

אמונת עתִיך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב 'והיה אמונת
עתִיך חסן ישועות חכמת ודעת'?
אמונת - זה סדר זרעים, עתִיך - זה סדר
מועד, חסן - זה סדר נשים, ישועות - זה סדר
נזיקין, חכמת - זה סדר קדשים, ודעת - זה
סדר טהרות.
ואפילו הכי 'יראת ה' היא אוצרו' (שבת לא
ע"א)

גיליון מס' 96

תמוז תשע"ב

מכון התורה והארץ, כפר דרום, אשקלון

עורכים: הרב גבריאל קדוש, הרב יואל פרידמן

**מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, דן מארנץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי**

עריכת הלשון: רעיה קמינצקי

raayak@neto.net.il

בהוצאת מכון התורה והארץ

רח' דוד ברגר 1, אשקלון

ת.ד. 1033 אשקלון 78109

טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: Machon@toraland.org.il

דמי מינוי לשנה - חינם, טל' למינויים 08-6847325

הוצאות משלוח 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

ISSN 001337383

סדר ועימוד

א"א 077-3535047

דפוס האוזר בע"מ

גבעתיים

תוכן

'אמונת עתיד'

7 הרב גבריאל קדוש צדק חברתי ובניין בית המקדש

תשובות קצרות

13 רבני מכון התורה והארץ

17 רבני מכון כת"ר

21 מכון משפט לעם (הרב אריאל בראלי)

23 רבני כושרות

הארץ ומצוותיה

26 הרב יואל פרידמן הפרשת חלה מעיסה המחולקת לעיסות קטנות

33 הרב אהוד אחיטוב 'פיגם-מצוי' בכרם

40 הרב יהודה הלוי עמיחי מתנות עניים בזמן הזה

48 הרב יעקב אפשטיין חיוב הפרשת ראשית הגז בימינו

51 אג' מרדכי שומרון חקלאות ואקולוגיה

רפואה והלכה

קביעת תאריך החתונה - עם גלולות או בלעדיהן

55 הרב גבריאל גולדמן / הרב מנחם בורשטיין

65 הרב אריה כץ ממזרות בטיפולי פוריות

שימוש במכשיר 'טנס' בשבת להקלת צירי לידה

71 הרב אריה כץ

74 הרב ליאור שגב חובת הסתכלות בבדיקה פנימית

טכנולוגיה והלכה

שינוע נכים במדרגות בשבת

76 הרב מהנדס ישראל רוזן / מהנדס דניאל שנשינסקי

כלכלה והלכה

- חיזוק בתים משותפים מפני רעידות אדמה (תמא 38) - הרהורים וערעורים
82 הרב שלמה אישון
- תוקפה של עסקה בטלפון
88 הרב יעקב הילדסהיים

משפט התורה

- הסכם השאלת ספר תורה
93 הרב ד"ר איתמר ורהפטיג
- הוצאות גבייה
98 הרב הלל גפן
- מערכת המשפט במדינת ישראל - מבט הלכתי תורני
104 הרב דרור טוויל

כשרות

- חימום אוכל בשבת בבית הארחה
111 הרב מרדכי וולנוב

תגובות

- תערובת חמץ לבהמות בפסח
119 הרב זאב ויטמן
- תגובה לתגובה
119 הרב דוד אייגנר
- האם ניתן להשיב בדיני ממונות בלא להגיע לבית הדין
120 אליעזר ברט
- תגובה לתגובה
120 הרב אריאל בראלי

מידע יישומי

- מידע יישומי לחודש אב
121 הרב יואל פרידמן (מכון התורה והארץ)
- ריבית בשוק ההון - דו"ח מצב תשע"ב
122 הרב אורי סדן (מכון כת"ר)
- הכשרות באולמות ובאירועים - תמונת מצב
126 הרב אליסף פרשן (כושרות)

מהנעשה במכונים

132



רשימת המשתתפים

מכון התורה והארץ, רב בני דקלים	הרב אהוד אחיטוב
מכון התורה והארץ	הרב דוד אייגנר
ראש מכון כת"ר ורב שכונת מזרח העיר רעננה	הרב שלמה אישון
מכון התורה והארץ	הרב יעקב אפשטיין
ראש מכון פוע"ה	הרב מנחם בורשטיין
מכון משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות	הרב אריאל בראלי
מנכ"ל חסל"ט - עלי קטיף	אליעזר ברט
מכון פוע"ה, רב כפר אדומים	הרב גבריאל גולדמן
מכון משפטי ארץ	הרב הלל גפן
מכון כת"ר	הרב יעקב הילדסהיים
כושרות	הרב מרדכי וולנוב
רב 'תנובה'	הרב זאב ויטמן
מכון משפטי ארץ, אוניברסיטת בר אילן	הרב ד"ר איתמר ורהפטיג
מכון משפט לעם, ראש הכולל ישיבת אפיקי דעת שדרות	הרב דרור טוויל
מכון פוע"ה	הרב אריה כץ
מכון כת"ר, רב המושב נוב	הרב אורי סדן
ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור	הרב יהודה הלוי עמיחי
מכון התורה והארץ	הרב יואל פרידמן
מחלקת פיקוח באירועים, כושרות	הרב אליאסף פרשן
מכון התורה והארץ	הרב גבריאל קדוש
ראש מכון צומת, ביה"ד לגיור	הרב מהנדס ישראל רוזן
מכון פוע"ה	הרב ליאור שגב
מכון התורה והארץ	אג' מרדכי שומרון
מכון צומת	מהנדס דניאל שנשינסקי



— |

| —

— |

| —



הרב גבריאל קדוש

צדק חברתי ובניין בית המקדש

א. בית ראשון ונבואת ישעיהו

אפילו בעיון קל בנבואות הנביאים מזמן בית המקדש הראשון, ניווכח לדעת שישנו קשר אמין בין המצב החברתי-מוסרי של עמנו לבין בית המקדש, קיומו או חורבנו, חלילה. בנבואתו של ישעיה הנביא (ישעיהו א, י), מואשם העם באשמה גדולה שהוא נוהג כקציני סדום בהתנהגות בין אדם לחברו: 'שָׁמְעוּ דְבַר ה' קְצִינֵי סֹדֶם הֲאִזְינוּ תוֹרַת אֱלֹקֵינוּ עִם עֲמֻרָה לָמָּה לִּי רֵב זְבַחֵיכֶם יֹאמֶר ה' שְׁבַעְתִּי עֲלוֹת אֵילִים וְחִלַּב מְרִיאִים וְדָם פָּרִים וְכַבְשִׁים וְעִתוּדִים לֹא חִפְצָתִי...!'

סדום מסמלת יותר מכל עוולות חברתיות, מוסריות ומשפטיות. היא מסמלת את השלטון של החזקים על החלשים, את ה'קליקה הסגורה' של בעלי הון, את קשר הרשע בין הון ושלטון, ואף את קשר ההון אל מערכת המשפט המעוותת. כל האשמה זו של הנביא היא בגלל רוע המעללים: 'רָחֲצוּ הַזְכוּ הִסִּירוּ רַע מֵעֲלֵיכֶם מִנְגֵד עֵינֵי חֲדָלוּ הָרַע'. וכל התוכחה מטרתה היא: 'לְמַדוּ הֵיטֵב דְרָשׁוּ מִשְׁפָּט אֲשֶׁרוֹ חֲמוּץ שִׁפְטוּ יְתוֹם רִיבוֹ אֶלְמָנָה'. הרגישות של הנביא לעוולה ולאטימת האוזניים משמוע את הצעקה של החלש והמסכן, מגיעה עד כדי כך שהנביא מוותר על כל עבודת הקורבנות של עם ישראל, וטוען כי ממצב של 'קריה נאמנה שצדק ילין בה' הפכה העיר 'לזונה שיש בה מרצחים'. העוולה והרוע בין אדם לחברו הם בגידה וזנות, ודומים ממש לשפיכות דמים.

גם כללי המסחר היו סיבה למאיסה בקרבנות העם: 'כִּסְפֶּךָ הָיָה לְסִיגִים סְבָאָךָ מֵהוֹל בְּמֵים שְׂרִיף סוֹרְרִים וְחֲבָרֵי גִנְבִים כָּלוּ אֶהֱב שִׁחָד וְרִדְף שְׁלֹמִים יְתוֹם לֹא יִשְׁפְטוּ וְרִיב אֶלְמָנָה לֹא יָבוֹא אֲלֵיהֶם'. 'הקרטל' של הבנקים ושל סוחרי היין אפשרו את זיוף המטבעות ומהילת היין במים. כל אלו מצטרפים בנשימה אחת למשפטי העוולה כלפי יתום ואלמנה.

בנבואת הנחמה והתיקון המצטרפת לנבואת תוכחה זו, מנבא הנביא: 'וְאֲשִׁיבָה שְׁפֹטֶיךָ כְּבָרָאשׁוֹנָה וְיַעֲצִיבְךָ כְּבַתְחֻלָּה אַחֲרֵי כֵן יִקְרָא לְךָ עִיר הַצֶּדֶק קָרְיָה נְאֻמָּנָה צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפְדָּה וְשָׁבָה בְּצִדְקָה'. לאמור, אחרי תיקון העוולות המוסריות של העם, תחזור העיר ירושלים לשמה המקורי 'עיר הצדק', ואז הבאת הקורבנות בבית המקדש אכן תהיה לרצון לפני רבש"ע.



ב. בית שני ונבואת זכריה

גם בעיון קל בנבואות בית שני, לומדים אנו על הקשר הישיר בין קיומו של בית המקדש לבין המצב החברתי-מוסרי של עמנו. כבר בתחילת התקופה של בית שני נשאלת שאלה תמוהה את זכריה הנביא: 'הֲאֵבְכָה בַחֲדָשׁ הַחֲמִשִּׁי הַנָּזֵר כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי זֶה כְּפֹה שָׁנִים' (זכריה ז, ג). נדגיש שבית המקדש עומד על כנו, ובכל זאת נשאל הנביא האם להמשיך לצום על חורבנו של בית המקדש הראשון, כפי שעשו זה שבעים שנה. תשובתו-גערתו של הנביא היא חריפה ביותר: 'וַיְהִי דְבַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי לְאֹמֹר אָמֹר אֶל כָּל עַם הָאָרֶץ וְאֶל הַכֹּהֲנִים לֵאמֹר כִּי צַמְתֶּם וְסָפוּד בַּחֲמִישִׁי וּבְשִׁבְעֵי וְזֶה שְׁבָעִים שָׁנָה הָצוּם צַמְתִּנִּי אֲנִי וְכִי תֹאכְלוּ וְכִי תִשְׁתּוּ הֲלוֹא אֲתֶם הָאֹכְלִים וְאֲתֶם הַשְׂתִּים'. לאמור, עיקר משמעות הצום אינו רק הפסקת האכילה והשתייה, אלא שינוי מהותי בהתנהגות האדם והעם, וכן ממשיך הנביא לומר: 'כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת לְאֹמֹר מְשַׁפֵּט אָמַת שְׁפֹטוּ וְחֻסְדוּ וְרַחֲמִים עֲשׂוּ אִישׁ אֶת אָחִיו וְאַלְמָנָה וְיָתוֹם גֵּר וְעֲנִי אֶל תַּעֲטֹקוּ וְרַעַת אִישׁ אָחִיו אֶל תַּחֲשְׁבוּ בְלִבְבְּכֶם'.

אמנם במעבר בין תקופת הגלות לתקופת בניין הבית השני יש שיפור. ממצב של חורבן מוחלט של בית המקדש וריחוק מארצנו, לעלייה ובניין הארץ וירושלים. אך עדיין רחוקה היא הדרך לבניין השלם, עדין צריכה האומה להיות ראויה לבניין המקדש על ידי אהבה של חינוך, תיקון העוולות החברתיות והמוסריות, תיקון מערכת המשפט המעוותת. על האומה להגיע למדרגה שבה אין מחשבה רעה איש על רעהו אפילו בלב, עליה להיות חברה טובה ומתוקנת הדואגת לצרכי החלשים ומוכי הגורל, ולהתנהג על פי אמות מידה מוסריות-ערכיות, ובכך תהיה ראויה לבניין בית המקדש.

ג. הקודש והצדק החברתי

נדרשים אנו לברר את הקשר העמוק בין התנהגות מוסרית מבחינה כלכלית ומבחינה חברתית, לבין הקודש. וודאי שכל התנהגות חיובית בין אדם לחברו זהו הרצון העליון וזוהי עשיית טוב לפי ציוויה של תורה. אך האם קיים קשר מהותי בין קיום מערכת חברתית צודקת אשר מתנהלת לפי אמות מוסר גבוהות וערכיות, לבין בניין בית מקדש וירושלים?

באגרות הראי"ה (א, עמ' מה) כותב הרב קוק שוודאי שישנו קשר מהותי בין צדק חברתי לבין הקריאה בשם ה', גם אם פעמים אין קשר זה נגלה לעין, והצדק החברתי בא לידי ביטוי רק באמירות כלליות-חילוניות, וודאי שבעצמותו קשור הוא קשר אמיץ לקודש; ואלו דבריו:

אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברתי להיבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה א-להית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה הא-להית היותר מאירה.

לא תיתכן אפשרות שסדרי חיים מוסריים לא יהיו קשורים למהות קדושת החיים בישראל, ולכן תמיד יש לחזק ולבסס צדק חברתי, משום שטומן הוא בחובו ניצוץ של קודש.

במקום אחר (אורות התשובה ד, ג) מעמיק הרב באופיו של קשר זה. הרב מחבר בין 'תיקוני התשובה' לבין 'סדרי החיים החברתיים והכלכליים':

התשובה הכללית, שהיא עלוי העולם ותקונו, והתשובה הפרטית, הנוגעת לאישיות הפרטית של כל אחד ואחד, עד כדי דקות הפרטים של תקוני-התשובה המיוחדים, שרוח-הקודש יודע לפרטם לפרטים היותר בודדים - הן ביחד תוכן אחד. וכן כל אותם תקוני התרבות שעל ידם העולם יוצא מחורבנו, סדרי החיים החברתיים והכלכליים, ההולכים ומשתכללים, עם תקוני כל חטא ועון, מחמורים שבחמורים עד דקדוקי סופרים ומדות חסידות היותר מופלגות - כולם עושים חטיבה אחת, ואינם מנותקים זה מזה, 'וכלוהו לחד אתר סליקין'.

מדבריו של הרב קוק אנו למדים שעבודת ה' שלמה היא זו שיודעת לחבר את הצדדים הנגלים של הופעת החיים, סדרי החיים החברתיים והכלכליים לכל פרטיהם, עם כל תיקוני התשובה המיוחדים - לחטיבה אחת. עבודה זו מוציאה את החיים מחורבנם ובכוחה להעלות את החיים למדרגות גבוהות. הקשר בין השאיפה לסדרי חיים חברתיים וכלכליים מתוקנים אינה סותרת חלילה את הקודש אלא היא בעצמה נובעת מן הקודש.

בשאיפה לתחיית קודש בזמן של גאולה, בזמן של הקמת מדינה ובניין הקודש, אין הרב מדלג על הצד הערכי של השבת היושר והטוב למערכות חיינו החברתיות. וכך דבריו בספרו אורות (עמ' יד פסקה ג):

בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה. והנה הגיע הזמן, קרוב מאוד, העולם יתבסס ואנו נוכל כבר להכין עצמנו, כי לנו כבר אפשר יהיה לנהל ממלכתנו על יסודות הטוב, החכמה, היושר וההארה האלוקית הברורה... הרב רואה בהתנהגות ביושר ובמידת הטוב בעת בניין וגאולה, את הבריח התיכון לתקומתנו ושיבתנו לארצנו, ובניין בית מקדשנו.

בדבריו על דרשת חז"ל 'אמר רב כל הנותן שלום לחברו קודם שיתפלל, כאלו עשאו במה' (ברכות יד ע"א), מבאר הרב קוק את עיקרון החיבור בין בני אדם. יש בני אדם שמתחברים מכיוון שהם מבינים שאין הם יכולים לספק לעצמם את כל צורכם לבד, לכן יש להם צורך להתחבר ולהתאחד. באופן זה האחדות מנותקת מכל קודש, ותימצא אף אצל שכחי א-לוה. אך ישנה אחדות במדרגה גבוהה מכך. אחדות המבוססת על ההכרה הפנימית ברצון הא-לוה ובתובנה שהוא אב אחד לכולנו. האחוה בינינו שמקורה באבינו שבשמים, היא זו שמדביקה אותנו לדבק אחד, וביסודה נמצאים ערכי הצדק והמוסר



האלוקיים. עשיית הצדק והיושר בעולמנו מגלה את רצון ה' ובכך שם שמיים מתגדל ומתרום. הרב כותב על ההבדל המהותי בין שתי קומות אחדות אלו:

אמנם כשנתבונן בדבר נראה, שיש הבדל גדול בין האחדות שתמצא ע"י הסבה האמיתית הגבוהה, מצד ההכרה בחפץ התכלית העליונה שבאה רק ע"י שלום הבריות, ובין האחדות שתמצא מפני הערת טובתו של כל יחיד. כי הראשונה נוסדה באהבת הכלל באמת, ע"כ כרבות ימי' תוסיף אהבת הכלל להתגדל והיא כנסי' שהיא לש"ש שסופה להתקיים. אבל האחדות למטרה של אהבת כל יחיד לעצמו, היא אחדות מקרית, ויסודה היא אהבת הפרט העצמית, אין סופה להתקיים, כי אין לה מרכז אמיתי. ואע"פ דלכאורה מתגדלת האחדות אבל לסוף כל יחיד יחפץ למשך לעצמו רב הנאה, ותצא כאש שנאה ומלחמת אחים.

אחדות של חברה הדואגת לכל פרטיה מתוך ראיית המאחד העמוק של כולם, שכולם בנים למקום אשר עסוקים בהופעת הקודש בעולם, וזו התכלית העליונה של חייהם, זו אחדות ברת קיימא, הדואגת לגילוי שכינה בעולם וליישום המגמה של ממלכת כוהנים וגוי קדוש. לעומת זאת, אחדות שכל עניינה הוא מילוי רצונו ותאוותו של האדם הפרטי, אשר בשביל למלא את מבוקשו הוא פונה לחברה ומייסד כללי התנהגות חברתיים, סופה להיבטל ולגרום אף למלחמות עולם. כי אחדות כזו אינה דבקה בערך הטוב והצדק בתור ערך עצמי, אלא רק בתור אמצעי למלא את מבוקשו של האדם. ואם בשביל לדאוג לעצמו יצטרך האדם לחמוס, לעשוק, לגזול ואף להרוג, אזי האחדות המדומה תפרח כלא הייתה.

ד. בית מקדש וצדק חברתי

עדיין נותר לנו לברר מה הקשר בין בניין בית המקדש למארג החיים השלמים, מלאי האחדות והיושר של החברה בישראל. מבאר הרב קוק (בדבריו על מאמר חז"ל שהוזכר לעיל):

והנה בהיותנו על אדמתינו ונבנה בית עולמים, ה' הוא המרכז ומקום האחדות, ע"כ נאסרו הבמות הפרטיות אע"פ שה' אפשר להתאחד ג"כ ע"י הבמות בקיבוצים קטנים. אבל הבקשה הקטנה מביאה פירוד להמרכז הגדול, ותבטל אחדות האומה, שרק ממנה תצא תכלית רצון ד'. ע"כ הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל, מראה לדעת שאינו מכיר שיסוד השלום וקיומו הוא תלוי רק ע"י הכרת דעת את ד' ושהיא הסבה הראשית המקיימת את השלום לא בארח מקרי רק בדרך עצם, וחושב שייסד השלום מפני ההכרה הטבעית, אבל ענינה הוא רק אהבת עצמו...

בית המקדש הוא המקום המרכזי, המאחד והמחבר את כל ישראל. הוא מגלה את האחדות והצדק האמיתיים. אי אפשר הוא לבית המקדש ולמעמדו הרוחני של עמנו להיות מזויף. ברגע שהחיבור, הצדק והיושר אינם ערכי חיינו, אזי בית המקדש חרב! אזי חסרים אנו את המקום המרכזי שבו אנו מתאחדים, שהוא הקודש, שבו אין זיופים. צדק חברתי אינו נמדד במילוי צרכיו של פרט זה או אחר, צדק חברתי הוא חיבור כל האומה

אל מגמת הקודש והופעתה בכל מערכות חיינו. החלוקה בין שכבות עליונות, שכבות ביניים ושכבות חלשות אינה סיבה מספקת להשקטת המצפון החברתי שלנו. יש צורך שכל השכבות יתרוממו למבט אמיתי וצודק כיצד חברה ומדינה צריכות להתנהל. מדוע עוולת המסכנים באמת אינה נשמעת? מי מחליט שקבוצות השייכות למגזר כזה או אחר, ייחשבו לעשירון או לאלפיון? מה המדד הקובע למדרג חברתי? האם מספר המיליונים בחשבון הבנק? האם כמויות הנדל"ן הרשומות על שם האדם? בשביל לעשות צדק חברתי יש צורך לחזור ולחנך, לחזור וללמוד מהם ערכי החיים הישראליים. אסור לנו לדלג על הערכים הרוחניים שעליהם מושתתת החברה, כשם שאסור לנו להזניח את הצדדיים המעשיים-הכלכליים שלה. חברה צודקת וברת קיימא בישראל חייבת להיות מבוססת על ערכי הקודש, ערכים שלפיהם שואף הפרט להעניק לאומה ואינו שואף למשוך את הטובות אליו.

אודות השילוב ההכרחי בין צדדי הקודש והחול, כותב הרב קוק ב'שמונה קבצים' (ח"א תרסח). הרב כותב על היחס הנכון בין המחשבות הגבוהות והקדושות לבין בניית החברה וסדרי החיים בפועל. הופעת הקודש במילואו אינה יכולה להצטמצם במחשבות רוחניות כלליות בלבד, אך גם אינה יכולה להסתפק בסידור צרכים חומריים, כלכליים:

כל מחשבה שהיא מפקרת את תיקון העולם וסדרי המדינות ופורחת באויר רוחני לבדה, ומתפארת בתיקון נשמות והצלחתן, הרי היא מיוסדת בשקר שאין לו רגלים. וכל מחשבה שדבר אין לה עם הרוממות הנצחיות, ומתעסקת רק עם סדרי החיים החמריים ותיקוניהם, אפילו אם יהיו בה תוכנים מוסריים וארחות צדק ומישרים, סופה להתעכר, מפני קטנותה, ומפני הזוהמא והסרחון שהחיים החמריים לקויים בהם בטבעם, כשהם מנותקים מיסוד חיים נצחיים ותשוקתם. החיבור בין הקודש והחול בא לידי ביטוי הרם דווקא בבית המקדש. בית המקדש בנוי באופן שמופיע בו קודש עליון דרך סידורי המקדש. הבניין וסדר העבודה בנויים על יסודות של צדק ויושר, הבאים לידי ביטוי בחלוקת הנטל לגיוס המשאבים לבנייתו ולעבודתו הסדירה, במתנות הכהונה, בביכורים ובחלוקת העבודה באופן שווה בלא לוותר על המעמדות הנחוצות לעבודתו. הצדק בא לידי ביטוי גם בעובדה שקורבנות מסוימים נקבעו לפי מעמדו הכלכלי של המקריב. כדוגמת המקדש כך גם בחברה הישראלית, נדרשים אנו לשילוב כל כוחותיה של האומה למטרת בניית חברה הגונה וצודקת, שילוב של כוח ההנהגה [הממשלה], הכוח הרוחני והכוח המעשי. שילובם של כוחות אלו יביא את הברכה הרצויה לחברה, מכיוון שחברה צודקת תיבנה דווקא על יסוד הקודש שמקורו באבינו שבשמיים אך אינו מדלג על הכוח המעשי, כפי שמתבטא בבית המקדש. חברה אשר אינה מעמיקה בצדק ממקורו העליון, אלא דורשת צדק חברתי בתור סיפוק צורך אנושי, ובקשת כל הטוב לאדם הפרטי, לא תחזיק מעמד, ולא עליה נאמר 'בצדקה תכונני'.



הצדק החברתי, ירושלים ובית המקדש כרוכים זה בזה, חבוקים יחד. בלי צדק אין ירושלים ואין בית מקדש, ובלי ירושלים ובית מקדש אין צדק. הכוח הרוחני המעמיד את הצדק החברתי הוא הקודש, המופיע בבית המקדש בירושלים.

יהי רצון שנדע בימי בין המצרים הללו להשכיל לבנות חברה צודקת אשר יונקת צדקתה ממקור הקודש, ובכך נקדם את בנייתו של בית המקדש בעיר הצדק, ירושלים.



שאלות ותשובות קצרות



1. מצוות שילוח הקן¹

שאלה | במרפסת הבית קיננה יונה ורציתי להשאירה, האם יש חיוב לשלח את האם גם אם איני מעוניין בביצים ובאפרוחים?

תשובה | כיוון שבעלי הבית רצו בקן, והקן הוא בביתם, זכו בביצים שבקן (כשהאם עזבה את הביצים בפעם הראשונה). על כן במקרה כזה אין חובת שילוח הקן, כיוון שחובת שילוח הקן הוא רק בביצים שאינן ברשותו של אדם. אמנם במקרה שבו לפני הטלת הביצים גילה בעל הבית את דעתו שאינו מעוניין בהן, היה מקום לומר שלא קנה אותן (עיין 'מנחת שלמה' ח"ב, סי' צז אות כו, שם הוא סובר שאין אמירה זאת מועילה), אולם כיוון שגילה דעתו שמעוניין בקן, זכה בביצים.

אמנם יש אחרונים הסוברים שבימינו אין אדם רוצה לקנות קן יונים, אבל נראה שצריך שיגלה דעתו שאינו רוצה לקנות. במקרה הנידון היה גילוי דעת הפוך, שבעל הבית מעוניין בקן, על כן נראה שהביצים שלו, ואין עליו חיוב שילוח הקן. עוד יש להוסיף את הדעות הסוברות שאם אינו לוקח את הבנים, אינו מקיים מצוות שילוח הקן, ועל כן נראה שבמקרה זה עדיף לא לגעת בהם כדי לא להיכנס לספקות.

2. צער בעלי חיים²

שאלה | ישנם כמה מקרים שבהם שימוש בבעלי החיים במשק החקלאי המודרני גורם לצער עבורם. נשאלת השאלה מהי עמדת ההלכה בנושא? להלן כמה דוגמאות:

1. עריכה: הרב דוד אייגנר.
2. הערת עורך (ד"א): ראוי לציין כי יש בעולם שתי גישות בנושא צער בעלי חיים. הגישה הרווחת היא כי יש לדאוג לרווחת בעלי החיים, דהיינו יש חובה על המחזיקים בבעלי החיים לדאוג לכך שהם יחיו באופן סביר ולא ייגרם להם צער מיותר, אך במקרה שיש צורך אמיתי לאדם להשתמש בהם, אין מקום לחשוש לרווחתם (כגון ניסויים בבעלי חיים, שחיטתם לצורך אכילתם וכדומה). דומה כי גישה זו לרווחת בעלי החיים מתאימה להגדרה ההלכתית של איסור צער בעלי חיים. הגישה השנייה, הרווחת פחות בעולם, היא הגישה הסוברת כי בעלי החיים הם יצורים בעלי זכויות בדומה לאדם. ארגונים התומכים בכך פועלים כל העת לעצור את כל הניסויים בבעלי החיים ואף פועלים לאסור את השחיטה הכשרה (הם דורשים כי הבהמה לא תחוש כלל את כאב השחיטה, ויהממו אותה לפני שחיטתה, בעוד שכידוע דבר זה אסור מדיני השחיטה הכשרה).

שו"ת

* החזקת מספר רב של תרנגולות בכלובים קטנים (20*20 ס"מ לכל תרנגולת, ורצפה העשויה מתיל כדי לחסוך בצורך לנקותה³).

* החזקת עגלי חלב בכלובים קטנים ללא יכולת לזוז, ועם כמות מזון קטנה (בעיקר חלב ומעט תערובת) כדי שבשרם יהיה רך.

* חיתוך מקורם של התרנגולות בלהב רותח כדי שלא ינקרו, יפצעו ויהרגו זה את זה.

* ייבוא בקר באוניות מאוסטרליה, שבהן רבים מתים בדרך.

תשובה | צער בעלי חיים הוא איסור מן התורה. הגדרת צער בעלי חיים היא לצער את בעלי החיים בלא צורך. אבל ברור שכאשר הצער נועד לטובת בני אדם ולתועלתם, אין בכך איסור. לדוגמה שחיטת הפרה לאכילה מותרת מן התורה, כיוון שזה לטובת האדם, וכן מותר לדוג דגים לאכילה, למרות הצער שבדבר; אולם אסור להשתתף בציד בעלי חיים להנאה. כמו כן מותר לעגלון לדחוק בסוס שירוץ מהר יותר, שכן זה לצורך האדם, אבל אסור להכות בסוס שירוץ מהר יותר לצורך מרוצי סוסים.

אמנם במקרים שישנה וודאות שיש בהם 'צער בעלי חיים' יש להעיר על כך, ואם ידוע על מקומות שנוהגים כך יש למחות בידם, אך דברים שהם לתועלת, כגון חיתוך המקור שלא ייהרגו עופות אחרים, אינם נחשבים צער בעלי חיים.

לגבי השאלה האם התירו צער בעלי חיים למטרת רווח כספי, עיין ב'אוצר הפוסקים' (אבה"ע ס' ה אות פז). שם יש דיון האם מותר להרעיב בעל חיים לפני השחיטה כדי שבשרו יהיה כבד יותר. שו"ת 'תולדות יעקב' החמיר שיש בכך משום צער בעלי חיים.

לגבי גודל הכלובים, 'תרומת הדשן' (הובא ברמ"א, אבה"ע ס' ה סעי' יד) כתב שכל דבר שבני אדם (לא דווקא יהודים) מחשיבים אותו לצער בעלי חיים, יש להימנע מלעשותו, כי יש בכך אכזריות. על כן מעשה שהעולם רואה בו אכזריות יש להימנע מלעשותו, ומעשה שמקובל לעשותו בעולם, מותר לעשותו ואין בכך איסור. נראה שיש לבדוק מה מקובל בעולם, ועל בני ישראל להיות מהטובים באומות לעניין צער בעלי חיים, שהוא אסור מהתורה.

3. קניית עציץ במשתלה

שאלה | האם כשקונים ממשתלה עץ בן שלוש שנים שנטוע בעציץ נקוב, ניתן לסמוך על כך שהוא בן שלוש שנים לעניין ערלה?

תשובה | צריך לדעת בוודאות שאמנם העציץ היה נקוב ועמד על הקרקע כל השנים במשתלה, משום שייתכן שאם מעבירים עציץ ממקום למקום, הוא מנותק מהקרקע בשלבים מסוימים. על כן רק אם בוודאות היה העץ מחובר לקרקע שלוש שנים, ניתן להעביר אותו ולהמשיך למנות את שנים שהיה במשתלה לעניין ערלה. יש להקפיד שכל הנתונים הם אכן מדויקים וברורים.

3. 'כלובי סוללה', בארץ עדיין מקובל להשתמש בהם, נאסרו לשימוש באיחוד האירופי.

4. מניין שנות ערלה בעץ שמועבר בגוש אדמה

שאלה | האם בכל מקרה יש חיוב לנטוע עץ לפחות ארבעים וארבעה יום לפני ראש השנה כדי למנות את השנה לעניין ערלה, או שמא כשנוטעים עץ הנטוע בגוש אדמה, כבר נחשב הוא כנקלט באדמה, ודי בספירת שלושים יום כדי למנות את שנות הערלה⁴.
תשובת הרה"ג דב ליאור | כתב הרמב"ם (מע"ש פ"ט ה"ח, על פי הירושלמי, שביעית פ"ב ה"ד) 'וכמה היא סתם קליטה לכל האילנות? שתי שבתות'. ניתן לדייק מכאן שאם נדע בוודאות ששתיל זה נקלט בעשרה ימים או בפחות - די בכך, ודין שתי שבתות הוא רק בסתם קליטה, המכסה את כל האילנות. וכן ראיתי שכתב אחד מגדולי האחרונים, דאם ברור שנקלט בעשרה ימים - די בכך.

לכן, מכיוון שמעבירים את השתיל עם גוש שהוא יכול לחיות איתו, כששמים אותו באדמה הגוש בטל לאדמה והוא ממשיך לחיות, וממילא גם אין נטיעה חדשה. ולכן אינו חייב לנטוע ארבעים וארבע יום לפני ראש השנה, אך יש לנטוע לפני תחילת שלושים הימים שלפני ראש השנה⁵.

5. מניעת מים מעץ

שאלה | האם מותר למנוע מים מעץ וכך הוא ימות, ואז לעוקרו בידיים? מדובר בעץ שנותן מעט פירות ולרוב הם מתולעים.

תשובה | הרמב"ם כתב (הל' מלכים פ"ו ה"ח): 'אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו', משמע מכאן שמניעת מים כלולה באיסור של קציצת עצי פרי. אמנם מעיקר הדין מותר לעקור את העץ, שכן כאמור הוא נותן מעט פרי ולרוב הם מתולעים, ומכל מקום, העצה הטובה היא לעקור אותו לאחר מכירתו לגוי.

6. זריעת מיני זרעים שונים בקרקע

שאלה | בשטח מסוים בקרקע יש כמה סוגי זרעים שונים, האם ניתן להשתמש באדמה זו לזריעה של מין נוסף?

תשובה | אם ידוע שיש בקרקע כמה מיני זרעים אין לזרוע בתוכה, אלא אם כן הופכים את הקרקע וגורמים לכך שהזרעים הישנים ימותו. לאחר מכן ניתן לזרוע שם.

4. שאלה זו מתבססת על האמור ברמב"ם (הל' מע"ש פ"ט הי"ב), שנצרכים ארבעה עשר ימים כדי שהאילן ייקלט בקרקע, ושלושים ימים נוספים כדי למנות שנה, אך כשנוטעים אילן בגוש לכאורה אין צורך בקליטתו באדמה, שהרי אדמתו עמו.

שאלה זו הובאה לראשונה ב'התורה והארץ' חלק ה' עמודים 80-87. שאלה זו נשאלו גם הגר"ש מן ההר, שחייב ארבעים וארבעה יום, והגר"י נויבירט, שכתב בשם הגר"ש שדי בשלושים יום.

5. הערת הרב י' פרידמן: חשוב להדגיש, שאף שאנו מקילים לסמוך על נטיעה הנעשית עד כ"ט אלול - הדבר אינו מומלץ, מפני שאם הגוש יתפורר, יפסיד הנוטע לא רק את תקופת המשתלה אלא גם את השנה הראשונה לנטיעה.

7. ריסוס כלאי הכרם (הרב דוד אייגנר)

שאלה | גדלו צמחים חד-שנתיים בכרם. מה עלי לעשות כדי שהדבר לא ייחשב לכלאי הכרם? האם די בריסוס הצמחים למרות שאין זה גורם למוותם באופן מיידי, ואף מומלץ להשקותם לאחר ריסוסם⁶, או שמא יש לעקור אותם באופן ידני או על ידי קלטור?

תשובה | נאמר במשנה (כלאים פ"ה מ"ו): 'הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר כשאחזור אלקטנו אם הוסיף במאתים אסור'.

המשנה מחלקת בין שני מקרים שונים. בשני המקרים צמח ירק בכרם, במקרה שאדם (בעל הבית או הפועל⁷) אומר 'כשאגיע אלקטנו' - אין הכלאיים נאסרים, ואילו במקרה שאומר 'כשאחזור אלקטנו' - הכלאיים נאסרים. וכן פסקו הרמב"ם (כלאים פ"ה הכ"א) והשו"ע (יו"ד סי' רצו סעי' טז).

התוספות⁸ ביארו שבכלאיים קיים דין מיוחד, שכלאי הכרם נאסרים רק כשהבעלים מגלים דעתם שהם חפצים בקיום הכלאים, על פי דרשת הפסוק (דברים כב, ט) 'לא תזרע כרמך כלאים' - 'דומיא דזריעה דניחא ליה'. דהיינו כלאי הכרם נאסרים רק כשהדבר ברור שאין הבעלים מעוניינים בעקירת הירק. לכן כשהבעלים בדרכם ללקט את הירק, ועדיין לא הגיעו אליו, אין ראייה לכך שהם חפצים באיסור, ולכן הכלאיים אינם נאסרים. אך אם הייתה בידם יכולת לתקן את האיסור ולא עשו זאת, מוכח כי הם חפצים באיסור, ולכן הכלאיים נאסרים.

הר"ש⁹ מוסיף שכל עוד האדם לא הגיע לכלאיים, מוכח שאינו מתעצל מעקירת הירק, אך אם הגיע ולא עקר את הירק מוכח שהוא התייאש, ולכן הכלאיים נאסרים. לפי זה, איסור כלאי הכרם תלוי באופי הפעולה של בעל הבית. כל עוד אופי הפעולה הוא של עקירה וגילוי דעת שאין לו רצון בכלאיים - אינם נאסרים.

לאור הנ"ל יש להסיק, שמותר לרסס את כלאי הכרם, למרות שאינם מתים מיד, (אף שלעיתים משקים את העשבים שגדלו, עושים זאת על מנת שהריסוס ישפיע באופן טוב יותר).

6. אחד הריסוסים הנפוצים הוא הראונדאפ (שמייצרת חברת אקוגן) הגדרות היצרן הן: 'מדביר עשבים סיסטמי לא בררני נקלט דרך העלווה הירוקה, מובל מטה לבית השורשים וע"י כך מדביר את מרבית העשבים הקיימים... רצוי לרסס לאחר השקיה'. ישנם תכשירים נוספים כגון: גול (GOAL), שמייבאת חברת אגריכם), רונסטאר ונוספים. להלן הגדרות היצרן של גול: 'גול המופעל בהמטרה או גשם, ימנע הצצת העשבים לתקופה ממושכת בהתאם לעונה ולמינון'.

7. כך מובן מהירושלמי, שמדובר דווקא בבעל הבית או בפועל, וכך פסקו הרמב"ם (הל' כלאים, פ"ה הכ"א) והשו"ע (יו"ד, סי' רצו סעי' טז). ואילו אדם אחר, גם כשרואה את הכלאיים אין לו יכולת לאוסרם.

8. תוספות, ב"ב ע"ב ב"ב ע"ב ד"ה נתייאש.

9. ר"ש, כלאים פ"ה מ"ו.

8. 'היתר עיסקא' בהלוואה בריבית גבוהה

שאלה | האם יש תוקף ל'היתר עיסקא' כאשר מדובר בהלוואה בריבית גבוהה מאוד?
תשובה | 'היתר העיסקא' מתיר שיעור של ריבית שיש אפשרות כלשהי להרוויח בעסקים שיעור כפול ממנו. (הצורך בשיעור כפול הוא משום שעל פי 'היתר העיסקא', הכסף ניתן בתנאי שחציו הלוואה וחציו פיקדון, והרווח [מה שמכונה ריבית] משולם רק על חלק הפיקדון ולא על חלק ההלוואה. על כן, למשל, אם לווה 1000 ₪ בריבית של 4%, הרי על פי 'היתר העיסקא' נחשב הדבר כאילו קיבל 500 ₪ תוך הבטחת רווח של 8%). רק אם מדובר במצב ששיעור הריבית מוגזם, כזה שידוע שאין אפשרות שאדם ירוויח בעסקיו כפול ממנו – ייתכן שהרי זה כאילו יש עדים ('אנן סהדי') המעידים שלא הרוויח. אולם לענ"ד אין מצב כזה. נוסף על כך, יש מקום לומר שאף אילו היה 'אנן סהדי', היות שהתנו ביניהם תנאים אחרים בנוגע לנאמנות – גם 'אנן סהדי' לא יועיל. (כפי שמתנים ב'היתרי עיסקא' של הבנקים, שגם מסמכי הבנק עצמו לא ישמשו ראיה, וברור שמסמכי הבנק אינם גרועים מ'אנן סהדי'). זאת ועוד, הגרש"ז אויערבך (שו"ת 'מנחת שלמה', חלק א סי' כז) כותב שהעובדה ש'היתר העיסקא' מסתמך על כך שהמקבל הרוויח שיעור כפול מהריבית הנהוגה, עלול לעורר קושי לגבי כל 'היתרי העיסקא', ובכל זאת הוא מסיים שאינו מפקפק כלל בתוקפו של 'היתר העיסקא'.

לסיכום: 'היתר העיסקא' תקף גם כאשר מדובר בריבית גבוהה מאוד, אם כי ראוי לא להזדקק להלוואות מסוג זה, שכן הן עלולות להמיט אסון כלכלי על הלווה.

9. תוספת במחיר למאחר בתשלום

שאלה | אני עובד בתור עצמאי, וכידוע מקובל המנהג המגונה (שהמדינה מגבה אותו היטב) של 'שוטף פלוס'. הכוונה היא שלאחר סוף החודש שבו נשלחה החשבונית, מתחילים לספור את ה'פלוס', כלומר יכולים לעבור שלושים ימים, שישים ימים ואפילו יותר, עד שמועבר התשלום. כמובן שמנהג זה הוא לטובת הגופים הגדולים. חשבתי על אפשרות להתנות עם מי שמזמין ממני עבודה, שעליו לשלם (או לפחות להעביר המחאה) תוך פרק זמן מסוים, ואם לא הרי שהמחיר יעלה. דבר זה הוא לכאורה ריבית. האם יש אפשרות לפתור את בעיית הריבית על ידי אמירה ללקוח שהמחיר הרגיל הוא גבוה יותר, אבל הוא יכול לקבל הנחה אם יעביר את המחאה או התשלום עד תאריך מסוים? האם יש עצה אחרת למציאות כזו?

תשובה | אכן יש בכך איסור ריבית. גם ההגדרה שעל פיה התשלום הדחוי הוא המחיר הרגיל והתשלום בזמן הוא בהנחה, אינה עוזרת, משום שעל פי ההלכה, בדרך כלל התשלום בעת קבלת הסחורה הוא המוגדר כמחיר הסחורה.

לכן העצה הפשוטה והטובה ביותר היא לעשות 'היתר עיסקא'. במצב כזה ייחשב האשראי שאתה נותן לספק להלוואה, והריבית שאתה גובה היא חלקך ברווחים של הלווים.

10. שאלת המשך

בהמשך לשאלה הקודמת, עיינתי ב'היתר עיסקא' שבאתר מכון כת"ר. אם הבנתי נכון הרי שלמלווה מותר להציב תנאים שונים, כמו לדרוש שטר על חשבונו. מבחינתי, פחות חשוב לי מה תאריך התשלום והחשוב לי הוא רק שתינתן לי המחאה, אפילו לתאריך מאוחר, ובלבד שלא אצטרך לרדוף אחרי המגיע לי. האם ללא 'היתר עיסקא' מותר לי לשנות את המחיר בהתאם לזמן מסירת המחאה?

תשובה | נראה לענ"ד שאם המחיר משתנה בהתאם לתאריך מסירת המחאה, בלא קשר למועד התשלום, כגון שאם ראובן ייתן היום המחאה דחוייה לעוד חודש, ושמעון ייתן בעוד שבועיים המחאה מזומנת לאותו יום, ישלם ראובן פחות משמעון – אין בכך חשש ריבית. משום שאיסור ריבית שייך כאשר תוספת התשלום היא בגלל נתינת האשראי, ולא כאשר היא נובעת מסיבות אחרות – כגון הצורך לרדוף אחר החייב.

11. תשלום נזק על גרימת מום נפשי

שאלה | האם יש מקור לתשלום נזק על גרימת מום נפשי? כמה יש לשלם?
תשובה | המלבי"ם על ויקרא (כד, יט) מפרש את הכפילות בפסוק: 'ואיש כי יתן מום... כאשר יתן מום...', וכותב שהתורה מתייחסת גם למומים במובן רחב יותר ולא רק לחסרון אבר.

מבחינת תשלום הנזק, לענ"ד יש לדמות זאת למקרה שגרם לחברו להיות חירש, שמשלם דמי כולו משום שאין לו קונים בשוק העבדים. הוא הדין אם הפכו לשוטה – ישלם דמי כולו, אלא אם כן ישנן עבודות שיכול לעשות גם במצבו הנפשי החדש. אם יש עבודות שיכול לעשות, ישומו את ההפרש שבין שוויו לפני הנזק לשוויו החדש. נוסף על כך יש מקום לחייבו על בושת, שהרי ודאי שמתבייש במצבו הנפשי החדש¹⁰. נוסף על כך, יש מקום לחייבו על ריפוי – אם צריך ללכת לפסיכיאטר וכדו'.

לענ"ד הכלל הוא שיש לבדוק: אם הפגיעה הנפשית גרמה לנזק כספי הנכלל בחמישה דברים שהחובל בחברו חייב לשלם, עליו לשלם, ואם לא ניתן להצביע על נזק כספי הנכלל בחמישה דברים – ייפטר מתשלום.

10. אם הפכו לשוטה, יש לעיין האם משלם בושת, שהרי בשעה שביישו היה עדיין פיקח, או שמא אינו משלם – בהתאם למצבו עכשיו. ואולי יש לחלק בין מקרה שההכאה הייתה בפרהסיא, ואז ישלם, משום שבשעת ההכאה עדיין לא היה שוטה, לבין מקרה שההכאה הייתה בצנעה, ואז לא ישלם, משום שבשעת ההכאה לא הייתה בושת, והבושת היא רק כשרואים אותו לאחר מכן, ואז כבר הוא שוטה ואינו מתבייש.

12. רשימת חברות ששומרות שבת

שאלה | האם קיימת רשימה של חברות ששומרות שבת - כמו שיש באתר לגבי היתר עיסקא' - בעיקר חברות בת"א 25 או ת"א 100. איך אפשר לדעת למשל, האם חברת טבע שומרת שבת?

תשובה | לעת עתה בדקנו רק את נושא הריבית, כפי שמופיע ברשימה שבאתר. אכן, בדיקת נושא שמירת השבת חשובה מאוד גם היא, אך היא סבוכה הרבה יותר משום שמדובר בבדיקה של כל פעילות החברות וחברות הבת בארץ ובחו"ל, והיא דורשת משאבים רבים.

בע"ה נקווה שנוכל לעשות גם זאת. עם זאת חשוב לדעת שכאשר מדובר במשקיע קטן שאין לו בפועל כל השפעה על ניהול החברה, נושא הריבית הוא בעייתי יותר מאשר נושא חילול השבת, משום שהוא עלול להיחשב מלווה או לווה בריבית גם כשמדובר בסכום קטן. לעומת זאת, לגבי שבת - הרי בפועל אינו מחלל שבת ואף אינו גורם לחילול שבת בהשקעה המזערית שלו, אם כי עלול להיות כאן חשש מסוים של הנאה מרווחי שבת.

13. מסירת מידע על עובד שאינו מסור

שאלה | אני עובד במפעל שבו יש עובד לא מסור. שאלתי היא האם מותר לי ליידע את בעלי החברה בעניין, ואם כן כיצד יש לעשות זאת?

תשובה | אין ספק שעובד חייב לעבוד במסירות במקום עבודתו, ואם אינו עושה כך - גוזל את כספו של בעל הבית. על כן מי שרואה עובד כזה - חייב להוכיחו, ואם לא הועיל - הרי עליו לדווח לבעל הבית כדי למנוע ממנו הפסד. על פי הלכות לשון הרע, הדיווח לבעל הבית מותר רק אם כוונתו של המדווח היא למנוע הפסד מבעל הבית בלבד ולא לפגוע בעובד, וכן חייב הוא להקפיד היטב על הדיוק בפרטים. עם זאת, בנידון דידן, היות שגם אתה עובד באותו מקום, ייתכן שיש לך בדבר זה נגיעה אישית. אפילו באופן תת הכרתי, ייתכן שהרצון שלך לדווח לבעל הבית נובע מאיזושהי תחרות או מתח שקיימים בינך לבין אותו עובד, ועל כן במקרה זה אסור לך לדווח לבעל הבית אלא רק להוכיח את העובד. לסיכום: עובד המבטל את זמנו של בעל הבית ואינו עובד כראוי יש להוכיחו. אם לא הועיל - מותר לדווח על כך לבעל הבית בתנאים הבאים: א. אין כוונתו לפגוע בעובד. ב. למדווח אין שום נגיעה אישית בעניין, מכל סוג שהוא. ג. הדיווח יהיה מדויק בכל הפרטים.

14. 'היתר עיסקא' בעסקת ליסינג

שאלה | האם עסקת ליסינג דורשת 'היתר עיסקא'? מדובר בליסינג מימוני: מקבלים רכב חדש, 0 ק"מ. הרכב נרשם בבעלות ראשונה על שם חברת הליסינג. משלמים מקדמה X ותשלום חודשי Y למשך 30 חודשים. בסוף התקופה ניתן לרכוש את הרכב תמורת סכום Z או להחזירו ולהתקדם לרכב חדש (בתוספת תשלום). חברת הליסינג משווקת את העסקה בתור עסקה 'ללא ריבית'. סכום התשלומים הכולל (בהנחה שבוחרים באפשרות

שו"ת

לרכוש את הרכב בסוף התקופה) מסתכם במחיר שהיבואן מוכר את הרכב לידיים פרטיות, ולכן על פניו נראה שאין בכך איסור ריבית. יחד עם זאת, העובדה שהרכב מאבד 'יד' כבר ביום הראשון של העסקה, מצביע על כך שבניית עסקת מימון לפני מחיר היבואן מגלמת מעין ריבית, שכן ערכו של הרכב דרך העסקה נמוך בכ-10%. הוכחה טובה לכך היא שחברת הליסינג מוכנה למכור את הרכב במזומן ללא מימון, תמורת סכום הנמוך מהסכום שאותו דורש היבואן במכירה ליד פרטית. נוסף על כך, אם בוחרים להחזיר את הרכב ולשכור רכב חדש, חברת הליסינג 'תרכוש' כביכול את הרכב מן הלקוח ותפחית כ-8% ממחיר המחירון, היות והרכב רשום בידו הראשונה על חברת הליסינג. יחד עם זאת, יש לזכור שהלקוח מקבל רכב חדש, 0 ק"מ, ואם עבורו כעת אין חשיבות לערך הרכב בעוד כמה שנים (אם רוצים אותו להרבה שנים), הרי שאין זה משנה אם הוא נרשם ביד ראשונה על ליסינג וזה כרוך בהפחתה מהמחירון. בסיכומו של דבר התשלום הוא של X שם עבור רכב חדש 0 ק"מ. לכן ייתכן שאפשר להתייחס לעסקה כאל עסקה ללא ריבית.

לסיכום, שאלותיי הן: האם בעסקת ליסינג מימוני ישנו צורך ב'היתר עיסקא'? אם כן, כשהעסקה מבוצעת בשיתוף עם בנק מלווה, האם ניתן לסמוך על 'היתר העיסקא' שלו? **תשובה** | חשש הריבית שאתה מעלה נובע מכך ש $Y + X$ כפול $Z + 30$, שווה למחיר רכב יד ראשונה ולא למחיר רכב יד שנייה, והוא בעצם הרכב שמקבלים אם רוכשים את הרכב בעסקת ליסינג מימוני, ועל כן בפועל משלמים כ-10% יותר על הרכב. אלא שלמעשה אין בכך חשש ריבית, משום שהרכב רשום בבעלות חברת הליסינג ומשתמשים בו, ולכן התשלום לחברה הוא דמי השימוש. אם הלקוח לא היה משלם דמי שימוש היה בכך חשש ריבית, משום שהמקדמה כמוה כהלוואה שנותנים לחברת הליסינג, ובתמורה מקבלים שימוש ברכב בחינם. על כן יש לראות את ההפרש שבין מחיר הרכב בתום התקופה לבין סך כל התשלומים ששולמו, בתור תשלום דמי שימוש ברכב – ולכן אין כאן חשש ריבית.

15. השקעה בחברה שאין לה 'היתר עיסקא'

שאלה | השקעה במט"ח - פורקס - בחברת למבקס. לחברה אין 'היתר עיסקא', האם זו בעיה?

רשמית, העסקאות מדווחות לבנק בחו"ל, שכנראה בעליו גויים [או רובם על כל פנים]. אולם השאלה האם החברה הישראלית נחשבת צד בדבר וזה גורם לאיסור? נוסף לעצם המסחר, האם יש בעיה עם המינוף? האם הוא מוגדר כהלוואה או כהסכם בין הצדדים?

תשובה |

לגבי ההשקעות באותה חברה שאין לה 'היתר עיסקא' – תלוי באיזו השקעה מדובר. אם מדובר בעסקאות עתידיות במט"ח או בעסקת פורקס – אין מדובר שם בהלוואה, ולכן אין בזה חשש ריבית. אולם המינוף נחשב כהלוואה, ואם לוקחים עליו ריבית (כפי שנעשה

בדרך כלל) הרי זו הלוואה בריבית האסורה. לכן אין לבצע מינוף בחברה שאין לה 'היתר עיסקא'.



16. תשלום דמי וועד בית למי שיש לו כניסה נפרדת לביתו (הרב אריאל בראלי)

שאלה | אחד מדיירי בניין משותף המתגורר בקומת קרקע, פתח על דעת עצמו דלת מהמרפסת שלו לרחוב. דלת זו משמשת לו לכניסה לביתו וכבר אין לו צורך בחדר מדרגות. נוסף על כך, הוא ביטל לגמרי את דלת הכניסה הישנה מחדר המדרגות לביתו. נשאלת השאלה, האם עליו להמשיך לשלם דמי ועד בית מדי חודש?

תשובה | יש לברר תחילה את מהות תשלומי ועד הבית.

דיירי הבניין מוגדרים כשותפים בכל השטחים הציבוריים הקשורים לבניין: חדר המדרגות, גינה, חניה, גג, חצר ועוד. החלק של כל דירה בשותפות מותאם לגודל הדירה, כך שמי שיש לו דירה גדולה בבניין, יש לו חלק גדול יותר בשטח הציבורי שבו (חוק בניינים משותפים, סעיף 57א). ועד הבית מוסמך לגבות תשלום עבור תחזוקה של הנכס המשותף, כגון סיוד וזיפות הגג במידת הצורך. נוסף לכך ישנה גבייה עבור הוצאות שוטפות, כגון תשלום על חשמל וניקיון.

לכתחילה היינו צריכים לחלק בין שני סוגי התשלומים, ולומר שמה שקשור להחזקת הנכס יחולק בהתאם לגודל הדירה¹¹. דיירי דירה גדולה ישלמו יותר על סיוד הבניין, כי יש להם בעלות על שטח גדול יותר בבניין. לעומת זאת התשלום על ההוצאות השוטפות יתחלק לפי מספר הנפשות בכל דירה¹², כי ההנאה מהחשמל והניקיון היא סיבת החיוב ולא הבעלות על הנכס. נמצא שמשפחה גדולה צורכת יותר לכן תשלם יותר¹³.

אם ננהג כך בפועל, ונציע שתשלומי ועד הבית יחולקו לשני סוגים וכל אחד מהם ייגבה לפי סיווג שונה, יהיה הדבר מסורבל ולא יצלח. היות ומדובר על הכרעה של נוחות, יש מקום למנהגים שונים, ובסופו של דבר ההכרעה לפי מנהג המקום. יש הגובים את התשלום בהתאם לגודל הדירה ויש המחלקים את התשלום בין כל המשפחות בשווה¹⁴. דייר המצטרף לבניין אשר יש בו נוהג קבוע לגבי אופן חלוקת התשלום לוועד הבית,

11. שולחן ערוך, חו"מ סי' קסא סעי' ג.

12. שולחן ערוך, חו"מ סי' קסג סעי' ד.

13. דרך אגב, זו החלוקה הקיימת בין שוכר ומשכיר. התשלום המוטל על השוכר הוא תשלום שוטף, לעומת זאת התשלום המוטל על המשכיר הוא החזקת הנכס, ולכן הוא ישלם על ביטוח המעלית וכדומה.

14. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' קסז: 'נפשות היינו כל בעל בית עם כל בני ביתו, אנשים ונשים וטף הסמוכים עליו נפש אחד יחשב'.

שו"ת

מצטרף על דעת מה שנהוג. אולם בבניין חדש, אם ישנה הסכמה בין הדיירים על אופן חלוקת התשלום, הדבר מחייב, ואם ישנו ויכוח, יש להעדיף את החלוקה על פי גודל הדירה, משום שכך מוגדר בחוק בתים משותפים (סעיף 58א), והחוק יוצר את אומדן הדעת הרגיל¹⁵.

לאור החלוקה בין הוצאות שוטפות ובין החזקת הנכס ברור שמי שפתח כניסה נפרדת לביתו ואינו משתמש בחדר המדרגות פטור מתשלום על ה**הוצאות השוטפות**, שכן הוא אינו זקוק לתאורה או לניקיון בחדר המדרגות. הדברים נכונים גם כלפי דייר שעזב את ביתו למשך חודש שלם, יש לזכות אותו בחלק היחסי של התשלום על הצריכה השוטפת. אולם בתשלום על **החזקת** הנכס חייב הדייר, משום שעדיין זהו נכס שלו. לא מסתבר שהוא הפקיר את חלקו בחדר המדרגות, שהרי ישנה אפשרות שבעתיד הוא ירצה להשתמש בפתח הישן. נוסף לכך, על פי חוק בתים משותפים אין אפשרות להסתלק מחלקו היחסי ברכוש המשותף (סעיף 59ב).

סיכום

יש לחלק את הגביה של ועד הבית לשתי קטגוריות. החלק האחד משותף לכולם-הוצאות להחזקת הבנין. החלק השני הוא הוצאות שוטפות המוטלות רק על הדיירים המשתמשים בחדר המדרגות. מומלץ להגיע להסכמה על סכום קבוע של הנחה התקף לכל דייר הנעדר חודש שלם מביתו. סכום שיחושב לפי העקרונות שהתבארו לעיל, ואשר יהיה מקובל על כולם.

17. פיצול דירה לשתי יחידות מגורים

שאלה | יש לי דירה גדולה, ואני מעוניין לפצל אותה לשתי יחידות דיור ולהשכיר אחת מהן. לצערי, השכן מתנגד למהלך זה.

1. מי צודק?

2. יש לי אפשרות לדאוג לכך שבחדר המדרגות תהיה רק כניסה אחת לשתי היחידות, האם זה משנה?

3. האם יש לשלם לוועד הבית תשלום כפול, עבור שתי יחידות הדיור?

תשובה | השכן צודק בכך שזכותו למנוע צפיפות בחדר המדרגות, אשר מיועד מראש למספר המשפחות הנתון. כל תוספת דיירים צריכה אישור מכל השכנים, כמבואר בגמרא (בבא בתרא ס'¹⁶).

בנוגע לאפשרות של חלוקה פנימית ללא פתח נוסף לחדר המדרגות, יש על כך מחלוקת הפוסקים¹⁷. הרמ"א (לשו"ע חו"מ ס' קנד) התיר, כי לדעתו יש לאדם זכות להכניס מספר

15. חזון איש, ליקוטים טז; תשובות והנהגות, ח"ג עמ' תנו.

16. יש שלמדו שהדין הוא מצד 'הזק ראייה', שעכשיו ישנם יותר אנשים שמסתובבים בחצר ורואים את הדיירים, ולפי זה אין הסיבה לאסור היא חדר המדרגות שהרי בו אין שימושים צנועים, אך הדעה המרכזית בראשונים היא משום צפיפות.

17. שולחן ערוך, חו"מ ס' קנד סעי' ב.

רב של אנשים ללא מגבלה לתוך ביתו. אולם כתב החזון איש (ב"ב סי' יב ס"ק ה) שאף לדעת הרמ"א יש להתיר רק אם זהו מצב ארעי, ולא אם זהו מצב קבוע שיש לדייר החדש כניסה בפני עצמו, ואין לו צורך לעבור בתוך יחידת הדיור של חברו. יש להוסיף שעל פי חוק התכנון והבנייה (סעיף 145א), אסור לאדם לחלק את דירתו ללא היתר בנייה. חוק זה תקף מבחינה הלכתית, שהרי כולם מודים שכאשר ישנה הסכמה מפורשת בין השכנים למנוע הכנסת דיירים נוספים לדירה, יש לכך תוקף, ככל תנאי שבממון המועיל. לכן כאן החוק יוצר אומדן דעת הנחשב להתניה מפורשת, ועל דעת כן כל דייר נכנס¹⁸.

אולם אם באותו מקום אין מקפידים על חוקי הבנייה, והמקובל הוא לחלק את יחידות הדיור, אז נחשב הדבר למחילה מפורשת של כל הדיירים על זכותם למחות, ולכן יכול בעל הדירה לחלקה בעל כורחם של שכניו. המנהג יוצר נורמה אחרת מהחוק, וכל מי שמגיע להתגורר במקום, מגיע על דעת הנורמה (חזו"א שם). ואף שעל פי חוק הדבר אסור, יש להפריד בין זכותה של המדינה להרוס או להטיל קנסות, לבין זכותם של השכנים להתנגד¹⁹. השכנים מחלו על זכות זו בעצם העובדה שבחרו להתגורר במקום זה.

מסקנה

אין היתר לבעל דירה בבניין משותף לחלק את דירתו לשתי יחידות דיור אם שכניו מתנגדים לכך. הדבר נכון אף אם יהיה רק פתח אחד לחדר מדרגות. אולם אם באותו מקום אין נוהגים לקבל היתר בנייה כדי לפצל דירה, אין אפשרות לשכנים למנוע ממנו את חלוקת הבית.



18. הכנת מנה חמה בשבת

שאלה | האם מותר לאשכנזי להכין 'מנה חמה' בשבת, ואם כן כיצד?
תשובה | בהכנת 'מנה חמה' בשבת עלולים להיכשל בשני איסורים: 1. איסור בישול. 2. איסור לישה.

18. הרב אליהו, תחומין ג, עמ' 178.
19. ניתן לומר יותר מכך - במציאות זו אין החוק תקף. על פי הדעות שכל כוחו של החוק מדין מנהג (דיני ממונות, חלק ב עמ' שג), הרי שכאשר יש מנהג מקומי אחר הסותר את החוק, הוא גובר, וכעין זה מצאנו שבממון 'מנהג עוקר הלכה' (ירושלמי יבמות יב). ובמיוחד שאין חוק תכנון ובנייה עוסק בהסדרת הזכויות של הפרט מול רכוש הציבור, אלא הוא עוסק בממון שיש לו שותפים, ומסדיר את צורת השימוש בו. לכן יש לומר שאם ישנה הסכמה של השותפים לצורה אחרת של חלוקה וסדר הרי היא תקפה, וצ"ע.

1. חלק מחומרי הגלם בתערובת מבושלים, אך לא כולם. לכן, אין לערות מים חמים על 'מנה חמה' מכלי ראשון, אלא מכלי שני. לדעת פוסקים רבים נחשב עירווי מכלי שני כנתינה בכלי שלישי, ובאופן זה ניתן להקל ולהכין 'מנה חמה'.
2. בחלק מסוגי 'המנות החמות' קיימת בעיה של לישה בשבת. אסור להכין בשבת 'מנה חמה' המכילה פירה (תפו"א), כיוון שעם נתינת המים בקופסא מתקבלת עיסה עבה. סוגי 'המנות החמות' שבהן לא נוצרת עיסה עבה אלא בליה עבה, ניתן להכין על ידי שינוי של סדר הנתינה, דהיינו: להוציא את התערובת, למלא מים לפי הכמות הנדרשת ולהחזיר את האבקה. נוסף לכך, יש לשנות את צורת הערבוב, ולא לערבב בצורה סיבובית אלא בצורת שתי וערב.

19. היבור מחם מים להשמל סמוך לשקיעת החמה

שאלה | א. מחם שחובר לשקע החשמל סמוך לשקיעה והמים שבו לא הגיעו ל'חום שהיד סולדת בו' לפני שבת, והמשיכו להתחמם בשבת, האם יהיו המים אסורים בשימוש בשבת?

ב. האם יש הבדל בעניין זה בין מחם שבו קיימת הרתחה אוטומטית, והוא מפסיק לבד לרתוח, לבין מחם שקיימים בו כפתורים שונים, 'שבת' ו'הרתחה', ולפני שבת הופעל המחם רק על 'מצב שבת'?

תשובה | דינו של מחם חשמלי הוא כשל כירה שאינה 'גרופה וקטומה', שקיים בה החשש שמא יבוא ל'חתות בגחלים'. במחם משמעותו היא: חשש שמא יגביר את עוצמת גופי החימום. לכן מים במחם שלא הגיעו ל'חום שהיד סולדת בו' לפני השקיעה ורתחו בשבת, יהיו אסורים לשימוש בשבת.

ניתן לפתור את בעיית 'שמא יחתה' בשתי דרכים: 1. לגרוף או לקטום את האש. 2. לוודא שהמים יהיו בטמפרטורה של 'יד סולדת' בכניסת שבת.

הואיל ובמחם לא ניתן לגרוף או לקטום את האש, יש לוודא שזמן מה לפני שקיעת החמה יהיו המים שבמחם חמים בחום ש'היד סולדת בו'. אם המחם יופעל בזמן הדלקת הנרות (לפי הזמן המופיע בלוחות), מסתבר שלפני שקיעת החמה כבר יגיעו המים ל'חום שהיד סולדת בו'. פתרון זה יעיל רק במחם שעובר אוטומטית ממצב הרתחה למצב השהייה. אבל במחמים שצריך להעביר ידנית ממצב למצב, ברור שלא ניתן להעביר אחרי כניסת השבת ממצב הרתחה למצב השהייה. יש להשאיר את המחם על מצב 'שבת', ורק אם המים רתחו כנדרש לפני השקיעה, יהיו מותרים לשימוש בשבת.

20. הכנת סלט ירקות בשבת

שאלה | מה הדרך הנכונה להכנת סלט ירקות חי בשבת?

תשובה | בהכנת סלט בשבת עלולים להיכשל בשני איסורים: 1. איסור טוחן. 2. איסור מעבד.

1. על איסור טוחן עוברים רק אם חותכים את הירק לחתיכות קטנות. אם חותכים את הסלט סמוך לסעודה לחתיכות גדולות מהרגיל, אין בכך כלל איסור טוחן.

שׁוֹׁת

2. על איסור מעבד עלולים לעבור בבזיקת מלח על הירקות. אמנם יש פוסקים שהתירו פעולה זו, הואיל ואין דרך לעבד סלט (כמו עיבוד עור, בשר או מלפפונים במלח), והפעולה גם אינה נראית כמלאכת עיבוד. אך למעשה כדי לצאת ידי חובת כל הפוסקים יש לשפוך על הירקות שמן ועליו לפזר את המלח. נתינת השמן מחלישה את כוחו של המלח, וכך אין עוברים על איסור מעבד.





הרב יואל פרידמן

הפרשת חלה מעיסה המחולקת לעיסות קטנות

שאלות

א. מאפיייה מייצרת עיסות גדולות על ידי הכנסת כמאה ק"ג קמח למערבל, ולאחר מכן מחלקת אותן לעיסות קטנות ומשווקת אותן קפואות. האם יש עליה חיוב להפריש חלה? ב. אישה שלשה עיסה כשיעור חיוב חלה, אך מחלקת אותה לאחר מכן לעיסות קטנות ומוסיפה לכל אחת מהן תבלינים שונים – האם עליה להפריש בברכה?

א. ייצור עיסות קפואות

נאמר במשנה (חלה פ"א מ"ז):

נחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור אם אין בשל אחת מהן כשיעור פטורה מן החלה.

דעת ר' יוחנן בירושלמי היא שיש להבחין בין אדם פרטי שלש עיסה על מנת לחלק אותה לחתיכות קטנות של בצק, לבין נחתום. אדם פרטי פטור מן החלה ואילו נחתום חייב. הנוסח בירושלמי שלפנינו הוא:¹

נחתום לא בדעתו הדבר תלוי, בדעת הלקוחות הדבר תלוי שמא ימצא לקוחות והוא חוזר ועושה אותה עיסה.

הגר"א הגיה 'שמא לא ימצא לקוחות...!', והוא מסביר שאף שהכוונה הראשונית של הנחתום היא למכור עיסות קטנות (פחות מ'כשיעור'), ייתכן שלא ימצא לקוחות, ואז יחזור ויצרף את כל העיסות לעיסה אחת גדולה ויעשה ממנה פת. לעומת זאת אדם פרטי אינו תלוי בלקוחות, ומתקיימת כוונתו הראשונית לחלק את הבצק לעיסות קטנות. כך פירש גם הרמב"ם בפירושו למשנה שם. הר"ש² לעומת זאת מקיים את הגרסה שבידנו:

1. ירושלמי, חלה פ"א ה"ה; וכן הוא בכתב יד ליידין, עי' ירושלמי, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 317, שו' 12-13.

2. ר"ש חלה פ"א מ"ז; וכן פירש גם הרא"ש למשנה שם. הר"ש והרא"ש מצטטים את הירושלמי (מעשרות פ"ה ה"ו, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 282, שו' 9): 'שמא ימצא לקוחות ויטבול מיד'. יש לציין

'שמא ימצא לקוחות', שכיוון שמגמתו העיקרית של הנחתום היא למכור, ייתכן שימצא מיד לקוחות שרוצים את כל העיסה, והוא בכלל לא יחלק אותה לעיסות קטנות. הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו הי"ט) פסק כך:

נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה חייבת בחלה, שאם לא תמכר יעשנה פת, אבל העושה עיסה לחלקה בצק פטורה.

הרמב"ם מדגיש שהפטור של הלש 'על מנת לחלק' הוא רק כשמתכוון לחלק את הבצק,³ אך אם מתכוון לחלק עוגות אפיות ולחמים חייב בחלה. כמו כן דין זה חל כאמור, רק על אדם פרטי אבל מאפייה חייבת בכל מקרה.⁴

יש שני אופנים של שיווק עיסות קפואות: אופן אחד הוא שהמאפייה מייצרת עיסות קפואות לנקודות אפייה ברשתות מזון גדולות; שם הן נאפות והצרכן קונה לחם או עוגות אפויים. אופן אחר הוא שהמאפייה משווקת את העיסות הקפואות (כגון בצק עלים וכדו') ישירות לצרכן. במקרה הראשון, העיסות משווקות לצרכן כשהן כבר אפיות ולכן ברור שעל המאפייה להפריש חלה.⁵ במקרה השני, כשמשווקים עיסות קפואות שאין בכל אחת כשיעור, היה מקום לומר שהמאפייה פטורה מהפרשה, שכן היא אינה נוהגת להחזיר עיסות מוכנות, ללוש אותן מחדש ולשנות את ייעודן. אך לפי סברת הר"ש שייתכן שהנחתום ימצא לקוחות שייקנו כמות גדולה מן הסחורה, וכל הכמות ארוזה באופן שהעיסות מצטרפות האחת לשנייה – חייבת המאפייה בחלה. נראה שהמחלוקת בין הרמב"ם והגר"א לבין הר"ש היא רק מחלוקת פרשנית, אך כולם יודו שכשמאפייה מייצרת בשעת הלישה את העיסות לשיווק סיטונאי, ומתכננת לשווק לצרכנים שקונים כמויות גדולות של בצק (יותר מ'כשיעור'), אזי היא חייבת בהפרשת חלה. ויש לדייק כן מן המשנה עצמה: 'אם אין בשל אחת מהן כשיעור פטורה מן החלה', אך אם יש בשל אחת מהן כשיעור – חייבת.

לסיכום, מאפייה שמשווקת עיסות קפואות, חייבת להפריש חלה בברכה.⁶

ש'ויטבול מיד' משתלב עם תחילת הסוגיה, שבה מובאת מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בעניין הממרח כרי חברו שלא מדעתו – נטבל או לא נטבל.

3. וכמו כן רוב האחרונים, ע"י ט"ז לשו"ע, ס"י שכו ס"ק ב, בשם הבית יוסף; וכן ש"ך לשו"ע, שם ס"ק ה. ואמנם יש מן האחרונים שרצו לדייק מדברי ספר התרומה (ס"י פג), שפטור אף כשכוונתו לחלק לאחר אפייה: 'וגם אין דעתם לחלקה וליקח כל אחד חלקו אלא לאכול יחד חייבת בחלה...!'. אך נראה ש'לאכול יחד' הוא לאו דווקא, שאם אוכלים יחד מסתמא אופים יחד, וכן להפך; וכן כתב הגר"א בביאורו לשו"ע, שם ס"ק ז; וע"י לקט העומר, עמ' ל הערה ז.
4. הרמב"ם בפירוש המשנה שם, מסביר את ההבדל בין נחתום לבין אדם פרטי כפי שהובא בירושלמי לעיל; וכן פירשו לדבריו מהר"י קורקוס, רדב"ז וכסף משנה לרמב"ם שם.
5. בהנחה שמקום האפייה ברשת המזון שייכת למאפייה, אך אם זוהי רשות אחרת והעיסות שווקו לרשת המזון, אזי אין הבדל בין שני אופני השיווק.
6. הראב"ד שיובא להלן חולק על הרמב"ם רק בקשר לאדם פרטי, אך לכולי עלמא מאפייה חייבת בחלה.



ב. הלוקת עיסה לעיסות קטנות בטעמים שונים

1. האם יש הבדל בין נחתום לבין אדם פרטי

כאמור הרמב"ם מבחין בין נחתום לבין אדם פרטי, ועל כך חולק הראב"ד, וזו לשונו (בהשגה לרמב"ם שם):

אבל העושה עיסה לחלקה בצק פטורה. א"א נראה מן הגמרא שאף האשה שעשתה עיסתה לחלק חייבת בחלה שמא תמלך לעשותה עיסה מהיא איתתא דאתת ושאלת לרבי מונא בגין דאנא בעיא מעבד עיסתי אטרינא מהו דנסיבנא ותהא פטורה מן החלה א"ל ולמה לא אתא שאיל לאבוה אמר ליה אסור שמא תמלך לעשות עיסה...

טענת הראב"ד היא שאין הבדל בין נחתום לבין אדם פרטי, ואף אדם פרטי שמתכוון בתחילה לחלק את הבצק לעיסות קטנות, ייתכן שישתנו התנאים, ויימנע מלחלק את העיסה, וישמור בידיו עיסה כשיעור חיוב בחלה. לכן לדעתו גם אדם פרטי הלש על מנת לחלק – חייב כמו נחתום. הוא מביא ראיה מן הירושלמי (חלה פ"א ה"ד),⁷ שם מסופר שאישה לשה עיסה כעין סופגנין שפטורה מן החלה, ואת חלק מן העיסה ייעדה לאפייה בתנור.⁸ היא שאלה את ר' מונא, וזה התיר לה בתחילה שלא להפריש, אך לאחר ששאל את אביו, ר' יונה, אסר 'שמא תימלך לעשותה עיסה'. מכאן שלא רק נחתום נמלך ומשנה מדעתו המקורית אלא גם אדם פרטי, ולכן גם אדם פרטי חייב.

2. דין 'על מנת לחלק' – מניעת חיוב או פטור

הרמב"ם (הל' בכורים פ"ז ה"ט) סובר שהלש עיסה על מנת לחלק פטור, אף אם לאחר מכן מצרף לחלקו עיסה נוספת באופן שיחד הן מגיעות לשיעור חיוב, כי העיסה הראשונה כבר התחייבה ונפטרה מחיוב חלה; וזו לשונו, שם:

אבל שני ישראלים שעשו כך וחזר כל אחד אחר שחלקו והוסיף על חלקו עד שהשלימו לשיעור הרי זו פטורה, שכבר היתה לה שעת חובה והן היו פטורין באותה שעה מפני שעשאוה לחלק.

הראב"ד חולק, וסובר שהצירוף יוצר חיוב חדש, וזו לשונו:

א"א אין דבר זה מחוור ואם עשו אותה לחלק והשלימו מאין לו שהוא פטור ומה בין זה לעושה עיסתו קבין והשיכן או שצרפן בסל שהן חייבין ואע"פ שראה כן בירושלמי אין השכל נותן לסמוך עליו...

מקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי (חלה פ"ג ה"ד):⁹

אמר רבי בון בר חייא... שני ישר' שעשו שני קבין וחלקו והוסיפו זה על שלו וזה על שלו פטורין שכבר היה להן שעת חובה ונפטרו...

7. מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 316, שו' 26-29.

8. עי' בפירוש הר"ש והרא"ש (חלה פ"א מ"ה), שמפרשים כך את הירושלמי, בקשר לשיטתם שהלש עיסה שחייבת על מנת לבשלה או לעשותה סופגנין – פטור (בניגוד לשיטת ר"ת).

9. מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 323, שו' 44-47.

דין זה מפורש הוא בירושלמי, אך הראב"ד כותב: 'ואע"פ שראה כן בירושלמי אין השכל נותן לסמוך עליו'. ובאמת יש להבין מדוע כשיש שתי עיסות, שבכל אחת מהן פחות משיעור חיוב, ומוסיפים לאחת מהן עיסה נוספת עד שהן מגיעות יחד לשיעור חיוב – חייבות בחלה, ואילו במקרה דנן פטורות? לפי דעת הרמב"ם הלישה היא שעת החיוב, ולכן מחשבתו של האדם הלש בשעת הלישה היא הקובעת. 'דעתו לחלק' אינה רק הופכת את העיסות לכאלו שאין בהן שיעור ונמנע מהן חיוב חלה, אלא גורמת שייפטר מחיוב שהיה, כלשון מהר"י קורקוס (לרמב"ם שם): 'וכיון שירד לה תורת חיוב ונסתלק כשחלקו אותה – הרי היא כאלו הורמה חלתה...!'. לדעת הראב"ד 'הלש על מנת לחלק' אינו פטור. כוונתו בשעת הלישה קובעת לעניין זה שאנו רואים את העיסה כמחולקת,¹⁰ ולכן היא אינה כשיעור חיוב חלה. ולכן לאחר מכן, כשיצרפו לאחת מן העיסות עיסה נוספת ויחד יגיעו לשיעור חיוב, תתחייב עיסה זו בחלה.¹¹

3. מחלק לעצמו או מחלק לאחרים

בכל המקרים של 'לש על מנת לחלק' שמובאים במשנה ובירושלמי, מדובר שמחלק את העיסה לכמה אנשים. נמצא שלכל אחד מהם יש חתיכה של עיסה פחותה משיעור חיוב, ולכן הלש פטור מן החלה. השאלה היא האם גם כשאדם לש עיסה ומחלק אותה לעיסות קטנות עבור עצמו – נחשב 'לש על מנת לחלק'? הרמב"ם, כדרכו, העתיק את המקורות מתוך המשנה והירושלמי, ולכן ההבנה הפשוטה היא שרק כשמחלק לאחרים נחשב 'לש על מנת לחלק'.

הר"ש (חלה פ"ד מ"ב) מביא את הירושלמי שמזכיר הרמב"ם (הובא לעיל: 'אמר ר' בון... שכבר היה להן שעת חובה...'), אך מסקנתו היא שכשמוסיף עיסה ויחד יש בהן כשיעור – שוב חייב בחלה. לדעתו הירושלמי פוטר כי מדובר במקרה שהפרישו חלה לפני החלוקה, ולכן אין התוספת מחייבת: 'והיינו דקאמר שכבר היה להן שעת חובה ונפטרו ע"י הרמת חלה'.

המהר"י קורקוס שם, מעיר שהר"ש נדחק לפרש כן את הירושלמי כי הוא סובר שהלש עיסה על מנת לחלקה לעיסות שאינן מצטרפות – פטור מחלה גם אם הוא מחלק לעצמו, אך הרמב"ם חולק על כך, ולכן הוא מפרש את הירושלמי כפשוטו.¹² אמנם רבים חולקים

10. וכן הסביר הרשב"א (פסק חלה, השער השני, הוצ' מוסה"ק, עמ' עח), ובאמת הרשב"א מסכים עם הראב"ד, ומבאר את הירושלמי שהביא הרמב"ם בלשון תמיהה ולא בניחותא, עי' רשב"א שם (הוצ' מוסה"ק, עמ' צב); ועי' מאירי, חלה פ"א מ"ה, ד"ה המשנה החמישית.

11. מחשבתו של אדם קובעת בשעת הלישה גם בעניין 'הלש עיסה על מנת לעשותה סופגין', לאמור הלש עיסה עבה ומתכוון לבשל או לטגן אותה. לדעת הר"ש (חלה פ"א מ"ה), פטור, והוא משווה בין 'הלש עיסה על מנת לעשותה סופגין' לבין 'הלש על מנת לחלק'. ואמנם ר"ת חולק על ר"ש, אך עיקר המחלוקת היא האם סופגין נחשבים לחם אם לאו, עי' ספר הישר, חלק החידושים, מהד' שלזינגר, סי' שמד; תוס', פסחים לז ע"ב, ד"ה דכולי; תוס' הרשב"א לפסחים שם; סמ"ג, עשה קמא; רא"ש, הלכות קטנות סי' ב.

12. עי' עוד מהר"י קורקוס לרמב"ם, פ"ו הי"ט, ושם הוא מביא את הנהגתו של מהר"ם מרוטנבורג (מובא ברא"ש הלכות קטנות, הלכות חלה סוף סי' ב), שכאשר לשו עיסה על מנת לבשלה ביקש לאפות חלק קטן מן העיסה, ובאופן זה חייב בחלה לכולי עלמא (אף לר"ת). ומכאן שסובר שכשמחלק לעצמו



על הרמב"ם בנקודה זו. הראב"ד שהזכרנו לעיל (הל' ביכורים פ"ז ה"ט) בוודאי חולק על הרמב"ם, שכן השווה בין 'לש על מנת לחלק' לבין 'עושה עיסתו קבין', ושם מדובר במקרה שאדם אחד לש כמה עיסות שהן פחות משיעור חיוב. מלבדם רבים מבעלי התוספות סוברים כן. ר' יחיאל מפריס היה מסופק שמא יש לפטור מחלה עיסה שהייתה מיועדת להכנת אטריות (וירמישלו"ש = vermicelles)¹³, ולאחר מכן חילק אותן להרבה קדרות.¹⁴ וכמו כן התוספות (ברכות לח ע"א):

ור' יחיאל ז"ל היה מסופק אם וירמשי"ש חייבין בחלה משום עושה עיסתו בצק כדי לחלקה פטורין מן החלה דלית בהו שיעורא הכא גבי וירמשי"ש נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק.

וכדעתו של רבנו יחיאל פסק רבנו פרץ,¹⁵ ודבריו מובאים גם במרדכי (ברכות ס' קכא). כעין זה כתב רבנו שמחה שמוזכר בהגהות מיימוניות,¹⁶ וזו לשונו:

כתב רבינו שמחה הא דאמרינן העושה עיסה ע"מ לחלקה בצק פטורה, לא תימא דווקא לחלקה בין שתי נשים אלא אפילו לחלק לעצמו או אפילו לעשות ממנו בצקות קטנות פטורות עד שלא יצרפם התנור; אבל צירוף התנור מחייב בחלה או צירוף סל כמו שפירשנו בפנים גבי אפיית המצות.

וכן נפסק בשו"ת 'בית אפרים' (ב ס' סט),¹⁷ ומבואר שם שאם מחלק באופן שהעיסות אינן מצטרפות ואין בכל אחת מהן שיעור חיוב, ובאופן שאין חשש שיימלך, פטור מן החלה. כי מדוע נבדיל בין לש על מנת לחלק לעצמו לבין לש על מנת לחלק לאחרים? בשניהם אנו רואים בשעת הלישה את העיסות כמחולקות. כך מסביר את שיטת רבנו יחיאל גם הנודע ביהודה בספר צ"ח (ברכות לז ע"ב סד"ה לחם) וכך הוא פוסק גם למעשה.

לפי הסבר זה יש לומר שהספק של רבנו יחיאל אינו האם דין 'על מנת לחלק' הוא במקרה שמחלק לאיש אחד או לכמה אנשים. ברור ופשוט שגם המחלק לאיש אחד אם מתכוון לחלק, בעיקרון יש לזה דין של 'על מנת לחלק'. הספק הוא עד כמה יש לראות את החלוקה של העיסות לקדרות כעיסה מחולקת. ויש לציין שבהצעת ספקו של רבנו יחיאל כותב רבנו פרץ: 'לפי שאין רגילות לבשולן שיעור חלה יחד...!' – אין מדובר על כך

חיישינן ל'מימליך'. אך לענ"ד יש לדחות, שכן חשש זה הוא רק שכאשר אופה חלק מן העיסה ייתכן ויימלך ויאפה את כולה; אך בלא אפיית חלק מן העיסה לא חיישינן ל'מימליך'.

13. עי' ספר הישר, שם, עמ' 215.

14. ר' יחיאל מפריס פוסק כר"ת, שעיסה עבה שמבשלים או מטגנים – ברכתה 'המוציא', אך על אטריות אין מברכים 'המוציא' כי אין בהן 'תוריתא דנהמא'; עי' ס' הישר שם.

15. הגהות ר' פרץ לסמ"ק, ס' קנא (מהד' רלבג, עמ' קג); שם ס' רמו (מהד' רלבג, עמ' רנ-רנא); תוס' ר' פרץ פסחים לז ע"א (מהד' וילמן, עמ' פב); תוס' מהר"ם בתוך שיטת הקדמונים למסכת יבמות, מ ע"א (מהד' בלוי, עמ' פא); כלבו ס' פט (מהד' דוד אברהם, ח"ה, עמ' תרנה-תרנו); ועי' תוס' הרשב"א משאנץ, פסחים לז ע"ב, ד"ה דכו"ע (מהד' האדר"ת, עמ' צט-ק).

16. סוף ספר זרעים לרמב"ם (מהד' פרנקל, עמ' תקסח).

17. ובלשונו שם: 'אמנם כל החרדה שהחרידו עלינו דבאדם אחד לא שייך זה לא ידעתי למה...!'

שהחלוקה לעיסות קטנות נובעת רק מרצונו של הלש, אלא על כך שכנראה לא הייתה אפשרות טכנית לבשל או לטגן את כל העיסה יחד, ולכן ייתכן שיש לראות את העיסה כמחולקת.

לפי הנאמר לעיל (ולדעה זו) אם לשים עיסה אחת, ובהמשך מחלקים אותה ומוסיפים לכל אחת מן העיסות תבלינים שונים לגמרי, באופן שאין אפשרות לצרף את העיסות (כגון עיסה מתוקה ומלוחה וכדו'), עיסה זו פטורה מחלה; ולמעשה יפריש בלא ברכה, כי לשיטת הרמב"ם אין זה לש 'על מנת לחלק'.

לעומת זאת, הגר"א¹⁸ כותב שפשוט שדין 'הלש על מנת לחלק' הוא רק כאשר מתכוון לחלק לאנשים הרבה, והוא מביא לכך שלוש ראיות – שתיים מן המשנה והאחת מן המנהג:

1. נאמר במשנה (חלה פ"א מ"ז): 'נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור... ואילו דין 'על מנת לחלק' היה גם באשה אחת, מדוע ציינה המשנה נשים הרבה?'
2. במשנה (שם מ"ו), נאמר: 'חלות תודה ורקיקי נזיר... למכור בשוק חייב', והלא לצורך חלות תודה ורקיקי נזיר היו שלוש חלות ששיעורם הכולל היה עישרון, שהוא פחות משיעור חיוב חלה. ואף שהוא לש את העיסה על מנת לחלק לשלוש עיסות נפרדות – חייב בחלה!

3. המנהג המקובל מאבותינו ואבות אבותינו (סה"ת, הסמ"ג, הסמ"ק, המרדכי ושאר פוסקים), שמפרישים חלה בשבתות וימים טובים אף שלשו כמה עיסות ללחם משנה לכל סעודה. מכל הנ"ל יש להסיק שהלש על מנת לחלק לעצמו – חייב בחלה.

אך לאור האמור ולאור ההסבר של הנודע ביהודה ושו"ת 'בית אפרים', שרק כאשר לשים על מנת לחלק באופן שהעיסות אינן מצטרפות יחד, ורק כאשר ברור שהלש לא יימלך מן החלוקה, פטורים מן החלה – אין שום קושיה מן המשנה ומן המנהג. כי בכל המקרים שמזכיר הגר"א מדובר שהחלוקה בין העיסות היא שרירותית, ואינה יוצרת חלוקה מהותית. לדוגמה: כששלש כמה עיסות ללחם משנה – אין בכך באמת חלוקה ואיננו רואים את העיסה כמחולקת. אך כאשר לש עיסה ומתכוון לחלק ביניהן כי אין אפשרות לאפות אותן יחד, או כאשר יש הבדלי טעמים ואין העיסות יכולות להצטרף – יש לראות את העיסה כמחולקת ולכן פטור מן הפרשה.

סיכום

א. מאפיייה שמייצרת עיסה גדולה על מנת לחלקה לעיסות קטנות אשר אין בכל עיסה כשיעור חיוב חלה, חייבת להפריש חלה בברכה.

ב. אדם פרטי הלש עיסה אחת שיש בה שיעור חיוב בחלה ומתכוון לחלק אותה לעיסות קטנות שאין בהן שיעור, ולאחר הלישה להוסיף לכל עיסה תבלינים שונים, וכל עיסה שונה מחברתה עד כדי כך שאין מעוניינים בעירובן – עליו להפריש חלה ללא ברכה. אף שמדברי הרמב"ם (הל' בכורים פ"ו הי"ט-ה"כ; שם, פ"ז ה"ט-ה"י), השו"ע (יו"ד סי' שכו

18. שנות אליהו, חלה פ"א מ"ו; ביאור הגר"א לשו"ע, יו"ד סי' שכו ס"ק ז.



סעי' ב-ד), והש"ך (לשו"ע שם ס"ק ה) משמע¹⁹ שרק כאשר לש על מנת לחלק לאחרים – פטור, וכן פסק בביאור הגר"א (שם); נראה שבמקרה הנ"ל, שמחלק את העיסה לעיסות שאינן יכולות להצטרף, יש להפריש ללא ברכה. וכך פסקו למעשה שו"ת 'בית אפרים' (שם), הנודע ביהודה בספר צל"ח (שם), החזון איש (יו"ד סי' קצח ס"ק ב-ג),²⁰ כי חוששים לדעות שגם כאשר כוונתו לחלק לעצמו פטור, דעות הראב"ד, הר"ש, רבנו יחיאל מפריס, רבנו פרץ ועוד.



19. רק משמע, כי הם לא כתבו במפורש 'לש על מנת לחלק לאחרים', וייתכן שלא דווקא. ועי' פתחי תשובה לשו"ע, סי' שכו ס"ק ב, מביא משם הלבוש, הדרישה והב"ח, שכתבו שדווקא 'לש על מנת לחלק לאחרים', אך אני לא מצאתי; ודברי הש"ך קצת יותר מפורשים.
20. ועי' בשו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' קמה, שכתב שאין רגילים להיזהר בכך, והמברך יש לו על מי לסמוך; ובשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ב סעי' יא) נפסק כחזו"א.



הרב אהוד אהיטוב

'פיגם-מצוי' בכרם

שאלה

אדם שגידל בגינתו את צמח 'הפיגם המצוי' בסמוך לעץ גפן בודד - האם מותר לו לקיימו ומה דין הגפן?

הקדמה

בהלכה קיים הבדל בין ירקות לאילנות לגבי גידולם בכרם. בעוד שמותר לטעת בכרם את כל סוגי האילנות ולטפל בהם, הרי שזריעת ירקות בכרם אסורה בין בתוך הכרם¹ ובין בסמוך לו², ואפילו בסמוך לגפנים בודדות³. אמנם חומרת האיסור שנויה במחלוקת: יש הסוברים שכל הירקות אסורים בכרם מן התורה⁴, ויש הסוברים שרק 'קנבוס' ו'לוף' אסורים מן התורה, ושאר ירקות אסורים מדרבנן⁵. לפיכך, אם 'הפיגם המצוי' מוגדר בתור ירק - לכאורה אסור לשתול אותו בכרם, ואם עשה כן, הדבר עלול לאסור בהנאה את הצמח וכן את הגפנים⁶.

א. הגדרת אילן והגדרת ירק לעניין כלליים

להגדרת אילן וירק יש כמה משמעויות בהלכה: לעניין ברכות, כלאי הכרם, שנת המעשרות, ברכת הבשמים⁷. הגדרה מפורשת בקשר לכלאי הכרם מצאנו בתוספתא (כלאים פ"ג הי"ג):

מיני דשאים הרי הן כלאים בכרם, הקנים והחבין והוורד והאטדין מין אילן ואינן

1. על פי המשנה (כלאים פ"ה מ"ה): 'הנוטע ירק בכרם', וכן פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה ה"א, ה"ו-ה"ז), בדומה לתבואה האסורה מן התורה לדעת כל הפוסקים, על פי המשנה, כלאים פ"ז מ"ד.
2. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה ה"ז, פ"ז ה"א; שו"ע, יו"ד סי' רצו סעי' ג, לא.
3. על פי הרמב"ם, הל' כלאים פ"ז ה"א; שו"ע, שם סעי' לא.
4. כס"מ לרמב"ם, שם ה"ג, ד"ה שהם נגמרים; בדעת הרמב"ם, הל' כלאים פ"ה ה"א, ה"ו-ה"ז; וכן משמע מלשון הר"ש, פ"ה מ"ח, ד"ה וכל מין זרעים; רא"ש, שם, ד"ה וכל מין; וכן כתב הלבוש, יו"ד סי' רצו סעי' ב; חסדי דוד, פ"ג הי"ד, סוף ד"ה הלשישות; תפא"י, פ"ה אות ג; תוס' אג"ש, פ"ה מ"ח; שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"ב סי' כא, סוף ד"ה ובכל מקום.
5. כס"מ לרמב"ם, שם פ"ה ה"ג, ד"ה שהם נגמרים; בדעת התוס', מנחות טו ע"א, ד"ה והתירו הגפנים; יבמות פג ע"א, ד"ה רבי יוסי אומר; הר"ן, חולין מז ע"א בדפי הרי"ף, סוף ד"ה וכרבי יהודה; וכן כתבו בדעת הרמב"ם שם: רש"ס, כלאים פ"ז ה"ה, ד"ה וכל מין זרעים; רדב"ז, שם ה"ו, ד"ה אין אסור.
6. שו"ע, יו"ד סי' רצו סעי' ג.
7. עי' במאמרו של הרב יואל פרידמן, התורה והארץ, ח"ג עמ' 398-431.



כלאים בכרם. זה הכלל כל המוציא עליו מעיקרו הרי הוא ירק, וכל שאין מוציא עליו מעיקרו הרי זה אילן.
מפשט הדברים נראה שהכוונה שכל צמח שהענפים שלו עולים מהשורשים הרי הוא ירק, אולם אם הענפים עולים מהגזע הרי הוא אילן.
הגדרה דומה מובאת גם בירושלמי (כלאים פ"ה ה"ז, מעשרות פ"ד ה"ד): '...תני רבי חיינא בר פפא את שהוא עולה מגזעו מין אילן, משרשיו מין ירק'. סימן זיהוי נוסף הובא להלכה בגמרא (ברכות לו ע"א), והמפרשים האריכו לדון האם קיימת זהות בין דברי התוספתא, לבין הבבלי (ברכות שם) והירושלמי, או שמא קיים שוני בין הסימנים בחלק מהמקורות הנ"ל. אולם בנוגע לאיסור כלאי הכרם, פסק הרמב"ם (הל' כלאים ה"כ) כלשון התוספתא, ש'כל המוציא עלים מעיקרו הרי זה ירק'.

ב. הגדרת 'הפיגם' במשנה - מין ירק

הצמח הקרוי 'פיגם' מוזכר בכמה מקומות במשנה; ובכל המקומות הוא מוגדר בתור ירק, אם במישרין ואם בעקיפין.
'הפיגם' מוזכר במשנה (כלאים פ"א מ"ח) בתור ירק בנוגע לאיסור הרכבת שני מיני צמחים: '**אין מרכיבין** על גבי קידה לבנה **מפני שהוא ירק** באילן'. כלומר ש'פיגם' – מין ירק⁸. את שם הצמח בערבית מציין הרמב"ם⁹ 'אלסד'ב'. ובתרגום לספרדית הוא מזוהה עם מין ירק או עשב הנקרא 'רוד"א' בלע"ז¹⁰.
במס' שביעית (פ"ט מ"א) מובא 'הפיגם' בתור צמח הפקר שפטור ממעשרות ו**שאינו בו איסור ספיחין**, וכך נכתב שם: 'הפיגם והירבוזין השוטים... פטורין מן המעשרות, ונלקחין מכל אדם בשביעית...'. ומתרגם הרמב"ם: 'לפיגין'¹¹. אמנם במשנה (שביעית שם) אין מצוין במפורש ש'הפיגם' הוא מין ממיני הירקות, אך הדבר ברור מההקשר בו הוא מוזכר במשנה, שהוא איסור ספיחין, איסור שקיים כידוע רק בירקות שביעית ולא בפירות האילן. כך משמע מדברי הריב"מ¹² וכך מפורש בדברי הרמב"ם בהלכה (הלכות שמיטה ויובל פ"ד ה"ג), ש'הפיגם' הוא סוג של עשב, מתוך מה שכתב 'העשבים שאין זורעין אותם רוב האדם כגון הפיגם', וכפי שהרחיב הרמב"ן¹³.
במסכת עוקצין (פ"א מ"ב) נכלל 'הפיגם' בתור אחד ממיני הירקות בנוגע לטומאת אוכלין של שורשיו: 'שורשי המיתנא והפיגום וירקות שדה... הרי אלו מיטמאין ומטמאין ומצטרפין'. בפירושו מביא הרמב"ם (שם, ד"ה ופיגם) בתרגומו את שני השמות: 'ופיגם:

8. ר"ש ורא"ש, כלאים פ"א מ"ח, ד"ה הפיגם.

9. פיהמ"ש לרמב"ם, כלאים פ"א מ"ח, ד"ה פיגם.

10. רש"ס, כלאים פ"א ה"ד, ד"ה פיגם; רע"ב, כלאים פ"א מ"ח, ד"ה פיגם.

11. בביאור הרב קאפח זצ"ל (פיהמ"ש לרמב"ם, שביעית, הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' קנט הערה 10) מצוין שלפיגם יש שני שמות, כפי שאכן הרמב"ם עצמו כתב בפיהמ"ש למס' עוקצין פ"א מ"ב.

12. ריב"מ"ן, שביעית פ"ט מ"א שם, ד"ה כוסבר.

13. רמב"ן, ויקרא כה, ה, עפ"י ירושלמי שביעית שם.

'אלפיג'ן' והוא 'אלסד'אב", והרע"ב (עוקצין פ"א מ"ב, ד"ה והפיגום) מביא את התרגום לערבית ולספרדית; 'והפיגום - רוד"א בלע"ז, ובערבי סרא"ב'.

ג. השוואת תכונות 'הפיגם המצוי' להגדרות אילן וירק בהלכה

הצמח הקרוי בימינו 'פיגם' נקרא בספרדית 'רוד"א' או 'רוט"א' כפי שמובא בחלק ממפרשי המשנה. כמו כן גם יוצאי תימן המגדלים אותו בגינותיהם אף הם קוראים לו 'שדא"ב' כפי שתרגם הרמב"ם את שם ה'פיגם' המוזכר במשנה. יוצא שעל סמך הזיהוי בשמות, **תואם 'הפיגם המצוי' ל'פיגם' המוזכר במשנה;** ויש להחשיבו בתור ירק לכל דבר ועניין.

בשונה מזיהוי הצמח על פי הדמיון בשם, הרי שבזיהוי על פי תכונות הצמח, **תואם 'הפיגם המצוי' באופן מוחלט את תכונות האילן** המפורשות בדברי חז"ל, כמובא לעיל: 'הפיגם המצוי' הוא צמח שהעלים שלו אינם צומחים ישירות מהשורשים, אלא הם צומחים מהגזע שיוצא מהשורשים¹⁴. כמו כן יש לו גזע מעוצה רב-שנתי, וזו סיבה נוספת להחשיבו אותו בתור אילן ולא בתור ירק¹⁵.

המונחים המדעיים אינם תואמים בהכרח את המונחים ההלכתיים בהגדרת אילן וירק¹⁶. אולם במקרים רבים קיימת התאמה בהגדרות, וכך גם בנידון שלנו; את 'הפיגם המצוי' מגדירים אנשי המדע בתור אילן לכל דבר. אנשי המדע מכנים אותו: שיח¹⁷, או בן-שיח השייך למשפחת הפיגמיים, הכוללת: עשבים, שיחים ועצים בעלי בלוטות שמן, וביניהם כל עצי ההדר¹⁸. כמו כן **הפיגם הוא שיח זקוף המעוצה בחלקו התחתון**, הוא בעל ריח חריף, והוא שתול בגינות נוי ובושם¹⁹.

לאור האמור לעיל, שיש ל'פיגם' תכונות שבגינן יש לסווגו בתור אילן, יש לשאול מדוע בכל זאת המשניות הנ"ל רואות בו ירק לכל דבר? מצאנו כמה תשובות על כך:

14. כפי שמפרשים את לשון התוספתא: 'כל המוציא עלין מעיקרו הרי זה ירק', שהכוונה לכל צמח שהעלים צומחים באופן ישיר מהשורשים; כפתור ופרח, פרק נו (הוצ' בית המדרש להלכה בהתיישבות עמ' רנח); הדרישה, או"ח סי' רג; ביאור הגר"א, יו"ד סי' רצו ס"ק לה; חזו"א, ערלה סי' יב ס"ק ג. ולדעת הגר"א והחזו"א שם זוהי גם כוונת הירושלמי (כלאים פ"ה ה"ז).

15. כן נכתב בהלכות גדולות, הל' ברכות (הוצאת מכון ירושלים, עמ' סה-סו); וכן כתבו: שיבולי הלקט, ברכות סי' קס; ראבי"ה, ח"א סי' קיג, עמ' 94-95; אוצר הגאונים, ברכות עמ' 48, אות קעו, בשם רבינו חננאל; ספר הרקח, הל' ברכת המזון, סי' שמא עמ' רלג; מאירי, ברכות מג ע"ב, ד"ה ריח טוב; מרדכי, ברכות פ"ו סי' קלא; רמ"א, או"ח סי' רג סעי' ב בהגה.

16. על ההקבלה בין הסימנים המובאים בדברי חז"ל להגדרות המקצועיות; ראה במאמריהם של הרב ישעיהו דבורקס ז"ל ופרופ' יהודה פליקס ז"ל, מראות המשנה, ירושלים תשכ"ז; וכן במאמרו של פרופ' מרדכי כסלו, (תחומין יח, עמ' 384-399).

17. ד"ר אבי שמידע, דוד דרום, המדריך לפרחי הבר כרך א', הוצאת כתר עמ' 116.

18. פרופ' מיכאל זהרי, כל עולם הצמחים, עמ' 487-489.

19. פרופ' אבינועם דנין ונעמי פיינברון-דותן, המגדיר לצמחי בר בארץ ישראל, עמ' 415.



לדעת ה'ברכי יוסף' (או"ח סי' רטז, שיורי ברכה אות ג) :

מפוגם – כתב שיבולי הלקט; 'עשבי (בשמים)' ומהר"ש הבדלה בתשובה כתב יד הנזכר, חקר **דשנינו בכלאים דהפוג"ם ירק, ועין רואה שהוא אילן?! ותירץ** מהר"ש נאוואי בתשובה הנזכרת שכתב בה"ג בצלף שדרך האילן לפירותיו ולא לאכול (את) עליו, ומה שהוא לאכול עליו או נטעי ליה אדעתא דעליו ואינו עושה פרי אחר, ועצו אינו שווה כלום זה נקרא ירק, שרוב עשבי השדה הם לאכלם כמות שהם ואף שנראה בו סימני עץ וצורתו. וזהו טעם לפיג"ם שנקראת ירק דעיקר מה דנטעי ליה הוא לעלים דהעץ אינו שווה לכלום ואינו עושה פירות זהו תוכן דברי הרב מהר"ש נאווי הנזכר.

מדברי המהר"ש נאווי וה'ברכי יוסף' 'עין רואה שהוא אילן', נראה שהם משווים בין צמח ה'פיגם המצוי' ל'פיגם' המוזכר במשנה. לדעתם הסיבה שדינו כירק היא **שעץ שאינו נותן פירות, ונוטעים אותו רק לצורך העלים נחשב ירק** מבחינה הלכתית 'אף שנראה בו סימני עץ וצורתו'.

גם הרב יוסף קאפח זצ"ל בהערותיו למסכת כלאים (שם הע' 49) מזהה את 'פיגם' הנזכר במשנה בתור הצמח הקרוי בימינו 'פיגם'. ולשאלתנו הוא השיב בעל-פה, שמברכים עליו 'בורא עשבי בשמים', **משום שב'פיגם' העלים צומחים ישירות מהגזע**, ולא באמצעות ענפים. לדעתו ה'עיקר' שמוזכר בתוספתא (לעיל) הוא הגזע של הצמח, ולכן דברי הרמב"ם (כלאים פ"ה ה"ז) ש'כל המוציא עלים מעיקרו – מין ירק', מתפרשים שכאשר הצימוח הוא ישירות מהגזע זהו סימן לירק²⁰.

גם פרופ' יהודה פליקס ז"ל בספרו 'כלאי זרעים והרכבה' (עמ' 157) מזהה את 'הפיגם המצוי' בתור בן-שיח ירקות, ולדעתו הוא נחשב ירק **משום שיש לו גבעולים רכים**, וכך הוא כותב:

הפיגם הוא בן-שיח ירקות ובעל גבעולים רכים... אף שהצמח רב-שנתי וכמעט תמיד ירוק, נחשב להלכה כמין ירק, כנראה בגלל גבעולו העשבוני והרך...

סיווג צמח רב-שנתי לירק בגלל רכותו של הגזע אכן מוזכר בפוסקים, אך כמעט כל הפוסקים אינם מקבלים הגדרה זו. כמו כן הקביעה המציאותית שהגזע של הפיגם נחשב כגזע רך, היא בעייתית; כיוון שאמנם בצעירותו הגזע שלו רך, אך לאחר שנים מספר מתקשה הגזע ונעשה מעוצה כמו גזע של עצים צעירים.

אמנם ניתן לומר, ש'הפיגם המצוי' אינו זהה בהכרח ל'פיגם' המוזכר במשנה, כפי שה'רודא' הינו שם כולל לכל משפחת ה'פיגניים', שבחלקם הם עשבים גמורים. לפי הסבר זה, ה'פיגם' המוזכר במשנה הוא עשב חד-שנתי, המוגדר בתור ירק לפי המונחים ההלכתיים. לעומת זאת 'הפיגם המצוי' הוא שיח רב-שנתי וייחשב לאילן לכל דבר גם על פי ההלכה. כעין ראייה ניתן להביא מלשון הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ג), שמונה את ה'פיגם' בין 'עשבי השדה', תיאור שקשה ליחסו ל'פיגם המצוי'. אך כמובא לעיל, ההבנה הפשוטה

20. ביאור זה מתאים להסברו של 'בעל התניא' בשו"ע הרב, או"ח סי' רג – בהגהות לסידור; שו"ת ברכה מציון, סי' כד; אנציקלופדיה תלמודית, עמ' תקל הערה 1; קצות השלחן, סי' מט סעי' ז בבדי השלחן.

במפרשים ש'הפיגם המצוי' המוכר לנו, הוא אותו צמח בשם 'פיגם' המוזכר במשנה שדינו כירק מבחינה הלכתית.

ד. האם 'הפיגם המצוי' נחשב בין הירקות האסורים בכרם

אמנם כיוון שהשאלה במקרה הנידון היא האם מותר לקיים 'פיגם מצוי' שגדל בסמוך לגפן; יש לדון האם הוא נמנה בין הצמחים שנכללים באיסור כלאי הכרם, כיוון שאף אם אנו מגדירים את 'הפיגם המצוי' בתור ירק – ייתכן שלא ניתן להחשיבו בתור אחד מן הירקות שחל לגביהם איסור כלאי הכרם. הסיבה לכך היא משום שהוא אינו משמש בתור צמח מאכל, אלא בתור צמח שמיועד לרית, ובמקרים נדירים יותר בתור צמח מרפא לכאבי אוזניים. אמנם הרב יוסף קאפח זצ"ל אמר לנו בשיחה בעל-פה שבתמין הוא שימש לעתים גם בתור צמח מאכל, אך ניתן לומר בוודאות שהדבר אינו מקובל כיום, וגם אם הוא שימש לעתים צמח מאכל, לא גידלו אותו לשם כך, כיוון שהוא היה מוגדר בתור צמח בר.

כבר אמרנו לעיל שאין איסור ספיחין בצמח ה'פיגם'. הסיבה לכך היא מפני שחז"ל רואים ב'פיגם' צמח בר שאין מגדלים אותו באופן יזום²¹. דברים אלו מפורשים בלשון הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ב-ה"ג), והוא מנמק מדוע אין 'פיגם' נכלל באיסור ספיחין בשביעית:

הא למדת שאין אוכלין מפירות שביעית אלא פירות האילנות והעשבים שאין זורעין אותם רוב האדם כגון הפיגם והירבוזין השוטים וכל כיוצא בהן. אבל הירקות שדרך רוב האדם לזורעם בגנות... כל הצומח מהן אסור מדבריהם... בשונה מדיני שביעית, הרי שבנוגע לאיסור כלאי הכרם קיימת מחלוקת במפרשים, האם האיסור חל גם על צמחי בר שגדלים מאליהם. לדעת הרש"ס²² כולל האיסור את כל הזרעים והירקות הנאכלים, אף אם הם גדלים מעצמם. כמו כן הוא חל גם על צמחים שאינם צמחי מאכל, אם דרכם של בני אדם לגדל אותם לצרכים אחרים כגון: צביעה, רית, וכדו'. לעומתו סובר רבנו תם²³ שאיסור כלאי הכרם חל רק על צמחי מאכל שדרך בני אדם לגדל אותם לשם כך. אך צמחי בר אינם נכללים באיסור כלאי הכרם, אף אם הם צמחי מאכל²⁴.

הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה הי"ח) כתב שאיסור כלאי הכרם חל רק על צמחים ש'כמוהו מקיימין רוב העם באותו מקום':

הרואה בכרם עשב שאין דרך בני אדם לזורעו אף על פי שהוא רוצה בקיומו לבהמה או לרפואה הרי זה לא קדש, עד שיקיים דבר שכמוהו מקיימין רוב העם

21. עי' רמב"ן, ויקרא כה, ה, שם הוא מביא לכך מקור מן הירושלמי.

22. רש"ס, כלאים פ"ה ה"ז.

23. ספר הישר, פסקים ס' תקיט.

24. וראה עוד בספר דרך אמונה, פ"ה הי"ח ס"ק קכא, בדעת חזו"א, ס' א ס"ק ט, ד"ה ר"מ.



באותו מקום, כיצד המקיים קוצים בכרם בערב שרוצים בקוצים לגמליהם הרי זה קדש.

פרשני הרמב"ם נחלקו האם 'דבר שכמוהו מקיימין' כשלעצמו נחשב ירק האסור בכלאי הכרם, או שזו הגדרה משלימה, ולפיה רק צמח המשמש למאכל אדם או למאכל בהמה, וגם 'כמוהו מקיימין', אסור בכלאי הכרם.

לפי זה ניתן לומר ש'הפיגם המצוי' אינו אוסר את הגדל בכרם, מחמת שתי הסיבות גם יחד: 1. בימינו רק מעט אנשים שמגדלים את הצמח בגינותיהם, ובודאי שלא ניתן להגדיר אותו בתור צמח 'שכמוהו מקיימין רוב העם שבאותו מקום', משום כך, נראה שאין איסור לשתול צמח זה בכרם. 2. אף אם הוא היה מוגדר בתור צמח 'שמקיימים אותו רוב העם שבאותו מקום' – הוא לא אמור לאסור את הצומח בכרם; כיוון ש'הפיגם המצוי' הוא צמח המיועד לצורך בשמים או רפואה, ולא לצרכי אכילה.²⁵

סיכום

א. יש איסור לזרוע או לשתול ירקות גם בתוך כרם הנטוע זה מכבר, ובנסיבות מסוימות הצמחים גם נאסרים באכילה ובהנאה.

ב. צמח ה'פיגם' נחשב לירק בהלכות כלאי הכרם, טומאת-אוכלין, ואיסור ספיחין.

ג. באופן פשוט 'הפיגם המצוי' דומה בסימניו החיצוניים לאילנות ולא לירקות.

ד. אולם יש מן הפוסקים המזהים את 'הפיגם המצוי' בתור ה'פיגם' המוזכר במשנה, והם מציינים כמה סיבות מדוע הוא נחשב כירק אף שהוא נראה כאילן: 1. פירותיו אינם אכילים אלא רק העלים שלו, 2. העלים שלו צומחים ישירות מהגזע, 3. הוא בעל גזע רך.

ה. אמנם גם לפוסקים הסוברים ש'הפיגם-המצוי' נחשב ירק לכל דבר – אם גידלו את 'הפיגם המצוי' בכרם, הוא אינו אוסר באכילה או בהנאה את הגידולים של 'הפיגם המצוי' ושל הגפנים שגדלו יחד בכרם – וזאת מחמת שתי סיבות:

25. אמנם היה מקום לומר שאף על פי שאין איסור מן התורה, יש בדבר איסור דרבנן. כפי שכתבו חלק מן המפרשים בקשר לדברי המשנה ש"האיורס והקיסוס ושושנת המלך אינם כלאים בכרם", שאף שאינם 'כלאים בכרם' מן התורה, אך הם אסורים מדרבנן. על פי הגמרא, מנחות טו ע"ב: 'שאר זרעים מדרבנן'; כן כתבו: סמ"ג, ל"ת רפ, ד"ה הקנים; ר"ט, פ"ה מ"ח, ד"ה וכל מין זרעים; רא"ש, פ"ה מ"ח, ד"ה וכל מיני זרעים; רע"ב, פ"ה מ"ח, ד"ה וכל מיני; והתפא"י, פ"ה אות נ; לבוש, יו"ד ס"ל רצו סע' יד. אך במקרה שלנו, בקשר ל'פיגם מצוי', קשה לומר שצריך לחשוש לשיטה זו ולהחמיר בגללה היות שעל פי ההבנה הפשוטה המסתמכת על סימני הזיהוי, וכפי הבנת רוב המפרשים, הרי 'הפיגם המצוי' ראוי להיות מוגדר בתור עץ לכל דבר, ולפי שיטתם היה מקום להקל אף לשתול אותו לכתחילה בכרם.

1. 'הפיגם המצוי' נחשב לצמח בר, שהרי רוב בני האדם בארץ אינם מגדלים צמחים מסוג זה בגינותיהם.
 2. אף אם רוב האנשים היו מגדלים אותו בגינותיהם, עדיין הוא לא היה נכלל בין הצמחים האסורים בכרם לדעת חלק מן הפוסקים - כיוון שייעודו של 'הפיגם המצוי' אינו למאכל, אלא לצורכי בשמים או רפואה בלבד.
- מסקנה: לענ"ד נראה שבצירוף כל הטעמים האמורים לעיל, אין לאסור את הגפן ואת ה'פיגם המצוי' שצמח בסמוך לה. וייתכן לומר, שאף לכתחילה מותר לקיים את ה'פיגם המצוי' בכרם. כל זאת להלכה ולא למעשה, אלא למעשה יש להתייעץ עם גדולי הפוסקים.





הרב יהודה הלוי עמיחי

מתנות עניים בזמן הזה

התורה מצווה אותנו (ויקרא יט, ט-י):

ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם אני ד' אלוקיכם.

מצוות מתנות עניים כוללת בתוכה חמש מתנות: שכחה, פאה (בכרם, בתבואה ובאילנות), לקט (בתבואה), ובכרם נוספו עוד שתי מתנות: פרט ועוללות. מתנות עניים נהגו בארץ ישראל מדאורייתא. בימינו בשיבת ישראל לארצו השתנתה החקלאות, אין עוד גידול של מעט פירות וירקות אלא כל הגידול תעשייתי ובכמויות גדולות. כמו כן העניים של ימינו אינם יוצאים לשדות ללקט מעט פאה, לקט ושכחה. במיוחד שהשדות רחוקות מבתי העניים ואין להם אפשרות לצאת לאסוף. על כן נשאלת השאלה, האם יש חובה להניח מתנות עניים בימינו?

א. הגדרת המצווה

הרמב"ם ב'ספר המצוות' (עשה קכ) כתב:

שצונו להניח פאה מן התבואה והאילנות והדומים להם. והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) תעזוב אותם אחר זכרו הפאה... והיא אינה נוהגת אלא בארץ, זה הוא דין תורה.

בהלכותיו (מתנות עניים פ"א הי"ד) הוסיף הרמב"ם:

כל מתנות העניים האלו אינן נוהגות מן התורה אלא בארץ ישראל **כתרומות ומעשרות**, הרי הכתוב אומר ובקוצרכם את קציר ארצכם כי תקצור קצירך בשדך...

התוספת 'אלא בארץ ישראל כתרומות ומעשרות', מעלה את השאלה האם הכוונה היא שמצוות מתנות עניים בארץ ישראל היא מהתורה, כתרומות ומעשרות שבארץ ישראל הם מהתורה, או שמא כשם שבימינו מצוות תרומות ומעשרות בארץ ישראל היא מדרבנן, מכיוון שהיא תלויה 'בביאת כולכם' – כך גם מצוות מתנות עניים.

ה'חינוך' (מצווה רטז)¹ כתב שמצוות מתנות עניים בזמן הזה היא מדרבנן אפילו בארץ ישראל, מכיוון שהיא ככל המצוות התלויות בארץ שתלויה ב'ביאת כולכם'. לפי הסבר זה בימי בית שני ובימינו אין חובת מתנות עניים בארץ ישראל מהתורה, אלא רק מדרבנן². ה'מנחת חינוך' (שם) חולק וסובר שכיוון שלא נאמר במתנות עניים את הדין של 'ביאת כולכם', לכן גם בזמן הזה יש חיוב מדין תורה להניח מתנות עניים³.

ב. מתנות עניים כשיש נוכרים

הטור (סי' שלב) כתב:

מתנות עניים שהם לקט שכחה ופיאה ופרט ועוללות כתב הרמב"ם שאין נוהגין מן התורה אלא בארץ, ובח"ל הם מדרבנן. ואם אין שם עניים אין צריך להניחם. והאידינא אין נוהגין בהן לפי שהרוב נכרים אם יניחום יבואו נכרים ויטלום. את דברי הטור 'והאידינא אין נוהגין בהן לפי שהרוב נכרים אם יניחום יבואו נכרים ויטלום' אפשר לבארם בשני אופנים:

1. דברי הטור 'והאידינא...' נסבים על חו"ל. מתנות עניים בחו"ל הם מדרבנן. משמע מכאן שאם יש עניים, יש להניח אפילו בחו"ל, והוסיף הטור שהאידינא אין נוהגים כן בחו"ל אפילו כשיש עניים, כיוון שהרוב נוכרים, ויבואו נוכרים ויטלום.
2. 'ואם אין שם עניים אין צריך להניחם', אפילו בארץ ישראל שמתנות עניים בה מהתורה, אבל כיוון שאין עניים אין צורך להניחם, מכיוון שרוב העניים בארץ הם נוכרים.
הב"י (ד"ה ומ"ש רבינו והאידינא) כתב:

ומה שכתב רבינו (הטור) והאידינא אין נוהגין בהם לפי שהרוב גוים וכו'. ומפני כך נתייאשו עניי ישראל מהם. ועוד אפשר לומר, דעד כאן לא אמרו דבחוק לארץ חייבים אלא בחוק לארץ הסמוכה לארץ דכשם שחייבת בתרומות ומעשרות חייבת במתנות, אבל במקומות הרחוקים כשם שפטורים מתרומות ומעשרות פטורים ממתנות.

נראה שהב"י הבין שדברי הטור באים לפטור ממתנות עניים בחו"ל, ומשום כך הביא נימוק נוסף לפטור בחו"ל. משמע מדבריו שבא"י אין פטור ממתנות עניים.
ה'דרכי משה' (אות א) כתב:

ולי נראה דרבינו שכתב 'והאידינא אין נוהגים' רצה לומר אין נוהגים כלל אפילו בארץ ישראל, ואם כן אין עניין לטעם שכתב בית יוסף.
הב"ח (ד"ה ומ"ש והאידינא) סובר כרמ"א⁴, ואילו הש"ך (סי' שלב ס"ק א) – כ'בית יוסף'.

1. עי' עוד במצווה רכא, תקצב.
2. כשיטה זו גם נקט החזו"א (שביעית סי' ז ס"ק כח; מעשרות סי' ז ס"ק י).
3. עי' ארץ חמדה (מהדורת מוסה"ק עמ' פב), וכן נראה בספר ארץ ישראל עמ' קנב, שבזמן הזה המצווה בארץ ישראל היא מדאורייתא.
4. הב"ח מציין שהטור לא כתב הלכות מתנות עניים אלא לחו"ל, ולא כתב לארץ ישראל כפי שעשה בעניין הלכות תרומות ומעשרות.



'פאת השלחן' (סי' ד ס"ק כא) מסיק שלהלכה יש לפסוק כדעת הב"י, שבארץ ישראל חייבים אפילו בזמן הזה, ואין להקל אלא בחו"ל, במקומות מרוחקים מא"י, והוסיף שכן הוא המנהג בארץ ישראל שנותנים לקט, שכחה ופאה⁵. הקושי בהסבר זה הוא שהטור לא חילק בדבריו בין ארץ ישראל לחו"ל, אלא כתב 'והאידינא לא נוהגין בהם', משמע בכל מקום.

ג. מתנות עניים כשיש עניים

השו"ע (סי' שלב) כתב:

לקט, שכחה ופאה, אם אין עניי ישראל מצויים שם ליטלם - אין צריך להניחם. השו"ע לא חילק בין ארץ ישראל לחו"ל⁶, משמע שבכל מקום שיש עניי ישראל יש חובה להניח מתנות עניים. הרמ"א השיג על השו"ע: והאידינא אין נוהגין בהם, לפי שהרוב עובדי כוכבים, ואם יניחום, יבואו עובדי כוכבים ויטלום (טור).

לדעת רמ"א בכל מקום שיש רוב נוכרים בו, אין חובת נתינת מתנות עניים, ואפילו בארץ ישראל. נראה שלדעת הרמ"א כשיש רוב נוכרים, מתייאשים העניים ממתנות העניים, ולכן במצב כזה אפילו בארץ ישראל אין צורך להניח מתנות עניים. המקור לכך שהעניים מתייאשים הוא משנה בפאה (פ"ח מ"א), שם כתוב שלכל אדם מותר לקחת לקט לאחר שהלכו בשדה 'הנמושות' (זקנים ההולכים על משענתם, או המלקטים לאחר מלקטים). הר"ש ביאר שכיוון שהלכו 'הנמושות' ממילא מתייאשים העניים. רע"א בהגהותיו למשנה הביא את דברי הגמרא (ב"מ כא ע"ב) שלמרות שיש עניים במקום אחר שעדיין אינם יודעים שהלכו 'הנמושות' בשדה, כיוון שהם יודעים שיש כאן עניים שמתייאשים לכן גם העניים שבמקומות אחרים מתייאשים. לעומת זאת לדעת השו"ע אין ייאוש במתנות עניים, והשאלה היא האם מצויים עניים. דברי השו"ע מבוססים על דברי הרמב"ם⁷ שההיתר לקחת אחר 'הנמושות' הוא מכיוון שנאמר: 'לעני ולגר תעזוב אותם', ודרשו חז"ל - כל זמן שהעניים תובעים את מתנות עניים, אך אם פסקו העניים לבקש ולחזור עליהם מותר לכל אדם לקחתם, כי אין מצווה לעזוב לעורבים ולעטלפים⁸. לפי הסבר זה אין כאן גדרי ייאוש אלא גזרת הכתוב 'תעזוב אותם', לאמור כל זמן שיש עניים הנח מתנות עניים ואפילו כשהרוב הם נוכרים. נראה להוסיף עוד הסבר שאין ייאוש של עניים אפילו כשהרוב נוכרים, מכיוון שכאשר באים

5. 'ארץ חיים' (סיתהון, יו"ד סי' שלב) כתב שאין נותנים היום מתנות עניים ביישוב החדש, וכן נכתב בספר ארץ ישראל (עמ' קנב).
6. לדעת הש"ך (שלב ס"ק א) משמע שדברי השו"ע הם רק לגבי חו"ל, ובארץ ישראל אפילו אם אין עניים יש להניח, ועיין בפ"ת שהביא בשם החת"ס (סי' רמד) שמסתימת השו"ע משמע שאין לחלק בין ארץ ישראל וחו"ל, ובכל מקום שאין עניי ישראל שם, פטור ממתנות עניים.
7. רמב"ם, פיה"מ, פאה פ"ח מ"א; ופ"א ממתנות עניים ה"י.
8. עי' תו"ט; ותפארת ישראל, בועז סוף אות א.

הנוכרים לקחת, יבואו עמם עניי ישראל, ויקבלו לפחות קצת ממתנות העניים, ולכן אין כאן ייאוש, ואין פטור ממתנות עניים אלא במקרה שאין עניי ישראל מצויים שם כלל⁹.

על פי מהלך זה נראה שהסברו השני של הב"י לפטור בחו"ל במקומות רחוקים מארץ ישראל, נבע מכיוון שהתקשה בדברי הטור: מה יהיה הדין אם יימצאו עניים שיבואו וייקחו? במקרה כזה אין נימוקו של הטור לפטור חל. על כן הוסיף הב"י שאפילו אם יימצאו עניים בחו"ל, אין חובת מתנות עניים חלה, אבל בארץ ישראל חלה חובה במקרה כזה. לכן פסק בשו"ע שאם יימצאו עניים יחול חיוב תרומות ומעשרות; ואילו הרמ"א חלק והבין בדעת הטור, שהפטור הוא משום ייאוש, ולכן אפילו אם יימצאו עניים, מכיוון שהם מתייאשים בגלל רוב נוכרים - אין חובה להניח מתנות עניים.

ד. כשאין עניים באים

לפי דברינו בביאור דעת הב"י עולה שבכל מקום שעניים מצויים, יש לתת מתנות עניים, ואילו לפי הרמ"א פטורים מלתת כשיש רוב נוכרים. יש לברר במקרה שאין העניים באים (בגלל חוסר תועלת), האם יש חובה להפריש מתנות עניים?

נראה שלפי הרמ"א, בכל מקום שיש ייאוש של עניים אין חובה להניח מתנות עניים, ולכן אין חובה להניח מתנות עניים בזמן הזה. גם לפי דברי הב"י שבמקום שיש עניים, אפילו אם יש רוב נוכרים חייבים להניח מתנות עניים, זה דווקא כאשר העניים באים לקחת מהפירות, אבל אם אין העניים באים (נוכרים ויהודים) מסיבות אחרות, אין חובת הניתנה של מתנות עניים חלה. הדין הזה הובא בגמרא (חולין קלד ע"ב):

לוי זרע בכישר, ולא הוו עניים למשקל לקט, אתא לקמיה דרב ששת, אמר ליה: לעני ולגר תעזוב אותם - ולא לעורבים ולא לעטלפים.

מלשון הגמרא נראה שאם אין עניים באים אין חובה להניח, כפי שהיה בכישר שלא היו עניים. כי מה לי אם אין עניים ומה לי אם אינם באים?!

במקום שאין עניי ישראל, אם יבואו עניי עכו"ם וייקחו את מתנות העניים, כיוון שאין חובה לתת להם, יתחייבו המתנות בתרומות ומעשרות. הגמרא (גיטין מז ע"א) אומרת שאפילו אם הפקירו מתנות עניים, אם יבואו גויים וייקחום יתחייבו מתנות העניים בתרומות ומעשרות, ומסביר הריטב"א:

ודקאמרת מפקרא וקיימי נהי דמפקרי אדעתא דישראל אדעתא דגוי מי מפקרי. איכא דפריש לה כפשטה, ואפילו במקום שיש עניים ואע"ג דמדינא הוי לקט ופטור היינו בדשקלי ליה עניים דאדעתא דידהו אפקרתיה, אבל כי שקיל להו גוי חייב במעשר דאינו כהפקר דאדעתא דידהו לא אפקריה. ואינו מחוור דכיון דאיהו אפקריה ואיכא עניים בעיר מסתמא הוי הפקר ופטור מן המעשר? אבל הכא במאי עסקינן כגון שאין שם עניים והוא מקום שאין ראויים לבא שם עניים

9. עי' פאת השלחן, ס"ד ד ס"ק כא.



וכיון שכן אין להם דין הפקר, דהא איהו אפשר למזכי בהו דהתורה אמרה לעניים ולא לעורבים ולא לעטלפים, והיינו דקאמר דאדעתא דגויים לא אפקרינהו כיון שלא היו שם עניי ישראל ולא ראויים לבא שם. למדנו שכל מקום שאין שם עניי ישראל ולא ראויים לבוא שם, אין למתנות העניים הנלקחים על ידי הגויים שם מתנות עניים, וחייבים בתרומות ומעשרות. החזו"א (מעשרות סי' ז ס"ק י, ד"ה ובעיקר) סיכם את הדין בימינו: ובעיקר דין לקט שו"פ לדידן, עדיין לא נשתנה ממש"כ הרמ"א סי' של"ב, דכפי ראות עינינו לא יטריח שום עני לילך בשדה ללקוט מתנות עניים שטרחו יותר על שכרו, ואצלנו הלחם בזול ומצוי, ועיקר העניות הוא לשאר הצרכים בין בסעודה ובין בכלי תשמיש ודירה וכביסה ובגדים ויתר הצרכים, ואין עני מחזר על הפתחים מתרצה בפת לחם, וכש"כ שלא יטריח לקצור פאה ולדוש ולטחון ולאפות, ויבואו הערבים וילקטום שהם בתכונות מסוגלות לכך, וכמו שמלקטים את העשבים וענפי עץ בערי ישראל. ואף אם נניח שאם היו כל ישראל משמרים נתינת המתנות היה כדאי לעני להטריח, מ"מ השתא לא חייל לקט, שאם יהיה לקט לא ילקטוהו עניי ישראל, ובזה לא אמרה תורה, אף אם הוא שלא כהוגן בסיבת הדבר שגרם לזה מה שאין הרבים משמרים מצות פאה, אבל גם זה אינו מוכרע אם מנהגם שלא כדין וכמש"כ.

ה. אדם שרוצה לתת מתנות עניים בימינו

אדם שחשקה נפשו לקיים מצוות מתנות עניים, האם הוא יכול לקיימה בזמן הזה? הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"י) כתב:

נאמר במתנות עניים לעני ולגר תעזוב אותם כל זמן שהעניים תובעין אותן, פסקו העניים לבקש ולחזר עליהם הרי הנשאר מהן מותר לכל אדם, שאין גופו קדוש כתרומות, ואינו חייב ליתן להן דמיהן שלא נאמר בהן ונתן לעניים אלא תעזוב אותם, ואינו מצווה לעזוב אותן לחיה ולעופות אלא לעניים והרי אין עניים.

מדברי הרמב"ם 'והרי אין עניים', משמע שאם בא עני, אין כאן מצב של עזיבה לחיה ולעופות, וממילא יש כאן קיום המצווה של מתנות עניים. על פי יסוד זה מובן שאם אדם רוצה לתת מתנות עניים, וידאג להזמין עני שיבוא לקחת את הלקט, השכחה והפאה מהשדה, יקיים בכך את המצווה. נראה שהלקט, השכחה והפאה שילקט העני יהיו פטורים מתרומות ומעשרות, כפי שנפסק (הל' תרומות פ"ב ה"ט) שלקט, שכחה ופאה פטורים מתרומות ומעשרות.

אלא שלכאורה יש להקשות מדברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"י): 'הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין בתרומה ומעשרות, אא"כ הפקיר'. נראה מהלכה זו שאדם הפטור מלקט, שכחה ופאה, ובכל זאת מפריש מתנות אלו, חייב במעשרות. אם כן שמא גם

ישראל המניח מתנות עניים בימינו, שאין חובה להפריש, יתחייב בתרומות ומעשרות? אלא שיש לחלק בין נתינה לנוכרי לבין נתינה ליהודי: אין חייבים לתת מתנות עניים לנוכרי, אולם בעיקרון חייבים לתת ליהודי, אלא שאם אין עניים – פטור, אבל אם הפריש ויש עני שייקח, חל על הפירות שם מתנה, ופטר מתרומות ומעשרות¹⁰. יש להעיר שאין בעל השדה יכול לזכות את הפירות לעני מסוים, מכיוון שאין העני זוכה בלקט, שכחה ופאה עד שיבואו לידו, ואין בעל הבית או העשיר יכולים לזכות לעני מסוים מכיוון שהם חבים לאחרים (עיין רמב"ם מתנות עניים פ"ב הי"ט-ה"כ); ומחויב בעל הבית או הזוכה ליתן לעני הראשון שיפגוש ולא לעני שסוכם עמו. על כן נראה שעני הרוצה לקבל מתנות עניים צריך להגיע לשדה ולזכות בפועל במתנות שהושארו. אמנם ייתכן שאם בשעה שהבעלים קרא שם פאה או השאיר את הלקט, כבר הודיע לעני שיש לו מתנות בשדהו, אין העני הזה מתייאש, וממילא הפירות שהושארו למתנות עניים פטורים מתרומות ומעשרות, אפילו שהעני לא בא לקחתם מיד.

1. קרא שם פאה ועני הגיע לאחר זמן

עד כאן עסקנו ביהודי שרוצה להפריש מתנות עניים, שיכול להזמין עני בשעת הקצירה שייקח את הפירות הראויים לו, פירות אלו פטורים מתרומות ומעשרות. יש להוסיף ולדון במקרה שאדם רוצה להניח מתנות עניים ולאחר מכן יתנם לעני, האם יכול לעשות כן? קריאת השם לקט, שכחה ופאה על הפירות אין משמעותה הפקר, מכיוון שהבעלים מתכוון לתת את הפירות לעניים בלבד, והפקר שהוא רק לעניים איננו הפקר, ועל כן עלינו לדון האם יש כאן פטור מחיוב תרומות ומעשרות.

תחילה עלינו לדון מאימתי חל פטור תרומות ומעשרות במתנות עניים. ה'משנה למלך' (הל' תרומות פ"ב ה"ט) דן במקרה שבא עשיר ולקח בערמה את הפירות המיועדים לפאה, האם הוא חייב לעשר או אינו חייב. ה'משנה למלך' נקט לעניין פאה, שאין פטור מתרומות ומעשרות אלא משעה שבא ליד העני, אבל כל זמן שהפירות אצל בעל הבית אפילו קרא שם פאה, חל עליהם חיוב תרומות ומעשרות. ראיית ה'משנה למלך' היא מהגמרא (גיטין מז ע"א) שגוי שליקט מתנות עניים משדה ישראל חייב בתרומות ומעשרות, ואם אנו סוברים שהפטור של מתנות עניים מתרומות ומעשרות חל משעת הפרשה, כיצד ייתכן שאם גוי ליקט הוא יתחייב בתרומות ומעשרות, הרי הפירות הם לקט, שכחה ופאה ופטורים? מכאן שאין פטור מתרומות ומעשרות אלא משעה שהגיע לידי עני, ואם הגיע לידי גוי, אין הפטור חל¹¹.

10. ב'דרך אמונה' (הל' מתנות עניים, פ"א ציון הלכה אות צה) הסתפק בזה, ולא ידעתי מדוע לא פשוט לו שפטור מתרומות ומעשרות, שהרי הוא מקיים מצווה כהלכתה.

11. ה'משנה למלך' חילק בין פאה ללקט. בפאה, כיוון שהדין תלוי בלקיחת העניים, אין פטור מתרומות ומעשרות עד שייקחם העני, אולם בלקט, הגדרת הפירות בתור לקט נעשית משעת נפילת הענב, אם כן ההפקר חל מיד, וממילא הפטור מתרומות ומעשרות חל לפני לקיחת העני את הפירות.



רבי עקיבא איגר¹² הקשה על שיטת ה'משנה למלך', מכיוון שהפטור מתרומות ומעשרות נובע מכך שנאמר 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה' ואילו בלקט, שכחה ופאה יש לו חלק ונחלה אם הוא עני, על כורחך החלק והנחלה הם קודם זכיית העני, משעה שבעל הבית עשאו לקט, שכחה ופאה. רע"א הסביר את הגמרא גיטין (שהבאנו לעיל כראיה ל'משנה למלך') על פי דברי הריטב"א, שמהם עולה שהחיוב בתרומות ומעשרות אם ליקט גוי מתנות עניים הוא רק אם לא היו עניים, אבל אם יש עניים, כבר פטורים מתרומות ומעשרות משעת הפרשת לקט, שכחה ופאה.

לפי רע"א נראה שמשעה שהפריש פירותיו ללקט, שכחה ופאה, פטור מתרומות ומעשרות, אפילו שעדיין לא בא העני וליקט. עצם העובדה שיכול לקחת הרי זה פוטר מתרומות ומעשרות; ואילו לפי דברי ה'משנה למלך' הפטור לעניין פאה הוא רק משעת הלקיטה, אם כן כעת בודאי חייבים הפירות בתרומות ומעשרות. למדנו בדברי הריטב"א (גיטין מז ע"א) את הסיבה שאם גוי ליקט מתנות עניים משדה ישראל, חייבים הפירות במעשרות, וזו לשונו:

שאינן שם עניים והוא מקום שאין ראויים לבא שם עניים, וכיון שכן אין להם דין הפקר, **דהא איהו אפשר למזכי בהו**, דהתורה אמרה לעניים ולא לעורבים ולא לעטלפים.

מלשונו נראה שכיוון שבעל השדה יכול לחזור ולזכות, חייבים הפירות בתרומות ומעשרות. הזכות של הבעלים לחזור ולזכות נובעת מכך שהוא הגדיר את הפירות בתור לקט, שכחה ופאה בשביל שיבואו יהודים וייקחום, אבל אם באים נוכרים - איננו מחויב לתת להם מתנות עניים. יש לדון בדברי הריטב"א האם דווקא בגלל שבאו גויים לבסוף, התחייבו הפירות בתרומות ומעשרות, אבל אם היו באים יהודים עניים לקחתה הרי הם פטורים מתרומות ומעשרות; או שמא בגלל שבעל השדה לא היה חייב לעשות פירות אלו לקט, שכחה ופאה, יכול הוא לחזור ולזכות בהם, ולכן הפירות אינם לקט, שכחה ופאה, וחייבים בתרומות ומעשרות אפילו אם יבואו עניים יהודים ללקט.

עוד יש להוסיף, שמא בשעה שקרא שם פאה או הניח לקט ועוללות התייאשו כל העניים (כהסבר הרמ"א), ואם כן, אפילו אם לאחר מכן יודיע להם שיש אצלו לקט, שכחה ופאה והם יכולים לקחת, הם כבר התייאשו מכך, וממילא הפירות חייבים בתרומות ומעשרות. בגלל הספקות הנ"ל, נראה שבמקרה שיהודי יקרא שם לקט, שכחה ופאה על פירותיו, ורק לאחר מכן יודיע לעני שיבוא וייקחם, יהיה מקום לומר שהעני חייב להפריש תרומות ומעשרות, אבל הפרשה זו תהיה ללא ברכה בגלל שהיא מספק.

12. הגהות רע"א למשנה פאה, פ"ד מ"ט אות מב.

ז. סיכום

1. בימינו אין חובה להניח מתנות עניים (לקט, שכחה, פאה, עוללות ופרט) כיוון שאין עניים שבאים לקחת, ויש ייאוש של העניים מן המתנות.
2. מי שרוצה לקיים את המצווה כהלכתה, יזמין עניים לשדהו בשעה שקוצר. בעל השדה יקרא שם פאה, יניח את הלקט, השכחה והעוללות, והעניים ייקחו את מתנות העניים. פירות אלו יהיו פטורים מתרומות ומעשרות. כמו כן נראה שאם הודיע לעני שהוא מניח פירות לעניים לפני שקצר את הפירות מהשדה, והעני לא התייחס מלקחת את המתנות, כשילקט העני את הפירות הם יהיו פטורים מתרומות ומעשרות.
3. מי שקרא שם לקט, שכחה ופאה לפירות שהניח בשדה ובכרם ולא הודיע לעני, יש ספק האם נפטרו הפירות מחיוב תרומות ומעשרות, ואם יבוא עני וייקחם לאחר זמן יפריש ללא ברכה.





הרב יעקב אפשטיין

היוב הפרשת ראשית הגז בימינו

שאלה

ליהודי עדר רחלים. לאחר עת הגז אין לו מה לעשות בגיזות, בימינו אין דורש לגיזות במדינת ישראל (הן נמכרות בפרוטות לערבים ברשות הפלסטינאית), משום שכל הצמר המשמש לטליתות מיובא. כיון שאין לגיזות דורש, בעליהן משליכים אותם לאשפה. אף לכוהנים שיקבלו את ראשית הגז לא יהא מה לעשות עם הגיזות. האם חובה להפריש מתנות שייזרקו לאיבוד?

א. הפרשה מכדי יין ושמן שנשתברו

מתנות שטובלות, כגון תרומה וחלה, חייבים להפריש מהן, ואף אם אין נתינה לכוהן, חייבים להפריש ולקבור. אף על פי שההפרשה (המתנה) עצמה תלך לאיבוד ולא תגיע ליד כוהן, כיוון שללא הפרשה, יהיו הפירות או העיסה אסורים באכילה, מוכרחים להפריש. השאלה עולה במתנות שאינן טובלות.

ניתן להביא ראיה מהאמור בבבא קמא (קטו ע"ב):

הרי שהיה טעון כדי יין וכדי שמן וראה שהן משתברות, לא יאמר הרי זה תרומה

ומעשר על פירות שיש לי בתוך ביתי, ואם אמר - לא אמר כלום.

לכאורה, אי יכולתו להפריש מן המשתבר על מה שבביתו היא מכיוון שמפריש ותורם את מה שהולך לאיבוד, ואינו נותן את התרומות לבעליהן. אולם מתוך הסוגיה עולה שכיוון שהן הולכות לאיבוד, אינן ברשותו כדי שיוכל לעשות בהן פעולות ממוניות, וכן ביארו הראשונים את הסוגיה¹.

1. הישועות מלכו' (הל' תרומות פ"ג הי"ז) תמה: 'על יו"ד סי' שלא סעיף כ"ה דבזה"ז דלאיבוד אזיל תרומתו תרומה, ותמהני הא הוי אינו ברשותו ומדאורייתא לא מצי להקדיש, מה לי האינדנא ומה לי קודם תדע דהא גזלה אין יכול להקדיש, אטו התורם שאינו שלו בזה"ז מהני, ולכאורה היה נראה דדעת המחבר בשו"ע כיון דתרומה הוי קדושת הגוף מהני אף באינו ברשותו, אמת כי כן דעת הקצה"ח אבל לא נהירא לי לכן דברי השו"ע צ"ע'. ואולי ניתן לתרץ כפי המבואר להלן ברמב"ם על פי המהר"י קורקוס.

אולם 'תפארת ישראל' (בועז, חגיגה פ"ג אות א) פירש שכיוון שמפריש לאיבוד, אין טעם בהפרשת המתנה ולכן אינו יכול להפרישה. הוא כותב שם שמקור הדין בדברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג הי"ז); וזו לשון הרמב"ם, שם:

ואם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה והוא שיהיה המופרש שמור אבל אם היה טעון כדי יין או שמן וראה שמשבתרין ואמר הרי הן תרומה על פירות שבביתי לא אמר כלום.

וביאר מהר"י קורקוס:

ומלשון רבינו נראה דדוקא כשאומר על פירות שיש לי בביתי לא אמר כלום **הא אם היה מוקף אפילו שרואה שהן משתברות דבריו קיימין** שהרי על מה שכתב ואם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה כתב והוא שיהיה המופרש שמור וכולי משמע דעלה דוקא קאי **אבל במוקף לא בעינן שיהיה המופרש שמור אלא כיון שבשעה שעשה אותם תרומה היו קיימין סגי בהכי** אעפ"י שמיד נשתברו כבר נתקנו הפירות בשעה שאמר הרי הן תרומה וכו' אלא שבגמרא נראה שאין הפרש בין מוקף לאינו מוקף ולא בדוקא נקטיה שמקשה על בריתא זו מבריתא דקתני הרי שהיו לו ר' חביות וכו' ואמר הרי זו תרומה דבריו קיימין ואוקמוה בשעקל בית הבד כרוך עליה משמע דאין חילוק בין מוקף לאינו מוקף **דלעולם בעינן שיהיה קיים...**

למדנו מדבריו שלפחות לפי הרמב"ם, אין אדם יכול להפריש מתנות לאיבוד, ואם המתנות טובלות אין הטבל נתקן על ידי מתנות ההולכות לאיבוד. וכן נכתב ב'דרך אמונה' (הל' תרומות פ"ג הי"ז, ס"ק קנא) בשם החזו"א (דמאי ס' טז סקי"ז).

ג. הפרשת ביכורים טמאים

מקור ברור לכך שמתנה שהולכת לאיבוד אין ליתנה, יש ברמב"ם (הל' ביכורים פ"ב הי"ט): כיצד מפרישין הבכורים... ואם נטמאו הפירות כולן אינו מפריש בכורים בטומאה, אלא מפריש מן הטהור על הטמא לכתחילה, ואם אין לו פירות אחרות להפריש מהן **יראה לי שאינו מפריש בטומאה שאין מפרישין לאבוד**, וכן יראה לי² שהבכורים שנטמאו אינו מסיק בהן התנור כתרומה טמאה מפני שהן כקדשי מקדש.

הרמב"ם כותב מסברתו שאין מפרישים מתנה שאין מה לעשות בה והיא הולכת לאיבוד. וביאר הרדב"ז: 'ואם אין לו פירות אחרות וכו'. זו סברא נכונה שאין מפרישין לאיבוד'. והר"י קורקוס הסביר:

וסברת רבינו שכתב שאם אין לו טהורות שאינו מפריש נכונה ונמוקה עמה אעפ"י שבירושלמי אמרו זאת אומרת שהפירות הטמאין חייבין בבכורים ע"כ

2. האו"ש מחק את המילים: 'וכן יראה לי' השניות, מפני שהוא עניין אחד עם הכתוב לפני כן שנותן לאיבוד, ובכך תרץ את קושיית מהר"י קורקוס והכס"מ, מדוע הרמב"ם כתב 'יראה לי' על כך שביכורים קדשי מקדש, הלא אלה משניות וברייתות מפורשות.



אעפ"כ אינו מפריש אלא כשיש לו טהורות אבל אם אין לו טהורות כיון שאינם טובלין כתרומת מעשר למה יפריש לאבוד...

וכך כתוב ב'דרך אמונה' שם. עולה מהרמב"ם ונושאי כליו, שאין מפרישים מתנות כהונה על מנת לאבדן, מכיוון שלא ניתן להשתמש בהן מחמת היותן קדושות או טמאות – ולכן אינן ראויות לכלום. ונראה שהוא הדין לראשית הגז בזמן הזה, כיוון שהגז כולו נזרק לאיבוד, אין להפריש ממנו ראשית הגז מפני שזו מתנה לאיבוד.

ד. זכר לראשית הגז

יש לחלק בין המקרים שהבאנו לבין השאלה שלפנינו. במקרים שהבאנו הולכת המתנה לאיבוד כיוון שמבחינה הלכתית אין בה שום שימוש, ולכן אין להפרישה (לפחות במקרה האחרון של ביכורים). לעומת זאת בשאלה שלפנינו, בגלל רמת החיים וסגנון החיים שלנו אין שימוש למתנה, אבל בה עצמה אין שום פגם, ולפני אלפי שנים היא הייתה מתקבלת בשמחה. הבדל נוסף הוא שאם נחליט שאין להרים ראשית הגז בגלל שאין לגיזה שימוש, ביטלנו מצווה מן התורה, ואילו המקרים האחרים שהובאו לעיל, הם רק מציאות מסוימת ובמקרה פרטי מכלל כל המציאות של המתנה, ורק בהם אין להפרישה מפני שהולכת לאיבוד.

נראה על כן שאם במציאות ימינו אין שום חשיבות בראשית הגז ואין זו מתנה שימושית, מן הראוי לעשות לה לפחות זכר, ועל המגדל לתת את המתנה הראויה בכסף לכוהן, במקום ראשית הגז (אין צורך בשווי ראשית הגז, אלא במתנה כלשהי לכוהן כדי להזכיר את מצוות ראשית הגז, משום שהפכה למתנה מאד לא מעשית לנתינה). אמנם במצב זה אין לברך על הפרשת ראשית הגז.

ה. ברכה על ראשית הגז

לגבי ברכה על ראשית הגז, נכתב בספר 'הרוקח' (סי' ססו) שיש לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו' על שילוח הקן וראשית הגז, שכן הן בכלל 'חקות וגזרה', אך במצוות 'שכליות' (הגיוניות) כגון עשיית מעקה, מאזניים וכדו' – אין לברך כי הן אינן מיוחדות לישראל. הוא מוסיף שיש לברך על מצוות תרומה וראשית הגז, כי הן מצוות שהנתינה בהן באה לאחר ההפרשה. אך ב'מעשה רוקח' נכתב³ שאין מברכים על זרוע לחיים וקיבה כי הן 'מופרשין ועומדין', והוא מעיר שהרמב"ם כתב שיש לברך על תרומה, על חלה ועל פדיון הבן, אך לא הזכיר ברכה על ראשית הגז.

פרט ל'רוקח' שכתב שיש לברך על 'ראשית הגז', לא מצאנו בש"ס ובראשונים שהזכירו ברכה על מצווה זו. ועיין ב'שקל הקודש' (ביאור ההלכה, הל' שקלים פ"א ה"א) וב'דרך אמונה' (ביאור ההלכה הל' ביכורים פי"ב ה"ה) שניהם לגר"ח קניבסקי שליט"א, ועיין עוד בספרי 'חבל נחלתו' חלק יב סי' כו.

3. הוא כותב זאת בשם הרב 'כנסת הגדולה' יו"ד סי' סא, משם הרב 'דמשק אליעזר' דף תיד.



אג' מרדכי שומרון

חקלאות ואקולוגיה

המודעות הציבורית לשמירת הסביבה והבריאות ולהימנעות מגרימת נזקים אקולוגיים, הינה המניע העיקרי לשינויים בתפיסת מובילי החקלאות בארצות המפותחות. מודעות הצרכנים בארץ ובעולם לצריכת מוצרי מזון נקיים משאריות של חומרי הדברה הולכת וגוברת, ובעשור האחרון יש עליה דרמטית של המודעות לנושא זה בישראל. החקלאות בישראל היא מהמתקדמות בעולם והינה מודל לחיקוי לארצות רבות. בתחומים שונים הקשורים לחקלאות נמצאת ישראל במקום הראשון בעולם, ובהם ניצול משאבי המים לחקלאות, השבת מים, התפלת מי ים ועוד. במאמר זה נסקור את הדרכים להפחתת השימוש בחומרים רעילים בחקלאות בישראל, ואת ההתקדמות הרבה שחלה בנושא זה בעשור האחרון.

1. חקלאות אורגנית

חסידי החקלאות האורגנית דוגלים בשיטות גידול המתבססות על שימוש בחומרים טבעיים ומחזורם, והימנעות מוחלטת משימוש בחומרים רעילים. צרכני החקלאות האורגנית מוכנים לשלם מחיר גבוה יותר עבור תוצרת, גם אם אינה נראית מושלמת מבחינה חיצונית, ובלבד שלא תכיל חומרים רעילים. צריכת מוצרים אורגניים אינה נחלתו של כלל ציבור הצרכנים, מסיבות שונות.

2. השוק הפתוח

רוב הציבור צורך מוצרי מזון רגילים בשווקים וברשתות השיווק. ישנן רשתות שיווק וחנויות אשר מתחייבות למכור רק מוצרי מזון שעברו בדיקות מעבדה מדגמיות לאיתור חומרים מזיקים. חלק מציבור הצרכנים מוכן לשלם יותר עבור מוצרים אלו, שאמנם אינם אורגניים בהגדרתם, אולם עברו בדיקות של מעבדות מוסמכות הבודקות הימצאות שאריות חומרי הדברה במוצר (שח"ה). קיימים תקנים בארץ ובעולם, המגדירים את ריכוז החומרים השונים המותרים במגוון של מוצרי מזון, ובכללם בפירות וירקות. העלייה בביקוש למוצרים נקיים מחומרי הדברה מביאה לכך שהיצרנים משנים את שיטות הגידול, מרצון או מאילוץ של סיבות כלכליות. במקום השיטות אשר התבססו בעיקר על שימוש בחומרים רעילים ומזיקים, הם מאמצים שיטות גידול המתבססות על טכנולוגיות חדשות וחדשות-פחות, הנמנעות משימוש בחומרים רעילים.



3. הפחתת השימוש ברעלים

המגמה הכללית של החקלאות בישראל בתחום זה, היא להפחית את השימוש בחומרים רעילים בכמה דרכים: 1. החלפת החומרים בחומרים ידידותיים לסביבה (כגון מיני סבונים ומיצוי של חומרים שונים מצמחים). דוגמא לנושא הוא איסור השימוש בחומר 'מתיל ברומיד' - חומר יעיל מאוד אשר שימש בעבר לחיטוי קרקע. כיום נעשה שימוש בחומרים חילופיים (אף שיעילותם קטנה יותר). 2. כאשר נדרש שימוש בחומרים רעילים במשקים המודרניים (כיוון שעדין לא פותחו מספיק חומרים ידידותיים), נעשה הדבר באמצעי ריסוס מתקדמים המייעלים את השימוש בחומרים, ומאפשרים הורדת הריכוזים ועמידה בתקני הבריאות המחמירים. 3. ביצוע בקרה של יעילות השימוש בחומרים השונים בשטח, וניטור מזיקים באופן רציף. דבר זה נעשה על מנת לקבוע אם יש צורך בביצוע הריסוסים, ולנהל את ממשק ההדברה לפי המתרחש בשטח ולא לפי פרוטוקול גידול שאינו מתייחס למצב העדכני, וכולל ריסוסים מניעתיים (פרופילקטים). 4. שימוש באמצעים אגרוטכניים שאינם כימיים, כגון מלכודות ללכידת חרקים, רשתות הגנה מסוגים שונים ושימוש בחיטוי סולרי של הקרקע בחממות, בתור תחליף חלקי לשימוש בחומרים כימיים.

כדי להמחיש את ההתקדמות הרבה שחלה בתחום בעשור האחרון בישראל, אביא שתי דוגמאות, האחת מתחום המטעים והשנייה מתחום ירקות העלים.

4. הפחתת השימוש ברעלים במטעים

במאמר שפורסם לאחרונה (ירחון 'יבול שיא', מרץ 2012) ע"י ד"ר שאול בן יהודה ממשד החקלאות וד"ר נמרוד ישראל מחברת 'ביופיד בע"מ', ניתן ללמוד על המגמה הכללית בנושא הפחתת השימוש בחומרי הדברה מזיקים ומציאת חלופות, בחקלאות בישראל. במשך עשרות שנים מקובל היה להדביר את זבובי הפירות בארץ בעיקר באמצעות ריסוסים שונים. זבובים אלו גורמים לנזקים רבים ביבולים מדי שנה, ולעיתים אף להשמדת היבול כולו, ולכן נחוצה הדברה יעילה. הדרישה של הציבור להפחתת השימוש בחומרים רעילים במוצרי מזון, ולהימנעות מפגיעה בסביבה ובאוכלוסיה המתגוררת בסמוך למטעים, הביאה לחיפוש אחר חלופות ידידותיות לסביבה. בשני העשורים האחרונים נבחנה בישראל יעילותן של חלופות שונות, ידידותיות לסביבה, אשר פותחו בארץ ובעולם למטרה זו. בין החלופות היו: משטחי יוטה וספוגים שעליהם רוססו פיתיונות למשיכה וקטילה, מתקני 'געתון', מלכודות 'ביולור', מתקנים ולוחות דבק צהובים וכחולים, מתקני 'פרוטק' ו'אקוטרפ' למשיכה וקטילה של זבוב הזית ועוד. לכל אחד מהפתרונות המוצעים יתרונות וחסרונות משלו. אימוץ הפתרונות על ידי החקלאים הינו בסופו של דבר האישור ליעילותם והטמעתם של הפתרונות המוצעים בשטח.

החל משנת 2000 פותחו ונוסו בשטח מלכודות מסוג 'ביופיד' המושכות וקוטלות את הזבובים. במחקר שנעשה על תוצאות השימוש במלכודות אלו נמצא כי יישום מושכל של ממשק ההדברה הידידותי מאפשר הפחתה חדה בצורך בשימוש בריסוסים המקובלים, ובחלקות רבות לא היה כלל צורך בביצוע ריסוסים. בגידולים שנבחנו : זית,



מנגו, הדורים, אפרסמון, אפרסק, נקטרינה ותפוח, נמצאה יעילות רבה בשימוש בטכנולוגיה החדשה. המאמר מדווח על הפחתה חדה של 98%, בדרך כלל, במספר הריסוסים נגד זבובי פירות, ועל כך שב- 52% מהחלקות לא היה כלל צורך בריסוסים המכוונים להדברת זבובי הפירות. נמצאו יתרונות מספר ליישום השיטה : 1. הקטנת הוצאות הדברה ישירות - חיסכון בתכשירי הדברה, בכוח אדם, במיכון, בדלק ובסניטציה. 2. שיפור איכות הפרי - הפחתת שיעור הנגיעות של זבובי הפירות, מניעת שאריות רעל בפרי, מניעת נזקי צריבות ופגיעות מכניות בפרי ועוד. 3. הרחבת ערוצי השיווק - הענקת יוקרה לפירות ללא ריסוסים ושאריות רעל, אפשרויות חדשות ליצוא לשווקים יוקרתיים. 4. תועלת ציבורית - אפשרות לגידול פירות בסביבה כפרית, בסמוך ליישובים, בסמוך לאתרי תיירות ומקורות מים וכו'. 5. בריאות הציבור - צמצום הרעלות ותחלואה הבאה כתוצאה משימוש בתכשירי הדברה.

ההערכה של גודל שטחי המטעים המטופלים כיום בשיטות הדברה ידידותיות לסביבה היא של כ- 60,000 דונמים בשנת 2011, לעומת דונמים מועטים מאוד בשנת 2001. קפיצת המדרגה התאפשרה כתוצאה מהשקעה אינטנסיבית במחקר ופיתוח, והוכחת יעילות השימוש בשטח.

5. גידול ירקות נקיים מחרקים ושאריות הומרי הדברה (שח"ה)

ציבור הצרכנים שומרי המצוות (ולא רק הוא) צורך ירקות עלים נקיים מחרקים במשך כל השנה ברציפות. מאז התממש החלום לגדל ולשווק ירקות עלים נקיים מחרקים בגוש קטיף, גדל השוק בצעדי ענק, ולירקות אלו, הן השלמים והן החתוכים ומצוננים יש ביקוש גובר והולך.

התדמית שנוצרה לירקות אלו בעבר הייתה של ירקות שאמנם אין בהם חרקים בדרך כלל, אולם יש בהם כמויות גדולות של חומרי ריסוס ורעלים המזיקים לבריאות. אכן, קל יחסית להיפטר מהחרקים המצויים בהמוניהם בירקות העלים תוך שימוש רב בחומרי הדברה המזיקים לבריאות.

חברת 'חסלט - עלי קטיף', המובילה את הענף מראשיתו ועד היום, מניפה שני דגלים יחדיו: האחד ניקיון מחרקים והשני ניקיון משאריות של חומרי הדברה בירק. מקורם של שני הדגלים הללו הינו בהלכה: הניקיון מחרקים מתחייב מהאיסור לאכול שקצים ורמשים, והניקיון משאריות חומרי הדברה מתחייב מציווי התורה 'וחי בהם'. רמת הניקיון הנדרשת בשני התחומים, מציבה בפני המערכת אתגר חקלאי מהמעלה הראשונה אשר אין כמותו בעולם. כדי להשיג את שני היעדים נדרש מאמץ מחקרי ויישומי רב, וכן חקלאים הרוצים לעמוד במשימה וגם מוכנים לשלם את המחיר כאשר מתגלים חרקים לפני הקטיף, והיבול נפסל משיווק. ניתן להגיע ליעד רק באמצעות שימוש במגוון שיטות מתקדמות המתבססות על אמצעים שאינם כימיים, ושימוש מוגבל ומבוקר באמצעים כימיים ידידותיים ו'רכים'. דגימות של התוצרת נבדקות במעבדות מוסמכות על פי



התקנים המחמירים ביותר בארץ ובעולם, ובאמצעות המכשור המתקדם ביותר מסוגו כיום, המסוגל לזהות שאריות של חומרים בריכוז של אחוז למיליארד (P.P.B).
האחריות של החברה והמגדלים כלפי הצרכן הינה מוחלטת וחסרת פשרות, והינה מודל לחיקוי עבור מגדלי ירקות עלים ותבלינים בארץ ובעולם.

6. סיכום

המגמה להימנעות משימוש ברעלים בחקלאות בישראל הינה כיום אבן יסוד בפיתוח החקלאות. ככל שיותר חקלאים משתכנעים ביעילות החלופות השונות לשימוש בחומרי הדברה, כך גדל מעגל היצרנים והצרכנים הנהנים גם ממזון בריא ונקי וגם מאיכות חיים בסביבה נקייה יותר. אין ספק כי המאמץ המושקע כיום במחקר וביישום של תחום זה בארץ, עשוי להניב בעתיד תוצאות חיוביות, בדרך לחקלאות ברת קיימא, מתקדמת, כשרה ובריאה.





הרב גבריאל גולדמן / הרב מנחם בורשטיין

קביעת תאריך ההתונה - עם גולות או בלעדיהן

הקדמה

המאמר שלפנינו הוא חלק מאחד הפרקים של ספר פוע"ה, שהכרך הראשון שלו אמור ב"ה לצאת בקרוב. לפרק זה מצורף בספר פוע"ה נספח – 'דף הנחייה לרופאים לסידור מחזור לכלות', שלא יצורף כאן מחמת אורכו. אנחנו מבקשים להודות לרופאים שעברו על הפרק והעירו את הערותיהם: פרופ' שמחה יגל, ד"ר חגית דאום, ד"ר יעל חוה שרייבר. מינוחים שנשתמש בהם בפרק זה: נשתמש במינוח **וסת** כדי לציין את הדימום שמופיע כרגיל פעם בחודש. לעומת זאת נשתמש במינוח **מחזור** כדי לציין את משך הזמן שחולף מווסת עד וסת, המכונה בשפה ההלכתית **הפלגה**.

א. רקע רפואי

המחזור החודשי נשלט על ידי פעילות הורמונלית של המוח והשחלות. במקביל להתפתחות הזיקי המוביל שבשחלה, הולכת רירית הרחם ומתעבה, כחלק מהכנת הרחם לקליטת הביצית המופרית. הזיקי בוקע והביצית חורגת ממנו, ומתחילה את מעברה² בחצוצרה לכיוון הרחם – זהו תהליך הבייץ. עובייה של רירית הרחם מיד לאחר גמר הווסת הקודמת הוא 1-5 מ"מ; בשלב הראשון של המחזור היא מתעבה עד כדי 8-10 מ"מ, ולאחר הבייץ היא מתעבה יותר, וכך היא נשארת כשבועיים. בהעדר הפריה, מתבטלות ההכנות של הרחם לקבלת הביצית המופרית ולהתפתחות ההיריון, הרקמה הרירית מתקלפת ונושרת החוצה, וזהו דם הווסת, ולאחר מכן מתחיל מחזור חדש. אם מתחיל היריון, הפעילות ההורמונלית משתנה, ועקב כך הרירית אינה מתקלפת.

1. הרקע הרפואי מבוסס על מאמרם של הרב יואל וד"ר חנה קטן, 'חופת נידה - היבטי הלכה ורפואה', תחומין כו עמ' 427-437; ועל מאמרם של ד"ר דינה רחל צימרמן וד"ר אלחנן בר און 'מתי מוצדקת התערבות הורמונלית למניעת חופת נידה', אסיא עט-פ, (תשס"ז-2007), עמ' 96-101.
2. הביצית אינה נעה מעצמה אלא היא מובלת לרחם על ידי סיסים הנמצאים בחצוצרה.

ניתן לשלוט על התהליך באמצעות גלולות הורמונליות. יש גלולות משולבות המכילות אסטרוגן ופרוגסטרון, והן נבדלות זו מזו במינון האסטרוגן ובסוג הפרוגסטרון, ויש גלולות המכילות פרוגסטרון בלבד.

1. גלולות משולבות

הגלולות המשולבות תוכננו בעיקר לצרכי מניעת הריון. נטילתן גורמת לרמה גבוהה של אסטרוגן האופיינית למצב של הריון, באופן מלאכותי; מצב ה'מטעה' את בלוטת יותרת המוח. הגלולות מעכבות את פעילות ההורמונים LH ו-FSH המופרשים מבלוטת יותרת המוח, ובכך הן גורמות לדיכוי הביוץ ולמניעת הפרשת הורמוני השחלה, ורירית הרחם נשארת דקה, אחידה ויציבה. בזמן השימוש בגלולות נמצאת האישה במצב של חסר הורמונלי, מפני שהמערכת ההורמונלית הטבעית מדוכאת, והגוף מושפע רק מפעילות הגלולות. מקובל להפסיק את נטילת הגלולות לאחר זמן מסוים, כדי לאפשר התפרקות מתוזמנת של הרירית ותחילת מחזור חדש, וחוזר חלילה. יש נשים שאצלן נטילת גלולות מעבר לזמן המתאים, דהיינו - נטילת כמה חפיסות ברצף - עלולה לגרום דימומים. (למרות זאת היום כבר יותר מקובל בעולם ליטול כמה חפיסות ברצף, לאחר קבלת האזהרה על הסיכוי להתחלה פתאומית של דימום). כיומיים עד ארבעה ימים לאחר הפסקת נטילת הגלולות, רירית הרחם מתפרקת בדימום וסתי. קיימות גם שתי דרכים אחרות למתן שילוב של אסטרוגן ופרוגסטרון. אחת היא מדבקה שמחליפים כל שבוע (Ortho Evra). והשנייה היא טבעת שמכניסים לנרתיק למשך שלושה שבועות (Nuvaring).

בדרך כלל מסווגים את הגלולות לפי כמות האסטרוגן שהן מכילות. יש לזכור כי ככל שרמת האסטרוגן נמוכה יותר, הסיכוי לכתמים ולדימומים גבוה יותר. כאשר נבחרת הגלולה לצורך מניעת הריון (שימוש לטווח ארוך), הנטייה הרפואית היא לבחור מינון נמוך ככל האפשר, בתקווה למנוע תופעות לוואי, לא נעימות כגון כאבי ראש ומצבי רוח. כאשר משתמשים בגלולה למניעת חופת גידה (שימוש לטווח קצר למספר מועט של מחזורים), כדאי לבחור מינון בינוני לכתחילה.

2. גלולות פרוגסטרון

קיימות גם גלולות המכילות פרוגסטרון בלבד, לדוגמה גלולת פרימולוט נור Primolut-Nur, ארגסט Aragest, פרוורה Provera; שבעזרתן ניתן לדחות את הופעת הווסת בימים ספורים. כיון שרמת פרוגסטרון גבוהה שומרת על יציבות רירית הרחם, לכן מתן פרוגסטרון ממקור חיצוני לפחות חמישה ימים קודם לתאריך הווסת הצפוי, מאפשר דחייה של הדימום. אם אחרי בעילת מצווה תפסיק האישה ליטול את הגלולות, הדימום יתחיל יומיים עד ארבעה ימים לאחר נטילת הגלולות, והוא עלול להיות רב מהרגיל. בשימוש ממושך בפרוגסטרון (עשרה ימים ויותר) ייתכן שהשפעת הגלולות לא תספיק כדי למנוע כתמים או דימום. גלולות כאלה מתאימות לכלות עם וסת סדירה ומתועדת, עם דימום וסתי קצר וללא כתמים; וכשהן ניתנות על ידי רופא מיומן ובקי בחישוב

התאריכים לקראת החופה, הן עשויות למנוע חופת נידה. הבעיה היא שגם כלות שיש להן וסת סדירה, עלולות לגלות שלקראת החתונה ועקב ההתרגשות הקשורה בה, נגרמים להן שינויים במחזור.

אין מרשם אחיד לקביעת טיפול תרופתי לסידור המחזור לקראת הנישואים. הדבר תלוי בהיסטוריה של הווסתות של הכלה, ההפרשים ביניהן, אורך הדימום, אפשרות של כתמים בין וסתיים, התווית נגד רפואיות לגלולות מסוימות, ועוד. גם במחזור המדווח כסדיר, כאשר עוברים על התאריכים הרשומים ביומן של הכלה - אם אכן קיים רישום כזה, מתברר לעתים שהסדירות היא יחסית בלבד, ושיש הבדלים בין הפלגה להפלגה.

3. האם כדאי לקחת גלולות?

כשתאריך החתונה כבר נקבע בבירור למועד של חופת נידה, או כאשר לאחר קביעת מועד החתונה השתנה המחזור של האישה, וכתוצאה מכך אמורה להיות חופת נידה, אין כמעט ויכוח על הצדקת השימוש התרופתי למניעה של חופת נידה, במידת האפשר. יש רופאי נשים הממליצים על נטילת גלולות גם לנשים עם מחזור סדיר. לשיטתם בנוסף לסידור המחזור ולתכנון עיתוי הווסת הבאה למניעת חופת נידה, עשויים להיות לטיפול בגלולות יתרונות נוספים:

א. סידור המחזור עשוי להועיל לנשים עם כתמים בין וסתיים וכתמים סביב הביין, הפלגות לא סדירות, הפלגות ארוכות מדי (oligomenorrhea) או הפלגות קצרות מדי (polymenorrhea). ההשפעה החיובית של הטיפול נמשכת ברוב המקרים גם בתקופה שאחרי החתונה.

ב. הגלולות יעילות לקיצור אורך הדימום הווסתי.

ג. יש נשים הסובלות מדימום כבד וממושך (menorrhagia) הגורם הפרעה באיכות החיים ועלול אף לגרום לאנמיה. הטיפולים הרפואיים בבעיה זו כוללים טיפולים תרופתיים, ובעיקר גלולות משולבות למניעת הריון.

ד. הסדרת הווסת עשויה לסייע לנשים הסובלות ממיעוט וסתות (הפלגות רחוקות oligomenorrhea), כגון נשים עם שחלות פוליציסטיות; הטיפול צפוי לשפר גם את אפשרות הפרייון של בני הזוג בעתיד.

ה. הטיפול עשוי לסייע לצמצם תופעות אסטטיות שבסיסן הורמונלי, כגון שיעור יתר ו'פצעי בגרות' (אקנה), דבר משמעותי ביותר לכלות לקראת חתונתן. אך כפי שכבר צוין לעיל, טיפול בגלולות עלול לגרום גם להיווצרות תופעות כאלה, ולכן כדאי להתחיל לקחת את הגלולות כמה חודשים לפני החתונה, כדי לאפשר תמרון בסוג הכדורים או במינון, כדי להגיע לתוצאות המיטביות. מעבר לכך, חשוב להדגיש במיוחד בקשר לתופעות אסטטיות, שיש צורך בטיפול ממושך, לפחות כחצי שנה, כדי לראות שיפור בשיעור יתר ובאקנה.

ו. הטיפול עשוי להפחית כאבי וסת קשים (dysmenorrhea).

ז. התסמונות הקדם וסתיות (premenstrual syndrome) מאופיינות במגוון תסמינים גופניים ונפשיים, המופיעים כשבוע לפני קבלת הווסת, ומתמתנים מהיום הראשון של

הווסת, בהם כאבי בטן וגב, כאבי ראש, דיכאון, עצבנות וחרדה, תנודות במצבי הרוח ועוד. ניתן לנסות ולמעט תופעות כאלה בקביעה נכונה של סוג הגלולה, ובקבלת הסברים מדויקים לנטילה נכונה של הגלולות, והדבר עשוי להקל על הכלה לקראת חופתה. גם כאן, כפי שצוין לעיל, צריך מרווח של זמן כדי לאפשר נתינה מיטבית של הגלולות לכלה, ושינויים במידת הצורך במתן הגלולה או במינונה.

ח. קיים יתרון גדול בהסדרת הווסת בעזרת גלולות, והוא שניתן להחליט מתי יש להפסיק את נטילת הגלולות, ואז בדרך כלל הדימום הווסתי מתחיל תוך כמה ימים. הדבר חשוב כדי שמחד גיסא, הכלה תוכל להמשיך להיות טהורה עד אחרי ביאת מצווה, ולעתים הדבר נדחה לכמה ימים; ומאידך גיסא, מיד אחרי שהכלה נאסרת משום דם בתולים, ניתן יהיה להפסיק את נטילת הגלולות, וסמוך לאחר מכן תתחיל הווסת, וכך אין צורך 'להפסיד' ימים עד אשר יתחיל הדימום הווסתי באופן טבעי.

לעומת רופאי נשים הממליצים על שימוש בגלולות כמעט בכל מקרה, יש רופאי נשים המסתייגים משימוש גורף בגלולות אצל כלל הכלות, אלא רק על פי הצורך ותוך כדי הפעלת שיקול דעת בכל מקרה³.

המסתייגים משימוש גורף בגלולות, מתייחסים לתופעות לוואי לא נעימות⁴, כגון בחילה, הקאות, שינויים רגשיים כגון עצבנות או דיכאון, ועלייה במשקל; ואפילו לסיכונים רפואיים העלולים להתרחש כתוצאה משימוש בגלולות, למרות שמדובר בסיכונים נדירים ביותר. המצדדים בשימוש גורף בגלולות עונים על כך, שמינוני האסטרוגן השולטים בשוק היום נמוכים לעומת מה שהיה מקובל לפני מספר עשורים, ושהחשש מתופעות לוואי ומנזקי בריאות שונים לטווח הקצר והארוך, אינו מבוסס. כדי למנוע חלק ניכר מתופעות הלוואי, צריך לבחור לכל אישה את התכשיר המתאים לה ואת המינון המדויק, על ידי רופא מומחה לגניקולוגיה, שיש לו ידע באנדוקרינולוגיה של הפוריות.

ויכוח נוסף הוא על מידת היעילות של הגלולות, ועד כמה שימוש בגלולות מצמצם למינימום הכתמות ודימומים בין וסתיים העלולים לגרום לחופת נידה. דהיינו - האם הכתמות ודימומים בין וסתיים בעת שימוש בגלולות הם מציאות רחוקה ונדירה או מציאות שכיחה יחסית.

לכל הדעות, כשנעשה שימוש בגלולות, חשוב להתחיל ליטול את הגלולות פרק זמן מספיק מוקדם לפני החתונה, לפחות כשלושה חודשים. ההתחלה המוקדמת של נטילת הגלולות מאפשרת תמרון עם החפיסות ויכולת להאריך או לקצר את משך נטילת הגלולות על מנת לתכנן את הווסת, שלא תתרחש במועד החתונה. מלבד זאת, כיוון

3. ד"ר חנה קטן (תחומין, שם), מייצגת את הדעה הממליצה על שימוש בגלולות כמעט בכל מקרה. לעומת זאת, ד"ר דינה רחל צימרמן וד"ר אלחנן בר און (אסיא, שם), מייצגים את הדעה שיש להפעיל שיקול דעת בכל מקרה. ראה תגובתה של ד"ר חנה קטן למאמרם (אסיא, שם עמ' 102-104), ואת תשובתם לתגובתה (אסיא, שם עמ' 105-106).

4. רוב תופעות הלוואי הן בשל הפרוגסטרון ולא בשל האסטרוגן.

שטיפול בגלולות עלול לגרום גם להיווצרות תופעות לוואי לא נעימות, שבדרך כלל חולפות תוך חודש-חודשיים, גם בשביל מטרה זו כדאי להתחיל לקחת את הגלולות כמה חודשים לפני החתונה כדי לאפשר תמרון בסוג הגלולות או במינון, כדי להגיע לתוצאות המיטביות. בדרך כלל אין כל כך צורך לשנות את מינון הגלולה, אלא יש צורך בסבלנות של חודש עד שלושה חודשים, עד שיחלפו תופעות הלוואי הידועות. התייחסות נוספת לשימוש בגלולות מובאת לקמן בחלק ההלכתי.

ב. מבוא הלכתי

הנחת היסוד הפשוטה היא שתאריך החתונה צריך להיקבע לימים שבהם הכלה טהורה, וכל החישובים - הפשוטים והמורכבים, הם סביב הנחת יסוד זאת. **פירוט:** האישה מקבלת בדרך כלל וסת של כארבעה עד שישה ימים. מיד אחרי הפסקת הדימום יכולה האישה לעשות הפסק טהרה, לספור שבעה ימים נקיים, לטבול, ואז היא טהורה. לפיכך, יש לחשב את הזמן כך שמהווסת הסמוך לפני החתונה עד תאריך החתונה יחלפו לפחות כשבועיים (ארבעה עד שישה ימי ווסת + שבעה ימים נקיים + יומיים נוספים ליתר ביטחון).

דוגמא: כלה הרואה וסת בתאריך קבוע, לדוגמא - כל א' בחודש, אם יפסיק הדימום, תוכל לבצע הפסק טהרה בה' בחודש ולטבול בסוף יום י"ב בחודש - אור לי"ג. הימים האפשריים לקביעת החתונה הם - בין י"ג בחודש לבין סוף החודש. כיוון שייכתנו סטיות לכאן ולכאן, אנו לוקחים טווח של כמה ימים משני הצדדים. לכן התאריכים האידיאליים הם בין ט"ו לכ"ח בחודש. במקרים מסוימים צריך להגדיל את טווח הביטחון, ואז יש לקבוע בין י"ז לבין כ"ו בחודש.

ככל שהווסתות סדירות יותר אצל הכלה, הן במשך זמן הדימום הווסתי והן בהפרשי הזמן בין ווסת לווסת - מרווח הביטחון יכול להיות קטן יותר. ככל שהווסתות סדירות פחות, או כשיש חשש שהסדירות עלולה להשתבש עקב התרגשות, יש צורך בטווחי ביטחון גדולים יותר. הכלל הוא שלפי הנתונים של הכלה, יש לתאם את החתונה לימים שבהם תהיה טהורה.

עם גלולות או בלעדיהן: אם המחזור של הכלה סדיר, ולא השתבש לקראת החתונה, ויש אפשרות לתכנן את תאריך החתונה לשבוע השלישי של המחזור, כפי שפורט לעיל, עדיף לקבוע את תאריך החתונה ללא גלולות. לעומת זאת, במצבים קבועים של אי סדירות במחזור, או במצבים שלחשש לאי סדירות עקב החתונה, כתוצאה מהתרגשות ומתח לקראתה, או בכל מצב שבו קשה לתכנן מראש את תאריך החתונה; רצוי וחיוני להשתמש בגלולות. לעתים יש אילוצים משפחתיים חשובים או אילוצים אחרים הגורמים לקביעת תאריך החתונה בזמן מסוים דווקא. במקרים כאלה יש אפשרות להסדיר כל תאריך על ידי גלולות.

הנחיות המובאות להלן אינן הוראות הלכתיות, אלא הנחיות מעשיות שמטרתן לאפשר את מירב הסיכויים לקביעה נכונה של תאריך החתונה, עם גלולות או בלעדיהן.

1. הנחיות לקביעת תאריך החתונה - ללא גלולות

א. לרוב הכלות, שיש להן מחזור סדיר, דהיינו שניתן לשער באופן קרוב לוודאי את זמן הווסת בהפרשים של יום – יומיים בין חודש לחודש, אין צורך בגלולות וגם עדיף לא להשתמש בהן, ויקבעו את יום החתונה לפי זמן טהרתן הצפוי⁵. במקרה של שיבוש כגון הקדמה או איחור של הווסת, או במקרה שבו מופיעים כתמים – יש לפנות לרופא בקיא בעניין.

ב. כדאי לערוך את החשבון המופיע כאן במבוא עם מדריכת כלות מנוסה, כדי להגיע לתוצאה הסבירה והטובה ביותר.

ג. מומלץ לקבוע את תאריך החתונה באמצע תקופת הטהרה, לא סמוך מאוד לתחילתה ולא סמוך מאוד לסופה, כדי לצמצם אפשרות לא רצויה שתאריך החתונה ייצא כשעדיין לא הצליחה הכלה להיטהר או כשכבר הגיע הווסת הבא. מלבד זאת, צריך לקחת בחשבון שלעיתים אין מצליחים לקיים ביאת מצווה כבר בלילה הראשון ולעיתים לוקח כמה ימים עד שמצליחים. אם יצליחו החתן והכלה לקיים ביאת מצווה כבר בערב הראשון, ואז ייאסרו, ומועד החתונה קרוב מאוד למועד הראשון שבו יכלה לטבול, הכלה תוכל להפסיק בטהרה ארבעה ימים לאחר מכן, (ולחלק מהשיטות יכולה לבצע שטיפה פנימית ולהפסיק בטהרה כבר למחרת החתונה); ואז ייתכן שתצליח לטבול עוד לפני קבלת הווסת הבאה. זו עשויה להיות סיבה להקדים את תאריך החתונה סמוך לתחילת הזמן שבו הכלה יכולה לטבול. כמו כן צריך לחשב שאם יישארו מעט ימים מתאריך החתונה עד הווסת הבאה, אלו הימים שיוכלו לנסות לקיים ביאת מצווה, אם לא הצליחו לקיימה כבר בערב הראשון. גם זו עשויה להיות סיבה להקדים את תאריך החתונה סמוך לתחילת הזמן שבו הכלה יכולה לטבול. אך לעומת זאת, כאמור לעיל, זמן מוקדם מדי עלול לחול בזמן שהכלה טרם יכולה לטבול, ולכן צריך לתת מרווח ביטחון.

ד. מעבר לכל החשבונות, צריכים החתן והכלה לדעת שלמרות כל התכנונים המדוקדקים שמטרתם להיאסר כמה שפחות זמן, ובפרט בתחילת הנישואים; יש הרבה אפשרויות איך יתפתחו הדברים. לכן כדאי להתכונן מראש מבחינה נפשית לאפשרות שלאחר ביאת מצווה הם ייאסרו לפרק זמן מסוים, שאורכו עשוי להשתנות גם לפי גורמים שאינם תלויים בהם.

5. בעבר, בישוב הישן בירושלים, היה נקבע התאריך המדויק של החתונה כשהכלה הייתה מקבלת את הווסת הסמוך לחופתה, ואז היו קובעים את התאריך המדויק של החתונה כשלושה שבועות לאחר תחילת הווסת. לפי חישוב שכשבוועיים לאחר תחילת הווסת הכלה תוכל לטבול, ואז תהיה מותרת למשך כשבועיים. כיום כמעט בלתי אפשרי לקבוע תאריך חתונה כל כך סמוך לחתונה.

2. הנחיות לקביעת תאריך החתונה - עם גלולות

ה. במצבים קבועים של אי סדירות במחזור, או במצב של חשש לאי סדירות עקב החתונה, כדאי ואף חיוני להשתמש בגלולות.

ו. לעתים אילוצים משפחתיים חשובים או אילוצים אחרים גורמים לקביעת תאריך החתונה בזמן מסוים דווקא. ניתן להסדיר כל תאריך על ידי גלולות.

ז. יש להדגיש שגלולות, כמו כל טיפול תרופתי אחר, אפשר לקבל אך ורק על ידי רופא המוסמך לכך.⁶

ח. יש שתי שיטות לקביעת התאריך על ידי גלולות. למרות השוני בין שתי השיטות, המטרה זהה - להגיע לחופה בזמן שהאישה טהורה.

השיטה הראשונה - לקחת גלולות הדוחות את תאריך קבלת הווסת בכמה ימים. לפי שיטה זו הכלה תיקח גלולות שיידחו את הווסת הבאה הסמוכה לחתונה באופן רציף עד אחרי ליל הכלולות, ואפילו עד אחרי שיצליחו לקיים ביאת מצווה.

השיטה השנייה - לקחת גלולות המשתלטות לחלוטין על המערכת ההורמונלית של האישה, האחראית על קבלת הווסת. לפי שיטה זו הכלה תתחיל לקחת גלולות לפחות שישה שבועות לפני החתונה, ותפסיק לקחתן כעשרים ואחת יום לפני החתונה במטרה לקבל ווסת כמה ימים לאחר מכן. במצב כזה אפילו אם הווסת ימשך שבוע ימים, עדיין יישאר לה מספיק זמן כדי להפסיק בטהרה, לספור שבעה ימים נקיים לפני החתונה, ולטבול.

ט. פירוט השיטה הראשונה: לקחת פרוגסטרון כעשרה ימים לפני קבלת הווסת, (כגון פרימולוט נור), הגורם לרירית הרחם שלא תתפרק כל עוד האישה לוקחת את הגלולה. יש לציין ששיטה זו יעילה בדחיית הווסת למשך כשבועיים, אך אם יש צורך בדחייה ארוכה יותר, יש לפנות לרופא כדי לקבל גלולה נוספת (כגון הכדורים 'החומים' של פרוגילוטון). במצב כזה מסתבר שכבר עדיף ליטול גלולות משולבות).

י. יתרונות שיטה זו: התערבות מינורית עם כמות הורמונים נמוכה, ורק בשבועיים האחרונים לפני החתונה.

חסרונות שיטה זו:

1. דיווח גבוה יותר על כתמים (דימומים), בדרך כלל עקב אי תזמון מתאים של לקחת הגלולות.⁷

2. האפשרות לדחיית הווסת מוגבלת יחסית.

3. אם יש לאישה תופעות לוואי, מרחב התמרון לפתרון מצומצם יחסית.

יב. פירוט השיטה השנייה: לקחת גלולות משולבות הממששות בדרך כלל למניעת היריון. מקובל לקחת את הגלולות שבמינון הממוצע (30 מיקרוגרם, כגון: יסמין, מינולט, גינרה, מיקרוגינן, בילרה); לא במינונים הגבוהים כדי להימנע מכמות גבוהה של הורמונים ללא

6. יש נשים שאסור להן לקחת גלולות עקב סיבות שונות, לכן יש להקפיד על דיווח מלא לרופא ולקבל ממנו הוראות מדויקות, כמו בכל תרופה.

7. כגון מצב שבו לוקחים את הגלולה לפני הביוץ.

צורך, אבל גם לא במינונים הנמוכים (15 מק"ג) כדי להימנע מדימומים. יש המתחילים במינון נמוך יחסית (20 מק"ג - מליאן, הרמונט, מרסילון, פמינט, פליים, יאז), ואם יש דימומים, מחליפים לגלולה במינון גבוה יותר⁸. האישה מתחילה לקחת את הגלולה עם קבלת הווסת, ביום השלישי עד החמישי למחזור, וכיומיים-שלושה לאחר סיום החפיסה היא מקבלת את הווסת. בסיום החפיסה הראשונה ממתינה האישה כשבוע ימים, ומתחילה לקחת את החפיסה הבאה, וכן הלאה. מקובל להתחיל לקחת את הגלולות כשלושה חודשים לפני תאריך החתונה.

יג. יתרונות שיטה זו:

- יש אפשרות לקחת יותר מחפיסה אחת ברצף כדי להאריך את ימי הטהרה, באישור רפואי בלבד. כגון במצב שבו בני הזוג לא הצליחו לקיים ביאת מצווה. חשוב להדגיש שאם האישה לוקחת יותר מחפיסה אחת ברצף, אין לקבוע את תאריך החתונה כאשר היא נמצאת בחפיסה השנייה או השלישית, מחשש להכתמות.
- אם יש תופעות לוואי, ניתן לשלוט עליהן ביתר קלות על ידי שינוי המינון של הגלולות. דבר זה מותנה בלקיחה מוקדמת מספיק, המאפשרת החלפת סוג הגלולות.
- החיסרון בשיטה זו: מדובר בכמות הורמונים גדולה יותר. עם זאת, יש לציין שביחס לכמות הגלולות הניטלות לצורך מניעת הריון, מדובר בכמויות מזעריות. לעיתים אישה לוקחת גלולות למניעת הריון במשך שנים, וכאן מדובר על כשלושה חודשים בלבד. במקרים של מחזורים ארוכים ולא סדירים, ניתן לתת טיפול תרופתי פרוגסטטיבי הגורם לקבלת וסת.

3. הוראות הלכתיות ומעשיות לשימוש בגלולות

טו. ההמלצה המקובלת אצל הפוסקים היא השיטה השנייה, דהיינו לקיחת גלולות המשתלטות לחלוטין על המערכת ההורמונאלית, כיוון שבשיטה הראשונה יכולים להיות מצבים של דימומים קלים העלולים לאסור את האישה. לעומת זאת, בשיטה השנייה יש פחות דימומים, וגם אם הדימום יתארך, עדיין יש לכלה מספיק זמן כדי להיטהר⁹. טז. על אף שמדובר בגלולות למניעת הריון, מבחינה הלכתית אין איסור לכלה להשתמש בגלולות כאלה, כיוון שזמן המניעה הוא קצר, ולעיתים היא רק לימים ספורים. יז. אפשר לסמוך על הגלולות שיעכבו את הווסת ולהתיר את האישה על סמך נטילת הגלולות אפילו בעונה הסמוכה לווסת שהייתה רגילה בה ללא הגלולות. מצינו אצל חז"ל ביטויים שתופעות חיצוניות עשויות לשנות את קבלת הווסת, לדוגמא: 'חרדה מסלקת את הדמים'¹⁰. אם כן בזמננו, שבדוק ומנוסה שהגלולות בוודאי מעכבות את הווסת, בוודאי

8. הפירוט הרפואי מובא כאן לצורך הבנת הנושא ואינו תחליף בשום אופן להוראת הרופא.
9. נשמת אברהם, יורה דעה סי' קצג מעמ' קעז; לאחר התייעצות עם הרב ד"ר מרדכי הלפרין.
10. נדה ט ע"א, ובמקומות נוספים שם. שלחן ערוך, יורה דעה סי' קפד סעי' ח.

שיש לסמוך על זה¹¹. ויש שהורו שניתן לסמוך על הגלולות שיעכבו את הווסת רק אם ניסתה את הגלולות שלוש פעמים והועילו לה¹².

יח. יש לקחת בחשבון שלמרות שהגלולות עוזרות לדחות את הווסת הבאה, עדיין ייתכנו מקרים של נשים שמדממות מעט גם בזמן שהן נוטלות את הגלולות. מבחינה הלכתית גם דימום מועט עלול לאסור את האישה¹³. תופעת לוואי מוכרת בחודשים הראשונים של נטילת גלולות היא הכתמות קלות. התחלה של נטילת הגלולות לפחות שלושה חודשים לפני החתונה, אמורה להסדיר גם בעיה זו.

יט. במקרה שבני הזוג לא נאסרו בליל הכלולות, יש להמשיך לקחת את הגלולות כדי לא להיאסר מחמת דם נידה. אך גם במצב כזה ראוי שבני הזוג ימשיכו לנהוג כלפי חוץ כאילו נאסרו.

כ. הכלה צריכה להמשיך לקחת את הכדורים עד שבני הזוג נאסרים¹⁴, או מחמת ראיית דם בביאת מצווה, או מחמת פסק שפוסק הורה להם, שנאסרו גם ללא ראיית דם. לעיתים מורה ההוראה יורה לכלה להמשיך לקחת גלולות - אם יתאפשר מבחינה רפואית - למרות שנאסרו כבר, כדי שיוכלו להיות מותרים מהר יותר¹⁵.

כא. כדאי שיהיה לבני הזוג מלאי מתאים של כדורים בצירוף הוראות רפואיות מתאימות, למקרה הצורך בהארכת ימי הטהרה.

כב. בכל השיטות של לקיחת הגלולות, יש לקחת את הגלולות מדי יום בשעה קבועה, כדי לא לשכוח יום¹⁶. פעולה כזאת עשויה למנוע דימומים בין ווסתים. אי נטילת הגלולות כסדרן עקב שכחה או עקב סיבות אחרות עלולה לגרום לדימום. כדאי להקפיד לקחת את הגלולות בדיוק לפי ההוראות, בהפרשי הזמן המדויקים וללא דילוגים. גם נטילת גלולות בצורה מדויקת אינה יכולה להבטיח שלא יהיו דימומים, אך נטילת הגלולות בצורה מדויקת עשויה לצמצם את הסיכויים לדימומים בלתי צפויים.

כג. מצבים של שלשולים חוזרים או הקאות חוזרות עלולים לגרום לירידת רמת ההורמונים בגוף הניתנים דרך הגלולה ולדימומים בין ווסתים. במצבים כאלה כדאי להתייעץ עם רופא.

11. הרב שלמה זלמן אויערבאך, הובאו דבריו בנשמת אברהם, יורה דעה סי' קצג עמ' קעה סעי' א; וכן במראה כהן, עמ' קפד סעי' ה; דרכי טהרה, פרק י סעי' לט.

12. נטעי גבריאל, פרק ק סעי' א, כתב על פי שו"ת רדב"ז, חלק ה סי' קלו, שרק אם ניסתה את הגלולות שלוש פעמים ועכב את ווסתה, יצרה חזקה שהגלולות ביטלו את ווסתה האחרון, ונקבע על ידי הגלולות. גם הדגיש [שם בהלכה ב] שאם הן משפיעות על אישה אחת, אין בכך ראייה שישפיעו על אישה אחרת.

13. שו"ת אגרות משה, אבן העזר חלק ד סי' עב, ופשוט שכך.

14. כדאי למנוע מצב שבו הכלה מפסיקה לקחת את הגלולות יום-יומיים לפני החתונה, מתוך מחשבה שכך יוכלו לצמצם את הימים שנאסרים בהם. פעולה כזאת עלולה לאסור אותם עוד לפני שהצליחו לקיים ביאת מצווה. לא כל הזוגות מצליחים לקיים ביאת מצווה כבר בלילה הראשון.

15. כגון במקרה שבו נאסרו בליל הכלולות, ואז תוכל הכלה לשטוף פנימית ולהפסיק בטהרה כבר למחרת החתונה - לשיטות המתירות זאת, ואז תוכל לטבול לאחר שבוע ימים.

16. מומלץ לתת תזכורת קבועה, במכשיר סלולרי או בכל דרך אחרת.

כד. כיוון שאי נטילת הגוללות כסדרן עלולה לגרום לדימומים, וכתוצאה מכך גם לתקלות¹⁷, חיוני לשאול מראש את הרופא כיצד לנהוג במצבים כאלה. לעיתים קשה מאוד להשיג את הרופא באופן מידי, וקבלת הוראות מראש עשויה להרגיע מאוד במקרה הצורך.

כה. גוללות עלולות לגרום לתופעות לוואי שונות, כגון פצעונים או בחילות או מצבי רוח, ומידת השפעתן עשויה להשתנות מאישה לאישה. לכן עדיף שכלה המשתמשת בגוללות תתחיל ליטול אותן כשלושה חודשים לפני החתונה, כדי שניתן יהיה לוודא אם גוללות אלה גורמות לתופעות לוואי אצלה, ולאפשר לה מעקב מראש על השפעת הגוללות ותפקודן עליה. כמו ההכתמות, גם רוב תופעות הלוואי חולפות בחודשים הראשונים לשימוש¹⁸.

כו. כלה שלוקחת גוללות¹⁹ צריכה להמשיך לבדוק את עצמה בכל יום גם לאחר הטבילה, עד החופה. הטעם: כיוון שהיא משתמשת בגוללות שעלולות לגרום לדימומים קלים, היא צריכה להמשיך ולבדוק כדי לשלול אפשרות כזאת של דימומים²⁰. בדיעבד, אינה נאסרת גם אם לא בדקה.



17. יש חשיבות גדולה ללקיחת הגוללות כסדרן, אולם יש לדעת שעלולים להיות מצבים נורמליים של דימומים, ורק לפעמים הם באים בעקבות שכחה בנטילת הגוללות. לכן, מחד גיסא, על הכלה להקפיד לקחת את הגוללות בזמנן; ומאידך גיסא, החתן צריך להיות סבלני, ולקבל בהבנה אם נגרמו דימומים, גם אם כתוצאה משכחה או מסיבה אחרת.

18. חשוב שהכלה תקרא את העלון לצרכן, על אף ההשפעות הפסיכולוגיות העלולות להיגרר עקב קריאתו. העלון עשוי לתת מידע חיוני וכן להרגיע במקרה שהופיעו תופעות לוואי וכיוצא בזה, אך לעומת זאת, מסיבות משפטיות, לעתים העלון עלול להדגיש תופעות נדירות באופן מוגזם, לכן כדאי לקרוא אך לא לפחד לשווא.

19. לא רק כלה שלוקחת גוללות אלא כל כלה צריכה להמשיך לבדוק את עצמה מהטבילה ועד החופה, אם ליל הטבילה אינו סמוך לחופה, אך הלכה זאת נכתבה גם כאן כיון שבשימוש בגוללות יש יותר סיכון לדימומים.

20. הרב יהושע גויבירט, הובאו דבריו בנשמת אברהם, יורה דעה סי' קצג עמ' קעו.



הרב אריה כץ

ממזרות בטיפולי פוריות

א. פתיחה

במאמר בגיליון הקודם עסקנו בדיני פסולי כהונה בהזרעה מלאכותית, ובשאלה האם חללות נוצרת בהולדה שאיננה בדרך ביאה. בע"ה, נדון במאמרים הקרובים בשאלות העברת ממזרות ויצירת ממזרות בטיפולי פוריות.

כדי לדון בנושא, עלינו להגדיר קודם את שתי האפשרויות שבהן הוולד ייוולד ממזר.

1. האפשרות הראשונה מופיעה במשנה בקידושין (סו ע"ב):

וכל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין - הולד ממזר,

ואיזה זה? זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה¹.

אפשרות זו מדברת על יצירת ממזרות חדשה, הנוצרת כתוצאה ממעשה עברה בין איש ואישה שאין הקידושין תופסים ביניהם, כגון אשת איש עם אדם זר, אח ואחותו ועוד. כך גם פסק השולחן ערוך (אבה"ע"ז סי' ד סעי' יג):

איזהו ממזר, זה הבא מאחת מכל העריות, בין בחייבי מיתות בין בחייבי כריתות,

חוץ מהבא מהנדה שאע"פ שהוא פגום אינו ממזר אפילו מדרבנן.

2. האפשרות השנייה מופיעה קודם לכן באותה משנה בקידושין:

וכל מקום שיש קידושין ויש עבירה - הולד הולך אחר הפגום, ואיזה זו?... ממזרת ונתניה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין.

על פי המשנה, ממזרות עוברת בתורשה בכל מקרה שבו אחד מבני הזוג הוא ממזר. הגמרא בהמשך (שם) פסקה, שגם במקרה שבו אין עברה בעצם הנישואין, אם אחד מבני הזוג הוא ממזר - גם הוולד ממזר (כגון במקרה של גר שנשא ממזרת, דבר שמותר להלכה)².

כך גם פסק השולחן ערוך (שם סעי' יח): 'ישראל שנשא ממזרת, או ממזר שנשא ישראלית, הוולד ממזר לעולם'. עולה מכאן, שישנם שני סוגי ממזרות: יצירה חדשה עקב

1. במשנה ביבמות מט ע"א מובאת מחלוקת תנאים, באלו סוגי עבירות ייחשב הוולד ממזר (מיתת בית דין בלבד, גם כרת או בכל פסולי החיתון, הלכה נפסקה כשמעון התימני שממזרות נוצרת מאיסורי כרת ומיתת בית דין).

2. שו"ע, אבה"ע"ז סי' ד סעי' כב.

מעשה עברה, או ממזרות העוברת בתורשה. בחלק זה של המאמר נדון בשאלת יצירת ממזרות חדשה בטיפולי פוריות. בע"ה, בגיליון הבא, נשלים את העיסוק בשאלת הממזרות העוברת בתורשה.

ב. השאלה – תרומת זרע לאשת איש

השאלה הנשאלת בדיון זה הינה מהו מעמדו של ולד אשר אמו הנשואה קיבלה תרומת זרע מגבר אחר, וילדה באמצעות הזרעה מלאכותית או הפריה חוץ גופית, מכיוון שבעלה היה עקר. לפני הדיון בנושא, נקדים שתי הקדמות:

א. אין אנו דנים כאן בשאלת עצם ההיתר לקבלת תרומת זרע. גם הפוסקים (שנביא לקמן) שאינם חוששים לממזרות שלא בדרך של ביאה, הצביעו על בעיות הלכתיות נוספות בתהליך זה, כגון חשש שמא יישא אח אחותו מאביו (כיוון שלא ידוע מי האב), חשש שמא ימות הבעל ללא ילדים, והאישה תינשא ללא חליצה (מכיוון שיחשבו שבנה הוא בנו של בעלה המת) ועוד חששות שונים.

ב. חשש ממזרות קיים רק כאשר תורם הזרע הוא יהודי, אולם כאשר תורם הזרע הוא גוי, אין הוולד ממזר, שכן אפילו גוי שבא על אשת איש, הוולד איננו ממזר, כפי שנפסק להלכה בשולחן ערוך (שם סעי' יט).

השאלות שיש לדון בהן כדי להכריע בשאלת הממזרות הינן האם עצם הקבלה של תרומת הזרע על ידי אשת איש נחשב למעשה עברה, ואם לא – האם מה שיוצר את הממזרות הינו מעשה העברה (שאיננו קיים בנידון זה) או העובדה שהוולד נולד לזוג הורים שאינם מותרים להינשא זה לזו.

1. שיטת האדמו"ר מסאטמר – יש מעשה עברה

הרב יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר, היה החריף ביותר בהתנגדותו לקבלת תרומת זרע. לשיטתו שאותה פרסם בהרחבה בספר תשובותיו 'דברי יואל' (סי' קז-קי), אשת איש שקבלה לרחמה זרע של אדם זר, עברה על איסור אשת איש בכל חומרתו. את הסימוכין לשיטה זו מצא הרב מסאטמר בפירושו של הרמב"ן על התורה לפסוק: 'ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע' (ויקרא יח, כ):

ואפשר שאמר 'לזרע', להזכיר טעם האיסור, כי לא יודע הזרע למי הוא ויבאו מזה תועבות גדולות ורעות לשניהם.

להבנתו של הרב מסאטמר, אשת איש שעשתה מעשה להביא זרע של גבר אחר לתוכה, עוברת על איסורי עריות, וממילא הוולד שנולד הוא ממזר, כי 'עיקר האיסור הוא הזרע שמכניס בה, לא הביאה', והוא לומד זאת מדברי הרמב"ן, שם. סמך נוסף לדבריו הוא מוצא בדברי 'ספר החינוך' (מצווה לה), שמסביר את הטעם של איסור 'לא תנאף':

משרשי מצוה זו, כדי שיתיישב העולם כאשר חפץ השם, והשם ברוך הוא רצה שיהיו כל עניני עולמו עושין פירותיהן כל אחד ואחד למינהו ולא שיתערבו מין במין אחר, וכן רצה שיהיה זרע האנשים ידוע של מי הוא ולא יתערבו זה עם זה.

על פי טעם המצווה, הוא לומד שעיקר האיסור הוא עירוב של זרע זר, ואף על פי שלהלכה אין דורשים את טעם המצווה על מנת ללמוד את פרטיה, זה דווקא כשאין הטעם מוזכר במפורש בכתוב, אולם לפי דברי הרמב"ן שהובאו לעיל, טעם המצווה מוזכר במפורש בכתוב, וממילא דורשים אותו להלכה.

שו"ת 'חלקת יעקב' (אבהע"ז סי' טו) הביא את הדברים הללו ודן בהם להלכה. לדבריו, יש לדחות את הוכחותיו של הרב מסאטמר, כי בכל מצווה שיש עליה טעם, המצווה אינה תלויה בטעם, וגם במקרה שבו הטעם אינו שייך – המצווה נוהגת, ולכן גם לאיך גיסא, אם יחסר אחד מהתנאים ומגדרי המצווה, אף ששייך הטעם – לא יהיה בכך איסור. ה'חלקת יעקב' דן בנידון דידן:

נאמר בתורה ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע, הדגישה התורה 'שכבתך' דהאיסור הוא השכיבה, ומנמק התורה הטעם 'לזרע' דרובא דרובא מוציאין בשכיבה זרע, זה הטעם של האיסור, אכן אף כשבטל הטעם שלא הוציא הזרע רק הערה בה, גם כן חייב, וכמו שכתב הרמב"ן שם משום דעיקר האיסור היא השכיבה ואינה תלויה בהטעם, אם כן ממילא לאיך גיסא נמי, אף באופן שהטעם שייך שיש זרע, אבל לא בא מחמת שכיבה, ויחסר בפרטי החיוב, שהתורה ציותה גם כן פטור, אף על גב שהטעם שייך כיון שחסר בתנאי החיוב, וכמוהו מצינו בהרבה מצות, שאין הטעם מכריח את המצווה לחיוב.

אדם שבא על אשת איש, גם אם לא הוציא זרע, עובר על איסור: 'לא תנאף', כלומר עיקר העברה הינו מעשה הביאה האסורה ולא הוצאת הזרע, ולכן גם קבלת זרע ללא ביאה אסורה, איננה בכלל איסורי עריות.

אף על פי כן, במסקנת תשובתו כותב ה'חלקת יעקב', שאף שבדיעבד יש למצוא דרכים לתקנת הוולד ולהוצאתו מדין ממזר, לכתחילה בוודאי שיש לחשוש לשיטה זו. גם בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ג סי' כז) כתב הרב אליעזר יהודה וולדינברג שיש לדון אם יש בכך איסור תורה של 'לא תנאף' והוולד ממזר, וכתב שיש בזה מחלוקת הפוסקים, למרות שהסברה נוטה שהוולד אינו ממזר באופן כזה.

2. שיטת הרב אויערבאך – יש ממזרות גם ללא מעשה עברה

בשנת תשט"ו פרסם הרב שלמה זלמן אויערבאך בכתב העת 'נועם' (ח"א) מאמר מקיף הדין בצדדים השונים של הזרעה מלאכותית. מאמר זה חזר ונדפס גם בשו"ת 'מנחת שלמה' (תנינא סי' קכד). במאמר זה דן הרב אויערבאך בין היתר, בדינו של וולד שנוולד לאשת איש שקיבלה תרומת זרע מיהודי. לשיטתו, פשוט שאין כאן איסורי עריות והאישה איננה נאסרת לבעלה, אף על פי כן חשש הרב אויערבאך לממזרות של הוולד. את הסברה לחשש כתב כבר בתחילת מאמרו, שכן אף שישנו קשר בין ביאת איסור לממזרות, יש לומר שלא עצם האיסור יוצר את הממזרות, אלא תערובת זרע האיש והאישה כשהקשר ביניהם אסור היא היוצרת את הממזרות:

דכל ולד הנוצר מזרע בלול של איש ואשה דלא תפסי בהו קדושין ואשר אם יבוא עליה כדרך כל אדם יתחייב כרת הוא הנקרא ממזר, ומה שתלה הכתוב

באיסור ערוה וחומרא דכריתות **הוי רק סימן והגדרה** לדעת את שיעור גודל המרחק והזרות שבין האיש והאשה העושה אותם לשני מינים מחולקים. כלומר, ייתכן שהגדרת ממזרות הינה ולד שנוצר מאיש ואישה שאין קידושין תופסים ביניהם, ללא תלות בשאלה אם הייתה עברה בעצם הקשר. את החשש לממזרות הוכיח הרב אויערבאך מדברי התוספות ביבמות (טו ע"ב, ד"ה קסבר), ששאלו כיצד ייתכן שישנן דעות שמי שנולד לגוי ויהודייה הוא ממזר, הרי אין בביאה כזו איסור תורה, וענו שכיוון שאין הקידושין תופסים, הולד ממזר. מכאן הוכחה שממזרות איננה תלויה במעשה האיסור, אלא ביצירה מבין שניים שאין קידושין תופסים ביניהם. אמנם להלכה, אין בנם של גוי ויהודייה ממזר, אלא הוא ישראל כשר לכל דבר³, אבל הגמרא תלתה זאת בכך שאין בגוי כלל שם קידושין, ואילו הדין הכללי שממזרות תלויה באי תפיסת קידושין ולא באיסור, נשאר להלכה לדעת הרב אויערבאך. דברים אלו ניתנים לדחייה על פי שיטת הרשב"א בחידושיו למסכת יבמות (מה ע"ב), אשר תלה את מחלוקת האמוראים האם ולד הנולד מיהודייה וגוי הינו כשר או ממזר, בשאלה מה יוצר את הממזרות – אי תפיסת הקידושין או עצם האיסור. על פי זה, כיוון שלהלכה הולד כשר, ממילא מוכח שמה שיוצר את הממזרות הינו עצם האיסור, ולא אי תפיסת הקידושין. על כל פנים, מסקנת הרב אויערבאך היא שקרוב לוודאי שהולד ממזר באופן כזה.

3. השיטה המקובלת – ממזרות נוצרת רק ממעשה עברה

למעשה ישנו מקור קדום בראשונים, אשר ממנו עולה במפורש, שבמקרה שאשת איש נתעברה מאיש זר שלא בדרך של מעשה ביאה, הולד כשר. מקור זה הביאו ב"יורה דעה' הב"ח (סי' קצה) והט"ז (שם ס"ק ז), וב'אבן העזר' הביאו ה'בית שמואל' (סי' א ס"ק י): מצאתי בהג"ה סמ"ק ישן בשם מהר"ר פרץ אשה נדה יכולה לשכוב אסדיני בעלה ונזהרות מסדינים שכב עליהם איש אחר פן תתעבר משכבת זרע של אחר... **כיון דאין כאן ביאת איסור הולד כשר לגמרי אפילו תתעבר משכבת זרע של אחר...** אלא דמשכבת זרע של אחר קפדין אהבחנה וגזירה שמא ישא אחותו מאביו.

דברי רבנו פרץ נסבו ישירות על אשת איש שנתעברה מזרע של אחר שלא בצורה של ביאה, וקבעו במפורש שהולד כשר, אלא שאין לעשות כן לכתחילה מחמת חשש אחר, של נישואי קרובים שאינם מודעים לקרבתם.

חשוב לציין, שבספר הסמ"ק שלפנינו לא מופיעה הגהה זו, אולם אין לפקפק על אמינותו של המקור, שכן דברים אלו מופיעים גם בספר 'שלטי גיבורים' (על הרי"ף שבועות ב

3. אף שהוא פסול לכהונה, עי' שו"ע, אבה"ע סי' ז סעי' יז.

ע"א), ושם מצוין שגם המהר"ם מרוטנבורג נקט כשיטה זו. פרופסור שמחה עמנואל⁴ כתב, שאף ישנם שבעה כתבי יד שונים הידועים לנו, שבהם מצויה תשובת רבנו פרץ הנ"ל⁵. הפוסקים שהוזכרו לעיל, לא קיבלו את דברי רבנו פרץ. לדברי הרב מסאטמר, הם נסבים על שכיבה על סדין, שבה לא עשתה האישה מעשה להביא לתוכה זרע של אחר, והדבר קרה מאליה. לדעתו גם רבנו פרץ יודה שבתרומת זרע יש מעשה איסור. לדברי הרב אויערבאך, רבנו פרץ אכן חולק על התוספות שהזכיר בדבריו, ויש לחשוש להלכה לשיטת התוספות.

למרות זאת, דעת רוב הפוסקים היא שניתן לסמוך על דברי רבנו פרץ להלכה, ולקבוע שבמקרה שאישה קיבלה תרומת זרע מיהודי, למרות שמסיבות אחרות לא ניתן להתיר זאת, בדיעבד ולדה כשר, ואין כאן ממזרות⁶.

בשו"ת 'אגרות משה'⁷ התבטא הרב משה פיינשטיין בחריפות כנגד החוששים לממזרות במקרה כזה, ובין היתר כתב על כך: 'אף שפשוט שאין שיטתו כלום כנגד רבינו פרץ...', ובמקום אחר כתב באותו עניין⁸:

...והוא הבל... שקושיא זו ודאי הבל גמור... דודאי אינו משום הנאת ביאה אבל ודאי דוקא משום מעשה הביאה דהוא הדבר האסור... ואין בזה ח"ו משום פגיעה בכבוד אדם גדול, כשאומרים על דבר שגגה שנפלטה מקולמסו שהוא הבל וכדמצינו גם לשון כזה בדברי רבותינו הראשונים בכמה דוכתי.
גם הראשל"צ הרב עובדיה יוסף דן באריכות בנושא בשו"ת 'יביע אומר' (ח"ח אבהע"ז סי' כא), והסיק שאף שאין להתיר את הדבר, אם נעשה מעשה, הוולד כשר. בסיום תשובתו הביא מעשה רב:

וזכורני כי זה כעשרים שנה, בהיותי ביחד בבית הדין הגדול ירושלים, עם עמיתי הגרי"ש אלישיב, והגר"ב זולטי, דברנו בזה, והיה **פשוט לכולנו** שגם אם קיבלה האשה זרע מאיש אחר וילדה, שאין הולד ממזר, מכיון שאין כאן ביאת איסור. וכמדומני, שכך למעשה נוהגים בבתי הדין שדנים בדבר, שמכשירים במקרה כזה את הוולד לבוא בקהל, ואינם מחילים עליו שם ממזר.

4. שמחה עמנואל, 'נוסחאות מכת"י של תשובת רבנו פרץ מקורבייל, והשלכותיהן לדין הזרעה מלאכותית', המעין נא, ד (תמוז תשע"א), עמ' 31-38.
5. עוד הסיק שאזכור המהר"ם ב'שלטי גיבורים' הינו טעות סופר, ומדובר גם שם ברבנו פרץ.
6. לחשש שאיננו יודעים מיהו אבי הילד, וייתכן שהוא עצמו פסול, חשש המוגדר בהלכה כ"שתוקי", יוקדש דיון נפרד בע"ה בגיליון הבא.
7. שו"ת אגרות משה, אבהע"ז ח"א סי' עא.
8. שם, ח"ב סי' יא.

סיכום

- א. אשת איש שקיבלה תרומת זרע מגוי, לכל הדעות אין ולדה ממזר.
 - ב. לכל הדעות, אין להתיר קבלת תרומת זרע מיהודי מחמת חששות שונים שהעלו הפוסקים וכבר מצויים בחז"ל.
 - ג. ישנה שיטה הסוברת שאשת איש שקבלה תרומת זרע מאחר עברה על איסורי עריות, וממילא אם נותן הזרע הינו יהודי, הוולד ממזר. ישנה שיטה הסוברת, שיש לחשוש לממזרות במקרה שאשת איש קבלה תרומת זרע מיהודי, שכן אף על פי שאין כאן מעשה עברה, ממזרות איננה תלויה בכך.
- לפי השיטה המקובלת, ממזרות תלויה בביאה אסורה, ומכיון שבקבלת תרומת זרע אין מעשה ביאה, הוולד כשר.





הרב אריה כץ

שימוש במכשיר 'טנס' בשבת להקלת צירי לידה

שאלה

אישה שהתחילו אצלה צירי לידה, האם יכולה להשתמש בשבת במכשיר 'טנס' (tens) להקלה על הכאבים?

א. הצגת המכשיר

ראשית כל, יש להבין מהו המכשיר וכיצד הוא פועל. מכשיר 'טנס' שולח אותות חשמליים זעירים לקצוות העצבים. אותות אלה משבשים את מסר הכאב בעצבים, ואינם מאפשרים לו מעבר מלא למוח. נוסף לכך, המכשיר מגרה את הגוף לשחרר חומרים כימיים המסייעים באופן טבעי לשיכוך כאב האותות מועברים דרך מדבקות המוצמדות לגב ומחוברות למכשיר בעזרת חוטים. היולדת שולטת במכשיר ובעוצמת האותות בלחיצת כפתור. המכשיר מופעל בעזרת סוללות. כדי להגיע ליעילות מרבית יש להתחיל להשתמש במכשיר בשלב מוקדם ביותר של הלידה. ממחקר שנעשה בחו"ל עולה שאצל 80% מהנשים שהשתמשו במכשיר, הייתה הפחתה בעוצמת הכאבים. מבירור שערכנו אצל מילדות יראות שמים הובהר לנו שאכן המכשיר מקל על הכאבים כל עוד אין מדובר בצירי הלחץ של שלב הלידה עצמה. המכשיר אינו בשימוש נפוץ בארץ.

ב. האיסורים הכרוכים בהפעלת המכשיר

שנית, יש לברר מהם האיסורים שעוברים עליהם בשימוש במכשיר 'טנס', והאם מדובר באיסורי תורה או באיסורי דרבנן.
1. שימוש בחשמל: איסור שקיים ללא ספק בשימוש במכשיר הינו איסור השימוש בחשמל. אמנם אין במכשיר נורות להט, ולכן לדעת רוב הפוסקים מדובר באיסור דרבנן.

1. תקציר מתוך תשובה לשאלה שהגיעה לבית ההוראה של מכון פוע"ה.

גם לדעת החזון איש, שיש בסגירת מעגל חשמלי ופתיחתו איסורי בונה וסותר, לכאורה יש צד של קולא בכך שהמכשיר מופעל באמצעות סוללות ואינו מחובר לקרקע. אם כבר פועל המכשיר לפני שבת, הרי שלחיצה על הכפתורים רק משנה את עוצמת הזרם ואינה מפעילה או מכבה אותו, אבל לפי הנראה היא כן פותחת וסוגרת מעגלים חשמליים, שכן הכיתוב על הצג משתנה.

2. כתיבה על הצג: הלחיצה על הכפתורים השונים גורמת לרישום של הפעולה שנעשתה להופיע על הצג. לגבי כתיבה על מחשב, נכתב ב'נשמת אברהם' (סי' שמ סע' ד) בשם הגרש"ז אויערבאך, שכל עוד אין הנתונים נשמרים על גבי דיסקט, הדבר נחשב ככתב שאינו עשוי להתקיים, ואין בזה איסור תורה. וכן נכתב בשו"ת 'ביע אומר' (ח"ח או"ח סוף סי' מח) שכתביה על מחשב נחשבת כדבר שאינו מתקיים. אכן שו"ת 'שבט הלוי' (ח"ו סי' לז) כתב שגם בכתיבה על מחשב יש איסור תורה, שכן אף על פי שהכתיבה תימחק, כרגע היא ראויה להתקיים מצד עצמה, וכן אף על פי שהכתיבה אינה בידיים, אלא באמצעות לחיצה על המקשים, זוהי דרך הכתיבה. על כל פנים, דעת מרבית הפוסקים שאין בכתיבה כזו איסור תורה, אלא איסור דרבנן.

3. הדבקת המדבקות על הגוף – נראה שדין זה קל יותר, הן מצד העובדה שמדובר בהדבקה שאינה של קיימא (השימוש במכשיר נמשך פחות מיממה), הן מצד העובדה שמדובר במדבקה רב פעמית, והן מצד העובדה שמדובר בהדבקה על גוף האדם, וכלל לא ברור שיש בכך איסור.

מהאמור לעיל עולה שעל פי השיטות המקובלות, השימוש במכשיר זה כרוך בעברה על איסורי דרבנן, אך יש שיטות שלפיהן מדובר בעברה על איסורי תורה.

ג. השימוש במכשיר להרגעת יולדת

למעשה, המכשיר עשוי להקל על כאבי היולדת, ואף שבשעת צירי הלחץ של הלידה עצמה כבר אין הוא יעיל, הרי שבשעות שלפני הלידה עד עצם הלידה, יכול הוא לתרום להרגעת כאבי היולדת, ויש להכליל זאת ב'יתובי דעתא' של היולדת.

כפי שראינו לעיל, ככל שמתחילים להשתמש מוקדם יותר במכשיר, השפעתו על הקלת הכאב רבה יותר. אך אישה מוגדרת 'יולדת' לעניין חילול שבת רק משעה שיושבת על המשבר או כשמתחילה לדמם או כשאינה יכולה ללכת (שו"ע או"ח סי' של סע' ג), ואלו מתרחשים לרוב בשלב מאוחר יותר מהופעת הצירים הסדירים. לעניין נסיעה לבית החולים מקלים ומתירים לנסוע קודם לכן, על פי דברי הט"ז (שם ס"ק ב) וה'משנה ברורה' (ס"ק ט), שאם נמתין לקרוא למיילדת לזמן המדובר, עלולה היא להגיע לאחר הלידה. אך יש לדון האם מותר להקל בעניין המכשיר, שהרי אינו נחוץ ממש ללידה עצמה, אלא להקלת כאבי היולדת מצד 'יתובי דעתא'. נראה שגם בזה שייך להקל, לאור דברי הגר"י זילברשטיין המובאים ב'נשמת אברהם' (או"ח סי' של ס"ק ט), שכל דבר הנחוץ ליולדת יש לעשות, ואין צריך להמתין לאותם סימנים, אלא הסימנים נחוצים רק לדברים הסובלים דיחוי.

ד. סיכום

נראה שיולדת המרגישה צורך להשתמש במכשיר ה'טנס' להרגעת כאבי הלידה, יכולה לעשות זאת גם בשבת. ומכל מקום, אם ישנה אפשרות סבירה שתצטרך להשתמש במכשיר בשבת, עליה להדליק את המכשיר קודם השבת, ובשבת עצמה רק תחבר את האלקטרודות לגופה, ואת הלחיצה על הכפתורים עליה לעשות בשינוי, כגון בגב היד.





הרב ליאור שגב

חובת הסתכלות בבדיקה פנימית

שאלה

ישנם מצבים שבהם אישה או רופא מכניסים ציוד רפואי לנרתיק לצורך שאינו הלכתי. האם ישנה חובה להסתכל, כדין בבדיקה פנימית, או שניתן להתעלם, כיוון שאין חובת בבדיקה?

שאלה זו שייכת בכמה מקרים:

1. רופא המבצע אולטרסאונד – האם חייב להסתכל על הכפפה?¹
2. אישה המכניסה מוליך פרוגסטרון² בתחילת הריון – האם חייבת להסתכל על המוליך? מה הדין במקרה שראתה כתמים לפני כן ויש סבירות גבוהה שאם תסתכל היא תיאסר?

תשובה

לכאורה ניתן להוכיח שבמקום שאין חיוב בבדיקה אין צורך להסתכל, מן העובדה שאין צורך לבדוק לאחר תשמיש האם יש דם על הבעל, למרות שאם יהיה דימום דינו כדם בבדיקה פנימית. ברם ניתן לדחות ראייה זו, מפני שאחרי תשמיש ישנה מניעה מיוחדת לבדוק, 'שמא יהיה ליבו נוקפו ופורש'³.

ייתכן שניתן לתלות שאלה זו במחלוקת הב"ח (או"ח סי' ח) והמגן אברהם (שם ס"ק יא) בשאלה מדוע יש צורך לבדוק את הציציות בכל יום, ואין סומכים על חזקת הכשרות של הציצית. דעת הב"ח היא שניתן לסמוך על חזקה כזו רק בדבר הקבוע מצד טבע העולם, אך לא בדבר שתלוי במעשה, כמו בציצית שאדם הכין אותה. לעומת זאת, המגן אברהם כתב שני טעמים אחרים: (1) במקום שניתן לברר אין סומכים על החזקה. (2) במקום שבו החזקה עשויה להשתנות אין סומכים על החזקה.

1. יש להעיר שהרב יעקב אריאל פסק שבמקרה שהרופא מצא דם בבדיקה, חייב הוא להודיע זאת לאישה (עי' בספר באהלה של תורה ח"ה, סי' סז).
2. ישנם מצבים שבהם הפרשת הפרוגסטרון העצמונית של הגוף אינה מספיקה, ולכן נותנים תמיכה של פרוגסטרון בתחילת הריון. ניתן לקבלו בשני אופנים: (1) פומית - כדורים. (2) מוליך המוחדר על ידי האישה לנרתיק, עם נר ש'מולבש' עליו. את המוליך מוציאה האישה אחרי ההכנסה, ושוטפת אותו עד לשימוש הבא.
3. עי' בית יוסף, ריש סי' קפד, ורמ"א שם סעי' א.

בנידון דידן, חזקת הטהרה של האישה תלויה בבדיקת הפסק הטהרה ואינה קבועה ממילא, ולכן לפי הב"ח, במקרה שכבר נעשתה בדיקה פנימית – צריך לבדוקה. וכן לפי טעמו של הראשון של המגן אברהם – היות וניתן לבדוק, צריך לעשות זאת. אבל בנידון שכאן אין החזקה עומדת להשתנות (אלא אם כן מדובר סמוך לימי וסתה), ולכן לפי הטעם השני אין צריך לבדוק. אך ייתכן, שגם לפי טעמו של הב"ח ניתן לומר שאין צריך להסתכל – שכן התוספות בתחילת גיטין (ב ע"ב, ד"ה עד אחד) כתבו שנידה אינה בכלל 'איתחזיק איסורא', משום 'שאינה בחזקת שתראה כל שעה', ואחרי ז' ימים היא טהורה ממילא. לפי זה יש לומר שלמרות שחזקת הטהרה נוצרת על ידי הפסק הטהרה, מכל מקום החזקה שלא תראה היא ממילא ובדרך הטבע. לפי טעם זה יש לחלק בין מי שאין לה כתמים לבין מי שמדממת ש'איתרע חזקתה'.

למעשה, לפני כמה שנים שאלנו מספר פוסקים, האם הרופא חייב להסתכל בכפפה לאחר בדיקה גניקולוגית. היו פוסקים שכתבו שאם האישה אינה בהיריון והיא בימי שבעה נקיים או בימי טהרתה, ראוי שתסתכל, אבל אם היא בהיריון מהחודש השלישי ואילך, אינה צריכה להסתכל⁴. היו שכתבו שרק אם יש צירים צריכה להסתכל, אבל בשאר המקרים אינה צריכה להסתכל⁵ והיו שכתבו שבשום מקרה אין צורך להסתכל⁶.



4. הרב יצחק זילברשטיין.
5. הרב שמאי גרוס. הרב נויבירט כתב שצריכה להסתכל גם בתחילת היריון. הרב יעקב אריאל כתב שיש לבדוק רק אם האישה בזמן שחייבת לבדוק, כגון בזמן שעלולה לראות, כגון סמוך לווסתה או ללידה, אבל בזמן שיש לה חזקת טהרה אין צורך בכך.
6. הרב יקותיאל פרקש.

הרב מהנדס ישראל רוזן / מהנדס דניאל שנשינסקי

שינוע נכים במדרגות בשבת

א. רקע

נכים ומוגבלים אשר זקוקים לעלות ולרדת במדרגות, נעזרים היום באמצעים טכנולוגיים. בשוק קיימים כמה פתרונות לבעיה זו, המותאמים לתנאי הסביבה השונים, וכן למצבו הפיזי של המשתמש.



מדרגון משטח

אדם המשתמש בכיסא גלגלים ידני או חשמלי בקביעות, נזקק ל'מעלון' - משטח שעליו עולה כסא הגלגלים יחד עם האדם. אדם המסוגל ללכת אבל מתקשה בעליה ובירידה במדרגות, נזקק להתקנת כסא מושב שנע על גבי מסילה העולה או יורדת במקביל למדרגות. נכנה במאמר זה את שני המתקנים הללו בשם 'מדרגון'.

את המדרגון מתאימים לתנאי הסביבה ולצרכים המיוחדים של המשתמש בו, כדוגמת פיתול המסילה כאשר גרם המדרגות מסתובב, התקנת כסא קבוע או כסא מתקפל - שלא יפריע למעבר.

מכלול הצרכים של המשתמש יקבעו את סוג המדרגון שיותקן אצלו. בנוסף לשלל הבעיות הנ"ל - יהודי שומר שבת מתמודד עם נושא משמעותי נוסף; כיצד להימנע מחילול שבת?

ב. בעיות ההפעלה של המדרגון בשבת

כדי להפעיל את המדרגון, חייב הוא להיות במצב 'מוכן לנסיעה', כלומר: ידיות למטה, גב הכסא לכיוון המסילה, ודרישות בטיחות נוספות של החברה שהתקינה את המדרגון. כדי לנוע עם המדרגון, יש ללחוץ בצורה רציפה על אחד הלחצנים, לפי כיוון הנסיעה הרצוי. מיד עם הרפיית היד מהלחצן - נעצר המדרגון. מעלית רגילה (לכלל האוכלוסייה)

יכולה לפעול בתור 'מעלית שבת' למהדרין, על ידי תכנונה מראש לתנועה אוטומטית של עליה, ירידה ועצירה בתחנות הנדרשות. המדרגון אינו יכול לנוע מאליו, מטעמי בטיחות, וכן מסיבות פרקטיות. עלייה וירידה במדרגון מחייבות לחיצות של בני אדם, הפותחות וסוגרות מעגלים חשמליים באופן ישיר. פעולות אלו אסורות בשבת. ויותר מכך: חיישני הבטיחות במדרגון הם בלתי ניתנים לנטרול. חלק מהם מופעלים כתוצאה מסיבוב הכסא, או על ידי סגירת מעקה המשטח, הרמת ידיות הכסא וכדומה. כל אלו הן פעולות חשמליות ישירות, והן אסורות בשבת.

ג. פתרון הלכ-טכני

מנגנון הלכ-טכני 'גרמא' (=הפעלת עקיפין), מותקן במקביל ללחצני העלייה והירידה הרגילים של המדרגון, ופעולתו בשיטת ה'גרמא' כדלהלן: סורק בעל מחזור קצרצר בודק את הלחצן או את המתג שאין בו לא זרם ולא מתח. הבדיקה היא מדי כ-10 שניות למשך 0.01 שנייה (מאית של שנייה). לחצן השבת הוא מסוג יציב, ולא קפיצי, וכך כל לחיצה משנה בקביעות את מצב המדרגון מ 'on' ל 'off' או להפך. תוך כדי הלחיצה לא מתרחש דבר, משום שהחוטמים של הלחצן הם ללא מתח פעיל מרבית הזמן. רק בבוא התנועה המחזורית הקרובה, נבדק הלחצן האם שינה את מצבו מאז הבדיקה הקודמת.



מדרגון כסא

אם הבדיקה הקצרצרה מגלה שינוי במצב הלחצן, אזי מתרחשת התוצאה הרצויה (עליה או ירידה). קיימת אבטחה אלקטרונית שלעולם לא יקרה שהאדם ילחץ על הלחצן ובו-זמנית תתרחש תוצאה, אלא במקרה כזה הפעולה תידחה לסריקה הבאה. כאמור, בשל סיבות בטיחותיות, התקן מחייב שהאדם היושב על כסא המדרגון יחזיק את הלחצן במצב לחוץ במשך כל זמן הנסיעה. הרפיה רגעית של היד מנתקת מיד את התנועה. בשבת, קיים לחצן קפיצי נוסף שעליו האדם לוחץ לאחר שהמדרגון כבר נע (כאמור, בדרך ה'גרמא' המותרת בשבת, שתוארה לעיל). כפתור זה קרוי 'המשכיות'; אין הוא יכול להפעיל דבר, אלא רק להמשיך מצב קיים, דהיינו את התנועה בכיוון הרצוי. האדם ממשיך להחזיק את הכפתור לחוץ עד להגיעו ליעד. ואכן, אם מסיבה בטיחותית כלשהי ירפה את ידו מהלחצן – הכסא או המשטח ייעצרו מיידית. גם ניתוק זה נעשה בדרך של 'גרמא', באמצעות סורק אקראי, אך בקצב של זמינות גבוהה (כשנייה אחת). קיימים חיישני בטיחות הדרושים להבטחת שלום הנוסע והאנשים בסביבתו (כמו חיישן התנגשות, חיישן עודף מהירות בסיבוב, חיישן בלימה ועוד). חיישני בטיחות אלו אינם

מבוטלים בשבת. במצב רגיל הם אינם מופעלים כלל, ואם אירעה תקלה, או חשש תאונה, אז הם נכנסים לפעולה אוטומטית, ללא תלות באדם.



מעגלים אלקטרוניים לפיקוד שבת במדרגון

מאידך, קיימים חיישני בטיחות או מיתוגי אבטחה, המופעלים בידיים בזמן העלייה והישיבה (כמו בעת קיפול המשטח, הרמת ידית, סיבוב המושב וכדו'). מיתוגים וחיישנים אלו מבוטלים בשבת בעת שהמדרגון חונה. הם מקבלים מתח ופעילים רק בזמן נסיעה. המעגלים החשמליים בהם נסגרים ללא מתח וללא זרם לפני הנסיעה, ונפתחים שוב בעת החנייה. בנסיעה הם שרויים ללא מתח וללא זרם חשמלי.

ד. רקע הלכתי

להלן מקורות הלכתיים להסברת מושג ה'גרמא' והתרו בשבת למקרים חיוניים וחשובים, כדוגמת פתרונות שינוע לנכים.

1. משנה וגמרא

שנינו במשנה (שבת קכב):

רבי שמעון בן ננס אומר: פורסין עור של גדי על גבי שיזה תיבה ומגדל שאחז בהן את האור, מפני שהוא מחרך. ועושין מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה. רבי יוסי אוסר בכלי חרש חדשים מלאין מים, לפי שאין יכולין לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה [=וחכמים מתירים כי הכיבוי לא ישיר].

ולהלן בגמרא:

דתניא: הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו הרי זה לא ירחוץ... נזדמנה לו טבילה של מצוה - כורך עליה גמי ויורד וטובל. רבי יוסי אומר: לעולם יורד וטובל כדרכו, ובלבד שלא ישפוף! דאמר קרא (דברים יב) 'וְאָבַדְתֶּם אֶת שְׁמֵם מִן הַמָּקוֹם הַהוּא לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לֵה' אֱלֹהֵיכֶם' - עשייה הוא דאסור גרמא שרי. אי הכי, הכא נמי: כתיב (שמות כ) 'לֹא תַעֲשֶׂה כָל מַלְאכָה' - עשייה הוא דאסור, גרמא שרי! מתוך שאדם בהול על ממונו - אי שרית ליה אתי לכבווי [=וחכמים מתירים ולא חוששים לכך].

הוי אומר, פעולה עקיפה כמו כיבוי על ידי 'גרמא' אינה נחשבת מלאכה כלל, ומתירין אותה לכיבוי דלקה גם כשהיא נעשית באופן יזום ומכוון על ידי האדם.

2. שולחן ערוך, הלכות שבת ויום טוב

דין זה נפסק להלכה בשולחן ערוך (או"ח הל' שבת ס' שלד סע' כב):
 תיבה שאחז בה האור יכול לפרוס עור של גדי מצידה האחר שלא תשרף.
 ועושין מחיצה בכל הכלים ואפי' כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו
 כשתגיע אליהם הדליקה, **דגרים כיבוי מותר**.
 אכן **הרמ"א** מוסיף הסתייגות חשובה: **'במקום פסידא'** (בשם המרדכי). והוסיף ה'משנה
 ברורה' (ביאור הלכה שם) שלא רק כיבוי הותר במקום פסידא, שהרי זו מלאכה שאינה
 צריכה לגופה, אלא גם מלאכה הצריכה לגופה מותרת במקום פסידא, משום שאיננה
 בכלל מלאכה מהתורה. וזו לשונו:

גרים כיבוי מותר - לאו דוקא כיבוי, דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, **דאפילו
 בכל מלאכות הדין כן**.

והנה בהלכות יו"ט (שו"ע, או"ח ס' תקיד סע' ג) התיר הרמ"א גם שלא במקום פסידא:
 מותר להעמיד (=ביו"ט) נר במקום שהרוח שולט כדי שיכבה, אבל אסור
 להעמיד שם אם כבר הרוח מנשב.
 וביאר המשנ"ב (שם): 'טעם ההיתר משום שאינו אלא גרים כיבוי'. ו'שער הציון' (שם) פירש
 שיום טוב קל משבת, והותר בו גרים גם שלא במקום פסידא: 'ואפשר שביו"ט שרי גרים
 כיבוי לכתחילה'.

3. מגן-אברהם ובעל 'אבן-העוזר'

בהגדרת 'גרמא' נחלקו המגן-אברהם ובעל 'אבן-העוזר', בקשר לנתינת חיטים בשבת לתוך
 רחיים של מים. בשו"ע (או"ח ס' רנב סע' ה) נפסק:
 מותר לפתוח מים לגינה והם נמשכים והולכים בכל השבת... ומותר לתת חטים
 לתוך ריחיים של מים סמוך לחשיכה.
 וביאר המג"א: 'אפי' נתנו בשבת ליכא חיוב חטאת'. כלומר, לדעת המג"א אם אדם מניח
 חיטים על 'מסוע' הנמצא כבר בתנועה, הדבר נחשב 'גרמא'. נחלק עליו בעל 'אבן-העוזר'
 (או"ח ס' שכח), בדבריו בקשר להעמדת עלוקות למציצת דם בשבת מגוף האדם
 לרפואה:

מזה ראייה דלטחון חיטים בריחיים של מים בשבת, אף שהמים טוחנים, אעפ"כ
 אסור ליתן חיטים לתוך הריחיים מן התורה. דהא אפילו בניזקין בזורק של חברו
 לריחיים וניזק חייב, דהוי כזורק לתוך האש, וק"ו בשבת. וזה דלא כמגן אברהם
 שכתב דלא אסר רק מדרבנן, וזה אינו.

4. 'גרמא' חשמלית

אין כאן המקום להאריך בסוגיה זו, ולצטט אחרונים שדנו ודקדקו בדבר המקרים השונים
 של הפעלות עקיפות. נאמר רק כי אנו במכון צומת מחזיקים בדעה שאם האדם מתחיל
 תהליך, אין זה 'גרמא' אלא 'זריקת חץ'. 'אפקט הדומינו' נחשב לתהליך שרשרת ואינו
 'גרמא', וודאי אם התוצאה תתרחש בריחוק זמן ומקום.

ה'גרמא' המודרנית המוכרת ביותר היא הסטת זיזים בשעון שבת רגיל. כך פסק בעל 'שמירת שבת כהלכתה' (פרק יג סעי' כה):

היה שעון השבת מכוון מבעוד יום להפסיק את זרם החשמל בשעה מסוימת, מותר לעשות בשבת את הדרוש כדי שיפסיק בשעה מאוחרת יותר. אבל אסור להביא לידי כך שיפסיק בשעה מוקדמת יותר. ושם מוסיף (הערה צא):

ולצורך חולה, אף שאין בו סכנה, או לדבר מצוה - מותר לעשות כדי ששעון השבת יכבה גם מוקדם יותר [=שזה נחשב גרמא], ובלבד שיזהר שלא יכבה בידיים.

הוא אומר, לצורך חולה או לצורך מצווה - מתירים להסיט שעון שבת כך שהתוצאה תתרחש מוקדם מכפי שתוכננה, ואפילו די מיידית.

5. רפואה וביטחון שקולים ל'מקום פסידא'

אנו במכון צומת עוסקים מזה שנים בפיתוח יישומים הלכ-טכניים שחלקם מבוססים על עקרון ה'גרמא'. יישומים אלו מיועדים לשירותים ציבוריים חיוניים בתחומי רפואה וביטחון ודומיהם בלבד. היתר ה'גרמא' בתחום הרפואי הורחב על ידי פוסקים מובהקים שאנו בקשר עמם גם לעניין סיוע לנכים ולמוגבלים. על בסיס גישה הלכתית זו פותחו ב'צומת' סידורי שבת לעגלות נכים, לקלנועיות, ללחצני מצוקה, לשינוי מסעד כסא, למיטה מתכווננת, למנופי הרמה סיעודית וכיוצא באלו. גם סידור השבת למדרגון נכלל בהרחבת היתר זה, ולדידנו הנזקק לצידוד זה שקול ל'מקום פסידא'. להלן מקבץ אישורים הלכתיים להיתר 'גרמא' לנכים ומוגבלים, והמדרגון בכללם.



צמת - צוותי מדע ותורה



ע"ר 6-523-003-58

ביה, אדר תשע"ב, 3.12

לכל מאן דבעי

סידור שבת למעלון נכים ומוגבלים

מכון 'צומת' מתמחה בפתרונות הלכ-טכניים לנושאים חיוניים כמו ענייני רמואה ובטחון. אחד הנושאים שפיתחנו לפני שנים רבות, מתוך קשר הדוק עם מרן הגרש"ז אורבך זצ"ל, ותלמידו המובהק הגר"י נויבירט שליט"א - הם סידורי 'גרמא' לנכים ומוגבלים.

יישום נדע ונמוץ הוא 'עגלת נכים' לשבת שאושרה ע"י שורת רבנים נודעים, כמו הגרש"ז, הגר"ש ישראל, הגר"ח הלוי, הגר"מ אליהו זצ"ל, ויבלח"ט תלמידיהם ממשיכי דרכם.

הלכן אישורים בכתב והסכמות בכתי"י של הגר"י נויבירט שליט"א לצידוד מגוון הקשור לנכים ומוגבלים, ובכללן גם 'מדרגון', 'מעלון', 'מנוף הרמה' וכד'.

הרב ישראל רוזן, מהנדס, ראש מכון 'צומת'

Handwritten note in Hebrew:
אשר האדם יפיקו מלחיצתו המנוף ייגמר, אך גם זה דרך חוצרוא, כהמשל קצרה (משיחית אחרת, משיבות בנתיבותיהם).
הפסח במאמנתו אי עבד למעבד חכין
בדלת ברות גומא ותוריא מעליא
הרב ישראל רוזן, מהנדס
ראש מכון 'צומת'
052-4993304

Handwritten note in Hebrew:
הרב ישראל רוזן, מהנדס, ראש מכון 'צומת'

תבקשתו להביא את הסכמת מ"ר לסידורי 'גרמא' עבורם בצידוד כמו ביומון מילוי ומנוף להרמת החלה.
הכנתה להשתמש בלחצו 'גרמא' כן הסוג שוראיתו לבד, המבוסס כולו על אלקטרוניקה פשוטות, ואין במקסוד זה שום פירת לבין.

מברכה ומקרא דאורייתא
ורבי ישראל רוזן, מהנדס
ראש מכון 'צומת'

מכובדי וידידי הרב ישראל רוזן שליט"א
אחדשה"ט ושמעכ"י, גמר חתימה טובה
...על אודות עגלת הנכים שאתם הכנתם, וגם
דברתם על כך עם מו"ר הגרש"ז שליט"א,
וגם אתי... וכך מסרתי להם...
כתי"ס יהושע נויבירט

לאחרונה חודשנו לנו שלוח נועלים בתם חי שינוי מסוים. מדובר במעלון לנכים (בניין מילית) שתוחזק רחוק, קומה אחת בלבד, במסגרת תרומת מילים שישיים (במסגרת במסדור ורואה), עם ענייני מעט מסועים (בהנחה צבאי או בישיבה מסיבת בתיאום חברים נדע סתחוד את הסכנון לחיך כח חמקן, וכשהוא נרמח - המעילה נעדר).

הנכונה כפיא ליישם מעגנו 'גרמא' גם במחאו נומא, וכלדלס, האדם חוץ על רגליו 'גרמא' רגל המנוין לפסל המנוון, כדרך כל הרגשות. תוך כדי כך הוא לוח על רגליו נוסף, ואינו עשוי וזין כי שום דבר, סמועית הרמא המסליל המתמשך להיות המעלון, המנוף והשערי משיכו בתנועתם כל עוד האדם ממשך לחוץ.

אשר האדם יפיקו מלחיצתו המנוף ייגמר, אך גם זה דרך חוצרוא, כהמשל קצרה (משיחית אחרת, משיבות בנתיבותיהם).
הפסח במאמנתו אי עבד למעבד חכין
בדלת ברות גומא ותוריא מעליא
הרב ישראל רוזן, מהנדס
ראש מכון 'צומת'
052-4993304

Handwritten note in Hebrew:
אשר האדם יפיקו מלחיצתו המנוף ייגמר, אך גם זה דרך חוצרוא, כהמשל קצרה (משיחית אחרת, משיבות בנתיבותיהם).
הפסח במאמנתו אי עבד למעבד חכין
בדלת ברות גומא ותוריא מעליא
הרב ישראל רוזן, מהנדס
ראש מכון 'צומת'
052-4993304

הראו לי את המכשירים של הרב רוזן שליט"א, לצורך חולים וקשישים בדרך של גרמא, ואני מברך אותו שיעליח בכל מעשיו. ואני גם מסכים בהפעלה של אלו המכשירים אשר במוסד הני"ל, דהיינו לכוון מיטה ולהרמת חולים. מברכה"ת יהושע נויבירט

[השאלה בקשר לגרמא מתמשכת בלחיצה]
לכאורה זה גרמא רגילה,
וכמובן שרק במקום שהתירו גרמא,
וע"ז בטה"ח יהושע נויבירט



הרב שלמה אישון

חיזוק בתים משותפים מפני רעידות אדמה (תמ"א 38) - הרהורים וערעורים

רקע כללי

בשנת 2005 אישרה הממשלה את תמ"א 38 – תוכנית מתאר ארצית לחיזוק מבנים מפני רעידות אדמה. על פי התכנית מעודדת הממשלה חיזוק מבנים מפני רעידות אדמה, ובתמורה היא מעניקה הטבות שונות, שביניהן אפשרות להוסיף דירות בבניין. בפועל מתבצעת התכנית בדרך כלל ללא עלות מצד בעלי הדירות. את התמורה לעבודה מקבל הקבלן באמצעות מכירת הדירות הנוספות שמוסיף לבניין. בקשר לצורך בהסכמת בעלי הדירות לביצוע התכנית, קובע חוק המקרקעין (חיזוק בתים משותפים מפני רעידות אדמה [תיקון], התשע"א-2011):

ביצוע עבודה ברכוש המשותף שמטרתה בניית דירה חדשה אחת או יותר, טעון החלטה מראש של כל בעלי הדירות, כאמור בחוק המקרקעין; ואולם רשאי המפקח, אף אם לא התקבלה על כך החלטה מראש של כל בעלי הדירות בבית המשותף, לאשר את ביצוע העבודה, על פי תביעה של בעלי הדירות שבמועד הגשת התביעה היו בבעלותם שני שלישים מהדירות בבית המשותף ושני שלישים מהרכוש המשותף היו צמודים לדירותיהם, ובלבד שנתן לכל בעל דירה בבית המשותף הזדמנות לטעון את טענותיו.

א. האם מותר לכפות על מיעוט הדיירים את ביצוע התכנית

על פי ההלכה, לא בכל מצב רשאי הרוב לכפות את דעתו על המיעוט, וישנם מצבים שבהם דווקא המיעוט רשאי לכפות את דעתו על הרוב.

דוגמה למצבים אלו אנו מוצאים במסכת פאה¹. המשנה שם מבחינה בין גידולים שבעל הבית משאיר אותם מחוברים לשם מצוות פאה, והעניים באים ותולשים בעצמם, לבין גידולים שבעל הבית צריך לתלוש אותם בעצמו:

הפאה ניתנת במחובר לקרקע בדלית ובדקל בעל הבית מוריד ומחלק לעניים רבי שמעון אומר אף בחליקי אגוזים...

המשנה ממשיכה ואומרת שבעניינים אלו אין הולכים אחר רוב העניים, ובגידולים שעל בעל הבית להשאיר אותם מחוברים, עליו לעשות כן אפילו אם רוב מוחלט של העניים מבקש ממנו לתלוש:

אפילו תשעים ותשעה אומרים לחלק ואחד אומר לבוז לזה שומעין שאמר כהלכה...

כמו כן, בגידולים שעל בעל הבית לתלוש אותם, עליו לעשות כן אף אם רוב מוחלט של העניים מבקשים שישאירם מחוברים:

בדלית ובדקל אינו כן אפילו תשעים ותשעה אומרים לבוז ואחד אומר לחלק לזה שומעין שאמר כהלכה.

ומבואר ב'תורת כהנים'² שבזה שומעין ליחיד, אפילו אומר זאת מחמת אינטרס אישי – כגון שהוא זקן או חולה שאינו מסוגל לתלוש בעצמו. וכמו כן ברישא, שומעין ליחיד אפילו אומר זאת מחמת אינטרס אישי – שהוא בעל כוח וקל לו לתלוש בעצמו יותר מאשר לאחרים.

וכן נפסק להלכה בעניין צורכי העיר, שישנם דברים שבהם אפילו מיעוט כופה על הרוב: כופין בני העיר זה את זה, (אפילו מעוט כופין את המרובים) (רבינו ירוחם נל"א ח"ו), לעשות חומה, דלתים ובריה לעיר; ולבנות להם בית הכנסת; ולקנות ספר תורה נביאים וכתובים, כדי שיקרא בהם כל מי שירצה, מן הצבור. הגה: וה"ה לכל צרכי העיר...³

וכן בקשר למבוי:

בני מבוי כופין זה את זה לעשות לחי וקורה למבוי. אבל אם באו להעמיד לו דלתות, אפי' אחד מהם יכול לעכב ולומר: אני רוצה ליכנס בחבילתי עד פתחי...⁴ אף שאין חולק על דין המשנה, מכל מקום נחלקים ר"ת והראב"ה בשאלה האם רשאי רוב הציבור לתקן תקנות שיש בהם משום רווח לאחד והפסד לאחר⁵. הראב"ה סובר שהולכים אחר הרוב, ולשיטתו צריך ביאור, מדוע בדין המשנה במסכת פאה, אין סמכות

1. פאה פ"ד מ"א-מ"ב.

2. תורת כהנים, קדושים פר' א.

3. שו"ע, חו"מ סי' קסג סעי' א.

4. שו"ע, חו"מ סי' קסב סעי' א.

5. דעת ר"ת והמהר"ם (הובאו במרדכי, בבא בתרא תפ, תפא) שאין בסמכותו של הרוב לעשות זאת, ואילו הראב"ה (הובא במרדכי שם תפג) והרא"ש (שו"ת כלל ו סי' ה) סבורים שגם בעניינים אלו אומרים 'אחרי רבים להטות'.



לרוב לכפות דעתו על המיעוט. ונראה שישנן שתי אפשרויות להבחין בין דין המשנה, שבו אין מתחשבים בדעת הרוב, לבין העניינים שדיבר עליהם הראב"ה:
א. בדין המשנה דעת הרוב היא כנגד ההלכה.

ב. בדין המשנה יש בדעת הרוב משום פגיעה בזכותו הממונית של היחיד⁶.
ואכן הפוסקים צמצמו את המקרים שבהם לדעתם סובר הראב"ה שהולכים אחר הרוב. יש שכתבו שסברת הראב"ה שהולכים אחר הרוב, היא רק כאשר הרוב סבורים שהחלטתם היא בגדר 'תקנת בני העיר' שתועיל גם למיעוט⁷; ויש שכתבו שהראב"ה מודה שאין בכוחו של הרוב לכפות על היחידים לשנות ממנהג קודם שנהגו בו, אף כאשר שינוי המנהג לא יגרום להם הפסד⁸.
להלכה הביא הרמ"א⁹ את תשובת המהר"ם שעולה ממנה לכאורה, שניתן ללכת אחר הרוב, ודלא כשיטת ר"ת, וזו לשונו:

כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב. ואם המעוט ימאנו, הרוב יכולין לכוף אותן אפילו בדיני גוים, ולהוציא ממון על זה, והם צריכין לתת חלקם. והמסרב מלומר דעתו על פי החרם, בטלה דעתו ואזלינן בתר רוב הנשארם האומרים דעתן (תשובת מוהר"ם ספר קנין סימן כז והגהת מי' פי"א דתפלה).

המעין בתשובות אחרות של המהר"ם ימצא שסובר דווקא כר"ת. וצריך לומר שמה שפסק כאן שהולכים אחר הרוב הוא מאחת משתי סיבות:

א. היות שלא הייתה הסכמה, נוצר מצב של חוסר סדר בעיר, ולא ניתן היה להמשיך ולנהל את ענייני העיר ההכרחיים.

ב. לדעת המהר"ם יש להבחין בין מצב שרוצים בו לתקן תקנה חדשה, ואז יש צורך בהסכמת כולם, לבין מצב שישנה בו מחלוקת על אופן יישום תקנה שקיבלו בהסכמת כולם, ואז יכריעו על פי הרוב¹⁰.

מכאן עולה, לכאורה, שבדברים שאינם חיוניים, אין אפשרות לרוב הדיירים לכפות על המיעוט, אלא אם כן מדובר במצב שבו אין אפשרות אחרת להמשיך את הניהול השוטף של הבניין, או במצב שבו קיימת מחלוקת על יישום החלטה שהושגה בהסכמת כולם.

6. ראה בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ב סי' מה), שהביא את שתי האפשרויות ומדייק מלשון המשנה 'דהוא משום שאומר כהלכה ולא מצד זכותו יותר בביזה'. אולם מפסק השולחן ערוך בעניין מבוי, עולה שגם כאשר היחיד טוען שיש בהחלטת הרוב משום פגיעה בזכויותיו – נשמעת דעתו, אף שדעת הרוב אינה כנגד ההלכה.

7. מהרי"ל, שו"ת החדשות סי' קמז וקנא. יש לציין שהראב"ה לא התיר להפקיע רכוש פרטי על ידי החלטת רוב, אלא עסק בתקנה שאין בה הפקעת רכוש באופן ישיר. (מדובר היה בתקנה שלא לקבל שבועה בענייני מיסים).

8. שלטי גבורים, בבא בתרא א ע"א בדפי הרי"ף.

9. שו"ע, חו"מ סי' קסג סעי' א.

10. ראה בספר סמכויות הרוב בהלכה, בהוצאת המכון לרבני יישובים קריית ארבע – חברון, התשס"ח, עמ' 71.

כל שכן שאין אפשרות לרוב לכפות את דעתו במצב שבו המנהג בשעה שנכנסו לגור בבניין היה שונה, וכן כאשר המיעוט טוען שיש בכך פגיעה ברכושו. אכן, פוסקי זמננו כתבו כי החלטות אסיפת הדיירים בנוגע לרכוש המשותף בבניין תקבענה על פי דעת רוב המשתתפים, משום שכך הוא מנהג המדינה ועל דעת כן באו לגור בבניין המשותף¹¹. אולם הם הגבילו זאת להחלטות הנוגעות לתיקונים ושיפוצים שישמרו על צורתו החיצונית של הבניין ועל תחזוקתו, כמקובל ונהוג בסוג כזה של בניינים¹², אך לא לתוספות בנייה החורגות מתיקונים ושיפוצים מקובלים, ומחייבות הסכמה של הדיירים כולם¹³.

החלטה על ביצוע תמ"א 38 אינה כלולה בהחלטות על תחזוקה מקובלת של הבניין, שהרי הרצון לבצע את התכנית אינו נובע מנזק או בלאי שנגרם לבניין, אלא מרצון לשפר אותו מעבר למה שהיה בשעה שנבנה. גם לא ניתן לראות בשיפוץ זה נוהג מקובל, שהרי נכון לעכשיו, רק במיעוט קטן מהבניינים בארץ ביצעו זאת. נוסף על כך, היות שתיקון החוק, המאפשר ביצוע התכנית בהסכמת שני שלישי מהדיירים, תוקן רק לאחרונה, לא ניתן לומר שכל הבא להתגורר בבניין עשה זאת על דעת החוק בעניין זה.

יש להדגיש שאף כאשר מסוכם כי התכנית נעשית בלא עלות כספית מצד הדיירים, הדבר נוגע לעלות הכספית הישירה אך לא לעלויות עקיפות. מגורים בבניין בזמן עבודות השיפוץ גורמים סבל גדול וקושי רב, כך שבפני הדיירים עומדות שתי אפשרויות: האחת – להמשיך לגור בבניין תוך סבל גדול במהלך תקופת השיפוצים, השנייה – לעבור באופן זמני להתגורר במקום אחר – מה שכרוך בעלויות לא מבוטלות ובטרח.

אכן בסופו של דבר עשויים הדיירים לקבל מבנה שש בו גם הגנה טובה יותר כנגד רעידות אדמה, וכן שיפורים נוספים כגון מעלית ואף הוספה של חדרים, ממ"ד וכדו', אך כאמור, הדבר עלול לעלות לו בממון או לפגוע ברווחתו.

בעניין זה יש להביא את הנידון בגמרא במסכת בבא בתרא (ו ע"ב) בנוגע לכתלים ששקעו בבניין משותף, באופן שדייר הקומה התחתונה נאלץ להיכנס לביתו כשהוא כפוף, בשעה שדייר הקומה העליונה יכול להמשיך ולהשתמש בביתו כמקודם. על פי דברי הגמרא שם, רשאי דייר הקומה העליונה להתנגד לבניית הבית מחדש, אף אם הבנייה כולה תיעשה על חשבון הדייר התחתון, ואף אם הדייר התחתון ישכור על חשבון בית חילופי עבור הדייר העליון למשך כל תקופת הבנייה – וזאת מחמת הטרח שצריך בה המעבר¹⁴.

11. הרב אפרים משה קורנגוט, דיני הבית המשותף, פרק ג סעי' א. ועי"ש בהערה שהביא בשם הרב מרדכי אליהו זצ"ל 'שבסוגיא דידן מדמים שותפים לציבור והרוב הוא הקובע. מה גם שהדיירים נכנסו לגור בבניין בידיעה שהרוב יכריע בשאלות הקשות לבניין. ולכן משום תיקון העולם, כדי שינוהל הבניין כראוי ללא מחלוקת יש לקבל את דעת הרוב.'

12. דיני הבית המשותף, פרק ה סעיף יט, עפ"י שו"ע, חו"מ סי' קסא סעי' א.

13. פתחי חושן, נזיקין פט"ו סעי' לה, לח ובהערה פא שם.

14. וכך נפסק להלכה בשו"ע, חו"מ קסד סעי' ב. כל זה בהנחה שלא התנו אחרת מראש בשעה שנכנסו לגור בבית. כאמור, בנידון שלפנינו לא הייתה התניה מראש לאפשר ביצוע תמ"א 38.



נוסף על כך, יש בתכנית תמ"א 38 גם פגיעה בזכות הקניין, שכן הוספת הדירות החדשות מפחיתה את חלקו היחסי של כל אחד מהדיירים ברכוש המשותף.

ב. תוקפה של חקיקת הכנסת

אף שכאמור, על פי ההלכה אין אפשרות לרוב דיירים לכפות על מיעוטם ביצוע תמ"א 38, יש לדון האם בכל זאת הדבר מותר על פי ההלכה, מכוח חקיקת הכנסת. בנידון שלפנינו אין המדינה מחייבת את השכנים לבצע תמ"א 38 בהסכמת שני שליש של בעלי הדירות, אלא רק מתירה לעשות זאת. ברור שגם על פי החוק, אם הדיירים בבניין יחליטו שאינם מבצעים את התכנית עד אשר תתקבל הסכמת בעלי הדירות כולם, לא ייחשבו בשל כך עבריינים.

מכאן שהשאלה האם נאמר כאן 'דינא דמלכותא דינא' תלויה בראש ובראשונה במחלוקת הראשונים והאחרונים, האם אומרים 'דינא דמלכותא דינא' גם כאשר אין המדינה מקפידה שינהגו דווקא על פי דינה. דעת החזון איש ופוסקים נוספים שבנסיבות אלו אין אומרים 'דינא דמלכותא דינא'¹⁵. לשיטתם ברור שאף שהכנסת אפשרה לבצע תמ"א 38 בהסכמת שני שליש של בעלי הדירות, אסור יהיה על פי ההלכה לעשות זאת עד שתתקבל הסכמה מכל בעלי הדירות.

אכן, יש הסוברים שיש תוקף הלכתי לחוקים המוגדרים בתור 'תיקון בני המדינה', אף כאשר המדינה אינה מחייבת לנהוג דווקא על פיהם. לסוברים כך, יש לדון בשאלה האם בחוק האמור יש משום 'תקנת הציבור'.

נראה לענ"ד, שקיים ספק רב האם ניתן להגדיר חוק זה בתור 'תקנת הציבור', וזאת מכמה טעמים:

א. אם אכן היה מדובר במבנים שיש בהם סכנה ממשית, היה על הרשות המוסמכת להכריז עליהם בתור מבנים מסוכנים ודבר זה יחייב את בעליהם להרוס אותם, בלא צורך בהסכמת הדיירים כלל. כל עוד אין מוכרז כך, משמעות הדבר שהמדינה אינה רואה את הסכנה שבמבנים אלו בתור סכנה ממשית.

ב. המדינה עצמה אינה ממהרת לחזק את מבני הציבור מפני רעידות אדמה, ואף לא את בתי הספר, וגם מכאן ראייה שאין המדינה רואה בכך סכנה ממשית. אף שהשיקול של המדינה הוא כלכלי, ברור שאילו הייתה רואה בכך סכנה ממשית, הייתה מוצאת את התקציב הדרוש. קשה לקבל מצב שבו המדינה עצמה דוחה את ביצוע המיזם משיקולים כלכליים, בעוד היא סוברת שמכוח 'תקנת הציבור' יש לכפות אותה על בעלי דירות שהתכנית עלולה לפגוע בממונם או ברווחתם.

15. ראה פירוט השיטות בעניין זה בספר כת"ר כרך א, התוקף ההלכתי של חוקי המדינה, מעמ' 358 ואילך.

ג. יש הטוענים כי לא ברור שתמ"א 38 הינה הדרך הנכונה להגן מפני רעידות אדמה. לדעתם, הוספת טלאי על בניין קיים אינה יעילה, ויש לבצע תכנית של פינוי-בינוי, כלומר בנייה חדשה מן היסוד¹⁶.

ד. על פי הנתונים, הסבירות הגבוהה לרעידות אדמה הינה בעיקר באזור השבר הסורי-אפריקני, ולא באזור החוף¹⁷. אך ביצוע תמ"א 38 מתמקד בעיקר באזור החוף, וזאת מהטעם הפשוט שלקבלנים לא משתלם לעשות עבודה זאת תמורת דירות בפריפריה, אלא רק תמורת דירות במרכז. אילו היה מדובר בסכנה ממשית, הייתה המדינה צריכה לדאוג קודם כל לביצוע העבודות הללו במקומות המועדים יותר לפורענות¹⁸.

סיכום

מן האמור לעיל עולות המסקנות הבאות:

- א. ראוי שהחלטה על ביצוע תמ"א 38 תתקבל תוך שכונו והסכמה של כל הדיירים.
 - ב. אם יש התנגדות של מיעוט הדיירים, נראה לכאורה שלדעת החזון איש והסוברים כמותו, אסור על הרוב לכפות על המיעוט את ביצוע התכנית.
 - ג. גם לדעת החולקים על החזון איש, ספק האם מותר לרוב לכפות על המיעוט את ביצוע התכנית, אלא אם כן ברור שלא ייגרם לבעל הדירה המתנגד כל נזק לממונו או לרווחתו, והתנגדותו הינה בטיעוני סרק¹⁹.
 - ד. כל האמור לעיל נוגע לדיירים שרכשו את הדירות בבית המשותף טרם שינוי החוק. דיירים שרכשו את הדירות לאחר שינוי החוק – רכשו את דירתם על דעת החוק, ועל כן ניתן יהיה לכפות עליהם את ביצוע התכנית בהתאם לקבוע בחוק.
 - ה. אם המדינה תחליט לחייב את כלל האזרחים לחזק את בתיהם מפני רעידות אדמה – הדבר יחייב גם על פי ההלכה.
- הצגתי את הדברים דלעיל בפני מו"ר הרב יעקב אריאל שליט"א, אשר כתב לי שהדבר צריך עיון, כמפורט בהערה²⁰.

16. ראה <http://www.news1.co.il/Archive/003-D-57263-00.html>. לדעתו הסיבה להעדפת תמ"א 38 היא לחץ של האפרים וזריזי-בצע לעת מצוא - שאין באפשרותם להשיג ערובות נאותות מהבנקים, כדי להרוס מבנה ישן ולהעמיד בניין חדיש במקומו.

17. על פי דו"ח של מרכז המחקר והמידע של הכנסת בנושא חיזוק מבנים מפני רעידות אדמה שהוגש לוועדת הפנים והגנת הסביבה של הכנסת <http://www.knesset.gov.il/mmm/data/pdf/m02454.pdf> ובנספח שם.

18. ראה <http://cafe.themarker.com/topic/2080129>

19. כגון שאין הוא מתגורר כלל בבניין ודירתו עומדת ריקה - שהרי כופין על מידת סדום - ראה שו"ע, חו"מ סי' קנד סעי' ג.

20. 'השאלה היא אכן קשה, אך האומנם אין לעיר סמכות לשנות דברים בעיר, כגון שינוי תוכניות מתאר, בינוי לרוחב ולגובה וכדו', גם אם אינם מקובלים על המיעוט?
האם בית משותף של 50 דיירים אינו עיר?
האם יכול יחיד 'לתקוע' את רצון רווחתם של כל יתר 50 הדיירים?
האם אין בכך סיבה לסכסוך, לטינה לשנאה ואולי אף לאלימות? האם זה עצמו אינו 'מיגדר מילתא' שאפי' ר"ת יודה בו? (החזו"א אומר סברה דומה)? אכן, צריך עיון.



הרב יעקב הילדסהיים

תוקפה של עסקה בטלפון

הצגת הבעיה

שני אנשים ערכו ביניהם עסקה לרכישת מוצר בדיבור בלבד, כגון אדם שהתקשר להזמין חולצות במכירה ביתית, ושני הצדדים סיכמו ביניהם בעל פה את המחיר ותנאי התשלום, מבלי שנעשתה פעולת תשלום. באותו מקום או באותה חברה מקובל שבאופן זה נגמרה העסקה. אחר כך רוצה אחד מהצדדים לחזור בו מהמקח. השאלה היא האם יש תוקף להזמנה זו ולכן חל כאן קניין גמור, שאי אפשר לחזור ממנו, או שאין תוקף להזמנה והאדם שחזר בו רשאי לבטלה.

נפסק ברמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"א): 'המקח אינו נקנה בדברים...! אמנם למדנו לגבי קניין 'סיטומתא', שיש תוקף גם לצורות קניין שאינן מוזכרות בחז"ל, אם כך הוא מנהג הסוחרים, אולם עדיין יש לדון, האם יש ללמוד מזה גם למקרה שאנו עוסקים בו. סיבת הספק היא כיוון שבכל הדוגמאות שהובאו בגמרא ובפוסקים לקניין 'סיטומתא', מדובר בצורת קניין מסוימת שיש בה **מעשה** מצד הקונה (רושם על הסחורה, מסירת מטבע, תקיעת כף), אבל לא מצאנו דוגמא לקניין **בדיבור** בעלמא בלי מעשה כלל. אם כן צריך לברר, במקרה שהמוכר והקונה סיכמו על העסקה בשיחת טלפון בלבד, ולא נעשה שום מעשה מצד הקונה, האם יש כאן קניין והאם העסקה נגמרה? נראה שנידון זה נתון במחלוקת בראשונים ובפוסקים, כדלקמן.

א. קניין 'סיטומתא' בדיבור - מחלוקת הראשונים

ב'הגהות מרדכי'² הובא פסק מהמהר"ם מרוטנבורג, וזו לשונו:
מהר"ם אומר מי שנדר לחבירו להיות בעל בריתו או למול בנו, צריך לקיים לו. ואע"ג דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מ"מ הואיל ומנהג בני אדם שנודרים ביניהם זה לזה ומקיימין, גם כאן צריך לקיים. וראיה מדאמרין בב"מ (דף עד.) האי סיטומתא קניא... ובאתרא דקנו ממש, קני הסיטומתא בשביל שכך נהגו, הכי נמי כך נהגו. וצריך לעיין...

1. ב"מ עד ע"א; רמב"ם, הל' מכירה פ"ז ה"ו; שו"ע, חו"מ סי' רא סעי' א-ב.
2. שבת פ' ר' אליעזר דמילה, סי' תעב.

יש ללמוד מכך שהשווה דין זה ל'סיטומתא', אף שאין מדובר על מעשה אלא על דיבור, שסובר שקניין 'סיטומתא' חל גם כאשר לא היה בין הצדדים אלא סיכום עסקה בדיבור בלבד.³

וכן יש שלמדו בתוספות (ב"מ סו ע"א, ד"ה מניומי), שקניין 'סיטומתא' חל גם בדיבור.⁴ שו"ת הרא"ש (כלל יב סי' ג), הביא את דברי המהר"ם, וחלק עליו בטענה שדין 'סיטומתא' הוא דווקא שנעשה מעשה, כפירוש רש"י שרושמים על החבית, או כמו שפירש הר"ח ששני הצדדים תוקעים כף, והמעשה שעושים הוא במקום קניין 'סודר', אבל דיבור בעלמא אינו כלול בזה ואפילו אם נהגו כך, מנהג גרוע הוא ואין הולכים אחריו.⁵ וכן מפורש בריטב"א (קידושין כה ע"ב).

נמצאו למדים שנידון זה נתון במחלוקת ראשונים, וכן כתב ה'שער המלך' (סי' קכו אות ה).

שיטות אלו הובאו ב'בית יוסף' בהלכות מילה (יו"ד סי' רסד), מבלי שיכריע להדיא, וכן הובאו ב'כנסת הגדולה' (חו"מ סי' רא) בהגהה על הטור (אות ה) ועל הב"י (אות קא). והביא שם ספר 'מעשה חייא' (סי' יד) שכתב שאין הולכים בזה אחר המנהג שאין בו מעשה כל דהוא, ושנראה שהמהרש"ך (ח"ג סי' ח) חולק על זה.

ב. קניין 'סיטומתא' בדיבור – מחלוקת הפוסקים

כמו כן נחלקו בזה הפוסקים דלקמן: שו"ת רדב"ז (ח"א סי' רעח), כתב בקשר לנידון שהובא במהר"ם מרוטנבורג (דלעיל), וזו לשונו:

...אבל (אם נתן את הסנדקאות) אחר שנולד הולד, אין יכול ליתנו לאחר, לפי שכבר נהגו כל ישראל שמקנים זאת המצוה ע"י דבור בעלמא, וכבר ידעת כי המנהג עיקר גדול בכל כיוצא בדברים אלו. ראייה מהא דאמרינן במציעא האי סיטומתא פי' רושם שרושמינן בחביות קניא, ובאתרא דקניא ממש קניא. הא קמן דאע"ג דלא קנה בא' מדרכי הקניין, קנה מפני המנהג. הכא נמי הואיל וכן הוא המנהג צריך לקיים, דשארית ישראל לא יעשו עולה, ומינה נמי דהמנהג

3. בשו"ת המהרש"ג (ח"ג סי' קיג) כתב דאין ראייה שכך סבירא ליה למהר"ם, דהמהר"ם מיירי בבעל ברית שאין שייך בזה קניין ואין קניין נתפס בזה, אלא כוונתו לומר רק שיש לילך אחר המנהג.

4. אמנם עי' שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד [דפוס פראג] סי' תתקסז), שכתב: 'כתב רשב"א, אותו רייזמי"נש שנותנים בשעת שידוכין [קוני] שתקנו העולם כמו שתקנו סיטומתא (ב"מ ע"ד ע"א) שקונין כמנהג וגם כמו כן יש להועיל [כשידוכין] כיון שכל העולם נוהג' אותו חשוב כשידוכין. ועוד כי אין [זה] גוזמא מה שנוהג' [לקנוס] את החוזר בו, בדין הוא להתחייב מי שחוזר בו מן התנאי שהתנו ביניהם לפי הבושת שמתבייש חבירו [במה] שהוא חוזר בו...!'. מבואר בדבריו שהיה שם מעשה (רייזמי"נש שנותנים בשעת שידוכין), ולכן מהני מדין 'סיטומתא'.

5. ועוד כתב שם הרא"ש (כלל יב סי' ב) 'דאדם הנותן לחבירו בנו למולו או לעשותו בעל ברית, נראה לי דבר פשוט שאין לו קיום אלא בתקיעת כף או בקבלת חרם, אז כופין אותו לקיים'. וכתב עוד (שם סי' ג) 'דאפילו כבר נולד הבן והקנה לו בקניין שיהיה בעל ברית, יכול לחזור בו דקניין דברים בעלמא הוא'.



הוא מה שאינו קניין לעשותו קניין מפני המנהג... וכן ראיתי כתוב בשם רבינו יחיאל ז"ל .

מבואר בדבריו שגדר קניין 'סיטומתא' הוא מחמת המנהג. והמנהג מועיל גם אם נעשה על ידי דיבור בעלמא. אבל יש הגבלה בזה, כמו שכתב: '...דהמנהג הוא מה שאינו קניין לעשותו קניין מפני המנהג, אבל בדבר שאין מועיל הקניין כגון דבר שלא בא לעולם, לא מצינו שיועיל המנהג.'

ויש לעיין בדבריו, מאי שנא - 'מה שאינו קניין לעשותו קניין' ממה שכתב שם - 'דבר שאין מועיל בו קניין כגון דשלב"ע', הרי כשם שבדבר שלא בא לעולם אין נתפס קניין, הוא הדין שאינו נתפס בדבר שאין בו ממש, כגון כיבוד לסנדקאות.

על פי מה שהביאו האחרונים⁶, נראה שהטעם שמועיל קניין 'סיטומתא' הוא כיוון שעיקר הקניין תלוי בגמירות דעת. לכן אם החליטו הסוחרים שבמעשה מסוים שעושים יש להם גמירות דעת לקניין, הרי חל הקניין, אף אם מעשה זה אינו כלול בצורות הקניינים שהורו לנו חז"ל. אבל לגבי דבר שלא בא לעולם, אמדו חז"ל את דעת בני האדם וקבעו שלגבי אין לאדם גמירות דעת לקניין. אם כן לא תועיל בזה ההסכמה שבין הצדדים, ולכן לא יועיל בזה קניין 'סיטומתא' לפי שיטה זו.

העולה מתשובת הרדב"ז הוא שנקט כשיטת המהר"ם, שקניין 'סיטומתא' מועיל גם בדיבור בלבד. ואילו שו"ת בית שער (יו"ד סי' שצט) פסק כרא"ש, דלא מהני קניין 'סיטומתא' בדיבור.

ג. הסברת המחלוקת אם מועיל קניין 'סיטומתא' בדיבור

נראה שאפשר לתלות את המחלוקת אם קניין 'סיטומתא' בדיבור מועיל, בשאלה אם קניין 'סיטומתא' מבוסס על המנהג או שהוא חלק מתנאי בית דין. שו"ת הרשב"א (ח"ב סי' רסח) כתב:

...וזו היא שאמרו, בשלהי פרק איזהו נשך. אמר רב פפא, משמיה דרבא האי סיטומתא קניא... וכן אתה דן בכל מקום, במה שנהגו בממונות בכל מקום. ואפי' לא נהגו כן במקום אחר, אתה נוהג כן במקומו, כאלו הוא תנאי גמור, מוסכם ביניהן. ואפילו לא הסכימו בפירוש בני המדינה, אלא שנהגו כן סתמא, הוא מנהג חזק, כאלו התנו בו בפירוש. ואפילו לא כתבו הרי הוא מן הסתם, כאלו כתבו בו, ודנין בו כאלו הוא תנאי ב"ד, כיון שנהגו לעשות כן תדיר, ואפילו הוא כנגד ההלכה. שמנהג מבטל הלכה, ודנין בו כדרך שדנין בתנאי ב"ד...

6. שו"ת טוב טעם ודעת (ח"א סי' רס"ה, ובסי' ע"ר); מערכת הקניינים לגר"ש שקופ (סי' יא ד"ה ולפי); צמח דוד (ר"ד רפפורט) על שו"ת רעק"א (סי' רכא אות ד', ד"ה ובענין).

מבואר בדבריו שקניין 'סיטומתא' אין הוא לגמרי עקירת דברי חז"ל, אלא יש לו סמך על פי ההלכה, והוא שדבר זה נחשב כאילו היה תנאי בית דין על כך, והרי תנאי בית דין מועיל נגד ההלכה.

ואילו המהרש"ל ב'ים של שלמה' (ב"ק פ"ה סי' לו) כתב:

ולכן נראה לי, מסירת המשכוכית, בין קרקוש בין בהמה מועיל לעניין גילוי זה. שאין צריך לומר לך משוך וקני. ואם תמצא בזמן הזה מנהג אחר שנהגו עמו לעשות הקניין, שימשוך אח"כ, או יחזיק אח"כ, פשיטא דבטלו כל הדינים הנ"ל. אלא אזלינן בתר המנהג. כי המנהג מבטל אפילו קניין ממש, כגון באתרא דלא קני בכספא...

מבואר בדבריו שבענייני הקניינים גדול כוח המנהג ובכוחו לבטל צורת קניין, והוא הדין לחדש צורת קניין. המהרש"ל לא כתב שהטעם לכך הוא מחמת שנחשב תנאי בית דין. משמע שסובר שיש תוקף חזק לעצם המנהג שנהגו. לפי זה קניין 'סיטומתא' הוא עקירה של ההלכה והוא מסתמך על המנהג.

הרי שיש שתי דרכים ללמוד את האופן שחל בו קניין 'סיטומתא'. דרך אחת היא שהקניין חל מדין תנאי בדבר שבממון, והדרך השנייה היא שהקניין חל מדין מנהג. לפי זה ייתכן שהפוסקים ש'סיטומתא' אינו חל בדיבור בלבד, ואפילו אם שני הצדדים יסכימו על כך, סבורים שבקניין 'סיטומתא' לא נעקרו גדרי ההלכות אלא הוא פועל על פי ההלכה (תנאי בית דין). לכן לשיטות אלו צריך שצורות הקניין יהיו על פי העקרונות של דיני ממונות, שאחד מהם הוא שצריך מעשה קניין מצד הקונה. אולם הפוסקים שקניין 'סיטומתא' מועיל בדיבור בלבד, סבורים שגדול כוחו של המנהג, שעוקר גדרי ההלכה בענייני קניינים. לכן, כיוון דאזלינן בתר המנהג, הרי אין בזה כל הגבלה, ולכן גם אם נהגו בדיבור בלבד – מהני.

ד. אחריות על נזק לאחר קניין 'סיטומתא' בדיבור

יש להוסיף שכמו כן קיים בנידון זה ויכוח המובא בשו"ת המהרש"ג (ח"ג סי' קיג-קיד), בין הרב שמעון גרינפלד (המהרש"ג) לבין הרב יששכר שלמה טייכטאהל. המהרש"ג נקט כרא"ש⁷ דלא מהני, והוכיח ממנהג הסוחרים שלמרות שכבר התקיים המקח אצלם בדיבור, מכל מקום אם אחר הדיבור נשרפה או נאנסה הסחורה אצל המוכר, מחשבין ההפסד על המוכר. מזה מוכח שגם הסוחרים אינם מחשיבים את הדיבור לקניין, ועדיין הסחורה נחשבת בבעלות המוכר כבתחילה ואין כאן קניין כלל. לעומתו טען הרב טייכטהאל שבזמן הזה גם דיבור בעלמא הוי קניין 'סיטומתא'. ולגבי מה שכתב המהרש"ג שגם הסוחרים אינם נוהגים בזה בתור קניין גמור, הביא המהרש"ג בשמו:

7. והוסיף דמכל מקום אפילו בדיבור בעלמא יש איסור גמור לחזור בו, כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' רד) דהוי מחוסר אמנה, וב'משפט שלום' להגאון מבערזשאן ז"ל מביא הוא בשם מהראנ"ח, דהוי איסור גמור, ויש לבי"ד למנעו מכך ולקרותו עבריינא, עיי"ש.



...די"ל דהמנהג הוא בזה שהסחורה היא באמת של הלוקח, רק דהחיוב אחריות על המוכר הוא מצד המנהג.

דהיינו מעיקר הדין אם נהגו שדיבור קונה, הרי חל הקניין. אבל הסיבה שמחשבים את ההפסד על המוכר במקרה שהסחורה נפסדה לאחר המקח, היא כיוון שנהגו שהמוכר מקבל עליו אחריות לקיום הסחורה עד שתגיע ליד הקונה.

על כך ענה המהרש"ג (שם סי' קיד):

...מנא ליה זה... שמא להפך, דלעולם הדבר הוא אכתי של המוכר כמו שהוא על פי התורה הקדושה דהנושא נותן בדברים לא קנה... רק דהמנהג הוא שהמוכר צריך ליתן אח"כ הסחורה לקיים הן שלך צדק, דהחזר מדיבורו גם עפ"י דין התנה"ק אעפ"י שלא קנה מ"מ עושה איסור אם חוזר בו והוי מחוסר אמנה... דהערכאות כופין לקיים הן שלך צדק...

מבואר בזה שלדעת מהרש"ג אין קניין חל על ידי דיבור, אבל כופין את הצדדים לקיים דבריהם כדי שלא יהיו מחוסרי אמנה, ואם נפסדה הסחורה, 'סופג' המוכר את ההפסד כיוון שהוא בעל הסחורה. ואילו לדעת הרב טייכטהאל חל הקניין על ידי דיבור, אלא שנהגו שהמוכר מקבל עליו אחריות עד שיגיע לידי הקונה וזו הסיבה שהוא המפסיד כשהסחורה נפסדה לאחר הקניין.

הנפקא מינה ביניהם היא כשהסחורה קיימת, ואחר הצדדים רוצה לחזור בו. לפי המהרש"ג הוא רשאי לחזור בו, אלא שנקרא מחוסר אמנה, ואילו לפי הרב טייכטהאל אינו רשאי לחזור בו, כיוון שכבר חל המקח.

יש להוסיף שבשו"ת 'ישכיל עבדי' (ח"א יו"ד סי' ז) נכתב:

אך לפי מאי דקי"ל בח"מ סי' ר"א ס"ב דסיטומתא קניא, שמזה למד הכנה"ג בהגה"ט שם לייפות כח המנהג מה שנהגו לקנות הסוחרים אפי' בדיבורא בעלמא⁸...

ואילו בספר 'דברי הגאונים' (כלל פז סי' נב) ובספר 'שער משפט' (סי' קכו סק"ה) סמכו על תשובת הרא"ש (דלעיל) שלא מהני קניין 'סיטומתא' בדיבור בלבד.

מסקנה

נראה שיש מחלוקת בראשונים ובפוסקים אם חל קניין 'סיטומתא' בדיבור, אף במקום שדרכם בכך. לכן בנידון דידן, שהיה בו רק סיכום בעל פה על הקנייה ולא נעשה שום מעשה קניין, אזלינן בתר המוחזק שיכול לומר 'קים לי'.

לכן: אם לאחר שנעשתה העסקה והקונה שילם על המוצר, חזר בו הקונה, לא יוכל לחייב את המוכר להחזיר לו את כספו. אולם אם טרם שילם, לא יוכל המוכר לחייבו לשלם עבור המוצר.

8. בהגהות הטור שם לא מצאתי שכתב ליפות מנהג הסוחרים לקנות אפילו בדיבור, אלא רק הביא את הרא"ש והמהר"ם.



הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

הסכם השאלת ספר תורה

יש מצווה מן התורה לכתוב ספר תורה, וכך נפסק בשו"ע (יו"ד סי' ער סעי' א): 'מצות עשה על כל איש ישראל לכתוב לו ס"ת... ואינו רשאי למוכרו...'. לא כאן המקום להביא כל פרטי המצווה. מצווה זו יקרה וקשה ליישום, ובימינו ניתן לקיימה באופן אחר, כפי שממשיך השו"ע (שם סעי' ב): 'האידנא מצוה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופרושיהן, ולא ימכרם, אם לא ללמוד תורה ולישא אשה'. ונחלקו המפרשים אם בימינו עדיין קיימת המצווה המקורית של כתיבת ספר תורה או שיש לה תחליף ברכישת ספרי קודש (ראה ש"ך וט"ז לשו"ע שם).

יש יהודים אשר רוצים לקיים את המצווה בהידורה, שכותבים או שוכרים סופר שיכתוב להם ספר תורה. בדרך כלל קשה להם או שאינם מעוניינים להחזיק את הספר בבית, וזאת מן הסיבות הבאות: אין להם מקום, קשה לשמור אותו בבית בקדושה הראויה, ובעיקר, הם מעוניינים שיקראו בו, ולא שיהא מונח בבית כאבן שאין לה הופכין. לכן הם מוסרים את הספר לבית כנסת שבו הם מתפללים, אבל אין הם נותנים אותו במתנה או בהקדשה לבית כנסת, אם בגלל שיש אומרים שבכך יפסידו את המצווה¹, ואם בגלל שאינם מעוניינים בכך, שכן אם הם או זרעם אחריהם יעברו דירה, רצונם הוא לקחת את הספר עמם. לכן מקובל שבעל הספר משאיל את הספר לבית הכנסת, ואז הרשות בידו לקחת אותו לכשירצה.

מכאן באנו לסוגיית חוזה השאלה בין הבעלים לבין בית הכנסת, וביתר דיוק, לבין עמותה שמנהלת את בית הכנסת. כיון שלחוזה כזה אורך חיים ארוך בדרך כלל, מן הראוי לכותבו, ולהחתים את שני הצדדים עליו, למען יעמוד ימים רבים. לכאורה חוזה השאלה רגיל בפנינו. עם זאת יש כמה תנאים שיש ליתן עליהם את הדעת מראש.

1. האחריות על הספר

בדרך כלל עושה המשאיל טובה לשואל, וכל ההנאה היא של השואל, ולכן נושא הוא גם באחריות אונסין. אך כאן גם המשאיל נהנה כאמור, שכן אינו יכול או אינו רוצה להשאיר את הספר בביתו. יתר על כן, לעתים לבית כנסת יש כבר ספרים משלו, והוא עושה טובה

1. ראה חידושי רע"א על שו"ע יו"ד סי' ער.

למשאל בשואלו את הספר. לכן יכולים הצדדים להסכים מראש על אחריות מופחתת, כדברי המשנה (מובאת בב"מ צד ע"א): 'מתנה... והשואל להיות פטור מלשלם'.

2. ביטוח הספר

העובדה שהמשאל הוא הנהנה מההשאלה נוגעת גם לביטוח. ספר תורה הוא יקר, ובימינו אין כמעט ספר שאינו מבוטח מפני שרפה, גנבה ושאר מרעין בישין. במצב רגיל שבו בית הכנסת מעוניין בספר לשימוש, מתנה בעלים עמו שיבטח את הספר על חשבון. אך יש שבעל הספר הוא המעוניין בהסכם כאמור לעיל, וגם יש שבעל הספר מעוניין בתנאים מיוחדים של ביטוח, ובית הכנסת אינו מוכן להעמיס על עצמו הוצאה כזו, מה עוד שהוא מבטח את יתר הספרים בביטוח זול יותר. גם כאן פתוחה הדרך לצדדים להסכים ביניהם על חלוקת דמי הביטוח כפי שייראה להם. גם יש אפשרות שבית הכנסת יהיה המבטח כלפי החברה, ובהסכם אחר הוא יחייב את המשאל בשיפוי מסוים על הוצאות דמי הביטוח. גם חשוב לציין בחוזה את המוטב במקרה של אובדן, שכן בית הכנסת יכול לטעון, שאין זה צודק שהוא יבטח, ורק הבעלים ייהנה מהשבת הנכס במקרה של אובדן. עוד כדאי לציין בחוזה כי הביטוח פוטר את בית הכנסת מחובת השבה במקרה של אובדן שהביטוח מכסה אותו. סעיף זה גם יפטור את בית הכנסת מחובת השבה במקרה שחברת הביטוח משתהה או מערימה קשיים בפורעה את חובה.

3. הפסקת חוזה ההשאלה על ידי המשאל

באלו תנאים רשאי הבעלים לקחת את הספר? בית הכנסת לא יסכים ללקיחה שרירותית או ללקיחה ללא הודעה מראש, אלא ירצה שתיתן לו אפשרות להתארגן, ולא יישאר כעדר שאין לו ספר, לכן קובעים בחוזה חובת הודעה מראש. כמו כן יש שהבעלים מתנה שבית הכנסת אינו רשאי להוציא את הספר למניין של אב"ל באזור, או לצורך השאלה זמנית למניין אחר שבסביבה, אלא אם כן יקבל ממנו רשות לכך.

4. הפסקת חוזה ההשאלה על ידי בית הכנסת

לעיתים בית הכנסת מתקשה לעמוד בדמי הביטוח, או שהוא קיבל ספר מהודר ממקום אחר, והוא צריך את המקום של הספר המושאל, או שיש סיבה אחרת שבשלה הוא מעוניין להפסיק את חוזה ההשאלה. בשאלת חזרת השואל דן ה'נמוקי יוסף'². 'ערוך השלח'³ פוסק שבהשאלה לזמן, יכול השואל לחזור בו 'דהא לטובתו נעשה הזמן'. אבל הוא מוסיף, שאם גם למשאל יש עניין בהשאלה, כגון משאל ביתו, שאינו מעונין שהבית יעמוד ריק, 'אפשר שאין יכולים לחזור בהם'. אמנם אם לא קבעו זמן, כל אחד מן הצדדים יכול לחזור בו. בנידוננו, אם קבעו זמן, אף אם נוהגים לחדשו בתום התקופה, ייתכן שהבעלים מקפיד שלא יוכל השואל לחזור בו באמצע הזמן, שכן כאמור אינו חפץ בספר בביתו. גם אם לא קבעו זמן, צריך המשאל זמן להתארגנות, ולכן כדאי להסדיר מראש

2. נמוקי יוסף, ב"מ פרק שמיני, נז ע"א לדפי הרי"ף.

3. ערוך השולחן, חו"מ סי' רצא סעי' יט.

עניין זה. כלומר, בנוסף לאפשרות המשאל לחדור בו בהודעה מראש, גם השואל יהא רשאי לחזור רק בהודעה מראש, ואולי תקופת זמן זו תהא ארוכה יותר, שכן בדרך כלל לבעלים נצרך זמן רב יותר כדי למצוא תחליף. מצד שני, דווקא בית הכנסת צריך זמן ארוך יותר להתארגנות, כדי שלא יישאר ח"ו ללא ספר לקריאה.

5. אחזקה שוטפת

כמעט כל חפץ צריך טיפול למען לא יתקלקל⁴. ספר תורה יש צורך באוורורו, ובעיקר בתיקון טעויות שיימצאו בו וכיוצא באלו. על מי הטורח וההוצאות? בדרך כלל נוהגים כמו בחוזה שכירות דירה: בעיות שוטפות רגילות, שאינן דורשות מעשה אומן - על חשבון השוכר, ואילו בעיות קשות יותר, שהן בדרך כלל נדירות ויקרות יותר, ונצרכות למעשה אומן - על חשבון המשכיר. אם כן בנידוננו נראה שאחזקה שוטפת תהיה על חשבון בית הכנסת השואל, ואילו טיפול גדול, לא צפוי - על חשבון המשאל. (כאשר אין הביטוח מכסה זאת). גם כאן יש להסכים מראש בעניין.

6. הסכם על זמני קריאה בספר

המשאל מעוניין שיקראו בספר, ובמיוחד בזמנים ידועים, כיום יארציט של מי מקרוביו וכיוצא באלו. לכן מן הראוי לציין תנאי כזה בחוזה. לכאורה התחייבות כזו מצד בית הכנסת היא בגדר קניין דברים, כלומר התחייבות שאינה ממונית, שאין לה תוקף משפטי⁵. אך גם להצהרת כוונות יש ערך, שכן בדרך כלל אדם הגון נאמן להבטחתו, ללא בחינה משפטית של דבריו. אך נוסף לכך, החוזה כאן תופש, מדין 'דבר הנעשה ברבים'. כלומר, להבטחה של גוף ציבורי יש מעמד משפטי מחייב⁶. כמו כן אפשר לנסח סעיף זה כתנאי בהשאלה: המשאל מתנה שיקראו בספר בימים מוסכמים, ורק על דעת כן הושאל הספר. יש להניח שהשואל יהיה מעוניין בקיום התנאי כדי שלמשאל לא תהא עילה לביטול העסקה.

נציע כאן נוסח חוזה, אבל הצדדים יכולים להסכים אחרת, כפי שאמור לעיל⁷.
בס"ד

הסכם השאלת ספר תורה

בין _____ ת.ז. _____ (להלן: 'המשאל')
 לבין עמותת _____ (ע"ר _____) רח' _____ (להלן: 'השואל')
 פרטי ספר התורה: _____ (להלן: 'ספר התורה')
 (אם יש סימון וכדו', לציין).

4. ראה ב"מ ל ע"ב.

5. ראה בבא בתרא ג ע"א.

6. ראה שו"ת הרא"ש, כלל ו אות יט, כא; שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' ט; פד"ר ו, 166.

7. נעזרתי בנוסח שנכתב בארץ חמדה, אבל שניתני והוספתי, כפי שיבדוק המעיין.

הואיל והמשאיל מעוניין להשאיל את ספר התורה שבבעלותו לעמותה הנ"ל והואיל ובית הכנסת מעוניין לשאול את ספר התורה הנ"ל מוסכם בזאת:

1. ספר התורה יישאר בבעלותו המלאה של המשאיל.
2. המשאיל מצהיר כי הספר עבר הגהה על ידי סופר ועל ידי מחשב וכי כל הטעויות שנמצאו בו תוקנו והוא נמצא כשר לקריאה בתורה בציבור על ידי מגיה מוסמך⁸.
3. הספר יושאל לעמותה על פי תנאי הסכם זה.
4. זכותו של המשאיל או של באי כוחו, להודיע לעמותה על סיום תקופת ההשאלה ולקבל את ספר התורה לרשותו בחזרה, בהתראה של 45 יום מראש.
5. גם לשואל שמורה הזכות להודיע למשאיל על סיום תקופת ההשאלה, בהתראה של 45 יום מראש.
6. השואל לא יוציא את ספר התורה מבית הכנסת ללא רשותו של המשאיל או בא כוחו.
7. בכל התקופה שבה ישהה ספר התורה ברשות העמותה, מתחייבת עמותת בית הכנסת לבטחו על חשבונה בשווי של _____ (במילים _____)
8. או במקום סעיף 7 : בכל התקופה שבה ישהה ספר התורה ברשות העמותה, מתחייבת עמותת בית הכנסת לבטחו, כאשר דמי הביטוח יחולקו ביניהם בשיעור של 70% לעמותה ו-30% למשאיל⁹.

8. סעיף זה מאפשר לשואל לחזור בו, אם תמצא טעות שניכר בה שהייתה עוד לפני ההשאלה, ולא יצטרך להמתין כאמור בסעיף 5, שכן מקח טעות לפנינו. יתר על כן, ללא סעיף זה, יכול היה הבעלים להתנגד לחזרה כזו, בטענה כי 'ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה', כפי שלמדנו בקשר לשוכר בית בערב פסח שהוא בחזקת בדוק, ונמצא שאינו בדוק (שו"ע או"ח סי' תלז סעי' ג). אמנם שם נחלקו הפוסקים אם רשאי השוכר לדרוש דמי הבדיקה מן המשכיר. ברם, יש אומרים שאם המשכיר אמר במפורש שהבית בדוק, לכולי עלמא הוא ישלם את דמי הבדיקה. (ראה משנ"ב שם). אם כן גם בנידוננו, בית הכנסת יתקן על חשבון המשאיל או יחזירנו לו כאמור. ועדיין אני חוכך לומר, שאם ימצאו טעויות בודדות, אין זה בכלל התנאי, שכן אין כמעט ספר שנקי לגמרי מטעויות גם לאחר הגהה. במצב של ספק, יובא העניין להכרעת הבורר.
9. כך ייעשה בנסיבות מיוחדות כאמור במבוא, ובמיוחד כאשר למשאיל דרישות מיוחדות של ביטוח, מעבר למה שהשואל עושה עבור ספרים אחרים שאצלו. כאמור במבוא גם אפשר להסתפק בנוסח הרגיל של הסעיף הקודם, ולהוסיף: 'המשאיל ישלם לבית כנסת כל שנה סך כך וכך, דמי השתתפות בהוצאות הביטוח'.

9. בכל מצב המוטב הוא המשאיל, אבל הוא ישלם את דמי ההשתתפות העצמית בשעת הצורך.
10. במקרה שספר התורה אינו מבוטח כאמור בסעיף 7-8, או שידוע שלא יהיה מבוטח בעתיד, מכל טעם שהוא, או במצב שבו תנאי החזקת ספר התורה אינם עומדים בדרישות פוליסת הביטוח, מתחייבים מנהלי עמותת בית הכנסת והגבאים להודיע על כך למשאיל בכתב באופן מיידי, ולו תהיה הזכות להוציא את ספר התורה מבית הכנסת באופן מיידי.
11. הוצאות אחזקה שוטפת, כולל תיקון טעויות שאין המשאיל נושא באחריותם לפי סעיף 2, מוטלות על השואל. אבל תיקון קלקול יסודי, לא צפוי, שלא קרה באשמת השואל, ואינו מכוסה על ידי הביטוח, מוטל על המשאיל.
12. בית הכנסת מתחייב להוציא את הספר לקריאה מדי שנה בימים אלו: ...
13. בכל מקרה של אי הסכמה או מחלוקת בין הצדדים יובא הסכסוך לבוררות בפני בורר או בית דין מוסכם () שידון על פי דין תורה, הן לדין והן לפשר.
- דין חתימה על הסכם זה כדין חתימה על הסכם בוררות.
14. החתומים מטעם העמותה מצהירים כי בסמכותם להתחייב ולחתום מטעמה.
15. הצדדים עשו על הסכם זה קניין 'סודר' באופן המועיל במנא דכשר למקניא ביה על כל חיוביהם, ושעבדו נכסיהם לקיום כל החיובים שהתחייבו עליהם בהסכם זה, דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי. וכל התנאים נעשו על פי דיני התנאים, כתקנת חכמים.

תאריך (____/____/____)

המשאיל _____

השואל [חותמת העמותה] _____





הרב הלל גפן

הוצאות גבייה

מבוא

אמרה תורה¹ 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך'. ופירש רש"י: 'שופטים – דיינים הפוסקים את הדין. ושוטרים – הרודין את העם אחר מצותם. שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט'. מכאן למדנו שאין די בכך שבת הדין יאמר את דברו, אלא צריך שיהיה גוף המופקד על אכיפת פסקי הדין והוצאתם אל הפועל. במדינת ישראל גוף זה הוא 'רשות הגבייה', שבמאמר זה נשתמש בשמה הקודם 'הוצאה לפועל' (להלן: הוצל"פ), כיוון שהוא מוכר יותר לציבור.

שני סוגים של בתי דין דנים על פי דין תורה: בתי דין רבניים ובתי דין לממונות. בתי הדין הרבניים דנים דיני אישות מתוקף סמכותם על פי החוק, והגוף המופקד על אכיפת פסק דינם הוא רשות הוצל"פ.² בתי דין לממונות הם בתי דין פרטיים, הפועלים מכוח חוק הבוררות. פסקי הדין שלהם מחייבים את הצדדים על פי הסכם הבוררות שחתמו עליו, ולאחר אישור של בית משפט אפשר לאכוף אותם באמצעות רשות הוצל"פ.

כוונת מאמר זה היא לדון בשאלת הוצאות הגבייה והריבית הכרוכות בפנייה להוצל"פ. רשות הוצל"פ גובה אגרה בעד שירותיה. ישנן גם הוצאות הקשורות לעיקול מיטלטלין, העברתם למקום אחסון, פרסום בדבר מכירתם ועריכת המכירה. כמו כן, פנייה להוצל"פ כוללת לעתים שכר טרחה לעורך הדין.³ כאשר הזוכה בדין פונה אל רשות הוצל"פ, הוא משלם את האגרות וההוצאות המשוערות, ובסופו של התהליך נזקפות ההוצאות על חשבון החייב.⁴ כמו כן מוטלת ריבית בשיעור על אי תשלום החוב בזמנו,⁵ ובפועל הוצאות

1. דברים טז, יח.
2. ראה פסקי דין רבניים, ח"י עמ' קמה: 'הנוהג המקובל בבתי הדין לפסוק מזונות לאשה ומזונות לילדים ועם מתן פסק דין על ידי בית הדין, הוא עובר לביצוע על ידי הוצאה לפועל'.
3. חוק ההוצאה לפועל, סעיף 10 א: 'זוכה המיוצג על-ידי עורך דין בתיק הוצאה לפועל זכאי לשכר עורך דין כאמור בתעריף המינימלי שנקבע לפי סעיף 81 לחוק לשכת עורכי הדין, התשכ"א-1961'.
4. חוק ההוצאה לפועל, סעיף 9 (ב): 'האגרות וההוצאות לנקיטת ההליכים יחולו על החייב, ודינן לעניין ההוצאה לפועל כדין החוב הפסוק, זולת אגרות והוצאות של הליכים שלדעת ראש הוצאה לפועל ביקש הזוכה את נקיטתם שלא בתום לב'.
5. חוק ההוצאה לפועל, סעיף 10א, ריבית פיגורים [תיקון: תשמ"ט, תשנ"ג] (א): 'חוב שנפסק ולא שולם על ידי החייב במועד שנפסק או במועד שנקבע לתשלומו בפסק הדין, לפי המאוחר (להלן בסעיף זה - מועד הפרעון), יתווספו עליו הפרשי הצמדה כמשמעותם בחוק פסיקת ריבית והצמדה, התשכ"א-1961 (להלן בסעיף זה - החוק) וריבית צמודה כמשמעותה בחוק בשיעור של 5% ממועד הפירעון עד התשלום בפועל'.

הגבייה מכפילות לפעמים את גובה החוב. השאלות הן על מי מוטלות ההוצאות על פי ההלכה, וכיצד יש לנהוג אם ישנו פער בין ההלכה והחוק.

א. היוב בהוצאות גבייה

בהלכה מצאנו הבדלים בין סוגים שונים של הוצאות. למשל: בעל דין שהזיק את חברו לדון עמו בעיר אחרת, אינו חייב לשלם לו את ההוצאות שהוציא על הדיון, אף אם חברו זכה בדין,⁶ כיוון שהדבר מוגדר בתור 'גרמא' בלבד. לעומת זאת הוצאות בית הדין, כמו שטרי טענות⁷ או שאלות שבית הדין הוצרך לשאול⁸, מוטלות על שני הצדדים. כך גם אם הוצרכו לשלם שכר בטלה לדיין שביטלוהו ממלאכתו.

גם בזמן הגמרא, לפעמים התובע היה צריך להוציא הוצאות כספיות כדי לממש את נכסי החייב. הוא היה צריך לחקור האם לחייב יש קרקעות שאפשר לגבותן, והיכן הן נמצאות. לאחר שמצאן הוא צריך לפרסם שהמיטלטלין עומדים למכירה, היות ומכירת המיטלטלים מוטלת עליו. השאלה הנשאלת היא על מי מוטלות הוצאות אלו? ומה דין הוצאות שהוציא המלווה כדי לגבות את חובו? בדברי רבנו ירוחם המובאים ב'בית יוסף'⁹, משמע שהוצאות שנעשו בתהליך הגבייה מוטלות על התובע:

כתב רבינו ירוחם... שטר אדרכתא ואחלטתא נראה שיפרע אותם **התובע** שהם לתועלתו לגבות חובו זולתי אם התנה לפרוע כל ההוצאות.

'שטר אדרכתא' הוא שטר המאפשר לנושה לגלות את הנכסים השייכים ללווה. לאחר שהנושה מצא את הנכסים, הוא מבקש מבית הדין שבאותו מקום לגבותם עבורו, ואז כותבים לו 'שטר אחלטתא' המעביר את הנכסים לבעלות הנושה.

אולם, מדברי הרא"ש משמע לכאורה אחרת. לדעת רב נחמן¹⁰, כאשר יש למלווה שטר, והלווה אינו בפניו, גובים מנכסי הלווה שלא בפניו. הרי"ף¹¹ הוסיף וכתב שאם בית הדין יכול לשלוח שליח אל הלווה ולהודיעו על הכוונה לגבות מנכסיו – שולחים ומודיעים לו. על מי מוטל שכר השליח? כתב הרא"ש¹² שהמלווה יוסיף את שכר השליח על חובו, ויגבהו אחר כך עם חובו **מהחייב**, וכך פסק גם השולחן ערוך.¹³ לכאורה, נראה מדברים אלו שהוצאות שהמלווה נאלץ להוציא כדי לגבות את חובו נזקפות על חשבון הלווה.

6. שו"ע חו"מ סי' יד סעי' ה, על פי התוס' סנהדרין לא ע"ב, ורא"ש שם.

7. ב"ב קסז ע"ב: 'אין כותבין שטרי ברורין, ומעשה ב"ד; אלא מדעת שניהם. ושניהם נותנין שכר'. ומפורש בגמרא (שם, קסח): 'מאי שטרי ברורין? הכא תרגימו: שטרי טענתא. ומעשה ב"ד, היינו פסקי דינין'.

8. שו"ת הריב"ש סי' תעה: 'ובכלל זה, כל הוצאות שצריכין לעשות הדיינין בפסק דינם, כגון אם הוצרכו לשאול'.

9. בית יוסף חו"מ סי' יד ד"ה כתב הריב"ש.

10. כתובות פח ע"א.

11. רי"ף כתובות דף מח ע"ב מדפי הרי"ף.

12. רא"ש כתובות פ"ט סי' כז.

13. שולחן ערוך חו"מ סי' קו סעי' א.

אולם המהרש"ל¹⁴ טען שטעמו של הרא"ש הוא משום שהשליח נשלח לטובת החייב, ולכן הוצאה מוטלת עליו. לעומת זאת, 'שאר הוצאות שמוציא כדי לגבות את חובו, כגון שהלך בעבורו למקום פלוני או שכר שליח לשלוח אחר המעות, אינו משלם'. מדברי המהרש"ל משמע שהדבר תלוי עבור מי הוצאו הוצאות: אם הן לטובת התובע – הן תהיינה על חשבוננו, ואם הן לטובת החייב – הן תהיינה על חשבון החייב. הוצאות גביית החוב הן בדרך כלל לטובת התובע, ואם כן הן אמורות להיות על חשבוננו. מדברי רבנו ירוחם נראה שהוא מסכים לאמת המידה שקבע המהרש"ל, שלפיה יש לבחון לטובת מי הוצאו הוצאות אלו, והואיל ו'שטר אדרכתא' נכתב לטובת התובע, עליו לפרוע את שכר הסופר.

כאשר התובע בא לטרוף קרקע, יש להכריז עליה במשך 30 יום. על מי מוטלות הוצאות ההכרזה? יש מקום לומר שהוצאות ההכרזה תהיינה מוטלות על החייב, כיוון שמטרת ההכרזה היא להשיג מחיר טוב יותר עבור הקרקע, והדבר הוא לטובת החייב. במקרים רבים כתוב בהסכם הבוררות שבית הדין רשאי לחייב בהוצאות משפט¹⁵. ייתכן שסעיף כזה מאפשר להטיל על החייב גם את הוצאות הגבייה, לא מצד הדין אלא מכוח הסכמת הצדדים, וגם אפשר לנסח סעיף מפורש שיטיל על החייב את הוצאות הגבייה. אלא שהרב משה פיינשטיין¹⁶ כתב שיש בזה בעיה של אסמכתא, כיוון שהתחייבות זו תלויה בתוצאות הדיון בבית הדין ואינה מוחלטת. אמנם אם שטר הבוררות נעשה ב'קניין מעכשיו' ובפני בית דין חשוב – התחייבות זו תועיל.¹⁷ יש לשים לב שבמקרה כזה תגדל אחריותו של בית הדין לכך שלא תהיינה הוצאות גבייה מיותרות.

1. הוצאות גבייה בגלל סרבנות

דין שונה הוא כאשר הנתבע סירב לבוא לדין, ובית הדין נאלץ לכתוב עליו 'פתיחא' (שטר נידוי), במקרה כזה הנתבע הוא שחייב בשכר הסופר.¹⁸ הרא"ש¹⁹ למד מכאן לכל מקרה שהנתבע סירב לבוא לדין, והתובע נאלץ להוציא הוצאות כדי לכופו לירד לדין, שהסרבן חייב לפרוע לו הוצאותיו. לעומתו, הרשב"א²⁰ פוטר את הסרבן, וטוען שאין זה דומה לחיוב הנתבע בהוצאות ה'פתיחא', כיוון ששם ביה"ד מחייב אותו על שסירב לבוא לפנייהם

14. ים של שלמה בבא קמא פ"י ס' יד.

15. ראה למשל סעיף 8 בשטר הבוררות של בית הדין 'ארץ חמדה – גזית', או סעיף ז' בשטר הבוררות שחיבר הרב יעזר אריאל (דיני בוררות, עמ' תמ). ניתן לראות את נוסח שטרי הבוררות באתר דין תורה www.dintora.org.

16. אגרות משה חו"מ ח"ב ס' כו ענף ב; ראה גם אליאב שוחטמן, סדר הדין, עמ' 399.

17. שולחן ערוך חו"מ ס' רז סעי' טו: 'אסמכתא שקנו עליה בבית דין חשוב, הרי זה קנה'.

18. בבא קמא קיב ע"ב; ועי' רא"ש שם.

19. רא"ש ב"ק פ"י ס' ו; וכן בשו"ת הרא"ש, ס' עג כלל ב: 'מרנא ורבנא מאיר ז"ל הביא ראייה מפרק הגוזל (קיב, ב), דקאמור דבעי למיתב זוזי דפתיחא, ומדבעי למיתב זוזי דפתיחא, דהיינו כמו סרבנות דידן, אלמא נתחייב המסרב בתשלום יציאות קודם שנכתב הפתיחא, והיינו משעשה שנעשה סרבן'.

20. שו"ת הרשב"א א ס' תתקמ.

ביום שנקבע. השו"ע²¹ הביא את שתי הדעות, ונראה מדבריו²² שדעת הרא"ש היא הדעה העיקרית. הרמ"א (שם) פסק כדעת הרא"ש, וכן הכריע הש"ך²³ בשם המהרש"ל. הרצ"ה קלישר²⁴ כתב שהנתבע אינו יכול לומר 'קים לי' כהרשב"א, כיוון שהוא נגד הכרעת הרמ"א והסכמת האחרונים. מלבד זאת ישנם פוסקים שכתבו²⁵ שהרשב"א מודה שהנתבע חייב בהוצאות כאשר התובע קיבל רשות מבית הדין לתובעו בערכאות. כך הוכרע לאחרונה גם בבית הדין של 'ארץ חמדה – גזית'²⁶ בראשות הרב יעקב אריאל, שבמקום שהייתה לתובע רשות לפנות לערכאות, גם הרשב"א מודה שיש לחייב את הנתבע בהוצאות. גם אם רשות זו לא ניתנה במפורש על ידי בית דין, אלא נעשתה פנייה להוצל"פ לביצוע שטר שהחויב בו ברור, יש לחייב את הנתבע בהוצאות הגבייה.

2. היוב בריבית פיגורים

הבעיה הקשה יותר היא תשלומי הריבית המוטלים על החייב על ידי הוצל"פ. הרב שמחה אסף, בתפקידו כשופט בבית המשפט העליון, טען שאין איסור בריבית פיגורים המוטלת על מזיק שנתחייב בדין, וראה בכך תשלום נזק, ולכן כתב:²⁷

ומאותה שעה שנתחייב בדין בתשלומי הנזק והוא מעכב את התשלום הרי הוא חייב לפצות את הזוכה בדין על הנזק שנגרם לו על ידי העיכוב בתשלום.

גישה זו נסמכת על שני מקורות:

המקור הראשון, דברי בעל 'בית הלל'²⁸. הוא דן במנהג ואומר כי 'עכשיו בדורות הללו המנהג בדיני ארצות לפסוק פסידא דשוקא (היינו: לחייב את הלווה בהפסד המגיע למלווה בשוק המשא והמתן) ואין פוצה פה ומצפצף, כדין הפקר בית דין הפקר, וזה פשוט'.

אולם פוסקי דורנו²⁹ דחו את האפשרות להסתמך על כך, בנימוק שזו הייתה תקנה שלא פשטה בכל מקום, וכמו כן זו הייתה הוראת שעה בזמן מסוים בלבד, ואין כוחה יפה בזמן אחר. 'לא תקנו כן אלא משום פסידא דשוקא שהיה אז בזמן הסמ"ע... היה נחוץ אז הוראת שעה'.³⁰

21. שו"ע חו"מ סי' יד סעי' ה.

22. דעת הרא"ש הובאה ראשונה, ודעת הרשב"א בתור 'יש מי שאומר'. כמו כן ב"י כתב שמסתבר כהרא"ש.

23. ש"ך חו"מ סי' יד ס"ק יג.

24. מאזניים למשפט חו"מ סי' יד סעי' ה.

25. ראה שו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' לה; שו"ת ושב הכהן סי' צט.

26. ייתכן שהכלל של המהרש"ל שהובא לעיל אמור רק על הוצאות הדרושות כדי לחייב את החייב לשלם את חובו, אבל לאחר שהחייב התחייב בדין והוא אינו פורע, יש מקום להחשיבו כמסרב לבצע את

פסק הדין, ודינו יהיה תלוי במחלוקת שהובאה למעלה.

27. תיק 70020 גוש דן, כד ניסן תש"ע.

28. ע"א 207/51 אגד נ' ברנדס, פ"ד ו', 1103.

29. בית הלל לשו"ע יורה דעה סי' קע ס"ק א.

30. בית הדין הרבני בחיפה, פסקי דין רבניים חלק ו' עמוד פא, ד"ה ועיין. ראה גם שו"ת מהרש"ם ח"א סי'

צ; שו"ת שבט הלוי ח"ט סי' שט.

31. פד"ר הנ"ל, בשם ספר חמדת נפש סי' כה.

נוסף לכך הועלתה הסברה שבעל 'בית הלל' עסק במקרה שבו הנתבע התחייב לשלם לחברו את נזקיו, ונועד אך רק לסלק חשש ריבית, ואין ללמוד מכאן למקרה שאדם לא קיבל על עצמו התחייבות כזו.

המקור השני, דבריו של הרב יוסף שאול נתנזון, בשו"ת 'שואל ומשיב'³¹. דבריו עוסקים באדם שתבע את חברו לדין, וכשלא רצה לעמוד עימו בדין תבעו בערכאות, ונתחייב הנתבע לשלם את המגיע ממנו בתוספת ריבית של 6%. ה'שואל ומשיב' הורה שמותר לתובע לקבל גם את הרווחים.

בדבריו הוא הסתמך על דברי הרמ"א³²: 'אם בא בעל הפקדון ואמר תן לי פקדוני ואני ארויח בהן בעצמי, והלה מעכב בידו, חייב ליתן הרווח מכאן ולהבא'. ה'שואל ומשיב' הסביר זאת כך:

שאין שייך בזה משום ריבית, שהרי לא הלווה לו כלל, וזה עיכב מעותיו. ואף שמעכב כיסו של חברו פטור, אבל משעה שתבעו שיחזיר לו - צריך להחזיר לו... וכל שזה עיכב, ואינו רוצה להחזיר לו, אין כאן הלוואה, רק גזלן וצריך לתת הריבית.

אלא שאף הרמ"א לא כתב כן אלא כאשר הנפקד הרוויח במעות שבידו, שאז התיר למפקיד לתבוע את הרווח. המהרש"ל³³ חלק על הרמ"א אפילו במקרה זה, וטען שמדובר ב'גרמא', ולכן המפקיד אינו יכול לתבוע את הרווח, וכן פסק הש"ך שם. ה'אבני נזר'³⁴ הכריע שטוב לפשר ביניהם, וכך הורה גם הגרצ"פ פרנק³⁵. הרב צב"י בן יעקב כתב שאם נגרמו לנושה הפסדים שהם תוצאה מאי תשלום החוב בזמנו, ישנם מקרים שמותר לו לגבות תשלום עבור הפסדיו, וצריך לשאול מורה הוראה על פרטי כל מקרה לגופם³⁶.

לכאורה אפשר לומר שאם בשטר הבוררות כתוב שבית הדין מוסמך לחייב ב'גרמא', יש מקום לראות בחיוב הריבית - חיוב על כך שהחייב מנע מהזוכה להרוויח במעות שהוא חייב לו. המבטל כיסו של חברו פטור בדיני אדם משום שזו 'גרמא', אבל חייב בדיני שמים, ובית הדין רשאי לחייבו על פי כתב הבוררות, או מדין פשרה.

נוסף לכך, יש יסוד לחייב את הנתבע מדין קנס. המהרש"ל עצמו כתב שראוי לקנוס את מי שמעכב תשלום לחברו, 'כדי לשבר זרוע הרשעים שלא יהא כל אלם וחוטא נשכר'; אלא שסמכות זו נתונה רק לגדול הדור או לממונה על פי טובי העיר. ייתכן שאפשר לראות בחוק הכנסת תקנת קהל, המטילה קנס על החייב על כך שלא שילם את חובו

31. מהדורה תנינא, ח"ד סי' קכג.

32. חו"מ סי' רצב סעי' ז.

33. ים של שלמה, ב"ק פ"ט סי' ל.

34. יו"ד סי' קלג.

35. שו"ת הר צבי יו"ד סי' קלא.

36. הרב צב"י בן יעקב, משפטיך ליעקב ב עמ' קטז.

בזמנו.³⁷ כאשר אדם מסרב לבצע פסק דין של בית דין, יש כאן עוולה המצדיקה הטלת קנס, כפי שהתבאר בדברי המהרש"ל.

מכל מקום, כאשר הנתבע מוכן לשתף פעולה עם בית הדין וטוען שהוא חסר יכולת פירעון, יש קושי גדול להפנות את הצדדים להוצל"פ, משום שגם אם הנתבע ישתף פעולה עם הוצל"פ וחובו ייפרס, הוא יחויב בריבית גבוהה מאוד. לכן נראה להמליץ שאם החייב מבקש מבית הדין לקבוע לו הסדר תשלומים ופריסה של החוב באופן שיוכל לשלמו, יש לקבל את בקשתו כדי למנוע הטלת הוצאות גבייה וריבית עליו. גם בבית המשפט קורה שבמעמד הקראת פסק הדין מבקש החייב מהשופט לקבוע לו הסדר תשלומים, ואם הוא מציע הסדר סביר, נעתר השופט לכך, מתוך הנחה שאם החייב מוכן להסדר מסוים, הדבר עדיף מאשר גבייה בכפייה.

אם החייב יבקש מראש ההוצל"פ פריסה ארוכה של התשלומים, הוא יוגדר כמוגבל באמצעים ויטלו עליו מגבלות, כגון איסור יציאה מהארץ ומניעת שימוש בהמחאות ובכרטיסי אשראי. לבתי הדין לממונות אין אפשרות מעשית לבצע חקירת יכולת מדוקדקת ולהטיל מגבלות כאלו, ולכן יש להסתפק האם יש להיעזר בהוצל"פ שיש לה יכולת חקירה טובה ויכולת להטיל על החייב מגבלות, כגון איסור יציאה מהארץ.

סיכום

- ישנו פער בין החוק לבין ההלכה בשאלת הוצאות הגבייה, ובוודאי בשאלת הריבית: הוצל"פ מטילה על החייב הוצאות גבייה וריבית בכל מקרה, וההלכה מטילה את הוצאות הגבייה על הנושה, ואוסרת ריבית.
- אם החייב מסרב לבצע את פסק הדין, יכול הזוכה לפנות להוצל"פ, והוצאות הגבייה המוטלות על החייב הן בגדר קנס למי שמסרב לבצע את פסק הדין.
- אם החייב טוען שהוא חסר יכולת פירעון, יש קושי גדול להפנות את הצדדים להוצל"פ משום שהם יטילו על החייב הוצאות גבייה וריבית. אם החייב מבקש מבית הדין לקבוע לו הסדר תשלומים ופריסה של החוב באופן שיוכל לשלמו, עדיף לקבל את בקשתו כדי למנוע הטלת הוצאות גבייה וריבית עליו.
- כאשר החייב מבקש הסדר תשלומים ארוך, יש להסתפק האם להעביר אותו לטיפול הוצל"פ מתוך הנחה שיכולתה לבצע חקירת יכולת ולהטיל מגבלות שיבטיחו את פירעון החוב (כגון, איסור יציאה מהארץ) טובה מזו של בית הדין; או שמא, אין בזה כדי להתיר הטלת ריבית והוצאות גבייה על אדם שמתף פעולה עם בית הדין.



37. ראה דברי מרן הגר"א שפירא זצ"ל, תחומין טז, עמ' 85.



הרב דרור טוויל

מערכת המשפט במדינת ישראל - מבט הלכתי תורני

הקדמה

יחסי תורה ומדינה מורכבים הם. הסיבה הראשונית לכך טמונה בטבע העולם, החומר והרוח שונים זה מזה בתכונותם. התורה היא חיי עולם הנטועים בתוכנו. חיבור הרוח אל מרחבי עולם החומר הוא בבחינת 'מפליא לעשות', חיבור הרוחני עם הגשמי, אך מלאכה זו אינה פשוטה כלל ועיקר. במציאות החיים שלנו כיום במדינת ישראל, הבעיה מורכבת הרבה יותר. מתוך תפיסת עולם חילונית, מובילה הנהגת המדינה לא פעם לפגיעה ישירה בערכי התורה וברוחה, לא רק במישור הציבורי והלאומי אלא גם במישור האישי, בדברים הנוגעים אל הפרט. תחומי החינוך והמשפט, הנובעים מן הרוח, לוקים הם מאוד כאשר הם מובלים מתוך השקפות עולם שאינן צומחות מתוך כרם בית ישראל. אנו שמביטים על מדינת ישראל בתור התחלת ההתגשמות של חזון הגאולה שבדברי נביאי קודשינו, ומרגישים חלק בלתי נפרד מהווייתה, מוכרחים לברר לעצמינו מתוך התורה, מהי עמדתנו לגבי כל המציאות הסובבת אותנו. הדברים להלן נסבים על מערכת המשפט הנוהגת כיום במדינה, מערכת זו היא המשפיעה ביותר על 'השורה התחתונה', על החיים המעשיים בחברה שאנו חיים בה.

א. תוקפם ההלכתי של חוקי המדינה

בטרם נדון בעניין תוקפה של מערכת המשפט במדינה, יש לשים לב שאין זה אותו דיון על תוקפם של חוקי המדינה. לגבי אלו האחרונים מצאנו מקורות מספר שמהם ניתן ללמוד שיש מחויבות על פי ההלכה לקיימם, בתנאים מסוימים. נציין את המקורות העיקריים בלא להיכנס לדון בפרטי התנאים הנדרשים כדי שיהיה לחוקים תוקף, שכן עניין זה מצריך דיון לעצמו.

1. משפט המלך

מדין התורה יש למלך סמכות להעניש אפילו עונש מוות הנצרך לתיקון העולם, ואינו צריך להקפיד על כללי הענישה הנדרשים בבית דין¹. כמו כן מצאנו שיש בסמכותו להטיל מיסים על העם וכדו'². כך סיכם הרמב"ם את מהות סמכותו של המלך בעניינים אלו (רמב"ם, הל' מלכים פ"ד ה"י):

ובכל אלו הדברים דינו דין, ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו. הרחבה גדולה של סמכויות השיפוט של המלך מצאנו גם ב'דרשות הר"ן' (דרוש האחד עשר), בהמשך נזכיר מקצת מדבריו שם. מרן הראי"ה קוק ב'משפט כהן' (סי' קמד) כתב שבזמן שאין מלך, משפטי המלוכה נתונים לציבור:

נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה וכו'. למה שנוגע להנהגת הכלל, כל שמנהיג את האומה דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם.

2. דינא דמלכותא דינא

מקור נוסף המעניק תוקף לחוקי המדינה בתחומים מסוימים, מצאנו בכלל שהוזכר בגמרא בכמה מקומות: 'דינא דמלכותא דינא'³. עיקרון זה נפסק להלכה בכמה מקומות בשו"ע, לדוגמא (ח"מ סי' שסט סעי' ו):

מוכס שפסקו המלך ליטול דבר קצוב, (ואפילו צוה שישאל יתן יותר מעובד כוכבים, מכל מקום מקרי דבר קצוב לכל איש) (מהרי"ק שורש קצ"ד), והעמיד מוכס ישראל לגבותו למלך, ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך, אינו בחזקת גזלן, משום דדינא דמלכותא דינא. ולא עוד אלא שהמבריא ממכס זה, עובר (על לא תגזול) (ויקרא יט, יג), מפני שהוא גוזל מנת המלך, בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך עובד כוכבים.

3. תקנות הקהל

מקור נוסף שמצאנו שממנו ניתן ללמוד שיש תוקף לחוקי המדינה, הוא דברי חז"ל בעניין תקנות הציבור. יסוד הדברים בברייתא (ב"ב ח ע"ב), שם מבואר שבני העיר יכולים לתקן תקנות ולקנוס את העובר עליהן: 'ורשאי בני העיר להתנות על המדות ועל השערים, ועל

1. רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"י; שם, הל' רוצח פ"ב ה"ד; שם, הל' סנהדרין פ"ח ה"ו.
2. שם, הל' מלכים פ"ד.
3. עי' נדרים כח ע"א; גיטין י ע"ב; ב"ק קיג; ב"ב נד-נה.



שכר פועלים, ולהסיע על קיצתן⁴. וכן נפסק להלכה גם בשו"ע (חו"מ סי' רלא סעי' כז-כח).

סמכות רחבה מזו הנתונה ל'טובי העיר', מצאנו בדברי הרמ"א (חו"מ סי' ב סעי' א):
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).

ב. מערכת המשפט במדינת ישראל, תביעה אזרחית ותביעה פלילית

כאמור, כל הנ"ל נאמר לגבי תוקפם של החוקים, אך אנו דנים בסוגיית מערכת המשפט. שאלתנו היא האם למערכת המשפט כפי שהיא כיום במדינת ישראל, יש סמכות על פי התורה לדון.

להבהרת העניין יש להבחין בין שני סוגי תביעות:

1. תביעה אזרחית - בתביעות מעין אלו התובע הוא אדם שתובע את חברו תביעת ממון בגין הלוואה או נזיקין וכדו'.
2. תביעה פלילית - בתביעה זו ה'תובע' הוא המדינה, וברצונה להטיל עונש על עבריין בגין מעשהו הפלילי, כדוגמת קנס או מאסר וכדו'.
לדוגמא, כלפי נהג שגרם תאונה ופגע ברכוש הזולת תיתכנה שתי תביעות. האחת אזרחית, ובה התובע הוא אדם שניזוק מפגיעת הנהג, והשנייה פלילית, ובה המדינה תתבע להעניש את הנהג על פשיעתו.
להלן נדון בכל אחד מסוגי התביעות הללו בנפרד.

ג. האיסור לדון בערכאות של גויים, והעמדת דיין שאינו יודע לדון על פי דיני התורה

בברייתא (גיטין פח ע"ב) מפורש שיש איסור לדון בפני דיינים גויים או אפילו ישראלים הדיוטות (שאינם סמוכים).

כך נפסק בשו"ע (חו"מ סי' כו סעי' א):

אסור לדון בפני דייני עובדי כוכבים ובערכאות שלהם (פי' מושב קבוע לשריהם לדון בו), אפילו בדין שדנים בדיני ישראל, ואפילו נתרצו ב' בעלי דינים לדון

4. רש"י פירש את המאמר: 'לקנוס את העובר על קיצת דבריהם להסיעם מדת דין תורה'.

בפניהם, אסור. וכל הבא לידון בפניהם, הרי זה רשע, וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת מרע"ה.

אף על פי שדברי השו"ע נאמרו בקשר לדיינים גויים, מסתבר שדיינים ישראלים שמאמצים מערכת משפט נוכרית אינם עדיפים. אדרבא, נראה שמצב זה חמור יותר, שאנשים מישראל הולכים לחצוב להם בורות נשברים ולרעות בשדות זרים, ויש בכך הרמת יד חמורה יותר בתורת משה.

מלבד זאת, מצאנו במכילתא והובא להלכה ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ג ה"ח), שישנו לאו מן התורה להעמיד דין שאינו חכם בחכמת התורה:

כל סנהדרין או מלך או ראש גולה שהעמידו להן לישראל דין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וראוי להיות דין, אף על פי שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות הרי זה שהעמידו עובר בלא תעשה, שנאמר לא תכירו פנים במשפט.

כך נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סי' ח סעי' א). השופטים שמתמנים כיום רובם ככולם אינם חכמים בדיני התורה, אם כן אסור להעמידם בתור דיינים.

ד. מצבים שבהם מצאנו חריגה מהדין התורני

עדיין יש מקום לדון, כיוון שמצאנו מצבים שבהם קיימת חריגה מכללי הדין.

1. ערכאות שבסוריה

מסוגיית הגמרא בסנהדרין (כג ע"א) עולה שייתכנו בתי דין שכונו בשם 'ערכאות שבסוריה'. בגמרא מבואר שהיו אלו בתי דין שנתמנו מכוח הציבור: 'שהמחום רבים עליהם'. בטיבם של בתי הדין הללו נחלקו הראשונים, יש שפירשו שהמדובר הוא בדיינים שאינם בקיאים בדין תורה ואינם יודעים לדון⁵. מכך ניתן ללמוד שבמקרה שהציבור ממנים דיינים כאלו, יש תוקף לדינם על פי התורה, אם כן, לכאורה הוא הדין לבתי משפט אזרחיים דהיום.

אך נראה שהנידון שם הוא דווקא במקומות שאין אפשרות להעמיד דיינים ראויים, שכך כתב הר"ן בחידושי (שם) בהסברת דעה זו:

מערכאות שבסוריה הם הדיינים שאין יודעין דין תורה אלא שהם **ממונים** באותן המקומות **שאינן בני תורה** כפי אומד דעתם.

כך פסק גם הרמ"א להלכה (חו"מ ח א'), על יסוד תשובת הרשב"א:

הגה: ועיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים, או שכולן עמי הארץ, וצריכים להם דיינים שישפטו ביניהם שלא ילכו לפני ערכאות של עובדי כוכבים, ממנים הטובים והחכמים שבהם (לדעת אנשי העיר), אע"פ שאינם ראויים לדיינים, וכיון שקבלו עליהם בני העיר אין אחר יכול לפוסלן. וכן כל צבור יכולין

5. רש"י, סנהדרין כג ע"א, ד"ה בערכאות; רא"ש, פ"א סי' א; תוס', סנהדרין ג ע"א, ד"ה אי אפשר; דעת המפרשים שהובאה בר"ן, כג ע"א, ד"ה א"ר יוחנן.



לקבל עליהם בית דין שאינם ראויים מן התורה. (ב"י בשם תשובת הרשב"א). אם כן, בימינו שב"ה ישנם תלמידי חכמים רבים שיכולים לשמש דיינים על פי התורה, אין מקור להיתר זה. יתרה מזאת, נראה ש'ערכאות שבסוריה' היו נאמנים לתורה ולמצוותיה, אלא שאינם תלמידי חכמים שיודעים לדון על פי התורה. אין הם מחליפים את דין תורה בדיניהם מתוך נאמנות למערכת משפט אחרת, אלא עושים זאת כעין הסדר חברתי לשעת הצורך. לא כך הוא לצערנו במערכת המשפט במדינת ישראל דהיום, כאן מדובר במערכת משפט שלמה חילופית. הערה זו מצאנו גם בדברי החזו"א (סנהדרין סי' טו ס"ק ד):

יש עוד המחאה של אנשים שלא למדו כלל תורה, והם ידונו כפי משפט בני אדם בשכלם, והוא במקום שאין ביניהם גמיר כלל, ושלא יבואו בערכאות - תקנת הצבור כן. וכל זה מבואר בתשובת הרשב"א שהביא בית-יוסף סימן ת, והרשב"א הזכיר: 'דהיינו ערכאות שבסוריא', ומשמע קצת דדיין שבסוריא שהזכירו בגמרא אינו דן כלל בדיני התורה... ואף-על-גב דליכא ביניהם דיין שידין על-פי משפטי התורה, ומוכרחים להמנות בעל שכל לפי מוסרי האדם, אינם רשאים לקבל עליהם חוקי עמים או לחוקק חקים. שהשופט כל דין שלפניו לפי הנראה אליו, זהו בכלל פשרה, ואין ניכר הדבר שעזבו מקור מים חיים לחצוב בורות נשברים. אבל אם יסכימו על חוקים, הרי הם מחללים את התורה.

2. משפט המלך (דעת הר"ן בדרשותיו)

הר"ן בדרשותיו (הדרוש האחד עשר) עמד על בעיה שקיימת במערכת המשפט התורנית. דיני תורה הידועים לנו, הלכות תורה שבכתב ותורה שבעל פה, לכאורה אין בהם די לתת מענה לכל צורכי המשפט של החברה. הר"ן הביא לדוגמא את דין עונש מוות לרוצחים. על פי דין התורה הרוצח נהרג רק בתנאים מאוד מסוימים, כשיש שני עדים כשרים שהתרו בו וקבל את ההתראה וכו'. מגבלה כזו על ענישת הרוצחים עלולה לגרום לריבוי שפיכות דמים ולהרס החברה האנושית. מתוך כך מגיע הר"ן למסקנה שיש צורך להוסיף על עיקר דין התורה, למען שלמות החברה ותיקונה. על פי התורה, סמכות זו נתונה למלך: ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, (ולהעמיד) [ולהעניש] חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל וכו'. והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי וכו', ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.

אם כן נמצא שיכולות להיות שתי מערכות משפט המשלימות זו את זו. גם בדברי הרמב"ם⁶ מצאנו סמכויות ענישה נרחבות של המלך, בלא המגבלות החלות על בתי הדין, אך דומה שאינו מרחיב את הדברים כמו שמבואר בדברי הר"ן⁷. לכאורה נראה מדברי הר"ן שיש לתת תוקף למערכת המשפט האזרחית בתור משפט המלך המשלים את הדין התורני. אמנם נראה שאכן לתחום הענישה הפלילית הנהוג כיום בבתי המשפט, יש מקום לתת תוקף על פי דברי הר"ן הללו. אך לא כך לגבי תחום התביעה האזרחית של אדם כלפי חברו, עליו ודאי יש לדין התורה עצמו מה לומר, בדיני נזיקין, הלוואות, ובכל תורת המשפט הגדולה והרחבה הנידונה בחלק 'חושן משפט' שבשו"ע.

סיכום ומסקנות מעשיות

קיום משפט התורה משמעותו המלכת מלכות ה' בעולם: 'השיבה שופטינו כבראשונה... ומלוך עלינו אתה מהרה'. לצערנו, מערכת המשפט הנוהגת כיום במדינת ישראל אינה פועלת מתוך מגמה זו, לכן יחסנו אליה מסויג. מחד גיסא במצב הנתון, כל עוד לא הגענו אל המנוחה והנחלה, והציבור בישראל עדיין אינו חי על פי הדרכת התורה, חלילה לנו לבחור בדרך שאין בה חוק ומשפט. חברה שבה איש הישר בעיניו יעשה אינה ברת קיום. אך מאידך גיסא, כיוון שמגמתה של מערכת המשפט אינה רצויה, אין אנו יכולים לקבלה כמו שהיא.

התחום המכונה 'המשפט האזרחי', שעניינו תביעות שבין אדם לחברו כנזיקין, הלוואות, סכסוכי שכנים וכדו', צריך להיות נדון בבית דין של תורה. במקרה שהנתבע מסרב להיות נידון בבית דין של תורה, יש לבקש רשות מבית דין, ורק לאחר מכן להגיש את התביעה בבית משפט אזרחי. כך נפסק בשו"ע (חו"מ סי' כו סעי' ב):

היתה יד עובדי כוכבים תקיפה, ובעל דינו אלם, ואינו יכול להציל ממנו בדיני ישראל, יתבענו לדיני ישראל תחלה; אם לא רצה לבא, נוטל רשות מבית דין ומציל בדיני עובד כוכבים מיד בעל דינו.

תחום הענישה הפלילית יכול להיות נדון בבתי משפט. אך יש להוסיף, שבמצב מתוקן בעזרת ה', גם בתחום זה יהיו השופטים תלמידי חכמים הניזונים מתורת אמת, שיקול דעתם יינק מן התורה, ועזרת ה' תסייעתם לשפוט אמת וצדק. בדברינו שיש מקום על פי התורה לבתי המשפט הנהוגים כיום, כוונתנו היא שבאופן עקרוני על פי התורה, שיקולי הענישה בתחום זה אינם הלכות פסוקות, אלא נתונות לשיקול הדעת של הנהגת המדינה ('משפט המלך').

6. רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"י; הל' רוצח פ"ב ה"ד; הל' סנהדרין פי"ח ה"ו.
7. גם המבנה הכללי של מערכת המשפט על פי התורה שונה לשיטתו. לא נאריך בעניין זה.



נסיים בדברי הרב חרל"פ (מי מרום יח עמ' ריג):

הבדל גדול מאוד בין משפט ישראל האלהי למשפט העמים... כי המשפט האלקי לא נדון לפי המציאות, אלא שהמציאות נדונית לפי הדין, המשפט האלהי ממנו כל המאורעות במציאות נמשכות, הכלליות והפרטיות, ולולא שהיה דין במשפט האלהי על מאורע כזה, לא היה מאורע כזה מתחדש בעולם כלל. פתוח המשפט לפרטיותו הוא המסבב לכל המאורעות אשר יגלו את הדין. ואם המציאות מסתעפת מן הדין, אין לך דין אמת יותר מזה. משא"כ משפטים אנושיים שהם בהיפך, שכל בנינם על המציאות, על כן אין אמת בפיהם. משא"כ במשפט האלוהי, שביותר יש להסתכל על גדרי הדין וכל מה שיש בהדין הוא במציאות, כי המציאות אינה אלא יצירה לגידול הדין, וזהו שותף במעשה בראשית, שמהוים מאורעות אחר מאורעות לפי גילוי הדין שדינו דין אמת.





הרב מרדכי וולנוב

חימום אוכל בשבת בבית הארה

הקדמה

כאשר אנו מחפשים מקום להתארח בשבת, כדוגמת מלון או בית הארחה, יש צורך לבדוק מהי רמת הכשרות במקום באופן כללי (כשרות רגילה או כשרות 'מהדרין'), וכיצד הדבר בא לידי ביטוי גם בפרטים הקטנים, כדוגמת כשרות העופות, ירקות העלים, ברירת קטניות ועוד. נושא חשוב, שבדרך כלל נשכח ואינו נבדק כלל, הוא דרכי החימום של המאכלים בשבת. במאמר זה ננסה להציג את ההלכות ומקורותיהן בנושא, ולראות כיצד נכון לנהוג הלכה למעשה¹.

בשאלת חימום המאכלים בשבת יש לדון בכמה סוגיות:

השהייה מערב שבת.

הגדרת אש גרופה וקטומה.

נתינה על האש לכתחילה בשבת.

'גרמא' בשבת.

מתוך לימוד הסוגיות ממקורות ההלכה, ננסה להכריע בהן למעשה.

א. דיני השהייה מערב שבת

במשנה² מובא שאסור לתת תבשיל על אש גלויה (=אש שאיננה גרופה מן הגחלים), ונחלקו האמוראים בגמרא האם האיסור הוא בשבת או אפילו מערב שבת. לדעת חנניה מותר להשהות תבשיל מערב שבת על אש גלויה, ואילו לדעת חכמים הדבר אסור. טעם האיסור הוא: שמא יבוא לחתות בגחלים. הגמרא קובעת שלדעת חנניה, המתירה להשהות תבשיל על אש גלויה לפני השבת, מותר לעשות זאת רק אם התבשיל הגיע לשיעור 'מאכל בן דרוסאי'³. מצד שני לדעת חכמים, שאסרה להשהות תבשיל מערב שבת על אש גלויה, נאסר הדבר דווקא כאשר התבשיל צריך בישול; אולם תבשיל שבושל

1. בכתבת מאמר זה נעזרתי בחלקים מספרו של הרב יוסף צבי רימון שעתיד לצאת לאור בקרוב. פריסת הסוגיות מהגמרות ועד ההלכה למעשה מוגשת לקוראים בצורה נפלאה, ופעמים שלא מצאתי ניסוחים טובים יותר מאלו המופיעים בספרו. המסקנות ההלכתיות הן על אחריותי בלבד.

2. שבת לו ע"ב.

3. בן דרוסאי היה לסטים שאכל את המאכלים לפני שהתבשלו כל צורכם. לדעת הרמב"ם, שיעור 'בן

כל צורכו והוא מצטמק ורע לו, לא קיים החשש שמא יבוא לחתות בגחלים, ומותר להשהותו על אש גלויה⁴.

1. הכרעת הראשונים והשו"ע

הרמב"ם והרי"ף פסקו כחכמים, ולשיטתם רק תבשיל שכבר התבשל כל צורכו והוא מצטמק ורע לו, מותר להשהותו מערב שבת על אש שאינה גרופה וקטומה. לעומתם, דעת רש"י ותוספות שהלכה כחנניה, ומשעה שהתבשיל הגיע לשיעור בישול של 'בן דרוסאי', מותר להשהותו מערב שבת על אש גלויה.

השו"ע⁵ הביא את שתי הדעות, את דעת חכמים המחמירה הביא בסתמא, ואת דעת חנניה המקלה הביא בלשון 'יש אומרים'. הרמ"א הכריע כדעה המקלה. אומנם, לפי כללי הפסיקה המקובלים, כאשר מובאת בשולחן ערוך דעה אחת בסתם ודעה נוספת בלשון 'יש אומרים', ההכרעה כדעה הראשונה; אך למעשה, פוסקים ספרדים רבים הקלו כדעה השנייה⁶.

למעשה, אשכנזים יכולים להשהות על אש גלויה **בערב שבת** כל מאכל שהתבשל כבר שיעור של כחצי בישול. יש ספרדים המקלים כדעת הרמ"א, ויש הפוסקים כדעת השו"ע שאפשר להשהות על אש גלויה רק תבשיל שהתבשל כל צורכו, והוא מצטמק ורע לו.

2. הגדרת אש גרופה וקטומה

כפי שביארנו לעיל, החשש שמא יבוא לחתות בגחלים קיים רק באש גלויה, אך אם גרף או קטם את האש, אין יותר חשש שמא יבוא לחתות בגחלים, ומותר להשהות עליה כל תבשיל, אפילו כזה שלא הגיע לשליש בישול.

נחלקו ראשונים מהו טעם ההיתר של קטימת הגחלים. מדברי רש"י עולה שמטרת הקטימה היא **למעט את חום הכירה**⁷. לעומתו, כתב הר"ן שמטרת הקטימה להוות **היכר** לכך שאסור לחתות בגחלים⁸, ולכן אין צורך בקטימה גמורה, ודי בכיסוי כלשהו של אפר על גבי הגחלים.

רוב הפוסקים סוברים שאש המכוסה בלוח מתכת ('בלעך') דינה כאש גרופה וקטומה, כיוון שאין דרך לבשל עליה כך⁹. למעשה, מותר להניח **מערב שבת** תבשיל על אש מכוסה, אפילו אם התבשיל עדיין לא התבשל בשיעור של 'מאכל בן דרוסאי'. גם פלטה

דרוסאי הוא שיעור של חצי בישול, ולדעת רש"י זהו שיעור של שליש בישול. לכתחילה יש להחמיר כדעת הרמב"ם.

4. דין נוסף מובא בגמרא, כאשר בזמן בין השמשות יש בסיר חתיכה חיה (לרוב השיטות מדובר בחתיכת בשר הצריכה בישול רב) שאדם מסיח דעתו ממנה עד למחרת בזמן סעודת שחרית, מותר לכולי עלמא להשהות את הסיר על אש גלויה, כיוון שגם במקרה זה לא קיים חשש שמא יבוא לחתות בגחלים.

5. שו"ע או"ח סי' רנג סעי' א.

6. עיין ילקוט יוסף, סי' רנג סעי' א' ובהערה שם.

7. שבת לו ע"ב, וכך כתוב: עד שיתן אפר - על גבי גחלים לכסותם **ולצננם**.

8. שבת טו ע"ב, בדפי הרי"ף ד"ה עד.

9. כך מובא באגרות משה, בשמירת שבת כהלכתה, בשו"ת יביע אומר ועוד.

שאינן בה אפשרות להגביר ולהנמיך את עוצמת החום נחשבת אש קטומה, ומותר להניח עליה מערב שבת את כל סוגי התבשילים, בין אם הם מבושלים כל צורכם ובין אם אינם מבושלים כל צורכם.

1. כיסוי הכפתורים

על פי ההסבר שכתב הר"ן, קטימת הגחלים מהווה היכר, ולכאורה אפשר לומר שבאותו האופן יכול לשמש כיסוי הכפתורים בתור היכר מצוין, ולא יהיה צורך לכסות את האש עצמה. אך למעשה, הפוסקים¹⁰ סוברים שחז"ל הצריכו שההיכר יהיה בגוף האש ולא בדבר אחר, ולכן כיסוי הכפתורים לא יועיל לפתור את חשש החיתוי, בדיוק כפי ששלט המזכיר לנו ששבת היום, לא יועיל.

2. נעילת דלת התנור

בגמרא¹¹ מובא היתר נוסף להשהיית בשר בתוך תנור שאיננו גרוף וקטום, אם פתחו של התנור מכוסה בטיט. רש"י¹² מסביר, שהואיל וכדי לפתוח את דלת התנור יש לשבור את הטיט תחילה ויש בכך טרחה, עד שיבוא האדם לשבור את הטיט, הוא ייזכר שאסור לחתות בגחלים. הסבר דומה מובא גם ברא"ש¹³, אולם הרמב"ם¹⁴ כותב שההיתר ניתן רק בגלל שהרוח מזיקה לסוגי בשר מסוימים שבתנור, ולכן אין חשש שהאדם יסיר את כיסוי הטיט.

מההסברים השונים עולה הנפקא מינה השייכת לנושא שלנו: לפי הרמב"ם, ההיתר של תנור סגור יהיה קיים רק בסוגי בשר מסוימים שהרוח מזיקה להם, אולם לפי רש"י והרא"ש, ההיתר קיים תמיד, וכל תנור סגור ניתן להקל ולהחשיבו לגרוף וקטום שאין בו חשש חיתוי.

השו"ע¹⁵ פסק להלכה כדעת הרמב"ם, אך הרמ"א פסק להקל כדעת רש"י. יש מפוסקי אשכנז שלמדו מכאן היתר להשהות בתנור נעול **מערב שבת** מאכלים שלא התבשלו אפילו בשיעור 'מאכל בן דרוסאי'¹⁶, אך למעשה מקובל לכסות את האש עצמה, הואיל ובשבירת הטיט בדלת התנור יש טרחה מרובה, ואילו בפתיחת המנעול אין טרחה כלל. לכן אין לדמות בין המקרים, וטוב לכתחילה להחמיר בדבר זה. כמובן שלדעת השו"ע אין שום אפשרות להקל בכך, מאחר שהוא פסק כדעת הרמב"ם, שההיתר הוא דווקא בסוגי בשר מסוימים.

10. אגרות משה, ח"א סי' צג.

11. שבת יח ע"ב.

12. שבת יח ע"ב, ד"ה שריק.

13. שבת פרק א סי' לה.

14. רמב"ם, הל' שבת פ"ג הי"ג.

15. שו"ע, או"ח סי' רנד סעי' א.

16. חזו"א, או"ח סי' לח ס"ק ב.

ג. נתינה לכתחילה על האש בשבת

עד כה עסקנו בדרכים להניח תבשיל על האש בערב שבת, אך יש לברר מה הדין כאשר ברצוננו להניח את התבשיל על האש בשבת עצמה.

בנתינת תבשיל על גבי האש בשבת עלינו לוודא שני דברים:

א. שהתבשיל יהיה מבושל **כל צורכו**.

כל תבשיל שלא התבשל כל צורכו, אסור לתת אותו בשבת על מקור חום, משום איסור בישול.

ב. שהתבשיל יונח אך ורק על גבי אש **גרופה או קטומה**.

בגמרא נחלקו האמוראים בהבנת המשנה¹⁷, האם בנתינת תבשיל מערב שבת על האש צריך לגרוף או לקטום את האש, אך מוסכם על דעת כולם, שהנחת תבשיל על האש בשבת חייבת להיות על אש גרופה או קטומה.

הראשונים נחלקו מדוע חייב לגרוף ולקטום את האש, גם כאשר מדובר בתבשיל המבושל כל צורכו, ומצטמק ורע לו. הר"ן כתב שטעם האיסור הוא משום **שנראה כמבשל**¹⁸, אולם, ר"ת ב'ספר הישר' כתב שאיסור הנתינה בשבת הוא משום החשש שמא יחתה בגחלים¹⁹. הפמ"ג²⁰ הכריע שאיסור נתינה על האש בשבת הוא משום 'שנראה כמבשל בשבת', וכן היא הכרעת המשנ"ב²¹, אף שב'שער הציון' מובא שלפי ר"ת טעם האיסור הוא משום שמא יחתה בגחלים²².

לפי הכרעת המשנ"ב, ודאי שאדם הבא לתת תבשיל בשבת לתוך התנור, לא תועיל לו נעילת הדלת, שהרי טעם כיסוי האש הוא מפני שהאדם נראה כמבשל, ולא מחשש שמא יבוא לחתות בגחלים.

ג. שלא תיהיה השהייה מחודשת אפילו על אש גרופה וקטומה. כלומר כל מה שהתירו לתת תבשיל על אש גרופה וקטומה זה רק כאשר לא בטלה השהייה ראשונה²³, אבל אם בטלה השהייה ראשונה לא התירו לחמם מאכלים ישירות על אש גרופה או קטומה אלא על גבי מפריד נוסף.

ד. גם כאשר גרפו וקטמו את האש והתגברו על הבעיה של השהייה מחודשת עדין אסור לחמם מאכל בתוך תנור אלא רק על גביו²⁴

17. שבת לו ע"ב.

18. שבת טו ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה בש"א.

19. סי' רלה.

20. סי' שיח; אשל אברהם ס"ק כד.

21. סי' רנג ס"ק לז.

22. סימן רנג סעי' א, בשער הציון ס"ק לז.

23. במאמר זה לא נפרט מהם התנאים אותם צריך כדי שלא תבטל השהייה ראשונה כיון שמקרה זה אינו מצוי במקומות ציבוריים. בדר"כ במקומות ציבוריים מחממים בשבת מאכלים קרים שלא היו מונחים על האש במהלך השבת ובאופן זה לכל הדעות בטלה השהייה ראשונה.

24. בהמשך המאמר נבאר מה מוגדר תוך התנור ומה על גביו

1. פלטה השמלית

לדעת רוב הפוסקים מותר לכתחילה להניח מאכל המבושל כל צרכו על גבי תבנית הפוכה הנמצאת על הפלטה. יש המקלים להניח ישירות על הפלטה, כיון שאין דרך לבשל עליה, ויש המחמירים ואוסרים להניח עליה ישירות, שכן אף שאין דרך לבשל על פלטה, חימום הפלטה נועד עבור האוכל שאנו שמים עליה, וגם על כך קיימת גזירת חכמים²⁵. **להלכה**, כדי לחמם בשבת מאכל מבושל כל צרכו, ראוי להניח תבנית הפוכה על הפלטה ועליה להניח את האוכל.

2. כיצד יש לדון תנור

בדרך כלל, גופי החימום בתנור מכוסים. יש פוסקים²⁶ הדנים אותו ככירה גרופה וקטומה, ומתירים להכניס לתוכו מאכלים בשבת, כאשר פתיחת הדלת וסגירתה אינה משפיעה על פעולת התנור (כאשר התרמוסטט של התנור מבוטל וחום התנור קבוע). גם לדעה זו, לכתחילה יש לכסות את כפתורי התנור בתור היכר לכך שאסור להגביר את עוצמת החום. כנגדם, יש פוסקים הסוברים²⁷ שגם כאשר גופי החימום מכוסים, התנור אינו נחשב לגרוף וקטום, כיוון שכך הדרך לבשל בו גם בימות החול, והואיל ואין היכר בין שבת לבין חול, יש חשש שמא יבוא לחתות בגחלים. נוסף לכך, יש מהפוסקים²⁸ הסוברים שאף אם תנור זה ייחשב לגרוף וקטום, עדיין מותר רק להשהות בו תבשילים מערב שבת, אך לא להכניסם אליו בשבת עצמה; משום שבדיני 'מיחזי כמבשל' מבואר שדווקא על גבי כירה גרופה וקטומה אינו נראה כמבשל, אך כשמכניס את המאכל לתוך תנור, נראה כמבשל. אומנם יש חולקים²⁹ על כך ואוסרים להכניס בשבת תבשיל לתוך תנור, רק כאשר יש אפשרות לחמם גם על גבי התנור, אך כאשר אין אפשרות לחמם על התנור אלא רק בתוכו, מותר להכניס גם לתוכו, ואינו נראה כמבשל.

ד. 'גרמא' בשבת

נחלקו הפוסקים, האם מותר לתת בשבת מרק על הפלטה בעודה כבויה, כאשר ידוע שבעוד זמן מה תופעל הפלטה על ידי שעון שבת. כדי להבין את השיטות השונות בדיון זה, יש להגדיר מהי 'גרמא'. פעולה הנעשית בדרך של 'גרמא' היא פעולה **שבשעת עשייתה** אינה גורמת לשום מלאכת איסור, אלא רק כעבור פרק זמן מסוים. לדוגמא: הנחת כלים מלאים במים בפני הדלקה, נחשבת לפעולת 'גרמא' המותרת בשבת, כיוון שהאש אינה נכבית מיד כשמניחים את הכלים, אלא כעבור זמן, כשהאש תגיע לכלים ותשרוף אותם, יישפכו המים ותכבה האש.

25. שש"כ פרק א הערה עב; חזו"א, או"ח סי' לו ס"ק ט, ד"ה הקשה.

26. ילקוט יוסף, סי' רנג סעי' ה, ועל שם בהערה אות ה.

27. חזו"א, או"ח סי' לח; שו"ת אז נדברו, ח"ח סעי' טז.

28. שש"כ, הוצאה חדשה פרק א סעי' יט, ובהערה נא שם.

29. ילקוט יוסף, שם סעי' ח.

אמנם כאשר האדם עושה את המלאכה עצמה, אף על פי שהמלאכה נעשית על ידי סיוע של דבר אחר, כמו במקרה של הזורה זרעים ורוח מסייעתו, חייב על מלאכה זו³⁰. יש אומרים, שבעשיית פעולה שתוצאתה לא תתרחש מיד, אך היא תתרחש ללא שום פעולה נוספת, יש איסור דאורייתא³¹. יסוד זה הוא על פי דברי התוספות³², המחייב אדם שקשר אדם אחר בתוך הבית, ולאחר מכן הביאו למקום שסוף חמה לבוא ולגרום למיתתו. התוספות מחייבו משום שתוצאת המיתה נגרמה על ידי פעולתו של האדם הכופת, שהרי ברור היה שהשמש תבוא, ויש בדבר סכנת חיים. נמצא שלשיטה זו, במקרה שאדם מניח מאכל לא מבושל על פלטה כבויה, שתופעל בעוד זמן מה ותגרום לבישול המאכל שהונח עוד קודם לכן, האדם שהניח את המאכל עבר על איסור תורה. מנגד, יש חולקים³³ ומתירים פעולה זו, גם כאשר התוצאה היא ודאית. לדעתם, מותר להיעזר בשעון שבת, בצורה שבשעת הנחת המאכל על הפלטה לא ייעשה שום איסור, ורק אחר זמן, כששעון השבת יופעל, אז תיעשה המלאכה מאליה. לשיטתם, מותר להניח מרק קר בשבת על הפלטה בשעה שהיא כבויה, על אף שבעוד זמן מה תתחיל הפלטה לפעול. לכל הדעות הללו יש להוסיף את דעת הרמ"א³⁴, ש'גרמא' מותרת בשבת רק במקום הפסד.

הרמ"א כתב אודות נקודה נוספת שדן בה 'תרומת הדשן', ופסק שמותר לחמם מאכל בתנור כאשר מתקיימים שני תנאים: האחד, **שגוי יכניס** את האוכל לתנור הכבוי. השני, שגוי הוא שידליק אחר כך את התנור כדי **לחמם את הבית**, ואגב כך יתחמם גם התבשיל. ההיתר נשען על הכלל שדבר שאינו מתכוון בפסיק רישא, על ידי גוי יהיה מותר. לכולי עלמא, כאשר מדובר בתנור שכל ייעודו הוא חימום מאכלים, ההיתר שעליו דיבר הרמ"א אינו קיים, אולם אם הגוי מכניס את המאכל לתנור כבוי שיופעל בעתיד על ידי שעון שבת, אנו חוזרים למחלוקת בהגדרת 'גרמא'.

ה. מההלכה אל המעשה

מבדיקה שערכנו במספר רב של מלונות ובתי הארחה, עולה בבירור נתון אחד הזהה אצל כולם: כל המאכלים מבושלים כל צורכם לפני שבת. לעומת זאת, בצורת החימום קיימים הבדלים רבים בין המקומות השונים. אמנם לפעמים ההבדלים נובעים מרמת הכשרות השונה, אך לא תמיד מקום המגדיר את כשרותו 'כשרות מהדרין' מבחינת חומרי הגלם, יחשב 'מהדרין' גם מבחינת דרך החימום בשבת. לאור ההקדמה ההלכתית שהובאה לעיל, נמנה את אפשרויות החימום לפי סדר העדיפות, מהטוב ביותר אל הטוב פחות:

30. שו"ת זרע אמת, או"ח סי' מד; ועיין בשו"ת יביע אומר, ח"י סי' כו, שהאריך בביאור שיטה זו.

31. שו"ת הר צבי, ח"א סי' קלו.

32. סנהדרין עז ע"א, ד"ה סוף חמה.

33. ילקוט יוסף, הוספות לילקוט יוסף, שבת ג עמ' תסד.

34. או"ח סי' שלד סעי' כב.

1. שימוש בארון חימום, שהכנסת המאכלים אליו נעשית לפני כניסת השבת. דרך זו היא הטובה ביותר. הואיל וכל המאכלים מבושלים כל צורכם, גם אם האש אינה מכוסה, אין חשש של 'שמא יחתה'.
2. שימוש בארון חימום שיופעל בשבת עם שעון שבת, כאשר הכנסת המאכלים נעשית בשבת על ידי גוי. בדרך זו אין בעיה של בישול מאכלים יבשים, כיון שהם מבושלים כל צורכם. אומנם במרק ובתבשילים לחים כדוגמתו, יש בעיה של בישול בשבת, אך בדרך כלל אין משתמשים בארון חימום כדי לחמם תבשילים לחים. לדעת רבים, ארון החימום נחשב גרוף וקטום, אולם לכתחילה יש לכסות את הכפתורים. על ידי יהודי יש מקלים ויש מחמירים משום שמכניסים את המאכלים לתוך התנור ויש בכך בעיה של מחזי כמבשל, אך למעשה כיון שלהרבה פוסקים פעולה זו מוגדרת כגרמא ניתן יש מקום רב להקל גם ביהודי.
3. הכנסת מאכלים בשבת לארון חימום פועל, יש להתיר בשעת הצורך ידי גוי; על ידי יהודי יש מקילים ויש אוסרים ובשונה מהסעיף הקודם כאן יש יותר מקום להחמיר משום שבשעת הכנסת המאכלים התנור פועל.
4. שימוש בתנור שיופעל בשבת עם שעון שבת, שהכנסת המאכלים אליו נעשית בשבת על ידי גוי. יש פוסקים הסוברים שתנור אינו נחשב לגרוף וקטום, אפילו אם גוף החימום מכוסה ואינו גלוי, כיוון שמקובל לבשל בו בצורה זו בימות החול, ואין בכך היכר שיזכיר לאדם שלא יבוא לחתות בגחלים.

הערה: גם בתנורים וגם בארונות חימום, פעמים רבות יש תרמוסטט הגורם לכיבוי גופי החימום ולהפעלתם לפי הצורך. במקרים אלו, גם כאשר ארון החימום או התנור כבוי בזמן הנחת המאכלים, אם פתיחת דלת ארון החימום על מנת להוציאם תגרור אחריה את הפעלת גופי החימום, יהיה בכך איסור תורה.

לכן יש לוודא שדגם ארון החימום מאושר על ידי המכונים הטכנולוגיים השונים (כדוגמת מכון צומת, המכון הטכנולוגי להלכה ועוד). במקרה שאין לארון החימום אישור שימוש בשבת, אם הוצאת המאכלים מתבצעת על ידי יהודי, יש לוודא שארון החימום כבוי. אם הארון אינו כבוי, יש לבדוק האם מנורת הבקרה של הארון פועלת; אם כן, משמעות הדבר היא שגופי החימום פועלים וניתן לפתוח את דלת הארון בלי לגרום להדלקתם מחדש. כאשר גוי מוציא את המאכלים המצב פשוט יותר, כיוון שאין כוונתו של הגוי להפעיל את גופי החימום, אלא להוציא את המאכלים, ופעולה זו מוגדרת בתור 'דבר שאינו מתכוון, בפסיק רישא דלא ניחא ליה'.

סיכום

כאשר באים להתארח במלון, בבית הארחה וכדומה, יש לברר כמה דברים בנוגע לאופן חימום המאכלים בשבת:

1. האם כל המאכלים מבושלים כל צורכם לפני שבת.
 2. מהם אמצעי החימום, וכיצד דואגים שהאש תהיה גרופה או קטומה.
- הטוב ביותר הוא כאשר התשובה תהיה: 'המאכלים מחוממים על פלטה', או 'המאכלים מוכנסים לארון חימום בערב שבת, ואין כלל הכנסה של אוכל בשבת לתוך התנורים'. אם התשובה תהיה: 'המאכלים מוכנסים לתנור במהלך השבת על ידי גוי', יש לברר כיצד זה נעשה. אפשר להקל אם יתברר שהכנסת המאכלים מתבצעת כאשר התנור כבוי, והוא יופעל לאחר מכן על ידי שעון השבת, אך אם הגוי מכניס את המאכלים בשעה שהתנור פועל, לכתחילה יש להימנע מלהתארח במקום זה, ובמקום הצורך יש לשאול תלמיד חכם כיצד לנהוג למעשה. פתרון אפשרי הוא להמתין שהאוכל יצטנן ולאוכלו, ואין בכך הנאה ממלאכת הגוי.
- אם המאכלים מוכנסים לארון חימום בשעה שהוא פועל, וההכנסה נעשית על ידי גוי, כיוון שלדעת רוב הפוסקים ארון החימום מוגדר בתור תנור גרוף וקטום שאין דרך לבשל בו, ניתן להקל ולהתארח במקום זה.



תגובות

תערובת חמץ לבהמות בפסח

...ראיתי ב'אמונת עתיך' החדש (אמונת עתיך 95 עמ' 40), שהבאת תשובה של הרב ישראלי זצ"ל בנושא זבל עופות וכופתיות, תשובה שנתפרסמה גם ב'התורה והארץ' ח"ג. (נראה לי שלא שמת לב שחלקה השני של התשובה עוסק בשאלה אחרת, לגבי כופתיות המיוצרות במכון תערובת ולא לגבי זבל עופות).

ראשית, מבחינת המציאות, יש איסור וטרינרי להזין בהמות נחלבות בזבל עופות, והוא ניתן רק לעגלים ולעגלות שאינם נחלבים. ולכן הדין להלן הוא תיאורטי.

שנית, פסיקת הגר"ש ישראלי שאין לשים זבל עופות בתערובת המיועדת לפרות לשם תוצרת חלב לפסח, משמע ממנה שלדעתו גם לפני פסח אין להזין בחמץ פרות שנחלבות לצורך ייצור מוצרי חלב כשרים לפסח, (שהרי כתוב בהמשך 'בפסח', כלומר האיסור הוא לפני פסח - במקרה שהחלב מיועד לייצור מוצרים כשרים לפסח, או בפסח, אפילו אם אין החלב מיועד לייצור מוצרים כשרים לפסח). אם נכון הדבר - תמוה הוא ביותר, כי לענ"ד אין אף פוסק שמעלה על דעתו לאסור חלב של פרה שאוכלת חמץ לפני פסח.

גם מה שכתוב לגבי הכופתיות שאולי נשאר בהן לחות שיכולה להחמיץ איננו נכון כנראה (למרות שאנו מחמירים בנושא זה כדעת הגר"ש ישראלי). זאת מכיוון שכמות הלחות הנשארת הינה נמוכה באופן שאינו מאפשר כל תהליך תסיסה והחמצה, אלא אם כן מוסיפים מים או רוק של הבהמה לאחר מכן, ובתנאי שאין החימום של הכבישה נחשב לאפיה שלאחריה אין החמצה.

יש עוד מה להוסיף ולהאריך בשני נושאים אלו - גם בנושא שאלת הביטול וגם בנושא שאלת התסיסה ודין כופתיות שעוכלו ודין הכבישה - אם יכולות הכופתיות להחמיץ לאחריה - אך נשמור זאת לפעם אחרת.

זאב ויטמן

תגובה לתגובה

תודה על ההערות לדברים. הבאתי את תשובתו של הרב ישראלי כלשונוה, בעיקר בשל הבעיה שחסרה לנו השאלה עצמה. לכן הרקע הוא מאוד כללי ולא נכנסתי לפרטי הדברים, במיוחד שהתשובה התייחסה במפורש לפרות המיוצרות חלב בפסח.

בשולי גלימתו של הגר"ש ישראלי, ניתן אולי להבין שכוונתו הייתה לזמן שבו נותנים לפרות רק אוכל כשר לפסח, ומדובר בתקופה שלא השתמשו בה במסגנים הדקים שברפת ובמחלבה, ולכן ייתכן שהוא חשש שייכנס זבל שיש בו חלקי גרעינים שלא התעכלו לתוך החלב עצמו ובסופו של דבר יגיעו למוצרים. למרות שבלח, גם לדעת המחמירים אינו חוזר וניעור, כנראה שלדעתו בהכשר שהגדרתו 'מהדרין' אין להכניס אפילו דבר שיש בו חשש איסור.

לגופם של דברים, כפי שהתכתבנו בעבר, לענ"ד תסיסה אנאירובית כשהיא מתבצעת בצורה טובה, הורסת את כל חלבוני התשמורת המצויים בגרעין, וכך כשהגרעינים באים לאחר מכן במגע עם מים הם אינם יכולים להחמיץ, ואינם נכללים באיסור חמץ בפסח



כלל. (כפי שכתבו ד"ר משה זקס ופרופ' צבי ויינברג)¹. לענ"ד יש שני דברים נוספים שיש לבדוק בעניין זה: כמה זמן התחמיץ צריך להיות בבור כדי שהתהליך יתבצע במלואו, וכן האם יש הבדל בין הזנים השונים.

דוד אייגנר

האם ניתן להשיב בדיני ממונות בלא להגיע לבית הדין

מאוד שמחתי על העיסוק בנושא ועל ההרחבה בו (אמונת עתיך 95, עמ' 102), אולם התפלאתי על המגמה של המאמר. לתומי חשבתי שרצוי להתייעץ עם רב לפני פעילות כלכלית אשר ייתכן שיש בה שאלות הלכתיות, וקל וחומר אם כבר התעוררה שאלה. חשוב להדגיש, שאם אנו מבקשים להגביר את התודעה של הדרישה להתדיינות בבית דין על פי דיני תורה, יש לתת לאנשים, ובפרט לבעלי חברות, את הכלים להתמודד עם בעיות שמתעוררות בעולם הכלכלה המודרנית. מובן שאדם שמתיעץ עם רבותיו יודע שיקבל תשובה על פי האופן שבו הוא רואה את הדברים ומציגם לרב, ושאלה הנושא יגיע לבית הדין, הוא יצטרך להוכיח את צדקתו. במציאות הכלכלית המורכבת שבה אנו חיים, במקרים רבים, חייבים אנו לקבל מעין 'pre ruling' (חוות דעת מקדמית) על מנת לכלכל צעדנו נכון. כל ההתייעצות נעשית כמובן מתוך מגמה לפעול לפי דין תורה, ובידיעה שתיתכן פסיקה שונה אם יתברר שהעובדות שונות.

אליעזר ברט

תגובה לתגובה

בוודאי שהתייעצות עם רב פוסק לפני פעילות כלכלית – מבורכת. ישנן שאלות בנושא כספים שבהם אין עניין של טענות בין שני צדדים, אלא הדבר נוגע לקיום דיני הממונות כהלכתם, למשל הלכות ריבית, גנבת דעת, וכדומה. אנשים רבים אינם בקיאים בנושאים אלו, על כן יש לחזק אנשי עסקים המשתפים מורי הוראה בשאלותיהם. דוגמה לכך היא השאלה האם חייב מתווך דירות לספר שהדירה שהוא משווק שוכנת ליד מועדון לילה. שאלות הקשורות ליחסי עובד-מעביד, או שותפות עסקית וכדומה, אם הן נשאלות לפני יצירת ההתקשרות עם הצד השני, הן יוצרות נורמה הלכתית, ובכך הם מסייעות להחזרת משפט התורה לאיתנו.

אך אם כבר התעוררה מחלוקת בעניינים כספיים בין שני צדדים, אז ההדרכה שונה. כאן, ישנה אזהרה שהזהירו חז"ל, שעל הפוסק לנקוט משנה זהירות.

עליו להיזהר מן המצב שבו דבריו ינוצלו למרמה, על ידי שימוש בטענות לא נכונות! אחד מההיתרים שהבאנו הוא, שבמקרה שהרב מכיר אישית את השואל, ואינו חושש שהשואל ינצל את הדברים לרעה, אזי מותר לו להשיב. כנראה שהרב הפוסק שעימו אתה עומד בקשר רציף סומך על היכרותו עמך, ולכן אינו נמנע מלהשיב לך.

אריאל בראלי

1. ראה בהרחבה 'תחמיץ דגן בפסח', אמונת עתיך 86 עמ' 53-71.



מידע יישומי



הרב יואל פרידמן

א. שתילת עצי פרי

לקראת ט"ו באב ממהרים אנשים רבים לטעת עצי פרי כדי 'להרוויח' שנה למניין שנות ערלה. בעת שקונים עצי פרי כדאי להיות מודעים לכמה דברים:

1. רוב עצי הפרי מורכבים, ולכן יש לבדוק האם העץ מורכב בהרכבה מותרת, שאם לא כן אסור לטעת את העץ. לשם כך יש לשאול את המוכר מהו שם הכנה, ולבדוק באתר מכון התורה והארץ, האם הצירוף כנה-רוכב המדובר – מותר. לחילופין אפשר להתקשר למכון התורה והארץ (טל' 08-6847325) ולברר זאת. ראוי לציין שפעמים רבות במשתלה מתווכת, אין המוכר יודע על איזו כנה מורכב העץ. לכן עדיף לקנות עצי פרי במשתלות שמייצרות את השתילים.

2. מי שרוצה 'להרוויח' יותר משנה אחת צריך לוודא: א. שהשקית שמצוי בה השתיל מנוקבת בנקב של 2.5 ס"מ קוטר בתחתיתה. ב. שהשתיל עמד במשך כל זמן שהותו במשתלה על הקרקע ולא על משטח מנתק. ג. כמו כן בשעת השתילה יש לדאוג שגוש האדמה שבו מצוי השתיל לא יתפורר. אם אחד משלושת התנאים הנ"ל אינם מתקיימים (או שיש ספק אם התקיימו) – יש למנות שנות ערלה מרגע השתילה בגינה.

ב. ביעור מעשרות

בפסח האחרון צריך היה לבער את המעשרות. מי ששכח ולא ביער את המטבע של מעשר שני שברשותו, יכול בדיעבד לחלל את המטבע על סוכר בכמות כף גדושה, ולזרוק את הסוכר לכיור. נוסח החילול הוא: 'המעשר השני והרבעי שבמטבע הריהם מחוללים על סוכר זה'. לאחר מכן מותר להשתמש במטבע כרגיל, מלבד שימוש נוסף של חילול מעשר שני ורבעי.

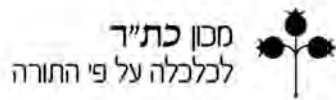


ג. ערך הפרוטה

ערך הפרוטה נכון להיום (י"ד בתמוז תשע"ב) הוא: 11 אגורות בערך.

ד. פירות הקיץ

כיוון שמצויים פירות ערלה בשוק, יש לקנות פירות מחנויות שיש בהן פיקוח רבני צמוד, או ברשתות גדולות שבהן יש השגחה במקום הריכוז שמהם מחולקים הפירות לסניפים השונים. בדיעבד אם קנו פירות מן השוק, או שמתארחים אצל אנשים אחרים ואין יודעים מה מקור הפירות – מותר לאכול מן הפירות. אם אין יודעים את מקור הפירות יש להימנע מאכילת פירות בכירים ואפילים או פירות מיוחדים, אקזוטיים וכדומה. ועל אמונת עתיך 84 (תש"ע) עמ' 32-42.



הרב אורי סדן

ריבית בשוק ההון - דו"ח מצב תשע"ב

פתיחה

אחת ההשקעות הנפוצות ביותר בשוק ההון היא השקעה באג"ח (אגרת חוב)¹. אג"ח היא למעשה הלוואה לטווח ארוך שלוקחת החברה מהציבור, תוך התחייבות להחזיר את הלוואה בתוספת ריבית ידועה מראש. אחרי הנפקת האג"ח לציבור ניתן לסחור בה² לקנותה ולמוכרה, כפי שניתן לעשות בכל שטר הלוואה. שווייה של האג"ח נקבע, בין השאר, לפי מידת יציבותה של החברה. באופן כללי אג"ח נחשבת להשקעה סולידית מבוקשת, שכן הסיכוי לקבל את ההשקעה בחזרה ואף להוסיף לה תשואה מסויימת, גבוה למדי. לכן כמעט בכל תיק השקעות, בין אם מדובר בתיק השקעות פרטי, בין אם מדובר בקרן נאמנות משולבת, ובין אם מדובר בקופת גמל, קרן השתלמות או קרן פנסיה, בכולם יימצאו אגרות חוב של חברות כאלו ואחרות, לפי שיקול דעתו של מנהל תיק ההשקעות. אי לכך ניתן לומר באופן ודאי, כי כמעט כל אדם במדינת ישראל משקיע בכמה אגרות חוב, בידיעתו ושלא בידיעתו.

1. כוונתנו במאמר זה לאג"ח קונצרנית, השייכת לחברות בשוק הפרטי ולא לאג"ח ממשלתית, לאור דברי הרב צבי פסח פראנק (בשו"ת 'הר צבי', יורה דעה סי' קכו) הקובע כי 'בבנק הממשלתי אין לשום יחיד זכות בעלות על עצם הממון'.
2. אם הם הוגדרו מראש בתור 'אג"ח סחירה'.

א. ריבית לחברה בע"מ – רקע הלכתי

קיימת מחלוקת בין הפוסקים האם הלוואה בריבית לחברה בע"מ אסורה, ובאיזו מידה³. המחלוקת נוגעת לאופן הגדרתו ההלכתי של המושג הכלכלי 'חברה בע"מ'⁴: האם מדובר בישות משפטית עצמאית, ולכן היא פטורה מקיום מצוות⁵, או שאין זו אלא פיקציה משפטית, ואינה שונה באופן מהותי מכל שותפות אחרת⁶. לדעת ה'אגרות משה', מותר לחברה ללוות בריבית, שכן אין איסור ריבית חל אלא על הלוואה לאדם יהודי ולא על הלוואה לישות משפטית ('אגרות משה', יורה דעה ח"ב סי' סג). אולם פוסקים רבים חולקים על כך, וסוברים כי הלוואה בריבית לחברה בע"מ אסורה. לדעת הרב צבי פסח פרנק (שו"ת 'הר צבי', יורה דעה סי' קכו) זוהי ממש ריבית קצוצה, שנאסרה מהתורה; ואילו לדעת הגרש"ז אויערבך, הואיל ואין התחייבות אישית ושעבוד הגוף של הבעלים, אמנם לא ניתן לומר כי זוהי ריבית קצוצה, האסורה מהתורה, אך בוודאי זוהי ריבית דרבנן (שו"ת 'מנחת שלמה' ח"א, סי' כח)⁷.

ב. הפתרון – 'היתר עיסקא'

פתרון מוכר לבעיית הריבית הוא 'היתר עיסקא', המוכר היטב בתחום הבנקאות. 'היתר עיסקא' הינו הסכם אשר מוכר עוד מתקופת הבית יוסף⁸, המתיר את ההלוואה בריבית באמצעות מנגנון הלכתי מורכב⁹. כאשר חברה חותמת על היתר עסקה, היא למעשה פותרת את בעיית הריבית הקיימת בקניית אגרות החוב שלה, ומאפשרת לכל יהודי שומר תורה ומצוות להשקיע בה מבלי לעבור על איסור ריבית.

ג. דו"ח מצב עדכני של 'היתרי העיסקא' בישראל

מכון כת"ר בדק את מצב 'היתרי העיסקא' בקרב החברות המובילות בבורסה הישראלית. מבדיקת המכון מתברר כי מרבית החברות המנפיקות אגרות חוב וכלולות במדד 'ת"א 100', מקפידות להחזיק ב'היתרי עיסקא' כדין. עם זאת, מבדיקת המכון עולה כי חברות רבות אינן מחזיקות ב'היתר עיסקא', וחלקן אף אינן מוכנות לחתום על היתר שכזה.

3. נושא ההשקעה בחברות העוברות על איסור ריבית נידון בהרחבה בספר כתר ו, סי' ה.
4. אודות שאלה זו עיין בהרחבה בספר כתר א, עמ' 247 ואילך.
5. כך פסקו גם הדיינים: הרבנים צימבליסט, אזולאי ודייכובסקי, פד"ר י עמ' 273.
6. עיין בדברי הרב יעקב אריאל בשו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' ג פרקים ד-יב.
7. וכך כותב גם הרב יצחק יעקב וייס, שו"ת מנחת יצחק, חלק ד סי' יח: 'דאין האחריות על הנכסים הפרטים של בעלי הבנק, רק על נכסי הבנק, כמו שהיא ע"פ דינא דמלכותא, דבזה אם הבנק הלוי, אין כאן אלא רבית דרבנן... והועיל בזה הרבה למעשה, היכא דאינו יודע בטיב עסקא'. להרחבה בנושא זה ראה בספר כתר ו, סי' ה.
8. נזכר כבר בשו"ת המבי"ט, חלק א סי' רמד.
9. הסבר למהותו של היתר העיסקא והמנגנון שהוא פועל על פיו, וכן דוגמא להיתר עיסקא שנוסח על ידי מכון כת"ר וקיבל את אישורו של נשיא המכון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, ניתן למצוא באתר מכון כת"ר www.keter.org.il.



מלכתחילה נימקו חלק מהיועצים המשפטיים את סירובם בכך ש'היתר עיסקא' הוא מסמך 'דת' שאינו מובן להם, והם אינם מוכנים לחתום על מסמך שאינם מבינים. לשם כך ישבו חוקרי המכון וניסחו 'היתר עיסקא' המיועד במיוחד לחברות המעוניינות להנפיק אגרות חוב, אשר כתוב בשפה משפטית, וברור גם לעורך דין חסר כל השכלה תורנית. 'היתר עיסקא' זה קיבל את אישורו של נשיא המכון הגרז"נ גולדברג שליט"א. צעד זה איפשר לבתי השקעות לבחון את ההיתר, וחלקם אף חתמו עליו. למרות זאת במרבית החברות עמדו היועצים המשפטיים בסירובם לחתום גם על היתר זה¹⁰. מפליא לחשוב, שבין החברות אשר סירבו בתוקף לחתום על היתר עיסקא בידעם כי משמעות העובדה היא כי הם לווים בריבית ומכשילים את הציבור באיסור ריבית, הייתה גם חברת שטראוס-עלית, המתהדרת בהכשרים 'מהודרים'...

חשוב לציין כי בכמה חברות שאנחנו נתקלנו בהן בסירוב, כאשר הפנייה הייתה מצד בתי השקעות אשר התנו את ההשקעה בחתימה על 'היתר עיסקא', נחתם ההיתר תוך שעות ספורות. ממקרים אלו למדנו כי הדבר המשפיע ביותר על החברות הללו, הוא ההבנה הפשוטה כי החתימה על ההיתר כדאית להם מבחינה כלכלית, היות והם עלולים להפסיד כסף ומשקיעים אם לא יחתמו על ההיתר. אנו מקווים כי הפעלת לחץ כלכלי על החברות הללו, באמצעות יועצי ההשקעות של כל אחד מאיתנו, עשויה להביא את מרביתן להבנה כי חתימה על 'היתר עיסקא' אינה רק נכונה מבחינה הלכתית אלא משתלמת מבחינה כלכלית. לשם כך מפרסם מכון כת"ר את רשימת החברות העדכנית¹¹ שבהן ההשקעה מותרת, ולעומתן את החברות שבהן ההשקעה אסורה. את הרשימה ניתן להגיש ליועץ ההשקעות או למנהל הקרן, ולבקש ממנו כי מעתה ואילך יקנה אגרות חוב אך ורק מחברות ללא חשש ריבית.

10. תגובה מפתיעה במיוחד קיבלנו מקרן ההשתלמות למורים של ארגון המורים. לפנייתנו לדרישה לקבל 'היתר עיסקא' שלהם, הם ענו כי אינם מחזיקים בהיתר, ובמקום לחתום על 'היתר עיסקא' שלחו לנו מסמך שעליו מתבקש לחתום מי שאינו מעוניין להיכשל באיסור ריבית, ובו הוא מתבקש לוותר על כל הריבית שמגיעה לו על פי תנאי הקרן, וכך בסוף תקופת החיסכון יקבל בדיוק את מה שהפקיד ולא יותר. (את הריבית המתקבלת מהשקעות שמשקיעה הקרן בכספו של החוסך תשמור הקרן לעצמה...). המכון פנה לידיד המכון, חבר הכנסת אורי אורבך, ובהתערבותו השתנה המצב, וכיום הקרן חתומה על 'היתר עיסקא' כדן.

11. נכון לחודש אפריל 2012.

השש ריבית במדד ת"א 100¹²

חברות שאינן מנפיקות אג"ח ¹⁴		חברות עם השש ריבית ¹³	חברות ללא השש ריבית	
מגדל ביטוחים	אבנר	אבגול	מליסרון	אגוד
מג'יק	אוצר התיישבות	אלביט מערכות	מנורה מב החזקות	איירפורט סיטי
מודיעין אנרגיה	אורמת תעשיות	אלרוב ישראל	נטויז'ן	אינטרנט זהב
יהש	איזיצי'פ	אלרוב נדל"ן	נייר חדרה	אלון ריבוע כחול
מלאנוקס	איתוראן	בזן	נכסים ובנין	אלוני חץ
נובה	אלוט תקשורת	גב ים	נצבא	אמות
נטו החזקות	אלקטרה	גזית גלוב	סלקום	אפריקה ישראל
נייס	אלקטרה צריכה	דש איפקס	פועלים	בזק
נפטא	אסם	הכשרת הישוב	פז נפט	בי קומיוניקשנס
סרגון	גבעות עולם יהש	חברה לישראל	פניקס 1	ביג
פורמולה	גולף	כימיקלים לישראל	פרטנר	בינלאומי
מערכות	גיוון	כלכלית ירושלים	קבוצת דלק	בריטיש ישראל
פ.י.ב.י.	גילת	מבני תעשייה	קרדן אן.וי.	דיסקונט
פלסאון	גרנית	מטריקס	רמי לוי	דיסקונט השקעות
תעשיות	דלק קידוחים	מנופים	שופרסל	חלל תקשורת
פמס	דלק רכב	נורסטאר		טאוואר
פרוטליקס	הכשרה אנרגיה	ריט 1		טבע
פרוטרם	הראל השקעות	שטראוס עלית		לאומי
פרולור ביוטק	יואל	שיכון ובינוי		מזרחי
פריגו	ישראלקו יהש			מכתשים אגן
קסו מוטורס	כלל ביוטכנולוגיה			
קבוצת עזריאלי	כלל עסקי ביטוח			
ריטליקס	לייבפרסון			
רציו חיפוש				
נפט יהש				
שמן נפט וגז				



12. מכון כת"ר מחזיק ב'היתרי עיסקא' נוספים של חברות קטנות יותר הנסחרות בבורסה. הרשימה נמצאת באתר מכון כת"ר. **החברות המודגשות** מרכיבות את מדד ת"א 25.
13. חברות אלו מנפיקות אג"ח וככל הידוע אינן מחזיקות ב'היתר עיסקא'. רכישת אגרות חוב אלו עלולה להיות כרוכה באיסור ריבית.
14. הכוונה ל'אג"ח סחירה', נכון לתאריך בדיקת הנתונים הנזכר לעיל.



הרב אליסף פרשן

– הכשרות באולמות ובאירועים – תמונת מצב

לפני כעשר שנים החלה עמותת 'כּוֹשֵׁרוֹת' להפעיל את אגף הפיקוח, שמטרתו לסייע בפיקוח על הכשרות באירועי השמחות השונים (חתונות, בריתות וכדומה). המחלקה נותנת ייעוץ והכוונה למאות משפחות בשנה, ובמידת הצורך מסייעת בפתרון בעיות על ידי שליחת מפקח מוסמך מטעם 'כּוֹשֵׁרוֹת', שתפקידו ללוות את האירוע החל משלב ההכנות, המתחיל כבר ברכישת חומרי הגלם, דרך הבישולים, וכלה בהגשת המנה האחרונה.

תעשיית האולמות, שירותי ההסעדה (קייטרינג) ובתי האוכל הציבוריים התפתחה מאוד בשנים האחרונות. במאמר זה ננסה להעלות כמה נושאים המצריכים תשומת לב בנושא הכשרות באולמות.

א. 'כל הבשר חלק והירקות גוש קטיף'

היות ואנו אנשים המקפידים על כשרות המאכלים, ייתכן שניגש למשגיח באירוע או באולם וננסה לברר אצלו מהי רמת הכשרות במקום. פעמים רבות נקבל בתור תשובה את הסיסמא הידועה: 'כל הבשר חלק וכל הירקות גוש קטיף'. כפי שיתברר להלן, תשובה לקונית זו כלל אינה מספקת את מי שרוצה באמת לדעת מהי רמת הכשרות במטבח, שהרי לדוגמה כאשר הטבח אינו יהודי, כשרותו של הבשר אינה מעלה ואינה מורידה, ו'גוש קטיף' הוא שם קוד לעשרות חברות וחיקויים. נוסף על כך, לצערנו הניסיון מוכיח שבלא מעט מקרים, הבשר שהובטח שהוא בהשגחת 'הרב מחפוד' (או כל גוף כשרות אחר), כלל לא היה כזה. זאת ועוד, גם אם באירוע נמצא משגיח שעושה את עבודתו נאמנה (ויש רבים וטובים כאלו, ב"ה), והבשר אף הוא מאותו גוף כשרות טוב כפי שנאמר לנו, צריך לדעת שלעיתים רבות, משתמשים עובדי המטבח באולם בשאריות מאירועים קודמים, ועל כן יכול להיות שלצלחת שלנו לא הגיע הבשר מן הכשרות שעליה דיווח המשגיח.

המציאות במטבח הציבורי מורכבת וכוללת פרטים רבים, ותהיה זו פתיות אם נסתפק במשפט אחד שמסכם הכול. לו היינו לוקחים משכנתא, לא היינו מסתפקים במשפט סתמי ש'המסלול שלקחת הוא בסדר', וודאי שהיינו בודקים לעומק, ואין סיבה שלא נהג כך גם בתחום הכשרות, כדברי הרמח"ל במסילת ישרים שכותב שאוכל שספק אם יש בו איסור דומה לאוכל שספק אם יש בו ארס, ואותו ודאי לא היינו אוכלים!

ב. 'אירוע גלאט מיוחד בשבילכם'

משפחות רבות מחליטות מהו האולם שבו הן מעוניינות לערוך את השמחה שלהן, וכאשר בעל האולם רואה שיש למשפחה בעיה עם רמת הכשרות במקום, הוא מציע לפתור את הבעיה כך: 'תוסיפו 500 ש"ח למשגיח, והוא יהיה צמוד בכל האירוע שלכם', או 'תוסיפו דולר למנה ונעשה לכם אירוע גלאט'.

הפער בין הרצוי לבין המצוי גדול מאוד, ובעל האולם אינו נאמן לשדרג את מערך הכשרות באופן חד פעמי עבורנו, הן משום שהוא נוגע בדבר, והן מהסיבה הפשוטה שרמת כשרות גבוהה תלויה בנוהלי עבודה אחרים שהוא בדרך כלל אינו מכיר, ואינו יודע כיצד להתמודד איתם. כמו כן, צריך לזכור שמשגיח הכשרות אמור לבצע את עבודתו נאמנה ללא קשר לרמת השכר שאותה הוא מקבל. משגיח שמלכתחילה אמור להיות באולם ולהשגיח, וכעת הוא מקבל תוספת שכר על עבודתו ה'מיוחדת' - הדבר אומר דורשני, הן לגבי עבודתו הרגילה והן לגבי ה'מיוחדת'.

חלק משמעותי מאוד בכל עבודת הכשרות תלוי ב'חומר האנושי' ופעולתו, קרי: בעבודתו של משגיח הכשרות במקום. המשגיח, כשמו כן הוא, אמור להשגיח ולפקח על הנעשה במטבח, מראשית העבודה ועד תומה, בכל נקודות הזמן והמקום, פיקוח על מגוון המוצרים והבישולים. משגיח טוב אמור גם להיות מנהל עבודה ומנהל כוח אדם מוצלח, המחזיק תחתיו את צוות העובדים ומוודא שהם פועלים בצורה נאותה בהתאם לנוהלי הכשרות הראויים, כפי שהשף מוודא שעובדי המטבח מכינים את האוכל בצורה הטובה ביותר מבחינה גסטרונומית, אסתטית ועוד.

מתוך מגוון הנושאים שתחת אחריות משגיחי הכשרות ובטיפולם, בחרנו להציג רק כמה מהם, ותן לחכם ויחכם עוד.

ג. נושאים שמצויים בתחום אחריות משגיחי הכשרות

1. משגיח צמוד או נכנס ויוצא

אחד ההבדלים הבולטים בין כשרות רגילה לבין כשרות מהדרין הוא במשך זמן ההימצאות של המשגיח במקום. ברמת כשרות רגילה, המשגיח 'נכנס ויוצא' מדי פעם, ומשמעות הדבר היא שהוא אינו נמצא באופן רצוף במטבח בכל זמן הבישולים. לעומת זאת, ברמת כשרות מהדרין, המשגיח נשאר צמוד למטבח לאורך כל זמן הבישולים. הן במקומות שבהם כשרות רגילה והן במקומות שבהם כשרות מהודרת, לצערנו קורה שאין המשגיח מגיע לאולם בכלל, או שמגיע באיחור, בשעה שתהליך הבישול בעיצומו. במקומות שבהם יש שתי משמרות של שני משגיחים שונים, קורה שהמשגיח הראשון יוצא זמן רב לפני הגעתו של המשגיח השני, וכך נותר המטבח במשך זמן ארוך ללא השגחה.



2. בישולי גויים

ברבים מן האולמות, חלק מעובדי המטבח אינם יהודים. עובדים אלו עשויים לשמש במגוון התפקידים במטבח, החל מעובדי ניקיון וכלה בשף הראשי. בכל כשרות רגילה, נקבעו נוהלי הכשרות בנושא בישול גויים לפי דעת הרמ"א, ואחריותו של המשגיח היא לוודא שהדלקת האש נעשית על ידי יהודי. אולם בפועל, פעמים רבות תיתכן מציאות שהמשגיח כלל אינו נמצא במטבח חלק ניכר משעות היום, והדינמיות של עבודת המטבח מובילה למצבים שבהם הגוי הוא שמדליק את האש או את התנור. יתרה מכך, לפעמים גם במקומות שהמשגיח נמצא, נושא הדלקת האש פרוץ והגוי מדליק את האש בעצמו. במקומות רבים, רובו ככולו של צוות העובדים מורכב מגויים, וממילא נוכחות המשגיח כמעט אינה משמעותית. נוסף על כך, יש אולמות שהגויים העובדים במטבחם אינם חוזרים כלל לביתם בשעות הלילה, והם נשארים ללון לבד במטבח ומבשלים לעצמם בכלי המטבח ללא כל השגחה ופיקוח (בעיקר אם הם עובדים זרים והמטבח משמש עבורם בית).

צריך לדעת שגם בנוהלי הרבנות הראשית לישראל בנושא בישול עכו"ם קיימת מורכבות ובעייתיות. שכן לפי הנהלים הישנים שהתקבלו במועצת הרבנות לגבי מקומות ברמת כשרות רגילה, יש להקפיד על בישול עכו"ם גם בהתאם לדעת מרן השו"ע. לעומת זאת, בנהלים החדשים שטרם (!) קיבלו את אשרורם במועצת הרבנות הראשית, ההנחיות לגבי מקומות ברמת כשרות רגילה מתבססות על דעת הרמ"א. עם זאת נציין שישנם מקומות שמצאו פתרון הנקרא 'אש תמיד': התנור לעולם לא כבה לגמרי אלא תמיד נשאר משהו שדולק בו, וכך הגוי מכניס אוכל לתנור שכבר דולק ולעולם אינו מדליקו מחדש. נדגיש שפתרון זה מועיל רק להולכים לפי דעת הרמ"א.

3. חומרי הגלם

בכל אירוע ממוצע משתמשים במטבח בעשרות אם לא במאות סוגי מוצרים שונים. העיקרון הוא שברמת כשרות רגילה משתמשים בכל מוצר שיש עליו כשרות כל שהיא, ואילו ברמת כשרות מהדרין של הרבנות, משתמשים רק במוצרים שיש עליהם כשרות מהדרין. בפועל, קשה מאוד לתת את הדעת להבדלים הרבים שבין המוצרים ולרמות הכשרות השונות, כך שבמקום שיש בו תעודת כשרות רגילה, אפשר יהיה למצוא מוצרים עם כשרות מחו"ל שהם ברמת כשרות נמוכה ביותר, ולצידם מוצרים עם רמת כשרות טובה מרבנות מוסמכת בארץ.

מעבר לכך, פעמים רבות אין למשגיח יכולת פיקוח ואכיפה על כל חומרי הגלם שבהם משתמשים, עד כדי מצבים חמורים שבהם ניתן למצוא במטבח גם חומרי גלם שאין עליהם כלל השגחה. זאת ועוד, המורכבות של נושא הכשרויות והזיזופים הרבים מחייבים את המשגיח להכיר את המוצרים הבעייתיים ולבדוק שלא נכנסים למטבח חומרי גלם עם כשרות מזויפת.

מעבר לאכיפה הממשלתית הקיימת כנגד זיופי כשרות ופועלת להסרת מוצרים אלו מהמדפים, עדיין עיקר האחריות מוטלת על כתפיו של משגיח הכשרות במקום. המשגיח

מידע יישומי

צריך להכיר את העדכונים השוטפים של הרבנות בקשר לזיופי הכשרות, לזהות סימנים מחשידים המופיעים על המוצר (לדוגמה: חותמת כשרות המודפסת על מדבקה ולא על המוצר עצמו), ולדעת למי יש לפנות כדי לקבל תשובה בנושא. כדי ליצור מערכת כשרות ברמה נאותה, נדרשת מעורבות של המשגיח בנושא חומרי הגלם והקפדה על כל מוצר ומוצר שהוא אכן ברמת הכשרות המתאימה וראוי לשימוש. על המשגיח להכיר את נותני הכשרות ברמות השונות, ולבחון את הבעיות הקיימות בכל שלב בעבודה ובכל מקום במטבח.

כמובן שבמערכות כשרות ברמת מהדרין, קיימת רשימה מוגבלת של חומרי גלם ומוצרים שאפשר להשתמש בהם, בכשרויות מסוימות בלבד, ולכן עיקר הפיקוח הוא על העמידה בכללים, כמעט ללא צורך לבחון את המוצרים החדשים בכל פעם.

4. ירקות עלים ללא תולעים

בשנים האחרונות אנו עדים לעשרות חברות המגדלות ירקות עלים בשיטת 'גוש קטיף'. עשתה הרבנות הראשית מעשה, והחליטה לערוך ביקורות ובדיקות מעבדה באופן שיטתי ואנונימי לחברות רבות. התוצאות פורסמו והחברות דורגו בהתאם לרמה של עמידת התוצרת בהגדרה של 'ירקות עלים ללא תולעים'. לאור ממצאים ובדיקות אלו, פרסמה הרבנות הראשית הנחיות מעודכנות לגבי קבלת תוצרת של ירק מהחברות השונות, והצורך בבדיקתה. יש לדעת כי לצערנו כיום, בעקבות פנייה לבג"ץ, הפסיקה הרבנות הראשית את הבדיקות.

על אף הבדיקות המבורכות, במקומות רבים עדיין אין מיישמים את נוהלי הרבנות בנושא. כמעט כל אולם משתמש בירקות עלים מכל חברה המציגה את תוצרתה בתור 'גידול ללא חרקים', ולצערנו, פעמים רבות המשגיח עצמו (אשר עובד מטעם הרבנות), אינו מכיר את הוראות הרבנות ואינו מבחין בין חברה פלוגית לבין חברה אלמונית. בלי קשר לחברות עצמן, פעמים רבות אין הקפדה לבצע את ההוראות המפורשות בקשר לניקוי הירק המופיעות על האריזות, שבהן נדרשות השריה במי סבון או שטיפה תחת זרם מים. על פי נוהלי הרבנות, מותר לשווק ירק עלים המכונה 'ללא חרקים', עם חרקים שיורדים לאחר השרייה ושטיפה טובה תחת זרם מים.

5. דגים

כיום מתגלות בעיות רבות בדגים מסוגים שונים, ולגבי כל סוג דג יש דגשים הלכתיים שונים שיש לתת עליהם את הדעת, כדי שאפשר יהיה להשתמש בו ללא חשש טפילים או תולעים. המודעות בתחום זה עדיין נמוכה, ובאולמות רבים אין הקפדה על כך, לעיתים מחוסר מודעות מוחלטת לבעיות הקיימות בנושא.

6. צ'יפסרים ומחבתות לטיגון עמוק

מוצרים רבים עוברים תהליך של טיגון בשמן עמוק. פעמים רבות יש במטבח צ'יפסר אחד בלבד, ובטיגון הדג והבשר משתמשים באותו שמן, עם השאריות של הבשר והדג והלכלוך שנותר בו. כמו כן לעיתים משתמשים בשמן שטיגנו בו בשר, לטגן סלט שאמור



להיות פרווה, והסועד כלל אינו מעלה זאת בדעתו ואוכלו עם דג, ושוב נתקל בבעיית ה'חמירא סכנתא מאיסורא'.

7. כבד

לפי נוהלי הרבנות הראשית, בכשרות ברמת מהדרין אין אפשרות לצלות במטבח כבד קפוא, מכיוון שעברו עליו שלושה ימים ללא צלייה (72 שעות), ואין זה מועיל שהיה קפוא בימים אלה, מאחר שלדעת רבים מהפוסקים אסור לבשל כבד שלושה ימים אחר שנצלה אף אם הוקפא. מקומות רבים כלל אין מכירים את ההנחיה הזו, ומשתמשים בכבד קפוא שעברו עליו שלושה ימים מהשחיטה, ואף מבשלים אותו לאחר הצלייה. כאמור דבר זה נוגד את נוהלי הרבנות.

נוסף על כך, יש מקומות שבהם נעשית צליית הכבד באותם כלי עבודה ובאותם תנורים שבהם מכינים את שאר האוכל.

ג. מי לוקה אחריות על חברות להפקת אירועים

כיום אפשר למצוא אירועים הנעשים בגני אירועים ובמקומות שבהם אין מטבח, והאוכל מוזמן משירותי ההסעדה באופן ישיר. כמו כן חברות להפקת אירועים משתמשות באולמות, גם באולמות מוכרים, אך לוקחות על אחריותן את כל הפקת האירוע, כולל את הכנת המזון.

חברת הפקת אירועים יכולה להתבסס על אנשים בודדים בלבד, המארגנים את כל התנהלות האירוע לפי בקשת המזמינים. החברה דואגת לרכוש את האוכל מקייטרינג מסוים, לשכור אולם או גן, להכין כלי הגשה ולהזמין מלצרים. במצב כזה ייתכן שאדם אוכל באולם שהוא מכיר את טיב הכשרות בו וסומך עליו, אולם האוכל המוגש באירוע כלל אינו מגיע ממטבח האולם, אלא ממטבח אחר שבו רמת הכשרות שונה לגמרי. מציאות זו שכיחה גם כאשר מכניסים לאולם 'בר אקטיבי', המספק משקאות חריפים או מנות אחרונות לאורחים. ייתכן שלבר כלל אין תעודת כשרות, או שחלק מהמוצרים אינם כשרים, והאיל ומדובר לפעמים על אנשים פרטיים המכינים את המנות הללו בביתם ללא פיקוח כשרות.

זאת ועוד, פעמים שאכן חברת ההפקה רוכשת את האוכל מקייטרינג ברמת כשרות גבוהה ומוסמכת, אולם קיים נתק בין מצב האוכל כשיצא מהקייטרינג לבין מצבו כאשר הוא מוגש באולם האירועים. שינועו של האוכל יכול להיעשות על ידי נהג שאינו יהודי ללא חותם בתוך חותם, כנדרש מבחינה הלכתית למניעת מציאות של בשר שנתעלם מהעין. דבר זה עלול לקרות כאשר את הובלת המזון אין מלווה משגיח כשרות, כפי שמחייבים נוהלי הרבנות הראשית לשירותי ההסעדה. הבעיה חריפה יותר, כשאיסוף המזון נעשה מכמה מטבחים ללא פיקוח כולל וללא ידיעה ברורה מהיכן מגיע המזון.

נוסף על כך, מפיק האירועים יכול להוסיף לתפריט דברים נוספים שלא הגיעו מהקייטרינג על דעת עצמו, ללא פיקוח כשרות על כך, בעיקר על מנת לחסוך בעלויות הקייטרינג או כדי לשדרג את איכות האירוע. פעמים רבות מתקיים באולם עצמו 'בישול קצה' על מנת

מידע יישומי

לשמור על טריות המזון המוגש (למשל: טיגון מתאבנים או צליית פרגיות), כל זה בכלים שאין עליהם כלל השגחה, ולעיתים הדבר נעשה על ידי עובדים שאינם יהודים. גם ייתכן מאוד שכלי הסעודה וההגשה המושכרים לצורך האירוע, מהודר ככל שיהיה, הגיעו מחברות להשכרת כלים שאין להן כלל תעודת כשרות או פיקוח על השימוש בכלים! גם עם כל הכוונות הטובות, והרצון להגיע לאירוע מוזל ולשדרג את המזון המגיע מהקייטרינג, אי אפשר לפעול ללא פיקוח כשרות והכוונה צמודה. הבעיה עלולה להיות הוספת קישוט של ירק עלים שאינו מאושר, או במקרים חמורים יותר, הכנסת בשרים או מוצרים ממקומות אחרים לפי הצורך, כפי הבנת אנשי ההפקה. (החלפת בשר שהתקלקל בבשר טרף, כפי שנעשה באירוע בבית הנשיא ביום העצמאות תשע"ב, הוא הדוגמה הבולטת לכך!).

סיכום

נגענו במאמר זה בכמה נושאים שיש לתת את הדעת עליהם לפני שאוכלים באירוע או באולם; או כשאנו מעוניינים לארגן אירוע שרמת הכשרות בו תהיה טובה וסבירה. השגחה טובה היא של משגיח הרוצה לעשות את עבודתו בצורה הטובה ביותר. המשגיח חייב להכיר את כל הפרטים המעשיים והטכניים הללו, בנוסף לידיעת ההלכות שהוא צריך להיות בקיא בהן. מערך הכשרות אמור להיבנות בצורה שלמה וראויה, ולהתנהל באופן מסודר ללא חורים ופרצות. מניסיונו באגף הפיקוח של 'כשרות' אנו יכולים להעיד, כי כשרות ברמה טובה וראויה אפשרית בהחלט, אם רק ניתן עליה את הדעת ונכיר בחשיבותה כראוי לה.