן על עיסת חדש הוא מן התורה, במקרה שעליו דן הרמב"ם ובו העיסות התחייבו רק משום שהצטרפו יחד לשיעור חלה - מן התורה מותר להפריש משתיהן כאחת, ורק רבנן גזרו שמא יתירו להפריש כך גם במקרים אחרים, וכעין זה מצאתי גם בלקט העומר, שם; בשו"ת ישועות כהן, סי' ג; אמרי יושר, לרב גריינמן, זרעים סי' יא.

8. שו"ת אמרי יושר, ח"א סי' יב.

9. תרועת מלך (זוסמונוביץ), סי' כג.

10. תורת אהל משה, הערות על מסכת בכורות.

11. אמונת יוסף, לירושלמי חלה פ"ד ה"ב.

12. חידושי הר צבי, בכורות נה ע"א.

מאותה השנה - אין צורך להקפיד להפריש מכל אחת מהן בנפרד.¹³ מאידך גיסא ה'לבוש'¹⁴ כתב בפירוש שהאיסור להפריש חלה מן החדש על הישן הוא מן התורה,¹⁵ וכן כתבו גם הרש"ש;¹⁶ 'משנה ראשונה';¹⁷ 'חלת לחם';¹⁸ 'אבני נזר';¹⁹ 'פתחא זוטא';²⁰ 'עמודי אור';²¹ הרב ראובן בענגיס;²² הרב גריינמן;²³ ושו"ת 'מנחת יצחק'.²⁴ לדבריהם, בדומה לתרומות ומעשרות, לא זו בלבד שישנו איסור להפריש מעיסות שאינן מאותה השנה, גם בדיעבד ההפרשה אינה מועילה.

ב. איסור צירוף ישן וחדש

עד כה ביררנו מהו תוקף האיסור של הפרשת חלה מעיסה חדשה על עיסה ישנה. אך נוסף על איסור זה דנה המשנה (חלה פ"ד מ"ד) במקרה של שתי עיסות הקטנות משיעור חלה שהצטרפו יחד: 'קב חדש וקב ישן שנשכו זה בזה: רבי ישמעאל אומר יטול מן האמצע, וחכמים אוסרים'. לדעת רבי ישמעאל העיסות מצטרפת יחד ומתחייבות בחלה, ומאחר שאסור להפריש מעיסה חדשה על עיסה ישנה ולהפך, יש להפריש ממקום החיבור, כך שייטול גם מן העיסה החדשה וגם מן הישנה, ובכך יפטור את שתי העיסות. אלא שבדברי חכמים אנו מוצאים איסור על צירוף העיסות יחד כאשר הן אינן מאותה השנה. לדבריהם ישנה השלכה לנדונו, והדבר יקשה על צירוף עיסות יחד כאשר לא ברור ששתייהן מתבואת אותה השנה. עלינו לברר מהו תוקף האיסור לדעתם, וממילא - כיצד יש לנהוג בספק.

דעת חכמים מבוארת בירושלמי (חלה פ"ד ה"ב): 'אם את אומר כן אף הוא סבר לומר שתורמין ומעשרין מזה על זה', כלומר: חכמים מסכימים שמן התורה העיסות מצטרפות יחד, אלא שהפתרון שהציע רבי ישמעאל להפריש ממקום החיבור ובכך לפטור את איסור ההפרשה מן החדש על הישן אינו מספק אותם, שמא ילמדו מכך שמותר להפריש

13. יש להוסיף שהואיל וכל האיסור מדרבנן הוא מגזרת הרואים שיאמרו שמותר לתרום תרומות ומעשרות מן החדש על הישן, כאשר לאיש לא ידוע אילו מן העיסות הן מן החדש ואילו מן הישן - בטל טעם הגזרה.

14. לבוש, יו"ד סי' שכד ס"ק ח.

15. נראה שכך גם דעתם של פרשני המשנה, דמאי פ"ה מ"ג, שתמחו מדוע חילק רבי שמעון בין ספק חדש וישן לעניין תרומות ומעשרות ולעניין חלה, ולא יישבו בפשטות שההבדל נובע מכך שבמעשר האיסור הוא מדאורייתא ובחלה מדרבנן, כמבואר להלן.

16. רש"ש, בכורות יב ע"ב.

17. משנה ראשונה, חלה פ"ד מ"ד.

18. חלת לחם, סי' ג ס"ק טז.

19. אבני נזר, יו"ד סי' תכט. ועוד עי' שם שהבין שכן היא גם דעת הט"ז, וכן הם גם פשטות דברי הש"ך.

20. פתחא זוטא, סי' שכד ס"ק יז.

21. עמודי אור, סי' עג.

22. לפלגות ראובן, בכורות יב ע"ב.

23. אמרי יושר, זרעים סי' יא.

24. מנחת יצחק, ח"ח סי' קז.



מן החדש על הישן. כך פסק למעשה ה'שלחן ערוך'²⁵ שאף שהעיסות מצטרפות יחד, אין להפריש מהן אלא לפוטרן בהפרשה מעיסה אחרת.²⁶ אם כן, בשונה מאיסור ההפרשה מן החדש על הישן, שיש אומרים שהוא מן התורה, בנדון דידן לכל הדעות החשש כולו הוא מדרבנן בלבד, ומאחר שבמצב הקמח בשווקים בימינו מכלל ספק לא יצאנו, הדין הוא 'ספק דרבנן לקולא'. זאת בפרט שטעם האיסור נובע מחשש טעות הרואים, חשש שאינו שייך כאשר לא ידוע מאיזו שנה כל אחד מן הקמחים, מה גם שפתרון ההפרשה מעיסה אחרת אינו מעשי כאשר כמעט ולא מצוי קמח שניתן לדעת בוודאות מתבואת איזו שנה הוא.

ג. ספק חדש וישן

לכאורה התייחסות מפורשת למצב שבו יש חשש שמא אחת מן התבואות שייכת לשנה הקודמת מובאת במשנה במסכת דמאי (פ"ה מ"ג):
הלוקח מן הנחתום מעשר מן החמה על הצוננת ומן הצוננת על החמה אפילו מטפוסין הרבה דברי ר"מ, רבי יהודה אוסר, ר' שמעון אוסר בתרומת מעשר ומתיר בחלה.

בשונה מרוב המפרשים שביארו שהחשש הנדון במשנה הוא שמא מאחד מן המאפים כבר הפרישו חלה, הרמב"ם בפירושו למשנה מסביר את החשש אחרת:
שמא הלחם הזה מתבואה ישנה וזה מן החדשה, והכלל אצלינו אין מעשרין מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש.

לדבריו אם כן התנאים נחלקו בשאלה דומה לשאלתנו, כיצד לנהוג במצב שבו יש חשש שהחטים לא צמחו באותה השנה.

למעשה פסק הרמב"ם²⁷ כדעתו של רבי שמעון הסובר שלעניין תרומות ומעשרות יש לחשוש לכך שהתבואה אינה מאותה השנה ולהפריש מכל מאפה בנפרד, אך לעניין חלה אין לחשוש לכך.²⁸ האם ממקור זה נוכל ללמוד שגם בנדוננו אין לחשוש לתערובת של חדש וישן? מדבריהם של פרשנים רבים נראה שהרמב"ם עוסק במציאות שבה מעיקר הדין לא היה צורך לחשוש להפרשה מן החדש על הישן, ורק לעניין מעשרות שמצטרפים חיובים נוספים חששו,²⁹ אך לא ברור אם אפשר ללמוד מכך היתר לימינו שהתערובת מצויה.

25. יו"ד סי' שכד סעי' ח.

26. אף שלשון השו"ע היא 'אינם מצטרפים', רוב נושאי הכלים הבינו שאין כוונתו להקל בזה ולפוטרן מהפרשת חלה, אלא יש לפוטרן בהפרשה מעיסה אחרת: לבוש ס"ק ח; ט"ז ס"ק ח; ש"ך ס"ק טז; מנחת חינוך מצוה שפה. אולם ערוה"ש, יו"ד סי' שכד ס"ק כב, הבין לשון השו"ע כפשוטה, שלדעתו בזמן הזה, שחיוב חלה מדרבנן - פטרו חכמים את העיסות מקמח משנים שונות שהתחברו.

27. רמב"ם, בפירוש המשנה דמאי פ"ה מ"ג; ובהלכות ביכורים פ"ו ה"א.

28. לכאורה חלוקה זו בין תרומות ומעשרות לחלה הייתה יכולה לשמש חיזוק לסוברים שלעניין חלה איסור הפרשה מן החדש על הישן אינו אלא מדרבנן, ולכן בחלה הקלו בספק ובתרומות ומעשרות החמירו, אך לא ראיתי מי שהוכיח כן.

29. באור שמח, הל' ביכורים פ"ו ה"א, כתב שהסיבה שהקלו בחלה היא שלא שכיח שיקנה מחדש וישן,

ייתכן שהפתרון מצוי דווקא בהלכה העוסקת במקרה דומה לעניין תרומות ומעשרות, וכך כותבת המשנה במסכת מכשירין (פ"ב מ"ב):

פירות שניה שרבו על של שלישית, ושל שלישית על של רביעית, ושל רביעית על של חמישית, ושל חמישית על של ששית, ושל ששית על של שביעית, ושל שביעית על של מוצאי שביעית - הולכין אחר הרוב. מחצה למחצה - להחמיר. מדברי המשנה³⁰ אנו למדים שהפירות בטלים ברוב, ומשום כך נחשבים כגידולי אותה שנה ומותר להפריש מזה על זה. כך הורו הרב שאול ישראלי והרב שלמה מן ההר³¹, וכך שמענו בשם הרב דוב ליאור.³² ב'מקדש דוד'³³ מבאר שזהו הכלל שעליו נסמכת המשנה המתירה להפריש מפירות שנקנו בהזדמנויות שונות יחד, ללא חשש של הפרשה מן החדש על הישן:

משום דהולכין אחר הרוב, ואם רוב תבואה מן הישן הכל בחזקת ישן ואם רוב מן החדש הכל בחזקת חדש.

לדעה זו נפתרה שאלתנו, וכאשר ישנו ספק לגבי ייחוסם של גרעיני התבואה והקמחים השונים, ההלכה היא שהקמח המהווה מיעוט בטל, ואין מניעה להפריש מכל הקמח יחד (הלכה זו אינה מהווה פתרון למצב שבו אחת החבילות שלפנינו אינה שייכת לספק הכללי, לדוגמה: כאשר אחת מהן מכילה קמח מארץ ישראל, ובה ייתכן שמדובר ברוב שונה מן הרוב הכללי, או כאשר על האריזה מצוין בפירוש מאיזו שנה היא, למשל: 'יבול שישית', וממילא אין הכרח שדינו של הרוב מתאים לדינה של חבילה זו³⁴).

מפני שהנחתם מקפיד לרכוש מן החדש, ורק לעניין תרומות ומעשרות, שישנו חשש דומה בקונה תבואה או פירות, החמירו. ייתכן שזו גם כוונתם של האמונות אליעזר, דמאי פ"ב מ"ג, ופאת השדה, דמאי שם, שביארו שהסיבה שבגינה החמירו בתרומות ומעשרות כלל אינה מחשש חדש וישן, אלא מחשש שזוהי הפרשה מן החיוב על הפטור. וכן בפאת השלחן, דמאי סי' יט סעי' טו, כתב שחששו לעניין תרומות ומעשרות רק משום צירוף החששות של מן הפטור על החיוב ומן החדש על הישן, אך מדובר במצב שבו מן החדש על הישן לא היו חוששים כלל, והוסיף לכך שבחלה הקלו כי רוב עמי הארצות מפרישים חלה. וא"כ לפ"ז קולא זו אינה שייכת בענייננו שלא הופרשה עדיין חלה בוודאות. מאידך גיסא, מלבד דעתו של האור שמח, אפשר שכוונת כל הפרשנים הללו שאין לחשוש לתערובת חדש וישן כשלעצמה מחמת שהיא בטלה ברוב, כדלהלן. וראה עוד בפירוש אמונת אליעזר שם שכתב שלשיטת הרמב"ם גם הקונה מן הנחתום שתי עיסות בהפרש של שלושים יום בין הקניות - אינו חייב להפריש מכל אחת בנפרד, משמע שאפילו כאשר החשש לשנים שונות ממשי, אין לחשוש.

30. המשנה נפסקה ברמב"ם, הל' מעשר שני פ"א ה"א; ובשו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' קכח.

31. ס' התורה והארץ, ח"ב עמ' 320-321.

32. כעין זה משמע מהמובא בספר הלכות הארץ, פרק י הערה 146, בשם הגר"י אריאל לעשות השתדלות שידמה למפריש מכל שנה על שנתה, ואף שאין זה ודאי, משמע שמעיקר הדין מותר, וכן משמע מהוראתו של הגר"נ קרליץ בספר חוט שני, תרומות פ"ה סעי' יא.

33. מקדש דוד, דמאי סי' יט.

34. במקדש דוד, שם, ביאר שזו הסיבה שלעיל חשש רבי יהודה בנחתומים שמא תבואתם מן החדש, משום שהם ממהרים לקחת תבואה מיד כשמגיעה לעיר ולא נתבטלה תבואתם בשאר התבואה שבעיר. מבירורים שערכנו עולה כי עיקר הייבוא לארץ ישראל היו מן המדינות שמגדלות את החיטה בעונת האביב-קיץ של השנה הקודמת, כך שמעיקר הדין נראה שאפשר להניח למשל שקמח שעליו מסומן 'יבול שישית' - אפשר להפריש עליו מקמח שאינו מסומן במהלך שנת השמיטה. יש להעיר שהפרשת חלה מקמח מן הארץ על קמח מחו"ל זו סוגיה נוספת שאין המקום להאריך בה כאן.

אולם לא כל הפוסקים הסכימו עם המסקנה הנ"ל, ודעת ה'ישועות מלכו'³⁵ וה'חזון איש'³⁶ שלא התירה המשנה אלא להפריש מכל אריזה בפני עצמה.³⁷ וראיתי בפירושי 'יין הרוקח'³⁸ ו'עטרת ראש'³⁹ שכתבו שהקונה פירות טבל משני סוחרים בשוק צריך להפריש מכל סחורה בנפרד, שמא האחת חדשה והשנייה ישנה.⁴⁰

ד. עיסה מעורבת

כאמור, החשש שבו אנו עסוקים אינו מסתכם בכך ששקיות קמח שונות עלולות להיות מתבואות שונות, משום שבתהליך טחינת הקמח המודרני מערבבים קמחים ממקורות שונים (זולים ואיכותיים, דלי גלוטן ועתיירי גלוטן, קמח מהארץ עם קמח מחו"ל ועוד), כך שאותה האריזה עלולה להכיל קמח מכמה שנים. לכך יש להוסיף שאריזות הקמח הסטנדרטיות הנמכרות לצרכן הביתי מכילות 1 ק"ג קמח, כמות שלכל הדעות אינה מספיקה לחיוב חלה, כך שבכל עיסה החייבת בחלה מעורב קמח משתי שקיות לכל הפחות. כיצד אפשר להפריש מתערובת כזו?

פתרון אפשרי לשאלה זו נוכל ללמוד מדברי הירושלמי (חלה פ"א ה"א) הקובעים שאף שעיסות ממני דגן שונים אינן מצטרפות, כאשר המינים מעורבים באותה העיסה הדין שונה: 'בללן תבואה קמחים ובציקות - מצטרפות'. בפירוש 'משנה ראשונה'⁴¹ כתב שאין ללמוד מן הדין הנ"ל לנדוננו, מפני שהירושלמי⁴² נקט שחכמים החמירו בצירוף חדש וישן יותר מצירוף של מיני דגן שונים, מחמת החשש שיטעו לחשוב שאפשר להפריש תרומות ומעשרות מן החדש על הישן, ועל כן דינה של עיסה המערבת קמח חדש וישן

35. ישועות מלכו, על הרמב"ם הל' מע"ש שם.

36. חזו"א, שביעית סי' ז ס"ק טו.

37. דברי הישועות מלכו אינם שייכים בהכרח לענייננו, משום שעיקר הבעיה שבה הוא עוסק היא שאלת ממון העני בהפרשה, שאינה שייכת לעניין חלה. אך החזון איש שם כותב בפירוש שגם כאשר הפירות בטלים, לא ניתן להפריש משנה על חברתה, משום שלדעתו ביטול בא להקל על דינם של הפירות, אך אינו יכול לקבוע על כל פרי את דין הרוב, וממילא אין אפשרות לסמוך על הביטול לפטור בהפרשה מפרי אחר פירות אחרים.

38. יין הרוקח, דמאי פ"ה מ"ח.

39. עטרת ראש, דמאי שם.

40. הרדב"ז על הרמב"ם, הל' מעשר פ"ו ה"א, שפסק ש'הלוקח טבל משני מקומות מעשר מזה על זה', כתב שהחידוש כאן הוא שאין חוששים שהאחד חדש והשני ישן 'דסתמא משנה אחת הם', משמע בפשטות שאין הטעם שפירות השנים בטלים זה בזה, אלא שמן הסתם זוהי אותה השנה, אך במקרה שבו ישנו חשש ממשי לתערובת של שנים, יש לחשוש, וכן ראיתי שכתב בפשטות בדרך אמונה ביאור ההלכה שם. ובעטרת ראש ויין הרוקח, שם, ביארו שמדובר במקרה שבו המוכר אומר לו בפירוש מאיזו שנה התבואה, ואילולא זה לא היה יכול להפריש מן האחת על האחרת. מאידך גיסא למד המקדש דוד דלעיל שהסיבה שהתירו את ההפרשה משתי הסחורות יחד היא שהפירות בטלים, וראיתי בפירוש גינת ראובן למשנה שם שהסתפק אם זהו כלל שאין צריך לחשוש לעולם לחדש וישן, או דווקא משום שאינו מצוי.

41. משנה ראשונה, חלה פ"ד מ"ד.

42. ירושלמי, חלה פ"ד ה"ב.

אינו שונה מדין של שתי עיסות שנגעו זו בזו, ואין להפריש ממנה אלא מעיסה אחרת. כדבריו כתבו גם בשו"ת 'עמודי אור'⁴³ ו'היכלי שן'⁴⁴.
אך הרמב"ן⁴⁵ אחרי שמעתיק את דברי הירושלמי לעניין עיסות ממינים שונים, מציין שפשוט שהדבר נכון גם לקמח ישן וחדש שמצטרפים יחד כשהם מעורבים, וכן משמע גם מדברי הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ז ה"ד) שאת ההלכה האוסרת לצרף יחד עיסת חדש וישן הוא מסיים: 'אבל הבולל קמח חמשת המינים ועושה מהם עיסה אחת הרי חמשתן מצטרפין לשיעור עיסת חלה'⁴⁶, וכן דקדק מלשונן הר"י קורקוס שם⁴⁷ כך פסקו גם ב'דרך החיים'⁴⁸; 'אמרי בינה'⁴⁹; 'חלת לחם'⁵⁰; הרב יצחק אלחנן ספקטור⁵¹; 'פנים מאירות'⁵²; 'תורת הארץ'⁵³; מהרי"ל דיסקין⁵⁴ ו'לחם הארץ'⁵⁵. הגרי"ח זוננפלד⁵⁶ מעיד שזו הסיבה שגם בתקופתו לא הקפידו שלא יטחנו בטחנות הקמח חיטים מתבואה חדשה וישנה יחד.⁵⁷
דעה זו המתירה להפריש מעיסה הבלולה מקמח משנים שונות מתבססת על שתי הנחות יסוד:

- (1) על עיסה שכזו לא גזרו חז"ל שלא להפריש ממנה.
- (2) הפרשת חלק מן העיסה מועילה לפטור גם את החדש וגם את הישן המעורבים בה,

43. עמודי אור, ס"י עא.
44. היכלי שן, תנינא ס"י לה. וראה בקובץ אור תורה חוברת א-ב (ירושלים תרנז) שדנו על הנושא הזה באריכות גדולה, וכעין זה משמע גם בשם הגר"ש סלנט, בספר אזני ירושלים לאדר"ת אות כא, ובתורת ר"ש מסלנט סוף ח"א, אך דבריו שם אינם מבוררים לי. בעניותי נראה לי שנעלמו מעיניהם דברי הרמב"ן להלן שהקיש בפירוש בין הסוגיות (ואכן ראה שם שהרב זבולון חרל"פ חזר בו בעקבות דברי הרמב"ן הללו). יש להעיר שנראה שגם לדבריהם אין לחשוש בימינו, מאחר שאין איש יודע איזהו הקמח החדש ואיזה הישן, ואם כן בטל טעם גזרת חכמים שיאמרו שתורמין מן החדש על הישן. רמב"ן, הל' חלה (עם מהרי"ט אלגאזי, מהד' אויערבאך, כרך א עמ' רעב).
45. וכן נראה מלשון הכלבו הלכות חלה ס"י פט, והכפתור ופרח פרק טו.
46. עיין שם שבביאורו הראשון העלה אפשרות כדברי המשנה ראשונה, אך דקדק מהרמב"ם להפך וסיים 'וכן נראה לי'.
47. דרך החיים, הלכות חלה, ס"י נו סעי' א, וזו לשונו: 'אבל אם לש עיסה אחת מתבואה חדשה וישנה או שעירב העיסות עד שנעשו גוף אחד מצטרפין'; בשו"ת אמרי יושר, לרב מאיר אריק, ח"א ס"י יב - דקדק מלשונן שאין לנהוג כך לכתחילה אלא דווקא בדיעבד (ובחלת חו"ל הקל לכתחילה); וכן כתבו בשו"ת אבן ישראל, ח"ז ס"י מב; ובשו"ת דברי יציב, יו"ד ס"י רד; ולענ"ד אין דיוקם מוכרח. ומכל מקום נראה שאינו עניין לנדוננו, שכן אין לנו שום אפשרות אחרת מלבד להקפיד על הכנת עיסות הקטנות משיעור חלה, וזה ודאי לא מצינו.
48. אמרי בינה, גרמיזאן, זרעים, חלה ד, ו.
49. חלת לחם, ס"י ג סעי' יז.
50. באר יצחק ס"י יב.
51. פנים מאירות (קאטקין) חלה ס"ק קנת.
52. תורת הארץ, ח"א פרק ד אות כט.
53. אזני ירושלים לאדר"ת, אות כא.
54. לחם הארץ, לרי"צ הלוי, הלכה לא.
55. שלמת חיים, יו"ד ס"י תקפת.
56. ויש לעיין שלא העיר שם מאומה על האפשרות במקרה זה להפריש מעיסה אחת על חברתה, כשיש חשש שבאחת מעורב מן הישן ובאחרת לא.



משום ש'יש בילה', ויש להניח שבמה שנוטל מעורב קמח משתי השנים.⁵⁸ לאור זאת בימינו, שאנו מסופקים שמא הקמח מעורב משנים שונות, לא זו בלבד שאפשר להפריש את החלה מן העיסה עצמה,⁵⁹ הדבר מוסיף ספק נוסף בהפרשה משתי עיסות שונות, שכן גם אם באחת מן העיסות מעורב קמח מן השנה שעברה, ייתכן שהוא מעורב גם בעיסה השנייה, ובמציאות שכזו יהיה אפשר להפריש מן האחת על האחרת.⁶⁰

סיכום

במציאות ימינו, שבה לא ברור כלל באילו שנים צמחו החיטים שמהן נטחן הקמח שלפנינו, ישנו קושי גדול לבצע את הדין שלא להפריש מן החדש על הישן. ישנם כמה צדדים להקל בכך:

1. יש הסוברים שאיסור ההפרשה מן החדש על הישן ולהפך הוא מדרבנן בלבד, וממילא כאשר ישנו ספק שלא ניתן לבירור, יש להורות שספק דרבנן לקולא.
2. ייתכן שהרמב"ם פוסק בפירוש שאין צורך לחשוש לעניין חלה לדין 'מן החדש על הישן' כאשר ישנו ספק בכך.
3. לדעת פוסקים רבים, מאחר שהספק הינו על כל הקמח שבשווקים, הוא 'בטל ברוב' ודינו כקמח מאותה השנה.
4. כאשר הקמח עצמו מעורב מחיטה של כמה שנים, לדעת רוב הפוסקים מותר להפריש ממנו, ואם כן ייתכן שנוצר לנו ספק ספיקא: ספק אם באחת מן העיסות ישנו קמח משנה אחרת, ואף אם ישנו, ייתכן שגם בעיסה השנייה מעורב קמח משנה זו (שהרי פעמים רבות הקמח עצמו נטחן מתערובת של חיטים ממקורות שונים, וכמו כן בכל עיסה ביתית החייבת בחלה יש לכל הפחות שתי אריזות קמח).

58. כאשר אין שיעור בכל אחד ממיני הקמח אין הכרח למסקנה זו, משום שלדעת רבים במקרה כזה מן התורה כלל אינם מצטרפים, וחכמים הם אלו שחייבו להפריש, או לחלופין שמכיוון שמן התורה הם מצטרפים, מותר מן התורה גם להפריש מן החדש על הישן (וכפי שהאריך בתורת הארץ ח"א פרק ד אות כב-ל ועוד). אך הואיל ולא סייגו זאת רק ללש עיסה בכמות קטנה, משמע שההפרשה מותרת גם כאשר בכל מין קמח ישנו שיעור חיוב, וחיובם מן הדין בלא צירוף, וממילא גם האיסור להפריש מן החדש על הישן במקומו עומד, אלא שמאחר שיש בילה, אנו תולים שהחתיכה שהפריש מכילה קמח של שתי השנים, וכך רבים מן הפוסקים הנ"ל שהתירו את ההפרשה מעיסה מעורבת התבטאו שהדין נובע מכך שיש בילה בקמח.

59. ראה בבית זבול, לגרי"מ חר"פ, ח"ב סי' ט, שאחר שציטט דברי הדרך החיים, כתב: 'וצ"ע אם כוונתו דמפרישין מיניה וביה ככל העיסות, וה' יזכנו להלכה ברוחה', ולא ירדתי להבנת ספקו, שהרי אם אין מפרישים מיניה וביה, מאי שנא משתי עיסות נפרדות שהתחברו ויש להפריש עליהן מעיסה אחרת? ומדוע הציב זאת דרך החיים כמקרה שדינו נפרד? מכל מקום בדבריהם של רבים מן הפוסקים האחרונים מבואר ספקו, וכתבו בהדיא שיש להפריש מן העיסה עצמה, ראה בחלת לחם שם, אמרי בינה שם, בבאר יצחק, שם, פנים מאירות שם, אבן ישראל שם ועוד.

60. הדבר מתאים כמובן אך ורק לזמננו שנהגו שלא להפריש חלה כשיעור הנדרש, מפני שממילא נשרפת, אך בעז"ה כשתתחדש הטהרה ויחזרו להפריש חלה כשיעור, תהיה בזה בעיה גדולה, שכן קשה לאמוד כמה יש להפריש כדי לפטור את החדש וכמה כדי לפטור את הישן.

על כן נראה שיש מקור גדול למנהג להפריש גם בימינו חלה מעיסה על חברתה, כפי שנוהגים בעיקר במאפיות מסחריות. עם זאת יש מקום למחמיר בזה ונמנע בימינו מהפרשה מעיסה על חברתה שלא במקום הצורך, ובפרט כאשר אין ספק לגבי שנת הגידול של החיטה שממנה נטחן הקמח באחת מן האריזות, כגון שמצוין עליה 'יבול שישית' וכדומה.





ד"ר מרדכי שומרון

האם כנת 'בטוליפוליה' מותרת לשמש כנה לאגס

מבוא

בישראל מגדלים כיום כ-14 אלף דונם מטעי אגס, בעיקר בגליל וברמת הגולן. יכול האגסים השנתי הוא כ-30,000 טון, אך הוא אינו מספק את דרישות השוק, ולכן מיובא גם פרי מחו"ל. הזנים העיקריים שמגדלים בארץ הם ספדונה, קוסציה, מעט ג'נטיל ואטרסקה. שלושת הזנים הראשונים הובאו לישראל מאיטליה לפני כשמונים שנה, ולמעשה כמעט ואינם נפוצים בעולם הרחב. הזן ג'נטיל משמש בעיקר להפריית ספדונה וקוסציה, פריו קטן והוא מבשיל כבר בחודש יוני. הספדונה והקוסציה מבשילים ונקטפים ביולי-אוגוסט, חלקם נמכר כפרי טרי וחלקם מאוחסן בקירור ומשווק במשך חודשי החורף. מגדלי האגס בארץ מתמודדים זה כעשרים שנה עם רווחיות נמוכה הנובעת מהוצאות גידול גבוהות ויבולים מועטים. נוסף על כך הם נאלצים להתמודד עם מחלות ומזיקים, ובהם מחלת 'חירכון האגס' (Fireblight) הנגרמת ע"י חיידק האירוינייה (Erwinia amylovora). מחלה זו הביאה בשנים האחרונות להשמדה ולעקירה של מטעים בשפלה ובצפון הארץ.

א. בוטניקה

הסוג אגס (Pyrus) נמנה על משפחת הוורדיים (Rosaceae) ובו כ-20 מינים באירופה, באסיה ובאפריקה הצפונית. בישראל גדל בר האגס הסורי (Pyrus syriaca). צורת העלים של האגס הסורי אינה אחידה, העלים דמויי ביצה או דמויי אֶזְמֶל מאורך, בעלי חוד בראשם ומשוננים בשפתם. הפרי קטן בהשוואה לאגס התרבותי (מידות הפרי: $1 \times 3-2$ -2.5 ס"מ), והוא כדורי או דמוי ביצה הפוכה, ראה תמונה מס' 1 (בצד הפנימי של הכריכה).¹ האגס הסורי הוא עץ נוי, ומשמש במקרים מסוימים ככנה לזני אגס תרבותי במגזר הערבי והדרוזי.

האגס התרבותי (Pyrus communis), או בשמו המקובל - אגס אירופי, נפוץ ברחבי העולם. אלפי זנים של אגס תרבותי טופחו ותורבתו, וכאלף מתוכם הוגדרו בשמות. העלים אליפטיים, רחבים או מאורכים, שפת העלה בעלת שינון עדין. העצים גדולים ונשירים בחורף. עלי הכותרת של הפרח בצבע לבן, המאבקים בצבעי לילך, סגול ואדום. ציפת

1. מגדיר לצמחי התרבות בישראל, א. פהאן; ד. הלר; מ. אבישי, 1999.

הפרי מכילה תאי אבן מרובים. מוצא המין באירופה ובאסיה המערבית. צורת הפרי, גודלו, המרקם שלו וטעמו משתנים בין הזנים השונים ובין אזורי הגידול. תמונה מס' 2 (בצד הפנימי של הכריכה).²

ב. התאמת כנות לאגס בישראל

הזן 'ספדונה' הוא הזן הנפוץ מבין זני האגס בישראל, אף שהוא נחשב לזן נחות בהשוואה לזנים אירופיים אחרים. שיעור תנובתו של זן זה היא כ-70% מיבול האגסים בארץ. ל'ספדונה' ישנם כמה חסרונות: היבול בינוני וסירוגי (כמותו משתנה משנה לשנה), איכות הפרי בינונית, ולעיתים הפרי קטן מדי. הכנה שה'ספדונה' מורכב עליה היא חבוש (A ו-B-29), והיא אסורה מבחינה הלכתית. ההתאמה (שארות) בין כנת החבוש לספדונה אינה טובה. הדבר אומנם שיפר במטעים הטובים את כמות הפרי ואת איכותו והקדים את הניב, אך גרם לניוון העצים במטעים אחרים. גם במטעים שבהם התקבל יכול רב, התנוונה הכנה לאחר כמה שנים, והרוכב השתרש בקרקע וגדל באופן נמרץ, ובכך הביא לירידה ביבול.

הזן השני המקובל בישראל הוא ה'קוסציה' המשמש גם להפריית ה'ספדונה'. גם זן זה מורכב על כנת חבוש, אף שהדבר גורם להאטה בהתפתחות העץ ולפגיעה ניכרת ביכולתו לשאת יכול כלכלי. למעשה רוב מטעי האגס בישראל מורכבים על כנת חבוש, האסורה מבחינה הלכתית.

בעבר נבחנו בישראל כנות נוספות של אגס אירופי (*Pyrus communis*), כדי למצוא תחליפים טובים יותר לכנת החבוש.³ בין הכנות שנבחנו היו כנות מארה"ב מסדרת OHF (Old home x Farmingdale) וכן כנות מדרום אפריקה מסדרת ה-BP (Bien donne Pear). כדי לקבוע שהתאמה של כנה לרוכב היא מוצלחת, נדרשת תקופה של כעשר שנים לפחות. יש להוכיח כי אורך החיים של העץ ארוך, כמות היבול ואיכותו כדאיות מבחינה כלכלית, וכי העץ אינו רגיש מדי למחלות.

ג. כנת הבטוליפוליה

לצד בחינת כנות חדשות מטיפוס אגס אירופי (*Pyrus communis*), נבחנו גם כנת אגס מהמין בטוליפוליה (*Birchleaf pear, Pyrus betulifolia*). זהו עץ נשיר המתנשא עד לגובה של כ-10 מ', ומוצאו ביערות בצפון סין ובטיבט. הפרי קטן, וצורתו כדור בקוטר של כ-10 מ"מ. אחד. צבע הפרי הבשל חום, והוא מסוגל להשתמר על העץ במשך חודשים מספר לאחר הבשלתו בסוף הקיץ (תמונות 3-5 בצד הפנימי של הכריכה).

2. שם.

3. שטרן וחוב', 'כנות בטוליפוליה קלוניות לשיפור פוריות באגס קוסציה', עלון הנוטע (אוקטובר, 2012), עמ' 28-31.



במחקרים שנערכו בארץ בשנים האחרונות, נמצא יתרון לעצי אגס מהזן 'קוצסיה' אשר הורכבו על כנות של בטוליפוליה. פרופ' רפי שטרן מצא קלון (טיפוס) מסוים של בטוליפוליה אשר הוגדר כ- 'לביא 1'. בניסויי שדה שבהם נבדקו צירופים של כנות שונות, קלון זה הראה יתרון בולט לעומת הכנות האחרות.⁴

ברמת הגולן ניטעו לפני כ-15 שנים מטעי אגס מהזנים 'קוסציה' ו'ספדונה' השייכים למין האגס האירופי, ו'נאשי' השייך למין האגס האסיאתי/יפני, אשר הורכבו על כנת בטוליפוליה.⁵ היבולים במטעים אלו טובים, והעצים חיוניים. לאור התוצאות החיוביות המוכחות שיש לכנת הבטוליפוליה, הרחיבו המשתלות את ייצור עצי האגס המורכבים על כנה זו.

לאחרונה התעוררה שאלה: האם הבטוליפוליה מתאימה מבחינה הלכתית לשמש כנה לזני האגס האחרים? זאת מכיוון שהפרי קטן מאוד בהשוואה לזני האגס המסחריים, וספק אם הוא אכיל.

ד. הגדרת המין לכלאיים

מבחינה הלכתית מותרת רק הרכבה של שני מינים הדומים זה לזה. ההגדרה המדעית המכלילה שני מינים תחת אותה הגדרה של מין בוטני אינה עולה בהכרח בקנה אחד עם ההגדרה ההלכתית. הרמב"ם פסק בהלכות כלאיים (פ"ג ה"א-ה"ב):

יש מינין בזרעים שיהיה המין האחד נפרד לצורות הרבה... עד שיראה כשני מינין. ואע"פ שאין דומין זה לזה הואיל והן מין אחד אינם כלאים זה בזה. ויש בזרעים שני מינין שהן דומין זה לזה וצורת שניהן קרובה להיות צורה אחת ואע"פ כן הואיל והן שני מינין הרי אלו אסורים זה עם זה.

לאחר שהרמב"ם מביא בהלכה ג' דוגמאות לשתי האפשרויות הנ"ל, כותב הוא בהלכות ד-ה:

וכן באילן שני מינין שדומים זה לזה בעלין או בפירות הואיל והן שני מינין הרי אלו כלאים. כיצד. התפוח עם החוזר, והפרסקין עם השקדים, והשזפין עם הרימין, אע"פ שדומין זה לזה הרי הן כלאים זה בזה. אבל האגסים עם הקרוסטמלין והפרישים עם העוזרין אינן כלאים זה בזה. כן יש שם זרעים ואילנות אחרות אע"פ שהן שני מינין בטבען הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה או פרי של זה דומה לפרי של זה דמיון גדול עד שיראו כשני גוונים ממין אחד לא חששו להן לכלאים זה עם זה. שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין.

בהלכה ו' מביא הרמב"ם דוגמאות:

כיצד. הלפת עם הצנון אינן כלאים זה בזה מפני שפרי של זה דומה לפרי של זה.

4. שם; ראה גם 'שיפור פוריות באגס... סיכום עשר שנות יבול 2009-2018', עלון הנוטע (תשע"ט גיליון מס' 8), עמ' 21-24.

5. משק ברוך מרגלית ואברהם שדה, בסמוך למושב נוב.

והלפת עם הנפוס אינן כלאים זה בזה מפני שהעלין דומין לעלין. אבל צנון עם הנפוס אע"פ שהעלין דומין זה לזה והפרי דומה לפרי הרי אלו כלאים הואיל וטעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר. וכן כל כיוצא באלו.

נושא הזיהוי של הצמחים המוזכרים במשנה וברמב"ם והתאמתם לשמות הצמחים המוגדרים כיום נתון לפרשנויות שונות, וכבר כתב 'ערוך השלחן'⁶ שאין אנו מכירים את השמות והזיהויים המובאים בראשונים ובמפרשי המשנה. כך גם כותב הרב משה פיינשטיין (אגרות משה, יו"ד ב סי' כה):

"וכן רוב המינים שנזכרים בש"ס לא ידוע פירוש הדברים, וצריך על זה קבלה איש מפי איש, שיראה על כל דבר שזה הוא מין זה וזה הוא מין זה".

ואכן גם אנשי מדע הבוטניקה בדורות האחרונים ובדורנו מתלבטים בזיהוי שמות הצמחים שבמשנה, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ומדי ספק לא יצאנו. לדוגמה, זיהוי שיבולת השועל המופיעה במשניות כאחת מחמשת מיני דגן נתון במחלוקת ארוכת שנים. 'הערוך' מזהה אותה כשיפון (לסיקאל"א, Rye, Secale cereal באנגלית). עמנואל לעף זיהה אותה כדורה (Sorghum). לדעת י. פליקס⁸ שיבולת השועל היא הצמח המוגדר כיום כשעורה דו טורית (Hordum distichum). מ' כסלופ זיהה את שיבולת השועל כחלק מהסוג Avena A. sativa, שיבולת שועל מצויה A. sterilis, A. byzantina. וכן סבור גם זהר עמר.¹⁰ נוסף על ארבע ההצעות הללו, ישנן עוד חמש הצעות זיהוי לשיבולת השועל,¹¹ ישנן עוד דוגמאות רבות להבדלים בזיהויים של צמחי המשנה בין חוקרי זמננו, ואכמ"ל.

דעות רבות נאמרו בהבנת דברי הרמב"ם. שלושה קריטריונים קובעים את המין מבחינה הלכתית: מראה העלים, מראה הפרי וטעם הפרי. כאשר בין שני צמחים ישנו דמיון במראה הפרי או במראה העלים וישנו דמיון בטעם הפרי, הרי הם נחשבים מין אחד לעניין כלאיים.¹² הגדרות הדמיון והטעם אינן חד-משמעיות ונתונות להסברים שונים ולדעות שונות. הרמב"ם (הל' כלאיים פ"ג ה"ו) מגדיר: 'הרי אלו כלאים הואיל וטעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה ביותר'. אע"פ שישנו דמיון בעלים ובפרי של הצנון והנפוס, הם כלאיים זה בזה, היות שטעמם שונה מאוד. אילו טעמם היה דומה אף במקצת, הם לא היו כלאיים זה בזה.

ה. האם הבטוליפוליה היא מין אגס?

במקרה של אגס הבטוליפוליה, הפרי קטן וגודלו כגודל אפון, ובכך הוא נחות מאוד

6. ערוך השלחן, יו"ד סי' רצה סעי' יב.
7. כלאיים פ"א מ"א; חלה פ"א מ"א; פסחים פ"ה מ"ה.
8. כלאי זרעים והרכבה, עמ' 24-27.
9. מרדכי כסלופ, 'לזיהוי שיבולת השועל', מנחה לאי"ש.
10. זוהר עמר, חמשת מיני דגן, הר ברכה, תשע"א עמ' 60, הערה 173.
11. שם, טבלה בעמ' 11.
12. הלכות הארץ, הל' כלאיים עמ' 164.



בהשוואה למיני האגס הנאכלים. במבחן טעימה של פירות בטוליפוליה בשלים שגדלו ברמת הגולן (חשוון תשע"ט), נראה כי יש דמיון מסוים בין טעמו של אגס זה לטעמו של מיני האגסים המסחריים, ולפחות אי אפשר לומר כי 'טעם פרי זה רחוק מטעם פרי זה **ביותר**'. יש לציין כי טעם הפרי אינו דומה לטעם של פירות אחרים שאינם נמנים על קבוצת האגסים. מבחינת צורת העלים, ישנו בהחלט דמיון בין העלים של הבטוליפוליה לעליהם של עצי אגס אחרים (תמונות מס' 3, 5 בצד הפנימי של הכריכה). ישנו דמיון רב גם בין צורתו הכללית של העץ לצורת טיפוסים אחרים של אגס (תמונה מס' 5 בצד הפנימי של הכריכה). העץ נשיר בחורף, כמו שאר מיני האגסים, הפריחה זהה בצורתה ובצבעה לפריחת האגסים האחרים, והוא אף משמש להפריית מיני אגסים מסחריים. אומנם סימנים אלו לא הוזכרו בפירוש ברמב"ם, אך ייתכן שזו כוונת הרמב"ם בביטוי 'שני מינים בטבע'. אפשר שלכך התכוון הרב קוק¹³ בכותבו שטבע הגידול קובע את המין מלבד שלושת הסימנים הנ"ל.

1. השם כקריטריון למין

אגס הבטוליפוליה נקרא בהגדרה המדעית *Pyrus betulifolia*, והאגס האירופי המסחרי נקרא *Pyrus communis*. מבחינת ההגדרה המדעית הם קרובים ונכללים באותה קבוצה. אומנם כפי שהזכרנו לעיל ההגדרות הבוטניות אינן חופפות את ההגדרות ההלכתיות, אך כאשר נוסף על הדמיון בעץ, בעלים ובטעם, גם השם המדעי דומה, אפשר לראות בכך סניף נוסף להיתר. ה'משכנות יעקב'¹⁴ אומר כי שם הצמח קובע לעניין כלליים, וכך הוא כותב:

כל שהן משם אחד אף שהן משונים הרבה לגריעותא, דומיא דזונין או בתאנים השוערים אשר לא תאכלנה, מין אחד הן לכלאים... דכל ששם אחד להן מעיקרן, אחד הן.

גם ה'חזון איש' (כלאיים סי' ג ס"ק ו) סובר שעשוי להיות משקל מסוים לשם:¹⁵ נראה דאף בדורותינו רשאים החכמים לסמוך על הכרעתם בצורות המשתנות איזה מהן מין אחד ואיזה מהן ב' מינים... מ"מ כל שדעתנו מכרעת הכרע גמור שאין בו ספק סומכין אנחנו להתיר, ומיהו מה שנקראין בשם אחד אין זו עדות שהן מין אחד שהלשון הוא רק הסכמת בני אדם ומ"מ אפשר שהוא סניף להתיר שהרי הסכים עליהם דעת הבריות שהן מין אחד.

2. האם אגס הבטוליפוליה הוא עץ סרק?

אסור להרכיב עץ פרי ע"ג עץ סרק.¹⁶ פריו של אגס הבטוליפוליה קטן מאוד, קוטרו כס"מ אחד בלבד, ולא ידוע על גידולו בעולם לשיווק כפרי טרי, ולפיכך יש לדון אם הוא

13. ע"י משפט כהן, סי' כה עמ' סח.

14. משכנות יעקב, יו"ד סי' סט.

15. וע"ע חזו"א, הל' כלאי אילן סי' קעח ס"ק ח.

16. ירושלמי כלאיים פ"א ה"ד; שם ה"ז; שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' ג.

עץ סרק. ובכן נמצא שבסין וביפן משתמשים בפרי לתוספת טעם בליקרים ולהכנת תה ומשקאות.¹⁷ מכאן שאי אפשר להגדירו כעץ סרק שפריו נאכל רק ע"י בע"ח ואינו משמש למאכל אדם. ישנן דעות¹⁸ שכאשר הכנה והרכב קרובים מאותו המין, כגון שיש דמיון בעלים, מותר להרכיבם זה עם זה. לפי שיטות אלו ברור שמותר להרכיב אגס על כנת בטוליפוליה, כיוון שהם ודאי קרובים.

סיכום

אגס הבטוליפוליה מותר לשמש כנה למיני האגס המסחריים. למרות השוני בגודל הפרי, יש ביניהם קרבה ודמיון בתכונות רבות: בצורת העלים, דמיון מסוים בטעם הפרי, במבנה העץ, בפריחה, בצורת הגידול ואף בהגדרה הבוטנית. העדפה של השימוש בכנה זו לעומת כנת החבוש נכונה הן מהבחינה ההלכתית הן מהבחינה המקצועית.

17. Future is written in green: *Pyrus betulifolia*: smaller pears World.

18. ר' משפט כהן, ס"י כד אות ד; הרב יואל פרידמן, 'הרכבה על כנה עקרה', אמונת עתיד 18 (תשנ"ז), עמ' 25-20; ותשובת הרב דוב ליאור, אמונת עתיד 19 (תשנ"ז) עמ' 33.



כפר דרום ת"ז - שבי דרום

אג' שמעון ביטון

מורה נבוכים לאכילת תאנים בישראל

הקדמה

במאמר קצר זה נעסוק בפרי התאנה, בחרקים ובמה שביניהם. וביתר פירוט: פרי התאנה זכרי ונקבי, צרעות, תאנים פרתנוקרפיות, תאנים מופרות עם זרעים מיבוא, רימות זבוב הים התיכון, זחלי חיפושיות תסיסה ותריפסים.

א. בעיית הצרעה שמאבקה את התאנה

התאנה (*Ficus carica*) שייכת למשפחת התותיים (*Moraceae*). העץ הוא דו-ביתי, כלומר יש הפרדה בין עצי זכר נושאי פרחים זכריים ובין עצי נקבה נושאי פרחים נקביים. בעץ הזכר הקרוי 'קפריפיקוס' קיימים גם פרחי נקבה קצרי עמוד עלי שאינם מגיעים לכלל יצירת פרי, אך יש להם תפקיד חשוב בתהליך ההאבקה בהיותם בית גידול לצרעות. בעצי נקבה קיימים רק פרחים נקביים ארוכי עמוד עלי שמבשילים פירות וזרעים. פרי התאנה שאנו מכירים הוא מעין פרח הפוך (דמיינו פרח שהופכים אותו כמו גרב). אברי הרבייה של התאנה נמצאים בתוך 'פרי' התאנה. כדי שהצרעה תוכל להעביר אבקה מפרח זכרי לפרח נקבי, היא צריכה קודם כול להגיע אל הפרחים. כאן ממלא תפקיד הנקב שכולנו מכירים בקצה התאנה, (אוסטיאול) דרכו משתחלת נקבת הצרעה כדי להגיע לפרחים. הצרעה משתחלת בקושי רב דרך התעלה, ולרוב מאבדת את כנפיה וחלק ממחושיה בדרך. התאנה מואבקת על ידי צרעת בלסטופגה (*Blastophaga psenes*), חרק זעיר באורך כ-2 מ"מ המיוחד לתאנה בלבד. התרבות הצרעות נעשית בתאני הקפריפיקוס. פגת התאנה בקפריפיקוס היא מצעית המכילה פרחי נקבה, בעלי עמוד עלי קצר, במרכזו ופרחי זכר סמוך לפתח היציאה. הצרעות מתפתחות בפרחי הנקבה שבפרי. זכרי הצרעות מפרים את פרחי הנקבה לפני הגחתן מהעפץ שנוצר בפרח הנקבי, ומסיימים את תפקידם. הצרעות הנקביות בוקעות את העפץ שבו הן גדלות לאחר שהופרו, טוענות אבקה בדרכן החוצה מפרחי הזכר וממריאות לחפש עצי תאנה זכריים כדי להטיל בתוכם ביצים. חלקן מגיעות לעצי נקבה, חודרות לתוך הפגות על מנת להטיל ביצים. אך במאמציהן להטיל ביצים, הן מאבקות את הפרחים ומאפשרות הבשלת הפרי והתפתחות זרעים. בעצי נקבה בפגות, אין הצרעה יכולה להטיל ביצים בשל חוסר התאמה בין צינור ההטלה

לעמודי העלי הארוכים¹ בעצי תאנה הגדלים במרכז הארץ ובצפונה נמצא שב-50%-60% מהם ('סמירנאית' ו'בורסה') הפגות מופרות ע"י צרעות. זיהוי תאנה מופרית מתאפשר בחצייתה. אם אין חלל בלב הפרי, אזי היא מופרית. תאנה המופרית ע"י צרעה מאופיינת במתיקות רבה ובמשקל גדול. בדר"כ הכניסה של הצרעה לתוך הפרי מתרחשת כאשר הפרי ירוק, כחודשיים לפני הארייה. חלב הפרי נקרא 'לטקס' והוא ממס את הצרעה, ולא ניתן לזהות אותה. בתאנה מופרית יש פחות תריפסים, כי אין להם מקום להתנועע בתוך הפרי. גם זבוב התאנה השחור לא יטיל ביצים בתאנים שהופרו על ידי הצרעה.

בכתב העת 'אמונת עתיך'² הוסבר שהתאנה מותרת, כי התורה מנתה את התאנה בתוך שבעת המינים, ולא ייתכן שהקב"ה שיבח את ארץ ישראל באחד המינים האסורים באכילה. אך בכל זאת מומלץ וחשוב לקרוא מאמר זה עד סופו, כדי להבין את הדקויות המאפשרות נקיטת האמצעים הנכונים לשם אכילת הפרי ללא תקלה באכילת חרקים.

אנחנו אוכלים את התאנים עם הפירות הנקביים אשר בהם לא שורדות צרעות. רק בעצי תאנה עם הפירות הזכריים הצרעות חודרות לפרי ומצליחות להטיל ביצים ולהקים דור חדש. בימינו, חלק נכבד מהתאנים שנמכרות בשוק מתרבות בהאבקה עצמית וללא צרעה. אבל בכל זאת, אם אנחנו אוכלים תאנים ישר מהעץ (ויש בארץ לא מעט עצים), יש לנו סיכוי לאכול תאנה שצרעה תועה נכנסה אליה בטעות. אומנם היא לא הטילה בה ביצים, אבל מתה בה והתפרקה זה מכבר לחלבון. במהלך הבשלתה התאנה 'מעכלת', למעשה, את הצרעה על כל איבריה, על ידי הפרשת האנזים 'פיסין' שמפרק את גווייתה לחלבון. כך הצרעה הופכת לחלק מהפרי, ואין אנו מסוגלים לחוש בה.

מלכתחילה הצרעה אומנם נשארת בתאנה, ויש לה דין 'בריה' שאינה בטלה בתערובת,³ אך על פי האמור לעיל, בהמשך היא בטלה בפרי עד כדי הפיכתה לחלבון. על כן נראה שאין כל מקום לחשש העקרוני באכילת תאנים מופרות, בבחינת 'אכלו ענבים וישבעו', וכפי שפסק הרב יהודה עמיחי בתשובה בעניין זה.⁴

ב. חרקים שכיחים בתאנים

בארצנו רוב התאנים הטרויות הן תוצר של גידול ללא מעורבות צרעות, אך עדיין ישנו חשש לנוכחות חרקים אחרים. לכן, מי שמטעמי כשרות או אורח חיים (צמחונים וטבעונים) מפריעה לו עובדה זו, כדאי שיבדוק את הפרי ביסודיות לפני שיחל באכילתו. תאנים ברזילאיות המיוצאות לאירופה מאוכלסות בשיעורים גבוהים יחסית בתריפסים. עובדה זו מצריכה ממשק הדברה מתאים להשגת פרי נקי מחרקים אלה. בזנים נצרות-ירוק ו/או ירוק ושחור, שכיחות התריפסים נמוכה ביותר.⁵

1. ד"ר שאלתיאל - הרפז ליאורה, 'סוד התקשורת בין הפגה לצרעה המפרה וניצולו להדברת הזבוב', עלון הנוטע אוגוסט כרך 71 (2017), עמ' 32-35.
2. הרב יהודה הלוי עמיחי, 'אכילת תאנים מופרות', אמונת עתיך 20 (תשנ"ח), עמ' 29.
3. שו"ע, יו"ד סי' ק סעי' א.
4. הרב יהודה הלוי עמיחי, שם.
5. ד"ר דוד בן-יקיר, 'פיתוח אמצעים להפחתת נזקי תריפס בתאנים' (דו"ח סופי לתכנית מחקר 131-



- תריפסים וזחלי חיפושית תסיסה מהווים אפוא בעיית כשרות עיקרית במטעים המסחריים.⁶ תריפסים חודרים לתאנה כאשר הפגה צעירה וגורמים להחממה של הפרחים. פרחים בצבע חום חלודה מצביעים על נוכחות תריפסים בפרי.⁷ פרי תאנה שנקטף בתחילת בוחל (שלב שבו הפרי קשה ולא אכיל), לא יימצאו בו חיפושיות תסיסה או רימות זבוב הים התיכון. כמו כן פרי שנשכח על העץ (במצב של בשלות יתר), ולא נקטף במועדו, עלול להינזק מחיפושיות תסיסה ואף מרימות הזבוב. זבוב הים התיכון אינו מעורר בעיית כשרות בתאנים מסחריות,⁸ אולם בתאנים הגדלות בר, נמצא בשכיחות גבוהה רימות של זבוב הים התיכון, וזאת משום שהפירות נקטפים כאשר הפרי רך ורגיש לעקיצות הזבוב.
- בתאנים הנקראות 'בלאדי' ולא מיועדות לייצוא, אוכלוסיית התריפסים נדירה ביותר.⁹
- במטעים המסחריים המגדלים תאנים לייצוא, מטפלים בתכשירי הדברה עפ"י התקן של האיחוד האירופי והישראלי, תוך הקפדה על קבלת פרי ללא חרקים וללא שאריות חומרי הדברה. כמו כן כיסוי מטעים ברשתות צפופות מונע נזק ממזיקים אלה ואף מאפשר קבלת פרי נקי מחרקים.
- תאנים מיובשות המיובאות מחו"ל עלולות להיות נגועות בזחלי עשים ובחיפושיות. חיטוי הפירות הנעשה שם קוטל את החרקים אך אינו מעלימם.



1396-07, אנטומולוגיה, המכון להגה"צ, מרכז וולקני, (2010).
 6. הרב משה ויא, בדיקת המזון כהלכה, עמ' 538-550; שמעון ביטון, פגעי עצי פרי נשירים בישראל, 2018, עמ' 216-220.
 7. ד"ר דוד בן-יקיר, שם.
 8. חיים אורן, רפרנט לגידול תאנה בשה"מ, משרד החקלאות; ד"ר דוד בן-יקיר שם.
 9. ד"ר דוד בן-יקיר, שם.

האם מפלגה מחויבת למלא הסכמים שהיא חתומה עליהם?

כל אדם חייב לעמוד בדיבורו, כדברי הגמרא: 'שיהא הן שלך צדק, ולאן שלך צדק'.¹ מי שחוזר בו לאחר הסכם, אף על פי שעדיין לא התבצע קניין ויכול לחזור בו, הרי יש עליו קללה של 'מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבעו בים הוא יפרע ממי שאינו עומד בדבורו'.² אף מי שנושא ונותן בדברים בלבד וחוזר בו נקרא מחוסר אמנה 'ואין רוח חכמים נוחה ממנו'.³ אם כך הדבר בעניינים פרטיים, ק"ו שראוי להיות כך בענייני הציבור.

בשנת תשכ"ו, לקראת בחירות לעיריית רחובות, הופיעו מפלגות אגודת ישראל, פועלי אגודת ישראל והמפד"ל ברשימה משותפת - רשימת החזית הדתית המאוחדת לעיריית רחובות. שני הנציגים הראשונים ברשימה היו חברי מפד"ל, והשלישי - חבר אגודת ישראל. בהסכם אשר נערך בין שלוש המפלגות עם הקמת החזית הדתית המאוחדת לעיריית רחובות, ועל דעת רבני העיר, נאמר שאם ייכנסו מרשימת החזית הדתית חס ושלום רק שני נציגים, יהיה האחד שייך למפד"ל והאחר יהיה שייך לאגו"י ופא"י. ואומנם, בבחירות שנערכו לעירייה ביום ז' מרחשון תשכ"ו, קיבלה החזית הדתית המאוחדת רק שני נציגים בעירייה, ונבחרו כחברי העירייה מטעם החזית הדתית שני הנציגים הראשונים ברשימה: יחיאל חייקין, ודוד יפה, שניהם - חברי מפד"ל, ואילו לאגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל לא הייתה נציגות בעיריית רחובות. הוגשה תביעה לדין תורה בעניין זה.⁴ התובעים היו חברי הסתדרות אגודת ישראל רחובות, והנתבעים היו חברי המפד"ל בסניף רחובות: יצחק כהן, דוד יפת ויחיאל חייקין. התובעים דרשו שהמפד"ל תקיים את ההסכם שביניהם, שלפי תנאיו על אחד מנציגי המפד"ל בעירייה להתפטר לטובת נציג אגודת ישראל. התובעים טענו כי גם להם מגיע נציג אחד לעירייה, ולכן תובעים הם כי יחיאל חייקין יתפטר, כדי לאפשר לנציג מהתובעים להיכנס במקומו לעיריית רחובות. במקרה אחר דן הרב אהרנברג⁵ בתוקפו של הסכם רוטציה בין חברי כנסת במפלגה. שני חברים המייצגים שתי סיעות במפלגה עשו ביניהם הסכם שאם ייבחר רק אחד מהם,

1. ב"מ מט ע"א.
2. שו"ע, חו"מ סי' רד.
3. שם.
4. פסקי דין רבניים, ח"ו עמ' 166, תיק מס' אלף שלוש מאות ותשעים (תשכ"ו) בבית הדין הרבני האזורי תל-אביב - יפו בפני כב' הדיינים: הרבנים, י' קולין - אב"ד, ש' מזרחי, ש' הכהן קוק.
5. כתב עת פעמי יעקב לה (תשנ"ו), עמ' ל-לט; שו"ת דבר יהושע ג, חו"מ סי' יח; שם ח"ד סי' מח.



הוא מתחייב לאחר שנתיים לפנות את מקומו לשני. ואולם בתום השנתיים סירב הראשון לקיים את התחייבותו.

לכאורה קיימות שתי בעיות הלכתיות בהסכמים כאלו. בעיה אחת היא שמקנים כאן זכות שעדיין איננה, ודבר זה נקרא בהלכה 'דבר שלא בא לעולם'. בעיה נוספת בהסכם כזה נקראת 'אסמכתא', שהיא התחייבות על תנאי, בלי גמירות דעת לקיים, כי המתחייב מקווה שהתנאי לא יחול ולא יצטרך לקיים את ההתחייבות. שתי בעיות אלו פוגמות בתוקפו של הסכם כזה, ולכן הוא אינו חל אלא בקניין. לא מספיק לכך הסכם כתוב. כן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ס סעי' ו):

המתחייב עצמו בדבר שלא בא לעולם או שאינו מצוי אצלו, חייב, אף על גב דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם... והוא שקנו מידו.

הש"ך⁶ מסביר את הטעם לכך שאין אדם מתחייב בדברים, אפילו כאשר מודה בדבר ואומר 'אתם עדי', בלא קניין ובלא שטר. אולם בעיות אלו אינן שייכות לענייננו מכמה סיבות:

(1) בעניינים ציבוריים ההלכה שונה, ופסק ה'שלחן ערוך'⁷ שכל דברי הקהל אינם צריכים קניין.⁸

(2) התחייבות בשכר פעולה שיעשה לטובת המפלגה אף היא אינה צריכה קניין, שהרי ההלכה היא⁹ ששכירות פועל אינה צריכה קניין, לכן למשל אם ראובן אמר לשמעון שייתן לו ב' זהובים כדי שידבר בשבילו לשלטון - צריך לשלם.

(3) יש כאן התחייבות על גופו של האדם, ואין צריך לזה קניין, אלא נקנה בשטר. זאת ועוד, כיוון שזו הדרך המקובלת שבה כותבים הסכם, יש להסכם תוקף מדין סיטומתא, שהוא קניין בדרך המקובלת על הסוחרים. יש חולקים על סברה זו,¹⁰ כי הסכמים פוליטיים לפי החוק אינם ניתנים לאכיפה בבית המשפט, ואין זה מנהג הסוחרים. לכן אף אם נאמר שסיטומתא מהווה קניין אפילו בדברים שקניין אחר לא חל בהם, בהסכמים פוליטיים אין מנהג סוחרים.

(4) בהסכם הרוטציה זכה כל אחד במה שנקבע מראש, שהרי לא זכה ליותר ממה שקבעו מלכתחילה כדין שותפים. נמצא שלאחר שנתיים המשרה שייכת לחברו. יש חולקים על סברה זו,¹¹ כיוון שהציבור הכללי בחר באנשים מסוימים ואין בחירה לחצאין, ואין בכוחם של הסכמים לזכות לשניהם נגד הסכמת הציבור.

6. ש"ך, חו"מ סי' מ ס"ק ד.

7. שו"ע, חו"מ סי' קסג סעי' ו.

8. אולם ראה פד"ר חלק יח, בפס"ד המתחיל בעמ' 108, שכתבו שיש להסכמים כוח של ציבור, רק כשהם מתנהלים לפי הכללים שאותו קבע הציבור. לעומת זאת, אם ההסכמים שנגעשו בין אנשי ציבור אינם בהתאם לנוהל של אותו ציבור, אין להם שום תוקף, למשל כאשר לא קיבלו אישור של מועצת הסניף או שלא התפרסמו. במקרה שם נחתמו בחשאיות שלושה הסכמים הסותרים זה את זה.

9. מרדכי, קידושין סי' תקמד; הביאו הד"מ, חו"מ סי' קפה, וכ"פ בהג"ה סמ"ע, לשו"ע חו"מ סי' קפה ס"ק כו.

10. פד"ר חלק יח, בפס"ד המתחיל בעמ' 108.

11. הרב משה שלום שור, הסכם בע"פ לרוטציה, שערי צדק ג, תשס"ג, עמ' 410-425.

(5) ברוטציה יש מעשה על פי אמירה של אחר, שיש בה התחייבות בלי קניין, שהרי פרסמו והצביעו על סמך זה. דבר זה דומה לדין 'לך ואבוא אחריך' או 'קנה סחורה ואשתתף עמך', וכדין ערב שאינו יכול לחזור בו.¹²

(6) עוד מצאנו בהלכה שאי אפשר לחזור מהסכם כזה כאשר הוא בכתב. כן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שכ סעי' ב):

המקבל שדה או פרדס כדי לעבוד אותו ולהוציא עליו יציאות ויתן לבעל הקרקע שליש התבואות או רביע או מה שיתנו ביניהם, הוא נקרא מקבל. הגה: ואין כותבין שטר ביניהם, אלא מדעת שניהם, שמשנכתב השטר אינן יכולין לחזור בו והוי ליה כמלוה בשטר.

עוד ניסו לטעון, בעניין הסכם הרוטציה במפלגה, ששמעון וסיעתו התפלגו מהמפלגה, ולכן לא חל עליהם ההסכם שהוסכם בתוך רשימת המפלגה. הרב אהרנברג אינו מקבל טענה זו, שהרי מגיע להם חלקם אף שהתפלגו, ולא היה תנאי בכך. בדין החזית הדתית המאוחדת לעיריית רחובות קבע בית הדין שעל הנציג שחתם על ההתחייבות לכבד את ההסכם ולהתפטר, כדי שייכנס במקומו נציג אחר לעירייה. הוגש ערעור על פסק הדין לבית הדין הגדול, ואף הוא נדחה. מסקנות בית הדין היו:

א. ציבור ובני העיר חייבים לקיים התחייבויותיהם גם מבלי שנעשה עליהן קניין, גם משום שציבור דינו כבי"ד לכל ישראל; גם משום ששותפים אינם צריכים קניין, וכן משום תקנת הציבור שלא יבואו לידי קטטות ומריבות.

ב. הלכה זו, שציבור אינו צריך קניין ו'דבריו ככתובין וכמסורין דמי', חלה לא רק בדברים שקניין מועיל בהם אלא גם בדברים שאין הקניין חל בהם. לכן גם ב'אסמכתא' וב'דבר שלא בא לעולם' או שאין בו ממש, אין הציבור יכול לחזור בו.

ג. יחיד הפועל על דעת ציבור, דינו כציבור ואינו יכול לחזור בו. הוא הדין ביחיד המתחייב כלפי הציבור, אף כשאינו נציג הציבור.

עוד הוסיפו על כך דייני בית דין הגדול שפרנסי ציבור, בשליחותם בענייני הציבור, אל להם להשתמש בטענות שהתחייבויות אשר הם קיבלו עליהם אינן מחייבות. דיבור והתחייבות, ובמיוחד בענייני ציבור, הם דברים שבקדושה אשר יש לשומרם ולקיימם במלוא הכוונה כלשונם וכרוחם, וחלילה לחללם. כל יחל הציבור דברו וחס ושלום להחריב את הארץ על ידי העמדת דבריהם על דין תורה. וכדברי הרשב"ש (שו"ת, סי' תקסו):

צא וראה בכל קהלות הקדש איך הם מתנהגים בענין זה, שלעולם אינם חוזרים, לא משום דבר שלא בא לעולם ולא משום הונאה... ועוד שגנאי הוא לציבור לומר מוטעים היינו... ואליהם כחא דצבורא כחכ בית דין; ואם באנו לבטל מכירתם אם כן מה כח בית דין יפה.

12. שם.



הרב רצון ערוסי

כללי יישום לטענת 'קים לי'

בהמשך למאמרי 'התחשבות בטענת קים לי בבתי דין לממונות', אמונת עתיך 122 (תשע"ט), עמ' 90-96, ברצוני להציע כללים מעשיים ליישום טענת 'קים לי'. כידוע, מהר"ם מרוטנבורג¹ חידש שיטת פסיקה בדיני ממונות הנקראת 'קים לי'. לפי שיטה זו, כל שיש מחלוקת הפוסקים בעניין מסוים, מאחר שאין לנו סנהדרין שתכריע מחלוקת זו, וכיוון שאין אנו רואים עצמנו ראויים להכריע בין בעלי הדעות השונות, הרי שהנתבע, שהוא המחזיק, יוכל לומר 'קים לי', כשיטה הלכתית התומכת בו, והמוציא מחבירו עליו הראיה². והואיל ואנו מחזיקים עצמנו כמי שאינם יכולים להכריע במחלוקת פוסקים, אפילו שיש רבים שחולקים על שיטה מסוימת, אין בית הדין יכול להוציא ממון מידי הנתבע, שהוא המוחזק.

יוצא אפוא שכל ביה"ד בימינו שדן לפי דין תורה בדיני ממונות למעשה, אינו יכול לדון, כי בכל עניין יש מחלוקת, וכל נתבע יוכל לומר 'קים לי' כדעה התומכת בו, וידי ביה"ד תהייה כבולות להוציא ממנו ממון, אפילו שיש לביה"ד הרבה פוסקים שמכוחם יוכל להיענות בחיוב לתובע ולהוציא ממון מהנתבע. וכך יוצא שביה"ד, שדן לפי דין תורה, יהיה רק כמגשר וכמפשר, ולא יותר, ולא יבואו אליו להתדיין. וכבר התרעתי על כך בכנס איגוד בתי הדין לממונות. ובאמת שדווקא קיומם של בתי הדין לממונות יביא מכוח המעשה לצמצום שיטה זו, ואולי במשך הזמן גם לעקירתה.

להלן אביא כללים שהצעתי לצמצום השימוש בשיטת ה'קים לי'. לפני כן נציין ששיטת ה'קים לי' אינה שיטה תלמודית, ולא נהגו בה לא בימי חכמי התלמוד ולא בימי הגאונים². להלן כללי הצמצום שהצעתי:

- א. ביה"ד לא יטען טענת 'קים לי', אם לא נטענה מצד הנתבע.
- ב. אין להתחשב בטענת 'קים לי' כנגד שלושת הפוסקים שבית ישראל סומכים עליהם: מרן ה'שלחן ערוך', הרמ"א והרמב"ם.
- ג. ביה"ד לא יתחשב בטענת 'קים לי' כאשר יש צורך גדול, כגון שייגרם עוול גדול לתובע אם ייעשה שימוש בטענה זו. אי אפשר שבי"ד ייתן ידו לגזל ולעושק ובזה יגרום שיתדיינו בערכאות.
- ד. אין להתחשב בטענת 'קים לי' לדעות של פוסקי הלכה בני ימינו, כי ביה"ד יכול לפנות אליהם, ולשאת ולתת עימם בעניין הנדון, עד להכרעה עימם.

1. מובא בשו"ת הרא"ש, כלל א סי' ח.

2. חקרי לב, חו"מ א, סי' לח, דף ג ע"א.

ה. לענ"ד אין לדון בעניין ה'קים לי' על בסיס עדתי - ספרדי, אשכנזי ותימני. ב"ה מתרבים והולכים הנישואין הבין-עדתיים בישראל, וכן הולכים ומתרבים תלמידים מעדות שונות, בני ישיבות שונות, ולכן קשה בימינו לקבוע מיהו בן עדה מסוימת, כשאביו בן למשפחה בין-עדתית, ואמו בת למשפחה בין-עדתית, וכיוצא בזה.

ניתן להוסיף כללי צמצום בשיטת ה'קים לי', לאור דברי הרב יהושע רטבי במאמרו המקיף על 'קים לי', שנתפרסם ע"י ישיבת מצפה יריחו.³

בהרצאתי בכנס 'איגוד בתי הדין לממונות' הוכחתי שמבית מדרשו של מהר"ם מרוטנבורג, בהגהות מיימוניות, התייחסו בביטול לשיטה זו של ה'קים לי', עפ"י סוגיה במסכת בבא בתרא. יתרה מזו, הרי חובתנו של כל מורה הוראה או דיין להכריע במחלוקת הפוסקים, כי אין לנו סנהדרין, ואפילו נקבע כלל, שאם אינו יכול להכריע, ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא. לכן מורה הוראה או דיין שאינו מכריע בדין - מועל בתפקידו, ובענייני ממון הוא גורם לגזל ולעיוות הדין. ומהרי"ף⁴ הזכיר חרם, כנגד הדנים בשיטת ה'קים לי', כי לדבריו, שיטה זו מנוגדת לדין תורה, **שאחרי רבים להטות.**

לכן לענ"ד נוכל לקבל על עצמנו שלא יישבו בדיני ממונות דיינים שדנים בשיטת ה'קים לי', אלא רק דיינים שמוכנים להכריע במחלוקת הפוסקים, ושקבלה זו תהיה מוסכמת בשטר הבוררות על דעת בעלי הדין. זאת ועוד, אם דיין במהלך הכרעת הדין יאמר שאין לו דעה ושקשה עליו להכריע באותה מחלוקת, עפ"י ראיות תלמודיות, כפי שכל מורה הוראה ודיין חייב לעשות, **יוסיפו הדיינים עד שתתגבש ההחלטה על פי רוב. כך אין לי ספק שדווקא בתי דין לממונות, מכוח המעשה, הם הם שכאמור יביאו לצמצום השימוש בשיטת ה'קים לי', או אפילו לעקירתה.**

יש לציין שבעלי הדין ובאי כוחם נחשפים לא אחת לדין התורה שהוא ייחודי, ובמיוחד כשהוא משלב בתוכו את האמת ואת השלום, ביה"ד מקדש שם שמיים וחושף את ערכי הצדק לחוגים שלא הכירו את ערכי הצדק של משפט התורה. לכן עלינו להיזהר שלא לבזבז משאב זה, שעומד לרשותנו, כדי להאהיב דין תורה, לפי ההלכה, על עמך בית ישראל.



3. מאמר הרב יהושע רטבי, במאמרי בית הדין באתר ישיבת מצפה יריחו: <http://www.kiryatmoshe.co.il>.

4. מהרי"ף (הרב יעקב פראגי מהמה), סי' סא.



הרב גדעון בנימין

על כללי ה'קים לי' - תגובה

ראיתי מה שכתב הגאון הרב ערוסי שליט"א במאמר 'התחשבות בטענת קים לי בבתי דין לממונות', אמונת עתיך 122 (תשע"ט), עמ' 90-96, ורציתי להוסיף ולחזק את דבריו. בקטע א כתב הרב ערוסי והביא את דברי הגר"ע יוסף זצ"ל. יש להוסיף שבהקדמה לשו"ת יביע אומר' (ח"ג או"ח) כתב:

וביותר יש להזהיר בדיני ממונות לחפש ולבדוק הרבה בספרי האחרונים, שהרי על פי סברת שני פוסקים המזכין את הנתבע, מצי המוחזק לומר קים לי כסברתם, אפילו ישנם מאה פוסקים המחייבים.

והביא הגר"ע יוסף את דברי 'כנסת הגדולה' שהמוחזק יכול לומר 'קים לי' כשני פוסקים, אע"פ שכל גדולי ישראל חולקים עליהם. ובהמשך:

והרי כל היד המרבה לבדוק בספרי האחרונים יוכל למצוא שנים מזכין על כל פנים ע"י יגיעה וטורח, כי יגעתי ומצאתי האמן.

והוא מסיק: 'ודאי שיקשה מאד על הדיין לפסוק להוציא ממון מבלי לטרוח ולעיין היטב בספרי האחרונים...'. הרי לך שלדעתו ישנו חיוב על הדיין לחפש היטב, שמא יש שני אחרונים הפותרים, ובמקרה שמוצא, לפטור את החייב. ויש להעיר לפי דבריו - מיהם אותם אחרונים, האם גם שני בחורי ישיבה שהוציאו קונטרס בעניין כל שהוא, גם הם בכלל אותם שני אחרונים? הגר"ע יוסף לא הזכיר כלל את דברי ה'תומים' ב'קיצור תקפו כהן'.¹ שם האריך מאוד לצאת נגד ההרחבה של 'קים לי'. הוא דחה את הפירוש המקובל בדברי המהר"ם מרוטנבורג² וסיים:

אבל באמת זה אינו, דכבר כתב הש"ך דאין לפירוש זה [של ה'קים לי'] יסוד כלל בדברי הרא"ש ומהר"ם... וא"כ אין להם יתד לתלות בו, וממש כשל עוזר ונפל עוזר. בהמשך דבריו הקשה שחזינן שה'שלחן ערוך' עצמו והרמ"א לא פסקו באופן הזה. וסיים:

ועל כל פנים הנכון כמ"ש הש"ך, כי הכל תלוי בראות עיני הדיינים, כי לולי זאת ח"ו תיפוק תורה ויהיה ממש כל דאלים גבר, ובעו"ה נשכח התורה מאיתנו אשר אין בכל חו"מ ממש דין אחד שאין בו בכללים או בפרטים מחלוקת... וח"ו התורה הפקר.

חזינן מדבריו שאינו מוכן לקבל באופן גורף את כללי ה'קים לי' כפי שהובאו באחרונים. והנה ב'קונטרס הספיקות' ענה באריכות על שאלותיו (כלל ו אות ו):

1. אורים ותומים סי' קכג.

2. מפאת קוצר היריעה לא נוכל לדון בכך



גם מה שהקשה דאם כן לחינם טרחו ועמלו הפוסקים המחזקים דעותיהם שהמוחזק יאמר קים לי נגדם. ח"ו לא לחינם הוא, שבדאי האי כללא דקים לי לא נאמר אלא כשהדיין אשר הדין ההוא בא לפניו אינו מכריע מסברתו לחד מנהון, אבל כשהוא מכריע מסברתו יכול להכריע אפילו כיחיד נגד רבים ואפילו להוציא מהמוחזק, וכדתנן בריש עדיות [פ"א מ"ה] למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין כו' שאם יראה בית דין דברי היחיד יסמוך עליו, ופירש הראב"ד ז"ל [שם] שאם יראה לבית דין שהלכה כדברי היחיד יקבע הלכה כמותו, והלכך כל אחד מחויב להרחיב דעתו ולחזק בראיות שהראיות יתנו עדיהן ויצדקו, ואם נכוחות וישרות הן יעוררו לב הדיין המשכיל על דבר אמת להכריע כמותו.

נמצא שבא לחזק את כללי ה'קים לי', אבל בעצם הגביל אותם למקרה שהדיין מסופק בעצמו, אבל אם הדיין מכריע מסברתו לצד אחד, יכול להוציא ממון, לא רק כאשר שני הצדדים שקולים מבחינת הפוסקים, אלא אף כמיעוט נגד הרוב. ונראה שסברה זו מתיישבת מאוד על הלב. ועולה מדבריו שאין לומר 'קים לי' נגד פסק המחבר והרמ"א, כמו שכתב גם ה'תומים'. יתרה מזו, בכל מקום שבית הדין סובר שיש להוציא ממון, הרי מחובתם לפסוק כהבנתם, ולא רק במקרה שנגרם עוול גדול לתובע, כמו שכתב הרב ערוסי.

תגובה לתגובה / הרב רצון ערוסי

אני מסכים עם כל מה שכתב הרב גדעון בנימין, אבל המשפט האחרון אינו מדויק, ובלי כוונה, הוא משנה את עמדותי במאמר. לכל אורך מאמרי כתבתי שחובת הדיין לפסוק בדין פסיקה עניינית, ובעת הצורך להוציא ממון, ולא להתחשב בטענת 'קים לי'. ברם, כיוון שמנהג הפסיקה בימינו, שאני מתנגד לו, שאין מוציאים ממון בטענת 'קים לי', הצעתי כללים לצמצום השימוש ב'קים לי', ואחד מהם הוא להימנע משימוש בטענה זו כשנגרם עוול גדול לתובע, דבר המצוי. אבל לכתחילה יש לשאוף להוציא ממון ולהתעלם מטענת 'קים לי', גם כשלא נגרם עוול גדול לתובע.





הכרעה במחלוקת בדיני ממונות

מבוא

במקרים רבים מגיע בית הדין למסקנה שההכרעה בתיק שבא לפניו תלויה במחלוקת בין הפוסקים, ונשאלת השאלה כיצד יש לנהוג במקרה כזה. הרמ"א כתב כך (שו"ע, חו"מ סי' כה סעי' ב):

ולא יאמר האדם: אפסוק כמי שארצה בדבר שיש בו מחלוקת, ואם עושה כן הרי זה דין שקר, אלא אם הוא חכם גדול ויודע להכריע בראיות, הרשות בידו; ואי לאו בר הכי הוא, לא יוציא ממון מספק, דכל היכא דאיכא ספיקא דדינא אין מוציאין ממון מיד המוחזק.¹

לפי פסק הרמ"א דיינים שיודעים להכריע על פי ראיות בין שיטות הפוסקים שקדמו להם רשאים לעשות כן, אבל אם אינם מסוגלים להכריע, לא יוציאו ממון מספק. מטרתנו היא לבדוק אם יש שיקולים היכולים להכריע את הדין.

א. הכרעה על פי רוב

כאשר בית דין יושב ודן בדין מסוים, והדיינים נחלקים ביניהם, ההכרעה נקבעת על פי רוב הדיינים שדנו בדין זה, והוא מה שאמרה תורה 'אחרי רבים להטות'.² וכך לשון הרמב"ם (ספר המצוות, עשה קעה):

והמצוה הקע"ה היא שצוה לנטות אחרי רבים כשתפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כלם. וכן נמשך ונטה בדין פרטי גם כן בדין ראובן ושמעון, דרך משל כשתפול המחלוקת בין דייני עירם אם שמעון הוא חייב או ראובן, נמשך אחר הרוב. והוא אמרו יתעלה (משפטים כג) 'אחרי רבים להטות'.

לפי הרדב"ז³ הולכים אחר רוב גדול גם במחלוקת הפוסקים שלא ישבו יחד, ומוציאים ממון על פיהם. אבל לדעת רוב הפוסקים הכלל 'אחרי רבים להטות' נאמר דווקא בבית דין כאשר כל הדיינים יושבים כולם כאחד ונושאים ונותנים בדבר (כפי שהיה בסנהדרין וכפי שמתקיים בכל בית דין גם בימינו), ולא לגבי הפוסקים שכתבו כל אחד דעתו

1. הדברים לקוחים מפסקי הרא"ש סנהדרין כלל ד סי' ו. הרא"ש מסתמך על סוגיית 'שטרא זיפא' (בבא בתרא לב ב), שם נחלקו רבה ורב יוסף, וכך הסוגיה מסתכמת: 'הלכתא כרבה בארעא והלכתא כרב יוסף בזוזי היכא דקיימא ארעא תיקום והיכא דקיימי זוזי לוקמו'.
2. שמות כג, ב.
3. שו"ת רדב"ז ד, סי' קטז (אלף קפז).

בספרו ולא ישבו כאחד ונשאו ונתנו בדבר. זאת כיוון שייתכן שאם המרובים היו שומעים נימוקי המיעוט, היו חוזרים בהם. וכך כתב כבר הרשב"א (תולדות האדם, סי' קד):⁴ שאין הולכים אחר הרוב אלא כשרבו המזכים על המחייבים או המחייבים על המזכים מתוך משא ומתן של כולם, אבל כשהמיעוט אינו - לא, שאילו היה שם אותו האחד שמא היה מראה טעם הפך מה שהסכימו הרוב ויודו הרוב בכך... ואין רוב בכל מקום אלא רוב הבא מתוך הכלל ומתוך משא ומתן... תוספות (ב"ק כז ע"ב ד"ה קמ"ל) הסבירו את ההליכה אחר הרוב בבית הדין באופן קצת אחר:

גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו וליכא למימר התם אוקי ממונה בחזקת מריה דהא בית דין מפקי מיניה, אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא.

כלומר בבית הדין המיעוט בטל ביחס לרוב. לעומת זאת, כאשר המחלוקת היא בין תלמידי חכמים שאינם יושבים ביחד בבית הדין, אין ביטול כזה. מהר"א ששון⁵ הסביר את התוספות על פי סברת הרשב"א: התורה אמרה 'אחרי רבים להטות' כאשר בית דין דן במקרה מסוים וכל הדיינים דנים יחד זה כנגד זה, ואז המיעוט בטל, אבל בכל מקום אחר אין הולכים בממון אחר הרוב. זה הבסיס לשיטת הפוסקים ליכולתו של הנתבע לטעון 'קים לי' כדעת המיעוט, כיוון שאין להוציא ממון מן המוחזק כאשר על פי מיעוט הפוסקים הוא מחזיק כדן.⁶

יש פוסקים שכתבו שהסכמה מפורשת או מכללא של הצדדים מועילה לכך שבית הדין יוכל להכריע במחלוקת. בשו"ת דרכי נועם (חו"מ סי' טו) כתב כי במקרה שבו הצדדים הסמיכו במפורש את בית הדין להכריע במחלוקת, לא ניתן לטעון 'קים לי':

וכתב הרדבא"ז ז"ל עוד אני אומר שאם הדיין מומחה לרבים והוא דעתו לפסוק כאחת מבעלי המחלוקת לא מצי בעל דין למימר קים לי כדברי החולק אלא מוציאין ממנו בעל כורחו דלא עדיף מהפקר ממון או הפקעתו דכיון שהוא מומחה אין לו אלא מה שעניו ראות לזמנו ושעתו עכ"ל. והשתא אין לנו מומחה שיוכל להפקיר ממון או להפקיעו ומכל מקום נפקא מינה לכשקבלוהו עליהם לדין ביניהם כפי מה שיורוהו מן השמים שאין בעל דין יכול לומר קים לי בהפך כמו הכת האחרת.

דהיינו הרדב"ז כתב שדיין מומחה יכול להכריע במחלוקת גם בימינו. בספר דרכי נועם הבין שמומחה יכול להכריע לכל הפחות מדין 'הפקר בית דין', ומכאן הוא הסיק שהצדדים יכולים להסמיך את בית הדין להכריע במחלוקת. בבתי הדין לממונות נהוג שבמסגרת החתימה על הסכם הבוררות, הצדדים מאפשרים לבית הדין לדון 'הן לדין הן

4. הובא גם בב"י חו"מ סוף סי' יג.

5. שו"ת תורת אמת, סי' רז.

6. מקורו בדברי המהר"ם מובא במרדכי, כתובות סי' רצ: 'ומצאתי שמהר"ם היה רגיל לפסוק היכא שגדולים חלוקים בדבר אי תפס אידך לא מצי מפיק מיניה דאמר ליה האי אייתי ראיא שהלכה כזה הרב שפסק כן וכן כתב בעל הספר'. וכך היא מסקנת הש"ך בקונטרס תקפו כהן, סי' קכג.

לפשרה'. אחת ההשלכות של הסכמה זו היא שהצדדים אינם יכולים לטעון 'קים לי'. כך כתב הרב זלמן נחמיה גולדברג (משפטי ארץ א, עמ' 79):⁷

ונחלקו הפוסקים (עיין בקיצור תקפו כהן שהאריך בזה, וכן בקונטרס הספיקות), אם מוציאים ממון על פי רוב פוסקים או יכול לומר קים לי כדעת המיעוט. ונראה (עוד) שבקבלו עליהם לדון הן לדין והן לפשרה יש להוציא ממון על פי רוב פוסקים, ולא להתחשב בטענת קים לי. וגם אם קבלו פשרה קרובה לדין, גם כן מסתבר שיש לפסוק כרוב הפוסקים ולא לדון בקים לי, [משום] שזה שאין לטעון קים לי, נראה שהוא [בגדר] קרובה לדין, הן מצד שיש הרבה חולקין וסוברים שאין לטעון קים לי...

לסיכום עניין זה, לדעת רוב הפוסקים, במקרה של מחלוקת הלכתית אין חובה לפסוק על פי רוב דעות, אולם הדעת נותנת שבמקום שבו הוסמך בית הדין להכריע במחלוקת, יש עדיפות להכרעה כדעת הרוב, ובוודאי כך כאשר מדובר על רוב גדול, וקל וחומר כאשר מדובר על כל הפוסקים כנגד דעת יחיד.⁸ חשוב לציין כי גם כאן נדרש שיקול דעת מצד בית הדין כדי להעריך את חשיבותן של עמדות הפוסקים ואת מידת הזיקה שלהן לנושא הנדון. ממילא ברור שלא מדובר על ספירה טכנית של פוסקים.

ב. הכרעה על פי מנהג בתי הדין

יש סוברים שכאשר ישנה מחלוקת בין הפוסקים, ולדעת הרוב יש להוציא ממון מהנתבע ולדעת המיעוט אין להוציא, ומנהג בתי הדין לפסוק כדעת הרוב, יש להכריע כדעת הרוב. סברת פוסקים אלו היא שמנהג הפסיקה בבתי הדין הוא בעצם המושג 'סוגיא דעלמא' המוזכר בסוגיית טעות הדיונים.⁹ דין שפסק בניגוד למנהג בתי הדין נחשב 'טועה בשיקול הדעת', וכך הדבר מוגדר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' כה סעי' ב):

טעה בשיקול הדעת, כגון דבר שהיא מחלוקת תנאים או אמוראים ולא נפסקה ההלכה כאחד מהם בפירוש, ועשה כאחד מהם ולא ידע שכבר פשט המעשה בכל העולם כדברי האחד.

הסבר זה מופיע בשו"ת 'דרכי נועם' (חו"מ סי' טו):

וכן אי סוגיין דעלמא כמו הכת האחת לא מצי בעל דין למימר קים לי כמו האחרת דהא חשבינן ליה טועה בשקול הדעת.

רוצה לומר, לא ניתן לטעון 'קים לי' כנגד מנהג בתי הדין, ובית הדין יכול להכריע על פי מנהג בתי הדין ולהוציא ממון. כך כתבו גם פוסקים נוספים.¹⁰

7. הדברים הובאו גם בספרו של הרב יעוזר אריאל, כללי הדין והפשרה, עמ' ר' ואילך.

8. ש"ך, חו"מ סי' ס"ק יב.

9. סנהדרין לג ע"א.

10. ראו גם: חשק שלמה, כללי קים לי אות צד; ובספרי אחרוני זמננו: עמודי משפט, הרב אבישי טהרני, סי' ג עמ' מא; תפארת יצחק, הרב יעקב חיים סופר, עמ' קלא; מאמר יעקב, סי' כ עמ' נט; שו"ת משיב משפט, עמ' שנא.

1. דיני מצרן

המוכר קרקעו לאחר, יש רשות לשכנו שהוא בצד המצר שלו לתת הדמים לקונה ולסלק אותו, וזה 'דינא דבר מצרא'. 'תרומת הדשן' מוכיח שבדיון על תחולתו של דין זה הקונה נחשב מוחזק, משום שמן התורה הקרקע שייכת לו, וחכמים הם שתיקנו שעליו לעשות 'הישר והטוב' ולהניח את הקרקע למצרן. משום כך הרמב"ם¹¹ כתב שבמקרה של ספק, הקרקע נשארת בידי הקונה. למרות זאת, במקום שבו יש מחלוקת ויש מנהג שהמצרן זוכה בקרקע, הולכים אחר המנהג, מוציאים את הקרקע מידי הקונה ונותנים אותה למצרן; וזו לשון 'תרומת הדשן' (סי' שמ):

ואי לא דכתב דלא נהגו לזכות הלוקח היה נראה לומר בפלוגתא דרבוותא זוכה הלוקח דאיהו מיקרי מוחזק... אלא משום דכתב דלא נהגו כן איכא למימר דלא חיישינן להא דפליג אור זרוע, כי היכי דלא חיישינן לדברי רבנו תם דפסק דאין דינא דבר מצרא בבתים, כיון דראבי"ה ומהר"ם ואשירי כתבו דלא נהגו כן. 'תרומת הדשן' מביא שני מנהגים המכריעים מחלוקות בדיני מצרנות לטובת המצרן. המחלוקת הראשונה נסובה סביב מקרה שבו המצרן הוא בעל דירה ולקונה אין דירה, והמנהג הוא שיש למצרן זכות, והוא מוציא מיד הלוקח. מחלוקת שנייה דנה אם יש זכות למצרן גם בבתים או שמא רק בקרקע, והמנהג הוא שיש זכות גם בבתים. דברי 'תרומת הדשן' נזכרו אצל כמה פוסקים.¹²

2. הטלת שבועה על מי שמנהל את כספי חברו בשכר

במשנה¹³ נאמר שאם אדם חושד בשותפו שלקח לעצמו חלק מכספי השותפות, הוא רשאי להשביעו שלא נטל לעצמו דבר, אע"פ שאין לחושד טענת ברי אלא חשדות בלבד. הגמרא¹⁴ הסבירה שהטעם הוא ש'מורו בה היתרא', כלומר השותף טורח בממון השותף, ולכן הוא עלול להורות היתר לעצמו לקחת יותר מהמגיע לו כשכר בעבור טורחו, ומטילים עליו שבועה כדי להרתיע אותו. רבנו תם¹⁵ הסיק מכך שאם אדם עוסק בממון חברו ומקבל שכר בעבור טרחתו, אין חשש שיורה היתר לעצמו, ולכן אין להטיל עליו שבועה. לעומתו הרמב"ם לא חילק. המחלוקת הובאה ב'שלחן ערוך'.¹⁶ בעקבות זאת, ה'נודע ביהודה' (קמא חו"מ סי' ל) כתב שיש לחייב שבועה גם את מי שמקבל שכר בעבור טורחו, כיוון שזה מנהג בתי הדין:

וכל שטרי עסקא יוכיחו שהרי אין להם היתר אלא בנותן שכר עמלו ובכל יום בכל בתי דינים שבישראל אם טוען 'לא הרווחתי' חייב לישבע, ואם לא כן לא שבקת

11. רמב"ם, הל' שכנים פי"ב הי"ב.

12. בית יוסף, חו"מ סי' קעה אות מה; שו"ת פרח מטה אהרן א, סי' ס (דף קטז ע"ב); פד"ר א, 201, עמ' 209, בפני הדיינים הרב א' גולדשמידט, הרב א"א קרליץ והרב י' בבליקי.

13. שבועות מה ע"א.

14. שם, מח ע"ב.

15. תוספות, שבועות מח ע"ב, ד"ה מורו.

16. שו"ע, חו"מ סי' צג סעי' ד.



חיי ויבוטל היתר זה של עסקא, וכל אחד יתיירא ליתן בעסקא שיטעון 'לא הרווחתי', וכל עיקר סמיכות המלוה על השבועה וכזה אנו דנין בכל עת בכל בתי דינין שראיתי ושמעתי.

דהיינו שטרי עסקא מבוססים על כך שהמתעסק חייב שבועה אם יטען שלא הרוויח, וניתנת לו האפשרות לפדות את השבועה בתשלום קבוע מראש. זאת אף שלפי רבנו תם לא אמור להיות חיוב שבועה על המתעסק, כיוון שהוא מקבל שכר בעבור טרחתו ואין חשש במקרה כזה שיורה היתר לעצמו. אומנם 'פתחי תשובה'¹⁷ כתב שיש לדחות את ראייתו של ה'נודע ביהודה', משום שבשטרי עסקא יש טעם ייחודי לחייב שבועה,¹⁸ ואין להסיק ממנו לכל מי שטורח בתמורה לשכר. ואולם ב'פתחי תשובה' לא חלק על כך שמנהג בתי הדין מכריע מחלוקת, אלא על כך שאין להסיק ממנהג בנוגע לעסקא למחלוקת הראשונים.

3. התחייבות שאינה קצובה

לדעת הרמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"ז) אדם אינו יכול לחייב עצמו בדבר שאינו קצוב. חייב עצמו בדבר שאינו קצוב, כגון שאמר הריני חייב לזון אותך או לכסות אותך חמש שנים, אף על פי שקנו מידו לא נשתעבד. שזו כמו מתנה היא, ואין כאן דבר ידוע ומצוי שנתנו במתנה. וכן הורו רבותי.

הראב"ד ושאר ראשונים חלקו על הרמב"ם. ה'שלחן ערוך'¹⁹ הביא את דעת הרמב"ם, אך כתב 'וחלקו עליו כל הבאים אחריו לומר שהוא משתעבד, והכי נקטינן'. נחלקו האחרונים אם המוחזק יכול לומר 'קים לי' כרמב"ם. הש"ך²⁰ הביא את דעת מהר"י בן לב ואחרונים נוספים שאי אפשר להוציא מהמוחזק נגד דעת הרמב"ם, אך הוא חלק עליהם ואמר שאין אומרים 'קים לי' כדעת היחיד, וכאן הרמב"ם חולק על כל גדולי הראשונים. בית הדין הגדול²¹ בנשיאות הריא"ה הרצוג והרבצמ"ח עוזיאל כתב שמנהג בתי הדין הוא שיש תוקף להתחייבות שאינה קצובה בניגוד לרמב"ם. וכן כתבו דייני בית הדין הרבני הגדול הרב יעקב הדס, הרב יוסף שלום אלישיב והרב בצלאל זולטי (פד"ר ד, 289, עמ' 302): מעשים בכל יום וכן המנהג בבתי הדין בארץ דעבדין עובדא כמרן בהתחייבות בדבר שאינו קצוב, וכן העידו גם הגריא"ה ז"ל והרבצ"ע ז"ל שמנהג בתי הדין לחייב גם בדבר שאינו קצוב ודלא כהרמב"ם.

17. פתחי תשובה, חו"מ סי' צג ס"ק ז.

18. או מהטעם שכתב נתיבות המשפט, ביאורים סי' צג ס"ק ג, שב'שטרי עסקא' הייתה תקנה מיוחדת של מהר"ם לחייב שבועה, או מהטעם שכתב בשו"ת בגדי ישע, סי' מז, שרבנו תם פוטר משבועה דווקא במקום שאדם מקבל שכר מלא לפי שווי הטרחה והעמל, אבל המתעסק נותנים לו פרוטה בתחילת העסקה או מטבל עימו בציר, ועדיין יש חשש שיורה היתר לעצמו.

19. שו"ע, חו"מ סי' ס סעי' ב.

20. ש"ך, חו"מ סי' ס ס"ק יב.

21. אוסף פסקי דין של הרבנות הראשית, חלק א עמ' קנא.

קדם להם בשנים רבות שו"ת בית אפרים שכתב: 'כל בתי דיןן שבישראל פוסקים לחייב המחוייב בדבר שאינו קצוב'.²²

4. דעת הפוסקים שמנהג בתי הדין אינו מכריע מחלוקת

אומנם הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר ג, חו"מ סי' ד אות י) חלק על כך, וכתב שלא ניתן להכריע על פי המנהג, ונראה שכוונתו למנהג בתי הדין.²³ והוא מביא כמה אחרונים שהלכו בדרך זו, כגון המהרש"ך שכתב:

ובדרך הזאת דרכו לפסוק כל גדולי המורים אשר שמענו שמעם, דבכל מידי דאיכא פלוגתא דרבוותא, שיכול המוחזק לומר קים לי כהני רבוותא, אפילו נגד הרוב, משום דקיימא לן כשמואל (ב"ק כז ע"ב) שאין הולכין בממון אחר הרוב, ואין לנו להכריח בסברת הפוסקים הקדומים, ולעמוד עליהם לראות על מי ראוי לסמוך יותר, ואעפ"י שיאמרו החולקים, שמעשים בכל יום שנוהגים לעשות היפך סברת שכנגדם.²⁴

בשיטתו הלכו רבים מתלמידיו, ופסקו שיש אפשרות לומר 'קים לי' גם נגד המנהג.²⁵ ואולם, כיוון שכנגד דברי הרב עובדיה יוסף רבים מפוסקי ההלכה כתבו שבמקרה של מחלוקת יש ללכת אחר מנהג בתי הדין לפסוק כאחת הדעות, ניתן לפסוק כמותם, בוודאי אם הדבר ייכתב בסדרי הדין של בית הדין.

ג. הכרעה על פי מנהג ישראל

פוסקים רבים כתבו שאחד השיקולים שעל פיהם ניתן להכריע במחלוקת הוא מנהג ישראל. רוצה לומר, במקום שבו הציבור נוהג כאחת הדעות בהלכה, יש בכך הכרעה לטובת אותה דעה. שימוש בנימוק זה מופיע כבר בדברי הראשונים, כגון בנוגע למחלוקת שהוזכרה לעיל לגבי התחייבות שאינה קצובה. הרשב"א²⁶ חלק על הרמב"ם וסבר שיש תוקף להתחייבות כזו, ולאחר הבאת ראיותיו כתב: 'שלא נתכונו בזה דברי הרב ז"ל ופוק חזי מאי עמא דבר'. כלומר הרשב"א מביא סיוע לשיטתו ממנהג ישראל להתחייב התחייבות שאינה קצובה. חשוב להדגיש שברור שיש תוקף למנהג כאשר הוא משפיע על גמירות דעתם של בני אדם, אולם במקרה זה, לכאורה²⁷ מחלוקת הראשונים אינה עוסקת בשאלה אם ישנה גמירות דעת אלא אם יש תוקף להתחייבות, ובכל זאת

22. שו"ת בית אפרים, חו"מ סי' עה.

23. אולם ראו בספר בית ראובן (הרב ראובן ללוש) סי' כו, בהערה, שכתב שוודאי אין כוונת הגר"ע יוסף למנהג הציבור או פסק שהתקבל על הציבור, אלא כוונתו למנהג של בי"ד מסוים לפסוק כדעה מסוימת, ולכן אין הדבר מחייב את כל הציבור. ולא נתבררו לי דבריו.

24. שו"ת מהרש"ך א, סי' ה; הביאורו שו"ת בית דוד, חו"מ סי' ה אות טו; אהל יצחק (חסיד) חו"מ סי' א.

25. ראו שערי עזרה (הרב עזרא טאראב) סי' כד עמ' שמז.

26. שו"ת הרשב"א ד, סי' קמה.

27. אומנם ייתכן שגם כאן המחלוקת היא בהבנת גמירות הדעת של הצדדים לעסקה.



הרשב"א סבור שהמנהג מהווה בסיס להכרעתו. בדומה לכך גם הש"ך (חו"מ סי' ס"ק יב) כתב על מחלוקת זו:

שאינ הנתבע יכול לומר קים לי כהרמב"ם והמנהג פשוט להתחייב וכו', וכן עושים מעשים בכל יום.

אפשר להסביר את הדברים על פי מה שכתב הרדב"ז. כאמור לעיל הרדב"ז (שו"ת, ח"ד ד סי' קטז) סבר שיש ללכת אחר הרוב גם כאשר מדובר בפוסקים שלא ישבו יחד, אולם הוא מתייחס לדברי המרדכי שהם המקור לדין 'קים לי', וכותב כך:

ועוד אני אומר דעך כאן לא קאמר מהר"ר יוסף קולון בשם המרדכי דמצי למימר קים לי כפלוני להחזיק הממון בידו אלא היכא דלא קבלו עליהם לדון כפלוני פוסק או שלא נהגו לדון כאחד מן הפוסקים. אבל היכא דנהגו לפסוק כדעת הרמב"ם ז"ל כי אתרין או כדעת הרא"ש ז"ל כי אתרייכו לא מצי למימר קים לי כפלוני שהרי כל השטרות וכל ההלואות לדעת אותו פוסק נעשו והוי כאלו קבלוהו עליהם... דאי לא תימא הכי לא שבקת חיי לכל בריה דאפילו שהוא חכם גדול לא תקיף ידיעתו לכל הפוסקים כי אפשר שיש פוסק א' שהוא לא ראה ויאמר בעל הדין קים לי כאותו פוסק אלא ודאי כיון שנעשה השטר לדעת אותו פוסק שנהגו לפסוק כמותו תו לא מצי אידך למימר קים לי כפוסק אחר ודוק כי זה טעם נכון... דהיינו כאשר קיים נוהג מסוים בציבור, הרי שכל העסקאות והחוזים נעשים על דעת אותו נוהג, ויש להתחשב בכך גם אם לדעת פוסקים מסוימים אין תוקף לעסקה או לחוזה. הרחיק בדבר הרב אהרן עזריאל²⁸ וכתב כך:

דאין לומר קים לי נגד המנהג כמו שכתב הרב חשק שלמה בכללי הקים לי אות צ"ד בפשיטות ובראיות חזקות ובריאיות. ותמה על הרב מוצל מאש שנסתפק בזה, דמה מקום יש להסתפק ד'מנהג מבטל הלכה' שנינו, ובכמה מקומות שקיבלו לדון כספר הפוסק ואין נוהגים לומר קים לי עד כאן דבריו. וכן העלה הרב בעי חיי... ועיין רדב"ז בחדשות סי' תתכ"ה דבמקום שנוהגים לפסוק כדעת הרמב"ם אין לומר קים לי ואי תפיס מפקינן מיניה ואחריו נמשכו כל רבני האחרונים... והכל הולך אחר השורש דמנהג מבטל הלכה.

מדבריו עולה שהנוהג הידוע על פיו יוצאי ארצות ערב נוהגים כדעת ה'שלחן ערוך' ויוצאי אשכנז נוהגים כדעת הרמ"א הוא תוצאה של מנהג ישראל שגובר ומכריע את המחלוקת.

ד. הכרעה על פי חוקי המדינה

מהרש"ם (שו"ת, ח"ה סי' מה)²⁹ כתב שכאשר קיימת מחלוקת בהלכה, וחוק המדינה מתאים לאחת השיטות, יש להכריע את הדין על פי חוק המדינה:

28. כפי אהרן, ירושלים תרל"ד, סי' יב, דף קנב ע"ב; וראו בדבריו שלא צוטטו כאן מקורות נוספים לשיטתו.

29. וכן משפט שלום, סי' קצד ד"ה כלל.

ועוד אני אומר דלפי מה שכתבתי לעיל דעכ"פ תליא במחלוקת הפוסקים אי שטר מהני להתחייב על הספק, אם כן בודאי אמרין בזה דינא דמלכותא דינא, דלא הווי כלל נגד דין תורה כיון דגם בדין תורה הוי ספיקא דדינא...

כוונתו היא שאומנם לדעת הש"ך³⁰ אין תוקף לחוק המדינה כאשר הוא מנוגד לדין תורה. אולם כאשר חוק המדינה תואם את אחת השיטות בהלכה, אין הוא נגד דין תורה, ואין מניעה ללכת אחריו. הרב הרצוג כתב סברה זו מדעתו מבלי להזכיר את המהרש"ם, וראה בה דרך להכריע מחלוקות בהלכה: 'ואולי גם בספק פלוגתא דרבנותא יש להסתמך בזה בדינא דמלכותא'.³¹ במקום אחר ציטט הרב הרצוג³² את דבריו של הראשון לציון הרב אשכנזי. הרב אשכנזי דן בדברי הרמב"ן שכתב שאין תוקף לחוקי המדינה המכשירים שטר במקום שבו יש מחלוקת בין שופטי ערכאות המדינה לגבי תוקפו. על כך כתב הרב אברהם אשכנזי:³³

הנה יש לומר דעד כאן לא אמרוה אלא בדין אחד, דאצלינו הדין מוסכם בחסר אותה ההקנאה דלאו כלום היא. אבל היכא דהדין אצלינו בפלוגתא הוא שנוי, דדינו למי שתפס ומוחזק שזוכה, והם נהגו כחד מיניהו, דהגם שהווי מיעוטא ודאי דאזלינן בתרייהו...

דהיינו כאשר חוקי המדינה תואמים לאחת הדעות בהלכה, גם אם זו דעת המיעוט, יש לנהוג על פי החוק. משמע מדבריו שהם אמורים גם כאשר יש מחלוקת בין השופטים. על פי דברי המהרש"ם פסק בית הדין הגדול³⁴ שהתחייבות אף לכסות את מזונות ילדיה מועילה, אע"פ שהתחייבה באופן שנוי במחלוקת הלכתית, וזאת מכיוון שעל פי 'דינא דמלכותא' ההתחייבות מועילה. הרב מתתיהו שוורץ³⁵ כתב על פי דברי המהרש"ם שצוואה המועילה על פי חוק המדינה - מועילה גם לפי דין תורה, כיוון שיש פוסקים המקיימים את הצוואות מדין 'מצוה לקיים דברי המת' או משום 'מצוה מחמת מיתה' וכיו"ב. הרב יעזר אריאל³⁶ דן בהתחייבות לדבר שאין בו ממש, והביא את מחלוקת האחרונים בשאלה אם 'סיטומתא' מועילה בדבר שאין בו ממש. כסיוע לדעה שה'סיטומתא' מועילה הוא הביא את דברי המהרש"ם, שהרי על פי 'דינא דמלכותא' מועילה התחייבות בדבר שאין בו ממש.

סיכום

הש"ך בספרו 'תקפו כהן' התמקד בטענת 'קים לי'. משמעות טענת 'קים לי' היא שבכל

30. ש"ך, חו"מ סי' עג ס"ק לט.

31. הריא"ה הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, ב, עמ' 72.

32. הריא"ה הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, ב, עמ' 146.

33. הובאו דבריו בשו"ת כפי אהרן, ירושלים תרל"ד, סי' א אות יג, דף קנז, ע"ב.

34. פסקי דין רבניים ד, עמ' 279-280.

35. הרב מתתיהו שוורץ, ספר משפט הצוואה עמ' תג.

36. הרב יעזר אריאל 'הפרת הסכם שנחתם עם מורדים בכלא', תחומין כא, עמ' 159.



מקום שבו יש מחלוקת הלכתית, לא ניתן להוציא ממון מידי המוחזק, שמא הלכה כדעה התומכת בו. עמדת הש"ך התקבלה על ידי פוסקים רבים, גם אם במגבלות מסוימות. ואולם כמה מפוסקי זמננו³⁷ כתבו כי טענת 'קים לי' גורמת נזק קשה לאפשרות ליישם את משפט התורה, במיוחד לאור התרבות המחלוקות לאורך השנים. הרי כמעט בכל דיון ממוני תימצא מחלוקת, והתוצאה תהיה שלא ניתן יהיה להוציא ממון מידי המוחזק. אשר על כן כתבו כמה מן הפוסקים שיש למצוא דרך להחזיר לבית הדין את הסמכות להכריע במחלוקות. הדרך הסלולה לכך היא הסכמה מפורשת של בעלי הדין כי בית הדין יוכל להכריע במחלוקות. מעבר לכך כתב הרב זלמן נחמיה גולדברג כי בכל הסכמה לקבל את סמכות בית הדין 'בין לדין ובין לפשרה' כלולה הסכמה שבית הדין יוכל גם להכריע במחלוקות. שיקולי בית הדין בהכרעתו יכולים להיות:

1. על פי רוב דעות, בוודאי כאשר מדובר על רוב מובהק.
2. על פי מנהג בתי הדין להעדיף דעה מסוימת.
3. על פי מנהג המדינה לנהוג על פי דעה מסוימת.
4. על פי חוק המדינה במקום שבו הוא חופף לאחת הדעות בהלכה.



37. ראו אורים ותומים על תקפו כהן, סי' קכג-קכד; הריא"ה הרצוג, תחוקה לישראל ע"פ התורה ב, עמ' 137-138.

הרב עדו רכניץ

אחריות מעין ביטוחית

א. רקע

משפחה התארכה בבית הארחה. לאחר האירוח החלו בני המשפחה להיעקץ מפשפשים בביתם, והם פנו לבית ההארכה. מנהל בית ההארכה הודה כי עשרה ימים לאחר האירוח של המשפחה, התלוננו אורחים נוספים על עקיצות פשפשים. הוא שלח אל בית המשפחה מדביר, וזה ביצע שם הדברה חד-פעמית. ההדברה לא הועילה, והמשפחה עברה תקופה ארוכה מאוד של מאבק בנגע הפשפשים, ובסופו השליכה לאשפה את כל ריהוט חדרי השינה וכן ציוד נוסף. כעת דורשים בני המשפחה לקבל פיצוי על הנזק לריהוט ועל עגמת הנפש הרבה שנגרמה להם. לעומתם טוענים בעלי בית ההארכה כי הם פטורים. לבית ההארכה יש ביטוח, אולם הבעלים אינם מעוניינים להפעיל אותו. כמו כן מעוניינים הבעלים להתדיין בבית דין של תורה. כעת עולה השאלה העקרונית: מתוך הנחה שעל פי דין תורה בית ההארכה פטור כיוון שמדובר בנזק עקיף, האם ניתן וראוי לחייבו כאילו הביטוח הופעל?

ב. התחייבות מכללא

במקרה זה מנהל בית ההארכה הודה שבתי הארחה ברמה כזו נוהגים להיות מבוטחים, והיות שהתדיינות מול הביטוח נעשית בבתי המשפט, הרי שסביר להניח שמי שמגיע לבית הארחה ברמה כזו עושה זאת על דעת כן, ומניח כי במקרה של נזק הוא יקבל פיצוי מחברת הביטוח לפי המקובל.

כך כתבו שורה של פוסקים חשובים בני זמננו בנוגע לתחומים שונים. נסקור את דבריהם ואת הסוגיות השונות שבהן הם עסקו. הרב מנחם מנדל שפרן עסק בקבלת דמי ביטוח בעבור אדם שנהרג בתאונת דרכים, זאת אף שעל פי ההלכה ההורג פטור מתשלום, ואלו דבריו:¹

והנה מי שמקבל רשות [רישיון] לנסוע עם רכב ברשות הרבים של הציבור מותנה עמו לא רק זה שישלם כל הנזקין אלא שחייב לשלם [בעבור] ביטוח שהם ישלמו כל נזקין שיזיק כיון שבדרך כלל אין להמזיקין [די כסף] כדי לשלם כל הנזק שהם מחייבים [ובאמת שלו לא היו מחייבים, היו הרבה נהגים הורגים בלי זהירות כלל,

1. הרב מנחם מנדל שפרן, 'דין ירושה בפיצויי נהרג בתאונת דרכים', קובץ מבית לוי ח"ז (ניסן תשנ"ה), עמ' קלה.



כידוע] ואם כן חייב משום שהתחייב תמורת הרשות שקיבל בלי כל קשר אם חייב על פי דיני מזיק בדינינו.

הרב שפרן כותב כאן שקבלת רישיון נהיגה כוללת התחייבות מכללית לעשות ביטוח בעבור נזקי גוף, כפי שמחייב החוק. למדינה יש סמכות לדרוש זאת, כיוון שהיא הבעלים של רשות הרבים. הרב שפרן רומז לכך שהוא רואה בביטוח תקנה טובה על פי דין תורה, כיוון שהוא משער שהדבר יגרום לנהגים לנסוע בזהירות רבה יותר כדי להימנע מפגיעה. סברתו אינה ברורה לי, כיוון שמטרת הביטוח היא להסיר את האחריות מהנהג הפוגע ולהבטיח שהנפגע ומשפחתו יקבלו פיצוי ללא תלות במצבו הכלכלי של הפוגע.

בעקבות הרב שפרן כתב הרב יעקב בלויא:²

ובפיצויים מחברת ביטוח, נראה שיש מקום לכעין סברת הגאון רבי מנחם שפרן שהבאתי לעיל, שאף כשההורג ישראל מותר לתבוע מחברת הביטוח ואפילו מחברת ביטוח שהוא בבעלות ישראל, שכן על דעת כן התחייבו, ועל דעת כן הם מקבלים דמי הביטוח, ומטעם זה נראה שמותר לתבוע כל סכום שהוא במסגרת חיובי החברה, אף על פי שמדיני ישראל אין שום צד לחיובם, שהרי על דעת כן משלמים דמי הביטוח.

דהיינו, אף שהסכם הביטוח הוא עם המזיק, בכל זאת יש לראות בחברת הביטוח כפי שהתחייבה ישירות כלפי הנפגע לשלם לו מעבר למה שהיא חייבת על פי דין תורה. הרב שפרן חזר על עמדתו זו במכתב שעסק בתביעת דמי ביטוח בעבור רשלנות רפואית, אלא שכאן התייחס במפורש גם לשאלה אם הביטוח הוא תקנה טובה:³

בזמנינו שאין רופא מקבל רישיון לעסוק ברפואה בלי אחריות לרשלנות רפואית במה שנקרא רשלנות רפואית בחוקי העמים ואולי אפילו חייב שיהיה לו ביטוח לנזקים שיצאו מתחת ידו, הרי כל שוכר רופא הוא אדעתא שיהיה אחראי לנזקים וכל רופא שנשכר לטיפול מתחייב בנזקים שיגרום. ואם כן, מהאי טעמא לחוד סגי לחייבו.

ואם לא נימא לחייבו, הרי זה כאומר שרופא יהודי אפילו מומר המטפל עם יהודי שומר תורה יוכל לפעול בכל רשלנות שיהיה ואפילו לערוך עליו ניסויים ואפילו ייתפס יהיה אסור להגיש תלונה ולתובעו. ואם כן הפקרת דמם של שומרי תורה לצדקתם של הרופאים. ויותר מזה אם ימות תחת ידו יהיה פטור מטעם קים ליה בדרכה מיניה, דחייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין. ולכן אפילו היה פטור, היה צריך לתקן שיהיו חייבים ואולי כיון שהדבר פשוט ומוכרח כל כך אין צריך תקנה מפורש, וכמתוקן ועומד הוא. ויש לזה ראיות אין כאן מקומן.

הרב שפרן חוזר כאן על אותו עיקרון: הרישיון הממשלתי לעסוק ברפואה כולל התחייבות של הרופא, במקרה של רשלנות, לשלם על פי המקובל בעולם. התחייבות מכללית זו היא תקנה טובה שמטרתה לגרום לרופא להיזהר בעת שהוא מטפל בחולים.

2. פתחי חושן, ח"ט ירושה ואישות, הערה סה.

3. הרב מנחם מנדל שפרן, עומקא דדינא ח"ג, עמ' 66-67.

על דבריו יש להעיר שוב שמטרת הביטוח להסיר את האחריות מהרופא, ולהעביר אותה לחברת הביטוח. זאת כדי להבטיח הגנה ופיצוי לנפגע, ללא תלות במצבו הכלכלי של הרופא. גם הרב אשר וייס⁴ עסק בתביעה כנגד חברת ביטוח עקב רשלנות רפואית. הרב וייס פותח בכך שניתן לתבוע בבית משפט את חברת הביטוח⁵ 'כיון שקופת החולים וחברת הביטוח התחייבו לפצות את המבוטחים לפי פסיקת בית המשפט'. בהמשך הוא מתמודד עם הטענה שאין התחייבות של חברת הביטוח כלפי הניזוק אלא כלפי המזיק, ולמזיק אין התחייבות כלפי הניזוק, אלא חיוב על פי חוקי המדינה בלבד. על כך הוא משיב שלוש תשובות:⁶

ראשית, הרמ"א כתב (חו"מ א, ב): כופין את החובל לפייס את הנחבל... ולענ"ד יש ללכת בזה אחר מנהג המקום...

שנית, אף שאין התחייבות מפורשת של קופת החולים לפצות את המבוטח על נזקיו, עצם ההתחייבות של **קופת חולים** לספק 'טיפול רפואי נאות' תמורת תשלום המשולם לה, יש בכללה מעין התחייבות לפצות את המשלם כשלא קיבל טיפול נאות, דאטו לשווא שילם?! ואכן, בפסקי דין רבים קיבלו בתי משפט את הטיעון שקופת החולים מחוייבת לפצות את הניזוק ברשלנות רפואית לא רק מצד דיני נזיקין, אלא אף מצד דיני החוזים, משום דאנן סהדי שהמתחייב בחוזה לספק שירות ראוי למי שמשלם עבורו, מתחייב גם לפצות את הזכאי אם יצא ניזוק מהפרת החוזה...

וטעם שלישי - מכיוון שלקופ"ח יש הסכם חוזי עם חברת הביטוח שהחברה תשלם את כל פיצויי הנזיקין שיוטלו על **קופת חולים** עקב רשלנות רפואית, הרי זה כאילו כספי פיצויים אלה מיועדים מראש, בהסכמת קופת החולים, למבוטחים שביהמ"ש יחליט לזכותם. ואנו דנים על זכות המבוטח לזכות במה שמה שעומד ומיועד לו מחברת הביטוח.

מה שחשוב לענייננו הוא בעיקר הנימוק השני, לפיו פנייה לקבלת טיפול רפואי כוללת חוזה מכללא בין המטופל לקופת החולים לפצות את המטופל במקרה של רשלנות רפואית על פי החוק. לא ברור מדברי הרב וייס אם כוונתו הייתה שראוי היה שבית הדין ידון בדבר (כפי שמשמע מדבריו):⁷ 'שאינן ידונו תקיפה לעשות כן', או שמא אין לבית הדין יכולת לדון שלא על פי דין תורה, כפי שמשמע מדברים שכתב מעט קודם:⁸ 'לבית הדין... אין כלים להשית באופן שרירותי סכום גבוה לתשלום'. בעקבות דברי הרב וייס פסק כך בספר 'משיב משפט'.⁹

4. הרב אשר וייס, 'גדרי היתר לפנות לערכאות', תחומין ל, עמ' 278.

5. שם, עמ' 277.

6. שם, עמ' 278-279.

7. שם, עמ' 278.

8. כפי שמשמע מדבריו בעמ' 277-278.

9. הרב טולידאנו, משיב משפט, סי' ל, עמ' עדר.



על דברי הרב שפרן שהובאו לעיל חלק הרב זלמן נ. גולדברג¹⁰ ופסק כי במקרה של רשלנות רפואית הרופא פטור מתשלום, וניתן לחייב אותו רק להחזיר את השכר שקיבל מהמטופל. אולם במקום אחר אמר הרב גולדברג כך:¹¹

במקום ואיני תובע את המזיק-הפוגע, אלא את חברת הביטוח, כי חברת הביטוח מתחייבת בחיובים שאינם מלכתחילה כחובה על פי דין תורה, כך שחברת הביטוח חייבת ביטוח מושלם על כל המשתמע. ואדם באופן עקרוני יכול לחייב עצמו מעבר לחיוב שומרים. נמצא כי חברת הביטוח מתחייבת גם כשאינה בחיוב שומרים, אלא מתורת התחייבות.

רוצה לומר, עמדת הרב גולדברג היא שלא ניתן לתבוע מהרופא מעבר למה שמגיע על פי דין תורה, אולם ניתן לתבוע מחברת הביטוח כפי המקובל בחוק. זאת כיוון שהיא נתפסת כמי שהתחייבה כלפי הנפגעים לשלם יותר ממה שההלכה מחייבת.¹² ניתן לסכם ולומר כי כמה מפוסקי זמננו כתבו שבתחום שבו מקובל לעשות ביטוח ובוודאי בתחום שבו החוק מחייב לעשות ביטוח, יש לראות את הביטוח כהתחייבות מכללא לשלם יותר ממה שההלכה מחייבת. אומנם ישנה מחלוקת אם זו התחייבות של המזיק (כדעת הרב שפרן והרב וייס) או שמא רק התחייבות של חברת הביטוח. במסגרת זו לא נעסוק בשאלה אם ניתן לתבוע בבית דין נהג או רופא שהזיקו, כאשר משמעות הדברים היא שהם לא יוכלו ליהנות מהכיסוי הביטוחי שמותנה בקיום הדיון בבית המשפט.¹³

ג. תוקף ההתחייבות ותוכנה

על היקף ההתחייבות של הביטוח אמר הרב גולדברג כך:¹⁴

יש להדגיש שבדאי יש לתבוע את חברת הביטוח בדיני ישראל שיפסקו על פי דיניהם [כלומר על פי החוק] מאשר ללכת לערכאות שבכלל מחייבים שלא כדין מלכתחילה. אבל גם בדיני ישראל יש לפסוק ולחייב את חברת הביטוח כפי שמונח בהתחייבות לחייב על פי עד א' ואומדנא ולחייב על שאר דברים שאין

10. עומקא דדינא, ח"ג עמ' 68.

11. הר"ן גולדברג, 'חיוב חברת ביטוח שלא על פי דין תורה', שערי צדק ז, עמ' 58.

12. כך עולה גם מדברי הרב יצחק זילברשטיין, 'תביעה בערכאות על מחדל של רופא', ישורון יא, עמ' תרצה-תרצז.

13. כמה מהפוסקים כתבו שאכן לא ניתן לתבוע את המזיק בבית הדין, כיוון שיש התחייבות מכללא של הניזקים שלא לתבוע אדם בערכאה שבה לא יוכל ליהנות מהכיסוי הביטוחי. ראו בעניין זה: פסק דין, ארץ חמדה גזית בתיק 75073; משיב משפט, טולידאנו, ס' ל, עמ' עדר; ראו על כך דיון בין דייני בית הדין הרבני (שורת הדין יג, עמ' קנ-קצג): בערכאה הראשונה פסקו הרב יעקב זמיר והרב דוד ברדוגו שלא ניתן לתבוע את הרופא בבית הדין, והרב שמואל שפירא חלק עליהם. בבית הדין הרבני הגדול פסקו הרב שלמה דייכובסקי והרב עזרא בר שלום כדעת הרוב בבית הדין האזורי, ואילו הרב אברהם שרמן חלק עליהם.

14. הר"ן גולדברג, 'חיוב חברת ביטוח שלא על פי דין תורה', שערי צדק ז, עמ' 59.

המזיק חייב מדין מזיק או קנסות שאין מחייבים בזמן הזה כי אם כשמתחייב מראש.

הרב גולדברג קבע שגם אם הדיון יתקיים בבית דין של תורה, כפי שראוי שיהיה, על בית הדין לחייב את חברת הביטוח לשלם על פי החוק, הן בנוגע לדיני הראיות הן בנוגע לדין המהותי.

מה התוקף של התחייבות זו?

נחלקו אחרונים במקרה שאדם התחייב במפורש להתדיין בבית המשפט ולא בדין תורה. הסמ"ע¹⁵ כתב על כך:

אם כתב בפירוש בשטר שמתחייב נפשו לדון עכ"פ לפניהם... אם יש למלוה זכות בזה אין בידו כח לחזור בו, דהקנין חל על נכסיו שנשתעבדו לו על אותו זכות שקיבל עליו לדון לפני דייני גוים, ולא מצאתי מי שחולק על זה. דהיינו אם אדם התחייב במפורש להתדיין בבית המשפט, ויש לכך השלכות כספיות, הרי שיש תוקף להתחייבות זו. על כך כתב 'נתיבות המשפט':¹⁶ 'ודייני ישראל ידונו זכות בזה'. אולם 'ערוך השלחן' חלק על כך וכתב שאין תוקף להתחייבות לשלם על פי החוק בניגוד לדין תורה:¹⁷

המקבל עליו בקניין לדון בפני דיינים גויים אינו כלום ואפילו נשבע דהוה כנשבע שבועת שוא ואפילו אם יש לאחד מבעלי הדין ויתור זכות בדינם מבדיני ישראל אין זכותו כלום ואסור אף לבית דין שידונו לפי דינם של הגויים.

אולם במקרה שלפנינו השאלה קלה יותר, כיוון שמדובר בתביעה כנגד המזיק עצמו, שאין לו הסכם מפורש לשלם על פי החוק, אלא התחייבות מכללא. במקרה כזה הדעת נותנת שהתחייבות זו היא התחייבות כללית לשלם ברוח החוק ולא דווקא באופן מדוקדק על פי פסיקת בתי המשפט. ממילא ייתכן שגם 'ערוך השלחן' וסיעתו יסכימו שיש לכך תוקף, כיוון שאין בכך קבלה מפורשת של משפט זר באופן מלא.

לכך יש להוסיף את דברי הרב אשר וייס¹⁸ שכתב שיש לקבל מנהג שיצר החוק 'במה שתלוי בדפוס החיים המשתנים באופן יסודי מזמן לזמן'. הדעת נותנת שהנוהג לעשות ביטוח הוא שינוי משמעותי בדפוס החיים ומטרתו להבטיח לניזק כיסוי מעבר לזה המגיע לו על פי דין תורה.

למעשה מסתבר שהכוונה להתחייבות מכללא לפיצוי **באופן כללי על פי המקובל**, ולא דווקא להצמדות דווקאית **לדין הנוהג**. לכן בית הדין אינו אמור לדקדק בפסקי הדין של בתי המשפט, אלא לפסוק על פי העקרונות וליישם על פי שיקול דעתו. להלן כמה עקרונות חשובים לענייננו, נפרט אותם בקיצור:

15. סמ"ע, חו"מ סי' כוס"ק יא.

16. נתיבות המשפט, חידושים שם, י.

17. ערוך השלחן, חו"מ סי' כו סע' ד.

18. הרב אשר וייס, 'היש לתת תוקף לחוקי המדינה מצד מנהג המקום', תחומין לד, עמ' 171-172.



1. דיני הראיות - על פי הדין הנוהג¹⁹ ניתן להוציא ממון גם על סמך נטייה קלה לטובת התובע, כשהקשר הסיבתי מוכח בלמעלה מ-50%. זאת בניגוד להלכה שדורשת רמת ודאות גבוהה הרבה יותר.
2. רמת האחריות המוטלת על בעל העסק בדין הנוהג גבוהה מהרבה מזו שההלכה דורשת.
3. היקף הפיצוי גדול בדרך כלל מזה המקובל בהלכה, והוא כולל גם פיצוי על עגמת נפש.
4. החיוב מופחת כאשר הניזק יכול היה לצמצם את הנזק או במקרה של תרומה של הניזק לנזק (אשם תורם).



19. ע"א 745/81 זיקרי נ' כלל חברה לביטוח בע"מ פ"ד מ(1) 589, 598.

הרב אריאל בר-אלי

כשרותו של מי שעובר על איסור ערכאות לעדות קידושין

הקדמה

ההלכה קובעת כי קידושין ללא עדים אינם תקפים. לזהות עד קידושין יש משמעות רבה, ולכן מקפידים על כשרותו. ה'שלחן ערוך' פוסק כי אדם שעבר על איסור תורה שיש בו חימוד ממון נפסל לעדות, והיו שכתבו כי יש להימנע ממינוי שופט דתי לעד קידושין, משום שהוא עבר על איסור ערכאות בהיותו שותף פעיל למערכת המשפט האזרחית.¹ לעומת זאת יש שהכשירו אדם זה, במיוחד אם הוא רואה חשיבות בהטמעת דיני התורה בתוך מערכת המשפט.²

בדרך כלל התמקד הדיון בשופט, היות שהוא משמש בתפקיד המשפיע ביותר בבית המשפט, ובלעדיו אין משמעות לערכאות אלו. לגבי עורך דין הדברים שונים, שהרי הוא אינו תובע אלא רק מייצג את בעלי הדין, ולכאורה גם לדעה ששופט פסול יש להכשיר עדות של עורך דין.³ אולם בכרך האחרון של שו"ת 'ביע אומר'⁴ התפרסמה תשובה של הרב עובדיה יוסף, שבה הוא עוסק בדיון על חשש ממזרות, ומסקנתו היא **שיש להתייר לאדם נשוא הדין** לבוא בקהל. הוא נימק זאת בצירוף שתי סיבות היוצרות ספק ספקא: הסיבה הראשונה שיש להסתפק היא שאולי הבעל כלל אינו יהודי, ולכך אף שמדובר באשת איש, אין לפוסלו. הסיבה השנייה היא שיש לפקפק במעמדה של האם שאינה אשת איש, הואיל ועדי הקידושין פסולים. אחד העדים בחופתה הינו **עורך דין, והוא עד פסול** מהטעם של מסייע ידי עוברי עבירה. הכלל ההלכתי לפסילת אדם מלהעיד מובא בקצרה בריש הלכות עדות, ושם מובא הבדל בין עבירה מהתורה לעבירה מדברי חכמים; וכך נאמר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' לד סעי' ב, כג):

1. הרב שלום משאש, שו"ת שמש ומגן, אבה"ע ח"ג סי' קמד, פסל שופט דתי מלשמש עד קידושין.
2. הרב מרדכי אליהו, תחומין ג, עמ' 244, כתב: 'במצב הנתון יש חשיבות ותועלת בשופט דתי כמו גם בעורכי דין שירימו קול התורה בכל מגזרי החיים, שיסבירו ויבהירו את דרך התורה וחוקיה'.
3. כך סבור הרב אשר וייס. בתשובה לשאלה 'מה מקומו של עורך דין לפי ההלכה' הוא ענה (סנהדרין, כתב עת לחשיבה משפטית, גיליון 1): 'הרבה יותר קל לאדם שמדקדק בתורה ומצוות לא להיות עורך דין. אבל אני חושב שזה אתגר גדול, שזו משימה גדולה... אני חושב שלא רק שיש לעורכי הדין מקום במערכת בתי המשפט אלא שהם עושים שירות חשוב. ובתנאי שהם שומרים על האתיקה הראויה, על האמת, הצדק והמוסר'.
4. יביע אומר יא, אבה"ע סי' ט.



איזהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות; ואצ"ל אם חייבים עליה מיתת ב"ד. ל"ש אם עבר לתיאבון, ל"ש אם עבר להכעיס. הגה: עבר עבירה שאין בה מלקות, פסול מדרבנן... הפסול מן התורה, שהעיד, עדותו בטלה אף על פי שלא הכריזו עליו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. והפסול מדבריהם, העדות שהעיד קודם שהכריזו עליו, כשרה.

בהמשך כתב הרב עובדיה יוסף שהואיל ולדעת רוב הפוסקים איסור ערכאות הוא מהתורה, אין צורך בהכרזה.⁵ קביעה זו הינה מחודשת ויש לה השלכות על מקרים רבים שבהם מכבדים עורכי דין להיות עדי קידושין. הדבר בעייתי עוד יותר בעדי קידושין שאינם עורכי דין אך פונים לבית המשפט ועוברים על איסור ערכאות, ולדבריו העדים פסולים.

ברצוני לטעון כי אין ללמוד מתשובה זו שכל הפונה לערכאות הינו עד פסול, ואף הרב עובדיה יוסף כתב זאת כצירוף להתרת ממזר בקהל ה', וזו פסיקה מקומית בהקשר המיוחד של הלכות ממזרות.

א. מצווה להכשיר ממזרים

המדיניות ההלכתית בהלכות ממזרות היא לחפש דרכים הלכתיות אפילו דחוקות על מנת להכשיר ספק ממזר לבוא בקהל, בהנחה שמגמת התורה היא בעיקר להרתיע את הנואפת אך למעשה היא מקלה ביישום של דין זה. כך דרשה הגמרא (קידושין עג ע"א):

לא יבא ממזר בקהל ה' - ממזר ודאי הוא דלא יבוא הא ממזר ספק יבוא בקהל ודאי הוא דלא יבוא הא בקהל ספק יבוא...

מניע נוסף להשתדלות להכשיר ספק ממזר הוא העובדה שהממזר אינו אשם במצבו, וכפי שמתאר המדרש את המתח השורר בין הצדק האלוקי לאנושי בהקשר זה (ויקרא רבה, מרגליות, פר' לב, ח):

...הה"ד (קהלת ד) ושבתי אני ואראה את כל העשוקים דניאל חייטא פתר קרייה בממזרים והנה דמעת העשוקים אבותם של אלו עוברי עבירות ואילין עלוביא מה איכפת להון כך אביו של זה בא על הערוה זה מה חטא ומה איכפ' לו ואין להם מנחם אלא מיד עושקיהם כח מיד סנהדרי גדולה של ישראל שבאה עליהם מכחה של תורה ומרחקתן על שום לא יבא ממזר בקהל ה' ואין להם מנחם אמר הקדוש ברוך הוא עלי לנחמן...

לא מדובר רק באמירה רעיונית, כי אם במדיניות הלכתית, כפי שעולה מתוך עיון במקורות הבאים:

(1) בספר שב שמעתא (שמעתא א א) הביא בשם 'פני יהושע', שכוונת התורה להתייר ספק ממזר היא גם כאשר על פי כללי ההלכה הוא ודאי ממזר, כגון שישנו רוב וחזקה

5. רבי חיים פלאג' בשו"ת חקקי לב, ח"ב חו"מ סי' א (דף ד' ע"ב), לאפוקי משו"ת מקור ברוך אלקלעי, סוף סי' לב.

שלפיהם הוא פסול.⁶ אם כן, זו דוגמה לחריגה בתחום המיוחד הזה של ממזרות, ובשונה מתחומים אחרים שבהם מכריעים על פי הרוב.

(2) בספר 'בית שמואל'⁷ כתב בשם הלכות גדולות להתיר תינוק שנולד מאשת איש שבעלה נעדר למעלה משנים-עשר חודש, כי אפשר שהייתה לו קפיצת הדרך באמצעות שימוש בשם ה'. הוא מוסיף שאף שטענה זו רחוקה ואינה מצויה, מכל מקום על מנת להתיר ממזר נתלים גם בה.

(3) דוגמה נוספת יש בפסק הרמ"א (אבה"ע סי' ד סעי' ה):

משפחה שנתערב בה פסול ואינו ידוע לרבים כיון שנטמעה נטמעה, **והיודע**

פסולה אינו רשאי לגלותה אלא יניחנה בחזקת כשרות.

ובמשנה בקידושין (סט ע"א) ישנה הצעה לממזר לטהר זרעו על ידי כך שיישא שפחה הבן אומנם ייוולד כעבד, אך ניתן לשחררו ואז הוא יהיה יהודי כשר. חכמים התירו איסור שפחה על מנת להקל על ממזר.⁸ כאמור, לאור **מגמה** של חז"ל להתיר ממזרים, נראה שיש לקבל את תשובתו של הרב עובדיה יוסף **רק** באופן נקודתי, כדי להכשיר ספק ממזר לבוא בקהל ולא מעבר לכך. סיוע לכך יש להביא מדבריו של פרופסור אביעד הכהן אשר שמע מהשופט מנחם אלון שהרב עובדיה יוסף כיבד אותו להיות עד בחופה שהרב ערך.⁹

ב. פסול עו"ד משום מסייע ידי עוברי עבירה

1. איסור ערכאות

לבתי המשפט בישראל יש דין של ערכאות של גויים, וכלפיהם נאמר בגמרא (גיטין עח ע"ב) 'לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים', וזו אכן הגישה המקובלת על פוסקי זמנינו.¹⁰

6. הדברים נאמרו על מנת ליישב את השאלה: מדוע נצרכו ללימוד להתיר ספק ממזר, למאן דאמר שספקא דאורייתא מן התורה לקולא? והרי לשיטתו בכל ספק התורה מתירה, ורק חכמים אסרו! וליישוב זאת חידש המהרי"ט (י"ד ח"ב סי' א) כי התורה חידשה שספק ממזר מותר לגמרי, בתורת ודאי, ולא רק מתורת ספק. השלכה לדבר: ספק ממזר יהיה רשאי לשאת בת ישראל וממזרת יחד, אף שלפי האפשרות שהוא ממזר - אסור לו לשאת בת ישראל, ולפי האפשרות שאינו ממזר - אסור לו לשאת ממזרת. עי' שו"ת חתם סופר, אבה"ע סי' יד; אגרות משה, אבה"ע ד סי' ט אות ג.

7. בית שמואל, אבה"ע סי' ד ס"ק טז.

8. כתב שו"ע, אבה"ע סי' ד סעי' כ: 'ממזר... אם בא על השפחה - הוולד עבד, נשתחרר - הרי הוא בן חורין, לפיכך ממזר נושא לכתחילה שפחה שקבלה עליה מצוות וטבלה לשם עבדות, להתיר בניו שישתחררו והיו מותרים בישראלים'. פירש בית שמואל, לשו"ע שם, ס"ק ב, את לשון השלחן ערוך 'לפיכך', שבא לתת טעם למה התירו חכמים את האיסור לשאת שפחה - **כדי לטהר זרעו**.

9. 'פרשת שבוע' בהוצאת משרד המשפטים, גיליון מס' 428 וכך כתב: 'בין השופט אלון לבין הרב יוסף שררה ידירות רבה. מפי השופט אלון ז"ל למדתי כי במקרה אחד כתב הרב יוסף פסק הלכה (שלא פורסם מעולם) ובו פתר מקרה קשה שהביא לפניו השופט אלון. אדם שהיה בחזקת כהן הותר לשאת אישה שהייתה בחזקת גרושה, את היתרו התנה הרב יוסף שהוא יערוך את החופה והשופט אלון יהיה עד, וכך היה'.

10. הרב יעקב אריאל, תחומין ב, עמ' 528, להרחבה פרופ' אליאב שוחטמן, מעמדם ההלכתי של בתי המשפט בישראל, תחומין יג, עמ' 337.

האיסור הספציפי שאותו עובר עורך דין הוא 'מסייע לדבר עבירה', וכפי שכתב הרב עובדיה יוסף בתשובה (שו"ת יחיה דעת ד, סי' סה):

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

אולם לא בכל דיון בבית משפט עוברים על איסור ערכאות. ישנם תחומים כגון המשפט הפלילי וענייני תעבורה שגם על פי ההלכה רשאי ומצווה בית המשפט לדון בהם. זאת משום שציבור זקוק למענה בתחומים אלו, וכשאינן חלופה אחרת (אין סמכות חוקית לבתי הדין לענוש), ישנו תוקף הלכתי למשפט הפלילי על פי משפט המלך.¹¹ ואף בדיני ממונות פעמים שהתביעה מותרת על פי ההלכה, וכפי שכתב בהמשך התשובה שם:

אבל לייצג נתבע שנאנס לבוא לבית המשפט מצד שהתובע סרב להתדיין בדין תורה, וכופה את הנתבע להתדיין בבית המשפט, מותר לעורך דין לייצגו להציל עשוק מיד עושקו.

במקרה שבו **הנתבע** נאלץ להגיע לבית המשפט בניגוד לרצונו, מותר לעורך הדין לייצגו. מקרה נוסף שבו מותר לתבוע בבית משפט הוא כאשר **הנתבע מסרב** לבוא לדין (אף שפנו אליו ממזכירות בית הדין), או אז מותר **לתובע** לפנות לבית משפט כדי להציל את כספו, ואין בכך משום איסור ערכאות. ויש המרחיבים היתר זה לכל מצב שבו ברור שהנתבע אינו מוכן להגיע לדין תורה, אף אם כרגע לא פנו אליו מבית הדין, וכגון שהנתבע הוא אדם שאינו שומר תורה ומצוות ויסרב להגיע לדין תורה, הוא עצמו מנהל את ענייניו באמצעות בית המשפט. וכן חברות גדולות שידוע מראש שאין סיכוי שתבואנה לדין תורה. לימוד זכות זה מועיל רק כלפי תובע שבחר בבית המשפט ובכך גילה דעתו, אך אין זה נכון כלפי נתבע שהגיע למשפט בעל כורחו. אף על פי כן ניתן לומר שישנה מוסכמה טבעית הקיימת אצל כל פרט אשר חי בחברה לקבל את מערכת החוקים והכללים המצויים באותו מקום, וכדברי חז"ל: 'אילולי מוראה של מלכות, איש את רעהו חיים בלעו'.¹² לאור זאת, המקרים שבהם עובר עורך הדין על איסור מסייע לדבר עבירה מצטמצמים למצב שבו הנתבע מעוניין להגיע לדין תורה והתובע אינו מוכן, או אז התובע עובר על איסור ערכאות, ועורך הדין אכן מסייע ידי עוברי עבירה.

2. איסור גזל

עורך דין יכול לסייע לתובע להוציא ממון שלא כדין ובכך הוא מסייע לעבירת גזל. על פניו, כל פסיקה שמחייבת את הנתבע לשלם שלא על פי ההלכה, יש בה משום גזל. מנגד, אם הצדדים בחרו לפנות לבית משפט, הרי בכך גילו דעתם שהם מקבלים את

11. להרחבה ראה במאמרי, 'המשפט הפלילי במדינת ישראל', תחומין לז, עמ' 373.

12. אבות פ"ג מ"ב; וזו סברת רשב"ם, ב"ב נד ע"ב, בבואו לבאר את הכלל ההלכתי 'דינא דמלכותא דינא', הנותן תוקף לחוקי המלך על פי דין תורה, מהטעם שכל בני המדינה קיבלו עליהם את חוקי המלכות.

החוקים של מדינת ישראל, ולכך הגם שהפסיקה של בית המשפט שונה מדין תורה, אין בכך גזל. גזר זה ניתן ללמוד מתוך תשובות התשב"ץ (ח"ב סי' רצ). מצד אחד כתב שיטתו איסור גזל בפסיקת ערכאות:

אם דיניהם אינו כדינינו הדבר פשוט שהוא אסור והדן לפניו הרי הוא **גזלן** ופסול לעדו' עד שישלם מה שנטל ממנו שלא כדינינו אף על פי שהוא [זכה] בדיניהם. ודבר זה לרוב פשיטותו לא ניתן ליכתב. ואם קדש אשה באותו ממון שנטל בדיניהן שלא כדינינו אינה מקודשת.

ומצד אחר כתב התשב"ץ (ח"ב סי' סח) שאין בכך גזל:

כיון שהלכו תחילה לדון לפני האומות ובדיני האומות יצאו חייבין, הרי הם כאילו קבלו עליהם לדון באותו דין ומחלו זכותם, והרי מה שדנו האומות... קיים. על כורחנו החילוק הוא בין מצב שבו אחד כפה על חברו להגיע לערכאות שלא כדין, ואז זה גזל, לבין מציאות שיש בה היתר לפנות לערכאות, או שהסכימו שני הצדדים, ואז אין איסור גזל (ויש איסור ערכאות).¹³ 'ברכי יוסף' הביא דעה הסוברת כן ונשאר בצ"ע, וזו לשונו (חו"מ סי' כו ס"ק ג):

ואף על פי שהתנה הנתבע על עצמו בשעת הלואתו שיהא רשאי להוציא ממנו ממונו בין בדיני ישראל בין בדיני עכו"ם, אף על פי כן עובר בעשה, אם מביא דינו לפני דיני העכו"ם, והוא ליה מתנה לעקור דבר של התורה. מיהו, אינו גזלן, דכיון דתנאי ממון הוא שניתן למחילה, תנאי קיים ואינו חייב להחזיר... וצ"ע. וכן ביאר בשו"ת מהרש"ם את פסק הרמ"א שמי שהלך לערכאות ופסקו לו הוצאות משפט, אינו צריך להחזיר אותן (ח"א סי' פט):

אבל נראה דזהו אם עדיין לא זכה בערכאות, אבל אם כבר זכה בדינו ושם פסקו לו הוצאות, הרי דינם דין, כיון שהרמ"א סי' כ"ב ס"ב פסק בפשי', דאם כבר דנו לפני עכו"ם א"י לחזור בו **שהרי שניהם סמכו א"ע על דיניהם, וגם הנתבע אדעתא דהכי נכנס**. אל"כ, הו"ל להזמין מיד בהשיגו תביעה הראשונה שבערכאות, לב"ד ישראל, אבל לענין הריבית שפסקו שם, ודאי אסור לו ליקח ריבית.

וכן בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ג סי' תסב) כתב: 'הנה באופן שסמכו שניהם על דינא דמלכותא יש לומר קיים, שעל דרך זה נתחייב'.

13. אומנם בדברי נתיבות המשפט משמע אחרת, אך כתב הרב אשר וייס (תחומין ל, עמ' 277), שאין הלכה כמותו: 'בנתיבות המשפט (ס"ק ג) כתב דאין בי"ד מתירין לפנות לערכאות, אלא א"כ ברור הדבר שאכן הנתבע חייב; אבל כל עוד לא נתברר חיובו עפ"י דין, אין מתירין את הפנייה לערכאות. באמת אין נראה כן מדברי כל הפוסקים. ומקור הלכה זו הוא ברא"ש ב"ק פ"ח סי' יז, שהדבר נלמד מהגמ' שם צב ע"ב, ובכל אלה משמע שאין על הבי"ד חובה לברר את תוקף החוב, אלא מכיון שהנתבע מסרב לבא לבי"ד מתירין לו לפנות לערכאות'; וכן בספר עטרת דבורה, עמ' 732, כתב שאין הלכה כנתיבות בזה, ותמך יסודו על הפוסקים הבאים: שו"ת לחם רב, סי' פח; מהריב"ל ג סי' מח; אמרי בינה, סי' כז; ערך שי, חו"מ סי' כו.



ג. עד קידושין שאינו מודע לאיסור

הרב עובדיה יוסף (שם סעי' כד) הציע להכשיר לעדות עורך דין משום שאין מספיק מודעות לאיסור ערכאות, וכפי שנפסק ב'שלחן ערוך' לגבי דוגמאות אחרות:

אם ראוהו עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג, צריכים להזהירו ואחר כך יפסל. כיצד, ראוהו קושר או מתיר בשבת, צריכים להודיעו שזה חילול שבת, מפני שרוב העם אינם יודעים זה. וכן אם ראוהו עושה מלאכה בשבת או ביום טוב, צריכים להודיעו שהיום שבת, שמא שוכח הוא. וכן המשחק בקוביא תמיד, או מי שנעשה מוכס או גבאי שמוסיף לעצמו, צריכים העדים להודיעו שהעושה דבר זה פסול לעדות, שרוב העם אינם יודעים דברים אלו.

אולם לימוד זכות זה נדחה על ידו, בנימוק כי ודאי כל אדם דתי יודע את חומרת איסור ערכאות, וכפי שהזהירו על כך כל גדולי ישראל בדור האחרון. אך לעניות דעתי נראה שאין זו קביעה גורפת, ובכל נקודת זמן יש לבחון את הידע ההלכתי של הציבור הרחב בעניין זה, דהיינו אם איסור ערכאות ידוע, או שחושבים בטעות שאין בכך איסור (בייחוד שיש גם רבנים שפרסמו דעה מוטעית שאין איסור ערכאות בבית משפט).¹⁴ וכן נראה שהרב עובדיה יוסף בעצמו קיבל סברה זו, שכך כתב בתשובה אחרת (יביע אומר ז, חו"מ סי' ה):

האשה טוענת שהעורך דין שלה הטעה אותה, והוא שהגיש תביעה בשמה למזונות בבית המשפט. ובאמת דהאידינא לאו כ"ע דינא גמירי, בחושבם שאין דין ערכאות על בתי המשפט החילוניים, מכיון שהם יהודים, ודינא דמלכותא דינא, ורק יחיד סגולה יודעים האמת שדין בתי המשפט כערכאות של גוים.

ויש לדמות זאת לאיסור גילוח בתער, שכתב על כך רבי עקיבא איגר¹⁵ שאין איסור זה ברור בציבור, ולכך יש לחשוש לקידושין כשהעד מגלח בתער. נמצא שאפשר להכשיר לעד קידושין גם את מי שפנה לבית משפט מהטעם שכנראה הוא טועה ולא מודע לאיסור ערכאות, וקל וחומר שיש להכשיר עורך דין שהעבירה שלו היא רק שהוא מסייע ידי עוברי עבירה.

ישנו טעם נוסף להכשיר עורך דין לעדות, וזאת על פי שיטת הרמ"א שהביא שאין איסור מסייע אם עובר העבירה יכול לעשות זאת גם ללא המסייע, וזו לשונו (יו"ד סי' קנא סעי' א):

14. פרופ' יעקב בזק, 'בתי משפט בישראל - האמנם ערכאות של גוים', תחומין ב, עמ' 523; עלון רבני בית הלל (תשרי ע"ו): 'בדיני ממונות ראוי לפנות לכתחילה לבית דין הפועל לפי משפטי התורה'.

15. שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורא קמא סי' צו, וזו לשונו: "ל' דהשחתה בתער דנתפשט בעו"ה אצל הרבה לא חשב שזהו איסור כ"כ דלא משמע להו לאינשי דאסור, וכאשר באמת נזכר בג"ע דהשיב להמוכח שהרבה אנשים חשובים עושים כן, וכיון דבאמת פשתה המספחת בזמנינו גם לאותן הנזהרים בשאר דברים נדמה להם דאינו איסור כ"כ... וביותר כיון דרואין כמה פעמים שב"ד מקבלין עדות ממגולחי זקן, ובאמת הטעם שאין יודעים אם גולח במספרים או בסם או בתער אבל המון עם שמבינים מה בתער ומה במספרים וסם, המה רואים שהב"ד מקבלין עדות מהם וחושבין שלהב"ד ג"כ הכרה זו, מזה שפטו שכשרים לעדות'.

י"א שאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתה היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר אבל אם יכולים לקנות במקום אחר מותר למכור להם כל דבר ויש מחמירין ונהגו להקל כסברת הראשונה וכל בעל נפש יחמיר לעצמו.¹⁶

ודעת הרב פאלדר שאין איסור מסייע בעריכת דין, גם אם בעלי הדין עוברים על איסור ערכאות, וזו לשונו:

היכא דשניהם שומרי מצוות, אם כן אם הלכו לערכאות בטח שאחד מהם מסרב לבוא לבית דין ועל ידי רשות בית דין, ולכן אם הכל ברשות בית דין - מדוע לא נתיר להאי עורך דין לייצגו? ולא עוד, שהרי הוא לא עושה שום דבר, שאם הוא לא יקבל על עצמו לייצגם, יבואו אחרים, יהודים או נכרי, ויסדרו הדבר. ובכן אין כאן מסייע ידי עוברי עבירה. ואף בלא רשות בית דין אין לאסור לעורך דין, שהרי אם לא יקבל - אחרים יקבלו. **אין כאן אפוא כל איסור של מסייע ביד עוברי עבירה.**¹⁷

סיכום

א. פנייה לבית המשפט שלא על פי היתר בית דין רבני אסורה, משום שמוסד זה נחשב 'ערכאות של גויים'.¹⁸
ב. עורך דין המסייע להגשת תביעה שלא על פי הדין הינו מסייע ידי עוברי עבירה. למרות זאת, יש להכשיר הן את התובע הן את עורך הדין לעדות קידושין, משום שאין איסור זה מפורסם.



16. אולם הש"ך, יו"ד סי' קנא ס"ק ו, סבר שפסיקה זו מושתתת על העובדה שמדובר במומר, אך לא משמע כן בדרכי משה שם שהביא בשם המרדכי, ע"ז פ"א סי' תשצה: 'להתיר ללות בגדי כומרים שמרננים בהם כל היכא דאיתא לכומרים אחריני אף על גב דברור דקנו לע"ז שרי'. מנגד הביא את התוספות והר"ן ע"ז פ"א דף א ע"ב (מדפי הרי"ף) ד"ה מניין: 'אסור להושיט לגוי מדרבנן אף על גב דיכול ליתלו בלאו הכי משום דאסור לסייע ידי עוברי עבירה'. משמע שזו מחלוקת עקרונית בדין מסייע. וכבר האריך בכך הרב א"י וולדנברג, 'שותפות ימית קואופרטיבית עם מחללי שבת' (מובא בסוף ספרו שביתת-הים).

17. יהרב גדליה פעלדער, ערכאות של נכרים, ספר היובל לכבוד הרב י"ד הלוי סולוביצ'יק, ירושלים תשמ"ד עמ' תז-תט.

18. להרחבה ראה: מאמרי, איסור פנייה לבית משפט אזרחי, אמונת עתיד 110 (תשע"ו), עמ' 83-90.



הרב שלמה אישון

הסתמכות על 'היתר עסקא' במינוף השקעות

הקדמה

מינוף השקעות הוא כלי שבאמצעותו יכול משקיע להשתמש בסכום כסף גדול יותר ממה שיש לו בפועל. כך למשל, אם משקיע מפקיד 10,000 ₪ בחשבון, יוכל באמצעות מינוף ביחס של 1:4 לרכוש ניירות ערך בשווי של 40,000 ₪. מינוף בתוך יום המסחר לרוב אינו כרוך בתשלום, אבל על מינוף מעבר לכך משלם המשקיע בדר"כ ריבית שנתית המוגדרת מראש. המינוף הוא אפוא הלוואה בריבית האסורה על פי ההלכה,¹ ויש לדון אם ניתן להשתמש ב'היתר עסקא' כדי לעשות את המינוף בהיתר.² בשונה מהלוואות רגילות, שבהן הלווה משתמש בעצמו לצרכיו בכסף שלווה, והמלווה אינו יודע במדויק מה נעשה בכסף, במינוף השקעות המלווה יודע בדיוק מה נעשה בכסף, שהרי ההלוואה ניתנת למטרה מוגדרת - לשם הגדלת היקף ההשקעה, ולא זו בלבד אלא שהברוקר, שהוא המלווה, הוא זה שמנהל את הכסף שהלווה.³ מצב זה מטיל ספק באפשרות להסתמך על 'היתר עסקא', שהרי היתר העסקה מבוסס על כך שהלווה מחויב להוכיח מה היה שיעור הרווח או ההפסד מן הכסף שקיבל, כאשר הריבית היא בעצם דמי התפשרות, דהיינו סכום שנקבע מראש למקרה שלא יעמוד בנטל הראיה. כל זה רלוונטי כאשר המלווה באמת אינו יודע מהו שיעור הרווחים, אך במקרה של מינוף, שבו המלווה הוא זה שמנהל את הכספים והוא זה שמוסר ללווה את הנתונים על אודות התשואה שהניבה השקעתו, לא שייך, לכאורה, לדרוש מהלווה להביא ראיות לרווחיו או להפסדיו. יש לדון, אם כן, אם בכל זאת קיימת דרך לעשות שימוש ב'היתר עסקא' לצורך מינוף השקעות.

יש להדגיש שהשאלה מתעוררת רק כאשר מדובר בברוקר יהודי שאיסור ריבית חל עליו,

1. אומנם היות שזו ריבית על אשראי הניתן לשם קניית סחורה, מסתבר שהיא מוגדרת כריבית דרך מקח וממכר האסורה מדרבנן ולא כריבית האסורה מהתורה. ר' שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' פב.
2. יש להבדיל בין מינוף זה לבין margin account (חשבון בטוחות) שבו ברוקר או בנק מאפשרים ללקוח להשקיע בני"ע בסכום גדול יותר מסכום המצוי בחשבון, אך לא נעשית בו בפועל רכישה של ני"ע בעבור הלקוח, וההסכם בין הלקוח לבין הבנק או הברוקר הוא על ההפרשים בלבד, דהיינו שאם ניירות הערך עלו יקבל הלקוח את שיעור העלייה, ואם ירדו ישלם הלקוח את שיעור הירידה. על הסכם זה לוקח הבנק עמלה, אך אין בה חשש ריבית, משום שבפועל אין כאן הלוואה של כסף ללקוח, שהרי כאמור הוא אינו רוכש כלל את ניירות הערך שאליהם מתייחס ההסכם.
3. בכך זה שונה ממשכנתא שאומנם גם בה יכול המלווה לדעת מה היה שיעור הרווחים מהנכס, אלא ששם לא הוא המתעסק בכסף.

ובמקרים שבהם ההלוואה ניתנת על ידי הברוקר עצמו ולא על ידי גוף אחר שאינו מנהל את כספו של המשקיע.

א. הסתמכות על 'היתר עסקא' כשיעור הרווח ידוע לנותן

נחלקים הפוסקים בשאלה אם מותר לשלם את סכום הכסף שנקצב מראש למקרה שבו לא יעמוד המקבל בנטל הראיה, גם כאשר הנותן יודע אם המקבל היו הפסדים או רווחים ומה שיעורם. יש אומרים שבמצב כזה אין הנותן רשאי לדרוש מהמקבל לעמוד בנטל הראיה שסיכמו עליו, וממילא אין המקבל רשאי לשלם את סכום הכסף שנקבע כתחליף לעמידה בנטל הראיה. לעומתם סוברים פוסקים אחרים שהצדדים רשאים להתנות ביניהם תנאים ככל שיחפצו, ומשהתנו על נטל הראיה הנדרש, אין כל רלוונטיות לשאלה אם הנותן יודע או אינו יודע מהו שיעור הרווחים, וכל עוד המקבל אינו עומד בנטל הראיה - עליו לשלם את הסכום שנקבע ביניהם. בעל 'שלחן ערוך הרב' (הל' ריבית והל' עסקא סעי' מה) נוקט כשיטה השנייה על פיה אם אין המתעסק עומד בנטל הראיה, עליו לשלם, אפילו אם בעל המעות מאמין לו בליבו שהפסיד:

ואפילו אם מאמינו בלבו אין בכך כלום כיון שהתנה עמו שאם לא יכיר בעדים ישלם וקיבל עליו תנאי זה כל תנאים שבממון קיים...

בעל 'שלחן ערוך הרב' אמר את דבריו ביחס להתניה על עדים הנדרשים להעיד על הקרן, אך לדעת הרב שמעון גרינפלד בשו"ת המהרש"ג (ח"א יו"ד סי' ד) הדברים נכונים גם לגבי ההתניה על השבועה הנדרשת על שיעור הרווח.⁴ הוא האריך לבאר את היסודות ההלכתיים שעליהם נשען היתר העסקא, והוא כותב בין השאר:

דאף אם בלבו מאמין הנותן להמקבל שלא היה רווח, מ"מ יוכל להשביעו כדי שהלווה לא ירצה לישבע וישלם לו עסקא הקצוב, ולא אמרינן בזה דהוא דבר המסור ללב ועל זה נאמר: ויראת מאלקיך, או שנימא דמטיל על הלווה שבועת חנם כיון דמאמין לו בלבו. דזה אינו, דלאו שבועת חנם הוא, דרוצה הוא שישלם לו הלווה מה שמגיע לו כנגד מעותיו שהיו בטלות אצלו. וכי תימא היאך אפשר לומר כן, הלא זה הוא שאסרה תורה 'אל תקח מאתו נשך ותרבית' וכמה לאוין, זה אינו. דהתינח על אופן שאסרה התורה כגון שלא יהיה הברירה ללווה לישבע ולפטור, אבל באם נותנים ללווה הברירה שהרשות בידו לישבע שלא הרוויח ויפטור, וגם יש לו מציאות שיהיה להמלווה הפסד מהקרן שלו באופן אם יביא עדים שהיה הפסד ושיקיים שאר תנאים אשר הותנו ביניהם, כיוון דעל אופן זה לא אסרו לא התורה ולא חכמז"ל את האגר נטר, ממילא האגר נטר היתר גמור הוא ויוכל המלווה לחפץ בשבועה גם מטעם זה בעצמו...

4. ר' ברית יהודה, סי' לח אות ד בהערה ה, שרצה לומר שדברי שו"ע הרב נאמרו רק לגבי העדות על הקרן שאותה רשאי הנותן לדרוש אף שמאמין לו בליבו, אך לא לגבי שבועה חמורה על הרווח, ודלא כמהרש"ג.



לדעת המהרש"ג כל אימת שקיימת אפשרות, אפילו רחוקה, שהמקבל יעמוד בנטל הראיה וע"י כך לא יצטרך לשלם רווחים, ולעיתים אף ייפטר מתשלום חלק מהקרן - אין זו ריבית שאסרה תורה. באופן כזה, הוא מוסיף, גם חכמים לא אסרו, ולכן יש כאן היתר גמור. נראה ששיטה זו, הסוברת שניתן לחייב את הלווה לעמוד בנטל הראיה גם כאשר המלווה יודע מהו שיעור הרווחים, רואה את דמי ההתפשרות לא כסכום כסף המשקף את צפי הרווחים מהעסקה, אלא כסכום כסף שהמקבל מחויב לתת לנותן בלא תלות בשיעור הרווחים, כאשר מוסכם על שני הצדדים שאם ייטע המקבל על שיעור הרווחים יהיה פטור מלשלם. אלא שכל זה כאשר באופן עקרוני יש מקום לכך שהמקבל ייטע על שיעור הרווחים, שאז ניתן לומר שאם אינו נשבע, עליו לשלם את דמי ההתפשרות, גם אם הנותן יודע אם וכמה הרווחים. אולם בנידון דידן, שבו הנותן עצמו הוא זה שהתעסק במעות, אין כלל מקום לתבוע שבועה מן המקבל, שהרי המקבל אינו יודע כלל מהו שיעור הרווחים, ודווקא הנותן הוא זה שיודע. וכן כתב המהרש"ג (ח"א יו"ד סי' לז) להדיא, שאף שלדעתו יש מקום לחייב את המקבל בשבועה או בתשלום דמי התפשרות גם כאשר הנותן יודע מהו שיעור הרווח, אין זה אלא כאשר המקבל הוא המתעסק במעות, ולא כאשר הנותן הוא המתעסק:

בנידון דידן, שלא הגיע המעות ליד הבנים כלל, והם אינם עסוקים במו"מ כלל, רק מע"כ הוא האפוטרופוס שלהם ומתעסק בעבורם, ומתחילת הלוואת המעות שהלווה מעלתו להם לא הלווה כלל ע"מ שיתעסקו בהם, רק הוא בעצמו הוציא המעות לנדוניה ולצורך נישואי אחותם, בכה"ג ודאי לכו"ע אי אפשר לקחת מהם רווח בתורת עסקא ולומר שנותנים בשביל שאינם רוצים לשבע שלא הרוויחו, כי בכה"ג אין להשבועה מקום כלל, ולכן אי אפשר לעשות כאן על צד 'היתר עסקא' כתיקון מוהר"ם.⁵

ב. הסוברים שלא ניתן להסתמך על 'היתר עסקא' כשיעור הרווח ידוע לנותן

רבים מהפוסקים סוברים שלא ניתן לתבוע את דמי ההתפשרות כאשר המלווה יודע שהרווחים מהעסקה הינם נמוכים מדמי ההתפשרות. מסתבר שלשיטתם דמי

5. הנידון בתשובה זו של המהרש"ג הוא מקרה שבו אפוטרופוס של יורשי אחותו רצה להלוות מכספו לצורך נישואי בת אחותו ולגבות ריבית עפ"י היתר עסקא מעיזבון היתומים המנוהל על ידו כאפוטרופוס. המהרש"ג מבחין בין מקרה זה, שבו לא ניתן להסתמך על 'היתר עסקא', לבין מקרה שבו אדם לווה כסף לצורך נישואין וכדו', שבו כן ניתן להסתמך על 'היתר עסקא': ההבדל בין המקרים הוא שבמקרה הראשון לא עבר בפועל כסף ליתומים, שהרי המלווה הוא האפוטרופוס, ולכן לא ניתן להשביעם, וממילא אין לחייבם לשלם את דמי ההתפשרות. במקרה השני לעומת זאת קיבל הלווה את הכסף לידי, ואומנם הוא לא ייעד את הכסף למטרה עסקית, אך היה באפשרותו גם להשתמש בו לצורך עסקים, ומשום כך שייך להשביעו או לחילופין לדרוש ממנו את דמי ההתפשרות (ועי"ש בסי' ד שגם כאשר קיבל את הכסף לידי, ההיתר הוא רק כאשר הנותן נתן את הכסף בסתם, אך לא אם נתן במפורש לצורכי פירעון חובו או נישואי בתו. וע' בזה עוד לקמן).

ההתפשרות משקפים את צפי הרווחים מהעסקה, ועל כן אין מקום לתבוע לשלמם כאשר ברור שהרווחים היו נמוכים יותר.

כך, למשל, סובר ר' שלמה קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת, מהד' ג ח"ב סי' מ):

אם המלוה יודע בעצמו או מאמין להם דרך לכך לוו פטורין מליתן הריבית, אך אם אינו מאמין להם אז פשיטא דצריכין ליתן כל שלא ישבעו לא הרווחנו...

לדעתו, בעל המעות אינו חייב להאמין למתעסק שהשקיע את הכסף במקום מסוים שהפסיד. אולם אם מאמין לו שהכסף הושקע רק שם ויודע שהפסיד - אינו רשאי להשביעו או לדרוש את דמי ההתפשרות. וכן כתב בשו"ת 'הרי בשמים'⁶ שאם בעל המעות יודע בבירור שהמקבל לא עסק כלל במעות לא בעצמו ולא על ידי שלוחו - הוא אינו רשאי לקבל ריבית, אך הוסיף שמקבל המעות אינו נאמן בטענתו שלא עשה שום עסקה במעות והוציא את הכול לצורכו. היות שקיבל את המעות בעסקה, הרי אם צודק הוא בדבריו שהוציאם לצורכו - נחשב על ידי כך לגזלן, ואנו מעמידים אותו בחזקת כשרות שאינו גזלן. ואף אם ידוע לנו שאינו מוכשר בעסקים, נצא מתוך הנחה שנתן את המעות לשלוחו להתעסק בהן - בהתאם לתנאי העסקה שקיבל, וכן כתבו עוד רבים.⁷ כך סובר גם הרב משה פיינשטיין ועל כן כתב בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' סב) שכדי שניתן יהיה להסתמך על 'היתר עסקא', צריך שהנותן לא ידע במה עוסק המקבל:

וצריך שהנותן לא ידע במה הוא עוסק כדי שלא ידע הנותן בעצמו מה שהיה ויוכל להשביעו דאם ידע הנותן במה הוא עוסק הרי אפשר שידע בעצמו שהיה הפסד או שלא היה ריוח ולא שייך להשביעו אז ויהיה מוכרח ליקח פחות אם יהיה מעט ריוח וגם להפסיד אם יהיה הפסד.⁸

ה'אגרות משה' מוסיף שלמרות הצורך שהנותן לא ידע במה מתעסק המקבל, אין מניעה להסתמך על 'היתר עסקא' במשכנתא לרכישת דירה, משום שאף שההלוואה ניתנה לשם משכנתא, אין הכרח לומר שזהו דווקא העסק, וייתכן שהמשכנתא אפשרה לו לעשות עסקים אחרים בכסף שהתפנה לו כתוצאה מהמשכנתא שקיבל:

ואף שלקח המעות על הבית אין הכרח שהעסק הוא דוקא הבית הזה דהא אפשר שיש לו מעות לשלם עבור הבית אך שצריך אותם לעסקיו האחרים וכשנותן לו המעות יוכל לעסוק בהן העסקים האחרים ונמצא שבמעותיו עושה העסקים האחרים שלכן אף אם בבית לא יהיה ריוח צריך לישבע על שאר העסקים, והבית שנתייחד למעות אלו הוא רק למשכון. וטוב לכתוב שהמעות לקח לעסוק בהם בעסק שהוא טוב כפי דעת הבקיאים שיהיה מזה הריוח שהתנו שיעלה בעד החצי של הנותן הפראצענטן שהתנו.

6. ר' אריה ליבש הלוי איש הורוויץ, שו"ת הרי בשמים, מהדורה תנינא סי' קמג.

7. ר' ברית יהודה, סי' לח אות ד, שכן היא דעת רוב הפוסקים. ועי"ש בהערה ה, שרוצה להבחין בין ידיעה ברורה ממקום אחר, שבה אין הנותן רשאי לקבל את דמי ההתפשרות, לבין ידיעה מכוח נאמנות.

8. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' סב.



ג. התניה המאפשרת למקבל להשתמש בכסף לכלל עסקיו

במקרים רבים ניתנת ההלוואה למטרה מסוימת. מן האמור לעיל עולה שעלול להיווצר קושי להסתמך על 'היתר עסקא' אם יהיה ידוע לנותן שיעור הרווחים באותו עסק שלשמו ניתנה ההלוואה. על כן יש צורך להוסיף בשטר היתר העסקה התניה הקובעת שגם כאשר ההלוואה ניתנת למטרה מסוימת, מטרה זו אינה בהכרח ה'עסק' שאת רווחיו יקבל הנותן, והמקבל מקנה לנותן חלק בכלל עסקיו הטובים. במצב זה זכאי הנותן לקבל רווחים גם מכל עסק טוב אחר שיש למקבל, וממילא לא תהיה מניעה לגבות את דמי ההתפשרות, משום שאף אם הנותן יודע את שיעור הרווחים מהעסק שבעבורו ניתנה ההלוואה, אין הוא יודע את שיעור הרווחים מכלל עסקיו הטובים של המקבל.⁹ מכאן שניתן להשתמש ב'היתר עסקא' כך כאשר מדובר במינוף, אם ב'היתר עסקא' נאמר כי המקבל מקנה לנותן חלק בכל עסקיו, וכן כתב בשו"ת 'חלקת יעקב'¹⁰ במקרה הדומה מאוד לנידון דידן:

בדבר המסחר של מניות (אקציען או שערר בלע"ז) שקונים בהבנק ואינו נותן רק חלק במזומן ומשלם יותר בעד המתנת המעות שנשאר חוב, ואצל בנק יהודי יש שאלה דרבית גם לבנק המוכר וגם להקונה. וכאן הבן שואל אי מהני ההיתר עיסקא שיש לה להבנק עם הקונים שלהם... זה הלוח, אינו נוטל כלל לידו המעות שלוח אצל הבנק, והבנק הוא הקונה הוא המוכר אח"כ המניות בשליחות הקונה, והוא גם מנהל החשבון של הריח וההפסד של המניות, א"כ כשיש אח"כ הפסד בהמניות, איזה היתר יש להם לקבל שכר בעד המתנת המעות, דהא בגונא דא לא שייך שבועה או עדים על ההפסד כמו בכל היתר עיסקא, דהא הבנק הוא מנהל החשבון והוא העוסק בעסק הלזה ולא הקונה...

בתשובתו כותב בעל 'חלקת יעקב' כי האפשרות לסמוך על היתר העסקה נובעת מכך שכל נכסיו של הלווה משועבדים למלווה, וכפי שסומכים מטעם זה על היתר העסקה גם כאשר ההלוואה עצמה נלקחה שלא לשם השקעה בעסק:

ונאמר גם כן כמבואר בפוסקים שכל העסקים משועבדים לנותן העיסקא, וכשהקונה נתחייב להבנק לשלם המותר בעד המניות, כל נכסיו הם משועבדים לזה, וצריך לישבע להבנק שלא הרויח במקום אחר, וההיתר שיש אצל פקידים ומלמדים כשלוקחין מעות בהלוואה עצה"ע יש גם כן בני"ד...¹¹

9. בהתאם לדברים אלו הוסף בהיתרי העסקה של הבנקים סעיף האומר: 'ואפילו אם תינתן העיסקא רק למטרה מיועדת ומסוימת, הרי שלמרות התנאי האמור במסמכי הבנק, הבנק מסכים כי המקבל יעסוק בכל עסקיו ונכסיו לטובתה בעסקא הנ"ל' (מתוך נוסח היתר העסקה של הבנק הבינלאומי משנת תשע"א. סעיף דומה מופיע גם בהיתר העסקה של בנק איגוד משנת תשס"ז, בהיתר העסקה של בנק דיסקונט משנת תשס"ו ובהיתר העסקה של בנק הפועלים משנת תשס"ו).

10. שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' פב.

11. מדבריו משמע שניתן להסתמך על כך אף שלא נרשם במפורש בהיתר העסקה שהמקבל מקנה לנותן

יש לציין שברכישת ני"ע במינוף הרי שבמקרים רבים אין זה נכון, מבחינה כלכלית, להפריד בין העסקה של רכישת ניירות הערך לבין עסקאות אחרות. כך, למשל, יכול להיות שאדם קונה מניה ממונפת, משום שבבנק אחר הוא מוכר מניה דומה (הגנה על פוזיציה). במצב זה לא יהיה זה נכון להתחשב ברווח או בהפסד מעסקת הרכישה בלא לקחת בחשבון את הרווח או ההפסד מעסקת המכירה. נמצא אפוא שההתניה ההופכת את הנותן לשותף לא רק בעסקת הרכישה אלא גם בעסקת המכירה משקפת נאמנה את מהותה של העסקה.

סיכום

- א. השקעה באמצעות מינוף, שעליו גובים ריבית, אסורה על פי ההלכה אם המשקיע והממנף הם יהודים.
- ב. מותר על פי ההלכה להשקיע באמצעות מינוף אם נעשה 'היתר עסקא' בין המשקיע לבין הממנף הגובה את הריבית.
- ג. בנוסח 'היתר עסקא' זה יש לציין שבכל מקרה מקנה המשקיע לממנף חלק בכלל עסקיו הטובים, המותרים והמובחרים.



חלק בכל עסקיו. וע' בברית יהודה, פרק לח אות ו, שנשאר בצ"ע אם אפשר לסמוך על כך שכל נכסיו של המקבל משועבדים כאשר בהסכם ההלוואה נכתב במפורש שההלוואה ניתנת למטרה ספציפית, ומסיק ש'מן הראוי לפחות לפרש זאת בעת קבלת ההלוואה'. ומ"מ ברור שאם בהיתר העסקה נכתב במפורש הנוסח שהובא בהערה לעיל, יועיל הדבר אף בהלוואות שניתנו למטרה ספציפית. וראה בעניין זה גם מאמרו של הרב שלמה דייכובסקי, היתר עסקה במניות הבנקים, תחומין ח, עמ' 133 ואילך.



הרב יהושע וייסינגר

דימום בעקבות מיומה

שאלה

לאישה יש מיומה, וזה זמן מה אינה מצליחה להיטהר לבעלה. אינני יודע אם דנים את המיומה כדם פצע, או שאין לה דין של מכה. ראיתי מה שכתב בזה הרב 'ציץ אליעזר' לדמות מילתא למילתא למה שכתב מרן ה'חזון איש'. אולם לפי הביאור הרפואי שקיבלתי, אין זה דומה כלל לפצע בתוך עורקי הווסת שעליו דיבר ה'חזון איש'. במיומה לא מדובר בפצע כלל, אלא בגורם חיצוני שגורם להתכווצות הרחם. אולי זו כוונת מרן ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קפג סעי' א) 'בין באונס בין ברצון', שכל שיש דבר שגורם לרירית הרחם להוציא דם כדרכה, אף שהוא מגורם חיצוני, הוא ראייה גמורה והוא דם נידה. זאת בניגוד לפצע בעורקי הווסת, שהדם יוצא תמיד, ואינו יוצא כדרכו כיוון שאינו תוצאה מנפילת הרירית.

תשובה

הקדמה

שרירי הרחם, או מיומות (Myoma), הינם תופעה רפואית שכיחה ביותר, המופיעה אצל שלושים וחמישה עד ארבעים אחוז מכלל הנשים בשנות הפריור שלהן.¹ תופעה זו יכולה להופיע החל משנות העשרים לחייה של האישה. שרירי הרחם הינם גידול, לרוב שפיר, אשר הסיכויים שלו להפוך לממאיר עומדים על כחצי אחוז. שרירי הרחם שכיחים יותר אצל נשים אפריקניות, שכיחים פחות בקרב נשים מהמזרח הרחוק, ומופיעים בשכיחות גבוהה במשפחות שבהן קיימת היסטוריה של תופעה זו. ההיווצרות של השרירים מתרחשת ברקמת דופן הרחם, בתוך רקמת השריר, ומכאן קיבלו את שמם בשפה העברית. הורמון האסטרוגן, המופרש מהשחלה הבוגרת, מסייע להתפתחותם של השרירים. השרירים מתוארים על פי מיקומם ברחם, נציין את המרכזיים שבהם:

1. מיומה תת רירית - מופיעה מתחת לרפידת הרחם קרוב לפני השטח. מיומות מסוג זה מתבלטות אל חלל האגן, כלומר דוחקות את רירית הרחם מעליהן, מרחיבות ומותחות את דופן הרחם וגורמות לה להימתח (Submucosal Fobroid).

1. Vollenhoven, B. J., Lawrence, A. S., & Healy, D. L. (1990). Uterine fibroids: a clinical review. BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology, 97(4), 285-298.

2. מיומה תוך דופנית - גידול הנמצא בתוך דופן הרחם וגורם להרחבה חריגה של הרחם (Intramural Fibroid).

3. מיומה תת נסיובית - שרירנים המתפתחים מחוץ לרחם, מכיוון האגן, ומתבלטים אל תוך חלל האגן (Subserosal Fibroids).

גודלם ומיקומם של השרירנים, כמו גם התסמינים שלהם, שונים ומשתנים. אחד התסמינים המקובלים להופעת השרירנים (בעיקר של מיומה תת-רירית) הוא דימום מוגבר. בעקבות הגדרות אלו, כאן המקום לבחון מבחינה הלכתית מהי הגדרת הדימום, אם יש כאן דימום בשל שפשוף (פצע) וממילא האשה טהורה, או אולי זוהי הקדמה בלתי טבעית של הווסת בעקבת המתיחה, ויש לדון בה אם היא מוגדרת כראייה נורמלית לטמאה (כדם וסת רגיל האוסר את האשה לבעלה), או שהיא טהורה.

דין הלכתי

נאמר בגמרא (נידה טז ע"א):

הרואה דם מחמת מכה אפילו בתוך ימי נדתה טהורה דברי רשב"ג, רבי אומר אם יש לה וסת חוששת לוסתה, מאי לאו בהא קמיפליגי דמר סבר וסתות דאורייתא ומר סבר וסתות דרבנן, אמר רבינא לא, דכו"ע וסתות דרבנן והכא במקור מקומו טמא קמיפליגי...

ופרש"י 'אפילו בתוך ימי נדתה', כלומר בימים שהיא למודה לראות, דהיינו שעת עונתה או שעת וסתה - טהורה, כיוון שתולים במכה שבאותו מקום. הראשונים נחלקו בסוגיה זו: הרשב"א² נוקט שאישה נאמנת לומר מכה יש לי במקור, גם אם אינה יודעת שהמכה מוציאה דם, וסומך דבריו על התוספתא³, ואף ה'בית יוסף'⁴ מביא את דברי הרשב"א ותומך בדבריו, וכך פוסק הרמב"ם (הל' איסרי ביאה פ"ח ה"ד):

וכן אישה שראתה דם מחמת מכה שיש לה במקור אף על פי שראתה בשעת וסתה היא טהורה והדם טהור שהוסתות מדבריהם.

ה'פתחי תשובה'⁵ מביא תשובת מהר"ם מלובלין⁶ שכתב שאפילו אם המכה היא בבית הרחם במקור עצמו, שמשם נובע דם נידה, מ"מ טהורה היא, ותולים אנו בדם מכתה. אומנם 'ספר התרומה'⁷, הסמ"ג⁸, הסמ"ק⁹ והמרדכי¹⁰ כתבו שבשעת וסתה, אפילו אם

2. רשב"א, נידה טז ע"א; וראה גם תורת הבית הארוך, בית ז שער ד (דף כג ע"א).

3. תוספתא, נידה פ"ח ה"ג.

4. בית יוסף, יו"ד סי' קפז.

5. פתחי תשובה, יו"ד סי' קפז ס"ק כג.

6. שו"ת מהר"ם מלובלין, סי' קיא.

7. ס' התרומה סי' צב.

8. סמ"ג, מצווה ל"ת קיא (הוצ' מכון אומן, עמ' קעא).

9. סמ"ק סי' רצג (מהד' רלבג, עמ' שכד).

10. מרדכי, מסכת שבועות, הל' נידה, סי' תשלה.

אישה יודעת בוודאות שיש לה מכה שמוציאה דם - אינה תולה במכתה, שאם נתיר לה, לא תהא טמאה לעולם. הרמ"א (יו"ד סי' קפז סעי' ו) פוסק כך להלכה:

ומ"מ בשעת וסתה או משלושים יום לשלושים יום אינה תולה במכתה, דאם לא כן, לא תטמא לעולם, והוא דעת האוסרים.

הש"ך¹¹ ניסה ליישב, וכתב שיש להוציא מן הכלל אישה שמרגישה כעת שדם זה בא מן המכה, ואז אפילו בשעת וסתה - טהורה. במקרה זה, לא שייך לומר ש'אם לא כן, לא תטמא לעולם', שהרי היא תיטמא כשלא תרגיש, וכאן לכאורה הרמב"ם גם כן מודה לשאר הפוסקים, והרשב"א הוא דעת יחיד. לפי דבריו, אישה שמרגישה שהדם בא מן המכה - טהורה, ואף שלא תוכל לטהר עצמה ולהפסיק בטהרה לעולם, מכל מקום דמים אלו לא מעלין ולא מורידין, אלא תמתין זמן הראוי בכל וסת לטהר, ואז תלך ותטבול, ואפילו מדממת.¹²

כאן יש מקום להתייחס לדימום מחמת שרירן - האם יש כאן מכה המוציאה דם פצע, או שמא אין זו מכה ממש, אלא חולי וכאבים שהינם כעין זירוז להופעת דם הווסת. בהגדרות אלו נחלקו האחרונים: ה'חתם סופר' בתשובה מבחין בין שני סוגי הפצעים: פצע מדמם או מכה שגורמת לרירית הרחם לדמם מוקדם או שונה מהרגיל; וזו לשון ה'חתם סופר' (יו"ד סי' קמב):

המין האחד, פצע וחבורה ומכה טריה ואבעבועות וצמחים שדרכם להאסף שם,

דם וליחה סרוחה כידוע, ויש שיפתחו ולא יסתמו לעולם, **והמין השני, כאב וחולי באבר מן האברים ואין שם דבר הניכר לעין, וקוראים לו הרופאים רעמאדיסמוס וכדומה לזה, והשתא אומר אני דס"ל לרשב"א דאינה צריכה שתדע שמכתה הוציאה דם בשום פעם כלל, אמנם תדע עכ"פ שהמכה הזאת היא מאותן המכות שיש שם דם עכ"פ, ואז נאמר שממנה שותת ויורד, אבל אם לא ידעה שכן הוא, מאן לימא לן שיש שם קיבוץ דם כלל, דילמא היא מן המין השני הנ"ל, וזהו שהתחיל הרשב"א לומר דאפילו אינה מרגשת ממש, פירוש שצריך שתרגיש עכ"פ ותבחון איזה מין מכה היא.**

למעשה כותב הרח"ד פאדווא (חשב האפוד, ח"ב סי' קכח) ביחס לשרירן, שאע"פ שהינו מכה, אין הוא מוגדר כמכה המוציאה דם אלא כמכה שגורמת לבלבול סדרי האישה והוצאת הווסת בצורה אחרת, אך עדיין הוא מוגדר כדם וסת ממש, וממילא האישה טמאה:

לא רק כאב הנקרא 'רעמאדיסמוס' שאין שם שום דבר ניכר אלא חולי גרידא אין בו שום צד לתלות שמוציא דם, אלא יש גם שהיא מכה ממש, כגון שיש מכה וניפוח בתוך השריר של הרחם, ויש צורך לסלק את המכה ע"י ניתוח, **ובכל זאת אין מכה זו מוציאה דם בשום אופן, רק שכל עוד המכה בה, סדרי הווסת מבלבלים**

11. ש"ך, יו"ד סי' קפז ס"ק כו.

12. וראה עוד בשו"ת משנה הלכות ה, סי' קלז.

אצלה ויש בה ריבוי דמים וגם מוצאת כתמים הרבה, ודם זה אינו דם מכה אלא דם נדות, ובכגון דא האשה טמאה.

מנגד מצאנו פוסקים אחרים שסברו שאין מקום להבחנה הנ"ל, וממילא, ברגע שהפצע מוגדר כמכה, האשה טהורה. ב'דרכי תשובה' (סי' קפז ס"ק נה) מביא בשם מהר"ש אבוהב (דבר שמואל סי' עא):

כמו זר יחשב בעיני החילוק הזה, שכמה מכות ומורסות הבאות שמה כפי הטבע, תהיה סיבתם ג"כ עצור הזלת דם הנדות המתעכב בבשר להפסדו או תוספת ריבוי, ולא מצינו שחילקו בזה רבותינו ז"ל, שאם כן כל דם מכה היה אסור מספק. לדבריו בשרירן, אע"פ שהדם הינו דם רירית הרחם, שהוא דם וסת, מכיוון שהפרשה היא לא בדרך הרגילה, האשה אינה טמאה. א"כ מצאנו פה מחלוקת בין הפוסקים: לשיטת 'חשב האפוד', אף שלאשה זו מכה, דם זה אינו דם פצע, אלא דם נידות, והיא טמאה. מאידך גיסא לשיטת ה'דבר שמואל', מכיוון שאין כאן הפרשה 'נורמלית' של דם וסת, אלא הפרשה שונה (בשל המכה), ממילא האשה טהורה. למעשה, במחלוקת זו מכריע ה'ציץ אליעזר' (חי"ז סי' לז) שבמקרי מיומה (פייברויז) אין האשה נטמאת, שהרי זה דם פצע ולא דם וסת, ומבאר טעמו שאין זו ראייה נורמלית, כמהר"ש אבוהב:

והנה לענ"ד נראה להורות להיתר **מכיון שאין זו ראייה נורמלית...** שהם נראים לעין כמו מכות, לכן יש להחשיב זאת כמו דם מחמת מכה, ולא משנה בזה מה שהרופא אומר כי יתכן שאותו הגורם שמוציא הדם הוא באמת הגורם לדם נדות.

ראיתו מדברי ה'דבר שמואל' (לעיל), שכותב שאף שלדברי הרופאים ייתכן שהדם שורשו מדם וסת, מכיוון שכעת זהו דם שאינה בדרך הראייה הנורמלית אלא דם מכה, האשה אינה נאסרת. וכך כותב בהמשך דבריו:

דלא משנה בזה מה שהרופא אומר שיתכן שהדם בא בזה גם כן מאותו הגורם שגורם לדם נדות מכיוון שנראה מיהת לעין שרירין אלה הנקראים פייברויז כמו מכות, והמה מיהת הגורם המציאותי שיצטבר ויצא על פני שטחן דם, **ואם כן אין זו ראייה נורמלית ולא על כגון דא הוא שאסרה התורה דם היוצא מהמקור מכיון שיש לזה סיבה אחרת הגורם לזה, והיא, השרירין הנקראים פייברויז שהתהוו בתוך הרחם, אשר דין מכות להם.**

מובנת אם כן הראיה שה'ציץ אליעזר' מוצא לכך מדברי ה'חזון איש'¹³ שכותב שאע"פ שיש סברה והיגיון לומר שהדם שנראה כעת (כאשר ישנם פצעים בעורקים) הינו דם וסת, מכל מקום מכיוון שאנו יודעים שאין זו הפרשה נורמלית, אנו נטהר. כעת ניתן לראות את הדמיון הרב שבין המקרים, שהרי לא בשל **הפצע** בעורק בלבד אנו תולים שזו מכה והאשה טהורה (ואצלנו הרי זה לא פצע אלא דימום מרירית הרחם), אלא הידיעה שיש פצע (מצב לא נורמלי) שמוציא דם, ולמרות האפשרות שיש שם וסת, עדיין נטהר. 'ולא אמרו חכמים לחקור ברופאים אם דם נדות עובר דרך המכה, אלא ודאי כל

13. חזו"א, נידה סי' פא ד"ה אבל.



שהעורק פצוע ומוכה אין דרך ראייה בכך וטהורה'. לכן מטהר ה'ציץ אליעזר', וכך גם פסק ב'משנה הלכות' (שם).¹⁴

למרות כל זה נראה שיש מקום להבחין בין זמני מציאת הפצע במיומה: מחד גיסא אין מקום לטהר בתליית הדם במכה בשעת וסתה, כמו שכתב ה'חזון איש'.¹⁵ לדבריו, כל התלייה במכתה היא רק כאשר תחילת ראיית הדם היא בעקבות המכה, כלומר בימי טהרתה, וממילא גם כעת טהורה. מאידך גיסא, אם המדובר בראיית דם המכה באמצע הווסת, ממילא לא תוכל להפסיק בטהרה, ואיך תיטהר. יש מקום לדון כאשר הדימום התחיל יומיים או שלושה לפני מועד וסתה, ייתכן שיש מקום לתלות ב'חולשת העורקים', וממילא זוהי הקדמת הווסת ולא מכה, ואסורה.¹⁶

לסיכום, במיומות נראה לומר שהיא טהורה כדין מכה, לאור מה שפסקו האחרונים בדברי ה'שלחן ערוך', הרמ"א (שם) והש"ך, ואעפ"כ תלייה זו אפשרית רק אם תראה את הדימום בימי טהרתה, אך אם תראה בימי הווסת או בסמוך להם, אין להתירה.¹⁷



14. הערת הרב ד"ר מרדכי הלפרין: חשוב לזכור כי גם **דם וסת** הוא דם שיוצא מכלי דם המוליכים דם לרירית הרחם, והם נפתחים ומדממים בזמן התקלפות הרירית, כלומר בזמן הווסת.

15. חזו"א, שם ד"ה אמנם.

16. ראה חוות דעת, י ס' קצו ביאורים ס"ק ג; שם ס' קפז חידושים ס"ק יז; וראה חת"ס, יו"ד ס' קעז, שחולק שכותב שתספור את הימים הנצרכים ותיטהר על ידי התבוננות שלא נפתח מקורה; וראה עוד נוב"י קמא, יו"ד ס' נט.

17. וצ"ע אם ראתה בתחילת ספירת ז' נקיים; וראה פתחי תשובה, ס' קפז ס"ק כד.

הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטיין

אימוץ ילדים¹

רקע משפטי ומעשי²

1. השירות למען הילד

השירות למען הילד הינו שירות טיפולי-ממלכתי, והוא היחיד שמוסמך לפעול בכל מה שקשור לאימוץ במדינת ישראל מכוח חוק אימוץ ילדים. השירות פועל במסגרת משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים, ומשווין לאגף לשירותים חברתיים ואישיים. השירות למען הילד פועל למציאת בית חלופי באמצעות אימוץ לילדים שאינם יכולים לגדול בבית הוריהם שהולידו אותם, ומאפשר את מימוש זכותו של ילד לגדול בבית הורים קבוע ומטפח, גם כאשר אין לו אפשרות כזאת בבית הוריו-מולידיו. יש קבוצות שונות של ילדים שנמסרים לאימוץ. יש ילדים שנמסרים על ידי ההורים, כגון נערות או נשים צעירות שהרו ולא מסוגלות לגדל את הילד, והן מוסרות אותו לאימוץ מרצונן, ויש ילדים שנמסרים לאימוץ לאחר הכרזה של בית המשפט שהילד בר אימוץ. על פי חוק, הכרזה כזאת תינתן גם ללא הסכמת ההורים רק בתנאים מסוימים, כגון במקרה שהוריו של הילד נפטרו, או שהם נטשו אותו, או שהם אינם מקיימים את חובותיהם הבסיסיים כלפי הילד במשך שישה חודשים.³ כחלק מהבדיקות שנעשות במקרה של ילד שנמסר לאימוץ, נעשה בירור של מעמדו האישי, ונבדק גם נושא הגיר. החוק קובע כי ניתן למסור ילד לאימוץ רק למשפחה בת אותה דת. כדי למנוע נישואי קרובים, החוק מאפשר לרשם הנישואין לעיין בפנקס האימוץ. המשפחה המאמצת לעומת זאת מקבלת את המידע הרפואי וההתפתחותי על הילד. החלוקה העיקרית של הילדים שנמסרים לאימוץ היא לפי קבוצות גיל - **תינוקות** מוגדרים כך מעת לידתם ועד הגיעם לגיל שנתיים, לעומת **ילדים** שהם מבני שנתיים ועד בני שמונה עשרה. רוב האנשים רוצים לאמץ תינוקות, אך התינוקות נמסרים רק לזוגות חשוכי ילדים - שיכולים לקבל ילד ראשון וגם ילד שני. ילדים בני שנתיים ומעלה נמסרים גם למשפחות עם ילדים. תינוקות בעלי מאפיינים ייחודיים, כגון תינוק לאם נרקומנית, תינוק שיש לו רקע גנטי קשה

1. טיוטת פרק מתוך ספר פוע"ה כרך רביעי - גינקולוגיה, אורולוגיה וחברה, שנמצא בשלבי עריכה מתקדמים. ספר פוע"ה כרך שלישי - היריון ולידה נמצא בימים אלו על מכש הדפוס.
2. הרקע המשפטי והמעשי שלפנינו הועבר לאחר כתיבתו לעיונה של אורנה הירשפלד, עובדת סוציאלית ראשית לחוק אימוץ ילדים ומנהלת השירות למען הילד במשרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים. הערותיה ותיקוניה שולבו בגוף הפרק, ואנו מודים לה על כך.
3. פירוט המקרים שבהם בית המשפט רשאי להכריז על ילד כבר-אימוץ מופיע בחוק אימוץ ילדים, סעיף 13.



וכדומה, נמסרים גם למשפחות עם ילדים, כיוון שלעיתים יש קושי באיתור משפחה מתאימה בעבורם. על פי הנחיות השירות למען הילד, הפער בין ההורים המאמצים לילד לא יפחת משמונה עשרה שנה ולא יעלה על ארבעים ושלוש שנה.

על פי חוק האימוץ במדינת ישראל והפסיקה המשפטית, ברירת המחדל באימוץ בארץ היא האימוץ הסגור, דהיינו אימוץ שבו מתנתק הקשר בין הילד לבין הוריו הביולוגיים. יחד עם זאת החוק מאפשר לבית המשפט להחליט על אימוץ עם קשר,⁴ דהיינו אימוץ שמאפשר קשר מסוים בין הילד המאומץ לדמויות משמעותיות בעבורו ממשפחתו הביולוגית. שמירת הקשר מתבצעת בדרגות שונות; לעיתים מדובר בהעברת מידע להורים הביולוגיים על הילד וחלופת מכתבים ותמונות בלבד, ולעיתים מדובר על מפגשים בפועל. השיקול העיקרי בהחלטה על אימוץ עם קשר הוא שהמשך הקשר בין הילד ובין משפחתו הביולוגית הוא לטובתו. יחד עם זאת מתייחסת ההחלטה גם לנתוני המשפחה הביולוגית, רצונה ויכולתה, וכן לרצונה וליכולתה של המשפחה המאמצת לאפשר סוג כזה של אימוץ. כשילד מאומץ מגיע לגיל שמונה עשרה, הוא רשאי להגיש בקשה לפתיחת תיק האימוץ, לאיתור ההורים הביולוגיים ולקבלת פרטים מזהים על אודותיהם. פתיחת התיק אפשרית רק ביוזמת המאומץ.⁵ בתהליך פתיחת תיק האימוץ, המאומץ מקבל פרטים לא מזהים על משפחתו ועל מעמדם האישי של הוריו, והוא רשאי לדעת אם הם בחיים, אם יש לו אחים ואחיות ובני כמה הם. הפרטים המזהים של ההורים הביולוגיים נמסרים למאומץ רק לאחר איתור ההורים על ידי עובד סוציאלי לחוק האימוץ וקבלת הסכמתם למסירת הפרטים למאומץ. במקרים חריגים מאוד שבהם העובד הסוציאלי מתרשם שפתיחת תיק האימוץ עלולה להזיק מאוד לאחד מבני המשפחה, הוא רשאי על פי חוק לסרב לפתוח את תיק האימוץ, לרבות סירוב למסירת פרטים לא מזהים. הילד המאומץ רשאי לערער על החלטה כזאת בבית המשפט.

2. המתנה לאימוץ

כתוצאה מירידה במספר הילדים לאימוץ, זוג שמעוניין באימוץ תינוק ממתין יותר מחמש שנים בממוצע, ולכן יש לא מעט זוגות שנושרים מהתהליך במשך השנים כתוצאה מההמתנה הממושכת.⁶ במקרים שיש נכונות לקבל ילד גדול יותר או תינוק עם מאפיינים מיוחדים, זמן ההמתנה קצר יותר.

4. המכונה 'אימוץ פתוח'.

5. ההורים הביולוגיים רשאים לכתוב מכתבים שיופקדו בתיק האימוץ, והילד יוכל להחליט אם ברצונו לקרוא אותם.

6. על פי נתוני סקירת השירותים החברתיים לשנת 2016 של משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים (פרק 2: ילדים ובני נוער, חלק ב: ילדים מאומצים ומשפחות מאמצות), בשנת 2016 פנו 280 משפחות בבקשה לאמץ ילד שלא במסגרת המשפחה (שנקרא 'אימוץ ילד זר', בניגוד לאימוץ קרובים בתוך המשפחה). רק 76 ילדים כאלה נמסרו לאימוץ, מתוכם רק 24 תינוקות, והיתר היו ילדים גדולים יותר או תינוקות במצבים מיוחדים. הממוצע מתחילת שנות האלפיים עומד על כמאה ילדים שנמסרים לאימוץ זר בכל שנה.

3. אימוץ וטיפול פוריות

אין סתירה בין טיפולי פוריות לבין המתנה לאימוץ. ישנם זוגות שאינם מודעים לכך, ולעיתים נרשמים לאימוץ רק לאחר שהתייאשו מהטיפולים. כתוצאה מכך, כשהזוג כבר בשל ורוצה לאמץ, מתברר לו שזמן ההמתנה ארוך מאוד. כדי למנוע המתנה ארוכה כזאת, ניתן ורצוי להירשם לאימוץ ולהתחיל את תקופת ההמתנה הממושכת תוך כדי ביצוע טיפולי פוריות. אומנם יש קושי פסיכולוגי ברישום לאימוץ בשלב הזה, כיוון שרישום לתהליך עלול להצטייר כייאוש מילד ביולוגי, אך כאמור לעיל, עצם הרישום לאימוץ לא סותר טיפולי פוריות, ואם בני הזוג יזכו לפרי בטן, הם יוכלו להשהות את התהליך או אף לבטלו.⁷

4. תהליך הרישום לאימוץ

בני זוג שפונים לאימוץ ממלאים טופס מועמד לאמץ, ומוזמנים לקבלת מידע ראשוני על תהליך האימוץ ועל אפשרויות האימוץ השונות. המועמדים לאמץ עוברים אבחון פסיכו-סוציאלי על ידי עובד סוציאלי לחוק האימוץ. עליהם לצלוח גם אבחון פסיכולוגי ובדיקות רפואיות. בד בבד המשטרה מעבירה לשירות למען הילד גיליון רישום פלילי של המועמדים לאמץ. לאחר מכן על המועמדים לעבור ועדה שתפקידה לאשר את האימוץ. אין חובה לעבור את כל התהליך ברצף, אפשר להירשם ולהמשיך את התהליך כשהדברים מעשיים יותר. משימת ההורות המאמצת דורשת התמודדות עם נושאים ייחודיים, כמו גילוי האימוץ, התמודדות עם הרקע של הילד וכו', ולכן ההנחה היא שהורים מאמצים צריכים להיות הורים בעלי יכולת הורות מיוחדת. מי שרואה עצמו נפגע מההחלטה בקשר למועמדותו לאמץ, רשאי על פי חוק האימוץ לפנות לוועדת ערר.

5. תהליך האימוץ

ההתאמה בין הילד להורים מורכבת מאוד. בתקופה הראשונה לאחר מסירת הילד למשפחה המאמצת, היא משמשת לילד משפחה אומנת לצורך אימוץ.⁸ חצי שנה לאחר שהילד הועבר לאותה משפחה, אפשר לפנות לבית המשפט בבקשה לקבל צו אימוץ. השירות למען הילד במשרד הרווחה והשירותים החברתיים משמש בעבור המשפחות המאמצות כתובת לייעוץ, הדרכה, סיוע והפנייה לגורמי טיפול שונים במהלך כל שנות האימוץ. במצבים מיוחדים ניתן גם סיוע כספי למימון הוצאות טיפוליות מיוחדות לילד המאומץ.⁹ המגמה היא שילד מאומץ לא יישאר ילד בודד במשפחה, ולכן השאיפה היא לאימוץ של ילד נוסף באותה משפחה.

6. אומנה לעומת אימוץ

משפחה אומנת היא משפחה משלימה למשפחה המקורית, דהיינו הילד מטופל

7. מובן שהמלצה כזאת מיועדת רק למקרים שבהם סיכויי ההצלחה להוליד ילד בעזרת טיפולי פוריות אינם גבוהים.

8. בשונה ממשפחה אומנת רגילה, ראה להלן בפסקה הבאה.

9. כמו כן, עמותות שונות מסייעות להורים המאמצים ומלוות אותם.



במשפחת האומנה, אך הסמכויות, החובות והזכויות ההוריות הן של הוריו הביולוגיים.¹⁰ האומנה הינה סידור זמני לילד שהוצא ממשמורת הוריו, ומטרתה לאפשר להוריו לטפל בבעיותיהם ולהשתקם בזמן שהילד מטופל אצל משפחת האומנה, כדי שבבוא הזמן יוכלו לקבל את הילד בחזרה אליהם ולגדל אותו בעצמם.¹¹ לעומת זאת משפחה מאמצת מקבלת את כל האחריות על הילד, את כל הזכויות וכל החובות. משפחות חשוכות ילדים מעוניינות בדרך כלל לקבל ילדים לאימוץ.

7. אימוץ בין-ארצי

אימוץ בין-ארצי הוסדר בחוק בשנת תשנ"ו (1996) והוא מופעל רק דרך עמותות שקיבלו אישור לעסוק באימוץ בין-ארצי משר הרווחה ומשר המשפטים. עמותה כזאת פועלת מול מדינה מסוימת, והיא צריכה להסדיר את הרישוי באופן נפרד לכל מדינה. הרשות המרכזית לאימוץ בין-ארצי מפקחת על העמותות הללו. כמו כן היא רשאית לפעול בעצמה באימוץ בין-ארצי כאשר אי אפשר לפעול באמצעות עמותה מוכרת. היתרון שיש באימוץ בין-ארצי לעומת אימוץ בארץ הוא האפשרות לפער גילים גדול יותר בין ההורים המאמצים לבין הילד - עד ארבעים ושמונה שנים בין הילד לבין ההורה הצעיר. חיסרון מרכזי באימוץ בין-ארצי הוא שבדרך כלל הילד אינו יהודי ויהיה עליו לעבור גיור. כמו כן, בניגוד לאימוץ בארץ שנעשה ללא עלות, אימוץ בין-ארצי כרוך בתשלום גדול לעמותה שהאימוץ מתבצע דרכה.¹² בשנים האחרונות יש ירידה עקבית ניכרת במספר הילדים המאומצים בארץ באימוץ בין-ארצי, ירידה שנובעת משינוי הגישה הבין-לאומית כלפי אימוץ - העדפת אימוץ פנים ארצי על פני אימוץ בין-ארצי, ולכן ההיצע של המדינות שמוסרות ילדים לאימוץ מצטמצם והולך. כך ירד מספר הילדים המאומצים בארץ באימוץ בין-ארצי מ-214 בשנת 2007 ל-24 בלבד בשנת 2016.¹³ כמו כן, מספר העמותות הפעילות בתחום האימוץ הבין-ארצי ירד מ-17 עמותות בשנת 2000 לשתי עמותות בלבד בשנת 2018.¹⁴

אימוץ בארץ ובעולם לא תלוי באזרחות אלא בתושבות, כלומר במקום שבו האדם חי בפועל. אדם יכול לאמץ במסגרת אימוץ בין-ארצי רק אם חי בארץ לפחות שלוש שנים מתוך חמש השנים האחרונות. הגדרת התושבות באימוץ בארץ אינה מוגדרת בחוק, ולפיכך מתאפשרת בכך גמישות מסוימת.

10. כך, לדוגמה, כל דבר שקשור בחיי היום-יום של הילד נמצא בסמכות משפחת האומנה. אולם החלטות עקרוניות לגבי הילד, כגון בחירת סוג מוסד החינוך שבו יתחנך, מתן אישור לטיפול רפואי מורכב או הוצאת הילד מהארץ לתקופה העולה על שבועיים, נמצאות בסמכות הוריו הביולוגיים.

11. במשך שנים רבות האומנה לא הייתה מעוגנת בחוק. רק בשנת תשע"ו התקבל החוק להסדרת האומנה בישראל.

12. נכון ליום כתיבת שורות אלה (אלול תשע"ח) המחיר מוגבל עד לסך של 22,000 יורו. נוסף על כך יש הוצאות טיסה ושהייה בחו"ל לצורך הבאת הילד.

13. על פי סקירת השירותים החברתיים 2016, שם.

14. ראה יוסי תמיר וזוהר נוימן, 'סוגיות ביישום האימוץ הבין ארצי בישראל - נייר מדיניות'. הנתונים על מספר העמותות הפעילות כיום מופיעים באתר משרד העבודה, הרווחה והשירותים החברתיים.

האימוץ בהלכה

1. יוחסין

א. כאשר ילד נמסר לאימוץ על ידי אמו ללא אב ידוע, יש לברר אצלה מיהו אבי הילד. אם האם מסרבת לומר מיהו אבי הילד, יש להשתדל לפחות לבקש ממנה שתצהיר אם אבי הילד הוא יהודי שמותר לו לבוא בקהל, דהיינו שמותר לו לשאת אישה יהודית. האם נאמנת בדבריה, ויש לרשום את הצהרתה בתיקו של הילד.¹⁵

ב. במקרה שבו האם לא מסרה הצהרה כל שהיא לגבי זהות אבי הילד, הילד מוגדר כ'שתוקי', שהוא ספק ממזר, מצב שאינו מאפשר לו לבוא בקהל.¹⁶ למרות זאת, יש מן הפוסקים שהעלו כמה סברות להכשיר ילדים כאלה לבוא בקהל, ואפשר לסמוך על דבריהם בשעת הדחק, כשאין שום אפשרות להשיג פרטים מזהים של אבי הילד המאומץ.¹⁷

15. הרב שלמה דיכובסקי בהרצאתו בכנס פוע"ה תשס"א, בהתבסס על שו"ע, אבה"ע סי' ד סעי' כו, והוסיף שאף שהאם אינה בקיאה בהלכות יוחסין, צריך לשאול אותה אם הוא כשר באופן כללי, ואין אנו מחפשים מומים וממזרות, שמשפחה שנטמעה נטמעה.

16. שו"ע, שם, ובסעיף לו. על פי הכתוב שם מותר לילד כזה להינשא רק לגיורת, ולילדה רק לגר. אם אבי הילד הוא גוי, אין בעיה של ייחוס, שכן הנוולד ליהודייה וגוי מותר לו לבוא בקהל. החשש הוא שאבי הילד הוא יהודי שאסור לו לבוא בקהל, דהיינו ממזר, ואז גם לילדיו יש דין ממזר ואסור להם לבוא בקהל. אף שהממזרים הם מיעוט ורוב היילודים כשרים לבוא בקהל, חז"ל עשו מעלה ביוחסין, ראה קידושין עג ע"א.

17. בשו"ת נודע ביהודה, קמא, אבה"ע סי' ז, חידש שבמקום שבו רוב האנשים כשרים לבוא בקהל והאם נפטרה מבלי למסור פרטים מזהים על אבי הילד, אפשר להקל ולהתיר לילד לבוא בקהל. מדוע? הסיבה שחז"ל החמירו לפסול את הילד גם במקום שבו רוב האנשים כשרים לבוא בקהל היא שייתכן שאבי הילד הלך למקומה של האם כשהרתה ממנו, ומצב כזה מוגדר בהלכה כ'קבוע' שדינו שהוא ספק שקול שיש להחמיר בו, גם אם הרוב נוטה לקולא. לעומת זאת, הדיון על הילד מתעורר בשעה שהוא נולד, ובאותו זמן האם כבר לא נמצאת במקומה ה'קבוע', וממילא אין להחיל על הילד את הכללים המחמירים. למרות זאת, בדרך כלל מחמירים על הילד, כיוון שדנים על הילד ועל אמו בבת אחת, ואי אפשר להפריד ביניהם ולהקל על הילד בשעה שמחמירים על האם (הדיון על האם מתקיים כיוון שהנבעלת לפסול נאסרת מכאן ואילך להינשא לכהן). החומרה נדרשת כשהאם נמצאת לפנינו, אך אם האם נפטרה לפני הדיון במעמדו האישי של הילד, אפשר להקל בדוחק כדי להתירו לבוא בקהל. נודע ביהודה מבסס את חידושו על דין 'אסופי' שמופיע בגמרא, שהוא תינוק שנמצא בשוק ואין יודעים מי הוריו, ויש חשש שהשליכו אותו כיוון שהוא ממזר, ולכן הוא נאסר לבוא בקהל. אך להלכה נפסק שאם יש סימנים שהאסופי טופל כיאות, ואף שהושלך, משליכו חפצו שיישאר בחיים - אפשר להכשירו לבוא בקהל. זאת אע"פ שעל כל אסופי היה אפשר להשית גם את הדין של שתוקי (שהרי אין יודעים מי אביו). לדברי נודע ביהודה הסיבה שלא משיתים על אסופי גם את דיני שתוקי היא שדיני שתוקי חלים רק כשדנים גם על האם וגם על הילד, אך אם דנים רק על הילד - כמו במקרה של אסופי - אין להחיל על הילד דיני שתוקי. רוב הפוסקים חלקו על חידושו של נודע ביהודה, ראה פתחי תשובה, אבה"ע סי' ד ס"ק מא; ואוצר הפוסקים, סי' ד ס"ק צז, אות ט. למרות זאת, בשבט מיהודה, שער רביעי, פרק טז, וכן הרב איסר יהודה אונטרמן, 'בדין שתוקי ואסופי', הערות לסוף כרך א של אוצר הפוסקים, כתב שיש לצרף לדברי נודע ביהודה את דברי שב שמעתא, שמעתא ד, פרק כב, שבמקום שבו לא שכיח אפילו מיעוט של פסולים, יש להכשיר שתוקי, ולכן יש להקל לילדים מאומצים במדינת ישראל לבוא בקהל גם כשלא ידוע מי אבי הילד, שכן גם בילד מאומץ אין דנים על האם אלא רק על הילד. וכן הסתמכו למעשה על דבריו שו"ת עשה לך רב, ח"ח



ג. חיובים וזכויות ממוניות לילדים מאומצים נקבעים היום במדינת ישראל על פי חוק האימוץ¹⁸ ולא בדרך הלכתית. אפשר לסדר את החיובים והזכויות לא רק על פי החוק האזרחי אלא גם לפי ההלכה היהודית, כדי למנוע בעיות עתידיות בעניינים ממוניים, כגון חיובי מזונות וירושה.¹⁹

2. אימוץ ילד גוי וגירור²⁰

כאשר ההורים המאמצים ילד גוי הם שומרי מצוות, אין כל בעיה הלכתית לגייר את הילד על דעת בית דין, כיוון שזכות היא לו. אולם כשההורים אינם שומרי תורה ומצוות, יש לחשוש שמא לא יחנכו את הילד לקיום מצוות. האם גם אז הגרות נחשבת כזכות לילד? האם הזכות שבגירור היא בכך שהקטן יוכל לקיים מצוות כשיגדל, ואם לא יקיים - אין בכך זכות, או שמא עצם הצטרפותו לעם ישראל, תוך קיום כמה מצוות, נחשבת לזכות, גם אם יעבור עבירות רבות?

נושא זה עלה בדברי הפוסקים, ויש בו גישות שונות

ד. פשוט שעדיף לאמץ ילד יהודי מאשר ילד גוי,²¹ גם כדי שיקבל חינוך יהודי וגם מפני שזה חסד לילד היהודי ולא רק לזוג.²²

ס' ע; והרב שלמה דיכובסקי, 'תינוקות מאומצים - יוחסין וגירור', תחומין לג (תשע"ג), עמ' 177-179. לעומת זאת, הרב משה פינדלינג, 'אימוץ ילדים', נועם ד (תשכ"א) עמ' סו-סט, כתב שבמקום שלא ניתן לחקור את האימא, אי אפשר להתיר את הילד לבוא בקהל, שכן רוב הפוסקים חלקו על חידושו של בעל נודע ביהודה, כדלעיל, ולשיטתו אף הנודע ביהודה עצמו התיר רק במקום שהאם מתה ולא במקום שהיא בחיים אלא שאיננו יודעים היכן היא. וצריך עיון על שיטתו זאת, שהרי הוכחת נודע ביהודה היא מאסופי, והמציאות שם היא שאיננו יודעים היכן האם, ולא שמתה, וכן כתב בשו"ת עשה לך רב, שם - 'דמה לי מתה ומה לי שנעלמו עקבותיה לגמרי', ובמקום צורך גדול יש להתיר לדעתו אפילו במקום שהאם לפנינו אלא שאי אפשר לחקור אותה.

18. על פי חוק האימוץ, סעיף 16 - 'האימוץ יוצר בין המאמץ לבין המאומץ אותן החובות והזכויות הקיימות בין הורים ובין ילדיהם, ומקנה למאמץ ביחס למאומץ אותן הסמכויות הנתונות להורים ביחס לילדיהם; הוא מפסיק את החובות והזכויות שבין המאומץ לבין הוריו ושאר קרוביו והסמכויות הנתונות להם ביחס אליו'. בנוסף לכך, החוק מפנה לסעיף 16 לחוק הירושה שבו נאמר שילד מאומץ נחשב כילדו של המאמץ לעניין ירושה, דהיינו שהוא יורש את ההורים המאמצים ואת שאר קרוביהם כאילו הוא ילדם, וכן ההורים המאמצים וקרוביהם יורשים את הילד המאומץ כאילו הוא ילדם (שני חריגים יש בחוק האימוץ - החריג האחד הוא שיש לבית המשפט סמכות לצמצם בצו האימוץ את תוצאות האימוץ. החריג האחר הוא שחוק האימוץ אינו פוגע בדיני איסור והיתר לענייני נישואין וגירושין, דהיינו האימוץ לא יכול לבטל את הקשר הביולוגי לענייני נישואין וגירושין).

19. הרב משה פינדלינג, 'אימוץ ילדים', נועם ד (תשכ"א) עמ' עח-פד; הרב ברוך מרדכי אזרחי, 'גדרי התחייבות באימוץ ילדים', נועם, שם, עמ' צד-קמח; ראה הרב שלמה דיכובסקי, 'חובת ההורים לזון את ילדיהם המאומצים', תחומין טו (תשנ"ה), עמ' 278-291.

20. בכתיבת הפסקה הבאה נעזרנו במאמרו של הרב ישראל רוזן, 'גירור קטינים המאומצים במשפחות חילוניות', תחומין כ (תש"ס), עמ' 245-250, וכן במאמרו של הרב שלמה דיכובסקי, 'תינוקות מאומצים - יוחסין וגירור', תחומין לג (תשע"ג), עמ' 179-183. למעשה הדברים תלויים במדיניות של בתי הדין הרבניים לגירור, שהם המוסדות היחידים שיש להם סמכות ממלכתית לגייר במדינת ישראל, והרבנות הראשית מכירה רק בגירורים שנעשו בהם.

21. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סוף ס' קסב.

22. הרב אביגדור נבנצל בפגישתו עם רבני פוע"ה, כ"ד בתמוז תשס"א.

ה. בגיור נקבה צריך קבלת עול מצוות וטבילה. בגיור זכר צריך בנוסף לכך גם מילה.²³
ו. למעשה, קבלת עול מצוות היא תנאי עיקרי גם בגיור קטינים, לכן צריך שההורים המאמצים יהיו שומרי תורה ומצוות.²⁴
ז. הפוסקים נחלקו אם לקבל בדיעבד גיור של ילדים המאמצים במשפחות שאינן מחנכות לקיום תורה ומצוות.²⁵ יש מי שהכריע שגם אם לכתחילה אין לקבל גרות קטן כשהוריו המאמצים אינם שומרי מצוות, בדיעבד - אם גירוהו על דעת בית דין, הגרות חלה, ואין לבטלה. גם אם הוריו לא יחנכוהו לשמירת מצוות, וגם אם בגדלותו לא ישמור מצוות, הריהו יהודי כדעת המתירים.²⁶
ח. לדעה זו, אם ניתן יהיה להבטיח שהקטן יקבל חינוך יהודי בסיסי לשמירת מצוות - ברמה ובהיקף שיתנו לו בסיס ממשי בגדלותו - אזי יש מקום לשקול לקבלו גם לכתחילה, והכול לפי ראות עיני בית הדין ולפי שיקול דעתם.²⁷
שאר דיני הגיור לא יפורטו כאן כי רבים הם, ואין כאן מקום להאריך.

3. אפשרות לגיור קטן ללא קבלת מצוות בשיטת 'עבדות ושחרור'

ט. יש שהעלו אפשרות של גיור ללא קבלת מצוות בשיטת 'עבדות ושחרור'. הסבר - עבד חייב במצוות כאישה. אם נכרי ימכור עצמו להיות עבד לישראל ויקבל אחר כך גט שחרור, יהפוך בעת שחרורו לגר גמור המחויב בכל המצוות, גם אם אינו חפץ בקיומן. אך למעשה הפוסקים הסתייגו או דחו פתרון כזה.²⁸

23. שו"ע, יו"ד סי' רסח סעי' ב.

24. הרב שלמה דיכובסקי, תחומין שם, עמ' 182, על פי שו"ת מטה לוי, ח"ב סי' נה, בשם הרב יצחק אלחנן ספקטור, ועל פי שו"ת זכר יצחק, ח"א סי' ב, ועל פי שו"ת חבצלת השרון, ח"א יו"ד סי' עה, ועל פי שו"ת דעת כהן, סי' קמז. וראה בדברי הרב דיכובסקי, שם, שאם הילד לומד בבית ספר דתי, ובייחוד אם הוא שוהה בפנימייה דתית, יש לגיירו אף אם הוריו המאמצים אינם שומרי תורה ומצוות.

25. ראה דברי שו"ת דעת כהן, שם, ושו"ת אחיעזר, ח"ג סי' קכח.

26. הרב שלמה דיכובסקי, תחומין, שם.

27. הרב שלמה דיכובסקי, תחומין, שם. וראה שם שהציע לתקן שכל קטן שיתגייר על דעת בית דין יחויב ביום היכנסו למצוות להופיע בפני בית הדין ולקיים מצווה שבין אדם למקום, כגון תפילין אצל בנים, וכך יקיים הילד מצווה מן התורה מיד בגדלותו, ולא יהיה אפשר לטעון שאי קיום מצוות יש בו משום מחאה על הגיור. אך ראה הערת הרב ישראל רוזן, שם, שהתנגד להצעה זו עקב החשש שהדבר יגרום לפקפוק כללי בתוקף הגיור.

28. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קסב, העלה אפשרות כזאת לפתרון, אך הביע הסתייגות שפתרון כזה ייתכן רק אם הורי הקטן יתרצו בכך. בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' לה אות ג, כתב שפתרון כזה לא שייך כלל לגרות שבזמננו, כיוון שהוא נגד 'דינא דמלכותא'. יתרה מזאת, מדובר בהערמה גמורה, שהרי ברור לכולם שאין כאן כוונה לעבדות, ואף אם נחשב כגר, מי שמגייר באופן כזה עובר על איסור 'לפני עור לא תתן מכשול', שהרי אין כאן כוונה שהילד שמתגייר יקיים מצוות. בשו"ת חלקת יעקב, אבה"ע סי' כג-כה, ובשו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' מז-נב, דנו בעניין דומה - אם אפשר לתת פתח לממזר להתיר את ילדיו לבוא בקהל על ידי נשיאת גויה שתתגייר לשם שפחה ואז ילדיו ממנה יהיו מוגדרים כעבדים, וכישרר אותם יהפכו לעבדים משוחררים שמוותרים לבוא בקהל ולישא אישה ישראלית. עצה זאת מופיעה כבר בדברי רבי טרפון במשנה קידושין פ"ג מ"ג, ובבבלי סט ע"א, ונפסקה להלכה בשו"ע, אבה"ע סי' ד סעי' כ. הקושי ביישום הצעה כזאת בימינו הוא שעבדות אינה קיימת וגם אסורה על פי חוק, ולא ברור אם אפשר להחיל את דיני העבדות אך ורק על הצד של המעמד האישי מבלי להחיל גם את צד העבדות



4. גיור תינוק אסופי

י. תינוק שנמצא נטוש במקום שרוב תושביו יהודים ונמסר לאימוץ,²⁹ יש להטבילו לגיור על דעת בית דין. גיור זה הוא לחומרא ולהסרת ספק, ולכן אין צורך בברכה, ואם נימול עוד בטרם עבר את תהליך הגיור, אין צורך בהטפת דם ברית.³⁰ ואם נמצא נטוש בעיר שרובה נכרים, יש לגיירו מן הדין, אפילו אם עורך הדין שסידר את האימוץ טוען שהילד יהודי, כיוון שאי אפשר לברר את הדבר, ויש לחשוש שעורך הדין אינו דובר אמת כדי להשביח מקחו.³¹

5. כיצד לקרוא לילד מאומץ³²

יא. הורה מאמץ שכתב על בנו או בתו המאומצים שהם בנו או בתו, וכן ילד מאומץ שכתב על הוריו המאומצים שהם אביו ואמו, אין בכך שקר, כיוון שהם גידלוהו, והרי הם ראויים להיקרא הוריו.³³

יב. כשמעלים ילד מאומץ לתורה, יש שכתבו שיש להעלותו בשם אביו הביולוגי, כדי שלא ייווצרו מכך תקלות.³⁴ ויש שכתבו שיש להעלותו לתורה בשם אביו המאמץ, שאין כאן חשש שקר, כדלעיל.³⁵ ויש מי שכתב שאף על פי שאין לאסור לקרוא לו לתורה בשם אביו המאמץ, אם אביו המאמץ כהן או לוי, אין להעלותו בשם אביו המאמץ, כיוון שיבואו

הכללי. שו"ת מנחת יצחק לא קיבל את ההצעה. לעומת זאת, בשו"ת חלקת יעקב סבר שיש מקום להתיר זאת, אך כיוון שבשו"ת מנחת יצחק התנגד לכך, כתב שרב יחידי אין לו רשות לתת הוראה בעניין תמורה לרבים עד שיסכימו עימו גדולי בעלי הוראה שבדור. לסיכום הנושא ראה הרב ישראל רוזן, 'גיור ללא קבלת מצוות בשיטת עבדות ושחרור', תחומין לג (תשע"ג), עמ' 184-190.

29. מדובר במקרה שבו ניכר שהתינוק לא הושלך למיתה אלא כדי שמי שימצאנו יטפל בו ויחיה אותו. אם התינוק הושלך למיתה, חוששים שהוא מוגדר אסופי שדינו כספק ממזר שאסור לו לבוא בקהל. ראה גם לעיל, הערה 17.

30. ראה הרב אברהם ח' שרמן, 'גיור תינוק אסופי לשם אימוץ', תחומין כ (תש"ס), עמ' 237-244.

31. שו"ת עשה לך רב, ח"ח סי' עא.

32. אין הכוונה איזה שם לתת לו, אלא כאשר קוראים או כותבים את שמו של הילד המאומץ, כגון בעלייה לתורה או בכתיבה, האם לכתוב את שם ההורה הביולוגי - אם השם ידוע, או לכתוב את שם ההורה המאמץ.

33. תשובת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס לבוב, סי' רע, ובספר סיני וליקוטים, סימנים קכט-קל; ובתשובות מיימוניות, משפטים, סי' מח. רמ"א, חו"מ סי' מב סעי' טו. אומנם בכנסת הגדולה, הגהות הטור, חו"מ סי' מב ס"ק עה, כתב שנראה לו שדין זה נאמר רק כשאין להורה המאמץ ילדים ביולוגיים משלו, וכן כתב בשו"ת שאלת יעב"ץ, ח"א סי' קסה; ובשו"ת חתם סופר, ח"ג אבה"ע ח"א סי' עו, כתב שטעמו של בעל כנסת הגדולה הוא מחשש להפסד בניו הביולוגיים שהם יורשיו (ואם אין לו בנים, ייתכן שיעדיף לתת את הירושה לבנו המאומץ). לעומת זאת, באורים ותומים, אורים סי' מב, ס"ק מז, כתב שאין טעם לחלק בין מקרה שיש להורה המאמץ ילדים לבין מקרה שאין לו ילדים, אלא אם כן שמו של הילד הביולוגי כשמו של הילד המאומץ, וכן פסק ערוך השלחן, חו"מ סי' מב סעי' כ. בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ד סי' כב, כתב שהאפשרות לקרוא לילד המאומץ בשם ההורה המאמץ היא דווקא כשההורים הביולוגיים אינם בחיים, אך לכתחילה אין לנהוג כך כשהם עדיין חיים.

34. שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' קלו, וח"ב סי' קטו, וח"ד סי' מט, וח"ה סי' מד. שו"ת משנה הלכות, ח"ד סי' קסט.

35. ראה שו"ת חתם סופר, שם. שו"ת לב אריה, ח"א סי' נה, אך יש לתקן שיכתבו בפנקס בית הדין שהוא בן מאומץ. הרב חיים דוד הלוי, אור תורה, שנה כב, חוברת י (תמוז תש"ן), סימן קל.

להחזיק אותו בטעות לכהן או ללוי, ועלולות לצמוח מכך טעויות.³⁶ למעשה, יש מי שהורה שאם יודעים את שם אביו הביולוגי, צריכים לקרוא לו כך לתורה, אך אם הרשויות אינן מוכנות לגלות את שם אביו למשפחה המאמצת, מותר לקרוא לו בשם המאמץ.³⁷

יג. בכתובה ובגט, אם יודעים את שם האב הביולוגי, לכתחילה יש לכתוב את שמו.³⁸ אך כאשר שם האב אינו ידוע, יש שכתבו לא לכתוב כלל את שם האב.³⁹ ויש מי שהורה לכתוב 'בן מי שנשכח שמו ונקרא בן פלוני שגידלו', ובשעת הקריאה תחת החופה כנהוג, אם ירגיש שאין זה כבוד למגדלו, יוכל להשמיט את התיבות הנוספות, אבל בכתובה יכתבו כדלעיל.⁴⁰ ויש שכתבו שבמקום שהאב הביולוגי אינו ידוע, אפשר לכתוב את שם האם או 'בן פלוני המגדלו'.⁴¹ ויש שכתבו שבכל מקום שהאב הביולוגי אינו ידוע, אפשר לכתוב את שם האב המאמץ,⁴² ויש מי שהוסיף שהוא הדין אפילו כששמו של האב הביולוגי ידוע אך יש עניין שלא לגלות לאחרים שמדובר בילד מאומץ.⁴³

יד. יש לספר לילד את עובדת היותו מאומץ, ואסור להעלים ממנו דבר זה. אם יודעים את שמות הוריו הביולוגיים, יש לספר לילד מי הם, כדי למנוע ממנו מכשולים בעתיד, כגון שיישא אח את אחותו.⁴⁴ כמו כן כשילד מאומץ עומד להתחתן, יש להודיע לצד השני לפני הנישואין שהילד מאומץ.⁴⁵

36. הרב משה פינדלינג, 'אימוץ ילדים', נועם ד, תשכ"א, עמ' עז.
37. הרב שלמה זלמן אויערבאך, נשמת אברהם, חו"מ סי' מב, עמ' לד, 5.
38. שו"ת יהודה יעלה, ח"ב סי' קח-קט; אבני האפד, ח"א שו"ת סי' יז, וראה גם שם, ח"ב, נושא האפד, סי' א אות ז. שו"ת ציץ אליעזר, שם, ומכל מקום, בדיעבד כשנכתב שם האב המאמץ, הגט כשר. הרב משה פינדלינג, 'אימוץ ילדים', נועם ד (תשכ"א) עמ' עד; הרב שלמה זלמן אויערבאך, נשמת אברהם, שם, עמ' לז; וכן משמע משאר הפוסקים דלהלן שדנו דווקא במקרה שהאב הביולוגי אינו ידוע או במקרים אחרים שבהם יש בעיה לכתוב את שם האב הביולוגי. אך ראה הרב חיים דוד הלוי, אור תורה, שם, שחילק בין גט שבו לכתחילה יש לכתוב את שם האב הביולוגי לבין כתובה שבה לדעתו אפשר אף לכתחילה לכתוב את שם האב המאמץ, ואין לחשוש שיבואו לטעות עקב כך גם בגט, כיוון שבית דין שמסדר גט מברר היטב את השמות, וגם אם בטעות יכתבו את שם האב המאמץ - אין הגט נפסל בכך.
39. שו"ת עזרת כהן, סי' נד. הרב משה פינדלינג, נועם, שם.
40. שו"ת אגרות משה, אבה"ע ח"א סי' צט, וראה באופן דומה שם, ח"ב סי' כב. באופן דומה כתב בשו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' מד, שיש לכתוב בכתובה את שם האב הביולוגי ולא את שם האב המאמץ, אבל במקום אחר, שם, ח"ו סי' קנא, הוסיף שאם הילד אינו יודע שהוא מאומץ, ואם כשהדבר יתגלה לו בכתבת הכתובה עלול להיגרם לו משבר נפשי גדול, יש מקום לכתוב בכתובה את שם הילד ללא כתיבת שם ההורה, ולהוסיף שמתקרא 'פלוני בן או בת פלוני', ויכתבו את שם האב המאמץ.
41. שו"ת משנה הלכות, ח"ד סי' קסט; שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' קעד; וראה שם שכתב שהוא הדין כשהאב הביולוגי גוי ויש בושה לכתוב בכתובה 'בן אברהם אבינו' (ראה שו"ע, אבה"ע סי' קכט סעי' כ). הרב יוסף שלום אלישיב, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם, עמ' לו-לז.
42. שו"ת בנין ציון החדשות, סי' כא; הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם. וראה שו"ת חתם סופר, שם.
43. הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם.
44. שו"ת אגרות משה, אבה"ע ח"ד סי' סד אות ב; והוסיף שאין חובה לספר על כך כשהילדים קטנים, בתנאי שההורים המאמצים מתכוונים לספר להם על כך כשיגדלו; שו"ת מנחת יצחק, ח"ד סי' מט אות ז, ושם ח"ט סי' קמ; הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, חו"מ סי' מב, עמ' לא.
45. הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם; וראה שו"ת מנחת יצחק, שם ושם, שכתב גם הוא שאסור להסתיר מאחרים את עובדת היות הילד מאומץ.



6. ייחוד, חיבוק ונישוק

טו. יש אוסרים ייחוד, חיבוק ונישוק עם ילדים מאומצים, כיוון שכל מה שהתירה התורה ייחוד, חיבוק ונישוק הוא דווקא לבנים ולבנות ביולוגיים, אבל לא לילדים מאומצים או חורגים, אף שמגדלים אותם מגיל צעיר ולעיתים מיום לידתם, ואף שאין בחיבוק ונישוק דרך תאוה וחיבת ביאה אלא דרך נישוק וחיבוק כמו לבנים ולבנות.⁴⁶ ויש מתירים ייחוד, חיבוק ונישוק עימם, כיוון שמגדלים אותם כבנים ובנות שלהם, ואין בחיבוק ונישוק דרך תאוה וחיבת ביאה.⁴⁷ לעניין איסור ייחוד, יש גם לסמוך על כך שרוב הזמן אין ייחוד מפני ששני בני הזוג נמצאים בבית, ואף בזמנים שאין הדבר כך, יש לומר שהחשש שאם יעברו איסור הדבר יוודע לבן או לבת הזוג מועיל להציל מאיסור ייחוד,⁴⁸ וכן מפני שמדובר בגזרה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה.⁴⁹

טז. גם הדעות המתירות ייחוד, חיבוק ונישוק בילדים מאומצים התירו זאת בתנאי שהילדים אומצו בקטנותם, ולכן כתבו שאסור לכתחילה לקחת לאימוץ ילדים שהם כבר בגיל של איסור ייחוד, דהיינו בת מגיל שלוש שנים וכן מגיל תשע שנים, אם יודעים מראש שלא יוכלו להיזהר מלהתייחד עימם.⁵⁰

יז. גם לחלק מהדעות האוסרות, מותר להתייחד עם ילדה מאומצת עד גיל חמש או שש, כל זמן שאין יצר עליהן מחמת קוטנן.⁵¹ ויש שהתירו להתייחד עם ילדה עד גיל שמונה או תשע.⁵² ויש שהחמירו ואסרו להתייחד כבר מגיל שלוש.⁵³

46. הרב מנחם מנדל שניאורסון - הרבי מליובאוויטש, דבריו הובאו באוצר הפוסקים, כרך ט עמ' קל; זכרון עקידת יצחק, עמ' לג-לז, וכתב שהסכים איתו הרב יחזקאל סרנא, הרב דוב בריש וויידענפעלד - האדמו"ר מטשעבין, הרב יעקב ישראל קנייבסקי, הרב עזרא עטייה, דבריהם הובאו על ידי הרב אהרן יעקובוביץ באוצר הפוסקים, שם, עמ' קלב, ולשיטתם הוא בכלל אביזריהו דגילוי עריות; שו"ת שבט הלוי, ח"ה סי' אות ה; שם ח"ו סי' קצו; שו"ת מנחת יצחק, ח"ט סי' קמ, והוסיף טעם שכשרואים העולם שהם מתייחדים, יסברו בטעות שהם ילדיהם הביולוגיים, ואסור להעלים את עובדת היותם ילדים מאומצים, כפי שנכתב לעיל. הרב שלמה זלמן אויערבאך והרב יוסף שלום אלישיב, דבריהם הובאו בנשמת אברהם, שם, עמ' לג.

47. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' מ, פרק כא, המצוטט כאן, וכן שם, ח"ז סי' מד-מה; שו"ת אגרות משה, שם. שו"ת עשה לך רב, ח"ג סי' לט; שו"ת דבר חברון, ח"א סי' ל; הרב נחום אליעזר רבינוביץ, דבריו הובאו במאמרו של הרב עזריה ברזון, 'איסור ייחוד בימינו', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 317, הערה 19; ראה גם הרב ירון בן צבי, 'לזרעו אחריו' - דין ייחוד באימוץ ובהפריה מלאכותית, אסיא צא-צב (סיון תשע"ב), עמ' 104-116; וכן ד"ר אבישלו וסטרייך, 'מעמדם של ילדים שנולדו בהפריה מלאכותית לעניין איסור ייחוד', אסיא, שם, עמ' 129-134.

48. שו"ת אגרות משה, שם. והוסיף שלכן אם בן הזוג נפטר, אסורים בייחוד.

49. שו"ת ציץ אליעזר, חלק ו, שם.

50. שו"ת ציץ אליעזר, שם. גם בשו"ת עשה לך רב (שם) כתב שההיתר בייחוד, חיבוק ונישוק הוא דווקא כשההורים המאמצים גידלו את הילדים הללו מקטנותם והורגלו אליהם ביותר.

51. הרב שלמה זלמן אויערבאך, נשמת אברהם, שם, עמ' לד.

52. שו"ת אגרות משה, שם. ואף שלשיטתו מותר להתייחד גם בגיל מבוגר יותר (ראה לעיל, הערה 47), כתב שעד גיל כזה בוודאי אין לחשוש לייחוד במקום הצורך, כגון באימוץ.

53. זכרון עקידת יצחק, עמ' לג. הרב יוסף שלום אלישיב, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם.

יח. לשיטות שאוסרות ייחוד עם ילדים מאומצים, יש מי שהורה שכדי למנוע קשיים במשפחה מאמצת, אפשר לשכפל את מפתח הבית, לתתו לשלושה אנשים ולומר להם שיכולים להיכנס לבית מתי שיחפצו, ואז נחשב כבית הפתוח לרשות הרבים, ואין איסור ייחוד.⁵⁴

7. כיבוד אב ואם

יט. אף על פי שאין מצוות עשה של כיבוד אב ואם בילד מאומץ כלפי הוריו המאמצים,⁵⁵ בכל זאת הוא חייב לכבד את הוריו המאמצים משום הכרת הטוב והחסד שגמלו עימו.⁵⁶ כ. ילד מאומץ חייב בכבוד הוריו הביולוגיים אם מכירם, אף על פי שלא גמלו איתו חסד, ואדרבה, הוציאו אותו מחוץ לביתם.⁵⁷

8. אבלות על הוריו המאמצים

כא. בן מאומץ יאמר קדיש על אביו ואמו המאמצים, אך לא על חשבון אבלים אחרים.⁵⁸ כב. אין חיוב לקרוע קריעה על הוריו המאמצים או לשבת שבעה, אך מותר לו לשבת שבעה משום הכרת הטוב כלפיהם, וחייב בתלמוד תורה כל זמן שאין מנחמים, וכאשר יש מנחמים הוא פטור מתלמוד תורה, שזה נקרא כבוד המת וכבוד ההורים שאימצו אותו. ביום הקבורה, שאבל פטור בו מהנחת תפילין באופנים מסוימים, יניח תפילין, אך יעשה זאת בצנעה.⁵⁹ ויש מי שכתב באופן דומה שיכול לנהוג אבלות דווקא בדיני רשות, כגון נעילת הסנדל, אך בדברים שהם מצווה, כגון לימוד תורה והנחת תפילין, אינו רשאי לנהוג אבלות.⁶⁰



54. הרב אביגדור נבנצל בפגישתו עם רבני פוע"ה, כ"ד בתמוז תשס"א.
55. סוטה מט ע"א, ורש"י שם במעשה דרב אחא בר יעקב.
56. ראה שו"ת חתם סופר, או"ח סי' קסד; שו"ת דבר חברון, ח"א סי' ל; הרב משה פינדלינג, 'אימוץ ילדים', נועם ד (תשכ"א) עמ' צא; הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם, עמ' לט, 11, והוסיף שיש לכבדם כאילו הם הוריו האמיתיים.
57. משך חכמה, דברים ה, טז; וראה ספר החינוך, מצווה לג, שעיקר הטעם לכיבוד הורים הוא מצד חיוב הכרת הטוב על כך שהביאוהו לעולם.
58. שו"ת חתם סופר, חלק א או"ח סי' קסד; הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם.
59. הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם.
60. הרב משה פינדלינג, שם, על פי רבי עקיבא איגר, יו"ד סי' ס"ק ו; מעולם ועד עולם, פרק טז סעי' יא.



יחסים בין המינים בעידן הדיגיטלי – היבטים הלכתיים ופסיכולוגיים

הקדמה

התוודעתי למקרה אחד מני רבים בשיחת טלפון מאיש בן תורה שרעייתו עוסקת בחינוך במסירות שנים רבות. ביום האתמול, לדבריו, הוא פתח את הטלפון של אשתו על מנת לחפש תוכן מסוים, ולפתע משכה את תשומת ליבו הודעה שנשלחה מאדם שעובד עם אשתו שנים. הוא פתח את ההודעה וגילה לתדהמתו התכתבות אינטנסיבית בין שניהם, שתחילתה בעניינים מקצועיים, אך זה זמן רב השיח ביניהם אישי וקרוב, ובו שיתוף בעניינים אישיים, תמיכה, אמפתיה ופרגון הדדי, כולל התכתבויות אינטנסיביות באישון לילה. אומנם ההתכתבות לא הייתה בעלת אופי אינטימי - חסר צניעות, אך אותו אדם היה מופתע עד לתדהמה מן הנוכחות האינטנסיבית של אדם זר בעולמה של רעייתו, הרבה מעבר לגבולות העבודה.

מקרה זה, כאמור, הוא אחד מני רבים שמגיעים לפתחם של רבנים ואנשי מקצוע ומציפים את סוגיית הממשק בין המינים מתוך הבנת המורכבות שהכניס אותנו אליה העולם המודרני. אומנם סוגיה זו הייתה מאז ומעולם סוגיה הלכתית ותורנית, אך נראה כי בעוד שבעולם שטרם המצאת האינטרנט הייתה הפרדה ברורה יחסית בין עולם העבודה לבין המרחב האישי-משפחתי, הרי שכניסתם של אמצעי ההתקשרות הדיגיטליים טשטשה גבולות אלו והכניסה אותנו כחברה למכלול של התמודדויות חדשות.

בשורות שלהלן אבקש לבחון את אתגרי השכלול המודרניים ובפרט את אלו של תרבות המדיה והתקשורת הזמינה והמהירה שמאיימת להפיל את המחיצות וליצור קשרים שאיננו מתכוונים להם. במחי אצבע עלול האדם המודרני ליצור או להחריב עולמות, מבלי להבין את הזרמים הנפשיים הפועמים במציאות שיצר. דוגמה לאתגר כזה אנו מוצאים למשל באופן התקשורת במסרונים ובקבוצות וואטסאפ: אם בעבר היה ברור כי פרגון אישי בין המינים מהווה סוג של קרבה שאינה ראויה, אזי כיום אנו עשויים להידרש לשאלות כגון איך להתייחס למשלוח סמיילי (המכונה אימוג'י) מחוץ וכיו"ב; סרטונים ותמונות בעלי אופי מקרב; התכתבות אינטנסיבית כבסגנון ההתכתבות המקובל בווטסאפ הנמשך לאורך זמן ממושך; שעת משלוח המסרון וסגנונו ועוד, והמבוכה רבה. הבעיה הנוצרת כי תקשורת במדיה כזאת עשויה להוות דרך סמויה לביטוי חיבה עמוקים. בגלוי קיימת הסתייגות טבעית מגילויי חיבה כאלה, ואילו בעולם הווירטואלי היא עשויה להיות לגיטימית. מחוות אלו על פי רוב אינן מסתיימות בשליחתן בלבד, אלא



הן מחלחלות ועשויות ליצור מערכת יחסים שבראשיתה אינה מכוונת ומודעת, אך סופה מי ישרונו, כפי שראינו בדוגמה לעיל.

התמודדות עם סוגיות אלו תתאפשר רק עם ההבנה מהי מציאות החיים הראויה והנכונה בין נשים לגברים בכלל ובעידן המודרני בפרט, כשההבחנות בין המגדרים הולכות ומתפוגגות והמפגש בין המינים כמעט ואינו נמנע. מובן שכל חברה מתמודדת עם סוגיות אלו בהתאם לנורמות החברתיות ולדפוסי התקשורת המאפיינים אותה - אך העקרונות חיוניים בעבור כולם. אין ספק כי עקרונותיו של דיון זה נטועים בהלכה המסורה לנו מדורי דורות, וההלכה, כשמה, צועדת והולכת עם עקרונות הנצח שלה, לובשת ופושטת צורה בהתאם למציאות החיים המשתנה, ומשימתנו, אם כן, תהיה לברר את יחסה של ההלכה לאתגרי הדור המודרני ולשכלוליו.

א. היבטים פסיכולוגיים

ברמה הפסיכולוגית, מערכת היחסים בין המינים רוויה מטענים רגשיים רוחשים, שבחלקם הגדול אינם גלויים למי שהם חבויים בו, ובמילים אחרות, האדם מופעל ממניעים רגשיים כאשר הוא כלל לא משער שהם אלה שמובילים אותו. הפסיכולוגיה, וליתר דיוק - הפסיכואנליזה, מגדירה זאת ככמיהה לקשר והשלכת חסכים ראשוניים של קרבה עם ההורים שלא באו לידי סיפוקם. בשלב מאוחר יותר בחיים חסכים אלו מושלכים באופן לא מודע כלפי מי שהאדם נמצא עימו במערכת יחסים קרובה, ועל ידי כך הוא משחזר את אשר נמנע ממנו בילדותו. אם נאמץ לעצמנו הגדרה זאת - הרי למי אין חסך באשר הוא?! הפועל היוצא מהבנה זו הוא כי כל קשר בין המינים מעצם טבעו רווי אתגרים.

קיומו של מתח יצרי בין המינים אינו גילוי פרוידיאני. התורה וחז"ל בעקבותיה גילו לנו בהטלת סייגים את המורכבות והזהירות הנדרשות. אומנם הפסיכואנליזה חשפה מניעים הסמויים מהכרתו של האדם ומושפעים מדחפים אלו, אך בין התפיסה היהודית לזו הפרוידיאנית קיים שוני מהותי: האחרונה לא ראתה באדם שום ממד נשמתי עם שאיפות קודש, כי אם בעל חיים בעל דחפים המהלך על שתיים,¹ ולכן כל קשר בין המינים יהיה עם מטען יצרי סמוי או גלוי. לעומתה התפיסה היהודית מאמינה שלרגשותיו ולעולמו הפנימי של האדם יש חלק בריא ושמיימי, ובשפתנו נפש אלוקית, שהיא גורם משמעותי בהווייתנו. עם זאת אדם שאינו מודע לאותה אבחנה פרוידיאנית, עשוי ליפול במבוכה ביחס לרגשות שלא ברור לו מהיכן הם נובעים ולכך עשויה להיות השלכה מעשית מבלבלת להבחנה בין טהור לטמא באינטראקציה עם בן המין האחר. ככל שהאדם יהא מודע וקשוב למתחולל בנפשו, הוא יוכל לעמוד על טיב התנהלותו עם בני המין האחר - מה נכון וראוי וממה נכון להימנע. להלן ניוכח שהסייגים שההלכה שרטטה מבטאים

1. כתבי פרויד ח"א, הרצאה כ', מעמ' 214 ואילך, הוצ' דביר.



דיוק מופלא המבצר את החוסן המוסרי של האדם, לבל יופעל מדחפים לא מודעים ויבוא לידי חטא.

ב. 'להתרחק מאוד מאוד' לעומת 'לא יעבור'

ככלל כל מערכת יחסים בין איש לאישה שאינה אשתו צריכה להיות עניינית ועל פי צורך. אין חולק כי חברות וידידות היא אפשרית בין בני אותו המין בלבד, וכפי שפסק ה'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' כא סעי' א) 'צריך אדם להתרחק מן הנשים מאד מאד'. אומנם החברה כיום שונה מהותית ומבנית מזו שהייתה בתקופת חז"ל; נוצרו בה ממשקים תעסוקתיים וחברתיים, והדבר יוצר מציאות מורכבת יותר שמצריכה לימוד מחודש והגדרה ברורה. שאלת העבודה המשותפת הטרידה כבר את הרדב"ז ביחס לנשים במצרים שהלכו לעבוד בבתי המקומיים הישמעאלים. בדבריו ניתן לזהות נימה של פסיקה בדיעבדית יחד עם ניסיון לשמור על הפרדת המינים במציאות של הכרח. הרדב"ז כותב בפתח תשובתו (שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תפא): 'יש במעשה זה פריצות גדול לא ישוער', כלומר אמירה חד משמעית כי עבודה משותפת ובפרט עם בני נכר היא מגונה ולא ראויה. יחד עם זאת הרדב"ז ער להכרח הכלכלי שלא מותר אפשרות אחרת:

וכבר נעשו הסכמות מידי הנגידים על זה ומקצתם פירשו ונמנעו ומקצתם לא יכלו לעמוד כי הן עניות ובעליהן עניים ולא יתנו להן לא לבוש ולא כסות בקרה ולא לבניהן והן צריכות לבקש מחייתן והולכות ברשות בעליהן...
ובכל זאת הוא מנסה למצוא פתח הלכתי יחד עם הגדרות וסייגים לתיקון המצב, כך שיתאפשר להן לעבוד שם:

ומה שיכולנו לתקן הוא שלא ישבו על שלחן אחד לעשות מלאכת הרקום אנשים ונשים כאשר היה בתחילה אלא שהאנשים לעצמן והנשים לעצמן ועוד שלא תלכנה אלא הזקנות ממ"ם שנה ומעלה.

עבודה במרחב משותף תיתכן, יחד עם 'צירת מרחק ומניעת קרבה והגבלת הגיל רק לנשים מעל גיל 40. בהמשך התשובה מנמק הרדב"ז את הגיל - 'וכיון שהן זקנות שאין אדם מתאוה להן'.²

דברי הרדב"ז מחדדים את המורכבות המובנית שבה אנו כחברה נתקלים כיום. עבודה משותפת בין גברים לנשים היא מציאות נתונה, ובתוכה אנו אמורים לפלס את דרכנו ולהגדיר את אופיה הראוי. לאור הבנה זו נשתדל לבחון את אופיה של מערכת היחסים ואת שאלת המחמאות והפרגון ההדדי בין נשים לגברים במרחב עבודה משותף תוך תשומת לב להשלכות בשכלולי המדיה.

כותב הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"א ה"ב):

...ואסור לאדם לקרוץ בידי וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק

2. לא אכנס במסגרת זאת לשאלת החברה המעורבת, בהיות סוגיה זאת עומדת בפני עצמה, והבאתי את דברי הרדב"ז על מנת לחדד את המורכבות הכפופה כיום בממשק בין המינים במציאות הכרחית.



עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות, והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שער אסור.

העיקרון המנחה את פסיקת הרמב"ם בהלכה זאת הוא הימנעות מכל תקשורת שעשויה לייצר קרבה וקלות ראש. סיבת הדבר היא כפי שמטעים ה'מגיד משנה' בביאורו להלכה זאת:

מבואר בבבליא באבות דר' נתן ואמרו באבות שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה ואמרו אל תרבה שיחה עם האשה וכמה דברים כיוצא באלו. אף שהרמב"ם הביא טעם זה בהלכה הקודמת בגופו של איסור 'כל הבא על ערוה מן העריות...' לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה, נראה לומר שה'מגיד משנה' הרחיב את הטעם אף **לתחילת** הקרבה שסופה עשוי לגרום חלילה לגופה של עברה. הטור וה'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' כא) הביאו זאת להלכה, אך בניסוח שונה מהותית: 'צריך אדם להתרחק מן הנשים מאד מאד ואסור לו לקרוץ...!'. לכאורה נקודת המוצא של פוסקים אלו כי אין להסתפק בהימנעות מקלות ראש שעשויה לגרום לקרבת יתר, כי אם יש הכרח ליצור מרחק מוחלט בין המינים, תוך הדגשה של 'מאוד מאוד'. את הטעם להדגשה זאת ביאר ה'בית שמואל': 'לפי שנפשו של אדם מחמדתן לכן כתב מאוד מאוד'. עם זאת יש לתת את הדעת לטיבו של ניסוח זה, שהרי אם נדרש מאיתנו לא ליצור כל קשר ומגע עם בן המין השני, אזי היה צריך להגדיר זאת כ'לא יתקרב' או 'לא יעבור ליד אישה', כפי שכתב ה'שלחן ערוך' בהמשך ההלכה 'ולא יעבור בפתח אשה זונה?!'. נראה לענ"ד כי יש הבחנה בין 'להתרחק' לבין 'לא יעבור'. 'להתרחק' נאמר ביחס למשהו שהוא קרוב אל האדם ונמצא בתוך המרחב השגרתי שלו, ומכיוון שלא ניתן, וייתכן שאף אין מגמתה של ההלכה, ליצור מציאות שבה אין קרבה בין המינים, שהרי החברה משותפת לשני המינים יחד, נדרשים עמל ומודעות רבה ליצור דיוק ומודעות, כדי לשמר מרחק ברור ומובחן ולהימנע מאינטראקציה העשויה ליצור קרבה בעייתית. יחד עם זאת אין פירושה של ההתרחקות ניתוק בין המינים כפי שראינו בדברי הרדב"ז או פרשנות אפשרית בדברי הרמב"ם, ולכן הדגש הוא על 'להתרחק'. מאידך גיסא המינוח 'לא יעבור' ביחס לזנות, פירושו לא ליצור שום מצב של קרבה, משום שמהותית הקרבה למקום כזה בעייתית ואסורה, כפי שמצאנו בדברי הגמרא: 'אי איכא דרכא אחרינא, וזאת כיוון ששם מדובר על ראיית איסור ממשי ולא מפגש סתמי או ענייני בין המינים.

ג. שחוק וקלות ראש

הטלת סייג מחמיר על שחוק והקלת ראש בין המינים מזיקה הסבר. וכי מה ראו חז"ל ליצור חיץ אף בדבר שבשגרה שנראה סתמי וטבעי? להבנת הדבר נזדקק להגדרת המניעים של ההומור, כפי שהוגדרו ע"י ז' פרויד, וכך כותב ד"ר מרדכי רימור:

ה'אני העליון' מקפיד שהאנרגיה היצרית - ביטויי מין ותוקפנות - תתבטא בתחום המקובל על החברה. ערוץ ההומור מקובל בחברה, לכן ה'אני העליון' תומך בו ואינו מטיל עליו איסור. הראיה היא שאף באירועים שבהם אנו חשים שאולי עברנו את הגבול אנו יכולים להתחמק ולהכריז: אבל זה היה בהומור, בצחוק! ונמנעים מסנקציה חברתית, שהיא, לפי פרויד, סנקציה של ה'אני העליון'. ה'סתמי' השואף באופן קבוע לבטא את האנרגיה היצרית שלו, ונהנה להשתמש בכל דרך אפשרית. הומור הוא דרך מצוינת לשחרור אנרגיה מינית ותוקפנית. הצחוק מביא לקתרזיס - פירוק האנרגיה - ולתחושה חיובית. ה'אני' חש את לחץ אנרגיית ה'סתמי' השואפת להשתחרר וחש גם בכך שה'אני העליון' מתיר להביע את האנרגיה בדרך מקובלת במציאות סביבתית וחברתית. הגנות ה'אני' מתרככות ומשחררות את האנרגיה הכבושה תחתיהן. השחרור גורם לקתרזיס וה'אני' אינו חש אשמה, אלא להפך, חש תחושה חיובית.³

במילים פשוטות, על ידי הומור ניתן ליצור קשר בעל אופי מיני או סמוי העוקף את נורמות הצניעות המקובלות בחברה. ודאי שיש לדון ולהבחין באופי ההומור, בצורתו, במשמעותו ובכוונתו, ואינני בא לטעון למוחלטות הגדרה זאת, אך בהחלט 'לחוש מיבעי'.

ד. אמירת שלום לאישה

את עיקרון הקשר הסמוי בין המינים ניתן לראות בסוגיית אמירת שלום לאישה כפי שנידונה בגמרא (קידושין ע"ב) ובפוסקים:

אמר שמואל אין שואלין בשלום אשה [שמא מתוך שאילת שלום יהיו רגילים זה עם זה ע"י שלוחם ויבואו לידי חיבה, רש"י], [א"ל רב נחמן] על ידי בעלה [דהיינו, אני אשמש כשליח בדבר, ובדרך זאת אין לחוש לחיבה, ע"פ רש"י]. אמר ליה רב יהודה: הכי אמר שמואל: אין שואלין בשלום אשה כלל! [מפני שמרגיל לבה ודעתה אצלו, שם].

הקשו התוספות⁴ על הגמרא במסכת בבא מציעא (פז ע"א), האומרת שהמלאכים שאלו בשלום שרה אמנו: הרי מדברי שמואל בסוגייתנו 'אין שואלין בשלום אשה כלל' והגמרא מתרצת שעל ידי בעלה מותר לשאול בשלום האישה, ואילו בסוגייתנו נאמר שאפילו על ידי בעלה - אסור! ומתרצים התוספות כי ההיתר על ידי בעלה, משמעותו לשאול את בעלה מה שלום אשתו, אבל לשלוח לה ברכת שלום באופן ישיר אסור אפילו על ידי בעלה.

וב'בית חדש' (אבה"ע סי' כא ס"ק ד) כתב:

ונראה דאפילו לאחרים יכול לשאול היאך שלומה וניהוגה דאין איסור אלא לשלוח לה שלום שמרגיל לבה ודעתה אצלו ויהיו רגילים זה עם זה ויבואו לידי חבה כמו

3. מתוך מאמרו של ד"ר מרדכי רימור: <https://www.betipulnet.co.il/particles>.

4. תוס', קידושין ע"ב ד"ה אין שואלין.



שפירש"י הילכך אפילו ע"י בעלה אסור אבל לשאול היאך שלומה וניהוגה לא יבואו לידי חבה כיון שאינו שולח אליה ולפי זה אפילו לאחרים יכול לשאול. לדעת הב"ח התעניינות בשלום אישה בעקיפין אינה אסורה, בין ע"י בעלה בין ע"י אחר, מכיוון שאין כאן קשר ישיר ביניהם ולא נוצר ממשק ביניהם. ברם, פנייה ישירה ושליחת דרישת שלום נאסרו כאשר אדם זר עושה זאת ע"י בעלה. אומנם דרישת השלום נעשית בעקיפין וע"י הבעל, ובכל זאת הדבר עשוי ליצור קירוב דעת, כאשר האישה תשמע שפלוני התעניין בשלומה. והוסיף הב"ח והביא:

כתב מהרש"ל [בביאורו לטור] וז"ל ולפי זה נהגו היתר באיגרת שלומים שלנו שפורטים בו האשה ואעפ"כ נהגו להחמיר שלא להזכירה בשמה עכ"ל והיינו לומר שבתחלת האגרת כותבים וע"ש זוגתך וכו' אבל בסוף האיגרת שרגילין לכתוב ותאמר שלום לפלוני ופלוני אסור לכתוב ותאמר שלום לזוגתך דהיינו שאלת שלום ששולח לה ע"י בעלה דאסור. אומנם ב'חלקת מחוקק'⁵ וב'בית שמואל'⁶ בביאורם ל'שלחן ערוך', חלקו על היתרו של הב"ח לשאול לשלומה של האישה ע"י אדם אחר שאינו בעלה, וזו לשון ה'חלקת מחוקק' (לשו"ע שם):

אפילו שלא לשלוח לה שלום רק לשאול על שלומה גם זה אסור רק לבעלה מותר לשאול מה שלום הגברת והטעם פשוט כי באולי האחר יגיד לה שפלוני שאל על שלומך ויבאו לידי חיבה אבל לשלוח אפילו ע"י בעלה אסור. לדעתם ההיתר הוא לשאול את בעלה בלבד, אך לא לשלוח לה ברכת שלום ישירה, גם לא על ידי בעלה, וגם לא לשאול אדם זר לשלומה. טעם האיסור הוא שמא יוודע לה שהתעניינו בה - מה שעלול ליצור חיבה ביניהם. אך עדיין ניתן לתמוה: לפי זה נאסור גם לשאול את בעלה, שמא בעלה יספר לה שפלוני דרש בשלומה, ומחשש קרבה לא יצאנו?!

לענ"ד ניתן לראות לאורך הסוגיה מגמה ברורה לפיה אין מקום לקשר אישי ישיר או נפרד בין איש לאישה שאינם נשואים, וכל צורת קשר אפשרית היא ע"י בן הזוג ובנוכחותו, וגם הנימוסין צריכים להיעשות כחלק מהקשר משפחתי רחב יותר. נראה כי קיימת כאן הנחה לפיה קשר אישי ישיר, גם כשמדובר במערכת יחסים ידידותית מובהקת, עשוי להיות רק תירוץ ל'משהו אחר' שלא בהכרח מודע בשלבים הראשוניים שלו, ועל כן הציר המרכזי נסוב סביב מניעה של כמעין ייחוד רגשי בין המינים, על מנת לשמר את השיח במרחב גלוי ושקוף. וכך פסק ה'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' כא סעי' ו) להלכה:

אין שואלים בשלום אשה כלל, אפילו ע"י שליח, ואפי' ע"י בעלה אסור לשלוח לה דברי שלומים. אבל מותר לשאול לבעלה איך שלומה.

5. חלקת מחוקק, אבה"ע סי' כא סק"ז.

6. בית שמואל, אבה"ע סי' כא סק"ג.



ראיתי כמה מפוסקי דורנו שדנו בכך. ברצוני להביא את פסיקתו של הגאון הגדול רבנו שלום משאש זצ"ל (שמש ומגן ח"א אבה"ע סי' יח), שניתן ללמוד ממנה הלכה, הנהגה ודרך ארץ כאחת:

הגיעני מכתב שאלתו, ע"ע מ"ש הש"ע אה"ע סי' כ"א, אין שואלין בשלום אשה כלל... א. אם זה שייך בזמנינו שכהיום אין בזה חבה כלל... הנה לשאלה א' לכאורה איני יודע מה זו שאלה, האם בזמנינו הותר ענין העריות וקריבתם, והלא בזה"ז יש יותר יצה"ר שהנשים מיפות עצמן ביותר. וצריך ליזהר יותר, אך מצאתי בס' עזר מקדש שבש"ע הגדול שכתב שכל מה שאינו שאלת שלום על דעת חבה אינו בכלל מניעת שאלת שלום, וכמו שנוהגים לדרוש שלום נשים ומה יעשה בהן בבריאותן והצלחתן ע"ש. ודבריו נמנים בזה"ז שדרך ארץ קדמה לעולם, ואף לחסידים שנוהרים מנגיעת יד האשה, ראיתי שכולם שואלין ודורשים בשלום, והיינו ודאי משום שאינו דרך חבה. ועכ"פ הכל לפי מה שהוא אדם, שאם מרגיש בעצמו שע"י שאלה זו יתעורר בו יצה"ר ודאי שחובתו להרחיק מזה כמטחוי קשת ואם ברור לו שלא פועל בו מאומה, אזי יש לו על מה לסמוך.

הרב משאש מקדים עיקרון יסוד ביחס למערכת יחסים שבין המינים בקובעו כי טבע האדם לא השתנה בימינו, גם אם אופי מערכת היחסים השתנה. יתרה מכך, נדרשת אף זהירות יתר בשל הייפוי החיצוני המצוי יותר בתקופתנו. למרות הזהירות ושמירת גדרי הצניעות בין המינים, האדם נדרש למידת דרך ארץ ונורמליות של חיים ביחסו לחברה, ולדידו באמירת שלום יש ביטוי של 'דרך ארץ שקדמה לתורה', ואין באמירת שלום או בהתעניינות סתמית ואולי אף רשמית משום דרך חובה. אך מי ששיח זה עשוי לגרום לו למחשבות או קשר, רצוי לו להימנע גם מכך. נראה שאת פסיקתו ביסס הרב משאש על דברי הריטב"א בסוף קידושין שהובאו גם ב'פתחי תשובה' בסעיף דנן ואכמ"ל. לאור דברים אלו עולה כי כאשר תקשורת נצרכת בין המינים, עליה להיות עניינית ומדודה, ויש מקום לשאול בשלום האחר כאשר אין ספק בהרגשת השואל ובאופי הקשר, בהיות השאלה שאלת נימוסין בעלמא ואין בה לעורר קרבה באשר היא. יחד עם זאת, אם יש חשש או תחושת אי נוחות פנימית, יש להיות מודע לתחושת הלב הישרה 'והלב יודע אם לעקל או לעקלקלות'.⁷ כמו כן אם קיים חשש שהתעניינות תמימה תיצור עוררות או קרבה אצל הנשאל, יש להימנע ממנה כדי לא להכשילו או לגרום מערבולת רגשית לא רצויה.

סיכום

א. דווקא בעידן המודרני שבו הזמינות בתקשורת רבה כל כך, יש להקפיד יתר הקפדה על התנהלות מקצועית ועניינית גם בתקשורת דיגיטלית.

7. סנהדרין כו ע"א.



- ב. ראוי להימנע ממילות מחווה או פרגון אישי וכן ממשלוח צורות סמיילי (אימוג'ים) למיניהן או בדיחות או סרטונים בסגנון זה, שהרי עלולים להיות בכך קלות ראש וקירוב הדעת שנאסרו בפשטות ע"י הפוסקים. לעומת זאת, כאשר המטרה היא לשבח עבודה או עשייה שנעשתה, יש חשיבות לעודד או להכיר טובה לאחר, ומחווה כזו אינה בכלל זה, וזאת כאשר מתייחסים לעצם העניין ולא לאישיותו של האדם. במידת האפשר, ועל פי העניין, כאשר יש צורך בשיח אינטנסיבי, רצוי מאוד להשתדל שעיקר ההתנהלות תהיה חשופה לעיני אחרים כגון בקבוצת וואטאפ או דוא"ל משותפת ולא בהתכתבות אישית שיש בה לעורר קרבה מיותרת.
- ג. נכון שבן הזוג יהיה שותף וחשוף לתכני התקשורת. שקיפות בין בני הזוג הכרחית תמיד, ובמקרים של עבודה משותפת עם בני המין השני היא חיונית על אחת כמה וכמה. כמובן יש להיזהר שהשקיפות בין בני הזוג לא תיצור אובססיה של רדיפה (כגון חיטוט לעיתים תכופות במסרונים של בן הזוג, מעקב אחריו וכו' וד"ל), אלא שיח בריא ופתוח.
- ד. כאשר יש התלבטות לגבי משלוח של מסרון מסוים, ניתן להציע לשולח לשאול את עצמו אם הייתה מתעוררת בו תחושת אי נוחות לו אנשים אחרים היו נחשפים לתוכן המסרון. אז יש לבחון את טיבה של הרגשה זאת ובכך לסייע לתקשורת להיות מדויקת ונכונה יותר.
- חשוב מכול: מעבר לדיון ולסייגים המעשיים שהשתדלנו לשרטט במאמר זה, יש לציין כי הדבר בראש ובראשונה מסור ללב, ליראת השמיים ולנאמנות לברית שבין בני זוג. מטרת מאמר זה היא להציף את המורכבות ולשרטט מסגרת שעשויה לדייק את ההתנהלות באתגר זה. לכן מעבר לרמה המעשית והפרקטית יש להעמיק בחיזוק יראת השמיים של האדם, בהעצמת הברית שבין איש לאשתו ובכלל בחיזוקה של מידת הצניעות בהיבט העמוק והרחב שלה; וזו לשון מרן הרב קוק זצ"ל (מידות הראי"ה, צניעות):
- מדת הצניעות גורמת טובות רבות בעולם, ומתוך-כך היא זוכה לדחות מפניה דברים שהיו טובים מצד עצמם, אבל כיון שמפני יצר האדם וכחו החלש יגרמו לפרוץ במידת הצניעות, שהיא קיומו של העולם הרוחני והחמרי. מדת האהבה והידידות, בכל הסימנים והדבורים הנוחים, ה' ראוי להיות שוה בין המינים, אבל מפני יקרת ערך הצניעות נדחית מדת דרך-ארץ ממקומה עד שלא לשאול בשלום אשה. הצנוע מכיר כי לא מפני שנאה על המין הוא מתרחק ועושה גדרים כי-אם מפני התכלית הכללית היפה.





הרב ברוך כהנא

קבלת הדם בתרגול הקרבת קרבן פסח

הקדמה

בשנים האחרונות, ארגוני המקדש מקיימים בכל שנה, לקראת חג הפסח, אירוע שבו כהנים מתרגלים את הקרבת קרבן הפסח: שוחטים כבש בן שנתו, מקבלים את דמו במזרק, שורה של כהנים מעבירים את המזרק זה לזה, והאחרון שופך את הדם על קיר של 'מזבח'. חשיבות האירוע, בצד הגברת תודעת המקדש, היא בכך שהכהנים מתאמנים בעבודות שיצטרכו לעשות במקדש.

התעוררה שאלה: האם אין עוברים בכך על האיסור המפורש במשנה (חולין מא ע"א): 'אין שוחטין לא לתוך ימים ולא לתוך נהרות ולא לתוך כלים'? הלכה זו נפסקה ב'שלחן ערוך' בהקשר לכל שחיטה. היו שטענו שבגלל איסור זה, יש לקיים את התרגול בלי לקבל את הדם, והכהנים יעבירו זה לזה מזרק עם מים צבועים באדום. אלא שבכך הכהנים יפסידו הזדמנות להתאמן בקבלת דם אמיתית, שהיא דבר שצריך לימוד - איך להחזיק את המזרק ביחס לצוואר הבהמה, איך להתרחק מטיפות הדם שמתפזרות, מתי להתחיל לקבל ומתי להפסיק, מתי לברך, ועוד.²

להלן ננסה למצוא היתר לקבל את הדם במזרק, מתוך הסתמכות על היתרים שנזכרו בתלמוד, בראשונים ובאחרונים, שבאופנים מסוימים מותר לשחוט לתוך כלי.

א. טעם האיסור

ראשית, נברר מה טעם האיסור לשחוט לתוך כלי. רש"י על המשנה שם מנמק: 'שלא יאמרו מקבל דם לעבודה זרה הוא', כלומר האיסור משום מראית עין, שלא יחשדו שהוא מתכוון להשתמש בדם לעבודה זרה. זה הטעם המקובל בפוסקים.³ הנצי"ב מוולאז'ין⁴ מחדש שמלבד הטעם של חשד, אסור משום 'ובחוקותיהם לא תלכו'. הוא מסתמך על

1. שו"ע, יו"ד סי' יא סעי' ג.

2. גם בזמן המקדש מן הסתם התאמנו הכהנים בקבלת הדם מבהמות חולין, שהרי אם הכהן המתחיל יקבל את הדם מקרבן אמיתי, יש לחשוש שיפסול אותו. ובכן, השאלה מחרیפה: איך בזמן המקדש התגברו על האיסור לשחוט בתוך כלי (אא"כ נאמר שלעניין זה אין שבות במקדש)?

3. לדוגמה, תשובות הגאונים החדשות (עמנואל - אופק), סי' קי; רש"י, חולין יג ע"ב ד"ה בין; מחזור ויטרי, סי' תקלד; שו"ע, יו"ד סי' יא סעי' ג.

4. שו"ת משיב דבר, ח"ב סי' יא.



הכתוב בגמרא⁵ שהשוחט לתוך גומא עובר משום 'ובחוקותיהם לא תלכו'. לפי דבריו, המעשה אסור מצד עצמו, ולא רק מצד מה שהרואים חושבים עליו. לכאורה קשה: אם כן, מדוע הראשונים נימקו משום חשד, שהוא איסור קל יותר? על כך הוא משיב שמשום 'ובחוקותיהם לא תלכו' אסור רק לכתחילה, ואילו משום חשד יש מקום לאסור בדיעבד, שמא שחט לעבודה זרה.⁶ אולם לא מצאנו אחרים האומרים שיש כאן משום 'ובחוקותיהם לא תלכו'. ואף הנצי"ב עצמו כותב שאין זה איסור דאורייתא אלא רק מדרבנן.⁷ כפי שנראה בהמשך, יש נפקא מינות להלכה בין הטעמים.

ב. ההיתר בכלי עם מים

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' יא סעי' ג) פוסק:

ואם יש בכלי מים, שאז אין הדם ראוי לזריקה, אם הם צלולים לא ישחוט בו, שלא יאמרו לצורה הנראית במים שוחט; ואם הם **עכורים**, מותר.
ה'שלחן ערוך' מסתמך על הגמרא⁸ שמתירה באופן זה לשחוט לתוך גומא. ראשונים אחדים נוקטים שדי **במעט מים** בכלי, כדי להתיר לשחוט לתוכו.⁹ לפי זה, יהיה אפשר לשים קצת מים במזרק, ולקבל את הדם לתוכו, ויהיה מותר. כמובן, צריך שהנוכחים ידעו שיש בו מים, שכן רק אז אין מראית עין. אלא שיש מן האחרונים שפסקו שלא די במעט מים.¹⁰ לדוגמה, 'כנפי יונה'¹¹ כותב שמותר רק אם יש 'מים מרובים עד שיאבד בהם מראית הדם', כיוון שבבית המקדש, אם עדיין ניכר מראה דם במים, הוא כשר לזריקה,¹² ומן הסתם גם לעבודה זרה היה ראוי לזריקה,¹³ ואם כן, עדיין יש מראית עין. אם נרצה להתחשב בדעה זו בתרגול קרבן הפסח, נצטרך לקבל את הדם בכלי עם הרבה מים.

5. חולין מא ע"ב.
6. כך פוסק רמב"ם הל' שחיטה פ"ב ה"ו: 'אסור לאכול משחיטתו עד שיבדקו אחריו שמא מין הוא'.
7. העמק שאלה, שאילתא מב ס"ק י'. הוא כותב כך לעניין שחיטה לתוך גומא, ומדייק כך מלשון הגמרא **'משום שנאמר** ובחוקותיהם לא תלכו'.
8. חולין מא ע"ב.
9. ר"ן, חולין ח ע"ב (בדפי הרי"ף); חידושי הרא"ה, חולין מא ע"ב; מאירי, חולין שם; רוקח, סי' שפ; יראים השלם, סי' תנו; ר' יונתן מלוגיל, חולין שם. כך פסקו גם דרישה, יו"ד סי' כח אות ב; מנחת הזבח, כלל ה אות ו; תבואות שור, סי' יא ס"ק טו.
10. ערך השלחן (טייב) יו"ד סי' יא ס"ק ו, מדייק כך מסמ"ג, עשה סג (דף קמא ע"ב בדפוס ונציה), שכתב שמותר לשחוט לתוך כלי **'מלא מים** עכורין' (וכן לשון כלבו, סי' קז; וארחות חיים [ברלין תרס"ב], ח"ב סי' כו אות ב עמ' 378, ויש גורסים כך גם ברמב"ם). אבל תבואות שור, סי' יא, ס"ק טו, כותב שאין כוונת הסמ"ג לכלי מלא ממש, שהרי אין ספק שדי במים שיש בהם כדי לבטל את מראית הדם, וממילא ניתן לומר שכוונתו להתיר אף במעט מים. כך החיים, יו"ד סי' יא ס"ק כו, מדייק גם מדברי הרשב"ץ, יבין שמועה, הל' שחיטה פ"ח, שמותר דווקא אם הכלי מלא מים.
11. כנפי יונה, יו"ד סי' יא סעי' ג. הוא מביא ראיה מכך שהמשנה אומרת 'אבל שוחט הוא לתוך עוגה של מים', ואינה אומרת: 'ואם נתן בתוכו מים מותר'.
12. זבחים עז ע"ב.
13. הוא יוצא מתוך הנחה שהכללים לגבי זריקת הדם לע"ז שווים לכללים במקדש, אבל להלן, ליד ציון הערה 38, נראה שאין הכרח לומר כך. כנגד סברה זו, תפארת יעקב, חולין שם ד"ה והרמב"ם, כותב שדם שנתערב במים עכורים אינו ראוי לזריקה גם אם ניכר מראה הדם.



אלא שאז לא יהיה זה אימון ראוי לכהנים, כיוון שיהיה שונה מאוד מקבלת הדם המקדש, ומאותה סיבה לאבד האפקט הרצוי כלפי הקהל, כהמחשה של הדבר האמיתי שבמקדש. מלבד זה, הראב"ן¹⁴ חולק על עצם ההיתר לשחוט לתוך מים, משמע שאסור לדעתו אפילו יש הרבה מים, והב"ח¹⁵ אוסר על פי דעתו.

ג. ההיתר בכלי עם עפר

ראשונים רבים פוסקים שמותר לשחוט לתוך כלי שיש בו עפר,¹⁶ מפני שבזה אין חשש שיאמרו שהשוחט שוחט לעבודה זרה, שהרי הזרק דם לעבודה זרה אינו משתמש בכלי שיש בו עפר. וכך פסק ה'שלחן ערוך' (שם): 'וכן אם יש בכלי עפר, מותר לשחוט בתוכו'. כך גם מותר לשחוט לתוך כלי מלוכלך,¹⁷ או לתוך כלי שיש בו דבר מיאוס,¹⁸ או כל דבר אחר,¹⁹ מפני שגם אז הדם אינו יכול לשמש לעבודה זרה. לפי רבים מן הפוסקים, די שיהיה מעט עפר בכלי כדי להתיר לשחוט לתוכו.²⁰ אם כן, אפשר להתיר את קבלת הדם בתרגול קרבן פסח בהנחת מעט עפר במזרק לפני קבלת הדם. אבל יש הסוברים שלא די במעט עפר, ורק אם יש הרבה עפר, מותר לשחוט לתוכו. לדוגמה, הש"ך כותב במסקנתו: 'ומדינא היה אסור כיון דליכא אלא מעט עפר משום חשדא דעבודה זרה דעדיין ראוי לזריקה', כלומר שאין די במעט עפר.²¹ לפי שיטה זו, אי אפשר ליישם את

14. ראב"ן, חולין פרק ב, סי' רכז (הובא במרדכי, חולין סי' תרז). כך משמע גם בהלכות שחיטה לרבנו שלמה, שנדפס בספר הפרדס, מהד' עהרנרייך עמ' קלב. שו"ת משיב דבר, ח"ב סי' קט, לסי' יא סעי' ג, כותב שזו גם דעת רא"ש, חולין פ"ו סי' א, וביצה פ"א סי' יא. תפארת יעקב, חולין שם ד"ה אבל שוחט, מסביר שהראב"ן מפרש שמה שהמשנה אומרת 'אבל שוחט לתוך עוגה של מים' מתייחס רק לאיסור לשחוט לים, ולא לאיסור לשחוט לכלי. אבל הוא כותב, בד"ה והרמב"ם, שראב"ן מודה שבכלי מלא מים מותר, כי אין דרך עובדי ע"ז לשחוט לתוכו, שהרי הדם יישפך.

15. ב"ח, יו"ד סי' יא.

16. תשובות גאונים קדמונים, קאסל, ברלין תר"ח, סי' י; ספר העיטור, שער ב, הל' שחיטה, דף כג ע"א (מהד' ר' מאיר יונה); תורת הבית הארוך, בית א שער ג; ר' יונתן מלוניל, חולין שם; רוקח, סי' שפ; מאירי, חולין שם. אבל כנסת הגדולה, יו"ד סי' יא, הגהות הב"י ס"ק ה, כותב שהראב"ן, שאוסר לשחוט לתוך כלי עם מים, אוסר גם לשחוט לתוך כלי עם עפר. עם זאת, הוא כותב שהב"ח החמיר כראב"ן רק לעניין מים (ראה הערה 15) ולא לעניין עפר.

17. מאירי, חולין שם.

18. מחזור ויטרי, סי' תקלד.

19. מנחת הזבח, כלל ה עשרון ס"ק יח. הוא מנמק שאז אין הדם ראוי לזריקה. הוא מביא ראיה מתורת הבית הקצר, בית א שער ג, שנוקט שאסור לשחוט לתוך 'כלי ריקן'.

20. מרדכי, חולין, סי' תרז ('מעט מים או טיט'); רוקח, סי' שפ ('מעט עפר'); מאירי חולין שם; דרישה, יו"ד סי' כח אות ב; תבואות שור, סי' יא; מנחת הזבח, כלל ה אות ו; פרי חדש, יו"ד סי' כח ס"ק יב, בדעת הרמב"ם. תשובות הגאונים חמדה גנוזה, ירושלים תרכ"ג, סי' קז, ותשובות הגאונים החדשות, עמנואל - אופק, סימן קי, נוקטים שמותר לשחוט עוף לתוך כלי שיש בו עפר, ואח"כ מכסה את הדם בעפר. משמע שדי במעט עפר. חסדי דוד, לתוספתא חולין פ"ב (ח"ו עמ' נח-נט), כותב שדי במעט עפר, אבל הוא כותב שזה מותר רק בשוק ולא בבית (ראה בשמו בהערה 25).

21. ש"ך, יו"ד סי' כח ס"ק י. אבל מנחת הזבח, כלל ה עשרון ס"ק יח, כותב שלדעת הש"ך, שם, רק בימי התלמוד לא היה מועיל מעט עפר, אבל בימינו, שלא רגילים לעבוד ע"ז בכך, מועיל מעט עפר. כמו כן, פרי חדש, יו"ד סי' כח ס"ק יב, מדייק מהרא"ש חולין פ"ו סי' א, שלדעתו גם אם יש מעט עפר בכלי,



הפתרון של עפר בתרגול קרבן פסח, שהרי אם יש הרבה עפר בכלי, הדם ייספג בו ולא יהיה אפשר לזרוק אותו.

ד. ההיתר במקום שצריך להיות נקי

נאמר בתוספתא (חולין פ"ב ה"ו): 'ואם אינו רוצה לטנף את ביתו, שוחט לתוך כלי או לתוך גומא'. על פי זה פסק הראב"ה²² שבבית או בחצר שדירים בהם בקביעות ומקפידים על ניקיונם, מותר לשחוט לתוך כלי. גם רש"י²³ מתיר לשחוט לתוך כלי בראש הגג, ומנמק שלא יחשדו בו שהוא שוחט לעבודה זרה, כיוון שהכול מבינים שהמטרה שלו היא שלא לטנף את הגג. לפי זה, אם תרגול קרבן פסח נערך במקום שצריך לשמור על ניקיונו, יהיה מותר לקבל את הדם בכלי. אלא שגם היתר זה אינו מוסכם. כבר תוספות²⁴ חלקו על רש"י, ורבים מהאחרונים פסקו כתוספות, כיוון שה'שלחן ערוך' לא הביא את ההיתר הזה.²⁵

ה. ההיתר בזמן שאין עובדים עבודה זרה כן

כתב גאון (תשובות הגאונים החדשות, עמנואל - אופק, סימן קי):
כששנו חכמים אין שוחטין לא לתוך ימים ולא לתוך נהרות ולא לתוך הכלים, לא אמרו אלא במקום שיש ע"ז שרגילין לשחוט ולקבל דם בכלי וזרקו לע"ז, שאם עושה כך נראה כמי ששוחט וזורק לע"ז; אבל במקום שאין רגילין לשחוט ולזרוק לע"ז - מותר.
ראשונים נוספים מתירים לשחוט לתוך כלי במקום שאין נהוג לעשות כך לעבודה זרה.²⁶ אם כן, בימינו, שאין עובדים עבודה זרה כן, מותר לשחוט לתוך כלי, ובתרגול קרבן פסח

עדיין ראוי לע"ז, ואסור לשחוט לתוכו כי הוא נראה כמקבל הדם לע"ז. שער המלך, הל' יום טוב פ"ג ה"א, מסכים לפר"ח. הרשב"א, ביבין שמועה, הל' שחיטה פ"ז אות יז (דף ג ע"ד במהד' תק"ד), נוקט שמותר אם מלא עפר.

22. ראב"ה, סי' אלף פד. גם אור זרוע, ח"א הל' שחיטה סי' שפד, מתיר בתחילת דבריו ע"פ התוספתא; אבל אח"כ הוא אוסר אף בבית.

23. רש"י, חולין יג ע"ב ד"ה בין. כך כתב גם ר"ן על הר"ף, חולין ד ע"א (בדפי הרי"ף).

24. תוס', חולין יג ע"ב ד"ה בין.

25. פרי מגדים, יו"ד סי' יא, משבצות זהב, ס"ק ד; פרי חדש, יו"ד סי' יא ס"ק ח; ט"ז, יו"ד סי' יא ס"ק ד; כרתי, סי' יא ס"ק יב. חסדי דוד, לתוספתא חולין פ"ב (ח"ו עמ' נח-נט), מיישב את התוספתא עם המשנה שאוסרת סתם, בכך שבתוספתא מדובר שיש מעט עפר בכלי, בדומה לגומה שנוכרה בתוספתא, שיש בו עפר, ועל זה אמר התוספתא שבשוק אסור ובבית מותר. דמשק אליעזר, חולין מא ע"א, סי' יח אות ג, מקשה על רש"י, שמהגמרא עולה שבספינה מותר לשחוט על גבי כלים ולא לתוך כלי. ובאות יב, הוא כותב (כדי ליישב את התוספתא עם המשנה, האוסרת) שמה שהתוספתא מתיר הוא מפני שבמקומו של התנא בתוספתא לא היה חוק למינים; וצריך להסביר שכוונתו היא שבמקומו, רק בשוק היה חוק למינים לשחוט לתוך כלי לע"ז, ולא בבית.

26. תשובות גאונים קדמונים, קאסל, ברלין תר"ח, סי' י; תשובות הגאונים חמדה גנוזה, ירושלים תרכ"ג, סי' קז; ס' האשכול, מהד' אירבך, הל' שחיטה סי' יד, בסופו (עמ' 32); ראב"ה, סי' אלף פד, בשם ר'



נוכל להתאמן על קבלת הדם במזרק, בלי הגבלות. אלא שגם היתר זה אינו 'חלק'. הרמ"א אמנם מביא את ההיתר הזה, אבל רק לעניין שהבשר מותר בדיעבד: ה'שלחן ערוך'²⁷ מביא דעה:

יש אומרים שאם שחט בגומא בשוק, אסור לאכול משחיטתו עד שיבדקו אחריו שמא (אפיקורס) [מין] הוא...

ועל כך מגיה הרמ"א: 'ובזמן הזה, דאין דרך עובדי עבודה זרה בכך, יש להתיר בדיעבד'. הרי שהוא סובר שגם בזמן הזה, שאין דרך עובדי עבודה זרה בכך, אסור לכתחילה לשחוט לתוך כלי. ויש אחרונים נוספים שפסקו שהעובדה שבזמננו אין דרך עובדי עבודה זרה בכך, אין בה כדי להתיר לשחוט לתוך כלי לכתחילה, אלא רק להתיר את הבשר בדיעבד.²⁸ ר' יונתן אייבשיץ²⁹ מסביר דעה זו על פי הכלל³⁰ שכל דבר שבמניין (כלומר שנמנו עליו חכמים לאסור אותו), צריך מניין אחר להתירו, וכל זמן שלא ביטל בית דין את הגזרה, היא נשארת גם אם בטל הטעם, ולכן לא משנה שבזמננו אין חשש שיאמרו שהוא מתכוון לשחוט לעבודה זרה. יש להעיר שהטעם של 'בחוקותיהם לא תלכו' אינו שייך בזמננו, שאין הגויים נוהגים לשחוט כך; אבל הרי טעם זה אינו עומד בפני עצמו אלא הוא נוסף על הגזרה. אם כן, קשה להתיר קבלת הדם בתרגול קרבן פסח על סמך ההיתר הזה.

1. ההיתר במקום שניכר שאינו לעבודה זרה

ר' יוסף זונדל הוטנר (חדרי דעה, יו"ד סי' יא) כותב שמותר לשחוט לתוך כלי אם ניכר שהשוחט זקוק לדם למטרה אחרת, ולא לעבודה זרה:

שמשון בר' יוסף (לגבי גומא); אור זרוע ח"א הל' שחיטה, סי' שפד.

27. שו"ע, יו"ד סי' יב, סעי' ב.
28. ים של שלמה, חולין פ"ב סי' כג; דרכי משה, יו"ד סי' יא ס"ק ג, בשם רבי משה ממודלינג; ב"ח, יו"ד סי' יא, בסופו; שו"ת מקום שמואל, סי' עו; דמשק אליעזר, חולין מא ע"א, סי' יח אות יב.
29. פלתי, סי' יב ס"ק ב. וראה ליד ציון הערה 35, תשובת חדרי דעה על טענה זו. הפלתי כותב שגם מה שהרמ"א מקל בזמן הזה בדיעבד, הוא דווקא בשוחט בשוק לתוך גומא, שנאסר מלכתחילה רק ברבים, משום מראית עין, שמא יחשדו בו שעושה כן לעבודה זרה; לכן אין לאסור בזמן הזה כשאין נוהגים כן ולא יחשדו בו, כך שגם ברבים נחשב כצנעא, משא"כ בשוחט לתוך כלי, שנאסר גם בצנעא. אולם ברכי יוסף, סי' יב ס"ק ב, דוחה את דבריו, מפני שהרמ"א בדרכי משה מצטט את האור זרוע שכותב כך גם לגבי השוחט לתוך כלים. תפארת יעקב, חולין מא ע"א ד"ה כתב בהג"א, מביא שהגהות אשרי כותב בשם או"ז (אינו בהגהות ארי שבפנינו, אלא בהגהות אשרי המצוטט בחידושי אנשי שם, על מרדכי חולין סוף פ"ב) שבזה"ז, שאין מצויים מינים שעובדים כך, מותר לשחוט אף לתוך גומא מנוקה, ואין הלכה כרב שאומר שדבר האסור משום מראית עין אסור גם בחדרי חדרים. הוא מתקשה בקשר בין הדברים (לאמיתו של דבר, הציטוט מהאור זרוע מקוטע ולכן נוצר הקושי), והוא מסביר שכוונתו היא שאם הלכה כרב, בזמן שהיו מינים היה אסור גם בחדרי חדרים, ולכן אסור גם בזה"ז, כי גזרה נשארת גם אם בטל הטעם; אלא שאין הלכה כרב, ולכן גם אז היה מותר בחדרי חדרים, ובה"ז בכל מקום הוא כמו חדרי חדרים, כי לא שייך מראית עין, ולכן מותר. אבל תפארת יעקב מעיר שהלכה היא שגם בחדרי חדרים אסור (רמב"ם, הל' שבת פכ"ב ה"כ), א"כ גם בזה"ז אסור.
30. ביצה ה ע"א; רמב"ם, הל' ממרים פ"ב ה"ב.



ולולי דמסתפינא, היה נראה דבכל דוכתא **דמוכתא מילתא** למאי דצריך ליה לדם, לא מיתסרא, ולא גזרו אלא במקום שיש חשש.

הוא מחזק את דבריו בכך שעל פיהם מובן מדוע מקלים בזמן הזה (לפחות בדיעבד) בנימוק שאין נהוג לשחוט לעבודה זרה (כאמור לעיל), והרי 'כל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו'! ההסבר הוא שמראש האיסור נקבע רק במקום שיש חשש שיחשבו שהוא שוחט לעבודה זרה, ואם ניכר שהוא זקוק לדם למטרה אחרת, מותר; ובזמן הזה תמיד ניכר שאינו זקוק לדם לעבודה זרה, כך שאין צורך לבטל את הגזרה שגזרו. אפשר ליישם היתר זה בתרגול קרבן פסח, שהרי ניכר לעין כול שמטרת השחיטה אינה עבודה זרה אלא תרגול שחיטת קרבן פסח במקדש. אלא שגם על היתר זה יש חולקים. הרב שמואל ווזנר³¹ נשאל: האם מותר לשחוט לתוך כלי, אם השוחט אומר בפירוש בשעת השחיטה שהוא מתכוון לקיים מצוות שחיטה שציווה ה' ואינו מתכוון לעבודה זרה? והוא משיב: 'פשוט דבכל אופן גזרו כהאי גוונא משום מראית עין'. טעמו הוא ש'לא פלוג רבנן', וגזרו גם במקום שהחשש אינו קיים. הוא מביא ראיה לדבריו, שהרי אם אמירה כזאת מתירה לשחוט לתוך כלי, גם ברכה על השחיטה תתיר,³² ואם כן, צריך לומר שכל הסימן ב'שלחן ערוך' העוסק באיסור לשחוט לתוך כלים או ימים מדבר במי שלא בירך ברכת השחיטה, וזה דוחק גדול.³³ דברי הר"ש ווזנר קשים: אם אסרו בכל מקרה משום 'לא פלוג רבנן', מדוע ה'שלחן ערוך' מתיר אם יש מים או עפר בכלי? צריך לומר שלדעתנו עדיפה הוכחה אובייקטיבית, שכל מי שרואה מבין שאינו מתכוון לעבודה זרה, על פני הכרזה סובייקטיבית, שהשוחט מודיע שאינו מתכוון לעבודה זרה. אם נאמר כך, ייתכן שהוא יסכים לרי"ז הוטנר, להתיר בכל מקום שיש הוכחה שאינו מתכוון לעבודה זרה. אבל עדיין קשה לסמוך על היתר זה, שהרי אף רי"ז הוטנר סייג את ההיתר בביטוי 'ולולי דמסתפינא', ולא מצאנו היתר זה בפוסקים אחרים. עוד יש להעיר שטעם 'בחוקותיהם לא תלכו' שייך גם אם ניכר שאינו לע"ז.

ז. ההיתר אם אדם אחר מקבל את הדם

הרב אריה לייב צינג³⁴ מדייק מלשון המשנה 'אין שוחטין לתוך הכלים', שהאיסור הוא דווקא אם השוחט מחזיק את צוואר הבהמה על גבי כלי, ושוחט באופן שהדם זורם לתוך

31. שו"ת שבט הלוי, ח"ט סי' קנ. כמו כן, אנציקלופדיה תלמודית, ע' חשד, ליד ציוני הערות 103-108, ב, מביא מקורות שבכל מקום שחוששים למראית עין, אסור גם במקום שהסתלק החשד, וגם אם בי"ד הכריזו מה האמת, משום 'לא פלוג'.

32. על כך יש להשיב שאם הוא רק מברך ברכת השחיטה, יחשבו שהוא מתכוון לשיתוף שם שמייים וע"ז.
33. עוד ראיה הוא מביא, מן ההלכה (שו"ע, יו"ד, סי' יא סעי' ד) שאם הוצרך לשחוט בספינה, ואינו רוצה שהדם ירד על קרקעית הספינה בגלל הלכלוך, יוציא את ידיו חוץ לספינה וישחט באופן שהדם ירד על דפנותיה ולא לתוך הים; ולכאורה יש פתרון פשוט יותר: יברך על השחיטה כדין ויאמר שהוא שוחט לשם מצווה, ואז מותר לשחוט לתוך כלי או לתוך הים! ומכאן שגם אז אסור.

34. חידושי מהרא"ל, יו"ד סי' יא ס"ק ז. הוא כותב זאת לגבי נידונו של בית הלל, שבסמוך. מהרא"ל אומר בתחילה שיש לאסור, שהרי בשחיטת קרבן אין מקבלים את הדם הראשון כי הוא דם מן החי,



כלי, 'אבל אם הוא שחט ואחר מקבל הדם אחר שחיטה... לא חיישו כולה האי'. הוא מביא ראיה מדברי הגמרא³⁵ המתירה לשחוט בהמות בעבור גויים עובדי עבודה זרה, באופן שהבשר והעור יהיו ליהודי, והגויים ייקחו את הדם ואת החלב לעבודה זרה; הרי שמותר ליהודי לשחוט אף באופן שהדם נכנס לתוך כלי (שהרי הגויים לקחו את הדם לעבודה זרה), וכדבריו:

א"כ מסתמא קיבלו הני טייעי הדם, אלמא דאין איסור לשחוט בשביל שאחר מקבל, אין השוחט נחשד.³⁶

לכאורה דבריו קשים: הרי בבית המקדש, דרך העבודה היא שאחד שוחט ואחר מקבל, ואיך ייתכן לומר שבדרך זו יש פחות חשש לעבודה זרה מבשוחט ישר לתוך כלי? נראה להסביר, שיש הבדל מהותי בעבודת הדם בין עבודת בית המקדש לבין עבודה זרה. כך עולה ממה שהמשנה³⁷ מונה בין אלו שחייבים סקילה בגלל עבודה זרה: 'אחד העובד ואחד המזבח ואחד המקטר ואחד המנסך ואחד המשתחוה', ואינה מונה מקבל גם לעבודה זרה. רש"י³⁸ מסביר שלא נמנו מקבל ומוליק, 'אף על גב דעבודת פנים הם, דלא אשכחן דלהו עבודות הנעשות לשם עבודה זרה'. נראה שהסיבה להבדל בין עבודת המקדש לעבודה זרה היא שבמקדש השחיטה אינה עבודה, שהרי היא כשרה בזר; והטעם לכך הוא שיש שחיטה גם בחולין, כך שמעשה השחיטה במקדש אין בו ייחוד. השחיטה מיועדת להתיר את הבהמה (שלא תהיה נבלה), והיא רק מאפשרת את קבלת הדם, שנחשבת ההתחלה של עבודת הדם, שהן עיקר עבודת הקרבן, שכן הדם הוא

ומקבלים את הדם רק אח"כ, א"כ אז יש יותר חשש למראית עין שעושה כן לע"ז. אבל אח"כ הוא כותב שאם אדם אחר מקבל את הדם, מותר, כי עיקר החשד הוא שיאמרו שהבשר אסור כי נשחט לע"ז, וזה לא שייך אם אחר מקבל, כי קבלת הדם לע"ז אינה אוסרת את הבשר, והיא גם אינה מוכיחה שהשוחט התכוון לע"ז. פוסקים נוספים התירו בנידונו של בית הלל, וזה חיזוק לדעתו של מהרא"ל צינץ. פרי חדש, יו"ד קונטרס אחרון, על בית הלל סי' יא, מתיר שם, בנימוק שהאיסור הוא רק אם עיקר השחיטה ותחילת השחיטה הם לתוך כלי, אבל אחרי שסילק ידו מהשחיטה, מותר לקבל את הדם בכלי, כי אין חשש למראית עין שיאמרו שזה לע"ז, כי העובדה שלא קיבל את הדם בשעת שחיטה מוכיחה שזה לא לע"ז. שו"ת מקום שמואל סי' עו, מצדיק את המנהג למכור את הדם לגויים, שהאיסור הוא רק להניח את הצוואר על הכלי, כך שהדם יורד מיד לכלי, שאז נראה שמקבל את הדם לזרוק לע"ז, אבל אם אינו שוחט לתוך כלי, והקילוח הראשון יורד לאדמה ורק אח"כ מכניס את הכלי ומקבל דם, רואים שהוא עושה כן כי זקוק לדם ולא כדי לזרוק לע"ז. גם שו"ת משיב דבר, ח"ב סי' יא, מתיר בזמן הזה לשחוט חוץ לכלי ואח"כ למצות את הדם בכלי, כיוון שאין כן דרך הע"ז. מנחת הזבח, כלל ה אות ט, מתיר לאדם אחר לקבל את הדם לכלי ריק, אם כוונתו שלא ייטנף הבית או שימכור את הדם. וזה כדעת מהרא"ל צינץ. חיזוק נוסף לדעתו של מהרא"ל צינץ: שו"ת טוב טעם ודעת, מהדו"ק סי' כב, ושו"ת חסדי אבות, (פישלר) סי' ה, דנים איך אסרו לשחוט לתוך כלי, הרי התורה התירה לשחוט ציפור לטהרת מצורע לתוך כלי עם מים צלולים, והט"ז, יו"ד, קיז, ס"ק א, אומר שמה שהתורה התירה אין חכמים יכולים לאסור! מזה שלא הביאו כדוגמה את קבלת הדם של הקרבנות, משמע שהם סוברים כמו מהרא"ל צינץ שכשמישהו אחר מקבל את הדם, לא אסרו חכמים.

35. חולין לט ע"ב.

36. אפשר לדחות ראיה זו, ששם הגוי מקבל את הדם, וייתכן שאם יהודי מקבל את הדם, אסור.

37. סנהדרין ס ע"ב.

38. רש"י, סנהדרין ס ע"ב ד"ה ולחשוב.



הנפש. לעומת זאת, בעבודה זרה השחיטה היא ייחודית, שכן אצל הגויים, בבהמות רגילות אין שחיטה, ואינה נחוצה כדי להכשיר את הבהמה, ועניינה של השחיטה להתחיל את עבודות הדם, ולכן השוחט עושה בעצמו את קבלת הדם בזה שהוא שוחט לתוך כלי המונח תחת צוואר הבהמה, ומיד אח"כ זורקים את הדם.

לפי מהרא"ל צונץ, ברור שאין איסור בקבלת הדם בתרגול קרבן פסח, כיוון שהשוחט אינו שוחט לתוך כלי, אלא אדם אחר מקבל את הדם; וגם על המקבל אין איסור, כי אין עובדים ע"ז באופן זה. אבל גם היתר זה אינו מוסכם. מהרא"ל צונץ כתב את דבריו כהתייחסות לשאלה שהעלה 'בית הלל' (יו"ד סי' יא ס"ק ב):

בקצת מקומות השוחטים אף בבית יהודים, תיכף אחר השחיטה נותנים כלי תחת בית השחיטה ומקבלים הדם ומוכרים את הדם לגוים.
'בית הלל' אוסר גם אם תחילת השחיטה היא על הארץ:

מתחלה כששוחט בסכין של שחיטה הוא שוחט על הארץ, ואחר כך תיכף אחר גמר שחיטה אי אפשר שלא נפל מן הדם לארץ, ואז הוא נותן הכלי תחת צוואר בית השחיטה ומקבל הדם למכור לגוי.

והוא מנמק:

הרואה אחר כך שהוא מקבל בכלי תיכף אחר גמר שחיטה יאמרו: מקבל הדם לזורקו לעבודה זרה.

והוא מתיר רק אם השוחט שוחט בבית של גוי:

נראה שאין איסור בדבר כשאין שוחט ממש לתוך הכלי, אף שאחר כך יקבל הגוי את הדם בכלי שלו, והגוי בדידה קא עסיק.

הוא לא הציג להתיר באופן שיהודי אחר יקבל את הדם, ומכאן שלדעתו גם אז אסור.³⁹
אם כן, לדעתו אין להתיר את קבלת הדם בכלי בתרגול קרבן פסח.

ה. ההיתר במקום שיש רבים

הגמרא⁴⁰ אומרת שאסור להחזיק חותם עם דמות אדם בולטת, וכדומה, שמא יחשדו בו שהוא עובד עבודה זרה. הגמרא מקשה, שמאותה סיבה היה צריך להיות אסור להתפלל

39. כמו כן, תבואות שור, סי' יא ס"ק כד, אוסר גם לקבל את הדם בסוף השחיטה; ודעת קדושים, סי' יא ס"ק ב, מתיר רק אם הפסיק הדם לזוב ואח"כ חתך את הוורידים. שער המלך, הל' יום טוב פ"ג ה"א, מוכיח מרא"ש, חולין פ"ו סי' א, ושם, ביצה פ"א סי' יא, שאסור גם לקבל דם בכלי אחרי השחיטה; אבל הוא דוחה את הראיה ברמז (עיי"ש). וראה בהערה 36, שפוסקים אחדים התירו בנידון של בית הלל.

באמצעות לוח: היתר נוסף לקבל את הדם בכלי יש בדברי תבואות שור, סי' יא ס"ק יט, הכותב שמותר לשחוט ע"ג דף, והדם יזרום לתוך כלי ריק. דרכי תשובה, סי' יא ס"ק מ, כותב בתחילה שמהרא"ש בביצה שם מוכח שגם זה אסור, ואח"כ הוא דוחה את ההוכחה. אבל זה לא פתרון לענייננו, שהרי קבלת הדם בקרבנות באמצעות דף פסולה, כנראה, כפי שנאמר בזבחים כה ע"א, שצריך לקבל ישר מהצוואר, ואם נשפך על הרצפה מהצוואר ואספו, פסול, ורמב"ם, הל' פסולי המוקדשין פ"א הכ"ד, פוסק שאם קיבל בכלי חול, נפסל הזבח; ולא ראוי לתרגל באופן שפסול בקרבן.

40. ראש השנה כד ע"ב; עבודה זרה מג ע"ב.



בבית הכנסת 'שף ויתיב' בנהרדעא, כיוון שהיה שם אנדרטה, ומדוע היו אמוראים מתפללים שם? הגמרא מתרצת: 'רבים' שאני'. כלומר רק אם יחיד עושה מעשה שעלולים לחשוב שהוא אסור, אסור לעשותו משום חשד, אבל אם רבים עושים אותו מעשה, אין לאסור משום חשד, כי אף אחד לא יעלה על דעתו שכל אותם רבים עושים איסור. לאור זה, הרב עזריה אריאל העלה סברה, שכיוון שבמעמד תרגול קרבן פסח מצויים רבים, אין מקום לאסור לשחוט לתוך כלי, כי אין חשד ברבים. ואמנם בתרגול קרבן פסח רק אחד עושה את השחיטה, אבל כל מי שנמצא שם מאשר את מעשהו, ושייכת הסברה שלא יחשדו שרבים עושים איסור. אבל יש אומרים שגם ברבים אסור (לעניין צורות ע"ז), או שהדבר מותר אבל מכוער.⁴¹ עוד יש להעיר שלפי הטעם של 'בחוקותיהם לא תלכו', אסור גם ברבים.

סיכום

בתרגול קרבן פסח, אם מקבלים את הדם במזרק שיש בו מעט מים עכורים ומעט עפר, במקום שמקפידים על ניקיונו, יש כמה סיבות לומר שלא חל האיסור לשחוט לתוך כלי. אומנם על כל אחד מן ההיתרים הנ"ל יש עוררין, אבל בצירופם יש להקל, במיוחד לצורך מטרה חשובה של לימוד הלכות עבודת הכהנים.



41. ע"י אנציקלופדיה תלמודית, ע' חשד; מראית עין, ליד ציון הערה 62-65.

הרב יצחק דביר

הדרכה לקניית חמץ לאחר הפסח

הקדמה

חכמים אסרו את השימוש בחמץ שעבר עליו הפסח. בהלכה זו אנו נתקלים בבית וברכישת מוצרים:

בבית - כאשר לאחר הפסח נמצא חמץ שבשוגג לא ביערנו או לא מכרנו לגוי - אסור להשתמש בו.

בחנות או במסעדה - יש להקפיד לרכוש מוצרי חמץ שיוצרו לפני הפסח רק במקום שבו מוצג אישור מכירת חמץ מאת הרבנות המקומית. עלינו לוודא שהאישור המוצג הינו האישור המקורי (ולא צילום של אישור לבית עסק אחר...) ועדכני לשנה זו.

א. המקפידים שלא לאכול חמץ שנמכר

מעיקר הדין חמץ שהיה ברשות גוי או נמכר לגוי לפני פסח - מותר באכילה לאחריו. יש מגדולי ישראל שהחמירו שלא להשתמש בחמץ שנמכר לגוי, מכמה טעמים:

1. לשיטתם תקנת המכירה הייתה תקנה חד-פעמית, ולא נקבעה כהתנהלות קבועה.
2. יש הסוברים שמכירת החמץ חלה רק כאשר הגוי לוקח את החמץ לביתו בפועל, ולכן בימינו המכירה אינה חלה.

3 יש החוששים שרבים מבעלי העסקים אינם מתייחסים אל מכירת החמץ ברצינות, ואין בכוונתם למוכרו לגוי באמת, ובכך הם פוגעים במכירה.

המקפידים על כך קונים רק מוצרים שתאריך הייצור שלהם לאחר הפסח. פעמים רבות בשבועות הסמוכים לפסח, בעלי החנויות מניחים על המדפים את המוצרים שיוצרו לאחר הפסח, ולאחר מכן חוזרים למכור את אלו השמורים במחסנים. לכן יש לשמור על ערנות בקניות גם זמן רב לאחר הפסח (בערך עד חג השבועות), בפרט במוצרים יבשים המאוחסנים זמן רב, כגון פסטה, דגני בוקר וכדומה.

קמח לאחר הפסח - יש המחמירים לאכול רק מוצרים שיוצרו מקמח שנטחן לאחר הפסח. מקור חומרה זו בעובדה שבעבר היו גרעיני החיטה נרחצים זמן רב במים, וממילא הקמח שנטחן מהם היה נחשב לחמץ. אולם בימינו על גבי החיטים מותזים רק מעט מים שאינם גורמים להחמצתו, והקמח אינו מוגדר חמץ.

יש להעיר שבקניית קמח לאחר הפסח יש להקפיד ביתר שאת על ניפוי מחרקים, משום שבשבעת ימי החג, כאשר מטחנות הקמח שובתות, מתרבות בהן תולעים והן מתערבות בקמח. במאפיות בעלות הכשר ברמה גבוהה מקפידים לנפות את הקמח היטב, ומשום כך במאפיהן אין כל חשש.



ב. כיצד נזהה אילו מוצרים יוצרו לאחר הפסח?

את תאריך הייצור ניתן לזהות בשלושה אופנים:

1. סימון מפורש - כמעט כל היצרנים מקפידים לציין על גבי מוצר שיוצר לאחר הפסח 'נאפה לאחר הפסח' או 'נטחן לאחר הפסח' (במוצרים בעלי תקופת אחסון ארוכה יש לשים לב שהסימון אינו מתייחס לפסח של השנה שעברה).
2. תאריך ייצור - על מוצרים רבים מצוין תאריך הייצור בהזרקת דיו על גבי המוצר.
3. קוד המוצר - כאשר לא מסומן תאריך הייצור, ניתן לזהות אותו בקוד המוצר (לא הברקוד, אלא הקוד המודפס בהזרקת דיו על גבי מוצרים רבים). הקוד בנוי משני חלקים: הראשון מסמן את שנת הייצור, והשני - את מספר הימים שעברו מתחילת השנה הלועזית.

בשנה זו (תשע"ט), מוצרים שמסומן עליהם מספר גבוה יותר מ-9148 או מ-19148 יוצרו לאחר הפסח (לעיתים בסוף הקוד ישנו מספר נוסף המייצג את מספר המשמרת שבה יוצר המוצר). ייצור המוצר לאחר הפסח אינו מבטיח שלא החלו לייצר לפני פסח או שלא עירבו בו מרכיבי חמץ שיוצרו לפני הפסח. לכן במוצרים שתהליך הכנתם ארוך, כגון בירה שתהליך הכנתה כחודשיים, או משקאות חריפים אחרים - לא מספיק לוודא שתאריך הייצור הוא לאחר הפסח, ובחודשים הסמוכים לפסח יש לרכוש מוצרים אלו רק במקומות בעלי אישור על מכירת החמץ. אף שחשש זה קיים גם במוצרים בעלי תאריך ייצור מאוחר, למשל: מוצרים שבהם מעורבים חומרי עזר מחמץ - ניתן לסמוך על תאריך הייצור, משום שאיסורו של חמץ לאחר הפסח הוא מדרבנן, ו'ספק דרבנן לקולא'.

ג. על אילו מוצרים צריך להקפיד?

לאחר הפסח יש להקפיד רק על מוצרי חמץ ודאי, כגון: מאפים, וויסקי, בירה, וודקה, פסטה, שקדי מרק, קווקר, בורגול, חיטה, דגני בוקר וכדומה. אין צורך להקפיד על המוצרים הבאים:

1. מוצרים שכמות החמץ שבהם מועטה, או שלא ברור שיש בהם חמץ כלל, כגון: דגים, בשר, אבקות אינסטנט, במבה, גלידה (שאינה מכילה שברי עוגיות), גרעינים ופיצוחים, דבש, חומץ, חלווה, סלטים וממרחים, יין, מיונז, מיץ לימון, מסטיקים, מרגרינה, משקאות קלים, פירות יבשים, צ'יפס, קופסאות שימורים, קמח, רטבים ושמן.
2. מוצרים שהחמץ שבהם פגום - כגון תרופות מרות, כלי נייר וחומרי ניקיון.
3. מוצרים שאינם אוכל - מוצרי טיפוח וקוסמטיקה (דאודורנט, אודם, בושם וכדו'), סבונים, מזון לבעלי חיים וכדומה.



הרב יצחק דביר

איסור אכילת 'חדש'

א. מהו איסור חדש?

בספר ויקרא (כג, יד) נאמר: 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם'. התורה מצווה שלא לאכול מן התבואה של השנה החדשה, עד הקרבת קרבן העומר. בזמננו, שבית המקדש חרב וקרבן העומר אינו קרב, אסור מן התורה לאכול מהתבואה החדשה עד סופו של יום ט"ז בניסן. במהלך הדורות, מתוך מצוקת הגלות, בחלק מן הקהילות נהגו שלא להקפיד על איסור אכילת 'חדש',¹ ודנו הפוסקים בשאלות: האם איסור זה נוהג גם בתבואה שגדלה בקרקע גוי?² האם הוא נוהג גם בחוץ לארץ?³ למעשה פסק ה'שלחן ערוך':⁴ 'איסור החדש נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ, בין בשל ישראל בין בשל עובד כוכבים'. וכך החמירו רוב הפוסקים למעשה.⁵

ב. היכן מצוי האיסור?

את התבואה מקובל לגדל בשתי עונות גידול:
זריעת חורף - נזרעת לפני הגשם הראשון, ותבואתה נקצרת באביב (קמח מתבואה זו משמש בעיקר למוצרים פריכים). תבואה זו בדרך כלל נקצרת אחר ט"ז בניסן, ובעת קצירתה היא כבר אינה אסורה באיסור 'חדש'. גם בשנים מעוברות שבהן התבואה

1. מנהג זה הוזכר כבר בשו"ת הרא"ש, כלל ב סי' א.
2. דברי רבנו ברוך ב"ר שמואל (בעל ספר החכמה) הובאו בלשונם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ד' לבוב סי' קצט; הם הוזכרו גם בשו"ת הרא"ש, שם. כנראה מחוסר זמינות של שו"ת מהר"ם מרוטנבורג ייחסו זאת כמה אחרונים לרבנו ברוך ב"ר יצחק (בעל ספר התרומה), אך בספר התרומה שלפנינו הדבר אינו מובא. עיין עוד בב"ח, יו"ד סי' רצג סעי' א, שהאריך להסביר ולהוכיח שיטה זו.
3. שאלה זו היא מחלוקת תנאים במסכת קידושין לו ע"ב; באור זרוע, סי' שכח, הביא סיבות לפסוק כדעה המקלה בשעת הדחק, ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, שם, התיר רבנו ברוך אף לסמוך על כך לכתחילה.
4. שו"ע, יו"ד סי' רצג סעי' ב.
5. רמ"א, לשו"ע שם; ש"ך, יו"ד סי' רצג סעי' ו; גר"א, לשו"ע שם ס"ק ב; בית הלל, לשו"ע שם; של"ה, קדושת האכילה סי' קז; משנ"ב, סי' תפט ס"ק מה; שו"ת שאגת אריה, דיני חדש סי' ב; חכמת אדם, שע"צ משפטי הארץ סי' ז; שו"ת חת"ס, או"ח סי' טו. לעומתם יש שהקלו בכך: ט"ז, לשו"ע שם; מגן אברהם, סי' תפט ס"ק יז; פרמ"ג, א"א לשו"ע שם; חוק יעקב, לשו"ע שם ס"ק כב; ערוך השלחן, סי' רצג סעי' ו; פני יהושע, קידושין בקו"א; והב"ח, יו"ד סי' רצ, הקל בקרקע נכרי. באגרות משה, יו"ד ד, סי' מו, כתב שמכיוון שההיתר דחוק, אין להקל אלא כאשר אין אפשרות לברר אם המוצר עשוי מתבואה האסורה באיסור 'חדש'. וברמ"א שם כתב שאין למחות ביד המקלים, שמוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידים.



נקצרת מעט לפני הפסח - זמן האיסור קצר מאוד, בדרך כלל מוצרים מתבואה זו לא יספיקו להגיע אל הצרכן עד ט"ז בניסן, ולאחר יום זה הם מותרים.

זריעת אביב - נזרעת בסביבות חודש מרץ (למניינם), ונקצרת 110-130 יום לאחר מכן, בסביבות חודש אוגוסט (קמח מתבואה זו הוא הקמח העיקרי המשמש למאפים ולפסטה). תבואה מזריעה זו עלולה להיות אסורה למעלה מחצי שנה - מקצירתה בסוף הקיץ עד ט"ז בניסן בשנה הבאה (לעיתים, כאשר השנה מעוברת, זריעת הקיץ מתבצעת עוד קודם ט"ז בניסן - וממילא בשנה זו היא אינה אסורה באיסור 'חדש').

1. ארץ ישראל

קמח - האקלים בארץ ישראל מתאים לזריעת חורף בלבד, ולכן בדגן הארץ לא מצוי איסור 'חדש'. אמנם מחמת מיעוט שטחי הדגן החקלאיים בארץ ישראל, כ-90 אחוזים מהחיטה מיובאת מחו"ל, ולכן יש להקפיד לרכוש קמח בכשרות בלבד.

מוצרים - לפי נוהלי הרבנות, הכשרויות בארץ אינן נותנות הכשר על מוצרים שיש בהם איסור 'חדש'. במוצרים המיובאים מחו"ל, חשש זה מצוי, משום שגופי כשרות רבים בחו"ל מסתמכים על הדעות המקלות ומתירים זאת. מוצרים העשויים מדגן האסור באיסור 'חדש' אינם מקבלים את אישורה של מחלקת הייבוא ברבנות הראשית לישראל, וכדי להימנע מאיסור זה, יש להקפיד לרכוש אך ורק מוצרים שעליהם מסומן 'באישור הרבנות הראשית לישראל'.

2. חוץ לארץ

בחו"ל ישנו צורך בתשומת לב רבה לאיסור 'חדש'. החשש קיים גם אם צורכים מוצרים כשרים בלבד, מוצרים שמופיעים ברשימות כשרות שונות, או לפי מענה מרבנים שונים בחו"ל. זאת משום שרוב מערכות הכשרות בחו"ל מסתמכות על הדעות המקלות ומתירות את כשרותם של מוצרים המכילים תבואה האסורה באיסור 'חדש'. גם כאשר הכיתוב 'ישן (yoshon)' מצוין על גבי המוצר, לעיתים הוא מתייחס רק לקמח שבמוצר, אך שאר חומרי הגלם לא נבדקו (במוצרים הכשרים בהשגחת בד"צ מנצ'סטר ואיגוד הרבנים ועסטהיים, אין חשש איסור 'חדש').

למעשה ישנה חלוקה בין סוגי הדגנים:

חיטה: החיטה המשמשת למאפים נזרעת בחלקים נרחבים בעולם גם באביב. חיטה שנזרעה לאחר הפסח נקצרת ומגיעה לשווקים רק בסביבות חודש חודש אלול - ולכן מוצרים שתאריך יצורם מחג הפסח עד א' אלול מכילים קמח מהשנה שעברה ואין בהם חשש איסור חדש, ורק לאחר תאריך זה ישנו חשש חדש.

ישנן ארצות שונות שבהן אין גידולי אביב, או שבשנים מסוימות גם זריעת האביב מתבצעת לפני הפסח, למעשה הסחר הגלובלי גורם לייבוא של דגנים באיסור חדש גם לאזורים שבהם אין חשש כזה, ומשום כך לא ניתן לסמוך על הרשימות השונות הלוקחות בחשבון את מצב הגידול באותה הארץ בלבד. מכלל זה יש להוציא את הארצות צרפת

והונגריה, שבשתייהן גידול החיטה הוא לפני חג הפסח, ולא מצוי בהן ייבוא דגנים מארצות אחרות, ועל כן במוצרים המיוצרים בהם אין חשש חדש בכל השנה (בעת הרכישה יש לוודא שמקור המוצר בארצות אלו). בשאר ארצות אירופה מומלץ להתעדכן עם מומחי כשרות מקומיים ולברר מה המצב בשנה זו.

שעורה ושיבולת שועל: בארצות הברית דגנים אלו נזרעים באביב, ולכן לאחר קצירתם, בסביבות חודש אלול, חל עליהם איסור חדש. במוצרים מורכבים יותר, הדורשים תהליך ייצור ארוך, החשש מתחיל בתאריך מאוחר יותר. למשל: תהליך ייצור הבירה אורך כחודשיים, לכן אין איסור 'חדש' בבירה שתאריך הייצור שלה עד אמצע חודש חשוון. ישנן שנים שבחלק מארצות אירופה הזריעה קדמה לחג הפסח, ובשנים אלו אין חשש 'חדש' בייצור מקומי. לשם כך יש לברר עם מומחי הכשרות המקומיים מהו המצב בשנה זו, והאם השעורים הם מגידול מקומי או מייבוא.

שיפון: השיפון נזרע בזריעת חורף. בארצות שבחצי כדור הארץ הצפוני (אירופה, אסיה, ואמריקה הצפונית) שבהן החורף חל לפני חג הפסח - אין איסור 'חדש'. אולם בחצי הדרומי שבו החורף חל לאחר הפסח - יש לחשוש לאיסור חדש מא' אלול. חשוב לציין שבלחם שיפון לעיתים מעורבים קמחים נוספים ויש לזהר בכך גם בארצות שאין בשיפון איסור חדש.

כוסמין: רוב הכוסמין באירופה ובאמריקה נזרעים בזריעת חורף ואין בהם איסור חדש, בקנדה 20 אחוז מהם נזרעים בזריעת קיץ, ולכן צריך לבדוק שתאריך הייצור לפני א' באלול.

סיכום

מוצרים מיובאים - כדי שנוכל להיות בטוחים בכך שאין במוצר חשש איסור חדש, יש להקפיד לרכוש אך ורק מוצרים עליהם מסומן 'באישור הרבנות הראשית לישראל'. מוצרים ללא אישור הרבנות הראשית עלולים להימצא בצרכניות המייבאות באופן אישי 'ייבוא מקביל', בקניית מוצרים ברשת האינטרנט, או בזיכופים שונים. מאחר וכמות הזיכופים במוצרים אלו מצויה, אנו ממליצים להשתמש במנוע חיפוש אישורי ייבוא, ולוודא שהאישור אכן מהימן.

בטיול בחו"ל, שליחות וכדומה - החל מתאריך א' אלול עד לחג הפסח במוצרי הדגן למיניהם ישנו חשש איסור חדש. **חלק ניכר מגופי הכשרות בחו"ל, מורי הוראה שמתמחים למענה בנושא הכשרות בחו"ל, וכן רשימות כשרות שונות, אינם מתייחסים לאיסור זה וסומכים על המקילים שאינם מקפידים על כך כפי הנהוג בארץ ישראל.** ועל כן כדי להימנע מחשש איסור זה יש לבדוק תחילה את ארץ הייצור, ולוודא האם בתאריך זה ישנו חשש חדש (לפי התאריכים שפורטו לעיל), או לחלופין לברר האם גוף הכשרות מקפיד על איסור חדש.





תגובות

כשרות בצימר / הרב אברהם לזר

בגיליון 122 של אמונת עתיך (עמ' 149-151) כתב הרב יצחק דביר על בעיות כשרות מצויות בצימרים. בין הנקודות שהרב דביר כתב עליהן, הוא הזכיר גם קומקום ומכונת קפה, וכתב:

מן הדין השימוש בקומקום מותר, משום שבדרך כלל לא עושים בו שימוש אסור... במכונות קפה בצימרים, שאיננו יודעים באילו קפסולות השתמשו בהן קודם לכן, אנו חוששים שמא השתמשו בקפסולות המכילות חומרי טעם או אבקות חלב שאינם כשרים (החשש קיים בעיקר בקפסולות מייבוא אישי), ועלינו להכשיר את המכונה לפני השימוש.

נראה שהרב דביר הקל כאן בדבר שרוב הפוסקים נקטו לאיסור, בכך שהתיר להשתמש בקומקום ובמכונת קפה ללא טבילתם כדין. הרי יש לבדוק אם המכל שהוא מרתיח בו את המים עשוי ממתכת, ולדון אם הוא חייב בטבילה מדאורייתא או לא. כיוון שעצם הדין של טבילת כלי חשמל נשמע תמוה למי שלא מכיר את ההלכה הזו, נרחיב מעט. כיוון שמדמים בדברים מסוימים את דיני טומאה וטהרה לדיני טבילת כלים, וכיוון שבדיני טומאה וטהרה הדין הוא שהמחובר לקרקע אינו מקבל טומאה, אפשר לומר שכך גם לגבי טבילת כלים, שכלים המחוברים לקרקע פטורים מטבילה, וכך מביא בשו"ת 'שב יעקב'¹. יש המחמירים בזה, ולא מדמים בין הסוגיות, לפטור כלים המחוברים מטבילת כלים.² אומנם למעשה מצינו שגדולים ויראים סומכים להקל ולא להטביל כלים המחוברים לקרקע, ולכן פוק חזי שלא מטבילים את הברזים בבית טרם השימוש בהם. על פי זה יש מי שרצה לדון בכלי חשמל ככלים המחוברים לקרקע ופטורים מטבילה, כיוון שהשימוש בהם הוא רק בחיבורם לשקע החשמלי, וכך פסק ה'חלקת יעקב'³ וכך מורה להלכה הרב אליקים לבנון.⁴ אומנם רוב הפוסקים חלוקים על זה ומחייבים להטביל כלי חשמל, ולא דנים אותו כמחובר לקרקע. כך לדוגמה ב'שבט הלוי'⁵ (שכתב שלהחשיב חשמל כמחובר זה 'הבל ורעות רוח'), וכך ב'תשובות והנהגות'⁶ ('כיון שהדיוט מכניס ומוציא ועומד לכך אין זה חיבור גמור ליהוי כקרקע וצריך טבילה כדין'), כך בשו"ת 'מנחת יצחק'⁷ ועוד. וכך אכן נראה, שלא מצינו מי שאסר הוצאת תקע של מכשיר

1. שו"ת שב יעקב, סי' לא.

2. עיין חידושי חתם סופר על השו"ע, יו"ד סי' קכ ס"ק ו.

3. חלקת יעקב, יו"ד סי' ז, מא, מג.

4. הרב אליקים לבנון, אמונת עתיך 97 (תשע"ג), עמ' 116-119.

5. שבט הלוי, ח"ב סי' נז.

6. תשובות והנהגות, ח"א סי' תנ.

7. מנחת יצחק, ח"ח סי' ע; שם, ח"ט סי' פג; וע"ע שם ח"ג סי' עז.



חשמל מכובה בשבת מתוך השקע **מטעם סותר**, רק משום שתולש את הכלי מלהיות מחובר.

גם 'ערוך השלחן'⁸ כתב:

ודע דלא ראינו מעולם שיטבילו היורות של ברזל או של נחשת הקבועים בהתנורים שמחממין בהם הרבה חמין. ואין לומר מטעם דהמחברים לתנור והתנור מחובר לקרקע ודינם כקרקע ולא ככלי שהרי **קיי"ל דתלוש ולבסוף חיבורו הוה כתלוש** לענין הכשר זרעים ועכו"ם וגם לענין שחיטה דעת הרי"ף והרמב"ם דהוה כתלוש כמ"ש בס"י ו' סעיף ד' ע"ש...

וכן הוא גם בהלכות מקוואות לגבי פסול כלי או דבר המקבל טומאה, שחיבר אותו לקרקע בטרם הפקעתו מלהיות כלי - לא מפקיע ממנו מלהיות כלי, וזה אף כשחיבר אותו ממש ולא רק בהכנסת החוט לקיר. לכן לא נראה שאפשר לסמוך על כך ולפוטרו מטבילה (אומנם בסברת ערוה"ש יש לומר שכלי שעיקר עשייתו מיועד להתחבר לקרקע, כן בטל מהיות כלי כאשר חיברו לקרקע, אך כאן אפילו לא מדובר על **חיבור** לקיר אלא על **מגע** של התקע בברזל שבשקע, ורק אנחנו בלשונו קוראים לסגירת מעגל חשמלי על ידי מגע - 'חיבור').

זאת ועוד, כאשר מדובר על קומקום חשמלי נשלף, הרי שהשימוש שלו איננו רק בחיבורו לחשמל, שהרי אחרי גמר פעולת ההרתחה, הקומקום משמש גם כלי למזיגת המים (בניגוד לטוסטר וכד'), שכאשר הוא מנותק מהחשמל, אין בו כבר שום שימוש, והאוכל שבו נשאר מוטל בינתיים כאבן שאין לה הופכין). לכן לכאורה גם למקלים שלא להטביל כלי חשמל (וכבר כתבנו שאין זו דעת רוב הפוסקים), חייבים להטביל קומקום לפני השימוש בו!

גם בנוגע להיתר של 'כלי סחורה'⁹ שעליו סמכו כמה פוסקים להתיר לעיתים שימוש בכלים לא טובלים בבתי מלון וכדו', ההיתר אינו ברור כ"כ. הכלים הרי מיועדים ממש לאכילה בהם ולא רק להשכרה ערטילאית חסרת ייעוד. ובצימר, בניגוד לבית מלון, קשה עוד יותר לסמוך על ההיתר הזה, שהרי אין שום מניעה לבעל הבית להשתמש בכלים כאשר אין לו אורחים בצימר, כדי להכין לעצמו בשר על המנגל, להרתיח מים בקומקום, וכד'. מכאן שהם כלל וכלל לא כלי סחורה אלא כלי סעודה שבעה"ב משכיר לך לשימושך, אבל הם התחייבו בטבילה כבר אצלו (וכך אכן נראה שהרב דביר לא סמך על ההיתר הזה, שכאמור דחוק מאוד, וכתב שכן צריך להטביל את רשת המנגל).

אם כן, בצימר יש לאסור שימוש בקומקום (או מכונת קפה, אם אכן מכל הרתחת המים הוא ממתכת, כדלעיל), מחשש שאינם טובלים. וכיוון שלצערנו זו הלכה שנשכחה אף מרבים ויראים, אפשר להניח שכלי החשמל **בוודאי** לא נטבלו, ואין כאן רק חשש אלא חיוב מדינאי.

8. ערוך השלחן, יו"ד סי' קכ סעי' לט.

9. שו"ע, יו"ד סי' קכ סעי' ח.

תגובה לתגובה / הרב יצחק דביר

ישר כוח לרב אברהם לזר על הבירור המקיף.

לפסק ההלכה שבו נקטנו להתיר את השימוש בקומקום ובמכונת קפה גם ללא טבילה, קדמה התיעצות עם מו"ר הרב אליקים לבנון. למעשה נקטנו להקל בכך מחמת שני צדדים:

א. לא פשוט כלל שישנו צורך לטבול כלים חשמליים, מחמת שאינם מוגדרים ככלי סעודה. על שיטתו של הרב לבנון בעניין זה ראו בהרחבה באמונת עתיך 97 (תשע"ג), עמ' 116-119.

ב. ישנם כמה פוסקים שהתירו את השימוש בכלים שאינם טבולים למתארח שאין בידו לטבולם (פשוט שזו המציאות בכלי חשמל, שאינו רשאי לטבולם בלא רשות, וקרוב לוודאי שבעל הצימר יסתייג מטבילתם), כפי שכתבו בשו"ת 'אבני נזר'¹⁰ 'בית אב"י'¹¹, הגרש"ז אויערבאך¹² והגר"י אריאל¹³. בצירוף שני אלו הורה הרב לבנון שאין חובה לטבול את הכלים הללו.

ערלה בגידול מטע אבוקדו לזרעים - תגובה / ד"ר משה זקס

קראתי את מאמרו של הרב סוחובולסקי, 'ערלה בגידול מטע אבוקדו לריבוי כנות מגרעיניו ולא לאכילה', אמונת עתיך 121 (תשע"ט), עמ' 47-51. אף שכבר עשרות שנים אני עוסק במחקר המעשי החקלאי-הלכתי, המאמר ההלכתי על איסור ערלה בזרעים מפירות אבוקדו עורר אותי להעיר על פגמים אפשריים בניתוח הצד החקלאי שעומד בבסיס הדיון ההלכתי הכלול במאמר ומסקנותיו.

לפי הידוע לי מהעבר, מגדלים בארץ (ואולי בכל האזורים הסובטרופיים) זני אבוקדו למאכל ולייצוא מקבוצת הזנים הגואטמלית או מיכלואיה, אך לעומתם הכנות הן מהקבוצה המערב הודית שמוצאה מאמריקה המרכזית. בתנאינו, זאת בעיקר כדי למנוע נזקי מליחות הקיימת ובפרט במי ההשקיה, והכנות המערב הודיות עמידות יותר. אני מניח שלא היו שינויים גדולים בסדר זה. לפי זה, גידול הזרעים לכנות הוא של הקבוצה המערב הודית, שפירותיה אינם עומדים אצלנו כלל למאכל, עקב איכותם הירודה, ולכן אין סיבה לאסור אפילו את הפירות כערלה. נקודה נוספת היא ההתייחסות לברכת פרי העץ על הזרעים, שממנה נלמד במאמר כי יש חשש ערלה. להבנתי אין זרעי אבוקדו שראויים למאכל, ולכן אין סיבה לאוסרם אף בזני המאכל.

10. אבני נזר, או"ח תי"ח ס"ק י"א, לשיטתו שס"ל שאין איסור שימוש בכלים שאינם טבולים אפילו מדרבנן, ורק מבטל עשה איכא.

11. שו"ת בית אבי (הרב יצחק אייזיק ליבס), יו"ד סי' קטז.

12. שו"ת מנחת שלמה, ח"ב סי' ו אות יד; ועי' בהערות שם שהביאו שבמקום אחר כתב הגרש"ז אויערבאך להתיר רק באקראי ובשעת הדחק.

13. שו"ת באהלה של תורה, ח"א יו"ד סי' יט.



תגובה לתגובה / הרב אברהם סוחובולסקי

המאמר נכתב אחרי בירור אצל שואל השאלה שהוא מגדל את זני האבוקדו. המגדל אמר שזנים אלו ראויים לאכילה, אך לא עומדים לאכילה ולא מיועדים לכך. לאור הגדרה זו התבאר במאמר שאומנם עץ מאכל שנטע לסייג ולא לצורך פירותיו - פטור מדיני ערלה, אך המגדל עץ לצורך פירותיו ולא לצורך אכילתם, ייתכן שדינו שונה ואינו כלול בפטור של 'הנוטע לסייג ולקורות'.

ולהערה השנייה - אין לקשר את שאלתנו לסוגיה העוסקת בברכה על זרעי פירות שאינם ראויים לאכילה. אכן גרעיני האבוקדו אינם ראויים לאכילה, אך ודאי אם נטע העץ לצורך אכילה היו גרעיניו אסורים בערלה, שנאמר: 'את פרי' - את הטפל לפריו, שאף הגרעין אסור בערלה. מסוגיית ברכות ביררנו מהי ההגדרה והמשמעות המדויקת של הלימוד 'את פרי' - 'את הטפל לפריו' האוסר גרעיני פירות בערלה (אף שאינם ראויים לאכילה). ייתכן שבמקרה שמגדל העץ לצורך גרעיני האבוקדו בלבד, הדין שונה, כפי שהתבאר במאמר.



to lay their eggs. As part of their egg-laying efforts, they also pollinate the flowers, which makes it possible for them to ripen into fruit and for the seeds to develop.

The wasps cannot lay their eggs on the unripe fruit of the female trees, since they cannot penetrate the long flowers.

Of the fig trees that grow in Central and Northern Israel (generally *smirniaca* and *bursa* varieties), 50%-60% of the unripe figs are pollinated by wasps. It is possible to identify a pollinated fruit by cutting it in half. If there is no hole at the center of the fruit, it is pollinated. Figs pollinated by wasps are marked by being especially sweet and they weigh more than their unpollinated counterparts. Wasps generally enter the fig when it is still green, two months before harvest. The sap of the fruit is called latex, and it dissolves the wasp; thereafter its carcass is no longer detectable.

Pollinated figs have fewer thrips, since they have no room to move about inside the fig. The black fig fly also avoids laying eggs on figs pollinated by wasps.

Rabbi Yehuda Amichay ("Easting pollinated figs", *Emunat Itecha* 20, 5758) explains that it is permissible to eat figs, as the Torah includes the fig in the list of the seven species. It is not plausible that G-d would praise the Land of Israel by mentioning a forbidden fruit. However, one should keep reading until the end of the article to know how to take proper precautionary measures in order to eat the fruit without accidentally ingesting insects.

We eat the fruit of the female fig trees, where the wasps do not survive. Wasps only penetrate the inedible fruit of male fig trees, where they lay eggs, and raise the next generation of wasps. Today, a significant amount of figs sold on the market are propagated by self-pollination (parthenocarpy), without wasps. However, if we pick figs directly from a tree (and there are plenty of fig trees growing throughout Israel), there is a possibility that a wasp accidentally entered it. While it didn't lay eggs inside the fig, it perished in the fruit and thereafter broke down into protein. During the ripening process, the fig 'digests' the entire wasp, as it were, by excreting ficin, an enzyme that breaks the carcass down into protein. In this way the wasp becomes an integral part of the fruit, and we can no longer detect it.

When the wasp initially enters the fig, it has the halachic status of *beriya*, an organism, which is not nullified in a mixture (Shulchan Aruch YD 100:1). However, since the wasp later becomes nullified to the fruit to the point that it breaks down into protein. Rabbi Yehuda Amichay permitseating Pollinated figs.

B. Common insects inside figs

In Israel, most fresh figs on the market are grown without wasp intervention, yet there is still a concern regarding the presence of other insects. For this reason, those who prefer not to eat insects due to kashrut or lifestyle reasons (vegetarians and vegans) should closely examine figs before eating them.

it is significantly inferior to edible pear cultivars. In a taste test of ripe betulifolia pears that grew in the Golan Heights (Cheshvan 5779 / November 2018), it seems that they tasted like the commercial pears to a certain extent. The shape of the trees and leaves were also similar to that of pear trees.

Conclusion

The betulifolia pear tree is permitted for use as a rootstock for commercial pear cultivars. While there is a significant difference in the size of the fruit, they share many similar qualities: leaf shape, a certain similarity in taste, tree structure, blooming, method of cultivation, and even botanical definition. It is certainly preferable to use this rootstock as opposed to quince for both halachic and professional reasons.

Eating figs in Israel: Guide for the Perplexed / Shimon Biton, agron.

A. Wasps that pollinate figs

The fig (*Ficus carica*) belongs to the berry family (*Moraceae*). The fig tree is dioecious, that is, there are separate male trees that bear male flowers, and female trees with female flowers. The male tree, termed the caprificus (or wild fig), also has short-styled pistillate female flowers that do not develop into edible fruit. However, these flowers play an important role in the pollination process as they provide a home for wasps. The female trees have only female long styled pistillate flowers, which ripen into fruits and seeds.

The fig as we know it is an inverted flower of sorts (imagine a flower that is turned inside-out, like a sock). The fig tree's reproductive organs are contained inside the fruit. For wasps to transfer pollen from a male to a female flower, it first needs to penetrate the flowers. This is where the opening at the end of fig (ostiole), that we are all familiar with, comes into the picture. The female wasp climbs through the opening to reach the flowers. In the process of creeping through the narrow passage, it often loses its wings and part of its antennae.

The fig is pollinated by the *Blastophaga psenes* wasp, a small insect some 2 mm long, which is unique to fig trees. These wasps breed in the caprificus figs. The unripe fig on the caprificus is a receptacle that includes short-stemmed female flowers at the center with male flowers adjacent to the ostiole, at the exit of the fig. The wasps develop in the female fig flowers. The male wasps pollinate the female flowers before emerging from the gall, created in the female flower, and with that their role is complete. The female wasps break through the gall in which they developed after being fertilized, carry lots of pollen on their way out of the male flowers, and take off to search for male fig trees to lay their eggs. Some inadvertently reach female fig trees and penetrate the unripe fruit

Is betulifolia permitted pear rootstock? / Dr. Mordechai Shomron, agron.

In Israel there are approximately 1,400 hectares of pear orchards, especially in the Galilee and the Golan Heights. The local pear yield stands at roughly 30,000 tons. Since this amount is not sufficient to satisfy market demands, pears are also imported from abroad. Israeli pear growers have had to cope with the problems of low profitability, as a result of high growing expenses, and low yields. The *Pyrus* pear variety is part of the Rosaceae family and includes 20 varieties in Europe, Asia, and North Africa. In Israel, the Syrian pear grows wild (*Pyrus syriaca*). The cultivated pear (*Pyrus communis*), otherwise known as the European pear, is common worldwide. Thousands of strains of cultivated pears were developed and cultivated, and a thousand of them are named. The rootstock that most cultivated pears trees are grafted onto is quince (A and B 29), a rootstock that is halachically prohibited for pear trees (as they are different species). One new *Pyrus communis* rootstock examined as an alternative, permissible possibility is the Birchleaf pear (*Pyrus betulifolia*). This deciduous tree, which can reach approximately 10 m, originates from the forests of Northern China and Tibet. The fruit is small and ball-shaped, with the diameter of 1 cm. The ripe fruit is brown and it can remain on the tree for several months after ripening in late summer.

Current studies conducted in Israel in recent years discovered certain advantages to the pear trees grafted onto the betulifolia rootstock. Prof. Rafi Stern discovered a clone of betulifolia, called Lavi 1. In a field experiment where various rootstock-scion combinations were tested, this clone demonstrated a distinct advantage to the other rootstocks. Some 15 years ago in the Golan Heights (Baruch Margalit and Avraham Sade farms, adjacent to Moshav Nov), orchards were planted using Coscia and Spadona cultivars (both European varieties) and Nashi pears (an Asian/Japanese variety), grafted onto betulifolia rootstocks. These orchards produced a high quality yield and trees full of vitality. In light of the positive results demonstrated by the betulifolia, the nurseries expanded their pear tree production with grafts using this rootstock.

Recently a halachic question arose whether the betulifolia is halachically fitting to serve as a rootstock for other pear cultivars. This is because the fruit is so small in relation to the commercial brand pear varieties and its edibility is questionable. Halachically speaking, it is only permissible to graft similar species onto each other. While two varieties can be included under the same botanical definition of species, this is not necessarily identical to the halachic definition. For this reason, the need arose to reconsider the halachic compatibility of the betulifolia rootstock for pears.

Is the betulifolia a pear species?

In the case of the *Pyrus betulifolia*, the fruit is very small—the size of a pea—and as such

Terumot and *ma'aserot* from pomegranate seed oil / Rabbi Netanel Oyerbach

While rabbis of Torah VeHa'aretz Institute toured a plant that extracts oils from various seeds, a question arose regarding oil extracted from pomegranate seeds. Pomegranate seed oil is extracted after the surrounding flesh of the seeds is juiced and only the seeds remain. The seeds are then dehydrated and a cold pressing method is used to extract the oil. The oil is subsequently filtered several times; the end-product is used as a food additive or ingested on its own.

The question that arose is: do *terumot* and *ma'aserot* need to be separated from the oil extracted from these seeds, or not at all?

This situation is unique inasmuch as the pomegranate seed is eaten together with its juicy pouch that surrounds it. However, after the seeds are dehydrated, they are not worthy for human consumption. As such, these seeds and anything produced from them no longer are subject to the obligation of separating *terumot* and *ma'aserot*. However, it is possible to view the entire process that the seed undergoes as a whole. While the seed is still part of the pomegranate, it is considered food, and even eaten on its own. After it is isolated and dehydrated, while technically it would not be subjected to *terumot* and *ma'aserot*, these seeds are meant for oil extraction. That is: the seed starts out as edible together with the fruit that surrounds it, and although during the oil-extraction process the seeds are no longer fit for consumption, the final product is edible. As such, the oil extracted from them would be subject to the separation of *terumot* and *ma'aserot*.

This case is somewhat similar to a discussion that arose in the past about separating *terumot* and *ma'aserot* from orange peels. The peels in and of themselves are not worthy of human consumption unless they are cooked. Those who hold that the peels are subject to *terumot* and *ma'aserot* maintain that since the peel is part of the fruit, the process it undergoes to render it fit for consumption does not detract from its edible status.

The case of pomegranate oil extraction is similar to another halachic discussion regarding separating *terumot* and *ma'aserot* from arak. Arak ("sweat", in Arabic) is an alcoholic beverage distilled from grapes or dates through a steaming process, where the steam is collected and used to prepare the spirit. Those who require taking *terumot* and *ma'aserot* recognize that arak is distilled from steam inedible in and of itself. However, since it is a byproduct of an edible fruit, it will also be subject to *terumot* and *ma'aserot* even though in the middle of the process it was not edible.

In practice: *terumot* and *ma'aserot* should be separated from pomegranate seed oil.

Contents

Rabbi Elisha Vishlitzky: obligations tied to Land and soul / Rabbi Gavriel Kadosh

"I will be like dew to the People of Israel": on dew in Tanach, halacha, and Jewish thought / Rabbi Tzvi Schwartz

Short Responsa

Responsa on various topics / various rabbis

The blessing for crunch bars/ Rabbi Yehuda HaLevy Amichay

Mitzvot of the Land

Gemach distribution of coats with possible *sha'atnez* / Rabbi Yehuda HaLevy Amichay

Terumot and *ma'aserot* from pomegranate seed oil / Rabbi Netanel Oyerbach

Taking *challah* from different packages of flour / Rabbi Itzhak Dvir

Is *betulifolia* a permitted pear rootstock? / Dr. Mordechai Shomron, agron.

Eating figs in Israel: Guide for the Perplexed / Shimon Biton, agron.

Torah Law / various rabbis

Finance and Halacha

Relying on a *heter iska* when leveraging investments / Rabbi Shlomo Ishon

Medicine and Halacha / various rabbis

Society and Halacha

Gender relations in the digital age: halachic and psychological aspects
/ Rabbi Shimon ben Shaya

Temple and Halacha

Blood collection during the Korban Pesach exercise / Rabbi Baruch Kahane

Practical Information

Guide for buying *chametz* after Pesach / Rabbi Itzhak Dvir

The prohibition of eating *chadash* / Rabbi Itzhak Dvir

Responses

Orlah for avocado trees cultivated for propagation from the seed, and not for consumption: a response / Dr. Moshe Zacks

Response to response / Rabbi Avraham Sochovolsky

Kashrut in a guesthouse: a response / Rabbi Avraham Lazer

Response to response / Rabbi Itzhak Dvir

English Section: abstracts and contents / Rabbi Moshe Bloom



EMUNAT ITECHA

The platform for articles combining Torah study
and its practical application in the Land of Israel

Vol. 123

Nissan 5779 - April 2019

Editor: Rabbi Dr. Yoel Friedemann

English Translation Advisor: Rabbi Moshe Bloom

Translation: Shoshan Levy, shoshanklevy@gmail.com

Published by:

Torah VeHa'aretz Institute

The Institute for Torah and the Land of Israel

P.O.B. 18, Shavei Darom, D.N. HaNegev 8536500

Telephone: +972-8-684-7325 Email: machon@toraland.org.il

Website: www.toraland.org.il/en

Annual subscription – free

Mailing fee in Israel – NIS 50 annually

Mailing fee outside of Israel – \$40 annually