



# אמונת עתיד

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני  
ויישום הלכתי בארץ ישראל

תמוז תשע"ט 124

בחזרה לעמוד התוכן



מכון פוע"ה  
פוריות ורפואה על-פי ההלכה



מכון כת"ר  
לכלכלה על פי התורה

מכון  
משפטי ארץ



מכון המקדש ירושלים

כושרות  
ייעוץ והכוונה בכשרות



מכון שלזינגר  
המכון ע"ש ד"ר פי שלזינגר  
לחקר הרפואה ע"י התורה  
לד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים



הליכות עם ישראל  
המרכז העולמי למשפט התורה





## מכון התורה והארץ

חוגג את חודש הספר העברי

# ואתם מרוויחים!

מבצעים מיוחדים על מגוון הספרים  
בהוצאת המכון:

3 ב-100  
4 ב-100  
5 ב-100

TvB.co.il



לרשימת הספרים המשתתפים בכל מבצע  
בקרו באתר שלנו או חייגו

[www.toraland.org.il](http://www.toraland.org.il) | 073-2367736

\*המבצע עד גמר המלאי

בחזרה לעמוד התוכן

## פאנל פוליטי בעקבות הספר "מדינה כהלכה"



לקראת הבחירות הכלליות התקיים פאנל פוליטי בעקבות ספרו החדש של הרב עדו רכניץ "מדינה כהלכה", שיצא לאור בהוצאת מגיד. הערב התקיים בפתח תקווה בשיתוף פעולה בין מכון משפטי ארץ וארגון מעלה.

את הערב פתח הרב אברהם גיסר בקביעה שיש לקדם מדינת הלכה בישראל ללא מורא. אולם, משמעות המונח מדינת הלכה איננה המשמעות המקובלת, אלא היא כוללת משטר נבחר (דמוקרטי), הקפדה על שלטון החוק ועוד.

לאחר מכן נשאו דברים המועמדים לכנסת מר חילי טרופר מטעם רשימת "כחול לבן" וח"כ בצלאל סמוטריץ' מטעם רשימת "איחוד מפלגות הימין". מר טרופר אמר כי הוא רואה חשיבות רבה בתרומה של המשפט העברי לחקיקה בישראל, ומקווה ליישם את הדברים בכנסת הבאה. נוסף על כך הוא קבע כי יש לפעול בדרך של הידברות ליצירת הבנות בחברה הישראלית. ח"כ סמוטריץ' פתח בכך שהפרדה בין הדת והמדינה היא גלונית, ובמדינת ישראל הריבונית אין לה מקום. ח"כ סמוטריץ' תיאר את המאבקים בנושאי דת ומדינה בכנסת היוצאת ואמר כי מטרתו היא חיזוק הרבנות הראשית, וזאת בין השאר באמצעות ביצוע תיקונים נדרשים בעבודת הרבנות. חתם את הכנס הרב עדו רכניץ שאמר כי משטר יהודי כולל גם את חוקי התורה המחייבים, ולצד זה מגוון של נושאים שבהם יש למנהיגות הפוליטית שיקול דעת לפעול למימוש ערכי התורה כהבנתה, בכלל זה, בתחום הכלכלי והביטחוני. הרב רכניץ אמר כי לדעתו בשלב הנוכחי יש ליצור דיאלוג שקט בין רבנים ופוליטיקאים, במסגרתו ידונו שני הצדדים בשאלות של חקיקה ומדיניות. מטרת הדיאלוג בשלב זה היא יצירת אמון בין הצדדים. זאת, מתוך הבנה שלנבחר הציבור הזכות להחליט גם בניגוד לעמדת הרבנים. הרב רכניץ הביא כדוגמה לדיאלוג כזה הצעת חוק של מכון משפטי ארץ ומכון כתר שהוצגה למפלגת הבית היהודי בשנת 2013, ובמסגרתה תוגבל זכות השביתה במקרה של שירותים חיוניים. הצעת חוק זו עלתה למרכז הבמה הפוליטית לקראת הבחירות, והראתה כיצד ליצור את הקשר בין ערכי התורה לבין החקיקה והמדיניות.



## משפט לעם

### הספר 'משפט החושן בימינו'

יצא לאור הכרך הראשון של הספר 'משפט החושן בימינו', העוסק בבירור דינים על פי סדר שולחן ערוך חושן משפט, מתוך דגש על נושאים עכשוויים ולאור פסיקת בתי הדין בימינו. הספר יצא בהוצאת 'דברי שיר' וניתן לרכשו בחנויות הספרים.



## סיורים למשפחות במפעל 'חסלט'

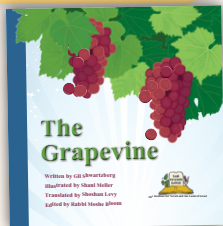


מדרשת התורה והארץ הנחתה בחול המועד פסח סיורי משפחות במפעל "חסלט". יותר מ-800 אנשים, נשים וטף השתתפו בהדרכת שכללו סיור במפעל "גלגולה של חסה", חידות לילדים, הרצאת "שרשרת הגבורה" על גוש קטיף וכפר דרום, ופעילויות יצירה. להזמנת סיורים בכל ימי השנה, התקשרו: 052-8903729.

מדרשת התורה והארץ עומדת לרשותכם במגוון פעילויות ותוכניות חינוכיות. לפרטים והזמנות | 050-6441870 | [midrasha@toraland.org.il](mailto:midrasha@toraland.org.il) | [midrasha.toraland.org.il](http://midrasha.toraland.org.il)

## ספר ילדים על מצוות הארץ באנגלית

בשורה נפלאה לדוברי אנגלית: בקרוב יצא לאור הספר "גפן ענבים" באנגלית, כדי ללמד ילדים דוברי אנגלית על מצוות ערלה ושאר המצוות התלויות בארץ. בישראל (ובעולם) יש רבבות ילדים שיש להם הורים, סבים וסבתות שעלו לארץ ומקריאים להם ספרים באנגלית. אנו מקווים שספר זה יעזור לקרב את אותם ילדים (והוריהם) לתורת ארץ ישראל וקדושתה של הארץ. להקדשות והנצחות, נא לפנות ל: [machon@toraland.org.il](mailto:machon@toraland.org.il)



## ביקור ישיבת בת ים במכון התורה והארץ



תלמידי ישיבת "נתיבות ישראל" מבת ים הגיעו לביקור במכון התורה והארץ. התלמידים שמעו הרצאה מפי האגרונום יהודה הלר, על פעילות המחלקה המדעית של המכון ובהמשך יצאו לסיור בחממות המחקר עם הרב משה בלום. במהלך הסיור הפגינו התלמידים ידע רב וגילו עניין בכל הנלמד ובפעילות מכון התורה והארץ. שנזכה ללמוד וללמד!

## יום עיון של מכון התורה והארץ



יום עיון של מכון התורה והארץ בנושא: "קיום מצוות התלויות בארץ בחקלאות המודרנית" נערך בבית המדרש הגולני בחיספין, הנושאים היו הפרשת תרומות ומעשרות, חרקים בגידולי עלים, ערלה בשתילים דו-שנתיים, צער בעלי חיים ודיני בכורות. תודה לעשרות המשתתפים שהגיעו, למועצה דתית גולן ולרב ישי סמואל, מנהל מחלקת הכשרות במ"א גולן ורב המושב יונתן על הסיוע כחלק מארגון הכנס.

בחזרה לעמוד התוכן





## ספר כשרות כהלכה ב

תחום כשרות המזון הינו תחום שמחייב מקצועיות והיכרות עם המציאות בשטח באופן יומיומי, לאחר הצלחת הספר כשרות כהלכה א, שעסק בהלכה למעשה בתחום הכשרות, יוצא לאור בימים אלה הספר כשרות כהלכה ב. הספר כולל סדרת מאמרים מקצועיים ומקיפים בתחום הכשרות, והוא מיועד לאנשי מקצוע ולכל המעוניינים להכיר את תחום הכשרות לעומק.

## תפוצת פעילות הארגון

בחודשים האחרונים הגיעה תפוצת פעילות הארגון לשיא. במשך כל השנה רבני כושרות עמלים באופן אינטנסיבי על הנגשת מידע בכשרות לציבור הרחב ומתן מענה הלכתי לשאלות מהציבור, השנה גדל היקף הפעילות פי שניים לעומת אשתקד. הגידול חל לדוגמה במספר הכניסות לאתר כושרות, במספר הצגות דף באתר ובמספר התשובות המיידיות לשאלות בקבוצות הוואטסאפ השונות (22 קבוצות).



## מהנעשה באכון שלזינגר

## ספר אסיה טז - ספר חדש

בשעה טובה ומוצלחת יצא לאור ספר אסיה טז, הכולל כ-600 עמודים. הכרך כולל שליש מהמאמרים שהתפרסמו בחוברות אסיה עז - פח, בהם מאמרים של גדולי הפוסקים לצד מאמרים של מיטב הרופאים והחוקרים ברפואה. המאמרים ערוכים מחדש בתוספת הערות ומראי מקומות, מסודרים לפי נושאים ונוסף עליהם מפתח מפורט. המאמרים מחולקים לארבעה שערים מרכזיים:

**שער פיקוח נפש** - שכולל בעיקר הלכות קדימויות ברפואה, סיכון עצמי ופיקוח נפש בחזית ובעורף בזמן מלחמה. **שער קביעת רגע המוות** - הולדה בעוולה, הארכת חיי ייסורים על פי שיטת החזו"א, חוק מוות מוחי נשימתי עם שיטות גדולי הפוסקים, ועוד. **שער ענייני צניעות ורפואה** - נוכחות הבעל בשעת הלידה, מגע בין בני הזוג לצורך רפואי, שאלות מורכבות ממקצועות פרא-רפואיים שונים, הלכות ייחוד בילדים מאומצים וכו'. **המדור הביבליוגרפי**, מפתח מוער של שמונה מאות מאמרים בתחומי הרפואה וההלכה שהתפרסמו בבמות שונות בשנים תשס"ח-תשס"ט. המפתח מאפשר גישה נוחה לכל המאמרים. ניתן להזמין את הספר ואף להירשם כמנוי לחוברות ולפרסומי המכון האחרים במשרדי המכון בטלפון 02-5361600 או במייל [Assia@szmc.org.il](mailto:Assia@szmc.org.il).

## קול קורא לקראת ימי עיון והכשרה לרבנים פוסקים במראות

לאחר קיום כמה ימי עיון מועילים, ולאור הביקוש הרב, יערוך המכון בתקופה הקרובה ימי עיון לרבנים הפוסקים בנושאי טהרת המשפחה וראיית מראות. במהלך ימי העיון ייחשפו הרבנים לשיטות שונות בפסיקה במראות, ייבדקו הרבנים במכשיר האנומלוסקופ הייחודי ובמכשור מקצועי אחר כדי לאבחן את סוג וטווח ראיית הצבעים של הרבנים. ועוד. ניתן להירשם במייל [yweisinger@gmail.com](mailto:yweisinger@gmail.com) או בקוד:



בחזרה לעמוד התוכן

## הכנס השנתי של מכון כת"ר

במעמד הרב הראשי לישראל הרב דוד לאו, רבה הראשי של ירושלים הרב אריה שטרן וראשי מכון כת"ר הרב שלמה אישון והרב יצחק בזק, התקיים במרכז האקדמי לב בירושלים הכנס השנתי של מכון כת"ר. הנושא המרכזי של הכנס השנה היה: **הזכות לדיור - דילמות מקצועיות וערכיות**. את הכנס פתח הרב בזק, שעמד על ממד העומק שמייחסת התורה לקשר שבין האדם לביתו כפי שבא לידי ביטוי במצוות "נקי יהיה לביתו".

במרכז הכנס עמד פאנל בהנחיית עו"ד יואל בריס, לשעבר היועץ המשפטי של משרד האוצר, ובו השתתפו הרב "צ רימון, ראש בתי המדרש במרכז האקדמי לב ד"ר מיכאל שראל, ראש פורום קהלת לכלכלה; עו"ד שרית דנה, המשנה ליועץ המשפטי לממשלה לשעבר; עו"ד אלעזר במברגר, היועץ המשפטי של משרד הבינוי והשיכון, והרב עדו רכניץ, מנהל המחקר במכון משפטי ארץ.

הרב רימון פתח בהביאו מקורות הלכתיים שמהם עולה כי הדיור הוא אחד הצרכים הבסיסיים שיש לדאוג להם, אך עם זאת הדגיש כי אין חובה לתת דירה שתעבור גם ליורשים. בהקשר לכך הסכימו הדוברים כי "חוק רן כהן", המאפשר לדיירי הדיור הציבורי לרכוש את הדירה שבה הם מתגוררים בעלות של כעשרים אחוזים ממחירה, הינו חוק הרסני. בין המשתתפים התעורר ויכוח בשאלה עד כמה נכון שהמדינה והמחוקק יתערבו בתחום הדיור. עו"ד דנה מתחה ביקורת על כך שהממשלה ועולם המשפט מתחמקים מקבלת החלטה בנושא המשמעות של זכויות האדם בתחום הדיור. חלק עליה ד"ר מיכאל שראל, שטען כי הממשלה אינה צריכה להתערב בתחום הדיור, וכי יציקת משמעות יתר לזכויות חברתיות פוגעת ביכולת המשילות ומהווה גם פטרונות יתר. לעומתו טען הרב עדו רכניץ כי פטרנליזם איננה מילה גסה, וכי זכותו של נותן הצדקה לתת את הצדקה לפי הבנתו, ובמיוחד מפני שלא תמיד ניתן לסמוך על הנוקמים שיכלכלו את מעשיהם בתבונה. עו"ד במברגר הציג נתונים על אודות הסיוע של המדינה בתחום הדיור וקבע כי התקציב לא ניתן בהתאם להגדרה מיה עני הזכאי לסיוע, אלא להיפך, ההגדרה נקבעה בהתאם לתקציב. בחלקו השני של הכנס הציג הרב אישון את הדילמות ההלכתיות הכרוכות בנטילת משכנות של אור פתורות האפשריים. הכנס נחתם בדבריהם של מר שגיא בלשה, מנכ"ל "עוגן", מר דוד בנג'ו, מנכ"ל "עוגן לבית" והרב עמיצור אריאל, מייסד "אחים לבית", אשר הציגו פתרונות מעשיים ואפשריים לליווי זוגות צעירים לרכישת דירה.

מכון פוע"ה  
פוריות ורפואה על פי ההלכהמהנחלה בלחן  
פוע"ה

## ספר פוע"ה כרך שלישי - היריון ולידה

אנו שמחים להודיע באופן רשמי על הוצאתו לאור של ספר פוע"ה כרך שלישי - היריון ולידה, שמצטרף לשני הכרכים הקודמים: כרך א - משפחה וטהרה וכרך ב - פוריות. בכרך הנוכחי חמישה חלקים: היריון, הפלות, לידה, הנקה, ברית מילה ופדיון הבן, ומניעת היריון. לפרטים והזמנות 02-6515050 שלוחה 213.





## פרס כנס ירושלים



בכנס ירושלים מטעם העיתון בשבע שנערך השנה, הוענק פרס מיוחד למכון פוע"ה ולעומד בראשו הרב מנחם בורשטין על הענקת חיים. הפרס הוענק בטקס מרגש במיוחד, שלאחריו נשא הרב בורשטין נאום במסגרת הכנס.

## פרס סגן שר הבריאות



בטקס מיוחד שנערך במלון רמת רחל בהשתתפות סגן שר הבריאות ח"כ הרב יעקב ליצמן, הוענק למכון פוע"ה פרס סגן שר הבריאות לחיבורים בענייני רפואה והלכה על סדרת ספרי פוע"ה.

## סיום קורס פסיקה לרבני ברקאי



לאחרונה הסתיים קורס פסיקה שהועבר על ידי רבני מכון פוע"ה לרבני ברקאי. בקורס הועברו היסודות של הפסיקה ההלכתית במכון פוע"ה לכעשרים וחמישה רבנים מכהנים בקהילות שונות ברחבי הארץ. אנו מקווים שהידע שרכשו בקורס זה יעזור להם בפסיקתם.

## אירוע לנשים בשיתוף מכבי ומכון פוע"ה

לפני שבועות אחדים התקיים בגרין רום ארנה בירושלים אירוע לנשים בשיתוף פעולה בין מכון פוע"ה לבין מכבי שירותי בריאות. באירוע הועברו הרצאות רפואיות מפי אחות ופיזיותרפיסטית והרצאה של הרב מנחם בורשטין שליט"א, ראש מכון פוע"ה. השתתפו כמאתיים נשים.



## המעבדות החדשות ביחידת הפוריות

טקס פתיחת המעבדות החדשות ביחידת הפוריות במרכז הרפואי הדסה עין כרם בשיתוף מכון פוע"ה - באירוע פתיחת מעבדת הפוריות במרכז הרפואי הדסה עין כרם, כיבד הרב משה קליין שליט"א - רב המרכז הרפואי בהדסה, את צוות רבני מכון פוע"ה ובראשם הרב מנחם בורשטין שליט"א בחניכת המעבדה וסקירה נרחבת על השכלולים הטכנולוגיים החדשים במעבדת הפוריות.





## מכון צומת אישר מתקן לעישון קנאביס בשבת לצרכים רפואיים

מכון צומת הכשיר מתקן לעישון קנאביס בתנאי שמדובר בחומר המוגדר כתרופה, ורק לאדם הסובל בשבת. זאת לאחר שאדם שומר מצוות הסובל מכאב כרוני פיתח מתקן אידיי לקנאביס שפועל בשבת ללא מגע יד אדם. המכשיר גורם לאידיי החומר שמוכנס לתוכו במשך כעשר דקות, ומאוורר קטן דוחף את האדים לשקית הממוקמת מעליו. כשהשקית מתמלאת באדי החומר מנתקים אותה מהמכשיר, מחברים אליה פומית ושואפים את האדים. לאחר פנייה לצומת, יצר מתכנת מחשבים תוכנה שמפעילה את המכשיר מדי חצי שעה, והמכשיר שמכונה "אלאור" קיבל את



אישור המכון. זאת לאחר שהוברר שאין פעולה של הדלקה, כיבוי או ביטול שאסורים בשבת, וכי המכשיר עובד עצמאית, על בסיס מנגנון קבוע מראש. במכון אישרו את המכשיר בשבת "רק לחומר המוגדר כתרופה, ורק לאדם הסובל ללא השימוש בתרופה בשבת". עוד נקבע, כי כדי שהמכשיר יהיה מותר לשימוש בשבת, יש להקפיד להכניס את כל החומר הנדרש לתוך המחסנית לפני כניסת השבת. במקרה שהחומר התכלה, כל הוספת חומר למחסנית או החלפתה, חייבת להיות בזמן שהמכשיר בהפסקה ואינו פועל. בצורה זו, אידיי החומר במחזור האידיי הבא ייעשה בגרמא, בדומה להתקני גרמא רבים שאושרו על ידי המכון למטרת סיוע לחולים. כדי לקבל את המכשיר יש להמציא אישור מתאים לכך שהמשתמש אכן זקוק לשימוש במכשיר זה בשבת.

"המכון רואה את תפקידו לסייע עד כמה שניתן לחולים, ולמי שזקוקים לפי הוראות הרופאים לטיפול בקנאביס הרפואי", אומר הרב מנחם פרל ראש המכון. "האדם צריך להתענג בשבת וליהנות ממנה, ולא לסבול בשל אי יכולת לקבל את הסיוע ולשכך את כאביו".

## רבני דרום אמריקה בצומת



רבנים מקהילות דרום אמריקה, חברי המערך לשירותים רוחניים בתפוצות, בהסתדרות הציונית, הגיעו לביקור במכון צומת. הרב יחיאל וסרמן, ראש המערך, אמר כי המטרה היא לחשוף את הרבנים לפתרונות ההלכתיים של החידושים הטכנולוגיים.

מהנדס המכון, שעלה בעצמו מדרום אמריקה, דניאל שינשניסקי, הציג את העקרונות ההלכ-טכניים שעל פיהם המכון מפתח מוצרים. הרב מנחם פרל ראש המכון סקר בפניהם כמה מפיתוחי הטכנולוגיה החדשניים בצומת, וסיפר על תוכניות המכון לתקופה הקרובה.

## שימוש ב"שבת קול"

מכון צומת סירב לאפשר שימוש ב"שבת קול" לצורך הופעת להקת שלוה באירווזיון בשבת אמרגני התחרות פנו למכון בבקשה לבחון שימוש בתחרות ברמקול שבת, ולמכור מערכת כזו לשימוש הלהקה. הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, הבהיר בתשובה בנושא כי ה"שבת קול" שהותר בידי הרב שאול ישראלי והרב חיים דוד הלוי מיועד אך ורק לצורך מצווה, וכי חילול השבת ההמוני הצפוי להיות במרכז הירידים בת"א באירווזיון, ובחזרה הגנרלית בליל שבת הקודם לו, ודאי אינו צורך מצווה, אלא ההיפך! על כן כתב: "סירבנו לתת לו יד וסיוע (אף שעשוי היה להקטין את חילול השבת של חברי הלהקה) משום שהדבר עלול להתפרש כמתן לגיטימציה לעניין".



## מכון צומת לשירות המטאורולוגי - ניתן למדוד גשמים בשבת



ראש מכון צומת, הרב מנחם פרל, פסק לבקשת אנשי השירות המטאורולוגי כי ניתן למדוד את כמויות הגשמים גם בשבתות. במענה לפניית גורמים בשירות ששאלו אם וכיצד ניתן למדוד גשם בשבת, הגיע הרב פרל למרכז החיזוי הלאומי בבית דגן ולמד על אמצעי המדידה.

כיום נערכת מדידת כמות הגשמים מדי יום על ידי מאות מתנדבים בכל הארץ. לשם כך, הם מפעילים מתקן מדידה שבו צינור מתכת ובקבוק המנקז אליו את מי הגשמים. מדי בוקר מוזגים את מי הגשם שהצטברו למשורה מדויקת, רושמים את הכמות שהצטברה, ומדווחים למרכז החיזוי הארצי.

בחוות הדעת שהעביר, קבע הרב פרל כי אומנם חז"ל אסרו למדוד בשבת למעט מדידה של מצווה, משום שהמדידה נחשבת למעשה חול, או מחשש שהמודד ירשום, אך לא אסרו למלא כלי באופן חלקי כדי למדוד אותו לאחר שבת. לדבריו, מכיוון שמדובר בצורך לרבים, שכן למדידה יומיומית של כמות המשקעים יש השלכה של ממש על ניתוח נתוני האקלים, ותכנון פעילויות ציבוריות, כלכליות, התיישבותיות ואחרות, ההלכה מתייחסת לצורכי רבים כאל צורכי מצווה.

## אזהרה - מפתחות השבת בחלק מהמלונות אסורים לשימוש בשבת

במכון צומת מזהירים כי ממידע שהגיע לידיהם לאחרונה מתברר כי בחלק מהדלתות החכמות שיש להן גם כרטיס מגנטי וגם מפתח רגיל לצורך שבת, המנעולים המכניים מפעילים מנגנון חשמלי. במכון מציינים כי דלתות כאלו מותקנות בין השאר גם בבתי מלון, דבר שעלול להכשיל מתארחים במלונות אלו בחילול שבת.

ראש מכון צומת הרב מנחם פרל והמהנדס הראשי של המכון יוני בן דוד ביקרו לאחרונה במפעל שריזית חוסם כדי לבדוק את האפשרות לאשר שימוש בדלתות החדשות בשבת. מרבית הדלתות החדשות המיוצרות כיום בעולם, ואט אט גם בארץ, הופכות להיות דלתות חדשניות-טכנולוגיות, הפועלות על בסיס טביעות אצבע, קודניות דיגיטליות נסתרות וכרטיסים מגנטיים. הרב פרל מציינ כי בתוך שנים מעטות מפתחות הפלדלת שכולנו מכירים ייעלמו מן העולם, וכי בצומת שוקדים כיום על פיתוח פתרונות לשומרי שבת במפתחות חכמים.

לאחרונה אישרו בצומת מנעול חכם בדגם מיוחד, לאחר שווידאו שיש הפרדה מוחלטת בין המפתח המכני לבין המנגנון החשמלי. כך אין האדם עושה שום פעולה חשמלית כאשר הוא משתמש במפתח בשבת.

# עם מדרשת התורה והארץ

## חווייה תוכן והנאה



ומקבלים את הפעילות השלישית

**מתנה!**

מזמינים  
שתי פעילויות

מבצע  
קיטנות קיץ

### תפילה של ילד

- הצגה "כוחה של תפילה ילדים", הפעלה בתנועה ויצירת "כיס תפילות" אישיו.
- כיתות א-ג.
- כשעה וחצי

כשאדם רוצה להתפלל או לבקש בקשה, מיד הוא פונה לסידור התפילה, אבל מה יעשה ילד שאינו יודע להתפלל, האם יש דרך שבה תפילות תתקבלו? בפעילות חוויתית נגלה שכל תפילה היא רצויה ומקובלת, ובמיוחד תפילתו של ילד



### עשר תעשר - הפרשת תרומות ומעשרות

- הצגה חוויתית, משחק אינטרקטיבי, הדגמה מעשית וצופר מעניין.
- א-1
- כשעה

מצוות הפרשת תרומות ומעשרות טומנת בתוכה סוד עמוק ומיוחד... כיצד היא מגלה את הקשר המיוחד של העם לארץ? איך מקיימים את המצווה? מי נהנה מהתרומות? איך זה קשור לערכות הדדיות? על שאלות אלו ועוד נענה בפעילות.



### המסע לירושלים

- הצגה אינטרקטיבית בשיתוף הילדים ע סטעימות מפתיעות.
- גנים, א-1
- כשעה

העיר החשובה ביותר בעולם מגיעה עד אליכם בפעילות ייחודית יפה ומרגשת. נצא יחד למסע וירטואלי חוויתי אל עיר הנצח. במראות, צלילים, ריחות וטעמים נפגוש את העיר דרך כל החושים. נבקר יחד באתרים מרכזיים, נכיר את שמותיה המיוחדים, דרך שירים וסיפורים בשיתוף הילדים.



### וישבתם בה - על מצוות יישוב הארץ וציונות

- התכנית בשילוב מצגת, שירים, ואביזרים מוחשיים מקוריים.
- א-1
- כשעה

הפעלה לימודית, הכוללת משחק אינטרקטיבי בין קבוצות בכיתה, מי שמשיב נכונה על שאלות רבות יותר, צובר "כסף" ויכול לרכוש מבנים על מנת להקים יישוב בארץ ישראל הקבוצה שבונה את היישוב הגדול ביותר היא המנצחת.



### מחורבן לגאולה

- הצגה מרתקת ומרגשת, יצירה מקורית לקישוט ותלייה.
- גנים, א-ג
- כשעה וחצי

פעילות חוויתית ולימודית על חורבן וגאולה, אהבת חיים ועזרה לזולת. הסיפור הידוע על קמצא ובר קמצא לובש צורה חדשה והופך להיות רלוונטי עבור התלמידים.



# 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 124  
תמוז 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 בלוך, 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 - חינוך, טל' למנויים: 086847325  
הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

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



"טוב שם משמן טוב"

לעילוי נשמת

ידידנו וחברנו האהוב

הרב **צבי סגרון** זצ"ל

מרבני מרכז תורה ומדינה

חריף ובקי ובעל ענווה

אשר יראתו קודמת לחכמתו

עמל בתורה במסירות שנים רבות

ולא החזיק טובה לעצמו

ת. נ. צ. ב. ה.

# תוכן

## הארץ ומצוותיה

7 והיית א"ך שמח - ימי 'בין המצרים' - מצער לשמחה / הרב צבי שורן

## תשובות קצרות

1. אדם ששכח לבער מעשרות בזמן הביעור / הרב נתנאל אורבך
2. שחרור בעל חיים שנתפס בשבת / הרב דוד אייגנר
3. 'עונת המעשר' בבוטנים / הרב דוד אייגנר
4. העתקה תקופתית של עץ בונסאי / הרב אברהם סוחובולסקי
5. צום תשעה באב לחולים שונים / מכון שלזינגר
6. נשיאת מכשיר נייד למתנדב במד"א בשבת / הרב מאיר אורליאן
7. הדרכה לאחות בתחילת עבודתה בבית החולים / הרב ד"ר מרדכי הלפרין
8. קרינה בעת טיסה לאישה בהיריון / הרב ד"ר מרדכי הלפרין
9. נטילת תרומת דם מאישה וכניסה לכנסייה לצורך התרמת דם / הרב ד"ר מרדכי הלפרין
10. ברכת 'הגומל בלידה' / הרב אשר שקאני
11. כתמים לבעלת התקן מירנה / הרב ד"ר מרדכי הלפרין
12. דימום כתוצאה מ'דם ביוץ' / הרב אריה כץ
13. דימום כתוצאה מציסטות בשחלות / הרב אריה כץ
14. הטענת מכשיר שמיעה בשבת / הרב אליעזר טוויק
15. שימוש במוצרים עם התקן שבת במקרים של פיקוח נפש / הרב אליעזר טוויק
16. מניין באמצעות וידיאו / הרב מנחם פרל
17. מדידה מטאורולוגית בשבת / הרב מנחם פרל
18. ריבית בחברות כגון טריא, Elon ועוד / מכון משפטי ארץ
19. רמאות בקצבת ילדים בחו"ל / משפטי ארץ
20. דיווח על תשר / משפטי ארץ
21. תלונה לעירייה / משפטי ארץ
22. תוקף כתובה / משפטי ארץ
23. האם ניתן למנוע מכירת דירה? / הרב אריאל בראלי
24. שכר שלא סוכם מראש / הרב אריאל בראלי
25. חתימה על תצהיר שאינו מדויק / הרב אריאל בראלי
26. הקנאת חפץ לבנו בעבור מישהו אחר ביום השבת / הרב אוריאל פרץ
27. חיוב פסח שני לציבור כשנבנה המקדש בין הפסחים / הרב יוסף אלבז
28. דין 'וקדשתו' בכהן שאינו שומר תורה ומצוות

## הארץ ומצוותיה

גמר מלאכת עשיית היין וזמן הפרשת תרומות ומעשרות ביין /

- 40 הרב יואל פרידמן  
54 חלה בעיסות מסוגי קמח שונים / הרב שי לוי  
61 השפעת היער בישראל על האקלים / ד"ר מרדכי שומרון

## כשרות והלכה

- 66 כשרות חומרי הגלם המצפים פירות וירקות / הרב צבי בן ראובן

## טכנולוגיה והלכה

- 72 נשיאת מצלמות גוף על ידי שוטרים בשבת - מכתב / הרב רמי ברכיהו  
76 הפעלת מצלמות גוף בשבת - מכתב / הראשון לציון הרב יצחק יוסף  
79 'פסיק רישיה' בפעולה מצטברת / הרב אליעזר טויק

## משפט התורה

- 83 חסינות לראשי עם / הרב יהודה הלוי עמיחי  
91 יחס הרבנות הראשית לישראל לבית המשפט העליון / הרב רצון ערוסי  
99 סיוע לנכרים במקרי אסון / הרב אבישי בן דוד  
110 תאונת דרכים על פי דיני נזיקין / הרב אריאל בראלי

## כלכלה והלכה

- 115 ערך הכסף בכלכלה המודרנית / הרב איתי אליצור  
124 ביטקוין - בעלות וקניין / הרב נחמיה טיילור / הרב הראל ברגר

## רפואה והלכה

- 133 ניתוחים פלסטיים וטיפולים לנוי / הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין  
137 פדיון הבן ברחם כפול / הרב אריה כץ

## מידע יישומי

- 140 דם בביצים / הרב יצחק דביר

## תגובות

- 144 דימום בעקבות מיומה - תגובה / הרב אריה כץ  
145 תגובה לתגובה / הרב יהושע וייסינגר  
147 על ייצוגיות בבחירות לכנסת / ד"ר יצחק גייגר  
148 תגובה לתגובה / הרב פרופ' נריה גוטל  
149 ברכה על חטיף קראנצ' / הרב שי וינטר  
150 תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי

## רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il  
הרב מאיר אורליאן, מכון שלזינגר, ravsh@gmail.com  
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, davideign@gmail.com  
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, רב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com  
הרב יוסף אלבז, המכון התורני בית הבחירה שע"י מכון המקדש, Yossefel@gmail.com  
הרב איתי אליצור חוקר מרכז אחווה, itayidite@gmail.com  
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il  
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il  
הרב חיים בלור, 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 צבי בן ראובן, כושרות, tzvi.rabi@gmail.com  
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, רב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com  
הרב הראל ברגר, דוקטורנט למדעי המחשב אוניברסיטת אריאל  
הרב רמי ברכיהו, הרב הראשי למשטרת ישראל  
הרב גבריאל גולדמן, רב היישוב כפר אדומים, מכון פועה, gabipuah@gmail.com  
ד"ר יצחק גייגר, מורה בישיבה תיכונית 'צביה' מעלה אדומים וישיבה תיכונית 'נתיב מאיר'  
ירושלים, itzgeiger@gmail.com  
הרב פרופ' נריה גוטל, מרכז תורה ומדינה, n0526071671@gmail.com  
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com  
הרב שי וינטר, ר"מ בישיבת הגולן, vint.shay@gmail.com  
הרב יצחק יוסף, הראשון לציון הרב הראשי לארץ ישראל  
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,  
ester156@gmail.com  
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswldt@gmail.com  
הרב יהושע וייסינגר, מכון שלזינגר, yweisinger@gmail.com  
הרב אליעזר טוויק, מהנדס אלקטרוניקה, מכון צומת, Tora@zomet.org  
הרב נחמיה טיילור, ר"מ במכון הגבוה לתורה בבר אילן, nechemya86@gmail.com  
הרב אברהם כהנא, מכון המקדש, kahanavi@gmail.com  
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com  
הרב משה כץ, כשרות, kosharot1@gmail.com  
הרב שי לוי, מכון התורה והארץ, shaill308@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  
ד"ר מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com  
הרב צבי שורק, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com  
הרב אשר שקאני, מכון שלזינגר, taraetbh@gmail.com



## הרב צבי שורץ

# והיית א"ך שמה – ימי 'בין המצרים' – מצער לשמחה

## הקדמה

בשלושת השבועות שבין י"ז בתמוז לתשעה באב יש כמה איסורי אבלות וצער. במשנה במסכת תענית אין אזכור לימים אלו, ומצוין כי חיוב של מיעוט שמחה מתחיל רק מר"ח אב. חלק מן האיסורים נאסר רק בשבוע שחל בו תשעה באב, או בערב תשעה באב עצמו, ולא לפני כן. בעיון זה שני חלקים: בחלק הראשון נביא בקצרה את דיני האבלות מראש חודש אב, ובעיקר את מנהגי האיסור של ימי 'בין המצרים'. בחלק השני נברר – מהי משמעותם של ימים אלו שבין הצומות? ומה יהיה מעמדם של ימים אלו כשתתקיים נבואת זכריה והצומות ייהפכו לימים טובים?

## א. מקורות לדיני אבלות בתמוז ובאב

### 1. דיני אבלות וצער לפני תשעה באב

במסכת תענית<sup>1</sup> ישנם שלושה זמנים לפני תשעה באב שיש בהם דיני צער ומיעוט שמחה:

(1) **ראש חודש אב** – 'משנכנס אב ממעטין בשמחה'. ובברייתא במסכת יבמות<sup>2</sup> מובא: מר"ח ועד התענית העם ממעטין מעסקיהן, מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע [נטיעה של שמחה] ומלארס ומלישא.

וה'שלחן ערוך' פסק זאת להלכה.<sup>3</sup>

(2) **שבוע שחל בו תשעה באב** – המשנה בתענית אוסרת בו **כיבוס ותספורת**, ואף אלו הותרו ביום חמישי לכבוד שבת כשתשעה באב חל ביום שישי.

(3) **ערב תשעה באב** – נאסרו בו **אכילת בשר ושתית יין**. לרמב"ם ולראשונים נוספים נאסרו אלה רק בשני תנאים: בסעודה המפסקת ודווקא אחר חצות. **איסור רחיצה** במשנה כלל לא נזכר, אך בגמרא<sup>4</sup> יש מחלוקת בברייתא לגבי השעה שממנה חל **איסור רחיצה** בערב תשעה באב.

1. תענית פ"ד מ"ו-מ"ז.

2. יבמות מג ע"ב.

3. שו"ע, או"ח סי' תקנא סעי' ב.

4. תענית ל ע"א.



## 2. מנהגי צער ואבלות מ"ז בתמוז עד תשעה באב

על אף האמור לעיל, נהגו במנהגי צער כבר מ"ז בתמוז. המקור למנהגי הצער מ"ז בתמוז נמצא באיכה רבה (פר' א) על הפסוק: 'כל רדפיה השיגוה בין המצרים':<sup>5</sup>

ד"א כל רודפיה השיגוה בין המצרים. ביומין דעקא [בימי צרה] משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב, שבהם קטב מרירי שולט.<sup>6</sup>

גם רש"י, לאחר שביאר את פשט הפסוק,<sup>7</sup> מביא: 'ומדרש אגדה בין שבעה עשר בתמוז לתשעה באב'. ומספר דברים נמצא במדרשים בקשר לימים אלו: (א) אזהרה לעניין שד מסוכן, ששמו קטב מרירי. (ב) הפטרת ג' דפורענותא. (ג) איסור בשר ויין. (ד) ויש שהוסיפו שלא מברכים 'שהחיינו' בימים אלו.

(א) קטב מרירי<sup>8</sup> - הוא שד מזיק. ה'שלחן ערוך'<sup>9</sup> פסק:

צריך ליזהר מ"ז בתמוז עד ט' באב שלא לילך יחידי מד' שעות עד ט' שעות [משום קטב מרירי]. גם טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש.

מקור המנהגים במהרי"ל:<sup>10</sup> שהחיינו - בשם 'ספר חסידים',<sup>11</sup> והסכנה - בשם 'הגהות מיימוניות'.<sup>12</sup>

(ב) הפטרות ג' דפורענותא - תוספות במסכת מגילה<sup>13</sup> כתבו: 'נוהגין על פי הפסיקתא'<sup>14</sup> לומר ג' דפורענותא קודם תשעה באב. וכן נפסק להלכה ב'שלחן ערוך'.<sup>15</sup>

(ג) איסורי שתית יין ואכילת בשר - בירושלמי:<sup>16</sup> 'א"ר זעירא נשייא דנהיגן דלא למשתייא מן דאב עליל - מנהגא'. במחזור ויטרי<sup>17</sup> מובא הירושלמי בנוסח אחר: 'אמר מר הני נשי דידן דלא שתנו חמרא משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב - מנהגא'. וייתכן שעל פי זה כתב המהרי"ל בהלכות תשעה באב:

5. איכה א, ג.
6. באיכה רבה פתיחתא כג: 'ירמיהו בנבואת הפורענות "מקל שקד אני רואה" רמז לימים אלו: א"ר אלעזר מה סימנו של שקד זה, משעה שהוא מציץ עד שעה שהוא גומר כ"א יום, כך מ"ז בתמוז עד תשעה באב כ"א יום'.
7. רש"י איכה א, ג.
8. דברים לב, כד; ובפסחים קיא ע"ב, מובא שיש שני סוגי מזיקים שנקראים קטב; לפני צוהריים זהו 'קטב מרירי', וזה שאחר הצוהריים שמו 'קטב ישוד צהריים'.
9. שו"ע, או"ח סי' תקנא סעי' יז.
10. ספר מהרי"ל הלכות תשעה באב (המהרי"ל - רבי יעקב הלוי בן משה מולין. נקרא גם מהרי"י סגל, נחשב ל"אבי מנהגי אשכנז").
11. ספר חסידים, סי' תת"מ.
12. הגהות מיימוניות לרמב"ם, תעניות פ"ה הי"ב.
13. מגילה לא ע"ב ד"ה ראש חדש.
14. מבוא להרד"ל, לפסיקתא רבתי דרב כהנא, עמ' 11 (וביאורם בפסיקותות כו-כט).
15. שו"ע, או"ח סי' תכח סעי' ז.
16. ירושלמי, תענית פ"א ה'; שם, בפסחים פ"ד ה"א.
17. מחזור ויטרי סי' רסג, מהדורת הורוביץ, נירנברג תרפ"ג, עמ' 225.



הגה. יש אנשי מעשה שמונעים מלאכול בשר ומלשתות יין מ"ז בתמוז עד ט' באב וכן בליל מוצאי ט"ב.

### 3. מנהגי האיסורים בימי 'בין המצרים' וטעמיהם

הטור (או"ח סי' תקנא) מסכם את המנהגים הנ"ל:

יש פרושים שמתעניין מ"ז בתמוז ואילך, ויש מתעניין מבשר ויין. וגרסין בירושלמי מה יש ביניהם? [מה קרה] בין י"ז בתמוז לט"ב - כ"א יום משהובקעה העיר עד שחרב הבית. וי"א כנגד שלשה שבועים שהתענה דניאל<sup>18</sup> ומנהג אשכנז - **היחידים** נמנעים מבשר ויין מ"ז בתמוז ואילך ומראש חודש ואילך נמנעים **כולם** מבשר ויין.

הרמ"א<sup>19</sup> מביא שאין נושאים נשים מ"ז בתמוז עד אחר תשעה באב. וכן בתספורת נוהגים להחמיר מ"ז בתמוז, ובכיבוס - רק מראש חודש.<sup>20</sup>

הט"ז<sup>21</sup> עפ"י הטור הנ"ל מביא **שלושה טעמים** באיסור בשר ויין בימי 'בין המצרים':

טעם דמניעות בשר ויין מן י"ז בתמוז עד ט"ב שנוהגים יחידים וקצת מתענים לגמרי יש בו ג' טעמים; **הא'** - שדניאל [שהיה בגלות בבל] התענה שיעור זה. **הטעם הב'** - משום דהוה כחדא צערא מן י"ז שהובקעה העיר עד ט"ב שנחרב הבית. **הג'** - משום שבטל התמיד וניסוך היין מן י"ז בתמוז.

מדברי הט"ז, שהביא טעם של ג' שבועות משום '**חדא צערא**' - מעין יומא אריכתא, ושקושר את שני הצומות יחד, עולה שאם ירצו לבטל את הצומות, אזי 'וכשל עוזר ונפל עוזר'<sup>22</sup> גם מנהגי האבלות בג' השבועות יתבטלו.

## ב. מהותם וייחודם של ימי 'בין המצרים'

### 1. ימי כפרה

בגמרא<sup>23</sup> מובאות חידות שחדו חכמי אתונה לר' יהושע בן חנניה, ואחת מהן: הביאו לו שתי ביצים ושאלו אותו איזו ביצה של תרנגולת לבנה ואיזו של תרנגולת שחורה. הוא, בתשובה, הביא להם שתי גבינות עזים וביקש מהם שיזהו איזו גבינה היא מעז לבנה ואיזו מעז שחורה. המהרש"א<sup>24</sup> מסביר את שאלתם: תרנגולת - ימי עיבורה כ"א יום.<sup>25</sup> ויש כ"א יום מ"ז בתמוז עד ט' באב, שהם ימי צער (תרנגולת שחורה). ויש עוד כ"א ימי שמחה

18. דניאל י, ב-ג: 'בימים ההם אני דניאל הייתי מתאבל שלשה שבועים ימים. לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי עד מלאת שלשת שבועים ימים'.

19. רמ"א, לשו"ע או"ח סי' תקנא סעי' ב.

20. שם סעיף ד בהגה.

21. ט"ז לשו"ע שם, ס"ק יז.

22. ישעיהו לא, ג.

23. בכורות ח ע"ב.

24. מהרש"א, חידושי אגדות בכורות ח ע"ב.

25. בכורות ח ע"א - 'תרנגולת [ימי עיבורה] - לעשרים ואחד יום, וכנגדה [כ"א יום] באילן לוז [שקד]'.  
אמונת עתיד תמוז תשע"ט



מיו"ט ראשון של ר"ה עד כ"א תשרי שהוא הושענא רבה, יום גמר החתימה, והוא זמן של סליחה וכפרה וליבון עוונות (תרנגולת לבנה). ורצו חכמי אתונה לומר לר' יהושע בן חנניה שכשם שאי אפשר לדעת איזו ביצה היא מהשחורה ואיזו מהלבנה, כך אין כלל משמעות לשום מעשה, והכול מקרה, שהפורעניות והטובות שוות ואין השגחה. ר' יהושע בן חנניה השיב להם שיש לנו ציווי להביא שני שעירים (עיזים) ביום הכיפורים, שעיר אחד לה' (העז הלבנה) ושעיר אחד לעזאזל (העז השחורה). הגבינות של שתי העיזים לבנות, שכן גם השעיר לעזאזל היה מלבין עוונותיהם של ישראל, והחוט האדום, שהיו קושרין בראש השעיר המשתלח ובסלע, כשהתגלגל השעיר מההר היה מלבין. וכך שתי הביצים הלבנות הן רמז: כמו שהכ"א יום שמראש השנה עד הושענא רבה הם כ"א ימי ליבון עוון וכפרה, כך גם כ"א ימי פורענויות מ"ז בתמוז עד ט' באב הם ימים של כפרה, ויש משמעות למעשי האדם, ואת הרע צריך לתקן.

מהמהרש"א יוצא שימים אלו, מלבד היותם ימים שמחברים בין י"ז בתמוז לתשעה באב, יש להם תפקיד של כפרה.

העצמה של ימים אלו דווקא כימי כפרה היא שהם רצופים, ובתאריכים אלו קרו במשך השנים אירועי פורענות רבים,<sup>26</sup> ומהם עונשים חמורים כמו שבירת הלוחות וחורבן בתי המקדש. תכיפות האירועים בזמן קצר ועונשים חמורים כמו חורבן שני בתי המקדש מראים שהקב"ה בימים אלו רוצה לכפר, ולכן הוא מעניש בחומרה ולא מוכן יותר למחול ולעבור לסדר היום, כדי שנבין שאפשר להינצל מפורענויות נוספות, בתנאי שנחזור מיד בתשובה דווקא בימים אלו, כי הם ימי כפרה כמו הימים הנוראים.

## 2. ימי הצער הם בעצם ימי שמחה שהוחמצו

בסגנון שונה, מביא בעל 'המאור ושמש' בפרשת פנחס: כ"א ימי בין המצרים הם כנגד כ"א שבין ראש השנה עד הושענא רבה.

אלא, שאלו בין המצרים הם בהעלם. ואלו, שמן ראש השנה עד הושענא רבה הם באיתגליי...<sup>27</sup>

והכוונה בדבריו שהיסוד החגיגי של ימים אלו קיים כבר עתה, אך עדיין אינו בגלוי. אפשר להבין את הדברים הללו בשני אופנים. מצאנו פעמיים בלוח העברי כ"א ימים מיוחדים: (א) כ"א ימים בתשרי, מראש השנה עד שמיני עצרת. (ב) כ"א ימי בין המצרים. הדמיון בין שלושת השבועות הכפולים מחייב שגם אלו שבין המצרים יהיו ימי חג. והרי הם ימי צער? וההסבר הוא שביסודם הם ימי שמחה, אך הם בהעלם ועדיין אינם ניכרים, כמו כל הדברים שיוצאים מן הכוח אל הפועל: בזמן שהם בכוח הם גנוזים, ולכן אינם ניכרים. אפשר לומר בסגנון אחר לאור דברי השל"ה<sup>27</sup> שהביא בשם האר"י שהדמיון אינו רק במספר הימים, אלא בתורה כבר נרמז היסוד החגיגי של ימים אלו. י"ז בתמוז ראוי היה להיות יום של חג קבלת התורה עם נתינת הלוחות הראשונים, כמו שאמר אהרן 'חג לה'

26. תענית פ"ד מ"ו.

27. תורה שבכתב, פרשת בלק עמ' עג.



**מחר' על יום י"ז בתמוז.** ותשעה באב היה ראוי להיות **יום שמחה על בשורת הכניסה לא"י**, ולבסוף נהיה יום צער כי קלקלו בעגל בתשעה באב. המרגלים הגיעו בחזרה מא"י בערב תשעה באב, ומכיוון שהוציאו דיבה, נגזר עליהם שלא ייכנסו לארץ<sup>28</sup> ונקבע יום אבל לדורות: 'אמר להם הקב"ה אתם בכיתם בכיה של חינום ואני קובע לכם בכיה לדורות'.<sup>29</sup> יוצא שהכאב והצער העצום הם על ההחמצה, דווקא בגלל גדלותם של ימים אלו, שהיו אמורים להיות חגי שמחה על קבלת תורה וכניסה לארץ.

כך ניתן להסביר גם את דבריו של רבי פנחס מקוריץ ב'אמרי פנחס':<sup>30</sup> 'כ"ג ימים של קטנות מ"ז בתמוז עד אחר תשעה באב [כולל את י"ז בתמוז ותשעה באב], הם כנגד כ"ג ימי הגדלות של ראש השנה עד שמחת תורה'. ה'אוהב ישראל'<sup>31</sup> שואל: למה קוראים את פרשת פנחס שיש שם קרבנות המועדים בשבת בין המצרים (ברוב השנים), והרי יש ניגוד בין ימי הצער לימי החגים? והוא עונה: דאלו הכ"א יום שבין י"ז בתמוז לט' באב הם מקור ושורש לכל המועדות של השנה, שהם כ"א יום - שבת, ראש חדש, ז' ימי הפסח, חג השבועות, ב' ימים של ר"ה, יוה"כ, ח' ימי חג הסוכות. וסימנך א"ך טוב לישראל<sup>32</sup> ואלו הכ"א יום שבין המצרים הם המקור והשורש שלהם.

כ"ג ימי תשרי הם ימים ידועים של גדלות, שבהם הקב"ה מתגלה כמלך, ונרמז שגם כ"ג ימי בין המצרים הם ימים של גדלות, כי ביסודם הם ימים ששייכים לשורשי האומה, שהם התורה ובניינו של העם בארץ. הרמז לכך הוא קריאת הקרבת קרבנות המועדים בפרשת פנחס הנקראת בשבת שבימי בין המצרים, וזה בא ללמד על עצמתם של ימים אלו, וכל החגים הם ענפים שנגזרים משורשים ויסודות שגנוזים בימים אלו.

### 3. ימי בין המצרים לעתיד לבוא - ימי חול המועד

הנביא זכריה מנבא שהצומות שנתקנו לזכר חורבן בית המקדש הראשון ייהפכו לימי ששון ושמחה:

כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו'.<sup>33</sup>

לפי הטעם השני שהובא בט"ז שנזכר לעיל, והוא שהימים שבין י"ז בתמוז לתשעה באב הם **חדא צערא**, וקשורים לימי הצום כיומא אריכתא - מובן שהצומות יהיו ימים טובים, וגם ימי בין המצרים ייהפכו לימים טובים.<sup>34</sup> ואולם גם לפי הטעמים האחרים, ימים אלה

28. תענית פ"ד מ"ו.

29. תענית כט ע"א.

30. אמרי פנחס השלם, שפירא פנחס אברהם בר' אבא, פרשת פנחס, בין המצרים, סי' שנח עמ' קלז.

31. אוהב ישראל, פרשת פנחס דף עו.

32. תהילים עג, א.

33. זכריה ח, יט.

34. ב'בני יששכר' במאמרי תמוז-אב, מאמר ה (המדבר על ימי בין המצרים) נחמה ב (בסופה): לעתיד לבוא, ההפטרות יהיו מספרי הנבואה שלא מפטירים בהם בשבתות: 'לרמז, ההפטרה שאנו נוהגים לקרואם בציבור הם מן כל ספרי הנבואה רק **נחום צפניה חגי** אין בהם הפטרה, ראשי תיבות הג'



יהיו מעין ימי חול מועד שבין יום ראשון של חג ליום אחרון של חג,<sup>35</sup> כי במקור היו אלו ימי חג. זאת כפי שהבאנו לעיל מדברי השל"ה<sup>36</sup> בשם האר"י, שי"ז בתמוז היה ראוי להיות חג קבלת התורה, ותשעה באב היה ראוי להיות יום שמחה על בשורת הכניסה לא"י. לכן, לעתיד לבוא, יחזרו הימים הללו להיות ימי חג כדברי הנביא. לפי זה שלושת השבועות שמחברים בין החגים העתידיים יהיו **כחול מועד**.

בצורה דומה מקביל ה'זרע קודש'<sup>37</sup> את ימי בין המצרים לג' הרגלים: לעתיד, כשיתוקן בשלימות, יהיה לנו מ"ז בתמוז עד ט' באב הכ"א יום חג ויום טוב, נגד הג' רגלים שכל אחד שבעה. וחג שבועות ג"כ נחשב לז' ימים כי יש לו ימי תשלומין כל שבעה.

ב'חידושי בני יששכר'<sup>38</sup> מביא הרב צבי אלימלך מדינוב בשם אביו הרב פסח: רש"י פירש על הפסוק והיית אך שמח:<sup>39</sup> אין זה לשון ציווי אלא לשון הבטחה. לרמז שימי בין המצרים מ"ז בתמוז עד ט' באב ייפכו לימים טובים. על כן אמרה תורה **והיית אך שמח** כידוע, אכ"ן ורק"ן באים למעט. היינו, אותם כ"א יום של בין המצרים, שהם שפלים ומועטים בתכנם, יהיו לימים שמחים. וע"כ פירש רש"י אין זה לשון ציווי אלא לשון הבטחה. וזהו רמז לדברי הנביא, שמבטיח שגם ימים אלו ייפכו לעתיד לבא לששון לשמחה ולמועדים טובים.



נביאים הנ"ל - **נצ"ח**. השמור לעתיד לצורך הגאולה הנצחית בב"א' (ונראה שכוונתו שיקראו אותם, במקום ההפטרות של ג' דפורענותא שיתבטלו).

35. כך מביא ה'אמרי אמת' בליקוטים נביאים וכתובים על זכריה ח, יט. וב'אמרי פנחס' שפירא, עמ' קלט מביא בהערה ריז, בשם הרב הקדוש מרוז'ין: 'לא כן, אלא תשעה באב יו"ט ראשון וי"ז בתמוז יו"ט אחרון וכל ימות השנה חולו של מועד, וימי בין המצרים - אין לתאר ואין לשער'.

36. תורה שבכתב, פרשת בלק עמ' עג.

37. לנפתלי צבי ב"ר מנחם מנדל הורוביץ, ריש פרשת דברים.

38. 'חידושי בני יששכר', לרבי צבי אלימלך מדינוב, עמ' עג.

39. רש"י דברים טז, טו.

# תשובות קצרות



1. אדם ששכח לבער מעשרות בזמן הביעור / הרב נתנאל אורבך

**שאלה** | מה יעשה אדם ששכח ולא ביצע ביעור מעשרות בזמנו, ונותר בידו מטבע של מעשר שני?

**תשובה** | בשאלה זו הסתפק ה'מנחת חינוך' (מצווה תרז):

אינו מבואר אם לא ביער המעשר שני... אם הם מתבערים אחרי זה, או אפשר דביטל המצווה אם עבר הרגל.

צדדי הספק תלויים בהגדרת ביעור מעשרות:<sup>1</sup> האם ביעור מעשרות הוא בכלל מצוות תרומות ומעשרות, שבה מצווה האדם לתת את מעשרותיו לראויים לקבלם, וקבעה התורה תאריך יעד סופי לנתינתם,<sup>2</sup> או שמא הגדרת הביעור היא מצווה בפני עצמה<sup>3</sup> שעניינה הוא חובה שהפרי יהיה מבוער בזמן הביעור?<sup>4</sup>

במקרה שעבר זמן הביעור ונותרו ביד האדם פירות של מעשר שני שלא התבערו או מטבע של מעשר שני שלא פדה אותו, רבים הם הסוברים שפירות אלו ומטבע זה מוגדרים כאיסורי הנאה שיש לכלותם מן העולם.<sup>5</sup> שיטה זו מבוססת על הגדרת מצוות ביעור כמצווה בפני עצמה, ובה חלה חובת ביעור על הפירות עצמם, ואם עבר זמן המצווה ולא קיימה, עובר האדם על מצוות עשה. כמו כן לשיטה זו חל איסור בעצם הפירות שלא ניתן לפדות אותם כלל,<sup>6</sup> וכן לא ניתן לחלל את קדושת המטבע על פרוטה או על סוכר,<sup>7</sup> ויש לשחוק את המטבע או לזרוק אותו לים.<sup>8</sup>

אולם שיטת ה'חזון איש' היא שאין הפירות או המטבע נאסרים בהנאה. לשיטתו, כיוון שהגדרת הביעור היא חלק ממצוות תרומות ומעשרות והינה תאריך יעד לנתינתם, הרי זה דומה לדין 'בל תאחר' בקרבנות, שגם אם לא הביא אדם את קרבנו למקדש, הוא

1. ראה: האדר"ת, אחרית השנים, דבר אליהו ס"ק ל.

2. חזון איש, דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה נראה דאינו.

3. מנחת חינוך, מצווה תרז; ערוך השלחן, הל' מעשר שני סי' קלו סעי' ב.

4. תורת הארץ, ח"א פ"ג אות פב.

5. רש"ס, מעשרות פ"ה ה"ה ד"ה כדי שיהא; גר"א, שם ד"ה ויתוודה; שער המלך, הל' מאכל"א פ"י הט"ז;

תורת הארץ, ח"א פ"ג אות נד; האדר"ת, אחרית השנים דבר אליהו ס"ק כו, בדעת הרמב"ן.

6. תורת הארץ, ח"א פ"ג אות פב.

7. ביחס לדין חילול על סוכר, ראה: התורה והארץ ח"ה עמ' 33 הערה 5.

8. גרש"ז אורבך (מנחת שלמה ח"א סי' עא אות ל; כרם ציון, הל' ערלה פי"ט סעי' יא גידולי ציון אות כו).

אומנם עבר על 'בל תאחר', אך עדיין יכול להביא את קרבנו.<sup>9</sup> לשיטה זו, אף שעבר זמן הביעור, הוא יכול לחלל את המטבע על פרוטה או על סוכר. למעשה, אם נותר ביד האדם מטבע של מעשר שני שלא ביערו בזמן הביעור - עליו לשחוק את המטבע ולאבדו מהעולם.<sup>10</sup>

## 2. שחרור בעל חיים שנתפס בשבת / הרב דוד אייגנר

**שאלה** | אדם שמגדל כבשים הבחין בשבת בתן שנלכד בשטח המגודר. האם מותר לו לחתוך את הגדר ולשחרר את התן משום צער בעלי חיים?

**תשובה** | יש לשאול בראש ובראשונה אם ישנו חיוב סיוע, וכן אם יש חיוב למנוע צער מבעלי חיים שהם הפקר. לשאלה זו יש מקום הן בימות החול הן בשבת. העיקרון המנחה הוא שאיסור 'צער בעלי חיים' הוא מן התורה. בעניין הסיוע לבעלי חיים שאינם ברשותו של האדם, כותבים הרמב"ם<sup>11</sup> וה'שלחן ערוך'<sup>12</sup> שבמקרה שרואים בהמת גוי שנפלה, חיוב ה'פריקה' ממנה הוא רק משום 'איבה' ולא משום חובת 'פריקה', כפי שיש בבהמה של ישראל:

וכן אם היתה הבהמה של ישראל והמשוי של עכו"ם חייב לפרוק ולטעון משום צער ישראל אבל בהמת עכו"ם ומשאו אינו חייב להטפל בו אלא משום איבה...  
לכן כשאין איבה, לא קיימת חובה לסייע לבהמת הגוי, וודאי שאין חובה לעשות כן גם בבהמת הפקר. אומנם לדעת הרמ"א במקום, חיוב הסיוע משום 'צער בעלי חיים' הוא גם בבהמת גוי, שיש בסיוע לה משום חיוב 'צער בעלי חיים', ולכן יש גם בבהמת הפקר משום צער בעלי חיים. אולם כתב היעב"ץ<sup>13</sup> שאיסור 'צער בעלי חיים' הוא רק ב'בעלי חיים שהם בני תרבות ובני מלאכה', ואילו בעלי חיים שהם חיות-בר, גם לדעת הרמ"א נראה שאין חיוב לסייע להם מצד חובת 'צער בעלי חיים'. עם זאת, נאמר בתהלים 'ורחמיו על כל מעשיו',<sup>14</sup> ומזה למד רבי שיש לרחם על בני החולדה שהיו בביתו.<sup>15</sup> לכן לכתחילה אם רואים בעל חיים שסובל, יש לסייע לו כפי שנוקט הרמ"א, ומכיוון שלרובם המכריע של הפוסקים 'צער בעלי חיים' הוא מהתורה, יש לנקוט כדעה המחמירה יותר. אולם חיוב הסיוע, גם לדעת הרמ"א, הוא רק במקום שהאדם אינו מפסיד מכך ממון, אך אם נגרם לו הפסד, הוא אינו מחויב לסייע לבעלי החיים שאינם ברשותו.<sup>16</sup>

9. חזון איש (דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה ונראה שאם; קונטרס הל' תרו"מ, בתוך: דרך אמונה ח"ג עמ' 756); דרך אמונה, הל' מעשר שני פי"א ס"ק כו. ראה גם: האדר"ת, אחרית השנים דבר אליהו ס"ק כט, בדעת התוספות ראש השנה ד ע"א ד"ה ומעשרות, אך מהמשך דבריו ניכר שלא הכריע בשאלה זו.

10. ראה: הלכות הארץ (תשע"ז), עמ' 70 סעי' ז. אולם ראה: הרב מרדכי אליהו, בתוך: התורה והארץ ח"ה עמ' 42 סעי' יד, שכתב שהדבר נשאר בספק, כדעת המנחת חינוך.

11. רוצח ושמירת הנפש יג, ט.

12. שו"ע, חו"מ סי' רעב, סעי' ט.

13. שאילת יעב"ץ א סי' קי.

14. תהילים קמה, ט.

15. בבא מציעא פה ע"א.

16. ראה שולחן ערוך הרב, הלכות עובדי דרכים וצער בעלי חיים סעי' ג-ד.



לכן, אם בימות החול אתה רואה בעל חיים שאינו ברשותך שסובל, ראוי לעזור לו, אך אינך מחויב להוציא על כך ממון.

בשבת הדבר מורכב יותר, משום שגם במקרה של 'צער בעלי חיים' ודאי, הותרו לעשות רק חלק ממלאכות שאסורות מלכתחילה מדרבנן, ואילו מלאכות שאסורות מן התורה לא הותר לעשותן כלל.

המלאכות שהותרו הן:

- (1) טלטול - אף שבעלי החיים הם מוקצה, במקרי צער בעלי חיים **בלבד** הותר לטלטלם.
- (2) 'ביטול כלי מהיכנו' - הנחת כלי או שמיכה תחת בעלי החיים על מנת שלא יינזקו.
- (3) 'אמירה לגוי' - היתר זה הוזכר ביחס לחליבה בשבת, שמותר לומר לגוי לחלוב את בהמותיו בשבת.

(4) הכנת תרופות - שנאסרו משום שחיקת סממנים. אומנם לא הותרו בשבת מלאכות דאורייתא כגון מלאכת קשירה (תפירת פצעים וכדומה, פתיחת הגדר וחיזוקה לאחר מכן).

לפי עקרונות אלו ניתן להנחות כך: גם כשהותר לעשות פעולות למניעת צער בעלי חיים, יש לבחון מהי הדרך שדורשת את מיעוט הפעולות ככל הניתן, כפי שמוכח בגמרא.<sup>17</sup> א. אם ישנה סבירות שהתן ייצא מעצמו, אין לעשות כל פעולה בעבורו. ב. אם ניתן להמתין עד מוצאי שבת והוא לא יינזק מכך באופן משמעותי, יש להמתין עד מוצאי השבת.

ג. בהנחה שלא ניתן להמתין עד מוצאי שבת, עדיף לנסות להרים את הגדר וליצור פתח, על מנת שהתן יוכל לצאת בעצמו.

ד. במקרה שהוא אינו יוצא בעצמו, והאפשרויות הן טלטולו או חיתוך הגדר, מכיוון שטלטול התן כרוך גם בסכנה שמא הוא יישך, אין חובה להסתכן בעבורו, ויש לחתוך את הגדר רק באופן שמקלקל אותה. לאחר מכן אין לקשור את הגדר מחדש, מכיוון שיש בכך מלאכת קושר, אולם ניתן לומר לגוי לעשות כן, משום שיש בכך משום הפסד מרובה, שהרי הצאן יוכל לצאת מהשטח המגודר לאחר מכן. מותר לחתוך את הגדר גם באמצעות מלקחת (פלאייר), מספרי ברזל וכדומה.

### 3. 'עונת המעשר' בבוטנים / הרב דוד אייגר

**שאלה** | יש ברשותנו (אדר תשע"ט) כמות גדולה של בוטנים, שנקטפו לאחר ראש השנה, בגדלים שונים: גדולים, בינוניים וקטנים מאוד. סביר להניח שהבינוניים היו קטנים לפני ראש השנה, ורק אחרי ראש השנה הגיעו לגודל הזה. כיצד יש לקבוע בהם את שנת המעשר?

#### תשובה | א. התפתחות הפרי<sup>18</sup>

הבוטנים הם גידול ש'אינו מסיים', דהיינו הפריחה נמשכת במשך כל תקופת הגידול של הצמח, אם כי בעוצמות משתנות.

17. שבת קכח ע"ב.

18. אנציקלופדיה לחקלאות כרך 2 עמ' 138.

זריעת הבוטנים באופן מסחרי נעשית על פי רוב באביב, בסביבות ניסן-אייר (סוף מרץ, תחילת אפריל). משך הגידול משתנה בין הזנים, והוא נע בין 100-110 יום בזנים הבכירים ל-170 יום בזנים האפילים. בגינות פרטיות תיתכן זריעה מאוחרת יותר. הצמח מתחיל לפרוח כחודש לאחר הזריעה, והוא פורח בארבעה גלים. הגל האחרון הוא בדרך כלל בעל פריחה חלשה יותר. לאחר ההפריה עוקצי הפרחים מתכופפים כלפי האדמה, ננעצים בה, ושם הם מתפתחים. משך הגידול של הפרי הוא 60-70 יום.<sup>19</sup> בדומה לצמחים רבים, התפתחות הפרי אינה רציפה: יש שלבים של גדילה מואצת (שהם בעיקר השלבים הראשונים של התפתחות הפרי), ויש שלבים של צבירת חומרים, כשהגרעין כבר במלוא גודלו (לקראת ההבשלה המלאה). יש לדוש את הבוטנים לפני בוא הגשם, מכיוון שהגשמים מזיקים לפרי המצוי בתוך האדמה ומקשים על מעבר כלי הדיש. מכיוון שיטנם בצמח כמה גלי פריחה, ניתן למצוא באותו צמח בוטנים בגדלים שונים, אם כי השאיפה של החקלאי לקבל כמה שיותר פירות גדולים, ולכן לאחר עד כמה שניתן את זמן הדיש.

## ב. עונת המעשרות וקדושת שביעת הבוטנים

מעמדם ההלכתי של הבוטנים הוא כקטנית, כפי שמובן מהרמב"ם<sup>20</sup> שכל צמח שהחלק הנאכל בו הוא הזרע, מוגדר כקטנית. עונת המעשרות שנקבעה בקטניות היא הבאת השליש.<sup>21</sup>

אגוזי האדמה (הבוטנים) לא היו מוכרים בארץ בזמן המשנה, ואף לא בתקופת הראשונים (הבוטנים הוכרו ב'עולם הישן', רק לאחר גילוייה של אמריקה). קשה להגדיר בהם את זמן הבאת השליש במדויק, על פי המובא בחז"ל, מכיוון שניתן להשוותם לשני סוגי צמחים שונים, כפי שמובא ברמב"ם:<sup>22</sup> ניתן להשוותם לאגוזים, ואז 'הבאת השליש' היא 'משיעשו קליפה התחתונה הסמוכה לאוכל',<sup>23</sup> ואז יהיה ניתן לבחון מתי מתפתחת הקליפה האדומה הסמוכה לפרי,<sup>24</sup> או שניתן להשוותם לתבואה, ואז הגדרת השליש היא במעבר בין שלב החלב (אז הגרעין הוא מימי מאוד) לשלב הדונג (אז הגרעין מתחיל להתקשות). כמו כן, קיימות דעות רבות ביחס להגדרת ה'שליש': שליש הגודל, שליש משקל, שליש הנפח, השלב שבו הפרי ראוי למאכל, ועוד. להגדרות אלו ישנן השלכות מעשיות מרחיקות לכת, משום שלמעשה יש שוני גדול מבחינת הזמנים בשלבי התפתחות

19. כלומר הפירות הבשלים הראשונים מצויים אפילו בזנים האפילים כבר כ-100 ימים לאחר הזריעה.

20. רמב"ם, הל' כלאיים פ"א ה"ח.

21. ראה במה שכתבו הגר"ש ישראלי והרב יהודה עמיחי, התורה והארץ ג' עמ' 107-118, ביחס לקביעת קדושת שביעת הבוטנים וגרעינים, אם יש לדון בהם כקטנית, ואז השלב המחייב הוא הבאת שליש, או שיש לדון אותם כירק, ואז השלב המחייב בקדושת שביעת הוא הלקיטה. הלכה למעשה היא שזמן הגידול הקובע בבוטנים הוא הבאת שליש, ראה קטיף שביעת, פרק ו' סע' ט.

22. רמב"ם, הל' מעשר פ"ב ה"ה.

23. מבנהו הבוטני של הבוטן שונה משל מיני קטנית אחרים. לעומת מיני הקטנית שבהם יש תרמיל ובתוכו זרע, בבוטן קיימת שכבה נוספת על גבי הזרע - בדומה לאגוזים שבהם ישנה קליפה חיצונית וקליפה פנימית - מעטה הזרע.

24. בבוטנים, קליפה זו היא 'מעטה הזרע' - seed coat.



הפרי.<sup>25</sup> לכן לא ניתן לומר חד-משמעית מתי הוא זמן 'הבאת השליש', אלא להעריך באופן כללי יותר את סביבות הזמן שבו הבוטנים הביאו שלישי. אי לכך, בזנים בכירים שניתן לדוש אותם לאחר 100-110 ימים לאחר הזריעה, ודאי שכל הבוטנים הביאו שלישי לפני ראש השנה, וכולם שייכים לאותה שנת מעשר. זנים אפילים שדשים אותם לאחר כ-170 יום מהזריעה, שנזרעו לקראת ר"ח סיוון, ייתכן שהפירות שלהם שחננו בגל הפריחה השלישי או הרביעי יגדלו רק לאחר ראש השנה, ובצמח כזה ייתכנו פירות ששייכים לשתי השנים. בוטנים אפילים שגדלים בחלקה מסחרית נזרעים מוקדם, ולכן ההסתברות שיש בהם בוטנים שהביאו שלישי רק לאחר ראש השנה היא נמוכה מאוד. כמו כן במקרים שיש ספק, ומכיוון שניתן למצוא באותו צמח בוטנים בגדלים שונים, ניתן לומר בנוסח ההפרשה גם את הנוסח השייך למעשר שני וגם את הנוסח השייך למעשר עני, כפי שהוא מובא בנוסח ההפרשה של בית האוצר של המכון, ובכך להפריש את שני המעשרות, כפי שנוהגים כיום במקרים של פירות שחונטים סביב ט"ו בשבט, אז ייתכן שבאותו עץ יש פירות ששייכים לשנות מעשר שונות. אם יש הבדלים גדולים בגודל הבוטנים, יש להפריש מן הגדולים על הגדולים ומן הקטנים על הקטנים, בגלל הבעיה של הפרשה משנה אחת על חברתה.

#### 4. העתקה תקופתית של עץ בונסאי / הרב אברהם סוחובולסקי

**שאלה** | עץ בונסאי<sup>26</sup> גדל ומתפתח עם השנים בעציץ קטן נפח האוחז את מעט מצעו ושורשיו. אלו נדחסים במהלך הזמן במצע, חלקם נרקבים, ופוחתת כמות שורשי ההזנה החיוניים להמשך קיומו של העץ. בה בעת גם הניקוז הופך יעיל פחות, עד כדי חסימת הנגירה. אחת הפעולות התקופתיות הנדרשות לשמירת חיוניותו של עץ בונסאי היא 'העתקת עציץ' (Repotting) - החלפת המצע הישן, ניקוי ושטיפה של העציץ, גיזום חלק מהשורשים הישנים ושתילה מחודשת. תהליך העתקה שכזה נדרש אחת לשנים מספר (בד"כ שנתיים-שלוש), כדי לסייע לצמיחה מחודשת של השורשים ולהגדלת כמות יונקות השורש הגורמות לריענון ולהתחדשות העץ. ישנם עצי בונסאי המניבים פרי כלימון ורימון ותפוח, ונשאלת השאלה: הואיל ובתהליך הטיפול בעצים אלו יש להוציאם מהעציץ אחת לשנתיים, לשטוף את האדמה, לגזום את השורשים ולהוסיף שכבת מצע חדשה, האם יהיו אסורים לעולם מדין ערלה?

**תשובה** | עצי הבונסאי גדלים בדרך כלל על גבי מגשים, בעציץ שאינו נקוב. חלקו הפוסקים אם דיני ערלה חלים בעציץ שאינו נקוב. הרמב"ם<sup>27</sup> פסק 'הנוטע בעציץ שאינו

25. עי' הרב יואל פרידמן, 'הגדרת עונת המעשרות', התורה והארץ ד, עמ' 152-159; ולכל הדעות, שלישי ממשיך זמן הגידול אינו יכול להיחשב כהבאת שלישי, עי' בהקדמת הרב קוק זצ"ל לספר אישי השם (ירמע).

26. **בונסאי** (בתרגום מיפנית: 'גננות על מגש') היא אמנות גידול עצים וצמחים ננסיים על ידי גיזום קפדני בשורשיו ובענפיו של הצמח (מתוך ויקיפדיה).

27. רמב"ם, הל' מע"ש פ"ה ה"ח.

נקוב חייב בערלה, אף על פי שאינו כארץ לזרעים הרי הוא כארץ לאילנות'. ובירושלמי<sup>28</sup> מבואר שהטעם הוא כי 'השורשין מפעפעין'. לפי זה, כשהשורשים אינם יונקים ואינם חודרים - פטור. ה'חזון איש'<sup>29</sup> הכריע שחייב מדרבנן. הגרש"ז אורבך<sup>30</sup> והגר"ש ישראל<sup>31</sup> כתבו שפטור מן הערלה. למעשה אנו נוקטים שיש לאסור מדרבנן.<sup>32</sup> מ"מ ניתן לדון בדינם של עצי הבונסאי המניבים פרי בשני מישורים: כעץ מאכל וכעץ שלא עומד למאכל. ניתן להתייחס לעצים הללו כאל עצי פרי לכל דבר, ואזי אם בתהליך הטיפול בעץ גם בזמן השטיפה וגם כאשר גוזמים את השורשים עדיין נשאר גוש אדמה ומערכת שורשים שיכול העץ לחיות מהם, אף בלא תוספת שכבת מצע חדשה, הרי שלא נפגע חישוב שנות ערלה, ולאחר שלוש שנים יהיה מותר לאכול מהפירות שהעצים הללו מניבים.

אם גוש האדמה שנותר אינו מספיק לכדי חיותו של העץ וזקוק הוא לתוספת שכבת מצע חדשה כדי להתקיים, הרי יש כאן כל פעם בגמר הטיפול נטיעה חדשה, והפירות הגדלים יהיו אסורים לעולם מדין ערלה, כפי שנפסק ב'שלחן ערוך'.<sup>33</sup> אילן שעקרו רוח או שטפו נהר והוליכו למקום אחר, ומהעפר שסביב שרשיו עמו, והוסיף עליו שם עפר ונשרש שם בארץ, אומדים אותו אם היה יכול לחיות בעפר הראשון שבא עמו בלא תוספת עפר אחר, הרי זה כנטוע במקומו ופטור מהערלה. ואם לאו, חייב.

אך נראה יותר לומר שעצים אלו, אפילו שמניבים פרי, אינם אסורים כלל בדיון ערלה, וזאת מהטעם שעצים אלו לא ניטעו לצורך אכילה לנוי ולהנאה ממראה וצורת עץ (שנראה כעץ עתיק אך קטן), ואף ניכר בצורת הגידול שלהם שדעת המגדל אינה לצורך מאכל אלא רק לנוי (שהרי מגדלים אותם על מגשים קטנים ומניחים אותם בתוך הבתים ואינם מתפתחים). וכבר נפסק ב'שלחן ערוך'.<sup>34</sup>

הנוטע אילן מאכל ואין דעתו לצורך אכילה, אלא להיות גדר לשדה או בשביל העצים לשרפן או לבניין, פטור. והוא שיהא ניכר שאינו לצורך אכילה, כגון אם הוא לשריפה שנטען רצופים ואינו מרחיק בין אילן לאילן כראוי, ואם הוא לבנין שמשפה הענפים כדי שיתעבבו, ואם לגדר שהוא במקום שצריך לגדור... לאור זאת נראה שהואיל וניכר שהעץ אינו ניטע לצורך מאכל, יהיה מותר לאכול מפירותיו אפילו בשלוש השנים הראשונות, שאין העץ ופירותיו כלל בגדרי איסור ערלה.

28. ערלה פ"א ה"ב.

29. חזו"א, דיני ערלה סי' לב.

30. מנחת שלמה, ח"א סי' ע (עמ' ת ואילך).

31. התורה והארץ א, עמ' 133-147.

32. הלכות הארץ הלכות ערלה פ"ו סעי' ג, עיין שם הערה 114.

33. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' יט.

34. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' כג.



שלזינגר

מכון

**5. צום תשעה באב לחולים שונים / מכון שלזינגר**

(1) אישה נמצאת בחודש החמישי להריונה וערך ההמוגלובין בדמה הוא 10.3. האם עליה לצום בט' באב כשהוא נדחה? (2) אדם שעבר אירוע לבבי - האם צריך לצום? הוא נותח בעקבות האירוע לפני כחודשיים.

**תשובה |** (1) אישה בחודש החמישי להריונה, עם המוגלובין מעט נמוך (10.3) אינה חייבת לצום בתשעה באב נדחה השנה. נחלקו הפוסקים אם במקרה זה היא רק תשתה<sup>35</sup> או שהיא יכולה גם לאכול.<sup>36</sup> למעשה, היא יכולה לשתות ללא כל הגבלה (בלי שיעורים), ולגבי אכילה, עדיף שלא תאכל, אא"כ היא נחלשת מאוד, ואז תאכל.<sup>37</sup>

(2) אדם שלקה בליבו ועבר ניתוח לב לפני חודשיים, חייב לשתות ללא הגבלה בתשעה באב (אפילו כשאינו נדחה). לגבי אכילה - כדי לענות חסרים פרטים רפואיים נוספים. אזכיר שיש לעשות הבדלה במוצאי שבת, רצוי על חמר מדינה, ואם אין, אז אפשר על מיץ ענבים ולתת לקטן, או בעדיפות אחרונה, שישתה החולה עצמו. ה' ינחמנו בנחמת ציון וירושלים.

**6. נשיאת מכשיר נייד למתנדב במד"א בשבת / הרב מאיר אורליאן**

**שאלה |** האם מותר למתנדב במד"א לשאת מכשיר פלאפון בשבת?

**תשובה |** בהחלט מותר ללכת עם פלאפון, שכן יש בו צורך פיקוח נפש.<sup>38</sup> אלא שלפי מידת האפשרות המעשית יש להצניעו, כדי למעט בחשש 'מראית עין', כגון להניחו בתוך הכיס, להנמיך את עוצמת הצלצול או לבחור צלצול רועש פחות לפני שבת, וכדו'.<sup>39</sup> אומנם להעביר לרטט בלבד לא תמיד מומלץ, כי לפעמים אין מרגישים, אא"כ הרטט באותו מכשיר הוא חזק.

**7. הדרכה לאחות בתחילת עבודתה בבית החולים / הרב ד"ר מרדכי הלפרין**

**שאלה |** אודה על הדרכה בעבור אשתי שמתחילה בעבודת סיעוד בבית חולים, בפרט בהקשר לעבודה בשבת.

**תשובה |** א. לקראת התחלת תורנות שבת כאחות בבית חולים, דבר ראשון עלייך לקיים את המשנה במסכת אבות (פ"א מ"ו) 'עשה לך רב!' - עלייך ליצור קשר עם פוסק מנוסה, כדי שיוכל להדריך אותך בשאלות הרבות והקשות שתתעוררנה במהלך עבודתך.

35. שו"ת חת"ס, או"ח סי' קנז.

36. משנת יעב"ץ, או"ח סי' מט.

37. ראה עוד הליכות שלמה, עמ' תלב; נשמת אברהם, סי' תקנד, ס"ק ו.

38. שש"כ, מהדורה חדשה עמ' תרלה.

39. וראה עוד את מחלוקת הפוסקים שו"ע ורמ"א, או"ח סי' רנב סעי' ה.

ב. כדאי לך לבקש מהאחרים עלייך בבית החולים שיאפשרו לך תקופת הסתגלות של עבודה בימות החול (שלושה חודשים לפחות), ובהם תלמדי להכיר את הרוטינה בעבודה, וכך תוכלי להתכונן גם לעבודה הרפואית בשבתות ובמועדים.

ג. כבר עכשיו עלייך להתחיל ללמוד כדי להבין את עקרונות ההלכה בנושא. התשובות שמובאות להלן, הנוגעות לשימוש במכשור אלקטרוני, רובן מבוססות על שיטתו של הגאון הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שנחשב בשעתו לפוסק הדור, והן כוללות הוראות שהורה לי למעשה על דרך ההנהגה בבתי חולים.

ד. 1) **כתיבה** - כתיבה בבית חולים לצורך חולה שיש בו סכנה מותרת.<sup>40</sup> כתיבה רפואית, כולל פרטים מזהים לצורכי חולה שאין בו סכנה - מותרת אם היא נעשית בשינוי, כמו כתיבה ביד שמאל לאדם ימני.<sup>41</sup> חשוב להדגיש כי לפני שנוקטים בפתרון זה, יש צורך לתרגל כתיבה ביד שמאל על מנת שהיא תהיה קריאה, אף שאיכות הכתיבה תהיה בכל מקרה פחותה מזו שביד ימין. כתיבה שאין לה שום השלכה עכשווית או עתידית על מצבו הרפואי של החולה - אסורה.

יש לזכור כי חלק גדול מנוהלי הכתיבה במחלקה נועד למנוע סיבוכים, בעיות או אי-הבנות רפואיות בעתיד, ועל כן הכתיבה מותרת בשינוי בעבור החולים. כאמור, כתיבה בשינוי היא כתיבה ביד שבה לא רגילים לכתוב, וכדי שהכתב יהיה קריא, חייבים להתאמן בכתיבה זו במהלך השבוע.

2) **כתיבה במחשב** - הוצאת דפים במדפסת - ניתן להתיר הקלדה במחשב לצורך החולים, בתנאי שפקודת ההדפסה תיעשה בשינוי.<sup>42</sup> פרטים על אופי השינוי ניתן לקבל מרב מוסמך, לאחר שיראה ויבין את המערכת. וראו להלן.

3) **חתימה** עם חותמת אישית - חתימה או שימוש בחותמת אישית לפרטים המחייבים חתימת רופא או אחות - מותרים בשינוי. ה. **שימוש במחשב** - מותר להשתמש במחשב כנדרש במחלקה, אלא שיש כמה פעולות שחייבים להקפיד לבצע בשינוי, כדוגמת הקשה בגב האצבע במקום לחיצה בכרית קצה האצבע.

ו. מותר להשתמש **בטלפון** להתייעצות עם כונן או עם רופא בכיר יותר. לדעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל השימוש בטלפון לא כרוך באיסור תורה אלא רק באיסור דרבנן, ולכן הוא מותר לא רק בעבור חולים שיש בהם סכנה, אלא גם בעבור חולים שאין בהם סכנה.<sup>43</sup>

40. שש"כ פרק לב סעי' מח; פמ"ג, א"א (בוטשאטש), או"ח סי' שכח סי' ב.

41. רמ"א או"ח סי' שכח סעי' יב; וראה בשש"כ, פרק לב סעי' כח ובהערה שם.

42. שש"כ, שם.

43. וראה שו"ע, או"ח סי' שכ"ח סעי' י, ובמשנ"ב, לשו"ע שם ס"ק כה, ובביאה"ל ד"ה רופא, וראה שש"כ, פרק לב סעי' לט-מ.



ז. **הזמנת בדיקות** - ר' לעיל איך לבצע הדפסה או כתיבה בשינוי. גם את הדבקת המדבקה ראוי לבצע בשינוי.

ח. מומלץ לרכוש את חוברת הכיס 'הרופא בשבת וביום טוב' מאת פרופסור אברהם (הנחיות כלליות ופרטיות בעבודת הרפואה בשבת). במידה וישנו רצון להרחיב את הידע בתחום ולקבל מענה לשאלות ספציפיות - מומלץ לרכוש את סדרת הספרים 'נשמת אברהם' (הלכות רפואה) מאת פרופסור אברהם.

במידה ובמשך הזמן מתעוררות שאלות נקודתיות תוך כדי עבודתך - אפשר להפנות שאלה לפרויקט השו"ת של מכון שלזינגר, בדוא"ל: [irp@medethics.org.il](mailto:irp@medethics.org.il). אם נוספו לך בינתיים שאלות נוספות או שהתשובות אינן מספקות - אנא חזרי אלינו. כמו כן את רשאת להתקשר לח"מ בשעות הערב בטלפון 052-2602349.

## 8. קרינה בעת טיסה לאישה בהיריון / הרב ד"ר מרדכי הלפרין

**שאלה** | אחד מפוסקי ירושלים המובהקים אמר לפני כשנתיים ביום עיון לרבנים, כי לאישה מעוברת עדיף להימנע מטיסות, בין היתר בשל הקרינה שיש בטיסה. בהקשר לזה הוא אמר, בשם כבוד הרב הד"ר, שהקרינה בטיסה היא הרבה יותר מבצילום רנטגן (הוא נקב ביחסיות גדולה מאוד - אינני זוכר כמה, לכן לא כתבתי). לפי"ז, הוא טען, כשם שנמנעים מאוד מצילום רנטגן לאישה בהיריון, כ"ש יש להימנע מטיסות. קראתי קצת על הנושא, ולא מצאתי שיש להימנע מלטוס בגלל הקרינה, אלא א"כ מדובר בטיסות רבות (כגון אצל דיילות וכדומה). משום כך אני תוהה שמא בדברים שנאמרו בשם הרב הד"ר, הרב הפוסק הנ"ל לא דייק דיו.

**תשובה** | א. בכינוס הבינלאומי החמישי לאתיקה רפואית יהודית שהתקיים בסן פרנסיסקו שבארצות הברית בפברואר 1994, הרצה על הנושא פרופ' אדוארד טלר (הידוע גם כ'אבי פצצת המימן'). בהרצאתו הוא הראה כפיזיקאי מומחה שהקרינה הקוסמית שאליה נחשפים אנשים הטסים מעל האוקיינוס האטלנטי גדולה יותר מהקרינה של כמה צילומי רנטגן. הוא העיר שמסיבות עלומות, אינפורמציה חשובה זו איננה זמינה לציבור, ותהא - מדוע?

ב. כמות כזו של קרינה איננה נחשבת למזיקה לאדם, בדיוק כמו כמה צילומי רנטגן. אומנם בקרב נשים בהיריון אנו נמנעים גם מקרינה מועטת זו, וככלל, אנו נמנעים מצילומי רנטגן לא הכרחיים. כך לדעתנו יש להתייחס גם לטיסת אישה מעוברת מעל האוקיינוס האטלנטי.<sup>44</sup>

44. ראו מאמר שהתפרסם כעשור לאחר ההרצאה הנ"ל: Barish, R. J. (2004). In-flight radiation exposure during pregnancy. *Obstetrics and gynecology*, 103(6), 1326-1330.

כמו כן ראו את המלצות האיגוד האמריקני לגינקולוגים ומיילדים בנושא, המביא את ההנחיות המעודכנות (2014) של המשרד הפדרלי לרגולציה של בטיחות בתעופה :FAA: <https://www.acog.org/Clinical-Guidance-and-Publications/Committee-Opinions/Committee-on-Obstetric-Practice/Air-Travel-During-Pregnancy?IsMobileSet=false>

**9. נטילת תרומת דם מאישה וכניסה לכנסייה לצורך התרומת דם / הרב ד"ר מרדכי הלפרין**

**שאלה |** (1) האם מותר לי ליטול תרומת דם מאישה? (2) ישנן התרומות דם שמתבצעות במבנה של כנסייה, לא בכנסייה עצמה אלא באולם סמוך לה אך באותו הבניין. שאלתי: האם מותר לי להיכנס לשם כדי להתרים דם?

**תשובה |** (1) מותר לאיש רפואה ליטול דם מאישה (בזמן שגרה), בתנאי שפעולה זו לא גורמת לו להרהורים אסורים. לגבי עיתות חירום, ראה בתשובות הגר"מ פיינשטיין.<sup>45</sup>  
(2) מותר להיכנס לאולם הסמוך לכנסייה כדי ליטול תרומות דם.<sup>46</sup>

**10. ברכת 'הגומל בלידה' / הרב אשר שקאני**  
**שאלה |** מנהגנו, מנהג יהודי גרמניה, שלא מברכים 'הגומל' על לידה, לא האישה ולא בעלה בעבורה. תינוק שנולד בריא, לאחר כשלוש דקות הפסיק לנשום (נראה לי שגם היה ללא דופק לזמן מה) והכחיל. המיילדת חיממה אותו וביצעה בו מיד פעולות החיאה שונות, והוא חזר לנשום. היום התינוק בריא. האם על האב לברך עליו 'הגומל'? שאלתי נובעת משני ספקות בנושא: (1) האם בכלל מברכים 'הגומל' בעבור מישהו אחר (הרי אפילו בעבור אשתו אין מברך)? (2) תינוק שנולד נחשב הרבה פעמים בחזקת נפל. האם יש לברך ברכת 'הגומל' על מי שמוגדר בחזקת נפל?

**תשובה |** א. הגם שלדעת 'בית יוסף'<sup>47</sup> אין לבעל לברך ברכת 'הגומל' בעבור אשתו, מכל מקום דעת כמה אחרונים שיכול הבעל לברך, וכן פירש ה'משנה ברורה'<sup>48</sup> שבעל רשאי לברך לאשתו. אלא שלמעשה נוקטים 'שב ואל תעשה' - עדיף. וכ"כ בספר 'כף החיים'<sup>49</sup> שלא נהגו לברך אפי' בעבור אשתו, אביו או רבו.

ב. נחלקו האחרונים אם אב מברך לבנו הקטן.<sup>50</sup> מ"מ נראה לי שלמ"ד שאב מברך לבנו הקטן יהיה הדין כן אף בתינוק שבתוך ל' יום ניצל, מאחר שהגם שבדינים מסוימים כדין אבלות דינו של התינוק בתוך ל' יום כנפל, מיהו מאידך גיסא לגבי פיקוח נפש וחילול שבת - מחללים עליו כגדול.

**הערת הרב ד"ר מרדכי הלפרין:**

נלענ"ד כי מאחר שבכל לידה יש סכנה ליילוד, ואע"פ כן מעולם לא נהגו לברך 'הגומל' בעבור התינוק שנולד - גם אם היו אירועי סכנה שכיחים פחות, יש להתייחס אליהם כאל חלק מסיכוני הלידה ואין לברך.<sup>51</sup> זאת ועוד, תינוק שהיה מסוכן בתוך ל' יום והבריא, איגלאי מילתא למפרע שאינו נפל.

45. אגרות משה, אבה"ע ח"א סי' נ"ו, ד"ב והנה.

46. ראה: רפואה מציאות והלכה (מכון שלזינגר, ירושלים תשע"ב), סימן ט.

47. בית יוסף, או"ח סי' ריט.

48. משנ"ב, סי' ריט ס"ק יז.

49. כף החיים, או"ח סי' ריט ס"ק כז.

50. עי' בשו"ת התשבץ, ח"ד סי' ד; בספר מחזיק ברכה, סי' ריט.

51. עוד על ברכת 'הגומל' בעבור בן או בת, ראה מאמרו של הרב יהודה הרצל הנקין 'ברכת הגומל על בן ובת שנתרפאו', ספר אסיא ט (2004), עמ' 73-82; אסיא מא (1986), עמ' 41-50.

## 11. כתמים לבעלת התקן מירנה / הרב ד"ר מרדכי הלפרין

**שאלה** | אני מנסה לברר מהי ההלכה לנשים שמשתמשות בהתקן מירנה, והמחזור החודשי שלהן מסתכם בסדרה של כתמים. עד עתה שמעתי מכמה מגדולי המורים כי מדובר במחזור לכל דבר, ומורי הוראה אחרים אמרו לי כי לדעתם אין כאן אלא כתמים.

**תשובה** | השאלה היא: האם דינם של כתמים שנגרמים ממכשירים הורמונליים (גלולות או התקן הורמונלי) הוא כדין שאר כתמים או כדין ראיית דם ממש? בשאלה זו נחלקו שנים מגדולי דורנו זצ"ל. הגר"ע יוסף סבר שגם לכתמים שמקורם בתרופות הורמונליות יש דין כתמים לכל דבר. לעומתו הגר"ש אלישיב סבר שאם מדובר בדימום שאנו יודעים כי נגרם בעקבות השימוש בתרופות ההורמונליות - אזי יש להתייחס אליו כאל דם ממש, ולא כאל כתם.<sup>52</sup>

## מכון פוע"ה

פוריות ורפואה על-פי ההלכה

## 12. דימום כתוצאה מ'דם ביוץ' / הרב אריה כץ

**שאלה** | כל חודש, יום או יומיים אחרי הטבילה, אני רואה מעט דם. תופעה זו גורמת לי להיאסר מחדש, וכמעט ואינה משאירה לנו זמן להיות מותרים. לאחרונה אמר לי רופא שהתופעה שיש לי נקראת 'דם ביוץ'. ידוע לי שמבחניה רפואית הביוץ מתרחש בשחלות, ואילו דם שאוסר הוא רק דם שמקורו ברחם. האם לפי זה אני יכולה להקל בדימום הזה?

**תשובה** | קודם כול יש להבהיר את המציאות הרפואית.<sup>53</sup> במושג 'דם ביוץ' אין הכוונה לדימום שנגרם כתוצאה מהשתחררות הביצית מהזיקיק בתוך השחלות. למעשה, אם יש תופעה של דימום מהשחלות, האישה לא תראה אותו, שכן הוא יגיע לתוך חלל הבטן ולא יעבור דרך הרחם. המציאות המכונה 'דם ביוץ' נגרמת מירידה ברמתו של הורמון שנקרא אסטרוידיל לקראת ביוץ. ירידה חדה מדי שלו עלולה לגרום לדימומים של רירית הרחם. דהיינו, אצל נשים הסובלות מ'דם ביוץ' יש ירידה חדה של האסטרוידיל, מעבר לנורמה.

לכן אין שום אפשרות להקל בדימום בטענה שמדובר בדם שאינו מהרחם או בדם מכה. אומנם לעיתים אותו דימום נצפה רק בצורה של כתמים, ואז אם האישה תקפיד על לבישת בגדי צבעונים וכדומה, היא אינה אמורה להיאסר.<sup>54</sup> בכל אופן, בימים שיש הכתמות כאלו, גם אם האישה לא נאסרה מהן, מומלץ שלא לשמש, על מנת שלא יגיע למצב של ראיית דם בזמן התשמיש שדינה כדין ראייה אוסרת.

52. ראה 'האם יש כתם אצל נוטלי גלולות', אסיא צא-צב, עמ' 206-207, ובמקורות שצינו שם; 'דין כתם באישה הנוטלת גלולות', אסיא פט-צ, עמ' 95-98.

53. לצורך השאלה, התבררה המציאות הרפואית שלהלן עם ד"ר הילה הוכלר, ד"ר חנה קטן וד"ר יעקב רבינזון, כולם רופאי נשים מומחים ויראי שמיים.

54. הדרכות לאישה הסובלת מכתמים בימי טהרתה, כיצד עליה להתנהג על מנת לא להיאסר מאותם כתמים, מובאות בספר פוע"ה חלק ראשון עמ' 158-161.

הייתי גם ממליץ לפנות לרופאת נשים, על מנת לבדוק אם אכן המקור לדימום הוא הירידה ברמת ההורמונים, ובהתאם לכך לקבל טיפול רפואי לעצירת התופעה.

### 13. דימום כתוצאה מציסטות בשחלות / הרב אריה כץ

**שאלה** | לאחרונה אני סובלת מדימומים לא סדירים. הייתי אצל רופאת הנשים שלי, ולאחר שהיא בדקה אותי, היא אמרה לי שיש לי ציסטות בשחלות שגורמות לדימום. לפי זה לכאורה הדימומים אינם אמורים לאסור אותי על בעלי, שכן ציסטה היא סוג של מכה. גם אם היא לא מכה, דם מהשחלות אינו אמור לטמא. האם אני צודקת?

**תשובה** | כפי שהובהר לעיל בשאלה הקודמת, אין כזו מציאות רפואית של אישה שרואה דם שמקורו מהשחלות. הדימום שנגרם כתוצאה מהציסטות אינו דימום מהשחלות. הכוונה היא שהציסטות יצרו שיבוש הורמונלי, והוא הגורם לרירית הרחם לדמם באופן לא מסודר. יש צורך בפתרון רפואי להעלמת הציסטות. בינתיים, כל עוד נמשכים הדימומים הלא סדירים, נא לעיין בספר פוע"ה חלק ראשון,<sup>55</sup> שם יש עצות והדרכות הלכתיות לאישה הסובלת מכתמים ודימומים לא סדירים, בדבר האופנים שבהם היא יכולה להיטהר ולא להיאסר מחדש כל הזמן.



### 14. הטענת מכשיר שמיעה בשבת / הרב אליעזר טווין

**שאלה** | ישנם מכשירי שמיעה שנוענים באמצעות מטען אלחוטי. מניחים את המכשיר על המטען, והטעינה נעשית ללא מגע חשמלי ישיר. במקרה שסוללת המכשיר התרוקנה לפני שבת, והניחו את המכשיר על המטען מעט לפני שבת, האם יהיה מותר להשתמש בו בשבת, או שהוא נחשב כמוקצה, כי לא היה ראוי לשימוש בכניסת שבת?

**תשובה** | מכיוון שיש הרבה דגמים, והמחדש בטובו בכל יום תמיד' דעת לבני אדם לייצר דגמים חדשים, קשה לענות לגבי עצם הסרת המכשיר מעל גבי המטען **תוך כדי הטעינה**, משום שבחלק מהדגמים יכול להיות שנגרמת בכך פעולה חשמלית. אם הסרת המכשיר בשבת מעל גבי המטען גורמת לפעילות חשמלית כלשהי, צריך לבדוק מה היא, בכל דגם בנפרד, כדי לענות על השאלה. בכל מקרה, אפשר לפתור את הבעיה הזו אם מחברים את המטען לשעון שבת, והוא מכבה את המטען בשעה שמכשיר השמיעה טעון דיו. בנוסף, צריך לבדוק אם כדי להתחיל את השימוש במכשיר די להסיר את המכשיר מעל המטען, או שיש צורך ללחוץ על כפתור בגוף המכשיר בשביל להתחיל את השימוש. לפעמים זה לא כפתור רגיל אלא מכסה שנסגר, וצריך לברר אם סגירת המכסה מהווה סגירת מעגל. גם אם יש פעילות חשמלית או סגירת מעגל, אפשר שהדבר מותר בשעת הדחק, אך צריך לדון כל מקרה לגופו.

55. שם, בעמודים הנ"ל.



עתה אבוא לברר את דין הוצאת המכשיר מהמטען בשבת, מבחינת הלכות מוקצה. השאלה מתחלקת לשתי שאלות:

א. האם המכשיר הוקצה בין השמשות, משום שלא היה ראוי לשימוש והניחו להיטען, ואם כן לכאורה הוא מקיים את התנאים 'לא חזי ודחינהו בידים'<sup>56</sup>

ב. האם המכשיר הוקצה בין השמשות, כי בזמן בין השמשות היה אסור לטלטלו, בגלל גרימת הפסקת הפעולה החשמלית של הטעינה?

אציין שבהשקעת מאמץ מסוים, יש אפשרות לעקוף את השאלות: אפשר להניח את המכשיר רבע שעה לפני השקיעה, וכך הוא יהיה ראוי לשימוש בבין השמשות, כי גם עם סוללה טעונה חלקית אפשר להשתמש במכשיר לפרק זמן כלשהו. נוסף על כך אפשר לחבר את המטען לשעון שבת שישאיר את המטען דולק לפחות רבע שעה לפני השקיעה (בגלל מה שציינתי במשפט הקודם), יכבה אותו כל בין השמשות (כך שבבין השמשות לא יהיה שום איסור בהסרת המכשיר מהמטען), ויחזור להפעיל אותו אחר בין השמשות, עד שהמכשיר ייטען טעינה מלאה.

שיטה זו מתאימה רק למי שיכול לדייק בכיוון שעון השבת, אך נראה שלהלכה אין צורך להשתמש בשיטה זו, ויש מקום להקל גם בלעדיה.

**לגבי שאלה א,** ברור שהאדם מניח את המכשיר לפחות כמה דקות לפני השקיעה, כי הוא לא רוצה להיכשל בחילול שבת. אם כן יש להניח שבכניסת שבת המכשיר טעון לפחות ברמה כזו שהוא יכול לפעול זמן מה, וממילא כבר אינו בגדר 'לא חזי'. כמו כן נראה שלא שייך לומר במקרה זה 'דחינהו בידים', כי האדם התכוון להשתמש בו במהלך השבת.

כמו כן נראה שהדבר דומה לדברים שמוגדרים כ'גמרו בידים' אדם.<sup>57</sup>

**לגבי שאלה ב,** נראה להוכיח שאין איסור מוקצה של 'הואיל ואתקצאי בבין השמשות' בדבר שסיבת איסור טלטולו היא שבטלטולו ייווצר איסור. זאת על פי מה שהביא ה'משנה ברורה'<sup>58</sup> שמחובר נאסר הואיל ולא חשב עליו, ולא כתב הואיל והיה אסור בתלישה. אומנם אם מעיינים ב'בית יוסף'<sup>59</sup> רואים שטעם זה שהביא ה'משנה ברורה' הוא טעמו של רש"י, אבל הרז"ה הקשה עליו ופירש שהמוקצה הוא מחמת איסור, ואם כן יש מקום להוכיח ממקרה זה שיש מוקצה מחמת איסור. אבל ה'בית יוסף' מביא מחלוקת זו במקום אחר,<sup>60</sup> ושם הוא פוסק ב'שלחן ערוך' שאין מוקצה מחמת איסור.<sup>61</sup> אף שב'כף החיים'<sup>62</sup> הביא שרש"ל החמיר במוקצה מחמת איסור, נראה שאין להחמיר כאן, כי מדובר על צורך גדול. המכשיר נצרך לכל השבת, וקשה לסדר שעון שבת כפי שהצעת

56. שו"ע, או"ח סי' שי סעי' ב.

57. ראה משנ"ב סי' שי ס"ק יט; וראה בדומה לזה באגרות משה, או"ח ח"ה סי' כב אות כו; יביע אומר ח"ז או"ח סי' לט אות ד.

58. משנ"ב סי' שי ס"ק ג.

59. ב"י, סי' שי אות ב.

60. ב"י, סי' שיח אות ב.

61. כמו שציין המשנ"ב, סי' שיח ס"ק ח; וראה כה"ח סי' שיח ס"ק כג.

62. כה"ח, שם ס"ק כד.

מקודם. זאת בפרט שדעת רש"ל היא דעת מיעוט בין האחרונים. כמו כן נראה שדעת הר"ן והרז"ה, שהיא הדעה המחמירה שהובאה ב'בית יוסף', אינה דעת רוב הראשונים, וכך פסק להקל גם ב'שמירת שבת כהלכתה'.<sup>63</sup> יש להעיר שבמקום אחר ב'שמירת שבת כהלכתה'<sup>64</sup> פסק שמוקצה מחמת איסור חיצוני אסור בטלטול, גם אם הוסרה סיבת האיסור, אא"כ זו שעת הדחק או שהאיסור הוא דרבנן. אך נראה שאין קושיה מדבריו אלו על מה שכתבתי. ראשית, הסרת המכשיר מהמטען היא כנראה לא יותר מאיסור דרבנן, כי אין ניתוק מגעים ואין חוט להט, ולכן אין חשש של מלאכת בונה או מבעיר. שנית, הפעולה החשמלית היא 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' (אא"כ זו פעילות שבלעדיה אין אפשרות להשתמש במכשיר, כגון שהוא מתחיל לפעול רק כשהוא מרגיש שהפסיקה הטעינה). אבל הסיבה העיקרית שאין קושיה מדבריו שם על מה שכתבתי כאן היא שנראה שה'שמירת שבת כהלכתה' הנ"ל מדבר דווקא על איסור שהאדם לא מתכוון שייפסק מעצמו. מקור דבריו הוא בדברי ה'משנה ברורה',<sup>65</sup> שמדבר על מקרה שבו האיסור אינו מיועד להיפסק במהלך היום, ולכן הוא הוקצה מדעת בעליו, ואין לומר עליו 'גמרו בידי אדם', אבל בנידון השאלה שלנו האיסור עתיד להיפסק מעצמו.

**15. שימוש במוצרים עם התקן שבת במקרים של פיקוח נפש / הרב אליעזר טוויק**  
**שאלה** | עד כמה יש להשתדל להשתמש דווקא במוצרים עם התקן שבת, במערכות רפואה או ביטחון שפעילותן כרוכה בפיקוח נפש?

**תשובה** | אומנם פיקוח נפש דוחה שבת, אך לדעת הרמ"א<sup>66</sup> יש למעט עד כמה שאפשר בחילול השבת. לגבי דעת ה'שלחן ערוך' נחלקו האחרונים: יש אומרים שגם הוא סובר כך,<sup>67</sup> ויש אומרים שדעתו היא שאין צורך למעט בחילול השבת.<sup>68</sup> המנהג הנפוץ בין עובדי החירום הוא להשתדל למעט בחילול שבת. ה'מגן אברהם'<sup>69</sup> מביא בשם 'ספר חסידים' שיש לדאוג לפני שבת לכך שבשבת יהיה אפשר לעשות את כל צורכי הלידה תוך חילול שבת מזערי. יחד עם זאת הוא לא מציין כמה מאמץ או הוצאות כספיות יש להשקיע בזה. ב'מנחת שלמה'<sup>70</sup> האריך בסוגיה זו, וכתב שאין חובה להוציא ממון כדי למנוע חילול שבת בעבור פיקוח נפש. הוא הסביר שמה שכתב ה'מגן אברהם' הנ"ל הוא רק ממידת חסידות. כן כתב גם בפשיטות ב'מנחת אשר'.<sup>71</sup>

63. שש"כ (מהדורת תש"ע) פרק כב סעיפים ו, יא.

64. שש"כ, שם סעי' יד.

65. שו"ע, ס' תקיח סעי' ט.

66. רמ"א, או"ח ס' שכח סעי' יב.

67. בהם ביאור הלכה ס' שכח ס"ק ד ד"ה כל שרגילים.

68. בהם הגרע"י בהליכות עולם, ח"ד תצוה א, ד; ראה הרחבה לדיון במנוחת אהבה ח"א פרק כא סעי' ו הערה 21.

69. מג"א, ס' של ס"ק א.

70. מנחת שלמה, ח"א ס' ז.

71. מנחת אשר, ח"א ס' כה.



במערכות גדולות, כגון צבא, משטרה ובתי חולים, קשה להבדיל בין מקרי פיקוח נפש, ספק פיקוח נפש ומקרים שאינם פיקוח נפש כלל. לפעמים ההתלבטות לפני כל מקרה מה ההגדרה שלו יכולה להביא בעצמה לפיקוח נפש, כי היא מקשה על עובדי החירום ומאטה את עבודתם. מסיבה זו במקרים רבים נאלצים עובדי החירום לעשות שבתם חול. זאת ועוד, יש לזכור שבמערכות אלה יש עובדים שלצערנו אינם שומרים שבת, ולפעמים אף עושים את עצמם 'גויים של שבת' בשביל הדתיים. אם כן, מכיוון שכמעט בכל שבת יהיו חילולי שבת לצרכים שאינם אף ספק פיקוח נפש, יש מקום להחמיר יותר ולדרוש שימוש בהתקני שבת, כדי למעט את חילול השבת. מובן שכל זה בתנאי שהשימוש בהם לא יכול להביא לספק פיקוח נפש.

## 16. מניין באמצעות וידאו / הרב מנחם פרל

**שאלה** | האם ניתן לקיים מניין באמצעות יישומון (אפליקציית) וידאו צ'אט?  
**תשובה** | בעולם המודרני כולם נוסעים ותרם בארץ, ולעיתים גם בעולם הגדול. לא אחת אנחנו מגיעים למקום שבו אין מניין יהודים לתפילה. האם נוכל להשתמש בטכנולוגיה המודרנית ולהרגיש כאילו אנחנו ביחד ולהתוועד לתפילה במניין? מה קורה כאשר יש מניין, אך אני הוא היחיד הנמצא רחוק? האם אוכל, לפחות, באופן זה להצטרף? האם אצא ידי חובת קריאת מגילה? האם אוכל כך לסיים מסכת ולהיפטר מתענית בכורות? עשרה מישראל שמתכנסים יחד לעבודת ה', שכינה שורה ביניהם,<sup>72</sup> עד כדי כך שהתנו חז"ל שכמה דברים מיוחדים במעלתם לא ייאמרו אלא בעשרה מישראל, ומהם קדיש וקדושה, 'ברכו', נשיאת כפיים וקריאת התורה ועוד.<sup>73</sup> ה'שלחן ערוך'<sup>74</sup> קובע כי 'צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם', עד כדי כך שאפילו אם 'קצת העשרה בבית הכנסת וקצתם בעזרה אינם מצטרפין'.<sup>75</sup> אם כן, קל וחומר כאשר כל אחד נמצא במקום אחר ברחבי הארץ או העולם, אין מה שמצרפן להיות 'מנין', שם של אגודה. אומנם כאשר ניתן לראות זה את זה, אף אם יהיה בחדר אחר לגמרי, נחשבים כמצטרפים.<sup>76</sup> אם כן, אולי נאמר שביישומון המאפשר לראות האחד את חברו, בוודאי אם רואה את כולם, יש מקום לומר שמצטרפים למניין. אך לא כך הם פני הדברים, וזאת בהתבססי על שתי הלכות. האחת היא כי מעלת תפילה בציבור גדולה היא מההצטרפות לאמירת דברים שבקדושה.<sup>77</sup> האחרת היא דברי ה'שלחן ערוך'<sup>78</sup> שאם 'היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות', היינו להצטרף למניין לאמירת קדיש וכד' ואפילו נמצא במרחק, אך זאת בתנאי שבמקום אחד יש מניין מתפללים.

72. ברכות ו ע"א.

73. משנה וגמרא מגילה כג ע"ב.

74. שו"ע, או"ח סי' נה סעי' יג.

75. שם, סעי' יח.

76. שו"ע שם, סעי' יד.

77. אגרות משה א, סי' כח.

78. שו"ע, שם סעי' כ.

אין גבול למרחק שבו יכול להימצא האדם ועדיין יוכל להצטרף למניין, מעבר לכך שעליו לשמוע את שליח הציבור. השומע דרך מכשיר סלולרי אינו שומע את קולו המקורי של האדם אלא רק את חיקויו באמצעות המכשיר האלקטרוני. לפיכך נחלקו הפוסקים אם יוצאים בכך ידי חובה אם לאו. אדם המאושפז בבית חולים ואין לו יין להבדלה, עליו לשמוע הבדלה דרך הטלפון;<sup>79</sup> אדם שאין לו מגילת קלף כשרה בפורים, ראוי שישתדל לשמוע דרך הטלפון, אף שלברך לא יוכל,<sup>80</sup> ויוצא בכך ידי חובתו בדיעבד, לדעת הרב משה פיינשטיין. אך הרב עובדיה יוסף חלק על כך,<sup>81</sup> ולדעתו אינו יוצא ידי חובה כלל. אף ביחס לעניית אמן, יש מקום לומר שיענה, כי סוף סוף שמע ברכה.<sup>82</sup> מאידך גיסא אם מרגע הברכה ועד לשמיעתה חלפו שניות מספר (יותר מ'תוך כדי דיבור', כ-3 שניות) כגון בשידור לוויין או בשיחה מחו"ל, ייתכן שלא יוכל לענות אמן, משום ספק 'אמן יתומה' (אמירת אמן הנאמרת ללא שמיעת הברכה המחייבת). הרש"ז אורבך החמיר בסוגיה זו בשני חלקיה, ולדעתו לא יוצאים בכך ידי חובה, ואין לענות אמן כלל.

אומנם תענית בכורות בערב פסח, שהיום נהוג 'לפדותה' בהצטרפות לסיום מסכת, פשוט שניתן לעשותה ממרחק כאשר אין אפשרות אחרת,<sup>83</sup> משום שעיקרה הוא מנהג קל. אם כן כאשר ניתן לראות ולחוות טוב יותר את אשר נעשה ובכך להשתתף בשמחת המסיימים, בוודאי נכון לעשות כך.

**סיכומו של דבר,** לא ניתן להצטרף למניין בצ'אט, אך אפשר גם אפשר, בהיעדר אפשרות אחרת, לשמוע הבדלה או מקרא מגילה ללא עניית אמן, וכן להשתתף ממרחק ב'סיום מסכת'.

## 17. מדידה מטאורולוגית בשבת \ הרב מנחם פרל

**שאלה** | זכינו השנה לעונת גשמים שבאה עלינו לברכה. עלינו להכיר תודה למאות רבות של מתנדבים בארץ המודדים את כמות ירידת הגשם בכל בוקר, ממש באותה שעה (06:00 שעות גריניץ', 08:00 שעות ישראל). בכל העולם נמדדת ירידת הגשם של היממה האחרונה באותו רגע בדיוק. בעזרת מדידות אלו, ובעזרת נתונים נוספים, יודע המחשב לבצע תחזיות אקלים ומזג אוויר לטובת כולנו. ובכן, נשאלתי מפי השירות המטאורולוגי: האם וכיצד ניתן למדוד גשם בשבת, שהרי ההלכה אוסרת כל מדידה שאינה של מצווה בשבת?

**תשובה** | לשם מתן התשובה ביקרתי בבית דגן, במרכז החיזוי הלאומי, וראיתי מקרוב כמה מאמצעי המדידה. בנוגע למדידת התאדות המים, כתב לפני כמה עשרות שנים הרב ישראל רוזן ז"ל מאמר בתחומין כך ג. כאן אתייחס למדידת כמות הגשם, אותה מדידה שמודדים כ-400 מתנדבים ברחבי הארץ יום ביום בשעה 08:00. המתקן מורכב מצינור

79. אג"מ ד, סי' צא.

80. אג"מ ב, סי' קח.

81. יחוה דעת, ח"ג סי' כד.

82. יחו"ד, שם.

83. הרש"ז אורבך בהגדתו, עמ' 284.



מתכתי בקוטר קבוע, כ-20 ס"מ, בראשו משפך, ותחתיו מניחים בקבוק שאליו מתנקזים מי הגשמים. בשעה 08:00 מחליפים בקבוק, ואת מי הגשם שהצטברו ביממה האחרונה מוזגים לתוך משורה מדויקת. אחרי ההעברה למשורה, רושמים את כמות מי הגשם שהצטברה ומעבירים דווח למרכז החיזוי הארצי.

חז"ל אסרו למדוד בשבת למעט מדידה של מצווה,<sup>84</sup> משום שהמדידה נחשבת למעשה חול או שמא ירושם, חשש שאכן רלוונטי מאוד בנידון דנן, שכן הנוהג הוא לדווח מייד בתום המדידה את כמות הגשם שנמדדה. עם זאת, נראה שאם שפיכת המים מהבקבוק למשורה תיעשה בשבת, אך המדידה של המים תיעשה במוצאי שבת, הדבר מותר.<sup>85</sup> אך יש להיזהר שלא לדבר על עניין המדידה בשבת, משום שהמדידה אינה לצורך שבת.<sup>86</sup> כמו כן יש להתיר פעולה זו משום שלמדידה יומיומית של כמות המשקעים יש, כאמור, השלכה של ממש על ניתוח נתוני האקלים ותכנון פעילויות רבות - ציבוריות, כלכליות, התיישבותיות ואחרות. בכמה מקומות מצאנו שההלכה מתייחסת לצורכי רבים כאל צורכי מצווה, וכתב הש"ך<sup>87</sup> שמדידה לצורך רבים לא נאסרה בשבת. אלא שמכיוון שאפשר לערוך את המדידה במוצאי שבת, בלי שהדבר יפגע בצורכי הרבים, יש לעשות כן. זאת ועוד, אין לחשוש בהעמדת הבקבוק החדש משום הכנה משבת לחול, משום שאין דרך אחרת למדוד את הגשם שירד בשבת.<sup>88</sup>

**אם כן, הלכה למעשה,** מודדי הגשם רשאים להניח ביום שישי בשעה 8:00 בקבוק ריק חסר שנתות מדידה (כפי שעושים בדרך כלל), ובשבת בבוקר להחליפו בבקבוק ריק. אם יש רק כלי שיש בו שנתות, אפשר להשתמש בו, אך בלי להסתכל במיוחד כמה גשם היה (ב'משנה ברורה'<sup>89</sup> מתיר אף שימוש בשנתות, אבל בגלל שבנידונו אין שום צורך שתיעשה מדידה בשבת, נראה שאין להסתכל בכוונה על השנתות כדי לבדוק כמה גשם ירד). את העברת המים מיום שבת בבוקר למסורה לצורך מדידה, יבצעו לאחר צאת השבת, ורק אז ידווחו לשירות המטאורולוגי.



## 18. ריבית בחברות כגון טריא, Elon ועוד / מכון משפטי ארץ

**שאלה** | יש היום כמה חברות שמספקות פלטפורמה להלוואה בין אנשים (טריא, Elon, ועוד), במסגרתה אפשר להשקיע כסף, להלוות לאנשים פרטיים ולקבוע את מידת

84. שבת פכ"ד מ"ה; ביצה פ"ג מ"ו ועוד.

85. על פי שו"ע, או"ח סי' שכג סעי' ב.

86. על פי דברי המשנ"ב סי' שכג ס"ק ח.

87. ש"ך, חו"מ סי' עג ס"ק כב.

88. על פי שו"ת מהרש"ג, ח"א או"ח סי' סא.

89. משנ"ב סי' שכג ס"ק י.

הסיכון של ההלוואה. אם באחת ההלוואות הלווה לא מחזיר את הכסף, המלווה נפגע ולא החברה. האם 'היתר עסקא' שהחברה חתומה עליו עוזר? הרי ההלוואה היא בין שני אנשים פרטיים, והחברה אינה צד בהלוואה ולא נפגעת במקרה של אי-פירעון ההלוואה? **תשובה** | אכן, לא די שהחברה תהיה חתומה על 'היתר עסקא' כאשר היא רק מתווכת וההלוואה היא בין שני הצדדים באופן ישיר. אבל בדרך כלל יש הסכם הלוואה ועוד מסמכים משפטיים באתר החברה, שהמלווה והלווה צריכים להסכים להם כדי שההלוואה תבוצע. אם במסגרת ההסכמים האלה כלול גם 'היתר עסקא' תקף, אז הסכמת הצדדים לכל ההסכמים והמסמכים שבאתר החברה וחתימתם המעשית או הווירטואלית עליהם כוללת גם הסכמה וחתימה על 'היתר עסקא'. חשוב שיהיה ברור ממכלול ההסכמים שתוקף ה'היתר עסקא' גובר על ההלוואה בריבית, שכן אחרת אין לו תוקף, וההיתר בטל, וראו 'היתר עסקא' באתר של המכון ([dintora.org.il](http://dintora.org.il)), שמתאים להלוואות כאלו.

## 19. רמאות בקצבת ילדים בחו"ל / משפטי ארץ

**שאלה** | סיפור המעשה: ראובן, המתגורר בחו"ל, הציע לאחיו, שמעון, המתגורר בארץ (אך אשתו מארץ מגורי ראובן), שינסה להוציא בעבורו קצבת ילדים מהמדינה שהוא מתגורר בה, בתואנה שהוא גר בחו"ל או בגלל המוצא של אשת שמעון. במשך שנים אכן ראובן הצליח לקבל את הקצבה בעבור שמעון, אלא שבמקום להעביר את הכספים לאחיו בארץ כפי שהבטיח, הוא לקח אותם לעצמו. האם יש בכך משום גנבה של ראובן כלפי שמעון? אם כן, איך אפשר לתקן זאת?

חשוב לחדד שתי נקודות: א) שמעון עצמו חשש להגיש בקשה כזו פן ייתפס, והוא לא היה עושה בעצמו צעד כזה לולא ראובן היה מוכן להסתכן. ב) לכתחילה לא ברור כמה נכון המעשה של לקיחת דמי ילדים בגלל אזרחות של האם כשלא גרים באותה מדינה, ואם כן הנושא אינו הגנבה של שמעון אלא הגנבה מהמדינה.

**תשובה** | מהשאלה די ברור שמדובר על גזל מהמדינה. אם לא היה פה גזל מהמדינה, מדוע חשש שמעון שייתפס?

מוסכם על רוב ככל הפוסקים שגזל הגוי אסור, ולשיטת רוב הפוסקים מדובר באיסור תורה.<sup>90</sup>

בנוגע להשבת הגזלה בגוי - נחלקו האחרונים אם היא חיוב מהתורה,<sup>91</sup> ויש סוברים שהחיוב הוא מדרבנן מצד חילול השם.<sup>92</sup> אם כן נראה שלפחות מצד חילול השם על ראובן מוטלת חובה להחזיר את הגזלה למדינה, ויש להתייעץ עם רואה חשבון איך

90. ש"ך, חו"מ סי' שמח ס"ק ב; נתיבות המשפט, סי' שמח ס"ק א; חלקת מחוקק ובית שמואל, לשו"ע אבה"ע סי' כח סעי' א, ועוד.

91. למשל: שער המלך הל' גזילה פ"א סק"ב

92. למשל, נתיבות המשפט, סי' שמח ס"ק א; ועי' שו"ת נודע ביהודה, יו"ד סי' פא שכתב שאם נאמר שזה חיוב מהתורה, היינו כל עוד לא כילה את הגזלה, עיי"ש.



לעשות זאת בלי שיואשמו בפלילים. ראוי לצטט שני מקורות בהקשר לכך. וכך כתב הרמב"ם:<sup>93</sup>

ויש כאן דין, אומר אותו הואיל ונתגלגלו הדברים לעניין זה. והוא, שהמקומות שמשמשין בהן בדינין ובמעוות במניין, אסור לאדם להחזיק דינר או מעה שחסר ממשקלו שתות או יותר, אלא יקוץ, וכל שכן [שאסור] שיתנהו או יטעה בו גוי. כי זה שחושבים המוני בני אדם, ואפילו יחידיהם, כי ההטעיות שכאלה מותרות עם הגוים, אינו נכון ודעה בלתי נכונה. אמר ה' בתורתו הקדושה, במי שמוכר את עצמו לעובד עבודה זרה או לעבודה זרה עצמה, כמו שנתבאר בפירוש אמר 'וחשב עם קונוה', ואמרו עליהם השלום יכול יגלום עליו, תלמוד לומר 'וחשב', ידקדק עמו בחשבון, ועניין 'יגלום' יערים עליו ויטעהו... וכן אינן מותרין האונאות והתחבולות ומיני המרמות והזיוף והסילוף עם הגוים. אמרו עליהם השלום, אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הגוי, וכל שכן אם יהא תלוי בכך חלול השם, שאז יהיה העוון חמור יותר, ויושגו לאדם תכונות רעות על ידי כל המעשים הרעים הללו, אשר העיד יתעלה על עצמו שהוא מתעב אותן כשלעצמן נעשו עם מי שנעשו, והוא אמרו כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה כל עושה עול.

וב'באר הגולה' כתב:<sup>94</sup>

...ואני כותב זאת לדורות שראיתי רבים גדלו והעשירו מן טעות שהטעו העכו"ם ולא הצליחו וירדו נכסיהם לטמיון ולא הניחו אחריהם ברכה וכמ"ש בספר חסידים סימן תתרע"ד רבים אשר קדשו ה' והחזירו טעויות העכו"ם בדבר חשוב גדלו והעשירו והצליחו והניחו יתרם לעולליהם.

אם כן יש לעשות כל מאמץ להחזיר את הכספים שהוצאו שלא כחוק. במקרה שבשום פנים ואופן לא ניתן להחזיר את הכספים, נראה שעל ראובן להעביר את הכספים לשמעון, שכן כך התחייב לו.<sup>95</sup> בנוגע לשאלה איך לשלם חוב כאשר זה סכום גדול מאוד, צריך לשלם מעט מעט, עד שיחזיר את מלוא הסכום.

## 20. דיווח על תשר / משפטי ארץ

**שאלה** | אני עובד כמורה דרך. אני מקבל לפעמים תשר בסכומים גבוהים מאוד. האם עליי לדווח עליהם למס הכנסה?

**תשובה** | תשלום מיסים צריך להתנהל לפי החוק. למיטב הבנתי בחוק, תשר חייב בדיווח. בסעיף 2 (א) לפקודת מס הכנסה נכתב לגבי טובת הנאה החייבת במס: 'השתכרות או ריווח מעבודה; כל טובת הנאה או קצובה שניתנו לעובד ממעבידו'. ניתן היה לפרש שהאנשים שהזמינו אותך להדרכה אינם המעסיקים שלך, אך הפסיקה בנושא אומרת שאכן תשר מלקוח חייב בדיווח מס. אם החוק מחייב תשלום מיסים, אך הנוהג

93. רמב"ם, פירוש המשנה כלים פ"ב מ"ז.

94. באר הגולה, חו"מ סי' שמח ס"ק ה.

95. לולא התחייבות זו, ראה שו"ע, חו"מ סי' קפג סעי' ז.

המקובל הוא שלא משלמים בכלל, כתב הרב יעקב אריאל<sup>96</sup> שאין מצווה דתית לקיים את החוק, ואי תשלום המס לא נקרא גזל, כי האזרח לא צריך להקפיד על חוקי המדינה יותר מהמנהג המקובל. אולם כמובן אם המדינה תתחיל לאכוף את המס גם על תשר וכדומה, ותקנוס את העוברים על החוק, תצטרך לשלם את הקנס.

## 21. תלונה לעירייה / משפטי ארץ

**שאלה** | קבלן שיפוצים בבניין משותף ביצע עבודת שיפוץ גדולה בעבור אלמנה בעלת משפחה, בבניין שאני משמש בו חבר בוועד הבית. הקבלן שפך כמות עצומה של פסולת בנייה בגינה השייכת לכלל הדיירים, באופן שגורם נזק גדול וגם יש בו משום סכנת נפשות. האם מותר להתלונן על הקבלן בשירות 106 של העירייה, כדי שישלחו פקח שיחייב את הקבלן להוציא את הפסולת, גם אם ידוע שהפקח יכתוב את הדוח נגד האלמנה, ובעצם נגד כל הדיירים? האם אני חייב קודם לתבוע את הקבלן בדין תורה, או לפנות לגורם האחראי על בתים משותפים? יצוין שרוב הדיירים חתמו על הסכמה לתביעת הקבלן.

**תשובה** | לא ניתן להכריע בשאלות בדיני ממונות ללא שמיעת שני הצדדים, ולכן רק נפרוס את השיטות השונות.

### פנייה לעירייה

דיינים רבים מורים כי יש לפנות לבית דין לפני כל פנייה לעירייה, אפילו אם לפי דין תורה הפונה צודק, ורק אם הקבלן יסרב לבוא, בית הדין יתיר לפנות לעירייה ולהתלונן.<sup>97</sup> דיינים אחרים מורים שניתן לפנות לעירייה, אם מדובר על נזק, וכל שכן אם מדובר על סכנה כפי שכונכת בשאלה, כיוון שיש בסמכות העירייה לתקן תקנות, ויש בסמכותה גם לאכוף אותן.<sup>98</sup>

### חשש שהעירייה תחייב לא כדין

עלה חשש שהעירייה תחייב את בעלת הבית אף שהיא לא אחראית כלל לפסולת והאחראי הוא הקבלן. אכן, כאשר קבלן הזיק, האחריות רובצת עליו ולא על בעל הבית.<sup>99</sup> אולם משתי סיבות נראה שיש מקום לחייב את בעלת הבית אף לפי דין תורה: (א) לצורך קבלת היתר בנייה, המבקש (בעל הבית) מקבל עליו את מלוא האחריות לפינוי פסולת הבנייה,<sup>100</sup> לכן גם בעלת הבית קיבלה עליה את האחריות, ועליה לשאת בתוצאות.

96. ראה מכתב של הרב יעקב אריאל, נספח למאמר הרב אורי סדן, אמונת עתיך 97 (תשע"ג), עמ' 86-87.

97. כפי שיטת הבית יוסף, ראו עמק המשפט ח"ג ס' כא; בשם הרב מרדכי אליהו זצ"ל שמעתי שלא צריך ב"ד, ודי בבדין אחד שבקי בחו"מ שיתיר פנייה כזאת לעירייה.

98. כפי שיטת המהרי"ק שורש קצא; וכן הביא החישובי חמד, בבא בתרא ג ע"ב, ד"ה לא ליסתור, בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

99. כמבואר בבבא קמא צח ע"ב, שבעה"ב לא אחראי על נזקים שגרם קבלן, אלא רק על נזקים שגרם שכיר יום.

100. ראה בתקנות היתר בנייה ובעיקר בסעיף 16 (ג).

ב) לעירייה יש סמכות לתקן תקנות ולקנוס קנסות, ולכן אפילו אם מדובר על קנס, העירייה רשאית להטיל אותו על הצדדים.<sup>101</sup>

**לסיכום**, מצד הדין אפשר לפנות לעירייה, אבל אם דיירי הבניין מעוניינים לפנים משורת הדין לא לחייב את האלמנה, שבוודאי אין לה האמצעים לשלם, ולנסות להוציא מהקבלן את התשלום בדין תורה, מן הראוי לעשות כך.

## 22. תוקף כתובה / משפטי ארץ

**שאלה** | האם לכתובה יש תוקף בזמן הזה?

**תשובה** | לכתובה יש תוקף, אולי אפילו מהתורה.<sup>102</sup> לכן באופן עקרוני במקרה של מות הבעל או גירושין, ישנו חוב כתובה (על הבעל או על יורשיו). במקרים מסוימים בית הדין הרבני (שהוא היחיד המוסמך לדון בכתובה) יכול לפטור את הבעל מתשלום כתובה או להגביל את הסכום. לדוגמה, אם האישה בגדה בבעלה, או אם האישה יזמה את הגירושין ללא הצדקה מספקת, או יזמה תלונות שווא במשטרה כנגד הבעל וכדומה, יכול בית הדין לפטור את הבעל מתשלום כתובה או להגביל את הסכום.

ישנם מקרים נוספים שבהם לרוב בית הדין יגביל את הסכום: כאשר סכום הכתובה הוא מוגזם, או ניכר לעין שנכתב רק כנגד 'עין הרע' ולשם מזל טוב (לדוגמה, 555,555 ש"ח), רוב בתי הדין יקבעו סכום ריאלי יותר, ברוב המקרים לא יותר מ-200,000 ₪. במקרה שבו פסקו לאישה סכומים נכבדים כ'איוון משאבים', שלפי דין תורה אינם מגיעים לאישה, בית הדין יתחשב בכך ולא יחייב את הבעל במלוא סכום הכתובה אלא יאזן את הסכומים.



## 23. האם ניתן למנוע מכירת דירה? / הרב אריאל בראלי

**שאלה** | אחד הדיירים רוצה למכור את ביתו לאדם ערירי אשר ידוע שהוא אוסף גרוטאות. אנחנו השכנים מתנגדים לכך מצד הפגיעה בניקיון הבניין וגם מחשש להורדת ערך הדירה. האם ניתן למנוע את המכירה?

**תשובה** | דרכו של עולם היא שאנשים גרים זה לצד זה, והאופן שבו מתנהל האדם בביתו עשוי לפגוע בחברו. הכלל הוא שהתורה לא חייבה את האדם לוותר על שימושו העיקרי בביתו.<sup>103</sup> חכמים קבעו כללי שימוש, כדי לתת מענה המשקלל את חשיבות השימוש הפרטי עם עצמת הפגיעה בשכן. ביאר זאת ה'חזון איש':<sup>104</sup>

101. בבא בתרא ח ע"ב; שו"ע, חו"מ ס'רלא סעי' כז.

102. ראו שו"ע, אבה"ע ס' סו סעי' ו וברמ"א.

103. נתיבות המשפט, ס' קנה ס"ק יח.

104. חזו"א, בבא בתרא ס' יא ס"ק א.

קביעת ההרחקות נמסרה לחכמים, כי לעולם אין שימושי בני האדם מצטמצמים כל אחד בחלקו. ונצטוונו **שחכמים ישקלו הדברים כפי הראוי והנכון לפי טבע העולם.**

ובהמשך הוסיף:<sup>105</sup>

אם עושה **דברים שרוב בני אדם עושין** ולפעמים תשמישן ודיבורן משמיע קול שמפריע את החולה, אינו יכול למחות.

לעומת זאת ישנם נזקים שחז"ל קבעו כי הם אינם מקובלים וניתן לדרוש מהשכן לסלק אותם. אחד מהדברים הוא ריח של עשן (אשר אינו נובע משימוש ביתי),<sup>106</sup> ולכן אם הדיירים יוכיחו כי אדם זה עשוי ליצור ריח סביבתי חריג, הם יכולים למנוע מהשכן למכור לו את הבית.<sup>107</sup>

**לסיכום,** אין זכות למנוע מאדם למכור את ביתו לכל קונה, אך אם ישנה הוכחה שהקונה ישתמש בבית בצורה שאינה מקובלת ויגרום לריח או לעכברים ומזיקים אחרים, ניתן לעכב את המוכר מלמכור את ביתו לקונה.

## 24. שכר שלא סוכם מראש / הרב אריאל בראלי

**שאלה** | עובדת ניקיון נשכרה לחמש שעות עבודה. היא המשיכה לעבוד שעה נוספת **מבלי** שקיבלה הסכמה לכך. האם צריך לשלם לה על השעה הנוספת? יש לציין שנראה כי איכות העבודה ירודה.

**תשובה** | הכלל ההלכתי הוא שכל קבלת הנאה כספית מחייבת בתשלום, כפי שפסק ה'שלחן ערוך'.<sup>108</sup>

היורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות ונטעה, אם היתה שדה העשויה ליטע, אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנוטעה, ונוטל מבעל השדה.

וציין ר' שמעון שקאופ את הטעם לשלם אף שלא היה סיכום מקדים, והוא שמדובר במקום הזקוק לעבודה הזו - 'שדה העשויה ליטע', ולכן יש להחשיב את העובד כשליחו של בעל השדה אף ללא דעתו.<sup>109</sup> לאור זאת, אם לאחר שעברו חמש שעות, הניקיון לא הסתיים, הרי המקום זקוק לכך, וחייב לשלם מדין נהנה. התשלום הוא לפי ההערכה המופיעה ב'שלחן ערוך': 'כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנוטעה'. במקרה זה המחיר ששולם על השעות הקודמות ישולם גם תמורת השעה הנוספת. לגבי הטענה שהעבודה ירודה, אי אפשר להתחשב בכך, מאחר שקיבלת אותה לעבודה כפי שהיא. אם ניכר שהתוצאה אינה משביעת רצון, יש לפנות לברור הלכתי. אם אינך מאמינה לה שהיה צורך בשעת עבודה נוספת, ואת טוענת זאת בצורה ודאית, אז חובת הראיה מוטלת עליה.<sup>110</sup>

105. חזו"א, ב"ב סי' יג ס"ק יא ד"ה נראה.

106. שו"ע, חו"מ סי' קנה; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק יט.

107. שו"ע, חו"מ סי' קנו סעי' א; ועי' סמ"ע לשו"ע שם, ס"ק ח באילו מקרים יש להבחין בין שכירות למכירה, מתי יכול לעכב את המוכר ומתי לא, ובנד"ד נראה שיכול לעכב.

108. שו"ע, חו"מ סי' שעה סעי' א.

109. שערי ישר, שער ג פכ"ה.

110. בבא מציעא קא ע"א.



**לסיכום**, כאשר נדרשה שעת עבודה נוספת, יש לשלם עליה, אף אם לא סוכם על כך מראש.

## 25. חתימה על תצהיר שאינו מדויק / הרב אריאל בראלי

**שאלה** | אני עורך דין, ובעבודתי אני נתקל מדי פעם בדילמות בתחום האפור, למשל: האם מותר לי לחתום על ייפוי כוח בעבור אדם המבקש זאת אך נבצר ממנו להגיע למשרד? רבים מחבריי עורכי הדין עושים זאת, ואם אקפיד על הדרישה לחתום דווקא בפניו, אני צפוי להפסיד לקוחות.

**תשובה** | א. הציווי 'מדבר שקר תרחק' מחייב להתרחק מן השקר ככל יכולתנו. לכן לא כדאי לחתום על נוסח שקרי (אף שזה מקובל). בפעם הבאה זה יכול להגיע לדבר שאינו מקובל, ותתפתה לעשות כן.

ב. מצד הדין אין לאסור זאת, כי חתימת עורך דין נדרשת כדי לאמת את הפרטים במסמך. במקרה הזה, שבו הלקוח רוצה לתת ייפוי כוח, הרי חתימת עורך הדין נכונה ומאמתת זאת, מה גם שהנתון השקרי, שהחתימה הייתה בפני עורך הדין, הוא זניח ואינו גורם נזק. יש להתיר בהסתמך על דעת ה'יראים'<sup>111</sup> הגורסת שאיסור תורה קיים רק כאשר השקר גורם נזק לחברו, ובלשונו: 'אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו'. לצורך פרנסה מסתבר שאף חכמים לא אסרו זאת, כשם שהתירו לשנות מפני השלום.

ג. חתימת עורך דין על מסמך שאינו מדויק מנוגדת לכללי האתיקה של עורכי הדין. לכללים אלו ישנה משמעות הלכתית, הואיל ועורך הדין התחייב לקיים אותם ועל דעת כן הוא התקבל ללשכה.<sup>112</sup> מנגד, עורכי דין רבים אינם מקפידים על הוראה זו, ואין זה ברור שכללי האתיקה מחייבים כאשר לא מקפידים עליהם.<sup>113</sup> ניתן לדמות זאת להסבר הט"ז בדעת בית הלל המתירים לשבח כלה 'נאה וחסודה' (והיא אינה יפה). וזו לשונו:<sup>114</sup> כבר נודע מנהג כל האדם שנוהגין שמי שלוקח מקח רע, משבחין הרואים בעיניו כדי שלא יצטער, ואם כן, אף כאן בודאי יבינו כל העולם שחסודה דקאמר, היינו בעיני החתן.

אף בענייננו, החתימה על ייפוי כוח משמעותה שהלקוח חפץ בכך אף שאינו נמצא בפני עורך הדין.

**לסיכום**, ראוי לו לאדם שירחק מכל דבר שקר, אך מותר לחתום על תצהיר שאינו מדויק אם מקובל לעשות כך וזה לצורך פרנסה.

111. ספר יראים, מצווה רלה.

112. באהלה של תורה א, סי' עט.

113. לאור פסיקת הרב ליאור בהקדמתו לספר 'מעשה רשת'.

114. ט"ז, אהע"ז סי' סה ס"ק א; בהתבסס על המשנה במסכת נדרים המלמדת כי דרך התגרים והקונים להגזים במשא ומתן ביניהם. לכן תגר או קונה שנדר הנאה אם ימכור בזול או ביוקר - אין הנדר צריך אפילו התרה. וביאר זאת הר"ן: 'וטעמא דמלתא לפי שדרכן של מוכר ולוקח בכך, ומשום הכי לא מיקרו דברים שבלב'.

## 26. הקנאת חפץ לבנו בעבור משהו אחר ביום השבת / הרב אוריאל פרץ

**שאלה** | משפחה המתארכת לארוחת שבת אצל חברים רוצה לתת להם קערה במתנה. האם יכולים המתארחים, באמצעות בנם בן החמש עשרה, להקנות את הקערה למארחים וכך 'לעקוף' את האיסור בנתינת מתנה בשבת?

**תשובה** | נאמר במשנה במסכת בבא מציעא<sup>115</sup> שמציאת הבן והבת הקטנים של אדם שייכת לו, אך מציאת הבן והבת הגדולים היא שלהם. ונחלקו האמוראים שם<sup>116</sup> בהסבר המילים 'גדול' ו'קטן'. לשמואל הפירוש הוא כפשוטו, ואילו לר' יוחנן 'גדול' פירושו לא סמוך על שולחנו ו'קטן' פירושו סמוך על שולחנו. ה'שלחן ערוך'<sup>117</sup> פוסק כדברי ר' יוחנן. אומנם במסכת עירובין<sup>118</sup> יש דיון ביחס לעירוב חצרות ועניינו ע"י מי ניתן להקנות את העירוב לשאר בני החצר, והגמרא אומרת שאפשר להקנות ע"י בנו ובתו הגדולים. ונחלקו הראשונים ביחס שבין שתי הסוגיות. אף שביחס למציאה הרמב"ם<sup>119</sup> פוסק כר' יוחנן, לעניין עירוב הוא כותב<sup>120</sup> שניתן להקנות ע"י בנו הגדול. ומסביר שם ה'מגיד משנה' שבעיקרון הרמב"ם פוסק כשמואל שרק לגדול יש יד לקנייה, אך במציאה, שיש בעיה של 'איבה', הוא פוסק שכל המוצא וסמוך על שולחנו יביא לאביו. אולם הרא"ש<sup>121</sup> פסק כר' יוחנן בשתי הסוגיות, ולכן גם בעירובין ניתן להקנות רק ע"י ילדיו שאינם סמוכים על שולחנו. הטור<sup>122</sup> כתב שיש להחמיר כשניהם, אך ה'בית יוסף' העיר שזה רק לכתחילה, ובאמת ניתן להקל כמו כל אחד מהם, משום שהדיון כאן הוא בדרבנן. ב'שלחן ערוך'<sup>123</sup> הביא את דברי הרמב"ם כ'סתם' ואת הרא"ש כ'יש אומרים', ונמצא שפסק בעיקרון כרמב"ם שיש לחלק בין הסוגיות.

**לסיכום**, ניתן להקנות ע"י בנם בן החמש עשרה שסמוך על שולחנו.



### מכון המקדש

## 27. חיוב פסח שני לציבור כשנבנה המקדש בין הפסחים / הרב יוסף אלבז

**שאלה** | אם בית המקדש ייבנה בין פסח ראשון לפסח שני, האם הציבור יקריב פסח שני או לא?

115. ב"מ יב ע"א.

116. שם, ע"ב.

117. שו"ע, חו"מ סי' רע סעי' ב.

118. עירובין עט ע"ב.

119. רמב"ם, הל' אבדה פי"ז הי"ג.

120. רמב"ם, הל' עירובין פ"א ה"כ.

121. רא"ש, עירובין פ"ז סי' ז-ח.

122. טור, או"ח סי' שסו.

123. שו"ע, או"ח סי' שסו סעי' י.



**תשובה** | שאלה זו תלויה בהכרעה בכמה מחלוקות. היחס בין פסח ראשון לשני נתון מחלוקת תנאים: לדעת רבי, פסח שני הוא 'רגל בפני עצמו', כלומר אין הוא תלוי בפסח ראשון, ומי שלא הקריב במזיד מתחייב כרת על כל אחד מהפסחים. לדעת רבי נתן, הפסח השני הוא תשלומים למי שלא עשה את הראשון, אבל אינו מתקן כרת למי שהזיד בראשון. ולדעת רבי חנניא בן עקיבא פסח שני מתקן את הכרת.<sup>124</sup> הרמב"ם<sup>125</sup> פוסק כרבי, וכן דעת הסמ"ג<sup>126</sup> והמאירי,<sup>127</sup> ואילו הראב"ד פוסק כרבי נתן.<sup>128</sup> לכן לדעת הרמב"ם,<sup>129</sup> גר שהתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים - חייבים להקריב פסח שני. לעומת זאת, לדעת הראב"ד,<sup>130</sup> כיוון שהפסח השני הוא תשלומים לפסח הראשון, מי שלא התחייב בראשון, פטור גם מהשני. בתוספתא<sup>131</sup> נאמר:

גר שנתגייר בין שני פסחים צריך לעשות פסח שני דברי רבי. ר' נתן אומר אין צריך לעשות פסח שני שכבר לא נתחייב בראשון. ניתן להן לישראל לבנות בית הבחירה, היחיד עושה פסח שני, ואין הצבור עושה פסח שני. ר' יהודה אומר אף הצבור עושה פסח שני.

נראה היה לומר ששתי המחלוקות קשורות זו לזו, ולדעה שפסח שני הוא חיוב בפני עצמו - גם הציבור חייב (רמב"ם), ולדעה שהוא תשלומים - הציבור פטור (ראב"ד). בספר 'שערי היכל' מראה כי שתי השאלות אינן תלויות זו בזו, והובאו יחד מפני הדמיון החיצוני שבהן. המחלוקת בין תנא קמא לבין ר' יהודה היא אם חיוב פסח שני תלוי בקיום הראשון על ידי הציבור. לדעת ת"ק יש דין מיוחד שאין עושים פסח שני אלא כאשר היה ציבור שעשה את הפסח הראשון, ולר"י אין דין כזה.<sup>132</sup> בראשונים עסקו בסוגיה דומה: קהל שבו כולם זבים (טומאה שאינה נדחית בפסח) בפסח ראשון, מה דינו בפסח שני? שאלה זו משיקה לדיון דידן, מפני שגם כאן לא היה ציבור שהקריב את הראשון. יש מהראשונים שכתבו שקהל זבים לא עושה לא פסח ראשון ולא פסח שני,<sup>133</sup> ולשיטתם צריך לומר שגם ציבור שנבנה בימיו המקדש בין הפסחים לא עושה פסח שני. בדעת הרמב"ם הדעות חלוקות בין האחרונים. בשו"ת יוסף אומץ<sup>134</sup> הכריע בשאלתנו, וכתב שהציבור חייב לעשות את הפסח השני. ב'מנחת חינוך' סובר עקרונית שציבור אינו עושה פסח שני, אבל לעניין מקדש שנבנה

124. פסחים צג ע"ב.

125. רמב"ם, הל' קרבן פסח פ"ה ה"א-ה"ב; וראה גם לשונו בספר המצוות עשה נז.

126. סמ"ג, עשה רכד.

127. מאירי, פסחים שם.

128. ראב"ד, בהשגות לרמב"ם שם ה"ב.

129. רמב"ם, הל' קרבן פסח שם ה"ז.

130. אומנם הראב"ד לא השיג על הלכה זו, אך מסתבר שסמך על דבריו בהלכה ב.

131. פסחים ח ע"ב, וכן בירושלמי פסחים פ"ט ה"א.

132. שערי היכל (הוצ' מכון המקדש), מסכת פסחים, מערכה קט; שם, מערכה קנד.

133. מאירי פסחים פ ע"א; ר"י מלוניל, פסחים צה ע"ב.

134. שו"ת יוסף אומץ, סי' ו.

בין הפסחים, חידש שמאחר שבראשון 'לא היו ישראל שם ולא היה מקדש' - עושים פסח שני.<sup>135</sup>

ההכרעה בסוגיה זו קשה, משום שמצד אחד הקרבה של קרבן שאינו מחויב היא איסור מפורש של חולין בעזרה,<sup>136</sup> ומצד אחר ביטול קרבן פסח הוא ביטול של מצוות עשה שיש בה כרת. אך הואיל ובדברי חז"ל הדברים מפורשים שלדעת חכמים הציבור אינו עושה פסח שני במקרה כזה (תוספתא), וכן דעת הראשונים במקרה דומה (קהל זבים) - נראה כי 'שב ואל תעשה עדיף'.

## 28. דין 'וקידשתו' בכהן שאינו שומר תורה ומצוות / הרב אברהם כהנא

**שאלה** | האם סדרי הקדימויות לפיהם אנו מחויבים להקדים את הכהנים (כגון ליטול מנה יפה ראשון)<sup>137</sup> נוהגים בכל הכהנים, ואפילו בכאלו שאינם מקיימים את מצוות התורה?

**תשובה** | נאמר בתורה (ויקרא כא, ח): 'וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב'. ה'מגן אברהם'<sup>138</sup> למד מפשט הכתוב שמצוות 'וקידשתו' נוהגת רק בכהן הראוי לעבודה. אולם חלקו על זה האחרונים,<sup>139</sup> על פי הרמב"ם שכתב ב'ספר המצוות' (עשה לב): 'לכן אמר והיו קדש, הזרע הנכבד כולו, תמים ובעל מום'. כלומר לפי הרמב"ם מצוות 'וקידשתו' נוהגת גם במי שאינו ראוי לעבודה, כגון כהן בעל מום השייך למשפחת הכהונה.

לגבי כהן העובד עבודה זרה, נאמר בגמרא<sup>140</sup> שאין לקבלו לעבודה במקדש אף אם שב בתשובה, וכן פסק הרמב"ם<sup>141</sup> שאין קרבנו 'ריח ניחוח'. הלכה זאת דומה למה שכתב הרמב"ם:<sup>142</sup>

ישראל שעבד עבודת כוכבים הרי הוא כעובד כוכבים לכל דבריו... ואין מקבלים אותם בתשובה לעולם.

הרי שכהן העובד ע"ז, אפילו אם שב בתשובה, אינו יכול לעבוד במקדש, והרי הוא כעובד כוכבים. אולם משתמע מהרמב"ם שכהן העובר עבירות אחרות, כגון האוכל נבלות או מומר לשאר עבירות, אינו מחלל את העבודה ובוודאי נחשב מ'זרע כהונה'. מכאן שגם מצוות 'וקידשתו' נוהגת בו. אומנם שונה הדבר לגבי כהן המחלל שבת בפרהסיה, משום

135. מנחת חינוך מצווה שפ; אלא שלאחר דבריו הביא את המחלוקת מהתוספתא הנ"ל והשאיר הדברים ללא הכרעה ברורה.

136. קידושין נז ע"ב; רמב"ם הל' שחיטה פ"ב ה"א; אם איסור זה הוא מן התורה או מדברי סופרים: ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך 'חלין בעזרה'.

137. רמב"ם, הל' כלי מקדש פ"ד ה"ב.

138. מג"א, סי' רפב ס"ק ו.

139. רע"א סי' רפב וכן במנחת חינוך רסט.

140. מנחות קט ע"א.

141. רמב"ם, הל' ביאת מקדש פ"ט הי"ג-הט"ו.

142. רמב"ם, הל' ע"ז פ"ב ה"ד.



שעל השבת נאמר שהוקשה כנגד כל התורה כולה, והמחללה בפרהסיה הרי הוא כעובד עבודה זרה 'ושניהם כגוים לכל דבריהם'.<sup>143</sup>

נמצא שלדעת ה'מגן אברהם' כהן המחלל שבת בפרהסיה, בוודאי אינו ראוי לעבודה, ולפיכך אין בו דין 'וקידשתו' כי את לחם אלהיך הוא מקריב', אך גם לדעת הרמב"ם, לפיו יסוד דין 'וקידשתו' הוא לתת כבוד הרבה וגדולה,<sup>144</sup> אין לנהוג בו כבוד. לפיכך כתב בשו"ת 'שבט הלוי',<sup>145</sup> שהמחלל שבת נחשב כגוי 'שגם קדושת כהונה אין לו' וכן אינו זכאי למתנות כהונה ולא ניתן לתת לו פדיון הבן, ואף בדיעבד אינו פדוי. זאת על פי דברי הרמב"ם<sup>146</sup> שמי שאינו מודה בעבודה, אין לו חלק בכהונה.

**לסיכום:** דין 'וקידשתו' נוהג בכהן המומר לשאר עבירות אך לא בכהן העובד ע"ז, כופר בעיקר או מחלל שבת בפרהסיה.



143. רמב"ם, הל' שבת פ"ל הט"ו.

144. רמב"ם, הל' בכורות פ"א ה"ב; שם, הל' כלי מקדש פ"ד ה"א-ה"ב; ספר המצוות לרמב"ם עשה לב. וממה שמכנה אותו הרמב"ם כגוי משמע שאין בו כבוד על אף שהאיסורים חלים עדיין עליו.

145. שו"ת שבט הלוי, ח"ב סי' קעב.

146. רמב"ם, הל' ביכורים פ"א ה"א.

## הרב יואל פרידמן

# גמר מלאכת עשיית היין וזמן הפרשת תרומות ומעשרות ביין

## הקדמה

ראשית יש לתאר בקווים כלליים את שלבי ייצור היין.<sup>1</sup> ייצור היין הוא תהליך מורכב מאוד, ואינו דומה לתהליך ושלביו ביקב תעשייתי לאלו ביקב בוטיק או ביקב ביתי, אך יש מכונה משותפת ביניהם. לאחר הבצירה של הענבים - אם בצירה ידנית ואם מכנית - מובלים הענבים במשאית ונשפכים אל בור היקב. הענבים מוכנסים למתקן שתפקידו הפרדה של גרגרי הענבים מן השדרות ומעיכה (Destemmer Crusher), ומשם מוצאים מיני פסולת שמעורבים יחד עם הגרגרים. המתקבל הוא רסק ענבים שנקרא תירוש.

בהמשך ישנם שני שלבים בייצור היין שגם הם רלוונטיים מאוד לנושא שלנו. הראשון הוא תהליך התסיסה האלכוהולית, לאמור הפיכת סוכר הענבים לאלכוהול, והשני הוא מערך סינון והצללה של היין ושימורו לאורך זמן. תסיסה טבעית (שנעשית על ידי שמרי הבר המצויים על הענב באופן טבעי) נמשכת כמה שבועות. כיום מכניסים את התירוש למכלי תסיסה מיוחדים, שבהם פועלת מערכת קירור. תהליך התסיסה מבוקר, בעזרת תוספים שונים: הוספת שמרים חיצוניים להגברת התסיסה, ותוספים אחרים כמו ביסולפיט או סורבט להשתקת שמרי הבר ולעצירת התסיסה. בקרת התסיסה מתבצעת גם על ידי שמירה על טמפרטורה מתאימה. בתסיסה מבוקרת התהליך יכול להימשך בין שישה ימים לשבועיים לערך. אחד מהתהליכים המתרחשים ביין במהלך התסיסה הוא יצירת גזים שדוחפים את הקליפות למעלה בעוד הנוזל נשאר למטה.

לאחר סיום התסיסה הראשונה מתחיל תהליך סינון, על מנת לקבל יין צלול. אומנם יש לציין שיש הבדל בין יינות אדומים לבין יינות לבנים. באלו האחרונים שלב הוצאת הקליפות הוא מוקדם הרבה יותר. מסננים ומוציאים את הקליפות כבר בתחילת התהליך, לפני התחלת התסיסה של היין או ממש בתחילתה. ביינות אדומים משאירים את הקליפות, ואלו מוסיפות צבע, חומצה, ויטמינים ומינרלים. השלב הראשוני של הסינון הוא בהכנסת התירוש למתקן סחיטה (ידני או הידראולי) שנקרא Press, אשר מפריד בין הקליפות, הזגים והחרצנים לבין הנוזל.<sup>2</sup> היין מועבר לחביות עשויות ניורוסטה או עץ,

1. ראה מאמר של הרב פ' גרינברג, 'סיכום דיני יין ומיץ ענבים לקידוש, כפי המציאות כהיום', מובא באתר <http://kosher-wine.co.il>. ראה עוד אנציקלופדיה הלכתית חקלאית, אתר מכון התורה והארץ: <https://www.toraland.org.il> אנציקלופדיה-הלכתית-חקלאית/שלבי-הכנת-היין.

2. ישנם יקבים שבהם לוקחים את הפסולת הנוותרת, מוסיפים מים או שמרים ויוצרים 'יין שני'. על



ליישון. בשלב זה עדיין מצויים משקעים, ולכן נצרכות עדיין פעולות של סינון והפרדה בין היין לבין המשקעים והשמרים.

ישנם יקבים שנעשית בהם תסיסה שנייה, תסיסה 'מלולקטית' שתפקידה הוא לנטרל את החומצה המאלית (malic acid) המצויה ביין. אך במאמר להלן, כשנציין את התסיסה, כוונתנו לתסיסה האלכוהולית, שהיא התסיסה העיקרית. ביינות איכות, משך ההכנה של היין מהבציר ועד לבקבוק יכול להימשך חודשים מספר ואף שנים, שבמהלכם נדרש היין, בין השאר, לטעום את היין כמה פעמים על מנת להחליט על הפעולות השונות הנדרשות בו.<sup>3</sup>

ישנן כמה שאלות שברצוננו לברר במסגרת מאמר זה. השאלה המרכזית היא מהו 'גמר מלאכת עשיית היין', וזו מתפצלת לכמה שאלות משנה: מאימתי אפשר להפריש תרומות ומעשרות מן היין? מאיזה שלב בייצור היין אסור לשותות או לטעום ממנו? האם טעימת יין של היינים לצורך החלטות שונות הנוגעות לתהליך ייצור היין - דינה כשתיית עראי או כשתיית קבע?

## א. הפרשת תרומות ומעשרות מן היין על הענבים

הייחוד של תירוש ויצהר הוא שהם שני מוצרים שמופקים מפירות האילן - מן הענבים ומן הזיתים, אך עיקר גידולם של פירות אלו הוא בשביל התוצר שמופק מהם, ולא לצורך אכילתם.<sup>4</sup> בחקלאות העתיקה גידול ענבים לאכילה וזיתים לכבישה היה זניה, והחשיבות של גידול הענבים והזיתים הייתה לשם הפקת היין והשמן.<sup>5</sup> לאור הנ"ל היה מקום להבין שזוהי הסיבה להפרשת תרומות ומעשרות מן היין דווקא, ולא מן הענבים. כך, לדוגמה, אם הפריש מן הענבים על היין - אין תרומתו תרומה כמבואר בירושלמי.<sup>6</sup> לכאורה כך רואים גם בפירושו של הרמב"ן לתורה, שחיוב תרומות ומעשרות הוא דווקא בדגן, תירוש ויצהר - ותירוש ויצהר הם דווקא היין והשמן.<sup>7</sup> לעומת זאת, לדעתנו, חיוב הפרשת תרומות ומעשרות בענבים וזיתים לאכילה - אינו אלא מדרבנן. וזו לשונו (רמב"ן, דברים יד, כב):

ההשלכות ההלכתיות של יין זה, נרחיב א"ה במאמר אחר.

3. למשל הוספת שמרים, או השתקתם כאמור, הוספת חומרי טעם שונים (ישנם עשרות חומרים שניתן לערבבם ביין), ערבוב בין סוגי יין שונים, ועוד.

4. עי' רש"י, ברכות לח ע"א ד"ה ורבי יהושע: 'ואין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים בלבד'; ועי' גמ' שבת קמג ע"ב.

5. לגבי הגפן ראה קולומולה, De Re Rustica, ספר 3 עמ' 235: 'אין זה משתלם להקים כרם מאכל אלא אם כן הכרם נמצא קרוב לעיר ולשווקים'. היתרון של גידול כרם ליין מצוי הן בשימוש הרב ביין בזמנים עברו, הן בהכנסה הגבוהה ממכירת היין, והן בחיי המדף הארוכים של היין לעומת חיי המדף של הענבים בעבר. תודה לד"ר עקיבא לונדון על המידע. לגבי הזיתים - גם הם עיקר גידולם היה בשביל השמן, ראה עקיבא לונדון, דוקטורט, 'סוגיות חקלאיות במטע בתקופת המשנה והתלמוד לאור מקורות חז"ל והספרות הקלאסית', עמ' 93.

6. ירושלמי תרומות פ"א ה"ד.

7. וכן כתבו רבנו יונה, ברכות דפי הרי"ף דף מא ע"א ד"ה כל שטיבולו; שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' יח.

ופירוש דגן בלשון הקדש, חמשת המינים הידועים בתבואה, ופירוש תירוש, היין החדש אשר ישקו היקבים, ויצהר, השמן אשר בהן. ואין מין אחר בכל הזרעין ובכל פירות האילן חייבין מן התורה כלל לא בתרומות ולא במעשרות, ויש ברייתות שנויות בתורת כהנים (בחקותי פרק יב ט) ובספרי (ראה קה) לאסמכתות והן מוטעות. אבל הדבר המתבאר בגמרא מן התלמוד הבבלי (ברכות לו א) והירושלמי (חלה פ"ד ה"ד) ופשוטו של מקרא כך הוא, **שאפילו זיתים וענבים מעשר שלהם אינו מן התורה עד שיעשו תירוש ויצהר**. ותהיה בזה נזהר, שכבר טעו בו מגדולי המחברים.

אלא שר' עקיבא איגר הקשה על הרמב"ן, שאם אכן רק ביין ושמן חיוב תרומות ומעשרות הוא מדאורייתא, ובענבים וזיתים לאכילה החיוב הוא רק מדרבנן, מדוע מבואר במשנה (תרומות פ"א מ"ח) שאם הפריש מן היין על הענבים - תרומתו תרומה, הרי לדעתו הוא מפריש מן החיוב (יין ושמן - דאורייתא) על הפטור (ענבים וזיתים - מדרבנן)?! מלבד זאת הרמב"ן סותר את עצמו, שכן כתב בחידושו לגמרא (ב"מ פז ע"ב) שגם ענבים וזיתים לאכילה חייבים בתרומות ומעשרות מדאורייתא. לכן האחרונים<sup>8</sup> התאימו את דברי הרמב"ן לשיטת רוב הראשונים, שיש לכלול גם ענבים וזיתים לאכילה בכלל תירוש ויצהר.<sup>9</sup> זאת ועוד, מן התלמוד הירושלמי אנו לומדים שהחיסרון בהפרשת יין על ענבים או בהפרשת ענבים על יין אינו אלא מדרבנן. במקרה שהפריש ענבים על יין - אין תרומתו תרומה,<sup>10</sup> מפני 'גזל השבט' שחוששים שלא יפריש את השיעור הראוי, או מפני 'טורח הכהן' שיצטרך לעשות את הפעולות הנדרשות לייצור היין.<sup>11</sup> במקרה שמפריש מן היין על הענבים - לכתחילה אין לעשות כן, אך אם הפריש - תרומתו תרומה, ויחזור ויתרום.<sup>12</sup> ומבואר בירושלמי<sup>13</sup> שהסיבה לכך היא 'גדר מי חטאת', לאמור שדווקא בזיתים שמיועדים לשמן ובענבים שמיועדים ליין, שהם משקים המקבלים טומאה, קבעו חז"ל שיש לחזור ולתרום, כדי שיצטרך המפריש להזות מי חטאת כדי להיטהר. אך בפירות אחרים כשמפריש 'מן הגמור' על ה'אינו גמור' - אינו מחויב לחזור ולתרום.<sup>14</sup>

וכך פסק הרמב"ם בהלכותיו (הל' תרומות פ"ה ה"ד, הי"ח-הי"ט):

[ד] אין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו... **ואם תרמו**

**תרומתן תרומה.**

8. ישועות מלכו הל' תרומות פ"ב ה"א: אבני נזר או"ח ח"א סי' פח; חזו"א שביעית סי' ז ס"ק כד; מעדני ארץ תרומות, פ"ה ה"כ אות ב.
9. ראה מאמרנו, אמונת עתיך 122 (תשע"ט), עמ' 65-67.
10. משנה תרומות פ"א מ"ד; רמב"ם הל' תרומות פ"א הי"ח.
11. ירושלמי תרומות פ"א ה"ב.
12. משנה תרומות פ"א מ"ח; רמב"ם, שם, הי"ט.
13. ירושלמי שם ה"ה.
14. רש"ס, לירושלמי שם.



[יח] אין תורמין שבלים על החיטים, וזיתים על שמן, וענבים על יין, **ואם תרם אינה תרומה גזירה שמא יטריח הכהן לדרוך ולכתוש...**

[יט] אין תורמין שמן על הזיתים הנכתשין, ולא יין על ענבים הנדרכות שזה דומה לתורם מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, **ואם תרם תרומתו תרומה ויחזור ויתרום מן הזיתים והענבים בפני עצמן...**

מה הדין בזמן הזה שאין דיני טומאה וטהרה נוהגים?  
הרש"ס כותב שאם הפריש מן היין על הענבים, אף שהדין המקורי הוא שיחזור ויתרום משום 'גדר מי חטאת', אזי בזמן הזה, תרומתו - תרומה, כמי שהפריש בשאר פירות 'מן הגמור' על ה'אינו גמור'. וזו לשונו:

ובזמן הזה דאין לנו טהרה כן הוא שמן על זיתים כמו בשאר פירות בזמן של האמוראים דהא ליכא ביטול מי חטאת כנ"ל והוא קרוב מעט לדרך ר"ש ז"ל.  
ויותר מזה חידש מרן הרב קוק זצ"ל, שגם במקרה שהפריש מן הענבים על היין, והדין המקורי הוא שאין תרומתו תרומה, מפני גזל או טורח הכהן, בזמן הזה יש מקום להתחשב בכך שאין נותנים לכהן את יין התרומה ואת תרומת המעשר. וזו לשון הרב זצ"ל בהסכמה שכתב לספר 'אשי השם' (לרב אברהם שמעון ירמה, פתח תקווה):

סי' ג סע' ט מזיתים על שמן וענבים על יין ואם עשר אינו כלום... חלילה להחליט שאינו כלום בזה כיון דעיקר הטעם הוא משום גזל השבט, ובזה"ז אין כ"כ קפידא כמ"ש בש"ע **ומסתבר כיון דתרומה חל ג"כ במעשר**, ודי לנו זה החידוש דגזל השבט שבירושלמי שיועיל להקל בתרומה בזמן שהיא עומדת לאכילה וכיון שכל הדברים שהם רק בענין השייך בשעה שהיא התרומה נאכלת אין מקפידין עכשיו ה"ה בנד"ד, מיהו ראוי לענין מעשה לחזור ולעשר ואם ירצה להחמיר ע"ע לחזור ולתרום בלא ברכה אין בכך כלום.

סברה זו הובאה כבר על ידי הרב אברהם מיוחס בשו"ת 'שדה הארץ'<sup>15</sup>, אלא שהוא ציין שבכל מקרה אסור לעשות כן לכתחילה, גם ללא הגזרות המיוחדות של יין ושמן (גזל השבט וגדר מי חטאת), כי גם בשאר פירות אין תורמים מן הגמור על ה'אינו גמור' וכן להיפך, כמבואר ב'שלחן ערוך'.<sup>16</sup> ועוד העיר הרש"ז אויערבאך<sup>17</sup> שהסברה הנ"ל מועילה להקל בתרומה גדולה, שהולכת לאיבוד ואינה ניתנת לכהן, אך אינה מועילה לגבי מעשר ראשון ומעשר עני שיש חיוב לתת אותם גם בזמן הזה.<sup>18</sup>

15. שו"ת שדה הארץ, ח"ג יו"ד הל' תרומ' ס' כד.

16. שו"ע, יו"ד ס' שלא סעי' נד.

17. מעדני ארץ, תרומות פ"ה הי"ח אות ג; וכן העיר הרב אלחנן יעקובוביץ (ר"מ דביאליסטוק ואח"כ שכן בירושלים) בהערות 'נחמת אליעזר' על חכמת אדם, שערי צדק פרק ט סעי' כא אות ו; המעשר והתרומה, פרק חמישי סעי' ט בית האוצר סוף אות יד; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה הי"ח ציון ההלכה ס"ק שפח.

18. כדי להשיב על שאלה זו ייתכן שהרב זצ"ל כתב שכל עיקר הגזרה של גזל הכהן הייתה לתרומה גדולה, וכיוון שזו בטלה בזה"ז כי אינה נאכלת, בטלה הגזרה גם לגבי מעשר ראשון ומעשר עני; וזו לשונו: '...ומסתבר כיוון שתורומה חל ג"כ במעשר', ע"ש (הערת הרב יהודה עמיחי).

## ב. גמר מלאכת היין

ישנן שתי סוגיות בבבלי שעוסקות בשאלה מהו גמר מלאכת היין, האחת במסכת בבא מציעא (צב ע"ב), והאחרת במסכת עבודה זרה (נו ע"א). הגמרא (ב"מ שם) עוסקת באכילת פועלים, על פי הנאמר בפסוק (דברים כג כה): 'כי תבוא בכרם רעך ואכלת...!', ומבואר שהפועלים אינם אוכלים מהפירות לאחר גמר מלאכה. השאלה היא מאימתי הפועלים אינם אוכלים. יש אומרים שמשעהגיע היין לגת, ויש אומרים שמשעהגיע לבור, וכך פוסק לכאורה הטור<sup>19</sup> כדעת רבנן. אך רוב הראשונים סוברים שמסקנת הסוגיה היא כדעת ר' עקיבא הסובר שהשלב הקובע הוא שליית היין בחביות. וזו לשון הגמרא במסקנה:

...והשתא דתני רב זביד בדבי רבי הושעיא: יין משירד לבור ויקפה, ורבי עקיבא אומר: משישלה בחביות, אפילו תימא שלא נתפתחו חביותיו לבור, דאמרו ליה: לא הוה ידעין דמשלי - ונימא להו: איבעי לכו אסוקי אדעתייכו דלמא משלי! - באתרא דההוא דשריק ההוא משלי.

הפועלים התבקשו מאת בעל הבית לסתום את חביות היין, וכיוון שהנורמה היא שאלו שסותמים את החביות הם גם אלו שעושים את פעולת שליית היין, הם לא יכלו להעלות על הדעת שפעולה זו כבר בוצעה, וחייב בעל הבית לעשר ולאפשר להם לשתות מן היין. הסוגיה השנייה בגמרא (ע"ז נו ע"א) עוסקת בשאלה מאימתי יכול היין להיעשות יין נסך. לאחר שהגמרא הביאה דעה במשנה שהיין נעשה יין נסך מן הרגע שיורד לבור, היא מביאה את מסקנת הסוגיה:

והתני רב זביד בדבי רבי אושעיא: יין - משירד לבור ויקפה, ר"ע אומר: משישלה בחביות! תרצה נמי להך קמייטא הכי, יין - משירד לבור ויקפה, ר"ע אומר: משישלה בחביות. ואלא מתניתין דקתני: אינו עושה יין נסך עד שירד לבור, לימא, תלתא תנאי היא! לא, שאני יין נסך, דאחמירו ביה רבנן. ולרבא דלא שאני ליה, מוקים ליה כתלתא תנאי.

לדעת רבא ישנן שלוש דעות: יש אומרים שהיין נעשה יין נסך משירד לבור; לרבנן - משיקפה בבור, ואילו לר' עקיבא - משישלה בחביות. הגמרא מציעה אפשרות נוספת, שלעניין מעשר ישנן רק שתי דעות, והן דעת רבנן ור' עקיבא שהובאו לעיל, אך לעניין יין נסך החמירו ואסרו אפילו משירד לבור.

רוב הראשונים (מלבד הטור) פסקו כר' עקיבא שהשלב הקובע את גמר המלאכה במעשר הוא משישלה בחביות וכדעת ר' עקיבא.<sup>20</sup> וזו לשון הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג הי"ד):

19. טור, חו"מ סי' שלז; ועי' חכמת שלמה ב"מ צב ע"ב שהטור פסק כרבנן, אך רוב הראשונים פסקו כר"ע; ועי' דרישה, לטור שם שמתאים את שיטת הטור לשיטת שאר הראשונים.

20. עי' מהר"י קורקוס לרמב"ם הל' מעשר פ"ג הי"ד, שקיי"ל כר"ע כי בסוגיה ב"מ שם, הסתפקו אם פועלים אוכלים משל בעה"ב או משל שמיים, וקיי"ל שאוכלים משל שמיים, ולכן יש להסביר את



היין משיניחנו בחביות וישלה הזגין והחרצנין מעל פי החבית, אבל כשהוא בתוך הבור כשיגיביהנו להעמידו בחבית שותה עראי וקולט מן הגת העליונה ומן הצינור ומכל מקום ושותה.

וכן פסקו סמ"ג<sup>21</sup>; רשב"א<sup>22</sup>; ריטב"א<sup>23</sup>; מאירי; וכן ב'שלחן ערוך'<sup>24</sup>.

### 1. מהו 'משיקפה' ו'משישלה בחביות'

לדעת רבנן גמר מלאכת היין הוא 'משיקפה', והכוונה היא לקיפוי של בור.<sup>25</sup> לדעת רוב הראשונים יש בקיפוי דבור שני פרמטרים רלוונטיים. (א) תהליך התסיסה של היין. (ב) סינון היין על ידי הוצאת הקצף שנוצר בתסיסה וכן הוצאת הקליפות והזגים.<sup>26</sup> אך יש ראשונים שהדגישו וצינו רק את התסיסה,<sup>27</sup> ויש שהזכירו רק את הסינון.<sup>28</sup> רש"י, בפירושו למסכת בבא מציעא (שם), מזכיר את שני הפרמטרים ומסביר שהתסיסה גורמת לצפיפת הקליפות והזגים, ולאחר מכן מסננים ומסירים אותם; וזו לשונו:

- המשנה 'נפרסו עיגוליו' כדעת ר' עקיבא. ועי' חזו"א, מעשרות סי' ד ס"ק א שיש להעדיף סתמא דמסכת בבא מציעא שהיא בתרייתא על פני סתמא דמסכת מעשרות.
21. סמ"ג, עשה קלה (מהד' שלזינגר, עמ' צב): 'ושלה הזגין והחרצנים מעל פני החביות כדברי רבי עקיבא'.
22. רשב"א, ב"מ צב ע"א: 'דהא קי"ל כלהו סתמי כר"ע'.
23. ריטב"א, ב"מ שם: 'משמע דהלכתא כוותיה'.
24. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' פו; שם, חו"מ סי' שלו סעי' ה; באר הגולה, לשו"ע שם ס"ק קס שפסק כר"ע; ובביאור הגר"א ס"ק קמט, מבאר ג"כ בפירוש א' שקי"ל כמסקנת הסוגיה בב"מ וע"ז וכו"ע; אומנם בליקוט שם, מקשה מדוע לא פסק כסתמא דמשנה מעשרות, פ"ד מ"א ססתמא דמשנה כת"ק: 'מפני שהוא כבור קטן' משמע שתליא בבור ולא בחבית. ועי' דרך אמונה, הל' מעשר פ"ג הי"ד ס"ק קכו, שהחליט שהגר"א פוסק כדעת הטור, אך אין לכך הכרח.
25. יש שהשתמשו גם בביטוי קיפוי דחבית, אך אז זהו מושג מקביל לשלייה של חבית וכדעת ר' עקיבא, עי' מאירי, ע"ז שם.
26. ר"ח (ע"ז שם על הדף): 'משיקפה. פי' קיפוי הסרת הקצף מעל היין. כדכתיב כקצף על פני המים...'; ערוך, ערך קף: 'פי' קיפוי הנוטל החרצנין והזגין והקסמין וכיוצא בהן שמעלה היין ברתחתו והן צפין על פי הבור או על פי החבית'; מאירי, בית הבחירה ב"מ שם, לאחר הקיפוי דבור והסרת הקליפות והזגים בבור: 'ואח"כ משימין את היין בחביות ואף שם מתגלגלים חרצנים וזגים דקים ולרוב רתיחת היין מתגלגלות וצפות למעלה והוא הנקרא קיפוי של חביות ולענין מעשר לא נקרא היין יין גמור להיות נגמרה מלאכתו למעשר ליאסר בשתיית עראי עד שיקפה קיפוי זה של חביות וישלה החרצנים והזגים מעל פני החבית; ולשון דומה כתב גם בבית הבחירה, ע"ז שם. הריטב"א, ב"מ שם וע"ז שם מביא את פירוש רש"י.
27. ר' יוסף טוב עלם, מובא בתשובות גאונים קדמונים, מהד' דוד קעסל, תר"ו, עמ' מ (מובא גם תשובות הגאונים גרש ירחים, מהד' הרפנס, מוסה"ק, עמ' רכב): 'משיקפה משמעלה רתיחת של בור יין ורתיחת חבית יין; ועי' חזו"א, מעשרות סי' ג ס"ק א ד"ה ע"ז, שלרש"י ורמב"ם העיקר הוא התסיסה, ולפי"ז אפשר להפריש אף לפני הסרת הקליפות והזגים, ואילו לר"ש ולרע"ב צריך סינון והסרת הקליפות.
28. ר"ת, ספר הישר, חידושים סי' תשיב: 'והתנן יין משיקפה. קיפוי ושלייה הכל אחד. ולשון השולה כמו השולה דגים מן הים', לאמור הסרת הקליפות והזגים מן היין; ובתוספות חכמי אנגליה, ע"ז שם, כתבו: 'פי' משיקפה אישפוריך בלע' [Espurer], על בסיס המונח Purifier שפירושו להיטהר, וכלשון הרמב"ם לעיל 'ויזקק הכל'; אגודה, מעשרות סוף פ"א (מהד' בריזל, זרעים עמ' קנו).

משיקפה - משיקפאו החרצנים על פי הבור, כשמתחיל להיות תוסס ונוטלין הזגין ומשליכן.  
לעומת זאת בפירושו למסכת עבודה זרה (שם) אין רש"י מזכיר או מדגיש את תהליך התסיסה של היין, אלא רק את פעולת הסינון;<sup>29</sup> וזו לשונו:  
יין משיקפה - הוי גמר מלאכה לענין מעשר ליאסר בו שתיית עראי, משיקפה לשון צף כמו קפא תהומא דמסכת סוכה (דף נג) שצפין החרצנים על היין כשהוא נח בבור.  
וכן בפירוש הרמב"ם למשנה (מעשר פ"א מ"ז):  
משיקפה, משיצוף על פניו **כעין קצף**.<sup>30</sup> ופסק ההלכה שותה עראי עד שיסיר הקליפין והחרצנים וכיוצא בהן הצפין למעלה בחבית **ויזקק הכל**.  
פירוש שונה ומיוחד מצאנו בדברי הראב"ד,<sup>31</sup> שהתסיסה גורמת לשקיעה של השמרים והיין נעשה צלול; וזו לשונו:  
יקפה דשיני בלע' כדכת' הקופאים על שמריהם והוא מלשון ויצף הברזל וקפא דפרזלא שהשמרים שבה יורדים למטה והיין צלול צף למעלה.  
ר' עקיבא, שחולק על חכמים, אומר 'משישלה בחביות'. כמובן יש לברר מהו 'משישלה' ובמה נחלק ר' עקיבא על חכמים.  
כמו בהקשר לפרשנות המושג 'משיקפה', גם לגבי 'משישלה' רש"י מפרש במסכת בבא מציעא בצורה אחת, ובמסכת עבודה זרה - בצורה אחרת. בפירושו לבבא מציעא מדבר רש"י על תהליך התסיסה של היין ועל הסרת השמרים שעולים בעקבות התסיסה. בעוד הקיפוי הוא הסרת הזגים והקליפות, 'משישלה' הוא הסרת השמרים.<sup>32</sup> וזו לשונו:  
משישלה בחביות - משנתן בחביות, והוא תוסס ורתיחתו עולה, ומקצת שמרין קופאין למעלה, וקודם שיגופו אותן חביות שולין אותן רתיחות, ומשליכן.

29. אומנם כתב: 'כשהוא נח בבור', וברור שהכוונה למנוחה מהתסיסה. אך על ההבדל שבין שתי הלשונויות של רש"י (בפי' לגמ' ב"מ וע"ז), עי' רש"י, ש"ע"ז שם נשאר בצ"ע על פירוש רש"י לגמ' שם.

30. עי' לעיל הערה 26, לגבי הבדלי הלשונויות בפירוש רש"י. והמלאכת שלמה למשנה מעשרות שם, רצה לומר שגם הרמב"ם מציין רק את התסיסה ולא את פעולת הסינון. וכתב שם שלשית המסבירים ש'משיקפה' זוהי פעולת סינון, יש לנקד את האות יו"ד במילה 'משיקפה' בפת"ח, אך לשית הרמב"ם, שמציין רק את תהליך התסיסה, יש לנקד את היו"ד בחיריק. ולענ"ד אין הכרח לפרש כך את הרמב"ם, שכן כתב 'ויזקק הכל'.

31. פירוש הראב"ד על מסכת עבודה זרה, מהד' סופר, תשכ"א, עמ' 152; וכן מביא הריטב"א, ע"ז שם, פירוש ב' בשם הראב"ד; אך הנוסח של דברי הראב"ד שמובא בשיטה מקובצת לב"מ שם, ושם מזכיר אומנם את השמרים, אך מדבר גם על סינון היין והוצאת הזגים והקליפות: 'כרבי עקיבא דאמר משיקפה. והוא משרש הקופאים על שמריהם והוא שמסירין החרצנים והזגין שצפין עליו ומשוקעים לתוכו'.

32. וכ"כ הערוך ערך קף, בפירוש א': 'משישלה בחביות פי' גם זה קיפוי הוא והוא מלשון שילוי מלשון השולה דגים, ופי' משישלה משיסיר הקצף שעל היין והחרצנים וזגין מפי החביות'.



לעומת זאת לפי רש"י במסכת עבודה זרה, השלייה היא העברת היין ושפיכתו מן הבור אל תוך החביות,<sup>33</sup> ולפי זה נראה שהוא שלב מוקדם יותר מן השלב שמתאר רש"י בבבא מציעא; וזו לשונו:

משישלה בחביות - לשון השולה דגים מן הים (חולין דף סג) משישלה היין מן הבור להנתן בחביות...

ובאמת המהרש"ל<sup>34</sup> תמה מדוע נדחק רש"י בבבא מציעא לפרש בניגוד לפשט האמור בעבודה זרה שהשלייה היא מלשון שליית דגים, ומשמעותה לגבי היין הוצאת היין מן הבור ונתינתו בחביות. עם זאת הוא מציין שגם הרמב"ם וגם הסמ"ג פירשו כפירוש רש"י בבבא מציעא. ולעיל הבאנו את לשון הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג הי"ד): 'היין משיניחנו בחביות וישלה הזגין והחרצנין מעל פי החבית...' - הרמב"ם מדבר על סינון והסרת הקליפות והזגים לאחר שהעביר את היין מן הבור לחביות.

הראב"ד (מובא בשיטה מקובצת, ב"מ שם) מפרש פירוש קצת שונה, והוא כעין סינתזה של שני הפירושים של רש"י שהובאו לעיל. השלייה לדעתו היא הוצאה של היין והעברתו ממקום למקום, אך בעוד רש"י מדבר על הוצאת היין מן הבור והעברתו לחביות, הראב"ד מדבר על הוצאתו מחבית אחת והעברתו לחבית אחרת. המטרה היא סינון השמרים והצללת היין; וזו לשונו:

משישלה בחביות כמו אין שולין את הכרשנין וכמו השולה דג מן הים והוא שמריקין אותו מחבית לחבית אחר ששהה שם יום או יומים וכך עושין כדי שיהיה **צלול** מן הפסולות ומן **השמרים** העבים...

כאמור רואים בפירושי הראשונים הדגשות שונות ל'משיקפה' ול'משישלה בחביות'. יש שהדגישו שאלו שלבים בתהליך ייצור היין, ויש שהדגישו שגמר מלאכת היין היא פעולה שהאדם עושה, ולאחריה היין מוכן, ואפשר להפריש ממנו תרומות ומעשרות. מן הגמרא בבבא מציעא אנו רואים ש'מקפה' **זוהי פעולה ולא רק תיאור מציאות**, שכן הגמרא מיישבת שמדובר 'באתרא דהוא גברא דנגיד איהו מקפה' - הפועל עושה את פעולת הקיפוי, ולכן חייב בעל הבית לתת לו לשתות מן היין לאחר ההפרשה. כך גם לגבי ה'שלייה', כי בהמשך הסוגיה (שם) מיישבת הגמרא: 'באתרא דהוא שריק [סותם את החביות] ההוא משל' - הפועל עושה את פעולת השלייה. מאידך גיסא ברור משתי הסוגיות וממחלוקת התנאים בהקשר לזמן החיוב במעשר ב"ן: משיירד לבור - קיפוי דבור - קיפוי דחביות או שליית החביות, שיש חשיבות לאורכו של תהליך ייצור היין. פעולת הסינון לבדה אינה הגורם היחיד לחיוב בתרו"מ, השאלה היא מתי נעשית פעולת הסינון, ו**בזה נחלקו התנאים**. מאן דאמר קיפוי דבור מסתפק בסינון בתחילת תהליך התסיסה, וכפי שמבאר רש"י: 'משיקפאו החרצנים על פי הבור, כשמתחיל להיות תוסס ונוטלין הזגין ומשליכן', ומאן דאמר קיפוי דחבית או שליית חביות גם כן מדבר על סינון, אך זה נעשה בשלב מאוחר הרבה יותר **ולקראת סוף תהליך התסיסה**. וגם לפירוש

33. וכ"כ הערוך, שם בפ"ב: "משישלה בחביות - משישאב היין מן החבית ויריק אותו מחבית לחבית".

34. חכמת שלמה, ב"מ שם.

הראב"ד שמדבר על צלילות היין ושקיעת השמרים, נחלקו התנאים איזו מידה של צלילות נדרשת כדי לחייב בתרו"מ. ומעניינת הערתו של הריטב"א לפירוש הראב"ד שקיפוי דבור הוא שקיעת השמרים וציפת היין הצלול: 'ואין זה מחוור דהא לא שכיח שיהא כן בבור'! כלומר בשלב התחלתי של ייצור היין, השמרים עדיין אינם שוקעים ואין היין צלול!

ההבנה שמחלוקת התנאים סובבת סביב השאלה מהו השלב בתהליך ייצור היין המחייב בתרומות ומעשרות, מתבארת היטב בדברי המאירי, וזו לשונו בפירוש לגמרא בבא מציעא (שם):

עד שיקפא ר"ל שאותם חרצנים וזגים המתגלגלים שם יהו צפות למעלה והוא הנקרא קיפוי דבור ואח"כ משימין את היין בחביות ואף שם מתגלגלים חרצנים וזגים דקים ולרוב רתיחת היין מתגלגלות וצפות למעלה והוא הנקרא קיפוי של חביות ולענין מעשר לא נקרא היין יין גמור להיות נגמרה מלאכתו למעשר ליאסר בשתיית עראי עד שיקפה קיפוי זה של חביות וישלה החרצנים והזגים מעל פני החבית...

וכן בפירושו למסכת עבודה זרה (שם):

ואח"כ משימין אותו בחביות ואף שם מתגלגלים חרצנים דקים ומצד רתיחת היין גם הם צפות למעלה וכשהגיע לכך והוא הנקרא קפוי של חביות הוא יין גמור שאינו חסר כלום...

כאמור אנו נוקטים להלכה כדעת ר' עקיבא שהשלב הקובע הוא שליית חביות, שהוא השלב המאוחר מבין כולם. לכן גם אם נאמר שסיבת החיוב היא הפעולה של הסינון, ותהליך ייצור היין שבא לידי ביטוי בתסיסה הוא היכי תמצי לפעולת הסינון, וגם אם נאמר שהתסיסה היא סיבת החיוב, נראה לאור הנ"ל שאפשר להפריש תרומות ומעשרות רק כאשר מסננים את היין בסיום תהליך התסיסה. אך לפי הנראה, הרמב"ם - שיטה אחרת עימו, וכדלהלן.

## ג. 'משיהלכו בה שתי וערב'

נאמר במשנה (תרומות פ"ג מ"ד): 'הפועלים אין להם רשות לתרום חוץ מן הדרוכות שהן מטמאין את הגת מיד...'. נושא המשנה הוא יכולתם של הפועלים שעובדים בגת של יין להפריש תרומות ומעשרות במקום בעל הבית. לפי הרמב"ם חידוש המשנה הוא שיש לפועלים נאמנות וכוח לעשות כן, כמו שבכוחם לטמא את כל היין שבגת. לפי הר"ש מדובר בפועלים חברים, וחידוש המשנה הוא שעליהם להפריש לפני שהיין ייטמא על ידי פועלים עמי הארץ.

בהמשך לדברי המשנה, מביא התלמוד הירושלמי (תרומות פ"ג ה"ב) תוספתא: <sup>35</sup> 'תני מאימתי תורמין את הענבים משיהלכו בהן שתי וערב'. הרמב"ם למד מאמר זה כפשוטו,

35. תוספתא, תרומות (ליברמן) פ"ג ה"ב.



שאפשר להפריש תרומות ומעשרות ביין כבר בתחילת הדריכה של הענבים, כאשר המשקה מתחיל לזוב מן הגרגרים. וכך הוא פסק בספר היד (הל' תרומות פ"ה ה"ו): 'מאימתי תורמין את הגת משיהלכו בה שתי וערב, מאימתי תורמין את הזיתים משיטענו'. הקושי הוא שלכאורה פסיקה זו סותרת את מה שכתב בהלכות מעשר, שאפשר להפריש רק מעת שהיין מצוי בחביות ושם ישלה את הקליפות והזגים. ואכן הר"ש פירש שאין הכוונה שאפשר להפריש ולקרוא שם תרומה 'משיהלכו בה שתי וערב', אלא שהפועלים צריכים לדאוג להפריש כשיעור הנצרך להפרשה כדי שהמשקה או היין לא ייטמאו על ידי פועלים טמאים; וזו לשונו של הר"ש (תרומות שם):

ובירושל' תני מאימתי תורמין את הענבים משהלכו בו שתי וערב כלומר לא שיתרמו מן היין שבבור על הענבים דהא אין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו אלא לוקחין מן היין שבבור מיד כשיעור תרומת הכל שאם יבאו בעלים ויטמאו קודם שיגמור אין להם יין לפרוש על הכל בטהרה.

כדי להתמודד עם הקושי הנ"ל, הריבמ"ץ מבחין בין תרומה למעשר. אכן, את **התרומה** אפשר להפריש כבר 'מעת שיהלכו בה שתי וערב', אך את **המעשר** אי אפשר להפריש אלא לאחר תסיסה ושליית החביות. אך כאמור דברי הרמב"ם צריכים עיון. ב'דרך אמונה'<sup>36</sup> מסביר אליבא דהרמב"ם שיש להבחין בין איסור אכילת עראי לבין הפרשה מן ה'אינו גמור'. כדי שיהיה ייחשב 'גמור' וכדי שאפשר יהיה להפריש תרומות ומעשרות, די בכך ש'יהלכו בו שתי וערב' והתחיל לצאת משקה מן הגרגרים. אומנם עדיין אין חובה להפריש ומותר עדיין לאכול אכילת עראי. 'משיקפה' ו'משישלה בחביות' הוא באמת שלב מאוחר הרבה יותר, ומאז והלאה אסור אפילו לאכול אכילת עראי ללא הפרשה. לדעת הר"ש אין שני זמנים אלא רק אחד, וסוף תהליך יצירת היין הוא גם השלב שממנו אפשר להפריש תרומות ומעשרות וגם השלב שממנו אסור לאכול אכילת עראי.

ייתכן להסביר את שיטת הרמב"ם כך: בעיקרון, מדאורייתא אפשר להפריש תרומות ומעשרות מעת שנגמרה מלאכתם של הענבים, ורק מדרבנן גזרו וחייבו להפריש מן היין, אם מפני 'גזל השבט' ו'טורח הכהן', ואם מפני 'גדר מי חטאת'. אך ברגע שהתחיל המשקה לזוב מן הגרגרים, כי אז הסתיימו עיקר הפעילות ועיקר הטורח הנצרכים ליצירת היין. לכן מאז כבר אפשר להפריש תרומות ומעשרות. איסור אכילת עראי הוא עניין אחר, ותחילתו הוא מעת שמסתיימת לגמרי יצירת היין, לאמור 'שליית החביות', סינון הקליפות והזגים והוצאתם. הגרי"ז הלוי סולוביצ'יק<sup>37</sup> מסביר קצת אחרת. איסור אכילה מן ה'אינו גמור' נלמד מן הפסוק (במדבר יח, כז): 'ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן וכמלאה מן היקב', ובספרי (פ' קרח, פיס' קכא) למדו:

למה נאמר לפי שהוא אומר והרמותם ממנו תרומת ה' שומע אני יתרום שבלים של חטים וענבים מן היין וזתים מן השמן ת"ל כדגן מן הגרן מן הגמור מיכן אמרו התבואה משתמרח והיין משיקפה והשמן משירד לעוקה.

36. דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ו, ס"ק קיא.

37. חידושי מרן הרי"ז הלוי, הל' תרומות דף כט ע"ב.

מסביר הגרי"ז שלאחר 'משיהלכו בו שתי וערב' יש כבר משקה, ולכן ההפרשה היא מן המשקה ולא מן הענבים, ולפיכך נחשב 'מן היקב'. מסיבה זו גם פסק הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"א הכ"ד) שמן השלב הנ"ל נחשב משקים גם לעניין טומאה; וזו לשונו: 'ענבים שדרכן משיהלך בהן הדורך שתי וערב מתטמאין משקין'.<sup>38</sup> אומנם 'ערוך השלחן העתיד'<sup>39</sup> מתאים את דברי הרמב"ם לשיטת הר"ש ש מחד גיסא ולשיטת הריב"מ<sup>40</sup> מאידך גיסא. הוא מסביר שרק בתרומה הקדימו את אפשרות ההפרשה ל'משיהלכו בה שתי וערב', כדי למהר את ההפרשה לפני שהיין ייטמא. בהמשך<sup>40</sup> הוא מסביר שלמעשה זמן ההפרשה הוא מאוחר יותר, וכפי שכתב הרמב"ם עצמו משעת שליית החביות. בנקודה זו מתאימה שיטת הרמב"ם (לפי פרשנות 'ערוך השלחן') לפירושו של הריב"מ<sup>41</sup>. והביאו ראייה<sup>41</sup> לדבריו שאת זמן ההפרשה משעת שליית החביות כתב הרמב"ם בהלכות תרומות, ואילו הדין - משעה 'שיהלכו בו שתי וערב' כתב בהלכות מעשר. על כל פנים לדברי 'ערוך השלחן' נראה שדין זה אינו חל בזה"ז שבטלו דיני טומאה וטהרה, ואין בעיה בימינו להפריש מן הטמא,<sup>42</sup> וייתכן שגם בתרומה אפשר להפריש רק מעת שליית החביות.

## ד. טעימות יין בשלבים השונים של ייצור היין

לכל אורך תהליך ייצור היין, הייננים טועמים את היין כדי לקבל החלטות שונות לצורך בקרת תהליך התסיסה ולשם החלטה אילו תוספים להוסיף ליין ומינונם. כיוון שלא הופרשו תרומות ומעשרות, השאלה היא אם מותר ליין לטעום מן היין בשלבים השונים של ייצור היין.

נאמר במשנה (מעשרות פ"ד מ"א): 'המקפה לתבשיל פטור לקדרה חייב מפני שהוא כבור קטן'. הר"ש מפרש שהקיפוי האמור במשנה זו הוא הקיפוי שהזכרנו לעיל, ולכן אם לקח כמות קטנה של יין בכוס, ולפני השתייה הוא מוציא את הפסולת, אזי יש כאן גמר מלאכת היין 'מפני שהוא כבור קטן', ואין לשתות אף שתיית עראי. הרמב"ם בפירושו למשנה מפרש ש'המקפה' כאן הוא רק נטילת היין ללא הסינון, ואין אנו דנים כאן על גמר מלאכה. אלא שאם נוטל את היין ומניחו בתבשיל או אפילו בקדירה ריקנית לצורך שתייה בזמן מאוחר יותר, אזי השתייה היא של קבע, ולכן היא אסורה ללא הפרשת תרומות ומעשרות. ואם נוטל את היין לשתייה מיידי, נחשבת זו כשתיית עראי. וכן פסק הרמב"ם גם בהלכה.<sup>43</sup> ולפי"ז בנד"ד אם יינן לוקח יין לצורך טעימה, אין כאן שתיית קבע

38. לעומת זאת לדעת הר"ש (טהרות פ"י מ"ה) הסיבה שבגללה משיהלכו שתי וערב - אין הענבים נטמאים היא שאז אינם נחשבים כבר אוכל: 'פי' עד שיהלכו בהן שתי וערב דתו לא חזו לאכילה'.

39. ערוך השלחן העתיד, סי' סז סעי' א-ו.

40. שם סעי' ד.

41. כרם ציון השלם, אוצר התרומות ח"א, עמ' שיד.

42. עי' רמ"א, יו"ד סי' שלא סעי' יט, שטוב להכשיר את הפירות לקבל טומאה; ואומנם כתב עפ"י הטור שיש להכשיר לפני מירוח, אך עי' בס' התרומה, הל' ארץ ישראל, מהד' פרידמן, עמ' 175 הערה ע.

43. רמב"ם, הל' מעשר פ"ג הי"ט.



(לרמב"ם),<sup>44</sup> ואין גם גמר מלאכה של היין שבכוס, אם אכן אין הוא מוציא את הפסולת המעורבת בו (לר"ש). חוזרת אם כן השאלה באיזה שלב בוצעה הטעימה, ואם היה זה בשלב שמוגדר כגמר מלאכה.

יש נקודה נוספת שיש לדון בה, והיא שהטעימות הנ"ל נעשות בתוך היקב, לאמור בתוך מבנה שדינו כבית, ולכאורה בית קובע למעשר. התוספות, בהסבירם את הסוגיה במסכת עבודה זרה (שהזכרנו לעיל), מציעים שתי אפשרויות בהקשר למיקום הגת. אפשר לומר שהגת הייתה בשדה, וייתכן גם שזו הייתה בבית. מכל מקום לדעת התוספות יש איסור לשותות מן היין רק אם נגמרה מלאכת היין (סינון והפרדת הפסולת), והיין הוכנס לתוך הבית כדי שייקבע למעשר.<sup>45</sup> ונראה שגם דעת הרמב"ם שרק לאחר גמר מלאכה וקביעות למעשר כגון הכנסה לבית - אסורה אכילת עראי. וזו לשון הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג ה"א-ה"ד):

פירות שהגיעו לעונת המעשרות... ומשתגמר מלאכתן אסור לאכול מהן עראי. בד"א בגומר פירותיו למכרן בשוק אבל אם היתה כוונתו להוליכן בבית ה"ז מותר לאכול מהן עראי אחר שנגמרה מלאכתן עד שיקבעו למעשר... הכניסן לבית קודם שתגמר מלאכתן ה"ז אוכל מהן עראי...

והראב"ד משיג על הרמב"ם ומסייג את דבריו, שרק בפירות וירקות נקבע למעשר בעת ההכנסה לבית, אך בדגן, תירוש ויצהר - חייבים בתרו"מ גם ללא הכנסה לבית: א"א חוץ מדגן תירוש ויצהר שעשאן בגורן ומרחן דגמר מלאכתן דהנהו בגרן ויקב תלנהו רחמנא.

וכן השיג גם בפרק ד הלכה א'. נמצא שלכו"ע, בין לדעת הרמב"ם ודעימיה ובין לדעת הראב"ד ודעימיה, אסור לאכול אכילת עראי לאחר גמר מלאכה, והמחלוקת היא אם בדגן, תירוש ויצהר צריך גם בית.<sup>46</sup> לכן בנד"ד הקובע הוא מהו השלב המוגדר גמר מלאכה, וכפי שדנו באריכות לעיל.

אומנם לעניין טעימת איסור נחלקו הפוסקים. דעת הט"ז<sup>47</sup> היא שבמקום ספק מותרת טעימת לשון, ובנד"ד, שמדובר באיסור טבל דרבנן ויש גם ספקות לגבי הגדרת גמר מלאכה, היה מקום לכאורה להתיר. אך נראה שרוב הפוסקים<sup>48</sup> אוסרים אף טעימת לשון, אלא אם כן מדובר באיסור פגום או מר. ובנד"ד שאין מדובר רק בטעימת לשון אלא

44. עי' חזו"א, מעשרות סי' ד ס"ק יז; שם, ס"ק כ, ששואל: מדוע דווקא כשנותן לתוך הקדרה הריהו 'כבור קטן', ואילו הכוס הראשונה שבה נטל את היין לא נחשבת כבור קטן? ומסביר שאם נוטל את היין בכוס ומשאיר אותו לעת שירצה אה"נ תיחשב זו שתיית קבע, ורק אם נוטל אותו לשתייה מיידית - נחשב שתיית עראי; וע"ע דרך אמונה, הל' מעשר פ"ג הי"ט, ס"ק קפא.

45. לפי תירוצו א, הגת היא בשדה, וחידשה הברייתא שאסור לשתות מן היין לאחר הקיפוי, אם יכניס אותו לבית. לפי תירוצו ב' הגת מצויה בבית, ואעפ"כ דין הכנסת הענבים לבית שונה מדין הכנסת מוץ לבית שלא נקבע למעשר, כיוון שהדרך הרגילה היא להכניס את הענבים לגת שבבית כדי לעשות מהם יין.

46. ע"ע בדרך אמונה, הל' מעשר פ"ג ה"ב, ציון ההלכה ס"ק כט.

47. ט"ז, יו"ד סי' צח ס"ק ב, והביא ראיה מהיתר טעימת מרה בשו"ע, יו"ד סי' מב סעי' ג.

48. דרישה, יו"ד סי' צח; שו"ך, יו"ד סי' מב ס"ק ד; נודע ביהודה תניינא, יו"ד סי' נב; פתחי תשובה, יו"ד סי' צח ס"ק א.

בשתייה ממשית, גם אם מועטת, שנועדה לבחון טעמו ואיכותו של היין, גם הט"ז מודה שאסור.

לאור הנ"ל יש להסיק שניתן להקל ולטעום טעימת עראי כל זמן שלא בוצעו סינון והפרדת הקליפות והחרצנים, לאמור מעת הכנסת התירוש למתקן הסחיטה (Press). משלב זה ואילך, יש להפריש תרומות ומעשרות מן היין שמוציאים לצורך הטעימה. אפשר למצוא פתרונות שונים כדי להקל על הקושי בהפרשות ואמירות נוסח תכופות: אפשר לומר בתחילת היום נוסח הפרשה מראש<sup>49</sup> על כל כוסיות היין שיוציאו במשך היום. אם אין זה אפשרי, אפשר להפריש בכל פעם לפני שטועם ולומר נוסח מקוצר כשיטת ה'חזון איש'<sup>50</sup>.

## סיכום ומסקנות

א. השיטה המרכזית בהלכה היא שגמר מלאכת היין הוא בסיום תהליך התסיסה ולאחר הסינון והפרדת הקליפות והחרצנים.<sup>51</sup> אף שיש פוסקים שהדגישו את התסיסה כדבר המרכזי המגדיר את גמר המלאכה, נראה שרוב הראשונים והפוסקים מתחשבים בשני הפרמטרים גם יחד: הן התסיסה הן הפעולה ומעשה הסינון של הקליפות והחרצנים.

ב. לכן לכתחילה יש להפריש תרומות ומעשרות לאחר סיום התסיסה ולאחר הכנסת התירוש למתקן הסחיטה (Press). ומן הראוי אף לאחר עוד יותר את ההפרשה עד לשלב של הצללת היין, כדי לחשוש לדעת הראב"ד<sup>52</sup>.

ג. אם עושים מיץ ענבים ועוצרים את התסיסה מייד בתחילת תהליך ייצורו, יש להפריש תרומות ומעשרות בעת הפרדת הקליפות והחרצנים מן המיץ, שכן התסיסה אינה חלק מהתהליך, ולכן אינה פרמטר לגמר מלאכה. ומסתבר שמותר להפריש ממיץ ענבים על היין כדין המפריש 'מן הגמור' על 'הגמור'.

ד. בייצור של יין לבן, שמפרידים את הקליפות והחרצנים מן המשקה מייד בתחילת תהליך ייצור היין (לפעמים לאחר ארבע שעות מההגעה ליקב) - גמר המלאכה אינו בשלב זה אלא לאחר תהליך התסיסה וכדלעיל.

ה. אם הפרישו לאחר דריכת הענבים, לפני סיום תהליך התסיסה ולאחר הסינון, ההפרשה מועילה, כי יש לסמוך על כמה סברות להקל: 1) סברת מרן הרב קוק זצ"ל שבזה"ז לא גזרו על 'גזל השבט' וגדר מי חטאת' (אף שהרב הביא סברה זו כסניף בלבד).<sup>53</sup> 2) גזרות

49. אפשר לשים יין טבל בתוך כוסיות קטנות שמועדות לתרומה הגדולה ותרומת מעשר, להכניס למקרר, ולומר בכל בוקר את נוסח ההפרשה מראש, באופן שיחול בכל פעם שמוציאים יין ממכלי התסיסה או היישון.

50. חזו"א, דמאי סי' טו ס"ק ו.

51. ראה הערות 25, 26, 32 וסוף פרק ב.

52. ראה הערה 29.

53. ראה סוף פרק א'.



אלו אינן שייכות לאחר שכבר נדרכו הענבים.<sup>54</sup> (3) שיטת הרמב"ם - שאפשר להפריש תרומות ומעשרות מתחילת דריכת הענבים.<sup>55</sup>

ו. ביין אדום, שבהכנתו הסינון הוא בסיום תהליך התסיסה, יש להקל ולהתיר טעימת יין לפני הסינון. לאחר הכנסת היין למתקן הסחיטה (Press) - יש לאסור טעימות ללא הפרשת תרומות ומעשרות.

ז. ביין לבן, שבהכנתו הסינון הוא לפני תהליך התסיסה, נראה שיש להקל לטעום מן היין גם לאחר הסינון, כל עוד לא הסתיים תהליך התסיסה האלכוהולית באופן שהיין נחשב ראוי לשתיה.

ח. אפשר למצוא פתרונות שיקלו על הפרשה מהירה ותכופה: (א) לומר בתחילת היום נוסח הפרשה מראש<sup>56</sup> על כל כוסיות היין שיוציאו במשך היום.<sup>57</sup> (ב) אם אין זה אפשרי, אפשר להפריש בכל פעם לפני שטועם ולומר נוסח מקוצר.<sup>58</sup>



54. ספר רבי יוסף זונדל מסלאנט, בעריכת ר' אליעזר ריבלין, ירושלים תשנ"ג, עמ' קיד.

55. פרק ב'.

56. אפשר לשים יין טבל בתוך כוסיות קטנות שמועדות לתרומה הגדולה ולתרומת מעשר, להכניסן למקרר, ולומר בכל בוקר את נוסח ההפרשה מראש, באופן שיחול בכל פעם שמוציאים יין ממכלי התסיסה או היישון.

57. עי' הלכות הארץ, עמ' 57-60.

58. עי' שם, עמ' 28 הערה 40.

## הרב שי לוי

# חלה בעיסות מסוגי קמה שונים

## שאלה

אני אופה לחמים שונים, חלקם מקמח מסוג אחד וחלקם משניים או משלושה סוגי קמח.

א. לעניין הפרשת חלה, האם עדיף לערבב את המינים השונים של הקמח ולהפריש חלה לאחר לישתם, או שניתן להכין עיסות נפרדות לכל סוג קמח, לאחד אותן לעיסה אחת וממנה להפריש חלה?

ב. האם ניתן להפריש חלה אחת לכל הלחמים על אף השוני בסוגי הקמחים?

## תשובה

### א. צירוף קמחים שונים לשיעור המחייב בחלה

הירושלמי<sup>1</sup> מעמת בין שתי משניות: במשנה אחת<sup>2</sup> מובא שכל חמשת המינים החייבים בחלה מצטרפים זה עם זה לשיעור חלה, ואילו במשנה אחרת<sup>3</sup> נאמר שהחטים מצטרפות עם הכוסמין בלבד לשיעור חלה, והשעורים מצטרפות עם כל המינים מלבד מין החטים, ולכאורה שתי המשניות סותרות. תירץ הירושלמי (שם): 'ר' יוסי אמר ליה סתם. ר' יונה בשם ר' יוחנן תמן בנשוק וכאן בבלול'. וביאר הרמב"ם<sup>4</sup> את תירוצו של ר' יונה:

אין ענין זה הצירוף שיתערב כל הבצק ויהיה עיסה אחת, לפי שכבר נתבאר שחמשת המינים מצטרפין זה עם זה, אלא ענינו שנגעה עיסה בעיסה ונתחברה לה כמו שאמר נגעו זה בזה.

כלומר יש להבחין בין שני מצבים: כשבוללים כמה סוגי קמחים יחד, כל המינים מצטרפים להשלים לשיעור חלה. לעומת זאת במקרה ויש עיסות שונות שבכל אחת קמח ממין שונה, אין העיסות מצטרפות יחד ע"י נשיכה<sup>5</sup> אלא ע"פ הסדר שנקבע במשנה

1. ירושלמי חלה פ"א ה"א.

2. חלה פ"א מ"א.

3. חלה פ"ד מ"ב.

4. רמב"ם, פירוש המשנה חלה פ"ד מ"ב.

5. נגיעה של שתי העיסות זו בזו, שכשמפרידן אי אפשר שלא יתלוש גם מהעיסה השנייה, ראה תוספתא טהרות פ"א ה"ב, הובאה ברשב"א, פסקי חלה שער ב אות ד.



(שם). אומנם יש שכתבו<sup>6</sup> בפירוש הירושלמי שההבחנה בין בלילת הקמח לנשיכת העיסות אינה מוסכמת, אלא שנחלקו בה האמוראים, ולדעת ר' יוסי בירושלמי אין לבלול מינים שונים אף בעודם קמח. מכל מקום, בין להסבר שחולקים האמוראים בפירוש הירושלמי ובין להסבר שאין מחלוקת, הראשונים<sup>7</sup> קיבלו את תירוצו של ר' יונה, וכך פסקו הרמב"ם<sup>8</sup> וה'שלחן ערוך'.<sup>9</sup> בטעם צירוף המינים השונים ע"י בלילה, כתבו האחרונים<sup>10</sup> שכיוון שלש את כל המינים יחד, העיסה נראית כאילו היא ממין אחד.

## ב. בלילת עיסות המורכבות מקמחים שונים

עד כה נסב הדיון סביב בלילת כמה סוגי קמחים יחד. כעת יש לברר אם דין זה שייך אף בבליילת עיסות, במקרה ולשו בנפרד עיסות ממינים שונים ולאחר מכן בללו יחד את העיסות. האם מקרה זה דומה לבלילת הקמחים השונים, מפני שכעת נמצאת לפנינו עיסה אחת, או שנאמר שאין העיסות יכולות עוד להצטרף? נראה שבשאלה זו נחלקו האחרונים. מדברי ה'פרישה'<sup>11</sup> נלמד שאם עירב עיסות ממינים שונים, כגון מחיטים ומשעורים, שאין בכל אחת מהן כשיעור אלא רק בהצטרפן יחד, אף לאחר שמערבן אינן חייבות בחלה עד שיוסיף על כל מין ממינו עד שיגיע כל מין מהתערובת לשיעור חלה. אומנם הט"ז (יו"ד סי' שכד ס"ק ב) כתב שדבריו תמוהים, וחלק על מסקנתו: נראה דהוא הדין אם עשה מכל אחת עיסה בפני עצמה ועירב העיסות עד שנעשו גוף אחד מצטרפין כשאין בכל אחד כשיעור דהא אמר בירושלמי דדוקא בדיבוק על ידי נשיכה אין הכל מצטרפין משמע דאם הם נעשו לאחד הוה בלול...

6. שנות אליהו הארוך, חלה פ"א מ"א, ונראה שכך דעת רש"י, מנחות ע"א ד"ה כוסמין, שביאר שכוונת המשנה, במה שאמרה שכל המינים מצטרפים זה עם זה, היא דווקא המינים הראויים להצטרף זה לזה, לפי מה שפירטה המשנה בחלה פ"ד מ"ב (ראה מה שכתבו בדעתו: מהרי"ט אלגאזי, הל' חלה אות יז-יח; קרן אורה, מנחות ע"א ד"ה תוספות בד"ה תנא כוסמין. ובפתחא זוטא, הל' חלה יו"ד סי' שכד ס"ק ו, כתב שייכתן ורש"י סובר כירושלמי שיובא להלן שתערובת מינים חייבת רק מדרבנן ואילו בגמ' במנחות פירש לעניין חיוב דאורייתא). וכך משמע שפירש בספר היראים, סי' קמח, אלא שדחה פירוש זה, וכ"כ הרע"ב, חלה פ"א מ"א, ובמלאכת שלמה, שם, הביא בשם הרב יהוסף שפירוש זה הוא טעות גמורה.

7. ריבמ"ן, חלה פ"א מ"א ד"ה עם זה; ר"ש (כלאיים פ"א מ"א; חלה פ"א מ"א); תוספות (פסחים, לה ע"א ד"ה כוסמין; מנחות ע"א ד"ה תנא כוסמין); ר"ת, ספר הישר חידושים סי' תקיב; סמ"ג, עשין קמא ד"ה שנינו במסכת חלה; רשב"א, פסקי חלה שער א אות טו; חידושי רבנו דוד, פסחים לה ע"א ד"ה אבל איפשר; ר"ן, פסחים לה ע"א ד"ה כוסמין; מאירי, שם ד"ה ומ"מ אחרוני הרבנים; שו"ת התשב"ן, ח"ב סי' רצא ד"ה הפרק הה'.

8. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ז ה"ג-ה"ד.

9. שו"ע, יו"ד סי' שכד סעי' ב.

10. לבוש, יו"ד סי' שכד סעי' ב; ש"ך, שם ס"ק ז.

11. פרישה, יו"ד סי' שכד ס"ק ד.

ראיית הט"ז היא מהאבחנה בירושלמי בין בלילה שהיא ערבוב גמור, עד שהקמח נעשה אחד, ובין נשיכה. ערבוב העיסות מוגדר כבלילה ולא כנשיכה, ולכן מותר לעשות כן אף במינים שונים.

הראיה המרכזית לדברי הט"ז מובאת בירושלמי (חלה פ"א ה"א), לאחר שמביא את תירוצו של ר' יונה שמותר לצרף מינים שונים ע"י בלילה: 'תני ר' חייא כן וכולן שבללן תבואה קמחים ובציקות מצטרפות'. ומוכח מהירושלמי שאף לאחר שנעשה הקמח לבצק, ניתן לבלול אותו עם בצק ממין שונה, אע"פ שמדובר במינים שונים. אם כן, מקור דברי הט"ז הוא בירושלמי, וכדעה זו כתבו הראשונים, בהם הרמב"ן,<sup>12</sup> רשב"א<sup>13</sup> והמאירי,<sup>14</sup> וכ"כ ב'חלת לחם'<sup>15</sup> וב'ערוך השלחן'.<sup>16</sup>

אומנם אף לשיטת ה'פרישה' יש להביא ראיה מהבבלי שמביא את דברי ר' חייא, וכך מובא בגמרא במנחות (ע ע"ב):

תנא: התבואה והקמחים והבציקות - מצטרפין זה עם זה. למאי הלכתא? אמר רב כהנא: לענין חדש. רב יוסף אמר: לענין חמץ בפסח. ר"פ אמר: לענין מעשר שני... רבא אמר: לענין טומאת אוכלין.

אף שגמרא זו מובאת לאחר שדנה הגמרא בענייני חלה, היא מזכירה כמה השלכות לדברי הברייתא, אבל אינה מזכירה את ההשלכה לעניין חלה כפירוש הירושלמי לעיל, ומשמע מכאן שאיננה סוברת שדין זה שייך לחלה,<sup>17</sup> וכדברי ה'פרישה'.<sup>18</sup> כ"כ ה'לבוש',<sup>19</sup> ה'ישועות יעקב'<sup>20</sup> ו'חדרי דעה'.<sup>21</sup> יש שביארו<sup>22</sup> לשיטה זו שהעיסות הללו אינן מצטרפות מפני שבשעה שבה נוצר חיוב הפרשת חלה, בנתינת המים בקמח,<sup>23</sup> עמד כל מין בפני עצמו ונוצר חיוב לכל עיסה בנפרד, ולאחר שלב זה לא ניתן עוד לבלול את העיסות יחד.

12. רמב"ן, הל' חלה אות יז ד"ה פיסקא.

13. רשב"א, פסקי חלה שער א אות טו.

14. מאירי, חלה פ"א מ"א.

15. חלת לחם, סי' ג סעי' ד אות י.

16. ערוך השלחן, יו"ד סי' שכד סעי' יא.

17. הרמב"ן, הל' חלה אות יז ד"ה פיסקא, הביא הבנה זו בבלי ודחאה מפני שאין זה מקומה: 'דמכדי אנו במסכת חלה קיימין', ואכן מביא את הירושלמי ששונה ברייתא זו גם לעניין חלה במקומה הטבעי. ורבנו דוד, פסחים לה ע"א ד"ה ופשטה, כתב שלא ניתן להעמיד לגבי חלה, משום שחלה לא שייכת בקמח ובתבואה. אומנם פירוש זה קשה לאור הירושלמי המוזכר למעלה.

18. אומנם באור זרוע, הל' חלה סי' ריד, ביאר שהירושלמי עוסק בערבוב של קמח ותבואה בבצק ולא קמח בקמח ובצק בבצק. וביאור זה נוח יותר, שכן אם לא נסביר כך אלא נאמר שהבלילה היא של קמח בקמח ובצק בבצק, נהיה מוכרחים לומר שהבבלי חולק אף בבלילת קמח בקמח. וראה באור זרוע, הל' חלה סי' רכז, שם משמע ששתי עיסות ממינים שונים מצטרפות לשיעור חלה.

19. לבוש, יו"ד סי' שכד סעי' ב.

20. ישועות יעקב (אורנשטיין), יו"ד סי' שכד סעי' ב ד"ה בשעירבן קמח, שדין המערב עיסות שונות נתון במחלוקת ירושלמי ובבלי, שלירושלמי אף עיסות מצטרפות, ואילו לבבלי אינן מצטרפות.

21. חדרי דעה, יו"ד סי' שכד סעי' ב ד"ה שם בהגה עירב.

22. כך משמע בלבוש, יו"ד סי' שכד סעי' ב.

23. חלה פ"ג מ"א; רמב"ם, בפירוש המשנה שם; שו"ע, יו"ד סי' שכד סעי' ב.



ויש שהסבירו<sup>24</sup> שדעה זו סוברת שאין בילה בעיסה אלא רק בקמח, ולפיכך אם יבלול את העיסות ויפריש חלה, ייתכן ויפריש ממין אחד בלבד.<sup>25</sup> ומכוח מחלוקת זו חשש ה'ילקוט יוסף'<sup>26</sup> לדעה זו וכתב שיפריש חלה ללא ברכה.<sup>27</sup> ונראה באופן פשוט שישנה עדיפות לערב את המינים השונים בעודם קמח ולא לאחר שנעשו לעיסה, בגלל המחלוקת שיש בזה.

## ג. דרגת החיוב של העיסה הבלולה ממינים שונים

ה'שלחן ערוך'<sup>28</sup> פסק שאפילו בזמן הזה, שחיוב תרומות ומעשרות וחלה מדרבנן,<sup>29</sup> אין להפריש מפירות או מעיסה עם דרגת חיוב אחת על עיסה מדרגת חיוב שונה. כדוגמה להפרשה מדרגות חיוב שונות הביא ה'שלחן ערוך'<sup>28</sup> שאין להפריש מפירות שגדלו בשדהו שחיובם בזמן הזה מדרבנן על פירות קנויים שחיובם נובע משני חיובים מדרבנן ('תרי דרבנן'). לכן, לאחר שראינו שצירופם של מיני קמחים שונים מועיל לעניין חיוב בהפרשת חלה, יש לברר אם עיסה זו חייבת בהפרשה מדאורייתא או מדרבנן, כדי שנוכל לדעת אם ניתן להפריש מעיסה זו על עיסה בעלת חיוב דאורייתא. בירושלמי (חלה פ"א ה"א) מובא ביחס לעיסה הבלולה ממינים שונים:

מהו שילקו על חלתן דבר תורה? ר' יונה בשם שמואל ר' יוסי ר' אבהו בשם ר' שמעון בן לקיש: אין לוקין על חלתן דבר תורה.

ה'אור זרוע'<sup>30</sup> הסביר שעיסה הבלולה ממינים שונים חייבת מדאורייתא, אלא שהירושלמי שואל אם חייבים מלקות על אכילת חלה מעיסה זו, כיוון שלא ידוע אם מין אחד בטל במין האחר, ולכן ההתראה על מעשה זה הינה התראת ספק ואין ללקות עליה.<sup>31</sup>

24. חדרי דעה, יו"ד סי' שכד סעי' ב ד"ה שם בהגה עירב, וראה: ש"ך, יו"ד סי' שכד ס"ק יח וס"ק כא.

25. נחלקו הראשונים אם יש בילה בעיסה: לדעת הרא"ש, הלכות קטנות הל' חלה סי' ג, אף בעיסה יש בילה ובתערובת של עיסה פטורה וחייבת ניתן להפריש מתוך העיסה, ואילו לדעת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג סי' תכג, אין בילה בעיסה, ולכן בתערובת זו אינו יכול להפריש מתוך העיסה, שמא יפריש מהפטור על החיוב.

26. ילקוט יוסף, אוצר דינים לאישה ולבת, הל' חלה סי' שכד סעי' ד.

27. אע"פ שהבאנו למעלה ראשונים הסוברים בפירוש שמותר לערב עיסות שונות, ייתכן ויש לדייק מראשונים אחרים שאסור, מפני שהביאו את דין הבליה ביחס לקמח בלבד, ראה: רמב"ם, הל' ביכורים פ"ז ה"ד; ר"ן, פסחים לה ע"א.

28. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' סא; וראה: ב"י, שם ד"ה כתוב בספר התרומות, וכן בב"י, יו"ד סי' של ד"ה מצאתי כתוב.

29. רמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ו; הל' ביכורים פ"ה ה"ה); שו"ע (יו"ד סי' שכב סעי' ב; שם סי' שלא סעי' ב).

30. אור זרוע, הל' חלה סי' ריד. וכך הסבירו: הרש"ס, חלה פ"א ה"א; שדה יהושע, שם. והמהרי"ט אלגאזי, הל' חלה אות יח ס"ק ב ד"ה ולעד"נ דאין, הקשה שלפי פירושם שעיקר שאלת הירושלמי מתייחסת לחיוב המלקות, מדוע הובא בשאלה 'דבר תורה'. ועוד, שלא שייך כאן התראת ספק, שזה נאמר על אדם שאכל שני איסורים ולא ידוע אם התבטל אחד בשני, ומשום כך הסתפקנו מאיזה שם להתרות בו, אבל כאן שם איסור חלה אחד הוא, ואין בזה ספק כלל. ביישוב קושיותיו, ראה: חלת לחם, סי' ג סעי' ג אות ח.

31. דין זר האוכל חלה כאכילת תרומה שבמזיד חייב מיתה בידי שמיים כמבואר בחלה פ"א מ"ט, אלא

אחרונים רבים<sup>32</sup> הסבירו ששאלת הירושלמי היא אם זר האוכל חלה שהופרשה מעיסה הבלולה ממינים שונים לוקה, והשאלה העומדת בבסיס הדיון היא אם צירוף הקמחים השונים יוצר חיוב של הפרשת חלה מדאורייתא או מדרבנן. בתחילה הירושלמי תולה זאת במחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן אם איסורים מבטלים זה את זה,<sup>33</sup> אלא שלמסקנה מבואר שם שאין חולק על ריש לקיש, ולכן חיוב עיסה זו הינו מדרבנן.<sup>34</sup> הפוסקים לא הביאו את דברי ריש לקיש, ותמה עליהם המהרי"ט אלגאזי (הל' חלה אות יח ס"ק ג):

איך שיהיה נמצינו למידין מדברי הירושלמי... ולע"ד כן הוא האמת כדבר האמור, דאפילו בבלול דאמרינן דמצטרפין לענין חלה אינו אלא מדרבנן, דמדאורייתא אינם מצטרפים אפילו בבלול, יש לתמוה איך לא הביא רבינו הרמב"ן סברת הירושלמי וכ"כ הרמב"ם וכל הפוסקים שפסקו כהירושלמי דבבלול מצטרפין, איך לא הזכירו סברא זאת דאינה אלא מדרבנן, ואדרבא מפשט דבריהם נראה דס"ל דמצטרפין מן התורה.

על אף התמיהה של המהרי"ט אלגאזי, נראה שהפוסקים לא פסקו כירושלמי הנ"ל,<sup>35</sup> ולכן אף עיסה הבלולה מקמחים שונים חייבת בחלה מדאורייתא כעיסה העשויה מקמח אחד. אומנם מה'חזון איש'<sup>36</sup> משמע שעיסה זו חייבת מדרבנן, כהבנה הפשוטה בסוגיית הירושלמי.

## ד. הגדרת שם העיסה ואופן ההפרשה

לאחר שראינו שאף עיסה המורכבת מקמחים שונים חייבת מדאורייתא, יש לברר כיצד נגדיר עיסה זו המורכבת מכמה מינים.

בדעת ריש לקיש הסובר שאין לוקין על חלה זו הביא הירושלמי:

אמר ר' יעקב בר אחא: ר' שמעון בן לקיש כדעתיה, דאיתפלגון: הפיגול והנותר ששחקן, ר' יוחנן אמר לא ביטלו זה את זה, ור' שמעון בן לקיש אמר ביטלו זה את זה.

שחייב אף מלקות, כיוון שיש על אכילה זו איסור 'לא תעשה' ויש בו מעשה, ראה רמב"ם, הל' סנהדרין פי"ט ה"ב.

32. מהר"א פולדא, שם; פני משה שם; ביאור הגר"א שם; פנים מאירות (קאטקין) שם.

33. מהלך הירושלמי יתבאר בסעי' הבא.

34. השערי יוסף, שער ג פי"ט אות שעה, הסביר בהבנת הירושלמי שלכל אחד מהמינים יש סיבה מיוחדת הגורמת לו להתחייב בחלה, החיטים מחמת שהן חיטים, וכן השעורים וכו', מלבד תכונתן הנוספת שבאות לידי חימוץ, ומכיוון שלכל אחד יש דין מיוחד המחייב אותו בחלה, מדמה הירושלמי דין זה לביטול איסורים זה בזה.

35. כך תירצו האחרונים, והסבירו כל אחד בדרך אחרת שהירושלמי נשען על הנחה שאינה להלכה, ראה: מהרי"ט אלגאזי, שם; חלת לחם, סי' ג סעי' ג ס"ק ח; ערך ש"י, יו"ד סי' שכד סעי' ב; מיכל המים, חלה פ"א ה"א; דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ו הט"ו בבאור ההלכה ד"ה כולם מצטרפים.

36. חזו"א, דמאי סי' יג ס"ק יא, אלא שאף הוא הקשה על דעה זו, משום שכל המינים מתייחסים לאיסור חלה והוא משם אחד.



הירושלמי תולה את הדין בחלה במחלוקת ידועה של ריש לקיש ור' יוחנן אם איסורים מבטלים זה את זה.<sup>37</sup> לדעת ריש לקיש הצירוף בחלה הוא מדרבנן, מפני שאין בשום מין כשיעור חלה, וכל מין רבה על השני ומבטלו, ונמצאת עיסה זו חסרה בשיעור חלה. לעומת זאת לדעת ר' יוחנן לא שייך כאן ביטול של מין במין האחר, מפני שאיסורים אינם מבטלים זה את זה, ולכן יש לפנינו שיעור חלה. הירושלמי דוחה הבנה זו:

אמר ר' יוסי: ולא דמיין, תמן אמר זה אסור וזה אסור, ברם הכא שני דברים רבים על אחד ומבטלין אותו, וכבר ביטלו אותו עד שלא נעשה איסור.

ר' יוסי מסביר שבמקרה הנ"ל אף ר' יוחנן יודה לריש לקיש שכל מין רבה על השני ומבטלו, משום שדווקא כשעומדים בפנינו איסורים שונים סובר ר' יוחנן שאיסור אחד אינו מבטל את האחר, אבל כאן, שלא נוצר עדיין שם של טבל, אף לדעתו מין אחד רבה על השני ומבטלו. נמצא לפי זה שלדעת ריש לקיש ואף לדעת ר' יוחנן מין אחד מבטל את המין האחר. אף אם נקבל את הירושלמי שדימה ביטול איסורים לצירוף המינים לחלה,<sup>38</sup> בעיסה שלפנינו, המורכבת מקמחים שונים, יש לדון במעמדו של המיעוט: אם נהפך למין הרוב שביטלו, ניתן להגדיר את העיסה כעיסה המורכבת מקמח אחד שהוא הרוב. לחלופין אם נאמר שאף שביטלו, מ"מ המיעוט לא נהפך לשם הרוב, אלא נותר בשמו שלו,<sup>39</sup> לפי הבנה זו לא ניתן להפריש מהעיסה הפשוטה על עיסת התערובת, כגון מעיסת חיטים על עיסת חיטים ושיפון, שנמצא מפריש מהחיטים על השיפון, והפרשה זו היא ממין על שאינו מינו. כיוון שדיון זה סבוך וניתן להובילו לכיוונים שונים, כתבו האחרונים שיפריש חלה מעיסת התערובת מתוך העיסה עצמה,<sup>40</sup> ומהחלות האחרות לחוד לפי המינים השונים.

אומנם ישנם אופנים שבהם ניתן להפריש מחלה פשוטה על עיסת תערובת, ע"פ מה שהתבאר בסעי' הקודם לרוב הפוסקים שחיובן של שתי העיסות מדאורייתא, וכ"כ ב'חלת לחם' (סי' ג סעי' ג ס"ק ח):

אילו עשה משלושה או ארבעה מינין חוץ מן החיטים, אם כן הרי יכול להפריש עליו מעיסה פשוטה מן השעורים לבד, שהרי כולם מין אחד לענין צירף, ובכך בעיסת חיטים ושעורים וכוסמין יוכל להפריש מעיסת כוסמין לבד שהרי מצטרף עם שניהם.

ה'שלחן ערוך'<sup>41</sup> הביא את החלוקה למינים לענין חלה, ובמצב שהעיסות מורכבות מכמה

37. מחלוקת זו הובאה בבבלי, זבחים ע"א, אולם שם דעת ר' יוחנן הובאה בשם ר' אלעזר.

38. שהרי רבים מהאחרונים כתבו שירושלמי זה אינו להלכה, ראה לעיל הערה 35, ועוד שאין זה ברור שניתן לבטל היתר בהיתר, שהרי נחלקו בזה הראשונים. יש שכתבו שהיתר בהיתר מתבטל, שו"ת הר"ן, סי' נז וסי' נט; איסור והיתר כלל כד אות ח. לעומתם יש שכתבו שהיתר בהיתר אינו מתבטל, שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תתלא בשם הראב"ה; ר"ן, נדרים נב ע"א.

39. ראה במחלוקת הראשונים בזבחים ע"א, רש"י שם ד"ה אי אפשר; תוספות ד"ה הפיגול והנותר. והדברים ארוכים ואין כאן מקום להאריך בהם.

40. חלת לחם, סי' ג סעי' ג ס"ק ח; תורת הארץ, ח"א פ"ד אות כח; פתחא זוטא, יו"ד סי' שכד ס"ק ו.

41. שו"ע, יו"ד סי' שכד סעי' ב.

סוגי קמחים המוגדרים כמין אחד, ניתן להפריש מעיסה פשוטה על עיסת תערובת, כיוון שכל המינים הללו נחשבים למין אחד ומצטרפים יחד.

## מסקנות

- א. ניתן לבלול סוגי קמחים שונים אף לכתחילה ולהפריש מתוך העיסה, ואילו בבלילת עיסות שונות נחלקו האחרונים, ולכתחילה יש להימנע מבלילה זו.
- ב. אין להפריש מעיסה פשוטה על עיסה המורכבת ממינים שונים, מלבד במקרה שבו הקמח שבעיסת התערובת הוא ממין היכול להצטרף לקמח מהעיסה הפשוטה.





## ד"ר מרדכי שומרון

# השפעת היער בישראל על האקלים

## מבוא

הגמרא במסכת סנהדרין (צח ע"א) עוסקת בסימני הגאולה העתידה. רבי אבא אומר כי ישנו סימן מובהק לגאולת ישראל כמאמר הנביא יחזקאל:  
ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר: ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא (יחזקאל לו פסוק ח').

התבוננות בפרק זה מתחילתו מלמדת כי הנבואה האמורה בפרק מופנית דווקא לאדמת ארץ ישראל. לדוגמה, בפסוק ו' נאמר: 'לכן הנבא על אדמת ישראל ואמרת להרים ולגבעות לאפיקים ולגאיות וכו'', ולאחר הפנייה לאדמת ארץ ישראל על כל גווניה, פונה הנביא ואומר:

ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא... ונעבדתם ונזרעתם והרביתי אליכם אדם כל בית ישראל כלה, ונושבו הערים והחרבות תבנינה (שם פסוקים ח'-י').

וממשיך הנביא (פס' לד-לה):

והארץ הנשמה תעבד, תחת אשר היתה שממה... ואמרו הארץ הלזו הנשמה היתה כגן עדן.

תחייתה של אדמת ישראל היא השלב הראשון בגאולת העם ובהשראת השכינה בישראל. ככל שתהליך הגאולה מתקדם, כך הארץ מוסיפה ומגדילה פירותיה, עד לכדי 'הארץ הלזו הנשמה היתה כגן עדן' (שם פסוק לה). תחייתה המחודשת של אדמת ישראל היא סימן מובהק ונדבך מרכזי בגאולת עם ישראל והעולם כולו, העתיד לחזור לדרגת גן עדן קודם חטא אדם הראשון. מעגל התיקון אינו יכול להיסגר ללא תחייתה של אדמת ישראל. בפירושו לגמ' בסנהדרין מדייק רש"י: 'כשתתן ארץ ישראל פריה בעין יפה, אז יקרב הקץ, ואין לך קץ מגולה יותר'. ארץ ישראל חשה ומרגישה את הקץ המתקרב, ומתוך כך מתחילה לתת את פריה בעין יפה.

ואכן כל מי שעניו בראשו רואה כיצד אדמת ישראל הולכת ונגאלת וכבר נותנת את פירותיה בעין יפה. אומנם ישנם עדיין קשיים, ורבים המציקים לנו, אך ארץ ישראל אומרת את דברה ומאירה פניה לבניה - בוניה.

בנינה של הארץ והפרחת שממותיה במאה וחמישים השנים האחרונות הטביעו את חותמם לא רק על ארץ ישראל אלא על העולם כולו, ורבים מעמי העולם משחרים לפתחה של ארצנו הקטנה ללמוד ולהתבשם מאווירה ומהצלחותיה בתחומים רבים.

## א. אקלימה של הארץ

מטבעו של עולם שתנאי האקלים הם הגורם המשפיע על הצומח ברחבי תבל. אזורים שבהם האקלים לח מקבלים כמויות גשם גדולות יותר לעומת אזורים יבשים, ולכן באזורים הלחים כמות הצמחייה גדולה בהרבה לעומת זו שבאזורים היבשים. ארץ ישראל נמצאת באזור המוגדר מבחינה אקלימית כחצי-יבש (Semi Arid). עונת הגשמים קצרה, והקיץ יבש וחם. בארץ ישראל קיים 'מדרון אקלימי' מובהק מהצפון לדרום ומהמערב למזרח, על פי תפרוסת המשקעים הממוצעת. הדרום יבש בהרבה מהצפון, והמזרח יבש מהמערב. ממוצע הגשם הרב-שנתי במצפה חרשים שבגליל העליון הוא 959 מ"מ, ואילו באילת יורדים בממוצע 22 מ"מ בלבד בשנה, כ- 2.3%. ממוצע הגשם הרב-שנתי בעין החורש שבשרון הוא 576 מ"מ, ואילו בקיבוץ שדה אליהו, הנמצא מזרחית אליו כמה עשרות ק"מ אך באותו קו רוחב, הממוצע הרב-שנתי הוא כמחצית, 281 מ"מ בלבד. כמות הצמחייה הכללית ובמיוחד הצומח הרב-שנתי מתאפיינת בהתאם. כמות העצים והשיחים בצפון גדולה לאין ערוך מזו שבדרום ובנגב, וכך גם במערב ביחס למזרח. מגב ההר ומזרחה הצמחייה הרב-שנתית דלילה ומצויה בעיקר בערוצי נחלים.

## ב. ההיסטוריה של הצומח בישראל

בכניסת ישראל לארץ בהנהגתו של יהושע בן נון, שטחי היערות והחורש הטבעי היו כפי הנראה גדולים, והיה אף צורך לברא את היער במקומות מסוימים כדי להרחיב את ההתיישבות העברית (יהושע יז, יד-יח). במהלך ההיסטוריה כבשו את הארץ עמים שונים, ואילו ניצלו את המשאבים הטבעיים של הארץ ככל יכולתם. הגדילו לעשות התורכים אשר בשנות שלטונם בארץ כרתו את מרבית היערות והחורש הטבעי כדי להשתמש בחומרים לתועלתם. גם רעיית היתר של הערבים אשר התגוררו בארץ והתבססו על גידול צאן הסבה נזקים חמורים לצומח במרבית חבלי הארץ. שום אומה אשר שלטה בארץ במהלך ההיסטוריה לא השכילה, ובדרך כלל גם לא רצתה, לטפח את הארץ. מבחינת ההשקפה התורנית-אמונית, התופעה ברורה וידועה. נאמר בתורה (ויקרא כו טו): 'ושממו עליה אויבכם', ומבאר שם הרמב"ן:

שאין ארצנו מקבלת את אויבינו. וגם זו ראייה גדולה והבטחה לנו, כי לא תימצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם והיא חריבה כמוה. כי מאז יצאנו ממנה לא קיבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם...

פירוש זה של הרמב"ן עולה בקנה אחד עם השגותיו על המצוות שמנה הרמב"ם בנושא מצוות יישוב הארץ, וכה דבריו (ספר המצוות לרמב"ן, עשה ד): 'שלא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה'. הגלות ועזיבת הארץ לידי האומות הביאו בהכרח גם לשיממונה של הארץ.



## ג. האם היער יכול להשפיע על האקלים?

הסדר הטבעי להתקיימות הצומח בארץ הוא הגשם המרווה את האדמה, וזו מצמיחה את העצים ואת שאר הצמחים, כפי שנאמר: 'ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש, ואספת דגן ותירשך ויצהרך' (דברים יא פס' יד). הצמחייה בישראל תלויה לחלוטין בגשם, ולכן כאשר אין גשם - אין צמחייה, 'ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יבולה' (שם פס' יז).

עד כאן הדברים פשוטים וידועים, אך האם ישנה גם השפעה הפוכה? האם הצמחייה בכלל והיער בפרט עשויים להשפיע על האקלים בעולם בכלל ובישראל בפרט? אם כן - במה, והאם עשויות להיות לכך השלכות על איכות החיים בישראל?

כדי לענות על שאלה גלובלית זו, הוקמה ברחבי תבל רשת של כ-600 תחנות משוכללות למדידה של השפעת הצומח על האקלים. לפני כ-18 שנה הוקמה בישראל תחנה מטאורולוגית משוכללת, דווקא ביער יתיר, השוכן בספר המדבר, כדי לבחון אם תיתכן השפעה של הצומח על האקלים. זו התחנה היחידה מכל רשת התחנות הגדולה שהוקמה ברחבי העולם, הנמצאת באזור יבש ולמעשה חצי-מדברי (285 מ"מ גשם בממוצע בשנה). צוות גדול של מדענים מתחומי הצומח, החקלאות, המטאורולוגיה ומהמחלקה למדעי כדור הארץ וכוכבי הלכת במכון וייצמן למדע בחן במשך שנים את הנושא. התוצאות התפרסמו לאחרונה בכתב העת 'אקולוגיה וסביבה' 2018 9 (3), במאמר של ד"ר איל רוטנברג ופרופ' דן יקיר (שקיבל השנה את פרס ישראל על המחקר): 'יעור, אקלים ועתיד היערות בישראל'. התוצאות מעניינות מאוד ומצביעות על מערכת של קשרי גומלין בין האקלים ליער בישראל. להלן אסקור בקצרה ובשפה פשוטה חלק מהממצאים מתוך המאמר המדעי, אשר עשויה להיות להם השלכה על איכות החיים בישראל לטווח הארוך.

א. עלייה בריכוזי גזי החממה באטמוספירה הנובעת ממפעלי תעשייה, תחבורה וכד' גורמת להתחממות עולמית. הצמחים גורמים לקירור כדור הארץ באמצעות קיבוע של הפחמן הדו-חמצני ( $\text{CO}_2$ ), שהוא הגז בעל ההשפעה הגדולה ביותר (חוץ מאדי מים) על ההתחממות הגלובלית [מקורות 1, 2].

ב. מדידות שנעשו בחמישים השנים האחרונות בעולם מראות שכיום קולטת צמחיית כדור הארץ בתהליך הפוטוסינתזה יותר פחמן מזה הנפלט בתהליכי נשימה על ידי כלל האורגניזמים, ובכך ממתנת את התחממות כדור הארץ [מקור 3].

ג. לצמחים השפעה על בליעת קרינת השמש והחזר הקרינה (אלבדו), על שינוי בשטף ההתאדות והחום ועל משטר הרוחות, ובכך ישנה השפעה ישירה ועקיפה על האקלים [מקורות 4, 5].

ד. בתהליך הדיות (טרנספירציה) של הצמחים משתחררים אדי מים לאטמוספירה, ובכך מוגבר תהליך היווצרות העננים. לעננים תפקיד מרכזי בהחזרת חלק מקרינת השמש לאטמוספירה ובמיתון תהליכי חימום הקרקע [מקור 6].

ה. קצב קיבוע הפחמן בתהליך הפוטוסינתזה של היער באזור יתיר, הנמצא בספר המדבר, נמצא דומה לזה של יערות אורנים באירופה (כ- 200 גרם פחמן למ"ר).

ו. הטמפרטורה הממוצעת של עלוות היער ביתיר נמוכה ב-5 מעלות בהשוואה לסביבה, ולכן פליטת החום מהיער נמוכה יותר. בצוהריים בימות קיץ ההפרש עשוי להגיע ל-20 מעלות.

ז. מודלים של השפעות גומלין בין הצומח לאקלים מראים שהגדלת היקף היער באזורים צחיחים למחצה, כדוגמת יער יתיר, עשויה להביא לשינוי במערכות הסינופטיות ולהגברת כמות המשקעים.

ח. מלבד המחקר שנעשה בארץ ביער יתיר לבחינת השפעת היער על האקלים, לא נעשו בעולם מחקרים בתנאי אקלים דומים, ולפיכך ישנה חשיבות גדולה להבנת התהליכים בתנאי ישראל [מקור 7, 8].

בעבר התייחס המחקר המדעי ליערות באזורים השחונים למחצה כאל נושא שולי, ולכן גם לא ניתנה תשומת לב לאפשרות של השפעת היערות הללו על האקלים. המחקר פורץ הדרך שנעשה ביער יתיר מצביע על כיוונים חדשים ומזהה פוטנציאל שיש לצומח באזורים אלו על האקלים [מקורות 9, 10]. מסתבר כי דווקא ליערות באזורים השחונים למחצה חשיבות רבה בזכות כמה גורמים: שטחם הגדול, השפעתם על הקטנת ריכוז הפחמן הדו-חמצני באטמוספירה והגדלת ריכוז החמצן באזורים אלו, בהם חיה כשליש מאוכלוסיית כדור הארץ. למעשה מתקיימת מערכת של יחסי גומלין בין האקלים ליער. ככל שהאקלים קריר ולח יותר, כמות הגשם גדלה, וככל שהיא גדלה, התפתחות הצמחייה עולה. בד בבד עם התפתחות הצמחייה, היא משפיעה על מיתון התחממות האקלים ועל העלאת הלחות באטמוספירה, וכתוצאה מכך כמות הגשם עולה וחוזר חלילה. כך נוצרת מערכת של היזון חוזר בין היער לאקלים הסובב אותו, ושניהם נשכרים.

## סיכום

כל אדם מכיר בחשיבות העץ והיער בהיותם מקור למזון, לצל ולשימושים נוספים וכן להגדלת המגוון הביולוגי. המחקר העדכני מצביע על פוטנציאל נוסף שיש ליער - השפעה חיובית על האקלים והגברת הגשם. תוצאות המחקר שנעשה בישראל נותנות משנה תוקף לחשיבות נטיעת עצים ויערות בארץ. פעולות רבות נעשו בעבר בתחום מטעם קק"ל, משרד החקלאות, ההתיישבות החקלאית ושאר הגופים העוסקים ביישובה המחודש של הארץ, ובוודאי עוד תיעשינה פעולות חשובות. מחקר זה הוא ראשון בתחום, אולם ללא ספק יבואו בעקבותיו מחקרים נוספים, אשר יגלו פנים חדשות נוספות בהתיישבות המחודשת של עם ישראל בארצו ובחיבור ההדדי שביניהם. לאור זאת אפשר לפרש את הפסוק ביחזקאל (לו פס' לד) בפירוש מחודש. 'והארץ הנשמה תעבד', כאשר ישראל חוזרים לארץ ונוטעים בה נטיעות כמאמר הפסוק (ויקרא יט, כג): 'כי תבאו אל הארץ ונטעתם' - מתעוררת מחדש נשמתה של הארץ והיא מאירה



פניה לבניה - בניה. הארץ הופכת להיות מארץ שוממה לגן עדן, כהבטחת הנביא: 'ואמרו הארץ הלזו הנשמה היתה כגן עדן' (יחזקאל לו, לה). אשרינו שאנו זוכים להתגשמות החזון מול עינינו.

## מקורות

1. Alkama R and Cescatti A. 2016. Biophysical climate impacts of recent changes in global forest cover. *Science* **351**: 600-604.
2. Beer C, Reichstein M, Tomelleri E, et al. 2010. Terrestrial gross carbon dioxide uptake: Global distribution and covariation with climate. *Science* **329**: 834-838.
3. Pan YD, Birdsey RA, Fang JY, et al. 2011. A large and persistent carbon sink in the world's forests. *Science* **333**: 988-993.
4. Bonan GB. 2008. Forests and climate change: Forcings, feedbacks, and the climate benefits of forests. *Science* **320**: 1444-1449.
5. Claussen M, Brovkin V, and Ganopolski A. 2001. Biogeophysical versus biogeochemical feedbacks of large-scale land cover change. *Geophysical Research Letters* **28**: 1011-1014.
6. Davin EL and de Noblet-Ducoudre N. 2010. Climatic impact of global-scale deforestation: Radiative versus nonradiative processes. *Journal of Climate* **23**: 97-112.
7. Cox PM, Betts RA, Bunton CB, et al. 1999. The impact of new land surface physics on the GCM simulation of climate and climate sensitivity. *Climate Dynamics* **15**: 183-203.
8. Feddema JJ, Oleson KW, Bonan GB, et al. 2005. The importance of land-cover change in simulating future climates. *Science* **310**: 1674-1678.
9. Sankaran M, Hanan NP, Scholes RJ, et al. 2005. Determinants of woody cover in African savannas. *Nature* **438**: 846-849.
10. Klein T, Di Matteo G, Rotenberg E, et al. 2013. Differential ecophysiological response of a major Mediterranean pine species across a climatic gradient. *Tree Physiology* **33**: 26-36.



## הרב צבי בן ראובן

# כשרות חומרי הגלם המצפים פירות וירקות

## הקדמה

רבים סבורים שבפירות וירקות שאינם מעובדים אין בעיות כשרות (מלבד אלו הנוגעות למצוות התלויות בארץ, כגון תרומות ומעשרות) - מאחר שאין בהם שום תוספות וחומרי עזר תעשייתיים ומורכבים.

למעשה הנחה זו אינה מדויקת. כבר לפני קרוב למאה שנה<sup>1</sup> החלו לצפות פירות וירקות בדונג כדי להבריכם וכדי לשמור על מראה טרי לאורך זמן במניעת איבוד לחות, כיוון וריקבון (הקניית חיי מדף ארוכים). בישראל ציפוי זה נפוץ במיוחד על גבי תפוחי עץ, אך נעשה בו שימוש רב וקבוע גם בפירות הדר. במדינות אחרות נעשה בו שימוש גם באגסים, אפרסקים, שזיפים, עגבניות, מלפפונים, פלפלים, בטטה ועוד. יש לציין שהשרייה במים חמים ואפילו שפשוף בסקוצ' אינם מסירים את שכבת הציפוי המדוברת מהפרי או הירק.<sup>2</sup>

לציפוי הפירות והירקות משתמשים בחומרים שכשרותם מוטלת בספק. על כן עלה נושא זה על שולחנם של הפוסקים בעשרות השנים האחרונות, ונכתבו על כך תשובות<sup>3</sup> ומאמרים הלכתיים<sup>4</sup> המבררים את מעמדו ההלכתי של ציפוי זה, מתוך היכרות עם הנעשה בשטח. במאמר זה נסקור את **היחס ההלכתי לחומרי הציפוי השונים**. לשם כך עלינו לדון בשני פרטים: חומרי הבסיס שהם הציפוי עצמו, וחומרים נוספים המעורבים בו, שמטרתם שימור, שיפור, ייצוב ויכולת עיבוד מרבית של חומרי הבסיס.

## א חומרי בסיס

בתחילה נעסוק בחומרי הבסיס של הציפוי שהם בדר"כ שלאק או שעוות הקרנובה. לגבי

1. V.Thirupathi, S.Sasikala and Z.John Kennedy, Department of Food & Agricultural Process Engineering, Agricultural Engineering College & Research Institute, Tamil Nadu Agricultural University. 'Preservation of Fruits by Waxing' University Scribd.

2. הרב ישעיה סג"ל איינהורן, אור ישראל מאנסי, מח (תמוז תשס"ז) עמ' קכז.

3. אגרות משה, יו"ד ח"ב (כרך ה) סי' כד; מנחת יצחק ח"י סי' סה; קובץ תשובות הרב אלישיב, ח"א סי' עג.

4. הרב שניאור זלמן רווח, תולעת שני ח"א פרק ו סעי' מב, עמ' פ"ח הערה 41. הרב יהודה שרשבסקי, בית הלל ו' שנה ב' קובץ ב' (טבת תשס"א), עמ' סז; הרב ישעיה סג"ל איינהורן, שם; הרב צבי טייכמאן, הליכות שדה 131, עמ' 23; הרב גבריאל פרייס באתר OU.



השלאק ישנו דיון מפורסם בפוסקים האחרונים, ואותו נביא בהמשך. לא נעסוק בשעויות הקרנובה הואיל ומקורה מן הצומח והיא אינה בעייתית מבחינה הלכתית.

## 1. שלאק

אחד מחומרי הציפוי הנפוצים הוא **השלאק**<sup>5</sup> (Shellac), או 'חומר הזגה' - E904, המיוצר על ידי חרקים קטנים (Laccifer lacca, Kerria lacca) הגדלים על עצים בהודו, בתאילנד ובארצות סמוכות. נקבות החרקים מוצצות שרף מהעץ שהן חיות עליו, מייצרות מהשרף בתוך גופן חומר פלסטי דביק הנקרא סטיקלאק (Sticklac), מוסיפות לסטיקלאק 3%-6% שומן מתוך גופן, ופולטות את הסטיקלאק כחומר הגנה מפני מזיקים וכדבק העוזר להן להיצמד אל פני העץ.

לאחר גירוד הסטיקלאק מקליפת העץ יש לזקקו, משום שהוא מעורב בחתיכות עץ ואף בשאריות חרקים. זיקוק זה נעשה בחלק מהמקרים בחימום לטמפרטורה של 80-120 מעלות, ובחלק מהמקרים בהמסה באלכוהול.

## 2. מעמד הלכתי

מאחר שבסקירת הנעשה בפועל ראינו שהשלאק לא עשוי מהחרקים עצמם אלא ממה שיוצא מהם - דנו הפוסקים אם אפשר להשוותו לדבש, שאותו התירה התורה.<sup>6</sup> יש לציין שישנן סוגיות נוספות בתהליך הייצור של השלאק שלא נידונו ע"י פוסקים אלה. בשו"ת אגרות משה מתיר הרב משה פיינשטיין זצ"ל את השלאק מכמה טעמים: סיבה ראשונה היא הגמרא בבכורות<sup>7</sup> שכותבת שסיבת ההיתר בדבש היא שהתורה אסרה רק מה שמתמצה מגופם של החרקים, והדבש היוצא מהדבורים רק 'מאוחסן' בגופן ולא הופך להיות חלק ממנו. בדומה לזה יש להתיר גם את השלאק, מאחר שהוא 'אינו מתמצה מגופם' של החרקים, כלומר אינו עובר שינוי של ממש בגוף החרקים. סיבה שנייה היא הגמרא בתמורה<sup>8</sup> שהתירה ביצה של תרנגולת נבלה וטרפה משום שלפני שהביצה גדלה היא מסריחה לחלוטין, וכאשר היא מסריחה, פוקע ממנה שם האיסור<sup>9</sup> עד שהיא נחשבת עפר בעלמא. בדומה לכך יש להתיר שלאק, שהרי הנוזל היוצא מהחרקים מתקשה כעץ כשבא במגע עם אוויר העולם, ורק לאחר כמה תהליכים מצליחה התעשייה להופכו לאוכל.

סיבות נוספות שה'אגרות משה' מביא שם הן דעות מומחים לפיהן השלאק כלל אינו מתעכל בגוף האדם, ולכן לא שייך בו שם אכילה, וכן שהוא בטל ברוב אלכוהול במהלך הזיקוק. הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל ככל הנראה לא הסכים עם ההשוואה של השלאק לדבש דבורים. ראיה לכך היא שבתשובתו בעניין השלאק הוא כלל לא מזכיר דימוי בינו ובין

5. מתוך האנציקלופדיה היהודית 'מכלול'.

6. בכורות ז ע"ב.

7. שם; וכך פסקו הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ג ה"ג; שו"ע יו"ד סי' פא סעי' ט.

8. תמורה לא ע"א; וכן פסק שו"ע, יו"ד סי' פו סעי' ז.

9. רש"י שם.

דבש דבורים. ואכן ישנן שיטות מדעיות שסוברות שהוא עובר תהליכים כימיים מפליגים<sup>10</sup> בגוף החרק, כך שהוא כן נחשב כמתמזה מגופו. בכל אופן, הרב אלישיב התייחס רק לעובדת היותו של השלאק פגום בטעמו, וכתב שאין להתיר משום כך, מאחר שסתמא של ה'שלחן ערוך' הוא שאסור אפילו מי רגליים של חיות טמאות: 'חלב בהמה וחיה טמאה או טריפה, וצירה ומי רגליה אסורים כבשרה'.<sup>11</sup> יש שרצו להתיר את השלאק בדומה להתרת שעוות הדבורים. הרי ישנם פוסקים שהתירו אותה<sup>12</sup> משום שהיא כלל אינה נחשבת למאכל,<sup>13</sup> ובנושא זה השלאק אכן דומה לשעווה, שהרי מראש, כאשר מיוצר ע"י החרקים, הוא משמש רק שכבת מגן ולא מזון. גם השימוש התעשייתי שלו אינו אכילה אלא ציפוי מבריק בלבד (**אם כי** לא ברור אם אכן ציפוי אוכלים אינו מוגדר כאוכל לכל דבר ועניין. זאת ועוד, גם לעניין שעווה אין התייחסות מפורשת של הפוסקים למציאות של ימינו שבה תעשיית המזון עושה שימוש בשעווה למוצרים אכילים, ולא כחלות דבש בלבד). בעיה שהפוסקים לא התייחסו אליה היא תהליך זיקוק הסטיקלאק (החומר המופרש מנקבות החרקים שהוזכרו לעיל) באמצעות אלכוהול, שיכול להיות ממקור של ענבים ולהוות בעיה של 'סתם יינם'.

## סיכום

יוצא למעשה שגם בסוגיה זו אומנם יש פוסקים שדעתם להתיר, אך למהדרין מומלץ להימנע מאכילת הציפוי - גם ע"פ חלק מהמתירים.<sup>14</sup>

## ב. תוספים

### 1. חומצות שומן שונות

**חומצה סטארית** (E570) - בדר"כ מקורה מן החי, ולכן אין לעשות בה שימוש ללא פיקוח הלכתי.<sup>15</sup>

**חומצה אלואית** - לעיתים מופקת מן הצומח, אך היא יכולה להיות גם תוצר של חומצה סטארית המופקת מן החי, ולפעמים היא עצמה מופקת ממש מן החי.<sup>16</sup> הלכתית, יש להתייחס לחומצות שומן אלה כאל גליצרין (סימון אירופאי - E422), שמקורו בהרבה מקרים הוא שומן מן החי, כלומר נבלות<sup>17</sup> וטרפות כגון חזירים וכיו"ב.

10. הביאם במאמרו הרב יהודה שרשבסקי, בית הלל ו שנה ב קובץ ב (טבת תשס"א), עמ' סז.

11. שו"ע, יו"ד סי' פא א'.

12. הרב יהודה שרשבסקי, בית הלל ה שנה ב קובץ א (תשרי תשס"א) עמ' צג, בשם הגרש"ז אויערבך, הגרי"ש אלישיב והגר"ש וואזנר; בין השאר ע"פ פירוש המשנה לרמב"ם מסכת עבודה זרה פ"ב מ"ז; רא"ש פסחים פ"א סי' יא.

13. כך כתב למעשה הרב שניאור זלמן רווח, בספרו תולעת שני, ח"א פ"ו סעי' ל.

14. הרב גבריאל פרייס באתר OU.

15. הרב עמרם אדרעי, אנציקלופדיה לכשרות המזון, מזון מלאכותי, עמ' קצז.

16. הרב גבריאל פרייס באתר OU.

17. בהמות טהורות שלא נשחטו כהלכה.



לחומצות אלה, בדומה לגליצרין, יש שני תהליכים שונים של ייצור:

(1) פירוק כימי של השומן לגליצרין ולחומצה.

(2) פירוק השומן בעזרת סודה קאוסטית.

התהליך הנפוץ יותר הוא הפירוק הכימי באידוי שמפריד את חומר העזר הרצוי מהחומצות השומניות. מכיוון שבתהליך זה השומן לא נפסל מאכילת אדם, והוא גם לא עובר שום תהליך שמשנה אותו מהותית ממה שהיה - אין כמעט פוסקים שיתירו אותו. ישנו דיון בפוסקים<sup>18</sup> על התהליך השני, שבו מערבים סודה קאוסטית בתהליך הייצור. הצדדים להיתר שיש לדון בהם קשורים בעיקר לעובדה שהאיסור נפסל מאכילת כלב, ואם כן, גם אם אח"כ בכל זאת משתמש בו במאכל - יש לו גדר של 'פנים חדשות באו לכאן', כלומר האיסור המקורי כבר אינו כאן, ולפנינו יש משהו אחר לגמרי. אך לענייננו - ציפוי הפירות, דיון זה אינו רלוונטי. למפעלים בארה"ב - שם בעיקר מצפים בפועל את הירקות והפירות - אין חובת דיווח על תרכובת החומרים המשמשים לצורך הציפוי, אלא רק על עצם הימצאותו<sup>19</sup> ולכן אין דרך לוודא מהו מקור חומצות השומן שבהן משתמשים, ובאיזה תהליך ייצרו אותן. ואף שלעיתים יצרניות חומרי הציפוי טוענות שהן משתמשות רק בחומרים מהצומח - הואיל ואין חובת דיווח שתדרבן אותן לעשות זאת, ולא משתלם להן להשתמש בחומרים מהצומח, משום שהם יקרים יותר, אין לסמוך על כך.

## 2. רכיבים בעייתיים נוספים

תערובת הציפויים השונים יכולה להכיל גם את הרכיבים הבאים:

**רכיבי חיטה** - יכולים להוות בעיה של איסור 'חדש' בתקופה מסוימת של השנה.

**אלכוהול** - יכול להוות בעיה של יין נסך, או ליתר דיוק - איסור דרבנן על 'סתם יינם' של גויים (מאחר שכיום לא מצויה כל כך מציאות שבה גויים ממש מנסכים יין לעבודה זרה).

**רכיבי חלב שונים** - יכולים להוות בעיה של חלב עכו"ם.

לגבי כלל התוספים הבעייתיים, כולל חומצות השומן שבהן עסקנו לעיל, ישנן שיטות שמתירות את הציפוי על אף האיסורים המעורבים בו. זאת משום שגם אם למשל חומצות השומן עצמן יכולות להיות מיוצרות בתהליך של אידוי שאינו פוגם את האיסור כלל וכלל - בכל זאת במהלך הייצור של הציפוי, טעמה הכללי של התרכובת נפגם מאוד. כל זאת עוד לפני שהשתמשו בציפוי כדי לצפות את הפירות.

גם לאחר הייבוש של הציפוי על הפירות, אם מבדדים את טעמו של הציפוי בפני עצמו - יש לו טעם מעט פגום. לכן סברו המתירים<sup>20</sup> שאפשר להתיר את ציפוי הפירות והירקות. זאת על פי שו"ת 'הר צבי'<sup>21</sup> שהתיר משחת שנייים על אף הגליצרין המעורב בה, כי טעמו

18. ציץ אליעזר, ח"ו סי' טז; אגרות משה, יו"ד א סי' סב, שהתירו את הגליצרין באופנים מסוימים (יכול להיות שגם החזו"א, יו"ד סי' יב ס"ק ז ייכלל במתירים). לעומתם מנחת יצחק, ח"א סי' נס; חוות דעת,

סי' קג ס"ק א ואור לציון, ח"א סי' לד, עמ' פח, אסרו.

19. הרב גבריאל פרייס באתר OU.

20. שם.

21. שו"ת הר צבי, יו"ד סי' צה.

היה פגום. ומאחר שרוב התערובת הינה מחומרים כשרים, אפילו באיסור שטעמו אינו פגום כ"כ - התערובת מותרת.<sup>22</sup> אלא שההשוואה בין המקרה שבו דן שו"ת הר צבי לבין המקרה שלנו אינה מדויקת, שהרי בשו"ת שם עסק במשחת שיניים שאינה מיועדת לבליעה, אלא בדרכ"כ לטעימה בלבד, ואילו ציפוי הפירות נאכל לחלוטין יחד עם הפרי. מעבר לכך, יכול להיות לחומרים אלה דין מעמיד<sup>23</sup> שאינו בטל אפילו באלף<sup>24</sup> - ואפילו אם טעמו פגום. זאת ועוד, לא ברור אם טעמם אכן פגום, שהרי הציפוי אמור להיאכל יחד עם הפרי, וחומר הציפוי לא יורד בשטיפה ואפילו לא בשפשוף.<sup>25</sup> אם כן, סביר להניח שייצרני הציפויים דואגים שלא יהיה לציפויים טעם לא טוב, כדי שלא יפגמו את טעמה של התוצרת החקלאית שהם מצפים.<sup>26</sup> עוד יש להקשות מכמה סיבות:

- (1) ישנם פוסקים רבים<sup>27</sup> שאוסרים עירוב של חומרים אסורים גם אם הם בטלים בסוף התהליך, כאשר השימוש שלהם בתערובת נעשה באופן קבוע.
- (2) ישנם פוסקים<sup>28</sup> שסוברים שגם אם במהלך הייצור האיסור נפסל מאכילת כלב - כיוון שמראש עושים זאת כדי להשתמש בו בסוף התהליך כראוי למאכל, זה לא נחשב 'נפסל מאכילת כלב'.
- (3) ה'חוות דעת'<sup>29</sup> כתב שרק כאשר המאכל נפסל מאכילת כלב מחמת עצמו הוא מותר, משום שהוא נותן טעם לפגם, ואפילו אם השביח אותו בחזרה אח"כ. ברם, אם האיסור נפסל מחמת דבר אחר ('עירב בו דבר מר') - כאשר הוא משביח אותו בחזרה, חוזר לאיסורו הראשון. ואם כן במקרה שלנו החוות דעת יאסור, משום שהשלאק נפגם מחמת חומרים חיצוניים והוא אינו פגום בפני עצמו<sup>30</sup> - ובסוף התהליך הוא משביח בחזרה.

## סיכום

אשר על כן, גם אם ישנם המתירים את תערובת החומרים השונים הנ"ל - ודאי שלמקפידים על רמת כשרות מהודרת אין להקל באכילת הציפוי כפי שהוא.

22. שו"ע, יו"ד סי' קג, סעי' ב'.
23. כלומר חומר שנותן למאכל את צורתו הייחודית או מרקמו הייחודי ומשפיע על תצורתו, על אף שיעורו המזערי ביחס לתערובת כולה.
24. שו"ע, יו"ד סי' פז סעי' י"א.
25. הרב ישעיה סג"ל איינהורן, אור ישראל מאגסי, מח (תמוז תשס"ז) עמ' קכז.
26. זאת בניגוד לשימושים אחרים של שמנים אלה בתעשיית המזון, שבהם הם בטלים לחלוטין מבחינת הטעם שלהם. במקרים אלה לא מפריע ליצרנים שהשמנים פגומים בטעמם - מה שמותיר אותנו עם הבעיה של היותם מעמידים של האוכל שאותו מייצרים.
27. תשובות הרשב"א, ח"ג סי' ריד; שו"ע, יו"ד סי' קלד סעי' יג; מגן אברהם, או"ח סי' תמב ס"ק א וס"ק טו; שו"ע הרב, או"ח סי' תמב סעי' ו, וביתר פירוט בקונטרס אחרון ס"ק ה שם; שו"ת חתם סופר, יו"ד תחילת תשובה עט; משנ"ב סי' תמב ס"ק מה; גיליון המהרש"א, יו"ד תחילת סי' צח, ד"ה איסור שנתערב.
28. מנחת יצחק, ח"ז סי' כז, עמ' נא-נב; אור לציון, ח"א סי' לד, עמ' פח.
29. חוות דעת, סי' קג ס"ק א.
30. הרב יהודה שרשבסקי, בית הלל ו' שנה ב' קובץ ב', טבת תשס"א, עמ' ס"ז.



## מסקנות למעשה

בארץ:

(1) פירות עץ מגידול ארץ ישראל, בעיקר תפוחים, מצופים בחומר כשר, **למעט פירות הדר שבציפויים שלהם יכולה להיות בעיית כשרות**, ולכן יש להיזהר משימוש בקליפתם (יש המגרדים קליפות תפוז על גבי עוגות, או משתמשים בגרידת לימון לשימושים שונים במטבח, או בפלח לימון בכוס תה/קולה). לפני השימוש בפירות הדר יש לקלף את השכבה **החיצונית** של הקליפה.

(2) לעומת זאת פירות עץ המיובאים מחו"ל עלולים להיות מצופים בחומר שרכיביו אינם כשרים. רוב התפוחים והאגסים בארץ הם מגידול מקומי שאין בו חשש, ואלה המיובאים כמעט תמיד נושאים מדבקה עם כיתוב בלועזית, וכך ניתן לזהות אותם. אם אין מדבקה, מדובר ככל הנראה בתוצרת הארץ, ואין בה בעיה.

(3) בארצות שמהן מייבאים ירקות (לא פירות עץ) שונים למדינת ישראל, אין חשש של ציפוי תוצרת חקלאית.

בחו"ל:

בחו"ל אין שום פיקוח על כשרות החומרים שבהם מצופים הפירות והירקות, אך בכל זאת אפשר להימנע מאכילת פירות מצופים בחומרים בעייתיים הלכתית בדרכים הבאות:

- (1) רכישת פירות וירקות בחנויות של תוצרת **אורגנית בלבד**.<sup>31</sup>
- (2) בארה"ב אומנם אין חובת דיווח על תרכובת הציפויים, אך ישנה חובת דיווח במרכולים השונים על עצם הימצאותם. לכן אפשר לרכוש פירות וירקות כל עוד אין שילוט המעיד על כך שהפירות מצופים, בדומה לנוסח הזה:

Fruits and vegetables have been coated with food-grade vegetable, petroleum, beeswax, and/or lac-resin based wax or resin to maintain freshness... No fruits or vegetables have been coated with animal-based wax.

(3) לקלף את הפירות והירקות שבהם יש חשש של ציפוי בעייתי (פירות הדר, תפוחי עץ, אגסים, אפרסקים ושיזפים. **בארה"ב** יש לקלף גם עגבניות, מלפפונים, פלפלים, בטטה וכמעט כל פרי וירק שיש לו קליפה הנאכלת).

באופן כללי, אפשר לבדוק אם הפרי מצופה באמצעות גירוד הקליפה עם הציפורן. אם נדבק בה כעין שעווה, סימן שהפרי מצופה (בתפוח ממילא ישנה שעווה טבעית, ולכן בדיקה זו לא תועיל). לחלופין אפשר להכניס אחד מהפירות למים רותחים למשך כדקה ולאחר מכן למים קרים, וכך הדונג ישנה את צבעו משקוף ללבן ויהיה ניכר לעין. יש להדגיש שבדיקות אלו אינן מסירות את הציפוי אלא רק מעידות על הימצאותו.

31. מובן שיש לוודא שהתוצרת שקונים היא אכן תוצרת אורגנית אמיתית העומדת תחת פיקוח עם תקן מסודר של תוצרת אורגנית. בארץ, למשל, ישנם רק שלושה גופים מוסמכים לפיקוח על תוצרת אורגנית: 'סקאל ישראל', 'אגריאור' ו-'איי קיו סי' - המכון לבקרה ואיכות.



הרב רמי ברכיהו

## נשיאת מצלמות גוף על ידי שוטרים בשבת – מכתב

לכבוד

הראשון לציון

מו"ר עט"ר הרב יצחק יוסף שליט"א

שלום וברכה

קיבלתי את פניית השוטר אל כבוד הראשון לציון שליט"א ביחס להיתר השימוש במצלמות הגוף לשוטרים בשבת ובמועדי ישראל, ואני מודה לרב על שהפנה את השאלה אל רבנות המשטרה כדי לקבל את חוות דעתנו בסוגיה הלכתית זו. ברצוני להבהיר את עמדת רבנות המשטרה.

### א. הצורך בנשיאת מצלמת גוף על ידי השוטרים

משטרת ישראל החליטה להצמיד לכל שוטר המגיע לזירה מבצעית מצלמת גוף שתצלם את האירוע שהשוטר מוזעק אליו. זכינו, ולשמחתנו הרבה, משטרת ישראל פנתה אל רבנות המשטרה בבקשה לקבל חוות דעת כיצד לנהוג עם מצלמות הגוף של השוטרים בשבתות ובמועדי ישראל. לצורך לימוד וליבון הסוגיה, קיימנו ישיבה מיוחדת של כלל רבני משטרת ישראל, ונפגשנו עם מפקד מגמת מצלמות הגוף במשטרה. המפקד שיתף את הרבנים בחשיבות הפעלתן של מצלמות הגוף בכל אירוע מבצעי ששוטרי סיור מגיעים אליו, וזאת מכמה סיבות:

1) שוטר המגיע לאירוע עם מצלמת גוף ומודיע לכל הנוכחים שהוא נושא מצלמה, באופן אוטומטי מקטין את פוטנציאל האלימות שבין האזרחים הניצים. בפיילוט שנעשה במשטרת ישראל, התברר שיש פער ניכר ברמת האלימות של אזרחים בין אירועים שבהם שוטרים היו עם מצלמות גוף לבין אירועים שבהם השוטרים הגיעו בלעדיהן. עובדה זו בלטה בפרט כאשר שוטרים פגשו אזרחים עם כלי נשק קרים (כגון סכינים, גרזנים וכד') או אזרחים כועסים ואלימים. כאשר האזרחים מודעים להיותם מצולמים על ידי השוטרים, מייד הם זורקים את כלי הנשק וממתנים את הכעס והאיבה.

כמו כן, בלא מעט אירועים, כדי להימנע ממעצר או כדי לשבש את פעילות המשטרה, עבריינים מפעילים אלימות כנגד שוטרים. במקומות שבהם הופיעו שוטרים עם מצלמות גוף, פחתה האלימות של העבריינים כלפי השוטרים. נוסף על כך, המצלמה מרסנת אלימות מצד שוטרים כלפי אזרחים, כיוון ששוטר אינו מעוניין להצטלם כאשר הוא מפעיל אלימות שלא לצורך. במילים אחרות: התברר שמצלמת הגוף של השוטר



מפחיתה את פוטנציאל האלימות הן של אזרחים כלפי אזרחים, הן של שוטרים כלפי אזרחים, והן של שוטרים כלפי אזרחים.

וכבר כתב כבוד הראשון לציון שליט"א בספרו 'ילקוט יוסף' (שבת חלק ד דינים הקשורים למשטרה בשבת, סעי' כד):

במקרה של ריב בין אנשים בשבת, והריב מחריף מבלי יכולת להרגיע את הרוחות, אם יש חשש לשפיכות דמים מותר להזעיק את המשטרה. ובאופן כזה מותר לשוטרים לחלל את השבת.

והביא כמקור לדבריו את שו"ת 'ציץ אליעזר'<sup>1</sup> וכן כתב במפורש הרב הראשי לישראל הרב יצחק הרצוג זצ"ל<sup>2</sup>, שמותר למשטרה לנסוע בשבת למקום שבו יש תלונות על אלימות, מחשש שזו תתפתח לכדי שפיכות דמים. וכידוע, במציאות הנפיצה כיום, שבה כל מריבה פעוטה בין אנשים על עניינים של מה בכך עלולה בקלות להתפתח לתגרה ואף לרצח חלילה, הרי שמצלמות הגוף, כפי שהוכח בשטח על ידי גורמים מקצועיים, הן אחד מהכלים הניתנים בידי השוטרים כדי לרסן את פוטנציאל המריבה, ובכך אף למנוע שפיכות דמים.

2) למצלמות הגוף של השוטר יש השלכות על ביטחון הפנים של מדינת ישראל, בעיקר במפגשים של המשטרה עם אוכלוסיות העוינות את מדינת ישראל. די בטענה ששוטר ירה בחסר ישע שלא סיכן את חייו של השוטר, כדי לפזר את מרקם הביטחון העדין הקיים במדינת ישראל, ואף כדי לעורר גל של טרור, דבר שחוינו בגל טרור היחידים שהחל בשנת 2015. לדוגמה נציין את האירועים בכפר קאסם (יוני 2017), במהלכם מאבטח בתחנת משטרה שחש בסכנה ירה בצעיר מקומי. אירוע זה עורר גל של אלימות קשה בטענה שהמאבטח ירה בצעיר שלא בצדק. כמו כן נציין את שקרה לאחרונה (ינואר 2019), עת שוטר שטען שחש בסכנה ירה ביהודי בן העדה האתיופית. אירוע זה הוביל למחאה חברתית גדולה בטענה שהשוטר השתמש בכלי ירייה אך ורק משום שמדובר בבן העדה האתיופית. בשני המקרים, היה בכוחה של תמונה מתוך מצלמתו של השוטר כדי להבהיר מה שקרה באירוע, ובדרך זו לבלום אלימות ואף פיקוח נפש של ממש.

3) נוסף על הדברים שמצלמות הגוף מהוות ראייה משפטית בעת אירוע פלילי. רבים הם המקרים שבהם עבריינים יוצאים לחופשי וממשיכים לסכן את שלום הציבור רק משום שהשוטרים שנכחו באירוע לא הביאו ראיה שתעמוד במבחן משפטי. עבריינים אלה שוכרים עורכי דין ממולחים היודעים לעמוד על כל סעיף קטן בדוח שכתב השוטר, ובכך לערער על הדוח ועל אמינותו של השוטר. על מציאות נוראית זו, שבה מסיבות טכניות השופטים לא מרשיעים את הרשע, משלם הציבור הרחב מחיר יקר, והעבריינים ממשיכים לעשות ברשות הרבים כבשלהם ללא מורא ופחד. לכן טובה תמונה אחת של מצלמת שוטר ממאה עדויות, וטובה תמונה אחת ממצלמה של שוטר יותר מאלף שעות של כתיבת דוחות ותחקירים על עבריינים המסכנים את שלום הציבור.

1. ציץ אליעזר, ח"ד סי' ד.

2. שו"ת היכל יצחק, או"ח סי' לב.



4) לעיבוי הראיה דרך מצלמת השוטר יש חשיבות מכיוון נוסף. כיום כל אירוע ששוטרים מוזעקים אליו מצולם גם על ידי אנשים נוספים הנוכחים בו וגם על ידי עבריינים המציגים לאחר מכן את הסיטואציה על פי זווית המצלמה שאותה הם בוחרים להציג, ובדרך זו הם מעוותים את העובדות. בלא מעט פעמים המשטרה יוצאת חבולה מאירועים שבהם השוטרים מצולמים למחצה לשליש ולרביע, ולשופטים או לציבור הרחב אין תיעוד מקיף של האירוע כדי לשפוט את האירוע באופן אמיתי. דווקא מצלמות הגוף של השוטרים חושפות את התמונה המלאה, והשוטר יכול להציג את הצילומים גם מזווית הראייה שלו, דבר שיכול למנוע הרבה עגמת נפש ולסייע לרשויות אכיפת החוק להבדיל בין צדיק לרשע, ובין איש ישר לעבריין הצריך להיאסר כדי שלא יזיק ויפגע בחברה.

## **ב. הפעלת מצלמת גוף – איסור דרבנן, והותרה למניעת נזק ושפיכות דמים לכלל הציבור**

בנוסף למפגש עם מפקד מגמת מצלמות הגוף, רבנות המשטרה נפגשה גם עם אנשי טכנולוגיה כדי להבין כיצד המצלמות פועלות מבחינה טכנית. נפגשנו גם עם רבנים מומחים בהלכה וטכנולוגיה, וכן עם ראש ענף הלכה וטכנולוגיה ברבנות הצבאית, הרב רונן אהרון שליט"א, וכולם בלא יוצא מן הכלל היו תמימי דעים בקביעתם שבהפעלת המצלמה בשבת יש איסור דרבנן בלבד, ובמקום של מניעת אלימות כמו גם עיבוי וביסוס ראיות כנגד עבריינים ופושעים, הרי שיש בהפעלת המצלמה משום מניעת שפיכות דמים ומניעת נזק וצער לרבים. לכן הגענו למסקנה ברבנות המשטרה שיש מקום להתיר איסור דרבנן זה, וסמכנו גם על פסק ה'שולחן ערוך' (סי' שלד סעי' כז):

גחלת המונחת במקום שרבים ניזוקים בה - יכול לכבותה, בין אם היא של מתכת בין אם היא של עץ והרמב"ם אוסר בשל עץ.  
והסביר ה'משנה ברורה' (סי' שלד ס"ק פב) את הטעם לכך:  
סתם כיבוי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, והוא רק איסור דרבנן, ובמקום היזקא דרבים שיוכלו להינזק בגופן לא גזרו.

## **ג. מניעת פגיעה בשוטרים**

אומנם כסעיף לדיון לעיל, ציינו בפני השוטרים שיש גם עניין ממוני בהפעלת מצלמות הגוף, כיוון שבלא מעט מקרים, שוטרים חשופים לפרובוקציות של עבריינים, למלחמה פסיכולוגית ולתלונות שווא שמטרתן להתיש את המשטרה ואת השוטרים. עבריינים מעלילים על השוטרים עלילות שווא על אלימות, הטרדות מיניות וכד', בכדי להרתיע את השוטרים שלא 'להתעסק' איתם. על עלילות שווא אלה, השוטרים משלמים מחיר יקר של חקירות במח"ש, הגוררות במקרים מסוימים גם את הוצאת השוטר לחופשה כפויה על לא עוול בכפו. בלא מעט פעמים, השוטר אף צריך לשכור עורך דין כדי להתגונן מפני תלונות העבריינים, וישנם אף מקרים שבהם 'בזכות' עלילות אלה, העבריינים יוצאים



לחופשי, ואילו השוטרים הופכים לחשודים, ונמצא כי השוטרים נחשפים לעולם הפוך כאשר עליונים למטה ותחתונים למעלה. מיותר לציין שתמונה זו יוצרת מציאות שבה שוטרים מעדיפים שלא לטפל באירועים רגישים מחשש לתלונות שווא במח"ש, ואין לך גדר של 'נמצאת מכשילן לעתיד לבא' - גדול מזה.

מצלמות הגוף פותרות בעיות אלה, כיוון שבכוחן של התמונות ממצלמת השוטר להוכיח שהשוטר נהג על פי החוק והנהלים, ובכך הן מצמצמות באופן ניכר את התלונות כלפי השוטרים ומונעים גם את עגמת הנפש כתוצאה מהמלחמה הפסיכולוגית שמנהלים עבריינים ועורכי דינם מול השוטרים והמשטרה. אולם אין זה הטעם שעליו אנו מבססים את ההיתר בשימוש מצלמות הגוף בשבתות ומועדי ישראל, אלא עיקר טעם ההיתר הוא מניעת אלימות, נזק וצער לרבים כדלעיל.

## **ד. הנחיות רבנות המשטרה לנשיאת מצלמת גוף בשבת**

מכל מקום 'מהיות טוב' פרסמנו לשוטרים שכל מי שמעוניין בהדרכה הלכתית כיצד לנהוג בנושא מצלמות הגוף, יוכל לפנות לרבנות המשטרה, ויקבל הדרכה הלכתית כיצד ניתן להפעיל את מצלמות הגוף בשבת. אנו ברבנות המשטרה מנחים את השוטרים הפונים אלינו שיש להפעיל את מצלמות הגוף בשבתות ובמועדי ישראל בשינוי, כדי להוריד מחומרת ההלכה בהפעלת המצלמה בשבתות ובמועדים. להלן הנחיות רבנות המשטרה בעניין הפעלת מצלמות הגוף בשבתות ובמועדי ישראל:

1. בעת הצורך, יש להפעיל את מצלמת הגוף בשבת בשינוי ניכר, כגון ביד שאינו רגיל להשתמש בה או בגב היד וכד'.

2. בהפעלת המצלמה יש משום איסור דרבנן, והפעלתה בשינוי זה תרי דרבנן שהותר לצורך מצווה או לצורך הפסד. על אחת כמה וכמה שהדבר מותר במקום שבו ישנו חשש לספק פיקוח נפש.

3. יש לדאוג שהמצלמה תהיה טעונה במלואה לפני כניסת השבת, ובמידה ויש צורך להטעינה לצורך המשך הפעילות בשבת, יש להכניסה לעגינה בשינוי.

4. פריקת הצילומים - אם ניתן לדחות את פריקת הצילומים לאחר צאת השבת, יש לכך ודאי עדיפות. במידה ואין אפשרות לדחות את הפריקה לאחר צאת השבת, יש להכניס את המצלמה לתחנת העגינה בשינוי.

5. כל האמור הוא במידה ויש די זמן להפעיל את המצלמה בלא עיכוב, אך במקרים דחופים, בפעילות מבצעית או באירועים שבהם ישנו חשש פיקוח נפש, יש לפעול במקצועיות בהתאם לנדרש, ולהפעיל את המצלמה בלא שום שינוי.

אבקש בכל לשון של בקשה שהראשון לציון הרב יצחק יוסף שליט"א ייתן גיבוי מלא לרבנות המשטרה ולרב הראשי למשטרת ישראל העושים רבות כדי לבסס את ההלכה במשטרת ישראל, ומשתדלים לעשות את עבודתם ומלאכתם על פי הוראות ה'שלחן ערוך' ובהתייעצות מלאה עם מומחי הלכה בתחומם.



הראשון לציון הרב יצחק יוסף

# הפעלת מצלמות גוף בשבת – מכתב

בס"ד, ח' אדר א תשע"ט

762-2 / ע"ט

לכב' כבוד שם תפארתו הרב ר' רמי ברכיהו שליט"א  
הרב הראשי למשטרת ישראל

**קיבלתי לנכון את מכתבך בענין הפעלת מצלמות המוצמדות לגוף השוטרים בעת תפקידם, וכן בעת משמרתם בשבת ומועדי ישראל, כאשר כל שוטר המגיע לזירה מבצעית, מפעיל את המצלמת גוף שתצלם את האירוע עמו.**

לדעתי אין להתיר בזה, אא"כ עושה כן על ידי גוי, או בשינוי ברור. ואם יש באמת ענין פיקוח נפש, רק בזה יש להתיר להדליק המצלמה להדיא. אבל לא כל דבר נחשב לפיקוח נפש, ואנשים שאינם שומרי תורה ומצוות אומרים על כל דבר זה פיקוח נפש, ואין להתרגש מהם, ורק כשברור לנו שיש ספק פיקוח נפש, רק בזה מותר. ואפרש דברי:

הנה טעמכם ונימוקכם בהיתר זה כפי שכתבתם, שהמציאות היא שיש חשש בכל יציאה של שוטר למילוי תפקידו חשש פיקוח נפש, משום שבאירועים בהם השוטרים הגיעו ללא מצלמות הגוף, כאשר השוטרים מגיעים לזירת האירוע הם פוגשים אזרחים עם כלי נשק קרים (כגון סכינים גרזנים וכד') או אזרחים כועסים או אלימים, המסכנים את חיי השוטרים ואת עצמם, וכאשר האזרחים מודעים לכך שהם מצולמים על ידי השוטרים, הם מיד זורקים את כלי הנשק ומנמיכים את גובה הלהבות של הכעס והאיבה. כמו כן, המצלמה מרסנת אלימות של שוטרים כלפי אזרחים כיון שהם מודעים לכך שהם מצולמים וכל התנהגות שאינה ראויה כלפי האזרח הם יואשמו בפלילים.

וציינתם למה שהעליתי בספרי ילקוט יוסף (שבת חלק ד דינים הקשורים למשטרה בשבת, סעיף כד): "במקרה של ריב בן אנשים בשבת, הריב מחרף מבלי יכולת להרגיע את הרוחות, אם יש חשש לשפיכות דמים מותר להזעיק את המשטרה. ובאופן כזה מותר לשוטרים לחלל את השבת" והבאתי מקור לדברי משו"ת ציץ אליעזר (ח"ד סימן ד). וכן כתב במפורש הרב הראשי לישראל הרב יצחק הרצוג זצ"ל (שו"ת היכל יצחק א"ח סימן לב), שמותר למשטרה לנסוע למקום בו יש תלונות על אלימות זאת מחשש שהאלימות תתפתח לכדי שפיכות דמים.

וכידוע במציאות הנפוצה בה אנו נמצאים כיום, שכל מריבה פעוטה בין אנשים על עניינים של מה בכך, יכולה בקלות להתפתח לתגרה ואף לרצח חלילה, הרי שמצלמות



הגוף, כפי שהוכח בשטח על ידי גורמים מקצועיים, הם אחד מהכלים הניתנים בידי השוטרים כדי לרסן את פוטנציאל המריבה, ובכך אף למנוע שפיכות דמים.

**והנה לא נעלם מעיני,** מה שכתבתם עוד בחשיבות צילום האירוע, (וכמו שטען השוטר האלמוני שלדעתו היא הסבה העיקרית לצילום האירוע), כדי שהשוטר יוכל להוכיח את חפותו בבית המשפט כנגד תלונות אזרחים עבריינים ושאינם הוגנים שמעלילים עלילות כנגד השוטר שהיה בזירת האירוע שהתנהג כנגדם באלימות וכל כיצ"ב, שלענ"ד סיבה זו לבדה יש לדון בה אם יש מקום להתיר את הפעלת המצלמה בשבת. אולם כבר ציינתם שאין זה הטעם עליו אתם מבססים את ההיתר בשימוש מצלמות הגוף בשבתות ומועדי ישראל, אלא עיקר טעם ההיתר הוא משום מניעת אלימות, נזק וצער לרבים.

עוד ראיתי כפי שציינתם לאחר בדיקה עם רבנים מומחים בהלכה וטכנולוגיה, וכן עם ראש ענף הלכה וטכנולוגיה ברבנות הצבאית, הרב רונן אהרון שליט"א, שכולם בלא יוצא מן הכלל סוברים שהפעלת המצלמה בשבת מהווה איסור דרבנן בלבד. ואף ציינתם שפרסמתם לשוטרים שכל מי שמעוניין בהדרכה הלכתית כיצד לנהוג בנושא מצלמות הגוף, יוכל לפנות לרבנות המשטרה, ויקבל הדרכה הלכתית כיצד ניתן להפעיל את מצלמות הגוף בשבת בשינוי, כדי להוריד מחומרת האיסור.

**לאחר העיון בכל האמור לעיל** אף אני מסכים עמכם בהיתר זה בהפעלת המצלמה על גוף השוטר **במקום שיש חשש ספק פיקוח נפש והצלת חיים**, ובצירוף הפסד גדול לרבים ובפרט שאין כאן איסור תורה, ואע"פ שיש גם הקלטת קול וצילום, מ"מ אינו אלא מדרבנן, וכמ"ש בקובץ פעמי יעקב (קובץ מט עמ' קיט והלאה, ונד' גם ביטורן כרך יא עמ' תשכא) בשם הרה"ג לוי יצחק הלפרין זצ"ל, שהסביר את פעולת ההסרטה, אם אכן יש הגברת זרם, וזת"ד: מצד ההפעלה החשמלית אין כאן סגירת מעגל חשמלי ויצירת זרם חדש, אלא אלא רק עשיית שינויים בזרם קיים. וכבר כתבנו בכמה מקומות לדון שאפשר דבכה"ג אין בזה לא משום איסור בונה וסותר ולא משום איסור מוליד מדרבנן. ועיין בזה בספר מעליות בשבת (פרק יג) לגבי הגברת צריכת הזרם בעליית המעלית, ובשו"ת מעשה חושב (ח"א סי' א אות יז) לגבי שימוש במגבירי קול בשבת, ובסימן ג (אות ו) לגבי שיחה בטלפון בשבת. ובחלק ב (סימן ה) לגבי מכשירי שמיעה בשבת. עכ"ל.

ועל כן יש להפעיל את המצלמה בשינוי, דאז הוי שבות דשבות ע"י ישראל, שדעת הרבה פוסקים שבמקום מצוה או הפסד, שרי. ויש לסמוך עליהם להלכה בכגון דא. וכ"פ המשנ"ב בכמה מקומות בס' שמ"ט סעי' ה' (ביה"ל סוד"ה ואפילו), להתיר לצורך מצוה בשבות דשבות ע"י ישראל, ובסי' שט"ז סעי' י"ב (ביה"ל ד"ה לצוד) כתב "תרי דרבנן אפשר דיש להקל במקום הפסד", (וראה גם במשנ"ב סי' של"א סקכ"ג בשם הגר"א יו"ד סי' רס"ו סק"י) וכן העלה מרן אאמו"ר זצ"ל בספריו, לזית חן (סי' לה, ושם כתב להדיא שגם במקום הפסד, שרי ע"ש). ובהליכות עולם ח"ג עמ' סעי' יד) כתב, שאפשר לסמוך להקל כשיש צורך בכך, על הפוסקים דס"ל שבות דשבות במקום מצוה או הפסד, שרי אף ע"י ישראל. וכן פסק בספרו חזו"ע שבת (ח"ג עמ' תעז, ושם עמ' תפ, העיר מדוע



הרמב"ם נקט שבות דשבות ע"י גי ולא ע"י ישראל, ע"ש מ"ש ליישב, ובספרו טבעת המלך (שבת פרק ו, עמ' קיט).

**אך זאת אבקש מכב' המופקד** על הרבנות מטעם משטרת ישראל, להוציא מכתב הבהרה לכל השוטרים בהוראות הפעלת המצלמה בשבת שלא תהיה האצבע קלה על ההדק ח"ו להפעילה במקום שוודאי אין חשש פיקוח הנפש. ובפרט בעת הזאת אשר השבת נרמסת לדאבונו בראש כל חוצות.

כמו כן יש להזהיר בנשיאתה על הגוף במקום שאין עירוב כשאין שום חשש לפיקוח נפש, שהדבר גובל באיסור תורה, וכפי שהרחבתי בזה בספרי ילקוט יוסף ח"ב סי' שא. ומיותר לציין לכב' שאם ישנה אפשרות להפעלת המצלמה מערב שבת או ע"י גוי ודאי דהכי עדיף טפי.

ואם השוטרים אינם יודעים כיצד להפעיל המצלמה בשינוי, בפרט אלה שאינם שומרי שבת, אין להתיר להם להפעיל את המצלמה, ויש לעמוד על המשמר שלא יקלו ראש בשמירת השבת, בפרט בזמנינו שרבו הרשעים להכעיס, כמו בת"א ובטבריה, וכנגד זה יש להקפיד על דיני שבת.

ובזכות שמירת השבת עם ישראל נגאלין, וכדאיתא במדרש תהילים (שחר טוב מזמור צה) אמר ר' לוי אם היו משמרים אפילו שבת אחד כתיקנה, מיד היו הן נגאלין, שנאמר היום אם בקולו תשמעו, וכת"ב שמור את יום השבת.

בברכת החרה,  
יצחק יוסף  
הראשון לציון הרב הראשי לישראל  
ונשיא הרבנות הראשית לישראל





# 'פסיק רישיה' בפעולה מצטברת

## א. שימוש בשבת בהתקן שיש בו רישום ממוחשב

חלק ממדי המים המאושרים מטעם מכון צומת מונים את כמות המים על ידי מערכת הפועלת כך: יש בה גלגל שמסתובב כתוצאה מזרימת המים, ועליו קבועות שתי נורות לד. בכל פעם שהגלגל משלים חצי סיבוב (עם צריכת 50 ליטר), נורת הלד עוברת מול חיישן שקבוע במקום מסוים, והמערכת יודעת שעבר חצי סיבוב. ברגע זה נעשה רישום פנימי במונה דיגיטלי. ההיתר מבוסס על כך שאין צריכה ביתית שצורכת בבת אחת 50 ליטר, ואם כן אין 'פסיק רישיה' שבשימוש רגיל במים (מלבד באמבטיה וכד') יתבצע רישום פנימי. שאל אותי לקוח שלנו: למה אין כאן 'פסיק רישיה'? הרי אע"פ שכל פעולה בפני עצמה לא עושה רישום, ודאי שתיעשה פעולה זו מתישהו בשבת! במאמר זה אפרט מדוע לענ"ד אין בזה בעיה.

## ב. באילו מקרים נחשיב כמה פעולות כמעשה אחד?

ב'שמירת שבת כהלכתה'<sup>2</sup> הביא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאם אדם עושה פעולה מסוימת פעמים רבות, אף אם ברור שבחלק מהפעמים תיעשה מלאכה, אין זה 'פסיק רישיה', **אם אין פעולה אחת** שבה בוודאות תתבצע מלאכה. על פי זה התיר ללכת בשבת על דשא ארוך, אף שבוודאי בכמה מהצעדים תולש דשא. אך במקום אחר<sup>3</sup> ציין לדברי ה'שלחן ערוך',<sup>4</sup> המ'שנה ברורה' ו'ביאור הלכה',<sup>5</sup> שמהם נראה אחרת. נביא את דבריהם: זו לשון ה'שלחן ערוך':

אסור לשום פתילה בפי הטבעת כדרך שנוהגים לעשות למי שהוא עצור, אלא אם כן ישים אותה בשינוי שיאחזנה בשתי אצבעותיו ויניחנה בנחת. וע"כ כתב ב'משנה ברורה':

פתילה - העשויה מחלב או בורית או מנייר ושאר דברים וטעם איסורן משום דאידי דמשמש שם **כמה פעמים** להכניס ולהוציא קרוב לודאי שישיר השער שם וכמו בצרור לעיל בסימן ש"ב ס"ז ועיין בה"ל.

1. המערכת בפועל מורכבת יותר, אך כתבתי הסבר פשוט כדי לא להלאות את הקורא. ההבדל בין המערכת בפועל למערכת שתיארת הינו מכני לחלוטין, ואינו משפיע על הדיון ההלכתי.
2. שמירת שבת כהלכתה, מהדורת תש"ע, עמ' 52, הערה נו ובעמ' תי הערה סז.
3. שם, עמ' תי הערה סז.
4. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' מט.
5. משנ"ב, סי' שכח ס"ק קנא; ביאור הלכה, שם.

וב'ביאור הלכה' כתב:<sup>6</sup>

לשום פתילה וכו' - עצם דין זה כבר כתבו המחבר בסימן שי"ב ס"ח רק שם כתב למשמש בברזא וכו' שהוא של עץ וכאן כתב לענין פתילה וטעם אחד להם מפני השרת נימין וכדמוכח בב"י וד"מ... ויש לעיין מ"ט אסור גבי פתילה הא אינו מכוין להשרת נימין דאם אמרו בגמרא גבי צרור דאסור ומשום דהוי פסיק רישא להשרת נימין כמו שכתבו התוס' (דאל"ה הוי דבר שאינו מתכוון) נימא אן מדנפשין גם גבי פתילה כן צרור שאני דקשה הוא משא"כ בפתילה דהוא דבר רך... וע"פ הדחק נוכל ליישב כמו שכתבתי במ"ב דמפני שהוא מכניס ומוציא כ"פ אפשר דחשבו זה לפ"ר להשרת נימין ועדיין צ"ע.

מדברי ה'ביאור הלכה' נראה שחזרה על פעולה כמה פעמים, כשברור שבאחת מהן תיעשה מלאכה, נחשבת כ'פסיק רישיה', ומכאן קשה על פסק הגרש"ז אויערבאך. עם זאת יש לציין שה'משנה ברורה' כותב שדבריו הם רק יישוב דחוק לקושייתו. נראה לענ"ד שגם אם נקבל את דברי ה'ביאור הלכה' כפסק מוחלט ולא רק כיישוב דחוק, אפשר ליישב את דבריו עם דברי הגרש"ז אויערבאך. אפשר לומר שבמשמוש בפי הטבעת נחשבים כל המשמושים מעשה אחד, שהרי המטרה היא סיוע ליציאת הצרכים, וכל עוד לא הושגה המטרה, לא נשלם המעשה. אם כן כל המשמושים הם מעשה אחד, שבוודאות יגרום להשרת נימין. אבל בהליכה על הדשא, כל צעד חשוב בפני עצמו, כי הוא קידם את האדם למקום שלא היה בו לפני כן, ולכן כל צעד נידון בפני עצמו. אם כן, הגרש"ז אויערבאך דיבר על כמה מעשים נפרדים, וסבר שאם כל פעולה בפני עצמה מסופקת, אין 'פסיק רישיה', וה'שלחן ערוך' המוזכר דיבר על מעשה אחד.

סימן לדבר שיש מעשים שמצטרפים להיחשב מעשה אחד מההלכה של חזרה על 'ציצין המעכבין' בהקשר לברית מילה. וכך נאמר ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' שלא סעי' ב):

כל זמן שלא סילק ידו מן המילה חוזר אפילו על ציצין שאינם מעכבין; סילק ידו, אינו חוזר אלא על ציצין המעכבין. ואלו הם המעכבין, בשר החופה אפי' רוב גובה של עטרה במקום א'.

ועל כך כתב ה'משנה ברורה' (סי' שלא ס"ק ד):

חוזר וכו' - דאף דגמר לחתוך הערלה ובדיעבד יצא ידי מצות מילה אפילו בלא אלו הציצין מ"מ כל זמן שלא סילק ידו מן המילה מקרי כלכתחלה וכולה חדא מלתא היא דנתנה שבת לדחות אצלה ועיין בחידושי הר"ן שכתב דאפילו כבר סילק ידו מן החתוך והתחיל לפרוע מקרי עדיין לא סילק ידו מן המילה דמילה ופריעה חדא מילתא היא [אך כשהוא עוסק במציצה מסתפק שם אם מותר בשבת לחזור לציצין שאינם מעכבין דדלמא המציצה מקרי רק רפואה ולא צורך מילה עי"ש] ולפ"ז פשוט דאפילו אם הפורע הוא אחר כ"ז שהוא עוסק במצותה מותר לו לראשון לחזור ולגמור את הציצין שאינם מעכבין דלא משגחין במה שהוא סילק ידו כיון דעדיין לא נגמרה מצות מילה.

6. ביאור הלכה, סי' שכח ס"ק מט ד"ה לשום פתילה.



נמצאנו למדים שמכיוון שכל עוד לא פרע לא נגמרה המילה (כי 'מל ולא פרע כאילו לא מל'), כל השלבים נחשבים מעשה אחד.

מכל מקום, אם נשוב לעניין המונים הדיגיטליים: כל שימוש במים בשבת הוא שימוש בפני עצמו, ואין קשר בינו לבין השימושים האחרים. לכן נראה שאין להחשיב את השימוש במים כ'פסיק רישיה', אף שברור שאחד השימושים יגרום לרישום חשמלי.

## ג. כמה פעולות התלויות זו בזו ומקרבות את המלאכה

לכאורה היה מקום להחמיר במקרה של מוני המים יותר מאשר במקרה שעליו דיבר הגרש"ז אויערבאך, כי בשונה מהליכה על דשא שבה כל צעד לא קשור לצעד הקודם מבחינת הסיכוי לתלוש, במונה המים כל פעולה מקרבת את רגע המעבר של הלבד מול החישן (והרישום החשמלי) ומסייעת להגעת הפעולה שבסוף תבצע את הרישום. אך נראה שיש מקום להוכיח היתר גם במקרה זה, על פי המשנה בתחילת מסכת שבת:

...העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית, או שנטל מתוכה והוציא - העני חייב ובעל הבית פטור...

מבאר הגמרא (שבת ג ע"א): '...בבא דרישא - פטור ומותר...', וכתבו התוספות (שבת שם):

בבא דרישא פטור ומותר - וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול... ואפילו אי מיירי בנכרי דלא שייך לפני עור מיהו איסור דרבנן מיהא איכא כדתניא בשילהי פירקין (דף יט.) נותנין מזונות לנכרי בחצר נטלו ויצא אין נזקקין לו משמע דווקא כשהנכרי בחצר אבל אם עומד בחוץ ופושט ידו לפנים משמע דאסור ליתן להדיא ע"מ להוציא ויש לומר דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי דאפילו מכניס ומוציא כל היום אין כאן איסור כלל כיון שאין החפץ של בעל הבית.

הרא"ש<sup>7</sup> חולק על דברי התוספות בפירוש הסוגיה וגם להלכה:

...וי"ל דהכא מיירי כשהחפץ של הנכרי וכה"ג ליכא איסור אפילו נראה כנותן לו על מנת להוציא כיון שאין החפץ של בעל הבית ובאשכנז ראיתי מורין לאיסור אף בחפץ של עו"ג וכן מסתבר כיון שאסור הוא משום **מראית העין** כי הרואה סבור שנותן לו על מנת להוציא אין לחלק כי הרואה אינו מכיר של מי החפץ. וכל זה הדקדוק אינו נראה לי דלעולם בישראל מיירי ואף על גב דאיכא איסורא דלפני עור לא תתן מכשול לא איירינן הכא אלא באיסורי שבת וקרי ליה פטור ומותר כיון דליכא איסורא משום שבת.

יוצא מדברי הראשונים שאע"פ שהעומד בפנים הגביה את החפץ וקירב אותו למקום שיהיה נוח יותר לעומד בחוץ להוציא, אין לזה משמעות מבחינת הלכות שבת, אלא רק מבחינת 'לפני עור' או 'מראית עין'. אם כן, מעשה היתר שמקרב ומזרז מעשה איסור נאסר רק אם יש בו משום 'לפני עור' או 'מראית עין'. במקרה שלנו אין 'לפני עור', כי מי שיגרום את הפעולה יעשה זאת כ'אינו מתכוון', כלומר בהיתר. כמו כן אין 'מראית עין', כי הרישום נעשה בצורה שאינה גלויה לעין.

7. רא"ש, שבת סי' א.

נראה שיש קל וחומר מההלכה בתחילת שבת למקרה שלנו. מטרתה ומהותה של מלאכת הוצאה הן העברת דבר ממקום למקום, ולמרות כן אותו אדם שעומד ברשות היחיד פטור לגמרי מצד דיני שבת, אף שהתחיל בהעברת הדבר ממקום למקום. מכאן קל וחומר למקרה שלנו, שהאיסור הוא יצירת זרם (או רישום חשמלי), והנעת הגלגל בשלב שבו היא לא מביאה את הלבד מול החיישן איננה כלל ממין פעולת יצירת זרם, ולכן צריך להיות מותר. לטענה הנ"ל, שקירוב פעולה אסורה אינו איסור מבחינת דיני שבת, יש הוכחה נוספת, מדברי הגמרא (ב"ק י"ע א):

החופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה - האחרון חייב. ודלא כרבי, דתניא: החופר בור תשעה, ובא אחר והשלימו לעשרה - אחרון חייב; רבי אומר: אחר אחרון למיתה, אחר שניהם לנזקין.

וכך נפסק ברמב"ם<sup>8</sup> וב"שלחן ערוך"<sup>9</sup> דלא כרבי. אף שהבור הראשון היה ראוי להזיק, בכל זאת הפעולה נקראת דווקא על שם גומרה, והוא החייב בין בנזק בין במיתה. וה'מגיד משנה' על הרמב"ם שם ביאר את ההבדל בין מקרה זה למקרה שאחד חפר בור עשרה ובא אחר והשלימו לעשרים, ששניהם חייבים, כי כבר הראשון בנה בור שמתאים להריגה, והשני לא שינה את שמו. אם כן במקרה שלנו, שהראשון לא עשה דבר, והשני עשה פעולה חשמלית, אין על הראשון איסור. עוד אמר לי חברי הרב שמיר שייטופ שליט"א שאין כלל לדמות את המקרה שלנו למקרים הללו. במקרה שלנו, כל אלה שמקרבים את פעולתו של מי שיביא את הלבד מול החיישן, אינם מקרבים פעולת איסור, אלא פעולת היתר, כי הוא עושה זאת בהיתר, משום שלא מתכוון ואינו 'פסיק רישיה'.

## ד. מה האיסור ברישום דיגיטלי?

מעבר לכל זאת יש להוסיף שרישום פנימי בתוך מכשיר אינו בבירור איסור גם כשמתכוון לעשות זאת, כי אין סגירה של חיבורי מעגל, והזרם שנוצר במעבר בין רמות המתחים השונות הוא רגעי, ומה שחשוב הוא ערך המתח ולא הזרם הרגעי שיוצר את המתח. את 'רישום המתח' קשה להגדיר כ'בונה' או 'מכה בפטיש', כי כמו שמוותר לסגור ולפתוח דלת, משום ששימושה הוא פעמים בסגירה ופעמים בפתיחה, כך גם ערך ביטוי<sup>10</sup> שמונה משהו פעמים צריך להיות 0, ופעמים צריך להיות 1,<sup>11</sup> וזו דרך שימוש. אולי יהיה מקום לאסור משום 'מוליד מתח',<sup>12</sup> אך קשה לומר זאת על מתח שלא ניתן לחוש אותו.

## מסקנה

מהטעמים שפירטתי לעיל נראה שמוותר להשתמש בהתקן זה ובדומים לו.

8. רמב"ם, הלכות נזקי ממון פי"ב הי"ב.

9. שו"ע, חו"מ סי' תי' סעי' טו.

10. תא זיכרון דיגיטלי יחיד, שמכיל ספרה מתוך מספר בינרי.

11. ערך הביט מיוצג על ידי רמות מתח שונות. לדוגמה: 5 וולט עבור 1, ו-0 וולט עבור 0.

12. פיתוח של 'מוליד זרם' שכתב בשו"ת בית יצחק. ראה מערכי לב עמ' כז.



## הרב יהודה הלוי עמיהי

# חסינות לראשי עם

## הקדמה

לפי הצעת חוק שהועלתה במגעים להקמת ממשלה חדשה, החסינות לראש הממשלה ולשרים תוסר רק כאשר הכנסת תאשר זאת ברוב קולות. דבר זה יכול לגרום למצב שבו שרים וראש הממשלה לא יובאו לדין עד תקופה שבה הם כבר לא יכהנו בתפקידם. עיקר טענת המצדדים בהצעה היא שיש צורך ליתן לקובעי המדיניות את הזמן שהם צריכים לפעול לטובת המדינה, ואילו עיקר טענת השוללים היא שאין לתת את הנהגת העם בידי אנשים שעשו פעולות שליליות, ויש לבדוק את התנהלותם בבית משפט. השאלה היא אם ח"כ דתיים יכולים או צריכים לתמוך בשינוי זה.

## א. מלכי בית דוד ומלכי ישראל

נאמר במשנה בסנהדרין (פ"ב מ"א, סנהדרין יח ע"א): 'המלך לא דן ודנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו'. הגמרא (שם, יט ע"א) מסבירה את הדין הזה:

מלך לא דן כו'. אמר רב יוסף: לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד - דן ודנין אותו, דכתיב בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט. ואי לא דיינינן ליה - אינהו היכי דייני? והכתיב התקוששו וקושו, ואמר ריש לקיש: קשט עצמך ואחר כך קשט אחרים. אלא מלכי ישראל מאי טעמא לא? - משום מעשה שהיה. דעבדיה דינאי מלכא קטל נפשא, אמר להו שמעון בן שטח לחכמים: תנו עיניכם בו, ונדוננו. שלחו ליה: עבדך קטל נפשא. שדריה להו. שלחו ליה: תא אנת נמי להכא, והועד בבעליו, אמרה תורה: יבא בעל השור ויעמוד על שורו. אתא ויתיב. אמר ליה שמעון בן שטח: ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך. ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד, שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב וגו'. אמר לו: לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך. נפנה לימינו - כבשו פניהם בקרקע, נפנה לשמאלו - וכבשו פניהם בקרקע. אמר להן שמעון בן שטח: בעלי מחשבות אתם, יבא בעל מחשבות ויפרע מכם. מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע, ומתו, באותה שעה אמרו: מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו.<sup>1</sup>

מדברי רב יוסף אנו לומדים: א) שהדין שאין דנין מלך שייך במלכי ישראל, אבל מלכי בית דוד דנים ודנים אותם. ב) מעיקר הדין דנים מלכים, אבל במקום שיכולים להיווצר בו

1. סיפור זה מופיע במעט שינויים בקדמוניות היהודים יד, ט.

בעיות בגלל דיון זה, גזרו חכמים שלא דנים מלך. דברי הגמרא הובאו להלכה ברמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ז):

כבר ביארנו שמלכי בית דוד דנין אותן ומעידין עליהן אבל מלכי ישראל גזרו חכמים שלא ידון ולא דנין אותו, ולא מעיד ולא מעידין עליו, מפני שלבן גס בהן ויבא מן הדבר תקלה והפסד על הדת.

נראה שלשון הרמב"ם 'תקלה והפסד על הדת' מרמזת לשני הדברים שהוזכרו בגמרא: (א) מות שני הדיינים - זאת היא התקלה. (ב) הדין נעשה ללא עמידה של בעל דין, ויש בכך הפסד על הדת, שכן בעל הדין היה צריך לעמוד בשעת קבלת עדות.

## ב. בין מלכי בית דוד ובין מלכי ישראל

### 1. הנביא ציווה על בית דוד לדון

על ההבדל בין מלכי בית דוד ובין מלכי ישראל כתב תוספות הרא"ש (סנהדרין שם, ד"ה ומלכי):

ומלכי ישראל מאי טעמא משום מעשה שהיה. הקשה רבינו מאיר מאי קא מפליג רב יוסף בין מלכי בית דוד למלכי ישראל מדכתיב דינו לבקר משפט, והא בההיא שעתא שנאמר הפסוק היו מלכי ישראל דנין, כמו כן דאכתי לא נעשה אותו מעשה דינאי המלך? ומינאי המלך ואילך ליכא למימר דקאמר מלכי בית דוד דנין חדא דהכי מייתי סייעתא מקרא דבית דוד דינו לבקר משפט דהא ההוא קרא הוה קודם מעשה דינאי? מיהו הא לא קשיא דילמא מסתמא כיון דהקב"ה צוה להם בהדיא לדון לא היו חכמים גוזרין עליהן שלא לדון, וכי האי גוונא בפ' אי זהו נשך דאמר' התם דמדרבנן גזרו שלא להלוות לנכרי ברבית יותר מכדי חייו ופריך והכתיב לנכרי תשיך, ומאי פריך והא לא אסרינן אלא מדרבנן, אלא צ"ל כיון דכתיב לנכרי תשיך לא היה להם לחכמים לגזור, הכי נמי נימא הכא.

לפי תוספות הרא"ש, כיוון שלמדנו בנבואת ירמיה שציווה למלכי בית דוד 'דינו לבקר משפט', זה כציווי מפורש המחייב את מלכי בית דוד לדון, ועל כן כשגזרו חכמים שמלך לא דן בגלל מעשה דינאי, לא גזרו זאת על מלכי בית דוד. כיסוד זה גם כתב בתורת חיים.<sup>2</sup> נראה שכך גם הבין ה'כסף משנה' (הל' מלכים פ"ג ה"ח), וזו לשונו:

לכך אני אומר שדברי רב יוסף שאמר לא שנו אלא מלכי ישראל וכו' כך פירושם כיון שמצינו בבית דוד שהזכיר הכתוב שם דינו לבקר משפט, אף על פי שאירע תקלה על ידו לא היו גוזרים המלך לא דן ולא דנין אותו שלא לחלוק על דברי הכתוב, אבל במלכי ישראל כל שאירע תקלה על ידן יש לנו רשות לגזור שלא דן ולא דנין אותו, והכי קאמר כשגזרו לא גזרו אלא על מלכים העומדים מבית ישראל אבל אם יעמדו מלכים מבית דוד לא גזרו עליהם.

2. תורת חיים לרב אברהם חיים שור, סנהדרין יט ע"א ד"ה דכתיב בית דוד.



לפי הסברים אלו נראה שאפילו אם הייתה נגרמת תקלה אצל מלכי בית דוד, לא היו קונסים אותם, מכיוון שכתוב מפורש בפסוק בירמיהו 'בית דוד כה אמר ד' דינו לבוקר משפט'.<sup>3</sup>

## 2. בית דוד ענווים

מדברי הרמב"ם ב'פירוש המשנה' נראה שאין כאן שאלה של גזרת חכמים, אלא זו מציאות מוסרית, וזו לשונו:

במה דברים אמורים במלכי ישראל בלבד מפני ששלטונם ברשע ואינם מחשיבים את שפלות הרוח והענוה ואינם סובלים את האמת. אבל מלכי בית דוד דנין ודנין אותם לפי שהם מכירים את האמת ולא תקשה עליהם הענוה לפי ששלטונם חוקי לא יחסר על ידי ענותנותם. אמר בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט, ודוד עליו השלום היה מכלל סנהדרי גדולה.

לפי הסבר זה מלכי בית דוד היו נשמעים לדברי חכמים, ועל כן יכלו לדון ולהיות נדונים, אבל מלכי ישראל היו עזי פנים ושלטונם ברשע, ואין להם ענוה ושפלות רוח לפני הדיינים, ולכן אנו חוששים שמא יבואו לידי קלקולים. כמו כן נראה מדברי הרמב"ם שרשעת מלכי ישראל פרצה יותר בימי ינאי, ולכן קנסו ממלכות ינאי. נראה מלשון הרמב"ם שהוא סובר שאם הייתה תקלה כזאת אצל מלכי בית דוד, גם אותם היו קונסים, אלא שלא נקנסו כיוון שהיו נוחים לשמוע בקול החכמים, אבל כאשר אינם שומעים בקול התורה, גם מלכי בית דוד אינם דנים ולא דנים אותם. אותה סברה כתב גם ה'לחם משנה' שתמה על דברי ה'כסף משנה':

לא נהירא דאע"ג דמן הדין אם היה אירע בהם תקלה היה להם כח לחכמים לתקן, ותו קשיא לפירושו מאי אמר בגמ' שם (דף י"ט א) אלא מלכי ישראל מ"ט לא נימא משום דדוקא במלכי בית דוד איכא קרא אבל במלכי ישראל ליכא קרא לומר שידונו. לכך נ"ל לומר דאין הפרש בענין הדין בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, ואי קאמר קרא בית דוד הוא מפני שהוא היה דן דין אמת וכמו שפירש שם המפרש דכתיב ויהי דוד עושה משפט וצדקה, אבל הוא הדין דמלכי ישראל היו נמי הכי. והאי דקאמר רב יוסף דכתיב בית דוד הכי קאמר תדע לך דמלכים יכולים לדון דכתיב במלכי בית דוד דינו, וכיון דהם יכולים לדון ה"ה מלכי ישראל דכולהו מלכים נינהו. להכי שאלו בגמ' א"כ מלכי ישראל אמאי לא ידונו, דהא מקרא משמע דכולם ידונו? ותירצו משום דאירע בהו תקלה, אבל במלכי בית דוד אפשר שלא יארע בהו ההיא תקלה שהם נכנעים לדברי הדת, וכיון דלא גזור בהו אוקמינהו אדיניהו, אבל אם היה אירע בהו תקלה ודאי דהיו גוזרים בהו.

נראה שהראשונים והאחרונים נחלקו בדין מלכי בית דוד שלא שמעו בקול ד' אם יש מקום לקונסם או לא. לדעת חלק מהראשונים (תוס' הרא"ש וכו"מ) לא קונסים את מלכי בית דוד בגלל גזרת הנביא, ואילו לפי הרמב"ם (פיה"מ והלח"מ) אפשר לקנוס גם

3. עי' רע"א על הגמ' בסנהדרין.

את בית דוד אם רואים שאינם מתנהגים כשורה, למרות הפסוק בירמיה. גם מלשון הרמב"ם בהלכותיו, שלא הזכיר את הפסוק 'דינו לבוקר משפט', משמע שאין דנים את המלך בגלל חוסר ענווה ויראה ומחשש פגיעה בדת, ולא בגלל ציווי של ירמיה על בית דוד.

לפי זה נראה שכל מקום שאין חשש לתקלה ופגיעה בדת, יש לדון את המלך, ואין לו כל חסינות הלכתית למרות מעמדו.

## ג. מלך וראש גלות

כאמור לפי הגמרא האיסור לדון מלך נובע מהחשש שיכולה להיווצר תקלה או פגיעה בדת (כפי שכתב הרמב"ם, שם). אבל השאלה היא: האם הכוונה למלך ישראל בלבד, או גם לאנשים חשובים ושרים?

תוספות הרא"ש שואל על מעשה ינאי, וזו לשונו:

אבל הא קשה דהלא ממעשה דינאי ואילך לא היו מלכי בית דוד, וצ"ל אבל מלכי בית דוד כגון אם היה בבית שני מלך מזרע דוד דנין אותו, אי נמי נשיאים וראשי גלויות שהם מזרע דוד.

לפי הסברו הראשון, אומנם בימי ינאי לא היו מלכי בית דוד, אבל הדיון בגמרא עוסק באפשרות שהיו מלכים כאלו של בית דוד ומברר אם אפשר לדון אותם. תירוץ השני הוא שגם נשיאים וראשי גלויות שהם מזרע דוד, מעמדם כמלך. יסוד הדברים הוא על פי דברי חז"ל (סנהדרין ח ע"א): 'לא יסור שבט מיהודה - אלו ראשי גלויות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט'. מכאן שגם לראשי גלויות מעמד של מלך, אבל מעמדם הוא רק כשרודים את ישראל בשבט. אנו לומדים שמלך וראשי גלויות הם אנשים שיש להם כוח כפייה ושלטון בשררה. עולה מכאן שכל מי שלא רודה את ישראל, איננו מוגדר לא כמלך ולא כראש גולה. אבל ברור שבמקום שאין למלך סמכות בלעדית ואין לו כוח לרדות בפרך, נראה שדנים אותו, מכיוון שאין לו כוח לפגוע בדין או בדת. ואפילו אם יש לסמכות הנידונה איזה כוח להזיק (ככל איש ציבור), אין זה פוטר אותם מהעמדה לדין, כי רק אם הכוח יכול להביא 'לתקלה והפסד על הדת', הוא שפוטר מהעמדה לדין תורה.

## ד. דין המלך באיסורים

המאירי (סנהדרין יט ע"א) הוסיף:

אין דנים אותו מפני שאינו נכנע לדברי תורה וגורם תקלה על שדוהו, ומאחר שאין דנים אותו אף הוא אינו דן... מה שכתבנו במלך שאין דן ואין דנין אותו פירושו במלכי ישראל אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותו שנאמר דינו לבקר משפט אם לא היו דנין אותם אף הם לא היו דנין את האחרים מטעם התקושו וקושו, ואף במלכי ישראל לא אמרוהו אלא ממעשה שהיה בינאי המלך שדוהו וקלקל בהם את השורה. ואעפ"כ כל שבאיסורין דנין אותו אף במלכי ישראל שהרי ינאי



המלך עצמו אחר מעשה זה פסלוהו לכהונה כמו שהתבאר בשלישי של קדושין<sup>4</sup> וי"מ שאותו מעשה האמור שם קדם לזה האמור כאן, שאע"פ שהקפיד על אותו ענין מפני שעשאוהו חלל לא היו סבורים עליו שיקפיד בדין עבד כנעני שלו. מדברי הגמרא שדנה על כשרותו של ינאי לכהונה, משמע שדנים מלך לעניין איסורים. לאור הנ"ל הגיע המאירי למסקנה שהאיסור לדון מלך הוא רק בענייני מלכות. אולם ראייתו מכך שדנו את ינאי על כשרותו לשמש גם ככהן אינה ראייה, כפי שכתב המאירי בעצמו שייתכן שהדיון על כשרות ינאי היה לפני התקנה שלא דנים מלך. על כן מובן שהמאירי עצמו הביא פירוש ולפיו דנים את המלך גם על איסורים שעשה. אך זאת כאמור לפני התקנה, ולאחריה אין דנים אותו. ובספר 'בנין שלמה'<sup>5</sup> הוכיח שלא דנים מלך אפילו במקום שיש חובת נפשות. העולה מכאן שמלכי בית ישראל 'לא דנים אותו' בכל התחומים, כולל איסורים ודיני נפשות, אם הוא יכול לגרום לתקלה או לפגיעה בדת.

## ה. לא דנים מלך משום כבודו

רבנו יהונתן מלוניל<sup>6</sup> הסביר טעם אחר לכך שאין דנין מלך: המלך לא דן וכו', אין דנין משום דגנאי הוא לו שיבא לפני ב"ד פחות ממנו וכתוב [דברים י"ז] שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, וכיון שאין דנין אותו [אינו] ראוי לדון אחרים, דכתיב [צפניה ב'] התקוששו וקושו, כלומר קשט עצמך ואחר כך קשט אחרים, וכיון דאין דנין אותו ש"מ אין מעידין עליו, והוא אינו מעיד על אחרים משום דגנאי הוא לו. לפי הסברו של ר' יהונתן מלוניל נראה שאין הבדל בין מלך ישראל לבין מלך מבית דוד. לעולם אין דנים מלך, כיוון שצריך שתהא אימתו עליך, ואם מביאים אותו לבית דין, יש לו גנאי בכך. נראה שלר' יהונתן מלוניל הייתה הסתכלות מחודשת לאיסור לדון את המלך. לשיטתו האיסור אינו נובע ממעשה שהיה בימי ינאי, אלא לעולם לא דנים מלך, מכיוון שצריך שתהא אימתו עליך. היו פרשנים<sup>7</sup> שלמדו כך גם בירושלמי<sup>8</sup> המקשה על המשנה שמלך לא דן ולא דנים אותו. הרי דוד המלך דן ועשה משפט וצדקה לכל עמו, א"כ מוכח שדוד דן! נראה שלפי הסבר זה בירושלמי אין הבדל בין מלך ישראל ובין מלך מבית דוד, ולא דנים אף מלך. הסברה לכך כדעת רבנו יהונתן מלוניל שאם מעמידים מלך למשפט, נוצר זלזול במלך, ולכן אין להבחין בין מלכי בית דוד למלכי ישראל. נראה להביא ראייה לדין זה מלשון המדרש (דב"ר שופטים פ"ה אות ח):

4. קידושין סו ע"א.

5. בניין שלמה, סנהדרין יח ע"ב ד"ה במתניתין, יט ע"א סד"ה בגמ'.

6. רבנו יהונתן מלוניל, בתוך סנהדרי גדולה, ירושלים: מכון הרי פישל, תשע"ג, עמ' קעג.

7. מראה הפנים, קרבן העדה לירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ג.

8. ירושלמי שם.

הלכה שנו חכמים מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו לימדונו רבותינו למה אין דנין אותו? א"ר ירמיה שכתוב בדוד המלך (תהלים יז) מלפניך משפטי יצא, הוי אין בריה דן את המלך אלא הקדוש ברוך הוא.

לפי הסבר זה אין דנים מלך בין מבית ישראל בין מבית דוד. מאידך גיסא אפשר להסביר את דברי הירושלמי שמסקנתו היא כמסקנת הבבלי, שמדברי הירושלמי על דוד שעשה משפט וצדקה מוכח שהיה קנס רק למלכי ישראל ולא למלכי בית דוד, שאותם דנים והם דנים אחרים.

ראינו שני הסברים במסקנת הירושלמי. א. לעולם לא דנים מלך. ב. אין דנים מלך מבית ישראל, אבל מלכי בית דוד דנים.

אפילו אם נסביר שדעת הירושלמי היא שאיסור העמדה לדין של מלך (בין מישראל בין מבית דוד) נובע מכבודו של מלך, להלכה קי"ל כפי שכתב הרמב"ם לחלק בין מלך ישראל ומלכי בית דוד, ואנו לומדים שהאיסור הוא משום התקלה שיכולה להיווצר בעקבות משפט המלך, אבל אם ברור שלא תצא תקלה, יש להעמיד מלך לדין על מעשיו.

## ו. המלכות בימינו

בשו"ת בית מרדכי (לרב פוגלמן, סי' פג) דן בשאלה חסינות לנשיא:

לכאורה תקומת מדינת ישראל היא הקמת והמשך העצמאות המדינית שבימי מלכי ישראל של בית החשמונאים ואין קשר למדינת ישראל המחודשת ולנשיאה עם מלכות בית דוד. אולם אין הדבר כן. מלכות בית דוד היא הסמל של גדולת עם ישראל ועצמאותו המדינית בארץ ישראל. באלפי שנות גלויותינו אנו מתפללים שלש פעמים ביום: 'את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח'. מיום שהלכה בגולה שאפה האומה העברית לתקומת מלכות בית דוד הקשורה עם ביאת המלך המשיח, ושאיפה זאת מתבטאת בהרבה מדרשים ואגדות בתלמודים ומדרשים (עי' רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"א). שיבת ציון ומלכות בית דוד - שתי שאיפות שהן אחת היו בגעגועיו ותקוותיו של עם ישראל, ולפיכך תקומת מדינת ישראל היא התגשמות חזון האומה וכיסופיה לדרור ועצמאות בארצה היא, ודינו של נשיא מדינת ישראל הוא כדינם של מלכי בית דוד. ומכיון שלפי מסקנת הגמרא שם, מלכי בית דוד דנין ודנין אותן, על כן היינו צריכים לכאורה לקבוע כי נשיא המדינה דן ודנין אותו.

אולם על זה יש להשיב כי במשנה שם שנינו סתם: 'המלך לא דן ולא דנין אותו' והמשנה אינה מבדילה בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, ורק בגמרא הבבלי שם אמר רב יוסף: 'לא שנו אלא מלכי ישראל אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותן'. אולם בגמרא הירושלמית לסנהדרין פ"ב אין כל הסבר ותוספת למשנה זו, ושם אין מבדילים בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, מזה אנו למדים כי לפי הירושלמי אין הבדל בין מלכי ישראל למלכי בית דוד, וכולם לא דנין ולא דנין אותן.

ואמנם כלל גדול אמרו הפוסקים הראשונים שבמקום שיש סתירה בין הבבלי



והירושלמי פוסקים למעשה כבבלי מפני שתלמוד בבלי הוא בתראה לגבי התלמוד הירושלמי, וראש המדברים בזה הוא הרי"ף (לסוף מסכת עירובין) ועי' שו"ת מהרי"ק (שורש פד). אבל על זה יש לומר: א. האוקימתא של רב יוסף בגמרא דידן שהמשנה מדברת רק במלכי ישראל היא דחוקה ושלא כפשטות המשנה שבסתם נשנתה, ונמצא שהירושלמי שאינו מביא הבדל זה וכנראה מפרש המשנה כפשטה, נראה יותר מכיוון בדעת משנתנו. ב. אולי יש לומר כי בדבר הנהוג ותלוי אך ורק בארץ ישראל כמו אם המלך לא דן ולא דנין אותו, הלכה כתלמודה של ארץ ישראל אעפ"י שבבבלי יש דעה אחרת, ובכן נשיא מדינת ישראל לא דן ולא דנין אותו.

דברי הרב פוגלמן זצ"ל, שיש לפסוק כדעת הירושלמי, ולא דנים מלך בגלל כבוד המלכות - קשים, מכיוון שלפי דבריו יש לפסוק שלא כרמב"ם שפסק כבבלי. וזה תימה גדולה כיצד נפסוק כנגד הרמב"ם, ואפילו שזה דין בארץ ישראל, אבל מנ"ל שיש לפסוק כירושלמי. אומנם ידועים דברי הגר"א<sup>9</sup> שהרמב"ם פסק הרבה כדעת הירושלמי, אבל אדרבה, מכיוון שבהלכות מלכים לא פסק כדעת הירושלמי אלא כדעת הבבלי, א"כ ברור שיש לפסוק כדעת הבבלי. כמו כן מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל<sup>10</sup> השיג על דברי הבית מרדכי, וכתב:

וזהו דבר שיכול לקרות רק אצל מלך שהוא מושל, ואין עליו מרות אחרת, מה שאין כן הנשיא שהוא מוגבל בזכויותיו.

השגת הגר"ש ישראלי היא שאין היום מלך שאין עליו מרות אחרת, וכדברי הרמב"ם נראה שכל מקום שאימת המלך יכולה לגרום לשיבוש בדת, אין דנים אותו. אבל אם אין מציאות של שיבוש הדין, ואינו יכול לגרום הפסד לדת, יש לדון גם מלך.

התוספות<sup>11</sup> כתבו שהאיסור לדון מלך הוא רק במלך שיש לו סמכות עצמית, אבל מלך שצריך עוד אנשים כדי להחליט החלטות מסוימות, ואין הדין נגמר על פיו, דנים אותו. מכאן שכל מי שמוגבל בסמכויותיו אין לו דין מלך, ואם כל נבחר הצבור נבחרים לשנים מספר בלבד, וכל כמה שנים ממנים אחרים, אין בימינו מושג של מלך, ובייחוד כשאין מלכותו עוברת לבניו אחריו, שזה אחד מתנאי המלך.<sup>12</sup> ואומנם ב'משפט כהן'<sup>13</sup> דן על מעמד המלכות, אבל סייג שהדיון הוא על הנהגת הכלל. על כן יש לדון ראש ממשלה וחברי כנסת למרות מעמדם הרם, כי אין להם חסינות מפני הצדק והיושר.

## ז. דין תורה

על פי דברינו לכאורה יש לעשות בימינו משפט גם לראשי השלטון בישראל, ואין לתת

9. ביאור הגר"א, יו"ד סי' סג אות א, סי' פ אות ז, ריז אות יח, רכז אות ד.

10. צומת התורה והמדינה, ח"א עמ' 106.

11. תוספות, סנהדרין יח ע"ב ד"ה והא אין.

12. עי' רמב"ם, הל' מלכים פ"א ה"ז.

13. משפט כהן, עמ' שלח.

כל חסינות למעשה עוולה. אדרבה, יש להדגיש את דברי הנביאים שאין למחול לראשי העם על מעשיהם הרעים, וירושלים נענשה על כך שבעיר הצדק לא נעשה משפט ועל שתרבות הנהנתנות של ראשי העם פשטה בלא משפט. כל זה נכון כאשר רוצים להעמיד את הנדון לדין תורה, שיסודו חוקים ישרים מאת בורא עולם, אבל כאשר אין דין תורה אלא דיני ערכאות, קבלת העדות איננה כהלכתה, אלא עדויות נסיבתיות ועדים שאינם כשרים ובחלקם הגדול הם עצמם רשעים ומשימים עצמם כרשעים, וא"כ בנידון זה אין שייכות לדין של יושר ואמת. אע"פ שהנביאים חוזרים ומדגישים שיש לעשות משפט כנגד קציני העם שפושעים וחוטאים במעשי שחיתות למיניהם, כל זה שייך כאשר המשפט הוא אמיתי, אבל אם במקום המשפט יש משפח, כדברי ישעיהו (ה, ו): 'ויקו למשפט והנה משפח לצדקה והנה צדקה', לא שייך שההלכה תורה אם יש לעשות משפט או לא. עלינו לתקן את מערכת המשפט, ואז יש מקום לדון על פי ההלכה אפילו ראשי מדינה (כל זמן שאין מלכי בית דוד). במצב המשפטי של ימינו הכול תלוי בתקנות ובחוקים שמחוקקים בכנסת, ואם יש רוב בכנסת לתקנה או לחוק, הם מתקבלים כדין 'דינא דמלכותא דינא'. מובן שניתן לשנות את החוק והתקנה ככל חוקי המלך שיכולים להשתנות במצבים ובתנאים שונים. לכן גם נציגים דתיים יכולים להצביע בעד חסינות, שאין זה אלא ממשפט המלך. תורת משה אין לה יד ורגל בחוקים אלו, עד ישובו כסאות לבית דוד למשפט.

## סיכום

- א. מלכי ישראל לא דנים, ולא דנים אותם, מכיוון שיכולים לפגוע בענייני הדת בישראל.
- ב. מלכי בית דוד דנים ודנים אותם. נחלקו המפרשים אם יש מקום לאסור מלכי בית דוד לדון כאשר הם יכולים לגרום תקלה ופגיעה בענייני הדת.
- ג. אין בימינו מעמד של מלך שלא דנים אותו, מכיוון שצריך שיהא בעל שלטון יחיד. ראשי הציבור בימינו אין להם מעמד שיכולים לפגוע במערכת הדת, מכיוון שהכול צריך לבוא לידי הצבעות והחלטות רבות.
- ד. צריך לעשות משפט לכל אדם, כולל נשיא, ראש ממשלה וחברי כנסת, ואין חסינות מפני הדין.
- ה. כאשר אין מערכת דינים של תורה, ההלכה לא מורה כיצד להתנהג, וזה תלוי בהסכמת המחוקקים, כדין משפטי מלכות שאינם מחויבים לדין התורה אלא למלכות בלבד.
- ו. הנביאים תבעו עשיית משפט צדק לכל העם.





## הרב רצון ערוסי

# יחס הרבנות הראשית לישראל לבית המשפט העליון<sup>1</sup>

### מבוא

היחסים ההדדיים בין הרה"ר לישראל לבין בית המשפט העליון הם יחסים מורכבים וקשים מאוד. אייחד את דבריי ליחס של הרה"ר לישראל כלפי בית המשפט העליון בבחינה העקרונית ובבחינה המעשית, במובן של לכתחילה ובמובן של דיעבד.

### א. איכה 'שפחה תירש גבירתה'

אני מתנצל על ניסוח בוטה זה של הכותרת, כי אין דרכי להתנסח בסגנון מתלהם, אך בחרתי מטעמים דידקטיים נוסח בוטה זה, כדי לבטא אל נכון את היחס של הרה"ר כלפי בית המשפט העליון. היחס של הרה"ר למדינת ישראל הוא יחס דתי אמוני, משום שמדינת ישראל כמדינת העם היהודי אמורה להיות מדינת הלכה,<sup>2</sup> שהמוסד העליון שלה הוא הסנהדרין, ביה"ד הגדול. לעומת זאת לפי החוק במדינת ישראל, בית המשפט העליון הוא הערכאה השיפוטית העליונה, וכולם, לרבות הרבנות הראשית לישראל, כפופים לו. הואיל ומדינת ישראל לא אימצה את המשפט העברי כמשפט הנוהג בה, ומדינת ישראל היא מדינת חוק ולא מדינת הלכה, הרי שהרה"ר לישראל נמצאת במציאות קשה ומורכבת מאוד. מחד גיסא, מאחר שהיא מוסד ממלכתי שפועל במדינה מכוח החוק, היא צריכה להיות כפופה לבית המשפט העליון, דבר שמתסכל ומקומם את חבריה מאוד. מאידך גיסא היא המוסד הרבני הממלכתי הגבוה במדינת ישראל, ומבחינה מעשית במידה מסוימת היא הסמכות הרבנית העליונה גם של יהדות התפוצות, והיא צריכה להציג את עמדת ההלכה, גם כשהיא מתנגשת עם עמדת בית המשפט העליון, שרוב חבריו כידוע, הם בעלי אוריינטציה חילונית ואינם בקיאים בהלכה כלל. מבחינה זו, התובנה של רבני ישראל היא שהרשות השיפוטית של מדינת ישראל, שכאמור, ברובה היא חילונית, היא בבחינת **שפחה** שירשה את השלטון או השליטה במדינת ישראל, מדינת העם היהודי, במקום הרה"ר שהיא **הגבירה**, ואשר לה מגיע לפי תורת ישראל כוח השליטה במדינת ישראל כמדינת העם היהודי.

1. מאמר זה יסודו בהרצאה שנאמרה בכנס רבני התפוצות בירושלים, כ"ב טבת תשע"ט, 30.12.18.

2. ואין להירתע ממדינת הלכה. ניתן להוכיח שהיא דמוקרטית יותר ונאורה יותר, ועוד חזון למועד.

לכן מבחינת הרה"ר לישראל קיים מתח מתמיד במערכת היחסים שלה עם בית המשפט העליון. מתח זה בא לידי ביטוי גדול יותר, בגלל ההבדלים בתורת המשפט שיש לכל אחת מן הערכאות הללו וכן בגין הביקורת המעשית והאקטיבית שיש לבית המשפט העליון על הרה"ר לישראל, בפונקציות השונות שהוא ממלא, כבית משפט לערעורים, כבית דין גבוה לצדק וכבי"ד גבוה לעניינים חוקתיים (סמכות שביהמ"ש העליון נטל לעצמו בלי חוק). בדיעבד, הרה"ר משתפת פעולה עם ביהמ"ש העליון, כי כאמור מבחינה חוקית היא כפופה לו, אך לא אחת היא עושה זאת תוך חריקת שיניים. להלן נתייחס לגורמי המתחים.

## ב. המתח בגין תורת המשפט

מן המפורסמות היא דעתו התקיפה של הרב הרצוג ז"ל על כך שמדינת ישראל מתנהלת לפי תורת משפט כללית, בלי תורת המשפט של התורה. נקדים ונאמר שהרב הרצוג היה, כידוע, גדול בתורה, **רב ראשי לישראל**, מדען ומשפטן, והוא נמנה עם הרבנים שמכירים במדינת ישראל. הוא ראה בקיומה לא **רק צורך קיומי לעם ישראל**, במיוחד לאחר השואה, אלא גם **צורך קיומי רוחני להצלת נשמת האומה**. להלן דבריו במאמרו 'על משפט התורה בישראל':<sup>3</sup>

שאין זו [מלחמה לקיום מדינת ישראל] רק מלחמה לעזרת ישראל מצד הצר הצורך (היא מלחמת מצווה בלי ספק), שאין זו רק **מלחמת הצלה גופנית, אלא יותר מזה, מלחמה להצלת נשמת האומה**.

הוא מנה במאמרו שם לפחות חמש דרישות הכרחיות כדי להבטיח את יסודות המדינה: (1) הבטחת שמירת שבת קדשנו. (2) הבטחת הכשרות הציבורית. (3) יישום משפט התורה בפועל. (4) הבטחת נישואין וגירושין בין יהודים, רק כדת משה וישראל. (5) הבטחת קיום החינוך הדתי ומוסדות התורה. על משפט התורה כתב:

כמעט שלא היה יכול לעלות על הדעת של שום יהודי דתי, שהמדינה היהודית תעזוב מקור חיים, את תורתנו הקדושה, לחצוב לה בורות בורות נשברים, לסגל לה חוקים ומשפטים של עם אחר, הלא זו הייתה מהפכה איומה בפנים, וחילול ה' נורא מבחון, וזה היה בבחינת נתינת גט כריתות ח"ו, לתורת ישראל, כסבורים היינו שתיכף להכרזת המדינה, הגורמים הקובעים בשטח זה, יהיו נמלכים מיד בסמכות התורה בארץ, כדת מה לעשות?!!

יש לשים לב שהרב הרצוג ודומיו סברו שלפני שתוכרז הקמת המדינה, קברניטי המדינה שבדרך ימְלִכּוּ באשר לסמכות התורה, כדת מה לעשות לגבי מהות המשפט של מדינת ישראל, אך דבר זה לא קרה. הרב הרצוג ראה באימוץ משפטי הגויים מצד מדינת ישראל **פגיעה בביטחון הלאומי ופגיעה בהגנה נגד התבוללות העם**. וזו לשונו:

3. פורסם בשנית בספרו 'החוקה לישראל על פי התורה', כרך א' עמ' 210.



ואפילו היה המשפט הנידון כולו נאה, כולו יאה, מהבחינה היוריספרודנציית הכללית, **הרי זה חוק ומשפט גויי, וכבר הגאון הלאומי צריך היה לעמוד כתריס בפני ההתבוללות הסיטונית הזאת**, בפני החיקוי והמשפיל הזה ברקע של ישראל. הלא רעדה תאחזנו. כל בר בי רב יודע כמה הרעישו אבות העולם העליון, בתנאים ועד לאחרוני הפוסקים, **על ההתדיינות בערכאות של גויים**, ומה גדול החילול כשמדינת ישראל מנסחת לה ספר חוק ומשפט משל הגויים.

הנה כי כן הרב הרצוג התייחס לרשות השיפוטית האזרחית של מדינת ישראל כאל **ערכאות של גויים**, שאסור להתדיין בפניהן, והוא קבע שאימוץ משפטי הגויים כמשפט הרשמי של מדינת ישראל, מדינת העם היהודי, הוא מרשם להתבוללות. יש לציין שלדעת פרופ' אליאב שוחטמן,<sup>4</sup> הרב הרצוג לא התייחס לשופטים יהודים במדינת ישראל כאל ערכאות של גויים. אולם רוב מניין ורוב בניין של רבני ישראל מתייחסים לבתי המשפט בישראל כאל ערכאות של גויים, לרבות רבני הציונות הדתית, כמו הרב ישראל ז"ל, ויב"א הרב יעקב אריאל,<sup>5</sup> מבלי שחילקו בין יחסם לערכאות לבין יחסם לשופטים ששופטים בערכאות, וכפי שהרב הרצוג סתם דבריו ולא חילק. מן הראוי לציין גם את דבריו התקיפים של הרב עובדיה יוסף ז"ל, **שהיה רב ראשי לישראל**, נגד ההתדיינות בבתי משפט כללי של מדינת ישראל. הוא קבע באופן נחרץ שהמתדיינים בבתי המשפט במדינת ישראל, אע"פ שיושבים בהם שופטים יהודים, עוברים על איסור חמור להתדיין בערכאות של גויים, וכך כתב:<sup>6</sup>

ולא אכחד כי שמעתי **דיבת רבים התועים מדרך השכל**, המתחכמים לומר שמכיון שכעת השופטים היהודים והממשלה העניקה להם סמכות לדון ולשפוט בדיני ממונות וירושות, דינא דמלכותא דינא, וחושבים שהותרה הרצועה להתדיין בפניהם. **אולם הבל יפצה פיהם**. ולו חכמו ישכילו זאת, **שאדברה היא הנותנת לחומרת הדבר**, שהואיל והשופטים יהודים הם, ומושבעים מהר סיני לדון על פי התורה (**אם בכלל ראויים הם לדון ולשפוט**), ואילו הם עזבו מקור מים חיים, התלמוד והפוסקים לחצוב להם בורות נשברים, אשר לא ינבטו המים, ודנים על פי חוקות הגויים ושופטיהם, וספרי החוקים שלהם, **הרי המכשלה גדולה שבעתיים מאשר להתדיין בפני שופטים גויים**, אשר לא נצטוו לעולם לדון על פי התורה שלנו.

אומנם ידעתי גם ידעתי על ניסיונותיהם של רבים וטובים למזער את חומרת האיסור, וכן שבפועל נעשים ניסיונות מצד רבנים ודיינים להחיל במידה מסוימת חוקים מסוימים של המדינה, מכוח 'דינא דמלכותא דינא', או מכוח מנהג המדינה, ועוד. אבל עלינו לדעת שדברים אלה הם הכרח לא יגונה, בגלל המציאות המורכבת שאנו חיים בה, ואין אנו

4. אליאב שוחטמן, 'מעמד ההלכתי של בתי המשפט במדינת ישראל', תחומין יג, 337-370.

5. עיין מאמרו של הרב יעקב אריאל, 'המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות', תחומין א, עמ' 319-328.

6. שו"ת יחוה דעת, ח"ד, סי' סה, עמ' שיב בהערה.

רשאים להתעלם מן האמת, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדברים החמורים של הרב הרצוג ושל הרב עובדיה יוסף, כנגד מערכת המשפט של המדינה. דבריהם עוצמתיים והם משפיעים על היחס השלילי של רבני ישראל כלפי בית המשפט העליון בישראל, במיוחד שלצערנו ניתן לומר על דרך ההגזמה שאין רגע בלי פגע בכרסום שבית המשפט העליון מכרסם בזהות היהודית של העם ושל המדינה, וכדלקמן.

## **ג. בית המשפט העליון מכרסם בזהות היהודית**

כבר ראינו לעיל את חמש הדרישות שדרש הרב הרצוג כדי לשמור על הזהות היהודית של העם והמדינה, ובכולן ביה"מ העליון מכרסם.

### **1. שמירת שבת**

ביהמ"ש בפסיקותיו פוגע בשיטתיות בשמירת שבת בפרהסיה הישראלית, לדוגמה בעניין פתיחת מרכולים בשבת בת"א, בג"צ 6355/14.

### **2. שמירת הכשרות**

יש לציין שדווקא בתחום הכשרות גיבה בית המשפט העליון לא אחת את הרה"ר כקובעת בענייני כשרות המזון בישראל, אולם לאחרונה הוא פרץ פרצה חמורה בתחום הכשרות. בג"ץ קבע שגם מסעדה שלא קיבלה הכשר מהרבנות רשאית לציין בכתב את רמת הכשרות שעליה מקפידים בה, אך ייאסר על בעליה להציג תעודת כשרות חילופית. ביהמ"ש שדן בדבר היה בראשות הנשיאה הגב' נאור, וברוב של חמישה שופטים הכריעו כאמור. **שני השופטים הדתיים שישבו בהרכב, רובינשטיין וסולברג, התנגדו והיו בדעת מיעוט.** אין ספק שאם עד כה חוק האונאה בכשרות הבטיח כשרות אמיתית, בפיקוח הרבנות, עתה בתי אוכל יצהירו בכתב על רמת הכשרות בהם ויפקחו עליהם גורמים פרטיים שונים, שאין ערובה שהם יודעים דיני כשרות או שהם נאמנים לדיני הכשרות. המון העם אינו בר הכי לדקדק בין תעודות כשרות רשמית ובין מצג כתוב על רמת הכשרות במקום.

### **3. משפט התורה**

נעשה ניסיון להטמיע את המשפט העברי במשפט של המדינה. לצורך זה נחקק חוק יסודות המשפט, ובסעיף 1 נאמר:

ראה בית המשפט שאלה משפטית הטעונה הכרעה, ולא מצא לה תשובה בדבר חקיקה, בהלכה פסוקה, או בדרך של היקש, יכריע בה לאור עקרונות הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל.

לימים הגיע לבית המשפט המחוזי בירושלים, ולאחר מכן לביהמ"ש העליון, סכסוך בעניין פרשנות חוק השבת אבדה לפי המשפט העברי. התובע מר הנדלס מצא ניירות ערך בבנק, ורצה שהוא כמוצא האבדה יטפל במצוות השבת ניירות הערך שמצא בבנק. ביהמ"ש המחוזי בירושלים נעתר לבקשתו, תוך שהוא הסתייע במשפט העברי כדי לפרש



את חוק השבת אבדה. ואולם ביהמ"ש העליון, בראשות הנשיא השופט ברק, דחה ברוב קולות את הכרעת ביהמ"ש המחוזי. השופט אלון ז"ל, חבר בית המשפט העליון, המשינה לנשיא, נשאר בדעת מיעוט, אף שהוא טען שחוק השבת אבדה נחקק בהשפעת המשפט העברי, ושלכן יש להסתייע במשפט העברי כדי לפרשו. לעומתו השופט ברק קבע:<sup>7</sup>

אין זה נכון מבחינה פורמאלית, ואין זה רצוי מבחינה מהותית, **להעמיד את המשפט העברי כמקור פרשני מחייב** (= ההדגשה שלי).

כמו כן בפהס"ד קניג נ' כהן, התגלעה מחלוקת בין השופט אלון, שניסה לעשות שימוש פרשני במשפט העברי, לבין השופט ברק. השופט ברק התנגד, וכך קבע:

ראוי ורצוי לו למשפט העברי אשר בהשראתו נחקקה הוראת חוק, כי יהווה מקור **להשראה פרשנית** כלומר להרחבת האופק ושדה הראייה הפרשניים ולהרחבתם, ובכך ליצירת עומק נוסף ליצירה הפרשנית. **אך ההכרעה בין האפשרויות השונות היא הכרעה שלנו, בלא כבלים משפטיים חיצוניים, ובלא בחירה או ראשוניות אחרת, תהא יקרה לנו ככל שתהיה** (ההדגשות שלי, ר"ע).

הנה כי כן השופט ברק, שייצג את עמדת הרוב, **חסם חסימה מעשית** אפשרות מעטה של הטמעת המשפט העברי במשפט המדינה. מהלך זה הגביר את הניכור למערכת המשפט של המדינה מצד רבני ישראל, ואפילו מצד הממלכתיים שבהם.<sup>8</sup> יש לציין שנעשה מאמץ לתיקון מציאות עגומה זו. לאחרונה, בשנת 2018, הוכנס תיקון בסעיף 1 לחוק יסודות המשפט בזו הלשון:

ראה בית המשפט שאלה משפטית הטעונה הכרעה, ולא מצא לה תשובה בדבר חקיקה, בהלכה פסוקה, או בדרך של היקש, יכריע בה לאור עקרונות החירות, הצדק והיורש והשלום של **המשפט העברי**, ומורשת ישראל (= ההדגשה שלי, ר"ע).

כיצד תיקון זה ישפיע? ימים ידברו.

זאת ועוד, שופטת ביהמ"ש העליון הגב' פרוקצ'יה חיותה דעתה שאין לבתי הדין הרבניים האזוריים רשות לדון בדיני ממונות. מאז נשללה מהם סמכות זו, אף שמאז ומתמיד, במשך שנים רבות, עד לחוות דעתה, בתי הדין הרבניים דנו בדיני ממונות,<sup>9</sup> ובכך ביהמ"ש העליון פגע ביישוב משפט התורה במדינת ישראל.

7. עיין הנדלס נ' קופת עם.

8. בעניין חוק יסודות המשפט, עיין בשנתון המשפט העברי יג, במאמרו של השופט ברק, 'חוק יסודות המשפט ומורשת ישראל', עמ' 265, ובמאמרו של פרופ' שוחטמן על ההיקש בדרך פסיקה במשפט העברי, ובזיקה לחוק יסודות המשפט התש"ם, 1980, שנתפרסם שם, עמ' 307. וכן במאמרו של השופט שמואל שילה, על חוק יסודות המשפט - הערות והארות, שנתון המשפט העברי טז-יז, תשנ"ן-תשנ"א, עמ' 351.

9. בג"ץ 8638/03 סימה אמיר נ' ביה"ד הרבני הגדול בירושלים. עיין בהרחבה בנושא זה בספרו של פרופ' אליאב שוחטמן, סדר הדין בבית הדין הרבני, כרך ג, עמ' 1479-1491.

#### 4. נישואין וגירושין בין יהודים רק לפי דין תורה

כידוע, החוק במדינת ישראל קובע שהנישואין והגירושין בין יהודים יהיו לפי **דין תורה**. למרות זאת הורה בית המשפט העליון לבית הדין הרבני לדון שלא לפי דין תורה בעניין מסוים, והוא עשה זאת בשבתו כערכאה לענייניים חוקתיים, סמכות שנטל לעצמו, ולא ניתנה לו עפ"י חוק.

ביהמ"ש העליון בשבתו כבג"ץ עסק בתיק 6650/04 בערעור של אישה אשר חויבה מטעם ביה"ד הרבני לקבל גט מבעלה, לאחר שבעלה ראה אותה במקלט של ביתם המשותף בעת בגידתה ממש, וצילם אותה ע"י שני בלשים שנלוו אליו. ביה"ד הרבני בנתניה וביה"ד הרבני הגדול לערעורים חייבו אותה לקבל גט מבעלה, כי היא נאסרה על בעלה, משום שהוא ראה אותה מנאפת, כך לפי ההלכה. בא כוח האישה טען שהראיות בלתי קבילות, בגלל הפגיעה בפרטיות האישה, לפי סעיף 32 לחוק הגנת הפרטיות התשל"א 1981. את פסה"ד של ביה"ד הרבני הגדול כתב הרב דיכובסקי, אשר הוא נוטה להכיל את עמדת בית המשפט העליון. ואף שכתוב בחוק להגנת הפרטיות **ביהמ"ש** ולא כתוב **ביה"ד**, הרב דיכובסקי אימץ את חוק הפרטיות, וראה בו כמתייחס גם לביה"ד. ובכל זאת קבע הרב דיכובסקי שבמקרה הנדון לפי ההלכה האישה נאסרה על בעלה, משום שהוא ראה אותה מנאפת. ואשר לפגיעה בפרטיותה, הרב דיכובסקי סבר שמדובר בבני זוג נשואים, שמחויבים זה לזה בנאמנותם, וגדרי הפרטיות של כל אחד מהם בינם לבין עצמם, במיוחד כשהם פוגעים בנאמנות ההדדית, הם שונים. כמו כן קבע שמדובר בבית שהוא גם ביתו של הבעל, שמדובר במרתף ולא בחדר שינה או באמבטיה. בכל זאת השופט ברק דחה טיעונים אלו, וראה בצילום האישה באותן נסיבות פגיעה בפרטיותה, ופסל את הראיות, ולא התחשב ביתר הנימוקים שהרב דיכובסקי נימק, אף שהיה עליו להעריך את העובדה שרב דיין בביה"ד הגדול כמו הרב דיכובסקי יוצר גשר בין ביה"ד הרבני לבית המשפט העליון, מתייחס בכבוד לחוק המדינה ובודק את אותו חוק לפי נתוני המקרה שהוא דן בו.

על המשמעות של פס"ד זה של השופט ברק, כתב פרופ' נחום רקובר,<sup>10</sup> וציין בסוף דבר: **פסק דינו של בית המשפט העליון יש לו תוצאות מרחיקות לכת בשאלת תחולת חוקי הכנסת על בתי הדין הרבניים, וכפיפותם של הדיינים לחוקי היסוד שהם "עקרונות היסוד של המשפט הישראלי", הייתכן שכפיפות זו תחייב את הדיינים לפסוק בהתאם לעקרונות יסוד אלו, גם כאשר יישומם סותר את דין התורה?! יש להניח שקביעתו של בית המשפט העליון, היקפה ותוצאותיה, עוד יזכו לדיון ולתגובות הן מבחינת נכונותה המשפטית, הן מצד דייני בתי הדין הרבניים (ההדגשות שלי, ר"ע).**

יש לציין שלפי החוק, ביה"ד העליון אינו מתפקד כערכאת ערעור על פסיקות בתי הדין הרבניים, אלא רק בשבתו כבג"ץ, רק כדי לבדוק אם ביה"ד חרג מסמכותו, או אם הוא פגע בעיקרי הצדק הטבעי. במקרה הנדון ישב ביהמ"ש העליון כבי"ד לעניין חוקה,

10. רקובר, 'קבילות ראייה שהושגה תוך פגיעה בפרטיות', פרשת בלק, תשס"ו, גיליון מס' 255.



סמכות שהחוק לא היקנה לו, אלא הוא נטל סמכות זו לעצמו, וביטל פס"ד של ביה"ד הרבני, שניתן בדיון גם לפי ההלכה וגם לפי החוק. פסיקה זו של ביהמ"ש העליון כבי"ד לחוקה היא תמרור אזהרה לכל הפסיקות ההלכתיות של בתי הדין הרבניים, שלפי דעת שופטי ביהמ"ש העליון אינן חוקתיות. הנה כי כן גם האי הקטן של המשפט העברי שקיים במדינת ישראל, והוא שלפי החוק, בדיני נישואין וגירושין דנים לפי דין תורה, ילך וייכבש ע"י בית המשפט העליון. על כל פנים, זוהי תחושתם של רבני ישראל – שמשפט התורה במדינת ישראל מאוים ונרדף, ושיש סכנה לזהות היהודית של עמנו ושל מדינתנו בכל התערבות ביהמ"ש העליון, גם בדיון המהותי של התורה בענייני גירושין. נוסף דוגמה מתחום הנישואין. ביהמ"ש העליון פותח פתחים להכרה בזוגיות של חד-מיניים, בניגוד להלכה, ופוגע קשות בגישה ההלכתית שהיא הבסיס לעניין התא המשפחתי.

בתיק 3045/05, בדיון שנערך בי"ד חשוון התשס"ו, 16.11.2005, בשבתו כב"ג, ביהמ"ש העליון בראשותו של הנשיא בדימוס ברק נעתר ברוב קולות לעתירותיהם של חמישה זוגות חד-מיניים, תושבי ישראל, אשר ערכו טקס נישואין אזרחי בחו"ל, טקס מוכר באותה מדינה. ביהמ"ש העליון חייב את פקיד מרשם האוכלוסין לרושםם כבני זוג, תוך שהוא מסתמך על הלכה ישנה מאוד של ביהמ"ש העליון, 'הלכת פונק שלזינגר', אשר קבעה שפקיד מרשם האוכלוסין ממלא תפקיד סטטיסטי, ולפיה חייבו אז את פקיד מרשם האוכלוסין לרשום כיהודים עותרים שעברו גיור רפורמי או קונסרבטיבי (בארץ או בקהילה יהודית מחוץ לישראל). אותה החלטה התקבלה ברוב קולות, **בניגוד לדעתם של השופטים הדתיים אנגלרד וטירקל**, וגם הלכה זו בעניין רישום החד-מיניים **נעשתה בניגוד לדעתו של השופט הדתי רובינשטיין**. כך יוצא אפוא שביהמ"ש פתח פתח לזליגת גיורים שאינם מוכרים מטעם הרבנות הראשית לישראל והכרה בהם כגיורים הלכתיים, וכן להכרה בתא משפחתי של חד-מיניים, שהוא מנוגד להלכה.

## 5. הבטחת קיום החינוך הדתי ומוסדות תורה

בשל קוצר היריעה לא נתייחס לעניין חשוב זה, אך נציין שגם בלי להתייחס לחינוך הדתי, הרי די בכך שהחינוך הממלכתי, שהוא הרוב המכריע במדינת ישראל, אינו מחנך לזהות יהודית, אלא לזהות ישראלית, אוניברסלית, דבר שמרסק את הזהות היהודית של עמנו ואת הזהות היהודית של מדינת ישראל. על כל פנים מסקירתנו זו ראינו שזעקתו הגדולה של הרב הרצוג, בדבר הסכנה להתבוללות במדינת ישראל, היא זעקה אמיתית, ורבני ישראל בכלל והרבנות הראשית בפרט מודאגים מסכנה זו של שינוי הזהות היהודית-היהדותית שעל פי ההלכה.

## ד. ומלאה הארץ דעה כמים לים מכסים

אכן קיים מתח עצום בין הרה"ר לישראל, או אפילו בין כלל רבני ישראל לבין בית המשפט העליון. מתח זה, ככל שיתעצם, יסכן את אחדותנו, דתיים ולא דתיים. לכן עלינו

לזכור שהמתח הזה הוא מתח בין **אחים**, שהרי כולנו יהודים, דתיים ולא דתיים, וכולנו רואים במדינת ישראל מדינת העם היהודי. אלא שיש פער עצום בין תפישת העולם של הדתיים ובין תפישת עולמם של החילוניים, ומתקיים בנו הכתוב: 'ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי'.

האח הלא דתי מקדש את **העשייה**, ודוחק לקרן זווית את העניין האמוני והדתי, והאח הדתי מקדש את **הדת והאמונה**, ובשל הגלות המתמשכת יש והוא הזניח את **העשייה**. רק חלק מהציבור הדתי במדינה שותף פעיל **בעשייה**, בכל הקשור למדינת ישראל כמדינה. ברור שמדינת ישראל לא תוכל **להתקיים** בלי **עשייה** ובלי **אמונה ודת**, כי אין אומתנו אומה אלא בתורתה, שאם לא כן אנו ככל הגויים, ואין מדינת ישראל מדינה יהודית בלי המשפט היהודי שלה. אלא שיש חובה לקרב בין הכוחות הללו, ואז יהיו **לאחד**. לצורך זה, צו השעה להציג משפט תורה מתקדם, מעשי ורלבנטי למציאות חיינו המודרנית. זה לא יעשה רק ע"י מחקרים, אלא גם ובעיקר ע"י יישום המשפט העברי הלכה למעשה, בבתי דין לדיני ממונות לציבור שמעוניין בבתי דין אלו. ויש צורך לקרב בין **האישים**, השופטים והרבנים, ולכן יש חשיבות ליצירת מפגשים וסדנאות בין הרה"ר לישראל ובין שופטי בית המשפט העליון. פעילות כזו תצמצם את הפערים. אמרו חז"ל בפתחתא דאיכה רבתי:

ר' הונא ור' ירמיה בשם ר' חייא בר אבא, אמרי, כתיב (ירמיה טז), ואותי עזבו, ואת תורתי שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה [בלימוד התורה], **המאור שבה היה מחזירן למוטב**.

חובתנו לסלק את הבורות, את הניכור ואת הדעות הקדומות שיש לחברה היהודית החילונית על התורה ועל המשפט העברי. אין ספק שבדרך זו נציל את חזון התקומה של עמנו, ומדינת ישראל תהיה מדינת עם ישראל, מדינת העם היהודי.

## סיכום

אכן, מתח עצום קיים בין הרה"ר לבית המשפט העליון. הרה"ר רואה בבית המשפט העליון מוסד שמכרסם בזהות היהודית של עמנו ושל מדינתנו, ואף שהרה"ר בעל כורחה מציית לבית המשפט העליון, אם לא יסולקו גורמי המתח, הרי שביום מן הימים תהיה הפרדה בין דת ומדינה ועמנו יתפלג לדתיים ולא דתיים. אבל צו השעה לקרב ולהתקרב. על רבני ישראל מוטלת החובה להתקרב לעולמם של השופטים, אבל בהערכה ובכבוד, ולהנחיל להם את תורת ישראל בכלל ואת משפט התורה בפרט באופן מושכל ומעשי, כי הנביא יחזקאל ניבא שמלכות ישראל ומלכות יהודה עתידים להתאחד סביב תורת ה'. אז ורק אז נזכה לגאולה השלמה.





## הרב אבישי בן דוד

לע"נ אמי מורתי הכ"מ  
רנה בת מרדכי הלוי

# סיוע לנכרים במקרי אסון

## הקדמה

בעת מקרי אסון במדינות שונות בעולם נוהגת מדינת ישראל לשלוח משלחת סיוע הכוללת צוותים של חילוץ ואיתור, צוותי רפואה וכן ציוד. המשלחת העיקרית מורכבת מאנשי צבא, ומשלחות קטנות יותר נשלחות מטעם גופים שונים כמו מד"א, זק"א, איחוד הצלה, משרד החוץ, ועוד.

עלות שליחתם של כוחות הסיוע והציוד משתנה מאסון טבע אחד למשנהו. כך לדוגמה, על פי כלי התקשורת,<sup>1</sup> העלות הישירה של המשלחות לנפאל בשנת תשע"ה הייתה כארבעים מיליון שקל, בעיקר מכספי משלם המיסים הישראלי. מדינות נוספות גדולות ועשירות ממדינת ישראל אף הן נוהגות לשלוח משלחות דומות במקרים כאלו, אך המשלחות שלהן מצומצמות יותר. ניתן לחשוב על כמה וכמה סיבות להשקעה מצד מדינת ישראל של מאמץ ומשאבים רבים בחילוץ והצלה במקומות נידחים בעולם: ראשית, עם ישראל, כידוע, רחמנים וגומלי חסדים ובעלי סף רגישות גבוה לסבלם של אחרים.<sup>2</sup> שנית, גם אצלנו התרחשו אסונות טבע (השרפה בכרמל ועוד), וגם אנו צריכים לעיתים סיוע של אחרים. אנו מסייעים, כדי לקבל סיוע אם חלילה נצטרך. שלישית, גופים כמו מד"א ואחרים קשורים עם הגופים המקבילים להם בעולם, ומחויבים להגיש סיוע כשיתבקשו.<sup>3</sup> סיבה נוספת, יחידות הסיוע הוקמו אומנם כדי להציל את תושבי מדינת ישראל, אך כדי לשמור על כשירות, עליהן להתאמן, ובעת כזו ישנה הזדמנות לתרגול הכוחות בזמן אמת. סיבה אחרונה וכנראה עיקרית היא יחסי החוץ של מדינת ישראל: מדינתנו נתונה במתקפה תמידית, ובכל הזדמנות ששים להציג את ישראל באור

1. Ynet 25/5/2015; ישראל היום 1.5.2015; אתר טבע הדברים - 'משלחות הסיוע של צה"ל לאזורי אסון בעולם'; כל השבוע, מגזין אקטואלי מבית הפלס, יב אייר תשע"ה, אמור, גיליון מס' 133; אתר oknesset.org - ישיבת ועדה של הכנסת ה-20 מתאריך 08/06/2016, שנה לרעידת האדמה בנפאל: בחינת הממדים המדיניים של סיוע הומניטרי באירועי אסון; ערך רעידת האדמה בנפאל (2015) בוויקיפדיה, ועוד.

2. יבמות עט ע"א; רמב"ם, הל' איסורי ביאה פי"ט הי"ז. וראה אורות ישראל פ"א פסקה ד. בעניין יחסנו לאומות העולם, ראה מידות הראי"ה, אהבה ה אהבה י ועוד.

3. ארגון מד"א - מגן דוד אדום, חבר בארגון הצלב האדום והסהר האדום הבינלאומי.

שלילי, למצער לדידה של התקשורת הבינלאומית. במקרים כאלה ישנה הזדמנות לשקם את תדמיתה של מדינתנו ולהראות את הפנים היפות של ישראל. במאמר זה ברצוני לברר מהי עמדת ההלכה בעניין זה.<sup>4</sup>

## א. 'דרכי שלום' בנכרים – רק עם ישראל או אף בלעדיהם

המושג ההלכתי הנוגע לשמירת יחסים וקשרים טובים עם מי שאינו יהודי נקרא 'דרכי שלום' או 'חשש איבה'. השאלה היא אילו פעולות מותרות או מתחייבות מפני דרכי שלום, והאם ישנם תנאים או הגבלות לכך.

במשנה (גיטין פ"ה מ"ח-מ"ט; שביעית פ"ה מ"ט) כתוב:  
אין ממחין ביד עניי גוים בלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום. ושואלין בשלומן, מפני דרכי שלום.

ובתוספתא גיטין (ליברמן, פ"ג ה"ג-יד):  
מפרנסין עניי גוים **עם עניי ישראל** מפני דרכי שלום. מספידין וקוברין מיתו גוים מפני דרכי שלום, מנחמין אבילי גוים מפני דרכי שלום.  
בגמרא:<sup>5</sup>

אין ממחין ביד עניי נכרים בלקט בשכחה ובפאה, מפני דרכי שלום... מפרנסים עניי נכרים **עם עניי ישראל**, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל, מפני דרכי שלום.  
ובירושלמי (גיטין פ"ה ה"ט):

אין ממחין ביד עניי גוים לקט שכחה ופיאה מפני דרכי שלום... ומפרנסין עניי גוים **ועניי ישראל** ומבקרין חולי גוים וחולי ישראל וקוברין מתי גוים ומתי ישראל ומנחמין אבילי גוים ואבילי ישראל ומכבסין כלי גוים וכלי ישראל מפני דרכי שלום.

יש לשאול, האם כאשר מפרנסים, מכבסים, מבקרים חולים, קוברים, מספידיים ומנחמים גוים מפני דרכי שלום, זה דווקא כשהגויים ביחד עם יהודים, או שהדבר אמור גם במקרה שיש רק גויים? מחד גיסא, מהבבלי משמע שדווקא ביחד, כי הוא כותב 'עם'. הירושלמי לא כותב 'עם', משמע שיש לטפל בגויים גם בנפרד. בתוספתא לגבי פרנסה כתוב שמפרנסים 'עם', כלומר ביחד, אולם בדין הספד, קבורה וניחום לא כתבה התוספתא את המילה 'עם'. מאידך גיסא, שאילת שלום נראה שהיא אף לגוי בנפרד. וכן לא הוזכר באף מקור לגבי לקט, שכחה ופאה שצריך דווקא ביחד.

4. **הערת עורך** (א"ל): הדברים הינם דעתו של הכותב. להלכה, ולמעשה, כיוון שהעיסוק בהלכות אלו רגיש ביותר, ונוגע להלכות ציבור חמורות, יש להשאיר את ההכרעה בהן לגדולי הדור.

5. גיטין סא ע"א.



מתוך דברי חלק מהראשונים<sup>6</sup> משמע שדווקא כאשר באו ביחד, אבל אם באו בפני עצמם, לא נותנים להם, ואין בכך 'דרכי שלום'. וכן כשמתעסקין בהם אם מצאום הרוגים דווקא עם ישראל. וכן אין מפרנסים או קוברים או מבקרים חולים גויים אלא דווקא כשהם עם ישראל. לעומת זאת ראשונים אחרים<sup>7</sup> כתבו שלשון 'עם' הוא לאו דווקא, והוא הדין כשמצאו מתי גויים לבד, שמתעסקים בהם מפני השלום, אע"פ שאין קוברים אותם בקבר ישראל<sup>8</sup>, וכן מפרנסים את ענייהם ומבקרים את חוליהם. וכן היא דעת ה'שלחן ערוך'.<sup>9</sup> ומעיר הב"ח<sup>10</sup> שכבר רווח הנוהג לפרנס גם עניי גויים לחוד. בדעת הרמ"א ישנה מחלוקת.<sup>11</sup> יתרה מזאת, ה'פרישה'<sup>12</sup> כתב שדעת הטור היא שלא רק שמפרנסים גם גויים בפני עצמם, אלא המילה 'עם' באה ללמד שיש לפרנסם אפילו על חשבון פרנסת עניי ישראל, שאף אם יש עניי ישראל, לא יאמר האדם שאם יפרנס עניי גויים אזי יחסר לעניי ישראל.<sup>13</sup>

הט"ז<sup>14</sup> מסביר את המילה 'עם' המופיעה בגמרא ובראשונים בהסבר מחודש. לא במובן של יחד, שהרי לרוב הדעות אין צורך שיבואו ביחד, וכן קשה לפרש פירוש דחוק שהמילה 'עם' היא בלאו דווקא. הוא מסביר שהמילה 'עם' באה לתאר את היחס שבין פרנסת עניי ישראל, שהיא מצווה מן התורה, ובין פרנסת עניי הגויים, שאינה אלא היתר

6. רש"י, גיטין סא ע"א; וכן הבין בדבריו המרדכי, גיטין ס' תסד; רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"א ה"ט; שם פ"ז ה"ז; הל' עבודה זרה פ"ה ה"ה; הל' מלכים פ"י ה"ב; הטור, יו"ד ס' שסז, ושם, יו"ד ס' רנא, כתב את המילה 'עם'. בפרישה שם כתב שאפשר להבין כשני הפירושים בדברי הטור, ואילו הדרישה שם הבין בדבריו שדווקא עם.

7. חידושי הרשב"א, גיטין סא ע"א; ר"ן, גיטין כח ע"א ד"ה קוברין; וכן משמע מדברי הטור, יו"ד ס' קנא; וכתב הב"ח, יו"ד ס' קנא סע' יא, שדעת הטור כדעת הר"ן שהמילה 'עם' היא לאו דווקא, ועושים הכול גם לגויים בפני עצמם, ושכן דעת הסמ"ג, עשין קסב, וגם בירושלמי לא כתוב עם, וכן מוכח מהתוספתא, וכן הרמב"ם שכתב 'עם' לאו דווקא הוא; וכ"כ ש"ך, יו"ד ס' קנא ס"ק יט ד"ה ענייהם; ב"ח שם; ביאור הגר"א, שם ס"ק כ ד"ה מותר לפרנס.

8. ראה שו"ת דעת כהן, יו"ד ס' רא; תחומין יח, עמ' 260; שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז ס' לו; שו"ת יביע אומר, ח"י יו"ד ס' לו ד"ה ותבט; הרב הרצוג, תורה ומדינה ט עמ' טו, צומת התורה והמדינה, ח"ב עמ' 75-73; תחומין ב, עמ' 207-208; הרב אורטנר, תחומין ד, עמ' 97-107; הרב גורן, משיב מלחמה, ח"א סו"ס א עמ' לט-מ, תחומין כו, עמ' 217-218, תורת המדינה, עמ' 288-297, תרומת הגורן ב, עמ' 135-136, תרומת הגורן ב, עמ' 196-198; הרב י' שביב, תחומין יד, עמ' 319-330; הרב בקשי דורון והרב לאו, תחומין יז, עמ' 123-135; הרב בניהו ברונר, תחומין לז, עמ' 315-324; שו"ת במראה הבזק ח"ו שאלה עד עמ' 134.

9. שו"ע, יו"ד ס' קנא סע' יב; שם, יו"ד ס' שסז ס"א, וכן העלו שם הש"ך וביאור הגר"א.

10. ב"ח, יו"ד ס' קנא אות יא.

11. בדרכי משה, יו"ד ס' רנא אות א, כתב את שתי האפשרויות; וברמ"א, יו"ד ס' רנא סעי' א, כתב 'עם'. בביאור הגר"א, יו"ד ס' רנא ס"ק ב, העלה שדעתו שמפרנסים רק ביחד. לעומת זאת, הש"ך, שם ס"ק ב, הבין שדעתו כר"ן.

12. פרישה אות ב, לטור חו"מ ס' רמט המביא את ההלכה שאף על פי שאסור לתת מתנת חנינם לגוי, כאשר נותנים לו 'מפני דרכי שלום', אין זה נקרא מתנת חנינם.

13. וראה שו"ת ציץ אליעזר, ח"י ס' כה פ"ט, שיש לקבור גויים ואף להוציא על כך כסף באותה מידה שמוציאים בקבורת מתי ישראל. אולם ראה דבר חברון, ח"ג ס' תכה, שכתב שיש אומנם עניין לשגר משלחות סיוע, אך יש לדאוג קודם כל לאזרחי מדינת ישראל בחינת 'עניי עירך קודמים'.

14. ט"ז, יו"ד ס' קנא ס"ק ט.

מדברנן 'מפני דרכי שלום'.<sup>15</sup> ולכן נקטו הטור וה'שלחן ערוך'<sup>16</sup> את המילה 'מותר', ובלקט ושכחה לא היו צריכים לכתוב 'עם', כי כתבו כבר לפני כן שאין ממחין בידם מליטול. עד כאן ראינו שדעת רוב האחרונים היא ש'דרכי שלום' זו הנחיה גם למצב שישנם גויים לחוד. כך שיטת ה'שלחן ערוך' ונושאי כליו. רק בדברי הרמ"א אפשר להבין שהוא חולק. הרב חיים קנייבסקי<sup>17</sup> אכן סובר שדעת רוב הפוסקים לתת לגוי גם בפני עצמו, והוא מנסה ליישב שבאמת אין מחלוקת מהותית בדיון, והביא דברי הר"י קורקוס<sup>18</sup> שהכול לפי העניין, שבסתמא אין חשש איבה אלא אם כן באו יחד עם ישראל, ולכל הדעות אם יש חשש איבה - נותנים, ואם אין חשש איבה - לא נותנים, וייתכן שהמחלוקת היא אם יש חשש איבה בסתמא כאשר באים בפני עצמם.

## ב. 'דרכי שלום' – כורה או לכתחילה

במאמרו 'דרכי שלום והגדרתם'<sup>19</sup> כתב הרב אונטרמן שתקנות חז"ל 'מפני דרכי שלום' ו'מפני איבה' אינן שונות מכל תקנות חז"ל או מצוות דרבנן אחרות, והן חלק מתורה שבע"פ. תקנות 'דרכי שלום' לא באו כדי להגן על ישראל מזעמם של הגויים או כדי שנגה לפי מידת חסידות, אלא הן חלק מהמוסר של התורה, וחכמים שאבו אותן מן הפוסקים המובאים ברמב"ם בהלכות מלכים (פ"י הל' יב): 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו' ו'דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום'. לכן יהיה מותר לשנות בממון כספי צדקה ולהסיט מתנות עניים מעניי ישראל לעניי גויים, וגם לעבור על איסורים (דרבנן) כגון רפואת גוי בשבת.<sup>20</sup>

יש שהבינו שבתקנות חכמים של 'מפני דרכי שלום' יש מצווה לכתחילה לתת גם לגויים, ולא רק היתר. פרופ' אליאב שוחטמן<sup>21</sup> כותב שהבנת המחלוקת בין רש"י<sup>22</sup> ובין הרשב"א<sup>23</sup> בהבנת המושג 'עם' שבמקורות תלויה בהבנה כללית של המושג 'דרכי שלום'.

15. ראה הרב ח' קנייבסקי, דרך אמונה הל' מתנות עניים פ"ז ה"ז, 'מפני דרכי שלום תקנה דרבנן היא שמותר להוציא מעות צדקה על זה כדי שלא יהא איבה'.

16. שו"ע, יו"ד סי' קנא סעי' יב.

17. דרך אמונה, ביאור ההלכה הל' מתנות עניים פ"א ה"ט ד"ה באין בכלל, וכן שם בפ"ז ה"ז.

18. ר"י קורקוס, הל' מתנות עניים פ"ז ה"ז. הרמב"ם שם כותב: 'ואסור להחזיר את העני ששאל ריקם'; עי' שו"ת במראה הבזק, ח"ג עמ' 218.

19. שבט מיהודה, ח"ג שער א סי' ע, נדפס תחילה בקול תורה לו, חוברת ו; מורשה א, עמ' 5-10; אור המזרח, חוברת ד, תשכ"ו.

20. ראה עוד אגרות הראי"ה, ח"א אגרת צ אות ו, 'ואם תפול שאלה על איזה משפט שבתורה, שלפי מושגי המוסר יהיה נראה שצריך להיות מובן באופן אחר', אזי לסנהדרין תהיה סמכות לדרוש את התורה בהתאם. וראה לנבוכי הדור, פרק ג; ראה עטורי כהנים, 180 (כסליו תש"ס), עמ' 26-40, ויכוח בענייני מוסר והלכה על חילול שבת להצלת גוי בין הרב אבי רונצקי ליוסף אחיטוב; וראה הרב יובל שרלו, רשו"ת הרבים, עמ' 207-208, שאף הוא עוסק בבעיה המוסרית כביכול של אי הצלת גוי בשבת.

21. במאמרו 'על המנהג ליתן מתנות לאביוני נכרים בפורים', סיני ק-ב, עמ' תתנב-תתסה.

22. ראה הערה 6.

23. ראה הערה 7.



ניתן לפרש את המושג בשתי דרכים: הדרך האחת, שנבין בהבנה מצמצמת שיש היתר לסייע לגוי רק כדי שלא ירגיש הגוי שהוא מופלה לרעה. לפי דרך זו, אם אפשר להתחמק מעזרה בלי שהגוי ייפגע, כגון לומר לו שהיום אין מי שיסייע לו או שאתה עסוק - עדיף. זוהי הבנת רש"י, שיש לסייע רק כאשר יש גם יהודים ביחד. הדרך האחרת, שנבין בהבנה מרחיבה שברגע שהותר 'מפני דרכי שלום', הרי יש עלינו דין לסייע לגוי בכל מקרה. זוהי הבנת הרשב"א, שיש לסייע גם לגויים לחוד. פרופ' שוחטמן תולה זאת במחלוקת חכמי ספרד וחכמי אשכנז בדין נתינת מעות פורים לגוי: ב'שבלי הלקט'<sup>24</sup> וב'הגהות מימוניות'<sup>25</sup> התנגדו לנתינה, וכתבו שרק אם התרגלו, אין להפסיק לתת להם 'מפני דרכי שלום'. לעומת זאת הרמב"ן<sup>26</sup> כותב שכיוון שאין מדקדקים במעות פורים, וכל הפושט יד נותנים לו - נותנים גם לגויים 'מפני דרכי שלום', ומשמע שזה לכתחילה. וכן כתב ב'שיירי קרבן'<sup>27</sup> שכן משמע מדברי הרמב"ם<sup>28</sup> שהביא את הפסוק 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו' ונאמר 'דרכיה דרכי נועם' וגו', 'משמע דבכל ענין קוברין מתיהם ועושין להן כל הדברים, שחובה עלינו לילך במדותיו ב"ה בכל יכלתינו'.<sup>29</sup>

יש להעיר שההיתר או החיוב לתת לגויים מפני דרכי שלום הוא דווקא כאשר הם באים לקבל או אפילו כשהם מצפים לקבל, כמו בניחום אבלים ובביקור חולים. לפי זה לגויים ששולחים בקשה לעזרה יהיה מותר לשלוח עזרה, אך אם הם אינם מבקשים ואינם מצפים לכך, הרי אין בכך משום דרכי שלום, וצריך עיון אם יהיה מותר להשתמש לצורכי חוץ בכספי משלם המיסים הישראלי, שנועדו בוודאי לטובת הצרכים המקומיים.<sup>30</sup>

## ב. הצלת גויים עובדי עבודה זרה

המשלחות בימינו לאזורי אסון נשלחות לעיתים גם למקומות שבהם הגויים עובדי עבודה זרה - עץ ואבן, כמו המזרח הרחוק וכדו'.<sup>31</sup> האם גם דבר זה מותר מפני דרכי שלום? כתב ה'צפנת פענח'<sup>32</sup> שדין 'דרכי שלום' נוהג גם בגויים עובדי עבודה זרה. כן מוכח מהרמב"ם<sup>33</sup> שמחלק בין 'כפילת שלום', שאסורה, ל'דרכי שלום', וכן כתבו תוספות<sup>34</sup>

24. שבלי הלקט, סי' רב, בשם ר' קלונימוס.

25. רמב"ם, הל' מגילה סוף פ"ב בשם ר' אפרים.

26. ב"מ ע"ב.

27. גיטין פ"ה ה"ט ד"ה וקוברין מתי עכו"ם.

28. רמב"ם, הל' מלכים פ"י ה"ב.

29. ראה עוד שו"ת במראה הבזק ח"ה שאלה פד עמ' 138.

30. אומנם ייתכן שגם בלי בקשתם, עזרה כזו מסייעת בקשרי החוץ של ישראל וכדומה, והשלכות העזרה יכולות להועיל במישורים שונים הנוגעים גם לפיקוח נפש.

31. בעניין היחס לע"ז ועובדיה, ראה אגרות הרא"ה, ח"א אגרת קיב; וראה עין אי"ה, ברכות ב, קיג ע"א ת"ר הרואה מרקוליס.

32. צפנת פענח, הל' מתנות עניים פ"ז ה"ז.

33. רמב"ם, הל' מלכים פ"י ה"ב.

34. תוספות, ע"ז כ ע"א ד"ה ר"י.

שאינן איסור 'לא תחנם' במה שמותר 'מפני דרכי שלום'. ועוד כתבו שם<sup>35</sup> 'דסתם גוים הם עובדי עבודה זרה'.<sup>36</sup>

בשו"ת 'בית יהודה'<sup>37</sup> הביא את סברת התוספות<sup>38</sup> שמסבירה מדוע חכמים התירו דברים מסוימים 'מפני דרכי שלום'. לכאורה קשה, שהרי מדאורייתא אסור לתת מתנת חנם לעכו"ם, ואם כן איך התירו רבנן לפרנסם 'משום דרכי שלום'? ותירצו שהתורה לא אסרה אלא מתנת חנם, דהיינו שאין טעם באותה נתינה, אבל אם נותן מחמת 'חשש איבה', דהיינו 'מפני דרכי שלום', אין זה נחשב 'חנם'. ואף על גב שכתוב 'או מכור לעכו"ם', ומשמע שאין היתר אלא במכירה, מ"מ ההתגברות על חשש של איבה הוא הנאה ששווה כסף, ונחשב כאילו קיבל ממנו דבר מה, ונחשב כמוכרו לו. וסיים שעכו"ם העובד עבודה זרה ממש - אסור לרפא אותו או 'להעלות' אפי' בשכר כשאין איבה, ואם אינו עובד עבודה זרה, אף שאינו מקיים ז' מצוות בני נח - מותר לרפא אותו ו'להעלות' בשכר, אף על גב שאין איבה.

הרב מרדכי הלפרין<sup>39</sup> כתב להתיר לרופא ולצוותי חירום להיכנס לכנסייה על מנת להציל אדם. וכ"כ פרופ' אברהם שטיינברג,<sup>40</sup> שגם אם אין חיוב להציל עובדי עבודה זרה גמורים, אין איסור להצילם. מכאן נלמד שמדין 'דרכי שלום' ו'חשש איבה' - יש היתר להציל גם גוים עובדי עבודה זרה.

הרב חיים דוד הלוי<sup>41</sup> כתב שהמוסלמים ואפילו הנוצרים<sup>42</sup> אינם נחשבים לעובדי עבודה זרה, ואילו הצורך להתיר עזרה משום 'דרכי שלום' לשיטתו הוא רק כלפי עובדי עבודה זרה. לכן אין צורך כלל בשימוש בדין 'דרכי שלום' כלפי הגוים בימינו, והיחס אליהם צריך להיות יחס אנושי מוסרי מתוך שוויון זכויות.

- 
35. תוס', ע"ז כו ע"ב ד"ה ולא.
  36. וכן מוכח מהירושלמי גיטין פ"ה סוף הל' ט משאלת גירדאי לר' אמי אם גם ביום חגם יהיה מותר, משמע שלא ביום חגם מותר גם לעובדי ע"ז. וראה ר"ש גורן, תורת המדינה, עמ' 376.
  37. שו"ת בית יהודה, יו"ד סי' ד.
  38. ע"ז כ ע"א ד"ה רבי יהודה.
  39. בית הלל, כד-כה (תשס"ו), עמ' קמז-קמח; אמונת עתיך 101 (תשע"ד), עמ' 76-78.
  40. פעילות בחזית העורף - היבטים הלכתיים, אסיא פ"א-פ"ב (כרך כא א-ב, אדר א' תשס"ח), עמ' 37.
  41. שו"ת עשה לך רב, ח"ט סי' ל, פורסם תחילה בקובץ תחומין ט, עמ' 71-79 (יש שרצו לתת לגויים בארץ אף דין של גר תושב, ראה רמב"ם איסורי ביאה פי"ד הל' ח, ומנחת חינוך מצווה צד, וראה תחומין כט, עמ' 473, וראה הרב ב"צ קריגר, יחס התורה לנכרים בארצנו, מרחבים ב, תשמ"ז, עמ' 143-163. ויש אומרים שפיקוח נפש דוחה שבת כמו יהודי, ראה מלומדי מלחמה, סי' מג, עמ' 146-149, אך ראה שחלקו: הרב אלישיב, קובץ הערות על התורה שמות לא טז, עמ' 108, הרב דוד שלוש, בני עמי, עמ' קל, וראה פניני הלכה שבת, הרחבות, עמ' 590. אך הנושא אינו בתחום מאמר זה העוסק במשלחות לחו"ל).
  42. בעניין השאלה אם הנוצרים נחשבים הלכתית עובדי ע"ז, ראה רמב"ם, הל' ע"ז פ"ט הל' ד, ופיהמ"ש, ע"ז פ"א מ"ג, אך הדבר שנוי במחלוקת, רמ"א, אורח סי' קנו, וש"ך, יו"ד סי' קנא סק"ז. וראה דרור פיקסלר וגיל נדל, 'האם הנוצרים בימינו עובדי עבודה זרה הם?', תחומין כב עמ' 68-78, ותגובת הרב יעקב אריאל שם עמ' 77-78.



## ג. טיפול רפואי מפני דרכי שלום בחול ובשבת

במשנה מסכת עבודה זרה (פ"ב מ"א) נאמר:

...בת ישראל לא תילד את עובדת כוכבים מפני שמילדת בן לע"ז... בת ישראל לא

תניק בנה של עובדת כוכבים...

ובגמרא שם:<sup>43</sup> 'יהודית מילדת עובדת כוכבים בשכר, אבל לא בחנם! בשכר שרי משום איבה'. וכתבו הפוסקים<sup>44</sup> שמותר ליילד עובדת כוכבים דווקא בשכר ודווקא למי שידועה כמיילדת, כי אז תהיה איבה אם לא תעשה, וכמובן רק ביום חול. אבל אישה שאינה רגילה בכך, אפי' בשכר אסור, כי אין איבה, שיכולה לומר שאינה בקיאה בכך. ב'בית יוסף'<sup>45</sup> כתב שמשום איבה מותר לרופא ישראל לעשות רפואה לנכרית כדי שתתעבר, כמו שמותר ליילד, וכן שהרמב"ן עשה בעצמו כן, ואילו ה"ר יונה התנגד לכך, וכתב לו: 'על מעשה זה "תבא עליך ברכה" [ברכה' בלשון סגי נהור, והכוונה: קללה] שאתה מרבה זרעו של עמלק'. בשו"ת 'חתם סופר'<sup>46</sup> התיר ליילד גויה, והביא טעם שמותר לטפל בגוי גם ללא איבה, כאשר ממילא המעשה יתרחש, כמו לידה, או כאשר יטפלו רופאים אחרים, והרופא היהודי יפסיד את שכרו. ביום חול מותר למי שמקצועו בכך לטפל בגויים; יש המתירים זאת רק משום איבה, ויש המתירים גם ללא איבה כאשר ממילא הטיפול יבוצע, כדי שלא להפסיד שכרו. אולם בשבת הדין חמור יותר. כן כתבה הגמרא (ע"ז כו ע"א):

סבר רב יוסף למימר: אולודי עובדת כוכבים בשבתא בשכר שרי משום איבה; א"ל

אביי, יכלה למימר לה: דידן דמינטרי שבתא מחללינן עליהו, דידכו דלא מינטרי

שבתא לא מחללינן.

וכן כתבו הפוסקים:<sup>47</sup> 'במה דברים אמורים? בחול, אבל בשבת אסור אפי' בשכר'. וכתבו שזה הדין אפילו בימשעאלים שאינם מוגדרים עובדי עבודה אלילים.<sup>48</sup> והביאו את סברת הגמרא שבשבת יש תירוץ למה לא לטפל, ולכן אין איבה, והוא שיכולים לומר שמי שאינו משמר שבת אין מחללים עליו, ולכן אין לטפל כלל. יחד עם זאת הם מוסיפים שמשמע שאם בכל זאת יש חשש לאיבה, יהיה מותר, אם אין חילול שבת. דוגמה לכך אם המדובר במושל גדול, ואז אין זה תירוץ די טוב, ויש חשש איבה,<sup>49</sup> וכן אם יודע הגוי

43. ע"ז כו ע"א; וכן פירש הרמב"ם, בפירוש המשנה, ע"ז פ"ב מ"א.

44. טור, יו"ד סי' קנד, בשם הרשב"א; וכן פסק שו"ע, יו"ד סי' קנד סעי' ב.

45. בית יוסף, בדק הבית, יו"ד סי' קנד; ארחות חיים, הל' ע"ז סי' כא אות ד ד"ה כתב בשם תשובת הרשב"א ח"א סי' קכ.

46. שו"ת חת"ס, יו"ד סי' קלא; הובא בפת"ש, יו"ד סי' קנד ס"ק ב.

47. טור ושו"ע שם, ובהלכות שבת או"ח סי' של סעי' ב.

48. מגן אברהם, לשו"ע או"ח שם; וכ"כ המשנ"ב. במהדורות הצילום הישנות של המשנ"ב מופיעה הערה שאיסור זה דווקא בארץ הודו, שהגויים בה עובדי ע"ז עד היום, והיא הערת הצנזורה והושמטה במהדורות החדשות. אלא הדין כמו שכתב כאן המג"א שה"ה בגויים שאינם עובדי ע"ז. ראה תחומין ח, עמ' 302.

49. רע"א, לשו"ע שם, בשם תשובת עבודת הגרשוני סי' קכג.

שאינן בכך חילול שבת ואי אפשר להישמט, יהיה מותר בשכר.<sup>50</sup> כלומר, לדעה זו, בשבת כאשר אין איבה, אין היתר לטפל בגויים, ואם יש איבה, יהיה מותר לטפל גם בשבת, אך בתנאי שאין בזה חילול שבת כלל.

יש שהתירו אף לעבור איסורי שבת דרבנן: ה'פרי מגדים' התיר לעבור 'משום איבה' שבות דרבנן, וכל שכן איסורים שיש בהם רק 'מראית עין', אך לא איסורי דאורייתא. וכן החמיר מאוד בכך ה'משנה ברורה' וכתב על הרופאים שבזמנו שהם מחללים שבת, ואין להם על מה שיסמוכו.<sup>51</sup>

ויש שהתירו אף יותר: כתב ה'תפארת ישראל'<sup>52</sup> שבזמנינו, שהמלכות מענישה מאוד למיילדת או לרופא שלא ילך כשיקראוהו לעכו"ם, יש להקל. בשו"ת 'חתם סופר'<sup>53</sup> התיר גם מלאכה דאורייתא אם אי אפשר בלעדיה, כאשר יש באיבה גם סכנת נפשות. וכתב<sup>54</sup> שיש לחשוש לסכנה, כי אנחנו דרים בין הגויים, ואם לא נטפל בהם, יוסיפו שנאה ותחרות ויאמרו כי דמו של עובד כוכבים קל בעינינו, ולא יקבלו את התירון שמחללים שבת רק על שומרי שבת, ועוד שברוב המקומות הרופאים הם גויים ויותר בעיניהם דמן של ישראל.

ה'דברי חיים'<sup>55</sup> כותב שמנהג הרופאים להקל לחלל שבת בעבור עכו"ם גם במלאכות דאורייתא, וכותב ששמע שהוא מתקנות ד' ארצות להתיר להם. גם בספר 'שמירת שבת כהלכתה'<sup>56</sup> הביא בשם הרש"ז אוירבך<sup>57</sup> שדעתו להתיר על פי דברי ה'חתם סופר', ובפרט בזמנינו שאפשר להודיע באמצעות כלי התקשורת ברגע אחד מקצה העולם ועד קצהו, ואם לא יטפלו בחולה הנכרי נשקפת סכנה גדולה בדבר, שגם הרופאים הנכרים לא יטפלו בחולים יהודים.<sup>58</sup> הרב עובדיה יוסף<sup>59</sup> הביא את סברת המהר"י קולון,<sup>60</sup> שטען - ככלל - כי העושה מלאכה דאורייתא בשבת בעבור גוי, מעשהו נחשב רק איסור דרבנן,

50. פמ"ג שם.

51. משנ"ב שם אות ת. ראה גם ר"י רוזנפלד, תחומין כה, עמ' 406.

52. יכין, ע"ז פ"ב מ"א אות ו.

53. שו"ת חת"ס, יו"ד סי' קלא, הובא לעיל.

54. שו"ת חת"ס, ח"ה, השמטות סי' קצד.

55. שו"ת דברי חיים, או"ח ח"ב סי' כה; ראה ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו, קונ' משיבת נפש פ"ו.

56. שש"כ, הוצ' פלדהיים ירושלים תש"ע, עמ' תרלה, פרק מ סעיף יז הערה מו מז. וכ"כ שו"ת אג"מ או"ח ח"ד סי' עט ד"ה אבל כשנזדמן, והתפלא מאוד על דברי המשנ"ב הנ"ל, וכ"פ בשו"ת דבר חברון או"ח סי' תטו.

57. וכ"כ בשמו בנשמת אברהם, ח"א או"ח סי' של ס"ק ו; שם, ח"ד או"ח סי' של סוס"ק ב. וראה מאמרו של הרב פרופ' אברהם שטיינברג: 'פעילות בחזית העורף - היבטים הלכתיים', אסיא פ"א-פ"ב (כרך כא א-ב אדר א' תשס"ח), עמ' 38-39; וראה שו"ת במראה הבזק, ח"ב עמ' 42; מלומדי מלחמה, סי' מג עמ' 146-149; כחיצים ביד גיבור, ח"א עמ' 59.

58. ראה אסופות יד, עמ' רצט-שיג, מאמרו של מאיר בניהו על חכמי איטליה, טעם נוסף להתיר חילול שבת ונסיעה בעגלה לרפואת גויים, והוא קידוש או חילול ה', והחשש שיאסרו על יהודים להיות רופאים. הובא בתחומין כה, עמ' 396. וראה עוד המורים בקשת, המכון לרבי ישובים, תשנ"ט, תשובה 49, עמ' 91-94.

59. שו"ת יביע אומר, ח"ח או"ח סי' לח. וראה ילקוט יוסף שבת ח"ד סי' שכט אות ח.

60. שו"ת מהר"ק, סי' קלז.



כי זו 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. לכן, כאשר מחמת חומרת קדושת השבת, מכון הרופא שטיפולו הוא מחמת ההכרח, הרי זה נחשב כ'מלאכה שאינה צריכה לגופה', ואין כאן איסור תורה. ואפשר שזה ג"כ היה טעמם של רבני ארבע ארצות בהיתר הרפואה. למעשה שיטת ה'ביע אומר' וה'ציץ אליעזר'<sup>61</sup> היא שיש לסמוך על ה'חתם סופר' וסיעתו שמתירים לרופאים בימינו חילול שבת אפילו במלאכה דאורייתא (ובנוסף לכך יכוון הרופא כסברת המהרי"ק<sup>62</sup>). מובן שאם ניתן להסתפק במלאכות או באופנים שאסורים מדרבנן, הדבר עדיף. כמו כן, אם יש רופאים גויים זמינים ולא ייווצר מצב של פגיעה ב'דרכי שלום', הדבר עדיף.

## ד. חילוף והצלה בשבת

כתב הרמ"א<sup>63</sup> שמותר לכבות דלקה בשבת משום שיש בה סכנת נפשות. ומ"מ הכול לפי העניין, שאם בטוחים שלא יהיה להם סכנה בדבר, אסור לכבות, אבל בספק - מותר לכבות. ב'תרומת הדשן'<sup>64</sup> מובא המקור לפיקוח הנפש המתיר לכבות אש בשבת, והוא החשש שהיהודים יואשמו באחריות לדלקה והדבר עלול להביא לסכנה. בהתאם, ב'ערוך השלחן'<sup>65</sup> כתב שבימינו, שהבתים אינם בנויים בתוך חצר אלא עומדים סמוך לרשות הרבים, יש היתר לכבות את השרפה עצמה כדי למנוע נזק רבים, שהרי 'מכבים גחלת ברשות הרבים'.<sup>66</sup> ב'משנה ברורה'<sup>67</sup> כתב שמותר לכבות דלקה, כיוון שאם לא יכבה, עלול להיפגע זקן או חולה שאינו יכול לברוח.

במשנה ביומא (פ"ח מ"ז) כתוב:

מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק כותי ספק ישראל, מפקחין עליו את הגל.

והגמרא<sup>68</sup> שם מסבירה: 'לא הלכו בפיקוח נפש אחר הרוב'. וכתבו שם התוספות<sup>69</sup> שהטעם הוא דכתיב 'וחי בהם' ולא שימות בהם, שלא יוכל לבוא בשום עניין לידי מיתת ישראל. וכן פסקו הרמב"ם<sup>70</sup> וה'שלחן ערוך' בהלכות שבת.<sup>71</sup> מן המקורות משמע

61. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו קונ' משיבת נפש פ"ו.

62. ראה שו"ת שבט הלוי ח"י סי' סה, שכתב כך כתשובה לכבאי שהתבקש לצאת לחילוף בזירת תאונת דרכים בשבת.

63. רמ"א, או"ח סי' שלד סעי' כו.

64. תרוה"ד, סי' נח; והובא במשנה ברורה, סי' שלד ס"ק עב.

65. ערוך השלחן, סי' שלד סעי' ט.

66. ר"ן, שבת יט ע"ב ד"ה ומהא, כתב שלדעת בה"ג מותר לעבור אפילו על איסור דאורייתא משום נזק דרבים. ראה הרב אורי דסברג והרב ישראל רוזן תחומין ב, עמ' 71, ותשובת הרב ליאור, חוברת 'פרויקט מאמינים במשטרה' 5, עמ' 4-7, המתירים עבודת המשטרה בשבת מדין זה. וראה הרב דוד לאו, פעילות משטרה בשבת באירוע פלילי, תחומין לה, עמ' 71-78.

67. משנ"ב, סי' שלד ס"ק עג.

68. יומא פד ע"ב.

69. תוס', שם ד"ה ולפקח.

70. רמב"ם, הל' שבת פ"ב ה"כ-הכ"א.

שדווקא כיבוי אש, שהוא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' והוא איסור מדרבנן, יהיה מותר, ולא במלאכות מן התורה.<sup>72</sup> החשש שכן מתיר מלאכות דאורייתא הוא מפני פיקוח נפש של ישראל. וכיוון ש'אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב', הרי גם אם יש חשש דחוק שיש ישראל - מותר להציל, מה שאין כן במקום שאין בו יהודים כלל. נמצא שגם כאשר יצאה משלחת חילוץ לארץ שלמיטב ידיעתנו אין בה כלל יהודים, כולל תיירים או מטיילים יהודים, מותר לצוותי הרפואה להמשיך להפעיל את בית החולים בשבת, כפי שראינו שיש מתירים בימינו לעשות אפילו מלאכות דאורייתא לרפואת גוי, ואם לא יקבלו חולים ונפגעים יש בכך משום חשש איבה. אולם בנוגע לצוותי הצלה וחילוץ, כתב בשו"ת 'דבר חברון'<sup>73</sup> בעניין משלחת החילוץ להאיטי, שאין לחלל שבת או לדחות איסורים אחרים, ואין חשש איבה בכך, שהרי לא הם ביקשו אלא אנחנו יזמנו את הסיוע, ומדינות קרובות יותר לא שלחו סיוע כלל. ולכן יעשו את המינימום ההכרחי,<sup>74</sup> כגון לפקח על פעולות החילוץ של המקומיים, אם אין בכך 'משום איבה'.<sup>75</sup> אומנם כאשר יש בדבר 'משום איבה', גם פעולות הצלה וחילוץ מותרות, כשם שמותרת פעולת הצוות הרפואי.<sup>76</sup>

**לסיים**, על מנת למנוע מחשבה שכיוון שההיתר הנובע מחשש איבה הינו בדיעבד, צריך להשתדל ככל האפשר לא להזדקק לו, ואף להימנע מפעילות ולנהוג כפי עיקר הדין, יש להדגיש שהמסקנה הינה הפוכה. כיוון שפוסקי הדור פסקו למעשה שבכוחה של איבה זו לדחות איסורי תורה חמורים, והדגישו את עוצמת החשש בעקבות ההתפתחות התקשורתית בדורנו, מכאן שהחשש חמור מאוד, וכל הנוהג בו קלות דעת עובר על איסורים החמורים מחילול שבת.

## סיכום

א. מותר, ויש הסבורים שאף קיימת חובה, לסייע למדינות זרות המוכות אסונות טבע, אם הן מבקשות זאת.

71. שו"ע, או"ח סי' שכט סעי' א-ג.
72. ראה תשובת הרב רמי ברכיהו, חוברת 'פרויקט מאמינים במשטרה' מס' 5, עמ' 12-32, עבודת המשטרה בשבת בתחנה המשרתת בני מיעוטים, בעמ' 17, שלמד מהמקורות המתירים את עבודת הרופא בשבת מדין איבה להתיר גם חילול שבת ע"י שוטר להצלת בני מיעוטים בשבת. ואולם בסוף דבריו הוא מתיר בעיקר מטעם הגישה המערכתית שיש בה פיקוח נפש של הכלל, ובעטיה חייבים להשליט את הסדר הציבורי בכל מקום גם בשבת.
73. שו"ת דבר חברון, ח"ג סי' תכב, ושם סי' תנג, ואין לחלל שבת, אא"כ יש מצב של פיקוח נפש עתידי.
74. ראה תשובת הרב יעקב אריאל, אתר מכון התורה והארץ, על הצלת גוי. וראה שו"ת שבט הלוי ח"י סי' סה. ויפה עשתה משלחת ישראל להצלת נפגעי קריסת הסכר בברזיל, שבט תשע"ט, ששבה לארץ ביום שישי.
75. כמו כן יש להסתייע בצידוד שאיסור הפעלתו דרבנן כגון פנסי לד, ובנהגים שאינם יהודים.
76. ראה פרו' א שטיינברג, פעילות בחזית העורף היבטים הלכתיים קדימויות סיכון עצמי ופקוח נפש, אסיא פא-פב (כרך כא, א-ב) אדר א תשס"ח, עמ' 30 ושם עמ' 37-39.



- ב. לעניין זה אין חשיבות לדת הנפוצה באותה מדינה, ומותר לסייע גם לעובדי עבודה זרה.
- ג. כאשר ישנו חשש איבה, יש לצאת לחילוך גם בשבת.
- ד. כאשר יוצאים לחילוך בשבת, יש להשתדל למעט בביצוע מלאכות האסורות מן התורה ע"י יהודי.



## הרב אריאל בראלי

# תאונת דרכים על פי דיני נזיקין

## תיאור המקרה

נהג רכב הבחין ברכב מהנתיב הנגדי הסוטה לכיוון שלו, והסיט את רכבו על מנת למנוע התנגשות חזיתית. תוך כדי כך הוא הבחין מולו בקיר של בית, ולכן **הסיט את ההגה** בתנועה חדה ימינה. הוא פגע ברכב חונה, אך חייו ניצלו. הרכב מהכיוון הנגדי נמלט, וכעת יש לברר את האחריות לנזק שנגרם לרכב החונה.

## א. נהג – אדם המזיק

ראשית יש לברר מה מעמדו של הנהג המזיק, האם הוא אדם המזיק, או שהרכב עומד בפני עצמו ונחשב לממון המזיק. מתוך תשובת הרא"ש מתברר שהנהג ברכב נחשב כמזיק בידיים, ואינו יכול לטעון שהוא רק הפעיל את המכונית והיא הזיקה. השאלה שהרא"ש דן בה היא של אדם הרוכב על סוס והזיק תוך כדי רכיבה, ודינו שחייב לשלם כדין אדם המזיק בידיים. וכך כתב בשו"ת 'יחווה דעת' (ח"ה סי' טז):

כתב בשו"ת הרא"ש (כלל קא סימן ה'), שהרוכב על סוס אין לו רשות לרוץ במקום שיש בני אדם רוכבים או הולכים... וכל שכן בנוהג ברכב במהירות מופרזת שהסכנה הרבה יותר רצינית, שאין באפשרותו לעצור המכונית מיד כשירצה, אשר אם עבר ורמס וטרף אין מציל, וכן כל ביוצא בזה. והוא הדין לנידון דידן, שהרכב הוא כלי קטלני ביותר, ועלול מאד לפגוע ולסכן חיי אדם. ומי שלא נזהר לנהוג במתינות כראוי, נחשב הדבר לפשיעה, וקרוב למזיד הוא, **וכהורג בידיים הוא**, ואם הוא כהן נפסל לדוכן.

## ב. רכב המתפרץ לכביש

לכאורה הרכב שנמלט לא הזיק ישירות לרכב החונה, אלא גרם לרכב אחר להזיק לו. למרות זאת יש לחייבו מדינא דגרמי. ההבדל המרכזי בין גרמא לגרמי על פי הרא"ש הוא שבגרמי יש קשר ישיר ומוכרח בין המעשה והנזק – ברי היזקא, וזו לשונו: ויש לחלק דכל היכא דהוא בעצמו עושה ההיזק לממון חבירו **וברי היזקא** מיקרי דינא דגרמי וחייב (ב"ב ב, יז).  
וכך נראה מדברי הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ד ה"ה) אשר פטר מוסר גחלת לחרש, שוטה וקטן משום שמעשה המזיק אינו גורם בהכרח לנזק:



השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, במה דברים אמורים שמסר להן גחלת וליבוה שדרך הגחלת להכבות מאיליה קודם שתעבור ותדליק, אבל אם מסר להן שלהבת חייב שהרי מעשיו גרמו. נראה שרכב המתפרץ לנתיב נגדי וגורם לסטייה של רכב אחר עונה על ההגדרה של קשר ישיר בין המעשה והתוצאה.

## 1. כוונה להזיק

אחד התנאים לחיוב גרמי על פי הרמב"ם הוא כוונה להזיק. אין זאת אומרת שהחיוב יהיה רק בכוונת זדון, אלא כל שפעל במודע והתרשל, חייב. כך עולה מדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ו ה"ד) לגבי חיוב דיין שטעה - כיוון שהתכוון להזיק:

אבל מי שאינו מומחה ולא קבלו אותו בעלי דינים אע"פ שנטל רשות הרי זה בכלל בעלי זרוע ואינו בכלל הדיינים, לפיכך אין דינו דין בין טעה בין לא טעה וכל אחד מבעלי דינים אם רצה חוזר ודן בפני בית דין, ואם טעה ונשא ונתן ביד חייב לשלם מביתו וחוזר ולוקח מבעל דין זה שנתן לו שלא כהלכה, ואם אין לו להחזיר או שטמא או שהאכיל דבר המותר לכלבים ישלם כדין כל גורם להזיק שזה **מתכוין להזיק** הוא.

מהלכה זו ניתן ללמוד שכוונה להזיק אינה בהכרח תוכנית מפורטת לגרום נזק, אלא רשלנות פושעת. המזיק אינו צריך לתכנן כיצד להזיק כדי להתחייב, די שיפעל במודע בחוסר אחריות.

דוגמה נוספת לעיקרון זה עולה מדברי הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ד ה"א) הבאים: הכונס צאן לדיר ונעל בפניהן בדלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה ויצאת והזיקה פטור... היתה מחיצה בריאה ונפרצה בלילה או שפרצה ליסטים ויצאת והזיקה פטור, הוציאוה ליסטים והזיקה הליסטים חייבין.

לשון הרמב"ם 'הוציאוה ליסטים' עורר קושי אצל חכמי לונל: מדוע יש צורך בהוצאה, הרי די בפריצת הכותל?! הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, ס' תלב) השיב להם כך:

הפרש גדול יש בין ליסטים שפרצו הדיר ובין חבירו שפרץ לפני בהמתו שהליסטים כוונתם לגנוב הבהמה לפיכך כל זמן שלא הוציאוה מרשות בעלים לא נתחייבו בגניבה ולא נעשית ברשותם ובעת שיוציאוה נעשית ברשותם ונתחייב בנזקיה אבל אם הניחוה שם הרי לא עשו הנזק שנתכוונו לו שהוא הגניבה ולפיכך פטורין אבל הפורץ גדר לפני בהמת חבירו **אין כוונתו** לגנוב ולא נתכוון אלא שתצא הבהמה ותזיק ויתחייבו הבעלים בנזקיה ולפיכך הוא חייב באותו נזק כדין כל מזיק...

כלומר אדם הפורץ גדר בפני בהמה כדי שתצא ותזיק חייב מדין מזיק, אולם, אם הכוונה הייתה לגנוב, יש צורך בביצוע של הגנבה כדי להתחייב. אם כוונה זו לא התממשה, אף שנגרם נזק - הגנב פטור.

## ג. רכב אשר סטה ממסלולו

כאמור, הנהג סטה ממסלולו כדי למנוע התנגשות חזיתית עם הרכב שפרץ לעברו. מצב זה ודאי מוגדר כאונס, ובגמרא מובא שאדם המזיק חייב גם אם הזיק באונס: תנא דבי חזקיה אמר קרא פצע תחת פצע לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון (בבא קמא כו ב.).

וכן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שעח סעי' א) בכמה מקומות שהמזיק באונס חייב כדלהלן:

אסור להזיק ממון חברו ואם הזיקו אע"פ שאינו נהנה חייב לשלם נזק שלם בין שהיה שוגג בין שהיה אנוס... נפל מן הגג והזיק חייב לשלם נזק שלם בין שנפל ברוח מצויה בין שנפל ברוח שאינה מצויה.

לדעת התוספות אדם שהזיק באונס חייב דווקא אם מדובר באונס רגיל (כעין אבדה), אך אם הזיק באונס גמור (כעין גנבה) - פטור. הרמ"א<sup>1</sup> נקט כשיטתם וכתב במפורש שהחוב בהזיק באונס הוא דווקא באונס רגיל ולא באונס גמור. אולם מלשון ה'שלחן ערוך' נראה שלא קיבל את חילוק התוספות, ולשיטתו אין חילוק בין אונס רגיל לאונס גמור, וכן הבין הש"ך<sup>2</sup> את דעת ה'שלחן ערוך'. הואיל ובמקרה המדובר הנהג חשש מסכנת התנגשות, ודאי שהסטת הרכב נחשבת כאונס גמור, ולדעת הרמ"א יש לפוטרו.

### 1. כניסה למצב של אונס

נראה שאין לפטור בטענת אונס, היות שההחלטה של הנהג לבחור באופן הזה של פגיעה ברכב החונה שוללת ממנו את הפטור מטעם אונס, והוא חייב לשלם כדין מציל עצמו בממון חברו. יש לדמות זאת לדברי ה'אור שמח' על הרמב"ם. הרמב"ם מחלק באונסים לעניין העונש בין מי שאנסוהו לעבור ובין מי שהוא חולה ומתרפא בעבירה, וזו לשונו (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד):

וכל מי שנאמר בו ייהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם, ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו בית דין אפילו הרג באונס, שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו...

הרי לנו שאם עבר וחטא באחת מג' עבירות חמורות באונס, פטור מעונש, אף שעבר על התורה שאמרה ייהרג ואל יעבור. לעומת זאת כתב הרמב"ם בהמשך (שם, ה"ו):

כעניין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים, כיצד מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין, ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בית דין עונש הראוי לו.

1. רמ"א, חו"מ סי' שעח סעי' א.

2. ש"ך, חו"מ סי' שעח ס"ק א.



יש להבין את ההבדל בין אונס שהגוי אונס אותו לאונס שהמחלה אונסת אותו לעבור ולהתרפא. הרי בשניהם יש פיקוח נפש ואונס גמור? על כך תירץ ה'אור שמח' שיש הבדל בין מקרה שכפו אותו עכו"ם לעבור על התורה, שזה נחשב לאונס ורחמנא פטריה, לבין מקרה שהוא עצמו בחר להתרפא בעבירה, שאז זה נחשב לרצון, ולכן הוא חייב בעונש. על דרך זו נהג שבמודע בחר להזיק לרכב חונה אינו פטור מתשלום.

## ד. מציל עצמו בממון חברו

נהג הרכב שסטה ממסלולו בחר באופן מודע להתנגש ברכב חונה על מנת להציל עצמו. האם מציל עצמו בממון חברו משלם? בגמרא בבא קמא (ס ע"ב) מובא כי דוד שאל: 'מהו להציל עצמו בממון חברו?', והתשובה שקיבל היא: אסור להציל עצמו בממון חברו, אבל אתה מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו.

נחלקו הראשונים אם האיסור להציל עצמו בממון חברו תקף גם לכתחילה או רק בדיעבד. פירוש: אם הוא תקף לכתחילה, המשמעות היא שעל האדם להסתכן ובלבד שלא ייקח ממון חברו, וזו המשמעות הפשוטה של הלשון - 'אסור להציל עצמו בממון חברו' - וכך פירש רש"י: 'וצילה - שלא ישרפוה הואיל ואסור להציל את עצמו בממון חברו'. לעומת זאת יש דעה לפיה האיסור מתייחס רק לחובת התשלום בדיעבד - כך התוספות: 'מהו להציל עצמו בממון חברו - איבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו מפני פקוח נפש?' הרב אשר ויס (מנחת אשר, ויקרא, ס' נ) ביאר את ספק הגמרא:

כשיש מצב של פיקוח נפש ממש אין כלל ספק שמותר ואף חייב אדם להציל נפשו בממון חברו, הגמרא שאלה האם היתר גמור הוא להציל עצמו בממון חברו ואין בזה גדר גזל כלל אלא הוי כעין גדר 'הותרה' - דממון האדם כהפקר הוא לגבי הצלת הנפש, וכשם שהבעלים חייבין להוריק ממנו כדי להציל את נפשו בממונו של זה - ולפי זה מותר לשרוף את הגדיש למנוע מסתור מן הפלשתים. צד אחר, שאיסור גזילה דחוויה מפני פיקוח נפש כשאר עבירות שבתורה אבל מכיוון שזה כעין גדר 'דחוויה' אין לשרוף גדישו של חברו אלא צריך לטרוח למצוא פתרון אחר. למעשה ההלכה נפסקה כמו פירוש בעלי התוספות והרא"ש, שמותר לאדם פרטי להציל את עצמו בממון חברו, אבל **בתנאי שישלם**, וכפי שנאמר ב'שלחן ערוך' (חו"מ ס' שנט סעי' ד):

אפילו הוא בסכנת מות וצריך לגזול את חברו כדי להציל נפשו, צריך שלא יקחנו אלא על דעת לשלם.

ועל כך העיר הסמ"ע (ס"ק י'): 'אבל על דעת לשלם מותר, כיון שהוא בסכנת נפש, דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש'.

## 1. רודף

והנה ישנה תקנה לפטור את מי שמציל את חברו מתשלום, כפי שנאמר בגמרא (בבא קמא קיז ע"ב):

רודף שהיה רודף אחר רודף להציל, ושבר כלים, בין של נרדף בין של כל אדם - פטור, ולא מן הדין, אלא שאם אי אתה אומר כן, אין לך אדם שמציל את חברו מן הרודף.

ועל כן היה מקום לטעון כי אם ברכב שסטה ממסלולו היו עוד אנשים, הרי הנהג הציל אותם ופטור. אך נראה שבנידון זה אין לפטור את הנהג, הואיל וכל טעם התקנה הוא 'אין לך אדם שמציל את חברו מן הרודף', וכאן הוא עצמו בכלל הסכנה, ולכך אין סיבה לתקן ולפטור אותו מתשלום.

## סיכום

נהג הרכב שסטה לכיוון הנגדי וגרם להתנגשות, חייב לשלם על הנזק. אם לא ניתן לגבות ממנו - הנהג שסטה במודע מהנתיב שלו ופגע ברכב חונה חייב לשלם, אף שהוא עשה זאת כדי למנוע תאונה חזיתית.



## הרב איתי אליצור

# ערך הכסף בכלכלה המודרנית

## הקדמה

במאמר זה נדון בשאלת אמצעי החליפין של ימינו. לנושא הזה יש כמה השלכות הלכתיות שנדון בהן להלן. לעניינים שונים מבחינה ההלכה בין מטבעות כסף לבין חפצים אחרים, היכולים אף הם לשמש כאמצעי חליפין. לעניינים הלכתיים שונים נידונה שאלת הגדרתו של אמצעי חליפין ככסף. הנפקא מינה העיקרית היא כמובן המסחר. כסף קונה קרקעות ועבדים ומקדש אישה (אם כי גם שווה כסף ככסף), ומאידך גיסא - הוא אינו קונה מיטלטלין. בכסף אפשר לפדות מעשר שני. גם שאלות של ריבית ואונאה קשורות לערך כספי.

בימי התנאים והאמוראים התנהל המסחר במטבעות זהב, כסף ונחושת. המטבעות הם אלה שנחשבו כסף עובר לסוחר, שאינם קונים מיטלטלין אלא המיטלטלין קונים אותם. בהם אפשר לפדות מעשר שני, ובהם משערים את ההלוואה, כדי לוודא שההשבה אינה רבה על ההלוואה. ואולם, חליפות הזמנים הביאה לשוק אמצעי חליפין אחרים. אמצעי החליפין המקובל היום, כפי שנפרט להלן, הוא העברה תיאורטית בבנק של כסף תיאורטי שאינו קיים מבחינה מוחשית. האם הוא כסף? מה יהיה דינו לעניין מסחר, והאם יחולו עליו איסורי ריבית?

כדי להשיב על השאלה הזאת, ננסה להשיב על השאלה מה הם המאפיינים המגדירים את הכסף לעניין מסחר.

השאלה מהו מטבע עובר לסוחר שדינו כדין מטבע נידונה בש"ס בהרחבה רבה, ונסקור במאמר זה את יסודות הדברים. לא נוכל במסגרת זו לסקור את כל ההתייחסות לכך בש"ס, כי רבה היא, אך נשתדל לתמצת.

בימי התנאים והאמוראים התנהל המסחר במטבעות זהב וכסף ונחושת, שהוטבעו ע"י השלטון. היחס למטבעות אלה בש"ס רב מאוד. בתקופה מאוחרת יותר עבר המסחר לשטרות כסף. גם בכך עסקו חכמי הדורות, אם כי מעט.

היום נעשה המסחר באמצעות הבנק. ההלכה צריכה לתת את דעתה על המסחר הזה לגבי תחומים הלכתיים שונים. לאור סקירת החומר ההלכתי העוסק באמצעי תשלום קדומים, יהיה עלינו להכריע בשאלת יחס ההלכה לאמצעי תשלום בני זמננו. במאמר זה לא באתי להכריע, אלא רק להניח את הנושא על 'שלחן מלכים'.<sup>1</sup>

---

1. הנושא נוגע לכל המסחר במשק. לצערי הוא לא נידון מספיק. במאמר זה בכוונתי להציג את השיקולים ההלכתיים לכאן ולכאן. קטונתי מלהכריע.

## א. פדיון מעשר שני

אחד הנושאים שלגביהם יש דיון מפורט בש"ס בשאלתנו הוא פדיון מעשר שני. לגבי פדיון מעשר שני נאמר בגמרא (פסחים לה ע"ב) שאפשר לחלל דווקא על כסף שיש לו צורה.<sup>2</sup> מלבד הצורה, מצאנו בסוגיות אחרות<sup>3</sup> עוד כמה כללים. הגמרא (ב"ק צז ע"ב) עוסקת באדם המלווה לחברו מטבע ונפסל המטבע. מהמשך הסוגיה אנו למדים שהמטבע אומנם נפסל, אבל יש ארצות שבהן הוא עדיין בשימוש. עוד אנו למדים שיש מעות 'שאינן יוצאות', כלומר אי אפשר להשתמש בהן בשוק, משום שהן מטבעות חוץ או שהשלטון הוציא אותן מהמחזור. ויש מטבעות שאינם חוקיים, אבל השלטון מעלים עין, ובפועל השוק משתמש בהם. מהסוגיה עולה שגם מי שמתיר לפרוע חוב במטבע שנפסל, אינו מתיר אלא במקרה שבו המלווה רגיל ללכת למקום שבו אפשר להשתמש במטבע הנ"ל, ושאי אפשר לפדות מעשר שני במטבע שאינו בשימוש. בגמרא (ב"מ מז ע"ב) מצאנו שיש בשוק אסימון, שאינו מטבע עובר לסוחר בשוק אלא סימן בבית המרחץ, וכן ישנו מטבע ללא הטבעת צורה, ומטבע מעין זה פסול לפדיון מעשר שני. מקבילתן של הסוגיות האלה בירושלמי המביא מחלוקת בשאלה אם מחללים מעשר שני על אסימון, והוא מסביר את טעמו של מי שאוסר: 'מה טעמא דרבי דוסא וצרת הכסף דבר שהוא נצרר מחבירו ויש לו צורה ויוצא על גב צורתו'. מובאת שם גם הדעה המתירה לפדות על ליטרא של כסף.

מהסוגיות הנ"ל אנו למדים שחכמים התמודדו עם מציאות שבה יש מטבעות שונים, חלקם חוקיים, חלקם שאינם חוקיים, וחלקם חצי חוקיים, כלומר שהמלכות מעלימה עין ממי שמשתמש בהם. היו מטבעות שהיו חוקיים במקום אחד ולא במקום אחר. ונראה שהיו עוד אנשים ששילמו במתכת עצמה, או במטבע המיועד לשימוש דווקא אצל בעל מקצוע מסוים, ובשוק ערכו פחות בהרבה. יש גם מסחר בין מטבעות מקומיים למטבעות חוץ, וגם הוא - לפעמים חוקי ולפעמים לא. כאשר זה המצב, נחלקו הדעות אם די בכך שניכר ערכו של המטבע על המטבע ומשום כך אפשר לקבלו בשוק, או שהמטבע צריך להיות חוקי לפי דיני המלכות, ומתוך כך - אם ערכו של המטבע הוא ערך המתכת

2. כפי שדורשת הגמ' שם מן הפסוק. אומנם מחויבים אנו לומר שזו לא דרשה גמורה. מטבעות שיש להם צורה היו נפוצים בזמן חז"ל, וכל המסחר התנהל דווקא בהם. אבל בימי התורה לא היו מטבעות, והיו משלמים במתכת במשקל. הארכיאולוגיה לא מכירה מטבעות בארץ מלפני ימי בית שני. אומנם על זה אפשר היה להשיב ולומר שלא ראינו אינה ראייה, אלא שבמקרה זה התנ"ך תומך בארכיאולוגיה. בתנ"ך אנו מוצאים במקומות רבים ששקלו כסף (ראה למשל בראשית כג, טז; שמואל ב יח, יב; מלכים א כ, לט; ועוד). וגם אם תימצי לומר שהביטוי שקילת כסף הוא ביטוי מושאל, וכוונתו לנתינת כסף, הלוא ירמיהו לב, ט, אומר בפירוש ששקל את הכסף במאזניים, וזכריה יא, ג, השליך את כסף שכרו אל בית היוצר. גם מחציות השקל של ישראל במדבר הותכו. משמע שהמסחר היה בכסף כפי שהוא שווה כחומר גלם, ולא במטבעות. יש לפרש את כוונת חכמים שיש לפדות מע"ש באמצעי החליפין המתקבל בשוק, וכפי שעולה מהמקורות הנוספים המובאים כאן.

נראה שעל זה התבססו הגאונים שהשיבו את שיעור האומדן למשקל הכסף, כפי שאומר הרב חיים בניש, 'גדרי מטבע בהלכה', תחומין יט, עמ' 385-391.

3. ב"ק צז ע"ב; ב"מ מז ע"ב; ובמקבילה בירושלמי מע"ש פ"א ה"א.



שממנה הוא עשוי, או שצורתו היא הקובעת.<sup>4</sup> הירושלמי מביא מחלוקת בשאלה אם אפשר לחלל על ליטרא של כסף או על שברי קערות ותמחוין, אך משמע שהפסיקה היא לאסור. כסף הוא דווקא מטבע שיש לו צורה.

בגמרא (ב"מ נב ע"ב) אנו מוצאים שמחללים מעשר שני לפי הערך שבו המטבע יוצא בשוק, כלומר שהשוק מוכן לקבל אותו, ולא דווקא בערך החומר של המטבע.

מכלל הסוגיות אנו למדים ששאלת חוקיותו של המטבע לא הייתה לגמרי חד-משמעית. היו מטבעות חוץ שהיו אסורים בשימוש במדינה אבל היה להם ערך, והיו מטבעות לא חוקיים רשמית, אבל בפועל אנשים סחרו בהם בסתר. יכולים להיות מצבי ביניים של מטבע שיוצא ע"י הדחק, שלא לגמרי חוקי אבל גם לא לגמרי לא חוקי, או שהוא לגמרי לא חוקי, אך המלכות מעלימה עין.

להלכה נפסק שהמטבע צריך להיות 'יוצא' וחוקי. השלטון הוא הקובע מהו אמצעי החליפין שיוכר ככסף. ובגמרא (ב"מ מו ע"ב) מבואר שכל מטבע שנפסל ע"י השלטון, גם אם הוא עדיין יכול להתקבל במדינה אחרת, וגם אם הוא עדיין יכול להתקבל באותה מדינה בסתר בניגוד לחוק, אינו נחשב מטבע לעניין מקח וממכר. וכן כתב הרמב"ם (הל' מע"ש פ"ד ה"ט-ה"י):

ואין פודין בכסף שאינו מטבע אלא בכסף מפותח שיש עליו צורה או כתב... אין פודין במטבע שאינו יוצא באותו זמן ובאותו מקום שנאמר ונתת הכסף בכל אשר תאורה נפשך עד שיהיה ראוי להוצאה, ומטבע מלכים הראשונים אם יוצא משמם פודין בו.

כלומר: הכסף צריך להיות דווקא מטבע, ודווקא היוצא באותו מקום ובאותו זמן, אם כי לכאורה משמע בדברי הרמב"ם שהמטבע לא חייב להיות חוקי, העיקר שהשוק מקבל אותו.

## ב. מיהו מלך

לא רק השלטון מגדיר את המטבע, אלא גם להפך: המטבע מגדיר את השלטון. בגמרא (מגילה יד ע"א) נאמר שאביגיל אמרה לדוד שאינו רשאי לדון מורדים במלכותו, כי אינו מלך, משום שעדיין 'לא יצא טבעו בעולם', כלומר: השוק עדיין לא משתמש במטבע של דוד (וראה לעיל<sup>5</sup> לגבי קיומם של מטבעות בימי דוד). בעקבות זאת פוסק גם הרמב"ם שמלך שרשאי לדון את העם ולגבות מהם מס, הוא דווקא מלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, 'שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים'. כלומר: הסכמתו של השוק להתנהל במטבעותיו של פלוני היא הסכמה לקבל את שלטונו של אותו פלוני, לפחות לענייני ממון.

4. ובעניין זה ראה גם בב"מ נא-נב לגבי מטבע שחסר.

5. וראה לעיל הערה 2.

מה יגדיר אפוא את השלטון במקום שבו יוצאים כמה מטבעות, או במקום שבו כמה ארצות קיבלו עליהם מטבע אחיד? מה יהיה הדין אם השלטון יחליט להפריט את המטבע, כלומר: לקבוע שכל אמצעי חליפין שהשוק מוכן לקבל - כשר?

## ג. מטבע לעניין מסחר וערך בשוק

כמובן, הנפקא מינה המרכזית להגדרת הכסף היא המסחר - מה קונה את מה, כדברי הסוגיה בתחילת פרק הזהב. הסוגיה מגדירה מהו כסף באמצעות השאלה מה 'חריף' ומה 'חשיב'. ההכרעה היא שכסף הוא מה ש'חריף', כלומר: אמצעי המסחר העיקרי המקובל בשוק. הוא זה שנחשב כסף, הוא המדד לערכם של מטבעות אחרים או של סחורות אחרות, ויש לכך נפקא מינה גם לדיני ריבית. בסוגיה שם אנו מוצאים שכסף, כלומר אמצעי החליפין, הוא מושג יחסי. ייתכן<sup>6</sup> שהכסף ייחשב מטבע ביחס לנחושת, אך ייחשב סחורה ביחס לזהב.

הסוגיה מזכירה שתי נפקא-מינות נוספות: ריבית ופדיון מעשר שני. לגבי השאלות האלה משמע שאנו עוסקים בשאלה דיכוטומית. אם מטבע מסוים הוא כסף - הוא יכול להיות מדד לעניין ריבית ואפשר לפדות בו מעשר שני. אם אינו כסף - הוא אינו יכול לשמש לאלה.

הסוגיה שם דנה בשאלה מהו 'טבעא' (כלומר מטבע) שהוא ערך כשלעצמו ומותר להלוות בו סאה בסאה, ומהו 'פירא' (כלומר סחורה). משמע שם שכל דבר שהוא 'טבעא' הוא ערך הכסף, אפשר להלוותו סאה בסאה, ואפשר לשער בו את פדיון הבן. הוא מוגדר 'מידי דקיין', וכל שאינו 'טבעא' - לא. מתוך כך נחלקו שם אם מעשר שני יכול להתחלל על כל דבר שיכול להיות 'טבעא' לגבי דבר אחר, או שיש רק דבר אחד שהוא כסף, וכל שאר המטבעות שבשוק הם סחורה, גם אם הם משמשים כאמצעי חליפין ביחס לסחורות אחרות. הגמרא (ב"מ מה ע"א) מבחינה בין ריבית לבין מעשר שני: ריבית תלויה במקח וממכר. הסוגיה אומרת שדווקא מטבעות היוצאים בשוק הם המדד לערכם של מטבעות אחרים או סחורות. הם הנקראים כסף.

ה'חזון איש' (חו"מ סי' טז ס"ק ב) כותב:

וענין מטבע, כל שהסכימו עליו בני המדינה למכור ולקנות בו ולהעריך בו את כל השוק כמו שנוהגין המדינות.

## ד. מסחר בחובות ובשטרות

בניגוד למסחר במטבעות כסף, מובהר בש"ס בכמה מקומות שהמסחר בחובות או בשטרות אינו מדד למסחר. בש"ס אנו מוצאים עיסוק נרחב במסחר בחובות ובשטרות. העיסוק הנרחב מלמד שהמסחר הזה היה כנראה נפוץ. מכירת שטרות מאפשרת גם

6. לפי דעות מסוימות שהוזכרו שם בסוגיה, ואף רבי סבר כך בשלב כלשהו של חייו.



לאדם שומר תורה ומצוות לשלם סכום מסוים היום ולקבל סכום גבוה יותר מחר. ואולם נראה שטעם הדבר הוא שההלכה לא התייחסה לחוב התיאורטי כאל ממון. מבחינת ההלכה, ראובן הלווה לשמעון, ושמעון יחזיר לראובן את אותו סכום. כעת יכול ראובן למכור את החוב ללוי ולוי ליהודה, אבל מבחינת ההלכה עדיין שמעון הוא החייב, ודווקא לראובן, וראובן יכול למחול על החוב.<sup>7</sup> לכן אין כאן איסור ריבית, אף שלוי שילם סכום נמוך יותר ויקבל את מלוא החוב. ומשום כך השטר אינו כסף ואינו ממון. אי אפשר להתייחס אליו כאל אמצעי החליפין שבשוק, גם אם לפעמים הוא משמש ככזה; אין גופו ממון, כפי שהזכירה הגמרא בכמה מקומות,<sup>8</sup> ולא פודים בו מעשר שני. משום כך, גזבר לא יכול לקנות חוב בעבור ההקדש, כפי שיוזכר להלן.

## ה. שלחני ובנקאי

אנו מוצאים בש"ס את דין ההפקדה אצל השלחני. השולחני לוקח כסף והופך אותו לחוב. מן הסתם היה נוח יותר לאנשים שיהיה להם חוב אצל השולחני, מאשר שיהיה להם כסף שצריך לשמור עליו. ואולם יש הבדל בין השולחני של זמנם לבין בנק בן ימינו. אצל השולחני, הכסף לא הפך מייד לחוב, אלא היה פיקדון כל עוד לא השתמש בו השולחני, כפי שאנו מוצאים בגמרא (ב"מ מג ע"א), וכפי שנפסק ב'שלחן ערוך'.<sup>9</sup> עוד עולה מהגמרא (ב"מ שם), שגזבר הקדש שהביא לשולחני את מעות ההקדש והמיר אותן לחוב אצל השולחני - מעל. החוב התיאורטי אצל השולחני אינו ממון, כשם שמסחר בחובות אינו ממון, ושטר אין גופו ממון. מאידך גיסא, הקניית חוב אצל השולחני לאדם אחר - דינה כתשלום,<sup>10</sup> אך משמע שרק משום שהפועל הסכים לקבל את שכרו בדרך זו. הבנק בן ימינו הוא שכלול של מושג השולחני. בבנק בימינו מייד עם ההפקדה נעשה הכסף ממון הבנק, והמפקיד נעשה בעל חוב כלפי הבנק, בניגוד למה שביארנו לעיל לגבי השולחני. מהעיסוק המורחב במסחר בשטרות אפשר ללמוד שמי שהיה לו כסף העדיף להלוות אותו מאשר לשמור אותו במקום שעלול להיגנב. כדוגמה לכך ניתן להצביע על הגמרא (בכורות ח ע"ב):

גברא דאוזיף וטריף מאי חזא דהדר אוזיף אמר להו גברא אזל לאגמא קטל קמא

טונא ולא מצי ביה קטיל ומנח עילויה עד דאיתרמי איניש מדלי ליה.

כלומר: ההלוואה היא דרכו של מי שיש לו כסף.<sup>11</sup> שמירת כסף במחבוא אינה רצויה, ודאי לשלטון. מבחינת השלטון כל מטבע ששמור במחבוא הוא מטבע אחד פחות שמסתובב בשוק. הוא נגרע ממחזור הכספים. לשלטון יש אינטרס שאנשים יהפכו את הכסף לחובות תיאורטיים. כך המטבע יוכל גם להישמר בחיסכון וגם להסתובב בשוק

7. כתובות פה ע"ב ועוד.

8. ב"ק סב ע"ב; שם קיז ע"ב; ב"מ נז ע"ב; שבועות ד ע"ב; שם לז ע"ב; שם מב ע"ב.

9. שו"ע, חו"מ סי' רצב סעי' ז.

10. ב"מ קיא ע"א.

11. גם בב"מ עא ע"א, משמע שדרכו של בעל כסף להלוותו, והשאלה היא רק למי וכיצד.

בו-זמנית. יש אינטרס שבעלי הכספים יוציאו אותם בשוק. כל עוד מדובר בגויים - האינטרס של בעל הכסף להלוות אותו ברור: הוא יקבל ריבית. אצל היהודים זה לא קיים, ואעפ"כ כנראה המחבוא נחשב פחות בטוח מאשר שמירת שטר חוב. שטרות החוב היו סחירים. ייתכן גם שיש לגורמים שמנינו השפעה הדדית, כלומר: אם יהיה מחסור במטבעות בשוק, לא תהיה ברירה אלא לסחור בשטרות חוב.<sup>12</sup> הבנק הוא מתווך, גורם שאומר שכיוון שיש אנשים שיש להם עודף כסף, ויש מי שיש לו צורך בכסף, אנו, בתמורה לחלק מהרווחים, דמי תיווך גבוהים ועמלות, נתווך בין בעלי העודף לבעלי החסר. הוא מבוסס על השולחני דלעיל, אבל הוא משוכלל ממנו. הבנק לא מעביר לראובן חוב שיש לו אצל שמעון. הוא עצמו לווה מראובן ומלווה לשמעון. אם הבנק ימחל לשמעון, ראובן לא יפסיד דבר. לכן כל הלוואה עומדת לעצמה.

## ו. שטרות כסף

בתקופה מאוחרת יותר הפסיקו לסחור במטבעות ועברו לסחור בשטרות כסף. נחלקו הפוסקים בשאלת היחס לאותם שטרות. ה'חתם סופר'<sup>13</sup> סבר שדינם כדין מטבעות כסף של הגמרא. ה'חתם סופר' אומר ששטרות כסף, כיוון שהמלכות גזרה לסחור בהם והשוק כולו סוחר בהם, אין דינם כשטרות חוב, הם ממון ממש. ואפילו המטבעות שהיו בימי קדם אינם מייצגים את החומר שממנו הם עשויים, כי עצם העובדה שהוטבעה בהם צורה שמשמשת כאמצעי החליפין המקובל בשוק מעלה את ערכם. לכן שטרות בני ימינו הם ממון גמור. שו"ת 'ענג יום טוב'<sup>14</sup> חלק עליו וכתב שכיוון שאין להם שווי עצמי של החומר שממנו הם עשויים, אין להם ערך עצמי, אלא הם רק מייצגים ערך, ולכן אין דינם ככסף. נמצא אפוא שיש מחלוקת: לדעת 'חתם סופר' כל דבר שממש כאמצעי חליפין בשוק, יש לו דין כסף. לדעת 'ענג יום טוב' רק דבר שעשוי חומר ששווה כסף - יש לו דין כסף. ה'חתם סופר' וה'ענג יום טוב' למדו את דיני השטר מהמטבעות שהוזכרו בגמרא ומהכללים של הגמרא. 'חתם סופר' מוכיח את דבריו מכך שגם המטבע שווה יותר מערך החומר שממנו הוא יצוק. מהותו של מטבע הוא היותו אמצעי החליפין המקובל והיוצא בשוק. 'ענג יום טוב' דוחה את ראייתו ואומר שמטבע יש לו שווי. נכון שעצם היותו מטבע מעלה את שווי, אך בסיסו בהיותו ממון. מה שאינו ממון ממש אלא רק אמצעי חליפין - אינו כסף.

הרב יהושע פרידמן כתב מאמר<sup>15</sup> שעוסק בדינם של שטרות ומטבעות כסף, ומסיק שהם ראויים למצוות מחצית השקל ולפדיון מעשר שני.<sup>16</sup> אומנם הוא טוען שאמצעי תשלום שאינם קיימים אלא במחשב אינם נחשבים תשלום. באמצעים אלה נעסוק בפרק הבא.

12. וכפי שנציין להלן, סברה זו, אם אכן הייתה, היא משמעותית לכלכלה המודרנית וליחס ההלכה כלפיה.

13. שו"ת חתם"ס, יו"ד ב סי' קלד.

14. שו"ת ענג יום טוב, סי' קב.

15. הרב יהושע פרידמן, 'קיום מצוות מחצית השקל בימינו', תחומין לד, עמ' 479-485.



## ז. אמצעי המסחר בימינו

מכאן נעבור אפוא לדון בדין כסף בימינו. שני שינויים משמעותיים עברו על אמצעי החליפין בימינו. שני השינויים האלה מבדילים את הכסף בימינו הבדל מהותי מהשטרות שעסקו בהם ה'חתם סופר' וה'ענג יום טוב'. הראשון - היום כבר לא מעבירים שום דבר מוחשי. הבנקאי פשוט מוחק את הסכום שהיה רשום בחשבונו של ראובן ורושם את אותו סכום פחות מאה, למשל. הוא מוחק את הסכום שהיה רשום בחשבונו של שמעון ורושם שוב את אותו סכום ועוד מאה, וכך מתנהל המסחר. האם עבר כאן משהו? איך תתייחס לכך ההלכה?

והשינוי המשמעותי יותר: הבנק רשאי לתת כסף שאין לו. הוא יכול לרשום סכום בחשבונו של פלוני מבלי למחוק סכום זהה במקום אחר (אך כמובן, הוא רושם שאותו פלוני חייב לבנק את הסכום הנ"ל). החוק היום בישראל מאפשר לבנק להלוות מאה שקל על כל שישה שיש לו. קרה כאן דבר משמעותי ביותר. הבנק הוא כבר לא מתווך, והשלטון כבר לא אחראי על מאגר הכספים. היום אם ראובן ייתן לשמעון שירות במאה שקל, שמעון ייתן ללוי שירות במאה שקל, ולוי ייתן לראובן שירות במאה שקל, הרי נכנסו למחזור הכספים מאה שקלים מבלי שהשלטון או כל גורם אחר הזרים אמצעי חליפין מלאכותי.<sup>17</sup> (התיאור הזה הוא תיאור מדויק של השוק בימינו, חוץ מהעובדה שבשוק בימינו התהליך הזה מתנהל בין מיליוני בני אדם, ולא בין שלושה אנשים). זה מתאפשר בזכות העובדה שאפשר להיות בגירעון. כעת מחזור הכספים משקף את התוצר האמיתי שיש בשוק.<sup>18</sup> השוק מייצר ומאבד את הכסף, כי ככל שיש יותר תוצר בשוק, נוצר עוד כסף במחזור הכספים. מחזור הכספים הוא לא אמצעי חליפין מלאכותי,<sup>19</sup> הוא ייצוג של התוצר האמיתי שקיים בשוק, אלא שלא דווקא של התוצר ההווי. הכסף במהותו משקף גם תוצר עתידי. השלכה נוספת שיש כאן: חלקו של

16. וראה גם במאמרם של הרב רועי סיטון והרב אבישי גרינצייג, 'פדיין הבן בשטרות ומטבעות כסף בימינו', תחומין לה, עמ' 326-333, שהגיעו לאותן מסקנות לגבי פדיין הבן. שני המאמרים התבססו בעיקר על המקורות שהוזכרו כאן, והוסיפו עוד מקורות ספורים, עיינו שם.

17. בדומה למה שכתבנו לעיל על המסחר בחובות. לפי זה, החידוש בצורת המסחר בימינו אינו כה גדול. כבר בעבר אנשים יצרו מסחר בחובות תיאורטיים כאשר מאגר הכספים היה מוגבל, ויצרו בעצמם אמצעי חליפין מלאכותי. עם זאת, בעבר רוב החובות התיאורטיים התייחסו ככל הנראה לחוב שנוגד ממטבע כסף או זהב שהיה קיים במציאות, משא"כ היום.

18. הרב יהושע פרידמן, תחומין לד, עמ' 483, עמד על כך שכאשר השלטון מרבה להנפיק מטבעות ושטרות נוצרת אינפלציה, ויש פיחות בערך הכסף, משום שכמות הכסף גדלה ביחס לכמות התוצר שבשוק. המסחר בימינו, שאינו מבוסס על אמצעי מלאכותי שגורם כלשהו הזרים לשוק, חוסך בעיה זו. אמצעי החליפין הוא לא אמצעי מלאכותי שיכול לעלות ולרדת ביחס לתוצר, אלא הוא שיקוף מדויק של התוצר הקיים בשוק. זאת בזכות העובדה שאפשר להיות בגירעון, וכפי שהודגם כאן. לפי זה, פעמים רבות המטבע משקף גם תוצר עתידי, שזמנו טרם בא.

19. עדיין יש בשוק גם מזומנים, אבל הם אחוז מזערי וזניח מהמסחר. גם אי אפשר לומר שהרישום בבנק מייצג מזומנים שהאיש רשאי לקבל, כי המסחר לא מתנהל עוד במזומנים. המסחר במזומנים בטל במיעוטו.

השלטון הצטמצם מאוד. אנחנו עדיין קוראים לזה שקל, אבל אין כאן שום דבר מוחשי שהשלטון הזרים, רק חוב תיאורטי, שגם אותו לא הזרים השלטון. אין כאן אמצעי מלאכותי שגורם כלשהו הזרים,<sup>20</sup> אלא רק ייצוג לשני שירותים ששני אזרחים נתנו זה לזה. שוב, אין בשוק בעיה של עודף כספים במחזור הכספים או של חוסר כספים במחזור הכספים. איך תתייחס לכך ההלכה?<sup>21</sup> גם הבנק, כאמור, לא נתן שום דבר שיש לו. איך תתייחס לכך ההלכה?

הזכרנו לעיל את ה'חזון איש' (חו"מ סי' טז ס"ק ב) שאומר:

וענין מטבע, כל שהסכימו עליו בני המדינה למכור ולקנות בו ולהעריך בו את כל השוק כמו שנוהגין המדינות.

מבחינה זו, המטבע התיאורטי של הבנק הוא המטבע הנהוג בשוק. הוא הדבר שהסכימו בני המדינה לסחור בו. ועדיין יש מקום לשאול: האם די בכך שסוחרים בו בני המדינה, או שתנאי הוא שיהיה המטבע מוחשי? נראה שאי אפשר יהיה לפדות מעשר שני בהעברה בנקאית. אבל האם העברת כסף בבנק תקנה קרקעות? האם אפשר יהיה לקדש כך אישה?

והשאלה החשובה: האם יהיה כאן איסור ריבית? לכאורה, ההעברה הבנקאית היא אמצעי החליפין המקובל היום בשוק. היא הדבר 'החריף' והיוצא בהוצאה. לכן מסתבר שכל העברה בנקאית תהיה כפופה לאיסורי ריבית, ולא תקנה עד שתימשך הסחורה. יתר על כן: מסתבר שהמדד לעניין מהו כסף, המדד הקובע לשאלה מה מותר ללוות סאה בסאה, הוא המסחר בהעברות בנקאיות. אם ייווצר מצב שבו יהיה הבדל בין ערך הכסף בהעברה בנקאית לבין ערכו בשטרות ובמטבעות - יהיה אסור ללוות שטר או מטבע בשטר או במטבע זהה. ואולם, לגבי אדם הלווה חוב תיאורטי כזה מהבנק - אם כסף הוא רק דבר מוחשי (כדברי עג"י ט), הרי הדבר המוחשי הראשון שיגיע, יגיע כשהלווה יעבוד כדי להחזיר לבנק את החוב. בינתיים לא קיבל דבר.<sup>22</sup> הוא מקבל רישום בבנק כדי לעבוד בעתיד ולהשיב לבנק את חובו, ואם כך - הרי הוא שכיר של הבנק, ומרבים על השכר.<sup>23</sup> כפי שצינו - הכסף מיצר תוצר עתידי. ואפשר שכל זה יהיה נכון גם לפי דברי ה'חתם סופר', כאשר אין כלל דבר מוחשי שעובר, אין כאן כסף. הכסף יגיע רק כאשר יגיע משהו מוחשי, כגון שהאדם יעבוד ויקבל את שכרו, או ימכור חפץ ויקבל את ערכו, שיכסה את מה שהבנק נתן לו. הבנק מלכתחילה נותן על מנת לקבל דבר עתידי שעדיין

20. בעבר, אם השלטון הנפיק מטבעות או שטרות, או אם הכורים כרו זהב וכסף, אז מה שהונפק או מה שנכרה זה הכסף שבשוק, וכל השוק יכול להשתמש רק בו. לעומת זאת השוק של היום משוחרר מהמגבלה הזאת. בשוק של היום, ככל שתייצור יותר תוצרת, כך מחזור הכסף התיאורטי גדל.

21. ומה יהיה דינו של השלטון לעניין 'דינא דמלכותא'?

22. בהנחה שהאיש לווה מהבנק עצמו, ולא מחברו דרך הבנק.

23. ב"מ סה ע"א; שו"ע, יו"ד סי' קעו סעי' ו. כלומר: מותר להוזיל שכר שכיר כאשר הוא משולם מראש. וכפי שמבארת הגמ' שם, טעם הדבר הוא שזמן התשלום לשכיר הוא אחר עבודתו. נמצא שכאן לא ייקר את השכר, כיוון שהוא משולם מאוחר יותר, אלא להפך: הוזיל אותו כאשר הוא משולם לפני זמנו. וזה מותר. גם לענייננו, זמנו יגיע כשיעבוד.



לא קיים. מלכתחילה ההלוואה היא לא כסף ממשי אלא פוטנציאל השתכרות עתידי. כך רואה אותו הבנק. הלווה לא קבל מהמלווה דבר. אז מדוע ינהג כאן דין ריבית? הלווה אומנם משתעבד, אבל מלכתחילה כל מה שהוא קיבל הוא שעבוד. הוא לא משתעבד ביותר ממה שקיבל, כי לא קיבל דבר.

וגם אם נניח שסכום בבנק הוא כסף לכל דבר ועניין וכפוף לכל איסורי ריבית אע"פ שאינו מוחשי, עדיין נשאלת השאלה: האומנם חל דין ריבית על אדם הנותן את מה שאין לו? אומנם בגמרא (ב"מ סה ע"א) אומר רב ששת בריה דרב אידי, בניגוד לדברי רב פפא שם, שריבית נבחנת לפי הלווה ולא לפי המלווה, וכן נפסקה הלכה. לפי זה לכאורה אין חשיבות לכך שהמלווה נותן מה שאין לו. ואולי יש לחלק ששם הוא נותן את מה שיש לו, אלא שהוא לא מרוויח מכך, וכאן הוא נותן דבר שאינו קיים כלל. האם על זה נאמר 'את כספך לא תתן לו בנשך'? הלווה לא נתן את כספו! אך ייתכן שכיוון שכך מתנהל השוק, וזהו אמצעי המסחר המקובל - הרי הוא כסף, אע"פ שאינו מוחשי.

## סיכום

מסתבר שכסף וירטואלי לא יועיל לפדיון הבן ולפדיון מעשר שני. מאידך גיסא, הוא כן ייחשב כסף לגבי המסחר ולגבי חישוב 'סאה בסאה' לעניין ריבית, לפחות לדעת ה'חתם סופר'. אלא שיש לדון אם לקיחת כסף מהבנק נכללת תחת ההגדרה של הלוואה, שאם לא כן - לא יחולו עליה איסורי ריבית. זוהי הסוגיה הכבדה שעולם התורה צריך לתת עליה את דעתו בתקופה שאנו חיים בה.<sup>24</sup>



24. גם אם נאמר שאם ראובן הלווה לשמעון באמצעות הבנק זו הלוואה לכל דבר, עדיין צריך לברר האם חוב לבנק עצמו הוא הלוואה. זו סוגיה אחרת לגמרי. הבנק לא מלווה כסף שיש לו, ואפשר שזו איננה הלוואה, אלא כך דרכו של הכסף הזה, שעדיין לא נוצר בשעה שהבנק נתן אותו, ולמעשה הוא משקף את השירות העתידי שיינתן בו.



הרב נחמיה טיילור / הרב הראל ברגר

## ביטקוין – בעלות וקניין

### רקע

מטבע הביטקוין נכנס לשוק ב-2008 כמטבע וירטואלי. בתחילה (וגם היום, אם כי במשמעות זניחה) המטבעות נוצרו בפעולה הנקראת 'כרייה'. באופן פשוט, כרייה התבצעה ע"י פתרון של חידה מתמטית הדורשת כוח חישוב רב. חידה זו במילים פשוטות הייתה למצוא מקור לתוצאה של פונקציה לא הפיכה, כלומר את האיבר  $x$  עבור התוצאה  $f(x)$ , כאשר  $f$  היא פונקציה לא הפיכה (באופן מתמטי קשה עד בלתי אפשרי לומר מה הפונקציה עושה בדיוק). כיום רוב פעולות הכרייה מתבצעות על ידי ארגונים גדולים, כך שפעולה זו כבר אינה רלוונטית. את המכירה של מטבעות ביטקוין מבצעים במערכת ייעודית אנשים פרטיים או חברות ה'כורות' את הביטקוין, וכל אחד יכול לקנות כמות של מטבעות ביטקוין ולהכניס אותם לתוך ארנק וירטואלי הדומה לחשבון בנק. ארנק זה שייך אך ורק לקונה המחזיק מספר ייחודי מזהה. כל פעולה שהוא מבצע בביטקוין מצריכה שימוש באותו שדה מזהה ייחודי. כל משתמש במערכת הביטקוין מחזיק רשימת בלוקים. ברמת העיקרון, מערכת ביטקוין היא שרשרת של בלוקים שבהם מאוחסנים חלקי מידע המתארים פעולות (Transactions) שהקונים ביצעו מתחילת המערכת עד עתה. הרעיון הוא שפעולה נחשבת חוקית רק כאשר די אנשים מסכימים לפרסום של אותה מכירה/קנייה. הסכמה של אדם מסוים לפעולה שהתבצעה ניתנת בהכנסה של הבלוק המכיל את המידע על אודות פעולה זו למערכת הבלוקים שהוא מחזיק. כאשר אחוז מסוים (נאמר, יותר מחצי) של המשתמשים במערכת הביטקוין מסכים לבלוק, הוא נחשב חוקי. למשל, כשאדם רוצה לקנות ספר מאמזון תמורת ביטקוין, הוא מפרסם את הפעולה של קניית הספר ואת סכום הביטקוין לכלל העולם, והם צריכים לאשר זאת. רק לאחר שאחוז מסוים של מחזיקי הביטקוין מסכימים לפעולה זאת, אזי היא נחשבת לחוקית.

הדיון ההלכתי במאמר זה מתייחס לצורה שבה ההלכה מתמודדת עם ביטקוין ולצורה שבה הוא נתפס ופועל במערכות הכלכליות. אין בדיון זה התייחסות לנושא של 'דינא דמלכותא דינא', כי ברצוננו לדון בבעיות העולות בשימוש הביטקוין רק בכלים הלכתיים. בצורה כללית ניתן לייחס את הדיון במאמר זה גם לשאר מטבעות וירטואליים הקיימים ברשת.

עד כה לא התקיים דיון רחב בנושא המדובר במסגרת הלכתית. התייחסות של הרב



שלמה אישון לנושא הביטקוין קיימת במאמר באתר 'כתר'<sup>1</sup> בנושא, אך גישתו שונה מעט מזו הננקטת במאמר זה, היא מצומצמת יותר, והיקף הדינים הנסקרים במאמר הוא קטן יותר.

## הצגת השאלות

יש להעלות כמה שאלות בנושא הביטקוין:

- א. במקרים שבהם התורה השתמשה בביטוי 'כסף', האם ישנו גדר הלכתי שנגזר כתוצאה מכך? איך היא נקבעת? האם ישנם מאפיינים מסוימים לאמצעי התשלום החייבים להתקיים, והאם מטבע וירטואלי יכול לשמש ככסף?
- ב. האם הביטקוין נחשב 'שווה כסף' בכל העולם או רק במקומות מסוימים?
- ג. האם גזל ביטקוין נחשב לגזל? יש לחלק שאלה זו לשני מקרים:
  - (1) אדם מפעיל חוות מחשבים כדי לירות ביטקוין, ומישהו כיבה את המחשבים בצורה פיזית או מרחוק, וכתוצאה מכך פעולת הכרייה הופסקה - האם נחשב אותו אדם לגזלן?
  - (2) אדם פרסם שרשרת בלוקים המתארת העברת ביטקוין מחשבון אחר לחשבון שלו. במילים אחרות, אותו אדם העביר כסף מחשבון אחר לחשבון שלו (כמובן, מדובר בהעברה ללא הסכמת בעל החשבון האחר). ה'עולם' קיבל זאת. האם עבר על גזל?

## א. הגדרת כסף

גדולי הרבנים התמודדו בשאלה איך להגדיר כסף בזמנינו, בהם ה'חתם סופר' בתשובותיו ובמקומות נוספים, ה'עונג יום טוב'<sup>2</sup> ועוד. היטיב להגדיר הנושא ה'חזון איש' (חו"מ סי' טז ס"ק כד), וזו לשונו:

האידנא נשתנו ענין המטבעות, דבימי הראשונים כל שיש לו כסף עושה מטבעות, והמלך לא היה מקפיד רק על צורת מטבעות מדינתו. והמטבע היה שווה ערכו בכסף משקלו, ועכשיו כל המטבעות אינן שוות ערכן, ואינן רק שטרי חוב על אוצר הממשלה והיא חייבת לשלם על פי החוזה שבינה ובין הממלכות. ועל פי הקצבה שקצבה להוציא שטרות, היא מוציאה מטבעותיה במדינת ממלכתה... והנה ערך המטבע מג' חומרין. ערך כספה וזהבה, ערך הלואתה, וערך שימושה שנהנין על ידה בשוק המשא ומתן... אך לפי ערך ההלואה שבמטבע ישוב שער המטבע מממלכה וממלכה לקראת רעותה. כי בהמוט ממלכה אחת, יוזל טבעה עבורם מפאת אי בטחונם בתשלומי חלק הלואתה...

1. מאמרו של הרב שלמה אישון בנושא ביטקוין:

מאמרים/1078/מטבע\_וירטואלי\_(ביטקוין)\_-/https://www.keter.org.il/

האם נחשב מטבע על פי ההלכה; אמונת עתיד 119 (תשע"ח), עמ' 112-117.

2. חתמ"ס, שו"ת יו"ד סי' קלד.

3. שו"ת עונג יו"ט, סי' קב.



במיצוי דברי ה'חזון איש' מתברר שלמונח 'כסף' ישנם שלושה מאפיינים: חומר, ממשל וסחירות בין בני אדם. ברור לנו שבזמנינו שיווי המטבע או השטר אינו נגזר מערך החומר שממנו עשוי הכסף, כמו שהיה נהוג בימי חז"ל, אלא הוא פונקציה של החלטות ממשלה או לפי הסכמת בני אדם. בשעה שאנו מתייחסים לביטקוין, ניתן לומר שבארצות שבהן אישרה הממשלה לסחור בו והוא נחשב מטבע עובר לסוחר לעניין קניית נכסי דלא נידי וכן נכסי דנידי, דינו ככסף גמור. ניתן להוסיף ולומר שאם הגדרת 'כסף' נקבעת לפי הסכמות בני אדם, מערכות כלכליות וכדומה, אזי כל מי שמשתמש במערכת הביטקוין מסכים דה-פקטו לכך שהביטקוין הוא מטבע עובר לסוחר. המצוות וההלכות שבהן יש צורך בכסף עצמו (בלי קשר לשימוש בשווה כסף) הן מעשר שני, מחצית השקל, קידושי אישה ופדיון הבן. אנו נדון במאמר זה במעשר שני ובקידושי אישה.

## ב. מעשר שני

שלוש הלכות נאמרו בנוגע לפדיון מעשר שני, ונצטט את לשונו של הרמב"ם בהלכות מעשר שני (פ"ד ה"ט-ה"א):

[ט] אין פודין פירות מעשר אלא בכסף שנאמר וצרת הכסף, וכן אם פדה לעצמו והוסיף חומש לא יהיה החומש אלא כסף כקרן, ואין פודין בכסף שאינו מטבע אלא בכסף מפותח שיש עליו צורה או כתב (שנאמר וצרת הכסף), ואם פדה בלשון של כסף וכיצא בו והוא הנקרא אסימון לא עשה כלום, ואין פודין בפחות מפרוטה מפני שהוא כפודה באסימון.

[י] אין פודין במטבע שאינו יוצא באותו זמן ובאותו מקום שנאמר ונתת הכסף בכל אשר תאוו נפשך עד שיהיה ראוי להוצאה, ומטבע מלכים הראשונים אם יוצא משמם פודין בו.

[יא] אינו פודה במעות שאינן ברשותו שנאמר וצרת הכסף בידך, נפל כיסו לבור והוא יכול להוציאו פודה בו מפני שהוא ברשותו.

ביאור דבריו הוא כדלהלן: ביחס להלכה ראשונה נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא בברייתא במסכת בבא מציעא (מז ע"ב): 'וצרת הכסף לרבות כל דבר הנצרך ביד דברי רבי ישמעאל ר"ע אומר לרבות דבר שיש עליו צורה'. הסבירו הראשונים<sup>4</sup> שהם נחלקו בחשיבות המטבע: לדעת ר' ישמעאל אין צורך במטבע חשוב, ולדעת ר' עקיבא יש צורך במטבע בעל חשיבות. במיצוי המחלוקת בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא יש להקדים את דברי התוספות בהתחלת פרק הזהב,<sup>5</sup> לפיהם לדעת רבי ישמעאל התורה מחדשת שכדי לחלל מעשר שני, די להשתמש ב'כל דבר הנצרך ביד אף על פי שאינו יוצא בהוצאה, אך שיהיה בו צורה כל דהו'. מה שאין כן לדעת ר' עקיבא, שלשיטתו יש צורך ב'צורה חשובה שתצא בהוצאה'. לכאורה דברי התוספות תמוהים, הלוא נאמר בתורה שצריך להיות

4. ר"ש, מע"ש פ"א מ"ב; תוס' עירובין לא ע"ב ד"ה שפדאו.

5. תוס', ב"מ מד ע"ב ד"ה אסימון.



‘וצרת הכסף בידך’, ומשתמע מדבריהם שלדעת ר’ ישמעאל אין צורך בכלל בכסף, כשהגדרת כסף לכאורה היא מטבע היוצא בהוצאה?<sup>6</sup> מחדש ה’דברי יחזקאל’ (סי’ לח) את הדברים הבאים:

...וצ”ל דמתורת כסף אמרינן דש”כ ככסף ומטבע שאינה יוצאה חשיבא ככסף מתורת ש”כ וגם הוא בכלל וצרת כיון דיש עליו צורה, ולר”ע בעי צורה חשובה היוצא בהוצאה ואל”ה אינו בכלל וצרת דאין זה צורת מטבע כלל...

ביאור דבריו הוא כך: לדעת ר’ ישמעאל גם מטבע שאין עליו צורה נידון ככסף לענין פדיון מעשר שני מדין שווה כסף, ולדעת ר’ עקיבא יש צורך במטבע בעל צורה חשובה היוצאת בהוצאה, זאת אומרת חפץ שייעודו הוא סחר מכר, ואם כן, בכל מטבע שייעודו הוא סחר מכר לדעת ר’ עקיבא ניתן לפדות מעשר שני. ניתן להוסיף את דברי בעל ‘דרך אמונה’ (לרמב”ם שם, ס”ק סד): ‘ואין נ”מ איזה צורה או כתב כי העיקר שיצא בהוצאה על ידי זה בתורת מטבע’. כלומר לשיטת ר’ עקיבא, אם מדובר על כסף שניתן לסחור בו ויש עליו צורה או כתב, ניתן לפדות בו מעשר שני.

יש להביא את דברי בעל ה’מנחת שלמה’ (ח”א סי’ עא) הכותב:

נלענ”ד דיתכן שבזמננו גם מטבעות של שאר ארצות, כגון דולאר של ארה”ב, שפיר חשיב ככסף שיש עליו צורה, ויכולים לפדות עליו מעשר שני גם בא”י כפי הערך שיש לאותה מטבע בא”י, דמסתבר שדווקא בזמן חז”ל שערך המטבעות היה תלוי במשקל ובערך של המתכת שיש באותה מטבע, ולכן מטבע של ארץ אחרת היתה נחשבת בשאר הארצות כמתכת גרידא שאין עליה צורה, משא”כ בזמננו שהמטבעות הן כעין שטר מבלי להתחשב כלל עם הערך של המתכת, לכן אף שאין זו ממש מטבע היוצא כי אם באותה מדינה, מ”מ כיון שבכל העולם מתחשבין בזה כמטבע, וערכה חשוב ומשתנה תמיד בהתאם לשער של כסף אותה המדינה...

לאור דבריו ניתן להוסיף שמכיוון שעולם הסחר מכר עבר משימוש במטבעות לשימוש בשטרות נייר ומשם לכסף וירטואלי, אפשר אולי לומר שגם ביטקוין ייחשב כבעל צורה חשובה, משום שייעודו הוא סחר מכר לענין פדיון מעשר שני.

הדין השני מתייחס לרמת הסחירות של המטבע שבו פודים מעשר שני, ובלשון הזהב של הרמב”ם: ‘עד שיהיה ראוי להוצאה’. דין זה מתייחס לפוטנציאל הממוני הנדרש במטבע על מנת שיהיה אפשר לפדות בו מעשר שני.

הדין השלישי מתייחס לנזילות של המטבע, ובמילים אחרות, ליכולת של האדם להוציא את המטבע בפועל על מנת להשתמש בו לפעילות ממונית כלשהי. בעל ‘דרך אמונה’, בביאורו (שם, ס”ק פב), כותב:

אף שצריך להשתדל בזה אבל אם אין יכול להוציאו אף על פי שידוע שהוא שם אין יכול לחלל עליו.

6. וכן כתב הרשב”א, עירובין לא ע”ב ד”ה שפדאו.



הוא מדגיש שאי אפשר לחלל מעשר שני במקרה שהמטבע אינו יכול להיות נזיל בשום אופן, אך במקרה שהמשתמש יכול ליצור מציאות שבה המטבע יהיה ראוי לשימוש ויהיה עובר לסוחר, ניתן להשתמש בו כדי לפדות מעשר שני. מעבר לכך, נדגיש שהביטקוין גם כן צריך לענות על הדרישה של 'בידך', כלומר ברשותך (אך לא נדרש שהביטקוין יהיה בידך הממשית). זאת בניגוד להווא אמינא שהמטבע הפודה את המעשר צריך להיות באופן ממשי בידך. כך דורש הרמב"ם בד"ן זה, על בסיס דרשת הספרי.<sup>7</sup> לגבי ביטקוין, המערכת המאפשרת להמיר ביטקוין לכסף סחיר קיימת, ולכן אין בעיה מצד אף אחד מן הדינים הנזכרים. לפיכך ביטקוין, שיש לו צורה ייחודית בעבור האדם המחזיק בו, יוגדר ככסף אפילו לשיטת ר' עקיבא על פי ההבנה שהעלינו, ויחשב כקיום של 'וצרת הכסף', משום שאפשר להמירו לכסף סחיר או לחלופין להשתמש בו לפדיון מעשר שני. בצורה כזו, ביטקוין יוכשר למעשר שני. כדי להגדיר צורה ייחודית כאן, נוכל להתייחס לכך שהמטבע מופיע תחת שמו של האדם.

## ג. קידושין

נאמר בגמרא (קידושין יב ע"א): 'אמר שמואל קידשה בתמרה מקודשת חיישין שמא שוה פרוטה במדי'. בעניין קידושין בשווה כסף, נאמר בגמרא ששיטת שמואל היא שאישה מתקדשת בתמרה משום שחוששים שבמקום אחר בעולם יש בה שווה פרוטה. באמירה זו מחדש שמואל שההגדרה של שווה הפרוטה היא על פי העולם הגלובלי ולא רק על פי מקומו ושעתו. אם ניתן לתלות שבמקום אחר בעולם החפץ יכול להיות שווה לפרוטה, האישה מקודשת. הרמב"ם (הל' אישות פ"ד ה"ט) הכריע כדעת שמואל להלכה, וכך הוא כותב:

המקדש בפחות מפרוטה אינה מקודשת, קידשה באוכל או בכלי וכיוצא בו ששווה פחות מפרוטה הרי זו מקודשת בספק וצריכה גט מספק שמא דבר זה שווה פרוטה במקום אחר, הא למדת שכל המקדש בשווה כסף אם היה שווה פרוטה באותה המדינה הרי אלו קידושי ודאי ואם אינו שווה פרוטה הרי אלו קידושי ספק. יראה לי שאם קידש בתבשיל או בירק שאינו מתקיים וכיוצא בהם אם לא היו שווה פרוטה באותו המקום אינה מקודשת כלל שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסד ויאבד ולא יהיה שווה כלום, ודבר של טעם הוא זה וראוי לסמוך עליו.

'הגהות מיימוניות' על אתר מעיר 'כך פר"ח ושאר רבנותא ודלא כה"ג שפסקו דלא קיי"ל כשמואל דאמר חיישין שמא שוה פרוטה במדי'. והוסיף המגיה שם: הטור סימן ל"א הביא לשון זה של הרב (הרמב"ם) וכתב ז"ל ולפי דבריו אם ידוע ששווה פרוטה בשום מקום מקודשת מן התורה. אבל ר"י ז"ל כתב שאפילו ידוע

7. ספרי, פ' ראה פייסקא קז.



ששווה פרוטה בשום מקום לא הוו קידושי ודאי ולעולם הוו קידושי ספק אפילו אינה מתקיימת להוליכו למקום ששווה פרוטה וכך הוא מסקנת א"א ז"ל עכ"ל. הסביר בעל 'אבן האזל' את שיטת הרמב"ם וכותב:

אבל גבי קידושין כיון דיש מציאות שהחפץ יהי' שווה לאישה פרוטה כגון אם הולכת עכשיו למדי ותביא החפץ לשם ותקבל פרוטה לכן בזה מהני הא שקבלה האישה מדעתה והוי כאומרת לדידי שווה לי, ובזה מהני לדידי שווה לי כיון דאין אנו אומרים שהחפץ בוודאי אינו ממון כיון דבמדי הוא ממון וגם כאן אפשר שיהי' ממון חשוב אצל האישה לכן מהני קבלתה, וכל זה הוא בשביל דגבי קידושין לא אמרינן אין לממון אלא מקומו ושעתו, וכמ"ש, ועיין מש"כ בזה באריכות בדברי הרמב"ם פ"ג מהל' שכירות הל' ג'.

מדבריו אנו לומדים כשאנו באים להגדיר את המושג של שווה כסף, שאפשר להסתמך בהלכות קידושין על סמיכות דעת של האישה לומר 'לדידי שוי לי'. יש להדגיש שאין בדברים אלו כדי לתת ערך ספציפי לחפץ במידה ונצרך שכזה, אלא לאפשר את עצם הגדרת החפץ כשווה ממון. אי לכך בדיון שלנו, ניתן יהיה להגדיר את הביטקוין כבעל שווי ממוני בצורה של 'שווה פרוטה במדי'.<sup>8</sup> נוסף על כך, לאור העובדה שניתן לקנות בביטקוין בכמה חנויות במרשתת (אינטרנט), דוגמת אמזון, נוכל להגדיר את שווי הכסף גם במדינה שבה לא מוגדר ביטקוין כסחיר באופן ישיר ע"י טענת כפר גלובלי. נראה שטעם הסברה הוא שמכיוון שקיימת אפשרות להשתמש בביטקוין כמטבע לקניית סחורה במרשתת, נעשה המטבע כבעל ערך גם במקום שבו נעשתה הקנייה, אף שהוא אינו נחשב כמטבע עובר לסוחר באותה מדינה.

## ד. דיני גזל

את המקרה הראשון, שבו אדם מכבה את המחשבים בצורה פיזית או מרחוק, יש לדון כמקרה שבו נמנע רוח. לאור העובדה שאין נזק ממשי, אלא רק מניעת הכנסות עתידיות, לא ניתן לחייב את הגזלן/מזיק. לגבי המקרה השני יש לדון אם ניתן להגדיר את פעולת ההעברה/לקיחה של ביטקוין מחשבון אחר כפעולת גנבה או לא. במילים אחרות, הספק הוא אם פעולה שנעשית בלחיצה על מקש במקלדת המחשב נחשבת כפעולת גזלה ויחולו על פעולה זו קנייני גנבה. אין בדיון זה התייחסות לצורת הפעולה של המקלדת, אם נקישת המקש פותחת מעגלים חשמליים קלסיים או שהיא מעבירה את המידע בצורה מתקדמת יותר. הדיון כאן נסוב על עצם הפעולה שבה אדם מקיש על מקש ומתבצעת תגובה של המחשב כתוצאה מכך. מקובלנו שלחיצת כפתור נחשבת מעשה בידיים בכל התורה כולה, בין נחשב כמעשה בידיים ובין נחשב ככוחו.<sup>9</sup> לפיכך, אם אדם לוחץ על כפתור במחשבו האישי כדי לתקוף משתמש אחר, ואין שום מעכב

8. נרחיב זאת בהמשך בדיון לגבי גזל.

9. עיין אנציקלופדיה תלמודית ערך חשמל, כך י"ח עמ' קנ"ה והלאה.



משמעותי על רשת הנתבים, ניתן להתייחס למקרה שכזה בתור מזיק בידיים, כדברי תוספות (ב"ק יז ע"ב ד"ה זרק כלי):

נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב ולא שייך כאן מנא תבירא תבר דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצורות ח"נ וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו...

הש"ך<sup>10</sup> פוסק כדברי התוספות בעקבות ה'נמוקי יוסף' והב"ח. מכאן למדנו כי שליחת פקודות דרך המרשתת כדי לתקוף משתמש אחר נחשבת כחץ שנזרק על כלי שנידון בתר מעיקרא.<sup>11</sup> לאחר שנקבע שפעולת נקישת המקש נחשבת כפעולה של נזק, עלינו לצעוד צעד קדימה. בתחילת פירושו לפרקי אבות כותב רבנו יונה: 'שהרי כתוב לא תגזול וכל נזיקין בכלל אותו הלאו', וא"כ אותם הכללים שחלים בהלכות נזיקין יחולו גם על דיני גזלה. בספרו של הגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג, 'נתיב מצוותיך' (עמ' 340), הוא מוכיח מסוגיית הגמרא בבא קמא,<sup>12</sup> וכך נכתב שם:

...שההבדל בין גזלן למזיק... הוא בין עשה קנין שאז נחשב גזלן לבין לא עשה קנין שאז נחשב מזיק. לפי"ז מזיק הינו גזלן רק שחסר קנין גזילה ובזה מסתבר שעובר בלאו דלא תגזול והרי זה כגזלן שגזל ולא עשה קנין כגון שמשך הגזלן בהמה לגוזלה ומתה ברשות בעלים שפטור ומ"מ נראה שעבר בלא תגזול. וכן הגזל קרקע אף שאין לו קנייני גזילה, מ"מ עבר בלאו דלא תגזול וממילא גם מזיק בגרמא עובר בלאו דלא תגזול וכמו שנתבאר לעיל.

מתברר שבנקישת המקש יש יסוד להניח שפעולה זו תיחשב לפעולת גנבה, אך עדיין יש לדון: מה בדיוק לקח הגנב?

שאלה זו נוגעת לבעיה מורכבת יותר, למשל: אדם מעביר מחשבון של אדם אחר סכום כסף לחשבוננו האישי, ללא ידיעת חברו. האם ניתן לומר כי גנב משהו מאותו אדם? לכאורה, אין פה קנייני גנבה, משום שלא ברור מהו החפץ שנגנב. גם כשהגנב ירצה להמיר את הסכום הנגנב לכסף פיזי, אין זה החפץ שנגנב מן החשבון. זאת משום שהחשבון עצמו מכיל מספרים בלבד, כסף וירטואלי, ולא כסף פיזי. כך פועלת המערכת הפיננסית העולמית, ללא שימוש נרחב בחומרים פיזיים, כגון זהב וכו'. במידה רבה ניתן לומר כי גם במקרה שלנו, כאשר אדם גונב ביטקוין וממיר אותו לאחר מכן בכסף פיזי, או קונה בביטקוין חפץ פיזי - אין מדובר כבר על אותו ביטקוין שנגנב. אם כן, איך נוכל לחייב את הגנב?

בצורה פשוטה, ניתן להחיל את 'דינא דמלכותא דינא' על מנת לחייב את הגנב, הן במקרה של הבנק הן במקרה שלנו, אך מטרתנו במאמר זה היא לבנות תשתיות הלכתיות ללא שימוש בגורמים אחרים. נראה לומר מהלך הלכתי חדש בהבנת המערכת הכלכלית העולמית.

10. ש"ך, חו"מ סי' שפח ס"ק כח.

11. עיין קצות החושן, סימן ש"צ ס"ק א'.

12. ב"ק צח ע"א 'הזורק מטבע' וכו'.



נאמר בגמרא (גיטין עא ע"א):

דתניא: אם לא יגיד - פרט לאלם שאינו יכול להגיד; אמאי? הא יכול להגיד מתוך הכתב! אמר ליה אביי: עדות קאמרת? שאני עדות, דרחמנא אמר: מפיהם - ולא מפי כתבם.

הגמרא מסבירה מדוע אילם אינו יכול להעיד מתוך הכתב, וחידשה הגמרא שישנה גזרת הכתוב 'מפיהם ולא מפי כתבם'. מסביר רש"י שם: 'ולא מפי כתבם' - יעידו בב"ד דלא דמי לשטר שחתמוהו ביומו דהוא אורחיה להכי'. בהבנת דברי רש"י נחלקו ה'אבני נזר'<sup>13</sup> וחידושי הרי"ם.<sup>14</sup> טוען שכמו במלאכות של שבת, שבהן החיוב הוא רק כשהמלאכה נעשית כדרכה, למשל קצירה כדרך קצירה, הוצאה כדרך הוצאה, כך הדין בעדות. הדרך להעיד היא רק בדיבור ולא בכתיבה, ולכן קיים פסול של 'מפיהם ולא מפי כתבם'. מחדש הרי"ם ששטר המיועד לראיה ביד חברו דאורחיה בכתיבה, השטר הוא כשר וקביל לעדות בבית דין. ממשיך הרי"ם ומסביר שהמקור לפסול אילם לעדות הוא מהמילים 'אם לא יגיד' ולא מההלכה של 'מפיהם ולא מפי כתבם', כי אילם דרכו להעיד בכתב ולא חל עליו הדין של 'מפיהם'. לכן כאמור הפסול של אילם נלמד מהמילים 'ולא יגיד', כי מי שאינו ראוי להגיד, אינו יכול להיות עד. על פי זה רצה בעל חידושי הרי"ם לחדש שגם נדר בין אדם לחברו יכול להיעשות בכתב, כי אחת מדרכי התקשורת בין אדם לחברו היא כתיבה (אורחיה בהכי). כנגד חידושו של 'חידושי הרי"ם' יצא ה'אבני נזר' והעיר על הרי"ם שלפי הבנתו ברש"י שסיבת הפסול של עדות מפי הכתב היא משום 'דלאו אורחיה', היה צריך רש"י לכתוב 'דשאני עדות דלאו אורחיה'. הוא ממשיך לשאול: דא"כ למה צריך קרא דפיהם ולא מפי כתבם, תיפוק לי' דעדות שלא כדרכו אינה עדות מצד הסברה, כמו בשבת שבה קצירה היא רק כדרך קצירה. לכן דוחה 'אבני נזר' את הבנת הרי"ם ברש"י וטוען שהפסול של עדות בכתב הוא כפשוטו דגלי קרא בעדות שכתובה לאו כדיבור. הוא ממשיך להסביר שהסיבה שהכשירו שטר היא אחרת. למסקנה טוען ה'אבני נזר' שלפי הרי"ם, שאופייה של עדות הוא כמו אופי המלאכות בשבת, דהיינו כדרכו - גם בנדר שבין אדם לחברו, אף שאפשר לנדור בפה, נדר בכתב גם יחול, כי אורחיה בהכי. אלא שלפי דעתו פסול 'מפי כתבם' הוא משום דלאו כדיבור דמי, ורק במידי דלאו אורחיה בדיבור אלא בכתב אזי כתיבה הוי כדיבור. לכן שבועה ונדר שבין אדם לחברו הם בדיבור, וממילא לא שייך לומר שכתבתו הוי כדיבור. לפי חידושי הרי"ם, נוכל להגדיר את הפעילות הכלכלית בעולם, ובפרט של ביטקוין, כ'אורחיה' חדש, ונחיל עליה את כל דיני חושן משפט. זאת אומרת, מכיוון שמרבית הכסף בעולם אינו כסף פיזי, אלא כסף וירטואלי, ולאור דברי ה'חזון איש' המבסס את התייחסותו לכסף על הסכמה חברתית, אדם הגונב שטרות כסף מחברו נחשב גזלן, אף שלא גזל מטבע בעל ערך חומרי. זאת משום שישנה הסכמה חברתית ודרך העולם להתייחס לכסף על פי הערך המוסכם בלבד.

13. אבני נזר, יו"ד סי' שו.

14. שו"ת הרי"ם, יו"ד סי' יד.



בדורות מאוחרים יותר, ה'אורחיה' של כסף אינו רק חומרים פיזיים (שטרות או מטבעות וכו'), אלא ערכים דיגיטליים השמורים במערכת הבנקאות העולמית. בצורה דומה, גם ביטקוין ודומיו שמורים כערכים דיגיטליים במערכת עצמאית, ולכן נדון בהם כ'אורחיה', בדומה למערכת הבנקים העולמית. ניתן לומר כי גם ה'אבני נזר' יכול להסכים למסקנה זו, משום שאין לנו גזרת הכתוב המפקיעה הגדרה זו מכסף. ניתן לחדד ולומר כי במהלך ההיסטוריה עבר אופיו של כסף מערך של מתכת מסוימת לשווה כסף. משם עבר אופיו לשטרות בעלי ערך מוסכם, ובשנים האחרונות לערכים דיגיטליים. על פי המהלך הזה אדם המעביר סכום כסף מחשבון של אדם אחר לחשבון האישי ללא ידיעת חברו ומושך את הסכום מחשבון הבנק יעבור על איסור גנבה, כי שינה את הערכים הדיגיטליים בחשבון חברו, וקנייני גנבה נעשים על ידי משיכת הכסף מחשבון. הוא הדין כאשר אדם גונב ביטקוין וממיר אותו לאחר מכן בכסף פיזי - איסור גנבה נעשה בשעת נקישת המקש, וקנייני גניבה חלים בשעת ההמרה.

## סיום

תובנות אלו הן אומנם מחודשות, אך נראה לנו שעל התבוננות בחידושו הנפלא של בעל 'חידושי הרי"ם' נוכל לבנות תשתיות הלכתיות מחודשות בעולם של תמורות פיננסיות וכלכליות. תורתנו היא תורת חיים ו'הפוך בה והפוך בה דכולה בה', כלשונו של התנא באבות (פ"ה מכ"ב).



## הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין

# ניתוחים פלסטיים וטיפולים לנווי

## 1. רקע רפואי<sup>2</sup>

ניתוח פלסטי הוא מונח להתערבות רפואית, לרוב כירורגית, שמטרתה לשנות גודל, מראה או מבנה של איברים בגוף לצורך רפואי<sup>3</sup> וגם שלא לצורך רפואי. הניתוחים הפלסטיים מחולקים לשני חלקים: (1) ניתוחים שמטרתם לשחזר חלקי גוף מעוותים כתוצאה מפגם מולד או מנזקים כדוגמת כוויות, תאונות או פציעות. (2) ניתוחים מסיבות אסתטיות לצורך שיפור ההופעה, כגון שינוי צורת האף, שאיבת שומן, הגדלת חזה וכדומה.

## 2. ניתוח פלסטי לשם יופי

א. יש פוסקים שאסרו לבצע ניתוחים פלסטיים שאינם מיועדים לצורך רפואי אלא למטרת יופי בלבד.<sup>4</sup> טעמיהם: אין לאדם רשות לחבול בעצמו שלא לצורך רפואי; התורה נתנה רשות לרופאים לנתח ולטפל בחולים לשם רפואתם אבל לא לצרכים שאינם רפואיים; ריבונו של עולם הטביע כל אדם בצלמו ובדמותו ההולמת לו, ומי שבא לשנות את מראהו, הריהו כמי שבא לבורא בטרוניה - כמה מכוער כלי זה שעשית;<sup>5</sup> בכל ניתוח בהרדמה יש סיכון מסוים, ואסור לאדם להסתכן אלא לצורך רפואי ולא לשם יופי.<sup>6</sup> ויש מתירים לבצע ניתוח פלסטי במקום צורך, כגון לפנויה שחושבת שבזכות ניתוח כזה יהיה

1. מתוך ספר פוע"ה כרך רביעי, העוסק בגניקולוגיה, מחלות חברה ומחקר, שנמצא בשלבי עריכה סופיים. הכרך השלישי, העוסק בהיריון ולידה, יצא לאור לאחרונה.
2. תודה לפרופ' אריה אלדד, מומחה לכירורגיה פלסטית, לשעבר קצין רפואה ראשי וראש המחלקה לכירורגיה פלסטית והיחידה לטיפול בכוויות במרכז הרפואי הדסה עין כרם, שקרא את הפרק הנוכחי והעיר את הערותיו. אלה שולבו בגוף הפרק.
3. הערת פרופ' אריה אלדד - ניתוחים פלסטיים רבים מיועדים להסיר גידולים ממאירים בעור, לשחזר שד אחרי כריתה, לתקן שפה שסועה וחך שסוע, לתקן עיוות בעצמות הגולגולת שאינו מאפשר התפתחות תקינה של המוח, לטפל בכוויות להצלת חיים, לאפשר תיקון פונקציונלי של צלקות ועוד.
4. שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סוף סי' מא; שו"ת שבט הלוי, ח"ו סי' קצח.
5. שו"ת ציץ אליעזר, שם.
6. שו"ת ציץ אליעזר, שם; שו"ת שבט הלוי, שם; וראה שו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' קה ס"ק ב, שהסתפק אם יש בטעם זה כדי לאסור, שכן מצד אחד אדם שעושה ניתוח פלסטי בוחר לעבור אותו עקב דאגה ואף טירוף הדעת ממראהו, וייתכן שהוא בגדר חולה, אך מצד שני אינו חולה שיש בו סכנה, ונשאר בצריך עיון.

לה קל יותר למצוא שידוך,<sup>7</sup> או לאישה נשואה, כדי שתתחבב יותר על בעלה.<sup>8</sup> טעמיהם: האיסור בחבלה הוא דווקא דרך ניציון<sup>9</sup> וביציון, ולא כשנעשה לטובת החולה;<sup>10</sup> מותר לאדם להכניס את עצמו לסכנה מועטת כדי להציל את עצמו מצער, במיוחד בדבר שדשו בו רבים,<sup>11</sup> ובניתוחים שמבצעים כיום כמעט אין סכנה.<sup>12</sup> יש מצבים שבהם כיעור עלול להביא אדם לדיכאון ולהרגשות קשות ולהקשות עליו להתחתן, ואפילו למצוא עבודה. לכן יש להתיר ניתוח כזה שמשפר את איכות החיים של האדם, ממש כמו ניתוח אחר שמשפר את בריאותו.<sup>13</sup> ויש מי שהתיר לבצע ניתוח פלסטי לנוי רק במקום שבו הוא מתבצע בהרדמה מקומית שאין בה סיכון, אך לא בהרדמה כללית שיש בה סיכון מסוים.<sup>14</sup>

ב. יש להתיר ניתוח פלסטי גם לאיש במצב שיש לו מום בפניו או כתמים רבים, עד שהוא מתבייש להתהלך בין הבריות, וכל שכן אם מראהו מפריע לו למצוא עזר כנגדו, ואין בזה משום 'ולא ילבש גבר שמלת אשה'.<sup>15</sup> באופן דומה, יש מי שהתיר ניתוח פלסטי גם לאיש במצב שבו ללא ניתוח כזה הוא מתקשה למצוא פרנסה הגונה.<sup>16</sup> אולם כשמדובר בפעולה שכל מטרתה היא נוי בלבד, אין להתירה לגבר.<sup>17</sup>

### 3. טיפול בשבת למנוע צלקת

ג. אדם שנחתך בשבת חתך עמוק בפניו, ועל פי דברי הרופא אין בו כל סכנה, ומבחינה

7. שו"ת חלקת יעקב, חו"מ סי' לא; שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' סו; שו"ת יביע אומר, ח"ח חו"מ סי' יב; שו"ת משנה הלכות, ח"ד סי' רמו; הרב ד"ר ישראל יאקאבאוויטש, 'שאלות והערות בעניינים רפואיים שונים', פרק ה - 'ניתוחים פלסטיים לשם נוי', נועם ו, עמ' רעג-רעה; הרב אביגדור נבנצל, ביצחק יקרא על משנה ברורה ח"ו, קונטרס ההנהגות, משפחה חינוך וצניעות, עמ' ח ס"ק ד.
8. שו"ת יביע אומר, שם; הרב ד"ר ישראל יאקאבאוויטש, נועם שם, כתב שבאישה נשואה יש להתיר רק אם יש חשש לשלום בית, שמא תתגנה על בעלה.
9. לשון מריבה, כמו 'וכי יצאו אנשים' (שמות כא, כב).
10. ראה רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א; שו"ת חלקת יעקב, שם; שו"ת אגרות משה, שם; שו"ת יביע אומר, שם; שו"ת משנה הלכות, שם; גם שו"ת מנחת יצחק, שם, ושו"ת שבט הלוי, ח"י סי' רצב, הסכימו שאין לאסור מטעם חבלה; כך גם כתב בשו"ת מנחת שלמה, תנינא, סי' פו אות ג, לגבי היתרו לניתוח פלסטי לגבר, במקום הצורך.
11. שו"ת חלקת יעקב, שם; הרב ד"ר ישראל יאקאבאוויטש, נועם, שם.
12. שו"ת יביע אומר, שם; שו"ת משנה הלכות, שם; ראה גם שו"ת שבט הלוי, שם, שכתב שהיות שכיום הסיכון בהרדמה קטן מאוד, מי שעושה כן לצורך מניעת צער, לא עבר איסור.
13. הרב ד"ר ישראל יאקאבאוויטש, נועם, שם.
14. שו"ת עשה לך רב, ח"ד סי' סה; אומנם בסיום תשובתו כתב שבמקום צורך גדול, כשהאפשרות לביצוע הניתוח היא רק בהרדמה מלאה, יש לדון בכל מקרה לגופו ויש לשאול רב, כי ההיתר וגם האיסור אינם פשוטים.
15. דברים כב, ה. שו"ת מנחת שלמה, שם; שו"ת משנה הלכות, שם, סימן רמז. שו"ת יביע אומר, שם. בשו"ת עשה לך רב (שם) כתב שגם באופן שבו אישה מותרת לעבור ניתוח פלסטי, באיש הדבר מותר רק במקום שיש לו מום גדול ומתבייש ללכת ברחוב.
16. הרב ד"ר ישראל יאקאבאוויטש, נועם, שם.
17. שו"ת מנחת שלמה, שם.



רפואית אין צורך לתפור באופן מיידי את החתך, ואפשר לכסותו עד מוצאי שבת, אסור לחלל שבת כדי לתפור את החתך, ואפילו באיסורי דרבנן אסור לחלל שבת לצורך כך. אם מדובר באישה פנויה שעלולה להישאר עם צלקת כעורה שתקשה עליה להשתדך והיא עלולה להגיע כתוצאה מכך למצב של דיכאון בעתיד, יש מי שהתיר לבקש מרופא גוי שיתפור לה את החתך כדי למנוע צלקת.<sup>18</sup> כמו כן, יש להתיר לכל אדם הדבקה של שפתי הפצע בדבק מיוחד לכך או ב'פרפר' כדי למנוע הישארות של צלקת, מכיוון שגם מבין הסוברים שיש איסור תפירה בגוף האדם, יש המקלים לפסוק שהאיסור קיים רק בתפירה ולא בהדבקה.<sup>19</sup>

ד. אדם שנפצע וזקוק לתפירת פצעו בשבת מחמת הסכנה, ולצורך כך די במעט תפרים כדי לצאת מכלל סכנה, אך אז תישאר צלקת בולטת; ולעומת זאת אם יתפרו יותר תפרים תבלוט הצלקת פחות - יש מי שהורה שכיוון שהשבת נדחית לצורך הצלה מסכנה, מותר גם לגמור את אשר החלו, ולהציל את האדם ממנו אשר יתבייש ויצטער בו כל ימיו.<sup>20</sup>

## 4. ניתוח פלסטי באיברי המין<sup>21</sup>

ה. אומנם אין איסור לחיות חיי אישות עם אישה שאין לה רחם, כיוון שחיי האישות מתקיימים כדרך כל הארץ, אך במצב שבו אישה נולדה גם ללא נרתיק<sup>22</sup> והרופאים בנו לה נרתיק בניתוח פלסטי כדי שתוכל לחיות חיי אישות, יש מי שהסתפק שמא אסור לחיות איתה חיי אישות. הטעם לכך הוא חשש מפני הוצאת זרע לבטלה, כיוון שמדובר בנרתיק שאינו טבעי, ואולי אין זה נחשב כחיי אישות כדרך כל הארץ.<sup>23</sup> ויש מי שכתב

18. הרב שלמה זלמן אויערבאך (שו"ת מנחת שלמה, תנינא, סי' לה אות ב; [במהדורה המחולקת לחלקים - ח"ב סי' לד אות לג]) והובאו דבריו גם בנשמת אברהם, או"ח סי' שמ, עמ' תקפה, 3; הרב יהושע נויבירט (דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם) הסתפק שאולי יש מקום לדון להתיר את התפירה אפילו על ידי ישראל, שהרי מצאנו שהתירו לאישה להיכנס לסיכון שיש בניתוח פלסטי בהרדמה כללית כדי להקל עליה למצוא שידוך, ואם כן אולי יש מכך ראייה שמותר לחלל שבת לשם כך. אך הרב שלמה זלמן אויערבאך (שם) דחה את דבריו, כיוון שאין קשר בין המציאות שבה התירו להיכנס לסיכון קטן לבין היתר לחילול שבת. הראיה לכך היא שרבים מסתכנים לצורך פרנסה, אך ודאי שאין היתר לחלל שבת, אפילו מדרבנן, לצורך פרנסה. ראה גם שו"ת במראה הבזק, ח"ו סי' מז.

19. ראה שו"ת מנחת שלמה, המחולקת לחלקים, שם, אות לב; ובמנחת שלמה, מהדורה תנינא, שם, א, הובאה גם התשובה הנ"ל שאוסרת תפירה בגוף האדם, אך הושמט החלק שבו נכתב להתיר הדבקה.

20. שו"ת מנחת שלמה, שם, וכן הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם, 4; הרב אויערבאך צירף להיתר העיקרי שני סניפים להקל - האחד, שיש פוסקים שסוברים שאין איסור תפור בגוף האדם (אף שהרב אויערבאך עצמו לא סבר כך); האחר, על פי שיטת המגיד משנה, הל' שבת פ"ב ה"ה, שכל מה שרגילים לעשות בחול לצורך חולה שיש בו סכנה עושים גם בשבת, אע"פ שאין במניעתו משום פיקוח נפש.

21. דיון על ניתוחים לשינוי מין ומעמדו של מין מסופק מובא בפרק מיוחד בספר.

22. בשאלה שנשאלה, איברי המין היחידים של אותה אישה היו השחלות.

23. שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' ד; שם, חכ"ב סי' נד אות א; ראה גם הרב יוסף שלום אלישיב, 'ניתוח פלסטי לקביעת מינו של הנולד', בשבילי הרפואה, ב (תשל"ט), עמ' יח; ובקובץ תשובות, ח"א סי' קנב, אך ראה להלן, הערה 25.

שביאה כזאת, בנרתיק המלאכותי, נחשבת לביאה 'דרך אברים' שלא מוגדרת כביאה אף לעניין איסורי עריות.<sup>24</sup> ויש מי שכתב שכאשר מדובר במי שמבחינה הלכתית מוגדרת כנקבה ודאית אלא שאין לה רחם ואין לה נרתיק, אם יצרו לה נרתיק מלאכותי בניתוח פלסטי במקום שבו היה אמור להיות הנרתיק הטבעי, דינו כדין נרתיק רגיל ומותר לחיות איתה חיי אישות. הטעם לכך הוא שבפתיחת אותו פתח בניתוח הרי כאילו הוציאו לה בשר שחסם את הפתח הטבעי שהיה שם, וכשהוסר הבשר הרי זה נרתיק טבעי.<sup>25</sup>

## 5. צביעת שיער לאיש

- ו. אסור לאיש ללקט אפילו שיערה אחת לבנה מתוך שערות שחורות, משום 'לא ילבש גבר שמלת אשה'.<sup>26</sup>
- ז. כמו כן, אסור לאיש לצבוע שערות לבנות שיהיו שחורות, אפילו שיערה אחת.<sup>27</sup>
- ח. אם אינו מתכוון לייפוי אלא לתועלת מעשית, כגון להיראות צעיר כדי שיוכל לקבל משרה, באופן שאין איסור אונאה,<sup>28</sup> מסתבר שיש מקום להתיר.<sup>29</sup>
- ט. אם הלבנו שערותיו של בחור צעיר טרם זמנו, ומתבייש לצאת בין אנשים, מותר לו לצבוע שערותיו בצבע שחור כדי שלא יתבייש, כי שערות לבנות בבחור צעיר נקראות מום, ואין איסור בהסרת מום,<sup>30</sup> ויש שאסרו.<sup>31</sup>



24. הרב יוסף שלום אלישיב, בשבילי הרפואה, שם, עמ' יז-יח, ובקובץ תשובות, שם.
25. שיעורי תורה לרופאים, ח"ד סי' רסה, עמ' 377-380, בשם הרב יוסף שלום אלישיב. בשיעורי תורה לרופאים (שם) הסביר שמה שהרב אלישיב אסר לעיל (הערה 23), היה דווקא בנידון שם שבו היה ספק אם מדובר בזכר או בנקבה.
26. שבת צד ע"ב; רמב"ם, הל' עבודה זרה, פ"ב ה"י; טור ושו"ע יו"ד סי' קפב סעי' ו.
27. רמב"ם, שם. שלחן ערוך, שם; וראה בית יוסף, לטור שם, שצביעה הפוכה, דהיינו מצבע שחור ללבן, שנועדה לתת לו מראה מבוגר יותר - מותרת, כיוון שאין זה נוי אצל נשים, ובניגוד למשמעות דברי הטור, שם.
28. כגון שהוא יודע שיוכל לבצע את העבודה כאדם צעיר.
29. שו"ת לבוש מרדכי, סי' כד; שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' סא; שו"ת שרידי אש, ח"ב סי' מא, והביא ראה מבבא מציא ס' ע"ב, שאסור לאדם לצבוע את ראשו וזקנו כדי להיראות צעיר משום אונאה, ומשמע שאין בכך איסור 'לא ילבש'.
30. שו"ת שואל ומשיב, מהדורה קמא, ח"א סי' רי; מנחת פתים, יו"ד סי' קפב, על פי דברי תוספות, שבת נ ע"ב; קובץ תשובות, ח"ג סי' קכח; הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, יו"ד סי' קפב, עמ' קלז ועמ' קמ, וציין שם שמותר לצבוע שערותיו בתנאי שלא תהיה אונאה לעניין שידוך; בשו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' פא, כתב להתיר דווקא במקום שהשערות הלבנות הן מום גמור, כגון שיש לו שומה בזקנו ובה גדלות שערות לבנות.
31. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' קעג, אך התיר לצבוע את השיער בצבע אדום, כיוון שבתקופתו הנשים לא נהגו לצבוע שערן לנוי בצבע אדום. גם בשו"ת דברי חיים, יו"ד ח"ב סי' סב, כתב לאסור צביעת הזקן, אך שם יש סברה נוספת לאסור, והיא שיכול לגלח את הזקן באופן המותר, וכך לא יצטרך לצבוע אותו. גם בשו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' פז, אף שהביא סברות להתיר, כתב שקשה לפסוק כנגד האוסרים. ראה גם שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' קיא ס"ק ג; שם, ח"ו סי' קיה ס"ק ג.



## הרב אריה כץ

# פדיון הבן ברחם כפול

## שאלה

מעשה באישה שיש לה שני רחמים, והרתה וילדה כמה פעמים, ובכל הפעמים ההיריון היה באותו רחם. לאחר כמה לידות, הרתה וילדה בן מהרחם השני באופן טבעי. האם בן זה נחשב פטר רחם ויש לפדותו?

## תשובה

הרחם הוא איבר חלול בעל קירות שריריים עבים, והוא מוחזק בחלל האגן על ידי רצועות. מבנה הרחם כאגס הפוך, עם בסיס רחב למעלה, ופתח צר למטה. בתחילת התפתחות העובר, אין הבדל בין עובר זכרי לעובר נקבי. בשלב מסוים בעוברים ממין נקבה, זוג צינורות המכונים 'צינורות על שם מילר', שמהם מתפתחים הרחם והחצוצרות,<sup>1</sup> אמורים להתלכד על מנת ליצור את הרחם כפי שאנו מכירים אותו. במקרים מסוימים התלכדות הצינורות תהיה חלקית בלבד, ואז ייווצר רחם דו-קרני. ברחם דו-קרני יש חלל משותף בין הקרניים, ובאופן פשוט הוא אמור להיחשב על פי ההלכה כרחם אחד לעניין פדיון הבן. מקרה שבו יש שני רחמים נפרדים (רחם דידלפי) הוא כבר נדיר ביותר,<sup>2</sup> והוא נושא השאלה שלפנינו.

לכאורה, אותו ולד הוא 'פטר רחם' לרחם זה, וממילא יהיה חייב בפדיון הבן. אף על פי כן, נראה לענ"ד להביא הוכחה שאף על פי שאותו ולד הוא פטר רחם, יהיה פטור מפדיון הבן, כיוון שאינו בכור.

המשנה במסכת בכורות (יט ע"א) הביאה מחלוקת תנאים במקרה שבו הוולד הראשון היה יוצא דופן (נולד בניתוח קיסרי):

יוצא דופן והבא אחריו, רבי טרפון אומר: שניהם ירעו עד שיסתאבו, ויאכלו במומן לבעלים, רבי עקיבא אומר: שניהן אינן בכור, הראשון - מפני שאינו פטר רחם, והשני - מפני שקדמו אחר.

הגמרא שם דנה במחלוקת בין ר' טרפון לר' עקיבא:

1. צינורות המקשרים בין השחלות (השחלה היא האיבר שבו נמצאות ביציות האישה וממנו יוצאת הביצית) לרחם, בהם עוברת הביצית לאחר יציאתה מהשחלה, ובהם אמורה ההפריה להתרחש.

2. על פי ההערכות שכיחות התופעה היא כ-1:3,000 נשים. במקרים כאלו יהיה גם צוואר רחם כפול, ובדרך כלל גם נרתיק כפול.

במאי קמיפלגי? רבי טרפון מספקא ליה: בכור לדבר אחד, אי הוי בכור אי לא הוי בכור, ורבי עקיבא פשיטא ליה: בכור לדבר אחד לא הוי בכור.

הגמרא שם ממשיכה לדון ומסיקה בסופו של דבר ש'בכור לדבר אחד' אינו חשוב בכור לעניין פדיון הבן. בכוונת 'בכור לדבר אחד' הסביר רש"י<sup>3</sup> שיש שלושה סוגי בכור: בכור לזכרים, בכור ללידה ובכור לרחמים, ולרבי עקיבא אינו חשוב בכור להתחייב בפדיון הבן, עד שיהיה בכור לכולם, והיינו הזכר הראשון, הלידה הראשונה והיוצא ראשון מהרחם. ממילא, אם הייתה קודם נקבה, אף על פי שהוא בכור לזכרים, אינו חשוב בכור, וגם אם היה קודם 'יוצא דופן', יוצא הדופן אינו בכור לרחמים, שהרי לא יצא מהרחם, ואילו הבא אחריו, אף על פי שהוא חשוב בכור לרחמים, שכן הוא הראשון שיצא כדרכו מהרחם החוצה, אינו חשוב בכור ללידות, וממילא פטור הוא מפדיון.

ההלכה היא כרבי עקיבא, וכפי שפסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שטו סעי' ב): יוצא דופן ושנולד אחריו דרך רחם, שניהם אינם בכור; אפילו ילדה נקבה תחלה דרך דופן, וזכר אחריה דרך רחם, כיון שקדמו אחר.

וכתב הש"ך (לשו"ע שם ס"ק ו'): 'שניהם אינם בכור - זה מפני שלא קדש ברחם וזה אינו בכור לכל בניה'. ואם כן, ולד שלא נולד ראשון לאותה אישה, אפילו אם הוא פטר רחם, עדיין פטור מפדיון. אלא שכל המקורות לעיל עסקו בבכור בהמה, ואילו בבכור אדם הניסוח הוא מעט אחר, דבר שייתכן שיכול לשנות את הפסיקה ההלכתית. בהמשך מסכת בכורות (מז ע"ב) יש משנה העוסקת בבכור אדם במקרה של פטר רחם שנולד לאחר ניתוח קיסרי: 'יוצא דופן והבא אחריו - שניהן אינן בכור לא לנחלה ולא לכהן'. דיניהם של בכור לנחלה שירש פי שניים ושל בכור לעניין פדיון הבן דומים, אך נבדלים בהבדל המשמעותי הבא: בכור לנחלה הוא בכור של האב, ואילו בכור לעניין פדיון הבן הוא בכור של האם. הגמרא (שם) מסבירה מדוע שניהם אינם חשובים בכור לעניין פדיון הבן, בדומה להסבר לגבי בכור בהמה:

ראשון... לחמש סלעים נמי לא - פטר רחם בעינן, שני... לחמש סלעים נמי לא - קסבר: בכור לדבר אחד - לא הוי בכור.

וגם שם פירש רש"י (ד"ה בכור):

בכור לדבר אחד - כגון זה שהוא בכור לרחמים ואינו בכור לוולדות דהא הוה לו ולד זכר קודם לו.

והיינו שכדי להתחייב בפטר רחם, עליו להיות לא רק הראשון ברחם אלא גם הוולד הראשון של אותה אישה באופן כללי. וכך פסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שה סעי' כד):

יוצא דופן והנולד אחריו כדרכו, שניהם פטורין. הראשון, מפני שלא יצא מהרחם; והשני, מפני שקדמו אחר.

אלא שהט"ז (לשו"ע, שם ס"ק כ) כתב הסבר מעט שונה:

3. רש"י בכורות שם, ד"ה אי בכור.



אף על גב דאותו אחר לא פטר רחם, מכל מקום כיון שזה הנולד אחריו לא הוה בכור לנחלה דהא לאו ראשית אונו הוא לא הוי נמי בכור לכהן דבכור לדבר אחד דהיינו לרחם ולא לולדות לא הוה בכור.

מדברי הט"ז אפשר לכאורה להבין שמי שהוא בכור גם לנחלה וגם לרחמים נחשב לבכור לעניין פדיון הבן, ואכן כתב ר' עקיבא איגר (על ה'שלחן ערוך' שם): לפי זה, אם הולד בדרך דופן הוא נפל השני הוא בכור לכהן, דהא הוא גם כן בכור לנחלה, כיוון דהראשון נפל.

ואם כן, גם במקרה שלנו, אישה שילדה תמיד מרחם אחד ועכשיו ילדה מרחם אחר, אם הלידה מהרחם האחר הייתה לידה של בכור לאביו (שהוא הבכור לנחלה), כגון שהתגרשה או התאלמנה מבעלה הראשון, ונישאה לבעל אחר שלא היו לו ילדים קודם לכן, הרי אותו ולד הוא בכור לנחלה וגם בכור לרחם, וממילא ייחשב בכור לעניין חמישה סלעים. אולם מסתבר שאף הט"ז ור' עקיבא איגר לא כיוונו לכך, וכוונתו של ר' עקיבא איגר הייתה לומר שמי שמצד האופן שבו הוא נולד אינו חשוב בכור לנחלה, אם גם אינו בכור לרחמים, ממילא אינו חשוב בכור כלל. ברם, אין כוונתו לומר שאם אחד כזה ייחשב בכור לאביו, ואחר כך האישה תינשא לבעל אחר, מכיוון שהוא בכור לנחלה לאביו הרי הוא נחשב גם בכור לעניין פטר רחם. והדברים מוכרחים, שכן אם נאמר כפי ההבנה הראשונה, הרי ייצא שאישה שילדה בן בכור בניתוח קיסרי, ולאחר מכן התגרשה או התאלמנה וילדה בן בכור לאביו בלידה רגילה, יהיה הבן חייב בפדיון הבן, שכן הוא גם בכור לרחמים וגם בכור לנחלה, וזאת לא שמענו. יתרה מכך, אם אכן זו הייתה כוונתו של הט"ז, ר' עקיבא איגר היה צריך לציין בפירושו שזו נפקא מינה בעניין זה, ולכן נראה ברור שכוונתו רק לומר שמי שאינו מוגדר כבכור לעניין נחלה לאביו, אם באופן כזה נולד כבכור לאמו, הוא אינו קרוי בכור אף לדבר אחד, וממילא הבן הבא אחריו ייחשב לבכור לכל דבר.

## מסקנה

אישה בעלת רחם כפול, שילדה כמה ילדים מרחם אחד, ולאחר מכן ילדה בן מהרחם השני, אותו בן פטור מפדיון הבן לכולי עלמא, ואפילו הוא בכור לאביו.





## הרב יצחק דביר

# דם בביצים

בדיקת הימצאות דם בביצים היא מנהג המקובל בבתי ישראל, בכל העדות והמגזרים, מימים ימימה.<sup>1</sup> בשנים האחרונות ישנן שמועות שונות על ערעור הצורך בבדיקת הביצים בתקופתנו, לאור תהליכי ההתפתחות התעשייתיים. להלן נברר את הסוגיה, מקורותיה ודעות הפוסקים בעניין.

## א. האם דם בביצים אסור?

הגמרא במסכת חולין (סד ע"ב) כותבת שדם הנמצא בביצה אסור באכילה. מנגד הגמרא במסכת כריתות (כ ע"ב) העוסקת בגדרי איסור דם מכריעה שדם הנמצא בביצים אינו אסור:

כל דם לא תאכלו - שומע אני אפי' דם מהלכי שתיים, דם ביצים, דם חגבים, דם דגים, הכל בכלל? ת"ל: לעוף ולבהמה... אוציא דם ביצים - שאין מין בשר. פרשני הגמרא ביארו שבדם הנמצא בביצים ישנו חשש לשני איסורים שונים: (1) ביצים מופרות - ייתכן שהדם שבהן שייך לאפרוח, ומשום כך הוא אסור מן התורה, לא מחמת איסור 'דם', אלא משום שהדם עלול להעיד על תחילתה של התפתחות אפרוח, וחלקי האפרוח או דמו אסורים באיסור אכילת שרצים.<sup>2</sup> (2) ביצים שאינן מופרות - מן התורה הדם שבהן מותר, וחכמים אסרוהו משום שנראה כאוכל דם ('מראית עין').<sup>3</sup> כמו כן חששו שמא יסברו שדם העוף מותר גם הוא.<sup>4</sup> ההבדל המשמעותי בין שני האיסורים הללו מתבטא בהוראה ההלכתית במקרה של מציאת דם בביצה: בביצה מופרית יש להשליך את כל הביצה, משום שהדם מעורר חשש שהביצה כולה הינה תחילתו של אפרוח, ולעומת זאת בביצים שאינן מופרות האיסור חל על אכילת הדם עצמו, ואם מפרידים ומשליכים אותו - אין כל איסור להשתמש בשאר הביצה.<sup>5</sup>

1. שו"ע, יו"ד סי' סו סעי' ח.

2. תוספות חולין סד ע"ב ד"ה והוא.

3. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' מו. יש להעיר שאיסור זה חמור יותר משאר מראית העין, שכן בדם דגים למשל התירו כאשר מניח את הדגים בצד הדם, ואילו את הדם שבביצה אסרו אף שהוא מעורב בביצה ומוכח שממנה הוא.

4. שתי האפשרויות מובאות בדברי התוספות שם ובראשונים נוספים.

5. שו"ע, יו"ד סי' סו סעי' ז.

מעיקר הדין רק לשיטת הרמ"א, יו"ד סי' סו סעי' ג, אם נמצא דם בביצה מופרית, יש לאסור את כולה. לעומת זאת לשיטת השלחן ערוך, שם, אם נמצא הדם בחלבון (הלבן), מותר לזרוק את הדם עצמו



## ב. מה המצב בביצים שבשווקים?

החשש שהביצים מופרות קיים רק בלולים מעורבים שיש בהם זכרים ונקבות. במדינת ישראל אין כיום כל פיקוח רשמי על הימצאות זכרים בלולים, אולם באופן מעשי מציאות של זכרים בלולי מטילות נדירה ביותר, מחמת אי-כדאיותה הכלכלית. בדרך ללולי הטלה עוברות התרנגולות שני מיונים: מיון אפרוחים ומיון בלולי האימון שבהם מתפתחות התרנגולות ומהם יוצאות רק תרנגולות המטילות בקצב מספק.<sup>6</sup> בשל כך, רובן המוחלט של הביצים שבשווקים אינן מופרות, והדם הנמצא בהן (לעיתים רחוקות) אינו שייך לאפרוח, אלא נובע מנימי דם פצועים בשחלות ובשאר מערכת הרבייה של העוף. לאור האמור, כאשר נמצא דם בביצים הנמכרות בשווקים בימינו, אין צורך הלכתי להשליך את הביצה כולה, אלא את טיפת הדם בלבד.<sup>7</sup> למרות זאת יש מהפוסקים שחששו שמא ההפרדה בין מיני התרנגולים אינה מוחלטת, ועל כן הורו שלכתחילה כאשר נמצא דם בביצה יש לחשוש שהיא מופרית ולהשליך את כולה.<sup>8</sup>

במדינות פחות מפותחות, בהן גידול התרנגולות אינו בהכרח מגובה בתוכנית כלכלית סדורה שמוודאת את הסרת הזכרים מהלולים בשל אי-כדאיותם שם - ההפרדה בין זכרים לנקבות בלולים אינה מוחלטת. במקומות אלו דם בביצים עלול לנבוע מתחילתו של אפרוח, ומשום כך יש להשליך את הביצה כולה. בארצות הברית ישנו שיווק מסודר של ביצים מופרות (Hatching Eggs), וגם בהן אין להשתמש כאשר נמצא דם בביצה.

### 1. האם חובה לבדוק ביצים?

מן התורה, אנו הולכים תמיד אחר הרוב. משום כך הואיל ורוב הביצים אינן מכילות דם - אין חובה מוחלטת לבדוק לפני אכילתן. אולם למעשה העיד הרמ"א<sup>9</sup> שמנהג ישראל לבדוק את הביצים לפני השימוש, ומנהג זה נפסק גם בין הפוסקים הספרדים.<sup>10</sup> מנהג הבדיקה מחייב דווקא כאשר הדבר אפשרי, אולם אם עירבו את הביצים בתבשיל בלא בדיקה - מותר לאוכלן. כמו כן אין איסור לבשל ביצה בקליפתה (קשה או רכה), אף

ולשתמש בשאר הביצה, אך אם נמצא הדם בחלמון (הצהוב), כל הביצה אסורה. אולם כמה אחרונים ספרדים כתבו שנהגו לכתחילה להשליך את הביצה כולה (מחזיק ברכה סו ב, בן איש חי מצורע ב, ילקו"י סי' סו סעי' ב).

6. ישנה שמועה על הכנסת זכרים כדי להרגיע את הלול, אולם בבירור עם מומחים המצויים בתחום לא מצאנו כל ביסוס לשמועה זו.

7. שו"ת יביע אומר, ח"ג יו"ד סי' ב. ועיין עוד בשבט הלוי, ח"ב סי' כב.

8. ראה שו"ת אג"מ, יו"ד א סי' לו; ספר הכשרות כהלכה פ"ג עמ' 14, בשם הגר"מ אליהו; שו"ת משנה הלכות, ח"ד סי' צו, שהחמיר למעשה (אע"פ שנטיינו הייתה להקל).

9. רמ"א, יו"ד סי' סו סעי' ח.

10. בן איש חי, שנה ב, תזריע אות ח; כף החיים, יו"ד סי' סו ס"ק מא; ילקוט יוסף, איסור והיתר סי' סו סעי' ח. יש להעיר שמנהג בדיקת הביצים הוזכר בימי הראשונים כאשר רוב הביצים היו מופרות, אך גם בדורות האחרונים נהגו ישראל להמשיך ולבדוק, אף שרובן אינן מופרות, ואף שהן עוברות תהליך של מיון ושיקוף לפני השיווק, וכן לא סייגו זאת האחרונים בני דורנו.

שאינן אפשרות לבדוק לפני האכילה. במקרים אלו אנו סומכים על כך שברוב הביצים אין דם, ומשום כך אכילתן מותרת גם בלא שנבדקו.<sup>11</sup>

## 2. ביצים חומות

ההבדל בגוני הביצים נובע מצבעה של התרנגולת; תרנגולת לבנה מטילה ביצים לבנות (לדוגמה: Leghorn chicken), ותרנגולת כהה מטילה ביצים חומות (לדוגמה: ISA Brown). עם השנים התברר כי שיעור הימצאותם של כתמי דם בביצים חומות (5%) גבוה פי חמישה משיעור הימצאות כתמי דם בביצים לבנות (1%).<sup>12</sup> עד כה לא נערך מחקר מסודר בדבר הגורמים לריבוי הדם בביצים החומות, אולם בפי המומחים ישנן הערכות מספר לכך:

- (1) יש המעריכים כי הדבר נגרם מרגישות יתר בשחלות הקיימת במינים אלו.<sup>13</sup>
  - (2) ייתכן שהתזונה האורגנית, שבה מוזן חלק גדול מהתרנגולות החומות, היא הגורמת לריבוי הדימומים.<sup>14</sup>
  - (3) בנקודות שיווק שונות מעבירים את הביצים במכונות שיקוף, כדי להסיר כל ביצה בעלת ריקום של אפרוח או נקודות דם. המיון המתבצע בנקודות אלו מפחית את כמות הביצים בעלות כתמי דם המגיעות לשווקים. בביצים חומות צבע הקליפה מקשה על זיהוי הדם שבתוכה, ומשום כך יעילותו של המיון פחותה.
- מחמת שכיחותו הגבוהה יחסית של דם בביצים אלו, ממעטים לגדל במדינת ישראל זני תרנגולות המטילות ביצים חומות, ורבים בקהילות היהודיות בחו"ל נמנעים מלצרוך אותן. לאחרונה יש הטוענים כי הכתמים הרבים בביצים החומות אינם כתמי דם, אלא כתמי צבע, ולכן ביצים אלו מותרות בלא בדיקה. מלבד העובדה שטענה זו אינה מבוססת במחקר המוכיח אותה,<sup>15</sup> וכן שהנחה זו נוגדת את מנהג ישראל בכל הדורות ובדורנו, נראה שאין לה כל משמעות למעשה, משום שחכמים לא אסרו את הכתמים האדומים שבביצה אלא משום שחששו למראית העין, חשש שקיים בכל כתם הנראה כדם.

11. רמ"א שם.

12. בחלק מן המקומות שמהם קיבלנו נתונים נמצאו אחוזים קטנים בהרבה של דם בביצים לבנות.

13. ראה מאמרו של ד"ר אליקום ברמן, אמונת עתיך 63 (תשס"ה), עמ' 66-71, ובפרט עמ' 70.

14. דוד ברוס, נשיא מועצת המנהלים של חקלאי ביצים אורגניות של אמריקה, בקישור:

<https://qz.com/431136/heres-why-your-brown-eggs-have-more-blood-spots-than-white-ones>

15. הנוקטים בשיטה זו תומכים דבריהם בכך שעל פי בדיקתם ב-90 אחוז מן הביצים נמצאו נקודות אדומות, ובדברי הראשונים שכתבו שברוב הביצים אין דם נלמד כי כתמים אלו אינם כתמי דם (סברה זו כתב בשו"ת משאת משה, סי' כט). אולם נראה שסברה זו הייתה נכונה בתקופתו של ה'משאת משה', אז לא ידעו לחלק באופן מסודר ומובנה בין מיני הביצים, אך כיום, שידוע שהדם מצוי יותר בביצים חומות, יש לומר שלראשונים שכתבו שברוב הביצים אין דם היו ביצים לבנות. מלבד זאת, הנתונים שמציגים הטוענים הללו מפתיעים מאוד, שכן ידוע לנו שבדרך כלל מדובר ב-5% מן הביצים עם נקודות דם, ובמקרים קיצוניים זה עלול להגיע ל-20%, אך תופעה זו ודאי אינה חוצה את סף הרוב.



אף ששיעור הימצאות הדם בביצים החומות עלול להגיע לאחוזים גבוהים, וממילא בדיקתן חמורה יותר מחובת בדיקתן של הביצים הלבנות<sup>16</sup> - מותר להכין מהן ביצים קשות, או להשתמש בביצה שבדיעבד הכינו ממנה מאכל בלא בדיקה, משום שכל איסור הדם שבהן אינו אלא משום 'מראית עין', ובמצב שהדם אינו ניכר, אין בו איסור.

### סיכום:

- א. נהגו ישראל לבדוק את ביצי התרנגולת לפני השימוש בהן. גם בימינו מנהג זה תקף, אך אם נמצא דם בביצה, יש מקלים להסיר את נקודת הדם ולהשתמש בשאר הביצה.
- ב. במקרים שבהם אין אפשרות לבדוק את הביצה, כגון: ביצים קשות, או ביצים שהשתמשו בהן בלא בדיקה - הביצה מותרת.
- ג. בביצים חומות הדם מצוי יותר, ויש לבדוקן ביתר זהירות.



16. הב"ח, יו"ד סי' פו ס"ק יג, כותב שהרמ"א קרא לחובת הבדיקה חומרא בעלמא משום שלדעתו אין חובת בדיקה במיעוט המצוי, אבל לדידן הוי מדינא. וכן בעצי עולה חוקי חיים, כלל ב ס"ק טז, כתב בפשטות שאם שיעור הביצים שמצוי בהן דם גבוה ממיעוט המצוי, חייב לבדוקן מדינא. לפי הנתונים שפרסמו ולפיהם ב-90% מן הביצים נמצאו כתמי דם - נראה שגם בדיעבד יש לאסור ביצים שבושלו ללא בדיקה. אולם על פי הנתונים שבידינו, ברוב הביצים החומות אין דם, ולכן בדיעבד אם לא נבדקו - אכילתן מותרת.



## תגובות

### דימום בעקבות מיומה - תגובה / הרב אריה כץ

ב'אמונת עת' 123 (ניסן תשע"ט), עמ' 109-113, התפרסם מאמרו של הרב יהושע וייסינגר - 'דימום בעקבות מיומה'. מסקנתו של המאמר, בעקבות תשובתו המפורסמת של הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל<sup>1</sup>, היא שיש מקום להקל בדם שרואה האישה בעקבות מיומה (שרירן) כשאינו נראה בסמוך לווסת, וזאת מדן 'דם מכה'.

אומנם אכן, לפי דברי ה'ציץ אליעזר' הדם שיוצא כתוצאה מהמיומה נחשב לדם מכה, אולם כמדומני ששגה המחבר בכך שקיבל את דברי ה'ציץ אליעזר' כפי שהם, ולא שם את ליבו לכך שיתכן מאוד והמציאות הרפואית המעודכנת בנוגע לסיבת הדימום כתוצאה ממיומות אינה עולה בקנה אחד עם דבריו של ה'ציץ אליעזר'.<sup>2</sup> המעיין בדברי ה'ציץ אליעזר' יראה שלהבנתו הדימום כתוצאה מהמיומה מגיע מהמיומה עצמה. חידושו של ה'ציץ אליעזר' הוא שאף על פי שהמקור של הדם הוא מרירית הרחם שנמצאת גם על שטח הפנים של המיומה, ולכאורה אין זה שונה מדם נידה רגיל, בכל זאת יש להקל. הטעם לכך הוא שמיומה נראית כמו מכה, שהרי היא בולטת על פני השטח, ולכן הדימום שיוצא ממנה נחשב לדם מכה, וכדבריו המפורשים: 'המה מיהת הגורם המציאותי שיצטרב ויצא על פני שטח דם'. במציאות כזו אכן אפשר להתווכח להלכה, שכן מצד אחד הגורם לגדילת המיומות הוא גורם הורמונלי, והדם שיוצא מהן מגיע מאותו מקום שממנו יוצא דם הנידה, אך מצד שני המיומות נראות בעין רגילה כעין מכה.

אלא שמבחינה רפואית לא ברור כלל שזוהי הסיבה לדימום כתוצאה ממיומות. משיחות שקיימתי בעבר עם כמה רופאי נשים מומחים בתחום, הובהר לי שכל הנראה אין הדימום בנוכחות מיומות מגיע מהמיומה עצמה, שכן המיומה היא בסך הכול בליטה של שריר הרחם לתוך חלל הרחם, ואיננה באמת פצע. לדבריהם, הדימומים כתוצאה ממיומות יכולים להיגרם כתוצאה משלוש סיבות אפשריות:

- (1) כיוון שהמיומה בולטת לתוך חלל הרחם, היא עשויה להתחכך עם הצד הנגדי של הרחם, וכתוצאה מכך ייגרם שם דימום. חיכוך כזה בוודאי ייחשב לדם מכה.
- (2) עצם הימצאות המיומה גורם לכך ששטח הפנים של רירית הרחם גדול יותר מאשר במצב תקין, וממילא הדימום הווסתי החודשי עשוי להתארך. דימום כזה, שמתמשך אחרי סיום הדימום הווסתי הרגיל, בוודאי שלא יוכל להיחשב כדם מכה, שהרי זהו דם וסת לכל דבר.

1. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סי' לז.

2. בהקשר לכך יש לציין ששמעתי כמה פעמים מהרב ד"ר מרדכי הלפרין שליט"א על כמה וכמה מקרים שבהם המציאות הרפואית הוסברה לפוסקים בצורה שגויה או רשלנית, וההסבר השגוי גרם גם לטעות בפסק ההלכה, שהרי הפסיקה ההלכתית למעשה תלויה במציאות, ואם המציאות שונה מההסבר, ממילא הפסיקה אינה נכונה.

3) גם לאחר סיום הדימום הווסתי, ייתכן שנשאר עוד דם וסתי ש'נתקע' בתוך חלל הרחם מעל המיומה, והוא יצא מאוחר יותר - דם זה לא יצא מהמיומה עצמה אלא באופן רגיל מרירית הרחם שהתפרקה בזמן הווסת, אלא שהוא נשאר בתוך חלל הרחם ויצא בשלב אחר. קשה מאוד להגדיר דם כזה כדם מכה, שהרי הוא דם וסת לכל דבר, שרק התעכב עד ליציאתו. אומנם סביר להניח שדימום כזה ייראה דווקא בימים הסמוכים שאחרי הווסת, אולם הדבר אינו ודאי.

למעשה, קשה מאוד לוודא בצורה מוחלטת אצל כל אישה באופן ספציפי את הסיבה האמיתית לדימום.<sup>3</sup> 'תליה במכה' היא רק באופן שידוע שיש לאותה אישה מכה, ואילו מיומה, כפי שהראינו, אינה באמת 'מכה', אלא לכל היותר גורם שעשוי לגרום למכה, וכל עוד איננו יודעים שמכה כזו קיימת, איננו יכולים לתלות בה.

**לסיכום,** כל עוד איננו יודעים בבירור אצל אותה אישה מהו הגורם לדימומים בנוכחות המיומה, או כל עוד לא בוצע מחקר מסודר שמצביע בעקביות על המקור לדימומים בנוכחות מיומה, אי אפשר לסמוך על השערות לפיהן הדימום הוא סוג של מכה, ויש לכל היותר לצרף את האפשרות הזו כסניף להקל באופנים שבהם ממילא אפשר להקל, כגון שהראיה הייתה בצורת כתמים ובאופן שלפי חלק מהפוסקים אינה אוסרת.

### תגובה לתגובה / הרב יהושע וייסינגר

טענתו המרכזית של הרב אריה כ"ץ היא שאין לסמוך על דברי ה'ציץ אליעזר' להלכה, מכיוון שלדעתו דבריו אינם מעודכנים ולא מותאמים לידע הרפואי העדכני. אתממה על טענתו זו של הרב כץ, שהרי גדולי הפוסקים בדור שלנו נקטו כדעת ה'ציץ אליעזר' הלכה למעשה, וזאת לאחר שערכו בירור רפואי מקיף, בניגוד לטענתו. יתרה מזאת, דברי ה'ציץ אליעזר' דווקא מתאימים לידע ולספרות המקצועית הרפואית העדכנית. ואפרט דבריי.

גדולי הפוסקים של הדור האחרון שעסקו בסוגיה זו וביררו רפואית את המצב, טענו שההגדרה הרפואית של דם בעקבות מיומה היא דם בעקבות פצע שנגרם מהשריר. כך פסק ה'ציץ אליעזר', כך כותב ה'חזון איש' וכך כותב הגאון הרב וואזנר, לאחר בירור רפואי מקיף שעשה. וכעין זה כותב הגרש"ז אויערבאך, שכידוע לא פסק בתחום מבלי

3. הדבר אפשרי באמצעות ביצועה של בדיקת היסטרוסקופיה אבחנתית, שבמהלכה מכניסים סיב אופטי זעיר לתוך הרחם כדי לצלמו. מבחינה מעשית הדבר מסובך מאוד, שכן על מנת שהבדיקה תספק תוצאה שיהיה אפשר להסיק ממנה מסקנות לגבי מקור הדימום, עליה להיעשות בזמן הדימום עצמו, דהיינו שהאישה תגיע לאותה בדיקה באופן מיידי. אולם ציוד לביצוע היסטרוסקופיה אינו נמנה עם הציוד המצוי לרוב במרפאות של רופא, והוא קיים בדרך כלל רק בבתי חולים או ב'מרכזי בריאות האישה' גדולים, ויש לקבוע תור מראש לביצוע הבדיקה. גם אם נניח שאפשר להתאמן ולהצליח לקבוע תור באופן מיידי אצל רופאים שעורכים היסטרוסקופיה במרפאתם, מדובר בדרך כלל במרפאה פרטית, ועלות הבדיקה גבוהה. בעיה כזו קיימת גם בבירור סיבת הדימומים בהתקנים תוך-רחמיים. על מנת לאפשר את הבירור, היה צורך לארגן מחקר מסודר בשיתוף פעולה עם כמה מרכזים רפואיים ורופאים שיוכלו להיות זמינים באופן מיידי לביצוע הבדיקה, ולהשיג תקציב בסדר גודל של כמה עשרות אלפי שקלים למימונו. המחקר, שנערכו לקראתו שנים מספר, יצא לדרך לפני כמה חודשים בהובלת הרב אודי יפרת, ואנו מקווים שיהיה אפשר להסיק ממנו מסקנות ברורות.



להתייעץ ולברר את המציאות הרפואית על בוריה, וכך כתב הגר"י נויבירט (מחבר השש"כ), תוך כדי שהוא מציין שגם הוא התייעץ עם רופאים מומחים בתחום. מסקנה זו אף הובאה להלכה על ידי הרב פרופ' אברהם סופר שיח', שמלבד היותו תלמיד חכם רציני, הוא גם רופא מומחה שתמיד מתייעץ עם חבר בקי בתחום. ואציין את עיקרי הדברים שכתבו (מלבד מה שצוטט במאמר המקורי):

(א) הגר"ש וואזנר:<sup>4</sup> 'וברופא שרואה במראה וכד', שיש לה מכה במקור, יש להקל שלא בשעת וסתה'.

(ב) הגרש"ז אויערבאך:<sup>5</sup> 'דימום מפייברויז נקרא דם מכה כשלא בשעת וסתה'.

(ג) הגר"י נויבירט (נשמת אברהם, שם):

**אישה שיש לה פייברויז בתוך רחמה והן מוציאות דם מידי פעם, אבל ידוע שהן מוציאות דם, לכאורה י"ל דהוה כמו דם מכה, שהרי ידוע שהיא רואה דם גם שלא בשעת וסתה, ועוד שנראה לעיניים שנמצא במקור שלה פצעים, וידוע כי הם מוציאים דם מזמן לזמן ועיין יו"ד סי' קפ"ז, ה (וברמ"א ובש"ך שם) שהוא מחלק בין שעה שיש לה וסת קבוע ונמצא דם שלא בשעת וסתה אם בדקה עצמה ונמצא דם סגי כשיודעת שדרך מכתה להוציא דם אע"פ שלא הרגישה עתה שדם זה ממכתה. וכן באין לה וסת קבוע, תוך ל' יום (שבין וסת לוסת אם אינה רגילה לראות בפחות מל' יום) ג"כ תלינן במכתה, אם היא אכן יודעת שדרך מכתה להוציא דם, אעפ"י שלא הרגישה עתה. והחשב האפוד רוצה להחמיר בכה"ג דאמרין דסדרי הוסת מבולבלים אצלה, אבל אחרי התייעצות עם רופא, אין הם יכולים להסביר לי מה כוונת המחבר 'דסדרי הוסת מבולבלים אצלה'.**

ואדרבא הציץ אליעזר דן בכה"ג דני"ד והוא נשאר במסקנתו כדברינו...

(ד) 'לב אברהם' לרב פרופ' אברהם סופר (מהד' מורחבת, פלדהיים תשס"ט, עמ' 221):

לעיתים יש דימומים בין הוסתות כך שהאישה איננה יכולה להיטהר. אם הוכח שדימומים אלו בין הוסתות הם רק מהגידול ללא דימום מיתר הרחם, יש להקל שלא בשעת וסתה.

לאחר ציון דבריהם של מורינו ורבותינו גדולי הדור, אציין שגם טענותיו הרפואיות של הרב כ"ץ תמוהות. הטענה שכותב, שכביכול יש דם שנשאר ברחם ויוצא לאחר זמן בשל הימצאותו על המיומה, תוך כדי הסתמכות על רופאים אנונימיים, לא מוכרת ולא מקובלת. אין לכך ביסוס רפואי, ואשמח לדעת מיהם הרופאים האנונימיים שהתייעץ איתם ועל מה הם מסתמכים בספרות בקביעה זו.

הרב כ"ץ ציטט ממאמר של הרב ד"ר מדרכי הלפרין בשם החת"ם סופר, כי היו רבנים שפסיקוניהם לא התאימו למידע רפואי מוסכם. הרב הלפרין הדגיש באוזניי, בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, שדבריו הנ"ל לא נאמרו בנושא המיומות. כאן עיקר דבריו של ה'ציץ אליעזר' ודבריו יתר גדולי הפוסקים נכונים הלכה למעשה, וכך מקובל בעולם

4. שיעורי שבט הלוי, סי' קפז, סעי' ה ס"ק א-ב.

5. נשמת אברהם, יו"ד, ח"ב קפז, 42.

הפסיקה. יחד עם זאת הוא הדגיש (כמו יתר הפוסקים) שהפסיקה שעל פיה דם מיומה מוגדר כדם מכה, היא רק בין הווסתות, אך דם שרואים בזמן הווסת או סמוך לה, נדון כדם נידה. כמו כן, הוא אומר, יש לשים דגש לדברים להלן:

...שיש מצבים שאסור, למשל, אותם מצבים בהם השרירין גורם למתיחת רירית הרחם שעליו, ובכך עלולה להיגרם הקדמת דמום ווסתי.

כלומר ישנם מצבים שבהם השרירין יכול להקדים את הדימום החודשי בכמה שעות עד ימים, וממילא יש להחמיר בכך עד שלושה ימים לפני הווסת הרגילה, ויום-יומיים אחריה.

## סיכום

- א. הרב כץ לא הציג במכתבו מידע רפואי מוסמך התומך במסקנתו.
- ב. גדולי הפוסקים בדור האחרון לא קיבלו את טענת הרב כ"ץ לפיה פסיקת ה'ציץ אליעזר' היא פסיקה מוטעית.

## על ייצוגיות בבחירות לכנסת / ד"ר יצחק גייגר

ב'אמונת עתיד' 123 (תשע"ט) עמ' 21-25, התפרסמו שתי תשובות קצרות של הרב פרופ' נריה גוטל העוסקות באחוז החסימה בבחירות לכנסת<sup>6</sup> ובשיטת הבחירות הארצית-יחסית. בתשובה הראשונה טען הרב פרופ' גוטל כי 'מקורות רבים מצביעים על ראייתה של תורה בעין חיובית מתן ייצוג הולם למגוון פלחי האוכלוסייה, בכל הנוגע לענייני ציבור' (עמ' 22). בתשובתו השנייה טען הרב פרופ' גוטל כי 'ניתן לטעון ששיוך אזורי ואינטרסים אזוריים אינם פחותים בחשיבותם מאידיאולוגיות שונות' (עמ' 25). הרב פרופ' גוטל מניח בקל וחומר זה שעל פי התורה גם השקפות עולם זכאיות לייצוג. ברם, עיון בדוגמות מהתורה ומהקהילות היהודיות שהביא הרב נפתלי בר אילן, בספרו רחב ההיקף על משטר ומדינה על פי התורה, מלמד שהזכאות לייצוג ניתנה בעבר למשפחות חשובות, שכבות כלכליות-חברתיות, קהילות, עדות, אזורים ושבטים<sup>7</sup>, אך אין במקורותיו ייצוג להשקפות עולם. והדברים מובנים, שכן מתן ייצוג להשקפות עולם בגופים מחליטים הוא מחידושי העידן המודרני.

בהזדמנות זו נעיר כי מדברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג נראה כי בימינו צריך לצרף את הנשים לקבוצות הזכאיות לייצוג. אומנם דעתו הייתה לכתחילה שאין נשים צריכות לבחור ולהיבחר, אך כבר הוחלט על ידי ראשי היישוב היהודי שנשים תוכלנה לבחור ולהיבחר וכן 'מה נעשה וזרם הזמן חולל שינויים כבירים וא"א לשחות נגד הזרם'<sup>8</sup>. במציאות זו, לדעתו, נשים צריכות לא רק לבחור, כדי לחזק את הכוח הדתי במוסדות השלטון, אלא גם להיבחר. שני נימוקים הביא הרב הרצוג להתיר לנשים להיבחר, ואולי

6. בדיון בנושא זה צוין כי אחוז החסימה בצרפת עומד על 12.5%. נתון זה אינו רלוונטי לדיון, שכן בצרפת שיטת הבחירות לאסיפה הלאומית היא רובנית ולא יחסית, ואילו שאר אחוזי החסימה הנזכרים במאמר מתייחסים לבחירה בכל אזור.

7. הרב בר-אילן, משטר ומדינה בישראל על פי התורה, כרך שני, מהדורה ראשונה תשס"ז, עמ' 588-589.

8. הרב הרצוג, תחוקה לישראל, כרך ראשון, עמ' 111.



אף לחייב אותן בכך. נימוק ראשון הוא שאם 'הנשים הדתיות בעלות שכל וכשרון תעדרנה מהפרלמנט' אז 'יחסר לנו כח והשפעה'.<sup>9</sup> הנימוק השני הוא הצורך והזכות של הנשים לדאוג לצרכים שלהן. נימוק זה מנוסח על ידי הרב הרצוג בהמשך דבריו בשלושה אופנים.<sup>10</sup> האחד, 'וידוע לנו שכבר הנשים הדתיות גם מאגודת ישראל מאורגנות ומהוות כח חשוב, ואם תשארנה על כרחן בחוץ [מהפרלמנט] יתערערו ממילא הארגונים שלהן ושוב הפסד גדול'. השני, לאור תשובת הרשב"א, 'למדנו מדבריו... שבכל דבר הנוגע לענינים כספיים שלהם יש להן זכות הצבעה'. השלישי, 'והנה הפרלמנט דן בענינים הנוגעים לכל המדינה והנשים בכלל ומי יגזור ויפקיר את האינטרסים שלהם [= שלהן]'. מסתבר שהרב הרצוג בפקחותו לא סמך על גברים שייצגו כראוי את הצרכים והאינטרסים של נשים.

נוסף כי לשיטה שהתחייבויות מדינת ישראל בהחלטת החלוקה והאיחוד הכלכלי של עזרת האו"ם (הרב הרצוג) או בהכרזת העצמאות (הרב רח"ד הלוי והרב יהודה עמיטל) מחייבות הלכתית, אז גם ערביי מדינת ישראל זכאים בימינו לייצוג. אם כך, אחוז החסימה במדינת ישראל צריך לאפשר ייצוג גם לרשימה של ערביי מדינת ישראל.

### תגובה לתגובה / הרב פרופ' נריה גוטל

נראה כי המגיב נתקל במכשלה שרבים מתקשים לצלוח אותה, והיא המעבר מ'עדה' ל'מדינה'. הראיות שהוא מביא מדרך הייצוג בקהילות הן בבחינת 'היא הנותנת' להרחבה ולא לצמצום. דווקא מדברי הרב הרצוג היה יכול להסיק כך, שאין זה רק 'מחידושי העידן המודרני' אלא התפתחות הכרחית בעקבות התמורות שהביאה הרחבת המחויבות של האזרח למדינה. אין דין השאלות שעמדו על הפרק בקהילות, שייתכן שאת רובן היה ניתן לפתור בגיוס ממון מאותן משפחות מכובדות וכנראה גם עשירות (ולמרות זאת, נדיר היה שקהילות נחשבו לנחלה פרטית של ההנהגה, גם אם נשלטה באורח אריסטוקרטי או אף אוליגרכי), לאלו המוצבות בפני האזרח במדינתו, אשר דורשות את זכותן להשפיע על עתידו. דווקא התעניינותו של המגיב בצרפת הייתה יכולה לסייע לו בכך, שהרי הדרישה לייצוג שווה של האזרחים באה מחמת התרחבות הכוח הלוחם במהלך המאה ה-19 לקראת המאה ה-20, שראשיתה ב- Grande Armée של נפוליאון ושיאה בצבאות ההמוניים של מלחמות העולם. הדרישה הייתה כה מתבקשת, שכן כאשר דורשים מהאזרח להקריב את חייו למען המדינה, לא ניתן להדירו מההשפעה על גורלו, כך שלא ב'השקפות עולם' מדובר אלא בחיים.

ואדרבה, תשובת מרן הראי"ה זצ"ל - אליה התייחסנו במאמר, מלמדת בדיוק על ההבדל בין הקהילות, שברובן היו הומוגניות, למדינה, המורכבת מקבוצות שונות, אשר מעלה את הצורך בייצוג, עאכ"כ במדינת ישראל, שהמגוון בה עולה עשרות מונים על המציאות שהייתה באותה העת בצ'כוסלובקיה. זאת ועוד; שלא כנטען, הראיות להן נזקק הראי"ה

9. שם.

10. שם, עמ' 111-112.

ודאי שכוללות (לפי תפיסתו) גם הבדלי השקפות עולם. כך לדוגמה השקפת עולמם של שבטי לוי ויששכר, שהתרכזו בלימוד תורה ובהוראת תורה, שונה מהשקפת עולמם של שבטי אשר וזבולון, שהכילו מוקד לא מבוטל של דגש חומרי ומסחרי, וכן הלאה והלאה על זו הדרך ביחס לכל אחד ואחד מ"ב שבטי ישראל, כמובא רבות במדרשים ובהגות מחשבת ישראל. הוא הדין גם לגבי תלמידי חכמים, שאסכולותיהם שונות, ובתי המדרשות של משנתם נבדלים ומובחנים זה מזה, בהלכה ובדרשה ובהשקפת עולם, בקלה ובחמורה, וכפי שביאר זאת מרן הראי"ה במקומות רבים בכתביו. ואכן, לכולם נדרש ייצוג נאות כדי שיתקיים בהם 'מרבית שלום בעולם'.

אגב, כדאתינן להכי, ראייה נוספת לדבר מ'חזקיה וסיעתו' לעומת 'שבנא וסיעתו'<sup>11</sup> ברי שחילוקי הדעות שביניהם היו אידיאולוגיים - בהשקפת עולם עקרונית כיצד נכון להתמודד עם סנחריב, כמו גם מה מקומו של מלך בלימוד תורה, ואף בשאלת היחס לעבודה זרה.<sup>12</sup> לולי שהיה זה 'קשר רשעים' ש'אינו מן המניין',<sup>13</sup> הרי שהיה לשבנא וסיעתו ייצוג, ואף רוב. ועוד ראיות רבות לדבר.

אשר להערות בעניינין של נשים ובעניינים של מיעוטים: לא זו בלבד שכלל לא עסקנו בכך (ומה שייך אם כן 'להגיב' על מה שלא נדון?!), אלא שמאחר שמן הידועות הוא שהנושא נדון רבות בספרות תורה ומדינה של טרום כינון המדינה וביותר בזו של אחרי כינונה, לא היה דבר זה מענייננו כלל ועיקר.

לבסוף, ועיקר: מכלל 'שתיקה כהודאה', ומכ"ש מכלל הדרישה למתן ייצוגיות רבה, יש להסיק שהמגיב מסכים עם עיקרי הדברים, ואף הוא סבור כי נכון להפחית הפחתה ניכרת את אחוז החסימה.

### ברכה על חטיף קראנצ' / הרב שי וינטר

הרב עמיחי שליט"א כתב תשובה ב'אמונת עתיד' 123 (תשע"ט), עמ' 36, על הברכה שיש לברך לפני אכילת חטיף קראנצ', וברור לו שברכתו היא 'המוציא'. הוא מבסס את תשובתו על היותו של הקראנצ' מיוצר מלחם גמור, שבתחילה אין בו תבלינים רבים שטעמם מורגש, ומשום כך אין לו דין 'פת הבאה בכיסנין'. כיוון שגם בשלבים הבאים אין ביטול או דיבוק מחדש, אין סיבה, לדבריו, שתשתנה הברכה, וגם שינוי הצבע של הפת אינו מעלה ואינו מוריד.

כל זה אכן ברור, אלא שנעלם לפי שעה מהרב עמיחי שליט"א פסק המחבר ב'שלחן ערוך'<sup>14</sup> שלהלכה יש לקבל את כל פירושי הפוסקים בהגדרת 'פת הבאה בכיסנין' (שלושה פירושים). התשובה הנ"ל מזכירה רק את הפירוש האמצעי, על פיו טיבה של העיסה - עד כמה מעורבים בה מיני תבלין וכד' - הוא שקובע את הגדרת הפת. הפירוש הראשון, שם, אינו קשור לניד"ד ('פת שעשוי כמין כיסים'), אך הפירוש השלישי שם

11. מלכים ב', יח-יט; ישעיהו לו-לז; בבלי סנהדרין כו ע"א.

12. ר' רש"י ישעיה ח, ו, ושם שם, כ.

13. סנהדרין, שם.

14. שו"ע, אורח סי' קסח סעי' ז.



(פירושו של רב האי גאון) קשור בהחלט לענייננו. על פי פירוש זה, גם אם הפת אינה מתובלת, אך היא עשויה ככעכים יבשים שנוהגים לכסוס אותם - הרי זו 'פת הבאה בכיסנין', וברכתה 'בורא מיני מזונות', א"כ קובע עליה סעודתו. ה'משנה ברורה'<sup>15</sup> מסביר שכיוון שבעשייתם נעשים יבשים כל כך עד כדי שנפרכים, 'אין זה נקרא אוכל אלא כוסס, ואין דרכם לאכול מזה הרבה, לכן אין לו דין פת'. קרקרים, בייגלך קשים ועוד נכנסים בגדר זה.

אומנם לפי זה היה מקום לומר שגם הברכה על צנימים תהיה 'בורא מיני מזונות', אך כתבו הפוסקים שכיוון שהפת לא נעשתה קשה מתחילת עשייתה אלא רק בשלב מאוחר יותר - אין שמה בטל, ומשום כך הברכה על צנימים היא 'המוציא'. אומנם נחלקו הפוסקים בדין פת כזו, שאף שנעשתה מתחילה כפת רגילה לכל דבר, כבר בתחילת אפייתה ייעדו אותה להיות 'כוסס'. ה'מנחת יצחק'<sup>16</sup> סבר שאין היא מאבדת שם פת, וברכתה 'המוציא', ורק כשנאפית 'ברדיה אחת עד שנתייבש' נחשבת היא פת הבאה בכיסנין. אך הגרש"ז אויערבך זצ"ל סבר שאם נעשה מתחילה על דעת לאוכלו כקינוח שכוססים אותו ולא כלחם - ברכתו 'בורא מיני מזונות', כדין 'פת הבאה בכיסנין'. כך מובא בשמו ב'משנה ברורה' הוצאת 'דרשו'<sup>17</sup> וכן בספר 'וזאת הברכה'<sup>18</sup> ושם הביאו כן גם בשם הגר"פ שיינברג והגר"מ אליהו זכר צדיקים לברכה. ועיין שם באריכות ב'בירור הלכה' סימן ל"ט, שדן בשאלה העקרונית אם הגדרת 'כוסס' היא **סימן** לכך שעיקר עשייתו לאכילת עראי או שצריך שתהיה פת פריכה ממש, שלפי"ז ייתכן שאם מתחילה לא הייתה הפת פריכה, לא יפקע ממנה שם פת גם אם אח"כ תהיה פריכה (ע"ש בהמשך המו"מ בזה).

דוק בדברי האחרונים הסוברים שפת שכזו ברכתה 'בורא מיני מזונות', שתלו זאת בכך שדרך לאכול פת זו אכילת עראי ולא אכילת קבע. זאת לעומת צנימים רגילים, שגם אם נעשתה הפת מראש לצורך צנימים, כיוון שדרך אכילתם אכילת קבע - עדיין תהיה ברכתם 'המוציא'.

**לסיכום**, נלענ"ד שכיוון שהקראנצ' מיועד לאכילת עראי, ועל כך יעידו גם שמו המוזכר בשאלה הנ"ל - 'חטיף', וגם מיקומו במדפי החטיפים ברשתות השיווק (למיטב ידיעתי), הרי שהדבר תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל, ולפי רבות מהשיטות ברכתו היא 'בורא מיני מזונות', אלא אם כן קבע סעודתו עליו.

**תגובה לתגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי**

ה'משנה ברורה' (סי' קסח ס"ק לה) כתב:

...אך באפיתן נעשים יבשים כל כך עד שנפרכים, אין זה נקרא אוכל אלא כוסס, ואין דרכם לאכול מזה הרבה ואין לו דין פת.

15. משנ"ב לשו"ע, שם, ס"ק לה.

16. מנחת יצחק, סי' עא ס"ק ח.

17. משנ"ב הוצ' דרשו, כך ב, שם הערה 29.

18. וזאת הברכה, עמ' 19.

הדין נסוב על חטיפי קראנצ' שנעשים יבשים כל כך באפייתם, עד שנפרכים. אבל ברור שלחם מיובש שחתכו ממנו חתיכות קטנות שניכר שהן פת, ברכתן 'המוציא' כדין צנימים שפרסו אותם לחלקים קטנים שברכתם 'המוציא', וכן ברכת הקרוטונים.<sup>19</sup> כל מה שהביא מספר 'וזאת הברכה', את מחלוקת האחרונים, זה בדבר שיש לו צורה מיוחדת, ולכן ניכר שלא נעשה לאכילה (קרקרים, בייגלך וכדו'). גם הגר"מ אליהו זצ"ל מדבר על בצק שלשו אותו כדי להכין מציות, שאינן פת הנאכלת לשובע, ולכן ברכתן 'מזונות'. אבל בדבר שהוא פת רגילה, שהיא כצנימים שנחתכו ונעשו חלקים קטנים - בזה נשאר דינו כדין הקרוטונים שהוסיפו להם כמה תבלינים וחומרי טעם - שברכתם 'המוציא'.

אפילו אם נשווה את מחלוקת האחרונים, עדיין יש אחרונים שלא מקבלים את ההנחה שפת פריכה בעלת צורה מיוחדת - דינה כ'מזונות', והם סוברים שברכתה 'המוציא', ולכן אי אפשר להקל בכך.

אומנם יש להוסיף שיש כיום חברות שלדבריהן בשעת עשיית הפת, בתחילה היא איננה ראויה כלל לאכילה, ורק לבסוף יש לה טעם אכיל, שם ייתכן שיש מקום להגדיר כמזונות, אבל פת שנעשית כפת ונחתכת לחתיכות לאחר ייבוש והוספת תבלינים - ברכתה 'המוציא'. כבר נחלקו הפוסקים בדבר קמח מצה מבושל שנשתנה טעמו (כופתאות) אם ברכתו מזונות או לא, אבל שם היה שינוי צורה וממשות, ובנידון דידן שאין שינוי אלא ייבוש והוספת תבלינים, נראה שאין לאכול אלא בסעודה.



19. עי' בספר וזאת הברכה פ"ג אות ג עמ' 21.



earth by regulating carbon dioxide. (2) Vegetation also has an impact on solar radiation absorption and albedo (sunlight reflected off the Earth's surface), on changes in the evaporation and heating rates, and on the wind regime. In these ways it impacts the climate both directly and indirectly. (3) In the transpiration process (the way water moves through plants and evaporates), water vapor is released into the atmosphere; this, in turn, increases cloud formation. Clouds play a key role in reflecting some solar radiation back into the atmosphere and moderating warming on the soil. (4) The rate of carbon dioxide absorption during photosynthesis in the Yatir Forest is similar to pine forests in Europe (approximately 200 g of carbon dioxide per sq. m.). (5) The average temperature of foliage in the Yatir forest is 5 °C lower than in its environs; in the afternoon during summertime, the gap can reach up to 20 °C. (6) Models of mutualistic relationships between vegetation and climate indicate that increasing the scope of forests in semi-arid regions, such as the Yatir Forest, can affect change in synoptic relationships and thus increase precipitation.

Current research highlights the importance of forests, which have a positive impact on the climate and increase precipitation. The results of this study conducted in Israel underscore the importance of planting trees and forests throughout the country.

Fortunate are we that we merit to witness this vision come to fruition before our very eyes!

are of an equivalent level of obligation. According to most *poskim* the level of obligation for dough composed of various grains is biblical.

After we are sure that both doughs have the same level of obligation, we need to define the dough composed of various grains (which we refer to here as "combined dough"). This is because we cannot take *challah* from one dough to exempt a dough from a different type of grain—such as a wheat dough exempting a barley dough. The issue of defining a combined dough is the subject of various halachic disputes. For this reason, we cannot take *challah* from a dough made of one grain to exempt a combined dough. There is an exception to this rule, however: taking *challah* from a wheat dough to exempt a wheat and spelt dough. This is because spelt is a subspecies of wheat. Barley can be combined with oats, spelt, and rye; oats with spelt; and rye with spelt (Shulchan Aruch YD §324:2). The rule, then, is that the flours in the combined dough include the type of flour used in the simple dough.

**In practice:** (1) It is possible to take *challah* from a dough composed of various flours. It is preferable to mix them together while still in a flour state rather than already dough. (2) One should not take *challah* from dough from one type of flour to exempt a combined dough when the flours in either dough are from different types of grains. If the doughs are composed of similar grains, it is possible to take *challah* from one dough to exempt another.

### **The influence of Israel's forests on the climate / Dr. Mordechai Shomron, agron.**

Can forests impact the world climate in general and that in Israel in particular? If so, in which way, and what are the ramifications on the quality of life in Israel today?

To answer this global question, a network of approximately 600 state-of-the-art meteorology stations were set up all over the world to measure the impact of vegetation on the climate. Some 18 years ago one such station was erected in Israel in the Yatir Forest, situated on the edge of the desert, to examine the influence of the vegetation on the climate. The results were published recently in the periodical *Ecology and Environment 2018* (Heb.) in an article by Dr. Eyal Rotenberg and Prof. Dan Yakir: "Forestry, climate, and the future of forests in Israel." The results were fascinating and indicate the presence of a mutualistic relationship between the climate and Israeli forests.

The main findings are as follows: (1) The increase in atmospheric greenhouse gas concentrations is the result of pollution by industry, transportation, etc., which are responsible for global warming. Vegetation, on the other hand, cools off the

- It is possible to find solutions that facilitate separating *terumot* and *ma'aserot* in a fast and easy manner: 1) Say at the beginning of the day the text for separation ahead of time on the cups of wine that will be drunk throughout the day; 2) If this is not possible, one may separate *terumot* and *ma'aserot* before each tasting and say the shortened text.

### **Taking *challah* from dough composed of different types of flour / Rabbi Shai Levi**

In recent years, there have been changes in types of breads produced both at major bakeries and in the private kitchen where various flours are used. This change raises several issues, including if the various flours can be combined to form one dough obligated in *challah*. Also, if it is possible to take *challah* from dough from one type of flour to exempt dough from a different type of flour.

Flour from the five grains is obligated in *challah*: wheat, barley, rye, spelt, and oats. The Yerushalmi cites two contradictory *mishnayot* regarding combining flours. According to one *mishna* various types flours can combine, while a different *mishna* says that this is only true for similar species (such as wheat with spelt). The Yerushalmi resolves this difficulty as follows: different flours can be combined for *challah* purposes when mixed together in a flour state. However, if each dough is prepared separately and one wants to combine them after they are kneaded by performing *neshicha* (placing the doughs next to one another so they are touching, so when a piece from one dough is taken a piece of the other dough is taken as well), this can only be accomplished with doughs from a similar species.

The *Acharonim* discuss cases where each dough is composed of a different type of grain, and then the **doughs** are combined into one dough. Some maintain that even in this case the different grains can combine for *challah* purposes, since in the end it becomes a single entity. Others hold that in this case, they wouldn't combine for *challah*. So if one wishes to mix different types of flours, they need to be combined while still in the flour state.

When it comes to taking *challah* from a dough from one type of grain to exempt a dough composed of various types of grains (when they do not touch at all): first, one should ascertain whether the level of obligation for each dough is the same. It is possible to exempt one dough with another type of dough only when each

- For this reason, *terumot* and *ma'aserot* should be separated after the completion of the fermentation process, after the liquid is poured into the grape press. It is optimal to wait until the later stage of clarification (the process in which solids are removed from the liquid, such as dead yeast cells).
- Even if the end-product is grape juice and the fermentation process is halted immediately at the beginning of production, *terumot* and *ma'aserot* are taken when the peels and pips are separated from the juice. In this case, fermentation is not part of the process and thus is not a parameter for *gemar melacha*. It is even permitted to separate *terumot* and *ma'aserot* from grape juice to exempt wine, since in both cases they are considered completed at this stage (following the rule of *hamafriish min hagamur al hagamur*).
- When producing white wine, the peels and pips are separated from the liquid immediately at the start of the winemaking process (at times from as early as four hours from the grapes' arrival from the vineyard). In this case, the *gemar melacha* takes place only after the completion of the fermenting process, as mentioned above.
- If *terumot* and *ma'aserot* are taken after the grapes are pressed—before the completion of the fermentation process and after filtration—the separation is nevertheless effective (since there are several lenient opinions).
- For red wine, which is filtered upon the completion of the fermentation process, it seems that one can be lenient and taste the wine before filtration. After pouring the wine into the press, tastings should be prohibited without *terumot* and *ma'aserot*.
- For the preparation of white wine, where filtration comes before the end of the fermentation process, it seems that one can be lenient and taste the wine after filtration. This is as long as the alcoholic fermentation process has not been completed to the point that the wine is considered fit for drinking.

## **What to do if you forgot to do *bi'ur ma'aserot* by the deadline / Rabbi Netanel Oyerbach**

**Question:** What should a person do who forgot to do *bi'ur ma'aserot* (removing *ma'aserot* from one's domain) today, and one still has the *ma'aser sheni* coin?

**Answer:** The Minchat Chinuch deliberated on this question (*Mitzvah* 607): "It is unclear if one did not remove the *ma'aser sheni* ... if it can be removed afterwards, or if the *mitzvah* is no longer applicable after the holiday (Pesach)."

The doubt relates to the definition of *bi'ur ma'aserot*. One approach is that *bi'ur ma'aserot* is simply part of the *mitzvot* of *terumot* and *ma'aserot*: we are commanded to give our tithes to the people intended to receive them, but the Torah set up a deadline for us to do so. Alternatively, *bi'ur* could be a *mitzvah* in its own right; namely, *ma'aser sheni* produce should be removed from one's domain at the appointed time of *bi'ur*.

What, then, happens if the deadline passed and someone still has the *ma'aser sheni* produce or the *ma'aser sheni* coin that one did not redeem? Many *poskim* maintain that both the produce and coin are forbidden to benefit from and must be destroyed. This approach is based on the view of *bi'ur ma'aserot* being its own independent *mitzvah*. If the time of the *mitzvah* passed, and someone fails to remove the produce from his domain or redeem the coin, he has transgressed a positive injunction. Accordingly, this approach views the produce as prohibited: it cannot be redeemed, nor can the sanctity in the coin be transferred to sugar. The coin must be defaced or thrown into the sea.

In practice, one who still has the *ma'aser sheni* coin and forgot to do *bi'ur* on time should deface it so it cannot be used.

## ***Gemar melacha* for winemaking and the stage at when *terumot* and *ma'aserot* are taken from wine / Rabbi Yoel Friedemann**

What is considered *gemar melacha*, the final stage of the preparation process, in winemaking according to *halacha*? From which stage is it possible to separate *terumot* and *ma'aserot* from the wine? From which stage in the winemaking process is it forbidden to drink or taste the wine? Are vintners' taste tests for the purpose of taking various operative decisions vis-à-vis the winemaking process considered *shetiyat aray* (casual drinking) or *shetiyat keva* (fixed drinking)?

**Conclusions:** The mainstream halachic consensus is that *gemar melacha* for wine takes place at the end of the fermentation process, after filtration and separation of the grape skins and pips.

## Contents

"And only be joyous" and *bein hameitzarim*: from sadness to joy / Rabbi Tzvi Schwartz

### Short Responsa

What to do if you forgot to do *bi'ur ma'aserot* by the deadline / Rabbi Netanel Oyerbach

Freeing an animal caught on Shabbat / Rabbi David Eigner

*Onat hama'aser* for peanuts / Rabbi David Eigner

Periodic repotting of bonsai trees / Rabbi Avraham Socholovsky

Additional questions

### Mitzvot of the Land

*Gemar melacha* for wine and the stage *terumot* and *ma'aserot* are taken / Rabbi Yoel Friedemann

Taking *challah* from dough composed of different types of flour / Rabbi Shai Levi

The influence of Israel's forests on the climate / Dr. Mordechai Shomron, agron.

### Kashrut and Halacha

Coating fruit: a halachic and practical survey / Rabbi Tzvi Ben Reuven

### Technology and Halacha

Police officers wearing body cameras on Shabbat / Rabbi Rami Brachyahu, police chief rabbi and Rabbi Yitzchak Yosef, Sephardic chief rabbi

*Pesik reisha* in a cumulative act / Rabbi Eliezer Toik

**Torah Law** / Various rabbis

**Finance and Halacha** / Various rabbis

**Medicine and Halacha** / Various rabbis

### Temple and Halacha

Identifying the *eizov* / Rabbi Azaria Ariel

### Useful Information

Checking eggs for blood / Rabbi Itzhak Dvir

**Responses** / Various rabbis

**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. 124

Tammuz 5779 - July 2019

Editor: Rabbi Dr. Yoel Friedemann

English Translation Advisor: Rabbi Moshe Bloom

Translation: Shoshan Levy, [shoshanklevy@gmail.com](mailto: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](mailto:machon@toraland.org.il)

Website: [www.toraland.org.il/en](http://www.toraland.org.il/en)

Annual subscription – free

Mailing fee in Israel – NIS 50 annually

Mailing fee outside of Israel – \$40 annually



**See and experience  
how we observe the special mitzvot  
tied to the Land of Israel today!**



## **Halacha and Agriculture Tour!**

\*Hands-on study of the laws of kila'im, orlah, terumot and ma'aserot, and shemita

\*Tour of hothouses and a factory producing insect-free leafy vegetables

\*We will take terumot and ma'aserot of the produce we harvest!

To book tours and for additional information, contact:

**Rabbi Moshe Bloom: +972-52-8903729, +972-8-6847325**

**[h.moshe@toraland.org.il](mailto:h.moshe@toraland.org.il), [www.toraland.org.il/en](http://www.toraland.org.il/en)**

English Department Director, Torah VeHa'aretz Institute



The Institute for Torah and the Land of Israel



מכון כת"ר  
לכלכלה על פי התורה



Schlesinger Institute  
for Medical Halachic Research  
Shneur Zalman Medical Center, Jerusalem



Halichot Am Israel Organization  
Universal Center of Mishpat haTorah



והיה אמונת עתיד  
חסן ישועת  
חכמת ודעת  
יראת ה' היא  
אוצר:

# Emunat Itecha

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

Tammuz 5779 124

בחזרה לעמוד התוכן