



וְהָיָה אֱמוּנַת עֵתִיד
חֶסֶן יְשׁוּעָה
חֻכְמַת וְדַעַת
יִרְאַת ה' הִיא
אֲצִרָה:

אמונת עתיד

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

ניסן תש"פ 127

בחזרה לעמוד התוכן



מכון תורה
פזריות ורפואה על-פי ההלכה



מכון כת"ר
לכלכלה על פי התורה

מכון
משפטי ארץ



מכון המקדש ירושלים

בושורות
יינוץ והכוונה בכשרות



מכון שלום
לחקר הרפואה ע"פ התורה
לד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



חות
עמוד על מידע

אמנות, אמונה, התחלה!

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



שבת // עשר תעשר
שבת // אדמה, אדמתי!



חשון // מפתח הקסמים
כסלו // בוש הבלש וזול הזהב



גשמי // בוש הבלש
וארבעת החשודים



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



ניסן // משעת קצירה עד
מצה- אפיית מצות



אדר // שמחה לארצנו



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



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

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

לפרטים ולהזמנות 086847088 | 0506441870 | midrasha@toraland.org.il

כנס הדיינים ה-15 בנושא: מעמדם של דיני עבודה



כנס הדיינים ה-15 ביוזמת מכון משפטי ארץ ועמותת הליכות עם ישראל עסק השנה במעמדם של דיני עבודה. הכנס נפתח בהרצאתו של השופט שמואל טננבוים, נשיא בית הדין לעבודה בבאר שבע, שעסק במגבלות על בוררות בדיני עבודה. לאחר מכן התקיים דיון מרתק בין הדיינים בנוגע למעמדם ההלכתי של דיני העבודה, בהשתתפות הרב יעקב אריאל, דייני בית הדין הרבני הגדול הרב אליעזר איגרא והרב ציון לוז-אילוז, הרב רצון ערוסי, הרב יוסף כרמל והרב אברהם גיסר. בפתח הדיון הציג הרב אורי סדן, חוקר במכון משפטי ארץ, נייר עמדה מקיף בעניין מעמדם של דיני עבודה על פי ההלכה. בדבריו טען הרב סדן שיש לקבל את חוקי העבודה כחוק מחייב ולא רק כמנהג. כמו כן טען שיש לקבל את החוק גם כאשר הוא קובע שזכות מסוימת של העובד איננה ניתנת לווייתור (זכות קוגנטית). הרב סדן סיים בשאלה לגבי המעמד ההלכתי של פסיקות בתי המשפט בעניין דיני עבודה בכלל, ובפרט פסיקת בית המשפט שכל דיני העבודה הם קוגנטיים.

לחיות את הגמרא: משפט מבוי

כחלק מהמאמצים לחזק את הקשר של תלמידי ישיבות תיכוניות ללימוד גמרא קיים מכון משפטי ארץ משפט מבוי בשיבת אמ"ת כפר גנים. האירוע כלל הרצאה קצרה על יישום משפט התורה בימינו. לאחר מכן התקיים משפט מבוי לתלמידי שכבת י', והתלמידים היו גם התובעים והנתבעים וגם הדיינים. המשפט עסק בסוגיה שנלמדה בכיתות ועובדה למשפט מבוי. מכון משפטי ארץ מציע את השירות הזה לבתי ספר בכל רחבי הארץ במחיר מיוחד.



קבוצות לגננים

במסגרת עבודתם נפגשים עובדי הגינון בשאלות הלכתיות רבות: עקירת עצים, נטיעת עצים מורכבים, הרכבות עצמאיות, תכנון גינה ללא חשש לכלאיים, טעימה מהפירות במהלך עבודתם וכדומה. עקב הביקוש הרב החלטנו להקים קבוצת ווצאפ מסודרת שבה יהיו חברים גננים לצד רבני מכון התורה והארץ, קבוצה זו מנגישה את האפשרות לשאול את הרבנים בליווי תמונות הנדרשות להבהרת השאלה, ובד בבד לצפות בשאלות איתן מתמודדים גננים אחרים, וללמוד על הצרכים השונים והפתרונות המוצעים.



במכון התורה והארץ כבר נערכים לשמיטה תשפ"ב.



גידול כרמים עבור אוצר בית דין - בימים אלו נערכים מפגשים עם אנשי מחקר, מדריכי גפן וכורמים, במטרה למצוא דרכים לייצור יין ומיץ ענבים הקדושים בקדושת שביעית, בשנת השמיטה הקרובה. תחזוקת הכרם וניהולו בשמיטה הם אתגר מורכב ביותר מבחינה מקצועית והלכתית, מכיוון שמלאכת הזמירה של הכרם נאסרה בתורה במפורש. זני גפן היין שמגדלים כיום בארץ

דורשים גיזום מקצועי מדוקדק בכל שנה בחורף, לפני התעוררות הגפנים מתרדמת החורף. אנו מקווים שתמצאנה הדרכים הנאותות מבחינה מקצועית והלכתית לייצור יין ומיץ ענבים הקדושים בקדושת שביעית.

גינות קהילתיות - ברחבי הארץ ישנן כיום מאות גינות קהילתיות. ציבור מכל גוויי החברה משתתף בהקמת הגינות ובתחזוקה השוטפת שלהן. לאחרונה נערך יום עיון להיערכות לשמירת השמיטה בגינות הקהילתיות. יום העיון נערך על ידי משרד החקלאות בשיתוף עם מכון התורה והארץ והשתתפו בו רכזי הגינות הקהילתיות מכל הארץ.

שבת התורה והארץ: אז מה היה לנו?

לקראת ט"ו בשבט, קיימנו שבת אירוח חווייתית ועשירה. הסיוור במרכז ניצן היה מרתק, התפילות היו מרגשות ומרוממות, ושמחנו בנוכחותם של הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, הרב יגאל קמינצקי, הרב יהודה עמיחי, ועוד רבים אחרים שלקחו חלק. תודה למלון גולדן טאוור על אירוח כיד המלך!
יהי רצון שנזכה לשבתות רבות כאלה, מעין עולם הבא.
נתראה בשנה הבאה!



הכנס השנתי של מכון התורה והארץ וחידון הארץ ומצוותיה ה-5



הכנס השנתי של המכון מאחורינו, והשנה היה מוצלח במיוחד. הכנס עסק בנושא ייצור שמן זית בישראל, מהבחינה המקצועית וההלכתית. תודה לכל הדוברים, היה מעניין ומחדש!

בערב הכנס התקיים שלב הגמר החגיגי של חידון הארץ ומצוותיה ה-5. כל 12 המתמודדים היו ראויים והפגינו בקיאות רבה. למקום הראשון המכובד הגיע אלקנה פרידמן תלמיד ישיבת בית אל שזכה במלגת לימודים בסך 10,000 ₪! יישר כוח, עלה והצלח!



ביקור ענף כשרות של הרבנות הצבאית



אנשי ענף כשרות של הרבנות הצבאית, בראשות סא"ל הרב גיל גלעד, הגיעו לדרום לביקור שכלל גם ביקור ומפגש במכון התורה והארץ עם רבני המכון והנהלתו. הביקור התחיל בשיעור קצר מפי הרב יהודה עמיחי, והמשיך לשו"ת פתוח של החיילים, הנגדים והקצינים עם רבני המכון כהכנה לשנת השמיטה תשפ"ב.



חיזוק מעמד השבת הציבורית במדינה

אחד הנושאים המרכזיים על סדר היום הציבורי בנושאי דת ומדינה בזמן האחרון הוא מעמד השבת הציבורית. לצערנו, ישנם כוחות שמנצלים את חולשת המערכת השלטונית ופוגעים במעמד השבת ברשויות המקומיות על ידי הפעלת תחבורה ציבורית בשבת ועוד. בתוך מציאות זו החלו כמה פעולות לחיזוק מעמד השבת הציבורית. להלן התייחסות לכמה פעילויות מהזמן האחרון לחיזוק השבת הציבורית בשיתוף או בהובלת 'חותם'.

מנייני קבלת שבת ציבוריים ברחבי הארץ

בשבת פרשת בא התקיימו בכל רחבי הארץ מנייני קבלת שבת ציבוריים בקריאה לחזק את מעמד השבת. ההיענות להשתתפות בתפילות הייתה מדהימה, רבנים, אנשי ציבור, משפחות עם תינוקות, מבוגרים, צעירים ותנועות נוער - כל אלה הגיעו להשתתף בתפילות. התפילות עוררו את הציבור - גם את אלה שלפני כן היו אדישים - להאמין שאפשר לפעול למען השבת וערכי היהדות במדינה. ארגון 'חותם' זכה להיות שותף בהובלת פעילות זו, יחד עם ארגונים וכוחות נוספים. פרסום ארצי, עליו חתומים הרבנים שעודדו להצטרף למיזם וכן הארגונים שהיו שותפים בהובלתו:



פעילות לחיזוק השבת בגבעתיים ומיזם 'פה רך'

הפעילות לחיזוק השבת בעיר גבעתיים בולטת במיוחד. קבוצת תושבים מקומיים הקימה מיזם מקסים בשם 'פה רך לשבת' אותו הם מפעילים במסירות. המיזם, שהחל בחלוקת פרחים לציבור הרחב לקראת השבת, כולל הסברה ציבורית בסבר פנים יפות על חשיבות השבת, ועוד. ארגון 'חותם' פועל לסייע למיזם זה ומקיים איתו שיתופי פעולה שונים.

פרסום על 'פה רך לשבת' בדף הפייסבוק של חותם
פרסום שיצא לקראת קבלת השבת הציבורית בגבעתיים:



מוצרי השבת של 'חותם'

ארגון 'חותם' הפיק כמה "מוצרים" עבור מתנדבים, נוער וכן הציבור הרחב בכלל, שנועדו להדגיש את חשיבות השבת ברשות הרבים. מוצרים אלה כוללים חולצות, סטיקרים, פלאיירים ועוד. את מרבית המוצרים ניתן לרכוש גם באופן עצמאי בחנות מוצרי השבת של חותם.



מרכז תורה ומדינה - הכנס השנתי



בתחילת חודש שבט קיים מרכז תורה ומדינה את הכנס השנתי, חמישי במספר מאז ייסודו. נושא הכנס היה: הלכה וחקיקה - הילכו שניהם יחדיו? במסגרת הכנס צוינה הגעתו ל"שיבה" של ראש המרכז הרב יגאל קמינצקי שליט"א, וכן צוינה הוצאתם לאור של שני חיבורים חדשים מטעם המרכז.

השיעורים השונים הציגו מגוון סיטואציות שבהן מתגלע מתח בין עולם החוק והמשפט ובין עולם התורה וההלכה. את הכנס פתח ראש מערך המחקר במרכז תורה ומדינה, הרב פרופ' נריה גוטל, שהציג בקצרה את הבסיס לדיון. הוצגו בקצרה המקורות הבסיסיים שעליהם מושתתת החובה ההלכתית להישמע לחוקי המדינה מחד גיסא והמקורות הבסיסיים שמחייבים קיום הלכה פסוקה ומסורה מאידך גיסא. הדגש היה על דרכי התייחסותם של פוסקי הלכה קדומים למצבי מתח בין חוקי המדינה להלכה. ארבעה שיעורים נישאו בחלק הראשון של הכנס. הרב אמיני

קמינצקי עסק בשאלה אם מותר לשלם קנס שצבר ריבית. דיין בית הדין הגדול הרב ציון לוז סקר את יחס בתי הדין מזה ובתי המשפט מזה לחיובה של האם במזונות ילדיה. הגאון הרב יעקב אריאל התמקד בהגדרת "מדינת הלכה", תוך הבהרה שעיקר עניינה אינו כפיית האדם הפרטי על קיום מצוות אלא היותה מדינת צדק. חלק זה נחתם בשיעורו של הרב יהודה עמיחי על השאלה אם ניתן להכיר בתשלומי מיסים כמעשר כספים.

החלק השני של הכנס הוקדש ל"יום חגו" של ראש המכון, הרב יגאל קמינצקי, בהגיעו לשבעים ולרגל הוצאה לאור של ספרו הראשון. לאחר צפייה בסרטון שסקר בתמצית את קורות חייו, הודה הרב יגאל לבורא עולם, למשפחתו, לידידיו ושותפיו ולכלל מכרי-מוקיריו. את שיעורו הקדיש לדיון הפוסקים בשאלת חיובה של ברכת שהחינו למגיע לגיל "שיבה", והוא נחתם על-ידו בברכת שהחינו בשם ומלכות.

הציבור הגדול שהגיע לכנס היה שותף לא רק לשיעורים החשובים אלא גם לשמחה הגדולה, וביטא זאת בשירה וריקוד. שלב זה בפיתוחו של מרכז תורה ומדינה, עם הוצאת הספרים לאור, הוא נדבך נוסף בביסוסו של המרכז ובהפיכתו ל"מאן דאמר" משמעותי בתחום "תורה ומדינה". עתה שוקד המרכז על יצירות נוספות, ובראשן כתיבה סדורה, מקצועית ומקיפה, סביב "הלכות מלכים" לרמב"ם.

הרצאות הכנס נמצאות באתר "מרכז תורה ומדינה": www.toramedina.org.il
אפשר להזמין את בטלפון: 073-2865858



חנוכת מוקד קדושת החיים

בטקס מכובד בנוכחות הגר"י אריאל שליט"א נחנך האגף החדש של מוקד "קדושת החיים" במכון פוע"ה. המוקד בראשות הרב צבי ארנון והרב אריאל וידר ובהכוונתו של ראש מכון פוע"ה הרב מנחם בורשטין, נותן מענה הלכתי של 24 שעות ביממה בשאלות הנוגעות לאנשים הנמצאים בסכנת חיים או במצבי חולי מורכבים - עד כמה נכון להמשיך ולטפל, האם לבצע טיפול רפואי מורכב שסיכויי הצלחתו נמוכים ועלול לגרום למותו של המטופל, האם מותר לתת תרופות להקלת סבלו של חולה שעלולות לקצר את תוחלת

החיים שלו וכדומה. בכל מקרה שמגיע למוקד מתיעצים רבני המוקד עם רופאים מומחים שמוסרים את חוות דעתם הרפואית, ולאחר מכן ניתנת הפסיקה ההלכתית. לפתיחת המוקד קדם קורס ממושך שבו השתלמו רבני המוקד על ידי מיטב הרופאים ואנשי רפואה והלכה בנושאים הקשורים לעבודת המוקד.

סיפורי ניסים לחנוכה

לקראת חג החנוכה נפתח במכון פוע"ה מיום חדש: לקראת כל לילה מלילות החנוכה הופץ סיפור נס אחד מיני רבים של מקרים שטופלו על ידי רבני המכון. כך - סיפורים של הריגות מורכבים שהסתיימו ב"ה בלידה של תינוק בריא, זוגות שחיכו שנים רבות לילד, ולאחר שהרופאים כבר התייאשו זכו להיריון תקין וכן הלאה. התגובות על המיזם היו רבות וחוביות מאוד.



ביקורי רופאים במכון פוע"ה

בשבועות האחרונים זכינו לכמה ביקורים של רופאים במכון פוע"ה, ביניהם: ד"ר שלומי ברק, רופא מומחה לפריון האיש והאישה, מנהל יחידת הפוריות במרכז הרפואי אסותא אשדוד, שהרצה לפני רבני המכון על התאמת הטיפול התרופתי לאישה בטיפול הפריה חוץ-גופית, וד"ר אורי דיאור, רופא נשים בהדסה עין כרם שמשלב התמחות בפוריות ובניתוחים אנדוסקופיים, שהרצה על בעיות פוריות שונות שאפשר לפתור באמצעות ניתוח אנדוסקופי.

ביקור רבני מכון פוע"ה באיכילוב

כחלק משימור הקשר עם יחידות הפוריות במרכזים הרפואיים השונים, יצאו רבני מכון פוע"ה לסיור במרכז הרפואי ע"ש סוראסקי (איכילוב) בתל אביב. הסיור כלל ביקור במעבדת הפוריות ומפגש עם רופאי היחידה ועובדות המעבדה.





הכנס השנתי ה-20 לרבנים ואנשי מקצוע

כמידי שנה, זו השנה העשרים במספר, ביום רביעי לפרשת שמות, התכנסו עשרות רבנים ואנשי מקצוע לשמוע הרצאות של מיטב הרופאים והרבנים בנושאי רפואת נשים, פוריות והלכה. השנה התייחדו הרצאות רבות בכנס לנושא של תרומת ביצית. בין היתר, הרצו מנהלי יחידות הפוריות במרכזים הרפואיים הדסה, פרופ' אלכס סימון ופרופ' חננאל הולצר, על ההיבטים הרפואיים-מעשיים של תרומת ביצית בחו"ל, והרב אליעזר איגרא שליט"א מבית הדין הרבני הגדול הרצה על ייחוס הוולד בתרומת ביצית ועל הוכחות הלכתיות חדשות בסוגיה. הרצאה נוספת עסקה בשאלה כיצד מבררים את יהדותה של תורמת ביצית יהודייה מבחינה מעשית והלכתית.



מהנעלה בלמון צומת

אזכרה לרב ישראל רוזן זצ"ל

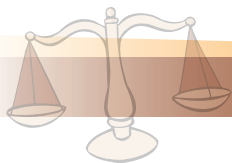
במלאת שנתיים לפטירת מייסד מכון צומת, הרב ישראל רוזן זצ"ל, התקיים ערב עיון לזכרו במכון. באזכרה דיברו בין השאר: ראש המכון - הרב מנחם פרל, בנו של הרב ישראל רוזן - הרב אביה רוזן, ראש ישיבת עתניאל - הרב רא"ם הכהן, שר החינוך - הרב רפי פרץ, ויו"ר המועצה המקומית גוש עציון - מר שלמה נאמן. הדוברים תיארו את פועלו של הרב רוזן בשילוב ההלכה והטכנולוגיה, בגיור ובשאיפה לניהול כל המערכות במדינת ישראל על פי ההלכה. לקראת האזכרה נחנכה פינת זיכרון לרב רוזן בכניסה למרכז המבקרים 'חוויית צומת'.

יחידת לימוד נרחבת לתלמידי מגמות טכנולוגיה

נוסף על אפשרות של הערכה חלופית לתלמידי ישיבות תיכוניות ואולפנות, שכבר קיימת במרכז המבקרים 'חוויית צומת', נפתחה אפשרות לביקור ויחידת לימוד נרחבת, המתאימה גם לתלמידי מגמות טכנולוגיות. אחת האפשרויות להרחבה, שנעשתה בהצלחה ועוררה התעניינות רבה אצל התלמידים, היא מפגש עם מוצר שנמצא בתהליך הפיתוח, כשהמהנדס האחראי על הפיתוח הספציפי הסביר בצורה מפורטת את אופן פעולתו, וענה על שאלותיהם של התלמידים.

יום עיון לרבני בתי החולים של הכללית

רבני בתי החולים של שירותי בריאות כללית יחד עם הרב מנחם לפקיבקר, רב הכללית, הגיעו למכון צומת, והשתתפו ביום עיון ייעודי. הם שמעו מפי הרבנים והמהנדסים של המכון סקירה נרחבת על סוגיות אקטואליות ועל פתרונות מבית מכון צומת, שיסייעו לפתרון שאלות הלכתיות בבתי החולים, בעיקר סביב השבת. יום העיון היה מפרה, ואנו מקווים שאחרי יגיעו ימי עיון דומים. בין השאר עסק יום העיון בכתיבה בשבת, חימום האוכל עבור המאושפזים, מערכות חימום המים עבור המקלחות ומשאבות המים במבנים הגבוהים שבמרכזים הרפואיים.



מהנעלה באכון

משפט לעם

מרכז גישור



בשדרות פועל מזה כשנה מרכז גישור שהוקם על ידי מכון 'משפט לעם' בשיתוף עיריית שדרות. לאחרונה הכשיר המרכז עשרות מגשרים מקומיים שהתחייבו לשעות התנדבות במרכז למען הקהילה. המגשרים מעלים לפני התושבים את האפשרות לדון תורה או לגישור

'משפט חי'

מיזם למוסדות חינוך מטעם המכון. מטרת המיזם לערוך דיון אמיתי עם דיינים בסוגיות שנלמדות בגמרא. לאחרונה נערכו סדנאות בישיבת בני עקיבא בלוד וכן בראשון לציון וברעננה.
לתיאום - איתמר 053-2861882

שלושה קורסי גישור בסיסי

- ❖ עובדי ראשות - 22 איש
- ❖ עובדי חינוך - 20 איש
- ❖ פעילים קהילתיים - 24 איש



כושרות
ייעוץ והכוונה בכשרות

מהנעלה באכון

כושרות

מערך ההדרכה של רבני כושרות

לאחרונה התרחב מערך ההדרכה של רבני כושרות בצורה משמעותית, עם פתיחת 3 קורסים ייעודיים לנשים: "מבשלות כהלכה" וקורסים ייעודיים לרבני קהילות בארץ ובעולם, בהם רבני המזרחי ורבני מעייני הישועה.



נערכים לקראת פסח

רבני כושרות נערכים לקראת פסח, בסדורים ביקורים ובדיקות, במיוחד לאור חוסרים שנצפו בשנים עברו וחוסרים שעלולים להיווצר בשל תופעות עולמיות. כחלק מההיערכות הועברו גם סדנאות ושיעורים רבים בהלכות הפסח ברחבי הארץ. אתר האינטרנט עודכן לשירות הציבור הרחב.



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 127
ניסן תש"פ

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

עורך: הרב יואל פרידמן
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוק, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי,
הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין, הרב פרופ' נריה גוטל

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

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

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

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות
©

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

תוכן

אמונת עתיד

7 חמישה חומשי תורה / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

- 16 1. הפרשת תרומות ומעשרות מזרעי עגבניות / הרב יואל פרידמן
- 17 2. 'פרי הפלא' / הרב יואל פרידמן
- 18 3. ברכת הריח במנטה / נענע / הרב יואל פרידמן
- 18 4. הפרשת תרומות ומעשרות מקליפות תפוזים / הרב יואל פרידמן
- 19 5. צמח הפסיפלורה ליד גפן / הרב יואל פרידמן
- 19 6. תשלום על טעימת מוצר חדש / הרב אוריאל פריץ
- 20 7. תשלום נוסף לצורך העברת רכב בטסט / הרב אריאל בראלי
- 21 8. ירושת בית / הרב אריאל בראלי
- 22 9. דו"ח שעות עבודה לצורך הנחה מהתמ"ת / הרב אריאל בראלי
- 22 10. תאונת דרכים - 'בור' או 'מזיק' / משפטי ארץ
- 23 11. תשלום בעבור ימי חופשה / משפטי ארץ
- 25 12. ריבית בקרטידפלייס / שו"ת משפטי ארץ
- 27 13. לקיחת כסף מכספומט / משפטי ארץ
- 28 14. תשלום למתווך, כשהחתן טוען שכבר ראה את הדירה קודם לכן
- 28 / משפטי ארץ
- 29 15. הכנסת מקרר למצב שבת בתוך השבת / הרב אליעזר טויק

הארץ ומצוותיה

- 32 איסור עקירת עצי פרי / הרב יואל פרידמן
- 35 ערלה בצמח הפטל / הרב נתנאל אוירבך
- 48 הפרשת תרומות ומעשרות מזרעי עגבניות / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 52 כנות כשרות להרכבת עצי פרי וירקות באגרוטכנולוגיה החדשה / ד"ר מרדכי שומרון

כשרות והלכה

- 59 עובדים זרים בבית יהודי / הרב צבי בן ראובן

משפט התורה

- 70 מעמדה של מדינת ישראל במשנת הריא"ה הרצוג:
מלכות ישראל או שותפות אזרחית / הרב עדו רכניץ

74	חיוב מזוזה בצימר ובמלון / הרב יעקב אריאל
77	תגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי
78	תגובה לתגובה/ הרב יעקב אריאל
82	סנקציות כנגד אנשים המסרבים להתחסן / הרב יהודה הלוי עמיחי
89	מצוות השבת אבדה - טובת המאבד כשיקול מכריע / הרב אריאל בראלי

כלכלה והלכה

93	משטר עסקא ל'היתר עסקא' / הרב אורי סדן
103	תשלום ריבית מכספי ירושה / הרב שלמה אישון

רפואה והלכה

	'שלושה שותפים' - האם הוכחה לייחוס הוולד בתרומת ביצית?
109	/ הרב אריה כץ
111	איסור סירוס בקשירת חצוצרה אחת / הרב ליאור שגב

טכנולוגיה והלכה

	שימוש במים חמים בבתי חולים בשבת - הצעה לפתרון
117	/ הרב שי סימינובסקי

מידע יישומי

122	הנחיות לאפיית מצות יד / הרב יצחק דביר
-----	---------------------------------------

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אורבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אריאל, נשיא מכון התורה והארץ, לשעבר הרב הראשי לרמת גן
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלון, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב צבי בן ראובן, כושרות, tzvi.rabi@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב פרופ' נריה גוטל, מרכז תורה ומדינה, n0526071671@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
הרב 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 אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב אורי סדן, רב המושב נוב, מכון משפטי ארץ, urisadan@gmail.com
הרב שי סימינובסקי, מכון צומת, shai@zomet.org
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב אוריאל פרץ, מכון משפט לעם, urielperez3@gmail.com
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, idor@013.net
הרב מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב ליאור שגב, מכון פועה, lior@puah.org.il
הרב צבי שורץ, ר"מ ישיבת תורה בציון לשעבר, ניצן, zvibb50@gmail.com



חמישה חומשי תורה¹

הקדמה

החלוקה המסורתית המקובלת של התורה שבכתב היא לחמישה חומשים. לחלוקה זו יש כמה נפקא מינות הלכתיות בדבר קדושת החומשים, כפי שנראה להלן. יש גם חלוקות אחרות של התורה, אך החלוקה העיקרית היא כאמור לחמישה חומשים. בעיון זה נתחקה אחר המקורות של החלוקה לחומשים, ואנסה לאפיין את המהות המיוחדת של כל אחד מן הספרים, כפי שעולה מן המדרשים ומדברי הראשונים והאחרונים.

א. 'תורה' – מגילה נכתבה או חתומה?

כיצד ומתי נכתבה כל התורה שבכתב? נחלקו בגמרא (גיטין ס ע"א) רבי יוחנן וריש לקיש. ריש לקיש אומר: תורה – חתומה ניתנה, ומשה רבנו שמע מפי הקב"ה את התורה, אך הוא העלה אותה על הכתב רק בשנת הארבעים, ועד אז לא נכתב כלום. רבי יוחנן אומר: תורה – מגילה ניתנה. התורה נכתבה במשך ימי שהותם במדבר, ממתן תורה עד פטירת משה רבנו, והפרשה הראשונה שנכתבה במגילה הייתה מבראשית עד מתן תורה.² גם לדעת ריש לקיש וגם לדעת ר' יוחנן לא ניתנו מסיני חמש מגילות. לפי הרשב"א,³ גם למאן דאמר 'חתומה ניתנה' יש מגילות שנכתבו לפני כן, כגון 'פרשיות שהיו צריכות לשעה היה כותבן, כדי שיראו וילמדו מתוך הכתב', וכוונת ריש לקיש היא שלא כל הפרשות נכתבו, ומשה חתם בשנת הארבעים את כל השאר. לפי התוספות⁴ למאן דאמר 'מגילה מגילה ניתנה', אין זה אומר שכל מגילה שקיבל משה רבנו כתב אותה מייד, כי יש פרשיות שבמציאות הן מוקדמות, והקב"ה רצה שתיכתבנה מאוחר יותר. לכן פרשה כזאת (מוקדמת) נכתבה רק אחרי שנאמרה הפרשה המאוחרת, ורק אז כתב את הפרשה המוקדמת. לפי דברי הגמרא, כולם מודים שיש שמונה פרשיות שנאמרו לו ונכתבו בשעתן, אך למאן דאמר חתומה ניתנה, כשמשה רבנו כתב את כל התורה, כתב עד אותן פרשיות, דילג עליהן וכתב את הפרשה הבאה.

1. גרסה מקוצרת של מאמר שהתפרסם לאחרונה בהוצ' מכון התורה והארץ בספר ניצני צבי, ח"א לחודשי השנה.

2. כך מפרש רש"י לגמ' גיטין ס ע"א.

3. חידושי הרשב"א, גיטין ס ע"א.

4. תוס', גיטין ס ע"א ד"ה תורה.



ב. המקורות הקדומים לחמישה חומשים

במשנה לא נזכרת חלוקה לחומשים, אך בתלמודים ובמדרשים יש עשרות מקומות שבהם נזכרים חמישה חומשי תורה.⁵ בעיון זה אביא רק את המקורות שבהם ניכר דגש על המספר **חמש**, ומתכוונים לחלוקה לחמש, ולא רק כביטוי 'חמישה חומשי תורה' שמקובל לכנות בו את כלל התורה. החלוקה מופיעה לראשונה בפירוש במאמר אגדה בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"א):

וכמסמרות נטועים - כמה מסמרים יהו בו? רבי יוחנן אמר חמישה כנגד **חמישה חומשי תורה**. רבי חנינא אומר שבעה, וכימך דבאך [שבעת ימי השבוע - פני משה].

ובגמרא (נדרים כב ע"ב) נאמר:

אלמלי חטאו ישראל לא ניתן להם אלא **חמישה חומשי תורה** וספר יהושע בלבד שערכה של א"י הוא.

וכך נאמר גם במדרש תהילים (בובר, מזמור א, ב): 'משה נתן **חמשה חומשי תורה** ודוד נתן חמשה ספרים שבתהלים'⁶ לישראל'.

ג. שבעה ספרי תורה

במסכת שבת⁷ יש מחלוקת בין רשב"ג ורבי: האם יש חמישה ספרי תורה או שבעה? אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יונתן חצבה עמודיה שבעה אלו שבעה ספרי תורה כמאן? כרבי. ומאן תנא דפליג עליה דרבי? רשב"ג.⁸

לפי הגמרא, אלו המחלקים את התורה לשבעה ספרים מחשיבים את פרשת 'ויהי בנסוע' כספר בפני עצמו, והפרשה הזו נבדלת על ידי הפסוקים שלפניה ואחריה בסימון נו"ן הפוכות. ואומר רש"י שספר 'וידבר' (במדבר) מחולק לשלושה חלקים: (1) מתחילת הספר עד פרשת 'ויהי בנסוע'; (2) הפרשה עצמה; (3) מפרשת 'ויהי בנסוע' עד סוף הספר.⁹ ואולם דווקא חלוקה זו מחזקת את החלוקה לחמישה חומשים, כפי שמביא רש"י שספר במדבר מתחלק לשלושה חלקים. רואים שזוהי חלוקת משנה, ולא חלוקה ראשית. מסקנה זו עולה גם מצורת ההפסק שבין הספרים: בספר התורה, הרווח שמניחים בין ספר לספר הוא ארבע שורות,¹⁰ ואילו בפרשת 'ויהי בנסוע' אין רווח, אלא ההפסק ניכר על ידי נו"ן הפוכות.

5. מגילה טו ע"א; סנהדרין מד ע"א; ויקרא רבה, מצורע פר' טז ס' ו; קהלת רבה, פר' א ס' יג ד"ה ונתתי; קהלת רבה, פר' יב ס' א; תנחומא, וישב ס' ב; מדרש תהילים, מזמור א פר' ב; ילקוט שמעוני, חיי שרה רמז קב; ועוד מדרשים רבים.

6. המזמורים שמתחילים בפרקים א, מא, עג, צ, קז.

7. שבת קטז ע"א.

8. על משמעות החלוקה לחמישה ושבעה ספרים בחסידות - שיחות הרבי מלובביץ', פרשת בהעלותך, סיוון תנש"א.

9. ורשב"ג לא מקבל את החלוקה לשבעה ספרים.

10. בבא בתרא יג ע"ב.



ג. קדושת החומשים בהלכה

ישנן כמה הלכות בהקשר לקדושת החומש הנוגעות להתייחסות אליו כאל יחידה בפני עצמה. מותר לכתוב כל חומש בפני עצמו,¹¹ ואף על פי שאין כותבים את התורה מגילה מגילה, אלא אם כן דעתו להשלים - אין הדברים אמורים אלא בפחות מספר שלם. אבל ספר שלם כמו חומש הוא יחידה בפני עצמה.¹² כמו כן אין כותבים שני חומשים כאחד, ולא חומש ומחצה. אומנם יש הבדל בין קדושת ספר תורה שלם לקדושת חומש: ספר תורה שלם קדוש יותר מחומש, ולפיכך, מותר להניח ספר תורה על גבי חומשים, אבל אין מניחים חומשים על גבי ספר תורה.¹³ כמו כן גוללים ספר תורה במטפחות חומשים, ולא חומשים במטפחת ספר תורה, וכן אם מכרו חומשים, לוקחים בדמיהם ספר תורה, אך אם מכרו ספר תורה, אין לוקחים בדמיו חומשים. אומנם בירושלמי נאמר¹⁴ שתורה וחומשים - קדושה אחת הם. לכן מותר לכרוך חומשים במטפחות תורה, וכן לשים חומשים על גבי תורה. יש מהראשונים שכתבו שחומשים העשויים בגלילה כספר תורה הם כספר תורה לכל דבר, מלבד לענין קריאה בציבור.¹⁵ וכתבו אחרונים¹⁶ שגם לדעה זו, יש עילוי לספר תורה על חומשים, שקוראים בו בציבור. ועוד, שמקיים בו מצוות כתיבת ספר תורה, מה שאין כן בחומשים.

אין עושים תורה חומשים - אין חולקים ספר תורה שלם לחומשים,¹⁷ מפני שאין מורידים מקדושה חמורה לקדושה קלה.¹⁸ ואפילו לסוברים שקדושת ספר תורה וחומשים שווה, בכל אופן אסור לעשות מתורה חומשים, משום ביזיון.¹⁹ אבל עושים חומשים תורה, שאם יש לו חמישה חומשים כתובים, כל אחד בפני עצמו, מותר לתפורם יחד שיהיו תורה שלמה,²⁰ ובלבד שתהיינה מידתם ושיטתם שוות, שלא יהיה גיליון אחד גדול מחברו, ולא שבאחד שורות ארוכות ובאחד שורות קצרות.²¹

בכמה דברים החמירו בקדושת חומשים כמו בקדושת ספר תורה:

(1) בתשמיש המיטה - כתבו ראשונים שיש להחמיר לעשות מחיצה בפני חומשים, כמו בספר תורה,²² אם הם עשויים בגלילה.²³

11. רמב"ם, הל' ספר תורה פ"ז הי"ד; טור ושו"ע, יו"ד סי' רפג סעי' א.

12. ב"י, יו"ד סי' רפג.

13. מגילה כז ע"א; רמב"ם הל' ס"ת פ"י ה"ה.

14. ירושלמי מגילה פ"ג ה"א, לפי 'קרבן העדה' שם. אך ב'פני משה' ביאר שמדובר בחומשים שבאו מקדושת ס"ת.

15. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' קמד, והביאו ב"י, יו"ד סי' רפג.

16. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רעט.

17. נחלת יעקב, על מסכת סופרים פ"ג ה"ג.

18. מסכת סופרים פ"ג ה"ג.

19. ירושלמי מגילה פ"ג ה"א.

20. ירושלמי שם, ומס' סופרים פ"ג ה"ג.

21. נחלת יעקב, שם.

22. תוס', ברכות כז ע"א ד"ה ס"ת; ב"י ושו"ע, או"ח סי' רמ סעי' ו.

23. ב"י שם.



- (2) לדעות שסוברות שקטן וספר תורה בידו מצטרף לעשרה,²⁴ כתבו ראשונים שגם בחומש העשוי בגלילה כספר תורה - מצטרף.²⁵
- (3) ארגז שנותנים בו חומש, יש לו דין תשמישי קדושה כמו שנותנים בו ספר תורה.²⁶

ד. מהותו וייחודו של כל חומש

השמות המקובלים של החומשים אינם מורים על מהותם של הספרים. שמו של כל חומש נגזר מהמילים הראשונות של הספר: **בראשית**, **שמות** (או ואלה שמות), **ויקרא**, **במדבר** (או וידבר), **דברים** (או ואלה הדברים).²⁷ במקורות יש גם שמות אחרים לספרים. במסכת עבודה זרה (כה ע"א) מכונה ספר בראשית '**ספר הישר**'. בעל 'הלכות גדולות'²⁸ קורא לספר שמות '**החומש השני**'. במשנה במסכת מגילה (פ"ג מ"ה) מכונה ספר ויקרא '**תורת כהנים**'. הבבלי (יומא ע ע"א) קורא לספר במדבר '**חומש הפקודים**'. במדרש (ב"ר פר' ג ס"ה) דברים הוא '**משנה תורה**'.

ישנם מדרשים וגם ראשונים ואחרונים שעוסקים במילים שנכפלו חמש פעמים בתורה, בנביאים ובכתובים, או בחמישה מושגים סמוכים, שבהם הם מוצאים רמז לחמישה חומשי תורה. גם מתוך רמזים אלו עולה שיש שם ייחודי לכל חומש. לפעמים המדרש או הפרשן עצמו מפרט ומתאים את המילה החוזרת חמש פעמים לכל חומש, ולפעמים הרמז הוא לכלל התורה, ללא פירוט. במקורות להלן אנסה למצוא, בכל מקום שנרמזת בו התורה בכינוי 'חמישה חומשי תורה', כיצד מתאימה המילה החוזרת לכל חומש ומלמדת על ייחודו.

1. אורות התורה

המדרש העיקרי העוסק במפורש בענייננו הוא המדרש בתחילת 'בראשית רבה':²⁹

א"ר סימון ה' **פעמים כתיב כאן אורה כנגד חמשה חומשי תורה**; ויאמר אלוקים יהי אור - כנגד **ספר בראשית** שבו נתעסק הקב"ה וברא את עולמו. ויהי אור - כנגד **ספר ואלה שמות** שבו יצאו ישראל מאפילה לאורה. וירא אלוקים את האור כי טוב - כנגד **ספר ויקרא** שהוא מלא הלכות רבות. ויבדל אלוקים בין האור ובין

24. ירושלמי ברכות פ"ז ה"ב.

25. תוס', ברכות מח ע"א ד"ה ולית.

26. מגילה כו ע"ב: 'זבילי דחומשי וקמטרי דספרי - תשמיש קדושה ניהו', ועי' רש"י שם.

27. בתרגום השבעים נקראים חמשת הספרים ע"ש הנושא העיקרי של כל ספר: **התהוות**, **בריאה** (Genesis); **יציאה** [ממצרים] (Exodus); **ספר הלויים** (Leviticus); **ספר הפקודים** (Numei) **ומשנה תורה** (Deuteronomium) [שניים = deuteron]. כך גם בפשיטתא, שהוא תרגום התנ"ך לארמית-סורית: ספר בראשית - 'ספרא דברייתא' (ספר הבריאה); חומש שמות - 'מפקנא' (יציאה); חומש ויקרא - 'ספרא דכהנא'; חומש במדבר - 'ספרא דמנינא' (ספר המניין); חומש דברים שהוא 'משנה תורה' - 'תנין נימוסא' (החוק השני).

28. הרב שמעון קיירא, בעל הלכות גדולות, בהלכות הספד (הוצ' מכון ירושלים, עמ' תרצא) קורא לחמשת חומשי תורה: בראשית, **חומש שני**, ספר הכהנים, חומש הפקודים ומשנה תורה.

29. בראשית רבה פר' ג ס"ה.



החושך - כנגד **ספר במדבר** שהוא מבדיל בין יוצאי מצרים לבאי הארץ. ויקרא אלוקים לאור יום - כנגד **ספר משנה תורה** שהוא מלא הלכות רבות. מתיבין חברייא לרבי סימון והלא [גם] ספר ויקרא מלא הלכות רבות? אמר להן אף הוא שנה בו דבר.

- לפי מדרש זה, **התורה כולה היא אור**, ובמסכת מגילה³⁰ נאמר: 'ליהודים היתה אורה... זו תורה'. אור זה מחולק לחמישה חלקים שכולם הם אורות:
- (1) **אור הבריאה**, וגם ראשיתה של ההיסטוריה האנושית ושל אבות האומה.
 - (2) **אורם של ישראל** שנגאלו, או אורה של הגאולה.
 - (3) **אור המקדש**³¹ וקדושת הכוהנים והזמנים.
 - (4) **אור ההשגחה האלוקית**, שמכוחה הבדיל הקב"ה ועשה דין. לא כל יוצאי מצרים זכו להיות מבאי הארץ, אלא רק הראויים מהם.
 - (5) **אור התורה והמצוות**.

2. התורה - מעלתם של ישראל

ה'שפת אמת'³², בביאורו ל'על הנסים' בחנוכה, מסביר שהמילה 'יד' שמופיעה חמש פעמים ב'על הנסים' מרמזת על חמישה חומשי תורה.³³ יש בכך רמז שהיוונים לא רצו לעקור רק את התורה, אלא גם את חמש המעלות שיש בישראל, שרמוזות בתפילה. וביתר פירוט:

- (1) גיבורים **ביד** חלשים - ספר בראשית, שמקודם היו גיבורים, אנשי שם, ונתקן אח"כ ע"י החלשים, שאחר המבול נתקטנו ונחלשו הדורות.
- (2) רבים **ביד** מעטים - ספר שמות, במתי מעט ירדו וכו'.
- (3) טמאים **ביד** טהורים - תורת כוהנים, שיש בו טהרתן של ישראל.
- (4) רשעים **ביד** צדיקים - ספר במדבר, שנמסרו הרשעים כדתן ואבירם ומרגלים ומעשה זמרי.
- (5) וזדים **ביד** עוסקי תורתך - משנה תורה. וה' עזר לחשמונאי ובניו שגברו על היוונים, והצילו מעקירה את התורה כולה, ואת המעלות הישראליות שנרמזות בכל חומש. חידושו של ה'שפת אמת' שהספרים נקראים על שם ישראל, שהם מקבלי התורה, וחמשת החומשים מדגישים את מעלותיהם של ישראל - והחומשים הם: ספר החלשים

30. מגילה טז ע"ב.

31. גם על ויקרא וגם על דברים נכתב 'שהוא מלא הלכות רבות' (בשונה מספרי בראשית, שמות ובמדבר שיש שם הרבה פרשות שאינן הלכתיות). אולי אפשר לומר שבספר ויקרא יש ריבוי הלכות בעיקר בענייני מקדש וקדשיו, וזה מתאים לפסוק 'האור כי טוב', שמקום המקדש נקרא טוב - 'ההר הטוב הזה והלבנון', וברש"י: 'הטוב זה ירושלים והלבנון זה בית המקדש'. לעומתו ספר דברים מלא הלכות ומצוות בכל התחומים.

32. שפת אמת, חנוכה תרמז.

33. ייתכן שכוונתו שיד עצמה היא **חמש**, כי יש בה **חמש** אצבעות, והמילה 'יד' חוזרת **חמש** פעמים, וזהו רמז ל**חמישה חומשים** שרצו היוונים 'להשכיחם תורתך'.



(שתיקנו את הגיבורים שחטאו), ספר המעטים (שנהיו לעם רב), ספר הטהורים, ספר הצדיקים וספר עוסקי התורה.

3. התורה - חיבתו של הקב"ה לישראל

נאמר במדבר (ח, יט):

ואתנה את הלוויים נתונים לאהרון ולבניו מתוך בני ישראל לעבוד את עבודת בני ישראל באוהל מועד ולכפר על בני ישראל ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקודש.

על פסוק זה מביא רש"י:

ואתנה וגו' חמשה פעמים נאמר בני ישראל במקרא זה להודיע חיבתן שנכפלו אזכרותיהן במקרא אחד כמניין **חמשה חומשי תורה** וכך ראיתי בב"ר.³⁴ בני ישראל הם החביבים,³⁵ והתורה ניתנה 'בשביל ישראל שנקראו ראשית'.³⁶ הלוויים הם הביטוי הבולט לחביבותם של ישראל, בהיותם משרתי ה' במקדש. גם במדרש זה נראה לי שאפשר לראות התאמה בין תוכן כל חומש להקשר שבו מופיעות המילים 'בני ישראל':

- (1) מתוך בני ישראל - זהו ספר בראשית, ספר היוחסין שמתאר את שלשלת האבות והשבטים, שמתוך כך אנו יודעים כיצד נוצר עם ישראל ושבת לו.
- (2) ספר שמות - ששיאו הוא בניית המשכן, הוא המקום שבו עבדו הלוויים **עבודת בני ישראל באוהל מועד**.
- (3) ויקרא - תורת כהנים, שמרכזו המשכן והקרבנות, שמטרתם **לכפר על בני ישראל**.
- (4) במדבר - הוא חומש הפקודים, שנמנו פעמיים ולא באופן ישיר, כדי **שלא יהיה בהם נגף**.

- (5) ודברים - הם בדרך לארץ ישראל, **בגשת בני ישראל אל הקודש**. לפי מדרש זה, הקב"ה מראה את חיבתו לבני ישראל ע"י נתינת התורה. חיבה זו מתפרטת לחיבת יצירתם, עבודתם, כפרת עוונותיהם, קיומם והבאתם אל ארץ ישראל.

4. התורה ניתנה לאוכלי המן

בפרשת ירידת המן³⁷ נזכרת המילה 'מן' חמש פעמים:

ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו **מן** הוא כי לא ידעו מה הוא... ויקראו בית ישראל את שמו **מן**... קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העומר **מן** והנח אותו לפני ה' למשמרת לדורותיכם... ובני ישראל אכלו את **המן** ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת. את **המן** אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען.

34. בב"ר לא נמצא. רק בויקרא רבה, פר' ב סי' ד; אך שם נזכרת הכפילות להודיע חיבתן של ישראל, ולא נזכרים חמשת חומשי התורה.

35. אבות פ"ג מ"ד.

36. רש"י, בראשית א, א (מהד' שעוועל) ע"פ ויקרא רבה, פר' לו סי' ד; תנא דבי אליהו יז: 'ישראל קדושים קודמין' (לתורה).

37. שמות טז, טו-לו.



רבנו בחיי, בפירושו לתורה (במדבר טז, כג), כותב כך:

ותמצא בכאן בפרשת המן ה' פעמים מן, כנגד מה שהזכיר בפרשת בראשית ה' פעמים אור, וזהו לרמוז, כי המן הוא תולדת האור והאור יסוד המן. ובמקום אחר (שם, ד) הוא כותב:

וצריך אתה לדעת כי כשם שהמן היה מאכל גופני קיים תולדת האור העליון, ונתן **למקבלי התורה** [כנגד חמישה חומשי תורה]³⁸ כדי לזכר שכלם ולעלות השגתם בידיעת השי"ת.³⁹

גם כאן נראה שאפשר לראות את ההתאמה בין המילה 'מן' והקשרה בפסוק לכל חומש (לפי הסדר):

- (1) 'מן הוא כי לא ידעו מה הוא' - בריאה חדשה - **בראשית**.
 - (2) 'ויקראו בית ישראל את שמו מן' - סיפורו של בית ישראל - **שמות**.
 - (3) 'מלא העומר מן והנח אותו לפני ה' למשמרת לדורותיכם' - המשכן ועבודתו - **ויקרא**.
 - (4) 'ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה' - הליכה ארבעים שנה - **במדבר**.
 - (5) 'את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען' - הכנות לכניסה לא"י - **דברים**.
- לפי פירוש זה, חמשת החומשים הם: ספר הבריאה, סיפור בנינו של עם ישראל ממצרים ועד נתינת התורה, ספר עבודת המשכן, ההליכה במדבר, וסיום המסע על סף הכניסה לארץ.

5. התורה - ארבעה חומשים 'של ראש' וחומש אחד 'של יד'

גוון נוסף מוסיף ה'שפת אמת':⁴⁰ תפילין הוקשו לתורה, שנאמר 'למען תהיה תורת ה' בפין',⁴¹ ובהקשר לכך הוא כותב:

ואיתא, הוקשה כל התורה לתפילין. והמניח תפילין כעוסק בתורה. כמו שיש תורה בדיבור כן במעשה. וע"ז רמזו לא המדרש עיקר אלא המעשה. והנה פרשיות אלו שבתפילין הם **נגד חמשה חומשי תורה** - ד' פרשיות בשל ראש. ושל יד, כמו משנה תורה, שכולל כל הספרים שמקודם.

כאן יש השוואה בין התפילין לתורה, עם חלוקה פנימית בין ספר דברים לארבעת החומשים האחרים. ראשית, משנה תורה כולל את כל ארבעת החומשים, כמו הקלף האחד שנמצא בבית אחד בתפילין של יד, שכתובים בו כל ארבע הפרשות הכתובות בתפילין של ראש בארבעה בתים, בארבעה קלפים. שנית, אפשר ללמוד מהשוואה זו

38. פרשנות שלי, ולפיה כוונת רבנו בחיי שנרמז כאן ה' פעמים מן' גם כנגד חמישה חומשי תורה, כי אחרי שכותב שהמן הוא תולדת האור, הוא מוסיף שתולדת האור נתן **למקבלי התורה**. לכן הזכיר את המדרש בב"ר שהובא לעיל, שהמילה 'אור' נכפלה ה' פעמים כנגד חמישה חומשי תורה.

39. בתנחומא בשלח סי' כ: 'לא ניתנה תורה לידרש אלא לאוכלי המן'. ההסבר שם הוא שאין טרדות פרנסה. וכאן מחדש רבנו בחיי שהמן עצמו מזכך את השכל ומעלה את השגתם של האוכלים אותו, בידיעת ה'.

40. שפת אמת, פר' בא תרנ"ו, ד"ה בעניין.

41. שמות יג, ט.



שכל התורה הכתובה בארבעת החומשים עוברת לביצוע מעשי - מהראש ליד, וכל מטרת התורה - לקיימה בארץ. ספר דברים מכין את עם ישראל להוציא מן הכוח אל הפועל את כל המצוות והתורה, ו'משנה תורה' הוא מכפלת כוח, כמו 'כסף משנה', כי הקיום של התורה בארץ הוא בבחינת תפילין של יד, שיש לו איכות של עבודת ה' בשלמות, כי מחברת מחשבה למעשה.⁴²

ה. חמישה מי יודע?

המהר"ל מפראג⁴³ מסביר מהי המשמעות של המספר חמש: כי לכך נגלה בסנה, מה הסנה יש לו חמש עליו, כך ישראל נגאלו בשביל האבות אברהם יצחק ויעקב, ובשביל משה ואהרן. ביאור זה, כי הגלות הוא פיזור האומה שהיא בגלות ואין להם התאחדות כלל, והגאולה היא הפך זה, שהיא קבוצה והתאחדות אותם שהיו פזורים ומפורדים, ולפיכך מספר ארבע מתייחס לגלות, לפי שמספר הארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות, וחמשה הוא מספר מתייחס אל הגאולה, וזה כי החמשה ארבע לארבע רוחות ואחד באמצע, ואחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע,⁴⁴ שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד, ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששינו במסכת אבות, מנין לחמישה שיושבים ועוסקים בתורה וכו', שנאמר ואגודתו על ארץ יסדה.⁴⁵ לפי יסוד זה, מסביר המהר"ל⁴⁶ גם את חמשת הקולות במתן תורה, ולאור זה הוא מסביר גם את המאמר הבא:

כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמישה קולות שנאמר: קול ששון... קול אומרים הודו את ה' צבאות ואם משמחו מה שכרו? אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לתורה שנתנה בחמישה קולות.⁴⁷

אם המספר ארבע מסמל פיזור וגלות כמו ארבע רוחות, הרי המספר חמש מסמל את הכינוס והגאולה, והוא הנקודה הפנימית המאחדת. לכן שמחת חתן וכלה ומעמד הר סיני הינם מעמדות שיש בהם ממד אינטימי של התכנסות אל הבית פנימה. לפי המהר"ל אפשר להבין מדוע התורה התחלקה לחמישה חומשים: אף שיש בספרים אלו יסודות שונים ומגוונים, הרי כולם מתכנסים סביב הנקודה המרכזית של התגלות ה' בעם ישראל, ביצירתם המיוחדת, בהתגלות לאבות האומה ובהוצאתם מגלות מצרים. שיא המפגש היה

42. רמב"ן, ויקרא יט, כה.

43. מהר"ל, גבורות השם, פרק כג.

44. וכך גם בנצח ישראל, פרק א.

45. שמעתי מפי הרב יהושע ויצמן, שעל פי יסוד זה של המהר"ל, שהמספר חמש מסמל את נקודת האיחוד של כוחות מפוזרים, ניתן להבין מדוע במשניות במסכת עירובין פ"ו מ"ו ומ"ח ובגמ' עירובין עב ע"ב מביאים דוגמאות של חמש חבורות או חמש חצרות בדיני עירוב: תפקיד העירוב הוא לייצר מקום המאחד את כל החצרות מסביבו.

46. תפארת ישראל, פרק ל.

47. ברכות ו ע"ב.



במתן תורה, שביטא את קשר ברית הנישואים בין הקב"ה לישראל, ותוך כדי הקולות של מעמד הר סיני וקולות השמחה של 'נישואין' אלו, נתן לנו חמישה חומשים, שהם מתאחדים לאגודה אחת, היא התורה הקדושה.⁴⁸



48. הרב קוק באורות הקודש, ח"א עמ' עג פסקה נז, מביא שהמספר חמש שייך לעולם הרוחני. בלימוד התורה יש חמש דרכים: א - שיטה, ב - ריהטא, ג - גירסא, ד - לימוד, ה - עיון. 'ודוגמת חמשת הדרכים שבתורה, יש כמותם בעבודה, בהדרכה ובתפלה. והחיים הרוחניים בכללותם מתפשטים ע"פ חלוקה מוטבעת זו, וגם החיים המעשיים הנם בערך זה מסומנים. חמשה חומשי תורה, חמשה ספרי תהלים, וחמשה ברכי נפשי. חמשה חלקי הנשמה, נפש רוח נשמה חיה יחידה, וחמשת הפרצופים הסודיים, וחמשת העולמות, הנם עולים בחוברת עם הדרכה זו, הלימודית והמעשית'.

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

1. הפרשת תרומות ומעשרות מזרעי עגבניות / הרב יואל פרידמן

שאלה | אדם לקח עגבניות מגינת חברו ורוצה רק את הגרעינים, כדי לזרוע אותם אצלו בגינה (לא לאוכלם). האם הוא חייב לעשר קודם שיזרע? אם אכן כן, האם יש להפריש בברכה?¹

תשובה | א. אסור לאכול ואסור גם ליהנות מאיסור טבל, ונחלקו הפוסקים אם איסור הנאה הוא מדאורייתא או מדרבנן.² לכן אין לזרוע זרעים מעגבניות אם לא הפרישו תרומות ומעשרות מן העגבניות.³ טעם האיסור לזרוע טבל הוא שגורם להפסיד התרו"מ או שזריעת הזרעים היא הנאה של כילוי, שאסורה.⁴

ב. אומנם יש מקום לדון, שכן חיוב תרומות ומעשרות חל רק על פירות שנאכלים לאדם לפחות על ידי הדחק, וזרעי העגבניות כשלעצמם אינם נאכלים, וייתכן שהאיסור לזרוע טבל נאמר רק בזרעים שנאכלים.

בשו"ת ציץ אליעזר⁵ מביא את דעת ה'מגן אברהם'⁶ שיש לברך 'בורא פרי העץ' על קליפות תפוזים, ומסביר ה'מגן אברהם' שאף שהן אינן נאכלות כמות שהן, והן ראויות פחות מאשר עיקרו של הפרי, מכל מקום הן חלק מהפרי. זאת כפי שיש אומרים לברך 'בורא פרי העץ' על הקפריסין, אף שעיקר הפרי הוא התמרות. גרעיני העגבניות אינם נאכלים כמות שהם, אלא נאכלים יחד עם העגבנייה עצמה. בהקשר לזריעת זרעים של טבל, חקרו האחרונים אם נאסר לזרוע מפני שהנאה של כילוי אסורה, או מפני שמפקיעם מן המעשר:⁷ אם האיסור הוא מפני שמפקיעם מן המעשר, ייתכן שגרעיני העגבניות פטורים, שכן הם עצמם אינם נאכלים לבדם, אך אם נאמר שהאיסור הוא מפני

1. ר' להלן עמ' 48, מאמר הרב יהודה הלוי עמיחי באותו נושא.

2. ר' משנה למלך, הל' תרומות פ"ב הי"ד; כמוכן שבזה"ז האיסור אינו אלא מדרבנן לכו"ע.

3. תוספתא דמאי פ"א הי"ח; רמב"ם הל' מעשר פ"ו ה"ג.

4. ר' דרך אמונה, לרמב"ם שם.

5. שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' א.

6. מגן אברהם, סי' רב ס"ק יז.

7. עי' מקדש דוד, תרומות סי' נה אות י ד"ה והנה בזה דאסור.

שהנאה של כילוי אסורה, מסתבר שכיוון שזרעים אלו הם חלק מן העגבנייה, חל עליהם איסור טבל, וממילא אסור ליהנות מהם. כאמור בשאלה, את העגבניות עצמן אין אוכלים, וכל ההפרשה אינה באה אלא כדי להתיר את זריעת הזרעים. בהקשר לכך, ישנה מחלוקת ה'מגן אברהם' והט"ז: לדעת ה'מגן אברהם'⁸ חיוב ההפרשה הוא רק מעין הכשר אכילה, ולדעת הט"ז⁹ גם אם אין מתכוונים כלל לאכול את הפירות, חייבים בתרו"מ, כי ההפרשה היא הכשר הנתינה.¹⁰

לכן למעשה, נראה שיש להפריש תרומות ומעשרות ללא ברכה.¹¹

2. 'פרי הפלא' / הרב יואל פרידמן

שאלה | סינְספּאלום דולסיפיקום (שם מדעי: *Synsepalum dulcificum*), הידוע גם בשם 'פרי הפלא' (Miracle fruit) ובארץ קיבל את השם 'הפרי המכושף', הוא מין של צמח ממשפחת הספוטיים מסדרת האברשאים. מקורו במערב אפריקה, והוא מניב פירות בתצורת ענבה אדומה. הצמח הוא רב שנות, ודינו כדין עץ. את הפירות צורכים שוחרי בריאות. ניתן להפיק מה'מירקולין', חומר שמצוי בפרי, תחליף סוכר, והוא יכול לשמש גם כתוסף מזון. השאלה היא: מה דינו לגבי איסור ערלה?

תשובה | בהגהותיו ל'שלחן ערוך' מביא ר' עקיבא איגר¹² את תשובת הרדב"ז לגבי הוורד (פרחי הוורד או פירות הוורד), שאין בו איסור ערלה גם לדעות שמחשיבות אותו כעץ פרי. הטעם לכך הוא שהפירות אינם נאכלים כמאכל רגיל על ידי רוב האנשים, אלא הוא נאכל בתור תרופה או כהגדרתו 'אינו מאכל בריאים'. כיוון שכך, אין הוא מוגדר כעץ פרי, ואין בו איסור ערלה. וזו לשון הרדב"ז (ח"א סי' מד):

אבל לדעת האומרים דמברכים עליו הנותן ריח טוב בפירות לפי שעיקר נטיעתו לעשות ממנו מרקחת יש לספק אם אסור להריח בו כיון שהוא ערלה. וכבר נשאלתי על אילן כייר שנבאר אם נוהג בו ערלה והעליתי כיון שאינו מאכל בריאים לאו עץ מאכל הוא אלא עץ לתרופה ולא עדיף מנוטע לסייג ולקורות שאעפ"י שיש בהם פירות אין ערלה נוהגת בו הוורד ג"כ אף על פי שהוא למאכל אינו מאכל בריאים ולפיכך אין ערלה נוהגת בו ומותר לאוכלו וכ"ש להריח בו ואף על פי שיש מקצת בריאים אוכלים מרקחת הוורד אין אוכלין אותו למזון כשאר פירות אלא לשמירת הבריאות הילכך אין זה עץ מאכל...

אם כן צמח שבו פירות שאוכלים רק שוחרי בריאות, מפני שיש בהם סגולות בריאותיות, אינו מוגדר כעץ פרי, ואין בו איסור ערלה.

8. מגן אברהם, סי' ח ס"ק ב.

9. ט"ז, יו"ד סי' א ס"ק יז.

10. וע"ע ביאור הגר"א, או"ח סי' ח.

11. עי' במאמר הרב עודד ישראלי, הפרשת תרו"מ בעגבניות לזרע, התורה והארץ ב, עמ' 359-366, ובתגובתי אליו, שם עמ' 367-368.

12. ר' עקיבא איגר, לשו"ע, יו"ד סוף סי' רצד.

אפשר להוסיף שגם אכילת הפרי אינה אכילה רגילה בגלל טעמו הערב של הפרי, אלא שעל ידי אכילת הפרי משתחרר מתחת ללשון חומר שנותן לאדם תחושה שטעמו של המאכלים הבאים שיאכל יהיה מתוק. וכך מתואר בוויקיפדיה בערך 'פרי הפלא':

לאחר אכילת ציפת הפרי, מולקולות המירקולין נקשרות לפקעיות הטעם הנמצאות על הלשון וגורמות להן לחוש מאכלים חמוצים כבעלי טעם מתוק. תופעה זו נמשכת עד שהמירקולין נשטף על ידי הרוק המופרש בחלל הפה, תוך כ- 15 עד 30 דקות..

לאור הנ"ל יש לומר שכיוון שאין זו אכילה רגילה, אלא כאמור יש בפרי חומר המשמש כעין 'תוסף' - אין העץ מוגדר כ'עץ מאכל', ולכן אין בו איסור ערלה.

3. ברכת הריח במנטה / נענע / הרב יואל פרידמן

שאלה | איזו ברכה יש לברך כאשר מריחים עלים של צמח המנטה - 'בורא עצי בשמים' או 'בורא עשבי בשמים'?

תשובה | לאחר שיחה עם אגרונום המכון ד"ר מרדכי שומרון, מתברר שנענע ומנטה הן היינו הך. הגזע של הנענע הוא עשבוני, ולכן יש להחשיבו כגזע רך, ובוודאי אינו דומה לגזע של עץ או שיח. זאת ועוד, מבחינת הצמח הבודד, הנענע אינה מתקיימת שלוש שנים ויותר, אלא לכל היותר שנה עד שנה וחצי. הצמח בכללותו הוא רב-שנתי, כיוון שכל הזמן יוצאים צמחים חדשים מן השורש. על כן נראה שיש לברך עליו ברכת 'עשבי בשמים'. מכל מקום, כיוון שיש זנים רבים, אם מסופקים, אפשר לברך 'בורא מיני בשמים', וברכה זו מועילה גם אם היה צריך לברך 'עשבי בשמים' וגם אם היה צריך לברך 'עצי בשמים'.¹³

4. הפרשת תרומות ומעשרות מקליפות תפוזים / הרב יואל פרידמן

שאלה | האם יש צורך בהפרשת תרומות ומעשרות מקליפות הדורים שעתידיים לעשות מהן סוכריות?

תשובה | יש בכך מחלוקת הפוסקים. העיקרון הוא שיש חיוב להפריש תרומות ומעשרות מכל דבר שהוא מאכל אדם.¹⁴ השאלה היא אם רוב בני אדם משתמשים בקליפות תפוזים לאכילה ו/או אם אוכלים קליפות תפוזים. מחד גיסא ברור שלא נהוג לאכול קליפות תפוזים, ומאידך גיסא אנשים אוכלים לפעמים קליפות תפוזים מסוכרות. הגר"י וולדינברג ב'ציץ אליעזר'¹⁵ סבר שקליפות התפוזים הן חלק מן התפוזים, וכיוון שלפעמים אוכלים אותן כנ"ל, אפשר להפריש מן הקליפות על התפוזים. לדעת הגר"ש ישראל¹⁶ אין להפריש מעלי הכרובית על הכרובית, כיוון שבדרך כלל אנשים משתמשים לאכילה רק בכרובית עצמה. על כן מידי ספק לא יצאנו, ולכן למעשה אין להפריש מקליפות תפוזים

13. שו"ע, או"ח סי' רטז סעי' ב.

14. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"א.

15. שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' א.

16. ס' התורה והארץ, ח"ג עמ' 129.

על התפוזים עצמם.¹⁷ עם זאת, כאשר מפרישים תרומות ומעשרות מן התפוזים ומתכוונים להתיר גם את הקליפות - יצאו בכך מאיסור טבל, אם אכן הן היו חייבות בתרו"מ.

לסיכום, הרוצה להכין קליפות תפוזים מסוכרות יפריש מן התפוזים ויתכוון להתיר גם את הקליפות, ותבוא עליו הברכה.

5. צמח הפסיפלורה ליד גפן / הרב יואל פרידמן

שאלה | בגינתי יש שיח פסיפלורה, ואצל שכני יש עץ גפן. הענפים של שניהם התחברו. בין שתי הגינות יש גדר בטון בגובה של 40 ס"מ, ועליה גדר של סורגים עם במבוק. האם יש בזה איסור כלאיים?

תשובה | א. בכלאי הכרם אסור לזרוע תבואה או ירק ליד גפן של חברו.¹⁸
ב. מסורת הפסיקה של הספרדים היא שצמח שנותן פרי תוך שנה מן הזריעה נחשב לירק, כדעת הרדב"ז,¹⁹ אזי בוודאי נחשב הפסיפלורה ירק, ולדעתם בוודאי יש כלאי הכרם. האשכנזים המחמירים לגבי ערלה אינם מבטלים דעת הרדב"ז, אלא מחמירים על פי הפוסקים שקבעו את סיווג הצמחים לאילן וירק על פי הקריטריונים שמובאים בתלמודים ובתוספתא.²⁰ ועדיין מכלל ספק לא יצאנו, ולכן לכו"ע יש לברך על הפסיפלורה 'בורא פרי האדמה'.

ג. למעשה יש להפריד בין הענפים של הפסיפלורה לבין אלו של הגפן ולהרחיקם אלו מאלו באופן שלא יתערבבו. אומנם יש להקל, וגם אם יש פירות, כבר אין לאסור את הפירות כדין קידוש כלאי הכרם.²¹



6. תשלום על טעימת מוצר חדש / הרב אוריאל פריץ

שאלה | בחנות גדולה הוצב דוכן טעימות למעדן חדש שיצא לשוק. אחד מהקונים שניגש לדוכן קיבל מעדן ואכל אותו. כשרצה ללכת מהמקום, העומד בדוכן דרש מהקונה תשלום מוזל על מה שאכל. האם הוא חייב לשלם?

תשובה | בספר 'תרומת הדשן'²² הביא הרב ישראל מרובנו אפרים שאדם שאמר לחברו

17. עי' ס' הלכות הארץ עמ' 37 והערה 70.

18. ערוך השלחן סי' רצו סעי' לו.

19. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תקלא; ור' ס' התורה והארץ, ח"ג עמ' 423-424.

20. עי' במאמרנו 'הגדרת אילן וירק בהלכה', ס' התורה והארץ, ח"ג עמ' 398-428.

21. כ"כ הרב יהודה הלוי עמיחי, 'פסיפלורה שהתפשטה תחת לגפן', אמונת עתיך 97 (תשע"ג) עמ' 44-47.

22. תרומת הדשן, סי' שיז.

'אכול עימי', 'ואכן אכל עימו' - חייב לשלם. הוא מביא ראיה לכך מהמשנה במסכת בבא קמא²³ שמי שאומר לחברו שיקרע את כסותו או ישבור את כדו, החבר חייב לשלם, אא"כ אמר לו שיעשה כן בתנאי שיהיה פטור. הרמ"א²⁴ הביא את דבריו להלכה. הש"ך²⁵ ציין שהרמ"א סותר את עצמו במקום אחר,²⁶ ששם פוסק על פי התשב"ץ ש'האומר לחברו דור בחצרי אין צריך ליתן לו שכר'. ב'קצות החושן'²⁷ מבחין בין המקרים: שם מדובר באדם שבכל מקרה אינו מתכוון לשכור במקום אחר, וכך נמצא שאין לו הנאה ממה שדר שם. וכן מצד בעל החצר, אף שהיא נועדה להשכרה, מכיוון שהוא התיר לו לדור בה, אז אי אפשר לחייב אותו משום מזיק. לעומת זאת במקרה שדיברו עליו 'תרומת הדשן' והרמ"א - אף שאין לחייבו כמזיק, מאחר שאכילתו נעשתה ברשות הבעלים, עדיין יש לחייבו משום הנאתו, ואף אם יטען שהיה יכול לצום, כותב 'קצות החושן' שברור שאדם רגיל מעדיף לאכול, ולכן חייב.²⁸ לכן נראה שגם כאן יש לחייב על אכילת המעדן מדין 'נהנה'. אומנם במקרה המובא ב'תרומת הדשן' הבעל אכל עם אשתו על שולחן החותן כמה שנים אחר סיום ההסכם ביניהם, וכשרצו לעזוב החותן רצה לחייבם על כל מה שאכלו מעבר להסכם. ב'תרומת הדשן' כתב שאומנם יש לחייב אותם בתשלום,²⁹ אך הוא מציין שאם המנהג של כל בני המקום לאפשר לאכול עוד כמה שנים, אז יש לאמוד שדעתם הייתה על פי המנהג, ואי אפשר לדרוש תשלום. לאור הנ"ל נראה שגם כאן המנהג הוא שבכל מקום מקימים דוכנים לטעימות של מוצרים חדשים ולא גובים תשלום, ולכן יש ללכת אחר המנהג.

לסיכום, האוכל פטור מלשלם על המעדן.

7. תשלום נוסף לצורך העברת רכב בטסט / הרב אריאל בראלי

שאלה | יש לי רכב גדול, ובכל שנה עושים לי בעיות בטסט עם זיהום האוויר. נודע לי שבאחד המכונים מוכנים להעביר את הרכב טסט תמורת תשלום מסוים. האם זה אפשרי? אני שואל כי לא מדובר בהיבט בטיחותי, ובכל מקרה יש לי אפשרות לשים תוסף שמצליח לבלבל את המכונה.

תשובה | הנושא של זיהום אוויר הוא אכן נושא חשוב, כי לאורך זמן יש לו בהחלט השפעה מזיקה על בריאות הציבור. יכול להיות שהתקן שהמדינה קבעה הוא מחמיר ולא

23. בבא קמא צב ע"א.

24. רמ"א, חו"מ סי' רמו סעי' יז.

25. ש"ך, חו"מ סי' רמו ס"ק ט.

26. רמ"א, חו"מ סי' שסג סעי' י.

27. קצות החושן, סי' רמו ס"ק א.

28. הוא מביא ראיה לכך ממסכת כתובות (ל ע"ב), שאדם התוחב תרומה לבית בליעתו של חברו, החבר חייב בתשלום. נראה שהעיקרון בדבריו הוא שיש לבחון בכל מצב אם יש פער משמעותי בין ההנאה שקיבל לבין האופן שהיה מסתדר גם בלעדיו. ביחס למגורים אין כ"כ הבדל, כי היה מוצא קרקע אחרת ללון עליה, בעוד שבאכילה אדם מעדיף לאכול מאשר לצום, ושם ההנאה מוחשית יותר. יש לציין שהמהרי"ט, ח"ב אבה"ע סי' כא, חולק על דבריו, ועי' שם ב'קצות החושן' שהאריך בעניין.

29. חיוב התשלום היה רק ביחס לבעל ולא לאישה, עי' בתרוה"ד, שם.



מותאם לרכבים ישנים, אבל ודאי שבסמכות המדינה לדרוש תקן זה. לכן אסור לתת יד להרס סדרי החברה, במוכן שהכסף יענה את הכול. רישום כוזב והעלמת המידע הם עבירה על החוק, ואתה שותף לה. וכבר כתב בספר 'ערוך השלחן' (חו"מ סי' ט סעי' א): ולא דווקא דיין אסור בקבלת שוחד, אלא אפילו כל הממונים וכל העוסקים בצרכי ציבור, אף שאין דיניהם דין תורה **ואסורים להטות העניין** בשביל אהבה או שנאה, וכל שכן על ידי לקיחת שוחד.

על פי החוק, לא נאסר שימוש ב'תוסף' אף שהוא גורם למצג שווה של אוויר נקי באופן זמני. נראה שאם הרשות הייתה רוצה לאסור זאת, היא הייתה מונעת מכירה ויבוא של תוספים אלו, או משכללת את המכשירים שלה. לכן מותר להשתמש בתוסף. **לסיכום**, למרות הצורך, אסור לתת יד להרס סדרי החברה.

8. ירושת בית / הרב אריאל בראלי

שאלה

אימא שלי התאלמנה בגיל צעיר. שנים רבות היא גרה בסמיכות אליי, ותמכתי בה ככל יכולתי. יש לי אחות שנשואה לגוי, ובמשך תקופה ארוכה מאוד היא לא שמרה איתנו על קשר. שנתיים לפני שאימא נפטרה הזמינה אחותי את אימא לגור אצלה, ובאמת טיפלה בה במסירות עד פטירתה. באותה תקופה, כאשר אימי הייתה עדיין בריאה, היא הביעה את רצונה (בעל פה) להוריש את הבית שלה לאחותי. השאלה היא: האם רצונה מחייב? לדעתי זה לא מוסרי, מכיוון שרוב הזמן אנחנו תמכנו בה כלכלית וביקרנו אותה, ורק בסוף ימיה אחותי נכנסה לתמונה ואז שכנעה אותה.

תשובה

מצד הדין בן יורש את אימו ולא בת, בייחוד שאין צוואה המקנה מחיים זכויות לבת. יש לדון מצד מצוות 'כיבוד אם' אם נוהג גם לאחר פטירתה, לפחות במה שנוגע למימוש רצונה בממון שלה. בשאלה זו מסתפק בשו"ת ר' עקיבא איגר³⁰ אם כספי ירושה נקראים 'משל אב או משל בן', והוא מגיע למסקנה שבספק היורשים נחשבים מוחזקים, ואי אפשר לחייב אותם לקיים את בקשת האם. יש מקום לדון מצד 'מצווה לקיים דברי המת'³¹, אלא שיש תנאי בהלכה שאינו מתקיים במקרה הזה - נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רנב סעי' ב): 'מצווה לקיים דברי המת, אפילו בריא שציווה ומת, **והוא שנתנו עכשיו לשליש לשם כך**', ובמקרה הזה האם לא נתנה את הדירה לשליש. כמו כן, לא ברור שיש מצווה לקיים את דברי המת כאשר דבריו סותרים את הצדק.³² **לסיכום**, אין עליך חובה הלכתית לקיים את בקשת אימך.

30. שו"ת רע"א, מהדורא קמא סי' סח.

31. גיטין יד ע"ב.

32. כן כתב בספר תשובות והנהגות, ח"ד סי' שטז: 'ואולי דומה למילי דאיסורא דלא אמרינן בזה מצוה לקיים דברי המת כיון שאינו לטובתו'.

9. דו"ח שעות עבודה לצורך הנחה מהתמ"ת / הרב אריאל בראלי

שאלה | לצורך קבלת הנחה במעון של התמ"ת אני צריכה עוד ארבע שעות שבועיות של עבודה. בעמותה שאני עובדת מוכנים לדווח על יותר שעות באותו שכר, האם זה מותר?
תשובה | זו בעיה, כי הדיווח על מספר השעות הוא שקרי, אף שנתוני השכר אמיתיים והסכום הנקוב בתלוש אכן נכנס לחשבון הבנק שלך. מי שמציג תלוש שכר שקרי, הרי הוא גוזל כספי ציבור.³³ וכעין זה כתב בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ד סי' שיט):
היום הממשלה משתמשת בכסף של המיסים לתועלת ולהנאת התושבים ולא מגיע היום לכיסו הפרטי של המלך, ולכן היום אם נהנה מהשירותים שהממשלה נותנת ולא משלם עבורם הוא גזלן.

דרך אגב, ישנן הקלות מקובלות אשר יש להניח שגם התמ"ת מכיר אותן, למשל להחשיב שעת עבודה אף שאינה מלאה, על ידי ויתור על הפסקה המגיעה לך וכדומה, או להחשיב שעות הכנה בבית. יש להדגיש כי מדובר על שעות עבודה בפועל הכוללות את ההקלות המקובלות.



10. תאונת דרכים - 'בור' או 'מזיק' / משפטי ארץ

שאלה | עמדתי ברמזור אדום בנתיב הפונה שמאלה, ופתאום התחלף הרמזור לירוק, לאלו שנוסעים ישר. לא הבחנתי בכך ופניתי שמאלה, ונכנס בי רכב שנסע מהכיוון הנגדי. האם אני נחשב כ'בור' ואני פטור מלשלם, או שאני נחשב כ'אדם המזיק' וחייב?
תשובה | במשנה בבבא קמא (לא ע"ב) מבואר:
היה בעל הקורה ראשון ובעל חבית אחרון, נשברה חבית בקורה - פטור בעל הקורה, ואם עמד בעל קורה - חייב.
ה'נימוקי יוסף' (ב"ק טו ע"ב מדפי הרי"ף) הקשה, מדוע בעל הקורה חייב כאשר עמד, הרי ברגע שעמד צריך להחשיב אותו כבור ולפטור אותו! וזו לשונו:

33. אין מקום לטענה שהואיל ולומדי תורה זכאים לקבל הטבות מהמדינה, מותר להם להתקזז ולקבל את ההנחה בדרכי מרמה. זאת משום שגם אם היה מצופה מהמדינה לפתור לומדי תורה ממיסים ולהקל עליהם בתשלומים שונים, אין זו זכות קיימת אלא הנחיה לזמן שבו המדינה תתנהל על פי תורה. כיום, המדינה עדיין לא מכירה בזכויות אלו. אף את דברי הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר, ח"ז חו"מ סי' י, יש להסביר באופן הזה. הציבור אמור לפרוע את המס ללומדי תורה, אבל כל עוד הוא לא עושה זאת, אין לומדי התורה רשאים לרמות ולפטור עצמם. וזו לשונו: 'מסקנא דדינא שכל תלמיד חכם שעוסק בתורה תמיד בכל עת פנאי שלו, אף על פי שעוסק באומנות פטור מכל מיני מסים ע"פ דין תורה, כל שתורתו קבע ומלאכתו עראי, ואסור לכוף עליו לשלם איזה מס שהוא, בין מס הקצוב לכל בני העיר באופן כללי, ובין מס הקצוב על כל איש ואיש שנקרא מס גלגולת, בין מס קבוע, בין מס שאינו קבוע אלא הוטל על בני העיר בשעת חירום וכיו"ב, וחייבים בני העיר לפרוע בשבילו את המס הקצוב על כל איש ואיש, וכמו שפסק מרן הש"ע יו"ד (סי' רמג ס"ב). עוד יש להעיר שבני תורה חייבים לשלם על הנאות שלהם מכספי הציבור, והפטור הוא רק ממס שמירה או לטובת המלך.

והא דלא דיינינן ליה כבור כיון דניח גופיה לשמואל דאמר (לעיל דף כח ב) כל תקלה כי האי בור היא ונפטר מן החבית דלא מצינו בור שחייב בו על הכלים משום דלא אמרינן הכי אלא היכא דנפיל ושדי דדומיא דבור (היא) דלא שליט בגופיה אבל היכא דקאי אנפשיה לאו תולדה דבור היא אלא כמאן דאזקיה בידים דמי...

בשו"ת 'עטרת דבורה'³⁴ הסביר את כוונת ה'נימוקי יוסף' שהקורה נחשבת כאדם עצמו, כיוון שהיא מונחת על כתפו ונחשבת כחלק ממנו, ולכן אפילו אם הוא עמד, דינו כאדם המזיק ולא כבור. אומנם ניתן היה לחלק ולומר שהקורה מונחת ממש על האדם ולכן נחשבת כחלק ממנו, בעוד המכונת אינה חלק מהאדם הנוהג בה, אך כבר כתב הרא"ש³⁵ שהרוכב על הסוס נחשב כאדם המזיק וכאילו הסוס הוא חלק ממנו, ולא יכול לומר שיש פה נזק 'רגל'.

לכן למסקנה, אף אם בלמת לגמרי, דינך כאדם המזיק ולא כ'בור'.

11. תשלום בעבור ימי חופשה / משפטי ארץ

שאלה | אני עובדת בעמותה כמעט שנתיים. בריאיון העבודה שעברתי נאמר לי כי החופשות של מקום העבודה הן גם החופשות שלי, וכך היה בשנה הראשונה. לאחר שנה וחודשיים נאמר לי בעל פה כי מאותה שנה, ימי החופשה שלי יהיו לפי ימי חופשה מצטברים, כך לפי החלטת המנהלת הארצית. לפי מיטב דעתי מדובר בהרעת תנאים. האם מותר למנהלת מדין תורה לעשות זאת? המנהלת לא הביאה מכתב רשום, הכול בעל פה דרך מנהלת הסניף. האם היא מחויבת לשלם לי את החופשות כמו שנאמר לי בריאיון העבודה?

תשובה | א. בירור העובדות

בשאלה זו חסרים כמה נתונים. האחד, מהו משך חוזה העבודה? האם מדובר בחוזה עבודה המוגבל בזמן או בשאינו מוגבל בזמן? לצורך העניין נניח כי מדובר בחוזה שאינו מוגבל בזמן (התשובה תהיה נכונה גם לחוזה המוגבל בזמן, במידה והמעסיק מבקש לשנות את תנאי ההעסקה בתוך תקופת ההעסקה).

השני, האם תנאי העבודה ההתחלתיים סוכמו עם העובדת במפורש, או שכך היא הבינה? האם הסיכום נעשה ברשות ובסמכות, או שההנהלה המקומית סיכמה על דעתה, מבלי לקבל את הסכמת העמותה? לצורך העניין נניח כי מדובר בסיכום מפורש שנעשה ברשות ובסמכות, וכעת העמותה מבקשת לשנות את התנאים, והיא העבירה את ההנחיות החדשות להנהלה המקומית. נענה על השאלה לאור הנתונים הללו.

34. עטרת דבורה, ח"ב חו"מ סי' נב החל מעמוד 960.

35. שו"ת הרא"ש כלל קא סי' ה.

ב. הרעת תנאים

על פי ההלכה, אחרי שהוגדרו מהות העבודה ומשך זמנה, לא יכול המעביד לשנותה אלא בהסכמת העובד.³⁶ למרות זאת, ישנם מקרים שבהם מותר למעביד לשנות את סוג העבודה המוטלת על העובד, והם מפורטים ב'שלחן ערוך'.³⁷ חז"ל לא הגדירו במפורש מה נחשבת הרעה בתנאי העבודה, ועד כמה צריכה להיות הדרישה כבדה יותר ממה שסוכם, על מנת שהעובד יוכל להתנגד לבצעה. ברם, בפוסקים³⁸ מובא כי כל מידה של הכבדה, אפילו אם היא סובייקטיבית, די בה כדי להצדיק את התנגדות העובד. כך לדוגמה שינוי של רמת התלמידים בכיתה מכביד ומצדיק התנגדות; שינוי במספר ימי העבודה הנדרשים מהעובד הינו שינוי המחייב את הסכמתו, ולא ניתן לעשותו ללא הסכמתו. לכן הפחתה בשכרו של העובד עקב היעדרותו מהעבודה בימי החופשה שסוכם איתו מלכתחילה אינה אלא הלנת שכר שרירותית ואסורה על פי ההלכה.

ג. התפטרות בעקבות הרעת תנאים

בנוגע לשאלה אם מדובר בהרעת תנאים, לעניין החשבת התפטרות הנעשית בעטיה כפיטורין המזכים בפיצויי פיטורין, התשובה היא חיובית. שאלה זו לא עסקה בנושא פיצויי הפיטורין, אולם במידה ואלו יבוא לכדי דיון, יש לומר כי הפוסקים מכירים בפיצויי הפיטורין אשר נקבעו בחוק כמחייבים גם על פי ההלכה.³⁹ בתי המשפט במדינת ישראל נדרשים לשאלת הרעת התנאים כאשר באים לדון בדין פיצויי פיטורין המגיעים לעובד שפוטר או שהתפטר 'מחמת הרעה מוחשית בתנאי העבודה'. וכך קובע חוק פיצויי פיטורין תשכ"ג סעיף 11.א:

התפטר עובד מחמת הרעה מוחשית בתנאי העבודה, או מחמת נסיבות אחרות שביחסי עבודה לגבי אותו העובד שבהן אין לדרוש ממנו כי ימשיך בעבודתו, רואים את ההתפטרות לענין חוק זה כפיטורין.

36. בבא מציעא פג ע"א; תוספתא בבא מציעא פ"ז ה"ה.

37. שו"ע, חו"מ סי' שלה סעי' א.

38. תשובת הרמב"ן סי' א, מובא ברמ"א חו"מ סי' שלה סעי' א, ומוסבר בסמ"ע שם ס"ק ה.

39. כך פסקו הדיינים הציץ אליעזר (אב"ד), הרב עובדיה יוסף והרב קאפח בבית הדין הרבני בירושלים בשנת תש"כ בפסקי דין רבניים, חלק ד פס"ד בעמוד 126; הובא גם בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח, קונטרס אורחות המשפטים סי' י: 'הדבר הזה של קיום מנהג כללי בארץ לשלם פצויים לפועלים ופקידים לסוגים השונים ע"ח חדש לשנה לפי המשכורת החדשה האחרונה, הוא בבחינת זיל קרי בי רב הוא ומושרש כן בארץ זה עשרות שנים באין חילוק אם הוא עובד במשרה שלימה לבין אם הוא עובד חלקי, לכן בודאי אדעתא דהכי קבלה הנתבעת את התובעת לעבודה ואינה יכולה להישמט ממילוי אחרי נוהל זה'. כך פסק גם בית הדין הרבני, בת"א בשנת תשי"ט, פסקי דין רבניים חלק ג פס"ד בעמוד 272; ובית הדין הרבני בחיפה בשנת תשט"ו, פסקי דין רבניים חלק א פס"ד בעמוד 330; כ"כ בשו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' קסז; וראה פסקי דין ירושלים, דיני ממונות ובירור יחדות ג עמוד קצא, שם ביה"ד מדקדק בלשון החוק כדי לחשב את שיעור הפיצויים; וראה בשו"ת תשובות והנהגות לרב שטרנבוך, ח"ה סי' שסג, הקובע כי יש לקבל את חוק פיצויי הפיטורין ככתבו וכלשונו: 'בפיצויי פיטורין שעיקר חיובם אינו מדין תורה אלא מצד מנהג המדינה וק"ל שכירות פועלים הכל כמנהג המדינה, היינו דוקא מה שכתוב במפורש בחוק כהסדר לפיצויים, והשוכר את הפועל שניהם מקבלים על עצמם את מנהג המדינה'.



שינוי של ממש בימי החופשה נכלל בוודאי בגדר של הרעת תנאים, ובמידה ותחליטי להתפטר - זכותך לדרוש פיצויי פיטורין מהעמותה.

מסקנה

א. במידה והמעסיק או מי שהוסמך בשמו לקבל עובדים לעבודה סיכם עם העובדת על מידה מסוימת של ימי חופשה, לא ניתן לפחות מהם ללא הסכמת העובדת, ולא ניתן לדרוש מהעובדת לעבוד בימי החופשה שסוכמו עמה.
ב. הפחתה בשכרה של העובדת עקב היעדרותה מהעבודה בימי החופשה שסוכמו איתה מלכתחילה אינה אלא הלנת שכר שרירותית ואסורה על פי ההלכה.
ג. עובדת שנאלצה להתפטר, עקב דרישה זו, דינה כמפוטרת, והיא זכאית לקבל את פיצויי הפיטורין המגיעים לה על פי החוק, אותו מקבלת גם ההלכה.

12. ריבית בקרטידפלייס / שו"ת משפטי ארץ

שאלה | יש אתר בשם קרדיטפלייס אשר מאפשר השקעה בצורה של קניית חוב של שוטר+ לעסקים באופן שאשתדל לפרט בהמשך. קודם אתן כמה הגדרות:
(א) ספק - חברה/אדם אשר סיפקו שירות לחברה גדולה תמורת תשלום במועד מאוחר יותר (כדוגמת שוטר+30). החוב מוכח באמצעות חשבונית הניתנת לספק בעת נתינת השירות.

(ב) חייב - זו החברה הגדולה החייבת בתשלום אשר כתבה חשבונית לספק.

(ג) משקיע - אדם פרטי המשקיע דרך 'קרדיטפלייס'.

חברת קרדיטפלייס עובדת בסדר הבא: רוכשת חשבונית מהספק תמורת תשלום מיידי של רוב הסכום, ותשלום נוסף חלקי (שאינו משלים למאה אחוז) יינתן לספק כשהחייב ישלם את הכסף לחברת קרדיטפלייס. אם הכסף ישולם באיחור, יוקטן התשלום הנוסף אשר יינתן לספק בהתאם לגודל האיחור. המשקיע הפרטי נכנס לנעליה של קרדיטפלייס ממש (ז"א שאם החייב לא ישלם את החוב, אז באופן עקרוני קרדיטפלייס לא מתחייבת לשלמו, אף שכשקרה מקרה כזה בעבר החברה שילמה את הדרוש מכיסה כדי לשמור על שמה הטוב). הכניסה לעסקה היא בחלק משווי החשבונית בהתאם לגודל ההשקעה שבחר, כך שבסוף התקופה יקבל סכום עם רווח לפי מספר הימים שעברו עד שיחזיר החייב את החוב בפועל. מובן שתוספת הרווח למשקיע על האיחור בתשלום מצד החייב תבוא על חשבון הספק, והוא יקבל סכום נוסף קטן יותר.
יש לציין שהחלק ששולם לספק כבר בהתחלה נשאר אצלו בכל מקרה, אף אם לא יוחזר החוב ע"י החייב (מה שיוצר סוג של שותפות בסיכון).

א. האם יש פה בעיית ריבית (האם יש שיטות בדבר)? האם היא דאורייתא או דרבנן?

ב. אם יש כאן ריבית, מי צריך לעשות 'היתר עסקא'?

ג. האם השקעה מול עסק (אולי עסק פרטי) היא עניין פשוט יותר?

ד. האם לכתחילה עדיף להימנע מהשקעה כזו, או שדווקא מתן כסף זמין לעסקים קטנים בהשקעה כזו יש בו משום עזרה בעבורם?

תשובה | מבחינה הלכתית רכישת חשבונות משמעותה קניית חוב.
בעיית הריבית עלולה להתעורר בשני מובנים, וכדלהלן.

א. החוב הנקוב בחשבונות - ריבית מהחייב

עצם התשלום בשוטף+ נושא ריבית, ולמעשה המשקיע רוכש חוב נושא ריבית. במקרה זה הריבית משולמת ישירות מהחייב למשקיע לכשיגבה החוב. רכישת חוב נושא ריבית אסורה באיסור ריבית (מדרבנן), וכפי ששנינו במסכת בבא מציעא (עב ע"א): 'שטר שכתוב בו רבית... גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית'. הפתרון הנדרש במקרה זה הוא רכישת חשבונות הנזקפות לחובת חייבים המחזיקים בהיתר עסקה (כגון משרדי ממשלה).

ב. תשלום מופחת לספק - חשש ריבית של הספק

לכאורה היה מקום לראות גם את התשלום המופחת שמשלם המשקיע לספק בתמורה להסכמתו לתת אשראי לחייב כריבית שמשלם הספק למשקיע. אולם בנקודה זו כבר הירושלמי (ב"מ פ"ה ה"א) כתב שאין בדבר משום ריבית:

תני יש דברים שהן רבית ומותרין. כיצד לוקח אדם שטרות חברו בפחות ומלוותו של חברו בפחות ואינו חושש משום רבית.
אומנם בשלחן ערוך (יו"ד סי' קעג סעי' ד) מסווג הדבר:
מי שיש לו שטר חוב על חברו, או מלוה על פה, מותר למכרו לאחר בפחות, ואפילו לא הגיע זמן הפרעון, ואין בו משום רבית ובלבד שיהא אחריות השטר והמלווה על הלוקח, כגון אם יעני הלוה שלא יהיה לו ממה לפרוע שלא יחזור על המוכר.

במקרה זה מתממש התנאי, אך באופן חלקי: הסכום הראשון משולם לספק באופן מוחלט, והאחריות כולה על המשקיע, אולם הסכום הנוסף תלוי ועומד במידת ההחזר, אם בכלל. למעשה, מכיוון שהמכירה של החשבונות נעשית באופן מלא עם רכישתה בתמורה לסכום נקוב וקבוע שאינו חוזר, מסתבר שהיא מותרת. וגדולה מזאת פסק הרדב"ז⁴⁰ שמותר לרכוש את החוב בתמורה למחצית מהסכום, ואת היתרה לשלם הרבה אחרי מועד הפירעון של החייב לרוכש, וזאת אע"פ שהרוכש למעשה קיבל את כל הסכום מהחייב הרבה לפני שנדרש לשלם בעבורו סכום מופחת מבעל השטר. ונידון דין קל הרבה יותר, שכן הוא משלם מייד את רוב הסכום ואף היתרה משולמת במועד פירעון החשבונות ולא אחריה.
למסקנה, מותר לרכוש חשבונות של משרדי ממשלה או של חברות המחזיקות בהיתר עסקה בלבד.

40. שו"ת רדב"ז, ח"א סי' פב.

**13. לקיחת כסף מכספומט / משפטי ארץ**

שאלה | מה הדין של אדם שלקח כסף מכספומט לאחר שהאדם שהוציא את הכסף שכח לקחת אותו והלך? מובן שהאדם שלקח את הכסף מהכספומט לא ראה את האדם שמשך את אותו כסף, שכן זה הלך לדרכו ונעלם. מבירור עם הבנק עולה כי אם הכסף לא היה נלקח על ידי אף אחד, הכספומט היה מושך אותו חזרה, ואז הבנק מזכה את החשבון שממנו נמשך הכסף. זאת ועוד, בכל כספומט יש מצלמה שמאפשרת לראות מי לקח את הכסף בפועל. במקרה המתואר יכול בעל החשבון לבקש מהבנק להתבונן בצילום כדי לראות מי אסף את הכסף, ואולי יהיה כאן גם חילול השם, כי יראו שמי שלקח את הכסף הוא אדם חרדי. כמו כן, אם מי שלקח את הכסף בפועל ילך לבנק, אז הבנק עצמו יכול לאתר את בעל החשבון ששכח את הכסף ולזכות אותו בחשבון או להחזיר לו את הכסף.

תשובה | כסף הנמצא בכספומט - יש לדון למי הוא שייך: האם הוא שייך לבנק, שהרי עדיין לא עשה בו המושך מעשה קניין; או ששייך למושך, שהרי הבנק חייב את חשבונו והקנה לו את הכסף על ידי פעולת המשיכה; או שנעשה הפקר, משום שהבנק הסיר את אחריותו מהכסף ברגע שחויב החשבון, והמושך לא זכה אם לא הגביה את השטרות. ויש להבחין בין כמה מצבים וכדלהלן.

א. כשהכסף בכספומט ולא עבר זמן רב מאז שהמושך הקודם הלך לו

כיום הכספומט בולע חזרה כסף שהושאר במכשיר כעבור כמה דקות, ומזכה בכך את החשבון. נמצא שהבנק עדיין אחראי על הכסף עד הוצאתו הפיזית מהמכשיר ואינו מפקיר אותו, ומי שהוציא את הכסף גרם לבנק לחייב את חשבונו של המושך והזיק לו. לכן אסור להוציא את השטרות במצב כזה, ויש לחכות שהם יבלעו בחזרה, ואם הוציא את הכסף ממכשיר הכספומט, חייב לדאוג להחזירו לבעליו, כיוון שעל ידי הוצאת הכסף מהמכשיר התחייב בעל החשבון בדמי המשיכה.

ב. כשהכסף נמצא מחוץ לפיית הכספומט

אם הכסף כבר נמשך מהמכשיר ונמצא לידו - ברור שבעל החשבון קנה אותו ולאחר מכן שכחו. אם כך, דין הכסף כדין אבדה שאין בה סימן שהתייאשו בעליה (משום שאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה וכשגילה שאבד כספו התייאש), ולכן מותר למוצא ליטול, כמבואר ב'שלחן ערוך'⁴¹ וכאן אין סימן כלל, כי אין אפשרות לדעת ממי מהמשתמשים בכספומט נפל הכסף.

ג. כשהכסף נמצא בפיית הכספומט אך לא נבלע גם לאחר זמן רב

במידה והכסף לא נבלע בכספומט ונמצא עדיין בתוכו (עקב תקלה וכדומה), אסור לקחת, ודינו של המוציא כספק מזיק, כי יש ספק אם הבנק אכן כבר חייב את החשבון או שעדיין לא נעשתה פעולת החיוב וההוצאה מהמכשיר תגרום חיוב. ואולם אם המוצא

41. שו"ע, חו"מ סי' רסב סעי' ו.

לקח את הכסף, נראה שאי אפשר לחייבו להחזיר, שהרי ייתכן שהחשבון חויב כבר לפני כן, ונחלקו הדעות אם הכסף נעשה הפקר על ידי הבנק (שכיוון שחייב את החשבון הסיר את אחריותו ממנו) או שנקנה למושך.⁴² לדעה שהמושך בעל החשבון כבר זכה בכסף, ייתכן שהוא לא התיימש, כיוון שיודע שיש אפשרות שהכסף נבלע והחשבון הזדכה, וגם יש אפשרות שהמוצא יברר בבנק מי משך כסף בשעה זו ויחזיר לו את כספו- ולכן זו כאבדה שיש בה סימן ואין ייאוש בעלים, וחייב להחזירה. לעומת זאת לדעה שזהו הפקר אינו חייב להשיב, ונראה שכיוון שהוא מוחזק אי אפשר לחייבו להוציא מידו. ואולם כיוון שישנה גם אפשרות שהחשבון לא חויב לפני שהמוצא לקח את השטרות והוא זה שגרם לחיוב - נראה שמוטל עליו לברר זאת אם אפשר, כיוון שהוא ספק מזיק, ואם אין אפשרות לברר, זכה המוצא מספק.

מסקנות

א. המוצא כסף בתוך מתקן הכספומט ומוציאו ממנו, חייב לדאוג להשיבו לבעליו. ניתן לפנות לבנק, שיש ביכולתו לאתר את המושך הקודם, ועל ידי כך להחזיר את הכסף. יש לדעת כי לא תמיד המושך הוא לקוח של בנק זה, ולכן לא ברור אם נכון להחזיר את הכסף עצמו לבנק.

ב. המוצא כסף ליד הכספומט יכול לקחתו לעצמו, שהרי אין בו סימן והתיימש בעל החשבון.

ג. המוצא כסף ש'נתקע' בכספומט לא יוציאנו, אלא אם הוא מודיע על כך לבנק. אבל אם הוציא כדי לקחת לעצמו, אי אפשר לחייבו להחזיר, ומכל מקום עליו להשתדל לברר מי היה המושך האחרון ואם החשבון התחייב כבר לפני שהוא מצא את הכסף, ואם יתברר שהוא גרם לחיוב - דינו כבמקרה הראשון.

14. תשלום למתווך, כשהחתן טוען שכבר ראה את הדירה קודם לכן / משפטי ארץ שאלה | מתווך הראה דירה לאישה מבוגרת ולבנה. לאחר שראו את הדירה בפעם השנייה, טוען החתן שהוא כבר ראה את הדירה לפני חצי שנה, ואף כמה ימים קודם לכן הוא יצר קשר עם המוכר לדון במשא ומתן, והמוכר מאשר את דבריו. הקונים טוענים שהם מוכנים לשלם רק חצי אחוז כולל מע"מ. עם מי הדין?

תשובה | נענה על השאלה בהנחה שלא נחתם חוזה בין הצדדים. אם נחתם חוזה - הוא מחייב.

א. בעבור מה משלמים דמי תיווך

תשלום דמי תיווך ניתן בעבור עצם ההצעה ובעבור קירוב הדעת בין הצדדים השונים. במקרה שלפנינו פעולת קירוב הדעת נעשתה ע"י המתווך, והספק נופל בנוגע לעצם

42. ראה בשו"ת חבל נחלתו, ח"ב סי' פז, שהביא את תשובותיהם של הרב דוב ליאור והרב יעקב אריאל שליט"א בעניין זה: דעת הרב אריאל שהכסף קנוי למושך אע"פ שלא הוציאו מהמכשיר, וד' הרב ליאור שהוא הפקר.

ההצעה. האם העובדה שהחתן שאינו אחד מהקונים ידע על הדירה - יש בה כדי להפחית מתשלום דמי התיווך? לכן הדין הוא אם החתן נחשב ל'מתחיל' ולכן מגיע למתווך שכר פחות, כי היה פה עוד 'שותף' לעסקה, או שמא הוא אפילו אינו 'מתחיל'.

ב. הגדרת 'מתחיל'

מתווך שהתחיל בעסקה - מגיע לו שכר, אפילו אם רק העלה את ההצעה ולא עשה דבר מעבר לכך.⁴³ הדבר הקובע אם אדם נחשב מתחיל או לא הוא אם הועיל לעסקה וקידם אותה.⁴⁴ אני מניח שהחתן הוא אחד מקרובי הקונים ולא הקונה בעצמו, ואם המידע שהשיג לא עזר ולא תרם לביצוע העסקה אין מקום לראות בו מתחיל, ולכן אין סיבה לפחות משכר המתווך. ואפילו שהאישה המבוגרת הייתה יכולה לשמוע על הדירה מחתנה ולסגור את העסקה, כיוון שבפועל לא שמעה ממנו אלא מהמתווך, והוא זה שסגר את העסקה - מגיע למתווך תשלום מלא.⁴⁵

ג. השלכות למעשה שלפנינו

החתן הוא שליח של האישה המבוגרת, אך לא ניתן לומר ש'שלוחו של אדם כמותו', וכאילו המידע כבר הגיע לאישה המבוגרת. ראשית, אם הוא שליח, הרי עליו לסיים את השליחות. סיום השליחות הוא במסירת המידע, וקודם שנמסר המידע אין סיום שליחות, ולכאורה שלוחו של אדם כמותו נאמר רק אם השליחות הסתיימה ולא על חצי שליחות. שנית, נשלחו פה שני שליחים; האחד בשכר - המתווך, והשני בחינם - החתן, והמסלול של המתווך התקדם ללא קשר למסלול של החתן. עם זאת, אם החתן כן תרם לעסקה באיזו דרך, כגון שקירב את דעת המוכר לקניין ותרם למו"מ, או דיווח לחמותו על האפשרות הזאת עוד לפני שראתה את הדירה, יש להחשיב אותו כמתחיל ולפחות משכר המתווך שישית או שלישי (אם דיווח לחמות - שלישי, ואם לא - שישית, כמתחיל לצד אחד).



15. הכנסת מקרר למצב שבת בתוך השבת / הרב אליעזר טויק

שאלה | יש לנו מקרר עם חיישן דלת נסתר. החיישן מרגיש פתיחה וסגירה של דלת המקרר, ובהתאם לכך מדליק ומכבה את האור, את מאוורר פיזור הקור ומערכות נוספות. החיישן קבוע בדופן המקרר ומרגיש מגנט הקבוע (מוסתר) בדלת, וכך מזהה פתיחה או סגירה. לפני שבת אנו מצמידים באמצעות סקוטש מגנט דק לחיישן (בין הדלת לדופן), וכך החיישן מרגיש כל השבת את המגנט, ומתנהג כאילו הדלת סגורה גם כשהיא פתוחה.

43. פתחי תשובה, חו"מ סי' קפה ס"ק ג; ערוך השלחן, חו"מ סי' קפה.

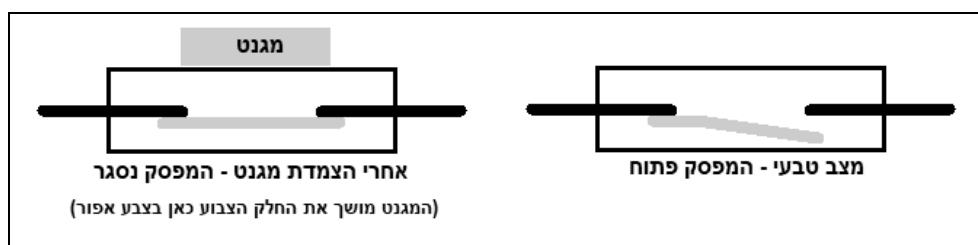
44. אגרות משה, חו"מ ח"א סי' מט.

45. עיין ציץ אליעזר, חלק טו סי' סז.

בצורה זו, פתיחת הדלת וסגירתה אינן משפיעות על אף מערכת של המקרר באופן ישיר. קורה לנו לפעמים שאנו שוכחים להצמיד את המגנטים לפני שבת. האם מותר להשחיל את המגנט בשבת בין הדלת לפאנל, כשהדלת סגורה כמובן, כך שלאחר מכן פתיחת הדלת וסגירתה לא תשפיענה על דלת המקרר? כלומר: האם המגנט ממשיך מצב קיים, או שברגע שמקרבים אותו לחיישן מבצעים פעולה האסורה בשבת?

תשובה | ראשית עליי לציין שאין להסתמך לכתחילה על הפתרון הזה, אלא לדאוג להצמיד את המגנטים לפני השבת. לכתחילה אין להתעסק עם המערכות בשבת, כי אפשר שתיעשה טעות שתגרום למעשה אסור. אומנם טעות כזו תיחשב 'דבר שאין מתכוון' ואולי אף 'מתעסק', אך מכל מקום לא נכון להיכנס למצב זה לכתחילה. מומלץ לשים פתק קבוע ליד נרות השבת, שיזכיר לכם להצמיד את המגנט.

החיישן הנסתר שנמצא בחלק מהמקררים הוא כרגיל מפסק שנקרא Reed Switch, ולמעשה אינו אלא מפסק פתוח שנסגר באמצעות משיכה של המגנט.⁴⁶ הוא רגיש למגנטים חזקים, ולכן לא די להשתמש במגנטים פשוטים שמשמשים לפרסומות.



אם יש אפשרות להשחיל את המגנט בין הדלת לפאנל בלי לפתוח את הדלת, הדבר מותר ברמה העקרונית. זאת משום שהמגנט המושחל 'מחליף' את המגנט הקבוע בדלת, וממשיך את אותה הפעולה.⁴⁷ יחד עם זאת, מכיוון שלמגנט יש שני 'קטבים', כלומר שני צדדים שלכל אחד פעולה הפוכה מהשני, יש חשש שאם המגנט יוכנס בין הדלת לדופן בכיוון הפוך (קוטביות הפוכה) מהמגנט המוסתר בתוך הדלת, ייווצרו הדלקה רגעית וכיבוי של האור. יש לוודא כמה פעמים ביום חול שאתם יודעים איך להכניס את המגנט בצורה שתחליף את פעולתו של מגנט הדלת, מבלי שייווצרו הדלקה רגעית וכיבוי. הדרך לוודא את זה היא להכניס מצלמה (או טלפון עם מצלמה) לתוך המקרר, ולצלם בוודא מה קורה בזמן שהדלת סגורה.

46. ייתכן גם מצב הפוך: מפסק שסגור כל עוד אין השפעה חיצונית, ונפתח באמצעות משיכת מגנט. לענייננו אין הבדל בין הסוגים.

47. דבר מזכיר מאוד את המשנה במסכת שבת פ"ג מ"ז: "ישב הראשון על הפתח ומלאהו, ובא השני וישב בצדו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב והשני פטור". משנה זו נפסקה להלכה, ומופיעה בשו"ע, או"ח סי' שטז סעי' ו. המשנה ברורה, על ההלכה הנ"ל, בס"ק כה, הביא שהדבר מותר לכתחילה, אף כשהשני מתכוון להשאיר את הצבי ניצוד.

האימון ביום חול ייעשה כך: אחרי השחלת המגנט יש לפתוח את המקרר, ולראות שהאור לא נדלק והמאוורר לא נכבה, וכן לראות את צילום הווידאו ולוודא שלא הייתה הדלקה רגעית של האור.⁴⁸ אחרי שלומדים איך להשחיל מגנט בצורה נכונה שרק תמשיך את המצב, תוכלו להסתמך על אפשרות זו בדיעבד אם לא הצמדתם את המגנט מיום שישי.

פתרון זה מתאים דווקא למקררים שבהם החיישן שמרגיש סגירה ופתיחה אכן נמצא בעובי הדופן מול הדלת. במקרים מסוימים הוא יוכל להועיל גם כשהחיישן הוא לחצן על עובי הדופן מול הדלת, שנלחץ על ידי הדלת כשהיא נסגרת. אם שכחו לקבע את הלחצן ביום שישי, או להעביר את המקרר למצב שבת המנטרל את פעולת המפסק, אפשר להכניס דבר מה בין הדלת לפאנל בצורה שתלחץ על הכפתור גם כשהדלת תהיה פתוחה, ורק אחר כך לפתוח את הדלת.

יש לציין שבפתרון של השחלת המגנט אין חשש של 'מבטל כלי מהיכנו', משום שברמה העקרונית מותר להוציא את המגנט לאחר שדלת המקרר נסגרה שוב (ולהחזירו לפני הפתיחה הבאה), אף שלמעשה הדבר לא מומלץ.



48. אומנם המפסק המגנטי כרגיל מפעיל מערכות נוספות בנוסף לאור, אבל הדלקת האור מהווה אינדיקציה טובה למצבן של שאר המערכות. אם למקרר יש כמה חיישני דלת, יש לנטרל את כולם.

הרב יואל פרידמן

איסור עקירת עצי פרי¹

א. נאמר בתורה (דברים כ, יט): 'לא תשחית את עצה', ומפסוק זה למדנו שאסור מן התורה לעקור עץ פרי.²

ב. איסור זה הוא כאמור רק בעצי פרי. בעצי סרק אין איסור 'בל תשחית' מדאורייתא,³ ומכל מקום, אם משחית ומקלקל את עצי הסרק סתם וללא כל תועלת - אסור מדרבנן כמו בהשחתת שאר דברים: כלים, בגדים וכדו'.⁴

ג. עצים או שיחים שיש להם פירות שרוב העולם אינו נוהג לאכול,⁵ ואלו מצויים בחצר ומפריעים לו, אם משום שהפירות נושרים ומלכלכים, ואם משום שהוא צריך את המקום לשתילה של צמחים אחרים או לנטיעת עצים - מותר לעקור את העץ או השיח על ידי גוי וכדלקמן בסעיף יא.

ד. עץ פרי שעלה מאליו, נזרע או ניטע ללא ידיעת בעלי הקרקע,⁶ מותר לעקור אותו רק אם מתמלאים התנאים שבהם מותר לעקור עץ פרי כדלהלן.

ה. איסור 'בל תשחית' הוא רק כאשר עוקר את העץ (עם שורשיו) מן הקרקע, אך אין בגיזום ענפים וקיצוצם משום איסור.⁷

1. פרק מתוך ספר הלכות גינה שיתפרסם בע"ה בעתיד.
2. אף שהפסוק עוסק במצור על האויבים, מבואר בגמ' ב"ק צא ע"ב וכן בגמ' ב"ב כו ע"א שאיסור זה חל גם כשאין עושים מצור; ע"י תוס' ב"ק שם, ד"ה החובל; חידושי הרשב"א ב"ק שם.
3. ע"י במאמר הרב יהודה הלוי עמיחי, התורה והארץ ה, עמ' 245-251, ובתגובת הרב יעקב אריאל, שם עמ' 252.
4. ע"י רמב"ם, הל' מלכים פ"ו ה"; כשמקלקל 'דרך השחתה' בשאר דברים - נחלקו הפוסקים האם האיסור הוא מדרבנן (ע"י נוב"י תניינא יו"ד סי' י; חיי אדם כלל יא סעי' לב) או שהוא מדאורייתא ורק אין לוקים על לאו זה (מנחת חינוך, מצווה תקכט); וע"ע שדי חמד ח"א מערכה ב אות יז.
5. לפי התוספות ב"ב כו ע"א ד"ה אנא, משמע שחרוב ושקמה הם עצי סרק ומותר לקצץ אותם; וכ"כ לדעתם תורת חיים (לרב נפתלי צבי הירש שור), ב"ב שם; אך בחידושי הר"ן, ב"ב שם חולק; וע"י כס"מ, לרמב"ם הל' מלכים שם, ועוד אחרונים שתמחו על התוספות כי חרוב ושקמה הם אילנות מאכל; ובשו"ת זכרון יהודה (גרינולד) ח"ב סי' קנה, והרב אברהם דוד הורוביץ, שו"ת קנין תורה, סי' לט, ביארו שעץ סרק האמור בברייתא (ב"ק שם): 'תניא נמי הכי רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כי לא עץ מאכל הוא - זה אילן סרק' הוא עץ שהפירות שלו גרועים, ואעפ"כ אסור לעקור עץ כזה (אף שיש להקדים במצור את עקירתו לעקירת עץ פרי רגיל), ולמעשה הציעו לעקור אותו על ידי גוי.
6. בס' יד דוד (זינצהיים), ב"מ קא ע"א, ד"ה אם אמר זיתי, כתב שיש איסור בל תשחית רק בעץ שניטע במתכוון. ואולם בשו"ת חוות יאיר, סי' קצה, עסק בשאלה: 'על דעת אילן אפרסקין שעלה מאליו...' ומחפש צדדי היתר בשאלה שדן בה, כגון אם האילן מזיק לאילן אחר או שהבעלים צריכים את מקום העץ לבניית בית וכדו'. לכן למעשה קשה להקל, ויש להתיר עפ"י המגבלות והתנאים של כל עצי הפרי.
7. משנה למלך, הל' איסורי מזבח פ"ז ה"ג; שו"ת חיים שאל, ח"א סי' כב; שו"ת הר צבי, או"ח סי' קא;



ו. אם עץ הפרי נותן כמות קטנה של פירות,⁸ ואין כדאיות בגידולו,⁹ או ששווי העץ גבוה יותר מן הפירות,¹⁰ מותר לעקור את העץ.

ז. אם עץ הפרי מזיק לעציו של השכן או לביתו ולנכסיו, מותר לעקור את העץ.¹¹

ח. יש אומרים שגם כאשר מותר מן הדין לעקור את עץ הפרי, מכל מקום יש בכך חשש סכנה, ולכן יש להימנע מלעשות כן.¹² בוודאי יש להימנע מכך לפחות במקום שיש ספק איסור 'בל תשחית'.¹³ ויש חולקים וסוברים שכאשר מותר מן הדין לעקור - אין גם חשש סכנה.¹⁴

ט. אם רוצים לעקור את עץ הפרי מפני שזקוקים למקום לצורך בניית בית וכדו' - יש אומרים שמותר לעקור את העץ;¹⁵ ויש מסייגים היתר זה למקרה שרוצה לבנות בית מגורים שנצרך לקיומו הממשי של האדם, אך אם הוא רק לצורך הרווחה בלבד - אסור.¹⁶ ויש חולקים וסוברים שאסור לעקור עץ פרי כשצריך למקומו.¹⁷

י. יש אומרים שאם עוקרים את העץ עם גוש אדמה סביב שורשיו באופן שהעץ יכול להתקיים, ומעבירים אותו למקום אחר - מותר;¹⁸ ויש חולקים.¹⁹

שו"ת יחוה דעת ח"ה סי' מו; ועי' ספר באר שבע, תמיד כט ע"ב.

8. בגמ' ב"ק שם, בדקל - כמות פירות של קב, ואילו בזיתים החשובים - רבע הקב.

9. רמב"ם, הל' מלכים פ"ו ה"ט.

10. רש"י, ב"ק שם, ד"ה ואם.

11. גמ' ב"ב שם; רמב"ם, שם ה"ח.

12. על פי הגמ' ב"ק שם וב"ב שם: 'לא שכיב שכחת ברי אלא דקן תאנתא בלא זימנא'; ובפרט על פי ב"ב שם: 'א"ל [רבה בר רב חנן בהסתמך על רב] אנא לא קייצנא'; שו"ת משיב דבר ח"ב סי' נו; ועי' תוס', ב"ב שם ד"ה אנא, שתירצו שהמזיק קוצץ ונותן דמים זהו רק באילן סרק, או כאשר הגפנים גורמים נזק לדקלים, באופן שמרגישים את טעם היין בתמרים; ובשו"ת דברי חיים, יו"ד ח"ב סי' נז, כתב שכאשר הפירות אינם חשובים לבעל העץ (סובייקטיבית), אין איסור בל תשחית, כיוון שאינו דרך השחתה, אך מ"מ סכנתא איכא כיוון שלכל העולם הפירות חשובים.

13. שו"ת חתם סופר, ח"ב יו"ד סי' קב.

14. רמב"ן, ב"ב שם; וכך מסיק עליות דר' יונה, ב"ב שם, ואומנם מביא גם דעת החולקים שסוברים שאסור ממידת חסידות; רשב"א, ב"ב שם; ריטב"א, ב"ב שם; ר"ן, ב"ב שם; ועי' גם רא"ש, ב"ב, פ"ב סי' כח, שפסק כרב יוסף שאמר 'זיל קוץ', ולא כרבה בר רב חנן שאמר 'אנא לא קייצנא'; שו"ת חיים שאל, ח"א סי' כג: 'ולי נראה דהדברים פשוטים... וכשמותר מן הדין ליכא סכנה...'; שו"ת שבות יעקב, ח"א סי' קנט; שו"ת חקרי לב (חזן), מהדו"ב יו"ד סי' יא, ד"ה גם מצד אחר; שו"ת בנין ציון (עטלינגר), ח"א סי' סא.

15. רא"ש, ב"ק פ"ח סי' טו בסוף; רבנו ירוחם, מישרים נתיב לא ח"ב; ט"ז, יו"ד סי' קטז ס"ק ו; כנסת הגדולה, יו"ד סי' קטז, הגהות ב"י אות לא; מהר"י באסן, סי' קא, אם בונה כדרך שהעולם בונה, אף שזה כרוך בהפסד עץ הפרי ואעפ"כ דרך העולם לבנות - מותר; וכ"כ בשו"ת חקרי לב שם, ד"ה ומיהו כד הוינן, שהצורך והנזק הם סובייקטיביים לאדם; שו"ת בנין ציון, שם; וע"ע פתחי תשובה, לשו"ע יו"ד סי' קטז ס"ק ו; שדי חמד מערכת הבי"ת סוף סי' מז (הוצ' קה"ת ח"ז).

16. שו"ת חוות יאיר, סי' קצה; שו"ת זבחי צדק החדשות (סומך) סי' כד.

17. שו"ת בית יעקב, סי' קמ.

18. שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"א סי' עו; סי' יד דוד (זינצהיים), ב"מ קא; שו"ת חיים שאל, ח"א סי' כג, וכתב שכן משמע מדברי הראב"ן (אבן העזר) ח"א סוף סי' כא (מהד' דבליצקי עמ' ט): 'והכא לא מצי למעקרינהו למשתלינהו ברחוק לפיכך אמר לו קוץ'; שו"ת שבות יעקב ח"א סי' קנט; שו"ת חקרי לב

יא. במקרים של ספק, כשיש מחלוקת הפוסקים, או שלא ברור שיכול הפרי ירוד כל כך שמותר בגינו לעקור את העץ - הדרך הטובה יותר היא שגוי יעקור את העץ²⁰ עם גוש אדמה סביב שורשיו באופן שיכול העץ לחיות מגוש האדמה, ויעבירו למקום אחר.²¹



(חזן), שם, ד"ה ואבא היום; שו"ת שואל ומשיב מהד' רביעא ח"א סוסי' כח; שו"ת ערוגת הבושם (גרינוולד) יו"ד סי' קכ; שו"ת תשובת ריב"א (אונגר) יו"ד סי' יז; שו"ת פרי השדה (דייטש) ח"ב סי' קה; שו"ת בנין ציון שם.

19. שו"ת חת"ם סופר, שם, אף שמודה שיש לסמוך על הסברה שהעברת עץ בגושו אינה בכלל 'בל תשחית' בצירוף סברות היתר נוספות; חזו"א דיני ערלה ס"ק יח.

20. שו"ת בית שלמה (דרימר) יו"ד ח"ב סי' קצא (ירושלים תשס"ט, עמ' שכב), שיש למכור את העץ לגוי לפני עקירתו; וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב, שם; ובשו"ת בנין ציון, שם, כתב שאפשר לסמוך על דעת הראב"ד והאור זרוע שאין שבות בשאר איסורים; ובשו"ת מהר"י אשכנזי, יו"ד סי' לג, ד"ה מעתה, כתב שהסכנה היא רק לקוצץ עצמו, ולכן לכו"ע בגוי מותר; ועי' שו"ת נטע שורק (טננבוים), יו"ד סי' מב, שיש להחמיר ולהתיר דווקא ע"י מכירת האילן לגוי, שכן בלא זה הוי אמירה לגוי שאסורה לדעת התוספות (ב"מ צ ע"א ד"ה חסום; ר"ה כד ע"ב ד"ה שאני; שבת קכא ע"א ד"ה אין), וכן לדעת המחנה אפרים, הל' שלוחין סי' יא, שיד פועל גוי כיד בעה"ב. ואין במכירת העץ לגוי משום איסור לא תחנם, שכן מוכר לו ע"מ לקוץ, עי' ע"ז כ ע"ב; רמב"ם, הל' עכו"ם פ"י ה"ד; שו"ע, יו"ד סי' קנא סעי' ז.

21. שו"ת משיב דבר שם; שו"ת חת"ס, שם; שו"ת חיים שאל, שם; שו"ת זבחי צדק החדשות (סומך) שם; שו"ת בית יצחק (שמעלקיש) יו"ד ח"א סי' קמב אות י; שו"ת חיים ביד (לר"ח פלאגי'), סי' כד.



כפר דרום ת"ז - שבי דרום

הרב נתנאל אוירבך

ערלה בצמח הפטל

הקדמה – סקירה מקצועית

רבני מכון התורה והארץ, בשיתוף חברי המחלקה למצוות התלויות בארץ ברבנות הראשית ורבנים מהמכון לחקר החקלאות עפ"י התורה, השתתפו בסיור לימודי במכון וולקני בהדרכת ד"ר שמואל זילכה, ד"ר ניר דאי וד"ר גיא תמיר, במטרה לעמוד על שיטת הגידול של צמח הפטל.

להלן סיכום הסקירה המקצועית:¹

לצמח הפטל מערכת שורשים רב-שנתית ממנה עולים וצומחים ענפים המתקיימים במשך שנתיים וקמלים. לאחר נתינת יבול הענף קמל לגמרי, וההתחדשות היא מענפים חדשים העולים ממערכת השורשים. בארץ מגדלים בעיקר את הפטל האדום (Rubus Idaeus, המוכר גם כ-Raspberry), ובמידה פחותה את הפטל השחור² (אוסנה - Rubus Eubatus, המוכר גם כ-Blackberry). ישנם שלושה הבדלים בולטים ביניהם: האחד - בצבע הפרי הבשל. השני - לאחר הקטיף, בפרי הבשל של הפטל האדום ישנו שקע, היכן שהיה חיבור לעוקץ, ובשל כך הפרי המתקבל הוא כעין עיגול חלול, ואילו בפרי הפטל השחור אין שקע כזה. ההבדל השלישי ביניהם הוא במיקום פריצת הענפים החדשים - בפטל השחור פורצים הענפים החדשים מצוואר השורש, ואילו בפטל האדום פריצתם היא ממערכת השורשים. מבחינת אופן ההנבה דומה הפטל השחור יותר לקבוצת הפלוריקן (ראה להלן).

בפטל אדום ישנן שתי קבוצות זנים:

1. פרימוקן (Primocane): קבוצת זנים זו נותנת פרי בתוך שנה מהזריעה על חלקו העליון של ענף היוצא ממערכת השורשים. שארית היבול בעונה הבאה ניתנת מחלקו התחתון של הענף, ולאחר נתינת הפרי הענף קמל לגמרי.
2. פלוריקן (Florican): קבוצת זנים זו נותנת יבול אחד לאחר כשנה, ולאחר מכן הענף קמל ומתייבש. המכנה המשותף לשני זני הפטל האדום הוא שהענף אינו מתקיים יותר משתי עונות, ולאחר נתינת היבול הוא קמל. כיום בגידול פטל אדום משתמשים בארץ בעיקר בזני מכלוא של פלוריקן ופרימוקן, משום שזנים אלו נותנים פרי בתוך זמן קצר, ובעיקר עקב עונת היבול הארוכה והתלות הפחותה בתנאי סביבה.

1. תודה נתונה לאג' יהודה הלר, אגרונום מכון התורה והארץ, על ליבון המידע המקצועי; וראה עוד מרדכי שומרון, 'פטל אוסנה ואכמניות - אילן או ירק: סקירה מקצועית', אמונת עתיך 97 (תשע"ג), עמ' 48-52.

2. הפטל המוכר מהנחלים, הקרוי גם 'הפטל הקדוש' (Rubus sanctus), הינו זן בר של הפטל השחור.

השאלה שהעסיקה פוסקים רבים הייתה אם להגדיר את צמח הפטל כאילן, משום שמערכת השורשים שלו היא רב-שנתית, או כירק, משום שהענפים קמלים לאחר נתינת הפרי וענפים חדשים עולים, כדוגמת ירק חד-שנתי. בסוגיה זו של הגדרת אילן וירק בכלל ובהגדרת הפטל בפרט נכתבה ספרות הלכתית רבה, ואין במאמר הנוכחי להביא את כלל הדיונים, אלא רק להתמקד בעניין צמח הפטל, לאור התובנות שעלו מהסיוור.

א. מחלוקת הרא"ש והגאונים

1. הצגת המחלוקת

במסכת ברכות (מ ע"א-מ ע"ב) מצאנו הגדרה לעניין ברכות: היכא מברכין בורא פרי העץ? היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוזא והדר מפיק. אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגוזא דהדר מהפיק, לא מברכין עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה. בביאור הגדרה זו נחלקו המפרשים, והנוגע לענייננו הוא מחלוקת הגאונים והרא"ש. לדעת הגאונים, 'גוזא' הוא גזע,³ ולפיכך הקריטריון לברכת 'בורא פרי העץ' הוא התקיימות תמידית של גזע עליו גדלים פירות, אך אם הצמח מתחדש בכל שנה מהשורשים יש להגדירו כירק לעניין ברכה: וכל אילן דיביש בסתוא וכאילי לגמרי גוזיה ואטרפיה והדר פארי משורשין דיליה, כגון מוזי... מברכין על פירותיהן בורא פרי האדמה.⁴ לדעת הרא"ש (ברכות פ"ו ס' כג) ברכת 'העץ' נקבעת על צמח שהשורש שלו נשאר ואין צריך לזרעו בכל שנה ושנה, אך אם יש צורך לזרוע אותו מחדש בכל שנה - ברכתו 'אדמה': בגמרא קאמר כל דבר שעושה פירות משנה לשנה נקרא עץ, אבל כל דבר שצריך לזרועו בכל שנה נקרא פרי הארץ.⁵

3. ראה שביארו כן: הרב ברוך רפפורט, שו"ת ברכה מציון ח"א יו"ד ס' כד ד"ה ועתה; הרב שלמה יוסף זיין (בדין ערלה ובגדרי ברכה בפרי המאלינאס', ישורון ג תשנ"ז, עמ' קנז-קנט; אור עולם, עמ' 202 אות ב).
4. אוצר הגאונים, ברכות מ ע"ב, חלק התשובות עמ' 91. ראה כן גם: שם, נספחים פירוש רבנו חננאל ברכות מ ע"ב עמ' 48; תשובות הגאונים (מוסאפיה ליק), ס' מה; גנזי שכטר, ח"ב קטעים מכתבי הגאונים עמ' 315. דברי הגאונים הללו הובאו גם אצל מרדכי, ברכות פ"ו ס' קלא; ראבי"ה, ברכות ס' קיג; הלכות גדולות, ס' א הל' ברכות פ"ו עמ' סה; שו"ת ראב"י אב"ד, ס' כג; האשכול (מהדו' אורבך), הל' ברכות בכלל וב' מזונות, פירות וריח עמ' 67; אור זרוע, ח"א הל' סעודה ס' קעב; מאירי, ברכות מג ע"ב ד"ה ריח טוב; שיבולי הלקט, ס' קס.
5. לשון זו ללא אזכור הרא"ש הובאה גם אצל רבנו ירוחם, תולדות אדם וחוה נתיב טז ח"ג דף קמד טור א. השווה לקיצור פסקי הרא"ש, ברכות פ"ו אות כג. יש להעיר כי ייתכן להבין שדעת הרא"ש אינה דעה עצמאית החולקת על הגדרת הגאונים, משום שבדבריו אין כלל התייחסות לשיטתם שעליה הוא מעוניין לחלוק. עקבות להבנה זו ניתן למצוא להלן בהערה 12. מ"מ כתבנו שיש מחלוקת מהותית בין הגאונים להרא"ש, כפי שעולה מדברי הטור שיובא להלן, וכפי העולה מדברי הפוסקים שדנו בהגדרת צמח הפטל.



מקרה מבחן בין שיטת הגאונים לשיטת הרא"ש הוא צמח הבננה. צמח זה מתחדש בכל שנה ושנה מהשורש, ולפיכך לשיטת הגאונים יש לברך עליו 'אדמה', אך מערכת השורשים שלו היא רב-שנתית, ולכן לדעת הרא"ש יש לברך עליו 'העץ'.⁶ כפי שהתבאר לעיל בסקירה המקצועית, צמח הפטל מוציא ענפים הנותנים פירות, ולאחר הנבת הפירות הם קמלים וענפים אחרים יוצאים מתוך מערכת השורשים, וחוזר חלילה. לפיכך לדעת הגאונים ברכתו היא 'אדמה', משום שצמח זה מתחדש בכל שנה מהשורש, בשונה מאילן, שבו הגזע קיים. לדעת הרא"ש לעומת זאת, מכיוון שאין צורך לזרוע אותו מחדש, אזי הוא דומה לאילן וברכתו 'העץ'.⁷ מחלוקת זו בין הרא"ש והגאונים המתייחסת להלכות ברכות נובעת מהגדרה יסודית באבחנה בין ירק לאילן, כפי שנראה מדבריהם שהזכירו את דברי התוספתא (מהדו' ליברמן, כלאיים פ"ז הט"ו)⁸ העוסקת בדיני כלאיים ומגדירה את ההבדל בין ירק לאילן: 'זה הכלל, כל המוציא עליו מעיקרו הרי זה ירק וכל שאין מוציא עליו מעיקרו הרי זה אילן'.⁹ נמצא שישנו קשר בין הגדרת אילן וירק בדיני ברכות לדיני כלאיים.¹⁰ מכאן ששאלת הברכה נובעת מעצם ההגדרה של אילן וירק, וממילא יש להגדרה זו השפעה הלכתית גם לדיני כלאיים.

6. להלן תובא ההתייחסות ההלכתית לצמח הבננה.
7. אומנם הרא"ש בפסקיו לא הביא את ההשלכה המעשית בברכת הפטל אלא רק את ההגדרה ההלכתית, אך ראה: תוספות הרא"ש, ברכות מ ע"א ד"ה כל; הגהות אשרי, ברכות פ"ו סי' כג הגהה א, שהוסיף על דברי הרא"ש את ההשלכה המעשית שיש לברך על 'תותים שגדלים בסנה' ברכת 'העץ', והוסיף: 'וכן היה רגיל ר"ת בשם רבי מאיר אביו'. אזכורו של ר"ת לברך עליהם 'העץ' הובא גם אצל מהר"ם מרוטנבורג, ברכות מהר"ם סי' ד אות ד (הוצאת מכון ירושלים עמ' יד-טו), והוא סיים: 'ונהגו העולם כמו התוספות שיש לברך העץ'; מרדכי, ברכות פ"ו סי' קלא. ראה עוד: תוספות, ברכות מ ע"א ד"ה איתיה, שהביאו מחלוקת בעניין ברכה על פטל ושאר פירות יער שהיו בזמנם.
8. כלל זה מופיע גם בירושלמי (כלאיים פ"ה ה"ז; מעשרות פ"ד ה"ד) בשינוי לשון. יש שכתבו שהכלל האמור בירושלמי וזה הנאמר בתוספתא הוא אחד, ראה: גר"א, יו"ד סי' רצו ס"ק לה; חזו"א, ערלה סי' יב ס"ק ג ד"ה שם זה הכלל.
9. ביחס לגאונים, הובאה תוספתא זו באוצר הגאונים, ברכות נספחים פירוש רבנו חננאל ברכות מ ע"ב עמ' 48; ראבי"ה, ברכות סי' קיג; אורחות חיים (לוניל), ח"א הל' ברכות אות כו; כן ניתן להוכיח מדברי רב האי גאון, אוצר הגאונים ברכות מ ע"ב חלק התשובות עמ' 91, המפרש את התוספתא בהלימה לדברי הגאונים בדיני ברכות; המכתם, בתוך גנזי ראשונים ברכות מ ע"א ד"ה ברך עמ' סז; רשב"א, ברכות מג ע"א ד"ה מיתבי, בשם גאון; אור זרוע (ח"א סי' קעב; שם סי' קעט); רוקח, סי' שמא ד"ה פרי העץ; ביאור הגר"א, או"ח סי' רג סעי' ב ד"ה דלא. הרא"ש, ברכות פ"ו סי' כג, ציין לדברי התוספתא בכלאיים בשינוי לשון.
- בביאור דברי התוספתא לכל אחת מהשיטות, ראה: דרישה, או"ח סי' רג אות א ד"ה ונראה. להרחבה בעניין זה, ראה: חקר ועיון, ח"ה עמ' רד-ריב; הרב יואל פרידמן, 'הגדרת אילן וירק בהלכה', התורה והארץ ג עמ' 405-409.
10. כן סוברים ר"י הזקן, בתוך: תוספות רבנו יהודה שירלאון, ברכות ח"ב מ ע"א ד"ה כל היכא; הרא"ה, ברכות מ ע"א ד"ה מתני'; אור זרוע, ח"א סי' קעב; רמב"ן, ברכות לו ע"ב ד"ה וראיתי; ריטב"א, סוכה לה ע"א ד"ה והא; שו"ת רב פעלים, ח"ב או"ח סי' ל.

הבנה זו שמחלוקת הגאונים והרא"ש הינה מחלוקת בהגדרות אילן וירק מקבלת תוקף מדברי הטור (או"ח סי' רג), שדן לגבי ברכת 'תותין הגדלין בסנה', היינו פטל:¹¹ על פירות הארץ בורא פרי האדמה, וסימן לידע איזהו פרי עץ או פרי האדמה כל אילן שעושה פירות משנה לשנה נקרא פרי העץ אבל כל דבר שאין שרשיו נשארין בארץ וצריכין לזורעו בכל שנה נקרא פרי האדמה. הילכך היה אומר ה"ר יצחק, תותין הגדלין בסנה וכיוצא בהן מברכין עליהן בורא פרי העץ שמין אילן הם. וה"ר יוסף כתב, שיש לברך עליהן בורא פרי האדמה לפי שמצא בתשובת הגאונים כל אילן שיבש בסיתוא וכלו גוזיה וטרפיה לגמרי והדר פארי משרשיו מברכין עליו בורא פרי האדמה. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה נוהג כדברי ר"י.¹² מלשונו ניכר בצורה ברורה שמחלוקת הרא"ש והגאונים בדיני ברכות נובעת מההגדרה השונה שבה הם מגדירים אילן וירק. מחלוקת הרא"ש והגאונים הינה מחלוקת יסודית בהגדרת אילן וירק, ולפיכך תהיה לה השפעה גם לגבי דיני ערלה. ואכן מצאנו שהגמרא

11. המקור הוא מדברי מרדכי, ברכות פ"ו סי' קלא, עיי"ש בשינוי האישים החולקים בדבר.
 12. כאן המקום לעמוד על הבעייתיות שבשיטת הרא"ש ויחסו לשיטת הגאונים. כאמור לעיל, ייתכן והרא"ש אינו מציג שיטה עצמאית החולקת על שיטת הגאונים בהגדרת אילן וירק. מלשונו של הטור המצוטט במאמר עולה שהרא"ש נהג 'כדברי ר"י'. יכול להיות שהכוונה היא לה"ר יצחק המובא בתחילת הדברים, הסובר שהפטל מוגדר כאילן וברכתו בהתאם, וייתכן שהכוונה היא לה"ר יוסף הסובר כדעת הגאונים. אומנם השימוש בראשי תיבות כדי לקבוע את שיטתו של הטור הוא בעייתי מאוד, שכן אם מעיינים בכתבי היד של הטור, נמצא שיש הבדלים בראשי התיבות, ויש אף חילופים בשמות המוזכרים בדבריו. בעבודת הדוקטורט שלו על הטור - 'ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה ה-14 - אספקטים היסטוריים, ספרותיים והלכתיים', מראה ד"ר יהודא גלינסקי שיש שני ענפי נוסח מרכזיים, האחד מקוצר יותר והאחר ארוך יותר. לאור המלצתו, עיינו בכמה כתבי יד (ועל כך מסורה לו התודה), ואכן מצאנו בדברי הטור חילופי נוסח משמעותיים. בענף המקוצר, כ"י מינכן 255 וכ"י פריס 427, הנוסח הוא: 'הילכך היה אומר הרב ר' יונה, תותים הגדלים בסנה... ב"פ העץ והר' יוסף כתב... וא"א הרא"ש ז"ל היה נוהג כדברי ר"י' - כמוכן שלא ברור אם ר"י שכמוהו היה נוהג הרא"ש הוא ר' יונה או ר' יוסף. בענף הארוך של הטור בכ"י פריס 424 וכ"י סן פטרבורג 209, הנוסח הוא: 'הילכך היה אומר ר"ת, תותים הגדלים בסנה... ב"פ העץ והר' יוסף כתב... בפ"א לפי שמצא בתשו' הגאונים... וא"א ז"ל היה נוהג כדברי רב יוסף ז"ל'. לפי נוסח זה נמצא שהרא"ש סובר כדעת הגאונים. בכתב יד פריס 425 ובדפוס ראשון הנוסח הוא כבדפוסים שלנו, כפי שצינו בגוף המאמר בלשון הטור, שאף ממנו לא ניתן להכריע מיהו ר"י שכמוהו היה נוהג הרא"ש. אך הב"ח, או"ח סי' רג ד"ה ומעתה נבוא, כתב: 'ומה שנמצא במקצת ספרי רבינו הילכך היה אומר ה"ר יונה, טעות סופר הוא וצריך להיות הילכך היה אומר רבינו יצחק וכך הוא בספרי רבינו הישנים שבקלף', ולדבריו הרא"ש נהג כשיטת רבנו יצחק ובניגוד לדעת הגאונים.
- ניתן לסייע במקצת להבנה שר"י המוזכר בטור הוא רבנו יצחק הזקן מדברי תוספות הרא"ש, ברכות מ ע"א ד"ה כל. בעוד שהרא"ש בפסקיו לא הזכיר את ההשלכה המעשית מהגדרתו, הרי שבתוספותיו הנ"ל הוא כתב את ההשלכה המעשית: 'הילכך אותן תותים הגדלים בסנה... מברכין עליהם בורא פרי העץ, דכולן מין אילן הם דכי שקלת לפירא איתיה לגווא'. וכתב א"א אורבך, 'בעלי התוספות - תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם', עמ' 586-587, שהרא"ש בתוספותיו לא הביא את דעתו העצמית, אלא העתיק בצורה מדויקת את תוספותיהם ופירושיהם של ר"י הזקן, הר"ש משאנץ ושאר בעלי התוספות הקדמונים. מכך יש להסיק שפענוח ראשי התיבות ר"י שבדברי הטור המתייחס להשלכה המעשית מהגדרת אילן וירק הוא 'רבי יצחק הזקן', כפי שהובא בדברי תוספות הרא"ש. מ"מ ממכלול דברים אלו עולה שאין הכרח ברור שהרא"ש מייצג שיטה עצמאית בהגדרת אילן וירק בניגוד לדעת הגאונים.



בברכות (לו ע"ב) משווה בין הגדרת אילן וירק בכלאיים לדין ערלה, שם הדיון הוא ביחס לברכת הקפריסין שבצמח הצלף:

ומדלגבי ערלה לאו פירא ניהו - לגבי ברכות נמי לאו פירא ניהו, ולא מברכינן עליה בורא פרי העץ, אלא בורא פרי האדמה.¹³

וכתב הריטב"א (סוכה לה ע"א ד"ה והא דאמרינן) שהגדרת אילן וירק בדיני ברכות תואמת את ההגדרה בדיני ערלה:¹⁴

וכללו של דבר, כל שיש לו עץ קיים שנותן פרי וחוזר ונותן פרי אחר הוא עצמו זה אילן לענין ערלה ולענין ברכת בורא פרי העץ דבהא כי הדדי ניהו.¹⁵

כאשר נשוב לצמח הפטל, נמצא שהגדרתו ההלכתית תלויה במחלוקת הגאונים והרא"ש. לדעת הגאונים הוא יוגדר כירק, משום שהוא מתחדש בכל שנה מהשורש, ואילו לדעת הרא"ש, מכיוון שאין צורך לזרוע אותו מחדש, אזי הוא דומה לאילן. ישנם פוסקים הסוברים שיש לחשוש לשיטת הרא"ש ולפיכך יש לאסור את צמח הפטל באיסור ערלה מחמת הגדרתו כאילן.¹⁶ בדברים הבאים אבקש להוכיח שהכרעת השלחן ערוך במחלוקת זו היא כשיטת הגאונים, וממילא אין לחשוש בצמח הפטל לאיסור ערלה, ולרווחת ההיתר אוסיף עוד נימוקים שונים להתירו מאיסור ערלה.

2. הכרעת השלחן ערוך

השלחן ערוך (יו"ד סי' רצו סעי' טו) פסק כדברי התוספתא הנ"ל¹⁷ ביחס להגדרת ירק ואילן בכלאיים, היינו כל צמח שנשאר גזע שממנו צומח עוד ענף הרי הוא עץ, ואם נשאר רק שורש ממנו צומחים עוד ועוד ענפים, הרי הוא ירק.¹⁸ ביחס לפטל פסק השלחן ערוך (או"ח סי' רג סעי' ב) שיש לברך עליו 'אדמה': 'על התותים הגדלים בסנה, בורא פרי האדמה'.¹⁹ לאור מה שהתבאר עד כה, שהגאונים והרא"ש מייצגים שתי שיטות מנוגדות

13. אומנם יש שלא גרסו משפט זה בדברי הגמרא, ראה בהערה על הגיליון, ברכות לו ע"ב: 'מהרש"ל מחק זאת כי הוא מבעל הלכות גדולות ואינו מן הגמרא, וכן הוא להדיא ברא"ש, ולפיכך משפט זה הוקף בסוגריים; ראב"ד (הובא ברשב"א, ברכות לו ע"א ד"ה רבי אליעזר; רשב"ץ, שם ע"ב ד"ה ולא מברכינן; טור, או"ח סי' רב ד"ה צלף). כלל זה נפסק להלכה, ראה: רמב"ם, הל' ברכות פ"ח ה"ו; כסף משנה, שם ד"ה קפרס; בית יוסף, או"ח סי' רב אות ו ד"ה צלף; פרי חדש, או"ח סי' רב סעי' ו. ויש מי שכתב שגם הראב"ד מודה להשוואה העקרונית בין ברכה לערלה, וכל דבריו נסובים על ענין הקפריסין בלבד, ראה: יצחק ירנן, הל' ברכות פ"ח ה"ו.

14. ברם, יש להעיר מדברי הריטב"א, הל' ברכות פ"א ה"י, שם מבואר שאין דין ברכה תלוי בדין ערלה.

15. כ"כ שיטה מקובצת, ברכות לו ע"ב ד"ה והא אמר: שו"ת מהרי"ט, ח"ב יו"ד סי' לד.

16. שו"ת כוכב מיעקב (ווידנפלד), ח"א סי' טז-יז; שו"ת צור יעקב (הורוויץ), ח"א שו"ת סי' קצב; משפטי ארץ (הוצאה ישנה תשנ"ז, ערלה פ"א גדרי אילן סעי' ד/1 עמ' 25-26; הוצאה חדשה תשע"ב, ח"ב ערלה פ"א גדרי אילן ד/1 עמ' 282-284). יש לציין לדבריהם של שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' יז; הרב בצמ"ח עוזיאל (שם; משפטי עוזיאל, תנינא ח"א או"ח סי' כז), שהגדירו את הפטל כאילן ביחס לכלאי הכרם וביחס לברכה.

17. כ"כ הגר"א, יו"ד סי' רצו ס"ק לה, שמקורו של השו"ע הוא מדברי התוספתא.

18. כלל זה הובא ברמב"ם, הל' כלאיים פ"ה ה"כ; לבוש, יו"ד סי' רצו סעי' טו.

19. כ"כ ט"ז, או"ח סי' רד ס"ק ח; אליה רבה, או"ח סי' רג ס"ק א; שו"ע הרב, או"ח סי' רג סעי' א; קיצור שו"ע (גאנצפריד) סי' נב סעי' ח; תו יהושע, הל' ברכות הנאות הגוף והנפש אות מ, צ ע"א. ביחס לדעת

ביחס להגדרת אילן וירק ומכך נובעת השלכה מעשית על אודות הברכה, הרי שפסיקה זו של ה'שלחן ערוך' בהלכות ברכות מהווה הכרעה במחלוקת הרא"ש והגאונים בהגדרת אילן וירק. לדבריו ההכרעה היא כשיטת הגאונים, שצמח שיש לו שורש וממנו צומחים עוד ועוד ענפים הרי הוא ירק, ולפיכך יש לברך על הפטל 'אדמה' באופן ודאי,²⁰ ומכיוון שהוא מוגדר כירק אין בו אף איסור ערלה. אומנם יש שהבינו בדעת ה'שלחן ערוך' שפסיקתו הינה פסיקה ייחודית ביחס לדיני ברכות ונובעת מכוח הספק אם להכריע כדעת הגאונים או כדעת הרא"ש בהלכות ברכות, ולפיכך מכוח הספק יש לברך 'אדמה', ברכה הפוטרת בדיעבד גם מין שברכתו 'עץ'.²¹

שתי דרכי פרשנות אלו בפסיקת השלחן ערוך משפיעות על הכרעת השאלה בדין ערלה בפטל, שהרי אם פסיקתו בדיני ברכות נובעת מהגדרת אילן וירק, הרי שהכריע כדעת הגאונים ופטל הרי הוא ירק, אך אם פסיקתו היא פסיקה מקומית לעניין דיני ברכות, ייתכן שלא הכריע בשאלת הגדרת אילן וירק, ואולי נחשוש לדעת הרא"ש שיהיה איסור ערלה בצמח הפטל.

יש להביא ראיה שה'שלחן ערוך' הכריע כדעת הגאונים בהגדרת אילן וירק מדברי הרמ"א (שם) המציין על פסיקה זו:

דלא מקרי עץ אלא שמוציא עליו מעצו, אבל מה שמוציא עליו משרשיו לא מקרי עץ, והני כיון דכלה עציו לגמרי בחורף והדר פרח משרשיו, מברכין עליו בורא פרי האדמה (טור ומרדכי בשם תשובת הגאונים).

ניכר שהרמ"א למד בדברי ה'שלחן ערוך' שהכרעתו לגבי ברכת הפטל נובעת מההגדרה העקרונית שכל שיוצאים הענפים מהשורש הרי הוא ירק, כפי שאכן קורה בפטל. יש לחזק הבנה זו בדעת ה'שלחן ערוך' מדבריו בהמשך (שם סעי' ג) בעניין ברכת הבננה: 'על המאוז"ש, בורא פרי האדמה'. בטעם הדין כתב הגר"א (שם): 'ג"כ מטעם הנ"ל תשובת הגאונים'.²² ואכן, בעוד ה'בית יוסף' (או"ח סי' רג) הביא את דעת הגאונים ודעת הרא"ש ביחס לפטל ללא הכרעה, כאשר הוא מתייחס לברכת הבננה הוא מצטט אך ורק את דברי הגאונים:

מסיים בה בתשובת הגאונים בלשון הזה, דהכי אמר גאון תני בתוספתא כל שמוציא עליו מעיקרו עשב הוא וכל שמוציא עליו מעצו עץ הוא. והני מוז"י כיון דכלו עציו לגמרי והדר פארי משרשיו מברכין עליו בורא פרי האדמה.

שו"ע הרב, ראה: קצות השלחן, סי' מט כדי השלחן ס"ק ז, ואת הערת חקר ועיון, ח"ה עמ' רה, על דבריו.

20. כ"כ מחצית השקל, או"ח סי' רג סעי' א; ביאור הגר"א, שם סעי' ב-ג; פתח הדביר, או"ח סי' רב סעי' יח; אור לציון, תשובות ח"ב פרק מו ס"ק לט.

21. ראה: לבוש, או"ח סי' רג סעי' ג; מאמר מרדכי, שם ס"ק ג; ב"ח, שם סוף אות א ד"ה ומעתה נבוא.

22. כ"כ משנה ברורה, סי' רג ס"ק ד; כן נראה מדברי כפתור ופרח, פרק נו (הוצאת ביהמ"ד להלכה ח"ג עמ' רנז-רנח) שלאחר שהביא את התוספתא כהבנת הגאונים, שצמח שהעלים עולים משורשיו הינו ירק, הכריע בברכת הבננה שהיא מין ירק: 'שהרי העלין עולין לו מעיקרו', שהרי לפי הרא"ש הבננה תוגדר אילן משום ששורשיה מתקיימים בכל שנה.

מדברים אלו ניתן ללמוד שהכרעת ה'שלחן ערוך' בברכת הפטל והבננה נובעת מהכרעתו כשיטת הגאונים²³ בהגדרת אילן וירק.²⁴

לאור הבנה זו עולה שפסיקת ה'שלחן ערוך' בהלכות ברכות נובעת מהכרעתו כדעת הגאונים בהגדרת אילן וירק וממילא צמח הפטל מוגדר כירק ואין בו איסור ערלה.²⁵

כדברים אלו כתב גם הרב מלכיאל צבי טננבוים (שו"ת דברי מלכיאל, ח"ה סי' קמג) 'על דבר עצי מאלניעס [פטל] אם נוהג בהם דין ערלה, ומכריע כדעת הגאונים שצמח המתחדש מהשורש דינו כירק. לדבריו יש לקשור בין דיני ברכות לדין ערלה בהגדרת אילן וירק, וכיוון שה'שלחן ערוך' הכריע כהגאונים שהפטל הוא ירק, אזי אין בו ערלה: לעניין מה שנקרא אילן, בודאי שאין חילוק בין ערלה לברכה. ולזה נראה עיקר שעל מאלניעס צריך לברך בורא פרי האדמה... ושאלו נוהג בו דין ערלה. לדעת הרב יצחק הלר²⁶ (שו"ת ויעתר יצחק, או"ח סי' ד) אין כל ספק שהכרעת ה'שלחן ערוך' והרמ"א היא כדעת הגאונים:

23. בזאת יש להעיר - הסוברים שיש לחוש לערלה בצמח הפטל כשיטת הרא"ש וממילא פסיקת השלחן ערוך בהלכות ברכות היא מספק, כיצד יבארו את דין הבננה, שהרי בה בוודאות אין ערלה ולפיכך ברכתה 'אדמה' כפסק השלחן ערוך? א"כ, במה שונה הבננה מהפטל? ראה שעמד על כך בספר משפטי ארץ (הוצאה ישנה תשנ"ז, ערלה פ"א גדרי אילן סעי' ד/7 הערה 26 עמ' 29; הוצאה חדשה תשע"ב, ח"ב ערלה פ"א גדרי אילן ד/7 הערה 26 עמ' 287), ונדחק לבאר על פי טעמו של הכפתור ופרח לעיל, שלבננה אין גזע אלא 'גילדי גילדי'. אך הסבר זה צ"ע, שכן הוא לא הוזכר בדברי הבית יוסף, וכאמור הבית יוסף מביא את דברי הגאונים, ולכן קשה לומר שעל טעם הכו"פ הסתמך השלחן ערוך בפסיקתו.
24. כ"כ הרב אליהו בכור חזן, תעלומות לב ח"ג קונטרס הליקוטים יו"ד אות טו; שו"ת איש מצליח, ח"ב יו"ד סי' מה אות ה; אור לציון, תשובות ח"ב פרק מו סעי' לט, כתב שדברי השו"ע בעניין ברכת הבננה נאמרו מדין ודאי ולא מדין ספק: 'שהרי אם ספק הוא אם הבננה היא פרי עץ או פרי אדמה א"כ יש לאוסרה משום ערלה שהרי ספק ערלה בארץ אסור; ואומנם ראה: שו"ת יביע אומר, ח"ח או"ח סי' כו אות ה בהערה, שכתב שייתכן ודברי השו"ע ביחס להלכות ברכות נאמרו מדין ספק, אך אין ספק שאין בבננה ערלה מטעמם של הגאונים: 'ומה שלא נהגו להחמיר בפרי הבננה משום ערלה, היינו טעמא שדברי הגאונים דברי קבלה הם וסברתם מכרעת להיחשב עכ"פ כדעת רוב הפוסקים, ולא החמירו בספק ערלה בארץ ישראל אלא בספק שקול, משא"כ בכה"ג'.
25. כ"כ הרב אלעזר ברכה (תקצ"ד-תרנ"ג, אב"ד פלאצק), הובאו דבריו בקובץ אור עולם ח"א עמ' 170: 'כיוצא בזה בסנה מברכין עליהם לדעת השו"ע ולבוש פרי האדמה ולא פרי העץ, והכי נמי פטורים מערלה; הרב אברהם יעקב הורוביץ (תרכ"ד-תש"ב, אב"ד פרוביז'נה וראש ישיבת חכמי לובלין), שו"ת צור יעקב, ח"א שו"ת סי' קצב: 'ובשו"ע או"ח סי' רג פסק כהגאונים דמברך בורא פרי האדמה, י"ל דפטורים מערלה. יש שערכו השוואה בין דין ברכות לדין ערלה, ראה: הרב אליעזר ארלוזורוב (תר"א-תרס"ה, אב"ד רומני אוקראינה), הובאו דבריו בקובץ אור עולם כרך א עמ' 179-180: 'מאלניעס בורא פרי האדמה ואין נוהג בהם ערלה וכלאיים בכרם'. יש שהביאו ראיה שאין איסור ערלה כלל בצמח הפטל מדברי מהרי"ל, מנהגים ליקוטים אות סד: 'אמר דאין ערלה נוהג בפירות הגדילים באילנות שקוראים הינפרן, פרונברן, ערפרן ודומיהן, וכתבו שהמין הראשון הוא הפטל, וממילא אין בו איסור ערלה כלל, ראה: בית לחם יהודה, יו"ד סי' רצד ס"ק ט; שו"ת דברי יששכר, יו"ד סי' קט ד"ה ולענין שאילתין; הרב שלמה יוסף זיו, הובאו דבריו בקובץ אור עולם ח"א עמ' 203; שו"ת ברכה מציון, ח"א יו"ד סי' כד ד"ה אמנם להדעות, נב ע"א. ראה עוד: ערוך השלחן, יו"ד סי' רצד סעי' יח; הרב אברהם בנימין רבינוביץ, הובאו דבריו בקובץ אור עולם ח"א עמ' 209-210; לב יהודה (צירלסון), סי' יד. ראה להלן הערה 34 בדעת שו"ע הרב.
26. נולד בשנת תרכ"ד, שימש כאב"ד בעיר קרילוויץ, בסוף ימיו היה רבה של קרמניץ עד שנת תרע"ה.

אמנם בשו"ע פסק כדעת רש"י והגאונים בפירוש גוּזא, לכן כתב בסי' ר"ג לברך על תותים בורא פרי האדמה, ולא הביא המחבר וגם רמ"א כלל דעת התוס'²⁷ אפילו בלשון ויש אומרים או בלשון ויש מי שחולק... בכדי שאם ימצא איזה פוסק מאחרונים ראיות לחלוק על דעת רש"י והגאונים בפירוש גוּזא, לא יהיה לו רשות לחלוק. נמצא לדעת השו"ע, הוי שיטת רש"י והגאונים בפירוש גוּזא כדבר שהיא תורת משה או מוסכם במשנה.

בהמשך דבריו הוא מסביר שטענת הסוברים שיש לברך על הפטל 'העץ' נובעת משינוי המציאות, כלומר שהיו לפניו מינים או זנים שונים, או שלא היו מודעים לצורת הגידול של צמח הפטל.²⁸

ניתן לראות ביטוי לכך בדברי ה'מגן אברהם'²⁹ שצידד שיש לברך על הפטל 'העץ' והביא כראיה את דברי האגודה (ברכות פ"ו אות קמו):

כל היכא דשקיל לפירא ואזיל לגוּזא והדר מפיק קרי עץ - מכאן דתותים שקורין ברוברי"ן וערפרי"ן צריך לברך בורא פרי העץ, שכן דרך הענף להתקיים הרבה, וכי שקיל פירא בשנה זו הדר אתי בשנה אחרת באותו ענף עצמו. כלומר דבריהם נסובים על זיהוי ש'דרך הענף להתקיים הרבה' ולכן הוא עץ, זיהוי השונה מהמוכר לנו כיום, כפי שהעיר הרב הלר:

משמע, אבל אם לא מתקיים ענף עצמו אף אם שורש נשאר יברך בורא פרי האדמה. א"כ, דעת האגודה והמג"א ג"כ כדעת השו"ע... בפירוש גוּזא, ולא הביא המג"א דעת האגודה לחלוק... רק במציאות אבל לא בפירוש גוּזא. נמצא אשר בתותים וכיוצא כמו מאהליניס דעינינו רואות דכלה עצי לגמרי בחורף ולא נשאר רק השורש, גם האגודה והמג"א סוברים דאין לברך רק בורא פרי האדמה. בסיום דבריו מתייחס הרב הלר לערלה בפטל וקובע בנחרצות:

נמצא לפי"ז, שכל גדולי הראשונים ואחרונים, היינו המחבר ורמ"א וט"ז ומג"א גם הגאונים הסמוכים לזמנינו אשר מפייהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים והם תפסו עיקר כשיטת רש"י והגאונים בפירוש גוּזא והם לא חששו כלל לפירוש התוס'. אפילו אם נמצא באיזה פוסק אחרון לפסוק במאהליניס וכיוצא לברך בורא פרי העץ³⁰ אין שומעין לו כי מי יבוא אחר המלכים האלה. וכיון דזכינו כהפוסקים דלא הוי פירות האילן לענין ברכה הוא הדין לענין ערלה כן ואין נוהג בהם דין ערלה. אומנם יש פוסקים³¹ החוששים לדעת הרא"ש ביחס להלכות ערלה בצמח הפטל, ולדבריהם יש לאסור את פירותיו במשך שלוש השנים הראשונות. אולם כפי שראינו, ניכר

27. תוספות, ברכות מ' א"א ד"ה איתיה, בדעה הראשונה התואמת את דעת הרא"ש.

28. ראה להלן הערה 43.

29. מגן אברהם, או"ח סי' רג ס"ק א.

30. בנדפס נכתב: 'בפה"א', וברור שנפלה כאן טעות.

31. ראה לעיל הערה 16. יש להעיר מדברי שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' קצו (יצא לאור בוורשא תרס"ב), הדין בהגדרת הפטל. אומנם בתחילת דבריו הוא נוטה להחשיבו כירק מחמת שאין בו ענפים המתקיימים יותר משנתיים, אך בסוף דבריו הוא מפקפק בכך: 'אבל יש לפקפק, דהכא השורש על כל פנים נשאר



שהכרעת ה'שלחן ערוך' היא כדעת הגאונים בהגדרת אילן וירק, ומשם נובעת פסיקתו בעניין ברכת הפטל.³² להלן יתבאר שגם לאלו החוששים לאיסור ערלה בצמח הפטל מטעמו של הרא"ש, יש למצוא היתר לאיסור ערלה.

ב. יציאת ענפים ממערכת השורשים

בהמשך תשובתו מסביר הרב טונבוים שגם אם נסבור כדעת הרא"ש ודינו של הפטל הוא כאילן, מ"מ יש להבחין בין התחדשות של הענפים מצוואר השורש לבין התחדשות מהשורשים:

דאף הסוברים שאם בשנה האחרת חוזר וצומח הקנה מן השורש מיקרי אילן, היינו רק כשכלה בחורף כל הקנה ובאותו מקום עצמו חוזר וצומח לזה אמרינן דהוי אילן משום דהוי כאילו אותו הקנה קיים כמה שנים. אבל בנדון דידן שהקנה צומח מן השורש במקום אחר, הרי אין זה אותו הקנה כלל.³³

קיים מה שאין כן בהבדאנגאן [חציל] ולכן מסתבר לברך עליהם בורא פרי העץ וכן המנהג. שוב בדקתי בספרי הטבע בלשונם וראיתי כתוב כי אילן פירות הימבערין (והוא בלשון פוליש מאלניע) בכל שנה עולין ענפים חדשים מן השורש ורבים מענפים הישנים מתייבשים והוא כמ"ש ר"מ, אבל מלשון זה נראה כי רק רבים מענפים הישנים מתייבשים ולא כולם. והנלע"ד כתבתי. לדבריו יש לדון את צמח הפטל כאילן, משום ש'השורש על כל פנים נשאר קיים', כלומר מערכת השורשים בפטל מתקיימת יותר מג' שנים, ולכן יש להחשיב את כל היוצא ממנה, אף אם קמל לאחר שנתיים, כאילן. כראיה לדבריו הוא מביא את 'ספרי הטבע' לפיהם אומנם רוב הענפים היוצאים מהשורש מתייבשים, אך ישנם כאלה המתקיימים, דבר המוכיח שמערכת השורשים הינה רב-שנתית. לדבריו, בשל כך צמח הפטל יוגדר כאילן לעניין ברכה. מהתייחסותו אל הפטל כאל צמח רב-שנתי מפאת התייחסות מערכת השורשים יותר מג' שנים, ניתן ללמוד שסובר הוא כדעת הרא"ש בהגדרת אילן, אף שלא הזכיר אותו בדבריו. בכך עולה התמיהה, כיוון שהוכרעה ההלכה כדעת הגאונים, א"כ אין משקל להתייחסות השורש כקביעה להגדרת אילן. ברם, ייתכן ללמוד בדבריו שסברתו היא כפי שיובא להלן אות ד, שצמח שאינו מתקיים יותר מג' שנים אינו מוגדר כאילן, שא"כ ייאסר עולמית. על כך עונה המהרש"ם שצמח הפטל מתקיים יותר מג' שנים, 'דהכא השורש על כל פנים נשאר קיים', ולכן הוא לא ייאסר עולמית אלא הפירות יהיו מותרים לאחר שלוש שנים, ונמצא ששוב יש להגדירו כאילן. ייתכן לקבל הבנה זו בדבריו, הן משום שלא הזכיר את דברי הרא"ש כאמור, והן משום שבן דורו הרב מלכיאל צבי טונבוים בשו"ת דברי מלכיאל, ח"ה סי' קמג (יצא לאור בוילנא תרנ"א), שעסק אף הוא בצמח הפטל, התייחס לסברה זו, כפי שיובא להלן אות ד. מ"מ ניכר מדברי המהרש"ם שהוא אינו מכריע בצורה ברורה אלא מעיר ומפקפק בטענה שיש לדון את צמח הפטל כירק. נוסף על כך בהמשך דבריו מתבסס המהרש"ם על 'ספרי הטבע' לפיהם ישנם ענפים המתקיימים יותר מג' שנים. אולם לאור המידע המצוי כיום, אין ענפים המתקיימים בפטל יותר מג' שנים אלא נוצרת התחדשות של ענפים ממערכת השורשים בכל עונה ועונה. ואף שמערכת השורשים הינה רב-שנתית, מ"מ הראנו לדעת שהכרעת ההלכה היא כהגדרת הגאונים, שהגדרת ירק אינה מתייחסת למערכת השורשים אלא להתחדשות הענפים, ולכן צמח המתחדש בכל שנה מהשורשים, אף שהשורשים הינם רב-שנתיים, יש להגדירו כירק לעניין ברכה.

32. ובכך יש להעיר על דברי שו"ת צור יעקב (הורוויץ), ח"א שו"ת סי' קצב, שהקדים בתשובתו שהשו"ע הכריע כהגאונים, ראה לעיל הערה 25, ומ"מ חשש לסוברים שיש לברך על הפטל 'העץ', וממילא נקטו כהרא"ש.

33. שו"ת דברי מלכיאל, ח"ה סי' קמג.

כלומר דברי הרא"ש נאמרו רק כאשר הענפים החדשים מתחדשים ויוצאים ממקום שבו צמח בראשונה הענף הקודם (צוואר השורש), אזי יש לראות את ההתחדשות כהמשך ישיר של הצימוח הראשון ולהחשיבו כצמח רב-שנתי ודינו כאילן. ואולם יודה הרא"ש במקרה שבו הענפים החדשים יוצאים ממערכת השורשים בריחוק מסוים מאלו הקודמים, שיש לדון צמח זה כירק. לפיכך, כיוון שהענפים החדשים של הפטל האדום יוצאים ממערכת השורשים ולא מצוואר השורש, כפי שתיארנו לעיל בסקירה המקצועית, הרי שגם הרא"ש יודה שאין בפטל איסור ערלה.³⁴

ג. אינו מתקיים יותר מג' שנים

היתר נוסף שיש לצרף לדיון מובא בהמשך אותה תשובה של הרב טננבוים. לדבריו, אף אם נגדיר את הצמחים החדשים העולים מהשורשים כאילן חדש, אזי צמח זה יהיה אסור באיסור ערלה לעולם: 'וגם דאי נימא דלהוי ערלה א"כ יהא אסור לאכלם לעולם'.³⁵ כלומר, מכיוון שכל ענף מניב ולאחר מכן קמל ואינו מחזיק מעמד יותר מג' שנים, אזי לעולם צמח זה יהיה אסור באיסור ערלה, דבר שאינו מסתבר, כדברי ה'חזון איש' (ערלה סי' יב ס"ק ג ד"ה ונראה דגזע):

ונראה דגזע המתקיים שנתיים או שלוש שנים ואח"כ הגזע כלה והשורש קיים ומוציא גזע אחר... כל שאין מתקיים עד אחר ערלה ואחר רבעי, ודאי לאו אילן הוא, דאין סברא שיהא אילן שפירותיו לעולם אסורין.³⁶

יתרה מכך, ה'חזון איש'³⁷ מסביר שהגדרה זו של צמח שאינו מתקיים יותר משלוש שנים כירק 'הוא בכלל דברי הגאונים שאין הגזע מתקיים', היינו אומנם מערכת השורשים מתקיימת יותר משלוש שנים והענפים יוצאים ממנה, אך כיוון שהם אינם מתקיימים יותר מג' שנים, הצמח מוגדר כירק. כפי שראינו, בשני הזנים של צמח הפטל מדובר על כך שלאחר הניבה בשליש העליון של הענף חלק זה קמל ואינו מוציא עוד פירות לעולם,

34. סברה זו מוזכרת גם בשו"ע הרב, או"ח סי' רג בהערה, לגבי דיני ברכות: 'מיני עצים רכים שהעלין והפירות יוצאין מהעיקר עצמו, אינו נקרא אילן כלל לגבי ברכת בורא פרי העץ'. יש שלמדו מדבריו אלו גם ביחס להגדרת ירק ואילן ולפטור פטל מערלה, ראה: צמח צדק (שניאורסון), חידושים על הש"ס ברכות פ"ו ד"ה ועל פירות הארץ, שכתב שדבריו תואמים את דברי התוספתא; דברי טעם (האפט), סי' ג עמ' 36; הרב שלמה יוסף זיו, 'בדין ערלה ובגדרי ברכה בפרי המאלינאס', ישורון ג (תשנ"ז) עמ' קנח-קס.

35. שו"ת דברי מלכיאלי, ח"ה סי' קמג. כ"כ סברה זו ערוך השלחן, יו"ד סי' רצד סעי' יח; הרא"ה קוק, אגרות הרא"ה ח"ב אגרת תסח; הרב שלמה יוסף זיו, 'בדין ערלה ובגדרי ברכה בפרי המאלינאס', ישורון ג (תשנ"ז) עמ' קנז-קנת, ביחס להיתר הפטל מערלה; הרב יהודה ליב גורדין, שם עמ' קסט, ביחס להיתר הפטל מערלה; ראה כן גם בהערותו של הרב מאיר מאזוז, התורה והארץ ה' עמ' 158, שהביא סברה זו בשם הרב משה הכהן, פני משה יו"ד עמ' קמב. אומנם יש לציין לדעתם של הכפתור ופרח, פרק נו (הוצאת ביהמ"ד להלכה עמ' רס) ושו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תקלא, שלא שקלו סברה זו ביחס לחציל.

36. כ"כ דרך אמונה, הל' כלאיים פ"ה ה"כ ס"ק קלח.

37. חזו"א, ערלה סי' יב ס"ק ג ד"ה בברכ"י.



ובשנה השנייה היבול ניתן משארית הענף שתחתיו, ומעתה אין ענף זה מתקיים כלל וענף אחר היוצא ממערכת השורשים צומח לו וחוזר על התהליך. באופן צימוח שכזה, התקיימותו של כל ענף היא לכל היותר במשך שנתיים בלבד, דבר המגדירו כ'אילנות הרכות שאינן מתקיימין יותר מג' שנה אלא מתייבשים וכלים',³⁸ וממילא צמח זה יוגדר כירק, משום שאל"כ הוא יהיה אסור לעולם באיסור ערלה.³⁹

ד. נותן פרי תוך שנתו

יש להוסיף להיתר הפטל מאיסור ערלה את סברת הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תקלא) שדן בעניין החציל ומסווג אותו בתור ירק, משום שכל צמח הנותן פרי תוך שנתו מוגדר כירק;⁴⁰

כשעליתי לארץ ישראל ראיתי כולם נהגו בו היתר, משמע דפשיטא להו דהוי ודאי ירק דאי הוי ספק הא קייל"ן ספק ערלה בארץ ישראל אסור. ונתחדש לי טעם אחר, שאין בכל מיני אילן שזורעין הגרעין ועושה פרי בתוך שנתו כזה הילכך ירק הוא.

אומנם ה'חזון איש' (דיני ערלה אות לח) סובר שהגדרת צמח שאינו מתקיים יותר מג' שנים כירק מותנית בכך שהוא מוציא פרי תוך שנתו:

אילנות הרכות שאינן מתקיימין יותר מג' שנה, אלא מתייבשים וכלים, בין שהשורש קיים וחוזרים ומצמיחים משורשן, ובין כשהשורש ג"כ כלה וחוזרין וזורעין אותן, וכשזורעין גרעיניהן עושין פירותיהן בשנה ראשונה, אינן בכלל אילנות אלא בכלל הירקות ואינן חייבין בערלה.

38. חזו"א, דיני ערלה אות לח.

39. בשו"ת כוכב מיעקב, ח"א סי' טז, חשש לערלה בפטל וסיים: 'אם הענף יוצא מן השורשין הוי ליה ספק ערלה ואפ"ה אסור... ולא עוד, אלא דאסור לעולם דאילן היוצא מן השורשים חייב בערלה'. לדבריו, אין היתר כלל לפטל גם לאחר ג' שנים. ראה את תמיהתו של הרב אברהם לייב בונימוביץ, כרם ציון השלם ח"ה עמ' עג' סוגי פירות לענין ערלה' אות ו. יש לציין לדבריהם של הרב שאול ישראל, עמוד הימיני סי' כח, והרב שלמה זלמן אוירבך, שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' עא אות ח, הסוברים שצמח שענפיו כלים בחורף ונשאר רק השורש שממנו יוצאים הענפים אינו אסור באיסור ערלה לעולם, אלא רק בשלוש שנותיו הראשונות, עיי"ש בנימוקהם השונים. לפי"ז, גם לחוששים לשיטת הרא"ש ואוסרים את צמח הפטל באיסור ערלה, מ"מ לאחר ג' שנים אין בו איסור ערלה. כ"כ ביחס לפטל, שו"ת אגודת אזור מדברי, יו"ד סי' לב; הרב חיים יעקב לאנדא, שו"ת חיי יעקב או"ח סי' א ד"ה העולה לדינא; הרב אלעזר ברכה, הובאו דבריו בקובץ אור עולם ח"א עמ' 170.

40. יש שהביאו טעם זה, ראה: הרב אליהו ישראל (שו"ת קול אליהו, קונטרס מחנה ישראל סי' נד; כסא אליהו, יו"ד סי' רצד סעי' א, בשם מהר"י חביליו), לגבי החציל; שו"ת רב פעלים, ח"ב או"ח סי' ל, לגבי הפפאיה, אך בצירוף טעם נוסף, עיי"ש; שו"ת יין הטוב, יו"ד סי' יד, לגבי עגבניות; הרב שלום משאש (תנובות שדה גיליון 5 ניסן-אייר תשנ"ו עמ' 7; מופיע גם בתחילת ספר עץ השדה) לגבי פלפל סודני; שו"ת יחיה דעת, ח"ד סי' נב; הרב מרדכי אליהו (אמונת עתיך 10 אייר-סיוון תשנ"ו עמ' 6, לגבי פלפל סודני; תחומין ז תשמ"ו, עמ' 88-93, לגבי הפפאיה אך בצירוף טעמים נוספים; כ"כ בדבריו בהסכמה לשו"ת איש מצליח ח"ב עמ' 6-8).

נשוב להגדרת הפטל: אומנם קבוצת זני ה'פלוריקן' נותן פרי לאחר כשנה, אך מחקרים הראו שכאשר מתבצעת ההנבטה בעונת הקיץ, ניתן לקבל פרי בתוך שנה. מעבר לכך, כפי שהובא לעיל בסקירה המקצועית, בגידול פטל אדום למטרות מסחר משתמשים כיום בארץ בעיקר בזני מכלוא של פלוריקן ופרימוקן, והצמח נותן יכול תוך שנתו.⁴¹

סיכום

הדיון סביב הגדרתו של צמח הפטל אינו דיון חדש, אך נראה שלעיתים הפוסקים הסתמכו על ספרי הטבע שהיו בזמנם⁴² ועל המציאות שראו בעיניהם,⁴³ וכיום, עם התפתחות המחקר החקלאי, עלינו לחדד את ההגדרות ההלכתיות. כפי שראינו, עיקר הדיון הוא סביב צמח שמערכת השורשים שלו היא רב-שנתית, כאילן, אך הענפים שהפירות יוצאים מהם קמלים לחלוטין לאחר הנבה אחת, כירק. בשאלת ההכרעה ראינו את מחלוקת הגאונים והרא"ש, שאומנם התייחסו לדיני ברכות אך הגדרתם נובעת מהגדרת אילן וירק. הוכחנו שהשלחן ערוך הכריע כדעת הגאונים, שצמח המתחדש בכל שנה מהשורשים יש להגדירו כירק, ולפיכך פסק שיש לברך 'אדמה' על הפטל והבננה. מעבר לכך הוספנו נימוקים שונים המגדירים את הפטל כירק, כגון: ענפים חדשים יוצאים ממערכת השורשים, אין התקיימות של ענפים יותר מג' שנים, נותן פרי תוך שנתו.

מסקנה

א. צמח הפטל מוגדר בוודאות כירק, ואין בו איסור ערלה.

41. ראה: ערך לחם, יו"ד סי' רצד, שכתב: 'ובארץ ישראל צריך לבדוק אם מוציא עליו מעיקרו'.
42. ראה לעיל הערה 26 בדברי שו"ת מהרש"ם.
43. על השוני בהגדרות הפטל הנובעות מהמציאות שהייתה בפני כל פוסק, ראה את מחלוקתם של הט"ז, או"ח סי' רד ס"ק ח, הסובר שברכת הפטל היא 'האדמה', ונשמת אדם, ח"א כלל נא סעי' ז, שהעיר על דבריו: 'ראיתי בעיני שהוא אילן ממש ומתקיים משנה לשנה... ולכן ראוי לברך על מאלינעס בורא פרי העץ'. והט"ז כתב בורא פרי האדמה, ומסתמא לא ראה גידולו. וכתב הרב ברוך רפפורט, שו"ת ברכה מציון ח"א יו"ד סי' כד ד"ה ועיין ג"כ: 'אמנם צריכין אנחנו למודע, דהנה כשנביא לבב חכמה נראה שהפוסקים שהבאנו אינם חלוקים בטעם וסברא או בשיקול הדעת כי אם במציאת אופן גידול וצמיחת אילני המאלינעס... ופשוט שכל אחד ואחד לא מליבו הוציא מלין כאשר חשדם החיי אדם, אלא שכל אחד ואחד הורה גבר כפי שראו עיניו אופן הצמיחה וההיתוך במקומו ומדינתו, כי הפירות ישתנה טבעם והתנהגותם בכל מדינה ומדינה... ולפ"ז אין כאן פלוגתא כלל והכל מודים דאם אין הענפים מתקיימים או שהעלים יוצאים מהעיקר דפטורים מערלה, ואם הענפים מתקיימים ומוציאים עלים לכו"ע חייבים בערלה'. ראה גם את דברי החיד"א, מחזיק ברכה או"ח סי' רג אות ג: 'כל מי שרואה ערוגה נטועה אחד חכם ואחד תם יראה שהוא ירק ואין להסתפק בו כלל, ואין ספק שמברך בורא פרי האדמה וכן נהגו באיטליא. ובספר מאמר מרדכי האריך בחינם; ראה מה שהובא לעיל בדברי הרב יצחק הלר ביחס לדברי המג"א והאגודה, ליד ציון הערה 28. אולם ראה: מחצית השקל, או"ח סי' רג ס"ק א ד"ה א"כ: 'העניין קשה בעיני שיחלקו במציאות'.



ב. אומנם אלו החוששים לפוסקים שהחמירו באיסור ערלה, עליהם להעדיף את זן ה'פרימוקן' הנותן פרי תוך שנתו.⁴⁴



44. ראה: הרב מרדכי אליהו, בתוך: התורה והארץ ח"ה עמ' 44-45, שכתב שיש להבחין בין זנים המוגדרים כירק לזנים המוגדרים כאילן; הרב יואל פרידמן, 'הפטל' - אילן או ירק לעניין ערלה וברכות, אמונת עתיד 99 (ניסן תשע"ג) עמ' 83.

47 אמונת עתיד ניסן תש"פ

הרב יהודה הלוי עמיהי

הפרשת תרומות ומעשרות מזרעי עגבניות

שאלה

עגבניות נזרעו לצורך זריעת הזרעים ולא לאכילת העגבנייה עצמה. האם זרעי העגבנייה חייבים במעשר?¹

א. עגבנייה לזרעים

יש לדון בעגבניות שמגדלים לזרע ולא לאכילה אם דינן כירק שחייב במעשר, או שמא מכיוון שלא גודלו אלא לזרע, הן אינן מוגדרות מאכל אדם ואין חיוב תרו"מ בעגבניות אלו. יש לציין שעגבניות לזרעים ראויות לאכילה. הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ב) כתב: הסיאה והאזוב והקורנית שזרען מתחלה לאדם חייבין במעשר וכן כל כיוצא בהן, זרען למאכל בהמה אף על פי שנמלך וחשב עליהן לאדם כשהן מחוברין פטורין שמחשבת חבור אינה כלום...

שלושת המינים הללו הם צמחים שיש שזרעים אותם למאכל אדם, יש שזרעים אותם למאכל בהמה, ויש שזרעים אותם לעצים ולשריפה.² אנו קובעים את דין המינים הללו לפי כוונת הזרע. נראה מלשון הרמב"ם שרק בסאה, אזוב וקורנית שייעודם כפול - פעמים נזרעים למאכל אדם ופעמים למאכל בהמה - אם נזרעו למאכל בהמה אין להם גדר של מאכל אדם החייב בתרו"מ. לעומת זאת בירק רגיל, שהוא נאכל על ידי אדם ולא על ידי בהמה, אפילו אם גידלו אותו לצורך בהמה או זרעים - חייב להפריש תרומות ומעשרות. יסוד זה מבואר בדברי ה'משנה למלך' (מעשר פ"ג ה"כ) שכתב: ואפילו הסיאה ואיזוב וקורנית שהם מאכל אדם ובהמה, אם זרעם מתחילה לבהמה פטורים מן המעשר...

משמע מדברי ה'משנה למלך' שרק בצמחים אלו יש פטור כשזרע לבהמה, אבל צמחים או פירות שייעודם העיקרי הוא מאכל אדם - חל חיוב תרו"מ אפילו זרע לבהמה. כן כתב תוספות הרא"ש,³ וכן כתב ה'חזון איש'⁴ כדבר פשוט שמאכל אדם שחשב עליו בשעת

1. הערת עורך: י"פ. ר' לעיל (תשובה 1, עמ' 14) תשובתי בעניין דומה. וע"ע במאמר הרב עודד ישראלי, הפרשת תרו"מ בעגבניות לזרע, התורה והארץ ב, עמ' 359-366, ובתגובתי אליו, שם עמ' 367-368.

2. עי' רמב"ם הל' שמיטה פ"ה ה"א.

3. תוספות רא"ש, נידה נא ע"א ד"ה אלא לאו.

4. חזו"א, מעשרות סי' א ס"ק י ד"ה ומצינו.



הזריעה לבהמה - חייב בתרו"מ. וכן כתב גם במקום אחר⁵ שאוכל אדם שחשב לבהמה חייב בתרו"מ, משום שבטלה דעתו אצל כל אדם. ב'דרך אמונה'⁶ הביא את דברי הרמב"ן⁷ שכתב שמחשבה לבהמה פוטרת ממעשרות אפילו מאכל אדם גמור, וכן כתב הראב"ד⁸. הגר"ח קנייבסקי⁹ מסביר שייתכן שה'חזון איש' חזר בו לאחר שראה את הרמב"ן וסבר שיש לחוש לדבריו לפיהם גם מאכל אדם הנזרע לבהמה הרי זה מבטל את שם מאכל אדם מהצמח.

לפי זה נראה לכאורה שנידון דידן תלוי במחלוקת שבין הרמב"ם והרא"ש מחד גיסא לבין הרמב"ן והראב"ד מאידך גיסא. לדעת הרמב"ם והרא"ש, מאכל אדם לא יכול להיות מאכל בהמה, ולכן חייב בתרו"מ, ואילו לדעת הרמב"ן והראב"ד מאכל אדם שנזרע לבהמה - הרי הוא פטור מתרו"מ. אומנם במקרה שלא כל גידול העגבניות מיועד לזרעים אלא רק חלק ממנו, ייתכן שגם הרמב"ן והראב"ד יודו שחייב בתרומות ומעשרות. על כל פנים, נראה להלכה שעגבניות שאדם זרע על מנת לזרוע את הזרעים שלהן, יש לעשר מהן כמאכל אדם.

ב. מעי האבטיח, המלפפון והאתרוג

עד כאן הנידון היה לגבי העגבנייה עצמה שממנה הוציאו זרעים לזריעה. השאלה העומדת בפנינו היא: האם הזרעים עצמם ג"כ חייבים בתרו"מ? נאמר במשנה (תרומות פ"א ה"ד): 'עוקצי תאנים וגרוגרות והכליסים והחרובין של תרומה אסורים לזרים'. בירושלמי (תרומות פ"א ה"ג) מבואר שהמשנה דנה על עוקצים המובלעים בתוך הפירות. מלשון הירושלמי עולה שאפילו אם אין בעוקצים גדר של מאכל, מכיוון שהם בלועים במאכל - דינם כמאכל.

בתוספתא (תרומות פ"י ה"ב) נאמר:

קלפי מלפפונין אף על פי שאין בהם אוכל - אסורין. קלפי אתרוג - אסורין, גלעני אתרוג - מותרין. מעי אתרוג - אסורין מפני שהקיאיות אוכלות אותן. קלפי אבטיח ומעי אבטיח... ר' דוסא מתיר לזרים וחכמים אסורין... כשם שאסורות לאכל בתרומה כך אסורות בטבל ומעשר טבל ובמעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו ובמעשר שיני והקדש שלא נפדו.

הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"י) הביא את המשנה והתוספתא להלכה:

עוקצי תאנים וגרוגרות והכליסים והחרובין ומיעי אבטיח וקליפי אבטיח ואתרוג ומלפפון - אף על פי שאין בהם אוכל אסורין לזרים.

5. שם, ס' ב ס"ק ב.

6. דרך אמונה, הל' תרומות פ"ב ס"ק כב.

7. רמב"ן, עז מא ע"ב.

8. פירוש הראב"ד, ע"ז מא ע"ב (מהד' סופר עמ' 96-97).

9. דרך אמונה שם, ציון ההלכה ס"ק עה.

הרמב"ם הזכיר רק את מעי האבטיח כתרומה, אבל כתבו ה'חסדי דוד'¹⁰ ו'תוספתא כפשוטא'¹¹ שגם מעי האתרוג והמלפפון אסורים לזרים כתרומה, כפי שכתוב בתוספתא שמעי האתרוג אסור. אנו לומדים שכל דבר שמחובר ממש בפרי ונאכל עימו - הרי זה כפרי עצמו, כדין עוקצי התאנים הבטלים לפרי עצמו. לכן אם האבטיח והמלפפון הוא תרומה, גם הקליפה ומעי האבטיח והמלפפון אסורים לזרים. על הגדרת מעי האתרוג והמלפפון כתב הרמב"ם (עדויות פ"ג מ"ג): 'מעי אבטיח - הזרע והרוטב שבתוך האבטיח'. מכאן עולה שגם הזרעים הנאכלים הם חלק מהפרי, ואם הפרי תרומה, גם מעי הפרי, שהם הזרעים - יש בהם גדר של תרומה.

ג. דין הגרעינים

נראה שיש להבחין בין מעי האתרוג לבין גרעיני האתרוג, מכיוון שהרמב"ם¹² על פי התוספתא אומר שגרעיני אתרוג מותרים, ואין בהם דיני תרומה. וצריך לומר שהגרעין המותר הוא הגרעין המר שעומד בפני עצמו ואינו נאכל כלל, אבל כל מה שנאכל עם האתרוג הוא מעי האתרוג - והרי זה חייב בתרומה. המשנה הבחינה בין גרעינים שאדם כונס לביתו, ולכן יש בהם דין תרומה, ובין גרעינים שאין אדם כונס לביתו, ולכן אין בהם דיני תרומה. נראה שהרמב"ם למד דין זה מדברי הירושלמי¹³ שהביא כדוגמה לגרעינים שחייבים בתרומה את גרעיני האגסין והקרוסטמלין. מכאן שדווקא גרעינים שאפשר לאכול, גם אם בדוחק, דווקא בהם אנו פוסקים שאם כנסו אותם - חייבים, ואם לא - הם פטורים מדיני תרומה. בביאור הגר"א¹⁴ הסביר שגרעיני האגסים והקרוסטמלין הם רכים וראויים לאכילה, ולכן חייבים בתרומה. מכאן דייק הרמב"ם שגרעיני אתרוג, שהם מרים מאוד ואינם אכילים כלל, דינם שאין בהם חיוב תרומה. ואכן כתב הרמב"ם (הל' תרומות פי"א הי"א):

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

כאשר הרמב"ם מזכיר 'ושאר הגרעינים', כוונתו היא לגרעיני אגסין וקרוסטמלין. הרע"ב הוסיף שגם גרעיני תפוחים כלולים. עכ"פ אנו לומדים שאם הגרעין לא אכיל כלל (כגרעין האתרוג), אין בו תרומה. כל זה לעניין הגרעין שאינו נאכל כלל עם הפרי, אבל אם הגרעין נאכל עם הפרי - הוא מעי האתרוג והמלפפון, וא"כ הוא חייב בתרומה. העולה למסקנת הדברים שמעי אתרוג, מלפפון ואבטיח - יש בהם דיני תרומה, ורק בגרעינים שאינם נאכלים ואינם חלק מהפרי אנו דנים לעניין חיוב תרומה.

10. חסדי דוד, תרומות פי"א הי"ב ד"ה ואח"כ.

11. תוספתא כפשוטה, עמ' 465 שורה 5.

12. רמב"ם, הל' תרומות פי"א הי"א.

13. ירושלמי תרומות פי"א ה"ד.

14. שנות אליהו, תרומות פי"א מ"ד.



ד. הפרשה בלא ברכה

נראה שההפרשה מהזרעים צריכה להיות בברכה, מכיוון שהזרעים עצמם ראויים לאכילה, הם אינם מרים ואפשר לאכלם. אלא שמכיוון שלקחו את הזרעים וייבשו אותם (לצורך זריעה), ייתכן שבנידון דין הרי זה כדברי הרמב"ם¹⁵ שאם הכהן משליך את הגרעינים הראויים לאכילה, הרי הם מותרים לכל אדם ואין בהם דין תרומה. וכן כתב ב'חסדי דוד'¹⁶ שאם משליך את מעי הפירות או הקליפות - הם מותרים לכל אדם. ואולם דבריו צ"ע, מכיוון שההבחנה בין מקרה שמשליכים למקרה שאין משליכים נכונה בגרעינים, אבל במעי האבטיח, מלפפון ואתרוג אין משמעות להשלכה. וכן כתב ב'משנה ראשונה'¹⁷ שרק בגרעינים שאינם מחוברים לפרי אנו דנים על השלכה, אבל בעוקצין ומעי המלפפונות אין דין השלכה, וכן יש להסיק מדברי הרמב"ם שיש חובה להפריש את זרע העגבניות כשהוא מחובר לעגבניות. לפי דברינו יש לכאורה לחייב להפריש בברכה. אלא שיש לדון שמא דין זה הוא רק בפרי של תרומה, ולכן גם המעי אסור לזרים, אבל כשאין פרי ובפנינו נותרו רק הזרעים, האם מהמעמי עצמו יש חיוב להפריש? מכיוון שאין הכרעה ברורה לדין הזרעים עצמם, אם יש בהם חיוב הפרשה עצמי או רק בגלל הפרי, נראה שמכלל ספק לא יצאנו. כמו כן לדעות הרמב"ן והראב"ד (לעיל אות א), כל הצומח שלא למטרת אכילה פטור מתרו"מ.

מסקנות

לפי מה שראינו (אות א) העגבנייה עצמה, אפילו שנזרעה לזרעים, חייבת בתרו"מ, ולא רק העגבנייה עצמה אלא גם הזרעים שלה חייבים בתרומות ומעשרות (אות ב). ברם, נראה שלדינא אין לברך על הפרשה זו בגלל הספקות (אות ד).



15. רמב"ם, הל' תרומות פי"א הי"א.

16. חסדי דוד, תרומות פ"י הלכה ב ד"ה ואח"כ.

17. משנה ראשונה, תרומות פי"א מ"ד ד"ה אסורין.

ד"ר מרדכי שומרון

כנות כשרות להרכבת עצי פרי וירקות באגרוטכנולוגיה החדשה

א. הרכבות בעצי פרי

בחקלאות המודרנית בעולם בכלל ובישראל בפרט, מקובל להרכיב את מרבית מיני עצי הפרי מסיבות אגרוטכניות שונות, ובהן התאמה לסוגי קרקעות, עמידות למחלות קרקע, נינוס העץ והקדמת הניבה. ישנם מינים המורכבים על מינים (זית, גפן, תאנה, תפוח, אבוקדו ועוד); ישנם מינים המורכבים לעיתים על מינים ולעיתים על שאינם מינים (אפרסק, שזיף, שקד, שסק ועוד), וישנם מינים המורכבים בד"כ על מין אחר. לדוגמה, עד לפני כשנה היו רוב עצי האגס בישראל מורכבים על כנת חבוש. הרכבה זו אסורה מדאורייתא.¹

ב. הרכבות בירקות

שימוש בטכניקה של הרכבה בירקות לא הייתה נפוצה בארץ ובעולם, עד לפני כשלושים שנה. עם התפתחות הטכנולוגיה בתחום ההרכבות וחיפוש אחר מנגנונים צמחיים העמידים למחלות קרקע, התרחב מאוד השימוש בטכניקת ההרכבה בירקות. מאמצים רבים מושקעים כיום בעולם, בחיפוש אחר כנות חזקות ועמידות למגוון של מחלות ופטירות, שעליהן ניתן להרכיב את מיני הירקות המבוקשים. האיסור להשתמש בחומרים לחיטוי הקרקע, חומרים שהיו מקובלים עד לפני שנים מספר, כגון מתיל ברומיד, העמיד את החקלאים בפני בעיה קשה של התמוטטות יבולים במיני דלועיים וסולניים. הפתרון שנמצא הוא הרכבה של מיני הירקות על כנות חזקות העמידות לפתוגנים ואף מקנות

1. נאמר בתורה ויקרא יט, יט: 'בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים'. הגמ' בקידושין לט ע"א למדה מסמיכות הנושאים את איסור הרכבת אילנות מין בשאינו מינו. וכך פוסק הרמב"ם, הל' כלאיים פ"א ה"ה: 'המרכיב אילן באילן כגון שהרכיב יחור של תפוח באתרוג או אתרוג בתפוח, הרי זה לוקה מן התורה בכל מקום בין בארץ בין בחו"ל'. איסור הרכבה מדאורייתא חל כאשר שני המינים הם עצי פרי (רמב"ם שם, שו"ע יו"ד סי' רצה סעי' א). כאשר מין אחד הוא עץ פרי והשני אילן סרק, ישנה מחלוקת אם האיסור הוא מהתורה או מדרבנן (ירושלמי כלאיים פ"א ה"ד, ה"ז; שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' ג; חוקות הארץ, עמ' 63 הערה 14). אסור להרכיב שני מיני אילנות גם בחו"ל (רמב"ם הל' כלאיים פ"א ה"ה). אסור להרכיב שני מיני אילנות גם בתוך בית וגם בעציץ שאינו נקוב (חזו"א, שביעית סי' כו ס"ק ד; ארץ חמדה, עמ' קלח; מעדני ארץ, כלאיים עמ' עז). אסור לומר לגוי שירכיב בעבור ישראל הרכבה אסורה, הואיל וגם הגוי מוזהר על הרכבת כלאי אילן (בה"ג הל' כלאיים סי' ד; רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ו; רשב"א ב"ק נה ע"א ד"ה אמר; ר"ן סנהדרין נו ע"ב; משפט כהן, סי' יג).



לצמחים עוצמת צימוח גבוהה. בשונה מהרכבה בעצי פרי שבהם הצמד כנה-רוכב צריך להתקיים במשך עשרות שנים, בירקות מדובר בד"כ בתקופה של חודשים מספר, ולכל היותר כשנתיים. דוגמה לכנה נפוצה במיני דלועיים היא כנת הדלעת מטיפוס ZN 148, שעליה מרכיבים כיום אבטיח, מלפפון ומלון. כנה זו מצטיינת בגידול מהיר ונמרץ ובעמידות טובה למחלות קרקע ופתוגנים. אחוזי ההצלחה של הרכבת כנה זו עם מינים אלו גבוהים מאוד, הודות לטכנולוגיה שפותחה בנושא. כיום רוב שתילי האבטיח בישראל מורכבים על כנת הדלעת מטיפוס ZN 148. מבחינה הלכתית הרכבה זו אסורה.² גם במשפחת הסולניים (עגבנייה, חציל, פלפל) מבוצעות לאחרונה הרכבות בהיקף נרחב,³ חלקן הרכבות מותרות (עגבנייה על עגבנייה) וחלקן אסורות (חציל על עגבנייה).⁴

ג. סוגי ההרכבות המקובלות כיום

ישנן טכניקות שונות של הרכבות. העיקרון המשותף לכולן הוא חיבור של שני חלקי צמחים, ולעיתים אף יותר, במטרה לגרום לאיחוי של הרקמות והפיכתן לצמח אחד שבו המערכות הביולוגיות פועלות בהרמוניה. סוגי ההרכבות הנפוצות כיום הן:

הרכבות ראש - הרכבות סדק, הרכבות כתר, הרכבות אומגה, הרכבות בירקות. בסוג זה של הרכבה משתמשים בהחלפת זן במטעים ובריבוי של עצי פרי וירקות.

הרכבות צד - הרכבות עין, הרכבות תמך. הרכבת עין מקובלת בייצור עצי פרי, כאשר הכנה נמצאת בקרקע או בשקיות עם מצע גידול. הרכבות תמך נועדו לחזק עץ קיים כאשר הכנה מתנוונת. הרכבה זו אינה נפוצה כיום.

הרכבות סנדוויץ' - בהרכבה זו משתמשים בשלושה מינים המורכבים זה על גבי זה, כאשר ישנה בעיה להרכיב את הרוכב ישירות על הכנה. סוג זה מקובל כיום בחלק ממיני עצי הפרי ולעיתים בהחלפת זן.

2. נאמר במשנה כלאיים פ"א מ"ז: 'אין מביאין אילן בירק, וירק בירק', ומכאן שהרכבת ירק עם ירק שאינו מינו אסורה מן התורה, וכך דעת תוספות חולין ס ע"א; כסף משנה לרמב"ם כלאיים פ"א ה"ה; טור יו"ד סי' רצה; אך יש הסוברים שהאיסור הוא מדרבנן (רש"י שבת פ"ד ע"ב ד"ה ואחת; רימב"ץ ערלה פ"ג מ"ט; הגר"א בביאורו לשו"ע יו"ד סי' רצה ס"ק ב). אומנם המשנה נקטה 'אין מביאין', אולם בתוספתא כלאיים פ"א ה"א נאמר: 'אין מרכיבין', וכן הגרסה ברמב"ם בפירושו למשנה. נחלקו הראשונים במהות האיסור, אם איסור ההרכבה בירק הוא משום כלאי זרעים (כסף משנה לרמב"ם שם) או משום כלאי אילן (טור יו"ד סי' רצה). להרחבת הנושא של איסור הרכבה בירקות ראה אמונת עתיך 23 (תשנ"ח) עמ' 30-35; אמונת עתיך 92 (תשע"ב) עמ' 51-60, אמונת עתיך 95 (תשע"ב) עמ' 31-38.

3. בטעם איסור כלאיים האריכו הרמב"ן, ויקרא יט, יט; והמהר"ל, גור אריה, ויקרא שם, לבאר את מהות הקלקול הנגרם בעולם כאשר מתבצעת הרכבת כלאיים ואכמ"ל.

4. ההגדרה המדעית-בוטנית של המינים אינה חופפת להגדרה ההלכתית. ההגדרה המדעית נסמכת בעיקר על המבנה המורפולוגי של הפרח והפרי, ואילו ההגדרה ההלכתית נקבעת לפי צורת הפרי והעלים והקרבה בטעם הפרי בין המינים (חוקות הארץ עמ' 168-175).

ד. טכניקת ההרכבה

הרכבות בעצים מבוצעות במשתלה או במטע. הרכבות בירקות מבוצעות במשתלה באופן ידני או באמצעות מיכון משוכלל ורובוטי. ישנן הרכבות המתבצעות כאשר שני הצמחים אינם מחוברים כלל לקרקע, וישנם סוגי הרכבות שבהם הכנה מחוברת לקרקע, כמו במקרים של החלפת זן במטע או בייצור של עצי פרי במשתלה. ישנם סוגי הרכבות שבהם הכנה נמצאת במצע גידול, בתוך מבנה, וההרכבה מתבצעת על שולחן, כמקובל בהרכבת ירקות.

לאופן ההרכבה עשויות להיות השלכות הלכתיות על איסור ההרכבה ומידת חומרתו. הרכבה של עץ הגדל באדמה עם עץ ממין שונה חמורה יותר מהרכבה של שני מינים המנותקים מהקרקע, כאשר ההרכבה מבוצעת על גבי שולחן, בתוך מבנה ובאמצעות מכונה או גוי. לטכניקה עשויה להיות גם השלכה על דין קיום הצמח המורכב.⁵

ה. הבעיה

מציאת כנות חילופיות המותרות מבחינה הלכתית אינה משימה פשוטה, והיא כרוכה בהשקעות כספיות ובביצוע ניסויים במשך שנים רבות. רק לאחר שכנה 'כשרה' מבחינה הלכתית, והוכח שהיא מתאימה מבחינה בוטנית וכלכלית, ניתן להתחיל ביישום ההרכבות במשתלות ולאחר מכן במטעים.

השתלנים ובעלי המטעים שומרי המצוות לעיתים אינם מודעים לבעיה, וחלקם מסתמך על צירוף נסיבות מקילות של שעת הדחק. הפרי הגדל על העץ המורכב מותר באכילה,⁶ וזו הסיבה העיקרית לכך שציבור הצרכנים ואף מרבית מערכות הפיקוח על הכשרות אינם מתייחסים לבעיה, והחקלאי נאלץ להתמודד עם הבעיה לבדו.

השאלה היא אם אנו נדרשים למצוא פתרונות הכשרים לכתחילה לכל מין ומין, או אולי ניתן להמשיך בנוהג הקיים, שבו מסתמכים על צירוף של נסיבות מקילות כפי שצוין לעיל. חיפוש אחר כנות כשרות לכל מין כרוך בהשקעה כספית ניכרת ובעבודה מרובה

5. עץ מאכל שהורכב באיסור, דהיינו מין בשאינו מינו, אסור לטעת אותו. לשיטת הרב קוק במשפט כהן, סי' כ, כג האיסור הוא מדרבנן, ולדעת החזו"א, כלאיים סי' ב ס"ק ט, האיסור הוא מדאורייתא. כמו כן אסור להשקות אותו או לבצע מלאכות לצורך גידולו (שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' ז; משפט כהן סי' יז; חזו"א, דיני כלאיים אות לה). אומנם יש הסוברים שאין איסור בגידולו לאחר שנתאחה (שו"ת חת"ס ח"ו סי' כה, ערוך השולחן רצה סעי' יז). לכתחילה יש לעקור עץ כלאיים, ואין בכך איסור 'בל תשחית' (רמב"ם, הל' מלכים פ"ו ה"ח, שו"ת דברי חיים יו"ד ח"א סוסי' ס). לדעת הגר"י אריאל (בשו"ת אהלה של תורה ד עמ' 246-248), כאשר היה אחוי של הכנה והרכב, ובעת הנטיעה השתיל היה בגוש אדמה ולא חשוף שורש, מותר לטפל בעץ ולגדלו. להרחבת הנושא ראה אמונת עתיך גיליון 23 (תשנ"ח) עמ' 30-35; אמונת עתיך 92 (תשע"ב) עמ' 51-60; אמונת עתיך 95 (תשע"ב) עמ' 31-38; אמונת עתיך 101 (תשע"ד) עמ' 57-62.

6. פירות שגדלו על עץ שהורכב באיסור מותרים באכילה, אף לאדם שהרכיב באיסור (כלאיים פ"ח מ"א; רמב"ם, הל' כלאיים פ"א ה"ז; שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' ז), וכן הדין בירקות שהורכבו הרכבה אסורה (רמב"ם שם, שו"ע שם).



במשך שנים. במצב הקיים אין העדפה לפרי 'כשר לכתחילה' מצד הצרכנים, ואף לא מצד הגופים האמונים על כשרות התוצרת.

לעומת המצב השורר בתחום זה, ישנן דוגמאות רבות להשקעת מאמצים גדולים וממון רב מצד הציבור ומערכות השגחת הכשרות כדי להישמר מחששות הלכתיים בתחומים אחרים. אמנה כמה דוגמאות: יהודים רבים מהדרים ברכישת אתרוג מהודר בממון רב ואינם מסתפקים בכשרות רגילה. הציבור שומר המצוות מעדיף, ובצדק, לתדלק בתחנונות דלק שומרות שבת וכן לרכוש תוצרת ממפעלים שומרי שבת, כדי שלא לסייע ביד עובדי עבירה ולא ליהנות מחילול שבת, גם כאשר הדבר אפשרי מבחינה הלכתית, כדי לחזק את מעמד קדושת השבת בציבור. דוגמה מתחום אחר, הצרכנים בישראל חוששים משימוש בתוצרת חקלאית שפותחה תוך שימוש בהנדסה גנטית. מסיבה זו יצרנים רבים מציינים על האריזה כי המוצר לא יוצר בטכניקה של הנדסה גנטית. זאת בניגוד למקובל בארה"ב, שבה חלק ניכר ממוצרי החקלאות מהונדסים גנטית, כגון סויה ותירס, ומאושרים לשימוש ע"י הציבור. מודעות הציבור לנושא כלליים בעצי פרי ובירקות נמוכה, והדבר בא לידי ביטוי גם ברכישה ובנטיעה של עצי פרי שהורכבו באיסור, בגינות פרטיות. ישנם גופים המפקחים על חישוב שנות הערלה במשתלות המייצרות עצי פרי, אך אינם דורשים שהרכבות העצים תיעשינה על פי ההלכה.

1. תיאור תהליך ההרכבה ה'קלסי' והחדשני

מלאכת ההרכבה הקלסית, שבה מרכיבים עץ הנטוע בקרקע, מתחלקת לשלושה חלקים: 1. חיבור פיזי של הכנה והרכב. לוקחים חלק של איבר צמחי (ייחור, פקע, 'עין', רקמה וכדו') מכל אחד משני הצמחים שמיועדים לשמש כנה ורוכב, חותכים חתך בשני החלקים וחושפים את רקמות שני הצמחים, המסוגלות להתחיל בחלוקת תאים מהירה. לאחר מכן מצמידים אותם וקושרים את שניהם באופן הדוק על מנת לאפשר מגע בין הרקמות של שני הצמחים.

2. שלב איחוי הרקמות. לאחר הצמדת שני חלקי הצמחים זה לזה, מתחיל תהליך של חלוקת תאים בכל אחד משניהם, עד שנוצרת רקמה משותפת שבה צינורות הובלת המים (עצה - xylem) וצינורות הובלת המוטמעים (שיפה - phloem) מצליחים להתחבר ביניהם. במידה ותהליך זה לא מתרחש בתוך זמן קצר (בד"כ שלב זה אורך ימים ספורים), הרוכב יתייבש וימות. בתקופה זו יש לשמור על לחות מספקת למערכת השורשים ע"י השקאת הכנה ובה בעת לשמור על לחות גבוהה סביב הרוכב למניעת התייבשותו, היות שהוא אינו יכול לינוק מים מהכנה מחד גיסא, ומאידך גיסא אין לו מערכת שורשים משלו. נוסף על כך לשמירה על לחות הרוכב יש למנוע ממנו חשיפה לשמש, ולכן מקובל לעטוף את הרוכב בשקית נייר במקרה של ביצוע ההרכבה בשטח.

3. שלב הגידול המשותף. במידה ושלב איחוי הרקמות הצליח וצינורות הובלת המים והמוטמעים אכן התחברו, מערכת השורשים (הכנה) תתחיל לספק לצמח מים ומינרלים, והרוכב יתחיל להצמיח עלים, אשר יבצעו את תהליך הפוטוסינתזה ויספקו את

המוטמעים ואת שאר חומרי הצמיחה והגדילה לכל חלקי הצמח ובכללם למערכת השורשים (הכנה). עד להופעת עלים והיווצרות סוכרים חדשים, הכנה והרכב נאלצים להשתמש בסוכרים הנמצאים עדיין ברקמותיהם. במקרה שהרכב לא יספיק להצמיח עלים חדשים וחומרי התשמורת ייגמרו, ההרכבה תתנוון. תיאור זה משקף טכניקות של הרכבת עצים במטע לצורך החלפת זן, וכן הרכבה של עצי פרי על גבי כנות במשתלות, שבהן מגדלים תחילה את הכנה בקרקע או במכלי גידול, ולאחר מכן מרכיבים את הרכב על הכנה.

ז. אגרוטכנולוגיה חדשה להרכבות

בשנים האחרונות השתכללו טכניקות ההרכבות, וכיום ניתן לבצע הרכבות של עצי פרי וירקות אפילו באמצעות רובוטים. מדובר למעשה בתעשייה שבה מייצרים את השתיל המורכב בתוך מבנים. ההרכבה יכולה להתבצע באופן ידני, ידני בחלקו או באופן אוטומטי באמצעות רובוטים משוכללים. כיום מבצעים הרכבות בעצי פרי ובירקות גם כאשר לכנה אין מערכת שורשים וגם כאשר הכנה והרכב אינם מחוברים כלל לקרקע או למצע הגידול. במצב שבו הכנה ללא מערכת שורשים, הכרחי לספק לחלקי הצמח תנאי גידול ובעיקר לחות באופן מדויק. יצירת תנאי סביבה המאפשרים איחוי של הכנה והרכב מתבצעת בד"כ בחדרי גידול סגורים ומבוקרים. המערכת התעשייתית המבוקרת מורכבת מכמה שלבים עד לקבלת הצמח השלם. התוצר הסופי מורכב מכנה בעלת מערכת שורשים מסועפת ומורכב המצמיח עלים המבצעים פוטוסינתזה ומספקים את המוטמעים וההורמונים הנדרשים לכל חלקי הצמח, כולל למערכת השורשים. יש לבחון את המשמעות ההלכתית של ההרכבה הקלסית ושל טכניקות ההרכבה החדשות. המאמר הנוכחי עוסק בנחיצות החיפוש אחר צירופי כנה-רוכב הכשרים לכתחילה. שאלת הקיום של הצמח המורכב והטיפול בו רלוונטית כאשר נעשה מעשה אסור בשלבי הייצור של הצמח המורכב. לפיכך יש לדון אם ישנו הבדל הלכתי בין טכניקות ההרכבה הקלסית לבין הטכנולוגיות החדשות.

בטכניקת ההרכבה הקלסית המקובלת מרכיבים את הרכב על הכנה במטע, או במשתלה כאשר הכנה נתונה בתוך מכל גידול המחובר לקרקע (על מנת להחשיב את שנות הערלה). בשיטה זו מלאכת ההרכבה, דהיינו הצמדת הכנה לרכב, היא המלאכה האסורה. הכנה ממשיכה לגדול כמקודם, ובתוך ימים מספר מתרחש תהליך יצירת הקאלוס וחיבור רקמות העצה והשיפה בין הכנה לרכב. בטכניקה זו מקפידים שהרכב לא יאבד מים ויתייבש, ובתוך זמן קצר הוא מתחיל לספוג מים מהכנה הפעילה. מבחינה זו בתהליך ההרכבה ישנו דמיון להרבעת מין בשאינו מינו בבהמה, אף שישנו הבדל מהותי בתוצאה. בכלאי בהמה נוצר מין חדש בעל תכונות גנטיות חדשות המכילות את הגנום של שני ההורים, ואילו בהרכבת צמח אין להרכבה כל השפעה על הגנום של הצמח, ואף ניתן להחזיר את המצב לקדמותו לאחר ניתוק הכנה מהרכב וגידולם בנפרד. התכונות הגנטיות של הפרי בצמח המורכב זהות לתכונות של הרכב בלבד. לעיתים



ישנה השפעה של הכנה על התבטאות חיצונית של תכונות מסוימות בפרי, אך אין מדובר בתכונות גנטיות.⁷ יש לדון מבחינה הלכתית אם קיום הצמח שהורכב באיסור מותר או אסור לדעות השונות.⁸

ה. 'הרכבה באוויר'

ישנן טכניקות הרכבה חדשות בעצי פרי וירקות שבהן מחברים שני חלקי צמח כאשר שניהם מנותקים לגמרי מהקרקע וללא כל מצע גידול. בטכניקה זו מגדלים את הצמח לאחר ההרכבה בתוך מצע גידול מיוחד, וברור שללא אספקת תנאי סביבה מיטביים, האיחוי לא יכול להצליח. יש לדון אם הרכבה זו מותרת לכתחילה, כיוון שאין אפשרות שיתרחש איחוי של הרקמות אם לא יינתנו לצירוף כנה-רוכב תנאי גידול מלאכותיים מיוחדים. גם אם נאמר שמעשה ההרכבה הוא מעשה חד-פעמי ולא מעשה מתמשך, הרי שהכרחי לבצע פעולה אקטיבית ומדויקת מבחינה מקצועית על מנת שיתרחש איחוי בין רקמות הכנה והרוכב. אי אפשר לומר כי לאחר הבאת שני הצמחים במגע צמוד יש לפנינו צמח אחד המורכב משניהם.⁹ הצמדת שני חלקי הצמחים יחד, כאשר שניהם חסרי מערכת שורשים, אינה יכולה לגרום לאיחוי, ובמקרה זה דווקא הפעולות שבאות לאחר מכן הן היוצרות את ההרכבה.¹⁰ מבחינה זו ישנו שוני גדול בין הרכבה זו לכלאי בהמה. במרביע בהמה אין צורך בהתערבות כלשהי מצד האדם לאחר מעשה ההרבעה, ואילו בטכניקת ההרכבה החדשנית, לא תיתכן היווצרות של צמח מאוחד ללא אספקת תנאי גידול מיוחדים, עד לאיחוי מלא בין הכנה לרוכב. אומנם ניתן לספק לצמח המורכב גם את התנאים הנדרשים לצורך האיחוי, באופן אוטומטי ומבוקר. יש לדון מבחינה הלכתית אם כאשר כל הפעולות של שרשרת ההרכבה מבוצעות באופן אוטומטי, יש בכך איסור הרכבה, אף שהתוצאה הסופית שלפנינו היא צמח המורכב משני מינים האסורים זה בזה. טכניקה זו כבר קיימת בפועל בירקות, ובעתיד הקרוב תיושם גם בריבוי של עצי פרי.

7. 'הרכבה שכונית' ולא 'הרכבה מזגית' כהגדרת התשב"ץ ח"ב סי' ג; ראה עוד יהודה הלר, 'הרכבה בעצי נוי - המצב הקיים ומגמות עתידיות', אמונת עתיך 122 (תשע"ט) עמ' 71 והערה 1.
8. כאשר מלאכת הרכבה זו בין שני מינים שונים מבוצעת ע"י ישראל, יש אומרים שהאיסור הוא מדאורייתא ויש אומרים שהאיסור הוא מדרבנן, עי' חוקות הארץ, עמ' 76; כמו כן, לדעת החת"ס, ח"ו סי' כה, ולדעת ערוך השולחן, סי' רצה סעי' יז, אע"פ שנעשה איסור במלאכת ההרכבה, הקיום של הצמח המורכב, לאחר איחוי הרקמות והתמזגות מערכות ההובלה יחד, יהיה מותר. כאשר מבצעים הרכבה של ירק עם מין ירק שונה (כגון אבטיח על כנת דלעת, כמקובל היום במשתלות), וההרכבה מתבצעת כאשר הכנה בתוך מגש השתילה עם מצע גידול, חומרת האיסור פחותה, כיוון שהדבר נחשב להרכבה בעציץ שאינו נקוב ובבית (מעדני ארץ, כלאיים פ"א ה"ה אות יב).
9. הרב יהודה עמיחי, אמונת עתיך 92 (תשע"ב) עמ' 41-42; וע"ע במאמר הרב יואל פרידמן, אמונת עתיך שם, עמ' 25-38.
10. כך נראה, משפט כהן, סי' יד.

בנוסף לכך יש לשקול מה יהיה דין השתילה והקיום של הצמח שהורכב בטכנולוגיה זו שבה ניתן לייצר את הצמח המורכב מתחילתו כמעט ללא מגע יד אדם.¹¹

סיכום

הצגנו שאלה עקרונית: האם נחוץ כיום להשקיע מאמץ וממון בחיפוש אחר כנות כשרות לכל עץ פרי וירק? נראה שהתשובה תלויה בדעות הפוסקים ובטכנולוגיה של ביצוע ההרכבה.

בהרכבה של עצי פרי במטע (כגון בהחלפת זן) ובייצור של שתילי עצי פרי במשתלה, כאשר ההרכבה מתבצעת על כנה הגדלה בקרקע או בשקיות גידול המחוברות לקרקע - ודאי שיש להרכיב רק מין במינו לכל הדעות.

בייצור מתועש של עצי פרי וירקות מורכבים, כאשר התהליך כולו אוטומטי, יש לדון אם מתבצע איסור במעשה ההרכבה. אומנם המסקנה המתבקשת היא שיש למצוא כנות כשרות למיני עצי הפרי והירקות, והכול יבוא על מקומו בשלום.

על ציבור הצרכנים ומערכות הכשרות מוטלת החובה לעמוד לצידו של החקלאי ירא השמיים ולסייע לו בהתמודדות עם האתגר ההלכתי-מקצועי. חלקו של הצרכן בערבות הדדית עם השתלן והחקלאי הוא בהשתדלות לקנות תוצרת שגודלה בכשרות מראשיתה.



11. לשיטת ערוך השולחן והחת"ס לא יהיה כל איסור, וייתכן שגם לשיטת הרב קוק. יש לדון מה תהיה חומרת האיסור לשיטת החזו"א בנטיעת הצמח המורכב ובגידולו, שהרי החזו"א, כלאיים סי' ב ס"ק ט, פסק: 'נראה דמורכב של אילן באילן נמי אסור להשקותו מה"ת דהשקאתו זהו הרכבתו... מ"מ לעקור את המורכב ולנוטעו במקום אחר אסור, כי התלוש אין בו שם הרכבה, וכשנוטעו והוא מורכב משנים זהו הרכבתו שנותן החיות בשניהם...'.¹¹



עובדים זרים בבית יהודי

הקדמה

כיום מצוי שעובדים זרים מתפקדים כעובדים סיעודיים במערך הסוציאלי בבתייהם של אנשים מבוגרים הזקוקים לרמה כזו או אחרת של סיוע בתפקוד היומיומי, או אצל אנשים אחרים עם קשיים תפקודיים, כמו נכים וחולים אחרים. פעמים רבות תפקידם של העובדים הסיעודיים אינו מסתכם בעזרה רפואית בלבד, אלא מתרחב לתפעול כללי של הבית, כולל זה של המטבח. מציאות זו גוררת עימה כמה בעיות ושאלות הלכתיות לא פשוטות בעניינים שונים: שבת, דיני ייחוד¹ ועוד. במאמר זה נעסוק בנושא מרכזי ובעייתי - ענייני כשרות המאכלים. הסוגיות המרכזיות שאליהן יש לשים לב הן: (1) גזרת חכמים למניעת החלפתו של אוכל כשר באוכל שאינו כשר ע"י גוי. (2) הלכות בישולי עכו"ם. (3) יין נסך.

בסוף המאמר נמצא דף הנחיות להתנהלות נכונה מלכתחילה בכל אחד מהנושאים שלמעלה, וכן התייחסות קצרה למקרים בעייתיים שבדיעבד.

א. גזרת חכמים שמא גוי יחליף אוכל כשר באוכל שאינו כשר

הגמרא במסכת עבודה זרה² אומרת שאין לשלוח ביד עובדי כוכבים מאכלים, מחשש שיחליפם במאכלי איסור. ואולם אם ישנו חותם בתוך חותם המאשר שהמאכל שנמצא בידי הגוי הוא אכן אותו מאכל כשר שנשלח מיהודי אחר - כי אז המאכל מותר.³ כלומר, כאשר העובד הגוי הולך לקניות, גם אם הולך לקנות בחנויות כשרות, צריך לוודא שמה שיש בידו זה אכן מה שנקנה בחנות הכשרה. הדרך לוודא את זה היא בעזרת חותמת המעידה שהמוצר הוא זה המקורי, הכשר. אין אפשרות לשאול את הגוי ולהסתמך להלכה על דבריו.⁴

לרוב השיטות, ישנם שני מצבים עיקריים שבהם מתעוררת בעיה זו: (1) השארת בשר או מוצרים אחרים שיכולים להתחלף באיסור ללא השגחה בבית שבו ישנם גוי או גויה. (2) שליחת גוי לקניות של בשר או מוצרים אחרים שיכולים להתחלף באיסור. לכן לכתחילה

1. שו"ע, אבה"ע סי' כב סעי' ב.

2. עבודה זרה לט ע"א.

3. וכך נפסק בשו"ע, יו"ד סי' קיח סעי' א.

4. עי' בהרחבה בעניין זה בש"ך, יו"ד סי' קכז ס"ק כ.

אין להשאיר גוי עם בשר או מוצרים אחרים, שיכולים להתחלף באיסור, ללא השגחה של יהודי. כמו כן, ללא השגחה של יהודי או סימון ברור, אסור גם לשלוח עם גוי מוצרים כאלה ממקום למקום.

במקרים הבאים בכל זאת מותר להשאיר ללא השגחה מוצרים עם גוי:

- כאשר יש על הבשר חותם בתוך חותם.
- אם מדובר על חשש של איסור דרבנן כגון פת עכו"ם, גבינה וחלב,⁵ די בחותם אחד.⁶

על אף המושג 'חותם בתוך חותם', אין צורך דווקא שחותמת אחת תהיה בתוך החותמת האחרת, אלא צריך שתהיינה שתי חותמות.⁷ כמו כן, חותם בתוך חותם משמעו שתי חותמות נפרדות,⁸ כגון אריזה עם הדפס שבו מופיע סימון כשרות מוסמך, ועל גביה סימון כשרות נפרד נוסף שאינו חלק מאותו הדפס.

לדוגמה: בדרך כלל כאשר אנחנו רוכשים בשר ועוף בכשרות רבנות 'מהדרי', אנחנו לא מוצאים עליהם שתי חותמות, אלא רק הדפס עם חותמת כשרות אחת. זאת מאחר שהם משווקים למרכולים כאשר חותמת אחת נמצאת על הארגזים הגדולים, שאותם מפרקים עובדי המרכול תחת השגחה (במרכולים וסופרים עם השגחה) לאריזות הקטנות שאנחנו מוצאים על המדפים. למעשה האריזות הנמצאות בביתנו נמצאות בתוך חותם אחד בלבד. במקרה כזה, אם רוצים להשאיר את המוצרים האלה בבית שיש בו גוי, יש לדאוג לסגירה וחתימה נוספת לפני שיוצאים מן הבית.

בעופות ובשר של הבד"צים השונים בדרך כלל פותרים את הבעיה באמצעות חותם נוסף מסוג 'הולוגרמה',⁹ שאותו קשה הרבה יותר לזייף, כיוון שהוא לא נעשה בהדפסה פשוטה אלא באמצעות קרני לייזר במפעלים מיוחדים. חותמת זו נמצאת גם על האריזות הקטנות שאנחנו לוקחים מהמדף בסופר, כך שכל עוד לא פתחנו את האריזות הללו, אין בעיה להשאירן לבד עם הגוי.

1. מה מוגדר כ'חותם מבחינה הלכתית?

(1) אם המוצר מצוי באריזה סגורה,¹⁰ שאחרי שפותחים אותה צריך לטרוח הרבה כדי להחזירה למצב הקודם - נחשב המוצר כבעל חותם אחד. אם עושה בנוסף עליה גם שינוי מסוים שאין רגילות לעשות אותו בדרך כלל, השינוי נחשב כמו חותם שני.¹¹ כאשר

5. הרב חיים בנימין גולדברג, בין ישראל לנכרי, עמ' רג.

6. שו"ע, יו"ד סי' קיח סעי' א, ג.

7. שם.

8. אין צורך בשתי חותמות שונות זו מזו, אלא רק שלא תהיינה באותו הדפס, ערוה"ש יו"ד סי' קיח ס"ק טו; וכך הסכים בכף החיים, יו"ד סי' קיח ס"ק לט; ולא כנוב"י, מהדורא תניינא יו"ד סי' עא, שסובר שחותם אחד כפול לא נחשב כשתי חותמות.

9. חותמת הכוללת הדמיה תלת ממדית שנוצרה בעזרת קרני לייזר ומראות שונות. היא בד"כ כסופה או מוזהבת עם אפקטים של תלת ממד והטבעה של כיתוב של הבד"ץ המסוים בתוכה.

10. כף החיים, סי' קיח ס"ק יט.

11. שו"ע, יו"ד סי' קל סעי' ד.

ישנו חותם על אריזה שאין שום קושי להוציא ולהכניס את תכולתה של האריזה - חוששים שהגוי החליף את המאכל מהאריזה והחליפו באיסור.¹² לכן יש להקפיד שהחותם יהיה על המאכל עצמו, או על אריזה שיש קושי לשחזר את סגירתה לאחר הפתיחה הראשונית.

(2) אם הבשר נעול בתוך חדר או מכל אחסון אחר והמפתח בידו של ישראל, המפתח מועיל רק כצירוף לחותם אחר כדי להיחשב חותם בתוך חותם. אם צריך רק חותם אחד - מפתח בלבד לא ייחשב חותם לבדו.¹³ יש שהתירו וכתבו שבשעת הדחק מפתח יכול להיחשב גם כחותם בפני עצמו, ולכן יועיל גם בדברים הצריכים רק חותם אחד,¹⁴ ובמיוחד היום, כאשר ברוב המקרים זיוף מפתח אינו פעולה פשוטה כל כך. ב'כף החיים'¹⁵ כתב שמנהג העולם לסמוך על מפתח כחותם לכל דבר, ובדיעבד התיר לסמוך על כך.

(3) לנוהגים כגר"ע יוסף¹⁶ יש להתיר תבשיל וכיו"ב שגוי שהיה איתו לבד בבית, אם סגרו את הסיר או את הקופסה או כל מכל אחר בניילון נצמד בצורה מיוחדת שלא ניתנת לשחזור בקלות.

(4) כאשר היהודי הולך לזמן לא מוגדר, ויכול לחזור הביתה ולהפתיע את הגוי בכל רגע.¹⁷ עם זאת לכתחילה אין ללכת לזמן רב, כלומר ליותר משמונה-עשרה דקות.¹⁸ בדיעבד מותר גם אם הלך מביתו לזמן רב, כל עוד הגוי לא יודע בדיוק מתי היהודי אמור לחזור. עם זאת יש לדעת שכאשר משאירים את הגוי בבית ישראל והוא יודע בוודאות שהישראל ישן שנת קבע של לילה, ובמהלך השעות הקרובות אף ישראל לא אמור להיכנס לבית - בהחלט ישנו חשש שהגוי יחליף את הבשר.¹⁹ ויש שהקלו בכך והחשיבו את זה כ'יוצא ונכנס' לזמן רב שמוותר בדיעבד²⁰ (גם קטן שמבין את ענייני הכשרות - בערך מגיל תשע²¹ - יכול למלא תפקיד זה של 'יוצא ונכנס', ואפילו אם מדובר על איסור תורה²²).

(5) כאשר לגוי לא הייתה יכולת להחליף את המוצר במוצר בעייתי אחר: למשל במקרה שלא יכול היה לצאת מהבית ובבית אין שום מוצר בעייתי.²³ יש שכתבו²⁴ שבמקרה שאין

12. ערוך השלחן, יו"ד סי' קיח סעי' לט.

13. שו"ע, יו"ד סי' קיח סעי' ד; ש"ך, סי' קיח ס"ק כב.

14. ערוה"ש, שם סעי' טז.

15. כף החיים, שם ס"ק מה.

16. ע"פ כף החיים, שם ס"ק ב; פסיקה זו נובעת מכך שהוא סובר שבמקום שבו רוב הבשר הנמכר הוא של בשר כשר, די בחותם אחד בלבד - אפילו באיסורי דאורייתא.

17. שו"ע, שם סעי' י.

18. כך משמע מהכסף משנה, הל' מאכלות אסורות פי"ב הט"ז.

19. שו"ת רב פעלים, יו"ד סי' י; והביאו בכף החיים, יו"ד סי' קיח ס"ק קכב.

20. כף החיים, יו"ד סי' קיח ס"ק קו.

21. כף החיים, שם ס"ק קג, על פי ש"ך, יו"ד סי' קטו ס"ק יב; וכתב שם שאם הוא מבין בענייני כשרות מגיל צעיר יותר, גם ילד בן שש יכול לשמש לזה.

22. ש"ך, סי' קיח ס"ק לג.

23. ערוה"ש, שם סעי' כט.

24. כנה"ג, סימן קיח הגהות ב"י ס"ק מ; הובא בכף החיים, שם ס"ק קי.

מצוי באותו בית בשר איסור, מותר בכל מקרה, וגם כשהגוי רואה שהישראל הולך לצאת להרבה זמן, והייתה לגוי אפשרות לצאת מהבית ולהביא מבחוץ בשר איסור - לא חוששים לכך.²⁵

6) כאשר לגוי אין שום הנאה ואינטרס בהחלפת המוצר. במקרה כזה לא חוששים שיחליף כדי להכשיל את הישראל.²⁶ ויש הסוברים שבזמננו בדרך כלל אין חשש להחלפה בגוי שנמצא בבית ישראל, משום שאין דרכם להביא לביתו של הישראל בשר טרפות (בהנחה שאכן ישנם נהלים ברורים ומוקפדים בנושא),²⁷ וכן משום שהבשר שלנו לא נחשב טוב יותר או טעים יותר מהבשר של הגויים.²⁸

עם זאת, מאחר שכאשר הגוי רוצה לבשל לעצמו, אין לו תמיד בדיוק הכלים שהוא צריך לשם כך - ישנו חשש שהוא השתמש ללא רשות בכלים של הישראל, ולכן לכתחילה אין להשאיר אותו לבד עם הכלים, אלא הם נעולים, או שיטנה השגחה של יוצא ונכנס או מצלמה. בדיעבד, גם אם השאירו - הכלים אינם נאסרים.²⁹

עיקר הדברים האמורים לעיל עוסקים במי שמשאיר גוי בביתו עם מוצרים שיש חשש בהחלפתם באיסור. מכיוון שהוא בבית ישראל, החששות קלים יותר, ולכן לא בכל מצב ישנו צורך לכתחילה ב'חותם בתוך חותם'. לעומת זאת כאשר שולח מוצרים אלה ע"י גוי, ישנו חשש גדול יותר לחילוף, משום שהגוי לא נמצא בבית ישראל בזמן שבו חוששים להחלפה. אי לכך, ללא חותם בתוך חותם, אין לשלוח מוצרים באמצעות שליח גוי. במקרה זה של שליחות, כל ההיתרים האחרים שמפורטים לעיל אינם לכתחילה אלא בדיעבד בלבד.³⁰

2. דין יהודי שאינו שומר תורה ומצוות

לשיטת הגר"ע יוסף ב'כף החיים', יהודי שאינו שומר תורה ומצוות וחשוד על אכילת איסורים מפורסמים (כלומר מוכרים וידועים כאסורים), יהיה חשוד על החלפת אותם הדברים³¹ שהוא חשוד על אכילתם.³² לשיטת 'ערוך השלח' לעומת זאת, אף החשוד לאכול אינו חשוד להחליף.³³

25. שו"ת מנחת אשר, ח"ב סי' נא עמ' קפה; כך פסק למעשה גם הרב חיים ברוך גולדברג, בספר בין ישראל לנכרי, יו"ד עמ' קפט.

26. שו"ע, שם סעיף י, על פי תוספות, ע"ז יב ע"א ד"ה ושדי.

27. אגרות משה, יו"ד ח"א סי' סא.

28. נחת אשר, שם; **מובן שהמדובר כאן הוא רק לגבי אינטרסים של אנשים פרטיים**, ולכן אין להשליך מכאן גם לבתי עסק שבהם לא פעם ולא פעמיים כבר קרו מקרים שבעלי שירותי הסעדה (קייטרינג)/מסעדה/משחטה וכיו"ב הכניסו בשר טרף ומכרו אותו כבשר כשר כדי לחסוך בהוצאות או משום שהם 'נתקעו' ללא בשר, והבשר הטרף היווה להם פתרון מהיר וזמין יותר.

29. רמ"א, יו"ד סימן קכב סעי' ט, משום שעיקר החשש הוא בכלים שאצל הגוי ולא בכלים שבבית ישראל.

30. שו"ע, יו"ד סימן קיח סעיף ז, על פי פסיקת הרשב"א בתורת הבית, וע"פ הגמרא ע"ז לא ע"ב.

31. שו"ע, יו"ד סי' קיט סעי' כ; ש"ך, סי' קיח ס"ק כט ועוד אחרונים, הובאו בכף החיים, שם ס"ק פד. עם זאת יש לעיין בשו"ת פרחי כהונה, סי' כג, משמע שסבור שהשו"ע מקל כרמב"ם שהחשוד לאכול אינו חשוד להחליף, כך שיכול להיות שגם ספרדים יכולים להקל בדין זה.

32. **אם כי יש להעיר** שע"פ כמה וכמה סקרי דעת קהל, 80% מהציבור הישראלי שומר כשרות, כלומר לא

**סיכום ביניים**

למעשה, בכל עת שיוצא מהבית ומשאיר שם עובד גוי או עובדת גויה, ישתדל שכל מוצרי הבשר או מאכלים אחרים שיש חשש בהחלפתם יהיו סגורים בתוך שני חותמות. במידה ודבר זה לא מתאפשר - יאמר להם שהוא עוד מעט חוזר, גם אם יודע שהוא ילך לזמן רב, כך שהוא עדיין יוגדר 'יוצא ונכנס'.³⁴ בדעיבד ובשעת הדחק התיר הגר"ע יוסף³⁵ 'בשר שנתעלם מן העין' במקרה של עובדת פיליפינית שסועדת אישה משותקת, משום שאין לה הנאה בדבר, וגם משום שלשיטתו מעיקר הדין בשר שנמצא ביד גוי בעיר שבה רוב הטבחים ישראליים ובעצם רוב הבשר הוא כשר - מותר.

ב. בישולי עכו"ם**הקדמה**

כידוע, גם כאשר הגוי מבשל עם מוצרים או מצרכים כשרים למהדרין, עצם הבישול שלו אוסר את האוכל ואת הכלים.³⁶ מובן שאם ישנה אפשרות להביא מבשלת יהודייה או לקנות או להשיג אוכל שבושל ע"י ישראל ולא להסתמך על העובד הזר - זו האפשרות הטובה ביותר. כמו כן אם ניתן לבשל את כל האוכל בתחילת שבוע ולהשאיר לעובד הגוי רק את החימום - מה טוב (ר' להלן סעיף 5). אך אנו נעסוק במקרה השכיח יותר, שבו העובד הזר אחראי בלעדי על נושא הבישול. **יש להדגיש** שההנחיות ההלכתיות המובאות להלן מתייחסות לרוב הפוסקים דווקא לשעת דחק מעין זו של חולה שנאלץ להסתייע בגוי, ולא בכל מצב.

אין לאכול ממאכל שבישל גוי או לעשות שימוש בכלים שהשתמש בהם, אלא במקרים הבאים:

1) המאכל שבישל הגוי יכול להיאכל (ולא רק בקושי) גם ללא בישול,³⁷ כגון: גזר, עגבנייה, מים, פלפל וכיו"ב. במקרה שיש תבשיל שמעורבים בו גם דברים שיכולים להיאכל כשהם חיים וגם כאלה שלא, אם המאכלים התערבו לפני הבישול ולאחר הבישול נעשו כאחד, כך שאין דרך לזהות את שני המינים³⁸ - הולכים אחר הרוב, ואם

אוכל דברים שידועים כאסורים. חשוב לציין זאת משום שתחת ההגדרה 'חילוני' יכולים להיות לא מעט אנשים שבפועל אינם חשודים לאכול דבר שאין דרך הרבים להקל בו, כך שאין חושדים בהם שיחליפו.

33. ערוה"ש, יו"ד סי' קיט ס"ק יט, הבין שהשו"ע, שם סעי' ה, פסק כרמב"ם שכתב שהחשוד לאכול אינו חשוד להחליף; וכן כתב בשו"ת באר משה, כליל תפארת ח"ב סי' לח: 'זוה דווקא אם תיעשה חשודה להכשילו אבל אם עדיין לא הכשילתו אף דהיא חשודה הא קיי"ל דחשוד לאכול אין חשוד להחליף'.

34. שו"ת מנחת אשר, שם.

35. יביע אומר, ח"י או"ח סי' נה (הערות והארות על שו"ת רב פעלים, ח"ד או"ח סי' ו) עמ' קעה; תשובות הובאה גם בשו"ת מעין אומר, הלכות גויים סעי' ה עמ' קלה.

36. שו"ע, יו"ד סי' קיג סעי' א, וסעי' טז.

37. שו"ע, שם סעי' א.

38. שם, סעי' ג.

רוב התבשיל הוא מדברים שנאכלים חיים - התבשיל כולו מותר.³⁹

(2) כאשר ישראל השתתף בבישול באופנים מסוימים, כגון שהניח את התבשיל על האש או בתוך התנור, או שהגוי הניח וישראל ערבב את התבשיל לפני שהגיע התבשיל לשליש בישולו.⁴⁰ במקרה שבו הישראל הניח את התבשיל למשל על אש נמוכה שלא יכולה להביא את המאכל לבישול מלא, והגוי הגביר את האש או התעסק עם המאכל וגרם לו להגיע לבישול מלא - המאכל אסור, הואיל והישראל לא היה שותף בתהליך הסופי של הבישול.⁴¹

(3) לשיטת האשכנזים די בהדלקה של האש תחת התבשיל,⁴² או אפילו הדלקה של אש שממנה הודלקה האש שתחת התבשיל (כגון נר נשמה גדול שמשאירים לצורך העניין) כדי להתיר את התבשיל, כך שלא ייחשב כבישול עכו"ם. גם כאשר לא הדליק ישראל את האש, יכול הישראל לתקן את התבשיל ע"י ערבוב שלו, כל עוד לא הגיע התבשיל לגמר בישולו.⁴³ בשעת הדחק (כמו במקרה של עובד סיעודי גוי בבית ישראל), גם ספרדים יכולים לסמוך על שיטת האשכנזים בעניין זה, כל שכן במקרה של גויים שנמצאים בבית ישראל.⁴⁴

כמו כן אם הקדרה כבר הונחה על הכיריים וישראל מדליק תחתיה את האש, זה נחשב בישול ישראל לכל דבר, גם לספרדים.⁴⁵

(4) אם יש ספק אם העובד הזר הדליק את האש בעצמו - בדיעבד התבשיל מותר, משום שזה ספק דרבנן.⁴⁶

(5) אין בישול אחר בישול בבישולי עכו"ם, ולכן כל מאכל שכבר התבשל - אין בעיה שהעובד הזר יחמם אותו.⁴⁷

(6) כאשר אנחנו יודעים בוודאות שהגוי בישל בכלים, הם נאסרים⁴⁸ כאמור לעיל. במקרה שבישלו בטעות בכלים אלה ללא הכשרה - אם יש רוב בתבשיל כנגד הכלי, התבשיל לא נאסר, כיוון שבישולי עכו"ם בטלים ברוב.⁴⁹ ברוב המקרים יש רוב בתבשיל כנגד הכלי,

39. שם, סעי' ב.

40. שם, סעי' ו.

41. רמ"א, שם סעי' י.

42. רמ"א, שם סעי' ז.

43. שם, סעי' ט.

44. שלחן גבוה, לרבי יוסף מולכו סי' קיג ס"ק י; בית לחם יהודה, סי' קיג ס"ק ט, בשם כמה וכמה אחרונים. יביע אומר ח"ט יו"ד סי' ו; יחוה דעת, ח"ה סי' נד; שו"ת ציץ אליעזר, חכ"א סי' סא; וגם בשו"ת מנחת יצחק, ח"ז סי' סב צירף את ההיתר של 'שפחות' שרלוונטי גם אלינו על פי הציץ אליעזר דלעיל.

45. שו"ת בניין אב, ח"ג סי' לז, עמ' קעא, בשם אבני נזר, סי' צו.

46. טור ושו"ע, שם סעי' יא; ט"ז, שם ס"ק יא; ש"ך, סי' קיב ס"ק כ, בשם תורת חטאת, סי' עה ס"ק ז; ועי' בספר בישול ישראל, סי' סימן עט עמ' שד.

47. ערוך השלחן, סי' קיג, ס"ק כ.

48. שו"ע, יו"ד סימן קיג סעי' טז.

49. ש"ך, שם, ס"ק כא.

למעט מאכלים כגון חביתות, שניצלים, קציצות, מלאווח, ירקות מוקפצים, בצל מטוגן, פנקייקים ובלילות רכות למיניהן וכו', שבהם אין רוב כנגד הטעם הבלוע בכלי. אם הכלי לא בן יומו, בכ"מ בדיעבד לא נאסר המאכל.

סיכום ביניים

במקרה שגוי אחראי על הבישול בבית, ואין אפשרות להכין את האוכל ע"י ישראל ולהשאיר לגוי רק את החימום - יש לדאוג שהגוי ידליק את האש רק מאש שהודלקה ע"י ישראל. לצורך כך יש להיעזר במצלמות שמכוונות לכיוון הכיריים ובנר שמיועד להעברת האש. בכל מקרה של ספק אם הגוי הדליק בעצמו או לא - אפשר להקל.⁵⁰

ג. יין נסך ('סתם יינם')

כפי שנכתוב לקמן בדף ההנחיות, ההמלצה היא שהגוי ידע שעליו להימנע מכל מגע ועיסוק ביין בבית המטופל. בכל זאת יש לדעת כמה הלכות בסיסיות בנושא זה, כדי לדעת כיצד יש לנהוג בכל מיני מצבים שונים שיכולים להיווצר בתחום זה.

חכמים גזרו איסור אפילו על יין של יהודי שנענעו גוי בכלי פתוח, בין שנגע בתוך היין עצמו, בין שערבב את היין, נענע אותו, שתה מן הכוס, ובין שמזג אותו לכוס.⁵¹ ברם, נענוע מועט שנעשה בלא כוונה, כגון שהגביה את היין בעדינות, או אפילו הלך איתו אלא שנוזהר שלא לנענע (כגון מלצר הנושא כוס מלאה ביין וירא שמא תישפך), אף שהתנועע היין מעט - מותר.⁵² וכל שכן שאינו נאסר כאשר נגע בו בלא נענוע כלל, כגון גוי שסגר את פקק הבקבוק וכדומה. כמו כן כאשר היין בתוך כלי סגור לא אסרו חכמים, משום שלא היה דרך הגויים לנסך כך.⁵³

גם אם נענע הגוי את היין על ידי דבר אחר, כגון שהביא המלצר בקבוק על גבי מגש, או שהסיע בקבוקים פתוחים בעגלה או במשאית, היין אסור.⁵⁴ אך אם נגע בו בצורה כזו שלא בכוונה, כגון שהסיע רכב שיש בו יין פתוח ולא ידע כלל על קיומו, היין מותר.⁵⁵ (יש

50. יש לצרף לספק זה כמה וכמה פוסקים שמתיירים בישולי גויים בבית ישראל לחולה: יביע אומר, ח"י או"ח סי' נה (הערות והארות על שו"ת רב פעלים חלק ד' או"ח סימן ו') עמ' קעח; שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' עג ס"ק ב בסופו; שו"ת שבט הלוי, ח"ו סי' קח ס"ק ט; זה בנוסף לכמה וכמה פוסקים שהזכירו לעיל בהערה 49.

51. דין מזיגה הינו מסובך מעט, משום שהטיית הבקבוק עצמה אינה נחשבת נענוע האוסר את היין, אך היין הנשפך נחשב שנתנענע על ידי הגוי, ולכן לכאורה היין שנשאר בתוך הבקבוק אינו נאסר, וכן כתב השו"ע, סי' קכה סעי' ח; שם, סי' קכד סעי' יד; אלא שבס' קכה סעי' א פסק שגם היין הנשאר בכלי נאסר משום שהוא מחובר אל היין שנשפך ונאסר מדין 'ניצוק'; ועי' בש"ך, שם ס"ק א; ובבאר היטב, שם שנשארו בקושיה על סתירה זו; והגר"ע יוסף, יביע אומר, ח"א יו"ד סי' יא, האריך להתיר את הנשאר בבקבוק.

52. חזון איש, יו"ד סי' מט ס"ק ב, הובא להלכה בספר יין מלכות פרק ד סעיף יד, ס"ק ב.

53. שו"ע, סי' קכה סעי' ט; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק יז.

54. שו"ע, סי' קכד סעי' יא.

55. שו"ע, שם סעי' כד; וכך פסק הש"ך, לשו"ע שם ס"ק יט.

להעיר שנגיעה על ידי כפפות וכדומה לא נחשבת נגיעה על ידי דבר אחר⁵⁶.
אם נגע הגוי ביין בכוונה כדי שלא יוכל היהודי לשתותו, מותר ואף רצוי לשתותו בפניו.⁵⁷
יין מבושל - יין מבושל אינו מצוי כ"כ,⁵⁸ ולכן לא גזרו חכמים איסור אם נגע בו גוי.⁵⁹ דין זה מהווה פתרון זמין לבתים שבהם יש עובד סיעודי זר שאחראי גם על האוכל, או כאשר יש בני משפחה שאינם שומרי מצוות וכדומה. לגבי יין מפוסטר יש אוסרים ולא מחשיבים פסטר כבישול,⁶⁰ ויש שהתירו אותו כיין מבושל.⁶¹ כמו כן משקאות חריפים רבים עשויים מרכיבי יין (כגון חלק מסוגי העראק, אוזו, קוניאק, ברנדי), או שמעורב בהם אלכוהול העשוי מיין, אך הם מותרים, כי כולם מבושלים בתהליך הייצור.⁶²
מקרים שונים - כאשר היין מגיע למטבח, יש להקפיד ולוודא שכל הבקבוקים סגורים, ושהם נשארים סגורים כל זמן שגוי או יהודי מחלל שבת מטלטל אותם. תבשיל שמעורב בו יין, אין בו משום יין נסך ולא נאסר ממגע גוי אפילו לפני שהגיע לרתיחה,⁶³ אך אסור לגוי להוסיף בעצמו יין למאכלים ולתבשילים.
גם כאשר מפנים את הכלים מהשולחנות, יש להקפיד שגויים ואנשים שאינם שומרי שבת לא יפנו מהשולחנות בקבוקי יין פתוחים שרוצים להמשיך ולהשתמש בהם בעתיד.

סיכום ביניים

יש למנוע כל מגע של העובד הזר ביין שאינו מבושל. אם המגע גם לא היה ישיר וגם לא היה בכוונה - מותר בדיעבד. אם היין היה סגור בבקבוק וכיוצא בזה - מותר. לשיטת האשכנזים ניתן להקל כיום בשעת הדחק בכל מקרה שלא נגע בתוך היין ישירות אלא רק נענע את הכלי,⁶⁴ כגון שמזג מהבקבוק, סחב אותו בעגלה וכדומה.

ד. גישה כללית להעסקת העובד וקביעת נוהלי עבודה ברורים

ישנו מנעד של מקרים סיעודיים. ישנם מצבים שבהם המטופל צלול לחלוטין והשימוש בעובד הזר נעשה רק בשל ליקוי פיזי נקודתי. במקרים כאלה המצב פשוט יותר, משום שהמטופל עצמו נמצא ומשגיח על העובד והוא (אם הוא מספיק מודע) יכול

56. אג"מ, יו"ד ח"ב סי' נא.

57. רמ"א, סי' קכד סעי' כז; בן איש חי, שנה ב' פרשת בלק אות יג, כתב שאין להקל כן אלא בשעת הדחק; אם כי בשו"ת חת"ס משמע שקיבל היתר זה להלכה, עיין בפת"ש, לשו"ע שם ס"ק ז.

58. רא"ש, ע"ז פ"ב סי' יג; אך ט"ז, יו"ד סי' קכג ס"ק ג; וחידושי רעק"א על ט"ז ס"ק ג, חלקו עליו וסברו שהטעם הוא שאין דרך הגויים לנסך יין מבושל.

59. שו"ע, סי' קכג סעי' ג.

60. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' כה.

61. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' לא; שו"ת יביע אומר, ח"ב יו"ד סי' טו.

62. כמובן מדובר על משקאות שיוצרו בהכשר, שהרי אלו שמיוצרים ללא הכשר נאסרו לפני הבישול.

63. שו"ע, סי' קכג סעי' ה.

64. רמ"א, סי' קכד סעי' יז; ועי' רע"א שם בדגמ"ר, ובפ"ת ס"ק ג, שכל שלא ידוע שהגוי הינו עובד כוכבים כל הגבהה של הכלי נחשבת כהגבהה על ידי דבר אחר.

לפתור בעצמו מראש הרבה מהבעיות ההלכתיות, בין השאר בעזרת המסמך שלפנינו. בדף הנחיות זה בחרנו להתייחס דווקא למצב המורכב יותר שבו המטופל אינו מתפקד פיזית או אינו צלול מחשבתית או שניהם יחד, כך שהוא מנוע מלתפקד כ'משגיח' לצורך העניין.

כאן יש לעצור ולהבהיר שחולה המוגדר כחולה שיש בו סכנה - כשם שמותר לחלל עליו את השבת⁶⁵ כך מותר גם להאכילו איסורים.⁶⁶ משמעות הדבר היא שבמקרה שבו כל ההנחיות המופרטות להלן יכולות להכביד על התנהלות העובד הזר ולהקשות על הטיפול, עד כדי כך שהוא יירתע מלעבוד אצל חולה זה וילך לעבוד אצל חולה אחר - מותר ואף חובה⁶⁷ להיעזר בגוי לצורך קיומו של החולה, אף שסיעוד זה כורך בתוכו גם האכלת איסורים. כמו כן, במקרה כזה אין חובה על הנוגעים בדבר להפסיק לעבוד ולהתפרנס ולטפל בחולה בעצמם כדי למנוע ממנו אכילת איסורים.⁶⁸

לעומת זאת בחולה שאין בו סכנה (כגון חולה סיעודי שיכול לדאוג לעצמו מבחינת אוכל, אלא שרוצים שיאכל אוכל חם וארוחות מסודרות כדי לחזקו), אין להאכילו ולהשקותו אפילו באיסורי דרבנן.⁶⁹ לכך נועד דף הנחיות זה - ליצור לכתחילה התנהלות נכונה בבית המטופל, כך שלא ייווצר מצב שהוא ניזון מאיסורי אכילה.

ראשית לכול יש להקדים ולעסוק ביחס הכללי לכל המציאות של עובד סיעודי בבית של הורה במצב סיעודי או מקרי חולי אחרים ל"ע.

כאשר ישנו אילון מעשי וכלכלי שבגינו נדרשים, במקרים רבים, להכניס עובד זר לביתו של המטופל. ברור לכל סביבתו הקרובה של המטופל שהימצאותו של העובד הסיעודי לא פוטרת אותם מהשגחה על מצבו הבריאותי/נפשי.

בדומה לכך, צריך להבין שבעניין הכשרות נדרש יחס דומה. אם מכניסים עובד גוי שמתפקידו לטפל בכל ענייניו של המטופל, הכוללים בין השאר דאגה לנושא התזונתי, ישנו צורך בהשגחה (צמודה ככל האפשר) על נושא זה. השגחה זו דומה לעבודתו של משגיח כשרות שמפקח על בית עסק קטן. המשגיח אומנם לא נמצא בבית העסק כל הזמן, אך הוא יודע מה קורה במטבח: אילו מוצרים נכנסים למקום ואילו לא, ומהו אופן הבישול והטיפול בסוגי האוכל השונים. הוא מציב גבולות, **מגדיר כללים ברורים, מבקר לעיתים במפתיע**, ובעיקר - נותן תחושה ברורה שיש כאן מישהו שאכפת לו מאוד ממה שקורה ושצריך לתת לו דין וחשבון בנושא הכשרות.

לכן המצב הטוב ביותר בעת הימצאו של עובד זר בבית הוא שבני המשפחה יחליטו ביניהם מי יהיה אחראי על הנושא וישמש מעין משגיח כשרות סיעודי.

65. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' ב.

66. שו"ע, יו"ד סי' קנה סעי' ג.

67. עיין בפתחי תשובה, סי' קנה ס"ק ד בשם הרדב"ז.

68. שולחן שלמה, הלכות שבת סי' שכט ס"ק טו.

69. שו"ע, יו"ד סי' קנה סעי' ג, מתיר שם להתרפאות באיסורי דרבנן רק שלא בדרך הנאתן כגון כדורים ותרופות אחרות שאין להן טעם ונלקחות בבליעה. ועיין במשנ"ב, סי' קכח ס"ק סג.

האפשרות להשגיה ולפקח על מצב הכשרות בבית המטופל תלויה מאוד, כמובן, ברמת קרבתם הגיאוגרפית של המשפחה והמטופל. על הקרבה לאפשר נוכחות תדירה מצידם של בני המשפחה, כזו שתיתן לעובד הזר תחושה שהוא נמצא תחת עינם הפקוחה, בכל הנושאים.

גם כאשר ישנו מרחק גיאוגרפי רב בין בני המשפחה והמטופל, שלא מאפשר ביקורים יומיומיים בביתו אלא רק פעם בשבוע-שבועיים, צריך לדעת שאחד הגורמים המשפיעים ביותר על מצב הכשרות הוא התקופה הראשונית של כניסת העובד הזר לעבודה. כבר בכניסתו לעבודת הסיעוד, על העובד לקבל את הרושם שיש כאן נושא משמעותי מאוד למטופל, למשפחתו או לשניהם. על העובד לקבל מהם נהלים ברורים ופשוטים ולדעת, כפי שכבר כתבנו, שאם לא יקפיד עליהם, הוא יצטרך לתת עליהם דין וחשבון למעסיקיו, וידיעה זו תהיה מכרעת. העובד מבין שכשם שעליו להקפיד על ניקיון נאות של הבית ושל המטופל, כך עליו להקפיד על כללי הכשרות שהוגדרו לו.

הכנסת מצלמה למטבח נהוגה גם ללא קשר לכשרות ברבים מהבתים שבהם ישנם עובדים סיעודיים. מצלמות אלה יכולות להיחשב כהשגחה לשיטת כמה מהפוסקים⁷⁰ המרכזיים של הדור האחרון, אם הן באות בנוסף לביקורים מפעם לפעם,⁷¹ בוודאי במקרה זה של חולה סיעודי שבו אנו עוסקים. זאת בתנאי שהמצלמות אכן מכסות את כל השטחים הרלוונטיים, ואין לגוי אפשרות להכין אוכל במקום אחר שאינו חשוף למצלמה.

לכן, הואיל והגוי אינו נאמן להעיד שלא הדליק את האש או שעשה פעולה כזו או אחרת במטבח - לענייננו המצלמות הופכות להיות חובה. מובן שאין עניין במצלמות אם אף אחד לא עובר על הסרטים שלהן ומוודא שאכן לא נעשו פעולות בעייתיות. כמו כן יש לוודא שהגוי יודע שהמצלמות מוצבות גם במטבח ושהן נועדו לוודא שהוא מקפיד על הנהלים.

דף הנהיות לעובד הסיעודי

העובד צריך להקפיד רק על ארבעה כללי עבודה פשוטים מאוד אך נחרצים מאוד:

1) אין להכניס לבית בשום פנים ואופן אוכל שאינו כשר. בכל הכנה של אוכל בבית ייעשה שימוש רק במוצרים כשרים. זאת נשיג באחת משתי דרכים: או שאחד מבני המשפחה יהיה מופקד על הקניות, או שנאפשר לעובד הזר לקנות במרכולים ובסופרים כשרים בלבד, ונוודא זאת בעזרת מעקב אחר כרטיס האשראי, קבלות וכיו"ב. אפשרות נוספת היא הזמנה אינטרנטית שבני המשפחה יערכו מסופר/חנות עם השגחה.

70. הרב זאב וויטמן בשם הרב יוסף שלום אלישיב והרב שמואל הלוי וואזנר, תחומין כב עמ' 467.

71. הרב שמואל הלוי וואזנר, קובץ 'נזר התורה' (תמוז תשע"א), עמ' רלה.

2) על העובד חל איסור להדליק אש או להפעיל תנור בעצמו. כאשר הוא רוצה לבשל לעצמו או למטופל, מותר לו רק להעביר אש מנר נשמה גדול⁷² (שמוכן לכך מבעוד מועד (ישנם כאלה המספיקים לשבעה ימים, ומומלץ להכין כמה כאלה למקרה שאחד מהם יכבה). אין אפשרות לאפות בתנור, למעט בהדלקה מראש בשעון שבת.

3) כדי לחסוך תערובות מיותרות, ההמלצה שלנו היא שלא יהיה בישול חלבי בבית כלל (בדומה למטבחי צה"ל). שימוש במוצרי חלב ייעשה רק במוצרים קרים כגון גבינות וחלב לארוחת בוקר וכדומה. כמובן שבאותה מידה אפשר להחליט שאין בישול בשרי - הכול לפי הצרכים המסוימים של המטופל. במידה וישנה הערכה שהעובד מסוגל להבין את כללי ההפרדה בין בשר לחלב במטבח וליישם אותם - אין צורך לנקוט בהמלצה דלעיל, אך יש להקפיד על הפרדה ברורה וסימון כלים ברור.

4) יש להקפיד שלא לעשות שימוש בבית ביין שאינו מבושל.⁷³ גוי שהשתמש ביין שאינו מבושל או אפילו רק נגע בו, אוסר אותו ברוב המקרים. יין סגור וחתום לא נאסר במגעו.

סיכום

אף שאנחנו ב'כושרות' נוהגים לומר שכשם שהמציאות נעשית מורכבת יותר, כך עולם הכשרות נעשה מורכב יותר - השתדלנו, בעיקר בדף הנחיות שבסוף המאמר, לפשט מורכבות זו לכדי כמות מינימלית של הדרכות, שבמידה ויקפידו עליהן כראוי - רוב בעיות הכשרות הפוטנציאליות לא תבואנה לידי ביטוי. בהמשך ההדרכה פירטנו יותר את ההתנהלות ההלכתית במצבים השונים שאך טבעי שייווצרו. מובן שבכל שאלה ומורכבות שאין לה מענה במסמך שלפניכם - ניתן לפנות לארגון 'כושרות' בשלל האמצעים: בטלפון, באתר כושרות וברשתות החברתיות.



72. גם לספרדים, כפי שהתבאר לעיל בפרק העוסק בבישול עכו"ם.
73. לגבי יין מפוסטר נחלקו הפוסקים, ועיין לקמן בפרק העוסק ביין נסך.

הרב עדו רכניץ

מעמדה של מדינת ישראל במשנת הריא"ה הרצוג: מלכות ישראל או שותפות אזרחית

הקדמה

העובדה שמדינת ישראל קמה כמדינה דמוקרטית שאינה דתית, ובה מיעוטים לאומיים בעלי זכויות שוות לאלו של היהודים, גרמה לרב הרצוג להתחבט מהו הדגם ההלכתי שאמור להיות מסד לכל דיון בדבר מעמדה ההלכתי של מדינת ישראל: מלכות ישראל או שותפות אזרחית?

א. מלכות ישראל

במקומות רבים כתב הרב הרצוג בצורה חד-משמעית שמדינת ישראל היא מלכות ישראל, וכל חובה המוטלת על מלכות ישראל חלה על מדינת ישראל.¹ כך למשל הוא כתב, במסגרת סיכום קונטרס הצעת תקנות בירושה (תחוקה לישראל ע"פ התורה ח"ב, עמ' 171-173):

אין להסכים לכך שמלכות ישראל תחוק חוק גמור החלטי ללא יוצא מן הכלל להשוות את המינים ואת [הבן] הבכור לפשוט אפילו בכח של הפקר בית דין... יש מקום לטעון שמלכות ישראל דימוקרטית אינה דומה למלך ישראל, שליט עצמאי (אבסלוטי), ושכל חוק שהפרלימנט שלה חוקק יש לו דין של קבלה שקיבלו עליהם בני המדינה, אבל גם בזה יש מקום לחששות חמורות מאד, ואינו מתקבל על דעתי לחוק חוק כזה... [ולכן הפתרון הוא] לתקן על ידי בית דין ובצירוף צו מלכות ישראל...

על עמדה זו הוא חזר כבדרך אגב בדיונים הארוכים שלו על שאלת הסמכות לתקן תקנות, וכתב פעמים מספר שיש תוקף לתקנות שנעשו על ידי 'מלכות ישראל' בצירוף הרבנות הראשית.² מכוח תפיסה זו, נלחם הרב הרצוג במגמה להפריד בין דת למדינה,

1. ראו למשל: הרב הרצוג, פסקים וכתבים ח"ג, עמ' רג (בעניין ההסתמכות על היתר המכירה בשמיטה, לאחר הקמתה של מדינת ישראל); הנ"ל, תחוקה לישראל ח"ב, עמ' 147.
2. כגון שם, עמ' 147, ועוד.

וכתב ש'ההפרדה בין הדת לבין המדינה אסורה בהחלט'.³ ועוד הוסיף וכתב (שם, ח"ג עמ' 256):

יחסים בין הדת והמדינה היכולים אולי להניח את הדעת באומות אחרות, אין בכוחם לספק את עם ישראל, תורתנו היא תורת חיים; היא מקיפה את כל היקף החיים ביחיד ובציבור, על מצוותיה וחוקיה. נמצא שלדעת הרב הרצוג שמדינת ישראל היא בגדר 'מלכות ישראל' המחויבת בכל מצוות התורה.

ב. שותפות אזרחית

תפיסה זו העמידה את הרב הרצוג בפני אתגר הלכתי לא פשוט, בכל הנוגע למינוי נוכרים ונשים לתפקידים ציבוריים. בהקשר זה הוא העיר שיש אומנם בתורה 'מצוות ציבוריות, המוטלות... על הגוף השליט, על הממשלה היהודית באיזו צורה שתהא, שהכח בידה לקיימן', אך כאמור, מאחר שהקמת המדינה הותנתה על ידי האומות העולם במתן שוויון זכויות לבני כל הדתות, עם ישראל מנוע מלקיים את המצוות הציבוריות בהקשר זה.⁴ ואולם בהמשך הוא מוסיף נימוק, המנוגד בתכלית למודל ההלכתי של 'מלכות ישראל': ניתן לראות במדינת ישראל מעין שותפות אזרחית בין כל אזרחיה, ובשל כך שותפות זו אינה מחויבת לקיים את מצוות התורה (שם, ח"א עמ' 20):

יסוד המדינה מעצמו הוא מעין שותפות. הרי זה כאילו על ידי תיווך ידוע באו גוים... לידי הסכמה לתת לנו להקים ממשלה משותפת באופן שתהיה לנו עליונות ידועה, וששם המדינה יקרא על שמנו. כלום הייתה על מדינה זו תורת מלכות ישראל...? בעצם זוהי שותפות של עם ישראל ועם נכרי בתנאים כאלה... על עמדה זו הוא חזר בקונטרס על תקנות בירושה (שם, עמ' 220):

שהמדינה מיוסדת על הבסיס של שותפות של רוב ישראל ומיעוט אינם בני ברית, העושים שותפות ביניהם לשם האינטרסים ההדדיים. וזהו התוכן העיקרי של דימוקרטיה, כלומר, כאילו נוסדה חברה מרוב יהודים ומיעוט גוים, שהגויים יהיו מיוצגים בדירקטוריון.

על פניו נראה שהרב הרצוג הציע שני דגמים הלכתיים סותרים להבנת הבסיס ההלכתי שמכוחו יש להבין מהן החובות שמטילה ההלכה על המדינה.⁵ כיצד ניתן ליישב סתירה זו?

3. שם ח"א, עמ' 209.

4. שם ח"א, עמ' 19, וכן שם, עמ' 217.

5. יש להעיר כי גם בכתביו של הרב שאול ישראלי ישנה לכאורה סתירה דומה. בספר עמוד הימיני, ס' ז, כתב הרב ישראלי שיש למדינת ישראל את הסמכויות של מלך ישראל. לעומת זאת, בהמשך (שם, ס' יב) כתב שגויים הם בעלי זכויות פוליטיות, בנימוק הבא: 'בשותפות הגדולה יותר של ניהול עיר ומדינה, אין משתנה התוכן היסודי של זכות הנבחרים, שאינם מקבלים שררה' (וראו גם: משפטי שאול - ארץ ומדינה, ס' קלא). היו שהבינו שלדעת הרב ישראלי אין למדינת ישראל דין של מלכות ישראל, וממילא היא פטורה מקיום מצוות, וחלקו עליו (כגון הרב עזרא בצרי, דיני ממונות ד, עמ' נח, וכן הרצ"ה במכתב תגובה

ג. יישוב הסתירה

בשלב ראשון יש לבחון באילו הקשרים השתמש הרב הרצוג בדגם השותפות. בחינה זו מובילה למסקנה שבדגם השותפות נעשה שימוש אך ורק על מנת להצדיק מתן זכויות אזרחיות לנוכרים, זכויות שאין ההלכה המעניקה להם במדינה שהיא 'מלכות ישראל'. אפילו בהקשר של זכויות הנשים לא הסתמך על הרצוג על דגם השותפות. על רקע זה ייתכן שהשימוש בדגם השותפות איננו מבטא את תפיסתו של הרב הרצוג בנוגע למשמעות ההלכתית של מדינת ישראל. בעיניו היו שני שלבים: בשלב הראשון קמה מדינת ישראל שהיא אכן 'מלכות ישראל', וחלו עליה כל החובות המוטלות על מלכות ישראל. בשלב השני 'מלכות ישראל' בחרה להקים מדינה בשותפות עם נוכרים, ומכוחה של שותפות זו יש להעניק שוויון זכויות לנוכרים במדינה. ואולם הענקת שוויון זכויות לנוכרים אינה יכולה להתיר ל'מלכות ישראל', שהיא צד לשותפות, לעבור על חוקי התורה.

הוכחה לכך ישנה בהגדרתו של הרב הרצוג את היישוב היהודי ערב הקמת המדינה כ'מלכות ישראל' הרשאית לפתוח במלחמה עם אויביה, ואלו דבריו (משואה ליצחק ח"א, עמ' 261):

ועתה הנה מלחמה זו על פי הרשויות המקומיות בכח הציבור של כל אחד ואחד [מ]ההסתדרויות, ובתוכם ההסתדרויות הדתיות... ומי זה יוכל לאמר שכל [אלו] ביחד אין להם הכח של מלך בישראל?⁶
כך הוא כתב בתשובה לחברי ארגון עזרא מחודש אדר ב' תש"ח (טרם הקמת המדינה) לגבי הלחימה שהחלה אחרי החלטת האו"ם על חלוקת הארץ (פסקים וכתבים ח"א, עמ' ריג):

הציבור כולו, או רובו, כפי שביאר כבר קודמי הגאון בשו"ת משפט כהן (סימן קמ"ד אות ט"ו א') יש לו הסמכות של מלך ישראל, והרי גיוס זה הוכר מטעם הרוב הגדול של היישוב בארץ ישראל, שהוא בבחינת כל קהל ישראל.⁷
ברור שהיישוב היהודי היה מורכב אך ורק מיהודים, ולכן הרב הרצוג סבר שיש לו מעמד של 'מלכות ישראל'. בשלב השני, עם הקמת המדינה, הסכים היישוב היהודי לשתף גם נוכרים במדינה, ובמסגרת השותפות הם זכאים לזכויות ככל אזרח. אולם, כאמור, שותפות זו אינה פוטרת את הרכיב היהודי במדינה, אשר נשאר בגדר 'מלכות ישראל' מחובותיו כלפי התורה.

לדברי הרב (ישראל הנ"ל). אלא שעמדתו העקיבה של הרב (ישראל הנ"ל) הייתה שלמדינת ישראל יש מעמד של מלכות ישראל, ועל כן מסתבר שדבריו על שותפות נוגעים רק לכך שמינוי פוליטי במדינה דמוקרטית איננו בגדר שררה, בדומה לדברי הרב הרצוג (וראו ברוח זו הערתו של הרב אורי דסברג, בתוך: הרב יהודה זולדן, 'מינוי נכרים לתפקידים ציבוריים', תחומין כג, עמ' 355, הערה 33). ייתכן גם שהתירוף המופיע למעלה לדברי הרב הרצוג מיישב אף את דברי הרב (ישראל הנ"ל).

6. ר' שם, עמ' 132.

7. ר' הנ"ל, פסקים וכתבים ח"א, עמ' רכ; רכג; שם ח"ב, תקכ.



סיכום

במקומות רבים כתב הרב הרצוג שיש למדינת ישראל מעמד 'מלכות ישראל' אשר מחויבת בשמירת מצוות התורה. בניגוד לכך, בהקשר של הדיון בזכויות של המיעוטים כתב הרב הרצוג שמדינת ישראל הדמוקרטית היא בגדר 'שותפות אזרחית', ולכן גם המיעוטים הם בעלי זכויות, וכן לא חלים על המדינה האיסורים המונעים מתן זכויות ללא-יהודים.

כיצד ליישב את הסתירה? נטען והוכח שהרב הרצוג הבין שהקמת המדינה התרחשה בשני שלבים: השלב הראשון היה ליישוב היהודי בארץ ישראל, עוד טרם הקמת המדינה, מעמד של 'מלכות ישראל'. בשלב השני, היישוב היהודי יצר שותפות עם המיעוט הלא-יהודי, וממילא בשותפות זו יש זכויות לכל האזרחים, ובכלל זה האזרחים הלא-יהודים. למרות זאת, נשאר הרכיב היהודי (הדומיננטי) בשותפות בגדר 'מלכות ישראל', ובשל כך מדינת ישראל נשארה מחויבת במצוות.



הרב יעקב אריאל

חיוב מזוזה בצימר ובמלון

שאלה

מי ששכר צימר ומצא שאין מזוזות בדלתותיו - האם מותר לו להתארח שם?

א. הבדל בין שוכר לבין 'פונדקי'

נאמר בגמרא (מנחות מד ע"א):

הדר בפונדקי בא"י, והשוכר בית בח"ל - כל שלשים יום פטור מן המזוזה, מיכן ואילך חייב; אבל השוכר בית בא"י - עושה מזוזה לאלתר, משום יישוב דא"י. ופירש"י על אתר בד"ה 'משום יישוב א"י':

דלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם אפי' יוצא ממנו כדאמר בפ' השואל בב"מ (דף קב) הלכך בקושי יצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת ואפי' יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה ונמצאת א"י מיושבת.

מה ההבדל בין שוכר ל'פונדקי'?

בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קפ) כתב:

ההבדל בין שוכר לפונדק הוא בזה, שזה רק דר בפונדק, וזה שוכר, וכמש"כ רש"י שלנים בו עוברים ושבים, אף שמדובר עד ל' יום מכ"מ מי שמשלם בפונדק אינו שוכר בית הפונדק דהיינו עצם הבית, אלא משלם עבור הזכות לדור בו וללון בו כפי הסכמת בעל הפונדק, ושכירות ליומא הוא כעין מכר כמבואר במק"א באורך גם אם קי"ל שכירות לא קניא, משא"כ פונדקאות שלכו"ע אינו כמכר, ולא כעין מכר, וא"כ מי ששוכר דירה, אפילו ודאי אין דעתו להשתקע אם זה ככל דיני שכירות גזרו חז"ל חיוב מזוזה.

ואומנם קי"ל ששכירות יום - אינו מכר, כמבואר בגמרא (ע"ז טו ע"א), וכן פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ט ה"ז):

ישראל ששכר בהמה מכהן מאכילה תרומה וכהן ששכר בהמת ישראל אף על פי

שהוא חייב במזונותיה לא יאכילנה תרומה מפני שאינה קניין כספו.

וכן כתב הרדב"ז לרמב"ם שם: 'שכירות ששכר מן הכהן אינו קונה את גוף הבהמה והכי איתא פרק לפני אידיהן דשכירות לא קניא'. אומנם כל זה הוא רק מבחינת הדין. שכירות ליומיה, מכיוון שהיא ארעית, אין לה דין קניין להיחשב כקניין גמור להלכות שונות, כגון להאכלת בהמה בתרומה. אך למעשה יש לשוכר זכות שימוש בנכס המושכר במשך כל ימי השכירות, כאילו עצם הנכס הוא שלו.



לשם הבהרת הנושא נדגים את הדברים ע"י נפקא מינות בין שוכר לפונדקי:
 א. ירושה. שוכר מוריש ליורשיו את המקום המושכר עד תום ימי שכירותו.¹ פונדקי קיבל זכות אישית להתארח בנכס, אך זכות זו אינה עוברת בירושה.
 ב. משכיר שהשכיר נכס מסוים אינו יכול להוציא את השוכר מאותו נכס עד תום ימי שכירותו,² כי המקום נחשב כקנוי לשוכר למשך כל ימי השכירות. בעל הפונדק לא מקנה לפונדקי מקום מסוים וגם אין בחוזה שום אזכור של מקום, רק זכות עקרונית לאירוח. לכן יכול בעה"ב, כשיש לו אילוצים, לדרוש מהפונדקי לעבור לחדר אחר, ואין לפונדקי על בעה"ב אלא תרעומת.
 ג. השוכר חייב בכל דבר שאינו מעשה אומן, אך המשכיר חייב רק במעשה אומן, כמבואר ב'שלחן ערוך'.³ לעומת זאת, פונדקי לא חייב לתקן דבר, אפילו דבר שאינו מעשה אומן. בעה"ב חייב להעמיד לפונדקי מקום מאובזר ומצויד כראוי שיאפשר לפונדקי לנפוש ללא טרחה נוספת. כך למשל נורה שנשרפה: בפונדק - בעה"ב חייב להתקין לו מיד נורה חדשה. לעו"ז שוכר חייב להחליפה בעצמו ועל חשבוננו. יתרה מזאת אסור לפונדקי לשנות דבר במקום. המקום אינו שלו בשום אופן.
 ד. השוכר רשאי לארח בנכס המושכר כל אדם ואפילו כמה וכמה, ואף להלינם ללא הגבלת זמן. בעה"ב אינו יכול לעכב בעדו. השוכר יכול אפילו להשכיר את הנכס לאחרים לזמן מסוים (אלא א"כ הותנה בפירוש אחרת), כמבואר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שטז סעי' א):
 המשכיר בית לחבירו לזמן קצוב ורצה השוכר להשכיר הבית לאחר, משכיר עד סוף זמנו, והוא שלא יהיה מנין בני בית האחד יותר מבני ביתו.
 לעומת זאת, לפונדקי אין שום זכות קניינית, אלא רק זכות שימוש אישית, והוא אינו רשאי להכניס אורח נוסף ללא הסכמת בעה"ב (בעה"ב רואה בכך השגת גבול).
 ה. השוכר מביא רהיטים משלו: מיטות, ארונות שולחנות וכסאות וכדו', וגם אם שוכר מקום מרוהט, הוא רשאי להימנע משימוש בריהוט הקיים ולהוסיף רהיטים משלו. פונדקי לא רשאי להוסיף שום רהיט משלו חוץ ממטלטליו. אם הוא זקוק למזרן נוסף או לכיסא, בעה"ב ייתן לו משלו.
 ו. השוכר משלם בעצמו חשמל, מים, מס מוניציפלי וכדו'. פונדקי לא חייב דבר. הוא משלם לבעה"ב דמי שימוש בלבד (בדרך כלל גבוהים יותר), ובעה"ב צריך לדאוג לכל מחסורו של הפונדקי.
 ז. השוכר רשאי לעשות בנכס כמעט כל דבר: לצבוע ולסייד לפי טעמו, לקבוע מסמרים ולתלות תמונות, להחליף נברשות וכדו', כי הוא קנה אותו (בקניין שכירות). חל עליו רק תנאי אחד: הוא חייב להחזיר את הנכס מסויד וצבוע כפי שקיבלו. פונדקי לא רשאי

1. פתחי חושן, ח"ד פ"א סעי' ז.

2. שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' א.

3. שו"ע, שם סעי' יז; ועי' פתחי חושן, ח"ד פ"ו סעי' א.

לעשות שום דבר מהנזכרים לעיל. הנכס אינו שלו, הוא לא קנה אותו כלל (אפילו לא בקניין שכירות).
ח. השוכר המוצא מציאה בחצר, הרי היא שלו.⁴ פונדקי שמצא מציאה, היא של בעל הפונדק.

ב. בדיקת חמץ

לפי הבחנה זו יש מקום גם בבדיקת חמץ להבחין בין שוכר לפונדקי. שוכר חייב בבדיקת חמץ, כי המקום שלו. פונדקי פטור, כי המקום אינו שלו, אם כי יש לומר שהדבר שנוי במחלוקת בין התוספות⁵ לבין הר"ן.⁶ לדעת התוספות מסירת מפתח לשוכר מחייבת אותו לבדוק את החמץ גם לפני ששכר את המקום, כי הוא עכשיו יכול להשתמש בפועל במקום ובעל הבית אינו יכול להיכנס אליו ולבודקו. כלומר, מי שמתארח במלון באור ל"ד בניסן, לדעת התוספות - הוא חייב לבדוק את החמץ, כי באותה עת המקום נמצא למעשה ברשותו, גם אם אינו בבעלותו. ואולם לדעת הר"ן הוא פטור מלבדוק את החמץ, כי חובת הבדיקה חלה על בעל המלון. יחד עם זאת, אם בעל המלון לא בדק את החמץ - האורח חייב אף לדעת הר"ן, או מדין ערבות, או משום שבעל הבית זיכה את האורח בקיום המצווה,⁷ משום שאם ימצא חמץ בפסח יש חשש שיאכלנו (לשיטת התוס' פסחים ב ע"א) או שיעבור על 'בל יראה ובל ימצא' (לשיטת רש"י שם), כי למעשה החמץ נמצא ברשותו. נמצא שבין כך ובין כך האורח חייב לבדוק את החמץ.
ומצאתי בשו"ת 'צמח יהודה' לגר"י סגל (ח"ג סי' קיח) שנשאל בדבר בדיקת חמץ במלון, כי בעל המלון יכול להחליף לו את החדר, וגם אין לו זכות של שוכר בגוף החדר אלא רק הזכות להתארח. והוא פשט לו מהמבואר ביומא (יב ע"א):

והאי תנא סבר ירושלים לא נתחלקה לשבטים [דתניא: אין משכירין בתים בירושלים, לפי שאינה שלהן. ראב"ש אומר: אף לא מטות. לפיכך, עורות קדשים - בעלי אושפזיכנין נוטלין אותן בזרוע]. ופ' בתוס' ישנים שמקום המטות אינו שלהם וכן תיבות יע"ש. ובודאי מי שמשכיר מיטה לישן הוא כמו בבית מלון, ואם זה רק בגדר דמי האירוח אמאי לא יטלו ממון הא לא נותן מהמקום מיד, אע"כ דמי שיש לו רשות לישון יש לו זכות שכירות על מקום המטה, ולכן חייב אותו המקום בבדיקת חמץ. ודוק. ומה שיכול בעל המלון להחליף חדרו זה - תנאי שכר ופשוט. מהגמרא משמע שלירושלמים לא הייתה זכות לדרוש מעולי הרגלים תשלום על מקום לינתם, משום שהמקום שייך לכלל ישראל. אך יש להקשות: מדוע לא יכלו לדרוש דמי שכירות על המיטות שבהן השתמשו? אלא ע"כ כל דרישה כזו משמעותה דמי שכירות

4. ר שו"ע, חו"מ סי' שיג סעי' ג; וש"ך ס"ק א, וקצוה"ח ס"ק ב; ערוה"ש, חו"מ סי' שיג סעי' ה.

5. תוספות, פסחים ד ע"א ד"ה אם משמסר.

6. ר"ן, פסחים שם.

7. פסחים ד ע"א: 'ניחא ליה לאיניש דלעביד מצוה בממוניה'.



על המקום. מכאן המסקנה שכל אירוח במלון נחשב כשכירות על המקום, אף שהאורח לא שכר מקום מסוים.

ודבריו צ"ע. הא גופא קשיא, מדוע לא יכול בעל הבית הירושלמי לדרוש דמי שימוש על עצם ההנאה מהמיטות ומיתר הרהיטים בבית, ללא קשר למקום? אומנם המקום עצמו שייך לכלל ישראל, אך לא המיטות והרהיטים. גם עצם המבנה, עצי וואבניו וכל אביזריו, הרי הם שייכים לבעל הבית, ומדוע לא יכול היה לדרוש דמי שימוש על הבא בצל קורתו, גם מבלי לדרוך על הקרקע כלל? ומצאתי שהגרי"ש אלישיב מעיר על כך, וכן הגר"א וסרמן.⁸ וצריך לומר שאין הכי נמי זכותו של בעל הבית לדרוש תשלום על האירוח, חוץ מהקרקע. ואכן משום כך הרשו לעצמם בעלי הבית הירושלמים לקחת את עורותיהם של עולי הרגלים כפיצוי על עצם האירוח.

מסקנתנו היא, אפוא, שאורח במלון אינו שוכר, אלא רק מתארח, כלומר פונדקי.

סיכום

א. מי שמתארח במלון או בצימר פטור ממזוזה. אומנם ממידת חסידות הוא יכול לנהוג כחייליו של מונבז המלך⁹ שהיו להם מקלות ובהם קבועות מזוזות, ומוליכים אותם לכל מקום,¹⁰ ואולם מסתבר שלא בירכו על כך.

ב. במלונות נהוג שהבעלים קובעים מזוזות בחדרים, כי הם משתמשים בחדרים בכך שמניחים בהם רהיטים ומארחים בהם אורחים,¹¹ ומומלץ לבעלי הצימרים שגם הם ינהגו כך, ויש סיכוי שאורחים דתיים יעדיפו אותם בשל כך. עם זאת בהיעדר מזוזה, אין האורחים חייבים בה.

תגובה / הרב יהודה הלוי עמיהי

תשובתו של הרב יעקב אריאל שליט"א מבוססת על ההבחנה בין שוכר ובין פונדקי. הרב מביא שמונה הבדלים הלכתיים בין שוכר לפונדקי. ההבדלים הם ביסודם בהתנהגות הפונדקי, שהוא אינו יכול לעשות שינויים בחדר, לעומת השוכר שיכול למשל להכניס דברים נוספים לחדר. ההבדלים באים לידי ביטוי גם כשיש נזקים. ואולם רש"י מגדיר מהו פונדק - 'שלנים בו עוברים ושבים'. רש"י אינו טוען שההבדלים נצרכים משום שאינו נקרא בית דירה,¹² כלומר בגלל צורת השימוש בחדר, אלא שהם נעוצים בעובדה שאין זה אלא מעון אורחים של עוברים ושבים. הדירה איננה דירה כלל, שאינו חפץ במקום הזה עצמו, אלא הוא נזקק לגור שם משום שהוא הולך ממקום למקום. מדברי רש"י נראה

8. בקובץ שיעורים לב"ק פב ע"ב אות צה; ור' תוס' הרא"ש יב ע"א ובהערותיו של הגרי"ש אלישיב, יומא שם.

9. מנחות לב ע"ב.

10. ר' נפש דוד לאדר"ת, אות טז-יז (עמ' קפו).

11. ר' מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' מו אות ה.

12. עי' שך רפו ס"ק כח, והערת רע"א על דבריו ח"א סי' סו, הובא בנחלת צבי סי' רפו סעי כב.

שם אדם שוכר צימר ורוצה לגור שם בדווקא, אין זה עובר ושב, אלא זה מקום המגורים שלו. אדרבא, הוא משלם דמים מרובים על המקום הזה. יש גם הבדלים במחיר בין צימר אחד לאחר. ברור שם אדם שוכר צימר מסוים למשל לשבעה ימים, בעל הבית אינו יכול להעביר אותו מהצימר שבו הוא מתגורר למקום אחר במשך כל תקופת השכירות (אלא א"כ יש פגם בצימר). אם שוכרים את הצימר לכל ימי החג, בוודאי הוא מקום מגורים, ולא פונדקי של עוברים ושבים. יש לציין שבתשובת הרב אריאל אין התייחסות למשך הזמן שמתארחים במלון או בצימר: יום, שבוע או שלושים יום.

גם רבנו ירוחם כתב (תולדות אדם וחוה נתיב כא חלק ז):

והשוכר בית בחוצה לארץ והדר בפונדקי פטור מהמזוזה כל שלשים יום והשוכר בית בארץ ישראל חייב במזוזה מיד משום יישוב ארץ ישראל. נ"ל הדר בפונדקי דוקא שנותנין לו חדר בפני עצמו או עם שותפים ישראלים בפני עצמן.

רבנו ירוחם כותב שבפונדק מתגוררים כמה עובדי דרך. הפונדק הוא בעצם מלון אורחים, אין שם מקום קבוע למשפחה שבאה לנפוש ולגור שם כבית מגורים. מכאן נראה שבצימר צריך מזוזה. עוד יש להוסיף שכבר כתב ה'שפת אמת' (מנחות מד ע"א) על הביטוי של 'משום יישוב ארץ ישראל':

משום ישוב א"י פרש"י¹³ דחוק. וי"ל הפירוש משום דמזוזה שמירה לבית משום מזיקין לכן משום ישוב א"י לא הניחו כלל בית בלא מזוזה בא"י שלא יהי' בלא שמירה...

לפי הסבר זה גם בפונדק בארץ ישראל יש להניח מזוזה בכל יום שהוא צריך שמירה מפני המזיקין.

לאור הנ"ל נבין גם את מה שכתב האדר"ת בספר 'נפש דוד'¹⁴, שהיה דואג למזוזה במלונות ואכסניות בחו"ל שאין בהם מזוזה, ובוודאי בארץ ישראל היה מקפיד בכך שבעתים.

על כן נראה לענ"ד שם אדם מזמין מראש צימר כדי לנוח בו ולהתענג בו, אין זה כפונדק של עוברים ושבים, אלא מייעד מקום ורוצה להיות בו, ולכן חייב במזוזה. נראה שאין משמעות למספר הימים שיהיה שם, כל זמן שהוא רוצה את המקום עצמו, לא כצורך של עובר ושב, והרי זה חייב במזוזה, ויניח בלא ברכה בגלל הספק.

תגובה לתגובה / הרב יעקב אריאל

לענ"ד אין סתירה בין מה שכתב הגר"ש ווזנר לרש"י. אלו שני צדדים של מטבע אחד. לענ"ד גם רש"י מקבל את הגדרת הפונדק כמו שאנו הגדרנו, שהוא מקום המיועד ללינה בלבד וכדו'. רש"י רק מסביר את ההיכ-תמצית מצד האורח - מה מאפיין אורחים שאינם

13. רש"י, מנחות מד ע"א: 'משום יישוב א"י' - דלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם אפי' יוצא ממנו כדאמר בפ' השואל בב"מ (דף קב) הלכך בקושי יצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת ואפי' יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה כשימצאנה מזומנת במזוזה ונמצאת א"י מיושבת.

14. נפש דוד, אות טו"ב.



זקוקים ליותר ממקום לינה. אורח הנוטה ללון, אין לו עניין במקום, הוא זקוק רק למיטה להניח את ראשו עליה. לכן הוא אינו שוכר את המקום, אלא מסתפק בשימוש ארעי באביזרים הקיימים בלבד. לעומת זאת שוכר מעוניין במקום שאליו הוא יכול להביא גם אביזרים משלו. בדרך כלל ההבדל בין השניים מתבטא בזמן שהייתם. אורח שוהה זמן קצר ביותר, לילה יחיד או כמה לילות. מנגד שוכר מעוניין לשהות במקום זמן ממושך יותר (בדרך כלל יותר מל' יום). ואולם אלו רק סימנים לארעיות ולא סיבה. ההגדרה הקובעת בשכירות היא המקום על מרחביו, וכן אפשרות השימוש הבלתי מוגבלת כמעט, בדומה לקניין גמור. הגדרת הפונדק היא הנאת השימוש במיטה ובאביזרים נחוצים אחרים, ותו לא. ואה"נ, אורח הנוטה ללון שיקנה את המקום בפונדק בקניין גמור, אם קניין עולם, ולמוחרת הוא ימכור למוכר בחזרה, ואם בקניין שעה ללילה אחד, יתחייב **מדאורייתא**.¹⁵ אך אם לא יעשה שום מעשה קניין, אפי' לא של שכירות, גם אם יישאר זמן ממושך בתנאים אלו, ייפטר ממזוזה.

לדברי הרב עמיחי, שהקובע הוא מספר הלילות שהאורח שוהה במקום, נתת דבריך לשיעורין. בכמה לילות נחשב כפונדקי, האם עד ל' יום ולא עד בכלל? לענ"ד שורש ההבדל בין שוכר לפונדק הוא בפסוק 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך'. אורח בפונדק אינו שוכר את המקום, לכן אינו ב'ביתך'. שוכר, לעומת זאת, נחשב לקונה כביכול את הבית. הוא גר ב'ביתך'. אלא שהדבר תלוי לכאורה בשאלה אם שוכר חייב במזוזה מהתורה. נחלקו בדבר שתי דעות בתוספות:¹⁶ לפי הדעה הראשונה חיוב שוכר הוא מהתורה, ולפי הדעה השנייה הוא רק מדרבנן. לכאורה לדעה הראשונה 'שכירות קניא' ולדעה השנייה - 'לא קניא', אך אי אפשר לומר כן, שהרי קיי"ל ש'שכירות לא קניא'.¹⁷

לכן נלענ"ד שאומנם 'שכירות לא קניא'. בכל זאת סוברים התוספות לפי הדעה הראשונה שחיובו מהתורה, כי לגדר 'ביתך' לעניין מזוזה אין צורך בבעלות גמורה מבחינה הלכתית, די בבעלות מעשית, כמש"כ הריטב"א (ע"ז טו ע"א):

והא דאמרינן בעלמא (ב"מ נ"ו ב') שכירות מכירה ליומיה היא, מילתא בעלמא קא אמרינן לומר שהיא קנויה לשוכר להשתמש בה כל ימי שכירותו **כאילו היא שלו**, אבל מכל מקום לא היא דידיה.

ומכאן השיעור של ל' יום כהסברם של התוספות שם:

כל ל' יום פטור דלאו בית דירה דידיה הוא כדאמרינן פ"ק דבבא בתרא (ח ע"א) גבי נשתהה שם ל' יום הרי הוא כאנשי העיר.

ר"ל אומנם 'שכירות לא קניא', אך במזוזה אין צורך בבעלות קניינית, אלא בקביעות, ול' יום הם סימן לקביעות,¹⁸ ובא"י גם שכירות ליום אחד נחשבת לקביעות. בהסבר הדבר

15. ר' קצות החושן, סי' רמא ס"ק ד גדרו של קניין לשעה.

16. תוספות, חולין קי ע"ב ד"ה טלית.

17. ע"ז טו ע"א.

18. הערת עורך: י"פ. ועי' סדר התרומה סי' קמד: 'והיינו טעמא דכל ל' יום פטורה דידיעי עלמא דאינו שלו וכותב ביתך שלך... ומל' יום ואילך חייב דסברי עלמא שלו היא...'.
אמונת עתיך ניסן תש"פ 79

נראה לומר בעקבות מרן הראי"ה ב'דעת כהן'¹⁹ שמצווה קובעת, ויש להביא ראיה לכך ממעשר. אכילת שבת ויו"ט קובעת למעשר, וכך גם מצוות ישיבת א"י קובעת לעניין מזוזה. לשיבת חו"ל יש דין של ישיבת ארע, אך לשיבת א"י, שהיא מצווה, יש דין של ישיבת קבע. לכן שכירות בא"י קובעת גם בפחות מל' יום. ואולם פונדק אפי' בא"י מעצם מהותו אין בו קביעות מקום, ורק לאחר ל' יום הוא נראה כקבוע, כמו שיירה לאחר ל' יום, שהזכירו התוספות, ואף שמן הסתם אינם דרים במבני קבע, דינם כבני העיר. בדרך כלל אין לאורח זכות על מקום מסוים, ובעל הבית יכול להעבירו ממקום למקום. אך גם אם הותנה עם בעה"ב שלא יוכל לשנות את מקומו, אין בכך כדי להגדיר את השימוש באבזרים כקניין מקום. עדיין יש אינדיקציות נוספות המבדילות בין שכיר לפונדק.

כך גם מש"כ רבנו ירוחם - 'הדר בפונדקי דוקא שנותנין לו חדר בפני עצמו או עם שותפים ישראלים בפני עצמן', ר"ל כנ"ל - מי שלן בפונדקי זקוק רק למיטה ללון בה, ולכן לא אכפת לו ללון גם עם אחרים. ואולם אם הוא לן עם משפחתו, הוא מקפיד ללון בחדר פרטי ללא שותפים. לכן נקט רבנו ירוחם שתי אפשרויות: חדר בפנ"ע או חדר עם שותפים. בין כך ובין כך הוא לא שוכר את המקום, אלא רק משתמש במיטות לשם לינה, בין ללילה אחד בין לכמה לילות.

סברת ה'שפת אמת' נראית על פניה דחוקה. וכי יש מצוות שמירה המחייבת מזוזה? לכאורה הסברה הפוכה: בא"י שעיני ה' אלקיך בה והשגחתו ית' כאן גדולה יותר, לכאורה אפשר להסתפק בשמירה פחותה, ודווקא בחו"ל, שהשגחת ה' מצומצמת יותר, יש צורך בשמירה מעולה יותר.

הטור (יו"ד סי' רפה) הביא את דרשת חז"ל:

מלך ב"ו מבפנים ועבדיו שומרין אותו מבחוץ ואתם ישנין על מטתכם והקב"ה שומר אתכם מבחוץ וע"כ נתינתה בטפח החיצון.

והוא הוסיף: 'ומ"מ לא יהא כוונת המקיימה אלא לקיים מצות הבורא יתעלה שצונו עליה. מסתבר שכוונתו למה שכתב הרמב"ם בהל' מזוזה,²⁰ שמלאכי המזוזה השומרים עלינו הם המחשבות העולות מראיית המזוזה וזכירת מה שכתוב בה, בעיקר אמונת הייחוד. לכן בא"י צריך האדם להידבק יותר במחשבות מרוממות. וראיתי שמביאים בשם הזה"ק²¹ שטעם מצוות מזוזה הוא שמירה רוחנית, לבל תוכל שום קליפה לבוא אל בתיהם פנימה, אלא אדרבה, יש לאפשר לקדושה שתוכל לכווס בשער. לכן בארץ הקודש יש לחייב במזוזה יותר, כדי שהקדושה תיכנס לתוך הבית. ומסתבר שתועלת השמירה היא רק במקום שיש בו צד מצווה. ללא מצווה אין המזוזה עצמה שומרת, רק צד המצווה שבה הוא השומר (נהגים התולים מזוזה במכוניתם מתייחסים אליה כאל

19. דעת כהן סי' קעט.

20. עי' רמב"ם הל' מזוזה פ"ו הי"ג.

21. זוהר, ח"ג דף רסו ע"א.



קמע, ויש להימנע מכך).²² לכן לשוכר בית בחו"ל יש צד מצווה מדין שוכר, אלא שלפני ל' יום הוא מחוסר זמן, ולכן המזוזה שומרת. מנגד פונדקי, אפילו בא"י, שאינו מחוסר זמן, אלא פטור בעצם משום שאינו 'ביתך', גם לדעת ה'שפת אמת' לגביו אין בכך מצווה. יחד עם זאת ממידת חסידות יש מקום לשמירה, כמו שנהגו חייליו של מונבז, וזו כנראה גם כוונת האדר"ת. לכן ראוי להמליץ על מזוזה גם בפונדקי, אך חיוב מעיקר הדין אין בו.



22. עי' רמב"ם שם פ"ה ה"ד.

הרב יהודה הלוי עמיהי

סנקציות כנגד אנשים המסרבים להתחסן

הצגת הבעיה

ביישוב קטן ישנן כמה משפחות שלא חיסנו את ילדיהן מפני מחלת ה'שעלת'. כעת נתגלו ביישוב חולים במחלה זו. כדי לא להיפגע וכדי למנוע את התפשטות המחלה, יש הורים שרוצים למנוע מהמשפחות הלא מחוסנות הגעה למוסדות ציבור שביישוב, כולל לבית הכנסת. האם מבחינה הלכתית הדבר מותר?

א. שמירה מסכנה

יש לברר תחילה אם יש חובה על האדם להתחסן מפני מחלות שאינן גורמות למוות.

נאמר בפרשת דברים (ד, ט-טו):

[ט] רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך. [י] יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון. [יא] ותקרבו ותעמדון תחת ההר וההר בער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל. [יב] וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול. [יג] ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לוחות אבנים. [יד] ואתי צוה ה' בעת ההוא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשותכם אתם בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה. [טו] ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש.

על פי דברי הגמרא במסכת שבועות¹, אנו לומדים שאסור לאדם לגרום למצב שבו יינזק נזק כל שהוא, אפילו על ידי קללה.² משמעות הדבר היא שהאיסור של 'השמר לך ושמור נפשך' אינו רק לעניין שכחת מעמד הר סיני. ואכן כך כתב ב'ספר חרדים' (פכ"ד אות טו): במקלל לעצמו נכפל לאו בתורה דכתיב השמר לך ושמור נפשך מאוד וכתיב ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, והשמר הוי לא תעשה.

הרמב"ם (הל' רוצח פי"א ה"ד) הביא את הפסוקים שמוזכרים ב'ספר חרדים' לעניין שמירת הגוף:

1. שבועות לו ע"א.

2. דין זה הובא להלכה ברמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ו ה"ג.



אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות, כגון: שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנ' (דברים ד' ט') השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים. יסוד זה, שיש איסור של 'השמר לך ושמור נפשך', אנו לומדים מהמעשה שהגמרא מביאה (ברכות לב ע"ב):

תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו: ריקא, והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב ונשמרתם מאד לנפשתכם, כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום? אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? אמר לו: המתן לי עד שאפייסך בדברים... נראה שדברי הגמרא הם היסוד לדברי הרמב"ם, ואף על פי שדברים אלו נאמרו מפי ההגמון הגוי, בכל אופן הגמרא הביאה אותם כלימוד הלכתי, ומכאן שכל סכנת נפשות יש בה איסור של 'השמר לך ושמור נפשך' מאד.³ בהקשר לראיה מההגמון, יש להעיר מדברי הרמב"ן (ויקרא כה, ז) שהתייחס למעשה שמוזכר בתלמוד הירושלמי,⁴ שבו אדם שהיה חשוד על השביעית אמר לאשתו להפריש חלה. מתוך המשא ומתן בינו לבין אשתו מתברר שהוא סבר שאיסור חלה הוא מדאורייתא ואילו איסור ביעור בשביעית הוא מדרבנן. על כך מעיר הרמב"ן שמן העובדה שחכמים הזכירו דבריו של אותו רשע, נראה שהדין עימו:

וכיון שהזכירו חכמים דבריו [של הריקא והרשע] נראה שהם אמת. או שמא אותו רשע סבר כדברי רבי (שמעון) דאמר (מו"ק ב ב) בשתי שמיטות הכתוב מדבר, ושביעית בזמן הזה דרבנן אף על פי שחלה דאורייתא. וכן כתב הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' תיג): 'כי בודאי משאמרן אביי וקבעו אותן בתלמוד האמינום וסומכים עליה'. ובספר 'זרע חיים'⁵ האריך והביא מדברי החיד"א⁶ ורבי צדוק הכהן מלובלין⁷ והגר"ח פלאג'י⁸ שאנו לומדים מסיפורי התלמוד שלא הובאו לחינם, אלא ללמוד מהם. א"כ אין קושי כיצד למד הרמב"ם מדברי ההגמון הגוי, אלא עיקר השאלה הוא כיצד דרשו פסוק שכתוב בשכחת מעמד הר סיני לשמירה מנזקי גוף. ה'מנחת חינוך' (מצוה תקמו ד"ה וגם) תמה מניין מצא הרמב"ם מקור לכך שהפסוקים 'רק השמר לך' וכן 'ונשמרתם' עוסקים בשמירה על גופו של אדם:

3. וכן כתב בבאר הגולה, חו"מ סי' תכו ס"ק כ.
4. ירושלמי שביעית סוף פ"ט.
5. זרע חיים, סי' ל אות ב, עמ' קעח-קעט.
6. מראית עין, קידושין מא ע"א, מח ע"א.
7. דברי סופרים, אות יח.
8. כף החיים, דף יו"ד ע"ב אות מא.

ואיני מבין דבקרא דרק השמר וכו' כתיב כי לא ראיתם כל תמונה וגו', אבל שמירת הגוף לא שמענו. והנה על ההגמון לא קשה כי הם מינים ומהפכים דברי אלקים חיים למינות, ומי יודע איזה פירוש שפירש הרשע בכתוב הזה דלדעתו קאי על שמירת הגוף. אך דברי רבינו הר"מ צ"ע מנלן זה דהוי עשה לשמירת הגוף מרק השמר וכו' דמיירי בענינים העומדים ברומו של עולם עיקרי הדת, וצ"ע. אך בודאי מצא באיזה מקום ונעלם מאתנו.

בספרו 'תשובה מיראה' השיב האדר"ת על כך:

[ד] וכן כל מכשול שיש בו סכנה... הנה מאי דכתב דעובר על השמר לך ושמור נפשך זהו נגד הא דאמרו במנחות צ"ט ב', דקאי על משכח תלמודו דעובר על השמר לך ושמור נפשך? אך י"ל דסמך עצמו רבינו ז"ל על הא דפסק פכ"ו מסנהדרין ה"ג דהמקלל עצמו לוקה כמו שקלל לאחרים שנאמר השמר לך ושמור נפשך, והוא משבועות ל"ו א', ומבואר דס"ל להלכה דקאי הלאו לשמירה ועל כן אף מקלל עצמו בכלל, אלא דא"כ מ"ט כתב דעובר בלאו דלא תשים דמים ולא כתב בלאוין אלו ג"כ (ושם יש לדקדק קצת עיין שם), ואולי כיון דאינו כתוב באותו ענין י"ל דלא על זה נכתב רק הוא דבר כולל לכל דבר המפסיד לו ולנשמתו ולאחרים, ועיקר קרא מיירי לענין למוד התורה כדדרש במנחות והוא דבר הלמד מענינו ורק דכולל גם הא דמקלל והא דמכשול לענין סכנת נפשות.

אנו לומדים מכאן שיש להסיר כל מכשול שאדם יכול למות בו, והמניח מכשול כזה הרי זה עובר על מצוות עשה ועל מצוות לא תעשה. הרמב"ם כתב בהלכה זו שיש להזהר בדבר יפה יפה, ללמדך שכל מכשול שאדם רואה שיכול לפגוע בו או בחברו, עליו להסירו, ומי שלא הסיר עובר בעשה ולא תעשה.

ב. סכנה שאינה ודאית

יש להוסיף שכל הדיון של הרמב"ם לעיל הוא לענין מכשול שיכול לגרום לסכנת נפשות. על כך הוסיף הרמב"ם (הל' רוצח פי"א ה"ה-ה"ו):

[ה] הרבה דברים **אסרו חכמים** מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך מכין אותו מכת מרדות. [ו] ואלו הן: לא יניח אדם פיו על הסילון המקלח מים וישתה, ולא ישתה בלילה מן הנהרות ומן האגמים שמא יבלע עלוקה והוא אינו רואה, ולא ישתה מים מגולים שמא שתה מהן נחש וכיוצא בו מזוחלי עפר וישתה וימות.

מדברי הרמב"ם 'אסרו חכמים' משמע שהאיסור הוא רק מדרבנן. אומנם ב'תבואות שור'⁹ כתב שלשון 'אסרו חכמים' היא מדאורייתא, אבל כבר העלה בספר 'עין הזוכר'¹⁰ לחיד"א שכאשר הרמב"ם כותב 'אסרו חכמים', כוונתו לאיסור מדרבנן, וכך כתב גם ב'באר

9. תבואות שור, סי' יג ס"ק ב, דף כז ע"ב.
10. עין הזוכר, מערכת הלמד אות יט ד"ה וראית.



הגולה.¹¹ בספר 'מעשה רוקח' על הרמב"ם שם, מתקשה בשאלת האיסור מדרבנן והמלקות שסופג מי שעובר על האיסור, וכתב:

מכין אותו מכת מרדות. לא מצינו מבואר שחייב על זה מכת מרדות, ואדרבא בגמרא אמרו ואם עשה דמו בראשו, דמשמע דאין נזקקין לו, ואפשר שרבינו חייבו מכת מרדות בשביל האמירה, דנמצא דהפקיר עצמו לעבור על דברי חז"ל. משמע מדבריו שמכת המרדות אינה על הפגיעה בעצמו אלא על כך ש'הפקיר עצמו' ואינו שומע בקול חכמים. נראה להסביר את דבריו על פי דברי 'באר הגולה' (לשו"ע חו"מ סי' תכז ס"ק צ) שכתב:

נלע"ד הטעם שהזהירה התורה על שמירת הנפש, הוא מטעם שהקב"ה ברא את העולם מחסדו להטיב להנבירים שיכירו גדולתו ולעבוד עבודתו בקיום מצותיו ותורתו, כמו שאמר הכתוב: כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו וכו' וליתן להם שכר טוב בעמלם והמסכן את עצמו כאלו מואס ברצון בוראו ואינו רוצה לא בעבודתו ולא במתן שכרו, ואין לך זלזול אפקרותא יותר מזה ולשומעים ינעם, ויהי נועם ד' אלקינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו.

על ההבחנה בין הלכה ד' של הרמב"ם, שבה הרמב"ם מביא מקרים שיש בהם איסור תורה, לבין הלכה ה', שבה האיסור הוא מדברי חכמים בלבד, כתב ה'מנחת חינוך' (מצוה תקמו אות יד):

כתב הרמב"ם כאן הלכה ה' והרב המחבר (החינוך) הרבה דברים אסרו חכמים מפני סכנת נפשות ואלו הם לא יניח אדם פיו על הסילון וכו'. ולכאורה איסור תורה יש כמו מכשולות וכו'? ואפשר לא תשים דמים וכו' אינו אלא אם יש מכשול לאחרים, וזה דקדק הרמב"ם וכתב מה לאחרים עלי וכו', אך רק השמר ושמור דלדעת הרמב"ם הוא עשה וקאי על עצמו, א"כ איכא איסור בדבר. וספק סכנה חמור מספק איסור תורה וצ"ע קצת.

ה'מנחת חינוך' מבחין בין מי שפוגע בעצמו לבין מי שמזיק לאחרים. כאשר אדם מזיק לאחרים, הוא עובר על איסור תורה, ואילו בעושה לעצמו אין איסור של תורה, רק מדרבנן. ואומנם הוא השאיר את הדברים ב'צריך עיון', מכיוון שבאמת קשה להבחין בינו לבין חברו. הרמב"ם הביא את הפסוק 'השמר לך', משמע שהאיסור הוא גם בו עצמו. נראה להסביר שיש להבחין בין מקרה שעלול להביא לידי מוות, ואם הוא אינו מסיר את המכשול - הוא עובר על דין תורה, לבין מקרה שבו אין מכשול ממשי בפניו, אלא רק ייתכן שיהיה, למשל שמא תהיה עלוקה במים או שמא יימצא ארס של נחש. אומנם אם אלו מצויים, הם יכולים להמית, ולכן יש להתרחק גם מכך. באלו המקרים, הרי זה לוקה מדברי סופרים, אבל מדין תורה, כל זמן שהסכנה אינה נראית בעין, אין בכך איסור של תורה. מסקנת הדברים היא שכל נזק שיכול לגרום למיתה - אם אדם לא מתמגן כנגדו,

11. באר הגולה, לשו"ע חו"מ סי' תכז ס"ק ע; אומנם הוא הוסיף שם שאולי האיסור הוא מדאורייתא ואין לוקים עליו, מכיוון שדינו כחצי שיעור האסור מדאורייתא שאין לוקים עליו.

הוא עובר על איסור תורה, אבל כשאין ודאות שהנזק אכן ייגרם - הרי זה עובר על איסור מדרבנן, ומכים אותו על כך מכת מרדות.

כל הדיון של הרמב"ם הוא במכשול שיש בו סכנת מוות, אבל כאשר אין כלל סכנת מוות - אין צורך להסירו. כמו כן מלשון הרמב"ם נראה שיש איסור להיכנס לספק סכנה, היינו מחשש עלויות במים שהן ממיתות, אבל אדם אינו מחויב להסיר מזיק שיכול להתפתח לכלל סכנת נפשות. לאור הנ"ל, לפי דברי הרמב"ם, יש לומר שבחיסון מפני מחלות רגילות שאין בהן סכנת מוות (כגון: שפעת, חצבת וכדו'), אין חובה כלל להתחסן, שהרי המחלה אינה נמצאת בפנינו, ואפילו אם ייפגע אדם ממחלות שאינן מסוכנות - אינו חייב להישמר בכך. אומנם נראה שאם יש באותו אזור מחלה שיש בה חשש מוות, או שיש באזור קבוצות אנשים בסיכון גבוה לתחלואה ותמותה ממחלות מסוימות ויש אפשרות להתחסן מפניהן - חייבים להתחסן.

ג. סכנות שאינן הורגות

בדברי הרמב"ם למדנו שאדם חייב להסיר סכנות שעלולות להרוג, אולם שיטה אחרת אנו לומדים בספר 'החינוך' (מצוה תקמו) שכתב:

להסיר המכשולים והנגפים מכל משכנותינו, ועל זה נאמר [דברים כ"ב, ח'], ועשית מעקה לגגך. והענין הוא שנבנה קיר סביב הגגות וסביב הבורות והשיחין ודומיהן כדי שלא תכשל בריה ליפול בהם או מהם, ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר **שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו**, וזה שהזכיר הכתוב לגגך דבר הכתוב בהוה, ולשון ספרי [כאן], ועשית מעקה, מצות עשה. והרבה דברים אסרו זכרונם לברכה כדי להשמר מן הנזקים ומן המקרים הרעים, שאין ראוי לו לאדם שיש בו דעה לסכן בנפשו, ועל כן ראוי שיתן לבו לכל הדברים שאפשר להגיע לו נזק בהם, והעובר עליהם חייב מכת מרדות דרבנן, מהן מה שאמרו שלא יניח אדם פיו על הסילון וישתה, וכן לא ישתה מן הנהרות והאגמים שמא ישתה עלוקה, ואסרו מים מגולין מפני חשש שלא ישתה מהן הרחש בעל הארס, ושעור גילויין כדי שיצא הרחש מאוזן כלי וישתה, ואמרו בענין זה שיש משקין שיש בהן משום גילוי ומהן שאין בהם משום גילוי. ומחשש זה בעצמו אסרו ניקורי תאנים וענבים ורמונים וקישואין ודלועין והמלפפונות אפילו הן ככר, ודרך כלל כל פרי שיש בו ליחה ונמצא נשוך אמרו שהוא אסור. וכמו כן אסרו שלא יתן אדם מעות לתוך פיו שמא יש עליהן רוק יבש של מוכה שחין או מצורעין או זעה, שכל זעת אדם היא סם המות חוץ משל פנים.

לפי דברי 'החינוך' עולה שהאיסור והעשה הם לאו דווקא בסכנת מוות, אלא גם תקלה ונזיקין אסורים מדין תורה, וכפי שכתב כאמור לעיל: 'ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר **שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו**', ובהמשך אף מפרט סוגים שונים של סכנות שיש להישמר מהן. כבר העיר על דברי 'החינוך' בספר 'דבר אברהם'¹² שיש בכך

12. דבר אברהם, ח"א סי' לז אות כה.



מחלוקת בין הרמב"ם לבין 'החינוך': האם רק סכנת מוות אסורה בעשה ול"ת, וכל מכשול אחר שאין בו סכנת מוות אינו אסור, או שמא בכל סכנה ודאית עוברים על מצוות עשה ול"ת, ואפילו כשאין בה סכנת מוות אלא נזיקין. אומנם להלכה אנו פוסקים כדעת הרמב"ם שרק סכנה שיכולה להביא לידי מוות נאסרה, וכפי שנפסק ב'שלחן ערוך' (סי' תכז), והראיה היא שהגמרא דנה לעניין חיוב עשיית מעקה על גג שיש בו כדי להמית את הנופל, ובמקום שאין אפשרות של מיתה, נראה שלא חייבה תורה במעקה.

ד. מחלה הפוגעת באחרים

עד כאן דנו על נזקים וחששות שהם פוגעים באדם, והעלינו שלדעת הרמב"ם אין חובה להתחסן בפני מחלות עתידיות שאינן מסכנות חיים, ואפילו לא מדרבנן. לדעת 'החינוך' לעומת זאת יש חובה מדרבנן על כל אדם להתחסן מפני נזקים שיכולים להיגרם. בוודאי שגם מחלה היא נזק, ויש חובה להתחסן מפניה.

יש לדון במקרה שבמקום מסוים יש אנשים שאינם רוצים להתחסן (מסיבות שונות, וכפי שכתבנו לעיל הדבר מותר להם). הם וילדיהם מצויים בסיכון להידבק במחלות שונות (חצבת, שעלת), והם יכולים להדביק אחרים במחלות אלו. האם במקרה כזה הקהילה יכולה להחליט שילדים אלו, שאינם מחוסנים, אינם רשאים להגיע למוסדות החינוך, לבתי הכנסת וכדו', כי יש סבירות שהם פגיעים יותר למחלות ויפגעו גם באחרים? אסור לאדם להכות ולהזיק את חברו, אבל איסור חובל ומזיק שייך רק בפגיעה בגוף האדם, כמבואר (הל' חובל ומזיק פ"ב ה"ו), אבל אם אדם הזיק את חברו בצורה עקיפה ללא מגע בפועל - פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמיים; וזו לשון הרמב"ם (שם ה"ז):

המבעית את חברו אף על פי שחלה מן הפחד הרי זה פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, והוא שלא נגע בו אלא כגון שצעק מאחוריו או נתראה לו באפילה וכיוצא בזה, וכן אם צעק באזנו וחרשו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, אחזו ותקע באזנו וחרשו או שנגע בו ודחפו בעת שהבעיתו או שאחזו בבגדיו וכיוצא בדברים אלו חייב בתשלומין.

העולה שאם לא עשה מעשה ישיר כדי לחבול בחברו אלא רק בגרמא - אינו חייב בדיני אדם, אלא רק בדיני שמיים. כל זה רק כאשר הדבר ברור וודאי שהתוצאה נגרמה בגלל מעשיו, כגון שאדם נפגע בעקבות צעקה והפחדה. ואולם בדרך כלל במחלות אין כמעט אפשרות לדעת בוודאות מי גרם למחלה ומי הדביק את חברו במחלתו. על כן אין מקום לחייב בנידון דידן מדיני חובל ומזיק.

ה. תקנות העיר

נראה שבמציאות של ימינו, אם לרוב אנשי העיר יש צער ממחלות אלו, ואינם רוצים להידבק במחלות, יכולים בני העיר לתקן בה תקנות, כמבואר בתוספתא (ב"מ פ"א,

הי"ב) ובגמרא (ב"ב ח ע"ב). לכן יכולים בני העיר לתקן תקנה שבשעה שיש מחלה בעיר - יש חובה לחסן את כל אנשי המקום, ואם לא יתחסנו - אסור להם לבוא ברשות הרבים של העיר (או המושב וכו'). כל הבא לגור בעיר הזו - הוא בא על דעת המקום ועל דעת תנאי אנשי המקום, ולכן אף על פי שהראשונים נחלקו אם אנשי העיר יכולים להטיל מיסים חדשים, מכל מקום כבר נפסק להלכה שניתן לעשות כן; וזו לשון הרמ"א (חו"מ סי' ב):

וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג; אעפ"י שיש חולקין וס"ל דאין כח ביד טובי העיר באלה, רק להכריח הצבור במה שהיה מנהג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם, אבל אינן רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, או להפקיע ממון שלא מדעת כולם (מרדכי פ' הגוזל בתרא), מכל מקום הולכין אחר מנהג העיר; וכל שכן אם קבלום עליהם לכל דבר, כן נ"ל (ועיין בי"ד סימן רכ"ח דיני תקנות וחרמי צבור).

גם בנידון דידן המזכירות יכולה לקבוע עמדה ולעשות תקנות לטובת רוב הציבור, ואפילו שיש מעטים שלא רוצים לחסן ויכולים להיפסד מכך, בכל אופן מכיוון שאין כאן הוצאת ממון, אלא קנסות וסנקציות המונעות הליכה למקומות ציבור, זה חלק מסמכות הציבור וכוחו לטובת הרבים.¹³ כמו כן נראה שיש לפרסם החלטות אלו, כדי שכל מי שבא ליישוב או למוסד ציבורי יידע שבסמכות הקהילה למנוע ממי שלא רוצה להתחסן את השימוש במתקני הציבור, לטובת רוב אנשי המקום.

סיכום

- א. כשיש מגפה או חלילה מחלה מסוכנת לחיי אדם, חייבים להתחסן.
- ב. כאשר יש מגפה או מחלה שאינה מסוכנת לחיי אדם, להלכה אין חובה להתחסן כנגדה, ויש מי שמחייב.
- ג. כאשר הימנעות מהחיסון גורמת למחלות ולהדבקת אחרים, אין אפשרות לחייב מדין חובל ומזיק.
- ד. אפשר לתקן תקנות ציבור האוסרות על מי שלא חוסן מפני מחלות (אפילו שאינן מסכנות נפש) ללכת למוסדות ולאירועים ציבוריים, כדי שתושבי המקום לא ייפגעו.
- ה. הגדרת מסוכנות נעשית על ידי האחראים על בריאות הציבור במקום.



13. עיין בספר התקנות בישראל, ח"ד עמ' תי, שהביא תקנות ניקלשבורג שבהן תיקנו על שמירת ניקיון הרחובות בעיר, וכן על שמירת ניקיונות המקוואות, ושלא יכבסו בהם בגדים וכדו'. אנו רואים שהתקנות חלו בכל שטח שראה הציבור צורך להחילן לטובת הציבור.

מצוות השבת אבדה – טובת המאבד כשיקול מכריע

הקדמה

מצוות השבת אבדה נוהגת בישראל ולא בגוי, כפי שנאמר בגמרא (בבא קמא ק"ג ע"ב):
מנין לאבידת הגוי שהיא מותרת? שנאמר לכל אבדת אחיך, לאחיך אתה מחזיר ואי
אתה מחזיר לגוי.

ההסבר לכך מובא במאירי (ב"ק שם):

שמציאה מקצת קנין הוא וחזרתו דרך חסידות ואין אנו כפופים לחסידות למי
שאין לו דת.

לדבריו, מצווה זו אינה מחויבת אלא מצד החסד, ולכך אין בה חיוב מוחלט כלפי כלל
האדם.¹ היות שהשיקול המרכזי הוא חסד עם המאבד, יש לדון במקרים שבהם דווקא
הלכות השבת אבדה מקטינות את הסיכוי של המאבד למצוא את אבדתו. למשל, כיום
אין כל כך תועלת בתליית שלטים במקום המציאה, כי בדרך כלל אין מקום זמין שהשלט
עומד בו לאורך זמן. אין לוח מודעות בכל מקום, ושלט במקום ארעי יורד במהרה,
וממילא עולה השאלה: מה הסיכוי שהמאבד ימצא את אבדתו? וכבר עמד על כך הרב
עזרא בצרי (ספר דיני ממונות, חלק ג עמ' נ):

בעיר גדולה בתנאי החיים כיום הדבר קשה מאד לביצוע. ומסתבר דבמקום
שנוהגים שכל המוצא אבדה מביאה למשטרה ולשם הולך גם כן המאבד.
והמשטרה נוהגת כחוק ביושר, יש למסור למשטרה את האבדה על מנת שתחזיר
נגד סימנים. והכל לפי המקום, תושבי המקום והזמן... והעיקר למצוא את הדרך
הנכונה להגיע למאבד האבדה ולהשיבה.

דווקא מכיוון שמצווה זו באה לעשות חסד עם המאבד, אולי יש מקום לשנות מהדרכת
חז"ל כדי להגדיל את הסיכויים להשבת האבדה בפועל? למשל, ניתן להציע להניח
קופסת אבדות בשולי גן ציבורי או בבריכת שחייה, ועל ידי כך הסיכוי למציאת האבדה
יעלה. זו חלופה למעמדו ההלכתי של מוצא אבדה כשומר, אשר אינו רשאי להניח את
החפץ במקום שאינו משתמר.

1. בדומה לכך איסור ריבית נוהג רק בישראל, כי יסודו גמילות חסד.

א. סימנים באבדה

והנה כבר בדברי הגמרא אנו מוצאים שימוש ב**טובת המאבד** כסיבה לחריגה מכללי הראיות. הגמרא מעלה ספק אם השבה בסימנים היא מהתורה או מדברי חכמים (ספק שלא הוכרע לגמרי בפוסקים). ומסבירה הגמרא שסביר שלמאבד נוח להשיב בסימנים, כי עדים אינם מצויים, ולכן הוא מעדיף את האפשרות שהמוצא ימסור את האבדה למי שמוסר סימנים (אף שמהדין יש לחשוש לרמאי), כדי להגדיל את הסיכוי לקבל את אבדתו חזרה. וזו לשון הגמרא (בבא מציעא כז ע"ב):

ניחא ליה לבעל אבידה למיהב סימנין ולמשקליה. מידע ידע דעדים לית ליה, ומימר אמר: כולי עלמא לא ידעי סימנין מובהקים דידה, ואנא יהיבנא סימנין מובהקים דידה ושקלנא לה.

וכך סיכם זאת להלכה בספר 'השבת אבידה כהלכתה' הרב יחזקאל פיינהנדלר, עמ' נג-נה:

ישנם שני סוגי סימנים:

1) **סימן מובהק**: הוא סימן שקיים רק בחפץ זה, וכגון נקב, כתם, שמו רשום עליו, מדבקה שהדביקו הבעלים במקום מסוים. הנותן סימן מובהק מחזירים לו את החפץ מהתורה, ולדעת רוב הפוסקים גם לרמאי מחזירים.

2) **סימן בינוני**: מדה מדויקת של החפץ, משקל מדויק, מקום מציאת החפץ, קשר או עטיפה מסוימת שבו היה קשור או עטוף החפץ, מספר מסוים של פריטים האגודים יחד. הנותן סימן בינוני, אף שמהתורה אין מחזירים לו האבדה (כי הסימנים הללו נמצאים גם בחפצים אחרים), **תיקנו חז"ל להחזיר** (כי נוח לו למאבד לקחת את הסיכון שמא האבדה תגיע לאדם אחר, מאשר לא תחזור לו לעולם כי אין בו סימן מובהק). אך לרמאי אין מחזירים, עד שיביא עדים שהאבדה שלו.

כאמור, הסברה מופיעה בגמרא, אך אין מכאן ראייה להיתר לחרוג מהלכות השבת אבדה לטובת המאבד, כי מדובר על תקנת חכמים, דבר שאין בסמכותנו לעשות בזמן הזה.

ב. 'ספק הנוח'

נאמר בגמרא (בבא מציעא כה ע"ב) 'כל ספק הנוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל - לא יחזיר'. **לרמב"ם** (הל' גזלה פט"ו ה"א) ישנה שיטה מיוחדת בהבנת הגמרא, וממנה משתמע שטובת המאבד היא השיקול העיקרי, וזו לשונו:

אם מצאה דרך הנחה אסור ליגע בה שמא בעליה הניחוה שם עד שיחזרו לה, ואם יבא ליטול אותה והיה דבר שאין בו סימן, הרי אבד ממון חבירו בידו, שהרי אין לו בה סימן להחזירה בו. ואם היה דבר שיש בו סימן הרי זה **הטריחן לרדוף אחריה וליתן סימניה ולפיכך אסור לו שיגע בה** עד שימצא אותה דרך נפילה. **אפילו נסתפק לו הדבר ולא ידע אם דבר זה אבוד או מונח הרי זה לא יגע בו...**



לשיטתו אף אם יש לאבדה סימן, ויש למוצא ספק אם היא נפלה או הונחה שם, אף על פי כן ישאיר אותה במקומה שלא להטריח את בעליה, ואף שהפסוק אומר 'לא תוכל להתעלם'. הסמ"ע (חו"מ סי' רס ס"ק מג) גם הוא משתמש בשיקול של טובת המאבד בבואו לבאר פרט אחר בדעת הרמב"ם. לדעתו, אף כשידוע שהחפץ הונח על ידי בעליו, אם נטל - לא יחזיר; וזו לשונו:

...מאחר שאינו משומר לגמרי, ושכחו, וניחא לבעליהם מסתמא שיקחנה משם ישראל ויכריז עליו קודם שיקחנה גוי או ישראל דלא מעלי ויחזיקנה לעצמו. התוספות במקום (ב"מ שם) פירשו באופן אחר את הדין שאם נטל לא יחזיר: מדובר שהמוצא הלך לביתו ויש לחשוש שבזמן הזה באו הבעלים לחפש את האבדה, וממילא אין תועלת להשיבה למקומה. אך אם הוא עדיין עומד באותו מקום, אף שהרים את האבדה, **יכול להחזירה למקומה**, וזו לשון התוספות (ד"ה ואם):

יש מפרש דהיינו דוקא כשנטלה והוליכו לביתו דיש לחוש שמא באו בעלים בתוך כך ולא מצאו מה שהניחו שם ושוב לא יחזרו לבקשה לכך לא יחזיר למקום שנטל אבל אם נטלו ולא זז משם וראה שלא באו בעלים בתוך כך יחזיר וכן יש בירושלמי...²

בדברי הרשב"א יש תוספת ביאור, וזו לשונו (שם):
ואי דרך נפילה הוה הרי אלו שלו, ואי מדעת הניחום שם בעלים אמאי לא יחזיר, דלמקום שהניחום שם בעלים הוא מחזיר.

יש להבין: כיצד המוצא יכול להחזיר אבדה לאחר שהרים אותה, הרי הוא נעשה עליה שומר בעצם ההגבהה?! אולי פה רמוזה הסברה שכשטובת המאבד היא להחזיר למקום שהונח שם, אז רשאי המוצא להחזיר, אף שזה סותר את כללי השמירה המוטלים עליו.³ בספר 'השבת אבידה כהלכתה', הרב יחזקאל פיינהדלר, (עמ' כו-כח) סיכם את הסוגיה להלכה:

מצא אבידה במקום השמור קצת כגון מאחורי גדרות הבתים, בפניה שבגינת משחקים, בין אם נראה שהונח שם בכוונה ובין אם נראה שנשכח שם, אף ביש בו סימן, אם הוא מחפצים פחותי ערך כגון כיפה, גרב, חלק ממשחק ילדים, ונראה שכשיכריז לא יבואו הבעלים לקחת אבידתם (וכשישאירם יחזרו לקחתם) **לא יגע בן**.

הלכה זו מובאת בשם הרב אלישיב⁴ והיא דוגמה להעדפת טובת המאבד כנגד הציווי 'לא תוכל להתעלם'. עוד הוסיף שם שמותר למסור אבדות שנמצאו באוטובוס למחלקת האבדות ב'אגד', כיוון שעל דעת כן עלה הנוסע לאוטובוס, ואדרבה - הבעלים מעדיפים כך, כיוון שבדרך אחרת הסיכוי שהמוצא ימצא את המאבד נמוך. וכן הרב דוד חיים הלוי

2. הובאו דבריהם להלכה, ביאור הגר"א, חו"מ סי' רס ס"ק לד.

3. הסמ"ע, חו"מ סי' רס ס"ק ס, פירש שמדובר על החזרה למקום המשתמר, אך הדבר לא הוזכר בדברי הרשב"א. גיליון רע"א (שם) פירש שמדובר באבדה ללא סימן, ואז לא חלה עליו מצוות עשה של השבה, כי אי אפשר לברר מי הוא הבעלים.

4. השבת אבידה כהלכתה, עמ' כז הערה כו.

(שו"ת עשה לך רב, חלק ו' סימן פד) סובר שיש למסור כל אבדה למשטרה, ולא התנה זאת בכך שהמשטרה תחזיר רק על פי סימנים⁵ משום טובת המאבד, וזו לשונו: בדבר חולצה שמצא החתן באולם החתונות אחרי החתונה, יש למוסרה לתחנת המשטרה. ואם בעל החולצה יבוא לאולם לחפשה יפנוהו למשטרה. ואם אין הוא יודע שאבדה לו באולם, הרי מעצמו יבין שעליו לפנות ולחפשה במשטרה. וכלל זה יהיה בידכם שבזמנינו הדרך המובחרת להחזיר אבידה לבעליה, הוא למסרה לתחנת המשטרה, וגדול הסיכוי שימצאנה בעליה שם. והניסיון הוכיח זאת פעמים רבות.

סיכום

למעשה, כשנמצאו פריטי לבוש בגן משחקים, אפשר להשאיר אותם במקומם. כאשר אדם מוצא משקפת בבריכה ציבורית וברור לו שהדרך הטובה ביותר למצוא את בעליה היא להניח בתיבת האבדות, יעשה זאת.⁶ יחד עם זאת כדאי להתכוון מראש שאין הוא מרים את האבדה על מנת להשיב אותה אלא רק להניח אותה בתיבה, ואז לחלק מהדעות הוא אינו נעשה שומר אבדה.⁷



5. לעומת ההדגשה של הרב בצרי לעיל שרק אם המשטרה מוסרת בסימנים, וכן פסק בספר השבת אבדה כהלכתה, עמ' מו-מז: 'מותר למסור אבדה למחלקת אבידות של המשטרה בתנאי שהתברר לו שאכן הם שומרים על האבדה כדין, ומחזירים רק לאחר נתינת סימנים כדין, אך יכול למסור פרטי האבדה למשטרה וזו תפנה את בעל האבדה אליהם'.
6. דוגמה נוספת - כאשר המוצא אינו תושב הארץ, האם הוא רשאי להתעלם על מנת שתושב מקומי ירים את האבדה?
7. שו"ת מהרש"ם, ח"ג סי' קנו, אם הגביה אבדה שלא על מנת להיות שומר, אינו נעשה שומר אבדה, שאין אדם נעשה שומר שלא מדעתו. סברה זו באה לידי ביטוי גם בקצות החושן, סי' רצא ס"ק ד, שבמקרה שבשעת הגבהת האבדה חשב המוצא שהיא עשויה מכסף ורק אחר כך התברר לו שהיא עשויה מזהב, אינו מתחייב בחיובי שמירה על זהב, שכך הוא הדין בכל השומרים - שצריכים לדעת בשעת הקניין במה מתחייבים. אולם בדברי חזו"א, ב"ק סוף סי' ז, מבואר שלא עוזרת כוונתו, ומתחייב בהשבה בעל כורחו.

משטר עסקא ל'היתר עסקא'

פתיחה

מאמר זה מהווה מאמר המשך למאמרי הקודם אשר התפרסם בחוברת 'אמונת עתיך'¹ ובו סקרתי את הבסיס ההלכתי ל'היתר עסקא' ואת הגלגולים שעבר, מראשית התפתחותו על ידי 'תרומת הדשן' ועד ל'היתרי העסקא' המנוסחים כיום. אולם נקודה אחת נשמטה מן המאמר והיא המעבר מ'היתר עסקא' אישי ל'היתר עסקא' כללי, ובה אבקש לעסוק במאמר זה.

א. ההתפתחויות בכלכלה האירופית במאה התשע-עשרה והשלכותיהן ההלכתיות

כל הנוסחים השונים של 'היתרי העסקא' מאז הגמרא ועד הנוסחים שנערכו בעקבות הנוסח המחודש של המהר"ם קרקא,² כולל נוסח ה'חכמת אדם'³ נערכו בעבור שני אנשים אשר ביקשו ללוות בריבית זה מזה לצורך עסקי כלשהו, והיתר העסקא ניסח את ההלוואה העסקית כ'עסקא' מותרת. אולם מאז החכמת אדם⁴ חלו שינויים מפליגים בכלכלה העולמית ובחברה היהודית. אם עד ימי ה'חכמת אדם' גיוס הון נעשה באופן פרטי ומאנשים פרטיים, מה שחייב ואפשר עריכת 'היתר עסקא' פרטי בין שני אנשים, הרי שבמהלך המאה התשע-עשרה ובוודאי המאה העשרים עיקר הפעילות הכלכלית הוטתה לכיוון הבנקים המסחריים, הפועלים כחברות ציבוריות, כלומר באמצעות גיוס הון מבעלי מניות ומתן הלוואת בריבית לציבור הרחב. התחרות ביניהם הכתיבה את שיעורי הריבית, ולמעשה כך נקבע מחיר הכסף בשוק כולו. הראשון להתייחס לתופעה מבחינה הלכתית היה רבי שלמה גנצפריד,⁵ אשר הגדיר את מהותו של הבנק כפי שהכיר אותו ואסר הן את ההשתתפות בבנק והן את לקיחת ההלוואות מהבנק בטענה כי מדובר בהלוואה בריבית. קבוצות מעות וכדומה שיש לישראל חלקים שמה וישראלים ליום משם בריבית, אף על פי שהממונים המה עובדי כוכבים, מכל מקום נראה לי דאיסור גמור הוא. ולכן אסור ליתן לשם מעות וכן אסור ללוות משם...

1. אמונת עתיך 98 (תשע"ג), עמ' 89-102.

2. ר' ב"ח, יו"ד סי' קסז ס"ק א; ספר נחלת שבעה, סי' מ.

3. חכמת אדם, שער משפטי צדק כלל קמג.

4. נדפס לראשונה על ידי המחבר, רבי אברהם דנציג בשנת תקע"ב (1812).

5. בספרו 'קיצור שולחן ערוך' שיצא בשנת 1864 (סימן סה סעיף כח).

עמדה זו התקבלה ככל הנראה על מרבית הפוסקים, אולם ככל הנראה לא התקבלה בציבור הרחב, וזה המשיך לקחת הלוואות מהבנקים, על אף הדעות האוסרות זאת. הציבור הסתמך ככל הנראה על דעות מקילות אשר התירו את המשך לקיחת ההלוואות. כך סבר הרב שאול נתנזון.⁶ טענתו המרכזית הייתה כי היות שיש בבנק שותפות של גויים, יכולים בעלי המניות היהודים להסתמך על דין 'ברירה' ולהניח כי כספם ינתן בהלוואה לגויים בלבד, וכמו כן יכולים הלוואים להסתמך על דין 'ברירה' ולהניח כי הכסף הניתן להם שייך לבעלי המניות הגויים.⁷ כעשר שנים לאחר הדיון שבין הרב גנצפריד ובין הרב נתנזון, בשנת תרל"ו (1876), יצא המהר"ם שיק⁸ בהתייחסות מקיפה לתופעת הבנקים. בדבריו הוא דוחה את סברת ה'ברירה' של רבי שאול נתנזון, שכן מהותה של השותפות הוא שכל בעלי המניות שותפים בכל הלוואה והלוואה, ונראה שרוב הפוסקים באותה העת⁹ סברו כי הדבר אסור באיסור ריבית.

ב. הצעת המהרש"ם – 'היתר עסקא' כללי לבנק

כמה שנים לאחר מכן, במהלך שנות השמונים של המאה התשע-עשרה,¹⁰ הציע רבה של ברז'אן הרב שלום מרדכי הכהן שבדרון¹¹ לפתור את בעיית הריבית בהלוואות מהבנקים¹² באמצעות 'היתר עסקא' שעליו יחתמו חברי הדירקטוריון של הבנק בלבד.

6. שו"ת שואל ומשיב, מהדורה קמא ח"ג סי' לא. תשובה זו נכתבה מייד לאחר צאתו לאור של הספר קיצור שולחן ערוך (חלק זה של שו"ת שו"מ הודפס בשנת תרכ"ה - 1865). בדבריו הוא אף ביקש מהרב גנצפריד לתקן במהדורה העוקבת הלכה זו (כפי שאכן עשה לרוב באחת עשרה מהמהדורות הנוספות שהוציא בחייו), אך ככל הנראה מהמהדורה שלפניו הרב גנצפריד נשאר בעמדתו האוסרת.
7. בתשובה אחרת מאותם הימים (תרמ"א - 1881) כותב הרב מנחם מנדל פנט (שו"ת שערי צדק, ח"ב יו"ד סי' קכד) כי ניתן להתיר הן את לקיחת ההלוואה והן את רכישת המניות במקרה שבו מדובר בבנק בבעלות גויים שבו שיעור בעלי המניות היהודים קטן. זאת על פי העיקרון של הליכה אחר הרוב 'וכל דפריש מרובא פריש', הגורם להניח כי כל הלוואה הנלקחת על ידי יהודים הינה מרוב הגויים. כמובן שסברא זו אינה מועילה, אלא במקרה שבו מדובר בבנק שרובו שייך לגויים. היתר עקרוני יותר מספק בשו"ת מהר"א הלוי, ח"ב סי' נד. בעניין היתר זה נרחיב לקראת סוף דברינו.
8. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' קנח.
9. שנים רבות לאחר מכן, אחרי שהבנקים הפכו להיות חלק בלתי נפרד מהכלכלה, ומעמדם החוקי הוגדר והתייצב, היו מן האחרונים אשר הציעו לראות את מעמדם ההלכתי של הבנקים באור שונה לחלוטין. לגישות אלו ניחד מקום באחרית דברינו.
10. על מנת לנסות לתארך את מועד מתן ההיתר ניעזר מעט בתולדותיו של המהרש"ם והמכותב של התשובה. המהרש"ם החל לכהן בברז'אן בשנת 1881. התשובה ממוענת לרב פישל פלדמן (נפטר ב-1904), שניהן בפועל כרבה של ביטסקוב, ואותו מכנה המהרש"ם בשם בכינוי 'מחותני', כינוי שהוא זכה לו אחרי נישואי בנו הרב משה ישראל פלדמן הי"ד עם חנטה, נכדתו של המהרש"ם. מכיוון שעל פי הרישומים שבידינו זו נולדה בשנת 1877, יש להניח כי קשרי החיתון הללו לא נוצרו לפני שנות התשעים של אותה המאה. בתשובתו כותב המהרש"ם כי הנחייתו לעשיית 'היתר עסקא' כולל ניתנה בברז'אן 'איזה שנים' לפני כתיבת התשובה הנ"ל, ומשמע שההיתר התחיל לנהוג כבר בסוף שנות השמונים של אותה המאה.
11. שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' כ.
12. בנקודה זו סבר המהרש"ם כדעת האוסרים את הריבית בבנקים אשר האריך בתשובתו הנ"ל לדחות את הדעות המקילות, ולא נשא פנים למורו ורבו הרב נתנזון ממנו נסמך להוראה.

החידוש בהצעת המהרש"ם הוא שבניגוד לכל 'היתרי העסקא' עד לאותה העת, אשר נכתבו עבור הלוואה-עסקא ספציפית, בין שני אנשים מסוימים, נחתם ההיתר הנוכחי על ידי הבנק באופן חד-צדדי, ודי בכך לדעת המהרש"ם להתיר את לקיחת ההלוואות בריבית מהבנק:

ובגוף הדין הנה זה איזו שנים כשנתיסד באנק כזו עשיתי עם הממונים שטר בבית דין, וחתמו עליו בחיוב המועיל, שכל ההלוואות יהיו על צד היתר עסקא. ואם לא ירויח הלווה יחזירו לו גם העסקא שלוקחים מקודם. ואחרי זה הכרזתי כן בכל ביהכ"נ וביהמ"ד לפרסם הדבר. וגם כל מעשה ב"ד יש לו קול... וממילא הווה ליה כהתנה כן בפירוש בשעת הלוואה, ויש שטר בבית דין... וזה עדיף ממה שכתב הרה"ג הנ"ל, לתלות הודעה בכותל, שאין בה כח ע"פ דברי תורתנו הקדושה, ואפי' כתנאי בע"פ לא הוי, וכמו שפקק רום מעלתו בזה. וא"צ לכתוב זאת בתקנות שבדיניהם כמובן...

הנחתו של המהרש"ם היא כי 'היתר העסקא' בעיקרו מבוסס על הסכמה והתניה בין שני הצדדים, המלווה והלווה,¹³ כי ההלוואה אינה הלוואה בריבית שאסורה, אלא עסקה עם חלוקת רווחים שמוותרת. הסכמה זו אינה חייבת להיות מנוסחת בשטר חתום בעדים או בכתב בכלל, והיא יכולה להיות גם בעל פה. הנחה זו נתבארה היטב בדברי הפוסקים הב"ח¹⁴ והש"ך¹⁵ חידושו של המהרש"ם כפול: האחד, שאין צורך לדרוש התניה מפורשת, וניתן להסתפק גם ב'תנאי מכללא' אשר ההתקשרות בין הצדדים מבוססת עליו במידה וניתן להניח את קיומו. השני, שדי בחתימה חד צדדית של דירקטוריון הבנק על 'היתר עסקא' ובפרסום נאות של דבר קיומו על מנת להניח כי 'היתר העסקא' נכלל בתנאים שהצדדים התחייבו עליהם. כלומר החידוש אינו בכך שחתימת הדירקטוריון של הבנק על כך שכל ההלוואות הניתנות ליהודים כפופות ל'היתר עסקא' די בה כדי להוכיח את הסכמתו להיתר, אלא שבמקרים מסוימים ניתן להניח כי תנאי זה נעשה בהסכמת הלוקח ובידיעתו, כי הוא אינו לוקח הלוואה בריבית אלא נכנס לעסקה, על כל משמעויותיה.

את הבעיה הזו מציע המהרש"ם לפתור באמצעות פרסום דבר קיומו של 'היתר העסקא' באמצעים המקובלים בהלכה לשם 'צירת 'קול' והם מעשה ב"ד, ופרסום ממשי במקומות ציבוריים. את ההצעה אותה הציע השואל הרב פלדמן, בשם הרב אריה לייבוש הורביץ,¹⁶ להסתפק בתליית מודעה על הקיר במשרד, הוא דוחה, אם כי לבסוף¹⁷ הוא

13. מסיבה זו דרש ה'לבושי שרד' (חידושי דינים ליו"ד סעי' עה. בזמנו נחשב לספר הפסיקה המעשי בדיני או"ה) את ציון ידיעתו של הלווה מתנאי 'היתר העסקא': 'ויש להודיע להסופרים שיפרש בהשט"ח בידיעת הלווה בפירוש שגם אם יעבור הזמ"פ מחויב ליתן עסקא' (וראה להלן כמה שדנו הרב איגר ורבי מנחם מנדל מגור על אודות דבריו אלו).

14. ב"ח, יו"ד סי' קעז אות יז.

15. ש"ך, יו"ד סי' קעז ס"ק מט.

16. המכונה בתשובת המרש"ם בשם הרב של סטרי. דעת הרב הורביץ מופיעה בהרחבה בשו"ת שלו הרי בשמים תניינא, סי קטו בסופו.

מאמץ אותה כאמצעי נוסף ליצירת הקול הנדרש. כאשר נוצר הקול הנדרש סבור המהרש"ם כי ניתן להניח שהלקוח היה מודע לקיומו של ההיתר, ומכיוון שהבנק הצהיר כבר כי הוא מעוניין לעשות עסקה ולא הלוואה בריבית, די בכך כדי להניח כי אע"פ ששני הצדדים לא הזכירו את הדבר בשעת ביצוע ההלוואה, היה זה תנאי מכללא להתקשרות ביניהם.¹⁸

בן דורו של המהרש"ם הרב מאיר אריק¹⁹ התייחס להצעתו של המהרש"ם והוסיף כי לדעתו הצעה זו מועילה לכלול גם את הערב, אף שלא היה שותף לעסקה. אומנם לדעתו היא אינה מועילה להלוואות שנוטל הבנק מבנקים אחרים, ואלו צריכות 'היתר עסקא' אישי שעליו חתומים שני הצדדים.²⁰

ג. התנגדויות ל'היתר העסקא'

בעקבות פרסום הצעתו של המהרש"ם יוצא הרב משה פרלמוטר²¹ בתשובה ארוכה ובה הוא מתייחס ודוחה את כל ההיתרים הנזכרים לעיל, ושייזכרו להלן,²² ובכללם גם לדעת המהרש"ם, וזו לשונו:

אף שיעשו כן בוודאי לא יתנהגו בזה כדי היתר עסקא שאם מברר בעדים או שישבע שלא היה לו רווח או שהיה לו היזק לא ישלם. ובפרט כי תהלוכות העסק הוא דמוכרים וועכסלין (המחאות) של אחרים בזירע שלהם וינוכה מייד הפרצנט (אחוזים) שעולה כפי זמן הפרעון של ההמחאות, האם יוחזר להם אח"כ האחוזים האלה אף כי יברר או ירצה לישבע לא הרווחתי?! ומה גם כי לא יזכה גם משום דדינא דמלכותא אינו כן.

17. אומנם בהגהות המצורפות למפתחות השו"ת הוסיף המהרש"ם וכתב את הדברים הבאים: 'ועכ"פ יתלו בהבאנק ה"ע ויחתמו הדירעקטארין על זה. זולת אם יש גם שותפים עכו"ם אז יש לסמוך ע"ד הר"מ שיק ובפרט אם רובם עכו"ם'. כלומר גם אם לדעתו אין לסמוך רק על תליית ההיתר על הקיר, והדבר אינו מהווה התניה בשעת ההלוואה, ראוי לכתחילה לנהוג כן.

18. לדעת החלקת יעקב, יו"ד סי' סד אות י, המתעסק עם גוף כמו בנק מסכים לכל כללי העבודה שלו, שבהם הוא יכול לעיין, אם רק יחפוץ בכך, ולפיכך די בעצם מוכנותו של הבנק להציג את ה'היתר עסקא' לכל מי שמבקש אותו על מנת להניח כי המתעסק עם הבנק הסכים גם לתנאים המפורטים בשטר העסקה שעליו חתום הבנק, וזאת אף שהוא בטוח כי מדובר בהלוואה גמורה בריבית קצוצה.

19. בשו"ת אמרי יושר, סי' קפט.

20. במידה והדבר לא נעשה, לכאורה קיימת בעיה לרכוש אגרות חוב של בנק זה, אולם האמרי יושר נוטה להתיר זאת בסברה כי כאשר הדירקטוריון וההנהלה גויים, הם עושים על דעת עצמם, ובעלי המניות אינם עוברים על איסור. אולם סברה זו מאפשרת אולי לקחת צעד אחד נוסף ולומר כי אם הבנק אינו עובר על איסור, שכן ההנהלה היא של גויים, גם הלקוח הלוקח את ההלוואה מהבנק אינו עובר על איסור, שכן אם המלווה אינו עובר על איסור ריבית, גם הלווה אינו עובר. האמרי יושר מעלה זאת כאפשרות תיאורטית אך מעדיף להשאיר זאת כשאלה.

21. שו"ת תרשיש שהם, סי' לד-לו; הרב משה פרלמוטר היה מו"ץ בעיר לודז' ואחיו של הרב אברהם פרלמוטר, רבה של ורשא באותה העת. שו"ת תרשיש שוהם יצא לאור בשנת 1902, וכפי שכותב הרב פרלמוטר, תשובה זו נכתבה סמוך להדפסת השו"ת, ומכאן שתשובה זו ניתנה סמוך למועד כתיבת תשובת המהרש"ם כפי שהוכחתי לעיל.

22. בתשובתו הוא מתייחס הן להיתרו של הרב נתנזון והן להיתרו של הרב איטינגא שיוזכרו להלן.



כלומר לדעתו 'היתר עסקא' שכזה אינו מועיל משתי סיבות: האחת, הוא לא יכולד על ידי הבנקים, והשנייה, שהוא מנוגד לחוק, ולא יעמוד במבחן בתי משפט של המדינה. לדעתו עסקה שאינה עומדת במבחן בתי המשפט אינה עסקה, כשם שמכירת חמץ והסרת האחריות ממנו שאינה ניתנת למימוש בפועל אינה מועילה.²³ אחרי שנים רבות יטען הרב משה פיינשטיין²⁴ כנגד היתר זה טענות נוספות. האחת, במציאות שבה בחברה הכללית ישנם גויים ויהודים, לא ניתן להעלות על הדעת יישומו של 'היתר עסקא' שבו כתוב כי לבירור ההפסדים לא יהיו נאמנים אלא אנשים שומרי תורה ומצוות, ולשבוועה יהיו נאמנים רק לווים הכשרים להישבע בבית דין:

לא טוב לפני באנק שהוא עסק להלוות לאלפים אנשים וגם לאינם שומרי תורה ואף לנכרים שיהיה היתר עסקא כללי, דהא יש חלוק בין לזה לזה דיש מי שנאמן בשבוועה ויש מי שאין להאמינו בשבוועה דצריך להתנות עמו שלא יהיה נאמן אלא בעדים כשרים, ואף עדים כשרין כשיהיה נוסח כללי תלוי במקום פומבי הרי אי אפשר לומר למי שיאמר שהפסיד ויביא עדים שהם ידועין לחשובים במדינה לומר עליהם שאינם נאמנים משום שהם נכרים או יהודים שאינם שומרי תורה...

אומנם למעשה הגישה המקובלת בפוסקים היא לסמוך על 'היתרי העסקא' של הבנקים שעליהם חתמו גדולי הפוסקים מאז ימי המהרש"ם ועד היום, ואף סמכו עליהם באופן אישי בהפקדותיהם ובהלוואותיהם.

ד. התייחסויות נוספות לבנקים ולחברות בע"מ

כפי שראינו הנחת מרבית הפוסקים בסוף המאה התשע-עשרה הייתה כי הבנקים אינם שונים מהותית מכל אדם פרטי, ולפיכך באופן עקרוני קיימת בהם בעיה של ריבית שיש

23. בדומה לכך כתב במנחת יצחק ד, סי' טז אות ח, שאם על העסקה חתום אדם שברור שלא ילך לדין תורה אלא לערכאות, על ה'שטר עסקא' להיות בר תוקף גם על פי החוק. על טענה זו ניתן לענות כפי שכתב המהר"ם שיק, יו"ד סי' קסא, שגם אם לשטר אין תוקף על פי החוק, הואיל והחוק אינו אוסר את ההתדיינות בדין תורה, אין הדבר פוגם ביעילותו ההלכתית של ה'היתר עסקא': 'דברי חכמים שרירין וקיימין ותקנתם מועיל גם בזה' שהרי אין המלכות גוזרת שלא יהא רשות לבר ישראל לילך לדין בדין ישראל שהרי בשניהם רוצים לילך לדין ישראל אין המלכות מונעת וכיון שהחיוב על כל בר ישראל לשמוע דברי חכמים ולעשות כדבריהם עפ"י הוראותיהם ואם אינו שומע הוא עושק וכממון שאינו שלו א"כ שפיר מועיל תקנת מהר"ם בענין עסקא גם בזה"ז. המהר"ם שיק עסק בשטר עסקא שבין שני אנשים, אולם הדבר נכון עקרונית גם ביחס להיתר עסקא כללי, וכך כותב המהרש"ם בעצמו כאשר הוסיף ואמר: 'וא"צ לכתוב זאת בתקנות שבדיניהם כמובן...'. באופן דומה ואף נחרץ יותר כתב כמאה שנים לאחר מכן הרב מרדכי יעקב ברייש, בשו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' סז: 'דבין ישראל לחברו אזלינן רק בתר דין תורה, ולא איכפת לן הדד"מ שהוא נגד התורה... דלדידהו הית"ע זה לא נחשב אצלם, ולענין הפקעת איסור רבית לא איכפת לן דא, כיון דאזלינן בתר דינינו בין להקל בין להחמיר'. החלקת יעקב תומך את דבריו במנהג כל גדולי התורה באירופה שלפני המלחמה להסתמך על שטר 'היתר עסקא', אף שלא עמד כלל בדרישות החוק באותן המדינות.

24. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' סג.

לפותרה באופנים כאלו ואחרים, וההיתר הנפוץ ביותר היה 'היתר העסקא' של המהרש"ם. אולם בקרב הפוסקים היה ניתן לשמוע גם קול אחר, שנאמר בעוצמות שונות ובנימוט שונות וממנו עולה כי אין לראות את ההלוואה הנלקחת מתאגיד בנקאי ככל הלוואה אחרת שנותן ראובן לשמעון. הראשון להעלות סברה זו היה המהר"ם שיק הכותב כבר בשנת 1876 את הדברים הבאים:²⁵

ולפי הנראה לכל בעלי השותפות הלווה כל אחד ואחד את ממונו לכלל החברה וכל א' וא' הוא מלווה ולוה שהוא מלווה מעותיו ומשעבדו לכל החברה להוציאם עפ"י התקנות שלהם וכן אחרים מלווין לו והמעות והחפצים הנמצאים שם הם משועבדים לכל בני החברה... וכיון שביררנו שכל בעלי השותפות הם רק כמלוין ולווין א"כ אפילו אם עדיין המעות בעין מה שהניחו הא קי"ל דמלווה להוצאה נתנה ואינה בעין... וא"כ כיון דבנידון הנ"ל גוף הממון של הבעלים אינו בעין אלא דכל מה שבשפארקאסס"ע הוא משועבד להם... וא"כ אין זה הממון כל השותפין אלא שהוא משועבד להשותפין ולא חשיב ממון ישראל והי' נראה לכאורה דבכה"ג ליכא איסור רבית להישראלים המשותפים בו...

לדבריו, בעלי המניות אינם מוגדרים כשותפים בכספי הבנק המלווים את כספי השותפות ללקוחות הבנק, אלא רק כמי שכספי הבנק משועבדים להם,²⁶ ואם כן הכסף של הבנק הניתן בהלוואה בריבית אינו שייך לבעלי המניות היהודים, ואין בו איסור ריבית. אומנם בהמשך דבריו מעלה המהר"ם כמה בעיות בסברה זו, ובעיקר את העובדה שההלכה אינה דורשת מהאדם להיות בעלים על הכסף שהוא מלווה בריבית, ודי בכך שיהיה אחראי עליו על מנת שיעבור בנתינתו על איסור ריבית. אי לכך משאיר המהר"ם שיק סברה זו בתורת 'לימוד זכות' שכלל הנראה היה נצרך מאוד באותה העת. כעשר שנים לאחר מכן, בתשובה משנת תרמ"ז, מעלה הרב יצחק אהרן הלוי איטינגא²⁷ רעיון חדש אשר ניתן לראותו כתחילתו של המושג 'האישיות המשפטית'. לדבריו ה'בנק' הוא שמלווה ולווה, ואין כל נגיעה באיסור לא לבעלי המניות, לא לחברי הדירטוריון, לא לפקידים ולא ללווים; וזו לשונו:

ליכא כאן שום ענין שליחות לא מהמלווה ולא מהלווה דהרי מעולם לא דיבר המלווה עם הדירקטור שום דיבור מהלואה... והרי בנדון דידן כל ההלוואות נעשו על שם הבנק ואם הלווה אינו רוצה לשלם אין להמלווה עליו שום טענה כי הבנק תובעת אותו בדיני ישראל או בדיני אומות העולם והמעות שייך לבנק... אין שום אחריות דנפשיה על הדירקטור ולא על הקופאי כי אם מחלק את המעות הנמצא

25. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' קנח.

26. סברה זו דומה במקצת לסברת הרב משה פיינשטיין, שאותה נביא להלן, אלא שבמוד הרב פיינשטיין סבור שנכסי בעלי המניות משועבדים להלוואות שהבנק נוטל, ולכן מתיר להלוות בריבית לבנק אך לא לקחת ממנו הלוואה, סובר המהר"ם שיק כי החובות משועבדים לבעלי המניות ותו לא, ומסתמך על סברתו ללמד זכות על הנוטלים הלוואה מהבנק.

27. שו"ת מהרי"א הלוי, ח"ב סי' נד; הרב יצחק איטינגא היה בנו של הרב מרדכי זאב איטינגא, שהיה במשך שנים חברותא ושותף של הרב שאול נתנזון לכמה חיבורים.

בבנק כפי הפנקסאות הן רב הן מעט ומעולם לא נעשה אחד מהם לא מלוה ולא לווה כי אם הבנק מקבלת המעות ועושה בהם מו"מ ע"פ עצת מנהיגי הבנק... לפי האמת נלענ"ד דבין אם מנהיגי הבנק נכרים או ישראלים בכל גווי מותר לכתחילה.

יש להעיר כי מהר"א הלוי אינו משתמש במושג 'חברה בע"מ' וב'מסך'²⁸ שהיא פורשת לכאורה בין הבעלים ובין העובדים בשמה, שכן הוא פוטר מאיסור ריבית את המפקידים (בעלי האקציע - אג"ח), את מנהלי הבנק (הדירקטורים), את עובדי הבנק (הקופאים) וכמובן את לקוחות הבנק (הלווים), אך לא את הבנק עצמו, וייתכן כי השותפים בבנק עצמו בהחלט עוברים על איסור ריבית, ואם כן בהחלט ייתכן כי הוא היה אוסר את לקיחת ההלוואה מהבנק ואולי גם את ההפקדות לו הבנק עצמו היה בבעלות יהודים. עמדות אלו לא הפכו לנחלת מרבית הפוסקים אשר אסרו באופן גורף את ההלוואות מהבנקים בבעלות יהודית והתירו אותן רק בכפוף לקיומו של 'היתר עסקא'. אולם עברו שנים רבות, והבנקים אשר היו בסוף המאה התשע-עשרה תופעה חדשה, הפכו להיות חלק בלתי נפרד מהכלכלה, ומעמדם החוקי הוגדר והתייצב. בעקבות כך היו מן האחרונים אשר בחנו את מעמדם של הבנקים מחדש והציעו לבסס את מושג 'האישיות המשפטית' אשר משנה לחלוטין את מעמדם ההלכתי של הבנקים. מי שעשה זאת לראשונה היה ככל הנראה הרוג'וצ'ובר, רבי יוסף רוזין,²⁹ המבאר (בלשונו המיוחדת) בתשובה מדוע אין כל בעיה של ריבית בהתעסקות עם בנקים; וזו לשונו: עיין ב"מ דף נז ובמנחות דף צ' ע"ש דאין ריבית להקדש... והגדר, דשעבוד צריך דוקא לאדם מסוים ולכך גבי הקדש ליכא מציאות רק צורה... והנה גדר הבאנק לא נקרא דבר מסויים רק דבר של צורה, לא חומר, כי גם מי שיש להם באנק הם אינם משועבדים לעצמם רק הכסף המונח שם ועוד, ושוב ליכא למי הוא משועבד. בלשונו נאמר כי הרוג'וצ'ובר לומד מדין הקדש את המושג ה'אישיות המשפטית',³⁰ והוא רואה את הבנק באופן זה, 'לא נקרא דבר מסוים, רק צורה לא חומר', שביחס אליו לא שייך איסור ריבית.

28. מושג מודרני המתאר את הערבות המוגבלת של בעלי המניות על פעולות החברה בע"מ.
29. שו"ת צפנת פענח, ח"ב סי' קפד. התשובה נשלחת בשנת תרצ"ה (1935), שנה לפני מותו של הרוג'וצ'ובר, לרבי יהונתן אייבשיץ הי"ד (מו"צ בוורשה, נרצח עקד"ה בגטו ורשה).
30. לסברתו הסכים עקרונית בדורנו הרב אשר וייס, שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' קה, אשר מתבטא כבר בלשון משפטית ואומר: 'ברור דיש לנקוט עיקר להלכה דחברה כזו הינה אישיות משפטית בפני עצמה, והמעמד המשפטי המודרני של חברות תקף גם לפי ההלכה, דכיון שאף אחד משלשת גורמי השליטה [בעלי המניות, חברי הדירקטוריון, והמנכ"ל], אין לו בעלות גמורה, ומצב זה לא שער אבותינו, אין לנו להתחכם ולחדש חדשות אלא לקבל את משפט העמים בכל העולם כולו, וכל כה"ג ודאי דינא דמלכותא דינא, ולא רק שאי"ז סותר דין תורה, אלא לענ"ד זה עיקר דין תורה, כיון שמאפייני הבעלות חלוקים בין שלשת הגורמים הנ"ל, וכ"כ בצפנת פענח (סי' קפד) דמשום כך אין דין ריבית בבנקים...'. אומנם הלכה למעשה הוא מסתייג במקצת ואומר כי 'אף שכן נראה עיקר, לענ"ד אין לנהוג בזה היתר לכתחילה באיסור ריבית החמור מאחר ורבים מהאחרונים נקטו בזה לאיסור'.

סברה דומה, אך גדורה הרבה יותר, מעלה הרב משה פיינשטיין שנים רבות לאחר מכן.³¹ לדעתו אין צורך לומר שהבנק הוא צורה ולא חומר או 'אישיות משפטית' ושאר הגדרות חדשות, אך יש להתייחס למעמד ההלוואה במציאות חוקית שבה אין חובה אישית על בעלי המניות להחזיר את הלוואות החברה. לדעתו יש לומר כי כאשר חברה בע"מ לקחה הלוואה, היא למעשה יצרה שעבוד נכסים ללא שעבוד הגוף. לדעת ה'אגרות משה' אין איסור ריבית חל על לווה שאינו משועבד בשעבוד הגוף:

סתם מלוה שבתורה ובגמ' ובכל מקום שהוא עושה חיוב על גוף הלוה שישלם ואין תלוי כלל אם יש לו ממה לשלם או אין לו לשלם נעשה עליו חיוב זה ונקרא רשע כשאינו מקיים חיובו, והוא שעבוד הגוף שיש על הלוה שזהו העיקר ושעבוד הנכסים בא מזה... וממילא נראה שרק בסתם מלוה שעושה חיוב תשלומין על הלוה נאסרה בתורה מליקח ריבית אבל מלוה כזו שאינו עושה שום חיוב על גוף האדם לשלם שאף שיש לו ממון הרבה אין על גופו שום חיוב לשלם וליכא עליו העשה דתשלומין ולא יהיה רשע כשלא ישלם לא נאמר ע"ז איסור ריבית. וכן הוא ענין הבנקים שבמדינתנו באמעריקא שגוף הבעלים של הבנק אינם מחוייבין כלום לאלו שהניחו מעותיהם בבנק אף אם יזדמן שלא יהיה בבנק מעות לשלם, שלכן ליכא איסור ריבית אף כשהבנק הוא של ישראל.

אכן, בניגוד ל'צפנת פענח' שיכל להסתמך על סברתו ולהתיר כל פעילות פיננסית של הבנק, ה'אגרות משה' מציין במפורש כי פתרון זה טוב רק להפקדות בבנק שבהן הבנק מוגדר כלוה (או להלוואות הנלקחות על ידי חברות בע"מ, כגון אג"ח קונצרני), ואולם אין הדבר מועיל להלוואות הנלקחות מהבנק על ידי אנשים פרטיים, ואלו חייבות להיות מגובות ב'היתר עסקא' פרטי אשר יתחשב בזהותו של הלוה ובמטרות ההלוואה.

אומנם מרבית האחרונים חלקו על סברה זו על שתי טענותיה: האחת, ההנחה כי על פי חוקי החברות אין אפשרות לגבות מבעלי הבנק אינה מוחלטת, שכן במקרים מסוימים (נדירים אומנם) הדבר נעשה (פעולה זו מכונה בשם 'הרמת מסך'), מה שמוכיח כי יש כאן שעבוד הגוף, אם כי מוגבל ביותר. זאת ועוד, גם אם נאמר שעל פי החוק אין כאן שעבוד הגוף, הרי שעל פי ההלכה יש כאן שעבוד הגוף, והלוואה מחברה אינה אלא שעבוד באפותיקי המצמצם את יכולת הגבייה לנכסים מסוימים בלבד. השנייה, גם אם נקבל את הבנתו של ה'אגרות משה' במהות ההלוואה לחברה בע"מ, הטענה כי איסור ריבית אינו קיים אלא בהלוואה שיש בה שעבוד הגוף טעונה הוכחה, וזו לא נעשתה על ידי ה'אגרות משה'.³²

31. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' סג; התשובה משנת תשל"א.

32. ויש לעיין בשאלה אם הוכחתו של הצפנת פענח מהקדש עשויה להוכיח את טענתו של האג"מ.



ה. הלכה למעשה

1. פתרונות לחברות בע"מ

כפי שראינו לעיל מרבית הפוסקים הבינו כי קיימת בעיית ריבית בפעילות של הבנקים, ויש לה פתרון בדמותו של 'היתר עסקא', וכך נהגו למעשה כל גדולי הפוסקים בדורות האחרונים אשר הפקידו את כספיהם ולקחו הלוואות מבנקים שיש להם 'היתר עסקא'. מכיוון שגם חברות בע"מ מנוהלות על ידי דירקטוריון הממנה את עובדי החברה, הרי שמבחינה הלכתית דומות הן לבנקים, וכשם ש'היתר עסקא' מועיל לבנקים, כך מועיל הוא גם לחברות בע"מ. אי לכך הפתרון הפשוט ביותר לחברה בע"מ הוא חתימה על 'היתר עסקא'. לשם כך על הדירקטוריון לקבל החלטה לעשות כן, ועל המסמך להיחתם על ידי בעלי זכות החתימה על מסמכי החברה.³³ את הפרסום שדרש המהרש"ם יש לבצע באמצעות **החתמת בית דין על 'היתר עסקא'**. כמו כן, יש להציג את ההיתר במקום המאפשר להניח כי המתעסק עם החברה היה לפחות יכול להיות מודע לקיומו, וזאת על מנת ליצור את ההסכמה לתנאי ההיתר הנדרשת מצד המתעסק עם החברה. לשם כך **ראוי לפרסם את ההיתר במקום זמין במשרדי החברה, במרשתת (באתר החברה) ו/או בתשקיף** (במידה ומדובר בחברה ציבורית). במקרה שבו למתעסק עם החברה לא הייתה אפילו האפשרות התיאורטית להיחשף לדבר קיומו של ההיתר - אין להסתמך עליו.

2. פתרונות לבעלי עסקים

יסוד ההיתר של המהרש"ם העומד ביסוד ניסוח 'היתר העסקא' הוא קיומה של הפרדה מלאכותית בין הבעלים של העסק ובין הנהלת העסק והעובדים בו, הפרדה המחייבת את הנהלת העסק ועובדיו לפעול אך ורק במסגרת הסמכויות שניתנו להם ועל פי הכללים שנקבעו בעבורם על ידי בעלי העסק או נציגיהם - חברי הדירקטוריון. הפרדה זו מאפשרת להפוך את כללי העסקה לחלק מן התנאים שעל פיהם פועל העסק, בעל כרחם של עובדיו ומנהליו, ולמעשה להתיר כל פעילות עסקית הנעשית על ידו, גם כזו הנקראת על ידי העובדים והמנהלים בשם ריבית. הפרדה זו אינה קיימת בעסקים שאינם חברות, שבהם רשאים בעלי העסק ושלוחיהם ליצור התקשרויות מסוגים שונים כפי שנראה להם, ולענייננו הם אינם מחויבים להלוות דווקא באופן של עסקה. לפיכך 'היתר עסקא' לא יכול להוות פתרון בעבור אנשים פרטיים או עסקים שאינם מוגדרים כחברות בע"מ. גם אם בעל העסק חתם בזמן כלשהו על 'היתר עסקא' ובו הוא הצהיר כי בכוונתו לעשות עסקאות ולא הלוואות, איש אינו יכול למנוע ממנו לשנות את החלטתו ולהלוות בריבית, ולפיכך אין כל משמעות לעובדה כי לפני שנים מספר הוא חתם על נייר ובו הצהיר כי יעשה בעתיד רק עסקאות ולא הלוואות בריבית.

33. ועיין בשו"ת משנה הלכות, ח"ט סי' קעג, המסתפק בהסכמה בעל פה של מנהל הבנק והנחת ההיתר בכספת הבנק.

במקרים אלו נראה כי על מנת להימנע מאיסור ריבית (בנוסף על לימוד הלכות ריבית והימנעות מכניסה למצבים שבהם קיים איסור ריבית), הפתרון הטוב ביותר הוא הוספת סעיף 'היתר עסקא' בכל³⁴ התקשרות עסקית שבה עשויה להיות בעיה של ריבית. סעיף זה לא חייב לפרט את כל תנאי 'היתר העסקא', אשר יכולים להיות מפורטים במקום אחר הנגיש לשני הצדדים לעסקה (כגון במרשתת), אלא רק את הסכמת הצדדים לתנאים אלו. למעשה נוסח הסעיף המוצע הוא:

כל התקשרות הכספית בין הצדדים כפופה לתנאים המפורטים ב'היתר עסקא' של מדינת ישראל.³⁵



34. באופן עקרוני ניתן להוסיף את סעיף העסקה להתקשרות הראשונה של העסק עם לקוח או עם ספק, ולאחר מכן ניתן לוותר עליו.

35. 'היתר העסקא' של מדינת ישראל הינו ההיתר הרשמי ביותר במדינת ישראל, היות שנחתם על ידי נציגי מדינת ישראל ואושר על ידי הרבנות הראשית ובית הדין הרבני הגדול. הסתמכות על 'היתר עסקא' רשמי עשויה להתקבל ביתר קלות על ידי אנשים שאינם בקיאים ברזי 'היתר עסקא'. בנוסף לכך, בניגוד להיתרים של הבנקים, הוא אינו מבוסס על היתר החכמת אדם (שביארנו במאמרו הקודם באמונת עתיך 98, ר' הערה 1), ועליו היו מי שערערו.



הרב שלמה אישון

תשלום ריבית מכספי ירושה

הצגת המקרה

הורים מבוגרים נאלצו לעבור לדירה המותאמת לצרכיהם המיוחדים. לשם כך הם נזקקו לסיוע כספי. אחת מהבנות לקחה על עצמה לסייע להורים באמצעות הלוואת סכום גדול, וסוכם שלאחר הגעת שני ההורים ל-120, היא תקבל את הכסף ממכירת הדירה שלהם בתוספת של 5% וצמוד למחיר הדירה בעת המכירה. האם יש בכך איסור ריבית?

א. לווה המתחייב לתשלום הריבית על ידי אדם אחר

נאמר במסכת בבא מציעא (סט ע"ב):

אמר רבא: שרי ליה לאיניש למימר ליה לחבריה: הילך ארבעה זוזי ואוזפיה לפלניא זוזי, לא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה.

על פי דברי רבא בגמרא, איסור הריבית הוא רק כאשר היא משולמת למלוה על ידי הלווה, ולא כאשר היא משולמת על ידי אדם שלישי. בסוגיית הגמרא מדובר במקרה שבו אדם שלישי נתן למלוה סכום כסף כדי שילווה לפלוני. במקרה זה אומנם מקבל המלווה סכום כסף (מראש) בעבור ההלוואה שנותן, ולכאורה יש כאן ריבית מוקדמת האסורה, אך בכל זאת הדבר מותר, משום שאת סכום הכסף לא קיבל המלווה מהלווה אלא מאדם שלישי. נחלקים הראשונים אם ההיתר קיים גם כאשר הלווה מתחייב על ריבית, אלא שמסכם עם המלווה שאת הריבית לא ייתן הוא, אלא אדם אחר ייתן משל עצמו. לדעת הראב"ד הדבר אסור, משום שהנותן נעשה כשלוחו של הלווה,¹ ואילו לדעת הרמב"ן - מותר.²

להלכה פסק ה'שלחן ערוך'³ כדעת האוסרים, וזו לשונו:

מותר לומר לחבירו: הילך זוז והלוה עשרה דינרים לפלוני, והוא שלא יחזור ויקחנו מהלוה וגם לא יאמר הלוה למלוה: פלוני יתן בשבילי.

כאמור, טעם האיסור לדעת הראב"ד הוא שהנותן נעשה כשלוחו של הלווה, ועל כן זו כריבית הבאה מלווה למלווה. על פי זה היה מקום לומר שהאיסור הוא רק כאשר האדם השלישי משלם את הריבית בשעה שהלווה בחיים, שאז הוא נראה כשלוחו, אולם אם

1. מביאו הרשב"א בחידושיו שם. וכ"כ המאירי בשם גדולי המפרשים, וכ"כ הרא"ש.

2. מובא ברשב"א שם, וכ"כ הר"ן ותלמיד הרשב"א, ור' גם משנה למלך הלכות מלוה ולוה פרק ה הלכה יד.

3. שלחן ערוך, יו"ד סי' קס סעי' יג.

המשלמים הם היורשים המשלמים את הריבית רק לאחר מיתת האב - יהיה מותר, שהרי אין שליחות לאחר מיתה, וממילא הם אינם כשליחי הלווה. אומנם ב'קצות החושן'⁴ כתב שהשליחות אינה בטלה אפילו לאחר מות המשלח, ומשמע א"כ שיש שליחות לאחר מיתה, אך בספר 'שערי יושר'⁵ השיג עליו מהמבואר במסכת גיטין (כט ע"ב) בעניין שליח למסירת הגט שעשה שליח אחר, שאם מת השליח הראשון - בטלה השליחות של האחרים, ע"ש.⁶ זאת ועוד, נראה שאף לדברי 'קצות החושן' אין זה אלא כאשר השליחות החלה בחיי המשלח, שאז הוא סובר שאינה בטלה עם מות המשלח. ואולם גם קצות החושן מודה שלא ניתן למנות שליח ששליחותו תתחיל רק לאחר מות המשלח. לעומת זאת ב'באור הגר"א'⁷ כתב שהאיסור במקרה שהלווה אומר למלווה 'פלוגי יתן לך משלו' הוא מדין 'הילך מנה לפלוגי' המבואר במסכת קידושין (ז ע"א):

הילך מנה והתקדשי לפלוגי - מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אף ע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה, האי גברא נמי, אף על גב דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא.

הגמרא שם למדה מדין עבד כנעני שאישה יכולה להתקדש לפלוגי גם כאשר את כסף הקידושין קיבלה מאדם שלישי ולא מאותו פלוגי המקדש אותה - כשם שעבד כנעני משתחרר גם כאשר קיבל האדון את המעות מאדם שלישי. על פי הגר"א, כשם שנתנית כסף הקידושין על ידי אדם שלישי נחשבת כנתניתו על ידי המקדש, כך תשלום הריבית על ידי אדם שלישי נחשב כתשלום הנעשה על ידי הלווה.

דין עבד כנעני אינו דין שליחות אלא גזרת הכתוב,⁸ וא"כ ייתכן ולשיטה זו יהיה שייך איסור ריבית מדין עבד כנעני, גם אם מתנים שהריבית תשולם על ידי היורשים לאחר מות הלווה, משום שמדין עבד כנעני הרי זה כאילו התנו שהלווה יפרע את הריבית לאחר פטירתו.⁹

ה'חזון איש'¹⁰ מבאר שיש להבחין בין כמה מצבים: אם הלווה מתחייב לשלם את הריבית, אלא שהוא אומר למלווה שהריבית תשולם על ידי אדם שלישי - הרי לכו"ע נחשב הדבר

4. קצות החושן, סי' קפח ס"ק ב.

5. שערי יושר, שער ה פרק ד.

6. וכן השיג על הקצות החושן בספר טיב גיטין על מסכת גיטין שם. וכן דעת החת"ס, שו"ת חתם סופר, ח"א או"ח סי' פד, שהשליחות בטלה במות המשלח; ור' מאמרו של פרופ' נחום רקובר, 'ביטול שליחות כתוצאה ממיתת המשלח', סיני סז, רנ-רנו.

7. ביאור הגר"א, חו"מ סי' קפח ס"ק כה.

8. ר' חידושי הריטב"א, קידושין ז ע"א ד"ה הילך; קצות החושן, סי' קכג ס"ק ה, ושם, סי' קצה ס"ק ט; ואולם ר' חידושי ר' חיים הלוי, הל מלוה ולוה פ"ה ה"ג, הכותב לגבי דין עבד כנעני: 'דעיקר דינו שתהא נתינת חברו חשובה ניתנת עבורו הוא מחלות דיני שליחות וזכיה, וכל שהוא לאו בר שליחות וזכיה לאו בר דין עבד כנעני הוא'.

9. ועי"ש בחזון איש, שתולה את השאלה אם שייך דין עבד כנעני באיסור ריבית בחקירה מה משמעות דין עבד כנעני: האם המשמעות היא שנתנית האדם השלישי כמוה כנתנית הקונה, ואז נאמר גם בריבית שנתנית האדם השלישי כמוה כנתנית הלווה, או שהמשמעות היא שנתנית האדם השלישי יכולה ליצור חלות בעבור הקונה - וזה לא שייך באיסור ריבית.

10. חזו"א, יו"ד סי' עא ס"ק א.



ריבית קצוצה. אם הלווה אומר למלווה: פלוני ייתן לך, אבל נתנה זו אינה נוגעת כלל אליי - לכולי עלמא אין איסור ריבית מהתורה. המחלוקת היא בסתמא: לדעת הגר"א, אם הלווה אומר למלווה שפלוני ייתן, והוא כבר דיבר עם אותו פלוני, הרי זו ריבית קצוצה האסורה מהתורה מדין עבד כנעני, ואילו לדעת הראשונים - מסתמא להיתר מתכוון, או שלדעתם אין בזה כלל דין עבד כנעני, ע"ש. מבואר אפוא בדברי ה'חזון איש' שכאשר הלווה מתחייב על תשלום ריבית, גם אם מתחייב שהריבית תשולם על ידי אדם שלישי - נחשב הדבר כריבית קצוצה, ואין זה בכלל ההיתר של ריבית שאינה מלווה למלווה. עפ"ז בנידון דידן, אם ההורים לווים מהבת, ומתחייבים לתשלום ריבית, גם אם זו תשולם מכספי הירושה לאחר מיתתם - תהיה בכך ריבית קצוצה.

ב. איסור ריבית ביורשים

ב'שערי יושר' שם הביא מתשובת הר"ן¹¹ שגם כאשר בנו של המלווה גובה את הריבית, הרי זו ריבית קצוצה אף שלא הוא היה המלווה. מדברי הר"ן למד ה'שערי יושר' שאיסור ריבית אוסר גם על אדם שלישי לשלם את הריבית שהיה חייב הלווה למלווה:

דמה שאסרה תורה נתינת וקבלת רבית אינו דוקא על הלווה והמלווה אלא על כל ישראל, אלא דרבית מיקרי אם מעיקרא נעשה פסיקה וקציצה מן הלווה למלווה, ומי שיגבה חוב זה יורש או לוקח שיזכה בחוב זה ע"י כתיבה ומסירה, או איש נכרי הוא עובר בלאו דאל תקח ממנו נשך...

על פי ה'שערי יושר', היות שהלווה התחייב בריבית, הרי זה חוב שאסרה תורה לגבות, והנותן והמקבל עוברים בלאו, ואין זה משנה אם המלווה עצמו גובה אותו או שיוורשו גובה.¹² ראה לכך שאיסור ריבית קיים גם ביורשים ניתן, לכאורה, להביא מסוגיית הגמרא במסכת בבא מציעא (סז ע"א) הדנה בשאלה אם מוציאים מן המלווה פירות שאכל מקרקע שקיבל כמשכון. נחלקו שם בסוגיה מה הדין כאשר הקרקע של יתומים, ומשמע שאם מדובר בריבית קצוצה, ברור שמוציאים מן המלווה. הרמב"ן שם ביאר שמדובר שהמלווה קיבל את הקרקע במשכון עוד בחיי האב, ובספר 'שער דעה' הוסיף שאם האבא נתחייב לתת אבק ריבית ולא נתן אותה עוד בחייו, מוציאים גם אבק ריבית מן המלווה:

נראה דדוקא במשכנתא דינא הכי כיון שירד בחיי אביהן, אבל בנתחייב אבוהון אבק ריבית ומת ובא לידו האבק ריבית מוציאים ממנו כיון שלא נתן האבק ריבית בעודו בחיים מהיכי תיתי נאמר דניחא ליה למיעבד איסורא והבו דלא לוסף עלה.¹³

11. שו"ת הר"ן, סי' כט.

12. וכן כתב אבני מילואים, סי' כח ס"ק כב.

13. שער דעה, בסוף שער משפט, סי' קסא.

מכאן, לכאורה מוכח שיש איסור ריבית גם כאשר היא נגבית מן היורשים, ואין מתירים זאת מחמת שאינה ריבית הבאה מלווה למלווה.¹⁴ אכן כל זה רק לביאור הרמב"ן בסוגיה, אך אלמלי דברי הרמב"ן אפשר לבאר שהמדובר הוא בהלוואה שנעשתה לצורך היתומים לאחר פטירת אביהם, ועפ"ז אין ראייה מהסוגיה לנידון דידן. ראייה נוספת לנידון דידן ניתן, לכאורה, להביא מסוגיית הגמרא במסכת בבא בתרא, שם משמע שאיסור ריבית קיים גם כאשר הריבית משולמת על ידי היורשים, דהנה כך נאמר שם:

תנו רבנן: שכיב מרע שאמר תנו מאתים זוז לפלוני בני בכור כראוי לו - נוטל ונוטל את בכורתו, אם אמר בבכורתו - ידו על העליונה, רצה נוטל, רצה נוטל בכורתו; ושכיב מרע שאמר תנו מאתים זוז לפלונית אשתי כראוי לה - נוטלת ונוטלת את כתובתה, אם אמר בכתובתה - ידה על העליונה, רצה נוטלת, רצה נוטלת כתובתה; ושכיב מרע שאמר תנו מאתים זוז לפלוני בעל חובי כראוי לו - נוטל ונוטל את חובו, ואם אמר בחובו - נוטל בחובו.¹⁵

הברייטא מביאה שלושה מקרים שבהם שכיב מרע ציווה לתת כסף למי שהוא כבר חייב לו כסף, ונשאלת השאלה אם משמעות הציווי היא לתת סכום נוסף על החוב הקיים, או שהציווי הוא שהסכום יינתן כפירעון החוב הקיים. על פי הברייטא הדבר תלוי בלשונו של המצווה: אם הוסיף את המילים 'כראוי לו', הרי משמעות הציווי היא לתת נוסף על החוב הקיים, ואם לא הוסיף מילים אלו - משמעות הדבר היא שהסכום שציווה לתת אינו נוסף על החוב הקיים, אלא נועד לפירעון החוב הקיים.

על פי הגרסה שהבאנו, קיימת הבחנה בין שכיב מרע שמצווה לתת לבנו הבכור או לאשתו, לבין שכיב מרע המצווה לתת לבעל חובו: בבנו הבכור או באשתו, אם לא אמר את המילים 'כראוי לו...', הדין הוא שידם על העליונה: הם רשאים לגבות את הסכום הגבוה יותר מן השניים - הסכום המקורי המגיע להם, או הסכום שציווה השכיב מרע לתת, ואולם לגבי בעל חוב אומרת הגמרא: 'נוטל בחובו', ולא אמרה שידו על העליונה. וביארו הראשונים שהטעם הוא שאם יגבה בעל החוב יותר מהסכום המקורי - הרי זו ריבית מאוחרת, וזו לשון הרשב"א:

וטעמא משום דהוה ליה כרביית מאוחרת, ומיהו בשאמר כראוי לו אף על פי שאמר לפלוני בעל חובי אין אומרין דמחמת חובו קאמר ואסור משום רבית, אלא כראוי לו שעשה עמי נחת רוח קאמר.

וכן נפסק להלכה ב'שלחן ערוך'.¹⁶ מכאן שגם כאשר הריבית משולמת על ידי היורשים, קיים חשש ריבית.¹⁷ כל זה לפי הגרסה שלפנינו, אך הרא"ש גרס גם בבעל חוב 'ידו על העליונה', ומכאן שלא חשש לריבית מאוחרת. זאת ועוד, גם לפי הגרסה שלפנינו יש שביארו שמה שלא כתבה הברייטא שבבעל חוב 'ידו על העליונה', אין זה מחשש ריבית

14. בבא מציעא סז ע"א; ור' בספר נתיבות שלום, סי' קסא סעי' ו אות ד שהביא ראייה זו.

15. בבא בתרא קלח ע"א.

16. שלחן ערוך, חו"מ סי' רנג סעי' ח; ועי"ש בסמ"ע ס"ק ט"ז, ובש"ך שם ס"ק י.

17. ור' גם בשו"ת מהר"ם אלשיך, סי' יב, שכאשר היורשים נותנים מיזמתם למלווה יותר על חובו, הרי הם כנותנים לו ריבית מאוחרת.



מאחרת, אלא משום שרק בבכור ובאישה מחמת אהבתו של המצווה אליהם יש להניח שהתכוון שידם תהיה על העליונה - מה שאין כן בבעל חוב.¹⁸

והנה, מדברי הרמ"ה משמע, לכאורה, שבכל מקרה אין איסור ריבית כאשר הריבית משולמת ליורש, גם כאשר הלווה התחייב כלפי המלווה, וזו לשונו:

ושאני הכא דאמר קרא אל תקח מאתו נשך ותרבית לדידיה הוא דאזהריה רחמנא לבריה לא אזהריה רחמנא. ושמעינן מינה דאי נמי שקל מיניה רביתא דהוה ליה לאבוהון גבי לווה ושקלוה אינהו בתר מיתת אבוהון מדעתיה דלוה לא מחייבי לאהדורי דהא קרא בשעת לקיחה קאי וקאמר עלה דלבריה לא אזהריה רחמנא באל תקח.¹⁹

אלא שהרמ"ה לא כתב להתיר לכתחילה, וייתכן שכוונתו רק לומר שאם נטלו הריבית אין חייבין להחזיר, וגם לדעתו אסור להם ליקח לכתחילה, שלא להכשיל את אביהם למפרע באיסור שימה (לא תשימון עליו נשך).²⁰

ג. היעדר שעבוד הגוף

נחלקים הפוסקים בשאלה אם איסור ריבית קיים גם בהלוואה שבה מתנים מראש שהפירעון לא יהיה אלא מנכסים מסוימים, ואף אם יהיה ללווה כסף רב, הוא לא יהיה חייב לפרוע את חובו אלא מהם. לדעת הגר"מ פיינשטיין, הלוואה כזו נחשבת הלוואה בלא שעבוד הגוף ואין בה איסור ריבית, וזו לשונו:

דסתם מלוה הרי איכא שעבוד הגוף שיש על גופו של הלוה אף שאין לו כלום חיוב לשלם, וכדאיתא בכתובות דף פ"ו פריעת בע"ח מצוה, ויש עליו חיוב להשיג מעות ע"י פעולה ושאר ענינים לשלם וכשלא ישלם עבר על חיובו... וממילא נראה שרק בסתם מלוה שעושה חיוב תשלומין על הלוה נאסרה בתורה מליקח ריבית אבל מלוה כזו שאינו עושה שום חיוב על גוף האדם לשלם שאף שיש לו ממון הרבה אין על גופו שום חיוב לשלם וליכא עליו העשה דתשלומין ולא יהיה רשע כשלא ישלם לא נאמר ע"ז איסור ריבית.²¹

על כך חולק הגרש"ז אוירבך.²² הוא סובר שאיסור ריבית לפחות מדרבנן חל גם כאשר אין שעבוד הגוף על הלווה לפרוע את ההלוואה והריבית, ואחריות הפירעון מוגבלת רק לרכוש מסוים, וזו לשונו:

18. ע' בריטב"א, ב"ב שם, אך ע"ש שהביא גם את החשש לריבית מאחרת וכתב שהסבר זה הוא הנכון.

19. שיטה מקובצת, ב"ב קיב ע"א, בשם הרמ"ה; וע' שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורא קמא סי' פ, שביאר את תשובת הר"ן שהביא השערי יושר באופן שונה.

20. ר' חידושי ר' שמואל (רוזובסקי), קידושין סי' ו.

21. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' סג; דברים נכתבו בהקשר להתיר הלוואה בריבית לחברה. ואומנם על כך רבים מהפוסקים חלקו, אך נראה שכל מה שחלקו הוא משום שראו גם הלוואה לחברה כהלוואה שיש בה שעבוד הגוף, אלא ששעבוד הגוף הזה הוא לפרוע מנכסי החברה בלבד. עם זאת בנידון דידן ברור שאין שעבוד הגוף כלל, וא"כ מסתבר שכו"ע יודו לסברתו של הגר"מ פיינשטיין.

22. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' כח.

מבואר בשו"ע סי' קע"ג סעיף י' אסור לקנות פרי הפרדס קודם שייגמור ויתבשל מפני שזה שמוכר עתה בעשר הוא פרי ששוה עשרים כשיגמר נמצאת התוספת בשביל ההקפה, וכן דעת התוס' בדף ס"ד ע"א באומר לחברו מה שעזי חולבות מכור לך דאסור בכה"ג שמזלזל הרבה בגלל הקדמת המעות, אלמא דאע"ג דליכא כלל שום שעבוד וחובת הגוף על המוכר להחזיר ללוקח את מעותיו אם יהיה תיוהא, ואחריות הפרעון מוגבלת רק מפירות הפרדס בלבד אפי"ה חשיב רבית דרבנן ואסור. נראה שבנידון דידן ג"כ אין שעבוד הגוף, שהרי ההורים הלווים אינם משעבדים עצמם כלל להשיג כסף לשם פירעון ההלוואה שקיבלו, ועל פי התנאים שהתנו הפירעון יהיה אך ורק מכספי הבית - בהנחה שהבית יישאר שלם ויהיה די בכסף זה כדי לפרוע את החוב. נמצא א"כ שלדעת הגר"מ פיינשטיין יש מקום להתיר בנידון דידן, ואילו לדעת הגרש"ז אורבך - יהיה אסור.

סיכום ומסקנה

א. אף שעל פי הסיכום שבין הבת לבין ההורים הריבית לא תשולם על ידי ההורים אלא על ידי היורשים, לדעת רבים מהפוסקים לא ניתן להשתמש כאן בהיתר של ריבית שאינה באה מהלווה למלווה, וזאת משני טעמים:

(1) יש מקום להחשיב את תשלום הריבית על ידי היורשים כתשלום של הלווה עצמו (מדן 'עבד כנעני').

(2) על פי ה'חזון איש', ועל פי ה'שערי יושר', כאשר ההתחייבות לשלם ריבית ניתנת על ידי הלווה - הדבר אסור גם אם הסיכום הוא שהריבית שהלווה חייב תשולם על ידי אדם שלישי.

ב. מאידך גיסא היה מקום להקל מחמת שאין כאן שעבוד הגוף של הלווה לשלם, והפירעון מוגבל לנכסים מסוימים, אלא שקולא זו נתונה במחלוקת הפוסקים, ולדעת הגרש"ז אורבך איסור ריבית קיים גם בהיעדר שעבוד הגוף.

ג. לאור האמור לא ניתן למעשה להתיר הלוואה זו להורים, אלא אם כן יסדרו ביניהם שטר 'היתר עסקא'.

ד. אפשר לסכם שהסיוע להורים לא יינתן בצורת הלוואה אלא באמצעות השקעה ישירה בדירה. אם הדבר יוגדר כך, אין כאן כל הלוואה, וממילא אין חשש ריבית, גם אם ייכתב בצוואה שהבת תקבל סכום גדול יותר מסכום השקעתה בתוספות אחוזי ריבית. יתרה מזאת, אם הסיוע ניתן באמצעות השקעה ישירה, ניתן להחשיב את חלקי הדירה המושקעים כשייכים לבת, וממילא בעת מכירת הדירה היא תקבל את תמורת החלקים הללו, ותוספת ה-5% שבה הם מעוניינים תיחשב כדמי שכירות בעבור השימוש של ההורים בחלק הדירה שייך לבת. באופן זה אין כל חשש ריבית, וגם אין צורך בצוואה מיוחדת.²³



23. כך הציע לנו מו"ר הגרז"נ גולדברג.

הרב אריה כץ

'שלושה שותפים' – האם הוכחה לייחוס הוולד בתרומת ביצית?

שאלה

כידוע, במקרים שבהם אישה אחת אחראית על המטען הגנטי – הביצית, ואישה אחרת הרה ויולדת את הוולד, נחלקו הפוסקים מי נחשבת אימו – בעלת הביצית או זו שמרחמה יצא הוולד. לכאורה יש הוכחה גמורה שבעלת הביצית שנתנה את המטען הגנטי היא האימא ההלכתית, מהסוגיה (במסכת נידה לא ע"א) שמונה מה נותן כל אחד מבין שלושת השותפים שבאדם:

תנו רבנן: שלשה שותפין יש באדם, הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו. אביו מזריע הלוּבן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוח רגלים, ובינה והשכל. אם כן, לכאורה ראייה מכאן שהגנטיקה היא זו שקובעת, שהרי את התכונות הפיזיות של הוולד – עור, בשר וכו' – קובע המטען הגנטי שמגיע מהאישה באמצעות הביצית. האם אין כאן הוכחה שאין עליה תשובה?

תשובה

חשוב להבהיר שאי אפשר לפרש את הברייתא הנ"ל כפשוטה, שמדובר בהסבר מציאותי. היום אנחנו יודעים שהמטען הגנטי של האדם מגיע מחציתו מהאם ומחציתו מהאב, והשילוב של שניהם ביחד אחראי לכל אחד מהחלקים בגוף, כלומר אין המדובר בחלקים מסוימים שהגיעו מהאם וחלקים אחרים שהגיעו מהאב. כך, למשל, סוג הדם של הוולד תלוי הן בסוג הדם של האם הן בסוג הדם של האב,¹ ובניגוד למובן לכאורה מדברי הברייתא שהאדם מגיע אך ורק מהאם. אכן היו פוסקים שטענו שאי אפשר להסתמך על בדיקות דם או בדיקות רקמות לשם הוכחת אבהות, שכן הסתמכות כזו סותרת את דברי חז"ל דלעיל.² על טענה זו ענה הרב שלמה זלמן אויערבאך³ שיש לומר שדברי

1. ישנם ארבעה סוגי דם: A, B, AB, O. B ו-A נחשבים דומיננטיים, ו-O - רצסיבי (נסוג), דהיינו: מי שיש לו סוג דם A קיבל מאחד מהוריו A ומהשני A או O (והוא מעביר הלאה לכל אחד מצאצאיו את אחד הסוגים שקיבל מהוריו); מי שיש לו סוג דם B קיבל מאחד מהוריו B ומהשני B או O; מי שיש לו AB קיבל מאחד מהוריו A ומהשני B, ומי שיש לו O קיבל משני הוריו O.

2. ראה שו"ת ציץ אליעזר, ח"ג סי' קד.

חז"ל באותה ברייתא אינם כפשוטם כל כך. נראה שכוונתו לומר שהברייתא הנ"ל מטרתה להביע רעיון מסוים, והוא שכל אחד מהשותפים אחראי על יצירת האדם, אולם אין כאן אמירה ברורה ומוחלטת מהו חלקו של כל שותף ושותף. אומנם לענ"ד, גם אם נפרש את דברי חז"ל כפשוטם ממש, יש מקום לומר שאדרבה, רואים שחז"ל תפסו שדווקא ההיריון והלידה הם שיוצרים לדעתם את האימהות, ולא הביצית, ונבאר הדברים:

בדברי חז"ל מצויות כמה פעמים התייחסויות ללובן אצל האיש לעומת האודם אצל האישה. כך למשל, בסוגיית אנדרוגינוס (ביכורים פרק ד), נאמר: 'כיצד שוה לאנשים? מטמא בלובן כאנשים... כיצד שוה לנשים? מטמא באודם כנשים'. הר"ש למשנה שם פירש שלובן מכוון לטומאת זיבה אצל אנשים, ואודם מכוון לטומאת נידה אצל נשים, דהיינו לובן האמור באיש הוא שכבת הזרע, שהיא לבנה, ואילו אודם האמור באישה הוא דם הנידה, שהוא אדום. יוצא מכאן שכשחז"ל אמרו שהאיש נותן את הלובן והאישה את האודם, הם הורו לנו שהתורשה אצל האיש עוברת דרך הזרע, אבל אצל האישה היא אינה עוברת דרך הביצית, אלא דרך דם הנידה שמקורו ברירת הרחם, שאחראית בזמן ההיריון לסיפוק מזונו של הוולד ולכל חיותו והתפתחותו שם.

אומנם יש מקום לבוא ולדחות את הדברים הללו בטענה שבסופו של דבר חז"ל התייחסו לנתינת החומר מאת האם ולא לסיפוק המזון ולגידול הוולד. בתקופת חז"ל הסברה הייתה שהחומר ניתן דרך דם הרחם. כיום אנו יודעים שהביצית נותנת את החומר, וממילא הולכים אחריה, אלא שמכיוון שאיננו יודעים לומר מה מבחינתם היה העיקר כאן - מתן החומר או העובדה שלאודם יש תפקיד בהתפתחות הוולד, ממילא יש לומר שאין מכאן ראיה לפשוט את הספק מהו הדבר שיוצר את האימהות - הביצית או הרחם.

עוד יש מקום לבוא ולדחות את הראיה מדברי חז"ל הנ"ל בכך שדבריהם עוסקים במציאות רגילה, שבה אין חילוק בין בעלת המטען הגנטי לבין נושאת ההיריון. חז"ל רצו להביע מסר שמובע דרך ניגוד: נתינת החומר מאת ההורים אל מול נתינת החיים מאת הקב"ה, ולא עסקו כלל בגדרי יוחסין. ממילא נראה שאין להביא ראיה מאותה סוגיה למחלוקת הפוסקים בשאלה מה קובע את האימהות.



3. דברי הגרשז"א הובאו בנשמת אברהם, אבה"ע סי' ד עמ' סז.

הרב ליאור שגב

איסור סירוס בקשירת הצוצרה אחת

שאלה

אישה שיש לה התקן תוך-רחמי לא הורמונלי (IUD) נקלטה להיריון חוץ-רחמי (אקטופי) בחצוצרה בפעם השנייה. ההיריון הופסק באמצעות זריקת מטרקוטסט.¹ לזוג יש כמה ילדים. ישנו חשש שהדבר יחזור על עצמו שוב, והאישה תסתכן.² הרופא הציע לקשור את החצוצרה שבה נוצר ההיריון, ואילו החצוצרה השנייה תישאר פתוחה, וכך יוותר סיכוי להמשיך להרות. האם הדבר מותר?

הקדמה

1. קשירת שתי החצוצרות³ אסורה מטעם סירוס. יש אומרים שהאיסור מהתורה, ויש אומרים שהאיסור מדרבנן.⁴
2. במקרה שבו אין אפשרות להשתמש באמצעי מניעה אחר, כגון גלולות או התקן, ויש סכנה לאישה להרות - לפי כל השיטות קשירת החצוצרות מותרת. במקרה שבו אין פיקוח נפש או שיש אפשרות להשתמש באמצעי מניעה אחרים, ישנה מחלוקת בין הפוסקים אם יש בקשירה איסור מהתורה או מדרבנן.⁵
3. היריון חוץ-רחמי נוסף יכול לסכן את האישה. מניעת היריון באמצעות התקן חוץ-רחמי (בלא לקשור את החצוצרה החולה) מסוכנת, כיוון שהיא עלולה לאפשר הישנות של היריון אקטופי.⁶

1. היריון חוץ רחמי (אקטופי) הוא מצב מסוכן העלול לגרום להרס של החצוצרה ובמקרים נדירים אף לסיכון חיי האישה, ולכן צריך להפסיק אותו. ישנו כמה אפשרויות להפסקת ההיריון: להמתין במעקב בלבד עד שההיריון מסתיים; להשתמש בזריקה כימית בשם מטרקוטסט; ובמקרים מסוימים אף צריך להוציא את החצוצרה. ראה: ספר פוע"ה חלק ג' עמ' 119-120.
2. הסיכון להיריון חוץ-רחמי הוא כ-1%. במצב שבו כבר היה היריון חוץ-רחמי, הסיכון עולה ל-10%. הסיבה היא שבמצב כזה החצוצרה אינה במצב תקין, ולכן ישנו סיכוי גבוה יותר להישנות.
3. ישנן כמה דרכים לבצע קשירת חצוצרות: קשירה פיזית בעזרת חוט מיוחד, צריבה חשמלית, כריתת חלק מהחצוצרה, הנחת טבעת הגורמת לניוון החצוצרה, שימוש באטב מיוחד או חסימת החצוצרה בתהליך פיזי הדומה להצטלקות. כיום הקשירה נעשית כמעט תמיד בכריתת כל החצוצרה (לדברי ד"ר שלומי כהן איילון), וזו פעולה שאינה הפיכה.
4. ראה שו"ת פוע"ה, מניעת היריון, עמ' 39-42. ספר פוע"ה, ח"ג עמ' 436-437; אנציקלופדיה רפואית הלכתית ערך סירוס. הערת עורך (א.כ.): לדעת הרוב המוחלט של הפוסקים האיסור הוא מדרבנן. גם לדעת הגר"א (ביאור לשו"ע, אה"ע סי' ה) שסובר שהאיסור מן התורה, אין מדובר באיסור לאו אלא באיסור עשה.
5. ראה ספר פוע"ה שם עמ' 442-443.
6. התקן תוך-רחמי אינו מעלה את הסיכון להיריון חוץ-רחמי יחסית למי שאינה נוטלת אמצעי מניעה,

4. לכן נידון השאלה הוא רק כאשר יש אפשרות להשתמש באמצעי מניעה אחרים (למשל גלולות), ואז ממילא אין סכנה להיריון חוץ-רחמי כל זמן השימוש בגלולות, אלא שהאישה מעדיפה להמשיך להשתמש בהתקן תוך-רחמי.

א. האם הפגיעה האסורה היא בכלי ההולדה או בביטול האפשרות ללדת?

השאלה תלויה בגדר איסור סירוס: האם האיסור הוא בעצם מעשה הפגיעה בכלי ההולדה או בביטול האפשרות ללדת? המקור לאיסור סירוס הוא בפסולי קרבנות:⁷ 'ומעוך וכתות ונתוק וכתות לא תקריבו לה' ובארצכם לא תעשו'. וכתב הרמב"ם בספר המצוות:⁸

והמצוה השס"א היא שהזהירונו מהפסיד כלי התשמיש מן הזכרים מאי זה מין שיהיה מבעלי חיים, שווה בזה האדם וזולתו. מלשון הרמב"ם משמע שהאיסור הוא בעצם הפגיעה בכלי התשמיש ואינו בתוצאה - ביטול יכולת ההולדה. ראה לכך יש מן המסרס אחרי מסרס, שכבר בטלה יכולת ההולדה, ובכל זאת בגמרא⁹ אמרו שחייב, וכן פסק ה'שלחן ערוך':¹⁰ ואפילו מסרס אחר מסרס לוקה. כיצד, הרי שבא אחד וכתת הגיד, ובא אחר וכתת את הביצים או נתקן, ובא אחר וכתת חוטי ביצים, או שבא אחד ומעך את הגיד, ובא אחר ונתקן, ובא אחר וכתתו, כלם לוקים ואף על פי שלא סירס אחרון אלא מסורס.

וכן כתב בשו"ת 'להורות נתן' (ח"ב סי' צא) שאיסור סירוס הוא גם כאשר אינו מבטל מ'פריה ורביה', כגון שנוטל אשך אחד:

ופשוט דגם כריתת ביצה אחת אסור משום לאו דסירוס, דהא כתב הרא"ש דסירוס הוא גזירת הכתוב ולא משום מניעת פריה ורביה, ואם כן אף כשעושה מעשה כתות באופן שאינו מפסידו מפריה ורביה דהיינו שכורת רק ביצה אחת, גם כן עובר בלאו דסירוס.

וכן כתב ה'מנחת חינוך'¹¹ שסירוס אינו תלוי במצוות 'פריה ורביה', וראה שיש איסור סירוס בחיות ובהמות אף על גב שאיננו מצווים על פריה ורביה של בעלי חיים.¹²

אבל במצב שבו ישנו היריון עם התקן תוך-רחמי, הסיכוי להיריון חוץ-רחמי גבוה יותר, ראה: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4546260/>

7. ויקרא כב, כד.
8. ספר המצוות לרמב"ם, ל"ת שסא.
9. שבת קיא ע"א.
10. שו"ע, אה"ע סי' ה סעי' יא.
11. מנחת חינוך, מצוה רצא.
12. מדברי ספר החינוך, מצוה רצא, נראה שאיסור סירוס נובע ממצוות פרייה ורבייה: 'משרשי המצוה, לפי שהשם ברוך הוא ברא עולמו בתכלית השלימות, לא חסר ולא יתר בו דבר מכל הראוי להיות בו לשלימותו, והיה מרצונו ובירך בעלי החיים להיותם פרים ורבים, וגם צוה הזכרים ממין האדם על זה,



ראיה נוספת שגדר האיסור הוא דווקא הפגיעה עצמה ולא התוצאה היא מדין 'שתיית כוס של עיקרין'. הרמב"ם פסק: ¹³ 'המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו, הרי זה אסור ואין לוקין עליו'. וה'מגיד משנה' (לרמב"ם שם) ביאר שהטעם שאין לוקין הוא שלא נגע באברי ההולדה - מוכח שגדר האיסור אינו התוצאה שאינו יכול להוליד, אלא הפגיעה עצמה באברי ההולדה.

1. שיטת ה'עין יצחק'

הרב יצחק אלחנן ספקטור ¹⁴ כתב שאין איסור סירוס בנטילת אשך אחד (בניגוד לשו"ת 'להורות נתן' שהובא לעיל). בדבריו הוא מתרץ את קושיית 'המקנה' בגמרא קידושין לגבי יציאת עבד לחירות: ¹⁵

בעו מיניה: עבד שסרסו רבו בביצים, מהו?... ותני עלה: בכולם עבד יוצא בהם לחירות, רבי אומר: אף הסירוס... אלא לאו סירוס דביצים. והקשה בספר ה'מקנה' - הלוא המסרס לוקה, אם כן מדוע יצא העבד לחירות, הרי קיימא לן שאינו לוקה ומשלם? (ויציאה לחירות הוי כמו תשלומין). וביאר הרב יצחק אלחנן ספקטור שלפי שיטת ר"ת, שמי שניטלה ממנו ביצה אחת מוליד, ¹⁶ מתורצת קושיית ה'מקנה':

אמנם לשיטת הר"ת והתוספות דסבירא ליה דניטלה ביצה אחת מוליד אף בניטלה בידי אדם, שפיר מתורץ בפשטות קושיות המקנה הנ"ל. דיש לומר דהא דסירוס בביצים דיוצא לחירות לרבי מאיר, בסירוס לאחת מביציו. והא דקאמרו סירוס בביצים מהו? יש לומר דקאי על אחת מביציו... וניטל ביצה אחת מוליד, על כן אינו בלאו דבארצכם לא תעשו כיון דמוליד, ולכן שפיר סבירא ליה לרבי דיוצא לחירות.

לפי זה יש לדחות את הראיה מה'מסרס אחרי מסרס' שלוקה אף על גב שכבר בטלה יכולת ההולדה לפני כן, משום שבמקרה של 'מסרס אחר מסרס' עושה מעשה שמבטל את יכולת ההולדה, והתורה אסרה את מעשה הסירוס, אבל כאשר פוגע בכלי ההולדה בלא שביטל את יכולת ההולדה - אינו נחשב למעשה סירוס כלל. ב'אוצר הפוסקים' ¹⁷ הביא שבשו"ת 'שאלת דוד' הסתפק אם יש איסור סירוס בנטילת אשך אחד. ¹⁸

למען יעמוד, שאם לא כן, יהיה המין כלה אחר שהמות מכלה בהם, ועל כן המפסיד כלי הזרע מראה בנפשו כמי שהוא קץ במעשה הבורא ורוצה בהשחתת עולמו הטוב. מ"מ יש לומר שזהו טעמא דקרא, אבל גדר האיסור אינו תלוי בפרייה ורבייה.

13. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פט"ז הי"ב.

14. שו"ת עין יצחק, ח"א אבה"ע סי' יא.

15. קידושין כה ע"א.

16. תוס', יבמות עה ע"א ד"ה שאין לו.

17. אוצר הפוסקים, סי' ה אות סא.

18. ידידי הרב אלחנן לואיס הקשה: אם נאמר שיש איסור סירוס גם בנטילת אשך אחד, יוצא שבכל ניתוח לחיפוש זרע באשכים שמבצעים בו ביופסיה (Tesa או Microtesa) כדי לחפש ברקמה זרעים בודדים, עוברים על איסור סירוס - מה לי אם נוטל ביצה או חלק מהביצה? לענ"ד ישנם שני תירוצים: א) כאשר עושה לצורך הולדה אין זה איסור סירוס, כמ"ש האגרות משה, אבה"ע ח"ד סי' ל, לגבי מי

גם את הראיה מ'כוס של עיקרין' ניתן לדחות:
א. יש פוסקים שסוברים שעובר על סירוס ולוקה גם אם כלל לא נוגע באברי ההולדה, כמו שכתב הרב פרנק לגבי זריקה שגורמת לעיקור תרנגולת:¹⁹
ומה שכבוד תורתו רוצה להוכיח דזריקה המסרסת שריא מכח דברי הרמ"א [בסע' י"ג], דמותר ליטול כרבולת התרנגול וכיוצא בזה אף על גב דמסתרס, משום דלא עביד כלום באברי הזרע. הנה מקור ההלכה בשבת (ק"י ע"ב), ואמנם להסלקא דעתך דנטילת הכרבולת מסרסו היה מקום להוכיח דכל שאינו נוגע באברי הזרע אינו עובר, אבל במסקנא קאמר רב אשי דנטילת הכרבולת לאו סירוס הוא כלל אלא רמות רוחא כו', וכמו שכתב הבית שמואל שם (ס"ק ט"ו), אם כן אין להוציא מזה דאינו עובר אלא אם כן נוגע באברי הזרע, אלא כל שעושה מעשה בגוף זה ומסרסו, זה חשיב בידיים ממש.
ב. אפילו אם נאמר כמו ה'מגיד משנה' שאם לא נוגע באברי ההולדה אינו חייב מלקות - מכל מקום אפשר לומר שיש שני תנאים כדי לעבור על איסור סירוס: (1) פגיעה ישירה בכלי ההולדה. (2) תוצאה של סירוס. וכן כתב ה'אגרות משה';²⁰ שגם אם יש ביטול של יכולת ההולדה, כל שלא נעשה שינוי באברי ההולדה, אין כאן איסור סירוס:
והנה לולא דמסתפינא הייתי אומר דכוס של עיקרין שאסור הוא דוקא כשנעשה על ידי זה סריס באבריו, לא מבעיא כשנעשה על ידי זה היכר קלקול בהאברים ממש, אלא אף הקלקול שלא יכול להתקשות כראוי שהוא גם כן קלקול, אבל אם הוא כוס עיקרין כזה שאינו עושה שום קלקול, אלא שהסיר כוח החיות בהזרע אבל הוא מתקשה כראוי ויכול לבעול כמתחילה, ליכא איסור, דאין זה עניין סירוס כלל.
ולכן כל שלא התקיימו שני התנאים - אין כאן איסור סירוס, ובלא תוצאת סירוס אין איסור.

שהיה לו סתימה בצינור הזרע (vas deferens) והרופאים רצו לנתחו, ובמהלך הניתוח היה עליהם לנתק את צינור הזרע ושוב אחר כך לחבר אותו: 'והנה אף שוודאי אם הייתה מעשה ניתוח זה רפואה גמורה היה ודאי מותר מצד איסור מעשה סירוס שעושה תחלה במה שחותר הרופא חלק מן אחד מחוטי ביצים, כיוון שהוא לרפאותו שלא יהיה סריס ויוכל להוליד... אבל בניקב שמכשירין אותו כשיסתמו אותו שצריכין כדי לסתום הנקב לסרט כל סביבות הנקב כדי שיגליע ויוציא דם כדפרש"י יבמות בדף ע"ו ע"א ד"ה ומסרטינן ליה, שעל ידי זה מעלה ארוכה ובשר עולה, והרי חבורה זו הוא גם כן מעשה סירוס שאסור גם במסרס אחר מסרס, והוא משום דמעשה זו עושה כדי לרפאות, וגם הא כשהנקב קטן מרישא דשומשנא גמלא מרחיבין את הנקב כדי שיוכלו לסותמו דהא לא הוזכר חלוק בגודל הנקב משמע שכל נקב יכולין לסתום אף שצריך להרחיבו קצת וגם הא רוב הנקבים אי אפשר לצמצם וצריך להרחיב קצת, אף שעשיית הנקב הוא מעשה סירוס, משום דעושה כדי לרפאות'. (ב) כיוון שהמקור לאיסור סירוס הוא בפסולי קרבנות, ושם קיימא לן שאם חסר ביצה הוי מום, ודווקא ביצה שלמה, אבל חלק לא נחשב למום (עי' בכורות מד ע"ב ורמב"ם, הל' ביאת מקדש פ"ז ה"ח), והוא הדין כאן, עיין שו"ת שאילת דוד חי"ד.

הערת עורך (א.כ.): ראה גם שו"ת חלקת יעקב, אבה"ע סי' סב, ושו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' קח, שכתבו שטעם ההיתר הוא שאין עושים נקב מפולש והנקב נסתם, ובאופן כזה אינו חשוב פצוע דכא.

19. שו"ת הר צבי, אבה"ע"ז סי' כח.

20. שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"ג סי' טו.



ב. גדר איסור סירוס באישה

לענ"ד אפשר לומר שגם אם נאמר שאצל איש יש איסור על פגיעה בכלי ההולדה אפילו אם לא ביטל את האפשרות להרות,²¹ מכל מקום אצל אישה הדין הוא שונה, והולכים אחר התוצאה לכולי עלמא. ראייה לכך היא מהגמרא במסכת שבת²² שמקשה לפי שיטת רבי יוחנן בן ברוקה שאישה חייבת בפרייה ורבייה - כיצד מותר לה לשתות כוס של עיקרין? ומתוצאת הגמרא שמדובר באישה זקנה או עקרה. וכתבו התוספות:²³ 'אישה נמי לא שייך בה מסרס אחר מסרס, דאין שייך בה סירוס'. בביאור דברי התוספות נחלקו האחרונים. בשו"ת 'להורות נתן'²⁴ ביאר שכוונתו היא שדווקא אצל איש יש איסור של סירוס אחרי סירוס, משום שהסירוס הראשון נעשה בעבירה, וגזרת הכתוב שגם הסירוס השני אסור, מה שאין כן אצל זקנה:

וזה נראה גם כוונת התוספות ז"ל, דכיוון דזקנה לאו סירוס הוא, דהיינו שלא נעשה על ידי מעשה סירוס וליכא התחלת מעשה של איסור, ממילא ליכא ביה איסור של מסרס אחר מסרס, וכיוון דאינו ראוי להוליד אין בו משום איסור סירוס. אולם ה'אגרות משה'²⁵ כתב שאין כוונת התוספות שאין אפשרות לפגוע בכלי ההולדה אצל אישה (שהרי קיימת אפשרות טכנית כזו), אלא שהלימוד מסירוס איש הוא שונה: בתוספות ד"ה בזקנה ובעקרה שכתבו באישה נמי לא שייך בה מסרס אחר מסרס דאין שייך בה סירוס, שאין כוונתם לענין לעשות שלא תלד, דוודאי איכא מציאות דסירוס דהוא לחתוך את הרחם, אלא כוונתם דלא שייך עניני סירוס דמעון וכתות ונתוק וכרות דכתיבי בקרא, דמזה ילפינן איסור מסרס אחר מסרס, ולא שייך למילף אף לר"י בן ברוקה דהאישה מצווה על פריה ורביה מאיש אלא לעצם הסירוס, **שכיון שמצוין על מצוות עשה דפריה ורביה, אינו ענין חידוש מה שנאמר איסור לאו על סירוס דהוא לעשות עצמו לאינו ראוי לפריה ורביה, שלכן ילפינן אישה מאיש, מאחר שהיא נמי מצווה על פריה ורביה כהאיש, אבל על מה שנאמר חידוש באיש לאסור גם מסרס אחר מסרס שהוא גזירת הכתוב בעלמא, לא שייך למילף.**

לפי ה'אגרות משה' הגדרת האיסור אצל אישה לכולי עלמא (אפילו לר' יוחנן בן ברוקה שאיסור סירוס הוא מדאורייתא) אינה כמו אצל האיש - שיש איסור על המעשה, אלא לגרום לכך שלא תוכל להוליד, אבל פעולת הפגיעה עצמה אינה בכלל הלאו. וכן נשאל הרב שטרנבוך²⁶ לגבי מי שצריכה לכוות את רחמה - אם מותר להוציא גם את השחלות והחצוצרות, וכתב לשיטת הסוברים שאיסור סירוס אצל אישה מדרבנן, שבדאי לא גזרו

21. כשיטת להורות נתן שהובאה לעיל שבנטילת אשך אחד עובר על סירוס.

22. שבת ק"א ע"א.

23. תוספות שבת שם, ד"ה בזקנה.

24. להורות נתן, ח"ד סי' צח.

25. אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' עג.

26. שו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תתפח.

במסרס אחר מסרס, אלא אפילו לשיטת הגר"א שאיסור סירוס הוא מדאורייתא - אין איסור:

ואף לגר"א הנ"ל שאסור מן התורה, כיוון דמסרס אחר מסרס דאסור באנשים ולוקה, ילפינן, שנאמר ומעון וכתות ונתוק וכרות חייב, והיינו לרבות מסרס אחר מסרס באיסור, היינו לא תעשו, אבל באישה להגר"א דאסור מהתורה היינו מדכתיב משחתם בהם לבד, וכיון שמושחתים, בלאו הכי לכאורה אין איסור. ולפי זה אין כלל איסור לכרות חצוצרה אחת, אפילו אם איסור סירוס אישה הוא מהתורה, וודאי שכך הוא אם האיסור הוא מדרבנן. אלא שיש לומר שהיא הנותנת, דווקא למאן דאמר שהאיסור הוא מהתורה משום ביטול היכולת להוליד יהיה מותר לקשור חצוצרה אחת, אבל למאן דאמר שהאיסור הוא מדרבנן, האיסור אינו משום 'פריה ורביה' אלא משום שחכמים גזרו בדומה לסירוס של איש והאיסור הוא על המעשה עצמו. אלא לעניות דעתי יש לדחות על פי מה שכתב הט"ז²⁷ שגדר של איסור סירוס אצל אישה הוא מדין חבלה, וכל שלא עושה באופן של חבלה אלא לצורך - מותר.²⁸

מסקנה

1. לגבי סירוס איש - נחלקו האחרונים אם ישנו איסור כאשר פוגע בכלי ההולדה אבל אין תוצאה של ביטול האפשרות להרות (כגון שנוטל אשך אחד).
2. לגבי סירוס אישה - לפי כולי עלמא האיסור הוא בתוצאה של ביטול יכולת ההולדה, אבל אין איסור על מעשה הסירוס עצמו כל שלא ביטל את היכולת להרות (ואפילו נאמר שיש איסור מדרבנן, מכל מקום גדרו משום חבלה, וכאן זו חבלה לצורך).
3. ולכן למסקנה, גם אם יש אפשרות להשתמש באמצעי מניעה אחר (כגון אמצעי הורמונלי), אפשר לקשור את החצוצרה כדי לאפשר לאישה להשתמש בהתקן בהמשך בלא להיכנס לסיכון של היריון חוץ-רחמי נוסף.



27. אה"ע ס' ה ס"ק ו.

28. הערת עורך (א.כ.): שיטת הט"ז היא שיטת יחיד בעניין זה, ואינה הדעה המקובלת על הפוסקים. לא ברור כיצד ניתן לדחות את ההו"א שנכתבה על פי שיטת יחיד (ראה בעניין זה ספר פוע"ה ח"ג עמ' 437, וכן שו"ת פוע"ה מניעת היריון עמ' 39-40). תשובה (ל.ש.): היכי תמצוי - אם גדר האיסור מדרבנן הוא על התוצאה, ממילא אין צורך לצרף את דעת הט"ז כלל, ואם האיסור הוא על המעשה - מסתבר לומר כמו הט"ז שגדר האיסור במעשה הוא מדין חובל, ולכן הכא מותר, כי אין זו חבלה. צירוף דעת הט"ז הוא לרווחא דמילתא.



שימוש במים חמים בבתי חולים בשבת – הצעה לפתרון

רקע

א. ברוב בתי החולים, חימום המים שמגיעים לברזים נעשה בשבת באותו אופן שבו הוא נעשה בימי החול, ע"י מערכת חימום מים המופעלת בחשמל או בסולר. הוצאת מים חמים מהברז גורמת להכנסת מים קרים חדשים למערכת חימום זו. לפי הפסיקה המקובלת¹, פתיחת ברז המים החמים בשבת, הגורמת להכנסת מים קרים חדשים למערכת החימום, נחשבת לבישול גמור. לפיכך השימוש במים חמים בשבת נעשה תוך חילול שבת (בישול דאורייתא לרוב הפוסקים).

ב. בחלק מהמקומות שבהם משתמשים במחליפי חום, אפשר להחשיב את חימום המים החדשים שנכנסים למערכת כחימום בכלי שני, אולם אפשרות זו תלויה בכמה תנאים טכניים שלא מתקיימים תמיד. נוסף על כך, בחלק מהמערכות החימום נעשה באמצעות קיטור, ובמקרה כזה לא ניתן להחשיב את מערכת החימום ככלי שני².

ג. עד שתימצא שיטת חימום המותאמת באופן מובנה לשבת, מוצע להשתמש בפתרון הבא על מנת להפחית את איסור הבישול של המים לאיסור דרבנן, ואף לקל ממנו, כך שניתן להשתמש בו לצורכי בית החולים אפילו לטיפול בחולה שאין בו סכנה.

הפתרון

הפתרון המוצע הוא להשאיר ברז מים חמים פתוח מערב שבת שיזרום לאורך כל השבת, וכך כל פתיחת ברז נוספת לא תיחשב למעשה אלא לגרמא על ידי 'כח שני'.

א. זרימת מים כ'כח שני' ודין 'גרמא'

הגרמא (סנהדרין עז ע"ב) דנה במציף את חברו במים:

אמר רב פפא האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא גירי ידיה
הוא ומיחייב הני מילי בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא.

1. שו"ת יביע אומר, ח"ד סי' לה; שמירת שבת כהלכתה פ"א סעיף מה.
2. ראה מאמרו של הרב ישראל רוזן זצ"ל בתחומין כרך כד.

רש"י התייחס להבדל בין 'כח ראשון' ל'כח שני' ופירש: 'כח ראשון' הוא מצב שבו האדם הכפות היה צמוד לסכר, והמים הרגוהו מיד ביציאתם, ו'כח שני' הוא מצב שבו האדם הכפות היה רחוק מהסכר, והמים לא הרגוהו מיד ביציאתם, אלא רק לאחר שזרמו למקום שבו הוא נמצא. הרמ"ה (סנהדרין שם ד"ה אמר רב פפא) פירש את החלוקה המופיעה בדברי רב פפא כחלוקה בין חלקים שונים של המים שזורמים מכוח פתיחת הסכר:

כדאמרין והני מילי בכח ראשון כלומר היכא דמיית מחמת מיא דאתי בכח ראשון כי סלקיה להווא מדעם דמפסיק בינתיים והיינו מיא דמיעקרו מדוכתייהו בשעת סילוק הדבר והמפסיק ואינון מיא דמיקרבי לדבר המפסיק **אבל מיא דאתו בתר הכי והיני כח שני פטור דגרמא בעלמא הוא כדפרשינן...**³

המים הצמודים לסכר, שזרמו מכוח הפתיחה, נחשבים ככוחו אף כשהגיעו למקום רחוק, והמים שהגיעו לאחר מכן נחשבים לגרמא בעלמא. הרמב"ם כתב (הל' רוצח פ"ג הי"ג): הכופת את חבריו והניחו במקום שאינו יכול לברוח והציף עליו מים ומת הרי זה נהרג עליו. והוא שימות מכח ראשון הבא ממעשיו.

מסתימת דברי הרמב"ם נראה ששני ההסברים נכונים להלכה.⁴ לפי הסברו של הרמ"ה - אם ישנה זרימת מים קבועה כל השבת, ובמהלך השבת יפתחו עוד ברזים ויגרמו לזרימה נוספת, הרי זה לכאורה כ'כח שני', משום שבכל רגע נתון ישנה זרימת מים בצינור הכניסה למערכת החימום. ברגע שנפתח ברז נוסף במהלך השבת, הרי שמהירות הזרימה תגבר, והמים הנוספים שייכנסו לחימום לא ייכנסו באופן מיידי. זאת מכיוון שקודם לכן ייכנסו המים שהיו סמוכים לפתח, שבלאו הכי היו נכנסים מכוח התנועה הקודמת של המים. בבירור עם מר יואל מאיר, מהנדס מכונות העוסק במערכות מים במוסדות, הסתבר כי באופן כללי זהו תיאור מציאותי של זרימת המים והגברתם. א"כ בישול המים הנוספים נעשה ע"י גרמא, כיוון שמים אלו נכנסו ב'כח שני' לפי הסבר זה. לדוגמה, נניח שישנו ברז פתוח מערב שבת וספיקתו 30 סמ"ק לשנייה. ברגע שנפתח ברז נוסף, יורד הלחץ בצינורות באופן רגעי, ובגלל זה חוזרים וזורמים מים נוספים במהירות מוגברת. בהנחה שעוברת שנייה עד שהגברת הזרימה מגיעה לפתח הכניסה לדוד החימום, זרמו בינתיים כ-30 סמ"ק בקצב הקודם.

ב. שיעור המים הזורמים הנחשבים כ'כח שני'

בשו"ת 'דבר אברהם' (ח"ג סי' יג) דן בהזרמת מים למקווה ע"י פתיחת שסתום חשמלי - האם המים שמתחילים לזרום כתוצאה מפעולת האדם נחשבים כ'הוייתו בידי אדם'?

3. יעוין בהמשך דבריו שהביא פירוש נוסף וסיכם ששני הפירושים נראים לו להלכה. אומנם פירוש זה קצת מוקשה, כיוון שחלוקת המים לשני כוחות אינה ברורה במציאות, משום שהמים סמיכים ונראים כגוף אחד. מ"מ הכריע שפירוש זה נכון להלכה.
4. כך מסיק הרב פרופ' זאב לב ז"ל בספרו 'בירור מושגים - כוח כוחו וכוח שני בהלכה', הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' טו.



ופוסלים את המקווה. מסוגיית הגמרא לעיל משמע, לדעתו, שרק המים שזורמים כתוצאה ישירה מפתיחת השסתום פסולים ('כח ראשון'), ואילו המים שממשיכים לזרום אחר כך אינם מעשה האדם כלל וכשרים למקווה. ואולם כיצד ניתן לקבוע איזו כמות מים באה מ'כח ראשון' ואיזו מ'כח שני'? השאלה היא למעשה איזו כמות של מים נחשבת כמים הסמוכים לסכר, שדינם כ'כח ראשון' לפי הרמ"ה; וזו לשון ה'דבר אברהם': אבל צריך להגדיר עד היכן הוא כח ראשון ואימת התחיל כח שני. מי יתן קצב וגבול לזרם המים לומר עד כאן כח ראשון מכאן ואילך כח שני, באיזה גדר ויסוד נשתמש בכדי להכריע זאת ואם אפשר לאדם לעולם לצמצם זאת? ומקופיא יעלה על הדעת שגדר הדבר הוא שאם יפתח האדם פתח ויתן דרך לזרם המים ויחזור ויסתום מיד ויפסק עי"ז זרם המים מ"מ איזה כמות ידועה מן המים בהכרח יזרמו עד שיהא שהות בידו לסתום, וכח זה הוא כח ראשון שאינו יכול לעכב בשום אופן ע"י סתימה, אבל מה שיזרום אח"כ היינו הכמות היתרה שהיא יכולה ליעכב ע"י סתימה, אלא שאינו סותם, זה הוא כח שני וגרמא בעלמא שאינו בא בהכרח מפתיחתו. ואילו היינו תופסים כן, הנה בנ"ד בפותחו את הלול ע"י כח האליקטריא, בידו כרגע לחזור ולסתום ע"י נגיעה שנית בכפתור ונמצא שכמות המים היוצאים בהכרח ע"י הדחיקה הראשונה מועטת מאד, וכל השאר הוא רק כח שני וגרמא בעלמא. וצריך לברר הענין ולהעמידו על בסיס איתן. ~

בספר 'בירור מושגים'⁵ העיר על דברי ה'דבר אברהם' שעיקר הקביעה מהו 'כח ראשון' ומהו 'כח שני' בזרימת המים צריך להתבסס על אבחנה בכוח המים עצמם ולא על המפעיל וקצב הפעלתו. בהמשך לדבריו נראה לומר שבזמן פתיחת שסתום/סכר וכדו' ישנו שחרור לחץ ראשוני מוגבר הנובע מהצטברות לחץ סמוך לשסתום, ואח"כ, בחלוף זמן מועט, נחלש הלחץ ונוצרת זרימה מתונה יותר. כוונת הגמרא לומר שהלחץ העודף שמופיע עם פתיחת הפתח הוא מחמת כוחו של הפותח, והזרימה לאחר מכן, מכוח המשיכה הטבעי - היא נחשבת ל'כח שני' ואינה מחמתו כלל.

ג. האם הוספת כמות נוספת נחשבת כגרמא?

לכאורה יש מקום להקשות שהנידון דידן שונה מ'בידקא דמיא' המוזכר בגמרא, שם המים הנוספים באו מאליהם ולא מפעולה ישירה של האדם, כלומר הפעולה של פתיחת הסכר גרמה לבדה להופעת ה'כח הראשון' ולאחר מכן, ללא כל פעולה נוספת, לזרימת ה'כח השני'. לעומת זאת, כל פעולה של פתיחת ברז מגבירה באופן ישיר את הספיקה ואת זרימת המים הנוספים, ויש לכאורה קשר ישיר בין פתיחת הברז בשבת לתוספת המים המתבשלים בדוד.

5. הרב פרופ' זאב לב, שם.

והנה ב'ביאור הלכה'⁶ דן בדבר דומה. ישנה מחלוקת בין גדולי האחרונים בדין טחינה בשבת בריחיים של מים. דעת ה'מגן אברהם'⁷ שהטוחן בהם אינו חייב מן התורה, כיוון שלא טחן בידיים אלא ע"י דבר אחר, והוא גרמא. כך ביארו דבריו ה'חתם סופר' וה'נתיב חיים' (לבעל 'קרבן נתנאל'). לעומתם דעת 'אבן העזר'⁸ רבי עקיבא איגר⁹ ואחרונים נוספים שהנחת החיטים באפרכסת הינה מעשה טחינה גמור. ה'ביאור הלכה' דן באפשרות שבה גם האחרונים המחמירים ייתכן ויסברו שאין חיוב מהתורה;¹⁰ וזו לשונו:

והנה כ"ז מיירי שהמסגרת של המים היה פתוח והוא נותן החטים לתוך האפרכסת ומתחיל תיכף אחר נתינתו להטחן ואם יש תחתיה עוד תבואה אחרת יש לעיין אם יש בזה חיוב חטאת אפילו לדידהו ואינו דומה לנותן שמן לנר דקיי"ל דחייב משום מבעיר אף דבלא"ה ג"כ דולקת דאפשר דהתם דולקת יותר בטוב ע"י הוספת השמן וגם אפשר דהפתילה גופא מושכת עתה מן השמן הזה משא"כ בענינו ואפשר לאידך גיסא דכיון דהריחים טוחנין ובודאי יבוא גם לתבואה זו דומה לאפיה ובשול אף שאינו תיכף רק כיון שיהיה נאפה ונתבשל לבסוף חייב הרודה הפת בתנור והנותן הקדרה על האש וצ"ע.

מחד גיסא מסתפק ה'ביאור הלכה' שבהוספת חיטים נוספות על הקיימות נעשה הדבר בגרמא, ומאידך גיסא אפשר שדומה לאפייה ובישול שמניח את הדבר על האש באופן שיתבשל לאחר זמן. והנה ספקו של ה'ביאור הלכה' נאמר במקום ששם את החיטים הנוספות בידיים, ואילו בנד"ד אינו מוסיף את המים הנוספים בידיים אלא מושך מים מקצה הצינור, וכך גורם בעקיפין לכניסה של מים נוספים באופן לא מיידי, והוה תרתי לטיבותא. א"כ מסתבר שנחשב כגרמא ממש. ראוי לציין שיש בין האחרונים הסוברים שמסיבה זו לבדה מותר לפתוח ברז מים חמים בשבת, מכיוון שכניסת המים הקרים לדוד ובישולם ע"י פתיחת הברז אינם נחשבים למעשה בידיים, אלא לגרמא.¹¹ וא"כ גם לדעת המחמירים מעיקר הדין לאסור פתיחת ברז מים חמים בשבת, יש סיבה נוספת להקל, במידה שישנה זרימה קבועה של מים לאורך כל השבת. כשהצעת את הדבר לפני הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, הוא הסתפק שמא העובדה שהמים זורמים בקביעות גורמת לכך שגם המים הנוספים שיזרמו בשבת כתוצאה מפתיחת הברז מגיעים באופן ישיר יותר לדוד החימום. בזה נד"ד גרוע מהוספת חיטים לאפרכסת, מכיוון שכל זמן

6. ביאור הלכה, סי' רנב ד"ה להשמעת קול.

7. מגן אברהם, סי' רנב ס"ק ה.

8. אבן העזר, סי' שכח.

9. הגהות רע"א לשו"ע סי' רנב.

10. אלא נחשב כגרמא שהותר רק לצורך גדול - כך משמע מדברי האחרונים (חת"ס, נתיב חיים) שהסבירו את דברי המג"א הנ"ל, וכך היא גם משמעות דברי הבה"ל כאן שמהות הפעולה היא גרמא ולא מעשה בידיים, אלא שייתכן וחייבים עליה בשבת משום מלאכת מחשבת, וכפי שהשווה לבישול ואפייה.

11. יעוין בתשובת יביע אומר שהוזכר לעיל, שהביא דעות של כמה אחרונים הסוברים כך. וכן שמעתי בעצמי מפי הרה"ג אשר וויס שמורה כך הלכה למעשה.



שהחיטים הקודמות נטחנות, החדשות נמצאות במנוחה ולא בתנועה. ומכל מקום דעתו שהדבר עדיין צ"ע - אם יש בו כדי להקליש את האיסור לדעת המחמירים.

סיכום

יש מקום לומר שבהשארת ברז פתוח כל השבת, כל פתיחת ברז נוספת גורמת לבישול ע"י גרמא בלבד, ומעתה ניתן להשתמש במים חמים בבית חולים כעין לכתחילה אם יסכימו מורי הדור לכך. אך יש להסתפק מהי הגדרתה של כמות/עוצמת זרם המים שמבחינה בין 'כח ראשון' ל'כח שני', וכן אם העובדה שישנה זרימה קבועה של מים כל השבת מאיצה את תנועת המים הנוספים לתוך דוד החימום ונחשבת כבישול.





הרב יצחק דביר

הנחיות לאפיית מצות יד

א. ההכנות לאפייה

1. הקמח

א. לאפיית המצות רצוי להשתמש בקמח חיטה,¹ ובמקום הצורך ניתן להשתמש גם בקמח שיפון, כוסמין או שיבולת שועל. הקמח הרגיל הנמכר בשוק מורטב לפני טחינתו, ולכן יש צורך להשתמש לצורך אפיית המצות בקמח מיוחד שהחיטים שלו לא הורטבו כלל.²

ב. כאשר אופים מצות לצורך ליל הסדר, לכתחילה יש להשתמש בקמח השמור משעת קצירה,³ ויש שהחמירו כך גם בכל המצות הנאכלות בימי הפסח⁴ (יש שנהגו להדר לקחת דווקא קמח שנטחן ביד ולא במכונה).

ג. קמח שנוגעת בו לחלוחית של מים, מחמיץ. לכן יש לאחסן את הקמח במקום יבש ולהימנע מלהניח את הקמח על רצפה לחה, או במקום שיש בו לחות כללית. מומלץ לעטוף את הקמח בשתי עטיפות סגורות היטב, כך שגם אם יהיה חור קטן באחת העטיפות, הקמח לא יירטב.

ד. יש להיזהר שהקמח לא יהיה חם בשעת האפייה, משום שחום מזרז את ההחמצה. לכן כתבו שלא להשתמש בקמח ביום שטחנו אותו, מפני שבשעת הטחינה הוא מתחמם⁵ (ובשעת הדחק מותר להשתמש אם עבר לילה אחר טחינתו).⁶ כמו כן יש לאחסן את הקמח במקום מוצל וקריר ולהוביל אותו ממקום למקום בתנאים דומים,⁷ אין לגעת בידיו בקמח שלא לצורך,⁸ אין להניח את שקי הקמח זה על זה⁹ ואין לשבת על שקי הקמח.¹⁰

ה. קמח למצות הינו גם יותר מקמח רגיל, ולכן אי אפשר לנפות אותו בנפה רגילה. ניתן לפתור בעיה זו בשימוש בנפה בעלת חורים רחבים יותר (מומלץ להחליף נפה בכל שנה),

1. שו"ע, או"ח סי' תנג סעי' א; רמ"א שם.
2. שו"ע, שם סעיף ה.
3. שו"ע, שם סעיף ד.
4. שע"ת, על השו"ע שם ס"ק ה.
5. שו"ע, שם סעיף ט.
6. משנ"ב, על השו"ע שם ס"ק מב.
7. רמ"א, או"ח תנט א.
8. משנ"ב, סי' תנו ס"ק ד.
9. רמ"א, או"ח סי' תנג סעי' ז.
10. משנ"ב, סי' תנג ס"ק לו.



או לחילופין לרכוש קמח שנטחן באותו היום (והתולעים לא הספיקו להתרבות בו) ולשומרו בקירור במקרר או במקפיא, וכך אין צורך לנפותו.¹¹

2. המים

א. לצורך אפיית המצות ניתן להשתמש במים מן הברז,¹² והמהדרין ממלאים מים ממעינות או מנחלים (יש לסנן אותם באמצעות בד צפוף ונקי, כך שוודאי לא יחדרו עם המים תולעים, פירורים או לכלוכים הנמצאים בהם).¹³

ב. אגירת המים הינה חלק מתהליך אפיית המצה, ולכן לכתחילה יש לכוון ולומר שהיא נעשתה לשם מצת מצווה.¹⁴

ג. על מנת שהעיסה לא תחמיץ, על המים להיות צוננים. לצורך כך הציבו חכמים כמה תנאים: 1) צריך למלא את המים בתחילת הלילה, משום שאז הם קרים ביותר, ולהשהות אותם במשך הלילה להצטנן עוד.¹⁵ לכתחילה יש למלא את המים בזמן השקיעה,¹⁶ ובדיעבד אם מילא את המים בעוד היום גדול, או בתחילת הלילה לפני חצות הלילה, אפשר להשתמש בהם למוחרת, אחרי שיעברו 12 שעות מזמן השאיבה¹⁷ (אם המים ששאב לצורך המצות אינם מספיקים לו, יכול להוסיף לתוכם מים רגילים, ובלבד שלא יוסיף יותר מן המים שנשארו).¹⁸ 2) אין להשתמש במים שהתחממו בעבר (למשל מים מקומקום או מדוד שמש), גם אם מצננם היטב.¹⁹

ד. יש לאחסן את המים במקום קריר ומוצל,²⁰ ואם צריך להעבירם ממקום למקום במהלך שעות היום, יעבירם בכלי אטום (אם הוא שקוף, יכסה את הדפנות).²¹ אין לאחסן את המים בכלים שבעבר אחסנו בהם מיצים או מי פירות למיניהם, אלא אם כן מגעילים קודם לכן.²²

11. יש שהקפידו שלא להקפיא את הקמח מחשש שתתערב בו לחות. מבדיקה שערכתי, אם הקמח ארוז בשקית אטומה, אין בזה חשש.

12. יש שהחמירו שלא לקחת מים מן הברז משום שמעורבים בהם חומרי חיטוי, ויש לחשוש שמא הם גורמים להחמצת המצות ביתר קלות (עיין שערים המצוינים בהלכה קט סעי' ג). אך למעשה ברוב מפעלי מצות המכונה משתמשים במי ברז, וכן כתב בספר הליכות שלמה (אויערבך) פ"ז אות ג, וכן דעת מו"ר הרה"ג אליקים לבנון.

13. משנ"ב, סי' תנה ס"ק יב.

14. משנ"ב, שם ס"ק כג.

15. שו"ע, שם סעיף א.

16. כאשר בכוונתו לאפות את המצות ביום ראשון, לכתחילה ישאב את המים ביום חמישי, ובדיעבד ישאב בערב שבת קודם הדלקת נרות, או במוצאי שבת (ואז ימתין 12 שעות עד השימוש במים).

17. משנ"ב, שם ס"ק ד.

18. שו"ע, שם סעיף ד; ומשנ"ב ס"ק לח; ונראה שלאחר שהוסיף יכול להוסיף שוב, וכל המים נחשבים כמים שלנו, ש'קמא בטיל', כפי שנאמר להיפך בפרמ"ג, או"ח א"א סי' קס ס"ק ז.

19. משנ"ב, שם ס"ק כט, ועיין שם שהקל בשעת הדחק.

20. שו"ע, שם סעיף א.

21. משנ"ב, שם ס"ק יג.

22. משנ"ב שם ס"ק כה.

3. הכלים ומקום האפייה

א. כדי שהמצות תיאפינה במהירות, יש להשתמש בכלים יעילים, שהבצק לא נדבק בהם. עדיף להשתמש בכלי נירוסטה שקל מאוד לנקותם והחריצים בהם מועטים,²³ ולהימנע מלהשתמש בכלי עץ שנדבקים פירורים בסדקיהם.²⁴ יש שנהגו לעטוף את משטחי העריכה בניילון או בנייר שניתן להחליפם במקום לנקות את המשטח.

ב. כשם שיש לנקות את הכלים, כך צריך לנקות את הידיים והבגדים היטב משאריות חומרי ניקיון וחמץ, להפשיל שרוולים, להסיר שעונים ולגזוז ציפורניים, על מנת שלא יישארו מתחתיהן שאריות לכלוך ופירורי בצק וחמץ.

ג. כמובן יש ליחד כלים לצורך אפיית המצות ולא להשתמש בכלים שמשתמשים בהם בכל השנה לצורך עריכת בצק חמץ ואפייתו, אלא אם כן עברו הגעלה כדין. קודם האפייה יש לעבור על הכלים ולוודא שלא נשארו על גביהם פירורי עיסה מאפיית המצות בשנה שעברה.

ד. כאמור, חום מזרז את החמצת הבצק, ולכן יש להתרחק מחלונות שמהם יכולות לחדור קרני השמש (גם בשעות היום שהן אינן חודרות מהם בפועל) או לכסות אותם.²⁵ כמו כן יש להרחיק את מקום עריכת העיסה ולישתה מן התנור למקום שחומו אינו מורגש כלל.²⁶

ב. זמן האפייה

א. יש שהורו לכתחילה לאפות את המצות אחר חצות היום של ערב פסח (לכל הפחות את המצות הנאכלות בליל הסדר).²⁷ ויש מן האחרונים שנהגו להימנע מכך, משום שאז חל כבר איסור חמץ, ויש לחשוש שהפירורים יחמיצו ויתערבו במצה שנית (ובזמן זה אינם מתבטלים), או שמא מעורב חמץ בקמח.²⁸

ב. האופים בערב פסח אחר חצות יקפידו לומר לפני תחילת האפייה: 'כל פירורים שיפלו בשעת לישה ועריכה וכן בצק הנדבק בכלים, אנחנו מבטלים אותם', וכך גם אם יחמיצו חלק מן הפירורים, לא יעברו על איסור השהיית חמץ.²⁹ נוסף על כך יש לדאוג מראש לאפשרות לבער את החמץ במהירות,³⁰ על ידי הבערת אש או מילוי יגית בחומר פוגם (כגון אקונומיקה) שלתוכה יזרקו את כל הפירורים שנשארו.

23. אפשר גם להשתמש בצינורות נירוסטה ארוכים כמערור.

24. רמ"א, או"ח סי' תנט סעי' ד.

25. שו"ע, או"ח סי' תנט סעי' א, ורמ"א שם.

26. שו"ע, שם.

27. שו"ע, או"ח סי' תנח סעי' א.

28. עיין במשנ"ב, שם ס"ק ג.

29. שו"ע, או"ח סי' תס סעי' ג.

30. משנ"ב, שם ס"ק ט.



מחמת החששות הנ"ל מנהג רוב קהילות ישראל שלא לאפות מצות במהלך ימי הפסח.³¹ הנהוגים לאפות את המצות בימי הפסח יקפידו בכל ההקפדות הנהוגות באפיית מצות בערב פסח אחר חצות.

ג. אפיית המצות

1. לשם מצווה

א. כאשר אופים מצות לליל הסדר, יש לכוון שעשייתן לשם מצווה,³² ונהגו לומר בפה: 'לשם מצת מצווה'.³³ יש שנהגו לשיר או לומר זאת לאורך כל האפייה. אין להתיר לילד שאינו בר מצווה או לגוי להשתתף בתהליך האפייה,³⁴ מפני שאינם מחויבים במצוות וכוונתם לשם מצווה אינה מועילה (ויש שהתירו לקטן לחזור את המצות).³⁵

ב. כאשר אופים את המצות בערב פסח לאחר חצות, יש שנהגו ללוות את האפייה באמירת ההלל, זכר לקרבן הפסח שהיו אומרים את ההלל בשעת הקרבתו.³⁶

2. עירוב הקמח והמים

א. כדי שהבצק לא יידבק, אין לתת מים מרובים בעיסה. מאידך גיסא, כדי שהעיסה תהיה נוחה לעריכה וכל הקמח יירטב, אין למעט משיעור המים הדרוש. כמות המים בעיסה תלויה בתוצר הרצוי - מצה רכה או קשה (בדרך כלל, כדי לקבל מצה קשה, מוסיפים יחס של 1/2 מידת מים ל-1 מידת קמח. על מנת לקבל מצה רכה, מוסיפים יחס של 2/3 מידת מים ל-1 מידת קמח. הכמויות משתנות בין סוגי הקמחים, וכדאי לעשות ניסיון לפני האפייה).

ב. חכמים שיערו שעיסה הגדולה משיעור חלה (יש אומרים 1.200 ק"ג, ויש אומרים 1.600 ק"ג) אינה נילושה היטב. יש שהקפידו שלא לעשות עיסה יותר משיעור זה,³⁷ ורבים נהגו להקל בכך, מפני שבימינו כלי לישת המצות מקצועיים ואיכותיים יותר.³⁸

ג. משעת עירוב המים בקמח יכול הבצק להחמיץ אם יעמוד בלא עסק, לכן אין לערב את המים לפני שמוודאים שהכלים, התנור והעוסקים במלאכה מוכנים לתהליך האפייה.

ד. אחר תחילת הלישה אין להוסיף קמח לבצק, שמא לא יתערב עם המים ויחמיץ בתוך הפסח. לכן, אם העיסה דלילה מדי, יש ללוש בנפרד עיסה סמיכה, ולאחר מכן ניתן לערב

31. משנ"ב, סי' תנח ס"ק ד.

32. שו"ע, או"ח סי' תס סעי' א.

33. עיין בביאור הלכה, שם ד"ה אין לשין.

34. שו"ע, שם.

35. משנ"ב, שם ס"ק א.

36. סידור האר"י ז"ל, וכן הביאו בשם החיד"א.

37. שו"ע, או"ח סי' תנו סעי' א.

38. משנ"ב, שם ס"ק ז.

את העיסות.³⁹ מטעם זה צריך להרחיק את מקום הלישה משק הקמח, כדי שלא יעופו פירורי קמח לתוך העיסה. המביא את הקמח יבדוק שלא נשארו על ידיו פירורי קמח שיתערבו לאחר מכן בבצק.

ה. את יציקת המים יש לבצע בנחת, כדי שלא יעופו פירורי קמח לתוך כלי המים.

ו. כאשר המצה מיועדת למצת מצווה (לאכילת 'מוציא מצה' או 'אפיקומן'), אין להוסיף לה דבר מלבד מים וקמח. כאשר המצה מיועדת לשאר ימי הפסח, אין לתבל אותה בתבלינים,⁴⁰ ולרוב הדעות גם הוספת מלח אסורה.⁴¹ בכל מקרה אסור להוסיף לבצק נוזלים אחרים מלבד מים.⁴²

3. עריכת הבצק

א. במאפיות מסודרות ישנם מוטות שבהם לשים את הבצק בכוח על מנת להופכו לראוי לעריכה (פינערים). מאחר שקשה מאוד לנקות את חיבור הציר למשטח העבודה, ראוי להניח עליו שקית ניילון ולהחליפה בכל ניקיון. לאחר מכן מחלקים את הבצק לעריכה בעזרת מערוך.

ב. כל עוד לא עברו 18 דקות בלא לישה - הבצק אינו מחמיץ, ואף על פי כן לכתחילה אין להשהות את הבצק אפילו לזמן מועט בלא לישה.⁴³ לכן, כאשר כמות הבצק גדולה ואין די אנשים שיערכו את כולו, אחד מן הפועלים יישאר ללוש את הבצק עד שיתחלק כולו לעורכים.

4. ניקוב הבצק

א. נהגו ישראל לחורר את הבצק כדי שלא יתפח בזמן האפייה (זו אינה חובה).⁴⁴ מי שאין לו כלי מקצועי (רעדלר) יכול לעשות זאת באמצעות מזלג או סכין, אך לא ישתהה זמן רב לשם כך.

ב. אחר עריכת הבצק, אם שווה הבצק בלא עסק, הוא מחמיץ במהירות.⁴⁵ יש לדאוג שיהיו די פועלים העוסקים במלאכת החירור, על מנת שלא ימתינו מצות לחירור בלא עסק, וכן לא יעבירו העורכים את המצות למחוררים אלא כאשר הם פנויים.

5. האפייה

א. חום מועט עלול לגרום להחמצת העיסה.⁴⁶ אומנם כאשר המצה נכנסת לתנור שהיא נאפית בו, שוב אינה מחמיצה אפילו אם היא נמצאת בו זמן רב. לכן יש לחמם את התנור

39. שו"ע, או"ח סי' תנט סעי' ו.

40. שו"ע, או"ח סי' תנה סעי' ו.

41. שו"ע, שם סעי' ה.

42. שו"ע, או"ח סי' תסב סעי' ב.

43. שו"ע, או"ח סי' תנט סעי' ב.

44. שו"ע, או"ח סי' תס סעי' ד.

45. שו"ע, או"ח סי' תנט סעי' ב; ביאור הלכה, שם ד"ה ואחר שנתעסקו.

46. שו"ע, שם סעי' א.



קודם הכנסת המצות לתוכו.⁴⁷ כמו כן אין להכניס את המצות לתנור על גבי תבנית צוננת או על גבי נייר אפייה,⁴⁸ מפני שייקח זמן עד שתתחממה ותיאפנה המצות.

ב. כאמור, אסור שהמצה תבוא במגע עם חום קודם כניסתה לתנור. לכן, כאשר משתמשים בכלים או במקלות לצורך הכנסת המצות לתנור, יש להקפיד להחליף את הכלים או להמתין שיצטננו לפני שהם נוגעים במצות⁴⁹ (יש לדאוג לכמות כלים שתספיק לשם כך). כמו כן, יש לוודא שלא נשארו על גבי הכלים פירורי בצק שיחזרו ויתערבו במצות הבאות⁵⁰ (כאשר משתמשים במקלות עץ, יש שנהגו לנקות אותם בין מצה למצה באמצעות נייר שיוף, ויש מחמירים לעטוף את המקל בנייר ולהחליף אותו בין מצה למצה).

ג. אין להשהות את המצות בפתח התנור, מפני שהן מתחממות קודם כניסתן לתנור.⁵¹ לכן על הממונה להכניס את המצות לתנור להחליט היכן להניח את המצה בתנור עוד קודם הבאתה, ולא להתלבט במקום הנחתה בשעה שהיא ממתינה בקרבת התנור.

ד. מצה שהתקפלה אינה נאפית היטב, והוא הדין למצה שנגעה בחברתה בשעת האפייה.⁵² לכן, כאשר הוא מניח את המצות בתנור, עליו להקפיד להניחן כשהן שטוחות יפה ומרוחקות זו מזו.

המצה נחשבת אפויה רק לאחר שהיא משנה את גון צבעה העליון (שיקרמו פניה),⁵³ ואין להוציאה מן התנור עד שעה זו⁵⁴ (אם הוציאה והחזירה מיד, בדיעבד אינה אסורה).⁵⁵

ה. אחר האפייה יש לעבור על המצות ולבודקן. אם נמצאה מצה כפולה (שהתקפל הבצק ונגעו הקצוות זו בזו), יש להסיר את החלק הכפול יחד עם שני ס"מ נוספים (והוא הדין בשתי מצות שנגעו זו בזו).⁵⁶

ו. אם נמצאה מצה שהתנפחה, וגודל הנפיחות גדול מעובי אגודל, יש להיוועץ בתלמיד חכם.⁵⁷

ז. את המצות המוכנות יש להניח בריחוק ממקום הקמח, כדי שלא יידבק עליהן קמח.

47. שו"ע, או"ח סי' תסא סעי' ב.

48. משנ"ב, שם ס"ק יא.

49. משנ"ב, סי' תנט ס"ק י.

50. משנ"ב, שם ס"ק לב.

51. משנ"ב, שם ס"ק י.

52. רמ"א, או"ח סי' תסא ה.

53. שו"ע, או"ח סי' תסא סעי' ג; ומשנ"ב שם ס"ק טו.

54. רמ"א, שם.

55. משנ"ב, שם ס"ק טז.

56. רמ"א, שם סעי' ה, ומשנ"ב ס"ק לב.

57. רמ"א, שם ומשנ"ב ס"ק לד.

ד. הפרשת חלה

א. אלו שאינם מקפידים לעשות עיסה הקטנה משיעור חלה, יפרישו חלה אחר הלישה, אך אלו שעושים עיסה הקטנה משיעור חלה, יצרפו יחד בכלי או בשקית את כל המצות אחר אפייתן, או יכסו את כולן יחד,⁵⁸ ויפרישו חלה מאחת מהן.

ה. הניקיון

א. מן הדין ניתן לאפות ללא הפסקה, מפני שכל זמן שעוסקים בבצק הוא אינו מחמיץ. אומנם רבים חששו שמא יישארו פירורים על גבי הכלים שלא התעסקו בהם, ואלה יתערבו לאחר מכן עם העיסה. לכן החמירו להפסיק בכל 18 דקות ולנקות את כל הכלים (את פרק הזמן הזה מתחילים למדוד משעת עירוב המים והקמח). אחר 18 דקות אין להתחיל עיסה חדשה, אך עיסה שכבר בשלבי עריכה, מותר לסיים את הכנתה ולאפותה.

ב. יש לנקות את הכלים היטב, ובמיוחד יש להקפיד על ניקיון הכלים המחוררים את המצות (רעדלרים). ניתן לנקותם באמצעות מברשת פלדה (וכאשר הם ממתכת, ניתן ללבנם באש, אך יש להמתין עד שיצטננו לפני שמשתמשים בהם שנית), או להשתמש במחוררים חד-פעמיים ולהחליפם בכל סבב. כמו כן כל העוסקים במלאכה ינקו את ידיהם בזמן ההמתנה שבין הסבבים.

ג. יש שנהגו לעטוף את המשטחים בניילון או בנייר ולהחליפו בזמן הניקיון. ויש שהעוסקים בלישה יעטו על ידיהם כפפות.



58. שו"ע, או"ח סי' תנז סעי' א; ומשנ"ב ס"ק ז.

instance, until just a year ago, most pear trees growing in Israel were grafted onto quince rootstocks—which constitutes a Torah prohibition.

Employing grafting techniques with vegetables only became a widespread practice around thirty years ago. Together with technological advancement in the field of grafting and the search for plant systems that can withstand soil maladies, this technique has since spread extensively. Today all around the globe, much effort is devoted to identifying hearty rootstocks that can withstand various maladies and fungi onto which the vegetable of choice can be grafted. This is especially the case since the law was passed against using chemicals, which were permitted up until a few years ago—such as methyl bromide—to sterilize the soil. An example of a common graft used with cucurbits is the pumpkin rootstock ZN 148, onto which watermelon, melon, and cucumbers scions are grafted. Grafts are now also performed with vegetables in the nightshade family (tomatoes, eggplants, and peppers) to a large extent. Some of these grafts are permitted (tomato on tomato) while others are forbidden (eggplant on tomato).

Various grafting techniques are used today: **top grafts** (V, crown, and omega); **side grafts** (bud graft and inarching); and **sandwich grafts**—each employed for different purposes. Some grafts are performed manually while others are automated.

At Torah VeHa'aretz Institute, we are trying to find alternative, halachically permissible rootstocks. This is no simple feat, as it involves a considerable investment of funds and years of experiments. Only after a halachically "kosher" rootstock has been identified and proven to be botanically and economically feasible, can we start performing the grafts first in nurseries and later in groves.

It is incumbent upon the consumer public and the kashrut agencies to support G-d fearing farmers and help them cope with this halachic-professional challenge. The consumer's part in mutual responsibility with farmers and nursery owners is to make the effort to purchaser produce cultivated in a kosher manner from the onset.

The test case between the opinions of the Ge'onim and the Rosh is the raspberry. As described above, the bush produces branches and withers after fruiting, new branches emerge from the same root system, fruit, etc. For this reason, according to the Ge'onim, its blessing would be *ha'adamah*, since it renews each year from the root, as opposed to trees that have perennial trunks. The Rosh, on the other hand, would say that since raspberry bushes need not be replanted each year, they resemble trees; thus their blessing would be *ha'eitz*. While this dispute revolves around the laws of blessings, it stems from the fundamental definition of tree vs. vegetable, which has practical ramifications on the laws of *orlah*.

The Shulchan Aruch rules that the blessing on raspberries is *ha'adamah*, and it seems from the *poskim* that this determination is conclusive, and based on the opinion of the Ge'onim with regard to their definitions of tree vs. vegetable, the blessing being the result of this fundamental definition. However, there are some *poskim* who believe that the Shulchan Aruch did not rule on this dispute; rather, his ruling of *ha'adamah* is due to a *safek berachot* (since *ha'adamah* is more inclusive); therefore, raspberries would be subject to the *orlah* prohibition.

Nevertheless, even according to the *poskim* who are concerned about *orlah* for raspberries, there is room to be lenient for several reasons. Even the Rosh would agree that when branches emerge from the root system a certain distance from the previous branches, the plant would still be considered a vegetable. For this reason, since the new raspberry shoots emerge from the root system and not from the neck of the root, even the Rosh would agree that it is a vegetable. Moreover, if we define the new shoots that emerge from the roots as new trees, the plant would always be forbidden due to *orlah*—and it is unreasonable that plants would always be forbidden. Furthermore, plants that bear fruit within a year are considered vegetables according to some *poskim*. While the floricanne strains bears fruit after a year, studies have shown that when sprouting is performed during the summer, it is possible to receive fruit within a year. In Israel, in any case, commercially grown raspberries are floricanne and primocane hybrids, which fruit within a year.

Conclusion: Raspberries are considered a vegetable, their blessing is *ha'adamah*, and there is no issue of *orlah*.

Kosher rootstocks for grafting fruit trees and vegetables in the age of modern agrotech / Dr. Mordechai Shomron, agron.

In modern agriculture around the world, and in Israel in particular, it is standard practice to graft most fruit trees for various agrotechnical reasons—including soil suitability, ability to withstand soil maladies, dwarfing trees, and early budding. There are trees that are grafted onto their own species (olives, grapes, figs, apples, avocados); some are at times grafted onto the same species and at times onto a different species (peach, plum, almond, loquat), and yet others that are generally grafted onto a different species. For

Raspberries and *Orlah* / Rabbi Netanel Oyerbach

The rabbis of Torah VeHa'aretz Institute, together with members of the Chief Rabbinate Land-Dependent Mitzvot Department and rabbis of the Institute for Agricultural Research According to the Torah, participated in an educational tour at the Volcani Center, during Cheshvan 5780. During the tour, led by Dr. Shmuel Zilka, Dr. Nir Dai, and Dr. Gai Tamir, participants learned about the method used to cultivate raspberry and blackberry plants.

The raspberry bush has a perennial root system from which shoots sprout. These shoots live for two years and then shrivel up. After producing fruit, the branch withers completely, and the new yield comes from the new branches that emerge from the root system. In Israel, red raspberries are mostly cultivated (*Rubus idaeus*), and to a lesser extent, black raspberries (*Rubus eubatus*, known as blackberries).

There are two cultivar groups of raspberries:

1. Primocane: This cultivar group bears fruit, within a year of being planted, on the upper portion of its branch that emerges from the root system. The rest of the season's yield comes from the lower part of the branch. After fruiting, the branch withers completely.
2. Floricane: This cultivar group bears fruit once after a year from being planted. Afterwards, the branch withers and dries up.

The common denominator between the two raspberry cultivars is that the branch does not live for more than two fruiting seasons and it withers after fruiting. Today, Israeli raspberry growers primarily use hybrid strains of primocane and floricane, since they fruit within a short time, have an extended fruiting season, and are less dependent on environmental factors.

The question that occupied many *poskim* was whether to define raspberry bushes as trees, since their root systems are perennial; or as vegetables, since their branches wither after bearing fruit and new branches emerge, similar to annual vegetables.

While the discussion about the definition of blackberry bushes is not new, it seems that earlier *poskim* based their rulings on the botanical books of their time and on their observations. Today, the development of agricultural research allows us to hone our halachic definitions. The crux of the halachic discussion was the fact that raspberry plants have an annual root system like trees, but their branches wither completely after one yield, like vegetables.

The Ge'onim and Rosh disagree in their definition of tree and vegetable vis-à-vis the laws of blessings. According to the Ge'onim, the criterion for reciting *ha'eitz* is the existence of a perennial trunk on which fruit grows. However, if the plant sprouts new branches from the roots, it is nevertheless considered a vegetable for this purpose. The Rosh contends that *ha'eitz* is recited on a plant whose root system persists from year to year; if the plant needs to be planted each year, its blessing would be *ha'adamah*.

The prohibition of uprooting fruit trees / Rabbi Yoel Friedemann

The Torah states: "You shall not destroy its trees" (*Devarim* 20:19). The biblical injunction against uprooting fruit trees is derived from this verse. While the prohibition relates to fruit trees only, it is nevertheless rabbinically prohibited to needlessly destroy non-fruit trees as well (or anything else, for that matter—vessels, clothes, etc.). The blanket prohibition to wantonly destroy objects of value is also derived from this verse and known as *bal tashchit* (do not destroy).

As for trees or shrubs that bear fruit that most people do not eat: if such trees or shrubs are growing in one's yard, one may commission a non-Jew to uproot them provided that the tree/shrub poses a nuisance because: (1) its fruits fall and make a mess or (2) one wants to clear out the area to plant something else there instead (see below).

It is also permissible to uproot self-seeding trees or trees that were planted without the knowledge of the landowner, provided that the conditions for uprooting fruit trees are met (see below). The prohibition of *bal tashchit* ("do not destroy") refers to uprooting a tree (roots and all) completely from the soil; clipping branches is not included in this prohibition.

It is permissible to uproot fruit trees that bear a small yield and are not worthwhile to cultivate, or the value of their wood exceeds that of their fruit. It is likewise permissible to uproot fruit trees that damage a neighbor's trees, house, or property.

Some *poskim* maintain that even when it is technically permissible to uproot a fruit tree, one should avoid doing so since it is spiritually harmful. One should especially refrain from uprooting such trees when there is a doubt regarding the prohibition of *bal tashchit*. Other *poskim* contend that once it is halachically permissible to uproot a tree, one need not be concerned about spiritual harm.

If one wants to build a home and a fruit tree is in the way, some *poskim* permit uprooting the tree. Others permit it providing that it is to allow the person to build a house for one's basic needs, but not to expand one's living quarters. Others contend that even if one needs the land the tree is sitting on, it is nevertheless forbidden to uproot a fruit tree.

Some *poskim* contend that it is permissible to uproot a fruit tree together with the clod of dirt surrounding its roots when is large enough to nourish the tree, and then transplant it elsewhere. Others disagree.

In cases of doubt: (1) when there is a disagreement among the *poskim* or (2) if it isn't clear whether the yield of the tree is sufficiently insubstantial to justify uprooting it, it is best to commission a non-Jew to uproot the tree. The tree should be uprooted together with the clod of dirt encasing its roots, large enough to nourish it. Subsequently, the tree should be transplanted to another location.

Contents

Short Q&A / Rabbi Yoel Friedemann

Separating terumot and ma'aserot from tomato seeds

"Miracle Fruit" - *Synsepalum dulcificum*

The blessing over pleasant scents on mint or spearmint

Separating terumot and ma'aserot on orange peels

Passionfruit vine near a grapevine

Additional Q&A / Various rabbis

Mitzvot of the Land

The prohibition of uprooting fruit trees / Rabbi Yoel Friedemann

Orlah and raspberries / Rabbi Netanel Oyerbach

Separating terumot and ma'aserot from tomato seeds / Rabbi Yehuda HaLevy Amichay

Kosher rootstocks for grafting fruit trees and vegetables in the age of modern agrotech /
Dr. Mordechai Shomron

Kashrut and Halacha

Foreign workers in a Jewish home / Rabbi Tzvi Ben Reuven

Torah Law / Various rabbis

Finance and Halacha / Various rabbis

Medicine and Halacha / Various rabbis

Technology and Halacha

Using hot water in hospitals on Shabbat – possible solutions / Rabbi Shai Siminovski

Practical Information

Instructions for baking handmade *matzah* / Rabbi Itzhak Dvir

English section: abstracts and contents / Rabbi Moshe Bloom



EMUNAT ITECHA

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

Vol. 127

Nissan 5780 - April 2020

Editor: Rabbi Dr. Yoel Friedemann

English Translation Advisor: Rabbi Moshe Bloom

Translation: Shoshan Levy, shoshanklevy@gmail.com

Published by:

Torah VeHa'aretz Institute

The Institute for Torah and the Land of Israel

P.O.B. 18, Shavei Darom, D.N. HaNegev 8536500

Telephone: +972-8-684-7325 Email: machon@toraland.org.il

Website: www.toraland.org.il/en

Annual subscription – free

Mailing fee in Israel – NIS 50 annually

Mailing fee outside of Israel – \$40 annually



**See and experience
how we observe the special mitzvot
tied to the Land of Israel today!**



The Institute for Torah and the Land of Israel

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, www.toraland.org.il/en

English Department Director, Torah VeHa'aretz Institute



וְהָיָה אֱמוּנַת עַמֶּיךָ
חֶסֶן יְשׁוּעָתְךָ
חֲכָמָת וּדְעוּתְךָ
יִרְאָתָהּ הִיא
אוֹצְרוֹ:

Emunat Itecha

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

Nissan 5780

127

בחדרה לעמוד התוכן