

אמונת עתיד

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

גיליון מס' 95

ניסן-סיוון תשע"ב

מכון התורה והארץ, כפר דרום - חבל עזה, אשקלון

עורכים: הרב גבריאל קדוש, הרב יואל פרידמן

**מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, הרב ישראל רוזן, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוק, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי**

עריכת הלשון: בתיה ברויאר

batyabro@gmail.com

בהוצאת מכון התורה והארץ

רח' דוד ברגר, אשקלון

טל' 08-6847325, פקס' 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: Machon@toraland.org.il

דמי מינוי לשנה - חינם

הוצאות משלוח 36 ₪

**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

מאמר מערכת

- 9 אמונת עתיך - מתכונת חדשה הרב גבריאל קדוש
- על התורה ועל העבודה - לזכרו של מרן הרב צבי יהודה הכהן קוק
- 10 הרב גבריאל קדוש

הארץ ומצוותיה

- 17 ההלכה והחקלאות בימינו הרב יהודה הלוי עמיחי
- 27 הרכבה בירקות: טכנולוגיה חדשה בישראל ד"ר מנחם אדלשטיין
- 31 הרכבת ירקות הרב יואל פרידמן
- 39 עולש ובבונג (קמומיל) בכרם הרב דוד אייגנר
- 40 שאלות ותשובות קצרות רבני מכון התורה והארץ
- היערכות לשמירת שמיטה דילול כימי באפרסק, נקטרינה, שזיף ומשמש
- 44 אג' מרדכי שומרון

רפואה והלכה

- 48 הצורך בפיקוח הלכתי במעבדות הפוריות הרב בנימין דוד
- 54 חללות בהזרעה מלאכותית הרב אריה כץ
- 58 בעניין נישואי ג'ינג'ים הרב אריה כץ
- 59 דימום כתוצאה מבדיקת 'פיפל' הרב אריה כץ
- 60 מידע ועדכונים מכון פועה

טכנולוגיה והלכה

- פתרון הלכתי-טכני למים חמים בשבת מדוד בתי ('בוילר')
- 61 הרב ישראל רוזן

כלכלה והלכה

- 67 חשש ריבית ברכישת תעודות סל הרב שלמה אישון
- 74 העסקת עובדי הקבלן וזכות השביתה - עמדה הלכתית הרב אורי סדן
- 82 מחצית השקל כדגם להקצאת משאבים ציבוריים? הרב רועי הכהן זק

משפט התורה

90	הרב דניאל כץ	הסתמכות על אומדן דעת במשפט העברי
97	הרב עדו רכניץ	התערבות צבאית בין-לאומית בלוב
		האם אפשר להשיב בדיני ממונות בלא להגיע לבית הדין
102	הרב אריאל בראלי	

כשרות

107	הרב משה כץ	טבילת כלים
111	הרב מרדכי וולנוב	מצות מהדרין
119	הרב אליקים לבנון	הגעלת כלים – נקודות לתשומת לב
123	רבני 'כושרות'	שאלות ותשובות קצרות

רשימת המשתתפים

ד"ר מנחם אדלשטיין,	מנהל המחקר החקלאי, מרכז המחקר נווה יער
הרב דוד אייגנר,	מכון התורה והארץ
הרב שלמה אישון,	ראש מכון כת"ר ורב שכונת מזרח העיר רעננה
הרב אריאל בראלי,	מכון משפט לעם, ר"מ בישיבת 'אפיקי דעת', שדרות
הרב בנימין דוד,	מכון 'פוע"ה'
הרב מרדכי וולנוב,	'כושרות'
הרב רועי הכהן זק,	מכון כת"ר
הרב אריה כץ,	מכון פוע"ה
הרב דניאל כץ,	מכון משפטי ארץ, המכון הגבוה לתורה, אוני' בר אילן
הרב משה כץ,	'כושרות'
הרב אליקים לבנון,	נשיא 'כושרות', ראש ישיבת אלון מורה ורב אזורי - שומרון
הרב אורי סדן,	מכון כת"ר, רב המושב נוב
הרב יהודה הלוי עמיחי,	ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור
הרב יואל פרידמן,	מכון התורה והארץ
הרב גבריאל קדוש,	מכון התורה והארץ
הרב מהנדס ישראל רוזן,	ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור
הרב עדו רכניץ,	מכון משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ-חמדה'
אג' מרדכי שומרון,	מכון התורה והארץ



מכון התורה והארץ עוסק זה קרוב לעשרים שנה במחקר של נושאים שיש להם השקה לחקלאות ולהלכה, ביישומם ובהסברתם. המגמה של המכון היא לחבר את התורה לארץ וליישם את ההלכה בחקלאות המודרנית והמתחדשת בארץ ישראל. ראשיתו של המכון בכפר דרום בגוש קטיף, וכיום הוא שוכן זמנית בעיר אשקלון. בנשיאות המכון עומד הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, ובראשו – הרב יגאל קמינצקי והרב יהודה הלוי עמיחי. את מחלקת המחקר האגרונומית מנהל האגרונום מרדכי שומרון. פרסומי המכון – מאמרים, מחקרים ותשובות שהתפרסמו במשך כ-17 שנה, מקובצים בדפי כתב העת 'אמונת עתיד' ובקובצי 'התורה והארץ' (חלק מן המאמרים באינטרנט), ואפשר למצוא בהם חומר רב בכל הנושאים הקשורים לחקלאות והלכה.

אפשר להתרשם מפעילות המכון באתר האינטרנט: www.toraland.org.il.

שאלות אפשר להפנות לאתר או לדוא"ל: machon@toraland.org.il.

טלפון: 08-5847325; פקס: 08-6847055.

מכון פוע"ה – 'פוריות ורפואה על פי ההלכה' – הוקם לפני למעלה מעשרים שנה בידי הרב מנחם בורשטין שליט"א בעידודו של הראשון לציון הגר"מ אליהו זצ"ל ובהכוונתו. המכון הוקם לצורך סיוע בענייני רפואה והלכה בכלל, וסיוע בקשיי פוריות בפרט. המכון מכיל שלוש מחלקות עיקריות:

מחלקת ייעוץ ומחקר הלכתי – נותנת מענה הלכתי והכוונה רפואית בענייני פוריות ויוחסין, טהרת המשפחה, היריון ולידה. המענה ניתן בידי 12 רבנים (בלא תשלום).

מחלקת פיקוחים – מספקת שירותי פיקוח הלכתי בטיפולי פוריות כמעט בכל בתי החולים ומעבדות הפוריות בארץ ובמרכזים נבחרים ברחבי העולם.

מחלקת הדרכה והשתלמויות – עוסקת בהפצת תורתו של המכון באמצעות קורסים וימי עיון במכון ומחוצה לו.

לפרטים על פעילות מכון פוע"ה אפשר לפנות בטלפון: 02-6515050 בימים א-ה בין 9:00-18:00 וביום ו בין 9:00-12:00 או באמצעות הדוא"ל: info@puah.org.il.

מכון צומ"ת – צוותי מדע ותורה למחקר, ייעוץ ויישום – פועל באלון שבות משנת התשל"ו. מייסד המכון והעומד בראשו הוא המהנדס הרב ישראל רוזן.

מכון צומ"ת עוסק בכל הקשור בשילוב שבין החיים העכשוויים וההלכה, ומיישם קשר זה בעזרת העולם הטכנולוגי המתפתח.

המכון מוציא לאור כרך שנתי בשם 'תחומין'. הכרך עוסק בהפריית הדיון ההלכתי האקטואלי בכל תחומי החיים.

צוות משולב של רבנים ומהנדסים תר אחר פתרונות הלכטכניים (הלכתיים-טכניים) לבעיות שבת במגזרי הרפואה, הביטחון, השירותים הציבוריים והתיירות (מלונאות), בסיוע לנכים ונזקקים וגם במכשור וציוד במוסדות ובבית הפרטי.

מבין החידושים שהמכון מייצר, מוכרים סידורי 'גרמא' ו'שינוי זרם' בבקורות כניסה, בתקשורת צבאית ורפואית, בחימום אוכל, בקלנועית לנכים, במוסדות סיעודיים, בשערי

הכותל ומערת המכפלה, בבתי מלון ובהגנה על בתי כנסת ומוסדות בארץ ובחו"ל. גם במטבח הביתי ישנם ה'חגז' ליום טוב, מנורת 'אורלי' – מנורה המאפשרת כיסוי והסתרה מוחלטים ועוד יישומים ופיתוחים לרוב.

טלפון: 02-9931442, פקס: 02-9931889, דוא"ל: Zomet@netvision.net.il

אתר אינטרנט: www.zomet.org.il

מכון כת"ר לכלכלה על פי התורה, על שם משה ומעטל הלר, שם לו למטרה לחבר את חיי המסחר והכלכלה המודרניים עם אוצרות הרוח שבעולמה של ההלכה היהודית. המכון קם מתוך אמונה כי תורת ישראל, בהיותה תורת חיים, יכולה וצריכה להיות מיושמת גם בחיי היום-יום הכלכליים.

המכון מעסיק חוקרים תלמידי חכמים מובהקים ומומחים, בעלי ידע ומעורבות בחיי המעשה, וחלקם בעלי השכלה אקדמית. המחקרים מובאים לעיונו של נשיא מכון כת"ר, הרה"ג זלמן נחמיה גולדברג שליט"א. תוצאות המחקרים מתפרסמים בספרים היוצאים לאור על ידי המכון.

בנוסף, המכון מפרסם מעת לעת ניירות עמדה בנושאים כלכליים העומדים על סדר היום הציבורי. כמו כן המכון מקיים ימי עיון והרצאות. חברי המכון עונים לשאלות הלכתיות המופנות אליהם בטלפון ודרך אתר האינטרנט.

טלפון: 077-3500281; פקס: 053-77-3500281; דוא"ל: mketer7@gmail.com; אתר:

<http://www.keter.org.il>

מכון משפטי ארץ, עפרה הוקם בחודש אלול תש"ס בעפרה. המכון שם לעצמו מטרה לספק מענה תורני לשאלות משפטיות מודרניות ולגדל דיינים תלמידי חכמים מומחים בדיני ממונות, שחותרים לדון 'דין אמת לאמתו' לאור המציאות המתחדשת. כמו כן, צוות המחקר של המכון פועל לקידום משפט התורה במדינת ישראל ומערך בתי הדין לממונות. בראשות המכון עומד הרב אברהם גיסר, רב היישוב עפרה, ובראשות כולל הדיינות – הרב חיים בלוק.

אתר האינטרנט של המכון: www.dintora.org

טלפון: 02-9973888, שלוחה 6.

דוא"ל: dintora.org@info

מכון משפט לעם פועל בקרב הציבור לעודד את הפנייה לדין תורה וליישום דיני ממונות בכל שטחי החיים. צוות המכון עורך סיורים לימודיים לתלמידים בהיכל בית הדין בשדרות ומציע סדנאות פעילות בבתי הספר ברחבי הארץ. במכון נערכים חוגי משפט, כלכלה והלכה לציבור הרחב.

מכון משפט לעם יוזם ימי עיון בנושאי המשפט העברי וכן מפגשים בין עורכי דין לתלמידי חכמים כגון הרב אשר וייס שליט"א, הרב ליאור שליט"א והרב צבי בן יעקב

שליט"א, במטרה לברר שאלות העולות מן השטח.
אפשר להתרשם מפעילות המכון ולהפנות שאלות באתר: <http://mishpatlaam.co.il>

כושרות

עולם הכשרות כיום שונה מאוד ממה שהיה בעבר. כדי להתאים את עצמנו לשינויים המהירים והמשמעותיים המתרחשים בו, יש צורך בעיסוק מקיף ומעמיק בנושאי הכשרות השונים והמגוונים. ארגון 'כושרות' חרת על דגלו את הסיסמה: 'ייעוץ והכוונה בכשרות'. מטרת הארגון היא לחזק את התודעה הציבורית לערכי הכשרות ולספק הדרכה נכונה ומקצועית בנושאי כשרות לציבור הרחב. ארגון 'כושרות' פועל בתחומי המחקר וההדרכה, בהכשרת משגיחי כשרות ובהעברת הרצאות וסדנאות בכל רחבי הארץ.

טלפון: 02-6569352

פקס: 153-2-6569352

בקרו באתר שלנו! www.kosharot.co.il

דוא"ל: misrad@kosharot.co.il





כפר דרום ת"ז - אשקלון

הרב גבריאל קדוש

מאמר מערכת

'אמונת עתיד' - מתכונת חדשה

ברוך ה' זכינו ומדי חודשיים, זה כבר 17 שנים, כתב העת 'אמונת עתיד' יוצא לאור, ומתפרסמים בו מתורגמים של רבני מכון התורה והארץ וממחקריהם. שנים רבות שכן המכון ביישוב כפר דרום בגוש קטיף, ייבנה וייכונן בב"א, ובשנים האחרונות נמצא במשכנו הזמני באשקלון.

החבורת 'אמונת עתיד' במהדורתה החדשה מחברת ומאגדת דברי תורה, מחקרים ומידע לציבור הרחב ממכונים רבים העוסקים בחיבור המיוחד בין התורה לבין תחומי עשייה בציבוריות הישראלית, עשייה הנושקת להתחדשות האומה בדור של קץ מגולה, כגון חקלאות, כלכלה, משפט, רפואה וטכנולוגיה. המכון רואה ברכה מיוחדת בשיתוף הפעולה בין המכונים השונים ושמח להוביל את מהלך איחוד כתבי העת והעיסוק בתורת ארץ ישראל, ההולכת ומופיעה בכל תחומי חיינו הציבוריים.

בחרנו לפתוח את החוברת הראשונה בלימוד מאמרו של רבנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, 'על התורה ועל העבודה' לכבוד שנת ה-30 לפטירתו של רבנו (תשס"ב-תשע"ב). בחרנו דווקא במאמר זה מכיוון שהוא עוסק בחיבור כל תחומי החיים הנקראים 'עבודה'. אין מדובר כאן בעבודה חקלאית בארץ ישראל בלבד, אלא בכל תחומי העשייה של מדינה מתפתחת בדור של גאולה. אמנם יש ערך מיוחד לעבודת הקרקע בארץ ישראל, אך הרצי"ה מרחיב את ערך העבודה בכלל במציאות של הקמת מדינה, מציאות אשר מובילה אותנו לעבודה ולעשייה בכל תחומי החיים. מסקנתו שכל עבודה שקשורה לשותפותנו עם א-ל במהלך גאולתנו, יש בה ערך של קודש.

אנו מאחלים לכל המנויים, מכירי ומוקירי המכון וכן לכל בית ישראל חג פסח כשר ושמח. 'בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל', במהרה בימינו אמן.





הרב גבריאל קדוש

על התורה ועל העבודה הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל [לנתיבות ישראל, מאמר שלושים ותשע] (הצופה, ז' במר-חשון ה'תשי"ג)

הקדמה

מאמריו של הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל בספריו 'לנתיבות ישראל' הם תורה-הוראה לשעה ולדורות, כדבריו בפתיחה לספר:

בהתאם לציוויו של אדוני אבי מורי ורבי הרב זצ"ל ובראותי כי אמנם גם כשהופיעו אז בזמניהם ולענייניהם, יש בהם ענין, ערך וצורך גם עתה ולימים הבאים עלינו לטובה בעזרת ד' יתברך...

כמו כל מאמריו של הרצי"ה שפורסמו בספריו, גם במאמרו זה, 'על התורה ועל העבודה', יש ערך לשעתו ולדורות. שיטתו הרחבה והמקיפה של הרצי"ה כוללת את אמונת עתנו ומקיפה את כל התורה כולה על כל חלקיה וצדדיה העיוניים והמעשיים. תורה זו משיבת נפש. תורת ארץ ישראל מקיפה את הקודש והחול, את התורה והעבודה ועוסקת בציבור וביחיד ובתהליכי הופעת גאולת ישראל על אדמתו. תורה זו, על כל מרכיביה, היא תורה אחת המחוברת למציאות חיי תורה שלמים של עם בארצו.

תורת ארץ ישראל זו מופיעה בדור של גאולה, ועליה כתב הרצי"ה במאמר 'על הפרק' [לנתיבות ישראל, עמ' טו], מאמר שנכתב לפני כמעט מאה שנים [תרע"ג], כך: מי בעל עינא פקחא, המסתכל עתה בחיינו הצומחים וגדלים בארץ ישראל, במצבו הכללי של עמנו, וזרם התעוררות ההכרה הלאומית הכללית, המעודדת רוח ומרבה פעלים בכל צדדי חיינו, בקודש ובחול, שהיא הולכת ומתמלאת בכל פלוגותיו ותפוצותיו...

ב"ה זכינו וזכה דורנו, דור של גאולה, לתורתו של רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, בעל ה'עינא פקחא', הרואה למרחוק לשנים ולדורות מכוח אביו, מרן הרא"ה, הרב א"י הכהן קוק זצ"ל.



הרצי"ה כתב את המאמר לכבוד ועידת 'הפועל המזרחי' [חשוון תשי"ג] בנוגע לצמד הערכים 'תורה ועבודה', ערכים שהפכו במשך הזמן לסיסמת התנועה. הרב צבי יהודה מבאר את משמעות הביטוי 'עבודה', ביטוי הכולל את עבודת ד', העבודה העליונה של קרבנות בבית המקדש, העבודה שבתורה ובמצוות, עבודת הלימוד והתפילה וגם את כל העבודה שבמדינה ועבודת הרוח המעשית [עיין 'צבי קודש' עמ' 311 לרב ש' אבינר].

במאמר מתבארת השפעת התפיסה העמוקה של תורת ארץ ישראל, תפיסה המרחיבה את התורה אל העבודה ויוצאת מד' אמות של בית המדרש אל כל מרחבי חיינו הארציים, הלאומיים והפרטיים.

בהבנת צמד המילים 'תורה' ו'עבודה' אפשר לומר שהרצי"ה מתמודד עם שתי דעות: הדעה הראשונה היא התפיסה המצומצמת המבקשת להסתגר בתוך ד' אמות של הלכה בלבד ואיננה מוכנה לקבל את ההבנה הרחבה שהתורה מחברת אליה את החיים המעשיים, הלאומיים והמדיניים. הדעה השנייה היא דעה שאולי נמצאה דווקא אצל חלק מאנשי 'תורה ועבודה' באותה תקופה, והיא התפיסה ששני ערכים אלו הם ערכים העומדים כל אחד בפני עצמו ואף סותרים זה את זה. באווירת אותם הימים תפיסה זו אף העמידה את העבודה בתור ערך עליון.

נראה שהרצי"ה אינו מקבל אפשרויות אלו ומבאר לנו שכוחה של 'עבודה' במובנה הרחב נובע מכוחה של תורה, וכוחה של תורה חייב להופיע בכל מרחבי העשייה, כדבריו במאמרו: 'והשפעתה של תורה והדרכתה, ממשיכה את שכלול אמיתתה וגילוייה במלוא החיים כולם'.

הרצי"ה מבקש מאתנו להרים את מבטנו ומתוך עומק תפיסתנו את מהות התורה, הכוללת והמקיפה, להעמיק את מושג העבודה, המתרחב ומתפשט לכל שדרות החיים במיוחד בדור של גאולה, דור הבונה את ארצו ומולדתו ומשכללן.

בלימוד זה נשתדל בעז"ה לבאר חלקים עיקריים מן המאמר. מומלץ מאוד לקרוא את המאמר כולו לפני תחילת הלימוד והעיון.

א. התורה והאומה

בתחילת המאמר הרצי"ה מעלה שאלה עקרונית הנובעת מכותרתו של המאמר - 'על התורה ועל העבודה'. השאלה היא האם יש ערך נוסף על ערכה המוחלט של התורה? האם יש מעין השתוות בין 'תורה' ל'עבודה'? הרצי"ה מביא את הביטוי של הרב סעדיה גאון בספרו 'אמונות ודעות', ביטוי השגור בפי ההמון: 'אין אומתנו אומה כי אם בתורתה'. הרצי"ה מדגיש ומדייק שהגרסה ברס"ג היא: 'אין אומתנו אומה אלא בתורתה' (מאמר ג', פ"ז, ברלין תרפ"ח, עמ' 66). משמעות דבריו היא שיש השוואה קודמת ובסיסית בין התורה לאומה. אך יש כאן דיוק דברים ש'תורתה' - הכוונה לתורה שבכתב ותורה שבעל

פה, ובשתייהן יחד אומתנו היא אומה. מה ההסבר לקביעה זו? תורה שבכתב ניתנה לנו מן השמיים. אמנם היא ניתנה דווקא לאומה הישראלית, אך היא מן השמיים. לעומתה, תורה שבעל פה גם היא ניתנה מן השמיים, אך היא הגילוי השלם של התורה שעם ישראל מגלה על ידי לימוד התורה, החידוש בה והקיום המעשי שלה. בנוסף, רק על ידי תורה שבעל פה האידאל השלם מתגלה בחיי המעשה, בשל קרבתה לחיי המעשה. חיזוק לכך אנו מוצאים בדברי הרב קוק זצ"ל ב'אורות התורה' (פ"א סעי' א): בתורה שבע"פ אנו יורדים כבר אל החיים. אנו חשים שהננו מקבלים את האורה העליונה... בצנור המתקרב לחיי המעשה. אנו חשים שרוח האומה, הקשורה כשלהבת בגחלת באור תורת אמת, היא גרמה באופיה המיוחד שתורה שבעל פה נוצרה בצורתה המיוחדת.

משמעות הדברים היא שרוחו של עם ישראל מחוברת לתורה שבעל פה, מכיוון שלא נבראו ישראל בשביל התורה, אלא התורה נבראה בשביל ישראל - 'ישראל קודמים לתורה' (בראשית רבה ותנא דבי אליהו). אם כן, סגולתם של ישראל היא סיבת נתינת התורה להם, ולא מתן התורה יצר את סגולתם, ומכאן הדיוק שאומה ותורה 'חד הם'.

אפשר היה לכאורה להבין את דבריו של הרס"ג במובן של שלילת הלאומיות וכל ערך אחר מלבד ערך התורה - שכביכול אין לנו בעולמנו אלא תורה ואין לצרף לערך התורה שום ערך אחר. אך הרצי"ה מדייק מתוך הקשבה עמוקה לדברי הרס"ג ומרחיב את יסוד מושג התורה אל עבר האומה. הדגש הוא בכך ש'אין אומתנו אומה' - במובן של חתירה להבנה מה עושה את אומתנו אומה, ותשובתו היא שאומתנו היא אומה בזכות עמלנו לגלות את התורה שבכתב ואת התורה שבעל פה ולקיימן בחיי המעשה בעולם הזה. ואכן ישראל עובדים ופועלים ומקיימים את התורה, וכוחם הוא זה שמחבר את שני הערכים 'תורה' ו'עבודה' למושג אחד באופן שנכון לומר 'אומה עובדת את ד'". אם כן, נפתרה לנו השאלה שבכותרת המאמר. תורה ועבודה אינם ערכים שונים, אלא הם ערך אחד המבאר את הקשר בין האומה לבין התורה באופן שהתורה מתגלה בידי האומה דווקא.

ב. התורה והארץ

הרצי"ה מחבר להבנת התורה נדבך נוסף. מכיוון שגילוי התורה קשור לאומה, ואומה זקוקה לארץ בכדי להופיע, הרי שיש קשר ישיר בין המציאות של ישיבתנו בארצנו לבין יכולת הקיום שלנו את התורה. הרצי"ה מדגיש שמתוך המקור האלוקי והטהור של נתינת התורה נובע ערך הקדושה של העבודה ומצטט את דברי 'אבות דרבי נתן' (פרק י"א): 'כשם שהתורה נתנה בברית כך המלאכה נתנה בברית', ללמדך שאין אלו שני מושגים הנוגדים זה את זה, אלא הם שווים ומשלימים זה את זה. הרצי"ה מדגיש שתפארתה של העבודה מתגלה בארץ דווקא ומצטט את דברי ה'חתם סופר' (חידושים על מסכת סוכה לו ע"א): 'העבודה בקרקע גופה מצווה משום ישוב ארץ



ישראל ולהוציא פרותיה הקדושים, ועוד כתב שם: 'ואפשר אפילו שאר אומניות שיש בהן ישוב העולם, הכל בכלל מצוה'.

התורה היא הוראה לחיינו המעשיים בעולם, ובישראל החיבור לארץ על ידי עבודה מקבל משמעות עמוקה יותר. לכן מעלתה של תורת ארץ ישראל לעומת תורת חוץ לארץ מובנת: בחו"ל התורה חסרה כי שם העבודה אינה מחוברת בשיא תפארתה למרכז הקודש, אלא יש לה ערך מצד עבודת ה' הפרטית של האדם; ואילו תורת ארץ ישראל מתפתחת על פי סגולותיה המיוחדות של ארץ ישראל, הקדושה שבה, אווירה המחכים. טבע מיוחד זה של הארץ משפיע על לימוד התורה ועל חיי התורה, והוא יסוד ההבדל בין תורת חו"ל לתורת ארץ ישראל ושורשו של הבדל זה. לכן תורת חו"ל אינה יכולה להופיע בשלמות כי אם בארץ, ובארץ ערך העבודה ועבודת האדמה במיוחד, הופכים לערך עליון וקדוש, כי עבודה זו היא הגילוי של התורה בשלמותה.

להבנה זו של הערכים 'תורה' ו'עבודה' יש השלכות על יחסנו לתהליך שיבת ציון. כאשר האומה חוזרת ועובדת את אדמתה ויוצרת מדינה על כל מרכיביה, יש בכך יצירה של האומה בכללה והתחדשות שלה. הללו מאפשרות לאומה להופיע בארצה ולתורה להופיע בשלמותה. בשלב זה השלים הרצי"ה את החיבור בין התורה-האומה-ארץ ישראל.

ג. ערך התורה והעבודה בדור התחיה

הרצי"ה מוסיף לשלישייה תורה-אומה-ארץ את ערך ה'עבודה'. משמעות הדבר היא שערך ה'עבודה' מקבל משמעות תורנית. לכאורה כבר מצאנו פרשנות למושג 'עבודה' במובן דתי של עבודת הקרבנות בבית המקדש ועבודת התפילה. כתוב במשנה באבות (א, ב): 'שמעון הצדיק... היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים'. וביאר רבנו עובדיה מברטנורא: 'העבודה - עבודת הקרבנות'; כמו כן מצאנו 'עבודה' במובן של תפילה: על הפסוק (דברים יא, יג) 'וּלְעֲבֹדוֹ כָּכָל לְבַבְכֶּם וְכָכָל נַפְשְׁכֶם' הגמרא בתענית (ב ע"א) דורשת: 'איזו היא עבודה שהיא בלב - הוי אומר זו תפלה'. אך האם מושג העבודה מסתיים בכך, או שמא מושג זה מקיף וכולל יותר? הרצי"ה מבאר שלתהליך התשובה והשיבה של עם ישראל לארצו יש השלכות על כל הצדדים המעשיים של התורה, ובכללם גם על כל עבודות המדינה כולן בכל תחומי החיים. ביתר פירוט נאמר שמושג ה'עבודה' מתפרט לעבודת התחיה של האומה בארצה: יישוב הארץ, עבודת חקלאות, בניית בתים, סלילת כבישים, כלכלה ואף כל עבודות היחיד והציבור, והכול מכוחה של תורת ארץ ישראל. אמנם בשלב הראשון עבודה זו שייכת לעבודת קודש כקרבנות ותפילה, אך בהמשך עבודה זו מופיעה בדבקות אלוקית אף בעבודה הממשית-הארצית כעבודת המדינה. כאן הגיע הרצי"ה לחיבור תורה-אומה-ארץ-עבודה.

ד. התפילה והתורה

בסדר קריאת שמע קבעו חז"ל את סדר הפרשיות לפי הכלל בגמרא: 'למה קדמה פרשת שמע לזהיה אם שמוע - כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות' (ברכות יג ע"א). רבנו רואה הדרגה בערכי העבודה: עבודת השיא - קרבנות; קבלת עול תורה ומצוות; תפילה. אך סדר העבודה אינו נעצר בכך אלא משתלשל עד לתחתיות ארץ. כמו שבקריאת שמע תחילה האדם מקבל עול תורה ורק מתוך הקישור האלוקי הגבוה הוא יורד לקיום מצוותיה המעשיות-גשמיות של התורה, כך הקדושה המיוחדת של עבודת המקדש, עבודה אשר כולה קודש, היא זו שמכוחה אפשר להמשיך את הקודש לעבודת המדינה, שגם היא קודש: 'מתוך עבודת המקדש נמשך שפע השגב על עבודת המדינה כולה על עבודת הרוח ועבודת המעשה על עבודת הציבור ועבודת היחיד'.

בית המקדש ועבודת הקרבנות הם אמצעים של היחיד והאומה להתחבר לריבונו של עולם. קדושת המקדש היא קדושה עליונה שמקורה משמי שמיים, אך גדולתו של המקדש היא שבעצם ממשיכותו הוא ממצע בין האומה ויחידה לבין ריבונו של עולם. תפקידו של המקדש הוא להתחבר לנצחי ולמופשט ולהורידו לזמני ולגשמי; לקחת חיי עולם ולהפכם לחיי שעה. המקדש מצליח להוריד את השכינה למצב של 'ושכנתי בתוכם'. אך המקדש אינו נעצר בהורדת השכינה אל גבולות המקדש בלבד, עבודת הקודש של המקדש משתלשלת ומתפרטת אל כל מרחבי החיים בעבודה הציבורית של האומה ובעבודת הפרטים שבה. בתור ראיה לעניין, הרצ"ה מצטט את דברי חז"ל במדרש שבית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה (במדבר רבה ד, יג). למדנו מדבריו שערך עבודת המדינה הוא כערך עבודת המקדש.

הרצ"ה פותח בפנינו מרחב אדיר למשמעות העבודה ואינו מסתפק בתפיסה המצמצמת את קיום התורה והמצוות בתוך 'ד' אמות של הלכה' בלבד. שורש ה'עבודה' של קיום תורה ומצוות קשור ל'עבודת הקודש העליונה' ויוצר חיבור אל מרחבי חיי האומה ויחידה, ורק אם נעמיק עד לשורש זה, נוכל להבין את מהות העבודה ומקור שורשה בראייה הרחבה שהרצ"ה מלמדנו.

ה. העבודה ויישוב הארץ

הרצ"ה מצטט בסוף חלק זה של המאמר מכתביו של אביו, הרב קוק זצ"ל. המכנה המשותף בין כל המובאות הוא הרעיון הגדול של חיבור הקודש והחול בארץ ישראל. מדובר באופן הארת המלאכה בארץ ישראל בתור ערך קדוש ועליון. בנוגע לערכי התורה והעבודה, שמתבארים במאמר זה, הרצ"ה קובע שדווקא ערכי העבודה ותחיית הבניין בארץ ישראל משפיעים על תורת ארץ ישראל, שהולכת וניעורה בזמן התחייה. יש כאן מהלך מופלא של הזנה הדדית בין תורה לעבודה, בין חיי עולם לחיי שעה: 'וחיי עולם וחיי שעה יתקשרו יחד בחוברת אמיצה, יקבלו דין מן דין'.



מתוך המבט הכולל של תורה והופעתה בעולם ברביעייה: תורה-אומה-ארץ-עבודה, כל בניין החול מקבל ממד ערכי של 'תיקון עולם במלכות שדי' במובן של תיקון עולם כפשוטו - עשייה בתוך כל מרחבי החיים. הרצי"ה יוצא נגד ההבנה שהמלאכה והעבודה נחשבות למארה ולקללה של האנושות כולה [בזעת אפך תאכל לחם]. במבט שטחי נראה שכך הוא, אך הבנה זו אינה נכונה בנוגע לעבודה בארץ ישראל ובדור התחייה במיוחד. במצבים אלו העבודה הופכת למלאכת קודש המעצימה את תורת ארץ ישראל.

לפי דברי הרצי"ה, אין האידאליים של תנועת העבודה [ועידת הפועל המזרחי] מקבלים את משמעותם כדבר היונק ממקור חיצוני לתורה ומנותק מערכיה, אלא יש כאן חיבור הדוק, ברית קודש, בין העבודה לתורה, והן מעצימות זו את זו.

מן הדברים עולה שלרצי"ה הייתה גישה ייחודית לשילוב בין הערכים 'תורה' ו'עבודה'. גישתו שונה מגישה נפוצה שרואה בהם ערכים מנוגדים וטוענת שאפשר להתגבר על המתח ביניהם ולחברם חיבור מאולץ, אך אז ניאלץ לעשות פשרות ב'תורה' או לוותר על ה'עבודה'. תוצאת גישה זו היא חיים במעמד נפשי מפוצל המוזן משני יסודות שונים הנוגדים זה את זה. הרצי"ה חידד לנו שמונחים אלו של 'תורה' ו'עבודה' הם שני היבטים של אותה מגמה: התורה מתגלה בעבודה, והעבודה היא ביטוייה של התורה. הרצי"ה עוקר את המתח הנמצא בין שני המונחים ואורג אותם לישות אורגנית אחת.

1. סיכום

בחלקו האחרון של המאמר הרצי"ה טווה לנו את המהלך הגדול המתברר במאמר זה, מהלך של הופעות חדשות המתגלות בדור של תחייה מתוך הופעת תורה שלמה. כוחה של האומה מתבטא בתחייה האלוהית בארץ, והוא זה שמסוגל להכיל מציאות של עבודה מעשית בתוך דבר קדוש עד כדי השוואה בין העבודה המעשית לעבודה הרוחנית, בין עבודת החול לעבודת המקדש. חידושו של הרצי"ה הוא שאין מדובר דווקא בעבודת הקודש של הציבור - עבודה זו, ייתכן שהיה קל יותר להבין שהיא שייכת להופעת הקודש בארץ בדור של גאולה, אלא אף עבודת היחידים כלולה בערך ה'עבודה' העליון. חידוש נוסף הוא שאין מדובר כאן רק בעבודת האדמה. היא ודאי עבודת קודש - 'להוציא פירותיה הקדושים של ארץ ולקיים בה את המצוות התלויות בארץ'. אלא הרצי"ה מדגיש שמדובר בכל עבודה שהיא 'כל רום-ערכה של העבודה המעשית והרוחנית, היחידית והציבורית, לכל גווניה ואגפיה'.

בהמשך הדברים הרצי"ה מציב את השורש האמתי של הופעת העבודה בארץ. בכדי שהעבודה תוכל להופיע במלואה, צריך להגביר את קדושת החיים, להוסיף טהרה, להוסיף אחדות ואהבה באומה. לכאורה מדוע שייכים כל הערכים האלו לערך העבודה? עונה על כך הרצי"ה: 'גידול האמונה, להיות הגוי הנולד והעם הנברא האחד בארץ-הנחלה'. כאשר

מבינים את משמעות הבחירה בעם ובארץ, ממילא כל פעולה המגלה יסודות אלו מקבלת ממד של ערך עליון.

מתחילת המאמר בנה הרצי"ה את יסוד העבודה על בסיס כוחה של האומה לגרום להופעת התורה השלמה והכוללת בארץ. ממילא יש חשיבות לחזק את היסוד של אומתנו, היסוד של 'אשר בחר בנו מכל העמים - ונתן לנו את תורתו'. ערכה של העבודה המופיעה מכוחה של תורה יתחזק ויתרבה מתוך הראייה השלמה של שיבת ציון והתחדשות התחייה. במבט כזה, כאשר עבודתנו וכל פעולותינו מכוונות לפעולה של א-ל בדור התחייה, ערך העבודה מקבל משמעות אחרת לגמרי, אין הוא פתרון למצוקה כלכלית גרידא ואין הוא עוד אילוף של בדיעבד, אלא מדובר כאן בערך עבודה של לכתחילה, לפעול עם א-ל בתחיית התורה של האומה בארצה.

הרצי"ה מחבר את עבודתנו עם עבודתו של הקב"ה ומצטט את הפסוק 'עבדו את ד' אלוקיכם ואת עמו ישראל', ללמדנו שאין כאן דברים נפרדים של 'תורה' ו'עבודה', כמו שהנביא יאשיהו מצווה את העם 'עבדו את ד' אלוקיכם ואת עמו ישראל', וחלילה אין כאן דבר אחר שאנו משתפים עם עבודת ד' שלנו. כך בדיוק אפשר לומר על ערכי התורה והעבודה, שהרי כל ערך העבודה מבוסס הוא מכוחה של האומה המופיעה את התורה בארץ.

ממבט עליון ומיוחד זה על ערך התורה והעבודה, כותב הרצי"ה את מילות הסיכום למאמר: 'ומתוך כך את שכלול מדינתו בנין מורשתו כולה'. ערך העבודה המיוחד מופיע מכוחה של תורה בעבודת שכלול המדינה, עבודה שהיא הביטוי לתחיית האומה בארצה על פי תורתה.





הרב יהודה הלוי עמיחי

ההלכה והחקלאות בימינו

החקלאות משתנה במאות השנים האחרונות בכלי העבודה ובצורת העבודה. עלינו לבחון באילו תחומים יש לשינויים בחקלאות השפעה על ההלכה בימינו. במאמר זה נתמקד רק בדיני כלאיים ונבחן שלושה שינויים: א. שינוי בכלי העבודה. ב. שינוי בצורת הזריעה והעיבוד. ג. שינוי בצורת האכילה.

א. שינוי בכלי העבודה

1. עבודת הכרם

בדיני כלאיים למדנו שבעבודת הכרם ההרחקה הנצרכת היא ד' אמות. דין זה הוזכר במשנה (כלאים פ"ו מ"א) וכך פסק הרמב"ם (הל' כלאיים פ"ז ה"א): 'הבא לזרוע בצד הכרם מרחיק ממנו ארבע אמות מעיקרי הגפנים וזורע'.
הדין של הרחקת ד' אמות בכרם הוא מן התורה¹ או לפחות מהלכה למשה מסיני², מכיוון שאנו יודעים שאם לא הרחיקו ד' אמות, התבואה והכרם מתקדשים ונאסרים בהנאה. דין זה הוא מן התורה ונלמד מן הפסוק 'פן תקדש המלאה' – 'תוקד אש' (קידושין נו ע"ב)³. הצורך בד' אמות לעבודת הכרם נתבאר בדברי רש"י (עירובין צג ע"א, ד"ה אין אין שם), ר"ש (רבי שמשון משאנץ), רא"ש ורובנו עובדיה מברטנורא (כלאים פ"ד מ"א), וזה לשון הר"ש: דעבודת הכרם ד' אמות כדתנן לקמן במכילתין (פ"ו משנה א) לפי שהיו בוצרין בשוורים ובעגלות, ובעת החרישה חורשין אותה בשוורים – הלכך אותן ד' אמות ככרם דמו.

לפי הסבר זה, יוצא שדין עבודת הכרם צריך להשתנות לפי כלי העבודה של הכרם, ומכיוון שהיום בוצרים במכשירים שונים, לכאורה צריך להגדיר את עבודת הכרם לפי רוחב המכשירים המיוחדים כעת לבצירת הכרם ולחרישתו. עוד יש להוסיף שבתקופת חז"ל השוורים שימשו לבצירה ולחרישה, ולכן ד' אמות 'ככרם דמו'; אבל בימינו יש בוצרת מכנית לבצירה ויש טרקטורים לחרישה, וייתכן שהבוצרת תהיה רחבה מאוד ואילו הטרקטור לחרישה יהיה צר מאוד. אם כן, לפי איזה כלי תיקבע עבודת הכרם בימינו?

1 שיטה מקובצת ב"א קמ"א ק ע"א ד"ה מחיצת הכרם שכל שלא הרחיק ד"א הרי זה מדאורייתא, וכן שם ק ע"ב ד"ה הרי זה, בשם תוס' שאנץ, שאין זה קנס אלא מעיקר הדין.
2 קריית ספר הל' כלאיים פ"ו.
3 עי' במה שכתוב בס' תורת הארץ, פ"י אות כ, כא, באריכות.

2. עבודת הגפן

המשנה (כלאיים פ"ו מ"א) מגדירה את עבודת הגפן בשונה מעבודת הכרם ואומרת: 'וכמה היא עבודת הגפן ששה טפחים לכל רוח, רבי עקיבא אומר שלשה'.

הרמב"ם (פ"ז ה"א) פוסק כדעת תנא קמא שעבודת הגפן היא שישה טפחים: 'ואם גפן יחידית היא מרחיק ממנה ששה טפחים וזורע'.

כנגד שיטת הרמב"ם, הירושלמי (כלאיים פ"ו ה"א), בעלי התוספות (בבא בתרא פב ע"א, ד"ה 'וזורע') והריטב"א (עירובין ג ע"ב, ד"ה 'לקרחת הכרם') הכריעו, כדעת רבי עקיבא, שלעבודת הגפן יש להרחיק ג' טפחים.

אם אנו מסבירים שצורת החרישה היא זו שקובעת את עבודת הכרם, מה בין כרם לגפן יחידית? מדוע בגפן יחידית אנו מצריכים (לדעת הרמב"ם) רק ו' טפחים ולא ד' אמות? ההסבר הוא שגפן יחידית אין בוצרים באמצעות השוורים, וכן אין חורשים סביבה בשוורים אלא בכלי מלאכה קטנים יותר, ולכן תיקנו ו' טפחים לעבודת הגפן. לעומת זאת, בכרם שיש בה לפחות חמישה גפנים, יש צורך בכלים גדולים, ולכן עבודת הכרם היא ד' אמות.

על פי יסוד זה, יקשה מדוע בשורה של גפנים שאינם מוגדרים כרם (שניים כנגד שניים ואחד 'יוצא זנב'), מניח רק ו' טפחים כמבואר במשנה (פ"ו מ"א), ולכאורה בשורה של מאה גפנים בוודאי משתמשים בשוורים, ואם כן היה צריך לחייב הרחקה של ד' אמות ולא של ו' טפחים. עוד יקשה לנו שאם הכול נמדד לפי הכלים החקלאיים, במה נחלקו חכמים ורבי עקיבא בעניין גפן יחידית? השאלה היא באילו כלים משתמשים, ועל פי זה יש לקבוע את ההלכה בגפן יחידית.

3. ארץ ישראל ובבל

יש להביא ראיה שאמנם דיני ההרחקות תלויים בכלים החקלאיים הנהוגים בכל מקום והדינים משתנים ממקום למקום.

בעניין הרחקות נזיקין, המשנה (ב"ב כו ע"א) אומרת:

לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו - אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות, אחד גפנים ואחד כל אילן.

רש"י מפרש שההרחקה של ארבע אמות היא 'כדי עבודת הכרם', וזו נצרכת כדי שלא ייאלץ להכניס את המחרשה לשדה חבירו.

על כך מעירה הגמרא:

ארבע אמות שאמרו - כדי עבודת הכרם. אמר שמואל: לא שנו אלא בארץ ישראל, אבל בבבל - שתי אמות. תניא נמי הכי: לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו - אלא אם כן הרחיק ממנו שתי אמות והא אנו תנן: ארבע אמות! אלא לאו כדשמואל, שמע מינה.

מדברי הגמרא נראה שיש חילוק בין עבודת הכרם בארץ ישראל לבין זו הנהוגה בבבל. רש"י מסביר שבבבל המחרשה קצרה ולכן עליו להרחיק רק ב' אמות. רבנו גרשום מרחיב



את ההסבר ואומר שבארץ ישראל האדמה קשה ולכן צריך לחרוש בעזרת שוורים, אבל בבבל האדמה רכה יותר וחורשים בחמורים, ולכן בבבל צריך רק ב' אמות. ה'תוספות' (ב"ב כו ע"א ד"ה אבל) מוסיפים שאף בבבל במקום שיש מחרשות בגודל המחרשות של ארץ ישראל, יש להרחיק ד' אמות כדין ארץ ישראל; וכן כתבו גם רשב"א, רמב"ן, וריטב"א. הרמב"ם בהלכות שכנים (פ"י ה"ח) מבחין בין בבל לארץ ישראל: 'במה דברים אמורים בארץ ישראל אבל בחוצה לארץ מרחיק בין גפנים לגפנים שתי אמות'; וכך נפסק ב'שולחן ערוך' (חושן משפט סי' קנח סעי' כה). למדנו שעבודת הכרם נקבעת לפי גודל המחרשה ולפי סוג האדמה – אם היא כאדמת ארץ ישראל או כאדמת חו"ל. 'ערוך השולחן' (סי' רצו סעי' לה) מתמודד עם השאלה מדוע בדיני הרחקות שכנים יש חילוק בין ארץ ישראל לבבל, ואילו בדיני כלאיים אין אזכור לחלוקה זו: ...ודבר זה לא מצינו לא בש"ס ולא ברמב"ם. והתשובה בזה דודאי גם בחו"ל נמצא הרבה מקומות שהקרקע קשה וצריך מחרשה גדולה והוי עבודתם ד' אמות, ובבבל לא הוי רובא דעלמא ולכן לא פלוג רבנן. דברי בעל 'ערוך השולחן' אינם מסבירים מדוע לא צוין בדיני כלאיים שבכל מקום יש ללכת לפי המחרשות והכלים שישנם באותו המקום.

4. שור או צמד

בניסיון ליישב את הסתירה בין ד' האמות של עבודת הכרם לבין חיוב ההרחקה של ב' אמות, כתב הרב הפרופסור יהודה פליקס ('החקלאות בארץ ישראל בימי המקרא, המשנה והתלמוד' עמ' 50, הערה 255) שבארץ ישראל חרשו במחרשה כפולה שיש בה צמד בקר, ואילו בבבל מכיוון שהאדמה נוחה לחרישה, אפשר היה לחרוש אפילו בעזרת שור אחד. אם כן, במשנה עבודת הכרם היא ד' אמות מכיוון שהיא דנה בארץ ישראל, אבל הברייתא דנה בבבל, ושם עבודת הכרם היא ב' אמות. הסבר זה קשה מכיוון שעדיין אין הוא מסביר את השוני – מדוע בהלכות כלאיים לא הוזכרה אדמת בבל ואילו בהלכות שכנים הרמב"ם חילק בין סוגי אדמה שונים?

5. קביעת חז"ל

בדיני כלאיים מצאנו אחרונים הסוברים שאין לשנות את מידות חז"ל. טעמם הוא בגלל שתקנות חז"ל אינן משתנות. מייצג שיטה זאת הוא בעל ה'כרם ציון' (הלכה מח). הוא מסביר שנאמר בתורה 'לא תזרע כרמך כלאים' והגדרת הכרם ושיעור ההרחקה ממנו הם בכלל דברים שמסרם הכתוב לחכמים ואינם משתנים עם חילוף הזמנים. כנגד גישה זו כתב מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל (ארץ חמדה, ב, עמ' קא) וזו לשונו: הוא טעם קלוש, כיון שכל עיקר הקביעות לא היתה אלא על יסוד מנהג העבודה שבאותם הימים, מנין שרצו חכמים לקבוע שיעור זה גם לימים אחרים כשישתנה עיקר הטעם, ומה שייך לומר שיצטרף לחלק התורה שלא תהא מוחלפת, כיון שאינו מעיקר הכתוב בתורה.

הדברים מסתברים על אף שחכמים לא חילקו בגזרותיהם ותקנותיהם, אבל דבר שנמדד לפי רוחב וקוצר השוורים, לא נראה שהוא מעיקרי התורה.

6. חשיבות הכרם

על השאלה מדוע בשורת גפנים יש להרחיק רק ו' טפחים מכל גפן על אף שיש כמות גדולה של גפנים, עונה הריטב"א (עירובין ג ע"ב):

והא דאמרין התם שנותן לגפן יחידית ששה טפחים כדי עבודת הגפן לרבנן, היה אומר מורי הרב נ"ר דלאו גפן יחידית דוקא דהא ודאי אפילו היו גפנים הרבה בשורה אחת כל שאין כאן צורת כרם שנים מכאן ושנים מכאן ואחת יוצאה זנב אין לו שום עבודה כלל ולא צריך הרחקה... והאי דאמרין עבודת הגפן לפי שכל גפן וגפן צריכה שיעור זה לעבודת עצמה וצריך להרחיק מכל אחת ואחת כשיעור זה ואפילו יש גדר בנתיים...

לפי הסבר זה אנו לומדים שעבודת הגפן ועבודת הכרם הם שני מושגים שונים. בגפן יחידית עבודת הגפן היא 'לעבודת עצמה' ונצרכת לחיזוק העץ ותלויה במערכת השורשים. לכן אף אם יש גדר, יש להרחיק את ו' הטפחים מעיקר הגפן כיוון שצריך את המרחק הזה לצורך הגפן עצמה. לעומת זאת, שיעור עבודת הכרם הוא ד' אמות מכיוון שלכרם יש חשיבות, ועל כן אין לסמוך לו גידולים עד ד' אמות; אבל אם יש גדר סביב הכרם, אין יותר צורך בד' האמות כיוון שהכרם כבר מוגדר⁴. לאור הנ"ל, מסביר בעל הספר 'תורת הארץ' (פ"י אות כא, ד"ה והא), שלעניין כלליים אין להבחין בין כרם של בבל לבין כרם של ארץ ישראל, כי חובת ההרחקה היא בעיקר מן המקום המוגדר כרם:

...יש לומר דבכרם אין זה עיקר הטעם משום העבודה רק בכרם צריך להרחיק דבר חשוב דמחלק רשות בפני עצמו והיא ד' אמות.

לפי זה, גודל המחרשה אינו הסיבה להגדרת שיעור ההרחקה אלא רק סימן לשטח הטפל לכרם. לכן גם אם הכלים החקלאיים והמחרשות משתנים, הסיבה הראשונית של חשיבות הכרם לא בטלה, ולכן לעולם יצטרכו ד' אמות⁵. כמו כן, נראה שלא יצטרכו יותר מד' אמות אפילו אם הוצרות או המחרשה תהיינה רחבות ביותר, מכיוון שאין אנו הולכים לפי הכלים החקלאיים אלא לפי חשיבות הכרם⁶.

4 ייתכן שהריטב"א פסק כדעת ר' עקיבא, ועל כן הצריך ג' טפחים – שיעור השורשים שמתפשטים, ולכן הסביר את החילוק בין עבודת הגפן לעבודת הכרם באופן הזה.

5 ידועים דברי הגר"א על תקנות חכמים, שאפילו אם הנימוק הגלוי שלהם בטל, הרי שיש להם נימוקים נוספים, וא"כ יתכן שחז"ל נקטו עבודת הכרם בתור סימן לכך שיש טעם אחר שהוא משום חשיבות הכרם, והוא מצריך ד' אמות הרחקה סביבו.

6 יש להוסיף שהרחקות אלו של ד' אמות בעבודת הכרם ו-ו' טפחים בעבודת הגפן, הן דינים של תורה או הלכה למשה מסיני, מכיוון שהם מקדשים את התבואה והכרם. לכן קשה לומר שהתורה תתלה את הדין בסוגי המחרשה בזמנים ובמקומות מתחלפים, אלא משמע שהדין הוא מוחלט ותלוי בחשיבות הכרם. על פי זה אפשר גם להסביר את ההלכה (פ"ו ה"ד) שכרם שאין בו גובה טפח איננו מקדש את הזרעים על אף שהוא כרם ויש לו יבול, אין לו חשיבות של כרם המחייב ולכן איננו מקדש.



על פי זה מובן מדוע הרמב"ם (בהלכות כלאיים) לא חילק בעבודת הכרם בין ארץ ישראל לבין חו"ל וסובר שתמיד צריך ד' אמות, מכיוון שאין כאן דיון מציאותי בחוזק האדמה וסוג המחרשה, אלא הגדרת הכרם וחשיבותו מצריכות שתהיינה סביבו ד' אמות פנויות, והן נקראות 'עבודת הכרם', ובזה אין הבדל בין ארץ ישראל לבין חו"ל. דברי הראשונים (בבא בתרא כו ע"א) שיש מקומות בבבל שנוהגים במחרשה של ארץ ישראל, הם לעניין דיני נזיקין. שם בוודאי שאנו הולכים לפי המנהג המקומי, כיוון שכל הקונה קרקע, על דעת אותו המקום הוא קונה. ולכן אם יש מקום בבבל שחורשים במחרשות כשל ארץ ישראל, יהיו שם אותן הרחקות כבארץ ישראל. אבל בדיני כלאיים רוחב המחרשה אינו משפיע, אלא חשיבות המקום מצריכה הרחקה של ד' אמות. ואין מוסיפים ולא פוחתים מד' אמות בהרחקות הכרם, כיוון שהכול מדיני חשיבות הכרם.

7. מסקנה

העולה שבפנינו שתי הסתכלויות על שינוי בצורת החרישה. לפי שיטה אחת, דין עבודת הכרם הוא בגלל חשיבות הכרם והרחקה ממנו, ולכן תמיד יצטרכו ד' אמות. ואילו השיטה השנייה נקטה שעלינו ללכת לפי המציאות המתחדשת, וייתכן שישתנו גודלי עבודת הכרם.

נראה שכיוון שחומרת כלאי הכרם רבה, היה עלינו ללכת לפי הדעה שד' אמות זו עבודת הכרם ולהחמיר במקומות שיש כלים גדולים. אבל מכיוון שאין כיום כלי אחד קבוע אלא יש בוצרות ומחרשות, חלקן גדולות וחלקן קטנות, נראה שעדיף להישאר עם קביעת ד' האמות בתור עבודת הכרם, ולא להוסיף ולא לגרוע.

ב. שינוי בדרכי אכילה

1. הגדרת המינים

בהלכות כלאיים הרמב"ם מסווג את מיני הצמחים החד-שנתיים לפי שני קריטריונים: א. החלק הנאכל. ב. גודל החלקה שרגילים לזרוע; וזו לשונו (הלכות כלאיים פ"א ה"ח-ה"ט): [ח] הזרעונין נחלקין לשלשה חלקים, האחד מהם הוא הנקרא **תבואה** והיא חמשה מינין החטים והכוסמין והשעורין ושבולת שועל והשיפון, והשני מהן הוא הנקרא **קטנית**, והן כל זרעים הנאכל לאדם חוץ מן התבואה, כגון הפול... והשלישי מהן הוא הנקרא **זרעוני גינה**, והן שאר זרעונין שאינן ראויין למאכל אדם, והפרי של אותו הזרע מאכל אדם, כגון זרע הבצלים... כשיזרעו כל מיני זרעונים אלו ויצמחו נקרא הצמח כולו כל זמן שלא ניכר הזרע דשא ונקרא **ירק**. [ט] ויש מזרעוני גינה זרעונים שדרכן לזרוע מהן שדות כגון הפשתן והחרדל ואלו הן הנקראים מיני זרעים, ויש מזרעוני גינה זרעונים שאין דרך בני אדם לזרוע מהם אלא ערוגות ערוגות קטנות כגון הלפת... ואלו הן הנקראים מיני ירקות.

הרמב"ם הגדיר 'קטנית' – צמחים שזרעם נאכל ו'זירעוני גינה' – צמחים שהפרי שלהם נאכל וזרעם אינו נאכל.⁷ זירעוני גינה מתחלקים לשתי קבוצות: א. זרעים. ב. ירקות. הזרעים הם זירעוני גינה שנזרעים בשדה גדול (כגון: פשתן, חרדל), והירקות נזרעים בערוגות קטנות (כגון: לפת, צנון, בצל, מרור וכיו"ב). להגדרות אלו יש שתי השלכות הלכתיות: א. במיני ירקות מותר לזרוע חמישה מינים בערוגה אחת (רמב"ם הל' כלאים פ"ד ה"ט). ב. רק תבואה וירקות נאסרו בכלאי הכרם, ואילו שאר הזרעים ומיני האילנות לא נאסרו בכלאי הכרם (רמב"ם הלכות כלאיים פ"ה ה"ו).

עלינו לשאול – אם בימינו אוכלים את הזרעים ולא את הירק, האם ישתנה הדין והזרעים ייחשבו לקטניות? כמו כן, צמחים שבימינו נזרעים בשדות ולא בערוגות, האם ייחשבו זרעים ולא ירקות?

2. שינוי בהרגלי אכילה

הרדב"ז (פ"א ה"ח) שואל: פשתן מוגדר ברמב"ם 'זרעים' כי הוא נזרע בשדות, אך האם דינו משתנה בעקבות השינוי במציאות? בימינו אכלו רק את זרע הפשתן ולא את הירק, ולכן שאל האם הפשתן ישתנה לקטנית? הרדב"ז מעלה סברה שאם ישקו את הפשתן כפי שרגילים להשקות גן ירק, יוכלו גם לאכול את עליו. מדבריו נראה שכיוון שיש אפשרות שיגדלו בפשתן עלים ואלו ייאכלו, הוא נחשב לירק ולא לקטנית.⁸ מכאן שגם מציאות דחוקה גורמת לגידול להיחשב לירק. מצאנו דין דומה בהגדרת מאכל: כל דבר שאינו מאכל אדם, פטור מתרומות ומעשרות. אבל גם דברים שנאכלים רק בשנות רעב, מוגדרים מאכל, כפי שכתב הרמב"ם (הלכות תרומות פ"ב ה"ב). הוא הדין בנידון דידן, די בכך שיש אפשרות שעלי הירק יכולים להיאכל כדי שהצמח ייחשב ירק ולא קטנית.⁹

ג. שינוי בצורת העיבוד

1. שינוי מערוגה לשדה

כפי שראינו ברמב"ם, ירקות מוגדרים דבר שנזרע בערוגות, אולם השאלה היא מאחר שבימינו אין זורעים עוד בערוגות כלל, אלא הכול נזרע בכמויות גדולות, וגם הבצלים,

7 עיין דרך אמונה, ביאור הלכה פ"א ה"ח ד"ה זרע הבצלים.

8 אף שגם הזרע נאכל, עי' משנה ב"ב פ"ה מ"א.

9 יש להעיר שאין להביא ראיה מדיני תרו"מ לדיני כלאיים, מכיוון שיש הרבה דברים שונים בין כלאיים ומעשרות. אחת הדוגמאות היא הקצח, שאינו מאכל אדם (כלאים פ"א ה"ח), ואילו דיני תרומות פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ג) שקצח חייב בתרו"מ, והסברה היא שלעניין תרו"מ מספיקה אכילה לבריאות ודינה כמאכל המחייב בתרו"מ, ואילו בכלאיים הדין הוא שצריך שיהיה ראוי לאכילת אדם. וכן לעניין זרעי חרדל ופשתן בהל' כלאיים הם מוגדרים דבר שאינו נאכל, ואילו לעניין תרו"מ (פ"א הכ"ב) משמע שזרעי פשתן חייבים בתרו"מ. מכאן שאין להשוות בין הדינים. (עיין מעדני ארץ תרומות פ"ב ה"ג אות ב).



הלפת, המרור והכוסברה, כל אלו נזרעים בימינו בשדות, האם נחשבים עדיין לירקות או שהם נחשבים לזרעים¹⁰?

על יסוד הדברים שירקות נזרעים בערוגות, יש להקשות מדברי הרמב"ם (פ"ד ה"ב): 'היתה שדה זרועה מין ממני הירקות'. לכאורה כיצד יש ירקות הזרועים בשדה ולא בערוגה, הרי משעה שהם נזרעים בהיקף הגדול מערוגות האין הם ירק? בחידושי תלמיד הרשב"א (כלאיים עמ' כט) הקשה על הרמב"ם: ולא ידעתי מהיכן יצא לו לרב דבר זה? ועוד שאם כן נתת תורת כל אחד בידו לפי הארצות, והרי במקומות הללו זורעין מן הלפת והצנון ומן הבצלים והמרור יותר שדות ממה שזורעין מן החרדל¹¹?

2. שינוי בצורת העיבוד לא משנה את הדין

הרב אלחנן וסרמן (קובץ שיעורים א, כתובות אות רג, עמ' קיג-קיד) כתב: בפירוש ר"ח (חגיגה טז) מבואר, דהמתעברת באמבטי אינה טמאה לידה, והיינו דסתם לידה הכתובה בתורה איירי בלידה כדרך הרגילה, כמ"ש למעלה דכל דיני התורה נאמרו כפי הרגיל ולא שלא כדרך, אבל דבר פשוט, דזה תלוי הכל לפי הזמן ולפי המקום, כגון במלאכת שבת, דהמוציא במרפקו פטור מפני שאינו כדרך הוצאה בחול אילו נשתנה מנהג העולם בחול שהכל מוציאין במרפקן ודאי היה חייב גם בשבת, ולא נראה כיון שנתנה הלכה דמוציא במרפקו פטור איך ישתנה הדין עכשיו לחייב? זה אינו, שלא הייתה הלכה לפטור הוצאה במרפק, אלא ההלכה הייתה, המוציא שלא כדרך המוציאים בחול וההלכה הזאת קיימת, אלא שנשתנה דרך המוציאין בחול, וע"ז לא נתנה הלכה איך יהא דרך הוצאה בחול. והנה בהרכבת אילנות אומרים שעכשיו נשתנה המנהג, שאין מרכיבין יחור באילן כבשנים קדמוניות אלא ששופכין מיץ הזרע, ורב אחד כתב בירחון שערי ציון דאין עוברין באופן זה בל"ת דהרכבת אילן, כיון דהוא שלא כדרך הרכבה, ולפי המבואר אינו כן, דאפילו נימא דבשנים קדמוניות אילו עשה כן

10 הערוגה והשדה שהרמב"ם דן בהם, לא נכתב שיעורם, אבל אפשר ללמוד מדברי המשנה (ב"ב פ"א מ"ו): 'אין חולקין את השדה עד שיהא בה תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה רבי יהודה אומר עד שיהא בה תשעת חצאי קבין לזה ותשעת חצאי קבין לזה, ולא את הגנה עד שיהא בה חצי קב לזה וחצי קב לזה רבי עקיבא אומר בית רובע'. השדה כנראה היה מקום זריעת התבואה, ולכן 'בית קב', פירושו מקום שזורעים בו קב חיטים. גודלו נתון במחלוקת – לדעת ת"ק צריך שיהיו בו ט בתי קב (גודל בית קב לפי הגר"ח נאה הוא 96 ממ"ר, א"כ גודל השדה הוא 864 מ"ר), ואילו לדעת ר' יהודה גודל השדה הוא 432 מ"ר. הגינה היא חצי בית קב, ולדעת ת"ק גודלה כ-48 מ"ר, ולדעת ר"ע בית רובע, גודלה 24 מ"ר. בכ"א בוודאי שהיום זורעים הרבה יותר מ-48 מ"ר של בצלים וכדו', וא"כ נשאלת השאלה האם הדין ישתנה.

11 עיין בדבריו שהגדיר מסברה שכל שאינו עושה פרי ממש אלא עיקרו עלים בלבד והעלים נאכלים הוא הנקרא ירק. והוסיף ואמר: 'אבל כל דבר שאין עיקר האוכל ממנו העלין אלא הפרי היוצא ממנו הוא הנאכל, וכגון: אפונין והפולים וכל מיני קטניות וכן הבצלים והשומים כיוצא בהן, כיון שהם עושין פרי והפרי הוא שנאכל, ואין עיקר כונתן מחמת העלים אלא מחמת הפרי – הרי אלו נקראים זרעים'.

לא היה מתחייב משום דאז היה אופן זה שלא כדרך המרכיבין, אבל עכשיו שהכל עושין כן, א"כ כך היא דרך הרכבתן.
לפי דבריו נראה שגידול שבימינו זורעים בשדות, ישתנה דינו וייתכן שהבצל יהיה זרע ולא ירק. הגר"י זילברשטיין שליט"א השיב לחברי המכון שאמנם ייתכן שבגלל השינוי המעשי בצורת העיבוד החקלאי ישתנו גם הדין וההגדרה ההלכתית, ועיין בתשובתו. על דין זה עדיין קשה בנידון דידן, כיוון שראינו שגם הרמב"ם כתב 'שדות ירק', ואם כן כיצד יתיישבו הדברים?

3. שינוי בהגדרת ירק וזרעים

על השאלה בשינוי המעשי בצורת הגידולים העלה מו"ר הרב ישראלי זצ"ל (ארץ חמדה, ב, עמ' נד) שהחילוק בין ירק וזרעים הוא שירק נזרע בערוגות קטנות לצורך השקיה, ואילו זרעים נזרעים בשדות כיוון שאינם נזקקים להשקיית אדם אלא חיים 'למטר השמים'. על פי יסוד זה יצא לדון (שם עמ' קעט-קפא) שאמנם אין גודל המקום הנזרע קובע, אלא צורת ההשקיה היא שקובעת, וזו לשונו:

אם כן לפי זה יש לדון הרבה בתפוחי אדמה שגם הם נזרעים וגדלים על כל מים, ועינינו רואות באמת שהבשלתם בכל עונות השנה, וממילא דומים הם בפרט זה לירקות שאיסורם איסור תורה.

כי על פי הנ"ל סימן זה לחלק בין אלה שנזרעים בערוגות קטנות הנקראים ירקות למינים הנזרעים בשדות גדולים הנקראים זרעים אינו קובע כשלעצמו כלום. ולא זהו הגורם לאיסור בירקות ולהתיר בזרעים. וזה לא ניתן אלא כסימן היכר בשעתם, שאלה הגדלים בשדות גדולים היו המינים שגדלים על כל מים. והמינים הצריכים השקאה בהכרח שהיו נזרעים בערוגות קטנות, אבל עיקר ההבדל אינו בדרך זריעתם אלא בהשקאתם וזמן הבשלתם כתוצאה מזה. ועכשיו נשתנה הדבר ויש מינים הגדלים בהשקאה, ואף על פי כן נזרעים על פני שטחים גדולים, כגון תפוחי אדמה, כי נמצאו דרכי השקאה גם בשדות גדולים וכו', ומעכשיו שורת הדין שאין קובע שוב הענין אם נזרעים בשטחים גדולים או קטנים, אלא בעיקר יש להקפיד על הגורם העיקרי דהיינו אם גדלים על מי גשמים או על כל מים.

אם כן לפי זה הדין נותן, שתפוחי אדמה כיון שגדלים על כל מים וזמן הבשלתם חל בעונת הענבים שיש בהם איסור תורה¹².

12 לענין תפוחי האדמה הכריע גם הגר"ש ישראלי זצ"ל שהם כירק כיוון שגדלים על כל מים. וחוות בנימין ח"ג סי' קה הביא את דעת הגר"צ עוזיאל זצ"ל שתפוחי אדמה אינו כירק אבל מנימוק אחר, ועיין עוד בפסקים וכתבים (לגרי"א הרצוג, זרעים סי' יט). שם נכתב שתפוחי אדמה מוגדר כזרעים או כקטנית כיוון שהזרע נאכל, ועיין בארץ חמדה (ב, עמ' קעט-קפא) ובחוות בנימין (ח"ג סי' קה שעל פי בוטניקאים, תפוחי אדמה, אין זרעו נאכל (בארץ זרעים באדמה תפוחי אדמה נאכל, אבל באופן אמיתי אין זה זרעו אלא יש לו זרע בפני עצמו שמתפתח בפרי אבל אין זה מצוי בארץ, ולכן אין זרעו נאכל ואיננו יכול להיות כקטנית).



ואף בכל מיני זרעים שהדרך היום להשקותם יש מקום לדון, אם ישתנה בהם הדין שאף על פי שבזמן הגמ' לא היה בהם איסור תורה, שמא עכשיו מכיוון שנשתנו דרכי העיבוד יהיו אסורים מן התורה.

העולה, שלדעת הגר"ש ישראלי זצ"ל **צורת העיבוד איננה מגדירה את הגידול בתור זרע או ירק, אלא אופן גידולו – האם גדל על כל מים או לא**, וכל אשר גדל על כל מים הוא ירק, והגדל על מי גשמים בלבד הוא זירעוני גינה. לפי סברה זו אפשר להסביר את השאלה שפתחנו בה – כיצד ייתכן 'שדה ירקות'? וההסבר הוא שמדובר בשדה שהשקו במים רגילים, ולכן על אף שהוא נזרע בשדה, דינו כירק כיוון שההשקיה היא עיקר המדד לירק ולא צורת הזריעה.

ואמנם סברה זו קצת קשה מכיוון שהעיקר חסר מן הספר, כי החילוק בין 'גדל על כל מים' לעומת 'גדל על רוב מים' (מי גשמים) לא הוזכר בקשר להלכות כלאיים. עוד יש להוסיף שכשהרמב"ם מזכיר ירקות, הוא תמיד מזכיר שדרכם להיזרע מעט-מעט (פ"ד ה"ט, הי"ג), משמע שדין הירקות שונה כיוון שהדרך לזרוע מהם מעט-מעט ולא בגלל צורת ההשקיה.

4. ההגדרה היא לפי הגידול הביתי

נראה שיש להסביר שאמנם יש מציאות של שדות ירק שהקובע בהם הוא היקף זריעת הגידול, אבל הגדרת הצמח אינה לפי דרך הגידול התעשייתי, אלא לפי נוהג הגידול הביתי. ברור שרוב הבצלים והחסה גדלים כיום בשדות ולא בערוגות, אך הסיבה לכך היא שמעט חקלאים מספקים את צורכי כלל האזרחים. אבל אדם שיש לו גינה ליד הבית, ייתכן שהוא יגדל בה כמה ירקות וכמה תבלינים, אך הוא לא יגדל בה תבואה, כי הצריכה הביתית של תבואה היא גדולה מאוד. אדם גם לא יגדל פשתן ליד ביתו אם הוא צריך אותו לשמן או בדים. המדד איננו המציאות הכללית אלא מה אדם מגדל בגינתו הקטנה. בנקודה זו לא חל שינוי בעולם. לכן הרמב"ם אמר שמינים 'שדרך בני אדם לזרוע מהם ערוגות ערוגות' הם מינים כאלו שיש צורך קטן מהם לאספקה שוטפת, אבל גידולים שצורכים מהם כמות גדולה ויש צורך לזרוע מהם שדות הם הנקראים 'זרעים'. על פי דברינו אלו, אין שינוי בטבע האדם, ועל כן הדינים לא ישתנו על אף שכיום מגדלים בצל וחסה וצנון בשדות. דוגמא מקבילה לזו אפשר לתת לעניין לידה: אם ימציאו כעת לידה שמתבצעת על ידי ניתוח בלי כאבים ובלי סיבוכים, ורוב הנשים תתחלנה ללדת בצורה זו, האם זו תיקרא לידה רגילה?! ברור שלידה בלא התערבות תמשיך להיקרא לידה רגילה, ואילו לידה בניתוח תיקרא 'יוצא דופן'. כך גם בעניין השדות – כיוון שאדם מגדל בביתו רק גידולים בכמות קטנה ולא שדות חיטה ופשתן, הירקות מוגדרים בתור גידול קטן, גם אם בימינו מגדלים את כל סוגי הירקות בשדות בצורה תעשייתית.

ד. סיכום

ביררנו במאמרנו זה את השינוי בצורת החרישה, והסברנו שההרחקות בכרם אינן מציאותיות אלא עקרוניות ושהכרם הוא מקום חשוב וצריך לידו ד' אמות הרחקה מעיקרי האילנות. לעומת זאת הגפן היחידית, אין לה חשיבות של כרם וצריכה הרחקה שתלויה בהתפשטות השורשים, דהיינו שישה טפחים.

עוד הוספנו לברר שהגדרת ירק וזרעים ברמב"ם¹³ היא לפי צורת הגידול, אבל שינוי הגידול של ימינו איננו נובע משינוי בטבע אלא מהשתנות צורת האספקה של היבול. הלכתית יש לבדוק לפי המציאות הפשוטה של האדם הפרטי שיש לו שטח קטן ליד ביתו – מה הוא יגדל שם; כל שנהוג לגדל במקום קטן, הוא ירק, וגידולים שאין אדם מגדל בחלקתו הקטנה אלא גדלים רק בשדות (תבואה וקטניות), לא יוגדרו בתור ירק אלא בתור זרעים¹⁴.



13 הגדרות נוספות למינים השונים – עיין חוקות הארץ פ"א ה"ח.

14 עיין חזו"א (כלאיים סי' ז ס"ק כה ד"ה תבואה).



ד"ר מנחם אדלשטיין¹

הרכבה בירקות: טכנולוגיה חדשה בישראל²

א. רקע

הרכבה בצמחים היא פעולה אגרו-טכנית של חיבור מערכת השורשים של צמח אחד (כנה) עם הנוף של צמח אחר (רוכב) וגידולם כצמח אחד. בארץ יש פעילות מתמדת להכניס מכוונות אוטומטיות לביצוע ההרכבות, אך כיום ההרכבות עדיין נעשות באופן ידני בחממות או במבנים סגורים. בחו"ל יש מקומות שמרכיבים בהם עגבניות באמצעות מכונה, ואילו מכוונות להרכבת דלועיים כמעט שאינן פועלות בגלל בעיות טכניות שעדיין לא נפתרו.

שימוש בעצי פרי מורכבים מוכר בארץ ובעולם זה מאות שנים. לעומת זאת, גידול ירקות מורכבים הוא תהליך חדש יחסית שהחל בסוף שנות ה-20 של המאה הקודמת ביפן ובקוריאה³ בתור פתרון לבעיות של מחלות קרקע. להרכבה יתרונות רבים, הצמחים המורכבים, בנוסף ליכולתם להקנות עמידות בפני מחלות קרקע שונות, הם יכולים גם להקנות סבילות לטמפרטורות נמוכות ולריכוזים גבוהים של מלחים, ובמקרים מסוימים הם בעלי עצמת גדילה חזקה יותר. יש כנות שונות גם עמידות ל'נמטודות'. כמו כן הצמחים המורכבים יכולים לגדול ולהתפתח גם כאשר משקים אותם במים מליחים. יתרונות הצמח המורכב ברורים וחד-משמעיים: צמח מורכב מניב יפח, לוקה במעט מחלות ומתפתח יפה, ורואים הבדל גדול בגודל השורש בין צמח מורכב לצמח שאינו מורכב, עם יתרון כמובן לצמח המורכב.

מאידך גיסא, לצמחים המורכבים יש גם מגבלות מסוימות: השתיל המורכב יקר יותר ועולה לעתים עד פי ארבעה משתיל רגיל. ההבדל במחיר נובע מן התשלום על זרעי

1 מנהל המחקר החקלאי, מרכז המחקר נווה יער.

2 שכתוב של הרצאה שניתנה ביום העיון השנתי למצוות התלויות בארץ של מכון התורה והארץ בט"ו בשבט התשע"ב, במכון לב בירושלים.

3 הרכבות בירקות לא היו מוכרות בעולם המערבי עד תחילת המאה ה-20, וביצוע ההרכבות בהיקפים גדולים ובצורה מסחרית החל משנת 1960. אך בארצות המזרח הן מוזכרות בספר סיני מן המאה ה-5 ובספר קוריאני מן המאה ה-17. ראה Jung-Myung Lee, 'Grafting of Herbaceous Vegetable and Ornamental Crops' Horticultural Reviews, Volume 28, Edited by Jules Janick, 2003 וראה Angela R. Davis, 'Cucurbit Grafting', Critical Reviews in Plant Sciences, 2008, 27:50-74, ובפרט עמ' 52.

הפנה, עבודת ההרכבה וגידול הצמחים המורכבים עד לשלב השתילה בשדה. לפעמים יש גם בעיה של חוסר התאמה בין הכנה לבין הרכב, והצמח אינו מתפתח; הרכבה של אבטיח על דלעת גורמת לפעמים לבעיות באיכות הפרי, שמתבטאות בכתמים לבנים בתוך האבטיח ובמרקם קשה ולא נעים לאכילה.

לאורך ההיסטוריה, רואים שכיחות רבה יותר של הרכבה בעצי פרי לעומת הרכבה בירקות. הרכבות בירקות מוזכרות אמנם בספרות גם לפני מאות ואלפי שנים, אך בפועל הן לא היו בשימוש בהיקף מסחרי. הסיבה לכך היא ההבדלים בין הרכבת עצי פרי לבין הרכבת ירקות:

א. בירקות השתמשו במחזור זרעים (באותו שטח מחליפים כל הזמן גידולים), ואז לא היה צורך חיוני להשתמש בצמחים מורכבים. לעומת זאת, במטעים אין תחלופה כזו של גידולים, כיוון שאותם עצים נמצאים באותו השטח הרבה שנים.

ב. לאחרונה, עם הופעת הפלסטיק וצמצום השטחים שמאפשרים מחזור זרעים ועם הפסקת השימוש ב'מתיל ברומיד', נוצר הצורך להרחיב את השימוש בירקות מורכבים. השיטה האגרו-טכנית חדשה בעשור האחרון לאגן הים התיכון ולכמה ארצות באירופה, עקב איסור השימוש ב'מתיל ברומיד' לצורך חיטוי הקרקע (כנזכר לעיל). שיטה זו תופסת כיום תאוצה. ביפן ובקוריאה, למשל, משתמשים בשנה בכ-730 מיליון שתילי ירקות מורכבים. בין ירקות אלו נכללים מלון, אבטיח, מלפפון, עגבנייה, פלפל וחציל. בישראל משתמשים היום בכ-17 מיליון שתילי ירקות מורכבים; כמעט כל האבטיחים (90%) מורכבים וכ-5% מן המלונים. מן העגבניות כ-2000 דונם מורכבים, כלומר כ-6 מיליון שתילים מורכבים בשנה.

ב. בעיית איסור כלאיים

כיוון ששיטת ההלכה בסיווג למינים שונה משיטת המדע ומסתמכת בעיקר על דמיון בעלים ובצורת הפרי, ראוי להעלות כאן את השאלה האם מינים שונים (מבחינת המדע) שמשתייכים למשפחת הדלועיים או למשפחת הסולניים יהיו בהכרח כלאיים זה בזה. השאלה מתחזקת לאור העובדה שאנו מוצאים מגוון רחב של צורות שונות של עלים ופירות בתוך אותו מין עצמו, ומאידך גיסא אנו מוצאים דמיון בעלים גם בין מינים שונים. למשל, יש 90 סוגים במשפחת הדלועיים, ובתוך הסוגים האלה יש 750 מינים. מלון ואבטיח, למשל, שייכים למינים שונים ונוהגים להרכיב אותם על כנות של דלעת, ששייכת גם היא למין שונה. יש שונות גנטית גדולה בצורת הפרי או העלים בכל מין. לדוגמה, בתוך המין *Cucumis melo*, המין שאליו שייך המלון, אפשר למצוא מגוון גדול של פירות שנבדלים בצורה, בגודל ובצבע. כמו כן, יש הבדל גם במבנה העלים בין זני המלון השונים. שונות גנטית גדולה אפשר למצוא גם בשאר הדלועיים (מלפפון, אבטיח ודלעת). מאידך גיסא, אפשר גם למצוא חפיפה בצורת הפרי או העלה בין הדלועיים השונים. אם כן, שוב עולה השאלה האם מותר להרכיב בין הדלועיים השונים.



בסולניים נוהגים להרכיב עגבנייה ופלפל על עצמם וחציל על עצמו ועל עגבנייה. גם במשפחה זו יש מינים וסוגים רבים ומגוון אדיר של צבעים וצורות. גם כאן נשארת שאלת ההרכבה בין צמחי הסולניים השונים.

ג. טכניקת ההרכבה וביצועה

הרכבת ירקות נעשית על השולחן במנותק מן הקרקע. עד לא מזמן ביצעו את הרכבת הירקות בצורה ידנית ביפן, בקוריאה ובארצות הברית, וכך נהוג גם כיום בארץ. יש הבדל מסוים בין טכניקת ההרכבה בעגבניות לבין זו הנהוגה בדלועיים:

בדלועיים מסירים מן הכנה את השורש ואת הנוף (משאירים פסיג אחד) ומן הרכב מסירים את השורש. את שני החלקים מהדקים זה לזה ומחברים בעזרת תפס ('קליפס'). בעגבניות השיטה דומה, אך במקום הידוק בתפס, מלבישים צינורית סיליקון על הכנה ולתוכה מחדירים את הרכב. גם בגמר ההרכבה יש הבדל בין השניים: בעגבנייה מרכיבים את השתיל על כנה מושרשת, ואילו בדלועיים מרכיבים על כנה לא מושרשת, ואז שותלים את השתיל המורכב במצע גידול במגשי 'חישתיל' כדי שישתרש מחדש. מגשים אלו מלאים בתערובת של טוף, קבול וורמיקוליט. גודל כל גוש תערובת הוא כ-30 סמ"ק, והשתיל יכול להתקיים בגוש זה כחודש כשהוא מלווה בהשקיה הנדרשת כמובן.

אחרי ההרכבה מכניסים את השתילים המורכבים לחדר מבוקר טמפרטורה ובו לחות של כמעט 100% כדי שיתאחו. השתילים שוהים בחדר זה כשבוע, עד שהצמח מחלים וצינורות ההובלה מתחברים. לאחר כשבוע מקטינים את הלחות בהדרגה, ואז אפשר להוציא את השתילים מחדר האיחוי. נציין שהאיחוי בהרכבת ירקות קל ומהיר מן האיחוי בהרכבת עצי פרי. בעצים הרקמה מעוצה ותהליך האיחוי לוקח כחודש, ואילו בירקות הרקמה צמחית ורכה והאיחוי לוקח כשבוע.

לאחר ביצוע ההרכבה נותר רק סימן קטן במקום ההרכבה, אבל בשדה או בחממה במבט כללי אי אפשר להבדיל בין שתיל מורכב לבין שתיל שאינו מורכב.

יש כמה סוגי מכונות הרכבה ברמות שונות של אוטומציה. יש מכונות שבהן חלק מן התהליך הוא ידני וחלק אוטומטי, ויש מכונות שמבצעות את כל שלבי ההרכבה לבד בלא התערבות אנושית: בצד אחד של המכונה מצויים שתילים של הרכב, ובצד השני שתילים של הכנה (דלעת). הזרועות לוקחות שתיל מכל צד, חותכות ומחברות את שני החלקים, ויוצא שתיל מורכב בלא מגע ידיים. לבסוף יש אנשים שבודקים את איכות המוצר ומכניסים את השתיל המורכב למגש עם מצע גידול לצורך השתרשות ואיחוי בחדר לח (כמפורט לעיל). היתרון באוטומציה הוא מהירות ביצוע ההרכבה: ההספק נע בין 800-1200 שתילים מורכבים בשעה.

ד. הצעות לפתרון בעיית הכלאים

יש היום מאמץ מחקרי לפיתוח של כנת מלון למלון וכנת אבטיח לאבטיח ולהתאמתם. דבר זה יאפשר המשך גידול מלונים ואבטיחים בלי חשש כלאיים. בנוסף, צפוי שהשפעות

שליליות על איכות הפרי ובעיות התאמת כנה ורוכב בין מלון למלון ובין אבטיח לאבטיח יהיו פחותות מאשר בין מלון או אבטיח לדלעת. לפני כשנה משרד המדע הוציא 'קול קורא' וביקש הצעות למחקרים בנושא טכנולוגיה והלכה. הצענו תכנית לחיפוש כנות של אבטיח ממיני הבר של האבטיח כדי להימנע מאיסורי כלאיים ומן הבעיות שקיימות בכנות הדלעת. התכנית אושרה ותוקצבה לשנה אחת בלבד. במחקר זה נוסו מגוון של כנות אבטיח בר, והתקבלה שונות בתגובת אבטיחי הבר בעמידות ל'מקרופונמינה' ול'נמטודות'. כלומר, נמצאו כמה כנות אבטיח בעלות עמידות ברמות שונות. מתוצאות ראשונות אלה, נראה שיש מקור לאופטימיות, אך לצערנו אזל התקציב, ויש צורך בתקציב נוסף כדי לקדם נושא זה.





הרב יואל פרידמן

הרכבת ירקות

א. איסור הרכבה של ירק בירק

בנושא זה כבר כתבו הרב יהודה עמיחי ('אמונת עתיך' 23, עמ' 30-35) והרב יעקב אפשטיין ('אמונת עתיך' 92, עמ' 51-60); ואמנם אין בית מדרש בלא חידוש, ובפרט שאנו רוצים להתייחס לצדדי היתר שונים שקיימים בהרכבת ירקות כיום. במשנה (כלאיים פ"א מ"ז) נאמר: 'אין מביאין ירק בירק'. מתוך דברי המשנה לא ברור שמדובר בפעולת הרכבה, אך מדברי התוספתא (כלאיים פ"א ה"א)¹ והראשונים² נראה שכן.

במשנה לא התבאר מהו האיסור 'להביא ירק בירק': האם מדובר באיסור כלאי זרעים כיוון שמדובר בירקות או שמדובר באיסור הרכבה (כלאי אילן) בגלל אופי הפעולה. הרמב"ם דן בנושא זה בהלכות כלאיים בפרק א'. בפרק זה הלכות א'-ד' עוסקות בדיני כלאי זרעים. הלכה ה', מקורה במשנה שם, והיא עוסקת בהלכות הרכבה. וכך הרמב"ם כותב: כלאי האילנות הרי הם בכלל מה שנאמר שדך לא תזרע כלאים, כיצד המרכיב אילן באילן... וכן המרכיב ירק באילן או אילן בירק לוקה בכל מקום.

הרמב"ם השמיט את דין הרכבת ירקות מן ההלכה, אף שבפירושו למשנה קבע שיש איסור בהרכבת ירק בירק. בהסבר לכך רואים בפרשנות הרמב"ם שני כיוונים מרכזיים: 1. בהבאת ירק בירק אין איסור הרכבה, אך יש איסור כלאי זרעים. לכן השמיט אותה הרמב"ם מהלכה ה', שדנה בהרכבת אילן, והיא כלולה בנאמר בהלכה ג', העוסקת בכלאי זרעים³. 2. בהבאת ירק בירק אין איסור הרכבה ואף אין איסור 'שדך לא תזרע כלאיים' (כלאי זרעים), ואף על פי כן, אסור להרכיב ירק בירק מדרבנן – כך מפרש הגר"א⁴ את דעת הרמב"ם.

1 תוספתא, מהד' ליברמן, עמ' 205 שו' 30-31: 'אין מרכיבין כשות על גבי האיזמא ולא תרד על גבי ירבוז מפני שירק בירק'.

2 עי' בפירוש המשנה לרמב"ם ובתוס' שיובא להלן. עי' גם מלאכת שלמה למשנה, שיש גורסים: 'אין מרכיבין'; ועי' משנה ראשונה.

3 כסף משנה לרמב"ם שם: 'שאם על זריעת שני זרעים בא"י לוקה מכ"ש שלוקה על הרכבתו...' (אמנם בהמשך לא ברור שזאת גם מסקנתו); וקרובים לכך דברי הרדב"ז על הרמב"ם שם. ומהרש"א חולין, שם, פירש בדעת הרמב"ם שבעיית הגמ' בחולין (תובא להלן) היא על חיוב מלקות, אך בוודאי יש איסור, ועיין שם.

4 ביאור הגר"א לשו"ע יו"ד סי' רצה ס"ק ב.

ה'תוספות' (חולין ס ע"א, ד"ה 'הרכיב') מקשים שיש סתירה בין דברי האמורא רבינא לבין דברי המשנה. רבינא שואל: 'בעי רבינא: הרכיב שני דשאים זה על גב זה לר' חנינא בר פפא, מהו? האם כיוון שלא כתוב על דשאים 'למינהו', אין בהם איסור הרכבה, או שמא כיוון שהסכים עמהם הקב"ה בביצוע ויצרם 'למינהו' – אסור להרכיב? הגמרא מסיקה: 'תיקו'. ה'תוספות' שואלים – איך ייתכן שרבינא חולק על המשנה? ומתרצים ארבע תשובות, אך נתמקד בשתיים מהן (הרלוונטיות לנידון דידן).

1. ספקו של רבינא הוא בהרכבת ירקות בחו"ל, שכן איסור הרכבה הוקש להרבעה ואסור אף בחו"ל.

2. ספקו של רבינא הוא בבן-נח, שכן בן-נח אסור בהרכבה כי איסורה נובע מ'למינהו'. ראוי לציין שהגמרא נשארה בתיקו ולא פשטה את הספק, והשאלה היא מה המסקנה מן הספק של הגמרא. כאמור יש ספק באיסור ההרכבה, אך השאלה היא האם אין בהרכבת ירקות משום איסור כלאי זרעים. בעיקרון היה אפשר להבין את דעת ה'תוספות', כפי שהסביר הגר"א (לעיל) את דעת הרמב"ם, שאין בהרכבת ירקות אלא איסור דרבנן, ושאלת רבינא היא שמא יש לאסור גם מדין הרכבה מדאורייתא. כך מפרש מהר"ם שי"ף (חולין שם) את דעת ה'תוספות'. אף אחד מבעלי ה'תוספות' (מלבד סמ"ג ו'טור' להלן) לא כתב שיש בהרכבת ירקות איסור כלאי זרעים **מדאורייתא**⁵. הם רק פירשו את ספקו של רבינא באופן שאינו מתנגש עם דברי המשנה. כן נראה ב'ספר הישר' לרבנו תם באחד מהסבריו:

והא דאמר' אין מרכיבין פיגם על גבי קדה לבונה מפני שהיא ירק באילן ותנן אין מביאין אילן באילן וירק בירק אילן בירק באילן... **כל הני מדרבנן** נינהו כי היכי דלא תיקשי לן ההיא דהרכיב ב' דשאים.

אך מדברי הסמ"ג (ל"ת רעט) נראה שיש איסור כלאי זרעים מדאורייתא: 'יש בכלל **לאו זה** מה ששנינו בפ"ק דמסכת כלאים אין מביאין אילן באילן **ולא ירק בירק**...'. וכן הבינו הרבה פוסקים את דעת ה'תוספות'; כך ה'חזו"א'⁶ וכן מו"ר הגר"ש ישראל⁷. אך אף אחד אינו מסיק שיש **איסור הרכבה מדאורייתא** מלבד הטור⁸ (יורה דעה סי' רצה), ואלו דבריו: שלא אסרה תורה בח"ל אלא הרכבת אילן באילן בין בירק בין ירק באילן **בין ירק בירק** שאינו מינו בין אילן באילן שאינו מינו...

5 עי' פירוש ר' שמשון משאנץ (ר"ש) למשנה כלאים שם; תוספות ותוספות רא"ש (חולין שם); רא"ש (הלכות קטנות הל' כלאים ס"ק ב).

6 חזו"א כלאים סי' א ס"ק יב: 'תוכן דבריהם דהמרכיב ירק בירק איכא גם משום זורע כלאים דלא גריעא הרכבה מזריעת ב' מינין זה אצל זה...'.
7 ארץ חמדה, ח"ב, עמ' ל.

8 בסמ"ג ל"ת רעט, דפוס ר' כתוב: 'ואף על פי שבכללן הוא הרכבת אילן באילן [וירק בירק] וירק באילן שאמרנו נוהגת אף בחוצה לארץ ללקות עליה...', אך ברוב הדפוסים וכתבי היד (כה"א, ל, פ, ה ובדפוס ונציה) המילים 'ירק בירק' – אינן מופיעות; תודה לרב אבי גולדמינץ ממכון שלמה אומן על שבדק את כתבי היד והדפוסים של הסמ"ג. על טיבם וטבעם של כתבי היד והדפוסים, עי' בהקדמת רי"מ פלס לסמ"ג, כרך א, מכון שלמה אומן, עמ' 23-24.



ובאמת דבריו תמוהים, שכן כאמור מסקנת ה'בבלי' היא שיש ספק איסור תורה, ואם כן איך קבע הטור בפשיטות שהרכבת ירק בירק אסורה מן התורה בחו"ל ולא ציין שהדבר נותר בספק? ואולי כוונתו שאסור מן התורה כי 'ספק דאורייתא לחומרא'⁹, כפי שכתב מו"ר הגר"ש ישראלי (שם)¹⁰.

יש לברר, לפי הדעות שסוברות כך, מניין שיש איסור כלאי זרעים בהרכבה, הרי בהרכבה אין פעולת זריעה! בתורה נאמר 'שדך לא תזרע כלאיים', והשאלה היא האם הרכבה היא בכלל זריעה.

יש מחלוקת ראשונים אם מלאכת 'מרכיב' בשבת היא תולדה של מלאכת 'זורע' או שהיא חלק מאב המלאכה. לדעת רש"י¹¹ והרמב"ם¹², מלאכות 'זורע' ו'מרכיב' הן אב מלאכה אחד, ואילו לדעת ה'תוספות', מלאכת 'מרכיב' היא תולדה של 'זורע'¹³. אם 'מרכיב' היא בכלל 'זורע', מובן שיש איסור כלאי זרעים בהרכבה; אך אם הרכבה היא תולדה ואינה בכלל זריעה, יש מקום לומר שאין בהרכבה איסור כלאי זרעים מדאורייתא. אלא שהדבר תלוי בשאלה נוספת: האם תולדות נאסרו בשאר איסורים כמו אבות המלאכה שלהן או שמא זה דין ייחודי לשבת ולנזיקין. ב'תוספות' (בכורות כה ע"א, ד"ה 'ואמר') מבואר שתולדות אינן אסורות בשאר איסורים כגון בכור, עומר ולקט. שאלה זאת נידונה בשו"ת אבני נזר, עי"ש¹⁴. ברור שכל מי שסובר שאין בהרכבת ירקות משום איסור כלאי זרעים מדאורייתא, כגון הרמב"ם לפי הגר"א וה'תוספות' לפי מהר"ם שי"ף, חייב לומר שלא נאסרו תולדות בכלאיים ו'מרכיב' אינה בכלל 'זורע'.

ואמנם הסבר זה לדעת הרמב"ם קשה משתי סיבות: א. כאמור, הרמב"ם סובר שמלאכת 'מרכיב' היא אב ואינה תולדה. ב. הרמב"ם (הלכות כלאיים פ"א ה"ב) כותב: 'המנכש או המחפה... הרי זה לוקה', ולכאורה שתי מלאכות אלו הן תולדות של 'זורע'. אמנם ייתכן שהן נאסרו בכלאיים כי הן חלק ממלאכת 'זורע' או כי הן דומות מאוד למלאכת 'זורע' ולא כיוון שהן תולדות. לפי זה מתבאר מדוע הרמב"ם השמיט את 'המשקה' מן ההלכה הנ"ל אף שרוב יוסף ציין מלאכה זו בחדא מחתא עם 'המחפה' (מו"ק ב ע"ב); וכעין זה כתב מו"ר הגר"י אריאל שליט"א¹⁵. לפי זה יש לומר שבהלכות כלאי זרעים נאסרו רק מלאכות שמתלוות לזריעה או שדומות מאוד לזריעה, אך הרכבה היא מלאכה שונה, ולכן אינה אסורה מדאורייתא.

9 רשב"א קידושין עג ע"א, שספק דאורייתא מדאורייתא לחומרא, ועי' שב שמעתתא א, א.
10 מה שהגר"א רומז, שמקור דברי הטור הוא מן ה'ירושלמי', אינו מסתבר, כי לא ייתכן שה'טור' יכריע על פי ה'ירושלמי' בניגוד לתלמוד הבבלי ובניגוד לדברי הרא"ש כשהכרעה זו אינה מובאת באחד מן הראשונים שקדמו לו.

11 רש"י שבת עג ע"ב, ד"ה (חסר ד"ה).

12 רמב"ם הל' שבת פ"ז ה"ג.

13 תוס' שבת עג ע"ב, ד"ה משום; ועי' אגלי טל זורע אות ג, ה; ובצאת השנה עמ' כט הערה 4 מקל בשביעית ומחשיב את ההרכבה לתולדה, ועיין שם.

14 שו"ת אבני נזר או"ח סי' קלא, אות יט-כג; שם סי' רכו אות כא, כב, כו.

15 שו"ת באהלה של תורה ד, עמ' 246; ועי' מעדני ארץ, כלאיים, עמ' לח-לט. הוא מסביר בדעת הרמב"ם שהמנכש אינו עקירת עשבים כפי שפירש רש"י, אלא הוא כעין חיפוי, אלא שזה ביד וזה בכלי.

ב. צדדי היתר בהרכבת ירקות בחקלאות המודרנית

יש כמה צדדי היתר בהרכבת ירקות כפי שהיא מתבצעת היום, ויש לבחון אותם לאור הקביעה מה האיסור שאנו דנים בו – האם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן, ובאיזה איסור מדובר, איסור כלאי זרעים או איסור הרכבה. צדדי ההיתר הם: בדרך כלל, ההרכבות מתבצעות במנותק מן הקרקע, ויש להן דין של 'עציץ שאינו נקוב'; את הירקות מרכיבים בתוך מבנים (דין בית); בדרך כלל הפועלים הם גויים ולאחרונה משתמשים במיכון כך שמעורבות האדם בביצוע ההרכבה – קטנה. מרבית הבעיות ההלכתיות נוגעות למלאכתו של השתלן, אך יש לברר גם את חלקו של החקלאי ששותל את הירק המורכב בשטח.

1. עציץ שאינו נקוב

בכלאי זרעים קבע הרמב"ם¹⁶ שעציץ שאינו נקוב אסור מדרבנן. הגרש"ז אויערבאך הסתפק מה הדין בהרכבת אילן בעציץ שאינו נקוב¹⁷. הוא מביא שתי סיבות לחיוב וסיבה אחת לפטור: א. כיוון שהרכבה אסורה גם בחו"ל, ייתכן שאין הבדל בין עציץ שאינו נקוב לבין עציץ נקוב, כי האיסור אינו באדמת ארץ ישראל דווקא. ב. הגרש"ז אויערבאך דן שם בהרכבת אילנות וטוען שבאילנות 'השורשים מפעפעים' – יונקים ומשתרשים, גם אם הם בעציץ שאינו נקוב¹⁸. לכן אף שכלאי זרעים בעציץ שאינו נקוב אסורים רק מדרבנן, ייתכן שהרכבת אילן בעציץ שאינו נקוב תהיה אסורה מדאורייתא. ג. לפי ה'ירושלמי', איסור הרכבה נלמד מ'למינהו'. לפי זה יש לפטור הרכבה בעציץ שאינו נקוב (בין באילן ובין בירקות) כי באותו פסוק נאמר 'ארץ' (בראשית א, יא-יב), והמנותק מן הקרקע אינו בכלל 'ארץ'.

לפי סיבה א', אין להבדיל בין הרכבת אילן לבין הרכבת ירקות אם אכן יש איסור כלאי אילן גם בירקות. אמנם בהערה ל'מעדני ארץ' שם, נכתב שהחיסרון של עציץ שאינו נקוב אינו רק שאינו 'ארץ ישראל' אלא גם שאינו דרך זריעה, וכפי שהסביר בעל הספר 'אגלי טל' (זורע, אות כג), זריעה בעציץ שאינו נקוב בשבת, אסורה רק מדרבנן. סיבה ב', 'שורשיהם מפעפעים', היא ספציפית לאילנות, ולכן יש להקל בהרכבת ירקות בעציץ שאינו נקוב. לאור הנ"ל, מסתבר שהרכבת ירקות בעציץ שאינו נקוב אינה אסורה מדאורייתא.

2. בית

ב'ירושלמי' (ערלה פ"א ה"ב) נאמר שפירות העץ שגדלים בתוך בית חייבים בערלה כיוון שנאמר בה 'ארץ', ובית נכלל ב'ארץ'. לעומת זאת, הם פטורים מתרומות ומעשרות כיוון שנאמר בהם 'שדה', ובית אינו 'שדה'. בשמיטה נאמר גם 'ארץ' וגם 'שדה', ובעניינה הגמרא נותרה בספק. לפי זה, כלאיים, כיוון שנאמר בהם 'שדך' לא תזרע כלאיים – פטורים מן

16 רמב"ם הל' כלאיים פ"א ה"ב.

17 מעדני ארץ, הל' כלאיים פ"א ה"ה, עמ' עז.

18 עפ"י ירושלמי ערלה פ"א ה"ב (מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 333, שו' 50 – עמ' 334, שו' 3).



התורה. אמנם נחלקו הרמב"ם והראב"ד (הלכות מעשר פ"א ה"י) בעניין תרומות ומעשרות – לדעת הרמב"ם, אף שפטור מתרו"מ מן התורה, חייב מדרבנן, ולדעת הראב"ד – פטור לגמרי, אך מסתבר שהמחלוקת ביניהם היא רק בעניין מעשרות, שכן הרמב"ם חייב בתרומות ומעשרות בבית, ולמד זאת ב'קל וחומר' מחצר, שהיא טפלה לבית. אך לעניין כלליים אפשר לומר שכולם מודים שפטור; כך כתב מהר"י אנגל בגיליוני הש"ס שלו¹⁹, וכן סוברים 'משפט כהן'²⁰ והגר"ש ישראל²¹. מאידך²² גיסא, ה'חזון איש'²³ נוטה לומר שאין פטור בבית בכלליים, שכן 'מסתבר להו דכלאים בעירוב קפיד רחמנא ולא אימעית בית'. ואמנם כל זה נכון רק אם הרכבת ירקות אסורה מדין כלאי זרעים. אך אם היא אסורה מדין הרכבה, היה מקום לומר שכשם שהרבעה אסורה בבית, כך הרכבה תהיה אסורה בבית. אך הדבר תלוי בשאלה אם הרכבה כלולה באיסור 'שדך לא תזרע כלליים' או שמא היא איסור עצמאי שאינו נכלל באיסור זה. בדברי ה'תוספות' ברור שהאיסור כלול ב'שדך לא תזרע כלליים', ולמדנו מן ההיקש שיש לכלול גם את ההרכבה באיסור זה. כן כתבו 'תוספות' ו'תוספות רא"ש' (סנהדרין ס ע"א, ד"ה 'חוקים'), וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצווה רטז) ובספר 'יד החזקה' (הלכות כלליים שם)²⁴. לסיכום, לדעת ה'חזון איש' ייתכן שיש איסור כלליים מן התורה בבית, אך נראה יותר שהוא איסור דרבנן, וייתכן אף שמותר לגמרי כמבואר לעיל.

3. גוי

לדעת הרמב"ם (כלליים פ"א ה"ג), **בכלאי זרעים** מותר לומר לגוי שיזרע בעבור היהודי, ולדעת הראב"ד אסור מדרבנן. כך מסביר ה'כסף משנה', אלא שהוא מעיר, כפי שמשיג גם הראב"ד, שבכל מקרה אסור לקיים את הצמח גם לאחר שהגוי זרע²⁵. לעומת זאת, אם האיסור בהרכבת ירקות הוא כדין **כלאי אילן**, אזי ייתכן שאסור מן התורה לומר לגוי להרכיב, כדין הרבעה בהמה. וכך כתב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"י ה"ו): 'מפי הקבלה שבני נח אסורים בהרבעה בהמה ובהרכבת **אילן בלבד**'. הרמב"ם מדגיש שבן-נח אסור רק בהרכבת **אילן**, ומזה רצה ה'חזון איש'²⁶ ללמוד שבן-נח מותר בהרכבת ירק. אלא שלכאורה הדבר תלוי במה שביארנו לעיל – אם הרכבת ירק אסורה מדאורייתא מדין כלאי זרעים, צריך להיות לכל הפחות איסור אמירה לעכו"ם כמו בכלאי זרעים, אך אם

19 גיליוני הש"ס, ירושלמי זרעים כא, אות פו (עמ' נד).

20 משפט כהן סי' מט.

21 ארץ חמדה ח"ב עמ' קלה; וכך פסק גם הגר"ד ליאור, אמונת עתיך 5 (תשנ"ה), עמ' 14-15; הגר"י אריאל, שו"ת באהלה של תורה ד, עמ' 240-241.

22 'ישועות מלכו', הל' כלליים פ"א ה"א, אינו מכריע שבית אינו פטור בכלליים, אלא מסביר מדוע הרמב"ם לא הביא את בעיית ה'ירושלמי' הן בשביעית הן בכלליים. הוא טוען שאילו היה פטור בבית, גם עציץ נקוב היה צריך להיות פטור שכן אינו שדה.

23 חזו"א שביעית סי' כו ס"ק ד; וכן הגרשז"א, מנחת שלמה ג סי' ק, נוטה להחמיר אך מטעמים אחרים.

24 ועי' במאמרנו 'איסור כלאי אילן בהרכבות שולחן', אמונת עתיך 92 (תשע"א), עמ' 28-31, ובפרט עמ' 34-35.

25 מהר"י קורקוס לרמב"ם שם התירו רק בקרקע של גוי; ועי' חוקות הארץ פ"א ה"ג, עמ' 45-47.

26 חזו"א כלליים סי' א ס"ק טו, ד"ה אמנם; ועי' מנחת חינוך, מצווה רמה.

נסביר את דעת הרמב"ם כהגר"א, שהרכבת ירק אסורה רק מדרבנן, אזי מסתבר שאמירה לגוי מותרת. ולפי ה'תוספות' יש ספק כנ"ל.

4. מיכון

יש מחלוקת בין ה'חזון איש' לבין הגרצ"פ פראנק בעניין זריעה ב'גרמא' על ידי מזרעה מכנית (דרייל) שרתומה לטרקטור. ה'חזון איש'²⁷ קובע שזהו איסור דאורייתא, שכן 'דרך זריעה בכך', ולכן אינו נחשב תולדה אלא אם כן נעשה שינוי במהות המלאכה. בנוסף, כיוון שהאדם הוא המכין מלכתחילה את כל פעולות הזריעה שיהיו לאחר מכן – דומה הדבר להדלקת האש, שנחשבת 'גירי דיליה', כמבואר ב'נימוקי יוסף'²⁸: 'שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה כמעשה דמכאן ולהבא...'. הגרצ"פ פראנק²⁹ חולק וטוען שיש הבדל בין חרישה בעזרת מחרשה לבין חרישה במזרעה מכנית. בשימוש במחרשה יש שיתוף פעולה בין האדם לבין המחרשה, וזו אינה אלא ככלי בידי האדם לצורך החרישה, ולכן חייב. ואילו במזרעה מכנית אין לאדם קשר לעצם מעשה הזריעה, ולכן כאן החרישה אינה אלא 'גרמא'. למעשה הוא אף מקל בשביעית בזמן הזה ופוסק שאינה אסורה אלא מדרבנן.

אלא שבהרכבת ירקות ייתכן שיש איסור דאורייתא. מלבד זאת, יש הבדל נוסף בין חרישה וזריעה בשביעית לבין איסור כלליים: בשביעית האיסור הוא מעשה הזריעה והחרישה³⁰, ואילו בכלליים יש להבחין בין כלאי זרעים לבין איסור הרכבה. אם הרכבת ירקות אסורה מדין כלאי זרעים, יש מקום לומר שהתוצאה היא העיקר והאיסור אינו דווקא מעשה הזריעה³¹, ואם כן אין מקום להקל במיכון. אך אם האיסור הוא כהרכבת אילנות, אזי רק מעשה ההרכבה אסור, כמו בהרבעה, ואז ייתכן שיש יותר מקום להקל, כי המעשה הוא ב'גרמא'.

ג. שתילת השתיל המורכב

עד עתה עסקנו בהרכבת הירקות אצל השתלן. כעת נבדוק את חלקו של החקלאי ששותל את השתיל המורכב. יש לציין שהשתילה כבר אינה בבית ואינה במצע מנותק. מאידך גיסא, היא מתבצעת בידי גוי.

27 חזו"א שביעית סי' כה ס"ק לח; שם סי' כז ס"ק א.

28 נימוקי יוסף ב"ק דף י ע"א מדפי הרי"ף.

29 שו"ת הר צבי זרעים ח"ב סי' לב.

30 אף בעניין ה'עשה' של 'ושבתה הארץ', הגרצ"פ פ"ד האם ב'גרמא' יש עשה כי סוף סוף השדה נעבדת, או שעובר על 'עשה' רק כאשר בר חיוב עושה מעשה של איסור; ועי' מנחת אשר, שביעית עמ' כא-כב, כג-כז.

31 עי' במה שכתב הגר"ל אויערבאך (מעדני ארץ, כלליים, עמ' רטז-רכד), שבהלכות שבת יש הקפדה מיוחדת על צורת המלאכה כי צריך להיות 'דומיא דמלאכות המשכן', ולכן יש הבחנה בין אבות לתולדות, אך בהלכות כלליים אין הקפדה מיוחדת על צורת המלאכה אלא בעיקר על המחשבה ועל המגמה 'לאצמוחי פירא', ולכן נאסרה הזריעה בכלליים רק מעת ההשרשה (שלא כהל' שבת).



יסוד איסור כלאיים הוא מראית העין, כפי שכתב הרמב"ם (הלכות כלאיים פ"ג ה"ה): 'שאיין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין'. לפי זה חידש ה'חתם סופר'³² שמותר לקיים עץ מורכב אם הרוכב התאחה עם הכנה וההרכבה כבר אינה ניכרת. הפוסקים נחלקו באפיון מלאכת ההרכבה ובהגדרתה: החתם סופר³³ והרב קוק³⁴ סוברים שאיסור הרכבה הוא רק מעשה ההרכבה 'דומיא דהרבעה' – 'דבר המסוים בדבר המסוים'³⁵, ולכן נטיעת העץ המורכב אינה חלק ממעשה ההרכבה ואין לאסור אלא מדין קיום. לפי זה, אם הרכבת ירקות אסורה מדין כלאי אילן, לא תהיה בשתילה איסור דאורייתא, אך אם היא אסורה מדין כלאי זרעים, ייתכן שיהיה אסור. לעומת זאת, ה'חזון איש'³⁶ מחדש שאף כאשר נוטעים אילן מורכב, עוברים על איסור הרכבה מדאורייתא: 'כי התלוש אין בו שם הרכבה וכשנוטעו והוא מורכב משנים זהו הרכבתו שנותן החיות בשניהם'. ולדבריו גם השקיה מיד לאחר ההרכבה, יש בה משום איסור דאורייתא. עם זאת, הוא מודה שלאחר שהעץ גדל, התאקלם והשתרש – אין בכך איסור כי 'אין מרכיב אחר מרכיב'. זאת ועוד, ה'חזון איש'³⁷ כותב שאף כשנוטעים עץ מורכב שמצוי בתוך גוש אדמה, עוברים על איסור הרכבה כי נותן חיות ומאפשר תוספת איחוי בין הכנה לרוכב. וזו לשונו:

ונראין הדברים אפילו אם נוטלן עם גושיהן, דכיון דאינן מתקיימין בגושיהן זמן ארוך וכשזורען מקיימין בזריעה גמורה חשיב מרכיב.

כיום גם אילנות יכולים להתקיים זמן רב במשתלה, ולכן מסתבר שאפשר להקל, וכן כתב מו"ר הגר"ש ישראל³⁸. אמנם, אם הרכבת ירקות אסורה מדין כלאי זרעים, לכאורה יש לאסור לשתול את השתיל המורכב הן לפי הרב קוק זצ"ל הן לפי ה'חזון איש', אלא ששתילי הירקות המורכבים מצויים בתוך מצע גידול קטן. אילו היה מדובר בעצים, מצע הגידול אינו כזה שהעץ 'יכול להתקיים ממנו', אך בירקות ייתכן שדי בגוש אדמה כזה כדי שהשתיל יוכל להתקיים ממנו שלושה ימים, כדין זמן השרשה. לעומת זאת, עץ צריך גוש אדמה שהוא יכול להתקיים ממנו במשך שבועיים³⁹. ועדיין צריך עיון, אך כשהשתילה מתבצעת בידי גוי, נראה שאפשר להקל.

32 חתם סופר ח"ו סי' כה; שם ח"ב יו"ד סי' רפז.

33 עי' אמונת עתיך שם, עמ' 60, הערה 6.

34 כך מסביר הרב קוק זצ"ל את איסור ההרכבה, עי' משפט כהן סי': יג, יד, טו, כ, כא; הגר"ל אויערבאך, שם, עמ' רח, ד"ה אבל אין; ועי' במאמרנו שם.

35 רש"י סנהדרין ס"ע"א, ד"ה שדך.

36 חזו"א כלאיים סי' ב ס"ק ט, ד"ה נראה.

37 שם ד"ה מיהו.

38 ס' התורה והארץ ג, עמ' 120; אמונת עתיך שם, עמ' 37.

39 עי' שבת הארץ ח"א, עמ' 353-354.

סיכום

- א. הפוסקים נחלקו אם הרכבת ירקות אסורה מדאורייתא או מדרבנן.
- ב. הרכבת ירקות בעציץ שאינו נקוב ובמנותק מן הקרקע, בוודאי שאינה אסורה מדאורייתא.
- ג. הרכבת ירקות בבית – אסורה מדרבנן וייתכן שמותרת לגמרי.
- ד. אם גוי מבצע את ההרכבה – יש בהנחיה לביצוע ההרכבה איסור דרבנן, וייתכן שמותרת לגמרי.
- ה. המיכון הוא עוד סיבה להקל, אך הוא אינו משמעותי מאוד לכך.
- ו. בצירוף כל הנ"ל יש מקום להקל בהרכבת ירקות במקום הצורך.
- ז. מותר לגוי לשתול את השתיל המורכב.





הרב דוד אייגנר

עולש ובבונג (קמומיל) בכרם

בגיליון הקודם של 'אמונת עתיד' (גיליון 94, עמ' 22-29) עסקנו בשאלת איסורם של מינים שבזמן חז"ל גודלו בתור צמחי מאכל וכיום מוגדרים צמחי בר. במאמר זה כתבנו שבעולש אין חיוב עקירה (שם, עמ' 29).

בתגובה, כתב לי ר' חנוך אייזנברג שצמח זה משמש לייצור תחליפי קפה לשתייה הן בארץ הן בעולם, וכמו כן הוא נמצא בשקיות תה בתור חלק ממגוון טעמים, ואם כן שימושו נפוץ. לאור הערה זו אני חוזר בי, ויש לעקור צמח זה מן הכרם מכיוון ששימושו נרחב.

שאלה נוספת שנשאלה היא בעניין צמחי מרפא המצויים בשימוש, כגון הבבונג הדו-גוני (קמומיל). ככלל, בצמחי מרפא יש לבחון כל מין לגופו מה תפוצת שימושו בארץ ובעולם. אשר לבבונג הדו-גוני, הקמומיל, מדובר בצמח שהוא צמח בר, ובדרך כלל אין הוא נזרע אלא המשתמשים בו, לרוב משתמשים בצמחים קיימים. אם כן, הדיון אינו בזריעתו בכרם אלא בהשאתו בכרם.

הרמב"ם כתב בהלכות כלאיים (פ"ה הי"ט) על פי המשנה בכלאיים (פ"ה מ"ח), וכך נפסק ב'שולחן ערוך': 'הארוס והקיסוס ושושנת המלך אינם כלאים בכרם'. לדעת חלק מן הראשונים, צמחים אלו שימשו למיני מרקחת שונים או לרפואה ובכל זאת הותרו בכרם. דין נוסף שהובא במשנה שם ונפסק ברמב"ם (הל' כלאים פ"ה הי"ח):
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 באותו מקום.

כדי שצמח יאסר בכרם, הוא צריך להיות צמח שרגילים לזרוע ולקיים אותו, ומכיוון שצמח ה'קמומיל' גדל בר ברוב חלקי הארץ, אין בו חיוב עקירה, ואפשר להשאירו בכרם.



רבני מכון התורה והארץ

שאלות ותשובות קצרות¹

1. תערובת חמץ לבהמות בפסח

שאלה (הרב דוד אייגנר)

אביא להלן תשובה של מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל שנשלחה לרב יחזקאל דאום זצ"ל (רבה של תנובה) והתפרסמה בספר 'התורה והארץ' (חלק ג, סי' יט, עמ' 151). שאלתו של הרב דאום זצ"ל לא נמצאה, אך מתוך הקשר הדברים אפשר להבין את שאלתו. ראשית אביא רקע לדבריו. הזנת הפרות מתחלקת לשני סוגים מרכזיים, המזון הגס (תחמיץ וחציר המיוצרים מדגניים למיניהם, תירס וסורגום בעיקר) והמזון המרוכז (תערובת). בתערובת מעורבים גרעינים וויטמינים. חלק מן המשקים נוהגים לערב בתוך התערובת גם זבל עופות מטופל שעבר תהליך של תסיסה והחמצה, בשל החומרים המזינים הרבים שישנם בזבל זה. בזבל העופות נשארים לרוב גם גרעיני חיטה שהעופות לא עיכלו, ולפעמים גרעינים נופלים לזבל ישירות מן האבוס. חשוב להדגיש כי זבל זה עובר תמיד תהליך של תסיסה (במים או בשאריות מסחיטת הדרים) כך שגם הגרעינים שנפלו ישירות לזבל עוברים תהליך לפני שהפרות מקבלות אותם במזונן.

תשובת מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל

'אין לשים בתערובת המיועדת לבהמות לשם תוצרת חלב לפסח, ובפסח - את זבל העופות שהכנתו מבוארת בנספח למכתבך הנ"ל, וזה נימוקי: יש בזבל הזה תערובת של חמץ של סובין שאריות חטה ושעורה, וכן משרה בזבל הלולים מהתערובת של אוכל העופות עצמם שיש בהם תערובת חמץ. הסברא שע"י התסיסה הכל נהפך לזבל, אינו ברור; שכן התסיסה יתכן שרק עוזרת להחמצה אבל לא להפוך את הכל לזבל. (איני בקי בדבר. והרי גם י"ש נוצר ע"י תסיסה של גרעינים המחמיצים, וזה נחשב לחמץ גמור). העובדה שזה בכמויות קטנות, גם אילו יהא זה פחות מששים, כדין ביטול מין בשאינו מינו הרי בפסח נקטין שזה חוזר וניעור ביבש ביבש (שו"ע או"ח סי' תמז סעי' ד).

1 עריכה: הרב דוד אייגנר.

מה שנעשה (בתהליך הכבישה) בזמן קצר, אינו ערובה שאין שם זמן להחמיץ. שכן במקום חם גם בזמן קצר ביותר ניתן להחמיץ (שו"ע סי' תנט סעי' א; סי' תסב סעי' א), וכן יתכן שגם אחר כך בתוך התערובת נשארת הרטיבות שעוזרת לחימוץ - אין להאכיל בהמה מאכלות אסורות (יו"ד סי' ס סעי' א בהג"ה, ושם בש"ך ס"ק ה ובאה"ט ס"ק ג). בכלל יש להעיר, מכיון שהנכם מפרסמים שזה כשר למהדרין מן המהדרין, ודאי שיש להזהר מלהכניס דבר שיש בו חשש איסור גם לפי המחמירים. וד"ל.

2. הפקר מטבע חילול מעשר שני לאחר זמן ביעור מעשרות

שאלה | במהלך הפסח לא הייתי בביתי ולא ביערתי את המטבע של חילול המעשר השני אך הפקרתי אותו. האם הפקר זה מועיל, ומה עלי לעשות במטבע זה כעת?
תשובה | יש לבער את המטבע כעת על אף שהפקרת אותו. הרי ייתכן שחצרו של אדם קונה לו, ולכן תיקנו חכמים שיש דווקא לבער והפקר בלבד אינו מועיל.

3. חילול מטבע מעשר שני לאחר זמן ביעור מעשרות

שאלה | במהלך חג הפסח לא עשיתי ביעור מעשרות. מה עלי לעשות בנוגע לחילול המטבע של המעשר השני?
תשובה | יש מחלוקת בין הפוסקים מה הדין אם לא ביערו את המעשר השני בזמן ביעור המעשרות. ה'אדר"ת' ('אחרית השנים', דבר אליהו אות כו) סובר שהמאכל או הכסף נאסרים. אולם ה'חזון איש' (דמאי סי' ב ס"ק ז ד"ה 'ונראה') סובר שהמאכל או הכסף לא נאסרים אלא צריך לבערם, ובכל יום שאינו מבערם, מבטל מצווה.²
על כן הדרך הטובה יותר היא לקחת את המטבע ולבערו על ידי שחיקה ושבירה באופן שלא יהיה ניתן לשימוש. כאמור, לדעת ה'חזון איש' מותר לחלל, ולכן אפשר לקחת סוכר (2 כפות) ולומר: 'המעשר השני הנמצא במטבע - הריהו מחולל על הסוכר'. לאחר מכן מותר להשתמש במטבע לקניית דברי חולין, אך בכל מקרה לא ישתמש יותר באותו מטבע לשם חילול מעשר שני.

4. כלאי הכרם

שאלה | אני מעוניין לשתול בכרם שבבעלותי אזור, רוזמרין ובזיליקום מסביב לגפנים במטרה למנוע חרקים בלבד ולא במטרה לאכול את הצמחים.
א. האם רוזמרין, אזור ובזיליקום נחשבים ירק למאכל?
ב. האם יש הבדל בין זריעה לשתילה? ברצוני לשתול שתילים בוגרים של צמחים אלו.
תשובה | איסור הזריעה בכרם הוא רק בצמחים חד-שנתיים כמיני דגנים וכירקות, כפי שפסק הרמב"ם (הלכות כלאים פרק ה הלכות ג, ו). על כן מותר לטעת בכרם צמחים שהם רב-שנתיים כאילנות; איסור כלאי אילנות הוא רק בהרכבה.

2 ראה בעניין זה את מאמרו של הרב יהודה הלוי עמיחי, 'אמונת עתיך' 22 מעמ' 14 ואילך.

הרוזמרין והאזוב הם צמחים רב-שנתיים, ולכן הגדרתם ההלכתית היא כשל אילנות ומותר לזרוע אותם בכרם. אמנם לעניין הריחן (בזיליקום), יש ספק האם הגדרתו היא כאילן או כירק, ועדיף לשתול רוזמרין ואזוב שהם רב-שנתיים ולא את הריחן. לעניין כלאי הכרם אין הבדל בין שתילה לבין זריעה, ואפשר גם לזרוע וגם לשתול צמחים אלו בכרם.

4. כלאי זרעים

שאלה | בגינת בית הספר יצרו כשמונה שורות של ערוגות מוגבהות, וכל ערוגה היא באורך שלושה מטרים. בכל ערוגה מתכוונים לזרוע מין אחר.

א. מה המרחק שצריך להיות בין ערוגה לערוגה? האם השקע שנוצר ביניהן מועיל?
ב. באחת הערוגות זרעו חיטה בחציה האחד ובחציה השני סלק, בהרחקה של 15 ס"מ ביניהם, האם די בכך?

ג. מה המרחק שיש להרחיק בין חומס לבין שעועית?
תשובה | ככלל, יש כמה שיעורי הרחקה שיש להרחיק בין מינים שונים. שיעורים אלו מוגדרים לפי גודל השטח הנזרע ולפי מיני הצמחים שמעוניינים לזרוע בשטח זה. יש לזכור שההרחקה מתבצעת ממקום הזריעה עצמו.

א. ההגדרה ההלכתית של השטח שאתם מעוניינים לזרוע בו היא 'מישר' או 'יחיד', ההרחקה הנחוצה במקרים אלו בירקות היא 15 ס"מ.

ב. מכיוון שזרעתם חיטה בסמוך לסלק, יש להרחיק 60 ס"מ בין המינים.
ג. השעועית והחומס מוגדרים בתור מיני קטניות. האחרונים נחלקו בשאלה האם דין הקטניות כתבואה או כירק. לפי הדעות שסוברות שדין הקטניות הוא כירק, המרחק צריך להיות 15 ס"מ בין שני מינים אלו. אולם לפי הדעות שסוברות שדין הקטניות הוא כתבואה, המרחק שצריך להרחיק בין מינים אלו הוא 'בית רובע' (6.12 מ' X 6.12 מ'), על כן, מכיוון שמדובר בספק, נראה שאפשר להרחיק 60 ס"מ והשאר דרבנן ואפשר להקל.

5. גמר מלאכה בבצל ירוק

שאלה | האם יש דרך לאכול שני עלים של בצל ירוק בלא להפריש תרומות ומעשרות?
תשובה | הרמב"ם (מעשר פ"ד הי"ח) דן בעניין 'כוסבר' - ירק שכל עלה שלו נאכל בנפרד, ומשמע מדבריו שכשקוטף שני עלים, הדבר נחשב לקביעות למעשר. קל וחומר בבצל, מכיוון שכל גבעול שלו עומד בפני עצמו, ברור שכשקוטף שני גבעולים הדבר נחשב לקביעות למעשר, ועיין שם במה שכתב הרמב"ם 'וכן כל כיוצא בזה'. על כן נראה שאפילו המגדל בבית, על אף שספק אם נחשב למצע מנותק או לגידול בבית, בכל אופן יש להפריש בלא ברכה.

6. הכנסת פירות דרך החלון

שאלה | האם הכנסת פירות הגדלים בגינה אל הבית דרך החלון פוטרת אותם מהפרשת תרומות ומעשרות?



תשובה | הכנסת הפירות דרך חלונות הבית (במקום דרך הפתח) גורמת שאין קביעות למעשרות. לכן דין הפירות כדין כל עץ שלא נגמרה מלאכתו, ומותר לאכול מהם רק בצורה ארעית בלא הפרשת תרומות ומעשרות או להאכיל לבהמה (בארעי). אבל לאכול בקביעות – אסור אפילו אם מכניס את הפירות דרך החלון. לכן אסור לעשות סעודה מפירות אלו או לאכול שני פירות יחד.

7. תערובת מיץ רימונים ויין

שאלה | אדם עשה מיץ רימונים בביתו והוסיף לתוכו יין חי מענבים שסחט. כתוצאה מכך יש בתוך מיץ הרימונים כ-15-20 אחוזי יין חי.

מה דין מיץ הרימונים מבחינת ההלכות הבאות: א. האם קיים בו חשש 'יין נסך' והוא אסור במגע של עובד עבודה זרה או ישראל מומר? ב. האם מברכים עליו 'בורא פרי הגפן'? ג. האם הוא ראוי לקידוש? ד. כיצד מפרישים ממנו תרומות ומעשרות?

כמו כן, האם יש הבדלים בין העדות בדיני משקה זה?

תשובה | המשקה המוזכר (80% מיץ רימונים ו-20% יין), דינו כמיץ רימונים, וברכתו 'שהכול'. הוא אינו ראוי לקידוש והבדלה, ויש לברך עליו 'בורא נפשות' בתור ברכה אחרונה, וכן אם נגע בו גוי לא ייחשב 'יין נסך'.

לעניין מעשרות, יש לברך על ההפרשה. יש להפריש מן המשקה עצמו על כל התערובת ולומר בנוסח ההפרשה 'כל מין על מינו'.

בנידון המוזכר אין חלוקה בין עדות שונות כיוון שהרוב הוא מיץ רימונים וכפי שנפסק ב'שולחן ערוך' (סי' רב סעי' א), במקרה של תערובת של יין ומשקה אחר, הולכים אחרי הרוב.

יש להדגיש כי ביטולו של היין במיץ הרימונים הוא במקרה שהיין הוכנס לתוך מיץ הרימונים כדי להיטיב את המיץ, אבל אם הכניסו את המיץ כדי להיטיב את היין, אז ייתכן שלדעת הגר"א דינו כיון, אך בכל אופן 'מידי ספק לא יצאנו', ועל כן גם במקרה זה ברכתו 'שהכול'.





אגרונם מרדכי שומרון

היערכות לשמירת שמיטה

דילול כימי באפרסק, נקטרינה, שזיף ומשמש

מבוא

בשנת השמיטה אסור לגזום עצי פרי במטרה להגדיל את היבול המסחרי. באפרסק, בנקטרינה ובמיני שזיף מקובל לבצע גיזום לצורך דילול הפרי לשם קבלת יבול מסחרי מאחר שבדרך כלל מספר הפירות החונטים גדול, ועקב כך משקל הפרי היחיד נמוך מדי לשיווק מסחרי. יש שתי בעיות הלכתיות בדילול הפרי: א. הגיזום גורם להגדלת היבול, וייתכן שהוא מלאכה 'לאברוי'. ב. דילול הפרי פוגע בפירות שיש בהם קדושת שביעית. מן הבחינה השנייה יש עדיפות לדילול פרחים. לכן יש חשיבות רבה למציאת חומר כימי אשר יתאים למטרה זו. גם המשמעות הכלכלית של הדילול הכימי גדולה כיוון שדילול הפירות במינים אלו הוא אחת הבעיות הקשות בגידול מאחר שהוא מצריך ריכוז של כוח אדם רב יחסית במשך תקופה קצרה. אחת הבעיות המרכזיות בביצוע הדילול הידני הוא החשש מפני מזג אוויר קשה (חמסין או קרה), העלול לפגוע ביבול. לעומת זאת, דילול כימי אפשר לעשות בתוך פרק זמן קצר בשטחים נרחבים ובעלות נמוכה יחסית, ולכן הוא חסכוני. אם יימצא חומר מתאים, הוא יועיל בכמה תחומים: א. פתירת בעיית דילול הפרי בשמיטה. ב. פתירת בעיית דילול הפרי בשאר השנים. ג. חיסכון בכוח אדם. ד. ביצוע הדילול בעיתוי המתאים תוך פרק זמן קצר.

א. דילול כימי של אפרסק

צוות חוקרים מ'מחקר ופיתוח' צפון בראשות הד"ר רפי שטרן עוסק בנושא הדילול הכימי באפרסק זה כמה שנים. להלן אביא תקציר של תוצאות הניסויים שנערכו בידי הצוות בשלוש השנים האחרונות ופורסמו. הניסוי שלהלן עוסק בטיפול 'ג'ברלין' להפחתת הפריחה בשנה העוקבת, קיצור זמן הדילול הידני והגדלת הפרי באפרסק ובנקטרינה מוקדמים¹.

1 מתוך דו"ח לשנת 2010 - רפי שטרן, משה עגיב, אלעז כהן.



מניסויים ראשוניים שנערכו בזני אפרסק ונקטרינה מוקדמים מן הזנים 'עודד' ו- '5-15', נמצא כי טיפולי 'ג'ברלין' הניתנים כ-30 עד 45 יום לאחר הפריחה בריכוז גבוה של 50 ח"מ ח"פ, (חלקי מיליון חומר פעיל) מפחיתים את ההתמיינות לפריחה בשנה העוקבת. כתוצאה מכך נוצרים פחות חנטים, זמן הדילול הידני מתקצר ומתקבל שיפור ניכר בהתפלגות הגדלים של הפרי. נמצא גם כי דחיית הטיפול מ-30 ל-45 יום לאחר הפריחה מגבירה את אפקט הדילול ומאפשרת את הורדת ריכוז ה'ג'ברלין'. מטרת הניסוי הייתה לבחון את הטיפול המצטיין בצורה חצי מסחרית בעזרת מרסס מפוח.

1. מהלך הניסוי

הניסויים נערכו על עצי אפרסק מן הזן 'עודד' ועצי נקטרינה מן הזן '5-15' במטע 'אלעז כהן' ליד בית הלל בתאריך 1/4/2009. הטיפולים שניתנו היו: באפרסק – 'ג'ברלין' בריכוז 50 ח"מ, 45 יום לאחר הפריחה; בנקטרינה – ריכוז זהה, 30 יום לאחר הפריחה. הריסוסים בוצעו באמצעות מרסס מפוח בשיטת בלוקים באקראי, 4 חזרות, 10 עצים לחזרה וביקורת. המדדים שנבדקו הם: עצמת הפריחה, זמן הדילול הידני, היבול וגודל הפרי (מאמצע חודש מאי 2010).

2. תוצאות הניסוי

באפרסק 'עודד' טיפול ה'ג'ברלין' שניתן באביב 2009, הפחית את עצמת הפריחה באביב 2010 בכ-40% לעומת הביקורת. כתוצאה מכך נוצרו פחות חנטים, ולכן זמן הדילול הידני הופחת בלמעלה מ-50% (מ-21 דקות ל-9 דקות לעץ בלבד). היבול הכללי הופחת למחצית (מ-46.6 ק"ג ל-23.6 ק"ג לעץ) אך התקבל שיפור בגודל הפרי. עם זאת, שיפור הגודל לא פיצה באופן מלא על הפסד היבול. יש לציין שהיבול בזן 'עודד' היה בשנה זו נמוך במיוחד. בשנים קודמות הוא עמד על למעלה מ-70 ק"ג לעץ בביקורת לעומת 46 ק"ג לעץ בלבד בשנת 2010. גם במינים אחרים כגון משמש, שזיף ודובדבן התקבלו יבולים נמוכים, כנראה עקב החורף החם. במצב זה, כאשר יבולי הביקורת נמוכים מאוד, אין תועלת רבה בהפחתת עומסי היבול, למרות החיסכון בזמן הדילול הידני ושיפור הגודל. בדומה לאפרסק 'עודד' גם בנקטרינה התקבלה הפחתה מובהקת של עצמת הפריחה בשנה שלאחר הריסוס. עם זאת, הקטנת הפריחה הייתה ל-80% בלבד מן הביקורת ולא לכ-40% כפי שהתקבל בזן 'עודד'. למרות ההפחתה הקלה יחסית בעצמת הפריחה, קוצר זמן הדילול הידני באופן ניכר ומשמעותי מ-50 דקות ל-30 דקות לעץ בלבד. חיסכון זה שווה ערך לכ-1,000 ש"ח לדונם. היבול הכללי הופחת מ-69 ק"ג ל-61 ק"ג לעץ והתפלגות הגדלים שופרה באופן ניכר: יבול הפרי הקטן הופחת בכ-700 ק"ג/ד' (10 ק"ג X 71 עצים) ויבול הפרי הגדול עלה ב-426 ק"ג/ד' בהשוואה לביקורת. הצלחת הטיפול בנקטרינה '5-15' בהשוואה לאפרסק 'עודד' נובעת ככל הנראה מן היבול המלא של כ-70 ק"ג/עץ, שהתקבל בעצי הביקורת והפך את הדילול לנצרך ויעיל.

3. דילול פריחה באפרסק על ידי 'מג'יק'²

בעקבות תוצאות שהתקבלו בניסויים של דילול הפריחה בשזיף, משמש ודובדבן, בוצע ניסוי לבחינת השפעת 'מג'יק' על דילול הפריחה באפרסק. הניסוי נערך בחוות מתתיהו על זן האפרסק '1881'. זן זה סובל בדרך כלל מעודף פוריות ודורש השקעה רבה בדילול ידני של חנטים.

מהלך הניסוי: 4 ריכוזים של 'מג'יק' (0.05%, 0.1%, 0.2%, 0.4%); ביקורת 1 – בלא דילול כלל; ביקורת 2 – דילול ידני. הניסוי נערך בשיטת בלוקים באקראי, 6 חזרות, עץ אחד לחזרה. המדדים שנבדקו הם: זמן הדילול הידני, היבול והתפלגות הגדלים של הפרי.

4. תוצאות הניסוי

זמן דילול ידני – היבול בשנת 2010 היה נמוך יחסית, כמו במרבית הגלעיניים, עקב החורף החם במיוחד. כתוצאה מכך לא הושקעו ימי עבודה רבים בדילול ידני, אך למרות זאת אפשר לראות את הירידה בזמן הדילול הידני עם העלייה בריכוז ה'מג'יק'. בריכוז הגבוה של 0.4% הירידה כבר מובהקת. ייתכן שהכפלת הריכוז ל-0.8% הייתה מביאה לתוצאה חדה יותר, וכדאי לבדוק זאת. מספר פירות לעץ: כל טיפולי ה'מג'יק' הפחיתו באופן משמעותי ומובהק את מספר הפירות לעץ בהשוואה לביקורת הלא מדוללת. ההפחתה הייתה מ-400 פירות לעץ לכ-230 פירות לעץ בלבד בכל טיפולי ה'מג'יק' ובדומה לדילול הידני (כאמור בדילול הידני הושקעו יותר ימי עבודה).

היבול הכללי לעץ: למרות הפחתת מספר הפירות לכדי מחצית מהביקורת הלא מדוללת, ההבדלים ביבולים לא היו מובהקים. הסיבה לכך היא שהפירות בכל טיפולי ה'מג'יק' ובדילול הידני היו גדולים יותר בהשוואה לביקורת הלא מדוללת.

לסיכום, אפשר להסיק מניסוי ראשוני זה שגם באפרסק יש ל'מג'יק' פוטנציאל טוב לפגיעה בתהליך ההפריה. פגיעה זו מביאה לצמצום מספר החנטים שנוצרים, להפחתת זמן הדילול הנדרש לדילול ידני ולהגדלת הפרי (יבול הפירות הגדולים).

ב. דילול כימי של שזיף³

במשך 3 שנים ביצעו הד"ר רפי שטרן וקבוצתו שורה של מחקרים בדילול כימי של שזיף במטרה למצוא חלופות לדילול הידני המקובל כיום במשקים. היתרונות הצפויים של הדילול הכימי הם: חיסכון בזמן יקר, הקטנת יבול כללי גבוה מדי ושיפור התפלגות הגדלים של הפרי. בוצעו 4 טיפולים: 'ג'ברלין', 'אלזודף', 'L-77', 'מג'יק'.

'ג'ברלין' – כאשר ניתן בריכוז של 50 ח"מ בתקופת התמיינות פקעי הפריחה, כ-30 יום לאחר הפריחה, היה פוטנציאל גבוה להקטנת עצמת הפריחה בשנה העוקבת, לקיצור זמן הדילול הידני, להפחתת היבול ולשיפור גודל הפרי במשמש ('רעננה') ובשזיף ('בלק דיאמונד'). נמצא כי טווח הזמן היעיל לפעילות ה'ג'ברלין' הוא שנה אחת בלבד ולכן יש

2 רפי שטרן, 2010.

3 ד"ר רפי שטרן וחוב', פורסם בפקס' עיתון מו"פ צפון.



לחזור על הטיפול מדי שנה. לא נמצא כל נזק בפירות שרוססו (בשנה הקודמת) ואף נמצא שיפור.
'אלזודף' – משמש הגיב טוב רק בריכוז של 1-2% ואילו שזיף ('בלק דיאמונד' ו'אוגדן') הגיב היטב כבר בריכוז של 0.25% .
'77-L' – הושגו תוצאות טובות של צריבת פרחים, קיצור זמן הדילול, הקטנת יכול ושיפור גדלים בריכוזים נמוכים של 0.25-0.5% במשמש ובשזיף.
'מג'יק' – טיפולים בריכוזים נמוכים של 0.05% הקטינו את מספר הפירות במשמש ובשזיף מן הזן 'אוגדן'. בשזיף מן הזן 'בלק דיאמונד' הייתה פגיעה בפרי.

מסקנה

תוצאות המחקרים שבוצעו בידי הצוותים הנ"ל מצביעים על כיוונים חיוביים ופוטנציאל טוב ליישום מסחרי של שיטות לדילול כימי בזנים שנבדקו. יש להמשיך בבדיקת מינים וזנים נוספים ואולי גם ריכוזים וחומרים כימיים נוספים ולהרחיב את התחום. יישום מסחרי של התוצאות וביסוסן עשוי להביא גם לפתרון טוב (בזנים שנבחנו) בשנת השמיטה הבאה, תשע"ה.



הרב בנימין דוד

הצורך בפיקוח הלכתי במעבדות הפוריות

פתיחה

בעשרות השנים האחרונות חלה פריצת דרך עצומה בתחום הטיפול בזוגות המתקשים להביא ילדים לעולם והסיוע להם. התקדמות גדולה התרחשה במישור הטיפולי-תרופתי, אולם עיקר ההתקדמות המדעית הקיימת כיום איננה בתחום הגברת הפוריות אלא דווקא במציאת דרכים להרות גם כאשר הפוריות לקויה. בתחום זה נעזרים בטכנולוגיות של הזרעה תוך רחמית (IUI) – הזרקה של זרע הבעל לתוך גוף האישה, והפריה חוץ גופית (IVF) – שאיבת ביציות מגוף האישה והפרייתן במעבדה מזרע הבעל. טכנולוגיות אלו הפכו כל כך זמינות ונפוצות עד שבמדינת ישראל לבדה נולדו בשנת 2009 למניינם 6,619 ילדים מטיפולי הפריה חוץ גופית; ילדים אלו הינם 4.2% מכלל הילדים שנולדו בשנה זו. באשר לתהליכים אלו עולות שאלות הלכתיות רבות כגון שאלת ייחוס הוולד, קיום מצוות פרו ורבו, הוצאת זרע ועוד. הפוסקים השונים דנו בשאלות אלו. אחת השאלות היסודיות שנשאלו על הטיפולים הללו, היא האם יש ודאות שלא התרחשה טעות של החלפה בזרע ובביציות של מטופלים אחרים במעבדת הפוריות, חס ושלום. התהליך הרגיל של יצירת הוולד הינו תהליך אינטימי ששותפים בו שני בני אדם בלבד – הבעל והאישה. לעומת זאת, לטיפולי הפוריות שותפים גם הרופאים ואנשי המעבדה. מעורבות זו הופכת את התהליך למורכב הרבה יותר גם מבחינת טעויות אפשריות. דומה שהדברים הנוקבים ביותר בעניין זה נכתבו בידי הרב אליעזר יהודה וולדנברג בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חט"ו סי' מה):

בהפריה מלאכותית אל תוך מבחנה אין כמעט כל אפשרות... של השגחה..., דהרי לאחר שהזרע והביצית של בני הזוג מוצאים מהם, המה נלקחים כדי לתתם אל תוך מבחנה, ושלא ישלחו את בני הזוג לביתם, והמה נהיים בהעלם דבר מהם ונתונים נתונים המה בידי המומחים המטפלים, ומובאים אל המעבדה אשר נמצאים שם עוד הרבה מבחנות, ולפי התור והיכולת מכניסים אותם במבחנה, וגם שם במבחנה נשארים המה מספר ימים או שבוע ויותר עד שהביצית תעבור במבחנה מספר שלבי התחלקות, ורק לאחר מיכן מגיע התור להשתיל אותם אל תוך רחמה של האשה, ואם כן נעלה מכל ספק שבמצב כזה לפנינו בקעה פתוחה ושדה פרוצה, פירצה הקוראת לגנב - בדמות ובשם



הרפואה והמדע - לעשות כטוב בעיניו באורה כבחשיכה, הן לפנייהם והן לאחריהם, ובהשקטת מצפון שפועל ועושה זאת למען קידום והתפתחות המדע כביכול, וכל השגחה ולו הטובה ביותר לא תהא בה ערובה בטוחה במאה אחוז שלא יחליפו ולא ימירו זרע אחר במקום זרע זה, וכן שלא יבואו לאחר מיכן להשתיל ביצית וזרע של זוג זה אל תוך רחמה של אשה אחרת פנויה או אשת איש, ותוצרנה על ידי כן בעיות חמורות וקשות בכל שטחי החיים המשפחתיים על גווניהם השונים, ותמלא הארץ זימה ונמצא אח נושא אחותו. במאמר זה ננסה לברר את היסודות ההלכתיים של הצורך בפיקוח כדי למנוע טעויות שה'ציץ אליעזר' חשש מהן כל כך¹.

א. פיקוח מדין 'הבחנה'

כבר בתקופת הגמרא חז"ל הקפידו מאוד על הזיהוי הוודאי של הורי הילד. זהו העיקרון של דין ה'הבחנה' – כדי לאפשר ידיעה ודאית מיהו אבי הילד, נקבע בהלכה שאישה שהייתה נשואה והתגרשה או התאלמנה, אינה יכולה להינשא שנית עד שתמתין שלושה חודשים. מטרת ההמתנה היא לברר אם היא בהיריון מבעלה הראשון. המקור להלכה זו מופיע במשנה במסכת יבמות (מא ע"א):

היבמה לא תחלוץ ולא תתיבם עד שיש לה שלושה חדשים. וכן כל שאר נשים לא יתאסרו ולא ינשאו עד שיהיו להן שלושה חדשים. אחד בתולות ואחד בעולות...

הגמרא (שם מב ע"א) מסבירה את טעמה של הלכה זו:

אמר רב נחמן אמר שמואל: משום דאמר קרא 'להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו' (בראשית יז, ז) - להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני. הצורך בהמתנת שלושה חודשים דווקא נקבע על פי הכלל ההלכתי שעד שלושה חודשים לא ידוע בוודאות אם האישה בהיריון. רק לאחר זמן זה, האישה עוברת למעמד ההלכתי של 'הוכר עוברת'² – ידיעה ודאית כי היא בהיריון. רק אם בתקופת ההמתנה הוכח שהאישה אינה בהיריון, נוכל לקבוע בוודאות בהיריון הבא שאביו של הילד הוא הבעל השני.

הגמרא מביאה שיטה נוספת המסבירה את הצורך בהקפדה על הזיהוי הוודאי ואת התקלות ההלכתיות שעלולות לנבוע מחוסר הוודאות:

רבא אמר - גזירה שמא ישא את אחותו מאביו, וייבם אשת אחיו מאמו, ויוציא את אמו לשוק, ויפטור את יבמתו לשוק.

1 ה'ציץ אליעזר' עצמו לא הסכים להתיר טיפולי הפריה חוץ גופית, בין היתר משום שלא האמין שבתי החולים יסכימו לקבל פיקוח הלכתי על תהליכים אלו. שנים מספר לפני פטירתו ביקר אצלו הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון 'פוע"ה', וסיפר לו על הפיקוח ההלכתי בבתי החולים. מששמע זאת ה'ציץ אליעזר', אמר שאכן הגיעו 'ימות המשיח' וכן שעליו לשקול שוב את דבריו בנושא.

2 גמרא יבמות לז ע"א.

חוסר הוודאות מיהו אבי הוולד עלול לגרום לאיסורים חמורים ואפילו לאיסורי כרת כגון נישואין עם אחות או ייבום שלא במקום מצווה.

נושא זה כה חמור עד שהמשנה קובעת שגם במקרים שאין בהם אפשרות שהאישה בהיריון מבעלה הראשון (כגון אישה שכבר איננה בגיל הפוריות) ואין חשש לספקות הלכתיים, בכל זאת חלה עליה הגזירה, והיא צריכה לחכות שלושה חודשים עד שתוכל להתחתן.

דברי רבא מראים את הסיבה ההלכתית לצורך ב'הבחנה'. על דברי רב נחמן שהובאו לעיל כותב רש"י (שם ד"ה ולזרעך אחריו) שמדובר בהסבר רוחני לצורך ב'הבחנה' (רש"י שם ד"ה ולזרעך אחריו): 'שאינן השכינה שורה אלא על הוודאים שזרעו מיוחס אחריו' (רש"י, שם).

המעמד הרוחני של הילדים שזוהות הוריהם ידועה, גבוה מזה של אלו שקיים ספק באשר לזהות הוריהם. מקור דבריו של רש"י נמצא בגמרא במסכת נדרים (כ ע"ב). במקור זה הגמרא מונה בתור אחד מבני 'תשע מידות' את בני ערבוביא – ילדים שנולדו מאישה שבאו עליה כמה גברים ואין ודאות באשר לזהות אביו של התינוק שנולד. הגמרא מסבירה כי על הילדים הללו נאמר: 'וברותי מכם המורדים והפושעים בי' (יחזקאל, כ, לח).

בטיפול הפוריות הפיקוח של מכון 'פוע"ה', שבדק את זהות ההורים ומשגיח שלא נעשתה טעות בזמן הטיפול, הוא שמוודא את זהות ההורים. ייתכן שאפשר היה לומר שאל לנו לגזור גזירות חדשות, ומה שנקבע במסגרת של דין 'הבחנה' הוא ההמתנה של שלושה חודשים ותו לא, אלא שמדברי ה'בית חדש' על ה'טור' (יו"ד סימן קצה), אפשר ללמוד גם אחרת:

מצאתי בהגהת סמ"ק ישן מהר"ר פרץ שכתב אשה נדה יכולה לשכב אסדיני בעלה ונזהרות מסדינים ששכב עליהם איש אחר פן תתעבר משכבת זרע של אחר. ואמאי אינה חוששת פן תתעבר בנדותה משכבת זרע של בעלה ויהא הוולד בן הנדה? והשיב - כיון דאין כאן ביאת איסור הוולד כשר לגמרי אפילו תתעבר משכבת זרע של אחר, כי הלא בן סירא כשר היה. **אלא דמשכבת זרע של איש אחר קפדינן אהבחנה גזירה שמא ישא אחותו מאביו** כדאיתא ביבמות.

דבריו מובאים להלכה גם ב'טורי זהב' (יו"ד שם ס"ק ו) ובעוד פוסקים. אם כן, נלמד מדבריו כי היסוד לאיסור לשכב על מיטת אדם זר נובע מן הצורך בידיעה ודאית מיהו אביו של התינוק - 'שמא ישא אחותו מאביו'. ונראה שאם חששו למציאות כל כך רחוקה ונדירה של עיבור דרך הסדין, הרי שאותו הצורך קיים גם בתהליך של הזרעה מלאכותית או הפריית מבחנה מכיוון שעלולות לקרות בהן טעויות. ה'ציץ אליעזר' (ח"ט סי' נא, עמ' רמז) מדייק מתוך דברי רבינו פרץ שיש להקפיד בכל מקרה שעלולה לקרות בו תקלה, 'וחז"ל לא נתנו שיעור ולא גבלו גבול לגזירתם זאת'. אם כן, ברור שלא רק הצורך בהמתנה של שלושה חודשים הוא חלק מדין 'הבחנה', אלא כל דבר שיכול לברר את זהות ההורים, כולל הפיקוח ההלכתי, הוא מדין הבחנה.



ב. פיקוח מדין 'רוב בעילות'

סיבה נוספת לצורך בפיקוח נרמזה לעיל, והיא העובדה שבכניסה להיריון שלא באמצעות חיי אישות, ייתכן שלא קיים הדין של 'רוב בעילות אחרי הבעל'.

על הפסוק 'מכה אביו ואמו מות יומת' (שמות כא, טו) הגמרא (סוטה כז ע"א) שואלת כיצד ייתכן שנהרג את הבן, הרי תמיד יש חשש שאמו זנתה תחת בעלה, ויוצא שהבן לא היכה את אביו האמתי וממילא אינו חייב מיתה?

הגמרא עונה שהולכים אחרי הרוב, ו'רוב בעילות אחר הבעל'. הגמרא בסוטה (כז ע"א) אומרת שאפילו אם ברור לנו שהאישה זנתה, מכל מקום בניה כשרים מטעם זה של 'רוב בעילות אחר הבעל', וכן נפסק להלכה בשו"ע (אהע"ז סי' ד סעי' טו).

אולם נראה שכאשר ידוע לנו שהאישה אינה יכולה להתעבר באמצעות יחסי אישות כדרך כל הארץ, ויש צורך בהפריה מלאכותית כדי שתיכנס להיריון, הרי שאי אפשר לסמוך על החזקה ש'רוב בעילות אחר הבעל' כיוון שידוע לנו בוודאות שהילד נולד אך ורק מפעולת הרופא ולא מן הבעילות. לכן במקרה זה לטעות במעבדה יש משמעות מכרעת, ויש צורך בידיעה ברורה באשר לזהות בעל הזרע כדי שנוכל לייחס את הוולד לאביו. בלי פיקוח הלכתי המאשר את זהות אביו ואמו של הוולד, נראה שאי אפשר לדון בו בתור ילדם, לפחות לעניין דין 'מכה אביו ואימו'. נראה שזאת כוונתו של ר' יהונתן אייבשיץ בספרו 'בני אהובה' על הרמב"ם (הל' אישות פט"ו). הוא כתב בעניין דין אישה ש'נתעברה באמבטי' (כלומר לא בצורה של חיי אישות):

שכל שנדע בבירור שאישה זו נתעברה משכבת זרעו של אדם זה בלבד, פשיטא שהוולד הוא בנו לכל דבר ויהא חייב על הכאת אביו וקללתו. אלא מכיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת ואין עדים שיכולים להעיד שבוודאי וולד זה הוא בנו של בעל הזרע לא נוכל להרוג הבן הנולד ע"י עבור באמבטי על הכאת אביו וקללתו.

ומוסיף רבי יונתן אייבשיץ וכותב: 'ואף אין לסמוך על זה לעניין קיום מצוות פריה ורביה'. נראה מדין 'רוב בעילות' שיש צורך בפיקוח הלכתי אף מדאורייתא. ומדברי ה'בני אהובה' עולה שאדם שעשה טיפולים בלי פיקוח הלכתי אינו מתייחס בוודאות לבנו ואף לא קיים מצוות פרייה ורבייה.

מחמת חוסר הוודאות הנ"ל הסתפק הרב יעקב ברייש בשו"ת 'חלקת יעקב' (אהע"ז סי' יב) בשאלה האם ילד שנולד מהזרעה מלאכותית מתייחס אחר אביו:

אכן לענין דינא סברא הנ"ל נכונה, דאף אי אמרינן דבנו הוא לכל דבר בכל אופן לא הוי רק ספק דדילמא לאו אביו הוא, דבזה לא שייך רוב בעילות אחר הבעל וכנ"ל, ואם כן לענין חליצה בן כזה אינו פוטר את אשתו מחליצה דדילמא לאו בנו הוא.

ממילא, הצורך בפיקוח הוא צורך מהותי כדי ליצור ודאות בזהות הוריו של הוולד. כך גם כתב במפורש הרב עובדיה יוסף בשו"ת 'יביע אומר' (ח"ב אה"ע סי' א) כשסייג את ההיתר לביצוע הזרעה מלאכותית במילים הבאות:

עליהם להקפיד שלא יתחלף זרעו של הבעל בזרע של איש אחר על ידי השגחה מיוחדת כי חלילה וחס להתיר קבלת זרע מאיש אחר... ולכן צריך להשגיח בעינא פקחא על זה.

כך גם פסקו לנו באופן ברור רבים מגדולי ישראל וביניהם הגר"מ אליהו זצ"ל, הרבי מלובאוויטש זצ"ל ויבלט"א הגרי"ש אלישיב שליט"א והגר"ש ואזנר שליט"א ועוד רבים אחרים, שההיתר לביצוע טיפולי פוריות מותנה בכך שתהיה השגחה חיצונית טובה למניעת טעויות.

ג. נאמנות הפיקוח ההלכתי

בפועל, הפיקוח במעבדות הפוריות נעשה בידי אישה יראת שמים. לאור הדברים שהובאו לעיל אפשר לשאול מדוע זה מספיק ואין צורך בשני עדים כשרים? הרי מדובר כאן בענייני יוחסין, וכלל נקוט בדינו: 'שאין דבר שבערוה פחות משניים' (יבמות פח ע"א ועוד).

בשאלה זו דן הגר"י אריאל בשו"ת 'באהלה של תורה' (ח"א סי' עא). הוא סובר שלעניין זה מספיקה אישה אחת ומביא ראיה מכך שלהעיד על יוחסין בשעת הלידה עצמה (וממילא הוא הדין בשעת ההפריה) נאמנת גם אישה אחת מדין מיילדת, כפי שנאמר בגמרא בקידושין (עח ע"א): 'נאמנת חיה לומר: זה כהן וזה לוי, זה נתין וזה ממזר'. בתשובתו שם הוא מבאר שיש מחלוקת בין הרמב"ם לר"ן בטעם נאמנות זו – האם מדובר בדין תורה שנובע מן העובדה שלא הוחזק עדיין ייחוס שונה, ובאופן כזה גם בדבר שבערוה יש נאמנות לעד אחד כמו בשאר האיסורים או שמדובר בתקנה שנגרמת מכך שבגלל אופי המאורע אין זה אפשרי שיימצאו בחדר הלידה שני עדים כשרים. בין כך ובין כך, שני הנימוקים הללו תקפים גם בעדות על הפריה חוץ גופית שכן לא הוחזק ייחוס אחר, וקשה מאוד להביא שני עדים כשרים לתוך המעבדה (מה גם שחלק מפעולת ההפריה צריך להיעשות בצנעה ואי אפשר להצריך הבאת גבר שיצפה בפעולה). ממילא יוצא שעדות של אישה אחת יראת שמים מספיקה לעניין זה. כך היא המסקנה בתשובה ב'באהלה של תורה' (שם), וכך נוהגים למעשה במערך הפיקוח של מכון פוע"ה, על פי הנחיות הפוסקים.



ד. סיכום

1. ילד רגיל שנולד מתייחס אחר הוריו בלי כל פקפוק. דין זה נכון אף אם ידוע שאמו זנתה שכן 'רוב בעילות אחר הבעל'.
2. תורת ישראל מייחסת חשיבות רבה לידיעה ודאית של יחס הוולד. תינוק שנולד ולא ידוע בוודאות מי הוא אביו, נחשב פגום מבחינה רוחנית גם אם הינו כשר מבחינה הלכתית לכל דבר. הפגם הרוחני נוסף על התקלות ההלכתיות העשויות לצמוח מחמת אי ידיעה ודאית של הייחוס.
3. במקרה שיצירת הוולד לא נעשתה בדרך כל הארץ, אלא בטיפול פוריות, אי אפשר לייחס תינוק זה אחר הוריו מכוח ה'רוב בעילות' הרגיל, ויש צורך בידיעה על כך שהוא אכן נוצר מהם.
4. גדולי ישראל התירו טיפולי פוריות בשעת הצורך אולם התנו את ההיתר בכך שטיפול זה ייעשה תחת השגחה צמודה כדי למנוע טעויות ולהגיע לוודאות בייחוס.
5. לצורך השגחה זו די באדם נאמן אחד, וגם אישה נאמנת על כך, ואין צורך בשני עדים כשרים.



הרב אריה כץ

חללות בהזרעה מלאכותית

א. פתיחה

מלבד פסולי היוחסין הרגילים של ממזרות, קיים עוד פסול המיוחד לכוהנים והוא פסול ה'חללות'. בן של כוהן המוגדר 'חלל' מופקע מן הכהונה ושוב איננו נחשב לכוהן, ואישה המוגדרת 'חללה', אסור לה להינשא לכוהן. פסול זה נוצר, בין היתר, בעקבות נישואי כוהן עם אישה האסורה להינשא לו, כגון גרושה. במאמר זה ברצוני לדון מה יהיה הדין במקרה של כוהן שנשא גרושה באיסור ונולדו לו ממנה ילדים, אך לא בדרך כל הארץ, אלא בהזרעה מלאכותית (IUI) – האם ילדים אלו ייחשבו לחללים או שהבן יהיה כוהן כשר והבת כשרה להינשא לכהונה?

ב. פסול חללות

על מנת לענות על שאלה זו, עלינו לברר ראשית כול באיזה אופן נוצרת ה'חללות'. המשנה בקידושין (עז ע"א) מחלקת בין חלל שנשא ישראלית לנשא חללה: בת חלל זכר – פסולה מן הכהונה לעולם. ישראל שנשא חללה – בתו כשרה לכהונה. חלל שנשא בת ישראל – בתו פסולה לכהונה. כלומר, צאצא של חלל זכר הינו חלל, אבל צאצא של חללה איננו חלל, וממילא חללה שנישאת לישראל, בתה כשרה להינשא לכוהן. בגמרא (שם) מובאת ברייתא, וממנה עולה כיצד נוצרת החללות עצמה: תנו רבנן: לא יחלל זרעו – אין לי אלא זרעו, היא עצמה מנין? אמרת קל וחומר: מה זרעו שלא עבר עבירה – מתחלל, היא שעברה עבירה – אינו דין שמתחללת... תנו רבנן: איזו היא חללה? כל שנולדה מן פסולי כהונה. זאת אומרת שהגדרת ה'חללות' חלה במקרים הבאים: אישה הפסולה לכהונה שנבעלה לכוהן; ולד שנולד כתוצאה מאיסורי כהונה וצאצאים של חלל זכר. וכך פוסק השולחן ערוך' (אבן העזר סי' ז סעי' יב, טז): איזו היא חללה, זו שנולדה מאיסורי כהונה, כגון כהן הדיוט שבא על הזונה או על הגרושה, וכוהן גדול שבא עליהן או על האלמנה, או שנשא בעולה ובא עליה, הרי אלו נתחללו לעולם. ואם הוליד ממנה, בין זה שחיללה בין אחר, הולד, בין שהוא זכר בין שהוא נקבה, חלל, והיא עצמה נתחללה בביאתו משהערה בה, בין שבא עליה בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון. חלל שנשא כשרה, הולד ממנה חלל. וכן בן בנו, כלם חללים עד סוף כל הדורות. ואם



ילדה בת, אסורה לכהונה. אבל אם נשאת אותה הבת לישראל וילדה ממנו בת, אותה הבת כשרה לכהונה, שישראל שנשא חללה הולד כשר.

מן הדברים הנ"ל עולה לכאורה שחללות הוולד נגרמת באחד משני אופנים:

1. תורשה דרך האב.

2. יצירה חדשה כתוצאה ממעשה עברה.

לכאורה, הולדת צאצא לאם חללה אינה גורמת לחללות שכן ישראל שנשא חללה, הוולד אינו חלל והבת כשרה להינשא לכוהן. מדובר בהכרח במקרה שהאב הוא ישראל שכן אם האב חלל, הרי שהוולד הוא צאצא של חלל (אופן 1) ומכוח אביו הוא חלל בעצמו, ואם האב כוהן, הרי שמדובר בעברה על איסורי כהונה (אופן 2), וממילא הוולד חלל.

ג. חללות כשאין עברה

בנידון דידן, אמנם מדובר באב כוהן, אבל עצם היווצרות הוולד אינה בעברה שכן לא היה כאן מעשה ביאה. ממילא לכאורה הוולד יהיה כשר לכהונה שכן עצם העובדה שאמו חללה איננה הופכת אותו לחלל מכיוון שמי שמוריש את החללות הוא האב, וכאן האב כשר (אין אופן 1) ואין היצירה בעברה (אין אופן 2).

לכאורה, אפשר להוכיח זאת מכמה אחרונים שדנו בשאלה דומה:

מי שנפטר בלא ילדים ויש לו אחים, אשתו צריכה להתייבם (כלומר להינשא) לאחד מאחי בעלה או לקבל ממנו חליצה על מנת להינשא לאחר. כאשר האישה אסורה להינשא לאחי הבעל, יש דינים שונים לפי חומרת האיסור: באיסור כרת (כגון שאחי בעלה נשוי לאחותה), לא חל דין זה; באיסור לאו (כגון שאחי בעלה הוא ממזר), עליה לקבל ממנו חליצה. יש שיטה בחז"ל שמעשה הביאה הראשון של היבם (אחי הבעל) באישה זו מותר מן התורה¹, וחז"ל גזרו עליו איסור מחמת שאר הביאות מכיוון שבהן כבר לא קיימת המצווה. על פי זה נשאלת השאלה – כוהן שבא על יבמתו החללה בפעם הראשונה (וכאמור לעיל, מן התורה הדבר מותר), וכתוצאה מכך היא ילדה בן, האם הוולד חלל או לא?²

יש כמה פוסקים שכתבו שמכיוון שאין כאן עברה, אין הוולד חלל, וביניהם הקרן אורה³ (יבמות כא ע"ב), העמודי אור⁴ (סי' עט) ושו"ת 'אחיעזר' (ח"א סי' ד).

גם בנושא של הזרעה מלאכותית מכוהן לגרושה, כתב הרב שלמה זלמן אויערבאך בשו"ת 'מנחת שלמה' (תנינא סי' קכד) שאין הוולד חלל שכן האישה בוודאי אינה מתחללת מעצם ההזרעה משום שלא היה כאן מעשה ביאה המחלל³. אם האם אינה חללה, מהיכן

1 כיוון שמצוות ייבום הינה מצוות 'עשה', ומצוות 'עשה' דוחה איסור 'לא תעשה' באופנים מסויימים.

2 שער המלך נסתפק גם במקרה של ממזר שייבם בת ישראל, האם הוולד ממזר מביאה ראשונה. אך הקרן אורה (יבמות כא ע"ב) דחה את ספקו שכן גם במקרה של גר שנשא ממזרת הנישואין היו בהיתר, ובכל זאת הוולד ממזר מכיוון שבממזרות הולכים אחרי הפגום גם בלא עבירה, אבל בחללות ראינו לעיל שהולכים רק אחרי התורשה מן האב או אחרי העבירה, וכאן האב הוא כוהן כשר ואין עבירה.

3 ההיריון עצמו, בוודאי שאינו מחלל שכן אם כשלא נתעברה לא נתחללה, אין סיבה שיצירת הוולד תחלל אותה.

תיווצר החללות של הוולד? עצם העובדה שמדובר בפסולי כהונה אינה גורמת לחילול, אלא אם כן האם עצמה מתחללת במעשה זה, ואז גם הוולד מתחלל.

ד. חללות באם חללה כשאין עברה

אלא שכל הדיון שראינו בפוסקים הנ"ל מדבר על מקרים שבהם גם האם לא נתחללה, אבל כשהאם חללה לא מצאנו מה יהיה הדין; ואף שלכאורה עצם חללות האם אינה גורמת לחללות הוולד בלא עברה (שכן חללה שנישאה ל"ישראל" – הוולד כשר), מסתפק בזה הרב אויערבאך (שם):

מסופקני בהזרעה מלאכותית מכהן כשר לתוך אשה חללה, אם בעל הזרע עובר בכך על הלאו של 'לא יחלל זרעו', דנהי שלא בא עליה, אבל זרעו מיהא חילל, ועיין בחדושי רבנו חיים הלוי בסוף איסורי ביאה, אך גם אפשר דבכהאי גוונא שהאב אינו חלל ורק האשה חללה, מה שהולד נעשה חלל הוא רק מפני שנוצר מביאה כזו שמחללת את אמו ולכן אף גם הוא כמותה ונעשה חלל, מה שאין כן בהזרעה מלאכותית דהוי בהיתר ואינה מחללת כלל את האם, אפשר שהוולד מתיחס שפיר אחר אביו שהוא כהן כשר ואינו חלל, כמו ב"ישראל" שבא על חללה, דכיוון שלא היתה ביאת איסור, אין הוולד חלל.

נבאר את ספקו של הרב אויערבאך:

הרב חיים סולובייצ'יק בספרו 'חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם' (הל' איסורי ביאה פי"ז ה"ב) מחדש על פי הירושלמי (קידושין פ"ג ה"ב) שאמנם במקרה של 'ישראל' שנשא חללה, הוולד כשר ואיננו נחשב לחלל⁴, משום שאין תורשה מן האב (אופן 1) ואין מעשה עברה (אופן 2), אולם במקרה של כוהן שנשא חללה, הוולד חלל בלי תלות במעשה העברה. הסיבה לכך היא שבניגוד להבנה לעיל, העברת חללות בתורשה איננה רק מן האב אלא מכל חלל, ובלבד שמדובר במשפחת כהונה. לכן חלל שנשא בת ישראל, הוולד חלל משום שאביו שייך למשפחת כהונה (שהרי חלל הינו תמיד צאצא של כוהן); ואילו ישראל שנשא חללה, הוולד אינו חלל משום שאיננו ממשפחת כהונה (אף שייתכן שאמו ממשפחת כהונה, כהונה עוברת בתורשה רק מן האב ולא מן האם). ממילא, כוהן שנשא חללה, הוולד חלל בתורשה משום שאחד מהוריו חלל ומדובר במשפחת כהונה. מדברי הרב סולובייצ'יק עולה שכוהן שנשא גרושה – בנם יהיה חלל אף אם נולד מהזרעה מלאכותית שכן ברגע שהגרושה נבעלה לכוהן בפעם הראשונה, היא הפכה ל'חללה', וממילא ולד של כוהן וחללה הוא חלל בלי תלות במעשה עברה (לפי הנ"ל). אף על פי כן, הרב אויערבאך מסתפק בכך. נראה שהשיקולים לצד השני נובעים מן ההבנה הראשונה – שפסול חללות של הוולד נוצר בתורשה מן האב דווקא (אופן 1) או מיצירה במעשה עברה (אופן 2).

4 ולכן אם זו בת, היא מותרת להינשא לכוהן.



ה. אישה שנתחללה לאחר שנתעברה

אפשר לטעון כנגד שיטת הרב סולובייצ'יק ולומר שגם במשפחת כהונה חללות של האם בלא מעשה עברה איננה משפיעה על הוולד. וראיה לכך מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פי"ט ה"ז) וה'שולחן ערוך' אבן העזר (ס' ז סעי' יח):

כוהן שנשא גרושה מעוברת, בין ממנו בין מאחר, וילדה כשהיא חללה, הוולד כשר, שהרי לא בא מטיפת עבירה.

מדובר כאן בוולד של כוהן וחללה, ועל כן הוא אמור להיות חלל לפי דברי הרב סולובייצ'יק. אף על פי כן, להלכה הוולד כשר.

אפשר לדחות ראייה זו בטענה שמעמד הוולד נקבע ברגע היצירה, ובאותו הזמן לא הייתה אמו חללה, ואילו בשאלה הנידונה, ברגע היצירה הייתה האם חללה (רק שלא היה מעשה עברה)⁵. אך עדיין אין הדברים מיושבים כל צורכם, שכן כאשר הרמב"ם קובע שאין הוולד חלל, נימוקו הוא 'שהרי לא בא מטיפת עברה' ולא שאמו לא הייתה חללה בשעת יצירתו. כלומר דווקא האיסור יוצר את החללות; ודחוק לומר שבמונח 'טיפת עברה' התכוון הרמב"ם לטיפה ממש של כוהן וחללה ולא למעשה עברה כפשוטו, וצריך עיון.

ו. סיכום

על כל פנים, ספקו של הרב אויערבאך לא הוכרע, ואף שדברי הרמב"ם נוטים לכיוון שהוולד כשר, מדברי הרב סולובייצ'יק משמע שלהיפך, וגם את דברי הרמב"ם אפשר לפרש כך בדוחק על מנת שיתאימו לשיטת הרב סולובייצ'יק (בהסתמך על התלמוד הירושלמי), לכן מידי ספק חללות לא יצאנו.

אם כן, דינו של וולד של כוהן וגרושה אשר נולד דרך הזרעה מלאכותית (והוא הדין בהפריה חוץ-גופית) יהיה כספק חלל, כלומר אין עליו דיני כהונה: אינו עולה לתורה ראשון, אינו נושא כפיים וכו', אך אסור לו לישא נשים פסולות לכהונה ולהיטמא למתים.



5 הרוצה להרחיב בשאלה מה הזמן הקובע את היחס בין האם לוולד – רגע היצירה או רגע ההולדה, יעיין במאמרו של הרב זלמן נחמיה גולדברג 'יחס אמהות בהשתלת עובר ברחם של אחרת' (תחומין ה', עמ' 248 ואילך) ומאידך גיסא, בתשובתו של הרב יעקב אריאל בשו"ת באהלה של תורה (ח"א סי' ע).

הרב אריה כץ

בעניין נישואי ג'ינג'ים

שאלה | בגמרא (בכורות מה ע"ב) מופיע שלבן לא יישא לבנה שמא יצא מהם לבן ביותר, וכן שחור ושחורה. גמרא זו לא הובאה להלכה בשום מקום, אך בחידושי ה'שפת אמת' (שם) המחבר מפרש שמדובר בעצה טובה לכוהנים על מנת שבניהם לא יהיו בעלי מומים לעניין המזבח על פי המשנה המפרשת ששלושה מומים בצבעים – 'כושי' (שחור מאוד), 'לווקן' (לבן מאוד) ו'גיחור' (אדום).

האם נאמר גם שראוי שכוהן ג'ינג'י לא יישא ג'ינג'ית שמא יצא מהם ג'ינג'י ביותר ויהיה פסול לעבודה מכיוון שהוא 'גיחור'?

תשובה | גם על פי השאלה מוכח שאין איסור, אולם נראה שאף 'עצה טובה' לכוהן אין כאן. 'כושי' ו'לווקן' שהמשנה דיברה עליהם, הינם כאלו שכל גופם, כולל צבע עורם, הינו כזה. לעומת זאת, ג'ינג'י מיוחד בצבע שערו דווקא. אותו 'גיחור' שהמשנה מדברת עליו, איננו ג'ינג'י ביותר – שצבע שיערו אדום בוהק, אלא אדום שכל צבע גופו הינו אדמומי (ייתכן שהכוונה לצבע עור כשל האינדיאנים, הנקראים 'אדומי עור', וייתכן שמדובר בצבע עור אדום עוד יותר). זהו אכן דבר יוצא דופן ביותר וראוי להיקרא מום לעניין המזבח. ממילא, לא נראה שיש חשש כלשהו שכוהן ג'ינג'י יישא ג'ינג'ית, שכן אף אם יולד להם בן ג'ינג'י ביותר, אין בכך כל מום לכהונה.





הרב אריה כץ

דימום כתוצאה מבדיקת 'פיפל'

שאלה

בתור מורה הוראה הבקי בתחום הרפואי, ב"ה, התוודעתי לשיטתכם שבדיקת 'פיפל' איננה מטמאה. בדיקה זו היא ביופסיה של **רירת הרחם**. כידוע ה'חזון איש' כתב שדימום מן הרירית אינו נחשב דם 'מכה' אלא דם נידות גם אם הוא נגרם על ידי פציעה או מכה (והדברים פשוטים גם בסברא).
אינני יודע להסביר איך נפלה טעות זו. כוונתי לשם שמיים להציל מאיסור.

תשובה

בדיקת 'פיפל' היא לקיחה של דגימה מרירת הרחם. המכשיר שמשתמשים בו הוא לרוב בקוטר 2-3 מ"מ ומוגדר בידי מרבית הפוסקים (גם המחמירים ב'פתיחת הקבר' מבחון) 'קנה דק שבדקים', שאין בו 'פתיחת הקבר'.
בעניין הדימום, מופיע במסכת נידה (סו ע"א): 'אם יש לה מכה באותו מקום – תולה במכתה'. כך פסק גם השו"ע (יו"ד סי' קפז סעי' ה). אפשר לבוא ולטעון שדם 'מכה' הינו דווקא דם שהגיע מפציעה שמקורה מחוץ לרחם, אולם דם שהגיע מן הרחם, אף אם נגרם כתוצאה מ'מכה', ייחשב לדם נידה ויאסור. אולם הרמ"א (שם) כותב במפורש שאפשר לתלות ב'מכה' גם דימום המגיע מפצע שבתוך הרחם. דין זה מופיע אצל עוד פוסקים. אם כן, כך גם בבדיקת 'פיפל', הרי לולי פצע הרופא את רירת הרחם, לא היה מגיע משם דם באותה שעה, ואין כאן 'דרך ראייה'.
אשר לנכתב לאסור בשם ה'חזון איש', עיין במאמרם של הרב אליעזר בן פורת והפרופסור פסח קליימן 'גדרה של מכה לעניין תליית הדם בה' (אסיא פג-פד, עמ' 141-149). במאמר זה מובא מכתב מאת ה'חזון איש' (נדפס ב'הפרדס' שנה לה חוברת ו עמ' לג), ודייקו ממנו שגם כשרופא גרם לפציעה של רירת הרחם באמצעות מכשיר רפואי, יש לדימום זה דין 'מכה' והאישה טהורה, וכך הסיקו להלכה ולמעשה.
ייתכן שהנך סובר שמלבד הפציעה עלול להיגרם גירוי הורמונלי שאוסר, אולם ה'נשמת אברהם' (סי' קצד ס"ק ה) כתב שדם שיוצא כתוצאה מפציעת רירת הרחם במהלך בדיקת 'היסטרוסקופיה', הוא בפשטות דם 'מכה' ולא דם נידות, וכן הביא בשם הרב יהושע נויבירט שליט"א.

למעשה קיבלנו הנחיה לטהר בדיקה כזו מכמה פוסקים, ביניהם הרב מרדכי אליהו זצ"ל ויבלט"א הרב יקותיאל פרקש. לכן, גם אם יש פוסקים המחמירים בדבר, בוודאי שאי אפשר לקרוא למקל בשם 'טועה'.

מידע ועדכונים

1. בימים אלו יוצאת לאור החוברת הראשונה מתוך סדרת 'שו"ת פוע"ה'. החוברת כוללת תשובות שנכתבו בידי גדולי הפוסקים בדורנו לשאלות שרבני מכון פוע"ה הפנו אליהם בעניינים הקשורים בעבודת המכון. בחוברת מובאים גם מבואות הלכתיים-רפואיים, הערות וסיכומים. החוברת הראשונה עוסקת בענייני מניעת היריון ומכילה תשובות של כעשרים פוסקים בעניינים אלו, בדגש על אמצעי מניעה חדשים שפותחו בעשור האחרון. פרטים אפשר לקבל במחלקת ההדרכה של המכון בטלפון:

02-6517171 או באתר של מכון פוע"ה: <http://www.puah.org.il>

2. בימים אלו מכון פוע"ה עורך מחקר רפואי-הלכתי בשיתוף משרד המדע והטכנולוגיה ורופאים מובילים. מטרת המחקר לבדוק האם אפשר לצמצם את שיעור המקרים שבהם הביוץ מתרחש לפני הטבילה, באמצעות הדרכה הלכתית נכונה ושימוש בחומרים טבעיים. בצורה זו אפשר לטפל בבעיה מבלי להזדקק לפתרונות תרופתיים וכמובן מבלי להתפשר על ההלכה, חס ושלום. לפרטים אפשר לפנות לרב ליאור שגב בטלפון: 02-6515050.





צוותי מדע ותורה

הרב ישראל רוזן

פתרון הלכתי-טכני למים חמים בשבת מדוד ביתי ('בוילר')

במאמר זה נפרט את הבעיות הכרוכות בשימוש במים חמים מדוד חשמל ביתי בשבת ונציג פתרון חדשני של מכון צומ"ת ש'נולד' בשנה האחרונה. המאמר בעל אופי של סקירה ו'דיווח', כמעט בלי ציטוטי הלכה, מראי מקומות ומקורות.

א. הבעיה

צריכת מים בשבת מדוד חשמל ביתי רגיל ('בוילר') הדולק בשבת אסורה לחלוטין. פעולה זו כרוכה בשתי בעיות הלכתיות:
א. 'בישול' המים הנכנסים כתוצאה מצריכת מים.
ב. גרימת 'הבערה' מחדש של גוף החימום כתוצאה מכניסת מים קרים.
נפרט מעט את משמעות האיסורים האלו בדוד הביתי:

1. בישול

עמדתנו במכון צומ"ת, בעקבות התייעצות עם פוסקים מובהקים, היא ש'בישול' המים הנכנסים לדוד כתוצאה מצריכת מים בברז, נחשב 'בידיים'. פותח הברז הוא כמי שמוסיף בידיו מים קרים לתוך סיר הנתון על גבי האש. על אף שהאדם איננו יוצק בידיו ממש מים לתוך הדוד, אין זה 'גרמא' מכיוון שהמים הקרים (מי הרשת) נמצאים בצנרת המחוברת לדוד והמים שבדוד ובצנרת הם כמקשה אחת. הוצאת מים מן הדוד מתרחשת בעצם באמצעות לחץ המים הנכנסים ודחיפתם. לכן הוצאת מים חמים מן הדוד נחשבת כהכנסת מים קרים לתוכו 'בידיים'.

גם אם גוף החימום איננו דולק בשעה שהאדם מוציא את המים, כגון בשעה שהטמפרטורה הגיעה לנקודת הפסקת החימום בידי וסת החום (התרמוסטט), בכל זאת הרי זה כאדם שיצק מים קרים בידיו לסיר חם שהורד מן האש. גם במקרה זה הרי זה בישול מן התורה ד'תתאה גבר'. יתר על כן, במקרה זה ברור שגוף החימום ישוב ויפעל בקרוב, כאשר הטמפרטורה תרד במקצת (בין השאר כתוצאה מהכנסת המים הקרים לתוכו עכשיו), וכך היא הדרך לחמם מים ולבשלם בדוד חשמל. לפיכך, הרי זה חייב מן

התורה כדין 'אחד מביא את האור, ואחד מביא את העצים, ואחד שופת את הקדרה, ואחד מביא את המים, ואחד נותן בתוכו תבלין, ואחד מגיס כולן חייבין' (ביצה לד ע"א).

2. גרימת הבערה

האיסור השני, 'הבערה', איננו בגדר 'בידיים' אלא לכל היותר 'גרמא'. ונפרש: בדוד קיים וסת חום המכוון להפסקת החימום בטמפרטורה מסוימת (למשל 65 מעלות צלזיוס). כאשר האדם מוציא מים חמים מן הברז ומכניס תחתיהם מי רשת קרים, יש שתי אפשרויות: א) אם גוף החימום פועל בשעת הוצאת המים, האדם לא הבעיר ואפילו לא הקדים את ההבערה אלא רק המשיך אותה. פעולה זו מותרת לחלוטין (ראו להלן). ב) אם גוף החימום איננו פועל בזמן שהאדם הוציא את המים מן הדוד, השימוש במים גורם להקדמת הפעלת הדוד. במקרה קיצוני שווסת החום היה ממש על סף הפעלה, ייתכן אף שהכנסת המים הקרים תפעיל מידית את גוף החימום.

מכל מקום, מכיוון שהאדם המוציא מים חמים מן הדוד אינו נותן את דעתו ולבו למצב העכשווי של וסת החום, ובוודאי שאינו יכול לדעת האם וסת החום נמצא בדיוק על סף הפעלה, הרי זה נחשב ל'ספק פסיק רישא' ולא להבערה 'בידיים'. אף על פי כן, מכיוון שמדובר באיסור הבערה דאורייתא, אין מתירים 'גרם' כזה, גם אם אין פעולה זו נחשבת 'בידיים' (בניגוד למקרה, למשל, שרבים התירו לפתוח את דלתו למרות 'גרם' הפעלת מדחס הקירור באמצעות וסת החום. הפעלת המדחס בשבת, לפי דעות רבות, אינה איסור דאורייתא ואכמ"ל).

לסיכום הנאמר, אין להוציא מים מדוד חשמל ביתי בשבת באיסור דאורייתא¹.

ב. הפתרון העקרוני

בפרק זה נתאר את הפתרון הטכנולוגי העקרוני המאפשר הספקת מים חמים בשבת. בפרק הבא נפרט את היישום המעשי ומרכיביו.

1. חימום לפחות מדרגת 'יד סולדת'

כידוע, הגדרת הבישול בהלכה היא ב'מים שהיד סולדת בהם'. בפחות מטמפרטורה זו אין החימום נחשב לבישול בשבת והוא מותר לכתחילה.

פוסקי דורנו הסכימו כי גם אם האש כשלעצמה, ובמקרה שלנו גוף החימום החשמלי כשלעצמו, מסוגלים לבשל ולחמם מעבר לדרגת 'יד סולדת' אך קיים וסת חום המגביל את הטמפרטורה ו'יכבה את האש' לפני שהמים יגיעו לדרגת 'יד סולדת' – אין זה בישול

¹ כאן המקום לציין כי בדוד שמש המצב קל יותר מבחינת מלאכת 'מבשל'. לכולי עלמא (כמעט) האיסור הוא רק מדרבנן שכן הבישול נעשה בתולדות חמה ולא באש ולא בגוף חימום חשמלי. יש שאפילו מתירים לכתחילה לצרוך מים מדוד שמש בשבת, שכן בכגון זה לא גזרו תולדות חמה משום תולדות אור, שהכול יודעים שדוד שמש איננו אש. אכן, רבים מחמירים הן בשל הגזירה הכללית על תולדות חמה הן משום שבדוד שמש רגיל יש גם גוף חימום חשמלי. לפי דעות אלו טעם הגזירה תקף מיניה וביה שכן הרואה ואפילו בעל הבית עצמו אינם יודעים האם המים החמים התחממו מקולטי השמש (= איסור מדרבנן) או מגוף החימום (= איסור דאורייתא).



ואף לא 'מיחזי כבישול' ומותר לכתחילה. כך המכניס מים קרים מהרשת העירונית לדוד שיש בו הגבלת טמפרטורה לפחות מ'יד סולדת' – אינו מבשל ומותר לכתחילה, כמו שמותר להניח מים 'כנגד המדורה', במקום שלא יוכלו להגיע לכדי 'יד סולדת', על אף שהאש עצמה מסוגלת לבשל ממש.

פוסקי הדורות האחרונים דנו מהי הטמפרטורה הנחשבת ל'יד סולדת'. דומה כי נמנו וגמרו שזו נמצאת בין 40 ל-45 מעלות צלזיוס. כך גם מבחינת התחושה האנושית שהרי טמפרטורת הגוף היא כ-37 מעלות צלזיוס, ובטמפרטורה הגבוהה בכמה מעלות, היד נרתעת אינסטינקטיבית. במכון צומ"ת אימצנו את דרגת 40 מעלות לכתחילה בתור טווח בטחון, וגם 42-43 מעלות צלזיוס עדיין נחשבות אצלנו לפחות מ'יד סולדת'. נציין כאן כי הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל קבע כי עד 45 (!) מעלות צלזיוס עדיין אין זה בישול, כמובא בסעיף הראשון של הספר 'שמירת שבת כהלכתה', ספר שחיבר תלמידו המובהק, הרב יהושע נויבירט שליט"א (וראו שם בהערות את הוכחותיו).

טמפרטורה זו מספיקה לכל השימושים הביתיים הנחוצים בשבת כמו הדחת כלים, רחיצת ידיים, שטיפת תינוקות וכדומה.

אם כן, אם המים הנכנסים לדוד יוגבלו באמצעות וסת חום ולא יגיעו לכדי 'יד סולדת' – נפתרה בעיית בישול המים.

2. מנגנון 'המשכת מצב'

באשר לגרימת ההבערה הכרוכה בהכנסת מי רשת לדוד אשר גוף החימום בו פעיל בשבת, כבר הזכרנו שאם האדם צורך מים בשעה שגוף החימום פועל, הוא גורם רק להארכת זמן פעולתו. 'המשכת מצב' זו מותרת לכתחילה, והותרה למשל בהזזת הפינים בשעון השבת כדי להמשיך מצב קיים (המשך הפעולה של המכשיר או המשך חוסר פעולתו).

אין זה מעשי לתכנן ולהוציא מים חמים מדוד החשמל רק כאשר גוף החימום ממילא דולק. לעזרתנו באו אפוא הטכנולוגיה בכלל והאלקטרוניקה בפרט. מכון צומ"ת פיתח מנגנון 'המשכת מצב' לנושא שלפנינו, וזו פעולתו:

כאשר מתג 'חול/שבת' מועבר למצב 'שבת' (מבעוד יום), וסת החום איננו מחובר לגוף החימום ואיננו משפיע עליו ישירות. וסת החום מחובר לפיקוד אלקטרוני ייחודי ומשפיע כך: לאורך כל השבת המנגנון האלקטרוני מפעיל את גוף החימום החשמלי בהפעלה מחזורית במרווחים קבועים מראש (מדי 15 דקות למשל). בכל הפעלה כזו גוף החימום יפעל בכל מקרה, בלי תלות בווסת החום. ההפעלה המחזורית היא לשניות ספורות (כ-10 שניות בלבד). וסת החום עצמו מנותק מן המערכת רוב הזמן, ובעת ההפעלה המחזורית של גוף החימום הוא נבדק במשך שנייה אחת. בבדיקה מחזורית זו נקבע שאם וסת החום במצב 'חם' – לא יתרחש דבר, ולאחר ההפעלה המחזורית הקצרה (כ-10 שניות) גוף החימום יכבה וידלק שוב בהפעלה המחזורית הבאה וחוזר חלילה. אבל, אם באותה שנייה שווסת החום נבדק, יימצא שהוא 'קר' ודורש חימום – או אז גוף החימום ימשיך לדלוק למן ההפעלה המחזורית ועד שווסת החום יגיע ל-40 מעלות (פחות מ'יד סולדת').

הווי אומר, האדם בצריכת המים החמים לא הבעיר שום גוף חימום ואפילו לא גרם להבערה עתידית. הוא רק גרם להמשכת ההבערה המתרחשת ממילא בפרקי זמן קצובים.



ג. היישום המעשי

עד כאן הרעיון העקרוני, אך כיצד אפשר ליישם אותו הלכה למעשה? ובכן, היישום המעשי כולל שלושה אלמנטים המשולבים יחדיו: (א) וסת חום אלקטרוני רגיש מיוחד לשבת. (ב) מעגל פיקוד אלקטרוני ייחודי למימוש שיטת ה'המשכיות'. (ג) פאנל, מתג ונוריות סימון והתראה. כל המרכיבים הללו מתווספים לדוד החשמל הביתי, הממשיך לתפקד בימות החול כרגיל.²

1. וסת חום קפילארי מדויק

בדוד ביתי רגיל קיים וסת חום סטנדרטי. בדרך כלל הסקאלה בווסת חום זה מתחילה מטמפרטורה הגבוהה מדרגת 'יד סולדת', ולכן אי אפשר לכוון את וסת החום לטמפרטורה המותרת בשבת. יתר על כן, מבחינה לוגיסטית אי אפשר לשנות את נקודת החיבור של וסת החום מדי ערב שבת בשל חוסר נגישות. זאת ועוד, וסת החום הרגיל איננו מדויק ותיתכן בו סטייה, לעתים אפילו של 10 מעלות! אי הדיוק אמור גם בקריאת הסקאלה וגם במירווח שבין נקודת הסגירה לנקודת הפתיחה (ה'דיפרנציאל'). אם כן, אם רוצים שהמים יגיעו לחום הנמוך מדרגת 'יד סולדת', צריך לכוון את וסת החום לפחות מ-30

² בפועל, קצת מסובך להוסיף את הפתרון לדוד קיים הממוקם על הגג או ב'בידעם', מסיבות לוגיסטיות. מאידך, בעת התקנת דוד חשמל או החלפתו אפשר להתקין בקלות את הפיקוד השבתי לפי תרשים חיבורים פשוט.



מעלות, טמפרטורה שלא קיימת בסקאלה ממילא כנ"ל. כל הסיבות הללו הולידו את ההחלטה שלא להתערב בפעילות וסת החום, והוא יישאר על כנו גם בשבת אך ייוותר 'מחויך לתמונה'.

מכון צומ"ת פיתח אפוא וסת חום 'תרמו-קאפל' (צימוד תרמי) רגיש, המכוון ל-40 מעלות צלזיוס בדיוק של חלקי המעלה. מדובר בווסת חום קבוע שאינו ניתן לשינוי לאחר כיוולו במעבדת צומ"ת. וסת חום זה הינו רגיש המורכב בקצה כבל חשמלי גמיש היכול להיכנס לכל צינורית או חור בקוטר מתאים ואף להתפתל בתוכו. בהנחיות ההתקנה אנו מציינים היכן רצוי למקם וסת חום זה: יש למקמו במקום החם שבדוד, בסמוך לנקודת יציאת המים החמים לברזי הבית.

2. מנגנון אלקטרוני

וסת החום השבתי איננו מחובר ישירות לגוף החימום אלא למנגנון פיקוד שבת אלקטרוני. כאשר המתג מועבר למצב 'שבת', קוצב הזמן המחזורי של פיקוד השבת מפעיל את גוף החימום באמצעות ממסר זרם גבוה. הפעלה מחזורית זו היא לכ-10 שניות בלבד³ בלא תלות בווסת החום כלל.

וסת החום עצמו מחובר לשתי נקודות (ברגים) שמשמשות כניסה למעגל אלקטרוני שאפשר לתכנתו. בין נקודות אלו אין מתח כלל. היינו, שינויים בווסת החום הרגיש עקב צריכת המים אינם עושים דבר ואינם מתחילים שום תהליך ולא כלום. עצם השינוי בווסת החום הוא שינוי זרם מזערי בלבד, ואין בו כל משמעות עכשווית⁴.

בעת ההפעלה המחזורית של גוף החימום נקודות כניסה אלו של וסת החום נבדקות במשך שנייה אחת. אם יש ביניהן מתח, משמע שטמפרטורת המים פחותה מ-40 מעלות, והתוצאה תהיה שהחימום ימשיך וימשיך עד להפסקתו באמצעות וסת החום בטמפרטורה של 40 מעלות. אם אין ביניהן מתח – גוף החימום יפעל במשך המחזור הקצר בלבד ואז יפסיק לחמם.

הגענו אפוא למצב שהאדם אינו 'מבשל' ואינו 'גורם לבישול', אינו 'מבעיר' ואינו 'גורם להבערה', אלא רק ממשיך את חימום המים המתחממים ממילא (ולעולם לא יגיעו לכלל בישול שהרי וסת החום יעצור את החימום לפני שיגיעו לדרגת 'יד סולדת').

3. אבטחה והתרעה

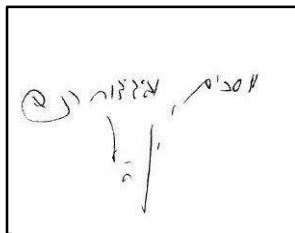
מעבר למתג 'חול/שבת' המועבר ידנית לפני שבת, נדרשנו לתת את הדעת למצבים גבוליים, לשכחה וכד'.

המערכת מצוידת ברכיבים אחדים כדי לתת מענה לשאלות אלו:
א. יש שני מתגים, האחד OFF-ON רגיל (מחבר את הדוד לזרם החשמל) והשני מתג 'חול/שבת'. נורית הבקרה האדומה מייצגת מצב 'ON', גם בחול וגם בשבת.

3 מבחינה הלכתית קיימת דרישה שגוף החימום יגיע ללהט באותה הפעלה קצרה.

4 ראו מאמרנו בתחומין כו' שינוי זרם חשמלי בשבת'.

- ב. נורית הבקרה הצהובה מציינת מצב 'היתר שימוש בשבת' כלומר שהפיקוד במצב 'שבת', וטמפרטורת המים פחותה מ-45 מעלות.
- ג. הנורית הצהובה תהבהב כאשר הדוד במצב 'שבת' וטמפרטורת המים מעל 45 מעלות צלזיוס. מצב זה יכול להתרחש באחת משתי אפשרויות, ויש במצבים אלו מקום לפסיקות הלכתיות שונות. האפשרויות הן:
1. אם יש במערכת גם **קולטי שמש** ובמהלך יום השבת המים התחממו באמצעות הקולטים (ולא מגוף החימום החשמלי מכיוון שהוא, כאמור, מוגבל בידי וסת החום). במצב זה אפשר להשתמש במים אם המשפחה סומכת על הפוסקים הרבים שמתירים להשתמש במים חמים מדוד שמש בלא הגבלת טמפרטורה.
 2. **בעת כניסת השבת נותרו מים חמים מיום שישי**. גם במצב זה יש דעות שונות בהלכה. יש שמקילים וסומכים על כך שגם אם המים היוצאים מן הברז חמים יותר מ'יד סולדת', עדיין המים הנכנסים בשבת לא יגיעו לדרגת 'בישול' (הכניסה היא בנקודה הקרה; קיימת התקררות טבעית; השימוש במים חמים מנמיך את הטמפרטורה ועוד).
- המחמירים יכולים להעביר למצב 'שבת' בשעה מוקדמת יותר ולדאוג שכבר בכניסת השבת הטמפרטורה תהיה פחותה מ'יד סולדת' והנורית תפסיק להבהב. אפשרות נוספת, אם הנורית כאמור מהבהבת לאחר העברת המתג למצב 'שבת', אפשר 'לבזבז' מים חמים עד שהחום בדוד ירד והנורית תפסיק להבהב.
- סידור זה זכה לאישורו של הפוסק הנודע, הגאון הרב יהושע נויבירט שליט"א, מחבר 'שמירת שבת כהלכתה'. הוא אף אישר בחתימת ידו: **'מסכים, ובידידות רבה'**. לכבוד הגאון הרב יהושע נויבירט שליט"א (מחבר הספר 'שמירת שבת כהלכתה'):
1. האם יש מקום להציע סידור כזה למי שמעוניין בכך מטעמי 'עונג שבת'?
 2. האם ניתן להסתפק בהורדת הטמפ' ל-40 מעלות ולא לחשוש לטיפות בודדות אשר נמצאות אולי אי-שם בבוילר והן התחממו ליותר מ'יד סולדת' ונתערבבו בכמות הכללית?





הרב שלמה אישון

השש ריבית ברכישת תעודות סל

הקדמה

תעודת סל הינה נייר ערך המקנה למחזיק בו תשואה על פי מדד כלשהו. מנפיק התעודה מבטיח לקונה להחזיר לו את כספו בתוספת אחוזי העלייה במדד שהתעודה עוקבת אחריו או בניכוי הירידה במדד זה.

תעודות הסל נסחרות בבורסה כיתר ניירות הערך, אך יש בהן גם 'מנגנון המרה'. מנגנון ההמרה מאפשר למחזיק בתעודת הסל להמיר מדי יום את התעודה שברשותו למניות המרכיבות את המדד שהתעודה עוקבת אחריו או לשוויין הכספי לפי מחירי סוף היום. לדוגמה: המרת תעודת סל העוקבת אחר מדד 'ת"א 100', מאפשרת למשקיע לקבל את 100 מניות המדד לפי משקלן המדויק ומחירן בסוף יום המסחר. מנגנון ההמרה מבטיח מעקב תמידי אחר נכס הבסיס שתעודת הסל עוקבת אחריו.

בסחר ב-ETF (= קרנות סל הנסחרות בארצות הברית), החברה המנפיקה מחויבת לרכוש את ניירות הערך הנכללים במדד בכמויות המתאימות לכמויות המוגדרות בהגדרת המדד. בישראל אין זה כך, אלא החברה המנפיקה מחויבת להראות ביטחונות כדי שתוכל לפרוע את התעודות בהתאם למדד שהן צמודות אליו.

מכאן שבשונה מקרן נאמנות, בתעודת סל אין למשקיע כל חלק במניות שהחברה המנפיקה את תעודת הסל רוכשת.

כספו של המשקיע צמוד אפוא ל'נכס הבסיס', כלומר המדד שתעודת הסל צמודה אליו. אם כן, יש לדון בשאלה האם יש איסור ריבית ברכישת תעודת סל וממילא האם יש צורך שלחברה המנפיקה את תעודת הסל יהיה היתר עסקא.

בעניין זה יש להבחין בין רכישה של תעודות סל ישירות מן החברה המנפיקה ומכירתן לה, לבין רכישה ומכירה ב'שוק המשני', דהיינו לא ישירות מן החברה המנפיקה אלא מ'יד שנייה'.

רכישה בשוק המשני אינה עסקה של הלוואה אלא עסקה של קנייה ומכירה, ועל כן תהיה מותרת גם כאשר לחברה המנפיקה את תעודת הסל אין היתר עסקא¹. מאידך, רכישה

1 ראה דברינו בכתר ו, ס' ה - השקעה בחברות העוברות על איסור ריבית.



ישירה מן החברה המנפיקה היא, לכאורה, הלוואה לחברה תוך הבטחה לקבלת הכסף בהצמדה ל'נכס הבסיס', ועל כן, כאמור, עלולה להיות אסורה באיסור ריבית.

א. היתר 'יצא השער'

שנינו במסכת בבא מציעא (עב ע"ב):

אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער, יצא השער - פוסקין, ואף על פי שאין לזה יש לזה.

כלומר, אסור לאדם לשלם מראש על סחורה על מנת לקבלה מאוחר יותר כשמחירה יעלה, אלא אם כן יצא כבר השער של הסחורה.

סיבת האיסור היא שהדבר נראה כריבית, שהרי בסופו של דבר יקבל סחורה ששוויה עולה על הסכום ששילם מראש. אך אם יצא השער, הדבר מותר. בגמרא (בבא מציעא סג ע"ב) ביארו רבה ורב יוסף את הטעם להיתר:

רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו: מאי טעמא אמרו רבנן פוסקין על שער שבשוק ואף על פי שאין לו - דאמר ליה: דאמר ליה: שקילא טיבותיך ושדייא אחיזרי, מאי אהנית ליה? אי הו לי זוזי בידי הוה מזבנינא בהיני ובשילי בזולא.

דהיינו, כאשר יצא השער, הקונה יכול לטעון שאינו מרוויח דבר מכך ששילם מראש וקיבל את הסחורה בזמן היוקר, שהרי יכול היה לרכוש את הסחורה בזמן ששילם ולשמור אותה במחסניו עד שתתייקר.²

אך ה'בית יוסף' (יורה דעה סי' קעה) ביאר באופן שונה:

דאמר ליה שקילא טיבותך ושדייא אחיזרי אי הו לי זוזי בידי הוה מזבנינא בהיני ובשילי בזולא כלומר והילכך חשבינן כאילו המוכר קנה מיד התבואה בדמי הלוקח וזכה בה הלוקח וכשנתייקרה ברשותו נתייקרה וכיון שאינו דרך הלואה אלא דרך מקח שאינו רבית של תורה לא אחמור ביה רבנן.

דהיינו, כאשר יצא השער, המוכר יכול לקנות מיד ועל כן נחשב כאילו הסחורה כבר בידו, וממילא, מאחר שאסור למוכר לחזור בו ואם יחזור צריך לקבל עליו קללת 'מי שפרע' - נחשב הלוקח כאילו הסחורה כבר שלו.³ לדברי ה'בית יוסף' יש לומר שהעובדה שהקונה יכול היה להרוויח רווח זהה בדרך אחרת, אין די בה כדי להתיר איסור ריבית.⁴

רכישת תעודת סל, כמוה, לכאורה, כתשלום מראש בעבור המניות המרכיבות את הסל, והקונה יקבל מניות אלו בשעה שירצה לפדות את תעודת הסל. אם כן, אפשר יהיה להתיר

2 כך משמע מרש"י שם ד"ה והא בעי, וכן הוא במאירי.

3 תוספות בבא מציעא סב ע"ב ד"ה אע"פ; חוות דעת סי' קעה חידושים ס"ק א; תוספות יו"ט בבא מציעא פ"ה מ"ז בדעת הרמב"ם.

4 והנה רש"י, אף שבדף סג ביאר באופן שונה, בדף ס ע"ב ד"ה וכן השער ודף סב ע"ב ד"ה יש לזה, ביאר כמו ה'בית יוסף'. ונראה שסובר שיש צורך בשני ההסברים: דהיינו, רבה ורב יוסף הוסיפו שאין די בכך שהסחורה נחשבת כאילו מצויה כבר אצל המוכר, אלא יש צורך גם שהקונה לא ישתכר מן העובדה שהוא מקדים את התשלום. וראה גם בפרי יצחק ח"ב סי' מו שהיתר אחד הוא כדי שהלווה לא יעבור על האיסור, וההיתר השני הוא כדי שהמלווה לא יעבור עליו.



רכישה זאת אם נצא מתוך הנחה ששער המניות נחשב כ'יצא השער'. יש להוסיף שלכאורה היה מקום לומר שאין להחיל דין זה על רכישת מניות, משום שדין 'מי שפרע' בנידונו מבוסס על כך שמדאורייתא מעות קונות, ואילו כשמדובר במניות, לא ברור שמעות קונות מדאורייתא⁵. אך מכל מקום נראה שאין לחשוש לכך משום שעל פי 'דינא דמלכותא', המוכר לא יוכל לחזור בו, ומה עוד שיש הסוברים שההיתר בנידונו אינו מבוסס על 'מי שפרע' והוא שייך גם אם נאמר שמדאורייתא אין מעות קונות⁶.

ב. מה מוגדר 'יצא השער'

על דברי המשנה שהתירה לפסוק על הפירות אם יצא השער, אומר ר' יוחנן בגמרא (שם) שאין פוסקים על שער של שוק של עיירות משום 'דלא קביעי תרעייהו', דהיינו השער שם משתנה ואינו קבוע.

נחלקו הראשונים האם הלכה בזה כר' יוחנן:

הרי"ף והרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ט ה"ד) פסקו כר' יוחנן, וכן פסק 'המחבר' ב'שולחן ערוך' (יורה דעה סי' קעה סעי' א). ואילו 'תוספות' ועוד ראשונים⁷ פסקו שאין הלכה כר' יוחנן, וכן פסק הרמ"א שם.

אפשר היה לבאר שטעמו של ר' יוחנן הוא משום שסובר שיש צורך בפועל במשך של זמן שתהיה בו אפשרות לקונה או למוכר לקנות את הסחורה באותו שער⁸. אולם מדברי הראשונים נראה שהזמן המרובה הוא רק סימן שהשער נחשב שער חשוב, שסומכים עליו ומצוי לקנות בו, ובאמת אם ידוע שכך הוא, אף אם הוא משתנה לאחר זמן קצר, ייחשב כ'יצא השער'⁹.

לפי זה התיר בעל השו"ת 'שבט הלוי' להלוות גם בארץ הלוואות דולריות, אף ששער הדולר ביחס לשקל משתנה מדי יום:

פשוט בעיני בענין הלואות דולר בדולר בזה"ז, גם אם נדון אותם כפירות ולא כמטבע, מ"מ כיון ששכיח לקנות אותו באיזה שער שהוא אע"פ שהשער עולה

5 ראה שו"ת הר צבי יורה דעה סי' קלג, בעניין 'הקדמת כסף למוכר שטרות כוללים שעדיין אינם בידו', והביא שם שנחלקו האם ב'שטרות למוכ"ז' מועיל קניין כסף, ונשאר בצריך עיון.

6 שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' קנט כתב שאף אם אינו נקנה, רבנן תיקנו שייחשב כ'קני', כיוון שהאיסור דרבנן; חוות דעת סי' קסג בביאורים אות ג (וצ"ל שמה שהבאנו לעיל מדבריו בחידושים לא היה הלכה למעשה); תוספות יו"ט בבא מציעא פרק ה משנה ז בדעת הראב"ד; פני יהושע בבא מציעא סג ע"א וראה גם בתורת ריבית פרק עשירי בבירור הלכה אות יח.

7 תוספות בבא מציעא סג ע"ב ד"ה ופוסקין, וטעמם משום שהלכה כרבא אליבא דר' ינאי רבו של ר' יוחנן דאמר מה לי הן ומה לי דמיהן, עי"ש. וכן פסקו רבנו ירוחם (מישרים נתיב ח חלק כז ע"ג), הגהות מרדכי (סי' תלט) בשם רבנו חננאל; רבנו תם (ספר הישר חידושים סי' תרט) והביא ראה גם מדברי הגמרא שם (עב ע"ב) 'הני בני בי רב דיזפי בתשרי ופרעי בטבת' - משמע אפילו בשער של עיירות; הגהות אשר"י (שם פ"ה סי' ס) וטעמו משום שהלכה כרבא שהוא בתרא; סמ"ג (לאוין קצא-קצג), הובא גם בהגהות מיימוניות (הל' מלוה ולוה פ"ט ה"ד אות ד).

8 כן משמע קצת מדברי שו"ת מהר"ם אלשקר סי' לד עי"ש.

9 ראה מאירי בסוגיה; שו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' קפו); ספר התרומות (שער מו סי' ז) בשם הרי"ף; חוות דעת (קסב ס"ק ג).



ויוֹרֵד, מ"מ כל יום יש לו שער חתוך ובשער זה הסוחרים מוכרים, ושכיחי סחורה אשר היא היסוד בהלכה זו.¹⁰

לאור זאת יש לדון בשער המניות בבורסה: אמנם הוא משתנה מרגע לרגע, אך מאידך גיסא הוא נחשב שער חשוב שסומכים עליו ומצוי לקנות בו. בעל השו"ת 'שבט הלוי' התייחס להיתר ההלוואה בדולרים:

ששכיח לקנות אותו באיזה שער שהוא אע"פ שהשער עולה ויורד, מ"מ כל יום יש לו שער חתוך ובשער זה הסוחרים מוכרים, ושכיחי סחורה אשר היא היסוד בהלכה זו...

נראה שאין הבדל עקרוני אם השער משתנה בכל יום או בכל רגע, העיקר הוא 'ששכיח לקנות אותו', ועל כן נראה שגם מניות אפשר להגדיר כ'יצא השער', שהרי יש להן בבורסה שער ששכיח לקנות אותן לפיו בכל עת. ואף שלעיתים המסחר במניה מסוימת מפסיק למשך דקות ספורות, עדיין שכיח לקנותן לאחר הפסקת המסחר, ואין זה שכיח כלל שיופסק המסחר ליום שלם.

נראה שזו דעתו של 'ערוך השולחן' (חושן משפט סי' עד סעי' ז). וכך הוא כתב: וכן אם לזה אקציעס הנהוגים עתה במדינות שאין עומדים תמיד על מקח אחד והוזלו או הוקרו משלם לו אותם שלווה, ואם נפסלו לגמרי כגון שהחבורה פשוט את הרגל צריך לשלם לו במעות כפי המקח שעמדו בשעת ההלוואה. מסתבר שההיתר מבוסס על כך ששוק המניות נחשב כ'יצא השער', שאם לא כן היה אסור להלוות מניות על מנת לקבלן בחזרה לאחר זמן, מחשש שיתייקרו, כשם שאסור להלוות כמות של פירות על מנת לקבל בחזרה אותה כמות¹¹.

10 שבט הלוי ח"ג סי' קט, ומצרף טעמים נוספים להיתר, ועיין שם.
11 דין 'סאה בסאה' - שולחן ערוך יורה דעה סי' קסב. ועיין בספר ברית יהודה פרק טז הערה ט: 'מסופקני אם שייך במניות כיום דין יצא השער', ובספר תורת ריבית מצאנו סתירות בעניין זה: בפרק יז הערה נא כתב שיש לדון בכך, ולא הכריע, ומדבריו שם נראה שלדעת ה'שבט הלוי' יש מקום לומר שגם במניות נחשב כ'יצא השער'. בפרק י' סעי' ה כתב, בנוגע להיתר 'יצא השער': 'וכן מניות אג"ח אשר מסיבות שונות עלול להפסק המסחר בהן בבורסה - לא יוכל להקדים תשלום מראש עבורם' - משמע שאם אין חשש שהמסחר ייפסק - מותר, ובהערה שם מפנה לשבט הלוי. אולם בפרק ז סעי' ב שם כתב באופן פשוט שאין במניות ההיתר 'יצא השער' משום ש'מחירם משתנה בכל יום וגם אין זה ברור שיוכל להשיגם כלל', והתעלם מדברי ה'שבט הלוי'. גם מה שכתב ש'אין זה ברור שיוכל להשיגם כלל' אינו מובן שהרי המניות כולן נסחרות בבורסה ואפשר להשיגן לא פחות מכל סחורה אחרת. והנה, הרב חיים גדליה צימבליסט כתב במאמרו 'הלוואת מניות להחזיר מניות' (רפואה והלכה כרך ג עמ' שמד) שפשוט שאין שוק המניות נחשב כ'יצא השער', והביא ראיה ממה שנפסק בשולחן ערוך יו"ד סי' קעה סעי' ב: 'היו החדשות במדינה ד' סאין בסלע, וישנות שלשה בסלע, אין פוסקין עד שיצא השער לחדש ולישן, ובטעם הדבר כתב המגיד משנה' (הל' מלוה ולוה פ"ט ה"ד): 'שכל שיש חילוק בין חדש לישן אינו שער קבוע שעתידין הן להיות שוין או באחד משערים אלו או פחות מאחד מהם או יותר והרי הוא כשער של עיירות שאין פוסקין עליו מפני שאינו קבוע'. מדברים אלו הסיק הרב צימבליסט: 'הרי מפורש שכל שעתיד להשתנות אינו שער קבוע, וה"ה במניות'. לענ"ד אין זו כוונת המגיד משנה. כוונתו היא, כפי שכותב במפורש, 'שכל שיש חילוק בין חדש לישן אינו שער קבוע', דהיינו לא העובדה שעתיד להשתנות אלא העובדה שכרגע יש הבדל בין חדש לישן, היא הגורמת לכך שנחשב שלא 'יצא השער', וכפי שגם ה'בית יוסף' שם והש"ך שם ס"ק ד הביאו רק טעם זה ולא את המשך דברי המגיד משנה. ונראה שמה שהוסיף המגיד משנה 'שעתידין הן להיות שוין...' כוונתו



ג. מה לי הן מה לי דמיהן

הגמרא (בבא מציעא סג ע"א) מביאה את דברי ר' אושעיא:

הרי שהיה נושה בחבירו מנה, והלך ועמד על גורנו, ואמר: תן לי מעותי שאני רוצה ליקח בהן חטין. ואמר לו: חטין יש לי שאני נותן לך, צא ועשן עלי כשער של עכשיו. הגיע זמן חטין למכור, אמר לו: תן לי חטין, שאני רוצה למכור וליקח בהן יין, אמר לו: יש לי יין שאני נותן לך, צא ועשן עלי כשער של עכשיו. הגיע זמן יין למכור, ואמר לו: תן לי ייני, שאני רוצה למכור וליקח בו שמן. אמר לו: שמן יש לי שאני נותן לך, צא ועשהו עלי כשער של עכשיו. כולם, אם יש לו - מותר, אין לו - אסור.

לפי דברי ר' אושעיא, הלווה רשאי להמיר את תשלום החוב בהתחייבות לספק פירות בזמן היקור לפי השער הזול הנוכחי, כלומר השער בזמן שהוא היה אמור לפרוע בו את ההלוואה. ואף שכאשר יספק הלווה את הפירות, שווים יהיה רב יותר מסכום ההלוואה המקורי - אין בכך משום איסור ריבית, ובלבד שבשעה שהתחייב הלווה לספק את הפירות, היו ברשותו פירות אלו.

מכאן למד רבא שהלכה כדברי ר' ינאי: 'מה לי הן מה לי דמיהן'.

וביאר רש"י:

מדקתני הגיע זמן חטין למכור שם לו החטין בדמים בשער של עכשיו ביוקר, ופוסק יין כשער של עכשיו בזול - שמע מינה איתא לרבי ינאי, דאמר: פסק על הפירות והגיע זמנו למכור, ובא ותבעו ואין לו - מקבל הימנו הדמים כשער של עכשיו, דמה לי מקבל הן עצמן ומה לי דמיהן.

הרשב"ם ורבנו תם נחלקו בשאלה האם 'דמיהן' הכוונה למעות ממש או שהכוונה רק לפירות שונים מן המוסכם מראש אך מעות ממש אסור לתת כשער היקר הנוכחי, משום שהדבר נראה כריבית. שתי הדעות הובאו בתוספות שם¹². הרמב"ם השמיט דין זה, ואילו ה'שולחן ערוך' (יו"ד סי' קעה סעי' ו) הביא להלכה את שתי הדעות:

הפוסק על הפירות ונתייקרו בשעת הפרעון, יכול לשום הפירות שנפסק עליהן במעות וליתן לו פירות אחרות, אבל מעות אינו יכול ליתן. ויש מי שאומר שיכול ליתן מעות.

שאלו לעולם היה שוני בין השער החדש לישן, הרי היה נחשב הדבר לשני סוגי סחורה, וממילא העובדה שאין להם שער אחיד אינה מגדירה זאת כ'לא יצא השער'. אך מאחר שעתיד להיות להם שער אחיד, הרי שהם נחשבים סוג אחד של סחורה, וממילא כל עוד שיש פער בין השערים, נחשב כ'לא יצא השער'. כן נראה לענ"ד. ומ"מ אף אם נקבל את הסברו של הרב צימבליסט, הרי ה'מגיד משנה' כתב במפורש שמצב זה נחשב כשער של עיירות, וכבר הבאנו לעיל שהרמ"א פסק שיש להקל באיסור דרבנן ולסמוך גם על שער של עיירות, והוא הדין במניות.

12 תוספות שם ד"ה דאמר רבי ינאי. כשיטת ר"ת נראה שסוברים גם רש"י, הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בסוגיה, וכן פסקו ספר התרומות (שער מו חלק ה אות ד), הסמ"ג (לאווין קצג) הריב"ש (סי' שלה), והמרדכי (ב"מ סי' שכ). מאידך, רבנו ירוחם (מישרים נתיב ח חלק ב דף כז טור ג) פסק כרשב"ם, וכן היא דעת הרא"ש בסוגייתנו (סי' ז), אף שמדבריו בבבא קמא (פ"ט סי' כ) משמע שסובר כר"ת. ובספר שער דעה ביאר שיטת הרא"ש ושיטת הרמב"ם וע"ש.



רואים כאן ש'המחבר' הביא את דעת הרשב"ם בסתם ואת דעת רבנו תם בשם 'יש מי שאומר', ומשמע שפוסק כרשב"ם. וכן פסק לאסור בעל 'שולחן ערוך הרב' (הלכות ריבית סי' כח). אולם מחבר הספר 'שער דעה' (ר' ישראל איסר בן זאב וולף) תמה כיצד פסק 'המחבר' נגד רוב הראשונים, ועל כן כתב להלכה שיש לקבל מעות במקרה של איסור ריבית דרבנן, וכן פסק להקל בעל הספר 'בית דוד' (ר' יוסף דוד בן שבתי משלונקי, סי' צא), ונראה שכן סובר גם ה'חוות דעת' (סי' קסב ס"ק ה).

ד. התניה מראש שייתן מעות

על דברי ר' ינאי (בבא מציעא סג ע"א) שהובאו לעיל, חולק רב ואומר 'עושין אמנה בפירות ואין עושין אמנה בדמים', ופירש רש"י שם: ואין עושין אמנה - לפסוק על הפירות כדי לקבל דמים לכשיוקירו, דכיון דזוזי יהיב זוזי שקיל - מחזי כרביתא. משמע שלשיטת ר' ינאי מותר אף בכגון זה, אף על פי שמתנים מראש שיקבל דמים לכשיתייקרו הפירות, והלכה כמותו. וכן כתב 'המרדכי' (בבא מציעא סי' שכ):

מותר לתת מעות באמנה כשער שיצא בשוק ע"מ לקבל הן פירות הן מעות ואפילו אם יוקירו, ולא נאמר דכיון דזוזי יהיב זוזי שקיל מיחזי הטופיינא רבית מכאן שלא זו בלבד שמותר לתת מעות במקום סחורה ואין בזה חשש ריבית, אלא רשאים הצדדים אף להתנות מראש שבמקום סחורה ייתן המוכר מעות. וכן נראה שסובר להלכה ה'חוות דעת'¹³.

אכן בעל הספר 'כהונת עולם' (ר' משה הכהן מקושטא) ביאר שההיתר לדעת 'המרדכי' הוא רק כאשר מתנים מראש שבידו של הלוקח ישנה הבררה אם לקבל כסף או סחורה, אך לא כשמתנים מראש שיקבל דווקא כסף.

דעה חולקת היא דעתו של ר' שמואל אבוהב ב'ספר הזיכרונות' (זיכרון ז הלכות ריבית פ"א). הוא סובר שאין לפסוק לכתחילה שייתן את דמי הפירות ולא את הפירות עצמם: דאע"ג דקי"ל מה לי הן מה לי דמיהן אמרינן, היינו בפוסק על הפירות ושוב נתייקרו בשעת פרעון שרואין אז מה שהם שוין, ונותן לו בעדם, אם ירצה, פירות אחרים לדעת הרשב"ם והרא"ש, או אפילו מעות בעין לדעת ר"ת ז"ל, כמ"ש הטור בסי' קעה. אבל לפסוק מעיקרא על הפירות בתנאי שבשעת הפירעון יתן לו דמיהן, זה אסור לכו"ע.¹⁴

13 חוות דעת סי' קסב ס"ק ה. וכן דייק מדבריו שם ספר תורת ריבית פרק עשירי הערה פב.
14 ועי"ש שהביא ראיה לדבריו מפירוש רש"י בסוגיה. אלא שלדבריו, רש"י סותר את עצמו שהרי לעיל דייקנו מדבריו שלשיטת ר' ינאי מותר לפסוק לכתחילה שייתן דמים והלכה כמותו. וע"כ מסתבר יותר שרש"י אמר את דבריו כאן רק לשיטת רב, אך לשיטת ר' ינאי יהיה מותר לפסוק על מנת לשלם דמים, וכמו שהבאנו לעיל.



מכל מקום גם 'ספר הזיכרונות' לא אסר אלא רק כאשר ההתניה מראש היא שיקבל דמים בלבד, וייתכן שגם הוא יתיר במקרה שהבכרה בידו של הלוקח אם לקבל פירות או מעות. על כן נראה שיש להתיר כשמתנים מראש שהלוקח יכול לבחור אם לקבל פירות או מעות¹⁵.

מכאן שניתן יהיה להקל בהשקעה בתעודות סל, מכיוון שבפני המשקיע עומדת האפשרות לקבל תמורת השקעתו את המניות המרכיבות את המדד שתעודת הסל צמודה אליו.

סיכום

ראוי שלחברות המנפיקות תעודות סל יהיה היתר עסקא, ובאופן זה אפשר יהיה לרכוש את תעודות הסל בלי חשש.

מותר לקנות תעודות סל ב'שוק המשני', דהיינו בבורסה, שלא ישירות מן החברה המנפיקה, גם אם לחברה שהנפיקה אותן אין היתר עסקא.

בעניין רכישת תעודות סל ישירות מן החברה המנפיקה, אפשר להקל ולרכוש גם כשאין לחברה היתר עסקא אם על פי התשקיף של תעודת הסל, הרוכש יכול להמיר את הכסף שהשקיע במניות המרכיבות את תעודת הסל.

כיוון שבעניין זה קיימים הבדלים בין התשקיפים בחברות השונות, ולעתים הדבר תלוי גם בסכום ההשקעה - יש לוודא מראש שאכן על פי התשקיף ועל פי היקף ההשקעה, המשקיע רשאי להמיר את הכסף שהשקיע במניות, לפי ערכן ביום ההמרה.



15 ע' בברית יהודה פרק כד סעי' כג ובהערה סה שם, ותורת ריבית פרק עשירי סעי' גב ובהערות פא, פב שם. הנ"ל לא הכריעו במחלוקת האם מותר להתנות מראש שיקבל דמים, וא"כ נראה שלכל הפחות יש להקל במקרה שהבכרה ביד הלוקח, שייתכן שכו"ע מודים בזה להיתר, ומה עוד שמדובר באיסור דרבנן.



הרב אורי סדן

העסקת עובדי הקבלן וזכות השביתה - עמדה הלכתית

פתיחה

בחודש תשרי הכריזה ההסתדרות על סכסוך עבודה במשק במטרה לבטל את העסקת עובדי הקבלן במדינת ישראל ולגרום לממשלה ולמשק כולו לקלוט את העובדים הללו אל תוך מקומות העבודה. במכון כת"ר נדרשנו לשאלות: האם יש בעיות הלכתיות בצורת העסקה זו, מהם הפתרונות המקובלים על ההלכה לבעיה זו וכן האם השביתה במקרה זה לגיטימית מבחינת ההלכה.

א. רקע

על מנת להתייחס לתופעה זו, יש להבין את הרקע לצמיחתה. מאז קום המדינה ועד סוף שנות השמונים צורת ההעסקה המקובלת הייתה העסקה ישירה של עובד בידי המעביד, ורובם הגדול של העובדים היו מאוגדים בוועדי עובדים ומיוצגים בהסתדרות. עם התחזקות העובדים, נוצר מצב שהעסקתו של עובד הפכה להיות עניין מסובך, שכן קשה היה לפטר עובד, וממילא קשה היה להחליט על קבלת עובד. מצב זה פגע באופן משמעותי ביותר בגמישותם הכלכלית של גופים שונים במגזר הפרטי ובמגזר הציבורי. בתגובה למצב זה, נוצרו במשך השנים שיטות העסקה שונות באמצעות קבלנים. שיטות אלו שינו את מערכת היחסים בין העובד לבין המעביד במדינת ישראל. חשוב לציין כי המעסיק הגדול ביותר של עובדי קבלן לסוגיהם השונים הוא מדינת ישראל. בשיטת עובדי הקבלן, המעסיק למעשה שוכר עובד באמצעות מתווך (קבלן). שיטה זו יצרה מצב שהעובד מקבל הוראות מן המעסיק אך מקבל את משכורתו מן הקבלן. היתרון הכלכלי בשיטה זו היה ברור: אין מערכת יחסי עבודה בין הארגון לבין העובד, וממילא אפשר לשלם בעבור עובד זה שכר מינימלי ואף לבקש להחליפו במקרה הצורך מבלי להסתבך בפיטורים. החסרונות שבשיטה לא איחרו לבוא: העובדים החלשים נחשפו לעושה מצד הקבלנים. הללו עשקו את שכרם ואת זכויותיהם, והעובדים איבדו את כל הביטחון שהיה מנת חלקו של עובד במקום עבודתו. שיטה זו אפשרה עושה של עובדים וניצולם ויצרה אי שוויון בתוך מקומות עבודה. על מנת להתמודד עם אותן תופעות, נחקק חוק 'עובדי הקבלן'. חוק זה, בין השאר, חייב את המעסיקים לקלוט את עובדי הקבלן



לשירותיהם תוך פרק זמן של תשעה חודשים. סעיפים מסוימים בחוקי עבודה נוספים תוקנו אף הם. החקיקה היטיבה במעט את מצבם של העובדים אך לא לזמן ארוך. על מנת לעקוף את המגבלות של החוקים הללו ומסיבות נוספות התלויות בשינויים שעברה הכלכלה העולמית, עברו המעסיקים לשיטה אחרת, שיטת מיקור החוץ (outsourcing). בשיטה זו המעסיק אינו נמצא בקשר עם העובד כלל אלא שוכר שירות מחברה חיצונית, וזו מספקת לו את השירות באמצעות עובדיה. שיטה זו נועדה במקורה לאפשר לחברות המתמחות בתחום מסוים להתעסק בתחום זה בלבד, ולהעביר תחומים אחרים שאינם מתחום התמחותה לחברות אחרות ברחבי העולם. אולם בהיבט של יחסי העבודה, שימשה השיטה בתור אמצעי להשגת אותם שירותים בעלויות נמוכות יותר ומבלי ליצור כל מערכת של מחויבות בין המעסיק לבין העובד.

ב. הבעיות ההלכתיות

כאשר אנו באים לדון בבעיות ההלכתיות שקיימות בצורות העסקה אלו, עלינו לעשות הבחנה ברורה בין בעיות מציאותיות לבין בעיות עקרוניות.

1. הבעיה המציאותית

החוק במדינת ישראל אינו מאפשר עושק של עובד, גם אם הוא עובד קבלן זוטרי. על פי חוק יש לשלם לו לפחות את שכר המינימום, לשלם בזמן, להפריש בעבורו פנסיה מינימלית, ואם מפטרים אותו, יש לשלם לו פיצויי פיטורים. אלא שבמציאות, הפרות החוק כלפי עובדי הקבלן נעשו עניין שבשגרה, ואין מי שיאכוף את החוק בשל חוסר יכולת (עד השביתה האחרונה על כל מדינת ישראל פיקחו 45 פקחים – 20% מן המקובל בכל העולם המערבי). ייתכן שהדבר נבע גם בשל חוסר רצון מצד המדינה (מדינת ישראל והרשויות המקומיות הן המעסיק הגדול ביותר של עובדי הקבלן, ואכיפת חוקי העבודה תעלה באופן מידי את המחיר שהמדינה משלמת בעבור עובדים אלו)¹. מבחינת ההלכה, יש לבחון מהן הבעיות ההלכתיות העומדות מאחורי אי תשלום שכרו של העובד כפי שנקבע בחוק וגם האם המעסיק אחראי להפרות חוק אלו.

2. הבעיה העקרונית

גם לו יצויר שכל זכויות המינימליות של עובד הקבלן הקבועות בחוק היו נשמרות, עדיין מעמדו פחות באופן ניכר ממעמדו של עובד המועסק באופן ישיר במקום עבודתו בגלל כמה סיבות:

האחת – עובדים אלו אינם זוכים לקביעות, הן כיוון שהסכמים קיבוציים המקנים קביעות אינם חלים עליהם, הן כיוון שלא נוצר קשר אישי בינם לבין המעסיק.

1 בעקבות השביתה האחרונה בעניין עובדי הקבלן, הסכימה הממשלה להגדיל את מספר המפקחים באופן משמעותי, מה שעשוי ללמד על שינוי מגמה חיובי בעניין זה.



השנייה – עובדים אלו מועסקים בשכר מינימלי, ולעיתים רבות הוא אינו מספיק להם כדי לקיים את משפחותיהם מעל קו העוני, אך בשל היעדר היכולת להתאגד והיעדר הקביעות, אינם יכולים לדרוש את שיפור שכרם. השלישית – באותו מקום עבודה נוצר מצב של חוסר שוויון בשכר בין עובדים 'סוג א' לעובדים 'סוג ב' כאשר לעתים המשימות המוטלות עליהם דומות.² מבחינת ההלכה, ברור שבעיות אלו חמורות פחות, שכן מדובר כאן על נורמות ראויות ולא על עברה של ממש על החוק או על ההלכה, אך בכל אופן, גם בעיות אלו מחייבות אותנו לבחון מהן הנורמות הראויות מבחינת התורה והאם יש בעיות ערכיות בתשלום שכר נמוך, בפיטורים זמינים ובחוסר שוויון ביחס לעובדים.

3. עושק של שכר עובדי הקבלן ושל זכויותיהם

ההלכה מתייחסת בחומרה רבה לכל פגיעה בשכרו של העובד, לרבות עיכוב זמני בתשלום השכר. המשנה במסכת בבא מציעא (ק"א ע"א) אומרת כך: כל הכובש שכר שכיר עובר... משום בל תעשוק את רייעך, ומשום בל תגזול, ומשום בל תעשוק שכיר, ומשום בל תלין, ומשום ביומו תתן שכרו, ומשום לא תבוא עליו השמש.

משנה זו אף נפסקה להלכה ב'שולחן ערוך' (חושן משפט סי' שלט סעי' א): 'מצוה לתת שכר שכיר בזמנו ואם אחרו עובר בלאו... כל הכובש שכר שכיר כאילו נוטל נשמתו ועובר בחמישה לאוין ועשה'.

איסור זה קיים גם כאשר מדובר באי תשלום של זכויות שונות ותנאי שכר שהמעביד חייב לשלם על פי החוק או על פי מה שסוכם עם העובד. יובהר כי הבעיה קיימת בין אם המעביד התחייב לשלם מעבר לקבוע בחוק אך אינו עומד בסיכום, ובין אם המעביד החתים את העובד על הסכמה לקבל שכר נמוך או לעבוד בתנאים שאינם עומדים בדרישות הסף של החוק, ועומד בסיכום זה.³ בעיה זו היא בעיה הלכתית ומוסרית קשה ביותר ועל המדינה מוטלת החובה למנוע אותה בכל דרך אפשרית ולהעניש את העוברים עליה במלוא חומרת הדין.

כפי שאמרנו לעיל, אחת הסיבות להקמת חברות כוח האדם הייתה הרצון להוזיל את העלויות. לעתים רבות הוזלת העלויות נובעת מן העובדה שהקבלנים עבריינים ואינם משלמים את המינימום המגיע לעובדים, ואילו המעסיק מסתתר מאחורי הקבלן וטוען כי לא הוא האחראי לעושק העובדים אלא הקבלן. האם טענה זו נכונה על פי ההלכה? נראה שרק באופן חלקי.

בתלמוד הבבלי (בבא מציעא ק"ב ע"ב) מובא:

האומר לחברו צא שכור לי פועלים שניהם אין עוברין משום בל תלין זה לפי שלא שכרן וזה לפי שאין פעולתו אצלו. היכי דמי? אי דאמר להו שכרם עלי - שכרו עליו הוא...

2 כאשר מדובר במטלות זהות, החוק מחייב להשוות את שכרם לשכרם של העובדים בהעסקה ישירה.
3 הרחבתי על כך במאמרי בנושא העסקת עובדים של חברת כוח אדם, תחומין כו, עמ' 394.



וכך פסק ה'שולחן ערוך' (חושן משפט סי' שלט סעי' ז) להלכה:
האומר לשלוחו: צא ושכור לי פועלים... אם לא אמר: שכרכם על בע"ה, אפילו
לא אמר להם שכרכם עלי, אלא שכרכם סתם, הוא חייב בשכרם, לפיכך הוא
עובר משום בל תלין.

כלומר, ההלכה קובעת כי לא מקבל השירות הוא האחראי מבחינה משפטית לתשלום
השכר ולהלנתו⁴, אלא מי שהתחייב בפני העובד לשלם את שכרו הוא האחראי.
יחד עם זאת, אין זה אומר כי מקבל השירות פטור מאחריות מוסרית, שכן אם הוא יודע
או יכול לדעת שהקבלן שהוא מעסיק פוגע בשכרם של עובדיו, עליו לעשות כל
שביכולתו על מנת למנוע פגיעה זו. אם למרות זאת הוא ממשיך להעסיק את הקבלן
בשל המחיר הנמוך שהוא מציע ואינו מפסיק את ההתקשרות אתו, הוא נעשה שותף
לפגיעה זו מבחינה מוסרית, ונמצא תורם במו ידיו להמשך פגיעה זו. מבחינת ההלכה,
הוא עובר על איסור תורה בתמכו בקבלן שעובר את העברה.
הדבר דומה למי שקונה מוצרים גנובים בידיעה או בעצימת עין. על אדם כזה כתב
הרמב"ם (הלכות גנבה פ"ה ה"א):

עוון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות.
שאם לא ימצא לוקח אינו גונב, ועל זה נאמר חולק עם גנב שונא נפשו.
אין כל הבדל בין אדם הקונה חפץ גנוב לבין אדם הנהנה משירות שכרוך בעושה העובדים
ובגזל שלהם. האחריות המוסרית זהה, ולמעשה גוף שמקבל שירות על אף שהוא יודע
כי העובדים אינם מקבלים את מלוא הזכויות המגיעות להם על פי חוק, עובר על איסור
תורה של 'לפני עיוור לא תיתן מכשול'.
ואם יטענו המעסיקים ובראשם הממשלה: וכי מניין לנו כי שכרם של העובדים אינו
משולם? אנו יודעים רק כמה אנחנו משלמים לקבלן ולא כמה הוא משלם לעובדים! אין
זו אלא היתממות. אילו הממשלה הייתה רוצה לוודא שהעובדים מקבלים שכר הולם, היא
הייתה יכולה לעשות זאת בקלות באמצעות קביעת מחיר מינימום, שימנע קבלת מכרזי
הפסד⁵ ובאמצעות פיקוח מקצועי בהיקף הנדרש⁶.

4 סעיף 6א. לחוק שכר מינימום מתקן מצב זה במקצת וקובע כי במקרה שהקבלן לא שילם שכר
מינימום לעובד, אזי בתנאים מסוימים, העובד יכול לתבוע את המעסיק, אולם סעיף זה אינו מדבר על
כלל תנאי העבודה, אלא רק על גובה השכר. כמו כן הסעיף אינו מנן אלא על עובדי קבלן ולא על
עובדים במיקור חוץ. בנוסף, יש לזכור שעל מנת לזכות בהגנה על ידי סעיף זה, על העובד לתבוע את
המעסיק, וברוב המקרים אין זה קורה, שכן מרבית עובדי הקבלן אינם חזקים דיים בכדי לתבוע את
מדינת ישראל או את החברה הגדולה שהם מועסקים בה.

פרצה זו הייתה עשויה להיחסם כליל באמצעות הצעת חוק מצוינת שהגישה חברת הכנסת שלי
יחימוביץ'. לפי הצעתה, האחריות על כלל תנאי ההעסקה תוטל על המעסיק או על מזמין השירות,
אולם חוק זה לא נחקק בסופו של דבר. חוק זה היה אמנם סותר את ההלכה הפשוטה, אולם הוא היה
מקבל את תוקפו מדין תקנות הקהל הרואות צורך של הציבור בתקנה זו.

5 כפי שהציע הד"ר ירון זליכה בשנת 2007.

6 כלומר הגדלת מספר המפקחים מטעם משרד התמ"ת באופן שיספיק על מנת לאכוף את חוקי
העבודה במשק והטלת חובת פיקוח ספציפית באמצעות עורכי דין המתמחים בדיני עבודה, אשר
יבקרו ויפקחו על הקבלנים ויוודאו כי עובדי הקבלן המועסקים במגזר הציבורי מקבלים את כל



לסיום פרק זה, מעניין להביא מקרה המובא בגמרא במסכת בבא מציעא (קיא ע"א):
יהודה בר מרימר אמר ליה לשמעיה: זיל אגיר לי פועלים, ואימא להו: שכרכם
על בעל הבית.

(תרגום: יהודה בר מרימר אמר לשמשו: לך שכור לי פועלים ואמור להם:
שכרכם על בעל הבית).

כפי שאמרנו, כאשר עובד נשכר באמצעות קבלן משנה, אם שכרו של העובד מולן, אין
המעסיק עובר על איסור הלנת שכר. בגמרא מבואר כי יהודה בר מרימר היה מעוניין
לשכור פועלים דווקא דרך גורם שלישי, מכיוון שרצה להימנע מלעבור על איסור זה.
אולם ה'תוספות' במקום (ד"ה 'אמר') מזהה את הבעייתיות הקיימת בצורת העסקה זו
ואומר את הדברים הבאים: 'לא משום שהיה דעתו לדחות, אלא היה ירא שלא יהא פנוי
ליתן להם'. ומכלל הן אתה שומע לאו, ונמצאנו למדים מדברי ה'תוספות' כי רצונו של
מעסיק להתחמק מחובותיו בתור מעביד באמצעות העסקת קבלנים וניצול העיקרון
המשפטי, אינו מקובל מבחינת ההלכה.⁷

ג. העסקת עובדי קבלן – הבעיה העקרונית

כפי שאמרנו, גם כאשר שכרם המינימלי של עובדי הקבלן אינו נעשק מהם, עדיין מעמדם
נחות ממעמד עובדים אחרים, הן מכיוון שמדובר בשכר מינימלי, שאינו מאפשר
השתכרות סבירה, הן מכיוון שנמנעת מהם הזכות להתאגד. פוסקים רבים דנו בזכויות
אלו, והם קבעו כי אלו זכויות המעוגנות גם בהלכה.

1. גובה שכר עובדי הקבלן

אין עוררין ששכר המינימום אינו מאפשר לעובדי הקבלן לקיים משפחה בת חמש נפשות
אפילו בהוצאות מינימליות⁸. בעיה זו קיימת באופן כללי במשק ואינה קשורה במהותה
לתופעת עובדי הקבלן⁹ דווקא, אולם בקרב עובדי הקבלן היא שכיחה ומוחשית הרבה
יותר, שכן שכרם אינו צפוי לעלות עם הוותק וכדומה, ובשל היעדר יכולת התאגדות
ממשית אין הוא נתון למשא ומתן. לדעת חלק מן הפוסקים, מוטלת חובה על המעסיק

התנאים המגיעים להם על פי חוק. חובת פיקוח כזו מקובלת בכמה מוסדות, כדוגמת האוניברסיטה
העברית.

7 כך נכתב במפורש בספר מאמר קדישין (מאת הרב קים קדיש בן קדיש, פראג תקכד, סימן שלט
בהערה ג, הובא בפתחי תשובה שם ס"ק ד). ושו"ע הרב בעל התניא (הל' שכירות סעי' יח) לא חילק
בדבר, וממנו משמע לכאורה כי מותר להשתמש בפתרון זה מלכתחילה על מנת להוריד מן המעסיק
את מידת המחויבות לתשלום שכר העובד, ועיין שם.

8 על פי נתוני הביטוח הלאומי (2009), משפחה בת חמש נפשות (זוג הורים ושלושה ילדים) שבה שני
ההורים עובדים (על פי הגדרת הביטוח הלאומי – משרה וחצי) ומשתכרים שכר מינימום, מוגדרת
משפחה ענייה (גם אחרי הוספת קצבאות הילדים), ועליה להשיג עוד 750 ₪ על מנת לעלות מעל קו
העוני.

9 ייתכן אף שהתופעה מתרחבת בשל ועדים חזקים של עובדים, הדואגים לעצמם למשכורות גדולות
מאוד, וכך לא נשאר הרבה לעובדים שאינם מאורגנים. או במילים אחרות, לעתים העבודה המאורגנת
בוועדים היא זו שפוגעת בסופו של דבר בעובדי הקבלן כיוון שהם אינם מאורגנים.



לשלם לעובד שכר ראוי אשר יאפשר לו לפרנס את משפחתו באופן מינימלי¹⁰. כך פסק למשל הראשון לציון הרב עוזיאל זצ"ל (שו"ת 'משפטי עוזיאל', כרך ד, חושן משפט סימן מד):

מצות עבודה עברית אינה נשלמת רק בהעסקת הפועל העברי בעבודה בשכר, אלא מצוה זו מחייבת את כל בעל הבית לשלם לפועליו בשכר זה שיוכל הפועל לפרנס את עצמו במדת רמת דרגת החיים שבמקום עבודתו. גם אם אי אפשר לתבוע הנהגה זאת מן המעסיקים בתור דרישה מחייבת, הרי שבוודאי מצב שחלק גדול מן האוכלוסייה מוגדרים עניים על אף ששני בני הזוג עובדים קשה למחייתם, אינו ראוי ומצריך תיקון.

2. זכות ההתאגדות

ההלכה קובעת כי לעובדים יש זכות להתאגד ולקבוע כללים להעסקתם, אשר יחייבו את כלל העובדים וישמשו כוח מיקוח אל מול המעסיקים, ובדרך זו לשפר את שכרם. וכך כתב כבר הרא"ש (בבא בתרא פ"א ס' לג): 'כל בעלי אומנות יכולין להתנות ביניהם והם הנקראין בני העיר בענין מלאכה'. דברים אלו נפסקו להלכה גם באחרוני זמננו, כגון בדברי הרב משה פיינשטיין (שו"ת 'אגרות משה', חושן משפט ח"א ס' נח):

הנה בדבר עצם אגודת הפועלים שקורין unions שעושין ביניהן תקנות וקביעות השכר ושלא יוכלו הבעלים לסלקם ושצריכים לעזור זה את זה בשביתות וכדומה מדברים שהוא לתועלתם, איני רואה בזה שום חשש איסור... דהוא ככל עניני משא ומתן ושותפות בעלמא... ואדבריה יש עליהם מצוה לקיים מה שהתנו מדין הן שלך צדק.

לכן, גם אם רשמית עובדי קבלן רשאים להתאגד מבחינה חוקית, הזמניות שבצורת העסקתם והתנודתיות החזקה בתחום כוח האדם אינן מאפשרות להם לעשות זאת, וכך נפגעות כלל זכויותיהם בפועל. כמובן שאין זו חובתו של המעסיק לאפשר לעובדים להתאגד, אולם העובדה שמדינת ישראל מאפשרת לתופעה זו להתרחב לממדים נרחבים כל כך, פוגעת בסופו של דבר בזכות ההתאגדות.

10 הרמב"ם (הל' שקלים פ"ד ה"ז) כותב כי על הציבור לשלם לעובדי הציבור שכר המספיק לפרנסתם ולפרנסת בני משפחתם. מציאות דומה מצאנו גם ביחס לעובדים בשוק הפרטי. ראה חידושי הרמב"ן בבא מציעא קיב ע"ב: 'דשכר אומנות מידע ידיע ולא שכיחא דכפר ביה בעה"ב בפחות מחייו דשכיר' (כלומר אין זה סביר שבעל הבית יטען שהתחייב לתת לפועל שכר הפחות מן המינימום הדרוש למחייתו). וכן אפשר ללמוד מדין עבד עברי. מעניינת דעתו של הרב שלמה זלמן אוירבך (תחומין ה, עמ' 221). הוא הציע את מדרגת המס הראשונה בתור רף מינימלי להשתכרות, מתוך הנחה כי אם המדינה אינה רואה לנכון לתבוע מס ממשכורת פחותה מזו, כנראה שהמדינה מבינה כי אי אפשר להתקיים בפחות ממנה.



3. זכות השביתה על מעמד עובדי הקבלן¹¹

דומה כי אין ספק שזכויות עובדי הקבלן מקופחות, הן כיוון שהממשלה אינה עושה די, אם היא עושה דבר, על מנת שעובדי הקבלן יקבלו את הזכויות המינימליות הקבועות בחוק, הן כיוון שגם זכויות אלו אינן מספקות. עקב כך, החליטה ההסתדרות לצאת לשביתה כללית במשק עד אשר תבוטל העסקת עובדי הקבלן. לעומתה טוענת הממשלה כי מכאן ואילך היא מוכנה לעשות הכול על מנת לשמור על הזכויות המינימליות של עובדי הקבלן, לאוכפן ואף לשפרן במידה מסוימת, אך אינה מוכנה לוותר על צורת העסקה זו.

כפי שהצגנו במאמר, קיימים שני סוגי בעיות בהעסקת עובדי הקבלן: בעיות מציאותיות של אי שמירת החוק ובעיות עקרוניות בעצם מציאות עובדי הקבלן. אולם קיים הבדל עקרוני בין סוגי הבעיות, והוא שהבעיות באי ציות לחוק הן בעיות הלכתיות-משפטיות מובהקות בעוד שהבעיות העקרוניות בצורת העסקה זו הן בעיות מוסריות-ערכיות, שכן מבחינת ההלכה אין בעיה בעצם העסקת עובד באמצעות קבלן.

רוב הפוסקים¹² מסכימים כי שביתה עשויה לשמש מוצא אחרון במקרה שאי אפשר להכריח את המעסיקים לקיים את המוטל עליהם על פי דין. מכיוון שעל פי דין אין איסור להעסיק עובדי קבלן, אך חובה לשלם להם את המגיע להם, הרי שאם הממשלה תסכים להקים מנגנון אשר יוודא כי זכויות עובדי הקבלן תישמרנה¹³, שוב אי אפשר יהיה לכפות את הממשלה שלא להעסיק עובדים באמצעות קבלנים, ואם כן, השביתה תהפוך לשביתה לא מוצדקת על פי דין תורה.

סיכום

- א. פגיעה בשכרו של העובד או בתנאי השכר אשר נקבעו בחוק אסורה על פי ההלכה באיסור חמור.
- ב. המקבל שירות מקבלן אשר פוגע בשכרם של עובדיו או בתנאי העסקתם אינו נושא באחריות משפטית, אך אם אינו מונע את הפגיעה או מפסיק את ההתקשרות עם הקבלן, הוא נושא באחריות מוסרית ועובר על איסור תורה של 'לפני עיוור לא תיתן מכשול'.

11 על זכות השביתה נכתב רבות במאה השנים האחרונות. סקירה ביבליוגרפית של תשובות ומאמרים בנושא השביתה שנערכה בידי הרב אורי דסברג אפשר למצוא בתחומין ה עמ' 295.

12 עיין בסקירה הביבליוגרפית המובאת בהערה הקודמת.

13 אפשר לשמור על כל הזכויות גם בצורת העסקת העובדים במיקור חוץ. אפשר למשל לקבוע כי לעובדים אלו תינתן קביעות אחרי כמה שנים או שיחולו עליהם הסכמים קיבוציים כאלו ואחרים, אלא שתנאים אלו יחייבו את החברה הנותנת שירות ולא את מקבל השירות.



- ג. ראוי לקבוע את שכר המינימום המגיע לעובד ברמת שכר שתאפשר לעובד לפרנס את משפחתו באופן מינימלי. העסקת עובדים באמצעות קבלנים אינה מאפשרת לעובד להגיע אפילו בעתיד לרמת שכר מינימלית זו.
- ד. זכות ההתאגדות היא זכות שההלכה מכירה בה, והעסקת עובדים באמצעות חברות קבלן פוגעת בזכות זו.
- ה. העסקת עובדים באמצעות קבלני כוח אדם מותרת עקרונית, ובלבד שהקבלנים שומרים בקפידה על זכויות עובדיהם. אי לכך, שביתה שמטרתה שמירה על הזכויות המוקנות בחוק לעובדי הקבלן או שיפור זכויות עובדים אלו, מותרת. אולם אם הממשלה מסכימה לשמור על זכויות העובדים ואף לשפרן ומטרתה של השביתה היא ביטול צורת העסקה זו, אזי השביתה אסורה.





הרב רועי הכהן זק

מחצית השקל כדגם להקצאת משאבים ציבוריים

א. פתיחה

המציאות הכלכלית המודרנית מאופיינת, בין היתר, בהעצמת תפקידה הכלכליים של רשויות השלטון¹. רשויות אלו הן מרכיב חשוב בתחומים מרכזיים במשק, כגון: תעשייה, תיירות וכדומה, בנוסף על תפקידה בתחומי השירותים, כגון: בריאות, רווחה וכדומה. תפקידים אלו תופסים נפח רב במערכת הכלכלית². כמובן שקיימת משמעות כלכלית רבה מאוד גם לתפקידיו המסורתיים של השלטון המרכזי, כגון: ביטחון, ביטחון פנים וכדומה.

הכלי הארגוני שהרשויות מממשות בו את קשת תפקידה הכלכליים בצורה מושכלת הוא התקציב המתוכנן³, ולכן נודעת לתקציבי הרשויות משמעות רבה מאוד בהבנת המציאות הכלכלית ובהבנייתה⁴.

לאור זאת, הסתכלות הלכתית-תורנית בכלכלה המודרנית מחייבת עיסוק בשאלת תקציבי הרשויות⁵. היבטים שונים של הנושא זכו להתייחסות הלכתית כוללנית⁶ ואף

- 1 בעבר הייתה עצמתן הכלכלית הרבה של הרשויות השלטוניות **לצדה** של המערכת המשקית הרגילה, אך לא בתוכה בתור מרכיב בעולם העסקים, התעשייה והשירותים, אלא בתחומים אחרים. השלטון היה ממונה בעיקר על הביטחון החיצוני והפנימי, ולא על תחומים כגון רווחה, בריאות וכדומה. עליהם הייתה ממונה הקהילה המקומית, אם היה מישהו ממונה עליהם.
- 2 עלייתם של תחומי השירותים בתור חלק מרכזי מן המערכת הכלכלית היא תופעה מודרנית. בכלכלה הקדם-מודרנית רובו של התל"ג (תוצר לאומי גולמי), מקורו היה בחקלאות ובתעשייה, ואילו בכלכלה המודרנית עולים עליהם תחומי השירותים.
- 3 בשעת חירום המסגרת התקציבית נפרצת לעתים, אך זו חריגה בלתי-מתוכננת ואינה מלמדת בהכרח על המסלול המרכזי שהנהגה הפוליטית מנווטת אליו את הכלכלה.
- 4 כפי שכבר העיר הרה"ג מאיר שלזינגר במאמרו מצוות התלויות בארץ - כיעד חברתי רוחני (בספר ממלכת כהנים וגוי קדוש, עמ' 256): 'כלכלתה של מדינה, מעוצבת על פי היעדים והשאיפות של המדינה. בהתאם ליעדים אלה מופנים המשאבים למקומות המתאימים. מאידך גיסא, הפניית משאבים יוצרת אווירה ומוסכמות חברתיות...'
- 5 אמנם, שאלת תקציבי הרשויות לא עמדה בפני חז"ל ואף לא בפני רבותינו הראשונים, אולם בידינו הכלים לערוך דיון מעשי בשאלה זו לפי מקורות ההלכה.
- 6 יעון בספרו של הרה"ג נפתלי בר-אילן, משטר ומדינה בישראל על פי התורה, על-פי המפתח. ויעון



מפורטת⁷, אך נראה כי יש חשיבות ותועלת בניתוח מאוחד של מכלול ההיבטים. בכך אעסוק, בעז"ה, במחקר מקיף מיוחד.

מטרת מאמר זה היא לדון בסוגיית השימוש בכספי תרומת הלשכה ושיירי הלשכה. נראה לענ"ד כי יש לסוגיה זו, על-פי פירושי רבותינו הראשונים והאחרונים, השלכות מעשיות על השאלה מה הם תפקידי השלטון בהלכה⁸ וממילא אילו פעולות יש לממן בצורה ממלכתית⁹.

ב. דברי חז"ל

מקור כספי תרומת הלשכה ושיירי הלשכה הוא בשקלי ישראל. לפי המשנה במסכת שקלים (פ"ד, מ"א-מ"ב), שימשו כספים אלו למימון צרכים מגוונים¹⁰: תשלום משכורת לשומרי הספיחים שנועדו לעומר ולשתי הלחם בשמיטה¹¹, קניית פרה אדומה, שער המשתלח ולשון של זהורית, בניית גשרים לפרה האדומה ולשעיר המשתלח, טיפול בתשתיות של ירושלים: מערכת המים, החומות, המגדלים וכל צורכי השמירה, הרחובות והשווקים. בסוגיית ה'ירושלמי' שם (פ"ד ה"ב) ובסוגיה ב'בבלי' (כתובות קה ע"א-קו ע"א), נמנו עוד בעלי תפקידים המקבלים משכורת מתרומת הלשכה: גוזרי גזרות שבירושלים¹², בודקי מומי הקרבנות, תלמידי חכמים המלמדים הלכות עבודות בית המקדש לכוהנים, מגיחי ספרים בירושלים, אורגות הפרוכות ונשים המגדלות את ילדיהן לפעולות שבתהליך הכנת הפרה האדומה. הרמב"ם פסק כל זאת להלכה (הלכות שקלים פ"ד). בנוסף, נאמר בסוגיה אחרת ב'בבלי' (מועד קטן ו ע"א-ו ע"ב) כי גם לשליחי בית דין שעקרו כלאיים משדות העבריינים, שילמו מתרומת הלשכה, אך דבר זה לא נזכר במשנה תורה¹³.

במאמרו של ר' יצחק ברט: גדרי פיקוח נפש ציבורי: הגרש"ז אוירבך, הגר"ש ישראל והגר"ש גורן, תחומין כט, עמ' 386-402.

7 הדיונים ההלכתיים בהקצאת משאבים ציבוריים ממוקדים בתחום הרפואה, כפי שהעיר הרב אריה כ"ץ במאמרו שיקולי פיקוח נפש בתכנון תקציב על-פי ההלכה, צהר כה, עמ' 1-7.

8 יעוין בדברי הרב בר-אילן שם פ"ד סעי' יד, עמ' 79 הערה 44. שם כתב: 'נראה להוסיף, שאין חולק על כך שלשלטון יש סמכויות לקבל כל החלטה שהיא לטובת המדינה. השאלה היסודית היא מה חלוקת התפקידים בין הרשויות, ובאילו ענינים על הפרנסים העוסקים בענייני מילי דעלמא לקבל את הסכמת רוב בני חכמי ישראל או הסכמת אדם חשוב... ובאילו ענינים הם עצמאיים...' לענ"ד אין לומר כן, אלא יש תחומים שאינם בסמכות השלטון כלל, אלא באחריותם הבלעדית של האזרחים, ואסור לשלטון לעסוק בהם.

9 לענ"ד אסור לשלטון להשתמש בכספי ציבור למימון פעולות החורגות מתפקידיו ההלכתיים, ולפיכך הגדרת תפקידי השלטון היא המסד לדיון בדבר הקצאת משאביו הכלכליים של הציבור.

10 מניתי הן את הצרכים המפורשים במשנה הן את אלו המתפרטים בסוגיית ה'ירושלמי' שם בתור הסבר למונח 'כל צורכי העיר' במשנה.

11 רבותינו הראשונים והאחרונים האריכו בכך בקשר לדיני שמיטה, ואכמ"ל.

12 כמבואר בסוגיה, חכמים אלו עסקו בדיני קנסות על פעולות נזקיות מסוימות.

13 במשנה בתחילת שקלים (פ"א מ"א) נאמר: 'באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים. בחמשה עשר בו קורין את המגילה בכרכין ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקואות המים ועושין כל צרכי הרבים'. רשימה זו שנויה גם במועד קטן (פ"א מ"ב), לעניין מלאכות מותרות בחוה"מ. בתוספתא (שקלים פ"א ה"א) מבואר כי פעולות אלו בוצעו בידי 'שלוחי בית דין', ובפירוש מהרש"ם לשקלים פ"א ה"א נאמר כי המימון לכך בא ממחצית השקל ('...דאי איכא אינשי דלא יהבי שקלים דלית להו



על-פניו, נראה שיש לחלק את המטרות האמורות לשלושה, בסדר יורד לפי מידת זיקתם לבית המקדש:

1. צורכי עבודת בית המקדש – בהם מובן השימוש בכספי מחצית השקל.
 2. צורכי העיר ירושלים – אפשר להסבירם במעמדה של ירושלים ביחס לבית המקדש¹⁴.
 3. משכורת לדיינים ולמגיהים – אלו אמנם מצויים בירושלים, אך אין להם, לכאורה, זיקה ייחודית למקדש או לירושלים¹⁵. ובענין שלוחי בית הדין הממונים על עקירת הכלאיים הדבר נכון ביתר שאת, כיוון שהם אף אינם בירושלים¹⁶.
- האם אפשר להסיק מן המטרות שבחלק השלישי כי כספי מחצית השקל הם כספי ציבור ברמה כלשהי, וממילא להסיק מכאן מסקנות לענין תפקידי השלטון המרכזי¹⁷ על-פי ההלכה? רבותינו הראשונים נחלקו בטעמם של יעדי השימוש בכספי מחצית השקל, ונראה כי בכך נעוץ שורש מחלוקתם¹⁸.

אגרי להו ב"ד לתקוני הלן מלין ונמצאו פורעין לגבאין שקליהן והיינו טעמא דמתקנין בט"ו דבט"ו שולחנים יושבין במדינה...'). לצערי, טרם מצאתי התייחסות מפורטת לכך בדברי חז"ל ורבותינו הראשונים האחרונים. אמנם, משמע מן התוספתא שתיקון הדרכים (ונראה שגם שאר הפעולות ברשימה) הוא לתועלת עולי הרגלים (אך יעוין בחזון יחזקאל שם), ומוכן מדוע השתמשו לשם כך במחצית השקל. אמנם, לדעת הרמב"ם (הלכות רוצח פ"ח ה"ו) מדובר בדרכים המובילות לערי המקלט בלי קשר לעבודת בית המקדש, אך הרמב"ם אינו מזכיר את מימון השכר ממחצית השקל. ייתכן, אפוא, שדעת הרמב"ם, כשיטת ה'נימוקי יוסף' (על דברי הגמ' במועד קטן ה' ע"א), שהחיוב מוטל על 'בית דין שבעיר', ומוכן שאין לממן הוצאה מקומית כזו מכספים הבאים משקלי כלל ישראל. אמנם, קשה לומר כך בשל ההקשר ברמב"ם (הל' שביתת יו"ט פ"ז ה"י-ה"א, על-פי חז"ל), המונה גם מטלות הנוגעות לכלל ישראל (כשריפת פרה אדומה) ויעוין בשו"ת שבט הלוי ח"י ס' רצא: 'ושכל בית דין בעירו עם מנהיגי הצבור חייבים לעשות למנוע נזקין מהתושבים' ובדבריו המקיפים של הרה"ג יהודה זולדן במאמרו: חובת הציבור לבטיחות הדרכים ולהנגשתן לנכים ובעלי מוגבלות, שבות יהודה וישראל, עמ' 387-402 וכן בדבריו של הרה"ג בר-אילן, לעיל, פ"נ סעיף רנ"ב עמ' 1239.

14 וכפי שכתב מהרש"ס בפירושו לשקלים פ"ד ה"א: 'וטעמא דמילתא דירושלים כולה יש לה קדושה שאוכלין בכל העיר מעשר שני ובכורות וקדשים קלים'. ויעוין עוד באנציקלופדיה תלמודית, ערך ירושלים.

- 15 מן המשנה והתלמודים עולה במפורש שמדובר דווקא בדייני הגזרות בירושלים, וכדברי הגר"ח קנייבסקי בשקל הקדש, הלכות שקלים פ"ד ה"ז ס"ק סא: 'משמע דוקא בירושלים ולא בשאר א"י'.
- 16 הרה"ג בר-אילן, לעיל, פמ"ח סעי' רמא עמ' 1191, מסתפק: 'יש לדון האם גם שוטרים ומפקחים בכל רחבי ישראל קבלו את שכרם מתרומת הלשכה, או שמא רק אלו שביערו כלאיים שגדלו ליד ירושלים'. אכן, בהגהות רבי דויד בן יהודה לוריא (הרד"ל) וחיידושו על סוטה ח' ע"ב, תוס' ד"ה ואח"כ וכו', נאמר (בהקשר אחר): '...וצ"ע דלכאורה לא שייך לבא משירי הלשכה כי אם דבר הנעשה בירושלים עצמה ככל הני דתנן בשקלים וכל צרכי העיר דווקא וכירושלמי... ועיין פי' רש"י... מגיה ספרים ועוד לענין שלוחי כלאים... דאמרינן מתרומת הלשכה יהבינן להו שכר והן היו הולכין בכל גבול ישראל'. משמע ששלוחי ב"ד קיבלו את שכרם על פעולותיהם בכל גבול ישראל, על אף שאין כאן נימוק לכך. כך עולה גם מדברי הגר"ח קנייבסקי, שם, בחלק ביאור ההלכה.
- 17 מפני שניהול כספי מחצית השקל מופקד בידי ביה"ד הגדול.
- 18 עיון מעמיק בדברי הראשונים ערך הגאון רבי אליהו שמואל שמרלר במאמרו: מחצית השקל ולב ב"ד מתנה, מוריה פו (קעג-קעד) עמ' נא-נז, אלא שעיקר מאמרו מוקדש לבירור גדרי הלכות מעילה, ואילו מטרתנו כעת היא לדון בהיבט התקציבי-ציבורי, ולכן נראה לענ"ד כי יש חשיבות לבירור הנוכחי.



ג. צורכי עבודת בית המקדש

ב'שיטה מקובצת' (כתובות קה ע"א) נאמר:

וּכְתַב תַּלְמִידֵי הַרֶשֶׁב"א ז"ל... וְהִטְעָם שֶׁהָיוּ נוֹטְלִין שְׂכָרָן מִתְּרוּמַת הַלֵּשְׁכָה פִּי הָרֹאשׁ ד' ז"ל **מִפְּנֵי שֶׁהַגְּזֵרוֹת שֶׁלֵּהֵן הָיוּ לְצוּרֵךְ עֲבוּדָה**¹⁹, שֶׁעַל כָּל עוֹבְרֵי עֲבִירָה הָיוּ גּוֹזְרִין גְּזֵרוֹת וְקוֹנְסִין אוֹתוֹ כְּדִי לִיסְרֹן בֵּין בַּמִּקְדָּשׁ בֵּין בַּגְּבוּלִין, מִשּׁוּם הַכִּי נוֹטְלִין שְׂכָרָן מִתְּרוּמַת הַלֵּשְׁכָה...²⁰.

כך נאמר גם בהמשך (שם קו ע"א):

וְתַלְמִיד הַרֶשֶׁב"א כָּתַב וז"ל **וּמִגִּיּוֹת סִפְרִים כּוֹלֵן צוּרֵךְ עֲבוּדָה הֵם**, כְּלוּמַר סִפְרִים שֶׁבָּהֶם הָיוּ הַכֹּהֲנִים לומְדִין סֵדֶר עֲבוּדָה, וּבִשְׁקָלִים יְרוּשְׁלָמִי מִגִּיּוֹת סִפְרִים עֲזָרָה, כֵּךְ פִּי הָרֹאשׁ ד' ז"ל.²¹

לשיטה זו, כל יעדי הכספים שמנו חז"ל קשורים דווקא לעבודת הקודש בבית המקדש, ועולה מכאן שאין להשתמש בכספי מחצית השקל לצורך אחר²². הסברים דומים מצאנו אצל אחרונים רבים²³.

19 ההדגשות במאמר הן שלי.

20 להסבר אמוני לקשר בין דיני גזלות לעבודת המקדש יעוין בעלי תמר על שקלים פ"ד ה"ב, ד"ה שני דייני גזילות.

21 נימוקים נוספים בדברי רבותינו הראשונים לנחיצות הגהת הספרים לעבודת המקדש הביא בעל שקל הקדש, לעיל, ס"ק נח.

22 ויעוין בדברי הרה"ג אברהם מרדכי אלברט, אהבת אברהם, סי' יב עמ' מד-מה. הוא התקשה בשל כך להסביר את התשלום לשלוחי ביה"ד הממונים על ביעור הכלאיים, והציע כי הכוונה 'קופת הבית דין שבא מקופת העיר שהיא ממסי בני העיר', אך פירושו מנוגד לרש"י ותוספות, ואין לו מקור, כפי שהעיר המחבר עצמו.

23 יעוין למשל בשו"ת שרידי אש, מהד' תשס"ט ח"א סימן קלח: '...ובכלל אין לדמות תרומת השקל שבעיקרם נתרמו לשם קרבנות ציבור כמבואר במשנה פ"ד דשקלים לעניני מסים וצדקה...' וכן נכתב גם בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' שד אות טו. ההקשר בשני המקורות הוא פטור ת"ח ממס.



ד. צורכי ציבור

שיטה הפוכה מצאנו אצל חלק מרבתינו הראשונים והאחרונים, ולפיה כספי מחצית השקל נועדו מלכתחילה לממן צורכי ציבור²⁴ ולא דווקא לעבודת בית המקדש²⁵. הסבר ויישום מעשי לדברים מופיעים בדברי המהר"ם²⁶:

אפילו אותם שיושבים מחוץ לעיר ויש להם בתים בעיר יש להם ליתן מס מבתים שלהן כדתנן... חומת העיר ומגדלותיה באין משירי הלשכה ואמאי לא יבנו אותה בני ירושלים עצמם משלהם אלמא משום דירושלים לא נתחלקה לשבטים ולכל ישראל יש להם הישוב הלכך באים משירי הלשכה שנתנו כל ישראל...

המהר"ם משווה את צורכי השמירה על ירושלים לצורכי שמירת כל עיר ומחלק ביניהם רק בהגדרת 'בני העיר', החייבים לממן זאת. אין כאן דין התלוי בקדושתה של ירושלים, אלא במעמדה ההלכתי-ממוני. כספי מחצית השקל נחשבים למס 'שנתנו כל ישראל'²⁷. ביאור לכך מצאנו אצל הגאון רבי אהרן משה קיסילב:

...דפרה היא צורך כל ישראל (ולא דמי לעגלה שהיא חובת עיר אחת הקרובה אל החלל) וכל דבר שהוא צורך כל ישראל בא מקופת הלשכה או מתרומה גופא או משירי הלשכה כדתנן בשקלים שם... אף שאין לנו למוד מיוחד לזה וצ"ל דכל דבר שהוא צורך כל ישראל בא מקופה שלכל ישראל חלק בה... ואין אומרים לאסוף ממון מן הצבור לצרכים אלו... כל הני דחשיב במתני' שבאין משירי הלשכה הם צורכים תמידים...²⁸

כן כתב גם הראשון לציון הגאון רבי בצמ"ח עוזיאל:

24 שו"ת הב"ח (סימן נא) למד מדין דייני גזרות כי יש חיוב ציבורי לשלם שכר לדיינים קבועים (יעוין שם), וכך עולה גם מדברי הגר"א (בביאורו לשו"ע ח"מ סימן ט סעיף ג אות ו, וכביאורו של מרן הרב זצ"ל בבאר אליהו שם). בשו"ת חתם סופר ח"מ סי' קסד הובאה מסוגיה זו ראייה לחיוב הציבור לשלם משכורת מרווחת לרב המקומי, ובעל השו"ת אחיעזר, ח"ב סימן יט, עמ' צט, למד מדברי הגמרא כי ראוי לשלם לחברה קדישא 'מקופת החברה ולא מהאבלים'. אמנם, בגמרא נאמר שמדובר בכספי הקדש, ולכאורה לא בכספי ציבור גרידא, אך הגר"מ סלובייצ'יק הגדיר זאת כך: '...דכל הני דבאים מתרומת הלשכה איכא עליהו דין בעלים של צבור ואינו ממון הקדש בקניינם אף אם קדושתו הוא קדושת בדק הבית...'. במאמרו בספר כבוד חכמים (תרצ"ה), עמ' צב-צה, בעמ' צד. לעומת זאת, כתב הגר"א ל שטיינמן (איילת השחר, ב"מ קיח ע"ב) שמדובר בממון הקדש ולא בממון ציבור. (ועיון גם בדברי הרה"ג בר-אילן, לעיל, פס"א, סש"ט, עמ' 1513).

כיוון שונה במעט כתב מרן הנצי"ב בהעמק שאלה, שאילתא ס"ד אות א, ולפיו, מחצית השקל נוגת לדורות ועניינה הוא לכפר על הנותנים. בזמן הבית שימשו כספים אלו למימון קרבנות ציבור, ואילו בזמן הזה יש לייצגם לצדקה. בעקבות זאת, הציע הגר"נ רוזנטל (משנת יעקב, שקלים פ"א ה"א): 'יש דין נתינה של מחצית השקל, וא"כ ממילא כל צרכי צבור יכולים לקחת מזה, דאין עיקרן לקרבנות בלבד...'. אולם, מסקנתו היא שכספי מחצית השקל נועדו בעיקרם לקרבנות הציבור, כשיטת הראב"ד.

25 בספר דברי ירמיהו, הלכות שקלים פ"ד ה"ב נכתב כי זו שיטת הרד"ק ור"י אברבנאל.

26 בתשובתו במרדכי ב"ב, פרק ראשון ס' תעה.

27 ויעוין בדברי הגר"י אריאל, שו"ת באהלה של תורה, ח"א סימן צו. שם ביאר באריכות את שיטת המהר"ם על-פי דברי החת"ס בחידושו ל"ב, בעניין פטור ת"ח ממס, ואכמ"ל.

28 ספר משברי ים, סימן לו, עמ' קכה.



...והרי מתרומת הלשכה היו נוטלין שכרן שומרי ספיחי שביעית ומשירי תרומת הלשכה היו עושין אמת המים... ואם ת"ח פטורין מדברים אלה יהיו הכהנים שהם ת"ח פטורין מתרומת חצי השקל. מכאן שכל תרומה לצבור ולצרכי הצבור חייבים בה כל איש מישראל, אלא שבתרומת שקלים החוב קצוב ושוה לכל אדם מישראל... בנין אב לתרומה זאת היא תרומת השקלים... שהיא מדין צדקה וממנה נלמד לכל תרומות הצבור לדורות עולם²⁹.

והגאון רבי כתריאל פישל טכורש במאמרו המקיף 'מערכת המסים לאור התורה'³⁰ הגדיר זאת כך:

תשלום מס בצורה קצובה לשם מילוי צרכי קדושה וחול כאחד אנו מוצאים במחצית השקל בשקל הקדש... תרומת הלשכה שרכזה את כל ההכנסות, היוותה מעין אוצר האומה...
וכפי שכתב בחדות הרה"ג יהודה זולדן:
תרומת מחצית השקל בזמן המקדש שמשה בעיקרה לצרכי הכלל והציבור...
ראיית מחצית השקל כתרומה לכלל וכעבודה ציבורית, היא הבנה מהותית ביסודה של מצוה זו³¹.

ה. שיטת רש"י

על-בסיס שתי השיטות העקרוניות האמורות, נעיין בדברי רש"י. מחד גיסא, כתב רש"י: דייני גזרות לא היו עוסקין כלל במלאכה אחרת, אלא כל שעה היו גוזרין גזרות, לפיכך היו נוטלין מזונות שלהן **מתרומת הלשכה הבאין לצרכי ציבור**³².
אך מאידך גיסא, הוא כתב:
...ולפי שלא היו עוסקין אותן מבקרי מומין בדבר אחר היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה **דבקר מומין צורך קרבנו נינהו**³³.

29 שו"ת משפטי עוזיאל כרך ב יו"ד סי' לט, ההקשר הוא פטור ת"ח ממס.

30 פורסם בקובץ התורה והמדינה ה-ו, עמ' רלג ואילך, הציטוט מעמ' רלז.

31 במאמרו: זכר למחצית השקל – יישוב ארץ ישראל, אמונת עתיך 52, עמ' 19-29, בעמ' 28. אמנם, הוא הביא מקור מספר מדבר שור, ואפשר לומר שהכוונה היא להסבר אמוני ולא להגדרה הלכתית. יתר על כן, באגרות הראי"ה ח"א אגרת קעט עמ' רל כתב מרן הרב זצ"ל: '...ואם באנו לתן טעמים למה ישנם דברים הבאים מתרומת הלשכה ודברים הבאים משירי הלשכה, זהו ענין אחר, ופשוט שמה שהוא שייך יותר למקדש נתנו ע"ז מעיקר התרומה, וישנם דברים שאין קפידא כלל אם היו באים מיחידים ומ"מ היו באים מתרומת הלשכה כפי חבתם, כמו מגיה ספרים...' לפי זה, עיקר השימוש בכספי מחצית השקל היה לעבודת המקדש ממש. אמנם, יש מקורות הלכתיים ברורים לדברי הרב זולדן, כאמור בפנים. לעומת זאת, הרה"ג יוסף כרמל (במאמרו: על הפרדת הדת מהמדינה ועל בתי הדין, פורסם באתר ישיבת בית-אל) סייג זאת דווקא לצרכים **רוחניים-תורניים** של העם, שאינם קשורים למקדש. 32 שיטה מקובצת, בשם רש"י מהדו"ק (כתובות קה ע"א), ד"ה גוזרי גזירות שבידו שלם. אמנם יש המייחסים חיבור זה לחתנו ריב"ן, אך הואיל והריב"ן, תלמיד מובהק של רש"י, כתב את פירושו בלומדו בפניו ועל-פי שיטתו, נראה שאפשר לייחס לרש"י את התוכן ועיקר כוונת הלשון. מדובר, אפוא, במעין 'מהדורה בתרא' של רש"י ולא במהדו"ק.

33 שם, קו ע"א ד"ה מבקרי מומין.



ביאור הדברים מופיע במקור שלישי:
מגיהי ספרים של כל אדם ואדם שאסור לשהות ספר שאינו מוגה וכו' וראו ב"ד
שהיו מתעצלין בדבר והפקירו תרומת הלשכה לכך³⁴.
שיטת רש"י היא, אפוא, כי היעד העקרוני של כספי מחצית השקל הוא צורכי עבודת בית
המקדש בלבד, אך בית הדין מוסמך להפקיע כספים אלו למטרות חשובות אחרות³⁵. כך
הסבירו דייני בית הדין האזורי בירושלים גם את דעת הרמב"ם³⁶:
...אכן בשכר דיינים וכן מגיהי ספרים הרי אין לזה זיקה להקדש, וע"כ (עיי"ש
ברש"י) משום צורך הרבים הפקירו ב"ד תרומת הלשכה שיצא לחולין לשם
כך...³⁷.

1. שיטת התוספות

כיוון נוסף עולה מדברי ר' יצחק בר שמואל – הר"י הזקן (שם קה ע"א, תוספות ד"ה 'גוזרי
גזירות'):

לאו בתורת שכר היו נוטלין אלא הכא כל שעה היו יושבין בדין ולא היו עוסקין
בשום מלאכה ולא היה להם במה להתפרנס והיה מוטל על הצבור לפרנסם...
וכן כתבו רבים מרבתינו הראשונים.

אמנם, יש לדון האם מדובר בחיוב צדקה למי שמכיוון שיושב בדין אין לו אפשרות
להתפרנס, או שזה חיוב עצמי של הציבור, ומדוע לממן זאת מכספי מחצית השקל?
הגר"ח קנייבסקי³⁸ הסביר כי דעת התוספות כראב"ד, לעיל, וכך כתב: 'שברצונם לא היו
מבטלין מעבודתם ורק משום צרכי הקדש אין הולכין לעבוד ויושבין בטל הו"ל צרכי
הקדש וקרבות ויש להן שכר מתרומת הלשכה עבור ביטול עבודתן ולכן באמת לא נטלו

34 זה ציטוט מדברי רש"י בסוגיה, הנדפס על הדף.
35 אכן, יעוין בשיירי קרבן על סוגיית הירושלמי לעיל. הוא חלק וכתב: 'אלא ודאי דלא אמרינן לב ב"ד
מתנה אלא בדבר ששייך למזבח ולצרכי מקדש וא"ת שני דייני גזילות יוכיח? י"ל דהם היו לצורך
המקדש שלא יגנבו ויגזלו שם ועוד שלא ימנעו העם מלהביא קרבנותיהם לירושלים. לכן נ"ל דלשון
מגיהי ספרים 'שביירושלים' דאיתא בבבלי לאו דוקא ואמגיהי ספר שבעזרה קאי, ואילו בעל השו"ת
הרב"ז (הגר"ז שפרן), ח"א סי' קלד אות ב, האריך להוכיח כדעת רש"י מדברי רבותינו הראשונים.
האחרונים דנו בסמכותם ההלכתית של ביה"ד לנתב כך כספי הקדש, ויעוין בהרחבה בדברי הגר"ד
הכהן רפאפורט הי"ד, מקדש דוד, סי' לה אות ג. לפי החזו"א, אבה"ע סימן קמ"ח, על קידושין נד ע"א,
ד"ה מועלין בחדתין (במהדורות הקודמות הופיעו הדברים בחידושים למנחות), דברי רש"י מבוססים
על כך שהיעדים הלא-מקדשיים הם חריגה גדולה מייעודם המהותי של הכספים.

36 פד"ר (פסקי הדין הרבניים) ח"ב תשט"ז, ז, תיק 961, בביה"ד ירושלים בפני כב' הדיינים: הרבנים ס' ח'
עבודי, א' שפירא, י' כהן, עמ' 304 ואילך, בעמ' 317.

37 כך עולה גם משו"ת הרב מנחם עזריה מפאנו סימן מד: '...ומסתברא לן דאף שאר צרכי צבור מותר,
כי הא דתנן במסכת שקלים... ואם שירי הלשכה הותרו לצרכי צבור...; שו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן
קכא, אות ג) הביא בשם האדמו"ר בעל אמרי אמת כי הדבר תלוי במחלוקת התלמודים: 'הירושלמי
סובר דלא הפקירו תרומות הלשכה לדבר של ציבור... משא"כ לש"ס דידן, ולשיטת רש"י דמתירין
לצרכי ציבור מתרומת הלשכה...'.
38 שקל הקדש פ"ד ה"ד, ביאור ההלכה, ד"ה דייני גזירות.



שכר כשוויות עבודתן רק כפי צרכן להתפרנס...³⁹. אמנם, בעל הספר 'משנת אליהו' הסביר כי דעת התוספות כרש"י, ובבסיס דבריהם עומד דין 'לב בית דין מתנה עליה'⁴⁰.

ז. הצעה ליישום מעשי

לסיכום כל האמור, אפשר לראות שתי שיטות בעניין: הראב"ד וסיעתו מגבילים את השימוש בכספי מחצית השקל לצורכי עבודת בית המקדש דווקא, ולכן לשיטתם אי אפשר להסיק מכאן לעניין הקצאת משאבים ציבוריים בלי זיקה להקדש. לעומת זאת, לדעת המהר"ם יש בכספים אלו ממד ציבורי בולט, ולכן אפשר להסיק כי מותר וראוי להשתמש בכספי ציבור לפיתוח תשתיות עירוניות, לפיקוח על חוקי התורה ואכיפתם ולמימון חלקי של מערכת בתי הדין. לשיטת רש"י, בית הדין מוסמך להפקיר כספי הקדש למטרות אלו. אפשר ללמוד משיטה זו על חשיבותן של המטרות הללו וממילא על כך שבקביעת תקציב מכספי ציבור שאינם כספי הקדש, בוודאי שיש להעניק למטרות אלו עדיפות.



39 בהמשך דבריו מתבאר היסוד ההלכתי לכך.

40 משנת אליהו, שקלים פ"ד ה"ב ד"ה ספר העזרה, ויעוין שם שגם הרמב"ם כרש"י ותוס'.

הרב דניאל כץ

הסתמכות על אומדן דעת במשפט העברי

הצגת הבעיה

שאלה מרכזית שעולה בבתי הדין לממונות היא מה הם הכלים שהדיין יכול להשתמש בהם בבואו להכריע בין הצדדים. פעמים רבות הדיין יכול להעריך עם מי הצדק לאור דברי הצדדים ולאור נתונים נוספים שעומדים לפניו, אך אין לו עדים או הודאה של אחד מן הצדדים, שהיא כמאה עדים, ואין לו אפשרות להכריע על פי כללי ההלכה הרגילים. האם יש בידי הדיין כלים נוספים להכרעה במקרה כזה? במאמר קצר זה נתמצת את העקרונות העולים מדברי הפוסקים ומספרי השו"ת בעניין שאלה זו.

א. פסיקה על פי עדים או על פי 'אומדנא'

בדיני נזיקין המשנה (בבא קמא יד ע"ב) קובעת שחיוב הממון יתקיים 'על פי עדים בני חורין בני ברית'. בהסתמך על המשנה, ה'שולחן ערוך' (חו"מ סי' תח סעי' ב) מביא את הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ח ה"ג) ופוסק: 'אין הנזקין משתלמין ואין חייבין בכופר ואין הבהמה נהרגת אלא בראיה ברורה ובעדים הכשרים להעיד'.

כמו כן נחלקו התנאים (תוספתא בבא קמא פ"ג ה"ו) האם אפשר להכריע על פי 'אומדנא' במקרה שראו 'גמל האוחר' בין גמלים ואפשר לדעת מי הרג את הגמל ולחייבו. להלכה פסקו רוב הראשונים, כדעת חכמים, שאי אפשר לחייב על פי 'אומדנא' בלבד.

מאידך גיסא, הגמרא (כתובות פה ע"א) מתארת את המקרה הבא:

ההיא



יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים **שדעתו נוטה** להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן, אף על פי שאין שם ראיה ברורה ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה שיודע. כיצד? הרי שנתחייב אדם שבועה בב"ד ואמר לדיין אדם שהוא נאמן אצלו ושדעתו סומכת על דבריו שזה האיש חשוד על השבועה יש לדיין להפוך השבועה על שכנגדו וישבע ויטול הואיל ו**סמכה דעתו** של דיין על דברי זה... וכן אם יצא שטר חוב לפניו ואמר לו אדם שסמך עליו אפילו אשה או קרוב זה פרוע הוא אם **סמכה דעתו** על דבריו יש לו לומר לזה לא תפרע אלא בשבועה... וכן מי שבא וטען שיש לו פקדון אצל פלוני שמת בלא צוואה ונתן סימנין מובהקין ולא היה זה הטוען רגיל להכנס בבית זה האיש שמת, אם ידע הדיין שזה המת אינו אמוד להיות לו חפץ זה ו**סמכה דעתו** שאין זה החפץ של מת מוציאו מן היורשין ונותנו לזה האמוד בו ונתן סימנים. וכן כל כיוצא בזה שאין הדבר מסור אלא ללבו של דיין **לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת**, אם כן למה הצריכה תורה שני עדים שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון על פי עדותן אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר.

הרמב"ם סובר שאפשר ללכת אחר סמיכת הדעת באופן מוחלט עד כדי כך שהוא אפילו מקשה מה הצורך בעדים. בהמשך הוא מיישב שזהו חידוש של התורה שהעדים מועילים גם אם אין 'אומדנא' המסייעת להם. שיטה זו טעונה בירור שכן היא עומדת לכאורה בסתירה לדבריו בדיני נזיקין. ה'שולחן ערוך' (חו"מ סי' טו סעי' ה) פוסק כרמב"ם. אם כן, יש להבין מדוע בדיני נזיקין נפסק שאין אפשרות כלל להכריע שלא על פי עדים או ראייה?

</

עדותו של האחר דכיוון דהדיין אינו יודע את הענין בעצמו רק ע"פ עד האחר... אבל אומדנא זו יודע הדיין על פי ידיעתו ואומדן דעתו... כלומר, לדבריו יש חילוק בין מקרה שדיין מעריך את המציאות מכוח עצמו, ואז הוא גם יכול להוציא ממון, לבין דיין שנסמך על עדות, ואז יש לו פחות אפשרות לפעול.

3. ה'אמרי בינה' (חו"מ סי' כד) טוען שאפשר להחזיק ממון על ידי 'אומדנא', והוצאה מיתומים קרובה להחזקת ממון לעניין זה שכן הם אינם טוענים טענת 'ברי'.

4. ה'שוועות ישראל' (סי' טו ס"ק ד) טוען שרק לבית דין גדול יש כוח מיוחד להוציא ממון על ידי 'אומדנא'.

נמצא שלפי שני ההסברים הראשונים השימוש ב'אומדנא' אפשרי אפילו כדי להוציא ממון כאשר מדובר ב'אומדנא' חזקה המוכרת לכל העולם או מוכרת לדיין עצמו מתוך הנתונים העומדים לפניו.

ג. אין 'אומדנא' בזמן הזה

אלא שלמעשה הרמב"ם עצמו (שם) מבטל את היכולת להשתמש ב'אומדנא' בזמן הזה, ויסוד דבריו ברי"ף (כתובות מג ע"ב בדפי הרי"ף) בשם הגאונים:

כל אלו הדברים הן עיקר הדין אבל משרבו בתי דינין שאינן הגונים ואפילו היו הגונים במעשיהם אינן חכמים כראוי ובעלי בינה הסכימו רוב בתי דיני ישראל שלא יהפכו שבועה אלא בראיה ברורה, ולא יפגמו שטר ויפסידו חזקתו בעדות אשה או פסול וכן בשאר כל הדינין ולא ידון הדיין בסמיכת דעתו ולא בידיעתו כדי שלא יאמר כל הדיוט לבי מאמין לדברי זה ודעתי סומכת על זה, וכן אין מוציאין מן היתומים אלא בראיה ברורה לא בדעת הדיין ולא באומדן המת או הטוען...

נמצא שהרמב"ם עצמו אינו מאפשר שימוש ב'אומדנא' בזמן הזה. כך גם פוסק השולחן ערוך' (חו"מ סי' טו סעי' ה).

למרות זאת, מצאנו כמה נושאים שהשימוש ב'אומדנא' אפשרי בהם גם כעת. כמו כן קביעתו של הרמב"ם שאין לסמוך



2. ידיעה

אחד מיסודות הפסיקה הוא האפשרות להכריע על סמך ידיעה. דוגמה לכך אפשר למצוא בדיני 'נחבל': הרמ"ה (מובא בטור חו"מ סי' צ) כותב:

מסתברא היכא דאיכא אחר עמו דבריר להו לסהדי דלא חבל ביה ההוא אחר, כמאן דליכא אחר דמי ונוטל בלא שבועה.

מדובר בהרחבה שעושה הרמ"ה לדברי הגמרא (שבועות מו ע"ב) ולפיה אדם שנחבל ויש אדם אחר עמו שיכול היה לחבול בו אך ברור שהוא לא עשה זאת, אפשר לחייב את הנאשם בחבלה ואין צורך אפילו בשבועה לבירור העניין. מדברי ה'תוספות' (שבועות לז ע"ב ד"ה דאי) עולה שידיעה מעין זו יכולה אף לשמש לפסיקה בדיני נפשות. ה'שולחן ערוך' פוסק שאפשר להכריע על פי ידיעה הן בהלכות עדות (סי' ל סעי' יד) הן בהלכות טוען ונטען (סי' צ סעי' ו, טז).

אפשרות זו להעיד על דבר שהוא ידוע בוודאות לבית הדין שימשה את גדולי הפוסקים בתור יסוד מוסד לפסיקות מספר. נביא שניים מגדולי האחרונים המשתמשים בהיתר זה לצורכי היתר עגונה; הראי"ה קוק כותב (שו"ת עזרת כהן סי' כט):

והכונה היא שאומדנא כזאת, שאי אפשר בשום אופן להיות באופן אחר, נחשבת ידיעה ברורה, שסומכין עליה גם לחייב בדיני נפשות, דהוי כמו ראיית עדים ממש...

ורמ"י ברייש כותב (שו"ת חלקת יעקב אבה"ע סי' מט):

מכל הנ"ל חזינן דאומדנא

האמת אשר נתאמת אצלו ולא על פי הטענות אם הם מכחישות את האמת כי למה תהא האמת נעדרת מפני טענות רמאות חלילה וחס...

4. קנס שלא מן הדין

לעתים יש לדיין יכולת להעניש שלא כדין גם מתוך הסתמכות על 'אומדנא'. הרמב"ם כבר מזכיר אפשרות זו (הל' סנהדרין פכ"ד ה"ד) מתוך הדגשה שבמקרה כזה אין צורך בדיני ראיות:

...ומעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון ולא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה ולא בעדות ברורה אלא הוראת שעה כפי מה שראה.

גם הרשב"א השתמש באמצעי זה במקרים שלא היו בהם ראיות מספיקות, כגון במקרה שבא לפני בית דין שטר, והיה ניכר לבית הדין שהשטר מזויף וקרעו אותו – הרשב"א מקבל את פסיקתם (א, אלף קמו):

אם הבית דין ידוע ומוחזק בכשרות וירא שמים ובית דין חשוב הוא יש בו כח לעשות כזה וכיוצא בזה להוראת שעה. יש לציין שבמקרה זה מזכיר הרשב"א גם את 'דין מרומה' בתור יסוד לפסיקה. אפשרות פסיקה וענישה שלא כדין ובלא ראיות מובאת גם ב'שולחן ערוך' (חו"מ סי' ב).

5. פשרה

במקרים מסוימים הדיין נאלץ להגיע להכרעה אף שאין לו מספיק ראיות, ואז הוא יכול להכריע את הדין גם על פי 'אומדנא' מכוח פשרה. וכך כותב הרא"ש בתשובה (כלל קז אות ו):

כל זה סברתי והארכתי



מסכם את השיטות וקובע: **'מסורת היא בידינו גדול כח המוחזק...'** וראה גם בפסק בית הדין הגדול (פד"ר ד, 177) שהלך בדרך זו.

7. 'אומדנא' מוכחת להוציא

יש מן הראשונים ואף מן האחרונים שהשתמשו ב'אומדנא' מוכחת כדי להוציא ממון. כך משמע מדברי הרא"ש בתשובותיו (כלל סח אות כג). הוא פוסק שאפשר לכתוב שטר חוב חדש לאחר שהדיין השתכנע ששטר החוב הקודם נלקח ברמאות מיורשי המלווה, וכך נפסק להלכה ב'שולחן ערוך' (חו"מ סי' סה סעי' יז). גם התשב"ץ כותב כך בתשובה (ח"ג סי' רפט) וכן הרשב"ש מביא בתשובותיו (סי' שפז) את שיטת אביו (התשב"ץ) לבטל עסקת מכר שהתעוררו בה מאורעות לא צפויים.

מדברי בעל השו"ת 'דרכי נועם' (סי' מט) משמע שפשוט שכך:

ועוד כל הפוסקים כלם האריכו למענייתם בענין האומדנות דעבדינן בהו עובדא להוציא ממון.

בעל השו"ת 'עבודת הגרשוני' (סי' צא) סובר כך גם כן, ומדגיש שדבריו אמורים למרות דברי הרמב"ם בנושא:

אבל ע"י אומדנות דמוכחות ודאי יש לנו רשות לדון גם בזמן הזה וכן מצינו בכמה תשובות הרא"ש ושאר אחרונים שיש לנו רשות לדון ע"פ אומדנת דמוכחות.

בעל השו"ת 'שבות יעקב' (ח"ג סי' קמב, מובא בפת"ש סי' טו ס"ק ט) אף ראה עניין מיוחד לפסוק על פי 'אומדנא' בזמן הזה:

ואדרבא נ"ל דעכשיו

סיכום

השימוש ב'אומדנא' קיים מלכתחילה בתור חלק מן הכלים הנמצאים בידי הדיין בדיני ממונות, ובלבד שזו 'אומדנא' מוכחת וברורה. בפועל, עם ירידת הדורות, הראשונים מזהירים משימוש ב'אומדנא'. על אף אזהרה זו, יש תחומים שה'אומדנא' עוד נותרה חלק בלתי נפרד מבירור הדין בהם, וביניהם: 1. בירור דעת הצדדים בעסקת מתנה או מכר. 2. 'אומדנא' במדרגת ידיעה שאין לפקפק בה. 3. 'אומדנא' יכולה להביא את הדיין למסקנה שלפניו דין מרומה. 4. מכוח 'אומדנא' דיין יכול להעניש שלא כדין. 5. באמצעות פשרה אפשר להשתמש גם ב'אומדנא'. 6. לדעת רוב הפוסקים כשה'אומדנא' היא לטובת מחזיק הממון, אפשר להשתמש בה גם כיום בדין תורה. 7. בעניין 'אומדנא' להוציא נחלקו הפוסקים, ויש שטענו ש'אומדנא' מוכחת ביותר ניתנת לשימוש בידי הדיין גם כיום.





הרב עדו רכניץ

התערבות צבאית בין-לאומית בלוב¹

החלטת מועצת הביטחון על אזור אסור בטיסה בלוב מעוררת שתי תגובות אינטואיטיביות הפוכות אצל ישראלים. האחת, החשש מהתערבות בין-לאומית בסכסוך הישראלי-פלסטיני והשנייה, הזיכרון הקולקטיבי של האדישות הבין-לאומית לנוכח הידיעות על השמדת יהודי אירופה בשואה.

אם כן, מהם הכללים הראויים להתערבות צבאית בין-לאומית בענייניה הפנימיים של מדינה? כבר כעת כדאי להבהיר שהמשנה ההלכתית בסוגיה זו איננה מגובשת דיה, ומאמר זה הוא רק מבוא לדיון. על אף ההסתייגות, אפשר לזהות שלושה יסודות משפטיים שאפשר לבחון את הסוגיה על פיהם.

א. מקורות הסמכות של שלטון

היסוד המשפטי הראשון הוא גבולות הסמכות של שלטון כלפי אזרחיו. כלומר, כאשר שלטון חוצה קו מסוים, הוא מאבד את הלגיטימיות שלו והופך את עצמו ואת אנשיו לפושעים. על מנת לשרטט את גבולות הסמכות של שלטון, יש לעיין במקורות סמכות ז.

מקור הסמכות של המלך הוא בכך שהציבור קיבל על עצמו את המלך ואת שלטונו. כך עולה מנימוק הרמב"ם לכלל הידוע 'דינא דמלכותא – דינא' (הלכות גזלה ואבדה, פ"ה ה"ח; וראו עוד רשב"ם בבא בתרא, נד ע"ב, ד"ה והאמר):

במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות **שהרי הסכימו עליו**

בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין

מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזוייגין שאין

דיניהן דין וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר.

הרמב"ם מבחין בין מלך שהתקבל בידי הציבור וקבלתו מתבטאת בשימוש של הציבור במטבע שהוא הנפיק, לבין אדם בעל כוח שלא התקבל על הציבור ודינו כגזלן כאשר הוא גובה מסים. לא מדובר פה בהכרח על מלך שנתינו אוהבים אותו, אלא על מלך שנתינו מקבלים את שלטונו. להבחנה זו יש השלכות על קבלת ההיבטים האזרחיים של השלטון.

1 נכתב במסגרת פרויקט אתיקה צבאית יהודית במכון משפטי ארץ, עפרה.

אמנם, יש דעות אחרות בסוגיית מקור הסמכות של השלטון. יש התולים אותו בבעלות של המלך על הקרקעות, ובתור הבעלים הוא יכול להתנות את השהות בשטחו בקבלת חוקיו. וכך נכתב בספר 'אור זרוע' (ח"ג פסקי בבא קמא סימן תמז):

והיינו טעמא ודדיניה דינא שהארץ שלו היא ואינו רשאי אדם שיעבור בארצו אם לא כמצותו. אבל אם קוצב על מלכות שאינו שלו ושכבשו בגולה כי ההיא דסיקריקון דגיטין או אדם שאינו חפץ בארצו לאו כל כמיניה למיגזליה. ומלכי ישראל אין דיניהם דין שארץ ישראל נתלה לכל אחד ואחד מישראל ואינה של מלך אבל באוה"ע כן דינם שכל הארץ למלך. והוא הדין בכל ההדיטות שהם קצבו שלא יהנה אדם מארצם אלא בקצבתם שדיניהם דין.

ה'אור זרוע' כותב שכיוון שמקור הסמכות נובע מהבעלות של המלך על הקרקע, בארץ ישראל 'דינא דמלכותא' אינו 'דינא' מכיוון שיש בה קניין פרטי. בשולי הדברים הוא מעיר שגם הדיוטות שהם בעלים על קרקע יכולים לקבוע חוקים. קביעה זו יכולה להיות בסיס לחוקים במדינה דמוקרטית שבה האזרחים בעלי הקרקע קבעו חוקים.

אלא שלהלכה פסק ה'שולחן ערוך' (חו"מ, סי' שסט סעי' ב) את נימוקו של הרמב"ם לכלל זה, ובהמשך (שם, סעי' ו) כתב: 'משום דדינא דמלכותא דינא... בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך עובד כוכבים...'. לפיכך, נתבסס על נימוקו של הרמב"ם התולה את סמכות השלטון בהסכמת הנתינים.

אם מקור הסמכות של שלטון נובע מהסכמת העם, אזי ברגע ששלטון מאבד את תמיכת העם, הוא מאבד את הלגיטימיות שלו. חשוב להבהיר שהתנגדות ציבורית רחבה למנהיג כזה או אחר עדיין איננה בגדר התנגדות לשלטונו. במדינות דמוקרטיות רבות מקובל שעל אף ששיעור הפופולריות של המנהיג עולה ויורד, עדיין רוב הציבור אינו מעוניין להחליפו מיד ולגרום לזעזוע פוליטי. הכוונה באבדן תמיכה, היא למצב שבו הציבור אינו מעוניין במנהיג וזה כופה את עצמו על העם בכוח הזרוע והנשק. במצב כזה הוא הופך ממנהיג לגיטימי למנהיג כנופיה לא לגיטימי.

ב. היקף הסמכות של השלטון

היסוד המשפטי השני הוא היקף הסמכות של השלטון. על פי ההלכה, שלטון רשאי להפעיל כוח נגד נתיניו או אזרחיו עד כדי רשות להרוג, כפי שכתב הרמב"ם על מלך ישראל (הלכות מלכים פ"ג ה"ח):

כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו. אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג, שנאמר 'כל איש אשר ימרה את פי'.

הרמב"ם מגביל את 'דינא דמלכותא' לענייני ממון בלבד (הלכות זכייה ומתנה, פ"א ה"ו). אולם, ה'חתם סופר' סבר ש'דינא דמלכותא' כולל גם את הסמכות שמוקנית לכל שלטון (ובכלל זה של גוים) להרוג את המורדים בו (שו"ת 'חתם סופר', ח"א סי' רח):

אמנם [האיסור למרוד] במלכי אומות העולם, [מקורו מ]דאמר שמואל... דינא



דמלכותא דינא... ושמואל לטעמיה (במס' שבועות לה ע"ב) מלכותא דקטלא
 חד משיתא בעלמא לא מיענש.. לאפוקי ברצחן וחמסן בעלמא דגזלנותא
 דמלכותא – לא דינא, אלא דינא דמלכותא ובמשפט יעמיד ארץ.
 ה'חתם סופר' כתב שהכלל ששמואל קבע, 'דינא דמלכותא – דינא', תואם לשיטתו
 שמלכות אינה נענשת גם אם הרגה עד שישית מן האזרחים. לכך הוא מוסיף עוד מגבלה
 והיא מגבלת התכלית: ההיתר להרוג באזרחים מותנה בכך שמדובר ב'דינא דמלכותא',
 אבל אין בכך היתר אוטומטי לכל פעולה של השלטון שיכולה להיחשב 'גזלנותא
 דמלכותא – לאו דינא'.
 בהמשך מוסיף ה'חתם סופר' 'גרגרים דרושיים' בעלי משמעות אקטואלית מצמררת.
 ה'חתם סופר' הקשה, הרי בזמן שיש אימפריה ששולטת בעולם, היא יכולה להחליט
 שהמיעוט שיהרג הוא דווקא עם ישראל. על כך הוא משיב:
 שאין לו רשות לאבד מין או סוג א' שלם כי אם הששית ממנו, וכיון דהישראל
 מצויינים לעם בפני עצמם ובגוים לא יתחשב, אין לו רשות לאבד יותר מששית.
 לדבריו, ההיתר להרוג עד שישית מן האזרחים אינו מתיר להרוג קבוצה אתנית שלמה,
 אלא רק שישית ממנה. אפילו כאשר מדובר במרד של קבוצה אתנית מסוימת, אין היתר
 להשמיד אותה, אלא להרוג עד שישית מאותה קבוצה.
 בנוסף, הגבלה חשובה שהרמב"ם מזכיר על 'דינא דמלכותא' היא החובה לנהוג באופן
 שוויוני כלפי כל האזרחים (הלכות גזלה ואבדה פ"ה ה"ד):
 כללו של דבר כל דין שיחקק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו
 – אינו גזל, וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את
 זה – הרי זה גזל.
 לפעולות של המלך יש תוקף הלכתי כאשר הן מופנות כלפי כלל האזרחים באופן אחיד
 על פי ה'דינא' של המלך. אולם התנכלות לאזרח מסוים או לקבוצה מסוימת משוללת
 סמכות הלכתית². דברים דומים נכתבו בספר 'אור זרוע' (ח"ג פסקי בבא קמא סימן תמוז):
 ורבינו אליעזר בר שמואל זצ"ל ממין כתב בפ' ארבעה נדרים אומר ר' דלא
 אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא כשהמלך משה מדותיו על כל בני מלכותו
 אבל אם משנה למדינה אחת לא הוי דיניה דינא.
 אם כך, ההיתר של שלטון להפעיל כוח נגד אזרחים מבוסס על הכלל 'דינא דמלכותא –
 דינא'. לכלל זה כמה סייגים: הראשון, מדובר בשלטון שזוכה לתמיכה ציבורית; השני,
 השלטון אינו מתנכל לקבוצה מסוימת אלא נוהג באופן אחיד כלפי כלל האזרחים;
 השלישי, אין היתר להרוג יותר משישית מן האזרחים; הרביעי, תכלית הפעלת הכוח היא
 שמירה על השלטון; החמישי, יש איסור להשמיד קבוצה אתנית מסוימת.

2 ראו עוד רמ"א חו"מ סי' שסט סעי' ו; הוא כתב שמותר להפלות יהודים לרעה בגובה המס ביחס לגויים;
 אולם,
 בפסקי דין רבניים א, עמ' 172, נפסק שלגזרות הכלכליות של הנאצים כלפי יהודים לא היה תוקף
 הלכתי, כמובן, כיוון שהן היו חלק מתכנית השמדה.

לאור כל זאת, ברור מאליו שרדיפת היהודים בידי הנאצים הייתה בלתי חוקית, כיוון שהייתה בלתי שוויונית וכוונה נגד אזרחים שאינם מאיימים על השלטון מתוך מטרה להשמיד קבוצה אתנית שלמה.

אם נשוב למקרה של לוב, הרי שמדובר במרד נגד השלטון. מצב כזה לכאורה מתיר הפעלת כוח נגד המורדים, אולם ברגע שהמרד מקיף את רוב האוכלוסייה, אזי המשטר מאבד את הלגיטימיות ההלכתית שלו, והשליט הופך לגזלן ורוצח. משקרה כך, התערבות צבאית בין-לאומית לטובת המורדים היא לגיטימית כדי להציל אותם מסכנת מוות שאין לה כל הצדקה.

ג. החוק הבין-לאומי

היסוד המשפטי השלישי הוא החוק הבין-לאומי. שלא כבמקרים אחרים, ההתערבות הבין-לאומית בלוב נעשתה לאחר החלטה של מועצת הביטחון של האו"ם. האם יש לכך משמעות הלכתית?

הרב שאול ישראלי הניח את היסוד למעמד ההלכתי של החוק הבין-לאומי ('עמוד הימיני', סי' טז פרק ה אות טו):

יש לראות הסכמת העמים שהמלחמה היא אחד האמצעים החוקיים, כל עוד שהעמים הנלחמים שומרים על הנוהג המקובל בעמים ביחס למלחמה. בדורותינו למשל, התנאי שטרם יתחילו בפעולות יש להכריז על מלחמה. כמו כן נחתמים מידי פעם הסכמים על הגבלה בשימוש בנשק מסוים, ועוד כיוצא בזה. וכשם שדינא דמלכותא בפנים המדינה הוא מטעם הסכמה כמו כן יש לומר שגם במובן בין-ממלכתי דינא דמלכותא מטעם הסכמה זו.

לדבריו, לחוק הבין-לאומי יש תוקף הלכתי במסגרת הכלל 'דינא דמלכותא – דינא'. לקביעה זו משמעות כפולה: מחד גיסא, היא מחייבת את מדינת ישראל לנהוג על פי החוק הבין-לאומי, מאידך גיסא, היא מטילה על החוק הבין-לאומי את הכללים שחלים על 'דינא דמלכותא' שהוזכרו למעלה. אחד הכללים המרכזיים הוא הדרישה שהחוק ייאכף באופן שוויוני. אולם, כאשר החוק אינו נאכף באופן שוויוני ואיננו מיושם בידי רוב המדינות, הוא איננו מחייב.

בפועל, התערבות בין-לאומית איננה נעשית באופן אחיד ושוויוני. האו"ם אינו מעלה על דעתו להפעיל כוח נגד המעצמות, כגון במלחמה הקשה של רוסיה בצ'צ'ניה או לאחר הרג המפגינים בכיכר טיין-אן-מן בסין. בהקשר זה מדינת ישראל זוכה כמובן ליחס 'מיוחד' מחמת ריבוי המדינות העוינות את ישראל באו"ם. כיוון שכך, יש לקבל באופן מסויג את החלטות האו"ם בנוגע לישראל. כמו כן, יש לבחון באופן ביקורתי כיצד מיושם החוק הבין-לאומי במדינות אחרות לפני שייקבע שהוא אכן מחייב את מדינת ישראל. בדומה לכך, יש קושי להצדיק את הפעולה הבין-לאומית בלוב אך ורק בגלל החלטת מועצת הביטחון, שהרי עד לכתיבת שורות אלו משום מה לא התקבלה החלטה כזו בנוגע לסוריה או לתימן.



ד. התערבות על פי דיני מלחמה

אמנם, גם בלא הסמכות של ההחלטה הבין-לאומית נראה שיש היתר ואפילו מצווה למנוע את המשטר הלובי מלטבוח את נתיניו. כיוון שהמשטר שם אינו זוכה לאמון הציבור וכיוון שהוא טובח את הנתינים, הרי שיש כאן רצח לכל דבר ועניין.

לכאורה, על פי 'דין רודף' מי שיכול למנוע את המשך הרצח על ידי פגיעה במי שגורם לאיום מיד, הוא בגדר עושה מצווה ומציל נפשות. אלא שנחלקו האחרונים האם יש 'דין רודף' בגויים³. מעבר לכך, התערבות צבאית איננה נעשית רק כנגד מי שהוא עצמו גורם לסכנה מידית, אלא כוללת גם פעולות סיכול ומניעה (כגון פגיעה במערכות הגנה אווירית, מרכזי פיקוד ושליטה והשמדת כלי נשק). פעילות כזו מוצדקת רק כאשר היא נעשית במסגרת דיני מלחמה.

רוצה לומר, כיוון שעל פי ההלכה מותר לאומות העולם לנהל מלחמות גם כאשר אינן מלחמות הגנה (ראו למשל 'חתם סופר' חו"מ סי' מד; שו"ת 'אמרי אש' יו"ד סי' נב), הרי שברור שמותר ואף מצווה לצאת למלחמה שמטרתה מוסרית וצודקת כמו זו⁴.



3 יד המלך הלכות שבת פכ"ד ה"ז; חידושי רבנו חיים הלוי, הלכות רוצח פ"א ה"ט; שו"ת משנה הלכות חלק ט סימן שלא ועוד.

4 הבחנה זו יוצרת מצב ביניים בין מלחמת רשות למלחמת מצווה. מלחמת מצווה היא מלחמת הגנה, ומלחמת רשות היא כל מלחמה אחרת. אולם, במצב הביניים מדובר במלחמה (או בלחימה) שמטרתה מוסרית אך היא איננה מלחמת הגנה. דוגמה לכך היא כוחות השלום הפרוסים באזורי עימות בעולם. ומסתבר שבפעילות כזו אי אפשר לכפות השתתפות, אלא רק לאפשר התנדבות, ואכמ"ל.

הרב אריאל בראלי

האם אפשר להשיב בדיני ממונות בלא להגיע לבית דין

הצגת הבעיה

אנו רגילים להתייעץ עם רבתינו ולשאול אותם בכל תחומי התורה. האם גם שאלות בענייני ממון אפשר לברר אצל רב או שמא יש לפנות דווקא להרכב של שלושה דיינים היושבים בדין?

נתייחס לדוגמה שעלתה בפנינו: קבלן בא להתייעץ עם אחד הרבנים וסיפר שהוא מעוניין להפר הסכם עבודה עם קבלן משנה העובד אצלו. האם מותר להשיב לו כאשר העובד אינו נוכח ואינו יכול להציג את עמדתו?

א. 'שמוע בין אחיכם'

דיני ממונות נוגעים לוויכוח בין שני אנשים. לכן הזהירה התורה 'שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק' (דברים א, טז) ודרשו חז"ל (סנהדרין ז ע"ב):

אמר רבי חנינא: אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבוא בעל דין חברו, ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבוא בעל דין חברו.

האיסור אינו מוטל רק על הדיין, כי אם גם על בעל הדין, וכך נפסק ב'שולחן ערוך' (חו"מ סי' יז סעי' ה):

אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין האחד שלא בפני בעל דין חברו. וכן הבעל דין מוזהר על כך. ותלמיד שיש לו דין לפני רבו, לא יקדים לבא קודם בעל דינו, שלא יהא נראה כמקדים כדי לסדר טענותיו שלא בפני חברו.

לכאורה, על פי הלכה זו אין אפשרות לענות על שאלות בענייני ממון אלא במעמד שני הצדדים, והרי במציאות אנו רואים שגם בדיני ממונות אדם כן מקבל תשובות מפוסקי הלכה דבר יום ביומו! הכיצד?

התשובה לכך היא שהחובה לשמוע את שני הצדדים קיימת רק בתור חלק מסדרי הדין כאשר המסלול שבעלי הדין בחרו הוא דין תורה.

לעומת זאת, כאשר השואל אינו מצפה לפסק המחייב את שני הצדדים אלא רק לבירור הדין, אז המסלול אינו דין אלא התייעצות, ועל כך לא הקפידה התורה. וכך כתב הרמ"א (ל'שולחן ערוך' שם):



דוקא שיודע שיהיה דיין בדבר, אבל אם שמע טענת האחד ואחר כך נתרצה השני לדון לפניו, מותר להיות דיין בדבר. לדעתו, אף יותר מכך – דיין כשר לשמש בדין אפילו אם שמע את אחד הצדדים מראש מתוך מחשבה שהוא לא ידון במקרה, ורק לאחר מכן הבירור הגיע לבית הדין.

ב. זהירות מפני נתינת מכשול

אף שהתבאר שהנחיית הפסוק 'שמוע בין אחיכם' אינה עוסקת בנתינת תשובה שאינה בגדר פסק דין, מכל מקום, הסברה אומרת שאין אפשרות לשמוע רק צד אחד ולהשיב תשובה.

איך אפשר לענות על שאלה שהוצגה בידי צד אחד בלבד? הרי כל אחד מן הצדדים רואה את המציאות אחרת, וההגינות מחייבת לשמוע גם את הצד השני! על מנת להתגבר על מכשול זה, אפשר לומר במפורש 'אני מדגיש שהתשובה היא רק לפי הנתונים שהובאו בפני', ואז התשובה אינה מחייבת את הצד השני. אך אנו מוצאים שגם אופן זה נאסר, וכך פוסק הרמ"א: ולא יכתוב שום חכם פסק לאחד מבעלי הדין בדרך 'אם כן', או שיכתוב לו דעתו בלא פסק, כל זמן שלא שמע דברי שניהם.

ומובאים שני נימוקים לאסור:

שמא מתוך דבריו ילמדו לשקר; גם משום שאח"כ יטעון השני בדרך אחר ויצטרך לכתוב להיפך, ואיכא זילותא לחכם¹.

הרמ"א מעלה חשש שבעל הדין ינצל לרעה את חוות הדעת שקיבל. אפשר שהוא ילחץ על הדיינים בטענה שהדין הוכרע כבר בידי חכם אחר², ואפשר שהוא ילמד מחוות הדעת מה כדאי לו לטעון בדין, אף שהדבר אינו אמת³. לכן הרמ"א מורה לנקוט משנה זהירות שלא ישתמשו בדבריו לטעון טענות שקר. אגב, הוראה זו נכונה הן לרב הן לטוען רבני, הנדרש לנקוט משנה זהירות בבואו לייעץ ללקוח שלו. נדגיש כי החשש קיים רק אם אחד מבעלי הדין שואל לבדו, אולם אם שני בעלי הדין ניגשים לרב לשם התייעצות, לא חששו חכמים לבעיה שילמדו טענות שקר⁴.

1 שו"ת הריב"ש סי' קעט: 'ברייב זה, כבר שאלני עליו ר' מכלוף בן חנין, ולו ידעתי שהוא בעל דבר, לא הייתי משיב לו. כי העונה על ריב ומשיב על דבר בטרם ישמע כל טענות שתי הכתות יחד, אולת היא לו, וכלימה; יען צדיק הראשון בריבו, ובא רעהו וחקרו, ויהיה המשיב צריך לסתור תשובתו הראשונה, ולעזה עליו מדינה. ועוד, כי מתוך תשובת המשיב ילמוד הבעל דבר לטעון טענות שיהיו בעזרו, ונמצא המשיב נעשה כעורכי הדיינים'. רואים כאן שני טעמים לאסור: שמא מתוך התשובה ילמד בעל הדין טענות ושמא הפוסק יאלץ לשנות את פסק דינו, ויצא עליו לעז.

2 שו"ת מהר"ם פדובה סי' מ.

3 רמ"א חו"מ סי' יז סעי' ג; פרוש רש"י בשם רב יהודאי גאון אבות פ"א מ"ח.

4 מדויק מלשון הרמ"א שם.

ג. מצבים שבהם רשאי רב לענות לפונה אליו בדיני ממונות

יש כמה מקרים שמוותר לענות בהם לשואל ואין לחשוש מטענות שקר או מזילות.

1. אם **שני הצדדים** הסכימו על נוסח השאלה ולדעתם התיאור מייצג נאמנה את העובדות, הרב רשאי לענות להם גם אם הם שלחו את השאלה בכתב ואינם נמצאים בפני הרב. במקרה זה, הם יכולים⁵ לקבל את חוות הדעת בתור המלצה שאינה מחייבת, ואז הדרך פתוחה לכל צד לפנות לבית דין על מנת לקבל פסק מחייב. אפשרות נוספת היא ששני הצדדים יקבלו על עצמם את סמכות הרב בתור דיין יחיד, ואז הוא מוסמך להכריע את הדין ולכתוב פסק מחייב⁶ (אפשרות זו אינה מומלצת⁷).

2. אם אין הדין תלוי בנסיבות או בטענות, אלא יש בקשה לדעת מה הדין **במצב נתון**⁸. למשל, שאלות על מידת מחויבות השוכר לתיקונים בבית הן שאלות שהדין בהן קבוע ואינו תלוי במקרה הפרטי של השואל. או השאלה – האם מותר למורה להחרים חפץ מתלמיד? שאלות אלו אינן תלויות בנסיבות או בטענות, אלא בכללים ההלכתיים המורים מה מותר לעשות מדין חינוך.

3. שאלה הקשורה **לעצם ההתדיינות** בבית הדין והתשובה סוללת את הדרך לדיון⁹. כגון היכן הוא מקום הדיון, מקום הנתבע או התובע.

ברור שאם לא תהיה תשובה על כך לא יתקיים דיון. אפשר להרחיב סעיף זה ולומר שכל פנייה המבקשת לברר האם יש יסוד לתביעה, בעצם קשורה לסלילת הדרך לדיון. שאלה המבררת האם יש בכלל התחלה לתביעה, כגון האם אפשר לתבוע תביעת פיצויים על עגמת נפש, צריכה להיענות עוד לפני הדיון. התשובה לא תתייחס למקרה המדובר אלא תישאר ברמה העקרונית¹⁰.

4. שאלה הבאה מצד המוחזק בממון, החושש **לאיסור גזל או ריבית וכדומה**¹¹. למשל, אדם קיבל החזר מחברת הביטוח עקב תאונה. שומת הביטוח גבוהה ממה ששילם בפועל, והוא שואל האם הוא צריך להחזיר את ההפרש לחברת הביטוח.

דין זה כן תלוי בטענות ובבירור ההסכם בין המבוטח לבין חברת הביטוח. אולם אם המשיב מתרשם שעיקר המגמה של הפונה היא **להינצל מאיסור גזל**, מותר לענות לו.

5 שו"ת משיב דבר ח"ג סי' י.

6 שולחן ערוך חו"מ סי' כב סעי' א.

7 קצות החושן סי' ג ס"ק ג.

8 שו"ת הרמ"א מובא בפת"ש לשו"ע חו"מ סי' יז ס"ק ט.

9 שו"ת עבודת הגרשוני סי' מז.

10 שו"ת חוות יאיר סי' מה.

11 כנסת הגדולה סי' יז; הגהות טור אות טו: 'לעניין אפרושי מאיסורא, אי בעי חד לידע מעצמו, אי חייב או לא, לית אפילו מידת חסידות כיון דהוי לאפרושי מאיסורא ויש לחוש שמא הוא נכשל בזה'; שו"ת מהרש"ם ח"ה סי' ד: 'דוקא בטענות שבממון ואינו נוגע לאיסורא אין לדיין לטעון שמא מתוכם ילמדו לשקר משא"כ בזה דנוגע למילתא דאיסורא'.



5. כאשר השואל מוכר לרב ומוחזק **אדם כשר**, אפשר לסמוך עליו שהוא לא יטען טענות שקר, ויש שהחמירו במקרה זה¹².

בכל המקרים הנ"ל **התשובה אינה פסק המחייב את שני הצדדים** (אלא אם שניהם הסמיכו את הרב להכריע בשאלה זו), כוח זה מסור רק לידי בית הדין. רק לבית הדין יש כוח **להכריח** מראש את האדם להגיע לדיון ואף לגבות ממנו תשלום בעל כורחו. הכפייה¹³ בדיני ממונות היא לב העניין שכן פסיקה בלי אכיפה אינה מועילה. רק גוף אשר ביכולתו לכפות את הדין, מוסמך להכריע ויכול ליצור חיוב. אין כאן רק חשיפת הדין אלא חידוש חיוב מכוח בית הדין¹⁴.

אם נשווה לדיני איסור והיתר, נראה שיש הבדל מהותי בין הדינים: בדיני איסור והיתר ההוראה היא כלפי האדם וקונו, ולכן בהם הוראת הרב מחייבת! בדינים אלו תפקיד הרב הוא רק לברר מה ההלכה, וכאשר האדם פנה אל הרב, הרי הוא קיבל על עצמו את פסיקת הרב ואינו יכול לשאול רב אחר¹⁵. לעומתם, בדיני ממונות אין הוראת הרב מחייבת ומותר להוסיף ולשאול רב אחר. כוח הפסיקה מסור רק לבית הדין!

נחזור לשאלה שפתחנו בה – מעסיק הבא להתייעץ עם רב בשאלה האם מותר לו לפטר עובד. ההנחה היא שעל מנת לענות נכונה על שאלה זו, יש לשמוע גם את צד העובד, וממילא **אין** אפשרות לענות לשואל.

במקרה שהובא בפנינו המעסיק הוסיף שזה שבועיים וחצי שהוא מנסה ליצור קשר עם קבלן המשנה, והוא אינו עונה לו. דברים אלו אומתו בידי אנשי מקצוע אחרים שהיו באתר הבנייה.

לאור זאת נראה שמותר להשיב למעסיק.

הנתון שהתברר בפני הרב – שהעובד כבר תקופה ארוכה אינו יוצר קשר ואינו מגיב לכל הפניות אליו, הוא סיבה לפיטורין, כיוון שהעובד חרג מכל התנהגות מקובלת. קבלן המשנה אף הטעה את הקבלן והתחמק ממנו במשך תקופה ארוכה. הפרה של הסכם בידי צד אחד משחררת את הצד השני ממחויבותו להסכם¹⁶.

בתשובה זאת גם אין בעיה של לימוד טענות שקר, משום שאנו מתייחסים רק לאפשרות לפטר את העובד לאור מה שנחשף בפנינו. זו דוגמה לשאלה שאינה מושפעת מטענות, ולכן אפשר להשיב בלי חשש.

12 שו"ת מעיל צדקה סי' נג.

13 תוספות סנהדרין ב ע"ב, ד"ה ליבעי, כוח זה לא ניתן לדיין יחידי (אלא אם הוסמך בידי בעלי הדין) אף אם הוא מומחה לרבים ויכול לדון יחידי; שו"ע חו"מ סי' ג סעי' ב, שהודאה שמודה בפניו אינה הודאה ויכול להחליף טענתו שטען בפניו; קצות החושן סי' ג סק"א.

14 שיעורי הגרב"ד פוברסקי, סנהדרין ב ע"ב: 'בדיני ממונות אין הוראת חכם מחייבת אלא פסק דין'; חידושי הגר"ט נזיקין סי' קצה: 'יחיד הכשר לדון לא עדיף מהוראת איסור והתר אבל אינו נעשה בית דין'.

15 שו"ע יו"ד סי' רמב סעי' לא.

16 סמך לדבר אפשר לראות בדין המופיע בשו"ע חו"מ סי' שו סעי' ח: 'האומנים שאי אפשר שיחזרו ההפסד שהפסידו, מסלקין אותם בלא התראה, שהם כמותרים ועומדים, עד שישתדלו במלאכתם'.

סיכום

- א. דיין מוזהר שלא להקדים ולשמוע את הטענות מפי אחד מן הצדדים.
- ב. מי שנשאל בדיני ממונות, צריך לשמוע את שני הצדדים ורק אז יכול לענות. אין אפשרות לענות לשאלה המוצגת בידי צד אחד.
- ג. כאשר השואל מוחזק אדם כשר, אפשר לענות לו ולהדגיש שהתשובה היא רק לפי התיאור שנמסר.
- ד. אם המשיב מתרשם שהמניע לשאלה הוא להינצל מאיסור גזל וכדומה, מותר לענות.
- ה. כאשר השאלה נובעת מחוסר ידע, והתשובה היא הלכה פסוקה אשר אינה משתנה על ידי טענות, אזי ניתן לענות אף לאדם שאינו מוכר.





הרב משה כץ

טבילת כלים

בהתקרב חג החרות, שאלת ה'כלים' מתעוררת כמעט בכל בית בישראל. מניסיונו ומשאלות המגיעות אלינו, ברור שאין כמעט משפחה בישראל שאינה רוכשת כלים חדשים לקראת פסח בכל שנה ושנה, אם מעט ואם הרבה. במציאות שכזו, מתעוררת שאלת טבילת הכלים החדשים הבאים אל בתינו. כיום יש ריבוי גדול מאוד של כלים, ובכל כלי יש לדון באופן פרטני האם הוא טעון טבילה או לא. ההכרעה האם הכלי טעון טבילה והאם יש לברך על הטבילה או לא, תלויה בשלושה גורמים שונים:

1. חומר הגלם שהכלי עשוי ממנו.
 2. אופן השימוש בכלי.
 3. הבעלות על הכלי לפני הרכישה.
- (1) כלי העשוי ממתכת או מזכוכית (2) ומשמש כלי סעודה (3) והיה בבעלותו של גוי לפני שרכשנו אותו – מחויב בטבילה בברכה. אם לא מתקיימים שלושת התנאים הללו במלואם, לא חלה על הכלי חובת טבילה.
- טבילת כלים היא מצווה מן התורה הנלמדת מן הפסוקים שבמלחמת מדיין (במדבר לא, כא-כג):

וַיֹּאמֶר אֱלֹעֶזֶר הַכֹּהֵן אֶל אֲנָשֵׁי הַצֵּבָא הַבָּאִים לְמַלְחָמָה: זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה, אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה: אֶךְ אֶת הַזֶּהָב וְאֶת הַכֶּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבְּרָזָל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֶפְרָת. כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ, תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהַר, אֶךְ בְּמֵי נֹדֶה יִתְחַטָּא. וְכָל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָאֵשׁ, תַּעֲבִירוּ בְּמֵיִם.

בפסוקים אלו התורה מלמדת אותנו את ההלכות בשני נושאים שונים: דיני הכשרת כלים (שבהם לא נעסוק במאמר זה) ודיני טבילת כלים. התורה מתארת תהליך של טהרה ('וְטָהַר') שצריך להתבצע במקווה הכשר לטבילת נידה ('בְּמֵי נֹדֶה יִתְחַטָּא'). בתחילה אנו לומדים על סוג החומר המחויב בטבילת כלים. ברשימה המובאת בפסוק מופיעים חומרים שונים, כולם סוגים של מתכות, ואם כן, החיוב בתורה הוא לטבול כלי מתכת דווקא.

חכמים¹ משלימים לנו את התמונה ומגדירים שעל אף שצורת השימוש בכלים אינה כתובה במפורש בתורה, דווקא 'כלי סעודה אמורים בפרשה' – פרשה זו של מלחמת

1 עבודה זרה עה ע"ב.

מדיין. ולכן כל כלי המשמש להכנת האוכל או שמשמשים בו כדי לאכול, הוא הטעון טבילה מן התורה.

בנוסף, חכמים גזרו טבילה גם על כלי זכוכית כיוון שהם דומים בתכונתם הפיזית לכלי מתכת, ש'הואיל וכי נשתברו יש להם תקנה'². ומבאר רש"י: 'וכי מתבר, חזו לתקניהו ע"י התכה'. כלומר, כשם שאפשר להתיק כלי מתכת ולעשות ממנו כלי חדש, כך אפשר לעשות גם בכלי זכוכית (כדוגמת פעולות המחזור המוכרות לנו היום).

לאור הטעם המובא בגמרא, אפשר להסיק שחובת הטבילה תחול גם על כלי פלסטיק, שהרי הם ניתנים למחזור על ידי התכה, ומן הנוזל המתקבל אפשר לייצר כלי חדש. ייצור של כלי פלסטיק התחיל רק לפני כמה עשרות שנים, ולכן רק גדולי הפוסקים בדור האחרון דנו בכך. מוסכם על כולם כי אין חובה לטבול כלים אלו בברכה. אמנם יש פוסקים המצדדים בטבילת כלי פלסטיק על פי ההשוואה של אפשרות התיקון מצד חומר הגלם, אולם מחמת הספק הורו כולם שלא לברך על טבילה זו³.

מנגד, יש מן הפוסקים הסוברים שחכמים גזרו רק על הזכוכית ואין בכוחנו לגזור גזרות חדשות. לכן, על אף שיש דמיון בין כלי מתכת וזכוכית לבין כלי פלסטיק, בכל אופן אין חובת הטבילה חלה עליהם⁴. למרות זאת, יש מי שכתב כי על אף שאי אפשר לחייב לטבול כלי פלסטיק, הטובל אותם בלא ברכה 'תבוא עליו ברכה'⁵. בפועל, דומה שהמנהג הרווח בעם ישראל הוא שלא לטבול כלי פלסטיק⁶.

במשנה ובברייתא⁷ למדנו שצריך לטבול כלים במציאות שאדם 'לוקח כלי תשמיש מן הגוים', אך הגמרא מבררת כי 'לא שנו אלא בלקוחים, וכמעשה שהיה', ומפרש רש"י⁸: 'בלקוחים, שנחלטו בידי ישראל'; 'וכמעשה שהיה במדין, שהיו חלוטין להם לישראל הכלים'. כלומר, חיוב הטבילה הוא כאשר נעשה קניין בידי ישראל והבעלות הועברה מן הגוי באופן מוחלט, כמו במעשה המלחמה שהיה בניצחונם של ישראל על מדיין⁹. סיכום הדברים בלשון השולחן ערוך¹⁰ דיני טבילת כלים:

הקונה מהעובד כוכבים כלי סעודה של מתכת או של זכוכית או כלים המצופים

2 שם בדברי רב אשי.

3 להרחבה: שו"ת אוהל אברהם סי' כד (בעניין כלי עצם שיש להם תקנה ע"י התכה); שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' עו-עז; שערים המצוינים בהלכה סי' לד ס"ק ד.

4 להרחבה: שו"ת מלמד להועיל יו"ד סי' מט; שו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' קסג; שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' לז; שו"ת דברי חכמים עמ' קפט בשם הגרי"ש אלישיב והגר"ח פ' שיינברג; שו"ת תשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך ח"א סי' תנא בשם החזו"א; הגר"מ אליהו בעלון קול צופיך מס' 148.

5 שו"ת יחוה דעת ח"ג סי' ס; הליכות עולם לגר"ע יוסף ח"ז פרשת מטות סי' ו'.

6 וכך מובא בספר הליכות עולם לגר"ע יוסף ח"ז פרשת מטות סי' ו, שאין המנהג הזה מצוי בינינו כלל, והעיקר להלכה שכלים אלו אינם צריכים טבילה מן הדין כלל.

7 עבודה זרה ע"ב.

8 שם ד"ה בלקוחים, וכמעשה שהיה.

9 עיין ביאור הגר"א יו"ד סי' קכ ס"ק כ.

10 שו"ע יו"ד סי' קכ סעי' א.



באבר מבפנים, אע"פ שהם חדשים צריך להטבילם במקווה או מעיין של ארבעים סאה.

אין הכוונה שהכלי מתחייב בטבילה רק כאשר יהודי קונה אותו ישירות מגוי, אלא כל עוד שבאחד משלבי היצור של הכלי עד לרכישתו בידינו היה הכלי בבעלותו של גוי, הכלי מתחייב בטבילה. לכן פשוט וברור שאפילו כאשר יהודי קונה כלי סעודה בחנות של יהודי אחר, ייתכן שהכלי מחויב בטבילה, מאחר שיש לפעמים כמה תחנות בעלות בדרך (כדוגמת היצרן, היבואן, הספק ועוד) עד שהמוצר מגיע אל החנות שאנו רוכשים בה את הכלי.

המציאות בשטח

בעבר הלא רחוק, חלק מן הכלים שנמכרו בארץ אכן יוצרו בידי חברות ישראליות שהיו בבעלות יהודית, וידוע היה לכול שאין צורך לטבול כלים אלו. דוגמאות בולטות לכך הן חברות נודעות של ייצור כלי מתכת, כמו סירי 'סולתם' או סכו"ם של חברת 'מכסף'. כיום, המצב שונה בתכלית. תעשיית הכלים עברה למדינות זרות, הכלים מיוצרים בחו"ל ומיובאים לארץ תחת מותגים בעלי שם ישראלי, ומותגים אלו חרוטים על כלים שיוצרו בידי גויים. מי שרוכש כלי אוכל בצורה פרטית אינו רואה כלל את הכיתוב המופיע על הקרטון, המיידע את הרוכשים (היבואנים או הסיטונאים) שיש לטבול את הכלים הללו. לאור שינויים אלו, חלה כיום חובת טבילה על כל כלי הבישול וכלי האוכל שאנו רוכשים (העשויים ממתכת או מזכוכית כאמור לעיל).

ראוי להזכיר כי יש כלים שעדיין מיוצרים, לפחות בחלקם, בארץ בידי חברות ישראליות: כלים למטבחים מוסדיים (כדוגמת חברת 'מתלון' ואחרות) וכלי אחסון ובקבוקים מזכוכית המיוצרים בעבור תעשיית המזון (למשל בידי חברת 'פיניציה'), אך הצרכן בביתו הפרטי כמעט שאינו רוכש כלים אלו.

כאמור לעיל, כיום צריך לטבול את כל כלי המתכת והזכוכית שאנו קונים, אלא אם ברור לנו שהכלי יוצר בידי יהודים. כעת יש לדון האם יש לברך על טבילה זו או לא. התשובה לשאלה זו תלויה ביחסי המסחר שבין היצרן הגוי לבין היבואן היהודי המזמין כלים במדינה זרה כדי לייבא אותם ולמכור אותם בארץ, ויש בזה שלושה מצבים:

1. הזמנת הכלים ורכישתם נעשו על ידי קניין גמור בין היצרן לבין היבואן, והיהודי כלל אינו שותף בשום צד בחברה המייצרת או בתהליך הייצור (גם אם שמה של החברה הישראלית יוטבע על הכלים). כלים אלו טעונים טבילה בברכה¹¹. בתור דוגמה לכך אפשר לקחת את חברת 'סולתם'. בירור שערכנו העלה שהמפעל לייצור הכלים שהחברה משווקת, נמצא בחו"ל והוא בבעלותו של גוי, וממילא כלים של 'סולתם' טעונים טבילה בברכה.

2. כלים המיוצרים במפעל שבבעלות ישראל, אך המפעל ממוקם בחו"ל וכל תהליך הייצור נעשה בידי עובדים מקומיים שאינם יהודים. כלים אלו פטורים מטבילה¹². יש לסייג קביעה זו על פי דברי ה'חכמת אדם'¹³. הוא מזהה מציאות כזו בתור מחלוקת בין ה'שולחן ערוך' לבין הרמ"א בסוגיית 'אומן קונה בשבח הכלי'. במקרה שכזה, הכלי חייב בטבילה, הואיל ובפועל הגוי הוא שעשה אותו, ועל ידי פעולתו הוא קנה לעצמו מעין חלק בבעלות עליו, וכלי גוי חייבים בטבילה על אף שבעל העסק הוא יהודי. אולם מנגד, יש הטוענים שגם כיום במציאות של אומן או פועל במפעל שבבעלות ישראל, אין לפועלים כלל גדר של 'אומן'. כיום רובם המוחלט של הפועלים משמשים כלחצני כפתורים במכונה המייצרת את הכלי או בתור משגיחים על פעולתה התקינה של המכונה, ואין לראות בהם אומנים בהגדרה ההלכתית, השותפים ביצירת הכלי החדש, כפי שהיה בעבר. בנוסף, ייתכן שיש לתת דין שונה לפועלים העובדים בתור שכירי יום או חודש בשונה מאומנים העובדים בקבלנות¹⁴.

3. כלים שאין אפשרות לברר פרטים על בעלי המפעל המייצר אותם, יש לטבול בלא ברכה.

לסיכום, כל הכלים הנמכרים כיום בארץ חייבים טבילה בברכה, אלא אם יתברר שהכלי יוצר בידי חברה ישראלית או בידי יהודי. הלכה זו מתייחסת הן לכלי מתכת הן לכלי זכוכית.

אנו תפילה שנזכה בקרוב להחזיר עטרה ליושנה בהקמת מערך כלכלי שלם של תעשייה ישראלית טהורה וייצור כלים ישראליים מקוריים, בלא צורך להישען על גופים זרים ועל חסדי לאומים אחרים, בסוד הקץ המגולה של 'וְאַתֶּם הָרִי יִשְׂרָאֵל עֲנִפְכֶּם תִּתְּנוּ וּפְרִיָכֶם תִּשָּׂאוּ לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל כִּי קָרְבוּ לְבֹא'¹⁵.



12 שו"ע יו"ד סי' קכ סעי' י.
13 חכמת אדם סי' עג סעי' ד.
14 עיין שו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סעי' ד.
15 יחזקאל לו, ח.



הרב מרדכי וולנוב

מצות מהדרין

במאמר זה נעסוק בחלק מן הבעיות ההלכתיות באפיית מצות מכונה. ננסה לגעת בשלוש מהן ולברר מהם הפתרונות ההלכתיים שנתנו בעבורן הפוסקים¹. הבעיות שנדון בהן הן: 1. מצה שמורה – מה הופך מצה להיות 'שמורה', ומה הבעיה במצה שאינה שמורה? 2. ביטול תערובת – מפעלי המצות אופים מצות רבות, ולעתים נותרות במכונות שאריות בצק והוא מחמיץ לאחר ח"י רגעים. השאריות מתערבות בעיסות חדשות כאשר אין מנקים את המכונות היטב בין אפייה לאפייה. מה דינן של שאריות אלו? 3. הכשרת המפעל – כיצד יש להכשיר את התנורים במפעלים שאופים בהם במהלך השנה מוצרי חמץ, ולקראת פסח מעוניינים להשתמש באותם תנורים לאפיית מצות?

א. מצה שמורה

בתורה נאמר 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצּוֹת, כִּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מִצֵּרָתָם' (דברים טז, טז). בעל התורה תמימה² הקשה: מדוע הפסוק צריך להורות על שמירת המצות? הרי כבר הזהיר הכתוב על איסור אכילת חמץ ועל איסור 'בל יראה ובל ימצא' וכבר ציווה לאכול מצה, וממילא ייזהרו שלא תחמיץ העיסה, אלא ודאי ששמירת המצות היא מצווה בפני עצמה, וכיוון שמצוות אכילת מצה בלילה הראשון היא מצווה מיוחדת, קבעו לה שמירה מיוחדת.

מקובל להגדיר מצה השמורה משעת הקצירה – מצה למהדרין, ומצה השמורה משעת הטחינה – מצה בכשרות רגילה. הגדרה זו אינה נכונה, כיוון שעל פי הנפסק ב'שולחן ערוך'³, גם מצה שנאפתה מקמח השמור רק משעת הטחינה, מוגדרת מצה שמורה, ונבאר את הדברים.

הראשונים נחלקו מאיזה שלב חלה חובת השמירה על המצה. לדעת הרמב"ם⁴, יש לשמור את החיטים שלא יחמיצו משעת הקצירה: 'לפיכך אמרו חכמים: צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חמוץ'.

1 מאמר זה נכתב על פי מידע שהתקבל מהרב חגי בר גיורא, ראש מחלק תעשייה ברבנות הראשית לישראל.

2 שמות יב, יז.

3 שמות יב, יז אות קנד.

4 או"ח סי' תנג סעי' ד.

5 הלכות חמץ ומצה פ"ה ה"ט.

הרי"ף⁶ פסק כרמב"ם, ועל דבריו הר"ן כותב⁷:

ודאי דלמצוה מן המובחר הכי עדיף טפי, ומיהו אפשר שאע"פ שלא עשה כן אלא שלקח מן השוק ושמרה לשם מצה יצא ידי חובתו, ובגמרא אמרין דשימור לישא לא הוי שימור, כלומר מקמי [לפני] לישא הוא דבעי [צריך] שימור, אבל כל ששמר את החיטים קודם לישא יצא.

הרא"ש⁸ מקל יותר, ולדעתו די בשמירת המצות משעת הטחינה:

ונהגו באשכנז וצרפת לשומרן משעת טחינה, לפי שאז מקריבין אותן אל המים שטוחנן בריחים של מים... ובשאלתות⁹ כתב: לא נפק איניש ידי חובתו אלא במצה דמינטר ליה מחימוץ מן דנפלה מיא עילויה.

מדבריו למדנו שלפי דעת הגאונים, אפילו אם לא נשמר הקמח משעת הטחינה אלא רק משעת הלישה – כשנתנו את המים על הקמח, יצא ידי חובה. נמצא שלדעת הגאונים מותר לקחת קמח מן השוק ולאפות ממנו מצות לשם מצת מצווה. ה'בית יוסף'¹⁰ כתב:

והא דבעינן [וזה שצריך] שימור דוקא במצה דמצוה, אבל שאר מצה שאדם אוכל בפסח לא בעי שימור לשם מצה כלל.

ופסק ב'שולחן ערוך'¹¹:

החיטים שעושים בהם מצת מצוה, טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק. אולם, גם כאשר לוקחים קמח מן השוק, יש לשמור עליו שלא יחמיץ, ואם לא שמרו על הקמח, אין המצה כשרה.

למעשה, כיום אין כל אפשרות לאפות מצות מקמח שנלקח מן השוק, כיוון שהחיטים עוברות לתיתה במים והן מחמיצות¹².

מצות 'מהדרין' הן מצות השמורות משעת הקצירה, והן המוגדרות 'מצות שמורות'. המצות הרגילות הן מצות שנשמרו משעת הטחינה, ואותן אנו מגדירים 'מצות רגילות שאינן שמורות' (לפי האמור לעיל, הגדרה זו אינה מדויקת, שהרי גם המצות הללו שמורות בפועל משעת הטחינה).

מדברי ה'שולחן ערוך' שהובאו לעיל, משמע שהרוצה להקל ולאפות מצות מקמח שנשמר רק משעת הטחינה, יכול לעשות כן לכתחילה, והמקפידים לאפות מצות מקמח העשוי מחיטים שנשמרו משעת הקצירה, הרי הם המהדרין.

6 פסחים יב ע"א.

7 שם ד"ה ומיבעי.

8 פסחים פ"ב ס' כו.

9 פרשת צו ס' עה.

10 או"ח ס' תנג סעי' ד.

11 או"ח ס' תנג סעי' ד.

12 שו"ע או"ח ס' תנג סעי' ה, ובמשנ"ב ס"ק כז.



המהדרין שומרים על החיטים שלא יחמיצו כבר משעת הקצירה, ועליהם להקפיד שקצירת החיטים תהיה בשלב שהחיטים עדיין ירוקות. אם החיטים התייבשו לגמרי ואינן צריכות עוד לקרקע (כבר אינן צורכות מים והזנה מן הקרקע), הן עלולות להחמיץ כשתבואנה במגע עם מים¹³.

למעשה, כיום אין קציר מוקדם של חיטה ירוקה, ורוב החיטים נקצרות כשהן כבר יבשות ואינן יונקות מן הקרקע. אמנם בעונה זו של השנה אין חשש שגשם ירד עליהן, אך עדיין יש בעיה בטיפות הטל המרטיבות את החיטים ויכולות לגרום לחימוצן¹⁴.

עד כאן עסקנו במצת המצווה. במצה זו יש חובת שימור. אך ה'ביאור הלכה'¹⁵ מביא בשם הגר"א שיש לאכול **בכל** ימות הפסח מצות השמורות משעת הקצירה:

ובשם הגר"א הביאו גם כן, שהחמיר מאוד שלא לאכול רק מה ששמור משעת

קצירה, והוא היה נזהר בזה כל ימי הפסח ומטעם שמא ירד עליהם מים במחובר

לאחר שנתייבש התבואה.

הרב מצליח מאזוז זצ"ל¹⁶ תולה הלכה זו בדעת הרמב"ם והרי"ף שהוזכרה לעיל, שכל מצה שאוכל אדם בפסח, ולא רק מצת המצווה, צריכה להיות שמורה ממין משעת הקצירה.

סיכום

מעיקר הדין אפשר לאכול מצות מצווה שהוכנו מקמח שנשמר משעת הטחינה¹⁷. המהדרין לוקחים למצת מצווה קמח שנעשה מחיטים שנשמרו כבר משעת הקצירה. הידור נוסף שיכול להתאפשר רק בגידול פרטי, הוא לקצור את החיטים בעודן ירוקות, לפני שהן מתייבשות לגמרי, מחשש להחמצתן עוד לפני שעת הקצירה. יש המהדרין לקחת מצות שמורות משעת הקצירה כדעת הגר"א בכל ימות הפסח (ולא רק למצת מצווה), ויש שאינם מחמירים בכך. הטעם לחומרה זו הוא החשש שמא החיטים החמיצו עוד לפני שעת הטחינה.

ב. תערובת המץ

נחלקו הראשונים, האם חמץ שהתערב קודם הפסח בטל בשישים.

דעת הרא"ש¹⁸ היא שדינו כשאר האיסורים והחמץ בטל בשישים:

וחמץ משש שעות ולמעלה, אע"פ שלוקין עליו מן התורה, כיון שאין בו כרת

13 משנ"ב סי' תנג ס"ק כב, וכפי שמסיים שם המשנ"ב 'ועל כן המנהג לקצור דגן של שמורה בעודן לחין קצת'.

14 שו"ע או"ח סי' תסו סעי' ה.

15 או"ח סי' תנג סעי' ד ד"ה טוב לשמרן.

16 בהערות איש מצליח על המשנ"ב.

17 ה'ביאור הלכה' (סימן תנג סעי' ד ד"ה טוב לשמרן) מביא את דעת ה'פרי חדש' ששימור משעת קצירה הוא מעיקר הדין ומעכב בדיעבד, כדעת כמה ראשונים, וכתב 'ואף דאם לא ימצא מצה ששמור מעת הקצירה לשם מצה, בודאי נוכל לסמוך על דעת השו"ע ולברך ברכת אכילת מצה, מכל מקום לכתחלה בודאי נכון להחמיר למצה של מצוה ליקח דוקא מצה שמורה מעת הקצירה'.

18 פסחים פ"ב סי' ה.

הרי הוא כשאר איסורין ובטל בשישים ומותר אף בפסח כיון שנתבטל קודם הפסח.

לדעת הרמב"ם¹⁹, אף אם התערב קודם הפסח, בתוך הפסח החמץ חוזר וניעור ואינו בטל אפילו ב'משנה':

דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם כגון התריאק וכיוצא בו, אע"פ שמוותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח, ואע"פ שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא הרי זה אסור לאכלו.

וה'מגיד משנה' כתב על דבריו:

והרבה מהגאונים כדעת רבינו, שאפילו נתערב כמה זמן קודם הפסח אסור לאכלו בפסח שחוזר וניעור, וכ"כ בהלכות ה"ר יצחק נ' גיאת ז"ל. ויש מן האחרונים חולקים בזה ואומרים, דכל שנתערב קודם זמנו אינו חוזר וניעור ואין איסורו במשנהו, וכדברי הגאונים ראוי לנהוג ולהחמיר.

בעל השו"ת 'תרומת הדשן'²⁰ כתב שהמנהג הוא להתיר תערובת של לח בלח שנתערבה קודם הפסח על ידי ביטול בשישים. וכתב עוד בשם 'ספר מצוות הגדול' שתערובת של קמח בקמח, כיוון שהיא מתערבת יפה, דינה כתערובת של לח בלח ואינו חוזר וניעור. ה'ספר מצוות קטן' והראב"ה אינם סוברים כך, ולדעתם תערובת של קמח בקמח נידונה כתערובת של יבש ביבש.

למעשה, ה'שולחן ערוך'²¹ הכריע, כדעת הרא"ש, שחמץ שנתערב קודם הפסח, בין בתערובת יבש ביבש ובין בתערובת לח בלח, אינו חוזר וניעור והוא בטל בשישים, ואת דעת הרמב"ם הביא 'המחבר' בלשון 'יש חולקים'.

הרמ"א הכריע כמנהג המוזכר ב'תרומת הדשן', שרק בתערובת לח בלח אינו חוזר וניעור. אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בשישים, אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשנהו, ויש חולקים. הגה: ונוהגין כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח²².

ה'משנה ברורה'²³ מזכיר את דעת 'ספר מצוות גדול' שיש לדון תערובת של קמח בקמח כתערובת של לח בלח.

'כף החיים'²⁴ כותב שיש מקומות שחוששים לדעת הרמב"ם ואוסרים כל תערובת במשנהו והורה שבדבר זה הולכים אחר מנהג המקומות ועל כן המורה צריך לידע את מנהג המקום ההוא, ואחר כך יורה.

19 הלכות חמץ ומצה פ"ד הי"ב.

20 ח"א סימן קיד.

21 או"ח סי' תמוז סעי' ד.

22 ה'ביאור הלכה' (שם ד"ה בלח) הביא את דעת ה'חמד משה' שתערובת לח ביבש דינה כתערובת לח בלח.

23 שם ס"ק לב.

24 או"ח סי' תמוז ס"ק פא.



כיום, מפעלים רבים משווקים מצות לחג הפסח, חלקם גדולים וחלקם קטנים יותר. צריך לזכור כי במפעל התעשייתי כמעט בלתי אפשרי לנקות **היטב** את המסועים והגלגלות בין אפייה לאפייה. מפעלים שצריכים לספק כמויות גדולות של מצות לא יכולים לאפשר לעצמם להשבית את המכונות לזמן ארוך. כמובן שבמפעלים קטנים קל יותר להגיע לניקוי של המכונות ברמה גבוהה מאשר במפעלים גדולים.

יש לזכור שגם מפעלים שניקוי התנורים בהם אינו ברמה גבוהה, וייתכן שמן האפיות הקודמות נותרו שאריות בצק שהחמיצו, עדיין המצות המיוצרות בהם תהיינה כשרות לפסח, שהרי השולחן ערוך²⁷ והרמ"א פסקו שתערובת של לח בלח אינה חוזרת וניעורה בפסח והיא בטלה בשישים²⁵. כמובן שיש הידור לקחת מצות שאין כל חשש שמעורב בהן חמץ שהתבטל.

ג. הכשרת תנורי האפייה

בהלכה מצאנו שלושה סוגי הכשרות: הגעלה, ליבון קל וליבון חמור.

1. כלי שנבלע בו איסור על ידי האש (כשהמאכל בא במגע ישיר עם הכלי, בלא רוטב או נוזל אחר), הכשרתו נעשית בליבון חמור. וכך מבואר ברמב"ם²⁶:

הלוקח כלי תשמיש סעודה מן העכו"ם מכלי מתכות... ודברים שנשתמש בהן על ידי האור כגון שפודין ואסכלאות, מלבנן באור עד שתנשר קליפתן ומטבילן והן מותרין.

כך נפסק גם ב'שולחן ערוך'²⁷, אלא ש'המחבר' כתב: 'הליבון הוא עד שיהיו ניצוצות נתזין מהם', ובספר 'האשכול'²⁸ נכתב: 'נראה דליבון [הוא] עד שתשיר קליפתן או עד שתהא ניצוצות ניתזין ממנו, [והוא] חד שיעורא'. בזמננו, מאחר שדפנות הכלים נעשים ממתכת דקה ואין אפשרות להגיע לרמת חום שתוציא ניצוצות מן הכלי מבלי שהכלי ייהרס, יש פוסקים הסוברים שיש ללבן את הכלי עד שהמתכת תאדים, ויש הסוברים שדי לחממו לטמפרטורה של 500 מעלות צלזיוס. טעמו של דבר מבואר בדברי 'שבט הלוי'²⁹:

אע"פ שההגעלה מועילה למעט הבליעה בכלי ששימושו באש עד כדי שלא ישאר בו נתינת טעם, מכל מקום חייבה התורה ללבן כדי לכלות האיסור שלא

25 שמעתי מהרב אליקים לבנון והרב חגי בר גיורא שפירורי חמץ המתערבבים במצה תוך כדי האפייה, יש מקום לראותם בתור תערובת 'יבש ביבש', וכאמור לפי דעת הרמ"א 'יבש ביבש' חוזר וניעור בפסח ואוסר את תערובתו, אך למעשה, אמר לי הרב אליקים לבנון שנוהגים להקל ולראותם בתור תערובת 'לח בלח', וכאמור לדעת ה'שו"ע' והרמ"א, 'לח בלח' אינו חוזר וניעור. לכן נהגו כל ישראל לאכול מצות גם ממפעלים שאינם מקפידים לנקות היטב את המכונות בין אפייה לאפייה.

26 הלכות מאכלות אסורות פ"ז ה"ג.

27 או"ח סי' תנא סעי' ד.

28 חלק ג עמוד 141.

29 שו"ת שבט הלוי ח"ב סי' לג.

ישאר אפילו משהו, כיון שמעיקרא קיבל הכלי טעם גמור האוסר ואינו חוזר להתירו עד שיכלה גם הטעם הקלוש.

2. כלי שנבלע בו איסור על ידי מים (הבליעה בכלי הייתה באמצעות בישול בנוזל ולא באפייה או בצלייה) או כלי שנבלע בו היתר על ידי האש (כדוגמת כלי חלבי שאינו בן יומו שאפו בו מאכל בשרי, שהבשר הוא היתר), אפשר להכשיר גם בהגעלה על ידי הכנסת הכלי למים רותחים העומדים על האש. פעולת ההגעלה אינה שורפת את טעם האיסור אלא מפליטה אותו מן הכלי, ו'כבולעו כך פולטו', כלומר בהתאם לדרך שנעשתה בה בליעת האיסור בדפנות הכלי, כך יש לפלוט אותו החוצה. לכן כלי שבלע איסור על ידי נוזלים, פליטת האיסור תהיה גם היא על ידי נוזלים בהגעלה של הכלי³⁰.

3. כלים שהכשרתם בהגעלה אלא שאי אפשר להגעילם מסיבות כלשהן, כגון שיש בהם חריצים או חלודה שאי אפשר להסירה וכדומה, מספיק ללבנם ליבון קל³¹. ליבון קל הוא חימום של הכלי עד שקש שיונח עליו מבחוץ יישרף.

1. האם כלי שבלע חמץ במהלך השנה נחשב להיתר או לאיסור

נחלקו הראשונים בשאלה האם חמץ נחשב להיתר או לאיסור: יש הסוברים שחמץ הוא היתר שנבלע בכלי, כיוון שבשעה שהחמץ נבלע בכלי, עדיין לא היה נחשב לאיסור. מאידך גיסא, יש הסוברים שחמץ הוא איסור הבלוע בכלי, כיוון שכבר כשנבלע החמץ בכלי, הבליעה נקראת 'חמץ', ובפסח גם כן נחשבת לחמץ, אלא שעתה התעורר האיסור למפרע על 'חמץ' זה, ואי אפשר להחשיבו בתור 'היתרא בלע'³². מחלוקת זו מובאת ב'מגיד משנה'³³:

ושפודין ואכסלאות לא נתבאר דין בגמרא לענין חמץ בפסח, ונחלקו בו המפרשים ז"ל: יש מי שאומר שדין כדן שאר איסורין וצריכין ליבון, ויש מי שאומר שכיון שמה שבלעו היה היתר, די בהגעלה. ואפשר שזהו דעת רבינו [הרמב"ם] שהזכיר כאן בסכינין הגעלה, ופרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות בלוקח סכין מן העכו"ם הצריכין ליבון ולא הזכיר כאן ליבון כלל. ומכל מקום דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל להשוות חמץ לגיעולי עכו"ם, והם סוברים שבסכינין אף בגיעולי עכו"ם אינן צריכין אלא הגעלה כמו שיתבאר שם. מבואר ב'מגיד משנה' שנראה שדעת הרמב"ם היא שחמץ נחשב להיתר, ואילו לדעת ראשונים רבים החמץ נחשב לאיסור.

30 שו"ע סי' תנא סעי' ה, ועיין גם במשנ"ב שם ס"ק כח.

31 רמ"א או"ח סי' תנא סעי' ה.

32 משנ"ב סי' תנא ס"ק כח.

33 הלכות חמץ ומצה פ"ה הכ"ג.



להלכה, הכריע 'המחבר' ב'שולחן ערוך'³⁴ שיש לדון חמץ כאיסור, ועל כן, כלים שבלעו חמץ, יש להכשירם בליבון חמור. הרמ"א הביא את דעת המקלים, אך למעשה כתב 'ונוהגין כסברא ראשונה' (כדעת ה'שולחן ערוך'). הכרעת ה'משנה ברורה'³⁵ היא שלכתחילה יש להחמיר, ובדיעבד אפשר לסמוך על המקלים:

לדינא עיקר כדעת המחבר, דחמץ מקרי איסורא בלע, ועל כן צריך ליבון טוב שיהו ניצוצות נתזין ממנו, ואפילו בדיעבד יש לאסור אם נשתמשו בו בפסח בעוד שלא ליבנו אותו כל כך או ע"י הגעלה. אכן במקום הפסד מרובה או מניעת שמחת יו"ט והוא אינו בן יומו מעת שנשתמשו בו החמץ, יש לסמוך בדיעבד על הפוסקים דסוברים דחמץ מקרי היתרא בלע, ודי במה שהכשירו בהגעלה או בליבון קל.

2. המציאות בשטח

מפעלי המצות מתחלקים לשניים: מפעלים שבמהלך השנה אופים חמץ וכמה חודשים לפני פסח מכשירים את המכונות על מנת שיוכלו לאפות באותם התנורים מצות ומפעלים המייצרים רק מצות לפסח ואין צורך להכשירם כלל. במפעלים המשמשים רק לפסח בודאי שאין בעיה.

הכשרת תנור לפסח חייבת להיות על ידי ליבון חמור לכל הדעות. בפועל, הכשרת התנורים מתבצעת בחום הנע בין 450-500 מעלות. יש פוסקים הרואים בדרגת חום שכזו ליבון חמור, אך יש פוסקים המחמירים בכך ואינם רואים בחום שכזה ליבון חמור. בשנה האחרונה חל שיפור גדול בחלק מן המפעלים האופים חמץ במהלך השנה, ורבים מהם רכשו רשתות אפייה מיוחדות לפסח.

יש לציין שבחלק מן המפעלים גם באפיות 'חבורה' – חבורות של אנשים פרטיים שאופים לעצמם, השימוש אינו בתנורים הרגילים, אלא בתנור המיועד לפסח, שאין צורך להכשירו כלל. והרוצים להחמיר בכך, יבררו את הנושא במפעל.

סיכום

התמקדנו בשלוש בעיות באפיית המצות:

1. שמירת המצה – יש מצות שנשמרות משעת הקצירה ויש מצות שנשמרות רק משעת הטחינה. למצת מצווה ודאי שראוי להחמיר ולקחת מצות השמורות משעת הקצירה, ורבים נוהגים להחמיר ולאכול מצות שמורות כאלו גם בשאר ימות הפסח, הן מחמת הידור מצווה הן מחמת חשש החמצת החיטים בזמן שבין הקצירה לטחינה.
2. תערובת חמץ – לדעת ה'שולחן ערוך' והרמ"א תערובת חמץ של לח בלח (כדוגמת קמח בקמח) אינו חוזר וניעור. לכן גם אם בשעת האפייה התערבב שאריות בצק שהחמץ

34 או"ח סי' תנא סעי' ד.

35 שם ס"ק לב.

עם בצק כשר לפסח, החמץ שבבצק זה בטל בשישים. כמובן שיש הידור בשימוש במצות שלא קיים בהן חשש של תערובת חמץ כלל, או לפחות מצות שהחשש בהן מזערי, כדוגמת מצות הנאפות ב'חבורה'.

3. הכשרת התנורים – יש מאפיות שאין צורך להכשיר בהן את התנורים לפסח כלל, כיוון שלא אופים בהם חמץ במהלך השנה. תנורים שאופים בהם חמץ במהלך השנה, יש להכשירם בליבון חמור. לכתחילה יש ללבן עד שהמתכת תאדים, אך בפועל, דבר זה בלתי אפשרי כיוון שהתנורים יינזקו. לכן, מכשירים תנורים אלו בחום של 500 מעלות צלזיוס (ולפעמים אף בחום נמוך יותר), לפי דעות הפוסקים המתייחסים לחום זה כאל ליבון חמור.





הרב אליקים לבנון

הגעלת כלים

נקודות לתשומת לב

מרבובת הן הלכות הגעלת כלים, והן מפורטות ב'שולחן ערוך' אורח חיים, סימנים תנא-תנב וביוורה דעה בסימן קכא. אולם, בנוסף להלכה, יש לשים לב לפרטים מעשיים. במסכת סנהדרין (ה ע"ב) חכמים מספרים שרב הלך לחיות עם רועי צאן במשך שנה וחצי כדי ללמוד על מומים בבהמות. כך הדבר נוהג בכל ההלכות הנוגעות למציאות משתנה, וכך הוא גם בהגעלת כלים – אם לא ניתן לב לפרטי ידיעות מעשיות, לא נוכל לכוון כראוי להלכה למעשה.

א. הידיעות הנדרשות

1. הכרת החומרים. כיום מייצרים כלי אוכל וכלי הגשה מחומרים רבים: א. מתכת. ב. זכוכית בעלת תרכובות שונות. ג. חרסיה. ד. פלסטיק. ה. סיליקון. ו. עץ.
2. אופן השימוש בכלים; למשל: תבניות סיליקון – אופים בהן בתנור.
3. רמות שונות בפעולות הוצאת האיסור הבלוע בכלי והכשרת הכלי.

ב. הרמות השונות בהכשרה

1. הגעלה ברותחין

הכלל בהכשרה הוא: 'כבולעו כך פולטו' (פסחים ל ע"ב). לפי כלל זה, כלי שבלע בלח – על ידי בישול במים או נוזל אחר, הפליטה היא במים רותחים. הטמפרטורה אינה משנה, אלא צורת הבליעה. למשל: סיר שטיגנו בו סופגניות בשמן עמוק, טמפרטורת השמן גבוהה הרבה יותר מ-100 מעלות צלזיוס, ולמרות זאת, הכשרת סיר כזה היא על ידי הגעלה במים רותחים. הכשרה זו מועילה גם לכלי שבלע בבליעה יבשה, אם בעת הבליעה היה זה דבר היתר – 'היתרא בלע'.

2. ליבון קל

דרגת הכשרה הדומה להגעלה. כלומר: כלי שבלע בלח – בבישול, אפשר להכשירו גם בליבון קל ('משנה ברורה' סי' תנא ס"ק ל), וכן כלי שבלע ביבש, במקרה ש'היתרא בלע'.

הגדרת ליבון קל: 'קש נשרף על גביו'. הבדיקה יכולה להיעשות באמצעות גפרור – מצמידים את קצהו האחורי (בלי הגפרית) בלחיצה לסיר המתלבן. אם קצה הגפרור משחיר, זהו גדר 'קש נשרף על גביו'.

3. ליבון חמור

יש כמה הגדרות לרמת החום שהכלי מגיע אליה בליבון חמור: צריך שהכלי יאדים, יאפיר, שיהיו ניצוצות ניתזים ממנו או שתוסר קליפתו.
יש שני תנאים שאם שניהם מתקיימים, הכלי חייב ליבון חמור: א. בליעה ביבש. ב. 'איסורא בלע'. למשל, תבנית שאפו בה בשר נבלה או בשר וחלב יחד.

ג. סוגי כלים והכשרתם

1. ליבון חמור

כלי אוכל המשמשים לאפייה, הבליעה בהם היא 'בליעה ביבש'. הואיל ואנו פוסקים לחומרא, שחמץ נחשב 'איסורא בלע' ('משנה ברורה' סי' תנא, סוף ס"ק כח), הכשרת כלים אלה היא בליבון חמור.
אולם לא כל הכלים יכולים לעמוד בליבון חמור.
סיליקון, פייקס, דורלקס, ארקופל, ארקורוק – כל אלו, אם אפו בהם חמץ, אי אפשר להכשירם. גם כלי אלומיניום אי אפשר להכשיר בליבון חמור.
למעשה: תבניות אפייה שאופים בהן חמץ בתנור והן בולעות ביבש: אם הן עשויות ממתכת או אמייל – אפשר להכשירן בליבון חמור. אם הן עשויות מאלומיניום, זכוכית, חרסינה לסוגיה, סיליקון וכדומה – אין להן תקנה ואי אפשר להכשירן לפסח.

2. הכשרה משולבת: הגעלה וליבון קל

לעתים יש לשלב בין הפעולות השונות, כאשר חלק מן הכלי יוצא מידי דופיו בדרך אחת, וחלק אחר בדרך אחרת. לאור זאת נשתדל לסקור ולהדגיש היכן צריך זהירות בדרך ההכשרה.

סירים ומכסיהם

ככלל, אין הבדל בין סיר למכסה. הכשרתו של המכסה היא בדיוק כהכשרתו של הסיר. בהכשרה של סיר יש לשים לב לשני נתונים: האחד, האם ידיות הסיר וידית המכסה מתפרקות. השני, האם יש קפל בקצה העליון של הסיר או של המכסה.

ידיות

לכתחילה, יש לפרק את ידיות הסירים, לנקותן ולהגעילן. כך גם את הברגים המחוברים את הידיות לסיר.
הסיבה לכך היא שבין הסיר לידיית מצטבר לכלוך 'בעין'. הלכלוך הוא למעשה מזון אשר גלש מן הסיר. לכן יש להסירו, ורק אחר כך להגעיל את הסיר, מכסהו וידיותיו וברגיו.



ידיעות שאינן מתפרקות

במקרה שאי אפשר לפרק את הידיעות, לאחר הגעלת הסיר ברותחין יש לעבור בעזרת מבער בתוך הסיר במקום שהידיעות מתחברות מצדו השני. האש בצדו הפנימי של הסיר אמורה לשרוף את הלכלוך – המזון שבין הידיעות לבין הסיר, באופן שלא יהא כל חשש של נתינת טעם. כאמור, הנחיות אלה הן גם בהכשרת מכסה הסיר.

מכסה זכוכית שסביבו פס מתכת

במכסים אלה יש לפרק את הידיעות, כדלעיל. בנוסף, בין פס המתכת שסביב המכסה לבין המכסה עצמו מצטברות שאריות מזון. לכן בנוסף על הגעלת המכסה ברותחין, יש לעבור בעזרת מבער בזהירות סביב סביב למכסה, כדי לשרוף את שאריות המזון.

סיר או מכסה שיש קפל בקצהו

בחלק מן הסירים והמכסים יש קפל של המתכת בקצה שלהם (למשל, בסירים המשווקים בידי 'סולתם'). תחת הקפל יש הצטברות של לכלוך משאריות המזון. לכן, בנוסף על הגעלת הסיר או המכסה ברותחין, יש לעבור בעזרת מבער על קצה הסיר כדי לשרוף את שאריות המזון.

סיר לחץ

בסיר לחץ יש שני חלקים שיש להתייחס אליהם בנפרד: הסיר והמכסה.

הסיר

סיר לחץ, אף על פי שהבישול בו מגיע לטמפרטורה גבוהה בהרבה מ-100 מעלות צלזיוס, הכשרתו היא בהגעלה ברותחין.

הכלל 'כבולעו כך פולטו' אינו תלוי בטמפרטורה, אלא בשיטת הבישול. הואיל ומשתמשים בסיר בבישול בנוזלים, הגעלתו במים רותחים. אולם, לצורך האיטום, בתוך הסיר בקצהו העליון יש מגרעת עם גומי הסובב את כל הסיר. לרוב, קשה או בלתי אפשרי להוציא את הגומי. לכן, יש להקפיד לנקותו לפני ההגעלה, ואחר כך להגעילו ברותחין. בנוסף, אחר ההגעלה יש לעבור בעזרת מבער על שפת הסיר, כדי לשרוף את שאריות המזון במגרעת אם נותרו.

מכסה הסיר

על מכסה סיר הלחץ מורכבת ידידת לפתיחת המכסה ולסגירתו והידוקו לסיר בעת הבישול. בנוסף, מותקן עליו שסתום לשחרור הלחץ לאחר הבישול. בדרך כלל אפשר לפרק את החלק העליון של השסתום, אך את שאר ההתקנים שעל המכסה אי אפשר לפרק. את השסתום המפורק יש לנקות ולהגעיל ברותחין. לאחר הגעלת המכסה ברותחין, יש לעבור בזהירות בעזרת מבער על נקודות החיבור של ההתקנים אל המכסה.

ג. מיקרוגל

מצויים בשוק שני סוגי תנורי מיקרוגל.

1. מיקרוגל בעל פונקציית חימום אך ורק באמצעות גלי המיקרו. 2. מיקרוגל משולב, שאפשר להפעילו בתור מיקרוגל ואפשר להפעילו על ידי חימומו באמצעות גופי חימום כתנור רגיל.

1. הכשרת מיקרוגל

יש לנקות את הצלחת ולהגעילה במים רותחים עם הגלגלים.
יש לנקות את המיקרוגל היטב, בתוכו, בדלת, בחיבור הדלת וכדו'.
יש להחזיר את הצלחת למקומה, להניח עליה 3 כוסות מים ולהפעיל למשך 10-12 דקות.
חשוב להקפיד שלא כל המים יתאדו מן הכוסות כדי שהמכשיר לא יישרף.

2. הכשרת מיקרוגל משולב בתנור

ניקוי הצלחות והגלגלים והכשרתם – כמו במיקרוגל רגיל.
ניקוי החלקים הפנימיים הנשלפים – אם הם עשויים מתכת, אפשר ללבנם בליבון קל. אם הם עשויים סיליקון, יש להגעילם ברותחין.
יש לחמם את התנור או את הגריל לחום מקסימלי למשך כחצי שעה.





רבני כּוֹשֵׁרוֹת

שאלות ותשובות קצרות

שאלה | האם ביצים צריכות הכשר מיוחד לפסח? הביצים שקניתי מוחתמות בחותמת 'לפסח' – האם יש בעיה לבשל את הביצים בכלי פסח?

תשובה | בעבר הייתה בעיה בדיו שהשתמשו בו להחתמת הביצים. הוא היה יורד ומתערב במים בעת בישול ביצים קשות. כיום הביצים שתנובה משווקת מוחתמות בדיו כשר לפסח בציון של הכיתוב 'כ. לפסח'. גם בביצים שאינן משווקות בידי תנובה אין בעיה, מאחר שהרכיב הבעייתי בדיו הוא האלכוהול המשמש לדילול הצבע; היצרנים מעוניינים לגרום לייבוש מהיר של הדיו, ולכן משתמשים באלכוהול המתנדף מיד, וממילא על הביצה לא נותר כלל הטעם של האלכוהול.

שאלה | האם גרגרים שלמים של חיטה מלאה הם חמץ גמור?

תשובה | באופן עקרוני גרגרי חיטה אינם חמץ כלל, אך לפעמים מרטיבים אותם במהלך ההובלה או האחסון ואז ייתכן שהם החמיצו אבל אין וודאות בכך. לכן ראוי ונכון למכרם במכירת החמץ, גם למי שמקפיד שלא למכור חמץ גמור.

שאלה | האם יש בעיית כשרות בפסח בתבלין כמו? האם הוא נחשב לקטניות?

תשובה | בכמון עצמו יש בעיה קשה, מאחר שכמעט תמיד יש גרגרי חיטה המעורבים בגרגרי הכמון ובמפעל הם נטחנים יחד. אם ישתמשו בפסח בכמון והוא יבוא במגע עם מים, החיטה שבו תחמיץ ותאסור ב'משהו' את כל התבשיל (חמץ בפסח לא מתבטל אפילו באלף). אם התבשיל נעשה לפני פסח, הוא מתבטל בשישים.

לכן יש הוראות מיוחדות של הרבנות הראשית לעניין בדיקת הכמון במפעלים המבקשים לקבל עליו הכשר לפסח, וממילא כדאי לקנות תבלינים בהכשר טוב.

כמון נחשב למין קטנית, והנוהגים שלא לאכול קטניות בפסח נמנעים מלהשתמש בו.

שאלה | רכשתי משחת שיניים מסוג *** בבית מרקחת, המשחה מיובאת מחו"ל בידי חברת ***. האם צריך הכשר על המשחה?

תשובה | יש פוסקים המצריכים הכשר גם למשחת שיניים, כיוון שהיא מיועדת לשימוש בפה וטעמה אינו רע עד כדי כך שאדם לא יכניס אותה לפיו.

מאידך גיסא, יש פוסקים שאינם מצריכים הכשר למשחת שיניים, כיוון שהיא אינה ראויה לאכילה.

כדאי ליצור קשר עם היבואן ולברר על הכשרות, מאחר שייתכן שיש למשחה הכשר מגוף כשרות כלשהו בחו"ל.

שאלה | כיצד אפשר להכשיר לפסח תנור 'פירוליטי'?
תשובה | בתנור ה'פירוליטי' קיים מנגנון ניקוי עצמי על ידי חימומו לטמפרטורה גבוהה מאוד השורפת את כל הלכלוך שבתוכו. אפשר להכשיר את גוף התנור בהפעלת תכנית הניקוי העצמי (self cleaning). התבניות אינן נחשבות חלק מגוף התנור ויש לרכוש תבניות מיוחדות לפסח או להכשירן בליבון חמור.

